



راه‌بردن به معنای ایمان تکلیفی در قرآن

حمید وحید

پژوهشکده فلسفه تحلیلی

به خداوند و پیامبر او ایمان بیاورید و از آنچه شما را در آن جانشین ساخته است انفاق کنید. (۷:۵۷)

و شما را چه می‌شود که به خداوند ایمان نمی‌آورید، حال آنکه پیامبر شما را دعوت می‌کند که به پروردگارتان ایمان آورید، و به راستی اگر ایمان داشته باشید از شما پیمانتان را گرفته است. (۸:۵۷)

این آیات انسان‌ها را به کسب ایمان ملزم می‌کنند همان‌طور که مثلاً انسان‌ها ملزم به صدقه دادن هستند. اما چطور قرار است کسب ایمان کنیم درحالی‌که ورود به چنین حالتی، برخلاف صدقه دادن، مستقیماً در اختیار خودمان نیست؟ اما برای پرداختن به این سؤال، باید از چند موضوع مربوط بحث کنیم که در قلب این مسئله قرار دارند، مثل بررسی مفهوم ایمان و شرح اختیار در باور (doxastic freedom) و عاملیت (agency). در این مقاله، دو راه حل مجزا برای معمای تکلیف به ایمان مطرح خواهم کرد. یک راه حل، که چندان اساسی نیست، مقبولیتش در گرو مقبولیت تحلیل خاصی از ایمان است و در نتیجه سرنوشتش وابستگی بسیار زیادی دارد به اینکه آیا آن تحلیل می‌تواند از عهده انتقادات برآید یا نه. اما راه حل دوم که بنیادی‌تر است از فروع بحث گسترده‌تری است درباره اینکه آیا هنجارهای معرفتی ماهیتاً مشروط‌اند یا مطلق. ساختار مقاله از این قرار است: در بخش ۱، راه حل اول این معما را مطرح می‌کنم، که با بحث درباره تحلیللی معروف از ایمان آغاز می‌شود. بخش ۲ با ارائه شرحی از اختیار در باور آغاز می‌شود تا نشان داده شود که چرا غیراختیاری بودن باور هیچ خطری متوجه عاملیت معرفتی نمی‌کند. این امر مسیر را برای راه حل دوم هموار می‌کند. این راه حل نیز به این پرسش می‌پردازد که آیا

براساس تصویری که قرآن از خداوند ارائه می‌دهد، او برای ایمان چنان ارزشی قائل است که آن را مهم‌ترین فضیلت بشر می‌داند. به ما می‌گوید که والاترین هدف ما رسیدن به رابطه‌ای عاشقانه با خداست و ایمان (در کنار فضیلت‌های دیگری همچون تقوا) وسیله نیل به این هدف است.

گو اگر خدا را دوست دارید از من پیروی کنید تا خدا نیز شما را دوست داشته باشد و گناهانتان را ببامزد، و خداوند آمرزگار مهربان است. (۳۱:۳)

پس گزاف نیست اگر بگوییم در توصیفات قرآن از عکس‌العمل مطلوب انسان نسبت به خدا، ایمان نقشی محوری، یا یگانه نقش محوری را، بازی می‌کند. اما ایمان خصوصیتی محوری دارد که نقشش را در رابطه خدا و انسان مبهم و رازآلود می‌سازد و آن اینکه ایمان تحت اختیار ما قرار ندارد. مقصود این است که، در نگاه نخست، به نظر نمی‌رسد ایمان دینی چیزی باشد که بتواند به طور ارادی حاصل شود. با این حال، ایمان در قرآن همچون معیاری به تصویر کشیده شده است که افراد باید آن را به دست آورند؛ کسب این معیار ستودنی و نبودش نکوهیدنی قلمداد شده است. در جای جای قرآن صریحاً آمده است که انسان باید ایمان داشته باشد. چند نمونه:

ای کسانی که ایمان آورده‌اید، به خداوند و پیامبر او و کتابی که بر پیامبرش فرو فرستاده است و کتابی که از پیش نازل کرده است، ایمان بیاورید. (۱۳۶:۴)

پس به خداوند و فرستاده‌اش، پیامبر امی، که به خدا و کلمات او ایمان دارد، ایمان بیاورید، و از او پیروی کنید. باشد که هدایت یابید. (۱۵۸:۷)

۱. در این مقاله از ترجمه فارسی بهاء‌الدین خرمشاهی از قرآن بهره برده‌ام (گرچه در موارد ضروری، تغییراتی در آن داده‌ام).

دلایل معرفتی مطلق و الزام‌آوردند یا نه. در پایان، بحث مختصری می‌کنم از اینکه در پرتو چارچوب مفهومی‌ای که ارائه کرده‌ام، منظر قرآنی به کسب ایمان را چگونه می‌توان فهمید. پس اجازه دهید با پاسخ نخست به این معما آغاز کنیم، پاسخی که به برداشت خاصی از مفهوم ایمان متوسل می‌شود.

۱. ایمان ارادی: جنبه‌های شناختی ایمان

هرچند انگاره ایمان هم در حیطه دینی و هم در سایر حیطه‌ها محوریت دارد، درباره نحوه فهم آن اتفاق نظری وجود ندارد، به‌ویژه از این رو که «ایمان» در تعبیرات مختلفی می‌تواند ظاهر شود مثل «ایمان به» (faith in) و «ایمان به اینکه» (faith that). من در اینجا به «ایمان به اینکه»، اصطلاحاً «ایمان گزاره‌ای»، آن‌طور که در حیطه‌های دینی به کار می‌رود خواهم پرداخت. تعبیر «ایمان به» به معنای «توکل» (یا اعتماد) بر کسی یا چیزی است، اما ایمان گزاره‌ای بیانگر رویکردی ایجابی به یک گزاره است مثل اظهار ایمان به اینکه خدا وجود دارد. با اینکه اتفاق نظری در خصوص تحلیل مفهوم ایمان وجود ندارد، معمولاً همه می‌پذیرند که «ایمان» مفهوم مرکبی است مشتمل بر جنبه‌های کنشی و شناختی. جنبه کنشی رویکردی کنشی به سوی صدق یک گزاره خاص (p) است. مقصود این است که شخص برای اینکه باور داشته باشد به اینکه p، باید صدق p را مطلوب بداند و بخواهد که p صادق باشد. ایمان صرفاً پذیرش پیروی از مجموعه‌ای از قواعد یا مقررات عملی نیست، بلکه جنبه احساسی مثبتی هم دربردارد. ظاهراً قرآن در خصوص همین جنبه از ایمان است که به مؤمنان هشدار می‌دهد واژه «ایمان» را سرسری به کار نبرند.

اعرابیان گفتند ایمان آورده‌ایم بگو هنوز ایمان [حقیقی] نیاورده‌اید، بهتر است بگویید اسلام آورده‌ایم چرا که هنوز ایمان به [ذرفنای] دل‌هایتان راه نیافته است. (۱۴:۴۹)

رویکرد بدون تعصب یا همدلی به صدق p نمی‌تواند با داشتن ایمان گزاره‌ای به p سازگار باشد. این همان دانستن ایمان با باور به همین دلیل مخدوش است چون ممکن است کسی باور داشته باشد که p و با این حال صدق p را آزارنده بیابد، مثل یک بیمار سرطانی که باور دارد به زودی خواهد مرد. دیگر کارکرد جنبه کنشی این است که موجب می‌شود ایمان هم بر شخصیت‌مان و هم بر رفتارمان تأثیر بگذارد. هر چه باشد، کسب ایمان قرار است تأثیری تحول‌بخش بر زندگی فرد داشته باشد.

حال به سراغ جنبه شناختی ایمان برویم که از قدیم با باور یکی

گرفته می‌شد. اما بسیاری از فیلسوفان استدلال کرده‌اند که مفهوم «باور» برای توصیف لایه‌های مختلف حیات شناختی ما کافی نیست و برای فهم رفتار شناختی انسان‌ها باید به گرایش‌های دیگری غیر از باور هم متوسل شویم. به نظر برخی از فیلسوفان، این نکته در قلمرو دین دوچندان حقیقت دارد، جایی که ظاهراً واژه «باور» از به تصویر کشیدن انواع تعهداتی که افراد مذهبی «در این زمانه سکولار، علم‌زده و به لحاظ فکری آشفته»^۱ در خود می‌یابند قاصر است. برای مثال، ویلیام آلستون استدلال کرده است که گرایشی مثل «پذیرش» برای چنین اهدافی مناسب‌تر است. جانائان کوهن در کتاب جستاری در باب باور و پذیرش، بررسی عمیقی از تمایز میان باور و پذیرش به دست داده است. مثلاً «باور به اینکه p» را یک نوع استعداد (disposition) می‌داند به گونه‌ای که شخص، هنگام بررسی اینکه آیا p، معمولاً (با درجه‌ای از اطمینان) احساس می‌کند چنین است که p. به‌علاوه، اگر فرد باور داشته باشد که p، آنگاه تمایل خواهد داشت که از p به‌عنوان مقدمه‌ای در استدلال نظری و عملی استفاده کند. از این مهم‌تر، باور را استعدادی غیرارادی می‌داند که با صدق محتوایش رابطه تقویم دارد.

