

## نگاهی به مسئله

مرتضی فتحی‌زاده استادیار دانشگاه مازندران

منازعه بر سر ماهیت معرفت و تعیین شرایط لازم و کافی حالات مثبت معرفتی فاعل شناسا به دو گونه نظریه‌پردازی درون‌گرایانه و برون‌گرایانه انجامیده است. نظریه‌پردازان درون‌گرا بر درونی بودن شرایط لازم و نظریه‌پردازان برون‌گرا بر بیرونی بودن آن پای می‌فشارند. ابهام در مفهوم درونی و بیرونی و چگونگی ارزیابی اهمیت و جایگاه مؤلفه‌های درونی و بیرونی تحلیل معرفت قلب‌تپنده بحث درون‌گرایی و برون‌گرایی در دو دهه اخیر تاریخ معرفت‌شناسی معاصر است.

کلید واژه‌ها: معرفت، توجه، درون‌گرایی و برون‌گرایی

مسئله درون‌گرایی<sup>۱</sup> و برون‌گرایی<sup>۲</sup> یکی از مسائل مهم معرفت‌شناسی معاصر است که تقریباً در پنجاه سال اخیر محور بحث و توجه بیشتر معرفت‌شناسان بوده و تاکنون کوشش‌های فراوانی برای صورت‌بندی روشن‌تر آن شده است، اما همچنان هاله‌هایی از ابهام پیرامون آن را فرا گرفته است، به همین سبب، درخور بررسی‌های جدیدتر از زوایای دیگر است. جستار حاضر بر آن است تا این مسئله را از زاویه‌ای دیگر بکاود و با زدودن برخی ابهام‌ها، موضوع مورد مناقشه را شفاف‌تر کرده و زمینه را برای بررسی و نقدهای بعدی فراهم سازد.

بحث درون‌گرایی و برون‌گرایی معرفت به طور عمده پس از سال ۱۹۶۳ و در پی انتشار مقاله کوتاه ادموند گتیه با عنوان «آیا معرفت، باور صادق موجه است؟»<sup>۳</sup> بالا گرفت. گتیه در این مقاله با آوردن دو پادنمونه نشان می‌دهد که تحلیل سنتی معرفت به باور صادق موجه کافی نیست و همچنان امکان دارد که باور کسی به قضیه‌ای، صادق و موجه باشد، اما نتوان آن را از مصادیق معرفت به شمار آورد.

نقد گتیه بر تحلیل سه جزئی معرفت با واکنش‌های گوناگونی از سوی معرفت‌شناسان معاصر روبه‌رو شد. برخی آن را نپذیرفتند و همان سه جزء را برای معرفت کافی دانستند و با تحلیل جزء سوم (توجیه)<sup>۴</sup> به رویارویی با پادنمونه‌های گتیه و سایر پادنمونه‌های مشابه برخاستند: اما گروهی دیگر با پذیرش انتقاد گتیه بر آن شدند تا مؤلفه چهارمی بجویند که باور صادق را به معرفت مبدل سازد و آن را چنان تعریف کنند که پادنمونه‌های گتیه در آن کارگر نیفتند. این مؤلفه چهارم و عامل دگرگون‌کننده باور صادق به معرفت، اصطلاحاً مؤلفه یا شرط جواز<sup>۵</sup> نام دارد.

معرفت‌شناسان درباره شرایط لازم و کافی توجیه یا جوازی که باور صادق را به معرفت

مبدل می‌سازد، دیدگاه‌های متفاوتی دارند. گروهی همه شرایط لازم و کافی توجیه یا جواز را اموری درونی، و دسته‌ای آنها را بیرونی می‌پندارند، برخی دیگر نیز دست‌کم یکی از آن شرایط را بیرونی یا درونی می‌دانند. بدین‌سان، مسئله برون‌گرایی و درون‌گرایی در توجیه یا جواز معرفت در شمار یکی از جدی‌ترین مسائل معرفت‌شناسی معاصر جای می‌گیرد.

منظور از درونی بودن شرایط لازم و کافی توجیه (یا جواز) چیست؟ سطح جیوه خون، برای ما درونی است. اندازه قلبمان نیز درونی است. آیا درونی بودن شاخص‌ها و شرایط توجیه یک باور هم به همین معناست؟ پاسخ به طور قطع منفی است، زیرا «درونی» در این جا اساساً معنایی معرفت‌شناختی دارد و منظور از آن نوعی دست‌یابی شناختی مستقیم<sup>۶</sup> یا دست‌رسی معرفتی<sup>۷</sup> است. در دست‌یابی مستقیم، ما از وجود ادراکات، باورها، حالات ذهنی و فرایندهای باورساز بدون توجه به شرایط غیرشناختی و بیرونی، آگاهی مستقیم و بی‌واسطه داریم. هم‌چنین این نوع دست‌یابی با سایر دست‌یابی‌های معرفتی همچون دست‌یابی ما به اندازه فاصله ماه از زمین و ژرفای اقیانوس آرام که به کمک منابع اطلاعاتی گوناگون بیرونی، مانند کتاب‌های مرجع، رسانه‌ها و کارشناسان صورت می‌گیرد، بسیار متفاوت است. برای رسیدن به این‌گونه اطلاعات کافی است تا با شیوه استفاده از منابع مربوط آشنا باشیم. چنین چیزی اساساً به شرایط و اوضاع مختلف فرهنگی، اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و علمی جوامع بستگی دارد و پیداست که نه تنها در همه جهان‌های ممکن، بلکه در همین جهان نیز به سبب اختلاف موقعیت‌ها و اوضاع و احوال، یکسان نیست، اما دست‌یابی و آگاهی مستقیم و بی‌واسطه در توجیه یک باور، تنها با تأمل و ژرف‌اندیشی<sup>۸</sup> تحقق می‌یابد و به شرایط بیرونی یک باور یا حالات ذهنی بستگی ندارد. توجیه، از دیدگاه نظریه‌های درون‌گرایان به ماهیت باورهای درونی و روابط ذاتی آنها با یکدیگر و یا به ترکیبی از ویژگی‌های ذاتی و ساختاری باورها و فرایندهای درونی غیرباوری متکی است. از این‌رو، شناسنده تنها با تأمل می‌تواند دریابد که آیا شرایط موجه بودن باورش تحقق یافته است یا نه؟ خلاصه آن‌که درونی و قابل دست‌رسی مستقیم و بی‌واسطه بودن یک باور یا فرایند شناختی باورساز، معنایی جز این ندارد که درستی یا نادرستی، و موجه یا ناموجه بودن آنها خصلتی ذاتی است و از چیزی دیگر جز ویژگی‌های ساختاری باورها و روابط درونی آنها و حالات ذهنی و شناختی متأثر نمی‌شود.<sup>۹</sup>

### مفهوم هنجاری توجیه

توجیه، در عرف معرفت‌شناسان کلاسیک و معاصر پیوسته به معنای دستوری و هنجارین<sup>۱۰</sup> به کار رفته است. اما در دهه‌های اخیر به سبب رشد علوم شناختی و روان‌شناسی تجربی از یک سو، و تنگناها و دشواری‌های معرفت‌شناسی سنتی از سوی دیگر، معنای متفاوت دیگری مطرح شد که غیردستوری و غیرهنجارین است و مضمونی طبیعت‌گرایانه و غیرمعرفتی دارد. بررسی اجمالی مفاهیم دستوری و غیردستوری توجیه بر بحث درون‌گرایی و برون‌گرایی پرتو خواهد افکند.

### مفهوم تکلیف‌شناختی<sup>۱۱</sup> توجیه

یکی از دیرینه‌ترین و رایج‌ترین معانی هنجارین توجیه، مفهوم تکلیف‌شناختی آن است که سرچشمه‌اش در معرفت‌شناسی سنتی غربی به دکارت و لاک می‌رسد. دکارت منشأ خطا را استفاده نابجا از اختیار می‌داند، به همین سبب می‌گوید: هنگامی که مرتکب خطا می‌شویم، مقصر و مستحق سرزنش هستیم و عقلاً از چنین سرزنشی گریزی نداریم. از این رو، تکلیف و وظیفه ما آن است که به هیچ قضیه‌ای حکم نکنیم، مگر آن‌که کاملاً واضح و متمایز باشد. این تکلیفی است که نور فطرت<sup>۱۲</sup> به ما می‌آموزد. بنابراین، موجه بودن از دیدگاه دکارت، یعنی این که حق خود را به خوبی بشناسیم و تکالیف معرفتی را خوار نشماریم، کاری بیش از حد مجاز انجام ندهیم و پای از گلیم خود بیرون ننهیم. ما هنگامی در باورهایمان موجهیم که آنها را مطابق با تکالیف و وظایف خود نظم و ترتیب بخشیم و تکلیف نیز آن است که قضیه‌ای را که با وضوح و تمایز کافی در نیافته‌ایم، هرگز تأیید نکنیم. به گفته وی:

اگر وقتی که چیزی را با وضوح و تمایز کافی ادراک نمی‌کنم، از حکم کردن درباره آن خودداری کنم، بدیهی است کار بسیار درستی انجام داده و خطا نکرده‌ام. اما اگر بخواهم آن را نفی یا اثبات کنم، دیگر اختیار خویش را چنان که باید به کار نبرده‌ام و اگر درباره چیزی که واقعیت ندارد حکم به اثبات کنم، پیداست که خطا کرده‌ام، حتی اگر هم مطابق واقع حکم کنم، تنها از روی تصادف است و باز هم خطا کرده و اختیار خویش را نابجا به کار برده‌ام، زیرا نور فطرت به ما می‌آموزد که معرفت فاهمه باید همواره بر تصمیم اراده تقدّم داشته باشد و در همین استعمال نابجای اختیار است که به فقدان، که مقوم صورت خطاست، برمی‌خوریم.<sup>۱۳</sup>

جان لاک نیز در رساله درباره فاهمه انسانی آشکارا بر مفهوم تکلیف معرفتی تأکید می‌کند و می‌گوید:

اعتقاد<sup>۱۴</sup> جز یک تصدیق قاطع ذهن<sup>۱۵</sup> نیست که اگر نظم و ترتیب یابد، چنان‌که تکلیف حکم می‌کند نمی‌تواند چیزی جز دلیل خوب<sup>۱۶</sup> را برتابد و بنابراین، نمی‌تواند مخالف دلیل خود باشد. کسی که بدون دلیل به چیزی باور دارد، ممکن است شیفته توهّمات خود شود، اما حقیقتی را که باید نمی‌جوید و آفریدگار خویش را که قوه تشخیص به وی ارزانی داشته و از وی خواسته است تا آن را برای پرهیز از خطا و اشتباه به کار گیرد، بندگی نمی‌کند. کسی که در حدّ توان خود این قوه را به کار نمی‌بندد، اما اتفاقاً حقیقت را می‌یابد، برحق است، ولی از سر بخت و تصادف، و من نمی‌دانم که آیا اتفاقی بودن این حادثه بهانه‌ای برای بی‌نظمی<sup>۱۷</sup> عملش می‌شود یا نه. قدر مسلم آن است که مسئولیت هرگونه خطایی را که مرتکب می‌شود، برعهده دارد، اما اگر از نور قوایی که خداوند به وی ارزانی داشته است، استفاده کند و صادقانه در پی کشف حقیقت برآید، با امکانات و توانایی‌هایی که دارد می‌تواند چونان یک موجود عاقل از انجام دادن تکلیفش احساس رضایت کند و حتی اگر به حقیقت هم نرسد، اجرش را خواهد برد، چون به درستی و بجا حکم کرده است.<sup>۱۸</sup>

توجیه به معنای تکلیف و رسالت معرفتی، در میان معرفت‌شناسان معاصر نیز طرفداران بنامی دارد. کسانی چون بونجور، کوهن و چیشلم از مفهوم مسئولیت معرفتی یا آمادگی برای انجام تکلیف معرفتی سخن گفته‌اند. لورنس بونجور از حامیان نظریه هماهنگی می‌گوید:

فعالیت‌های شناختی<sup>۱۹</sup> ما فقط در صورتی (اگر و فقط اگر) به لحاظ معرفتی موجه است که معطوف به هدف معرفتی، یعنی حقیقت باشد. بدین معنا که ما فقط باید باورهایی را بپذیریم که دلیل خوبی بر حقانیت آنها داشته باشیم. پذیرفتن یک باور بدون چنین دلیلی به منزله دست‌کشیدن از پی‌گیری هدف معرفت (حقیقت) است و می‌توانیم بگوییم که چنین پذیرشی از لحاظ معرفتی غیرمسئولانه<sup>۲۰</sup> است. عقیده من در این مورد این است که مفهوم پرهیز از چنین عمل غیرمسئولانه‌ای، و مفهوم از لحاظ معرفتی مسئول بودن در باورها، هسته اصلی معنای توجیه معرفتی را می‌سازد.<sup>۲۱</sup>

هیلاری کورنبلیت، یکی از مدافعان نظریه اعتمادگرایی<sup>۲۲</sup> توجیه نیز همچون لورنس بونجور، توجیه را علمی از لحاظ معرفتی مسئولانه و عملی برآمده از میل شناسنده به دستیابی و رسیدن به باورهای صادق است. او از موضع اعتمادگرایی خاطر نشان می‌سازد که:

باور موجه باوری است که محصول عمل از لحاظ معرفتی مسئولانه باشد. عمل مسئولانه نیز عملی است که میل به داشتن باورهای صادق راهبر آن باشد. بنابراین، از لحاظ معرفت‌شناختی شخص مسئول کسی است که میل دارد باورهای صادق داشته باشد و می‌خواهد به باورهایی برسد که محصول فرایندهای قابل اعتماد است.<sup>۲۳</sup>

چیشلم هم معتقد است که ما تکالیف و وظایفی معرفتی داریم، زیرا ما انسان‌هایی عاقلیم و از توانایی درک مفاهیم، باورکردن قضایا و استدلال آوردن برای درستی آنها برخورداریم و همین توانمندی مستلزم تکلیف یا وظیفه معرفتی و در نتیجه، مسئولیت خواهد بود. توجیه برای یک شخص اساساً چیزی جز برآوردن تکالیف معرفتی نیست. اما این تکلیف یا مسئولیت معرفتی چیست؟ چیشلم در نظریه معرفت می‌گوید:

می‌توانیم فرض کنیم که هر شخصی در معرض این دربایست<sup>۲۴</sup> کاملاً عقلی است که حتی‌الامکان بکوشد در ملاحظه قضیه P، فقط در صورتی P را بپذیرد که صادق باشد. می‌توانیم بگوییم این مسئولیت یا تکلیف آن شخص چونان موجودی عاقل است.<sup>۲۵</sup>

### مفهوم قرینه‌گرایانه توجیه

قرینه‌گرایی<sup>۲۶</sup> نیز رویکرد هنجارین دیگری به مفهوم توجیه است که از پشتیبانی کسانی چون آلستون، کونه و فلدمن برخوردار است. براساس قرینه‌گرایی فلدمن و کونه، باور شما درباره قضیه P تنها در صورتی موجه است که قراین کافی به نفع آن در دست داشته باشید. از نگاه درون‌گرایانه، یک باور هنگامی توجیه معرفتی دارد که باورکننده دست‌رسی شناختی به قراین کافی برای تأییدش داشته باشد. این نوع قرینه‌گرایی از مفهوم تکلیف‌شناختی توجیه جداست. فلدمن و کونه نمی‌خواهند بگویند که اگر کسی بدون قراین کافی قضیه‌ای را باور کرد، لزوماً به تکلیف معرفتی خود عمل نکرده است، بلکه فقط می‌خواهند بگویند که چنین کسی در پذیرش باور بدون قراین کافی، موجه نیست، اما کسانی که عمل به تکلیف معرفتی را مقوم ماهیت توجیه می‌دانند، باور براساس قراین کافی را نیز جزء تکالیف و وظایف معرفتی شخص عاقل به شمار می‌آورند.

### مفهوم سنجشی و ارزش‌گذارانه توجیه

سنجش و ارزیابی<sup>۲۷</sup> هم یکی از کاربردهای دستوری و تجویزی توجیه در

معرفت‌شناسی معاصر است. مفهوم ارزش‌گذارانه توجیه را می‌توانیم شاخصی برای درجه مطلوبیت یک باور بپنداریم، بی‌آن‌که به مفهوم پیروی از تکلیف معرفتی یا سرپیچی از آن توجهی داشته باشیم. مقایسه مطلوبیت باورها لزوماً به معنای ارزیابی آنها از بُعد سازگاری یا ناسازگاری با تکالیف و وظایف معرفتی نیست. باورها را از زوایای دیگر هم می‌توانیم با هم بسنجیم. از این رو، کسانی چون لور و کوهن به جای به کارگیری مفهوم تکلیف‌شناختی توجیه از اهداف معرفتی<sup>۲۸</sup> سخن به میان آورده و گفته‌اند که یک شخص تا آن حد در باورهایش موجه است که رفتار معرفتی‌اش شیوه‌ای مناسب برای رسیدن به اهداف معرفتی - مثلاً رسیدن به حقیقت، یا نزدیکی به آن، یا به حداقل رساندن خطاها، یا به حداکثر رساندن باورهای صادق و مانند آنها- باشد. چنین معنایی از توجیه تقریباً با مفهوم معقولیت<sup>۲۹</sup> هم‌پایه خواهد بود. بنابراین، توجیه را می‌توان میزانی برای اندازه‌گیری درجه معقولیت باورها دانست. در این صورت، منظور از ارزیابی معرفتی این خواهد بود که باورها را از جهت معقولیت‌شان بسنجیم و درباره اندازه و درجه معقولیت آنها داور کنیم و بگوییم که مثلاً پذیرش باور P از سوی شخص S در زمان معین T و براساس مجموعه باورهای صادق از پیش پذیرفته شده S، از پذیرش باور رقیب دیگر معقول‌تر است. گاهی نیز به جای واژه معقولیت از واژه‌های دیگری چون بهتر، خوب‌تر، برتر و مطلوب‌تر استفاده می‌شود که باز هم متضمن معنای سنجش و ارزیابی است. البته ملاک معقولیت از دیدگاه معرفت‌شناسان یکسان نیست و در چهارچوب نظریه‌های مختلف توجیه معرفت، معنایی متفاوت خواهد داشت. چنان‌که چیشلم براساس نظریه بنیادگرایی خاص خود، واژه‌هایی چون بدیهی، یقینی، حق، مقبول و مقابل آنها را هم‌ارز واژه‌های معقول و نامعقول می‌داند و باورها را براساس درجه بدهتشان می‌سنجد. او درباره مفهوم ارزش‌گذارانه توجیه می‌گوید:

کاربرد واژه توجیه در مورد یک باور حاکی از ارزیابی معرفتی<sup>۳۰</sup> است؛ یعنی از معقولیت آن باور خیر می‌دهد. بنابراین، واژه معقول را نیز می‌توان چونان واژه‌ای ارزش‌گذار به کار برد. واژه‌های دیگر همچون بدیهی<sup>۳۱</sup>، ظنی<sup>۳۲</sup>، ناحق<sup>۳۳</sup>، یقینی<sup>۳۴</sup>، نامقبول<sup>۳۵</sup> و خنثی<sup>۳۶</sup> نیز از این‌گونه‌اند.<sup>۳۷</sup>

### مفهوم روایی توجیه

توجیه به معنای روایی<sup>۳۸</sup> یک باور نیز از جمله مفاهیم هنجارین و تجویزی توجیه است.

روایی معرفتی از دیدگاه کسانی چون جان پولاک، مفادی معرفتی و دستوری دارد و با مفهوم روایی اخلاقی<sup>۳۹</sup> یا روایی دوراندیشانه و احتیاطی<sup>۴۰</sup> فرق می‌کند، زیرا به عقیده وی، گاهی پیش می‌آید که ما چیزی را باور می‌کنیم، ولی قراین کافی برای آن نداریم، بلکه دوراندیشی و رعایت جوانب احتیاط، چنین باوری را برای ما مجاز و روا می‌سازد. عکس این حالت نیز ممکن است. چه بسا ما قراین و شواهد بسیاری بر ضد چیزی در دست داشته باشیم، با این همه، از سر احتیاط و دوراندیشی، آن چیز را باور می‌کنیم. اما این‌گونه روایی‌ها ربطی به روایی معرفتی ندارند. ما از لحاظ معرفتی مجاز نیستیم چیزی را باور کنیم که دلایل و مدارک کافی بر ضد آن گواهی می‌دهند. البته این نکته درباره روایی اخلاقی نیز صادق است.<sup>۴۱</sup>

بنابراین، توجیه به معنای روایی معرفتی بدین معناست که باورکردن به چه قضیه‌ای مجاز و رواست. البته برای تعیین روایی یا ناروایی معرفتی باورها باید قواعد توصیف‌کننده‌ای وضع کنیم تا شرایطی را که تحت آنها داشتن باوری از لحاظ معرفت‌شناختی مجاز است، مشخص شود. معرفت‌شناسان این قواعد و اصول را هنجارهای معرفتی<sup>۴۲</sup> می‌نامند و یکی از وظایف اساسی خود را تعیین همین هنجارها و قواعد حاکم بر انواع گوناگون معرفت، مانند معرفت حسی، تجربی، اخلاقی، خاطره‌ای<sup>۴۳</sup>، شهودی و عقلی می‌دانند. یک باور در صورتی از لحاظ معرفت‌شناختی رواست که با این قواعد و هنجارهای معرفتی سازگار باشد؛ مثلاً یکی از هنجارهای حاکم بر باورهای حسی، تجربی و خاطره‌ای این است که چنین باورهایی بدواً موجه‌اند،<sup>۴۴</sup> مگر آن که دلیل و گواهی بر ناموجه بودن آنها یافت شود. به گفته توماس رید، اصل در برائت باورهاست. همه باورها بی‌گناهند، مگر آن که اتهام نادرستی و ناموجه بودنشان اثبات شود. پیش‌سلم این اصل را در خصوص باورهای خاطره‌ای به صورت زیر تدوین می‌کند:

اگر شخص S، در نبود دلیلی برای شک و تردید، باور کند که چیزی را به صورت F به یاد می‌آورد، بنابراین، این قضیه که او چیزی را به صورت F به یاد می‌آورد، برای S قضیه‌ای مقبول خواهد بود.

یا درباره معرفت شهودی و احساس درونی و نیز ادراک حسی می‌گوید:

اگر به نظرم بیاید که سردرد دارم، پس برای من یقینی است که به نظرم بیاید سردرد دارم...  
... اگر به ادراک حسی دریابیم که گربه‌ای در برابرم نشسته است و اگر وجود گربه در برابر من



با چیزهای دیگری که باور دارم ابطال نشود، پس من موجه‌ام باور کنم که گربه‌ای در برابرم وجود دارد.<sup>۴۵</sup>

### مفهوم غیرهنجاری توجیه

اکنون به بررسی مفهوم غیرهنجاری و غیرتجویزی توجیه می‌پردازیم که در برابر مفهوم درون‌گرایانه توجیه از سوی برخی معرفت‌شناسان برون‌گرا پیشنهاد شده است. چنان‌که پیش‌تر خاطر نشان کردیم، پیش‌فرض مفهوم دستوری و تجویزی توجیه این است که معرفت صادق، امری در اختیار شناسنده و وابسته به اندیشه و تأملات ذهنی او باشد. اگر کسی باوری را مثلاً براساس تکلیف معرفتی خود یا بر مبنای اصول معرفتی پذیرفته باشد، کاملاً موجه خواهد بود. این پذیرش به اوضاع و احوال بیرونی و عینی بستگی ندارد. اما توجیه به معنای غیردستوری و غیرهنجاری، به جای تأکید بر وابستگی باورها به اندیشه‌های ذهنی و اراده افراد، بر قابل اعتماد بودن ساختارها (مکانیزم‌ها) و فرایندهای شکل‌گیری و حصول باور، یا بر روش‌های قابل اعتماد گردآوری باور، یا بر احتمال صدق یک باور و یا بر علل موجدۀ باور تکیه می‌کنند. معرفت حاصل از چنین فرایندهایی حاکی از وابستگی آن به اوضاع و احوال عینی و بیرونی و دور از دست‌رس معرفتی افراد است.

این‌گونه رویکرد به توجیه، ناشی از دل‌سردی و ناخرسندی برخی معرفت‌شناسان معاصر مانند گلدمن و کواین و آرمسترانگ از کارآیی نظریه‌های سنتی و کلاسیک معرفت و گرایش آنان به سوی تفسیرهای طبیعت‌گرایانه معرفت است که یک‌چند در پرتو رشد و پیش‌رفت علوم شناختی و روان‌شناسی تجربی و به لطف روایت‌های خاصی از پراگماتیسم جدید رونقی تازه یافتند. گرایش عمومی نظریه‌پردازان طبیعت‌گرای معرفت این است که معرفت را براساس مقولات و عبارات مورد استفاده در توصیف پدیده‌های طبیعی تحلیل یا تبیین کنند. از این رو، نظریه‌هایی چون نظریه هیوم درباره معرفت را می‌توانیم نظریه‌ای طبیعت‌گرایانه به شمار آوریم، زیرا هیوم معرفت را در چهارچوب روابط علی و معلولی، مجاورت<sup>۴۶</sup> و مشابهت<sup>۴۷</sup> تفسیر می‌کند. اما اصطلاح معرفت‌شناسی طبیعت‌گرایانه<sup>۴۸</sup> پس از انتشار مقاله‌ای از کواین با عنوان «معرفت‌شناسی طبیعی شده»<sup>۴۹</sup> در سال ۱۹۶۹ رواج یافت. کواین در این مقاله پیشنهاد کرد که همه پژوهش‌های مربوط به

معرفت انسانی به تشریح چگونگی حصول و تغییر و تحوّل باورها محدود شوند، زیرا معرفت‌شناسی سنتی، از دیدگاه او، در برنامه پژوهشی اش ناکام مانده است. برنامه پژوهشی معرفت‌شناسی سنتی این بود که ماهیت معرفت و توجیه را تشریح و تحلیل کند و دامنه و نحوه رشد آن را تعیین کند و مجموعه قواعد و دستوراتی برای دست‌یابی بهتر و دقیق‌تر به باورها تدوین کند. بدین سان، راه رویارویی با شکاکیت را بر پایه باورهای یقینی و خطاناپذیر هموار کند و کاخ معرفت را با متکی کردن باورهای غیریقینی و خطاپذیر به باورهای یقینی و بنیادین برپا سازد.

