

## معیار صدق گزاره‌های دینی

محمد حسین زاده

### چکیده

بنیادی‌ترین مسئله در حوزه معرفت‌شناسی دینی، که دشوارترین آن‌ها نیز هست، معیار صدق گزاره‌های ظنی و جزمی دین است. از منظر ما برای معرفت به دین، جزم و علم متعارف و اطمینان کفایت می‌کند. بر اساس این نگرش، یعنی کفایت علم متعارف یا جزم، معیار صدق این گونه معرفت‌ها چیست؟ در پاسخ به این مسئله، چندین معیار برای ارزیابی معرفت‌های اطمینانی یا جزمی می‌توان برشمرد. در این مقال، هر یک از راه‌حل‌های مزبور را بررسی کرده‌ایم، که مهم‌ترین آن‌ها دکترین حجیت در معرفت‌شناسی دینی و راهبرد شهید صدر در حل مسئله استقراست.

این راه‌حل‌ها در صورتی قابل استنادند که نتوانیم گزاره‌های ظنی، جزمی و یقینی بالمعنی‌الاعم دین را بر گزاره‌های یقینی بالمعنی‌الاخص مبتنی بدانیم. اما اگر بتوانیم آن معرفت‌ها و گزاره‌ها را بر گزاره‌های یقینی بالمعنی‌الاخص مبتنی بدانیم، نیازی به آن راه‌حل‌ها نیست. از نظر ما چنین اِبتنایی ممکن است.

### کلید واژه‌ها

اعتبار ذاتی یقین، گزاره‌های تعبیدی و غیرتعبیدی، یقین ذاتی و موضوعی، آموزه حجیت، احتمال، تحدی.

با نگاهی هرچند گذرا به دین، می‌توان بدین نتیجه رهنمون شد که در بخش‌هایی از دین، دست‌یابی به معرفت یقینی بالمعنی‌الاصح ممکن است، و نیز در بخش‌هایی از دین که تحصیل چنین معرفتی ممکن است، تحصیل آن لازم نیست، بلکه علم متعارف (اطمینان) یا حداکثر یقین روان‌شناختی (جزم) کفایت می‌کند.<sup>(۱)</sup> اکنون با پرسشی اساسی و بسیار دشوار روبه‌رو می‌شویم: در صورت کفایت علم متعارف یا یقین روان‌شناختی، چگونه می‌توان صدق این گونه معرفت‌ها را، که با جهل مرکب و عدم مطابقت با واقع نیز سازگارند، اثبات کرد؟ آیا راهی برای احراز صدق این‌گونه گزاره‌ها وجود دارد؟ معیار صدق آن‌ها چیست؟

به نظر می‌رسد مسئله ذکر شده دشوارترین مسئله‌ای است که بشر از دیرباز تاکنون با آن روبه‌رو بوده است. به اختصار، این‌گونه می‌توان پاسخ گفت که گزاره‌های دینی به دو دسته قابل تقسیم‌اند:

۱. گزاره‌های تعبدی؛

۲. گزاره‌های غیرتعبدی.

منظور از گزاره‌های تعبدی در دین، گزاره‌هایی‌اند که راه شناخت آن‌ها ادله نقلی است و ما جز ادله نقلی راهی برای شناخت آن‌ها نداریم؛ ادله‌ای نقلی که حاکی از رفتار یا گفتار معصوم است، دلیل آن‌هاست. از طریق آن ادله می‌توان به آن گزاره‌ها معرفت یافت؛ نظیر عمده احکام عملی دین همچون تعداد رکعات نماز صبح، ظهر، عصر، مغرب و عشا، و وجوب حمد و سوره در رکعت‌های اول و دوم. با تعریف یاد شده، معنای عبارت «گزاره‌های غیرتعبدی» آشکار می‌شود. منظور از این دسته، گزاره‌هایی‌اند که معرفت به آن‌ها از راه عقل (با کمک حس یا بدون کمک حس) ممکن است. آشکار است که این اصطلاح با اصطلاح تعبدی در دانش اصول، که به معنای تکلیف مبتنی بر قصد قربت است، تمایزی اساسی دارد. اصطلاح مزبور، افزون بر احکام، دسته‌ای از اصول اعتقادی و ارزش‌های اخلاقی را که با ادله نقلی اثبات می‌شوند نیز دربرمی‌گیرد. معیار یا راه احراز صدق گزاره‌های تعبدی این است که آن‌ها را به گزاره‌های دسته دوم، یعنی گزاره‌های غیرتعبدی، ارجاع دهیم. عمده احکام دین و پاره‌ای از فروع اخلاقی و اعتقادی تعبدی

بوده، می‌توان آن‌ها را به گزاره‌های غیرتعبدی دین ارجاع داد؛ زیرا تعبد ما در تعقل و عقلانیت ما ریشه دارد و احکام و گزاره‌های تعبدی دین بر گزاره‌های غیرتعبدی در انسان‌شناسی، فرجام‌شناسی، راه‌شناسی و خداشناسی دین مبتنی است. بدین ترتیب، معیار صدق گزاره‌های تعبدی دین، ارجاع آن‌ها به گزاره‌های غیرتعبدی دین است. گزاره‌های تعبدی، چه ظنی باشند و چه جزمی (یقینی بالمعنی الاعم)، یا به عبارت دیگر، چه از راه ظنون معتبر اثبات شوند چه از راه دلیل‌هایی که مفید یقین بالمعنی الاعم هستند، در تعقل ریشه دارند و بر گزاره‌های غیرتعبدی دین مبتنی‌اند. اکنون جای این پرسش است که چگونه می‌توان این گونه گزاره‌ها را ارزیابی کرد و صدق آن‌ها را محرز ساخت؟

به اختصار می‌توان گفت گزاره‌های غیرتعبدی دین اگر عقلی و پیشین باشند، مانند گزاره‌های «خدا وجود دارد و عالم، دانا و توانای مطلق است»، معیار صدق آن‌ها ارجاع به بدیهیات اولی است، و اگر پسین باشند، در صورتی که به بدیهیات اولی ارجاع یابند صدق آن‌ها یقینی، محرز و تردیدناپذیر است.

اما در این راه حل با مشکلی جدی روبه‌رویم: از یک سو، چنان‌که پیش‌تر گذشت، در بخش‌هایی از دین نمی‌توان به معرفت یقینی بالمعنی الاخص، که عقلاً احتمال خطا در آن منتفی است، دست یافت؛ زیرا آن‌ها برهان‌پذیر نیستند، و نمی‌توان درباره آن‌ها برهانی اقامه کرد. در نتیجه، درباره آن‌ها صرفاً می‌توان به علم متعارف (اطمینان) یا در نهایت یقین روان‌شناختی (جزم) دست یافت. از سوی دیگر، در آنجا نیز که می‌توان به معرفت یقینی بالمعنی الاخص دست یافت، تحصیل چنین معرفتی لازم نیست؛ زیرا چنان‌که گذشت، تحصیل چنین معرفتی برای همگان ممکن نیست. همگان نمی‌توانند در مواردی که دست‌یابی به یقین بالمعنی الاخص ممکن است، به این گونه معرفت دست یابند. بدین سان، نگرش یاد شده، مستلزم این مسئله دشوار است که از منظر معرفت‌شناسی چه راه‌حلی برای ارزیابی و تضمین این‌گونه معرفت‌ها داریم؟ اگر علم متعارف، بلکه یقین روان‌شناختی و جزم، در شناخت گزاره‌های دینی کافی باشد، به نوعی هرج و مرج معرفت‌شناختی یا پلورالیسم معرفتی می‌انجامد و لازم می‌آید هر کس بتواند با ادعای جزم یا اطمینان بر ادعای خود در باب دین صحه گذارد.