به نظر کوهن، «پذیرش» نیز گرایش مثبتی به سمت یک گزاره است. پذیرش اینکه p یعنی «قبول کردن» و اتخاذ این خط‌مشی که p در زمره مقدمات «تصمیم‌گیری برای نحوه عمل یا تفکر در حیطه خاصی»^۲ قرار دارد. اما پذیرش دست‌کم از دو جنبه مهم با باور فرق دارد. پذیرفتن اینکه p مشتمل نیست بر تمایل به این احساس که چنین است که p در صورت طرح این پرسش که آیا p. به‌علاوه، دلایل پذیرش یک گزاره می‌توانند شامل ملاحظات عملی هم باشند. برای نمونه، کوهن مثال وکیلی را می‌زند که باور دارد موکلش بی‌گناه نیست اما هنگام دفاع از موکل در حضور هیئت منصفه، می‌پذیرد که او بی‌گناه است. دست آخر اینکه پذیرش تحت کنترل ارادی مستقیم ما قرار دارد. هدفش منفعت است نه صدق [حقیقت] و از همین روست که می‌توانیم چیزهایی را بپذیریم که به کذبشان باور داریم. البته در برخی موارد هم فارغ از موقعیت معرفتی‌مان، نمی‌توانیم یک گزاره (p) را بپذیریم، مثل جایی که اوضاع نفعی یا اثباتاً چندان واضح نیست. در این موارد، با توجه به فشار موقعیت، برای هدایت کنش‌هایمان، می‌توانیم به گرایش‌های کمتر مثبت به سمت p متوسل شویم، مثل «فرض» (assumption) یا «فرضیه موقت» (working hypothesis).^۳

اساساً، برخی فیلسوفان مدعی شده‌اند همان دلایلی که گرایش شناختی ضعیف‌تری مثل پذیرش را برای جنبه شناختی ایمان ضروری ساخته‌اند، یعنی تعهدات متغیر زندگی دینی معاصر، ما را به سمت گرایش‌هایی از این هم ضعیف‌تر یا فراگیرتر سوق می‌دهند مثل

3. Alston (1996).

1. Alston (1996, p.16).

2. Ibid.

«اعتماد گزاره‌ای»، «امید گزاره‌ای» یا «فرض بدون باور». برای مثال، هاوارد اسنایدر^۱ به سود گرایش فرض (بدون باور) استدلال کرده است. به نظر او، ما چیزهایی را فرض می‌گیریم که نه به آنها باور داریم (بی‌باوری) و نه آنها را می‌پذیریم (نفی). «فرض اینکه p» همچنان نمونه‌ای از یک گرایش شناختی مثبت است زیرا با بی‌باوری به اینکه p ناسازگار است. با خود باور و پذیرش هم فرق دارد چون، برخلاف این دو گرایش، وقتی فرض می‌کنیم که p، هنگام بررسی اینکه آیا p، تمایلی نداریم به اینکه بپذیریم یا احساس کنیم که p برقرار است. با چنین فهمی، به نظر می‌رسد انبوهی از گرایش‌های شناختی‌ای پیش رویمان قرار داشته باشند که همگی با جنبه شناختی ایمان تناظر دارند. اما این قبیل حالات لزوماً با هم در تضاد نیستند. به هر حال، ایمان درجاتی دارد. معتقدان معمولی ایمان دارند و عرفایی که گرایش شناختی‌شان قاعداً مشتمل بر چیزی مثل باور یا معرفت تمام‌عیار است هم ایمان دارند.

می‌توانیم به تحلیل مذکور از «ایمان» این‌طور فکر کنیم: گرایش‌های مختلف متناظر با جنبه شناختی ایمان (امید، فرض، پذیرش و غیره) را می‌توان دال بر مراتب مختلف کسب ایمان دانست که اوجشان باور تمام‌عیار است. از باب تمثیل، مارتن بزرگی را در نظر بگیرید که مشارکت‌کنندگان زیادی دارد و همه‌شان می‌خواهند به خط پایان برسند. اما در واقع فقط بعضی از آنها می‌توانند به این هدف دست یابند. بقیه بعد از طی مسافت مشخصی پیش از خط پایان از مسابقه کنار می‌روند. می‌توان گفت گرایش‌های شناختی مذکور (باور، پذیرش و غیره) متناظرند با مسافت‌های گوناگونی که افراد در تلاش برای رسیدن به خط پایان (معرفت خدا) طی می‌کنند.

درباره این «تصویر» از ایمان مطالب زیادی می‌شود گفت، اما آنچه به بحث ما درباره معمای تکلیف به ایمان مربوط می‌شود از این قرار است. اگر پذیرش یا فرض واقعاً جنبه شناختی ایمان را به تصویر بکشند، آنگاه معما منحل می‌شود چون این قبیل گرایش‌ها تحت کنترل ارادی ما قرار دارند. البته انحلال معما در این مورد اساساً وابسته است به اینکه آیا قرآن این گرایش‌ها و نه باور را مؤلفه شناختی صحیح ایمان می‌داند یا نه. ممکن است استدلال شود که در هیچ جای قرآن صریحاً نیامده است که فقط باور می‌تواند چنین نقشی بازی کند.^۲ در این صورت، می‌توان آن دسته از آیات قرآن را که تکلیف به ایمان می‌کنند به این صورت فهمید که ایمان در آنها مشتمل است بر گرایش‌های شناختی‌ای همچون پذیرش و فرض که تحت کنترل ارادی ما قرار دارند. اما اگر قرآن «باور» را مؤلفه شناختی ایمان بداند چه؟ در این

صورت، احتمال ایمان تکلیفی تبیین متفاوتی را اقتضا خواهد کرد. تا اینجا کار، بحث ما طبق این فرض جلو رفت که ما عاملیت معرفتی نداریم زیرا باورهایمان، بر خلاف افعالمان، تحت کنترل ارادی ما قرار ندارد. اما شاید اختیار در افعال الگوی صحیحی برای اختیار در باور نباشد. در بخش بعدی، استدلال می‌کنم که عاملیت معرفتی با فقدان کنترل ارادی بر باور سازگار است. با فرض اینکه می‌شود جایی برای اختیار در باور باز کرد، شاید بتوانیم فهمی از تکلیف به ایمان داشته باشیم. در این صورت، ایده ایمان تکلیفی، که مؤلفه شناختی‌اش باور است، شاید آنقدرها که ابتدا گمان می‌شود بعید نباشد. پس اجازه دهید با تأمل درباره مسئله اختیار در باور آغاز کنیم.

۲. ایمان به منزله باور: اختیار در باور و عاملیت معرفتی

در روند تشکیل، حفظ، مستدل ساختن و بازنگری باورهایمان، آنها را تنظیم می‌کنیم. واقعاً هم این‌طور به نظر می‌رسد که با این کار مطابق با اختیارمان عمل می‌کنیم، به‌ویژه در مواردی که با استدلال متاملانه همراه‌اند. اما چه نوع اختیاری در اینجا محل بحث است؟ همان‌طور که دیدیم، تنظیم باور از همان الگوی تنظیم عمل تبعیت نمی‌کند. عمل اختیاری نیازمند قصد است. حتی در جایی که عمل از سر عادت و خودبه‌خود انجام می‌شود، همچنان قصد به صورت استعدادی دخیل است، جایی که توانایی انجام دادن کاری را داریم که قصدش کرده‌ایم. اما حالات مربوط به باور در واکنش به قصد رخ نمی‌دهند. اما شاید این امر مانع از عاملیت در باور نشود. هر چه باشد، خود قصد با اینکه اختیاری است نیازمند هیچ قصد قبلی‌ای نیست و گرنه تسلسلی نامتناهی رخ می‌دهد.^۳ اما الگوی دیگری برای اختیار در عمل وجود دارد که ظاهراً تناسب بیشتری با حالات مربوط به باور دارد. ایده این است که عمل اختیاری با این توانایی همراه است که مطابق با چیزی عمل کنیم که طبق قضاوت ما بهترین دلیل عمل است. این نکته حتی در مورد اعمالی که از سر عادت و خودبه‌خود انجام می‌شوند هم صدق می‌کند چون حتی در این قبیل موارد هم اگر قضاوت می‌کردیم که دلایلی برخلاف آن عمل در کارند متفاوت عمل می‌کردیم.^۴

هرچند به نظر می‌رسد الگوی «پاسخ به دلایل» گزینه مناسب‌تری برای اختیار در باور باشد، تناسب کاملی با آن ندارد زیرا با اینکه می‌توان عمل را مطابق با دلایل اخلاقی، مصلحت‌اندیشانه و در کل، دلایل عملی انجام داد، در مورد باور چنین نیست. نمی‌توانیم مستقیماً مطابق با دلایل عملی باور پیدا کنیم درست همان‌طور که نمی‌توانیم

۳. برای مثال، بنگرید به (Shah (2002).

۴. برای مثال، بنگرید به (McHugh (2013).

1. Howard-Snyder (2013).

۲. مثلاً در ترجمه انگلیسی علی‌قرائی از قرآن، تقریباً در همه موارد کلمه «ایمان» به faith ترجمه شده و نه belief که جا را برای این امکان باز می‌کند که گرایش‌هایی غیر از باور را حاکی از جنبه شناختی ایمان بدانیم.

