

استنتاج معطوف به بهترین تبیین و توجیه گزاره‌های مربوط به عالم خارج

رحمت الله رضایی

چکیده

استنتاج فرضیه‌ای، نوعی استدلال است که چارلز سندرس پیرس در کنار دو نوع استنتاج دیگر یعنی قیاس و استقراء مطرح کرده است و پس از او، کسانی چون گلبرت هارمن آن را بسط و توسعه داده‌اند. ایده اصلی آن این است که ملاحظات تبیینی می‌توانند ما را به استنتاج نتیجه‌ای رهنمون شوند که پیش از آن به صورت فرضیه قابل طرح بوده و در صورت صحت این نتیجه، شواهد و قرائن نیز بهتر تبیین می‌گردند. امروزه بسیاری در قلمروهای گوناگون آن را به کار می‌برند که از آن جمله در معرفت‌شناسی و توجیه گزاره‌های مربوط به عالم خارج است.

معرفت‌شناسان، دربارهٔ عالم خارج با سه مسئله بنیادی روبه‌رویند که عبارتند از: وجود عالم خارج، معرفت ما به آن و معیار ارزیابی معرفت. برخی فیلسوفان اخیراً برای حل این مسائل به شیوه‌ای متوسط شده‌اند که معروف به "استنتاج معطوف به بهترین تبیین" است و این شیوه را شکلی از استنتاج فرضیه‌ای دانسته‌اند. اما این شیوه جدید استنتاج نیز با سه پرسش بنیادی مواجه است: توصیف، تبیین و توجیه. مشکل اول به چیستی هویت آن باز می‌گردد، مشکل دوم علل برتری آن را که در عنوان فوق مأخوذ است بیان می‌دارد و مشکل سوم، به دلایل اثبات و توجیه آن ارتباط پیدا می‌کند.

نویسنده با نگاهی به تفاسیر مختلف این شیوه از استنتاج، بر آن است تا پاسخی به پرسش‌های فوق بیابد و در ادامه به نحوی رویکرد علی تبیین را تقویت کند و از این رهگذر، کارآمدی آن را در توجیه گزاره‌های مربوط به عالم خارج مورد ارزیابی قرار دهد.

کلید واژه‌ها:

استنتاج فرضیه‌ای، استنتاج معطوف به بهترین تبیین، توجیه، مسئله معیار، انسجام‌گرایی، نسبی‌گرایی.

مقدمه

همه ما گاه در زندگی خود با حوادثی مواجه می‌شویم که وقتی آن‌ها را کنار هم می‌گذاریم، مسئله‌ای را اثبات می‌کنند. مثلاً روزی ممکن است هنگام ورود به خانه، در خانه را باز ببینیم (در حالی که علی‌القاعده باید بسته باشد). در این وضعیت اندکی مضطرب می‌شویم. همین که وارد خانه می‌شویم، درمی‌یابیم که ناآشنایی در غیاب ما وارد خانه شده است. وقتی می‌بینیم که وضع ظاهری خانه به هم خورده است، تشویش ما بیش‌تر می‌شود. زمانی که در کمد را شکسته می‌یابیم، فرضیه دزد جان می‌گیرد. اگر برخی اشیای گران‌قیمت را نیابیم، فرضیه مذکور قوت افزون‌تری می‌گیرد. در این صورت، بی‌تردید سراغ پلیس خواهیم رفت تا دزد را بیابد.

به راستی، چه چیز ما را مطمئن می‌سازد تا به فرضیه دزد برسیم؟ پاسخ روشن است: کنار هم گذاشتن قرائن و شواهد. اگر فرد فرضی احتمالات دیگری را مطرح نماید در صورتی که از نظر عقل قابل اعتبار نباشد، بی‌تردید خلاف عرف نوعی جامعه عمل کرده و در خور مزمت است. در مسائل حقوقی، وقتی کارآگاهان با صحنه جنایت مواجه می‌شوند، فرضیات گوناگونی را متصور می‌دانند اما معمولاً یک یا چند فرضیه را می‌گیرند و بقیه را رها می‌کنند و با توجه به آن سعی می‌کنند دلایل و قرائن کافی را بیابند. ممکن است این دلایل قطعی نباشند؛ اما سازگاری و هماهنگی فرضیه با آن‌ها، کارشناس مسائل جنایی را به صحت و درستی فرضیه رهنمون می‌کند و از همین جا این را نیز درمی‌یابد که دلایل درست بوده‌اند. اگر کارشناس به عدم هماهنگی آن‌ها برسد، نه تنها نتیجه می‌گیرد که فرضیه نادرست است، بلکه عدم صحت و درستی قرائن را هم کشف می‌کند. در این‌گونه موارد، تبیین اهمیت خاصی می‌یابد و روی هم رفته بهتر می‌تواند قانع‌کننده باشد.^۱

نمونه دیگر، اخترشناسی است. در اوایل قرن گذشته اخترشناسان تنها به وجود هفت سیاره عطارد، زهره، زمین، مریخ، مشتری، زحل و اورانوس علم داشتند. آن‌ها مشاهده کردند که مدار سیاره اورانوس دقیقاً مطابق محاسبات آن‌ها نیست. این مسئله‌ای بود که می‌بایست تبیین شود و برخلاف انتظار آن‌ها بود و این نیز ضرورت تبیین آن را ایجاب می‌کرد. آن‌ها استدلال کردند که

اگر سیاره هشتمی ورای اورانوس وجود داشته باشد، که تا به حال مشهود نبوده، تأثیر گرانشی آن بر اورانوس، مداری را که اخترشناسان فی الواقع مشاهده می‌کنند، به خوبی تبیین می‌کند. آن‌ها وجود چنین سیاره‌ای را مفروض گرفتند و سرانجام از طریق تلسکوپ قدرتمندی، آن را در همان جا مشاهده کردند که انتظار داشتند. این سیاره هشتم نپتون (Neptune) بود.^۲

به عقیده برخی فیلسوفان، مثال‌های فوق، مصادیقی از استنتاج‌هایی هستند که در قالب هیچ یک از استنتاج‌های شناخته شده نمی‌گنجند؛ بلکه بر شیوه‌ای جدید هستند و اگر چنین شیوه‌ای را نپذیریم، مثال‌های فوق قابل توجیه نخواهند بود.

به نظر آنان، با بررسی اجمالی تاریخ علم، قرائن و شواهد فراوانی می‌توان برای این شیوه از استنتاج به دست آورد، زیرا این شیوه نه تنها در دانش‌های گوناگون علوم تجربی، که در توجیه تجارب دینی و حتی در اثبات وجود خداوند و اثبات حقانیت موضع رئالیستی، به کار رفته است و امروزه معمولاً با نام "استنتاج معطوف به بهترین تبیین" (inference to the best explanation) میان فیلسوفان از شهرت خاصی برخوردار است. از جمله مواردی که به آن تمسک می‌جویند، اثبات جهان خارج و توجیه گزاره‌های مربوط به آن است که عنوان نوشته حاضر است.

ایده اصلی این شکل از استنتاج آن است که ملاحظات تبیینی می‌توانند ما را به استنتاج نتیجه‌ای هدایت کنند؛ همان‌گونه که دانشمندان از شواهد موجود، فرضیه‌ای را استنتاج می‌کنند که در صورت صحت، می‌توانند آن فرضیه را بهتر تبیین نمایند.^۳ این شیوه از استنتاج علی رغم وضوح ظاهری و کاربردهای گسترده آن، با پرسش‌های سخت و دشواری مواجه است؛ پرسش‌هایی که برخی را واداشته تا عملاً اظهار عجز کنند.^۴ از آن میان می‌توان به این پرسش‌ها اشاره نمود: استنتاج فرضیه‌ای چیست و تبیین بهتر کدام است؟ ملاک‌های برتری یک استنتاج بر دیگر اشکال آن کدامند؟ این شیوه چه نسبتی با برهان دارد؟ آیا این شیوه نوعی انسجام‌گرایی نیست؟ آیا این شکل از استنتاج می‌تواند معیاری درباره صحت توجیه‌گزاره‌های عالم خارج ارائه کند؟ سرانجام اینکه در صورت صحت، آیا می‌توان از تلازم آن با صدق سخن به میان آورد یا نه؟

این نوع استنتاج به قول لیپتون (Lipton) با دو مشکل مواجه است: مشکل توصیف و مشکل توجیه.^۵ مشکل توصیف، خود، به دو مشکل دیگر قابل تجزیه است: چستی استنتاج معطوف به بهترین تبیین و ملاک برتری تبیینی بر تبیین دیگر. از این رو، می‌توان گفت، این مسئله با سه مشکل مواجه است: توصیف، تبیین و توجیه. در باب چستی این نوع استنتاج، که مشکل توصیف است، دیدگاه‌هایی مطرح است که به آن‌ها خواهیم پرداخت. در بحث تبیین که به ملاک برتری یک تبیین بر تبیین دیگر مربوط می‌شود، نزاع بر سر آن است که چه چیز موجب برتری تبیینی بر تبیین‌های دیگر می‌شود. در این باب نیز دیدگاه‌هایی مطرح است که در آینده به آن‌ها اشاره خواهیم کرد.

مشکل توجیه، به میزان اعتبار و دلایل مؤید این شکل از استنتاج باز می‌گردد. برخی از معتقدان به این روش، صحت آن را بدیهی دانسته و برخی نیز، همانند صحت و اعتبار منطق سنتی، کوشیده‌اند شهود را ملاک برتری آن قلمداد کنند و برخی نیز دلایلی بر آن آورده‌اند که از جمله، کارآیی آن در برخی موارد است؛ مثل اثبات جهان خارج، توجیه گزاره‌های مربوط به آن و ارائه روشی برای توجیه آن‌ها.

از سوی دیگر، این شیوه از آنجا با معرفت‌شناسی ارتباط پیدا می‌کند که معرفت‌شناسان معاصر نوعاً معتقدند که توجیه باورهای مربوط به عالم خارج از طریق ارائه ادله صورت می‌گیرد؛ اما این ادله لزوماً ادله قیاسی نیستند بلکه می‌توانند استقرائی باشند و آنچه در معرفت‌شناسی معاصر معمول است، همین توجیه استقرائی است؛^۶ زیرا موضوع آن، دانش‌های تجربی و پسینی (a posteriori) است.^۷ در اینجا استقراء با همان معضل علوم مواجه است، و از این رو، عده‌ای اخیراً به عنوان بدیل استقراء، از شیوه فوق در اثبات و توجیه باورهای مربوط به عالم خارج سود برده‌اند.

اما صعوبت بحث‌های فوق و ناتوانی در پاسخ به پرسش‌های مذکور، موجب گردیده است جمعی با آن مخالفت ورزند. متفکرانی همچون ون فراسن (Van Fraassen)، فاین (Fine)، نانسی کارترایت (Nancy Cartwright) و عموم آنتی رئالیست‌ها (anti-realist) همین نگرش

را داشته و نقدهای جدی بر آن وارد کرده‌اند. آنچه می‌آید، نگاهی است به تلاش‌های صورت گرفته برای یافتن پاسخی به پرسش‌های فوق. نخست تبیین ماهیت و ساختار این نوع استنتاج، که به توصیف این رویکرد ارتباط پیدا می‌کند، ضرورت دارد. سپس به علت یا علل برتری آن، که در عنوان این استنتاج قید گردیده، اشاره می‌شود. بحث پایانی به کارآیی آن در توجیه گزاره‌های مربوط به عالم خارج می‌پردازد و برخی نقدها را بررسی می‌کند که مستقدان به سببش روانه کرده‌اند و در نهایت، ارزیابی کلی این شیوه از استنتاج می‌آید.