### اعتبار و کاشفیت ذاتی یقین

شاید بتوان برای حل این مشکل از مبحث ذاتی بودن حجیت در ادله یقینی و بازگشت حجیت دیگر ادله به آن‌ها استفاده کرد و بر آن شد که حجیت ادله غیریقینی، همچون امارات و اصول عملیه بر ادله یقینی و قطعی مبتنی بوده، اعتبار خود را از ادله یقینی به دست می‌آورد، اما حجیت و اعتبار ادله یقینی به خود آن‌هاست و بر امر دیگری بیرون از ذات آن‌ها مبتنی نیست. محقق نایینی مبنای فوق را به اختصار چنین بیان کرده است:

طریقیة کلّ شیءٍ لابدّ و ان یتهیّ الی ما بالذات و الّٰزم التسلّس و ممّا ذکرنا یعلم أنّ نفی الطریقیة و الحجیة عن القطع ایضاً لایعقل إذ لایمکن شرعاً سلب ما هو من لوازم الذات، مضافاً الی لزوم التناقض....<sup>(۲)</sup>

مبنای مزبور نقض و ابرام شده و اصلاحاتی در آن صورت گرفته است. از یک سو، حجیت امری اعتباری و تشریحی است، اما طریقیّت و کاشفیت و نیز یقین امری تکوینی‌اند. معنا ندارد که حجیت ذاتی یا لازمه ذات کاشفیت و طریقیّت یا یقین باشد. چگونه می‌توان تصور کرد حجیت که امری اعتباری است ذاتی یا لازمه ذات قطع باشد؟<sup>(۳)</sup>

از سوی دیگر، کاشفیت از واقع ذاتی قطع و یقین نیست؛ زیرا در قطع و یقین روان‌شناختی، خطا و جهل راه دارد و گاهی با واقع مطابق نیست. اگر کاشفیت از واقع ذاتی قطع باشد، وقوع خطا و اشتباه و عدم دست‌یابی به واقع درباره آن قابل تصور نیست. توضیح آنکه قطع و یقین از اقسام ادراک حصولی است. گرچه علم حصولی، در واقع، نور بوده، عین طریقیّت و انکشاف است، ممکن است این ادراک با واقع مطابق باشد و ممکن است نباشد. مطابقت نکردن با واقع، آن را از علم و ادراک بودن، که عین کاشفیت و طریقیّت است، خارج نمی‌سازد. بدین ترتیب، حقیقت یقین و قطع کاشفیت است نه کاشفیت از واقع؛ طریقیّت است نه طریقیّت از واقع. آنچه ذاتی قطع است، کاشفیت است نه کاشفیت از واقع.

با توجه به آنچه گذشت، حجیت لازمه ذات یا ذاتی قطع نیست، بلکه امری اعتباری و تشریحی است و کاشفیت و طریقیّت، امری تکوینی و غیراعتباری. ملازمه‌ای میان ذاتی بودن

کاشفیت و حجیت در یقین نیست. از آنجا که حجیت برای قطع و یقین اعتباری و تشریحی است، در پاره‌ای از موارد نفی حجیت از آن ممکن است؛ نظیر یقین و سواسی و یقین حاصل از راه قیاس‌های فقهی.<sup>(۴)</sup>

حاصل آنکه بر اساس مبنای اول، حجیت و کاشفیت تکوینی و ذاتی یقین، بلکه عین یقین، است؛ اما بر اساس مبنای دوم، حجیت امری اعتباری و تشریحی است. گرچه هر دو مبنا در این جهت با یکدیگر متفاوتند که به لحاظ یک مبنا حجیت ذاتی یقین و ادله یقینی است و به لحاظ مبنای دیگر، حجیت یقین اعتباری است، هر دو مبنا در این جهت مشترکند که حجیت ادله غیر یقینی بالغیر است و حجیت ادله یقینی فی نفسه است. بدین ترتیب، اعتبار و ارزش معرفتی ادله غیر یقینی به ادله یقینی بازمی‌گردد.

با توجه به آنچه گفته شد، ارزش معرفت را در معرفت‌های دینی می‌توان بر اساس حجت به اصطلاح اصولی تبیین کرد. حجت کاربردها و اصطلاحات متعددی دارد که از جمله، معنای اصطلاحی آن در اصول و فقه است. حجت در این گونه دانش‌ها به معنای «منجزیت و معذرت» است؛ بدین معنا که اگر شناخت گزاره‌ای دینی با واقع مطابق باشد، تکلیف برای مکلف منجز است، و اگر به خطا رفته و با واقع مطابق نباشد، آنچه انجام داده معذر است. با توجه به تفسیر حجیت در می‌یابیم که حجیت از این منظر امری هنجاری و دستوری است؛ یعنی تکلیف معرفتی خود را به درستی انجام دادن. پس از آنکه به مبدأ و معاد ایمان آوردیم و به این اصل توجه کردیم که در برابر خداوند مسئول و مکلف هستیم، در این صورت، لازم است وظیفه معرفتی خود را به خوبی انجام دهیم. مسئولیت و ادای تکلیف دینی از راه حجیت صورت می‌پذیرد. چنان‌که خاطر نشان کردیم، حجت به معنای اصولی آن، یعنی آنچه منجز یا معذر است. اگر دلیلی ما را به واقع برساند، نقش خود را به خوبی ایفا کرده و منجز است، و اگر از واقع تخطی کرد، معذر است. بدین ترتیب، ارزش شناخت و موجه‌سازی معرفتی در گزاره‌های دینی امری هنجاری استنتاجی است؛ یعنی معرفت به هر یک از گزاره‌های دینی اگر اطمینانی، ظن معتبر و مانند آن‌ها باشد، اعتبار آن‌ها بدین دلیل است که بر ادله یقینی مبتنی بوده، به آن‌ها استناد می‌یابند؛ چنان‌که اعتبار

ادله یقینی به یقین بودن آنهاست. یعنی خود حجت‌اند و به جعل حجیت نیاز ندارند. از این رو، اعتبار آنها بر اساس استنتاج شدن آنها از ادله یقینی است؛ چنان‌که هنجاری بودن آنها از این روست که باید وظیفه معرفتی خود را در قبال تکلیف و مسئولیت به خوبی انجام دهد و به دلیلی معتبر استناد کند. از این رو، اگر به خطا رود، معذور بوده، بر او چیزی نیست.

می‌توان گفت از یک سو، در ظنون و ادله ظنی، حتی اگر معتبر و حجت باشند، احتمال خطا و اشتباه وجود دارد، بلکه تحقق فی‌الجمله آن تردیدناپذیر است. از طرف دیگر، در ادله قطعی و یقینی، منظور از قطع و یقین یا علم عرفی است که از آن به «اطمینان» تعبیر می‌شود، و یا منظور از آن، علم و قطع به معنای جزم است که از آن به «یقین روان‌شناختی» تعبیر می‌گردد. آشکار است که در هر دو گزینه، هم اطمینان و علم متعارف و هم جزم و یقین روان‌شناختی، خطا راه دارد. بدین سان، جزم و یقین روان‌شناختی با خطا نیز سازگار است و گاهی این‌گونه یقین‌ها جهل مرکب بوده، ما را به واقع نمی‌رساند. تجویز خطا و اشتباه در معرفت‌های دینی غیر ضروری و غیر مسلم بدین معناست که در این بخش، دست‌یابی به حجت اهمیت دارد. در صورتی ما وظیفه معرفتی خود را به خوبی انجام داده‌ایم که در شناخت ادله معتبر و تفحص در باب آنها تقصیر نورزیده باشیم. در این صورت، دلیلی که به آن دست می‌یابیم بر ما حجت است. این حجت اگر ما را به واقع برساند، منجز، و گرنه معذر است. در بخش‌های اختلافی و ظنی احکام، ممکن است گروهی یک دیدگاه را، وعده دیگری نظریه‌ای دیگر را برگزینند و بالاخره چهار یا پنج قول در مسئله مطرح باشد؛ و در عین حال، ممکن است همه آنها بر خطا باشند و به واقع دست نیافته باشند. اگر همه آنان به مسئولیت معرفتی خود عمل کرده و در انجام آن کوتاهی نورزیده باشند، مأجور خواهند بود. از این رو، می‌توان به نوعی پلورالیسم در حوزه معرفت‌های دینی ظنی و اطمینانی معتبر قایل شد؛ اما این پلورالیسم بر ساختار معرفتی و ابزارهای شناخت و چارچوب فرهنگی افراد مبتنی نیست، بلکه از کمبود دلیل برخاسته است، و کمبود یا ضعف پاره‌ای از ادله در حوزه معرفت‌های دینی ما را به این پلورالیسم سوق می‌دهد.

