

تأملی در استدلال‌های مبنای گروهی

محمدصادق علی‌پور*

مجتبی مصباح**

چکیده

توجیه معرفت یکی از مهم‌ترین مسائلی است که از دیرباز ذهن فیلسوفان و معرفت‌شناسان را به خود مشغول کرده و موجب ارائه نظریات متفاوتی در این باب شده است. مبنای گروهی یکی از قدیمی‌ترین و مهم‌ترین این نظریات است. از این رو، این پژوهش درصدد بررسی استدلال‌های مبنای گروهی و مهم‌ترین چالش‌های پیش‌روی آن است. در این راستا با بررسی استدلال از راه استحاله تسلسل و احتمال و یقین، روشن خواهد شد که تنها برخی تقریرهای استدلال از راه استحاله تسلسل قابلیت اثبات مدعای مبنای‌گرایان را دارد. این در حالی است که نتیجه استدلال از راه احتمال و یقین چیزی نیست که مبنای‌گرا به دنبالش باشد.

در ادامه با بررسی مهم‌ترین چالش‌های پیش‌روی مبنای‌گروهی که عبارت‌اند از: مستدل بودن گزاره‌های پایه، چگونگی ارتباط گزاره‌های پایه با واقع و ناسازگاری دستگاه معرفتی مبتنی بر مبنای‌گروهی، روشن خواهد شد این چالش‌ها استبعاد بی‌شمار نیستند و همگی دارای پاسخ و رفع‌شدنی‌اند.

کلیدواژه‌ها: مبنای‌گروهی، تسلسل، احتمال و یقین، گزاره‌های پایه، تمامیت، پارادوکس دروغ‌گو.

مقدمه

قضیه و باور «خدا وجود دارد» بنیادی‌ترین اصل اعتقادی در ادیان توحیدی، از جمله اسلام است. اصلی که در هریک از ادیان در قالب و شکل خاصی تبیین گشته و به اثبات رسیده است. از دیدگاه برخی معرفت‌شناسان تلاشی که در این جهت صورت گرفته فرایند توجیه یا موجه‌سازی خوانده می‌شود.

در میان معرفت‌شناسان نظریات متفاوتی دربارهٔ چگونگی توجیه مطرح است. مبنای گروهی (Foundationism)، انسجام‌گروی (Coherentism)، وثاقت‌گروی (Reliabilism) و طبیعت‌گروی (Naturalism) از جمله مهم‌ترین این نظریات‌اند. انتخاب هریک از این نظریات و بنا کردن بنیان معرفت بر آن همواره یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های معرفت‌شناسان از دیرباز تاکنون بوده است؛ به گونه‌ای که براساس برخی از این نظریات امکان اثبات معارف دینی، حتی اثبات وجود خدا ناممکن و حتی نامعقول است. برای روشن شدن بیشتر این مسئله بار دیگر این گزاره را که «خدا وجود دارد» به خاطر آورید. تصور کنید این باور از طریق حدس و گمانه‌زنی در ما پدید آمده است. در این حال از دیدگاه مبنای‌گرا چنانچه بتوان این باور را با استدلالی متقن و معتبر همراه کرد، شخص در پذیرش این باور موجه خواهد بود. این در حالی است که از دیدگاه وثاقت‌گرا، توانایی ارائه استدلال برای توجیه این باور بسنده نیست؛ بلکه تنها در صورتی این باور موجه خواهد بود که فرایند شکل‌گیری آن از لحاظ معرفتی معتبر باشد و چون در این مورد از حدس و گمان استفاده شده، چنین باوری ناموجه است. با توجه به این نکته می‌توان به ضرورت بررسی هریک از این دیدگاه‌ها و در پیش گرفتن دیدگاه صحیح پی برد.

از آنجاکه اندیشمندان مسلمان و طیف گسترده‌ای از معرفت‌شناسان غربی در توجیه معرفت مبنای‌گرا هستند، در این نوشته به بررسی استدلال‌های مبنای‌گروی و مهم‌ترین چالش‌های پیش‌روی آن همت خواهیم گمارد. در این راستا مهم‌ترین پرسش پیش‌روی ما این است که استدلال‌ها و ادلهٔ اثبات مبنای‌گروی چیست؟ نقدهای هریک کدام و پاسخ‌های احتمالی آن چه می‌تواند باشد.

پیشینه میناگروی

هنگامی که به توجیه یک باور می‌اندیشیم و درباره اعتبار آن سخن می‌گوییم، با فرض‌های مختلفی روبه‌رویم و ممکن است به پاسخ‌هایی متفاوت دست یابیم. برای نمونه ممکن است گزاره مورد نظر را بی‌نیاز از توجیه (خودموجه) بدانیم یا اینکه توجیه آن را امری غیرگزاره‌ای و غیرمعرفتی یا گزاره‌ای شبیه خود تلقی کنیم. اگر عامل توجیه‌کننده آن را گزاره‌ای شبیه خود (نیازمند به توجیه) بدانیم، پرسش یادشده درباره گزاره دوم نیز مطرح خواهد شد و پی‌جویی دلیل همچنان ادامه خواهد یافت. در چنین حالی ما با نوعی تسلسل در توجیه گزاره‌ها روبه‌رو خواهیم بود. از آنجاکه تسلسل امری محال است، به‌ناچار باید برای رهایی از آن راه‌حلی یافت. میناگرایی یکی از کهن‌ترین این راه‌هاست.

در طول تاریخ، میناگروی به‌سان برفی که از بالای کوه به طرف پایین در حال حرکت است تغییرات و تحولات فراوانی را پشت سر گذارده است. افلاطون مبانی معرفتی بشر را همان مثل می‌دانست که معرفت به آن به‌صورت پیشینی در ما نهفته است و ما با داشتن این‌گونه معارف پا به عرصه وجود می‌گذاریم (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۴۷۵). از نظر ارسطو (ارسطو، ۱۳۸۷، بخش ۱۹، ص ۴۵۶) نیز ما با داشتن اصول اولیه بدیهی مانند اصول موضوعه ریاضیات و منطق پا به عرصه وجود می‌گذاریم؛ اصولی که بی‌تردید صادق‌اند. پس از ارسطو توماس آکوئیناس، رنه دکارت و حتی هیوم تجربه‌گرا نیز میناگرا بوده‌اند.

ارسطو معتقد است معرفتی صادق‌تر از شهود و ادراک باطنی وجود ندارد و این شهود است که مقدمات اولی را قابل درک می‌سازد. دکارت شهود را مفهومی می‌داند که یک ذهن روشن و آگاه آن را با چنان وضوح و تمایزی می‌یابد که جای هیچ تردیدی در آن باقی نمی‌گذارد و امکان ابطال و تغییر در آن را از بین می‌برد. به عقیده میناگرایان چنین معرفت‌هایی سنگ‌بنای معرف بشری را تشکیل داده، مبانی معرفتی نام دارند؛ مبانی‌ای خطاناپذیر و تردیدستیز. چنین نگرشی در میناگروی، میناگروی خطاناپذیر نام گرفته است. تقریباً همه فیلسوفان مسلمان از جمله ابن‌سینا (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۱۸)، شیخ اشراق (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۸)، صدرالمتألهین

(صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۴۳) و علامه طباطبائی (طباطبائی، ۱۳۶۲، ص ۱۳) نیز چنین نگرشی را در مبنای پذیرفته‌اند.

