

دو فصلنامه علمی - تخصصی علامه

سال دهم - شماره پیاپی ۲۸

پاییز و زمستان ۸۹

تأملی در مولفه‌های بنیادی درونی‌انگاری و برونی‌انگاری*

** عبدالله نصری
*** جلال پیکانی

چکیده

این نوشتار در پی آن است تا با تحلیل درونی‌انگاری و برونی‌انگاری، مولفه‌های بنیادی آن را استخراج کند، بدون اینکه ادعای وضوح بخشی کامل در این باب را داشته باشد؛ چه ابهامات این موضوع فراتر از آن است که در این مجال گشوده گردد. این مناقشه در باب ساختار توجیه مطرح شده است. در این مقاله ابتدا با ارائه تعاریفی از درونی‌انگاری، به توضیح آن پرداخته شده سپس مولفه‌ها و مبانی درونی‌انگاری مورد تحلیل و بررسی قرار گرفته‌اند.

در بحث از درونی‌انگاری بیش از همه بر خصیصهٔ هنجاری و فریضه‌شناختی آن تأکید شده، در ادامه مولفه‌های برونی‌انگاری و زمینه‌های پیدایش آن مطرح گردیده است؛ سپس سه عامل پاسخ به مسائل گتیه، نقص دورنی‌انگاری و ظهور طبیعی‌گرایی به عنوان سه مبنای برونی‌انگاری مطرح شده است. بر این اساس، برونی‌انگاری مورد بررسی قرار گرفته و در نهایت چشم‌انداز پیوند میان این دو رویکرد به اختصار بررسی شده است.

واژگان کلیدی: درونی‌انگاری، برونی‌انگاری، هنجارمندی، فریضه‌شناسی، مودی به صدق بودن.

تاریخ پذیرش: ۸۹/۱۲/۵

* تاریخ دریافت: ۸۹/۸/۱۶

** استاد دانشگاه علامه طباطبایی تهران

jpaykani@yahoo.com

** استادیار دانشگاه پیام نور تبریز

مقدمه

مناقشه درونی‌انگاری (Internalism) و برونی‌انگاری (Externalism) به یکی از مهم‌ترین مباحث معرفت‌شناسی در دهه‌های اخیر تبدیل شده، معرفت‌شناسی بازه زمانی مذکور به نحوی زیر سایه این مناقشه قرار گرفته است. یکی از دلایل این موضوع آن است که اتخاذ هر قسم نظریه توجیه مستقیماً بر اتخاذ یکی از دو نگرش درونی‌انگارانه یا برونی‌انگارانه مبتنی خواهد بود و به دلیل محوریت یافتن بحث توجیه در معرفت‌شناسی سالهای اخیر، این مناقشه نیز جایگاه ممتازی در معرفت‌شناسی پیدا کرده است. افزون بر این، دعاوی برونی‌انگاری چنان عجیب و نامأنوس است که عکس‌العمل‌های بسیاری را برانگیخته است.

به طور کلی، اساس تلاش فلاسفه جهت فهم معنای توجیه، یا درونی‌انگارانه است و یا برونی‌انگارانه. هرچند که در سال‌های اخیر معرفت‌شناسان بسیاری تلاش کرده‌اند تا راه سوم و یا طریق بینابینی، ارائه کنند، این تلاش‌ها تا کنون ثمره قابل توجهی نداشته است. با این حال امید فراوانی به چنین کوشش‌هایی وجود دارد.^۱ برخلاف شیوع و رواج این بحث و کثرت آثار منتشره در این باب، تعیین دقیق مدعای طرفین و ترسیم مرز صریح میان آن دو چندان آسان نیست. هر دو نحله دارای طیف وسیعی از قرائت‌هایی هستند که میان دو منتهی‌الیه سخت‌گیرانه و سهل‌گیرانه قرار دارند.

این دو اصطلاح در دوران معاصر وارد فلسفه شده‌اند، «با این حال چندان روشن نیست که فیلسوفی که یکی از این دو طرف را می‌پذیرد، واقعاً از استلزامات طرف منتخب خود کاملاً آگاه باشد» (Fumerton, 1988, p.434). «درونی‌انگاری» و «برونی‌انگاری» نیز همانند بسیاری از اصطلاحات رایج فلسفی - از قبیل ایده‌آلیسم و رئالیسم - به وفور مورد استفاده قرار می‌گیرند و نویسندگان حوزه معرفت‌شناسی،

معرفت‌شناسان گوناگون را در یکی از این دو دسته قرار می‌دهند؛ بدون اینکه وضوح‌بخشی قابل‌قبولی در این حوزه انجام گرفته باشد.

این دو اصطلاح علاوه بر معرفت‌شناسی در فلسفه ذهن و فلسفه زبان نیز مطرح‌اند. از این رو نباید کاربرد آنها در فلسفه ذهن و فلسفه زبان با کاربرد آنها در معرفت‌شناسی خلط شود.

اصطلاح «برونی‌انگاری» را دیوید آرمسترانگ (David Armstrong) در سال ۱۹۷۳ بدین صورت معرفی کرد: «مطابق تبیین‌های "برونی‌انگاران" درباره توجیه غیراستنتاجی، آنچه که یک باور صادق غیراستنتاجی را به یک مورد و نمونه شناخت تبدیل می‌کند، نسبتی طبیعی است که میان حالت باور، و وضعیتی که آن باور را صادق می‌گرداند، برقرار می‌شود. این امر نسبتی معین است که میان باورنده و جهان حاضر برقرار می‌شود» (Armstrong, 1973, p. 157).

دیوید آرمسترانگ، درتسکی، آلوین گلدمن، رابرت نوزیک، و آلوین پلانتینگا از برونی‌انگاران برجسته به شمار می‌آیند. اصطلاح درونی‌انگاری را آلوین گلدمن در دهه ۱۹۸۰ در مقاله «برداشت درونی‌انگاران از توجیه» به جهان معرفت‌شناسی وارد کرد: «معرفت‌شناسی سنتی به طور برجسته درونی‌انگاران و یا خودمحوران (Egocentric) است. بر مبنای این دیدگاه، کار معرفت‌شناسی این است که از درون (From inside) اصل (Principle) و یا رویه (Procedure) عقیدتی را بر سازد، [یعنی] از نقطه‌نظر (Viewpoint) فردی خود شخص». (Goldman, 2001a, p. 32).

از برونی‌انگاران شاخص می‌توان رودریک چیزلم، لورنس بونجور، ریچارد فولی، جان پولاک و کیث لور را نام برد.

با وجود در دست داشتن تعاریف اخیر، از آنجا که نه درونی‌انگاری دارای صورت و قرائت استاندارد است و نه نسخه‌ای مورد اجماع از برونی‌انگاری وجود دارد، ارائه

یک بحث جامع که دیدگاه همه افراد واقع در دو اردوگاه فکری را دربرگیرد، دشوار می‌نماید. از سوی دیگر، این مناقشه دامنه بسیار وسیعی دارد، به نحوی که در این مجال فقط می‌توان به خطوط اصلی این بحث اشاره کرد. اما در این نوشتار تلاش خواهیم کرد تا مؤلفه‌های تشکیل دهنده این دو جریان را مشخص کنیم. همچنین نشان خواهیم داد که چگونه و بنا بر کدام ضرورت‌ها، برونی‌انگاری در مقابل درونی‌انگاری شکل گرفت. در پایان چشم‌انداز ارائه یک دیدگاه تألیفی و بینابینی بررسی خواهد شد.

مؤلفه‌های دورنی‌انگاری

برای روشن شدن معنای دورنی‌انگاری ابتدا برخی از تعاریف مهمی را که از دورنی‌انگاری ارائه شده است مطرح می‌کنیم. سپس به تحلیل این تعاریف می‌پردازیم تا به فهمی دقیق و صحیح از آن دست یابیم.

چند تعریف استاندارد

لورنس بونجور (Laurance Bonjour) دقیق‌ترین و مفصل‌ترین دفاع از دورنی‌انگاری را ارائه کرده است. امروزه بونجور یکی از شاخص‌ترین مدافعان دورنی‌انگاری به شمار می‌آید. او ابتدا تعریف رایج دورنی‌انگاری را چنین بیان می‌کند: «... یک نظریه معرفت‌شناختی، دورنی‌انگارانه تلقی می‌شود. اگر لازمه‌اش این باشد که همه عناصر مورد نیاز برای یک باور جهت تأمین این شرط، برای شخص مورد بحث از حیث شناختی دسترس‌پذیر (Accessible) باشد؛... و اگر مجاز بداند که دست‌کم درباره برخی از این عناصر لزومی به چنان دسترسی نیست - یعنی مجاز بداند که این عناصر نسبت به زاویه دید شناختی باورنده بیرونی باشد - یک نظریه برونی‌انگارانه به شمار می‌آید» (Bonjour, 2002, p.234). اما وی تمایل خود به تعریف سهل‌گیرانه و

اصلاح شده درونی‌انگاری را کتمان نمی‌کند: «درونی‌انگاری در اصل به این معنا است که آنچه که به عنوان توجیه بدان تمسک می‌جوئیم، بایستی نسبت به زاویه دید (Perspective) اول شخص (First-person) افراد درونی باشد، یعنی چیزی که به نحو غیرمسأله‌انگیز از آن زاویه دید موجود است، و نه ضرورتاً اینکه آن باید نسبت به ذهن او درونی باشد» (Bonjour, 2002, p. 238). زاویه دید می‌تواند به معنای هر آن چیزی که شخص می‌داند، باور دارد و یا به نحو موجه باور دارد تفسیر شود.

رودریک چیزلم می‌گوید: «مفهوم توجیه معرفتی به این معنا... درونی و بی‌واسطه است که شخص بتواند از طریق تأمل، مستقیماً دریابد که وی در آن زمان در باورداشتن چه چیزی موجه است» (Chisholm, 1982, p. 7).