مطابق با چنین دلایلی قصد کنیم مثل جایی که به ما پاداشی برای قصد انجام کاری پیشنهاد می‌شود درحالی‌که می‌دانیم هیچ دلیلی برای انجام عمل مورد نظر نداریم. یک راه طبیعی برای خروج از این بن‌بست این است که میان دلایل حالت‌بنیاد و متعلق‌بنیاد تفکیک کنیم.^۱ دلایل متعلق‌بنیاد برای یک گرایش عبارت‌اند از آن دسته از ملاحظات که به متعلق (محتوای) گرایش مربوط می‌شوند اما دلایل حالت‌بنیاد دلایلی‌اند برای پدیدآوردن یا ایجاد خود گرایش، مثل جایی که شخص تهدید به مرگ می‌شود تا مثلاً مدح و ثنای یک حاکم مستبد را بگوید. دلایل حالت‌بنیاد «انواع نابجایی» از دلایل برای گرایش‌اند.^۲ اما هرچند در مورد عمل، اختیار با تنظیم و اکنش به هر نوعی از دلیل انجام می‌شود، اختیار در باور اقتضا می‌کند که فقط به دلایل متعلق‌بنیاد و اکنش نشان دهیم. در کل، عاملیت معرفتی و اختیار در باور صرفاً اقتضا می‌کنند که به انواع بجایی از دلایل و اکنش نشان دهیم و مقصود از واکنش به دلیل، این است که نیروی هنجاری آن دلیل را به‌درستی درک کنیم و به آن عکس‌العمل نشان دهیم.

اما هرچند اختیار در خصوص افعال از طریق تنظیم واکنش به هر نوعی از دلیل به کار بسته می‌شود، اختیار در باور اقتضا می‌کند که فقط به دلایل متعلق‌بنیاد و اکنش نشان دهیم. در کل، عاملیت معرفتی و اختیار در باور صرفاً اقتضا می‌کنند که به انواع مناسب دلایل واکنش نشان دهیم، و واکنش به دلیل یعنی نیروی هنجاری آن دلیل را به‌درستی درک کنیم و به آن واکنش نشان دهیم.

ملاحظات قبلی نشان می‌دهند که یک نوع اختیار در باور داریم که هنگام تنظیم باورهایمان، می‌توانند عاملیت معرفتی‌مان را ضمانت کنند. باور برای اینکه عقلانی، غیرعقلانی، به لحاظ معرفتی مسئولانه و غیره ارزیابی شود، لازم نیست تحت کنترل ارادی ما قرار داشته باشد. کافی است در واکنش به دلایلی تشکیل شده و هدایت شود که آنچه را در حیطه خاصی لازم است تعیین می‌کنند. پس اگر «باید»ی در خصوص باور در کار باشد، این «باید» ریشه در دلایلی دارد که باورهایمان به آنها حساس‌اند. این سخن به این معناست که کسی می‌تواند به طور سازگاری از امکان وظایف شناختی دفاع کند و در

۱. همان مأخذ.

۲. بنگرید به Parfit (2011). براساس دیدگاه اصالت شواهد (evidentialism)، موضعی که در مقاله حاضر مفروض گرفته شده است، تنها ملاحظاتی که می‌توانند در درستی باور دخیل باشند ملاحظات مربوط به صدق آن هستند. در این صورت، ملاحظات عملی به‌عنوان دلایل هنجاری باور منتهی می‌شوند. این نکته موجب طرح تمایز میان انواع «نابجا» و «بجا»ی دلایل هم می‌شود. مبنای این تمایز این ملاحظه است که دلایل مربوط به ارزشگذاری یک شیء همیشه ارزش آن شیء را نشان نمی‌دهند. برای اینکه ایده پس این تمایز را بیان کنیم، یک راهش تفکیک میان دلایل حالت‌بنیاد و متعلق‌بنیاد است. نکته این است که دلایل مربوط به یک گرایش یا بر خصوصیات خود آن گرایش مبتنی‌اند یا به خصوصیات متعلق آن گرایش مربوط‌اند. دلایل متعلق‌بنیاد دلایلی‌اند به نفع اینکه شخص به گرایشی، براساس متعلق یا محتوای آن گرایش، پایبند باشد. بنابراین، اینها نوع بجایی از دلایل به سود آن گرایش محسوب می‌شوند. برای

عین حال معتقد باشد که باورهای ما تحت کنترل ارادی ما قرار ندارند. اما وقتی پای دلایل به میان می‌آید، اشکال دیگری مطرح می‌شود. طبق برخی دیدگاه‌ها، دلایل و شواهد به خودی خود فاقد نیروی هنجاری‌اند. در بهترین حالت، اجازه تشکیل برخی باورها را می‌دهند. پس وظیفه معرفتی ایجابی‌ای در کار نیست که فقط از طریق شواهد بتواند مستقیماً ایجاد شود. این نکته، اگر درست باشد، خطر دیگری متوجه امکان ایمان تکلیفی‌ای می‌کند که مشتمل بر باور است. برای پرداختن به این موضوع، باید کاوش سریعی در حیطه معرفت‌شناسی انجام دهیم. در ادامه استدلال خواهیم کرد که در صورتی می‌توان از این خطر دوری جست که روشن کنیم وقتی از دلیل یا شاهد داشتن حرف می‌زنیم از چه چیزی حرف می‌زنیم.

۱.۲. هنجارمندی معرفتی: مشروط یا مطلق

یک پرسش بنیادی در معرفت‌شناسی مربوط می‌شود به شرایطی که باور تحت آن عقلانی یا موجه است. براساس تصور سنتی دکارتی-لاکی از توجیه، باید آن را در چارچوب ادای تکلیف یا وظیفه معرفتی تعبیر کرد. بسیاری معتقدند که این تلقی از توجیه کمابیش فاقد محتوای در صورتی که «از ملاحظات مربوط به وظیفه و سرزنش جدا شود».^۳ طبق این رویکرد، توجیه تابعی از این امر قلمداد می‌شود که عامل باورهایش را، از جهت ایفا یا نقض وظایف و تکالیف معرفتی‌اش، چگونه تشکیل داده است. این تلقی از توجیه، با اینکه تاریخچه برجسته‌ای دارد، در سال‌های اخیر آماج حملاتی قرار گرفته، از این جهت که تز ناپذیرفتنی اراده‌گرایی درباره باور را پیش‌فرض می‌گیرد و نمی‌تواند صدق‌رسانی (truth-conductivity) توجیه معرفتی را لحاظ کند. اما پیش‌تر استدلال کردیم که تلقی‌هایی درباره اختیار در باور مطرح‌اند که خدشه‌ای به عاملیت ما در باور وارد نمی‌کنند و در نتیجه لازم نیست نگران این مسئله باشیم.

اما اشکال اساسی‌تر به این تلقی به اصل سازگاری وظایف یا تکالیف معرفتی ایجابی مربوط می‌شود. باید به این مسئله بپردازیم، فارغ از اینکه آیا دیدگاهی که درباره توجیه به دست می‌دهد مقبول

مثال، در مورد باور، از آنجا که باور به اینکه p به معنای صادق انگاشتن محتوای آن باور است، هر چیزی که به p مربوط نمی‌شود باید به باور به مثابه یک حالت مربوط شود. این یعنی دلایل حالت‌بنیاد صرفاً منفعت (هزینه) گرایش خاصی داشتن را منعکس می‌کنند و در نتیجه نوع نابجایی از دلایل‌اند به نفع (یا ضرر) اینکه آن گرایش را داشته باشیم. این امر به ما امکان می‌دهد که میان باور به گزاره p و پدیدآوردن (یا ایجاد) باور مورد نظر در خود فرق بگذاریم. بنابراین، طبق دیدگاه اصالت شواهد، منافع بالقوه باور را می‌توان دلایل هنجاری پدیدآوردن باور مورد نظر در خود قلمداد کرد و نه دلایلی برای خود باور.

3. Alston (1985, fn.21).

است یا نه. مسئله این است که آیا هم وظیفه ایجابی و هم سلبی داریم، یعنی کارهایی که باید انجام دهیم و کارهایی که نباید انجام دهیم. در خصوص افعال، چنین وظایفی بی‌اشکال به نظر می‌رسند. دلایل اخلاقی، مصلحت‌اندیشانه و در کل، دلایل عملی‌مان ما را ملزم می‌کنند که برخی کارها را انجام دهیم و از برخی کارها اجتناب کنیم. اما آیا چنین است که صرفاً براساس مبانی معرفتی، به برخی چیزها باید یا نباید باور کنیم؟ این وظایف معرفتی معمولاً به خط‌مشی‌های معرفت‌شناسانه برمی‌گردند، مثل «باید باور خود را با شواهد خود متناسب ساخت» یا «قبل از تشکیل باور، باید همه شواهد موجود را بررسی کرد» یا «باید سازگاری مجموعه باورهای خود را حفظ کرد» و غیره.

بعضی از معرفت‌شناسان، در مقابل چنین ادعاهایی، استدلال کرده‌اند که هیچ وظیفه معرفتی ایجابی‌ای در کار نیست، بلکه فقط وظایف سلبی در کارند مثل «در نبود شواهد، نباید باور داشته باشی» یا «نباید به چیزی فراتر از آنچه شواهدت نشان می‌دهند باور داشته باشی» و غیره.^۱ مطابق با این دسته از دیدگاه‌ها، شواهد اموری تجویزی‌اند از این رو که صرفاً گستره گزاره‌هایی را مشخص می‌کنند که شخص اجازه یا جواز باور کردن به آنها را دارد. وظیفه تنها در صورتی پدید می‌آید که شواهد با ملاحظات غیرمعرفتی همراه شوند. اما از چند طریق می‌توان از دیدگاه تجویزی دفاع کرد.