برخی معرفت‌شناسان معاصر با توجه به گستره کوچک معارف خطاناپذیر و تردیدهایی که درباره ادراکات شهودی مطرح است، بر این باورند که پذیرش مبنای خطاناپذیر نه تنها مواد و محتوای بسیار کمی برای برپایی نظام معرفتی باقی می‌گذارد، که منجر به شکاکیت درباره عالم خارج می‌شود و در توجیه اعتبار ادراک حسی، باورهای حافظه‌ای، استقرا و موارد مشابه آن نیز دچار مشکل خواهد بود. از این رو مبنای خطاناپذیر را مطرح کرده‌اند و از این رهگذر درصدد جریان کاستی ظاهری مبنای خطاناپذیر برآمده‌اند (ر.ک: فیشر، ۱۳۸۹، ص ۱۸۹).

به نظر می‌رسد توجه به هدف اصلی و فلسفه شکل‌گیری مبنای خطاناپذیر می‌تواند ما را به داوری صحیح درباره مبنای خطاناپذیر یا مبنای خطاناپذیر رهنمون شود. عاملی که موجب شد مبنای گزاره‌ها را به دو دسته پایه و غیرپایه تقسیم کنند این بود که تضمین صدق برخی گزاره‌ها را در گرو وجود گزاره‌های پایه می‌دیدند. به خوبی روشن است که مبانی خطاناپذیر می‌توانند صدق گزاره‌های غیرمبنا را تضمین، و ما را به این هدف نزدیک کنند؛ زیرا صدق خودشان همیشگی و خطاناپذیر است و این امکان هست که آن را از طریق فرایندی به سایر گزاره‌ها نیز منتقل کنند؛ اما آیا مبانی خطاناپذیر نیز می‌توانند چنین باشند؟ به نظر می‌رسد خیر؛ چراکه گرچه مبنا بودن یک گزاره هیچ اقتضایی نسبت به خطاناپذیر یا خطاناپذیر بودن آن ندارد و گزاره‌های مبنا حتی در صورت خطاناپذیر بودن می‌توانند مبنا قرار گیرند، مسئله اصلی این است که اگر گزاره‌های پایه خطاناپذیر باشند، تضمین صدق صورت نخواهد گرفت؛ زیرا مبانی خطاناپذیر به خاطر همین ویژگی، خود نیز، نیازمند تضمین صدق‌اند و هیچ تضمینی برای صدق ندارند و تا زمانی که صدقشان به طور یقینی تضمین نگردد نمی‌توانند آن را به سایر گزاره‌ها منتقل کنند. از این رو، حتی اگر مبنای خطاناپذیر، دیدگاهی صحیح باشد، ارائه آن بهره و سودی به دنبال ندارد؛ زیرا اگر این نظریه تضمین‌کننده صدق قضایا نباشد، نتیجه اثبات گزاره‌های پایه با عدم اثبات آن مساوی خواهد بود و صدق گزاره‌ها هیچ‌گاه تضمین نخواهد شد.

اصول مشترک

به عقیده ابن‌سینا (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۱۸) یک باور هنگامی موجه است که یا بی‌نیاز از توجیه باشد، و یا به باوری که بی‌نیاز از توجیه است متکی باشد. با توجه به این نکته می‌توان ارکان اصلی میناگروی را دو چیز دانست:

الف) تقسیم باورها به دو بخش پایه و غیرپایه: این نوع نگرش درباره باورها منجر به شکل‌گیری ساختاری دولایه برای باورها شده، بر این اندیشه تأکید می‌کند که براساس شرایط خاص و روابط ویژه‌ای می‌توان توجیه را از باورهای پایه به باورهای غیرپایه منتقل کرد؛ ب) لزوم توجیه باورهای غیرپایه با اتکا به باورهای پایه: میناگرایان درباره شرایط و روابط خاص انتقال توجیه و چگونگی ابتدای باورهای غیرپایه بر باورهای پایه دیدگاه‌های متفاوتی دارند. برخی تنها قیاس (همان، ص ۱۴۸) یا قیاس برهانی (همان، ۱۱۸) را معتبر دانسته و برخی دیگر استقرا را نیز برای توجیه، کافی دانسته‌اند (اوریت و فیشر، ۱۳۸۹، ص ۲۳۵). این در حالی است که لزوم توجیه باورهای غیرپایه به وسیله باورهای پایه هیچ نوع اقتضایی نسبت به روش و چگونگی این ابتدا ندارد و صرفاً می‌طلبد که فرایند توجیه و ابتدا، قطعی و یقینی باشد و باور پایه به‌طور یقینی مبنای توجیه باور غیرپایه قرار گیرد. از این رو، هر روش معتبری که بتوان با بهره‌گیری از آن این ابتدا را به‌طور قطعی و یقینی نشان داد، می‌تواند در فرایند توجیه به کار گرفته شود.

استدلال‌های میناگروی

۱. استدلال از راه استحاله تسلسل

یکی از مهم‌ترین و مشهورترین استدلال‌هایی که برای اثبات وجود گزاره‌های پایه ارائه شده، استدلال از راه استحاله تسلسل و دور است. براساس این استدلال، انکار گزاره‌های پایه به انکار مطلق علم و معرفت می‌انجامد. این نوع استدلال در آثار شمار فراوانی از اندیشمندان مسلمان (غزالی، ۱۹۹۳؛ سهروردی، ۱۳۸۰؛ طباطبائی، ۱۳۶۴، ص ۸۶) و نامسلمان (Dancy, 1985, p. 55) به چشم می‌خورد.

۱-۱. استدلال ابن سینا

ابن سینا (همو، ۱۴۰۴ق) برای اثبات وجود گزاره‌های پایه ابتدا به دو دیدگاه نادرست در این باب اشاره می‌کند و از طریق نقد آنها به اثبات دیدگاهش همت می‌گمارد. در دیدگاه نخست به‌طور کلی امکان اقامه برهان انکار، و در دیدگاه دوم همه چیز مبرهن و نیازمند برهان دانسته می‌شود. او معتقد است این دیدگاه‌ها صحیح نیستند و چنانچه در آنها به استدلال او توجه می‌شد خطا و لغزشی روی نمی‌داد. ابن سینا مدعی است دیدگاه صحیح این است که همه معلومات نیازمند برهان نیستند؛ بلکه تنها برخی معلومات نیازمند برهان‌اند و برخی دیگر معلوم بالذات و بی‌نیاز. او در استدلالش راه سبر و تقسیم را در پیش می‌گیرد و همواره با ابطال یکی از نقیضین، دیگری را نتیجه می‌گیرد و اثبات می‌کند. استدلال او از این قرار است:

۱. یا همه چیز برای ما مجهول است و یا معلومی داریم؛ اما همه چیز نمی‌تواند برای ما مجهول باشد؛ زیرا دست‌کم خود این گزاره برای ما معلوم است.

