

فصلنامه علمی - تخصصی فرهنگ پژوهش

شماره ۲۳، پاییز ۱۳۹۴، ویژه فلسفه و کلام

جایگاه یقین در ایمان از منظر علامه طباطبایی

تاریخ دریافت: ۹۴/۱۰/۲۷ تاریخ تأیید: ۹۵/۲/۳۰

سیدمحمدرضا علم هدایی*

چکیده

وظیفه اولیه هر دینداری که با الفبای تدین و دینداری آشناست، ایمان به خداوند و سائر اموری است که او ایمان به آنها را طلب نموده است. این امر ضرورت شناخت حقیقت ایمان را به همراه دارد. از طرف دیگر اولین سؤالی که توجه به حقیقت ایمان در پی دارد، سؤال از جایگاه معرفت و شناخت، در ایمان است. آیا اساسا ایمان با معرفت قابل جمع است؟ اگر چنین است آیا معرفت در تحقق آن ضرورتی هم دارد؟ اگر ضرورت دارد، چه نوع معرفتی شرط لازم ایمان است؟

مرحوم علامه گرچه مسأله رابطه بین ایمان و یقین را به طور مستقل مورد بررسی قرار نداده ولی بررسی آثار وی ما را به نتایجی در این زمینه می‌رساند. در یک کلام می‌توان گفت نظر علامه در این رابطه با نوعی ابهام مواجه است ولی قدر متیقن این است که از منظر وی، ایمان با نوعی احتمال خلاف قابل جمع است و در تحقق ایمان وجود یقین ضروری نمی‌نماید.

واژه‌های کلیدی: یقین، ایمان، متعلقات ایمان، معرفت، شناخت، علامه طباطبایی.

* کارشناسی ارشد فلسفه دین دانشگاه باقرالعلوم (ع)

مقدمه

ایمان یکی از مهمترین عناصر دینی است که در پرتو آن انسان فردی متدین و خداپاور شمرده شده و اگر فاقد آن باشد کافر و ملحد به حساب می‌آید. همین امر سبب شده که متفکران دینی و هر آن کس که در حوزه فلسفه دین قلم فرسایی می‌کند، نگاهی ویژه به مقوله ایمان داشته و در صدد تفسیر حقیقت آن و بررسی مؤلفه‌های تشکیل دهنده آن برآید.

با بررسی منابع و متون دینی اسلامی به خوبی می‌یابیم که از منظر اسلام معرفت مهمترین پایه ایمان دینی و شرط اساسی برای ورود به زمره اهل ایمان شمرده شده و این دو مفهوم (ایمان و معرفت) به گونه‌ای با هم عجین شده‌اند. از این رو در مباحث فلسفه دین بحث از معرفت امری ضروری شمرده شده تا آنجا که یکی از مباحث معرفت‌شناسی، به معرفت‌شناسی دینی اختصاص داده شده و بدین خاطر معرفت‌شناسی دینی به یک گرایش مهم و قابل توجهی از معرفت‌شناسی تبدیل شده است. مباحثی همچون منابع تحصیل معرفت دینی، ابزارهای آن، مراحل و درجات آن همگی مباحثی است که در حوزه فلسفه دین و به طور خاص در سلسله مباحث معرفت‌شناسی دینی مورد بحث و نقد و بررسی قرار می‌گیرد.

یکی از مهمترین مباحثی که در این حوزه مطرح است اصل امکان معرفت نسبت به باورهای دینی و در درجه بعد نوع معرفت لازم در آنهاست.

این مهم موجب مطرح شدن این پرسش می‌شود: که با مراجعه به اندیشه‌های متفکران اسلامی چه جایگاهی برای یقین در معرفت دینی می‌توان ترسیم کرد و اصولاً آیا

از منظر ایشان برای تحقق ایمان تحصیل یقین لازم است؟ و در این صورت چه مرتبه‌ای از مراتب یقین برای تحقق ایمان لازم خواهد بود؟

البته در این پژوهش برای پاسخ به این دو پرسش اساسی از بین نظریات متفکران اسلامی، دیدگاه علامه طباطبایی مورد تأکید قرار می‌گیرد.

۱. یقین

یقین در لغت مصدر «يَقِينُ، يَيْقِنُ، الْيَقِينُ و الْيَقِينُ» میباشد و به از بین بردن شک (الفراهِیدی، ۱۴۱۰، ج ۵، ص ۲۲۰) و یا علم و زوال شک (الجوهری، ۱۴۱۰، ج ۶، ص ۲۲۱۹) تفسیر شده است. برخی نیز یقین را از صفات علم و بالاتر از الفاظی همچون معرفت و درایت و همانند آنها دانسته و در تبیینی دقیق‌تر یقین را به معنای سکون فهم به همراه ثبات حکم تفسیر نموده‌اند. (الراغب الاصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۸۹۲)

مرحوم علامه در تبیین حقیقت یقین در آثارش از عبارات مختلفی استفاده نموده است. وی گاه با مشهور منطقدانان همسخن شده و یقین را به «اعتقاد به این که فلان شیء، اینچنین است با اعتقاد به اینکه نمی‌تواند اینچنین نباشد؛ اعتقادی که بالفعل است یا بالقوه قریب به فعلیت است، تفسیر نموده است. (الشیرازی، ج ۳، ص ۵۱۷) و گاه از آن به علم مرکب یاد نموده و فرموده است: «یقین علمی است مرکب از علم به ضرورت جانب موافق قضیه و امتناع جانب مخالف آن؛ علمی کلی و دائمی. چیزی که چنین باشد، به سبب هیچ زائل کننده ایی زوال نمی‌پذیرد.» (الشیرازی، ج ۷، ص ۱۵۰)

با بررسی آثار علامه به این نتیجه خواهیم رسید که وی مانند سائر منطقدانان و فیلسوفان وجود عناصر چهارگانه ایی را در یقین لازم می‌داند.

عنصر اول: اعتقاد

مقصود از اعتقاد در حکم نفس یا همان تصدیق است. (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۱۶) تصدیق نیز به تصریح علامه از اقسام علم حصولی است؛ زیرا علم حصولی یا صورت ذهنی حاصل از معلوم است بدون اینکه ایجاب یا سلبی را در بر داشته باشد که در این صورت «تصور» نامیده می‌شود و یا صورت ذهنیه به همراه ایجاب و قبول است که «تصدیق» نامیده می‌شود. (الطباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۸)

با این مقدمه وقتی به بررسی گفتار علامه در باب یقین می‌پردازیم، می‌بینیم ایشان تأکید می‌نماید یقین از سنخ اعتقاد یعنی علم تصدیقی است. ایشان علاوه بر اینکه از یقین به علم (الطباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۷، ص ۱۷۲) و ادراک ذهنی (الطباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۲۴۸) تعبیر می‌نماید، بر اینکه یقین نوعی اعتقاد است، تصریح می‌کند. (الطباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۸)

عنصر دوم: جازمیت

علامه با بیان اینکه یقین علمی است که با شک مشوب نیست (الطباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۷، ص ۱۷۲) یا لبس و ریب در آن راه ندارد (الطباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۹، ص ۱۴۰)، به جازم بودن اعتقاد یقینی اشاره می‌کند.