براساس یک دیدگاه قدیمی، خود خصلت ابزاری عقلانیت یا توجیه معرفتی این ادعا را تضعیف می‌کند که شواهد به خودی خود می‌توانند مبناي وظایف معرفتی باشند. عقلانیت ابزاری آن نوع از عقلانیت است که وقتی وسیله‌ای برای هدفمان در نظر می‌گیرد به میان می‌آید.^۲ فرض کنید من قصد دارم در کنفرانسی در آن طرف دنیا شرکت کنم و می‌دانم که تنها با سفر به آنجا می‌توانم این کار را انجام دهیم، پس به لحاظ ابزاری برایم عقلانی است که مقدمات ضروری سفر را فراهم کنم. وقتی اهدافی معرفتی داریم، عقلانیت معرفتی گونه‌ای از عقلانیت ابزاری از کار درمی‌آید. اما اهداف معرفتی چیستند؟ به نظر ابزارانگاران، هدف معرفتی عبارت است از هدف کلی داشتن باورهای صادق و نداشتن باورهای کاذب («هدف صدق»). در نتیجه، دلایل معرفتی مطلق نیستند، بلکه دلایلی مشروط‌اند، دلایلی منوط به اینکه شخص هدف صدق داشته باشد. این سخن به آن معناست که واقعیات زیربنایی باورهای ما وابسته‌اند به اینکه هدف مورد نظر را داشته باشیم. مخالفان عقلانیت ابزاری، در پاسخ، ادعا کرده‌اند که دلیل برای باوری داشتن یا نداشتن تماماً به شرایط معرفتی شخص وابسته است، فارغ از اینکه چه اهدافی دارد. پس باید دلایل معرفتی را مطلق دانست.

این نظریه‌پردازان منکر این ادعای ابزارانگاران‌اند که ما هدف کلی صدق داریم. به هر حال، این‌طور نیست که افراد درباره هر وضعیتی که در برخورد‌های روزمره با آنها مواجه می‌شوند دست به کار تشکیل باور شوند. این ادعا به لحاظ روان‌شناسانه عجیب و غریب است. در مورد موضوعات خاص، واقعاً ترجیح می‌دهیم باورهای صادقی داشته باشیم مثل وقتی که به دفترچه تلفن مراجعه می‌کنیم تا با کسی تماس بگیریم یا به لغتنامه مراجعه می‌کنیم تا معنای کلمات را بیابیم. اما همان‌طور که تامس کلی^۳ خاطرنشان می‌کند، این قبیل دغدغه‌های خاص از زمین تا آسمان با دغدغه کلی صدق فرق دارند. به علاوه، حقایق [صدق‌های] زیادی در کارند که به کار هیچ یک از اهداف ما نمی‌آیند، مثل اینکه آیا تعداد ستاره‌های کیهان زوج است یا فرد، و در واقع، در برخی موارد، عمداً سعی می‌کنیم از دانستن حقیقت یک موضوع خاص (مثلاً پایان یک فیلم) خودداری کنیم. با این حال، اگر با شواهدی در خصوص این قبیل گزاره‌ها برخورد کنیم، ملزم به تشکیل باورهای مناسب خواهیم بود و این نکته به نفع دیدگاهی است که دلایل معرفتی را مطلق می‌داند. ابزارانگاران، در پاسخ، تمایزی مطرح می‌کنند میان برای گزاره‌ای (p) «شواهدی داشتن» و برای باور به اینکه «دلیلی داشتن». طبق ادعای آنها، موارد پیش‌گفته صرفاً حصول شواهدی برای یک گزاره p را نشان می‌دهند. اما برای اینکه این شواهد دلیلی برای باور به p باشند، باید اهداف مناسب را داشت.

مارک نلسن اشکال دیگری به امکان وظایف معرفتی مطرح کرده است.^۴ نلسن دلیل اصلی خود برای دفاع از تجویزگرایی را «بارآوری نامتناهی شواهد برای توجیه» (infinite justificational fecundity) می‌نامد. خیلی کوتاه، مقصود این است که هر شاهده‌ی به طور بالقوه و به لحاظ معرفتی بی‌نهایت باور مختلف را توجیه می‌کند. شاید این ادعا ابتدا بی‌ضرر به نظر آید، اما اگر در کنار وظایف معرفتی ایجابی قرار گیرد، اقتضا می‌کند که به هر چیزی که شواهدمان از آن پشتیبانی یا توجیهش می‌کنند باور داشته باشیم. برای مثال، فرض کنید من خودروی همکارم را در پارکینگ مؤسسه می‌بینم. این امر شاهد خوبی به من می‌دهد که او در اتاق کارش است. اما این شاهد به همان اندازه باورهای دیگری را هم توجیه می‌کند مثل «من همکاری دارم» «پارکینگ‌ها وجود دارند»، «خودروها وجود دارند»، «تایرها وجود دارند» و غیره. مطمئناً من ظرفیت روان‌شناختی باور به بی‌نهایت گزاره از این دست ندارم، خصوصاً که بعضی از این گزاره‌ها پیچیده‌تر از آن‌اند که اصلاً بتوانم درکشان کنم. به این ترتیب، نلسن نتیجه می‌گیرد که اینکه شخص به کدام گزاره باور پیدا کند نه فقط به موقعیت معرفتی او بلکه همچنین به نیازها، علایق و ترجیحاتش وابسته است. پس با

3. Kelly (2003).

4. Nelson (2010).

۱. برای مثال، بنگرید به Nelson (2010).

۲. برای مثال، بنگرید به Foley (1987).

اینکه نلسن وظایف معرفتی سلبی را می‌پذیرد، نتیجه می‌گیرد که «باید معرفتی» تماماً مبتنی بر شرایط معرفتی شخص نیست بلکه مشروط است به ملاحظات غیرمعرفتی او، از جمله نیازها، خواسته‌ها، تکالیف اخلاقی و غیره.

با این حال، راهبرد متفاوتی برای انکار مطلق بودن هنجار معرفتی وجود دارد که از ایده گیلبرت هارمن^۱ استفاده می‌کند، این ایده که باید از شلوغ کردن ذهنمان با باور به امور پیش‌پاافتاده، موضوعات بیهوده و موضوعات خارج از علایقمان خودداری کنیم تا امکانات شناختی مان هدر نروند. از جمله این موضوعات می‌توان به لوازم پیش‌پاافتاده باورهایمان اشاره کرد. مثلاً اگر کسی باور داشته باشد که p ، این باور گزاره‌های زیر را هم لازم می‌آورد: « p یا q »، « p یا p » و یا p یا r و غیره. چنین فریدمن^۲ گزاره‌های خارج از علایقمان را «گزاره‌های به‌دردنخور» و باور به چنین گزاره‌هایی را «باور به‌دردنخور» نامیده است. سپس این نکته هارمن را که نباید ذهن خود را با چیزهای به‌دردنخور شلوغ کرد تبدیل به یک اصل فراهنجاری (CA) می‌کند مبنی بر اینکه «اگر p برای S در جهان (w) و زمان (t) به‌دردنخور باشد، آنگاه S نباید در w و t ، به p باور داشته باشد». به نظر او، (CA) ممکن است با وظایف معرفتی‌ای که S را به تشکیل باور (با محتوای p) در واکنش به داشتن شواهد کافی (r) ملزم می‌کنند در تضاد باشد زیرا p ممکن است برای S به‌دردنخور باشد. او معتقد است که این استدلال موجب ترجیح معرفت‌شناسی علاقه‌بنیانی می‌شود که در آن، هنجارهای بازنگری در باور عمدتاً مشروط و وابسته‌اند به علایق جزئی ما درباره امور خاص به‌علاوه شرایط معرفتی یا شواهدمان.

بحث‌های مذکور به گفتگوهای زیادی میان طرفین این مناقشه انجامیده‌اند که همچنان ادامه دارد. به نظر من آنچه به این بحث‌ها دامن می‌زند و در نتیجه خیلی اوقات باعث می‌شود که گفته‌های طرفین بحث دخلی به هم نداشته نباشند در ابهام مفهوم «شواهد» آن‌طور که در این بحث‌ها به کار می‌رود ریشه دارد. برای درک این نکته، باید میان سه معنای شواهد تفاوت بگذاریم، یعنی «شواهد موجود»، «شواهد معلوم» و «شواهد دراختیار». برای مثال، در بحث بر سر عقلانیت ابزاری، ابزارانگاران عمدتاً به «شواهد معلوم» توجه دارند درحالی‌که مخالفانشان هنگام بحث درباره هنجار معرفتی «شواهد دراختیار» را در نظر دارند. همان‌طور که دیدیم، ابزارانگاران میان «داشتن شواهد خوب» و «داشتن دلیل» تمایز می‌گذارند و استدلال می‌کنند که شخص باید اهداف مناسب را داشته باشد تا این شکاف پر شود. در توضیح مطلب، ادم لایت^۳ این مثال را می‌زند: شخصی (S) همین‌طوری متوجه می‌شود که همه کسانی که از پارک خارج می‌شوند سگی به همراه دارند. به گفته او، اگر

S نتواند باور پیدا کند که نفر بعدی‌ای که خارج می‌شود هم به احتمال زیاد سگی به همراه خواهد داشت، کار نامعقولی نکرده است چون مثلاً شاید ذهنش کاملاً مشغول مصاحبه شغلی‌ای است که بعد از ظهر دارد. در این مثال، واضح است که اگر بگوییم S شواهدی دارد صرفاً مقصود این است که از آن شواهد خبر دارد بدون توجه به اینکه آن شواهد چه ربطی به این گزاره دارند که $>$ نفر بعدی‌ای که از پارک خارج می‌شود سگی به همراه دارد.

