

در دفاع از استدلال دور و تسلسل بر مبنای گروهی

مهدی عبداللهی*

در دفاع از استدلال دور و تسلسل بر مبنای گروهی

چکیده

مبنای گروهی دیدگاه کلاسیک در مسئله توجیه است و «استدلال از راه دور و تسلسل» مهم‌ترین استدلالی است که از طرفداران مبنای گروهی در فلسفه اسلامی و فلسفه غرب اقامه کرده‌اند؛ از این رو مخالفان مبنای گروهی در صدد برآمده‌اند اشکالاتی بر این استدلال وارد کنند. برخی دور در توجیه را پذیرفته‌اند و شماری دیگر بر ناتوانی این استدلال از اثبات ویژگی‌های باورهای پایه دست گذاشته‌اند. اشکال دیگر آن است که همه باورها نیاز به موجه‌سازی ندارند تا فرایند موجه‌سازی گرفتار تسلسل شود و دیگر آن که، بر فرض تحقق تسلسل، چنین تسلسلی محال نیست؛ چراکه حلقه‌های سلسله به تدریج موجود می‌شوند. مقاله حاضر در پاسخ به این اشکالات از استدلال یادشده دفاع کرده، نشان می‌دهد استدلال مزبور خالی از اشکال بوده، لزوم پذیرش مبنای گروهی در مسئله توجیه را اثبات می‌کند.

واژگان کلیدی: مبنای گروهی، توجیه، استدلال دور و تسلسل، دور، تسلسل، لرر.

* استادیار و عضو هیئت علمی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

تاریخ تأیید: ۹۴/۶/۲۱

تاریخ دریافت: ۹۴/۳/۱۹

مقدمه

بنا بر تلقی رایج در معرفت‌شناسی مغرب‌زمین، معرفت به «باور صادق موجه» تعریف می‌شود. مبنای رایج‌ترین دیدگاه در باب توجیه معرفت است. بر پایه این دیدگاه ساختار نظام معرفتی انسان‌ها دو بخش دارد: بخش شالوده و پایه و بخش روبنا، به گونه‌ای که روبنای ساختمان بشری به وسیله بخش نخست توجیه می‌شود؛ ولی عکس آن صادق نیست (Alston, 2010, p.382). توجیه برخی از باورهای موجود در این ساختار، یعنی باورهای پایه، از طریق ارتباط آنها با دیگر باورها نیست، بر خلاف باورهای روبنا که توجیه آنها از طریق ارتباط با سایر باورهاست (Alston, 1989, p.19).

مبنای رایج بر اساس نوع باورهای مبنا و مقدار اعتبار آنها تقسیماتی دارد که مهم‌ترین آنها تقسیم آن به مبنای خط‌پذیر و خط‌ناپذیر و تقسیم دیگر آن به مبنای عقل‌گرا و تجربه‌گرا می‌باشد (Alston, 2010, pp.384-385).

بنا بر مبنای رایج عقل‌گرا باورهای پایه و مبادی معرفت بشری قضایای برآمده از ادراک عقلی‌اند، نه گزاره‌هایی که از حس و دستاوردهای تجربه فراچنگ می‌آیند. در این نوع مبنای رایج، شالوده‌های کاخ معرفت به عقل و ادراکات عقلی منتهی می‌شوند. در معرفت‌شناسی غرب، فیلسوفان عقل‌گرایی چون دکارت، لایبنیتس و اسپینوزا طرفدار این تقریر از مبنای رایج بوده‌اند که آن را «مبنای رایج کلاسیک» نیز می‌خوانند (Pojman, 1993, pp.192-195).

اما بر اساس مبنای رایج تجربه‌انگار، پایه‌های معرفت و باورهای پایه از سنخ داده‌های حسی‌اند. تجربه‌گرایان مبنای قضایایی را به عنوان مبنا برمی‌گزینند که به‌طور مستقیم از داده‌های حسی برآمده باشند. این تقریر از مبنای رایج، به «مبنای رایج معاصر» موسوم است که معرفت‌شناسانی چون ردریک چیزم و رابرت آدی از آن جانبداری می‌کنند (Audi, 1993, pp.206-210).

حاصل آنکه مبنای رایج سنتی در غرب مبنای رایج عقل‌گرا بوده، باورهای پایه را قضایای عقلی و نیز خط‌ناپذیر می‌دانست؛ اما مبنای رایج معاصر رویکردی تجربه‌انگارانه داشته،

پایه‌های معرفت را از سنخ داده‌های حسی و خطاپذیر می‌دانند؛ بنابراین مبنای‌گرایان معاصر از مبنای‌گرایی تجربی خطاپذیر دفاع می‌کنند.

بحث از موجه‌سازی با این عنوان در منطق و معرفت‌شناسی فیلسوفان اسلامی وجود ندارد، اما بی‌تردید محتوا و مسائل مربوط به آن به روشنی در کلمات اندیشمندان اسلامی نیز یافت می‌شود. در واقع مسئله موجه‌سازی معرفت، عهده‌دار بررسی راه دستیابی به صدق یک گزاره است. انسان به مثابه فاعل معرفت چگونه می‌تواند به صدق یک گزاره، یعنی مطابقت آن با واقع دست یابد؟ موجه‌سازی راه بازشناسی حقیقت از خطا را پیش روی ما می‌نهد.

اما نگرش مبنای‌گروانه فیلسوفان اسلامی تفاوت اساسی با دیدگاه فیلسوفان غربی دارد. مبنای‌گرایی فیلسوفان اسلامی یک مبنای‌گرایی تمام‌عیار در علم حصولی است؛ یعنی نگرش مخروطی به ساختار معرفت، از سویی، نه تنها در معرفت گزاره‌ای که در حوزه تصورات و مفاهیم نیز مطرح است و از سوی دیگر، ایشان در حوزه تصدیقات نیز در قلمرو همه اقسام قضایا چنین نگرشی دارند.

توضیح آن که مسئله نخست آن است که مبنای‌گرایی فیلسوفان اسلامی اختصاص به گزاره‌ها نداشته، مفاهیم را نیز دربر می‌گیرد. مباحث معرفت‌شناختی دوران معاصر در مغرب‌زمین بر پایه تعریف پیش‌گفته از معرفت اختصاص به معرفت گزاره‌ای داشته، جای خالی بحث از مفاهیم و تصورات در آن روشن است؛ اما اندک آگاهی از مباحث معرفت‌شناختی اندیشمندان اسلامی نشان‌دهنده آن است که منطق‌دانان و فیلسوفان اسلامی در کنار بحث از قضایا به تفصیل از مفاهیم نیز سخن رانده‌اند. *فارابی* با تقسیم علم (حصولی) به تصور و تصدیق (فارابی، ۱۳۲۸، ص ۲) آغازگر این نگرش جامع در وادی منطق و معرفت‌شناسی است که فیلسوفان اسلامی پس از وی با آگاهی از اهمیت این تقسیم مسیر وی را ادامه دادند؛ تا آنجا که *ابن‌سینا* به جای تقسیم‌بندی *نه‌گانه* مباحث منطق که ریشه در *ارسطو* و شارحانش داشت، تقسیم دوگانه مباحث منطقی را مطرح کرد. بدین

ترتیب تمامی مباحث منطق در دو بخش «منطق تعریف» و «منطق حجت» مطرح شد که اولی عهده‌دار بحث از مفاهیم و دومی مشتمل بر مباحث مربوط به قضایاست.

نخستین ره‌آورد اهتمام اندیشمندان اسلامی به مفاهیم در کنار گزاره‌ها تقسیم تصورات به دو دسته بدیهی و نظری بود که بی‌تردید «اساسی‌ترین و پرثمرترین تقسیم مفاهیم در معرفت‌شناسی است» (حسین‌زاده، ۱۳۸۸، ص ۱۵۳). مفاهیم بدیهی مفاهیمی هستند که ذهن ما برای فهم آنها نیاز به آن ندارد که دست به دامان سایر مفاهیم شده، با ترکیب این مفاهیم به مفهوم جدیدی دست یابد (= تعریف)، بر خلاف مفاهیم نظری که فهم این مفاهیم و دستیابی ذهن به آنها نیازمند نظروورزی و تلاش ذهنی است؛ یعنی ذهن باید با تمسک به داشته‌های تصویری خود در فرایند ذهنی تعریف به این مفاهیم دست یابد. به جز فخر رازی که در برخی از آثارش همه مفاهیم را بدیهی انگاشته است (ر.ک: فخر رازی، ۱۴۱۱، ص ۸۱)، تقریباً همه اندیشمندان اسلامی در تقسیم مفاهیم به دو دسته بدیهی و نظری اتفاق نظر دارند (ر.ک: فارابی، ۱۳۲۸، ص ۲ / ابن‌سینا، ۱۴۲۸، ص ۲۹ / جهت اطلاع بیشتر ر.ک: حسین‌زاده، ۱۳۸۸، ص ۱۵۳-۲۱۳).

اما مسئله دوم این است که فیلسوفان اسلامی در جانب معرفت تصدیقی نیز قضایا را به دو دسته بدیهی و نظری تقسیم می‌کنند. قضایای بدیهی، گزاره‌هایی هستند که فهم صدق آنها نیاز به استدلال ندارد؛ اما قضایای نظری قضایایی هستند که فهم صدقشان نیازمند استدلال است. به باور پیشینیان، قضایای بدیهی نیز خود بر دو قسم می‌باشند: بدیهیات اولیه (اولیات) و بدیهیات ثانویه. اولیات قضایایی هستند که تصدیق آنها تنها بر تصور دقیق موضوع و محمول و رابطه میان آنها مبتنی است؛ اما بدیهیات ثانویه قضایایی هستند که تصدیق آنها افزون بر تصور موضوع و محمول و رابطه میان آنها نیازمند امر دیگر چون به‌کارگیری حواس، علم حضوری و تواتر است. تصدیق در قضایای حسی مبتنی بر به‌کارگیری حواس ظاهری است، در قضایای وجدانی (وجدانیات) وابسته به علوم حضوری است و همین‌طور.

