

Journal of Religious Thought of  
Shiraz University  
Vol.20, No.4, Winter 2021, Ser. 77,  
PP: 29-50, ISSN: 2251-6123  
ISSN online: 2008-9481

فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز  
دوره ۲۰، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۹، پیاپی ۷۷،  
صفحات ۲۹-۵۰، شاپا چاپی: ۶۱۲۳-۲۲۵۱  
شاپا الکترونیکی: ۲۰۰۸-۹۴۸۱

## A Defense of internalism by relying on sadra's epistemology

Mohsen Ebrahimi\*

Reza Sadeqi\*\*

### Abstract

The internalism/externalism controversy has various expanding features in contemporary epistemology. In this article we try to show capabilities of philosophy of Sadra for interfering in this debate. The main goal is to rely on principles of Sadra and defend a kind of internalism that consider cognitive access to factors needed for a belief to be epistemically justified as a pivotal condition. It will be proved that for defense of any knowledge, we should accept immediate and direct knowledge to states of mind and this knowledge is superior from threefold propositional knowledge and merely with reliance on division knowledge to present knowledge and propositional knowledge internalism is defensible. Indeed, some ambiguities in internalism/ externalism controversy is due to inattention 'properties of present knowledge and its separation from propositional knowledge. After that as respects to those properties and also reliance on division knowledge to simple and compound we answer three main difficulties internalism face and display solution for internalist's contra examples.

**Key Words:** Internalism, Eexternalism, Cognitive access, Present knowledge, Simple knowledge.

---

\*Ph. D Student of Isfahan University  
\*\* Associate of Prof. of Isfahan University  
Date of Receive: 22/4/99

mhnebr@gmail.com  
[rezasadeqi@gmail.com](mailto:rezasadeqi@gmail.com)  
Date of Accept: 11/6/99

## دفاع از درون‌گرایی با تکیه‌ی بر معرفت‌شناسی صدرایی

محسن ابراهیمی\*      رضا صادقی\*\*

### چکیده

نزاع درون‌گرایی - برون‌گرایی در معرفت‌شناسی معاصر، ابعاد مختلف روبه‌گسترشی دارد. در این مقاله تلاش می‌کنیم قابلیت‌های فلسفه‌ی صدرایی برای حضور در این گفت‌وگو را نشان دهیم. هدف اصلی این است که با تکیه‌ی بر معرفت‌شناسی صدرایی، از نوعی درون‌گرایی دفاع کنیم که دسترسی معرفتی به مؤلفه‌های لازم برای توجیه باور را شرط محوری در نظر می‌گیرد. در این مقاله استدلال می‌شود که برای دفاع از هرگونه شناختی، نخست باید امکان معرفت بی‌واسطه و مستقیم به حالات ذهنی را پذیرفت و چنین معرفتی، از تعریف سه‌جزئی معرفت فراتر می‌رود و درون‌گرایی صرفاً با تکیه‌ی بر تقسیم معرفت به حضوری و حصولی دفاع‌پذیر می‌شود. در واقع بخشی از ابهامات موجود در جدال درون‌گرایان و برون‌گرایان، از بی‌توجهی به ویژگی‌های معرفت حضوری و تمایز آن از معرفت حصولی ناشی می‌شود. سپس با توجه به ویژگی‌های معرفت حضوری و همچنین با تکیه‌ی بر تقسیم معرفت به بسیط و مرکب، به سه اشکال اصلی که بر درون‌گرایی وارد شده است، پاسخ خواهیم داد و برای مثال‌های نقضی که برای درون‌گرایی وجود دارد، راه‌حلی ارائه خواهیم کرد.

**واژگان کلیدی:** درون‌گرایی، برون‌گرایی، دسترسی معرفتی، علم حضوری، معرفت بسیط.

### ۱. مقدمه

درون‌گرایی و برون‌گرایی، تقسیم‌بندی بحث‌انگیزی است که گرچه در چند دهه‌ی اخیر در معرفت‌شناسی مطرح شده است، اما تصور رایج این است که تمام مکاتب معرفت‌شناسی را می‌توان ذیل یکی از این دو عنوان قرار داد و از آن بحث کرد. آنچنان که از عنوان درون‌گرایی برمی‌آید، درون‌گرایان معرفت را به عاملی درونی وابسته می‌دانند، اما این عامل درونی چیست و چه تیبینی از آن می‌توان ارائه داد؟

\*mhnebr@gmail.com

\*\*rezasadeqi@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۹۹/۶/۱۱

\* دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه اصفهان

\*\* دانشیار دانشگاه اصفهان (نویسنده‌ی مسؤول)

تاریخ دریافت: ۹۹/۴/۲۲

آنچه در نزاع یادشده مسلم است، این است که معرفت‌شناسی سنتی درون‌گراست (Bonjour, 2009, p.203). مراد از معرفت‌شناسی سنتی، چهارچوبی است که دکارت در دوره‌ی جدید پایه‌گذاری کرده است و سایر فیلسوفان تا قرن بیستم، در آن چهارچوب، از مقوله‌ی معرفت بحث کرده‌اند. تردیدی نیست که دکارت معرفت را به مقوله‌ای درونی تعریف می‌کند. او شناخت واقعی را فطری می‌داند و شهود را مطمئن‌ترین توجیه معرفی می‌کند. فیلسوفان تجربی مانند لاک و هیوم نیز با اینکه معرفت فطری را کنار می‌گذارند، معتقدند آنچه مبنای معرفت است تصویری تجربی است که در درون ذهن، در دسترس مستقیم است (کاپلستون، ۱۳۷۸، ج ۵، ص ۳۰۵).

با این حال، برخی از معرفت‌شناسان در پاسخ به اشکال گتیه در خصوص معرفت سه‌جزئی (باور صادق موجه)، مؤلفه‌ای دیگری را مطرح کرده‌اند که از دسترسی معرفت فرد خارج است و نسبت به او، مؤلفه‌ای بیرونی محسوب می‌شود. این مسأله موجب طرح دیدگاهی متفاوت از دیدگاه سنتی شده است که از آن با عنوان برون‌گرایی یاد می‌کنند.

هرچند نزاع میان درون‌گرایی و برون‌گرایی ابعاد و جوانب مختلفی دارد و هریک از طرفداران دو نگاه، با استدلال‌های گوناگون، سعی در اثبات دیدگاه خود دارند، اما در میان دفاعیاتی که از درون‌گرایی شده است، برخی از معرفت‌شناسان، در ضمن کلام خود، از نوعی معرفت متفاوت سخن به میان آورده‌اند که در چهارچوب معرفت گزاره‌ای نمی‌گنجد و پذیرش آن، راه‌حلی مناسب برای دفاع از درون‌گرایی دانسته شده است. تأملی در ویژگی‌های ذکرشده برای این معرفت و سنجش آن با مطالب ذکرشده در فلسفه‌ی صدرایی در بحث از شناخت، نشان می‌دهد که معرفت یادشده، به شکل بسیاری نزدیکی، با معرفت حضوری و ویژگی‌های آن در فلسفه‌ی صدرایی منطبق است. این مطلب نقطه‌ی عطفی در نزاع درون‌گرایی و برون‌گرایی به شمار می‌رود و براساس آن می‌توان نزاع درون‌گرایی و برون‌گرایی را با اصول و مبانی فلسفه‌ی صدرایی نیز سنجید.

بنابراین مقاله‌ی پیش رو با توجه به لزوم طرح معرفت غیر گزاره‌ای در دفاع از درون‌گرایی، به نقش معرفت حضوری در دفاع از درون‌گرایی می‌پردازد و در صدد پاسخ به این پرسش اصلی است که آیا با تکیه‌ی بر مبانی معرفت‌شناسی صدرایی می‌توان به نزاع درون‌گرایی و برون‌گرایی ورود پیدا کرد و از درون‌گرایی دفاع کرد؟ به‌طور اجمال، در پاسخ بیان می‌شود که معرفت حضوری که به شکل بسیط، در عمل شناخت برای فرد به دست می‌آید، می‌تواند اساسی برای تبیین دسترسی معرفتی فرد به دلیل توجیه‌گرش باشد و از این رو برخی از اشکالات ذکرشده درباره‌ی درون‌گرایی صحیح نیست. بر همین اساس، در ابتدا به تعریف درون‌گرایی و برون‌گرایی می‌پردازیم و پس از آن، با ذکر دیدگاه درون‌گرایان و سنجش آن با

۳۲ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره ۲۰، سری ۴، زمستان ۹۹، شماره ۷۷، صص: ۲۹-۵۰

---

معرفت حضوری، براساس معرفت حضوری و بسیط، به ذکر برخی از اشکالات و پاسخ به آنها می‌پردازیم.

## ۲. تعریف درون‌گرایی و برون‌گرایی

نزاع درون‌گرایی و برون‌گرایی، نزاعی ناظر به جزء سوم معرفت، یعنی توجیه است (BonJour, 2002, p. 236) و براین‌اساس باید دو دیدگاه درون‌گرایی و برون‌گرایی را تعریف کرد. باین‌حال دو واژه‌ی درون و برون، بر مفهومی نسبی دلالت می‌کنند و همین امر موجب ابهام در تعریف درون و برون‌گرایی می‌شود؛ زیرا ممکن است یک ملاک، در تعریفی، درونی به شمار بیاید و در تعریفی دیگر، بیرونی. از همین رو بسیاری متذکر این نکته شده‌اند که در این نزاع، تمایز میان درون‌گرایی و برون‌گرایی، امری مبهم و فاقد وضوح کافی است (Kim, 1993, p. 303) و به‌هنگام ورود به این نزاع، با دسته‌ای از تعریف‌ها مواجه هستیم که هریک بر ویژگی و جنبه‌ای از این نزاع تأکید دارند.

در مجموع می‌توان گفت که برای درونی‌بودن توجیه، سه ملاک یافت می‌شود: ۱. در دسترس بودن دلیل توجیه‌گر؛ ۲. ذهنی بودن حالت توجیه‌باور؛ ۳. برابردانستن درون‌گرایی با وظیفه‌گرایی.<sup>۲</sup>

طبق ملاک اول، دسترسی‌داشتن به دلیل توجیه‌گر، ویژگی اصلی درون‌گرایی است و درون‌گرایی، به دو قسم قوی و ضعیف تقسیم می‌شود. در درون‌گرایی قوی، فرد باید به تمام مؤلفه‌هایی که موجب توجیه‌باور می‌شود، به‌نحو بالفعل آگاه باشد، اما در درون‌گرایی ضعیف، آگاهی بالفعل به مؤلفه‌های توجیه‌لازم نیست و برای تحقق معرفت، امکان آگاهی کافی است (Bonjour, 2009, p. 135).

برای دسترسی معرفتی شیوه‌های مختلفی ذکر شده است؛ مانند تأمل (Lemos, 2007, p. 108) و دسترسی مستقیم (Pollock, 1999, p. 89).

مثلاً چیزم درون‌گرایی را (براساس تأمل) چنین تعریف می‌کند:

«رویکرد معمولی به مسأله‌ی سنتی نظریه‌ی معرفت، درونی یا درون‌گرایی است. درون‌گرا فرض می‌کند که با تأمل صرف در حالت آگاهی خود، می‌تواند اصولی را تشکیل بدهد که طبق آن‌ها، دلیل توجیه‌گر باور خود را پیدا کند» (Chisholm, 1988, p. 286).

ملاک دوم، در کلام برخی از معرفت‌شناسان ذکر شده است و بر طبق آن، ادعای اصلی درون‌گرایی این است که توجیه‌باور، یک حالت صرفاً درونی است که هیچ نسبتی با جهان خارج ندارد (Conee & Feldman, 2001, p. 1) و آنچه مناسب‌بودن یک اندیشه را نشان می‌دهد، اموری است که صرفاً به درون ذهن سوژه وابسته است و امور بیرونی مداخلیتی

در آن ندارند (Sosa, 2003, p.144). ادعای یادشده در قالب ذهن‌گرایی<sup>۳</sup> مطرح می‌شود. طبق ذهن‌گرایی، حالت توجیه‌گری یک گرایش اعتقادی، به حالت و حیات ذهنی فرد وابسته است (Conee & Feldman, 2001, p. 2)

با این حال، بر این دیدگاه اشکال شده است که می‌توان آن را با برون‌گرایی جمع کرد؛ زیرا می‌توان حالاتی درونی و ذهنی را فرض کند که در فرایندی اعتمادپذیر، به تولید باور صادق منجر می‌شوند و در عین حال، فرد از آن آگاهی ندارد (Bergmann, 2004, pp. 50 - 55).

ملاک دیگر ذکرشده برای درون‌گرایی، وظیفه‌گرایی در توجیه است. از نگاه برخی، درون‌گرایی در توجیه، با هنجاری بودن برابر است؛ زیرا مثلاً دسترسی داشتن به دلیل توجیه‌گر موجب می‌شود که فرد در قبال آن، وظایف و مسئولیت‌هایی داشته باشد و لذا اگر فرد وظیفه‌ی معرفتی خود را (یعنی به دست آوردن دلیل مناسب و دوری از اشتباه را) به درستی انجام دهد، آن باور از لحاظ معرفتی برای او موجه است (Lemos, 2007, p.108) و همین برابری موجب شده است که در درون‌گرایی، توجیه، اصالتاً مفهوم هنجاری تلقی شود و در چارچوب مفاهیمی مانند وظیفه، تکلیف، ستایش و سرزنش تعریف بشود (Bergmann, 2004, p.77). در اینجا، توجیه‌داشتن، بر این اساس تبیین می‌شود که توجیه به‌طور مستقیم، در اختیار فرد است و او می‌تواند تنها با فکر کردن، آن را به دست آورد (Alston, 1986, pp. 95 - 96). البته برخی ذکر این ملاک (درونی بودن توجیه بر اساس مفاهیم هنجاری) را نوعی سوءفهم می‌دانند که در ابتدا باید از آن جلوگیری کرد؛ دلیل آن‌ها این است که موارد بسیاری وجود دارد که فرد به وظیفه‌ی معرفتی خود عمل می‌کند و با این حال، به دلیل خوب و قوی معرفتی دست نیافته است (BonJour, 2002, p. 237).

بنابراین در مجموع می‌توان گفت که از میان سه ملاک ذکرشده، ملاک اول، یعنی دسترسی معرفتی، ملاک مقبول‌تر و در مقایسه‌ی با دو ملاک دیگر، کم‌اشکال‌تر است (Ibid) و بر این اساس، در این مقاله، درون‌گرایی طبق ملاک اول تبیین می‌شود.

در مقابل دیدگاه درون‌گرایی، برون‌گرایی قرار دارد و لذا به‌طور کلی می‌توان گفت که هر دیدگاهی که ملاک درون‌گرایی را نداشته باشد، برون‌گراست (BonJour, 2010, p. 33). با این حال، از آنجاکه در این مقاله، درون‌گرایی بر اساس ملاک دسترسی معرفتی مدنظر است، در مقابل، گفته می‌شود که دیدگاهی که دسترسی معرفتی فرد در فرایند شناخت را نفی می‌کند، دیدگاهی برون‌گراست:

«بر اساس برون‌گرایی، ویژگی‌های دلیل‌ضامن صدق و گواہ‌ساز، ویژگی‌هایی هستند که از طریق یک فرایند باورساز ایجاد شده باشند؛ یا در سلسله‌ای علی و معلولی، به شکل مناسب، در بردارنده‌ی فرد باورکننده باشد؛ یا با برخی از قضایای مرتبط دیگر، رابطه‌ی احتمالی<sup>۴</sup> داشته

۳۴ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره ۲۰، سری ۴، زمستان ۹۹، شماره ۷۷، صص: ۲۹-۵۰  
باشند و ما به هیچ‌یک از این ویژگی‌ها، دسترسی خاص و مناسب نداریم» (Plantinga, 1993, p. 6).

### ۳. درون‌گرایی و تفسیر دسترسی معرفتی

دسترسی معرفتی مشهورترین ملاک برای درون‌گرایی است که طبق آن، فرد یا از دلیل توجیه‌گر خود آگاه است یا می‌تواند از آن آگاه شود (Bonjour, 2009, p. 135). چنان‌که ذکر شد، از نگاه برخی، آگاهی در دسترسی معرفتی، براساس تأمل به دست می‌آید، اما این مسئله در کلام برخی از معرفت‌شناسان، به شکلی تبیین شده است که دربردارنده‌ی نوعی شناخت مستقیم و بدون وساطت دلیل توجیه‌گر است. لورنس بونژور<sup>۵</sup> و ریچارد فومرتون<sup>۶</sup> دو تن از مبنای‌گرایانی هستند که پایه و اساس معرفت را بر پدیدارهای حسی بنا می‌نهند و بیان می‌کنند که فرد به شکل بی‌واسطه و مستقیم، از محتوای ادراک حسی آگاه است و همین آگاهی، دلیل توجیه‌گر سایر باورهاست.

دسترسی مستقیم داشتن به دلیل توجیه‌گر می‌تواند در دو معنا مدنظر قرار گیرد؛ در یک معنا، مستقیم‌بودن به معنای غیراستنتاجی بودن دلیل توجیه‌گر است؛ زیرا استنتاجی بودن آن به این معناست که فرد با وساطت استنتاج و مفاهیم به آن دست پیدا می‌کند؛ اما در معنای دیگر، مستقیم‌بودن به این معناست که فرد برای آگاهی از آن، به آگاهی دیگری (معرفت مرکب) نیازی ندارد.

درخصوص تفسیر اول، بونژور اظهار می‌کند که «مهم است که تأکید کنم که در این شیوه، دلیلی که توصیف‌گری مناسب (بین باورهای توصیف‌گر (ادراک حسی) و آنچه باورهای درباره‌ی آن است) را به عهده می‌گیرد، تنها به این شکل در دسترس است که فرد نوعی از دسترسی مستقل به ویژگی‌های غیرمفهومی دارد؛ یعنی دسترسی به آنچه به توصیف مفهومی وابسته نیست» (Bonjour, 2009, p. 201).

ریچارد فومرتون نیز نظریه‌ی خود را براساس نوعی آگاهی متفاوت با معرفت گزاره‌ای بنا می‌کند. او بیان می‌کند که آشنایی مستقیم با پدیدارهای ذهنی، معرفتی غیر گزاره‌ای و پایه است که در آن با پدیدارهای ذهنی گوناگون آشنا می‌شویم؛ مثلاً احساس درد، حالتی غیر گزاره‌ای است که برای سایر معرفت‌های مربوط به درد، نقش پایه را ایفا می‌کند. او می‌نویسد:

«باید توجیه غیراستنتاجی را در باوری یافت که صدق خودش را تأمین می‌کند؛ مانند مثال درد، که خود درد است که مرا در توجیه اینکه درد می‌کشم توجیه می‌کند. این واقعیت که من نوعی دسترسی آگاهی یا آشنایی مستقیم با درد دارم توجیهی غیراستنتاجی به من

می‌دهد که درد می‌کشم. نسبتی که در بودن من در پاریس پیدا نمی‌شود» (فومرتون، ۱۳۹۰، صص ۱۱۵ و ۱۱۶).

سخنان ذکرشده دسترسی مستقیم را در معنای اول تفسیر می‌کند، اما تأمل در معنای دسترسی مستقیم مشخص می‌کند که می‌توان آن را نیز به معنای دوم تفسیر کرد و براساس آن بیان کرد که در دسترسی مستقیم، فرد به این نیاز ندارد که آگاهی را متعلق معرفت درجه دوم خود قرار دهد.

توجه به این نکته موجب طرح تقسیم‌بندی‌ای می‌شود که در معرفت‌شناسی غرب، از آن غفلت شده است و طرح آن، در دفاع از درون‌گرایی نقش عمده‌ای دارد. بونژور بر همین اساس بیان می‌کند که آگاهی دو نوع است:

«تشخیص من این است که روزنتال<sup>۷</sup> (همراه با بسیاری که حتی شامل خود دکارت می‌شود) دو نوع متفاوت و ظریف، اما حیاتی، از آگاهی را خلط کرده‌اند: اول، آگاهی از محتوای حالت ذهنی (که من پیشنهاد می‌دهم) برای تحقق خود آن حالت، ذاتی است؛ و دوم، آگاهی تأملی یا آگاهی اندیشنده‌ی<sup>۸</sup> به خود حالت. یعنی آگاهی از چنین حالتی که اتفاق افتاده است (که من قبول دارم)، به مرحله‌ی دوم یا حالت خوداندیش نیازمند است» (BonJour, 2002, p. 68).

و طبق این تقسیم‌بندی، آگاهی‌ای که در دسترسی معرفتی نیاز است، می‌تواند از قسم اول باشد:

«موقعیت‌هایی که ادعا می‌شود محتوای آن داده شده است (داده‌ی حسی) به‌خودی‌خود، موقعیت‌هایی آگاهانه هستند و آنچه موجب می‌شود که فرد از موقعیت آگاهانه باخبر باشد، صرفاً داشتن آن است؛ بنابراین بیشترین آگاهی اصلی از محتوای داده، متعلقی جدا یا موقعیتی تأملی نیست که محتوای داده‌ی حسی را موضوع خودش قرار می‌دهد، بلکه صرفاً آگاهی از محتوای آن است که ذاتی خود موقعیت‌های گوناگون آگاهی است» (BonJour, 2004, pp. 199 - 200).

فومرتون نیز در بیان مشابه بیان می‌کند که آشنایی با واقعیت، به معنای حضور بدون واسطه‌ی واقعیت برای فرد است:

«وقتی کسی با واقعیتی آشناست، آن واقعیت دربرابر آگاهی او حاضر و ایستاده است و واسطه‌ای بین فرد و واقعیت وجود ندارد. ولی این‌ها بیانی استعاری‌اند و به همان اندازه که روشن‌گرند، ممکن است گمراه‌کننده نیز باشند» (بونژور و دیگران، ۱۳۸۷، ص ۱۱۵).

بنابراین به‌طور خلاصه می‌توان گفت که از نگاه این دو، دسترسی مستقیم به معنای غیراستنتاجی بودن دلیل توجیه‌گر و ذاتی بودن آگاهی برای آن است و همین امر موجب تمایز درون‌گرایی از برون‌گرایی می‌شود:

«تفاوت اصلی بین برون‌گرا و یک درون‌گرای برجسته و مهم از لحاظ تاریخی در این است که درون‌گرا می‌خواهد تمامی توجیه را براساس مواجهه‌ی مستقیم با واقعیت، در قالب باور موجه غیراستنتاجی قرار دهد. درون‌گرا می‌خواهد واقعیتی که باور صادق را موجه می‌کند پیش روی آگاهی‌اش باشد» (Fumerton, 1995, p. 83).

آنچه می‌توان از این نتیجه برداشت کرد این است که آن‌ها بسیار به تقسیم معرفت به حضوری و غیرحضوری نزدیک می‌شوند. از نگاه این دو معرفت‌شناس، آگاهی مستقیم غیرگزاره‌ای، معرفت پایه، غیراستنتاجی و توجیه‌گر سایر باورهاست و فرد با آگاهی مستقیم از حالت ذهنی خودش، نه تنها به مؤلفه‌های توجیه، دسترسی معرفتی دارد، بلکه به نسبت صدق بین باورها موضوع باور نیز دسترسی مستقیم دارد. در اینجا می‌توان گفت که تمام مؤلفه‌های معرفت با یکدیگر جمع هستند و در درون، در دسترس فرد هستند (فومرتون، ۱۳۹۰، صص ۱۳۰-۱۳۳؛ BonJour, 2009, pp. 199-202); از سوی دیگر، این معرفت به شکل بسیط برای فرد (در مقابل معرفت مرکب) حاصل است و باتوجه به این دو نکته می‌توان بحث از درون‌گرایی را در فلسفه‌ی صدرایی نیز مطرح کرد.

#### ۴. دسترسی معرفتی و معرفت حضوری بسیط

چنان‌که ذکر شد، در درون‌گرایی، دسترسی مستقیم دو ویژگی دارد: الف. غیراستنتاجی بودن دلیل توجیه‌گر؛ و ب. داشتن آگاهی بسیط و درجه‌اول به آن. برای تبیین این دو ویژگی در فلسفه‌ی صدرایی، می‌توان به تعریف معرفت از نگاه ملاصدرا اشاره کرد. از نگاه وی، از آنجاکه برای ما چیزی بدیهی‌تر از معرفت وجود ندارد، تعریف آن به جنس و فصل ممکن نیست (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۸۹)، باین حال، وی در تعریف معرفت (که از آن با عنوان علم یاد می‌کند) می‌نویسد:

«العلم معلوم بنفسه منكشف بذاته و غيره من المعلومات معلوم به» (ملاصدرا، ۱۳۷۱، ص ۳۰۷).

در این تعریف، ملاصدرا بیان می‌کند که حقیقت معرفت، به‌خودی‌خود، معلوم و آشکار است و سایر معلومات با آن معلوم می‌شود.

براساس این تعریف، ملاصدرا معرفت را به دو قسم حضوری و حصولی تقسیم می‌کند؛ معرفت حضوری معرفتی است که وجود علمی آن، همان وجود عینی‌اش است، یا به تعبیر دیگر، در آن، حقیقت خود شیء، در برابر عالم حاضر است و معرفت حصولی معرفتی است که وجود علمی آن از وجود عینی آن متفاوت است، یا به تعبیر دیگر، در این معرفت، صورت ذهنی معلوم نزد عالم حاضر است (همان).



در فلسفه‌ی صدرایی، معرفت حصولی به معرفت حضوری برمی‌گردد. در سخن ذکرشده از ملاصدرا نیز این مطلب مشاهده می‌شود. در این سخن، در ابتدا بیان می‌شود که «علم به‌خودی‌خود، معلوم و بالذات آشکار است»؛ واضح است که این ویژگی بر معرفت حضوری منطبق است؛ زیرا در معرفت حضوری، با حضور واقعیت معلوم در نزد عالم، فرد بدون واسطه و بدون نیاز به چیز دیگری، به آن آگاه می‌شود؛ اما در ادامه بیان می‌شود که «سایر معلومات به‌واسطه‌ی علم برای ما معلوم هستند»، این مرتبه را می‌توان مرتبه‌ی معرفت حصولی دانست؛ زیرا در معرفت حصولی، عالم (با کمک و واسطه‌ی علم حضوری‌ای که دارد) از سایر معلومات آگاه می‌شود. از آنجاکه در معرفت حصولی، معلوم بالذات وجودهای ذهنی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۱۷۷)، که می‌توان از آن‌ها به معرفت مفهومی تعبیر کرد، وابستگی معرفت حصولی به معرفت حضوری به این شکل است که تا معرفت حضوری نباشد معرفت حصولی نمی‌تواند نقش معرفتی داشته باشد.

باتوجه‌به تعریف درون‌گرایی براساس دسترسی مستقیم، می‌توان گفت که موضوع معرفت حضوری به‌طور مستقیم در دسترس فرد قرار دارد. در درون‌گرایی، دسترسی مستقیم به این معناست که فرد آگاهی مستقیم و بی‌واسطه به دلیل توجیه‌گر دارد. طبق تعریف ملاصدرا از معرفت، ویژگی دسترسی داشتن معرفتی در درون‌گرایی، بر «انکشاف ذاتی معرفت (منکشف بذاته)» منطبق است؛ بدین شرح که حقیقت معرفت چیزی است که به‌خودی‌خود آشکار و معلوم است. این انکشاف ذاتی برای فرد، موجب می‌شود که سایر معلومات به‌وسیله‌ی معرفت آشکار و معلوم بشود. بنابراین فرد می‌تواند از طریق ویژگی ذاتی معرفت، به دلیل توجیه‌گر خود دسترسی معرفتی داشته باشد و آن را بشناسد؛ بنابراین می‌توان گفت که درون‌گرایی بیانگر ویژگی ذاتی معرفت است.

این مطلب را می‌توان در ضمن مثالی چنین توضیح داد که وقتی فرد در ادراک حسی، پدیداری به شکل گرد و قرمز رنگ را درک می‌کند، به محتوای ادراک حسی خود معرفت حضوری دارد و این معرفت حضوری می‌تواند دلیل توجیه‌گر باورهای مرتبط با این ادراک باشد؛ مانند اینکه «من پدیداری را به شکل سیب قرمز درک می‌کنم»، یا «سیب قرمزی پیش روی من است». بنابراین می‌توان معرفت حضوری را دلیل توجیه‌گری در نظر گرفت که در شکل غیراستنتاجی و غیرمفهومی، دلیلی برای توجیه سایر باورهاست؛ چنان‌که این دو مبنای چنان دیدگاهی را بیان کرده‌اند.

مسأله‌ی دیگر، تقسیم معرفت به معرفت بسیط و مرکب است. ملاصدرا در کتاب خود، *اسفار/اربعه*، در ذیل عنوان حکمت عرشی، معرفت را همانند جهل، به دو قسم بسیط و مرکب تقسیم می‌کند:

«علم همانند جهل، گاهی بسیط است و آن عبارت است از ادراک چیزی همراه با غفلت از آن ادراک و بدون تصدیق به چیستی مدرک؛ و گاهی مرکب است و آن عبارت است از ادراک چیزی همراه با آگاهی به این ادراک و اینکه مدرک، همان چیز است» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۱۶).

تأملی در این سخن مشخص می‌کند که تقسیم معرفت به بسیط و مرکب، با تقسیم‌بندی بونژور هماهنگ است. چنان‌که در بخش قبل گفته شد، او معرفت را به معرفت ذاتی و معرفت درجه‌دوم یا معرفت خوداندیش تقسیم می‌کند. آگاهانه‌بودن حالت ادراکی فرد و ذاتی‌بودن آن، تعبیر دیگری از معرفت بسیط است. این آگاهی، وجودی مجزای از حالت ذهنی ندارد، بلکه برابر با پدیدارهای ذهنی است، اما آگاهی تأملی یا خوداندیش، بر معرفت مرکب تطبیق‌پذیر است که نوعی آگاهی درجه‌دوم است. یکی از توانایی‌های ذهن این است که می‌تواند به افعال خود نیز توجه کند؛ بنابراین هر مصداقی از آگاهی می‌تواند موضوع یک آگاهی جدید باشد. ذهن با توجه مداوم به آگاهی‌های خود، می‌تواند آگاهی‌های مرکبی ایجاد کند که ترکیبی از دو آگاهی هستند.

براین‌اساس مشخص می‌شود که دو قسم معرفت بسیط و مرکب، یا ذاتی و درجه‌دوم، در عرض یکدیگر قرار ندارند و در یک مرتبه نیستند، بلکه در طول یکدیگر هستند؛ به این شکل که در درجه‌ی اول، فرد آگاهی ذاتی و بسیطی به معلومی دارد و در درجه‌ی دوم، این آگاهی ذاتی را متعلق معرفت خود قرار می‌دهد و آن معرفت ذاتی و بسیط را به معرفتی مرکب تبدیل می‌کند.

باتوجه‌به این نکته، در اینجا بار دیگر به تعریف معرفت از دیدگاه ملاصدرا باز می‌گردیم. او بیان می‌کند که «معرفت، به‌خودی‌خود، معلوم و آشکار است». تردیدی نیست که براساس تقسیم معرفت به بسیط و مرکب، این ویژگی بر معرفت بسیط منطبق است؛ زیرا در این حالت ادراکی، آگاهی ذاتی است و برای معلوم‌بودن، نیازی ندارد که متعلق معرفت درجه‌دوم قرار بگیرد. براین‌اساس مشخص می‌شود که از نگاه ملاصدرا، حقیقت معرفت از سنخ معرفت بسیط است که به‌تعبیر او، به‌خودی‌خود، آشکار و معلوم است؛ مثلاً فرد در ادراک حسی خود، به محتوای ادراک حسی‌اش معرفتی بی‌واسطه دارد.

درنتیجه می‌توان گفت معرفتی که در دسترسی معرفتی نیاز است؛ سنخی از معرفت حضوری است که در آن، واقعیت معلوم در نزد فرد آگاه است، برخلاف معرفت حصولی که در آن، فرد با صورت ذهنی از معلوم آگاه می‌شود. در معرفت حضوری، حضور واقعیت معلوم موجب می‌شود که فرد بدون واسطه و به‌شکل مستقیم از آن آگاه شود و به تعبیر فومرتون، واقعیت پیش روی او حاضر باشد؛ بنابراین درون‌گرایی بیانگر نوعی معرفت متفاوت است که

در فلسفه‌ی صدرایی می‌توان آن را با معرفتِ حضورِ بسیط منطبق دانست و براساس آن، به دفاع از درون‌گرایی پرداخت و چنان‌که در ادامه بیان می‌شود، توجه به این سنخ از معرفت، به درون‌گرا برای رفع برخی از اشکالات توانایی کافی می‌دهد.

## ۵. درون‌گرایی و اشکال گتیه

اشکال گتیه دلیل عمده‌ای است که در بحث از معرفت، درون‌گرایی را تضعیف می‌کند. گتیه در مقاله‌ی معروف خود، با ذکر چند مثال ساده نشان داد که تعریف سه‌جزئی از معرفت، کافی نیست و هر باور صادق موجهی معرفت نیست. باغی را فرض کنید که در آن تعدادی گوسفند و تعدادی سگ است. کسی از دور به سگ‌ها نگاه می‌کند و گمان می‌کند در حال دیدن گوسفند است. او باور می‌کند که در باغ گوسفند است. او برای این باور خود دلیل دارد و باور او صادق است، اما معرفت ندارد؛ چون اصلاً گوسفندها را ندیده است و صرفاً با دیدن سگ‌ها به چنین باوری رسیده است. باور او صرفاً به‌طور اتفاقی، صادق از کار درآمده است. برخی از معرفت‌شناسان برای حل مشکل یادشده به این نتیجه رسیدند که تعریف درونی معرفت کافی نیست و برای حل این مشکل باید رویکردی بیرونی اتخاذ کرد. پلانتینگا استدلال می‌کند که موارد نقض گتیه نشان می‌دهند که اگر همه‌ی شرایط مدنظر درون‌گرایان فراهم باشد، باز این امکان وجود دارد که معرفت فاقد تضمین باشد. لذا از نظر پلانتینگا، «اساس اشکال گتیه برای نشان‌دادن این است که نظریه‌های درونی تضمین، بیهوده هستند» (Plantinga, 1993, p. 36).

از نگاه برون‌گرایان، مسأله‌ی گتیه را می‌توان این‌گونه پاسخ داد که تحقق معرفت به عوامل بیرون از ذهن بستگی دارد و عوامل بیرون از ذهن تعیین می‌کنند که کدام باور معرفت است. ممکن است دو نفر در این خصوص که مطمئن هستند گوسفند دیده‌اند و باور دارند که گوسفندی در باغ هست، از نظر درونی، یکسان باشند، اما باور یک نفر از آن‌ها از دیدن گوسفندهای بیرونی ناشی شده باشد و باور دیگری از دیدن سگ‌هایی ناشی شده باشد که در بیرون وجود دارند. تحقق معرفت به این مشروط است که باور مدنظر با واقعیت باور شده ارتباطی علی داشته باشد.

اما برخلاف ادعای پلانتینگا، این مسأله به‌هیچ‌وجه نشان نمی‌دهد که نظریه‌های درونی تضمین، بیهوده‌اند. گتیه فقط نشان می‌دهد که در بخشی از باورها که عوامل بیرونی نیز دخالت دارند، عوامل درونی کافی نیستند. درون‌گرایانی که دسترسی مستقیم به داده‌ها را شرط تحقق معرفت می‌دانند هم‌زمان می‌توانند برای حل مسأله‌ی گتیه، این شرط را نیز مطرح کنند که داده‌ها برای اینکه باورهایی در خصوص گوسفندها ایجاد کنند باید ارتباطی

علّی و بیرونی با گوسفندها داشته باشند. در این صورت، یک شرط معرفت، مستقیماً در دسترس نیست و امکان خطا مطرح می‌شود، اما در چنین وضعیتی، صرفاً خطاناپذیری از دست می‌رود. بنابراین معرفت به دو قسم خطاپذیر و خطاناپذیر تقسیم می‌شود؛ در جایی که علم حضوری وجود دارد، خطاناپذیری مطرح است و در جایی که علم حصولی هست و عوامل بیرونی خارج از دسترس در تحقق معرفت دخالت دارند، با معرفت خطاپذیر مواجه خواهیم بود.

### ۶. درون‌گرایی و اشکال تسلسل

اشکال تسلسل نیز در تضعیف درون‌گرایی نقش دارد. اشکال معروف تسلسل بیان می‌کند که برای هر باور موجهی، به باور موجه دیگری نیازمند هستیم که توجیه‌گر باور اول باشد و از آنجاکه این سلسله از توجیه نمی‌تواند تا بی‌نهایت ادامه پیدا کند، باید به معرفتی ختم شود که دیگر نیازی به توجیه نداشته باشد. برون‌گرایان برای پاسخ به این اشکال، فرایند توجیه را به امری بیرونی (مانند رابطه‌ی علّی) ارجاع می‌دهند. هدف این است که سلسله‌ی باورها به باوری ختم شود که حاصل تأثیر بیرون بر درون است؛ در این صورت، تسلسل باورها قطع می‌شود و دیگر نیازی به باور توجیه‌گر بیشتری نیست (Bonjour, 1980, pp.54-57). اما این امکان در درون‌گرایی نیز وجود دارد. داده‌های تجربی با اینکه درونی هستند، از سنخ باورها نیستند. این داده‌ها می‌توانند تأثیر بیرون بر درون باشند و به دلیل آنکه نوعی آگاهی هستند می‌توانند منبع باورها باشند، اما خود این داده‌ها از سنخ باور نیستند تا نیازمند توجیه باشند.

اشکال تسلسل بر قبول این پیش‌فرض متوقف است که معرفت در معرفت گزاره‌ای منحصر باشد؛ به بیان دیگر، ریشه‌ی اشکال تسلسل، تمرکز بر علم حصولی و نادیده‌گرفتن علم حضوری است. در دوران جدید، از دکارت تا کانت، تصور، موضوع اصلی معرفت قلمداد شد. هیوم حتی باور را نیز نوعی تصور می‌دانست و معتقد بود باور تصویری است که در مقایسه‌ی با سایر تصورات وضوح بیشتری دارد. اما از زمان کانت به بعد، گزاره‌ها موضوع معرفت قلمداد شدند. در این نگاه، معرفت در حکم‌کردن منحصر شد و شناخت و حکم‌کردن، با یکدیگر تلازم یافتند (کانت، ۱۳۶۷، ص ۱۴۶).

بنابراین بعد از کانت، آنچه اصل قرار گرفت معرفت گزاره‌ای بود؛ به‌شکلی که حتی تصور نیز شکل تغییریافته‌ی معرفت گزاره‌ای تلقی شد؛ مثلاً وقتی می‌گویید حمید را می‌شناسید، موضوع معرفت شما یک تصور نیست، بلکه شما درباره‌ی حمید، مجموعه‌ای از معرفت‌های گزاره‌ای دارید؛ مانند اینکه او چند سال دارد، در چه رشته‌ای تحصیل می‌کند و در کدام

منطقه از شهر ساکن است (Sellars, 1997, p. 130)، اما در نظام صدرایی، معرفت به تصور و تصدیق تقسیم می‌شود و از سوی دیگر، شناخت حضوری نوع متفاوتی از شناخت تلقی می‌شود که با تکیه‌ی بر آن، امکان گذر از مشکل تسلسل فراهم می‌شود. معرفت بسیط یکی دیگر از انواع شناخت است که باید در بحث از درون‌گرایی و حل مشکلات این رویکرد، به آن توجه شود.

## ۷. درون‌گرایی و اندیشه‌ی درجه‌بالا‌تر

اندیشه‌ی درجه‌بالا‌تر، دیدگاهی است که در مقابل ذاتی‌بودن آگاهی برای موقعیت ذهنی بیان شده است. ادعا شده است که آگاهی ویژگی ذاتی حالت ذهنی نیست و یک حالت ذهنی صرفاً زمانی آگاهانه می‌شود که موضوع حالت ذهنی دومی قرار گیرد. باور برای اینکه آگاهانه باشد باید موضوع اندیشه‌ی درجه‌بالا‌تری با این مضمون قرار گیرد که من باور دارم. بسیار اتفاق می‌افتد که مطمئن هستیم فرد دیگری احساسی دارد که خود او به آن توجهی ندارد (بونژور و دیگران، ۱۳۷۸، صص ۱۴۰ و ۱۴۱). آلستون بر همین اساس، بر آگاهی مستقیم به پدیدار حسی ایراد می‌گیرد و می‌گوید از آنجاکه آگاهی از پدیدار حسی، نوعی از آگاهی است، نیازمند توجه است و آگاهی از توجه پدیدار حسی نیز نیازمند توجه دیگری است و این امر به تسلسل منجر می‌شود؛ بنابراین پدیدار حسی نمی‌تواند به نحو درونی و مستقیم توجه شود (Alston, 1976, p 267).

پاسخ رایج این است که برای توجه باور، همیشه به تشکیل باورهای درجه‌دوم نیاز نیست؛ مثلاً ما شهادهای عقلی خود را بدون تمسک به باور درجه‌دوم می‌پذیریم. در باورداشتن به اینکه هر چیز گردی گرد است، ما به تشکیل این باور درجه‌دوم نیاز نداریم که: ۱. این باور یک شهود مستقل معرفتی و عقلانی است؛ و ۲. چنین شهادهایی، به احتمال بسیار، صادق‌اند (Lemos, 2007, pp. 76 - 78). بونژور در خصوص داده‌های تجربی نیز این‌گونه پاسخ می‌دهد که این موقعیت‌های ذهنی برای فرد آگاهانه هستند و این آگاهی توجه‌گر باور مرتبط به آن است (BonJour, 2009, pp. 199 - 202)؛ به بیان دیگر، آگاهی از پدیدار حسی، نوعی معرفت بسیط است که بخشی ذاتی از پدیدار حسی است و چیزی جدای از آن نیست که نیازمند توجه باشد، اما باورهایی که ناشی از این پدیدارها یا درخصوص این پدیدارها هستند معرفت مرکبی هستند که بر مبنای معرفت بسیط توجه می‌شوند.

## ۸. گلدمن و انکار دسترسی مستقیم

براساس تعریفی از درون‌گرایی که تا اینجا مطرح شد نخستین سطح از دسترسی معرفتی از سنخ معرفت حضوری و بسیط است و این مرحله از شناخت، ممکن است در مرحله‌ی بعد، به معرفت مرکب و حصولی تبدیل شود. با این حال، چیزی که درونی بودن توجیه را براساس معرفت مرکب تعریف کرده است. او می‌نویسد: «مفهوم توجیه معرفتی... درونی و بی‌واسطه است؛ به این شکل که هر فردی می‌تواند (با تأمل) به نحو مستقیم دریابد که در باورداشتن، در هر زمانی، چه چیزی موجه شده است» (Chisholm, 1989, p. 7).

واضح است که این معنا از دسترسی معرفتی، عمیق‌ترین لایه‌های معرفت را نشان نمی‌دهد. ممکن است فرد به خاطر محدودیت‌های قوای معرفتی خود نتواند با تأمل، از دلیل توجیه‌گر باورهایش آگاهی پیدا کند، اما معنایش این نیست که او معرفت بسیط ندارد. آلون گلدمن<sup>۹</sup> بدون توجه به این نکته، در نقد درون‌گرایی (با ذکر سخن چیزم) دسترسی مستقیم به توجیه را انکار می‌کند. او این مثال نقض را مطرح می‌کند که شما چند سال پیش، در یک مجله‌ی پزشکی معتبر، شواهدی را مطالعه کرده‌اید که اثبات می‌کرده کلم بروکلی برای پیشگیری از سرطان مفید است. اکنون شما نام و شماره‌ی مجله و شواهد ذکر شده را به خاطر ندارید و با این حال، هنوز باور شما در اینکه کلم بروکلی در پیشگیری از سرطان مفید است موجه است؛ هر چند شما به دلیل توجیه‌گر خود دسترسی ندارید (Goldman, 1999, p. 280). گلدمن در ادامه اشکال می‌کند که مطابق با نظریه‌ی درون‌گرایی، دلیل توجیه‌گر باید در زمان باور به یک گزاره، به نحو فعلی حاضر باشد، در حالی که بیشتر باورهای فرد چنین وضعیتی ندارند؛ او می‌نویسد:

«می‌دانیم که در هر زمان مفروض، بخش اعظم باورهای ما، بیش از آنکه جاری یا فعال باشند، در حافظه ذخیره شده‌اند؛ ...همچنین می‌دانیم که حالت آگاهی ما در هر زمان مفروض، تقریباً درباره‌ی هیچ‌یک از این باورها چیزی ندارد که آن‌ها را توجیه کند. در این صورت، طبق درون‌گرایی، در آن لحظه‌ی مفروض، هیچ‌یک از این باورها موجه نیستند» (Ibid, p. 278). در پاسخ به این استدلال بیان می‌شود که فراموش کردن دلیل یک باور را نمی‌توان نقضی برای درون‌گرایی دانست. در مثال مذکور، فرد باور دارد که کلم بروکلی برای پیشگیری از سرطان مفید است. او هر چند جزئیات دلیل خود را فراموش کرده است، با این حال، این باور را به شیوه‌ی درونی به دست آورده است؛ یعنی براساس آگاهی داشتن به کاشفیتِ روش معتبر علمی و واقع‌نمایی آن. واضح است که اعتبار این شیوه‌ی علمی، در نهایت به اعتبار تجربه‌ها و ادراکات حسی برمی‌گردد که برای هر فردی به شکل معرفت حضوری و بسیط در دسترس است. بنابراین در این مثال، شرط لازم برای درون‌گرایی وجود دارد و آگاهی‌نداشتن فرد به

جزئیات، به‌صورت معرفت مرکب، آسیبی به توجیه باور نمی‌زند و شاید تنها موجب شود که باور در مقایسه‌ی با زمان گذشته، توجیه ضعیف‌تری داشته باشد. در مثال باورهای مبتنی بر حافظه نیز پاسخ به همین شکل است. فرد در این‌گونه مواقع، به شیوه‌ی درونی (دسترسی مستقیم داشتن به دلیل توجیه‌گر) باورهایی را کسب کرده و آن‌ها را در حافظه‌ی خود به خاطر سپرده است و آگاهی فعلی نداشتن به دلیل، در قالب معرفت مرکب، آسیبی به درونی‌بودن آن نمی‌زند.

درمجموع باید توجه داشت که دلایل باورهایی که فرد به آن‌ها توجه ندارد، موضوع معرفت بسیط هستند. این معرفت بسیط به معنای حضور دلایل در ساحت درونی حافظه است. امکان توجه به این دلایل، نشانه‌ای از این حضور است و بدون این حضور، امکان بیان دلایل در چهارچوبی گزاره‌ای وجود ندارد. البته ممکن است جزئیات این دلایل به‌طور کامل فراموش شده باشند؛ در این صورت، آنچه دلیل فرد را تشکیل می‌دهد، یادآوری اجمالی این مطلب است که منابعی که این باور را در ذهن او شکل دادند، معتبر بودند. همین یادآوری، بخشی از علم حضوری بسیط فرد است و برای بیشتر باورها، این نوع از دلیل در دسترس است.

نمونه‌ی دیگری از این مسأله، دیدگاه چیزم در نسبت با مفهوم «خودنمونی» است. از نظر او، برخی از معرفت‌های گزاره‌ای، حالت خودنمونی دارند؛ مانند معرفت‌های ادراک حسی، حافظه و حالات درونی، و این ویژگی خودنمونی موجب خودموجه‌بودن آن‌ها می‌شود. چیزم دیدگاه خود را درون‌گرایی می‌داند و به درونی‌بودن معرفت تصریح می‌کند (Chisholm, 1989, p.7). باین‌حال پل موزر در نقد دیدگاه چیزم بیان می‌کند که «خودنمون‌بودن گزاره‌های ادراک حسی، در شیوه‌ای که بر ما پدیدار می‌شود»، یک نگاه برون‌گرایانه و روان‌شناختی است؛ زیرا در این فرض، فرد به باور مبتنی بر ادراک حسی آگاهی ندارد. او در اینجا خودنمایان‌گری را امری جدای از آگاهی می‌داند. (Moser, 1985, pp.143 - 144) و حتی در ادامه ادعا می‌کند که به‌هنگام دیدن کتاب آبی و باور به اینکه کتاب آبی روی میز است، موجه‌دانستن آن باور، صرفاً به‌خاطر دیدن کتاب بر روی میز، یک دیدگاه برون‌گرایانه است و فرد علاوه بر دیدن کتاب آبی، به آگاهی از این دیدن نیز نیاز دارد (Ibid, p.174). مشخص است که این سخن، به‌خاطر توجه‌نکردن به معرفت بسیط است. خودنمونی در دیدگاه چیزم، بیانی از معرفت بسیط است، اما آنچه موزر به آن توجه دارد، مرحله‌ی بعد از معرفت بسیط است. بنابراین دیدگاه چیزم همان‌گونه که خود او تصریح دارد، نوعی درون‌گرایی است.

## ۹. پالوک و پذیرش معرفت غیراعتقادی

توجه به تقسیم معرفت به بسیط و مرکب، در تبیین مبنای غیراعتقادی پالوک نیز روشن‌تر است. مبنای را می‌توان به دو قسم اعتقادی<sup>۱۰</sup> و غیراعتقادی<sup>۱۱</sup> تقسیم کرد. این تقسیم بر این اساس است که آیا معرفت پایه در مبنای، از سنخ باور است یا از سنخ غیر باور. مبنای دکارت نمونه‌ی واضحی از مبنای اعتقادی است؛ زیرا باوری مانند «من می‌اندیشم، پس هستم»، اساس نظام معرفتی دکارت است، اما پالوک ادعا می‌کند که حالاتی غیر از باورها نیز می‌توانند پایه‌ی معرفت قرار گیرند.

از نظر پالوک، صرف بودن در موقعیتی خاص، می‌تواند توجیهی برای باورهای فرد باشد. فرض کنید آقای اسمیت مطمئن می‌شود که گربه‌ی خانگی او بیمار است. او برای اینکه دلیل این اطمینان خود را بیان کند، به چشمان گربه توجه می‌کند و به لکه‌های زردی اشاره می‌کند که باعث ایجاد این باور در او شده است. هرچند او پیش از آنکه دنبال دلیلی برای باور خود باشد، آگاهانه به این مسأله توجه نداشته و باوری هم در این باره نداشته، اما بودن او در این موقعیت که بتواند لکه‌های زرد را ببیند، دلیل موجهی برای باور به این گزاره است که گربه بیمار است.

او بر این اساس، دیدگاه خود را مبنای غیراعتقادی می‌نامد که در آن، معرفت پایه، امری غیر از باور است. بر اساس این نظریه، توجیه معرفتی، ساختار مبنایی دارد، ولی مبنای از خود ادراک و نه از باورهای مربوط به ادراک‌ها ساخته می‌شوند؛ از این رو، قرمز به نظر رسیدن یک چیز، توجیهی برای این اندیشه است که «آن چیز، قرمز است»، بدون اینکه چنین توجیهی، از رهگذر باور به اینکه «آن چیز قرمز به نظر می‌رسد» به دست بیاید (بونژور و دیگران، ۱۳۸۷، ص ۱۷۱).

پویمان با اشاره به نمونه‌هایی از مبانی غیراعتقادی، غیراعتقادی بودن را با غیرآگاهانه بودن خلط می‌کند و می‌نویسد:

«ما خصوصیات چهره‌ی اشخاص را تشخیص می‌دهیم، بدون آنکه بتوانیم به دقت، آن‌ها را تبیین کنیم. ما به‌طور ناخودآگاه، به تزئینات یک اتاق توجه می‌کنیم و از اینکه پس از خروج از اتاق، می‌توانیم آن را توصیف کنیم، شگفت‌زده می‌شویم و از ادراک پایه و ناخودآگاه خویش به تابلوی بزرگراه، این باور را به دست می‌آوریم که از مسیر صحیح بزرگراه حرکت می‌کنیم. اگر چنین باشد، حالات غیرآگاهانه‌ی در بنیادهای دستگاه باور ما می‌تواند کارکرد پایه‌ی داده‌شده را داشته باشد» (Pojman, 2000, p. 130).

پالوک بدون توجه به شناخت بسیطی که در غیاب مبنای اعتقادی وجود دارد، قوای معرفتی را به ماشینی تشبیه می‌کند که به شیوه‌ی مکانیکی، از محتوای یک باور، به محتوای



باور دیگر انتقال پیدا می‌کنند؛ بدون آنکه در این انتقال، از خودِ باور آگاه باشند. هرچند او منکر این نیست که فرد می‌تواند در نگرشی تأملی، به خودِ باور نیز توجه پیدا کند و به مؤلفه‌های توجیه آگاهی یابد. تشبیه دستگاه شناخت به ماشین مکانیکی باعث شده تا دیدگاه او نمونه‌ای از برون‌گرایی تلقی شود. گویی در دیدگاه او، معرفت به فرایندی علی و مکانیکی فروکاسته می‌شود (بونژور و دیگران، ۱۳۸۷، ص ۱۷۷).

باین‌حال، در سخنان پالوک می‌توان ردپای نوعی آگاهی را یافت که نمونه‌ای از معرفت بسیط است؛ او می‌نویسد:

«ما برای استدلال کردن، مجبور نیستیم به استدلال خود بیندیشیم. این‌که می‌توانیم در موقع نیاز، به استدلال کردن خود بیندیشیم، به دلایل گوناگون اهمیت فراوان دارد؛ بنابراین فرایند استدلال، با انتقال از یک باور به باوری دیگر پیش می‌رود. ما بدون اینکه به استدلال کردن یا باورها بیندیشیم، با استدلال کردن، به چیزی می‌اندیشیم که باورهای ما درباره‌ی آن است، نه به خود باورها» (همان).

اشاره‌ی پالوک به «اندیشیدن درباره‌ی آنچه باورها در ارتباط با آن است»، پذیرش آگاهی مستقیم به مضمون و محتوای باورهاست، اما «مجبور نبودن به اندیشیدن درباره‌ی خود استدلال»، به معنای نفی معرفت مرکب است. او در استدلال خود، به‌خوبی نشان می‌دهد که ممکن است آگاهی مستقیم، متعلق آگاهی درجه‌دوم قرار نگیرد. فرد هنگام مواجهه‌ی با تابلوی بزرگراه، مسیر را تشخیص می‌دهد. تشخیص دادن مستلزم نوعی آگاهی است، اما این تشخیص ممکن است متعلق باور یا معرفت دیگری نباشد. برهمین‌اساس، پالوک باصراحت بیان می‌کند:

«من با بونژور موافقم که دست‌کم در یک وضعیت ادراکی متعارف، وقتی کسی ادراکی دارد، به معنایی خاص، از مضمون آن آگاه است» (همان، ص ۱۹۵).

اما اشکال اصلی پالوک این است که وی از فقدان معرفت مرکب، به طبیعت‌گرایی می‌رسد و دستگاه شناخت را به ماشینی مکانیکی تشبیه می‌کند. فومرتون برهمین‌اساس، دیدگاه پالوک را نوعی برون‌گرایی در قالب اعتمادگرایی معرفی می‌کند (همان، ص ۲۰۷)، درحالی‌که پالوک صرفاً معرفت مرکب را انکار می‌کند و باصراحت از معرفت بسیط که مدنظر بونژور است دفاع می‌کند. در این بحث، تنها با برقراری تمایز بین معرفت بسیط و مرکب، می‌توان از تبدیل شدن شناخت به فرایندی مکانیکی جلوگیری کرد و درعین‌حال، به معرفت اعتقادی نیز نیازی نخواهد بود.

### ۱۰. پاسخ به نمونه‌های نقض، با تمسک به معرفت بسیط

از جمله اشکالاتی که به درون‌گرایی شده است، مثال‌های نقضی است که در آن‌ها امکان دسترسی به دلیل توجیه‌گر وجود ندارد. منتقدان درون‌گرایی، به حیوانات، کودکان و افراد ساده مثال می‌زنند که توجهی به دلیل توجیه‌گر باورهای خود ندارند و حتی از امکان طرح استدلال برای باورهای خود محروم هستند. افراد عادی نیز باورهای بسیاری در رابطه با جهان خارج دارند و برای آن‌ها، وجود اشیای خارجی، اصلی مسلم است، اما در پذیرفتن این باور، به استدلال‌های پیچیده‌ی فلسفی در این زمینه، توجهی ندارند. در مثال دیگر می‌توان به رفتار یک سگ دست‌آموز توجه کرد. این حیوان می‌تواند افراد و مکان‌های مختلف را از یکدیگر تشخیص بدهد و امیال خود را به دیگران بفهماند. این‌گونه رفتارها، آگاهانه و به یک معنا، بر معرفت مبتنی است، اما این معرفت براساس درون‌گرایی و شرط دسترسی معرفتی به مؤلفه‌های توجیه، تبیین‌پذیر نیست (BonJour, 2009, pp. 206 - 207).

اما باتوجه‌به تقسیم معرفت به بسیط و مرکب، می‌توان به این اشکال پاسخ داد. اگر پذیرفته شود که معرفت حضوری و بسیط، پایه و اصل معرفت است، آنگاه درخصوص همه‌ی مثال‌های نقض ذکرشده، می‌توان چنین ادعا کرد که معرفت حضوری و بسیط وجود دارد. در این‌گونه مثال‌ها، مراد از معرفت بسیط و حضوری این است که افراد موقعیت‌های آگاهانه‌ی ذهنی دارند و آگاهی به این موقعیت ذهنی، ذاتی خود این موقعیت است. لازمه‌ی دسترسی معرفتی این نیست که فرد بتواند دلیل توجیه‌گر باور خود را از آن نظر که دلیل است بشناسد و آن را بیان کند. روشن است که افراد عادی به حالات و پدیدارهای ذهنی خود معرفت بسیط و حضوری دارند؛ آن‌چنان که برخی از حیوانات نیز از چنین معرفت حضوری و بسیطی بهره‌مند هستند.

البته در برخی افراد، این معرفت بسیط می‌تواند متعلق معرفت دیگر قرار بگیرد و یک معرفت مرکب را تشکیل بدهد و معرفت‌داشتن به دلیل توجیه‌گر یک باور، براساس این معرفت مرکب، تبیین‌پذیر است؛ زیرا فرد تا زمانی که با تأمل، به معرفت بسیطی توجه نکند، نمی‌تواند دلیل آن را برای خود و دیگران مشخص کند؛ مثلاً فردی از این آگاه است که خورشید در آسمان می‌درخشد. این معرفت برای او یک معرفت بسیط است و تا زمانی که به این معرفت، توجه دوباره نکند، نمی‌تواند دلیلی برای این باور خود بیابد، اما زمانی که از او پرسیده شود که دلیل تو برای این باور چیست، فرد به این معرفت، توجه دوباره پیدا می‌کند و معرفت مرکبی را تشکیل می‌دهد و بیان می‌کند که دیدن خورشید در آسمان، موجب شکل‌گیری این باور برای او شده است. درخصوص علم حضوری نیز مشابه این بحث مطرح است.

با این حال، در برخی از مواقع، فرد به خاطر ضعف قوه‌ی معرفت نمی‌تواند معرفت بسیط را به معرفت مرکب تبدیل کند و در مرحله‌ی معرفت بسیط می‌ماند. ممکن است حیوانات، کودکان و افراد ساده‌لوح، در این مرحله بمانند؛ زیرا ضعف در قوای معرفتی آن‌ها به شکلی است که نمی‌توانند معرفت بسیط خود را متعلق معرفت دیگری قرار دهند و دلیل توجیه‌گر باور خود را دلیل توجیه‌گر بدانند، اما چنین مطلبی به این معنا نیست که آن‌ها دلیل توجیه‌گر (به شکل ارتکازی) ندارند و موقعیت‌های معرفتی آن‌ها، آگاهانه و توجیه‌گر سایر باورها نیست. در برخی از افراد می‌توان با تمرین و تقویت قوای معرفتی آن‌ها، بر تشکیل معرفت مرکب توانمندشان کرد.

### ۱۱. نتیجه‌گیری

در این مقاله، از معرفت‌شناسی صدرایی از آن نظر بحث شد که نمونه‌ای از مبنای‌گرایی درون‌گراست و تلاش شد با تکیه‌ی بر تقسیم معرفت به حضوری و حصولی، از درون‌گرایی دفاع شود. البته معرفت‌شناسی در فلسفه‌ی معاصر غرب، به‌ویژه در شاخه‌ی تحلیلی، باتوجه‌به خاستگاهی که دارد، به مباحث متافیزیکی نمی‌پردازد، یا عمدتاً با تکیه‌ی بر مبانی مادی‌گرایی، از شناخت بحث می‌کند، اما در فلسفه‌ی اسلامی، از مباحث معرفت‌شناسی در سیاق وجودشناسی، باتوجه‌به انسان‌شناسی و مراتب وجود بحث می‌شود. این تفاوت و فاصله‌ی بسیار باعث شده تا فلسفه‌ی اسلامی در گفتمان معرفت‌شناسی معاصر، یک طرف گفتگو در نظر گرفته نشود، یا بحث‌های تطبیقی صرفاً با تمرکز بر تفاوت‌ها تنظیم شوند.

در این نوشتار، بدون ورود به نزاع‌های متافیزیکی، برای دفاع از درون‌گرایی و پاسخ به اشکالات، از تقسیم علم به حضوری و حصولی و همچنین تقسیم علم به بسیط و مرکب بهره گرفتیم. استدلال اصلی این بود که برای تبیین درون‌گرایی نه‌تنها به معرفت حضوری نیاز است، بلکه می‌توان بخشی از نمونه‌های نقض و ابهاماتی را که در این بحث وجود دارد، باتوجه‌به تقسیم معرفت به بسیط و مرکب حل کرد. اشکال تسلسل، ناشی از تمرکز بر علم حصولی است، درحالی‌که معرفت را نمی‌توان در باور صادق موجه خلاصه کرد و این تعریف از معرفت نمی‌تواند تمام ابعاد شناخت و آگاهی را پوشش دهد.

درون‌گرایی به معنای انکار نقش جهان خارج در تحقق توجیه معرفتی نیست و فلسفه‌ی صدرایی به دلیل دفاع عقلی از اصل علیت و اصل سنخیت بین علت و معلول، می‌تواند تصویری را که با ادراک حسی به دست می‌آیند، حاکی از ویژگی‌های علت آن، یعنی جهان خارج از ذهن بدانند. این معنا از درون‌گرایی به خود‌تنه‌انگاری و شک در خصوص واقعیت خارجی ختم نمی‌شود و راهی برای دفاع از واقع‌گرایی است.

برخی از باورهای عموم انسان‌ها مانند باور به اصل وجود جهان خارج نیز با نمونه‌هایی از معرفت بسیط آغاز می‌شوند و برای اینکه باور صادق موجه تلقی شوند، نخست لازم است تا به معرفتی مرکب تبدیل شوند. در شکل‌های ابتدایی ادراک حسی، یعنی زمانی که هنوز تجربه به باور صادق موجه ختم نشده است، نمونه‌ای از معرفت حضوری بسیط وجود دارد که می‌تواند بدون گرفتارشدن به مشکل تسلسل، نقشی توجیهی داشته باشد. با توجه به این معنا از معرفت بسیط، می‌توان نمونه‌های ابتدایی شناخت در کودکان و حیوانات را توضیح داد.

### یادداشت‌ها

۱. این مقاله برگرفته از پایان‌نامه‌ی دوره‌ی دکتری با عنوان نقش توجیهی داده‌ی تجربی و تأثیر آن بر نزاع درون‌گرایی و برون‌گرایی است.

2. Deontologism.
3. Mentalism.
4. Probabilistic relation.
5. Laurence Bonjour.
6. Richard Fumerton.
7. Rosenthal.
8. Apperceptive consciousness.
9. Alvin Goldman.
10. Doxastic foundationalism.
11. Nondoxastic foundationalism.

### منابع

۱. طباطبایی، سیدمحمدحسین، (۱۳۸۶)، *نهایه الحکمه*، چاپ دوم، قم: مؤسسه‌ی آموزشی امام خمینی.
۲. بونژور، لورنس؛ فومرتون، ریچارد؛ پالوک، جان؛ پلاتینگا، آلوین، (۱۳۸۷)، *بازگشت به میناگرایی سنتی*، ترجمه‌ی رضا صادقی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۳. ملاصدرا، (۱۹۸۱)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه*، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴. فومرتون، ریچارد، (۱۳۸۶)، *معرفت‌شناسی*، ترجمه‌ی جلال پیکانی، تهران: انتشارات حکمت.
۵. کاپلستون، فردریک چارلز، (۱۳۸۸)، *تاریخ فلسفه*، جلد ۵؛ فیلسوفان انگلیسی، ترجمه‌ی جلال‌الدین اعلم، چاپ هشتم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

## References

1. Alston, William P., (1975), "Self-Warrant: A Neglected Form of *A Priori* Access", *American Philosophical Quarterly*, 13, Pp. 257-272.
2. Alston, William P., (1975) "Internalism and Externalism in *Philosophical Topics*, 14, Pp. 179-221.
3. Bergmann, Michael, (2006), *Justification without Awareness: A Defense of Epistemic Externalism*, Oxford: Oxford University of Press.
4. Bonjour, Laurence, (2009), *Epistemology Classic Problems and Contemporary Responses*, New York.
5. Bonjour, Laurence, (2003), *The Structure of Empiricism*, I: *The Oxford Handbook of Epistemology*, Paul K. Moser (ed.), Oxford: Oxford University Press.
6. Bonjour, Laurence, (1985) "Recent Work on the Internalism-Externalism Distinction", *A Companion to Epistemology*, Singapore: Blackwell Publishing Ltd.
7. Bonjour, Laurence, (1985) "The Structure of Empiricism", *Midwest Studies in Philosophy*, vol. 5: *Studies in Epistemology*, Pp. 285-296.
8. Bonjour, Laurence, (1985), "The Structure of Empiricism", I: *Midwest Studies in Philosophy*, XXVIII, Pp. 95-109.
9. Bonjour, Laurence, Depaul, Michael, (1387 S.H.), *R. Resurrecting Old-fashioned Foundationalism*, translated by Raza Sadqi, Qom: Olom and Farhang Islami Institute. [In Persian].
10. Chisholm, Roderick, (1989), *Theory of knowledge*, Third Edition, Prentice-Hall Inc.
11. Cornell, D., (1988), *Internalism and Externalism*, I: H. Kornblith (ed.), *Epistemology: Internalism and Externalism*, Malden, MA: Blackwell.
12. Copleston, Frederick Charles, (1388 S.H.), *History of Philosophy*, translated by Jalaluddin A'lam, Tehran: Elmi and Farhangi Publications. [In Persian].

13. Rorty, R. (1989), "The Priority of the First", in: *Metaepistemology and skepticism*, Lanham, Md: Rowman & Littlefield Publishers Inc.
14. Fumerton, Richard, (2007), *Epistemology*, translated by Jalal Pi Kani, Tehran: Hekmat Publications. [In Persian].
15. Goldman, Alvin I., (1999), "The Priority of the First", *the Journal of Philosophy*, Vol. 96, No. 6, Pp. 271-293.
16. Goldman, Alvin I., (1999), "The Priority of the First", *Midwest Studies in Philosophy*, vol. 5: Studies in Epistemology, Pp. 27-51.
17. Kant, Immanuel, (1988), *Prolegomena to Any Future Metaphysics That Will Be Able to Present Itself as a Science*, translated by Ghulam Ali Haddad Adel, Tehran: Nashr Danshgahi. [In Persian].
18. Kim, Jaegwon, (1999), "The Priority of the First", *American Philosophical Quarterly*, Vol. 30, No. 4, Pp. 303-316.
19. Lemos, Noah, (2007), *An Introduction to the Theory of Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press.
20. Moser, Paul (1985), *Empirical justification*, D. Reidel Publishing Company, Kluwer Boston Inc.
21. Mulla Sadra, Muhammad ibn Ibrahim, (1981), *Al-Hakim al-Mutalliyah Fi al-Asfar al-Arbae*, Beirut: Dar Al-ahia al-Torath al- Arabi. [In Arabic].
22. Plantinga, A., (1993), *Warrant and Proper Function*, Oxford: Oxford University Press.
23. Pojman, Louis P., (2000), *An Introduction to the Theory of Knowledge*, Nashville: Thomson Learning.
24. Sellars, W., (1997), *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Cambridge; Mass: Harvard University Press.
25. Tabatabaei, Mohammad Hossein, (2007), *Nahit Al – Hikma*, Qom: Imam Khomeini Educational Institute. [In Persian].