در مقابل، تلقی ضدابزارانگاران از «داشتن شواهد» فراتر از صرف باخبری از آن امری است که شواهد را تشکیل می‌دهد. این نکته از مثال‌های گوناگونی که کلی در اشکال به عقلانیت ابزارانگاران می‌زند و از آن واضح‌تر، از نقدش به آنچه نظریه «راه‌نما» درباره شواهد می‌نامد معلوم است. او مورد لکه‌های کوپلیک را بررسی می‌کند که روزگاری معلوم شد همبستگی وثیقی با سرخک دارند. اما به نظر کلی، اینکه آیا این گزاره (معلوم) (r) که $>$ بیمار روی پوستش لکه‌های کوپلیک دارد $<$ شواهدی است برای باور به (p) $>$ بیمار سرخک دارد $<$ اساساً وابسته است به اینکه آیا [شخص] از همبستگی میان دانه‌های کوپلیک و سرخک خبر دارد یا نه»^۴.

همین نکته درباره مثال‌های نلسون در دفاع از دیدگاه تجویزی‌اش هم برقرار است. همان‌طور که دیدیم، نلسون استدلال خود علیه امکان وظایف ایجابی را با طرح این پرسش آغاز می‌کند که آیا «من واقعاً موظفم که به هر آنچه برایش شواهدی دارم باور پیدا کنم». اما پاسخ این پرسش وابسته است به اینکه آیا «داشتن شواهد» قرار است چیزی فراتر از صرف آگاهی از شواهد باشد یا نه. در واقع، به نظر می‌رسد لازمه استدلال «باروری» نلسون چیزی بیش از «شواهد معلوم» نباشد زیرا تعداد نامتناهی از گزاره‌هایی را به میان می‌آورد که شخص نمی‌تواند آنها را در سر بیوراند و به طریق اولی، نمی‌تواند درک کند که آیا شواهدی که از آن آگاه است از این گزاره‌ها حمایت می‌کند یا نه. پس، برخلاف تفسیر کلی از «داشتن شواهد» که مستلزم آگاهی از شواهد له یا علیه گزاره مورد نظر است، تلقی نلسن از شواهد چنین جنبه‌ای ندارد.

بالاخره، تبیین فریدمن از باور به‌دردنخور و اصل (فراهنجاری) (CA)، که نتیجه این تبیین است، نیز در معرض اشکال مذکور قرار دارند. وقتی فریدمن می‌گوید «شواهد به‌تنهایی اقتضای باور ندارند و اصلاً به خودی خود نمی‌توانند باوری را تجویز یا توجیه کنند»، ظاهراً فقط «شواهد معلوم» را در نظر دارد. دلیلش این است که گزاره‌های به‌دردنخور گزاره‌هایی‌اند که برای شخص هیچ جذابیتی ندارند تا بررسی‌شان کند. به طریق اولی، از آن دست گزاره‌هایی نیستند که شخص علاقه‌ای داشته باشد که بداند آیا شواهدش از آنها پشتیبانی می‌کنند یا نه.

4. Kelly (2007, p. 471).

1. Harman (1986).

2. Friedman (2018).

3. Leite (2007).

تا اینجا کار، سعی کردم نشان دهم که کاربردهای مختلف واژه «شاهد/شواهد» چگونه موجب شده است گفته‌های طرفین بحث‌های قبلی دخیل به هم نداشته نباشند. اما این بحث صرفاً در سطحی شهودی انجام شده است بدون تبیینی اصولی از اینکه «داشتن شواهد» قرار است عبارت از چه چیزی باشد. برای ارائه چنین تبیینی، باید به ساختار دلایل به طور کلی و دلایل معرفتی به طور خاص نگاهی بیندازیم.

۲.۲. ساختار استعدادی دلایل معرفتی

مطابق با تلقی استاندارد از دلایل هنجاری، این دلایل عبارت‌اند از ملاحظاتی که برخی افعال و باورها را به طور عینی تأیید (یا رد) می‌کنند. اینها دلایلی هستند که توضیح می‌دهند چرا باید برخی افعال را انجام داد یا برخی باورها را تشکیل داد. از طرف دیگر، دلایل انگیزه‌بخش (یا دراختیار) آنهایی‌اند که عامل در پرتوشان عمل می‌کند یا تشکیل باور می‌دهد. این موضوع محل اختلاف است که، اگر همان‌طور که عموماً تصور می‌شود عقلانیت اقتضا کند که واکنش صحیحی به دلایل منطقی (یا «ظاهری») خود نشان دهیم، یعنی دلایل دراختیارمان که شاید با دلایل عینی‌ای که در جهان وجود دارند تطابق داشته باشند یا نداشته باشند، آن وقت دلایل هنجاری چه تأثیری بر عقلانیت افعال و باورها خواهند داشت.^۱ اما دراختیار داشتن دلیل یعنی چه؟ در اینجا فقط به شرایط دراختیار داشتن دلایل معرفتی خواهیم پرداخت، یعنی دلایلی که قرار است گرایش‌هایی مثل باور را توجیه کنند. به عبارت دیگر، مسئله ما به چستی دراختیار داشتن دلایلی (I) برای باور داشتن به گزاره P مربوط می‌شود.

یک شرط اولیه و واضح («شرط معرفتی») این است که I برای شخص فراهم یا به لحاظ شناختی در دسترس باشد. در اینجا «فراهم بودن» را یا در چارچوب هنجاری می‌توان فهمید که مشتمل است بر معرفت یا باور موجه یا در چارچوب غیرهنجاری که مشتمل است بر حالات نمودی (presentational) مثل به‌نظررسیدن یا حالات اعتقادی محض مثل باور. با توجه به اهدافی که اینجا در نظر دارم، ماهیت دقیق این شرط معرفتی را مشخص نمی‌کنم و صرفاً به طور حداقلی در نظر می‌گیرم: اینکه دلایل فرد باید به لحاظ شناختی در دسترس او قرار داشته باشند. روشن است که با این تلقی، فراهم بودن دلایل برای تملک دلایل کافی نیست، چراکه فرض بر این است که فقط دلایل دراختیار در عقلانی‌سازی باور نقش دارند.

برای درک این نکته، سناریویی را در نظر بگیرید که به کسی

1. Alvarez (2010).

می‌گویند ماهی‌ای که قرار است برای ناهار بخورد حاوی سالمونلا است.^۲ این واقعیت که (I) <ماهی حاوی سالمونلا است> دلیلی هنجاری برای نخوردن ماهی است. اما چون آن شخص باور معقولی به بی‌ضرر بودن سالمونلا دارد، این باور را تشکیل می‌دهد که خوردن این ماهی خطری ندارد. در اینجا با اینکه از دلیل آگاه است، I نمی‌تواند بر وضعیت معرفتی باورش تأثیری بگذارد. وضعیت این شخص این‌طور تبیین می‌شود که هرچند از I خبر دارد، هنوز نمی‌تواند آن را به‌عنوان دلیلی برای خطرناک بودن آن ماهی در اختیار داشته باشد. تصور عمومی این است که آنچه در اینجا مفقود است این است که او I را دلیلی برای داشتن باور مورد نظر «نمی‌بیند» یا «تلقی» نمی‌کند. به عبارت دیگر، نمی‌تواند درک کند که I به آن باور مربوط می‌شود یا تأییدش می‌کند. این سخن به این معناست که برای تملک I به‌عنوان دلیلی معرفتی برای باور به اینکه P، شخص علاوه بر یک نوع دسترسی شناختی به I، باید آن را دلیلی برای P نیز تلقی کند («شرط تلقی»). در این صورت، این سؤال مشخص مطرح می‌شود که دلیل تلقی کردن بعضی ملاحظات به چه معناست. در مکتوبات این بحث، چند دیدگاه درباره شرط تلقی مطرح شده است اما من بر رویکردی متمرکز می‌شوم که به نظر خودم رویکرد صحیح به این مسئله است.^۳

شخصی (S) را در نظر بگیرید که می‌داند که وجود سالمونلا در ماهی دلیلی است برای نخوردن آن ماهی. بر این اساس، S این اطلاعات را به دست می‌آورد که وجود سالمونلا در ماهی ارتباطی ایجابی با این مسئله دارد که آیا باور کنیم که خوردن آن ماهی بی‌خطر است یا نه. می‌توانیم کسب این اطلاعات توسط S را این‌طور تلقی کنیم که به او قابلیت معرفتی می‌دهد برای تملک دلیلی درباره باور داشتن یا نداشتن به اینکه خوردن ماهی خاصی که از قرار معلوم حاوی سالمونلا است بی‌خطر است. این ویژگی معرفتی بالقوه (اما نه حقیقی) وقتی به شخص اطلاعاتی (I) داده شود که ماهی ناهارش حاوی سالمونلا است به شکل دراختیار داشتن دلیلی توسط S ظاهر می‌شود. S با دراختیار داشتن I به‌عنوان دلیلی برای باور به اینکه P <خوردن این ماهی خطرناک است> توجیهی گزاره‌ای برای باور به اینکه P خواهد داشت.