اندیشمندان مسلمان در اصل این تقسیم‌بندی‌ها هم‌رأی‌اند، درباره تعداد بدیهیات اختلاف نظر دارند. به نظر می‌رسد اگر ملاک بدهت را بی‌نیازی از هرگونه استدلال بدانیم، باید تنها اولیات و وجدانیات را بدیهی واقعی به حساب آوریم. به‌اجمال می‌توان گفت از منظر فلسفه اسلامی، گزاره‌های پایه، بدیهی‌اند که عقل به صرف تصور آنها، مطابقت آنها با واقع، یعنی صدق آنها را می‌فهمد. حال این فهم صدق قضیه بدون استمداد از امری خارجی، یا به جهت ویژگی مفهومی خود آن قضایاست یا به جهت احاطه حضوری شخص مدرک به محتوای قضیه. اما درباره حسیات، یعنی قضایایی که حکم آنها مبتنی بر حواس ظاهری و اندام‌های حسی است، باید بگوییم حکمای مسلمان متأخر این گزاره‌ها را نظری و خطاپذیر می‌دانند، نه بدیهی و خطاناپذیر؛ از این رو نمی‌توان آنها را از باورهای پایه خطاناپذیر به شمار آورد.

بر اساس آنچه گفتیم، اگر در ساختار معرفت بشری معتقد به مبنای گروهی عقلی باشیم، این مبنای گروهی بی‌تردید خطاناپذیر خواهد بود؛ اما اگر آن‌گونه که در معرفت‌شناسی معاصر مغرب‌زمین رایج است، باورهای پایه را گزاره‌های حسی و تجربی صرف بدانیم، روشن است که نمی‌توانیم ادعای مبنای گروهی خطاناپذیر داشته باشیم.

مبنای گروهی اندیشمندان مسلمان تنها عقل‌گرا یا احساس‌گرا نیست، بلکه هم بر حواس و هم بر عقل و بلکه بر اساس دیدگاه برخی از فیلسوفان معاصر بر علوم حضوری مبتنی است. از سوی دیگر، اندیشمندان اسلامی بحث گزاره‌های پایه و غیرپایه را در مواد حجت - به اصطلاح منطق اسلامی که شامل اقسام پنج‌گانه قیاس، جدل، خطابه، شعر و مغالطه می‌شود - به‌طورمطلق مطرح کرده‌اند. به اعتقاد ایشان، مواد حجت، اعم از اینکه یقینی باشد یا غیریقینی، به بیان دیگر، حجت در همه اقسام پنج‌گانه آن باید در نهایت به موادی منتهی شود که نیازمند استدلال دیگری نباشد. به همین جهت این مواد بی‌نیاز از حجت را نقطه‌های آغاز حجت، یعنی «مبادئ المطالب» نامیده، تصریح کرده‌اند که این مبادی افزون بر یقینیات، شامل دسته‌های دیگری از قضایا نیز می‌شود:

لا یجب فی کل قضیة أن تُطلب بدلیل و حجّة، بل لابدّ من الانتهاء فی الطلب إلى قضايا مُستغنیة عن البیان و إقامة الحجّة. و السرُّ فی ذلك: أن موادّ الأقیسة سواءً كانت یقینیة أو غیر یقینیة - إمّا أن تكون فی حدّ نفسها مُستغنیة عن البیان و إقامة الحجّة، بمعنی أنّه لیس من شأنها أن تكون مطلوبةً بحجّة، و إمّا أن تكون مُحْتَاجَة إلى البیان. ثمّ هذه الأخيرة المُحتَاجَة لابدّ أن ینتهی طلبها إلى مقدمات مُستغنیة بنفسها عن البیان، و إلاّ لزم التسلُّل فی الطلب إلى غیر النهایة... و هاتیک المقدمات المُستغنیة عن البیان تُسمی «مبادئ المطالب» أو «مبادئ الأقیسة». و هی ثمانية أصناف: یقینیات و مظنونات و مشهورات و وهمیات و مُسلّمات و مقبولات و مُشبّهات و مُخیلات (مظفر، ۱۴۳۴، ص ۳۶۶-۳۶۷).

فیلسوفان اسلامی در هر پنج قسم حجت نگرش مبنایان داشته، بر این باورند که ساختار معرفت قضیه‌ای مخروطی شکل دارد. هرگونه گذار ذهنی از دو یا چند قضیه به یک قضیه دیگر ساختار مبنایان دارد؛ یعنی قضایای مبدأ در هر گذار ذهنی باید در نهایت به گزاره‌های پایه منتهی شوند، اما باید دقت داشت که گزاره‌های پایه همواره یقینی و خطاناپذیر نیستند. بر این اساس، مبنایان مورد دفاع اندیشمندان اسلامی تنها مبنایان خطاناپذیر یا عقلی نیست، بلکه ایشان به تناسب گزاره‌های غیرپایه از مبنایان خطاناپذیر یا خطاناپذیری و مبنایان عقلی یا حسی یا... دفاع می‌کنند.

حاصل آنکه در همه اصناف قضایا ما با دو دسته گزاره‌های پایه و غیرپایه مواجه‌ایم که تصدیق ذهنی (یقینی، ظنی یا وهمی) گزاره‌های غیرپایه مبتنی بر تصدیق گزاره‌های پایه آنهاست؛ البته در میان اقسام قضایا و نیز روش‌های گوناگون گذار معرفتی میان گزاره‌ها، قضایا و روشی وجود دارند که یقینی بودن قضایای پایه که مبدأ گذار معرفتی‌اند و نیز یقینی بودن روش گذار از مبادی (= گزاره‌های پایه) به مقاصد (= گزاره‌های غیرپایه) مستلزم آن است که گزاره‌های غیرپایه برآمده از این گذار ذهنی و گزاره‌های پایه آن یقینی و خطاناپذیر باشند. چنین گذار معرفتی ذهنی در اصطلاح برهان نامیده می‌شود که در آن،

گزاره‌های پایه از بدیهیات واقعی (اولیات و وجدانیات) تشکیل شده باشند و استنتاج نظریات از این بدیهیات با یک قیاس معتبر صورت گرفته باشد. کوتاه سخن آنکه مبنای اندیشمندان اسلامی اختصاص به معرفت گزاره‌ای قیاسی ندارد، بلکه ۱. در حوزه معرفت گزاره‌ای، در تمام اصناف قضایا و انجای گذار معرفتی میان قضایا؛ ۲. در حوزه تصورات و مفاهیم برقرار است.

۱. اهمیت استدلال دور و تسلسل بر مبنای گروهی

برخی از اندیشمندان اسلامی تنها به بیان تقسیم علوم حصولی به بدیهی و نظری و لزوم انتهای نظری به بدیهی بسنده کرده‌اند (ر.ک: فارابی، ۱۳۲۸، ص ۲-۳/ علامه حلی، ۱۴۲۲، ص ۲۲۶). برخی دیگر نیز این امر را بدیهی و وجدانی دانسته‌اند (جرجانی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۹۷/ تفتازانی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۲۰۰/ آشتیانی، ۱۴۰۴: ص ۱۳۵/ یزدی، ۱۴۲۵، ص ۱۵). اما بسیاری از اندیشمندان اسلامی در مقام ارائه استدلال بر این مسئله، یعنی مبنای گروهی در تصورات و تصدیقات برآمده‌اند. در هر صورت، چه این استدلال‌ها را حقیقی تلقی کنیم چه آنها را تنبیه بر امری بدیهی بدانیم، نظر به اینکه در معرفت‌شناسی مغرب‌زمین انتقادهای بنیادین مبنای گروهی را به چالش کشیده، دیدگاه‌های جایگزینی برای آن به صحنه آمده‌اند، بررسی میزان کارآمدی این استدلال‌ها در فضای فکری معاصر امری بایسته به نظر می‌رسد. استدلالی که اندیشمندان اسلامی در تثبیت مبنای گروهی بدان استناد کرده‌اند، «استدلال لزوم دور و تسلسل» در فرض نفی مبنای گروهی است» (ابن‌سینا، ۱۴۲۸، ص ۱۱۷-۱۲۰/ بهمینار، ۱۳۴۹، ص ۲۰۳-۲۰۵/ علامه حلی، ۱۴۳۲، ص ۱۸۴ و ۱۳۹۱، ص ۳۰۱-۳۰۲/ طباطبائی، ۱۴۲۸، ص ۲۲۷-۲۲۹/ مطهری، ۱۳۷۳، ص ۳۳۶-۳۳۹).

در میان فیلسوفان مغرب‌زمین نیز سی. آی. لوئیس (۱۹۶۴-۱۸۹۳م) استدلال از راه احتمال و یقین را مطرح کرد (Lewis, 1952, pp.168-175). برخی ادعا کرده‌اند مبنای گروهی سستی - در مقابل مبنای گروهی معاصر - تا پیش از استدلال لوئیس در سال ۱۹۴۶م دلیلی در دست نداشتند (کشفی، ۱۳۸۳، ص ۱۲۶)؛ در حالی که استدلال از راه دور و تسلسل

تا گذشته‌های دور قابل ردیابی است و در کلام ارسطو می‌توان آن را سراغ گرفت (Aristotle, 1991, p.490).

