

## جستوجوی معقولیت حاکم بر آرای ریچارد فولی

مهدی معینزاده\*

### چکیده

ریچارد فولی در زمره نظریه پردازان مشهور دریاب معرفت‌شناسی و معقولیت محسوب می‌شود. نظریه او در معرفت‌شناسی «مبناگرایی انفسی» (subjective foundationalism) است. با مطالعه آثار او مشخص می‌شود که اتخاذ چنین موضعی در معرفت‌شناسی به دلیل پروراندن نظریه معقولیت سازگار با آن بوده است. «مبناگرایی» حاضر در این نظریه وجه‌مميزه آن با دیدگاه‌هایی هم‌چون انسجام‌گرایی و «انفسی‌بودن» آن در تقابل با نگاه آفاقی نحله‌هایی مثل اعتمادگرایی است. فولی براساس این موضع معرفت‌شناختی نظریه‌ای بدیع دریاب معقولیت می‌دهد که معرفتی‌بودن و مهم‌تر از آن معطوف‌به‌هدف‌بودن (goal oriented) از ویژگی‌های آن است. وی هم‌چنین باور مقبول (reasonable belief) را جای‌گزین باور معقول (rational belief) در نظریه معقولیت می‌کند. نظریه معقولیت فولی، به دلیل احتوا بر مفاهیمی چون منظر، استدلال مناقشه‌ناپذیر (uncontroversial argument)، تأمل عمیق، عمیق‌ترین ملاک‌های معرفتی (deepest epistemic standards)، و غیره، نوعی ذهنی‌گرایی و نسبی‌گرایی را تداعی می‌کند که البته از آن مبرا است. در این مقاله تلاش می‌شود، ضمن بررسی و بازسازی نظریه معقولیت فولی، معقولیت حاکم بر خود این نظریه نیز از طریق پی‌گیری استلزامات آن کشف شود. این تلاش با احاله هر یک از عناصر مقوم نظریه معقولیت او به بنیاد وجودی آن عنصر صورت می‌گیرد. مدعای مقاله درباره معقولیت حاکم بر نظریه معقولیت فولی آن است که این معقولیت نه به اعتبار ملاک‌های منطقی، بلکه به اعتبار احوال و عناصر وجودی آدمی تأمین می‌شود.

**کلیدواژه‌ها:** فولی، مبناگرایی انفسی، معقولیت، نظریه معقولیت معرفتی.

## ۱. مقدمه

مسئله «معقولیت» دغدغه اصلی ریچارد فولی، استاد فلسفه دانشگاه نیویورک، است. او ذیل عنوان «معقولیت معرفتی» (epistemic rationality) به کندوکاو در مسئله معقولیت پرداخت و دست آخر، نظریه خود در این باره را با نام نظریه معقولیت معرفتی (the theory of epistemic rationality) در کتاب منتشرشده خود با همین نام در سال ۱۹۸۷ ارائه کرده و تا آخرین مقاله خود در سال ۲۰۰۹ که در دسترس این جانب بوده است، به فحوای اصلی کتاب وفادار مانده است؛ طوری که می توان اکثر کتابها و مقالات بعدی وی را، باتسامح، شرح و حاشیه‌ای دانست بر همین کتاب. ذکر این نکات بدان سبب ضروری است که تحلیل عنوان نظریه و کتاب فولی در معرفی موضع او و البته معقولیت حاکم بر آرای وی بسیار راه‌گشا است. خود او نیز در فصول متعددی از کتابها (3-1: chap. 2001) و هم‌چنین تعدادی از مقالاتش (Foley 2008; Foley 2004; Foley 2001b) تلاش وافر کرده است تا مراد خویش از «معقولیت معرفتی» را هرچه روشن‌تر کند. مسئله آن‌جا اهمیت حقیقی خود را نشان می‌دهد که بدانیم فولی «معقولیت معرفتی» را چهارچوبی می‌داند برای سایر انواع نظریات در باب معقولیت (Foley 2001b: 217; Foley 1987:15). به‌راستی لفظ معرفتی (epistemic) در نظریه معقولیت فولی ناظر بر چیست؟

## ۲. وجه معرفتی ویژه نظریه معقولیت فولی

فولی آن‌جاکه در توضیح «معقولیت معطوف‌به هدف» (goal oriented)، از یک‌سو، از اهداف عملی یاد می‌کند و از سوی دیگر از اهداف نظری (theoretical or intellectual)، سرنخی به‌دست ما می‌دهد تا دریابیم که مقصود او از واژه «معرفتی»، بیش از آن‌که به معرفت‌شناسی در مفهوم تخصصی آن مرتبط باشد، به نظورری و فهم جهان نزدیک است تا عمل کردن در آن (Foley 1988: 130).

ظاهراً فولی مذاقه درباره معقولیت اعمال را به علمای اخلاق و انباده است (ibid.: 123). معقولیت مدنظر وی، فی‌نفسه، بررسی معقولیت اعمال آدمیان نیست و به همین علت با عمل‌گرایی و معقولیت عمل‌گرایانه نیز ناسازگار است؛ چنان‌که اشاره خواهد شد وی در مواضعی به‌جد به آن تاخته است. البته که معقولیت «معطوف‌به هدف» فولی، با زیرکی تمام، تأیید می‌کند که به‌هیچ‌روی نمی‌توان قاطعانه اهداف عملی و نظری آدمی را از یک‌دیگر متمایز کرد. در واقع، آن‌چه سائق حقیقی آدمیان برای صدور قول و فکر و فعل

است ترکیبی از این دو به‌شمار می‌رود (Foley 1987: 142). فولی در بررسی معقولیت علمی (scientific rationality) به دو معیار، یا بهتر بگوییم، به دو فضیلت سادگی (simplicity) و باروری (fertility)، که فیلسوفان علم سنگ محک نظریات علمی می‌دانند، جنبه کارکردی و عملی می‌دهد: ساده یعنی ساده برای به‌کاربردن؛ بارور یعنی بارور از نظر بهره‌دهی عملی (Foley 1988: 141). افزون‌براین، او معتقد است که هم اهداف نظری بر آن‌چه انسان انجام می‌دهد مؤثر می‌افتند و هم دواعی عملی بر آن‌چه آدمی بدان باور می‌آورد (ibid.: 131). فولی حتی موضع آن دسته معرفت‌شناسان را که فقط بر معقولیت نظری تأکید می‌کنند ناشی از آن می‌داند که انسان را موجودی صرفاً نظوروز می‌انگارند و به سایر مؤلفه‌های وجودی او هم چون عواطف و غرایز توجه نمی‌کنند (ibid.: 145). حال آن‌که به‌اعتقاد فولی انسان به‌هیچ‌روی موجودی تک‌ساحتی و صرفاً نظوروز نیست (Foley 2004a: 329). پس اگر فولی انسان را تک‌ساحتی نمی‌انگارد و برای او اهدافی عملی و نظری قائل است که چندان هم از یک‌دیگر تفکیک‌پذیر نیستند و نیز اگر باور آدمی و عمل وی را متأثر از هم می‌داند، پس این‌همه تأکید بر هدف معرفتی (نظری) و معقولیت معرفتی از چه روست و این علم را دقیقاً درمقابل کدام بیرق برمی‌افزاند؟ به‌خصوص با عنایت به این‌که او در مواضع متعددی از آثارش از معقولیت معرفتی محض (با قید purely) دم زده است (Foley 2004a: 330; Foley 2001b: 217; Foley 1987: 204).