شیوه متفاوتی برای توصیف این سناریو این است که S، قبل از پی بردن به وجود سالمونلا در ماهی، استعدادی معرفتی (برای دراختیار داشتن I به‌عنوان دلیلی برای باور به اینکه P) دارد بسیار شبیه استعداد حل شدن در آب که به یک حبه قند (به واسطه ساختار مولکولی‌اش) نسبت می‌دهیم درحالی‌که چنین استعدادی را در مورد کاغذ نفی می‌کنیم (بر این اساس که فاقد آن ساختار مولکولی است). این استعداد معرفتی در صورتی بروز می‌یابد که شواهد I برای S فراهم شود. به عبارت

۲. این مثال را از Broome (2007) گرفته‌ام.

۳. برای دفاع کاملی از این دیدگاه، بنگرید به Vahid (2020). با توجه به اهداف این مقاله، مهم نیست که کدام دیدگاه را درباره «دراختیار داشتن» اختیار کنیم. برای ملاحظه دیدگاه‌های دیگر، برای مثال بنگرید به Lord (2018).

در نهایت، وقتی S دلیل r برای p باور به اینکه p را در اختیار دارد، خود تملک r در او مبنای استعدادی معرفتی (توجیه گزاره‌ای) برای باور به p با توجیه باورمحور می‌شود. وقتی S باور پیدا می‌کند به اینکه p، گفته می‌شود که این باور دارای توجیه باورمحور است چرا که حالا بر r مبتنی است (شکل ۲).

۲-۳. راه‌بردن به معنای وظایف معرفتی ایجابی

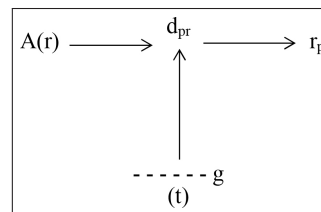
همان‌طور که شرح مذکور نشان می‌دهد، شخص برای تملک شاهد (r) برای باور به یک گزاره (p)، گذشته از اینکه باید از r باخبر باشد (شرط معرفتی)، بلکه باید در یک حالت تلقی نسبت به r و p قرار داشته باشد (شرط تلقی). نکته مهم این است که شواهد تازه بعد از اینکه در اختیار شخص قرار می‌گیرند واجد نیروی هنجاری‌شان می‌شوند. پیش از این مرحله، شخص نه به شواهد معرفت دارد و نه آنها را دلیل تلقی می‌کند. به علاوه، به فراخور سطوح غیرالزام‌آور و الزام‌آور شواهد، می‌توانیم میان دو مرحله از هنجار معرفتی تمایز بگذاریم، یعنی مرحله تملک و مرحله توجیه. اولی مرحله‌ای است که شخص با برآوردن شرط معرفتی و شرط تلقی، شواهد را در اختیار می‌گیرد. در مرحله توجیه، شواهد نیروی توجیهی‌شان را اعمال می‌کنند. وظایف معرفتی ایجابی در مرحله توجیه ریشه دارند، جایی که شواهد الزام‌آورند.

از میان این دو مرحله، آنچه اهمیت اساسی دارد مرحله توجیه است زیرا در این مرحله است که شخص با پاسخ دادن به شواهد، واجد عاملیت معرفتی می‌شود. اما همان‌طور که پیش‌تر خاطر نشان کردیم، شواهد این قابلیت را دارند که بی‌نهایت گزاره را پشتیبانی و توجیه کنند. این نکته به طرح این پرسش می‌انجامد که شخص چگونه خودش را در رابطه مناسبی از تلقی در نسبت با شواهدش و برخی از گزاره‌های این فهرست نامتناهی قرار می‌دهد. به عبارت دیگر، چه چیزی موجب می‌شود که شخص هم شاهد (r) و هم گزاره (p) را که شاهدش r است انتخاب کند؟ طبق دیدگاه ما، اینجاست که ملاحظات غیرمعرفتی و عملی (علاقه، امیال، تعهدات، ملاحظات اخلاقی و غیره) نقش هنجاری‌شان را بازی می‌کنند. ملاحظات عملی، دست‌کم به سه شیوه، می‌توانند به شخص کمک کنند تا وارد حالتی از تلقی در نسبت با یک شاهد r و گزاره p شود.

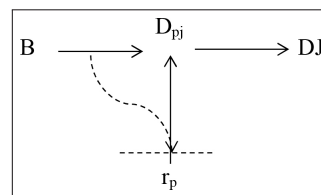
در وهله نخست، می‌توانند به شخص کمک کنند که از میان مجموعه گزاره‌های مورد پشتیبانی شاهده‌ی که از آن باخبر است گزاره خاصی را برگزیند. در اینجا شخص تحت هدایت علاقه، اهداف و نیازهایش قرار دارد. دوباره مثال خودرو را در نظر بگیرید. همان‌طور که دیدیم، این شاهد که خودروی همکارم در پارکینگ قرار دارد می‌تواند از بی‌نهایت گزاره پشتیبانی کند. پس می‌توانم وارد یک حالت تلقی در نسبت با

دیگر، درست همان‌طور که ساختار مولکولی حبه قند مبنای استعداد آن برای حل شدن در آب است، می‌توانیم بگوییم اینکه S شرط تلقی را برآورده می‌کند مبتنی است بر استعداد معرفتی او برای در اختیار داشتن r به‌عنوان دلیلی برای باور به اینکه p در واکنش به r (ای که برای او فراهم است).

فرض کنیم کسی که شرط تلقی را برمی‌آورد در یک حالت ذهنی قرار دارد، یعنی «حالت تلقی»، حالتی که به واسطه‌اش درک می‌کند که دلیل خاصی (r) گزاره خاصی (p) را تأیید یا رد می‌کند. اینکه آیا این حالت متضمن باور است یا سایر گرایش‌ها در این مرحله برای ما مهم نیست. تنها نکته مهم این است که می‌توانیم تملک دلیل (r) توسط یک شخص را در این چارچوب بفهمیم که او در حالت مناسبی از تلقی قرار دارد طوری که قرار داشتن در آن حالت از جهت گزاره‌های r و p یعنی داشتن استعدادی برای تملک r (به‌عنوان دلیلی برای باور به اینکه p) در واکنش به r (ای که فراهم است). وقتی r برای شخص فراهم می‌شود، این استعداد به این صورت بروز می‌یابد که شخص r را به‌عنوان دلیلی برای p در اختیار می‌گیرد و در نتیجه توجیهی گزاره‌ای برای باور به اینکه p پیدا می‌کند. پس مطابق با دیدگاه استعدادی ما درباره تملک دلیل، این امر بروز استعدادی معرفتی است که بر یک حالت تلقی مبتنی است در صورتی که دلیل مربوطه برای عامل فراهم شود (شکل ۱).



شکل ۱. تملک دلیل: A(r) - محرک - یعنی «باخبر بودن از دلیل r»، t یعنی «قرار داشتن در یک حالت تلقی» که به‌عنوان مبنای (g) برای استعداد عمل می‌کند، dpr یعنی «داشتن استعدادی برای در اختیار داشتن r به‌عنوان دلیلی برای باور به p»، rp - پاسخ - یعنی «دلیل در اختیار».



شکل ۲. محرک - B («باور») دلالت می‌کند، rp یعنی «دلیل در اختیار r» که مبنای استعداد Dpj است، Dpj یعنی «داشتن توجیه گزاره‌ای»، DJ - پاسخ - یعنی «توجیه باورمحور داشتن» و خط نقطه‌چین دار ابتدای B بر rp را نمایش می‌دهد.

شاهد و هر یک از این گزاره‌ها بشوم. اما با توجه علاقه خاص من در آن روز، یعنی ارائه یک درس مشترک با او، این گزاره را انتخاب می‌کنم که او اکنون در دفتر کارش حضور دارد. بنابراین، با برآوردن شرط معرفتی و شرط تلقی، این شاهد را به‌عنوان دلیلی برای باور به اینکه همکارم در دفتر کارش حضور دارد در اختیار می‌گیرم. اینجاست که وارد مرحله توجیه می‌شوم، جایی که شاهد در اختیارم با توجیه باورمحور، مبنای استعدادی (توجهی گزاره‌ای) در من می‌شود برای باور به اینکه همکارم در دفتر کارش حضور دارد. در این مرحله، شاهد در اختیارم مطلق و الزام‌آور است. در صورتی که باور مورد بحث را تشکیل ندهم، در مورد چنین قضاوت می‌شود که به آنچه باید باور پیدا نکرده‌ام.