استنتاج فرضیه‌ای

در چند قرن اخیر، پیشرفت سریع و بی‌وقفه دانش تجربی بسیار ژرف و گسترده بوده است. این سرعت حیرت آور، از سویی، قابل انکار نیست و از سوی دیگر، بسیاری را واداشته است تا به کشف رمز و راز آن بپردازند. در این تکاپو همه دریافته‌اند که روش منطقی آن معمولاً منحصر در استقراء است؛ ولی استقراء بعد از هیوم با معضلات لاینحلی مواجه گردید و حل این مسئله به دغدغه اصلی بسیاری از اندیشه‌مندان مبدل شد. علی‌رغم همه تلاش‌ها برای ترمیم آن، دیگر کسی به آسانی نمی‌توانست به آن توسل جوید.

هیوم می‌گفت، استنتاج یا قیاسی است و یا استقرائی. به عقیده او، استنتاج استقرائی چون دلیل قیاسی ندارد، فاقد اعتبار است و نمی‌تواند مفید قطعیت باشد. اما پیرس این حصر را نپذیرفت و به زعم خود، توانست راهی برای رهایی از این معضل بیابد. وی معتقد بود که نوعی از استنتاج داریم که غیر از این دو قسم است و آن استنتاج "فرضیه‌ای" (abduction) است.^۸ بنابراین، ما سه نوع استنتاج داریم: استنتاج قیاسی، استقرائی و استنتاج فرضیه‌ای. از آن تاریخ به بعد بود که این روش بسط و گسترش یافت و به عنوان استنتاج معطوف به بهترین تبیین شناخته شد.

در این باره دیدگاه‌هایی مطرح است. برخی برآنند که تمام انواع استنتاج استقرائی و فرضیه‌ای، به استنتاج معطوف به بهترین تبیین باز می‌گردند.^۹ برخی دیگر برآنند که آن‌ها تفاوت‌هایی دارند. برخی نیز گام فراتر نهاده، حتی مدعی‌اند که هر نوع استنتاج معتبر و موجه

سرانجام به استنتاج معطوف به بهترین تبیین بازمی‌گردد.^{۱۱}

چنان‌که از مثال‌های آغازین این نوشته و مثال‌های مذکور در استنتاج معطوف به بهترین تبیین پیدا است، صورت این استدلال را می‌توان متفاوت از اشکال سنتی قیاس و استقراء ترسیم کرد. در این شیوه از استنتاج، نخست نتیجه به دست می‌آید و آنگاه مقدمات ذکر می‌شوند.^{۱۱} به عبارت دیگر، در ابتدا فرضیاتی شکل می‌دهیم و بعد سعی می‌کنیم براساس آن، باورهایی را به دست آوریم؛ باورهایی که در ابتدا از احتمال صحت اندکی بهره‌مندند؛ اما سازگاری و توان پاسخ دادن آن‌ها به چراهای فرضیه و کنار هم نشان دادن جمیع داده‌ها، هم می‌تواند فرضیه را استحکام بخشد و هم احتمال صحت خود آن‌ها را افزایش دهد. از همین امر می‌توان دریافت که چرا به آن استنتاج "فرضیه‌ای" گفته‌اند و گاه به آن استنتاج فرضی قیاسی نیز می‌گویند.

بنابراین، تفاوت این شکل از استنتاج با استنتاج قیاسی در آن است که در قیاس ابتدا مقدمات ذکر می‌شوند و بعد براساس آن‌ها نتیجه‌ای استخراج می‌گردد؛ اما در استنتاج فرضیه‌ای، نتیجه به صورت احتمالی مفروض دانسته می‌شود و براساس آن، شواهد و قرائنی جست‌وجو می‌گردد. در صورت یافت چنین شواهدی، پژوهشگر به این نتیجه می‌رسد که هم آن فرض درست است و هم دلایل مذکور را به درستی تحصیل کرده است. این شکل از استنتاج با استقراء یا "استنتاج به کمک شمارش ساده" (induction by simple enumeration) نیز تفاوت‌هایی دارد. در استقراء معمولی پژوهشگر، تنها به دنبال تعمیم است و این هدف را با استقصاء در موارد جزئی اندک و محدود به دست می‌آورد؛ در حالی که در استنتاج مورد بحث، عکس آن است؛ یعنی پیش از بررسی موارد جزئی، تعمیم حاصل شده است. دومین تفاوت آن با استقراء در این است که در شیوه فوق، گستره وسیع از داده‌ها مورد توجه قرار می‌گیرد که به نوعی کل‌نگری منتهی می‌شود و در صورت صحت فرضیه، این کار به وحدت‌بخشی جمیع آن‌ها می‌انجامد در حالی که در استقراء معمولاً همه موارد بررسی نمی‌شوند. سومین و مهم‌ترین تفاوت آن با استقراء شاید در این باشد که پژوهشگر در اینجا علاوه بر تعمیم، به دنبال تحلیل نیز هست.

بنابراین، به لحاظی می‌توان میان این نوع از استنتاج و اشکال متعارف آن تفاوت‌هایی را

تصویر کرد؛ اما این مقدار نمی‌تواند ما را به ماهیت و چیستی این نوع استنتاج رهنمون شود. بنابراین، درک ماهیت آن گام‌های پیش‌تری می‌طلبد.

تبیین

در تعریف و ماهیت "تبیین" دیدگاه‌های مختلفی ابراز شده است؛ اما فیلسوفان عموماً معتقدند که تبیین در مقابل "توصیف" است. از این رو، معرفت تبیینی (explanatory knowledge) را در مقابل معرفت توصیفی (descriptive knowledge) قرار می‌دهند. ارسطو معرفت توصیفی را به "معرفت اینکه چیزی بدین قرار است"، توصیف نمود؛ در حالی که معرفت تبیینی، معرفت به این است که چرا چیزی بدین قرار است. از این رو، تبیین را پاسخ به نوع خاصی پرسش از چرایی توصیف کرده‌اند؛ هر چند برخی پرسش‌ها از چرایی، مستلزم تبیین نیستند؛ بلکه مستلزم توجیه معرفتی‌اند.^{۱۲} بنابراین، چون تبیین عموماً در پاسخ به یک سؤال است که در پی یافتن علت مسئله است، می‌توان آن را به بیان چرایی تعریف کرد. و به تعبیر موزر، تبیین در حقیقت "فهم‌پذیر" (understandability) کردن یک مسئله است.^{۱۳} وقتی مسئله‌ای تبیین می‌گردد، به واقع از صعوبت آن کاسته شده، فهم و پذیرش آن سهل‌تر می‌نماید.

از این رو، اگر پرسش از چگونگی وقوع مسئله‌ای باشد، پاسخ به ذکر علت یا علل مسئله نخواهد بود؛ بلکه پاسخ به توصیف و بیان چگونگی وقوع آن است. اما اگر پاسخی به پرسش از چرایی امری باشد، معرفت تبیینی تلقی می‌شود. بنابراین، دلایلی که کارکردشان توصیف است، معرفت ارائه می‌کنند؛ در حالی که کارکرد دلایل تبیینی، عبارت از تبیین است. همین تفاوت موجب شده است تا برخی مدعی شوند که نمی‌توان به آن‌ها دلایل معرفتی اطلاق کرد.^{۱۴} طبق این تفسیر، دلایل معرفتی منحصر می‌شوند به دلایل توصیفی؛ زیرا دلایل تبیینی حاکی از صدق و کذب نیستند و هر آنچه بیانگر صدق و کذب نباشد، معرفتی نخواهد بود. پس دلایل تبیینی، معرفت نیستند. دلایل اقتصادی و زیباشناختی را نمونه‌هایی از این‌گونه دلایل می‌دانند.

این در حالی است که گاه به تبیین نیز معرفت اطلاق می‌کنند و می‌گویند، معرفت تبیینی و

توصیفی هر دو زیرمجموعه معرفت گزاره‌ای (propositional knowledge) هستند.^{۱۵} از این رو، می‌توان به تبیین نیز معرفت اصطلاحی، یعنی باور صادق موجه، اطلاق کرد که آن را "معرفت گزاره‌ای" نیز می‌خوانند. بدین سان، به نظر می‌رسد تمایز فوق میان ادله معرفتی و ادله تبیینی، و معرفتی دانستن یکی و غیرمعرفتی دانستن دیگری، بی‌وجه است مگر منظور از "معرفت" معنای دیگری باشد. به هر حال، آنچه به دست آمد، این است که تبیین، یعنی پاسخ دادن به چراهای یک مسئله و این با معرفت بودن آن منافاتی ندارد.

رویکردهای تبیین

برای تبیین انواعی بر شمرده‌اند که از آن جمله‌اند: تبیین علّی و تفسیری. تبیین علّی را نیز به آماری (statistical)، کارکردی (functional)، ساختاری (structural) و مادی - معیشتی تقسیم کرده‌اند.^{۱۶} تفاوت این اقسام ناشی از کارکرد متفاوت و مقاصد گوناگون آن‌ها است؛ بدین معنا که گاه موضوع تبیین امور روان‌شناسانه است و به این نوع تبیین، "تبیین روان‌شناسانه" می‌گویند. زمانی دیگر، موضوع تبیین، امور فیزیکی است و یا از داده‌های آن بهره می‌برد و به آن، "تبیین فیزیکی" می‌گویند. گاه، تبیین درباره مسئله‌ای تاریخی است که در این صورت به آن "تبیین تاریخی" می‌گویند و هكذا. از میان اقسام فوق، آنچه با بحث ما ارتباط دارد، تبیین علّی و آماری است و گویا دیگر اقسام از همین منظر به نوعی به این دو قسم باز می‌گردند. از این رو، نمی‌توان گفت که این اقسام تفاوت‌های ماهوی دارند و انواع جداگانه‌ای محسوب می‌شوند. تنها این ادعا از نظر منطقی قابل توجیه است که تبیین علّی و آماری قسیم همدیگرند و تفاوت‌هایی با هم دارند؛ زیرا تبیین آماری به نوعی به استقراء باز می‌گردد. پیش‌تر به برخی تفاوت‌های آن‌ها اشارت بردیم. اما عمده نزاع، در تبیین علّی است. بدین روی، آنچه می‌تواند مورد بحث باشد، این است که آیا شیوه فوق، به استقراء می‌انجامد یا نه.

چنان‌که پیش‌تر گفتیم، تبیین معمولاً در مقابل توصیف قرار می‌گیرد. فیلسوفان در پاسخ به این پرسش که چه امری یا اموری موجب می‌شود برخی دلایل تبیین تلقی شوند و برخی دیگر تفسیر

و توصیف، و به عبارت دیگر، کارکرد تبیین چیست، سه نوع پاسخ داده‌اند که اینک به اختصار از آن‌ها یاد می‌کنیم:

۱. رویکرد استنتاجی تبیین

بر اساس این دیدگاه، تبیین نوعی از استدلال است و در واقع، تبیین ذکر قوانینی است که مقدمات استدلال را تشکیل می‌دهند و آنچه تبیین می‌شود (axplanadum)، نتیجه طبیعی این مقدمات است؛ مثلاً:

سقراط انسان است،

هر انسانی فانی است،

نتیجه می‌دهد که:

سقراط فانی است.

