

مبناشناسی معرفت دینی علامه طباطبایی

اسحاق طاهری سرتشنیزی^۱، مهدی جلالوند^{۲*}

۱. دانشیار فلسفه مجتمع آموزش عالی شهید محلاتی

۲. کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم

(تاریخ دریافت: ۹۲/۱/۲۷؛ تاریخ پذیرش: ۹۲/۹/۲۱)

چکیده

معرفت دینی شامل یافته‌هایی است که با فهم روشمند و پژوهش در منابع دینی حاصل می‌شود. این نوع معرفت مسبوق به مبانی‌ای است که بر پایه آنها سیر علمی در فهم دین آغاز و تا حصول نتیجه دنبال می‌شود. علامه فقید طباطبایی براساس مبانی خاصی برای فهم صحیح و ضابطه‌مند دین، تلاش خویش را در این زمینه متمرکز می‌کند و برای ورود به عرصه فهم دین، پیش‌فرض‌هایی را مطرح می‌کند که فهم معارف دینی با گذر از آنها ممکن خواهد شد. امکان و سنجش معرفت دینی از پیش‌فرض‌های معرفت‌شناختی و خدا‌باوری، دین‌باوری، انسان‌باوری و جهان‌باوری از پیش‌فرض‌های هستی‌شناختی محسوب شده‌اند. این عالم دینی با گذر از این پیش‌فرض‌ها و با استفاده از منابع معرفت دینی فهم دین را ممکن می‌داند.

واژگان کلیدی

علامه طباطبایی، فطرت، مبانی معرفت دینی، معرفت دینی، منابع معرفت دینی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

۱. مقدمه

هر علمی بر مبانی و پایه‌هایی استوار است که در خود آن علم بررسی نمی‌شوند، بلکه آنها را باید در موضعی دیگر جست‌وجو کرد. بنابراین هر علمی فلسفه‌ای مخصوص به خود دارد که در آن از بنیادهای آن علم سخن به میان می‌آید؛ به عبارت دیگر، در فلسفه هر علم، مسائلی از آن علم بررسی می‌شوند که ذاتاً ماهیت فلسفی دارند (هاک، ۱۳۸۲، ص ۱۵).

معرفت دینی نیز به‌مثابه نوعی دانش و معرفت دارای مبانی و اصولی است که در فلسفه معرفت دینی یا معرفت‌شناسی دینی از آن بحث می‌شود. معرفت‌شناسی دینی از نوع معارف پسینی و درجه دوم است که بعد از معرفت دینی زاده می‌شود و به معرفت دینی نگاهی از بیرون و از بالا دارد (فعالی، ۱۳۷۹، ص ۲۸۲-۲۸۳). از این‌رو، در این مباحث به مقدماتی توجه می‌شود که تصور آنها برای ورود به معرفت دینی ضروری به نظر می‌رسد؛ مقدماتی از قبیل پیش‌فرض‌ها و میزان ارزش و اعتبار معرفت دینی پس از اثبات امکان آن.

از آنجایی که این نوشتار به بعد هستی‌شناختی دین نظر ندارد و فقط به دنبال بحث در بعد معرفت‌شناختی آن است، با بررسی آثار علامه طباطبایی، در پی کشف مبانی ایشان در معرفت دینی است. از این‌رو، پس از ارائه تعریفی از معرفت دینی و بیان برخی مشخصه‌های آن، پیش‌فرض‌های ضروری در فهم دین از منظر وی تبیین می‌شود. البته برخی از مبانی مورد نظر ایشان را دیگران نیز مطرح کرده‌اند، اما در این مقاله فقط به آرای آن عالم ارجمند پرداخته خواهد شد.

۲. معرفت دینی

واژه معرفت در لغت به معنای مطلق علم و آگاهی است و به هر دانسته‌ای، اعم از اینکه شناسایی امور حسی باشد یا امور فراحسی، با واسطه یا بی‌واسطه و درجه اول باشد یا درجه دوم، اطلاق می‌شود و در اصطلاح، معانی و کاربردهای متفاوتی دارد؛ لکن در

مباحث معرفت دینی، همان معنای لغوی آن، یعنی مطلق علم و آگاهی، منظور است (حسین‌زاده، ۱۳۸۱، ص ۲۱).

مطلق دین را چنین معنا کرده‌اند: اعتقاد به وجود خداوند یگانه‌ای که جامع صفات کمالیه است و جهان هستی را بر مبنای حکمت و عدل آفریده و انسان را در آن برای وصول به کمال به حرکت درآورده است. مبدأ و مقصد این حرکت در آیه‌ای از قرآن «انا لله و انا الیه راجعون» ترسیم شده است و راهنمایان و تنظیم‌کنندگان این حرکت عقل و وجدان بشری و پیامبران الهی‌اند که از جانب پروردگار مبعوث شده‌اند و جانشینان آن پیامبران، علماء ربانی، ادامه‌دهنده راه آنان‌اند. در این معنای دین است که حیات انسان در جهان هستی دارای فلسفه و هدفی پذیرفتنی خواهد بود. بنابراین، دین به دنبال یافتن پاسخ برای چهار مسئله زیر است تا برای زندگی هدف و فلسفه معقول و قانع‌کننده‌ای ارائه کند: ۱. ارتباط انسان با خویشتن، ۲. ارتباط انسان با خدا، ۳. ارتباط انسان با جهان هستی، ۴. ارتباط انسان با هم‌نوع خود (جعفری، ۱۳۸۴، ص ۱۳-۱۴).

علامه فقید طباطبایی این تعریف دین را این‌گونه ذکر می‌کند: به سلسله عقاید و دستورهای عملی و اخلاقی که پیامبران از طرف خداوند برای راهنمایی و هدایت بشر آورده‌اند، دین می‌گویند (طباطبایی، ۱۳۸۸ (د)، ص ۳۱). از این منظر، دین یعنی مجموعه حقایق و ارزش‌هایی که از طریق وحی به ارمغان می‌رسد.

با توجه به تعریفی که از واژه‌های "معرفت" و "دین" شد، می‌توان معرفت دینی را این‌گونه معرفی کرد: معرفت دینی مجموعه شناخت‌هایی است درباره ادیان الهی که در بخش‌های عقاید، اخلاق و احکام و به عبارت دیگر، در بخش‌های عقیدتی و ارزشی، و به عبارت سوم، در ابعاد هست‌ها و بایدها و نبایدها وجود دارد (حسین‌زاده، ۱۳۸۱، ص ۲۴). این مجموعه از معارف در میان اندیشمندان مسلمان، در علوم متعددی مانند فلسفه، کلام، حدیث‌شناسی، فقه، اصول، قرآن‌شناسی یا تفسیر متبلور شده است که به نام علوم اسلامی مشهورند.

البته باید توجه داشت که معرفت دینی فهم هر شخص از دین یا متون دینی نیست، بلکه منظور از آن فهمِ روشمند، متخصصانه و مضبوط عالمان دین است (خسروپناه، ۱۳۸۳، ص ۹۵). از این روی معرفت دینی مجموعه دستاوردهایی است که عالمان دین با پژوهش در منابع دینی، یعنی کتاب و سنت و عقل، و با استفاده از محصولات علوم دینی کسب می‌کنند. در نتیجه، معرفت دینی امری است بشری و قائم به اذهان عالمان دینی. بنابراین مشتمل بر خطا و صواب و دارای نقص و کمال و اختلاف‌پذیر خواهد بود، برخلاف خود دین که تغییر و تحول در آن راه ندارد. زیرا اسلام دین خاتم است و بنابراین نه اصل آن به دین دیگری تبدیل‌شدنی است و نه اینکه معارف و احکام آن با گذشت زمان دچار تغییر خواهد شد. البته ممکن است موضوعات احکام آن تغییر کند.

بنابراین معرفت دینی امری متمایز از دین است. حال اگر شناخت ما از دین کامل باشد، به‌گونه‌ای که در فهم آن از هر خطایی مصون باشیم، چنان‌که در مورد معصومان جاری است، معرفت دینی ما مطابق با حقیقت دین خواهد بود و خواص آن را خواهد داشت. در غیر این صورت آسیب‌هایی معرفت دینی را تهدید می‌کنند.

میان حقیقت دین و متون دینی نیز تفاوت وجود دارد. زیرا دین مجموعه حقایق و ارزش‌هایی است که متون دینی از آن حکایت می‌کنند. بنابراین، بین متون دینی و دین نسبت حاکی و محکی است (خسروپناه، ۱۳۸۳، ص ۴۰). بعضی از معارف دینی در متون دینی نیامده و از راه ادله عقلی به دست می‌آیند. بنابراین صرف اینکه در کتاب و سنت اشاره‌ای به آنها نشده، سبب خارج دانستن آنها از قلمرو معرفت دینی نیست (لاریجانی، ۱۳۷۰، ص ۱۲).

بنابراین زمانی که بحث معرفت دینی را مطرح می‌کنیم، لازم است به بحث منابع معرفت دینی نیز توجه کنیم، زیرا ممکن است برخی معارف دینی از منابع غیرمتنی حاصل شوند. از این روی باید متذکر شد که معرفت دینی مورد نظر به معنای فهم کتاب و سنت صرف نیست و آنچه از کتاب و سنت تحصیل و فهمیده می‌شود مساوی معرفت دینی نیست.

۳. پیش‌فرض‌های معرفت دینی

در این نوشتار، مقدمات و پیش‌فرض‌هایی از معرفت دینی مطرح شده که پیش از پرداختن به هر مسئله‌ای در این باب می‌بایست به آنها توجه شود. این پیش‌فرض‌ها مبانی معرفت دینی دانسته شده‌اند و به تبیین آنها از منظر علامه طباطبایی پرداخته خواهد شد.

۱.۳. پیش‌فرض‌های معرفت‌شناختی

۱.۱.۳. امکان معرفت دینی

یکی از محورهای مهمی که در حوزه معرفت‌شناسی دینی مطرح است بحث از امکان معرفت دینی و پاسخ به این پرسش است که آیا معرفت دینی ممکن است؟ این مسئله بر دیگر مسائل معرفت‌شناسی دینی تقدم دارد، زیرا اگر معرفت دینی ناممکن پنداشته شود، ورود به حوزه‌های دیگر از جمله منابع، مراحل، ابزار، روش‌ها و آسیب‌های این گونه معارف ثمری نخواهد داشت.

با توجه به تعریف و تقسیم علم از نظر علامه و مطالب او در باب بدیهیات و توانایی عقل در به‌چنگ آوردن معرفت، می‌توان گفت ایشان شک‌گرایی را مردود و علم و یقین را ممکن می‌داند، زیرا علم را ادراک جازم مطابق با واقع می‌داند (طباطبایی، ۱۳۸۷ (الف)، ص ۵۳) و در نظر او انطباق علم با معلوم از خواص ضروری علم است. بنابراین ایشان با خاصیت کاشفیت علم، راه را بر هرگونه شکاکیت می‌بندد (طباطبایی، ۱۳۸۷ (الف)، ص ۱۳۳؛ طباطبایی، ۱۴۲۳، ص ۱۷۳).

توضیح آنکه، علامه طباطبایی ضمن پذیرش تقسیم علم به حضوری و حصولی، علم حضوری را علمی می‌داند که در آن معلوم نزد عالم حاضر است؛ مانند علم انسان به ذات خویش، و در علم حصولی ماهیت معلوم است که نزد عالم حضور دارد؛ بدین معنا که ما به امور خارج از خود آگاهی و معرفت داریم (طباطبایی، ۱۳۸۷ (الف)، ص ۱۹۲-۱۹۳). از این روی در علم حضوری، عین واقع نزد عالم حاضر است و هیچ‌گونه شک و تردیدی در آن راه ندارد، زیرا بین عالم و معلوم واسطه‌ای نیست تا احتمال مطابقت و

مطابقت نداشتن در آن مطرح شود. پس علم حضوری علمی یقینی و تردیدناپذیر، بلکه عین واقع است. از طرف دیگر، وی علم حصولی را نیز به نظری و بدیهی تقسیم می‌کند و همه علوم نظری را به بدیهیات ارجاع می‌دهد و روشن است که در بدیهیات به اقامه دلیل و برهان نیازی نیست و صرف تصور آنها تصدیقشان را در پی دارد. با توجه به موارد فوق، روشن می‌شود که رویکرد علامه در باب امکان معرفت و گستره آن رویکردی واقع‌گرایانه است و در مقابل شک‌گرایان و غیرواقع‌گرایان، از واقع‌گرایی معرفت‌شناختی دفاع می‌کند و نه تنها علم و یقین را ممکن می‌داند، بلکه علم حضوری و بدیهیات اولیه را مصداق کامل آنها می‌داند.

اما در باب معرفت دینی، تردیدی نیست که عقل را به بخش‌هایی از دین راهی نیست. لکن باید دید که آیا دست‌کم آموزه‌های بنیادین اسلامی را می‌توان از طریق عقل شناخت؟ به تعبیر دیگر، آیا امکان معرفت به بخشی از دین وجود دارد؟ پاسخ بسیاری از متفکران مسلمان به این پرسش مثبت است و عموم آنها معتقدند که از راه عقل می‌توان به معرفت این‌گونه گزاره‌ها دست یافت. عده‌ای نیز بر ضرورت کسب معرفت، که عمدتاً از راه عقل صورت می‌پذیرد، حکم می‌کنند و در شناخت آموزه‌های اعتقادی بنیادین برای عقل نقشی اساسی قائل‌اند. در نظر عالمان دینی، گرچه در دیگر حوزه‌های دین، همچون احکام عملی و فروع دین، عقل نمی‌تواند به‌طور مستقل کارایی داشته باشد، تعبد در پذیرش آن معارف مستند به تعقل است و در عقلانیت و اعتبار عقل در حوزه آموزه‌های اعتقادی ریشه دارد. این امر در میان اندیشمندان مسلمان، به‌ویژه شیعیان، نگرشی رایج است. حتی اخباری‌های شیعه نیز، به‌رغم نقل‌گرایی و نپذیرفتن عقل به‌منابۀ ابزاری مستقل در حوزه دین، عقل ابزاری را، که با آن می‌توان به فهم متون دینی پرداخت، معتبر می‌دانند و عموم این متفکران نیز در استناد به عقل در حوزه اصول اعتقادی با دیگر متفکران شیعه اتفاق نظر دارند (حسین‌زاده، ۱۳۸۷).

مرحوم طباطبایی با استناد به آیاتی از قرآن، که اصلی‌ترین منبع معرفت دینی مسلمانان است، فراخوان همگانی به کسب علم و معرفت را بهترین دلیل بر اعتبار عقل و به

تبع آن، بر امکان معرفت دینی می‌داند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳۷۴). خداوند متعال در مواضعی از قرآن، هدف تکوین و تشریح را علم‌اندوزی و علم‌آموزی معرفی کرده است. از طرفی ملاک برتری انسان را بر همه خلائق علم و اندیشه، و منشأ شقاوت، بدبختی و فساد را جهل دانسته است. اینها همه نشان از آن دارد که انسان قادر به تحصیل علم یقینی است؛ بنابراین حصول معرفت برای او ممکن و حتی لازم و ضروری است.

حال چگونه ممکن است قرآن با بیان‌ها و تعبیر گوناگون انسان را به شناخت و معرفتی دعوت کرده باشد که حصول آن ناممکن است؟ و آیا صحیح است قرآن ده‌ها بار از تفقه، تدبیر، تعقل، شعور و علم سخن بگوید اما عملاً تحصیل علم را برای انسان ناممکن بداند و کتابی که یگانه راه نجات انسان را تفکر و معرفت می‌داند خود مروج شک باشد؟! از این روی باید گفت راه شناخت و معرفت در دین به روی همه انسان‌ها باز است و هرکس به فراخور استعداد و تلاش خود می‌تواند از معارف الهی بهره‌گیرد (فعالی، ۱۳۸۶، ص ۱۲۵).

مرحوم علامه طباطبایی در تفسیر شریف المیزان در مواضع متعددی به این مهم

پرداخته‌اند:

«اساس هدایت اسلام (درمقابل سایر هدایت‌ها) براساس علم و معرفت است، نه تقلید کورکورانه. دین خدا می‌خواهد تا جایی که افراد بشر ظرفیت و استعداد دارند علم را در دل‌هایشان متمرکز کند، چون همان‌طور که در گفتار قبلی گفتیم غرض دین، معرفت است، و این غرض حاصل نمی‌شود مگر از راه علم، و چگونه این‌طور نباشد؟ با اینکه در میان کتب وحی، هیچ کتابی، و در بین ادیان آسمانی هیچ دینی نیست که مثل قرآن و اسلام مردم را به سوی تحصیل علم تحریک و تشویق کرده باشد» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۹۲).

نتیجه اینکه، با تأمل و منطقی می‌توان به کارایی منابع و ابزارهای بشری در کسب معرفت دینی حکم کرد. از این روی علامه طباطبایی نه تنها معرفت دینی را ممکن، بلکه آن را محقق می‌داند. بنابراین دستیابی به معرفت دینی، به لحاظ معرفت‌شناختی، غیرممکن نیست و برای دستیابی به شناخت در دین، به خصوص مسائل اعتقادی دین، راه‌های متعارف معرفت مسدود نیست و می‌توان به واسطه آنها به حقایق نائل شد.

۲.۱.۳. سنجش معرفت دینی

اگر بپذیریم که انسان باورها و اندیشه‌هایی دارد که بعضی به یقین درست و برخی از آنها نیز به قطع خطا و ناصواب است، پرداختن به معیاری برای تشخیص و تعیین اینکه کدام باورها خطایند و چه باورهایی معرفت صحیح محسوب می‌شوند، ضروری به نظر می‌رسد. مسئله تعیین ملاک سنجش از دیگر مسائل مهم معرفت‌شناسی است. اما باید دید در صورت لزوم معیاری برای تشخیص، آیا چنین معیاری وجود دارد؟ و در گام بعدی، این معیار یا معیارها کدام‌اند؟ و سرانجام نحوه دستیابی به این معیار یا معیارها چگونه است؟ در تاریخ فلسفه کسانی بوده‌اند که به استناد ممکن نبودن تمییز باورهای صواب از ناصواب، نسبت و شکاکیت را موجه دانسته‌اند و در برابر فیلسوفان دلبسته به حقیقت موضع گرفته‌اند. آنان مدعی‌اند که هیچ راهی برای تمییز معرفت صحیح از خطا وجود ندارد.

در یک نگاه کلی، به دلیل اینکه معرفت سطوح گوناگونی مانند معرفت علمی، معرفت فلسفی، معرفت دینی، و غیره دارد و معرفت‌های فلسفی نیز لایه‌های متعددی دارند و تفاوت بسیار این لایه‌ها روشن است، به نحوی که هریک هویت جداگانه دارند، می‌توان از معیارهای متعدد و متکثر و متناسب با این لایه‌ها سخن گفت. چنان‌که معرفت علمی معیاری خواهد داشت و معرفت فلسفی معیار دیگری، همان‌گونه که معرفت دینی معیار خاص خود را دارد.

به منظور ارزیابی و سنجش صحیح و ناصحیح در معرفت دینی، سنجه‌های معتبر یا ظنی متفاوتی می‌توان مطرح کرد که هرکدام از جهتی به سنجش و ارزیابی آن می‌پردازند. برای نمونه، معرفت حاصل از دین می‌تواند از رهگذر واری‌های صفات و صلاحیت‌های فهمنده آن و یا از جنبه بازنگری دریافت‌ها و برداشت‌ها با عرضه به منطق تفکر یا منطق فهم دین باشد. سنجش معارف به دست آمده از دین با احکام قطعی عقل غیرمشوب، مسلمات و محکّمات وحی تبلیغی، مسلمات کلام و کردار معصوم علیه السلام، مسلمات فطری، مبانی جهان‌شناختی و انسان‌شناختی دینی و یا با ضوابط فهم از دیگر راه‌های ارزیابی و سنجش معرفت دینی‌اند

(رشاد، ۱۳۸۲، ص ۳۳). در این بخش فقط به معیاربودن قرآن و سنت در سنجش معارف دینی حاصل از تفقه و تفکر انسان در دین پرداخته خواهد شد.

یکی از معیارهای سنجش معرفت دینی سنت قطعی است، به گونه‌ای که فهم دینی با سنت معصومان تطبیق داده می‌شود. چنانچه شناخت و معرفت دینی ما کامل باشد، بدین معنی که هیچ خطایی در آن وجود نداشته باشد، به اصل و حقیقت دین نزدیک‌تر شده‌ایم. از آنجایی که معرفت و فهم حضرت رسول ﷺ و ائمه معصومین علیهم‌السلام به دین عین حقیقت دین است و هیچ خطایی در فکر و اندیشه آنها متصور نیست، میزان، معیار و ملاک اعتبار فهم ما در دین می‌تواند بیان معصوم از دین باشد. اما در زمان غیبت معصوم علیه‌السلام و یا هنگام دسترسی نداشتن به معارف آنان، فهم ما از دین بسان فهم ما از دیگر معارف بشری است و دستخوش تغییر و تحول خواهد بود.

البته باید دقت شود که در این تطبیق، سنت قطعی مورد نظر است نه هرگونه حدیث و روایتی. احادیثی که از گذشتگان به ما رسیده نقش اساسی در تفسیر و فهم معانی قرآن دارند، لکن در طول زمان، سلامت و خلوص آنها پایدار نمانده و به دلایل گوناگون مورد سوء استفاده و غفلت و کم‌توجهی عده‌ای از ساده اندیشان قرار گرفته است. این مطلب توجه دانشمندان اسلامی را به خود جلب کرده و موجب شده تا ملاک‌هایی برای شناخت احادیث صحیح ارائه کنند. مهم‌ترین آن ملاک‌ها مطلبی است مبنی بر لزوم «عرضه روایات بر کتاب خدا و آیات محکم آن» که پیامبر اکرم ﷺ بر آن تصریح و تأکید فرموده است. بر این اساس، روایاتی که موافق کتاب خدا باشد، حق و آنچه مخالف آنها باشد، باطل است. البته منظور از کتاب در این گونه تعابیر، محکومات دین و بدیهیات عقلی است که شامل سنت مستحکم و برهان آشکار عقلی نیز می‌شود. در نتیجه، هرچه موافق آن است صحیح و هر آنچه با آن مخالف باشد ناصحیح است (معرفت، ۱۳۸۲، ص ۷۰).

بنابراین اگر به قطعیت سنت یقین حاصل شد، می‌توان آن را معیاری در سنجش معرفت قرار داد و در غیر این صورت، خود آن روایات و سنت را باید بر قرآن عرضه کرد و

از آن روی که در کتاب تشریحی مسلمان هیچ‌گونه تحریف و زیاده و نقصانی راه ندارد، بهترین و دقیق‌ترین ملاک همان قرآن است.

مرحوم علامه طباطبایی در تفسیر المیزان ضمن بحثی پیرامون استفاده از عقل در فهم دین، ملاک سنجش معرفت هنگام پیشامد شبهات را قرآن و سنت معرفی می‌کند:

«بر مسلمانان واجب است که در حقایق دین تفکر و در معارف اجتهاد کنند، تفکری و اجتهادی دسته‌جمعی و به‌کمک یکدیگر و اگر احیاناً برای همه آنان شبهه‌ای دست داد و مثلاً در حقایق و معارف دین به اشکالی برخوردند و یا به چیزی برخوردند که با حقایق و معارف دین سازگار نبود، هیچ عیبی ندارد. صاحب شبهه و یا صاحب نظریه مخالف، لازم است شبهه و نظریه خود را بر کتاب خدا عرضه کند، یعنی در آنجا که مباحث برای عموم دانشمندان مطرح می‌شود مطرح کند، اگر دردش دوا شد که هیچ، و اگر نشد آن را بر جناب رسول عرضه بدارد و اگر به آن جناب دسترسی نداشت به یکی از جانشینانش عرضه کند، تا شبهه‌اش حل و یا بطلان نظریه‌اش (البته اگر باطل باشد) روشن گردد» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۲۰۷).

حاصل آنکه برای ارزیابی فهم بشری از معارف الهی، راه‌های گوناگونی وجود دارد که متقن‌ترین آنها عرضه فهم و معرفت بشری بر قرآن و سنت قطعی است. چنانچه معرفت به دست آمده مطابق با آن دو ثقل وزین باشد، اعتمادپذیر است و اگر نه باید آن را کنار گذاشت.

۲.۳. پیش‌فرض‌های هستی‌شناختی

۱.۲.۳. خداباوری یقین‌محور

همان‌طور که مسائل اعتقادی اساس دین و پایه حیات انسانی است، خداشناسی و خداباوری نیز محور اعتقادات و مهم‌ترین معارف اعتقادی است. به تصریح آنچه در روایات آمده: «أول الدیانة به معرفته» (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۴۰)، معرفت باری اولین گام در دین‌داری و عالی‌ترین معارف به‌شمار آمده است. امام علی علیه‌السلام می‌فرماید: «أول الدین معرفته

و کمال معرفته التصدیق به و کمال التصدیق به توحیده» (نهج البلاغه، خطبه اول)؛ یعنی، سرلوحه دین شناخت اوست و درست شناختن او باورداشتن او و درست باورداشتن او یگانه انگاشتن اوست.

مرحوم علامه طباطبایی با اذعان به این مسئله، اولین مرحله در معرفت دین را خداشناسی و خداباوری می‌داند؛ امری که بدون آن نمی‌توان وارد دین شد. وی با ذکر مقدماتی، بحث خداشناسی را این‌گونه طرح می‌کند که درک و شعوری که از ابتدای پیدایش انسان همراه اوست، در نخستین گامی که برمی‌دارد، هستی خدای جهان و جهانیان را بر وی روشن می‌سازد، زیرا آنان که در هستی خود و در همه چیز شک و تردید را وارد می‌دانند و جهان هستی را خیال و پندار می‌دانند در این مسئله شک ندارند که خود و جهان اطرافشان موجودند و این اعتقاد و علم به وجود خود، جهان اطراف و واقعیت‌های موجود در آن همواره با انسان است و تغییری نمی‌پذیرد. لکن هریک از این پدیده‌های واقعیت‌دار که در جهان می‌بینیم دیر یا زود واقعیت خود را از دست می‌دهد و نابود می‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۸ (الف)، ص ۱۰۲). مرحوم علامه از این مقدمات نتیجه می‌گیرد که جهان مشهود و اجزای آن عین واقعیتی نیستند که بطلان‌ناپذیر است، بلکه به واقعیتی ثابت تکیه داده‌اند و به سبب آن، واقعیت‌دار شده، هستی خود را از آن اخذ کرده‌اند و تا با آن ارتباط و اتصال دارند، با هستی آن هستند و همین‌که از آن بریدند، نابود می‌شوند. این واقعیت ثابت بطلان‌ناپذیر همان واجب الوجود یا خدا نامیده می‌شود.

پس از اثبات وجود واجب، نوبت به شناخت و معرفت او می‌رسد؛ معرفتی که کلید معارف دیگر است بنابراین می‌فرماید:

«چنان‌که وجود خدای متعال سرچشمه هستی هر آفریده و موجد هر پدیده واقعی است، شناسایی و علم به وجود پاکش، نیز روشنایی بخش هر دیده واقع‌بینی است، و بی‌اعتنایی به این حقیقت وجدانی، منشأ هرگونه جهالت و بی‌بصیرتی و وظیفه‌شناسی است و کسی که به معرفت حق بی‌اعتنا بماند و در نتیجه چراغ روشن وجدان خود را بکشد هیچ‌گونه راهی برای به‌دست آوردن سعادت واقعی انسانی ندارد» (طباطبایی، ۱۳۸۸ (ب)، ص ۱۹۸).

مرحوم علامه خدائشناسی را برای انسان، که موجودی واقع‌بین و دارای فطرت الهی است، ضروری و قهری می‌داند، زیرا با شعور خدادادی خود، به هر گوشه و کنار آفرینش که نظاره کند آثار وجود موجد جهان و اوصاف وی را مشاهده می‌کند. وی معتقد است معنای خدائشناسی ایجاد شناخت خدا در وجود انسان نیست، بلکه مقصود این است که انسان به حقیقت روشنی که با هیچ پرده‌ای نمی‌شود آن را پوشاند با دیده‌ی اعتنایی ننگرد و به وجدان خود، که هر لحظه به سوی خدا دعوتش می‌کند، پاسخ مثبت دهد و با پیگیری این معرفت، هرگونه شک و تردید را از دل خود بزدايد (طباطبایی، ۱۳۸۸ (ب)، ص ۲۰۰).

این حکیم نامور براساس تعالیم اسلام، معتقد است مسئله توحید یگانه اصلی است که در تمام شئون جهان هستی حاکم است و تمام قضایای علمی و عملی درحقیقت همان مسئله توحید است که در لباس قضایای علمی و عملی جلوه‌گر شده است. بر این اساس، از آنجاکه در اسلام حکم خدا در هر قضیه و در هر علم و عملی جریان دارد، هر مسئله‌ای هنگام تحلیل به توحید برمی‌شود و موقع ترکیب، مسئله توحید است که به لباس و صورت آن قضایا درمی‌آید (طباطبایی، بی‌تا، ص ۲۶). با وجود این بدیهی است شناخت صحیح خداوند راه را برای کشف دیگر معارف علمی و عملی دین می‌گشاید.

وی، با معرفی امیرالمؤمنین (علیه السلام) به مثابه مصداق کامل یک اندیشمند دینی، موفقیت آن امام در شناخت خدا و جهان ماورای ماده را به سبب جریان اصل توحید و خدائشناسی در تمام شئون زندگی آن مرد الهی می‌داند (طباطبایی، بی‌تا، ص ۲۶).

علامه در قالب بیان حکیمانه‌ای مقدمه‌چینی می‌کند تا باور به توحید را بنیاد معرفت دینی و همه قضایای دینی را نمود تفصیلی آن معرفی کند. او ضمن بحثی روایی در تفسیر میزان، اعتقاد به صانع یگانه را از قدیم‌ترین مسائلی می‌داند که فطرت متفکران در این گونه مسائل را به آن رهنمون داشته است. از این منظر، فطرت به خدای یگانه نامحدودی راهنمایی می‌کند که از جهت ذات و صفات هر دو یگانه است؛ ولی به سبب الفت و انس انسان با واحدهای عددی و نیز با طرح شبهه عددی بودن وحدت خدا، حکم فطری انسان به نامحدودی خداوند به حاشیه رفت و مردم از حکم فطری خود غافل

شدند. وی در اشاره به این مطلب می‌گوید: قدمای فلاسفه و اهل بحث مصر، یونان، اسکندریه و فلاسفه بعدی و حتی شیخ الرئیس ابوعلی سینا در کتاب شفا و حکمای بعد از او تا حدود سال هزار هجری نیز به این معنا تصریح کرده‌اند که مقصودشان از وحدت باری تعالی همان وحدت عددی است. لکن بیان شیوایی که فقط و فقط در کلمات امام علی (علیه السلام) دیده می‌شود، با روشن‌ترین اسلوب و واضح‌ترین برهان، آن را تشریح و اثبات کرده است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۱۵۵-۱۵۶). بیان آن حضرت در نهج البلاغه براساس بطلان وحدت عددی است و آن را منافی با ازلیت خدا می‌داند (طباطبایی، بی‌تا، ص ۷۳ و ۸۱).

از مطالب پیش‌گفته به دست می‌آید که بحث توحید و شناخت باری تعالی از مباحث کلیدی و بسیار مهم در معرفت دینی است، لکن مرحوم علامه بر این باور است که همه مراتب خداشناسی به معرفت واقعی مطابق با واقع منجر نمی‌شود، بلکه در صورتی که خداشناسی به حد یقین برسد و خداشناس در دین بر محور یقین حرکت کند، منشأ اثر خواهد بود و بقیه معارف بر او مکشوف می‌شود:

«وقتی که ... [انسان] به یاد خدا پرداخت و با عبادت‌های گوناگون و توجهات گوناگون که به وسیله آنها انجام می‌گیرد یاد خدا را در دل خود که از هرزه‌گردی پاک و تهی است، تثبیت کرد، در صف اهل یقین قرار خواهد گرفت و وعده خدایی «وَأَعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ»^۱ در حق وی عملی خواهد شد. در این هنگام است که درهای ملکوت آسمان و زمین بر وی باز شده، همه چیز را از آن حق و ملک طلق وی خواهد دید «وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ»^۲ (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۵۳).

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱. حجر، ۹۹.

۲. انعام، ۷۵.

علامه در این بیان با شاهد قراردادن چند آیه از قرآن کریم به توضیح مطلب می‌پردازد و خداشناسی بر مبنای یقین را موجب راهیابی انسان به شهود ملکوت آسمان‌ها و زمین می‌داند؛ طریقی که به سبب آن معرفت صحیح در دین بر او هویدا می‌شود. البته شناخت نفس انسانی و فاعل شناسا مقدمه این یقین است. نکته مهم دیگر در این نظر علامه پیوند استوار حصول یقین به خداوند و تهذیب نفس است. نیل به چنین باوری فقط از طریق تهذیب نفس و سلوک خالصانه طریق عبودیت هموار می‌شود. این همان خداشناسی فطری است که از طریق خودسازی و فرزاندگی و با الهام از پیشوایان و نصوص دینی رخ می‌دهد. بر این اساس، از منظر علامه فقید طباطبایی توجه به خدا باوری منبعث از فطرت پاک انسانی، که بر مدار یقین پیش می‌رود، گامی اولیه و مهم در هرگونه معرفت و شناخت، خصوصاً معرفت دینی، است و تا انسان از این مرحله عبور نکند، معارف دیگر دین بر او مکشوف نخواهد شد.

۲.۲.۳. دین باوری

دین و دین باوری یکی دیگر از پیش فرض‌های معرفت دینی است؛ تا معنای دین روشن نشود، تصور صحیحی از آن ایجاد نشود و بخش‌های گوناگون دین شناخته نشود، بحث از معرفت دینی ناقص است. برای رسیدن به این حقیقت، چاره‌ای جز شناخت و اقبال قلبی به آن نیست. بدون اعتقاد و باور به دین، هرگز تلاشی برای معرفت آن صورت نخواهد گرفت. با این بیان، دو نوع معرفت دینی به ذهن متبادر می‌شود: یکی معرفت برون‌دینی که در این نوع معرفت صاحب معرفت دینی هیچ دلبستگی و باور قلبی‌ای به دین ندارد و فقط درباره آموزه‌های دینی در حوزه‌های گوناگون دین، بر پایه منطق خاصی، اندوخته‌ها و تحقیقاتی به دست می‌دهد. علامه چنین معرفتی را چندان موجه و معتبر نمی‌داند، گرچه در مواردی ممکن است به باور قلبی نیز منتهی شود. نوع دوم معرفتی است که با باوری عمیق به توحید و اثر حیاتی دین در سرنوشت انسان و سعادت وی رقم می‌خورد. این معرفت چون بر شوق عمیق و قلبی استوار است و از انگیزه‌ای حقیقی در نهاد وجود انسان منبعث می‌شود، به زندگی صاحب معرفت معنا می‌بخشد تا حدی که گویا چنین صاحب معرفتی فلسفه خلقت

خود را فقط شناخت دین می‌داند و از همه فرصت‌های حیات در شناخت روزافزون دین و آموزه‌های دینی بهره می‌برد. نمونه بارز این سیره خود علامه و برخی شاگردان ایشان بوده‌اند. نکته جالب توجه دیگر در این نوع معرفت دینی تأثیرگذاری آن در عرصه هدایت است. صاحب این نوع معرفت دینی محرومان از این معرفت و شدت و گستره این خسران را درک می‌کند و با تمام وجود می‌کوشد تا آنان را با جرعه‌ای از این معرفت شیرین و شاداب کند. رمز مقاومت و استواری مثال‌زدنی علمای ربانی در مقابله با موانع هدایت‌بندگان بر این اساس استوار است. این ویژگی در این نوع معرفت دینی است که به پیشوایی دینی با لحاظ مراتب آن عینیت می‌بخشد. از این منظر، پیامبر مکرم اسلام ﷺ و در مرتبه بعد از او، امامان معصوم علیهم‌السلام و پس از آنان علمای ربانی، که مقتدای بندگان خدا واقع می‌شوند، به تناسب، در صف مقدم صاحبان معرفت دینی تلقی می‌شوند.

علامه بر این نوع معرفت دینی و اثربخشی آن در زندگی فردی و جمعی تأکید دارد. از نظر وی، روشی که انسان در زندگی اتخاذ می‌کند باید پاسخگوی نیازهای دنیوی و اخروی او باشد تا طریقی را طی کند که به سعادت دنیوی و اخروی او منتهی شود؛ همان طریقی که در قرآن دین خوانده می‌شود. بنابراین دین در منطق قرآن یک روش زندگی اجتماعی است که انسان اجتماعی به منظور تأمین سعادت زندگی اتخاذ می‌کند. این روش هم مشتمل بر قوانین و مقرراتی است که با اعمال و اجرای آنها سعادت و خوشبختی دنیوی انسان تأمین می‌شود و هم مشتمل بر یک سلسله عقاید و اخلاق و عبادات است که سعادت آخرت را تضمین می‌کند (طباطبایی، ۱۳۸۸ (ج)، ۱، ص ۱۲۷).

ایشان بر پایه تعالیم قرآنی، اساس دین را همان دستگاه واقعی آفرینش می‌داند؛ بدین معنا که مقتضای خلقت و آفرینش انسانی را حوائج و نیازمندی‌هایی می‌داند که برای رفع آنها به تجهیزاتی مجهز شده است. بنابراین به عقیده وی، در دینی که یک روش اجتماعی است، رفع حوائج باید عادلانه در نظر گرفته شود. آن‌هم به گونه‌ای که دل‌خواه حقیقی انسان است و از دستگاه آفرینش الهام و سرچشمه می‌گیرد، نه براساس یک رشته توهمات هوس‌آمیز که از راه جهالت برایش مشتبه شده است (طباطبایی، ۱۳۸۸ (ج)، ۱، ص ۱۲۷).

بنابر مطالب پیش گفته، علامه دین را یک سلسله عقاید و دستورهای عملی و اخلاقی می‌داند که پیامبران از طرف خداوند برای راهنمایی و هدایت بشر آورده‌اند و باور به این عقاید و انجام دادن آن تکالیف سبب سعادت و خوشبختی انسان در دو جهان است (طباطبایی، ۱۳۸۸ (ب)، ص ۲۳). بنابراین در این تعریف علامه، دین از سه بخش اعتقادات، اخلاق و اعمال (احکام) تشکیل می‌شود.

مرحوم علامه با عنایت به همه ابعاد و جوانب دین، بر این باور است که یگانه هدف دین این است که می‌خواهد مردم به کمک استدلال برگرفته از عقل منطقی و نیروی برهان، که فطرت انسان به آن مجهز است، به شناخت حقایق جهان ماورای طبیعت نائل آیند (طباطبایی، بی تا، ص ۱۹). بنابراین با آگاهی از جوانب، ابعاد و هدف دین، می‌توان در مسیر معرفت به گزاره‌های آن گام برداشت.

۳.۲.۳. انسان‌باوری با تکیه بر فطرت

یکی دیگر از مقدمات و پیش‌فرض‌های معرفت دینی انسان‌باوری یا شناخت انسان به مثابه محور و کانون توجه دین است؛ بنابراین باید دید که انسان با چه مختصاتی، هدف دین واقع می‌شود و در مرتبه بعد، معرفت در دین از سوی او چگونه صورت می‌پذیرد.

در تعالیم ادیان آسمانی، به ویژه اسلام، پس از مسئله خدای جهان، انسان محوری‌ترین موضوع به‌شمار می‌رود و آفرینش جهان، ارسال رسل و انزال کتب، همگی، به‌منظور وصول او به سعادت و کمال صورت گرفته است (رجبی، ۱۳۸۱، ص ۱۵).

انسان به حکم طبیعت و سرشت الهی خود به دین نیاز دارد، زیرا در مسیر حیات، پیوسته برای تأمین سعادت خود در تکاپو و تلاش است و برای رفع نیازمندی‌های خویش، دست به دامن اسباب و وسایلی می‌شود تا او را در رسیدن به مقصد یاری کنند. این حقیقت که انسان به حسب فطرت برای سعادت خویش سببی می‌خواهد تا مغلوب نباشد و تکیه‌گاهی را طالب است که هرگز معدوم نشود و زندگی خود را به وی ارتباط دهد و آرامش درونی واقعی پیدا کند خواسته دین است و دین همان روش حیات‌بخشی است که به ارتباط با خدای متعال توجه می‌کند.

بنابراین می‌توان خواست فطری انسان را یکی از بهترین دلایلی دانست که اصول سه‌گانه دین، یعنی «توحید، نبوت و معاد» را اثبات می‌کند، زیرا درک فطری که لازمه ساختمان ویژه انسان است هرگز مرتکب خطا نمی‌شود و چنانچه روش دینی‌ای که از راه نبوت به انسان رسیده حق نباشد، با گرایش‌های درونی انسان در تضاد خواهد بود و خواست آن در انسان نقش نخواهد بست.

علامه طباطبایی با درک صحیح این واقعیت، بیشترین توجه خویش در دین را حول محور فطرت انسان معطوف می‌کند و در این باره می‌گوید:

«مسیر زندگی واقعی انسان که سعادت و خوشبختی حقیقی او را در بر دارد، راهی است که طبیعت و فطرت به سوی آن هدایت می‌کند و براساس مصالح و منافع واقعی که مطابق اقتضای آفرینش انسان و جهان می‌باشد پایه‌گذاری شده، خواه با خواست‌های عواطف و احساسات تطبیق پذیرد و خواه نپذیرد، زیرا عواطف و احساسات در خواست‌های خود باید از راهنمایی طبیعت و فطرت پیروی کند و محکوم آن باشد، نه طبیعت و فطرت از خواست‌های بی‌بندوبارانه عواطف و احساسات؛ و جامعه بشری زندگی خود را براساس واقع‌بینی بنا کند نه برپایه لرزان خرافه‌پرستی و ایده‌آل‌های فریبنده عواطف و احساسات» (طباطبایی، ۱۳۸۸ (ج)، ص ۱، ص ۶۱).

فرق بین قوانین اسلامی و قوانین مدنی دیگر نیز در همین است، زیرا قوانین موضوعه اجتماعی پیرو خواست اکثریت افراد جامعه است، ولی قوانین اسلامی هم‌سو با هدایت طبیعت و فطرت است که نمایانگر تجلی اراده خدای متعال است. البته نباید از این مسئله غافل بود که به واسطه انحراف و کج‌بینی‌ای که امروزه به سبب بی‌بندوباری گریبان‌گیر فطرت و طبیعت انسان شده شناسایی طبیعت و فطرت از راه و روشی که خود نشان داده تا اندازه‌ای دشوار شده است. ولی در چنین وضع نامساعدی، روش عقلانی این است که با آن وضعیت مبارزه شود تا زمینه مهیا شود (طباطبایی، ۱۳۸۸ (ج)، ص ۱، ص ۶۴).

به نظر می‌آید موضوع فطرت مهم‌ترین و احتمالاً یگانه خصلتی است که علامه طباطبایی بیشترین تأکید را بر آن اعمال کرده است، امری که شناخت صحیح آن چراغ

راه انسان در زندگی دانسته شده و از این منظر، اصل کلیدی قوانین الهی در مورد بشر است. بر این اساس، در صورتی که فطرت انسان و تمایلات درونی او به درستی شناخته شود، دسترسی به معارف دین و کسب معرفت دینی آسان تر می شود.

بنابر مطالب پیش گفته، به جهت هماهنگی کامل دین با فطرت انسانی، انسان باوری مقدمه و پیش فرض بسیار مهمی در بحث معرفت دینی است؛ از منظر علامه، انسان آنگاه که بتواند خود و خصوصیات درونی خویش را به خوبی بشناسد، خود را باور خواهد کرد و در چنین حالتی توفیق دریافت معرفتی نزدیک به واقع و به تبع آن، دستیابی به سعادت قطعی را پیدا خواهد کرد:

«انسان در زندگی خود هر روشی را که دنبال کند و هر راهی را که بیماید، در حقیقت جز سعادت و کامیابی خود چیزی نمی خواهد و چون شناختن سعادت چیزی فرع شناختن خود آن چیز است؛ یعنی تا خود را نشناختیم نیازمندی های واقعی خود را که سعادت ما در رفع آنهاست، نخواهیم شناخت، بنابراین لازم ترین وظیفه انسان این است که خود را بشناسد، تا بدین وسیله سعادت و خوشبختی خود را درک نموده و با وسایلی که در دست دارد، در رفع نیازمندی های خود بکوشد و عمر گرانمایه را که تنها سرمایه اوست، به رایگان از دست ندهد» (طباطبایی، ۱۳۸۸ (ب)، ص ۲۰۱).

با عنایت به آنچه گذشت و از آنجایی که کشف مقصود و منظور دین اسلام، که در قالب قرآن و سنت برای هدایت انسان ارائه شده، به خود او واگذار شده تا با ابزارهای کسب معرفتی که در او به ودیعت نهاده شده به حقایق دین دست یابد، نقش او در معرفت دینی به مثابه فاعل شناسا و معرفت یاب اهمیت بسزایی دارد. در نظر علامه طباطبایی، عقل ابزاری دقیق و وثیق است و علاوه بر ابزار بودن، خود منبعی مهم در کنار دیگر منابع دینی است. باورمندی انسان به توانایی عقل و نیز شناخت دقیق اوصاف و نیازهای او بخش مهمی از مسیری است که وی برای کشف مقصود شارع باید طی کند؛ از این طریق، حرکت به منظور وصول به معرفت دینی با سهولت افزون تری محقق خواهد شد.

این علامه فقید در باب شناخت صحیح نیز به نکاتی اشاره می‌کند که به سبب آنها معرفت انسانی در کشف حقیقت دین نتیجه‌بخش خواهد بود. ایشان، همان‌گونه که ذکر شد، معرفت نفس و تلاش برای تهذیب آن از رذایل و ناپاکی‌ها را یکی از راهبردهای مهم در کسب این‌گونه معارف می‌داند. از این منظر، هرچه تعلق و توجه انسان به امور مادی فزونی یابد به‌همان مقدار در شناخت و معرفت به مبدأ و معاد ناتوان خواهد بود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۲۲۴). آن مرحوم - آن‌گونه که در روش زندگی علمی و عملی‌اش می‌توان مشاهده کرد - بیشترین تلاش خویش را به این زمینه معطوف کرده و در بسیاری از آثار خویش نیز به این مهم اشاره کرده است. او طریق نفس و شناخت آن را یگانه مسیری می‌داند که انسان برای رسیدن به حق باید طی کند. در نظر ایشان نفس مؤمن طریق و خط سیری است که به پروردگار منتهی می‌شود و این نفس راه هدایت مؤمن و راهی است که او را به سعادت می‌رساند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۲۴۴). این مسیر تأثیر بسزایی در نوع عمل انسان و به تبع آن، در دستیابی به سعادت دارد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۲۴۳؛ طباطبایی، ۱۳۸۸ (الف)، ص ۸۱).

۴.۲.۳. جهان‌باوری و ایمان به رابطه وثیق جهان برون و درون

هماهنگی و یکپارچگی جهان آفرینش جای هیچ تردیدی نخواهد گذاشت که همه اجزای آن در پیدایش و گردش حیات یک پدیده دخالت دارند و مؤثرند. کمترین حرکت و جنبشی از کوچک‌ترین ذره‌ای از ذرات جهان معلول اثر دیگر اجزای موجود در آن است و در یک حادثه، همه حوادث موجود جهان و همه حوادث گذشته سهم‌اند، تاجایی که از محاسبه ما بیرون است. این حقیقتی است که فلسفه و علم به‌درستی بر آن صحه می‌گذارند. در نتیجه، انسان را باید پدیده‌ای جهانی و مرتبط با همه اجزای جهان دانست، به‌گونه‌ای که از خود استقلالی ندارد و از وجود و ساختمان داخلی گرفته تا رفتار و کردار و هرگونه گردش زندگی خویش، تحت تأثیر عوامل بی‌شماری از جهان هستی است (طباطبایی، ۱۳۸۸ (ج)، ج ۱، ص ۱۲۵). از طرفی، قوانین و مقرراتی که در زندگی انسان حکومت می‌کنند بر تصویری استوارند که انسان از جهان هستی دارد. آنان که جهان هستی را در جهان

مادی منحصر می‌دانند، خواسته‌های مادی و لذت‌های چندروزه دنیوی خود را تأمین می‌کنند و تمام تلاش خود را در این راه صرف می‌کنند تا شرایط و عوامل طبیعی را تسخیر کنند. زیرا آنان انسان را پدیده‌ای کاملاً مادی می‌دانند که با مرگش همه چیز پایان می‌یابد و کسانی که برای انسان حیات جاودانه قائل‌اند او را مسئول خوب و بد اعمالش می‌دانند و در نتیجه روز جزا را باور دارند، آن‌گونه که پیروان ادیان الهی بر آن باورند، و در زندگی راهی را می‌پیمایند که این اصل اعتقادی در آن مراعات شود و سعادت این سرا و آن سرا را تأمین کند.

علامه طباطبایی در این زمینه نیز بحث خویش را بر فطرت انسان استوار ساخته است؛ او برای انسان حوائج و نیازمندی‌هایی برمی‌شمارد که رفع آن مستلزم اقتضائاتی در جهان خارج است؛ گرچه دیگران نیز به این مطلب توجه داده‌اند، علامه فقید از منظری دیگر به بحث می‌نگرد. ایشان مهم‌ترین مسئله‌ای را که انسان در تماس خود با جهان بیرون به آن می‌رسد رابطه میان خواسته‌های او با اجزای جهان می‌داند (طباطبایی، ۱۳۸۸ (ج)، ج ۱، ص ۹۴). برای مثال، انسان میان گرسنگی و غذا یا تشنگی و آب رابطه برقرار می‌کند و در پی آن، میان همه اجزای جهان به اجمال رابطه و پیوستگی درک می‌کند و هرچه در بررسی و کنجکاوی خود پیش رود، با تفصیل روابط بهتر آشنا می‌شود.

«نظام آفرینش اگر انسانی را مثلاً در زمین جای می‌دهد ساختمان وجودش را طوری ترکیب می‌کند که با محیط زندگی خود سازش کند... این‌گونه پیوستگی و به هم بستگی در تجهیزات داخلی هریک از پدیده‌های جهان نیز پیداست. آفرینش اگر برای انسان نان داده برای تحصیل آن پای و برای گرفتن آن دست و برای خوردن آن دهان و برای جویدن آن دندان داده است و آن را با یک‌رشته وسایلی که مانند حلقه‌های زنجیر به هم پیوسته‌اند به هدف کمالی این آفریده (بقاء و کمال) مرتبط ساخته است» (طباطبایی، ۱۳۸۸ (الف)، ص ۱۰۴).

از آنچه گذشت می‌توان دریافت که میان خواسته‌های فطری انسان با جهان خارج ارتباطی وثیق و ناگسستنی یافت می‌شود و درک صحیح هریک به معرفت طرف دیگر

کمک می‌کند. بنابراین آنگاه که به رابطه انسان و جهان پی برده شود، می‌توان از هر دوسو به شناخت نیازهای انسان و اقتضائات بیرونی آن پرداخت و به سبب این شناخت، ضمن آشنایی با فطرت او، شریعت الهی بیش از پیش شناخته خواهد شد و معرفت دینی تحقق خواهد یافت.

«انسان فطری پس از این مقدمات قضاوت خواهد کرد که یگانه راه خوش‌بختی و سعادت در مسیر زندگی برای او همین است که پیوسته موقعیت وجودی خود را در نظر گرفته و خود را جزء متصل و لاینفک و تحت حکومت جهان آفرینش و آفریده حقیقی خدای آفرینش دانسته و هرگز از این موقعیت غفلت نرزد و در هر حرکت و سکونی و در برابر هر فعالیتی، تکالیف لازم‌الاجرای خود را از لابه‌لای دفتر آفرینش خوانده و به موقع اجرا گذارد» (طباطبائی، ۱۳۸۸، (ب)، ج ۱، ص ۷۹).

بر این اساس، جهان‌بینی و جهان‌باوری سبب می‌شود که انسان علاوه بر تعیین مسیر در حرکت به سوی کمال و پذیرش دین به مثابه بهترین مسیر در رسیدن به کمال، متوجه اسباب و عوامل مؤثر در این حرکت شود. بنابراین کسی که از اسباب و عوامل جهان برون و درون بیشتر و عمیق‌تر آگاه شود در رسیدن به معرفت دینی و کشف حقایق دینی موفق‌تر و پیشگام‌تر است.

۴. نتیجه‌گیری

از مباحث مطرح شده می‌توان نتیجه گرفت:

- فهم دین و دستیابی به معارف آن امری ممکن است و بر مقدمات و پیش‌فرض‌هایی استوار است.

- تحقیق در زمینه امکان دستیابی بشر به معرفت دینی و تلاش در ارائه ملاک و معیار صحیح و خدشه‌ناپذیر برای فهم صحیح از دین، از پیش‌فرض‌های معرفت‌شناختی معرفت دینی‌اند.

- اثبات وجود خدای تعالی و شناخت او، باور به دین، توجه به ابعاد وجودی انسان و نیز در نظر داشتن مجموع جهان یکپارچه، از پیش فرض‌های هستی‌شناختی معرفت دینی دانسته می‌شوند.

- از یک جهت، اصل بنیادی در تمامی پیش‌فرض‌های هستی‌شناختی مورد نظر فطرت انسان و ویژگی‌های آن است؛ اما از جهتی دیگر توحید اصل بنیادی معرفت دینی تلقی می‌شود. زیرا از منظر علامه کاوشگری و حقیقت‌جویی انسان، که از همان آغاز طفولیت با حساسیت و جست‌وجوی او در اشیای اطراف خود فعلیت می‌یابد، روزنه‌ای است که سرانجام به خردورزی و فهم توحیدی می‌انجامد. اگر چنین ظرفیتی در انسان نبود، معرفت توحیدی برای انسان محقق نمی‌شد. اما در سلوک معرفت دینی وقتی صاحب معرفت به فهم توحید رهنمون شود، به‌وضوح می‌یابد که حتی ظرفیت‌ها و فهمی نیز که برای وی رخ داده تحت سیطره و مبتنی بر توحید است. پس توحید در گزاره‌های دینی تحلیل می‌شود و ترکیب گزاره‌های دینی نیز به توحید می‌انجامد.

- شناخت و معرفت نفس، ضمن توجه به تهذیب آن، از اصولی است که به انسان در حرکت بدون خطا در فهم دین یاری می‌رساند.

- لحاظ باور قلبی به اصل دین به‌مثابه یکی از مقدمات لازم و عامل انگیزش درونی و، به دنبال آن، تلاش همه‌جانبه در جهت کسب معرفت دینی از طریق عقل و عمل صالح و تهذیب نفس و اهمیت مفهوم بنیادی توحید حاکی از تلازم بین اصل هدایت دینی و معرفت دینی است؛ از این رو، عالی‌ترین مدارج معرفت دینی در پیشوایان معصوم مصداق پیدا کرده است.

- انسان دیندار، با اعتقاد به خدا و شناخت جهان اطراف خویش، ضمن استفاده از منابع معرفت دینی، قادر خواهد بود به معارفی از دین دسترسی پیدا کند و پس از آن، به‌منظور اطمینان از صحت معرفت خویش، می‌تواند فهم خویش را بر قرآن و احادیث پیامبر صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام، به‌مثابه یگانه معیار معتبر سنجش، عرضه کند.

منابع

قرآن کریم.

نهج البلاغه.

۱. جعفری، محمدتقی (۱۳۸۴). ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، دفتر نشر فرهنگ اسلامی ج ۲۲.
۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، تنظیم و تحقیق از احمد واعظی، قم، اسراء.
۳. حسین زاده، محمد (۱۳۸۱). مبانی معرفت دینی، چاپ چهارم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۴. _____ (پاییز ۱۳۸۷). امکان دستیابی به معرفت عقلی در حوزه دین، معرفت فلسفی، شماره ۲۱.
۵. خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۰). انتظار بشر از دین، چاپ دوم، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۶. _____ (۱۳۸۳). کلام جدید، چاپ سوم، مرکز مطالعات و پژوهش‌های حوزه علمیه.
۷. رجبی، محمود (۱۳۸۱). انسان شناسی، چاپ پنجم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۸. رشاد، علی اکبر (بهار ۱۳۸۲). دیباچه‌ای بر منطق فهم دین، قبسات، شماره ۲۷.
۹. طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۸۸ الف). شیعه در اسلام، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، چاپ پنجم، قم، بوستان کتاب.
۱۰. _____ (۱۳۸۸ ب). تعالیم اسلام، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، چاپ دوم، قم، بوستان کتاب.
۱۱. _____ (۱۳۸۸ ج). بررسی‌های اسلامی، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، چاپ دوم، قم، بوستان کتاب، ج ۱.
۱۲. _____ (۱۳۸۸ د). رسائل توحیدی، به کوشش علی شیروانی و سیدهادی خسروشاهی، چاپ دوم، قم، بوستان کتاب.

۱۳. _____ (الف ۱۳۸۷). اصول فلسفه و روش رئالیسم، چاپ دوم، قم، بوستان کتاب.
۱۴. _____ (ب ۱۳۸۷). شیعه، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، چاپ دوم، قم، بوستان کتاب.
۱۵. _____ (۱۴۲۳ق). *بداية الحكمة*، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۱۶. _____ (۱۳۷۴). *تفسیر المیزان*، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ج ۳.
۱۷. _____ (بی تا)، *علی و فلسفه الهی*، ترجمه سید ابراهیم سیدعلوی، قم، مرکز مطبوعاتی دارالتبلیغ اسلامی.
۱۸. فعالی، محمدتقی (پاییز ۱۳۸۶)، *امکان معرفت در قرآن*، ذهن، شماره ۳۱.
۱۹. _____ (۱۳۷۹)، *درآمدی بر معرفت‌شناسی دینی و معاصر*، چاپ دوم، قم، معارف.
۲۰. قلی‌پور، حسن (۱۳۸۷)، *تأملی در امکان استعدادی فطرت*، معرفت، شماره ۱۳۳.
۲۱. کلینی، محمدبن یعقوب (۱۳۶۲)، *الکافی*، بی‌جا. بی‌نا، ج ۱.
۲۲. لاریجانی، صادق (۱۳۷۰)، *معرفت دینی*، تهران، مرکز ترجمه و نشر کتاب.
۲۳. معرفت، محمدهادی (آبان ۱۳۸۲)، *عرضه بر قرآن راه زدودن آسیب‌های تفسیر روایی*، ترجمه محمد سلطانی، معرفت، شماره ۷۱.
۲۴. هاک، سوزان (۱۳۸۲)، *فلسفه منطق*، ترجمه سید محمدعلی حجتی، قم، طه.