

رابطه ایمان و معرفت از منظر علامه مصباح‌یزدی

سیدمصطفی میرباباپور^۱

چکیده

درباره رابطه ایمان و معرفت دیدگاه‌های گوناگونی در میان اندیشمندان غربی و اسلامی مطرح شده است. آیت‌الله مصباح‌یزدی در این زمینه معتقد است ایمان اگرچه با معرفت متفاوت است، به معرفت نیاز دارد. شرط لازم ایمان به خدا نیز معرفت به اوست. معرفت خداوند به سه شکل مختلف قابل تصور است: ۱. معرفت فطری که معرفتی حضوری و شخصی و درعین حال اجمالی است. ۲. معرفت عقلی که معرفتی حصولی و کلی، ولی غایبانه است. ۳. معرفت شهودی که معرفتی حضوری، شخصی و روشن است. هرکدام از معرفت‌های عقلی و شهودی، میوه همان معرفت فطری، ولی مکمل و متمم آن هستند. معرفت فطری به دلیل ابهام و اجمالش به‌تنهایی نمی‌تواند زمینه‌ساز ایمان صحیح باشد. معرفت عقلی نیز به دلیل کلی‌بودن نمی‌تواند خدای مشخصی را برای ایمان معرفی کند. معرفت شهودی نیز چیزی جز معرفت فطری صیقل‌یافته نیست. از این‌رو، معرفت فطری باید از طریق معرفت عقلی یا شهودی به وضوح کافی برسد تا بتواند زمینه‌ساز ایمان باشد.

واژگان کلیدی: ایمان، عقل و ایمان، ایمان و معرفت، معرفت‌شناسی دین، الهیات طبیعی، فطرت، خداشناسی.

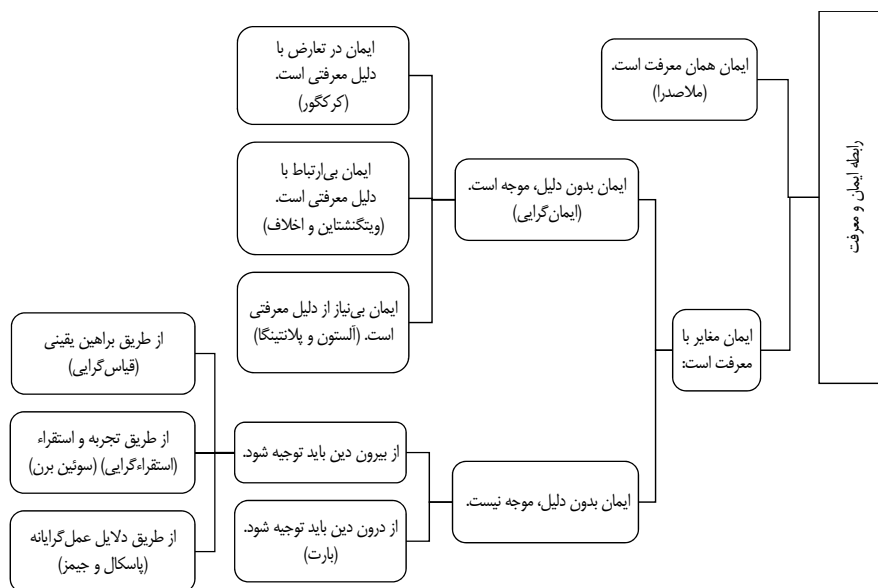
مقدمه

فرایند ایمان‌آوری و به‌ویژه ایمان به خدا، از مسائل پیچیده در تاریخ فلسفه، الهیات و بلکه روان‌شناسی بوده و در این فضا رابطه ایمان و معرفت اهمیت ویژه‌ای داشته است. پرسش این است که: ایمان چه ارتباطی با معرفت‌های انسان دارد؟ آیا می‌توان گفت ایمان همان معرفت به خداوند است؟ اگر نه، آیا انسان می‌تواند از طریق معرفت به ایمان دست یابد یا اینکه ایمان بدون معرفت ممکن یا مطلوب نیست؟ اگر ایمان می‌تواند یا باید مسبوق به معرفت باشد، چه معرفتی برای ایمان زمینه‌سازی می‌کند؟ این معرفت علت تامه ایمان است یا علت ناقصه؟ این معرفت اکتسابی است یا غیراکتسابی؟

در پاسخ به این مسائل دیدگاه‌های مختلفی از متفکران غربی و اسلامی مطرح شده است. برخی مانند ملاصدرا حقیقت ایمان را مساوی با معرفت دانسته‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۲) و برخی دیگر ایمان و معرفت را مغایر با هم تلقی کرده‌اند. در این میان، برخی ایمان بدون دلیل را پذیرفتنی پنداشته‌اند که در اصطلاح به این نگاه «ایمان‌گرایی»^۱ می‌گویند. در میان ایمان‌گرایان نیز برخی مانند کرگگور^۲ ایمان را در تعارض با دلیل و معرفت می‌دیدند (کرگگور، ۱۳۷۴). برخی نیز مانند ویتگنشتاین^۳ و اخلافش ایمان را بی‌ارتباط با دلایل عام معرفتی می‌دانند (لگنهاوزن، ۱۳۷۹). برخی نیز مانند پلانتینگا^۴ اگر چه دلایل و براهین اثبات وجود خدا را معتبر می‌دانند، آنها را برای ایمان‌آوری ضروری نمی‌دانند (پلانتینگا، ۱۳۷۶)

-
1. Fideism.
 2. Soren Kierkegaard.
 3. Ludwig Wittgenstein.
 4. Alvin Plantinga.

در مقابل ایمان گرایان، دیدگاه‌هایی مطرح شده است که ایمان را تنها در صورتی می‌پذیرد که مبتنی بر معرفت باشد. برخی از اینها معتقدند ایمان باید از بیرون دین توجیه شود که اینها خود دو دسته‌اند: گروهی معتقدند توجیه‌کننده ایمان باید استدلالی برهانی یا به اصطلاح قیاسی باشد (اکبری، ۱۳۸۹) و گروهی دیگر مانند سوئین برن^۱ معتقدند استدلال تجربی و استقرایی برای باور به خدا^۲ مفیدتر است (سوئین برن، ۱۳۸۷). گروه دیگری مانند پاسکال^۳ و جیمز^۴ نیز به دلایل عمل‌گرایانه متمسک می‌شوند (آذربایجانی، ۱۳۸۳؛ ر.ک: رحمتی، ۱۳۸۵). برخی نیز مانند بارت^۵ ایمان را تنها از طریق انکشاف الهی و به معنایی درون‌دینی توجیه‌پذیر می‌دانند (مک‌گراث، ۱۳۹۲، ج ۱، ۳۲۹-۳۳۱). این دیدگاه‌ها را می‌توان در نمودار زیر دسته‌بندی نمود:



1. Richard Swinburne.

۲. اگرچه برخی میان باور به خدا (belief that) و ایمان به خدا (Belief in) تفکیک قایل شده‌اند، صرف‌نظر از درستی یا نادرستی این تفکیک، در اینجا این تفکیک، مورد توجه قرار نمی‌گیرد؛ چون مسئله ما در این مقاله این است که انواع معرفت به وجود خدا چه ارتباطی با ایمان به خدا دارد؛ چه اینکه معرفت به خدا می‌تواند از سنخ معرفت‌های گزاره‌ای (belief that) یا از سنخ معرفت‌های غیرگزاره‌ای باشد.

3. Blaise Pascal.

4. William James.

5. Karl Barth.

در میان متفکران مسلمان، علامه محمدتقی مصباح یزدی در پاسخ به این پرسش‌ها، دیدگاه‌های روشن و صریحی دارند. با توجه به اینکه ایشان متفکری صدرایی شمرده می‌شوند که موضوعات الهیاتی را در نظامی نسبتاً منسجم بررسی کرده‌اند، بررسی و واکاوی دیدگاه ایشان در موضوع ایمان و معرفت و موضوعاتی از این دست می‌تواند بسیار مفید و راه‌گشا باشد. در دیدگاه ایشان جایگاه انواع علم و معرفت به‌وضوح مشخص و ارتباط آن با ایمان تبیین شده است. اگرچه ایشان بحث مستقلی درباره رابطه ایمان و معرفت ندارند، در برخی از آثارشان مباحث سودمندی مطرح شده است که در این مقاله می‌کوشیم با استخراج آنها، تبیین و تحلیل منسجمی از آن ارائه کنیم.

الف) چیستی ایمان

بر اساس آیه شریفه (إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الَّذِينَ كَفَرُوا فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ) (انفال (۸)، ۵۵) ایمان و اعتقاد هرکس ماهیت و حقیقت وجودی او را شکل می‌دهد. در این آیه شریفه قرآن نفرموده بدترین مردم، بلکه فرموده است بدترین جنبنندگان کسانی هستند که از روی عناد کفر می‌ورزند (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۱۶)؛ چون فرد بی‌ایمان با هدف آفرینش خود مخالفت می‌کند و خود را به اهداف حیوانی مشغول می‌سازد.