در این نظریه، تبیین نوعی استنتاج منطقی معتبر تلقی می‌شود که برای دانستن درستی آن، باید فهمید که آیا براساس منطق سستی از اعتبار کافی برخوردار است یا نه. برای این منظور، باید حاوی دست کم یک مقدمه کلی باشد که بیانگر قانونی است. از این رو، یک تبیین در صورتی می‌تواند معتبر تلقی شود که مشتمل بر شرایط منطقی باشد که استنتاج از آن برخوردار است؛ یعنی ویژگی صوری، ساختاری و محتوایی. حال، اگر تبیینی از این شرایط برخوردار باشد، می‌تواند استنتاج محسوب شود و از اعتبار برخوردار گردد. این تفسیر مؤید نظر کسانی است که معتقدند میان دلایل تبیینی و امر تبیین شده، همان رابطه‌ای است که میان مقدمات برهان و نتیجه؛ یعنی نوعی رابطه تلازمی و استنتاجی میان آن‌ها برقرار است. بدین روی، می‌تواند به استنتاج برهانی فروبکاهد و علاوه بر آن، همان ساختاری را دارا باشد که برهان دارد.

۲. رویکرد علی تبیین

تبیین در واقع توصیف علل گوناگون یک پدیده است. وقتی می‌خواهیم پدیده‌ای را تبیین کنیم،

اطلاعاتی را درباره عللی که منجر به پدید آمدن آن شده‌اند، ذکر می‌کنیم. طبق این تفسیر، کارکرد تبیین، تعلیل است.

یکی از ویژگی‌های تبیین را پیش‌بینی شمرده‌اند. وقتی به پرسش‌ها درباره چرایی یک مسئله پاسخ می‌دهند، در حقیقت، مسئله تعلیل را تحلیل کرده‌اند. از آنجا که کشف رابطه علیت امکان پیش‌بینی را میسر می‌سازد، می‌توان گفت که تعلیل به پیش‌بینی می‌انجامد. در عین حال، مواردی نیز هست که در آن‌ها تبیینی صورت می‌گیرد بدون اینکه پیش‌بینی نماید. حال اگر تبیین همواره به پیش‌بینی می‌انجامد، این موارد را چگونه می‌توان توجیه کرد؟ مثلاً:

ویروس فلج، یک علت (لااقل به این معنا که شرط ضروری و مهمی است) برای فلج نسبی است. لذا ویروس فلج می‌تواند وقوع فلج نسبی را تبیین نماید؛ اما وقوع آن را تضمین نمی‌کند، حتی محتمل نمی‌سازد و بدین ترتیب، نمی‌تواند فلج نسبی را پیش‌بینی کند.^{۱۷}

اما به نظر می‌رسد این اشکال از آنجا ناشی شده است که تفکیک میان معنای عام علیت و معنای خاص آن صورت نگرفته است.^{۱۸} گویا منظور از تعلیل در این کاربرد، مطلق رابطه علیت است به نحوی که هر نوع وابستگی حتی علیت ناقصه و شروط را شامل می‌گردد؛ چنان‌که در مثال فوق تصریح شده است. اگر منظور از تعلیل این باشد، حق آن است که تبیین همواره به پیش‌بینی نمی‌انجامد؛ زیرا پیش‌بینی در صورتی ممکن خواهد بود که علیت تامه و انحصاری امری، تحصیل گردد. فقط در این صورت است که می‌توانیم به قانون کلی تلازم میان علت خاص و معلول آن دست می‌یابیم و در غیر آن، ممکن است علل دیگری هم دخیل باشند که با نبود یکی از آن‌ها، معلول هم نخواهد بود.

مشکل دیگر این است که در مواردی تبیین است بدون این که سخنی از علیت باشد. اگر تبیین همان تعلیل است، در هر جا که تبیینی صورت گرفته است، باید بتوان علیتی هم یافت، در حالی که این‌گونه نیست؛ مثلاً تبیین‌های در باب ریاضیات و منطق، هیچ یک تبیین علی نیستند. به علاوه، برخی تبیین‌ها تنها به نحوه کارکرد اشیاء مربوط می‌شوند، بدون اینکه علل، این کارکرد آن‌ها را مشخص نمایند. فی‌المثل ممکن است دستورالعمل‌های رایانه جدید شما، با اصطلاحات

مفید، نحوه کارکرد سیستم چندرسانه‌ی آن را تبیین کند بدون اینکه چرایی کارکرد آن را مشخص کند. از این رو، این دستورالعمل‌ها تبیین غیرعلنی ارائه می‌دارند.^{۱۹} به نظر می‌رسد این مشکل نیز از آنجا پدید آمده است که میان تبیین تعلیلی و تبیین تفسیری، تمایزی صورت نگرفته است؛ زیرا همان‌گونه که یادآور شدیم، نوعی از تبیین در واقع، همان تفسیر و توصیف است و این اشتراک در اسم موجب می‌شود تا هر تبیینی به تعلیل فرو کاسته شود؛ در حالی که چنین ملازمه‌ای میان تعلیل و تبیین وجود ندارد، همچنان که از مثال فوق به دست می‌آید. ثانیاً، منظور از علیت، علیت خارجی نیست، بلکه معنای عام آن است که شامل علیت تحلیلی و ذهنی هم می‌شود. علیت منطقی و ریاضی عموماً این‌گونه است. در مثال فوق، اگر هم منظور از "تبیین" تعلیل باشد، می‌توان گفت معنای عام آن مقصود است.

۳. رویکرد تجربی

تبیین، در واقع، اطلاعاتی است که بیان می‌کند احتمال صدق پدیده‌ای بر رقبای آن، بیش‌تر است. آنچه می‌تواند این خصیصه را تبیین کند، بستری است که در آن این پرسش مطرح شده است، نه استنتاج فوق. فراسن، که از آنتی رئالیست‌ها است، موضع خود را "تجربه‌گرایی سازنده" (constructive empiricism) می‌نامد.^{۲۰} وی معتقد است که تنها می‌توان گفت، این شیوه، از کفایت تجربی برخوردار است به این معنا که تنها در امور تجربی کارایی دارد؛ اما از پدیده‌های مشهود نمی‌توان به پدیده‌های نامشهود نقبی باز نمود و احکام آن‌ها را تعیین کرد. برخی دیگر از آنتی رئالیست‌ها نگرش‌های متفاوت دارند که اکنون مجال ذکر آن‌ها نیست. قدر مشترک تمام آن‌ها این است که شیوه مذکور توان استنتاج امور کلی و نامشهود را ندارد و این نوع رویکرد، در واقع انکار آن است.

به نظر می‌رسد نگرانی عمده آنتی رئالیست‌ها، قطع نظر از دیگر مواضع فلسفی و معرفت‌شناسانه آن‌ها، همین است که در مواردی تبیین صورت می‌گیرد، بدون اینکه پیش‌بینی انجام شود و در مواردی پیش‌بینی می‌شود، اما ناکام از آب درمی‌آید و در مواردی، ادعا می‌شود که بهترین

تبیین است، اما در حقیقت بدترین تبیین است. روزگاری فرضیه زمین‌محوری از همین تبیین برخوردار بود. تمام قرائن و شواهد به نفع آن بود؛ اما دیدیم که خلاف واقع از آب درآمد و در مواردی چه بسا بدترین تبیین باشد. از آنجا که شیوه فوق در موارد بسیاری ناکارآمد است، نمی‌توان بر آن اعتماد نمود و آن را معتبر تلقی کرد.

بنابراین، اگر منظور از تبیین، تفسیر سوم باشد، نمی‌توان از این روش انتظار نتیجه مطلوب را داشت؛ بلکه آنچه به دست می‌آید، همان است که از استقراء حاصل می‌شود، و در نتیجه، به همان اشکالاتی مبتلا می‌شود که استقراء مبتلا است چنان‌که هارمن می‌گوید.^{۲۱}

اما دربارهٔ دو تفسیر نخست آن، چند نکته درخور توجه است: اولاً، به طور کلی می‌توان گفت که تمایز میان تعلیل و توصیف و به دنبال آن، طرح این سخن که علم در پی توصیف است نه تعلیل، بیش‌تر برخاسته از نگرش پوزیتیویستی است. از این‌رو، اگر کسی ملتزم به توصیه تجربه‌گرایی افراطی نباشد، می‌تواند مدعی شود که در قلمرو علوم نیز می‌توان دنبال تعلیل بود، همان‌گونه که بسیاری هستند.^{۲۲} بنابراین، در قلمرو دانشی که «علم» خوانده می‌شود، می‌توان در پی یافتن علل پدیده‌ای بود و این‌گونه نیست که تنها در فلسفه و مابعدالطبیعه، انسان دنبال یافتن علل و اسباب امور باشد.

مسئله دیگر این است که آیا می‌توان مدعی شد تبیین برهانی، تبیین علّی نیست و آیا پیش‌بینی، مختص تبیین علّی است؟ به نظر می‌رسد پاسخ هر دو پرسش منفی است. در باب برهان، چنان‌که برخی منطق‌دانان و فیلسوفان مسلمان می‌گویند،^{۲۳} میان مقدمات و نتیجه آن‌ها نوعی رابطه علّی و معلولی برقرار است، هرچند رابطه علّی آن‌ها از نوع رابطه علّی خارجی نیست (مگر اینکه کسی به تمایز میان رابطه علّی و استلزامات عامه معتقد باشد و مدعی شود که نوع اخیر هیچ ربط و نسبتی با علّیت ندارد). مدار تقسیم برهان به «برهان ان» و «برهان لم» علّیت میان اجزاء برهان است.^{۲۴} بنابراین، تبیین علّی و برهانی می‌توانند جمع شوند. اما پاسخ پرسش دوم نیز منفی است؛ زیرا پیش‌بینی در برهان نیز ممکن است. وقتی انسان دو مقدمه برهان را بپذیرد، به خصوص مقدمه کلی آن را، به نحوی می‌تواند نتیجه را به دست آورد.^{۲۵} اشکالات

مطرح شده بر شکل اول، به خوبی بیانگر این حقیقت‌اند.^{۲۶} بنابراین، دو دیدگاه نخست را به نوعی می‌توان به دیدگاه واحد فروکاست؛ یعنی تبیین علی و استنتاجی، نوع واحدی از استنتاج هستند. تبیین علی، از همان ساختاری برخوردار است که برهان برخوردار است؛ زیرا در آن نیز همانند برهان از مقدمه کلی استفاده می‌شود که تلازم میان علت و معلول است. بنابراین، هر شکلی از استنتاج معتبر به ناچار به نوعی باید به برهان برگردد. شاید منظور هارمن از این سخن که هر شکلی از استنتاج معتبر به استنتاج معطوف به بهترین تبیین باز می‌گردد، که به آن اشاره نمودیم، همین معنا است که اگر چنین باشد، بی‌گمان درست خواهد بود. دیدگاهی که اخیراً ابراز گردیده، می‌تواند مؤید همین نظر باشد. در این دیدگاه، قانونیت و مشروعیت این روش مسلم است. آنچه می‌تواند مورد بحث باشد، کارایی و کارآمدی آن است که به مبانی معرفتی مقبول فرد وابسته است.^{۲۷} اگر کسی به قانون علی و معلولی متعهد نباشد یا آن را بپذیرد اما نه در امور فیزیکی و بیرونی، می‌تواند استنتاج فوق را ناکارآمد تلقی کند. بنابراین، آنچه عمدتاً مورد نزاع است، کارآمدی آن است نه اصل اعتبار منطقی آن. به هر حال، تا اینجا به اختصار چستی استنتاج فوق را بازگو کردیم. اینک به جا است به مسئله دوم این بحث پردازیم که ملاک برتری تبیینی بر تبیین دیگر است.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

تبیین بهتر

نمی‌توان انکار کرد که گاه از یک پدیده چند گونه تبیین وجود دارد و چه بسا برخی از این تبیین‌ها، تبیین وهمی و خیالی باشند یا دست کم، تبیین خلاف واقع؛ در حالی که ممکن است ما آن‌ها را واقعی بپنداریم. در این گونه موارد وظیفه چیست؟ همچنان‌که دربارهٔ مشکل دوم توصیف استنتاج معطوف به بهترین تبیین گفتیم، می‌توان این پرسش را طرح کرد که ملاک برتری تبیینی بر تبیین دیگر چیست؟

معتقدان به این روش معیارهای بسیاری را بر شمرده‌اند: عمیق بودن، جامعیت، یعنی شمول قلمرو بیش‌تر، مادگی،^{۲۸} قدرت وحدت‌بخشی،^{۲۹} دوری‌نبودن، استعجالی نبودن (hoc ad)،

مرتبط بودن تبیین، عاری از ابهام بودن آن، قابل اعتماد بودن، عاری از فرض زاید بودن یعنی رعایت اسطره اکام، سازگاری با نظریه خوش ساخت^{۳۱} و وحدت‌بخشی پدیده‌های به ظاهر جدأ و بی‌ارتباط.^{۳۱} برخی نیز قیاس‌پذیری^{۳۲} (analogy) را افزوده‌اند.^{۳۳} اگر فرضیه‌ای مثلاً بتواند پدیده‌های بسیار و به‌ظاهر بی‌ارتباط را مرتبط کند و میان آن‌ها به‌نوعی سازگاری پدید آورد، برتر از سایر فرضیه‌ها خواهد بود و اگر احیاناً چند فرضیه از این ویژگی برخوردار باشند، فرضیه‌ای قابل‌اعتمادتر است که موجودات کم‌تری را مفروض بگیرد؛ همچنان‌که استره اکام می‌گوید.