۲. حال که ما معلومی داریم، (عقلاً) این معلوم، یا معلوم بالذات است یا معلوم به برهان؛ اما همه معلومات نمی‌توانند معلوم به برهان باشند؛ زیرا:

۳. اگر همه معلومات معلوم به برهان باشند خود برهان هم که نوعی معلوم است باید معلوم به برهان باشد؛ درحالی‌که چنین چیزی محال است. او برای تبیین این استحاله دو استدلال ارائه می‌کند. بدین منظور می‌گوید اگر فرض کنیم اثبات «ب» برای «الف» در گرو برهان «د» است و معتقد باشیم هر برهانی نیازمند برهان است، با دو تالی فاسد روبه‌رویم:

الف) باید بپذیریم کل مساوی جزء است؛ زیرا در چنین حالی دست‌کم دو مجموعه بی‌نهایت خواهیم داشت (یکی خود مجموعه «الف» «ب» است که گرچه این مجموعه محصور در دو طرف است، اما از آنجاکه برهان «د» در این بین قرار دارد و طبق فرض هر برهانی برهان دارد ما با مجموعه‌ای بی‌نهایت از برهان‌ها روبه‌رو خواهیم بود. از سوی دیگر طبق فرض باید بین هر دو برهانی که در کنار یکدیگر قرار دارند نیز برهانی وجود داشته باشد که باز هم نیازمند بی‌نهایت برهان است)، که از طرفی با هم برابرند (چون بی‌نهایت‌اند) و از سویی یکی کوچک‌تر

از دیگری است (چون یکی درون دیگری قرار دارد)؛

ب) اقتضای اقامه برهان، پذیرش وجود علم بدون واسطه است، درحالی‌که فرض ما این است که علم بدون واسطه نداریم. در توضیح این مدعا/بن‌سینا می‌گوید: سلسله‌ای از حدوسط‌ها را (حتی اگر بی‌نهایت باشند) در نظر بگیرید. در این سلسله هر حدوسطی قطعاً بین دو حد دیگر قرار گرفته که هم جوار او هستند. مقتضای هم‌جوار بودن این است که بین دو هم‌جوار هیچ واسطه‌ای نباشد. از این رو، بین این حد وسط و دو طرف آن هم هیچ واسطه‌ای نیست. بنابراین در برهان مقدمه‌ای را پیدا کردیم که بین است و احتیاج به برهان ندارد. به‌خوبی روشن است که این امر مدعای اول را (هر معلومی نیازمند برهان است) باطل می‌کند.

بدین‌سان بن‌سینا نتیجه می‌گیرد از آنجا که فرض مبرهن بودن هر برهانی مستلزم دو تالی فاسد است، نمی‌تواند صحیح باشد و براساس قاعده امتناع رفع نقیضین، نقطه مقابل آن (بعضی معلوم‌ها بی‌نیاز از برهان‌اند) که همان مدعاست به اثبات می‌رسد.

نقد استدلال ابن‌سینا: چنانچه گذشت بن‌سینا مدعایش را با دو استدلال اثبات کرد. در استدلال نخست او با استفاده از این اصل که همه بی‌نهایت‌ها برابرند مدعایش را به اثبات رساند. این در حالی است که همیشه همه سلسله‌های بی‌نهایت برابر نیستند. برای نمونه گرچه سلسله نامتناهی اعداد طبیعی و سلسله نامتناهی اعداد زوج هر دو نامتناهی‌اند، بی‌شک سلسله اعداد زوج کوچک‌تر است (مصباح، ۱۳۸۶، ص ۳۵۸).

همچنین بن‌سینا در استدلال دوم مدعی شد که میان دو واسطه هم‌جوار هیچ واسطه‌ای نیست و بدین‌سان اثبات کرد که معلوم بدون واسطه داریم؛ اما هیچ استدلالی برای اینکه نشان دهد میان دو واسطه هم‌جوار هیچ واسطه‌ای نیست ارائه نکرد و این مدعا را بدون دلیل رها ساخت.

۱-۲. استدلال شیخ اشراق و علامه طباطبایی

شیخ اشراق (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۸) معتقد است چنانچه مجموعه معارف انسان به فطریات و بدیهیات نینجامد، هیچ علمی برای انسان محقق نخواهد شد؛ اما وجود علم و معرفت

برای انسان ضروری و آشکار است؛ از این رو، باید اذعان کرد که بدیهیات وجود دارند. علّامه طباطبائی (۱۳۶۴، ج ۲، ص ۹۶-۸۶) نیز ضمن عباراتی به تفصیل این استدلال را تبیین کرده است. به نظر می‌توان استدلال علّامه را تبیین و توضیح استدلال شیخ اشراق دانست. استدلال ایشان بر این مقدمات استوار است:

۱. بدیهی است که ما معلومات تصدیقی فراوانی داریم؛

۲. میان تصدیقات ما رابطه تولیدی برقرار است (طباطبائی، ۱۳۷۱، ص ۱۴۳). ایشان معتقدند به حصر عقلی، یک قضیه در پذیرش صدقش، یا محتاج به تصدیقی دیگر هست یا نیست. اگر محتاج باشد تصدیق نظری، وگرنه بدیهی نام دارد. احتیاج تصدیق نظری به تصدیق دیگر به معنای توقف وجودی و تولید آن به وسیله تصدیق دیگر است؛

۳. اما این رابطه تولیدی نمی‌تواند در سلسله‌ای نامتناهی ادامه یابد؛ زیرا این امر مستلزم عدم حصول معلومات تصدیقی بوده، با فرض وجود حتی یک تصدیق نیز ناسازگار است. به عبارت دیگر از آنجاکه هر تصدیق نظری وجودش وابسته به تصدیقی دیگر است، چنانچه طرف وابستگی اش وجود نداشته باشد هیچ‌گاه به وجود نخواهد آمد؛ اما اکنون که به وجود آمده، این امر نشانه وجود تصدیقی غیرنظری است؛ چراکه اگر طرف وابستگی یک تصدیق نظری، خود نیز نظری باشد، باز نیازمند طرف وابستگی است و هر قدر هم این سلسله ادامه یابد، باز این نیاز وجود خواهد داشت و تنها در صورتی تأمین خواهد شد که بپذیریم تصدیقی غیرنظری طرف وابستگی سلسله تصدیقات است. به عبارت دیگر از آنجاکه تصدیقات نیز نوعی وجود هستند، طبعاً اگر نیازمند باشند باید نیازشان توسط موجودی بی‌نیاز تأمین شود. چنین موجودی تصدیق بدیهی خوانده می‌شود و به عقیده صدرالمتألهین (۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۴۳) سرسلسله این نوع تصدیقات، اصل تناقض است که رابطه آن با سایر تصدیقات مانند رابطه واجب‌الوجود با دیگر موجودات است.

