فصلنامه اندیشه نوین دینی
نشریه علمی
مقاله علمی ـ پژوهشی
سال پانزدهم، بهـار ۱۳۹۸، شماره ۵۶
صفحات: ۳۸ ـ ۲۳

ANDISHE-E-NOVIN-E-DINI
Scientific Journal
Scientific Research Article
Vol. 15, Spring 2019, No. 56

مبانی معرفت‌شناختی حجیت ادله نقلی در اعتقادات

مهدی نصرتیان اهور*

چکیده

اعتقادات بخشی از دین است که به ادله نقلی و عقلی وابسته است. خدشه در منابع معرفتی نقل ممکن است معرفت بخش بـودن نقـل را زیـر سـؤال ببـرد در نتیجـه پژوهش از مبانی معرفت بخشی این ادله و طرح دیدگاهها امری ضروری است. ایـن پژوهش از روش توصیفی ـ تحلیلی برای رسیدن به مقصود خود بهره گرفته اسـت. پذیرش رویکرد غیرتحویل گرایی از گواه، مهمترین دستاوردهای این پژوهش است. مطابق این رویکرد، گواهی منبع مستقل معرفت است و می تواند در باورنده معرفت تولید کند. ادله نقلی که حاکی از قول، فعل و تقریر معصوم است خود مهمتـرین و بارزترین فرد گواهی است. به همین جهت می توان در معرفـت بخـش بـودن ادلـه نقلی تأکید نمود. حتی مطابق رویکرد تحویل‌گرایی و انکار معرفت بخش بودن گواه می‌توان حجیت ادله نقلی را ثابت دانست که در این صورت گواه صرفاً منتقل‌کننده معرفت برآمده از وحی و حـس اسـت و در معرفـت‌شناسـی حجیـت آن دو اثبـات شده است.

واژگاه کلیدی

رویکرد غیر تحویل گرایانه، تحویل گرایی، گواهی، وحی، حافظه.

---

*. استادیار دانشگاه قرآن و حدیث قم و مدرس معارف اسلامی.
mehdi.nosratian@gmail.com
تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۴/۳۱
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۸/۲۲

طرح مسئله

بحث از حجیت ادله نقلی در اعتقادات فارغ از اینکه براساس چه ادله‌ای استوار باشد و چه دیدگاهی در آن اتخاذ شود بر یک مبانی و پیش‌فرض‌های معرفت شناختی استوار است. زمانی می‌توان حجیت یا عدم‌حجیت ادله نقلی در اعتقادات را پذیرفت و یا در مورد آن بحث و گفتگو نمود که معرفت‌بخش بودن این ادله مورد پذیرش واقع شده باشد. به عبارت دیگر، اگر فرض بر این باشد که ادله نقلی معرفت‌بخش نیستند بلکه مثلاً صرفاً کارکرد تحریک احساسات و یا کارکردهای غیرمعرفتی را ایفا نمایند، قطعاً بحث از حجیت و عدم‌حجیت آن معنا نخواهد داشت. در این نوشتار سعی بر بررسی مؤلفه‌های مختلف دخیل در تولید یا انتقال معرفت توسط ادله نقلی است.

در هر گزاره معرفتی سه جهت وجود دارد: رابطه فاعل شناسا با گزاره، رابطه گزاره با واقع و رابطه فاعل شناسا با واقع. به هنگام بحث از معرفت‌بخشی ادله نقلی، در واقع بحث بر روی این امر متمرکز است که گزاره دینی با واقعیت به چه کیفیت ارتباط دارند. ادله نقلی چگونه می‌توانند رابطه میان گزاره و معرفت نقلی با واقع را تبیین کنند. ارتباط معرفت نقلی چگونه با واقع برقرار می‌شود؟ تبیین این امر اولاً در گرو آن است که روشن شود ادله نقلی زیر مجموعه کدام یک از منابع معرفت است؛ ثانیاً منبع مذکور، مولد معرفت است یا منتقل‌کننده آن و در صورت منتقل‌کنندگی، آیا منبع و مصدر اصلی توان معرفت‌بخشی را دارد یا خیر. منابع مختلفی که قابلیت دارند معرفتی را به بشر منتقل کنند، عبارتند از عقل، وحی، گواهی، مرجعیت، حس، شهود، فطرت و حافظه. از میان این منابع عقل، فطرت، شهود و مرجعیت با ادله نقلی ارتباط مستقیم ندارند ولی سایر منابع به‌نوعی با ادله نقلی در ارتباط هستند و باید بررسی شود که ادله نقلی زیر مجموعه کدام یک از آنهاست.

باید به این نکته اشاره شود که در کتب معرفت‌شناسی مثل ***آشنایی با معرفت‌شناسی*** نوشته منصور شمس، ***کاوشی در ژرفای معرفت‌شناسی (۲): منابع معرفت*** و ***معرفت‌شناسی دینی (۱): معرفت لازم و کافی در دین*** نوشته محمد حسین‌زاده بحث‌های متعددی از مولد معرفت بودن منابع مختلف صورت گرفته است. در این میان می‌توان به کتاب ***ارزش معرفت‌شناختی دلیل نقلی*** آقای عبدالله محمدی اشاره کرد به همراه برخی از مقالات مثل ارزش معرفت‌شناختی گزاره‌های تاریخی که به صورت خاص مباحث مرتبط به ارزش معرفت‌شناسی دلیل نقلی را بررسی کرده است؛ با این تفاوت که اولاً در بخش رویکردهای مختلف در گواه در این کتب، مبنای تحویل‌گرایی تقویت شده است درحالی‌که در مقاله حاضر نویسنده معتقد است رویکرد غیرتحویل‌گرایی در گواه، مقبولیت بیشتری دارد؛ ثانیاً در کتاب ***ارزش معرفت‌شناختی دلیل نقلی*** به‌نوعی اشاره شده است که دلیل نقلی نه منبع معرفت است و نه منبع توجیه درحالی‌که نویسنده معتقد است دلیل نقلی با توجه به رویکرد وثاقت‌گرایی در مولفه توجیه می‌تواند منبع توجیه قرار بگیرد.

منابع معرفت

حس، حافظه، گواهی و وحی ازجمله منابعی هستند که به‌نوعی با ادله نقلی در ارتباط هستند؛ زیرا انسان گاهی خود مستقیماً مطالبی را از نبی می‌شنود که حس در این معرفت نقش‌آفرین است، در پاره‌ای مواقع نیز مدرکات ذهنی خود دوباره به یاد آورده می‌شوند که در این صورت حافظه نقش‌آفرین است و در بسیاری از مواقع، مطلب شنیده شده از منبع وحیانی و یا مطلب به یاد آورده شده از منبع حافظه، به دیگران نقل می‌شود و معرفت به آنها منتقل می‌شود که در این صورت، گواهی نقش بی‌بدیل در آن ایفا می‌نماید. در کنار آنها بحث معرفت‌بخش بودن وحی نیز یکی از بحث‌های مهم در انتقال معرفت دینی است. (بنگرید به: ساجدی، ۱۳۸۲: ۶۵ ـ ۶۰؛ سالاری‌راد، ۱۳۸۵: ۲۰ ـ ۱۱؛ سبحانی، ۱۳۸۱: ۲۰ ـ ۱۲؛ شمس، ۱۳۸۴: ۱۵۰ ـ ۱۴۸)

در ادامه به بررسی هر یکی از این منابع پرداخته خواهد شد.