اگر کسی مثلاً معیار "سادگی" را بپذیرد، استنتاج مذکور به استنتاج معطوف به ساده‌ترین تبیین تبدیل می‌شود. منظور از سادگی این است که اعیان کم‌تر و موجودات اندکی را مفروض بگیرد. اگر کسی "عدم ابهام" را معیار قرار دهد، عنوان استنتاج مذکور به استنتاجی تغییر می‌یابد که کم‌ترین ابهام را دارد. منظور از "عدم ابهام" آن است که بتوانند به چراهای همدیگر پاسخ دهند و آن‌ها را بی‌سرنوشت نگذارند. بنابراین، معیار "عدم ابهام" با معیار "وحدت‌بخشی" و برخی دیگر، می‌توانند جمع شوند. بدین ترتیب، می‌توان گفت که اشکال تعدد معیارهای مذکور تا اندازه‌ای رفع گردیده است.

اما همان‌گونه که در باب تبیین اتفاق نظر وجود ندارد، راجع به چیستی برتری و معیارهای آن نیز وحدت نظر وجود ندارد. از این رو، افرادی که از سادگی معیار برای بهتر بودن تبیین‌جانب‌داری کرده‌اند، مانند الیوت سابر (Elliott Sober)^{۳۴} مورد انتقاد واقع شده‌اند؛ زیرا این معیار، نه تنها ساده نیست که ابهام آن بیش‌تر از "تبیین بهتر" است. یکی دیگر از معیارها، معیار استعجالی نبودن است. به راستی چه وقت می‌توان گفت معیاری استعجالی و موردی است یا استعجالی نیست؟ آیا راهی برای شناخت فرضیه‌های موردی وجود دارد یا چنان‌که کارل همپل می‌گوید، هیچ راهی برای شناخت آن وجود ندارد؟^{۳۵} پس در این بحث نیز با دو مشکل مواجه خواهیم بود: عدم اتفاق نظر در چیستی معیارهای فوق و عدم کارایی معیارها.

دریاره مشکل اول، به ظاهر توضیح نداده‌اند و چیستی آن را به شهود متعارف انسان واگذاشته‌اند. چون نوعاً می‌دانیم سادگی چیست، نیازی ندیده‌اند معیارهایی برای خود سادگی

ارائه دهند. اما دربارهٔ مشکل دوم، ادعا نکرده‌اند که یک معیار کارآیی کلی دارد به نحوی که با هیچ نقضی مواجه نمی‌شود؛ بلکه چند معیار را به نحو طولی ذکر کرده‌اند. تردید نداریم که سازگاری و عدم تناقض از اهمیت فراوانی برخوردار است؛ به گونه‌ای که آن را "أمّ العلوم" دانسته‌اند؛^{۳۶} ولی کاریست آن در همه علوم به خصوص در علوم تجربی کاری است دشوار. بدین‌رو، این معیار به تنهایی نمی‌تواند همواره نظریه‌ای را بر نظریه‌ای دیگر یا تبیینی را بر تبیین دیگر رجحان بخشد، مگر با تقلای فراوان. بدین ترتیب، شاید آنان مدعی شوند که در استنتاج همواره ضرورت دارد از ترکیب چند معیار استفاده شود؛ همچنان‌که معمولاً چند معیار را ذکر می‌کنند. از آنچه گفته شد، به دست می‌آید که شیوه استنتاجی مذکور، به نحوی با برهان ارتباط دارد؛ اما این سخن بدان معنا نیست که نتیجه آن همواره ضروری و حتمی است؛ چنانکه برهان هم نیست؛ زیرا موضوع آن امور تجربی است و کشف رابطه علیت در آن عرصه به آسانی میسر نیست. به تعبیری دیگر، چون مواد آن از بدیهیات نیست، لاجرم به نحوی باید به بدیهیات بازگردد و این کاری است دشوار.

اما مشکل دوم این شیوه، در توجیه رخ می‌نماید که به دلایل اثبات آن بازمی‌گردد. مدافعان این شیوه از استنتاج، به دلایل گوناگونی توسل جسته‌اند. از جمله این دلایل، تأمین رئالیسم متافیزیکی، معرفتی و علمی است. ایده اصلی رئالیسم متافیزیکی آن است که اشیائی مستقل از ما و فکر و نظر ما وجود دارند؛ اما رئالیسم معرفتی گویای آن است که ما به وجود چنین موجوداتی می‌توانیم معرفت حاصل کنیم. رئالیسم علمی مدعی است که علم می‌تواند روایت درستی از جهان و موجودات به دست دهد.

استنتاج معطوف به بهترین تبیین و رئالیسم متافیزیکی

وجود عالم خارج و به تعبیر دیگر، رئالیسم متافیزیکی، در نظر برخی فیلسوفان، بدیهی و بی‌نیاز از استدلال است؛ اما کسانی که آن را بدیهی نمی‌دانند، تلاش‌هایی برای اثبات آن صورت داده‌اند. چالش‌هایی که در این عرصه فراروی فیلسوفان قرار دارند، عبارتند از: فرضیه ایدآلیستی

بارکلی (Berkeleyan idealist hypothesis)، فرضیه توهم (hallucination hypothesis)، مغز در خمیره و دیو فریبکار دکارت.^{۳۷} بر اساس این فرضیه‌ها، نه جهانی وجود دارد و نه اشیاء متعارفی که ما با آن‌ها سر و کار داریم؛ بلکه مثلاً شیطان فریبکاری ما را وامی‌دارد تا فکر کنیم چنین جهان و موجوداتی وجود دارد یا اندیشه‌مند برتری این تجارب حسی را در ما می‌آفریند به نحوی که می‌پنداریم چنین جهانی وجود دارد و یا اینکه احیاناً دچار توهم شده‌ایم. مدافعان این نوع استنتاج برای ردّ فرضیه‌های رقیب و اثبات صدق تفسیر خود که بنابر آن، جهانی مستقل از آدمی و اندیشه او وجود دارد به استنتاج معطوف به بهترین تبیین متوسل می‌شوند که مدعی است چون تبیین مذکور نسبت به رقبای، تبیین بهتر است، احتمال صدق آن افزون‌تر است. بنابراین، عالمی وجود دارد که در ما اثر می‌گذارد و ما مدام از آن تأثیر می‌پذیریم. این تأثیر و تأثر هیچ تفسیر مقبولی را بر نمی‌تابد مگر اینکه جهان بیرون از انسان وجود داشته باشد.

استنتاج معطوف به بهترین تبیین و رئالیسم معرفتی

مشکل دوم دربارهٔ جهان خارج، معرفت ما به آن است؛ یعنی حال که جهان خارج وجود دارد، آیا می‌توانیم از آن معرفتی حاصل کنیم یا نه. در این باره سه دیدگاه کلی وجود دارد: منکر هر نوع معرفت، معتقد به اینکه به هر چیزی معرفت داریم، و دیدگاه میان این دو. بنابر دیدگاه سوم، که موضع نوع رئالیست‌ها است، تردیدی نداریم که به بسیاری از امور معرفت داریم و چیزهایی نیز وجود دارند که ما به آن‌ها معرفت نداریم.^{۳۸} اینان برای تثبیت دیدگاه خود، تلاش‌های بسیاری صورت داده‌اند. برخی فیلسوفان در توجیه گزاره‌های مربوط به عالم خارج و کشف راز واقع‌نمایی آن‌ها، چون معتقدند راه توجیه برهانی آن‌ها امکان‌پذیر نیست، به این شیوه متوسل شده‌اند. از آنجا که آنان معتقدند چنین باورهایی، باورهای مبنای هستند، در توجیه خود به ناچار باید خود کفا باشند. حال اگر باورهای دیگری وجود ندارد، چگونه می‌توان باورهای فوق را توجیه کرد؟

اگر کسی انسجام‌گرا باشد، به آسانی می‌تواند به هماهنگی و سازگاری (همان تفسیر رایج آن)

یعنی رابطه درونی آن‌ها متوسل شود؛ اما اگر مبنای آن باشد، چگونه می‌تواند به پرسش فوق پاسخ دهد؟ از این رو، به نظر می‌رسد معرفت‌شناسانی در توجیه باورهای حسی و تجربی دچار مشکل هستند که به نحوی مبنای آن‌ها را مبنای آن‌ها می‌دانند. به همین دلیل است که در عمر اندک این شیوه استنتاج، نوعاً مبنای آن‌ها را از آن بهره برده‌اند؛ مثل راسل و موزر.^{۳۹}

از جمله کسانی که به آن در توجیه گزاره‌های مذکور استناد کرده‌اند، موزر است. وی در توجیه باورها یا گزاره‌های حسی و تجربی، به مبنای غیر گزاره‌ای (non _ propositional) اعتقاد دارد و این مبنا در واقع همان تجربه حسی انسان است. به نظر او، باورهای پایه و غیرپایه هر دو دارای دلیل هستند؛ اما هیچ‌کدام نمی‌توانند مبنای نهایی استنتاج واقع شوند؛ بلکه آنچه می‌تواند مبنا قرار گیرد، تجارب ما است. این تجارب همانند تمام باورها، دلیل دارند؛ تفاوت میان آن‌ها در این است که باورها (اعم از باورهای پایه و غیرپایه) ادله معرفتی دارند (که پیش‌تر به این تمایز اشاره شد)؛ ولی این تجارب ادله غیرمعرفتی یعنی ادله تبیینی دارند، نه ادله معرفتی تا موجب تسلسل یا دور گردد.