اما گاهی آنچه از آن بی‌خبریم یک گزاره خاص نیست. با اینکه محتوای یک باور بالقوه را در سر داریم، شاهد لازم را نداریم تا وارد یک حالت تلقی در نسبت با آن محتوا بشویم. در اینجا ملاحظات عملی می‌توانند برای پیدا کردن شاهد مورد نظر به ما کمک کنند. توضیح مطلب اینکه یکی از سنت‌های قدیمی در معرفت‌شناسی، یعنی «پراگماتیسم»، می‌گوید ملاحظات عملی، دقیقاً همانند ملاحظات معرفتی، باور را موجه می‌سازند. اما معضل اصلی پراگماتیسم فائق آمدن بر این مسئله معروف بوده است که ملاحظات عملی به خودی خود نمی‌توانند انگیزه‌بخش باور باشند. بعضی از طرفداران متأخر پراگماتیسم، در پاسخ به این اشکال، گفته‌اند که این قبیل ملاحظات را باید دلایلی (انگیزه‌بخش) قلمداد کرد که نقششان این است که شخص را به دلایل هنجاری ظهوری اش حساس‌تر کنند. چون اشکالی ندارد که دلایل هنجاری موجب پیدایش باور شوند، به راحتی می‌توان اشکال انگیزه‌بخشی را کنار گذاشت.

به گمان من، این راهبرد چندان کمکی به پراگماتیست‌ها نمی‌کند. اما در اینجا استدلالی برای ادعایم نمی‌آورم. به جایش، برداشت دیگری از راهبرد جدید پراگماتیست‌ها ارائه می‌دهم. پراگماتیست‌های جدید، در توضیح راهبردشان، نقطه قوت آن را این می‌دانند که مزایای دیدگاه اصالت شواهد را دربردارد بدون اینکه لطمه‌ای به پراگماتیسم بزند: «اگر دلایلی اخلاقی یا مصلحت‌اندیشانه برای باور به p در کار باشند، با تمرکز گزینشی توجه بر شواهد پشتیبان p و نادیده گرفتن شواهد ضد آن می‌توانید این کار را انجام دهید»^۱. طبق این تلقی، به نظر می‌رسد کارکرد اصلی ملاحظات عملی عبارت است از تسهیل جابجایی توجه شخص. این ملاحظات موجب می‌شوند که شخص از شاهد مربوطی باخبر شود که در نبود این قبیل ملاحظات، نسبت به آن بی‌توجه می‌ماند. این نقش بی‌شبهت نیست به نقشی که گفته می‌شود عواطف در حیات شناختی ما بازی می‌کنند. طبق این دیدگاه، ارزش معرفتی

عواطف به این است که به سرعت و بدون تلاش ذهنی چندانی، ما را متوجه حضور اشیا در محیطمان می‌کنند — اشیا بی که در غیر این صورت، متوجهشان نمی‌شدیم.^۲ بدون عواطف، معمولاً متوجه چیزهایی نمی‌شدیم که می‌بایست متوجهشان باشیم. عواطف، از طریق جابجایی توجه، کاری می‌کنند که امور مهم برای ما برجسته شوند. به نظر می‌رسد ملاحظات عملی نیز، در همین نقش، به منزله منابعی برای برجسته‌سازی عمل می‌کنند؛ ما را به سمت دلایل هنجاری‌ای برمی‌انگیزند که بر گزاره‌هایی که در سر داریم تأثیر می‌گذارند و از این طریق، بخشی از محیط معرفتی‌مان را «روشن می‌کنند».

در نهایت، شیوه دیگری که ملاحظات غیرمعرفتی و عملی می‌توانند در مرحله تملک دلیل ایفای نقش کنند این است که شرایط ورود به یا خروج از یک حالت تلقی را دستکاری کنند. همان‌طور که دیدیم، قرار داشتن در یک حالت تلقی نسبت به شاهد r و گزاره p به این است که شخص درک کند که r مؤید یا پشتیبان p است. اما از قرار معلوم، سطح رابطه پشتیبانی به عوامل یا مخاطرات وابسته است. طبق این نظریه، که به «دست‌اندازی عملی»^۳ (pragmatic encroachment) معروف است، اگر مخاطرات بالا باشند، یعنی اگر هزینه کاذب بودن یک باور بالا باشد، آستانه شواهد مورد نیاز برای توجیه باور افزایش می‌یابد و در نتیجه آن شواهد دیگر نمی‌توانند آن باور را توجیه کنند. برعکس هم ممکن است: فواید بالقوه یک باور آستانه شواهد لازم برای توجیه را پایین می‌آورند. پس تر دست‌اندازی عملی شیوه دیگری برای ایفای نقش ملاحظات عملی در مرحله در اختیار داشتن به تصویر می‌کشد. معنای نکات پیش‌گفته این است که من با محدود کردن نقش ملاحظات عملی به مرحله در اختیار داشتن، نقش این ملاحظات در مرحله توجیه را انکار می‌کنم، ادعایی که پراگماتیست‌ها دوست دارند مطرح کنند.

۳. ایمان تکلیفی در قرآن

در مجموع، بحث‌های قبلی نشان داده‌اند که دلایل معرفتی، اگر به درستی فهمیده شوند، مطلق و الزام‌آورند و امکان سازوار وظایف معرفتی ایجابی را توجیه می‌کنند. اما این نتایج چه ربطی به مسئله اصلی این مقاله دارند؟ اگر همان‌طور که پیش‌تر فرض شد، باور قرار است باز نمودی از جنبه شناختی ایمان باشد، آنگاه با توجه به امکان سازوار وظایف معرفتی ایجابی، تکلیف به کسب ایمان هم باید سازوار باشد. اساساً به نظر می‌رسد دیدگاه دوجنبه‌ای ما درباره هنجار معرفتی با منظر قرآنی درباره مراحل متعدد کسب ایمان کاملاً متناسب باشد. یکی از قابل‌توجه‌ترین وجوه قرآن همین جنبه دوگانه دعوت انسان‌ها به داشتن

۲. برای مثال، بنگرید به (Deonna and Teroni (2012).

3. Fantl and McGrath (2002).

1. Rinard (2017).

ایمان (گزاره‌ای) است. از یک طرف، بر مزایای (هزینه‌های) اعتقاد (بی‌اعتقادی) به خدا تأکید می‌کند و از طرف دیگر، بر نشانه‌ها و آیاتی انگشت می‌گذارد که به مثابه دلایلی برای اعتقاد به خدا ارائه شده‌اند.

و کسانی که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده‌اند، زودا که به بوستانهایی درآوریمشان که جویباران از فرودست آن جاری است [و] جاودانه در آنند، وعده الهی حق است و کیست راستگوتر از خدا؟ (قرآن ۱۲۲:۴)

اما کسانی را که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده‌اند، پادشاهایشان را به تمامی می‌دهد و از فضل خویش نیز به ایشان افزونتر می‌بخشد، و اما کسانی که استکبار و استکبار ورزیده‌اند، به عذابی دردناک دچارشان می‌سازد و در برابر خداوند برای خود یار و یآوری نمی‌یابند. (۱۷۳:۴)

خداوند به کسانی که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده‌اند وعده داده است که آمرزش و پاداشی بزرگ خاص آنان است. (۹:۵)

در اینجا فواید بالقوه اعتقاد به خدا در مرحله تملک از مراحل هنجار معرفتی ایفای نقش می‌کند و توجه انسان‌ها را به نشانه‌های خدا معطوف می‌سازد. این فواید بالقوه به انسان‌ها کمک می‌کنند وارد حالات مناسبی از تلقی نسبت به نشانه‌ها و این گزاره که خدا وجود دارد بشوند، نشانه‌هایی که در غیر این صورت متوجهشان نمی‌شدند. وقتی انسان‌ها در حالات مناسبی از تلقی قرار می‌گیرند، انتظار می‌رود که نیروی هنجاری نشانه‌های (شواهد) وجود خدا را درک کنند. در آیات متعددی از قرآن، انسان‌ها به تأمل درباره نشانه‌ها در آسمان و زمین تشویق می‌شوند:

آری در آفرینش آسمانها و زمین و در پی یکدیگر آمدن شب و روز و در کشتی‌ای که برای بهره‌وری مردم در دریا روان است، و آبی که خداوند از آسمان فرو فرستاده است و بدان زمین را پس از پژمردنش زنده داشته و جانورانی که در آن پراکنده است، و در گردش بادها و در ابری که بین آسمان و زمین آرمیده است، برای مردمی که می‌اندیشند، نشانه‌هاست. (۱۶۴:۲)

و فقط از آن روی با ما کینه می‌ورزی که به آیات پروردگارمان، به هنگامی که بر ما ظاهر شد، ایمان آورده‌ایم، پروردگارا بر ما [باران] صبر فروریز و ما را مسلمان بمیران. (۱۲۶:۷)

در پی یکدیگر آمدن شب و روز و در آنچه خداوند در آسمانها و زمین آفریده است، نشانه‌هایی برای پرورایشگان است. (۶:۱۰)

آیا به پرندگان ننگریسته‌اند که در فضای آسمان رام شده‌اند، و کسی جز خداوند آنها را [در آن حال] نگاه نمی‌دارد، بی‌گمان در این برای اهل ایمان نشانه‌هاست. (۷۹:۱۶)

این نکته نشان می‌دهد که کسب ایمان، مثل سایر موارد تنظیم باور، مشتمل بر دو مرحله تملک و توجیه است. کسب ایمان به اندازه باور با عاملیت معرفتی همراه است. اگر به شواهد حساس باشیم، در کسب هیچ یک از این دو اجباری در کار نیست. این مطلب هم با

قرآن هماهنگ است که صریحاً می‌گوید «در کار دین اکراهی نیست». (۲۵۶:۲)

و اگر پروردگارت [به اراده حتمی] می‌خواست، تمامی اهل زمین ایمان می‌آوردند، پس آیا تو مردم را به اکراه وامی‌داری تا اینکه مؤمن شوند؟ (۹۹:۱۰)

در واقع، به نظر می‌رسد رسالت پیامبر فقط به مرحله تملک دلیل محدود باشد. در این مرحله، نقش او صرفاً با عنوان «منذر» (هشداردهنده) و «مبشر» (مژده‌دهنده) بیان می‌شود، یعنی به طور مناسبی مردم را مستعد درک نشانه‌های گوناگون خدا کردن.

