

مقدمه

ادله نقلی یا اخبار بر سه دسته‌اند: ۱. متواترات یا گزاره‌های متواتر، ۲. اخبار واحد همراه با قراین قطعی، ۳. اخبار واحد غیرمحفوظ به قراین قطعی. در میان اندیشمندان مسلمان، عموم حکما و منطق‌دانان متواترات یا گزاره‌های متواتر را از جمله قضایای واجب‌القبول، یقینی، مفید یقین و از مبادی اولیه و پایه‌های بدیهی شش‌گانه برهان دانسته‌اند. بدین‌روی متواترات یا گزاره‌های متواتر در اصطلاح آنان چنین کاربردی دارند، در برابر اخبار واحد غیرمحفوظ به قراین قطعی که به اعتقاد مشهور، همچون گزاره‌های حاصل از استقرا و دلیل استقرایی، ظنی و مفید ظن‌اند. خبرها یا گزاره‌های متواتر در منطق، کلام، فقه، رجال، درایه، اصول، تاریخ، جغرافیا، واژه یا لغت‌شناسی، ادبیات و دیگر دانش‌های همگن کانون توجه هستند، و از جهات گوناگون درباره آنها بحث و پژوهش می‌شود. در این نوشتار، مهم‌ترین مباحث معرفت‌شناختی را که درباره آنها قابل طرح است، ارائه، کاوش و بررسی می‌کنیم.

در نوشتار پیش‌رو، تنها درباره متواترات که گونه‌ای از دلیل نقلی، از این جهت که مفید یقین است و می‌تواند مبدأ برهان قرار گیرد، بحث می‌کنیم. از این‌روی شایسته است که درباره خبر واحد محفوظ به قراین قطعی نیز بحث کنیم؛ چراکه اگر خبرهای متواتر می‌توانند مبدأ برهان قرار گیرند، از این‌روست که یقینی و یقین‌آورند. این دسته از ادله نقلی نیز چنین‌اند؛ بدین معنا که آنها نیز یقینی و مفید یقین‌اند و از این جهت تمایزی با خبرهای متواتر ندارند. به‌هرروی بحث را با بیان پیشینه کاربرد گزاره‌های متواتر آغاز می‌کنیم.

پیشینه

بحث درباره گزاره‌های متواتر یا متواترات، که گونه‌ای از معرفت‌ها و گزاره‌های پسین‌اند، در دانش منطق پیشینه‌ای بس دیرین دارد و تا گذشته‌ای بسیار دور قابل پی‌گیری است. از نگاه قدما، تواتر همچون حواس ظاهری و تجربه منشأ معرفت و از جمله عوامل شناخت است و آن هم معرفت پسین. ابن‌سینا آن عوامل را نسبت به مواد و محتوای قیاسی چنین برشمرده است:

فبین ان تلک اوائل المواد القیاسیه، سواء أكان التصدیق بها واقعاً باوئل العقل او بالحس او بالتجربة او بالتواتر او بالشهرة او بالغلط او بالظن او بالقبول من مظنون به الصواب فیما یقول. والمصدقات بالكسب قد تعود مرة اخرى مواد لقیاسات تکتسب بها مصدقات أخرى و یمضی ذلک إلى ما عسی ان لا یتناهی (ابن‌سینا، بی‌تا، ص ۶۸، نیز ر.ک: همو، ۱۳۷۵ ق، ۶۳-۶۵).

نگاهی معرفت‌شناختی به گزاره‌های متواتر در اندیشه اسلامی

محمد حسین زاده / استاد، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۳۹۲/۱۰/۰۲ - پذیرش: ۱۳۹۲/۳/۲۸

چکیده

متواترات که گونه‌ای از دلیل‌های نقلی‌اند، در دانش‌هایی همچون کلام، فقه، تاریخ و دیگر دانش‌های همگن که ادله نقلی در آنها کارآمدند هستند، نقشی بسیار دارند. در نوشتار حاضر، درباره گزاره‌های متواتر با نگاهی معرفت‌شناختی و از این جهت که مفید یقین‌اند و می‌توانند مبدأ برهان قرار گیرند، بحث می‌کنیم. پیش از آن، از باب مقدمه، لازم است درباره تعریف خبر یا گزاره متواتر بحث، و تعریف‌های ارائه شده را ارزیابی کنیم و درباره نیز شرایط اعتبار خبر متواتر بحث کنیم و، سپس ببینیم متواترات چه معرفتی به ما می‌دهند: معرفت ظنی یا یقینی؟ و اگر یقینی، آیا نوعی معتبر است یا شخصی؟ سرانجام به مسئله اصلی، یعنی بدیهی و مبدأ برهان بودن آنها می‌رسیم. در این باره، نقدهایی را که متوجه بداهت و بلکه یقینی بودنشان شده است طرح و ارزیابی می‌کنیم و بدین نتیجه رهنمون می‌شویم که درجه معرفتی آنها فروتر از یقین بالمعنی الاخص است.

کلیدواژه‌ها: دلیل نقلی، خبر متواتر، خبر واحد محفوظ به قرینه، بدیهی، درجه معرفت، علم متعارف، یقین بالمعنی الاخص، تراکم احتمال، اعتبار معرفت‌شناختی.

بدین‌سان از نگاه ابن‌سینا عوامل پایه یا بین بودن بر حسب استقرا عبارت‌اند از: ۱. اولی بودن معمولی برای موضوع (این حکم را عقل در می‌یابد)، ۲. حواس ظاهری، ۳. حواس باطنی، ۴. تجربه، ۵. تواتر، ۶. شهرت و اشتهار، ۷. اشتباه و مغالطه، ۸. گمان و ظن در مظنونات، ۹. تقلید از دیگران که مورد اعتمادند، (و بلکه) ۱۰. مبادی ثانوی یا به‌کارگیری نتایج حاصل از این عوامل در استدلال‌های دیگر و مقدمه قرار دادن آنها.

آشکار است که علل پیش‌گفته به مواردی که وی برشمرده است، منحصر نیستند و می‌توان عوامل دیگری همچون علم حضوری، حدس و فطری بودن (به معنای قیاسات‌ها معها و نه سرشتی بودن) را بر آنها افزود. بر اساس نگرش عموم حکما و منطق‌دانان مسلمان، از میان این عوامل، حکم عقل به اولی بودن، حس، تجربه، حدس، تواتر، فطری بودن و علم حضوری، علل بدیهی بودن پایه‌های یقینی‌اند و بقیه آنها عوامل بین بودن پایه‌های غیریقینی. درجات معرفتی نتایج استدلال‌ها مبتنی بر این اصل است که مقدمات آنها برگرفته از کدام‌یک از عوامل مزبورند. عوامل یقین‌زا و مقدمات یقینی برگرفته از آنها، در صورت رعایت شرایط صوری استدلال، نتایجی یقینی به بار خواهند آورد و دیگر عوامل و مقدمات برگرفته از آنها نتایجی متناسب با آنها.

از گفته ابن‌سینا هنگام برشمردن مبادی برهان برمی‌آید که در عصر او متواترات گزاره‌هایی شناخته‌شده و مشخص بوده‌اند و بحث درباره چگونگی اعتبار آنها و شرایط اعتبارشان در آن روزگار رواج داشته است؛ چراکه وی دیدگاه برخی را در باره ابتدای اعتبار این دسته گزاره بر شمار و عدد ویژه‌ای از مخبران نقد کرده است: «ومن حاول أن يحصر هذه الشهادات في مبلغ عدد فقد أحال فإن ذلك ليس متعلقاً بعدد يؤثر النقصان والزيادة فيه» (ابن‌سینا، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۲۱۸).

در برابر دیدگاهی که متواترات را یقینی می‌شمارد و تقریباً همه اندیشمندان مسلمان، اعم از منطق‌دانان، حکما، متکلمان، فقها و اصول‌دانان، بلکه جمهور عقلا آن را پذیرفته‌اند، به حسب نقل تهانوی، گروهی همچون نظام که از معتزلیان است، و أبو عبد الله ثلجی (۱۸۱-۲۶۶ق) که از فقه‌است، معتقدند که خبر متواتر مفید اطمینان است (ر.ک: تهانوی، ۱۹۹۶م، ج ۱، ص ۵۲۲).

برخی (از جمله، ر.ک: فخر رازی، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۲۳۱؛ علامه حلی، ۱۴۲۵ق، ج ۳، ص ۳۰۴ و تهانوی، ۱۹۹۶م، ج ۱، ص ۵۲۲) فراتر رفته و انکار یقینی بودن متواترات را به سُمّیه (فیومی، ۱۴۲۵ق، ج ۲، ص ۲۹۰، ذیل ماده سمن؛ طریحی، ۱۴۰۸ق، ج ۶، ص ۲۶۸؛ تهانوی، ۱۹۹۶م، ج ۱، ص ۵۲۲ و ۹۷۶؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۶ق، ج ۱۳، ص ۲۲۰، ماده «سمن») و براهمه که پیش از اسلام می‌زیسته‌اند، نسبت داده‌اند.

از نگاه این فرقه‌ها، دلیل نقلی متواتر، مفید معرفت یقینی و حتی اطمینان نیست، بلکه ظن‌آور است. این گفته حاکی از این است که بحث درباره متواترات، پیشینه‌ای بس دیرین‌تر، قبل از اسلام، دارد.

برای اینکه پیشینه بحث شفاف‌تر شود، بایسته است هنگام جست‌وجو در آثار اندیشمندان مسلمان، دو مسئله را از یکدیگر تفکیک کنیم:

۱. آیا خبرهای متواتر، یقینی‌اند یا ظنی؟

۲. اگر یقینی‌اند، آیا بدیهی‌اند یا نظری؟

درباره مسئله اول با کاوش و نگاهی گذرا بدین نتیجه دست می‌یابیم که از عصر ابن‌سینا تاکنون بسیاری از اندیشمندان مسلمان، متکلمان، فقیهان، اصول‌دانان، فیلسوفان و منطق‌دانان، متواترات را یقینی و علم‌آور دانسته‌اند؛ بلکه پیش از عصر ابن‌سینا در گذشته‌ای دیرین‌تر، عموم حکما و منطق‌دانان مسلمان همچون بسیاری از متکلمان، فقیهان و اصول‌دانان مسلمان متواترات را یقینی و علم‌آور شمرده‌اند. بدین ترتیب خبر متواتر یا متواترات بدین معنا یا اصطلاح در کلام، اصول، رجال، درایه، منطق و فلسفه اسلامی، از گذشته‌ای بسیار دور به‌کار رفته است. در آثار فقیه و محدث مشهوری همچون شیخ صدوق (متوفای ۳۸۱ق) (برای نمونه، ر.ک: شیخ صدوق، ۱۳۹۰ق، ج ۴، حدیث ۴۲۸۵ و ج ۵، حدیث ۵۱۹۲) و در نوشتارهای فقیه و متکلم برجسته‌ای مانند شیخ مفید (۳۳۶-۴۱۳ق). (برای نمونه، ر.ک: شیخ مفید، ۴۱۳ق، ص ۴۳۱) که به لحاظ زمانی بر بوعلی قدمت دارند و نیز در آثار شاگردان شیخ مفید از جمله شیخ ابوجعفر طوسی (۳۸۵-۴۶۰ق). (برای نمونه، ر.ک: شیخ طوسی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۳-۴) کاربرد این واژه در معنای اصطلاح مزبور شایع است. افزون بر آن، در آثار ابوالصلاح حلبی (متوفای ۴۴۷ق). (برای نمونه، ر.ک: حلبی، ۱۴۰۳ق، ص ۱۰۰) و سید مرتضی (متوفای ۴۳۶ق) (برای نمونه، ر.ک: علم‌الهدی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۲۶ و ۳۱۷) که آنها نیز از بزرگ‌ترین مراجع آن دوره، یعنی عصر قدما، بوده‌اند، چنین کاربردی فراوان است.

