

توجیه و تحلیل معرفت

دکتر رضا محمدزاده*

چکیده

در تحلیل معرفت، مفهوم «توجیه» مورد توجه جدی معرفت‌شناسان قرار گرفته است. این‌که توجیه، در حقیقت معرفت داخل است، یا از شروط لازم یا کافی آن است، یا اساساً در تحلیل معرفت نقشی ندارد، هر یک، نظریاتی را به خود اختصاص داده است و لذا این نظریات، دیدگاه‌های اصلاحی خویش در مورد تعریف معرفت را عرضه نموده‌اند. تمامی این تلاش‌ها به این جهت صورت گرفته تا بتوان مصادیق راستین معرفت را از غیر آن تشخیص داد. در این میان، غیر از عنوان توجیه، عناوین دیگری از جمله «تحلیل توجیه» و «عوامل توجیه» نیز مورد ملاحظه‌ی اندیشمندان واقع گردیده است و طبعاً در مباحث مربوط به معرفت نیز اثر قابل‌توجهی از خویش به جای نهاده است. در این نوشتار، تلاش شده تا مروری اجمالی بر این دیدگاه‌ها صورت گرفته و ویژگی‌های آن‌ها با یکدیگر مقایسه شوند.

واژگان کلیدی

معرفت؛ صدق؛ توجیه؛ باور؛ مسأله‌ی گتیه؛ وثاقت‌گرایی؛ درون‌گرایی؛ برون‌گرایی.

* استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه امام صادق (ع)

یکی از مهم‌ترین مباحث مطرح در معرفت‌شناسی^(۱) عبارت است از «تحلیل معرفت»^(۲). در این مبحث، که گاهی از آن با عنوان «معیار معرفت»^(۳) نیز یاد می‌گردد، این پرسش‌ها مطرح می‌شود: آیا می‌توان تحلیلی کامل از معرفت ارائه نمود؟ آیا بیان شرایط کامل معرفت امکان‌پذیر است؟ آیا حصول معرفت، تنها مستلزم تحقق یقین است؟ آیا برای تحقق شناخت نسبت به یک شیء، باید آگاهی ما مبتنی بر دلیل باشد؟ در این جا برای آشنایی با برخی از واژگان مرتبط با این بحث، توجه خوانندگان را به مثال‌های زیر جلب می‌کنیم:

فرض کنید کامران شاهد سوار شدن علیرضا در هواپیمایی است که قرار است به شیراز برود. لذا کامران باور دارد که علیرضا روز بعد در شیراز است. اما هواپیما در میان راه خراب می‌شود و در اصفهان فرود می‌آید و علیرضا با اتوبوس از اصفهان به شیراز می‌رود. آیا در این شرایط می‌توان ادعا کرد که کامران می‌داند علیرضا در شیراز است؟ ممکن است برخی بگویند کامران تنها از باوری^(۴) صادق^(۵) و موجّه^(۶) نسبت به وجود علیرضا در شیراز برخوردار است. علت موجّه بودن باور او نیز آن است که معمولاً هواپیما طبق برنامه به مقصد می‌رسد. اما چنین باوری، اگرچه موجّه و صادق است، ولی مبتنی بر استدلالی^(۷) غلط است (بر استدلال عقلی معتبری مبتنی نیست).

این بار فرض کنید که هوشنگ از حمید شنیده که پایتخت ژاپن، شهر توکیو است. هوشنگ به حمید اعتماد دارد، ولی حمید این مطلب را از روی آگاهی اظهار نکرده است. به این ترتیب، هوشنگ دارای باوری صادق و موجّه نسبت به پایتخت ژاپن هست، ولی آیا می‌توان ادعا کرد که هوشنگ به پایتخت ژاپن معرفت دارد؟

با توجه به سؤالات فوق، بحث تحلیل معرفت، ضروری می‌نماید. هدف از این بحث، بیان شرایط لازم و کافی برای معرفت گزاره‌ای^(۸) است، معرفتی که ویژگی‌های خاصی دارد و با مواردی از قبیل آشنایی^(۹)، مهارت^(۱۰) و توصیف^(۱۱) متفاوت است.

اگر P، نمادی از یک گزاره باشد و S، دلالت بر یک فاعل شناسا داشته باشد، تحلیل معرفت، منجر به تکمیل عبارت ذیل در قسمت نقطه‌چین خواهد بود:

S می‌داند که P، اگر و تنها اگر

البته برای ارزیابی این که کدام تحلیل از معرفت، صحیح است، باید مجموعه‌ی ضوابط زیر را ملاک قرار داد:

الف - در هر مورد که S به P معرفت دارد، باید کلیه‌ی عناصری که در تحلیل معرفت ذکر شده است، وجود داشته باشد.

ب - هر جا مجموعه‌ی عناصر مذکور در تحلیل معرفت وجود داشته باشد، S به P معرفت داشته باشد.

تا پیش از سال ۱۹۶۳، مفهوم معرفت در کتب فلسفی یا مورد تحلیل قرار نمی‌گرفت و یا حداکثر در تحلیل آن به تحلیل افلاطونی، که به دلیل اشتغال آن بر سه جزء، به تحلیل سه‌بخشی^(۱۲) معروف بود، اکتفا می‌شد. در تحلیل سه‌بخشی افلاطون، معرفت چنین تبیین شده است:

S می‌داند که P، اگر و تنها اگر:

۱. P صادق باشد؛

۲. S به P باور داشته باشد؛

۳. S در باور به P موجه باشد.

افلاطون، اولین کسی بود که این تحلیل سه‌بخشی از معرفت را ارائه نمود و آن را به باور صادقی که از «تبیین معقول» یا به عبارتی «توجیه» (به زبان یونانی، logos) برخوردار است، تعریف نمود. این تعریف، با توجه به حروف آغازین کلمات به کار رفته در آن، (**J**ustified **T**ru**e** **B**elief) به تحلیل JTB شهرت یافته است. باید به این نکته نیز توجه شود که از میان این شروط، در مورد شرط اول معرفت، یعنی «صدق»، میان اندیشمندان، اتفاق نظر وجود دارد و همه می‌پذیرند که آنچه غلط و کاذب است، متعلق معرفت گزاره‌ای نیست. اما در مورد شرایط دیگر، اتفاق نظر وجود ندارد. به عنوان مثال، در مورد شرط «باور» (شرط دوم)، ممکن است به نظر برسد که لازم نیست هر جا معرفت گزاره‌ای هست، فاعل شناسا به گزاره‌ی معینی باور داشته باشد. اما در این میان، برخی

فلاسفه مدعی شده‌اند شناخت بدون باور، امکان‌پذیر است (در اصطلاح معرفت‌شناسان این اصل که هر شناخت، مستلزم وجود باور است، «اصل استلزام»^(۱۳) خوانده می‌شود و این اصل که هر باوری مستلزم وجود شناخت نیست «اصل استلزام معکوس»^(۱۴) خوانده می‌شود. در مورد پذیرش یا نفی این دو اصل با هم یا یکی بدون دیگری، چالش مهمی میان معرفت‌شناسان وجود دارد.^(۱۵) برای تصور این مدعا به مثال‌های زیر توجه کنید:

۱. به اکبر خبر می‌دهند که خانه اش آتش گرفته است. او هنگامی که خود را با عجله به منزل می‌رساند و شاهد سوختن آن است، نسبت به این حادثه، شناخت دارد، اما فریاد می‌زند: «من که باورم نمی‌شود».

۲. (این مثال، توسط کالین رادفورد مطرح شده است؛ (Radford, 1966, 1-11)):

فرض کنید آلبرت در امتحان تاریخ شرکت کرده است. یکی از سؤالات این امتحان آن است که: «ملکه الیزابت در چه سالی درگذشت؟»، آلبرت متوجه می‌شود که پاسخ را نمی‌داند. اما برای آن که جای پاسخ سؤال خالی نماند، عددی را می‌نویسد و به طور کاملاً اتفاقی این عدد، پاسخ صحیح از آب در می‌آید. اگر گزاره‌ای که پاسخ صحیح سؤال را تشکیل می‌دهد را با P نشان دهیم، رادفورد در مورد آن دو ادعا را مطرح ساخته و هر دو را صادق می‌داند:

ادعای اول: آلبرت به P باور ندارد. زیرا او فکر می‌کند پاسخ سؤال را نمی‌داند و به آن چه نوشته اعتماد ندارد و حداکثر آن را صرف یک حدس می‌داند.

ادعای دوم: آلبرت به P معرفت دارد. زیرا پاسخ او صرف یک حدس صائب^(۱۶) نیست. این واقعیت که او به بسیاری از پرسش‌های تاریخی جواب درست می‌دهد، حاکی از آن است که او واقعیت‌های اساسی تاریخ را خوب درک کرده و فراموش نمی‌کند.

رادفورد در این جا نتیجه می‌گیرد که شناخت بدون باور، امکان‌پذیر است.

البته قائلان به JTB معتقدند در این مورد، آلبرت واقعا به P معرفت ندارد، زیرا یکی از شرایط معرفت، توجیه است که در این جا وجود ندارد. به هر حال، در تحلیل معرفت، فقط به صدق و باور اکتفا نمی‌شود، بلکه سخن از مقوله‌ای تحت عنوان «توجیه» نیز به میان می‌آید. این که چرا در تحلیل

معرفت به دو عنصر «صدق» و «باور» بسنده نمی‌شود و سخن از «توجیه» نیز به میان می‌آید، ناشی از آن است که صاحب‌نظران، هر باور صادقی را معرفت نمی‌دانند. به عبارت روشن‌تر، باورهای صادق ناشی از حدس که صدق آن‌ها اتفاقی است، معرفت به حساب نمی‌آید. به عنوان نمونه، فرض کنید شخصی به نام سعید، دارویی مصرف می‌کند که یکی از عوارض آن ایجاد احساس ترس است و یکی از موارد ترس سعید، سرطان است. احساس ترس از سرطان، در سعید به حدی می‌رسد که او باور می‌کند سرطان دارد. حال، فرض کنید سعید واقعاً سرطان دارد. در این وضعیت، باور سعید، صادق است، اما واضح است که چنین باوری را نمی‌توان از سنخ شناخت و معرفت دانست و اکثر معرفت‌شناسان نیز چنین باوری را مصداق معرفت نمی‌دانند. به طور کلی، چنین باورهایی اصطلاحاً باور صادق ناشی از شانس معرفتی^(۱۷) خوانده می‌شود.^(۱۸) در این جا ذکر یک نکته‌ی مهم لازم است و آن این که مراد از شرط «توجیه» در نزد قائلان به آن، تلاش فاعل شناسا برای توجیه باورهایش نیست، بلکه مراد، آن است که باور شخص از خصیصه‌ی توجیه^(۱۹) برخوردار باشد؛ و برای آن که باوری، از چنین خصیصه‌ای برخوردار باشد، لازم نیست فاعل شناسا به کسی نشان دهد که آن باور، موجّه است. بسیاری از معرفت‌هایی که افراد در زندگی روزمره از آن‌ها برخوردارند، موجّه است، ولی این گونه نیست که واجدان آن‌ها، موجّه بودن این باورها را نشان دهند. مثلاً همه می‌دانند که مجموع ۲ و ۳ مساوی ۵ است ($2+3=5$)، ولی غالباً نه کسی برای توجیه آن به دیگران تلاشی انجام می‌دهد و نه انجام چنین توجیهی برای همه امکان‌پذیر است. اهمیت تفاوت میان «تلاش برای توجیه یک باور» و «خصلت توجیه یک باور» در عبارت ویلیام آلستون آمده است. وی میان «توجیه یک باور توسط شخص S»^(۲۰) و «موجّه بودن وی در اعتقاد به گزاره‌ی P»^(۲۱) تفاوت نهاده و اظهار می‌کند این دو مفهوم غالباً در ادبیات معرفت‌شناسی با یکدیگر خلط می‌شوند. تفاوت مهم میان این دو، از نظر آلستون، آن است که توجیه یک باور، ساماندهی ملاحظات متعدد در تأیید آن است، در صورتی که در موجّه بودن شخص S در اعتقاد به گزاره‌ی P، انجام هیچ فعالیت استدلالی نسبت به P ضروری نیست (Alston, 1991, 71). در این میان، برخی به این نظریه قائل نیستند. به عنوان مثال، آلمدر از این دیدگاه حمایت می‌کند که موجّه بودن شخص در یک اعتقاد، از نظر عامه‌ی مردم، عبارت است از فعالیت برای ارائه‌ی دلیل یا حداقل برخورداری از توانایی ارائه‌ی دلیل برای آن

اعتقاد (Almeder, 1999, 123). جریان دیگری تحت عنوان «قرینه‌گرایی»^(۲۲) بر آن است که یک باور، موجه است اگر و تنها اگر با دلیل فاعل شناسا تناسب دانسته باشد. به این ترتیب، از نظر قرینه‌گرایان، علت آن که صرف باور صادق، معرفت نیست، آن است که معرفت، محتاج دلیل است.^(۲۳) لازم به ذکر است که مخالفان قرینه‌گرایی معتقدند آنچه از نظر قرینه‌گرایان شرط تحقق معرفت است (یعنی لزوم برخورداری معرفت از دلیل)، برای جلوگیری از ابتلا به شانس معرفتی لازم نیست؛ بلکه آنچه برای ابطال شانس معرفتی لازم است، عبارت است از ارتباط میان باور و فرایند ذهنی‌ای که آن باور را به بار آورده است. البته قرینه‌گرایان مثال‌هایی مانند مثال رادفورد را مورد نقض نظریه‌ی خویش نمی‌دانند. توضیح آن که در مثال رادفورد، آلبرت فکر نمی‌کرد تاریخ مرگ ملکه الیزابت را بداند؛ در حالی که وی، واقعیت‌های اساسی در مورد مرگ ملکه الیزابت را فرا گرفته و قدرت یادآوری آن‌ها را دارد. اما آیا این که یک شخص چیزی را فرا گرفته باشد و قدرت به خاطر آوردن آن را داشته باشد، در تحقق شناخت کافی است؟ فلاسفه‌ای که در تحقق شناخت، قائل به ضرورت وجود دلیل هستند، معتقدند چنین چیزی کافی نیست و آلبرت برای معرفت به واقعیت‌هایی که فرا گرفته، محتاج دلیل است. لذا وی تا هنگامی که در امتحان شرکت نکرده، دلیلی در دست ندارد. اما بعد از پایان امتحان، وقتی به او گفته می‌شود که اکثر پاسخ‌هایش درست بوده، او دلیل لازم را پیدا می‌کند که نشان می‌دهد او باید این مطالب را در مدرسه فرا گرفته باشد. همین نکته برای تک‌تک پاسخ‌هایی که وی داده است، دلیل و ملاک توجیه است. همان‌طور که اشاره شد، تعریف سه‌بخشی از معرفت تا سال ۱۹۶۳، مورد توجه بیش‌تر اندیشمندان قرار داشت. اما در سال ۱۹۶۳ ادموند گتیه^(۲۴) در مقاله‌ی کوتاهی با عنوان «آیا باور صادق موجه، معرفت است؟»^(۲۵) در مجله‌ی *Analysis* دو مثال نقضی اثرگذار نسبت به تحلیل JT.B از معرفت ارائه نمود:

مثال اول: اسمیت و جونز هر دو برای یک شغل معین، درخواست داده‌اند. و اسمیت دلیل محکمی برای گزاره‌ی عطفی D به قرار ذیل دارد:

D: جونز مردی است که این شغل را به دست خواهد آورد و جونز ده سکه در جیب خود دارد.

گزاره‌ی D مستلزم گزاره‌ی زیر است که آن را E می‌نامیم:

E: مردی که این شغل را به دست خواهد آورد، ده سکه در جیب خود دارد.

به این ترتیب، ممکن است گمان کنیم اسمیت توجه به این استلزام دارد و به گزاره‌ی e باور دارد. اما بدون آن که اسمیت بداند، خود او در رقابت پیروز شده و شغل را به دست آورده و اتفاقاً ده سکه هم در جیب دارد. به این ترتیب، گزاره‌ی D کاذب است، در صورتی که گزاره‌ی E صادق است و اسمیت نسبت به E از باوری صادق و موجه برخوردار است. در حالی که نمی‌توان گفت اسمیت نسبت به E معرفت دارد. بنابراین، تحلیل سه‌بخشی از معرفت مورد نقض قرار می‌گیرد، زیرا با وجود تحقق سه عنصر «باور»، «صدق» و «توجیه» نمی‌توان اسمیت را دارای «معرفت» دانست.

مثال دوم: فرض کنید اسمیت دلیل خوبی برای گزاره‌ی کاذب زیر دارد:

۱. جونز صاحب یک اتومبیل فورد است.

حال، فرض کنید اسمیت از گزاره‌ی ۱، سه ترکیب فصلی زیر را نتیجه بگیرد:

۲. یا جونز صاحب یک اتومبیل فورد است یا براون در شهر بوستون است.

۳. یا جونز صاحب یک اتومبیل فورد است یا براون در شهر بارسلونا است.

۴. یا جونز صاحب یک اتومبیل فورد است یا براون در شهر برست لیتوفسک است.

از آن‌جا که گزاره‌ی اول، مستلزم گزاره‌های دوم تا چهارم است و اسمیت به این استلزام علم دارد، لذا باور او نسبت به گزاره‌های دوم تا چهارم موجه است. حال، تصور کنید به طور کاملاً اتفاقی، براون واقعا در بارسلونا باشد. در چنین وضعیتی با چنین مفروضاتی، اسمیت در اعتقاد به گزاره‌ی شماره‌ی ۳، دارای یک باور صادق موجه است. اما آیا می‌توان آن را نمونه‌ای از یک «معرفت» دانست؟ پاسخ این سؤال منفی است، زیرا اسمیت هیچ دلیلی ندارد که براون کجاست و

تنها به خاطر شانس و خوش اقبالی، باور او صادق از آب در آمده است و در عین حال، هر سه عنصر JTB در مورد او متحقق است.

این مثال‌های گتیه در کتاب‌های معرفت‌شناسی با عنوان «مسئله‌ی گتیه»^(۲۶) مطرح شده و بسیاری از معرفت‌شناسان با طرح این مسئله، در تلاش برای بررسی این سؤال هستند که چگونه باید تحلیل معرفت اصلاح شود تا معرفت از چنین موارد نقضی مصون بماند. دامنه‌ی «حل مسئله‌ی گتیه»^(۲۷) تمام نظریه‌های اصلاحی معرفت را که از این مسئله متأثر هستند، در بر می‌گیرد. هر دو مثال نقضی گتیه را می‌توان به شکل زیر صورت‌بندی نمود:

۱. S باور دارد که P.

۲. P صادق است.

۳. باور S به P، موجه است.

۴. P لازمه یا نتیجه‌ی گزارای به نام q است.

۵. S در باور به q موجه است.

۶. q کاذب است.

∴ S به P معرفت ندارد.

باید به این نکته توجه نمود که ظاهراً بحث گتیه این نیست که تحلیل سه‌بخشی معرفت کاملاً غلط است، بلکه سخن او آن است که شرایط ذکر شده در این تحلیل، برای معرفت کافی نیست و باید با افزودن قید یا قیود دیگری، این تحلیل را کامل نمود.

اما معرفت‌شناسانی که JTB را معتبر می‌دانند، برای حل مسئله‌ی گتیه یکی از این دو راه را پیش

رو دارند:

راه اول: شرط «توجه» در تحلیل معرفت را تقویت کنند. این کار توسط کسانی مثل رودریک چیزم انجام شده است (Chisholm, 1977, chapter 6). البته فهم مباحث چیزم در حل مسئله‌ی گتیه دشوار است و شاید علت این دشواری، آن باشد که چیزم در مباحث معرفت‌شناسی، از جمله‌ی

درون‌گرایان^(۲۸) به حساب می‌آید، حال آن‌که حل مسأله‌ی گتیه، موضوعی ذهنی نیست، بلکه موردی عینی و بیرونی است (علت این امر، آن است که هنگامی که فردی در موقعیتی مانند مثال‌های گتیه قرار می‌گیرد، نمی‌تواند با صرف توجه ذهنی و به صورت مستقیم، موقعیت خود را تشخیص دهد، بلکه بر این گمان است که دارای معرفت است).

راه دوم: اضافه کردن شرط دیگری در تحلیل معرفت. در دنباله‌ی این نوشتار خواهید دید که پیشنهاد‌های ارائه شده برای حل مسأله‌ی گتیه، گاهی متوجه قید «توجیه» در تحلیل معرفت است و گاه متوجه خود تحلیل معرفت و اضافه کردن قید چهارمی به آن. البته همان‌طور که قبلاً اشاره شد، وظیفه‌ای که از شرط چهارم انتظار می‌رود، آن است که باور صادق موجه را افتادن در دام مسأله‌ی گتیه حفظ کند. به تعبیری از تحلیل معرفت که به دنبال اضافه کردن شرط چهارمی برای معرفت هستند، اصطلاحاً JTB+ اطلاق می‌شود. در زیر به برخی از پیشنهادها و رویکردهای معرفت‌شناسان در حل مسأله‌ی گتیه اشاره می‌کنیم:

رویکرد JTB+ برای حل مسأله‌ی گتیه

باید به سه شرطی که در تحلیل معرفت ذکر شده، این شرط چهارم را افزود:

۴. باور شخص S به گزاره‌ی P نباید از هیچ کذبی نتیجه شده باشد.^(۲۹)

در مثال اول گتیه، اسمیت به خطا بر این باور است که جونز، شغل را به دست خواهد آورد و در مثال دوم، اسمیت به خطا بر آن است که جونز، صاحب یک اتومبیل فورد است. این پیشنهاد برای حل مسأله‌ی گتیه چندان موفق نبوده و ضعیف به حساب می‌آید. به عنوان مثال، فرض کنید اسمیت در حال استراحت روی نیمکتی در یک پارک است و سگی را در ۱۰ متری خود می‌بیند که استخوانی را می‌جود. اسمیت باور دارد که: «یک سگ در آن جا هست» (این جمله را a می‌نامیم)؛ حال، فرض کنید آن‌چه را که او یک سگ می‌پندارد، در واقع، یک ماشین است که به قدری ماهرانه ساخته شده که از سگ واقعی قابل تشخیص نیست. جیمز در واقع نمی‌داند آن سگ واقعی

نیست و یک شرکت روبات سازی آن را ساخته تا عکس العمل مردم را بعد از مشاهده‌ی آن بررسی کند. با چنین مفروضاتی جمله‌ی a قطعاً کاذب است. اما فرض کنید درست نزدیک آن سگ ماشینی، در پشت یک بوته، سگی واقعی وجود دارد که جیمز آن را نمی‌بیند. در این حالت، باور جیمز صادق و موجّه است (این باور مستقیماً به وسیله‌ی تجربه‌ی بینایی مورد توجیه است) و از کذبی نتیجه نشده، اما در عین حال، این شایستگی را ندارد که مصداق معرفت باشد. مثال دیگری توسط کارل گینه^(۳۰) در این خصوص مطرح شده و با نام Barn County شهرت یافته و توسط الوین گلدمن با بسط بیش‌تری توضیح داده شده است و به طور خلاصه از این قرار است:

شخصی به نام هنری در حال رانندگی در حومه‌ی شهر است و در فاصله‌ی معینی، به طور صحیح، یک انبار قرمز مشاهده می‌کند. البته هنری نمی‌داند کسانی اقدام به برپایی ماکت‌های متعددی با نمای انبار قرمز در آن محل و در کنار انبار قرمز واقعی کرده‌اند، بطوری که رانندگان در جاده، قدرت تشخیص انبار واقعی از ماکت‌ها را ندارند. در چنین شرایطی، با وجود آن‌که هنری دارای باور صادق موجّه هست و نیز این باور بر هیچ گزاره‌ی کاذبی مبتنی نیست، اما نمی‌توان گفت وی می‌داند که شاهد یک انبار قرمز است (Goldman, 1976) چرا که وی دچار یک شانسی معرفتی است.

رویکرد وثاقت‌گرایی^(۳۱) برای حل مسأله‌ی گتیه

سؤال مهم در تحلیل معرفت، آن است که چه عاملی موجب می‌شود یک «باور صادق»، تبدیل به «معرفت» شود؟ پاسخی که به این سؤال داده شده آن است که: خاصیتی که باعث می‌شود باور صادق تبدیل به معرفت شود، آن است که این باور، نتیجه‌ی یک شانسی معرفتی نباشد. اما هنگامی که این تعبیر به صورت یک اصل و قاعده بیان می‌گردد، بلافاصله بحث‌ها و مشاجرات آغاز می‌شود و در نتیجه، پاسخ‌های مختلفی به این پرسش داده شده است که چه چیز مانع از وقوع شانسی معرفتی است؟ به عنوان مثال، قرینه‌گرایی که به JTB+ معتقدند در پاسخ این سؤال، توجیه مبتنی بر دلیل به همراه شرط یا شرایطی که مانع می‌شود باور صادق موجّه گرفتار مسأله‌ی گتیه شود را ذکر می‌کنند.

اما بنابر نظریه‌ای که نزدیک به سه دهه از طرح آن می‌گذرد و روزبروز شایع‌تر می‌شود، آنچه مانع از وقوع شانس معرفتی در تحقق معرفت می‌شود و باعث می‌شود یک باور صادق تبدیل به معرفت شود، عبارت است از قابلیت وثوق و اعتبار^(۳۲) فرایند شناختاری که آن باور را به وجود آورده است. دقت کنید که ما چگونه از محیط اطراف، کسب شناخت می‌کنیم. این شناخت، از طریق تجربه‌ی حسی حاصل می‌شود. فرایندهای تجربی حسی، حداقل در شرایط عادی، از قابلیت اعتماد بالایی برخوردارند. باورهایی که در اثر تجربه‌ی حسی ایجاد می‌شوند، اگر صادق باشند، باید بتوانند مصداق معرفت باشند. به نحوی مشابه، می‌توان همین سخن را در مورد سایر فرایندهای شناختاری قابل اعتماد چون شهود درونی، حافظه و... بیان کرد. آنچه یک باور صادق را به معرفت تبدیل می‌کند، همین اعتمادپذیری فرایندهای شناختاری است.

ذکر این نکته ضروری است که تا قبل از سال ۱۹۶۰ میلادی، در نظریه‌های فیلسوفان متأثر از سنت فلسفی قدیم، به خصوص تفکرات فلسفی دکارت،^(۳۳) هیچ‌گاه به عوامل شکل‌گیری یک باور در تحقق معرفت توجه نمی‌شد. لذا بر کلیه‌ی نظریاتی که از چنین ویژگی‌ای برخوردار بودند، نظریه‌های درون‌گرا^(۳۴) اطلاق می‌شود. اما از ۱۹۶۰ در میان نظریات فلسفی در این خصوص شاهد یک تحول هستیم و با نظریاتی مواجه می‌شویم که در بحث از معرفت، به عوامل بیرونی نیز توجه می‌کنند. این دسته دیدگاه‌ها را نظریه‌های بیرون‌گرا^(۳۵) می‌نامند. وثاقت‌گرایی، یکی از نظریات بیرون‌گرا در مباحث معرفت‌شناسی به حساب می‌آید. در ادامه‌ی این نوشتار، تمایز درون‌گرایی و بیرون‌گرایی تا حدی مورد بحث قرار خواهد گرفت.

رویکرد وثاقت‌گرایی در حل مسأله‌ی گتیه به دو شیوه‌ی مختلف مطرح گردیده است:

شیوه‌ی اول: اعتمادپذیری فرایندهای شناختاری، قید و شرطی است برای توجیه باور (نه شرط چهارمی در تحلیل معرفت). نظریه‌هایی که از چنین ویژگی برخوردارند را اصطلاحاً «وثاقت‌گرایی توجیه»^(۳۶) می‌نامند.^(۳۷) کسانی که به این شیوه قائلند، توجیه در معرفت را ضروری می‌دانند، اما معتقدند طبیعت این توجیه، وثاقت‌گرایی است. اساسی‌ترین و مهم‌ترین تقریر از این شیوه که گاه با نام «وثاقت‌گرایی توجیه بسیط»^(۳۸) خوانده می‌شود عبارت است از:

شخص S در باور به گزاره‌ی P موجه است، اگر و فقط اگر باور شخص S به گزاره‌ی P به وسیله‌ی یک فرایند معرفتی قابل اعتماد حاصل شود.

شیوه‌ی دوم: شناخت، اساساً به توجیه نیازی ندارد و لذا نباید در تحلیل معرفت از عنصر توجیه سخنی به میان آید. آنچه غیر از باور و صدق در تحلیل معرفت ضرورت دارد، عبارت است از «شکل‌گیری قابل اعتماد باور»^(۳۹) نظریاتی که با این شیوه به تحلیل معرفت می‌پردازند را اصطلاحاً «وثاقت‌گرایی معرفت»^(۴۰) می‌نامند.^(۴۱)

فرد در تسک^(۴۲) از قائلان به این شیوه به حساب می‌آید. او از نظریه‌ی خویش در این مورد چنین حمایت می‌کند:

آنان که گمان می‌کنند معرفت به چیزی غیر از - یا حداقل بیش از - باور صادقی که به نحو قابل وثوقی فراهم گشته و معمولاً از آن با عنوان توجیه یاد می‌شود نیاز دارد، باید توضیح دهند که این توجیه چه منفعتی را باید به بار آورد؟ و چه کسی بدان نیاز دارد و چرا؟ هنگامی که یک حیوان به طور مادرزاد و طبیعی از مکانیزمی در ساختمان وجودی خود برخوردار است که تولیدکننده‌ی باورهای قابل وثوق است و با برخورداری از یک استعداد و طبع متوازن و بر اساس باورهای پدید آمده رفتار می‌کند، چرا باید اصرار ورزیم که شناخت بدون توجیه حاصل نمی‌شود؟ (Dretske, 1989, 95).

در ادامه‌ی این نوشتار، خواهیم گفت طرفداران JTB چگونه به این سؤال در تسک پاسخ می‌دهند. اما در این فاصله لازم است بر بیان در تسک تأمل بیش تری انجام شود. بر اساس نظر در تسک، نه تنها انسان‌ها بلکه حیوانات نیز از طریق فرایندهای شناختاری قابل وثوق، از معرفت برخوردار می‌شوند. او می‌نویسد:

من در جستجوی خصوصیتی بودم که حداقل، امکان معرفت موجودات حیوانی - مثل سگ، خرگوش، قورباغه و... - را نسبت به اشیاء تجویز نماید، بی آن که نیاز به رفتارهای پیچیده‌ی ناشی از شعور - که در تحلیل‌های سنتی از شعور به آن‌ها اشاره می‌شود - وجود داشته باشد (Dretske, 1985, 177).

این اولین امتیاز نظریه‌ی درتسک می‌باشد. چرا که بر اساس این نظر، تلقی عامه‌ی مردم در اسناد معرفت و شعور به حیوانات، صائب و صحیح است.

دومین مزیت نظریه‌ی وی، همچنان که خودش ادعا می‌کند، آن است که با این بیان از مسأله‌ی گتیه اجتناب می‌ورزد. او می‌گوید:

خاستگاه مسائل گتیه ... را آن دسته تبیین‌هایی از تحلیل معرفت تشکیل می‌دهد که معرفت را محصول ارتباط توجیهی (مثلاً برخورداری از ادله‌ای مناسب، استدلال‌های قوی و...) می‌دانند و می‌توانند یک مطلب صادق را با مطلبی کاذب مرتبط سازند. آری، این مسائل با تبیین‌های توجیهی تحقق می‌یابد. اما با مدل «نظریه‌ای - داده‌ای»^(۴۳) (درتسک، نظریه‌ی خود را «نظریه‌ای - داده‌ای» می‌نامد) می‌توان از چنین مسائلی اجتناب ورزید. زیرا می‌توان با چیزی که کاذب است، ارتباط توجیهی مناسب یافت، ولی نمی‌توان با مطلب کاذب ارتباط داده‌ای مناسب و قابل اعتماد برقرار کرد (ibid, 179).

البته حل مسأله‌ی گتیه دشوارتر از آن است که با این پیشنهاد برطرف شود. توضیح آن که در مثال هنری در داستان انبارهای قرمز، هنری یک انبار واقعی را در برابر خویش می‌بیند ولی نسبت به آن معرفت ندارد (زیرا گرفتار شانس معرفتی است). نظریه‌ای که درتسک مطرح کرده، در بیان دقیق ناکامی هنری در معرفت نسبت به انبار واقعی موفق نیست. این در حالی است که هنری ارتباط داده‌ای با چیزی کاذب ندارد. حال آن که اگر نظریه‌ی درتسک صحیح می‌بود، باید صرف تصور و ادراک حسی مورد وثوق آن، مواردی همچون مثال انبارهای قرمز را از مصادیق معرفت خارج کند.

در این جاست که قائلان به وثاقت‌گرایی به دو دسته تقسیم می‌شوند که برای تمایز میان آن‌ها، گروه اول را وثاقت‌گرا، و گروه دوم را وثاقت‌گرای مثبت^(۴۴) نامیده‌اند. وثاقت‌گرایی مثبت شامل یک قید مناسب برای حل مسأله‌ی گتیه و اصلاح شرط وثاقت می‌باشد.^(۴۵) باید خاطر نشان ساخت که «+» در وثاقت‌گرایی مثبت، لزوماً به معنای اضافه کردن شرط چهارم در تحلیل معرفت نیست، بلکه «+» می‌تواند قید و شرطی برای توجیه به حساب آید، البته مشروط بر آن که قید توجیه در تحلیل وثاقت‌گرا ذکر شده باشد. در صورتی که «+» در JTB+ به معنای اضافه کردن شرط چهارمی در تحلیل معرفت است.

رویکرد درون‌گرایی و برون‌گرایی در حل مسأله‌ی گتیه^(۴۶)

قرینه‌گرایان، هم «وثاقت‌گرایی توجیه» و هم «وثاقت‌گرایی معرفت» را نفی می‌کنند. دلیل این امر، آن است که قرینه‌گرایان، توجیه را برای فاعل شناسا امری درونی می‌دانند، حال آن که وثاقت‌گرایان آن را امری بیرونی قلمداد می‌کنند.^(۴۷)

با توجه به روند بحث این نوشتار، آنچه در حال حاضر به دنبال تبیین آن هستیم، عبارت است از توضیح و نیز وجوه تمایز عناوین زیر:

۱. درون‌گرایی توجیه^(۴۸)؛
۲. برون‌گرایی توجیه^(۴۹)؛
۳. درون‌گرایی معرفت^(۵۰)؛
۴. برون‌گرایی معرفت^(۵۱).

درون‌گرایی توجیه

برای روشن شدن این عنوان، به سخن یکی از طرفداران اصلی و سرشناس آن یعنی رودریک چیزم^(۵۲) استناد می‌کنیم. وی در چاپ سوم کتاب خود، نظریه‌ی معرفت^(۵۳) می‌نویسد:

اگر شخص S در باور به یک امر معین، از توجیه درونی برخوردار باشد، در این حالت، او دارای معرفتی است ناشی از تأمل و ملاحظه‌ی حالت ذهنی خویش (Chisholm, 1989, 7).

وی در چاپ دوم این کتاب، درون‌گرایی را به شیوه‌ای کاملاً متفاوت ترسیم نموده:

«پیش‌فرض ما آن است که... هنگامی که به اشیا بی معرفت داریم، آن‌ها برای ما موجه هستند، و موجه بودن آن‌ها به این معناست که در هر زمانی که به دلایل یا براهین یا زمینه‌ی ذهنی مربوط به طرز تفکر خویش نظر می‌کنیم، نسبت به آن، معرفت داریم (Chisholm, 1971, 17).

توجه به دو عبارت فوق، به روشنی نشان می‌دهد که وی در عبارت اول، به خاصیت «توجیه» (موجه بودن باور) پرداخته است، ولی در عبارت دوم، به «عوامل توجیه» یعنی توجه نموده است، یعنی اموری که موجبات موجه بودن یک باور را پدید می‌آورد. به این ترتیب، ظاهراً در عبارت اول، توجیه به عنوان امری توصیف شده که با تأمل، قابل تشخیص است، ولی در عبارت دوم، توجیه امری معرفی شده که همیشه با ملاحظه‌ی دلایل یا براهین یا زمینه‌های ذهنی، قابل شناخت است. اما شاید این تفاوت را نتوان تفاوت حقیقی دانست، چرا که بازگشت آن‌ها به یکدیگر است. و این وجه، در واقع وجه اشتراک این دو تعبیر را نشان می‌دهد که چیزی از آن به «قابلیت تشخیص مستقیم و بی‌واسطه»^(۵۴) یاد کرده است. بنابراین، تنها وجه تفاوتی که از دو تعبیر فوق برمی‌آید، آن است که «قابلیت تشخیص مستقیم» در عبارت اول به «توجیه» مقید شده است، اما در عبارت دوم، به «عوامل و اسباب توجیه». البته اگر هر یک از این دو (یعنی قابلیت تشخیص عوامل توجیه و قابلیت تشخیص توجیه) را مستلزم دیگری بدانیم، به این معناست که چیزی، در هر دو عبارت به یک مطلب واحد توجه کرده است. به این ترتیب، چیزی در تعریف درون‌گرایی بیان می‌کند که «توجیه» (یا «عوامل توجیه») چگونه قابل شناخت است. از نظر او، شناخت آن‌ها از طریق قابلیت تشخیص مستقیم یا به عبارت دیگر، همه کس فهم‌بودن یا «دسترسی معرفتی»^(۵۵) میسر است.

برخی نیز چون کانی و فلدمن درون‌گرایی را از طریق منحصر ساختن عوامل و اسباب توجیه به حالت‌های ذهنی تبیین نموده‌اند. بر اساس این تعریف از درون‌گرایی، اسباب توجیه عبارتند از امور درونی و ذهنی یا به عبارتی رویدادها یا حالت‌های ذهنی (Conee & Feldman, 1985). این تعبیر از درون‌گرایی به «درون‌گرایی حالت ذهنی»^(۵۶) معروف گردیده است. این‌که این تعبیرات بدیل یکدیگر هستند یا نه، منوط بر آن است که حالت‌های ذهنی، به طور مستقیم قابل تشخیص باشند. به دلیل محدودیت در بحث، از تفصیل بیش‌تر این مطلب صرف نظر می‌شود. در نکته‌ی مهم قابل ذکر در این‌جا این است که درون‌گرایان، مواردی مانند قدرت نهان‌بینی یا غیب‌گویی را از حالت‌های ذهنی به شمار نمی‌آورند. توضیح آن‌که برخی اشخاص دارای توانایی‌های فوق‌العاده‌ای هستند که دیگران از آن بی‌بهره‌اند. یکی از این توانایی‌ها آن است که شخص می‌تواند ذهن دیگران را بخواند یا نهان‌گویی کند و از وقایعی مطلع شود که در فاصله‌ی بسیار زیادی از او روی می‌دهد و انسان‌های معمولی قادر به انجام چنین کاری نیستند. درون‌گرایان، این‌گونه موارد را جزء حالت‌های ذهنی به شمار نمی‌آورند، در غیر این صورت، باید نهان‌بینی را نیز منشأ توجیه به حساب آورند.

به هر حال، درون‌گرایی، بر اساس تعریفی که چیزم پیشنهاد کرده، در قالب «قابلیت تشخیص مستقیم» تعریف می‌شود و در عین حال، می‌توان پذیرفت که تعریف درون‌گرایی با مقید ساختن عوامل توجیه به حالت‌های ذهنی، مرجح است. اگر بخواهیم این تعریف از درون‌گرایی را - که باید درون‌گرایی توجیه نامیده شود نه درون‌گرایی معرفت، زیرا قید «قابلیت تشخیص مستقیم» را به توجیه ضمیمه می‌سازد نه به معرفت - صورت‌بندی کنیم باید بگوییم: با توجه به این‌که در درون‌گرایی توجیه، توجیه مستقیماً قابل تشخیص است، در هر زمان t که شخص S از باور موجّه B برخوردار است، S در موقعیتی است که در زمان t می‌داند B موجّه است. (البته جای این سؤال هست که اگر S در حالت‌هایی مثل بیهوشی یا خواب باشد، آیا در موقعیتی هست که به حالت‌های توجیهی باورهای خویش، شناخت داشته باشد؟ آن کسانی که به این پرسش، پاسخ منفی می‌دهند، باید تعریف درون‌گرایی توجیه را چنین بازسازی کنند: در هر زمان t که شخص S قادر به اندیشه بوده و باور موجّه B را داراست، S در موقعیتی است که می‌داند باور B در زمان t موجّه است).

درون‌گرایی توجیه، درست نقطه‌ی مقابل برون‌گرایی توجیه قرار دارد و نفی آن است.

برون‌گرایی توجیه

در این نظریه، توجیه به صورت مستقیم، قابل تشخیص نیست و این گونه نیست که شخص S اگر در هر زمان t از باور موجّه B برخوردار باشد، در موقعیتی باشد که بداند B در زمان t موجّه است. (به عبارت دیگر، گاهی اوقات S از باور موجّه B برخوردار است، اما در موقعیتی نیست که بداند B موجّه است).

بر اساس تعاریفی که از درون‌گرایی و برون‌گرایی توجیه صورت گرفت، می‌توان در بررسی نظریات مختلف مشخص کرد که کدام‌یک از آن‌ها در حیطه‌ی درون‌گرایی توجیه واقع می‌شود و کدام‌یک در حیطه‌ی برون‌گرایی توجیه. به عنوان مثال، نظریه‌ی وثاقت‌گرایی توجیه بسیط، که پیش از این مورد تبیین و تعریف قرار گرفت، در حیطه‌ی برون‌گرایی توجیه قرار می‌گیرد، زیرا اجتماع موارد زیر را تجویز می‌کند:

۱. شخص از باوری که به نحو قابل اعتماد حاصل شده برخوردار است.

۲. شخص هیچ دلیلی دالّ بر آن که این باور به صورتی قابل اعتماد تحقق یافته و نیز

هیچ دلیلی بر تأیید آن در اختیار ندارد.

۳. باور مورد نظر موجّه است.

برای تصویر این مطلب، مثال معروف لورنس بونژور^(۵۷) را مورد توجه قرار می‌دهیم. فرض کنید شخصی به نام نورمن، انسانی است نهان‌بین و توانایی او در نهان‌بینی نیز در حد قابل اعتماد است. این قدرت نورمن باعث می‌شود در زمان t این باور در او تحقق یابد که «رئیس جمهور در نیویورک است». نورمن هیچ دلیلی برای اثبات آن قدرت قابل اعتماد خویش ندارد و در زمان t هیچ راهی برای تشخیص آن که باور او ناشی از آن قدرت نهان‌بینی است، ندارد. لذا نورمن نمی‌تواند در زمان t تشخیص دهد که باور او موجّه است. نظریه‌ی «وثاقت‌گرایی توجیه بسیط» معتقد است در چنین شرایطی با آن که نورمن نمی‌تواند در زمان t تشخیص دهد که باورش موجّه است، اما وی در زمان t

از باوری موجه برخوردار است. به این ترتیب، این نظریه، از نظریات درون‌گرای توجیه، به حساب می‌آید. اما بر اساس تعاریف فوق‌الذکر، نظریاتی مانند قرینه‌گرایی، نظریاتی درون‌گرا هستند.^(۵۸) دلیل این ادعا آن است که:

۱. بر اساس قرینه‌گرایی، آنچه عامل توجیه است، شامل دلیل شخص نیز می‌شود.

۲. دلیل شخص به طور مستقیم و بی‌واسطه برای خود او قابل تشخیص است.

بنابراین:

۳. بر اساس قرینه‌گرایی، عوامل توجیه معرفت‌شخص، به طور مستقیم برای خود او قابل تشخیص است.

۴. اگر عواملی که موجب توجیه باورهای موجه شخص می‌شود، به طور مستقیم برای آن شخص قابل تشخیص باشد، توجیه باورهای موجه آن شخص به طور مستقیم برای وی قابل تشخیص است.

بنابراین

۵. بر اساس قرینه‌گرایی، توجیه باورهای موجه شخص به طور مستقیم برای همان شخص قابل تشخیص است.

مهم‌ترین مقدمه‌های این استدلال، شماره‌های ۲ و ۴ هستند. مطمئناً قرینه‌گرایان از این که «دلیل» را چیزی بدانند که مستقیماً برای شخص قابل تشخیص نیست، ابا دارند. زیرا شخص هنگامی از دلیل مرتبط با حالت توجیه باور خویش برخوردار می‌شود که مجموعه‌ای از باورهای وی در قالب چند گزاره شکل یابد. اما مقدمه‌ی شماره‌ی ۴ ممکن است مورد مناقشه واقع شود. به هر حال، اگر قرینه‌گرایان مقدمه‌های ۲ و ۴ را بپذیرند (که ظاهراً می‌پذیرند) قرینه‌گرایی مستلزم درون‌گرایی توجیه است.

درون‌گرایی معرفت

در این دیدگاه، توجیه، شرط لازم معرفت است، و خاستگاه و منشأ باور در یک فرایند قابل اعتماد شناختاری برای آن که آن باور از مصادیق معرفت باشد، کافی است.

برون‌گرایی معرفت

برون‌گرایی معرفت، نفی درون‌گرایی معرفت است. براساس این رویکرد، توجیه درونی، شرط لازم معرفت نیست. خاستگاه و عامل یک باور در خلال فرایند شناختاری قابل اعتماد برای آن که آن معرفت از مصادیق معرفت باشد، کافی است. بنابراین، مواردی از معرفت وجود دارد که از توجیه درونی برخوردار نیست.

در انتهای این مقاله درون‌گرایی معرفت و برون‌گرایی معرفت را به عنوان دو دیدگاه در تحلیل معرفت بیش‌تر توضیح خواهیم داد.

در مباحث فوق، تنها به تفاوت‌های درون‌گرایی و برون‌گرایی در رابطه با توجیه و معرفت پرداختیم. در بحث بعدی مروری بر دلیل هر یک از درون‌گرایان و برون‌گرایان برای اثبات دیدگاه‌های خویش می‌پردازیم.

استدلال‌های درون‌گرایی

استدلال اول: خاستگاه یکی از دلایل ساده و قابل فهم درون‌گرایی توجیه، قرینه‌گرایی به عنوان مقدمه‌ای برای درون‌گرایی است. زیرا همچنان‌که پیش از این ملاحظه گردید، یکی از تفسیرهای قرینه‌گرایی، مبتنی بر استنتاج قابلیت تشخیص مستقیم توجیه از قابلیت تشخیص مستقیم دلیل بود. لذا غالباً فیلسوفانی که معتقد به قرینه‌گرایی هستند، به درون‌گرایی توجیه نیز تمایل دارند. از سوی دیگر، همچنان‌که قبلاً گفته شد، قرینه‌گرایی تنها یک دیدگاه در حوزه طبیعت توجیه نیست، بلکه دیدگاهی در باره‌ی طبیعت معرفت نیز هست. لذا استدلال ذکر شده می‌تواند ناظر به درون‌گرایی معرفت نیز باشد.^(۵۹)

استدلال دوم: یکی از استدلال‌های صورت گرفته برای درون‌گرایی، مبتنی بر مفهوم «وظیفه‌شناختی»^(۶۰) توجیه معرفتی است. لذا لازم است در ابتدا این مفهوم توضیح داده شود. براساس این مفهوم:

شخص S در باور به P موجّه است اگر و تنها اگر S در باور به P، از وظیفه‌ی معرفتی خویش تخطی نکند.

(این عبارت را با حرف D نشان می‌دهیم).

البته نباید مفهوم «وظیفه»^(۶۱) در معرفت‌شناسی، با مفهوم وظیفه در اخلاق (وظیفه‌ی مصلحت‌اندیشانه) خلط شود. وظیفه در بحث معرفت‌شناختی ما، عبارت است از وظیفه‌ی معرفتی به معنای خاص. این مفهوم توسط کسانی چون چیزم مطرح شده. او در چاپ دوم کتاب نظریه‌ی معرفت می‌نویسد:

ممکن است چنین فرض کنیم که هر شخص، تابع یک الزام معقول است و آن این که حداکثر تلاش خویش را انجام دهد تا از این اصل پیروی کند: هر گزاره‌ی h را که در نظر می‌گیرد، h را بپذیرد اگر و تنها اگر h صادق باشد (Chisholm, 1977, 14).

لورنس بونژور نیز مفهوم وظیفه‌ی شناختی توجیه‌ی معرفتی را مورد تأیید قرار داده است. او می‌گوید:

ویژگی توجیه‌ی معرفتی آن است که ارتباط اساسی یا درونی با هدف شناختاریِ صدق دارد. بنابراین، تلاش‌های شناختاری فرد در صورتی از توجیه‌ی معرفتی و به میزانی از این توجیه برخوردارند که برای آن هدف، مقصود واقع می‌شوند. و این تقریباً بدان معناست که شخص تنها باورهایی را می‌پذیرد که برای صدق آن‌ها دلیل خوبی در اختیار دارد. پذیرش باور با فقدان چنین دلیلی، چه اختیاری باشد یا اجباری، غفلتی است نسبت به طلب صدق و حقیقت. ممکن است گفته شود چنین پذیرشی، نوعی «وظیفه‌ناشناسی معرفتی»^(۶۲) است. بحث من در این‌جا، آن است که مفهوم اجتناب از چنین وظیفه‌ناشناسی یا به عبارتی مفهوم وظیفه‌شناسی معرفتی در باورهای یک فرد، مغز و هسته‌ی مرکزی مفهوم توجیه‌ی معرفتی را تشکیل می‌دهد (Bonjour, 1985, 8).^(۶۳)

البته این که دقیقاً ماهیت وظیفه‌های معرفتی چیست، خود مسأله‌ای است قابل بحث. اما دیدگاه اساسی در این باب، آن است که وظیفه‌های معرفتی، مواردی است که از طلب صدق و حقیقت برمی‌خیزد.^(۶۴)

با توضیحاتی که داده شد، به جای عبارتی که با نام D مشخص گردید، می‌توان گفت:

شخص S در باور به گزاره‌ی P موّجه است اگر و تنها اگر در انجام آن چه در طلب صدق باید انجام دهد، ناکام نباشد.

البته قرینه‌گرایان در پاسخ این سؤال که «این فرد دقیقاً چه کاری باید انجام دهد؟» ممکن است بگویند: آن چه فرد باید انجام دهد، آن است که تنها و تنها چیزی را باور کند که برای آن دلیل در اختیار دارد. اگر چنین چیزی را به عنوان وظیفه‌ی معرفتی شخص بپذیریم، می‌توان از قرینه‌گرایی به درون‌گرایی توجیه رسید و نتیجه گرفت که توجیه وظیفه‌شناختی، توجیهی درونی است. البته استدلال دیگری وجود دارد که در آن درون‌گرایی توجیه از طریق وظیفه‌شناسی اثبات می‌شود، بدون آن که قرینه‌گرایی از مقدمه‌های آن به حساب آید. به عنوان مثال، گلدمن در استدلال بر درون‌گرایی، توجیه وظیفه‌شناختی را اصلی‌ترین مقدمه می‌داند.^(۶۵) این استدلال به صورت زیر است:

۱. توجیه، امری مربوط به انجام وظیفه است؛

بنابراین:

۲. آن چه توجیه را تعیین می‌کند با آن چه وظیفه‌ی معرفتی را تعیین می‌کند، یکی است؛

۳. آن چه وظیفه‌ی معرفتی را تعیین می‌کند، به طور مستقیم، قابل تشخیص است.

بنابراین:

۴. آن چه توجیه را تعیین می‌کند به طور مستقیم، قابل تشخیص است.

۵. اگر آن چه توجیه را تعیین می‌کند به طور مستقیم، قابل تشخیص است، پس توجیه

به خودی خود و به نحو مستقیم، قابل تشخیص است.

بنابراین:

۶. توجیه، به طور مستقیم، قابل تشخیص است.

در این استدلال، مقدمه‌ی ۲ مستقیماً از مفهوم وظیفه‌شناختی توجیه اخذ شده است. مقدمه‌ی ۵ نیز مطلب تازه‌ای نیست و قبلاً مطرح شده است. اصلی‌ترین مقدمه‌ی این استدلال، مقدمه‌ی ۳ است. انکار مقدمه‌ی ۳ بدین معناست که مفهوم وظیفه‌ی غیرقابل تشخیص، مفهومی ممکن است، حال آن‌که قائلان به این استدلال، آن را ناممکن (ممتنع) می‌دانند و معتقدند در مفهوم وظیفه، نگرشی معرفتی وجود دارد، بدین معنا که آن‌چه شخص نسبت به آن دارای وظیفه است، اگر به طور مستقیم برای فرد قابل تشخیص نیست، باید حداقل به آسانی قابل شناخت باشد. البته درون‌گرایان افراطی «قابلیت شناخت آسان» را اگر در حد «قابلیت تشخیص مستقیم» نباشد، کافی نمی‌دانند. لازم به ذکر است که مقدمه‌های ۳ و ۵ غیرقابل مناقشه نیستند و می‌توانند مورد نقد قرار گیرند.

استدلال سوم: استدلال دیگری برای درون‌گرایی (توجیه یا معرفت) استدلالی نقضی است که از طریق نقد و ابطال نقطه‌ی مقابل آن، یعنی برون‌گرایی، صورت گرفته است. با توجه به این‌که روش و شیوه‌ی معمول برون‌گرایان، عبارت است از وثاقت‌گرایی، به برخی از نقدهایی که توسط درون‌گرایان بر وثاقت‌گرایی صورت گرفته اشاره می‌شود:

نقد اول: مثال بونژور در مورد نورمن را به خاطر آورید. نورمن ناخواسته از قدرت قابل اعتماد نهان‌بینی و غیب‌گویی برخوردار است و با استفاده از این قدرت، این باور قابل اعتماد در او حاصل می‌شود که «رئیس‌جمهور در نیویورک است». این باور، بر اساس وثاقت‌گرایی توجیه‌بسیط، موجه است. اما درون‌گرایان، به دلیلی که قبلاً ذکر شد، معتقدند باور نورمن موجه نیست و لذا مصداق معرفت نیست. بنابراین، از نظر آن‌ها، صرف باوری که به نحو قابل اطمینان فراهم شده، برای موجه بودن، کافی نیست و نیز باور صادقی که به نحو قابل اعتمادی حاصل شده، برای آن‌که از مصداق معرفت باشد، کافی نیست.

نقد دوم: درون‌گرایان می‌توانند بگویند: حتی حصول باور به نحو قابل اعتماد، برای تحقق معرفت، ضروری هم نیست. فرض کنید شما قربانی شیطان شرور و فریبکار دکارتی باشید. شما باور

دارید که دارای بدن هستید و جهان ماده نیز وجود دارد، اما هیچ‌یک از این باورها در واقع، صادق نباشد. از آن‌جا که در چنین وضعیتی، باورهای ادراکی شما به نحو قابل‌اعتمادی حاصل نشده، قائلان به وثاقت‌گرایی توجیه‌بسیط، این باورها را موجه نمی‌دانند. اما درون‌گرایان این چنین نتیجه‌ای را به صورت شهودی و وجدانی مقبول نمی‌دانند. ایشان باورهای شما را تنها مشروط به برخورداری از دلیل خوب و کافی می‌دانند. به این ترتیب، درون‌گرایان این ادعا را که حصول باور از طرق قابل‌اعتماد، شرط لازم توجیه است، نفی می‌کنند.^(۶۶)

استدلال‌های برون‌گرایی

برای برون‌گرایی نیز استدلال‌های متعددی صورت گرفته که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:
استدلال اول: یکی از استدلال‌های برون‌گرایی، مبتنی بر «طبیعت‌گرایی فلسفی»^(۶۷) است. از نظر گیلبرت هارمن، هنگامی که چنین دیدگاهی به اخلاق ضمیمه شود،

اصلی حاصل می‌شود مبنی بر این‌که واقعیت‌های اخلاقی، واقعیت‌های طبیعت هستند. طبیعت‌گرایی به عنوان یک نگرش عام، نظریه‌ای است معقول مبنی بر آن‌که همه‌ی واقعیت‌ها، واقعیت‌های طبیعت‌اند (Harman, 1977, 17).

بر اساس چنین معنایی از طبیعت‌گرایی، یک طبیعت‌گرا در مباحث معرفت‌شناسی به دنبال آن است که مواردی از قبیل معرفت، یقین، توجیه معرفتی و احتمال را در جایگاه مواردی چون میز، رنگ، ژن، حرارت و... قرار دهد. اما انجام این کار، چگونه میسر است؟ بر اساس یکی از پاسخ‌های مطرح شده به این سؤال، طبیعت‌گرایان می‌توانند این کار را با مشخص کردن زمینه‌های غیرمعرفتی که پدیده‌های معرفتی غالباً مبتنی بر آن‌هاست، انجام دهند. الوین گلدمن، این مطلوب و خواسته‌ی طبیعت‌گرایان را چنین تبیین کرده:

من گمان می‌کنم که واژه‌ی «موجه» یک واژه‌ی ارزشی و ارزش‌گذارانه است و هر تعریف یا مترادف صحیح از آن نیز دارای همین ویژگی ارزشی بودن است. لذا اگر

چه احتمال دارد در تبیین توجیه، تعریف‌ها یا مترادف‌هایی برای آن ذکر شود، ولی من به هیچ‌یک از آن‌ها علاقه ندارم. من به دنبال مجموعه‌ای از شرایط اساسی هستم که مشخص می‌کنند چه زمانی یک باور موجه است... من به دنبال نظریه‌ای در مورد باور موجه هستم که موجه بودن باور را در قالب واژگان غیر معرفتی نشان دهد (Goldman, 1977).

گلدمن به طور صریح اظهار می‌کند که هدف تحلیلی‌اش عبارت است از: ارائه‌ی شرایط لازم و کافی برای توجیه معرفتی در قالب واژگان غیر معرفتی (ibid).

پاسخ دیگری نیز به این سؤال که چگونه ارزش معرفتی را می‌توان از جمله واقعیت‌های طبیعت قرار داد، ارائه شده است. بر اساس این پاسخ، روش مناسب برای انجام این کار، عبارت است از به کارگیری روش‌های علوم طبیعی.^(۶۸) برون‌گرایان با تمسک به این قید روش‌شناختی، ممکن است چنین بحث کنند که چون بررسی توجیه و معرفت، بررسی تجربی است، توجیه و معرفت، بر خلاف نظر درون‌گرایان، با حصول قابل اعتماد باور، یکی است و عبارت است از پدیدارهایی که به لحاظ تجربی، قابل مطالعه باشند. البته پاسخ به سؤال‌های اساسی معرفت‌شناسی با کاربرد روش‌های علوم طبیعی، کار ساده‌ای نیست و اگر طبیعت‌گرایان نتوانند با چنین روشی، به آن سؤال‌ها پاسخ دهند، معلوم می‌شود مباحث معرفت‌شناسی - حداقل تا حدی - بدون کاربرد روش‌های عقلی، فلسفی و ماقبل تجربی قابل انجام نیست. در این صورت، عمومیتی که ایشان برای قید «توجیه روش‌شناختی» قائل شده‌اند، زیر سؤال رفته و هیچ دلیل عقلی الزام‌آوری برای قائل شدن به این که توجیه و معرفت از جمله‌ی اموری هستند که تنها به نحو تجربی قابل مطالعه‌اند، باقی نمی‌ماند. بنابراین، در توجیه و معرفت نمی‌توان به درون‌گرایی قائل شد.

استدلال دوم: این استدلال بر برون‌گرایی (به خصوص برون‌گرایی توجیه) بر ارتباط میان «توجیه» و «صدق» مبتنی است. تصور درون‌گرایان از باور موجه، باوری است که در ارتباط با «دلیل»^(۶۹) یا «استدلال»^(۷۰) شخص، به احتمال زیاد صادق است. البته این احتمال صدق، با کذب

واقعی آن باور، سازگار است. در واقع، این احتمالِ صدق، با سناریوی شیطانِ فریبکارِ دکارتی - که بر اساس آن اکثریت غالب باورهای تجربی ما اگرچه موجه‌اند، ولی کاذب‌اند - سازگار می‌باشد. با توجه به این مطلب، معلوم می‌شود ارتباطِ ایجابی میان توجیه و صدق از نظر درون‌گرایان، بسیار ضعیف است.^(۷۱) چیزم می‌نویسد:

بر طبق مفهوم سنتی از توجیه معرفتی درونی، هیچ ارتباط منطقی میان توجیه معرفتی و صدق وجود ندارد. یک باور ممکن است از توجیه درونی برخوردار باشد، اما در عین حال کاذب باشد (Chisholm, 1989, 76).

اما چنین استنتاجی برای برون‌گرا قابل پذیرش نیست. وی احساس می‌کند که یک تبیین کامل و کافی از توجیه معرفتی باید نشان دهنده‌ی ارتباط منطقی میان توجیه معرفتی و صدق باشد.^(۷۲) از نظر بسیاری از برون‌گرایان، «قابلیت اعتماد»^(۷۳) برای تأمین چنین احتمالی از صدق همواره رضایت‌بخش است.^(۷۴) به عنوان مثال، ویلیام آلستون این مطلب را تصدیق می‌کرد که بدون قید «قابلیت اعتماد»، ارتباط میان توجیه و صدق بسیار ضعیف می‌شود.^(۷۵) او استدلال می‌کند که تنها باورهایی که به نحوی قابل اطمینان حاصل شده‌اند، می‌توانند موجه باشند و نیز، مکانیسم تولید و شکل‌گیری باور قابل اعتماد را چنین تعریف می‌کند:

مکانیسمی است که غالباً باورهای صادقی را به وجود می‌آورد که در موقعیت‌های مختلف و متنوعی که با آنها موجه می‌شویم، به نحوی گسترده و کافی به کار گرفته می‌شود (Alston, 1993, 9).

استدلال سوم: این استدلال برون‌گرایی، با پرسش در تسک در مورد توجیه مرتبط است. پیش از این، به این پرسش اشاره شده که: «چه کسی محتاج توجیه است و چرا؟»؛ در تسک معتقد بود البته هیچ کس برای کسب معرفت، محتاج توجیه نیست، زیرا حصول قابل اعتماد باور، برای تبدیل باور به معرفت کافی است. البته درون‌گرایان، مخالف این استدلال هستند.^(۷۶) درون‌گرایان از مثال‌هایی

چون مثال بونژور در مورد نورمنِ نُهان‌بین به عنوان نفی این کفایتِ مورد ادعای درتسک استفاده می‌کنند. بر اساس نظر ایشان، باورِ نورمن در این مورد که رئیس‌جمهور کجاست، اگرچه به نحوی قابل‌اعتماد شکل گرفته، اما روشن است که موجّه نیست و لذا مصداق معرفت به شمار نمی‌رود. بنابراین، درون‌گرایان به سؤال درتسک چنین پاسخ خواهند داد: کسی به توجیه نیاز دارد که طالب معرفت باشد، زیرا معرفت به گزاره‌ی P امکان‌پذیر نیست مگر به واسطه‌ی دلیل کافی یا استدلال غیر قابل نقض؛

استدلال چهارم: در پاسخ به این مطلب، درتسک می‌تواند نکته‌ای را تکرار کند که همین نکته به مثابه‌ی چهارمین دلیل برای برون‌گرایی نیز قابل ملاحظه است و آن این که ما در کاربرد واژه‌ی معرفت آن را به حیواناتی چون قورباغه، خرگوش، میمون، سگ و... نسبت می‌دهیم. دشوار است کسی را پیدا کنیم که صاحب حیوانی دست‌آموز باشد، ولی معرفتی را به آن نسبت ندهد. اما آیا این حیوانات قادرند عملیات پیچیده‌ی ذهنی که از نظر درون‌گرایان شرط لازم برخوردار است از توجیه است را انجام دهند؟ به نظر می‌رسد پاسخ این سؤال، منفی است. به عنوان مثال، آلستون قبول می‌کند که حیوانات و بچه‌های کوچک، دارای باور موجّه نیستند. او می‌نویسد:

حیوانات تکامل نیافته، کودکان خیلی کوچک و انسان‌های عقب‌افتاده‌ی ذهنی در مواجهه با محیط اطراف خویش، بیش‌تر محتاج استفاده از یافته‌های حسّی‌اند، اما آن‌ها قادر بر رفتارهای مبتنی بر اصول و قوانین نیستند. بنابراین، توجیه به عنوان یک ویژگی ضابطه‌مند، حداکثر شرطی است لازم برای معرفت کسب شده توسط موجوداتی نظیر انسان‌های بالغ (Alston, 1989, 173).

بنابراین، از نظر آلستون، اگرچه حیوانات، از ادراکات و تجربیات حسّی برخوردارند، اما این تجربیات برای آن‌ها دلیل‌ساز نیست. البته این نظر، مخالفان بزرگی دارد.^(۷۷)

در این قسمت از بحث، توضیح بیش تری پیرامون دو نظریه‌ی درون‌گرایی و برون‌گرایی در تحلیل معرفت ارائه می‌شود. بر اساس مباحث پیشین، روشن شد که هر یک از این دو نظریه، از استدلال‌هایی متعارض برخوردار است. در این استدلال‌ها از یک طرف این اندیشه وجود داشت که برای تحقق معرفت، فرد باید دارای توجیه، آن هم در قالب دلیل کافی یا استدلال عقلی باشد. از سوی دیگر، این اندیشه وجود داشت که معرفت ناشی از قوای شناختاری قابل اعتماد، فقط مختص انسان نیست. به این ترتیب، این دو نظریه، مقابل یکدیگر قرار می‌گیرند و نتیجه‌ی این تقابل، می‌تواند دو تحلیل مختلف از معرفت باشد که عبارتند از:

۱. «معرفت بیرونی»^(۷۸)

در این تحلیل،

S می‌داند که P اگر و تنها اگر:

۱. P صادق است؛

۲. S باور دارد که P؛

۳. S در باور به P از توجیه بیرونی برخوردار است.

۲. «معرفت درونی»^(۷۹)

در این تحلیل،

S می‌داند که P اگر و تنها اگر:

۱. P صادق است؛

۲. S باور دارد که P؛

۳. S در باور به P از توجیه درونی برخوردار است؛

۴. باور S به P از مسأله‌ی گتیه پیراسته است.

وجوه اختلاف و اشتراک «معرفت بیرونی» و «معرفت درونی» عبارتند از:

۱. بر طبق هر دو، معرفت، مستلزم باور صادق است. و سؤالی که برای هر دو تحلیل مطرح است، آن است که «چه باید کرد تا باور صادق به معرفت مبدل شود؟».
۲. بر طبق هر دو، توجیه بیرونی برای معرفت ضروری است. از بیان این وجه اشتراک نباید تعجب کرد. درون‌گرایان در تحلیل معرفت، به ضرورت توجیه بیرونی، حداقل به نحو غیرمستقیم، اقرار دارند، زیرا همان‌گونه که قبلاً بحث شد، ایشان «حل مسأله‌ی گتیه» را شرط لازم معرفت می‌دانند. توجه به ماهیت «حل مسأله‌ی گتیه»، نشان می‌دهد از آن‌جا که مسأله‌ی گتیه، موضوعی بیرونی است، آن‌چه عامل حل مسأله‌ی گتیه است، موجب تحقق توجیه بیرونی می‌شود. به این ترتیب، قائلان به معرفت درونی، با قائلان به معرفت بیرونی در مورد ضرورت توجیه بیرونی، همداستان می‌باشند.
۳. معرفت درونی، مستلزم توجیه درونی است، ولی معرفت بیرونی چنین نیست. این تنها ویژگی است که دو تحلیل مذکور، در آن اختلاف دارند. نتیجه‌ی این تفاوت، آن است که معرفت بیرونی شامل حیوانات نیز می‌شود و بر خلاف معرفت درونی، باور نورمن در مثال بونژور را به دلیل برخورداری از توجیه بیرونی (نه درونی) مصداق معرفت می‌داند. اما معرفت درونی، حیوانات را از دایره‌ی موجوداتی که دارای معرفت هستند، خارج ساخته و باور نورمن را به دلیل عدم برخورداری از توجیه درونی (نه بیرونی) مصداق معرفت نمی‌داند.
۴. به این ترتیب، روشن می‌شود که نکته‌ی اساسی و بحث‌آفرین در بحث درون‌گرایی معرفت، پاسخ به این پرسش است که «آیا معرفت، مستلزم توجیه درونی نیز هست یا نه؟».^(۸۰)
- در پایان این نوشتار، ذکر یک نکته‌ی مهم، ضروری است و آن این‌که بحث از درون‌گرایی توجیه و برون‌گرایی توجیه، مقدم بر بحث تحلیل معرفت است و آن‌چه این دو جریان در مورد آن اختلاف دارند، صرفاً متمرکز بر بحث توجیه نیست، بلکه اگر ایشان در توجیه، اختلاف دارند، واقع، اختلاف اساسی در نقش نظری توجیه معرفتی در ارتباط با تحلیل معرفت دارند. درون‌گرایان، این نقش را برای توجیه (درونی) قائل هستند که باور صادق و پیراسته از مسأله‌ی گتیه را به معرفت مبدل می‌سازد، زیرا ایشان در تحقق معرفت، توجیه درونی را ضروری می‌دانند. در مقابل، برون‌گرایان پذیرای این سخن نیستند.

پی‌نوشت‌ها

- 1 . epistemology (theory of knowledge)
- 2 . analysis of knowledge
- 3 . criteria of knowledge
- 4 . belief
- 5 . true
- 6 . justified
- 7 . reason
- 8 . propositional knowledge
- 9 . acquaintance
- 10 . competence
- 11 . description
- 12 . tripartite analysis
- 13 . entailment thesis
- 14 . converse entailment thesis

۱۵. برای اطلاع از نظریاتی که در این خصوص وجود دارد، می‌توان به منابع زیر مراجعه کرد:

(Davidson, 1983; Duncan-Jones, 1938; Radford, 1966; Woozley, 1953; Churchland, P. S. 1986, Churchland, P. M. 1979).

- 16 . lucky guess
- 17 . epistemic luck

۱۸. برای اطلاع از مباحث مهم و قابل‌توجه پیرامون نقادی شرط باور در تعریف معرفت، نک:

(Lehrer, 1990, chapter2).

- 19 . property of being justified
- 20 . S's justifying a belief
- 21 . being Justified in believing that p
- 22 . evidentialism

۲۳. برای اطلاع از دلایل و مباحثی که در تأیید قرینه‌گرایی ذکر شده، نک: (Feldman and Conee, 1985) و برای اطلاع از نقدهایی که از قرینه‌گرایی انجام شده، نک: (Plantinga, 1966, 358-361; DeRose, 2000).

- 24 . Gettier, Edmund
- 25 . "Is Justified True Belief Knowledge?"
- 26 . Gettier Problem
- 27 . deGettierization
- 28 . internalists

۲۹. به عنوان مثال نک: (Armstrong, 1973, 152; Clark, 1963). برای آگاهی نسبت به منابعی افزون‌تر حاوی

این پیشنهاد نک: (Shope, 1963, 24)، این مقاله‌ی طولانی، حاوی مباحث جامع در مورد مکتوب گتیه تا سال ۱۹۸۰ است. برای بحثی کوتاه‌تر و در عین حال، جالب‌تر در مورد مسأله‌ی گتیه نک: بخش ضمائم از (Pollock, 1986).

- 30 . Ginet, Carl
 31 . reliabilism
 32 . reliability
 33 . Descartes, René (1596-1650)
 34 . internalism
 35 . externalism
 36 . Justification-Reliabilism (J-Reliabilism)
 ۳۷. در مورد وثاقت‌گرایی توجیه، نک: (Goldman, 1979, 1986; Swain, 1981).
- 38 . Simple Justification-Reliabilism (Simple J-Reliabilism)
 39 . reliable belief formation
 40 . Knowledge-Reliabilism (K-Reliabilism)
 ۴۱. در مورد وثاقت‌گرایی معرفت، نک: (Armstrong, 1973; Dretske, 1981; Nozick, 1981).
- 42 . Dretske, Fred
 43 . information-theoretic
 44 . reliabilist +
 ۴۵. در این مورد نک: (Goldman, 1976; 1986, 46-47).
۴۶. نظریه‌ی درون‌گرایی در میان فیلسوفان، تا اواخر قرن بیستم میلادی رایج بود و جریان‌های مهمی چون مبنای‌گرایی و انسجام‌گرایی سنتی در حیطه‌ی آن قرار داشتند. اما از اواخر قرن بیستم، برون‌گرایی با طرح این ایده‌ی اصلی که در شناخت، توجیه باور شخص منوط به محیط بیرونی و عینی نیز هست، مطرح شد.
 ۴۷. برای آشنایی با مناقشات و مناظرات مکتوب درون‌گرایی - برون‌گرایی، نک:
- (Alston, 1989, 185-226; Bonjour, 1985, chapter 3; Goldman, 1999; Fumerton, 1995; Sosa, 1999; Steup, 1998; 2001b).
- 48 . Justification-Internalism (J-Internalism)
 49 . Justification –Externalism (J-Externalism)
 50 . Knowledge-Internalism (K-Internalism)
 51 . Knowledge –Externalism (K-Externalism)
 52 . Chisholm, Roderick Milton (1916-)
 53 . *the Theory of Knowledge*
 54 . direct recognizability
 55 . epistemic accessibility
 56 . mental state internalism
 57 . BonJour, Laurence
 ۵۸. (البته این که دلیل شخص حاوی چه چیز است و دسترسی معرفتی بدان چگونه امکان‌پذیر است، خود نیازمند بحثی جداگانه است که در این مقال نمی‌گنجد. در مورد مفهوم دلیل در حد یک مقاله‌ی کوتاه و مفید نک: (Feldman, 1992; 1988b). و در مورد دسترسی معرفتی به دلیل نک: (Goldman, 1999; Steup, 2001b).

۵۹. البته در این میان، برخی معتقدند قرینه‌گرایی توجیه و قرینه‌گرایی معرفت، منطقاً مستقل از یکدیگرند؛ در عین حال، قول به قرینه‌گرایی با اعتقاد به این که دارا بودن دلیل، شرط لازم معرفت نیست، سازگار نمی‌باشد.

60 . deontological

61 . duty

62 . epistemically irresponsibility

۶۳. برای آشنایی با مکتوبات بیش تر پیرامون مفهوم وظیفه شناختی توجیه، نک:

(Alston, 1989, 81-152; Feldman, 1988; Steup, 1966, chapter4).

۶۴. برای آشنایی بیش تر با مکتوبات متعدد پیرامون نقش صدق در معرفت‌شناسی، نک:

(DePaul, 2001; David, 2001; Alston, 1989, 81-152).

۶۵. نک: (Goldman, 1999; Steup, 2001b).

۶۶. برای اطلاع از نقدهای صورت گرفته بر وثاقت‌گرایی از طریق شیطان شرور و فریبکار، نک:

(Cohen, 1984, 280-282; Foley, 1985; Ginet, 1985; Lehrer, 1990, 166).

67 . philosophical naturalism

۶۸. در مورد مکتوبات جدید پیرامون طبیعت‌گرایی معرفت، نک: (Feldman, 1999; Kornblith, 1999).

69 . evidence

70 . reason

۷۱. برای

۷۲. نک: (Chisholm, 1989, 76; Fumerton, 1995, 200-203).

73 . Reliability

۷۴. البته یکی از مواردی که در نزد برخی برون‌گرایان، جایگزین و بدیل مناسبی برای وثاقت‌گرایی دانسته شده، عبارت است از «نظریه‌ی عملکرد صحیح» (proper functionalism) که توسط پلانتینجا مطرح گردیده است:

(Plantinga, 1993a; 1993b).

۷۵. البته آلستون تلاش بسیاری در ذکر نقاط قوت درون‌گرایی دارد، نک: (Alston, 1989, 227-248).

۷۶. برای بحث در مورد سؤال درتسک، نک: (Almeder, 1998, 132-136).

۷۷. به عنوان مثال، نک: (Russell, 2001).

78 . External Knowledge (EK)

79 . Internal Knowledge (IK)

۸۰. رویکردهای بدیل و جایگزینی در تحلیل معرفت وجود دارد که در این مقاله مورد بحث قرار نگرفته است. یکی

از آنها «نظریه‌ی عملکرد صحیح» پلانتینجا است (Plantinga, 1993a; 1993b). همچنین، دفاعیه‌ی اخیر لیندا

زابزسکی از معرفت‌شناسی فضیلت‌محور نیز قابل ذکر است؛ نک:

(Zabzebski, 1996; 1999; Goldman, 1991; Sosa, 1991; Greco, 1993).

فهرست منابع

1. Almeder, Robert (1998), *Harmless Naturalism: The Limits of Science and the Nature of Philosophy*, Chicago and La Salle: Open Court.
2. Alston, William (1989), *Epistemic Justification: Essays in the Theory of Knowledge*, Ithaca: Cornell University Press.
3. — (1991), *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*, Ithaca: Cornell University Press.
4. — (1993), *The Reliability of Sense Perception*, Ithaca: Cornell University Press.
5. — (1996), *A Realist Conception of Truth*, Ithaca: Cornell University Press.
6. Armstrong, D. M. (1973), *Belief, Truth, and Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press.
7. Bonjour, Laurence (1985), *The Structure of Empirical Knowledge*, Cambridge: Harvard University Press.
8. Chisholm, Roderick (1989), *Theory of Knowledge*, 3rd. ed., Englewood Cliffs: Prentice Hall.
9. — (1977), *Theory of Knowledge*, 2nd ed., Englewood Cliffs: Prentice Hall.
10. Churchland, P. M. (1979), *Scientific Realism and the Plasticity of Mind*, Cambridge: Cambridge University Press.
11. Churchland, P. S. (1986), *Neurophilosophy*, Cambridge, MA: Bradford Books / MIT Press.
12. Clark, Michael (1963), "Knowledge and Grounds. A Comment on Mr. Gettier's Paper" *Analysis*, vol. 24.
13. Cohen, Stewart (1984), "Justification and Truth", *Philosophical Studies*, vol. 46.
14. Conee, Earl & Feldman, Richard (1985), "Evidentialism", *Philosophical Studies*, vol. 48.
15. David, Marian (2001), "Truth and the Epistemic Goal", In: Steup, (2001a).
16. Davidson, D. (1983), "A Coherence Theory of Truth and Knowledge", in: *Kant oder Hegel*, Stuttgart: Klett-Cotta Buchhandlung, pp. 423-438.
17. DePaul, Michael (2001), "Value Monism in Epistemology", In: Steup (2001a).
18. DeRose, Keith (1999), "Contextualism: An Explanation and Defense", In: Greco (1999), p. 187.
19. — (2000), "Ought We to Follow Our Evidence?", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 60.

20. Dretske, Fred. 1981. *Knowledge and the Flow of Information*. Cambridge: MIT Press.
21. — (1985), "Precis of Knowledge and the Flow of Information", In: Hilary Kornblith, ed., *Naturalizing Epistemology*, Cambridge: MIT Press.
22. — (1989), "The Need to Know", In: Marjorie Clay and Keith Lehrer, eds., *Knowledge and Skepticism*, Boulder: Westview Press.
23. Duncan-Jones, A. (1938), "further Questions about "Know" and "Think"", *Analysis*, vol. 5(5): 96-106, repr. In M. MacDonald (ed.) (1966), *Philosophy and Analysis*, Oxford: Blackwell.
24. Feldman, Richard (1988a), "Epistemic Obligations", in: J.E. Tomberlin, ed., *Philosophical Perspectives*, vol. 2, Atascadero: Ridgeview, pp. 235-256.
25. — (1988b), "Having Evidence", In: D. Austin (ed.), *Essays Presented to Edmund Gettier*, Dordrecht: Reidel.
26. — (1992), "Evidence", In: Jonathan Dancy and Ernest Sosa, *A Companion to Epistemology*, Oxford: Blackwell, pp. 119-122.
27. — (1999), "Methodological Naturalism in Epistemology", In: Greco (1999).
28. Fumerton, Richard (1995), *Metaepistemology and Skepticism*, Lanham: Rowman and Littlefield.
29. Goldman, Alvin (1976) "Discrimination and Perceptual Knowledge", *The Journal of Philosophy*, vol. 73.
30. — (1979), "What is Justified Belief?", In: *Justification and Knowledge*, ed. George S. Pappas. Dordrecht: Reidel.
31. — (1986), *Epistemology and Cognition*, Cambridge: Harvard University Press.
32. — (1991), "Epistemic Folkways and Scientific Epistemology", In: *Liaisons: Philosophy Meets the Cognitive and Social Sciences*. (Cambridge: MIT Press.)
33. — (1999), "Internalism Exposed", *The Journal of Philosophy*, vol. 96.
34. Greco, John (1993), "Virtues and Vices of Virtue Epistemology", *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 23.
35. Greco, John & Sosa, Ernest (eds.) (1999), *The Blackwell Guide to Epistemology*, Oxford: Blackwell.
36. Harman, Gilbert (1977), *The Nature of Morality*, Oxford: Oxford University Press.
37. — (1984), "Is There a Single True Morality", In: David Copp & David Zimmerman (eds.). *Morality, Reason and Truth: New Essays on the Foundation of Ethics*, Totowa: Rowman and Allenheld.
38. Kornblith, Hilary (1999), "In Defense of a Naturalized Epistemology", In: Greco (1999).

39. Lehrer, Keith (1990), *Theory of Knowledge*, Boulder: Westview Press.
40. Nozick, Robert (1981), *Philosophical Explanations*, Cambridge: Harvard University Press.
41. Plantinga, Alvin (1993a), *Warrant: The Current Debate*, Oxford: Oxford University Press.
42. — (1993b), *Warrant and Proper Function*, Oxford: Oxford University Press.
43. — (1996), "Respondeo", In: Jonathan L. Kvanvig, *Warrant in Contemporary Epistemology: Essays in Honor of Plantinga's Theory of Knowledge*, Lanham: Rowman and Littlefield.
44. Pollock, John (1986), *Contemporary Theories of Knowledge*, Totowa: Rowman and Littlefield.
45. Radford, Colin (1966), "Knowledge---By Examples", *Analysis*, vol. 27.
46. Russell, Bruce (2001), "Epistemic and Moral Duty", In: Steup (2001a).
47. Shope, Robert K. (1983), *The Analysis of Knowing: A Decade of Research*, Princeton: Princeton University Press.
48. Sosa, Ernest (1991), *Knowledge in Perspective: Selected Essays in Epistemology*, Cambridge: Cambridge University Press.
49. — (1999), "Skepticism and the Internal/External Divide", In: Greco (1999).
50. Steup, Matthias (1996), *An Introduction to Contemporary Epistemology*, Upper Saddle River: Prentice Hall.
51. — (1999), "A Defense of Internalism", In: Louis P. Pojman (ed.), *The Theory of Knowledge. Classical and Contemporary Readings*, Belmont: Wadsworth.
52. — (2001a), *Knowledge, Truth, and Duty: Essays on Epistemic Justification, Responsibility, and Virtue*, Oxford: Oxford University Press.
53. — (2001b), "Epistemic Duty, Evidence, and Internality", In: Steup (2001a).
54. Swain, Marshall (1981), *Reasons and Knowledge*, Ithaca: Cornell University Press.
55. Wozzley, A. D. (1953), "Knowing and Not Knowing", *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 53 (1952-1953).
56. Zagzebski, Linda Trinkaus (1996), *Virtues of the Mind. An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press.
57. — (1999), "What is Knowledge?", In: Greco (1999).