در هر صورت، مهم‌ترین استدلال در دفاع از مبنای گروهی استدلال از راه دور و تسلسل است که از سویی، نقش ایجابی در دفاع از مبنای گروهی ایفا می‌کند و از سوی دیگر، عامل طرد دیدگاه‌های رقیب، به‌خصوص انسجام‌گرویی است. به‌گفته آلستون و فیومرتن، این استدلال مهم‌ترین استدلال مبنای گروهی است (Alston, 2006, p.40/ Fumerton, 2010, p.383) و به تعبیر دیپاول هر بحثی درباره مبنای گرایشی با استدلال تسلسل آغاز می‌شود (Depaul, 2001, p.vii)؛ از این رو در بسیاری از منابع ذکر شده است (Pojman, 1993, pp.206-215/ Dancy, 1986, pp.55-57). انسجام‌گرایان نیز با اذعان به قدرت آن معتقدند اگر این استدلال و مدعای نهفته در آن درست باشد، اشکالی بی‌پاسخ بر انسجام‌گرویی خواهد بود (Lehrer, 1990, pp.13, 87-88).

۲. تقریر استدلال دور و تسلسل

چنان‌که گفتیم استدلال از راه دور و تسلسل را می‌توان در کلام ارسطو سراغ گرفت. او می‌گوید:

ممکن نیست به‌طور کلی برای هر چیزی استدلالی وجود داشته باشد، وگرنه [استدلال] تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد، در نتیجه هیچ استدلالی وجود نخواهد داشت (Aristotle, 1991, p.490).

شرط سوم معرفت، توجیه است و باور صادق تنها در صورتی که توجیه داشته باشد، تبدیل به معرفت می‌گردد؛ پس هر باوری باید توجیه و دلیل داشته باشد. کلیت ضرورت توجیه برای همه باورها از سه فرض خارج نیست:

الف) وجود باورهای پایه خودموجه: اگر این فرض صحیح باشد، باورهای پایه‌ای وجود دارند که بدون نیاز به موجه‌سازی از طریق سایر باورها، واجد ویژگی توجیه هستند.

ب) دور در توجیه: طبق این فرض، هر باوری نیاز به توجیه به وسیله سایر باورها دارد؛ اما فرایند موجه‌سازی به صورت یک چرخه روی می‌دهد؛ بدین نحو که وقتی برای موجه‌سازی باور الف به باور ب تمسک می‌کنیم و برای موجه‌سازی باور ب به باور ج و...

در ادامه این زنجیره، سرانجام در موجه‌سازی یکی از باورها به یکی از باورهای پیشین زنجیره رجوع می‌کنیم. بدین ترتیب دور مضمحل در موجه‌سازی رخ می‌دهد؛ یعنی موجه‌سازی باور A به وسیله باور B انجام می‌گیرد، در عین اینکه موجه‌سازی باور B نیز به وسیله باور A انجام می‌گیرد. بدین ترتیب باور A از حیث توجیه متوقف بر باور B است، در عین اینکه باور B نیز از همان جهت متوقف بر باور A است.

ج) تسلسل در توجیه: طبق این فرض نیز، هر باوری نیازمند موجه‌سازی به وسیله سایر باورهاست و این زنجیره هیچ‌گاه به پایان نمی‌رسد؛ بدین نحو که موجه‌سازی باور الف متوقف بر باور ب است و موجه‌سازی باور ب متوقف بر باور ج و موجه‌سازی باور ج متوقف بر باور د و این سلسله همین‌طور تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد.

اما از آنجاکه فرض دوم و سوم محال بوده، مستلزم عدم تحقق معرفت می‌باشند، پس فرض نخست متعین است. مبنای‌گرایان معتقدند برای آنکه در فرایند توجیه باورها گرفتار دور و تسلسل نشویم، باید مبنای‌گروی در توجیه را بپذیریم.

حاصل استدلال آن است که پذیرش مبنای‌گروی متعین است؛ چراکه اگر مبنای‌گروی را کنار نهمیم، باید به یکی از دو امر باطل، یعنی تسلسل یا دور در موجه‌سازی گردن نهمیم. بدین ترتیب روشن می‌شود که هر قرائتی از انسجام‌گروی در توجیه گرفتار تسلسل یا دور است.

۳. بررسی پاسخ‌های انسجام‌گرایان به اشکال دور و تسلسل

به گفته مایرز در گذشته رایج بود که انسجام‌گروی را به همین دلیل بدون ذکر جزئیات رد می‌کردند؛ اما طرفداران فعلی این نظریه همچون لورر به پیروی از سلرز معتقدند این اشکال قابل پاسخ است (Meyers, 1988, p.142).

۳-۱. پذیرش دور در استدلال

به اعتقاد پویمان بسیاری از فیلسوفان یک نظام دوری را می‌پذیرند، مشروط بر آنکه این دور به اندازه کافی بزرگ و درهم‌تنیدگی‌های آن به اندازه کافی تو در تو و بغرنج باشد (Pojman, 2001, p.107). هارمن می‌گوید:

در نظریه انسجام این اتفاق ممکن است که گزاره p به این دلیل موجه باشد که با q انسجام دارد و q نیز به دلیل انسجام با p موجه

باشد . . . توجیه دوری در نظریه انسجام هیچ اشکالی ندارد، به خصوص اگر دور یادشده بزرگ باشد (Harman, 1986, p.33).

برخی دیگر چون تاگارد دور در نظریه‌های انسجامی توجیه را می‌پذیرند؛ اما معتقدند این دور با دور محال مورد نظر متفاوت است! (Thagard, 2000, pp.75-77)؛ درحالی‌که چنین الگویی تلاشی نامعقول برای فرار از مسئله تسلسل است؛ زیرا الگوی دوری توجیه و صرف حرکت در یک مسیر دوری نمی‌تواند موجب توجیه یک باور شود. اگر B_1 به خودی خود از هیچ تضمین معرفت‌شناختی ایجابی برخوردار نباشد، هیچ یک از B_2, B_3, \dots تا B_n نیز از هیچ تضمینی بهره‌مند نخواهند بود، در نتیجه مجموع آنها نیز از اعتبار معرفت‌شناختی ایجابی نخواهد داشت.

روشن است که چنین دفاعی از انسجام‌گروی در واکنش به استدلال دور و تسلسل ناتمام است؛ چراکه دو گزاره فاقد توجه هرگز نمی‌توانند عامل توجیه یکدیگر باشند و بزرگی و کوچکی دور در توجیه در این امر هیچ تفاوتی نمی‌کند و به تعبیر فلسفه اسلامی، دور مضمّر و با واسطه از حیث امتناع ذاتی هیچ تفاوتی با دور مصرّح و بی‌واسطه ندارد. اگر گزاره p فاقد توجیه ذاتی یا غیری باشد، ممکن نیست گزاره q با استناد به آن موجه شود و نیز بر عکس.

کیف لزر مهم‌ترین نظریه‌پرداز حال حاضر انسجام‌گروی نیز چندین پاسخ به استدلال دور و تسلسل ارائه کرده است که شاید بتوان آنها را مهم‌تر و دقیق‌تر از سایر پاسخ‌ها دانست. وی با اذعان به قوت این اشکال معتقد است پیش از پی‌ریزی انسجام‌گروی باید این استدلال پاسخ داده شود؛ چراکه این استدلال اشکالی است که ناظر به هر نوعی از نظریه انسجام بوده، بر اساس آن، هیچ نظریه انسجامی امکان‌پذیر نیست (Lehrer, 1990, p.87).

لزر معتقد است این استدلال به رغم قابلیت‌های برجسته‌اش ناتمام است و این‌گونه نیست که همه باورهای موجه نیاز داشته باشند که با «استناد به دلیل» توجیه شوند (Ibid,

(p.88)؛ در نتیجه دور یا تسلسل در فرایند موجه‌سازی رخ نمی‌دهد. از سخنان لِرر می‌توان سه پاسخ به این استدلال به دست آورد.

۳-۲. پاسخ نخست لِرر: عدم این‌همانی باور خودموجه با باور پایه

نخستین پاسخ لِرر این است که هر باور خودموجهی باور پایه نیست. به بیان دیگر، به اعتقاد لِرر حتی اگر استدلال یادشده تمام باشد، نتیجه آن این است که سلسله توجیه استنتاجی باورها باید به باورهایی منتهی شود که به وسیله دیگر باورها موجه نشوند؛ یعنی باید به باورهای خودموجه منتهی شود؛ اما این نتیجه اعم از مدعای مبنای گروهی است، چراکه آنچه برای مبنای گروهی لازم است، وجود باورهای پایه است که اخص از باورهای خودموجه است و خودموجه‌بودگی تنها یکی از ویژگی‌های آنها می‌باشد:

فرض اینکه هیچ باور پایه‌ای وجود ندارد، مستلزم آن نیست که هیچ باور خودموجهی وجود نداشته باشد؛ زیرا باورهای پایه افزون بر خودموجه‌بودگی، ویژگی‌های دیگری نیز دارند (Lehrer, 1974, p.156).

حاصل آنکه استدلال یادشده اعم از مدعا بوده، از اثبات مدعای مبنای ناتوان است.