حال ممکن است این پرسش رخ نماید که چنین تجربه‌ای غیرگزاره‌ای چگونه می‌تواند مبنا واقع شود؟ وی معتقد است که چون محتوای این تجارب بدیهی‌اند، وجود آن‌ها مسلم است؛ زیرا انسان همواره به محتوای تجربه خود آگاهی و علم دارد. پس وجود آن‌ها برای ما بدیهی است و نیازی به اثبات آن‌ها نیست. اما اگر گفته شود که هر تجربه‌ای می‌تواند تفسیرهای مختلفی داشته باشد، هم می‌توان آن را تفسیر رئالیستی نمود و هم تفسیر ایده‌آلیستی و حتی خیالی و وهمی. حال چگونه می‌توان تجارب غیرگزاره‌ای را مبنا قرار داد و وهمی بودن آن‌ها را برطرف ساخت؟

موزر معتقد است دلیل این امر که تجربه‌ای واقعی است، تبیین است.^{۴۰} با پاسخ به اینکه تجربه مذکور نتیجه تأثیر موجود خارجی است که با پدیده تجربی من تناسب دارد، بهتر می‌توان رویدادهای دیگر را فهم کرد و به آن‌ها معنا بخشید. به عبارت دیگر، وقتی از چیرایی چنین تجربه‌ای می‌پرسند و مجموعه رویدادهای دیگر را کنار هم می‌گذارند، ما را به این امر رهنمون

می‌کند که تجربه مذکور، وهم و خیال نیست. چنین توجیهی، علاوه بر تأمین صدق تجربه مذکور، بارنالیسم روان‌شناختی ما نیز سازگار است.

اما تجربه مذکور، علاوه بر فرضیه توهم و خیال، که موزر به نحوی کوشید آن‌ها را برطرف سازد، با مشکلات دیگری نیز مواجه است؛ مثل احتمال خطای گفتاری (اگر معرفت ما از آن طریق باشد) و خطای چاپی (اگر منبع ما مثلاً خواندنی باشد) و احتمالات مشابه آن. این‌گونه احتمالات را چگونه می‌توان مرتفع ساخت؟ گلبرت هارمن (Gilbert Harman) در پاسخ به همین احتمالات، به شیوه استنتاج معطوف به بهترین تبیین، متوسل شده است. وی مثالی می‌آورد و می‌گوید:

در تابلوی اعلانات بخش فلسفه اطلاعیه‌ای است مبنی بر اینکه "مثلاً آقای x امشب در دانشکده y سخنرانی دارد." فرض کنید که این امر می‌تواند این باور من را که آقای x امشب در دانشکده y سخنرانی خواهد کرد، توجیه کند. فرضاً من از این باور، نتیجه می‌گیرم که آقای x امشب در یک مکانی سخنرانی خواهد نمود. این باور من موجه است. حال فرض کنید که قرار سخنرانی فوق چندین هفته قبل لغو شده است؛ اما من آن را نمی‌دانستم و به ذهن کسی هم نرسیده است تا اطلاعیه فوق را از روی تابلوی اعلانات بردارد. بنابراین، این باور من که آقای x در دانشکده y سخنرانی خواهد داشت، کاذب است. در نتیجه، من معرفت ندارم که آقای x امشب در مکانی سخنرانی خواهد کرد، حتی در صورتی که فرض کنید من از باب اتفاق حق بجانب باشم (چون آقای x پذیرفته است که در مکان z سخنرانی نماید)؛ زیرا ربط صدق و توجیه تأمین نشده است. به تعبیری دیگر، آنچه صادق است، دلیل ندارد که سخنرانی در مکان z باشد و آنچه توجیه دارد، که سخنرانی در مکان z باشد، صادق نیست.^{۴۱}

او در ادامه از ما می‌خواهد باوری را مدنظر قرار دهیم که از طریق مرجعیت منابعی یا تجارب ذهنی حاصل شده است. باوری که از طریق مرجعیت حاصل شده، یا آن را از فرد متخصص شنیده‌ام یا در منابعی خوانده‌ام. باوری که از طریق این منابع به دست آورده‌ام، علاوه بر صدق، باید به گونه‌ای باشد که احتمال لغزش کلامی یا خطای چاپی هم نداشته باشد. اگر مثلاً از باب

اتفاق به گونه‌ای چاپ شده است که خطای چاپی آن گویای همان چیزی است که مقصود من بوده، باز هم معرفت نخواهم داشت، یا اگر مرجع اطلاعات می‌خواسته مطلب دیگری بگوید، اما بنابر لغزش کلامی، سخنی گفته که من از آن چیزی فهمیده‌ام که درست است، با اینکه مقصودش نبوده، باز هم معرفت ندارم.

بنابراین، اگر کسی به تحلیل سه جزئی معرفت اعتقاد داشته باشد، ناگزیر است هم شرط صدق را تأمین کند و هم شرط توجیه را. با وجود احتمالات فوق، این شروط تحصیل شدنی نیستند مگر به استنتاج معطوف به بهترین تبیین متوسل شویم. اما اگر دستمان از چنین روشی کوتاه باشد، به هیچ عنوان نمی‌توانیم درستی و صدق چنین باوری را توجیه کنیم.^{۴۲} بدین ترتیب، روش فوق می‌تواند احتمالات مذکور را مرتفع کند و شروط صدق و توجیه را فراهم سازد.

این نقض‌ها مشابه نقض‌هایی است که گتیه مطرح کرده است. وی مواردی را پیش می‌کشد که هم باورند و هم صادق و هم توجیه دارند؛ مثل موارد فوق. اما توجیه، ناظر به باوری است که صادق نیست و باوری که صادق است، توجیه ندارد. طرح این مشکل، که مناقشات بسیاری را برانگیخته و به حل‌نهایی نرسیده است، گویای مسئله دیگری نیز هست و آن اینکه می‌توان مواردی را یافت که در آن تفکیک میان صدق و توجیه صورت گرفته است؛ یعنی ممکن است باورهایی را بیابیم که توجیه دارند، اما کاذبند؛ همانند مثال فوق. از همین رو، امروزه وجود باورهای کاذب موجه، پذیرفته شده است.

به نظر می‌رسد حل این مشکل زمانی ممکن خواهد بود که علت و زمینه پدید آمدن آن را بدانیم و این زمینه (یا دست کم، یکی از مهم‌ترین آن‌ها) روی آوردن به توجیه استقرائی یا توجیهات مشابه آن بوده است. اما اگر بتوانیم راهی بیابیم که مشکل استقرائ را نداشته باشد، موارد نقضی مذکور مرتفع خواهند شد و این راه بی‌تردید، برهان خواهد بود. بنابر برهان، معمولاً نمی‌توان مواردی را یافت که توجیه دارند، اما صادق نیستند، مگر در علوم پسینی، آن هم نه بدان دلیل که نقضی در برهان است؛ بلکه بدان جهت که برهان در امور تجربی به آسانی امکان‌پذیر

نیست. از این رو، فرموده‌اند که:

اثبات اینکه علت مؤثر در پیدایش پدیده همان عوامل شناخته شده در محیط آزمایشگاهی است و هیچ عامل نامحسوس و ناشناخته دیگری وجود ندارد، بسیار مشکل است. و مشکل‌تر از آن، اثبات عامل انحصاری و جان‌نشین‌ناپذیر است؛ زیرا همواره چنین احتمالی وجود دارد که در شرایط دیگری پدیده مورد نظر به وسیله عوامل دیگری تحقق یابد؛ چنانکه اکتشافات تازه علوم فیزیک و شیمی چنین احتمالی را تأیید می‌کند. و به همین جهت است که نتایج تجربه هیچگاه ارزش بدیهیات را نخواهد داشت؛ بلکه اساساً یقین مضاعف (اعتقاد جزمی که خلاف آن محال باشد) را نیز به بار نمی‌آورد.^{۴۳}

اما اگر بتوان علوم تجربی را به گونه‌ای توجیه کرد که قریب به برهان باشد، می‌توان مدعی شد که وجود باور کاذب موجه هم بسیار اندک است؛ به گونه‌ای که قابل طرح نیست. به تعبیر دیگر، اگر قرائن و شواهد کافی داشته باشیم که میان دو موجود مادی گونه‌ای رابطه علی و معلولی است، می‌توان نشان داد که اگر باوری توجیه داشته باشد، لزوماً صادق خواهد بود. شاید منظور کسانی که در پاسخ به مشکل گتیه به رابطه علی تمسک جسته‌اند، همین باشد.

اما از نحوه استفاده موزر از شیوه استنتاج معطوف به بهترین تبیین برمی‌آید که وی تبیین را به تعلیل فرومی‌کاهد و به نحوی از قاعده سنخیت میان علت و معلول، که در میان فیلسوفان از شهرت بسیاری برخوردار است، استفاده می‌برد. اگر چنین امری اثبات شود، می‌توان نتیجه گرفت که علتی متناسب با تجربه حسی من در بیرون از من وجود دارد.^{۴۴} بنابراین، شناخت من از واقع همانگونه خواهد بود که واقع هست؛ یعنی تفسیر مطابقی صدق.

حال ممکن است کسی پرسشی درباره نحوه معرفت ما مطرح کند؛ بدین معنا که بپذیرد معرفت (یعنی باور صادق موجه) داریم؛ اما بپرسد که آیا این را نیز می‌دانیم که چنین معرفتی داریم یا نه؟ تفاوت این بحث با بحث قبلی در آن است که در آنجا می‌خواستیم باور را توجیه کنیم؛ اما در این بحث می‌خواهیم توجیه معرفت را بدانیم، نه توجیه باور را. از آنجا که این بحث همان بحث توجیه نیست که در آن دیدگاه‌های مبتناگرایی و انسجام‌گرایی مطرح است و بلکه

بحثی است درباره توجیه اصل معرفت، به آن "فرا توجیه" اطلاق نموده‌اند. اینک به طرح همین بحث می‌پردازیم.

استنتاج معطوف به بهترین تبیین به عنوان معیار ارزیابی

یکی از دلایل این شیوه، تأمین مسئله‌ای است با عنوان "مسئله معیار" (The Problem of the Criterion)، به ویژه معیار گزاره‌های مربوط به عالم خارج. همه می‌دانیم که معرفتی از عالم خارج داریم؛ اما آیا نحوه این معرفت را نیز می‌دانیم؟ به خصوص وقتی درباره "نخستین معرفت ما از عالم خارج" می‌پرسند: آیا این معرفت نخست با موارد جزئی آغاز می‌شود یا با روش کلی؟ پیرهون نخستین طراح این مسئله درباره نزاع خود با رواقیان و تأیید دیدگاهش مبنی بر تعلیق حکم، می‌گوید:

حال آنان این مباحث را یا سزاوار قضاوت و داوری می‌دانند یا نمی‌دانند؛ اگر بگویند که سزاوار قضاوت نیست، فی الفور همان خصوصیت امتناع از حکم نمودن را پذیرفته‌اند؛ در حالی که اگر بپذیرند که سزاوار قضاوت است، از آن‌ها می‌خواهیم بگویند که بدین ترتیب، خود این سخن قضاوت شده است یا نه؛ زیرا معیار پذیرفته شده و معرفتی در اختیار نداریم بلکه کماکان به دنبال این هستیم که آیا معیاری وجود دارد یا نه. علاوه بر این، برای قضاوت نمودن درباره مباحث مطرح شده در باب معیار، می‌بایست معیار پذیرفته شده‌ای در اختیار ما باشد تا بدین وسیله درباره این مباحث داوری نماییم. برای داشتن معیار پذیرفته شده، می‌بایست نخست درباره مباحث در باب معیار، داوری نمود... و بدین ترتیب، آن‌ها را به تسلسل می‌کشانیم.^{۴۵}

حال آیا مفری برای بیرون رفت از این معضل وجود دارد یا نه؟ اگر وجود ندارد، آیا می‌بایست آن‌گونه که پیرهون می‌گفت قانع بود و از داوری امتناع کرد یا آن‌گونه که چیزوم می‌گوید باید تن به شکاکیت داد؟

