



دوفصلنامه کلام اهل بیت
سال اول / شماره دوم / پاییز و زمستان ۱۳۹۴

مؤلفه توجیه در معرفت نقلی اعتقادی

مهدی 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 مبنایگروی 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 روبه‌رو 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 موجه 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: ۸۷-۹۰؛ 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، به گونه‌ای 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 مغزی اند 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 بپردازند. در این زمینه نظریه‌هایی همچون: نظریه تطابق (شمس، ۱۳۸۲: ۱۰۸-۱۰۲؛ موزر، مولدر و تروت، ۱۳۸۵: ۱۲۴-۱۳۲) ^۱، نظریه عمل‌گرایانه (عباسی، ۱۳۸۳؛ حسین‌زاده، ۱۳۸۲: ۱۱۳-۱۱۵؛ شمس، ۱۳۸۲: ۱۱۸-۱۱۹؛ موزر، مولدر و تروت، ۱۳۸۵: ۱۳۸) و نظریه انسجام‌گرایانه (عباسی، ۱۳۸۳: ۷۳-۸۰) ^۲ 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 وگرنه کذب رخ می‌دهد (شمس، ۱۳۸۲: ۱۰۲-۱۰۸؛ موزر، مولدر و تروت، ۱۳۸۵: ۱۲۴-۱۳۲) ^۳. در عمل‌گرایی 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 ارضاکننده باشد، صادق است و اگر جز این باشد کاذب خواهد بود (عباسی، ۱۳۸۳؛ حسین‌زاده، ۱۳۸۲: ۱۱۳-۱۱۵؛ شمس، ۱۳۸۲: ۱۱۸-۱۱۹؛ موزر، مولدر و تروت، ۱۳۸۵: ۱۳۸). مطابق نظریه انسجام‌گرایی 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: ۱۱۹-۱۲۰؛ موزر، مولدر و تروت، ۱۳۸۵: ۱۳۲-۱۳۴؛ شمس، ۱۳۸۲: ۱۱۰-۱۱۳).

۴. توجیه

در تبیین مؤلفه توجیه دو رویکرد عمده 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.



درصدند 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؛ لور، ۱۳۸۳).

۱.۱.۴. نظریه‌های درون‌گرایانه

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

۱.۱.۴.۱. 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 افزون بر این نقش توجیه‌گری و پشتوانه‌ای برای برخی گزاره‌ها، خود نیازمند به گزاره دیگری نیستند. برای مثال، در مثال پیش گفته، گزاره دوم، به منبع 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 خودموجه هستند و یا از تجارب غیر باوری کسب توجیه می‌کنند و یا از منابع قابل اعتماد یک باور توجیه به‌دست می‌آورند (شمس، ۱۳۸۲: ۱۲۵-۱۳۴؛ حسین‌زاده، ۱۳۸۲: ۱۵۵-۱۸۰؛ موزر، مولدر و تروت، ۱۳۸۵: ۱۶۱-۱۷۶؛ لور، 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 این رو، 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 خطاناپذیر باشند، بلکه حتی خطاپذیر نیز می‌توانند باشند (موزر، مولدر و تروت، ۱۳۸۵: ۱۶۳؛ حسین‌زاده، ۱۳۸۲: ۱۵۹).

به اعتقاد مبنانگرایان، تقسیم باور به پایه و غیر پایه برای رهایی از دور و تسلسل است؛ زیرا در صورتی که چنین ترفندی 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 می‌دهد، در صورت دوم باز سؤال این است که گزاره «ج» چرا موجه است؟ یا باید قضیه دیگری باشد که توجیه‌گر این 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 گزاره‌های پیش دانست که دور رخ می‌دهد و یا باید پذیرفت گزاره‌ها در نهایت در جایی به گزاره‌ای می‌رسند که خودموجه است و نیازی به توجیه ندارد. در این صورت سؤال از چرایی توجیه قطع خواهد شد. پس برای رهایی از تسلسل و دور باید گزاره‌ها را به پایه و غیر پایه تقسیم کرد (شمس، ۱۳۸۲: ۱۲۷-۱۲۹؛ حسین‌زاده، ۱۳۸۲: ۱۶۱-۱۶۸؛ موزر، مولدر و تروت، ۱۳۸۵: ۱۴۵-۱۵۲).

یکی از نقدهای وارد بر مبنانگروی این است که گزاره بدیهی به معیار نیاز دارد و معرفی معیار و استدلال به بدیهی بودن آن خلاف پایه و بدیهی بودنش است. در این نقد تکیه بر این نکته است که در مبنانگروی باورهای غیر پایه و نظری توجیه خود را از باورهای پایه و بدیهی به دست می‌آورند. در این صورت، سؤال این است که در صورت بروز بحث از ملاک بدیهی بودن این گزاره‌های 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 می‌رود؛ 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 گزاره‌های پایه هم استدلال شود نقض غرض خواهد بود. در صورت دوم نیز چون این پرسش بی‌جواب مانده است، پس در نفس جزم به بدیهی به وجود نمی‌آید (حسین‌زاده، ۱۳۸۲: ۱۸۵-۱۸۹؛ 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 نمی‌آورد، 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 بدیهی و پایه به نظری و غیر پایه تبدیل نشود (نک: حسین‌زاده، ۱۳۸۲: ۱۸۹-۱۹۲؛ طوسی، ۱۳۵۹: ۴۵).

محدودیت شمار گزاره‌های بدیهی نقد دیگری بر این نظریه است. نظریه مبنایانه با گزاره‌های بدیهی و پایه در صدد توجیه باورهای غیر پایه برآمد و اشکال این است که این تعداد از گزاره‌های بدیهی 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؟ بدیهی 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 بدیهی را نیز می‌توان از جمله نقدهای مهم بر نظریه مبنایانه دانست. زمانی می‌توان قضیه نظری را پذیرفت که به بدیهی ارجاع یابد و البته در ارجاع گزاره کسبی و نظری به بدیهی این مشکل اساسی وجود دارد که آیا می‌توان دو گزاره بدیهی یافت که حد وسط آنها مشترک باشد و از مجموع آنها بتوان قیاسی تشکیل داد و با توجه به آن، مجهولی را معلوم ساخت؟ اگر نتوان برای این پرسش، پاسخی در خور یافت، بودن یا نبودن قضایای بدیهی نیز فایده‌ای نخواهد داشت؛ زیرا قضایای بدیهی 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 مجهول و به عبارت دیگر، مبتنی شدن قضیه نظری همیشه از سبک واحد پیروی نمی‌کند، بلکه گاه با تشکیل قیاس اقترانی مجهولی به معلوم تبدیل می‌شود، برای مثال، فرض کنید قضیه «العالم متغیر» که به جهت استناد به حس از جمله قضایای بدیهی 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 این گونه 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.

مفاد اصل تناقض امتناع اجتماع 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 بدین گونه 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 واجد «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 همان طوری 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 یک‌دیگر قرار گرفته 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 یک‌طرفه 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 پی و اساس آن از اجزاء روبنایی 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 بی‌معناست و بدین ترتیب باید گفت توجیه ساختار واحدی دارد، زیرا نحوه توجیه باورها در گرو هماهنگی یا ناهماهنگی با دیگر باورهاست. هر باور به نوبه 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 یک‌دیگر در حل مسائل کمک می‌کنند و نمی‌توان یکی را از دیگری بی‌نیاز دانست (شمس، ۱۳۸۲: ۱۳۴-۱۳۸؛ موزر، مولدر و تروت، ۱۳۸۵: ۱۵۴-۱۶۰؛ لور، ۱۳۸۳).

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: ۱۳۸-۱۴۰؛ موزر، مولدر و تروت، ۱۳۸۵: ۱۵۷-۱۶۱؛ لور، ۱۳۸۳؛ عباسی، ۱۳۸۳).

۲.۴. 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:

۱.۲.۴. 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 و غیره به دست آمده باشد، مقبول و موجه نیست؛ زیرا از روش اطمینان‌آوری به دست نیامده است. ولی برای مثال، اگر باوری مستند به حس باشد یا به تفکر و روش عقلانی مستند باشد، موجه 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 نکند یا نه (کشفی، ۱۳۸۵؛ امیری، ۱۳۸۹؛ حسین‌زاده، ۱۳۸۲: ۱۴۶-۱۵۰).

وثاقت‌گرایی در میان معرفت‌شناسان مسلمان واکنش‌های گوناگونی را برانگیخته است. اصل این روش فی‌الجمله از سوی آنها پذیرفته شده، هرچند در گستره آن بحث‌های در گرفته است، به‌ویژه در به‌کارگیری 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 ظهور 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.



۱.۱.۲.۴. 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 معترف اند 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 می دهد. قدرت بر هر فعلی فرع بر اختیاری بودن آن است. از میان وجوب معرفت و وجوب عقداالقلب، اولی اختیاری و دومی اضطراری است، پس باید پذیرفت معرفت واجب اصلی در اعتقادات است (آخوند خراسانی، ۱۳۲۹: ۳۳۱؛ امام خمینی، ۱۳۷۲، ج: ۱۴۳؛ سبحانی، ۱۳۸۱، ج: ۲؛ ۱۱۸؛ امام خمینی، ۱۴۰۷، ج: ۶؛ ۱۶۲؛ لاریجانی، 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 می یابیم که با فهم درستی یک مطلب می توانیم 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 نمی شود. در احادیث نیز از واجبات قلب عقداالقلب ذکر شده است (کلبی، 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 امکان پذیر نیست، پس علم و معرفت به عقاید مقدمه حصول تدین



است (شیخ انصاری، ۱۴۱۸، ج: ۱؛ ۲۷۴-۲۷۵؛ مرعشی نجفی، ۱۳۶۹، ج: ۱؛ ۱۷۳؛ کاشف الغطاء، ۱۴۳۰، ج: ۲؛ ۸۴؛ فیروزآبادی، ۱۴۰۵، ج: ۳؛ ۳۷۸؛ حکیم، ۱۳۷۱، ج: ۲؛ ۲۱۰؛ جزائری مروج، ۱۴۲۷، ج: ۵؛ ۱۰۳). این گروه نیز استدلال‌های مختلفی ارائه کرده‌اند و از جمله آنها بهره بردن از روایات و ادله نقلی روایت حسن ابن هارون:

قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا
 قَالَ يَسْأَلُ السَّمْعُ عَمَّا سَمِعَ وَالْبَصَرُ عَمَّا نَظَرَ إِلَيْهِ وَالْفُؤَادُ عَمَّا عَقَدَ عَلَيْهِ (كَلْبِي،
 ۱۴۰۷، ج: ۲؛ ۳۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج: ۶۹؛ ۲۲؛ همو، ۱۴۳۲، ج: ۷؛ ۲۴۳).

از بصر و سماع و فؤاد سؤال می‌شود. سؤالی که از فؤاد صورت می‌گیرد از معتقد عنه 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: و جوب 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 معرفت‌شناختی 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 مواجهه به شبهات (مجلسی، ۱۴۰۳، ج: ۶۹؛ ۱۳۵؛ همو، ۱۴۳۲، ج: ۷؛ ۱۳۶؛ کاشف الغطاء، ۱۴۳۰، ج: ۲؛ ۱۱۰) بدعت بودن استدلال (مؤیدی، ۲۰۰۲؛ ۲۲؛ شرفی، ۱۴۱۱، ج: ۱؛ ۲۱۰؛ صدر، ۱۴۲۰؛ ۲۱۲) به و جوب 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؛ حلی، ۱۳۶۲؛ ۱۹۹)، لزوم دستیابی به علم در اعتقادات (کاشف الغطاء، ۱۴۳۰، ج: ۲؛ ۱۰۸؛ صدر، ۱۴۲۰؛ ۲۱۰) و مذمت نصوص دینی از تقلید

۱. همچنین نک: آمدی، ۱۹۹۲، ج: ۱؛ ۱۶۰؛ سبحانی، ۱۴۱۶؛ ۹۰؛ عاملی، ۱۴۰۹؛ ۶۱؛ شبر، ۱۴۳۰؛ ۵۷۲.





مثل « مَا يُعْبُدُونَ إِلَّا كَمَا يُعْبُدُ آبَاؤُهُمْ مِنْ قَبْلُ » (سوره هود: آیه ۱۰۹) و آیه شریفه « إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ » (سوره زخرف: آیه ۲۲-۲۳) بر لزوم استدلال در مباحث اعتقادی پافشاری داشته‌اند. گروهی نیز با توجه به سیره پیامبر اکرم ﷺ در پذیرش اسلام اقرارکنندگان به شهادتین (مرعی نجفی، ۱۳۶۹، ج: ۱؛ ۱۷۴؛ کاشف الغطاء، ۱۴۳۰، ج: ۲؛ ۱۱۱؛ صدر، ۱۴۲۰: ۲۰۸)، قیاس اولویت (اولویت جواز تقلید در اعتقادات با وجود جواز تقلید در فقه) (کاشف الغطاء، ۱۴۳۰، ج: ۲؛ ۱۱۲)، برخی از نصوص دینی همچون آیه « فَسَأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ » (سوره نحل: آیه ۴۱ و سوره انبیاء: آیه ۷) و فطری و غریزی بودن رجوع جاهل به عالم (سند، ۱۳۸۲: ۳۵-۴۰، بخش اول)) بر این باوراند که تقلید در امور اعتقادی جایز است.

به نظر می‌رسد بتوان از مباحث معرفت‌شناختی 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 پذیرفته شده است؛ زیرا روشی عقلانی است. سیره و روش عقلا چنان است که اگر کسی در امری که جاهل است به متخصص رجوع کند، عمل وی را قبیح تلقی نمی‌کنند، بلکه گویند فعل عقلانی انجام داده است (نک: حسین زاده، ۱۳۸۶: ۲۹۴-۲۹۵).

۴.۲.۱.۳. 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 ادله ای همچون: امکان اعتقادی اجمالی در اعتقادات (شیخ انصاری، ۱۴۱۸، ج: ۱؛ ۲۷۲؛ آخوند خراسانی، ۱۳۲۹: ۳۲۹)، پابرجا ماندن احتمال ضرر محتمل با پیروی از ظنون (عراقی، ۱۴۰۵، ج: ۳؛ ۱۸۷)، صادق نبودن معرفت بر ظن (شیخ انصاری، ۱۴۱۸، ج: ۱؛ ۲۸۱؛ آخوند خراسانی، ۱۳۲۹: ۳۳۰؛ فیروزآبادی، ۱۴۰۵، ج: ۳؛ ۳۷۹)، بی‌ثمر بودن تعبد به ظنون در اعتقادات (عراقی، ۱۴۰۵، ج: ۳؛ ۹۴؛ طباطبایی، ۱۳۹۳، ج: ۱۰؛ ۳۵۱؛ سند، ۱۴۲۷، ج: ۱؛ ۲۷-۲۹؛ عزیزان، ۱۳۸۷)، دستور شرع به کسب علم در اعتقادات (کاشف الغطاء، ۱۴۳۰، ج: ۲؛ ۱۰۷؛ خراسانی حائری، بی‌تا، ج: ۱؛ ۱۵۴؛ ابن قیم جوزیه، بی‌تا؛ ۱۴۵) و ادله شرعی بازدارنده از پیروی ظنون مثل آیه «إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ» (سوره انعام: آیه ۱۱۶ و ۱۱۴) و آیه «وَمَا يَتَّبِعْ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا

ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يَغْنَى مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً» (سوره یونس: آیه ۳۶) و آیه «إِنَّ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ» (سوره یونس: آیه ۶۶) و آیه «إِنَّ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ مَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ» (سوره نجم: آیه ۲۳) و آیه «إِنَّ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ إِنْ الظَّنَّ لَا يَغْنَى مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً» (سوره نجم: آیه ۲۸) به عدم حجیت ظنون اعتقادی گرایش پیدا کرده‌اند.^۱

در مقابل برخی دیگر با بهره‌گیری از مبانی معرفت‌شناختی سعی در اثبات حجیت ظنون اعتقادی داشته‌اند. به نظر آنها تکیه بر ارزش معرفت‌شناختی ظن، بهره‌گیری از مبحث گواهی و عمومیت دلیل حجیت ظنون خاصه می‌توان به حجیت 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 اعتبارسنجی 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 صدند 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، نباید 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).

به همین 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 منبع 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 می‌پندارند و عمل او را سفیهانه و نامعقول قلمداد نمی‌کنند. البته، در منبع توجیه بودن گواهی شروط خاص خود مثل از روی حس بودن اخبار و وثاقت 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 هیچ‌گونه تفصیلی نسبت به متعلق آن وجود ندارد و این ملاک عمومیت دارد؛ زیرا این ملاک یا بنای عقلاست و یا ادله شرعی تعبدی. در صورت اول که عقلا به هنگام اعتماددورزی 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 معذرت تفسیر نموده و به تکلیف و موارد دارای اثر عملی مختص کرد (لنکرانی، ۱۳۷۱: ۱۷۴-۱۷۵؛ 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 قرمز رنگ کروی شکل و... خود واقعیت محسوس را می‌یابد، نه اشیاء و صورت‌هایی در

ذهن (کشفی، ۱۳۸۵؛ امیری، ۱۳۸۹؛ حسین‌زاده، ۱۳۸۲: ۱۴۶-۱۵۰). از این رویکرد به «طبیعت‌گرایی بنیادین» نیز یاد می‌کنند (کشفی، 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 تأثیرات مهمی روی شبکیه چشم و برخی قسمت‌های مغز به‌جا 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 الکل دچار توهم می‌شود، دیگر کتاب نمی‌تواند علت ادراک آن از سوی فرد باشد، بلکه در این‌جا الکل 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 تصور 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: ۱۷۳-۱۷۴؛ حسین‌زاده، ۱۳۸۲: ۱۴۶-۱۵۰).

۳.۴. نتیجه‌گیری

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



میان نظریه‌های برون‌گرایانه نیز نظریه «واقع‌گرایی مستقیم» و «نظریه علی» با مشکل روبه‌رو بودند. نظریه «وثاقت‌گرایی» بر اطمینان بخش بودن راه به دست آمدن باور تأکید فراوان داشت. به ظاهر یکی از مصادیق این اطمینان‌بخش بودن آن است که برخی از باورها نقش توجیه‌گری برای برخی دیگر را داشته باشند و پایه برای توجیه آنها به حساب آیند. با این بیان، به نظر می‌رسد می‌توان توجیه در باب معرفت نقلی اعتقادی را «وثاقت‌گرایی» قلمداد کرد که مبنای‌گرایی نیز یکی از مصادیق آن تلقی شود.

کتاب‌نامه

۱. امیری، رضا (۱۳۸۹)، «توجیه معرفتی آل‌وین گلدمن و نقد آن»، معارف عقلی، ش ۱۷، ص ۷-۳۲.
۲. _____ (۱۳۸۹)، «توجیه معرفتی آل‌وین گلدمن و نقد آن»، فصلنامه معارف عقلی، ش ۱۷.
۳. انصاری، شیخ مرتضی (۱۴۱۸ق)، فراند الأصول، ج ۱، قم: مومر احیاء ذکری آیه الله المجاهد السيد عبدالحسین اللاری، اللجنة العلمية للمومر، قم: مؤسسة المعارف الاسلامیه.
۴. آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین (۱۳۲۹ق)، کفایة الأصول، قم: موسسه آل البيت علیهم‌السلام، چاپ دوم.
۵. آمدی، سیف الدین (۱۹۹۲م)، من أبقار الأفكار فی أصول الدین، دراسة و تحقیق: محمد الزبیدی، بیروت: دارالکتاب العربی.
۶. الجزائری المروج، السيد محمدجعفر (۱۴۲۷ق)، منتهی الدراية فی توضیح الکفایة، ج ۵، قم: نشر الفقاهه.
۷. جوزیه، ابن قیم محمد بن ابی بکر (بی‌تا)، مختصر الصواعق المرسله علی الجهمیة المعطله، تصحیح: زکریا علی یوسف، القاهره: مكتبة المتنبی.
۸. حسین‌زاده، محمد (۱۳۸۲)، پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی معاصر، قم: مرکز انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).
۹. _____ (۱۳۸۶)، کاوشی در ژرفای معرفت‌شناسی ۲، منابع معرفت، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.



۱۰. حسین زاده، محمد و محمدی، عبدالله (۱۳۸۹)، «اعتبار معرفت‌شناختی خبر واحد در اعتقادات دینی»، فصلنامه ذهن، ش ۴۳، ص ۱۶۸-۱۴۱.
۱۱. حکیم، سید محسن (۱۳۷۱ق)، حقائق الأصول، ج ۲، قم: موسسه آل البيت علیهم السلام.
۱۲. حلّی، حسن بن یوسف بن علی بن مطهر (علامه حلّی) (۱۴۰۶ق)، مبادئ الوصول إلى علم الأصول، بیروت: دار الاضواء.
۱۳. حلّی، نجم الدین جعفر بن حسن (۱۳۶۲)، معارج الأصول، قم: موسسه آل البيت علیهم السلام.
۱۴. خراسانی حائری، یوسف (بی تا)، مدارک العروة، ج ۱، بی جا: بی تا.
۱۵. خمینی، روح الله (امام خمینی) (۱۳۷۲)، انوار الهدیة فی التعلیقه علی الکفایة، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۱۶. خمینی، سید مصطفی (۱۴۰۷ق)، تحریرات فی الأصول، حققه و صححه محمد السجادی، ج ۶، تهران: وزارة الثقافة والارشاد الاسلامی، موسسه الطبع و النشر.
۱۷. سبحانی، جعفر (۱۳۸۱)، تهذیب الاصول (تقریر اباحت الاستاد الاعظم و العلامة الافخم الامام الخمينی)، ج ۲، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۱۸. _____ (۱۴۱۶ق)، ایمان و الکفر فی الكتاب و السنة، قم: موسسه الامام الصادق علیه السلام.
۱۹. سند، محمد (۱۳۸۲)، «نقش روایات در امور اعتقادی»، مجله پژوهشهای اصولی، ش ۴ و ۵.
۲۰. _____ (۱۴۲۷)، الامامة الإلهية، ج ۱، قم: انتشارات اجتهاد.
۲۱. شبر، سید عبدالله (۱۴۳۰ق)، حق الیقین فی معرفة أصول الدین، عراق: منشورات الفجر.
۲۲. شرفی، احمد بن محمد بن صلاح (۱۴۱۱ق)، شرح الأساس الكبير، دراسه و تحقیق: احمد عبدالله عارف، ج ۱، صنعاء: دارالحکمة الیمانیة.
۲۳. شمس، منصور (۱۳۸۲)، آشنائی با معرفت‌شناسی، قم: انتشارات آیت عشق.
۲۴. صدر، سیدرضا (۱۴۲۰ق)، الاجتهاد و التقليد، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۲۵. طباطبائی، سید محمد حسین (۱۳۹۳ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۰، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۲۶. طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۵۹)، تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل، تهران: موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل.
۲۷. عاملی، زین الدین بن علی بن احمد (شهید ثانی) (۱۴۰۹ق)، حقائق ایمان مع رسالتی الاقتصاد و العدالة، قم: مکتبة آية الله العظمی المرعشی النجفی.
۲۸. عباسی، ولی الله (۱۳۸۳)، «نظریه‌ها در باب چیستی صدق (با تأکید بر دیدگاه استاد





- مطهری)، فلسفه و کلام، ش ۳ و ۴.
۲۹. عراقی، ضیاء الدین (۱۴۰۵ق)، نه‌ایة الأفكار، 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)، النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، قم: طلیعة النور.
۳۳. کشفی، عبدالرسول (۱۳۸۵)، «دسته‌بندی نظریه‌های توجیه معرفت‌شناختی»، پژوهشنامه فلسفه دین، ش ۸.
۳۴. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷)، الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۵. لاریجانی، صادق (۱۳۸۱)، «کاربرد حدیث در تفسیر و معارف»، الاهیات و حقوق، ش ۵۴.
۳۶. لور، کیث (۱۳۸۳)، «تحلیل معرفت»، علامه، ش ۳ و ۴.
۳۷. لنکرانی، محمدفاضل (۱۳۷۱)، مدخل التفسیر: اب‌حاث حول اعجاز القرآن و الدفاع، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۳۸. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ دوم.
۳۹. _____ (۱۴۳۲ق)، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، ج ۷، قم: نور و‌حی.
۴۰. مرعشی نجفی، سید شهاب‌الدین (۱۳۶۹)، القول الرشید فی الاجتهاد والتقلید، ج ۱، قم: کتابخانه حضرت آیت الله مرعشی نجفی.
۴۱. مروارید، محمود (۱۳۸۶)، «تأملی در برهان صدیقین به تقریر علامه طباطبایی»، نقدونظر، 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 المنزل، ج ۱۷، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
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)، الإصباح علی المصباح فی معرفة الملك الفتح، تحقیق: عبدالرحمن بن حسین شایم، صنعا: موسسه الامام زید بن علی الثقافیه.