به‌نظر می‌رسد تأکید فولی بر معرفتی بودن معقولیت، به‌هم‌راه اشاره به هدف معرفتی معقولیت، برای برجسته‌کردن تمایز و تقابل آن با معقولیت عمل‌گرایانه (pragmatic) باشد. شرطیه پاسکال برای فولی تجسم معقولیت عمل‌گرایانه است و به‌دفعات به آن ارجاع می‌دهد (Foley 2008: 7; Foley 2001b: 217; Foley 1993: 150). خوانش فولی از شرطیه پاسکال در نوع خود جالب توجه است. به‌اعتقاد وی، پاسکال پیش‌نهاد می‌کند، فقط به‌دلیل احتمال بهره‌مندی، وجود خدا را بپذیریم. چنین پیشنهادی نشانه اصالت فایده‌عملی در ساحت معقولیت است که فولی را آزار می‌دهد و او را وامی‌دارد تا به تقابل معقولیت معرفتی با روش زمخت پاسکالی، به‌عنوان نماینده معقولیت عمل‌گرا، تصریح کند.

تمایز دیگری که شایان تأکید است تمایز بین معقولیت معرفتی فولی با معقولیت علمی است. معقولیت علمی که موضوع مورد توجه فیلسوفان علم است، بدان سبب که به‌جای معقولیت باورها به معقولیت اعمال اهتمام دارد، مستعد است که با معقولیت معرفتی فولی مشتبه شود. اما این معقولیت از دو جنبه بسیار مهم با معقولیت معرفتی فولی متفاوت است. جنبه اول این است که معقولیت علمی، برخلاف معقولیت معرفتی مدنظر فولی که بر

«هم‌زمان‌بودن» (synchronic) تأکید دارد، بر «درزمان‌بودن» (diachronic) معقولیت پا می‌فشارد.<sup>۱</sup> جنبه دوم به مسئله «منظر» مربوط می‌شود که در معقولیت فولی از عناصر بسیار اساسی است. در آرای فولی «منظر» (perspective) ویژگی فردی دارد و از آن به منظر «خودمدارانه» یا «انفسی» نیز تعبیر می‌شود. به بیان دیگر آنچه در بررسی معقولیت اعتقادات یک فرد یا قوم از سوی خود آنان یا دیگران اهمیت دارد رویکردی است که خود معتقدان به اعتقادات خود دارند. حال آن‌که در معقولیت علمی، منظر همان منظر متخصصان جامعه، مثلاً فیلسوفان علم، است (Foley 1988: 137).

حال که از خللال نشان دادن تقابلات، تاحدی، به مراد فولی از معقولیت معرفتی نزدیک شدیم، لازم است شبهه‌ای را رفع کنیم که به ظن قوی می‌تواند رهن باشد. ممکن است نزد عده‌ای وصف «معرفتی» در معقولیت معرفتی مدنظر فولی مرتبط دانسته شود با حوزه معرفت‌شناسی و مناقشه‌آمیزترین بحث آن، که «صدق» است؛ چنان‌که به اعتقاد او اغلب معرفت‌شناسان معاصر و حتی اسلافی چون دکارت و هیوم چنین دیده‌اند (Foley 1987: 155). تأکید مکرر فولی بر هدف معرفتی معقولیت معرفتی، یعنی داشتن عقاید صادق و نداشتن عقاید کاذب در زمان حال، باعث این پندار می‌شود که گویی از نظر فولی ربطی بین معقولیت و صدق برقرار است که عبور از این عقبه را دشوارتر می‌کند. اما به زعم من انکار صریح ارتباط بین معقولیت و صدق موضعی است که فولی می‌تواند بدان فخر ورزد و این البته از لوازم ناگزیر نحله ابداعی او در معرفت‌شناسی است، یعنی مبنایگرایی انفسی (subjective foundationalism) یا خودمحوری (egocentrism). فولی، به صراحت، راه را بر هرگونه برداشت غلط از محتوای «هدف معرفتی» (داشتن باور صادق و نداشتن باور کاذب در زمان حال)، که بخواهد بین معقولیت و صدق ارتباط برقرار کند، می‌بندد.

این‌که هدف معرفتی [که متضمن صدق می‌نماید] معقولیت معرفتی را از سایر انواع معقولیت متمایز می‌کند بدان معنا نیست که صدق پیش‌نیاز (prerequisite) معقولیت معرفتی است. به خصوص مقصود آن نیست که آنچه معقول است نمی‌تواند غلط و کاذب باشد. مقصود حتی آن نیست که اعظم آن‌چه معقول تلقی می‌شود نمی‌تواند غلط و کاذب باشد (ibid.: 155).

او بارها به دو تمثیل مشهور (به‌ویژه نزد معرفت‌شناسان دکارتی) متوسل می‌شود: «مغز در خمره (brain in a vat)» و «شیطان شریر» (evil demon). ارجاع به این تمثیل‌ها در آثار وی جالب توجه است<sup>۲</sup> و نشان از اهمیت ممتل آن‌ها نزد وی دارد. فحوای این تمثیل‌ها آن

است که فردی که در احاطه و سیطره امری است که به هیچ طریق نمی‌تواند بر آن اشراف و غلبه یابد و حتی نمی‌تواند از وجود و حضور آن یا وجود و حضور خود در آن آگاهی پیدا کند به گزاره‌هایی کاملاً کاذب باور می‌آورد. دکارت، چنان‌که در تاریخ فلسفه مشهور است، با فرض خداوندی خیرخواه که هرگز به فریب خوردن ما رضا نمی‌دهد، مثال دوم (شیطان شریر) را ناممکن می‌داند. اما فولی نه تنها به فرض تصور چنین تمثیلاتی میدان می‌دهد، بلکه مدعی است که در صورت وقوع چنین حالاتی باور فرد به اکاذیب معقول است. او محتوای این تمثیل‌ها را بسط می‌دهد: «تمثیل‌ها نشان می‌دهند که ممکن است ما نیز متأثر از تاریخ، فرهنگ، یا ژنتیک خود به گزاره‌هایی باور بیاوریم که می‌پنداریم صادق‌اند، اما چنین نیستند و به براهینی برای رسیدن به این گزاره‌ها توسل جوییم که می‌پنداریم متقن‌اند، اما چنین نیستند؛ اما این مشیر بدان نیست که آن‌ها به لحاظ معرفتی نامعقول باشند (ibid.: 153). البته این تمثیل‌ها، غیر از دلالت بر جدایی هر نظریه معقولیت و نظریه صدق از هم، به تفاوت اساسی نظریه معقولیت فولی با نظریه معقولیت اعتبارگرایان نیز اشاره می‌کند. این تمثیل‌ها نشان‌دهنده آن‌اند که در تلقی خاص فولی از معقولیت باورهای فرد چگونگی پیدایش این باورها کم‌ترین اهمیتی ندارند، حال آن‌که اعتبارگرایان فقط باوری را معقول می‌شمرند که محصول فرایند معتبر باشد. از این رو، بنابر چنین موضعی که گاه از آن به «اعتبارگرایی تاریخی» (historical reliabilism) تعبیر می‌شود، باورها در مواردی هم چون چنین تمثیل‌هایی دقیقاً به دلیل نامعتبر بودن روش کسبشان نامعقول‌اند (Foley 2001a: 37-38).