موزر در پاسخ به این سؤال که آیا راه بیرون رفتی برای این مشکل وجود دارد یا نه، مدعی می‌شود که چنین راهی وجود دارد^{۴۶} راه حلی که او ارائه می‌دهد، نظری است که وی آن را

“جزئی‌گرایی تبیینی” (explanatory particularism) می‌نامد و این دیدگاه که از استنتاج معطوف به بهترین تبیین سود می‌جوید، در مقابل دو دیدگاه دیگر جای دارد که چی‌زوم آن‌ها را “روش‌گرایی” (methodism) و “جزئی‌گرایی” (particularism) می‌نامد.^{۴۷}

روش‌گرایان بر این باورند که آغاز معرفت به طور عموم، و توجیه گزاره‌های مربوط به عالم خارج به خصوص، با معیار و روشی آغاز می‌شود؛ اما جزئی‌گرایان به عکس آن باور دارند. به گفته چی‌زوم، جان لاک و عموم تجربه‌گرایان چون معتقد بودند برای توجیه گزاره‌های مربوط به عالم خارج روشی در اختیار دارند که تجربه است، روش‌گرا هستند؛ اما کسانی چون توماس رید که توجیه گزاره‌های مذکور را با موارد جزئی آغاز می‌کرد، جزئی‌گرایند. بنابر نظر چی‌زوم، اگر کسی به یکی از دو دیدگاه فوق باور نداشته باشد، باید به شکاکیت تن دهد و بپذیرد که توجیه گزاره‌های مربوط به عالم خارج امکان‌پذیر نیست و چون داشتن معیار متوقف بر موارد جزئی است و موارد جزئی متوقف بر داشتن معیاری قبل از آن و از آنجا که هیچ‌کدام ممکن نیست، باید به شکاکیت تن داد.^{۴۸}

اما جزئی‌گرایی تبیینی بر این باور است که از سویی، ما شهودهای معرفتی قابل تجدید نظر و موقتی به وجود معرفت دربارهٔ عالم خارج داریم، و تجربه حسی که به ما دست می‌دهد، مؤید همین امر است و از سوی دیگر، اصولی داریم که هر چند اصول قطعی و حتمی نیستند، اما با موارد جزئی معرفت می‌توانند رابطه متقابل داشته باشند، به نحوی که وظیفه معرفت‌شناسی بررسی تعامل آن دو و استنتاج علت صدق این اصول و موارد جزئی است. از دید موزر، کار معرفت‌شناس داوری میان اصول معرفتی و احکام مورد نظر است؛ به این معنا که گاه می‌بایست درپرتو اصول معرفتی در احکام مذکور تجدید نظر کند و گاه درپرتو احکام جدید، اصول معرفتی مذکور را به بررسی مجدد بگذارد. از این رو، می‌توان گفت که احکام ما دربارهٔ مصادیق معرفت، با اصول معرفتی داد و ستد متقابل دارند. این تعامل متقابل اصول و شهودهای موقتی، نوعی تعادل بازتابی را پدید می‌آورد که به تبیین حداکثری آن‌ها می‌انجامد. نتیجه این کار، به حداکثر رساندن انسجام میان احکام و اصول است و این انسجام تبیینی حداکثری می‌تواند نظریه‌ای معرفتی را

توجیه کند. از این رو، به آن "تبادل بازتابی" (reflective equilibrium) نیز گفته‌اند که اصالتاً در اخلاق از آن بهره می‌برند و موزر آن را "تبیین‌گرایی گسترده" نیز نامیده است.^{۴۹}

موزر مدعی است که ما در توجیه معرفت مربوط به عالم خارج، از آغاز معرفت قطعی و دائم در اختیار نداریم؛ بلکه آنچه داریم، موقتی و غیرقطعی است، برخلاف آنچه روش‌گرایان و جزئی‌گرایان مدعی بودند. این معرفت‌های غیرقطعی دو دسته هستند: گروهی اصول معرفتی‌اند و گروهی دیگر، موارد جزئی معرفت. معرفت ما به اینکه معرفت داریم، زاده هیچ یک از آن‌ها به تنهایی نیست؛ بلکه محصول هماهنگی و انسجام هر دو است. از این رو، وقتی مجموع اصول و موارد جزئی را کنار هم می‌گذاریم، می‌بینیم که آن‌ها با هم تعامل دارند و این تعامل امکان آن را به ما می‌دهد که به معرفتی جدید دست یابیم و این می‌تواند خود ترجیح عقلانی برای روش فوق به حساب آید.^{۵۰}

بنابراین، با پذیرش این دیدگاه، می‌توان مدعی شد که نه روش‌گرایی (که مدعی اصول آغازین است) درست است و نه جزئی‌گرایی (که منکر اصول آغازین است)؛ بلکه ترکیبی از این دو دیدگاه درست است که برآیند استنتاج معطوف به بهترین تبیین است و این همان موضع موزر و کسانی همانند وی است.

نتیجه‌ای که از این بحث به دست می‌آید، آن است که استنتاج معطوف به بهترین تبیین، می‌تواند فرضیه‌های مطرح از سوی شکاکان را طرد کند و اثبات نماید که جهانی بیرون از آدمی وجود دارد و ما فی‌الجمله می‌توانیم معرفت‌هایی از آن به دست آوریم و این را نیز می‌دانیم که معرفت ما معرفت حقیقی است، نه توهم و خیال؛ زیرا معیاری در اختیار داریم که بدان وسیله می‌توانیم معرفت‌های مذکور را ارزیابی کنیم.^{۵۱} از جمله دلایل شیوه مورد بحث، توسل به کارایی علمی است که اینک به جا است نگاهی اجمالی به آن بیفکنیم.

رنالیسم علمی

رنالیسم علمی بر آن است که علم (science) می‌تواند چنان تصویری از جهان ارائه کند که در

واقع هست. بنابراین، زبان علم، زبان واقع است. پیش فرض این نوع رئالیسم، همانند رئالیسم معرفتی، وجود موضوعات علمی مستقل از دیدگاه‌ها، اعمال و نظرات ما و توانایی علم در کشف ساختار آن است. از این رو، واقع‌گرایی مستلزم مفهومی از صدق و حقیقت است.

این دیدگاه رقبایی جدی دارد که برخی از آن‌ها عبارتند از:

۱. ابزارگرایی (instrumentalism): معتقد است که از نظر علمی، موضوعات معرفت علمی ابزاری برای اهداف گوناگون انسانند. به همین دلیل است که قابلیت اعتماد را بیش از صدق ارجح می‌نهد.^{۵۲}

۲. ساخت‌گرایی (constructivism): باور دارد که معرفت علمی ساخته و پرداخته اجتماع است و حقیقت معلول آن است.

۳. قراردادگرایی (conventionalism): معتقد است که حقایق علمی نهایتاً به قرارداد انسان منتهی می‌شوند.^{۵۳}

همه دیدگاه‌های فوق به نوعی با واقع‌گرایی و نگاه رئالیستی به علم ناسازگارند؛ اما مهم‌ترین نقدها را کسانی ارائه کرده‌اند که امروزه به آنتی‌رئالیست (anti_realist) معروفند. این نحله، خود، انگیزه و دلایل متفاوتی دارند و تنها قدر مشترک آن‌ها، عدم پذیرش استنتاج معطوف به بهترین تبیین است. به هر حال، رئالیست‌ها عمدتاً به دلایل فوق متوسل شده و کوشیده‌اند استنتاج مذکور را موجه و معقول کنند. بنابراین نظر آنان، تفسیر واقع‌گرایانه از علم در صورتی ممکن است که به استنتاج معطوف به بهترین تبیین متوسل شویم؛ اما اگر کسی چنین روشی را نپذیرد، نمی‌تواند مدعی شود که علم تصویر واقع‌بینانه از جهان می‌نمایاند (یعنی تفسیر مطابقی از صدق). اما این رویکرد با نقد جدی مواجه است.

یکی از منتقدان این شیوه، فاین است. وی دو نقد مهم بر رهیافت فرضیه‌ای دارد. نخست، مدعی است که این رهیافت مصادره به مطلوب است. نزاع میان آنتی‌رئالیست‌های تجربی مسلک و رئالیست‌ها، در این است که آیا قدرت تبیین‌گرایی یک نظریه می‌تواند دعاوی مربوط به امور نامشهود را تفسیر کند یا نه؛^{۵۴} در حالی که رئالیست‌ها برای تأیید همین نظریه، به خود آن

متوسل می‌شوند.

نقد دوم فاین این است که چون توجیه پیشینی (a priori) این رهیافت امکان ندارد، توجیه آن ناگزیر به نحوی پسین (a posteriori) خواهد بود و این با قانون فلسفی که می‌گوید توجیه روش‌ها در قلمرو پژوهش باید به کمک روشی صورت گیرد که توجیه شده باشد تا دور یا تسلسل لازم نیاید، یعنی به نحو پیشین، ناسازگار است.^{۵۵}

هر دو نقد وی از جهاتی قابل بررسی‌اند. نخست، اگر تبیین به تعلیل فروکاسته شود، آیا باز هم نیازی به توجیه دارد و اگر دارد، آیا می‌توان آن را توجیه کرد؟ اگر باز هم پاسخ مثبت است، آیا توجیه آن پسینی است یا پیشینی؟ زیرا در صورتی که نیاز به توجیه داشته باشد و توجیه آن متوقف بر دلایل فوق باشد، بی‌گمان مصادره به مطلوب است و غیر قابل قبول.

آنچه از سخنان رئالیست‌ها به دست می‌آید، این است که آنان برای توجیه آن معمولاً به دلایل فوق متوسل شده‌اند، همچنان‌که به مواردی از آن اشاره کردیم، هرچند برخی به بداهت و شهودی بودن آن نیز متوسل شده‌اند.^{۵۶} اما با توجه به مطالب پیش، می‌توان مدعی شد که استنتاج مذکور دلیل پسینی نمی‌خواهد، یا شاید هم ممنوع الاستدلال است چنان‌که بدیهیات اولیه ممنوع الاستدلال‌اند. استناد به کاربردهای آن که به برخی از آن‌ها اشاره کردیم برای کاستن از صعوبت آن است، نه اینکه بخواهند از همین طریق آن را اثبات کنند و اگر چنین باشد، بی‌گمان اشکال فوق وارد خواهد بود؛ اما در صورتی که تبیین به تعلیل فروکاسته شود، چاره‌ای نیست جز اینکه آن را به هر طریق ممکن بدیهی بدانیم،^{۵۷} به نحوی که استدلال بر آن اگر به منظور اثبات صورت گیرد، مصادره به مطلوب خواهد بود. بنابراین، در مسئله توجیه، که سومین بحث این مقاله بود، می‌توان به این نتیجه رسید که توجیه آن، آن‌هم توجیه پسینی، نه تنها ضرورت ندارد که امکان‌پذیر هم نیست.

شاید منظور این دیدگاه، که قانونیت و مشروعیت این روش مسلم است، و آنچه می‌تواند مورد بحث باشد، کارایی و کارآمدی آن است که به مبانی معرفتی مورد قبول فرد وابسته است.^{۵۸} همین باشد؛ زیرا قانون علی‌الذات پذیرفته شده است مگر در تعیین مصداق آن، که البته

می‌تواند محل بحث باشد و به تعبیر نویسنده یاد شده، به دیدگاه‌های معرفتی فرد وابسته است که کشف قانون علی در امور تجربی را در توان آدمی بدانند یا نه.