عنصر سوم: مطابقت

علامه با بسیاری دیگر از فیلسوفان بر لزوم مطابقت اعتقاد یقینی با واقع همصداست و بر این نکته تأکید می‌کند که یقین اعتقادی از اقسام اعتقاد است که کاشف از متن واقع می‌باشد (الطباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۸) و این بدین معناست که جهل مرکب شایسته نامیده شدن به یقین نیست. (الشیرازی، ج ۳، ص ۵۱۷)

عنصر چهارم: زوال ناپذیری

علامه همانند دیگران، بر عنصر زوال ناپذیری یقین تأکید می‌نماید و یقین را به «اشتداد ادراک ذهنی به گونه‌ای که زوال و سستی را نمی‌پذیرد.» (الطباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۲۴۸) تفسیر می‌نماید.

تا اینجا، جناب علامه با دیگر منطقدانان در تعریف یقین در یک مسیر قرار دارد. آنچه که وی را از آنان جدا می‌نماید، عنصر پنجمی است که در برخی آثار وی، وجود آن در تحقق یقین ضروری شمرده شده است.

توضیح آنکه از منظر فارابی علاوه بر چهار عنصر اعتقاد، جازمیت، مطابقت و زوال ناپذیری، عنصر پنجمی نیز در تعریف یقین معتبر است. این عنصر عبارت است از کلیت و دوام و همیشگی بودن گزاره مورد باور یا همان «معتقد به». (الفارابی، ۱۴۰۵، ص ۵۲)

علامه نیز در تبیین شرائط یقینی بودن یک گزاره، به دو شرط دوام ازمائی و کلیت احوالی آن اشاره می‌نماید. (الشیرازی، ج ۱ ص ۱۳۰) این دو شرط نتیجه‌ای جز عنصر پنجمی که فارابی از آن سخن به میان آورده بود، ندارد.

۲. ایمان

واژه «ایمان» در لغت مصدر ثلاثی مزید باب افعال از ماده «امن» است. لغت دانان «امن» را به «ضد خوف» (الفراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۸، ص ۳۸۸) و «طمأنینه نفس و زوال خوف» (الراغب الاصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۹۰) و «عدم انتظار امر ناپسند در زمان پیش رو» (الحسینی الواسطی، ۱۴۱۴، ج ۱۸، ص ۲۳) تعریف شرح اللفظی کرده‌اند.

اما واژه «ایمان»، غالباً به تصدیق تفسیر شده است. خلیل فراهیدی می‌نویسد: «الإيمان: التصديق نفسه، و قوله تعالى: وَ مَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا، أَيْ: بمصدق.» (الفراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۸، ص ۳۸۹)

در بررسی معنای اصطلاحی ایمان نزد علامه باید گفت در نظام فکری وی تبیین حقیقت ایمان با چهار واژه عجین شده است به گونه ای که علامه هر جا سخن از حقیقت ایمان به میان می آورد لا اقل به برخی از آنها اشاره ای می نماید. اکنون به بررسی این چهار واژه که هر کدام در بردارنده معنا و مفهوم خاصی است، می پردازیم:

۱- با بررسی گفته های علامه در باب ایمان به راحتی به این نتیجه خواهیم رسید که ایمان باید توأم با معرفت، شناخت و آگاهی باشد. علامه بارها در مقام تبیین ایمان از آن به اذعان و تصدیق به یک شیء (الطباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۵، ص ۶) یا علم به یک شیء (الطباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۵، ص ۶) تعبیر کرده است.

۲- علامه در برخی از گفته های خود در باب ایمان، از سکون و طمأنینه نفس یاد کرده است و ایمان را سکون عملی خاصی از نفس بر شمرده (الطباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۶، ص ۲۶۳) و آن را به علم همراه سکون و اطمینان تفسیر کرده است. (الطباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۵، ص ۶)

۳- مفهوم سومی که علامه در تبیین حقیقت ایمان از آن در مواضع مختلف کلامش استفاده نموده است، «عقد القلب» یا «تمکن اعتقاد در قلب» یا «تعلق القلب» (الطباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۶، ص ۳۱۴ و ج ۱، ص ۴۵ و ج ۱۱، ص ۲۷۶) و یا «مطالعة نفسانی» و «انفعال خاص قلبی» (الکلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۶۵) می باشد. این تعابیر مضمون نزدیکی داشته و به طور کلی از اینکه ایمان امری قلبی است حکایت دارد.

۴- نکته چهارمی که علامه در حقیقت ایمان بر آن اصرار دارد، همراهی آن با التزام به مقتضای چیزی است که به آن اذعان داشته است، می باشد. مقصود از التزام به لوازم متعلق ایمان همان عبادت و تبعیت از رسول اکرم می باشد. (الطباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۵، ص ۶)

نکته قابل توجه اینکه علامه مقوم ایمان را نه التزام تام و کامل بلکه التزام فی الجملة می‌داند، یعنی برای ورود در جرگه مؤمنین، همین که عید تصمیم داشته باشد برخی از تکالیف الهیه را اطاعت کند و در مقام عبودیت الهی برآید، کافی است و به همین خاطر چنین ایمانی با ارتکاب معاصی نیز سازگار است، بلکه از نظر ایشان اذعان نیز فی الجملة است. (الطباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۳۰۱)

با در نظر گرفتن مجموع این سخنان می‌توان نظر علامه را در مورد ایمان چنین بیان کرد: حقیقت ایمان عقد قلبی است که بر آمده از تصدیق و اذعان باشد (که از آن به اذعان قلبی یا تمکین الاذعان فی القلب نیز یاد می‌کند) و نتیجه و لازمه این حالت قلبی التزام است.