ما تو را به حق مژده‌بخش و هشداردهنده فرستاده‌ایم و با تو درباره دوزخیان چون و چرا نکنند. (۱۱۹:۲)

و تو را جز مژده‌آور و هشداردهنده برای همگی مردم نفرستاده‌ایم، ولی بیشترین مردم نمی‌دانند. (۲۸:۳۴)

تأکید قرآن بر نقش ملاحظات عملی در به دست آوردن ایمان از اموری است که در مکتوبات فلسفی مطرح شده است. اساساً برخی از فیلسوفان استدلال‌های عملی برای وجود خدا را به همین صورت فهمیده‌اند، مثل استدلال شرط‌بندی پاسکال که باور به خدا را بر مشوق‌های این باور مبتنی می‌داند، مشوق‌هایی مثل زندگی سعادت‌مندانه ابدی در بهشت. به نظر این فیلسوفان، شرط‌بندی «ابزاری اعدادی برای ارتقای انسان‌هاست تا خودشان را در موقعیتی قرار دهند که به‌درستی شواهد را درک کنند... همان‌طور که آموزش مهارت‌های ریزبینی کارکرد معرفتی مشروعی دارد در اینکه شخص را در جایگاه ارزیابی شواهد قرار دهند»^۱. مطابق با اصطلاحات خودمان، نکته این است که انسان‌ها برای اعتقاد به خدا باید شواهد چنین باوری را در تملک باشند. اما برای تملک چنین شواهدی، لازم است نیروی شواهد را درک کنند، یعنی اینکه نشانه‌ها چگونه بر وجود آفریدگار دلالت می‌کنند. اما فقط دل‌هایی که استعداد مناسب را دارند قادر به چنین درکی هستند. کسانی که بر دلشان مهر زده شده است حتی با دیدن همه نشانه‌ها هم نمی‌توانند اعتقاد پیدا کنند.

آیا دیده‌ای آن کس را که هوای نفسش را [همچون] خدای خود گرفت و خداوند او را با وجود آگاهی‌اش، بیراه گذارد، و بر گوش و دل او مهر نهاد و بر چشمش پرده کشید، پس چه کسی پس از خداوند او را هدایت می‌کند، آیا پند نمی‌گیری؟ (۲۳:۴۵)

اما کار ملاحظات غیرمعرفتی و عملی این است که چنین استعدادی را پدید بیاورند. تازه بعد از گذر از این مرحله و تملک شواهد (یعنی درک نشانه‌ها) است که ملزم به اعتقاد به خدا (ایمان) خواهند بود. ایمان تکلیفی در نظر ما رازآلود می‌نماید چون انتظار داریم که آن را در

1. Jordan (2006, p. 173).

- 8 J. Deonna, and F. Teroni, *The emotions: A philosophical introduction*, Routledge, New York, 2012.
- 9 J. Fantl, and M. McGrath, *Evidence, pragmatics, and justification*, *Philosophical Review* **111** (2002), pp. 67-94.
- 10 R. Foley, *The theory of epistemic rationality*, Harvard University Press, 1987.
- 11 J. Friedman, *Junk beliefs and interest-driven epistemology*, *Philosophy and Phenomenological Research* **97**(3) (2018), pp. 568-583.
- 12 G. Harman, *Change in view*, MIT Press, MA, 1986.
- 13 D. Howard-Snyder, *Propositional faith: what it is and what it is not*, *American Philosophical Quarterly* **50** (2013), pp. 357-372.
- 14 J. Jordan, *Pascal's wager*, Oxford University Press, Oxford, 2006.
- 15 T. Kelly, *Epistemic rationality as instrumental rationality: A critique*, *Philosophy and Phenomenological Research* **66** (3) (2003), pp. 612-640.
- 16 T. Kelly, *Evidence and normativity: Reply to Leite*, *Philosophy and Phenomenological Research* **75** (2) (2007), pp. 465-474.
- 17 A. Leite, *Epistemic instrumentalism and reasons for belief*, *Philosophy and Phenomenological Research* **75** (2) (2007), pp. 456-464.
- 18 E. Lord, *The importance of being rational*, Oxford University Press, Oxford, 2018.
- 19 C. McHugh, *Epistemic responsibility and doxastic agency*, *Philosophical Issues* **23**, (2013), pp. 132-157.
- 20 M. Nelson, *We have no positive epistemic duties*, *Mind* **119** (473) (2010), pp. 83-102.
- 21 S. Rinard, *No exception for belief*, *Philosophy and Phenomenological Research* **94** (1) (2017), pp. 121-143.
- 22 D. Parfit, *On what matters*, 2 vols., Oxford University Press, Oxford, 2011.
- 23 M. Schroeder, *Having reasons*, *Philosophical Studies* **139** (1) (2008), pp. 57-71.
- 24 N. Shah, *Clearing space for doxastic voluntarism*, *The Monist* **85** (3) (2002), pp. 436-445.
- 25 K. Sylvan, *What apparent reasons appear to be*, *Philosophical Studies* **172** (3) (2015), pp. 587-606.
- 26 H. Vahid, *The dispositional architecture of epistemic reasons*, Routledge, 2020.

مرحله در اختیار داشتن به دست آوریم. اما تا از مرحله در اختیار داشتن عبور نکنیم، ممکن نیست که شواهد الزام‌آور و باورها الزامی باشند.

و چه بسیار نشانه [و مایه عبرت] در آسمانها و زمین هست که بر آن می‌گذرد و هم آنان از آنها رویگردانند. (۱۰۵:۱۲)

و اما جمع‌بندی: بحث را با این پرسش آغاز کردیم که چگونه باید به معنای برخی از آیات قرآن راه برد که ظاهراً انسان‌ها را ملزم به کسب ایمان می‌کنند یا به این کار فرمان می‌دهند. اشاره شد که یک پاسخ به این پرسش وابسته به این است که آیا جنبه شناختی ایمان را حالتی اعتقادی مثل باور می‌دانیم یا حالت ذهنی دیگری مثل «فرض کردن» یا «پذیرش» که تحت کنترل ارادی ما قرار دارند. استدلال شد که شق دوم با ایمان تکلیفی کاملاً سازگار است. اما شق باور چالشی جدی برای سازواری ایمان تکلیفی پیش می‌کشد. در پاسخ، با رد الگوی افعالی چنین اختیاری، سعی کردیم جایی برای آزادی در باور باز کنیم. استدلال شد که الگوی پاسخگویی به دلایل می‌تواند هم اختیار در باور را تضمین کند و هم عاملیت معرفتی را. سپس به سراغ امکان حصول وظایف معرفتی ایجابی براساس این تلقی از عاملیت معرفتی رفتیم. استدلال کردیم که یک تبیین مناسب از تملک شاهد یا دلیل می‌تواند امکان‌های مفهومی لازم را به ما بدهد تا نشان دهیم که چرا دلایل معرفتی می‌توانند مطلق و الزام‌آور باشند. در پایان، نشان دادیم که چنین الگویی از هنجار معرفتی می‌تواند چنانکه باید و شاید به معنای فرمان قرآنی به مردم برای داشتن ایمان گزاره‌ای به خدا راه ببرد.^۱

مراجع

- 1 W. Alston, *Concepts of epistemic justification*, 1985, in: *Epistemic justification*, Cornell University Press, New York, 1989, pp. 81-115.
- 2 W. Alston, *The Deontological conception of epistemic justification*, 1988, in: *Epistemic justification*, Cornell University Press, New York, 1989, pp. 115-153.
- 3 W. Alston, *Epistemic justification*, Cornell University Press, New York, 1989.
- 4 W. Alston, *Belief, acceptance, and religious faith*, in: *Faith, freedom, and rationality* (eds. Jeff Jordan, and Daniel Howard-Snyder), Rowman & Littlefield, Lanham, MD, 1996, pp. 3-28.
- 5 M. Alvarez, *Kinds of reasons: An essay on the philosophy of action*, Oxford University Press, Oxford, 2010.
- 6 J. Broome, *Does rationality consist in responding correctly to reasons?*, *Journal of Moral Philosophy* **4** (3) (2007), pp. 349-374.
- 7 J. Cohen, *An essay on belief and acceptance*, Clarendon Press, Oxford, 1992.

۱. به خاطر نظرات و بحث‌های سودمند درباره مطالب این مقاله، از محمد لگنهاوزن، یاسر میردامادی، دو داور ناشناس و مخاطبان همایش آیات تنظیمی قرآن در مؤسسه المهدی (بیرمنگام) سپاسگزارم. همچنین از دکتر پوراسماعیل برای برگرداندن این مقاله به فارسی تشکر می‌کنم.