استنتاج معطوف به بهترین تبیین و انسجام‌گرایی

از نقدهایی که بر تبیین‌گرایی وارد کرده‌اند، انسجام‌گرایی (coherentism) است. واگل معتقد است که نتیجه طبیعی این دیدگاه، تن دادن به انسجام در فراسطح^{۵۹} یعنی مسئله معیار است؛ در حالی که کسانی همچون موزر هر نوع انسجام‌گرایی را غیر قابل پذیرش می‌دانند.^{۶۰} مشابه این اشکال را دیگران بر توجیه باور نیز مطرح کرده‌اند.^{۶۱}

برای ارزیابی این اشکال لازم است به تفاسیر انسجام‌گرایی توجه کنیم. از انسجام‌گرایی، دست کم سه تفسیر وجود دارد: یکی از رایج‌ترین تفاسیر، تفسیر آن به سازگاری و هماهنگی است. بنابر این تفسیر، اگر باوری با مجموعه‌ای از باورها سازگار باشد و به تعبیر دیگر، تناقضی در آن نباشد، صادق و موجه است. به بیان دیگر، انسجام به عدم تناقض فروکاسته می‌شود و عدم تناقض از قدیم الایام شرط اساسی و زیربنایی معرفت محسوب شده است تا جایی که عقلانیت را به نداشتن تناقض تفسیر کرده‌اند.^{۶۲} تفسیر دوم از ارتباط انسجامی، فروکاستن آن به استلزام منطقی است. بر اساس این تفسیر، یک گزاره در صورتی با سایر گزاره‌ها ارتباط انسجامی دارد که سایر گزاره‌ها مستلزم آن گزاره باشند. بنابر این، منظور از انسجام، صرف هماهنگی و عدم تناقض نیست. در تفسیر سوم، منظور از انسجام نوعی ارتباط تبیینی است.^{۶۳} برحسب این تفسیر، زمانی میان باورها یا گزاره‌ها انسجام وجود دارد که برخی باورها به نحوی علت صدق برخی باورهای دیگر را بیان نمایند؛^{۶۴} همچنان‌که تبیین علی همین کارکرد را داشت.

حال منظور از تحویل تبیین‌گرایی به انسجام‌گرایی، کدام معنای آن است؟ به نظر می‌رسد که مدعای طرفداران استنتاج معطوف به بهترین تبیین، انسجام و هماهنگی صرف نیست؛ تفسیری که به نظر می‌رسد نوع انسجام‌گرایان مدعی‌اند؛ بلکه ادعای آنان بالاتر است؛ یعنی تبیین علی. به عبارت دیگر، مدعیان این نوع استنتاج، بر آن نیستند که هماهنگی موارد جزئی و اصول می‌تواند

حداکثر معرفت را ارائه نماید؛ بلکه می‌گویند علاوه بر سازگاری، باید بتوانند همدیگر را تعلیل کنند و به چراهای یکدیگر پاسخ دهند؛ در حالی که انسجام‌گرایی را معمولاً در معنای نخست آن مردود می‌دانند. بنابراین، اگر منظور از انسجام معنای سوم آن باشد، می‌توان گفت که این نوع استنتاج می‌تواند به انسجام‌گرایی فروکاسته شود. از این رو، نمی‌توان کسانی همچون موزر را، که مدعی‌اند انسجام‌گرایی پذیرفته نیست و درعین حال، استنتاج معطوف به بهترین تبیین را می‌پذیرند، به تناقض‌گویی متهم کرد و اشکالاتی را که بر انسجام‌گرایان وارد می‌دانند، بر خود آنان نیز وارد دانست.

استنتاج معطوف به بهترین تبیین و نسبیت‌گرایی

نقد جدی دیگر، آن است که این شیوه از استنتاج نسبتی با صدق ندارد. وقتی بر اساس این شیوه فرضیه‌ای استنتاج می‌شود، نمی‌توان مدعی شد که این فرضیه از حتمیت دائم و کلیت برخوردار است.^{۶۵} به تعبیر دیگر، "بهتر بودن" به "بهتر نزد من" تفسیر می‌شود. بنابراین، می‌توان به آن گفت که "محتمل‌ترین" (likeliest) تبیین نزد من یا تبیینی که بیش‌تر از همه "مورد علاقه" (loveliest) من است.^{۶۶} پس، هر تبیینی که بیش‌تر از همه مورد علاقه من باشد یا من آن را محتمل‌تر بدانم، بهترین تبیین است؛ بهترینی که به قول واگل، ممکن است در واقع، "بدترین" تبیین باشد؛^{۶۷} چون در این صورت، سلیق و علایق فردی و اجتماعی می‌توانند در شکل‌گیری آن دخالت کنند.

آشکار است که چنین تفسیری به نسبیت می‌انجامد. به همین دلیل است که موزر هم می‌پذیرد که این رویکرد نوعی رویکرد نسبی‌گرایانه است.^{۶۸} اما نکته درخور توجه این است که تفسیر فوق از نسبیت روش مذکور تا اندازه‌ای افراطی و بدبینانه است که در صورت تحقق، به هرج و مرج معرفتی شدیدی منتهی می‌شود؛ ولی تأمل در کلمات مدعیان آن نشان می‌دهد که منظور آنان از نسبیت، نسبیت فردی نیست تا موجب هرج و مرج معرفتی شود و فاصله آن را با صدق، غیرقابل عبور سازد. پاسخی که مدعیان این شیوه می‌دهند، مؤید همین نظر است. آنان،

خود، در پاسخ به نقد فوق، تصریح دارند که تبیین مذکور مدعی صدق تخمینی و تقریبی است.^{۶۹} نه اینکه هیچ رابطه‌ای با حقیقت ندارد؛ آنچنان‌که نسبت فردی می‌رساند (هرچند این نوع نسبت نیز تلازم قطعی با صدق ندارد و از منظر معرفتی قابل نقد است).

پاسخ دیگری که ممکن است به اشکال نسبت داده شود، این است که این اشکال متوجه تبیین علی نیست؛ بلکه بیش‌تر ناظر به تبیین تفسیری است. تردیدی نداریم که در معرفت‌های تجربی عوامل بیرون از روابط اشیاء می‌توانند در استنتاج انسان دخالت کنند؛ اما میزان این دخالت چنان نیست تا به نسبت بینجامد و هرج و مرج معرفتی پدید آورد. تنها مشکل این روش، که به آسانی نمی‌توان از آن چشم پوشید، توانایی انسان در کشف رابطه علی و معلولی، آن هم در امور تجربی است که به نظر می‌رسد کاری دشواری است. اما از آنجا که شیوه فوق از اجتماع قرائن و شواهد بسیاری سود می‌برد، می‌تواند تا حدودی این مشکل را مرتفع سازد.

نتیجه

به نظر می‌رسد بیش‌تر اشکالات از آنجا پدید آمده‌اند که استنتاج معطوف به بهترین تبیین را همان استنتاج از طریق استقراء یا "شمارش ساده" دانسته‌اند.^{۷۰} اگر چنین باشد، به ظاهر بیش‌تر اشکالات مطرح شده وارد خواهند بود. اما اگر کسی به هر دلیلی چنین نظری نداشته باشد؛ یعنی آن را شکلی از استنتاج از طریق شمارش ساده نداند و معتقد باشد که تبیین پیوند ناگسستنی با علیت دارد، می‌تواند به بیش‌تر اشکالات پاسخ دهد. بخش دیگر اشکالات نیز از آنجا پدید آمده‌اند که تمایزی میان تبیین علی و تفسیری صورت نگرفته است. اگر این تفکیک صورت گیرد و آنچنان که موزر می‌گوید "نظریه شایسته در باب تبیین متضمن نظریه در باب علیت خواهد بود"^{۷۱} یعنی تبیین به تعلیل تفسیر شود، می‌توان برخی نگرانی‌های مستقدان آن را نیز برطرف نمود و آن را در باب توجیه باور و معرفت کارآمد دانست.

در حقیقت، نزاع موافقان و مخالفان این شیوه از استنتاج، بر سر آن است که آیا این شیوه تحت قیاس مندرج است یا استقراء. موافقان مدعی‌اند که هر شکلی از استنتاج‌های استقرائی، به

این شکل منتهی می‌شود (همچنان‌که در منطق سستی، ارزش هر قیاسی به این است که به برهان بازگردد)؛ اما مخالفان آن را نمی‌پذیرند. اگر قرار باشد استنتاج معطوف به بهترین تبیین به تعلیل فروکاسته شود و تعلیل در نهایت به برهان بازگردد، می‌توان دیدگاه موافقان آن را موجه دانست. بخشی از اشکالات نیز ناشی از این است که حتی در صورت فروکاستن تبیین به تعلیل، معلوم نیست منظور از علیت، کدام نوع آن است. آنچه از سخنان مدافعان و مخالفان آن برمی‌آید، این است که حداکثر معنای عام علیت منظور است؛ زیرا توصیه پوزیتیویست‌ها مبنی بر ترک علیت و روی آوردن به توصیف، کمابیش بر سنت دیرینه یعنی تعلیل سایه انداخته و اندیشه‌مندان علوم طبیعی تا حدودی متأثر از آنند. از سوی دیگر، همگان می‌دانند که کشف رابطه علیت تامه در امور تجربی و پسینی معمولاً فوق طاقته بشری است و در صورت پایبندی به آن، باید غالب معرفت‌های حسی و تجربی خود را اوهام و خیالات پنداریم که چنین امری نیز پذیرفتنی نیست.

از آنجا که هدف اندیشه‌مندان علوم طبیعی متفاوت از هدف فیلسوف به خصوص معرفت‌شناس است، می‌توان پذیرش مشکل فوق را آسان نمود. از نظر عالم علوم طبیعی، آنچه محوریت دارد، اطمینان نوعی است که در پرتو وجود قرائن و شواهد حاصل می‌شود؛ زیرا مجموع آن‌ها می‌توانند مفید ظن منطقی یا علم متعارف یعنی (common sense) باشند. هر چند تک‌تک این قرائن قابل اعتنا نیستند، اما روی هم رفته می‌توانند وی را به چنین علمی رهنمون شد و نتیجه‌ای را عاید کنند.^{۷۲} بنابراین، هدف علم، تحصیل علم متعارف است و با اجتماع قرائن یقین متعارف به دست می‌آید.^{۷۳}

از ویژگی‌های بارز این روش، نگرش کل‌گرایانه و از "بالا" نگرستن است. این روش، برخلاف استقرام معمولی که تفحص و بررسی در آن محدود است، به گستره وسیع علم نگاه دارد. به همین دلیل است که نقش وحدت‌بخشی تنوریک در آن اهمیت بسیار می‌یابد. منظور از "وحدت‌بخشی"، آن نیست که شخصاً بتوانند در کنار هم بنشینند (آنچنان‌که ظاهر مدعای انسجام‌گرایان است)؛ بلکه باید بتوانند به چراهای همدیگر پاسخ دهند و پذیرش آن‌ها را سهل‌تر

نمایند و این تأکید بر آن است که در عرصه علوم نباید محدودنگر بود و این مسئله می‌تواند برخی نگرانی‌های دیگر را، که به آن‌ها اشاره شد، برطرف سازد.

اما این روش، در عرصه معرفت‌شناسی، در صورتی می‌تواند ارزشمند و کارآمد باشد که به تعلیل فروکاسته شود، که اگر چنین شود، می‌توان بر آن اعتماد کرد. در این صورت، شیوه مذکور نوعی برهان از طریق علیت بر اثبات جهان خارج خواهد بود که برخی فیلسوفان مسلمان نیز به آن استناد کرده‌اند.