تحلیل ارائه شده، بر این نگرش مبتنی است که در دست‌یابی به معرفت‌های دینی صرفاً بر

جزم (یقین روان‌شناختی) یا علم متعارف (اطمینان) یا ظنون معتبر اکتفا کنیم؛ اما می‌توان به یقین منطقی (یقین به معنای اخص) نیز استناد کرد و پاره‌ای از معرفت‌های دینی را از این طریق به دست آورد. بدین سان، می‌توان مسئله را با توجه به یقین منطقی تحلیل کرد. آشکار است که در این صورت، یعنی در صورت استناد معرفت دینی به یقین منطقی، مشکل برطرف می‌شود. بلکه براساس این تحلیل و راه‌حل نوین می‌توان گفت افزون بر معرفت‌های یقینی دین، اعتبار پاره‌ای از معرفت‌های دینی که از راه امارات و ظنون معتبر به دست می‌آیند نیز یقینی است؛ به دلیل اینکه اعتبار آن‌ها از راه ادله اربعه (کتاب، سنت، اجماع و عقل) اثبات و احراز شده است. مجموع دلیل‌های یاد شده، مفید یقین منطقی‌اند. بنابراین به یقین می‌دانیم که امارات و ظنون معتبرند، و اعتبار آن‌ها به یقین منطقی مستند است، نه یقین روان‌شناختی. فرایند اعتبار در دین به شرح ذیل است:

<p>۱. عقل + اعتبار گفته پیامبر و امام = مرجعیت پیامبر و امام</p> <p>۲. مرجعیت پیامبر و امام + اعتبار حواس (شنیدن گفتار و مشاهده رفتار پیامبر و امام) = مرجعیت گفتار و رفتار پیامبر و امام</p> <p>۳. مرجعیت گفتار و رفتار پیامبر و امام + دلیل نقلی = اعتبار ادله نقلی حاکی از گفتار و رفتار معصوم از راه ادله عقلی</p>
--

اما به نظر می‌رسد یقین در اینجا، منطقی نبوده، روان‌شناختی (جزم) است؛ زیرا آشکار است که در میان ادله اربعه، نمی‌توان از راه اجماع، روایات و قرآن به یقین منطقی دست یافت. اگر آیاتی از قرآن به لحاظ دلالت نص باشند، نمی‌توان از آن‌ها یقین منطقی را نتیجه گرفت. گرچه در نص، احتمال خلاف روا نیست، این احتمال خلاف نزد عقلا مردود است، نه اینکه عقلاً نیز احتمال خلاف منتفی باشد. آشکار است که کسی نمی‌تواند درباره نصوص ادعا کند که به لحاظ عقلی احتمال خلاف به میزان  $\frac{1}{1000000000}$  در آن‌ها منتفی است، بلکه چنین احتمال خلافی از منظر عقلاً منتفی است. البته عقل و دلیل عقلی می‌تواند مفید یقین منطقی، یعنی یقین بالمعنی الاخص باشد؛ اما باید توجه داشت که نباید میان حکم عقل و بنای عقلاً اشتباه کرد. تنها حکم عقل است که می‌توان از راه آن به یقین منطقی دست یافت؛ اما با بنای عقلاً نمی‌توان به یقین منطقی رسید. ممکن است پنداشته شود که بنای عقلاً از زمره احکام عقل بوده، هم به بنای

عقلا و هم به حکم عقل، دلیل عقلی اطلاق می‌شود؛ در حالی که احکام آن دو با یکدیگر تفاوت‌های اساسی داشته، بنای عقلا از احکام عقل نیست و به دلیل نیاز به امضا یا عدم ردع به سنت ارجاع می‌یابد.<sup>(۵)</sup> بدین سان، از آنجا که مراد از ادله عقلی در پاره‌ای از ظنون معتبر، نظیر خبر واحد و قول لغوی، بنای عقلاست و نه حکم عقل، و با بنای عقلا نمی‌توان به یقین منطقی دست یافت، این‌گونه ادله عقلی مفید یقین منطقی نیستند. حتی اگر بتوان برای اعتبار خبر واحد و مانند آن، دلیل یا ادله عقلی اقامه کرد که صرفاً به حکم عقل استناد جسته باشند، با این حال، باید توجه داشت که هر حکم عقلی مفید یقین نیست، بلکه پاره‌ای از آن‌ها ظنی و غیریقینی‌اند. حاصل آنکه نمی‌توان در ادله نقلی، نظیر خبر واحد، از راه ادله اعتبار آن‌ها، به یقین منطقی دست یافت؛ زیرا هیچ یک از ادله چهارگانه که مفید اعتبار و حجیت آن‌ها هستند مفید یقین منطقی نیستند.

لازم است خاطر نشان کنیم که نقد فوق، دست‌یابی به یقین منطقی در همه گزاره‌های دین را نفی نمی‌کند؛ بلکه صرفاً گزاره‌هایی از دین را که از راه ادله نقلی، اعم از ظنی و یقینی، به دست آمده‌اند لحاظ می‌کند و دست‌یابی به یقین را تنها درباره آن‌ها مردود می‌شمارد. اما دست‌یابی به یقین را در گزاره‌هایی که از راه دلیل عقلی یقینی به دست آمده‌اند، نظیر اعتقاد به وجود خداوند متعال و توحید، منتفی نمی‌داند.

در میان متفکران مسلمان، فقیه و فیلسوف نامور، میرداماد، سخت کوشیده است تا اثبات کند که احکام فقهی و در نتیجه محصول دانش فقه معرفت یقینی منطقی و به تعبیر خودشان، یقین مضاعف است، و ظنی بودن راه‌ها و امارات معتبر ظنی با یقینی دانستن آن‌ها منافاتی ندارد. اما به نظر می‌رسد که به رغم کوشش بسیار، راه حل ایشان با موفقیت همراه نیست و نمی‌توان با آن به یقین منطقی و مضاعف دست یافت.<sup>(۶)</sup>

تا اینجا هر چه کوشیدیم، نتوانستیم راهی برای احراز صدق گزاره‌های ظنی دین، که بخش مهمی از احکام عملی آن را تشکیل می‌دهد، بیابیم. بلکه می‌توان گفت گزاره‌هایی که به آن‌ها علم متعارف (اطمینان) داریم، حتی گزاره‌هایی که به آن‌ها یقین روان‌شناختی (جزم) داریم، نیز چنین



بوده است و تاکنون راهی برای احراز صدق آن‌ها نیافتیم. بدین‌سان، تاکنون نتوانستیم با معرفت‌شناسی مطلق خود و با معیار صدقی که برگزیدیم، صدق همه گزاره‌های دین را احراز کرده، اثبات کنیم، بلکه تنها صدق پاره‌ای از اصول اعتقادی و اخلاقی را می‌توان با این معیار اثبات کرد. اما دیگر گزاره‌ها و معرفت‌های دینی چگونه‌اند؟ آیا برای احراز صدق آن‌ها راهی وجود دارد؟

