وظیفه‌شناسی باور؛ مروری بر دیدگاه ویلیام پی. آلستون

فهرست عناوین آلستون ويليام پى

1. مقدمه

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

1) کسانی که به‌وجود تکالیف و وظایف در مورد باور، قائل هستند، وظیفه‏گرا[1] نامیده شده‏اند. در عین‌حال باید توجه داشت که وظیفه‌گرایی در این سیاق با وظیفه‌گرایی در فلسفة اخلاق، متفاوت است. در فلسفۀ اخلاق پس از قبول اصل وجود وظایف و تکالیفی ناظر به رفتارهای آدمی، برای تبیین این وظایف، اختلاف‌نظر پیش آمده است و در این مقام است که دیدگاه‌های وظیفه‏گرا در مقابل دیدگاه‌های غیر وظیفه‏گرا ظهور کرده‏اند. طرفداران وظیفه‏گرایی مفهوم وظیفه را بنیانی‏ترین مفهوم در قلمرو اخلاق می‏دانند؛ به این معنا که وظیفه از آن حیث که وظیفه است، قطع نظر از نتایجی که در پی دارد، برای انسان الزام‌آور است. در مقابل این دیدگاه از جمله «دیدگاه‌های غایت‌گرا»[2] قرار دارند که وظایف اخلاقی را بر حسب نتایج و غایات تبیین می‌کنند.

اما دیدگاه وظیفه‌گرایی در مورد باور به‌معنای تأیید اصل وجود تکالیف و وظایف در مورد باور است و در برابر دیدگاه‌هایی قرار می گیرد که به‌کلی منکر هرگونه وظیفه و تکلیفی نسبت به باور هستند. از این‌رو، وظیفه‏گرایی در این سیاق می‌تواند با دیدگاهی غایت‌گروانه جمع شود، به این معنا که اگر به‌وجود وظایفی در مورد باور قائل شویم و این وظایف را بر حسب نتایجی که به‌بار می‌آورد تبیین کنیم، باز هم در زمرۀ وظیفه‌گرایان قرار می‌گیریم. برای مثال، این دیدگاه که هدف فعالیت‌های شناختی انسان این است که به باورهای صادق برسد و برای رسیدن به باورهای صادق وظایفی متوجه اوست دیدگاهی وظیفه‌گروانه است.

2) طرفداران وظیفه‌گرایی در مورد باور، بسته به این‌که وظایف مرتبط را از چه سنخی(معرفتی، اخلاقی یا غیره) بدانند به دسته‌های مختلف قابل تقسیم هستند. از میان طرفداران معروف وظیفه‏گرایی می‌توان به جان‌لاک که بر وجود وظایف معرفتی تأکید می‌کند، کلیفورد که جنبۀ اخلاقی وظایف را برجسته می‌کند و ویلیام جیمز که به وظایف عمل‌گرایانه[3] یا مصلحت‌اندیشانه[4] در مورد باور معتقد است اشاره کرد. (Pojman, 1998b, pp. 543-544)

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

3) یک منبع مهم برای تحقیق در زمینۀ وظیفه‏گرایی مباحثی است که معرفت‌شناسان معاصر در تقریر مفهوم وظیفه‌شناختی توجیه، بیان کرده‌اند. قابل توجه است که معرفت‏شناسان در مباحث خود دربارۀ توجیه به دو چیز توجه داشته‏اند؛ یکی تبیین ماهیت توجیه و دیگری بیان شرایط تحقق توجیه. از این‌رو، رویکرد وظیفه‏گرایانه به توجیه گاهی در تبیین ماهیت توجیه به‌کار گرفته شده است و گاهی در بیان شرایط توجیه. برای مثال، لورنس بونجور در بیان ماهیت و مفهوم توجیه، رویکردی وظیفه‌شناختی دارد و آن را بر حسب مفهوم مسئولیت‌پذیری در داشتن باور تعریف می‌کند، اما برای بیان شرایط توجیه، مسئلة انسجام میان باورها را مطرح می‌کند و موجّه‌بودن باور را مشروط به آن می‌داند که آن باور به شیوه‌ای به‌قدر کافی منسجم با مجموعه‌ای به‌قدر کافی منسجم متناسب باشد. یا گلدمن شرط موجّه‌بودن باور را شکل‌گیری آن به‌شیوه‌ای قابل اعتماد می‌داند، اما در توضیح مفهوم توجیه، موجّه‌بودن باور را به‌معنای مجاز بودن باور براساس نظام درستی از قواعد، می‌داند. (Alston, 2005, p. 15) علاوه بر بونجور و گلدمن، برخی دیگر از معرفت‏شناسان معاصر که گونه‏ای رویکرد وظیفه‌شناسانه به توجیه داشته‏اند، عبارتند از: رودریک چیزوم، کارل گینت، ریچارد فلدمن، جان پالاک، بروس راسل، ماتیاس ستیوپ و نیکولاس ولترستورف.

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

در نتیجه، باید توجه داشت که وظیفه‏گرایی در مورد باور، لزوماً به‌معنای وظیفه‏گرایی در مورد معرفت نیست. به‌ویژه این‏که جان ‏لاک، نمایندۀ برجستۀ وظیفه‏گرایی در قلمرو فعالیت‏های شناختی، میان معرفت و عقیده[5] تمایز می‏گذارد و معرفت را که متضمن یقین‏ است امری غیر اختیاری می‏داند که خواه ناخواه، برای انسان حاصل می‏شود و از این‌رو، وظیفه‏ای ناظر به آن نمی‏تواند وجود داشته باشد. در عین‌حال، به نظر لاک، معرفت فقط بخش کوچکی از ساحت شناختی انسان را شامل می‏شود و بسیاری از باورهای ما از حوزۀ معرفت خارج بوده و تحت عنوان «عقیده» قرار می‏گیرند. بر خلاف معرفت، عقیده امری است که به مرتبۀ یقین نرسیده و به این دلیل تحت کنترل ما قرار دارد و وظایف و تکالیفی از این ناحیه متوجه انسان‏ است. (Plantinga, 2000, pp. 71-79)

5) در مباحث اخیر معرفت‏شناسی، برخی معرفت‏شناسان رویکرد وحدت‏گرایانه به توجیه را رد کرده و مفاهیم مختلفی را برای توجیه مطرح کرده اند. جان پالاک در این زمینه می نویسد:

در ده سال گذشته به‌طور فزاینده روشن شده است که بیش از یک مفهوم مهم وجود دارد که می‌توان به‌گونه‌ای معقول آن را «توجیه معرفتی» نامید و روشن به نظر می‌رسد که این مفاهیم مختلف در مباحث معرفت‌شناختی غالباً با یک‌دیگر خلط شده‌اند. (Pollok, 2001, p. 46)

