

معرفت از نگاه درون دینی

محمد تقی سهرابی فر*

چکیده

در این نوشتار بر آنیم تا مباحث معرفتی درون دینی را با نگاه درون دینی بررسی کنیم. نخست به چپستی معرفت مورد نظر اصحاب دین و مستدل بودن آن، پرداخته ایم و در این زمینه، تفکیک دین داران را از متصدیان و صاحبان مذاهب فکری لازم دانسته ایم. امکان دستیابی به معرفت از نگاه اندیشمندان دینی و مروری به مدل های گوناگون دست یابی به معرفت، بخش بعدی را تشکیل می دهد. بحث دیگر، عوامل و موانع معرفت از نگاه منابع دینی است؛ اموری همچون تقوا در دست یابی به معرفت و اموری مانند تبعیت از هوی و هوس، در منع از معرفت، نقش اساسی دارند. ذومراتب بودن معرفت و وجود حجاب های نورانی در مراتب بالاتر و اینکه مراتب پایین معرفت، حجاب مراتب بالا می شود، موضوع دیگری است که به اختصار بیان شده است. در ادامه، گزاره های دینی در دو بخش اعتقادی و فقهی مطرح شده است. در امور اعتقادی، علمی بودن گزاره ها لازم دانسته شده است و همین امر در امور فقهی نیز برقرار است؛ مگر موارد اندکی که استثنا شده است. البته نکته مهم آن است که به نظر نگارنده، گزاره های فقهی دو بعد فقهی و اعتقادی دارند و در بعد اعتقادی، همیشه ضرورت علمی بودن محفوظ است. در نظر گرفتن این نکته، پی آمدهای مثبتی می تواند داشته باشد.

واژگان کلیدی: معرفت، امکان معرفت، ابزار و موانع معرفت، کلام، فقه، ظن.

* استادیار گروه کلام پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

تاریخ دریافت: ۱۳۸۷/۶/۲ تایید: ۱۳۸۷/۷/۵

چیستی معرفت

معرفت‌شناسی یکی از دانش‌های پایه‌ای است که تأثیر آن در دیگر رشته‌های علوم، انکارناپذیر است. گرچه بسیاری از نوشته‌ها در موضوع فوق، به شکل آزاد و بدون تعهد به باوری خاص صورت گرفته است، به جرئت می‌توان گفت این مباحث بیشترین تأثیر را بر بخش معرفتی ادیان دارد.

نوشتار حاضر می‌کوشد نگاه دین و دین‌داران را به برخی از مباحث معرفتی تبیین کند. این نگاه افق‌های تازه‌ای را در مباحث معرفتی به ویژه معرفت درون‌دینی باز می‌کند. البته تازه بودن این زاویه دید، ورود اندیشمندان به این عرصه را طلب می‌کند و این مقاله، سرآغازی بر بحث معرفت درون‌دینی است.

پیش از ورود به بحث معرفت لازم است چیستی معرفت در حوزه دین بررسی شود. در میان فیلسوفان و متکلمان پیشین، تعاریفی مشابه و گاه متفاوت برای علم و معرفت نقل شده است. نخست این تعریف‌ها را مرور می‌کنیم و سپس معنای موردنظر در حوزه دین را در می‌یابیم.

۱. مطلق ادراک اعم از حصولی و حضوری؛

۲. صورت حاصله از شیئی در نزد عقل یا نفس.

صدرالمتألهین علم را این‌گونه تعریف می‌کند: «حصول صورة الشی فی العقل» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱ش: ص ۲).

۳. مطلق تصدیق که جزم یا عدم جزم در آن شرط نیست. این کاربرد، علم بالمعنی الاعم نیز گفته می‌شود.

۴. تصدیق جازم و به تعبیری علم بالمعنی الاخص و یا علم در مقابل ظن.

۵. تصدیق جازم مطابق با واقع که در مقابل جهل مرکب است.

تعریف کعبی و جبائی نیز چنین است: «انه اعتقاد شی علی ما هوبه». همچنین ابو هاشم، سکون نفس را نیز بر آن افزوده است. (بغدادی، ۱۴۱۷ق: ص ۷)

گفتنی است سهروردی حصول مثال حقیقت در نزد مدرک را علم و ادراک دانسته

است. (سهروردی، ۱۳۷۳ش: ج ۲، ص ۱۵)

۶. حضور شیئی نزد عالم مجرد (علم حضوری).

صدرالمتألهین در جایی دیگر، علم را حضور مجرد در نزد مجرد دانسته است. (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸ش: ج ۳ ص ۲۹۳)

۷. نیز صدرالمتألهین علم را تشکیل یافته از سه ویژگی دانسته است؛ به بیان دیگر، علم حقیقی در نظر وی آن است که دارای سه ویژگی دوام و ثبات، مطابقت با واقع و قطعیت باشد. فحقیة کل شیء نحو وجوده العینی؛ و قد یعنی به الوجود الدائم؛ و قد يفهم منه حال القول و العقد من حيث مطابقتها لما هو واقع فی الاعیان؛ فيقال هذا قول حق و هذا اعتقاد حق و هذا الاعتبار من مفهوم الحق هو الصادق و احق الاقوال ما كان صدقه دائما و احق من ذلك ما كان صدقه اوليا. (همان: ج ۱، ص ۸۹ و ۹۰)

بدین ترتیب، ملاصدرا معرفت (قول) حقیقی را آن می‌داند که اولاً قطعی، ثانیاً مطابق با واقع و ثالثاً دائمی باشد.

نکته‌ها

علم در یکی از تقسیم‌ها، به تصویری و تصدیقی منقسم می‌شود. علم تصدیقی، از چند علم تصویری به اضافه حکم میان آنها تشکیل می‌شود، ولی علم تصویری از هرگونه حکمی خالی است و بعضی از تعاریف فوق؛ مانند تعریف اول و دوم و ششم نسبت به نبود حکم لابشرط است؛ در حالی که در معرفت‌شناسی، از علمی بحث می‌شود که افزون بر ادراک، حکمی صورت گرفته باشد تا امکان بحث از مطابقت در آن مطرح شود. بیشتر دانشمندان اسلامی، علم را در یکی از دو معنا به کار برده‌اند:

الف) آگاهی جزمی و صددرصد؛

ب) صدق و مطابقت آن آگاهی با واقع.

برای مثال، آخوند خراسانی باور انسان مکلف را منجز و معذر می‌داند. منظور ایشان از این دو واژه این است که اگر قطع انسان به حکم شرعی مطابق واقع بود، آن حکم بر او تنجز می‌یابد و مخالفت با چنین حکمی مجوز عقلی عقوبت الهی است، ولی اگر قطع مکلف برابر واقع نبود، عذرش در پیشگاه الهی پذیرفته است. (خراسانی، ۱۴۰۹ق: مقصد ۶، مقدمه اول، امر اول)

این عبارت بدین معناست که علم و قطع در نظر ایشان می‌تواند مطابق واقع باشد یا

نباشد؛ در حالی که بعضی قطع غیرمطابق با واقع را غیرعلم می‌دانند که البته قسمی از جهل مرکب است. (از جمله، ر.ک: مظفر، ۱۴۲۰ق: ص ۲۲)

در معرفت‌شناسی معاصر؛ افزون بر آگاهی و صدق، امر سومی را، در شکل گرفتن معرفت دخیل دانسته و برجسته کرده‌اند و آن توجیه است؛ یعنی کسی که ادعای معرفت می‌کند، باید دلیل کافی بر مدعای خود داشته باشد. ویتگنشتاین در این باره می‌نویسد:

کسی می‌تواند بگوید «من می‌دانم» که دلیلی محکم بر آن ارائه کند. «من می‌دانم» به امکان ارائه دلیل مرتبط است؛ اینکه کسی چیزی را می‌داند، با این فرض سازگار است که بتواند متقاعد کند. (به نقل از: فعالی، ۱۳۸۰ش: ص ۲۱)

البته توجیه و ارائه دلیل کافی بر مدعی معرفت لازم است تا یافته خود را به اثبات رساند و به دیگران منتقل کند، ولی اینکه توجیه، رکنی از ارکان معرفت باشد، قابل تأمل است؛ یعنی نمی‌توان ارائه نکردن دلیل، یا ناتوانی بر ارائه دلیل را با نبود معرفت یکی دانست و اینکه دلیل داشتن را مستلزم توان دلیل آوردن بدانیم، صحیح نمی‌نماید؛ چه بسا ره‌یافتگان به کوی حقیقت که از بیان آنچه یافته‌اند ناتوان بوده‌اند:

من گنگ خواب دیدم و عالم تمام کر
من عاجزم زگفتن و خلق از شنیدنش

برخی از اندیشمندان غربی نیز در تلازم فوق تشکیک کرده‌اند. از جمله مورودس در این زمینه می‌گوید:

هرگز معلوم نیست که دلیل داشتن، لزوماً به معنای توان دلیل آوردن باشد و شاید عاقلانه باشد که شتاب‌زده خود را به وجود پیوندی مستحکم میان این دو متعهد نکنیم. (مورودس، ۱۳۸۶ش: ص ۱۲۲)

البته این نوشتار در پی بررسی نقش توجیه در معرفت نیست، بلکه آنچه که در اینجا لازم می‌نماید این است که در میان عالمان اسلامی، معمولاً توجیه به عنوان رکنی از معرفت مطرح نبوده است. تعریف‌هایی که در پیش‌تر از اندیشمندان اسلامی نقل شد، گواهی روشن بر این ادعاست.

معنای برگزیده

به نظر می‌رسد در حوزه دین، مراد از معرفت آگاهی جزمی به همراه سکون نفس، به همراه استدلال است؛ یعنی:

اولاً درجه آگاهی از ظن و گمان بالاتر باشد؛ به گونه‌ای که اطمینان به آن داشته باشد و خلاف آن را احتمال ندهد.

همان‌گونه که در ادامه، اشاره خواهد شد، لزوم علمی بودن معارف دین اگر اجماعی نباشد، نزدیک به اجماع است و اگر در مواردی، به استثنا بر غیر علم اعتماد شده، ادله‌ای علمی پشتوانه آن بوده است.

ثانیاً از برخی آیات می‌توان لزوم مستدل بودن را دریافت؛ یعنی موجه بودن باور لازم است؛ گرچه این توجیه متناسب با سطح فکری صاحب معرفت، لازم است نه استدلال تام. خداوند در برخی آیات که مجادله مخالفان را با رسول خدا ﷺ بیان می‌کند، آنها را

به نداشتن حجت، محکوم می‌کند. بعضی از این آیات چنین است:

قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ هُوَ الْغَنِيُّ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ إِنَّ عِنْدَكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ
بِهَذَا أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ. (یونس (۱۰): ۶۸)

در آیه فوق، خداوند دو چیز را هم‌زمان به مسیحیان یا قریش نسبت می‌دهد: نداشتن دلیل قاهر و فائق و نداشتن علم. گویا بین آن دو ارتباط تنگاتنگی هست و علم در صورتی علم است که صاحب آن بتواند از آن دفاع قابل قبول بکند.

الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ كَبْرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ الَّذِينَ آمَنُوا كَذَلِكَ يَطْبَعُ
اللَّهُ عَلَى كُلِّ قَلْبٍ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ. (غافر (۴۰): ۳۵)

إِنَّ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ إِنْ فِي صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ مَا هُمْ بِبَالِغِيهِ
فَأَسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ. (غافر (۴۰): ۵۶)

تفسیر مجمع‌البیان و المیزان در آیه فوق "سلطان" را به معنای حجت تفسیر کرده‌اند.

همچنین صاحب مجمع‌البیان در تفسیر آیه «ثُمَّ أَرْسَلْنَا مُوسَى وَأَخَاهُ هَارُونَ بِآيَاتِنَا وَسُلْطَانٍ مُبِينٍ» (المؤمنون (۲۳): ۴۵) با اشاره به تفاوت "آیات" (معجزات) و "سلطان"، می‌گوید گرچه هر دوی آنها حجت است، در سلطان جهت تسلط بر خصم و ابطال آن نهفته است:

و السلطان و إن كان في معنى الآيات فإنما عطفه عليها لأن الآيات حجج من وجه الاعتبار العظيم بها و السلطان حجة من جهة القوة العظيمة على المبطل و كل عالم له حجة يقهر بها شبهة من نازعة من أهل الباطل فله سلطان. (طبرسی، ۱۳۷۲ش: ج ۵ ص ۲۹۲)

برابر این تفسیر، شاید بتوان ادعا کرد که صاحب معرفت باید توان اقامه دلیل و غلبه بر خصم را داشته باشد.

نکته بعدی در مستدل بودن معارف دینی این است که آیا مراد از استدلال لزوماً برهان

یقینی است، یا اینکه مراتب پایین استدلال نیز، به شرط اطمینان بخش بودنش بر صاحب آن کافی است؟

برخی از صاحب نظران، بر لزوم برهان یقینی تأکید دارند؛ مثلاً برابر نظر علامه طباطبایی آشنایی با برهان و مقدمات برهانی ضرورت تام دارد؛ زیرا در شناخت معارف الهی تنها به قیاس برهانی می توان تمسک کرد و بس. (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ج ۵، ص ۲۵۴ تا ۲۸۳؛ ۱۳۶۰ش: فصل فلسفه الهی در بینش امام علی علیه السلام؛ ۱۳۶۲ش: ج ۱، ص ۱۰۰)

از سوی دیگر، می دانیم که امکان دستیابی به برهان یقینی برای همگان امکان پذیر نیست. به همین دلیل، برخی با تنزل نظر خود، حتی به معرفت تقلیدی نیز بسنده کرده اند؛ مثلاً شیخ انصاری به کفایت علم تقلیدی قائل است. از عبارت ایشان، دست کم دو دلیل می توان بر ادعایش پیدا کرد:

۱. تحصیل علم از طریق استدلال و براهین عقلی غیرممکن است. البته این سخن ایشان، به افراد عادی و غیرمتخصص این فن مربوط است، اما درباره متخصصان، تحصیل علم استدلالی را بسیار نادر می داند:

ذکروا شهباً یصعب الجواب عنها للمحققین الصارفین لاعمارهم فی فن الکلام و قد شاهدنا جماعه صرفوا اعمارهم و لم یحصلوا منها شیئا الا القلیل. (۱۴۲۷ق: ج ۱، ص ۵۷۴ و ۵۷۵)

۲. ادله ای که بر لزوم علم و معرفت، دلالت دارند، بر لزوم طریق خاص دلالت نمی کنند. از این رو، علم حاصل از تقلید نیز کارگشا نیست. (ر.ک: همان)

شاید بتوان آیه زیر را شاهدی بر کفایت علم تقلیدی دانست:

وَ اِذَا قِيلَ لَهُمْ اَتَّبِعُوا مَا اَنْزَلَ اللهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا اَلْفَيْنَا عَلَيْهِ اِباءَنَا اَوَّلُوْا كَانْ اٰبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُوْنَ شَيْئاً وَ لَا يَهْتَدُوْنَ. (بقره (۲): ۱۷۰)

این آیه، تقلید از ناعاقلان و هدایت نیافتگان را تخطئه می کند. از این رو، شاید بتوان تقلید مستضعفن فکری از عاقلان و هدایت یافتگان را تجویز کرد.

به نظر می رسد که در مقام جمع میان دو فکر متفاوت که یکی بر علم برهانی تأکید می کند و دیگری، به مراتب پایین رضایت می دهد، افراد و احاد را از گروه ها و مذاهب فکری جدا کرد. معرفت در افراد همان باوری است که همراه با استدلال متناسب با سطح فکر، آنها را به سکون و طمأنینه رسانده است، ولی معرفت صاحبان مذاهب فکری، به بالاترین مراتب استدلال نیازمند است.

امکان معرفت

بحث از امکان معرفت، از دو جهت قابل بررسی است:

۱. امکان مطلق معرفت

همان‌گونه که از این عنوان برمی‌آید در پی پاسخ به این پرسش هستیم که آیا معرفت برای انسان دست‌یافتنی است؟

موضوع این بحث، معرفت مطلق است و تا در مقابل این پرسش، به پاسخ مثبت نرسیم، نمی‌توان از معرفت دینی سخن گفت. به بیان دیگر، قول به امکان مطلق معرفت، شرط لازم قول به امکان معرفت دینی است. نکته دیگر اینکه چگونگی قول به امکان معرفت، بر بحث امکان معرفت دینی تأثیر مستقیم دارد. برای مثال، اگر کسی در بحث اول، تنها معرفت حسی را به رسمیت بشناسد، در امکان معرفت دینی دچار مشکل خواهد شد.

۲. امکان معرفت دینی

این بخش در مورد معرفتی مضاف است و در پی پاسخ به این پرسش است که آیا می‌توان به گزاره‌های دینی معرفت یافت؟

نکته‌ها

الف) در اینجا معرفت‌شناس مصرف‌کننده دستاوردهای بحث پیشین است، همان‌گونه که فقیه در علم فقه مصرف‌کننده آرای اصولی خود است.

ب) درباره گزاره‌های دینی، اصلی‌ترین پرسش این است که آیا می‌توان به وجود خدا پی برد؟ اینجاست که باید انسان و ابزارشناخت او بررسی شود و توان انسان در رسیدن به چنین معرفتی ارزیابی گردد. اما در کتاب‌های درون‌دینی، درباره گزاره‌های دینی که معمولاً از منابع نقلی گرفته می‌شوند، باز پرسش از امکان معرفت است. می‌توان گفت در اینجا از امکان ثانویه بحث می‌شود؛ یعنی در این موارد امکان معرفت دینی با قطع نظر از شرایط خاص مسلم دانسته شده است، اما با توجه به شرایط خاص از جمله مشکوک بودن سند برخی از احادیث، یا با توجه به وجود شبهه‌های مخالفان، امکان معرفت دینی دست‌کم برای گروهی از افراد، مشکوک است.

خلاصه اینکه در معرفت دینی از دو نوع امکان سخن می‌گوییم:

یک - امکان اولیه که بیشتر به انسان و ابزار ادراکی او از یک سو و به آنچه که باید متعلق معرفت قرار گیرد، از دیگر سو می‌پردازد؛ مثلاً اینکه ذات الاهی متعلق معرفت قرار نمی‌گیرد، به این قسمت مربوط است.

دو - امکان ثانویه، پس از روشن شدن توان معرفتی انسان درباره معارف دینی امکان حصول معرفت دینی با توجه به امور عارضی بررسی می‌شود. در بعضی از کتاب‌ها از امکان ثانویه با عنوان "انسداد باب علم در اعتقادات" یاد می‌شود.

امکان مطلق معرفت

معرفت‌شناسی اندیشمندان مسلمان بر پایه یقین‌های خدشه‌ناپذیر بنا نهاده شده است؛ به گونه‌ای که تردیدکننده در آن امور را نمی‌توان با هیچ برهانی مجاب کرد و تنها باید از پاسخ‌های نقضی و جدلی و یا تنبیهی استفاده کرد. (ر.ک: ابن سینا، بی‌تا: مقاله اولی، فصل هشتم) فیلسوف مسلمان بر این باور است که با پشتوانه بدیهیات اولیه می‌توان محدوده معرفت‌ها را توسعه داد. معیار و ملاک مطابقت و صدق در بدیهیات، بدیهی بودن و بی‌نیاز بودن آنها به حد وسط است و صدق دیگر گزاره‌ها با منتهی شدن آنها، به بدیهیات روشن می‌شود. (ر.ک: ابن سینا، ۱۳۷۵ق: ص ۳۳۱)

متفکران مسلمان همواره، منهج انکار معرفت را از دور خارج کرده‌اند. به نظر ابن سینا عوامل گرفتاری در دام شکاکیت، وجود مغالطات، امور تناقض‌نما و اختلاف عقلاست. (ر.ک: الاهیات شفا، بی‌تا: مقاله اولی، فصل هشتم) وی در مسئله تکیه نکردن بر احساس، با اشاره به نکاتی همچون خواب و دیدن امور غیرواقعی به صورت واقعی، شخص مجنون و پندار غیرواقعی، مسئله را بررسی کرده است. (ابن سینا، بی‌تا: ص ۸۸ - ۶۸)

شیخ اشراق نیز بر امکان و وقوع علم و معرفت معتقد است. ایشان در بحث قیاس تصریح می‌کند که مقدمات قیاس باید یقینی باشد و آنگاه مقدمات یقینی را برمی‌شمارد. (ر.ک: شیخ اشراق، ۱۳۷۳ش: ج ۲، ص ۴۰)

غزالی نیز در تشریح کیفیت شک و انجامیدن آن به شکاکیت، مراحل را به دقت از نظر می‌گذراند و سپس با اشاره به عواملی از جمله: تقلید از غیر، خطای حواس، احتمال وجود موجودی که خطای عقل را برملا می‌کند و مسئله خواب، موضوع را بررسی می‌کند. (غزالی، ۱۴۱۶ق: ص ۲۱۳)

همچنین فخررازی برخی از تصورات و تصدیقات را غیراکتسابی می‌داند؛ اکتسابی بودن همه آنها، مستلزم دور یا تسلسل خواهد بود وی تصدیقات بدیهی را در انحصار برخی حسیات مثل "آتش سوزان است" و برخی وجدانیات؛ همچون آگاهی انسان از گرسنگی خودش و نیز بدیهیات عقلی می‌داند. ایشان وجدانیات را کم‌فایده می‌داند؛ زیرا اموری شخصی و غیرمشترک‌اند. آن‌گاه آرای مربوط به معرفت حسی و بدیهی را در چهار فرقه مطرح می‌کند. فرقه چهارم، سوفسطائیان هستند که هیچ کدام از حسیات و بدیهیات را بر نمی‌تابند. ایشان در پاسخ سوفسطائیان می‌گوید:

فالصواب ان لانشغل بالجواب عنها لانا نعلم ان علمنا بان الواحد نصف الاثنین، وان النار حاره والشمس مضيئه، لا يزول بما ذكره بل الطريق ان يعدبوا حتى يعترفوا بالحسیات، واذا اعترفوا بالحسیات فقد اعترفوا بالبدیهیات اعنى الفرق بين وجود الالم وعدمه.

البته فخررازی، شبهه‌های خاصی را نیز مطرح می‌کند و به آنها پاسخ می‌دهد. برابر قول او، مبانی شکاکیت چنین است:

۱. خطای حواس.

۲. حکم عقل در بدیهیات، همچون حکم عقل در وهمیات است؛ چون در وهمیات خطا راه دارد. پس در بدیهیات هم خطا راه دارد.

۳. بدیهیات چهار قضیه‌اند و ابتدای سه قضیه از آنها بر یک قضیه است که همان استحاله اجتماع و ارتفاع نقیضین باشد، ولی این قضیه مشکل دارد؛ زیرا بر تصورات مبتنی است که عقول در فهم آن متحیرند.

۴. اگر صرف یقین عقل در بدیهی بودن کافی باشد، می‌توان آن را آشکار کرد؛ زیرا عقل به اموری یقین دارد که احتمال خلاف دارند. بنابراین، نباید در آنها یقین کند. پس عقل بدون ملاک، یقین دارد و اعتمادناپذیر است.

۵. ایشان هشت نکته را از زبان شکاکیت مطرح می‌کند و سپس به آنها پاسخ می‌دهد.

(ر.ک: فخررازی، ۱۴۲۷ق: ص ۸۶؛ ۱۴۱۰ق: ج ۱، ص ۳۵۲ - ۳۵۰)

شیخ اشراق به مواجهه با شکاکیت عام برخاسته و معیارها و ملاک‌های تمییز معرفت

حق را تبیین کرده است. (۱۳۷۳ش: ج ۱، ص ۲۱۲)

ملاصدرا نیز در آثارش به این شبهه‌ها توجه می‌کند و پاسخ می‌دهد. (صدرالمآلهین،

۱۳۶۶ش: ج ۲، ص ۷۶ - ۷۱؛ همان ۱۳۶۸: ج ۳، ص ۴۹۹ - ۴۹۸)

علامه طباطبایی افزون بر تبیین کامل مسائل معرفت‌شناسی، به صورت مستقل، شبهه‌ها و ادعاهای شکاکان را بررسی می‌کند و پس از نقد، به پاسخ آنها می‌پردازد. (ر.ک: ۱۴۱۶ق: ص ۲۵۵ - ۲۵۳؛ نیز همان، ۱۴۱۷ق: ج ۵، ص ۲۷۱ - ۲۵۴)

شهید صدر نیز به برخی معارف ضروری معتقد است که با هیچ دلیل و برهانی نمی‌توان ضرورت و درستی آنها را اثبات کرد؛ یعنی تنها عقل است که ضرورت تسلیم و اعتقاد به صحت آنها را می‌فهمد؛ مانند اصل عدم تناقض، اصل علیت و اصول اولیه ریاضی. ایشان ارزش دیگر معارف را در منطبق شدن با این اصول ضروری می‌داند. (ر.ک: ۱۴۰۲ق: ص ۱۶۲ و ۱۶۳)

همچنین شهید مطهری در این عرصه نظریه‌های مختلف پیشین و معاصر را به چالش می‌کشد و برای هر کدام از شبهه‌ها و استدلال‌های شکاکیت پاسخ می‌دهد. ایشان در این مواجهه، افزون بر پاسخ‌های حلی، یک پاسخ نقضی نیز مطرح می‌کند:

«پی بردن به خطا، خود دلیل قبول یک سلسله حقایق است؛ و الا پی بردن به خطا معنا ندارد». (طباطبایی، بی تا: ج ۱، ص ۱۴ - ۱۳ و ۹۹؛ ج ۲، ص ۱۷؛ ج ۵، ص ۱۰)

از دیگر متفکران معاصر استاد جوادی آملی (۱۳۷۴ش: ص ۱۷۱ - ۱۹۱)، استاد سبحانی (۱۴۱۱ق: ص ۵۷ - ۱۳۴) و استاد مصباح یزدی (۱۳۶۶ش: ج ۱، ص ۱۶۳ - ۱۶۰) نیز در آثارشان به بحث شک و شکاکیت پرداخته و پاسخ‌ها و نقدهای لازم را ارائه کرده‌اند.

البته در این میان، کسانی هم بوده‌اند که در مقابل شبهه‌های شکاکان به شک افتاده‌اند و معرفت‌های حاصل را اعتمادناپذیر دانسته‌اند. از جمله می‌توان به دو مورد زیر اشاره کرد:

قاضی عضدالدین ایجی در *مواقف و سیدشریف جرجانی* در شرح آن گفته‌اند: برای وصول به واقعیت، دو راه وجود دارد: یکی حس و دیگری عقل. این دو منبع شناخت، نیز دچار خطاهای فراوان هستند. اشیای بزرگ را از دور کوچک می‌بینیم؛ خطوط متوازی را متقاطع می‌پنداریم؛ چوب را در آب شکسته می‌بینیم و نیز خطاهای بسیار در سامعه و لامسه و ذائقه. در خطای عقل نیز چه بسیار استدلال‌هایی که بعدها به خطای آن پی برده‌ایم؛ چه بسا فیلسوفانی که پس از سال‌ها تلاش عقلانی و علمی به خطای خود اعتراف کرده و بر آن گریسته‌اند؛ نگاه تاریخی به باورهای عقلانی اندیشمندان، وجود انحراف و خطاهای فراوان عقل را برای ما روشن می‌کند؛ بنابراین، نمی‌توان به این دو منبع اعتماد

کرد. از طرفی چون منبع دیگری برای کسب معرفت نیست، نمی‌توان به شناخت اعتماد کرد. (جرجانی، ۱۴۱۹ق: ج ۱، ص ۱۴۴ - ۱۲۶) اما همان‌گونه که پیش‌تر گذشت بسیاری از اندیشمندان مسلمان نظر مثبت به امکان معرفت داشتند به شبهه‌های مطرح شده پاسخ داده‌اند.

نکته

همان‌گونه که نفی هرگونه امکان علم و معرفت، پی‌آمدهای ناگوار بسیاری در بردارد؛ زیرا شک و تزلزل را در تمام ساحت‌ها تا عمق درون انسان می‌کشانند و انسان را از داشتن تکیه‌گاه مطمئن محروم می‌سازد، قول به امکان علم نیز می‌تواند با اندک غفلتی مخرب باشد. کم نیستند کسانی که با اعتقاد به امکان معرفت، هر حدس و گمانی را علم تلقی کرده‌اند. از این‌رو، باید توجه داشت که بسیاری از بزرگان که بر امکان معرفت حکم رانده‌اند، بر بسیاری از باورهای دیگران تشکیک کرده‌اند و زیر تأثیر مشهور است و مقبولات، هر علم‌نما را علم تلقی نکرده‌اند. عارفان و اصل، وجود را از غیر خدا نفی می‌کنند و حصول علم حقیقی را با حضور و شهود گره می‌زنند.

فیلسوفان شناخت حقیقت اشیا را ناممکن می‌دانند و آنچه را که به عنوان فصل اشیا در آثار منطقی و فلسفی ذکر شده است، نه فصل حقیقی، بلکه لازم‌الخص می‌دانند قرآن کریم از یک‌سو اعلان می‌کند علم کمی در اختیار بشر گذاردیم: «وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا» (اسراء (۱۷): ۸۵)، از سوی دیگر، ذومراتب بودن حقیقت اشیا را گوش‌زد می‌کند. از فریفته شدن بر ظاهر اشیا هشدار می‌دهد: «يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ». (الروم (۳۰): ۷)

اینکه انسان‌ها صورت دیگری به نام صورت برزخی دارند و اعمال در عالمی دیگر به شکلی دیگر ظهور می‌یابد و اینکه اشیا ملکوت دارند که حقیقت‌شان عبارت از همان ملکوت است و اینکه قرآن برخلاف ابزار ادراکی ما، همه چیز حتی جمادات را تسبیح‌گوی خدا و به بیانی ذی شعور می‌داند. این همه ندا می‌دهند که امکان دست‌یابی بشر به علم، مجوز زودباوری او نیست. از این‌رو، محسوسات، مشاهدات عارفان و منقولات، تا از صافی عقل و وحی قطعی نگذشته باشد، از محدوده علم و یقین خارج خواهد بود.*

* (در تنظیم آرای دانشمندان درباره امکان معرفت، از جزوه درسی معرفت‌شناسی، تالیف آقای عبدالحسین خسروپناه استفاد شده است).

امکان معرفت دینی

اندیشمندان مسلمان برای دستیابی به معرفت دینی، مدل‌های گوناگونی را ارائه کرده‌اند که در ادامه بدان‌ها می‌پردازیم.

الاهیات کلامی: علم کلام علمی است که از حدود قرن دوم هجری شکل گرفت. متکلمان برای اثبات وجود خداوند از براهینی نظیر برهان حدوث و نظم استفاده کرده‌اند. می‌دانیم که یکی از دو مقدمه این براهان‌ها در حس و تجربه ریشه دارد و همین امر، فهم آن را برای عموم امکان‌پذیر ساخته است. شاید به همین دلیل، در متون روایی در مقام اثبات خداوند بیشترین استناد به برهان نظم شده است.

به هر حال، این دو برهان گوهر بی‌بدیلی به نام معرفت خدا را بر بسیاری از مسلمانان به ارمغان آورده‌اند. پس از بحث وجود خداوند و در دیگر مباحث اعتقادی، استفاده از قاعده حسن و قبح عقلی برای امامیه و معتزله و استفاده از منبع وحی برای همه فرقه‌های اسلامی، مسلمانان را به علم و معرفت می‌رساند.

الاهیات فلسفی: انتقال فلسفه یونان، به حوزه مسلمانان در زمان خلافت بنی عباس صورت گرفت. سفارش قرآن و احادیث نبوی به تدبر، تفکر و علم‌آموزی، و معارف عمیق عقلانی در آثار اهل البیت، زمینه پذیرش و رشد کمی و کیفی فلسفه یونان را فراهم آورد تا اینکه در سده‌های متمادی، سه مکتب اصلی مشاء، اشراق و حکمت متعالیه در آن شکل گرفت. وجه مشترک این سه مکتب فکری، در این است که هر سه برای اثبات واقعیت، استدلال برهانی را لازم می‌دانند و برهان را راهی برای رسیدن به معرفت قلمداد می‌کنند. آنان برای اثبات واجب تعالی، از برهان امکان و صدیقین بهره‌مند می‌شوند. این دو برخلاف برهان نظم و حدوث، هیچ کدام برحس و تجربه مبتنی نیست.

الاهیات عرفانی: معرفت درونی و شهودی در قرآن و آموزه‌های معصومین مشهود است. بعدها، کتاب‌ها و رساله‌ها در زمینه عرفان عملی تدوین شد تا اینکه در قرن پنجم، عرفان نظری نیز به شکل منسجم درآمد. این راه در صورتی که درست طی شود، بالاترین درجه معرفت را که همان وصول به حقیقت است، به ارمغان می‌آورد؛ زیرا هدف راه‌های پیشین فهم حقیقت بود. نه وصول به آن. به همین دلیل، عارف بدون آنکه راه استدلال را نفی کند، بر اولویت راه خود تأکید دارد:

چشم اگر داری تو کورانه میا
آن عصای حزم و استدلال را

ور نداری چشم دست آورعصا
چون نداری دید می کن پیشوا

(مولانا، ۱۳۷۶ش: دفتر سوم، بیت ۲۷۶، ۲۷۷)

همان‌گونه که در غرب قائلان به امکان معرفت دینی، هر کدام راه یا راه‌هایی را بر آن معرفت پیشنهاد داده‌اند، در میان اندیشمندان اسلامی نیز بسیاری را می‌توان یافت که تعدد راه‌های تحصیل معرفت را گوش‌زد کرده‌اند. از جمله فخررازی، نخست به صورت پرسش می‌گوید چه دلیلی داریم که تنها راه معرفت، استدلال باشد؟ وی آن‌گاه سه راه دیگر، یعنی قول امام معصوم، الهام و تصفیه باطن را نام می‌برد و در ادامه، این خطر را یادآور می‌شود که اگر به معرفت استدلالی بسنده کنیم، کوچک‌ترین خدشه و تشکیک در یکی از مقدمات استدلال، برای خروج از دین کافی خواهد بود. ایشان سرانجام به صرف تکیه بر ظواهر نصوصی مانند «قُلْ أَنْظَرُوا» (یونس (۱۰): ۱۰۱) معرفت استدلالی را ترجیح می‌دهد. (فخررازی، ۱۴۲۷ق: ص ۱۳۳ و ۱۳۴) البته بی‌گمان از میان راه‌های دیگری که جناب فخر مطرح کرده، قول امام معصوم، با وجود شرایط (علمی بودن سند، دلالت و جهت صدور) می‌تواند علم‌آور باشد، ولی ریشه این علم، استدلال عقلی است؛ زیرا ریشه باورهای دینی به ادله عقلی برمی‌گردد. همچنین الهام و کشف و شهود راه‌هایی هستند که بدون ارزیابی عقلی به بی‌راهه می‌انجامند و موهومات و حدسیات آلوده به انواع شهوات، بر کرسی معلومات خواهند نشست. پس، باید در همه راه‌های معرفتی، نقش عقل را اثرگذار بدانیم.

ابزار، زمینه‌ها، منابع و موانع معرفت

در این قسمت، به ابزار، منابع و موانع معرفت که در متون دینی به رسمیت شناخته شده‌اند می‌پردازیم:

۱. حس: حس یکی از ابزارهای ادراکی بشر است که خود انواعی دارد، ولی از میان آنها، حس شنوایی و بینایی از اهمیت ویژه‌ای برخوردارند. خداوند در قرآن، آن دو را با ذکر خاص بیان می‌کند:

وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ. (نحل (۱۶): ۷۸)

بنابراین بیان، آدمی از آغاز هیچ‌گونه علم و معرفتی (حصولی) نداشته است، ولی ابزارهایی در اختیار او نهاده شده است تا با آن به کسب معرفت پردازد.

حس در تفکر اسلامی، جایگاه معرفتی مهمی دارد تا حدی که حس با خود علم هم‌تراز گرفته شده است: «من فقد حساً فقد فقد علماً». (طوسی، ۱۳۷۱: ص ۲۰۰، به نقل از: معلم اول)

آیا حس در فرایند کسب معرفت کافی است؟ پاسخ منفی است؛ حس، شرط لازم برخی شناخت‌هاست، ولی شرط کافی آن نیست. می‌دانیم که در متون دینی، توصیه‌های زیادی به دیدن و شنیدن شده است، اما روشن است که هدف اصلی، فکر کردن و تعقل درباره دیده‌ها و شنیده‌هاست.

فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ؛ (زمر (۳۹): ۱۷ و ۱۸)

در پی گوش دادن، پیروی از بهترین سخن نیازمند استفاده از عقل است.

۲. عقل: عقل یکی از ابزارهای مهم معرفتی به شمار می‌رود. انسان به وسیله آن می‌تواند درست را از نادرست تشخیص دهد و حقیقت را دریابد. در منابع دینی، ارزش والای عقل مشهود است تا جایی که صاحب عقل سرآمد بی‌نیازان شمرده شده است: «لاغنی كالعقل». (محدث نوری، ۱۴۰۸ق: ج ۱۱، ص ۲۰۳، ح ۱۲۷۴۴) و مقدار حساب‌کشی خداوند از مردم، به مقدار عقل آنان گره خورده است:

ان الله تبارك و تعالی يحاسب الناس على قدر ما آتاهم من العقول في دار الدنيا. (مجلسی، همان، ج ۱، ص ۱۰۶، ح ۲)

و بالاترین درجه به عاقل‌ترین داده شده است و بالاخره، بهترین عقل، عالم‌ترین آن به امر الهی دانسته شده است:

و اعلمهم بامر الله أحسنهم عقلا و اكملهم عقلا أرفعهم درجة في الدنيا و الاخرة. (کلینی، ۱۳۸۸ق: ج ۱، ص ۱۶)

عقل هم نقش ابزاری و هم نقش منبع بودن را برای معرفت ایفا می‌کند. آنجا که مقدار صحت و سقم دریافت‌های حسی یا شهودی را می‌سنجد و یا در یافتن معنای صحیح آیه و حدیث تلاش می‌کند، نقش ابزاری را بازی می‌کند و آنجا که بر استحاله اجتماع و ارتفاع نقیضین حکم می‌راند، منبع معرفت است.

۳. کشف و شهود: بصیرت درونی یکی از راه‌های معرفت است که برخی انسان‌های

بریده از دل بستگی‌های مادی از این راه بهره‌مندند. گرچه مدعیان دروغین در این مسیر کم نیستند، ولی بی‌گمان انسان‌های به شهود رسیده، هم صرف پندار نیستند، بلکه واقعی هستند.

در منابع دینی، شواهد بسیاری بر وجود این طریق هست. از جمله:

۱. از امام زین‌العابدین علیه السلام نقل است که فرمود:

الا ان للعبد أربع أعین عینان یبصر بهما أمر دینه و دنیا و عینان یبصر بهما أمر آخرته فإذا أراد الله بعد خیراً فتح له العینین اللتین فی قلبه فابصر بهما الغیب وأمر آخرته. (صدوق، ۱۴۲۴ق: ص ۲۶۵، ح ۹۰)

برای بنده چهار چشم هست که دو تای آن برای امور دین و دنیا و دو تای دیگر، برای بصیرت یافتن در امر آخرت است. پس زمانی که خداوند خیر بنده‌ای را اراده کند، دو چشم قلبی او را باز می‌کند تا غیب و امر آخرتش را ببیند.

۴. تاریخ: قرآن، حوادث پیشینیان را مایه عبرت دانسته است:

لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةً لِّأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ. (یوسف (۱۲): ۱۱۱)
أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ
وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ. (حج (۲۲): ۴۶)

آیه فوق پس از بحث درباره اقوام گذشته، به سیر در زمین و مطالعه احوال پیشینیان سفارش می‌کند و خود آیه، نتیجه این عمل را بصیرت‌یابی اعلام می‌کند.

امام علی علیه السلام به واسطه تفکر در احوال گذشتگان، عمر خود را همچون عمر همه آنان دانسته است. (نهج البلاغه صبحی صالح، نامه ۳۱، ص ۳۹۳ و ۳۹۴)

پس می‌توان نگاه به گذشته را منبعی روشنگر دانست. چون موضوع بحث ما به مسائل اعتقادی مربوط می‌شود، از این‌رو، برای مثال، با نگاهی به نحله‌های فکری گوناگون در حوزه اسلام، در می‌یابیم که همه آنان دغدغه حقیقت‌یابی نداشته‌اند، بلکه اغراض دیگری همچون مسائل سیاسی و تعصب‌های قومی و مذهبی تأثیر بسزایی در باورهای آنان داشته است؛ مثلاً برابر تاریخ، معاویه اولین کسی است که طرفدار نظریه جبر می‌شود تا با استفاده از آن بتواند کارهایی مانند خلافت خود و پسرش را توجیه کند (ر.ک: قاضی عبدالجبار، بی‌تا: ج ۸، ص ۴) و شخص متکلم امروزه با تکیه بر چنین جریان‌هایی، مباحث اعتقادی را دقیق‌تر پی می‌گیرد.

۵. فطرت: بنا بر آموزه‌های دینی، نوعی خود آگاهی درباره بعضی امور در انسان وجود دارد. گرچه دین‌شناسان در تفسیر آن یک صدا نیستند، ولی اصل وجود چنین معرفتی مورد قبول بسیاری از آنان است. آیه «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (روم: ۳۰): ۳۰) به یک معنا دین الهی را مطابق سرشت و خلقت آنان معرفی می‌کند و امام علی علیه السلام یکی از اهداف بعثت انبیا را مطالبه پیمان فطرت می‌داند. (نهج البلاغه، خطبه ۱) در این نوع آگاهی، شاید در شرایط عادی تردید شود، اما در مواقع خاصی که دغدغه‌های روزمره کنار می‌رود، بیشتر خود را نشان می‌دهد. مسافران هواپیمایی را در نظر بگیرید که هرکدام به منظوری خاص سفر می‌کند، ذهن هرکدام پُر است از انبوه اطلاعاتِ مراحم و مزاحم، کامیابی‌ها و ناکامی‌ها، حسرت‌ها و آرزوهای کوتاه و دراز، و هواپیما به مقصد نزدیک می‌شود، اما ناگهان اعلام می‌شود که چرخ‌های هواپیما باز نمی‌شود. با افزایش هر چه بیشتر خطر، دغدغه‌های اصلی و اولویت‌های هرکس رنگ می‌بازد و آن حس پنهان از زیر خروارها فکر و خیال سر برمی‌آورد تا شاید صاحبش را به تسلیم و خضوع وا دارد و این، همان فطرت است که با بازگشت به خود آن را می‌یابیم.

۶. وحی: معانی گوناگونی در کتاب‌های لغت برای وحی بیان شده است. از جمله: اشاره، سرعت، القای پنهانیِ مطلبی به دیگران. (ر.ک: ابن منظور، ۱۴۰۸ق: ج ۱۵، ص ۲۴۰؛ راغب اصفهانی، ۱۳۷۹ق: ماده وحی)

با توجه به موارد کاربرد این واژه، می‌توان تفهیم سریع و نهانی را نکته مشترک بین کاربردها دانست. این واژه در قرآن، افزون بر اینکه در رابطه خاص میان نبی و خداوند به کار می‌رود، در جمادات، حیوانات و انسان‌های عادی هم به کار رفته است.

يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا بَأْنِ رَبِّكَ أَوْحَىٰ لَهَا. (زلزال: ۹۹): ۴ و ۵)

وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ. (نحل: ۱۶): ۶۸)

وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ. (قصص: ۲۸): ۷)

بررسی کاربردهای وحی در غیر نبی نشان می‌دهد که این واژه معنایی انشایی و دستوری با خود دارد؛ به گونه‌ای که شاید معرفتی بودن آن را مشتبه سازد؛ مثلاً وحی خداوند به زنبور که چگونه خانه بسازد، شاید معرفتی بر زنبور شمرده نشود. به عبارت دیگر، شاید کسی زنبور را تنها یک عامل ناآگاه تصور کند، اما وحی به کار گرفته شده در

نبی، منبع علم و آگاهی بی واسطه نسبت به نبی و منبع با واسطه نسبت به امت اوست. وحی در ادیان آسمانی، یکی از منابع مهم معرفت است که گاه در مقام تأیید یافته‌های دیگر منابع، سخن می‌راند، و گاه در مقام منبعی مستقل، مطالبی را عرضه می‌کند که دیگر منابع از عرضه آن ناتوانند. «وَعَلَّمَكَمَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ». (نساء: ۴: ۱۱۳)

۷. تقوی و تزکیه: در آموزه‌های دینی، کنترل نفس و رعایت تقوای الاهی یکی از راه‌های درک حقایق دانسته شده است. آیاتی همچون «إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا» (فرقان (: ۲۹) بر رابطه تقوی و قوه تشخیص دلالت می‌کند. پیرو قرآن، دانشمندان اسلامی نیز بر نکته فوق تأکید کرده‌اند. برای مثال، حکمت متعالیه که سرآمد مکتب‌های فلسفی مسلمانان به شمار می‌رود، جایگاه خاصی بر تزکیه قائل است. ملاصدرا درباره تأثیر تزکیه نفس بر دریافت حکمت و معرفت می‌گوید: تا زمانی که نفس انسانی به آن حد از رشد و مقام کمال نرسیده باشد که هر روز از جلدش جدا گردد (مانند ماری که پوست می‌اندازد) هیچ حقیقتی از حکمت را - آن‌گونه که هست - درک نخواهد کرد. در واقع، ملاصدرا، تصفیة باطن و تزکیة نفس از رذیلت‌های اخلاقی و نیز عمل به تکالیف الهی را موجب خروج نفس از قوه به فعل می‌داند. او در این باره می‌نویسد:

فاذا وقع الانسان في السلوك العلمي و الرياضة الدينية و التكاليف الشرعية التي هي بمنزلة تصقیل المرآة، يخرج النفس من القوه الى الفعل و تصیر عقلاً بالفعل بعد ما كانت عقلاً بالقوه؛ فيكون كمرآة مجلاه يترائي فيها صور الموجودات على ما هي عليها و اذا لم يقع في هذه الطريقه و لم يخرج ذاته في طريق الآخرة بالتصفيه و الرياضة و التطهير و التنوير، من القوه الى الفعل بل سلك مسلك الدنيا و صارت نفسه متدنسة بدنس الشهوات متنجسة برجس الفسوق و السيئات، بطلت فيه القوه و الاستعداد لأن يصير منوره بأنوار العلوم و لأن يتجلى فيها حقائق الامثال و الرسوم و لأن يكون عقلاً و معقولاً بالفعل لا بالقوه. و بالجمله قد بطلت القوه و زالت الفرصه بالكليه و صارت النفس حسا بالفعل. (صدرالمتألهين، ۱۳۶۰ش: ص ۹)

صدرا افزون بر تزکیة نفس، امور دیگری را نیز برای رسیدن به حکمت لازم می‌داند. عبارت زیر برخی از این موارد را بیان می‌دارد:

فان لقبول الحكمة و نور المعرفة شروطا و اسبابا كانشراح الصدر و سلامه الفطره و حسن الخلق و جوده الرأى و حده الذهن و سرعه الفهم مع ذوق كشفى، و من لم يكن فيه هذه الامور فضلاً عن النور فلا يتعب نفسه في طلب الحكمة و من كان له فهم و ادراك و لم يكن له حدس كشفى

و لا فی قلبه نور، فلا یتیم له الحکمہ ایضا و ان سدد من اطرافها شیئا و أحکم من مقدماتها شطرا. (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸ش: ج ۶، ص ۶)

دو عبارت فوق، به روشنی بر این نکته دلالت دارد که برابر نظر حکمت متعالیه، حصول حکمت که همان فهم حقایق اشیا است (ر.ک: همان: ج ۷، ص ۱۴۷) به صرف کاوش علمی قابل دسترسی نیست و باید توجه داشت که در این میان آنچه اهمیت ویژه دارد، تمرکز همه این شرطها بر صفای دل و تزکیه «نفس» است. ملاصدرا در بسیاری از مباحث، فهم مسائل حکمی را به تزکیه نفس مشروط می‌کند که اشاره اجمالی به برخی از آنها خالی از لطف نیست:

۱. براهین تجرد نفس:

و الاولی للسالك ان یهاجر اغراض الطبیعه و تطف سره عن شواغل هذه الأذنی لیشاهد ذاته المجردة عن الاحیاز و الامکنه و یتحقق لیدیہ انه لولا اشتغال النفس بتدبیر قواها الطبیعیه و انفعالها عنها، لکان لها اقتدار علی انشاء الاجرام العظیمه المقدار. (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲ش: ص ۳۰۴)

۲. برای فهم مسائل مربوط به نظام خلقت، به فهم حقیقت نفس و تزکیه آن نیاز است.

(صدرالمتألهین، ۱۳۶۸ش: ج ۷، ص ۱۱۸)

۳. فهم مسائل معاد، بدون تزکیه نفس، آسان نیست و در بسیاری از موارد، امکان ندارد.

(صدرالمتألهین، ۱۳۶۳ش: ص ۶۲۳)

۴. بدون تزکیه نفس و ایجاد صفای دل، نمی‌توان مسائل مربوط به حدوث و قدم را

درک و تصور کرد. (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸ش: ج ۵، ص ۲۲۳)

۵. پی بردن به حقیقت عقل فعال و خروج نفس از قوه به فعل برای رسیدن به آن

حقیقت، به تزکیه نفس وابسته است. (همان: ج ۳، ص ۳۳۶)

۶. مسائل توحید و الهیات با تقوای الهی و تهذیب نفس، درک و فهم می‌شوند. (همان:

ج ۶، ص ۱۰) از جمله این مسائل، می‌توان به فهم حقایق اسمای الهی اشاره کرد که فهم آن

به نحو اعجاب‌آوری به تزکیه نفس وابسته است. (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳ش: ص ۳۳۳)

بررسی شرایط فهم مسائل فلسفی و ارتباط آن با تزکیه نفس در جزئیات فلسفی و نیز

اثبات برهانی این مطلب در هر مورد خاص، به تحقیق و بررسی جداگانه نیاز دارد که از

هدف این نوشته خارج است.

حجاب‌های معرفت

با نگاهی به متون دینی، دو نوع مانع برای تحصیل معرفت می‌یابیم. نوع اول که مهم‌ترین موانع است، حجاب‌های ظلمانی و نوع دوم حجاب‌های نورانی است.

حجاب‌های ظلمانی

در نگاه درون دینی، موانع زیادی برای دستیابی به معرفت بیان شده است. البته دسته‌بندی دقیق آنها بعید به نظر می‌رسد. از این‌رو، مواردی که در ذیل بدان‌ها اشاره می‌شود، گاه مشابه‌اند و گاه در هم تداخل می‌دارند:

۱. هواپرستی: برابر روایت‌ها، تمایلات و خواسته‌های نفس، می‌توانند مهم‌ترین ابزار معرفتی انسان، یعنی عقل را مختل کنند. فرمایش امیرمؤمنان علیه السلام که «الهُوَى أَفَةُ الْأَلْبَابِ؛ هوای نفس، آفت عقل‌ها است» (تصنیف غررالحکم، ۱۳۷۸ش: ص ۶۴) به عبارتهای مختلف در آیات و دیگر روایت‌ها بیان شده است. ایشان در جایی دیگر، درباره کسی که عاشق و شیدای امری دنیوی است می‌فرماید:

قَدْ خَرَقَتْ الشَّهَوَاتُ عَقْلَهُ وَأَمَاتَتِ الدُّنْيَا قَلْبَهُ. (نهج البلاغه، خطبه ۱۰۹)

نکته فوق، یک امر وجدانی نیز هست؛ زیرا هر انسان با تجربه می‌داند که اگر خواهش‌های نفسانی خود را مهار نکند، همه قوای وجودش تحت تأثیر آن خواهش‌ها خواهد بود.

۲. محبت دنیا: دل در گرو دنیا داشتن، مانع بزرگی برای معرفت است. تعبیر زیبای امیرمؤمنان علیه السلام تأکید بر همین نکته است: «فان حب الدنيا يعمي ويصم ويكتم ويذل الرقاب؛ (محبت دنیا، چشم را کور، گوش را کر، زبان را لال و گردن‌ها را به زیر می‌آورد». (مجلسی، ۱۳۶۲: ج ۷۰، ص ۷۵)

۳. کبر و غرور: یکی دیگر از رذیلت‌های منفی که نظام معرفتی انسان را مختل می‌کند، کبر است. امام باقر علیه السلام مقدار کبر در قلب آدمی را به مقدار نقصان عقل او گره زده است: چیزی از کبر بر قلب مردی داخل نمی‌شود، مگر اینکه به همان مقدار از عقلش کم می‌شود. (همان، ج ۷۵، ص ۱۸۶، ح ۲۴)

۴. نادانی: آگاهی همچون چراغی در دست عقل برای رسیدن به آگاهی‌های تازه است و

کسی که آن آگاهی اولیه را ندارد، امید دست‌یابی به آگاهی‌های بالاتر را نداشته باشد؛ زیرا یکی از نتایج نادانی، و بی‌عقلی است؛ که گفته‌اند: «الجاهل میت بین الاحیاء». (تصنیف غررالحکم، ص ۷۵)

۵. لجاجت: مانع دیگر معرفت، عناد و لجاجت است. "اللجاج یفسد الرأی". (همان، ص ۶۵)
موارد فوق، نمونه‌هایی از مانع‌ها هستند و امور بسیار دیگری نیز هست که از دیدگاه دینی مانع معرفت‌اند که با مراجعه به آیات و روایات به دست می‌آیند، ولی متأسفانه تأثیر این‌گونه موارد بر معرفت در بحث‌های معرفت‌شناسی بیرون دینی آن‌چنان‌که باید جایگاه خود را نیافته است.

حجاب

نکته‌های مهمی که در بحث موانع معرفت، باید مطرح شود این است که:

۱. معرفت در متن‌های دینی امری ذو مراتب است. قرآن دارای بطون است. نیز معرفت آن پیرزن نخ ریس خدانشناس با معرفت ابوذر، و معرفت ابوذر با معرفت سلمان در یک تفاوت طولی و تشکیکی قرار دارد. در روایت‌ها می‌خوانیم از پایین‌ترین درجه معرفت پرسیده می‌شود:

عن الفتح بن یزید الجرجانی عن أبی الحسن علیه السلام قال سألته عن أدنی المعرفة فقال الإقرار بأنه لا إله غیره و لا شبه له و لا نظیر و أنه قدیم مثبت موجود غیر فقید و أنه لیس کمله شیء.
(صدوق، ۱۳۹۸ق: ص ۲۸۳)

پس این امور از ذو مراتب بودن معرفت خبر می‌دهد.

۲. پایین‌نشینان، در حجاب از بالاییان هستند. در احادیث زیادی، از تعداد و چگونگی حجاب‌ها میان خدای متعال و مخلوقات سخن گفته شده است. رسول خدا صلی الله علیه و آله از جبرئیل درباره حجاب‌ها چنین نقل می‌کند:

إنّ بین الله و بین خلقه تسعین ألف حجاب و أقرب الخلق إلى الله أنا و إسرائیل و بیننا و بینه أربعة حجب حجاب من نور و حجاب من ظلمة و حجاب من الغمام و حجاب من ماء. (فیض کاشانی، ۱۴۰۲ق: ج ۳، ص ۱۷۳)

۳. در مراتب مذکور، مرتبه پایین حاجب و مانع از درک مراتب بالا است. حجاب‌ها هر کدام گرچه خود مطلوب و مقصود پایین‌نشینان است، اما برای کسی که به مرتبه آن حجاب

رسیده باشد، مانع هست. از این رو، مطلوب دیروز، امروز سد راه است. اگر علم حجاب اکبر می‌شود و درس و مدرسه دل‌آزار می‌گردد، به سبب صعود از پله‌ای از پله‌های معرفت است.

۴. نتیجه مطالب فوق این است که موانع معرفت، همیشه گناه‌ها و هواپرستی‌های و شناخته شده نیست، بلکه گاه آنچه که دیروز حتی از نظر دینی مطلوب بود، امروز مانع رسیدن به معرفت بالاتر است. از این رو، در متون دینی از برخی حجاب‌ها به حجاب‌های نورانی تعبیر می‌شود:

الهی هب لی کمال الاتقطاع الیک وانر ابصار قلوبنا بضیاء نظرها الیک حتی تخرق ابصار القلوب
حجب النور فتصل الی معدن العظمة. (مفاتیح الجنان. شیخ عباس قمی، مناجات شعبانیه)

معرفت‌شناسی گزاره‌های درون دینی

هدف از این بخش، اولاً بررسی مقدار معرفت لازم (علمی - ظنی) برای گزاره‌های دینی و ثانیاً تعیین کاربرد هر درجه از معرفت است.

گزاره‌های دینی را می‌توان در یک نگاه به گزاره‌های کلامی، اعتقادی و گزاره‌های فقهی تقسیم کرد.

منظور از گزاره‌های اعتقادی، مطالبی است که محتوای آنها باور کردنی است و ارتباط مستقیم با فعل و عمل فیزیکی ندارد؛ مانند توحید، امامت، عصمت، بداء. البته گزاره‌های فقهی بیشتر به اعمال و رفتار انسان در زندگی دنیوی ناظر است. در ادامه، نخست به گزاره‌های اعتقادی و سپس، به گزاره‌های فقهی می‌پردازیم.

گزاره‌های اعتقادی

دستیابی به علم و یقین آرزوی هر دانشمندی، از جمله دانشمندان دینی است؛ همان‌گونه که ترتیب اثر دادن به ظن از دیرباز مورد تأمل اندیشمندان دینی بوده است. آیاتی همچون: «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا» (یونس (۱۰): ۳۶) و «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» (اسراء (۱۷): ۳۶)، ذهن هر دین‌شناس خدا ترسی را مشغول می‌کند که نکند ندانسته مظلونات، مشهورات و موهومات را در جایگاه علم بنشانند و دین را با پیرایه‌های خود و دیگران بیالایند. او توبیخ مشرکان را در قرآن مطالعه می‌کند که «أَلَلَّهُ أَدْنِ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ» (یونس (۱۰): ۵۹) و ترس از آن دارد که از راه‌های غیر علمی، سلیقه‌های شخصی و

قومی را به نام دین به خدا و رسولش نسبت دهد. از این رو، عالمان دین تفحص در معنای آیات فوق را بر خود فرض می‌دانند تا مصادیق آن و تخصیص‌ها و تقيدهای احتمالی را بیابند.

در حدیثی، امام باقر علیه السلام درباره حق خداوند بر بندگان فرمود:

أَنْ يَقُولُوا مَا يَعْلَمُونَ وَيَقْفُوا عِنْدَ مَا لَا يَعْلَمُونَ. (کلینی، ۱۳۸۸: ج ۱، ص ۴۳، ح ۷)

این گونه روایت‌ها نیز ما را از اظهار نظر درباره آنچه نمی‌دانیم بر حذر می‌دارد و به بیان دیگر، همه حتی کارشناسان دین، باید از انتساب آنچه نمی‌دانند به خدا بپرهیزند. گرچه در صورت بسندگی به معلوم‌ها، انتساب‌ها به خدا و دینش کم خواهد شد، ولی برابر حدیث فوق، دین شناسان به بیش از آن مقدار مجاز نیستند.

شیخ انصاری درباره اعتبار ظن در اصول عقاید به شش قول باور دارد که به اجمال در

ذیل بیان می‌شود:

۱. لزوم علم استدلالی: شیخ این قول را به اکثر منسوب می‌داند؛
۲. لزوم علم، چه علم استدلالی و چه علم تقلیدی؛
۳. کافی بودن مطلق ظن؛ چه ظنی که از طریق استدلال حاصل بشود یا ظنی که از تقلید حاصل شود؛

۴. کافی بودن ظن استدلالی؛

۵. کافی بودن ظنی که از طریق خبر واحد حاصل شود؛

۶. لزوم علم و یا دست کم ظن استدلالی، ولی ترک این امر لازم، به عقوبت نمی‌انجامد؛ زیرا مورد عفو و بخشش است. از این رو، علم یا ظن تقلیدی کفایت می‌کند. (انصاری، ۱۴۲۷ق: ج ۱، ص ۵۵۳ - ۵۵۵)

البته شیخ انصاری در مقام بیان اقوال فوق، تعبیر «اعتبار الظن فی اصول الدین» را به کار برده است. (همان، ص ۵۵۵) از این رو، شاید کسی گمان کند که اقوال نقل شده تنها به اندک عقایدی به نام اصول دین مربوط باشد، در حالی که تقسیمی که شیخ با فاصله کمی از نقل اقوال، بیان می‌کند، بیانگر از شمول عبارت شیخ بر همه عقاید است.

در این تقسیم، اصول دین به آنچه که تحصیل آن به طور مطلق واجب است و آنچه که به طور مشروط واجب است، قسمت شده است. این امر، نشان عام بودن عبارت «اصول دین» در تعبیر شیخ است.

نکته این است که بی‌اعتمادی به ظن، نظر بیشتر عالمان اسلامی است. خود شیخ انصاری از علامه حلی بدون واسطه و از عضدی، با واسطه نقل اجماع کرده است و استاد آشتیانی نیز در موضوع فوق چنین می‌فرماید:

أنه لا دليل على قيام الظن مقام العلم عند العجز عنه مطلقا من غير فرق بين أقسام الظن بالنسبة إلى الآثار المترتبة على العلم فلا يجب تحصيله عند العجز عنه و لا التدبیر بمقتضاه بعد الحصول. (آشتیانی، ۱۴۰۳ق: ص ۲۷۷)

همچنین شیخ از کتاب *المقاصد العلیه* شهید ثانی چنین نقل می‌کند:

أما ما ورد عنه صلى الله عليه و آله في ذلك (احوال البرزخ والمعاد) من طريق الآحاد فلا يجب التصديق به مطلقا و إن كان طريقه صحيحا لأن الخبر الواحد ظني و قد اختلف في جواز العمل به في الأحكام الشرعية الظنية فكيف بالأحكام الاعتقادية العلمية انتهى. (انصاری، ۱۴۲۷ق: ج ۱، ص ۲۷۴)

بسیاری از عالمان، مسائل اعتقادی را مصداق بارز آیات و روایت‌هایی می‌دانند که اعتماد به ظن را تخطئه کرده‌اند.

گزاره‌های فقهی

در فقه، حجیت علم ذاتی دانسته شده است؛ به گونه‌ای که علم به حکم شرعی، قطعیت یافتن آن حکم بر عالم را به همراه دارد، ولی در اینجا نکته‌ای هست و آن اینکه هم‌زمان با علم به یک حکم فقهی، دو تکلیف بر عهده مکلف گذاشته می‌شود: یکی باور به آن حکم و دیگری عمل به آن باورها. بخش عمل، به فقه مربوط است و در هر کدام، حکم مخصوص به خود جاری است. توضیح اینکه گزاره‌های دینی در حوزه فقه را باید از دو زاویه متفاوت فقهی و کلامی دید؛ زیرا هر کدام حکمی متفاوت خواهد داشت.

شهید صدر نیز دو بعدی بودن گزاره‌های فقهی را مطرح می‌کند. ایشان پس از آنکه قطع را معذّر و منجّز حکم شرعی می‌داند، می‌گوید این دو به بعد عملی قطع مربوط است و برای قطع نتیجه دیگری است و آن جواز اسناد آن حکم به خداوند متعال است. (ر. ک: صدر، ۱۴۲۱ق: ج ۱، ص ۱۸۰)

مطلب فوق را در قالب چند مثال بیان می‌کنیم:

۱. "خواندن نماز واجب است" یک حکم فقهی است، اما این باور که خداوند نماز را واجب کرده است، مسئله اعتقادی است. به همین دلیل، اگر کسی نماز نخواند گناهکار

است، اما اگر واجب بودن نماز از سوی خداوند را منکر شود، از دین خارج شده است.
۲. بسیاری از افعال به خودی خود مباح‌اند، اما اگر همان افعال را با این اعتقاد که امر

الاهی به آن تعلق یافته است، انجام دهیم، در حالی که سندی علمی بر عقیده خود نداشته باشیم، گنجه‌کاریم. به عبارت دیگر، عقیده‌ای غلط یک فعل مباح را جزو محرمات قرار می‌دهد.

۳. وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَضَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرُّرْتُمْ إِلَيْهِ وَإِنَّ كَثِيرًا لَيُضِلُّونَ بِأَهْوَائِهِمْ بَغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُعْتَدِينَ. (انعام (۶): ۱۱۹)

از این آیه بر می‌آید که بعضی از مسلمانان از خوردن گوشت ذبیحه‌ای که بنام خدا ذبح شده بود، خودداری می‌کردند. این خودداری به این علت بود که چرا خوردن گوشت حیوانی که انسان آن را به دست خود با گفتن نام خدا ذبح می‌کند جایز باشد، ولی خوردن گوشت حیوانی که خود بخود به امر خدا می‌میرد جایز نباشد؟! خدای علیم با این آیه، شک و شبهه ایشان را برطرف کرده و فرمود: ما آنچه را که بر شما حرام است، تفصیل داده‌ایم؛ مگر آنچه که از خوردن آن ناچار باشید؛ چنان که می‌فرماید:

وَقَدْ فَضَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرُّرْتُمْ إِلَيْهِ. (ر.ک: سیوطی، ۱۴۰۴ق: ج ۳، ص ۴۱)

محل شاهد این است که می‌دانیم خوردن گوشت حیوانی که ذبح شرعی شده است، مباح است، ولی خداوند متعال در این آیه با لحنی اعتراض‌آمیز می‌فرماید: چرا از این گوشت حلال نمی‌خورید. بی‌گمان این اعتراض به نخوردن صرف مربوط نیست؛ زیرا ترک فعل مباح، هیچ اشکال فقهی ندارد، بلکه اعتراض خداوند به سبب تزلزلی اعتقادی است که در نخوردن گوشت است و آن یکسان‌انگاری مقتول خدا (حیوانی که به مرگ طبیعی مرده است) با مقتول انسان است. این شبه‌ای بود که مشرکان یا یهود القاء می‌کردند. (ر.ک: همان) اعتراض، به باوری باطل مربوط است که در نخوردن گوشت حلال بروز کرده است. تفاوت میان دو بعد فقهی و کلامی گزاره‌های فقهی، در احکام فقهی ظنی بیشتر خودنمایی می‌کند که در سطور زیر به آن می‌پردازیم:

ظن در حوزه فقه

برخی امکان اعتبار یافتن ظن از سوی خداوند را نفی کرده‌اند. شیخ انصاری دلیل ابن قبه بر این قول را با واسطه‌ای این‌گونه نقل می‌کند که تعبد به ظنون، منجر به تحلیل حرام و تحریم حلال می‌انجامد (ر.ک: انصاری، ۱۴۲۷: ج ۱، ص ۴۰) برابر این نظر، مردود بودن

ظن در حوزه دین استثناپذیر نخواهد بود. به بیان دیگر، ظن چه در حوزه فقه و چه در حوزه عقاید تأثیرگذار نخواهد بود. البته دیگران نیز امکان اعتبار ظن از سوی خداوند را پذیرفته‌اند، ولی از وقوع و محدوده وقوع اعتبار سخن گفته‌اند. جمع‌بندی این آرا به شکل زیر است:

۱. اعتبار برخی ظن‌ها

بسیاری از فقیهان و اصولیان، اصل اولیه در تعبد به ظن را حرمت دانسته‌اند و تنها در مواردی خاص خروج از این اصل را مجاز شمرده‌اند؛ مثلاً شیخ انصاری تنها مواردی چون خبر ثقه و ظواهر الفاظ را از اصل فوق استثنا می‌کند. (ر.ک: همان: ص ۵۴ به بعد)

۲. اعتبار مطلق ظن

برخی از فقیهان با تکیه بر ادله‌ای که معروف‌ترین آنها دلیل انسداد باب علم است، بر معتبر بودن همه ظن‌ها فتوی داده‌اند. (ر.ک: همان، ص ۱۷۵ به بعد)

گفتنی است دست‌کم بسیاری از احکام شرعی ظنی هستند. صاحب مفاتیح الاصول، در برابر کسی که همه احکام را ظنی می‌داند، ایستادگی می‌کند، اما احکام ضروری و مقدار اندکی از غیر ضروریات را استثنا می‌کند و ظنی بودن معظم احکام را می‌پذیرد:

بالجملة الإنصاف أن المعلوم من الأحكام الشرعية لا ينحصر في الضرورية بل قد يتحقق في غيره نعم هو في غاية القلة و نهاية الندرة فمعظم الأحكام الشرعية لم يتمكن من العلم به قطعاً. (مجاهد طباطبایی، بی تا: ص ۵۷۱)

نوشتار حاضر در پی بررسی آرای فوق نیست؛ زیرا در آثار اصول فقه، مباحث مفصلی در این زمینه صورت گرفته است. نگارنده با طرح بحث ظن در فقه در پی نکته‌ای معرفت‌شناسی است.

در فقه و اصول، چه همه ظن‌ها را حجت بدانیم و چه برابر نظر اکثریت، برخی ظن‌ها را حجت بدانیم، مؤدای ظن‌ها احکام ظاهری هستند و جهل به حکم واقعی زیربنای هر حکم ظاهری است که از طریق ظنی به دست آمده باشد. شیخ انصاری بر نکته فوق تصریح دارد: أما الدلیل الدال علی اعتباره (دلایلی که بر اعتبار برخی ظن‌ها دلالت دارند) فهو و إن كان علمياً إلا أنه لا یفید إلا حکماً ظاهریاً نظیر مفاد الأصل إذ المراد بالحکم الظاهری ما ثبت لفعل المكلف بملاحظة الجهل بحکمه الواقعی الثابت له من دون مدخلیة العلم و الجهل.

فكما أن مفاد (قوله بالتالي): كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي) يفيد الرخصة في الفعل الغير المعلوم ورود النهي فيه فكذلك ما دل على حجية الشهرة الدالة مثلا على وجوب شيء يفيد وجوب ذلك الشيء من حيث إنه مظنون مطلقا أو بهذه الأمانة.

ولذا اشتهر أن علم المجتهد بالحكم مستفاد من صغرى وجدانية و هي هذا ما أدى إليه ظنى و كبرى برهانية و هي كل ما أدى إليه ظنى فهو حكم الله فى حقى فإن الحكم المعلوم منهما هو الحكم الظاهرى. (همان: ج ۱، ص ۳۰۹ و ۳۱۰)

خلاصه عبارت شیخ آن است که همه احکامی که مستند و مدرك آنها اصول عملی و ادله ظنی باشد، احکامی ظاهری اند و تنها برای به بن بست کشیده نشدن زندگی عادی مسلمانان وضع شده اند و هیچ کس نمی تواند ادعا کند این احکام با احکام واقعی دین تطابق دارند. به بیان دیگر، ادله ظنی معتبر گرچه از نظر فقهی معتبر باشند، از لحاظ اعتقادی نمی توان آنها را حکم واقعی خداوند دانست؛ مگر اینکه کسی نظریه مصوبه را پذیرفته باشد و محصول نظر مجتهد را همان حکم واقعی خداوند بداند. نزدیک به مطلب فوق را شهید صدر درباره امارات معتبره این گونه مطرح می کند که اگر اماره ای معتبر است، تنها می توان حکم ظاهری را به خدا نسبت داد، اما اسناد مؤدای حکم مشمول تحریم است؛ زیرا از صدور آن از خداوند بی خبریم. پس حرمت ثابت، است مگر اینکه کسی بتواند مخصص یا مجوزی بر آن بیابد. (ر.ک: صدر، ۱۴۲۱ق: ج ۲، ص ۵۷ و ۵۸) البته به نظر می رسد حرمت نسبت دادن احکامی به خداوند در حالی که از صدور آنها از خداوند بی خبریم، استثناپذیر نباشد. نتیجه اینکه معتبر ندانستن ظن در حوزه عقاید و دو بُعدی بودن گزاره های فقهی (جنبه اعتقادی و جنبه فقهی)، می تواند نتایجی چند داشته باشد:

۱. اگر در احکام، ظنیات را می پذیریم و در اعتقادات تنها بر علم تکیه می کنیم، باید میان عمل به مضمونات و اعتقاد به آنها تفاوت قائل شویم و ظنیات را جزء باورهای دینی مطرح نکنیم.

۲. اخبار ظنی معتبر و غیرمعتبر که بر مستحب بودن یک سری اعمال دلالت دارند، کم نیستند و این اخبار، نظریه معروف "تسامح در ادله سنن" و اخبار معروف "من بلغ" را پشتوانه خود دارند و از این راه، پاداش عاملان به این اخبار تضمین شده است، اما آیا می توان این امور را به خدا و دین او نسبت داد؟ آیا ما به چنین انتسابی علم داریم؟ به نظر می رسد اگر در بخش باورها، علم را شرط لازم بدانیم، در انتساب یا نفی انتساب این امور

به خداوند خودداری کنیم و تنها بر استحباب ظاهری حکم کنیم، چنین کاری نیتِ شخصِ عامل را تغییر خواهد داد. اگر این‌گونه امور منتسب به خداست، در این صورت می‌توان امر الهی را قصد کرد و اگر از انتساب آن به خدا علم نداریم، پس باید احتمال مطلوب بودن فعل به خداوند را قصد کنیم تا برای ثواب بردن، ندانسته‌هایمان را به خدا نسبت ندهیم.

۳. یکی از وظایف اصلی متکلم، دفاع از دین خداست. تفکیک میان گزاره‌های علمی و گزاره‌های ظنی و تفکیک بین احکام واقعی و احکام ظاهری، اولویت کاری متکلم را روشن می‌کند. وظیفه اصلی متکلم، حراست و دفاع از گزاره‌هایی است که استنادشان به خداوند قطعی است. متأسفانه گاه عواملی مانند تعصب‌های دینی و مذهبی، متکلمان ادیان و مذاهب را به جدال بر سر مسائلی می‌کشاند که از بدون آگاهی و از روی حدس و گمان همدیگر را رد کنند و از سوی دیگر، از وظائف اصلی خود دور بمانند.

۴. با توجه به اینکه عدم اعتبار ظن در اعتقادات، نظر حداکثری در میان اهل سنت نیز هست، برای مثال عبارت طنطاوی را نقل می‌کنیم:

وفی قوله تعالی: { وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ } زيادة تجهيل لهم، لأن أمنياتهم هذه من باب الأوهام التي لا تستند إلى دليل أو شبه دليل، أو من باب الظن الذي هو ركون النفس إلى وجه من وجهين يحتملها الأمر دون أن تبلغ في ذلك مرتبة القطع واليقين. وهذا النوع من العلم لا يكفي في معرفة أصول الدين التي يقوم عليها الإيمان العميق، فهم ليسوا على علم يقيني من أمور دينهم، وإنما هم يظنونها ظناً بدون استيقان، والظن لا يعنى من الحق شيئاً. (طنطاوی، بی‌تا: ص ۱۳۱)

پس اگر همه عالمان مذاهب اسلامی، افزون بر اینکه احکام ظاهری گاه متفاوت صادر می‌کنند، از انتساب ندانسته‌هایشان به خداوند بپرهیزند، در این صورت اختلاف‌نظرها بین مذاهب کاهش می‌یابد.

منابع و مأخذ

۱. ابن سینا، الشفاء، ۱۳۷۵ق، البرهان، تحقیق: ابوالعلا عقیفی، قاهره، الامیریہ.
۲. _____، بی تا، التعليقات، قم، مرکز النشر مکتب الاعلام الاسلامی فی الحوزة العلمية.
۳. _____، بی تا، الشفاء، الالهیات، مقاله اولی، مقدمه: ابراهیم مدکور، بی جا.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرّم، ۱۴۰۸ق، لسان العرب، بیروت، دارالجيل.
۵. آشتیانی، محمدحسن، ۱۴۰۳، بحر الفوائد فی شرح الفوائد، قم، کتابخانه آیه الله نجفی مرعشی، دوم.
۶. اصفهانی، راغب، ۱۳۷۹ق، المفردات فی غریب القرآن، بیروت، دارالقلم.
۷. انصاری، مرتضی، ۱۴۲۷ق، فراید الاصول، قم، مجمع الفکر الاسلامی، ششم.
۸. بغدادی، عبدالقاهر، ۱۹۹۷م، اصول الدین، بیروت، دارالفکر.
۹. پترسون، مایکل و دیگران، ۱۳۷۶ش، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه: احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو.
۱۰. تصنیف غررالحکم، ۱۳۷۸ش، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، دوم.
۱۱. جرجانی، علی بن محمد، ۱۴۱۹ق، شرح المواقف، بیروت، دارالکتب العلمية.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۴ش، شناخت شناسی در قرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی، دوم.
۱۳. جورج آی. مورودس، ۱۳۸۶ش، باور به خدا، ترجمه: مسعود خیرخواه، تهران، نشر علم.
۱۴. جیمز، ویلیام، دین و روان،
۱۵. خراسانی، محمدکاظم، ۱۴۰۹ق، کفایة الاصول، قم، آل البيت.
۱۶. خسروپناه، عبدالحسین، معرفت شناسی دینی، (جزوه درسی).
۱۷. رازی، محمد، ۱۴۱۰ق، المباحث المشرقیة، ج ۱، بیروت، دارالکتب العربی، اول.
۱۸. _____، ۱۴۲۷ق، کتاب المحصل، قاهره، مکتبه دارالتراث، دوم.
۱۹. سبجانی، جعفر، ۱۴۱۱ق، نظریة المعرفة، قم، مرکز العالمی للدراسات الاسلامية.
۲۰. سهروردی، شهاب الدین، ۱۳۷۳ش، مجموعه مصنفات، ج ۱ و ۲، تصحیح و مقدمه: هانری کربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، دوم.
۲۱. سیوطی، جلال الدین، ۱۴۰۴ق، الدر المنثور، ج ۳، قم، نشر کتابخانه آیت الله نجفی مرعشی.

۲۲. صدر، محمدباقر، ۱۴۰۲ق، فلسفتنا، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات، دوازدهم.
۲۳. _____، ۱۴۲۱ق، دروس فی علم الاصول، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۴. صدرالمتألهین، محمد، ۱۳۶۰ش، اسرار الایات، تصحیح: محمد خواجهوی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۲۵. صدرالمتألهین، محمد، ۱۳۶۳ش، مفاتیح الغیب، تصحیح: محمد خواجهوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۶. صدرالمتألهین، محمد، ۱۳۶۶ش، تفسیر القرآن الکریم، قم، بیدار، دوم.
۲۷. _____، ۱۳۶۸ش، الحکمة المتعالیة، قم، مصطفوی.
۲۸. _____، محمد، ۱۳۸۱ش، رساله تصور و تصدیق، ترجمه و شرح: مهدی حائری یزدی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، دوم.
۲۹. _____، محمد، ۱۳۸۲ش، الشواهد الربوبیة، تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، سوم.
۳۰. صدوق، محمد بن بابویه قمی، ۱۳۸۷ق، التوحید، قم، جامعه مدرسین.
۳۱. _____، ۱۴۲۴ق، الخصال، قم، جامعه مدرسین.
۳۲. طباطبایی، سیدمحمد، ۱۳۶۰، بررسی های اسلامی، قم، هجرت.
۳۳. _____، ۱۴۱۶ق، نهاییة الحکمة، قم، جامعه مدرسین، سیزدهم.
۳۴. _____، ۱۴۱۷، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۵، قم، جامعه مدرسین، پنجم.
۳۵. _____، بی تا، اصول فلسفه و روش رئالیسم، قم، جامعه مدرسین.
۳۶. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲ش، مجمع البیان، تهران، ناصر خسرو، سوم.
۳۷. طنطاوی، محمد، بی تا، التفسیر الوسیط، بی جا، نرم افزار جامع التفاسیر نور.
۳۸. طوسی، نصیرالدین محمد، ۱۳۷۱ش، النضید، قم، بیدار، پنجم.
۳۹. غزالی، ابوحامد، ۱۴۱۶ق، المنقذ من الضلال، بیروت.
۴۰. فعالی، محمدتقی، ۱۳۸۰ش، معرفت شناسی دینی، قم، زلال کوثر.
۴۱. فیض کاشانی، محسن، ۱۴۱۶هـ، تفسیرالصافی، تهران، مکتبه الصدر، دوم.
۴۲. قاضی، عبدالجبار، بی تا، المعنی، مصر، وزارة الثقافة و الارشاد القومي.
۴۳. قمی، شیخ عباس، مفاتیح الجنان،

۴۴. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۸۸ق، *اصول کافی*، ج ۱، تهران، دارالکتب الاسلامیه، سوم.
۴۵. مجاهد طباطبائی، سیدمحمد، *مفاتیح الاصول*، مؤسسه آل البيت: قم.
۴۶. مجلسی، محمدباقر، ۱۳۶۲ش، *بحارالانوار*، ج ۱ و ۶۷ و ۷۰ و ۷۵، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چهارم.
۴۷. محدث نوری، ۱۴۰۸ق، *مستدرک الوسائل*، ج ۱۱، بیروت، آل البيت: لاهیات التراث، دوم.
۴۸. مشایخی، رضا، ۱۳۳۲، *اندیشه‌ها*، نشر ققنوس.
۴۹. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۶۶ش، *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
۵۰. مظفر، محمدرضا، ۱۴۲۰ق، *المنطق*، قم، نشر حبيب.
۵۱. مولانا، جلال‌الدین محمدبلخی، ۱۳۷۶ش، *مثنوی معنوی*، دفتر سوم، تهران امیر کبیر.
۵۲. هوردرن، ویلیام، *راهنمای الاهیات پروتستان*، ترجمه: طاطه وس میکائیلیان، فصل دوم، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.