کواپن در پی ناکام دانستن این برنامه پژوهشی سنتی، رویکرد جدید خود را درباره معرفت‌شناسی چنین بیان می‌کند:

معرفت‌شناسی همچنان ادامه می‌یابد، هرچند در منصبی جدید و مقامی روشن و واضح. معرفت‌شناسی یا هر چیز دیگری مانند آن فقط در بخشی از روان‌شناسی و بنابراین، در علوم تجربی جای خواهد گرفت.<sup>۵۰</sup>

به‌خوبی پیداست که این رویکرد کواپن درباره معرفت‌شناسی، از دیدگاه حامیان معرفت‌شناسی کلاسیک و درون‌گرایانه، چیزی جز تحویل آن به علوم تجربی و در نتیجه، تغییر موضوع بحث نیست. معرفت‌شناسی سنتی از گذشته تا کنون به مسائل دستوری و هنجاری معرفت پرداخته است؛ مسائلی چون «ما چه چیزی را باید باور داشته باشیم؟» و «تحت چه شرایطی باور ما موجه است؟» اما گویی روان‌شناسی تجربی، علاقه‌ای به این مسائل ندارد، بلکه به جای پاسخ دادن به آنها می‌کوشد به توصیف ساختارهای پدیدآورنده و تداوم‌بخش یا دگرگون‌کننده باور بپردازد. لزوم عرضه چنین توصیفی از آن روست که ما گاهی به شیوه‌های مغشوش و عجیب و غریب و گاه به طرق مناسب و مقبول به باورهایی دست می‌یابیم و فقط روان‌شناسی تجربی است که به عقیده طبیعت‌گرایان، می‌تواند این شیوه‌ها را به طور دقیق توصیف کند و راه‌های درست و نادرست حصول باورها را از یکدیگر بازشناسد.

برنامه کواپن برای عرضه معرفت‌شناسی طبیعت‌گرایانه از دو مرحله مهم تشکیل شده است؛ یکی ردّ این دیدگاه سنتی که معرفت‌شناسی را بخشی از فلسفه اولی و در نتیجه، دانشی پیشینی و غیرتجربی می‌داند. بدین منظور، او به نفی معرفت پیشینی و غیرتجربی می‌پردازد.

مرحله دیگر اثبات این نکته است که مسائل گوناگون حاصل از شکاکیت تنها در حوزه علوم تجربی قابل طرح است و بنابراین، پاسخ آنها را نیز باید در همین علوم جست. کواين از موضع کل‌گرایی،<sup>۵۱</sup> همه احکام و باورها را یکپارچه درخور بازنگری عقلی و تجدیدنظر می‌داند و بدین‌سان، تمایز سنتی میان احکام تحلیلی و تألیفی، و حقایق تجربی و غیرتجربی را انکار می‌کند. از دیدگاه او، دگرگونی‌های بزرگ در مجموعه باورها، حتی می‌تواند سبب تغییر باورهایی شود که ظاهراً از قراین و شواهد تجربی بی‌نیازند. وی اساساً حقایق پیشینی و غیرتجربی را اموری تهی و بی‌محتوا می‌داند و با انکار چنین حقایقی، دیدگاه دکارتی را درباره معرفت‌شناسی چونان بخشی از فلسفه اولی ابطال می‌کند. معرفت‌شناسی از دیدگاه دکارت منطقاً بر علوم تجربی تقدم دارد. کار معرفت‌شناس این است که به ما نشان دهد چگونه می‌توانیم به باورهای صادق دست یابیم. این پژوهش باید مستقل از هر باور تجربی صورت گیرد، چون تا ما نحوه رسیدن به باورهای صادق را ندانیم، باورهای تجربی ممکن است ما را وسوسه کند که معرفت‌شناسی را بر پایه آنها تدوین کنیم و بدین‌سان، چیزی جز یک منبع بالقوه برای دست‌یابی به اطلاعات نادرست ایجاد نکنیم. به همین سبب، نخست باید یک معرفت‌شناسی غیرتجربی مناسب داشته باشیم و سپس آن را برای تشریح نحوه حصول باورهای تجربی به کار بندیم. بنابراین، معرفت‌شناسی از دیدگاه دکارتی و سنتی بر علوم تجربی تقدم دارد و به سبب ماهیت غیرتجربی‌اش می‌تواند نحوه حصول باورهای تجربی را بازنماید.

اما رأی کواين کاملاً برعکس نظر دکارت است. از دیدگاه کواين، چون هیچ حقیقت پیشینی و غیرتجربی بامحتوایی وجود ندارد، پس برداشت غیرتجربی از معرفت‌شناسی نیز گمراه‌کننده است. معرفت‌شناسی نمی‌تواند بر علوم تجربی تقدم یابد، بلکه آن را باید ادامه علوم تجربی دانست. بدین‌سان، کواين مرحله اول معرفت‌شناسی طبیعت‌گرایانه خود را می‌پیماید. او در مرحله دوم معرفت‌شناسی خود می‌کوشد تا نشان دهد شکاکیتی که دکارت درصدد مقابله با آن بود، اساساً مسائل شکاکیت را نادرست مطرح می‌کند، زیرا شکاکیت فقط در حوزه علوم تجربی قابل بیان است، نه در حوزه فلسفه. علوم تجربی می‌توانند به ما نشان دهند که چه جنبه‌هایی از فهم متعارف ما درباره جهان ممکن است اشتباه باشد و بر ما آشکار می‌سازد که کدام‌یک از دیدگاه‌های ما درباره جهان و زندگی خطاست و این کار را با بررسی

فرایندهای حصول و علل تثبیت یا تغییر باورها و تفکیک فرایندهای باورساز درست از نادرست انجام می‌دهد. بنابراین، تنها علوم تجربی منبع مناسب و قابل اعتمادی برای فرونشاندن مشکلات برخاسته از شکاکیت است.<sup>۵۲</sup>

رأی کواین و پیروان او دربارهٔ معرفت‌شناسی کلاسیک چنان کوبنده و منفی است که به جای بازسازی به واسازی آن می‌انجامد و دیگر از تحلیل سنتی و سه‌جزئی معرفت اثری باقی نمی‌ماند تا دربارهٔ دستوری یا غیردستوری بودن مفهوم توجیه بتوان داوری کرد، بلکه تنها می‌توان حوزهٔ معرفت‌شناسی طبیعت‌گرایانهٔ کواینی را به طور مستقل نقد و بررسی کرد و تنگناهای آن را نشان داد. البته به این مهم در جستارهای دیگری جداگانه پرداخته خواهد شد. اما کواین تنها نمایندهٔ معرفت‌شناسی طبیعت‌گرایانه نیست. دیدگاه‌های معتدل‌تری نیز دربارهٔ معرفت‌شناسی طبیعت‌گرایانه یافت می‌شود که با تحلیل سنتی معرفت و توجیه معرفتی، پیوندهایی دارند. حامیان این دیدگاه‌ها برخلاف کواین معتقد نیستند که باید از معرفت‌شناسی غیرتجربی یکسره دست شست و مسائل نظریهٔ معرفت و شکاکیت را در علوم تجربی حل و فصل کرد. با این همه، تأکید می‌کنند که برنامهٔ معرفت‌شناسی و تحلیل معرفت بدون بررسی‌های تجربی و یافتن مؤلفه‌ای غیرمفهومی و غیرعینی برای معرفت ناکام می‌ماند.

آلوین گلدمن یکی از این معرفت‌شناسان است که وظیفهٔ یک نظریهٔ توجیه معرفتی را نه بیان دلایل و قراین صدق یک باور، بلکه بیان مجموعه شرایط غیرذهنی و مستقل از باورها می‌داند که نشان می‌دهد باورها در چه صورتی موجه و در چه شرایط ناموجه‌اند. او در این خصوص می‌گوید:

گیرم واژهٔ «موجه»، واژه‌ای ارزش‌گذار<sup>۵۳</sup> و ارزیاب<sup>۵۴</sup> بوده و هر تعریف درست یا مترادفی از آن نیز ویژگی ارزش‌گذارانه داشته باشد. گیرم که چنین تعاریف یا مترادف‌هایی بتوان عرضه کرد، اما من علاقه‌ای به آنها ندارم. من خواهان مجموعه شرایطی اساسی‌ام که معین می‌کند، یک باور در چه صورتی موجه است.... من خواهان نظریه‌ای دربارهٔ باور موجه‌ام که برحسب اصطلاحات غیرمعرفتی معلوم کند که یک باور در چه صورتی موجه است.<sup>۵۵</sup>

گلدمن هدف از پروراندن نظریه‌ای دربارهٔ توجیه معرفتی را تعیین مجموعه شرایط منطقاً لازم و کافی برای باور موجه می‌داند. البته این شرایط خود از سنخ باور و معرفت

نیستند. گلدمن نظریه معرفت خود را نخستین بار در سال ۱۹۶۷ طی مقاله‌ای با عنوان «نظریه‌ای علی درباره معرفت» مطرح کرد.<sup>۵۶</sup> چنانچه این مقاله را با مقاله «معرفت‌شناسی طبیعی شده» کواین مقایسه کنیم، به دو رویکرد متفاوت درباره معرفت‌شناسی طبیعت‌گرایانه برمی‌خوریم، زیرا گلدمن درصدد تحلیل مفهوم معرفت است و می‌خواهد شرط دیگری افزون بر مؤلفه‌های سه‌گانه بجوید و خودش انگیزه چنین تحلیلی را مسئله گتیه می‌داند. اما کواین با هرگونه تحلیل مفهومی مخالف است و علاقه چندان‌ی به مسئله گتیه ندارد. با این همه، دیدگاه گلدمن به طبیعت‌گرایی بسیار نزدیک است، زیرا او معرفت ما به قضیه‌ای همچون P را تابع خود P می‌داند؛ یعنی «باور مربوط به P معلول این واقعیت است که P»؛ مثلاً وقتی میزی در برابرم هست، باور من درباره این که چنین چیزی در برابرم هست معلول این واقعیت است که «میزی در برابرم وجود دارد». البته رابطه دقیق و درست علی و معلولی هنگامی پدید می‌آید که باور مذکور از فرایند و روشی قابل اعتماد حاصل شده باشد.