ارزش اعمال انسان نیز با یک واسطه متوقف بر ایمان است؛ یعنی عملی ارزشمند است که افزون بر حسن فعلی، حسن فاعلی هم داشته باشد؛ بدین معنا که فاعل با نیت صحیحی آن را انجام داده باشد. نیت صحیح نیز تنها می‌تواند قرب الهی باشد و این نیت فقط برای مؤمنان ممکن است (همو، ۱۳۸۴ الف، ص ۳۳۶-۳۳۷).

کاری ارزشمند است که به‌وسیله نیت با خداوند مرتبط شود و چنین نیتی که رابطه با خدا را تحقق بخشد، از کسانی متمشی خواهد شد که به خاطر خدا یا ترس از عذاب و یا امید به پاداش وی کاری را انجام دهند. پس حتماً باید ایمان به خدا و روز جزا داشته باشند؛ زیرا تا کسی ایمان به خدا نداشته باشد، نمی‌تواند کاری را به خاطر خداوند انجام دهد (همو، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۱۶).

از سوی دیگر، ایمان بدون عمل ممکن نیست و اگر کسی حقیقتاً مؤمن باشد، حتماً به لوازم ایمان خود نیز ملتزم است؛ یعنی به هر آنچه ایمانش اقتضا می‌کند، عمل می‌کند (همان، ج ۱، ص ۱۲۴). البته این در صورتی است که مانع نیز مفقود باشد؛ یعنی بتواند عمل متناسب با ایمانش را انجام دهد و به دلایلی مانند مرگ از انجام عمل معذور نباشد

(همو، ۱۳۹۳، ص ۲۱۴). عمل صالح هم موجب تقویت ایمان و رسوخ هرچه بیشتر آن در قلب می شود (همان، ص ۲۱۰). در واقع نخستین گام در مسیر تکاملی انسان، ایمان است و گام دوم، فعالیت است که دل بعد از ایمان به خدا، بدون دخالت اعضا و جوارح انجام می دهد؛ یعنی توجه و ذکر خداوند. گام سوم، اعمال باطنی دیگری است که انسان با یاد خدا صورت می دهد؛ مانند تفکر در آیات الهی و نشانه های قدرت و عظمت و حکمت او. دوام ذکر و فکر، موجب تعلق قلب و محبت می شود و سپس نوبت به اعمال بدنی می رسد. به عبارت دیگر، تصمیم اجمالی که لازمه ایمان است، در مظاهر مختلف و در قالب اراده های تفصیلی و جزئی جلوه گر می گردد و این اراده ها که از یک نظر، فرع اراده اصلی هستند، موجب تقویت ذکر و ایمان می شوند.

نکته بسیار مهم اینکه استاد مصباح برخلاف ملاصدرا که ایمان و معرفت را مساوی می داند، معتقد است ایمان از سنخ علم و معرفت نیست، بلکه علم، اعم از ایمان است؛ بدین معنا که در بسیاری از موارد، علم برای شخص حاصل می شود، ولی ایمان محقق نمی گردد؛ چنان که قرآن شریف درباره فرعونیان می فرماید: (وَ جَحَدُوا بِهَا وَ اسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَ عُلُوًّا) (نمل (۲۷)، ۱۴). این آیه تصریح می کند که فرعونیان با وجود علم یقینی به معجزات حضرت موسی ۷ از روی ظلم و برتری طلبی او را انکار کردند (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۱۹۹؛ ۱۳۹۳، ص ۲۰۶-۲۰۷). از سوی دیگر ایمان برخلاف علم، اختیاری است و شاهدش این است که خداوند ما را به آن امر می کند: (قَدْ جَاءَكُمْ الرَّسُولُ بِالْحَقِّ مِنْ رَبِّكُمْ فَأَمِنُوا خَيْرًا لَكُمْ) (نساء (۴)، ۱۷۰). روشن است که امر و نهی در جایی معنا دارد که عمل مورد نظر اختیاری باشد؛ در حالی که پاره ای از علوم را عقل بالبداهه درک می کند و انسان هیچ گونه اختیاری در تحصیل و تصدیق آنها ندارد. پاره ای از علوم نیز گرچه معمولاً با مقدمات اختیاری تحصیل می شوند، اختیار مقوم آنها نیست (مصباح یزدی، ۱۳۸۱، ص ۳۰۶). توضیح اینکه، انسان با اختیار خود فقط می تواند مقدمات علم را فراهم کند و پس فراهم شدن مقدمات، علم خودبه خود پدید می آید و انسان نمی تواند تصمیم بگیرد علم پیدا بکند یا نه؛ برخلاف ایمان که نوعی تصمیم است و در هر تصمیمی اختیار نقش محوری دارد.

این عمل اختیاری چیزی است که مربوط به قلب و دل است و در درون انسان اتفاق می افتد و البته تعریف آن مشکل است؛ چنان که تعریف محبت و عشق نیز مشکل است و

معمولاً آنها را از طریق لوازم و نشانه‌هایشان معرفی می‌کنند (همو، ۱۳۸۴، ص ۲۰۰-۲۰۱). اگر بخواهیم ایمان را نیز از طریق لوازم و نشانه‌هایش تعریف کنیم، باید بگوییم «ایمان به یک چیز هنگامی در قلب ما پیدا می‌شود که ما پس از پی بردن به حقیقتی، بنا بگذاریم و ملتزم شویم که به لوازم آن پایبند باشیم و عمل کنیم. اینجاست که می‌گوییم به آن چیز ایمان آورده‌ایم» (همو، ۱۳۸۴، ص ۲۰۱؛ ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۱۸۵). شاید به دلیل همین قلبی بودن ایمان، در اذان و اقامه با صیغه مفرد به وحدانیت خداوند شهادت می‌دهیم و نمی‌گوییم «نشهد ان لا إله إلا الله»؛ درحالی‌که نماز در اصل ماهیتی اجتماعی دارد و برخی از تعابیر آن نظیر (ایاک نعبد و ایاک نستعین) و (اهدنا الصراط المستقیم) با صیغه جمع به کار رفته‌اند؛ چون شهادت و اعتراف امری شخصی است و هرکس تنها به امور قلبی خود آگاه است و نمی‌تواند از طرف دیگران شهادت دهد (همو، ۱۳۸۳، ص ۵۹).

ایمان امری متواپی نیست که دایرمدار صفر و یک باشد، بلکه همان‌طور که قرآن هم بر این نکته تصریح دارد، امری مشکک و ذومراتب است: (هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ) (فتح (۴۸)، ۴)؛ چنان‌که کفر و نفاق نیز این‌گونه‌اند. از این رو، طبیعی است که ممکن باشد مراتبی از ایمان با مراتبی از کفر جمع شود: (وَ مَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَ هُمْ مُشْرِكُونَ) (یوسف (۱۲)، ۱۰۶). ملاک سنجش مراتب ایمان نیز التزام عملی است. اگر کسی به همه لوازم ایمان ملتزم باشد، معصوم نامیده می‌شود و به تناسب کوتاهی در عمل به آنچه ایمان اقتضا دارد، دچار شرک و نفاق می‌گردد (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۲۱۲-۲۱۳).

انگیزه انسان برای ایمان‌آوری نیز می‌تواند علم به حقانیت خداوند و عذاب و پاداش اخروی یا گرایش کمال‌طلبی او باشد. هرکدام از این دو انگیزه، مشکلی ندارند و انسان می‌تواند بر اساس هریک از این دو انگیزه ایمان را جست‌وجو کند و هرکدام که انگیزه ایمان باشد، منشأ ارزش آن نیز خواهد بود (همو، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۱۸).

در برخی از آیات قرآن ایمان به «الله» تعلق گرفته (لقمان (۳۱)، ۲۲؛ بقره (۲)، ۲۵۶؛ بقره (۲)، ۱۱۲) و در برخی دیگر ایمان به آخرت نیز اضافه شده است (بقره (۲)، ۶۲؛ بقره (۲)، ۱۲۶). در آیه‌ای دیگر آنچه بر پیامبر اسلام نازل گردیده، متعلق ایمان شمرده شده است (محمد (۴۷)، ۲) و در آیه دیگر ایمان به خدا و رسولانش امر شده است (آل عمران (۳)، ۱۷۹)؛ ولی در دو آیه، متعلقات ایمان به شکل جامع‌تری ذکر شده‌اند: (وَ

لَكِنَّ الْإِبْرَءَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ (بقره (۲)، (۱۷۷) و (آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلُّ آمَنَ بِاللَّهِ وَ مَلَائِكَتِهِ وَ كُتُبِهِ وَ رُسُلِهِ) (بقره (۲)، (۲۸۵).