استنتاج معطوف به بهترین تبیین و توجیه □ ۹۱

بی‌نوشت‌ها

1. Paul k. Moser (with others), *The Theory of Knowledge*, Oxford, 1997, p.116
کتاب فوق توسط نگارنده به فارسی ترجمه گردیده. قرار است همراه با نقد و پاره‌ای توضیحات به زودی از سوی انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام چاپ و منتشر گردد.
 2. Ibid. p. 177
 3. Peter Lipton, *Inference to the Best Explanation*, in "A Companion to the Philosophy of Science" p. 184
 4. Gilbert Harman, *Inference to the Best Explanation*, in: " Philosophy of Science", vol. 5, p. 247.
 5. Peter Lipton, *Inference to the Best Explanation*, p. 185.
 6. Paul k. Moser (with others), *The Theory of Knowledge*, p. 78.
 7. Paul k. Moser, *Knowledge and Evidence*, Cambridge University Press, 1997, p. 3.
 8. Ibid.
 9. Robert Burch, *Charles Sanders Peirce*, in " The Stanford Encyclopedia of Philosophy"
 10. Gilbert Harman, *Inference to the Best Explanation*, " Philosophy of Science, vol. 5, p. 251.
- ۱۱- به نقل از:
- Hamid Vahid, *Dialogue* , Canadian Philosophical Association / Association. philosophie, 2001, vol. XL, p. 488.
12. Peter Lipton, *Inference to the Best Explanation*, p. 185.
 13. Moser, *The Theory of Knowledge*, p. 174.
 14. Moser, *Knowledge and Evidence*, p. 93.
 15. Ibid.
 16. opcit, p. 174.
 ۱۷. دانیل لیتل، تبیین در علوم اجتماعی، ترجمه عبدالکریم سروش، (تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۳)، ص ۱ بیست و یک.
 18. Moser, *The Theory of Knowledge*, p. 175.
 ۱۹. در فلسفه، علیت دو اطلاق دارد: اطلاق عام و اطلاق خاص. (ر.ک: بوعلی سینا، *الالهیات*، با ویرایش محمدتقی دانش پژوه، ص ۵۱۸ / صدرالمتألهین، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*؛ (قم، مکتبه المصطفوی، بی‌تا)، ج ۲، ص ۱۲۷ / شیخ اشراق، *مجموعه مصنفات*، تصحیح هنری کرین، ص ۳۷۷ / محمدتقی مصباح،

آموزش فلسفه، (تهران، دفتر تبلیغات اسلامی، بی‌تا)، ج ۲، ص ۱۵-۱۴.

20. Moser, *The Theory of Knowledge*, p. 176.
21. Van B. Frassen, *The Scientific Image*, New York, Oxford, 1980, p.11.
22. Gilbert Harman, *Inference to the Best Explanation*, in: "Philosophy of Science", vol 5.
23. Ernest Nagel, *The Structure of Science*, New York, Harcourt, 1961, 9. 26.
۲۴. سید محمدحسین طباطبائی، برهان، ص ۱۷۸-۱۷۶.
۲۵. سید محمدحسین طباطبائی، نه‌ایة‌الحکمه، (قم، انتشارات جامعه مدرسین، بی‌تا)، ص ۶.
۲۶. آلن چالمرز، چستی علم، ترجمه سید زبیا کلام، (تهران، سمت، ۱۳۷۸)، ص ۲۰.
۲۷. البته این دیدگاه مخالفانی نیز دارد. ر.ک:
- Edward Craig, *Realism and Anti Realism*, Routledge Encyclopedia of Philosophy, London and New York: Routledge, 1998, vol. 8, p. 127-124.
28. Hamid Vahid, *Realism and the Epistemological Significance of Inference to the Best Explanation in*, p. 500.
29. simplicity.
30. Moser, *The Theory of Knowledge*, p. 114.
31. Brooke Noel Moore and Richard Parker, *Critical Thinking*, p. 84-83.
32. Paul k. Moser, *The Theory of Knowledge*.
- ۳۳- منظور از "قیاس پذیری" آن است که در ساختار شباهت به طبیعت داشته باشد. زیرا ساختار طبیعت قابل اعتماد است و هرآنچه بتواند شباهت بیشتر با آن داشته باشد، قابل اعتماد خواهد بود.
34. Paul R. Thagard, *Inference to the Best Explanation*, in: "Philosophy of Science", edited by, vol.5, p.7.
35. Elliott Sober, *Simplicity*, (Oxford: Clarrendon press, 1975).
- ۳۶- کارل همپل، فلسفه علوم طبیعی، ترجمه حسین معصومی، (تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۹)، ص ۳۶.
- ۳۷- فخررازی، المباحث المشرقیة، ج ۱، ص ۳۴۸؛ ملاصدرا، اسفار، ج ۱، ص ۹۰.
38. Moser, *Knowledge and Evidence*, p. 161.
39. Moser, *The Theory of Knowledge*, p. 5.
- ۴۰- برتراند راسل، علم ما به جهان خارج، ترجمه منوچهر بزرگمهر، (تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، سهامی شرکت بزرگمهر، منوچهر ترجمه، فلسفی، ۱۳۵۹)، مسایل انتشارات خوارزمی، چاپ سوم.
41. Paul. K. Moser, *Knowledge and Evidence*, chap. 3.
42. Gelbert Harman, *Inference to the Best Explanation*, in the: "Philosophy of Science", vol. 5, p. 251.
43. Ibid.
- ۴۴- محمدتقی مصباح، پیشین، ج ۲، ص ۵۲.

استنتاج معطوف به بهترین تبیین و توجیه □ ۹۳

- ۴۵- مشابه چنین رویکردی را می‌توان در میان برخی از اندیشمندان مسلمان نیز یافت. (ر.ک. محمدتقی مصباح، پیشین، ج ۲، ص ۵۰-۵۱).
46. Sextus Empiricus, *Outlines of Pyrrhonism*, translated by R. G. Bury, Buffalo, New York, 1990, p. 101.
47. Ibid., p. 163; *Knowledge and Evidence*, p. 177.
48. Roderick Milton Chisholm, *The Problem of the Criterion*, Marquette University, in the United States of America, 1996, p. 15-19.
49. Sextus Empiricus, *Outlines of Pyrrhonism*, translated by R. G. Bury, Buffalo, New York, 1990, p. 101.
50. Moser, *The Theory of Knowledge*, p. 165.
51. Ibid. 182.
- ۵۲- جهت آگاهی از تفصیل این بحث، به نگارنده، نقد و بررسی دیدگاه‌های معرفت‌شناختی پل موزر، (پایان نامده) مراجعه شود.
- ۵۳- ر.ک: آلمن چالمرز، چیستی علم، ص ۱۷۴ به بعد.
54. Edward Craig, *Realism and Anti Realism*, Routledge Encyclopedia of Philosophy, London and New York: Routledge, 1998, vol. 8, p. 518.
- ۵۵- انتقادهای مشابه از سوی ون فراسین و لودن نیز مطرح شده است. ر.ک:
- Van Frassen, B., 1980. *The Scientific Image*, Oxford: Oxford University Press,
- Laudan, L., 1981. "A Confutation of Convergent Realism" *Philosophy of Science* 48: 218-249.
56. Van Frassen, B., 1980. *The Scientific Image*, Oxford: Oxford University Press.
- Laudan, L., 1981. "A Confutation of Convergent Realism" *Philosophy of Science*, 48: 218-249.
57. Fine, A., 1984. "The Natural Ontological Attitude." in J. Leplin (ed.) *Scientific Realism*. Berkeley: University of California Press.
58. Peter Lipton, *Inference to the Best Explanation*, p. 192.
- ۵۹- محمدتقی مصباح، پیشین، ص ۳۸.
60. Hamid Vahid, *Realism and the Epistemological Significance of Inference to the Best Explanation*, p. 500.
61. Janathan Vogel, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol. 4, p. 767.
62. Moser, *The Theory of Knowledge*, chap. 5.
63. Robert Amico, *The Problem of the Criterion*, p. 100.
- ۶۴- گراهام پریت، تناقض باوری، ترجمه نگارنده، معرفت فلسفی، شماره ۳، سال اول، بهار ۱۳۸۳، ص ۱۴۰.
65. Keith Lehrer, *Theory of Knowledge*, U.S.A., Westview Press, 1990, p. 91.

۶۶- البته چنین تفسیری مورد پذیرش همه نیست و مخالفانی هم دارد. رک: پیشین، ص ۱۱۰.

67. Janathan Vogel, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol. 4, p.
68. Peter Lipton, *Inference to the Best Explanation*, p. 187.
69. Edward Craig, *Routledge Encyclopedia of philosophy*, vol. 8, p. 582.
70. Moser, *Knowledge and Evidence*, p. 178.
71. Hardin and Rosenberg 1982.
72. Janathan Vogel, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol. 4, p.
73. Moser, *The Theory of Knowledge*, p. 176.



منابع

- چالمرز، آلن، فلسفه علم، ترجمه سعید زیبا کلام، (تهران، سمت، ۱۳۷۱)؛
- راسل، برتراند، علم ما به جهان خارج، ترجمه منوچهر بزرگمهر؛ (تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۹)؛
- صدر المتألهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، (قم، مکتبة المصطفوی، بی تا)، ج ۱؛
- طباطبائی، سید محمد حسین، برهان، ترجمه، تصحیح و تعلیق مهدی قوام صفری. (قم. دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۱).
- ... نهاية الحکمة، (قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۶ هـ.ق).
- لیتل، دانیل، تبیین در علوم اجتماعی، ترجمه عبدالکریم سروش، (تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۳)؛
- مصباح، محمد تقی، آموزش فلسفه، (تهران، دفتر تبلیغات، بی تا)؛
- همپل، کارل، فلسفه علوم طبیعی، ترجمه حسین معصومی، (تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۹).

منابع لاتین

- Peter Lipton, *Inference to the Best Explanation*, in "A Companion to the philosophy of science", Edited by W.H. Newton Smith, Blackwell, 2000.
- Robert Burch , Charles Sanders Peirce, in " The Stanford Encyclopedia of philosophy", (Fall 1999 Edition) Edward N. Zalta. (ed) URL= [http:// plato.stanford.edu/archives/fall1999/ entries/ Russell/ Paul k. Moser, Knowledge and Evidence](http://plato.stanford.edu/archives/fall1999/entries/Russell/), Cambridge University Press, 1997.
- Moser (with others), *The Theory of Knowledge*, Oxford, 1997.
- Paul R. Thagard, *Inference to the best explanation*, in: "Philosophy of Science", edited by Lawrence Sklar, Harward University Press, 1999.
- Sextus Emoiricus, *Outlines of Pyrrhonism*, traslated by R. G. Bury, Buffalo, New York, 1990.
- Roderiek Milton Chisholm, *The Problem of the Criterion*, Marquette University, in the United States of America, 1996.
- Robert Amico, *The Problem of the Criterion*, Edited by Paul K. Moser, U.S.A: Rowman and Littlefield Publishers, 1993.
- Sextus Emoiricus, *Outlines of Pyrrhonism*, traslated by R. G. Bury, Buffalo, New York, 1990.
- Van Frassen, B., *The Scientific Image*, Oxford: Oxford University Press, 1980.
- Eliot Sober, *Simplicity*, oxford, clarrendon Press, 1975.
- Ernest Nagel, *The Structure of Science*, New york, Harcourt, 1961.
- Paul K.Moser, *Knowledge and Evidence*, Cambridge University Press, 1997.
- Edward Craig, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London and New york, Routledge, 1998.



پروپوزیشن گاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی