

معرفت‌شناسی دینی و گستره گزاره‌های مبنایی بررسی و نقد دیدگاهی در معرفت‌شناسی به‌ساخته

روح‌اله رمضانی*

چکیده

بخش عمده‌ای از معرفت‌شناسی دینی معاصر را بحث‌های پیرامون اعتبار یا عدم اعتبار دلیل‌گرایی تشکیل می‌دهد. به‌طور کلی، در معرفت‌شناسی معاصر گرایشی به رد دلیل‌گرایی دیده می‌شود از این جهت که گفته می‌شود این دیدگاه معیاری بیش از حد سخت‌گیرانه برای توجیه وضع می‌کند. در معرفت‌شناسی دینی مهم‌ترین واکنش نسبت به دلیل‌گرایی را می‌توان در معرفت‌شناسی به‌ساخته دید که با مبنایی شمردن برخی باورهای دینی داشتن دلیل کافی را برای آن‌ها ضروری نمی‌داند و بدین‌سان دلیل‌گرایی را در زمینه‌ی باورهای دینی رد می‌کند.

در این نوشتار استدلال خواهد شد که: ۱. دیدگاهی که باورهای دینی را مبنایی می‌شمارد نمی‌تواند به شیوه خرد‌پذیری ایراد خودسرانگی را پاسخ گوید؛ در نتیجه، ۲. مبنایی دانستن یک باور دینی به این معنا که یک باور مبنایی در کنار باورهای مبنایی دیگر است قابل دفاع نیست؛ و ۳. باورهای دینی را می‌توان در معنایی دیگر مبنایی دانست: در معنای مبنایی برای کل دعوی شناخت و نزدیک شدن به حقیقت (رد شکاکیت بنیادین).

کلیدواژه‌ها: معرفت‌شناسی به‌ساخته، دلیل‌گرایی، مبنای‌گرایی، ایراد خودسرانگی، شکاکیت.

* دکترای فلسفه، دانشگاه شهید بهشتی r_ramezani@sbu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۹/۸، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۹/۳۰

۱. مقدمه

در بیانی بسیار کلی، دلیل‌گرایی توجیه‌باور شخص را با دلایلی که شخص دارد مرتبط می‌کند. در این معنا، باور یک شخص موجه است اگر دلایل او آن را پشتیبانی کند. این نکته هسته همه دیدگاه‌های گوناگونی است که با عنوان دلیل‌گرایی شناخته می‌شوند و در این جا به تفصیل از آن‌ها سخن نخواهیم گفت، بلکه به بیان یک تعریف کلی که کمابیش در همه دیدگاه‌های دلیل‌گرا مشترک است بسنده می‌کنیم. همچنین تاکنون چندین و چند ایراد بر دلیل‌گرایی وارد شده است که همه آن‌ها را در این جا به تفصیل بازگو نمی‌کنیم. خلاصه این که برخی ایرادها داشتن دلیل بالفعل و دردسترس را برای توجیه باور لازم نمی‌شمارند (ایراد دلیل فراموش شده)، مثلاً گاهی می‌شود ما قبلاً برای باوری دلایلی داشته‌ایم، اما اکنون آن‌ها را فراموش کرده‌ایم.^۱ برخی دیگر از ایرادها توسل به دلیل را همه داستان توجیه نمی‌دانند، بلکه لازم می‌دانند که باور از مسیری قابل اعتماد به دست آمده باشد (ایراد بیرونی‌گرا).^۲ دسته دیگر ایرادها دلیل‌جویی را اساساً لازمه توجیه نمی‌شمارند.^۳ و درنهایت دسته دیگر ایرادها هم، از دیدگاهی عمل‌گرایانه، اموری غیر از دلایل همچون بیم‌ها، امیدها، و امیال را در توجیه باور دخیل می‌دانند.

اما مهم‌ترین واکنش به دلیل‌گرایی در معرفت‌شناسی دینی را می‌توان در معرفت‌شناسی به‌ساخته دید.^۴ معرفت‌شناسی به‌ساخته با مبنایی‌انگاشتن باورهای اصلی دینی آن‌ها را بی‌نیاز از دلیل می‌شمارد. در این نوشتار نخست، در بخش یکم انگاره نیاز به دلیل و بی‌نیازی از آن را وامی‌کاویم و سپس در بخش دوم، مبنایی‌بودن برخی باورها را بر اساس این واکاوی بررسی می‌کنیم و می‌کوشیم تعریفی پذیرفتنی از مبنای‌گرایی ارائه کنیم. در بخش‌های بعدی بر اساس این تعریف دیدگاه معرفت‌شناسی به‌ساخته را مورد نقد و بررسی قرار می‌دهیم.

۲. بی‌نیازی از دلیل

آسان‌ترین دلیل برای پذیرش یک باور این است که آن را بی‌نیاز از دلیل بدانیم. گرچه این راه در نگاه نخست آن‌چنان خردپسند نمی‌نماید، انگاره «بی‌نیاز-از-دلیل» در واقع با زندگی روزمره انسان‌ها درآمیخته است. در وضعیت‌های بسیاری ما به این انگاره متوسل می‌شویم و شناخت خود را بی‌نیاز-از-دلیل می‌شماریم. در بخش عمده‌ای از بُعد عملی زندگی فرصت دلیل‌جویی و دلیل‌آوری برای ما فراهم نیست، چراکه می‌خواهیم زندگی خود را در جنبه عملی به پیش ببریم و این لزوماً مستلزم دلیل‌آوری برای تک‌تک مقدمات نظری کارمان

نیست. در بسیاری از وضعیت‌ها نیز درجه ضعیفی توجیه معرفتی برای هدف ما کفایت می‌کند و نیاز نداریم توجیه تام و تمام یا قاطع داشته باشیم. این واقعیت پیش از هر چیز نشان می‌دهد که توجیه عملی و غیر معرفتی همیشه به نحوی در کنار توجیه معرفتی ما حضور دارد.^۵ البته در ساحتی درجه دوم ممکن است باورهای پذیرفته خود را بررسی کنیم، اما نکته این است که این ساحت به طور معمول بخش بسیار کوچکی از زندگی ما را شامل می‌شود و فقط وقتی به آن پای می‌گذاریم که در دست‌یابی به اهداف خود در ساحت عملی با دشواری‌هایی مواجه شده باشیم که بازنگری در مبانی نظری را ایجاب کند.