از مجموع این آیات استفاده می‌شود که می‌توان متعلق‌های ایمان را در همان توحید، نبوت و معاد که بزرگان علما به‌عنوان اصول عقاید دسته‌بندی کرده‌اند، فرموله کرد. کتب و رسل یا رسول خاص و نبیین همگی در اصل نبوت منظور گردیده‌اند. ملائکه نیز بدین لحاظ که واسطه در وحی و نزول کتاب بر پیامبران هستند، ناگزیر متعلق ایمان خواهند بود. بنابراین، می‌توان گفت منظور از ایمان در قرآن کریم، ایمان به سه اصل است که اساسی‌ترین آنها ایمان به الله خواهد بود که اگر جامع و کامل باشد، ایمان به دو اصل دیگر را نیز تأمین می‌کند (مصباح‌یزدی، ۱۳۹۲، ص ۱۴۷-۱۵۰).

ایمان به این متعلقات نیز باید مطلق باشد. کسی نمی‌تواند بگوید به خدا ایمان دارم، ولی به پیامبرش ایمان ندارم یا به یک پیامبر ایمان دارم، ولی پیامبران دیگر را قبول ندارم یا برخی از احکام دین را قبول دارم و برخی را قبول ندارم. ایمان به جمیع انبیا و جمیع ما انزل الله و همچنین به جمیع محتویات رسالت هریک از پیامبران باید مطلق باشد (همو، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۳۴). در واقع توحید حقیقی و کامل، پذیرش مطلق همه متعلقات ایمان است (همو، ۱۳۸۳، ص ۵۲-۵۸).

ب) ضرورت معرفت برای ایمان

برخلاف دیدگاه ایمان‌گرایان که معرفت را در نسبت با ایمان متعارض، نامرتبط یا بی‌نیاز می‌دانند، ایمان در نگاه استاد مصباح اگرچه همان علم نیست، ولی علم و معرفت ضرورتاً مقدمه ایمان است و بدون علم به متعلق ایمان، ایمان‌آوری ناممکن است (همو، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۴۳). ایشان تأکید می‌کنند که ایمان بدون علم معنا ندارد. نمی‌شود به چیزی ایمان آورد که آن را از قبل نمی‌شناسیم؛ چون بعد از اینکه انسان از غفلت خارج شد و فهمید در این عالم حقایقی ممکن است وجود داشته باشد، برای او شک و تردید پیدا می‌شود که آیا آنچه انبیا می‌گویند حقیقت دارد یا نه. انسان برای پاسخ‌گویی به این پرسش راهی جز تحصیل علم ندارد (همان، ج ۱، ص ۱۵۲)؛ چون در هر پرسشی مجهولی وجود دارد و پاسخ به پرسش، یعنی تبدیل مجهول به معلوم و این همان تحصیل علم است. از این رو، می‌توان گفت علم و ایمان لازمه عقلی طرفینی ندارند، بلکه رابطه،

یک طرفه و از علم به سوی ایمان است. در اینجا باید تأکید شود که مراد ایشان از علم و یقینی که مقدمه ایمان قرار می‌گیرد، صرفاً علم و یقین منطقی نیست، بلکه علم عرفی، اطمینان یا به تعبیری یقین روان‌شناختی نیز کافی است (همو، ۱۳۹۳، ص ۲۰۷-۲۰۸). با این قید، تفاوت دیدگاه استاد مصباح با قیاس‌گرایان روشن می‌شود. قیاس‌گرایان معتقدند تنها دلیلی که می‌تواند باور به خدا را توجیه کند، دلیل قیاسی یقینی است؛ درحالی‌که استاد مصباح دلایل اطمینانی و ظنون معتبر را هم کافی می‌داند.

از سوی دیگر، باید توجه داشت که مراد از علمی که صرفاً جنبه مقدمی دارد، علم حصولی است و از آنجاکه علم حضوری به قلب مربوط می‌شود، ارزش بالایی در سعادت انسان دارد. استاد مصباح با انتقاد از افراط و تفریطی که درباره اهمیت علم حصولی شده است، راه جمعی ارائه می‌دهند. ایشان معتقدند برخی مانند فلاسفه مشاء که علم و فلسفه را نه تنها کمال شمرده، بلکه آن را اصل و غایت همه کمالات انسانی دانسته‌اند، درباره جایگاه علم، افراط کرده‌اند و گروه دیگر که علم حصولی را بی‌ارتباط با کمال انسانی و حتی حجاب اکبر می‌دانند، در این باره دچار تفریط شده‌اند (همو، ۱۳۷۸ الف، ص ۸۹).

استاد با تمایز میان ارزش ذاتی و غیری، جایگاه هر یک از علم حصولی و حضوری را در کمال انسان چنین بیان می‌کنند:

جای بحثی نیست که آخرین مرحله سیر انسانی، از سنخ علم حضوری است و چنین علمی، مطلوب ذاتی و کمال اصیل، بلکه غایت همه کمالات است؛ ولی کلام در علوم حصولی و ذهنی است.

... دانش، بالفطره مطلوب آدمی است، ولی توضیح دادیم که هر صفت وجودی، مطلقاً کمال موصوف نیست، بلکه صفات وجودی، گاهی کمال اصیل هستند و گاهی کمال مقدماتی و نسبی، و کمالات نسبی در صورتی واقعاً کمال موجود به شمار می‌روند که وسیله‌ای برای رسیدن به کمال اصیل باشند.

... نقش همه علوم حصولی در پیشرفت حقیقی انسان، نقش زمینه‌سازی و توسعه امکانات است و هیچ‌گاه تأثیر حتمی و ضروری در سعادت انسانی ندارد. بنابراین، علم به معنای قضایای ذهنی را نمی‌توان برای انسان، از آن نظر که انسان است، کمال بالفعل دانست، مگر آنکه وسیله‌ای باشد برای تقرب به پروردگار یا برای خداشناسی یا برای راه‌شناسی یا برای بهره‌برداری از نعمت‌های الهی به منظور سپاس‌گزاری و یا به منظور تهیه مقدمات سیر برای خود و دیگران (همان، ص ۹۰-۹۱).

با این بیان روشن می‌شود استدلال‌ها و براهین فلسفی و علمی هیچ ارزش ذاتی برای انسان ندارند؛ بلکه تنها از آن نظر که می‌توانند برای اعتقاد قلبی زمینه‌سازی کنند، ارزش می‌یابند. همه ارزش براهین اثبات خدا در زمینه‌سازی آنها برای اعتقاد قلبی است.

برای تحقق ایمان، علم به تنهایی نیز کافی نیست، بلکه امور دیگری نیز لازم است. به عبارت دیگر، علم نه خود ایمان است و نه علت تامه آن، بلکه صرفاً علت ناقصه‌ای در کنار دیگر علل است؛ چون بعد از حصول معرفت، ایمان به صورت جبری برای انسان حاصل نمی‌شود، بلکه هنوز در دایره اختیار انسان قرار دارد. در این مرحله نیز انسان می‌توان ایمان بیاورد و می‌تواند ایمان بیاورد؛ چون:

علم و ایمان جدا هستند و در ظروف جداگانه به وجود می‌آیند. علم به ذهن مربوط می‌شود که موضوع و محمول قضایا را با هم می‌سنجد و رابطه آن دو را کشف می‌کند و ربطی به دل ندارد. کار دل پس از کار ذهن و تحصیل علم شروع می‌شود که تصمیم بگیرد به این معلوم ذهن ملتزم گردد. اما انسان هنگامی می‌تواند چنین تصمیمی بگیرد که دلش در اختیار او باشد؛ چرا که بعضی از انسان‌ها قبل از اینکه علم پیدا کنند، دلشان در جای دیگر گرو رفته است.

... وقتی انسان می‌تواند از علم استفاده کند که دل داشته باشد و به تعبیر قرآن «کان له قلب»؛ یعنی تمایلات حیوانی آنچنان بر او مسلط نشده باشد که جایی برای انگیزه‌های دیگر باقی نمانده باشد. اگر ما بخواهیم به آنچه می‌دانیم حق است مؤمن و ملتزم شویم، چیزهایی را که ممکن است ما را از ایمان و پذیرش قلبی بازدارد باید از خود دور کنیم؛ در این صورت آماده پذیرش و التزام نسبت به حقایق می‌شویم که حقایق آنها را دریافته‌ایم (همو، ۱۳۸۴، ص ۲۲۴-۲۲۵؛ ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۵۴).

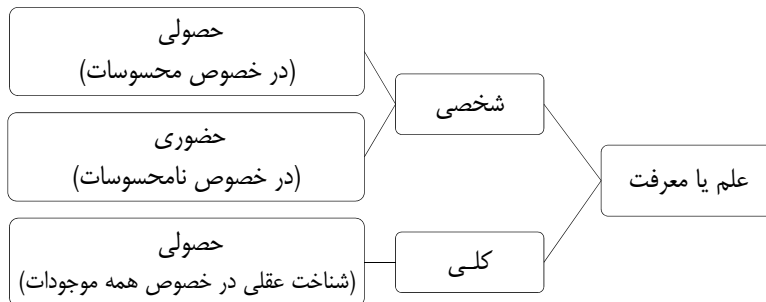
بنابراین، قلب در ایمان‌آوری نقش مهمی دارد؛ چون نخستین مرحله سیر تکاملی انسان، ایمان به خداوند است و شخص بی‌ایمان از انسانیت ساقط است (همو، ۱۳۸۱، ص ۲۹۶). ایمان نیز کار قلب است؛ پس می‌توان گفت در مسیر تکامل انسان، راهرو اصلی قلب است؛ زیرا بعد از شناخت حقایق، قلب است که می‌تواند تسلیم آن حقایق شود یا در برابر آن عصیان ورزد. روشن است که پذیرش و تسلیم قلبی با پذیرش و تسلیم ذهنی تفاوت دارد. ذهن بعد از استدلال و مواجهه با مقدمات علمی، راهی جز پذیرش ندارد، ولی قلب می‌تواند از همین امری که ذهن راهی از فرار آن ندارد، سر باز زند.