فیومرتون این تعاریف را ارائه می‌دهد: «درونی‌انگاری عبارت از [توجیهی است که شخص برای باورداشتن قضیه‌ای مانند p در یک زمان خاص دارد. فقط به واسطه حالات درونی وی در آن زمان خاص ایجاد می‌شود]» (Fumerton, 2006, p. 54). و «شروطی که داشتن توجیه برای باور را ایجاد می‌کنند، باید شروطی باشند که باورنده به آنها دسترسی [بالفعل و یا بالقوه] دارد. معمولاً دسترسی مورد نظر هر نوع شناخت و باور موجه تلقی نمی‌شود، بلکه آن را شناخت یا باور موجه دورن‌نگرانه (Introspective) تلقی می‌کنند» (همان).

تعریف آئودی چنین است: «... توجیه تماماً در آن چیزی که نسبت به ذهن درونی است، ریشه دارد، به این معنا که ... درون‌نگری یا تأمل آن توجیه برای فاعل شناسا دسترس پذیر است...» (Audi, 1998, pp. 233-4).

پولاک معتقد است: «در درونی‌انگاری از این رای دفاع می‌شود که توجیه‌پذیری باور، باید تابعی از حالت‌های درونی ما باشد. باورها حالت‌هایی درونی‌اند... درونی‌انگاری گرایشی است به تأکید بر این نکته که درک و دریافت آگاهانه درونی ما

از نسبت‌هایی است میان باورهای ما. بر مبنای این فهم از درونی‌انگاری، فاعل‌های ژرف‌اندیش دقیق می‌توانند از باورهای خودشان ارزیابی معرفتی به عمل آورند» (پولاک و کراز، ۱۳۸۶: ۷۱).

کارل گاینت نیز این تعریف را ارائه می‌کند: «هر یک از مجموعه‌های امور واقع مربوط به موقعیت شخص S که به طور حداقلی برای موجه ساختن S، در هر زمان مفروض، در معتقد بودن به اینکه P بسنده است، باید در زمان مذکور به نحو مستقیم توسط S قابل شناخت باشد. مقصود من از "به نحو مستقیم قابل شناخت" این است: اگر امر واقع معینی برقرار باشد، آنگاه آن به نحو مستقیم توسط S در زمان مورد نظر قابل شناخت است، اگر- مشروط به اینکه S در زمان مذکور مفهومی از آن نوع امر واقع داشته باشد- S در آن زمان فقط به تأمل آشکار نیاز داشته باشد، تأملی که محور آن، این پرسش است که آیا امر واقع مذکور برقرار است» (Ginet, 1985, p.34).

حالت درونی و دسترس‌پذیری

از تعاریف فوق چنین بر می‌آید که درونی‌انگاری بر یکی از دو مفهوم «حالت درونی» و یا «دسترسی» تأکید دارد. اگر چه این دو مفهوم بی‌ارتباط با هم نیستند، ولی تفاوت ظریفی که میان آن دو وجود دارد، باعث شده است تا دو قرائت اصلی از درونی‌انگاری وجود داشته باشد: درونی‌انگاری مبتنی بر حالت درونی (Internal state) (internalism) و درونی‌انگاری مبتنی بر دسترسی (Access internalism). به اعتقاد آلستون، درونی‌انگاری مبتنی بر دسترسی، بسط درونی‌انگاری مبتنی بر حالت درونی است؛ «در حالی که درونی‌انگاری مبتنی بر حالت درونی، توجیه‌گرها را به چیزی محدود می‌کند که فاعل شناسا به نحو توجیه‌پذیر به آن باور دارد (و یا طبق قرائت تعدیل شده، به چیزی محدود می‌کند که فاعل شناسا تحت شرایط ایده‌آل به نحو

توجیه‌پذیر باور خواهد داشت) درونی‌انگاری مبتنی بر دسترسی، چیزهایی را نیز که فاعل‌شناسا می‌تواند صرفاً بر مبنای تأمل بدانند، در زمرهٔ توجیه‌گرها قرار می‌دهد» (Alston, 1989, p. 214).

این پرسش نیز در خور اعتنا است که در بحث حاضر مرز درون و بیرون کجاست؟ دقیقاً کجا، چگونه و به چه معنا چیزی «درون‌فاعل‌شناسا» است؟ شاید در نگاه نخست به نظر آید که این مرز عبارت است از مرز ذهن و خارج از ذهن فاعل‌شناسا. اما باریک‌اندیشی بیشتر در باب درونی‌انگاری آشکار می‌سازد که صرفاً حالات جاری در ذهن فرد حالات درونی هستند و خاطرات و معلومات ذخیره شده و مربوط به گذشته چنین نیستند. به هر حال در باب درونی دانستن معلومات ذخیره شده میان معرفت‌شناسان اختلاف نظر وجود دارد.

هر چند که یکی از قرائت‌های اخیر را تحت عنوان «درونی‌نگری مبتنی بر حالت درونی» نامیده‌اند، در هر دو قرائت، مولفهٔ «درون‌نگری» نقش تعیین‌کننده دارد و تعبیر «درونی‌انگاری» از همین جا ناشی شده است. واژهٔ «درون‌نگری» برگردان واژه (Introspection) است. از حیث ریشه‌شناسی، به معنای نگاه به باطن است؛ و از حیث تاریخی، فلاسفه و معرفت‌شناسان، شناخت درون‌نگرانه را به منزلهٔ امری مستقیم و بی‌واسطه تلقی می‌کردند، چیزی که بی‌نیاز از استنتاج است (Fumerton, 2006, p. 56).

در باب حالات درونی، پرسش مهمی آشکارا خودنمایی می‌کند. حالات درونی دقیقاً چه هستند و معیار تشخیص آنها کدام است؟ این پرسش توسط معرفت‌شناسان چندان مورد تحلیل دقیق قرار نگرفته، یا دست‌کم نتیجهٔ کنکاش آنها چندان ثمربخش نبوده است. درونی‌انگاران برای روشن کردن مقصود خود، عمدتاً به مثال‌ها متوسل می‌شوند و هیچ معیار کلی برای تعیین مصادیق حالات درونی به دست نمی‌دهند. آنها معمولاً دسته‌ای از حالات ذهنی را حالات درونی می‌نامند. غالباً تجربه‌های حسی کاملاً

سوبژکتیو، خاطرات و باورها مثال‌های رایج حالات درونی هستند. به طور خاص، برخی از درونی‌انگاران درد کشیدن را یکی از مصادیق حالات درونی می‌دانند. گرایش‌های نوظهور در معرفت‌شناسی و همچنین فلسفه ذهن برجسته کردن بخشی از حالات ذهنی را تحت عنوان حالات درونی چندان خوش نمی‌دارند و تلاش می‌کنند تا همه حالات ذهنی را به یک شیوه تبیین کنند و برای همه آنها توضیح واحدی ارائه دهند.

بیشتر معرفت‌شناسانی که به این بحث پرداخته‌اند، غالباً بر دسترسی (یا دسترس‌پذیری) بیش از درون‌نگری و درونی‌انگاری مبتنی حالت درونی توجه دارند. از این رو است که امروزه گرایش درونی‌انگاری در معرفت‌شناسی اغلب با الزامات مربوط به دسترسی پیوندی بسیار نزدیک دارد. یکی از دلایل این موضوع، آن است که امروزه جایگاه حالات ذهنی به منزله حالات کاملاً درونی به شدت مورد چون و چرا قرار گرفته است. بر این اساس، هنگام نقد درونی‌انگاری بیش از همه بر الزام دسترس‌پذیری تأکید می‌شود. در مجموع اتفاق نظر نسبی وجود دارد که دسترس‌پذیری مهم‌ترین مشخصه درونی‌انگاری است. بنابراین اگر بخواهیم درونی‌انگاری را بر این اساس خلاصه کنیم، باید بگوییم که مطابق درونی‌انگاری، آنچه که می‌تواند به عنوان توجیه به کار آید، بایستی چیزی همچون یک باور یا تجربه باشد، چیزی که شخص دریافت معرفتی از آن دارد. همه عوامل توجیه‌کننده بایستی به نحو کاملاً عقلانی موجود و در دسترس باشند.

دسترس‌پذیری دو حد بالایی و پایینی دارد. در نتیجه، دو قرائت سخت‌گیرانه و سهل‌گیرانه از درونی‌انگاری مبتنی بر دسترسی حاصل می‌شود: «لازمه موضع سخت‌گیرانه این است که فاعل شناسا به طور بالفعل واجد شناخت یا باور موجهی باشد که از طریق توجیه‌گر حاصل شده است، اما لازمه قرائت سهل‌گیرانه تر فقط این

است که فاعل‌شناسا قابلیت حصول این شناخت را با اعمال توجه کافی و بدون تغییر موضع و کسب اطلاعات جدید داشته باشد» (Schantz, 2004, p. 2).

بسیاری از درونی‌انگاران در واقع میراث‌دار دکارت هستند. دسترسی همان چیزی است که دکارت از تعبیر «وضوح و تمایز» اراده می‌کند. هرگاه چیزی برای ما دارای وضوح و تمایز باشد، ما بدان دسترسی داریم. بنابراین دسترسی، یک حالت فردی، شخصی و درونی است. ما در دسترسی مستقیم از وجود ادراکات، باورها، حالات ذهنی و فرآیندهای باورساز بدون توجه به شرایط غیرشناختی و بیرونی، آگاهی مستقیم و بی‌واسطه داریم. این نوع دسترسی متفاوت است با مثلاً دسترسی معرفتی ما به میزان فاصله ماه از زمین، عمق اقیانوس آرام. معرفت‌های اخیر به کمک منابع اطلاعاتی گوناگون بیرونی، مانند کتاب‌های مرجع، رسانه‌ها و کارشناسان صورت می‌گیرد. این امر اساساً به شرایط و اوضاع 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 در مقابل، دسترسی و آگاهی مستقیم و بی‌واسطه نسبت به توجیه یک باور فقط با تأمل و باریک‌اندیشی حاصل می‌شود و به شرایط بیرونی یک باور و حالات ذهنی بستگی ندارد. بنابراین، اینکه می‌گوییم باور، درونی و قابل دسترسی مستقیم است، به این معنا است 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 (فتحی‌زاده، ۱۳۸۴: ۱۱۹).