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

آلستون نیز که تا مدت زیادی رویکردی وحدت‌گرایانه به توجیه داشته است، اخیراً به مخالفت با این رویکرد پرداخته و به این نتیجه می‌رسد که نباید تنها به‌دنبال یک ویژگی معرفتی مثبت و اساسی برای باور گشت و از آن با عنوان «موجّه بودن» یاد کرد، بلکه به عقیدۀ او، ما با ویژگی‌های متعددی روبرو هستیم که هر کدام از آنها می‌توانند وضعیت معرفتی مثبتی را برای باور فراهم آورند. از این‌رو، آلستون معرفت‌شناسی باور را بر مبنای یک رویکرد کثرت‌گرایانه در باب مطلوب‌های معرفتی[6] پیشنهاد می‌کند. به اعتقاد آلستون، کسانی که به‌دنبال یک ویژگی محوری برای باور بوده‌اند. در واقع، دنبال چیزی خیالی گشته‌اند که واقعیت نداشته است.[7]

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

2. تلازم وظیفه‏گرایی و اراده‏گرایی نسبت به باور

بسیاری از معرفت‏شناسان صدق وظیفه‏گرایی را منوط به ارادی یا اختیاری (به‌معنای انتخابی) بودن باور دانسته‏اند و از این‌رو، در مورد ارادی‌بودن باور به تفصیل بحث کرده‏اند. بر اساس این گفتة رایج که «باید، مستلزم توانستن است»،[8] تنها در صورتی می‌توان کسی را به انجام عملی یا ایجاد وضعیتی مکلف کرد که بتواند نسبت به انجام یا عدم انجام آن عمل یا ایجاد یا عدم ایجاد آن وضعیت، گزینش مؤثری انجام دهد. بنابراین، مسئلة اصلی‌ این است که آیا باورها تحت کنترل ارادی مؤثر هستند یا خیر؛ اگر نباشند، در این‌صورت مقولات وظیفه‌شناختی را اصلاً نمی‌توان در مورد آنها به‌کار برد.

قول به ارادی‌بودن باور، طرفداران زیادی داشته است. از میان اراده‏گرایان برخی معتقد بوده‏اند که باور و عدم باور می‏تواند تحت کنترل مستقیم فرد باشد. لوئیس پویمن این دیدگاه را به کسانی مانند دکارت، کی‌یر‌کگور، آکوئیناس، لاک، و جیمز نسبت می‏دهد، با این تفاوت که دکارت و کی‌یر‌کگور (در مرحله‏ای از تفکرش) به‌طور مطلق، هر باوری را تحت کنترل مستقیم می‏دانسته و از این‌رو، مسئولیت مستقیم باورها - به‌ویژه باورهای کاذب - را متوجه خود انسان، نه خدا، کرده‏اند؛ اما افراد دیگر تنها برخی باورها را تحت کنترل مستقیم افراد دانسته‏اند‏ و آنها باورهایی هستند که دلایل و شواهد آنها کافی یا غیر قابل خدشه نیستند. (Pojman, 1998, p. 574) به هر حال، این دیدگاه که همه یا برخی باورها تحت کنترل مستقیم ما قرار دارند و می‏توان آن را، به‌تعبیر پویمن، اراده‏گرایی مستقیم[9] نامید، مورد انتقاد بسیاری از معرفت‏شناسان، از جمله خود پویمن، قرار گرفته است و به‌جای آن اراده‏گرایی غیر مستقیم[10] مطرح شده است، به این معنا که برخی باورها، به‌طور غیر مستقیم تحت کنترل ما هستند و تنها در همین حد وظایفی متوجه ما می‏شود.

باید توجه داشت که بحث در این‌جا هم شامل باور و هم شامل آنچه در مقابل باور است می‌شود، و به‌بیان دیگر همة حالت‌های قضیه‌ای[11] را در بر می‌گیرد. همان‏گونه که چیزوم می‏گوید افراد در برابر یک قضیه یکی از این سه حالت یا نگرش را پیدا می‏کنند: الف) باور به قضیه؛ ب) انکار قضیه؛ و ج) تعلیق[12] آن، یعنی نه قبول نه انکار آن. وقتی دربارة کنترل ارادی بر باور بحث می‌کنیم در واقع بحث ما شامل حالات مقابل آن یعنی انکار و تعلیق باور هم می‌شود؛ زیرا تنها درصورتی کنترل ارادی بر یک حالت قضیه‌ای داریم که بر حالات مقابل آن هم کنترل ارادی داشته باشیم. کنترل ارادی داشتن بر باور به گزارة الف، به‌معنای آن است که بتوانیم آن گزاره را بپذیریم یا آن را رد کنیم و یا نه بپذیریم نه رد کنیم. Alston, 2005, p. 60))

3. دیدگاه آلستون دربارة وظیفه‏گرایی

ویلیام پی. آلستون، تقسیم‏بندی‏ مبسوطی از اعمال ارادی انسان انجام می‏دهد و ارادی‌بودن باور را بر اساس هرکدام از این اقسام می‏سنجد. از دیدگاه او، ارادی‌بودن یک فعل گاه به‌معنای کنترل ارادی مؤثر[13] بر فعل است که به سه قسمت کنترل ارادی پایه[14]، کنترل ارادی غیر پایۀ فوری[15] و کنترل ارادی درازمدت،[16] قابل تقسیم هستند و گاهی به‌معنای تأثیرگذاری ارادی غیر مستقیم[17] بر فعل. آلستون معتقد است که ما هیچ‏کدام از انواع کنترل ارادی مؤثر بر باورهای خود را نداریم و از این‌رو، وظیفه و تکلیفی هم از این حیث متوجه ما نمی‏شود. در عین‌حال، وی با پذیرش امکان تأثیرگذاری ارادی غیر مستقیم بر باورها وجود وظایف و تکالیف عقلی را از این ناحیه قابل تصور می‏داند، هرچند بُعد معرفتی این وظایف را انکار می‏کند. در ادامه تلاش آلستون را در بررسی هر یک از این اقسام، مشاهده خواهیم کرد.

3. 1. کنترل ارادی پایه

این نوع کنترل کنترل کاملاً مستقیم و بی‌واسطه است که بر روی وضعیت‌هایی که به‌طور معمول به‌وسیلة اعمال پایه[18] ایجاد می‌شوند، داریم. اعمال پایه همان حرکات ارادی اعضا و جوارح است که به محض اراده و تصمیم و بدون واسطه قراردادن عملی دیگر آنها را انجام می‌دهیم. برای مثال حرکت‌دادن دست، یک عمل پایه است و وضعیتی که در این هنگام به‌وجود می‌آید، تحت کنترل ارادی پایه قرار دارد.

آیا می‌توان گفت که باورها و حالت‌های قضیه‌ای دیگر (انکار و تعلیق باور) تحت کنترل ارادی پایه هستند؟[19] آلستون، به‌صراحت پاسخ منفی می‌دهد. البته، کسانی ادعا کرده‌اند که به‌لحاظ منطقی ممکن نیست که به محض اراده بتوانیم باور بیاوریم،[20] اما آلستون دلیل کافی برای این ادعا نمی‌بیند و از این‌رو، فقط آن را به‌لحاظ روان‌شناختی ناممکن می‌داند، به این معنا که ما این توانمندی را در خود نمی‌یابیم، و به‌گونه‌ای ساخته نشده‌ایم که بتوانیم به محض اراده و تصمیم و بدون انجام هیچ عملی دیگر، حالت‌های قضیه‌ای را در خود ایجاد کنیم.

