

مؤلفه توجیه در معرفت نقلی اعتقادی

*مهدى نصرتیان اهور

چکیده

معرفت نقلی اعتقادی سه رکن دارد: باور، صدق و توجیه. در تبیین مؤلفه توجیه معرفت اعتقادی نیز دیدگاه‌ها و رویکردهای متفاوتی ارائه شده است. گاه از رویکرد درون‌گرایانه استفاده می‌شود که از دو نظریه مبنایگری و انسجام‌گرایی شکل گرفته است و گاه نیز از رویکرد برون‌گرایانه بهره برده می‌شود که خود متشکل از سه نظریه وثاقت‌گرایی، واقع‌گرایی مستقیم و نظریه علی است. در این نوشتار به تبیین مؤلفه توجیه پرداخته شده و در نهایت، نیز با رویکرد وثاقت‌گرایی همراهی گردید.

کلیدواژه‌ها

معرفت اعتقادی، وثاقت‌گرایی، واقع‌گرایی مستقیم، نظریه علی، انسجام‌گرایی، مبنایگرایی.

۱. مقدمه

در هر معرفت نقلی کلامی سه ارتباط وجود دارد: رابطه فاعل شناسا و گزاره، رابطه گزاره و واقعیت، رابطه فاعل شناسا و واقعیت. از این سه رابطه می‌توان در اصطلاح معرفت‌شناسی با نام‌های باور، صدق و توجیه نام برد. زمانی می‌توان ادعا کرد که معرفتی از گزاره اعتقادی برای انسان به دست آمده است که هر یک از این سه جهت بدون اشکال باشند در صورتی که در مؤلفه باور یا صدق و یا توجیه خللی رخ دهد، عملیات ایجاد معرفت با مشکل رو به رو شده است. در این مقاله سعی بر پرداختن به مؤلفه توجیه است. به راستی در چه صورت می‌توان ادعا کرد که فاعل شناسا در پذیرفتن گزاره‌ای موجّه است؟ در موجه‌سازی گزاره‌ای اعتقادی چه روش و شیوه‌ای باید پی گرفته شود؟ برای تبیین این امر نخست به دو مؤلفه دیگر معرفت و شناخت نقلی هم به اجمال اشاره خواهد شد، بی‌آن‌که به تفصیل به دیدگاه‌ها در این زمینه پرداخته شود.

۲. باور

در تبیین چیستی باور، دیدگاه‌های مختلفی همچون نظریه معطوف به باور (شمس، ۱۳۸۲: ۸۷-۸۹؛ موزر، مولدر و تروت، ۱۳۸۵: ۱۰۲-۱۱۴)، نظریه رفتارگرایی (شمس، ۱۳۸۲: ۹۴) و نظریه حذف انگارانه (شمس، ۱۳۸۲: ۹۴-۹۷؛ موزر، مولدر و تروت، ۱۳۸۵: ۱۰۲-۱۱۴) مطرح شده است. مطابق دیدگاه نخست، باور حالت ذهنی خاصی است که در شخص ایجاد می‌شود، به‌گونه‌ای که باورنده آن را تصدیق می‌کند (شمس، ۱۳۸۲: ۸۷-۹۰؛ موزر، مولدر و تروت، ۱۳۸۵: ۱۰۲-۱۱۴). بنابر دیدگاه دوم، باور گونه‌ای از استعداد در باورنده است که بر اساس آن رفتار ویژه‌ای از او سر می‌زند (شمس، ۱۳۸۲: ۹۱-۹۲؛ موزر، مولدر و تروت، ۱۳۸۵: ۱۰۲-۱۱۴). بنابر دیدگاه سوم نیز باور از جمله امور وهمی و پنداری است؛ آنچه وجود دارد فرایندهای مغزی‌اند نه باور و حالات ذهنی (شمس، ۱۳۸۲: ۹۴-۹۷؛ موزر، مولدر و تروت، ۱۳۸۵: ۱۰۲-۱۱۴). به جهت انتقادات وارد بر دیدگاه‌های دوم و سوم در مؤلفه باور، به دیدگاه نخست (نظریه معطوف به باور) اقبال بیشتری نشان داده شده است.

۳. صدق

در تبیین ملاک صدق یک گزاره نیز دیدگاه‌های مختلفی ارائه شده است. به واقع در برابر



پرسش از چرایی صدق گزاره‌های اعتقادی دیدگاه‌های متفاوتی بروز نموده است و هر یک تلاش کرده‌اند تا با ارائه راه حلی به تبیین این مؤلفه پردازنند. در این زمینه نظریه‌هایی همچون: نظریه تطابق (شمس، ۱۳۸۲؛ ۱۰۸-۱۰۲؛ موزر، مولدر و تروت، ۱۳۸۵)،^۱ نظریه عمل گرایانه (عباسی، ۱۳۸۳؛ حسین‌زاده، ۱۳۸۲؛ ۱۱۵-۱۱۳؛ شمس، ۱۳۸۲؛ ۱۱۹-۱۱۸؛ موزر، مولدر و تروت، ۱۳۸۵)،^۲ نظریه انسجام گرایانه (عباسی، ۱۳۸۳؛ ۸۰-۷۳)^۳ مطرح شده‌اند. مفاد نظریه تطابق این است که اگر گزاره به همان نحوی باشد که واقعیت به همان صورت است، قضیه صادق است در غیر این صورت، قضیه کاذب خواهد بود. این نظریه سه رکن اساسی دارد: الف) واقعیت خارج از گزاره؛ ب) حامل صدق و گزاره و ج) نسبت تطابق. زمانی که میان رکن الف و ب نسبت تطابق برقرار باشد، صدق به وجود می‌آید و گرنه کذب رخ می‌دهد (شمس، ۱۳۸۲؛ ۱۰۸-۱۰۲؛ موزر، مولدر و تروت، ۱۳۸۵).^۴ در عمل گرایی نیز هر چند رویکردها و قرائت‌های مختلف وجود دارد، ولی در عین حال در تفسیر صدق گزاره به سودمندی اشتراک دارند. مطابق نظر آنها اگر قضیه‌ای در مقام عمل سودمند، رضایت‌بخش و ارضاء کننده باشد، صادق است و اگر جز این باشد کاذب خواهد بود (عباسی، ۱۳۸۳؛ حسین‌زاده، ۱۳۸۲؛ ۱۱۵-۱۱۳؛ شمس، ۱۳۸۲؛ ۱۱۹-۱۱۸؛ موزر، مولدر و تروت، ۱۳۸۵). مطابق نظریه انسجام گرایی نیز صدق گزاره و قضیه در گرو هماهنگی آن با دیگر باورهای بشر است؛ هر اندازه گزاره‌ای با دیگر باورها همسو باشد به همان میزان نیز صادق است (عباسی، ۱۳۸۳؛ حسین‌زاده، ۱۳۸۲؛ ۱۱۹-۱۱۸؛ موزر، مولدر و تروت، ۱۳۸۵؛ شمس، ۱۳۸۲؛ ۱۱۳-۱۱۰).

۴. توجیه

در تبیین مؤلفه توجیه دوریکرد عدمه وجود دارد: نظریه‌های درون‌گرایانه و برون‌گرایانه. برخی از اندیشمندان در این حوزه معتقدند باید نظر خود را به دایر باورها معطوف کرد تا با یافتن خصوصیتی در خود باورها بتوان نظریه قابل قبولی در توجیه گزاره‌ها ارائه داد. در اصطلاح به این گروه از نظریه‌ها «درون‌گرایی» اطلاق می‌شود. در مقابل برخی دیگر

۱. حسین‌زاده، ۱۳۸۲؛ ۹۵-۱۰۲؛ معلمی، ۱۳۹۰؛ ۱۸۱-۱۸۲؛ مروارید، ۱۳۸۶؛ عباسی، ۱۳۸۳.

۲. حسین‌زاده، ۱۳۸۲؛ ۱۱۹-۱۲۰؛ موزر، مولدر و تروت، ۱۳۸۵؛ ۱۳۲-۱۳۴؛ شمس، ۱۳۸۲؛ ۱۱۰-۱۱۳.

۳. همچنین نک: حسین‌زاده، ۱۳۸۲؛ ۹۵-۱۰۲؛ معلمی، ۱۳۹۰؛ ۱۸۱-۱۸۲؛ مروارید، ۱۳۸۶؛ عباسی، ۱۳۸۳.

در صددند تا با استفاده از امور خارج از باورها راهی برای توجیه باور بیابند که در اصطلاح به آنها «برون‌گرایی» گفته می‌شود (موزر، مولدر و تروت، ۱۳۸۵: ۱۶۳-۱۷۵؛ حسینزاده، ۱۳۸۲: ۱۴۶-۱۵۰؛ لر، ۱۳۸۳).

۱.۴. نظریه‌های درون‌گرایانه

از میان نظریه‌های درون‌گرایانه می‌توان به دو نظریه مشهور اشاره کرد: مبنایگرایی و انسجامگرایی.

۱.۱.۴. نظریه مبنایگرایی

مبنایگرایی از جمله نظریه‌های درون‌گرایانه است که گزاره‌ها را به دو قسم پایه و غیر پایه تقسیم می‌کند. گزاره‌های غیر پایه، قضایایی هستند که در توجیه نیازمند گزاره‌های دیگری هستند، برای مثال، گزاره «پشت خط تلفن کسی وجود دارد» در توجیه خود مستند به گزاره «تلفن زنگ می‌زند است». در این صورت قضیه اول از جمله گزاره‌های غیر پایه است ولی قضیه دوم گزاره پایه است. در این نظریه بر وجود گزاره‌های پایه تأکید و تکیه می‌شود که افرون بر این نقش توجیه‌گری و پشتونه‌ای برای برخی گزاره‌ها، خود نیازمند به گزاره دیگری نیستند. برای مثال، در مثال پیش‌گفته، گزاره دوم، به منع حس مستند است و نیازی به گزاره دیگر در توجیه ندارد.

مبنایگرایان بر این تأکید دارند که گزاره‌های غیر پایه در توجیه خود محتاج گزاره‌های پایه‌اند، ولی گزاره‌های پایه در توجیه خود به گزاره دیگری نیاز ندارند؛ بلکه این گزاره‌ها یا خود موجه هستند و یا از تجارب غیر باوری کسب توجیه می‌کنند و یا از منابع قابل اعتماد یک باور توجیه به دست می‌آورند (شمس، ۱۳۸۲: ۱۲۵-۱۳۴؛ حسینزاده، ۱۳۸۲: ۱۵۵-۱۸۰؛ موزر، مولدر و تروت، ۱۳۸۵: ۱۶۱-۱۷۶؛ لر، ۱۳۸۳).

همان‌طور که ملاحظه می‌شود در این تقریر به ویژگی‌های باور پایه اشاره‌ای نشده است، ولی برخی مبنایگرایان افراطی معتقدند باور پایه باید صرفاً یقینی باشد و از این‌رو، غیر یقینی نمی‌تواند مبنای توجیه گزاره‌های دیگر قرار گیرد. در مقابل این نگرش افراطی، دیدگاه معتدلی قرار دارد که معتقد است لازم نیست باورهای پایه خطاپذیر باشند، بلکه حتی خطاپذیر نیز می‌توانند باشند (موزر، مولدر و تروت، ۱۳۸۵: ۱۶۳؛ حسینزاده، ۱۳۸۲: ۱۵۹).

به اعتقاد مبنایگرایان، تقسیم باور به پایه و غیر پایه برای رهایی از دور و تسلسل است؛ زیرا در صورتی که چنین تردیدی به کار گرفته نشود به ناچار در دام دور یا تسلسل گرفتار خواهیم شد. فرض کنید باور به قضیه «الف»، توجیه خود را از گزاره «ب» به دست آورده باشد. سؤال از توجیه گزاره «ب» خواهد بود؛ قضیه «ب» چرا پذیرفته شد؟ در جواب یا باید گفت به جهت قضیه «ج» این باور را پذیرفته ایم و یا باید گفت به جهت قضیه «الف». در صورت دوم که دور رخ می دهد، در صورت دوم باز سؤال این است که گزاره «ج» چرا موجه است؟ یا باید قضیه دیگری باشد که توجیه گزاره باشد که سؤال از چرایی باز هم قطع نخواهد شد و از این رو، تسلسل پیش خواهد آمد و یا باید منشأ توجیه را یکی از گزاره های پیش دانست که دور رخ می دهد و یا باید پذیرفت گزاره ها در نهایت در جایی به گزاره ای می رستند که خود موجه است و نیازی به توجیه ندارد. در این صورت سؤال از چرایی توجیه قطع خواهد شد. پس برای رهایی از تسلسل و دور باید گزاره ها را به پایه و غیر پایه تقسیم کرد (شمس، ۱۳۸۲: ۱۴۵-۱۴۵؛ حسینزاده، ۱۳۸۲: ۱۶۱-۱۶۱؛ موزر، مولدر و تروت، ۱۳۸۵: ۱۴۵-۱۴۵).

یکی از نقد های وارد بر مبنایگری این است که گزاره بدیهی به معیار نیاز دارد و معرفی معیار و استدلال به بدیهی بودن آن خلاف پایه و نظری توجیه خود را از باورهای پایه و این نکته است که در مبنایگری باورهای غیر پایه و بدیهی بودنش است. در این نقد تکیه بر بدیهی به دست می آورند. در این صورت، سؤال این است که در صورت بروز بحث از ملاک بدیهی بودن این گزاره های پایه چه باید کرد؟ آیا باید به استدلال دست یازید و معیاری برای بدیهی بودن آن گزاره ارائه داد و بداهت آن را اثبات کرد یا نه؟ در صورت اول، پایه و بدیهی بودن آن زیر سؤال می رود؛ زیرا سبب گرایش به تقسیم باور به پایه و غیر پایه خاتمه دادن به سؤال از چرایی در توجیه گزاره است، حال اگر برای بدیهی بودن و ارائه معیار بداهت گزاره های پایه هم استدلال شود نقض غرض خواهد بود. در صورت دوم نیز چون این پرسش بی جواب مانده است، پس در نفس جزم به بدیهی به وجود نمی آید (حسینزاده، ۱۳۸۲: ۱۸۹-۱۸۵؛ طوسی، ۱۳۵۹: ۴۵).

در جواب این نقد باید گفت در تعریف گزاره پایه و غیر پایه گذشت که قضیه پایه توجیه خود را از گزاره و قضیه دیگر به دست نمی آورد، بلکه به منابع توجیه یا تجارب غیر باوری مستند هستند، در این صورت ارائه ملاک و معیار برای گزاره پایه نقض غرض و خلاف فرض نیست؛ زیرا فرض این بود که گزاره غیر پایه در توجیه به گزاره پایه نیازمند است





به خلاف گزاره پایه که در توجیه خود نیازمند گزاره دیگر نیست، حال یا بدین جهت که توجیه خود را از منابع باور کسب می‌کند و یا از تجارب غیر باوری. به هر حال توجیه گزاره پایه مستند به باور نیست و به همین میزان از ارائه معیار می‌توان ملاک برای گزاره‌های پایه و غیر پایه داشت در عین این‌که گزاره بدبیهی و پایه به نظری و غیر پایه تبدیل نشود (نک: حسینزاده، ۱۳۸۲: ۱۸۹-۱۹۲؛ طوسی، ۱۳۵۹: ۴۵).

محدودیت شمار گزاره‌های بدبیهی نقد دیگری بر این نظریه است. نظریه مبنایگرایانه با گزاره‌های بدبیهی و پایه در صدد توجیه باورهای غیر پایه برآمد و اشکال این است که این تعداد از گزاره‌های بدبیهی و پایه آیا توان توجیه‌گری نسبت به دیگر باورهای بشر را دارند؟ چگونه می‌توان با شمار اندکی از باورهای پایه دست به توجیه دیگر باورها زد؟ بدبیهی است این نقد نیز صرفاً ابراز استبعاد است که در جواب باید گفت نمونه توجیه‌گری باورهای کم‌شمار پایه نسبت به باورهای بی‌شمار غیر پایه در علوم دیگری همچون هندسه و حساب یافت می‌شود (حسینزاده، ۱۳۸۲: ۱۹۲-۱۹۳). افزون بر این، در تعریف باور پایه بیان شد که باور پایه گاه به جهت استناد به تجارب غیر باوری و گاه نیز با توجه به منابع باور توجیه‌پذیر است. روشن است که باورهایی از این دست چندان هم کم‌شمار نیستند، بلکه بدان اندازه هستند که بتوان دیگر باورها را بر روی آنها بنا نهاد.

همچنین تکرار نشدن حد وسط در گزاره‌های بدبیهی را نیز می‌توان از جمله نقدهای مهم بر نظریه مبنایگرایی دانست. زمانی می‌توان قضیه نظری را پذیرفت که به بدبیهی ارجاع یابد و البته در ارجاع گزاره کسبی و نظری به بدبیهی این مشکل اساسی وجود دارد که آیا می‌توان دو گزاره بدبیهی یافت که حد وسط آنها مشترک باشد و از مجموع آنها بتوان قیاسی تشکیل داد و با توجه به آن، مجھولی را معلوم ساخت؟ اگر نتوان برای این پرسش، پاسخی در خور یافت، بودن یا نبودن قضایای بدبیهی نیز فایده‌ای نخواهد داشت؛ زیرا قضایای بدبیهی به هر تعداد که باشند تا زمانی که نتوانند با قضیه دیگری قیاسی را تشکیل دهند بود و نبودشان یکی است.

برخی از متفکران در جواب این نقض می‌گویند، معلوم شدن یک مجھول و به عبارت دیگر، مبتنی شدن قضیه نظری همیشه از سبک واحد پیروی نمی‌کند، بلکه گاه با تشکیل قیاس اقتراضی مجھولی به معلوم تبدیل می‌شود، برای مثال، فرض کنید قضیه «العالم متغیر» که به جهت استناد به حس از جمله قضایای بدبیهی بهشمار می‌آید، در کنار قضیه

«کل متغیر حادث» قرار بگیرد، در این صورت، از مجموع آنها قضیه «فالعالم حادث» نتیجه‌گیری خواهد شد. این سبک از استدلال قیاس اقترانی بود، ولی استدلال و معلوم ساختن مجهول همیشه به این شکل نیست بلکه گاه می‌توان از یک قضیه بدیهی و یک تعریف مجهولی را معلوم ساخت. در این‌گونه موارد اصولاً نیازی به حد وسط نیست تا تکرار نشدن آن مضر به استدلال باشد. برای مثال، برای اثبات امتناع دور می‌توان از اصل تناقض و تعریف دور بهره گرفت.

مفad اصل تناقض امتناع وجود و عدم در یک شیء در آن واحد از جهت واحد است، یعنی محال است یک شیء در آن واحد هم وصف خاصی را داشته باشد هم نداشته باشد. دور نیز بدین‌گونه تعریف می‌شود که شیء «الف» در اتصافش به صفت «ب» نیازمند به «ج» باشد یعنی «الف» خودش فاقد «ب» است و اگر «ج» نباشد این شیء «الف» نمی‌تواند صفت «ب» را دارا باشد. حال، اگر «ج» نیز در اتصافش به «ب» نیازمند به «الف» باشد، یعنی «ج» بدون «الف» وصف «ب» را ندارد، بلکه این «الف» است که وصف «ب» را دارد و به «ج» می‌دهد. از مجموع تعریف این به دست می‌آید که «الف» هم فاقد «ب» است و هم واحد «ب». چنین امری تناقض است و تناقض نیز محال است، پس می‌توان نتیجه گرفت که دور محال است. استدلال به محال بودن دور و علم به آن متوقف بر یک قضیه و یک تعریف است (حسین‌زاده، ۱۳۸۲: ۱۹۴-۱۹۵).

به نظر می‌رسد این جواب ناتمام است؛ زیرا در واقع این جا دو قضیه وجود دارد و صورت اصلی استدلال چنین است: دور مستلزم تناقض است و تناقض نیز محال است، پس دور محال است، ولی در این استدلال به مقدمه اول به صورت صریح اشاره نشده است، بلکه با تعریف دور به صورت تلویحی به مقدمه مذکور اشاره شده است؛ زیرا قضیه «دور مستلزم تناقض» است شبیه به قضایای تحلیلی است که از تعریف موضوع می‌توان محمول را نیز دریافت. با تعریف دور، وجود تناقض فهمیده می‌شود همان‌طوری که برای مثال، «هر معلولی به علت نیازمند است» از تحلیل معلول می‌توان پی به علت برد. در این جا نیز چنین است. در واقع در چنین مواردی قضیه حذف شده و تحلیل آن جایگزین قضیه مذکور گردیده است و چنین تخیل شده است که ضمیمه شدن تعریف و تحلیل مذکور به قضیه دیگر نتیجه حاصل شده و قیاس اقترانی شکل نگرفته است. البته، بیان دیگری در جواب از عدم تکرار حد وسط در گزاره‌های بدیهی ارائه شده





است. برخی معتقدند نمونه‌هایی فراوانی را می‌توان یافت که گزاره‌های بدیهی در کنار یک دیگر قرار گفته و حد وسط نیز تکرار شده و از مجموع آنها قیاس تشکیل شده است (حسینزاده، ۱۳۸۲: ۱۹۶). به نمونه‌ای از این دست پیشتر اشاره شد که علم به امتناع دور از مجموع قضایای «دور مستلزم تناقض است» و «تناقض محال است» به دست می‌آید.

۴.۱.۲. نظریه انسجام‌گرایی

موجه‌سازی باور در نظریه مبنایگرایی با تقسیم باور به پایه و غیر پایه در واقع به دو اصل به صورت تلویحی اشاره دارد: اولاً توجیه ساختار واحدی ندارد؛ زیرا برخی باورها باورهای غیر پایه - از باور دیگر - باور پایه - کسب توجیه می‌کند و برخی دیگر - باور پایه - از امور غیر باوری توجیه می‌شوند. ثانیاً توجیه مسیری یک طرفه است. همیشه باورهای غیر پایه از باورهای پایه کسب توجیه می‌کنند نه برعکس. این باورهای پایه هستند که همیشه پشتیبان باورهای غیر پایه هستند، ولی هیچ‌گاه نمی‌توان عکس این مطلب را تصور نمود. می‌توان نظریه مبنایگرایی را به اجزای ساختمان تشبیه کرد که همیشه بپی و اساس آن از اجزاء رو بنایی پشتیبانی می‌کند، ولی بنای ساختمان از پی نمی‌تواند پشتیبانی کند. در مقابل این دیدگاه، نظریه انسجام‌گرایی است که سعی دارد روش کسب توجیه باورهای بشر را تبیین کند. نظریه انسجام‌گرایی با هر دو اصل مبنایگرایی مخالفت می‌کند. در این نظریه تقسیم باور به پایه و غیر پایه بی معناست و بدین ترتیب باید گفت توجیه ساختار واحدی دارد، زیرا نحوه توجیه باورها در گروه‌های ناهمانگی یا ناهمانگی با دیگر باورهاست. هر باور به نوعی خود از باورهای دیگر پشتیبانی می‌کند.

همچنین در این نظریه سعی بر نشان دادن رابطه دوسویه توجیه است. چنین نیست که تنها بخشی از باورها از باورهای دیگر کسب توجیه کنند و هیچ نقشی در توجیه دیگر باورها نداشته باشند، بلکه به همان میزان که باوری از باورهای دیگر کسب توجیه می‌کند و اثر می‌پذیرد، در موجه‌سازی آنها اثرگذار است. می‌توان نظریه انسجام‌گرایی را به یک جدول تشبیه کرد که ردیف افقی و عمودی این جدول به یک دیگر در حل مسائل کمک می‌کنند و نمی‌توان یکی را از دیگری بی‌نیاز دانست (شمس، ۱۳۸۲-۱۳۴: موزر، مولدر و تروت، ۱۳۸۵: ۱۵۴؛ لر، ۱۳۸۳: ۱۶۰).

در واقع، ابهام در معنای انسجام و تعیین دایره گزاره‌هایی که باید باوری خاص با آنها

مسنجم و هماهنگ باشد، از جمله مهمترین نقدهای وارد بر نظریه انسجام‌گرایی در باب توجیه است (شمس، ۱۳۸۲؛ ۱۴۰-۱۳۸؛ موزر، مولدر و تروت، ۱۳۸۵؛ ۱۶۱-۱۵۷؛ لر، ۱۳۸۳؛ عباسی، ۱۳۸۳).

۴. ۲. نظریه‌های برون‌گرایانه

با مطرح شدن برخی اشکالات به نظریه‌های درون‌گرایانه، برخی از متفکران حوزه معرفت‌شناسی به این فکر افتادند که توجیه را به امری ورای باور مستند کنند. در این نظریه‌ها، باور از باور دیگر به نحو مبنای‌گرایی و یا انسجام‌گرایی کسب توجیه نمی‌کند، بلکه باورها را می‌توان با مؤلفه‌های بیرون از باور موجه ساخت. برون‌گرایان نیز خود طیف‌های گوناگونی دارند که در ادامه به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۴. ۲. ۱. وثاقت‌گرایی

در وثاقت‌گرایی بر لزوم تمسک به یک فرایند اطمینان‌بخش پافشاری می‌شود. اگر گزاره‌ای از راه مورد اطمینان به دست آید، می‌توان آن را پذیرفت. باوری که از راه حدس یا خوش‌گمانی وغیره به دست آمده باشد، مقبول و موجّه نیست؛ زیرا از روش اطمینان‌آوری به دست نیامده است. ولی برای مثال، اگر باوری مستند به حسن باشد یا به تفکر و روش عقلانی مستند باشد، موجّه و مقبول است؛ زیرا از فرایند قابل قبولی به دست آمده است. آنچه مهم است، روش به کار گرفته شده در رسیدن به باور است، خواه باور دیگری از آن پشتیبانی نماید یا نه (کشفی، ۱۳۸۵؛ امیری، ۱۳۸۹؛ حسین‌زاده، ۱۳۸۲؛ ۱۴۶-۱۵۰).

وثاقت‌گرایی در میان معرفت‌شناسان مسلمان واکنش‌های گوناگونی را برانگیخته است. اصل این روش فی الجمله از سوی آنها پذیرفته شده، هرچند در گستره آن بحث‌های در گرفته است، بهویژه در به کار گیری این روش در مباحث اعتقادی. از دیدگاه آنها اعتماد به باوری که ویژگی قطعی و یقینی را داشته باشد از جمله باورهایی است که از روش اطمینان‌بخش به دست آمده است. اما درباره بهره‌گیری از باوری که فاقد چنین ویژگی‌هایی است و برای مثال، خصوصیت ظنی داشته باشد، اختلاف چشم‌گیری رخ داده است. این اختلاف در چند مرحله ظهر و بروز می‌کند. نخست، در مبحث تبیین مقصود اصلی از واجبات اعتقادی، سپس در حجیت ظنون اعتقادی و همچنین حجیت تقلید در اعتقادات. نتیجه نهایی برآمده از این سه بحث است که تعیین می‌کند شیوه و راه درست در اعتقادات چیست. به همین جهت – به اجمال – به این سه رویکرد اشاره خواهد شد.

۱.۲.۴. مقصود اصلی در اعتقادات

یکی از مباحث بسیار مهم و تاثیرگذار در اعتقادات تعیین مقصود اصلی از واجبات اعتقادی است. در واجبات اعتقادی، چه چیزی مقصود اصلی و نهایی است؟ آیا معرفت و شناخت مقصود اصلی است و یا تدین و اعتقاد داشتن؟

در تعیین مقصود اصلی و نهایی واجبات اعتقادی دو دیدگاه معروف وجود دارد: (الف) وجوب معرفت و شناخت عقلی و (ب) وجوب تدین و اعتقادورزی. هر دو دیدگاه معرفاند که شناخت بدون تدین برآورنده هدف از وجوب اعتقادی نیست و البته تدین بدون شناخت نیز معنا ندارد. برخی از اندیشمندان معتقدند مقصود اصلی در اعتقادات همان شناخت عقلی است. از دیدگاه ایشان، تدین نتیجه قهری و غیر ارادی شناخت است و نظر و استدلال نیز مقدمه شناخت است. آنها معتقدند اگر مکلف قدرت بر فعلی نداشته باشد به لحاظ عقلی مکلف کردن وی جایز نیست و تکلیف ما لا یطاق رخ می‌دهد. قدرت بر هر فعلی فرع بر اختیاری بودن آن است. از میان وجوب معرفت و وجوب عقد القلب، اولی اختیاری و دومی اضطراری است، پس باید پذیرفت معرفت واجب اصلی در اعتقادات است (آخوند خراسانی، ۱۳۲۹: ۳۳۱؛ امام خمینی، ۱۳۷۲: ۱۴۳؛ سبحانی، ۱۳۸۱: ۱۱۸، ج ۲؛ امام خمینی، ۱۳۶۲: ۶؛ لارجانی، ۱۳۸۱: ۱۶۳).

پیش فرض این استدلال آن است که اعتقاد، نتیجه قهری شناخت است، در حالی که حتی اگر این پیش فرض در باب تصدیق ذهنی پذیرفته شود در مورد تصدیق قلبی که عملی اختیاری است، قابل قبول نیست. با مراجعه به وجدان می‌یابیم که با فهم درستی یک مطلب می‌توانیم نسبت به آن عقد القلب پیدا کنیم. به همین دلیل است که ایمان به خدا بلکه تصدیق قلبی نسبت به هر حقیقتی واجب است. دلیل کفر کافران نیز عدم عقد القلب نسبت به خدا و دین است نه صرفاً عدم بیان اعتقاد به خدا یا نشناختن خدا. چون عدم بیان اعتقاد صرفاً دروغ است نه کفر و نشناختن واقعیت سبب کفر نمی‌شود. در احادیث نیز از واجبات قلب عقد القلب ذکر شده است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۳۴-۳۹).

در مقابل، بسیاری از اندیشمندان اسلامی معتقدند که شناخت و معرفت اصول عقاید هر چند لازم و ضروری است، ولی نه به عنوان یک واجب مستقل و نفسی بلکه به جهت مقدمه بودن برای اعتقاد و تدین. تدین به امور اعتقادی واجب نفسی است. این تدین بدون شناخت امور اعتقادی امکان‌پذیر نیست، پس علم و معرفت به عقاید مقدمه حصول تدین



است (شیخ انصاری، ۱۴۱۸، ج: ۱؛ ۲۷۴-۲۷۵؛ مرعشی نجفی، ۱۳۶۹، ج: ۱؛ کاشف الغطاء، ۱۴۳۰، ج: ۲؛ فیروزآبادی، ۱۴۰۵، ج: ۳؛ حکیم، ۱۳۷۱، ج: ۲؛ جزائری مروج، ۱۴۲۷، ج: ۵). این گروه نیز استدلال‌های مختلفی ارائه کرده‌اند و از جمله آنها بهره بردن از روایات و ادله نقلی روایت حسن ابن هارون:

قالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ بْنَ عَلِيٍّ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادُ كُلُّ أُولَئِنَّكَ كَانَ عَنْهُ مَسْأُولاً
قالَ يَسْأَلُ السَّمْعَ عَمَّا سَمِعَ وَالْبَصَرُ عَمَّا نَظَرَ إِلَيْهِ وَالْفُؤَادُ عَمَّا عَقَدَ عَلَيْهِ (کلینی، ۱۴۰۷، ج: ۲؛ ۲۴۳-۲۴۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج: ۶-۹؛ همو، ۱۴۳۲، ج: ۷).

از بصر و سمع و فؤاد سؤال می‌شود. سؤالی که از فؤاد صورت می‌گیرد از معتقد‌unge عنده وی است نه از معلومش. همین امر نشان می‌دهد که هدف اصلی در اعتقادات، تدین و عقد القلب است و شناخت نیز همواره مقدمه برای تدین است؛ زیرا اگر علم مقصود اولاً وبالذات در اعتقادات بود و حصول حالت نفسانی عقد القلب غیراختیاری می‌بود، چنین سؤالی معنادار نبود؛ به همین جهت باید گفت اولاً هدف اصلی در اعتقادات همان تدین به امر اعتقادی است و ثانیاً تدین مقدور بی‌واسطه هر مکلفی است (کاشف الغطاء، ۱۴۳۰، ج: ۲؛ ۸۹-۹۰).

۲.۱.۲.۴. تقلید در اعتقادات

در امکان تکیه زدن بر تقلید در امور اعتقادی سه دیدگاه عمده وجود دارد: وجوب تقلید، حرمت تقلید و جواز تقلید. هر یک از این سه نظریه ادله‌ای را برای اثبات مقصود خود ارائه کرده‌اند که به نظر می‌رسد با رویکرد معرفت‌شناسی می‌توان از جواز تقلید در اعتقادات (در غیر دو اصل توحید و نبوت) همراهی نمود. برخی با توجه به راه‌یابی گمراهی و ضلالت در اثر استدلال و مواجه به شباهات (مجلسی، ۱۴۰۳، ج: ۶-۹؛ همو، ۱۴۳۲، ج: ۷؛ کاشف الغطاء، ۱۴۳۰، ج: ۲؛ ۱۱۰) بعدت بودن استدلال (مؤیدی، ۲۰۰۲، ج: ۲؛ شرفی، ۱۴۱۱، ج: ۱؛ صدر، ۱۳۶؛ کاشف الغطاء، ۱۴۳۰، ج: ۲) به وجوب تقلید معتقد شده‌اند.

در مقابل، نیز برخی به وجود پاره‌ای مشکلات در تقلید در حوزه اعتقادات همچون لزوم اعتقاد به نقیضین (علامه حلی، ۱۴۰۶؛ ۲۴۷)، معذور بودن یهودیان و مسیحیان و حتی اشخاص بی‌دین مقلد از علمای خود (کاشف الغطاء، ۱۴۳۰، ج: ۲؛ ۱۰۵؛ حلبی، ۱۹۹؛ ۱۳۶۲)، لزوم دستیابی به علم در اعتقادات (کاشف الغطاء، ۱۴۳۰، ج: ۱۰۸؛ صدر، ۱۴۲۰؛ ۲۱۰) و مذمت نصوص دینی از تقلید

۱. همچنین نک: آمدی، ۱۹۹۲، ج: ۱؛ ۱۶۰؛ سبحانی، ۱۴۱۶؛ ۹۰؛ عاملی، ۱۴۰۹؛ شبر، ۱۴۳۰؛ ۵۷۲.





مثل «ما يَعْبُدُونَ إِلَّا كَمَا يَعْبُدُ آباؤُهُم مِنْ قَبْلٍ» (سورة هود: آیه ۱۰۹) و آیه شریفه «إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ» (سورة زکریا: آیه ۲۲-۲۳) بر لزوم استدلال در مباحث اعتقادی بافساری داشته‌اند. گروهی نیز با توجه به سیره پیامبر اکرم ﷺ در پذیرش اسلام اقرارکنندگان به شهادتین (مرعشی نجفی، ۱۳۶۹، ج: ۱؛ کاشف الغطاء، ۱۴۳۰، ج: ۲؛ صدر، ۱۴۲۰، ج: ۲۰۸)، قیاس اولویت (اولویت جواز تقلید در اعتقادات با وجود جواز تقلید در فقه) (کاشف الغطاء، ۱۴۳۰، ج: ۱۱۲)، برخی از نصوص دینی همچون آیه «فَسَنَّلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (سورة نحل: آیه ۴۱ و سورة انبیاء: آیه ۷) و فطری و غریزی بودن رجوع جاهل به عالم (سنده، ۱۳۸۲: ۴۰-۳۵، بخش اول) بر این باوراند که تقلید در امور اعتقادی جایز است.

به نظر می‌رسد بتوان از مباحث معرفت‌شناسی برای تأیید این امر بهره گرفت. در مباحث معرفت‌شناسی و در باب منابع معرفت، از مرجعیت سخن به میان می‌آید و این پرسش مطرح می‌شود که آیا مرجعیت - پذیرش قول متخصص و عالم - می‌تواند منبع معرفت و یا توجیه باشد؟ تقریباً در میان معرفت‌شناسان منبع توجیه بودن مرجعیت امری پذیرفه شده است؛ زیرا روشی عقلاً چنان است که اگر کسی در اموری که جاهل است به متخصص رجوع کند، عمل وی را قبیح تلقی نمی‌کنند، بلکه گویند فعل عقلاً انجام داده است (نک: حسین‌زاده، ۱۳۸۶: ۲۹۴-۲۹۵).

۳.۱.۲.۴. حجیت ظنون اعتقادی

حجیت یا عدم حجیت ظنون خاصه در اعتقادات، یکی از مباحث مهم در علم کلام است که در اصول فقه نیز مطرح است. در این زمینه دو قول وجود دارد: الف) حجیت ظنون اعتقادی و ب) عدم حجیت ظنون اعتقادی. برخی از متفکران اسلامی با توجه به ادله‌ای همچون: امکان اعتقادی اجمالی در اعتقادات (شیخ انصاری، ۱۴۱۸، ج: ۲۷۲؛ آخرond خراسانی، ۱۳۲۹: ۱۳۲۹)، پابرجا ماندن احتمال ضرر محتمل با پیروی از ظنون (عرقی، ۱۴۰۵، ج: ۳؛ ۱۸۷)، صادق نبودن معرفت بر ظن (شیخ انصاری، ۱۴۱۸، ج: ۲۸۱؛ آخرond خراسانی، ۱۳۲۹: ۳۳۰؛ فیروزآبادی، ۱۴۰۵، ج: ۳)، بی‌ثمر بودن تعبد به ظنون در اعتقادات (عرقی، ۱۴۰۵، ج: ۹۴؛ طباطبائی، ۱۳۹۳، ج: ۱۰؛ سنده، ۱۳۷۹)، بی‌ثمر بودن تعبد به ظنون در اعتقادات (کاشف الغطاء، ۱۴۳۰، ج: ۲؛ عزیزان، ۱۳۸۷، ج: ۲۷-۲۹؛ این قیم جوزیه، بی‌تای: ۱۴۵؛ این قیم جوزیه، بی‌تای: ۱۵۴) و ادله شرعی بازدارنده از پیروی ظنون مثل آیه خراسانی حائری، بی‌تا، ج: ۱؛ این قیم جوزیه، بی‌تای: ۱۴۵) و ادله شرعی بازدارنده از پیروی ظنون مثل آیه «إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ» (سورة انتقام: آیه ۱۱۶ و ۱۴۸) و آیه «وَ مَا يَتَّبِعُ أَكْثُرُهُمْ إِلَّا

ظَنَّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يَغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيئًا» (سورة يونس: آية ٣٦) و آیه «إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ» (سورة يونس: آية ٦٦) و آیه «إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ مَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ» (سورة نجم: آية ٢٣) و آیه «إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ إِنَّ الظَّنَّ لَا يَغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيئًا» (سورة نجم: آية ٢٨) به عدم حجت ظنون اعتقادی گرایش پیدا کرده‌اند.^۱

در مقابل برخی دیگر با بهره‌گیری از مبانی معرفت‌شناختی سعی در اثبات حجت ظنون اعتقادی داشته‌اند. به نظر آنها تکیه بر ارزش معرفت‌شناختی ظن، بهره‌گیری از مبحث گواهی و عمومیت دلیل حجت ظنون خاصه می‌توان به حجت ظنون اعتقادی ملتزم شد. به جهت اهمیت این سه دلیل، به اختصار به آنها اشاره خواهد شد.

درباره ارزش معرفت‌شناختی ظن باید گفت اگر در اعتبار‌سنگی ادله، دید عرفی عقلایی حاکم باشد همین دید عقلایی حکم می‌کند که ظن معتبر و خاص به‌ویژه ظن اطمینانی همسنگ علم است و احتمال خلاف موجود در مقابل آن هیچ ارزش معرفتی ندارد و در واقع، ظن اطمینانی نوعی علم تعبدی – به معنای وسیع کلمه – است. عقلاً با نفی اعتبار معرفت‌شناختی احتمال خلاف گنجانده شده در ماهیت ظن اطمینانی در صددند تا موضوع برای احتمال خلاف را از بین ببرند و با این عمل، ظن اطمینانی را نوعی علم قلمداد کنند البته، نه حقیقتاً چون انقلاب در ماهیت ظن رخ می‌دهد، بلکه مجازاً و کنایه‌وار می‌خواهند بگویند که ظن اطمینانی همان علم است بدین معنا که همان‌گونه که در علم احتمال خلاف واقعاً وجود ندارد و فرد عالم در خود این احتمال را نمی‌دهد که خلاف معلومش هم امکان رخ دادن دارد، همچنین فردی که در وی ظن اطمینانی موجود است، باید به احتمال مخالف ظنش اعتنا کند؛ زیرا هیچ ارزش معرفت‌شناختی‌ای ندارد و توجه به آن عملی سفیهانه تلقی می‌شود (حسین‌زاده و محمدی، ۱۳۸۹؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۴، ج ۱۷: ۲۴۶).

به‌همین جهت است که می‌توان گفت شناخت ظنی اطمینانی می‌تواند از صغریات شکر منعم تلقی شود، همان‌گونه که شناخت علمی از جمله صغریات شکر منعم است. همچنین در کیفیت بهره‌گیری از مبحث گواه نیز باید تذکر داد که در معرفت‌شناسی دو بحث در گواهی مطرح است: (الف) منبع معرفت بودن گواهی، و (ب) منبع توجیه بودن گواهی. در بحث نخست دو دیدگاه وجود دارد ولی مشهور در معرفت‌شناسی انکار منبع

۱. این ادله در مقاله‌ای جداگانه نقد و بررسی شده‌اند.





معرفت بودن گواهی است. گواهی منبع مستقل معرفت نیست، بلکه منبع ثانوی و منتقل کننده معرفت است، این اختلاف در مورد منع توجیه بودن گواهی یافت نمی‌شود و بیشتر بر این باوراند که «گواهی» منبع توجیه معرفت است. اگر کسی به گفته گواه اعتماد کند و از گفتار وی باور و معرفتی در درون او شکل بگیرد و این باور را صادق بداند و بدان ملتزم شود، چنین عملی را عاقلانه می‌پنداشد و عمل او را سفیهانه و نامعقول قلمداد نمی‌کنند. البته، در منبع توجیه بودن گواهی شروط خاص خود مثل از روی حسن بودن اخبار و ثابت و دیگر شروط باید رعایت شود. پس مطابق مبانی معرفت‌شناختی «گواه» منبع توجیه معرفت است (نک: شمس، ۱۳۸۲: ۱۸۸؛ حسینزاده، ۱۳۸۶: ۲۹۰-۲۹۲). در این مباحث معرفت‌شناختی نیز تفصیلی میان متعلق گواهی نداده‌اند که اگر متعلق آن اعتقادی باشد حجیت آن انکار و اگر از جمله امور فقهی باشد، حجیتش مورد قبول واقع شود. از همین رویکرد معرفت‌شناختی می‌توان در تأیید حجیت ظنون خاصه در اعتقادات نیز بهره گرفت.

در مورد عمومیت ملاک حجیت ظنون خاصه نیز باید گفت: در ملاک حجیت ظنون خاصه مثل خبر واحد هیچ گونه تفصیلی نسبت به متعلق آن وجود ندارد و این ملاک عمومیت دارد؛ زیرا این ملاک یا بنای عقلایست و یا ادله شرعی تعبدی. در صورت اول که عقلا به هنگام اعتمادورزی به خبر واحد خود را به مواردی که اثر شرعی خارجی داشته باشند محدود نمی‌کنند، بلکه در هر موردی که ظن به وثوق به دست آید، همان را می‌پذیرند. اگر مدرک ادله شرعی باشد نیز باید گفت ظاهر ادله هیچ اختصاصی به مورد دارای اثر عملی خارجی ندارد؛ زیرا در ادله سخنی از لفظ حجت به میان نیامده است تا آن را به منجزیت و معذریت تفسیر نموده و به تکلیف و موارد دارای اثر عملی مختص کرد (لکرانی، ۱۳۷۱: ۱۷۴؛ عزیزان، ۱۳۸۷).

۲.۲.۴. واقع‌گرایی مستقیم

گروهی از معرفت‌شناسان معتقدند که در ادراکات و تجربه‌های حسی، خود واقعیت محسوس را می‌یابیم، نه صورتی ذهنی یا مفهومی که از آن حکایت می‌کند. چنین دیدگاهی «واقع‌گرایی مستقیم» نامیده شده است. از منظر حامیان این دیدگاه، انسان با حواس و تجربه‌های حسی به ذات اشیای جهان محسوس و اعیان حسی دست می‌یابد و بدین‌گونه به آنها معرفت پیدا می‌کند؛ برای مثال، هنگام مشاهده برگ سبز درختان، سیب قرمزرنگِ کروی شکل و... خود واقعیت محسوس را می‌یابد، نه اشیاء و صورت‌هایی در

ذهن (کشfi، ۱۳۸۵؛ امیری، ۱۳۸۹؛ حسینزاده، ۱۳۸۲-۱۴۶؛ ۱۵۰-۱۴۶). از این رویکرد به «طبیعت‌گرایی بنیادین» نیز یاد می‌کنند (کشfi، ۱۳۸۵). این دیدگاه در فلسفه اسلامی و فلسفه غرب با اقبال چندانی روبه‌رو نشده است.

۳.۲.۴. نظریه علی

نظریه علی مدعی است وجود مواد فیزیکی در دنیای واقعی موجب می‌شوند که ما آنها را درک کنیم. در این نظریه آنچه در مرحله نخست فرض گرفته می‌شود آن است که وظیفه و عملکرد زیستی حواس آن است که به ما در درک جهان پیرامون کمک می‌کند. در واقع ما از طریق حواس، محیط اطراف خویش را باور می‌کنیم. به اعتقاد معتقدان به این نظریه، آنچه در جریان مشاهده کتاب رخ می‌دهد این است که اشعه‌های نوری گسیل شده از سوی کتاب تاثیرات مهمی روی شبکیه چشم و برخی قسمت‌های مغز به جا می‌گذارند و این پدیده سبب می‌شود تا فرد به مشاهدات خود اعتماد کند. در واقع، چیزی که سبب می‌شود تا نسبت به وجود کتاب مطمئن شویم، مشاهده آن است.

در این نظریه، طریقه کسب باورهای ادراکی مهم است. برای مثال، در مورد مشاهده کتاب، این خود کتاب است که سبب مشاهده آن می‌شود. در واقع، اشعه‌های نوری از سوی کتاب بر شبکیه چشم ساطع می‌شوند و سپس اطلاعات حاصل در مغز پردازش می‌شوند. بنا بر دیدگاه واقع‌گرایان علی، برای مثال، در مواقعی که انسان به دلیل نوشیدن الكل دچار توهمندی شود، دیگر کتاب نمی‌تواند علت ادراک آن از سوی فرد باشد، بلکه در اینجا الكل یا داروهایی هستند که باورهای فرد را درباره مشاهداتش شکل می‌دهند. بشر به کمک دیدن، از جهان اطراف خود اطلاعاتی را کسب می‌کند و در این میان ذهنیات افراد از مسائل مختلف چندان مهم نیستند. معتقدان به نظریه علی تصویر می‌کنند که جهان واقع وجود دارد و - خواه ادراک شود و خواه نشود - همچنان به وجود خود ادامه می‌دهد. همچنین باورهایی که فرد از طریق حواس کسب می‌کند، معتبر هستند (موزر، مولدر و تروت، ۱۳۸۵-۱۷۴؛ ۱۷۳؛ حسینزاده، ۱۳۸۲-۱۴۶؛ ۱۵۰-۱۴۶).

۴. نتیجه‌گیری

از میان دو نظریه درون‌گرایانه، نظریه «انسجام‌گرایی» با مشکل و نقدهایی روبه‌رو بود و از





کتاب‌نامه

۱. امیری، رضا (۱۳۸۹)، «توجیه معرفتی آلوین گلدمون و نقد آن»، معارف عقلی، ش ۱۷، ص ۳۲-۷.
۲. ————— (۱۳۸۹)، «توجیه معرفتی آلوین گلدمون و نقد آن»، فصلنامه معارف عقلی، ش ۱۷.
۳. انصاری، شیخ مرتضی (۱۴۱۸ق)، فراند الأصول، ج ۱، قم: مؤتمر احیاء ذکری آیه الله المحاحد السید عبدالحسین الاراری، اللجنة العلمية للمؤتمر، قم: موسسة المعارف الاسلامیة.
۴. آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین (۱۳۲۹ق)، کفایة الأصول، قم: موسسه آل‌البیت علیهم السلام، چاپ دوم.
۵. آمدی، سیف الدین (۱۹۹۲م)، من ابکار الأفکار فی أصول الدين، دراسه و تحقیق: محمد الزییدی، بیروت: دارالکتاب العربی.
۶. الجزائری المروج، السيد محمد جعفر (۱۴۲۷ق)، منتهی الدرایة فی توضیح الكفایة، ج ۵، قم: نشر الفقاہه.
۷. جوزیه، ابن قیم محمد بن ابی بکر (بی‌تا)، مختصر الصواعق المرسلة علی الجھمية المعطلة، تصحیح: زکریا علی یوسف، القاهره: مکتبة المتبی.
۸. حسین‌زاده، محمد (۱۳۸۲)، پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی معاصر، قم: مرکز انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).
۹. ————— (۱۳۸۶)، کاوشی در ذرای معرفت‌شناسی ۲، منابع معرفت، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.



١٠. حسين زاده، محمد و محمدى، عبدالله (١٣٨٩)، «اعتبار معرفت شناختی خبر واحد در اعتقادات دینی»؛ فصلنامه ذهن، ش ٤٣، ص ١٤١-١٦٨.
١١. حکیم، سید محسن (١٣٧١ق)، حقائق الأصول، ج ٢، قم: موسسه آل البيت عليها السلام.
١٢. حلی، حسن بن یوسف بن علی بن مطهر (علام حلی) (١٤٠٦ق)، مبادی الوصویل إلى علم الأصول، بیروت: دار الأضواء.
١٣. حلی، نجم الدين جعفر بن حسن (١٣٦٢)، معارج الأصول، قم: موسسه آل البيت عليها السلام.
١٤. خراسانی حائزی، یوسف (بی تا)، مدارک العروة، ج ١، بی جا: بی نا.
١٥. خمینی، روح الله (امام خمینی) (١٣٧٢)، انوار الهدایة فی التعليقة علی الكفاية، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
١٦. خمینی، سید مصطفی (١٤٠٧ق)، تحریرات فی الأصول، حققه و صحّحه محمد السجادی، ج ٦، تهران: وزارة الثقافة والارشاد الاسلامی، موسسه الطبع و النشر.
١٧. سبحانی، جعفر (١٣٨١)، تهذیب الأصول (تقریر ابحاث الاستاد الاعظم و العلامه الافخم الامام الخمینی)، ج ٢، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
١٨. _____ (١٤١٦ق)، الإيمان والكفر فی الكتاب والسنة، قم: موسسه الامام الصادق عليها السلام.
١٩. سند، محمد (١٣٨٢)، «نقش روایات در امور اعتقادی»، مجله پژوهش‌های اصولی، ش ٤ و ٥.
٢٠. _____ (١٤٢٧)، الامامة الإلاهية، ج ١، قم: انتشارات اجتهاد.
٢١. شیر، سید عبدالله (١٤٣٠ق)، حق اليقين فی معرفة أصول الدين، عراق: منشورات الفجر.
٢٢. شرفی، احمد بن محمد بن صلاح (١٤١١ق)، شرح الأساس الكبير، دراسه و تحقيق: احمد عبدالله عارف، ج ١، صنعاء: دارالحكمة اليمانية.
٢٣. شمس، منصور (١٣٨٢)، آشنائی با معرفت‌شناسی، قم: انتشارات آیت عشق.
٢٤. صدر، سید رضا (١٤٢٠ق)، الاجتہاد و التقیلی، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
٢٥. طباطبائی، سید محمد حسین (١٣٩٣ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ١٠، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.
٢٦. طوسی، خواجه نصیرالدین (١٣٥٩)، تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل، تهران: موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل.
٢٧. عاملی، زین الدین بن علی بن احمد (شهید ثانی) (١٤٠٩)، حقائق الإيمان مع رسالتی الاقتصاد والعدالة، قم: مکتبة آیة الله العظمی المرعشی النجفی.
٢٨. عباسی، ولی الله (١٣٨٣)، «نظریه‌ها در باب چیستی صدق (با تأکید بر دیدگاه استاد



- مطهری»)، فلسفه و کلام، ش ۴۹۳.
۲۹. عراقی، ضیاء الدین (۱۴۰۵ق)، نهایة الأفکار، ج ۳، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۳۰. عزیزان، مهدی (۱۳۸۷)، «بررسی حجّیت روایات آحاد در مسائل اعتقادی»، معرفت، ش ۱۳۲.
۳۱. فیروزآبادی، سیدمرتضی (۱۴۰۵ق)، عنایة الأصول، ج ۳، قم: انتشارات فیروزآبادی.
۳۲. کاشف الغطاء، علی (۱۴۳۰ق)، التور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، قم: طلیعة النور.
۳۳. کشfi، عبدالرسول (۱۳۸۵)، «دسته‌بندی نظریه‌های توجیه معرفت‌شناسی»، پژوهشنامه فلسفه دین، ش ۸.
۳۴. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷)، الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیة.
۳۵. لاریجانی، صادق (۱۳۸۱)، «کاربرد حدیث در تفسیر و معارف»، الاهیات و حقوق، ش ۴ و ۵.
۳۶. لرر، کیث (۱۳۸۳)، «تحلیل معرفت»؛ علامه، ش ۳ و ۴.
۳۷. لنگرانی، محمد فاضل (۱۳۷۱)، مدخل التفسیر: ابحاث حول اعجاز القرآن و الدفاع، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۳۸. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار، بیروت: دار احیاء التراث العربي، چاپ دوم.
۳۹. ————— (۱۴۳۲ق)، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، ج ۷، قم: نور وحی.
۴۰. مرعشی نجفی، سید شهاب الدین (۱۳۶۹)، القول الرشید فی الاجتهاد والتقليد، ج ۱، قم: کتابخانه حضرت آیت الله مرعشی نجفی.
۴۱. مروارید، محمود (۱۳۸۶)، «تأملی در برهان صدیقین به تقریر علامه طباطبائی»؛ نقد و نظر، ش ۴۵-۴۶، ص ۲-۲۴.
۴۲. معلمی، حسن (۱۳۹۰)، معرفت‌شناسی و مباحث جدید کلامی، قم: بوستان کتاب.
۴۳. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۴)، الأمثل فی تفسیر کتاب الله المتنز، ج ۱۷، بیروت: دار احیاء التراث العربي.
۴۴. موزر، مولدر و تروت (۱۳۸۵)، درآمدی موضوعی بر معرفت‌شناسی معاصر، قم: مرکز انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).
۴۵. مؤیدی، ابراهیم بن محمد بن احمد (۲۰۰۲م)، الإصلاح علی المصباح فی معرفة الملك الفتاح، تحقیق: عبدالرحمن بن حسین شایم، صنعا: موسسه الامام زید بن علی الثقافیه.