آنچه که گفته شد صرفاً کلیات درونی‌انگاری را در بر می‌گیرد، و گرنه در جزئیات اختلافات فراوانی میان مدافعان درونی‌انگاری وجود دارد. حتی تعریفی که مورد اجماع باشد، وجود ندارد و هنوز صورتبندی کلی قابل قبولی از درونی‌انگاری معرفتی ارائه

نشده است، بخصوص که با نقدهای پی در پی برونی‌انگاران، درونی‌انگاری مدام در معرض حک و اصلاح قرار دارد.

مبنای فرامعرفت‌شناختی درونی‌انگاری

بسیاری از منتقدان درونی‌انگاری- مانند آلوین گلدمن، آلوین پلانتینگا، ویلیام آلتون- و حتی جمع کثیری از خودِ درونی‌انگاران- مانند لورنس بونجور- معتقدند که استلزامات دسترسی و یا درون‌نگری از یک، و یا دو، فرض و اصل فرامعرفت‌شناختی ناشی می‌شوند. این دو فرض به اصل فریضه‌شناختی [=تکلیف‌گرایانه] (Deontological) و اصل راهنمایی [=هدایتی] (Guidance) معروفند. «مطابق برداشت فریضه‌شناختی از توجیه معرفتی، شخص دربارهٔ یک قضیه واجد باور موجه است، اگر وی به دلیل داشتن آن باور شایسته تمجید باشد(و یا شایسته سرزنش نباشد) و یا اگر تکلیف و یا وظیفهٔ وی باور داشتن آن قضیه باشد(و یا باور داشتن آن قضیه تکلیف و یا وظیفهٔ او را نقض نکند)» (Conee and Feldman, 2001, p. 239) به بیان دیگر، توجیه معرفتی باید تکلیف و یا مسئولیت شخص را به عنوان یک موجود عاقل تأمین کند. بنابراین، باورهای شخص فقط تا جایی موجه هستند که با قبول آنها این تکلیف انجام شود. اصل دوم را نیز می‌توان به این صورت بیان کرد که نقش اصلی توجیه معرفتی عبارت است از راهنمایی افراد به سوی آنچه که باید باور کنند (Bonjour, 2002, p. 235). فریضه‌گرایان معرفتی در این اعتقاد مشترک‌اند که موجه بودن در باورداشتن قضیهٔ P عبارت است از مجاز بودن و یا مکلف بودن از حیث عقلانی جهت باورداشتن P و ناموجه بودن در باورداشتن P عبارت است از مجاز نبودن و یا منع شدن از باورداشتن P.

این آرمان در عنوان دو جلد از کتاب‌های دکارت متجلی شده است: «قواعد هدایت ذهن» و «گفتار در روش درست به کار بردن عقل». دکارت در مقدمه قواعد هدایت ذهن منظور خود از روش را «مجموعه‌ای از قواعد یقینی و آسان» اعلام می‌کند که در صورت رعایت دقیق آنها «شخص هرگز چیزی را که غلط است، درست تصور نخواهد کرد و دانش خود را چنان غنی خواهد کرد که سرانجام به فهم حقیقی همه اموری که فوق توانایی و طاقت او نیستند نائل خواهد گشت». وی همچنین در تأمل چهارم بیان می‌کند که خطا، از کاربرد نادرست اراده در حکم کردن ناشی می‌شود. وی سپس از اینجا نتیجه می‌گیرد که «ما به طور کامل مسئول این کاربردهای نادرست آزادی عقلانی خود هستیم و از این رو ممکن است به درستی شایسته سرزنش باشیم» (دکارت، ۱۳۸۱: ۷۹).

جان لاک نیز از تکلیف انسان به عنوان موجود و مخلوق عاقل سخن می‌گوید «چیزی که [به واسطه معرفت‌شناسی] می‌خواهیم بفهمیم، این است که اندیشه خردمندانه از عالی تا دانی چیست. می‌خواهیم بدانیم که ما چگونه ممکن است که وظایف معرفتی خود را که مبتنی بر رهاوردهای این‌گونه اندیشیدن است - اندیشه‌ای که زندگی‌هایمان بر آن پایه‌ریزی می‌شود - انجام دهیم» (پولاک و کراز، ۱۳۸۶: ۲۶). وی همچنین می‌گوید: «به نظر من مهم‌ترین مسأله معرفت‌شناسی عبارت است از آنچه که باید بدان باور داشته باشیم. توجیه معرفتی، آن‌گونه که من این اصطلاح را به کار می‌برم، با این مسأله مرتبط است. تأملاتی که بر روی توجیه معرفتی انجام می‌گیرد ما را در تعیین آنچه که باید باور داشته باشیم راهنمایی می‌کند». رودریک چیزلم نیز می‌گوید که تکلیف عقلانی ما این است که باورهای صادق را بپذیریم و باورهای کاذب، و یا احتمالاً کاذب، را رد کنیم.

بنیاد فریضه‌شناختی و راهنمایی در مجموع ذیل عنوان خصیصه هنجارمندی معرفت‌شناسی قرار می‌گیرند. اما چنین نیست که هنجارمندی در دو بنیاد پیش‌گفته منحصر باشد. ممکن است که معرفت‌شناس خصیصه هنجارمندی توجیه را در قالبی متفاوت بپذیرد. همانگونه که خواهیم دید، گلدمن چنین رویکردی را اتخاذ می‌کند.

به هر حال، در جزئیات این دو اصل ابهامات فراوانی وجود دارد. آیا تکلیف معرفتی ما، آن‌گونه که لاک می‌گوید، جستجوی صدق است و یا آن‌گونه که ویلیام جیمز می‌گوید، شناختن صدق است. حتی ممکن است تکلیف معرفتی چیزی یکسره متفاوت از این باشد، چیزی همچون باورداشتن قضایا، تلاش برای باور داشتن قضایا و یا جمع‌آوری بینه برای قضایا.^۲

با وجود آنکه تأکید بر اصل فریضه‌شناختی و هدایتی همواره در میان درونی‌انگاران مشاهده می‌شود، به اندازه مولفه دسترس‌پذیری برای درونی‌انگاری بنیادی تلقی نمی‌شود. از یک سو، برخی از درونی‌انگاران، مانند بونجور، برداشت فریضه‌شناختی و نیز برداشت هدایتی از توجیه را ضروری نمی‌دانند و تنها بر عنصر دسترس‌پذیری تأکید می‌کنند. از سوی دیگر برخی از برون‌انگاران، مانند آلون گلدمن، صریحاً از جنبه هنجاری مفاهیم معرفتی دفاع می‌کنند، ولی هیچ تعلق خاطری به فریضه‌گرایی ندارند. از اینجا دو نکته مهم آشکار می‌شود. اولاً، هرچند که از حیث تاریخی درونی‌انگاران همواره بر مولفه‌های تکلیف‌گرایی و هدایت تأکید داشته‌اند، از حیث منطقی هیچ تلازمی میان درونی‌انگاری و آن مولفه‌ها وجود ندارد. ثانیاً، نفسی مولفه‌های اخیر لزوماً به معنای نفی بُعد هنجاری معرفت‌شناسی نیست. توجه به این دو نکته مهم می‌تواند از بسیاری از بدفهمی‌ها در این زمینه جلوگیری کند. امروزه روز به روز بر تعداد درونی‌انگارانی که به جمع منتقدان مولفه تکلیف‌گرایی می‌پیوندند، افزوده می‌شود. همچنین، از این واقعیت مهم نمی‌توان چشم‌پوشی کرد که اغلب

معرفت‌شناسان، چه به طور صریح و چه به طور ضمنی و در عمل، بر خصیصهٔ هنجارمندی معرفت‌شناسی صحه گذاشته‌اند؛ حتی بسیاری از معرفت‌شناسان برونی‌انگار. دلیل این موضوع آن است که با رد خصیصهٔ هنجارمندی جایگزین مناسبی برای آن نیافتند. کواين با اینکه تا پایان عمر خود با هنجارمندی مخالف بود، اما تلاش‌های گسترده‌اش برای معرفی یک معرفت‌شناسی توصیفی محض چندان رضایت‌بخش نبود.

مؤلفه‌های برونی‌انگاری

حال که تصویری نسبتاً روشن از درونی‌انگاری به دست آورده‌ایم و با بنیادهای اصلی آن آشنا شدیم، باید دید برونی‌انگاری کدام یک از مؤلفه‌های درونی‌انگاری را رد می‌کند و به جای آنها چه مؤلفه‌های جدیدی را معرفی می‌کند. برونی‌انگاری به مثابهٔ نسخهٔ بدیل درونی‌انگاری مولود شرایط و زمینه‌های مشخص و معینی است. این زمینه‌ها ابعاد سلبي و ایجابی برونی‌انگاری را تشکیل می‌دهند. توجه به زمینه‌های شکل‌گیری برونی‌انگاری فهم روشنی از مدعای این گرایش نوظهور در معرفت‌شناسی و جایگاه فعلی آن بدست خواهد داد. برخی تحولات در ساحت علم و فلسفه و معرفت‌شناسی زمینه را برای پیدایش برونی‌انگاری معرفتی فراهم کرد.