افزون بر معرفت و تسلیم قلبی، همان‌طورکه در ابتدای این نوشتار اشاره شد، عنصر دیگری نیز برای ایمان لازم است و آن تصمیم بر التزام عملی است. ازاین‌رو، می‌توان گفت تصور استاد مصباح از ایمان و ارتباط آن با معرفت در عبارت ذیل خلاصه شده است:

ایمان عبارت است از اینکه دل، چیزی را که عقل و ذهن تصدیق کرده است، بپذیرد و بخواهد به همه لوازم آن ملتزم شود و تصمیم اجمالی بر انجام لوازم عملی آن بگیرد. پس ایمان، منوط و مشروط به شناخت است؛ ولی نه عین علم است و نه لازم دایمی آن (همو، ۱۳۷۸ الف، ص ۹۴).

ج) راه‌های شناخت خداوند

تا اینجا بیان شد که پیش‌نیاز ایمان، علم و معرفت است. بنابراین، اگر - چنان‌که گفتیم - ایمان متوقف بر شناخت متعلق ایمان است، پس معرفت باید به خداوند به‌عنوان اساسی‌ترین متعلق ایمان مربوط باشد. اما مسئله این است که شناخت خداوند به‌عنوان متعلق ایمان چگونه است؛ آیا اساساً شناخت خداوند امکان دارد؟ اگر امکان دارد، از چه طریقی می‌توان به این شناخت دست یافت؟ هرکدام از راه‌های معرفت خداوند به چه صورت و تا چه اندازه می‌توانند خدا را به ما بشناسانند.



برای پاسخ به پرسش‌های فوق به چند تقسیم‌بندی نیاز داریم. اول آنکه به‌طور کلی علم و معرفت به حصولی و حضوری تقسیم می‌شود. علم حضوری بدون واسطه به ذات معلوم تعلق می‌گیرد و وجود واقعی و عینی معلوم برای عالم و شخص درک‌کننده، منکشف می‌گردد، ولی در علم حصولی مفاهیم واسطه می‌شوند (همو، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۷۱). در تقسیمی دیگر معرفت می‌تواند شخصی یا کلی باشد. معرفت شخصی در محسوسات به‌وسیله حواس و در نامحسوسات به‌صورت علم حضوری امکان‌پذیر است، ولی

شناخت کلی درباره همه موجودات و از طریق مفاهیم عقلی به دست می‌آید که در حقیقت متعلق به ماهیات است، ولی بالعرض به افراد خارجی نسبت داده می‌شود (همو، ۱۳۸۹، ص ۵۵). خلاصه دو تقسیم فوق را می‌توان در نمودار زیر مشاهده نمود.

بدیهی است از آنجاکه شناخت شخصی حصولی مربوط به محسوسات است، این نوع شناخت در خداوند متعال امکان ندارد، ولی معرفت شخصی حضوری و معرفت کلی حصولی درباره خداوند قابل تصور است (همان، ص ۵۶).

معرفت حضوری به خداوند نیز دو گونه است: خداشناسی فطری که غیراکتسابی است و کشف و شهودی که انسان با تلاش خود بدان می‌رسد و اکتسابی است (همو، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۲۳). در واقع می‌توان گفت انسان بعد از شناخت فطری که نقشی در آن ندارد، می‌تواند با دلایل عقلی^۱ شناخت خود را درباره خداوند تکمیل نماید و در مرحله بعد با گسترش و تعمیق توجهات قلبی به شناخت شهودی نایل شود.

پیامبران در گام اول کوشیدند معرفت عقلی بشر به خداوند را تقویت کنند و آن را خالص سازند. آنان در گفت‌وگو و مجادله با مشرکان و بت پرستان، در پی آن بودند که خداوند را از صفات مادی ... منزّه سازند؛ از این رو پیوسته در سخنان خود به تسبیح و تنزیه خداوند می‌پرداختند...

... آنان همچنین در این مرحله ... درصدد برآمدند که با مجموعه‌ای از مفاهیم کلی عقلی، ذهن بشر را تقویت و تربیت کنند تا به صفات ثبوتی الهی شناخت حصولی پیدا کند. بر اثر فعالیت انبیا در این مرحله و استدلال حکما و متکلمان بر بساطت ذات الهی و عینیت ذات و صفات و نفی ترکیب از خدا، معرفت صحیح حصولی برای بشر حاصل می‌شود.

تلاش آنان در گام بعدی این بود که ثابت کنند علاوه بر شناخت حصولی خدا، می‌توان بر اثر عبادت، اطاعت خدا و تکامل معنوی، با علم شهودی خداوند را درک کرد (همو، ۱۳۸۳، ص ۳۴۰).

با این توصیف، سه نوع شناخت در سه مرحله درباره خداوند متعال ممکن است:

۱. شناخت حضوری اجمالی (فطری و غیراکتسابی)؛
۲. شناخت حصولی کلی (عقلی و اکتسابی)؛

۱. قبلاً اشاره شده که مراد از دلایل عقلی، اعم از براهین فلسفی و دلایل عرفی است.

۳. شناخت حضوری تفصیلی (شهودی و اکتسابی).

شناخت فطری

واژه فطرت در مواردی به کار می‌رود که مقتضای نوع آفرینش یک موجود و به‌ویژه انسان باشد. امور فطری بر همین اساس، خدادادی، غیراکتسابی و کمابیش مشترک بین همه انسان‌ها هستند (همو، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۳۵۸؛ ۱۳۸۵، ص ۹۲؛ ۱۳۸۶ الف، ص ۳۶). امور فطری در انسان به دو دسته کلی قابل تقسیم‌اند: «یکی شناخت‌هایی که لازمه وجود انسان است و دیگری میل‌ها و گرایش‌هایی که مقتضای آفرینش وی می‌باشد» (همو، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۳۵۸) و بالطبع در این بحث، قسم اول یعنی شناخت‌های فطری^۱ مدنظر هستند. برای اثبات شناخت فطری انسان به خداوند، یک استدلال عقلی و چند استدلال نقلی مطرح شده است:

۱-۱. دلیل عقلی

بر اساس اصول حکمت متعالیه، معلول، عین ربط و وابستگی به علت است و انسان به این دلیل که مرتبه‌ای از تجرد را داراست، می‌تواند خود را به‌نحو حضوری بیابد و هر معلولی که مرتبه‌ای از تجرد را دارا باشد، مرتبه‌ای از علم حضوری به علت هستی‌بخش را خواهد داشت (همان، ج ۲، ص ۳۵۹).

همه موجودات، پیوندی ناگسستنی با آفریدگار خود دارند و حقیقت وجودشان، عین ربط و تعلق به اوست، و چون انسان می‌تواند علم حضوری آگاهانه به حقیقت خویش پیدا کند و حقیقت او جز ربط به آفریدگار نیست، پس می‌تواند ارتباط آگاهانه کامل با او پیدا کند و به عبارت دیگر، ارتباط وجودی کامل خود را با او بیابد و عیاناً مشاهده کند (همو، ۱۳۷۸ الف، ص ۴۹).

بر اساس این تبیین، انسان به دلیل تجرد نفسش، حتی از ابتدای تولد وابستگی خود را از طریق علم حضوری می‌یابد، ولی از آنجاکه این علم حضوری مبهم و اجمالی است و

۱. شناخت فطری درباره شناخت ذهنی و عقلی هم به کار رفته است؛ شناختی که در منطق گفته می‌شود «قضایا قیاساتھا معها»؛ یعنی قضایایی که تصدیق به آنها از طریق یک قیاس انجام می‌شود، ولی از آنجاکه این قیاس به دلیل سادگی‌اش همیشه در ذهن حضور دارد، تصدیق به آن قضایا، به تأمل و تفکر نیاز ندارد (سلیمانی امیری، ۱۳۸۸، ص ۱۵۷)؛ اما این معنا از شناخت فطری در اینجا مورد بحث نیست.

در تفسیر علم حضوری خطا راه دارد، ممکن است صاحب این علم حضوری طرف وابستگی خود را به اشتباه مادر یا شیر مادر و چیز دیگری فرض کند (همو، ۱۳۸۵، ص ۹۷)، ولی در ادامه خواهیم گفت که دلایل عقلی می‌توانند جلوی این اشتباه‌ها را بگیرند.

۲-۱. دلایل نقلی

آیه فطرت

(فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ) (روم (۳۰)، ۳۰).