### علم اجمالی

می‌توان برای پاسخ به مسئله، به راه‌حل دیگری استناد جست، و آن علم اجمالی است. توضیح آنکه از یک سو، فراروی خود احکام عملی بسیاری، اعم از احکام عبادی، اخلاقی، حقوقی، جزایی، اقتصادی و ... مشاهده می‌کنیم. از سوی دیگر، معرفت یقینی و علم اجمالی تردیدناپذیر داریم که شارع احکام بسیاری را صادر کرده است. مواردی را با علم اجمالی می‌فهمیم که این احکام از شارع صادر شده است. چنین علم و معرفتی، یقین منطقی، به معنای اخص است. به تعبیر دقیق‌تر، هرچند معرفت ما به خصوص هر یک از احکام معرفت یقینی به معنای اخص نیست، در مجموع به این موارد یقینی، معرفت یقینی بالمعنی الاخص داریم. توضیح آنکه آنچه در دست ماست و بدان یقین داریم، دقیقاً همان است که از معصومان به دست ما رسیده است. حتی اگر آن حکم در دسترس، حکم اولی دین نباشد یا درباره آن تقیه می‌کرده‌اند، ما از آن بی‌خبر باشیم، با این حال، تردیدی نیست که این حکم از معصوم سرچشمه گرفته و به دست ما رسیده، و گزاره‌ای که در بر دارنده این حکم است، مطابق با واقع است؛ یعنی شارع، هرچند از باب تقیه، آن را صادر و انشا کرده است. آشکار است که راه‌حل فوق درباره احکام ظنی جاری نیست، بلکه صرفاً احکام جزمی و یقینی شریعت اسلام را در برمی‌گیرد.

ممکن است گفته شود که در باب احکام ظنی دین نیز می‌توان این راه‌حل را جاری دانست، و این راه‌حل را به گونه‌ای تقریر کرد که احکام ظنی دین را نیز در برگیرد. توضیح آنکه احکام ظنی دین، بالاجمال، از شارع صادر شده‌اند و در دسترس ما قرار گرفته‌اند. چنین نیست که همه آنها

ساختگی باشند. ما علم اجمالی داریم که بسیاری از آن احکام از سوی شارع صادر شده‌اند، و از این رو، احکام دین به شمار می‌آیند. بدین سان، راه یا یکی از راه‌های احراز صدق گزاره‌های دینی، اعم از ظنی و یقینی، مسئله علم اجمالی است. از راه علم اجمالی به صدور احکام می‌توان به صدق فی‌الجملة آن‌ها دست یافت. در این راه حل، هرچند نتوان صدق هر یک از احکام را، به خصوص، دریافت، می‌توان صدق فی‌الجملة آن‌ها را به دست آورده، احراز کرد. منظور از صدق آن‌ها این است که این گونه گزاره‌ها از شارع صادر شده و بخشی از دین است؛ خواه این احکام اولی باشند خواه ثانوی، تقیه‌ای باشند یا غیر تقیه‌ای، حرجی و اکراهی باشند یا غیر آن. با توجه به مباحث علم اجمالی در دانش اصول می‌توان این راه حل را به دقت تبیین کرد. شرح و تفصیل این بحث مجال دیگری می‌طلبد.

#### **ابتنای معرفت‌های ظنی و جزمی بر یقین بالمعنی‌الاخص**

با صرف نظر از صحت یا سقم راه حل علم اجمالی، می‌توان به راه حل دیگری استناد کرد و بر اساس نظریه برگزیده در معرفت‌شناسی مطلق مسئله را حل کرد. آن راه حل بدین شرح است: اعتبار ظنون معتبر، علم متعارف و یقین بالمعنی‌الاعم (جزم) به یقین بالمعنی‌الاخص قابل ارجاع است و در نتیجه مشکل اعتبار معرفت‌شناختی این گونه معرفت بر طرف می‌شود. توضیح آنکه، چنان‌که اعتبار و حجیت همه ظنون معتبر از راه یقین بالمعنی‌الاعم به دست می‌آید، اعتبار خود یقین بالمعنی‌الاعم و حجیت آن را می‌توان به یقین بالمعنی‌الاخص ارجاع داد. بدین سان، با راه حل قدما نیز می‌توان این گونه معرفت‌های ظنی، اطمینانی و جزمی را موجه ساخت.

#### **راه‌حل‌های مبتنی بر ارتباط گزاره و مُدرک**

اگر فرض کنیم راه حل فوق و دیگر راه‌حل‌ها نادرست‌اند و ما راه‌حلی برای احراز صدق احکام و گزاره‌های عملی دین و نیز بخشی از اخلاق و عقاید، که ظنی یا یقینی بالمعنی‌الاعم‌اند، نداریم، آیا می‌توان راه‌حلی یافت که بر ارتباط گزاره و مُدرک مبتنی باشد، نه ارتباط گزاره با واقع و مدرک

(بافتح). در معرفت‌شناسی‌های مبتنی بر منطق ارسطویی، می‌کوشند بر اساس عنصر صدق یا ابژه‌ای معرفت، یعنی بر اساس ارتباط میان گزاره و واقع، افزون بر عنصر اعتقاد و سوژه‌ای معرفت، مشکل را حل کنند. آیا معیار و راه‌حل دیگری وجود دارد که صرفاً عنصر اعتقاد و سوژه‌ای معرفت را مطمح نظر قرار دهد، و با آن، مشکل معرفت‌شناسی گزاره‌های دینی را برطرف سازد؟

با صرف نظر از نگاه ویژه معرفت‌شناختی خود در به کارگیری قواعد و اصول آن در رفع مشکل گزاره‌های ناظر به احکام دینی، می‌توان چند راه‌حل ارائه کرد:

۱. راه‌حل شهید صدر مبنی بر دست‌یابی به یقین و معرفت ابژه‌ای از راه معرفت سوژه‌ای با روش استقرایی؛
۲. راه‌حل مبتنی بر کفایت احتمال برای اثبات حقانیت آموزه‌های اسلامی؛
۳. راه‌حل مبتنی بر رویکرد حجیت در معرفت‌شناسی دینی؛
۴. راه‌حل مبتنی بر آموزه علم حضوری و تحدی طلبی.

#### ۱. راه‌حل شهید صدر

آیت‌الله سید محمدباقر صدر با ابتکار راه‌حلی نوین در مسئله استقرا، نظریه بدیلی در برابر همه عقل‌گرایان و حس‌گرایان ارائه کرده است. او به مدد تبیین جدیدی از حساب احتمالات و بر اساس شیوه‌ای بدیع می‌کوشد همه تعمیم‌های تجربی، و بلکه همه گزاره‌های بدیهی، اعم از متواترات، محسوسات، فطریات، حتی بدیهیات اولی، نظیر اصل علیت به جز اصل تناقض و بدیهیات احتمالات را ارزیابی کرده، اعتبار بخشد.