اکنون پس از آشکار شدن ارتباط کلی بحث درون‌گرایی و برون‌گرایی با مفهوم هنجارین توجیه، بجاست که مواضع معرفت‌شناسان را درباره شرایط لازم و کافی توجیه و جواز بیان کنیم و موارد اختلاف و اشتراک دیدگاه آنان را بر سر این موضع نشان دهیم.

پیش‌تر یادآور شدیم که مفهوم جواز به طور عمده پس از انتقاد گتیه بر تحلیل سه‌جزئی معرفت از سوی برخی معرفت‌شناسان (همچون آلوین پلاتینجا) پیشنهاد شد و منظور از آن مؤلفه‌ای دیگر جز مؤلفه توجیه است که باور صادق را به معرفت مبدل می‌سازد. این مؤلفه چهارم از نوع غیرمعرفتی و اصطلاح عنصری بیرونی است. بحث درون‌گرایی و برون‌گرایی از دیدگاه این گروه ناظر به مفهوم جواز است و این که آیا همه شرایط لازم و کافی جواز، عناصری بیرونی‌اند یا برخی از آنها درونی‌اند و توجیه نیز یکی از شرایط درونی لازم برای جواز است یا نه. اما دسته‌ای دیگر از معرفت‌شناسان، نزاع درون‌گرایی و برون‌گرایی را بر سر شرایط لازم و کافی توجیه می‌دانند و از جواز سخنی به میان نمی‌آورند. پیداست که بحث تفصیلی بر سر همه آرای معرفت‌شناسان و بررسی دلایل موافق و مخالف و داوری درباره آنها از اهداف جستار حاضر نیست و به پژوهش‌های مستقل دیگری نیاز دارد. هدف جستار کنونی توضیح مسئله درون‌گرایی و برون‌گرایی و تعیین محل نزاع میان معرفت‌شناسان بر سر شرایط لازم و کافی توجیه و جواز است. بدین منظور نخست بحث مذکور را براساس مفهوم

توجیه و سپس بر مبنای مفهوم جواز تقریر می‌کنیم و از آن‌جا که گرایش غالب در میان معرفت‌شناسان به مفهوم جواز است، در خصوص شرایط لازم و کافی جواز بیشتر سخن خواهیم گفت.

چنانچه موجه بودن یک باور را در گرو تحقق شرایط لازم و کافی توجیه بدانیم و نیز اگر «هریک» یا «دست کم یکی» از شرایط به طور جداگانه لازم و مجموعاً کافی توجیه را عنصری درونی یا بیرونی ببنداریم، به گفته مایکل برگمن،<sup>۵۷</sup> دو نوع برون‌گرایی و درون‌گرایی قوی و ضعیف خواهیم داشت که به صورت زیر تعریف می‌شوند:

۱. درون‌گرایی قوی<sup>۵۸</sup> توجیه عبارت از این دیدگاه است که هر یک از شرایط منفرداً لازم و مجموعاً کافی توجیه، شرط درونی است.

ویلیام آلستون، رودریک چیشلم و ارنست سوسا از حامیان این تعریف درون‌گرایی‌اند. آلستون می‌گوید: از دیدگاه درون‌گرایانه، عوامل توجیه‌کننده یک باور برای شناساننده درونی‌اند. درونی دست کم به یک معنا، یعنی این که شناسنده به آن عوامل دسترسی معرفتی دارد.<sup>۵۹</sup> چیشلم نیز معتقد است که درون‌گرا فرض می‌کند که تنها با ژرف‌اندیشی دربارهٔ حالت وجدانی خویش می‌تواند مجموعهٔ اصول معرفتی را تدوین کند که به وی بگویند آیا در باوری که پذیرفته، موجه بوده است یا نه؛ یعنی درون‌گرا فکر می‌کند که فقط با تأمل می‌توان معلوم کرد که فلان باور او شرایط لازم و کافی توجیه را برآورده می‌سازد یا نه.<sup>۶۰</sup> سوسا نیز در تعریف درون‌گرایی می‌گوید: دیدگاهی است مبنی بر این که اوصاف موجه‌ساز هر باور موجهی باید از لحاظ معرفت‌شناختی برای ذهن شناسنده معتقد به آن باور، درونی باشد؛ یعنی او بتواند همواره این اوصاف را از سر تأمل و ژرف‌اندیشی بشناسد.<sup>۶۱</sup> برون‌گرایی ضعیف نیز با توجه به معنای قوی درون‌گرایی، عبارت است از:

۲. برون‌گرایی ضعیف<sup>۶۲</sup> توجیه حاکی از این دیدگاه است که دست‌کم یکی از شرایط منفرداً لازم و مجموعاً کافی توجیه، شرطی بیرونی است.

گویا جان پولاک چنین تعریفی از درون‌گرایی و برون‌گرایی را می‌پذیرد. او در جای می‌گوید: «حالات درونی دقیقاً حالاتی از ماست که به آنها دسترسی داریم... این نشان می‌دهد که توجیه یک باور باید تابع حالات درونی باشد. نظریهٔ درون‌گرایی

همین است.... برون‌گرایی در مقابل درون‌گرایی است». اما در فقره‌ای دیگر توضیح می‌دهد که منظور او از دست‌رسی مستقیم، دست‌رسی غیرمعرفتی است.<sup>۶۳</sup> عکس این نوع درون‌گرایی و برون‌گرایی چنین می‌شود:

۳. برون‌گرایی قوی<sup>۶۴</sup> توجیه‌گویای این نظر است که هریک از شرایط منفرداً لازم و مجموعاً کافی توجیه، شرطی بیرونی است.

۴. درون‌گرایی ضعیف<sup>۶۵</sup> توجیه بیان‌گر این رأی است که دست‌کم یکی از شرایط منفرداً لازم و مجموعاً کافی توجیه، شرطی درونی است.

ظاهراً این نوع از برون‌گرایی قوی و درون‌گرایی ضعیف در میان معرفت‌شناسان طرفداری ندارد. اما شاید بتوان گفت که در برخی موارد تمایلاتی به سوی آن در میان معرفت‌شناسان دیده می‌شود؛ مثلاً وقتی آلتون در خصوص درون‌گرایی قوی با چیشلم مخالفت می‌ورزد و آن را رد می‌کند، از نوعی درون‌گرایی ضعیف حمایت می‌کند. آلتون می‌گوید: برخی شرایط لازم توجیه، شرایطی درونی‌اند.<sup>۶۶</sup>

اکنون درون‌گرایی و برون‌گرایی را براساس مفهوم جواز تعریف می‌کنیم که مورد توجه سایر معرفت‌شناسان است. کیث لرد در تعریف برون‌گرایی قوی می‌گوید:

۱. برون‌گرایی قوی جواز<sup>۶۷</sup> عبارت از این دیدگاه است که هریک از شرایط منفرداً لازم و مجموعاً کافی جواز، شرطی بیرونی است.

این شرط برونی از دیدگاه برون‌گرایان، ارتباط ویژه و مناسب یک باور با جهان خارج است. برای تبدیل باور صادق به معرفت، وجود چنین شرطی اساسی است، حتی اگر ما از وجود رابطه ویژه باور با جهان خارج آگاه نباشیم و دقیقاً ندانیم که چه رابطه‌ای میان آنها برپاست؛ مثلاً ندانیم که یک باور صادق مورد نظر از چه علل و فرایندهای غیرمعرفتی و روان‌شناختی پدید آمده است. لرد می‌گوید: به اعتقاد برون‌گرا اگر باوری شرط ارتباط با خارج، یعنی شرط بیرونی را برآورد، در واقع، شرط جواز را نیز برآورده است و همین امر برای معرفت پنداشتن آن باور کفایت می‌کند. درون‌گرایی قوی برعکس برون‌گرایی قوی است و به صورت زیر تعریف می‌شود:

۲. درون‌گرایی قوی<sup>۶۸</sup> جواز حاکی از این نظر است که هریک از شرایط منفرداً لازم و مجموعاً کافی جواز، شرطی درونی است.

تعریف برون‌گرایی و درون‌گرایی ضعیف جواز نیز به ترتیب چنین است:

۳. برون‌گرایی ضعیف<sup>۶۹</sup>، جواز عبارت از این مدعاست که دست‌کم یکی از شرایط منفرداً لازم و مجموعاً کافی جواز، شرطی بیرونی است.

۴. درون‌گرایی ضعیف<sup>۷۰</sup> جواز گویای این رأی است که دست‌کم یکی از شرایط منفرداً لازم و مجموعاً کافی جواز، شرطی درونی است.

پلاتینجا در توضیح درون‌گرایی قوی می‌گوید: درون‌گرا معتقد است که شخص نوعی دست‌رسی معرفتی به جواز و اوصاف مقوم آن دارد. اما برون‌گرا معتقد است که چنین نیست که برای این که یکی از باورها برایم جواز داشته باشد، من باید دست‌رسی معرفتی ویژه به مقومات جواز و یا به این که دارای جواز هستم، داشته باشم. درون‌گرایی قوی اصرار دارد که حتی اگر یکی از شرایط لازم جواز، شرطی بیرونی باشد، دست‌کم خاصیتی در میان خواص آن هست که مقوم جواز است و باورکننده، دست‌رسی معرفتی ویژه به آن دارد.<sup>۷۱</sup>

چنان‌که پیش‌تر یادآور شدیم، در بحث درون‌گرایی و برون‌گرایی برخی معرفت‌شناسان بر توجیه و گروهی دیگر بر جواز تأکید می‌کنند. اما پس از گنینه آنها عموماً متقاعد شده‌اند که توجیه صرف برای جواز و تبدیل باور صادق به معرفت، کافی نیست. اختلاف آنها بیشتر بر سر این است که آیا توجیه برای جواز شرطی لازم است یا اساساً لازم نیست. دسته‌ای توجیه را برای جواز لازم نمی‌دانند.<sup>۷۲</sup> اگر توجیه برای جواز، نه شرط کافی باشد و نه شرط لازم، نتیجه‌اش این می‌شود که اگر چیزی برای توجیه شرط لازم بود، برای جواز شرط لازم نخواهد بود و برعکس.

سودمندی جدایش تعاریف مذکور برون‌گرایی و درون‌گرایی از یکدیگر در این است که بر این بحث پرتو بیشتری می‌افکند و از پیدایش پاره‌ای اشتباهات جلوگیری می‌کند. این تعاریف به ما می‌گویند که باید توجه داشته باشیم که در بحث درون‌گرایی و برون‌گرایی هنگامی که از برون‌گرایان سخن به میان می‌آید، همه آنها را یکسان بینداریم، زیرا برخی از آنان حامی درون‌گرایی قوی جواز و گروهی جانبدار درون‌گرایی قوی توجیه‌اند.

انتساب درون‌گرایی قوی جواز به درون‌گرایان از این روست که آنان درباره جواز، شرط چهارمی که باید به توجیه افزوده شود تا باور صادق را به معرفت تبدیل کند، هم‌رأی نیستند و درباره ارتباط میان توجیه و جواز موضع روشنی ندارند. گروهی توجیه را عنصری بیرونی و لازم برای جواز می‌دانند و شماری دیگر آن را عنصری درونی و لازم می‌پندارند. سببش آن



است که توجیه را به معانی گوناگون به کار می‌برند. چنان‌که آلستون توجیه معرفتی را بر دو نوع می‌داند؛<sup>۷۳</sup> تکلیف‌شناختی معرفتی<sup>۷۴</sup> و ارزش‌گذارانه عینی<sup>۷۵</sup>. گلدمن میان مفهوم قوی و ضعیف توجیه فرق می‌گذارند و هر دوی آنها را از توجیه آراینده<sup>۷۶</sup> جدا می‌سازد.<sup>۷۷</sup> ارنست سوسا مفهوم فراتوجیه<sup>۷۸</sup> و توجیه فوق ضعیف<sup>۷۹</sup> را بر فهرست گلدمن می‌افزاید.<sup>۸۰</sup> کیت لره هم از توجیه شخصی<sup>۸۱</sup> و توجیه اثبات‌پذیر<sup>۸۲</sup> سخن می‌گوید.<sup>۸۳</sup> جان پولاک از توجیه ذهنی<sup>۸۴</sup> و عینی<sup>۸۵</sup> نام می‌برد. پیداست که با این گوناگونی معانی توجیه به آسانی نمی‌توان معلوم کرد که کدام یک از آنها در بحث برون‌گرایی و درون‌گرایی مطرح هستند. همین نکته خود بر ابهام منازعه درون‌گرایی و برون‌گرایی می‌افزاید. اما درباره جواز، چنین اختلاف آرای به چشم نمی‌خورد. از این رو، برخی معرفت‌شناسان بحث درون‌گرایی و برون‌گرایی را گرد مفهوم جواز مطرح می‌کنند. دسته‌ای دیگر برعکس، تأکید بیش از حد بر جواز را نوعی تغییر موضوع بحث و مغایر با سنت معمول معرفت‌شناسی از دوران افلاطون تا کنون می‌دانند. بنابراین، منازعه برون‌گرایی و درون‌گرایی، به‌ویژه پس از گتیه بر سر این است که شرط لازم و کافی عنصر چهارمی که باید به توجیه افزوده شود تا باور صادق را به معرفت تبدیل کند، چیست.

اختلاف آرای معرفت‌شناسان در مفهوم توجیه از یک سو و تفاوت دیدگاه‌های آنان درباره ماهیت مؤلفه چهارم (جواز) و ارتباط آن با توجیه از سوی دیگر، سبب شده است که بحث درون‌گرایی و برون‌گرایی شکل‌های متعددی به خود بگیرد و پیوسته از زاویه و منظری جدید نگریسته شود و همچنان گشوده باشد.

اکنون برای نمونه، بحث درون‌گرایی و برون‌گرایی را از زاویه یکی از سوره‌های تعاریف چهارگانه مذکور و براساس یکی از مؤلفه‌های درونی توجیه مطرح می‌کنیم تا بدین سان، پرتوی دیگر بر این بحث افکنده شود. از تعاریف پیشنهادی لرو و پلاتینجا برمی‌آید که نزاع اصلی برون‌گرایی و درون‌گرایی، به تعبیری، بر سر سوره تعاریف، یعنی قیدهای «هریک» و «دست‌کم یکی» است. لره معتقد است که نزاع بر سر این است که آیا «دست‌کم یکی» از شرایط جواز درونی است یا نه. اما پلاتینجا مناقشه را بر سر این می‌داند که آیا «هریک از» این شرایط، شرطی درونی است یا نه.

اگر مسئله برون‌گرایی را بر سر درونی یا بیرونی بودن «هریک از شرایط جواز» بدانیم، پیداست که نزاع عمده میان حامیان برون‌گرایی قوی و درون‌گرایی قوی جواز خواهد بود. ما

از این زاویه بحث را دنبال نخواهیم کرد، زیرا به رغم وجود درون‌گرایان و برون‌گرایان قوی جواز، گرایش عمده در میان بسیاری از معرفت‌شناسان برجسته هر دو اردوگاه بدین سواست که: «دست کم یکی از شرایط جواز» را درونی (به اعتقاد برون‌گرایان) یا برونی (به عقیده درون‌گرایان) به‌شمار آورند. چنان‌که برون‌گرایانی چون گلدمن، نوزیک و پلاتینجا هر یک دست‌کم یک شرط درونی را برای جواز لازم دانسته‌اند. این شرط لازم، از دیدگاه گلدمن، برای جواز باور شخص S به قضیه P، این است که S باور نداشته باشد که P نقض شده است.<sup>۸۶</sup> پلاتینجا نیز شرط لازم جواز باور S به P را در این می‌داند که S باور نداشته باشد که P ابطال شده است.<sup>۸۷</sup> این شرط در صورتی برآورده می‌شود که S دست‌رسی معرفتی به آن داشته باشد؛ یعنی از سر ژرفاندیشی و تأمل بداند که باور مورد نظرش ابطال نشده است. درونی بودن این شرط برای جواز به همین سبب است.

از سوی دیگر، درون‌گرایان بسیاری هستند که وجود دست‌کم یک شرط بیرونی را برای جواز می‌پذیرند. لورنس بونجور، کیتلر و رودریک چیشلم از جمله این درون‌گرایانند. بونجور شرط لازم برای جواز باور S به P را در این می‌داند که در واقع، دلایل خوبی بر صادق دانستن P در دست باشد.<sup>۸۸</sup>

بیرونی بودن این شرط در این است که ما معمولاً با دست‌رسی معرفتی و ژرفاندیشی محض نمی‌توانیم بدانیم که واقعاً دلایل خوبی برای صادق دانستن یک باور وجود دارد یا نه. لورر و چیشلم نیز شرط لازم برای جواز باور S به P را در بدیهی بودن باور S به P می‌دانند. بدیهی بودن یا بدیهی نبودن یک باور، به ارتباط آن باور با باورهای کاذب دیگر بستگی دارد. اگر باوری مستلزم باوری کاذب یا لازمه قضیه‌ای کاذب باشد، شرط لازم جواز برآورده نشده است.<sup>۸۹</sup> لورر نیز تأکید می‌کند که شرط لازم جواز در صورتی ارضا می‌شود که باور S به P برپایه مجموعه باورهایی شکل گرفته باشد که در میان آنها باوری کاذب نباشد.<sup>۹۰</sup> اما S دست‌رسی معرفتی به این نکته ندارد که سایر باورهای مرتبط با باور مورد نظرش، کاذبند یا نه؛ یعنی کشف باور کاذب مرتبط باور مورد نظر از روی ژرفاندیشی و درون‌نگری محض صورت نمی‌گیرد. بنابراین، این دسته از درون‌گرایان را نمی‌توان در شمار درون‌گرایان قوی جواز نهاد.

باری، اگر بپذیریم دسته‌ای از برون‌گرایان دست‌کم یک شرط لازم برای جواز را، شرطی درونی می‌دانند و گروهی از درون‌گرایان نیز شرطی برونی را برای جواز لازم می‌پندارند، در

این صورت، باید مشخص کنیم که نزاع درون‌گرایی و برون‌گرایی دقیقاً بر سر چه چیزی خواهد بود و چگونه می‌توان آنها را از همدیگر متمایز کرد.

چنان‌که پیش‌تر گفتیم، برون‌گرایی مانند گلدمن، نوزیک و پلاتینجا در واقع، پذیرفته‌اند که باور S به P در صورتی دارای جواز خواهد بود که S معتقد نباشد که P نقض شده است. اگر این شرط را، همچون برگمن<sup>۹۱</sup>، شرط فقدان مبطل<sup>۹۲</sup> (ناقض) بنامیم، می‌توانیم آن را به صورت زیر تعریف کنیم:

باور S به P در صورتی (اگر و فقط اگر) شرط فقدان مبطل را برمی‌آورد که S معتقد نباشد که باورش به P ابطال شده است.

اما آیا می‌توان کسانی چون گلدمن، نوزیک و پلاتینجا را که شرط فقدان مبطل را شرطی درونی و لازم برای جواز می‌دانند، از جمله حامیان درون‌گرایی پنداشت. درون‌گرایی مانند لور، بونجور و موزر آشکارا به این پرسش پاسخی منفی داده و یادآور شده‌اند که برای درون‌گرایی، پذیرش شرط فقدان مبطل کافی نیست، بلکه پذیرش شرط درونی دیگری برای جواز، افزون بر این شرط لازم است تا بتوان کسی را درون‌گرا پنداشت.<sup>۹۳</sup> برپایه این مدعا می‌توانیم نزاع برون‌گرایی و درون‌گرایی معتدل را بر سر این بدانیم که آیا شرط درونی دیگری جز شرط فقدان مبطل برای جواز لازم است یا نه؟ درون‌گرایان معتدل وجود شرط دیگر را لازم می‌دانند، ولی برون‌گرایان معتدل شرط فقدان مبطل را درونی و لازم می‌شمارند. بنابراین، می‌توانیم برون‌گرایی و درون‌گرایی معتدل را چنین تعریف کنیم:

درون‌گرایی معتدل<sup>۹۴</sup>، گویای این دیدگاه است که دست‌کم یک شرط درونی دیگر جز شرط فقدان مبطل در میان شروط منفرداً لازم و مجموعاً کافی جواز وجود دارد.  
برون‌گرایی معتدل<sup>۹۵</sup>، حاکی از این نظر است که شرط دیگری جز شرط فقدان مبطل در میان شروط منفرداً لازم و مجموعاً کافی جواز وجود ندارد.

درونی بودن شرط فقدان مبطل و پذیرش آن از جانب برون‌گرایان معتدل، نشان می‌دهد که این گروه از برون‌گرایان از یک سو، در برابر برون‌گرایان قوی چون آلستون، آرمسترانگ و درسک قرار دارند و از سویی دیگر، در برابر برون‌گرایان معتدل و قوی ایستاده‌اند. بنابراین، مناقشه برون‌گرایی و درون‌گرایی از یک طرف، به مناقشه میان درون‌گرایان و برون‌گرایان معتدل بر سر وجود شرط درونی اضافی دیگر جز شرط فقدان مبطل، و از

طرف دیگر، به منازعه میان برون‌گرایان معتدل و قوی بر سر پذیرش شرطی درونی برای جواز (مانند شرط فقدان مبطل) بازمی‌گردد.

اما این شرط درونی دیگر چیست که برون‌گرایان معتدل منکر آنند، ولی درون‌گرایان معتدل آن را برای جواز لازم می‌دانند و پذیرش آن را نشانه درون‌گرا بودن معرفت‌شناس می‌پندارند؟ پاسخ این پرسش در واقع، به بحث پیشین ما درباره مفاد توجیه از دیدگاه درون‌گرایان بازمی‌گردد، لذا به دلیل اختلاف آرای درون‌گرایان در آن بحث، پاسخ‌های گوناگونی را می‌توان برای این پرسش یافت. پیش‌تر یادآور شدیم که توجیه در معرفت‌شناسی کلاسیک و سنتی و از دیدگاه درون‌گرایان، مفادی هنجاری و تجویزی دارد و به معانی مختلف به کار می‌رود. شرط اضافی مورد نظر در این جا می‌تواند یکی از آن معانی هنجارین توجیه باشد؛ برای نمونه مفهوم تکلیف‌شناختی توجیه یا مفهوم قرینه‌گرایانه آن را در نظر می‌گیریم. تعریف چنین است:

باور S به P فقط در صورتی شرط تکلیف‌شناختی را برمی‌آورد که S باور نداشته باشد که در باورش به P یکی از تکالیف عقلی‌اش را زیرپا گذاشته است. یا:  
باور S به P فقط در صورتی شرط دلیل کافی را برمی‌آورد که P باور داشته باشد که دلایل خوبی برای P دارد.

در این صورت، نزاع برون‌گرایان و درون‌گرایان معتدل بر سر این نکته خواهد بود که آیا اگر کسی شرط فقدان مبطل را برآورد، همین برای برآوردن شرط تکلیف‌شناختی و قرینه‌گرایان کافی خواهد بود یا نه؟ به تعبیر دیگر، آیا اگر کسی مثلاً شرط تکلیف‌شناختی را رعایت نکرد، لزوماً شرط فقدان مبطل را نیز رعایت نکرده است؟

برون‌گرایان معتدل معتقدند که ارضای شرط فقدان مبطل، خود شرطی کافی برای ارضای شروط درونی دیگر است، زیرا هر شرط دیگری، مانند شرط تکلیف‌شناختی، زیرمجموعه‌ای از شرط فقدان مبطل است. پس در واقع، یک شرط درونی بیشتر نداریم. اما برون‌گرایان می‌گویند که شرط اضافی دیگر، جدا و مستقل از شرط فقدان مبطل است و اگر کسی آن شرط اضافی را برنیآورد، شرط فقدان مبطل را هم به‌واقع برنیآورده است؛ برای نمونه یک بار دیگر شرط دلیل کافی را در نظر می‌گیریم. تعریف چنین بود:

باور S به P فقط در صورتی (اگر فقط اگر) شرط دلیل کافی را برمی‌آورد که S باور داشته باشد که دلایل خوبی برای P دارد.

البته دلایل خوب معانی متعددی دارد، یکی از معانی خفیف آن آگاهی از وثاقت باورهای حاصل و پذیرفته است؛<sup>۹۶</sup> یعنی S باور داشته باشد که باورهای پذیرفته شده از سوی او از راه‌های موثق و اطمینان‌بخشی به دست آمده است. این شرط از دیدگاه درون‌گرایان شرطی درونی و لازم است، زیرا اگر S نداند که فلان باورهای حسی پذیرفته شده از سوی او، مثلاً از طریق حواس سالم و مناسب و در شرایط عادی و بهنجار و به روشی مطمئن و موثق پدید آمده است، باورهایش فاقد جواز معرفتی خواهند بود.

شرط وثاقت روش حصول باورها غیر از شرط فقدان مبطل است، زیرا ممکن است S شرط فقدان مبطل را رعایت کرده باشد، یعنی باور نداشته باشد که P ابطال شده یا قضیه یا باور دیگری را پذیرفته است که موجب ابطال باورش به P شده باشد، اما رعایت این شرط او را از برآوردن شرط وثاقت راه‌های حصول باورهای پذیرفته شده‌اش بی‌نیاز نمی‌کند. نیافتن باور مبطلی برای P در صورتی به جواز معرفتی می‌انجامد که S باور داشته باشد که مجموعه باورهای مورد بحث از روش‌های موثقی پدید آمده و منابع حصول آنها اطمینان‌بخش هستند.

اما برون‌گرایان معتدل لزوم شرط وثاقت یا هر شرط درونی دیگری را جز شرط فقدان مبطل نمی‌پذیرند و معتقدند که هر شرط درونی دیگر را واقع، زیرمجموعه یا فرعی از شرط فقدان مبطل است. چنان‌که اگر فرض کنیم که باور S به P شرط وثاقت را برنیآورد، یعنی S معتقد نباشد که باورش به P از روش و راه موثقی حاصل شده یا تردید داشته باشد که به روش موثق و اطمینان‌بخشی P را باور کرده است، در هر دو صورت، نتیجه‌اش این خواهد بود که باورش به P نقض و ابطال شده است، بنابراین، شرط اصلی همان شرط فقدان مبطل است و چنانچه برآورده شود، شروط فرعی دیگر هم ارضا خواهند شد.

باری، این داستان به همین جا پایان نمی‌گیرد و همچنان پرسش‌های دیگری در پیش روی طرف‌های بحث قرار دارد که چاره‌ای جز پاسخ‌گویی ندارند؛ مثلاً برون‌گرایان معتدل باید پاسخ گویند که به چه دلیل ارضای شرط فقدان مبطل لزوماً به ارضای شروط درونی دیگر می‌انجامد؟ آیا رابطه‌ای استلزامی میان آنها برپاست؟ آنان چه قرائتی از شرط فقدان مبطل در نظر دارند که می‌توانند هر شرط درونی دیگر را از شروط فرعی و زیرمجموعه آن بدانند؟ درون‌گرایان نیز باید بگویند که چگونه درونی بودن شرط یا شرط‌های جواز یا توجیه

به معنای دست‌رسی معرفتی شناسنده به آن با مسئله صدق یک باور که امری غیردرونی و عینی است، پیوندی ناگسستنی دارد. این پرسش‌ها و بسیاری از پرسش‌های مربوط دیگر و لزوم پاسخ‌گویی به آنها بر شور و ژرفای گفتمان معرفتی جاری در مسئله درون‌گرایی و برون‌گرایی می‌افزاید و مایه کوشش‌های بیشتر معرفت‌شناسان معاصر برای دست‌یابی به برداشتی معقول‌تر از معرفت و دانش می‌شود.

- 
1. internalism
  2. externalism
  3. Gettier, Edmund; *Is Justified True Belief Knowledge?*, *Analysis*, 23, P. 121-123.
  4. Justification
  5. warrant
  6. direct cognitive access
  7. epistemic access
  8. reflection
  9. این دیدگاه درباره فرایندهای شناختی و ساختار باورها را ذات‌گرایی شناختی (cognitive essentialism) نیز می‌گویند.
  10. normative
  11. واژه تکلیف‌شناسی، ترجمه deontology است که از ریشه deon به معنای تکلیف و الزام می‌آید.
  12. light of nature
  13. رنه دکارت، *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه احمد احمدی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۱، ص ۹۶.
  14. faith
  15. firm assent of mind
  16. good reason
  17. irregularity
  18. J.Lock, *An Essay Concerning Human Understanding*, (ed.) A.C.Fraser, New York, Daver, 1959, p 413.
  19. cognitive endeavors

20. epistemically irresponsible
21. Bonjour, Laurence; *The Structure of Empirical Knowledge*, Cambridge, Harvard University Press, 1985, p 8.
22. reliabilism
23. Kornblith, Hilary, "Justified Belief and Epistemically Responsible Action", in *Philosophical Review*, January, 1983, p 48.
24. requirement
25. Chisholm, Roderick; *Theory of Knowledge*, 2d ed., Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1984, p7.
26. evidentialism
27. evaluation
28. epistemic goals
29. rationality
30. epistemic appraisal
31. evident
32. probable
33. gratuitous
34. certain
35. unacceptable
36. indifferent
37. Chisholm, Roderic; *Theory of Knowledge*, 2nd ed., p. 7.
38. permissibility
39. moral permissibility
40. prudential permissibility
41. Pollock, Jhon; *Contemporary Theories of Knowledge*, USA, Rowman & Littlefield Publisher, 1986, p. 7.
42. epistemic norms
43. memory knowledge

44. primarily justified
45. Chisholm, Roderick; "Epistemic Principles" in *Dialectica*, Vol. 35, No. 3, 1981.
46. contiguity
47. resemblance
48. naturalistic epistemology
 

۴۹. منظور از معرفت‌شناسی طبیعی شده (Epistemology Naturalized) این است که امروزه معرفت‌شناسی در سرزمین روان‌شناسی تجربی سکنی گزیده و بومی شده است و به‌واقع، معرفت‌شناسی بخشی از روان‌شناسی تجربی است و استقلال خود را به منزله یک علم تحلیل پیشینی و غیرتجربی از دست داده است.
50. Quine, W.V.; "Epistemology Naturalized", in his *Ontological Relativity and Other Essay*, New York, Colombia University Press, 1969.
51. holism
52. Kornblith, Hilary, "Naturalistic Epistemology and it's critics", in *Philosophical Topics* 23, No. 1, 1995, p 239.
53. evaluative
54. appraisal
55. Goldman, Alvin; "what is Justified Belief?", in *Justification and knowledge*, (ed.) Georgepapas & D.Reidel, reprinted in *Liaisons* 1970, p 105.
56. Goldman, Alvin, "A Causal Theory of Knowing", in *Journal of Philosophy* 67, 1967, p357-72.
57. Bergman, Michael; "Internalism, Externalism and the Non-Deteater Condition" in *Synthese* 110, 1997, p.399-417.
58. strong internalism
59. Alston, W.; "Internalism and Externalism in Epistemology" in Alston *Epistemic Justification*, Cornell University Press, Ithaca, 1989.
60. Chisholm, R.; *Theory of Knowledge* (3rd edition), Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1989, 76.
61. Sosa, E.; "The Coherence of Virtue and the Virtue of Coherence" in *Knowledge in Perspective*, Cambridge University Press, New York, 1991.
62. weak externalism



63. Pollock, J.; *Contemporary Theories of Knowledge*, Rowman and Little field, Savage, 1986, 22-23 and 133.
64. strong externalism
65. weak internalism
66. Alston, W.; "An Internalist Externalism" in Alston, *Epistemic Justification*, Cornell University Press, Ithaca, 1989.
67. strong externalism
68. strong internalism
69. weak externalism
70. weak internalism
71. Plantinga, A.; *warrant: The Current Debate*, Oxford University Press, New York, 1993, p 5-6 and 183.

۷۲. برای نمونه نک:

- Alston, W.; "Justification and Knowledge", in W. Alston, *Epistemic Justification*, Cornell University Press, Ithaca, 1989, 172-82. & Plantinga, A.; *Warrant: The Current Debate*, Oxford University Press, New York, 1993, 45.
73. Alston, W.; "Concepts of Epistemic Justification", in W. Alston, *Epistemic Justification*, Cornell University Press, Ithaca, 1989, p 81-114.
  74. cognitive deontological
  75. objective evaluative
  76. regulative justification
  77. Goldman, A.; "The Internalist Concept of Justification" in Peter French, Theodore E. Uehling, Jr. and Howard K. Weststein (ed s.), *Midwest Studies in Philosophy, 5: Studies in Epistemology*, University of Minnesota Press, Minnesota, 1980, 27-51, & A. Goldman "Strong and Weak Justification", in James Tomberlin (ed.), *Philosophical Perspectives, 2, Epistemology*, Ridgeview Publishing Company, Atascadero, 1988, 51-69.
  78. metajustification
  79. superweak justification

80. Sosa, E.; "Reliabilism and Intellectual Virtue", in E. Sosa, *Knowledge in Perspective*, Cambridge University Press, New York, 1991, p 131-45.

81. personal justification

82. verifc justification

83. Lehrer, K.; *Theory of Knowledge*, Westview Press, Boulder, 1990, Chapter 7.

84. subjective justification

85. objective justification

86. Goldman, A.; *Epistemology and Cognition*, Harvard University Press, Cambridge, 1986, 62-63 & 111-112.

87. Plantinga, A.; *Warrant and Proper Function*, Oxford University Press, New York, 1993, 40-42.

88. Bonjour, L.; *The Structure of Empirical Knowledge*, Harvard University Press, Cambridge, 1985, 31.

89. Chisholm, R.; *Theory of Knowledge*. 3rd edition, Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1989, 98.

90. Lehrer, K.; *Theory of Knowledge*, Westview Press, Boulder, 1990, 148.

۹۱. این اصطلاح از آن مایکل برگمن است. برگمن در مقاله زیر، بحث درون‌گرایی و برون‌گرایی را از زاویه همین مفهوم مطرح می‌کند.

Michael Bergman, "Internalism, Externalism and The No-Defeater Condition", in *Synthese* 110, 1997.

92. no-defeater condition

۹۳. ر.ک:

Bonjour, L.; *The Structure of Empirical Knowledge*, Harvard University Press, Cambridge, 1985, 37-41. & Lehrer, K.; *Theory of Knowledge*, Westview Press, Boulder, 1990, 156-66. & Moser, P.; *Empirical Justification*, D. Reidel, Boston, 1985, 128-29.

94. moderate internalism

95. moderate externalism

۹۶. شرط یا اصل وثاقت (Trustworth) منابع و راه‌های حصول باور به اعتقاد معرفت‌شناسانی همچون لور برای عینیت باورهای پذیرفته شده و ارتباط آنها با جهان خارج لازم است.