متعلق ایمان

مقصود از متعلق ایمان، آن چیزی است که مورد تصدیق واقع شده و عقد القلب بر آن بسته شده و تمایل و گرایش باطنی شخص مؤمن به سمت و سوی آن است. مرحوم علامه طباطبایی آیه شریفه «... لَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَ الْمَلَائِكَةِ وَ الْكِتَابِ وَ النَّبِيِّينَ.» (بقره (۲) آیه ۱۷۷) (یعنی لکن نیکی کسی است که به خداوند و روز قیامت و ملائکه و کتاب و پیامبران ایمان داشته باشد) را بیانگر تمام آنچه که خداوند ایمان به آنها را از بندگان خویش خواستار است، می‌داند. «هذا جامع لجميع المعارف الحقة التي يريد الله سبحانه من عباده الإيمان بها.» (الطباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱ ص ۴۲۸) پس می‌توان نتیجه گرفت متعلق ایمان از منظر علامه در این چند امر خلاصه می‌شود: وجود خداوند، روز قیامت، ملائکه، کتاب الهی و انبیاء الهی.

نکته قابل ذکر در مورد «کتاب» به عنوان متعلق ایمان این است که تنها کتاب پیامبر اسلام یعنی قرآن نیست بلکه کتابهای آسمانی اعم از قرآن و کتب سائر انبیاء نیز از

متعلقات ایمان بوده و در آیاتی چند بر لزوم ایمان به آنها تأکید شده است: «آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَ مَلَائِكَتِهِ وَ كُتُبِهِ وَ رُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ.» (بقره (۲) آیه ۲۸۵) (پیامبر و مؤمنین به آنچه به سوی او نازل شده است ایمان دارند. همگی به خداوند و ملائکه او و کتبش و فرستادگانش ایمان دارند (و می‌گویند) بین هیچ یک از فرستادگانش فرقی نمی‌گذاریم.)

۳. جایگاه یقین در ایمان

آنچه تا کنون بیان شد، در حقیقت مقدمه ایی بود برای پاسخ به سؤال اصلی تحقیق که باید در این فصل مورد کنکاش و بررسی قرار گیرد. اینکه آیا اساساً معرفت یقینی جایگاهی در تحقق ایمان (چه به عنوان عنصر تشکیل دهنده و یا به عنوان شرط لازم) داشته یا خیر؟ و اگر جایگاهی دارد آیا به نحو لزوم و ضرورت است یا به نحو کمال؟ و اگر به نحو لزوم و ضرورت است کدامیک از اقسام آن برای ورود به زمره مؤمنین لازم است و اساساً چه راههایی برای کسب آن وجود دارد؟ اینها همه سؤالاتی است که پاسخ آنها در این فصل روشن خواهد شد.

۳-۱. امکان تحصیل یقین به متعلقات ایمان

سیر منطقی بحث چنین اقتضا دارد که قبل از سخن گفتن از جایگاه یقین در ایمان، بحثی ثبوتی پیرامون یقین به متعلقات ایمان مطرح گردد. مقصود از بحث ثبوتی بحث از امکان است. یعنی آیا اساساً رسیدن به یقین در اموری که به عنوان متعلق ایمان شناخته شد، ممکن است یا خیر؟

اساساً کسانی که دستیابی به یقین را در حوزه اعتقادات دینی غیر ممکن توصیف نموده اند، در دو گروه قابل دسته بندی اند: گروه اول کسانی هستند که به طور کلی امکان شناخت را برای بشر منکر شده و رسیدن به این مهم را آرزوی دست نیافتنی بشر

می‌دانند. گروه دیگر نیز کسانی هستند که معرفت را در خصوص حوزه الهیات غیر ممکن تلقی نموده‌اند.

جناب علامه در موضع گیری در مقابل گروه اول که پیشینه آنان به یونان باستان و سوفسطائیان باز می‌گردد، به تبع اسلاف علمی خود، یعنی فیلسوفان اسلامی، علاوه بر اذعان به امکان شناخت، بر وجود آن نیز تأکید داشته بلکه تحقق خارجی علم را از ضروریات بر شمرده است. مقصود از ضروری بودن وجود علم این است که گزاره «علم وجود دارد» یا «من علم دارم» از قضایای بدیهی و ضروری منطقی است که تصدیق به آن احتیاج به فکر و نظر ندارد. به عبارت دقیق‌تر این قضیه از «قضایای وجدانی» است. (الطباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۹۱۷)

وی اذعان می‌دارد که این گروه در لفظ منکر آنچیزی هستند که در قلب بدان معتقدند ولی با این وجود در عمل و در افعال زندگی اختیاریشان به اضطرار بدان اعتراف دارند. اینان در هنگام گرسنگی و تشنگی طالب غذا و آبد ولی در هنگام تصور مفهوم گرسنگی و تشنگی چنین طلبی ندارند و این امر بخوبی نشانگر وجود فرق بین تصور گرسنگی و تشنگی و واقعیت گرسنگی و تشنگی است؛ چرا که اولی را انسان به اختیار خود ایجاد می‌کند و دومی در انسان به سبب یک امر خارجی که در وی تأثیر گذار است ایجاد می‌شود و این فرق بواسطه علم کشف می‌گردد و این یعنی وجود علم. (الطباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۵۰)

اما در مورد گروه دوم که معرفت را در حوزه دین غیر ممکن توصیف نموده اند و راه معرفت بشری را بدان منسد دانسته اند، می‌توان به افرادی همچون کانت می‌توان نمود. نتیجه مستقیم نظام خاص معرفت شناسی کانت، منسد بودن باب معرفت نسبت به هر آنچیزی است که مکانی و زمانی نبوده و در ساختارهای ذهنی ننگجد زیرا از منظر وی عمل فهم هنگامی روی می‌دهد که آنچه به ذهن می‌آید با مقولات ذهنی بیامیزد و در نتیجه نمی‌توان به ذات اشیاء معرفت پیدا کرد. از این روی شناخت واقعیاتی چون خدا،

نفس و اختیار ممکن نیست زیرا این امور مجرد و غیر زمانیند. (شاکرین، ص ۵۲ و حسین زاده، صص ۶۲-۶۳ و طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۱ صص ۱۵۷-۱۶۲)

علامه تحلیلی از حقیقت علم حصولی ارائه می‌دهد که طی آن بازگشت هر علم حصولی، به علم حضوری خواهد بود و علم حصولی، اعتباری اضطراری از عقل است که از یک معلوم حضوری اخذ گردیده است. (الطباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۹۳۱)

با این تحلیل مجالی برای مبنای معرفت‌شناسی کانت باقی نمی‌ماند؛ زیرا طبق این اندیشه، واقع به علم حضوری نزد فاعل شناسا حاضر است و معرفت به آن از طریق اتصال و ارتباط نفس با آن حاصل می‌گردد نه از طریق تحلیل‌های ذهنی تا نوبت به مقولات ذهنی برسد و چاره‌ایی به غیر از امتزاج این مفاهیم با واقع نباشد.

۲-۳. لزوم تحصیل یقین در تحقق ایمان

علامه طباطبایی در گفته‌های خود بارها بر این نکته تأکید ورزیده است که ایمان همراه معرفت و علم و تصدیق است: «الإيمان هو العلم بالشيء مع الالتزام به بحيث يترتب عليه آثاره العملية.» (الطباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۸، ص ۲۵۹) «الإيمان هو الإذعان والتصديق بشيء بالالتزام بلوازمه.» (الطباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۵، ص ۶)

اساساً از منظر علامه رابطه معنای لغوی ایمان و معنای شرعی آن در این است که شخص مؤمن به آنچه به آن ایمان آورده است، ایمنی از ریب و شکی که آفت اعتقاد است را عطا می‌نماید. (الطباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۴۵)

این گفتار علامه و دیگر سخنان ایشان به خوبی نمایانگر این نکته است که از منظر وی، ایمان با شک جمع نخواهد گشت.

وی در جای دیگر به طور صریح یقین را در مقوله ایمان به آخرت لازم دانسته و کفایت «ظن» را در آن نفی نموده است؛ لذا در آیه شریفه «الَّذِينَ يَتُؤُونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ»

(یعنی کسانی که ظن دارند که با پروردگارشان ملاقات می‌نمایند) دست به توجیه زده است. (الطباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۵۲) همو در موضع دیگر، ایمان به خداوند را با شک در مسأله احیاء و بعث مردگان غیر قابل جمع می‌داند. (الطباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۲ ص ۳۷۳) علامه به طور کلی رأی و عقیده انسان را در دو حوزه خلاصه می‌نماید: حوزه ایی که مربوط به عمل نمی‌شود مگر با واسطه همانند ریاضیات و مسائل ما وراء الطبيعة و حوزه ایی که بدون واسطه به عمل مربوط می‌گردد. وی در حوزه اول که حوزه اعتقادات دینی را در بر می‌گردد می‌نویسد: «انَّ الطریق الی تحقق الرأی و العقیده فی القسم الأول یستند الی العلم و الیقین اللذین ینتهیان بدورهما الی البرهان أو الحس». (الطباطبایی، ۱۴۱۸، ص ۱۳۳)

با ملاحظه این سخنان علامه می‌توان نتیجه گرفت که از منظر ایشان معرفت و شناخت لازم در ایمان، معرفت یقینی است و شاید به همین خاطر باشد که استاد فیاضی وجود یقین را (آنهم یقین منطقی یعنی یقین بالمعنی الاخص) شرط تحقق ایمان از منظر علامه طباطبایی بر شمرده است. (فیاضی، ۱۳۸۴، ص ۱۱)

ولی آیا این تمام ماجراست؟ پاسخ منفی است. با مراجعه به گفتار علامه با سخنانی از ایشان مواجه خواهیم شد که ایمان را با نوعی تردید نیز قابل جمع می‌داند. وی از ایمان ضعیف سخن به میان آورده است؛ ایمان ضعیف مؤمنین که قلبشان مبتلا به مرض است. توضیح آنکه در آیاتی چند از قرآن خداوند متعال از کسانی سخن گفته که در قلوبشان مرض است: «وَ إِذْ یَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَ الَّذِینَ فِی قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَ رَسُولُهُ إِلَّا غُرُورًا» (احزاب (۳۳) آیه ۱۲) (یعنی و هنگامی که منافقین و کسانی که در دل‌هایشان مرض است، می‌گویند: خداوند و رسولش به جز فریب وعده ایی نداده‌اند). علامه در تبیین این آیات نکاتی را طرح کرده که با بحث ما ارتباط مستقیم دارد. ایشان در ضمن اذعان به اینکه این آیات بر وجود مرضی برای قلب دلالت دارد، بیان می‌نماید خداوند در تمام مواردی که از مرض قلب سخن گفته است آثاری را بر آن مترتب نموده است که نشانگر خروج قلب مریض از فطرت سالم و انحرافش از راه مستقیم است. آیه ایی که پیش از این ذکر شد و

همچنین آیه شریفه «لِيَجْعَلَ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ فِتْنَةً لِّلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَ الْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ» (حج (۲۲) آیه ۵۳) (یعنی برای اینکه آنچه را که شیطان القاء می‌نماید، فتنه ایی برای کسانی که در قلوبشان مرض است و قلوبشان سخت گردیده است، برای دهد) بر این برداشت علامه مهر تأیید می‌زند.

حال سؤال اساسی اینجاست که مرض قلب چیست؟ علامه مرض قلب را ارتیاب و شکی دانسته که بر ادراک انسان نسبت به خداوند و آنچه به وی متعلق است، مستولی گردیده است و دیگر قلب قادر به بسته شدن بر عقیده دینی نیست (=دل‌بستگی نسبت به عقاید دینی در انسان ایجاد نمی‌گردد). وی آثار و ویژگی‌های آن را اینچنین بر می‌شمارد: مرض قلب بر قلب نوعی از شک و ارتیاب را می‌پوشاند و سبب می‌شود ایمان به خداوند و طمأنینه و آرامش نسبت به آیات او مکدر گردد. این مرض اختلاط ایمان با شرک است و نتیجه اش این است که از چنین قلبی در مرحله عمل، افعالی ظاهر گردد که مناسب مقام کفر و الحاد است. (الطباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۳۷۸)

علامه معتقد است کسانی که در قلبشان مرض است منافق نبوده و اساساً بین آنها و منافقین تفاوت وجود دارد. منافق کسی است که با زبان اظهار ایمان می‌نماید، ولی قلبش مؤمن نیست. چنین کسی نه مرض قلب که موت قلب بر او عارض گردیده است. آیات قرآنی نیز بر این تفاوت صحه می‌گذارد؛ چرا که در برخی از آیات کسانی که مرضی در قلوبشان است بر منافقین عطف گردیده اند و این عطف مشعر به تغایر مصادیق این دو مفهوم است.

نکته مهم و اساسی که مد نظر ماست این است که علامه این افراد را «ضعیف الایمان» توصیف می‌کند؛ کسانی که به هر سخنی گوش فرا داده و حزب بادند.

این عبارت علامه بخوبی بیانگر این است که این افراد «مؤمن» تلقی می‌شوند.

سخن به اینجا که می‌رسد، علامه خود را با مشکلی مواجه می‌بیند و آن اینکه در آیات قرآن ایمان از کسانی که در قلوبشان مرض است نفی گردیده است، یعنی این گروه اساساً ایمان ندارند نه اینکه ضعیف‌الایمانند: «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ... فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا... وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ آمَنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ» (بقره (۲) ۷-۲۰) (از مردم کسانی هستند که می‌گویند به خداوند و به روز قیامت ایمان آورده ایم و حال آنکه ایمان نیاورده‌اند... در دل هایشان مرض است پس خداوند مرضشان را زیاد نماید... و هنگامی که به آن‌ها گفته می‌شود ایمان بیاورید همچنانکه مردم ایمان آورده‌اند، می‌گویند آیا ایمان بیاوریم آنچه‌انان که سفیهان ایمان آورده‌اند؟)»

علامه که این آیه را در بدو امر مخالف برداشت سابق خود می‌بیند، در صدد توجیه آن بر می‌آید و می‌گوید: این آیه بیانگر فرجام کسانی است که در قلوبشان مرض است. اینان در ابتدا مبتلا به مرض قلب بوده‌اند پس خداوند مرضشان را افزون نموده تا آنکه به سبب انکار و استهزاء حق، هلاک شدند.

در پایان علامه این نکته را متذکر شده که مرض قلب همچون امراض جسمانی قابل ازدیاد است و سبب ازدیاد آن نیست مگر معصیت و صد البته قابل علاج است و علاج آن ایمان به خداوند (الطباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۳۷۷-۳۷۹) و همچنین قرآن است: «نُنزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ.» (الطباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۳، ص ۱۸۴) (از قرآن آنچه را که شفاء و رحمت برای مؤمنین است نازل می‌نماییم)

این گفتار علامه نشانگر این است که از منظر وی، در ایمان، معرفت یقینی لازم و ضروری نیست بلکه وجود نوعی ریب و شک نیز با ایمان سازگار است هر چند که ایمان مختلط به شک درجه پایینی از ایمان است. وی در جای دیگر بعد از بیان اینکه این نوع شک، ثبات قلب و استقامت نفس را از بین برده، موجب اضطراب باطن و میل به باطل و

تبعیت هوای نفس می‌گردد، اذعان می‌نماید ایمان عامه مؤمنین که دارای پایین‌ترین مراتب ایمان هستند، با چنین شکی همراه است و نسبت به مراتب بالای ایمان، نقص و شرک به حساب می‌آید. خداوند متعال در آیه شریفه «وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ» (یوسف (۱۲) آیه ۱۰۶) به این مهم اشاره نموده است. (الطباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۳، ص ۱۸۳) آنچه که نظر علامه را در این رابطه به طور آشکار روشن می‌سازد این عبارت است: «قرآن دلالت بر عدم عموم علم و یقین برای جمیع مؤمنین دلالت می‌نماید آنجا که می‌فرماید: «ایمان نمی‌آورند بیشترشان مگر آنکه مشرکند.» خداوند توصیف نموده است اینان (=مؤمنین) را به شرک و چگونه است که شرک با یقین جمع می‌گردد. و نیز می‌فرماید: «زمانی که منافقین و کسانی که در قلوبشان مرض است می‌گویند: خداوند و رسولش جز وعده فریبکارانه... پس به یقین دست نمی‌یابند مگر برخی از صاحبان بصیرت که تابع پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بوده‌اند...» (الطباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۳ ص ۲۴۲)

۳-۳. کفایت معرفت تقلیدی در تحقق ایمان

در بخش پیشین به این نتیجه رهنمون گشتیم که ایمان از منظر علامه مشروط به یقین نیست گرچه فاقد یقین از مراتب پایینی از ایمان برخوردار است و وظیفه دارد، ایمان خود را کامل نماید. ولی آنچه مسلم است، اصل معرفت در تحقق ایمان لازم و ضروری است؛ چرا که جاهل محض و شاک قطعاً مؤمن نیست. با توجه به این مقدمه این سؤال مطرح می‌گردد که آیا معرفت تقلیدی برای تحقق ایمان کافی است، یا بر افراد لازم است که در حوزه اعتقادات به معرفتی استدلالی و برهانی دستیابند؟

با ملاحظه آثار علامه نمی‌توان دیدگاه وی را به طور صریح و آشکارا در این زمینه بدست آورد؛ چرا که ایشان این مسأله را به طور مستقل در آثار خویش مطرح ننموده است. آری! از منظر علامه بدست آوردن یقین معلل و از روی برهان و دلیل نسبت به حوزه اعتقادی، امکان پذیر است. از منظر ایشان قرآن کریم با حجت‌های قاطع و براهین ساطع

انواع شکوک و شبههاتی که در طریق عقائد حقه مطرح است را از بین برده است. (الطباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۳، ص ۱۸۴) وی بعد از تأکید بر اینکه قرآن در مواردی بالغ بر سیصد مورد بر تفکر و تعقل و تذکر امر نموده یا به نبی اکرم حجتی را برای اثبات حق یا ابطال باطل تلقین نموده است، به این نکته اشاره دارد که خداوند تبارک و تعالی در هیچ آیه ایی از کتابش عبادش را به ایمان کورکورانه و بدون شعور امر نکرده است. (الطباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۲۵۵)

اینها نکاتی است که علامه بر آنها تصریح نموده است ولی هیچ یک به این معنا نیست که کسی که از روی تقلید به معرفت دست یافت از منظر ایشان غیر مؤمن باشد.

با این وجود از ظاهر سخنان استاد فیاضی چنین برداشت می‌شود که علامه، یقین بالمعنی الاخص (یعنی اعتقاد جازم مطابق ریشه‌دار) را شرط ایمان می‌داند. وی بعد از آنکه ایمان را از منظر ملاصدرا بررسی کرده و نتیجه می‌گیرد ایمان از منظر وی یقین بالمعنی الاخص است، می‌نویسد: «علامه طباطبایی معتقد است که ایمان مرتبه بالاتری از تصدیق منطقی است و به تعبیر دیگر عقد دوم قلب است...» (فیاضی، ۱۳۸۴، ص ۱۱)

شاید این برداشت از کلام علامه ناشی از این باشد که وی در برخی از موارد ایمان را به علم تفسیر نموده یا لا اقل آنرا شرط ایمان دانسته است. از طرف دیگر ایشان در مباحث منطقی خود، تقلید را از مصادیق علم نمی‌داند. (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۱۶)

ولی این برداشت با سخنان دیگر علامه در تنافی است؛ چرا که ایشان در سخنان دیگر خود از ایمانی سخن گفته است که با کوچکترین تشکیکی قابل زوال است (الطباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۸، ص ۲۶۰) و این امر با وصف ریشه‌دار بودن و قابل زوال نبودن که خاصه یقین حاصل از استدلال و برهان است، جمع نمی‌گردد.

همچنین همانطور که در گفتار سابق گفته شد، علامه به طور صریح و آشکار تلازم ایمان و علم را نفی می‌نماید.

آخرین نکته ایی که شاید بتوان نظر علامه را در این مسأله از آن بدست آورد بیان ایشان در ذیل آیه شریفه «أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا» (فرقان (۲۵) آیه ۴۴) (یعنی آیا گمان می‌کنید که بیشتر آنان می‌شنوند یا تعقل می‌نمایند؟ نیستند آنان مگر همانند چهارپایان بلکه اینان گمراه‌ترند) است.

ایشان در ذیل این آیه می‌نویسد: «تردید بین «سمع» و «عقل» در آیه شریفه از این جهت است که دستمایه انسان به سوی سعادت زندگی در گرو یکی از این دو امر است: یا خود تعقل نموده و به حق برسد و آن را تبعیت نماید یا به گفته کسی که حق را تعقل نموده و او را نصیحت می‌نماید گوش فرا دهد و از او تبعیت نماید اگر خود تعقل نمی‌نماید. از این رو طریق به هدایت و رشد سمع و عقل می‌باشد.» (الطباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۵، ص ۲۲۴)

این گفتار علامه که مهر تأییدی بر تقلید است، مطلق بوده و شامل اصول اعتقادی نیز می‌گردد بلکه به تناسب مورد آیه که مسائل اعتقادی است، قدر متیقن آن این گونه مسائل است. از این رو می‌توان در این مسأله علامه را در زمره کسانی دانست که معرفت حاصل از تقلید را در تحقق ایمان کافی می‌داند.

با توجه به این استظهار از گفتار علامه، نیکوست که دلیل موجهی نیز بر حقانیت نظریه علامه یعنی کفایت معرفت تقلیدی در تحقق ایمان نیز اقامه نماییم گرچه کلام علامه خالی از چنین استدلالی است. به نظر نگارنده بهترین دلیلی که بر این نظریه می‌توان اقامه نمود، بیانی است که مرحوم شیخ انصاری بر این مدعا اقامه نموده است و آن عبارت است از اطلاق ادله ایی که سخن از ایمان و معرفت لازم از آن به میان آورده است. در این ادله سخنی از اینکه معرفت ایمانی تنها و تنها باید از طریق استدلال و برهان به دست آید به میان نیامده است (الکلبینی، ۱۴۰۷، ج ۲ ص ۲۱ و ۴۱۴-۴۱۵) و این یعنی کفایت معرفت تقلیدی در تحقق ایمان. (الانصاری، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۲۲۴)

۳-۴. ابزار کسب یقین نسبت به متعلقات ایمان

بدیهی است ابزار دستیابی به معرفت دینی، خارج از ابزار رسیدن به مطلق معرفت نیست. از منظر علامه، حس، عقل و قلب ابزار سه گانه کسب معرفتند:

حس

از منظر علامه کارایی حس در مسأله ادراک و شناخت مستعد کردن نفس برای حصول صورت محسوس است. (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۹۲) در حقیقت با عکس العمل‌هایی که با واسطه یکی از حواس در مغز و اعصاب صورت می‌گیرد همگی نفس را که امری مجرد است برای ادراک صورت حسی آماده می‌نماید. (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۹۴۷)

عقل

ادراک حسی با وجود اینکه ارزشمند و پایه علوم حصولی بشری است دارای نقصانهایی نیز می‌باشد. از جمله آنکه با حس تنها و تنها به اعراض و اوصاف جواهر پی خواهیم برد نه خود جوهر؛ زیرا حس جوهر یاب در انسان وجود ندارد. (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۶۰)

بخاطر این نقصان و سائر نقصاناتی که ابزار معرفتی حسی دارد همچون منوط بودنش به شرائط خاص (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، صص ۶۴-۶۵) خداوند ابزار دیگری را به نام «عقل»، برای شناخت در انسان به ودیعه قرار داده است. کارایی عقل یا همان قوه عاقله «فکر» است. استفاده از این ابزار معرفت، در فرهنگ قرآنی نیز مورد تأیید واقع شده است و افزون بر سیصد آیه متضمن دعوت مردم به تفکر و تعقل و تذکر است یا در آن نوعی حجت و استدلال برای اثبات حق یا ابطال باطل به پیامبر اکرم تلقین شده است. (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۲۵۵)

قلب (فؤاد)

مرحوم علامه با استفاده از آیات قرآنی، نوع خاصی از ادراک را برای بشر تعریف نموده که نه از طریق قوه عاقله بدست آمده و نه با هیچ یک از حواس ظاهری، حس گشته است. توضیح آنکه ما در درون خود می‌یابیم که می‌توانیم ببینیم. این دریافت نه بوسیله چشم صورت گرفته و نه بوسیله فکر معلوم گشته است. همچنین در درون خود می‌یابیم که می‌شنویم یا می‌بویم یا می‌چشیم و یا لمس می‌نماییم. و همچنین می‌یابیم که فکر می‌کنیم. این یافته‌ها هیچ کدام نه حواس ظاهری است و نه با حواس باطنی. به عبارت دیگر همچنانکه با قوای ظاهری (حواس پنجگانه) یا باطنی خود (خیال و عقل) مدرکات این قوا را مشاهده می‌نماییم، همچنین ادراک هر کدام از این قوا را نیز در درون خود می‌یابیم و مشاهده می‌کنیم و این مشاهده هرگز بوسیله خود این قوا صورت نمی‌گیرد بلکه بوسیله نفسمان که از آن به «فؤاد» تعبیر می‌شود صورت می‌گیرد. (الطباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۹، صص ۲۹-۳۰) از این رو می‌بینیم خداوند رؤیت را در قرآن نه فقط به چشم که به «فؤاد» نیز نسبت می‌دهد: «ما کذب الفؤاد ما رأی.» (نجم (۵۳) آیه ۱۱) (دل آنچه را که دید دروغ نشمرد)

بنابراین می‌توان گفت خداوند راه دیگری برای شناخت و تحصیل یقین در وجود انسانی نهادینه کرده است که از آن به «کشف» تعبیر می‌نماییم و ابزار آن را «فؤاد» نام می‌نهمیم و ادراک حاصل از آن را «علم حضوری» می‌نامیم.

بنابراین راههای رسیدن به معرفت دینی نیز از یکی از سه ابزار حس، عقل و شهود امکان پذیر می‌گردد. از این رو مرحوم علامه بارها اذعان می‌دارد که طرق تفکر اسلامی سه تاست: ۱- طریق نقلی (ظواهر دینی) ۲- طریق عقلی ۳- طریق کشف (که از طریق تهذیب نفس امکان پذیر است). (طباطبایی، ۱۳۷۸، ص ۸۷) از منظر علامه هر چند محدوده معرفت یابی هر کدام از این طرق با هم متفاوت است ولی اینکه این طرق قابلیت اثبات اصول اعتقادی را دارند، نقطه اشتراک آنهاست. (طباطبایی، ۱۳۷۸، صص ۸۱-۸۲)

مقصود از طریق نقل، متون دینی است که در بردارنده معارف الهی اعم از اعتقادات و اخلاقیات و احکام می‌باشد. به طور دقیق‌تر طریق نقل از منظر علامه طباطبایی همان «کتاب» و «سنت» است. علامه معتقد است قرآن بخاطر اشتمال بر خطباتی که به سوی مردم متوجه شده، طبیعتاً باید بیانات لفظی خود را حجت بداند و گرنه معقول نبود که از مردم پذیرش و فرمانبرداری از آنها را بخواهد. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت این بیانات راهی است برای فهم مقاصد دینی و معارف اسلامی.

وی در مرحله بعد اذعان می‌نماید که از همین بیانات قرآنی اینچنین بدست می‌آید که بیان پیامبر گرامی اسلام ﷺ تالی بیان قرآن است و مانند آن حجت می‌باشد. وی بر این نکته نیز تأکید می‌نماید که به نص قطعی از پیامبر اکرم برای ما ثابت گردیده است، بیان اهل بیت آن حضرت نیز مانند بیان خودشان می‌باشد و اهل بیت (علاوه بر جایگاه ولایت) سمت مرجعیت علمی را نیز بر عهده داشته و در بیان معارف دین هرگز خطا نمی‌کنند.

نتیجه این بیان این است که ظواهر دینی که مدرک و مستند اخذ معارف دینند دو گونه اند: کتاب که همان قرآن است و سنت که همان احادیث پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) و اهل بیت او (علیهم السلام) می‌باشد. (طباطبایی، ۱۳۷۸، ص ۷۸ و ۸۳-۸۴)

در مورد طریق عقل نیز باید گفت در نظام فکری علامه، عقل از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است به گونه‌ای که عقل را عام‌ترین و مهم‌ترین راه کسب معرفت می‌شمرد و تمام مردم حتی اهل وحی و کشف را از آن بی‌نیاز نمی‌داند. (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۰، ص ۲۹۳)

وی در عین حالی که به تأیید عقل پرداخته، بر پیش قدم بودن شیعه و پیشوایان آنان در امر تفکر عقلی و فلسفی تأکید ورزیده و این نوع تفکر را تنها در آثاری که از ایشان علی‌الخصوص امیر المؤمنین و امام رضا علیهما السلام باقی مانده قابل مشاهده می‌داند. (طباطبایی، ۱۳۷۸، صص ۱۰۲-۱۰۳)

علامه قرآن را مؤید تفکر عقلانی دانسته و می‌گوید: «قرآن کریم در آیات بسیاری به سوی حجت عقلی، رهبری می‌کند و مردم را به تفکر و تعقل و تدبیر در آیات آفاق و انفس، دعوت می‌فرماید و خود نیز در موارد احقاق حقایق به استدلال عقلی آزاد می‌پردازد و حقا هیچ کتاب آسمانی علم و معرفت برهانی را برای انسان مانند قرآن کریم نمی‌شناسد.»

وی با طعنه بر تفکر مسیحی «ایمان بیاور تا بفهمی» قرآن را مخالف صریح این نوع تفکر معرفی می‌کند. از منظر علامه قرآن نمی‌گوید که اول حقانیت معارف اسلامی را بپذیرید سپس به احتجاج عقلی پرداخته معارف نامبرده را از آنها استنتاج کنید، بلکه با اعتماد کامل به واقعیت خود می‌گوید: به احتجاج عقلی پرداخته حقانیت معارف نامبرده را از آن دریابید و بپذیرید و تصدیق و ایمان را از نتیجه دلیل به دست آورید نه اینکه اول ایمان بیاورید و بعد به قید مطابقت آن دلیل اقامه کنید. (طباطبایی، ۱۳۷۸، ص ۷۸-۸۹)

مقصود از طریق کشف نیز فرآیندی است معرفت‌زا که در آن متن واقع بدون واسطه نزد فاعل شناسا حاضر می‌گردد و اصطلاحاً به «علم حضوری» معلوم می‌شود. از منظر علامه نه تنها این طریق مورد تأیید بوده بلکه در کسب یقین و معرفت نسبت به امور اعتقادی نیز از کارایی برخوردار است. وی این نوع ادراک را یک حقیقت قرآنی غیر قابل انکار می‌داند (الطباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۲۷۰) و امکان شناخت خداوند از این طریق را آموزه منحصر به فرد قرآن بیان می‌کند؛ آموزه‌ای که در هیچ یک از کتب آسمانی که بدست ما رسیده، از آن سخنی به میان نیامده است و کلام فلاسفه‌ای که از این گونه مسائل سخن گفته‌اند، خالی از آن است؛ زیرا آنها علم حضوری را تنها منحصر به علم شیء به خودش دانسته‌اند تا اینکه قرآن بر بشریت منت نهاده و از این گونه معرفت پرده برداشته است. (الطباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۸، ص ۲۴۱)

وی معتقد است آیات خداوند در کلامش قسم دیگری از رؤیت غیر از رؤیت با چشم را به اثبات رسانده است. این رؤیت عبارت است از نوعی شعور و درک در انسان که به

شیء آگاهی پیدا می‌کند، به واسطه خودش بدون اینکه از آلات حسی و فکری استفاده نماید. برای انسان نوعی آگاهی به پروردگارش است غیر از آگاهی که از طریق فکر و استدلال بدست آمده. انسان خدا را می‌یابد بدون آنکه حاجبی آن را بر وی بیوشاند مگر آنکه انسان به خود و به معاصی مشغول گردد که البته در این هنگام از یک امر موجود و مشهود غافل گردیده است؛ و به همین خاطر است که خداوند از آن به جهل تعبیر نکرده بلکه آن را غفلت نامیده است. این نوع رؤیت و ادراک همانطور که از آیات قرآنی قابل استفاده است از منظر علامه از سوی عقل و روایات نیز مورد تأیید می‌باشد. (الطباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۸، ص ۲۴۱)

نتیجه‌گیری

مباحث این تحقیق، با هدف بیان رابطه یقین و ایمان از منظر یکی از متفکرین اسلامی یعنی علامه طباطبایی ارائه گردید. به طور خلاصه می‌توان نتایج زیر را از تحقیقات صورت گرفته ارائه نمود:

۱. از منظر علامه یقین اعتقادی (=تصدیقی) است که در آن علاوه بر اینکه احتمال جانب مخالف منتفی است (یعنی جازم است) اساساً امکان جانب مخالف نیز منتفی است (لذا جانب موافق کلیت و دوام دارد). دیگر آنکه این اعتقاد که باید کاشف از متن واقع باشد و یا به عبارت دیگر ضرورت صدق داشته باشد، غیر قابل زوال و سستی است. وی یقین را با این ویژگی‌ها مساوی با علم دانسته و علم را از «ظن، جهل مرکب، تقلید و جزم» نفی می‌نماید.

۲. علامه اذعان می‌نماید، حس، عقل و شهود ابزارهای کسب معرفتند.

۳. برداشت نگارنده از گفتار علامه این است که ایشان ایمان را عقد قلبی میدانند که توأمان معرفت است و از التزام عملی به مقتضای آنچه به آن ایمان آورده شده - به طور اجمالی - منفک نیست.

۴. متعلقات ایمان از منظر علامه اموری هستند که خداوند بدانها در این آیه شریفه اشاره نموده است: «لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ.» (بقره (۲) آیه ۱۷۷) بدیهی است امور دیگری همچون امامت نیز از مصادیق ایمان به کتاب و پیامبر است.

۵. هر چند علامه رسیدن به یقین را نسبت به متعلقات ایمان ممکن می‌داند، ولی ایمان را ملازم یقین به شمار نمی‌آورد. وی ایمان عامه مردم را توأم با شک می‌داند و عبارت «الذین فی قلوبهم مرض» را که در قرآن در کنار منافقین و کافرین آمده، بر مؤمنین ضعیف‌الایمان حمل می‌نماید.

۶. هر چند علامه به طور صریح از لزوم نظرو استدلال در کسب معارف ایمانی سخن به میان نیاورده ولی در برخی از عبارات خود، گوش فرا دادن به افراد ناصح را یکی از دو راه سعادت و در مقابل تعقل می‌داند. این عبارت بیانگر این است که از منظر وی معرفت تقلیدی که از اشخاص قابل اعتماد حاصل شده است، قابل قبول است.

۷. علامه راه‌های فکر مذهبی را از منظر قرآن سه طریق نقل، عقل و کشف می‌داند.

فهرست منابع

- قرآن کریم.
۱. حسین زاده، محمد، (۱۳۸۹) معرفت دینی؛ عقلانیت و منابع، قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، چاپ اول.
 ۲. شاکرین، حمید رضا، (۱۳۸۶) *براهین اثبات وجود خدا در نقدی بر شبهات جان هاسپرز*، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، چاپ دوم.
 ۳. طباطبائی، محمد حسین (۱۳۶۴) *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، تعلیقه مرتضی مطهری، تهران: صدرا، چاپ دوم جلد ۱.
 ۴. طباطبائی، محمد حسین (۱۳۸۸) *بررسی‌های اسلامی*، قم: مؤسسه بوستان کتاب، چاپ دوم.
 ۵. طباطبائی، محمد حسین (۱۳۸۷) *برهان*، ترجمه مهدی قوام صفری، قم: مؤسسه بوستان کتاب، چاپ دوم، ۱۳۸۷.
 ۶. طباطبائی، محمد حسین (۱۳۷۸) *ثبوت در اسلام*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ سیزدهم.
 ۷. فیاضی، غلامرضا، (۱۳۸۴) «*حقیقت ایمان از منظر ملاصدرا و علامه طباطبائی*»، پژوهش‌های دینی، شماره ۱.
 ۸. مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۸۴) *به سوی خودسازی*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ چهارم.
 ۹. الانصاری، مرتضی، (۱۴۲۸) *فوائد الاصول*، قم: مجمع الفکر الاسلامی، چاپ نهم، ج ۱.
 ۱۰. الجوهری، اسماعیل بن حماد، (۱۴۱۰) *الصحاح*، تحقیق احمد عبد الغفور عطار، بیروت: دار العلم للملایین، چاپ اول، جلد ۶.
 ۱۱. الحسینی الواسطی الزبیدی، محمد مرتضی، (۱۴۱۴) *تاج العروس*، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، چاپ اول، ج ۱۸.
 ۱۲. الراغب الاصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲) *مفردات الفاظ القرآن*، تحقیق صفوان عدنان داودی، لبنان - سوریه: دار العلم - دار الشامیة، چاپ اول.
 ۱۳. الشیرازی، صدر الدین، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، تعلیقه علامه طباطبائی، بیروت: دار احیاء التراث العلمی، چاپ اول، جلد ۱ و ۳ و ۷.
 ۱۴. الطباطبائی، محمد حسین (۱۴۲۸) *الانسان و العقیة*، قم: باقیات، چاپ دوم.
 ۱۵. الطباطبائی، محمد حسین (۱۴۱۸) *مقالات تأسیسیة فی الفکر الاسلامی*، ترجمه جواد علی کسار، بیروت: مؤسسه ام القری، چاپ دوم.
 ۱۶. الطباطبائی، محمد حسین (۱۳۷۱) *المیزان*، قم: اسماعیلیان، چاپ دوم جلد ۱ و ۲ و ۳ و ۴ و ۵ و ۷ و ۸ و ۱۰ و ۱۱ و ۱۳ و ۱۵ و ۱۶ و ۱۸ و ۱۹.

۱۷. الطباطبایی، محمد حسین (۱۳۸۶) *نهایة الحکمة*، تعلیقه غلامرضا فیاضی، قم: مرکز انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، چاپ چهارم، جلد ۱ و ۴.
۱۸. الفارابی، ابو نصر، (۱۴۰۵) *فصول منتزعه*، تحقیق فوزی نجار، تهران: المكتبة الزهراء، چاپ دوم.
۱۹. الفراهیدی، الخلیل بن احمد، (۱۴۱۰) *کتاب العین*، تحقیق مهدی مخزومی و دکتر ابراهیم سامرائی، قم: هجرت، چاپ دوم، جلد ۵ و ۸.
۲۰. الكلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷) *الکافی*، تحقیق علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دار الکتب الاسلامیة، چاپ چهارم، جلد ۱ و ۲.