در حقیقت، تصور وجود ارتباط وثیق بین نظریه معقولیت و نظریه صدق بخشی از خطا در حوزه‌ای وسیع‌تر است، حوزه‌ای که در آن بین نظریه معقولیت و نظریه معرفت ربط وثیق مفروض گرفته می‌شود. فولی بر آن است که معرفت‌شناسی دو سؤال بنیادی دارد: اول، دلایل خوب برای باورکردن به یک مدعا کدام‌اند؟ دوم، مطابق کدام موازین می‌توان دانست که مدعایی صادق است؟ نظریه «باور موجه» (justified belief) متکفل پاسخ به سؤال اول است و «نظریه معرفت» (theory of knowledge) پی‌گیر پاسخ به سؤال دوم. اما در تاریخ معرفت‌شناسی ارتباطی ضروری بین دو حوزه متکفل این دو سؤال برقرار شده است. کسانی چون دکارت و لاک با به‌میان کشیدن پای خدا چنین ارتباطی ایجاد کرده‌اند. اما معرفت‌شناسان جدید، با اتخاذ منظری معناشناختی، به این ارتباط پرداخته‌اند و معرفت را بنابر تعریف متضمن «باور موجه» دانسته‌اند. از ادغام دو سؤال و دو حوزه مذکور این نتیجه حاصل آمده است که «باور صادق موجه» (justified true belief) فصل مشترک همه تعاریفی

است که در معرفت‌شناسی از «معرفت» ارائه شده است. فولی معتقد است از آن‌جا که «باور موجه» و «باور معقول» بسیار به هم نزدیک‌اند، قول به ارتباط بین نظریه معرفت و باور موجه معادل قول به ارتباط بین نظریه معرفت و باور معقول است. یعنی آن‌چه باوری را معقول می‌سازد آن را نامزدی برای «معرفت» نیز می‌کند. البته فولی چنین مدعایی را بر نمی‌تابد. قول به ارتباط ضروری بین معرفت و معقولیت، علاوه بر دلایلی که شرحشان در توصیف رأی فولی در باب افتراق صدق و معقولیت گذشت، معقولیت اعمال، تصمیم‌ها، طرح‌ها، و راه‌بردهای انسان را از بحث معقولیت خارج می‌کند (Foley 2009: 39). با وجود آن‌که او عقلانیت عمل‌گرایانه را به این دلیل رد می‌کند که اصل را بر فایده عملی می‌گذارد، به‌هیچ‌روی حاضر نیست نظریه معقولیت خود را بر اعمال، تصمیم‌ها، و در یک کلمه بر زندگی روزمره انسان حاکم نداند و بحث معقولیت را در حصار تنگ معرفت (آن هم اغلب معرفت گزاره‌ای) محصور کند.

او، پس از آن‌که مدعی شد معقولیت باید هدف‌محور باشد و حتی نظریه‌های معقولیتی را که گویی هدف‌محور نیستند، هم‌چون معقولیت «ارزش‌محور» (virtue based) یا «قاعدۀ‌محور» (rule based)، معطوف‌به هدف شمرد (Foley 1999: 3-4)، گام بعدی را برداشت و ضمن قول به بلامرجح بودن اهداف، حداقل در مبحث معقولیت، هدف معقولیت خود را معرفتی دانست. این امر هرچند به معنای جداکردن راه خود از کسانی است که معقولیت اعمال را به جای معقولیت باورها می‌گیرند، با توجه به نگاه او به چندساحتی بودن وجود آدمی، هرگز بدان معنا نیست که معقولیت را فقط در حوزه معرفت و باورها بجوید. این‌که وی هدف معقولیت را معرفتی می‌شمرد، بنابر تصریح خود وی (Foley 2001a: 5)، بدان سبب است که معرفت را منشأ عمل می‌داند، همین‌طور منشأ تصمیم، طرح، و هرآن‌چه در مجموع حیات آدمی را شکل می‌دهد.

پس به نظر می‌رسد، با عنایت به تلقی خاص وی از بنیادی‌تر بودن معرفت در نسبت با سایر ساحت‌های آدمی، اتخاذ هدف معرفتی در نظریه معرفت به معنای آن است که فولی اتفاقاً بدین وسیله تمام حوزه‌های دیگر حیات آدمی را نیز در بحث معقولیت دخیل می‌داند. یک شاهد مهم برای این مدعا ابداع مفهوم «باور متعهد» (responsible belief) است (Foley 1993: 110-120) که در مقاله‌ای مجزا سعی می‌شود خوانشی باشد از «باور موجه» یا «باور معقول». فولی متوجه بوده است که وقتی معقولیت را معطوف به هدف اعلام کرد، ناگزیر با این سؤال مواجه خواهد شد که کدامین هدف فرد باید معیار معقولیت باورهای او

قرار گیرد. آیا زیرمجموعه‌ای از اهداف فرد منظور است یا همه اهداف وی، که فولی از آن به «منظومه کلی اهداف» (constellation) تعبیر می‌کند؟ (Foley 1988: 142-144). باور متعهد منظومه کلی اهداف را به‌همراه قیودی هم‌چون استعدادهای فردی و زمان مصروف برآورده‌شدن هدف در برمی‌گیرد. به‌عبارت‌دیگر باور متعهد متوجه هدفی است که به کل منظومه حیات یک فرد چشم دارد، شامل استعدادهای وی، اهمیت هدف و نقش آن در کل حیات فرد، و زمان و انرژی مصروف برآورده‌شدن آن هدف. از این رو، فولی می‌گوید باور معقول را باید باور متعهد تلقی کرد و واسطه وصل این دو به هم نیز باور مقبول است (reasonable belief) (Foley 2004a: 328). «تأمل مقبول» (reasonable reflection) نیز وضعیتی مشابه دارد. حد یقف تأمل، یعنی آن‌جا که می‌توان تأمل را مکفی شمرد، با عنایت به اهمیت موضوع، در کل منظومه حیات رقم می‌خورد. تأمل موشکافانه به‌قصد نیل به «گزاره‌های مبنایی»، که معمولاً متضمن حصول معقولیت برخی نحله‌های معرفت‌شناختی، به‌ویژه معرفت‌شناسی مبنای‌گرایانه است، درمورد موضوعی که ذاتاً اهمیتی اندک در حیات فرد دارد، نامقبول، غیرمتعهد، و نامعقول است. «تأمل عمیق» (deep reflection) یا «تأمل دقیق آرمانی» (idealized accurate reflection)، که در اندیشه فولی جای‌گزین «تأمل دقیق» ارسطویان شده است، قویاً با مفاهیم «عمیق‌ترین معیارهای معرفتی» فرد و «گزاره‌های به‌درستی مبنایی» برای فرد مرتبط است. ظاهراً فولی هیچ‌گونه ملاکی درباره این‌که کدام معیار «عمیق‌ترین معیار معرفتی» یا کدام گزاره «گزاره به‌درستی مبنایی» و دست‌آخر، کدام تأمل «تأمل عمیق» است به‌دست نمی‌دهد. اما صفات «متعهد» و «مقبول» که فولی با آوردن آن‌ها در کنار اسامی «باور» یا «تأمل» مفاهیمی بدیع می‌سازد، تاحدودی، به راز مسئله اشارت دارند. گویی فولی با ابداع این مفاهیم قصد دارد نشان دهد که «عمیق» و «مبنایی»، به‌جای آن‌که صفت ملاک‌ها یا تأمل یا گزاره‌ها باشند، باید صفات «موضوعات» مورد تأمل یا موضوعاتی باشند که ملاک‌ها و گزاره‌ها درباره آن‌ها هستند. اگر موضوعات در حیات فرد اهمیت اساسی داشته باشند، تحقق «تأمل عمیق» و تضمین آن بر «عمیق‌ترین معیارهای معرفتی» و نیل آن به «گزاره‌های به‌درستی مبنایی» ممکن می‌شود؛ وگرنه خیر. بدین‌گونه، مفاهیم باور متعهد یا تأمل مقبول، که متضمن لحاظ‌کردن نقش و اهمیت مسائل متعلق باور و تأمل‌اند، پرده از مقصود فولی از برخی ابهام‌آمیزترین مفاهیم نظریه‌اش هم‌چون «عمیق‌ترین معیارهای معرفتی»، «تأمل عمیق»، «گزاره‌های به‌درستی مبنایی» برمی‌دارند. مبنای‌گرایان معمولاً به «گزاره‌های مبنایی» اشاره می‌کنند. قید «به‌درستی» دقیقاً به‌معنای آن است که گزاره مبنایی

وقتی به درستی مبنایی است که درباب مسئله‌ای باشد که در حیات فرد به درستی نقش مبنایی و حیاتی داشته باشد. گویا موضع فولی از این نظر با موضع فیلسوفان اگزیستانس سازگار است که فقط موضوع و گزاره‌ای را نامزد مناسب برای معرفت می‌دانستند که فرد با آن درگیری شخصی (personal involvement) داشته باشد؛ به عبارت دیگر فرد عمیقاً دچار آن مسئله باشد. فولی به جای آن که معقولیت را با نظریه معرفت و صدق مرتبط سازد با زندگی آدمیان پیوند می‌زند. او «باور موجه / معقول» را متعلق به قلمرو کل حیات می‌داند، نه صدق و معرفت نظری. البته کشف این دقیقه به سبب رهنی‌هایی که اندراج مفهوم «هدف معرفتی» (داشتن عقاید صادق و نداشتن عقاید کاذب) در نظریه معقولیت معرفتی وی بازی می‌کند بس دشوار است.

به نظر می‌رسد اکنون که مراد از وصف «معرفتی» در نظریه معقولیت معرفتی تاحدی روشن شد، می‌توان صورت‌بندی امر معقول از نظر او را طرح و به برخی مفاهیم کلیدی آن که در عین حال نمایانگر معقولیت حاکم بر آرای فولی نیز هستند اشاراتی کرد. به اعتقاد فولی «اگر شخص S هدف X را داشته باشد و اعتقاد به این گزاره که Y وسیله‌ای مؤثر برای رسیدن به X است برای او معقول معرفتی باشد، آن‌گاه Y برای او به نحو X (in sense x) معقول است». البته فولی «معقول معرفتی» را که از اصطلاحات به کاررفته در تعریف مذکور است چنین معرفی می‌کند: «اگر شخص S گزاره P را در یک تأمل عمیق (deep reflection) وسیله مؤثری در رسیدن به هدف معرفتی عقاید دقیق (accurate) و جامع (comprehensive) در زمان حال [داشتن عقاید صحیح در زمان حال و نداشتن عقاید نادرست در زمان حال] بداند، آن‌گاه اعتقاد به P برای او به نحو معرفتی معقول است» (Foley 1987: 6). مؤلفه‌های مهم و اساسی در این تعریف هست که شرح آن‌ها ضرورت دارد.

### ۳. معطوف بودن معقولیت به هدف

فولی در بخش‌های گوناگون از آثار خود بر معطوف بودن مفهوم معقولیت به هدف تأکید بسیار داشته است (Foley 1988: 126; Foley 1993: 3-8). متفکران دیگر در این حوزه، هم‌چون چیزلم (Chisholm 1977: 14) و استنمارک (Stenmark)، نگاه «ابزاری» موجود در معطوف به هدف بودن عقلانیت را به جد نقد کرده‌اند. آنان معتقدند که عقلانیت ابزاری نَسَب به هیوم می‌برد که عقل را برده احساسات و عواطف می‌دانست و معتقد بود که این‌ها هستند که هدف‌های ما را تعیین می‌کنند و عقل فقط می‌تواند ما را در تعیین ابزارهای



مناسب برای رسیدن به آن اهداف یاری رساند (Stenmark 1995: 33). به نظر می‌رسد این بیان، دست‌کم دربارهٔ فولی که می‌توان او را از قائلان به معقولیت ابزاری محسوب کرد، اغراق‌آمیز باشد. وی، با دوری از بحث دربارهٔ معقولیتِ اهداف که البته کتمان‌ش نمی‌کند (Foley 1993: 4)، این ظن را تقویت می‌کند که شأن عقل نزد او فقط تحقیق در یافتن بهترین راه‌های نیل به اهدافی است که از منابع مستقل دیگری هم‌چون عاطفه و علقه گرفته شده‌اند. اما او به تصریح چنین ظنی را رد می‌کند و تأکید می‌کند که «برعکس، رویکرد هدف‌محور هم‌چنان مجال کافی به ظهور و بروز بنیادی‌ترین سؤالات حیات از جمله معقولیت اهداف می‌دهد و هیچ امری نمی‌تواند حوزه‌ای از حیات آدمیان را از دست‌رس معقولیت دور کند» (ibid.: 7). او معتقد است نظریهٔ معقولیت فقط در صورتی ممکن است کاملاً از بحث دربارهٔ خودِ اهداف تبری جوید و صرفاً به ابزاری برای نیل به اهداف از پیش‌متعین تبدیل شود که اهداف حیات ما یک‌سره شفاف و متعین باشند؛ حال آن‌که به‌هیچ‌روی چنین نیستند و ابهام تام بر آنان سایه افکنده است.

فولی در کتاب سال ۱۹۸۷ خود با نام *نظریهٔ معقولیت معرفتی* رویکردی منطقی به مسائل، به‌ویژه در فصل مفصل دوم، اتخاذ کرده و موشکافی‌های منطقی بسیار به‌کار بسته است. این رویکرد در کتاب بعدی او در سال ۱۹۹۳ که باز هم موضوع اصلی آن معقولیت است کاملاً رنگ می‌بازد و به‌جای آن رویکردی روان‌شناختی - انسان‌شناختی اتخاذ می‌شود. آیا این تغییر رویکرد نشان‌دهندهٔ توجه به این دقیقه نیست که معقولیت سرچشمه و بنیادی غیر از عقل منطقی دارد؟ این روند در کتاب سوم که در سال ۲۰۰۱ چاپ شده است نیز ادامه دارد. در این کتاب، هم در عنوان و هم در محتوا، سخن از اعتماد و حتی ایمان می‌رود.

فولی به‌سوی این موضع پیش‌رفته است که آنچه درنهایت و در عمیق‌ترین سطح ممکن سبب معقول‌بودن امری نزد آدمی می‌شود از سنخ انفعالات و نفسانیات (به‌معنای فلسفی آن) است، از سنخ سرسپردگی و دل‌دادگی و رضا. در همان کتاب اول هم محال می‌بود مفاهیمی هم‌چون تأمل عمیق، عمیق‌ترین ملاک‌های معرفتی فرد، استدلال مناقشه‌ناپذیر و ... (در حد مجال مقاله به آن‌ها اشاره خواهیم کرد)، بدون عجز شدن با آنچه در تقسیم‌بندی قدیم فلسفه از قوای آدمی در مبحث علم‌النفس که قوای نفسانی (در تغایر با قوای عقلانی) نام داشت، قوام یابند. برای نمونه، فولی در بحث از استدلال مناقشه‌ناپذیر<sup>۳</sup> برای عموم انسان‌ها مفاهیم «میزان احتمال» یا «به‌قدر کافی محتمل» را که ظاهراً قابلیت برآورد کمی دارند کمی ناپذیر می‌شمرد (Foley 1987: 20) و میزان احتمال را به‌ناگزیر امری فردی می‌داند. او هم‌چنین استدلال مناقشه‌ناپذیر را به فرد و عقاید کلی او دربارهٔ جهان

مرتبط می‌کند (ibid.: 23). این مدعا یعنی مناقشه‌ناپذیری نه در خود امری که معقولیت آن سنجیده می‌شود، بلکه در نفسی قابل جست‌وجوست که معقولیت را می‌سنجد. به بیان دیگر، گزاره مناقشه‌پذیر یا مناقشه‌ناپذیر نیست، بلکه فرد است که مناقشه‌گر یا غیرمناقشه‌گر است؛ فرد است که به دنبال مجادله یا حقیقت است. فولی گویی در آثار متأخر خود به ابتدای امر معقول بر امر نامعقول قائل شده است.

#### ۴. منظر

یک جزء از دو جزء تشکیل‌دهنده «منظر» (point of view) نظر است. فولی معتقد است هر مدعایی در باب معقولیت یک منظر را، که نقطه‌ای است متشکل از هدف (یا اهداف) و نظر، در خود دارد (Foley 1987: 139; Foley 1988: 132). بعدها و در کتاب سال ۱۹۹۳ او جزء دیگری بر این جمع دوتایی اضافه کرد که آن را منبع (resource) خواند (Foley 1993: 34). آخرین جمله مقاله مشهور فولی با نام «برخی مفاهیم متفاوت معقولیت» (۱۹۸۸) اشاره‌ای روشن‌گر به مراد او از «منظر» می‌کند، دال‌براین که وقتی گفته می‌شود امری معقول است می‌توان و بلکه باید پرسید که معقول از چه منظری؟ (Foley 1988: 148). فولی منظر را به‌مثابه ملاکی برای تقسیم‌بندی مکاتب گوناگون معقولیت نیز به‌کار می‌برد. برای نمونه، منظر انفسی افراطی (radically subjective) را به انسجام‌گرایان (coherentists)، آفاقی افراطی (radically objective) را به مبنایان سنتی (traditional foundationalists)، اعتبار‌گرایان (reliabilists)، و فلاسفه علم، و منظر انفسی تأملی (reflective subjective) را به ارسطویان نسبت می‌دهد (Foley 1987: 141). او منظر خود را به منظر ارسطویان نزدیک می‌داند، اما به‌جای واژه «تأمل» در ترکیب انفسی تأملی «تأمل عمیق» را قرار می‌دهد که به مدلول این تعبیر اشاره‌ای خواهیم کرد. منظر انفسی به منظر همان فردی دلالت دارد که معقولیت باورها یا اعمال وی در دست بررسی است. منظر آفاقی همان منظر جامعه (متخصصان جامعه یا منظر فلسفه علم) یا نظاره‌گر همه‌چیزدان است که مبنایان سنتی و اعتبار‌گرایان قبول داشتند. در واقع، طبیعی است که ایشان، به دلیل وهم اخذ منظر یک نظاره‌گر همه‌چیزدان (omniscient)، معقولیت را با معرفت و نظریه صدق هم‌عنان بیندارند (Foley 2001a: 29; Foley 2002: 5). تقسیم‌بندی تقریباً متناظری نیز در خصوص معقولیت و براساس ملاک برون‌گرایانه/ درون‌گرایانه نیز در آثار فولی (Foley 1993: 30-31; Foley 2001a: 22-3; Foley 1988: 124) هست که محتوایی مشابه تقسیم‌بندی پیشین دارد.

اما درون‌مایه منظر چیست؟ به گفته فولی، منظر مجموعه‌ای از عقاید (a set of beliefs) و بدنه‌ای از نظرها (a body of opinions) است که ریشه در عمیق‌ترین معیارهای معرفتی فرد دارد و نسبتاً باثبات است (Foley 1993: 96) و همچنین بستگی تام به علایق و اوضاع فرد پیدا می‌کند (Foley 2001a: 29).

از این بیانات مستفاد می‌شود که منظر، به هیچ‌روی، درون‌مایه‌ای صرفاً منطقی ندارد، بلکه هرآنچه در عمق جان ما ریشه دوانده است (مانند خاطره، افسانه، اسطوره، عقده و ...) می‌تواند تشکیل‌دهنده منظر ما باشد. استفاده فولی از کلمات علایق (interests: هرآنچه ما را به امور پیوند دهد) و وضعیت‌ها (situations؛ به‌ویژه به‌نظر می‌رسد طنینی سارتری از کلمه اخیر قابل‌استماع است) ملهم این مدعاست.

فولی با هوش‌مندی تمام «اتخاذ منظر» را به‌صورت امری دوجوهی مطرح می‌کند. نکته‌ای که وی بر آن تأکید می‌کند نه تنها درباب مفهوم منظر بلکه در مقیاس وسیع‌تر درباره رایج‌ترین خُرده‌ای که بر نسبی‌انگاری وارد می‌شود نیز روشن‌گر است؛ چراکه بی‌تردید او، با به‌میان‌کشیدن مفهوم منظر، وارد نسبی‌گرایی تمام‌عیار شده است. دو وجه مذکور بدین قرارند: الف) فولی ابرام دارد که منظرهای مختلف هیچ ارجحیتی بر هم ندارند و «ما می‌توانیم معقولیت باورها و اعمال خود را از منظر فردی، منظر جامعه، یا هر منظر دیگری ارزیابی کنیم» (Foley 1988: 147). طرح مسئله منظر، قول به رجحان‌نداشتن هیچ منظری بر منظر دیگر و اخذ منظر انفسی از سوی خود فولی همه به‌درستی القاکننده آن است که وی معقولیت را امری نسبی می‌گیرد و از این‌رو نقد استاندارد و نخ‌نمای وارد بر نسبی‌گرایی به او نیز وارد می‌شود. اگر تمام آن‌چه فولی می‌گوید درست باشد، امکان اتخاذ هیچ منظری وجود نخواهد داشت؛ زیرا ترجیح بلامرجح است و فرد در بی‌منظری فلج‌کننده‌ای گرفتار خواهد آمد. او هرگز نخواهد توانست معقولیت باورها و اعمال خود را ارزیابی کند و اساساً دم از معقولیت زند. در همین مسیر، مارین دیوید (Marian David) معتقد است که فولی گستره منظر را بسیار باز گذاشته است (David 1996: 947) و حتی منظر مقبول‌غریب‌ترین افراد در عجیب‌ترین حالات را نیز معتبر می‌شمرد. باید هوشیار باشیم و بدانیم که برتری‌نداشتن منظرها می‌تواند خود را به‌صورت «ناممکن‌بودن اتخاذ منظر» نشان دهد. اگر امری را بسیار بسیار گسترده تلقی کنیم، در واقع به عدم‌تعیین و تحقق خارجی آن رأی داده‌ایم؛ ب) وجه دوم نه‌تنها پاسخی است به نقد وارد بر مسئله «منظر» و به‌تبع آن معقولیت، بلکه پاسخی است به نقدهایی بر نسبی‌گرایی که حول محور «فلج‌کننده» بودن آن می‌چرخند. فولی منکر نیست که قول به ارجحیت‌نداشتن منظرها بر یک‌دیگر آبهستن گونه‌ای از

نسبی‌گرایی است، اما معتقد است این امر مخرب و فلج‌کننده نیست. یعنی رجحان‌نداشتن منظرها مانع از اتخاذ منظر نمی‌شود و فرایند اتخاذ منظر یا به‌طور اعم اتخاذ هر تصمیمی در بافت نسبی‌گرایانه نیز جریان می‌یابد، هم‌چنان‌که در غیاب نسبی‌گرایی نیز چنین می‌شود. درواقع این فرد نیست که منظر را انتخاب می‌کند (Foley 1998: 146)، بلکه به‌تعبیر مأخوذ از هایدگر فرد همواره و ازپیش در آن منظر هست و ازخلال آن می‌نگرد. طرح منظر و ریزنگری بدان همواره و قوف بعد از وقوع است. نسبی‌گرایی در ذات خود نوعی ریزنگری است، ریزنگری به امری که چه نسبی‌گرایانه بدان اندیشیده شود و چه نشود، جاری و ساری است. اگر قرار است تردید فلج‌کننده‌ای برآید، بر زمین قول به ارجحیت منظرها می‌روید؛ زیرا این قول، به‌دنبال خود، مسئله ملاک ارجحیت، سنجش منظرها با این ملاک، و ... را پیش می‌آورد و چنان‌که کیرکگور به‌خوبی مدلل کرده است، وقتی پای ملاک‌های عینی پیش کشیده می‌شود، وسواس در تدقیق را پایانی نیست (کیرکگور ۱۳۷۴: ۶۵).

فولی در فقراتی از آثار خود پرتوی نو بر این بحث پر دامنه می‌افکند. در همان مقاله ۱۹۹۸ می‌گوید ما براساس مقاصد (purposes) و علایقمان (interests) منظری را انتخاب می‌کنیم (Foley 1998: 147). هرچند وی به‌علت توضیح ناکافی درخصوص منظور خود از متعلق «علقه» بودن منظر آماج انتقادات افرادی چون جیمز تیلور (Taylor 1998: 271) قرار گرفته است، به‌نظر می‌رسد سخن او روشن باشد. درواقع، فولی با تأکید بر ناممکن بودن رجحان منظری بر منظر دیگر می‌گوید که مهم نیست کدام منظر را برمی‌گزینیم؛ مهم آن است که این منظر نسبتی عمیق و وثیق با قوی‌ترین سوانق جان ما داشته باشد. در ادبیات فولی عمیق‌ترین سوانق جان همان عمیق‌ترین ملاک‌های معرفتی فردند. این‌که فولی، باوجود اتخاذ منظری انفسی، به اتخاذ هر منظر ممکن دیگری نیز فتوا می‌دهد شاید گویای توجه او به این نکته باشد که حتی آفاقی‌ترین منظرها نیز بر علقه‌ها و قصدیات و نفسانیات تکیه دارند.

## ۵. تأمل عمیق

جایگاه مفهوم تأمل عمیق در نظریه معرفت فولی چنین است: «باور به یک گزاره فقط در صورتی برای ما به‌نحو انفسی معقول است که با تأملی عمیق دریابیم که باور بدان بخشی است از آنچه هدف داشتن یک نظام عقیدتی دقیق و جامع<sup>۴</sup> را تضمین می‌کند (ibid.: 96). درخصوص تأمل عمیق دو سؤال مهم مطرح است: نخست، محتوای آن چیست؛ دوم، کجا پایان می‌پذیرد. پاسخ موجز به سؤال اول را، با توجه به این‌که فولی چستی تأمل عمیق را در ارتباط و سازگاری آن با عمیق‌ترین معیارهای معرفتی فرد جست‌وجو می‌کند، به

بخش بعدی احاله می‌دهیم که در آن «عمیق‌ترین معیارهای معرفتی» را بررسی خواهیم کرد. اما به سؤال دوم همین‌جا پاسخ می‌دهیم. تأمل عمیق تا کجا باید ادامه یابد تا باوری که حاصل می‌شود معقول باشد؟ دکارت پاسخ‌دادن به این سؤال را بسیار سهل می‌انگاشت. او گفت نقطه پایانی تأمل جایی است که ما به‌وضوح صدق گزاره‌ای را چنان دریابیم که دیگر تردیدی برایمان باقی نماند. پاسخ دکارت سخت مبهم بود. امر انفسی و آفاقی را در هم می‌آمیخت و بی‌آن‌که حقیقتاً متوجه باشد، آن‌دو را معادل می‌پنداشت! بی‌شک، صدق گزاره از نظر دکارت امری آفاقی بود. پس چگونه چنین امری با «نماندن تردید» که امری به‌وضوح انفسی و روان‌شناختی است هم‌نشین می‌شد؟

فولی نقطه ختم تأمل دقیق را نیز، به‌طریق مشابه روان‌کاوی، نقطه‌ای می‌داند که گفت‌وگوی فرد با خودش، اندیشیدن فرد به باورها و اعمال خودش، یا به‌اصطلاح فولی «خودانتقادی» (self-criticism) فرد دیگر حاصلی به‌بار نیاورد. یعنی احتمال آن نرود که تأمل بیش‌تر تغییری در باور ایجاد کند (Foley 1993: 99-101; Foley 2001a: 32). فولی این منزل مقصود تأمل را با نام‌هایی گویا می‌نامد: «دیدگاه ثبات‌یافته» (stabilized view)، نقطه تثبیت (point of stability)، و ثبات تأملی (reflective stability). او این‌گونه توقف تأمل را به ثبات پیوند می‌زند و آن‌گونه‌که از فحوای کلام‌اش پیداست، مقصود نهایی این ثبات‌ثبات دل است. آیا مصونیت از خودانتقادی که فرد وقتی بدان می‌رسد می‌تواند تأمل را متوقف کند، همان مصونیت از تذبذب نیست؟ رهایی از لوم لائم درونی؟

گویی از دیدگاه فولی آن‌چه فرمان توقف تأمل را صادر می‌کند و حکم به تکافوی ادله می‌دهد نه ظاهرشدن نشانه‌های حقیقت آفاقی (اگر از اساس چنین حقیقت و چنان نشانه‌هایی وجود داشته باشند)، بلکه رانه‌ای از عمق جان فرد است. تأمل آن‌جا باید متوقف شود که فرد قانع می‌شود. آستانه اقناع امری کاملاً انفسی است. بروز و ظهور حالتی نفسانی (هم‌چون احساس رضایت، کفایت، و ...) در فرد است که دستور نهایی توقف تأمل، نیل به اقناع، و درنهایت حصول معقولیت را صادر می‌کند.

به‌نظر می‌رسد حتی میناگرایان سنتی نیز درنهایت به انفسی‌بودن محل ختم تأمل تن می‌دهند، ولی بدان آگاه نیستند. ایشان باوری را معقول و موجه می‌دانند که بر باورهای بدیهی مبتنی باشد، مثلاً باورهای مبتنی بر بداهت منطقی (مغایرنبودن با اصول بدیهی منطقی) یا بداهت تجربی (شامل گزاره‌های حسی ساده و گزاره‌های مشاهده‌تی) (Foley 1987: 69, 71). البته می‌دانیم که این هر دو بداهت، به‌ویژه بداهت تجربی، به‌حدی محل مناقشه بوده‌اند که درنهایت می‌توان گفت بداهت آن‌ها در گرو دل‌سپردن به بداهت آن‌هاست. دست‌آخر، این

فرد است که باید باوری را بدیهی انگارد یا نینگارد. در خود گزاره هیچ الزامی نیست. تفاوت موضع فولی (که به نسبی گرایی متصف است و به طور مألوف متهم به شکاکیت) با موضع مبنایان سنتی در آن است که فولی دریافته است که در بُن بنای رفیع معقولیت و معرفت احساس ظریف اقتناع و رضایت نهفته است.

### ۶. عمیق ترین معیارهای معرفتی فرد

مفهوم عمیق ترین ملاک های معرفتی فرد شاید محوری ترین و درعین حال دشواریاب ترین مفهوم منظومه فکری فولی باشد. چنان که خواهیم گفت، کشف معقولیت حاکم بر اندیشه خود فولی، که به زعم نگارنده هم‌عنان با کشف نهایی ترین اشتقاقی است که او در امور و مفاهیم می‌افکند، در پرتو کنکاش در همین مفهوم به‌چنگ می‌آید. او در فقره‌ای بسیار مهم از کتاب *کاوش [عمل] بدون شبکه* و در گرماگرم ارائه ردپاهایی مبهم از «عمیق ترین ملاک های معرفتی» ناگهان معقولیت باورها را فقط مستلزم یک امر برمی‌شمرد: سازگاری و توافق باورها با عمیق ترین ملاک های معرفتی و بس (Foley 1993: 97). دیگر و سائطی چون تأمل دقیق، گزاره‌های به‌درستی مبنایی، مصونیت از خودانتقادی، استدلال مناقشه‌ناپذیر، و غیره محل اعراب پیدا نمی‌کنند. عمیق ترین ملاک های معرفتی شامل و متضمن تمام این‌هاست و این‌ها در واقع تجلی‌های گوناگون و متفرع از زاویه نگاه به عمیق ترین ملاک های معرفتی‌اند. فولی این ارتباط با عمیق ترین ملاک های معرفتی را که در صورت حصول آن، به حتم، معقولیت تحقق پیدا می‌کند با کلمه *meet* نشان داده است (ibid.); یعنی باورها اگر با عمیق ترین ملاک های معرفتی فرد لقا (تلاقی، ملاقات = *meet*) داشته باشند، معقول‌اند. می‌بینیم که فولی ارتباط بین باورها و عمیق ترین ملاک های معرفتی را که عرصه تولد معقولیت است از جنس روابط منطقی یا تجربی حسی هم‌چون ابتنا، علی، جزئی و کلی، عموم و خصوص، استلزام، تضاد، و ... تصویر و تصور نکرده است.

اما درون‌مایه احتمالی عمیق ترین ملاک های معرفتی فرد چیست؟ هرچند نکته‌ها و خرده‌های فراوان بر فولی گرفته شده است که این، احتمالاً مهم ترین مفهوم منظومه فکری او (که غالب مفاهیم دیگر به آن برمی‌گردند) مملو از ابهام است، اما به اعتقاد من در مفصل ترین و صریح ترین فقره‌ای که او از چیستی این ملاک‌ها سخن گفته است تا سرحد امکان شفافیت وجود دارد: «این ملاک‌ها [عمیق ترین ملاک های معرفتی] اغلب، به جای آن که در تفکری که موضوع آن، خود ملاک‌ها باشند، در تفکری مکشوف می‌شوند که به مسئله‌ای

غیر از خود ملاک‌ها معطوف است» (همان). به تعبیر دیگر، ما هنگام تفکر روی مسائل گوناگون متوجه می‌شویم که ملاک‌های عمیق‌مان چه بوده‌اند، نه هنگام تفکر روی چیستی ملاک‌ها. فولی در باب این ملاک‌ها چنین ادامه می‌دهد:

ملاک‌ها بی‌زمان نیستند. درضمن، قواعد آفاقی تفکر نیز نیستند که جایی بیرون از وجود ما [مثلاً در گزاره‌های منطقی به مثابه منهای اندیشه درست] منتظر باشند تا آن‌ها را کشف کنیم. آن‌ها موازینی درونی‌اند. بنیان این عمیق‌ترین ملاک‌ها عمیق‌ترین تمایلات ماست... عمیق‌ترین ملاک‌ها کشف نمی‌شوند و نمی‌توان با آن‌چه آن را هوش مألوف می‌نامیم به کشف آن‌ها نائل شد. آن‌ها سر برمی‌آورند. اعلام حضور می‌کنند (ibid.).

به طبع طریقه بازشناختن آن‌ها، درون‌نگری یادآورانه است؛ تذکار و ذکر. ملاک‌ها در تمام ساحات حیات ما و به تعبیر فولی حتی در تصمیم‌های کوچک ما حضور تعیین‌کننده دارند. کافی است آن‌ها را به یاد آوریم. فولی معقولیت معرفتی را بر عمیق‌ترین ملاک‌های معرفتی فرد متکی کرد، ولی مُهر از راز این ملاک‌ها نگشود؛ زیرا این مهر نه گشودنی بود و نه، اگر هم گشودنی بود، گشودن آن با عرف وی هم‌خوان. این متفکر کار خود را به نیکویی و ظرافت کرده است. معقولیت را بر عمیق‌ترین ملاک‌های فرد (نیز اموری هم‌سنخ، هم‌چون گزاره‌های به‌درستی مبنایی، استدلال مناقشه‌ناپذیر، و ... که به‌سان عمیق‌ترین ملاک‌ها فاقد ملاک عینی‌اند) متکی کرده است و البته درون‌مایه تمام این‌ها اموری جز تمایلات و تصمیم‌ها نیستند. او در اتکای معقولیت بر تمایلات و تصمیم‌ها توفیق داشته است؛ به بیان دیگر در اتکای معقولیت بر نامعقولیت.

فولی در مقاله «معقولیت معرفتی و مصونیت از خودانتقادی»<sup>۵</sup> (Foley 2002: 2-3) دوگانه «تأیید عمیق» (deep confidence) و تأیید سطحی (shadow confidence) را مطرح می‌کند. او تأیید معرفتی را معادل تأیید عمیق می‌گیرد. به بیان دیگر فقط تأیید عمیق را شایسته تأیید می‌داند. به زعم او باید تأیید معرفتی (تأیید عمیق) را از تأییدی که صرفاً به قصد مجادله با دیگران به کار می‌رود تمیز داد. در مقابل، تأیید سطحی تأییدی است که فرد به اصناف اغراض از اقتصادی و روان‌شناختی و عملی و اجتماعی بدان متوسل می‌شود. معیار تمیز تأیید عمیق از سطحی چیست؟ مطابق روش مألوف فولی، معیار به‌جای آن‌که روی خود تأیید و ارزش تجربی و منطقی آن بحث کند، روی حالات فردی بحث می‌کند که به تأیید متوسل می‌شود.

تأیید سطحی برآورنده هوس‌ها و امیال است و نباید آن را هم‌چون تأیید عمیق، که برآورنده سوانح عمیق و اصیل است، جدی گرفت. او قبلاً نیز در مبحث «منظر» قیود

مشابهی هم چون مهم بودن و متعلق علقه بودن را بر «منظر» وضع کرده بود. به نظر می‌رسد در عمیق‌ترین سطح تفکر فولی معقولیت عرصه یک دوگانه است: از یک سو امیال و از سوی دیگر سوانق عمیق، اصیل، جدی، و مرتبط با فرد. عمیق‌ترین ملاک‌های معرفتی فرد که معقولیت در لقای آن‌ها محقق می‌شود ملاک‌هایی برخاسته از جزء دوم این دوگانه‌اند. کلماتی که فولی برای نشان دادن این دوگانگی به کار می‌برد بیش‌تر مشعر بر احوال وجود آدمی‌اند تا ملاک به معنای معرفت‌شناختی کلمه. او تقابلی برقرار می‌کند بین احوال وجودی (existential) مانند هواوهوس یا تلون مزاج (whims)، تکانه (impulses)، انگیزش (urges)، و ... که بر حالات زودگذر و سطحی دلالت دارند با رانه‌های عمیقاً ریشه‌دوانده در وجود (deeply seated drives)، سوانق تپنده (full blooded drives)، و نیازهای قائم و دائم (less fleeting needs) وجود آدمی؛ البته که عمیق‌ترین ملاک‌های معرفتی را فقط در سوئیۀ نخست این تقابل قابل تحقق می‌شمرد (Foley 2001: 24).

به گفته فولی یادآوری عمیق‌ترین ملاک‌های معرفتی فرد عموماً در اندیشیدن غیرمستقیم به ملاک‌های ذکر شده و درخلال اندیشیدن به موضوعات دیگر صورت می‌پذیرد. پس مسئله آن است که آیا آنچه بدان اندیشیده می‌شود و از طریق آن است که امکان ظهور عمیق‌ترین ملاک‌های معرفتی مهیا می‌شود، خود، مسئله‌ای اصیل، مهم، و جدی است و ربط عمیق و وثیقی با فرد دارد یا موضوع هوس است؟ اصالت یا هوس باربودن یک مسئله ربطی به خود مسئله ندارد، بلکه به حدت تعلق و ارتباط آدمی با آن مسئله مربوط است. تأیید همواره به عرصه اصالت و اهمیت و جدیت تعلق دارد. شواهد نیز همین‌گونه‌اند. اساساً، در عرصه هوس، تأیید و شاهدی نمی‌تواند در کار باشد. شواهد همواره در مواجهه با امری که ربط جدی با آدمی دارند، به منزله شواهد، فهمیده می‌شوند و برای تأیید کفایت می‌کنند. در مواجهه با امری که ربطی از سر هواوهوس با آدمی دارد، انبوه شواهد به منزله شاهد عمل نمی‌کنند و برای تأیید ناکافی‌اند.

## ۷. نتیجه‌گیری

مقومات نظریه معقولیت فولی، که خود همان معقولیت حاکم بر اندیشه او نیز است، تنها درپرتو رویکرد وجودی به آرای وی به نحوی شفاف و عاری از تناقض جای طرح دارد. مطابق چنین رویکرد وجودی‌ای، به نظر می‌رسد نهایی‌ترین اشتقاقی که فولی در امور می‌افکند، و البته به‌زعم من معقولیت حاکم بر آرای وی را در حوزه همین اشتقاق باید جست، اشتقاق بین هوس و نیاز حقیقی است. اگر نیاز حقیقی، یعنی نیازی که فرد را مضطر



می‌کند، در مواجهه با مسئله‌ای وجود داشته باشد، مجالی برای ظهور عمیق‌ترین ملاک‌های معرفتی فرد مهیا خواهد شد. درپرتو تذکار است که عمیق‌ترین ملاک‌های معرفتی، یعنی تأمل عمیق، گزاره‌های به‌درستی مبنایی و استدلال مناقشه‌ناپذیر نقش می‌بندند و می‌توانند معقولیت معرفتی را محقق سازند.

### پی‌نوشت‌ها

۱. تضمین معقولیت معرفتی فولی بر عنصر «هم‌زمانی» با آوردن قید «در زمان حال» در تعریف «هدف معرفتی» تجلی می‌یابد. او در کتاب سال ۱۹۸۷ خود هدف معرفتی را «داشتن عقاید صحیح در زمان حال و نداشتن عقاید ناصحیح در زمان حال» و در کتاب سال ۱۹۹۳ با تعبیر «داشتن نظام جامع و دقیق از عقاید در زمان حال» معرفی می‌کند. مقصود او آن است که حتی اگر روش‌ها و قواعدی نباشد که تضمین‌کننده صدق عقاید در طول زمان باشند، باز هم برای معقول بودن باور تنها کافی است که فرد در هر لحظه به صدق آن باور اعتقاد داشته باشد (در دو فصل بازپسین کتاب سال ۲۰۰۱ از این تأکید غلیظ بر «زمان حال» در نظریه معقولیت رمزگشایی می‌شود. در این فصول، به‌شبه‌ای که یادآور روش هایدگر در هستی و زمان است، مدلل می‌شود که فقرات زمان آینده و زمان گذشته در فقرات زمان حال شخص مستترند). اما فلاسفه علم و نیز اعتبارگرایان (reliabilists) به‌دنبال روش‌ها و قواعدی‌اند که صدق اعتقاد را نه فقط در زمان حال بلکه در زمان آینده و به‌طور کلی به‌گونه‌ای «درزمانی» نیز تضمین کند. «صدق» در معرفت‌شناسی امری ذاتاً درزمانی بوده است و در این حوزه قابل‌تصور نیست که صدق ناظر بر زمان آینده نباشد. بنابراین، تأکید فولی بر «صدق در زمان حال» در واقع بی‌اعتبارکردن صدق است. پس تمایز بین «هم‌زمانی» و «درزمانی» به تمایز عمیق‌تر داشتن یا نداشتن پروای صدق بستگی پیدا می‌کند.

2. Foley 1987: 89, 109, 153, 164; Foley 1993: 54-58, 72, 133, Foley 2001: 6, 37, 174.

۳. استدلال مناقشه‌ناپذیر (uncontroversial argument) از مؤلفه‌های مفهوم «وسیله مؤثر» است و این مفهوم اخیر در مناقشه تعریف معقولیت وارد شده است. وسیله مؤثر وسیله‌ای است که نتیجه استدلالی مناقشه‌ناپذیر باشد (Foley 1987:14). استدلال مناقشه‌ناپذیر نوعی استدلال است که در آن مقدمات مناقشه‌ناپذیر به‌نحوی مناقشه‌ناپذیر برای رسیدن به نتیجه به‌کار رفته باشند. فولی استدلالی را مناقشه‌ناپذیر می‌شمرد که اگر شخص s در مقدمات آن تأمل کند، دلیلی برای تردید نیابد و اگر عمیقاً در آن تأمل کند، استدلال را به‌قدر کفایت محتمل (sufficiently likely) تلقی کند (Foley 1987: 9-18).

۴. چنان‌که اشاره شد در کتاب سال ۱۹۹۳، در تعریف هدف معرفتی، عبارت «نظام عقیدتی دقیق و جامع در زمان حال» جای‌گزین «داشتن عقاید صحیح و نداشتن عقاید ناصحیح در زمان حال» مندرج در کتاب سال ۱۹۸۷ می‌شود. من روی این جای‌گزینی و به‌ویژه کلمه نظام

(system) که در تعریف جای‌گزین به‌کار رفته است تأکید داریم و آن را نقطه عطف می‌دانیم. گویی فولی تلقی خاص خود از صدق را به‌جای گزاره‌ها روی نظام پیاده می‌کند. این جای‌گزینی با اشاره او به مفهوم نگرش عقیده‌ای (doxastic attitude) درمقابل نگرش گزاره‌ای (propositional content attitude)، که در جایی (Foley 2001: 35) تقابل بین آن‌ها مطرح شد، کاملاً تحقق پیدا می‌کند. فولی در همان‌جا و نیز در مقاله‌ای (Foley 2002: 10) با مثال‌هایی نشان می‌دهد که چگونه امکان دارد فردی، با وجود تغییر نظر درباره ارزش صدق یک گزاره، تغییر عقیده‌ای درباب نظام یا نگرش اعتقادی شامل آن گزاره ندهد.

۵. مقاله مأخوذ از فصل دوم کتاب سال ۲۰۰۱ فولی با اندکی تغییر و تفتیح.

## کتاب‌نامه

کیرکگور، سورن (۱۳۷۴)، «انفسی بودن حقیقت است»، ترجمه مصطفی ملکیان، فصل‌نامه نقد و نظر، ش ۳ و ۴.

- Chishlom, R. A. (1997), *Theory of Knowledge*, Printice Hall.
- David, M. (1996), "Review Essays: Research Working without a Net", *Philosophy and Phenomenological Essays*.
- Foley, R. (1987), *The Theory of Epistemic Rationality*, Harward University Press.
- Foley, R. (1988), "Some Different Conceptions of Rationality", in: *Construction and constraint* E. McMullin (ed.), University of Notre Dame.
- Foley, R. (1993), *Working without a Net*, Oxford University Press.
- Foley, R. (2001a), *Intellectual Trust in Onself and Others*, Cambridge University Press.
- Foley, R. (2001b), "The Foundational Role of Epistemology in a General Theory of Rationality", in: *Virtue Epistemology*, L. Zagzbeski and A. Faurweather (eds.), Oxford University Press.
- Foley, R. (2004a), "Justified Belief as Responsible Belief", in: *Contemporary Debates In Epistemology*, M. Steup and E. Sosa (eds.), Wiley-Blackwell.
- Foley, R. (2004b), "A Trail Separation between The Theory of Knowledg and the Theory of Justifeild Belife", in: *E. Sosa and his Critics*, J. Greco (eds.), Oxford and Blackwell.
- Foley, R. (2008), "An Epistemology That Matters", in: *Essays in Honour of Philip Quinn*, P. weithman (ed.), University of Notre Dame.
- Foley, R. (2009), "Belief, Degrees of Belief and The Lockean Thesis", in: *Degrees of Belief*, F. Huber and C. Schmidt-Petri (eds.), Springer.
- Popper, K.R. (1965), *The Logic of Scientific Discovery*, New York: Harper & Row.
- Stenmark, M. (1995), *Rationality in Science, Religion and Every Day Life*, University of Notre Dame.