ما در شیوه های گوناگونی باورها را بی‌نیاز از دلیل می‌انگاریم. در بسیاری از موارد، شخص باوری را بی‌نیاز از دلیل می‌داند، نه به این علت که خود آن باور در واقع بی‌نیاز از دلیل است، بلکه از این رو که شخص برای آن باور، خودش را بی‌نیاز از دلیل می‌شمارد. در این موارد، بی‌نیازی در حقیقت صفت شخص باورمند است و نه صفت خود باور. انسان‌ها از جهت نیاز به دلیل برای پذیرش باورها متفاوت‌اند؛ برای پذیرش باور ب ممکن است شخص الف در مقایسه با شخص ج درجه توجیه کم‌تری نیاز داشته باشد. به طور کلی به نظر می‌رسد توانایی‌های شناختی افراد در میزان نیازمندی آن‌ها به دلیل برای پذیرش باورهای متفاوت نقش دارد، اما در این صورت، آیا سخن از نیاز باور به دلیل یا سخن از میزان توجیه معرفتی لازم برای پذیرش یک باور همیشه امری ذهنی و غیر عینی نیست؟ این چالش به طور کلی در مورد بحث عینیت مطرح است. کوتاه‌ترین پاسخ به این مسئله می‌تواند این باشد که خواست عینیت بخشی ما همواره سطح کمابیش یکسانی از توانایی شناختی انسان عادی را در نظر می‌گیرد و عینیت را بر پایه آن وضع می‌کند. این یکسان‌انگاری و عادی‌سازی را می‌توان به نوبه خود مورد نقد قرار داد. با این حال، به نظر می‌رسد نوعی یکسان‌انگاری گریزناپذیر باشد، اگر بخواهیم عینیت را حفظ کنیم به جای آن که یکسره در چنبره ذهنیت باقی بمانیم.

همچنین گاهی به سبب آن که توجیه عملی برایمان بسنده است، باوری را بی‌نیاز از توجیه معرفتی می‌دانیم. در این موارد نفس تحقق هدف ما مهم‌ترین دلیل خواهد بود. در مواقعی در پیچیدن به دلیل فقط کار ما را به تأخیر می‌اندازد. واقعیت این است که در بسیاری از موارد ما با دوره‌هایی روبه‌رو هستیم که برگزیدن یکی نه نیازمند بحث نظری و دلیل‌آوری بلکه مستلزم آزمون و خطاست؛ آزمودن یکی از دو راه و سپس، در صورت نتیجه‌نگرفتن، آزمودن راه دوم. در این اوضاع است که ما معمولاً می‌گوییم «به عمل کار

برآید» یا «کو مرد عمل». اما گاهی خود باور، و نه فاعل آن، بی‌نیاز از دلیل شمرده می‌شود. در این موارد می‌گوییم باور آن اندازه روشن است که نیازی به دلیل ندارد. بیان فنی این سخن این است که گزاره مورد نظر یک گزاره مبنایی است. فقط این معنا از انگاره بی‌نیاز-از-دلیل شایسته توجه جدی است؛ بی‌نیاز از دلیل بودن فقط در معنای مبنایی بودن دارای اهمیت معرفت‌شناختی است. در یک تقسیم‌بندی کلی می‌توان نظریه‌های معرفت‌شناسی را از جهت ارزش‌گذاری باورها به دو دسته تقسیم کرد: نظریه‌هایی که همه باورهای صادق را بدون استثنا دارای ارزش معرفتی یکسانی می‌دانند؛ و نظریه‌هایی که به برخی از باورها در مقایسه با برخی دیگر ارزش معرفتی بیش‌تری اطلاق می‌کنند. مسلماً بی‌نیاز از دلیل یا مبنایی شمردن یک باور در نظریه‌های دسته نخست معنایی ندارد و هر باوری همچون دیگر باورها و به همان اندازه نیازمند دلیل است. در دسته دوم، دیدگاه‌هایی قرار می‌گیرند که باورهایی را دارای ارزش معرفتی ویژه، مبنایی، یا بی‌نیاز از دلیل می‌شمارند. این نظریه‌ها به سلسله‌مراتبی میان باورها قائل‌اند که به موجب آن برخی باورها پایه برخی باورهای دیگرند و در این میان باورهایی هم هستند که مبتنی بر هیچ باور دیگری نیستند. در واقع، وقتی وجود سلسله‌مراتبی از باورها فرض شود، برای گریز از افتادن در دام تسلسل و دور چاره‌ای نیست جز قائل شدن به باورهایی پایه و مبنایی که هیچ‌گونه اتکایی به باورهای دیگر ندارند و در نتیجه بی‌نیاز از دلیل‌اند.

۳. باورهای مبنایی

اکنون این پرسش اساسی قابل طرح است که معیار مبنایی بودن یک باور چیست؟ می‌توان پاسخ داد که اگر صدق یک باور آن‌چنان روشن باشد که نیاز به دلیل را ایجاب نکند، آن‌گاه باور مورد نظر مبنایی است. طبق این درک از مبنایی بودن، باورهای مبنایی بدیهی (self-evident) شمرده می‌شوند. می‌توانیم این پاسخ را به صورت زیر فرمول‌بندی کنیم:

م) باور ب مبنایی است اگر نیاز به دلیل نداشته باشد.

این تعریفی غیر فنی است، زیرا چه کسی تعیین می‌کند که کدام باور آن اندازه روشن است که دلیلی نخواهد. این‌جا باز با دشواره عینیت‌بخشی روبه‌رو هستیم که عبارت است از این‌که چگونه از برداشت شخصی در مورد روشن بودن صدق یک باور به وضعیتی عینی درباره صدق آن دست یابیم، به نحوی که قابل تصور باشد همگان صدق آن باور را، دست‌کم در اوضاع عادی، کاملاً روشن و بی‌نیاز از دلیل بشمارند: زیرا اگر دلیلی برای

رجحان یک باور بر باور نقیض آن وجود نداشته باشد، آن‌گاه برگزیدن یک باور به جای برگزیدن نقیض آن اقدامی خودسرانه خواهد بود. این ایراد «ایراد خودسرانگی» نامیده می‌شود. پیتر کلاین این نقد را به صورت زیر طرح می‌کند:

مبناگرایی ناپذیرفتنی است زیرا به طور خودسرانه باوری را مبنا قرار می‌دهد، باوری که برای آن دلیلی وجود ندارد که آن را دست‌کم اندکی، از باور نقیض آن پذیرفتنی‌تر سازد (Klein, 1999).

ایراد خودسرانگی، به شکل مورد نظر کلاین، را می‌توان به صورت زیر فرمول‌بندی کرد:

۱. اگر مبناگرایی درست باشد آن‌گاه باورهایی مبنایی در شکل باور ب وجود دارند، به این صورت که: باور ب موجه است، هرچند هیچ دلیل دیگری نباشد که آن را، دست‌کم اندکی، پذیرفتنی‌تر از باور نقیض آن سازد؛
۲. ممکن نیست چنان باورهایی وجود داشته باشد؛
۳. بنابراین، مبناگرایی نادرست است.

بیان کلاین از ایراد خودسرانگی بر عدم امکان وجود باورهای بی‌دلیل متمرکز است، اما در همان نگاه نخست، به نظر می‌رسد که مطرح کردن ایراد خودسرانگی به این شکل ناشی از یک برداشت خام از مبناگرایی است که در م^۱ گفته شد. این برداشت خام، مبناگرایی را به شکل دیدگاهی تعریف می‌کند که به باورهایی بی‌دلیل قائل است که دقیقاً به سبب بی‌دلیل بودنشان هیچ رجحانی بر باورهای نقیض خود ندارند و با این حال فیلسوف مبناگرا به طور خودسرانه آن‌ها را در مبنا قرار می‌دهد. در این‌جا باورهای مبنایی نه بی‌نیاز از دلیل، بلکه بی‌دلیل شمرده شده‌اند و طبیعی است که بدون وجود هیچ دلیلی، رجحانی هم در کار نخواهد بود و ایراد خودسرانگی، به صورتی که کلاین مطرح می‌کند وارد خواهد بود، اما باور مبنایی را می‌توان دقیق‌تر تعریف کرد که ایراد خودسرانگی به صورت پیش‌گفته بر آن وارد نباشد:

م^۲ باور ب مبنایی است اگر توجیه آن مبتنی بر هیچ باور دیگری نباشد.

باید توجه داشت که تعریف ساده بالا این امکان را باز می‌گذارد که توجیه یک باور مبنایی بر امری جز باور، مثلاً یک تجربه، مبتنی باشد، و آن‌چه اهمیت دارد عدم اتکای آن به باوری دیگر است. با این تعریف از باور مبنایی، دیگر ایراد خودسرانگی کلاین وجهی نخواهد داشت، زیرا باور مبنایی بنابر تعریف دوم باوری نیست که هیچ دلیل و در نتیجه رجحانی بر باور نقیض خود نداشته باشد، بلکه باوری است که نیاز به دلیلی از جنس

باور، یا به اصطلاح باورگون (doxastic)، ندارد. در این معنا، باور مبنایی با تجربه زیسته ما تأیید می‌شود و همین تجربه است که هم دلیل ما برای گزینش آن و هم وجه رجحان آن بر باور نقیض آن است. آنچه ما را بر آن می‌دارد که باورهای پایه را باورهای روشن و بی‌نیاز از دلیل بشماریم، تجربه‌هایی معرفتی و ناباورگون (non-doxastic) است که در پیوسته با این باورهاست.

گرچه بر اساس تعریف م ۲ دیگر ایراد خودسرانگی، به شکل مورد نظر کلابین، مطرح نخواهد بود، اما حتی با این تعریف باز مبنائگری با شکل دیگری از ایراد خودسرانگی مواجه است که به دید نویسنده می‌توان آن را مهم‌ترین چالش مبنائگری دانست. شکل دوم ایراد خودسرانگی به این صورت قابل تقریر است: اگر چیزی جز باور، مثلاً یک تجربه، عامل رجحان یک باور مبنایی بر باور نقیض آن باشد، آن‌گاه هرکس می‌تواند تجربه زیسته خود را چون مبنایی برای باورهای پایه‌اش قرار دهد و در این صورت مثلاً یک طالع‌بین هم مجاز است احساس و تجربه شخصی خود را مبنای باورهای خود قرار دهد؛ به عبارت دیگر در این‌جا باز معضل عینیت‌بخشی رخ می‌نمایاند؛ چگونه می‌توان نشان داد باورهایی که یک معرفت‌شناس مبنائرا مبنای قرار می‌دهد ارزش معرفتی بیش از باورهایی دارند که طالع‌بین مبنای قرار می‌دهد؟

اگر مبنائگری بخواید به مثابه نظریه توجیه حفظ شود، یگانه پاسخ خردپذیری که به‌طور خلاصه می‌توان برای ایراد خودسرانگی ارائه کرد این است که بگوییم، برخلاف باورهایی که مثلاً طالع‌بین مبنای قرار می‌دهد باورهای مبنایی، در شکلی که مبنائگری می‌گوید، شرط وجود سپهر شناختی ما انسان‌هاست یعنی آن‌ها باورهایی‌اند ایستاده بر تجربه‌هایی که کل شبکه باورهای ما و کل سپهر شناختی ما وجوداً بر آن‌ها بنا شده‌اند. سپهر شناختی ما چیزی است که طالع‌بین هم در آن سهم است و گریزی از آن ندارد. تجربه‌هایی که مبنای این باورها هستند، دست‌کم، برای طالع‌بین هم در دسترس‌اند، اما این مطلب درباره باورهایی که طالع‌بین مبنای قرار می‌دهد صدق نمی‌کند. طالع‌بین سپهر شناختی خاص خود را وضع می‌کند که دیگران را بدان راهی نیست. باورهایی که طالع‌بین مبنای قرار می‌دهد نیز ممکن است شرط سپهر شناختی او باشد. اما، حتی اگر این باورها به‌واقع بی‌نیاز از دلیل باشند، از آن‌جا که ما در سپهر شناختی او سهم نیستیم، نمی‌توانیم به تجربه‌هایی که دلیل باورهای مبنایی او می‌باشند دسترسی داشته باشیم و در نتیجه مبنایی بودن باورهای مورد نظر او را بپذیریم، و ازین‌رو در نهایت آن‌ها را بی‌دلیل، و نه بی‌نیاز از دلیلی از جنس باور، خواهیم

شمرد، و باورهای برخاسته از این مبناها را حتی اگر صادق از کار درآیند، نه شایسته نام شناخت بلکه، در بهترین حالت، حاصل تصادف صرف خواهیم دانست.

۱.۳ اصل دسترسی پذیری

تجربه ت می‌تواند دلیلی بر مبنایی بودن باور ب باشد، اگر و تنها اگر آن تجربه علی‌الاصول در وضعیت طبیعی برای هرکسی قابل دسترسی باشد.

بر اساس اصل دسترسی‌پذیری می‌توانیم برای دفع شکل دوم ایراد خودسرانگی، نهایتاً باور مبنایی را به صورت زیر تعریف کنیم:

م ۳) باور ب مبنایی است اگر نیاز به هیچ دلیلی از جنس باور نداشته باشد، اما بر دلیلی جز از جنس باور متکی باشد که علی‌الاصول در شرایط طبیعی برای همه انسان‌ها دسترس‌پذیر باشد. تبیین بالا را می‌توان تبیینی مبتنی بر خرد مشترک و عقل سلیم (common sense) دانست. عقل سلیم کمابیش مبنایی بودن برخی از گزاره‌ها را می‌پذیرد و این پذیرش در بیان غیر فنی از باورهای مبنایی نمود می‌یابد. مثلاً آن‌جا که ما می‌گوییم باور ب آن‌قدر روشن و نمایان است که نیاز به بحث ندارد؛ در این‌جا معمولاً مراد ما این است که باور مورد نظر نیاز به دلیلی باورگون ندارد، بلکه تجربه ما خود گواهی بر آن است، اما سخنی مشابه را درباره باورهایی که ممکن است طالع‌بین مبنای قرار دهد نمی‌توان گفت. به‌طور کلی، خرد مشترک یا عقل سلیم عبارت از حداقل‌های معرفتی است که هر سپهر معرفتی به‌طور خاص برای خود وضع می‌کند و هرگونه کنش معرفتی در آن سپهر بر اساس آن‌ها صورت می‌گیرد. بنابراین، تبیین باورهای مبنایی بر اساس عقل سلیم منافاتی ندارد با این‌که جماعت طالع‌بین‌ها هم برای خود باورهایی مبنایی داشته یا عرفا اعتقاداتی خاص خود داشته باشند. با این حال طالع‌بین نمی‌تواند از ما توقع هم‌نظری داشته باشد و عارفان، همان‌سان که مشهور است، لازم است به زبان خاص خود سخن بگویند.

۴. معرفت‌شناسی به‌ساخته و باورهای مبنایی

در پهنه معرفت‌شناسی دینی آن‌چه معرفت‌شناسی به‌ساخته را در درجه نخست، از سنت معرفت‌شناسی دینی جدا می‌کند مخالفت آن با دلیل‌گرایی^۶ است.^۷ در زمینه توجیه، دلیل‌گرایی را به این صورت تعریف می‌کنیم:

(د) باور ب برای شخص الف موجه است، اگر و تنها اگر دلایلی کافی از آن پشتیبانی کند.

پرسشی که در نگاه نخست، می‌توان در مقابل صورت‌بندی مطرح کرد این است که بر طبق دلیل‌گرایی سلسله دلایل قرار است چه ساختاری داشته باشند؟ پاسخ مبنایان این است که سلسله دلایل‌ها ساختاری هرمی و سلسله‌مراتبی دارند، به این صورت که برخی باورها، باورهای مبنایی، در بن می‌نشینند و بقیه باورها با اتکا بر آنها شکل می‌گیرند. از جمله پاسخ‌های دیگر یکی انسجام‌گرایی است که باورها را در یک ساختار غیرهرمی دارای اتکای متقابل بر همدیگر می‌داند، دوم دیدگاهی که دو دیدگاه قبلی را تلفیق می‌کند (مبنا-انسجام‌گرایی (foundherentism))^۸، و سوم دیدگاهی که به سلسله بی‌پایان دلایل اعتقاد دارد (بی‌پایان‌گرایی (infinitivism))^۹. پاسخی که به بحث این نوشتار مرتبط است، و از قضا پاسخی پرطرفدار است، مبنایگرایی است.

آن‌سان که در صورت‌بندی دیده می‌شود، قید «کافی» نقش مهمی در تعریف دلیل‌گرایانه باور موجه دارد. اکنون بسیاری از دلیل‌گرایان خداباوری را از آن جهت که مبتنی بر دلایل کافی نیست ناموجه و نامعقول می‌شمارند.^{۱۰} دلیل‌گرایان در اعتقاد به این نظر ممکن است دیدگاه‌های مختلفی را جمع به ساختار مجموعه دلایل اتخاذ کنند، اما روشن است که دلیل‌گرایان مبنایگر باور به خدا را یک باور غیر مبنایی و در نتیجه نیازمند دلایل کافی می‌شمارند. معرفت‌شناسی به‌ساخته، آن‌سان که در اندیشه آلون پلانتینگا نمودار شده است، دقیقاً در مقابل این نظر، معتقد است که باور به خدا یک باور مبنایی و بی‌نیاز از دلیل است.^{۱۱} خط استدلال پلانتینگا به این صورت است که نخست بر تعریف خاصی از گزاره مبنایی متمرکز شده است و عدم جامعیت آن را نقد می‌کند، سپس تعریف مذکور را در جهت دستیابی به جامعیت بیشتر اصلاح می‌کند، و نهایتاً از جامع نبودن تعاریف مطرح‌شده نتیجه می‌گیرد که مبنایگرایی از ارائه تعریفی جامع برای گزاره مبنایی ناتوان است. سپس از نبود معیاری دقیق و جامع برای گزاره مبنایی، به این نتیجه می‌رسد که مبنایی بودن برخی گزاره‌ها مبتنی بر معیار خاصی نیست. به عبارت دیگر، او می‌گوید یک گزاره مبنایی در هر صورت در بن شناخت ما قرار دارد و از این روست که ما نه می‌توانیم خود دیدگاه مبنایگرایی را در زمینه توجیه مبنایی بگیریم و نه می‌توانیم آنرا بر اساس گزاره‌هایی مبنایی اثبات کنیم. او نخست گزاره مبنایی را به این صورت تعریف می‌کند:

م ۴) گزاره ب به‌درستی برای شخص الف مبنایی است، اگر و تنها اگر ب یا برای الف بدیهی یا تغییرناپذیر (in corrigible) باشد یا برای حواس او آشکار باشد (Plantinga and Wolterstorff, 1983: 59).

پلان‌تینگا معتقد است که بر اساس م ۴ بسیاری از آنچه ما به‌طور طبیعی شناخت می‌انگاریم، مثل شناخت اذهان دیگر، نباید شناخت شمرده شود زیرا فروکاست‌پذیر به گزاره‌های مبنایی با تعریفی که در م ۴ آمده است نیستند. به عبارت دیگر، پلان‌تینگا نقدی بر جامعیت تعریف م ۴ دارد، زیرا از آن‌جا که بر اساس مبنای هر شناختی نهایتاً باید بر باور یا گزاره‌های مبنایی استوار باشد اگر مواردی را بتوان مثال زد که فروکاست‌پذیر به باورهایی که تعریف م ۴ آن‌ها را دربر می‌گیرد نباشند، آن‌گاه م ۴ تعریفی جامع نخواهد بود. پلان‌تینگا سپس م ۴ را به صورت زیر اصلاح می‌کند.

م ۵) ب به‌درستی برای شخص الف مبنایی است، اگر و تنها اگر ب بدیهی یا خطاناپذیر باشد، یا برای حواس آشکار باشد، یا تقریباً همه آن را مبنایی بدانند.

او این تعریف را نیز جامع نمی‌داند، زیرا معتقد است برای برخی از امور که ما آن‌ها را به‌طور معمول می‌دانیم، مثلاً شناخت حافظه‌ای، جایی باقی نمی‌گذارد (ibid: 62). قبل از هر چیز، روشن نیست نقد مبنای پلان‌تینگا و انگشت‌گذاشتن بر عدم جامعیت تعریف باور مبنایی چه نقشی در استدلال پلان‌تینگا برای مبنایی‌شمردن باور به وجود خدا دارد. اگر آن‌سان که به‌نظر می‌رسد، او می‌خواهد از عدم جامعیت تعریف باور مبنایی در جهت گنجاندن باور به خدا در سنخ باورهای مبنایی استفاده کند پس خلط جامعیت و مانعیت تعریف را مرتکب می‌شود؛ از جامع‌نبودن یک تعریف نمی‌توان مانع‌نبودن آن را نتیجه گرفت و موارد بیش‌تری را در آن گنجانند. زین‌بیش، او می‌کوشد عدم امکان جامع‌سازی تعریف باور مبنایی را دست‌مایهٔ تحلیلی دربارهٔ فرایند پی‌بردن به مبنایی‌بودن باورها سازد. در این زمینه می‌گوید:

بنابراین، باید نه از بالا بلکه از پایین به معیارهای حقیقتاً مبنایی بودن یک باور دست یافت؛ این معیارها نباید به صورت رسمی ارائه شوند، بلکه از راه یک مجموعه‌ای مناسب از نمونه‌ها باید برای آن‌ها استدلال کرد و آن‌ها را آزمود، اما دلیلی وجود ندارد که پیشاپیش فرض بگیریم که همه با نمونه‌ها موافقت خواهند کرد. فرد مسیحی البته، فرض می‌گیرد که باور به خدا کاملاً درست و معقول است؛ اگر او این باور را نه بر اساس گزاره‌های دیگر پذیرفته باشد، نتیجه خواهد گرفت که این باور برای او باوری مبنایی است و مبنایی بودن آن کاملاً حقیقی است. پیروان برتراند راسل و مادلین مورای‌اهیر می‌توانند مخالف باشند، اما مخالفت آن‌ها چگونه می‌تواند مربوط باشد؟ آیا معیارهای من یا معیارهای جامعهٔ مسیحی باید با نمونه‌های آن‌ها مطابقت کند؟ مطمئناً نه. جامعهٔ مسیحی مسئول مجموعهٔ نمونه‌های خودش است، و نه مسئول مجموعهٔ نمونه‌های آن‌ها (ibid: 77).

از این سخنان برمی‌آید که مبنایی بودن در نظر پلانتینگا دارای قاعده و معیاری جامع و همه‌پذیر نیست و زین‌رو هر جماعتی ممکن است باورهای مبنایی خاص خود را داشته باشد، اما دقیقاً در این‌جا ایراد خودسرانگی در مقابل نظر پلانتینگا قابل طرح است. همان‌سان که گفته شد جماعت طالع‌بین‌ها به‌خوبی ممکن است باورهایی را به‌مثابه باورهای مبنایی اتخاذ کنند و از آن‌ها باورهایی، به زعم خودشان معقول، استنتاج کنند و مجبور نیستند توافق دیگران را در این‌باره جلب کنند: اما نکته این است که آن‌چه ما به‌طور معمول از معقول‌بودن یک باور مراد می‌کنیم این نیست که آن باور برای خود شخص باورمند معقول بنماید، بلکه همان‌سان که پیشتر گفته شد، این است که آن باور علی‌الاصول قابل مشارکت به‌دست دیگران باشد و دیگران علی‌الاصول معقول‌بودن آن را تأیید کنند. خدا باور علی‌الاصول می‌تواند در سپهر شناختی مبنای مبنای شرکت کند و مبنایی بودن باورهای مورد نظر او را بررسی کند، اما دلیل‌گرا نمی‌تواند در سپهر شناختی خدا باور مشارکت کند، به‌نحوی که بتواند تشخیص دهد باورهایی که خدا باور مبنایی می‌شمارد واقعاً مبنایی هستند یا نه، چرا که نمی‌تواند در تجربه‌هایی مشارکت کند که خدا باور مدعی است بنیاد باور او به خدا هستند.

پلانتینگا به شیوه‌ای سخن می‌گوید که گویی سپهر شناختی خدا باور و سپهر شناختی دلیل‌گرا در عرض هم هستند طوری که کسی از درون یکی به دیگری راه ندارد، اما روشن است که سپهر شناختی دلیل‌گرا علی‌الاصول برای فرد خدا باور قابل مشارکت است ولی عکس این سخن درست نیست. به عبارت دیگر، سپهر شناختی دلیل‌گرا به‌نحوی بر سپهر شناختی خاص خدا باور تقدم دارد. نمونه‌های دلیل‌گرا برای گزاره‌های مبنایی را خدا باور می‌تواند بررسی کند و بپذیرد، اما باورهایی را که خدا باور ممکن است برای خود مبنایی بشمارد دیگران اساساً نمی‌توانند بررسی کنند، چه رسد که بپذیرند.^{۱۲}

بر پایه آن‌چه گفته شد، مبنایی گرفتن باور به خدا نمی‌تواند ایراد خودسرانگی را پاسخ گوید، زیرا اگر بپذیریم که هر جماعتی می‌تواند باورهای مبنایی خاص خود را داشته باشد، آن‌گاه به‌خوبی ممکن است هر باور بی‌دلیلی مبنایی تلقی شود و در آن صورت هیچ قاعده‌ای برای مبنایی شمردن باورها و در نتیجه هیچ قاعده‌ای بر کل سپهر معرفتی حکم فرما نخواهد بود. روشن است که این‌گونه بی‌قاعده‌ساختن باورهای مبنایی و این نگاه کثرت‌گرایانه به باورهای مبنایی به جماعت‌ها و گروه‌ها محدود نمی‌شود، بلکه هر شخص واحدی ممکن است باوری را برای خود مبنایی بشمرد و نیازی هم به توافق با دیگران احساس نکند.