تعبیر (أَقَامَ وَجْهَهُ إِلَيْهِ او نَحْوَهُ) در زبان عربی شایع و کنایه از این است که توجهش کاملاً معطوف به او شده است. «حَنِيفًا» اگر حال برای فاعل «أَقِمَّ» لحاظ شود، مناسب‌تر است. بنابراین، ترجمه آیه این‌گونه است: «[ای پیامبر،] توجه خود را کاملاً و دقیقاً به سوی دین معطوف کن؛ سرشت خدایی؛ آن‌گونه سرشت و آفرینشی که خدا انسان‌ها را بر آن سرشته و آفریده است؛ یعنی ملازم همان چیزی باش که فطرت تو اقتضا می‌کند. در ادامه نیز تأکید می‌کند که (لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ)؛ یعنی این‌گونه نیست که برخی از انسان‌ها چنین فطرتی داشته باشند؛ این فطرت در همه انسان‌ها قرار داده شده است (مصباح‌پزدی، ۱۳۸۹، ص ۹۵-۹۸).

درباره این سرشت خدایی و فطری بودن دین احتمال‌هایی برشمرده‌اند: برخی کلیات احکام و اصول و قواعد دین، مانند اصل توحید، برپایی عدل و قسط و کمک به محرومان را با فطرت آدمی سازگار دانسته‌اند. برخی دیگر گفته‌اند تسلیم بودن در برابر خدا و خداپرستی، موافق فطرت انسان است. احتمال دیگر آن است که بگوییم مراد از فطری بودن دین، همان شناخت حضوری و قلبی به خداوند است. بنا بر احتمال اول، شناخت خدا ضمن دیگر بینش‌ها و گرایش‌های دینی قرار دارد که انسان بر آن سرشته شده است؛ یعنی بر اساس فطری بودن کلیات دین، فطری بودن خداشناسی هم به‌عنوان بخشی از دین اثبات می‌شود. درباره احتمال دوم نیز به دلالت التزامی، شناخت خدا اثبات می‌شود؛ چون هر گرایشی در انسان با نوعی شناخت درباره متعلق آن همراه است. اما احتمال سوم، همان معنای موردنظر است (همان، ص ۹۸-۱۰۲).

جناب استاد مصباح در تفسیر این آیه، فطری بودن خداشناسی حضوری را به عنوان یک احتمال دانسته‌اند و ادعا نکرده‌اند که آیه فطرت به تنهایی بر علم حضوری به خدا دلالت دارد، ولی این آیه در کنار آیه میثاق و روایات تفسیری ذیل این دو آیه، بر علم حضوری به خداوند دلالت تام دارد.

آیه میثاق

(وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتَ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ * أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّن بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ) (اعراف (۷)، ۱۷۲).

«هنگامی که خداوند تو از پشت آدمی زادگان، فرزندانشان را برگرفت و ایشان را بر خودشان شاهد قرار داد [و فرمود:]: آیا من خداوندگار شما نیستم؟ گفتند: چرا؛ شهادت دادیم. [و این گواهی را گرفتیم] تا مبادا روز قیامت بگویید که ما از این مطلب غافل بودیم، یا بگویید که پدران ما قبلاً شرک ورزیدند و ما نسلی از پس ایشان [و دنباله‌رو آنان] بودیم؛ پس آیا ما را به سزای کار آن تبهکاران هلاک می‌سازی؟» (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۱۰۲).

این آیه از جنبه‌های متعددی مجمل و متشابه است؛ از جمله اینکه ما در دنیا چنین مواجهه‌ای را به یاد نمی‌آوریم و باید پرسید این رویارویی در چه عالمی و در چه شرایطی واقع شده است؛ آیا گروهی بوده یا انفرادی؟ اما چند نکته در این آیه به روشنی به دست می‌آید: (۱) اصل رویارویی وجود داشته و خداوند با همه انسان‌ها مواجه شده است. (۲) همه انسان‌ها به ربوبیت خداوند اعتراف کرده‌اند. (۳) این مواجهه به گونه‌ای بوده که جای هیچ عذری برای شرک باقی نگذاشته است؛ از این رو، نمی‌تواند سخنی غایبانه و از پشت پرده باشد و این منظور جز با علم حضوری و شهود قلبی به دست نمی‌آید (همان، ص ۱۰۲-۱۰۴؛ ۱۳۹۰ الف، ج ۲، ص ۱۸۶-۱۸۹).

جناب استاد مصباح در ادامه با استشهاد به روایات اهل بیت و با توجه به تعبیر «رؤیت» و «معاینه» در این روایات، بر حضوری بودن مواجهه خداوند با انسان‌ها تأکید می‌کنند. یکی از این روایات، ذیل آیه فطرت در کتاب اصول کافی از امام باقر ۷ نقل شده است که می‌فرماید: «فَعَرَفَهُمْ وَأَرَاهُمْ نَفْسَهُ وَلَوْ لَا ذَلِكَ لَمْ يَعْرِفْ أَحَدٌ رَبَّهُ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۱۳، حدیث ۴)؛ یعنی خداوند خودش را به انسان‌ها شناساند و ارائه کرد و اگر

این کار انجام نمی‌گرفت، هیچ‌کس خداوندگارش را نمی‌شناخت. در روایتی دیگر ابن‌مسکان از امام صادق 7 می‌پرسد: معاینهٔ کان هذا؟ یعنی آیا ذریه آدم عیناً خدا را مشاهده کردند؟ حضرت در پاسخ می‌فرماید: «نَعَمْ فَثَبَّتَتِ الْمَعْرِفَةُ وَنَسُوا الْمُؤَقِفَ»؛ یعنی خداوند معرفت خود را تثبیت کرد و آنها جایگاه آن را فراموش کردند. در ادامه همین روایت آمده است: «ولو لا ذلك لم یدر احدٌ من خالقه ورازقه» (قمی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۲۴۸). در حدیثی دیگر، امام صادق 7 در پاسخ ابوبصیر درباره چگونگی اعتراف بنی‌آدم در عالم ذرّ به ربوبیت خداوند فرمود: «جعل فیهم ما اذا سألهم اجابوه یعنی فی الميثاق» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۲، حدیث ۱)؛ یعنی خداوند در درون ایشان چیزی را قرار داد که اگر از ایشان بپرسند، به او پاسخ خواهند گفت.

نکته دقیقی که استاد مصباح به آن توجه می‌کنند این است که بر اساس این روایات تفسیری:

معرفتی که در آیه شریفه به آن اشاره شده، معرفتی شخصی است، نه شناختی کلی که از راه مفاهیم انتزاعی و عناوین عقلی حاصل می‌شود و معرفت شخصی درباره خدای متعال، جز از راه علم حضوری و شهودی امکان ندارد؛ با این توضیح که اگر منظور، تحقق معرفت کلی - که نتیجهٔ استدلال عقلی است - می‌بود، امام 7 باید چنین می‌فرمود: «ولو لا ذلك لم يعلم احدٌ أنّ له خالقاً»؛ یعنی هیچ‌کس نمی‌دانست که خالقش دارد؛ نه اینکه چه کسی خالق اوست (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۹، ص ۱۰۶).

این شناخت شخصی از خداوند در انسان وجود دارد، ولی همان‌طور که امام صادق 7 فرموده‌اند، جایگاه آن فراموش شده است، ولی اصل معرفت پابرجاست. البته ممکن است بر اثر شرایطی به معرفت نیمه‌آگاهانه و حتی ناآگاهانه تبدیل شود؛ یعنی انسان در حالی که معرفت دارد، به معرفت خود علم نداشته باشد یا کاملاً از آن آگاه نباشد. در اثر همین ضعف در توجه، ممکن است علم حضوری فطری به خداوند قابل تفسیرهای نادرست باشد (همو، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۳۵۹). تلاش پیامبران و اولیای خدا همواره در این جهت بوده که این معرفت ناآگاهانه به معرفتی آگاهانه تبدیل شود (همو، ۱۳۹۰الف، ج ۲، ص ۱۹۱).

از این رو که معرفت فطری معمولاً به‌صورت ناآگاهانه در انسان‌ها وجود دارد، افراد عادی از تلاش عقلانی برای شناخت خدای متعال بی‌نیاز نیستند. شناخت فطری خداوند در

انسان‌ها هرچند ضعیف باشد، زمینه‌ای را برای شناخت آگاهانه خداوند در انسان ایجاد می‌کند، اما این مایه فطری در افراد عادی به گونه‌ای نیست که ایشان را به کلی از اندیشیدن و استدلال عقلی بی‌نیاز کند (همو، ۱۳۷۷، ص ۴۵). در اینجا تفاوت دیدگاه استاد مصباح با پلانتینگا نیز روشن می‌شود. پلانتینگا اگرچه دلایل عقلی را معتبر می‌داند، معتقد است فطرت یا حس الوهی برای ایمان‌آوری کافی است؛ درحالی‌که استاد مصباح شناخت فطری را برای ایمان‌آوری نارسا می‌داند.

شناخت عقلی

اگرچه حقیقت توحید و معرفت الهی نوری است که بایستی خدای متعال در دل‌های مستعد و پاک بتاباند و آن حقیقت با بحث و گفت‌وگو به دست نخواهد آمد، ... اما چنان نیست که بحث و آموزش پیرامون مسائل توحیدی مسدود باشد و روشی جز اشراق قلبی وجود نداشته باشد (همو، ۱۳۷۳، ص ۱۹).

همان‌طور که ذکر شد، می‌توان معرفتی کلی و ذهنی درباره همه موجودات به دست آورد و درباره خداوند نیز این امکان وجود دارد. همه فیلسوفان و متکلمان براهین متعددی برای اثبات وجود خدا ارائه کرده‌اند و این نشان از امکان علم حصولی به خداوند دارد، ولی برخی فلاسفه و اهل منطق، برهان را به «برهان لمّی» اختصاص داده‌اند و شاید آنان که گفته‌اند اقامه برهان امکان ندارد، مرادشان برهان لمّی باشد؛ چون برهان لمّی، علم به معلول از راه علت است، ولی خداوند علتی ندارد تا بتوان بر او برهان لمّی اقامه کرد. شاید هم منظورشان نفی برهان برای وجود عینی و شخصی خدای متعال باشد (همو، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۳۶۰)؛ اما استاد مصباح با بازتعریف برهان لمّی، این نوع برهان را نیز درباره خداوند ممکن می‌داند (همان، ج ۲، ص ۳۶۱-۳۶۲).

در هر صورت، راه تحصیل علمی که مقدمه ایمان است، تعقل است؛ زیرا چنان‌که گفتیم، معرفت فطری، معرفتی اجمالی و مبهم درباره شخص علت هستی‌بخش است که به دلیل حضوری بودنش، برداشت‌های مختلف از آن ممکن است. از این‌رو، لازم است صفات و ویژگی‌های آن علت هستی‌بخش با تعقل و تفکر روشن شود تا معرفت حضوری فطری برداشت و تفسیر صحیحی داشته باشد. این شناخت عقلی است که اثبات می‌کند متعلق معرفت فطری، موجودی است که دارای علم و قدرت و حیات است و محدودیت‌های دیگر موجودات را ندارد و در یک کلمه، واجب‌الوجود من جمیع الجهات است.

بحث عمده در شناخت عقلی خداوند، اثبات وجود ذات حق تعالی است. دلایل متعددی برای اثبات برای این موضوع ارائه شده است. برخی از این دلایل مانند دلیل نظم، از راه مشاهده آثار و آیات الهی در جهان و انسجام و همبستگی و تناسب پدیده‌ها، وجود ناظم و مدبری عالم را نتیجه می‌گیرند. دسته‌ای دیگر از ادله مانند دلیل حدوث و دلیل حرکت از راه نیازمندی جهان، وجود آفریدگار بی‌نیاز را اثبات می‌کنند. بعضی از ادله نیز براهین فلسفی خالص هستند که از مقدمات عقلی محض تشکیل می‌شوند؛ مانند برهان امکان و وجوب و برهان صدیقین. ویژگی دسته اخیر آن است که در پاسخ‌گویی به شبهه‌ها و اشکال‌ها موفق‌ترند (همان، ج ۲، ص ۳۶۶-۳۵۷). البته باید توجه داشت که طرح براهین پیچیده فلسفی برای عموم مردم که ذهن ورزیده‌ای ندارند و با مفاهیم و مقدمات فلسفی آشنا نیستند، نه تنها مفید نیست، بلکه احیاناً زیان‌بار نیز خواهد بود (همو، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۵۰).

راه خداشناسی متوقف بر طرح مطالب پیچیده فلسفی و درک اصطلاحات مشکل آن نیست تا اگر از درک آنها عاجز بودند، از شناختن خداوند نیز مأیوس شوند. ... راه خداشناسی اقامه برهان عقلی است و قرآن نیز در زمینه خداشناسی و مسائل اعتقادی برای اقناع عقول و اندیشه‌های مردم به اقامه برهان می‌پردازد (همانجا). معرفت عقلی افزون بر اینکه می‌تواند شناختی کلی از خداوند را پدید آورد، موجب تقویت ایمان نیز می‌شود و ایمان ودیعه‌ای را به ایمان ثابت تبدیل می‌کند (همو، ۱۳۸۰، ص ۲۱).

ما باید ایمانمان را با نور عقل که خداوند در فطرتمان به ودیعه گذارده و نوری که بر پیامبران نازل کرده است، تقویت کنیم (همو، ۱۳۸۰، ص ۲۲).

دلیل اینکه معرفت عقلی ایمان را تقویت می‌کند آن است که «تنها راهی که فراروی هر جوینده راه‌حل برای مسائل بنیادی جهان‌بینی گشوده است، راه عقل و روش تعقل است و از این روی، جهان‌بینی واقعی را باید جهان‌بینی فلسفی دانست» (همو، ۱۳۷۷، ص ۴۳). توضیح اینکه، پاسخ مناسب به اشکال‌ها و شبهه‌هایی که ممکن است تهدیدکننده ایمان باشند، تنها در یک نظام فلسفی و جهان‌بینی عقلی ممکن است؛ چون از منظر استاد مصباح از میان روش‌های تجربی، عقلی، دینی و عرفانی، تنها روش معتبر برای ساختن جهان‌بینی معتبر، روش عقلی و فلسفی است؛ زیرا هریک از روش‌های دیگر اشکال‌هایی

دارد که نمی‌تواند جهان‌بینی مناسبی از راه آن به دست آورد.

روش تجربی محدود به امور مادی است و صلاحیت اظهارنظر درباره اساسی‌ترین مسائل جهان‌بینی، مانند وجود مبدأ و معاد را ندارد. انتخاب روش دینی نیز مستلزم دور است؛ چون ابتدا باید وجود خدا، پیغمبر، منبع یا منابع دین اثبات شود تا بتوان از آن منابع برای ساخت جهان‌بینی بهره بُرد. شناخت عرفانی نیز نمی‌تواند جهان‌بینی‌ساز باشد؛ به این دلیل که اولاً جهان‌بینی از مفاهیم ذهنی تشکیل شده است، ولی در شهود، جایی برای مفاهیم ذهنی نیست. ثانیاً تفسیر شهودها بسیار مشکل است و ممکن است موجب انحراف و گمراهی شود. ثالثاً روش سیروسلوکی که عارف بعد از طی آن به حقایقی دست یافته است، نیازمند مبانی نظری و مسائل جهان‌بینی است و قبل از شروع سیروسلوک باید این مسائل حل شود (همان، ص ۳۷-۳۸). پس تنها راه بنا کردن جهان‌بینی منطقی، جامع و بین‌الذهانی، استفاده از معرفت عقلی است.

کارکرد دیگر شناخت عقلانی خداوند، زنده نگه داشتن خداشناسی است. ظاهراً مراد از این خداشناسی، همان خداشناسی حضورِ فطری است که در درون همه انسان‌ها وجود دارد؛ یعنی توجه و یادآوری شناخت عقلی خداوند موجب می‌شود شناخت فطری، زنده، فعال و آگاهانه باشد (همو، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۴۷).

شناخت شهودی

معرفت شهودی در واقع همان معرفت فطری است که از حالت نیمه‌آگاهانه به آگاهانه درآمده، ضعف و ابهام آن برطرف گشته و به تدریج بر اثر توجه و حضور قلب و اطاعت، به علمی روشن، قوی و فعال تبدیل شده است (همو، ۱۳۸۹، ص ۱۴۵). این مرتبه از شناخت حق تعالی که در روایات از آن به «رؤیت» تعبیر شده، بهترین و بالاترین نوع شناخت است (همو، ۱۳۸۳، ص ۱۹) که البته خودش نیز می‌تواند ذومراتب باشد که آخرین مرحله آن، همان هدف آفرینش و غایت قصوای کمال انسانی است (همو، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۴۴)؛ چون این نوع شناخت، نه مانند شناخت فطری مبهم و اجمالی است و نه مانند شناخت عقلی، کلی و غایبانه است. از سوی دیگر، قرب الهی نیز که هدف آفرینش انسان است، چیزی جز شهود حق تعالی نیست (همو، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۴۷). صاحبان این شناخت، ذات و صفات الهی را متناسب با ظرفیت وجودی خود می‌یابند و البته روشن است که به دلیل محدودیت انسان و نامحدود بودن خداوند، شناخت کامل او - همان‌طور که خدا

خودش را می‌شناسد - برای اولیایش نیز ممکن نیست.

اما رابطه این نوع معرفت با ایمان چیست؟ همان‌طور که ذکر شد، خداشناسی فطری در بیشتر موارد ناآگاهانه یا نیمه‌آگاهانه است و تبدیل این وضعیت به وضعیت آگاهانه از دو راه امکان‌پذیر است:

راه اول، استفاده از براهین و استدلال‌ات عقلی، نظیر برهان نظم و برهان صدیقین است [که در بخش قبل به آن پرداخته شد]. ... راه دوم این است که انسان به گونه‌ای با خداوند ارتباط برقرار کند که گویی او را می‌بیند و با همه وجود، او را درک می‌کند (همو، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۱۹۲).

با این بیان، در واقع معرفت شهودی، راهی است در کنار راه عقل که می‌تواند خداشناسی مبهم و ضعیف فطری را به شناختی قوی و روشن تبدیل کند؛ اما باید توجه داشت که دلایل عقلی، معرفتی ناقص و غایبانه در اختیار انسان قرار می‌دهد و به هیچ‌وجه نمی‌تواند حقیقت و واقعیت توحید را به ما بنمایاند (همان، ج ۲، ص ۲۰۲).

استاد مصباح با استناد به روایت سدید صیرفی از امام صادق ۷ تفاوت معرفت عقلی و معرفت شهودی را بیان می‌کند. حضرت در این روایت در بیان نشانه‌های دوستداران حقیقی اهل بیت می‌فرماید نخستین نشانه آنها توحید بایسته و علم به حدود، حقایق، شرایط و تفسیر ایمان است. وقتی سدید تفسیر این کلام را درخواست می‌کند، حضرت انواع تصورات باطل را درباره خداوند و اشکال هرکدام را برمی‌شمارد و سپس توحید واقعی را بیان می‌کند: «إِنَّ مَعْرِفَةَ عَيْنِ الشَّاهِدِ قَبْلَ صِفَتِهِ، وَمَعْرِفَةَ صِفَةِ الْغَائِبِ قَبْلَ عَيْنِهِ؛ به‌راستی شناخت «خود» حاضر، پیش از صفتش و شناخت صفت غایب، پیش از «خود» او صورت گیرد» (ابن‌شعبه، ۱۳۶۳، ص ۳۲۵-۳۲۹).

چون وقتی عین خارجی کسی نزد ما حاضر است و او را مشاهده می‌کنیم، نزد ما شناخته‌شده است و او را از دیگر چیزها تمیز می‌دهیم. در این صورت که ما او را نزد خود می‌یابیم و مشاهده می‌کنیم، نیازی نداریم که از طریق اوصافش او را بشناسیم. ... اما اگر کسی از نظر ما غایب باشد، ما او را به وسیله صفاتش می‌شناسیم و از این طریق، تنها به شناختی مفهومی و شناخت اموری کلی درباره آن شخص دست می‌یابیم و این شناخت موجب تمیز و تشخیص کامل آن شخص از دیگری نمی‌شود (مصباح‌یزدی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۲۰۸).

ایشان سپس برای تأیید برداشت خود، توضیحات شارح کتاب تحف العقول را ذیل روایت سدیر نقل می‌کند:

از اینجا آشکار می‌شود که یکتاشناسی خدای سبحان، چنان‌که باید و شاید، آن است که نخست عین و خود او شناخته شود، سپس برای تکمیل ایمان به او، صفاتش شناخته شود؛ نه آنکه خدا به توسط صفات و افعالش شناخته شود تا حق یکتاشناسی او چنان‌که باید، ادا نگردد. خداوند متعال از هر چیز، بی‌نیاز است و همه چیز، قائم به اوست، صفاتش نیز قائم به اوست و همه چیز از قبیل زندگی، دانش، قدرت، آفرینش، روزی‌سازی، تقدیر، هدایت و توفیق، همه از برکات صفات اوست؛ پس همه، قائم به او و مملوک او و از هر جهت نیازمند به اویند. پس راه حقیقی شناخت این است که نخست خود او شناخته شود و سپس صفاتش و آنگاه از شناخت صفات به خصوصیات آفریدگانش راه یافته شود؛ نه برعکس. اگر ما خدا را به وسیله‌ای غیر از خودش بشناسیم، او را به حقیقت نشناخته‌ایم. اگر چیزی از آفرینش او را نه به وسیله شناخت خودش، بلکه از طریق دیگر بشناسیم، این شناختی که برای ما حاصل شده، جدا از خدای تعالی و ناپیوسته به اوست و این دیگری - هر چه باشد - در ارزیابی وجود و هستی، نیازمند به واجب‌الوجود است. پس باید پیش از هر چیز خداوند سبحان شناخته شود و سپس هر آن چیزی که نیازمند به اوست شناخته شود، تا معرفت و شناختی شایسته و بایسته حاصل آید (همانجا).

بر همین اساس جناب استاد مصباح با وجود مخالفت با عرفان نظری، عرفان عملی را راهی برای رسیدن به شهود حق تعالی می‌دانند (همو، ۱۳۸۶؛ ۱۳۹۰؛ ۱۳۹۵).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

بر اساس مباحث قبلی، ایمان در نگاه استاد مصباح از سنخ علم و معرفت نیست، ولی متأخر از آن است؛ یعنی علم و معرفت برای ایمان‌آوری ضروری است و اساساً ایمان بدون علم به متعلق آن امکان‌پذیر نیست. پس ایمان به خدا مستلزم شناخت قبلی از اوست، ولی افزون بر شناخت، تصمیم به التزام به لوازم این شناخت نیز لازم است. این شناخت می‌تواند شخصی یا کلی باشد، و شناخت شخصی نیز می‌تواند غیراکتسابی یا اکتسابی باشد. از این رو، شناخت‌های ممکن درباره خداوند عبارت‌اند از: شناخت فطری، شناخت عقلی و شناخت شهودی.

شناخت فطری در کنار یکی از دو شناخت دیگر می‌تواند زمینه ایمان را فراهم آورد. در واقع می‌توان گفت معرفت حضوری فطری که شخصی، ولی مبهم است، یا با معرفت

حصولی عقلی که کلی است، تکمیل می‌شود و یا معرفت شهودی که واضح و قوی است. معرفت عقلی کمک می‌کند آن شخصی را که با معرفت فطری می‌یابیم، با صفات کمالی خودش تفسیر کنیم و البته معرفت فطری نیز به معرفت عقلی کمک می‌کند تا آن کلی اثبات شده (واجب‌الوجود، خالق و ...) به صورت شخصی هم شناخته شود. این معرفت حضوری درست تفسیر شده یا آن معرفت کلی شخصی شده، زمینه‌ساز ایمان راسخ و راسخ‌تر به خداوند هستند. راه دوم آن است که شخص با کشف و شهود تفصیلی، علم حضوری فطری را از ابهام خارج کند و به ذات و صفات الهی به تناسب ظرفیت خود علم پیدا نماید. اما نکته قابل توجه و بسیار مهم در دیدگاه استاد مصباح این است که معتقدند معرفت عقلی و معرفت شهودی در همه مراتبشان به معرفت فطری غیراکتسابی وابسته‌اند و بدون آن امکان تحقق ندارند.

همه معرفت‌های انسانی به خداوند، از پایین‌ترین مرحله گرفته تا عالی‌ترین مرحله که معرفت اولیای خاص خداوند به ساحت ربوبی است، میوه‌های همان درخت معرفت فطری است که خداوند از آغاز در نهاد انسان غرس کرده است تا پس از رشد و ترقی و تکامل، میوه‌های آگاهی و معرفت ناب نسبت به خداوند به بار بنشانند. پس زندگی این جهان برای عمل به مقتضای پیمان عبودیت و سنجش میزان وفاداری انسان‌ها به عهد و میثاق فطری و تکامل اختیاری از راه خداپرستی است (همو، ۱۳۸۱، ص ۱۵۶).

با این توضیح می‌توان دیدگاه استاد مصباح را دیدگاهی نو و بدیع دانست که در آن رابطه ایمان و انواع خداشناسی به روشنی تبیین شده است. در این دیدگاه فطرت نقش محوری دارد، ولی درعین حال معرفت فطری که شخصی، حضوری، مبهم و مجمل است، بدون تکمیل و تتمیم از سوی معرفت عقلی یا شهودی، نمی‌تواند پایگاه مورد اعتمادی برای ایمان باشد. به عبارت دیگر، فطرت می‌تواند ایمان ساده اولیه را پشتیبانی نماید. معرفت عقلی در کنار معرفت فطری، ایمان صحیح و مقبولی را زمینه‌سازی می‌کند و در نهایت معرفت شهودی بالاترین نوع معرفتی است که انسان می‌تواند به خداوند متعال داشته باشد.

ملاحظات

دیدگاه استاد مصباح انسجام نسبتاً خوبی دارد و مشکل اساسی در دیدگاه ایشان ملاحظه نمی‌شود؛ اما چند ابهام در ذهن نگارنده وجود دارد که امیدوار است بتواند از طریق پاسخ آنها را بیابد:

۱. استاد به دو دلیل ایمان و علم را مغایر دانسته‌اند و همین مغایرت مبنای مباحث بعدی ایشان شده است. دلیل اول اینکه، در بسیاری از موارد علم حاصل می‌شود، ولی ایمان وجود ندارد و دلیل دیگر اینکه، در قرآن به ایمان امر شده است؛ درحالی‌که علم غیراختیاری است و قابل امر کردن نیست. درباره دلیل اول می‌توان گفت اینکه در مواردی علم هست، ولی ایمان نیست، به این دلیل است که شخص به علم حصولی دسترسی دارد و هنوز نتوانسته به علم حضوری دست یابد. چه بسا ایمان همان علم حضوری باشد که هنوز حاصل نشده است. پس صرف این احتمال موجب می‌شود استدلال اول برای تمایز میان علم و ایمان کامل نباشد. در پاسخ به دلیل دوم نیز می‌توان موارد نقضی را نشان داد که به علم نیز امر شده است. ممکن است پاسخ داده شود که امر به علم، امر به مقدمات علم است، ولی مسئله این است که چرا همین پاسخ را درباره ایمان نتوانیم به کار بگیریم و بگوییم امر به ایمان نیز امر به مقدمات ایمان است. گفتنی است نگارنده اگرچه علم و ایمان را متفاوت می‌داند، معتقد است این دو دلیل با ابهام‌های فوق روبه‌رو هستند. شاید بهترین دلیل، علم حضوری به تغایر علم و ایمان باشد. هر انسانی با علم حضوری می‌یابد که حالت علم با حالت ایمان متفاوت است.

۲. نکته دیگر که در دیدگاه استاد مصباح اهمیت دارد و موجب شده معرفت عقلی اهمیت فراوانی در این دیدگاه بیابد، ابهام و اجمال فطرت است. ایشان معتقدند ابهام و اجمال فطرت در اغلب انسان‌ها با معارف عقلی جبران می‌شود. اما چگونه ممکن است فطرت که علم حضوری است به ابهام و اجمال متصف شود؟! اساساً علم حضوری به یافت مستقیم واقعیت تعریف می‌شود. چگونه قابل تصور است در معرفت فطری به خداوند علم حضوری داشته باشیم، ولی این معرفت روشن نباشد. ممکن است در پاسخ گفته شود اصل علم روشن است و هیچ ابهامی در آن نیست، ولی توجه به این علم ممکن است در افراد مختلف کم یا زیاد باشد و به واسطه توجه کم، علم حضوری نیز دچار ابهام و اجمال شود. اما به نظر می‌رسد این پاسخ کافی نباشد؛ چون اساساً علم دایرمدار توجه بوده، توجه در تحقق علم اخذ شده است. اگر عالم به شیئی توجه کند و خود آن یا صورتی از آن را نزد خود حاضر کند، علم تحقق می‌یابد. در اینجا نیز نمی‌توان از علم حضوری به خدا سخن گفت؛ حال آنکه توجه به خدا یا توجه به علم حضوری به خدا در این علم حضوری اخذ نشده باشد.

۳. یکی از ابهام‌هایی که در دیدگاه استاد مصباح وجود دارد، این است که ایشان در چند منبع، از جمله آموزش فلسفه (ج ۲، ص ۳۵۹) و خودشناسی برای خودسازی (ص ۴۹) بر معرفت فطری انسان به آفریدگار یا علت هستی‌بخش خود تصریح می‌کنند، ولی در کتاب پیش‌نیازهای مدیریت اسلامی (ص ۹۷) صرفاً معرفت به اصل وابستگی به موجودی را که نیاز انسان را برطرف می‌کند، فطری می‌دانند. اگر معرفت به اصل وابستگی فطری باشد، می‌توان از تفسیر درست یا غلط سخن گفت، ولی اگر علم به علت هستی‌بخش فطری باشد، ملاحظه دوم مطرح می‌شود که چگونه ممکن است انسان به شخص علت هستی‌بخش و آفریدگار خود به علم حضوری عالم باشد و این علم مبهم و مجمل باشد و به تفسیر صحیح از طریق عقل نیاز داشته باشد؟!

۴. استاد تأکید دارند که تنها راه پاسخ به شبهات اعتقادی و زنده نگه داشتن معرفت فطری، داشتن جهان‌بینی عقلی است، ولی درعین‌حال تصریح می‌کنند که از طریق ارتباط شهودی نیز می‌توان معرفت فطری ناآگاهانه را به معرفت فطری آگاهانه تبدیل کرد. شاید وجه جمع دو سخن این باشد که چون اغلب مردم از راه شهود و مکاشفه بی‌بهره‌اند، تنها راه رسیدن به معرفت فطری آگاهانه، جهان‌بینی عقلی است.

منابع

- قرآن کریم
۱. آذربایجانی، مسعود (۱۳۸۳). «توجیه ایمان از دیدگاه ویلیام جیمز». پژوهش‌های فلسفی - کلامی، ۱۹، ص ۳-۱۶.
 ۲. ابن شعبه، حسن بن علی (۱۳۶۳). تحف العقول عن آل الرسول. تهران: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.
 ۳. اکبری، رضا (۱۳۸۹). «رویکردهای مختلف به مسئله وجود خداوند و نگاه ابن سینا به قرینه گروی»، آینه معرفت، ۲۵، ص ۱۰۵-۱۲۲.
 ۴. پلانتینگا، آلوین (۱۳۷۶). فلسفه دین: خدا، اختیار و شر. ترجمه محمد سعیدی مهر. قم: مؤسسه فرهنگی طه.
 ۵. رحمتی، انشاءالله (۱۳۸۵). «پاسکال، ایمان و عقلانیت»، برهان و عرفان، ۹ و ۱۰، ص ۳۸-۹.
 ۶. سلیمانی امیری، عسکری (۱۳۸۸). منطق و شناخت‌شناسی از نظر حضرت استاد مصباح به ضمیمه روش‌شناسی علوم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ۱.
 ۷. سویین برن، ریچارد (۱۳۸۷). «اثبات وجود خدا»، ترجمه مرتضی فتحی‌زاده. کتاب ماه (دین)، ۱۳۵، ص ۴۰-۴۷.
 ۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰). أسرار الآیات و أنوار البینات. تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه اسلامی.
 ۹. قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۳). تفسیر القمی (ج ۱-۲). قم: دار الکتاب.
 ۱۰. کرگگور، سورن (۱۳۷۴). «انفسی بودن حقیقت است»، نقد و نظر، ۳ و ۴، ص ۶۲-۸۱.
 ۱۱. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). الکافی (ج ۲). تهران: دار الکتب الاسلامیه.
 ۱۲. لگنهاوزن، محمد (۱۳۷۹). «گناه ایمان‌گرایی و یتگنشتاین»، نقد و نظر، ۲۵ و ۲۶، ص ۱۵۱-۱۶۵.
 ۱۳. مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۷۳). توحید در نظام عقیدتی و نظام ارزشی اسلام؛ فشرده سخنرانی‌های استاد محمد تقی مصباح قبل از نماز جمعه تهران سال ۶۶-۱۳۶۵. قم: شفق.
 ۱۴. _____ (۱۳۷۷). آموزش عقاید. سازمان تبلیغات اسلامی، شرکت

- چاپ و نشر بین الملل.
۱۵. _____ . (۱۳۷۸). آموزش فلسفه. ج ۲. تهران: مؤسسه انتشارات امیر کبیر، شرکت چاپ و نشر بین الملل.
۱۶. _____ . (۱۳۷۸ الف). خودشناسی برای خودسازی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ۱.
۱۷. _____ . (۱۳۸۰). چکیده‌ای از اندیشه‌های بنیادین اسلامی. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ۱.
۱۸. _____ . (۱۳۸۱). به سوی خودسازی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ۱.
۱۹. _____ . (۱۳۸۲). کاوش‌ها و چالش‌ها (ج ۲). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ۱.
۲۰. _____ . (۱۳۸۳). به سوی تو. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ۱.
۲۱. _____ . (۱۳۸۴). به سوی او (مشکات). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ۱.
۲۲. _____ . (۱۳۸۴ الف). نقد و بررسی مکاتب اخلاقی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ۱.
۲۳. _____ . (۱۳۸۵). پیش‌نیازهای مدیریت اسلامی (مشکات). مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ۱.
۲۴. _____ . (۱۳۸۶). در جست‌وجوی عرفان اسلامی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ۱.
۲۵. _____ . (۱۳۸۶ الف). معارف قرآن (۳-۱): خداشناسی، کیهان‌شناسی، انسان‌شناسی (مشکات). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ۱.
۲۶. _____ . (۱۳۸۸). اخلاق در قرآن (مشکات) (ج ۱). مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ۱.
۲۷. _____ . (۱۳۸۹). خداشناسی (مجموعه کتب آموزشی معارف قرآن ۸). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ۱.

۲۸. _____ . (۱۳۹۰). در کوچه‌های آفتاب: جستاری در عرفان اسلامی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ۱.
۲۹. _____ . (۱۳۹۰ الف). سجاده‌های سلوک: شرح مناجات‌های حضرت سجاد 7 (ج ۲). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ۱.
۳۰. _____ . (۱۳۹۲). آیین پرواز. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ۱.
۳۱. _____ . (۱۳۹۳). جرعه‌ای از دریای راز. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ۱.
۳۲. _____ . (۱۳۹۵). در پرتو نور. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ۱.
۳۳. مک گراث، آلیستر (۱۳۹۲). درس‌نامه الهیات مسیحی (ج ۱). ترجمه محمدرضا بیات و دیگران. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.