علاوه بر این علّامه طباطبائی (۱۳۷۱، ص ۱۴۴) تالی فاسد دیگری را برای این فرض، از تعلیم اول ارسطو نقل می‌کند. ارسطو معتقد است که اگر حد وسط در قضایای موجه نامتناهی

می‌بود، هیچ‌گاه نمی‌بایست از حدی به حد دیگر منتقل می‌شدیم و حملی صورت می‌گرفت؛ زیرا در قضایای موجهه حد اکبر باید نخست بر حد وسط حمل شود و سپس به واسطه آن بر حد اصغر حمل گردد. حال اگر حدود وسط بی‌نهایت باشند، حد اکبر همواره در سلسله‌ای بی‌نهایت بر حدود وسط حمل می‌شود و عدم تناهی این سلسله اجازه نمی‌دهد اکبر بر اصغر حمل گردد. به عبارت دیگر هنگامی که می‌گوییم محمولی بر موضوعی به واسطه حد وسط حمل شده است، در حقیقت فرض کرده‌ایم که از حدی به حد دیگر رسیده‌ایم. این در حالی است که نامتناهی بودن حد وسط به معنای نرسیدن به حد دیگر است و در نتیجه خلف فرض خواهد بود.

نقد و بررسی

از دیدگاه فیلسوفان، تسلسلی محال است که شمار حلقه‌های نامتناهی و ترتیب حلقه‌ها در آن حقیقی باشد و همه حلقه‌هایش وجود بالفعل داشته باشند. برخی محققان (حسین زاده، ۱۳۸۵، ص ۱۶۸ و ۱۷۰) معتقدند تسلسلی که با استناد به آن وجود گزاره‌های پایه اثبات شده، فاقد شرط سوم است و همه اجزا و حلقه‌های آن بالفعل موجود نیستند؛ چراکه حتی اگر بپذیریم همه گزاره‌های این سلسله در نفس الامر وجود بالفعل دارند، بی‌شک نمی‌توانیم بگوییم همه آنها بالفعل نزد ذهن حاضرند. از این رو با استناد به استدلال مزبور نمی‌توان وجود گزاره‌های پایه را اثبات کرد. درباره این نقد چند نکته درخور تأمل وجود دارد:

الف) مقتضای استدلالی که ارائه شد، این است که تصدیق یک قضیه نمی‌تواند در سلسله‌ای نامتناهی همواره مبتنی بر تصدیقی دیگر باشد. به خوبی روشن است که تصدیق قضیه غیر از خود قضیه است. تصدیق در حقیقت اذعان به صدق و پذیرش صدق قضیه است. هنگامی که قضیه‌ای تصدیق شود، در حقیقت به اعتبارش اذعان شده است؛ اعتباری که صرف نظر از اذعان فاعل شناسا در نفس الامر و واقع وجود دارد. بنابراین می‌توان گفت تسلسلی که در استدلال مطرح است، تسلسل در اعتبارهای قضایاست؛ یعنی مدعا این است که تسلسل در اعتبارهای قضایا محال است. با توجه به این نکته، در پاسخ به اشکال مزبور می‌توان گفت صرف نظر از فاعل

شناسا اعتبارها در ظرف خود و نفس الامر همیشه وجود دارند؛ زیرا اعتبار نیز وجودی ممکن است و قطعاً علتی دارد که در کنارش بالفعل موجود است. در چنین حالی این استدلال همانند برهان امکان و وجود ابن سیناست که به لحاظ داشتن شرایط تسلسل محال، دچار اشکال نیست. به عبارت دیگر می‌توان گفت این استدلال ناظر به مقام ثبوت و نفس الامر است و برای پذیرش آن هیچ نیازی به فاعل شناسا از جهت فاعل شناسا بودن نیست؛ هرچند وجود فاعل شناسا به منزله جزئی از علت تامه ضرورت دارد.

از سوی دیگر لزوم وجود بالفعل برای همه حلقه‌های یک زنجیره معرفتی هیچ دلالتی ندارد که همه حلقه‌ها باید به صورت تفصیلی برای ذهن فاعل معلوم باشند؛ بلکه با وجود بالاجمال حلقه‌ها نیز سازگار است. مراد از وجود بالاجمال در اینجا این است که اعتبار گزاره غیرپایه به گونه‌ای باشد که چنانچه فاعل شناسا توانایی فراهم کردن شرایط موردنیاز برای بیان تفصیلی همه حلقه‌های زنجیره را داشته باشد، لاجرم سیر استدلالش او را به اعتباری پایه رهنمون شود. با توجه به این نکته می‌توان گفت مقتضای استدلال این است که اعتبارها وجود داشته باشند، نه اینکه فاعل شناسا به همه اعتبارها به تفصیل علم داشته باشد. البته ممکن است فاعل بتواند در شرایطی به همه اعتبارها به صورت تفصیلی علم یابد؛ اما همان‌گونه که علم ما در وجود بسیاری از موجودات عالم تأثیر ندارد، در اینجا نیز می‌توان گفت وجود علم یا عدم آن هیچ ضرری به وجود بالفعل اعتبارها در ظرف خود نمی‌رساند.

۱-۳. استدلال اندیشمندان غربی

یکی از مهم‌ترین استدلال‌هایی که اندیشمندان غربی برای اثبات گزاره‌های پایه ارائه کرده‌اند، استدلال از راه تسلسل است (Areston, 1989, p. 144). این اندیشمندان معتقدند هنگامی که درصدد توجیه یک گزاره برمی‌آییم، با چهار فرض روبه‌رویم:

۱. فرایند توجیه گزاره‌ها بی‌نهایت باشد؛

۲. فرایند توجیه گزاره‌ها دوری باشد؛

۳. فرایند توجیه گزاره‌ها به باوری ناموجه بینجامد؛

۴. فرایند توجیه گزاره‌ها به باوری ختم شود که بی‌نیاز از توجیه باشد.

از میان این فرض‌ها فرض اول مستلزم تسلسل و فرض دوم مستلزم دور است و هر دو باطل‌اند. در فرض سوم نیز توجیه بی‌معنا و ناممکن خواهد بود؛ زیرا گزاره‌ای که فاقد توجیه است نمی‌تواند گزاره‌ای دیگر را توجیه کند. از این رو تنها فرض چهارم می‌تواند صحیح باشد که به معنای پذیرش وجود گزاره‌های پایه است (Pojman, 1993, p. 206-214).