مسائل گتیه

گتیه در مقالهٔ معروف خود ابتدا سه قرائت از تحلیل سنتی شناخت را ارائه می‌دهد و سپس با طرح دو مثال نقض نشان می‌دهد که در این مثال‌ها با وجود آنکه شخص

طبق تحلیل استاندارد، حائز شرایط داشتن شناخت است، ولی عملاً فاقد شناخت است. در اینجا فقط به ذکر یکی از این موارد اکتفا می‌شود.

فرض کنید اسمیت (Smith) و جونز (Jones) برای تصاحب یک شغل واحد درخواست داده‌اند. همچنین فرض کنید که اسمیت بینة محکمی برای قضیة عطفی زیر دارد:

(الف) جونز مردی است که این شغل را تصاحب خواهد کرد و جونز در جیب خود ده سکه دارد.

ممکن است بینة اسمیت برای قضیة (الف) این باشد که رئیس شرکت به او اطمینان داده است که جونز انتخاب خواهد شد و اسمیت ده دقیقه قبل سکه‌های موجود در جیب جونز را شمرده است. قضیة (الف) مستلزم این است:

(ب) مردی که این شغل را تصاحب خواهد کرد، در جیب خود ده سکه دارد. اجازه دهید فرض کنیم که اسمیت قضیة (ب) را بر مبنای قضیة (الف) می‌پذیرد، زیرا بینة محکمی برای (الف) دارد. مطابق تحلیل سنتی شناخت، در این مورد اسمیت در باور کردن اینکه (ب) صادق است، آشکارا موجه است.

اما، افزون بر این، فرض کنید که بدون اینکه اسمیت بداند، خود او، و نه جونز، این شغل را تصاحب خواهد کرد. و همچنین، بدون اینکه بداند، او نیز در جیبش ده سکه دارد. در این صورت، قضیة (ب) صادق خواهد بود، ولوآنکه قضیة (الف)، که اسمیت (ب) را از آن استنتاج کرد کاذب باشد. با این اوصاف، همه قضایای زیر صادق هستند:

(۱) قضیة (ب) صادق است،

(۲) اسمیت باور دارد که (ب) صادق است،

(۳) اسمیت در باور داشتن اینکه (ب) صادق است، موجه است.

اما به همین اندازه آشکار است که اسمیت نمی‌داند که (ب) صادق است؛ زیرا (ب) در سایه تعداد سکه‌های موجود در جیب اسمیت صادق است، در حالی که اسمیت نمی‌داند که در جیب خود چه تعداد سکه دارد، و باور خود به (ب) را بر تعداد سکه‌های موجود در جیب جونز بنا می‌کند، و جونز کسی است که اسمیت درباره‌اش به خطا باور دارد که او کسی است که این شغل را تصاحب خواهد کرد (Gettier, 2002, p. 442).^۳

درونی‌انگاران معتقداند که در صورتی که شخص واجد باور صادق موجه باشد، واجد شناخت خواهد بود. اما در این مثال مشاهده می‌شود که اسمیت با وجود اینکه به قضیه صادق (ب) به طور موجه باور دارد، عملاً نسبت به آن معرفتی ندارد. به بیان دیگر، مطابق تحلیل درونی‌انگاران از شناخت، اسمیت واجد باور صادق موجه است و لهذا باید واجد شناخت باشد در حالی که چنین نیست. میان باور موجه اسمیت در باب قضیه (ب) و معرفت او به آن قضیه نوعی گسست وجود دارد. روشن است که در باور اسمیت به (ب) و صدق (ب) بحثی وجود ندارد. مشکل از مولفه توجیه برمی‌خیزد. توجیه اسمیت برای باور مزبور از گواهی رئیس شرکت و شمردن تعداد سکه‌های موجود در جیب جونز حاصل شده است. اما در واقع توجیه آن باور از گواهی رئیس شرکت و تعداد سکه‌های موجود در جیب خود اسمیت ناشی می‌شود. کاملاً روشن است که شرایط مفروض در این مثال بسیار عجیب و نامأنوس است. به بیان دیگر، امکان اینکه در زندگی روزمره با چنین اتفاقاتی مواجه شویم بسیار کم است، اما غیرممکن نیست. به همین دلیل منتقدان تحلیل سنتی می‌توانند به طور مشروع بر چنین مثال‌هایی متوسل شوند. اساساً یکی از راه‌های سنجش اعتبار یک نظریه معرفت‌شناختی عبارت است از قابلیت که در مواجهه با شرایط پیچیده از خود نشان می‌دهد.

نکته مرتبط با بحث ما این است که در اینجا توجیهی که اسمیت نسبت به قضیه (ب) دارد، امری است کاملاً درونی و با واقعیت جاری در عالم واقع، یعنی این موضوع که خود وی نیز در جیب خود ده سکه دارد و خود او این شغل را بدست خواهد آورد، هیچ ارتباطی ندارد.

طرح مسائل گتیه بهانه‌ای به دست داد تا تحلیل سنتی شناخت مورد بازنگری قرار گیرد. جدی‌ترین و تأثیرگذارترین پاسخ به مسأله اخیر و مسائلی از این دست پاسخ برونی‌انگاران بود. برونی‌انگاران معتقداند که بر مبنای درونی‌انگاری، توجیه یک امر کاملاً درونی نسبت به فاعل شناسا تلقی می‌شود، در حالی که در مسائل گتیه و سایر مسائل شبیه آن فقدان نوعی ارتباط میان فاعل شناسا و عالم خارج باعث بروز خطا شده است.

باید توجه داشت که نباید در اهمیت مسائل گتیه اغراق نمود. چنین نیست که مسائل گتیه به صورت اتفاقی و خلق‌الساعه مطرح شده باشند و هیچ زمینه قبلی نداشته باشد. واقعیت این است که مسائل گتیه محصول یک واکنش گسترده در مقابل تحلیل سنتی شناخت است.^۲ این واکنش همچنان ادامه دارد. مدتها پیش از مطرح شدن مسائل گتیه بسیاری از معرفت‌شناسان به نقص تحلیل سنتی واقف شده بودند. صورت‌های ساده‌تر مسائل گتیه در گذشته نیز مطرح شده بودند، اما به دلیل مهیا نبودن شرایط واکنش چندانی را به وجود نیاورده بودند. مثلاً این پرسش که وقتی شما به یک سیب مصنوعی نگاه می‌کنید و آن را یک سیب واقعی تلقی می‌کنید، آیا واجد شناخت هستید یا نه، همان چیزی را زیر سوال می‌برد که مسائل گتیه زیر سوال برده‌اند. در باب مثال ساعت معیوب برتراند راسل نیز چنین می‌توان گفت. ادموند گتیه تنها یکی از معرفت‌شناسانی بود که در تحلیل سنتی شناخت خدشه وارد ساخت. مسائل گتیه در

حکم جرقه‌ای بود که در خرمن معرفت‌شناسی سنتی افتاد. خلاصه آنکه یکی از مبانی برونی‌انگاری مصونیت در مقابل مسائل گتیه است.

نفی الزامات درونی‌انگاری

چنانکه گفته شد، تا به امروز، در باب ساختار توجیه، گزینه‌ای جز اتخاذ یکی از دیدگاه‌های درونی‌انگاری و یا برونی‌انگاری ارائه نشده است. معنای این سخن آن است که همه معرفت‌شناسان به تناسب دیدگاهی که در باب ساختار توجیه دارند، یا درونی-انگار هستند و یا برونی‌انگار. بنابراین اصرار بر بطلان درونی‌انگاری راهی جز پذیرش برونی‌انگاری پیش پای معرفت‌شناس باقی نمی‌گذارد. ما از این مسأله تحت عنوان بعد سلبی برونی‌انگاری یاد خواهیم کرد.

بنابراین یکی از مهم‌ترین انگیزه‌های روی آوردن به برونی‌انگاری نابسندگی الزاماتی بود که در چارچوب درونی‌انگاری برای شناخت مطرح شده بود. البته چنین نیست که هرکه الزامات درونی‌انگاری را قابل نقد می‌داند، یکسره از درونی‌انگاری دست می‌شویید و در دامن برونی‌انگاری می‌افتد. واقعیت این است که برخی درونی‌انگاران سعی می‌کنند در چارچوب درونی‌انگاری الزامات آن را اصلاح کنند و برخی دیگر نیز به طور کلی رهیافت درونی‌انگاران را کنار می‌گذارند.

نقدهای انجام گرفته از الزامات درونی‌انگاری اغلب پراکنده‌اند و هریک صورت و قرائت خاصی از درونی‌انگاری را نشانه رفته‌اند. همچنین مناقشه درونی‌انگاری و برونی‌انگاری مدام در حال تغییر و تحول است و روز به روز پیچیده‌تر می‌شود. از این رو ما در اینجا عمدتاً نقدهای اصلی را بررسی خواهیم کرد.

همان‌گونه که گفته شد، درونی‌انگاری بیش از همه، بر اصل دسترس‌پذیری استوار است، بنابراین منتقدان درونی‌انگاری این اصل را آماج حملات خود قرار داده‌اند. جان

کلام برونی‌انگاران در نقد الزام دسترس‌پذیری از این قرار است که لزومی ندارد وجود و یا کارایی توجیه‌گری توجیه‌گرها (Justifiers) به نحو کاملاً مستقیم توسط فاعل‌شناسا قابل تحقیق و یا قابل فهم باشند (Alston, 2004, p. 39). توجه به این نکته حائز اهمیت است که برونی‌انگار امکان این موضوع را رد نمی‌کند، بلکه با ضروری دانستن آن مخالفت می‌کند. برونی‌انگار دسترسی را یک امکان می‌داند و نه یک الزام. بر اساس نظر این دسته از معرفت‌شناسان، الزام دسترسی ما را با دو مانع مهم مواجه می‌سازد:

(۱) الزام دسترسی باعث می‌شود تا گستره و دامنه توجیه‌گرها محدود شود. تکیه بر این الزام بسیاری از اموری را که می‌توانند توجیه تلقی شوند، کنار می‌گذارد. در نتیجه دامنه شناخت آدمی را محدود می‌سازد. همچنین تأکید بر الزام یاد شده نسبت دادن شناخت را به کودکان و افراد ناقص‌العقل دشوار و شاید ناممکن می‌سازد. برونی‌انگار این پرسش را مطرح می‌کند که چگونه می‌توان معرفتی را که یک مجنون نسبت به محیط خویش دارد معرفتی آگاهانه تلقی کرد؟

(۲) مسائل گتیه و سایر مثال‌های نقضی که توسط سایر معرفت‌شناسان مطرح شده است، یکی از دلایل دیگر برونی‌انگاران در رد الزام دسترسی است. در حالی که درونی‌انگاری الزام دسترس‌پذیری را شرط لازم و کافی برای حصول توجیه و شناخت تلقی می‌کند، این مثال‌ها نشان می‌دهند که دسترسی شرط کافی برای حصول معرفت نیست.

طبیعی‌گرایی معرفتی

طبیعی‌گرایی سومین زمینه و محرک اصلی در پیدایش برونی‌انگاری است. طبیعی‌گرایی در معنای عام سابقه‌ای طولانی در فلسفه غرب دارد. فلاسفه و

معرفت‌شناسان گوناگون، هر کدام معنای خاصی را از این اصطلاح مراد می‌کنند. از این رو به دست دادن تبیینی جامع از آن بسیار دشوار است. اما به هر حال امروزه غالب فلاسفه‌ای که در سنت انگلیسی - آمریکایی (Anglo-American) قرار می‌گیرند، یا خود را طبیعی‌گرا می‌نامند و یا تبیین‌هایی را که از مفاهیم فلسفی کلیدی به دست می‌دهند، دارای رنگ و بوی طبیعی‌گرایانه می‌دانند. دامنه نفوذ طبیعی‌گرایی به سرعت در حال گسترش است و هر روز بر مدافعان آن افزوده می‌شود.

از منظر متافیزیکی و هستی‌شناختی، طبیعی‌گرایی حاکی از این است که هستی منحصر در عالم طبیعت است و هیچ نیروی فوق طبیعی در طبیعت دخیل نیست (خاتمی، ۱۳۸۶: ۶۸۶). طبیعی‌گرایی با تجربه‌گرایی پیوند تاریخی دارد و در طول آن قرار دارد. همچنین، طبیعی‌گرایی توجه و تأکید ویژه‌ای بر علم دارد. این تأکید چنان شدید است که در هیچ یک از مکاتب فلسفی دیگر مشاهده نمی‌شود. طبیعی‌گرایی علم را ارج می‌نهد، زیرا علم فقط به قلمرو طبیعت توجه دارد و تلاش می‌کند از اسرار آن پرده برگیرد. به همین دلیل است که گاهی طبیعی‌گرایی را علم‌گرایی نیز می‌نامند. اما به نظر می‌رسد عبارت اخیر چندان دقیق و صحیح نباشد، زیرا این وصف، برداشت نادرستی را در باب طبیعی‌گرایان معتدل به ذهن متبادر می‌سازد.

با آنکه طبیعی‌گرایی معاصر دارای قرائت‌های بسیار متنوعی است، اما بر اساس آنچه که بیان شد، می‌توان گفت که همه قرائت‌های این نحله فلسفی به نحوی در دو اصل زیر مشترکند:

(الف) اصل هستی‌شناختی: پذیرش برداشتی کاملاً علمی از طبیعت.

(ب) اصل روش‌شناختی: بازسازی رابطه سنتی فلسفه و علم به نحوی که پژوهش

فلسفی متصل با علم تلقی شود (De Caro and Mccarthur, 2004, p. 3).

کواپن و ظهور طبیعی‌گرایی

صرف‌نظر از دو مبنای یاد شده، طبیعی‌گرایی در دو بعد وجودشناختی و معرفت‌شناختی بسط یافته است. طبیعی‌گرایی معرفتی، از یک سو، این اصل را می‌پذیرد که معرفت‌شناسی بر پایه واقعیت‌های طبیعت استوار است و بدین دلیل آموخته‌هایی را از حوزه‌های خارج از فلسفه به کار می‌بندد. از سوی دیگر، اصطلاحات و تعابیر معرفتی، از قبیل توجیه یا شناخت را بر اساس ماهیات طبیعی و یا خواص آنها تحلیل می‌کند. آن قسم از نظریه‌های توجیه که طبیعی‌گرایانه هستند، از این رای دفاع می‌کنند که معرفت‌شناسی یا باید جزئاً یا کلاً عبارت باشد از رشته‌های تجربی و یا باید مسبوق باشد به دست‌آوردهای رشته‌های تجربی (پولاک و کراز، ۱۳۸۶: ۳۴۲).

این ایده در کواپن ریشه دارد. نظر مشهور این است که کواپن طبیعی‌گرایی را به عالم معرفت‌شناسی وارد کرد و میراثی را به یادگار گذاشت که امروزه تحت عنوان معرفت‌شناسی طبیعی شده (Naturalized epistemology) و یا معرفت‌شناسی علمی (Scientific) شناخته می‌شود. این عنوان را خود وی برگزیده بود. بسیاری از معرفت‌شناسان، ظهور طبیعی‌گرایی معرفتی معاصر را در انتشار مقاله تأثیر گذار کواپن تحت عنوان معرفت‌شناسی طبیعی شده ریشه‌یابی می‌کنند (Goldman, 2002, p.144). اما نمی‌توان شخص کواپن را به تنهایی رهبر این جریان فلسفی و معرفت‌شناختی عظیم معرفی کرد. به نظر می‌رسد بایستی بنیانگذاران پراگماتیسم [= عمل‌گرایی] آمریکایی و همچنین رشد شگرف علوم طبیعی را نیز در زمره زمینه‌های اصلی پیدایش طبیعی‌گرایی ذکر کرد. به طور خلاصه، پروژه کواپن، که امروزه نیز با جدیت توسط برخی معرفت‌شناسان دنبال می‌شود، عبارت است از پیوند معرفت‌شناسی با علوم تجربی.

کواین معتقد بود که معرفت‌شناسی دکارت، و به طور کلی معرفت‌شناسی سنتی، بر یک سلسله مفاهیم هنجاری، مانند مفهوم «توجیه»، «بینه»، «دلیل کافی (Sufficient reason)» و نظایر اینها استوار است. از این رو معرفت‌شناسی به یک علم هنجاری تبدیل شده است. وی معرفت‌شناسی معاصر را نیز مشمول این حکم قرار می‌دهد. به عقیده کواین، این امر باعث شده است که معرفت‌شناسان همواره در جستجوی یقین باشند، حال آنکه شکست پروژه دکارت گواه محکمی است بر خام بودن این خیال (kim, 1994, pp. 36-8). حتی کسانی که همچنان سودای تحقق آرمان دکارتی را در سر می‌پرورانند، به این نکته واقف گشته‌اند که بایستی آرمان مذکور را تا حد زیادی تعدیل کنند. از این نظر، این سخن کواین صحیح است که امروزه دیگر نمی‌توان معرفت‌شناسی را یافت که گام به گام در پی تحقق آرمان دکارتی باشد.

کواین از این مقدمات به یک نتیجه‌گیری مهم می‌رسد: معرفت‌شناسی باید جنبه هنجاری خود را کنار بگذارد و وجهه واقع‌گرایانه و توصیفی (Descriptive) به خود بگیرد، زیرا علوم طبیعی در سایه اتخاذ رویکرد توصیفی به توفیقات چشمگیر نائل گشته است. معرفت‌شناسی نیز بایستی در همین راه گام نهد و برای موفقیت راهی جز این ندارد.

از آنجا که معرفت‌شناسی سنتی بر مفهوم شناخت تأکید دارد و شناخت بر توجیه مبتنی است و توجیه یک مفهوم هنجاری است، کواین اساساً مفهوم شناخت را کنار می‌گذارد و به جای آن از مفاهیم «علم»، «نظریه»، و «بازنمایی» استفاده می‌کند. کواین از ما می‌خواهد که همانند روانشناسان، مثلاً در این باب پژوهش کنیم که چگونه تحریک حسی به ابداع «نظریه‌ها» و «بازنمایی‌های» امور موجود در جهان منجر می‌شود.

بر این اساس، کواین نظریه‌ای را مطرح می‌کند که هیلاری کورن بلیث آن را «تز جایگزینی (Replacement thesis)» نامید. تز جایگزینی حاکی از این است که معرفت‌شناسی بایستی به یکی از شاخه‌های روانشناسی تبدیل شود:

[مطابق روش‌شناسی جدید] معرفت‌شناسی همچنان به حیات خود ادامه می‌دهد، اما قالبی نو به خود گرفته و جایگاه آن روشن شده است. نشان داده شده که معرفت‌شناسی صرفاً بخشی از روانشناسی است، و از این رو بخشی از علوم طبیعی. معرفت‌شناسی به مطالعه پدیده‌های طبیعی، یعنی فاعل‌شناسی انسانی فیزیکی می‌پردازد. این فاعل انسانی وردی معینی - الگوهای از تشعشع امواج (Irradiation) در بسامدهای (Frequencies) مجزا - را که از حیث تجربی کنترل شده است دریافت می‌کند و با پایان یافتن زمان [پردازش]، این فاعل خروجی‌ی را در قالب توصیفی از جهان سه بعدی و سابقه آن ارائه می‌کند (Quine, 1994, p.21).

اگرچه این تز افراطی طرفداران چندانی پیدا نکرد، اما منشاء تأثیرات فراوانی گشت. قرائت سخت‌گیرانه این تز بدین صورت درآمد که نه تنها می‌توان پرسش‌های معرفت‌شناختی را با پرسش‌های روانشناختی جایگزین کرد، بلکه انجام این جایگزینی ضروری است. در نظر کواین، نسبت اهمیت جایگزینی معرفت‌شناسی با روانشناسی مثل اهمیت جایگزینی کیمیاگری با شیمی است. معرفت‌شناسی هیچ استقلال‌ی ندارد و باید در علم دیگری جذب شود.

دیویدسن معتقد است که در نظریه طبیعی‌گرایی کواین به طور ضمنی گونه‌ای برون‌انگاری اثبات شده است، بدون اینکه کواین تصریحی به آن کرده باشد. کواین از یک سو در باب شناخت قائل به تز کل‌گرایی بود. کواین معتقد بود که ما اعتبار و

صدق یک قضیه را فارغ از مجموعه فضایی خود نمی‌سنجیم، بلکه صدق یک قضیه خاص را از طریق سنجش انسجام و سازگاری آن با نظامی از قضایا تعیین می‌کنیم. به بیان دیگر کواین در حوزه صدق از نوعی انسجام‌گرایی دفاع می‌کرد. این ایده به تز کل‌گرایی کواین موسوم است. از سوی دیگر، وی معتقد بود که شناخت ما به واسطه رفتارهای ما حاصل می‌آید. بنابراین منشاء شناخت ما نمی‌تواند در درون باشد. اگر ما به رفتارها رجوع کنیم، باید چیزی از قبیل محرک پاسخ در خارج از ما باشد تا بتوان نظام معرفتی خود را برپا کرد. این نگرش برونی‌انگارانه است (خاتمی، ۱۳۸۶: ۷۵۵).

همان‌گونه که بیان شد، به یک معنا، مدعای طبیعی‌گرایی یک مدعای متدولوژیک است طبیعی‌گرایی با روش پیشینی (a priori) دکارتی که همچنان در معرفت‌شناسی رایج است، به مخالفت بر می‌خیزد و معتقد است که روش موسوم به «صندلی راحتی» دیگر کارایی ندارد. طبیعی‌گرایان، درونی‌انگاران را از این جهت سرزنش می‌کنند که همچنان بر این آموزه تأکید دارند که معرفت‌شناسی یک کنکاش کاملاً پیشینی است. به باور طبیعی‌گرایان، شکست پروژه پیشینی دکارت گواه تاریخی این مدعا است.

افزون بر این، «تحلیل‌های پیشینی یا آن‌چنان شرایط ایده‌آل شده‌ای را در نظر می‌گیرند که از توانایی‌های ادراکی انسان بسیار دورند و بنابراین برای آدمی فایده‌ای در بر ندارند یا آنکه اصول جوهری خود را که به عالم واقعی مربوط می‌شود، در پس حجابهایی پنهان می‌کنند تا بدان ظاهری عام و کلی ببخشند» (پایا، ۱۳۸۲: ۱۸۶). توصیه طبیعی‌گرا این است که باید در تحلیل قوه شناخت آدمی از روش پسینی رایج در علوم طبیعی استفاده شود، چرا که انسان نیز یک موجود طبیعی است و جزئی از طبیعت است و هیچ بعد فراطبیعی در او وجود ندارد. طبیعی‌گرایان با استفاده از یافته‌های علوم طبیعی مدعی هستند که تنها تفاوت انسان با سایر موجودات طبیعی در این است که از پیچیدگی و ظرافت بیشتری برخوردار است و تافته‌ای جدا بافته و

موجودی تک افتاده در طبیعت نیست. نظریه تکامل داروین در گسترش این ایده نقش تعیین کننده‌ای داشت.

با وجود اینکه بسیاری از معرفت‌شناسان به پروژه کواین اقبال چندانی نشان ندادند و حتی می‌توان گفت که پروژه وی تا حدودی شکست خورد، بسیاری از آنها تلاش کردند تا معرفت‌شناسی طبیعی‌گرایانه‌ای ابداع کنند که کمتر تندروانه بوده، به هنجارمندی مفاهیم معرفتی کاملاً بی‌تفاوت نباشد. به بیان دیگر، تلاش کردند تا برخی از عناصر کواینی را با معرفت‌شناسی سنتی جمع کنند. از اینجا بود که قرائت سهل‌گیرانه‌تر جایگزینی به وجود آمد. مطابق این قرائت، روانشناسی و معرفت‌شناسی دو مسیر مختلف برای رسیدن به مقصدی واحد ارائه می‌کنند. فرآیندهایی که روانشناسان به عنوان فرآیندهایی می‌دانند که به واسطه آنها به باورهایمان دست پیدا می‌کنیم، به نحو اجتناب‌ناپذیر همان فرآیندهایی هستند که معرفت‌شناسان به عنوان فرآیندهایی تعیین می‌کنند که ما باید به واسطه آنها به باورهایمان دست یابیم. روانشناسی شناخت عموماً مشتمل است بر مطالعه چگونگی تکوین باورهای انسان‌ها و معرفت‌شناسی نیز همین مسأله را مورد پژوهش قرار می‌دهد. قرائت سهل‌گیرانه عملاً با حذف معرفت‌شناسی و انحلال آن در روانشناسی موافق نیست، بلکه این را دو رهیافت مختلف برای پاسخ به پرسش‌هایی واحد تلقی می‌کند (Kornblith, 1994, p.7).

معرفت‌شناسان طبیعی‌گرای معتقد به قرائت سهل‌گیرانه، برخلاف کواین و سایر قائلان به قرائت سخت‌گیرانه، در اندیشه این نیستند که مفهوم توجیه را به کلی از معرفت‌شناسی حذف کنند، بلکه همچنان به مفهوم توجیه به مثابه یک مولفه تعیین‌کننده در معرفت‌شناسی توجه دارند. این دسته از معرفت‌شناسان تلاش می‌کنند معیارهای توجیه معرفتی را به روشی دیگر تعیین کنند. اما طبیعی‌گرایان معتقد به قرائت سخت‌گیرانه و معرفت‌شناسان قائل به برداشت سهل‌گیرانه، هر دو، در این نکته تا

حدودی توافق دارند که معیارهای توجیه باید در قالب کاملاً توصیفی بیان شوند؛ یعنی هر دو دسته معتقدند که توجیه نباید بر مفاهیم معرفتی مبتنی باشد.

اما به طور کلی آنچه که بیش از قرائت سهل‌گیرانه نظریه جایگزینی در میان معرفت‌شناسان طرفدار دارد، ایده‌ای است کم و بیش رایج که به روانشناسی‌گرایی (Psychologism) موسوم است. روانشناسی‌گرایی حاکی از این است که میان معرفت‌شناسی و روانشناسی ارتباط وثیقی وجود دارد و این دو بر یکدیگر تأثیر دارند. این دسته از معرفت‌شناسان نه فقط معمولاً توجیه و سایر مفاهیم معرفتی را حفظ می‌کنند، بلکه تا حدودی بر حفظ خصیصهٔ هنجاری معرفت‌شناسی نیز تأکید دارند. اما این ایده نیز مخالفان سرسختی دارد. بدون شک یکی از شاخص‌ترین مخالفان آن گوتلوب فرگه است.

همان‌گونه که هیچ فیلسوفی نمی‌تواند نسبت به یافته‌ها و کشفیات علمی بی‌تفاوت باشد، امروزه حتی معرفت‌شناسانی که با روانشناسی‌گرایی مخالف‌اند، نمی‌توانند از یافته‌های روانشناسی در باب قوهٔ شناخت آدمی چشم‌پوشی کنند. به هر حال با آنکه روانشناسی‌گرایی نزد برخی از فلاسفه مذموم است، اما معرفت‌شناسان معاصر همگی عملاً به نحوی از روانشناسی متأثراند.

در همین راستا، تقسیم‌بندی دیگری نیز از سوی فیلیپ کیچر (Philip Ketcher) ارائه شده است. او طبیعی‌گرایان را در دو دستهٔ افراطی و سنتی قرار می‌دهد. معرفت‌شناسی طبیعی‌گرایانهٔ سنتی موضعی است بینایی که نه بر طبل حذف کامل ابعاد هنجاری می‌کوبند و نه هنجارمندی معرفت‌شناسی را همانند معرفت‌شناسی سنتی تفسیر می‌کند. آرمسترانگ، درتسکی (Dreteske)، و آلوین گلدمن چهره‌های شاخص دستهٔ طبیعی‌گرایان سنتی را تشکیل می‌دهند. کواین و ریچارد رورتی و خود کیچر در زمرهٔ طبیعی‌گرایان افراطی قرار می‌گیرند. به نظر می‌رسد می‌توان قرائت سخت‌گیرانه‌تر

جایگزینی را با طبیعی‌گرایی افراطی، و قرائت سهل‌گیرانه را با طبیعی‌گرایی سستی معادل دانست.

برونی‌انگاران برجسته، از رهیافتی طبیعی‌انگارانه برای فهم مفاهیم معرفتی کلیدی سود می‌جویند. اما میزان وفاداری اینها به طبیعی‌گرایی کواینی متفاوت است. اما به طور کلی طبیعی‌گرایی معتدل نسبت به طبیعی‌گرایی افراطی رایج‌تر است. باید توجه داشت که اگرچه همه برون‌انگاران به نحوی از طبیعی‌گرایی تأثیر پذیرفته‌اند، اما چنین نیست که همه معرفت‌شناسانی که گرایش‌های طبیعی‌گرایانه دارند، برون‌انگار باشند. مثلاً پولاک از جمله معرفت‌شناسانی است که از طبیعی‌گرایی بسیار متأثر است، اما با برون‌انگاری چندان سرسازگاری ندارد.

گفته شد که برون‌انگاران در مواجهه با هنجارمندی شیوه‌های متفاوتی را اتخاذ می‌کنند. برخی مانند کواین و کمپبل (Campbell)، هنجارمندی (یعنی تأکید بر اینکه فاعل‌شناسا باید برای حصول معرفت از برخی اصول به طور آگاهانه تبعیت کند) را از اساس رد می‌کنند ولی برخی دیگر هنجارمندی مفاهیم معرفتی را در قالب و صورتی دیگر همچنان حفظ می‌کنند. اکثر برون‌انگاران، در دسته اخیر قرار می‌گیرند. این دسته از برون‌انگاران معتقدند که توجیه از بن و بنیاد با هدف معرفتی حصول صدق مرتبط است، یعنی به حداکثر راندن باورهای صادق و به حداقل رساندن باورهای کاذب مرتبط است. بر این اساس، توجیه نوعی شاخص صدق است. برون‌انگاران این موضوع را اصل مودی به صدق بودن (Truth-conductivity) می‌نامند. از این رو است که از زاویه دید برون‌انگارانه می‌توان گفت شخص در باورداشتن اینکه P ، موجه است، فقط اگر او در موضعی قوی جهت حصول صدق باشد و فقط اگر او دلیلی بسنده جهت باورداشتن اینکه P صادق است داشته باشد. گلدمن به عنوان چهره شاخص برون‌انگاران، به صراحت اظهار می‌دارد که غایت شناخت عبارت است از

حصول حداکثر میزان صدق و اجتناب از حداکثر میزان کذب. بنابراین، غالب برونی‌انگاران تلاش می‌کنند توجیه را بر اساس معیار جدیدی تبیین کنند. این هنجارمندی مورد ادعای برخی از برونی‌انگاران ربطی به تکلیف و مسئولیت معرفتی ندارد. آنچه که در این نوع هنجارمندی مطمع نظر است، پاسخ به این پرسش است که آیا باور مورد نظر در راستای غایت معرفتی- یعنی جستجوی باورهای صادق و اجتناب از باورهای کاذب - ما قرار دارد یا نه. بنابراین باید میان هنجارمندی مورد قبول برخی برونی‌انگاران (عمدتاً برونی‌انگاران معتدل) و فریضه‌گرایی ادعایی درونی‌انگاران تفکیک قائل شد. در عین حال مشابهت‌هایی نیز بین این دو قسم هنجارمندی وجود دارد. در هر دو، شناخت واجد غایت تلقی می‌شود و معرفت‌شناسی در پی ارائه معیارهایی برای شناخت و توجیه است.

مقایسه مؤلفه‌های درونی‌انگاری و برونی‌انگاری

از آنچه گفتیم روشن شد که برونی‌انگاری واجد یک مؤلفه سلبی و یک مؤلفه ایجابی اساسی است. از حیث سلبی، برونی‌انگاری مدعای پایه‌ای دورنی‌انگاری، یعنی اصل دسترس‌پذیری را رد می‌کند و در نتیجه برداشت درونی‌انگاران را از توجیه نمی‌پذیرد برونی‌انگاری از حیث انکار دسترسی یک تحول، و به قول بونجور، یک انحراف اساسی از سنت معرفت‌شناسی غرب به شمار می‌آید. این موضوع تا پیش از سه دهه اخیر در غرب سابقه نداشته است.^۵ برونی‌انگاران یا اساساً شرط توجیه به عنوان یک شرط ضروری برای شناخت را کنار می‌گذارند و یا در صورت حفظ این شرط، معنایی کاملاً متفاوت با معنای مورد نظر درونی‌انگاران را اتخاذ می‌کنند. برونی‌انگار توجه خود را بیشتر به خصوصیات عالم واقع معطوف می‌کند تا دلایل فاعل شناسا

برای باورهایش. وی نگاه خود را به امور واقعی که باورهای شخص درباره آنها هستند برمی گرداند.

در عین حال، برونی‌انگاری یک جنبهٔ ایجابی مهم هم دارد؛ یعنی تأکید بر مودی به صدق بودن به عنوان غایت شناخت. اما جالب آنکه برونی‌انگاری از نظر تأکید بر مودی به صدق بودن در راستای معرفت‌شناسی قرون ۱۷ و ۱۸ است. اگر چه بسیاری از معرفت‌شناسان معاصر از اصل مودی به صدق بودن غفلت ورزیده‌اند و حتی فراتر از آن ادعا کرده‌اند که «هیچ پیوند مفهومی میان توجیه و صدق وجود ندارد» (Chisolm, 1977, p.76) و یا گفته‌اند که صدق پیش شرط معقولیت معرفتی نیست، این حقیقت تاریخی قابل کتمان نیست که معرفت‌شناسی قرون ۱۷ و ۱۸ از حیث تأکید بر اصل هدایت به سمت صدق برونی‌انگارانه است و در عین حال از حیث تأکید بر دسترسی دورنی‌انگارانه به شمار می‌آید. اساساً معرفت‌شناسان قرون ۱۷ و ۱۸ برخلاف معرفت‌شناسان قرن بیستم، معمولاً شناخت را نوعی آگاهی بی‌واسطه می‌دانستند تا حکمی که امر واقع معینی برقرار می‌سازد. حتی دکارت حکم را از شناخت جدا می‌دانست و اساساً حکم شرط ضروری شناخت نبود. اما بعدها تامس رید و ایمانوئل کانت از شناخت به عنوان حکمی که برخی شروط را تأمین می‌کند بحث کردند.

در باب غایت فریضه‌شناختی معرفت، میان برونی‌انگاران اختلاف نظر وجود دارد. برخی آن را همچنان حفظ می‌کنند و برخی دیگر در رد آن می‌کوشند. حتی در میان خود درونی‌انگاران نیز در باب اهمیت این اصل اختلاف نظر وجود دارد. مثلاً، بونجور، که از جدی‌ترین و معروف‌ترین مدافعان معاصر درونی‌انگاری است، تصریح دارد که برداشت فریضه‌شناختی و برداشت مبتنی بر هدایت و راهنمایی نه لازم است و نه کافی. وی حتی اصل مودی به صدق بودن را نیز می‌پذیرد- (Bonjour, 2002, p. 236).
(238)

همچنین، برونی‌انگاری تحت تأثیر طبیعی‌گرایی، برداشتی طبیعی‌گرایانه از قوه شناخت آدمی به دست می‌دهد. طبیعی‌گرایی انسان را به عنوان یک پردازشگر زیستی پیشرفته تصویر می‌کند. در مقابل، درونی‌انگاران عمدتاً انسان را واجد قوه منحصر به فردی به نام قوه عاقله می‌دانند. این قوه چیزی بسیار فراتر از یک پردازشگر اطلاعات است. حصول معرفت فقط توسط چنین قوه‌ای امکان‌پذیر است. در نتیجه، فقط انسان قابلیت حصول معرفت و باور موجه را دارد. برونی‌انگاری تلاش می‌کند تا معرفت‌شناسی‌یی به دست دهد که با تصویر قبلی همخوان باشد. این تصویر بر این پایه استوار است که یافته‌های معرفتی انسان بخشی از ساختار مادی - علی ذهن و جهان است. اما درونی‌انگاران عمدتاً بر برداشت دوگانه‌انگارانه از طبیعت انسان تأکید دارند. در نتیجه بیشتر از این ایده دفاع می‌کند که انسان در مقایسه با سایر موجودات از ماهیت منحصر به فردی برخوردار است. از این رو غالب درونی‌انگاران، بخصوص درونی‌انگاران دوره مدرن نظیر دکارت و لاک، معتقداند که فقط انسان قابلیت حصول معرفت را دارد.

حال برونی‌انگاری نسبت به درونی‌انگاری چه مزایایی دارد؟ این مزیت در خور توجه برای برونی‌انگاری قابل ذکر است که تبیینی که از شناخت به دست می‌دهد با علم نیز سازگار است. این امر اگرچه معایبی نیز دارد، اما از محاسن فراوانش نمی‌توان چشم‌پوشی کرد. حسن دیگر برونی‌انگاری این است که به جای ارائه معیارهای معرفتی فوق‌العاده دشوار، قیود بسیار معتدلی را ارائه می‌کند. این موضوع باعث می‌شود تا از شناخت در مقابل شکاکیت علمی محافظت شود. همچنین برونی‌انگاری بهتر می‌تواند به مسائل گتیه و مسائل مشابه آن پاسخ گوید.

اما برونی‌انگاری نیز خالی از نقص و ایراد نیست. همان‌گونه که در مقابل نظریه‌های ارائه شده در چارچوب درونی‌انگاری پاره‌ای مثال‌های نقض مطرح شده

است، نظریه‌های توجیه و شناخت ارائه شده در چارچوب برونی‌انگاری نیز با چنان مسائلی مواجه هستند. افزون بر این، رویکردهای برونی‌انگارانه عمدتاً به دلیل ابتناء به نظریه‌های فیزیکالیستی در ساحت ذهن، حالات آگاهی کیفی را نفی می‌کنند و یا دست کم نادیده می‌گیرند. این موضوع باعث می‌شود که در برخی مواقع به یک تبیین نسبتاً سطحی از توجیه یا شناخت رضایت دهند. از سوی دیگر، دیدیم که درونی‌انگاری نیز با پاره‌ای مشکلات جدی مواجه است، به طوری که برخی از درونی‌انگاران شاخص نیز به وجود این نقایص اعتراف می‌کنند. این مسائل باعث شده است که در سال‌های اخیر این ایده در میان معرفت‌شناسان مطرح شود که راه‌حل این معضل در گرو تألیف درونی‌انگاری و برونی‌انگاری است.

به نظر می‌رسد این ایده قابل دفاع باشد. مناقشه درونی‌انگاری و برونی‌انگاری در معرفت‌شناسی معاصر مناقشه‌ای است بنیادی که شبیه مناقشه عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی در فلسفه جدید است. همان‌گونه که دعوی عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی با تألیف آن دو در کانت تا حدودی فرونشست، مناقشه درونی‌انگاری و برونی‌انگاری نیز چنین راه‌حلی می‌طلبد. حتی می‌توان از این ایده دفاع کرد که این مناقشه به نوعی ادامه مناقشه عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی است. عقل‌گرایان بر نشأت گرفتن معرفت از درون و عقل تأکید داشتند و تجربه‌گرایان نقش تجربه و عوامل بیرونی را جدی تلقی می‌کردند. بنابراین، درونی‌انگاران شباهت بسیار نزدیکی با عقل‌گرایان دارند و برونی‌انگاران با تجربه‌گرایان.

بحث اخیر تا حدودی نشان داد که از یک سو، در میان درونی‌انگاران میل به تعدیل برخی مولفه‌های سخت‌گیرانه درونی‌انگاری و توجه به عناصر بیرونی وجود دارد و از سوی دیگر بسیاری از برونی‌انگاران نیز به نحوی برخی عناصر درونی‌انگارانه را به نوعی حفظ کرده‌اند. بنابراین زمینه تألیف در هر دو دیدگاه وجود دارد.

اما این تألیف چگونه ممکن است؟ در این باب چند گزینه قابل طرح است. معرفت‌شناسان عمدتاً در این موضوع متفق‌القول هستند که عواملی که توجیه از آنها ناشی می‌شود و شأن توجیهی باورها را تعیین می‌کنند، یعنی توجیه‌گرها، اقسام گوناگونی دارند. همچنین این موضوع نیز تا حدودی مقبولیت دارد که شرایط حصول توجیه را می‌توان در قالب قواعد مشخصی تدوین کرد، هرچند که لزوم آگاهی و عدم آگاهی فاعل شناسا از این قواعد محل بحث است. بر این اساس، می‌توان این ایده را مطرح کرد که توجیه‌گرها دو قسم‌اند. قسمت نخست مقدمات و شرایط قواعد توجیه را تأمین می‌کنند. این قسم از توجیه‌گرها دارای خصیصه درونی‌انگارانه هستند. اما قسم دوم ناظر به محتوای قواعد توجیه هستند. قسم دوم دارای خصیصه برونی‌انگارانه هستند. راه‌حل دیگر این است که توجیه‌گرهای دارای خصیصه درونی‌انگارانه را به قسم نخست و توجیه‌گرهای برونی‌انگارانه را به قسم دوم محدود نکنیم، بلکه بنا را بر این بگذاریم که در میان توجیه‌گرهای قسم نخست، هم توجیه‌گرهای درونی‌انگارانه یافت می‌شود و هم توجیه‌گرهای برونی‌انگارانه. در باب قسم دوم نیز می‌توان سخن مشابهی بیان کرد.

راه‌حل دیگر این است که بگوییم فاعل شناسا در برخی از موارد، از شیوه درونی‌انگارانه استفاده می‌کند ولی در موارد دیگر از یک سازوکار برونی‌انگارانه پیروی می‌کند. مثلاً استنتاج قیاسی محض یک شیوه درونی‌انگارانه است، اما ادراک حسی، دست‌کم از برخی وجوه، یک سازوکار برونی‌انگارانه است.

آل‌وین گلدمن (Alvin Goldman) و لیندا زاگزبسکی (Linda Zagzebski)

شاخص‌ترین معرفت‌شناسانی هستند که به شدت در پی تحقق این آرمان هستند.

به هر حال همه اینها صرفاً یک ایده کلی هستند و تا بر ساختن یک نظریه تألیفی

استوار راه درازی در پیش است.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- برخی معرفت‌شناسان تلاش کرده‌اند نظریه‌ای بینابینی بر سازند. مثلاً، ویلیام آلستون نظریه‌ای ارائه کرده است که آن را برونی‌انگاری درونی‌انگاران می‌نامد، اما نظریه یاد شده در مجموع در دسته درونی‌انگاران قرار می‌گیرد. نک: (Alston, 1989, pp227-245)
- ۲- ریچارد فدمن (Richard Feldman) در مقاله‌ای تحت عنوان "تکالیف معرفت‌شناختی" (Epistemological Duties) به تفضیل به این موضوع پرداخته است. نک: (Feldman, 2002).
- ۳- حقیقت این است که از حیث تاریخی راسل پیش از گتیه به این موضوع واقف شده بود. راسل با طرح ایراد ساعت معیوب همین نکته را بیان کرده بود. مثال او چنین است. فرض کنید که ساعت شما خوابیده است و شما از این موضوع اطلاع ندارید. همچنین فرض کنید که اکنون ساعت دقیقاً پنج بعد از ظهر است. اما بر حسب اتفاق عقربه‌های ساعت شما بر روی پنج ایستاده‌اند. در این شرایط اگر کسی از شما بپرسد که ساعت چند است، جواب خواهید داد که ساعت پنج بعد از ظهر است. با آنکه این قضیه که اکنون ساعت پنج بعد از ظهر است، صادق است و برای آن توجیه نیز دارید، اما شناخت تلقی نمی‌شود. (Russell, Philosophy of Logical Atomism)
- ۴- ممکن است تعبیر «تحلیل سنتی شناخت» کمی گمراه‌کننده باشد. در معرفت‌شناسی معاصر رسم بر این است که آنچه را که از زمان دکارت در تحلیل ماهیت معرفت عرضه شده است و تا کنون نیز کم و بیش پابرجاست به عنوان تحلیل سنتی شناخت تلقی می‌کنند. از این رو با اندکی مسامحه می‌توان گفت که غیر از برونی‌انگاران تقریباً همه معرفت‌شناسان دیگر به نوعی به این نوع تحلیل پایبند هستند.
- ۵- پاسخ به این پرسش که آیا سنت معرفت‌شناسی غرب از حیث تأکید بر دسترسی بدون استثناء و به طور یک دست درونی‌انگار بوده است چندان آسان نیست. اما آنچه که مسلم است این است که سنت معرفت‌شناسی غرب تا حد بسیار زیادی در سلطه درونی‌انگاری چنین بوده است.

منابع

الف) منابع فارسی

- پولاک، جان و کراز، جوزف (۱۳۸۶)، *نظریه‌های امروزیین شناخت*، قم: بوستان کتاب.
- فتحی زاده، مرتضی (۱۳۸۴)، *جستارهایی در معرفت‌شناسی معاصر*، قم: طه.
- دکارت، رنه (۱۳۸۱)، *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه احمد احمدی، تهران: سمت
- خاتمی، محمود (۱۳۸۶)، *مدخل فلسفه غربی معاصر*، تهران: علم.
- پایا، علی (۱۳۸۲)، *فلسفه تحلیلی: مسائل و چشم‌اندازها*، تهران: طرح نو.

ب) منابع انگلیسی:

- Baunjour, Laurance (2002) "Internalism and Externalism", *Epistemology*, Edited by Moser. K. Paul ed., oxford: pp234-263.
- Fumerton, Richard (1994), "The Internalism/Externalism Controversy, *Knowledge and Justification*, Edited by Ernest Sosa, Vol.1, Dartmouth.
- -----, (2006), *Epistemology*, Blackwell.
- Armstrong, David (1973), *Belief, Truth, and Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Chisholm, Roderick (1977), *Theory of Knowledge*, 2st eds. Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New Jersey.
- Audi. Robert (1998), *Epistemology: A contemporary Introduction to the theory of Knowledge*, Newyork: Routledge.
- Alston. W. (1989), "Internalism and Externalism in Epistemology" in: Alston. W., *Epistemic justification*, cornell University, pp.185-225.
- ----- (2004), "The Chalenge of Externalism", *The Externalist Challenge*, Edited by R. Schantz, Walter de Gruyter: pp 37-52.
- Schantz, Richard (2004), Introduction, In: *The Externalist Challenge*, Edited by R. Schantz, Walter de Gruyter: pp1-33.

- Conee and Feldman (2001), "Internalism Defrned", *Epistemology: Internalism and Externalism*, Edited by Hillary Kornblith, Blackwell, pp:231-260.
- Feldman (2002)
- Gettier, Edmund(2002), "Is Justified True Belief Knowledge?", *Epistemology: Contemporary Reading*, Edited by Michael Huemer and Robert Audi, Routledge. PP444-446.
- Russell, Bertrand(1956), *Logic and Knowledge*, edited by R.C. Marsh.
- Goldman, I., Alvin(2001a), "The Enternalist Conception of Justification", *Epistemology: Internalism and Externalism*, Edited by Hillary Kornblith:pp36-67.
- ----- (2001b), "Internalism Exposed", *Epistemology: Internalism and Externalism*, Edited by Hillary Kornblith:pp207-230.
- -----(2002) "The Sciences and Epistemology, *Oxford Handbok of Epistemology*, Edited by Paul Moser, Oxford.pp144-176.
- ----- (1986), *Epistemology and Cognition*, Harvard University Press.
- ----- (1992), *Liaisons*, Asco Trade Typesetting.
- Kim, Jaegwon(1994), "What is Naturalized Epistemology?", *Naturalizing Epistemology*, Edited by Hillary Kornblith: pp33-56.
- Quine W.V.Q.(1994) "Epistemology Naturalized" In: *Naturalizing Epistemology*. Edited by Hillary Kornblith:pp15-32.
- Kornblith, H. (1994), "What is Naturalistic Epistemology?", *Naturalizing Epistemology* Edited by Hillary Kornblith:pp1-14.