

«علم و معرفت به خداوند از منظر ابومعین نسفی» در ترازوی نقد

تأیید: ۱۳۹۳/۱۱/۱۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۴/۱۰

* عین‌الله خادمی
** محمد‌الله‌نیا سماکوش
*** سیدعلی سادات فخر

چکیده

هم‌زمان با بنیان‌گذاری اشاعره، ابومنصور ماتریدی سمرقندی (متوفای ۳۳۳ق) مذهب کلامی ماتریدی را تأسیس کرد. او نظریه‌های متفاوت، ولی نزدیک به مذهب کلامی اشعری ارائه داد. یکی از این نظریه‌ها، مسئله معرفت به خداست. یکی از شارحان برجسته اندیشه‌های ابومنصور ماتریدی، ابومعین نسفی است. نقد تعریف‌های متکلمان از علم و معرفت، یکی از فعالیت‌های اوست. مسئله اصلی او شناخت تمایز مفهومی میان دو اصطلاح علم و معرفت و راه‌های دستیابی به آنهاست. نسفی می‌کوشد دیدگاه متفاوتی ارائه دهد و میان ایمان و معرفت نیز رابطه‌ای استوار و عقلانی ترسیم کند. برخی از نظریه‌های ابومعین درخور توجه است؛ ولی درنهایت نتوانسته دستگاه استوار و نظریه بدیله برای علم و معرفت به خدا ارائه دهد که متمایز از دیدگاه‌های نظریه پردازان بزرگ اشعری و معتزلی باشد؛ از این رو تعاریف آنها را با اندکی تغییر می‌پذیرد. به رغم وجود دیدگاه‌های قابل دفاع، مهم‌ترین نقدهای جدی در بررسی آرای ابومعین، استفاده هماهنگ و منطقی نکردن از تعریف واژگانی علم و معرفت، تعریف دوری علم و معرفت، تکیه خلل‌پذیر بر «علم محدث استدلالی» و «علم محدث ضروری»، مخالفت جدی با الهام و شهود به عنوان راه رسیدن به معرفت، نداشتن دلایل موجه برای نفی شهود، اضطراب در تعریف ایمان و عدول از تعریف معرفت در قول به وجود معارف فراعقلی است.

واژگان کلیدی: علم، معرفت، معرفت به خداوند، علم استدلالی، ایمان، شهود، ابومعین نسفی.

* دانشیار دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی. e_khademi@ymail.com

** دانشجوی دکتری مذاهب کلامی دانشگاه ادیان و مذاهب. ghebbe@mailfa.org

*** دانشجوی دکتری مذاهب کلامی دانشگاه ادیان و مذاهب. a.sadatfakhr@isca.ac.ir

مقدمه

مذهب کلامی ماتریدیه را یکی از متکلمان بزرگ جهان اسلام به نام *ابومنصور محمد ماتریدی سمرقندی* (متوفای ۳۳۳ق) بنا نهاد. پس از وی، یکی از مؤثرترین شخصیت‌ها در تعمیق و توسعه اندیشه‌های این مکتب، *ابومعین نسفی* (متوفای ۵۰۸ق) است. همان‌گونه که کتاب *التوحید ابومنصور*، جایگاه نخست را در منظومه کلامی ماتریدیه دارد، *تبصرة الادلة نسفی*، دومین اثر بااهمیت در این مذهب کلامی است (ماتریدی، [بی تا]، ص ۵ - ۶ / الحربی، ۱۴۲۱ق، ص ۱۱۹ / نسفی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص «ز»). در برابر اختصار و پیچیده‌نویسی *ابومنصور*، *ابومعین* را می‌توان شارح دقیق، مفسر عمیق و در یک کلام، اوج اندیشه ماتریدی دانست (جلالی، ۱۳۹۰، ص ۷۹ - ۸۰).

مناسبات ماتریدیان با مذاهب کلامی دیگر در جای خود حائز اهمیت است که اشاره مختصری به آنها می‌تواند شناخت بهتری از این مکتب ارائه کند. ماتریدیان معتزله را سرسخت‌ترین دشمن فکری خود می‌دانستند و آنان را به کفر و الحاد و تحریف دین متهم می‌کردند (جلالی، ۱۳۹۰، ص ۱۳۷). تا آنجا که بیشترین ردیه‌های *ابومنصور* به رد معتزله و اندیشه‌های آنان اختصاص دارد (همان، ص ۱۳۸) به‌رغم این موضع خصمانه، دیدگاه‌های کلامی این دو مکتب، بسیار به هم نزدیک است و به لحاظ روشی، ماتریدیه به معتزله نزدیک‌تر از اشاعره هستند (همان، ص ۱۳۹)؛ چراکه عقل‌گراتر از اشاعره هستند (همان، ص ۱۴۸). با این حال اغلب سعی شده روابط اشاعره و ماتریدیه بسیار نزدیک نشان داده شود و هر دو مکتب، ذیل نام «اهل سنت و جماعت» به عنوان فرقه ناجیه معرفی شوند (همان، ص ۱۳۹-۱۴۰)؛ از این رو اختلافات کلامی آنان نیز کمرنگ جلوه داده شده؛ تا جایی که تنها به سیزده مسئله اختلافی اشاره کرده‌اند (همان، ص ۳۳۳). از سوی دیگر روابط ماتریدیان و شیعیان - به سبب مسائل تاریخی و جغرافیایی - فرازونشیب‌های ناهمگونی را طی کرده است؛ با این حال به لحاظ روش مباحث کلامی، ماتریدیه از معتزله به شیعیان نزدیک‌ترند (همان، ص ۱۴۰-۱۴۱) برای مطالعه بیشتر ر.ک: جلالی، ۱۳۹۰، ص ۳۲۷-۳۴۹.

برخی از ویژگی‌های مهم آرای کلامی ماتریدیان که آنها را از مذاهب دیگر متمایز می‌کند، وام‌داری از *ابوحنیفه*، پیروی از افکار *ابومنصور ماتریدی*، نظام‌مندی

مباحث (جهان‌شناسی، معرفت‌شناسی، ایمان، خداشناسی، نبوت، امامت و خلافت، معاد) و از دیدگاه‌های مشهور و مهم آنان، قول به تأویل در بیشتر صفات خبری، هم‌نظری با شیعه در خلق اعمال و جبر و اختیار، طرح بحث مفصل و نسبتاً دقیق در باب معرفت و ابزار کسب آن، باور به وجود شر و اثبات وجود خدا از این طریق، توجه اعتدالی به کاربست عقل، قائل بودن به حسن و قبح عقلی و ... را می‌توان نام برد (همان، صص ۱۴۷ - ۱۴۸، ۱۵۵ - ۱۵۶، ۱۵۹ و ۲۰۰).

ویژگی‌های اندیشه کلامی ماتریدیه در دوری و نزدیکی هم‌زمان به مذاهب دیگر، موجب طرح مباحث به شیوه‌ای نوین و درعین حال متمایز شده است. برای نمونه‌ای با آنکه برخی بر این باورند که *ابومنصور ماتریدی* نخستین متکلمی است که از معرفت و راه‌های رسیدن به آن سخن گفته است (همان، ص ۱۵۴)؛ اما متأسفانه عموم ماتریدیان به‌ندرت به بحث از واژگان کلامی می‌پردازند و معمولاً مفاهیم را به وضوحشان وا می‌گذارند (همان، ص ۱۷۴).

از آنجاکه یکی از مسائل مهم دانش کلام، مسئله معرفت به خداوند است، *ابومعین*، شارح آرای *ابومنصور ماتریدی*، نظریه خاصی در این زمینه دارد. مسئله اصلی این نوشتار، واکاوی نظریه *ابومعین نسفی* درباره معرفت به خداست. وی با تفکیک میان «علم» با «معرفت»، در پی پاسخ برای این پرسش‌هاست که آیا علم به خدا امکان دارد؟ بین علم و معرفت به خدا چه ترابط منطقی وجود دارد؟ آیا علم به خدا، معرفت‌آور است یا خیر؟ چه راه‌هایی برای رسیدن به معرفت به خدا وجود دارد و کامل‌ترین آنها کدام است؟ نوشته‌های گوناگونی از *ابومعین* در دسترس است و با کاوشی ژرف می‌توان پاسخ‌های متنوع و بسیار جالبی از او در این زمینه به دست آورد. پیش از ورود به تطبیق مسئله، شناخت مفهوم علم و معرفت از منظر او ضروری است.

مفهوم‌شناسی علم

ماتریدی‌ها از مخالفان معتزله و تا حدودی نزدیک به اشاعره هستند؛ ولی درباره مسئله علم و مفهوم آن، منتقد مفهوم‌شناسی هردو مذهب هستند. *ابومعین* به عنوان شارح

برجسته ماتریدیه، نظریه متفاوتی درباره مفهوم علم دارد. او برای بیان نظر خودش، پس از نقد تعاریف دیگران، دیدگاه خود را بیان می‌کند. در این پژوهش نیز به روش نسفی، نخست نقدها بیان و سپس دیدگاه او ارائه می‌شود.

نقد تعاریف

۱. ابوبکر باقلانی از بزرگان اشاعره «علم» را چنین تعریف کرده است: «أن العلم هو معرفة المعلوم علی ما هو به» (باقلانی، ۱۴۲۵ق، ص ۹۱). ابومعین منتقد این تعریف است و می‌گوید: اگر علم همان معرفت باشد، پس عالم، همان عارف خواهد بود؛ درحالی‌که خداوند به لفظ عالم متصف شده؛ اما لفظ عارف برای او نیامده است. پس علم، همان معرفت نیست. البته او دو توجیه برای همسانی مفهومی «علم» و «معرفت» آورده؛ به این شرح که بر مبنای نظر لغویان، علم و معرفت به یک معنا هستند؛ همچنین به دلیل علم تفصیلی خداوند بر معلومات، او عارف به همه چیز نیز هست؛ اما به نظر او، ایراد اصلی، این است که اسما و صفات، توقیفی هستند و نمی‌توان به دلخواه، هر اسم یا صفتی را بر خدا اطلاق کرد (نسفی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۶ - ۷).

۲. در تعریفی دیگر از اشاعره درباره علم چنین گزارش شده است: «إدراک المعلوم علی ما هو به» (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۱۹۲). ابومعین این تعریف را نیز صحیح نمی‌داند؛ زیرا اطلاق علم به خدا به این معنا، به مفهوم درک او خواهد شد و این باطل است (نسفی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۸)؛ زیرا لازمه ادراک، احاطه کامل بر مدرک است و احاطه مخلوق بر خالق، محال است؛ در نتیجه انسان به خدا علم دارد؛ ولی نمی‌تواند به او ادراک پیدا کند.

۳. برخی دیگر از اصحاب ابوالحسن اشعری، تعریف سومی ارائه داده‌اند: «تبیین المعلوم علی ما هو به» (آمدی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۷۶). نقد نسفی بر این تعریف نیز همانند نقد بر تعریف پیشین است و مسئله احاطه مبین (مخلوق) بر مبین (خالق) را متذکر می‌شود که محال است (نسفی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۸).

۴. ابومعین افزون بر نقد تعاریف متکلمان برجسته اشعری، منتقد تعریف علم در مذهب کلامی معتزله نیز هست. مهم‌ترین تعریف علم در این دستگاه، ارجاع آن به

اعتقاد است: «العلم: انه اعتقاد» (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۱ق، ج ۱۲، ص ۲۵). ابومعین این تعریف را نیز نمی‌پذیرد و معتقد است علم غیر از اعتقاد است؛ زیرا اگرچه خداوند عالم است؛ اما نمی‌توان گفت او معتقد هم هست. پس علم، همسان مفهومی اعتقاد نیست (نسفی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۵ - ۶).

نظر مختار در باب تعریف علم

پس از بیان و نقد تعریف‌های گوناگون از علم که در آنها «معرفت، ادراک، تبیین و اعتقاد» نقش کلیدی دارد، ابومعین می‌کوشد تعریفی از علم ارائه دهد که هم اشکال‌های تعاریف پیشین را نداشته باشد و هم بتوان بر خداوند اطلاق کرد. تعریف او چنین است: «علم، صفتی است که به واسطه آن، آنچه از آن ذکری به میان می‌آید (موضوع) روشن می‌شود» (همان، ص ۸۷).

ابومعین برای جلوگیری از نقدهای احتمالی، با اعتراف به تفاوت میان علم مخلوق و علم خالق، می‌نویسد: «اگر گفته شود تعریف علم چیست؟ در پاسخ می‌گوییم: برای آفریدگان، معرفت معلوم؛ همان‌گونه که هست و برای آفریننده، احاطه و خبر بر معلوم؛ آن‌گونه که هست؛ چراکه خداوند به معرفت متصف نمی‌شود و همواره عالم بوده است» (همان، صص ۱۵ و ۱۸ - ۱۹).

از این تعریف روشن می‌شود که:

۱. او تعریف باقلانی را با تفکیک میان آفریننده و آفریده پذیرفته است.

۲. نویسنده تبصره‌الادله به صورت مبنایی، بیش از آنکه عقل‌گرا باشد، متن‌گراست و معتقد است تصریح نکردن به اسم یا صفتی برای خداوند در منابع شرعی، نشانه صحت نداشتن اطلاق آن بر اوست. وی از این استدلال، در جای‌جای طرح اندیشه خود بهره می‌برد و به‌طور مرتب از این عبارت استفاده می‌کند که «چون این نام در منابع شرعی، به خداوند متعال اطلاق نشده، نمی‌توان آن را به خدا نسبت داد» (همان، ص ۵ - ۱۰).

می‌توان چنین نتیجه گرفت که مسئله ابومعین در تعریف «علم» بیش از آنکه جامع و مانع باشد یا قابلیت اطلاق بر خالق و مخلوق را داشته باشد، به مسئله توقیفیت اسما و

صفات الهی مرتبط است و چون «عارف» در متون شرعی بر خدا اطلاق نشده است، پس در تعریف «علم» اگر از اصطلاح «معرفت» استفاده شود، آن تعریف فقط به مخلوق اختصاص خواهد یافت.

راه‌های کسب علم

از دیدگاه نسفی، برای به دست آوردن علم، فقط سه راه به صورت انحصاری وجود دارد:

۱. راه حواس (سالم): دستیابی به علم از طریق حس سالم، انکارناپذیر است (نسفی، ۱۳۸۵، ص ۱۱۹).

۲. راه خبر (صادق): به دست آوردن علم از طریق خبر صادق را نیز نمی‌توان انکار کرد (همان، ص ۱۱۹ - ۱۲۲). او مصادیق خبر صادق را اخبار پیامبران و خبرهای متواتر تعیین می‌کند (همان، ص ۱۲۰ - ۱۲۱)؛ البته با لحاظ تفاوتی که او میان این دو قائل است؛ به گونه‌ای که خبر متواتر بدون واسطه، موجب علم ضروری است و نیازمند استدلال و اکتساب نیست؛ اما خبر پیامبران، به استدلال نیاز دارد (همان، ص ۱۲۱ - ۱۲۲).

استدلال بسیار جالب توجه /بومعین درباره خبر، این است که انکار خبر، مستلزم اثبات آن است (نسفی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۱۵). همچنین از دیدگاه /بومعین، خبر واحد، علم آور نیست (نسفی، ۱۳۸۵، ص ۱۲۰ - ۱۲۱).

۳. راه عقل: /بومعین قائل به علم‌آوری حتمی عقل است (نسفی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۱۵)؛ بدین معنا که اگر مقدمات عقلی، مراعات شوند و ناظر، دچار هوای نفس نشود، نتیجه عقلانی، بی‌گمان صحیح خواهد بود (همان، ص ۲۲). البته روشن است که به لحاظ تقدم رتبی، اخبار پیامبران، پس از راه عقل و معرفت عقلانی واقع می‌شود. /بومعین می‌گوید: برای اثبات صانع و ... نمی‌توان به بیان پیامبر ﷺ (خبر صادق از نوع خبر پیامبران، ولو آنکه از نوع علم استدلالی هستند) استناد کرد؛ چون خود نیازمند دلیل عقلی‌اند (همان، صص ۳۱ و ۳۶).

نسبت قیود تعریف «علم» با راه‌های رسیدن به آن

در تعریف، /بومعین نسفی به نظر باقلانی در باب تعریف «علم» متمایل است؛ اما مشروط به مقید کردن آن به علم مخلوق. همین معنا را می‌توان از دیدگاه او درباره راه‌های کسب علم استفاده کرد و نشان از همین تعریف مقید دارد؛ زیرا حواس سالم، خبر صادق و عقل، راه‌های انتخابی مخلوق برای رسیدن به علم است و به خداوند مربوط نیست؛ لذا راه‌های کسب علم نیز همانند تعریف علم، در مورد خالق و مخلوق، متفاوت است.

همچنین دیدگاه او در تقسیم علم نیز همین نظریه را پشتیبانی می‌کند. او یک قسم از این تقسیم را «علم محدث» می‌نامد و بیان می‌کند که این نوع از علم دو قسم دارد:

۱. علم محدثی که ضروری است؛ مانند علمی که به واسطه حواس پنج‌گانه یا علمی که به واسطه بدیهیات اولیه به دست می‌آید و اثبات می‌شود.

۲. علم محدث استدلالی (همان، ص ۳۰)؛ همانند علم به حدوث عالم، ثبوت صانع و ... (همان، ص ۴).

از این تقسیم نیز مشخص است که او میان علم خالق و مخلوق تفاوت قائل است. نظریه نسفی درباره مسئله معرفت نیز مبتنی بر همین تفاوت‌انگاری است.

مفهوم‌شناسی معرفت

/بومعین علم و عالم را برای خالق و مخلوق می‌پذیرد؛ اما معرفت و عارف را برای خالق نمی‌پذیرد. نسفی معرفت را به معنای علم محدث گرفته* که یکی از اقسام علم مطلق است و فقط می‌توان بر مخلوق اطلاق کرد؛ به بیان دیگر معرفت و علم محدث به یک معنایند (همان، ص ۷)؛ پس می‌توان گفت از نظر نسفی، رابطه علم و معرفت، عموم و خصوص مطلق است؛ به گونه‌ای که علم، اعم و معرفت، اخص است. از تعریف‌های او چنین فهمیده می‌شود که انسان می‌تواند به خداوند علم یا معرفت

* «أن المعرفة اسم للعلم المستحدث لا لمطلق العلم. عرفت فلانا، أي استحدثت به علما».

پیدا کند و علم او نظری و استدلالی خواهد بود؛ زیرا اثبات صانع از طریق عقل و استدلال امکان دارد و علم این گونه‌ای، محدث استدلالی است؛ معرفت انسان به خداوند نیز محدث استدلالی است و در هر دو صورت غیرمحیط به باری تعالی است. با این توصیف - از منظر /بومعین نسفی - تفاوتی از نظر مفهومی میان علم مخلوق به خالق یا معرفت مخلوق به خالق وجود ندارد. تفاوت در عکس قضیه است. خداوند عالم به مخلوق است؛ اما عارف به مخلوق نیست. دلیل آن نیز سمعی است.

راه‌های به‌دست‌آوردن معرفت

به نظر /بومعین، راه‌های دستیابی به معرفت با راه‌های به‌دست‌آوردن علم، مطابقت دارد و این امر، شاهد دیگری بر نزدیکی بسیار زیاد مفهوم معرفت با علم از منظر /بومعین است. او همان راه‌های انحصاری کسب علم را برای رسیدن به معرفت نیز معرفی می‌کند (همان، ص ۱۵)؛ بنابراین معرفت از نگاه /بومعین نسفی، منحصرراً از یکی از راه‌های حواس سالم، خیر صادق و عقل، حاصل می‌شود.

مخالفت با ارزش الهام و ادله آن

وی در ادامه در تبیین نظر خود در باب انحصار راه‌های حصول معرفت به همان راه‌های کسب علم، به شدت با الهام قلبی مخالفت کرده و معتقد است راه دیگری غیر از آنچه بیان شد، برای دستیابی به معرفت وجود ندارد (همان، ص ۲۲). البته به نظر می‌رسد به دلیل زمینه‌های صوفیانه موجود در آسیای میانه و گرایش به نظریه معرفت‌زایی الهام و شهود، نسفی به شدت با آن مخالفت کرده است. او برای نفی معرفت‌آوری الهام و شهود، دلایل سه‌گانه‌ای دارد:

دلیل اول: همه طرفداران ادیان و مذاهب، ادعای الهام و شهود می‌کنند. با توجه به اختلاف‌های اساسی میان گزاره‌ها و باورهای آنها اگر الهام و شهود، معرفت صحیح بیاورد، لازمه‌اش پذیرش باورها و گزاره‌های متناقض یا متضاد همچون حدوث و قدم عالم، ثبوت

و تعطیل صانع، توحید و ثنویت است و لازم (پذیرش باورها و گزاره‌های متناقض یا متضاد)، باطل است؛ پس ملزوم (معرفت‌زایی الهام و شهود) نیز باطل است (همان).
 دلیل دوم: در صورت قبول مبنای معرفت‌آفرینی الهام و حقانیت باورهای برآمده از آن، لازم می‌آید همه ادیان و مذاهب را حق بدانیم؛ زیرا هریک از ادیان و مذاهب، مدعی دریافت شهود خاص برای حقانیت دین و مذهب خود هستند؛ درحالی‌که ما طرفدار دین یگانه حق هستیم؛ پس الهام و شهود، معرفت‌آور نیست (همان).
 دلیل سوم: هر دین و مذهبی در همان حال که حق است، باطل نیز خواهد بود؛ زیرا پیروان هر دینی، دو ادعای شهودی دارند: نخست شهود بر حقانیت دین خود و دوم شهود بر ابطال دین دیگری؛ در نتیجه هر دین و مذهبی، هم حق است و هم باطل (همان)؛ زیرا درعین حال که طرفداران یک دین یا مذهب، ادعای شهود بر حقانیت دین خود دارند، مخالفانشان ادعای شهود بر بطلان آن دارند.

وجوه معرفت به خداوند

ابومعین در آغاز کتاب بحر الکلام وجوه معرفت به خدا را این‌چنین بیان کرده است: «اعلموا انی اعتقد معرفة الله تعالى والتوحيد وأقول بأن الله تعالى واحد فرد قديم أزلي وأنه صمد لا شريك له ولا مثل له ولا ضد له ولا مثيل له ولا شبيه له ولا شكل له ولا ند له ...» (همو، [بی تا]، ص ۱۳). در ادامه به شکل پرسشی - مراد خودش از معرفت به خدا را توضیح می‌دهد: «وقیل: ما المعرفة؟ ... أما المعرفة أن تعترف بالوحدانية» (همان، ص ۱۴).
 در عبارت نخست، میان معرفت به خدا و توحید، تفکیک قائل شده است؛ اما در عبارت دوم، معرفت به خدا را اعتراف به وحدانیت گرفته است. پرسش، این است که آیا/ابومعین به این نکته ظریف توجه نداشته است؟ از نویسنده بزرگ و نکته‌سنجی چون نسفی بسیار بعید است که در دو صفحه پایانی یک کتاب، چنین اشتباهی انجام دهد. حتی توجیه کلام او به این بیان که: «نسفی قائل به معرفت حد اقلی و حداکثری است» با سخنان وی درباره معرفت خدا سازگار نیست.
 بهترین راه‌حل برای تبیین مراد وی از این دو عبارت، این است که بگوییم: در

عبارت دوم، او فقط به وجهی از وجوه معرفت خدا اشاره می‌کند که اهمیت بیشتری دارد. بهترین دلیل برای این تبیین، تلاش او در ارائه دلایل عقلی برای همه وجوه معرفت به خداست و نه فقط معرفت به وحدانیت او. دلایل عقلی او برای اثبات صانع برای عالم و وحدانیت او (همان، ص ۱۱۰)، قدیم بودن خداوند و نفی حادث بودن او (همان، ص ۱۰۹ - ۱۱۰)، نفی وجود خدای دوم (همان، ص ۸۵)، امکان‌ناپذیری ربوبیت و الوهیت برای غیر و اشاره به برهان تمناع (همان، ص ۸۴)، نفی کذب و ظلم از خداوند (همان، ص ۸۹)، اثبات عمومیت اراده الهی و تعلق آن به فعل انسان (همان، ص ۹۰)، خلق متضادها به حکمت خداوند (همان، ص ۹۷)، جوهر نبودن خداوند (همان، ص ۱۱۲ - ۱۱۸)، ترکیب نداشتن خداوند (همان، ص ۱۱۴)، متصف نشدن حق تعالی به صفت جسم (همان، ص ۱۱۹) و ... پشتیبان همین تبیین هستند.

نسبت تقلید با علم و معرفت

مسئله دیگری که /بومعین در علم و معرفت با آن روبه‌رو بوده است، رابطه تقلید با علم و معرفت است. به دلیل گسترش تقلید در میان طرفداران فقیهان و صوفیان، نسبی تقلید را از راه‌های رسیدن به معرفت خارج می‌داند؛ زیرا با توجه به فراوانی ادیان و فرقه‌ها، تقلید به تناقض می‌انجامد؛ چراکه اصولاً یک فرد نمی‌تواند از تمام آنها تقلید کند؛ مگر آنکه او به گزینش دست بزند که در این صورت، برای گزینش، به دلیل نیاز خواهد داشت. اگر با استدلال گزینش کند، پس تقلید نکرده است (همان، ص ۲۳).

او با متناقض خواندن تقلیدی که به معرفت منجر شود به حصر عقلی، دو راه را پیشنهاد می‌کند و اثبات می‌کند که هر دو راه، ناصواب هستند.

نخست: تقلیدی که با پیروی از همه آموزه‌ها و باورهای ادیان و مذاهب گوناگون شکل بگیرد که در این صورت به جهت وجود تناقض و تضاد در آموزه‌ها، امکان همسان‌سازی در باورها و عمل به مقتضای آنها وجود نخواهد داشت؛ پس اصولاً به این احتمال، تقلیدی شکل نمی‌گیرد.

دوم: از میان آموزه‌ها و باورها، برخی که صحیح هستند، گزینش شوند که در این

صورت لازم است خود گزینش کننده برای این تشخیص، صاحب معرفت باشد یا حتی معرفت اجمالی داشته باشد؛ بنابراین به این احتمال هم در واقع تقلید پدید نمی‌آید؛ بلکه معرفت لازم است.

نتیجه آنکه تقلید، از راه‌های دستیابی به معرفت خارج است؛ چون امکان تحقق ندارد. باین‌حال او معرفت را از مقوله «ایمان» کاملاً جدا می‌کند و بیان می‌دارد انسان‌های بسیاری بوده‌اند که معرفت یا علم محدث عقلی به خداوند متعال نداشته‌اند؛ ولی مؤمن بوده‌اند.

ترابط ایمان و معرفت

یکی از مطالبی که در منظومه کلامی /بومعین، ارتباط ویژه با معرفت به خداوند دارد، نگاه او به مقوله «ایمان» است. از نگاه /بومعین، ارتباط بین ایمان و معرفت، ارتباط خاصی است که با قبض و بسط همراه است. از سویی، افزون بر قول به تباین در مفهوم‌شناسی، به تباین در تحقق اجمالی ایمان و معرفت قائل است و از سوی دیگر، ایمان واقعی را در مرحله ارزش‌گذاری، مبتنی بر دلیل عقلی می‌داند؛ یعنی درنهایت، ایمان واقعی را مبتنی بر معرفت عقلانی می‌نماید.

دلایل دخالت نداشتن معرفت عقلانی در اصل ایمان

/بومعین بیان می‌کند برای داشتن ایمان، تصدیق به «ما جاء به النبی» کافی است؛ گرچه در طول تاریخ - به‌ویژه صدر اسلام - در موارد بسیاری این تصدیق با معرفت عقلانی همراه نبوده است. او این بیان خود را با سه دلیل توضیح می‌دهد.

دلیل اول: بر مبنای تاریخ تحلیلی اسلام، بسیاری از مردم شبه‌جزیره عربستان که به پیامبر اکرم ﷺ گرویدند، هرگز از طریق برهان عقلی اسلام نیاوردند؛ بلکه با وجود معجزه‌های پیامبر ﷺ دعوت ایشان را پذیرفتند. اینان مؤمن خوانده می‌شوند (همان، ص ۳۴ - ۳۵). برخی دیگر نیز فقط به دلیل صداقت پیامبر ﷺ دعوتش را پذیرفتند و آنان نیز مؤمن‌اند.

دلیل دوم: استناد/بومعین به سنت خلفای راشدین است. آنان در پذیرش کسانی که به مسلمان شدن تمایل داشتند، هرگز دلیل عقلانی نمی‌خواستند. در سنت خلفای راشدین، ایمان آوردن مردم بدون اقامه دلایل عقلی و التزام به رعایت آداب استدلال، جدل و ... پذیرفتنی بوده است؛ زیرا در آن زمان، معجزه‌های پیامبر اسلام ﷺ به تواتر به آنها می‌رسید و همین برای ایمان آنان کفایت می‌کرد (همان، ص ۳۵).

دلیل سوم: استناد نسفی به نظریه/بوحنیفه است که حتی کافران را در روز قیامت، مؤمن می‌داند؛ چراکه حقیقت ایمان، تصدیق است و در روز قیامت، اقامه برهان نیست؛ بلکه فقط تصدیق حاصل شده است (همان، ص ۲۵). البته او تصدیق را مشروط به نبود سختی یا عذاب می‌کند و معتقد است ایمان یا تصدیق به هنگام سختی و عذاب، نفعی ندارد (همان، ص ۲۶). در حقیقت ایمان و تصدیق هست؛ ولی اثری ندارد.

باید دقت کرد که/بومعین در مؤمن خواندن افراد، به سیره بزرگان صدر اسلام استناد کرده (ایمان را صرفاً مبتنی بر تصدیق دانسته) و از سوی دیگر نمی‌توانسته از تعریف خود در خصوص معرفت و الزام به عقلانی بودن آن دست بردارد؛ لذا تنها راه را در این می‌بیند که بین اصل ایمان و ایمان دارای ارزش، تفاوت قائل شود.

لزوم تصدیق همراه با معرفت، برای تحقق ایمان

نسفی پس از پذیرش ارتباط استوار ایمان با «تصدیق»، به این مسئله می‌پردازد که ارتباط ایمان با معرفت چیست؟ گویی به دفع دخل مقدر پرداخته و از نگاه مخاطب، دیدگاه خود را در مقابل این پرسش قرار می‌دهد که اگر ایمان، بدون معرفت عقلانی حاصل می‌شود، آیا حصول معرفت عقلانی، حتماً و یقیناً به تحقق ایمان می‌انجامد؟

او در پاسخ به این پرسش که آیا مراد از ایمان قلبی، معرفت است یا تصدیق، تأکید می‌کند که ملاک ایمان، تصدیق است (همان، ج ۲، ص ۷۹۸ - ۸۰۰). با این پاسخ اجمالی، معلوم می‌شود که وی معرفت عقلانی را در ایمان دخالت نمی‌دهد و نفیاً یا اثباتاً معرفت عقلانی را شرط لازم برای ایمان اجمالی نمی‌داند؛ با این حال اصرار دارد که معرفت بدون تصدیق، ایمان نیست. معرفت سبب ایمان نیست؛ چون برخی به پیامبر ﷺ

معرفت داشتند، اما ایمان نیاوردند (همان، ص ۸۰۸).

همان‌گونه که نداشتن معرفت، مانع ایمان نیست (چون ممکن است تصدیق صرف باشد)، معرفت لزوماً به ایمان منجر نمی‌شود (چون ممکن است با تصدیق همراه نباشد). با این دیدگاه، رابطه منطقی بین ایمان و معرفت، رابطه عموم و خصوص من‌وجه است و وجه اشتراک آنها در همراهی با «تصدیق» محقق خواهد شد. گویا/بومعین در مقابل سیره و نقل که ایمان مؤمنان را مقبول دانسته‌اند، سر تسلیم فرود آورده؛ اما برای آنکه از نظرات خود عدول نکند، اصل ایمان را به تصدیق صرف نسبت داده؛ ولی در ارزش‌گذاری، ایمان بدون معرفت عقلی را دارای بهره چندانی نمی‌داند. خاطرنشان می‌شود بنا بر مباحث مقدماتی، او راه‌هایی چون خبر صادق و ... را از تعریف معرفت خارج و مشمول تعریف علم می‌داند و آگاهی را - مشروط به همراهی عقل - معرفت می‌نامد.

ارزش ایمان همراه با معرفت

نگاه/بومعین به تفکیک ایمان و معرفت، به همین اندازه پایان نمی‌یابد؛ بلکه نکته بدیع در اندیشه کلامی/بومعین نسفی، تقسیم ساحت‌های ایمان به خداست. او ایمان به خدا را در سه ساحت تعریف می‌کند:

۱. ایمان به وجود باری تعالی در جهت سلامت از تعطیل؛

۲. ایمان به وحدانیت او برای سلامت از شرک؛

۳. ایمان به صفات خداوند برای رهیدن از تشبیه (همان، ص ۵۲۴).

با این تقسیم، پرسشی مهم به ذهن می‌آید که اگر ایمان به معنای تصدیق به «ما جاء به النبی» باشد، آیا ایمان به خدا در هر سه ساحت، فقط تصدیق است یا به استدلال و برهان نیاز دارد؟/بومعین با تفکیک اصل ایمان از تحصیل آن، معتقد است در واقع ثواب از آن حیث به مؤمن تعلق می‌گیرد که در تحصیل ایمان متحمل دشواری شده باشد؛ مانند اینکه برای شناخت شبهه، دفع آن و استدلال بر معتقدات، با رعایت آداب فکر و تأمل بکوشد (همان). به همین دلیل است که او برای ایمان مقلد، ارزش بسیار اندکی

قائل است و ثواب الهی برای مؤمن مقلد را فقط به دلیل فضل و آمرزش الهی می‌داند؛ زیرا برای ایمان خود، تحمل دشواری و تلاش برای استدلال نداشته است (همان، ج ۱، ص ۲۷ - ۲۸). افزون بر این، مؤمن مقلد گرچه در ظاهر، حکم اسلام را دارد، اما به دلیل ترک برهان و استدلال، معصیت کرده و به این لحاظ، حکم فاسق را دارد و همانند گنهکاران دیگر، به میزان گناه، مشمول آمرزش یا کیفر می‌شود؛ اما سرانجام به بهشت راه می‌یابد (همان، ص ۲۸ - ۲۹).

نویسنده تبصرة الادله در نهایت جمع‌بندی می‌کند که «مطلق التصدیق لیس بایمان بل الإیمان هو التصدیق المقید بکونه مبنیاً علی الدلیل» (همان، ص ۳۰). عدول/بومعین از بیان قاطعانه قبلی که «ملاک ایمان، صرفاً تصدیق است» کاملاً روشن و تأمل‌برانگیز است. تنها وجه توجیه‌پذیر، آن است که او میان تحقق اصل ایمان (تصدیق صرف) و دست‌یافتن به کمال ایمان (تصدیق مبتنی بر دلیل عقلی) تمایز قائل شده و می‌خواهد بیان کند که صرف تصدیق از هر راهی، ایمان است؛ ولی ایمان واقعی و دارای ارزش، همانا تصدیق همراه با تعقل و استدلال است.

او مراد خودش از دلیل را نیز توضیح می‌دهد که دلیل باید عقلی باشد و نمی‌تواند در ابتدا شرعی و مبتنی بر بیان نبی باشد؛ زیرا نخست باید بر حدوث عالم، نیاز به محدث داشتن، اثبات صانع، اثبات فرستادن پیامبران، قدرت تام خدا، ارائه نشدن معجزه به دست متنبی به دلیل حکمت خدا، تصدیق رسالت پیامبر اسلام ﷺ و ... استدلال صورت پذیرد تا دلیل شرعی، حجیت پیدا کند. در مسئله معرفت ضروری و اولیه، نویسنده تبصرة الادله معتقد به ضروری نبودن معارف دین در آغاز امر است و هرکس بخواهد ایمان بیاورد و تصدیق کند، باید دلیل عقلی داشته باشد (همان، صص ۳۱ و ۳۶).

چالشی که بومعین با آن روبه‌روست، پاسخ به این پرسش است که آیا جهل به کیفیت بسیاری از امور، مانع دلیل آوردن و تصدیق نیست؟ او برای رهیدن از این مشکل بسیار بزرگ، به سمت خبر صادق می‌رود و آن را یکی از راه‌های علم معرفی می‌کند (همان، ص ۳۷ - ۳۸). توجه به تمایز علم و معرفت در معرفت‌شناسی/بومعین در این امر نیز ظهور یافته است. او می‌خواهد بر تعریف اولیه برای معرفت که آن را مبتنی بر استدلال کرده بود، مقید باشد؛ لذا هر کجا نوعی آگاهی هست که مبتنی بر

استدلال نیست، از واژه علم مدد می‌گیرد تا بتواند بین آرای خود و نص (در نجات مؤمنانی که اهل تعقل نبودند) جمع کند. از این رو در پاسخ به این پرسش مهم، خبر صادق را علم‌زا می‌داند نه معرفت‌افزا!

نتیجه آنکه اعتقاد او در خصوص ایمان، چنین است که برای تحقق ایمان، تصدیق، کافی است و برای رسیدن به این تصدیق، پیدایش آگاهی اجمالی کافی است و حتی ممکن است این آگاهی اجمالی از طریق خبر صادق، معجزه، اطمینان به صداقت و ... به دست آید؛ اما ایمان، زمانی مطلوب است که آن آگاهی با دلیل عقلی همراه باشد؛ بنابراین آن آگاهی را ارزشمند و جزو منجیات می‌داند که با استدلال همراه باشد؛ از این رو بر اساس مبنای معرفت‌شناسانه خود، معرفت را شرط کمال ایمان معرفی می‌کند. به بیانی دیگر اگرچه تصدیق به وجود خداوند، ایمان به او است، اما ایمان تام و کامل، تنها در پرتو رسیدن به معرفت ایجاد می‌شود. مراد او از مشقت (همان، ج ۱، ص ۲۷ - ۲۹) نیز این بیان را تأیید می‌کند که در حصول ایمان باید اندیشه ورزید و با تأمل و زحمت، ایمان را متحمل شد.

با این تبیین نسبت‌سنجی میان ایمان و معرفت در نگاه /بومعین نسفی مشخص می‌شود:

۱. گاهی ایمان (تصدیق) بدون همراهی با معرفت است (ایمان تقلیدی).
۲. گاهی معرفت بدون ایمان (تصدیق) است (کافرانی که پیامبر ﷺ را می‌شناختند).
۳. گاهی ایمان (تصدیق) با معرفت (عقلانی) همراه است که به نظر /بومعین، کمال ایمان است.

نقد دیدگاه‌های ابومعین نسفی

با درنگ و ژرف‌نگری در ابعاد و زوایای گوناگون نظریه‌های /بومعین در مسئله علم و معرفت به خدا، این واقعیت به‌روشنی آشکار است که با وجود نقاط قوتی چون پی‌ریزی چارچوبی نسبتاً دقیق برای نظام معرفت‌شناسی، تقید حداکثری به تعاریف ارائه‌شده در مبانی و سر باززدن از آنها، تلاش برای توجیه معقول موارد نقض احتمالی، دیدگاه‌های او آسیب‌هایی نیز دارد و همین اشکالات، سبب شده از آرای کلامی

ابومعین، منظومه منسجمی به وجود نیاید. اهم این معضلات، عبارت‌اند از:

۱. ابهام در تمایز علم و معرفت

یکی از نقدهای جدی به نظریه او، ابهام در تمایز علم و معرفت است. این نظریه، ادعایی مرکب و تا حدی مبهم است. برای توضیح بیشتر وجود این ابهام در دیدگاه ابومعین، توجه به نکات ذیل ضروری است:

۱ - ۱. نقد اصلی نسفی به تعریف باقلانی از علم، مترادف نداشتن علم و معرفت بود؛ اما او برای اثبات مترادف نداشتن، به نادرستی اطلاق «عارف» بر خداوند استدلال کرد و دلیل او، این بود که «عالم» در متون شرعی بر خدا اطلاق شده؛ ولی «عارف» اطلاق نشده است. به همین دلیل مدعی شد که علم، معرفت نیست. اما واقعیت این است که او قائل به توقیفیت اسما و صفات است و مشکل اینجا است که نمی‌توان از طریق استدلال به اطلاق «عالم» بر خدا و عدم اطلاق «عارف» بر او در متون دینی اثبات کرد که این دو از نظر معنایی مترادف نیستند؛ زیرا می‌توان پذیرفت که علم و معرفت از نظر معنایی مترادف باشند؛ اما خداوند فقط صفت عالم بودن را برای خود برگزیده است؛ در نتیجه نقد ابومعین بر باقلانی در تعریف علم به معرفت وارد نخواهد بود. همین نقد بر اشکال‌های دیگر ابومعین بر تعاریف اشاعره و معتزله نیز وارد است.

۲ - ۱. ابومعین نسفی پس از بیان نقد خودش به تعریف باقلانی از «علم»، در نهایت تعریف او را از علم به «معرفت معلوم علی ما هو علیه» می‌پذیرد و آن را به انسان مقید می‌کند؛ در نتیجه او مفهوم علم و معرفت را بسیار نزدیک به هم می‌داند و در واقع از حرف خودش برگشته است.

۳ - ۱. مشکلی که ابومعین در علم انسان و علم خدا با آن روبه‌روست، این است که علم خداوند به چیزی به معنای احاطه تام به آن است؛ اما علم انسان به خداوند به معنای احاطه تام به خداوند نیست؛ بنابراین او می‌خواهد برای تمایز گذاشتن میان این دو، راه‌حلی در تعریف علم و معرفت پیدا کند. برای این منظور، تلاش کرده میان مفهوم علم و معرفت، تفاوت بگذارد؛ اما او در رسیدن به این هدف، ناکام می‌ماند و

در نهایت با اخص دانستن مفهوم معرفت در مقایسه با مفهوم علم، تنها به این نکته اشاره می‌کند که علم انسان یا معرفت او به خداوند، هیچ‌گاه به معنای احاطه نیست.

۴ - ۱. او در تعریف علم (برای انسان)، از معرفت و در تعریف معرفت، از علم استفاده کرده و این تعریف، دوری است.

۵ - ۱. تعریف او از علم به اینکه صفتی قائم به شخص واجد علم است که سبب تمییز می‌شود، مانعیت ندارد؛ چراکه بسیاری از صفات انسانی سبب تمییز از چیز دیگری می‌شوند و اساساً هر صفتی، تمییزدهنده از غیر است؛ اما الزاماً با علم همراه نیستند؛ بنابراین تعریف علم به صفت تمییزدهنده، مشکلی را حل نخواهد کرد.

۶ - ۱. تقسیم علم به محدث ضروری و محدث استدلالی با چند مشکل روبه‌روست:

۱ - ۶ - ۱. ترکیب محدث ضروری، ترکیب صحیحی نیست؛ زیرا محدث، مترادف با علم نیست. درحقیقت علم یا ضروری است یا محدث.

۲ - ۶ - ۱. اشکال دوم در معنای محدث ضروری است؛ زیرا بدیهیات اولیه هرچند ضروری هستند؛ اما از جمله علوم محدث به شمار نمی‌روند و اگر مراد /بومعین از محدث ضروری، علمی باشد که با وساطت بدیهیات اولیه شکل می‌گیرد، آن علم، استدلالی خواهد شد؛ نه ضروری. در نتیجه تقسیم وی با اشکال اساسی روبه‌روست.

۷ - ۱. با عنایت به دیدگاه /بومعین در اخص بودن معرفت نسبت به علم، این پرسش به ذهن متبادر می‌شود که آیا در راه‌های دستیابی به علم یا معرفت، نسبی تمایز را در نظر گرفته است؟ پاسخ به این پرسش، منفی است. ادعای او در تعریف «معرفت» این بود که معرفت، علم مستحدث استدلالی است. اگر از منظر وی، معرفت، اخص از علم و مشروط به حدوث و استدلال است، پس باید راه‌های رسیدن به معرفت نیز مقید به حدوث و استدلال شوند؛ درحالی که چنین نبوده و وی راه‌های کسب علم و معرفت را یکی می‌داند؛ در نتیجه میان تعریف وی از معرفت و راه‌های دستیابی به آن، انسجام وجود ندارد.

۸ - ۱. به نظر می‌رسد برای /بومعین هنوز تمایز علم و معرفت به روشنی ترسیم نشده است. احتمالاً مسئله اصلی نسبی در دوران زندگانی او در آسیای میانه، گسترش تصوف و ادعاهای انحصاری معرفت‌آوری الهام و شهود بوده و محتمل است که یکی

از انگیزه‌های او برای تمایز معانی علم و معرفت، طرد راه شهود باشد؛ به این صورت که /بومعین به شدت با تصوف مخالف بوده و کوشیده با تعیین راه‌های رسیدن به معرفت صحیح، الهام، شهود و تقلید را از این دایره خارج کند. او برای این منظور، تلاش کرده از اساس، میان علم و معرفت تمایز ایجاد کند؛ اما در میانه راه، مشخص است که هنوز علم و معرفت را یکی می‌داند؛ در نتیجه نویسنده تبصره‌الادله نتوانسته تفکیک روشنی در معناشناسی علم و معرفت و راه‌های دستیابی به آن دو بیان کند و به عنوان نظریه رقیب ارائه دهد.

۲. ارتباط معرفت با ایمان، مواجهه‌ای بدون راه‌حل

نظریه نویسنده بحر الکلام در لزوم ایمان آوردن با استدلال، به دلیل ضروری نبودن معارف دین، با عویصه بزرگی روبه‌رو می‌شود. از یک سو او معتقد است باید ایمان با دلیل عقلی همراه باشد و از سوی دیگر به علت جهل به کیفیت بسیاری از امور، خبر صادق را نیز دلیل می‌گیرد؛ در نتیجه او می‌خواهد کلیت مسائلی همچون حدوث عالم، اثبات صانع و ... را به واسطه دلیل عقلی اثبات کند و جزئیات و کیفیات را با خبر صادق تعیین کند. عویصه مهم، این است که آیا عقلی که به جزئیات اشراف ندارد، چه کلیتی را اثبات می‌کند؟ و از سوی دیگر چه معیاری وجود دارد تا اثبات کند جزئیات و کیفیات بیان شده توسط خبر صادق به همان کلیتی مربوط است که عقل اثبات کرده است؟

به نظر می‌رسد شکل بندی مبانی معرفت‌شناسی /بومعین، به این عویصه منجر شده است. راه‌حل عبور از این معضل، آن است که با اصلاح مبانی معرفتی، در نظر داشت که اجمال، تفصیل و تعمیق در باورهای کلامی، حیثیت‌های جداگانه‌ای هستند که می‌توان برای هر مرتبه، از ابزار عقل، خبر صادق و شهود باطن بهره برد و نیازی نیست به دلیل ابتدای نظام کلام بر معرفت عقلانی، راه‌های دیگر، طرد یا کمرنگ جلوه داده شوند.

۳. کاستی‌های نظریه معرفت به خدا

نظریه /بومعین درباره «معرفت به خدا» با نقدهای بسیاری روبه‌روست که مهم‌ترین آنها

عبارت‌اند از:

۱ - ۳. معرفت ضروری فطری به خدا، یکی از مسائل مهم در این حوزه است که در قرآن به آن اشاره شده است «وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا» (اعراف: ۱۷۲). /بومعین با انحصار اثبات صانع از طریق علم محدث استدلالی، نسبت به معرفت ضروری فطری که استدلالی نیست، با چالشی حل‌نشدنی روبه‌روست. در میان آثار به‌جای‌مانده از /بومعین، نشانه‌ای از باور او به معرفت ضروری وجود ندارد. تصریح به انحصار امکان معرفت به خداوند از راه معرفت استدلالی نیز قرینه‌ای بر نپذیرفتن این امر است.

۲ - ۳. در سنت کلام اسلامی، معرفت به ذات خدا با معرفت به صفات او جدا دانسته شده و در مسئله امکان معرفت به ذات و کنه خدا، اکثر قریب به اتفاق متکلمان، معتقد به نظریه عدم امکان معرفت به ذات خدا هستند. این تفکیک در بحث‌های خداشناسی /بومعین نیامده است؛ البته از این نکته که او علم به خداوند را به معنای درک انسان از خدا نمی‌پذیرد - به این دلیل که لازمه‌اش احاطه انسان بر خداوند است و این محال است - شاید بتوان همین تفکیک را فهمید.

۱۱۷

تفسیر

«علم و معرفت به خداوند از منظر بومعین نسبی»
...

۳ - ۳. محدود کردن معرفت به اسماء و صفات باری تعالی از طریق علم اکتسابی و مخالفت با علم حضوری و شهودی، یکی دیگر از وجوه کاستی نظام معرفت به خدا در منظومه فکری /بومعین نسبی است. باید میان معرفت استدلالی برای خود یا دیگران با معرفت شهودی فقط برای خود، تفکیک قائل شد. اگر برای کسی معرفت شهودی صحیح حاصل شود، این معرفت می‌تواند برای خود او معتبر و حجت باشد؛ اگرچه نمی‌تواند از شهود شخصی خودش به عنوان حجت برای دیگران استفاده کند؛ البته ممکن است دیگران از راه اعتماد به صدق شهودکننده، دلیل او را بپذیرند که در این صورت، برای دیگران به طریق شهود، حجت حاصل نشده؛ بلکه صدق دلیل بر باور خواهد بود.

۴ - ۳. استدلال‌های نسبی در ابطال معرفت‌زایی شهود، به دلایل فراوانی قابل مناقشه است:

دلیل اول: اگر اختلاف شهود به بی‌اعتبارسازی اصل شهود بینجامد، اختلاف نظر عقلا نیز باید مانع حجیت عقل باشد.

دلیل دوم: همان‌گونه که برای جلوگیری از لغزش عقل، معیارها، روش‌ها و اصولی در منطق، فلسفه، کلام و دیگر علوم مرتبط طراحی شده، به منظور طرد الهام باطل، سنجه‌هایی از شرع و عقل، همانند اینکه واردات قلبی نباید مخالف احکام عقلی، معارف و احکام دینی باشد در مباحث عرفان نظری وجود دارد تا از لغزش‌های احتمالی در این زمینه جلوگیری شود؛* از این رو طرد بالجمله راه شهود، به جهت بروز برخی ادعاهای ناصحیح، مطابق روش‌شناسی معقول علوم نیست.

دلیل سوم: همراهی عرفان و برهان، مورد تأکید کسانی است که بر معرفت شهودی حضرت حق تأکید می‌ورزند؛** به گونه‌ای که با تعمیق معرفت، ضمن تهذیب نفس و صفای باطن، خداشناسی و خداگرایی فطری شکوفا می‌شود و معرفت درونی شهودی شکل می‌گیرد.

این همراهی و عدم بینونت میان دو معرفت شهودی و عقلی، از مباحث پایه‌ای است که در معرفت‌شناسی عرفانی جایگاه ویژه‌ای دارد. این دو نوع معرفت، دو مقوله متباین از هم نیستند؛ بلکه هر دو از مظاهر و تجلیات نفس هستند و هریک در قلمرو خود، اعتباری خاص دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۲، ص ۲۷۸ / ابن‌ترکه، ۱۳۶۰، ص ۲۷۰)؛ تا جایی که عقل پایه و شهود در مرتبه‌ای بالاتر از آن قرار می‌گیرد و پس از رسیدن به شهود، عقل به واسطه کشف، ارتقا می‌یابد و به معارفی می‌رسد که به‌خودی‌خود نمی‌توانست به آنها بار یابد.

* گاه یافته‌های برخی از سالکان با برخی دیگر متناقض می‌نماید و بر همین اساس، برخی از آنها برخی دیگر را انکار می‌کنند. پس باید ابتدا علوم حقیقی فکری و نظری را کسب کنند - که از جمله آنها منطق است - تا به عنوان ابزاری برای معارف کشفی بهره جویند و حقانیت این علم را با معیارهای علوم فکری و نظری تشخیص دهند (ابن‌ترکه، ۱۳۶۰، ص ۲۷۰).

** صدرالمتألهین با اینکه به ذوق، وجدان و شهود، ارج فراوان می‌نهد، عقل و اعمال نظر آن برای کسب معرفت را مهم می‌شمارد. او بر شهود قلبی اصرار می‌ورزد و خود سفارش می‌کند که مبدا دریافت‌های عرفا را تخیلات شاعرانه بیندارید؛ ولی معتقد است تنها کشف بدون برهان برای سلوک کفایت نمی‌کند؛ همان‌گونه که بحث تنها و بدون مکاشفه نیز نقص عظیم است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۷، ص ۳۲۶). ترکیب راه استدلال و راه عرفان، بهترین راه است (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۵۳ - ۵۹).

۵ - ۳. محدود نکردن معرفت به اسما و صفات از طریق علم اکتسابی، تشکیک‌پذیری و کمال‌گرایی نسفی را در معرفت عقلانی به خداوند نشان می‌دهد؛ ولی افزودن این نظریه که «عقل عادی از وصول به آن بی بهره است» (نسفی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۱۰۸) مشکل‌آفرین است. اشکال، ناشی از تطابق نداشتن این ادعا با مبانی طرح‌شده از سوی ابومعین در آغاز بحث، در تعریف معرفت است؛ زیرا کلام اخیر، درحقیقت اعتراف به این مسئله است که عرصه‌هایی در معرفت به خدا وجود دارد که عقل به آنها راه ندارد. حال پرسش می‌شود که این معارف فراعقلی را چگونه می‌توان دریافت کرد؟ و اصولاً چه کسانی وجود این معارف عالی را خبر داده‌اند؟ اگر این معرفت فراعقلی خداوند، دست‌یافتنی است، پس ضمناً باید به وجود راهی غیر از عقل نیز اعتراف کند؛ درحالی‌که تأکید ابومعین بر معرفت خداوند به روش محدث استدلالی بود. در نتیجه در منظومه معرفت به خدا در ماتریدیه با محدودیت‌های چندجانبه روبه‌رو هستیم.

نتیجه‌گیری

با بررسی منظومه کلامی *ابومعین نسفی ماتریدی* در مسئله علم و معرفت به خداوند و مقایسه آن با آرای اندیشمندان دیگر می‌توان به این نتایج دست یافت: او در رویارویی با مسئله تعریف علم و معرفت و تبیین ارتباط این دو با یکدیگر، نقدهایی به تعریف‌های متکلمان پیش از خود همچون باقلانی دارد؛ اما در نهایت همان تعریف را با اندکی تغییر می‌پذیرد. مشکل بزرگ دیگری که در جریان ارائه بحث‌ها برایش پیش آمده، تزلزل او در به‌کارگیری هماهنگ اصطلاحات است. وجود اضطراب در به‌کارگیری واژگان، موجب شده گاهی معرفت در معنای علم و گاهی علم به جای معرفت به کار رود؛ تا جایی که تعریف دوری برای علم و معرفت ارائه کرده است. نسفی میان اطلاق علم و معرفت به انسان با اطلاق آن به خداوند، قائل به تمایز است. به نظر وی شناخت و آگاهی انسان از خداوند، از مصادیق معرفت است؛ ولی علم خداوند به آفریدگان، علم تام و ویژه‌ای است که معرفت نامیده نمی‌شود. نویسنده تبصره‌الادله معرفت را اخص از علم می‌داند و آن را مقید به حدوث و استدلال می‌کند؛ درحالی‌که ترکیب «محدث استدلالی» واجد خلل است و با تعریف او از علم تداخل دارد؛ آنچنان‌که درمقابل، در ترکیب «محدث ضروری» نیز این اشکال وجود دارد. عدول از تعریف معرفت در راه‌های رسیدن به آن نیز مشهود بوده و سبب نقد دیگری بر نظام معرفت‌شناسی *ابومعین* شده است. وی به شدت با معرفت‌زایی الهام و شهود مخالفت کرده و راهکاری برای معرفت‌زایی فطرت ارائه نمی‌دهد. در واقع *ابومعین* در مسئله علم و معرفت، بسیار ساده برخورد کرده و از کنار بحث‌های عمیق گذشته است؛ از جمله می‌توان به عدم تفکیک علم یا معرفت به ذات از صفات و یا تمایز معرفت حصولی و حضوری در معرفت خداوند اشاره کرد. در طرح نویسنده *بحرالکلام* راه‌های دستیابی به علم با معرفت، همسان دیده شده است؛ در نتیجه راه حس و خبر صادق متواتر، به دلیل استدلالی نبودن، هر دو به علم ضروری انجامیده و خبر صادق پیامبران و علم استدلالی نیز به عنوان معرفت، شناخته می‌شوند؛ اما همین طراحی اثبات می‌کند که هر جا معرفت

صدق کند، علم نیز صادق است. /بومعین نسفی به عنوان یکی از مهم‌ترین و معتبرترین شارحان اندیشه‌های /بومنصور ماتریدی، مدافع ایمانی عقلی یا ایمان وابسته به برهان و استدلال عقلی است و با ایمان تقلیدی یا تصدیق در هنگام عذاب، مخالف است و آن را دارای ارزش چندانی نمی‌داند. با این حال اضطراب در ارائه تعریف دقیق و مشخصی از ایمان و شرط بودن یا نبودن استدلال و برهان در آن، از موارد دیگر ابهام در اندیشه /بومعین است. همچنین او مخالف جدی رهنمون بودن الهام و شهود در باب معرفت به خداوند است؛ اما دلایل موجهی ارائه نمی‌دهد؛ به علاوه این نظر اشکال مهمی دارد و آن اینکه طرد راه شهود به دلیل وجود اختلاف نظر میان باورمندان، صحیح نیست. همچنین برای تشخیص کشف و شهود صواب، ملاک‌ها و سنجه‌های مشخصی وجود دارد. میان عرفان و برهان نیز هم‌افزایی و همراهی تنگاتنگی وجود دارد. /بومعین معرفت عقلی را دارای مراتب می‌داند و اقرار می‌کند که ممکن است برخی از معارف، فراعقلی باشند و در نتیجه عقل انسان به کنه آن پی نبرد؛ هرچند این اعتراف با مبانی معرفت‌شناسی او سازگاری ندارد.

منابع و مأخذ

* قرآن كريم.

١. آمدى، سيف الدين؛ أباكار الأفكار فى أصول الدين؛ تحقيق احمد محمد مهدى؛ قاهره: دارالكتب، ١٤٢٣ق.
٢. ابن تركه، صائن الدين؛ تمهيد القواعد؛ تصحيح سيد جلال الدين آشتياني؛ تهران: انجمن حكمت و فلسفه ايران، ١٣٦٠.
٣. اشعري، ابوالحسن؛ مقالات الاسلاميين و اختلاف المصلين؛ مصر: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٩م.
٤. باقلاني، ابوبكر؛ الإنصاف فيما يجب اعتقاده، لا يجوز اعتقاده، لا يجوز الجهل به؛ به تحقيق شيخ زاهد كوثرى؛ ج ١، بيروت: دارالكتب العلمية، ١٤٢٥ق.
٥. تفتازانى، مسعود بن عمر؛ شرح المقاصد؛ قم: الشريف رضى، ١٤٠٩ق.
٦. جلالى، سيد لطف الله؛ تاريخ و عقايد ماتريديه؛ قم: انتشارات دانشگاه اديان و مذاهب، ١٣٩٠.
٧. الحربى، احمد بن عوض الله؛ الماتريديه دراسة و تقويم؛ رياض: دارالصمعي، ١٤٢١ق.
٨. صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم؛ الحكمة المتعاليه؛ قم: مكتبة المصطفوية، ١٣٨٦.
٩. ———؛ مبدأ و معاد؛ تهران: ستاد انقلاب فرهنگى، مركز نشر دانشگاهى، ١٣٦٢.
١٠. فخر رازى، محمد بن عمر؛ المطالب العالیه من العلم الالهى؛ ج ١، بيروت: دارالكتب العلمية، ١٤٢٠ق.
١١. ماتريدى، ابومنصور محمد بن محمد؛ التوحيد؛ خليف فتح الله؛ مصر: دارالجامعات المصرية، [بى تا].
١٢. نسفى، ابومعين ميمون بن محمد بن محمد بن مكحول؛ بحر الكلام يبيحث فى بعض الفرق الاسلاميه والرد عليه من الكتاب والسنة؛ تحقيق السيد يوسف احمد؛ بيروت: منشورات محمد على بيضون، دارالكتب العلمية، [بى تا].
١٣. ———؛ تبصرة الادلة فى اصول الدين على طريقة الامام ابى منصور ال ماتريدى؛ تحقيق و تعليق سلامة كلود؛ ج ١ و ٢، دمشق: المعهد العلمى الفرنس للدراسات العربية، ١٤١١ق.
١٤. ———؛ تمهيد فى اصول الدين (التمهيد لقواعد التوحيد)؛ تحقيق محمد عبدالرحمن الشاغول الشافعى الاشعري؛ قاهره: الازهرية للتراث، ١٣٨٥ق.
١٥. همدانى، عبدالجبار بن احمد؛ المغنى فى ابواب التوحيد والعدل؛ ج ١٢، بيروت: دارالكتب، ١٤٢١ق.