بررسی پاسخ نخست لِرر

چنان‌که گفتیم، با وجود اشتراک نظر مبنای‌گرایان در الف) تقسیم باورها به دو دسته پایه و غیرپایه؛ ب) ابتدای توجیه باورهای غیرپایه بر پایه، قرائت‌های گوناگونی از مبنای گروهی وجود دارد. نظر به اینکه طرفداران قرائت‌های مختلف مبنای‌گرایی به استدلال از راه دور و تسلسل تمسک کرده‌اند، استدلال یادشده از اثبات ویژگی‌های باورهای پایه به‌ویژه طبق مبنای گروهی خطاناپذیر ناتوان است. به بیان روشن‌تر، استدلال یادشده تنها لزوم انتهای گزاره‌های غیرپایه به گزاره‌های پایه را اثبات می‌کند؛ اما افزون بر آن، ویژگی‌های گزاره‌های پایه را نمی‌توان از آن استفاده کرد. در نتیجه بر اساس این استدلال نمی‌توان سایر ویژگی‌های گزاره‌های پایه را به دست آورده، ادعا کرد که این گزاره‌ها افزون بر اینکه بین و بی‌نیاز از استدلال‌اند، یقینی، خطاناپذیر و زوال‌ناپذیر نیز می‌باشند. برخی مبنای‌گرایان چون آلستون نیز بر این نکته مهر تأیید زده‌اند (See: Alston, 1976, pp.301-302).

توضیحات ارائه شده نشان از اهمیت و قوت این اشکال دارند؛ به همین جهت، برخی از معرفت‌شناسان مسلمان معاصر نیز این اشکال را بر استدلال از راه تسلسل وارد دانسته، معتقدند «استدلال از راه تسلسل... برای اثبات ویژگی‌های گزاره‌های پایه تام نیست» (حسین‌زاده، ۱۳۸۵، ص ۱۶۷).

به اعتقاد نگارنده، این اشکال بر مبنایان وارد نیست؛ چراکه استدلال از راه دور و تسلسل این ویژگی از مبنایان را اثبات می‌کند که ممکن نیست همه باورهای ما به نحو استنتاجی موجه‌سازی شوند، بلکه باید باورهایی وجود داشته باشند که خودموجه باشند.

برای روشن‌تر شدن مدعا خوب است از جایی دیگر وام بگیریم. در مباحث خداشناسی فلسفه اسلامی براهین متعددی برای اثبات وجود خداوند متعال وجود دارد که این براهین از جهات مختلف با هم تفاوت دارند. یکی از وجوه اختلاف این استدلال‌ها در نتیجه به دست آمده از آنهاست؛ چراکه برهانی چون «امکان و وجوب» تنها اثبات می‌کند که واجب‌الوجودی موجود است، اما سایر صفات واجب متعال همچون علم، قدرت و حیات و حتی وحدت وی را اثبات نمی‌کند؛ اما برهان کامل مطلق وجود واجب‌الوجود متعال را به همراه همه صفات کمالی وی یکجا اثبات می‌کند. اکنون آیا کسی می‌تواند بر فیلسوفان اسلامی خرده گیرد که استدلال ایشان در برهان امکان و وجوب توان اثبات مدعیان را ندارد، چراکه به جز اثبات وجوب وجود هیچ نتیجه دیگری به دست نمی‌دهد؟ شاهد آن هم این است که پس از اثبات وجوب وجود برای اثبات یکایک صفات الهی دست به دامان ادله‌ای دیگر می‌شوند.

آشکار است که پاسخ منفی است؛ زیرا توان هر استدلال و نتیجه‌ای که از آن به دست می‌آید، بسته به مفاد مقدمات آن است؛ از این رو در ارزیابی صحت و نادرستی یک استدلال به حتم باید این نکته مورد لحاظ قرار گیرد که استدلال یادشده به قصد اثبات چه مقداری از مدعای استدلال‌گر اقامه شده است؛ آیا وی در صدد آن است که همه مدعای خود را با

استدلال یادشده به کرسی اثبات بنشانند یا انتظار وی از آن استدلال تنها اثبات بخشی از مدعا بوده، برای اثبات سایر بخش‌ها استدلال‌های دیگری در چپته دارد.

بر این اساس در بحث حاضر نیز می‌توان از استدلال از راه تسلسل این‌گونه دفاع کرد که این استدلال از اساس به دنبال اثبات ویژگی‌های باورهای پایه نیست، بلکه تنها این حقیقت را اثبات می‌کند که امکان ندارد زنجیره استدلال‌ها تا بی‌نهایت استمرار داشته باشد؛ به بیان دیگر حتی اگر بپذیریم که استدلال یادشده از اثبات همه مدعای مبنای گروهی ناتوان است، چراکه ویژگی‌های باورهای پایه را اثبات نمی‌کند؛ اما توان نفی انسجام‌گرویی در توجیه را دارد، چراکه با اثبات امتناع ابتدای توجیه یک باور بر بی‌نهایت باور دیگر و به بیان دیگر با اثبات لزوم ابتدا و انتهای باورهای پایه به باورهای غیرپایه، بطلان انسجام‌گرویی آشکار می‌شود. بنا بر نظریه انسجام، توجیه هر باور نیازمند باور دیگری است؛ درحالی‌که این استدلال بطلان چنین فرضی را اثبات می‌کند. خلاصه آنکه حتی اگر بپذیریم که این استدلال برای اثبات مبنای گروهی خطاناپذیر کفایت نمی‌کند، برای آشکار ساختن بطلان انسجام‌گرویی کافی است.

۳-۳. پاسخ دوم لور: عدم نیاز به موجه‌سازی همه باورها

پاسخ دوم لور مبتنی بر تلقی خاص وی از حقیقت توجیه است. به باور او هیچ ضرورتی ندارد که فرایند موجه‌سازی تا آنجا پیش رود که همه ادعاهای معرفتی به‌کاررفته در آن توجیه، خودشان موجه باشند. اگر موجه‌سازی را در یک سیاق اجتماعی (Social Context) در نظر بگیریم، موجه‌سازی ادعاهای معرفتی تنها تا جایی باید پیش رود که یک مدعای معرفتی مورد مناقشه باشد. بدین ترتیب اگر فرض کنیم که موجه‌سازی پاسخی به یک پرسش یا مطالبه است، در این صورت، هیچ ضرورتی ندارد که استدلال به فراتر از نقطه‌ای که در آن توافق حاصل شده است، پیش برود؛ ازاین‌رو با اینکه همه باورهای به‌طورکامل موجه، توسط دلیل توجیه می‌شوند، این‌گونه نیست که همه ادعاهای معرفتی به‌کاررفته در دفاع از دیگر مدعیات معرفتی خودشان نیاز به توجیه داشته باشند. آنها تنها زمانی نیاز به توجیه دارند که مورد اختلاف و محل مناقشه باشند. به محض پایان یافتن نزاع

و رسیدن به قضایای مورد اتفاق، می‌توانیم بدون تمسک به باورهای پایه از تسلسل در موجه‌سازی اجتناب کنیم؛ زیرا به گفته نظریه‌پرداز انسجام، باورها به جهت نحوه هماهنگی و انسجامشان با یک مجموعه از باورها، به‌طورکامل موجه‌اند؛ برای مثال موجه‌بودن این باور حسی من که چیزی به رنگ قرمز می‌بینم، به جهت نحوه انسجامش با مجموعه‌ای از باورهاست که برای من بیان می‌کند که من هنگامی که چیزی را می‌بینم، تحت چه شرایطی می‌توانم به آن قرمز بگویم. این انسجام است که منتهی به توجیه می‌شود، نه استدلال‌کردن یا احتجاج (Lehrer, 1990, p.14).

بررسی پاسخ دوم لرر

به اعتقاد لرر که برآمده از نفی مبنایگروی است، هیچ باوری تافته جدابافته از سایرین نیست که بی‌نیاز از توجیه باشد. با وجود این همه ادعاهای معرفتی به‌کاررفته در دفاع از دیگر مدعیات معرفتی نیازمند توجیه نیستند؛ زیرا قضایای مورد اتفاق طرفین، بدون تمسک به باورهای پایه توجیه می‌شوند. پس تسلسل در موجه‌سازی لازم نمی‌آید.

پاسخ دوم لرر انکار انحصار سه فرض یادشده در تقریر استدلال است. او فرض چهارمی را پیش کشیده، می‌گوید اگر موجه‌سازی را یک سیاق اجتماعی در نظر بگیریم، تنها باورهایی نیاز به موجه‌سازی به وسیله سایر باورها خواهند داشت که مورد مناقشه باشند. با این پیش‌فرض، دیگر دلیلی ندارد که باور مورد وفاق نیز نیازمند استدلال باشد. بدین ترتیب با اینکه همه باورهای به‌طورکامل موجه، توسط دلیل توجیه می‌شوند، با یافتن قضایای مورد اتفاق، مناقشه کنار گذاشته می‌شود و می‌توانیم بدون تمسک به باورهای پایه از تسلسل در موجه‌سازی اجتناب کنیم.

نخستین اشکال بر پاسخ لرر این است که بر فرض تمامیت این پاسخ، تنها در فرض مطرح‌شده در پاسخ می‌توان آن را جاری دانست، اما در شق دیگر مسئله پاسخگو نخواهد بود. توضیح آنکه به تصریح خود لرر «اگر موجه‌سازی را در یک سیاق اجتماعی در نظر بگیریم، موجه‌سازی ادعاهای معرفتی تنها تا جایی باید پیش رود که یک مدعای معرفتی مورد مناقشه باشد». بنابراین وجود سیاق اجتماعی راه فرار از گرفتارآمدن در چنبره دور و

تسلسل یا گردن‌نهادن به مبنای گروهی است؛ اما در فرض نبود چنین زمینه‌ای، دیگر نمی‌توان از لوازم مطرح در اشکال اجتناب کرد. به بیان روشن‌تر می‌توان از لرر پرسید اگر همان فردی که با شما بر سر گزاره یا باور الف توافق دارد، از نظر خود برگردد، یا فرد دیگری پیدا شود که سیاق اجتماعی مشترکی با فرد دارای معرفت نداشته باشد و برای نمونه، گزاره الف را قبول نداشته باشد، بی‌تردید شما باید در صدد موجه‌سازی باور خود برآیید. در این صورت، اشکال یادشده دوباره زنده می‌شود و از شما سؤال می‌شود که فرایند موجه‌سازی را تا کجا ادامه می‌دهید؟!