۲. استدلال از راه احتمال و یقین

سی. آی. لوییس (۱۸۸۳-۱۹۶۴) (Dancy, 1985, p. 54-55) گونه‌ای دیگر از استدلال ارائه داده است. استدلال او بر مبنای حساب احتمالات و اندازه‌گیری احتمال صدق قضایاست. رکن اصلی استدلال او این است که «حاصل ضرب بی‌نهایت احتمال، میل به صفر دارد و نزدیک به صفر می‌شود». صورت استدلال او بدین قرار است:

م ۱. اگر گزاره یقینی وجود نداشته باشد، هیچ گزاره محتمل‌الصدقی نخواهیم داشت؛

م ۲. گزاره محتمل‌الصدق وجود دارد؛

نتیجه: گزاره یقینی وجود دارد.

تبیین این استدلال در گرو توجه به چند مقدمه است:

۱. چیهستی اندازه‌گیری: هنگامی که می‌پرسیم طول این خط چقدر است، در حقیقت درباره اندازه آن پرسش کرده‌ایم. طول، عرض، عمق و مفاهیمی از این دست همگی کمیاتی‌اند درخور اندازه‌گیری. در هر اندازه‌گیری‌ای دست‌کم دو چیز وجود دارد: شیئی که به دنبال تعیین اندازه‌اش هستیم و معیاری که با توجه به آن، اندازه شیء موردنظر را مشخص می‌کنیم. برای نمونه اگر بگوییم طول این خط دو متر است، باید از پیش مفهوم «متر» برای ما روشن باشد. علاوه بر این متر باید نوعی سنخیت و همگونی با شیء موردسنجش داشته باشد. برای نمونه در اینجا هر دو طول هستند. با تعیین معیار اندازه‌گیری و توجه به شیء مورد اندازه‌گیری، نوبت به تعیین اندازه

می‌رسد که امری نسبی است (مصباح، ۱۳۹۰، ص ۱۹۶)؛

۲. نسبت در اینجا یعنی سنجش اندازه شیئی که در پی تعیین اندازه‌اش هستیم با چیزی از همان سنخ که از پیش آن را به منزله معیار اندازه‌گیری این نوع از کمیت پذیرفته‌ایم. برای نمونه متر معیاری است برای سنجش طول. از این رو هنگامی که می‌گوییم این خط دو متر است، یعنی طول این خط دو برابر طول واحد سنجش (متر) است. آنچه گذشت درباره اندازه‌گیری کمیات بود؛
۳. اما آیا کیفیت را نیز می‌توان اندازه‌گیری کرد؟ برای نمونه درد نوعی کیف نفسانی است. آیا می‌شود آن را اندازه گرفت؟ دانشمندان معتقدند کیفیات نیز اندازه‌گیری پذیرند؛ یعنی با تعیین واحدی همسنخ با کیفیتی که در پی اندازه‌گیری‌اش هستیم می‌توان اندازه آن کیفیت را مشخص کرد و برای نمونه گفت شدت درد دست من سه برابر واحدی است که برای اندازه‌گیری درد تعیین شده است. به همین سان هنگامی که معرفت‌شناسان به دنبال تعیین میزان احتمال صدق یک گزاره‌اند، در حقیقت در صدد اندازه‌گیری آن هستند؛

۴. از آنجاکه احتمال، کیفیتی است ذهنی و نشانگر درجه معرفت و باور، تعیین میزان آن در گرو سنجشش با معیاری همسنخ با آن است. برای نمونه نمی‌توان گفت میزان احتمال صدق یک گزاره دو متر است؛ بلکه باید برای آن معیاری تعریف کرد. احتمال که حالتی ذهنی است باید معیاری ذهنی نیز داشته باشد. این معیار می‌تواند حالتی ذهنی باشد که بین دو طرف نقیض (یقین به صدق و یقین به کذب) قرار دارد. فاصله بین یقین به صدق و یقین به کذب را می‌توان معیار تعیین احتمال صدق قضایا نامید و آن را یک واحد دانست و با توجه به آن میزان احتمال صدق قضایا را تعیین کرد؛

۵. در ادامه این نوشتار نماد p را نشانه احتمال تلقی خواهیم کرد. بنابراین هنگامی که به دنبال تعیین احتمال گزاره h نسبت به e هستیم آن را به اختصار $p(h/e)$ خواهیم خواند. همچنین به شماری از اصول موضوعه حساب احتمالات که پشتوانه استدلال لوییس است اشاره می‌کنیم؛
۶. یکی از اصول موضوعه حساب احتمالات این است که اندازه احتمال همیشه عددی بین ۰ و ۱ است (همان، ص ۲۰۰). حال اگر $p(h/e)$ برابر با صفر باشد، h یقیناً کاذب، و چنانچه

$p(h/e)$ برابر با یک باشد h یقیناً صادق خواهد بود؛ اما اگر $p(h/e)$ برابر با $0/5$ باشد، در این صورت احتمال صدق و کذب h نسبت به e یکسان است؛

۷. از آنجاکه اندازهٔ احتمال همواره عددی بین 0 و 1 است به‌خوبی روشن است که مجموع احتمال یک گزاره و نقیضش همیشه باید یک باشد. به‌عبارت دیگر همواره $p(h/e) + p(\sim h/e)$ برابر با یک خواهد بود؛

۸. چنان‌که گذشت در فرایند مزبور احتمال h نسبت به e و در رابطه با آن تعیین می‌گردد. به‌خوبی روشن است که این عمل هنگامی ممکن است که احتمال e واقعاً یا فرضاً یک (یقینی) باشد و در این حال با نسبت‌سنجی این دو با هم باید بگوییم مثلاً h دارای $0/5$ احتمال e است؛ اما اگر احتمال e نیز $0/5$ باشد در این حال باید احتمال e نیز با توجه به m تعیین شود و اگر m نیز چنین باشد به‌ناچار باید احتمالش با توجه به n تعیین شود و چنانچه n نیز مانند گزاره‌های پیشین باشد، این سیر تا بی‌نهایت ادامه خواهد داشت. در این حال احتمال h باید براساس اصل دیگری از اصول حساب احتمالات تعیین شود؛

۹. این اصل عبارت است از اینکه چنانچه احتمال h نسبت به e تعیین شود و احتمال e نسبت به m و احتمال m نسبت به n ؛ احتمال h برابر خواهد بود با حاصل ضرب $e \times m \times n$. به عبارت دیگر $p(h) = e \times m \times n$.