راه‌حل ایشان در حل مسئله استقرا، که خود آن را «شیوه ذاتی» می‌نامد، معیار نوینی در ارزش‌شناخت و ارزیابی معرفت به شمار می‌آید. نگرش و راه‌حل معرفت‌شناسانه ایشان با عقل‌گرایان، از جمله ارسطویان، از این نظر که هر دو نگرش فی‌الجمله معرفت‌های پیشین را می‌پذیرند مشترک است. این دو نگرش از جهت دیگری نیز با یکدیگر اشتراک دارند. در هر دو نگرش

استنتاج واقعی که ایشان آن را «توالد موضوعی» نامیده‌اند، پذیرفته شده است. منظور از استنتاج واقعی یا موضوعی این است که بر اساس تلازم واقعی میان دسته‌ای از گزاره‌ها معرفت جدیدی تولید می‌شود. برای مثال، از آنجا که میان گزاره «جهان متغیر است» و گزاره «هر متغیری حادث است»، تلازمی واقعی وجود دارد، از تلازم واقعی میان این دو گزاره، معرفت ثالثی به دست می‌آید که جهان حادث است. شهید صدر چنین استنتاج‌هایی را می‌پذیرد و مسائل نظری هندسه اقلیدسی و مانند آن را از این دسته می‌داند. اختلاف نگرش شهید صدر با عقل‌گرایان در این است که وی پای فراتر نهاده، گونه‌نوینی از استنتاج را که آن را «استنتاج» یا «توالد ذاتی» می‌نامد، ارائه کرده است. توالد ذاتی از منظر ایشان تولید معرفتی از معرفت دیگر است بدون آنکه میان آن‌ها تلازم واقعی وجود داشته باشد. تعمیم‌های استقرایی از این دسته‌اند. میان نتایج حاصل از استقرا و به تعبیر دقیق‌تر، تعمیم‌های استقرایی و شواهد تجربی تلازم منطقی وجود ندارد؛ بلکه آن تعمیم‌ها از شواهد تجربی و استقراها صرفاً بر اساس توالد ذاتی تحقق یافته است.

بدین‌سان، شهید صدر اساس و پایه منطقی جدیدی را پی می‌ریزد که مکمل منطق ارسطویی است. منطق ارسطویی بر اساس توالد موضوعی نمی‌تواند به ادله استقرایی اعتبار بخشد؛ اما منطق استقرایی شهید صدر با ابتکار ویژه‌ای بر اساس توالد ذاتی، که شیوه‌نوینی در استنتاج است، می‌تواند بر اعتبار همه تعمیم‌های استقرایی بلکه همه گزاره‌های نظری پیشین و پسین، جز بدیهیات احتمالات و اصل تناقض، استدلال کند. ایشان در دو مرحله به اثبات این مهم می‌پردازد و نتیجه می‌گیرد که یقین حاصل از دلیل استقرایی گرچه یقین بالمعنی‌الاصح نیست، به دلیل اینکه موجه است و شواهدی واقعی و خارجی آن را مدلل ساخته، معتبر است. در پایان، همه بدیهیات منطق ارسطویی را، جز اصل تناقض، بدین شیوه موجه ساخته، بر اساس آن به لحاظ معرفتی ارزیابی می‌کند. افزون بر این، با همین شیوه وجود عالم خارج، دیگران و خداوند متعال را اثبات می‌کند.<sup>(۷)</sup>

تا اینجا، به رویکرد ویژه شهید صدر نگاهی گذرا افکنندیم. شرح و بررسی راه‌حل ابتکاری ایشان و ارزیابی پیامدهای معرفت‌شناختی آن مجال گسترده‌ای می‌طلبد. در اینجا، لازم است

خاطر نشان سازیم که در صورت پذیرفتن راه حل ایشان می‌توان اعتبار معرفت شناختی گزاره‌های نقلی متواتر (متواترات) را با همین شیوه اثبات کرد؛ چنان‌که خود در دانش اصول درباره اعتبار اجماع به همین روش استناد کرده‌اند.<sup>(۸)</sup> اما بر اساس راه حل ایشان نمی‌توان اعتبار معرفت شناختی گزاره‌های نقلی ظنی، یعنی خبرهای واحد، و نیز دیگر ادله ظنی معرفت‌های دینی و غیر دینی را مستقیماً اثبات کرد. البته این مشکل نیز راه حل غیر مستقیمی دارد و آن اینکه از آنجا که اعتبار گزاره‌های معتبر ظنی در احکام دینی به علم و یقین، ولو یقین بالمعنی الاعم، ارجاع می‌یابد، می‌توان راه حل ایشان را به این گونه گزاره‌ها نیز قابل تعمیم دانست.

## ۲. راه حل مبتنی بر کفایت احتمال برای اثبات حقانیت آموزه‌های اسلامی

بر اساس این راه حل، از راه احتمال می‌توان بر حقانیت دین اسلام و صدور آموزه‌های آن از سوی خداوند متعال استدلال کرد. این راه حل معرفت‌شناسانه را از روایاتی که از راه احتمال وجود خداوند را اثبات می‌کند الهام گرفته‌ایم؛ از جمله:

ان یکن الامر کما تقول و لیس کما تقول نجونا و نجوت و ان لم یکن الامر کما تقول، نجونا و هلکت.<sup>(۹)</sup>

چهار روایت با همین مضمون در مجامع روایی شیعه دیده می‌شود که مفاد آن‌ها استدلال از راه احتمال وجود خداوند متعال است. حاصل استدلال این است که اگر آموزه‌های اسلامی که ما بدان‌ها اعتقاد داریم و احکامی که بدان‌ها عمل می‌کنیم صادق نباشند، ما چیزی از دست نداده‌ایم و اگر صادق باشند، اهل نجات هستیم و همچون منکران به شقاوت گرفتار نمی‌آییم.

بدین ترتیب، با الهام از استدلالی که در این گونه روایات مطرح شده است، می‌توان معیاری برای ارزیابی گزاره‌های دینی و صدق آموزه‌های اسلامی یافت. توضیح آنکه صدق این گونه گزاره‌ها محتمل است. احتمال صدق آن‌ها ما را بر آن می‌دارد که به دلیل ارزش بسیار محتمل، بلکه ارزش بی‌نهایت آن، آن‌ها را صادق دانسته، بر احتمال صدقشان ترتیب اثر دهیم و به مفاد آن‌ها معتقد شویم و ایمان آوریم. بر این اساس، اگر در واقع صادق باشند، نجات یافته‌ایم و اگر

صادق نباشند، دچار مشکلی نشده‌ایم.

به نظر می‌رسد راه‌حل مزبور در صورتی کارایی دارد که امر دایرمدار هیچ یا همه چیز باشد. آنچه از راه‌حل فوق می‌توان استنتاج کرد اثبات عقلانیت آموزه‌های اسلام به معنای عام، نظیر وجود خداوند متعال، معاد، و ترجیح آن بر الحاد است. بدین‌سان، با راه‌حل مزبور به این نتیجه می‌توان دست یافت که اولاً، الحاد پدیده‌ای غیرعقلانی، نامعقول و غیرعقلایی است، و ثانیاً، ایمان به اسلام عام، از آنجا که صدق آن محتمل است و با از دست دادن آن ممکن است بی‌نهایت بها از دست برود، عقلانی، معقول و عقلایی است؛ اما با این راه‌حل نمی‌توان یکی از شریعت‌ها و آیین‌های متعارض را بر دیگری ترجیح داد؛ شریعت‌ها و آیین‌هایی که هر یک ادعای رستگاری داشته، احتمال صدق و مطابقت آموزه‌های آن‌ها با واقع احتمالی عقلی و عقلایی است. بدین ترتیب، با این راه‌حل نمی‌توان آموزه‌های شریعت و آیین خاصی نظیر اسلام را ارزیابی کرد و آن را بر دیگر شریعت‌ها و آیین‌ها ترجیح داد. البته لازم است خاطر نشان سازیم که برای اثبات اعتبار آموزه‌های اسلامی و اصول اعتقادی آن به این راه‌حل نیازی نیست. دلیل‌های بسیاری بر اعتبار اسلام و بی‌اعتباری دیگر ادیان ارائه شده است؛ به ویژه با توجه به اینکه در دو قرن اخیر، اعتبار کتاب‌های مقدس یهودیان و مسیحیان با رویکردی علمی و تاریخی بررسی شده و تحریف، بشری و چند مؤلفی بودن آن‌ها و نیز تأثیرپذیری شان از فرهنگ‌های عصری و قومی با شواهدی متقن اثبات شده است.

### ۳. راه‌حل مبتنی بر رویکرد حجیت در معرفت‌شناسی

معرفت‌شناسی ارسطویی و رویکردهای متأثر از آن در حوزه معرفت‌های یقینی به معنای اخص کاراست، اما در حوزه معرفت‌های دیگر، اعم از ظن معتبر، علم متعارف (یا اطمینان) و یقین روان‌شناختی، کارایی ندارد. از این‌رو، راه‌حل‌های مبتنی بر این رویکرد صرفاً در حوزه یقینات بالمعنی الاخص کارایی دارد. از آنجا که گزاره‌های ناظر به بخش احکام عملی دین و نیز پاره‌ای از گزاره‌های ناظر به بخش احکام اخلاقی و حقوقی دین یقینی بالمعنی الاخص نیست، این راه‌حل

یا مدل معرفت‌شناختی مزبور درباره آن‌ها کارایی ندارد. گرچه در دانش اصول، کاربرد واژه‌های «علم»، «قطع» و «یقین» شایع و رایج است، منظور از آن‌ها یقین به معنای اخص نیست، بلکه جزم روان‌شناختی یا اطمینان و علم متعارف است. البته اگر راه‌حل ما، مبنی بر اینکه این‌گونه معرفت‌ها را می‌توان به معرفت یقینی بالمعنی‌الاصح ارجاع داد، پذیرفته شود، آن مدل معرفت‌شناسی به طور غیرمستقیم شامل این‌گونه معرفت‌ها خواهد شد؛ اما با رد راه‌حل مزبور، مدل معرفت‌شناختی قدما در این حوزه کارایی ندارد، بلکه لازم است مدل دیگری ارائه داد و از آن در ارزیابی معرفتی چنین گزاره‌هایی استفاده کرد. مدلی را که می‌توان از دانش اصول به دست آورد، «مدل حجیت» نام نهاده‌ایم.

بر اساس مدل حجیت، حتی اگر بر خطا باشیم، حجت داریم؛ زیرا حجیت در این اصطلاح بدین معناست که اگر گزاره‌ای از گزاره‌های احکام دین با واقع مطابق باشد - مصیب و منجز است، و اگر با واقع مطابق نباشد معذور است. منظور از واقع در حوزه گزاره‌های تعبدی دین این است که آن گزاره‌ها، هرچند از سر تقیه، از شارع صادر شده باشند؛ به عبارت دیگر، منظور این است که آن احکام به شارع منتهی گردد.

بدین‌سان، می‌توان معرفت‌شناسی دینی را به شیوه دیگری ارائه کرد. بر اساس این شیوه، معرفت‌شناسی دینی بر انجام وظیفه و ادای تکلیف مبتنی است. بر اساس این رویکرد، معرفت‌شناسی دینی تکلیف‌محور و در پی ادای وظیفه است. تکلیف‌محور و در پی وظیفه بودن یعنی به گونه‌ای باشیم که تکلیف و وظیفه معرفتی خود را انجام دهیم. خاستگاه این وظیفه‌محوری حجت است. در این نگرش، گزاره‌های دینی بر اساس انجام وظیفه معرفتی ارزیابی می‌شوند؛ یعنی بر اساس این امر که آیا ما در قبال آن گزاره‌ها و ادعاها حجت داریم یا نه. آشکار است که چنین نگرشی در باب گزاره‌های دینی مشکل حجیت آن‌ها را حل می‌کند، نه مسئله صدق آن‌ها را. از این‌رو، از منظر این مدل معرفت‌شناسی دینی، ارزیابی حجت مطرح است نه ارزیابی صدق. معرفت‌شناس در پی معیار یا معیارهای حجیت است نه معیار یا معیارهای صدق. بدین ترتیب، با این راه‌حل، تغییر و تحولی اعجاب‌آور از روند معرفت‌شناسی

عام و ملاک‌های ارزیابی آن پدید می‌آید. بر اساس این راه‌حل، راه احراز صدق بخشی از گزاره‌های دینی در حوزه احکام و ارزش‌های حقوقی و اخلاقی، بلکه بخشی از گزاره‌های دینی در حوزه عقاید، مسدود است؛ گرچه راه احراز صدق همه آن‌ها به کلی مسدود نیست و بخشی از گزاره‌های دینی با همان معیارهای عام معرفت‌شناسی قابل ارزیابی و بررسی‌اند.

در هر صورت، اگر نتوان اعتبار معرفت‌های ظنی معتبر و اطمینان و جزم را به یقین بالمعنی الاخص ارجاع داد، می‌توان گفت آن معرفت‌شناسی که می‌توان از دانش اصول به دست آورد، بر اساس این نگاه ویژه است. در دانش اصول مسلم و مفروض انگاشته شده که اعتبار و حجیت همه دلیل‌های معتبر به قطع و یقین می‌انجامد؛ اما حجیت و اعتبار قطع و یقین بر دلیل دیگری مبتنی نیست، بلکه قطع و یقین فی نفسه حجت است، اعم از اینکه حجیت ذاتی آن را بپذیریم یا اینکه حجیت را امری اعتباری بدانیم. منظور از قطع یا یقین در اصول فقه جزم یا یقین روان‌شناختی است نه یقین به معنای اخص؛ چنان‌که مرحوم مظفر بدان تصریح کرده و اظهار داشته‌اند:

مما يجب التنبيه عليه ان المراد من العلم هنا هو القطع، اي الجزم الذي لا يحتمل الخلاف، ولا يعتبر فيه ان يكون مطابقاً للواقع في نفسه، وان كان في نظر القاطع لا يراه إلا مطابقاً للواقع. فالقطع الذي هو الحجة تجب متابعتها اعم من اليقين والجهل المركب، يعني ان المبحوث عنه هو العلم من جهة انه جزم لا يحتمل الخلاف عند القاطع. (۱۰)

شواهدی گفته‌اند ایشان را تأیید کرده، بر مفاد آن صحه می‌گذارد؛ از جمله اینکه، می‌گویند منظور از حجت در اصول منجزیت و معذرت است. اگر گفته می‌شود: پاره‌ای از طرق و ادله معتبر و حجت‌اند، اعتبار و حجیت آن‌ها بدین معناست که اگر به واقع اصابت کنند منجز تکلیف‌اند و در صورت خطا و نرسیدن به واقع معذرتند. بدین سان، اگر از راه آن‌ها به واقع دست‌یابیم، منجز احکام‌اند و اگر خطا بوده، به واقع نرسیم، معذرت بوده، مأجوریم.

#### ۴. راه‌حل مبتنی بر آموزه علم حضوری و تحدی

ممکن است راه‌حل دیگری، بر مبنای علم حضوری به ذهن برسد. علم حضوری، چنان‌که در



مقام خود اثبات شده است، در جایی تحقق می‌یابد که میان مدرک و مدرک یا عالم و معلوم اتصال وجودی برقرار باشد. بر اساس قواعد فلسفی، این اتصال وجودی میان علت و معلول متحقق است. از این‌رو، علم علت به معلول و علم معلول به علت و علم هر یک به ذات خود حضوری است. بدین‌سان، بر اساس این مبنا که در جای خود اثبات شده است، علم انسان به خداوند متعال، همچون علم خداوند به مخلوقات خود، از جمله انسان، حضوری است. هر کس می‌تواند با تأمل درونی معرفت شهودی و حضوری به خداوند را در خود بیابد و به وجود آن اذعان کند. هر کس، بدون اینکه برای اثبات وجود خداوند متعال به استدلال و برهان نیاز داشته باشد، بر اساس فطرت خویش، به خداوند معرفتی حضوری دارد. با توجه به این علم حضوری، قوه خیال از آن علم، قضیه و علمی حصولی می‌سازد، و عقل، از راه علم حضوری و بر اساس یافته‌ای شهودی، آن را تصدیق می‌کند. از آنجا که گزاره‌های حاکی از علوم حضوری «وجدانیات» نامیده می‌شود، گزاره «خدا هست» نیز گزاره‌ای وجدانی، و حاکی از علم حضوری انسان به خداست. بدین‌سان، گزاره «خدا هست» گزاره‌ای بدیهی است که از علم حضوری و شهودی انسان به خداوند متعال حکایت می‌کند. گزاره‌های وجدانی (وجدانیات)، همچون اولیات از بدیهیات واقعی بوده، به استدلال نیاز ندارند؛<sup>(۱۱)</sup> گرچه می‌توان برای گزاره «خدا هست» استدلال و برهان اقامه کرد. البته برهان‌هایی که بر اساس این مبنا برای اثبات وجود خداوند اقامه می‌شوند، صرفاً تنبیهی بوده، می‌توان از آن‌ها بی‌نیاز بود.

بدین‌سان، پذیرش گزاره «خدا هست» و ایمان به آن، به علم حضوری مستند است، و ایمان عموم مردم به وجود خداوند متعال را از این راه می‌توان تبیین کرد. از این‌روست که در قرآن به طور مستقیم استدلالی بر وجود خداوند متعال اقامه نشده و آیاتی که احیاناً ادعا می‌شود بر اثبات وجود خداوند دلالت می‌کنند یا به معاد مربوط است، نظیر آیه «و ما یهلکنا إلا الدهر»<sup>(۱۲)</sup> و یا به نحوی غیرمستقیم می‌توان از آن وجود خداوند را اثبات کرد؛ نظیر آیه «ءأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون»<sup>(۱۳)</sup> در هر صورت، بر اساس مبنای فوق، راه‌حل از این قرار است: پایه‌گذاران ادیان همچون حضرت موسی، حضرت عیسی و حضرت محمد ﷺ خود را فرستاده و پیام‌آور او

می‌دانند و برای سعادت و رستگاری انسان برنامه‌ای از سوی وی آورده‌اند. از کجا معرفت پیدا کنیم که انبیا در ادعای خود صادق‌اند، و چگونه صدق گفته آنان را دریابیم و ایشان را از متنبیان و دروغ‌گویان تمییز دهیم؟ پیامبران برای اثبات درستی گفته‌های خود از راه اعجاز بهره می‌گیرند و بدان طریق صدق گفته خود را اثبات می‌کنند. بدین ترتیب، همه گفته‌های آنان، اعم از گفته‌هایی که ناظر به امور تعبدی‌اند و گفته‌هایی که ناظر به امور عقلی و غیر تعبدی‌اند، معتبرند. مهم‌ترین معجزه پیامبر اسلام، که معجزه‌ای جاویدان به شمار می‌آید، قرآن کریم است. قرآن همه جن و انس را به تحدی فراخوانده و آنان را دعوت کرده است که اگر در صدق دعوت پیامبر اکرم و پیام و کتاب آسمانی او تردیدی دارند، آیات یا سوره‌ای، دست‌کم همچون سوره‌های بسیار کوچک قرآن، ارائه کنند: «فإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله و ادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين فإن لم تفعلوا و لن تفعلوا...»<sup>(۱۴)</sup> و خود، پیشاپیش اعلام کرده است که هرگز نخواهند توانست (لن تفعلوا) یا اگر جن و انس به کمک یکدیگر برخیزند و در این راه بکوشند، نخواهند توانست نوشته‌ای مانند قرآن بیاورند: «قل لئن اجتمعت الجن و الإنس على أن يأتيوا بمثل هذا القرآن لآياتون بمثله و لو كان بعضهم لبعض ظهيرا.»<sup>(۱۵)</sup>

بدین ترتیب، صحت و صدق همه پیام‌ها و گفته‌های پیامبر اکرم و کلام خداوند بر اساس آموزه تحدی احراز می‌گردد و از این راه می‌توان مسئولیت و تکلیف معرفتی خود را به نحوی شایسته ایفا کرد. آشکار است که بنابراین راه‌حل، ارزیابی گزاره‌ها و متون دینی بر اساس شیوه عقلا در ارزیابی گفتارها و نوشتارهاست. تا آنجا که آموزه تحدی گسترش دارد، می‌توان بر اساس شیوه عقلا آن موارد را معتبر دانست. بر اساس این آموزه، اعمال و گفتار پیامبر ﷺ و امامان معصوم علیهم‌السلام معتبر است. شناخت گفتار و اعمال آن حضرات به همان شیوه‌ای است که عقلا در گفت‌وگوهایشان عمل می‌کنند. امروزه ما از طریق واسطه‌ها، یعنی خبرهای واحد و متواتر، می‌توانیم به سیره و سنت اولیای دین اسلام معرفت یابیم. روش تحقیق در این حوزه، نقلی است، و ارزیابی معرفت‌شناختی آن بر اساس منطق و شیوه عقلایی در تفسیر متون است. بدین سان، ارزیابی احکام ظنی و علمی دین، به شیوه‌ای عقلایی که در گفتارها و نوشتارهای آنان

اعمال می‌شود، میسور است. در این شیوه، نه تنها به یقین بالمعنی الاخص نیاز نیست، ظن معتبر نیز کارایی دارد. در دانش اصول فقه، می‌توان این شیوه عقلایی را که منطق عقلا و روش آنان برای ارزیابی گفتارها و نوشتارها، از جمله گفتارها و نوشتارهای اولیای دین، است باز یافته، از آن بهره برد.

گرچه این راه حل به لحاظ آموزهٔ تحدی با راه حل قبلی متفاوت است، هر دو از این نظر مشترکند که برای ارزیابی گزاره‌های نقلی، اعم از گزاره‌های مفید ظن معتبر، علم متعارف و یقین روان‌شناختی، لازم است منطق عقلایی مربوط به متون و گفتمان را در ارزیابی گزاره‌های ناظر به احکام دین به کار گرفت. اما بررسی اینکه این منطق، یعنی منطق عقلایی گفتمان، چیست و چه قواعد و اصولی دارد، مجال دیگری می‌طلبد، و فقط اجمالاً می‌توان گفت این مبحث با هرمنوتیک روشی و منطقی ارتباط تنگاتنگی دارد.<sup>(۱۶)</sup>

### نتیجه‌گیری

در مبحث «معرفت لازم و کافی در دین اسلام» با سه پرسش اساسی مواجهیم: اولاً، در اسلام به چه نوع معرفتی می‌توان دست یافت؟ آیا می‌توان در همهٔ بخش‌های دین به معرفت یقینی بالمعنی الاخص دست یافت یا اینکه چنین معرفتی صرفاً در بخش‌هایی از دین دست یافتنی است و در برخی بخش‌های دیگر دست‌یابی به آن ناممکن است؟ ثانیاً، بر فرض اینکه دست‌یابی به یقین بالمعنی الاخص در همه یا پاره‌ای بخش‌های دین ممکن است، آیا تحصیل چنین مرتبهٔ رفیعی از معرفت در دین لازم است، یا اینکه علم متعارف و یقین روان‌شناسانه، و بلکه ظن معتبر نیز کفایت می‌کند؟ ثالثاً، در صورت کفایت این گونه معرفت‌ها، چگونه می‌توان آن‌ها را موجه ساخت و آن‌ها را ارزیابی کرد؟

در پاسخ به نخستین پرسش، بدین نتیجه رهنمون شدیم که در بخش عقاید و احکام کلی اخلاقی و حقوقی دین دست‌یابی به یقین بالمعنی الاخص ممکن است و می‌توانیم آموزه‌های دینی را در این حوزه‌ها به روش معرفت‌شناسی مطلق که برگزیده‌ایم ارزیابی کنیم. البته به