اشکال دوم نگارنده بر همان فرض مورد نظر لرر است. لرر در این فرض، توجیه انسجام‌گرایانه باورها را از یک سیاق اجتماعی، یعنی از باورهای مورد وفاق طرفین آغاز می‌کند؛ اما این انگاره با چندین ابهام و سؤال روبه‌رو می‌شود: نخست آنکه صرف توافق طرفین و پیش‌فرض گرفتن یک باور به معنای موجه‌بودن آن نیست. آیا صرف اینکه یک فرد و طرف مقابلش باوری را پیش‌فرض گرفته باشند، می‌تواند به معنای تحقق شرط سوم معرفت درباره آن باشد؟! چه بسیار باورهای نادرستی که مورد قبول چند فرد یا حتی قسمت عمده‌ای از مردمان یک جامعه قرار می‌گیرند!

دوم آنکه با توجه به اختلاف افراد و جوامع در باورهایشان، ابتدای توجیه انسجام‌گرایانه بر باورهای مورد وفاق طرفین یا زمینه‌های اجتماعی مستلزم نسبت در معرفت است.

سومین اشکال بر پاسخ لرر این است که این پاسخ به تصریح خود وی مبتنی بر این پیش‌فرض است که فرایند موجه‌سازی پاسخی به یک پرسش یا مطالبه است. این فرض مستلزم آن است که توجیه شرط معرفت نباشد، یعنی یک شخص برای آنکه به امری معرفت داشته باشد، لازم نیست باورش موجه نیز باشد، بلکه موجه‌سازی تنها برای نشان‌دادن صحت باور و معرفت خود به طرف مقابل است. در نتیجه اگر طرف مقابلی پیش‌اروی فاعل معرفت در کار نباشد یا آنکه معرفت و باور فاعل شناسا مورد تأیید طرف مقابل باشد و او نیز بدان معرفت یا باور داشته باشد، دیگر نیازی به موجه‌سازی نیست. شاید به جهت نادرستی این فرض و لازمه آن است که لرر پاسخ دوم را به صحنه آورده

است؛ اما روشن است که این بیان افزون بر اینکه دست‌شستن از شرط توجیه در معرفت است، با دیگر سخنان خود لرر تعارض دارد که در آنها توجیه را به معنای وجود دلیل برای خود فرد واجد معرفت لازم می‌داند. گفتنی است که در فصل دوم، به این تعارض در کلام لرر در تعریف توجیه اشاره نمودیم.

نکته دیگری که توجه بدان ضروری به نظر می‌رسد، آن است که - همان‌طور که از مطالب پیشین آشکار گردید - موجه‌سازی چیزی بیش از داشتن دلیل برای یک باور نیست. به گفته موزر به‌طور معمول از نظر مبنایان معاصر، مبنای مبنای به مثابه یک نظریه توجیه، تقریری از توجیه‌داشتن باور - یا یک گزاره - برای خود شخص است، نه نشان‌دادن توجیه‌مندی یا صدق یک گزاره به دیگران (Moser, 1995, p.16).

با اینکه سخن موزر راجع به مبنای مبنای است، در این جهت تفاوتی میان مبنای مبنای با سایر نظریه‌های توجیه وجود ندارد. در مقابل، برخی همچون ویتگنشتاین متأخر، موجه‌سازی را به معنای ارائه دلیل می‌دانند، نه داشتن دلیل. وی در بند ۲۴۳ درباره یقین می‌گوید:

شخص وقتی می‌گوید: «معرفت دارم» که آماده ارائه دلایل الزام‌آور باشد. «معرفت دارم» به امکان اثبات درستی [مدعا] بستگی دارد... اما اگر باور او از نوعی باشد که دلایلی که وی می‌تواند اقامه کند، ضعیف‌تر از ادعایش باشند، در این صورت نمی‌تواند بگوید آنچه را که باور دارد، می‌داند (Wittgenstein, 1969, p.32).

طبق این تلقی، صرف داشتن دلیل بر یک باور برای توجیه آن کافی نیست، بلکه شخص باید توانایی ارائه دلیل بر باور خود و اثبات آن برای دیگران را داشته باشد. پس موجه‌سازی به معنای ارائه دلیل است، نه دلیل داشتن.

ویلیام آلستون در کتاب ادراک خدا با اشاره به دو معنا و کاربرد توجیه معرفتی، یعنی الف) شرط یا وضعیت موجه‌بودن فاعل معرفت در باور به یک گزاره معین؛ ب) فعالیت فاعل معرفت برای موجه‌سازی یک باور، از خلط میان این دو اظهار شگفتی می‌کند:

شگفت‌آور است که چگونه این دو مفهوم در اغلب موارد در آثار معرفت‌شناسی به هم آمیخته می‌شوند. تفاوت قاطع میان آنها در این است که موجه‌سازی یک باور به معنای سروصورت‌دادن به ملاحظات تأییدکننده آن است؛ درحالی‌که من برای موجه‌بودن در باور به گزاره p لازم نیست با استدلال هیچ کاری به سود p یا برای وضعیت معرفتی‌ام در برابر p انجام داده باشم. اگر من در بسیاری از باورها بدون استدلال بر آنها موجه نباشم، مواردی که باور من در آنها موجه باشد، بسیار اندک خواهد بود (Alston, 1993, p.71).

تأکید نگارنده بر این تمایز بدان جهت است که کیث لورر نیز در برخی از سخنان خود، همچون ویتگنشتاین و بر خلاف سنت رایج فلسفه غرب، موجه‌سازی را به معنای ارائه دلیل از سوی فاعل معرفت به دیگران گرفته است. به همین جهت آلستون با ابراز تعجب از خلط بین توجیه برای فاعل معرفت و توجیه برای دیگران، به‌صراحت از وی نام برده، وی را در این خلط نکوهیده است (Alston, 1976, p.173).

۳-۴. پاسخ سوم لورر: عدم لزوم تسلسل محال

پاسخ سوم لورر به اشکال آن است که تمسک به دلیل، فعالیت یا فرایندی است که در طول زمان رخ می‌دهد. به‌طورکامل موجه‌بودن یک باور وضعیتی است که در یک زمان به وجود می‌آید و نیازی نیست که ناشی از فعالیت یا فرایندی باشد که در طول زمان رخ می‌دهد. وی برای روشن‌تر شدن این پاسخ از یک تشبیه بهره گرفته، می‌گوید همان‌طور که زیبابودن وضعیتی است که در یک زمان به وجود می‌آید و نیازی نیست که ناشی از فعالیت یا فرایند زیباسازی (Beautification) باشد. یک باور می‌تواند به جهت ارتباطی خاص با مجموعه‌ای که متعلق به آن است، یعنی نحوه انسجامش با آن مجموعه، برای یک فرد به‌طورکامل موجه باشد؛ درست همان‌طور که ممکن است یک بینی به دلیل نوع رابطه و تناسبش با صورت فرد زیبا باشد، در جانب باورها نیز ممکن است یک باور با تمسک به دلیلی متشکل از سایر باورها توجیه شود؛ اما بسیاری از باورها بدون چنین تمسکی

به‌طورکامل موجه‌اند؛ همان‌طورکه ممکن است کسی بینی خود را با عمل جراحی زیبا نماید، اما بسیاری از بینی‌ها بدون نیاز به چنین عملی زیبا هستند.

ممکن است باز هم اشکال شود که اگر درحالی‌که هیچ باوری خودموجه نیست، یک باور به‌طورکامل موجه باشد، در این صورت، فرد باید دست‌کم به‌طورکلی «قادر» به انجام موجه‌سازی به‌طورکامل باشد. به عبارت دیگر او باید بتواند باورش را با تمسک به دلیل توجیه کند و باورش به آن دلیل را نیز با تمسک به دلیلی دیگر و باورش به آن دلیل را نیز همچنان با تمسک به دلیل دیگری و همین‌طور تا آخر. یک پاسخ به این اشکال آن است که یک فرد می‌تواند به‌طورکلی قادر به انجام هر یک از مراتب این موجه‌سازی باشد، بی‌آنکه قادر به انجام تمامی فرایندها باشد؛ برای تشبیه یک فرد ممکن است قادر به افزودن سه به هر عددی باشد، بدون اینکه قادر به انجام کل این فرایند باشد. این اشتباه است که از این حقیقت که یک فرد در واقع قادر به انجام عمل بی‌نهایت افزودن سه به هر عددی نیست، نتیجه بگیریم که عددی وجود دارد که یک فرد قادر به افزودن سه به آن عدد نیست. به همین ترتیب، این امر نیز اشتباه است که از این واقعیت که یک شخص قادر به انجام عمل نامتناهی موجه‌سازی هر باور با باور دیگر نیست، به این نتیجه برسیم که وی در هیچ باوری به‌طورکامل موجه نیست؛ ازاین‌رو استدلال تسلسل با شکست مواجه است (Lehrer, 1990, pp.88-89/ Idem, 1974, p.156).

بررسی پاسخ سوم لرر

به نظر می‌رسد لرر در پاسخ سوم خود انحصار عقلی شقوق سه‌گانه مذکور در استدلال را می‌پذیرد؛ ازاین‌رو در صدد است یکی از این سه فرض را برگزیند. او در این میان، فرض سوم را برگزیده است؛ چراکه خود وی پیش‌تر، با نقد مبنای وجود باورهای پایه خودموجه را انکار کرده بود، اما دور در موجه‌سازی نیز محال است. پس باید شق سوم را برگزیند. او با انتخاب شق سوم، در پاسخ سوم به دنبال تبیین این امر است که فرض تسلسل در موجه‌سازی محال نیست. اما تبیین وی از این مسئله آن است که تسلسلی که در فرایند موجه‌سازی رخ می‌دهد، تسلسل تعاقبی است که محال نیست.

توضیح آنکه تسلسل در لغت به معنای پی‌پی‌واقع‌شدن امور است. تسلسل آن است که اموری به ترتیب به دنبال هم واقع شوند، خواه این امور متناهی باشند یا نه و خواه ترتیب آنها علی- معلولی باشد یا نه؛ از این رو مجموعه‌ای از اشیا را که بین آنها نوعی ترتیب برقرار باشد، «سلسله» و هر یک از آن اشیا را «حلقه» سلسله می‌گویند؛ مانند پدر، فرزند و نوه که سلسله‌ای سه حلقه‌ای را تشکیل می‌دهند. اما تسلسل در معنای اصطلاحی آن مخصوص امور مترتبی است که از یک یا دو طرف نامتناهی باشند (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۸۴).

اما مقصود فیلسوفان از تسلسل محال، هیچ یک از دو معنای یادشده نیست، بلکه معنایی اخص از آن دو است. از کلمات فلاسفه اسلامی و مفاد براهین امتناع تسلسل استفاده می‌شود که تنها سلسله‌هایی محال‌اند که ویژگی‌های زیر را داشته باشند:

۱. وجود بالفعل حلقه‌های سلسله: در زنجیره موجودات نامتناهی، هر حلقه‌ای باید وجود بالفعل داشته باشد، نه بالقوه. تسلسل محال فلسفی، سلسله‌ای از موجودات نامتناهی بالفعل است، نه اینکه برخی از اجزای سلسله وجود بالقوه داشته باشند؛ چراکه بالقوه‌بودن برخی از اجزای سلسله همان متناهی‌بودن آن است.

۲. ترتیب حقیقی حلقه‌های سلسله: ترتیب بین حلقه‌های سلسله نامتناهی باید حقیقی باشد، نه قراردادی و اعتباری.

۳. اجتماع حلقه‌های سلسله در وجود- یا با مسامحه همزمانی وجود حلقه‌ها: همه حلقات یک تسلسل فلسفی باید با هم موجود باشند، نه اینکه یکی از بین برود و دیگری پس از آن موجود شود (ر.ک: ابن سینا، ۱۳۶۴، ص ۲۳۵ و ۱۳۶۳، ص ۲۲-۲۳):

أما التَّسْلِسُ فهو ترتُّبُ شَيْءٍ موجودٍ على شَيْءٍ آخرٍ موجودٍ معه بالفعل و ترتُّبُ الثَّانِي على الثَّلَاثِ كذلك و الثَّلَاثِ على الرَّابِعِ و هكذا إلى غيرِ النَّهَائِيَةِ، سواءً كان ذهابُ السُّلْسَلَةِ كذلك مِنَ الْجَانِبِينَ بأنْ يَكُونَ قَبْلَ كُلِّ [قَبْلٍ] قَبْلٌ و بعداً كُلِّ بعدٍ بعداً أو مِن جانِبٍ واحدٍ لكنَّ الشَّرْطَ على أيِّ حالٍ [١] أنْ يَكُونَ لأجزاءِ السُّلْسَلَةِ وجودٌ بالفعل و [٣] أنْ تَكُونَ مجتمعَةً في الوجودِ و [٢] أنْ يَكُونَ بينها ترتُّبٌ. و

التَّسْلِسُ فِي الْعِلْلِ تَرْتُبٌ مَعْلُولٌ عَلَى عِلَّةٍ وَ تَرْتُبٌ عِلَّةٍ عَلَى عِلَّةٍ وَ
عِلَّةٌ عِلَّةٌ عَلَى عِلَّةٍ وَ هَكَذَا إِلَى غَيْرِالْنَهَايَةِ (طباطبائی، ۱۴۱۶،
ص ۱۶۷).

از شرایطی که برای تسلسل محال برشمردیم، روشن می‌شود سلسله‌ای که فاقد یکی از این شروط باشد، محال نیست. در نتیجه:

۱. طبق تعریف اصطلاحی تسلسل، هیچ سلسله متناهی هر اندازه هم که بزرگ باشد، مصداق تسلسل فلسفی نیست.

۲. بنا بر شرط نخست، سلسله‌ای که برخی یا همه حلقات آن وجود بالفعل نداشته باشند، مثل سلسله اعداد، خارج از تسلسل محال است؛ زیرا همواره مرتبه خاصی از عدد موجود است؛ در نتیجه سلسله موجود از اعداد همواره متناهی است.

۳. بنا بر شرط دوم، هر سلسله‌ای که ترتیب بین حلقه‌های آن ناشی از اعتبار باشد، مثل آرایش نیروهای نظامی حتی اگر تعداد آنها را بی‌نهایت فرض کنیم، مشمول امتناع تسلسل فلسفی نیست.

۴. بنا بر شرط سوم، سلسله نامتناهی حوادث مترتب زمانی محال نیست؛ چراکه حلقات چنین سلسله نامتناهی، اجتماع در وجود ندارند؛ همان‌طور که عدم تناهی خود زمان نیز محال نیست؛ زیرا اجزای نامتناهی آن اجتماع وجودی ندارند.

حاصل آنکه تنها سلسله نامتناهی از موجودات با ترتب حقیقی که با هم موجود باشند، محال است؛ اما هرگونه سلسله دیگر ممکن است.

بدین ترتیب روشن می‌شود سلسله اعداد به حکم اینکه همه حلقات آن وجود بالفعل ندارند، خارج از تسلسل محال است؛ زیرا همواره مرتبه خاصی از عدد موجود است؛ در نتیجه سلسله موجود از اعداد در خارج و در ذهن همواره متناهی است. نامتناهی بودن سلسله اعداد به معنای «لایقف» است؛ یعنی فکر ما در تصور اعداد به حدی نمی‌رسد که عددی بالاتر از آن را نتوان تصور نمود، بلکه هر عددی که تصور نماییم، هر اندازه هم که بزرگ باشد، می‌توان عددی بزرگ‌تر از آن و سپس عددی بزرگ‌تر از آن و همین‌طور تا

بی‌نهایت تصور کرد. بنابراین نامتناهی بودن عدد ناظر به امکان تصور آن است، نه تحقق خارجی آن؛ همان‌طور که انقسام‌های بالقوه در یک کمیت متصل نیز هیچ محذور عقل نداشته، ممکن است؛ چراکه هرچند اجزای این سلسله نامتناهی‌اند، وجود بالفعل ندارند (شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۱۴۷ / نراقی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۴۴-۴۵ / زنوزی، ۱۳۶۱، ص ۳۲-۳۳).

۷۹ ذهن

در دفاع از استدلال دور و تسلسل بر مبنای گروهی

با این توضیحات، باید پاسخ سوم لِرر به‌خوبی روشن شده باشد. مقصود وی آن است که هرچند با فرض عدم وجود باورهای پایه، فرایند موجه‌سازی تا بی‌نهایت ادامه خواهد یافت، اما این‌گونه تسلسل محال نیست؛ چراکه همه حلقات سلسله هیچ‌گاه بالفعل موجود نیستند تا تسلسل محال لازم آید، بلکه همواره تعدادی از حلقات سلسله موجود است.

حاصل آنکه به باور لِرر تسلسلی که در فرایند موجه‌سازی لازم می‌آید، تسلسل تعاقبی است که محال نیست؛ چراکه شرط امتناع یک سلسله نامتناهی آن است که همه حلقات آن وجود بالفعل داشته، با یکدیگر موجود باشند، اما روشن است که گزاره‌های موجود در ذهن هیچ‌گاه بی‌نهایت نیستند، بلکه این گزاره‌ها به‌تدریج در ذهن تحقق می‌یابند. بر این اساس لِرر لزوم تسلسل را می‌پذیرد؛ اما چون تسلسلی که از این طریق لازم می‌آید، فاقد همه شرایط تسلسل محال است، هیچ محذور عقلی در پذیرش چنین تسلسلی در میان نخواهد بود. بدین ترتیب استدلال مبنایان از نفی انسجام‌گروی ناتوان است؛ چراکه انسجام‌گرا می‌تواند یکی از فرض‌های مطرح‌شده در آن را اختیار کند، بدون آنکه با هیچ اشکال عقلی روبرو شود.

به اعتقاد نگارنده، این اشکال مهم‌ترین و مستحکم‌ترین انتقاد بر استدلال معروف مبنایان است، تا آنجا که برخی از معرفت‌شناسان اسلامی معاصر نیز چنین اشکالی بر استدلال از راه دور و تسلسل وارد کرده‌اند:

استدلال از راه تسلسل... از اثبات اصل لزوم انتهای گزاره‌های مبین به مبین... ناتوان است؛ زیرا... تسلسل ممتنع سلسله‌ای است ترتیبی که همه اجزا و حلقه‌های آن بالفعل موجود فرض شده، اجتماع در وجود داشته باشند... [درحالی‌که] آشکار است که همه گزاره‌ها...

بالفعل برای ذهن و نفس موجود نیستند، بلکه همواره تعداد محدودی از آنها برای ذهن حاضر است... در این صورت، آشکار است که چنین تسلسلی ممتنع نیست؛ زیرا اجزای آن گرچه نامحدودند، بالفعل نیستند (حسین‌زاده، ۱۳۸۵، صص ۱۶۷-۱۶۸ و ۱۷۹-۱۸۰).

۴. بازسازی استدلال دور و تسلسل

به نظر می‌رسد نخستین بار محقق جرجانی این نکته را درباره استدلال تسلسل یادآوری کرده است. وی در تعلیقه بر شرح مطالع در بحث استدلال تسلسل گفته است که اگر بنا باشد همه علوم ما نظری بوده، نیازمند اثبات با گزاره‌های دیگر باشند، در این صورت، هرچند تسلسل بی‌نهایت لازم می‌آید، این امر مستلزم آن نیست که همه این گزاره‌های نامتناهی با هم در ذهن موجود باشند، بلکه ممکن است به تدریج و به مرور زمان در ذهن حاضر شوند:

الذی یکشف عنه أن کون الكل کسبياً مع التسلسل أن یکون اکتساباً کلّ مطلوب بعلم آخر و اکتسابه أيضاً بعلم آخر إلى ما لانهاية له، و أما اجتماع تلك الاکتسابات و العلوم التي تعلقت هی بها دفعة واحدة أو فی زمان متناه فلیس بلازم؛ بل جاز حصولها متعاقبة فی أزمنة لاتنهاهی فإنّ ذلك کافٍ فی حصول المطلوب الحاضر (رازی، ۱۴۳۴، ج ۱، ص ۴۵، تعلیقه).

اما دلیل عدم لزوم اجتماع همه گزاره‌ها در ذهن این است که در هر استدلالی، مقدمات اثبات‌کننده نتیجه علت اعدادی آن نتیجه‌اند، نه علت حقیقی؛ توضیح آنکه اگر مقدمات یک استدلال علل حقیقی وجود نتیجه باشند، به حکم قانون معیت علت تامه با معلول، وقتی نتیجه در ذهن موجود باشد، باید مقدمات اثبات‌کننده آن و نیز همه مقدماتی که خود آن مقدمات را اثبات می‌کنند، به همراه نتیجه و در ظرف وجود آن تحقق داشته باشند؛ بنابراین اگر همه علوم نظری باشند و هر باوری نیازمند توجیه داشته باشد، هنگام تحقق باور الف در ذهن، باید بی‌نهایت باور دیگر نیز که به‌طور مستقیم یا با واسطه در سلسله باورهای

توجیه‌گر باور الف قرار دارند، در ذهن فاعل معرفت حضور داشته باشند؛ اما از آنجاکه مقدمات اثبات‌کننده یک مدعا علل اعدادی برای آن هستند، در ظرف وجود نتیجه، تحقق و حضور آن مقدمات در ذهن ضرورت ندارد. شاهد این امر نیز آن است که در بسیاری از موارد نتیجه یک استدلال در ذهن ما حاضر است؛ درحالی‌که از مقدمات آن به کلی غفلت داریم:

الأفكارُ المُتسلسلةُ مُعدّاتٌ لِاتِّجامعِ المَطْلُوبِ و العِلْمُ الَّتِي تَعَلَّقُ بِهَا
تلك الأفكارُ لايجبُ لِإِيجَابِ مُجامعَتِها إِياهُ فَإِنَّ العِلْمَ اليَقِينِيَّ بِمساواةِ المَثَلثِ
لِقائِمَتَيْنِ حاصِلٌ لِمُهَنْدِسٍ مَعَ غفْلَتِهِ عَن تَفاصِيلِ مَبَادِئِهِ (همان، ج ۱،
ص ۴۴، تعلیقه).

نتیجه آنکه اگر بنا باشد هر علمی نظری بوده، نیاز به استدلال داشته باشد یا به بیان معرفت‌شناسی غربی، اگر هر باوری نیازمند توجیه باشد، مستلزم زنجیره بی‌نهایت موجه‌سازی خواهد بود؛ اما چون به گفته لرر و برخی از اندیشمندان اسلامی حلقات این زنجیره بی‌نهایت اجتماع در وجود ندارند. پس این زنجیره مصداق تسلسل فلسفی محال نیست؛ در نتیجه استدلال مشهور مبنای‌گرایان از اثبات مدعای ایشان ناتوان است.

اما واقعیت این است که میرسید شریف با وجود ذکر نکته دقیق پیشین از راه دیگری این استدلال را زنده کرده است؛ یعنی هرچند نکته پیش‌گفته بحق بر این استدلال وارد است و در این مسئله حق به جانب لرر و دیگر منتقدان این استدلال است، اما با عنایت به یک حقیقت دیگر، همچنان می‌توان از این استدلال برای اثبات مبنای‌گروی کمک گرفت.

توضیح آنکه بنا بر آنچه گفتیم، لازمه نفی باورهای خودموجه تحقق زنجیره بی‌نهایت از باورهایی است که هر یک به وسیله باور دیگر توجیه می‌شوند. اشکال گذشته شرط اجتماع در وجود را در این زنجیره نفی کرد؛ اما بر لزوم نامتناهی بودن حلقات سلسله موجه‌سازی صحنه گذارد. پس حتی منتقدان این استدلال نیز این امر را پذیرفته‌اند که نفی باورهای خودموجه و پایه مستلزم تحقق زنجیره‌ای نامتناهی از باورهاست. اکنون با توجه به اینکه نفس انسانی حادث است و توان کسب بی‌نهایت باور را ندارد، باید نتیجه بگیریم که فرایند موجه‌سازی باید در نقطه‌ای ختم شود، یعنی در باورهای خودموجه پایه.

استدلال یادشده را می‌توان به‌اختصار بدین صورت بازتقریر کرد:

۱. فرایند موجه‌سازی باورها به‌لحاظ فرض عقلی از چهار حالت خارج نیست:

(الف) به باورهای پایه خودموجه منتهی می‌شود.

(ب) به باورهایی منتهی می‌شود که توجیه ندارند.

(ج) به دور در موجه‌سازی منتهی می‌شود.

(د) تا بی‌نهایت ادامه یافته، هرگز متوقف نمی‌شود.

۲. سه فرض از چهار فرض یادشده نادرست است.

نتیجه: فرض نخست، یعنی لزوم دستیابی به باورهای پایه خودموجه صحیح است.

نادرستی فرض دوم و سوم روشن است؛ اما نادرستی فرض چهارم بدان جهت است که

ما انسان‌ها به علت حدوث زمانی روحمان، دارای علوم نامتناهی نیستیم. محقق جرجانی

می‌گوید:

أَنَّ كَلَامَنَا هَذَا مَبْنِيٌّ عَلَى حَدُوثِ النَّفْسِ النَّاطِقَةِ، وَ قَدْ بُرِّهِنَ عَلَيْهِ فِي
الْحِكْمَةِ، وَ لَاشْكَّ أَنَّ اسْتِحْضَارَ أُمُورٍ غَيْرِ مَتْنَاهِيَّةٍ فِي أَزْمَنَةٍ مَتْنَاهِيَّةٍ
أَيْضاً مُحَالٌ كَاسْتِحْضَارِ [هَا] إِيَّاهَا دَفْعَةً وَاحِدَةً (همان).

خلاصه آنکه اگر باورهای پایه خودموجه وجود نداشته باشند و همه گزاره‌ها نیازمند موجه‌سازی از طریق گزاره‌ای دیگر باشند، باید موجه‌سازی دوری یا موجه‌سازی نامتناهی را بپذیریم. نادرستی دور در موجه‌سازی که روشن است، اما موجه‌سازی نامتناهی نیز ممکن نیست؛ زیرا به این معناست که بی‌نهایت گزاره در ذهن ما وجود داشته باشند که هر یک به وسیله گزاره‌ای دیگر موجه می‌شوند؛ درحالی‌که علم ما محدود است و ما نه‌تنها در هر زمان، بلکه در کل زندگی خود نیز دارای تعداد متناهی از گزاره‌ها و باورها هستیم؛ نه‌تنها گزاره‌ها و باورهایی که در هر زمان مفروض باهم در ذهن ما موجودند، محدود می‌باشند، بلکه مجموع همه گزاره‌های ذهنی ما نیز متناهی است. پس انسجام‌گرایی که مستلزم تحقق تعداد نامتناهی از گزاره‌ها در ذهن ما می‌باشد، باطل است.

حاصل آنکه فرض اینکه همواره تعداد محدودی از باورها در ذهن تحقق دارند، با فرض انسجام‌گرویی در توجیه ناسازگار است. به بیان دیگر اگر بپذیریم هر باور- یا پذیرش- صادق موجهی که در ذهن موجود می‌شود، با دیگر باورهای موجود در ذهن توجیه شده است، باید در فرض وجود یک باور در ذهن ما، بی‌نهایت باور در آن موجود باشند؛ در صورتی که هرگز بی‌نهایت باور در ذهن ما موجود نیست. پس فرایند موجه‌سازی باورها دست‌کم در یک باور متوقف می‌شود که آن باور بدون نیاز به توجیه استدلالی پذیرفته شده است؛ بنابراین استدلال از راه دور و تسلسل با تقریری که در این نوشتار عرضه شد، توان نفی هرگونه انسجام‌گرویی در توجیه را دارد.

نتیجه‌گیری

استدلال از راه لزوم دور و تسلسل مهم‌ترین استدلال در دفاع از مبنای گروهی است و- چنان‌که گذشت- اشکالات مخالفان مبنای گروهی، به‌ویژه انسجام‌گرایانی چون کیث لورر بر این استدلال وارد نیست. بر این اساس اگر مبنای گروهی، یعنی تقسیم باورها به دو دسته پایه و غیرپایه و ابتدای باورهای غیرپایه بر باورهای پایه را نپذیریم، باید دور یا تسلسل در توجیه معرفتی را صحیح بدانیم؛ حال آنکه دور و تسلسل در موجه‌سازی توان آن را ندارند که توجیه معرفتی به بار آورند. پس همه باورها نیاز به توجیه‌گیری ندارند، بلکه باورهایی نیز هستند که دارای توجیه ذاتی می‌باشند.

منابع و مأخذ

۱. آشتیانی، مهدی؛ تعلیقه رشیده علی شرح المنظومة السبزواری- قسم المنطق؛ ط الثانية، قم: مكتبة الإعلام الإسلامی، ۱۴۰۴ق.
۲. ابن‌سینا؛ الشفاء- الإلهیات؛ راجعه و قدم له الدكتور إبراهيم مدكور، تحقيق الأب قنواتی و سعيد زايد؛ ط الأولى، قم: ذوی‌القربی، ۱۴۲۸ق.
۳. _____؛ الشفاء- المنطق؛ راجعه و قدم له إبراهيم مدكور، تحقيق سعيد زايد؛ ج ۵، قم: منشورات مكتبة آية‌الله المرعشي النجفي، ۱۴۰۵ق.
۴. _____؛ النجاة في الحكمة المنطقية و الطبيعية و الإلهية؛ چاپ دوم، تهران: المكتبة الرضوية، ۱۳۶۴.

۵. ———؛ **المبدأ و المعاد**؛ تحقیق عبدالله نورانی؛ چاپ اول، تهران: انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل با همکاری دانشگاه تهران، ۱۳۶۳.
۶. بهمنیاربن مرزبان؛ **التحصیل**؛ تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری؛ تهران: انتشارات دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران، ۱۳۴۹.
۷. تفتازانی، سعدالدین؛ **شرح المقاصد**؛ قدم له و علق علیه ابراهیم شمس‌الدین؛ ط الأولى، بیروت: دارالکتب العلمية؛ ۱۴۲۲ق.
۸. جرجانی، سید شریف علی‌بن محمد؛ **شرح المواقف** (به همراه متن المواقف و حاشیه السیالکوتی و الجلبی)؛ ضبطه و صححه محمود عمر الدمیاطی؛ ط الأولى، بیروت: دارالکتب العلمية، ۱۴۱۹ق.
۹. حسین‌زاده، محمد؛ **پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی معاصر**؛ چاپ دوم، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - قدس سره، ۱۳۸۵.
۱۰. ———؛ **کاوشی در ژرفای معرفت‌شناسی**؛ معرفت بشری؛ زیرساخت‌ها؛ چاپ اول، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - قدس سره، ۱۳۸۸.
۱۱. رازی، قطب‌الدین؛ **شرح المطالع** (مع تعلیقات السید الشریف الجرجانی و بعض التعلیق الأخری)؛ راجعه و ضبط نصه أسامة الساعدی؛ ط الأولى، قم: منشورات ذوی القربی، ۱۴۳۴ق.
۱۲. رازی، فخرالدین؛ **کتاب المحصل**؛ و هو محصل أفكار المتقدمین و المتأخرین من الحكماء و المتکلمین؛ تقدیم و تحقیق دکتور حسین آتای؛ ط الأولى، القاهرة: مكتبة دارالتراث؛ ۱۴۱۱ق.
۱۳. زنونزی، ملاعبدالله؛ **لمعات إلهية**؛ مقدمه و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی؛ چاپ دوم، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۱.
۱۴. شیرازی، صدرالدین محمد؛ **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**؛ ط الرابعة، بیروت: دارإحياء التراث العربی، ۱۴۱۰ق.
۱۵. طباطبائی، سیدمحمدحسین؛ **نهاية الحكمة**؛ ط الثاني عشر، قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ۱۴۱۶ق.
۱۶. ———؛ «کتاب البرهان»؛ **مجموعه رسائل العلامة الطباطبائی**، تحقیق الشیخ صباح الربیعی؛ ط الأولى، قم: مكتبة فدک لإحياء التراث، ۱۴۲۸ق.
۱۷. علامه حلی، **کشف‌المراد فی شرح تجریدالإعتقاد**؛ صححه و قدم له آیت‌الله حسن حسن‌زاده الآملی؛ ط التاسعة، قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ۱۴۲۲ق.
۱۸. ———؛ **الجواهر النضید فی شرح منطق التجرید**؛ تصحیح و تعلیق محسن بیدارفر؛ چاپ پنجم، قم: انتشارات بیدار، ۱۳۹۱.

۱۹. —؛ القواعد الجلیة فی شرح الرسالة الشمسية؛ تحقیق فارس حسون تبریزیان؛ ط الثالثة، قم: مؤسسة النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ۱۴۳۲ق.
۲۰. الفارابی، أبونصر؛ «عیون المسائل»؛ در مبادئ الفلسفة القديمة؛ القاهرة: المكتبة السلفية، ۱۳۲۸ق.
۲۱. كشفی، عبدالرسول؛ «مبناگروی و برهان تسلسل»؛ اندیشه دینی، ش ۱۰، بهار ۱۳۸۳، ص ۱۲۶.
۲۲. مصباح یزدی؛ محمدتقی؛ آموزش فلسفه؛ چاپ هفتم، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل، ۱۳۸۶.

۸۵

ذهن

در دفاع از استدلال دور و تسلسل بر مبناگروی

۲۳. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار؛ ج ۶ (اصول فلسفه و روش رئالیسم)؛ چاپ دوم، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۳.
۲۴. مظفر، محمدرضا؛ المنطق؛ تعليق الأستاذ الشيخ غلامرضا الفياضی؛ ط العاشرة، قم: مؤسسة النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ۱۴۳۴ق.
۲۵. نراقی، محمدمهدي بن أبي ذر؛ جامع الأفكار و ناقد الأنظار؛ صححه و قدم له محيد هادي زاده؛ تهران: مؤسسه انتشارات حكمت؛ ۱۳۸۱.
۲۶. یزدی، مولی عبدالله بن حسین؛ الحاشية على تهذيب المنطق؛ ط الثانية عشر، قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۲۵ق.
27. Alston, William P.; “Has Foundationalism Been Refuted?”; **Philosophical Studies**, Vol.29, Issue 5, May 1976, pp.287-305.
28. —; “Foundationalism” in **A Companion to Epistemology**; Jonathan Dancy and others (eds.); 2nd ed., Oxford, Wiley-Blackwell Publishers, 2010, pp.384-385.
29. —; “Two Types of Foundationalism”; **Journal of Philosophy**; Vol.73, No.7, Apr. 1976.
30. —; **Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience**; New York: Cornell University Press, 1993.
31. Aristotle; “Metaphysics” in **Complete Works of Aristotle**; Jonathan Barnes (ed.); Vol.2, pp.436-660, Princeton (N.J.): Princeton University Press, 1991.
32. Audi Robert; “Foundationalism, Coherentism and Epistemological Dogmatism”; **Philosophical Perspectives**, Vol.2, Epistemology, 1988.
33. Audi, Robert; “Contemporary Foundationalism” in **The Theory of Knowledge: Classical and Contemporary Readings**; California: Wadsworth Publishing Company, 1993, pp.206-210.
34. Audi, Robert; **The Structure of Justification**; Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

35. Dancy, Jonathan; **Introduction to Contemporary Epistemology**; New York: Basil Blackwell, 1986.
36. Depaul, Michael R. (ed.); **Resurrecting Old-Fashioned Foundationalism**; Lanham: Rowman and Littlefield Publishers, Inc., 2001.
37. Fumerton, Richard; **Epistemology**; Malden: Blackwell Publishing Ltd, 1st ed., 2006.
38. Harman, Gilbert; **Change in View: Principles of Reasoning**; Cambridge (Ma.): MIT Press, 1986.
39. Keith Lehrer; **The Theory of Knowledge**; Colorado: Westview Press Inc., 1990.
40. —; **Knowledge**; Oxford: Clarendon Press, 1974.
41. Lewis, C. I.; “The Given Element in Empirical Knowledge” in **The Philosophical Review**; Vol.61, No.2, Apr. 1952, pp.168-175.
42. Moser, Paul and Arnold Vander Nat (eds.); **Human Knowledge: Classical and Contemporary Approaches**, 1995.
43. Pojman, Louis P.; **What Can We Know?: An Introduction to The Theory of Knowledge**; Wadsworth: Thomson Learning Inc., 2001.
44. Pojman; Louis P. (ed.); **The Theory of Knowledge: Classical and Contemporary Readings**; California: Wadsworth Publishing Company, 1993.
45. Meyers, Robert G.; **The Likelihood of Knowledge**; Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1988.
46. Moser, Paul, and Arnold Vander Nat (eds.); **Human Knowledge: Classical and Contemporary Approaches**; Oxford: Oxford University Press, 2nd ed., 1995.
47. Thagard, Paul; **Coherence in Thought and Action**; Cambridge (Ma.): MIT Press, 2000.
48. Wittgenstein, Ludwig; **On Certainty**; Translated: Denis Paul and G. E. M. Anscombe, Oxford, Basil Blackwell, 1969.