۵. آیا باور به خدا می‌تواند مبنایی باشد؟

بنابر آنچه ذکر شد، مبنایی و بی‌نیاز از دلیل‌انگاشتن باور به خدا، به صورتی که در معرفت‌شناسی به‌ساخته مطرح شده است ایده‌ای پذیرفتنی نیست. اما به‌نظر می‌رسد معرفت‌شناسی به‌ساخته تا آن‌جا که رویکرد دلیل‌گرایانه الهیات طبیعی را نقد می‌کند محق باشد، چراکه این رویکرد همیشه با نقدی روبه‌روست که بر ناکافی بودن دلایل انگشت می‌گذارد؛ بدین ترتیب انگیزه خوبی برای مبنایی‌انگاشتن باور به خدا وجود دارد. اما آیا این خواست می‌تواند به صورت خردپذیری برآورده شود؟ به‌نظر می‌رسد پاسخ مثبت است. باور به خدا را می‌توان به معنایی دیگر مبنایی انگاشت، معنایی که با معضلات معرفت‌شناسی به‌ساخته مواجه نیست. این معنا از مبنایی بودن، باور به خدا را نه یک باور مبنایی در کنار دیگر باورهای مبنایی، بلکه به معنای «شرط امکان» کل سپهر شناخت مبنایی می‌شمارد. پیش‌تر گفتیم که باورهای مبنایی «شرط وجود» سپهر شناختی ما هستند، به این معنا که سپهر شناختی به‌واقع بر پایه آن‌ها قوام یافته است، اما اگر باوری شرط امکان شناخت ما باشد نیز می‌تواند، هرچند در معنایی دیگر، مبنایی به‌حساب آید.

در این معنای دوم، باور به خدا را می‌توان به صورت «شرط امکان» شناخت و پیش‌نیاز ابطال شکاکیت بنیادین مبنایی شمرد. گرچه باور به خدا به‌عنوان باور مبنایی، به این معنا، در تاریخ اندیشه مورد بحث قرار نگرفته است، اما در تاریخ فلسفه نمونه‌های متفاوتی از دفاع از معقولیت باور به وجود خدا دیده می‌شود که به این معنا از باور مبنایی نزدیک می‌شوند. مشهورتر از همه رویکرد دکارت است که پس از وضع معیاری بسیار سخت‌گیرانه برای شناخت، باز خود را با شکاکیت بنیادین دست به‌گریبان می‌بیند و راه برون‌رفت خود از این وضعیت را در فرض خدایی همه‌توان و همه‌خیر می‌بیند. دکارت در کتاب تأملات پس از آن‌که در تأمل نخست شکاکیت را تا آخرین درجه پیش برد و سپس در تأمل دوم وضوح و تمایز را معیار شناخت معرفی کرد، خود را با این پرسش روبه‌رو دید که چه تضمینی هست که حتی آن‌چه با وضوح و تمایز قابل درک است کاذب نباشد؛ شاید شیطانی فریب‌کار آن‌ها را در چشم او واضح و متمایز نشان می‌دهد. در تأمل پنجم پس از اثبات خدا از راه برهان وجودی، باور به وجود خدا را راه‌گریز از این شکاکیت بنیادین معرفی می‌کند. او می‌گوید:

بدین‌سان، من آشکارا می‌بینم که یقین و صدق تمامی آن‌چه می‌دانم از یک چیز سرچشمه می‌گیرد: تصورم از یک خدای حقیقی. پیش از آن‌که به او شناخت داشته باشم نمی‌توانستم به هیچ چیز دیگری شناخت داشته باشم. اما اکنون می‌توانم به‌روشنی و با اطمینان به چیزهای

بی‌شماری شناخت داشته باشم، نه تنها درباره خدا و دیگر باشندگان ذهنی، بلکه نیز درباره سرشت اشیای فیزیکی تا آن‌جا که موضوع ریاضیات محض است (Descartes, 1996).

البته، دکارت ضرورت فرض وجود خدا برای گریز از شکاکیت بنیادین را راهی برای پشتیبانی از باور به وجود خدا در نظر نمی‌گیرد و به همین دلیل به درک مبنایی بودن باور به خدا، در معنای مورد نظر ما، دست نمی‌یابد. برعکس، او نیز می‌کوشد باور به خدا را، طبیعتاً همچون باوری غیر مبنایی، از راه استدلال اثبات کند. دقیقاً از همین رو است که او با معضل چاره‌ناپذیری روبه‌رو می‌شود که به «دور دکارتی» معروف است: استدلال بر وجود خدا، در حالی که وجود خدا ضامن درستی استدلال است.

برای گریز از افتادن در دام دور، دکارت باید یکی را مبنای کل برنامه شناختی خود قرار دهد: امکان شناخت یا باور به خدایی همه‌توان و همه‌خیر. به‌طور طبیعی ما نخست خود را با انبانی از باورها همراه می‌یابیم که پاره‌ای از آن‌ها به دید ما کاملاً بدیهی و روشن می‌نمایند. اما شکاکیت بنیادین حتی بدیهی‌ترین باورهای ما را هم به‌چالش می‌کشد. در این‌جا ما یا باید یک‌سره قید شناخت را بزنیم یا برای دفع شکاکیت بنیادین وجود خدایی را فرض بگیریم که نمی‌خواهد ما یک‌سره در گمراهی به‌سر بریم. با این فرض است که می‌توانیم به‌طور معقول معتقد باشیم که ما انسان‌ها با وجود همه شکاکیت‌های ممکن و با وجود همه ناتوانی‌ها و ضعف‌های شناختی‌مان می‌توانیم کمابیش چیزهایی بدانیم و کوشش معرفتی‌مان، «در جهت دانستن»، کوششی یک‌سره بهبوده نیست. در این معنا، باور به خدا مبنایی‌ترین باور در سپهر معرفتی‌ما، مبنای بدیهی‌ترین باورهای ما، و با یک پیش‌زمینه مبنای‌گرایانه، مبنای مبنایی‌ترین باورهای ماست. به بیان دیگر، شرط امکان کل سپهر شناختی ما این باور است که قوای شناختی ما کمابیش امکان دست‌یابی به شناخت را دارند؛ چراکه صدق و شناخت در سپهر شناختی‌ما، در مجموع، بر فریب و خطا فزونی دارد یا می‌تواند داشته باشد؛ و این از این‌رو است که شیطان فریب‌کاری بر قوای شناختی ما حاکم نیست تا امکان شناخت را از ما سلب کند، بلکه خدایی همه‌توان و همه‌خیر امکان شناخت را برای ما تضمین می‌کند. کوتاه سخن این‌که اگر بخواهیم این سپهر شناختی که در آن هستیم ممکن باشد ناگزیر از این فرض هستیم.^{۱۳}

در اندیشه معاصر نیز نمونه‌هایی از نزدیک‌شدن به درکی از مبنایی بودن باور به خدا به معنای دوم دیده می‌شود. برای مثال می‌توان به دیدگاه‌هایی اشاره کرد که این رویکرد را در مورد دعوی علم برای شناخت جهان مطرح می‌کنند. بر اساس این دیدگاه‌ها، کوشش علمی

از آن جهت که به‌نحوی مبتنی بر فرض معقولیت جهان است مستلزم فرض وجود خدایی است که ضامن این معقولیت باشد. شناخت علمی مستلزم فرض گونه‌ای معقول‌بودگی در ساختار بنیادین عالم است؛ معقولیتی که علم چیزی جز کوشش در جهت کشف آن نیست، کوششی که هرچند بسیار کند و توأم با خطا صورت می‌گیرد، اما می‌توان مدعی شد که به‌طور کلی در جهت افزایش دانش در مورد جهان و «نزدیکی به حقیقت» (verisimilitude) پیش می‌رود؛ کوشش علمی نظمی کشف‌پذیر را در ساختار عالم فرض می‌گیرد و این نظم خود مستلزم فرض خدایی نظم‌بخش است.^{۱۴}

۶. نتیجه‌گیری

در بخش نخست با واکاوی انگاره «بی‌نیاز-از-دلیل» نشان دادیم که بی‌نیاز بودن فقط در معنای مبنایی بودن پذیرفتنی است. در بخش دوم کوشیدیم به تعریفی جامع و مانع از باورهای مبنایی دست یابیم. استدلال کردیم که هر تعریفی از باورهای مبنایی باید اصل دسترسی‌پذیری را در خود داشته باشد تا ایراد خودسرانگی در مقابل آن قابل طرح نباشد. در ادامه در بخش سوم استدلال شد که باور به خدا نمی‌تواند به معنایی که در معرفت‌شناسی به‌ساخته مطرح است مبنایی تلقی شود، زیرا این نظریه ایراد خودسرانگی را بی‌پاسخ باقی می‌گذارد. معرفت‌شناسی به‌ساخته مبنایی بودن را امری بی‌قاعده می‌سازد که در نتیجه آن سپهر شناخت به‌طور کلی بی‌قاعده می‌شود. سرانجام در بخش چهارم گفتیم که باور به خدا به معنایی دیگر می‌تواند مبنایی تلقی شود: به معنای مبنایی برای امکان معرفت به‌طور کلی. همان‌سان که باورهای مبنایی شرط وجود سپهر شناختی ما هستند، باور به خدا را می‌توان، همچون شرط امکان سپهر معرفتی، باوری مبنایی به‌حساب آورد. این خوانش از مبنایی بودن باور به خدا در صورت‌های متفاوتی قابل طرح است که بحث از آن‌ها از این نوشتار فراتر می‌رود.

پی‌نوشت

۱. برای نمونه‌هایی از این ایراد ← Sosa, 1999; Senor, 1993; Harman, 2008; Audi, 1995
یافتن پاسخ مشهوری به این ایراد ← Conee and Feldman, 2004.
۲. برای نمونه می‌توان نظریه‌های تلفیقی توجیه را مثال زد که درونی‌گرایی و بیرونی‌گرایی را به‌نحوی تلفیق می‌کنند. برای نمونه ← Comesana, 2010; Goldman, 2011; Staley and Cobb, 2011.

۳. نمونه‌های این ایراد در دیدگاه‌های پاد - بیرونی‌گرایانه دیده می‌شود. برای آشنایی با این دیدگاه‌ها ← Bergmann, 2006; Kornblith, 2001; BonJour, 2002; BonJour and Sosa, 2003.
۴. معرفت‌شناسی اصلاح شده نیز گفته‌اند.
۵. پرهیزناپذیری توجیه عملی و حضور همیشگی آن در کنار توجیه معرفتی در ادبیات معرفت‌شناختی با عنوان «دست‌اندازی عمل‌گرایانه» (pragmatic encroachment) مطرح است. این اصطلاح را نخستین بار کوانویگ (Kvanvig, 2004) در یک تارنمای فلسفی مطرح کرد. این ایده در (Owens, 2000; Williamson, 2000; Fantl and McGrath, 2002; Hawthorne, 2004; Stanley, 2005) نیز پرورانه شده است.
۶. (evidentialism) شاهدگرایی و قرینه‌گرایی نیز گفته شده است.
۷. معرفت‌شناسی به‌ساخته را می‌توان شکل اصلاح‌شده دلیل‌گرایی هم شمرد. برای مثال آلستون استدلال می‌کند که برخی از تجربه‌های دینی را می‌توان به ادراک حسی شبیه دانست (Alston, 1991).
۸. این دیدگاه را سوزان هاگ (Haack, 2000) مطرح کرده است.
۹. این دیدگاه را نخستین بار پیرس طرح کرد (Peirce, 1868).
۱۰. از جمله می‌توان به و.ک. کلیفورد (Clifford, 2011)، برنارد بلاشارد (Blanshard, 1975)، برتراند راسل (Russell, 1957)، و آنتونی فلو (Flew, 1995) اشاره کرد.
۱۱. این دیدگاه و به‌طور کلی پروژه معرفت‌شناسی به‌ساخته مربوط به دوره‌ای از اندیشه پلانتینگاست که مباحث معرفت‌شناختی را در قالب توجیه مطرح می‌کند. در دوره‌های دیگر او بر عقلانیت و تضمین معرفتی متمرکز شده است. نخستین برگشت جامع از معرفت‌شناسی به‌ساخته را در (Plantinga and Wolterstorff, 1983) می‌توان دید که در این نوشتار هم به آن ارجاع داده شده است.
۱۲. پلانتینگا خود به این ایراد توجه دارد و می‌کوشد آن را پاسخ دهد، اما آن چه او در بهترین حالت موفق می‌شود نشان دهد این است که خدا باور با مبنایی‌انگاشتن باور به خدا مجبور نیست دیگر باورها، مثلاً باورهای یک طالع‌بین، را هم مبنایی بشمارد. اما روشن است که ایراد مورد نظر اصلاً نمی‌گوید خدا باور با مبنایی‌انگاشتن باور به خدا مجبور خواهد بود باور کسی همچون طالع‌بین را هم مبنایی بشمارد. مسلم است که اگر بگوییم هرکس می‌تواند تجربه خاص خود را دلیل مبنایی بودن باورش بشمارد، آن‌گاه خدا باور چون در تجربه مورد نظر طالع‌بین مشارکت ندارد، مجبور نیست باور او را مبنایی به حساب آورد. برعکس، ایراد این است که اگر خدا باور بر اساس تجربه خاص خود مجاز باشد باورش را مبنایی بداند آن‌گاه طالع‌بین هم مجاز خواهد بود بر اساس تجربه خاص خود باور خود را مبنایی بداند، در حالی که این پذیرفتنی نیست. بر این اساس، همچنین باید افزود که

نمی‌توان این رهیافت مبنایگرایانه را دست‌مایه اثبات خدا به معنایی که در ادیان مطرح است دانست، بلکه با این رهیافت، برای رفع شکاکیت بنیادین، صرفاً ضرورت معرفت‌شناختی فرض یک انگاره کلی نشان داده می‌شود؛ انگاره‌ای که می‌توان آن را «خدای معرفت‌شناختی» نامید. نیز باید افزود که می‌توان با رویکردهای دیگری، مثلاً با یک رویکرد فرگشتی، این شکاکیت بنیادین را چاره کرد. اما هریک از این رویکردها چالش‌های نظری خاص خودش را دارد که بحث از آن‌ها از گنجایش این نوشتار بیرون است.

۱۳. روشن است که با طرح این نظر که «باور به خدا شرط امکان شناخت است» ما به دنبال تعریف شناخت نیستیم. به عبارت دیگر، آنچه در این جا گفته می‌شود این نیست که باور به خدا لازمه هر شناختی است. پس، نمی‌توان اشکال کرد که بنا بر نظری که در این نوشتار مطرح شده است باید نتیجه گرفت که خدا ناباور از هیچ شناختی برخوردار نیست. مراد از شرط امکان شناخت در این نوشتار شرطی است که در یک بررسی درجه دوم و آگاهانه از شناخت در معرفت‌شناختی، به ضرورت آن پی می‌بریم، اما خدا ناباور برای برخورداری از شناخت لزوماً نیاز ندارد در این بحث معرفت‌شناختی شرکت و موضع خود را مشخص کند، همان‌طور که هیچ فرد معمولی برای آن که بتواند به اموری شناخت داشته باشد، نیازی ندارد در هیچ بحث معرفت‌شناختی شرکت کند یا حتی تعریف شناخت را بداند. برای روشن تر شدن شرط امکان شناخت، با وام‌گرفتن اصطلاحی از ایمانوئل کانت، می‌توان گفت باور به خدا شرطی فراسویی یا استعلایی برای شناخت است، به همان‌سان که مثلاً «من استعلایی» در نظر کانت شرط امکان شناخت است.

۱۴. برای بحث بیشتر در این زمینه ← Polkinghorne, 2000; Polkinghorne, 2006; Davies, 1984; Barrow and Tipler, 1986; Leslie, 1996.

منابع

- Alston, W. P. (1991). *Perceiving God, The Epistemology of Religious Experience*, New York: Cornell University Press.
- Audi, R. (1995). 'Memorial Justification', *Philosophical Topics*, Vol. 23, No. 1.
- Barrow, J. D. and F. J. Tipler (1986). *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford & New York: Oxford University Press.
- Bergmann, Michael Abram (2006). *Justification Without Awareness, A Defense of Epistemic Externalism*, USA: Oxford University Press.
- Blanshard, Brand (1975). *Reason and Belief*, New Haven: Yale University Press.
- BonJour, Laurence (2002). 'Internalism and Externalism', P. Moser (ed.), in *The Oxford Handbook of Epistemology*, Oxford: Oxford University Press.

- BonJour, Laurence and Ernest Sosa (2003). *Epistemic Justification, Internalism vs. Externalism, Foundations vs. Virtues*, Vol. 4, Malden, MA: Blackwell.
- Clifford, W. K. (2011). 'The Ethics of Belief', *Readings in the Philosophy of Religion*, Canada.
- Comesana, J. (2010). 'Evidentialist Reliabilism', *Nous*, Vol. 44, No. 4.
- Conee, E. and R. Feldman (2004). 'Internalism Defended', *Evidentialism*, Vol. 1, No. 9.
- Davies, P. (1984). *God and the New Physics*, Simon & Schuster.
- Descartes, R. (1996). *Meditations on First Philosophy*, trans. John Cottingham, Cambridge: Cambridge University Press.
- Fantl, Jeremmy and Mathew McGrath (2002). 'Evidence, Pragmatics, and Justification', *The Philosophical Review*, Vol. 111, No. 1.
- Flew, Antony (1995). 'The Presumption of Atheism', *New Humanist*, Vol. 110.
- Goldman, Alvin I. (2011). 'Toward a Synthesis of Reliabilism and Evidentialism? Or: Evidentialism's Problems, Reliabilism's Rescue Package', T. Dougherty (ed.), in *Evidentialism and Its Discontents*, Oxford University Press.
- Haack, Susan (1999). 'A Foundherentist Theory of Empirical Justification', E. Sosa and J. Kim (eds.), in *Epistemology: An Anthology*, Oxford: Blackwell.
- Harman, Gilbert (2008). *Change in View, Principles of Reasoning*, Cambridge University Press.
- Hawthorne, John (2004). *Knowledge and Lotteries*, USA: Oxford University Press.
- Klein, Peter D. (1999). 'Human Knowledge and the Infinite Regress of Reasons', *Nous*, Vol. 33.
- Kornblith, Hilary (2001). *Epistemology: Internalism and externalism*, Vol. 2, Wiley.
- Kvanvig, Jonotahn (2004). *Pragmatic Aspects of Knowledge?*, from: <http://www.certaindoubts.com/?p=13>.
- Leslie, John (1996). *Universes*, Taylor & Francis.
- Owens, David J. (2000). *Reason Without Freedom, The Problem of Epistemic Normativity*, USA & Canada: Routledge.
- Peirce, C. S. (1868). 'Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man', *The Journal of Speculative Philosophy*, Vol. 2, No. 2.
- Plantinga, Alvin and Nicholas Wolterstorff (1983). *Faith and Rationality, Reason and Belief in God*, Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.
- Polkinghorne, John (2006). *Science and the Trinity, The Christian Encounter with Reality*, USA: Yale University Press.
- Polkinghorne, John C. (2000). *Faith, Science, and Understanding*, USA: Yale University Press.
- Russell, Bertrand (1957). *Why I am not a Christian and other Essays on Religion and Related Subjects*, Simon and Schuster.
- Senor, Thomas D. (1993). 'Internalistic Foundationalism and the Justification of Memory Belief', *Synthese*, Vol. 94, No. 3.
- Sosa, E. (1999). 'Skepticism and the Internal/External Divide', in *The Blackwell guide to epistemology*, J. Greco and E. Sosa (eds.), Vol. 1, Malden Mass: Blackwell.

Staley, K. and A.Cobb (2011). 'Internalist and Externalist Aspects of Justification in Scientific Inquiry', *Synthese*, Vol. 182, No. 3.

Stanley, Jason (2005). *Knowledge and Practical Interests*, New York: Oxford University Press.

Williamson, Timothy (2000). *Knowledge and its Limits*, New York: Oxford University Press.

Archive of SID