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

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

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

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

تبیین معقول دیگر این است که گاهی افراد تصمیم می‌گیرند که چنان عمل ‌کنند که گویا آن قضیه صادق است؛ به‌بیان دیگر، آن قضیه را مبنای عمل خود قرار می‌دهند، بدون آن‌که واقعاً آن را باور کنند. در مسائل نظری هم همین‌گونه است؛ ممکن است دانشمندی یک قضیه را به‌عنوان یک فرضیة عملی[21] به‌کار گیرد. البته، چه‌بسا در ادامه کارآمدی این فرضیه را مشاهده کرده و همین دلیلی برای صدق آن قضیه فراهم آورد و از این طریق به یک باور بیانجامد. این تبیین همچنین در مواردی که با ترکیبی از مسائل نظری و عملی روبرو هستیم، کاربرد دارد. برای مثال، ممکن است کسی وجود خدا یا برخی آموزه‌های دینی دیگر را به‌عنوان راهنمای زندگی، بپذیرد و مطابق با آنها زندگی خود را تنظیم کند، تا دریابد که این آموزه‌ها در زندگی او چه تأثیری دارند، هم از این حیث که زندگی دینی تا چه اندازه رضایت‌بخش و قانع‌کننده است و هم از این حیث که با داشتن این زندگی چه شواهد و قرائنی را به نفع یا بر ضد این آموزه‌ها می‌توان یافت. در این‌جا نیز، دست‌کم در مراحل اولیة این جریان، هنوز اعتقاد به آن آموزه‌ها شکل نگرفته است و تنها فرض شده‌اند.

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

همچنین ممکن است کسی یک قضیه را بپذیرد بی‌‌آن‌که به آن باور پیدا کند. از دیدگاه آلستون، میان پذیرش[22] یک آموزه و باور به آن آموزه تفاوت وجود دارد. مهم‌ترین تفاوت این است که باور به‌طور خودبه‌خودی در شخص ایجاد می‌شود، در حالی‌که پذیرش یک قضیه، دست‌کم در ابتدای امر، یک عمل ارادی است؛ یعنی یک قضیه به‌عنوان قضیه‌ای صادق پذیرفته می‌شود. این با فرضیة عملی و مبنا قرار دادن یک قضیه برای عمل هم تفاوت دارد. در مورد پذیرش، شخص ملتزم به صدق قضیه می‌شود و آن را به‌عنوان یکی از اموری که بر اساس آنها عمل می‌کند و نتایجی از آنها می‌گیرد می‌پذیرد. پذیرش شبیه باور است، جز این‏که التزام به صدق قضیه به‌طور خودبه‌خودی، صورت نمی‌گیرد و دست‌کم در آغاز، عملی ارادی است. به همین معنا، ممکن است یک متفکر آموزه‌ای دینی را، که برایش هنوز تثبیت نشده است، بپذیرد؛ یعنی آن را به‌عنوان موضع خود در مسئلة مورد بحث اتخاذ کرده، از آن دفاع کند، و نتایج مختلفی از آن بگیرد، و با وجود این، در همان حال به‌دنبال شواهدی قوی به نفع یا بر ضد آن باشد و هنوز خود را معتقد به آن نبیند.

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

3. 2. کنترل ارادی فوری

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

اما آیا باورها تحت کنترل ارادی فوری قرار دارند؟ در این‌جا هم پاسخ آلستون منفی است و در رد این دیدگاه تقریباً به همان مطالب پیشین استناد می‌کند. به‌گفتة وی، در مورد بسیاری از قضایا از جمله تقریباً همة قضایای حسی عادی، قضایای مربوط به حافظه و قضایای درون‌نگرانه[23] اصلاً معقول نیست که فکر کنیم که نسبت به پذیرش، انکار، یا تعلیق آنها چنین کنترلی داریم. برای مثال، وقتی من با یک امر حسی روبرو شوم و به‌طور خودکار باوری در من شکل بگیرد، به هیچ‌وجه قادر نیستم که در همان لحظه جلوی شکل‌گیری این باور را بگیرم، هرچند به اعمال گوناگونی برای این منظور دست بزنم؛ برای مثال، با صدای بلند و قاطع خلاف این باور را اظهار کنم یا استدلال‏های شکاکان را به خاطر بیاورم. به هیچ طریقی نمی‏توانم به‌صورت ارادی و فوری باورهای شکل‏گرفته در خودم را تغییر دهم. در مورد باورهای استنتاجی نیز که درستی نتیجة آنها برای انسان روشن است، قضیه از این قرار است. آلستون با توجه به این‏که مجموعة قضایایی که به‌روشنی تحت کنترل ارادی فوری قرار نمی‌گیرند بسیار وسیع است، نتیجه می‌گیرد که این نوع کنترل نیز نمی‌تواند مبنایی برای کاربرد مفاهیم وظیفه‌شناختی برای بیشتر نگرش‌های گزاره‌ای ما باشد.

اما در مواردی که صدق و کذب قضیه آشکار نیست چطور؟ گاهی اوقات برای روشن شدن صدق یا کذب قضیه به اقداماتی دست می‌زنیم که آن اقدامات، به‌روشنی تحت کنترل ارادی ما هستند؛ برای مثال، دنبال قرینه و شاهد می‌گردیم. این عمل ارادی ما گاهی به پیدا شدن باوری خاص می‌انجامد، و بر این اساس، چه‌بسا گفته شود این باور تحت کنترل ارادی فوری قرار دارد. دقتی که آلستون در این‌جا به‌کار می‌برد این است که باید میان مواردی که عملی را به قصد رسیدن به نتیجه‌ای مشخص انجام می‌دهیم و مواردی که عملی را انجام می‌دهیم، به قصد آن‌که به نتیجه‌ای در محدوده‌ای خاص برسیم، ولی آن نتیجه دقیقاً مشخص نیست، تمایز قائل شویم. تنها در قسم اول است که می‌توان گفت کنترل ارادی فوری وجود دارد. اما مسئلة مورد بحث در قسم اول جای نمی‌گیرد؛ این‌گونه نیست که وقتی به‌دنبال قرینه می‌گردیم، از ابتدا قصد کنیم که به چه باوری می‌خواهیم برسیم؛ بلکه نتیجة امر در پایان مشخص می‌شود. از این‌رو، نمی‌توان گفت باورِ به‌وجودآمده تحت کنترل ارادی فوری قرار داشته است؛ چون اصلاً در ابتدا قصد و اراده‌ای برای رسیدن به این باور خاص صورت نگرفته است.

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

3. 3. کنترل ارادی درازمدت

این نوع کنترل نقطة مقابل کنترل ارادی فوری است. داشتن کنترل ارادی فوری روی یک وضعیت به این معناست که می‌توان آن وضعیت را طی یک عمل قصدی غیرمنقطع و در فاصلة زمانی خیلی کوتاه ایجاد کرد. اما برخی وضعیت‌ها به‌گونه‌ای هستند که برای ایجاد آنها به زمان زیادتری نیاز است. برای مثال، اگر بخواهیم وزن خود را کاهش دهیم، یا فشار خون خود را متناسب کنیم، نمی‌توانیم فوراً طی یک عمل قصدی غیرمنقطع به این وضعیت برسیم؛ بلکه لازم است اعمالی را بارها تکرار کنیم، به‌گونه‌ای که میان این اعمال فاصله می‌افتد و در آن فواصل زمانی به امور دیگر مشغول می‌شویم. کنترلی که روی این وضعیت‌ها داریم از نوع کنترل ارادی درازمدت است. البته، میزان کنترل ما روی وضعیت‌های مختلف تفاوت می‌کند؛ برای مثال، برای کاهش وزن خود تقریباً به‌صورتی کامل کنترل داریم، اما برای این‏که الگوهای رفتاری خود را تغییر دهیم یا برای این‏که نظر کسی را نسبت به خود مثبت کنیم، درجه‌ای بسیار پایین‌تر از این نوع کنترل را دارا هستیم.

حال، آیا ما می‌توانیم با ارادة خودمان در درازمدت نگرش‌های قضیه‌ای خود را تغییر دهیم و آیا مفاهیم وظیفه‌شناختی را می‌توانیم بر اساس این نوع کنترل در مورد باورهایمان به‌کار بریم؟ برای مثال، کسی تلاش می‌کند تا خود را متقاعد کند که فرد خاصی او را دوست ‌دارد، یا رئیس اداره‌اش نظر منفی نسبت به او ندارد، یا مادی‌گرایی عقیدة درستی است، و یا این‏که خدا وجود دارد. البته، به‌گفتة آلستون معرفت‌شناسان مایل نیستند این‌گونه تلاش‌های غیر معتبر را مبنایی برای کاربرد مفاهیم وظیفه‌شناختی قرار دهند. این‏که کسی، پیش از آن‌که در وضعیت مناسبی برای تشخیص صدق یا کذب باور به p باشد، تلاش کند تا به p باور پیدا کند، از منظر معرفتی، امر مطلوبی نیست. در عین‌حال، آلستون برای جامعیّت بحث دربارة انواع کنترل ارادی بر روی باورها به این نوع کنترل نیز توجه می‌کند.

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

حال، آیا چنین کنترل‌هایی بر روی باورها نمی‌توانند مبنایی برای کاربرد مقولات وظیفه‌شناختی دربارۀ باورها شوند؟ به نظر آلستون، خیر؛ زیرا چنان‌که گفتیم، کنترل درازمدت درجاتی دارد و در مورد باورها، هرچند اصل این نوع کنترل بر روی آنها پذیرفتنی است، اما میزانی کافی از این نوع کنترل که بتواند مبنایی برای کاربرد مقولات وظیفه‌شناختی شود، وجود ندارد؛ زیرا این‌گونه نیست که این نوع کنترل همیشه و در همة موارد مؤثر واقع شود؛ بلکه انسان‌ها گاهی در به‌کارگیری این نوع کنترل موفق می‌شوند و خیلی از اوقات نیز موفق نمی‌شوند. به‌عبارت دیگر، این‌گونه نیست که اگر افراد برای ایجاد یک باور تلاش کافی بکنند تلاش همة آنها در ایجاد این باور موفقیت‌آمیز باشد. و بنابراین، وقتی برای ایجاد یک باور کنترل مؤثری نداشته باشیم، آن‌گاه دیگر به جهت نداشتن آن باور قابل سرزنش نیستیم. آری البته، به جهت عدم تلاش کافی ممکن است سرزنش شویم اما این مسئله‌ای دیگر است.

فرض کنید بخواهیم به قضیة «الف» باور پیدا کنیم که هیچ قرینه‌ای به سود آن وجود ندارد یا بالاتر آن‌که قرائنی بر ضد آن داشته باشیم. ما گرایش‌های قوی‌ای داریم برای این‏که فقط و فقط قضایایی را باور کنیم که صادق به نظر می‌رسند، و بنابراین، برای باور به قضیة «الف» باید با این گرایش‌ها مبارزه کنیم. برای این‌کار باید بر ورود اطلاعات، نظارت دقیق داشته و تلاش کنیم از امور غیرعقلانی تأثیر بپذیریم؛ در واقع باید با زیرکی تمام خود را فریب دهیم. به‌گفتة آلستون موارد موفقیت این‌گونه تلاش‌ها بسیار ناچیزند، و در نتیجه این نوع کنترل ارادی نیز نمی‌تواند مبنای کاربرد مفاهیم وظیفه‌شناختی باشد.[24](Alston, 2005, pp. 69-73; Alston, 1988a, pp. 133-136)

3. 4. تأثیرگذاری ارادی غیرمستقیم

تا این‌جا نتیجه‌گیری آلستون این بود که ما کنترل ارادی مؤثر بر روی باورهایمان نداریم؛ به بیان دیگر، از هیچ طریق نمی‌توانیم با قصد و ارادة خود، باوری خاص و به‌طور کلی حالت قضیه‌ای خاصی را در خود ایجاد کنیم. تنها درجه‌ای ضعیف و نامطمئن از کنترل ارادی درازمدت بر روی باورها وجود دارد که آن هم به اندازه‌ای نیست که بتواند مبنایی برای کاربرد مقولات وظیفه‌شناختی شود. اما هنوز راهی دیگر برای کاربرد مقولات وظیفه‌شناختی در مورد باورها - هرچند که تحت کنترل ارادی مؤثر نباشند - باقی مانده است. در مورد وضعیت‌هایی غیر از باور، می‌توان تصور کرد که بدون قصد و ارادة من وضعیتی به‌وجود آید و در عین‌حال، من به‌لحاظ وظیفه‌شناختی در قبال این وضعیت ایجادشده مسئول باشم. این در صورتی است که من عملی را انجام داده باشم که می‌توانستم انجام ندهم و نباید انجام می‌دادم (یا عملی را که می‌توانستم انجام دهم و باید انجام می‌دادم انجام نداده باشم)، و این عمل (یا عدم انجام این عمل) شرطی لازم برای تحقق آن وضعیت به وجودآمده باشد. برای مثال، اگر فشار خونم بدون قصد و ارادة من بالا رفته باشد و این به‌دلیل رعایت نکردن رژیم مناسب غذایی‌ای باشد که می‌توانستم رعایت کنم و باید رعایت می‌کردم، آنگاه من در برابر این وضعیت پیش‌آمده مسئولم؛ چون این وضعیت ناشی از انجام ندادن کاری است که می‌توانستم انجام دهم و باید انجام می‌دادم.