در بررسی مبانی معرفت‌بخش بودن ادله نقلی دو رویکرد عمده را می‌توان مشاهده نمود: الف) رویکرد تحویل‌گرایانه در منبع گواهی، ب) رویکرد غیرتحویل‌گرایانه در منبع گواهی. (بنگرید به: شمس، ۱۳۸۴: ۱۴۵ ـ ۱۴۰؛ حسین‌زاده، ۱۳۸۶: ۲۵ ـ ۲۲؛ محمدی، ۱۳۹۲: ۱۸۸ـ ۱۵۹) در ادامه به این دو رویکرد اشاره می‌شود. به عبارتی بحث اصلی در منابع معرفت‌بخشی ادله نقلی، ابتدا بر سر معرفت‌بخش بودن گواه است. اگر کسی گواه را منبع معرفت دانست از سایر منابع به صورت تبعی و به‌عنوان متعلقات گواهی و یا زمینه‌ساز بحث می‌کند ولی اگر کسی منبع بودن گواهی را نپذیرد از سایر منابع بالاصاله بحث خواهد کرد.

الف) رویکرد تحویل‌گرایانه

رویکرد مشهور در بحث گواهی، رویکرد تحویل‌گرایانه است، بدین معنا که گواهی منبع معرفت و مولد آن نیست بلکه منتقل‌کننده معرفت است؛ در نتیجه باید از منبع دیگری سخن به میان آورد که آن منبع، تولید معرفت کند و گواهی آن را منتقل نماید. در تبیین منبع مولد معرفت نسبت به ادله نقلی معمولاً چند منبع را دخیل می‌دانند و معتقدند اگر معرفتی بخواهد حاصل بشود باید این چند منبع با هم ارتباط داشته باشند تا بتوان گفت معرفت حاصل شده است و اگر در یکی از این منابع تشکیک صورت بگیرد فرآیند تولید معرفت مخدوش شده و نمی‌توان مدعی شد معرفتی شکل گرفته است. از میان منابع معرفی شده، منبع وحی و ادراک حسی توجه بیشتری را به خود جلب کرده است، هرچند نسبت به حافظه نیز بحث صورت می‌گیرد ولی بار اصلی اثبات معرفت‌بخشی منابع مرتبط با نقل بر روی حس و وحی متمرکز است. پس از بحث از معرفت‌بخش بودن این منابع نوبت به بحث از حجیت داشتن این معرفت حاصل از منابع مذکور است که آیا چنین معرفتی حجت است یا خیر و چرا؟ به عبارت دیگر اثبات معرفت‌بخش بودن منابع مذکور دقیقاً به معنای حجیت معرفت برآمده از آنها نیست بلکه حجیت فرع بر اثبات معرفت‌بخشی است به‌گونه‌ای که اگر کسی

منکر معرفت‌بخش بودن آنها بشود بحث از حجیت یا عدم‌حجیت و بررسی ادله و بحث از گستره حجیت معرفت نقلی بی‌معناست کما اینکه چنین حالتی را می‌توان با توجه به رویکرد پوزیتیویسمی به زبان دین مشاهده نمود.

۱. وحی

اولین منبعی که باید در معرفت‌بخشی ادله نقلی طبق رویکرد تحویل‌گرایی مورد بحث قرار گیرد منبع وحی است. این تقدم هم به لحاظ مقام ثبوت هم به لحاظ اهمیت قابل پی‌گیری است؛ بدین معنا که تا وحی کارکرد معرفتی نداشته باشد معرفت‌بخش بودن یا نبودن حس و حافظه در نتیجه بحث تأثیر نخواهد گذاشت؛ زیرا حس و حافظه منعکس‌کننده محتوای وحی خواهند بود و با فقدان معرفت‌بخشی، بحث از انعکاس‌دهندگی آنها بی‌معناست. از جهت اهمیت نیز در جامعه دین‌داری بسیاری از گزاره‌ها و باورهای مردمان آن جامعه برآمده از منبعی غیر از عقل، حس و شهود است؛ یعنی باورهایی است که آن را از صاحبان شریعت گرفته‌اند. مثلاً در جامعه اسلامی، دین، آیین و احکام فردی و اجتماعی خود را به پیامبر اکرمﷺ مستند می‌کنند و اگر از منبع این باورها سؤال شود به سرعت به قرآن و یا سنت شریف اشاره داشته و آن دو را مصدر این اعتقادات معرفی می‌کنند و بدین گونه خود را مجاز به پذیرش و باور گزاره‌های مذکور می‌دانند. به همین جهت لازم است از بعد معرفت‌شناختی وحی نیز سخن به میان آید.

هرچند به وحی از جهت ابعاد مختلف مثل وجودشناختی یعنی تبیین حقیقت وحی، تبیین رابطه نبی و خدا، چگونگی ارسال پیام و ... و از بعد کلامی یعنی بحث از ضرورت وحی، عصمت وحی و ... قابل بررسی است ولی در بحث معرفت‌شناسی از منبع و مصدر معرفت بودن یا نبودن وحی بحث می‌شود. بدین معنا که قطع نظر از منابع دیگر معرفت بشری، آیا وحی می‌تواند معرفت مستقلی برای بشر ایجاد کند یا خیر؟

اثبات معرفت‌بخشی وحی مرهون بحث از واقع‌نمایی و معناداری گزاره‌های وحیانی است. اندیشمندانی که معتقدند وحی واقع‌نماست دو فعالیت را هم‌زمان انجام می‌دهند: الف) نقد رویکرد غیرشناختاری وحی (هرگونه نظریه‌ای که گزاره‌های دینی را غیرواقع‌نما و بدون پیشوانهٔ واقعی می‌دانند (بنگرید به: ساجدی، ۱۳۸۲: ۶۱ ـ ۶۰؛ سالاری راد، ۱۳۸۵: ۱۱))، ب) ذکر ادله اثبات‌گر رویکرد شناختاری وحی.

این اندیشمندان در نقد نظریه رویکرد غیرشناختاری[۱] از میان تمام گزاره‌های ناظر به احساسات، تجارب شخصی و گزاره‌های ناظر به واقعیت صرفاً بر قسم سوم تمرکز کرده‌اند و اختلاف عمیق را در این بخش از گزاره‌های دینی جاری می‌دانند و برای تبیین نقد این متفکران از میان تمام گزاره‌های ناظر به واقعیت (گزاره‌های واقعی شرعی، اخلاقی و اعتقادی) بهترین مصداق برای تطبیق بحث، گزاره‌های اعتقادی است؛ زیرا از دایره اعتبار خارج هستند و بهترین مصداق تلقی می‌شوند در اینکه آیا حکایت از واقعیت دارند یا خیر؟

---

۱. نظریات غیرشناختاری مختص به دین خاصی نیست و گزاره‌های همه ادیان را شامل می‌شود ولی در این نوشتار بحث بر روی دین اسلام متمرکز می‌گردد.

آنها معتقدند رویکرد غیرشناختاری از وحی در ضمن یکی از چند نظریه قابل شکل‌گیری است:

۱. نظریه ابراز احساس‌انگاری وحی؛ گزاره‌های کلامی، بیانگر نوعی احساس شخص متدین هستند که غیر از ابراز احساس شخصی بر واقعیتی عینی و نفس الامری دلالت نمی‌کنند. مثلاً کسی که معتقد است: «خدا آسمان و زمین را خلق کرده است» در واقع از نوعی احساس ترس و حیرتی که از شکوه طبیعت به او دست می‌دهد، سخن می‌گوید. (سبحانی، ۱۳۸۱: ۱۶ ـ ۱۵؛ علیزمانی، ۱۳۷۵: ۳۶؛ سالاری راد، ۱۳۸۵: ۱۸)

این رویکرد با نقدهایی مواجه است مثل: اولاً؛ گوینده گزاره‌های کلامی، از نظر کتاب مقدس، خود خداست. آیا درست است که بگوییم گوینده سخن می‌خواهد ابراز احساسات کند؟! ثانیاً؛ فرض کنید گوینده انسان است، ولی آنچه که می‌خواهد بیان کند جز آن است که در این نظریه آمده است. وی در وصف خدا سخن می‌گوید، او را خالق جهان، مراقب بندگان و طراح سرنوشت آنها معرفی می‌کند. تفسیر سخن او از طریق احساسات، یک نوع تفسیر به رای است که روح گوینده از آن اطلاع ندارد. به عبارت دیگر، از کجا و با تکیه بر چه اصلی از اصول و قواعد زبانی کشف کردید که مراد گوینده چنین است؟ (سالاری‌راد، ۱۳۸۵: ۱۸؛ سبحانی، ۱۳۸۱: ۱۲)

۲. ابراز سمبلیک؛ تفسیر نمادین یا سمبلیک، عبارت دیگر از «کنایه‌گویی» در علم بیان است. در کنایه، جمله در معنای تحت اللفظی به کار می‌رود، به خاطر این که مخاطب را به معنای دوم که لازمه آن معنای نخست است، منتقل سازد، و در حقیقت معنای تحت اللفظی، مقصود بالاصاله نبوده بلکه ابزاری است برای تفهیم معنای دوم که مقصود بالذات متکلم می‌باشد. (سبحانی، ۱۳۸۱: ۱۲؛ سالاری‌راد، ۱۳۸۵: ۱۸)

در نقد این رویکرد می‌گویند: اولاً؛ کتاب مقدس، مانند همه گزاره‌های دینی، با زبان توده مردم سخن می‌گوید، هرگز در مقام لغزگویی و معماسازی نیست. هر گاه در خود سخن، قرینه‌ای بر نمادین بودن گزاره باشد طبعاً از آن پیروی خواهد شد و در غیر این صورت، چرا باید از اصول کلی در جهان مکالمه سر باز زنیم؟ چرا داستان توفان نوح را سمبلیک تلقی کنیم؟ ثانیاً؛ آورندگان وحی، و گویندگان گزاره‌های کلامی، هرگز از گزاره‌ها چنین تفسیری نداشته و تخیلات شاعرانه را به حریم وحی راه نمی دادند. (سبحانی، ۱۳۸۱: ۱۹ ـ ۱۶)

۳. شعایر دینی؛ اگر موحدی می‌گوید: «خدا آسمان‌ها و زمین را آفرید»، در واقع مضمون جمله، خطاب به دوم شخص است؛ انگار می‌گوید: «تویی که زمین و آسمان‌ها را آفریده‌ای.» بنابراین هر نوع وصفی درباره خدا، به‌منظور توضیح چیزی نیست بلکه برای انجام نیایش و پرستش است که با مفهوم واقع‌نمایی گزاره کاملاً متفاوت می‌باشد. (سالاری راد، ۱۳۸۵: ۱۹)

در نقد این نظریه می‌گویند: اولاً؛ تمام گزاره‌های دینی در بستر عبادت و نیایش قابل پیاده شدن نیست. خدا در مواردی از امتناع ابلیس از سجده کردن سخن می‌گوید، آیا این مضمون با بستر نیایش مناسب است؟ ثانیاً؛ فرض کنیم همه توصیفات از ذات و یا فعل خدا، شایستگی پیاده شدن در بستر نیایش دارند، ولی چنین

تفسیری مانع از واقع‌نمایی وصف‌ها نیست؛ یعنی در عین این که خدا را آفریننده زمین و آسمان‌ها معرفی نماییم، او را نیز با این توصیف ستایش کنیم. ثالثاً؛ اگر گزاره‌های یاد شده ناظر به واقع نبوده و فاقد خصیصه صدق و کذب باشند، مفاد آن این است که او را با یک رشته جمله‌های فاقد معنی که شبیه «لقلقة اللسان» است پرستش کنیم. (سبحانی، ۱۳۸۱: ۲۰ ـ ۱۹)

٤. تلقی اسطوره‌ای؛ مطابق این نظریه گزاره‌های دینی تجلی عقب‌ماندگی فرهنگی است و الهیات، دیدگاهی است اسطوره‌ای از جهان که در آن تلاش شده است تا با پرداختی مجدد، همسویی این اسطوره‌ها با شعور عقلایی را نشان دهند درحالی‌که اگر با معیارهای عقلایی مورد قضاوت قرار گیرد نه‌تنها بی‌پایه، بلکه بی مفهوم است. (همان: ۲۲ ـ ۲۰؛ الستون و دیگران، ۱۳۷۶: ۵۸)

در نقد این نظریه نیز می‌گویند: اولاً؛ الهیات مد نظر ادیان که به نحو مترقی در اسلام تبیین شده را تکامل یافته اسطوره‌های انسان‌های بدوی دانستن، ظلم و جنایت نابخشودنی است که صرفاً از یک تحلیل‌گر پیش‌داور سر می‌زند. ثانیاً؛ این سخن با واقعیت تاریخی ادیان در تعارض است؛ زیرا متفکران اسلامی و غیر اسلامی مثل محدثان و فقها و متکلمان و فلاسفه تلاش کرده‌اند اسطوره‌ها را از حقایق دینی جدا نمایند. چگونه می‌توان بدون ارائه دلیل، معلومات و دانش آنها را یک نوع ارتجاع و عقب‌ماندگی فرهنگی دانست؟ (سبحانی، ۱۳۸۱: ۲۲ ـ ۲۰)

این اندیشمندان در گام اثباتی خود تلاش کرده‌اند ادله‌ای اقامه نمایند که اثبات‌گر معناداری گزاره‌های وحیانی است. از میان ادله‌ای که بدان اشاره کرده‌اند می‌توان تمسک به اصل اولی در مکالمات شفاهی و مکاتبات اشاره کرد. آنها معتقدند اصل اولی در مکالمات شفاهی و کتبی، واقع‌نمایی است. مراد از سخن واقع‌نما، ضرورتاً کلام مطابق با واقع نیست، بلکه مراد این است که اصل اولی در جملات خبری بیان جملات واقع‌نما است که قابلیت صدق و کذب دارد. عقلا در فهم کلام هر گوینده‌ای این اصل را رعایت می‌کنند مگر در مواردی که قرینه، اقتضای خلاف آن را داشته باشد. اگر گوینده عاقل و حکیمی نیز خطاب به مردم سخن می‌گوید، در بیان خود بر سیره عقلا عمل می‌کند. این مطلب در مورد خدا و کلمات وی نیز صادق است. زیرا اولاً، فرض این است که او حکیم و عاقل‌ترین عقلا است و لذا خلاف این سیره عمل نمی‌کند. ثانیاً، شارع مقدس بارها بر تطابق مشی خود با سیره عقلا تصریح نموده است. ثالثاً، موارد خلاف این اصل مواردی مانند کتاب رمان، شعر، داستان‌های اسطوره‌ای و امثال آن می‌باشد. در این موارد بنای نویسنده بر بیان سخن غیرواقع‌نما است درحالی‌که قرآن صریحاً این‌گونه توصیفات را از کتاب خود نفی نموده بلکه واقع‌نمایی آن را هشدار می‌دهد. درنتیجه، مطالب شارع مقدس نیز واقع‌نما خواهد بود. (ساجدی، ۱۳۸۲: ۶۳ ـ ۶۲؛ سالاری راد، ۱۳۸۵: ۲۳)

آنها برای اینکه علاوه بر واقع‌نمایی، صادق بودن گزاره‌های دینی را ثابت نمایند به ادله متعددی همچون: معجزه داشتن انبیا، اثبات‌پذیری محتوای برخی از مطالب وحیانی با عقل، همسویی محتوای وحیانی با مسلمات تجربی و مستندات تاریخی، مطابقت با فطرت انسانی، اخبار غیبی و ... تمسک جسته‌اند که به جهت

پرهیز از طولانی شدن بحث، در ادامه صرفاً بر کیفیت دلالت معجزه بر صدق گزاره وحیانی اشاره می‌شود. یکی از نشانه‌های صدق هر پیامبری، آوردن معجزه است. فاضل مقداد در تعریف معجزه می‌گوید:

> والمعجزة: هي الأمر الخارق للعادة، المطابق للدّعوي، المتعذّر علي الخلق الإتيان بمثله. (فاضل مقداد، ۱۴۱۲: ۷۹)
>
> معجزه عبارت است از آوردن امری که اولاً خارق العاده باشد؛ ثانیاً با ادعای فرد آورنده مطابقت داشته باشد؛ ثالثا بر مردم آوردن مثل آن ممکن نباشد.

وقتی پیامبری برای اثبات صدق ادعای خود معجزه بیاورد، در این صورت گزاره‌های برگرفته از گفتار وی، صادق خواهد بود. اصولاً فلسفه آوردن معجزه این است که محتوای اعتقادات ابراز شده را واقعی نشان بدهد و هرگونه تردیدی را برطرف نماید.

معجزه معمولاً در مواردی اتفاق می‌افتد که پیامبر امر واقعی را ادعا می‌کند، ولی شنوندگان چنین امری را واقعی و مطابق با واقع تلقی نمی‌کنند و نسبت به آن تردید نشان می‌دهند. به همین جهت خداوند متعال، از طریق اعطای امر خارق العاده، حقانیت ادعای پیامبرش را اثبات می‌نماید. (ساجدی، ۱۳۸۲: ۶۳)

به نظر می‌رسد با توجه به گام سلبی (نقد رویکرد غیرشناختاری از وحی) و ایجابی (ذکر ادله اثبات‌گر معناداری گزاره‌های وحیانی) می‌توان منبع بودن وحی برای بخشی از معارف بشر را نتیجه گرفت و از این ناحیه می‌توان ادله نقلی را معرفت‌بخش دانست مگر اینکه در منابع دیگر مرتبط با وحی خللی ایجاد شود.

۲. ادراک حسی

برای اثبات معرفت‌بخش بودن ادله نقلی در کنار وحی باید به منبع حس نیز اشاره کرد؛ زیرا مفاد وحی به مردم ابلاغ می‌شود و این محتوا در جامعه منتشر می‌شود. انتقال محتوای وحی از پیامبر به بندگان و انتشار آن بدون ابزار حس ممکن نیست؛ زیرا غیر از پیامبران سایر مردم از وحی مستقیم بی‌بهره هستند و خداوند از طریق پیامبران تکالیف را به مردم ابلاغ می‌نماید. دریافت این محتوا ارتباط وثیق با ابزار حس مثل گوش و یا زبان دارد.

ابتدا باید اشاره کرد که آگاهی یافتن از امر محسوس در گرو وجود چند امر است: الف) عضو حسی مثل چشم، گوش و ...؛ ب) شیء محسوس؛ ج) ادراک حسی یا مواجه حسی؛ د) باور به متعلق ادراک حسی. مثلاً به هنگام آگاهی یافتن از وجود یک میز علاوه بر عضو حس‌کننده باید شیء محسوس نیز وجود داشته باشد، همچنین میان فاعل شناسا و شیء محسوس نیز مواجه حسی صورت بگیرد تا در اثر این مواجه باور به آن شکل بگیرد؛ زیرا چه بسا عضو حسی مثل چشم وجود دارد ولی به جهت فقدان شیء محسوس و یا نبودن مواجه با آن باوری تولید نمی‌شود. پس شناخت امور محسوس در گرو تحقق یافتن این امور است. در معرفت‌شناسی به شناخت حاصل از مواجه حسی در صورتی که مطابق با واقع هم باشد نام معرفت حسی را

بارنهاده‌اند. در این صورت، ادراک و مواجه حسی منبع معرفت حسی مذکور است. بدین طریق می‌بایست میان ادراک حسی و باور و معرفت حسی فرق گذاشت. معرفت حسی، معلول و برگرفته از ادراک حسی است. (بنگرید به: شمس، ۱۳۸۴: ۱۴۵ ـ ۱۴۳) البته ممکن است در برخی از کتب معرفت‌شناسی، باور و یا معرفت حسی را همان ادراک حسی بدانند و حس را منبع معرفت تلقی کنند در این صورت اختلاف صرفاً بر روی لفظ است که نیازی به اتخاذ موضع نیست. در این نوشتار میان حس، ادراک حسی و معرفت حسی تفکیک صورت گرفته است. (بنگرید به: حسین‌زاده، ۱۳۸۶: ۲۴ ـ ۲۲؛ همو، ۱۳۸۷: ۳۵ ـ ۳۴)

پس از روشن شدن معنای ادراک حسی باید از چگونگی پشتیبانی ادراک حسی از معرفت حسی سخن گفت و تبیین نمود چگونه این ادراک حسی معرفت‌بخش است. پشتیبانی ادراک حسی از معرفت حسی بدین معناست که ادراک‌گر، زمانی که در موقعیت ویژه‌ای قرار می‌گیرد، این موقعیت به وی امکان می‌دهد تا باورهای ویژه را شکل بدهد. به بیان دیگر گاهی شرایط و موقعیت‌ها خود حاوی اطلاعاتی هستند که قرار گرفتن در چنین موقعیت‌هایی ما را به‌گونه‌ای موجه می‌سازد تا باورهایی را داشته باشیم. این موقعیت‌ها ذاتاً اطلاع‌زا هستند. دیدن یک میز ذاتا در بردارنده اطلاعاتی درباره رنگ، حجم، چگونگی استقرار آن در اتاق و بسیاری اطلاعات دیگر است. صرف مواجهه با این موقعیت باعث می‌شود که در باور کردن بسیاری از این قبیل امور موجه باشیم. (بنگرید به: شمس، ۱۳۸۴: ۱۴۷)

پس موقعیت اطلاع‌زایی در ادراک حسی منشأ پشتیبانی نمودن آن از معرفت حسی است. این امر چگونگی منبع بودن ادراک حسی برای معرفت حسی را تشریح نموده ولی چرایی معرفت‌زایی ادراک حسی نسبت به معرفت حسی با تبیین مذکور معلوم نمی‌شود بلکه نیازمند بحث دیگری در باب چیستی ادراک حسی است.

هرچند درباب چیستی ادراک حسی نظریات و دیدگاه‌های مختلفی ابراز شده است ولی سه دیدگاه عمده در این زمینه وجود دارد: واقع‌گرایی مستقیم، نظریه داده‌های حسی و نظریه پدیدارگرایی. زمانی می‌توان از معرفت بخش بودن ادله نقلی دفاع کرد که بتوان ادراک حسی را مطابق یکی از این سه نظریه معتبر دانست. (بنگرید به: شمس، ۱۳۸۴: ۱۵۵ ـ ۱۴۵؛ حسین‌زاده، ۱۳۹۰: ۲۳۵ ـ ۲۲۰)

از میان این سه نظریه، نظریه داده‌های حسی کمترین اشکال و بیشترین طرف‌دار را دارد. زیرا مطابق دیدگاه واقع‌گرایی مستقیم (نظریه مبتنی بر فهم متعارف) در هر ادراک حسی چهار رکن مؤثر است: الف) ادراک‌گر: همان شخصی که ادراک می‌کند. ب) ادراک شونده: همان امری که ادراک می‌شود؛ امری که در ورای وجود ادراک‌کننده است و از جمله امور واقعی و خارجی است. ج) تجربه حسی یا ادراک حسی: تجربه‌ای که در ادراک‌گر حاصل می‌شود. این همان چیزی است که ادراک‌گر در نفسش نسبت به شیء بیرون از خود دارد. د) نسبت علّی: رابطه سببیت میان شی ادراک شده و ادراک گر. از میان این چهار رکن، رکن دوم سبب شده است تا نظریه مذکور در زمره نظریات واقع‌گرایی مستقیم قرار بگیرد؛ یعنی بر وجود

ارتباط مستقیم میان ادراک‌گر و ادراک شونده تاکید شود و با رکن چهارم منشأ و چگونگی این ارتباط تبیین می‌شود. (بنگرید به: شمس، ۱۳۸۴: ۱۵۱ ـ ۱۴۸؛ حسین‌زاده، ۱۳۹۰: ۲۲۶)

مهم‌ترین اشکال این نظریه ناتوانی از توجیه خطاهای حسی است. شاید برای افراد مختلفی این خطا رخ داده باشد که در هنگام مواجهه با شیء خاص ابتدا تصور می‌کند رنگ آن مثلاً آبی غلیظ است ولی بعد از دقت بیشتر و نگاه دقیق‌تر می‌بیند مثلاً رنگ آن بنفش یا سرمه‌ای است و یا حالات دیگر. حال اگر این ادراک حسی حاصل تأثیر علّی شیء بیرونی باشد و متعلق ادراک همان شیء بیرونی باشد؛ چگونه ممکن است یک شی دو تأثیر مختلف و دو ادراک مختلف از خود در دیگران ایجاد کند؟ (بنگرید به: حسین‌زاده، ۱۳۹۰: ۲۲۶؛ شمس، ۱۳۸۴: ۱۵۱ ـ ۱۴۸) علاوه بر اینکه از توجیه توهم ادراک هم ناتوان است؛ گاهی متعلق ادراک به هیچ وجه واقعیت خارجی نیز ندارد، بلکه توهماتی است که فرد مبتلا به آن شده است؛ صدایی را می‌شنود که اصلا وجود ندارد یا امری را می‌بیند که نیست. به این امور توهمات حسی گفته می‌شود. پس این نظریه از توجیه و فرق‌گذاری میان ادراک حسی، خطاهای ادراکی و توهمات حسی ناتوان است. (بنگرید به: همان: ۱۵۳ ـ ۱۵۱)

پدیدارگروی[1] نیز با توجه به تقریری که از کیفیت ادراک بیان می‌کند با مشکلاتی روبه‌رو است؛ زیرا مطابق پدیدارگروی اشیای خارجی از اشیای ذهنی متمایزند. آنچه در ذهن ما می‌آید، نمود پدیدار و فنومن شیء خارجی است. هیچ‌گاه اشیاء فی نفسه درک نمی‌شوند و اساساً همیشه بین اشیاء فی نفسه و اشیاء در ذهن تغایر وجود دارد. ماهیت خارجی فی حد ذاتها هیچ‌گاه در ذهن حاضر نمی‌شود. بنابراین، در این نظریه گرچه واقعیت ذهنی خارجی پذیرفته شده است اما واقعیت ذهنی صرفاً نمود واقعیت خارجی است و حکایت تام از خارج ندارد؛ بلکه فقط ظهور، نمود و پدیداری از خارج است شبیه آنچه در قول به شبح گفته می‌شود. (خسروپناه، ۱۳۸۴: ۷۲؛ کشفی، ۱۳۸۱: ۱۰۹) مهم‌ترین نقدی که این رویکرد دارد گسست میان واقعیت و ذهن است. امر ذهنی که نه از جهت وجود و نه از جهت ماهیت اتحادی با واقعیت نداشته باشد، چگونه حکایت‌گری از آن دارد؟ به عبارت دیگر چگونه می‌توان گفت این امر ذهنی حاکی از شیء خارجی خاصی است و از شیء دیگر حکایت‌گری نمی‌کند؟

نظریه داده‌های حسی یا بازنمون‌گروی هرچند با مشکلات نظریات سابق روبه‌رو نیست و معتقد است آگاهی از امور خارج از ذهن توسط داده‌های حسی صورت می‌گیرد و می‌توان آن را واقع‌گروی غیر مستقیم دانست. با نقش دادن به داده‌های حسی می‌توان خطاها و توهمات حسی را توجیه کرد زیرا در این نظریه به جای برقراری ارتباط علّی میان ادراک‌گر و ادراک شونده، ارتباط مذکور میان ادراک‌گر و داده‌های حسی برقرار می‌شود و این داده‌های حسی است که علت برای ادراک شیء در نزد ادراک‌گر است. منشاء این داده‌های حسی نیز واحد نیست بلکه گاه همان امر خارجی منشاء ادراک حسی است (در ادراکات حسی) و گاه نیز غیر آنها (در خطاهای ادراکی و توهمات حسی). این نظریه در صدد بیان مبادی نزدیک‌تر برای ادراک

۱. پدیدارگروی تقریرات متعددی دارد که در این نوشتار تنها به پدیدارگروی بر گرفته از مبنای کانت اشاره شده است.

حسی است. این مبدأ چیزی جز داده‌های حسی نیست. پس امور خارجی در مُدرَکات حسی، به واسطه داده‌های حسی برای ادراک‌گر معلوم می‌شود و بدین ترتیب واقع‌گروی غیر مستقیم شکل می‌گیرد. بنابر نظریه واقع‌گروی غیر مستقیم، در ادراک حسی با استفاده از امور درونی و غیر فیزیکی می‌توان از امور فیزیکی آگاهی یافت. (بنگرید به: شمس، ۱۳۸۴: ۱۵۵ ـ ۱۵۱؛ حسین زاده، ۱۳۹۰: ۲۲۸ ـ ۲۲۶)

مهم‌ترین چالش فراروی این نظریه تبیین نحوه ارتباط میان داده‌های حسی و امر خارجی است. وقتی فرد ادراک‌کننده مستقیماً به خارج دسترسی ندارد؛ بلکه از مجاری داده‌های حسی به امور دیگر آگاهی پیدا می‌کند، از کجا دانسته می‌شود که اولاً جهانی خارج از ذهن و داده‌های حسی وجود داشته باشد؟ ثانیاً بر فرض وجود، چگونه می‌توان ادعا کرد جهان خارج به همان نحوی است که ادراک‌گر شناخته است؟

اندیشمندان مخصوصاً فلاسفه اسلامی به دغدغه‌ها مذکور پاسخ گفته‌اند. اصل وجود واقعیت، فی‌الجمله غیر قابل انکار است و عقل سلیم بر وجود آن اذعان می‌کند. هر شخصی خود و حالات درونیش را با علم حضوری درک می‌کند؛ زیرا میان نفس انسان و حالات درونی وی واسطه‌ای نیست. در نتیجه تصور خطا نیز در آن راه ندارد. پس فی‌الجمله وجود واقعیت ازجمله امور انکارناپذیر است. بله اثبات جهان خارج از ذهن بشر و اذعان به وجود آن نه بدیهی است و نه معلوم به علم حضوری، بلکه نیازمند به استدلال است. در فلسفه اسلامی وجود جهان مادی خارجی، ازجمله امور و قضایای فطری (به اصطلاح منطقی) دانسته شده است؛ یعنی وجود جهان خارجی ازجمله مسائلی است که استدلالش در نفس وجود دارد و برای استدلال به آن نیازی به برهان خارج از نفس نیست. در تبیین این قضیه فطری باید گفت: الف) به هنگام مواجه با پدیده خاص باید گفت من پدیده خاص مثل احساس گرما یا سرمای هوا را احساس می‌کنم. ب) به مقتضای اصل علیت، هر یک از این پدیده‌های ادراکی بدون علت تحقق نیافته بلکه معلول علتی هستند. ج) علت این امور یا خود انسان مدرِک است و یا شیء خارج از وی. د) علت آن خود انسان مدرِک نمی‌تواند باشد؛ زیرا گاه حتی از وجود برخی از این حالات اذیت می‌شود و ناخواسته مبتلا به آن می‌شود، پس نباید وی را علت و موجد آن حالت دانست. ه) علت آن، امری خارج از نهاد آدمی است. با این استدلال می‌توان به اصل وجود جهانی خارج از ذهن اذعان نمود؛ هرچند که اثبات سایر خصوصیات این واقعیات مادی نیازمند به‌کارگیری فروعات اصل علیت و سنخیت است تا با آزمایش و مشاهده مکرر به موارد آن پی برد. بدین صورت شناخت واقعیت مادی و جهان محسوس مبتنی بر استدلال است و این استدلال از آنجا که به‌طور اجمال ارتکازی است، معرفت به وجود جهان خارجی نیز فطری و غیر قابل تردید خواهد بود (مصباح یزدی، ۱۳۸۳: ۱ / ۲۷۰ ـ ۲۶۱؛ حسین‌زاده، ۱۳۹۰: ۲۶۰ ـ ۲۵۹)

با توجه به رفع اشکال از نظریه داده‌های حسی می‌توان حس را نیز منبع برخی از معرفت‌های بشری دانست و همین امر سبب می‌شود گواهی مستند به حس نیز بتواند منتقل‌کننده معرفت باشد و منبع ثانوی برای معرفت تلقی شود. اگر ادله نقلی، قول، فعل و یا تقریر معصوم را حکایت کند نمی‌توان از جهت منبع حس در معرفت بخشی آن

خدشه نمود بله اگر کسی بخواهد در معرفت منتقل شده از آن تشکیک کند باید در حجت نبودن قول، فعل و تقریر معصوم تردید نماید که در مبحث وحی به اجمال بر صدق گزاره‌های وحیانی اشاره شد.

۳. حافظه

ادله نقلی از جهتی نیز با حافظه ارتباط دارد. نقل قول، فعل یا تقریر معصوم در بیشتر موارد با تکیه بر حافظه صورت گرفته است لذا باید در منبع معرفت یا توجیه بودن حافظه بحث نمود؛ زیرا در صورت نفی منبعیت حافظه در توجیه، ادله نقلی ارزش و اعتبار خود را از دست خواهد داد. به همین جهت باید از این دو لحاظ، حافظه را مورد کاوش قرار داد. در صورتی که منبع معرفت بودن حافظه ثابت شود، منبع توجیه بودن آن نیز ثابت شده است ولی اگر در معرفت‌بخش بودن حافظه تشکیک ایجاد شود باید به صورت جداگانه توجیه‌گر بودن حافظه را ثابت نمود.

براساس اصطلاح رایج حکمای اسلامی و دیگر فیلسوفان هم‌مشرب آنها، حافظه خزانه معانی جزئیه است و فقط آنها را حفظ و نگهداری می‌کند چنان‌که خزانه صور جزئی است و صرفاً به حفظ و نگهداری صور جزئی اشتغال دارد. (حسین‌زاده، ۱۳۸۶: ۶۸ و ۹۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۸ / ۲۲۱ ـ ۲۱۱؛ طوسی، ۱۳۷۵: ۲ / ۳۴۶ ـ ۳۳۴) اما در معرفت‌شناسی، حافظه معنایی اعم از آن دارد و شامل معانی و صور کلی و حتی قضایا نیز می‌شود. حافظه در معرفت‌شناسی، خزانه‌ای است که معرفت‌های انسان اعم از معانی و صور، جزئی و کلی، مفاهیم و قضایا را حفظ و نگهداری می‌کند و آنها را نیز به یاد می‌آورد. (حسین‌زاده، ۱۳۸۶: ۹۴ ـ ۹۳؛ شمس، ۱۳۸۴: ۱۵۹ ـ ۱۵۷)

قلمرو حافظه: گاه در مقام بیان ادراکات مخزون در حافظه می‌گویند معرفت‌هایی نسبت به امور گذشته در حافظه نگهداری می‌شود که حافظه از این امور پشتیبانی می‌کند. حافظه زمانی از امور مربوط در گذشته پشتیبانی می‌کند که ارتباط علی با آن نیز داشته باشد بدین معنا که گاه سؤال می‌شود که چرا باور داری در تابستان سال گذشته مسافرت کرده‌ای؟ در جواب فاعل شناسا نیز می‌گوید چون چنین به یاد می‌آورم و یا چون چنین در حافظه ام مانده است. در این صورت حافظه از معرفت و باور مذکور پشتیبانی می‌کند. (شمس، ۱۳۸۴: ۱۶۳ ـ ۱۵۹؛ حسین‌زاده، ۱۳۸۶: ۹۵) دایره معرفت‌های مخزون در حافظه تنها محدود به امور گذشته نیست بلکه بسیار وسیع‌تر از آن است هرچندکه زمان یادگیری و ثبت آنها در گذشته صورت گرفته باشد ولی متعلق آنها اموری هستند که حتی در حال و یا آینده نیز مصداق دارند، به همین جهت به معرفت‌های مخزون در حافظه به نحو اجمال اشاره می‌شود که عبارتند از: صورت‌های جزئی، معانی جزئی، مفاهیم یا صور و معانی کلی، گزاره‌های حاکی از آن دسته از علوم حضوری که در گذشته اتفاق افتاده‌اند، گزاره‌های حسی، گزاره‌های مبتنی بر اخبار، گواهی و شهادت دیگران، همه گزاره‌های مربوط به علم پیشین. (حسین‌زاده، ۱۳۸۶: ۹۴)

تنوع معرفت‌های مخزون در حافظه خود این سؤال را تولید می‌کند که آیا حافظه منبع معرفت است یا نگه‌دارنده آن؟ در معرفت‌شناسی گاه از حافظه به‌عنوان منبع معرفت یاد می‌شود ولی زمانی می‌توان چیزی را منبع معرفت دانست که اگر سایر منابع در کار نباشند منبع مذکور بتواند تولید معرفت کند. ظاهراً حافظه فاقد

چنین خصوصیتی است. مثلاً در محاسبات ریاضی هرچند اگر حافظه نباشد و یا دچار ضعف بشود محاسبات ریاضی نیز عقیم خواهند ماند؛ ولی باید توجه داشت در این‌گونه موارد که علمیات ریاضی صورت می‌گیرد حافظه، معرفت ریاضی تولید نمی‌کند؛ بلکه حافظه مقدمات متناسب با عملیات ریاضی را به یاد می‌آورد و به صورت خاص برجسته نموده و در اختیار عقل قرار می‌دهد تا عقل با استفاده از این مقدمات دست به استنتاج بزند. این استنتاج هرچند از حافظه بهره گرفته است ولی مستند به حافظه نیست. حافظه ابزاری بیش نیست و صرفاً معرفت‌های سابق را حاضر نموده و در اختیار عقل قرار می‌دهد و عقل نیز با چیدن این مقدمات در کنار هم دست به استنتاج می‌زند. به همین جهت نباید گمان برد حافظه در موارد فوق مولد معرفت است؛ بله حافظه می‌تواند منبع توجیه در همان معرفت‌های موجود در خود باشد. اگر از کسی که معتقد است سال گذشته به مسافرت جنوب رفته است بپرسند چرا باور داری سال گذشته به جنوب مسافرت کرده‌ای؟ در جواب می‌تواند بگوید: زیرا چنین به یاد می‌آورم. در این صورت وی در پذیرش و باور به مسافرت رفتن خود موجه است؛ هرچند این باور از جمله ادراکات حسی است که محصول تجربه حسی است و همان نیز سبب ثبت معرفت مذکور شده است ولی در حال به یادآوری آن، حافظه منبع توجیه محسوب می‌شود. (حسین‌زاده، ۱۳۸۶: ۱۰۳ ـ ۱۰۰؛ شمس، ۱۳۸۴: ۱۶۴ ـ ۱۶۳)

بدین ترتیب حافظه منبع معرفت مستقل و جدا نیست، بلکه نگه دارنده معرفت‌های برآمده از منابع دیگر است؛ ولی می‌تواند منبع توجیه برای باورهای مذکور تلقی شود.

با توجه به اینکه حافظه منبع توجیه معرفت است نباید در منبع ثانوی معرفت بودن ادله نقلی تشکیک نمود؛ زیرا معنای منبع توجیه بودن حافظه این است که باورنده با تمسک به حافظه خود از روش اطمینان‌بخشی استفاده کرده و معرفت خود را از طریق حافظه به منبع معرفت متصل نموده است. با عقلانی بودن تمسک به حافظه، نقصانی در اتصال به منبع معرفتی رخ نداده است.

همان‌طور که ملاحظه می‌شود مطابق رویکرد تحویل‌گرایی می‌توان از معرفت‌بخش بودن ادله نقلی دفاع کرد و کیفیت معرفت بخشی آن به تفصیل مورد اشاره قرار گرفت.

ب) رویکرد غیرتحویل‌گرایی

مطابق این رویکرد، گواهی خود منبع مستقل معرفت است و اگر از منابع دیگر بحث می‌شود به جهت ارتباط آنها با گواهی است.

مقصود از گواهی در معرفت‌شناسی، نوشته یا گفته‌ای است که شخص دیگری را به معرفت یا توجیه‌معرفتی درباره گزاره‌ای برساند. در زندگی روزمره فراوان اتفاق می‌افتد که باورهای خود را مستند به گفتار دیگران می‌کنیم و خود را مجاز می‌دانیم چنین باوری داشته باشیم. در اینجا مهم‌ترین سؤال، پرسش از

مولد معرفت بودن گواه است. مشهور در معرفت‌شناسی آن است که گواهی، مولد معرفت نیست به همین جهت رویکرد تحویل‌گرایی را پیش روی خود قرار دادند ولی به نظر نگارنده می‌توان گواهی را مولد معرفت دانست و از رویکرد غیرتحویل‌گرایی دفاع کرد و در نتیجه راه کوتاه‌تری برای اثبات معرفت‌بخشی ادله نقلی طی نمود.

مشهور معتقدند گواهی صرفاً معرفت حاصل در نزد یک فرد را به دیگری منتقل می‌کند. اگر فرض کنیم علی به هنگام رانندگی در بزرگراه تصادفی را مشاهده کرده باشد و برای حسین این تصادف را نقل کند باوری در حسین نسبت به رخ دادن تصادف در بزرگراه ایجاد شده است، این باور مستند به نقل و گفتار علی است، پس باور مذکور ریشه در گواهی دارد. قطعاً تا علی این تصادف را مشاهده نکرده باشد، گواهی معنا نخواهد داشت؛ به عبارت دیگر علی در این ماجرا، معرفت حسی خود به تصادف در بزرگراه را به حسین منتقل می‌کند نه اینکه معرفتی علاوه بر آن ایجاد کرده باشد. پس با این تبیین باید اذعان نمود گواهی منبع معرفت نیست بلکه انتقال‌دهنده معرفت است. در واقع علی به هنگام نقل، می‌گوید من تصادف در بزرگراه را دیدم و نسبت به آن معرفت دارم و حسین نیز به استناد به همین گفتار و معرفت، معرفت و باور به رخ دادن تصادف را دارد. چنین تبیین و تحلیلی ما را به این نتیجه رهنمون می‌سازد که گواهی منبع مستقل معرفت نیست بلکه انتقال‌دهنده معرفت است. (بنگرید به: شمس، ۱۳۸۴: ۱۹۲ ـ ۱۸۵؛ حسین‌زاده، ۱۳۸۶: ۳۱۰ ـ ۲۹۴)

به نظر می‌رسد با کمی تأمل در نقش گواهی می‌توان مولد بودن آن را تصدیق نمود و پی بردن به این مسئله مؤونه زیادی نیاز ندارد. اگر گواهی واسطه در انتقال معرفت باشد زمانی که حسین به رخ‌دادن تصادف در بزرگراه اعتقاد دارد در پذیرش خود موجه است، چون به قول و گفتار علی اعتماد کامل داشته است و او نیز شرایط گواه را داراست، (طبق فرض) ولی در پاسخ از تبیین منبع معرفت حسین به باور رخ‌دادن تصادف در بزرگراه چه باید گفت؟ آیا از نظر معرفت‌شناسی منبع معرفت حسین نیز ادراک حسی است؟ زیرا وقتی گواهی منبع مستقل معرفت نباشد بلکه منتقل‌کننده معرفت به حساب آید، باید پذیرفت منبع دیگری این معرفت را ایجاد کرده است. به جهت قرار گرفتن علی در موقعیت ادراک، باوری در وی پدید می‌آید که مستند به همین ادراک حسی است؛ ولی حسین که خود در موقعیت ادراکی قرار نگرفته است و باور به رخ دادن تصادف را نیز دارد چگونه باورش مستند به حس است؟ آیا باور وی به‌مثابه باور علی است و هر کدام از این دو باور به یک میزان از منبع واحد برآمده‌اند؟ تصور بر این است که چنین تلقی مقرون به صواب نباشد. برای تبیین دیدگاه خود از باورهای عقلی کمک می‌گیریم؛ قضیه «هر معلولی نیازمند به علت است» ازجمله قضایای تحلیلی و از مصادیق بارز باورهای مستند به عقل است. بارزترین و متقن‌ترین شیوه انتزاع مفاهیم علت و معلول این است که نفس، میان خود و حالات درونیش مقایسه می‌کند و می‌بیند حالات درونی وی متأثر از نفس و وابسته به آن است درحالی‌که نفس چنین ویژگی را ندارد؛ لذا نفس را علت پدید آمدن حالات و تصورات ذهنی می‌داند و تصورات را معلول وی. حال در قضیه «هر معلولی نیازمند به علت

است» که عقل با تصور و درک صحیح علت و معلول و بدون بهره بردن از منبع دیگر، مفاد گزاره را تصدیق می‌کند آیا می‌توان چنین برداشت کرد که چون عقل در تصور معنای علت و معلول نیازمند به حس یا شهود است، پس منبع مستقل تصدیق و باور به این قضیه نیست؟ اگر مقایسه میان نفس و حالات آن صورت نگیرد و ذهن با واژگان علت و معلول آشنا نشود چگونه می‌تواند تصدیق کند؟ حتی می‌توان از باورهای حسی نیز در تأیید مطلب مذکور استعانت جست؛ همانگونه که شرط منبع بودن ادراک حسی، سالم بودن قوای حسی است، شرط منبع بودن گواهی نیز مستند به حس بودن آن است. خلاصه نباید معرفت برآمده از گواهی را مشابه معرفت حاصل از حافظه دانست. در حافظه، معرفت اولی که در انسان ایجاد شده است همان معرفت دوباره به یاد آورده می‌شود ولی در گواهی، معرفت ایجاد شده در علی به حسین منتقل نمی‌شود بلکه معرفت وی، معرفتی جدا و متمایز از معرفت علی است. در نتیجه می‌توان گواهی را منبع معرفت دانست نه منتقل‌کننده آن. از این رویکرد به رویکرد غیرتحویل‌گرایانه در گواه نام برده می‌شود. (بنگرید به: محمدی، ۱۳۹۲: ۱۸۸ ـ ۱۵۹)

لازم به تذکر است وقتی از منبع بودن گواه بحث می‌کنیم نباید بحث را به سمت حالت استنتاج‌گروانه سوق داد زیرا در این صورت گواهی از منبع بودن خارج می‌شود. وقتی از گواهی به‌عنوان منبع معرفت یاد می‌کنیم مقصود این است که با حفظ شروط لازم در گواه، مثل وثاقت و راست‌گویی چنین معرفتی حاصل می‌شود نه اینکه علاوه بر گفتار وی نقد و بررسی در مضمون گفتار صورت بگیرد و قرائن و شواهدی نیز ارائه شود تا باور در ذهن فرد دیگر شکل بگیرد؛ زیرا این مورد جزء نظریات استنتاج‌گروانه گواه است و در واقع تصدیق مستند به گواهی نیست بلکه گواهی نیز یکی از امور زمینه‌ساز برای شکل‌گیری معرفت است. در معرفت‌شناسی وقتی از گواهی به‌عنوان منبع یاد می‌شود نظر به حالت استنتاج‌گروانه در آن نیست به همین جهت نباید در منبع بودن گواه دست به تحلیل مفاد گواهی زد و اگر چنین عملی صورت گرفت و باوری به دست آمد نباید گفت گواهی منبع چنین باوری بوده است. (بنگرید به: شمس، ۱۳۸۴: ۱۸۸؛ حسین‌زاده، ۱۳۸۶: ۲۹۲ ـ ۲۹۰)

با تحلیلی که ارائه شد می‌توان هم بر نقش منبع معرفت بودن گواه تاکید کرد هم بر منبع توجیه بودن؛ زیرا وقتی منبعی، معرفت‌ساز باشد توجیه‌گر همان معرفت نیز خواهد بود.

لازم به ذکر است که در بحث حجیت گواه علاوه بر اثبات مولد معرفت بودن آن باید مبحث توجیه نیز لحاظ شود و در نهایت بتوان آن را حجت دانست. و برای دستیابی به نتیجه جامع پیرامون مبحث توجیه در ادله نقلی باید سه بحث «مقصود اصلی در اعتقادات» (بنگرید به: برنجکار و نصرتیان اهور، ۱۳۹۲ الف: ۸۸ ـ ۷۵)، «حجیت ظنون در اعتقادات» (همو، ۱۳۹۳: ۸۲ ـ ۶۷) و «جایگاه تقلید در اعتقادات» (بنگرید به: همو، ۱۳۹۲ ب: ۹۴ ـ ۷۷) مورد بررسی قرار بگیرد تا در نهایت بتوان نتیجه جامع ابراز کرد. امری که نیازمند به پژوهش مستقلی است که خلاصه آن در مقاله مؤلفه توجیه در معرفت

نقلی اعتقادی (بنگرید به: نصرتیان اهور، ۱۳۹۴: ۱۱۸ ـ ۱۰۱) منعکس شده است و به نظر نگارنده گواهی می‌تواند منبع توجیه نیز تلقی شود و درنتیجه گواه هم منبع و مولد معرفت است و هم منبع توجیه و به تبع حجیت ادله نقلی با استناد به گواهی قابل اثبات است.

نتیجه

همان‌گونه که در تبیین منابع گذشت به نظر نگارنده گواهی خود منبع مستقل معرفت است و می‌تواند در باورنده معرفت تولید کند. ادله نقلی نیز نمونه بارز این منبع است. ادله نقلی حاکی از قول، فعل و تقریر معصوم خود مهم‌ترین و بارزترین فرد گواهی است. به همین جهت می‌توان در معرفت‌بخش بودن ادله نقلی تاکید نمود. حتی با فرض چشم‌پوشی از معرفت‌زایی گواه، می‌توان گفت گواهی منبع توجیه بسیاری از معارف است. منبع توجیه بودن یعنی میان باورنده، واقعیت و منبع اثبات‌گر واقعیت ارتباط برقرار می‌کند. گواهی، معرفت حاصل از منابع دیگر را به فرد باورنده منتقل می‌کند. پس در صورتی که منابع مذکور در تولید معرفت با چالش و نقصانی مواجه نباشند باز می‌توان ادله نقلی را معرفت‌بخش نامید. البته به‌معنای اینکه ادله نقلی حاکی از منبع معرفت‌زا هستند. پس در تبیین انتقال معرفت از طریق گواهی باید معرفت‌بخشی حس و وحی ثابت شود؛ چون گواهی مفاد منابع مذکور را به دیگران منتقل می‌کنند. علاوه بر اینکه گواهی در اغلب موارد با حافظه نیز ارتباط دارد لذا در این نوشتار به هر سه امر پرداخته شد و نتیجه آن شد که گزاره‌های برآمده از وحی، معنادار و شناختاریند و می‌توانند معرفت‌زا باشند. حس نیز منبع معرفت برای بشر تلقی می‌شود. لذا نمی‌توان اشکالی را از این دو جهت به گواهی متوجه ساخت. حافظه نیز منبع مستقل معرفت نیست ولی منتقل‌کننده معرفت است و استفاده از آن برای انتقال معرفت امری عقلانی است. با توضیحات مذکور باید گفت از طریق ادله نقلی معرفت به انسان منتقل می‌شود و می‌توان از آن با نام معرفت‌بخش بودن ادله نقلی یاد کرد. هرچند مطابق منبع بودن گواهی، این معرفت‌بخشی مستقیم و بدون واسطه است و مطابق انکار معرفت زایی گواه، ادله نقلی منبع ثانوی معرفت خواهد بود.

منابع و مآخذ

۱. الستون، پیپر، و دیگران، ۱۳۷٦، ***دین و چشم اندازهای نو***، ترجمه غلامحسین توکلی، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی قم.

۲. برنجکار، رضا و مهدی نصرتیان، ۱۳۹۲ الف، «مقصود اصلی در اعتقادات»، ***انجمن کلام اسلامی حوزه***، سال اول، شماره ۳، ص ۸۸ ـ ۷۵.

۳. برنجکار، رضا و مهدی نصرتیان، ۱۳۹۲ ب، «تقلید در اعتقادات»، قم، ***معرفت کلامی***، سال چهارم، شماره ۲، ۹٤ ـ ۷۷.

٤. برنجکار، رضا و مهدی نصرتیان، ۱۳۹۳، «اعتبار ظن در اعتقادات»، قم، ***اندیشه نوین دینی***، سال دهم، شماره ۳۹، ۸۱ ـ ٦۷.

٥. حسین‌زاده، محمد، ۱۳۸٦، ***کاوشی در ژرفای معرفت‌شناسی (۲): منابع معرفت***، قم، مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، چ ۱.

٦. حسین‌زاده، محمد، ۱۳۸۷، ***معرفت‌شناسی دینی (۱): معرفت لازم و کافی در دین***، قم، مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، زمستان، چ ۱.

۷. حسین‌زاده، محمد، ۱۳۹۰، ***پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی معاصر***، قم، مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، چ ۳.

۸. خسروپناه، عبدالحسین، ۱۳۸٤، «نظریه بداهت در فلسفه اسلامی»، ***مجله ذهن***، شماره ۲٤، ۷٦ ـ ٤٥.

۹. ساجدی، ابوالفضل، ۱۳۸۲، «زبان وحی»، ***معارف***، شماره ۱۲، ص ۷۰ ـ ٦۰.

۱۰. سالاری‌راد، معصومه، ۱۳۸۵، «نظریه‌های شناختاری و غیرشناختاری زبان دینی»، ***معرفت***، شماره ۱۱۱، ویژه‌نامه زبان دین نقش‌ها، ص ۲٤ ـ ۹.

۱۱. سبحانی، جعفر، ۱۳۸۱، «زبان دین»، ***رواق اندیشه***، شماره ٤، ص ۲۲ ـ ٥.

۱۲. شمس، منصور، ۱۳۸٤، ***آشنایی با معرفت شناسی***، تهران، طرح نو، چ ۱.

۱۳. صدرالدین شیرازی، محمد، ۱۹۸۱ م، ***الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة***، بیروت، دار احیاء التراث، چ ۳.

۱٤. طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۳۷٥، ***شرح الاشارات و التنبیهات***، قم، نشر البلاغة، چ ۱.

۱٥. علیزمانی، امیرعباس، ۱۳۷٥، ***زبان دین***، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی قم.

۱٦. فاضل مقداد، ۱٤۱۲ ق، ***الاعتماد فی شرح واجب الاعتقاد***، ضیاء الدین بصری، مشهد، مجمع البحوث الإسلامیة، چ ۱.

۱۷. کشفی، عبدالرسول، ۱۳۸۱، «پدیدارگرایی و ترجمه‌ناپذیری گزاره‌های شیء»، ***پژوهشنامه متین***، سال چهارم، شماره ۱٤، ص ۱۱۷ ـ ۱۰۱.

۱۸. محمدی، عبدالله، ۱۳۹۲، «ارزش معرفت‌شناختی گزاره‌های تاریخی»، ***آیین حکمت***، شماره۱۷، دوره ٥، ۱۸۸ ـ ۱٥۹.

۱۹. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۳، ***آموزش فلسفه***، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، چ ٤.

۲۰. نصرتیان اهور، مهدی، ۱۳۹٤، «مؤلفه توجیه در معرفت نقلی اعتقادی»، ***دو فصلنامه کلام اهل‌بیت***، سال اول، شماره ۲، ۱۱۸ ـ ۱۰۱.