بدین‌سان، از نگاه اندیشمندان شیعه در دانش‌هایی همچون اصول، رجال، فقه، درایه، کلام و فلسفه، از آغاز پیدایش این دانش‌ها که در گذشته‌ای بسیار دور بوده است، خبرهای متواتر مفید یقینی و علم‌آورند. نگاهی به آثار و سیره علمای شیعه در دانش‌های پیش‌گفته حاکی از توافقی گسترده و اجماعی تردیدناپذیر است. این اندیشمندان افزون بر نظریه، در عمل در جای‌جای فقه، اصول و دیگر دانش‌های پیش‌گفته، دلیل نقلی متواتر را نه ظنی یا اطمینان‌آور، بلکه یقینی به شمار آورده‌اند. شیخ طوسی که در پایان عصر قدما (البته قدما به لحاظ حوزه فقه) می‌زیسته، در این باره چنین نگاشته است:

واعلم انّ الاخبار علی ضربین: متواتر و غیر متواتر، فالمتواتر منها ما أوجب العلم. فما هذا سبيله يجب العمل به من غير توقع شيء ينضاف اليه ولا أمر يقوى به ولا يرجح به على غيره، وما يجري هذا المجرى لا يقع فيه التعارض ولا التضاد في اخبار النبي ﷺ والائمة ﷺ، وما ليس بمتواتر على ضربين فضرب منه يوجب العلم أيضا، وهو كل خبر تقترب اليه قرينة توجب العلم، وما يجري هذا المجرى يجب ايضا العمل به، وهو لاحق بالقسم الأول، ... وأما القسم الآخر فهو كل خبر لا يكون متواتراً ويتعري من واحد من هذه القرائن فان ذلك خبر واحد ويجوز العمل به على شروط ... (شيخ طوسي، ۱۳۹۰ ق، ج ۱، ص ۳-۴).

از آنجاکه ارائه حتی فهرستی از گفته‌های آنان درباره دلیل نقلی متواتر و بیان کاربرد متواترات در آثار آنها، حتی در آثار قدما تا عصر شیخ طوسی، حجم بحث بسیار گسترده‌ای را دامن می‌زند، به همین مقدار بسنده می‌کنیم. در پایان تنها این نکته را یاد آور می‌شویم که از آنچه گذشت، بدین نتیجه می‌رسیم که خبر یا دلیل نقلی متواتر پیش از فلسفه و منطق اسلامی و بیش از آن دو، در کلام، اصول، رجال، فقه و درایه اسلامی و دیگر دانش‌های همگن مطرح شده و مورد استفاده قرار گرفته است. بنابراین واژه یا اصطلاح مزبور در میان متفکران مسلمان پیشینه‌ای بس دیرین دارد و بیشتر اندیشه‌وران مسلمان و بلکه علمای شیعه به اتفاق نظر و با اجماعی گسترده آن را مفید علم یا یقین می‌دانند.

گرچه در میان اندیشمندان شیعه، بلکه در میان عموم منطق‌دانان و حکمای مسلمان، در برابر این دیدگاه مخالفی دیده نمی‌شود، با نگاهی گذرا درمی‌یابیم که شمار چنین مخالفانی در میان قدمای متکلمان اهل سنت درخور توجه است. گروهی از آنها علم‌آور یا یقینی بودن گزاره‌های متواتر را انکار کرده و قایل شده‌اند که این دست گزاره‌ها ظنی‌اند. سیدشریف جرجانی به معتزله و عموم اشاعره نسبت می‌دهد که از نگاه آنان هیچ‌یک از ادله نقلی و هیچ‌گونه‌ای از آنها مفید یقین نیست؛ اما دیدگاه برگزیده وی و مصنف مواقف این است که خبرهای متواتر و نیز خبرهای واحد محفوظ به قراین، یقین‌آورند (ر.ک: جرجانی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۵۱-۵۶). در عین حال، با جست‌وجو در آثار متکلمان اهل سنت بدین نتیجه می‌رسیم که بسیاری از آنها نیز خبرها یا گزاره‌های متواتر را علم‌آور یا یقینی دانسته‌اند.

اما درباره مسئله دوم با سیری در آثار منطق‌دانان و فیلسوفان مسلمان بدین نتیجه دست می‌یابیم که عموم آنها متواترات را بدیهی و از مبادی اولیه برهان شمرده‌اند. بوعلی در این باره چنین نگاشته است: والواجب قبولها أوليات، ومشاهدات، ومجربيات وما معها من الحدسيات والمتواترات، وقضايا قياساتها معها (ابن سینا، ۱۴۰۳ ق، ج ۱، ص ۲۱۳؛ نیز ر.ک: همو، ۱۳۷۵ ق، ص ۵۵).

فارابی (۲۵۸-۳۳۹ ق) به رغم اینکه به مبادی برهان، جدل و دیگر قیاس‌ها توجه داشته و درصدد شمارش مبادی قیاس‌های گوناگون بوده است، تا آنجا که در آثار وی کاوش کردیم، از متواترات نامی

نبرده است؛ هرچند بر اساس عبارت «و ماعدا هذه الأصناف من المعلومات فانها نعلمه بقياس و استنباط» (فارابی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۲۰) باید متواترات را از نگاه وی، مانند حدسیات و تجربیات، نظری، و نه بدیهی به شمار آورد.

به‌هرروی، چنان‌که دیدیم، ابن سینا اصطلاح «متواترات» را درباره این دسته گزاره‌ها به‌صراحت به کار برده و آنها را مبادی اولیه برهان دانسته و به بداهت و واجب القبول بودن آنها تصریح کرده است.

در میان منطق‌دانان و حکما، هرچند به‌ندرت، مخالف نیز دیده می‌شوند. بر اساس کاوشی اجمالی و نگاهی گذرا، بدین نتیجه دست می‌یابیم که برای نخستین‌بار فخرالدین رازی (۶۰۶-۶۵۴ ق) چندین نقد را در آثار پرشمار خود بر بداهت متواترات، همچون تجربیات و حدسیات، وارد کرده و از آن اشکال‌ها نتیجه گرفته است که نمی‌توان آنها را از مقدمات اولیه برهان به شمار آورد (ر.ک: فخررازی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱، ص ۲۰۶-۲۰۷؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۳۴۴-۳۴۵؛ همو، ۱۹۸۶ م الف، ص ۵۴-۵۵؛ همو، ۱۳۳۵، ص ۲۵؛ و همو، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۲۶۶).

به رغم اشکال‌های بسیار فخر رازی، در عصر وی و نیز پس از او تا دوره معاصر، توجه چندانی به گفته‌های وی نشده است. فقط برخی همچون شیخ اشراق (ر.ک: سهروردی، ۱۳۸۳، ص ۱۲۱)، کاتبی (۶۰۰-۶۷۵ ق) (ر.ک: کاتبی قزوینی، ۱۳۸۲، در: قطب‌الدین رازی، ۱۳۸۲، ص ۴۵۷) و شارحان گفتار آنان (از جمله، ر.ک: قطب‌الدین رازی، ۱۳۸۲، ص ۴۶۰، شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۱۲۳) قایل شدند که یقین یا علم حاصل از تواتر، حدس و تجربه برای دیگران حجت نیست: «والعلم الحاصل من التجربة والحدس والتواتر ليس حجة على الغير» (کاتبی قزوینی، ۱۳۸۲، ص ۴۵۷). چه‌بسا بتوان استظهار کرد که گفته ابن سینا به این دیدگاه نزدیک است و نقد آنان به این گفته ارجاع می‌یابد: «وهذه أيضا لا يمكن أن يقنع جاحدها أو يسكت بكلام» (ابن سینا، ۱۴۰۳ ق، ج ۱، ص ۲۱۸).

در میان متکلمان اهل سنت، گروهی بداهت و بلکه یقینی بودن گزاره‌های متواتر را انکار کرده و قایل شده‌اند که آنها ظنی‌اند. چنان‌که ذیل مسئله نخست گذشت، سیدشریف به معتزله و عموم اشاعره نسبت می‌دهد که آنان هیچ‌یک از ادله نقلی را مفید یقین نمی‌دانند (ر.ک: جرجانی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۵۱-۵۶). در برابر آنها فخر رازی به رغم نقدهایش در منطق بر متواترات، در آثار اصولی خود تصریح می‌کند که معرفت حاصل از تواتر، بدیهی یا ضروری است و این دیدگاه را به جمهور عقلا نسبت می‌دهد؛ اما از میان مخالفان اشعری و معتزلی تنها نام چهار تن را ذکر می‌کند. او می‌نویسد از معتزلیان، ابوالحسین بصری و کعبی، و از اشاعره جوینی و غزالی، قایل‌اند که چنین معرفتی کسبی است و سید

مرتضی در بدیهی یا نظری بودن آن متوقف است (ر.ک: فخررازی، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۲۳۱). علامه حلی نیز چنین می‌نگارد: «أكثر العقلاء على ذلك. وقال أبو الحسين البصري وأبو القاسم البلخي من المعتزلة والجويني والغزالي والدقاق من الأشاعرة: إنه كسبي. وتوقف المرتضى فيها» (ر.ک: علامه حلی، ۱۴۲۵ ق، ج ۳، ص ۳۰۴).

محقق قمی در این باره، یعنی درباب بدیهی یا نظری بودن این دسته گزاره‌ها، چنین نگاه داشته است:

أنهم اختلفوا في كيفية العلم الحاصل بالتواتر فالمشهور أنه ضروري وقال الكعبي وأبو الحسين والجويني وإمام الحرمين إنه نظري وعن الغزالي الميل إلى الوسطة وذهب السيد رحمة الله إلى التوقف في موضع وإلى التفصيل في موضع آخر وارتضاه الشيخ في العدة والأقرب عندي القول بالتفصيل... (قمی، ۱۳۷۸ق، ج ۱، ص ۴۲۲).

حاصل آنکه جمهور عقلا برآن‌اند که این‌گونه اخبار مفید یقین‌اند. ایشان خود بر دو دسته‌اند: بسیاری از آنان معتقدند که معرفت حاصل از این گزاره‌ها بدیهی است؛ درحالی‌که شمار کمی از آنان معتقدند که معرفت حاصل از آنها نظری است (ر.ک: تهانوی، ۱۹۹۶م، ج ۱، ص ۵۲۲). البته تقریباً همه منطقدانان و حکمای مسلمان، این گزاره‌ها را یقینی، بدیهی و از مبادی برهان دانسته‌اند.

ممکن است تحلیل تاریخی ارائه شده را بتوان این‌گونه نقد کرد که به رغم کاربرد متواترات در دانش منطقی و آثار منطقدانان به معنای گزاره‌های بدیهی و در زمره مبادی اولیه برهان، کاربرد این واژه در آثار متکلمان، اصول‌دانان، فقها و محدثان بدین معنا یا اصطلاح نیست. گرچه بسیاری از آنها، به‌صراحت چنین گزاره‌هایی را یقینی و مفید علم دانسته‌اند، درباره بداهت و جزو مبادی برهان بودن آن، چنان‌که منطقی ارسطویی بر آن پای می‌فشرد، ساکت‌اند. مراد آنها از علم و قطع، علم متعارف و در نهایت یقین به معنای مطلق جزم است؛ یقین به همان معنا که در دانش اصول، مبحث کانون، مورد بحث و پژوهش قرار می‌گیرد.

به نظر می‌رسد اشکال مزبور مشکلی در برابر تحلیل تاریخی ارائه‌شده ایجاد نمی‌کند؛ چراکه از نگاه نگارنده، حتی بر پایه مبانی منطقدانان و حکما نیز (چنان‌که در ادامه می‌آید) نمی‌توان متواترات را مفید یقین بالمعنی الاخص، بدیهی و از مبادی اولیه برهان دانست. گرچه این دسته گزاره‌ها با فراهم شدن شرایط اعتبارشان یقینی و علم‌آورند، مفید یقین بالمعنی الاخص نیستند.

تعریف متواترات

اکنون پس از نگاهی گذرا به پیشینه متواترات، به تعریف آنها می‌پردازیم. از نگاه عموم اندیشمندان

مسلمان، متواترات گزاره‌هایی‌اند مستند به حس شنوایی و عقل. معرفت به چنین گزاره‌هایی بر هر دو منبع یا راه پیش‌گفته مبتنی است و نه فقط بر حواس ظاهری. منشأ تصدیق در این دسته گزاره، تواتر و فراوانی اخبار است. برخی خبرها آن قدر فراوان‌اند که از نگاه عقل، تبانی بر کذب در آنها عادتاً و بر حسب متعارف، بلکه کذب آنها و دروغ‌گویی مخبران به صورت تصادفی، میسر نیست و در نتیجه این اخبار یقین‌آورند. آشکار است که منبع درک اخبار، حس شنوایی است و نفی احتمال تبانی بر کذب در آنها، یا تحقق تصادفی کذب، از راه عقل با قیاسی پنهان انجام می‌پذیرد. ابن‌سینا این دسته گزاره‌ها را چنین تعریف کرده است:

وهي التي تسكن إليها النفس سكونا تاما يزول معه الشك لكثرة الشهادات مع إمكانه بحيث يزول الرية عن وقوع تلك الشهادات على سبيل الاتفاق والتواطؤ وهذا مثل اعتقادنا بوجود مكة ووجود جالينوس وأقليدس وغيرهم (ابن‌سینا، ۱۴۰۳ ق، ج ۱، ص ۲۱۸؛ نیز ر.ک: ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۱۵).

تعریف ابن‌سینا را پس از وی تقریباً همه منطقدانان و حکما پذیرفته‌اند (ر.ک: بهمنیار، ۱۳۴۹، ص ۹۷؛ ساوی، ۱۹۹۳م، ص ۲۲۲؛ غزالی، ۱۴۲۱ق، ص ۱۷۴؛ همو، ۱۹۹۴م، ص ۱۰۵؛ قطب‌الدین رازی، ۱۳۸۲، ص ۴۵۹؛ همو، بی‌تا، ص ۳۳۳؛ علامه حلی، ۱۳۷۹، ص ۱۹۸؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۲۰۱؛ سهروردی، ۱۳۳۴، ص ۷۰؛ همو، ۱۳۸۳، ص ۲۷؛ نجم‌الدین علی کاتبی قزوینی، ۱۳۵۵، ص ۲۱۸؛ صدر، ۱۳۹۷ق، ص ۳۷۶ و...). می‌توان گفت مفاد مشترک و جامع میان عموم تعریف‌های ارائه‌شده در آثار منطقی این است: متواترات قضایایی هستند که عقل درباره امری ممکن به سبب اخبار افراد بسیاری که اتفاق و تبانی آنان بر کذب محال است، حکم می‌کند و بر مضمون آنها صحه می‌گذارد.

ممکن است به ذهن خطور کند که محقق لاهیجی قید دیگری را در تعریف گنجانده که در تعریف ابن‌سینا دیده نمی‌شود و آن عبارت «بوقوع امر ممکن مستند الی المشاهدة» است که بر امکان متعلق خبر دلالت دارد: المتواترات وهي القضايا التي يحكم بها العقل بواسطة كثرة شهادة المخبرين بوقوع امر ممكن مستند الی المشاهدة بحيث يحكم بامتناع تواطؤهم على الكذب (لاهیجی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۲۰)؛ اما با اندکی تأمل در تعریف ابن‌سینا آشکار می‌شود که چنین قیدی در تعریف وی نیز لحاظ شده است؛ آنجا که می‌گوید: «مع إمكانه».

گفتنی است با قید «کثرت شهادت مخبران»، خبرهای واحد از تعریف خارج می‌شود؛ خواه خبرهای واحد غیرمحفوف به قراین و خواه خبرهای واحدی که عقل بر مفاد آنها از راه قراین حکم می‌کند. همچنین بر پایه قید مزبور، اگر اعتبار خبری مستند به کثرت مخبران نباشد، بلکه به دلیلی مانند معجزه

استناد یابد، چنین خبری نظری بوده، خارج از بحث متواترات است (ر.ک: عبدالرزاق لاهیجی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۲۰-۴۲۱؛ ر.ک: حسین‌زاده، ۱۳۸۹، فصل هفتم).

در دانش کلام و اصول، تعریف‌های دیگری طرح شده و کانون نقد و بررسی قرار گرفته‌اند. در این تعریف‌ها، گاه قیودی افزوده می‌شوند و گاه عبارت‌هایی از آنها حذف می‌گردند که اینجا مجال طرح و بررسی این مسئله و ارزیابی آن تعریف‌ها نیست. در میان آثار منطقی مورد پژوهش، تعریف دیگری را می‌توان یافت که در آن قید دیگری بر تعریف رایج میان حکما و منطق‌دانان افزوده شده، و آن عبارت است از امتناع خطا در درک حادثه (ر.ک: مظفر، ۱۴۲۳ ق، ص ۳۳۳). بر اساس تعریف اخیر، متواترات قضایایی هستند که عادتاً تبانی مخبران بر کذب و نیز احتمال خطای آنها در درک حادثه محال است. بدین ترتیب تقریر کامل این تعریف بدین قرار است: «متواترات قضایایی هستند که عقل بر مفاد آنها حکم می‌کند به سبب اخبار بسیاری که اتفاق و تبانی آنها بر کذب عادتاً ممتنع است و نیز احتمال خطای آنها در درک حادثه عادتاً محال است».

درباره تعریف اخیر، در بادی امر این پرسش به ذهن خطور می‌کند که آیا اشتراط «امتناع احتمال خطا در فهم و درک حادثه»، صرفاً شرطی برای اعتبار معرفتی خبر متواتر است یا اینکه فراتر از آن بوده، قیدی است که در تکون و پیدایش آن نقش دارد؟ به نظر می‌رسد که گزینه اول درست است و شرط مزبور، شرط تحقق نیست، بلکه صرفاً شرطی است برای اعتبار معرفتی خبر متواتر. از این‌روست که در میان متفکران مسلمان، جز مرحوم مظفر کسی را نیافتیم که چنین قیدی را در تعریف خبر متواتر آورده باشد.

ممکن است به ذهن برسد که چرا این شرط، قیدی در تعریف نیست؛ در صورتی که امتناع تبانی بر کذب را همگان قید آن دانسته‌اند؟ اگر این اشکال وارد باشد، لازم است این شرط را نیز شرط اعتبار خبر متواتر بدانند و نه قیدی در تعریف؛ در حالی که از ظاهر عبارت‌هایشان برمی‌آید که ایشان آن را قیدی برای تعریف برشمرده‌اند.

آنچه مشکل را می‌گشاید و پاسخ مسئله را آشکار می‌سازد این است که بحث درباره یقینیات بدیهی است و منطق‌دانان متواترات را از جمله یقینیات بدیهی دانسته‌اند. بر اساس این نگاه، آن خبر متواتری، یقینی و بدیهی است که دو شرط مزبور در آن موجود باشد. بدین روی، متواتر بر دو دسته است: ۱. متواتر حجت و معتبر یا واقع‌نما از نگاه معرفت‌شناسی، ۲. مطلق متواتر. بحث درباره متواترات به منزله یقینیات بدیهی در خبرهای متواتر معتبر است. بنابراین ذکر هر دو قید در تعریف آن لازم است. درخور توجه آنکه در دانش اصول، برخی برای اعتبار خبر واحد هر دو شرط را بیان کرده و گفته‌اند که اعتبار

خبر واحد مبتنی بر دو شرط است: ۱. فهم درست حادثه و عدم خطا در ادراک آن؛ ۲. راست‌گویی مخبر. در ادامه، هنگام بحث درباره شرایط اعتبار خبر متواتر، به این بحث باز می‌گردیم.

شرایط اعتبار خبر متواتر

پیش‌تر درباره شرایط اعتبار خبر واحد که قسیم خبر متواتر است، بدین نتیجه دست یافتیم که اعتبار خبر واحد و استناد به آن، افزون بر اعتبار سند و مانند آن، بر شرایطی دیگر مبتنی است؛ از جمله آنکه خبر واحد مستند به حس معتبر است، نه خبر واحد مستند به حدس و گمان. در باب این شرط، در علم رجال و عمدتاً در دانش اصول، بحث‌های بسیاری در گرفته است و اتفاق نظر گسترده‌ای در این مسئله دیده می‌شود (ر.ک: سبحانی، بی‌تا؛ کاظمی، ۱۴۰۴ ق، ص ۱۴۸؛ عراقی، ۱۴۰۴ ق، ص ۱۴۸، ش ۱؛ انصاری، ۱۳۷۴ ق، *الاجماع المنقول*؛ حائری، بی‌تا، ص ۴۳؛ هاشمی، ۱۴۰۵ ق، ص ۳۱۰؛ سبحانی، ۱۳۶۶، ص ۴۶ و ۱۸۸-۱۸۹). علاوه بر اینکه در اعتبار خبر واحد لازم است که شهادت مخبر یا اخبار وی حسی باشد، لازم است مفاد و محتوای خبر او امری متعارف باشد. اخبار از امور غیرمتعارف و غیرعادی همچون اخبار یا شهادت حدسی است و اعتبار ندارد و ادله اعتبار خبر واحد شامل آن نمی‌شود. اگر مخبری خبری را از راه گمانه‌زنی یا استنباط و استدلال یا از راه غیرعادی نقل کند، گفته‌اش معتبر نیست (ر.ک: جعفر سبحانی، بی‌تا؛ عراقی، ۱۴۰۴ ق، ص ۱۴۸، ش ۱؛ حائری، بی‌تا، ص ۴۳)؛ چنان‌که اگر ضابط نباشد، یعنی اگر مفاد یا محتوای خبر را به درستی ثبت و ضبط نکند یا آن را به درستی به حافظه نسپرد، ادله صحت و اعتبار خبر واحد شامل آن نمی‌شود.

عدم اعتبار خبر واحد در حوزه امور غیرمتعارف و نیز حوزه امور حدسی را می‌توان چنین تحلیل کرد که اعتبار خبر واحد از نگاه عقلا و بر اساس بنای آنان بر دو امر مبتنی است: ۱. صدق مخبر، ۲. فهم درست رویداد یا حادثه و عدم خطای وی در ادراک آن. شرط اول را می‌توان از راه معتبر دانستن وثاقت یا عدالت مخبر تضمین کرد. شرط دوم نیز در صورتی تأمین و تضمین می‌شود که مفاد خبر و گفته مخبر امری متعارف و غیراستنتاجی باشد؛ اما اگر او از امور غیرمتعارف یا استنتاجی و حدسی خبر دهد، هیچ‌گونه تضمینی بر صحت و عدم خطای وی وجود ندارد (ر.ک: همان) و با صرف وثاقت وی نمی‌توان صحت برداشت او را تضمین کرد. البته اگر کسی استنباطات و امور غیرعادی خویش یا دیگران را نقل کند، از این جهت گفته‌اش معتبر است و این شهادت مستند به حس است؛ از این‌رو، می‌توان با گفته وی بر او احتجاج کرد. از باب نمونه، در باب اجتهاد و تقلید گفته می‌شود که راه‌های

شناخت فتوای مرجع تقلید گوناگون است. یکی از آن راه‌ها شنیدن از خود وی یا دیگران یا دیدن در رساله مورد تأیید اوست. گرچه فتوای مرجع تقلید امری حدسی و اجتهادی است، اخبار خود مرجع یا دیگران به فتوای وی و شناخت آن از این راه، امری حدسی است. بدین‌سان آشکار است که بحث صرفاً به لحاظ نقل و اخبار آرای یک متخصص نیست، بلکه بحث در اعتبار نفس امور حدسی، استنباطی و یا امور غیرمتعارف است. از آنجاکه اخبار حدسی یا اخبار حدسی قریب به حس با اخبار حدسی و اجتهادی تمایز دارند، گفته خبرگان از خبرهای مخبران متمایز است؛ گفته خبره، اخبار اجتهادی و حدسی است نه حدسی. بنابراین اعتبار آن، درحالی‌که بر حدس و اجتهاد مبتنی است، قلمرو و ظرفی ویژه دارد؛ برخلاف خبر که اعتبارش مبتنی است بر حدسی یا حدسی قریب به حس بودن.

اکنون زمان آن فرا رسیده است که معنای حدسی یا حدسی قریب به حس را توضیح دهیم. آشکار است که مراد از ابتدای اعتبار خبر واحد به شرط حدسی این است که مفاد خبر از ادراکات حواس ظاهری یا حواس باطنی باشد. بنابراین نقل هر آنچه می‌شنویم، می‌بینیم، استشمام و احساس می‌کنیم اخبار حدسی است و ادله اعتبار خبر واحد به روشنی آنها را دربرمی‌گیرد؛ بلکه می‌توان گفت: اخبار از آنچه با علوم حضوری متعارف و همگانی می‌یابیم. (همچون ادراک ذات خود، غم و شادی و دیگر حالات نفسانی، قوا و افعال نفسانی خود) نیز در حکم اخبار حدسی تلقی می‌شود؛ اما اخبار از مکاشفه‌هایی که همگانی نیستند و معمولاً با ریاضت حاصل می‌شوند به لحاظ مفاد یا محتوا شهادت حدسی بوده، معتبر نیست. البته اگر شخصی صادق و موثق باشد و به سلامت جسم و روان او اطمینان داشته باشیم، می‌توانیم بپذیریم که او در این گفته کاذب نیست؛ اما این مطلب را که به‌راستی چنین مکاشفه‌ای، حقیقی، ربانی و ملکی است یا باطل، نفسانی و شیطانی، نمی‌توان صرفاً با استناد به وثاقت یا عدالت وی ثابت کرد؛ چراکه وی در تفسیر حقیقت مکاشفه در معرض خطاست و صرفاً با وثاقت یا عدالت نمی‌توان احتمال خطا را منتفی دانست. البته معنای این گفته آن نیست که هیچ‌گاه نمی‌توان به اخبار از مکاشفه‌هایی که همگانی نیستند و معمولاً با ریاضت حاصل می‌شوند استناد کرد؛ بلکه با آن می‌توان در مواردی بر شخص مدعی مکاشفه احتجاج کرد و تناقض یا خلل‌های دیگر را در گفتار وی آشکار ساخت.

چنان‌که گذشت، افزون بر اخبار حدسی، اخبار از آن دسته از امور حدسی یا اجتهادی که قریب به حس‌اند نیز معتبر است. منظور از امور حدسی قریب به حس، اموری هستند که از راه آثار و لوازم خارجی‌شان به تحقق آنها معرفت می‌یابیم؛ نظیر سخاوت، کرامت، حیا، شجاعت، عدالت، تهور،

ترسویی، صبر، استقامت و دیگر صفات نفسانی پنهان در نفس. این‌گونه امور گرچه حدسی نیستند، از طریق مشاهده آثار خارجی‌شان می‌توان تحقق یا عدم تحققشان را تصدیق کرد. کسی که ترسوست در صحنه‌ها و رویدادهای ترسناک می‌توان آثار ترس را در چهره، رفتار و گفتارش مشاهده کرد و هکذا. بنابراین، اخبار از این‌گونه امور، به رغم آنکه به گونه مستقیم نمی‌توان آنها را با حواس ظاهری شناخت، از آنجاکه آثار خارجی‌شان مشاهده‌پذیرند، در حکم اخبار حدسی بوده، معتبر است. از این‌روست که در فقه، شهادت به عدالت، فسق، کفر و مانند آنها پذیرفته می‌شود، درحالی‌که اینها اموری غیرحدسی‌اند و با حس نمی‌توان خود آنها را به گونه مستقیم شناخت.

در پایان، گفتنی است که حتی اگر مفاد خبری از محسوسات ظاهری باشد که با حواس ظاهری شناخته می‌شوند، اما مخبر از راه متعارف، که حواس ظاهری است، خبر ندهد، بلکه به گمانه‌زنی پردازد یا از راه‌های غیرمتعارف مانند جفر و رمل یا از طریق خواب خبر دهد که چنین و چنان شده است، خبر وی معتبر نیست و نمی‌توان در هیچ‌یک از معرفت‌های بشری، اعم از دینی و غیردینی، بدان استناد کرد. آشکار است که استناد به گفته پیامبر ﷺ و امامان معصومین که از راه‌هایی ویژه به اخبار می‌پردازند، از این قبیل نیست؛ بلکه این استناد دلیل‌هایی ویژه دارد که جایگاه طرح آن دانش کلام و در نهایت معرفت‌شناسی دینی است.

حاصل آنکه، علاوه بر عدالت یا وثاقت مخبر، و نیز دیگر شرایط مربوط به سند و جهت صدور، اعتبار خبر واحد مشروط است به اینکه گفته مخبر، اخباری حدسی یا حدسی قریب به حس باشد. در صورتی که اخبار وی حدسی یا از راه اسباب غیرمتعارف باشد، خبر وی معتبر نیست؛ مگر آنکه قراین و شواهد ویژه‌ای بر آن اقامه شود. حتی اگر خبری مربوط به اموری حدسی باشد، ولی مخبر از راه‌های غیرمتعارف خبر دهد، گواهی وی معتبر نیست.

با توجه به ملاک اعتبار خبر، تحقق شرایطی همچون حدسی یا قریب به حدسی بودن، حدسی و مستند بودن خبر به راه‌های متعارف تنها به خبر واحد اختصاص ندارد، بلکه بر پایه حکم عقل و نیز عقلاً تحقق آن شرایط در دیگر انواع دلیل نقلی یا خبر ضرورت دارد. بدین ترتیب اعتبار آنها از نگاه عقل و نیز عقلاً منوط به تحقق شرایط مزبور است. بنابراین دلیل‌های نقلی متواتر و نیز خبرهای واحد محفوف به قراین قطعی، همچون خبرهای واحد غیرمحفوف به قراین قطعی، در صورتی معتبرند که حدسی یا حدسی قریب به حس بوده، مستند به راه‌های متعارف باشد. پیامد اعتبار چنین شرطی این است که خبرهای متواتر و نیز خبرهای واحدی که مبتنی بر نظر، استنباط و تفکرند، معتبر نیستند.

بنابراین اخبار گروه بسیاری از اندیشمندان دربارهٔ حدوث یا قدم عالم، عدل خداوند، اصالت‌الوجود، قاعدهٔ الواحد، و دیگر قوانین فلسفی و نیز احکام نظری ریاضی، منطقی و مانند آنها برای دیگران ارزش و اعتبار معرفت‌شناختی ندارد؛ زیرا این‌گونه قواعد و احکام مبتنی بر استنتاج، نظر و تفکرند و تنها برای خود متخصص اعتبار دارند. البته اینکه تقلید از متخصص و خیره در این‌گونه امور درست است یا نه، بحثی است که تحقیق و بررسی دربارهٔ آن، مجال دیگری می‌طلبد. آنچه اکنون درباره‌اش بحث می‌کنیم اعتبار نقل قول آنها از باب خبر متواتر است. به بیان دیگر اکنون بحث دربارهٔ این مسئله است که اگر گروهی از اندیشمندان تحقیق کردند و به نتایجی دست یافتند و از این استنباط خود خبر دادند، اخبار آنها از این‌گونه مسائل نظری مانند اخبار از وجود مکه و مدینه بوده، کثرت اخبار به‌خودی‌خود حاکی از اعتبار دیدگاه آنان برای شنوندگان و بینندگان نیز هست یا نه؟ واکنش ما در برابر این پرسش آن است که چون اخبار ایشان از راه حس نیست و آنها با اجتهاد به حل این‌گونه مسائل نظری پرداخته‌اند، اخبارشان از باب خبر متواتر برای دیگران معتبر نیست.

حاصل آنکه اعتبار خبر متواتر همچون خبر واحد، اعم از محفوف به قراین و غیرمحفوف، بر دو امر مبتنی است: ۱. صدق مخبر؛ ۲. فهم درست رویداد یا حادثه و عدم خطای وی در ادراک آن. شرط اول را در خبر واحد می‌توان از راه معتبر دانستن وثاقت یا عدالت مخبر، و در خبر متواتر از راه کثرت مخبران و عدم تبانی آنها بر کذب تضمین کرد. شرط دوم نیز در صورتی تأمین و تضمین می‌شود که مفاد خبر، اعم از خبر واحد و متواتر، امری متعارف و غیراستثنای باشد. بنابراین اخبار متواتر دربارهٔ اصول و قواعد فلسفی، منطقی و مانند آنها اعتبار ندارد؛ مگر از این جهت که به گروهی ویژه عقیده خاصی را نسبت دهد. خبر مزبور از این جهت و با توجه بدین لحاظ، حسی است و نه استنباطی و حدسی. محقق حلی در بارهٔ شرایط اعتبار خبرهای متواتر چنین نگاه داشته است:

المسألة الثانية: شرائط إفادة الخبر المتواتر العلم أربعة: الأول: أن يخبروا عما علموه، لا ما ظنوه. الثاني: أن يكون ذلك المعلوم محسوساً. الثالث: أن يبلغوا حدًا لا يجوز عليهم التواطؤ والمراسلة. الرابع: أن يستوي الطرفان والوسط في هذه الشرائط. لأننا نعلم أنه متى اختلت هذه الشرائط أو أحدها لا يحصل العلم بمجرد الإخبار (محقق حلی، ۱۴۲۳ق، ص ۲۰۰-۲۰۱).

بدین‌سان شرایطی که تا کنون درباره‌شان بحث شد اختصاص به خبر واحد ندارند؛ بلکه همهٔ گونه‌های دلیل نقلی، از جمله خبر واحد محفوف به قرینهٔ قطعی و حتی خبر متواتر را نیز در بر می‌گیرند. گفتنی است پیامد دو شرطی که در تعریف برگزیده گنجانده شده بود، یعنی قید «امتناع تبانی مخبران عادتاً بر کذب» و قید «امتناع احتمال خطای آنها عادتاً در درک حادثه»، یا دست کم پیامد قید نخست، این است:

اموری که در معرض کذب و تحریف‌اند، حتی اگر افراد بسیاری از آنها خبر دهند، استناد به تواتر و کثرت مخبران دربارهٔ چنین اموری ارزشی معرفت‌شناختی و منطقی ندارد. برای نمونه، در مسئله‌ای مانند جاودان بودن دینی همچون آیین زرتشت یا یهودیت یا مسیحیت، استناد به اتفاق‌نظر و اجماع یا تواتر پیروان هر یک از آن ادیان منطقی‌نادرست است؛ چراکه در چنین مواردی، تبانی بر کذب یا تحریف نه‌تنها محتمل، که در مواردی یقینی است. با وجود این فرض، چگونه این‌گونه اتفاق‌نظرها یا تواترها ممکن است ارزشی معرفت‌شناختی داشته باشند؟ بنابراین تواتر نسبت به اموری اعتبار دارد که فرافرقه‌ای یا فراجناحی باشند.

دربارهٔ شرط کثرت مخبران در خبرهای متواتر باواسطه لازم است کثرت پیش‌گفته و فراوانی راویان در همهٔ طبقات مخبران و راویان متحقق باشد. از این‌روی اگر در خبری، در طبقه‌ای از آن خبر، مخبران و راویان بسیار نباشند، آن خبر علم‌آور نخواهد بود.

افزون بر شرایطی که گذشت، دربارهٔ پذیرش خبر متواتر، لازم است کسی که از آن دلیل مطلع می‌شود خود را از گرایش‌هایی همچون تعصب و نگاه جانب‌دارانه برهاند. این شرط، گرایشی است و نه شناختی و به خبر متواتر اختصاص ندارد؛ بلکه همهٔ ادله را اعم از نقلی و عقلی دربرمی‌گیرد. از این‌رو به شکلی ایجابی می‌توان گفت: لازم است انسان به حقیقت متعهد باشد. با تحقق این شرط، او افزون بر رهایی از سلطهٔ گرایش‌هایی همچون تکبر، غرور، لجاجت، عناد، وابستگی یا واگرایی، و محبت یا تنفر، به حقیقت دست می‌یابد. بدین ترتیب افزون بر ارزیابی استدلال‌ها و مستندات هر نظریه، لازم است به تأثیر گرایش‌ها، امیال و رفتارها بر معرفت توجه شود. هر کس که به استدلال می‌پردازد و ادله‌ای کلامی یا فلسفی اقامه می‌کند، باید تأثیرپذیری خود را از گرایش‌ها و انگیزه‌های درونی و یا عوامل بیرونی بکاهد و حتی به‌کلی از آنها بپرهیزد. اندیشه‌ورزی و پژوهش در صورتی می‌تواند ما را به شناخت صادق و معرفت مطابق با واقع برساند که با تخلیهٔ جان از عناد، لجاجت، تسلیم‌ناپذیری در برابر حق، حب و بغض‌ها و گرایش‌های نفسانی دیگری همچون تعصب، غرور، تکبر و کینه‌ورزی همراه شود. از این‌روی برای دستیابی به حقیقت، افزون بر اندیشه‌ورزی و تحقیق، مرتبه یا گونه‌ای از تهذیب و پرهیزکاری نیز لازم است. کمترین حد آن این است که انسان در برابر حقیقت تسلیم باشد و دل‌بستگی‌ها، علاقه‌ها و نفرت‌ها جلوی او را برای پذیرش حق نگیرند. انگیزه‌ها، دیدگاه‌های برگزیده و محبوب و پسندیدهٔ شخص، و محبت یا بغض نسبت به چیزی، دیدگان انسان را کور، گوش‌های او را ناشنوا، عقلش را مغلوب و امیالش را چیره می‌سازند. چنین اموری انسان را از دریافتن حقیقت

بازمی‌دارند. اینجاست که در معرفت‌شناسی باید عوامل بیرونی تأثیرگذار بر معرفت، کانون توجه قرار گیرند و نقش و تأثیر آنها، و میزان یا چگونگی این تأثیر بررسی شود.

بر اساس آنچه گذشت، بدین نتیجه دست می‌یابیم که چون شرط یا حکم مزبور به دلیل نقلی متواتر اختصاص ندارد، بلکه هر دلیلی را دربرمی‌گیرد، اختصاص دادن آن به خبر متواتر نادرست است. به‌هرروی درباره اعتبار خبرهای متواتر، شرایط دیگری بیان شده که تنها به آنها اختصاص دارند. آن شرایط، دست‌کم بیشترشان، نادرست‌اند (ر.ک: فخر رازی، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۲۶۸-۲۶۹ و ۲۵۸-۲۶۰؛ علامه حلی، ۱۴۲۵ ق، ج ۳، ص ۳۲۰-۳۲۶؛ محقق حلی، ۱۴۲۳ق، ص ۲۰۱-۲۰۲؛ قمی، ۱۳۷۸ق، ج ۱، ص ۴۲۴-۴۲۶). بدین‌روی بحث درباره آنها رفته‌رفته متروک شده، تقریباً در آثار متاخران ذکری از آنها نیست. حتی اگر برخی از آنها درخور بررسی باشند، اکنون مجال ارزیابی آنها نیست. از جمله آن شرایط نادرست، لزوم عددی خاص در تواتر است، که در ادامه تنها نگاهی گذرا بدان خواهیم داشت.

اعتبار عدد در خبر متواتر

از دیرباز، حتی پیش از عصر ابن‌سینا (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۳ ق، ج ۱، ص ۲۱۸)، درباره لزوم شرط عددی خاص در اعتبار خبر متواتر بحث شده است. گروهی از متکلمان اهل سنت، اعتبار خبر متواتر را بر عدد معینی شرط دانسته‌اند و کمترین عددی را که لازم است مشخص ساخته‌اند. البته آنها خود در این عدد اختلاف کرده‌اند. برخی کمترین عدد را برای تواتر پنج، بعضی دوازده، برخی بیست، بعضی چهل، برخی هفتاد، بعضی سیصد و سیزده و... تعیین کرده‌اند (ر.ک: فخررازی، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۲۶۰-۲۶۸؛ آمدی، ۱۴۰۲ق، ج ۲، ص ۳۸؛ علامه حلی، ۱۴۲۵ ق، ج ۳، ص ۳۲۱-۳۲۵؛ محقق حلی، ۱۴۲۳ق، ص ۲۰۱؛ قمی، ۱۳۷۸ق، ج ۱، ص ۴۲۶). دلیل‌های ایشان آن‌قدر سست است که می‌توان از بیان آنها چشم‌پوشی کرد. در برابر آنها، بسیاری از جمله عموم منطق‌دانان و حکما، عددی ویژه را شرط ندانسته‌اند. ملاک برای فراهم آمدن تواتر، نه رسیدن به آن عددی ویژه؛ بلکه دستیابی به یقین از راه شماری خبر است و این بر حسب افراد گوناگون متفاوت است. ابن‌سینا در این باره چنین نگاشته است:

ومن حاول أن يحصر هذه الشهادات في مبلغ عدد فقد أحال فإن ذلك ليس متعلقاً بعدد يؤثر نقصان و الزيادة فيه، وإنما المرجوع فيه إلى مبلغ يقع معه اليقين فاليقين هو القاضى بتسوفى الشهادات لا عدد الشهادات. (ابن‌سینا، ۱۴۰۳ ق، ج ۱، ص ۲۱۸).

خبر متواتر، تولیدکننده معرفت یا انتقال‌دهنده آن؟

درباره دلیل نقلی عموماً و خبر متواتر خصوصاً این مسئله قابل طرح است که آیا دلیل نقلی تولیدکننده و مولد معرفت است یا صرفاً انتقال‌دهنده معرفت است؟ به نظر می‌رسد دلیل نقلی یا خبر، همچون حافظه، دلیل مستقلی نیست؛ ازاین‌رو، مولد معرفت نیست (ر.ک: آئودی، ۱۹۹۸، ص ۱۳۵-۱۳۳)؛ زیرا اگر ما به منابعی که دلیل نقلی یا گواهی از آنها حکایت می‌کند، دسترس داشته باشیم، در این صورت، نیازی به دلیل نقلی نخواهیم داشت. راوی و مخبر باید به چیزی معرفت داشته باشد تا نقل و حکایت آن برای دیگران معرفت‌بخش بوده، دیگران بتوانند به گفته یا نوشته وی استناد کنند؛ اما در این باره او معرفت خود را از چه راهی کسب کرده است؟ پاسخ روشن است. او یا فعل و حادثه‌ای را دیده یا گفته‌ای را شنیده است و یا ... بدین‌ترتیب او در نهایت از حواس خود بهره برده است. اخبار او گواهی و شهادت از راه حس است و نه از راه حدس و گمانه‌زنی. اگر احراز شود، بلکه اگر او بدین امر متهم شود که گواهی او از راه حدس و گمانه‌زنی است، نمی‌توان به گفته و گواهی‌اش استناد کرد و آن را مبنای اعتقاد (باور) یا رفتار خود قرار داد. گواهی تا به منبع مستقلی همچون حواس ظاهری مستند نباشد، معتبر نیست و نمی‌توان به آن استناد کرد. بدین‌ترتیب گواهی در صورتی معتبر است که به منبعی مستقل بینجامد. اشتراط اعتبار خبر به مستند به حس بودن و نفی اعتبار آن در صورت استناد به حدس و گمانه‌زنی، بدین معناست که گواهی و دلیل نقلی در صورتی معتبر است که به منبعی مستقل منتهی شود. این گفته حاکی از این است که اخبار یا گواهی منبع مستقلی نیست، بلکه منبع و ابزاری ثانوی است که ابزارها و منابع اولیه پشتیبان و مأخذ آن هستند. (ر.ک: محمد حسین‌زاده، منابع معرفت، ویرایش جدید، فصل هشتم).

نوعی یا شخصی بودن یقین در متواترات

درباره خبر متواتر و نیز خبر واحد محفوف به قرینه‌های قطعی، با این مسئله روبه‌رو می‌شویم که یقین یا قطعی که آنها افاده می‌دهند، نوعی است یا شخصی؟ برای اعتبار معرفت‌شناختی آنها دستیابی به کدام گونه یقین لازم است؟ آیا اگر مفید قطع نوعی باشند ولی فاعل شناسا خود به یقین یا قطع دست نیابد، کفایت می‌کند یا اینکه لازم است شخص خود به چنین حالتی دست یابد؟ بدین‌ترتیب این پرسش مطرح می‌شود که در اعتبار متواترات و نیز خبر واحد محفوف به قرینه‌های قطعی، یقین یا قطع نوعی ملاک است یا شخصی؟ مسئله مورد بحث درباره خبر واحد

غیرمحفوظ به قرینه‌های قطعی نیز مطرح است. درباره‌ی خبر واحد و دیگر امارات عقلایی، مسئله این است که آیا ملاک اعتبار ظن - بنابر حجیت آنها از باب ظن - یا اطمینان یا علم متعارف حاصل از آنها، ظن یا اطمینان یا علم متعارف نوعی است یا شخصی؟

پیش از هر چیز لازم است مراد خود را از یقین یا قطع نوعی بیان کنیم. این اصطلاح به معنای یقینی است که برای انسان‌های متعارف و نوع انسان حاصل می‌شود. برای نمونه، معرفتی که از راه تواتر به دست می‌آید برای انسان‌های متعارف و نوع انسان یقین‌آور باشد و نه برای شخص وی. همچنین ظن یا اطمینان یا علم متعارف نوعی بدین معناست که برای انسان‌های متعارف و نوع انسان ظن یا اطمینان یا علم متعارف حاصل شود.

گرچه مبحث مزبور در دانش‌هایی همچون منطق و کلام مطرح نشده یا توجه چندانی به آنها نشده است، در دانش اصول در لابه‌لای مباحث طرح گشته و کانون بحث و گفت‌وگو قرار گرفته است؛ البته طرح این مبحث در دانش اصول نیز سابقه‌ای چندان دیرین ندارد (ر.ک: مشکینی، ۱۳۱۴ق، ج ۳، ص ۵۱۲؛ هاشمی، ۱۴۰۵ ق، ج ۴، ص ۳۲۵؛ خمینی، ۱۴۱۸ق، ج ۶، ص ۴۱۹).

به نظر می‌رسد که ملاک اعتبار همه‌ی اقسام دلیل‌های نقلی و دیگر امارات عقلایی چه (یقین‌آور باشند، چه مفید اطمینان و علم متعارف و چه مفید ظن غیراطمینانی) نوع است و نه شخص. همان دلیلی که بر اعتبار یقین و امارات مفید یقین، همچون خبر متواتر و خبر واحد محفوظ به قراین قطعی، دلالت دارد، بر صرف اعتبار یقین نوعی نیز دلالت می‌کند. بنابراین اگر دلیل یا اماره‌ای عقلایی برای عموم یقین‌آور نباشد، بلکه صرفاً برای شخص یا اشخاصی ویژه یقین‌آور باشد، در این فرض معتبر نیست. همچنین اگر کسی دچار وسواس است و با خبر متواتری که به نحو متعارف یقین‌آور است، روبه‌رو شود، اما برایش یقین حاصل نیاید، چنین خبری برای وی معتبر است و حجیت دارد؛ چراکه برای نوع بشر و انسان‌های متعارف یقین‌آور است و معرفت نوعی کفایت می‌کند. لازم نیست شخص فاعل شناسا نیز به چنین حالتی دست یابد. می‌توان این داوری را به عقلانیت نسبت داد. آنها نسبت به راه‌های عقلایی یقین‌بخش یا مفید علم متعارف یا ظن‌آور چنین واکنشی دارند و ملاک اعتبار از نگاه آنها این است که این راه‌ها یا منبع‌ها برای نوع، معرفت‌آور باشد و نه برای شخصی ویژه. البته در مواردی ممکن است اعتبار آن منوط به فرضی شود که برای شخص معرفت‌آور باشد؛ اعم از معرفت ظنی یا یقینی و یا ... و آن فرض مبتنی بر اعتباری ویژه و دلیلی خاص است.

ممکن است این اشکال به ذهن برسد که مبنای برگزیده درباره‌ی اعتبار خبرهای متواتر، که در آنها

یقین یا قطع نوعی ملاک است و نه شخصی، با آنچه در نفی اعتبار عدد در تواتر گفته شد، منافات دارد. در آن مبحث بدین نتیجه دست یافتیم که ملاک در تواتر فراهم شدن عددی خاص نیست؛ بلکه دستیابی به یقین از راه شماری خبر است و این برحسب افراد گوناگون متفاوت است. پیامد این گفته، اعتبار معرفت یقینی شخصی است و نه نوعی. اگر شمار راویان در خبر متواتر به حسب شنوندگان تفاوت می‌کند، در این صورت، چگونه می‌توان از یقین نوعی سخن گفت؟

با اندکی تأمل می‌توان دریافت که پیامد گفته‌ی اخیر، اعتبار معرفت یقینی شخصی نیست و این دو گفته با یکدیگر تنافی و اصطلاحی ندارند. در گفته‌ی اخیر بر این امر تکیه شده است که در تواتر، نه عددی خاص، بلکه کثرت ملاک است و اندازه‌ی آن به حسب موارد و حتی به لحاظ ویژگی‌های مخبران فرق می‌کند. برای مثال، اگر بسیاری همچون علامه طباطبایی، امام خمینی، شیخ انصاری و محقق طوسی خبری را نقل کنند، معرفتی که از گفته‌ی آنها برای انسان‌های متعارف حاصل می‌شود با معرفت حاصل از اخبار کسانی که در این حد نیستند تفاوتی فاحش دارد. دیدگاه مزبور با این گفته سازگار است که چون مخبران و روایان به لحاظ اوصاف شخصی گوناگون، و موارد نیز متفاوت‌اند، معرفتی که از اخبار آنها حاصل می‌شود نیز متفاوت است؛ حال ملاک اعتبار، یقین نوعی و متعارف باشد یا شخصی. پس نفی اعتبار عدد در تواتر و صرف لزوم کثرت در آن، مستلزم اعتبار یقین شخصی در آن نیست.

بدهت گزاره‌های متواتر و یقینی بودن آنها

چنان‌که در پیشینه گذشت، لازم است هنگام بحث درباره‌ی متواترات دو مسئله را از یکدیگر تفکیک کنیم:

۱. آیا متواترات، گزاره‌ها و معرفت‌هایی یقینی‌اند یا ظنی؟

۲. بر فرض اینکه یقینی‌اند، آیا معرفتی نظری‌اند یا بدیهی و از مبادی اولیه برهان؟

در پیشینه نیز بدین نتیجه دست یافتیم که نه‌تنها بیشتر متفکران مسلمان، بلکه جمهور عقلا این گزاره‌ها را یقینی می‌دانند و نه ظنی، و از میان کسانی که این دسته گزاره را یقینی می‌شمرند، بیشترشان آنها را بدیهی می‌انگارند. بدین ترتیب می‌توان نظریه‌های گوناگون و متعارضی را درباره‌ی متواترات یافت. پیش از آنکه درباره‌ی بدیهی یا نظری بودن این گزاره‌ها به بحث و بررسی بپردازیم، لازم است ببینیم که آیا این دسته گزاره‌ها یقینی و علم‌آوردند؟ سپس بر فرض پاسخ مثبت بدین پرسش، ببینیم یقین در آنها به چه معناست؟ آیا یقین بالمعنی الاخص یا یقین بالمعنی الخاص یا یقین بالمعنی الاعم یا یقین و علم متعارف؟ و در پایان بررسی کنیم که کبرای پنهان در آنها از چه راهی اثبات می‌شود؟

نقد یقینی بودن متواترات یا بداهت آنها

درباره یقینی بودن گزاره‌های متواتر و بالتبع بداهت آنها و مبدأ برهان قرار گرفتنشان، از دیرباز تشکیک‌ها و اشکال‌های فراوانی طرح شده که بسیاری از آنها به اندازه‌های سست‌اند که لزومی ندارد بدانها بپردازیم (برای نمونه، علامه حلی، ۱۴۲۵ ق، ج ۳، ص ۳۰۱-۳۰۴؛ فخر رازی، ۱۴۱۲ ق، ج ۴، ص ۲۲۷-۲۵۸؛ همو، ۱۹۸۶ م، ج ۲، ص ۸۱-۸۷؛ همو، ۱۴۰۷ ق، ج ۸، ص ۷۳-۷۹). در ادامه تنها مهم‌ترین آنها را بیان و ارزیابی می‌کنیم.

اشکال اول

خبر متواتر از اقسام دلیل نقلی است. دلیل نقلی نمی‌تواند یقینی و علم‌آور باشد، بلکه ظنی است. با ظنی بودن مقدمات چگونه می‌توان به نتیجه‌ای یقینی دست یافت؟ بدین ترتیب، از راه دلیل نقلی، به نتیجه‌ای ظنی دست خواهیم یافت.

برای اثبات کبرا چنین استدلال شده است: در صورتی دلیل لفظی می‌تواند علم‌آور و یقینی باشد که ده امر در آنها محرز گردد، از جمله: ۱. عصمت راویان مفردات الفاظ خبر، ۲. مشترک لفظی نبودن الفاظ آن، ۳. مجاز نبودن الفاظ آن، ۴. نبودن معارض عقلی، و ...

آیا با وجود این شرایط دشوار، دلیلی متواتر می‌توان یافت که همه این شروط در آن جمع باشد؟ از این روست که باید گفت چنین دلیل‌هایی مفید ظن هستند. فخرالدین رازی در محصل چنین دیدگاهی را برگزیده است (ر.ک: فخر رازی، ۱۳۸۲، ص ۶۷)، در حالی که بسیاری از فقها و تقریباً همه حکما و منطق‌دانان مسلمان بر این اعتقادند که دلیل لفظی متواتر، مفید علم است.

بررسی

می‌توان در برابر اشکال پیش گفته چنین پاسخ گفت: دلیل‌های نقلی متواتر یا خبرهای واحد محفوظ به قراین قطعی به لحاظ سند مفید یقین و علم‌آورند؛ اما به لحاظ دلالت خبرها بر دو دسته‌اند: یا ظاهرند یا نص. ظاهر بر اساس مبنای مشهور، ظن‌آور و ظنی است؛ اما دلالت نص، یقینی است؛ حتی اگر به لحاظ سند ظنی باشد. توضیح آنکه دلیل‌های نقلی و خبرها همچون دلیل‌های عقلی اقسامی دارند. هر خبری، یا متواتر است یا واحد، و هر خبر واحدی یا محفوظ به قراین است یا غیر محفوظ؛ و نیز خبر به لحاظ دلالت یا ظاهر است و یا نص. می‌توان دلیل‌های نقلی را بدین شرح دسته‌بندی کرد:



بدین ترتیب برخی از اخبار هم به لحاظ دلالت یقینی‌اند و هم به لحاظ سند؛ مانند بعضی از آیات قرآن که آنها عبارت‌اند از آیات محکم. گفتنی است آیات قرآن کریم به لحاظ سند یقینی‌اند، خواه بر اساس آموزه تحدی و خواه بر اساس تواتر. برحسب هر دو راه، سند آنها قطعی و تردیدناپذیر است.

نمونه دیگر از این قسم اخبار که هم به لحاظ دلالت و هم به لحاظ سند قطعی‌اند، خبرهای متواتری‌اند که به لحاظ دلالت نص‌اند. چنین اخباری از نظر سند تردیدی در چنین اخباری راه ندارد و به لحاظ دلالت نیز این اخبار یقینی‌اند. از دیگر نمونه‌های این دسته دلیل، خبرهای واحدی هستند که به لحاظ سند، محفوظ به قراین قطعی‌اند، و به لحاظ دلالت نص‌اند.

دومین دسته از اخبار به لحاظ سند، قطعی و به لحاظ دلالت، ظنی یا بر اساس مبنای برگزیده، مفید علم متعارف‌اند. ظواهر آیات قرآن کریم و خبرهای متواتری که به لحاظ دلالت ظاهرند و نه نص، نمونه‌هایی از این دسته اخبارند.

سومین قسم از اخبار به لحاظ دلالت یقینی‌اند و به لحاظ سند غیر یقینی، و آنها خبرهای واحد غیر محفوظ به قراین قطعی‌اند که به لحاظ دلالت نص‌اند.

دسته چهارم، خبرهایی‌اند که هم از حیث دلالت و هم از جهت سند غیر یقینی‌اند و آنها خبرهای واحدی هستند که غیر محفوظ به قراین قطعی‌اند، و به لحاظ دلالت ظاهرند.

گفتنی است طبقه‌بندی ارائه شده حصری نیست، بلکه می‌توان اقسام دیگری نیز یافت؛ از جمله، گاه ادله‌ای نقلی دیده می‌شوند که صرفاً وهم‌آورند و مفید احتمالی بسیار کم هستند و آنها خبرهایی‌اند که به لحاظ دلالت یا سند یا به لحاظ هر دو وهمی‌اند. درج این‌گونه اقسام در نمودار میسر است، اما مطالعه نمودار را ملال‌آور می‌سازد.

حاصل آنکه با بررسی اقسام دلیل‌های نقلی می‌توان بدین نتیجه دست یافت که دسته‌ای از آنها یقینی و علم آورند؛ چراکه به لحاظ سند یقینی و از جهت متن نص‌اند و احتمال خلاف به هیچ نحوه یا وجهی از وجوه ده‌گانه عقلایی ذکر شده، مانند نسخ، مجاز، اشتراک و... در آنها راه ندارد.

اشکال دوم: تغییر‌پذیر بودن متواترات

متواترات همچون محسوسات نمی‌توانند مبدأ برهان قرار گیرند؛ زیرا از مهم‌ترین شرایط برهان، ثبات و عدم تغییر است. متواترات منبعی مستقل ندارند، بلکه منبع یا مستندشان محسوسات است. این‌گونه امور تغییر و فسادپذیرند. از این رو نمی‌توان برای آنها حد یا برهان اقامه کرد؛ چنان‌که نمی‌توان آنها را مبدأ برهان قرار داد.

أنا بينا أنّ التواتر لا يفيد العلم بوجود المحسوسات وأنت تعلم أنّ المحسوسات أشخاص فاسدة، وتعلم أنه لا حدّ للكائنات الفاسدات، ولا برهان عليها، فكان دخول المتواترات في صناعة الحدّ والبرهان قليل الفائدة (فخررازی، ۱۴۱۵ق، ص ۲۰۸؛ نیز ر.ک: علامه حلی، ۱۳۸۱، ص ۳۱۷).

بررسی

در نوشتاری دیگر، هنگام ارزیابی محسوسات، بدین اشکال پاسخ گفتیم. از آنچه گذشت، بدین نتیجه دست می‌یابیم که دو مسئله را باید از یکدیگر تفکیک کرد: ۱. برهان‌پذیری یا برهان‌ناپذیری متواترات و محسوسات؛ ۲. مبدأ اولیه برهان بودن آنها. برهان‌ناپذیری آنها و ناممکن بودن اقامه حد برای مفاهیمشان مستلزم این نیست که نتوان آنها را مبدأ برهان قرار داد. به نظر می‌رسد از این جهت، یعنی به لحاظ لزوم ثبات، چنین اشکالی بر مبدأیت آنها وارد نیست و می‌توان آنها را مبدأ قرار داد؛ در صورتی که به لحاظ دیگر جهات، مشکلی نباشد.

اشکال سوم: ابتدای متواترات بر تفکر

معرفت حاصل از خبر متواتر، نظری است و نه بدیهی؛ زیرا دستیابی بدین معرفت، بر اقامه استدلال و تفکر مبتنی است؛ تا استدلالی بر مفاد مقدماتشان ارائه نشود، آنها تصدیق نمی‌شوند. به دیگر سخن، برای دستیابی به معرفت در خبرهای متواتر لازم است تفکر و استدلال شود. تفکر، جست‌وجو در معلومات و یافتن مقدماتی برای استدلال است. از خبر متواتر آن‌گاه علم حاصل می‌شود که استدلالی قیاسی اقامه شود. پس معرفت به گزاره‌هایی این‌گونه، معرفتی نظری است و نه بدیهی (ر.ک: فخررازی، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۲۳۳).

بررسی

می‌توان پاسخ گفت که روند مزبور در «علم به علم» این چنین است و نه در خود علم. در «علم به علم» حتی متصور است که در تبیین قیاس پنهان در متواترات اختلاف شود. در عین حال، در مرتبه علم، چنین معرفتی برای هر کس ارتکازی است؛ هرچند استدلالی و مبتنی بر استدلال است. میان تفکر و استدلال و به بیان دقیق‌تر، میان استدلالی مبتنی بر تفکر و استدلالی ارتکازی، تمایزی فاحش وجود دارد. گرچه حصول علم در فطریات، متواترات و حسیات بر استدلال مبتنی است، ولی چنین استدلالی ارتکازی است که یا همواره در ذهن حاضر است یا پنهان ولی همراه گزاره است.

معنای علم یا یقین در متواترات

با تأمل در آنچه گذشت، بدین نتیجه دست می‌یابیم که خبر متواتر بدون تردید مفید علم است. اکنون با این پرسش روبه‌رو می‌شویم که معرفت حاصل از تواتر چه مرتبه‌ای از معرفت است؟ یقین بالمعنی الاخص یا یقین بالمعنی الاعم یا علم متعارف و یا...؟

به نظر می‌رسد با فراهم شدن شرایط اعتبار خبر متواتر و جریان قیاسی پنهان در آن، معرفت حاصل از تواتر، علم متعارف است. علم متعارف، معرفتی قوی‌تر از اطمینان است و خبر متواتر بنا به فرض مزبور چنین مرتبه‌ای از معرفت را نتیجه می‌دهد. این مرتبه از معرفت در زندگی روزمره کفایت می‌کند (محقق طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۴۳۳). در دانش‌های پسین و غیرعقلی دستیابی به این درجه از معرفت کار بزرگی است. در این‌گونه دانش‌ها، اگر به همین مرتبه از معرفت دست یابیم، کفایت می‌کند. بر اساس این گفته، اگر مبادی برهان لازم است یقینی و مفید یقین و آن هم مفید یقین بالمعنی الاخص باشند، در این صورت نمی‌توان این‌گونه گزاره‌ها را مبدأ برهان قرار داد؛ مگر اینکه در لزوم مرتبه معرفت در مقدمات برهان درنگ ورزیم.

اعتبار معرفت‌شناختی متواترات

متواترات قضایی هستند که به استدلالی پنهان وابسته‌اند. اعتبار معرفت‌شناختی آنها بر اعتبار معرفت‌شناختی کبرای این استدلال مبتنی است. بدین‌سان از جمله مسائل بسیار بااهمیت درباره آنها این است که چگونه آن کبرا اثبات و صدق آن محرز می‌شود. آیا کبرای مزبور، قضیه‌ای پیشین و عقلی است که به گونه‌ای پیشین و از راه عقل می‌توان آن را اثبات کرد یا اینکه اثبات آن از این راه ممکن نیست، بلکه این قضیه نیز پسین بوده، حاصل تراکم احتمالات است که از تکرار مشاهدات برای فاعل شناسا پیدا می‌شود؟

دیدگاه منطق‌دانان ارسطویی

از نگاه منطق‌دانان ارسطویی، اعتبار معرفتی خبر متواتر، افزون بر لزوم کثرت اخبار به گونه‌ای که از راه آن برای فاعل شناسا یقین حاصل شود، بر تحقق قیاسی پنهان نیز مبتنی است. آن قیاس پنهان، به گونه‌های متفاوتی تقریر شده است. می‌توان آن قیاس پنهان را چنین تقریر کرد: خبر متواتر، اخبار گروهی است که تبانی آنها بر کذب عادتاً ممتنع است. هر خبری که این گونه است، واقع‌نماست. پس خبر متواتر واقع‌نماست (تهانوی، ۱۹۹۶م، ج ۳، ص ۱۴۴۶). تقریر دیگری که میان منطق‌دانان رواج دارد، بدین شرح است:

صغرا: افراد بسیاری، از رویدادی ویژه خبر داده‌اند؛

کبرا: تبانی این شمار بسیار بر دروغ، محال و ناممکن است.

به‌منیار آن قیاس پنهان را بدین گونه تقریر کرده است: فإذا قال قائل ما «بإِن بغداد موجود» یعتقد (معه) أنه ليس يقول عن غرض وتعصب. وكل من يقول شيئاً لا عن غرض ولا عن تعصب معه فهو صحيح (بهمنیار، ۱۳۴۹، ص ۹۸-۹۷).

همچنین تقریرهای دیگری طرح شده یا قابل ارائه است (ر.ک: فخررازی، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۲۳۳). با صرف نظر از چگونگی تقریر قیاس پنهان در متواترات، کبرای مزبور در متواترات از نگاه منطق‌دانان ارسطویی، قضیه‌ای عقلی و پیشین است؛ همان‌گونه که اعتبار معرفتی قضایای تجربی یا تجربیات نیز از نگاه آنان مبتنی بر قیاسی پنهان است. کبرای پنهان در تجربیات بر اساس نگرش منطق‌دانان ارسطویی خود قضیه‌ای عقلی یا پیشین است و نه تجربی یا پسین. از نگاه آنان چنین قضیه‌ای از راه تجربه استدلال‌پذیر نیست؛ چراکه اعتبار تجربیات به این کبرا وابسته است. حال کبرای مزبور چگونه می‌تواند خود قضیه‌ای تجربی بوده، اعتبارش بر تجربه مبتنی باشد؟ «ولا یمکن فی رأیه ان تكون ثابتة بالتجربة لأنها تشكل الكبرى لأثبات كل قضية تجريبية. فكيف يعقل أن تكون هي بنفسها قضية تجريبية» (صدر، ۱۹۷۸م، الجزء الاول، ص ۱۹۹).

دیدگاه ابتکاری شهید صدر

چنان‌که گذشت، از نگاه عموم منطق‌دانان ارسطویی، اعتبار خبرهای متواتر و تجربیات مبتنی است بر قیاسی پنهان که کبرای آن پیشین است. برخلاف دیدگاه آنان، از نگاه شهید آیت‌الله صدر باور به قضایای متواتر و تجربی به دلیل قیاس یا کبرای پنهان پیشین نیست، بلکه دستیابی به چنین یقینی در

این‌گونه گزاره‌ها حاصل تراکم احتمالات است. با کثرت و انبوهی خبر، احتمال تحقق مفاد آن افزون می‌شود و احتمال تحقق نقیض آن کاهش می‌یابد؛ تا آنجا که تحقق احتمال نقیض میل به صفر می‌یابد. بدین ترتیب، دستیابی به یقین در قضایای متواتر مبتنی بر تراکم احتمالات است. هر قدر قرینه احتمالی قوی‌تر باشد، دستیابی به یقین سریع‌تر انجام می‌پذیرد. پس از تراکم احتمالات به مقدار کافی، یقین حاصل می‌شود. درباره قضیه تجربی نیز وضع از این قرار است.

بدین‌سان بر پایه نگرش شهید آیت‌الله صدر، کبرای پنهان در قضایای متواتر و تجربی و به بیان دیگر، یقین در این‌گونه گزاره‌ها پیامد تراکم احتمالات است و نه برخاسته از قضیه‌ای عقلی یا پیشین. تراکم احتمالات در آنها به درجه‌ای از معرفت یقینی می‌انجامد. بدین ترتیب او ملاک اعتبار قضایای تجربی و متواتر را یکی می‌داند. از نگاه وی، دستیابی به یقین نسبت بدین‌گونه گزاره‌ها مبتنی بر قضیه‌ای است مانند «تبانی مخبران بسیار بر کذب محال است» و «تکرار پدیده‌ای بر حسب تصادف ممتنع است» که معرفت به آن نیز از راه استقرا و مشاهده حاصل می‌شود. حکم بر امتناع امور مزبور از این‌روست که آنها را تجربه و مشاهده کرده‌ایم. منهای مشاهده و تجربه، تبانی بر کذب و پیدایش رخدادهای تصادفی مکرر ممتنع نیست. بنابراین کبرای مزبور نیز تجربی است و محکوم قوانین منطقی حساب احتمالات و ... (ر.ک: صدر، ۱۳۹۷ق، ص ۴۲۶-۴۳۸؛ همو، ۱۹۷۸م، الجزء الاول، ص ۱۹۷-۲۰۱؛ هاشمی، ۱۴۰۵ق، ج ۴، ص ۳۲۷-۳۳۵).

در اینجا است که با مسئله اعتبار معرفت‌شناختی قضایای متواتر روبه‌رو می‌شویم. در میان مسائل معرفت‌شناختی گزاره‌های پسین، اصلی‌ترین و در عین حال دشوارترین مسئله بحث درباره اعتبار معرفت‌شناختی آنها و در اصطلاح رایج، معرفت‌شناسی بحث درباره مسئله معیار صدق این دسته گزاره‌هاست. به خواست الهی در نوشتاری جداگانه به این بحث مهم می‌پردازیم و درباره اعتبار معرفت‌شناختی همه گزاره‌های پسین از جمله متواترات بحث می‌کنیم.

نتیجه‌گیری

در میان اندیشمندان مسلمان، عموم حکما و منطق‌دانان، متواترات را از جمله مبادی شش‌گانه بدیهی و از جمله قضایای واجب‌القبول، یقینی، مفید یقین و از مبادی اولیه و پایه‌های بدیهی برهان دانسته‌اند. گزاره‌های متواتر در دانش‌های بسیاری کانون توجه‌اند و از منظرهای گوناگونی درباره آنها بحث و پژوهش می‌شود. در این نوشتار، مهم‌ترین مباحث معرفت‌شناختی را که درباره آنها و نیز درباره خبرهای واحد محفوف به قراین قطعی قابل طرح است، ارائه، کاوش و بررسی کردیم.

پس از بیان پیشینه کاربرد گزاره‌های متواتر و آغاز پیدایش اصطلاح «تواتر» در تفکر بشری، که سابقه‌ای بس دیرین دارد، به تعریف خبر متواتر پرداختیم. در مبحث تعریف، با نگاهی گذرا به تعریف‌های ارائه‌شده و ارزیابی آنها، بدین نتیجه دست یافتیم که در تعریف برگزیده لازم است، افزون بر لحاظ قید «امتناع تبانی مخبران عادتاً بر کذب»، قید «امتناع احتمال خطای آنها عادتاً در درک حادثه» را نیز بگنجانیم. در ادامه به بحث درباره شرایط اعتبار خبر متواتر پرداخته، در این مبحث بدین نتیجه رهنمون شدیم که اعتبار خبر متواتر همچون خبر واحد بر دو امر مبتنی است: ۱. صدق مخبر، ۲. فهم درست رویداد یا حادثه و عدم خطای وی در ادراک آن. می‌توان شرط اول را در خبر متواتر از راه کثرت مخبران و عدم تبانی آنها بر کذب تضمین کرد. شرط دوم نیز در صورتی تأمین می‌شود که مفاد خبر، اعم از خبر واحد و متواتر، امری متعارف و غیراستنتاجی باشد. بنابراین اخبار متواتر درباره اصول و قواعد فلسفی، منطقی و مانند آنها اعتبار ندارند.

سپس به بحث درباره نوعی یا شخصی بودن یقین در متواترات پرداختیم و بدین نتیجه دست یافتیم که ملاک اعتبار همه اقسام دلیل‌های نقلی و دیگر امارات عقلایی (چه یقین‌آور باشند، چه مفید اطمینان و علم متعارف و چه ظن غیراطمینانی) نوع است و نه شخص. همان دلیلی که بر اعتبار یقین و امارات مفید یقین، همچون خبر متواتر و خبر واحد محفوف به قراین قطعی، دلالت دارد، بر اعتبار تنها یقین نوعی در متواترات و خبرهای واحد محفوف به قراین قطعی نیز دلالت می‌کند.

در ادامه، بدهت و بلکه یقینی بودن آنها را ارزیابی، و نقدهایی را که متوجه بدهت و یقینی بودن آنها شده است طرح و بررسی کردیم و بدین نتیجه دست یافتیم که علم یا یقین حاصل از خبر متواتر، یقین بالمعنی الاخص نیست.

در پایان، به مبحث چگونگی اثبات کبرای پنهان در متواترات نگاهی گذرا افکندیم. دانستیم که از نگاه عموم منطق‌دانان ارسطویی، اعتبار خبرهای متواتر و تجربیات مبتنی است بر قیاسی پنهان که کبرای آن پیشین است. برخلاف دیدگاه پیش‌گفته، از نگاه شهید صدر کبرای پنهان در قضایای متواتر و تجربی، گزاره‌ای پسین است که اعتقاد بدان، محصول تراکم احتمالات است. تراکم این احتمالات به درجه‌ای از معرفت یقینی می‌انجامد.

در اینجا است که با مسئله اعتبار معرفت‌شناختی قضایای متواتر روبه‌رو می‌شویم. به خواست الهی در نوشتاری دیگر، درباره اعتبار معرفت‌شناختی همه گزاره‌های پسین از جمله متواترات بحث می‌کنیم.

منابع

- ابن سینا، ۱۳۷۵ ق، *الشفاء، المنطق*، ۵، البرهان، تحقیق ابوالعلا عقیفی، قاهرة، امیریه.
- ۱۳۷۹، *النجاه*، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران.
- ۱۴۰۳ ق، *الاشارات والتنبیها*، در نصیرالدین طوسی، شرح الاشارات والتنبیها، چ دوم، تهران، دفتر نشر کتاب.
- بی‌تا، *الشفاء، المنطق*، ۴، القیاس، تصحیح ابراهیم مدکور، قاهرة، امیریه.
- ابن منظور، محمدبن مکرّم، ۱۴۱۶ ق، *لسان العرب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- انصاری، مرتضی، ۱۳۷۴ ق، *فرائد الاصول*، قم، مصطفوی.
- آمدی، علی‌بن محمد، ۱۴۰۲ ق، *الاحکام فی اصول الاحکام*، چ دوم، دمشق، المکتب الاسلامی.
- بهمنیار، بن مرزبان، ۱۳۴۹، *التحصیل*، تصحیح مرتضی مطهری، تهران، دانشگاه تهران.
- تهانوی، محمدعلی، ۱۹۹۶ م، *موسوعة کشف اصطلاحات الفنون و العلوم*، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون.
- جرجانی، سیدشرف علی‌بن محمد، ۱۴۰۹ ق، *شرح المواقف*، قم، شریف رضی.
- حائری، شیخ عبدالکریم، بی‌تا، *درر الفوائد*، قم، مهر.
- حسین‌زاده، محمد، ۱۳۸۹، *معرفت دینی، عقلانیت و منابع*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- *منابع معرفت*، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، در حال انتشار.
- حلبی، ابوالصلاح، ۱۴۰۳ ق، *الکافی فی الفقه*، تصحیح رضا استادی، اصفهان، کتابخانه امام امیرالمؤمنین.
- خمینی، سیدمصطفی، ۱۴۱۸ ق، *تحریرات فی الاصول*، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ساوی، ابن سهلان، ۱۹۹۳ م، *البصائر النصیریة*، دارالفکر اللبنانی، بیروت.
- سبحانی، جعفر، ۱۳۶۶، *کلیات فی علم الرجال*، چ دوم، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
- بی‌تا، *تهذیب الاصول*، تقریر درس اصول فقه حضرت آیت‌الله العظمی خمینی، قم، مطبعة مهر.
- سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۳۴، *منطق التلویحات*، تصحیح علی اکبر فیاض، تهران، دانشگاه تهران.
- ۱۳۸۳، *حکمة الاشراف* در: قطب‌الدین محمود شیرازی، شرح حکمة الاشراف، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- شهرزوری، شمس‌الدین محمد، ۱۳۷۲، *شرح حکمة الاشراف*، تصحیح حسین ضیائی تربتی، تهران، پژوهشگاه.
- شیخ طوسی، محمدبن حسن، ۱۳۹۰ ق، *الاستصار*، تحقیق سیدحسن موسوی، چ سوم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- صدر، سیدمحمدباقر، ۱۳۹۷ ق، *الاسس المنطقیه للأستقراء*، چ دوم، بیروت، دارالتعارف.
- ۱۹۷۸ م، *دروس فی علم الاصول*، الحلقة الثالثة، بیروت، دارالکتاب اللبنانی.
- صدوق، محمدبن علی، ۱۳۹۰ ق، *من لا یحضره الفقیه*، تحقیق سیدحسن موسوی، چ سوم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- طریحی، فخرالدین، ۱۴۰۸ ق، *مجمع البحرین*، تحقیق سید احمدحسینی، تهران، مکتب نشر الثقافة الاسلامیه.
- عراقی، آقا ضیاء‌الدین، *تعلیق بر فوائد الاصول*، در محمد علی کاظمی، ۱۴۰۴ ق، *فوائد الاصول*؛ تقریر درس اصول آیت‌الله نائینی، قم، مؤسسه نشر اسلامی.

علامه حلی، حسن بن یوسف، ۱۳۷۹، *الاسرار الخفية في العلوم العقلية*، تحقیق مرکز الأبحاث والدراسات الإسلامية، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

— ۱۳۸۱، *الجواهر النضيد في شرح منطق التجريد*، قم، بیدار.

— ۱۴۲۵ ق، *نهاية الوصول الى علم الأصول*، قم، مؤسسه الامام الصادق علیه السلام.

علم‌الهدی، سیدمرتضی، ۱۴۰۵ ق، *رسائل الشريف المرتضى*، تصحیح سیدمهدی رجائی، قم، دارالقرآن الکریم.

غزالی، ابوحامد محمد، ۱۴۲۱ ق، *معیار العلم*، تصحیح علی بو ملحم، بیروت، دار و مکتبه الهلال.

— ۱۹۹۴ م، *محک النظر*، تحقیق رفیق العجم، بیروت، دار الفکر اللبنانی.

فارابی، ابونصر، ۱۴۰۸ ق، *المنطقیات*، تصحیح محمد تقی دانش‌پژوه، قم، کتابخانه آیه الله نجفی.

فخررازی، محمدبن عمر، ۱۳۳۵، *الرسالة الکمالية في الحقائق الالهية*، تصحیح سیدمحمدباقر سبزواری، تهران، دانشگاه تهران.

— ۱۳۸۱، *منطق الملخص*، مقدمه و تصحیح احد فرامرز قراملکی و آدینه اصغری نژاد، تهران، دانشگاه امام صادق علیه السلام.

— ۱۳۸۲، *المحصل*، در: نقد المحصل، نصیرالدین طوسی، تهران، دانشگاه تهران.

— ۱۳۸۴، *شرح الاشارات والتنبيهات*، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

— ۱۴۰۷ ق، *المطالب العالیة من الم الالهی*، تحقیق حجازی سقا، بیروت، دارالکتاب العربی.

— ۱۴۱۲ ق، *المحصل في علم اصول الفقه*، چ دوم، بیروت، مؤسسه الرسالة.

— ۱۴۱۵ ق، *شرح عیون الحکمة*، تحقیق احمد حجازی و...، تهران، مؤسسه الصادق علیه السلام.

— ۱۹۸۶ م الف، *لباب الاشارات*، تحقیق احمد حجازی سقا، قاهره، مکتبه الکلیات الأزهرية.

— ۱۹۸۶ م ب، *الاربعین في اصول الدین*، قاهره، مکتبه الکلیات الأزهرية.

قطب‌الدین رازی، محمدبن محمد، ۱۳۸۲، *تحریر القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية*، تصحیح محسن بیدارفر، قم، بیدار.

— بی تا، *شرح المطالع*، قم، کتبی نجفی.

قمی، میرزا ابوالقاسم، ۱۳۷۸ ق، *قوانین الأصول*، چ دوم، تهران، مکتبه العلمیة الاسلامیة.

کاتبی قزوینی، نجم‌الدین علی، ۱۳۵۵، *منطق العین*، تصحیح زین‌الدین جعفر زاهدی در «نشریه دانشکده الهیات و

معارف اسلامی مشهد» ش ۲۱.

— *الرسالة الشمسية*، در: قطب‌الدین محمد رازی، ۱۳۸۲، *تحریر القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية*، تصحیح محسن

بیدارفر، قم، بیدار، .

کاظمی، محمد علی، ۱۴۰۴ ق، *فوائد الاصول*؛ تقریر درس اصول آیت‌الله نائینی، قم، مؤسسه نشر اسلامی.

لاهیجی، عبدالرزاق، بی تا، *شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام*، بی جا، بی نا.

محقق حلی، نجم‌الدین جعفر بن حسن، ۱۴۲۳ ق، *معارج الأصول*، لندن، مؤسسه امام علی.

مشکینی، ابوالحسن، ۱۴۱۳ ق، *حاشیة کفایة الاصول*، قم، لقمان.

مظفر، محمد رضا، ۱۴۲۳ ق، *المنطق*، دوم، قم، مؤسسه نشر اسلامی.

مفید، محمدبن محمد، ۱۴۱۳ ق، *المقنعة*، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.

نصیرالدین طوسی، محمدبن محمد، ۱۴۰۵ ق، *رسائل*، بیروت، دارالاضواء، بیروت.

هاشمی، سید محمود، ۱۴۰۵ ق، *بحوث في علم الاصول*، تقریر درس اصول آیت‌الله سیدمحمدباقر صدر، قم، المجمع

العلمی للشهید الصدر.

Audi, Robert, *Epistemology*, New York &..., Routeledge, 1998.