به عقیدة آلستون، این مسئله در مورد باورها هم صدق می‌کند؛ ما کنترل ارادی بر بسیاری از اموری که بر باورها یا به‌طور کلی بر روش‌های شکل‌گیری باور تأثیرگذار هستند داریم. برای مثال، نسبت به این‏که تا چه اندازه دنبال شاهد و قرینه باشیم کنترل ارادی داریم. همچنین قدرت داریم که روحیة انتقادی خود را بالا بریم و تمرین کنیم که نسبت به اخباری که می‌شنویم به قدر کافی در آنها تأمّل کنیم. البته، این به این معنا نیست که ما بتوانیم از این راه‌ها با قصد و ارادۀ خود باوری خاص پیدا کنیم، ولی با این وجود، تأثیرگذاری این قبیل امور بر باورها و به‌طور کلی حالت‌های قضیه‌ای غیرقابل انکار است. بسیاری از اعمال ارادی وجود دارند که می‏توانند بر باورها و عدم باورهای ما تأثیر گذارند. به‌طور کلی می‏توان این اعمال را به دو دسته تقسیم کرد: الف) اعمال ارادی که در ایجاد یا عدم ایجاد باوری خاص یا قلمرو خاصی از باورها تأثیر دارند. برای مثال، این در اختیار ماست که به چه موضوع خاصی توجه کنیم تا باورهایی در مورد آن کسب کنیم؛ حتی این‏که تا چه مدت آن موضوع خاص را مورد توجه قرار دهیم، در چه جاهایی به‌دنبال دلیل و شاهد بگردیم، در کدام استدلال‏ها بیشتر تأمّل کنیم، چقدر از حافظۀ خود کمک بگیریم، از چه افرادی اطلاعات کسب کنیم و اموری دیگر نظیر این‏ها در دست خودمان است. ب) اعمالی که که به‌طور کلی بر شیوۀ باورسازی و عادت‏های ما در این راستا تأثیرگذار هستند. برای مثال، می‏توانیم تمرین کنیم حساسیت بیشتری نسبت به خبرها و شایعات داشته باشیم، یا عادتی قوی در خود ایجاد کنیم تا قبل از هرگونه حکمی در مورد مسائل مهم و بحث‏انگیز دقت و تأمل کافی به خرج دهیم.

حال، آیا از ناحیة این امور تأثیرگذار که تحت کنترل ارادی ما هستند، می‌توان وظایفی را متوجه باورهایمان دانست یا خیر؟ آلستون به این سؤال پاسخ مثبت می‌دهد. برای مثال، من شایعه‌ای را می‌شنوم که آقای محسنی قصد دارد موقعیت ریاست اداره را تضعیف کند و این شایعه را باور می‌کنم. این باور در من به‌طور خودکار و بی‌آن‌که تحت کنترل ارادی من باشد شکل گرفته است، ولی اگر پیش از این به وظیفة خود عمل کرده و روحیة انتقادی خود را تقویت کرده بودم یا در این مورد خاص بیشتر بررسی کرده بودم، این شایعه را باور نمی‌کردم. بنابراین، من در برابر این باور مسئول بوده و سزاوار سرزنش هستم، هرچند این باور را به قصد و ارادة خود کسب نکرده‌ام. آلستون این‌گونه کاربرد مفاهیم وظیفه‌شناختی را در مورد باور کاربردی اشتقاقی و مجازی می‌داند؛ زیرا در حقیقت آن اعمال ارادی تأثیرگذار (از قبیل تلاش یا سستی در جست‌وجوی شاهد و قرینه) هستند که برای ما مجاز، ممنوع و یا الزامی هستند، ولی به جهت رابطه‌ای که باورها با آن اعمال دارند، این مفاهیم وظیفه‌شناختی در مورد باورها نیز به‌کار می‌روند.

در هر حال، آلستون از این راه وجود وظایفی را که ناظر به دستگاه‌های ذهنی و شناختی ما هستند می‌پذیرد و از آنها با عنوان «وظایف عقلی»[25] نام می‌برد. این وظایف برخاسته از وظیفة اصلی ما برای جست‌وجوی حقیقت و پرهیز از خطا هستند. در برخی موارد باوری پیدا می‌کنیم که اگر قبل از تشکیل این باور، اموری را انجام داده بودیم (یا انجام نداده بودیم) که می‌توانستیم انجام دهیم (یا انجام ندهیم) و باید انجام می‌دادیم (یا باید انجام نمی‌دادیم)، آنگاه این باور شکل نگرفته بود. در این‌گونه موارد، در برابر این باورِ شکل‌گرفته مسئولیم؛ زیرا هرچند شکل‌گیری این باور به ارادة ما نبوده است، اما اموری که در شکل‌گیری این باور تأثیرگذار بوده‌اند، تحت ارادة ما بوده‌اند. از سوی دیگر، اگر به وظایف عقلی خود عمل کرده یا وظیفه‌ای را نقض نکنیم و با این حال باورهایی در ما شکل بگیرند، در برابر این باورها دیگر مسئولیتی متوجّه ما نیست و به‌لحاظ وظیفه‌شناختی در باور داشتن به این باورها مجاز و موجّه‌ایم. (Alston, 1988a, pp. 136-140; Alston, 2005, pp. 73-76)

3. 5. بررسی جنبۀ معرفتی وظایف عقلی

مشاهده کردیم که آلستون وجود وظایف و تکالیف ناظر به باور یا به بیان دقیق‏تر، ناظر به فرآیند باورسازی را در مرتبه‏ای (تأثیرگذاری ارادی غیر مستقیم) قابل تصور دانست و از آنها با عنوان «وظایف عقلی» یاد کرد؛ اما باید توجه داشت که از دیدگاه او، وظایف عقلی لزوماً وظایف معرفتی نیستند. بنابراین، سؤال بعدی که در این‌جا مطرح می‏شود این است که آیا این وظایف جنبۀ معرفتی دارند یا خیر؟ به‌عبارت دیگر، آیا می‏توان از منظر معرفتی[26] در مورد این وظایف داوری کرد؟ پاسخ به این سؤال به تعریف ما از «منظر معرفتی» بستگی دارد. به‌عقیدة آلستون، «منظر معرفتی» بر اساس اهداف اساسی دستگاه شناخت بشری قابل تعریف است. وی همانند بسیاری از معرفت‌شناسان دیگر، معتقد است که اساسی‌ترین و محوری‌ترین هدف دستگاه شناخت بشری دستیابی به باورهای صادق (نه کاذب) دربارة اموری است که به آنها علاقه داریم و یا برای ما مهم‌اند.[27] این مسئله زمانی روشن می‌شود که فکر کنیم اگر اصلاً باوری نداشتیم یا همة باورهای ما یا بیشتر آنها کاذب بودند، چه اتفاقی می‌افتاد. در واقع به‌عقیدة آلستون، اهمیت باورهای صادق در زندگی بشر به‌قدری روشن است که نیازی به توجیه و تفصیل ندارد. حقیقت و صدق هم به‌لحاظ عملی برای ما مهم‌اند و احتمال رسیدن ما را به اهدافمان در زندگی بسیار بیشتر می‌کند و هم به‌لحاظ نظری برای ما اهمیت دارند، زیرا علم و شناخت دارای ارزش ذاتی است و به‌گفتة ارسطو و بسیاری از فیلسوفان دیگر هر کس ذاتاً میل به دانستن دارد. (Alston, 2005, pp. 29-31)

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

آلستون، معتقد است که موارد بسیار زیادی را می‏توان نشان داد که در آن موارد افراد وظایف خود را در حد انتظار معقول انجام می‏دهند و با وجود این، به باورهایی می‏رسند که احتمال صدق آنها شایان توجه نیست. بخشی از این موارد مربوط به نقص‏هایی است که در دستگاه شناختی برخی افراد وجود دارد. چنین افرادی با این‏که تمام تلاش خود را می‏کنند که ضعف و قوت استدلال‏ها را بسنجند، اما به‌دلیل برخی ناتوانی‏های شناختی‏ قادر به تشخیص برخی ضعف‏ها نیستند. دربارۀ این افراد نمی‏توان گفت که چون وظایف خود را به نحو احسن انجام داده‏اند، از این‌رو، احتمال صدق باورهایی که پیدا کرده‏اند بالاست. بخشی دیگر از موارد نقض مربوط به باورهای بسیار زیادی است که هر کدام از ما بر اساس گواهی[28] و حجیت[29] افراد دیگر پیدا می‏کنیم. عملاً بسیاری از باورهای علمی، تاریخی، جغرافیایی و باورهای روزمرۀ ما بر اساس گواهی، به‌دست می‏آیند. کار آرمانی در این زمینه این است که پیش از قبول هرگونه گواهی، در مورد قابلیت اعتماد منبع آن به خوبی تحقیق کنیم و مطمئن شویم. اما هیچ‌کس وقت تحقیق در همۀ موارد را ندارد و فقط در مواردی که برایش اهمیت ویژه‏ای دارد می‏تواند به تحقیق بپردازد. تازه اگر کسی به چنین کار پرمشقتی می‏پرداخت، مجموعۀ باورهایش به‌قدری کاسته می‏شد که توان زندگی در اجتماع را از دست می‏داد. افزون بر این‏که در بسیاری از موارد، قضاوت عالمانه در این زمینه به جهت نبود منابع امکان ندارد. در نتیجه در بسیاری از موارد که باوری بر اساس گواهی افراد پیدا می‏کنیم، نمی‏توان گفت وظیفه‏ای را نقض کرده‏ایم، بلکه وظیفۀ خود را در حد معقول انجام داده‏ایم؛ اما انجام این وظایف، احتمال صدق باور را بالا نمی‏برد؛ چرا که چه‌بسا باور ما بر منبع غیر قابل اعتمادی مبتنی باشد و بنابراین، احتمال صدق این باور ضعیف باشد.

بخشی دیگر از موارد نقضی که آلستون به آنها استناد می‏کند باورهای قاطع و خدشه‏ناپذیر[30] و نیز گرایش‏های باورساز قوی و محکمی هستند که بسیاری از انسان‏ها دارند. برای این انسان‏ها امکان تغییر در این باورها و گرایش‏های باورساز وجود ندارد و از این‌رو، نمی‏توان انتظار تغییر و اصلاح باور از آنها داشت و تکالیفی را متوجه آنها دانست. در نتیجه این‌گونه باورها به‌لحاظ وظیفه‏شناختی مشکلی ندارند، چه آن‌که هرگونه تأثیرگذاری بر آنها خارج از قلمرو ارادۀ آنهاست و هرجا که اراده کارساز نباشد، وظیفه‏ای هم نیست. در عین‌حال، با این‏که این باورها به‌لحاظ وظیفه‏شناختی موجه هستند، اما این توجیه وظیفه‏شناختی احتمال صدق آنها را بالا نمی‏برد. چه‌بسا این باورها به شیوه‏ای اعتمادناپذیر شکل گرفته باشند و از این‌رو، احتمال صدقشان ضعیف باشد. نمونۀ روشنی از این موارد، گرایش‏های احساسی قوی و تزلزل‏ناپذیری است که افراد در مورد باورهای دینی یا ضد دینی، باورهای ملی و باورهای سیاسی خاص دارند. افرادی که این گرایش‏ها و باورها را دارند، ‏‏به‌لحاظ وظیفه‏شناختی، سزاوار سرزنش نیستند؛ چرا که ارادۀ ‏آنها برای تغییر این باورها هیچ تأثیری ندارد، اما نمی‏توان این توجیه وظیفه‏شناختی را موجب احتمال صدق این باورها دانست؛ چرا که ممکن است این باورها به شیوه‏های غیر قابل اعتمادی تولید شده باشند.

نتیجه‏ای که آلستون از این بحث می‏گیرد این است که توجیه یا مطلوبیت وظیفه‏شناختی جنبۀ معرفتی ندارد و نمی‏توان این مطلوبیت را مطلوبیت معرفتی نامید. (Alston, 2005, pp. 79-80)

4. بازنگاه

الف) عناصر اصلی ادعای آلستون را در مورد وظیفه‏گرایی می‏توان به شرح ذیل بیان کرد:

1) از آن‌جا که باید مستلزم توانستن است، وظیفه و تکلیف تنها در مواردی قابل تصور است که تحت کنترل ارادی مؤثر ما قرار داشته باشند.

2) دلایل ما برای اثبات یا انکار ارادی‌بودن باور تجربی هستند نه منطقی.

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

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

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

ب) آلستون در بحث خود به تفکیک و تمایزهایی توجه کرده است که به روشن‌شدن جایگاه مباحث بسیار کمک کرده است. برخی از این تمایزها عبارتند از: 1) تقسیم باورها به باورهایی که صدقشان کاملاً آشکار است؛ باورهایی که کذبشان کاملاً آشکار است و باورهایی که صدق و کذبشان آشکار نیست؛ 2) وجود چهار معنا برای ارادی‌بودن فعل که عبارتند از: الف) کنترل ارادی پایه؛ ب) کنترل ارادی غیر پایۀ فوری؛ ج) کنترل ارادی درازمدت و د) تأثیر ارادی غیرمستقیم. 3) تمایز میان باور به قضیه، پذیرش قضیه به‌معنای التزام ارادی به صدق قضیه، و فرضیۀ عملی به‌معنای مبنا قراردادن یک قضیه هر چند به صدق آن قضیه هیچ التزامی نداشته باشیم. 4) تفکیک بین پیدایش نگرش قضیه‏ای معیّن و نگرش قضیه‏ای نامعین که ارادی‌بودن دومی قابل پذیرش است؛ 5) تفکیک بین وظایف معرفتی و وظایف عقلی.

از آن‌جا که موضوع بحث آلستون امکان یا عدم امکان وظایف معرفتی در مورد باور است، از این‌رو، با ایجاد این تمایزها تلاش کرده تا حوزۀ بحث خود را به مواردی محدود کند که در ارتباط با وظایف معرفتی دربارۀ باور هستند. با این‌حال، اگر بخواهیم بحث وظیفه‏شناسی باور را به‌صورتی مبسوط‏تر پی بگیریم، می‏توانیم با بهره‏گیری از تمایزهای بالا، زاویه‏های جدیدی را برای بحث بگشاییم که در ادامه به برخی از آنها اشاره خواهیم کرد.

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

در نتیجه، اعمال کنترل درازمدت برای تغییر باور می‏تواند متناسب با قرائن موجود انجام گیرد و از این‌رو، مطلوبیت معرفتی داشته باشد. برای مثال، اگر من منکر قضیه‏ای هستم که شواهد کافی به سود آن موجود است می‏توانم تلاش کنم از تأثیر عوامل احساسی و غیر‌معرفتی رها شوم و به همان طرف که شواهد اقتضاء می‏کنند، باور پیدا کنم. برای مثال، یک تبیین ممکن از عقاید الحادی که می‏تواند از سوی خدا باوران ارائه شود این است که شواهد حاکی از وجود خدا در جهان به‌گونه‏ای است که اگر مادی‏گرایان همین اندازه شواهد را برای قضایایی دیگر در دست داشته باشند قطعاً به آن قضایا باور پیدا می‏کنند و عدم اعتقاد آنها به خدا علی‌رغم وجود این شواهد از عوامل غیرمعرفتی سرچشمه می‌گیرد و اگر یک مادی‏گرا بخواهد به خدا باور پیدا کند، کافی است آن عوامل را از تأثیرگذاری بازدارد و متناسب با قواعد معرفتی عمل کند. نمونه‏ای از این تبیین از سوی کسانی ارائه می‏شود که گناه و امور غیر اخلاقی را عامل بازدارندۀ معرفت می‏شمارند.[31]

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

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

د) تفکیکی که آلستون میان باور به قضیه و پذیرش قضیه، ایجاد می‏کند و پذیرش قضیه را - بر خلاف باور - امری ارادی می‏داند، به‌روشنی بحث کمک شایانی می‏کند. همان‏گونه که خود او می‏گوید، بسیاری از نمونه‏هایی که برای نشان‏دادن ارادی‌بودن باور از سوی وظیفه‏گرایان مثال زده شده است، همگی نمونه‏هایی از پذیرش هستند. با این‌همه، آلستون بحث خود را در قلمرو باور محدود می‏کند و وظیفه‏شناسی در مورد پذیرش قضیه را مسکوت می‏گذارد، و حال آن‌که این مسئله - هم به‌لحاظ نظری و هم به‌لحاظ عملی - بسیار بااهمیت است و مسکوت گذاردن آن سبب ابتر ماندن بحث در باب وظیفه‏شناسی می‏شود. توجه به این نکته که وظیفه‏گرایان معمولاً میان پذیرش قضیه و باور به قضیه، خلط کرده‏اند قابل تحسین است، اما کنارگذاشتن مجموعه‏ای از مباحث وظیفه‏گرایی به‌دلیل آن‌که این مباحث ناظر به پذیرش قضیه هستند، نه باور قابل توجیه نیست.

چنان‌که پیش از این گفتیم لاک میان معرفت و عقیده تمایز می‏نهد و عقیده را باوری می‏داند که به مرتبۀ یقین نرسیده و به این دلیل تحت کنترل ما قرار دارد. از این‌رو، ما وظیفه داریم که در تشکیل و تنظیم عقیده همواره تحت هدایت‏گری عقل[32] باشیم و تنها در صورتی عقیده بیاوریم که با توجه به اموری که به آنها یقین داریم، آن عقیده محتمل به نظر برسد. به‌طور دقیق‏تر، درجۀ تأیید ما از یک قضیه همواره باید متناسب با میزان احتمال آن نسبت به امور یقینی باشد. (Plantinga, 2000, pp. 71-79)حال ممکن است آلستون مواردی را که لاک تحت عنوان عقیده یاد می‏کند مصادیق پذیرش بداند؛ اما در هر صورت این بحث از اهمیت زیادی برخوردار است و نباید در مباحث وظیفه‏شناسی مورد غفلت واقع شود.

اهمیت بحث دربارۀ پذیرش قضیه از این جهت است که اولاً، ارادۀ انسان نقش قابل توجهی در پذیرش قضایا دارد و از این نظر می‏تواند مخاطب تکالیف و وظایفی قرار گیرد، و از سوی دیگر پذیرش قضایا بسته به این‏که با چه معیاری انجام شود، تأثیر به‌سزایی در جهت‏گیری‏های علمی و رفتارهای عملی انسان دارد. هرچند باورهایی که در ما شکل می‏گیرند خودبه‏خودی و غیر اختیاری باشند و چه‌بسا عواملی غیر‌معرفتی در پیدایش آنها نقش به‌سزایی داشته باشند، اما این‏که این باورها را بی‌هیچ ملاک و معیاری مبنای تلاش‏های علمی بعدی خود قرار دهیم و یا مطابق معیارهایی تعریف‏شده، عمل کرده و بنای علم و عمل را بر اساس قضایایی بنا کنیم که به‌لحاظ معرفتی از جایگاهی مثبت برخوردارند هرچند، به آنها باور نداشته باشیم، کاملاً به‌دست خود ماست. برای مثال، می‏توانیم قضایایی را که به آنها باور داریم، بر اساس میزان دلایلی که به‌سود آنهاست بسنجیم و هرجا که دلیل کافی وجود ندارد، آنها را در استدلال‏های خود به‌کار نگیریم و یا حتی اگر دلایل کافی بر خلاف آنها وجود دارد خلاف آنها را مبنای تلاش‏‏های علمی یا رفتارهای عملی خود قرار دهیم، هرچند به‌لحاظ روانی به آنها باور نداشته باشیم. نمونۀ مقابل این دیدگاه، تفکر ایمان‏گروانۀ اگزیستانسیالیستی است که این معیار را در مورد باورهای دینی نپذیرفته و پذیرش گزاره‏های دینی را در نبود دلایل کافی یا حتی در صورت وجود دلایل متعارض جایز و بلکه لازم می‏شمارد.

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

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

و) تمایز دیگر آلستون تمایزی است که میان حیث عقلی و حیث معرفتی وظایف ایجاد می‏کند. وی با پذیرفتن تأثیرگذاری ارادی غیر مستقیم بر باورها، طرح وظایف و تکالیفی را از این ناحیه قابل قبول می‏داند؛ در عین‌حال، با ارائۀ نمونه‏های نقض از موارد متعددی که علی‏رغم انجام وظیفه احتمال صدق باور ضعیف است، نتیجه می‏گیرد وظایف مذکور نمی‏توانند وظایف معرفتی خوانده شوند.

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

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

ح) بعد از پذیرش وجود وظایف معرفتی نسبت به باور، این سؤال پیش می‏آید که این وظایف چه هستند. وظیفۀ معروفی که معمولاً وظیفه‏گرایان بر آن تأکید کرده‏اند، تنظیم باور بر اساس میزان قرائن موجود است و از این‌رو، وظیفه‏گرایی معمولاً با قرینه‏گرایی همراه بوده است. طرح نظریات جدید در معرفت‏شناسی و به‌ویژه پیداشدن رویکردهای برون‏گرایانه موجب شده است که میان وظیفه‏گرایی و قرینه‏گرایی فاصله بیفتد. در رویکردهای برون‏گرایانه، دایرۀ باورهای پایه، یعنی باورهایی که ارزش معرفتی دارند و در عین‌حال، ارزش معرفتی آنها به‌وجود باورهایی دیگر وابسته نیست، گسترده شده است و برای مثال، پیشنهاد پایه بودن باورهای دینی، که تا قبل از این ارزش معرفتی آنها به ‌وجود قرائن و شواهد منوط دانسته می‏شد، مطرح شده است.[33] بر این اساس، وظیفۀ معرفتی این نیست که تلاش کنیم همۀ باورهایمان را مطابق با میزان قرائن موجود، تنظیم کنیم، بلکه ابتدا باید بدانیم که ارزش معرفتی هر دسته از باورها از چه راهی تأمین می‏شود و سپس تلاش کنیم تا آن راه را هرچه بیشتر تقویت کرده و موانع آن را برطرف سازیم.

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

نیکولاس ولترستورف از متفکرانی است که در عین‌حال، که مدافع رویکرد وظیفه‏گرایانه به مسئلۀ توجیه است، مخالف رویکرد قرینه‏گرایانه به دین بوده و به‌ویژه، قرینه‏گرایی لاک را به‌تفصیل، نقد کرده است. به‌اعتقاد او، حتی اگر قرائن کافی به سود خداباوری موجود نباشد، اعتبار معرفتی باور دینی می‏تواند از طریقی غیر از استدلال تأمین شود. شکایت او از تبعیضی است که میان دین و علم روا داشته شده است.

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

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

پی‌نوشت‌ها

کتاب‌نامه

1. Alston, W. P., (1985) "Concepts of Epistemic Justification", The Monist , 68, 57-89; Reprinted in Alston, Epistemic Justification.

2. \_\_\_\_\_\_\_\_ , (1988a) "The Deontological Conception of Epistemic Justification". Philosophical Perspectives, 14, 179-221. Reprinted in Alston, Epistemic Justification, 1989.

3. \_\_\_\_\_\_\_\_ , (1988b) “An Internalist Externalism”, Sybthese , 74, 265-283, Reprinted in Alston, Epistemic Justification, 1989.

4. \_\_\_\_\_\_\_\_ , (1989) Epistemic Justification: Essays in the Theory of Knowledge. Ithaca: Cornel University Press.

5. \_\_\_\_\_\_\_\_ , (1991) Perceiving God; the Epistemology of Religious Experience. Ithaca and London: Cornell University Press.

6. \_\_\_\_\_\_\_\_ , (2005) Beyond Justification, Ithaca: Cornel University Press.

7. Bonjour, L. (2001) “Toward a Defense of Empirical Foundationalism”, in M. R. Depaul, Resurrecting Old-Fashioned Foundationalism, New York, Rowman & Littlefield Publishers, Inc.

8. Fumerton, R. (2001) “Replies to Pollock and Plantinga”, in M. R. Depaul, Resurrecting Old-Fashioned Foundationalism, New York, Rowman & Littlefield Publishers, Inc.

9. Martin, M. W., “Self-deception, ethics of” in Routledge Encyclopedia of Philosophy.

10. Plantinga, A., (2000) Warranted Christian Belief, New York, Oxford University Press.

11. Pojman, L. P. (1998a) “Believing, Willing, and the Ethics of Belief”, in L. P. Pojman, The Theory of Knowledge; Classical and Contemporary Readings, USA: Wadsworth Publishing Company.

12. \_\_\_\_\_\_\_\_ , (1998b) The Theory of Knowledge; Classical and Contemporary Readings. USA, Wadsworth Publishing Company.

13. Pollok, P. L.,(2001) “Nondoxastic Foundationalism”, in M. R. Depaul, Resurrecting Old-Fashioned Foundationalism, New York, Rowman & Littlefield Publishers, Inc.

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

15. پورسینا، زهرا (1385) تأثیر گناه بر معرفت با تکیه بر آرای آگوستین قدیس، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

16. مبینی، محمد‌علی(1382) عقلانیت باور دینی از دیدگاه آلوین پلنتینگا، قم، مؤسسۀ آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).

17. وین‏رایت، ویلیام(1385) عقل و دل، ترجمۀ محمدهادی شهاب، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

--------------------------------------------------------------------------------

[1]. deontologist

[2]. teleological

[3]. pragmatic

[4]. prudential

[5]. opinion

[6]. epistemic desiderata

[7]. آلستون در کتاب جدید خود (Beyond “Justification”) به تفصیل دربارة رویکرد جدیدش در معرفت‌شناسی باور سخن گفته است. در این کتاب، دلایل آلستون بر انکار توجیه‌گرایی (justificationism) و شاکلة کلی طرح جایگزین او در معرفت‌شناسی باور معرفی می‌شود.

[8]. ought implies can

[9]. direct volitionalism

[10]. indirect volitionalism

[11]. propositional attitudes

[12]. withhold

[13]. effective voluntary control

[14]. basic voluntary control

[15]. nonbasic immediate voluntary control

[16]. long-ranged voluntary control

[17]. indirect voluntary influence

[18]. basic actions

[19]. به‌گفتة آلستون، معمولاً از اراده‌گرایی آگوستین، آکویناس، دکارت، کی‌یرکگور، نیومن و بسیاری دیگر، چنین تفسیری می‌شود. البته، بسیاری از این افراد اراده‌‌گرایی خود را به مواردی محدود کرده‌اند که صدق و کذب باور برای فاعل شناسا روشن نیست. کارل گینت (Carl Ginet) و جک میلاند (Jack Meiland) نیز از طرفداران جدید این نظریه هستند؛ این دو نیز معتقد نیستند که باور همواره تحت کنترل ارادی پایه است. نک:

Alston, "The Deontological Conception of Epistemic Justification", 1988a, p. 120.

[20]. آلستون بهترین مدافع این ادعا را برنارد ویلیامز (Bernard Williams) می‌داند.

see Alston, Beyond “Justification”, 2005, pp. 62, note 4.

[21]. working hypothesis

[22]. acceptance

[23]. introspective

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

see Martin, M. W. “Self-deception, ethics of” in Routledge Encyclopedia of Philosophy.

[25]. intellectual duties

[26]. epistemic point of view

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

[28]. testimony

[29]. authority

[30]. irresistible

[31]. برای آگاهی بیشتر از این نحوۀ تبیین نک: پورسینا، زهرا، تأثیر گناه بر معرفت با تکیه بر آرای آگوستین قدیس، 1385 و ویلیام وین‏رایت، عقل و دل، ترجمۀ محمدهادی شهاب، 1385.

[32]. reason

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