۱۰. لوییسیس معتقد است در صورتی‌که این سلسله به‌صورت نامتناهی ($p(h) = e \times m \times n \dots$)

ادامه یابد، با دو تالی فاسد روبه‌رو خواهیم بود:

الف) نبود هرگونه قضیهٔ محتمل‌الصدقی: براساس آنچه در عبارت شمارهٔ ۹ گذشت، احتمال h برابر است با حاصل ضرب $e \times m \times n$. با توجه به اینکه در حساب احتمالات حداکثر احتمال یک گزاره برابر با یک است، چنانچه احتمال e برابر با $0/5$ باشد و احتمال m و n نیز به همین میزان باشد حاصل ضرب $e \times m \times n$ برابر خواهد بود با $0/125$ که عددی است برابر با یک‌چهارم $0/5$ که میزان احتمال e است. بنابراین اگر احتمال h مبتنی باشد بر بی‌نهایت احتمالی که باید در هم ضرب شوند، این احتمال میل به صفر خواهد کرد؛ زیرا هرچه این فرایند بیشتر ادامه یابد

میزان احتمال h به صفر نزدیک تر خواهد شد. از این رو اگر همه قضایا چنین باشند، ما نباید هیچ قضیه محتمل الصدقی داشته باشیم. این در حالی است که برای ما روشن است که قضایای محتمل الصدق وجود دارند. بنابراین می توان نتیجه گرفت فرض تسلسل در احتمال قضایا فرضی نادرست است و باید بپذیریم دست کم یک قضیه یقینی وجود دارد؛

ب) نقض اصل $p(h) + p(\sim h) = 1$: بر پایه این اصل، مجموع احتمال h و $\sim h$ باید برابر با یک باشد. این در حالی است که اگر هیچ قضیه یقینی ای نداشته باشیم و در نتیجه برای محاسبه احتمال یک قضیه لازم باشد بی نهایت احتمال در هم ضرب شوند، براساس فرمول ... $p(h) = e \times m \times n$ ، نه تنها احتمال h با قرار گرفتن در این فرمول میل به صفر خواهد کرد، احتمال $\sim h$ که گزاره ای دیگر است نیز با قرار گرفتن در این فرمول میل به صفر خواهد کرد. از این رو پرواضح است که مجموع آن دو هیچ گاه یک نخواهد بود و بدین سان اصل $p(h) + p(\sim h) = 1$ ، نقض خواهد شد.

۱۱. با توجه به این تالی های فاسد لوییس نتیجه می گیرد که قضیه یقینی باید وجود داشته باشد.

نقد و بررسی

استدلال لوییس چنان که خود او می گوید: با فرص صحت اصول موضوعه حساب احتمالات، تنها اثبات می کند تصدیق یقینی وجود دارد، اما از اثبات خطاناپذیر بودن تصدیق یقینی و پایه بودن آن ناتوان است؛ زیرا تصدیقات یقینی فراوانی وجود دارند که خود نیازمند توجیه و تضمین صدق اند و بنابراین با این استدلال، مبنای گروهی خطاناپذیر اثبات شدنی نیست.

نقد مبنای گروهی

از آنجا که پذیرش مبنای گروهی خطاناپذیر در حقیقت به نفی مبنای گروهی می انجامد، با نفی آن اشکالاتی که متوجه این نوع از مبنای گروهی است به کلی رخت برمی بندد. از این رو، در ادامه تنها به بررسی

مهم‌ترین نقدها و اشکالات میناگروی خطاناپذیر می‌پردازیم. چنانچه گذشت میناگروی دارای دو رکن اصلی است: تقسیم گزاره‌ها به پایه و غیرپایه و ابتدای گزاره‌های غیرپایه بر گزاره‌های پایه. نقدهایی که متوجه میناگروی شده ناظر به یکی از این دو رکن است.

۱. **مسئله بودن گزاره‌های پایه:** برخی محققان (ر.ک: حسین‌زاده، ۱۳۸۵، ص ۱۸۳ به بعد) معتقدند پذیرش مبنا بودن گزاره‌هایی که بی‌نیاز از استدلال‌اند، به نفعی این‌گونه گزاره‌ها می‌انجامد؛ زیرا بی‌شک یک گزاره برای پایه و مبنا بودن باید واجد معیارهایی باشد؛ معیارهایی که وجودشان بدیهی نیست و نیازمند اثبات و استدلال‌اند. با توجه به این نکته می‌توان گفت گرچه خود گزاره‌های پایه به‌طور مستقیم نیازمند توجیه نیستند، از آنجاکه اثبات وجود معیار (بدهت) در آنها نیازمند استدلال است، این دسته از گزاره‌ها نیز با واسطه نیازمند برهان خواهند بود؛ درحالی‌که نیاز به استدلال و برهان با پایه بودن یک گزاره ناسازگار است. بنابراین اصل اول میناگروی (وجود گزاره‌های پایه) دچار اشکال و نقص است.

در پاسخ به این اشکال می‌توان گفت حتی اگر بپذیریم گزاره‌های پایه برای اثبات معیار نیازمند استدلال‌اند، این امر هیچ منافاتی با پایه بودن آنها ندارد؛ زیرا خود این گزاره‌ها در اعتبارشان نیازی به توجیه ندارند؛ بلکه برای تعیین اینکه معیار در آنها وجود دارد، نیازمند توجیه و استدلال‌اند. به عبارت دیگر باید به تفاوت میان بدیهی بودن و اثبات بدهت توجه داشت. بدیهی بودن ناظر به مقام ثبوت است و صرف‌نظر از شخص عالم ممکن است گزاره‌هایی وجود داشته باشند که خود موجه و پایه‌اند؛ اما اثبات بدهت ناظر به مقام اثبات است و با شخص عالم و توانایی‌های او رابطه‌ای تنگاتنگ دارد، و توانایی یا عدم توانایی شخص در اثبات معیار، آسیبی به بدهت یک قضیه نمی‌رساند. علاوه بر این حتی اگر بپذیریم اثبات بدهت یک گزاره رابطه مستقیم با توجیه‌پذیری آن دارد و نیازمندی آن به استدلال و توجیه را نشان می‌دهد؛ باید گفت توجیه این دسته از گزاره‌ها با توجیه سایر گزاره‌ها متفاوت است. توجیه آنها با استناد به علم حضوری است که با مبنا بودن آنها هیچ منافاتی ندارد (همان، ص ۱۸۶).

۲. **گزاره‌های پایه و ارتباط آنها با واقع:** براساس میناگروی در سیری نزولی، یقین از گزاره‌های پایه

به گزاره‌های غیرپایه منتقل می‌شود. گزاره‌های اخیر موجه می‌شوند و بر این اساس یقینی و درخور اعتماد می‌گردند. مبنای‌گروی در این فرایند راه و روشی موفق و پذیرفتنی است؛ اما از آنجاکه در هر گزاره‌ای دو نوع ارتباط ملحوظ است (ارتباط با مدرک و ارتباط با واقع)، مبنای‌گروی توجیهی برای ارتباط نوع اول است؛ درحالی‌که برای تصدیق یا تکذیب یک گزاره ارتباط نوع دوم و مطابقت آن با واقع اهمیت بیشتری دارد. از این رو مبنای‌گروی نمی‌تواند توجیه‌کننده صدق قضایا باشد و مطابقت یا عدم مطابقت یک گزاره با واقع را نشان دهد.

در پاسخ به این اشکال می‌توان گفت همان‌گونه که برخی گزاره‌های پایه مبتنی بر علم حضوری‌اند و از این طریق کسب توجیه می‌کنند، مطابقت آنها با واقع نیز به علم حضوری برای ما روشن است. برای نمونه در وجدانیات که حاکی از علوم حضوری‌اند، نفس انسان هم به حاکی (مثلاً من احساس شادی دارم) و هم به محکی (خود احساس شادی) حضوراً علم دارد و مطابقت حاکی و محکی را حضوراً می‌یابد. بنابراین می‌توان گفت مطابقت گزاره‌های پایه نیز فی‌الجمله قطعی است و با علم حضوری احراز می‌گردد.

۳. ناسازگاری دستگاه معرفتی مبتنی بر مبنای‌گروی: یکی از نقدهایی که در مقابل مبنای‌گروی ارائه شده، نقد گودل (ر.ک: ناگل، ۱۳۶۴) است. گودل با در نظر گرفتن نمادهای خاص قواعد منطق ریاضی و توجه به متغیرهای عددی، محمولی و جمله‌ای، برای هریک از این نمادها و متغیرها، عددی ویژه در نظر می‌گیرد و با ضرب اعداد یک قاعده منطقی، به عدد منحصر به فردی برای هر قاعده و فرمول دست می‌یابد. این عدد، عدد گودل نام دارد (اوریت و فیشر، ۱۳۸۹، ص ۲۳۱). او که ریاضی‌دان است با طرح سه قضیه، در منطق، فلسفه و معرفت‌شناسی تلاطم ایجاد کرده است. قضیه دوم او مربوط به بحث معرفت‌شناسی است. این قضیه مشهور به قضیه اول عدم تمامیت است. در حقیقت قضیه اول عدم تمامیت با اصل تمامیت ناسازگار است. تمامیت یک نظام بدین معناست که: «هر گزاره صادقی در آن نظام اثبات‌پذیر باشد». گودل با توجه به اصل تمامیت، دو نقد بر مبنای‌گروی وارد می‌کند که عبارت‌اند از:

الف) مبنای‌گروی به منزله نظامی معرفتی، فاقد تمامیت است: به منظور تبیین بهترین نقد در نظر بگیرید:

۱. قضیه P عبارت است از اینکه: «p در نظام معرفتی S اثبات‌پذیر نیست»؛
۲. نظام S نظامی است که «دارای تمامیت است (یعنی هر قضیه صادقی در آن اثبات‌پذیر است)».

گودل با توجه به این پیش‌فرض‌ها نشان می‌دهد که اگر قضیه P صادق باشد، در S اثبات‌پذیر نبوده، در نتیجه S نظام تمامی نیست. به منظور روشن شدن عدم تمامیت نظام S، فرض کنید قضیه p صادق است. در این حال P به خاطر محتوایش (p در S اثبات‌پذیر نیست) در S اثبات‌پذیر نخواهد بود؛ درحالی‌که به خاطر صدقش باید در S اثبات‌پذیر باشد؛ (زیرا تمامیت S بدین معناست که هر قضیه صادقی در آن اثبات‌پذیر است و بنابر فرض P صادق است). بنابراین قضیه صادقی وجود دارد که در نظام S اثبات‌پذیر نیست. از این رو نمی‌توان S را نظام تمامی دانست. گودل معتقد است در همه نظام‌های معرفتی، همواره می‌توان چنین قضایی را فرض کرد و از این رو هیچ‌یک از نظام‌های معرفتی، از جمله میناگروی نمی‌تواند دارای تمامیت باشد.

ب) میناگروی به منزله نظامی معرفتی، فاقد انسجام و هماهنگی درونی است:

گودل معتقد است در هر نظام معرفتی تامی از جمله میناگروی، همواره می‌توان هم صدق یک قضیه و هم کذب آن را نتیجه گرفت. از این رو چنین نظام‌هایی فاقد انسجام و ناسازگارند. به منظور روشن شدن مطلب بار دیگر قضیه P و نظام معرفتی S را در نظر بگیرید. گودل معتقد است از سویی صدق P مستلزم کذب آن است؛ زیرا صدق P یعنی: «p در S اثبات‌پذیر است؛ چراکه تمامیت S اقتضا می‌کند هر قضیه صادقی در آن اثبات‌پذیر باشد». این در حالی است که محتوای P می‌گوید: «p در S اثبات‌پذیر نیست». بنابراین اقتضای نظام S این است که P در آن هم اثبات‌پذیر باشد (به خاطر صدقش) و هم نباشد (به خاطر محتوایش) و این چیزی جز جمع نقیضین نیست.

از سوی دیگر چنانچه P کاذب باشد، باز کذب P مستلزم صدق نقیضش است؛ زیرا از سویی کذب P مانع از اثبات آن در S است (چراکه تنها قضایای صادق در S اثبات‌پذیرند)؛ اما از سوی دیگر کذب P مستلزم صدق نقیض آن (p در S قابل اثبات است) است. بنابراین باز هم P در S

هم اثبات ناپذیر (به خاطر کذبش) و هم اثبات پذیر (به اقتضای مفهومش) خواهد بود و این چیزی جز جمع نقیضین نیست. بدین ترتیب گودل معتقد است هر نظام معرفتی ای حتی مبنای گرویی، هم ناتمام است و هم غیرمنسجم و تناقض آمیز (The Encyclopedia of Philosophy, 1967, p. 348).

نقد و بررسی

۱. اشکال گودل در حقیقت همان پارادوکس دروغگو یا جذر اصم است که در میان اندیشمندان مسلمان (ر.ک: دشتکی، ۱۳۸۶) و غیرمسلمان شهرت دارد و پاسخ‌های متفاوتی به آن داده شده است. پارادوکس دروغگو در حقیقت نقضی است بر تعریف صدق و به دنبال این است که نشان دهد تعریف صدق به مطابقت نادرست است و براساس این تعریف قضیه‌ای پیدا می‌شود که هم مطابق با واقع است و هم غیرمطابق؛

۲. مسئله اصلی در پارادوکس دروغگو این است که به ظاهر صدق و کذب در یک گزاره جمع می‌شود. این در حالی است که صدق و عدم صدق (کذب) نقیضین هستند و اجتماع آنها ناممکن است. در طول تاریخ این مسئله تبیین‌ها و وضعیت‌های گوناگونی را از سر گذرانده است (همان، ص ۴ چهارده). برای روشن شدن مطلب تصور کنید روی یک برگه سفید نوشته شده «جمله پشت برگه صادق است» در حالی که پشت آن نوشته شده «جمله پشت برگه کاذب است». در این حال اگر جمله روی کاغذ صادق باشد، از صدق آن کذب حاصل می‌شود. پس جمله‌ای داریم که هم صادق و کاذب است. همچنین اگر جمله روی کاغذ کاذب باشد، از کذب صدقش لازم می‌آید. اشکال گودل هم در حقیقت اشاره دارد به گزاره‌ای که بر پایه نظام مبنای گرویی می‌تواند هم صادق و هم کاذب باشد؛

۳. خواجه نصیرالدین طوسی (طوسی، ۱۳۸۵، ص ۲۳۶) در پاسخ به این پارادوکس و نقد آن می‌گوید: در موارد یادشده اجتماع صدق و کذب وجود ندارد؛ زیرا قضایایی که در پارادوکس دروغگو بیان شده‌اند شامل خود نیستند و از این جهت نه صادق‌اند و نه کاذب. توضیح مطلب اینکه از دیدگاه اندیشمندان مسلمان صدق به معنای مطابقت یک قضیه با مصداق و محکی آن

است. از این رو بین حاکی و محکی نوعی مغایرت و دوگانگی باید وجود داشته باشد. به تعبیر خواجه نصیر اقتضای خبر بودن یک گزاره این است که با مخبر^۲عنه مغایرت داشته باشد؛ به گونه‌ای که خبر در مقایسه با مخبر^۲عنه از دو حال بیرون نیست: یا خبر مطابق مخبر^۲عنه است و یا نه؛ یعنی یا صادق است و یا کاذب؛ اما اگر خبر همان مخبر^۲عنه باشد، در این صورت دیگر مطابقت معنا ندارد و در نتیجه صدق و کذب در آن تصویرپذیر نیست (ر.ک: دشتکی، ۱۳۸۶، ص سی و سه). به عبارت دیگر می‌توان گفت گرچه مطلق اخبار از خود ممکن است (مانند اینکه بگوییم این جمله که می‌گویم فارسی است)، اخبار از صدق و کذب خود بی‌معناست؛ زیرا در صدق و کذب همیشه مطابقت و عدم مطابقت چیزی با چیز دیگر مدنظر است. بنابراین اگر جمله‌ای به ظاهر هم شامل خود و هم شامل غیر خود می‌شود، در واقع تنها شامل همان موارد است و شامل خود نیست؛

۴. بنابراین جمله‌ای مانند «کُل کلامی کاذب» شامل خودش نیست. به همین دلیل اگر پرسیم چنین جمله‌ای صادق است یا کاذب، پاسخ این است که نه صادق است و نه کاذب؛ زیرا جمله خبری نیست و مانند این است که درباره جملات انشایی مانند «بعثت» و «اشتریت» که ظاهر خبری دارند، پرسیم صادق‌اند یا کاذب؟ در حالی که در واقع نه متصف به صدق‌اند و نه متصف به کذب؛ ۵. با توجه به آنچه گذشت پاسخ نقدگودل نیز روشن می‌شود؛ زیرا او تصور کرده خود قضیه P مشمول حکمی است (p در S اثبات‌پذیر نیست)، که خود آن را دربر دارد و از مصادیق آن حکم به‌شمار می‌رود. این در حالی است که در این فرض، تطبیق حکم و مطابقت بی‌معناست؛ زیرا در مطابقت همیشه دوگانگی بین خبر و مخبر^۲عنه شرط است و در مثال گودل این دوگانگی وجود ندارد و در نتیجه نمی‌توان گفت صدق و کذب با هم جمع شده‌اند.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

هدف اصلی این نوشتار بررسی استدلال‌های مبنایگروی و امکان اثبات مبنایگروی با توجه به آنها بود. با بررسی استدلال‌ها روشن شد که استدلال از راه احتمال و یقین، صرف‌نظر از اصول

موضوعه‌اش، از اثبات مدعای مبنایان (وجود گزاره‌های پایه) عاجز است. این در حالی است که با استناد به استدلال از راه استحالهٔ تسلسل، مدعا اثبات‌پذیر می‌نماید؛ اما همهٔ استدلال‌های مبتنی بر استحالهٔ تسلسل توان اثبات مدعا را ندارند و تنها استدلال‌هایی که رابطهٔ بین تصدیق‌ها را رابطهٔ وجودی می‌دانند می‌توانند اثبات مدعا کنند؛ زیرا فرض تسلسل در سلسله‌ای که میان حلقه‌هایش رابطهٔ وجودی برقرار است فرضی محال و ناپذیرفتنی است.

علاوه بر آنچه دربارهٔ استدلال‌ها گذشت، روشن شد که نقدهایی که دربارهٔ ناکارآمدی مبنایان مطرح‌اند نیز دارای پاسخ و مردودند. از این رو می‌توان گفت مبنایان تنها نظام معرفتی‌ای است که به خوبی می‌تواند از عهدهٔ توجیه باورها برآید.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق)، *الشفاء، المنطق*، تحقیق سعید زاید، قم، مکتبه آیت‌الله المرعشی النجفی.
- ارسطو (۱۳۸۷)، *تحلیل ثانوی*، ترجمه علیرضا فرح‌بخش، تهران، رهنما.
- افلاطون (۱۳۸۰)، *مجموعه آثار*، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، چ سوم، تهران، خوارزمی.
- اوریت، نیکلاس و اریک فیشر (۱۳۸۹)، *نگاهی انتقادی به معرفت‌شناسی جدید*، ترجمه و نقد حسن عبدی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رضی الله عنه.
- حسین‌زاده، محمد (۱۳۸۵)، *پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی معاصر*، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رضی الله عنه.
- دشتکی، صدرالدین و دیگران (۱۳۸۶)، *دوازده رساله در پارادوکس دروغگو*، تصحیح احد فرامرزرقراملکی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۸۰)، *مجموعه مصنفات*، تصحیح هانری کربن، چ سوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی.
- صدرالمتألهین (۱۹۸۱)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۶۴)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، پاورقی مرتضی مطهری، قم، صدرا.
- (۱۳۷۱)، *برهان*، ترجمه و تعلیق مهدی قوام صفری، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- (۱۳۶۲)، *رسائل سبعة*، قم، حکمت.
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۸۵)، *تعديل المعيار فی نقد تنزيل الافکار*، تهران، دانشگاه تهران.
- غزالی، ابوحامد (۱۹۹۳)، *معیارالعلم فی فن المنطق*، تصحیح علی بوملحم، بیروت، مکتبه‌النهال.
- مصباح، محمدتقی (۱۳۸۶)، *شرح برهان شفا*، تحقیق و نگارش محسن غرویان، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رضی الله عنه.
- مصباح، مجتبی (۱۳۹۰)، *احتمال معرفت‌شناختی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رضی الله عنه.
- ناگل، ارنست (۱۳۶۴)، *مباحثی در فلسفه ریاضی*، ترجمه محمد اردشیر، تهران، مولی.

Aleston, Willam (1989), *Epistemic Justification*, London, Cornel University Press.

Dancy, J. (1985), *An Introduction to Contemporary Epistemology*, New York, Basil Blackweii.

Pojman, L.(1993), *Theory of Knowledge*, USA, Wadsworth.

The Encyclopedia of Philosophy (1967), Paul Edvard, editor in Chef, NewYourk, Macmillan Publishing Co.