خودی خود، در شرایط عادی تحصیل چنین درجه‌رفیعی از معرفت لازم نیست و می‌توان به اطمینان و علم متعارف در همه بخش‌های دین، از جمله عقاید و اخلاق و مانند آن، اکتفا کرد. البته اگر کسی دچار شک‌گرایی شود و در آموزه‌های دین نتواند به علم متعارف و جزم دست یابد، می‌توان گفت عقل حکم می‌کند که برای رفع شک خویش بکوشد؛ حتی اگر رفع شک او بر دست‌یابی به معرفت یقینی بالمعنی‌الاصح در حوزه‌هایی از دین که تحصیل چنین معرفتی در آن‌ها ممکن است، مبتنی باشد. بدین ترتیب، پاسخ پرسش دوم نیز روشن می‌شود. دشوارترین مسئله‌ای که با آن روبه‌رو هستیم، پرسش سوم است. در پاسخ به این مشکل، راه‌حل‌های گوناگونی ارائه شد که در میان آن‌ها راه‌حل مبتنی بر رویکرد حجیت در معرفت‌شناسی دینی و شیوه شهید صدر در حل مسئله استقرا در خور توجه‌اند. این راه‌حل‌ها در صورتی قابل استنادند که نتوانیم معرفت‌ها و گزاره‌های ظنی و جزمی و یقینی بالمعنی‌الاعم دین را به گزاره‌های بالمعنی‌الاصح بازگردانده، بر آن‌ها مبتنی بدانیم. اگر بتوانیم آن معرفت‌ها و گزاره‌ها را بر گزاره‌های یقینی بالمعنی‌الاصح مبتنی بدانیم، چنان‌که به نظر ما این امر ممکن است، نیازی به آن راه‌حل‌ها نیست.

پی‌نوشت‌ها .....

- ۱- نگارنده، «معرفت لازم و کافی در دین»، معرفت فلسفی، ش ۷، بهار ۱۳۸۴، ص ۷۸-۴۳.
- ۲- محمدعلی کاظمی، فوائد الاصول، (قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۶ هـ.ق)، ج ۳، ص ۷.
- ۳- محمد حسین زاده، دراسات فی اصول الفقه، (جزوه منتشره نشده)، ص ۶؛ سید محمدحسین طباطبائی، الحاشیة علی کفایة الاصول، (قم، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی، بی تا)، ص ۱۷۹.
- ۴- همان.
- ۵- ر.ک: محمد حسین زاده، دین‌شناسی، (قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۸)، فصل چهارم.
- ۶- راه‌حل میرداماد بدین شرح است: «... إن الحكم الشرعی المستتج عن دلیله الظنی كالوجوب مثلاً له اعتباران: اعتباره فی حد نفسه من حیث هو هو بما هو وجوب مثلاً و اعتباره من حیث هو مترتب علی هذا الدلیل متأدیه الیه هذه المقدمات و هو بالاعتبار الاول مظنون غیر مستتکف عن احتمال تسویغ نقیضه مع تذکر موجب و هو دلیله الظنی احتمالاً مرجوحاً و بالاعتبار الثاني معلوم علماً یقیناً معقول عقلاً مضاعفاً ضرورة أن استلزام صورة القیاس بمواده نتیجة، فی آی ضرب كان من ضروب ای قیاس كان، قطعی یقینی بته و إنما المظنون فی الاقیسة الظنیة المقدمات حقیه نتیجة فی نفس الامر بحسب نفسها لاحقیقتها بما هی مترتبة و علی صورة القیاس، متأدیه الیهها مقدماته و المسئلة المطلوبه فی علم الفقه هی استحباب التسلیم فی الصلاة أو وجوبه مثلاً من حیث تتأدی الیه الادلة الشرعیة التفصیلیه و یرتب هو علیها لاذلک الاستحباب أو الوجوب من حیث نفسه. فحیث یفضی الدلیل الشرعی بالمجتهد الی ظنه استحباب التسلیم یكون استحباب التسلیم من حیث نفسه مظنوناً و من حیث هو مترتب علی هذا الدلیل الظنی بخصوصه مقطوعاً به و انما الفقه علم بالاحکام من حیث هذه الحیثیة الاخیره، لا غیر؛ فاذن هو من جنس العلم الیقینی و العقل المضاعف و انما الظن فی طریقه و المقدمات الظنیة من مواد اقیسته (میرداماد، السبع الشداد، قم، مطبعة الاسلام، ص ۲۲-۲۳).
- ۷- ر.ک: سید محمدباقر الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، (بیروت، دارالتعاریف، ۱۳۹۷ هـ.ق).
- ۸- السید کاظم الحسینی الحائری، مباحث الاصول فی تقریرات درس آیت‌الله العظمی سیدمحمدباقر الصدر، (قم، مؤلف، ۱۴۰۸ هـ.ق)، الجزء الثاني من القسم الثاني، مبحث الاجماع، ص ۲۹۴-۲۹۵.
- ۹- محمدباقر المجلسی، بحار الانوار، (بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ هـ.ق)، الطبعة الثانية، ج ۳، ص ۳۵، ح ۹ / ص ۳۶، ح ۱۲ / ص ۴۳، ح ۱۸ / ص ۴۷، ح ۲۰.
- ۱۰- محمدرضا المظفر، اصول الفقه، (النجف، دارالنعمان، ۱۳۸۶ هـ.ق)، الطبعة الثانية، ج ۲، ص ۲۱.
- ۱۱- لازم است خاطر نشان سازیم که این نگرش با معرفت شناختی اصلاح شده پلنتینگا تفاوتی اساسی دارد. از منظر وی، بدهت با مبنا و پایه بودن مساوق و همسان نیست. وی گزاره‌هایی را پایه و مبنا می‌داند که بر اساس مبناگروی قدما بدیهی نیستند. (ر.ک: محمد حسین زاده، دین‌شناسی، فصل اول).
- ۱۲- جائیه (۴۵)، ۲۴.
- ۱۳- واقعه (۵۶)، ۵۹.
- ۱۴- بقره (۲)، ۲۳.
- ۱۵- الاسراء (۱۷)، ۸۸.
- ۱۶- محمد حسین زاده، درآمدی بر معرفت‌شناسی و مبانی معرفت دینی، (قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۳)، ص ۹۸-۱۲۰.

منابع .....

۱۰۸ □ معرفت فلسفی سال دوم، شماره چهارم، تابستان ۱۳۸۴

- الحسينى الحائرى، سيد كاظم، مباحث الاصول فى تقريرات درس آيت الله العظمى سيد محمدباقر الصدر، (قم، مؤلف، ۱۴۰۸هـ ق)؛
- الصدر، سيد محمدباقر، الاسس المنطقية للاستقراء، (بيروت، دارالتعاريف، ۱۳۹۷هـ ق)؛
- كاظمى، محمدعلى، فرائد الاصول، (قم، مؤسسة النشر الاسلامى، ۱۴۰۶هـ ق)، ج ۳؛
- المجلسى، محمدباقر، بحار الانوار، (بيروت، مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳هـ ق)، الطبعة الثانية؛
- المظفر، محمدرضا، اصول الفقه، (النجف، دارالنعمان، ۱۳۸۶هـ ق)، الطبعة الثانية؛
- حسين زاده، محمد، دراسات فى اصول الفقه، (جزوة متشره نشده)؛
- —، درآمدی بر معرفت شناسی و مبانی معرفت دینی، (قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۳)؛
- —، دین شناسی، (قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۸)؛
- —، «معرفت لازم و كافی در دین»، مجله معرفت فلسفی ۷، (بهار ۱۳۸۴)؛
- طباطبائی، سيد محمدحسين، الحاشية على كفاية الاصول، (قم، بنياد علمى و فكرى علامه طباطبائی، بی تا)؛
- مير داماد، السبع الشداد، (قم، مطبعة الاسلام، بی تا).

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی