

تبیین همسویی دیانت و عقلانیت

امیر دیوانی*

چکیده

چگونگی امکان همسویی میان عقلانیت و دیانت، مسئله‌ای است که با وجود دیدگاه‌های متنوع و گاه ناهمگون درباره آن، اهمیت نسبت این دو را نزد محققان دین و فلسفه نشان می‌دهد. دیانت، عبارت است از پذیرش یقینی اصول و آموزه‌های تفصیلی دین، آن گونه که مقصود است؛ و عقلانیت عبارت است از عبور به واقع و اکتشاف آن بر پایه پذیرش اصول ناب و ضروری‌الصدق عقل. از اینکه بسیاری از فیلسوفان بزرگ تاریخ، از جمله فیلسوفان مسلمان، از عالمان دین‌اند، می‌توان همسویی میان عقلانیت و دیانت را دریافت، ولی در عین حال چگونگی امکان این همسویی نیازمند تبیین است. ویژگی خاص پرسش‌ها و پاسخ‌های پیشین عقل می‌تواند نقطه آغاز برای نشان دادن این همسویی و نیز تبیینی، هم برای ارتباط میان عقل و دین و هم اهتمام دین به عقل باشد. این همسویی با شروطی تا پرسش‌ها و پاسخ‌های رده‌های بعد - که همگی اکتسابی‌اند و خواص دیگری دارند - امتداد می‌یابد. در این نوشتار، کوشش شده است تا روش فیلسوفان مسلمان در پیوند میان پژوهش‌های محض فلسفی و پژوهش‌های اجتهادی در متون و آموزه‌های دین و نیز منزلت هر کدام آنها در باور ایشان بیان شود تا در نهایت این همسویی نه تنها در واقع و نفس الامر که در این دو سنخ از پژوهش‌ها نیز آشکار گردد.

کلیدواژه‌ها

عقلانیت، دیانت، پژوهش‌های فلسفی، دانش بشری، پژوهش‌های اجتهادی، اعتقاد دینی.



مقدمه

پرسش این نوشتار درباره چگونگی امکان همسویی میان عقلانیت و دیانت است. عقل چگونه می‌تواند به آموزه‌های دین، آن‌گونه که مقصود آن است، اعتقاد یقینی داشته باشد و در عین حال با تکیه بر اصول ضروری الصدق خود به واقع برسد و درباره آن به اکتشاف دست زند، بی‌آنکه در میان این دو مقام دچار ناسازگاری، خلل یا توقف شود؟ برای تبیین این امر لازم است چستی دین و نسبت آن با طبیعت عقل بررسی گردد و سپس ویژگی‌های دانش عقلی، در دو بخش اکتسابی و غیراکتسابی تبیین شود. امکان خطا در منطقه دانش اکتسابی، چگونگی همسویی دیانت و عقلانیت را به صورت یک مسئله اجتناب‌ناپذیر پیش‌رو قرار می‌دهد. در این نوشتار کوشش خواهد شد برای این مسئله پاسخی ارائه شود.

۸۵



تبیین همسویی دیانت و عقلانیت

عقل به استقلال پرسش‌هایی را با خود دارد. این پرسش‌ها از بیرون عقل نمی‌آید تا در پی عوامل و علل بیرونی برای طراح این پرسش‌ها باشیم. خصلت این پرسش‌ها در عمومیت آن است و هیچ عقلی نمی‌تواند خود را با آن پرسش‌ها بیگانه ببیند. نمونه این پرسش‌ها عبارتند از: چه کسی هستی را پدید آورده است یا منشأ هستی کیست؟ موجودی که نیستی آن ممکن است، چرا هست؟ آیا جهان آغاز و انجام دارد؟ آیا هر کس جواز انجام‌دادن هر کاری را دارد؟ آیا انسان در برابر اعمال خود مسئول است؟ آیا مرگ پایان هستی انسان است؟ آیا جهانی هست که همچون جهان طبیعت دستخوش دگرگونی نباشد؟ آیا ایدئال‌های عقل بشری واقعیت دارند؟ و... این پرسش‌ها چون از نهاد عقل برمی‌خیزد، باید ممکن‌بودن آنها و نیز چگونه ممکن‌شدن آنها از راه نقادی عقل تبیین شود. خاصیت عقل این است که با طرح این پرسش‌ها خود را به پاسخ‌دادن ملزم می‌بیند. این الزام نیز باید در نهاد او جست‌وجو شود. در مواجهه با این الزام، عقل با پی‌گیری پاسخ‌ها تا آنها را با شرایط لازم و کافی همراه نیند، به پرسش‌های خود ادامه می‌دهد تا به پاسخ جامع برسد.

دین نیز به پاسخ پرسش‌های نهایی و در عین حال بنیادین عقل مربوط است؛



اساسی‌ترین مسائل دین نیز در پاسخ به پرسش‌های عقل است. دین با بنیان‌ها سر و کار دارد؛ همان بنیان‌هایی که عقل همواره در جست‌وجوی آنهاست. عقل خود را مجهز به امکاناتی می‌بیند و تا به پاسخ جامع درباره پرسش‌های خود نرسد، به پاسخ‌ها رضایت نمی‌دهد. دین همه شرایط لازم و کافی را در خود دارد تا عقل با منتقل شدن به آنها، ایدئال‌هایش را در دسترس خود ببیند. اگر عقل این تجهیزات را نمی‌داشت، هر چیزی به نام دین می‌توانست خود را به آن تحمیل کند یا عقل توانایی درک درست دین را حتی در صورت حضور دین نمی‌داشت (نک: عابدی شاهرودی، ۱۳۹۴ (الف)، ۳۶۸-۳۷۰). ایدئال عقل در هستی، هستی خداوند است و عقل جز به موجودی به نام خدا با تمام کمالات به مثابه مبدأ هستی رضایت نمی‌دهد. عقل موجودی جز خدا را شایسته پرستش نمی‌بیند، عقل جز خدا موجودی را قادر بر آفرینش جهان طبیعت و جهان‌های دیگر نمی‌بیند؛ عقل جز خدا به موجودی به مثابه ناظر، داور و حاکم در اخلاق قانع نمی‌شود.

۱. ویژگی‌های دانش بشری

دانش بشری در هر محتوایی که تعیین یابد، به ساختار وجودی بشر باز می‌گردد. چه چیزی در انسان، شناخت او را ممکن کرده و به او مجوز داشتن دانش را داده است؟ چه چیزی در انسان هست که او را پرسشگر و کاوشگر قرار داده و چیست آنچه او را یابنده پاسخ و اکتشافگر واقع ساخته است؟ و سرانجام اینکه چه چیزی در انسان دانش فلسفه را ممکن ساخته است؟

عقل آن ویژگی انسان است که تأمین‌کننده همه توانایی‌های خاص او و به نوعی به فعلیت‌رساننده آن توانایی‌هاست. عقل هم می‌پرسد، از آن جهت که نمی‌داند و هم پاسخ می‌دهد، از آن جهت که توانسته است بداند. اگر عقل نمی‌بود، بشر این مقدار پرسشگر نمی‌شد و اگر عقل نمی‌بود، بشر این مقدار در پاسخ‌ها کامیاب نمی‌شد. بالاتر اینکه اگر عقل نمی‌بود، نه پرسش ممکن می‌شد و نه پاسخ. عقل دانش‌ها را برای انسان ممکن ساخته است. واقع، به معنای عام شامل همه معلومات و متعلقات منطقی، ریاضی، طبیعی و

فلسفی است، اما ساختاری لازم است که بتواند به این متعلقات واقع نفوذ کند و آنها را به مرتبه شناخت و معرفت وارد کند. بنابراین، این عقل است که جهان‌های واقع را به جهان‌های شناخت‌شناسانه تبدیل می‌کند. عقل بشری ویژگی‌هایی دارد که همه توانایی‌های آن را زیر پوشش خود قرار می‌دهد، زیرا همه توانایی‌های عقل تابعی از عقل‌اند و از خواص آن متأثر می‌شوند. بی‌گمان خواص عقل بشری، هم به شناخت‌های عقل سرایت می‌کند و هم در کردارهای عقل جریان می‌یابد.

عقل بشری یا عقل انسان غیرنبی و غیروصی، در مرتبه شناخت اکتسابی واقع، موجودی تدریجی، محدود و خطاپذیر است (عابدی شاهرودی، ۱۳۹۴ الف، ۳۱۲). در میان این ویژگی‌های عقل انسانی، کانون توجه ما بر جواز خطاست. وقوع خطا بهترین دلیل بر امکان خطاست. جواز خطای عقل انسانی، راه اکتشاف واقع را بر او نمی‌بندد، بلکه در دسترسی او به واقع شروطی را در پیش او می‌نهد و او را در عبور شناختاری به واقع مشروط به استیفای آن شروط و مقید به عدم کشف خلاف در بازرسی‌ها و نقادی‌ها می‌گرداند. دلیل جواز خطا وجود همین شروط است که گاه عقل از استیفای آن تخطی می‌کند. کمال عقل انسان این نیست که خطا نکند، چون این کمال برای او ممکن نیست؛ کمال عقل انسانی آن است که پس از اکتساب، آرای خود را در استیفای شروط عبور به واقع بازرسی کند و در نهایت، به ملاک جواز خطا، مطابقت آن با واقع را مشروط به عدم کشف خلاف کند. اگر همه عقول بشری نیز درباره یک مسئله اکتسابی هم‌نظر باشند، جواز خطا منتفی نمی‌شود.^۱ در عین حال همین عقل جایز الخطاست که خطا را کشف می‌کند و می‌کوشد راه را در بازرسی‌ها بر آن ببندد. اجتماع جواز خطا با کشف خطا در عقل یک اجتماع شگفت‌آور است و بر این اساس، می‌توان عقل را در کشف واقع، آن‌گونه که هست توانا دانست و نیز به دستاورد عقل، به صورت مشروط بر عدم کشف خلاف اعتماد کرد.

۱. عالمان اصول فقه امامیه، قانون فراگیر در اجماع‌ها را بدین گونه تقریر کرده‌اند: اجتماع همه موجودات خطاپذیر بر صدق یک نظر در حکم نظر واحد است و خطا را محال نمی‌سازد.



۲. چیستی فلسفه

مهم‌ترین ویژگی فلسفه آن است که دانشی بشری است؛ توجه به لوازم این ویژگی باید همواره در پیشگاه اذهان قرار داشته باشد. فلسفه اولی یا مابعد الطبیعه دانشی بشری است که تصورات، تصدیقات و مسائل آن زیربنای همه تصورات، تصدیقات و مسائل علوم دیگر است. فیلسوفان فلسفه را دانش کلی می‌دانند تا به نیاز همه علوم به آن اشاره کنند. عامل شناساننده واقع که فلسفه نیز در پی شناخت آن است، دستگاه عقل و به‌ویژه عقل محض است. این عقل محض است که با ساختار خود و ادراک‌های پیشینی خود پایه‌های دانش بشری و پایه‌های ارتباط‌دهنده این دانش با واقع را فراهم ساخته است. عقل محض اصولی دارد که نه تنها هستی و چیستی خود و هستی و چیستی جز خود، بلکه شناخت خود و شناخت جز خود را نیز بر آن پایه‌ها مقرر می‌بیند. فرض حذف این اصول واقع و شناخت یا فرض تغییر محتوایی آن یا فرض هرگونه خطا در آن به سفسطه در هستی و شناخت می‌انجامد که مطرود واقع و عقل است (نک: طباطبایی، ۱۳۸۷: ۲۷-۳۳).

اصول یادشده عقلی هم در بنیان دانش بشری قرار دارد و هم بر همه ساختمان دانش او احاطه دارد. هر دانشی که بر این اصول عقلی محتوایی و صوری بدون فاصله و واسطه تکیه زده باشد، عقل را به واقع متصل می‌کند، زیرا عوامل خطا در دانش بشری امکان نفوذ به این مرتبه را ندارد. اما آنچه از این تراز فراتر می‌رود، به دلیل ورود فعالیت‌های اکتشافی اکتسابی، زیر پوشش خاصیت خطاپذیری شکل می‌گیرد. محصول تفکر دانشمند به صورت گزاره‌ای در دسترس دانشمندان دیگر قرار می‌گیرد و تا زمانی که دلیل دانشمند اول با ردگیری او و دیگران به مانعی برخورد، که باز همان اصول نخستین عقلی آن مانع را پیش آورده‌اند، به صورت مشروط به عدم کشف خلاف پذیرفته می‌شود.

آنچه گذشت به‌طور دقیق در کار فیلسوفان مسلمان قابل ردگیری است. اگر فیلسوفی گزاره اکتسابی p را مطابق با واقع بداند، از او پذیرفته نمی‌شود، مگر اینکه بر این مطابقت دلیل آورد. آن فیلسوف دلیل خود را در قالب‌های منطقی و مواد یقینی



عبوردهنده به واقع ارائه می‌دهد. اگر فیلسوف دیگری گزاره p را مطابق با واقع بداند، باید عین این مسیر را بپیماید. اکنون در این آوردگاه آرا، اگر فیلسوف دوم نشان دهد که دلیل فیلسوف اول بر اثبات p درست نبوده و او دچار اشتباه شده و هنوز ثابت نشده است که p مطابق با واقع نیست، بلکه اگر نشان دهد دلیل او بر p صحیح و بی‌خطاست، کذب p را به صورت مشروط بر بی‌خطابودن دلیل او بر p ثابت کرده است. ردّ دلیل آورده‌شده بر p و اقامه دلیل بر p دو مرحله مکمل یکدیگرند که هر کدام بدون دیگری در رسیدن به واقع کفایت نمی‌کند. اکنون چون دلیل فیلسوف دوم بر p نیز زیر پوشش احتمال و جواز خطاست، این دلیل نزد عقل به صورت مشروط بر عدم کشف خطا پذیرفته است. این مشروطبودن منافاتی با رسیدن به واقع ندارد، بلکه رسیدن به واقع را در موجودی که جواز خطا در اکتشافات او راه دارد، دسترس پذیرتر و قابل اعتمادتر می‌کند. بنابراین، فیلسوف می‌تواند بر دلایل خود که به صورت مشروط رسیدن به واقع را میسر می‌کند، تکیه زند.

فیلسوفان عبارت «المتَّبِع هو البرهان؛ برهان تنها چیزی است که از آن پیروی می‌شود» را معیار بررسی‌های عقلی می‌دانند؛ برای مثال، ملاصدرا به‌هنگام سخن گفتن از اکتشافی بزرگ در دانش بشری به نام «حرکت جوهری» از این عبارت بهره می‌گیرد (شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۳: ۱۰۸). البته مطالب پیش‌گفته در تمام دانش‌های استدلالی برقرار است. آنچه این دانش‌ها را برپا و آنها را نقد می‌کند، عقل است و آنچه خطاهای واردشده بر این دانش‌ها را نیز می‌زداید عقل است.

۳. چیستی دین

به بیان ایجابی، دین هرگونه بنیادی که داشته باشد، به طور محض، سره و ناب به خداوند تعلق دارد. بدون خدا نمی‌توان به چیزی به‌مثابه دین اشاره کرد (نک: عابدی شاهرودی، ۱۳۹۴ الف: ۳۵۹). به بیان دیگر، واقع دین هرچه هست بدون استناد به خداوند نمی‌تواند باشد؛ یعنی هرچه به‌عنوان دین در تصور آید، درست باشد یا نادرست، اگر فاقد مقوم دین باشد، ماهیت دین بر آن صدق نمی‌کند. دین، دین‌بودن خود را از مقومات خود



پرتال جامع علوم انسانی



دارد، نه از اسامی و نام‌های بشری؛ به بیان سلبی، آنچه واقع دین است، به نظریه‌های انسان‌ها وابسته نیست. بنابراین، دین، هر چه باشد، یکسره به خدا تعلق دارد و بی‌واسطه به او مرتبط، وابسته، متصل و پیوسته است؛ پس به نحو سلبی، هر چه یکسره و به تمام هویت به خدا تعلق نداشته باشد و از نزد او نباشد، ماهیت دین بر آن صدق نمی‌کند. به بیان دیگر، دین یک واقعیت است. واقعیت را هستی و اخلاق تشکیل می‌دهد؛ پس واقع دین، واقع هستی و واقع اخلاق است.

هستی خدا واقع دین است.^۱ یکتایی خدا، واقع دین است. علم بی‌پایان خدا، واقع دین است. منزّه بودن او از هر نقص و عیب، زشتی و بدی، واقع دین است. افعال او که همه عین صدق و درستی و عدل است، واقع دین است. همچنین رسولی که از جانب خداست، ابلاغ‌کننده واقع فی‌نفسه دین است و فعل، قول و تقریر او سنت است. نیز امامان معصوم علیهم‌السلام به وصایت از رسول صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم ابلاغ‌کننده واقع فی‌نفسه دین هستند و فعل، قول و تقریر آنها سنت است. سخنان ایشان همچون سخنان پیغمبر خدا و کردار آنها همچون کردار ایشان و تقریر آنها همچون تقریر ایشان، سنت است و دین فی‌نفسه را بیان می‌کند و چون همه شئون آنها، از جمله علم ایشان و ابلاغ آنها به تعلیم خداوند و به اذن او و به وصایت از جانب رسول خداست، به خدا مرتبط است. کتاب نازل‌شده از جانب خدا به رسولش، متن دین است. کتاب خدا، یعنی آنچه از سوی خدا بر پیغمبرش وحی شده تا بر مردم با نام کتاب ابلاغ کند، با تمام محتوای بی‌کرانش، متن دین خداست و قول، فعل و تقریر معصوم علیهم‌السلام تفصیل آن است و سرانجام جهان آخرت، به مثابه قرارگاه اصلی جهان‌ها، به مثابه مواجه شدن و بازگشتن به مبدأ هستی و مبدأ اخلاق، با همه ویژگی‌ها و خواص بی‌پایان و بی‌انتهایش یکی از اصول دین است.

آنچه گذشت، اصول یا پایه‌های اصلی هستی‌شناختی دین است. در مقابل، دیگر تعدد خدا جایی در واقع دین ندارد. اتخاذ خدایان متعدد از سوی بشر، تعدد خدایان را واقعی نمی‌کند؛ هر چند بشر آن تعدد را واقعی بیندارد. نیز آنچه بشر به مثابه دین اتخاذ

۱. اضافه واقع به دین بدین معناست که دین از حیث فی‌نفسه منظور شده است، نه از حیث دیدگاه.

می‌کند، واقع دین را نمی‌سازد، زیرا چه بسا اموری که بشر آن را دین گرفته است، درحالی که هیچ واقعی از دین در آن نیست. آنچه در رابطه با دین به بشر مربوط است، درک حقیقت دین و پذیرش دین به مثابه واقع هستی و واقع اخلاق و تسلیم در برابر آن با ملاک و واقعیت یادشده است. هرگاه بشر واقع دین را کشف کرد و با ملاک واقع بودن آن بدان تدین ورزید، آن دین واقعی از آن جهت که واقع دین است، به عنوان دین خواهد بود. تدین ورزیدن انسان به دین مقوم دین نیست. نه آرا و دیدگاه‌های بشری مقوم دین است و نه دیانت ورزیدن بشر؛ دین برای دین بودن نه به اقبال بشر وابسته است و نه به دفاع او از دین. دین به واقعیت خود دین است. دین فی نفسه با قانون‌های نیکی فی نفسه متلازم است؛ از این رو، انواع ظلم مردود است و انواع عدل مورد تصدیق و مورد فرمان دین است.

۴. رابطه فلسفه و دین

اکنون با توصیفی که از موقعیت واقعی فلسفه و دین گذشت، می‌توان رابطه این دو را در چند مرحله گزارش کرد:

مرحله اول: فلسفه دستاورد عقل بشری است که در طول تاریخ به مثابه یک دانش اکتسابی، آغازی داشته، به مرتبه کنونی رسیده و به سوی اهداف خود در حرکت است، ولی فلسفه و مسائل بنیادی آن، از آن جهت که وابسته به اصول عام عقل و پرسش‌های عام وابسته به آن اصول‌اند، در این مرحله به صورت عام در اذهان بشری برقرار هستند. مسائل بنیادی فلسفه زمان‌بردار نیستند و در تاریخ فلسفه آغاز ندارند؛ همان‌گونه که نمی‌توان برای آنها پایانی در نظر گرفت. هر جا عقل هست، آن مسائل و نیز پاسخ‌هایی که عقل به آن پرسش‌ها می‌دهد، با عقل همراهند؛ هرچند تفصیل آن پرسش‌ها و پاسخ‌ها در دسترس عام انسان‌ها نباشد. این اصول عام عقلی هرچه را تقریر کنند، دارندۀ عقل را با واقع مرتبط کرده‌اند، زیرا این اصول نه فقط بر عقل احاطه دارند که بر واقع نیز حاکم‌اند. از این رو، عقل به محض برخورد با تناقض در محیط خود، متعلق تناقض را از واقع سلب می‌کند.





دین نیز یک واقعیت است و اصول دین اصول عقل نیز هستند؛ عقل از آن جهت که داندۀ این اصول است، بی‌نیاز از هر آموزه‌ای ورای خود، توان شناخت واقع دین و عبور شناختاری به اصول دین را دارد. همان‌طور که عقل به نحو عام به اثبات خود و آن سوی خود نیاز ندارد و شناخت خود از وجود خود و وجود آن سوی خود را بی‌نیاز از هر آموزه‌ای می‌داند، در شناخت مقوم واقع نیز به اصول خود تکیه دارد. در این بخش، عقل ضرورت صدق به طور فراگیر دارد. کذب اصل‌های ضروری الصدق عقل محال است، زیرا فرض کذب اصول عقل با فرض صدق تناقض و صدق دیگر محالات این همان است. به محض وجود یافتن و فعال شدن عقل، اصول ناظر به واقع و کاشف از آن به فعالیت می‌افتند و عقل با متعلقات پرسش‌های برآمده از خود در رابطه با واقع، به‌مثابه پاسخ روبه‌رو می‌شود. از آنجاکه اصول و پایه‌های دین، با اصول عقل این همان هستند، پس بی‌نیاز از هر آموزه‌ای در دسترس اصول عام عقلی‌اند، زیرا اصول عام عقلی با اصول دین مطابقت دارد.

مرحله دوم: آنچه خارج از اصول عام عقلی قرار دارد، به شرطی ما را با واقع متصل می‌کند که اگر با داده‌های دیگر ناظر به واقع ضمیمه شود با اصول عام عقلی منافات نداشته باشد. تفصیل شناختاری اصول واقع و اصول دین، عقل را در مرحله اکتساب و اعمال قواعد و فعالیت‌های شناختاری وارد می‌کند. از آنجاکه مرز ضرورت صدق عقل در محدوده اصول عام عقلی است، برای عقل طالب شناخت و کمال، فراتر رفتن از این مرز هم جایز و هم لازم است، اما با توجه به اینکه دستاوردهای آن به صورت مشروط به صدق و کذب متصف می‌شود، هرچه یک گزاره از اصول عام عقلی فاصله داشته باشد و برای اثبات آن به آوردن گزاره‌های میانجی نیاز باشد، نظر به صدق یا کذب دادن آن مشروط‌تر می‌شود؛ همان‌گونه که احتمال خطا در آن بیش‌تر می‌شود. برای نمونه، در هندسه اقلیدسی هرچه گزاره‌ای، مانند گزاره الف به اصول موضوع مفروض الصدق این دستگاه نزدیک‌تر باشد، احتمال خطا در آن کمتر است، زیرا در اثبات آن به فعالیت‌های شناختاری کمتری نیاز است. اگر گزاره‌ای دورتر، مثل ب، در مسیر اثباتی خود از گزاره الف بهره‌گیرد، صدق یا کذب آن هم به‌درستی مرحله استدلالی مخصوص خود و هم

به درستی مرحله استدلالی پشتوانه الف مشروط است و بدین ترتیب، بر تراکم شرط‌های صدق و کذب گزاره‌ها افزوده می‌شود.

وقتی هندسه‌دان برای گزاره ب استدلال می‌کند و به نظر خود تمام شرایط صدق آن را از نظر صوری و محتوایی، با رساندن به اصول عام عقلی فراهم می‌کند، مقدر او نیست که صدق آن گزاره را تضمین کند و اگر چنین تضمینی دهد، نمی‌تواند دلیلی بر آن اقامه کند. همه آنچه او می‌تواند بگوید این است که تاکنون هرچه در اثبات گزاره ب تأمل کرده، اشکالی در گذرهای صوری و محتوایی آن نیافته است، اما نیافتن اشکال، دلیلی بر نبود اشکال نیست. تصدیق هندسه‌دان‌های دیگر از برهان هندسه‌دان مذکور تنها اطمینان را بالا می‌برد، ولی تضمینی برای صدق به دست نمی‌دهد، زیرا همان‌طور که خطا در هندسه‌دان نخست امکان دارد، در هندسه‌دان‌های بعدی که ناظران آن برهان‌اند، نیز رواست. تراکم ناظران جایز الخطا نمی‌تواند تضمینی دهد که خطایی رخ نداده باشد. بدین ترتیب، گزاره ب از آن جهت که استدلال بر صدق، پشتوانه آن است و نقص و کاستی در آن استدلال به چشم استدلال‌گر و ناظران نرسیده است، به صورت مشروط پذیرفته می‌شود و تا هنگامی که خطایی در آن تشخیص داده نشده باشد، می‌توان ارتباط با واقع را بر اساس آن استدلال تنظیم کرد. آنچه گذشت بر همه دانش‌های بشری جاری است و هیچ دانشی، چه طبیعی، چه ریاضی، چه فلسفی و چه استنباطی یا به تقسیمی دیگر، چه تجربی و چه عقلی محض از آن بیرون نیست.

اکنون وقتی با متن تدوینی دین، یعنی کتاب خدا و سنت پیغمبر ﷺ و امامان معصوم علیهم‌السلام روبرو می‌شویم، همین وضع بر ما حاکم است. موقعیت ما در برابر متون دین به مانند موقعیت ما در برابر متن تکوینی واقع است. متن کتاب خدا از علم خداست، ولی هرگاه درباره علم خداوند سخن به میان آید، این علم نه تنها واقع را نشان می‌دهد، بلکه همیشه و به ضرورت مطابق با واقع است و بلکه واقع بودن واقع در مطابق بودن با آن علم است.^۱ علم پیغمبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و علم امامان علیهم‌السلام از آن جهت که به علم خداوند متصل است

۱. زیرا علم خدا، علم فعال است و به طریقی که حکیمان مسلمان بیان کرده‌اند از طریق اراده الهیه علت تحقق واقع ممکن است.





و از اسباب فراهم نشده است که البته این جهت تمام جهت علم ایشان است، نه با محصور بودن مواجه است و نه با جواز خطا. علم معصوم نه تنها مطابق با واقع است، بلکه به ضرورت مطابق با واقع است. از این جهت علم خدا و فرستادگان او مرتبه‌ای به نام مرتبه گسسته از واقع ندارد که گاه مطابق با واقع باشد و گاه نباشد. علم فرستادگان خدا یک دیدگاه یا نظریه نیست، بلکه مانند اصول ضروری عقل ضرورت صدق دارد.

وقتی ما با متن فی نفسه دین روبه‌رو می‌شویم، با توجه به ملاک گفته شده در می‌یابیم که آنچه مقصود صاحب متن است ممکن نیست از واقع تخلف داشته باشد و بلکه به ضرورت با واقع مطابقت دارد؛ یعنی چیستی واقع را در خود دارد و همگان را از واقع خبر می‌دهد یا همگان را به آن واقع گسیل می‌دارد. ما به مثابه موجود صاحب عقل، در برابر چنین متنی قرار می‌گیریم. عقل مخاطب پیغام‌های خداوند و فرستادگانش است؛ بدین معنا که صاحب متن دین اراده کرده است که محتوای متن به عقل عرضه شود. از این جهت با زبانی سخن می‌گوید که می‌توان آن را زبان عقل نامید (نک: قمی، ۱۴۳۱، ج ۳: ۹-۱۱). متن از نظر زبان این جهانی، به زبان خاصی، مانند زبان عربی بیان می‌شود، اما زبان عام و جهانی آن زبان عقل است. زبان این جهانی با امکانات خاص عقل بشری قابل ترجمه به زبان‌های دیگر این جهانی است تا همگان با محتوای آن که زبان عام و جهانی عقل است روبه‌رو شوند. ترجمه اصلی متن دین هنگامی است که به دستگاه عقل وارد می‌شود. این متن هر چند به عقل انسانی خطاب می‌کند، دانش صاحبان این متن نه با دانش مخاطبان آن قابل مقایسه است و نه خواص دانش او با خواص دانش آنها. متن دین از دانش بی‌پایان و بدون خطای الهی برآمده است و دانش مخاطبان عام آن محدود و خطاپذیر.

بنابراین، متن دین منبعی است که سراسر واقع را در خود حاضر کرده است و تفصیل آن متن، گسترده واقع را پوشش می‌دهد، اما عقل بشری در اکتشاف این متن محدود، تدریجی و جایز الخطاست. از آنجا که اصول دین با اصول عقل مرتبط است، این مرتبه از واقع بدون خطا و بلکه بدون امکان خطا، به اذهان وارد می‌شود، اما تفصیل این اصول که تفصیل واقع است، با اکتساب‌های عقلی به اذهان عرضه می‌شود که سه ویژگی

محدود بودن، تدریجی بودن و جواز خطا بر آن احاطه دارد؛ به گونه‌ای که با کشف خطا، این امکان هست که تصحیح آن نیز به خطا انجام شود یا نظریه مطابق با واقع با وارد شدن یک مغالطه از اذهان حذف شود. بنابراین، همان‌طور که عقل در اکتشاف اکتسابی واقع تکوینی جواز خطا دارد، در اکتشاف اکتسابی یا نظری واقع تدوینی دین نیز که کتاب خدا و سنت رسول خدا ﷺ و امامان معصومین است، جواز خطا دارد.

این جواز خطا در منطقه تفصیل‌های اکتسابی است که اجازه نمی‌دهد اکتشافگر به دستاورد اکتشافی خود بی‌قید و شرط وابسته گردد، هر چند به مطابقت آن با واقع حکم کند.

۵. منطقه اعتقاد (یقینی یا قلبی) دینی

هر چه در واقع دین هست، چون از هر جهت مربوط به خداست، بالضروره واقعی است. از این رو، هر چه از واقع دین بر ما آشکار شود، ما را در وضعیت اعتقاد یقینی قرار می‌دهد، زیرا قوه عقلی تنها واقع را به طور مطلق می‌پذیرد و هر گاه در برابر واقع قرار گیرد، اعتقاد بدان، یعنی صادق دانستن بی‌قید و شرط صورت آن واقع یا تصدیق عقلی آن در عقل شکل می‌گیرد؛ به گونه‌ای که ممکن نیست اصول عقلی نقیض آن را روا دارد. اصول دین از چنین موقعیتی در شناخت عقلی برخوردارند. از این رو، محققان امامیه تقلید در اصول دین را روا نمی‌دارند، زیرا اصول دین در دسترس اصول عقلی همگانی است که در عقل بشر استقرار دارد؛ هر چند تحلیل و تفصیل بیانی آنها را دانش اکتسابی با تصورات و تصدیقات خاص خود، عهده‌دار باشد. تفصیل اصول دین که به‌عنوان مسائل تفریعی عقل مطرح می‌شوند، بر عهده تصورات، تصدیقات و اصولی است که از طریق استدلال عقلی محض یا از طریق استدلال ترکیبی [ترکیب اجتهاد عقلی و اجتهاد شرعی] استنباط و تثبیت می‌گردند.

حال اگر طریق استدلالی عقلی محض و طریق استدلالی ترکیبی به طور عام به عقل ضروری الصدق باز گردد، نتایج بدون مشروط شدن به اثبات می‌رسند، اما اگر چنین نشود و تنها عقل غیر ضروری الصدق عهده‌دار استدلال‌ها باشد، نتایج مشروط به مطابقت





با واقع شرع می‌شوند، زیرا عقل غیرضروری الصدق در معرض خطا قرار دارد. پس نمی‌توان نظریه‌های چنین عقلی را به‌عنوان واقع تکوین یا واقع تشریح به طور مطلق مورد تصدیق قرار داد و این از آن‌روست که آرای عقل کائنات خطاپذیر، چه در فلسفه یا دانش دیگر، تنها می‌توانند صدق مشروط داشته باشند. با این وصف، از یک سو لازم است که عقل غیرضروری الصدق کار اکتشافی خود را نسبت به واقع و نسبت به دین به انجام رساند و از سوی دیگر عقل یادشده در این کار خود در معرض جواز خطاست. پس نمی‌توان از آن طلب شناختی داشت که به صورت نامشروط و نامقید مطابق با واقع باشد. درعین حال، می‌توان عقل را به روند طبیعی خویش نهاد که تا وقتی به چیزی به صورت ضروری الصدق منتقل نمی‌شود، تدین نمی‌ورزد یا ایمان نمی‌آورد. عقل پس از تدین و ایمان به اصول دین، از آن جهت که تمام شرایط صدق آنها را در خود فراهم آورده است، در تلاش برای تفریح‌های آن اصول توانایی خود را به کار می‌گیرد، اما چون امکان خطا را بر کوشش‌های عملی خود حاکم می‌بیند، جواز خطا را در یافته‌های خود به طور تضمین شده طرد نمی‌کند و از این‌رو، نمی‌تواند به دستاوردهای گمانی [ظنی] خود، اعتقاد یقینی یا قلبی داشته باشد.^۱

۶. چگونگی باورمندی به تفصیل اصول دین

در روند شناخت ما از واقع، هرگاه شرایط لازم و کافی معرفت حاصل شود، ما به واقع دسترسی داریم یا به واقع منتقل شده‌ایم. آنچه ما را به واقع منتقل ساخته، صورت‌های علمی و شناختاری ماست. اگر این صورت‌ها با واقع هماهنگ باشند، حکایتگر واقع‌اند و ما از طریق آنها به واقع گذر کرده‌ایم. در تعامل با واقع، نشان داده می‌شود که آیا چنان صورت‌هایی با واقع تطابق دارند یا خیر. اگر به فعالیت‌های متعارف در زندگی خود توجه کنیم، درمی‌یابیم که همه امور ما از طریق اراده و اختیار، به صورت‌های شناختاری

۱. برای توضیح دیگری از این مطلب بر پایه تفکیک عقل عام از عقل خاص، نک: علی عابدی شاهرودی، ۱۳۹۴: ۴۰۲-۴۰۳.

ما وابسته است. هر گونه بی توجهی به صورت های شناختاری لازم برای یک عمل یا نامطابق بودن صورت های مذکور با واقع، هزینه های زیادی برای ما خواهد داشت. فرض کنید به مسیر پلکانی طبقه دوم رسیده ایم و می خواهیم به طبقه اول برگردیم. اگر به سبب صحبت کردن با دیگری پلکان را نبینیم یا در اثر سرگیجه داشتن طول هر پله از پلکان را تشخیص ندهیم، سقوط خواهیم کرد. این مورد نمونه ای از ارتباط شناختاری ما با واقع است که در صورت اختلال، وضعیت نامطلوبی را به بار می آورد. بدین ترتیب، می توان گفت هر امر واقعی، هم آثار و خواصش واقعی است و هم ارتباط آن با امور واقعی دیگر قسمتی از واقع را می سازد. همان گونه که فقدان یا وجود هر موجود واقعی واقع را دگرگون می کند، شناختن یا نشناختن آن موجود واقعی نیز شناخت از واقع را تحت تأثیر قرار می دهد.

دین که تعلق به خداوند دارد، بنیادها و مقومات واقع و نیز همه ارتباط های میان موجودات واقع و داد و ستد آثار و خواص آنها را که وابسته به علم بی پایان و مصون از خطای خداوند است، در خود دارد. وقتی دین به اذن خداوند و با ابلاغ رسول ﷺ یا وصی او که از هر خطا و نقصی پیراسته اند، به بشر محدود و جایز الخطا برسد، برای فهم آن یا صرف حضور قوه عقلی انسان در هر وضعیتی از دانش که باشد، کفایت می کند و یا اینکه به اکتساب و تأمل نیاز دارد. در صورت دوم یا انسان می تواند به رسول ﷺ و وصی او مراجعه کند یا امکان این مراجعه نیست. در صورت اول، رسول و وصی او می توانند حدود مرتبط کننده آیات خداوند به پایه های عقلی حاضر در همه قوه های عقلی را آشکار کنند، به گونه ای که قوه عقلی را به محتوا و مقصود خداوند که عین واقع است، منتقل سازند، ولی اگر قوه عقلی بخواهد با اکتساب از هر منبع دیگری که باشد، به تأمل در محتوای آیات خدا و سخنان معصومین بپردازد تا مقصود ایشان را که عین واقع است دریابد، به ملاک محدودیت و جواز خطا، این امکان وجود دارد که به شناخت ناقص برسد یا به خطا افتد؛ چنان که امکان دارد به طور محدودی به شناخت واقع در حد لازم و یا در حد لازم و کافی نائل گردد.





همین وضعیت، هنگامی رخ می‌دهد که انسان از طریق مقدمات و زمینه‌های کاملاً بشری به واقع مراجعه کند؛ مانند دانش‌هایی که تاکنون به دست بشر به سامان رسیده است. اکتشاف‌های علوم مختلف بسیار فراوان و قابل توجه است، ولی بسیاری از شناخت‌های بشری از واقع ناقص و یا خطاست که مورد دوم یا شناخته شده است یا شناخته شده نیست، اما چه فرقی میان وقتی است که انسان با قوه عقلی خود به سراغ شناخت اکتسابی واقع از راه‌های اکتسابی بشری - تجربی یا عقل محض - می‌رود با وقتی که به شناخت واقع از راه مراجعه به کلام خدا و کلام راهنمایان الهی اقدام می‌کند؟

بی‌گمان شباهت وضعیت اول با وضعیت دوم این است که حاصل شناخت اکتسابی ما، به دلیل احاطه جواز خطا بر قوه عقلی، ممکن است با واقع مطابقت نداشته باشد، ولی تفاوت این دو وضعیت آن است که در صورت اول حاصل شناخت به ما نسبت داده می‌شود، ولی در وضعیت دوم چه بسا و به طور معمول حاصل شناخت ما به طور مشروط به دین انتساب می‌یابد، درحالی که اگر صورت‌های علمی ما که قرار است بیانگر واقع و دین باشند، به دلیل جواز خطا، مطابق با واقع و دین نباشند، به ذهن ما استناد دارند نه به منبع دیگری. اهمیت امر دین از آن جهت است که بشر شناخت اکتسابی خود از دین را به خداوند نسبت می‌دهد و اگر شناخت او مطابق با واقع نباشد، این استناد دادن سبب اسناد دادن امر غیرمطابق با واقع به موجودی است که خطا در علم و بیان او فرض ندارد. اکنون پرسش این است که چگونه می‌توان به تفصیل اصول دین یا دیگر امور مندرج در دین که از راه اکتساب و تأمل بر اساس قواعد عقلی به دست می‌آید و مصون از خطا نیست، اعتقاد بست؛ به گونه‌ای که مسئولیت قوه عقلی در شناخت و علم استیفا شده باشد.

۷. روش باورمندی به دانش اکتسابی در آموزه‌های دین

خداوند در قرآن کریم و نیز رسول و اوصیای او در قول، فعل و تقریر خود چگونگی اعتقاد به آموزه‌های دین را تعلیم داده‌اند. بی‌گمان به اقتضای ویژگی‌های دانش بشری، احاطه بشر بر همه مقاصد دین، به دلیل بی‌پایان بودن آن مقاصد ممکن نیست؛ نیز به

همین اقتضا، راه خطا بر بشر در امور اکتسابی ناظر به کشف مقاصد دین مسدود نیست. حال که چنین است انسان چگونه می‌تواند به کل دین ایمان آورد و به همه محتوای نفس‌الامری آن اعتقاد قلبی داشته باشد؟ پاسخ به این پرسش را از دو طریق پی می‌گیریم:

الف) قرآن کریم در این زمینه راهکاری را در اختیار انسان می‌گذارد و می‌فرماید: او کسی است که این کتاب [قرآن] را بر تو فرو فرستاد. پاره‌ای از آن، آیات محکم [صریح و روشن] است. آنها اساس کتاب‌اند و [پاره‌ای] دیگر متشابهات‌اند [که تأویل پذیرند]، اما کسانی که در دل‌هایشان انحراف است برای فتنه‌جویی و طلب تأویل آن [به دلخواه خود] از متشابه آن پیروی می‌کنند، با آنکه تأویلش را جز خدا و ریشه‌داران در دانش کسی نمی‌داند. [آنان که] می‌گویند: «ما بدان ایمان آوردیم، همه [چه محکم و چه متشابه] از جانب پروردگار ماست» و جز خردمندان کسی متذکر نمی‌شود (آل عمران: ۴).

در این آیه، آیات کتاب خدا به دو دسته محکم و متشابه تقسیم شده است. این تقسیم مخصوص کتاب خداست و پیش از آن در متون بشری دیده نشده است؛ هرچند می‌توان تحقیق کرد که آیا ممکن است ملاک آن در گفتار بشری هم یافت شود یا نه. مقصود نوشتار حاضر، توجه به محتوایی در کتاب خداست که از آن در این آیه به «تأویل» آیه یاد شده است. کتاب خدا مشتمل بر حقایقی است که در مرتبه تأویل قرار دارد و ورود به آنها یا کشف آنها به علمی وابسته است که مقدور بشر نیست و تنها در دانش خداوند مندرج است و نیز به تعلیم الهی در دانش لدنی پیغمبر ﷺ و امامان معصوم  قرار دارد که از ایشان به «راسخون در علم» تعبیر شده است. از هیچ راهی از راه‌های موجود در عالم امکانی، کشف این مرتبه از دانش قرآن ممکن نیست و درعین حال این مرتبه از دانش قرآن که به تعلیم خدا و فرستادگانش امکان ورود به فهم بشری را دارد، مرتبه‌ای از مقاصد دین است که اعتقاد به آنها برای خردمندان ضرورت دارد.

اکنون اهل خرد و عقل چگونه - در عین ندانستن تأویل - می‌توانند به محتوای تأویل اعتقاد داشته باشند؟ قرآن کریم از زبان راسخان در علم، به اهل خرد و عقل، تعلیم





نظر

سال بیست و دوم، شماره ۸۷، پاییز ۱۳۹۶

می دهد که چگونه می توان در عین ندانستن یک محتوا آن گونه که در واقع است، به آن اعتقاد داشت. ملاک این اعتقاد آن است که محتوای تأویل به خداوند مربوط است و از نزد او و در نزد اوست؛ هر چه در نزد خدا واقع باشد، واقع است و هر چه از نزد خدا باشد، واقع است. پس ما هر چند ندانیم واقع چیست، همین که بدانیم چیزی در نزد خداست، می دانیم که آن چیز واقع است. بدین ترتیب، چون هر چه نزد خداست همان واقع است، ما به اجمال به همه واقع اعتقاد داریم؛ با این پشتوانه که ما به هر چه نزد خداست، اعتقاد داریم. این اعتقاد ما را به واقع وابسته و پیوسته می کند؛ به گونه ای که اگر بدانیم چیزی در واقع برقرار است، به آن اعتقاد داریم؛ هر چند اکنون در ذهن، علمی درباره آن چیز نداشته باشیم یا به دلیلی نظری و اکتسابی به خلاف آن اذعان کرده باشیم. آنچه هویت شناختاری ما را تشکیل می دهد، التزام قوه شناختاری به واقع در اکتساب ها و فعالیت های شناختی است، نه آنچه ذهن آن را واقعی می داند، زیرا ممکن است به دلیل جواز خطا آنچه ذهن آن را واقعی فرض کرده است، واقعی نباشد.

اکنون به سبب ملاک یادشده در این آیه، در هر فعالیتی که با اعمال همه قوانین دانش ها در راستای تفسیر بشر از آیات کتاب خدا به عمل آید که گستره واقع را در تکوین و تشریح بیان می کند، باید در نهایت به این صورت مشروط به اعتقاد در آید که با مراد و مقصود خداوند (عین واقع) مطابق باشد.

ب) در روایت هایی از پیغمبر ﷺ و امامان علیهم السلام نیز چگونگی باورمندی به دین و ارکان آن بیان شده است؛ نمونه ای از این روایت ها، روایت جناب عبد العظیم حسنی از امام هادی علیهم السلام است (صدوق، بی تا الف: ۸۲). در این حدیث، نخست عبد العظیم حسنی از سوی امام علیهم السلام به دوستی ایشان اکرام می شود. در پاسخ این اکرام، عبد العظیم از امام علیهم السلام تقاضا می کند تا اجازه دهد دین خود را عرضه کند تا از رضایت خداوند مطمئن گردد. درخواست جناب عبد العظیم و پاسخ ایجابی و تصدیق امام علیهم السلام از آنچه وی عرضه کرده است، معیاری را در اختیار ما قرار می دهد که در این بحث راهگشاست. عبد العظیم می خواهد از دین خدا مطمئن شود تا بدان ایمان داشته باشد. او به همه ارکان دین خداوند ایمان داشت، اما به واسطه عرضه آن به امام برگزیده الهی می خواهد برای

همیشه از تدین خود به واقع دین مطمئن گردد. اگر به فرض در کلام عبد العظیم چیزی عرضه می‌شد که امام آن را از دین نمی‌دانست، بی‌درنگ وی آن را کنار می‌گذاشت و دیگر به آن اهتمام نمی‌داشت، زیرا او از تقریر امام علیه السلام تمامیت و تضمین انتقال به واقع را به دست می‌آورد، نه از اعتقاد خود. آنچه در کلام عبد العظیم آمده همه اموری است که در دسترس عقول بشری قرار دارد یا در دسترس همگانی از دین است. ما در وضعیت عبد العظیم حسنی قرار نداریم که بتوانیم دین خود را بر امام علیه السلام عرضه کنیم، ولی این ملاک در دست ماست؛ یعنی ما نیز باید به هر چه امام علیه السلام آن را از دین خدا بدانند (عین واقع) اعتقاد بیابیم؛ نه به آنچه در اذهان خود واقع می‌دانیم. آنچه در اذهان واقع دانسته می‌شود، در صورتی قابل اعتقادورزیدن است که واقع باشد، و گرنه اعتقاد به آن - در صورت علم داشتن به غیر واقعی بودن آن - ممکن نیست.

پس ما نیز هر گاه در تحقیق یکی از تفصیل‌های دین به نتیجه‌ای رسیدیم، می‌گوییم: اگر پیغمبر صلی الله علیه و آله و امامان علیهم السلام این گزاره را مطابق با واقع می‌دانند، ما به آن اعتقاد داریم و در غیر این صورت به آن اعتقاد نداریم. این گفته ما را در وضعیت درست عقلی قرار می‌دهد و حتی اگر در اکتساب خود خطا کرده باشیم، به واقع اذعان داریم و آن را تصدیق کرده‌ایم، زیرا به فرض آگاهی از خطای خود، یک لحظه نیز در نفی اذعان به آن درنگ نمی‌کنیم.

ج) امام صادق علیه السلام در حدیثی به عیسی بن عبدالله که پرسید: «اگر امام پس از شما را شناسم و جای او را ندانم چه کنم؟» فرمود: در این صورت می‌گویی: «خدایا من کسی را مولای خود می‌دانم که باقی‌مانده از حجت‌های تو و فرزند امامی است که از دنیا رفته است.» این کار از تو کفایت می‌کند» (صدوق، بی‌تاب: ۳۵۰).

این حدیث نشان می‌دهد که با ایمان به پایه‌ها و اصول دین که در دسترس عقل همگانی است، تصدیق امور دیگر دین، یعنی تفصیل اصول و فروع دین در ایمان به کل دین کفایت دارد. با این گفته، ما به آنچه نزد خداوند است ایمان می‌آوریم؛ چه آنها را بدانیم یا ندانیم، زیرا به یقین می‌دانیم که آنچه نزد خداست همان واقع است. پس ما به اجمال به کل دین ایمان داریم و آن را تصدیق می‌کنیم، ولی از آنجا که تحقیق در





اصول و فروع تفصیل دین، مطلوب دین است و آموزه‌های پیغمبر ﷺ و امامان علیهم السلام بر آن دلالت دارد، ما می‌کشیم تا با ضوابط قانون‌مند عقلی و با معیارهای اجتهادی از طریق متون دین به سوی دانش دین حرکت کنیم؛ هرچند می‌دانیم که در این راه نیز دانش ما محدود، تدریجی و خطاپذیر است. در این مسیر به هرچه دست یابیم، در صورتی ایمان می‌آوریم که مطابق با چیزی باشد که نزد خداست؛ به گونه‌ای که به محض دانستن واقع لحظه‌ای در نظریه خطای خود باقی نمی‌مانیم و آن را طرد می‌کنیم. با این شیوه، هم به کل واقع (عین متن دین) وارد شده‌ایم و هم در اجتهاد و تلاش‌های علمی خود، حتی اگر خطا باشد، نزد خداوند هم معذوریم و هم به تفضل الهی مأجور خواهیم بود.

د) قول و عمل زراره از اصحاب خاص امام باقر و امام صادق علیهم السلام به هنگام مرگ می‌تواند در بحث ما مفید باشد:

خدایا، من روز قیامت تو را ملاقات می‌کنم و امام من کسی است که امامت او در قرآن آمده است؛ خدایا، من حلال آن را حلال و حرام آن را حرام می‌دانم و به محکم و متشابه، ناسخ و منسوخ و خاص و عام آن ایمان دارم؛ بر این امر زندگی می‌کنم و بر این امر می‌میرم، اگر خدا بخواهد (طوسی، ۱۴۳۰: ۱۷۵-۱۷۶).

در خبر دیگری آمده است که زراره پس از قراردادن قرآن در بالای سرش گفت: «امام بعد از جعفر بن محمد کسی است که نام او در این قرآن به صورت نص و آشکار آمده است. او از کسانی است که خداوند اطاعت ایشان را بر آفریده‌های خود واجب گردانیده است و من به او ایمان دارم». وقتی از این عمل زراره به امام کاظم علیهم السلام خبر دادند، حضرت فرمود: «قسم به خدا، زراره به سوی خدای متعال مهاجرت کرده است» (طوسی، ۱۴۳۰: ۱۷۶). محمد بن ابی عمیر از قول محمد بن حکیم می‌گوید که امام هفتم علیهم السلام فرمود: «من امید دارم زراره از کسانی باشد که خداوند درباره آنها فرمود: "هر کس از خانه خود به سوی خدا و رسولش مهاجرت کند و سپس مرگ او را دریابد، به یقین اجر و پاداش او بر خداست"» (نساء: ۸۹).

۸. رویکرد فیلسوفان مسلمان در تطابق آرای خود با حجت‌های دین

در فرهنگ اسلامی، بسیاری از فیلسوفان مسلمان کوشیده‌اند دیدگاه‌ها و آرای فلسفی‌شان را در تبعیت از پیشوایان معصوم علیهم‌السلام قلمداد کنند. در ادامه به بررسی رویکرد فلسفه‌ورزی ملاصدرا و ابن سینا می‌پردازیم:

الف) ملاصدرا در خاتمه عرشیه، وصیت خود را با این عبارت‌ها آغاز می‌کند:

این بنده ضعیف می‌گوید: در آنچه گفتم و عمل کردم و باور داشتم و نوشتم به پروردگرم پناه می‌برم از هر چه در تبعیت دین و شریعتی که آورنده آن، سید رسولان و خاتم پیغمبران است، فتور و ضعفی افتاده باشد و مرا در پیوستن به آن ریسمان‌های محکم قصوری پدید آمده باشد، زیرا من از روی دانش یقینی دانسته‌ام که احدی نمی‌تواند خداوند را، آن گونه که سزاوار خداوندی اوست، پرستش کند؛ مگر از طریق کسی که اسم اعظم نزد اوست و او همان انسان کامل و تکمیل‌گر (دیگران) است؛ یعنی جانشین بزرگ خدا در دو عالم ملک و ملکوت مهین و بهین و در دو سرای دنیا و آخرت (ملاصدرا، بی‌تا: ۶۹).

آن گونه که از این عبارت‌ها برمی‌آید ملاصدرا موقعیت خویش نسبت به خلیفه خداوند در هستی امکانی، یعنی پیغمبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و اوصیای معصوم او علیهم‌السلام را با عبارت‌هایی چون «تبعیت از ایشان» و «تمسک به ایشان» بیان می‌کند. این اصل بر همه فعالیت‌های شناختاری وی در دانش‌هایی مانند فلسفه اولی یا مابعدالطبیعه حاکم است که دین خدا بشر را به مسائل آن راهنمایی کرده است. به بیان دیگر، ملاصدرا و دیگر فیلسوفان مسلمان، پیغمبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و امامان علیهم‌السلام را حجت و برهان اکمل بر واقع می‌دانند که در رساندن انسان‌ها به واقع مؤید به تضمین خداوند هستند و هیچ بشری از هدایت ایشان بی‌نیاز نیست. بنابراین، فیلسوف بزرگی همچون وی با تلاش در اقامه برهان‌های ضروری عقلی در رسیدن به پایه‌های واقع و مسائل بزرگ آن، تمام گفتار، افعال، باورها و نوشتارهای خویش را به تطابق با گفتار، کردار و آموزه‌های حجت‌های تام خداوند مشروط می‌کند و از هر گونه ناهماهنگی در این تطابق به خداوند پناه می‌برد. ملاصدرا در مقدمه اسفار





پس از تتبع آرا و دیدگاه‌ها، اتصال به منابع دین را شرط رهایی از آرای ضعیف و روش‌های بیهوده جدلی دانسته، شیوه برگزیده خود در دانش عقلی فلسفه را چنین بیان می‌کند:

پس زمام امور خود را به خداوند و به فرستاده خدا که بیم‌دهنده و ترساننده است، دادیم؛ از این‌رو، به هرچه از او به ما رسیده ایمان داریم و آن را تصدیق می‌کنیم و بنا نداریم از راه ساختن وجهی عقلی یا راهی علمی در صدد توجیه آنچه از سوی ایشان به ما رسیده است باشیم، بلکه خود را به هدایت او سپرده و از آنچه بر حذر داشته، کنار گرفته‌ایم تا امر خداوند متعال را عمل کرده باشیم که فرمود: «هرچه رسول برای شما آورده بگیرید و از آنچه بر حذر داشته است کنار گیرید» (حشر: ۷). تا اینکه به سبب این پیروی، خداوند آنچه را که خواست بر قلب ما گشود و به برکت این پیروی رستگار گشتیم (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۱: ۱۱-۱۲).

این عبارت ملاصدرا وجه دیگری از اندیشه و کردار او درباره کارهای علمی بشری ناظر به مسائل مشترک با متن دین را نشان می‌دهد. وی هرچه را از کلام خدا و کلام اولیای او باشد، عین واقع می‌داند و به آن باور دارد و در کارهای علمی خود به آن واقع نظر دارد. واقع نیز به توجیه و دلیل تراشی نیازی ندارد. آنچه واقع می‌طلبد، کشف آن با قوه شناسایی است؛ پس لازم است قوه شناسایی، به مثابه نیروی توانا بر عمل شناخت واقع وارد عمل شود و به سوی آن گام بردارد، نه اینکه آرای خود را بر واقع تحمیل کند. ملاصدرا نشان می‌دهد شیوه او این نیست که دیدگاه‌های علمی خود را از راه تأیید متون دینی تثبیت کند، بلکه او درصدد کشف واقع است و این امر با فهم مقاصد متون دینی حاصل می‌شود.

ب) ابن سینا همین شیوه را درباره گفتار پیغمبر ﷺ در پیش گرفته است. او پس از تقسیم زندگی آخرتی به زندگی جسمانی و زندگی روحانی، اعتقاد به تفصیل زندگی جسمانی آخرتی، از مرحله اثبات تا کیفیت آن را به یکباره به گفتار صادق مصدق (پیغمبر خدا ﷺ) واگذار می‌کند و از این طریق خود را به واقع منتقل می‌سازد. تمام دلیل ابن سینا بر این واگذاری، دلالت دلایل عقلی محض بر لزوم تبعیت از گفتار

معصوم علیه السلام است (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۴۲۳). در واقع، قول، کردار و تقریر پیغمبر صلی الله علیه و آله و امامان علیهم السلام دلایل عقلی اند که از زبان عقل جهانی در راستای هدایت عقل‌های جزئی برای رسیدن به غایت‌های عقلی و کلی جهان صادر شده‌اند.

ج) حکیم آقاعلی مدرس زنوزی در بدایع الحکم پس از پاسخ به پرسش‌های هفت‌گانه درباره خداوند، صفات و رابطه او با هستی‌های امکانی، می‌گوید:

طریق نجات آن است که انسان پس از اطلاع بر رؤوس مسائل اعتقادی بنای اعتقاد خود را بر این گذارد که هر یک از آنها که مطابق اعتقاد ائمه معصومین علیهم السلام است معتقد باشد و هر یک که مطابق نباشد منکر. همین قدر ناجی بود؛ مگر بعضی از اعتقادات که موقوف علیه اصل شرع و دین باشد. و از آنجا که همین قدر مایه کمال نفسانی علمی نباشد، چنان‌که در اخبار اهل بیت عصمت علیهم السلام از علم و علما مدح و تمجید فرموده‌اند و خلق خلق به جهت معرفت بود و خواجه طوسی رحمته الله علیه در اول طبیعیات شرح اشارات فرموده است: کسی که از روی تفصیل به مقاصد مبدأ و معاد عارف باشد، «فقد فاز فوزاً عظیماً» (احزاب: ۷۱)؛ و در صحیفه الهیه نیز وارد است: «وَمَنْ يُؤْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا» (بقره: ۲۶۹)، تحصیل معارف الهیه موجب کمال نفس انسانی است، لکن به طوری که آن اعتقاد اجمالی که مذکور شد محفوظ بماند (مدرس زنوزی، ۱۳۷۶: ۸-۵۲۷).

نتیجه‌گیری

چگونه عقل می‌تواند در کنار پذیرش محتوای دین، به پژوهش درباره واقع‌پیردازد، در عین اینکه پژوهش‌های او و پاسخ‌های حاصل از آن خواصی دارند که گاه موجب تخطی از واقع می‌شود؟ در این نوشتار، تبیین همسویی میان پژوهش‌های عقلی در رسیدن به واقع (عقلانیت) و پذیرش یقینی اصول دین و آموزه‌های تفصیلی آن (دیانت) در عین مطالعه عقلی آن، بر پایه پرسش‌ها و پاسخ‌های پیشین عقل نهاده شد. عقل با پرسش‌هایی روبه‌روست که برای پاسخ به آنها امکاناتی را دارد که با تکیه بر آنها دانش



فلسفه را برپا می‌کند. این دانش بشری، پرسش‌های تفصیلی را با روند اکتسابی عقل در راستای کشف واقع که قرین ویژگی‌های محدود بودن، تدریجی بودن و خطاپذیری همراه است، پاسخ می‌دهد. تلاش عقل برای یافتن واقع به کمال عقل می‌انجامد، زیرا این پرسش‌ها تمام ظرفیت و امکان‌های عقل را فعال می‌کند. در عین حال عقل نیز با مطالعه خود، هم به توانایی‌ها و هم به محدودیت‌هایش اذعان دارد. از این جهت، عقل به منبعی از دانش نظر دارد که ایدئال است و از هر کاستی و خطا مصون است. شرایط لازم برای شناخت این منبع یگانه در عقل موجود است. عقل در مواجهه با دین این منبع را شناسایی کرده، به آموزه‌های آن بدون قید و شرط تکیه می‌کند و به آن تدبیر می‌ورزد. در عین حال، در شناسایی آموزه‌های تفصیلی دین، عقل ناگزیر به پیمودن مسیرهای ضابطه‌دار و قانون‌مند است و توانایی بر چنین پیمایشی را ملکه اجتهاد فراهم می‌کند که آن نیز با ویژگی‌های سه‌گانه محدود بودن، تدریجی بودن و خطاپذیری همراه است. عقل در نهایت به واقع دین و آموزه‌های آن بی‌قید و شرط اعتقاد دارد، اما به دستاوردهای اکتسابی خود از واقع دین به صورت مشروط و مقید باور دارد، به شرط آنکه آن اکتساب‌ها مطابق با واقع یا مطابق با مقصود دین باشد؛ همان‌گونه که به دستاوردهای اکتسابی خود در دانش فلسفه (به شرط مطابقت آنها با واقع) تکیه می‌کند.



نظر

سال بیست و دوم، شماره ۸۷، پاییز ۱۳۹۶

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

کتابنامه

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ ق)، الشفا(الهیات)، قم: منشورات مکتبة آية الله العظمى المرعشى النجفی.
۲. ملاصدرا، صدرالدين شیرازی (۱۳۶۸)، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه، قم: انتشارات مصطفوی.
۳. _____ (بی تا)، العرشیه، اصفهان: انتشارات مهدوی.
۴. صدوق، محمد بن علی (بی تا الف)، التوحید، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
۵. _____ (بی تا ب)، کمال الدین وتمام النعمه، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
۶. طباطبائی، محمدحسین (۱۳۸۷)، اصول فلسفه رئالیسم، قم: بوستان کتاب.
۷. طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۳۰ ق)، اختیار معرفة الرجال المعروف برجال الکشی، قاهره - لندن: مرکز نشر آثار علامه مصطفوی.
۸. عابدی شاهرودی، علی (۱۳۹۴ الف)، سنجش و اکتشاف، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۹. _____ (۱۳۹۴ ب)، نقد فقه شناخت، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۰. قمی، ابوالقاسم (۱۴۳۱ ق)، القوانين المحکمة فی الاصول المتقنه، قم: مؤسسه احیاء الکتب الاسلامیه.
۱۱. مدرس زنوزی، علی (۱۳۷۶)، بدایع الحکم، قم: انتشارات الزهراء.

