­­درس1

## درس اول

# کلیات

# معرفی دانش معرفت­شناسی

# تبیین معرفت­شناسی وحیانی و ضرورت آن

# تاریخچه بحث علم و معرفت

بر اساس نگاشته­های تاریخ­نگاران فلسفه، اولین کسی که بحث­های معرفت­شناسی را در یونان باستان مطرح کرده است پارمنیدس است.[[1]](#footnote-1) وی به تمایز میان شناخت حسی و شناخت عقلی قائل بود و شناخت حسی را قابل اعتماد نمی­دانست و تنها عقل را ملاک حقیقت به شمار می­آورد. پارمنیدس البته اعتقاد داشت که معرفت حقیقی تنها از راه فیض الهی حاصل می­شود. این معرفت، شناختی برتر از فهم عمومی انسان عادی است. بنابراین همگانی نیست و تنها برای خواصی از فرزانگان به دست می­آید.

در دوره بعد سوفسطائیان یقین به معنای علم مطابق با واقع را رد کردند. یک دلیل آنان اختلاف آرا و اندیشه فلاسفه و وجود آرای متعارض میان آنان بود و دلیل دیگر خطای حواس بود که به طور کلی سبب بی اعتمادی آنان به معرفت گردید.[[2]](#footnote-2)

سقراط اگرچه جهان­شناسی فیلسوفان را دچار تناقض می­دید اما با شک­های سوفسطائیان نیز مخالفت می­کرد. مهم­ترین موضوع معرفت­شناختی در نظر سقراط شناخت خود و روح است. از این رو شناخت مفاهیم اخلاقی و انسانی برای وی مهم بوده است. او با روش استقرا و تعریف تلاش می­کند تا به حقیقت اشیا دست یابد. سقراط میان معرفت و باور صادق تمایز قائل می­شود؛ چراکه در معرفت، علم به چرایی نیز وجود دارد بنابراین برتر از باور صادق است.[[3]](#footnote-3)

پس از سقراط افلاطون ادراک حسی را به دلیل نسبی بودن، تغییرپذیری و تعلیم­پذیر نبودن اساساً معرفت به شمار نمی­آورد یا آن را معرفت یقینی نمی­داند. وی تأکید می­کرد که معرفت باید ثابت، دائمی و خطاناپذیر باشد.[[4]](#footnote-4) از این رو امور متغیر و جزیی نمی­توانند متعلق ادراک قرار گیرند. حکم نیز به تنهایی معرفت نیست چراکه بسیاری از احکام خطا هستند. باور صادق نیز معرفت نیست زیرا ممکن است به طور اتفاقی درست از کار درآمده باشد. بنابراین وی معرفت حقیقی را باور صادق موجه می­داند.[[5]](#footnote-5)

ارسطو با تدوین منطق که ابزار معرفت است به اصلاح روش کسب معرفت پرداخت تا با مراعات آن ذهن از خطای در تفکر مصون بماند. وی معتقد بود هر علمی دارای یکسری اصول بنیادین است که در علم دیگری تبیین می­شود تا اینکه ما به اصولی می­رسیم که بدیهی و بی­نیاز از اثبات است.[[6]](#footnote-6) ارسطو بدیهیات را عقل می­نامد و قضایای یقینی که از بدیهیات به دست می­آیند را معرفت می­شمارد.

در قرون وسطی مباحثی چون ادراکات و مبادی آن­ها، کلیات و نحوه وجود آن­ها و یقین مورد بحث قرار می­گرفت. آگوستین قدیس و توماس آکویناس نمایندگان این دوره هستند. آگوستین معتقد بود ادراک حسی ما را به جهان خارج راهنمایی می­کند اما معرفت حقیقی نیست؛ زیرا جهان طبیعت وجود واقعی و ثابت ندارد. معرفت از نظر وی امری مجرد است بنابراین در روح ما که آن نیز غیر مادی و غیرزمانی است قرار می­گیرد. این معرفت در پرتو حضور نور الهی در روح انسان صورت می­گیرد. از نظر وی از آنجا که حواس به امور جزیی تعلق می­گیرد نمی­تواند به شناخت حقایق کلی نائل گردد اما ما از چنین شناخت­هایی برخورداریم. بنابراین خداوند منشأ این شناخت­ها در انسان است. وی همچنین علم به خود و حالات نفسانی را بدیهی شمرده است.[[7]](#footnote-7)

توماس آکویناس تحت تأثیر فلسفه اسلامی مفاهیم کلی را مفاهیمی به شمار می­آورد که عقل از مفاهیم خیالی انتزاع می­کند. مفاهیم خیالی به نوبه خود از ارتباط حواس با خارج به دست می­آیند. بنابراین مراحل ادراک از نظر وی حس، خیال و سپس مفاهیم کلی عقلی است. در جریان شناخت، نفس با معلوم اتحاد می­یابد و آن را در حضور خود می­بیند.[[8]](#footnote-8)

اگر کسی معرفت را مورد تردید قرار دهد اساس دستگاه شناخت انسان دچار اختلال می‌شود. تمام آن چیزی که ما ادعا می‌کنیم و آن را به واقعیت استناد می‌دهیم چه آن واقعیت در درون ما باشد چه در بیرون همه به علم است. کسانی که علم را انکار می‌کنند و در آن تردید روا می‌دارند در واقع تمام باورهای ما را دچار اختلال می‌کنند و زمینه هرگونه استناد معرفت به خارج را از بین می‌برند. از این رو متفکران در مقابل دیدگاه سوفسطائیان و شک­گرایان مواضعی را اتخاذ کردند تا تبیین‌هایی ارائه کنند که این اشکال و شبهه را رد کند و به استوارسازی نظام شناخت بپردازد. در این راستا معرفت شناسی یا اپیستمولوژی شکل گرفت. اساساً‌ این دانش و دانش­های مربوط به معرفت­شناسی برای تحکیم و استوارسازی مقوله علم بنا شده‌اند. در آغاز برای پاسخگویی به شبهۀ سوفسطائیان دستگاه­های روش­شناسی ابداع شد که مهم‌ترین آنها منطق صوری یا منطق ارسطویی بود که تلاش می‌کند نشان دهد که در کجا در معرفت خود در صوابیم و در کجا دچار خطا شده‌ایم. به تدریج این اندیشه از معرفت­شناسی گسترش پیدا کرد تا در دورۀ جدید به یک دانش مستقل تبدیل شد. امروز در کنار معرفت­شناسی دانش­های دیگری وجود دارد که آن­ها هم به نوعی تلاش می‌کنند مقولۀ معرفت را مورد بحث قرار دهند. علوم شناختی، علم النفس فلسفی، علوم معناشناسی و هرمنوتیک از علوم وابسته به همین دانش است و در راستای استحکام بخشی به نظام معرفت­شناسی شکل گرفته­اند.

در علوم شناختی شاخه­هایی همچون روان­شناسی شناختی بحث­هایی در حوزۀ روان­شناسی ادراک را پی می­گیرد و بر آن است که شرایط و کیفیت ادراک بشر را در شرایط و سنین مختلف بررسی کند.

علم النفس فلسفی تلاش می‌کند مقولۀ نفس و قوای آن را مورد مطالعه فلسفی قرار دهد و به قوای ادراکی می‌پردازد و با تقسیم قوای ادراکی به دنبال این است که معرفت را تبیین کند و جایگاه حقیقی آن را نشان دهد.

شاخه‌هایی از دانش‌های زبانی مانند معناشناسی می‌خواهند معرفت را تصحیح کنند و راه­های دستیابی به معرفت درست را نشان دهند؛ چه آنهایی که زبان و معنا را اصل قرار می‌دهند و چه دانشی مانند هرمنوتیک که به دنبال دریافت معنا از درون متون است. اینها همه به نوعی در پی استوارسازی مقوله معرفت هستند.

معرفت­شناسی به عنوان دانش اصلی که در این میان برشمرده شده است علمی است که به دنبال معرفی و شناسایی شناخت انسان، انواع شناخت و تبیین صحت و عدم صحت معرفت است.[[9]](#footnote-9)

برخی از تعاریف دیگر معرفت­شناسی اشاره می‌کنند که معرفت­شناسی علاوه بر اقسام معرفت به دنبال معرفی منابع معرفت [[10]](#footnote-10) یا به دنبال ابزارهای شناخت است.[[11]](#footnote-11)

معرفت­شناسی در حقیقت به دنبال ارائه معیارهایی برای ارزش­گذاری باورهاست. هرچند در هر دانش روش خاصی برای بررسی گزاره­ها وجود دارد اما معرفت­شناسی به ارائه معیارهای ارزش­گذاری گزاره­ها به صورت عام پرداخته است. به عبارت دیگر معرفت­شناسی ناظر به تک معرفت­ها نیست بلکه معیار کلی ارزش­یابی باورها را ارائه می­دهد.

در تعریف معرفت­شناسی چنین نوشته‌اند:

«معرفت­شناسی را به طور کلی می‌توان [علمی] توصیف نمود که به مطالعه فلسفی ماهیت، منابع، حدود و قلمرو معرفت می‌پردازد».[[12]](#footnote-12)

اما به نظر می­رسد معرفت­شناسی اعم از این تعاریف است.

# ضرورت علم و معرفت

در اصل ضرورت علم و معرفت، میان عقلای بشر اختلافی نیست. اساساً هر انسانی زمانی که به خود مراجعه کند در می­یابد که به نوعی در جستجوی علم و معرفت جدید است. هیچ کس را نمی‌توان یافت که به طبیعت اولیۀ انسانی خویش باشد و اهمیت علم را در کمال خود و در پیشبرد اهدافش انکار کند.

## اختلاف مکاتب در ضرورت علم

اینکه علم وسیله­ای برای شناخت بیرون و ابزاری برای پیشرفت و پیشبرد اهداف انسانی است، امری مشترک میان تمام مکاتب است. البته در این جهت که به علم چگونه نگاه می­کنند و ارزش علم را از چه ناحیه‌ای می­دانند میان عقلای عالم و مکتب­های بشری و ادیان الهی اختلاف وجود دارد.

اختلاف­ها از اینجا پدید می‌آید که انسان چه اهدافی را مورد نظر دارد. کمال خود را در چه می‌بیند و در نهایت علم را در کدام جایگاه در حیات و کمال خود قرار می‌دهد. مکتب­های مادی و الحادی از آنجا که انسان و سایر حقایق را به پدیده‌های مادی منحصر می‌کنند، از این رو معرفت و علم در نظر آنان جستجو در خصوصیات این عالم برای پیشبرد اهداف دنیوی است. آن­ها نیز علم را ضروری می‌دانند و فقدان آن را یک نقص و مشکل جدی برای پیگیری اهداف خود به شمار می­آورند.

مکاتب الهی علم را در عالی‌ترین مرتبه می‌نشانند؛ چراکه از دیدگاه آن­ها حیات و هستی امری است پایان ناپذیر. کمال مقوله‌ای است بسیار گسترده و فراتر از مقولات دنیوی و از این رو علم وسیله‌ای است که انسان را به کمالات و حقایق در این گستره وسیع می‌رساند.

از این رو در متون دینی برای علم ارزش‌هایی شمرده شده است که در کمتر مکتب بشری می‌توان یافت. شاید اگر در مقام مقایسه باشیم از دیدگاه مکاتب وحیانی بخصوص در کتاب و سنت علم و معرفت در شمار مهمترین مقولات انسانی و کمالات بشری قرار گیرد.

# ارزش علم در کتاب و سنت

در منابع دینی علم به گونه‌ای توصیف شده که بدون آن انسان به هیچ کمالی نمی­تواند دست یابد.

روایات ارزش علم را در تمام ساحت­هایی که می توان برای انسان جایگاهی تصور کرد، ترسیم نموده است. به گونه­ای که انسان خارج از پرتو علم در هیچ ساحتی ـ اجتماعی، سیاسی، اقتصادی... ـ نمی تواند وارد شود. از میان عناوینی که روایات در مورد ارزش علم بیان داشته­اند چند مورد را گزینش نموده، به اختصار اشاره می­کنیم.[[13]](#footnote-13)

## معیار ارزش انسان

آیه نهم از سوره زمر می‌فرماید: قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَ الَّذِينَ لاَ يَعْلَمُونَ[[14]](#footnote-14) آیا کسانی که می­دانند با کسانی که نمی­دانند، برابرند.

در روایتی نیز امام علی (علیه­السلام) می‌فرماید: «قیمة کل امرء ما یعلمه»[[15]](#footnote-15) قیمت انسان­ها به دانش آن­هاست؛ تعبیر «مایعلمه» به این معناست که ارزش انسان وابسته به میزان اطلاعات و نوع دانش اوست.

بر اساس این روایت دانش دو گونه برای ارزش­گذاری به کار می­رود؛ یکبار میزان آگاهی معیار ارزش انسان است و بار دیگر نوع دانش، تعیین کنندۀ ارزش است. مطابق با این روایت سنجۀ معیار برای ارزش­گذاری انسان، مقدار علم و ارزشمندی دانش اوست و در صورتی که بخواهیم میان دو نفر مقایسه کنیم یکی از معیارهای ارزش­گذاری، میزان اطلاعات و دیگری شرافت دانش است؛ یعنی فردی که دارای اطلاعات بیشتری است، دارای یکی از ملاک­های ارزشمندی است. این فرد نسبت به دیگری که اطلاعات کمتری دارد، از امتیاز بیشتری برخوردار است. همچنین فردی که دانش شریفی آموخته در ارزش­گذاری بر فردی که دانش او در درجۀ پایین­تر قرار دارد، برتری دارد. ممکن است به نظر برسد که میزان اطلاعات معیار خوبی برای ارزش­گذاری میان افراد نیست و روایت قبلی تنها بر این دلالت می­کند که نوع دانش انسان، عیار سنجش است و در این امر میزان اطلاعات دخالتی ندارد. در پاسخ به این گمانه می­توان از روایات دیگر کمک گرفت. برای نمونه از نبی مکرم اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) نقل شده که «اکثر الناس قیمة اکثرهم علماً و اقل الناس قیمة اقلهم علما»[[16]](#footnote-16) کمترین انسان­ها از نظر ارزش کسانی هستند که از علم و دانش کمتری بهره‌ می­برند. در این روایت کانون توجه به کثرت و قلت علم است و این دو به عنوان ملاک ارزش تعیین شده­اند.

بنابراین نشانه اول برای ارزش علم این است که قیمت انسان و ارزش انسان به علم تعریف می‌شود. معیار سنجه بودن علم هم در نوع علم است و هم در کمیت آن.

## بنیاد هر نیکی

عنوان دیگری که در روایات در باب ارزش علم به کار رفته این است که علم بنیاد هر خیر و نیکی است و خوبی­های دیگر با ضمیمۀ علم خیر دارند یا نیکی خود را نشان می‌دهند. از رسول خدا نقل شده «خیر الدنیا و الآخره مع العلم و شر الدنیا و الآخره مع الجهل»[[17]](#footnote-17) تمام خیرهای دنیا و آخرت را انسان با علم به دست می‌آورد و تمام شرور دنیا و آخرت از جهل انسان بر می‌خیزد.

در روایت دیگری از نبی مکرم اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) نقل شده که «العلم رأس الخیر کله»[[18]](#footnote-18) این روایت نیز کاملاً نشان می‌دهد که علم اساس و ریشۀ تمام خیرات شمرده شده ­است.

از امام علی (علیه­السلام) نیز روایت می‌شود که «العلم اصل کل خیر الجهل اصل کل شر»[[19]](#footnote-19)

بر این اساس منطق روایات اصل و اساس هر خیری علم است و در مقابل هر شری نیز ریشه در جهل و نادانی دارد.

## سرفرازی دو سرا

سومین ارزش علم در این است که بزرگی و موقعیت والای انسان در دنیا و آخرت از طریق علم به دست می‌آید. در آیۀ یازدهم سوره مجادله چنین آمده است که «یرفع الله الذین آمنوا منکم و الذین اوتوا العلم درجات و الله بما تعملون خبیر؛ خداوند كسانى را كه ايمان آورده‏اند و كسانى را كه علم به آنان داده شده درجات عظيمى مى‏بخشد و خداوند به آنچه انجام مى‏دهيد، آگاه است‏»[[20]](#footnote-20)

دو ویژگی در آیۀ شریفه به عنوان شاخص رفعت و بلند مرتبگی انسان برشمرده شده است. یکی مسئله ایمان و دیگری مسئله علم.

در روایات اهل بیت نیز بر این نکته تأکید شده که علم آن چیزی است که انسان کوچک را بزرگ می‌کند و جهل چیزی است که انسان­های بزرگ را خار و ذلیل می­نماید؛ مانند روایتی که از امیر مؤمنان (علیه­السلام) نقل شده که «العلم یرفع الوضیع و ترکه یضع الرفیع»[[21]](#footnote-21) دانش انسان­های کوچک و پست را بلند مرتبه می‌کند و ترک علم انسان­های بلند را کوچک و خفیف می‌نماید.

یا در روایات دیگری از امیرالمؤمنین چنین آمده که «العلم مُجله و الجهل مُذله»[[22]](#footnote-22) علم چیزی است که حقیقت و درخشندگی چهرۀ انسان را آشکار می‌کند و در مقابل جهل انسان را به تاریکی و ضلالت و گمراهی می­کشاند.

## حقیقت حیات

در دسته­ای از روایات علم به عنوان حقیقت حیات به شمار آمده است. از رسول خدا (صلوات الله علیه و آله و سلم) نقل شده است که «ان العلم حیات القلوب و نور الابصار من العمی و قوة الابدان من الضعف».[[23]](#footnote-23) علم حیات دل­ها و نور چشم­ها از کوری و قدرت بدن از ضعف است.

 روح انسان با علم حیات و شادابی پیدا می‌کند و بدون علم نفس انسانی مرده است. همچنین آنچه که به انسان بصیرت می­بخشد و او را از نابینایی نجات می‌دهد، علم است. حتی قدرت ضعف و ناتوانی جسمانی انسان­ها با علم مرتبط است. به دیگر سخن علم قدرت آور است. انسان دارای علم هم احساس قدرت می‌کند هم از علم خود استفاده می­برد و ضعف­های جسمانی و مادی خود را برطرف می­سازد.

 همچنین از امیرالمؤمنین (علیه السلام) نقل شده که «العلم محیی النفس و منیر العقل و ممیت الجهل»[[24]](#footnote-24) علم احیاگر نفس انسانی است و عقل را روشن می‌کند و جهل را در انسان می‌میراند.

در تعبیر دیگری در اهمیت علم آمده است که علم بهترین انیس و مونس انسان است. علم، انسان را از تنهایی در می‌آورد و با عالم دیگر و حقایق دیگر آشنا می‌کند.

از امیر مؤمنان علی (علیه السلام) نقل شده که «العلم افضل الانیسین»[[25]](#footnote-25) علم برترین مونس انسان است.

یا از آن حضرت آمده است که «من خلا بالعلم لم توحشه الخلوه»[[26]](#footnote-26) کسی که با علم خلوت کند هیچ خلوتی او را به وحشت نمی‌اندازد. انسان عالم هیچ­گاه از تنها بودن نگران و ناراحت نیست؛ زیرا با وی چیزی است که او را با حقایق بیکران آشنا می‌کند.

## بهترین زیبایی

عنوان دیگری که ارزش و اهمیت علم را می­رساند عنوانی است که در عبارت «العلم افضل الجمالین»[[27]](#footnote-27) آمده است. اگر در انسان دو زیبایی ظاهری و باطنی وجود دارد، علم همان زیبایی باطنی است که اساس زیبایی و جمال انسان به آن است.

در جای دیگر آمده است که «العلم زین الاغنیاء و غنی الفقراء»[[28]](#footnote-28) زیبایی اغنیاء علم است؛ یعنی در مقابل زیبایی ظاهری که برای اغنیاء وجود دارد ـ معمولاً اغنیاء به دنبال زیبایی ظاهرند ـ علم همان زیبایی حقیقی است. غنا بخشی علم در فقرا می تواند به یکی از این معانی باشد:

برای انسان­های فقیر خود علم سبب غنا است؛ انسان فقیر وقتی واجد علوم و معارف باشد فقر در او اثر ندارد و او احساس فقر نمی‌کند. یا دلالت بر این نکته می‌کند که علم به انسان استغنایی می‌دهد که احساس نیازمندی نمی‌کند یا اینکه علم سبب می‌شود که او بتواند فقر خود را از بین ببرد.

## علم کمال ایمان

عنوان دیگری که اهمیت علم را نشان می­دهد همنشینی علم با ایمان است. در کتاب و سنت علم همواره با ایمان همراه است. روایت «الایمان و العلم اخوان توامان و رفیقان لا یفترقان»[[29]](#footnote-29) به روشنی این مطلب را می­رساند در روایت «اصل الایمان العلم»[[30]](#footnote-30) اساس ایمان علم دانسته شده است.

در آیات قرآن تقریباً تعداد تکرار علم و ایمان یک اندازه است. افزون بر این، آیات قرآنی همواره به این نکته تاکید کرده­اند که ایمان یا افعال ایمانی[[31]](#footnote-31) نیازمند علم است. نیازمندی ایمان به علم گاهی به صراحت و بدون فاصله آمده است؛ مانند«انما یخشی الله من عباده العلماء»[[32]](#footnote-32) و در مواردی سیاق آیه این نکته را می­رساند به این بیان که در آیات قبل یا در آیات بعد به نوعی اشاره به این نیازمندی وجود دارد.[[33]](#footnote-33)

در روایت «ثمرة العلم معرفة الله»[[34]](#footnote-34) علم به درختی تشبیه شده که شناخت خدا و ایمان به او میوۀ آن است.

این آیات و روایات نشان می دهند که دین اسلام جایگاه علم را در حوزۀ ایمان مهم تلقی می­کند.[[35]](#footnote-35) بر خلاف برداشت ایمان­گرایان مسیحی است که در دیدگاه آنان عقل و علم در ایمان جایگاهی ندارد و بر این تصورند که ایمان خلاء علم را پر می‌کند. از نگاه ایمان­گرایان مسیحی ایمان در جایی معنا دارد که مطلبی روشن نباشد بنابراین در جایی که علم روشنگر است ایمان معنا ندارد.[[36]](#footnote-36)

این سخن از دیدگاه قرآن و روایات اهل بیت باطل است. ایمان مقوله‌ای است که نه تنها همواره با علم همراه است، بلکه اساس ایمان از آن بر می‌خیزد.

بنابراین علم و معرفت در منطق اسلام و انبیای الهی جایگاه رفیعی دارد. علم در این دیدگاه اساس همۀ کمالات بی منتهای انسان است.

درس2

## درس دوم

# تعریف علم و معرفت

علم و معرفت کانونی ترین واژه در این پژوهش است. بنابراین اولین پرسش در مورد تعریف علم و معرفت خواهد بود. برای یافتن پاسخ به چیستی علم و معرفت از سویی و ارائه راه کار درست در چگونگی دستیابی به حقیقت معرفت از سوی دیگر گام اول این است که واژه علم و معرفت را توضیح دهیم و مشخص کنیم که مقصود از علم چیست؟

واژه علم دو معنای اصلی در تمام زبان­ها دارد. یکی علم به معنای دانش معین که مجموعه‌ای از اطلاعات یا گزاره‌هایی است که به صورت یکپارچه و منسجم با روش‌شناسی معین استنتاج و استخراج شده است؛ به عنوان مثال دانش فیزیک، دانش فقه، دانش کلام، دانش جامعه شناسی و ... به همین معنای اول علم بر می‌گردد.

 و معنای دوم معنای اعم از یک دانش خاص است. در اینجا منظور همان معرفت است که در زبان فارسی با تعبیر «آگاهی» یا «شناخت» از آن یاد می­کنیم. مراد ما از علم، در این سلسله مباحث نیز علم به معنای دوم است.

در هر زبانی واژه­های گوناگونی برای رساندن مفهوم علم به کار می­رود. در زبان عربی علم، معرفت، ادراک و فهم واژه‌هایی هستند که به نوعی اشاره به حقیقت علم در معنای دوم دارند. در زبان فارسی و عربی از واژه علم برای هر دو معنا استفاده می‌شود. حال آنکه معنای اول معنای اخص علم است و معنای دوم معنای اعم است. در زبان انگلیسی برای هر کدام از این دو معنا واژه مستقلی جعل کرده‌اند. برای معنای نخست تعبیر «science» و برای معنای دوم عبارت «knowledge» را به کار می­برند. اما واژه­های دیگر این حوزه چون معرفت و ادراک و فهم همواره به معنای دوم هستند.

بنابراین مراد از علم در این کتاب همان «آگاهی» و «شناخت» است و به تدریج روشن خواهد شد که آن چیزی که در کتاب و سنت به عنوان علم یا معرفت از آن یاد می‌کنیم دقیقا چه بخشی از این آگاهی و شناخت را مورد توجه قرار می‌دهد. در حال حاضر بحث را با معنای عام از معرفت یا علم آغاز می‌کنیم و در این رتبه هم فرقی میان علم و معرفت نمی‌گذاریم تا در ادامه معلوم شود که آیا علم با معرفت متفاوت است یا خیر.

# شیوه های توضیح واژگان و مفاهیم

علم از حقایقی است که در نفس ما حاضر است و ما با خود علم مواجهه داریم و مفهوم علم از روشن ترین و واضح ترین مفاهیم است. البته ممکن است از این مواجهه غافل شویم و به جای علم به معلومات خود توجه کنیم؛ یعنی به جای علم، به بیرون از علم توجه داشته باشیم و از خود علم غافل شویم. از این جهت علم نیاز به تعریف پیدا می­کند. در چنین مواردی تعریف برای این است که فرد غافل را به علم درون خودش تذکر دهیم و با حقیقت آن آشنا سازیم؛ یعنی او را به جای توجه به معلومات، به علم برگردانیم و با تذکراتی از قبیل وجدان، نور، ظهور یا حضور او را متوجه کنیم که در درون او چیزی به نام علم وجود دارد که ظهور و بروز و کاشفیت همه اشیاء به آن است.

تعابیری که در تعریف علم آمده است، تعریف حقیقی نیستند؛ زیرا از شرایط تعریف حقیقی آن است که معرِّف روشن­تر و واضح­تر از معرَّف باشد.[[37]](#footnote-37) در حالی که تعابیر به کار رفته در تعریف علم، از آن خفی‌تر و پنهان‌ترند و به تعبیر منطق­دانان این­ تعریف­ها شرح الاسم­اند. در تعریف شرح­الاسمی هر کس در معرفی علم، بخشی را که در کانون توجه او قرار دارد برجسته کرده است. تعابیری مانند «حصول صورة، حضور، ظهور، وجدان، کشف...» که در تعریف علم به کار رفته­اند وضوح آنها از علم کمتر است ولی به دلایلی مورد توجه قرار گرفته­اند. این تعابیر تذکری به دریافت حقیقی ما از علم هستند؛ چراکه علم به قدری روشن و بدیهی است که هیچ واژه دیگری نمی‌تواند معنای آن را روشن‌تر کند. از این رو واژه‌های دیگر در پی این هستند که ما را به خودمان برگرداند و آن حقیقت علم را که بالوجدان می‌یابیم به ما تذکر دهند.

در تعریف علم تنها مفاهیمی مفیدند که فرد را به حقیقت علم متذکر سازند و علم فرد را برایش مکشوف کنند. اما اگر مفهوم چنین ویژگی را نداشته باشد، آن مفهوم حجاب و مانع از تعریف می­شود؛ زیرا مفهوم نمی‌تواند حقیقت کشف را نشان دهد.

خلاصه این­که در تعریف علم ‌نیازمند به تعریف حدی و رسمی به معنای مصطلح نیستیم؛ زیرا از یک سو جنس و فصلی برای علم وجود ندارد و از سوی دیگر مفهومی آشکارتر از علم برای توضیح آن وجود ندارد.

تعابیری که در تعریف علم بیان شده در دو دسته قرار می گیرند:

1. تعابیری که علم را در دستگاه زبانی تعریف می کنند مثل کشف، وجدان، ظهور
2. تعابیری که علم را دستگاه معنایی خاص مثل فلسفه تعریف می­کنند مثل حصول و حضور

بنابراین ما این تعاریف را در این دو دسته بررسی می کنیم.

## تعابیر علم در دستگاه زبانی و ارتکازی

در این رویکرد تلاش بر این است تا فهم کاربران زبان از یک واژه (مفهوم) به دست آید. این تبیین را تبیین ارتکازی می­نامیم؛ زیرا وقتی کاربر زبان با واژه­ای مواجه می­شود به صورت ارتکازی برای آن در ذهن فرد معنایی تداعی می­شود. در این شیوه، فرایند تولید معنا تنها در نظام زبانی تحلیل می­شود و در کشف معنای ذهنی هیچ پیش فرضی دخالت نمی­کند. در دستگاه زبانی برای توضیح یک واژه از دو شیوه «ارتکاز اولیه و توصیف شاخصه­ها» استفاده می شود.

معنایی که از ارتکاز اولیه به دست می­آید غالبا بدون مؤلفه­های حقیقی و حتی ویژگی­های فردی مفهوم است. زیرا در برخی موارد حسی و در اکثر موارد فرا حسی تشخیص مؤلفه­های ماهوی ـ جنس و فصل ـ و مشخصه های جدا کننده ـ عوارض ـ امکان پذیر نیست و حد و مرزی مشخص میان مفاهیم نمی­توان قائل شد.

در این شیوه ـ ارتکاز اولیه ـ وجدان جمعی و ارتکاز عرفی ملاک تشخیص است و ملاک های دیگر مانند حد و رسم زمانی تنها در صورتی ملاک تعریف و توضیح واقع می شوند که با ارتکاز عرفی سازگار باشند. در این شیوه اگرچه تعریف به حد و رسم و صنف بالکل قابل انکار نیست ولی در غالب موارد تعریف به جنس و فصل و صنف دور از دسترس است. ویژگی این تبیین وضوح آن است و چنانچه یک کاربر زبان بتواند یافتۀ خود را به کاربر دیگر منتقل کند، سبب می­شود معنای واژه در نزد وی حاضر و معلوم شود.

علاوه بر ارتکاز اولیه، می­توان از توصیف ویژگی­های یک شئ در معرفی آن کمک گرفت، یعنی فرد برای این­که یک شیء را معرفی کند، ویژگی­هایی از آن را بیان می­نماید و با بیان آن ویژگی­ها، صورت­هایی را به شنونده القا می­کند و شنونده با کنار هم نهادن آن صور و گزاره‌ها به حقیقت آن شیء راهنمایی می­شود. باید توجه داشت که این امر، توصیف ذهنی یک پدیده است و با ارتکاز اولیه تفاوت دارد. توصیفات همواره ما را به معنا رهنمون نمی شوند بلکه ممکن است توصیفاتی که از یک حقیقت ارائه می­گردد به دور شدن شنونده از شناخت حقیقت آن بیانجامد. این شیوه زمانی مورد استفاده قرار می­گیرد از دو ویژگی «جداسازی از مفاهیم همگون و وضوح» برخوردار باشد. بنابراین در مواردی که سرانجام آن ابهام باشد، قابل استفاده نخواهد بود.

به عنوان نمونه اگر در معرفی آب بجای اینکه شخص را با مصادیق آب روبرو کنیم از مفاهیم ذهنی کمک بگیریم و مثلا بگوییم آب جسم دارای ابعاد ثلاثه است، سیال است و مانند آن، با این توصیف فرد را به معرفت آب نرسانده‌ بلکه ممکن است او را از معنای حقیقی دور کرده‌ باشیم.

در حالی که در تعریف برای شناختن هر شیء باید معلوم را در نزد عالم حاضر کرد. معنای حاضر کردن این است که عقل و قوای ادراکی را در مواجهه با معلوم قرار دهیم. مفاهیم یا اوصاف، گاهی انسان را از مواجهۀ حقیقی و مستقیم با شیء دور می‌کنند. تعریف های زیر بر اساس ارتکاز اولیه ارائه شده اند:

### علم به مثابه کشف

؟؟

### علم به مثابۀ ظهور

یکی از این تعاریف، تعریف علم با کمک گرفتن از واژۀ ظهور است. در این تعریف علم به «الظاهر بذاته المظهر لغیره»[[38]](#footnote-38) تعریف می­شود؛ یعنی علم چیزی است واضح و به واسطۀ آن اشیای دیگر وضوح پیدا می­کنند و علم واسطۀ ظهور اشیا است و در ظهور خود نیاز به چیز دیگری ندارد؛ زیرا خود علم عین ظهور است. به نظر می‌رسد که این تعریف با ارتکازات ذهنی ما از علم نزدیک­تر و مناسب‌تر است. هنگامی که می‌گوییم نسبت به چیزی عالم هستیم؛ یعنی آن چیز برای ما روشن شده است این معنای ظهور است.

### علم به مثابۀ وجدان

تعریف علم به وجدان[[39]](#footnote-39)، از تعریف­هایی دیگری است که با ارتکازات ما سازگار است. وجدان با «وجود» هم­ریشه است. وقتی گفته می­شود که به چیزی عالم هستیم؛ یعنی آن را واجدیم. زمانی که فردبه چیزی جاهل است، واجد آن نیست و بعد از عالم شدن آن را وجدان می‌کند و می‌یابد. این تعبیر تا حدودی از دریافت ما نسبت به علم گزارش می­کند.

# تعریف علم در دستگاه فلسفی

بسیاری از فیلسوفان و متکلمان در تعریف علم از شیوه توصیف ویژگی­ها استفاده کرده اند و تلاش کرده­اند از طریق مفاهیم و صور ذهنی حقیقت علم را روشن کنند. البته آنها در این شیوه از پیش فرض­های دستگاه فلسفی یا کلامی استفاده کرده اند و آن را بر ارتکازات عرفی و زبانی حاکم نموده اند.

در دستگاه های فلسفی و کلامی گوناگون، علم و معرفت معنای اصطلاحی متنوعی در تاریخ به خود گرفته است. در تعریف معرفت از تعابیری مانند: «مطلق آگاهی»[[40]](#footnote-40)، «تعقل»[[41]](#footnote-41)، «ادراک غیر حسی»[[42]](#footnote-42)، «علم حصولی»[[43]](#footnote-43)، «ادراک کلی»[[44]](#footnote-44)، «ادراک مرکب»[[45]](#footnote-45)، «تصدیق مطلق»[[46]](#footnote-46)، «تصدیق یقینی»[[47]](#footnote-47)، «تصدیق یقینی مطابق با واقع»[[48]](#footnote-48)، «تصدیق مطابق با واقع زوال ناپذیر»[[49]](#footnote-49) و «تصدیق از روی دلیل»[[50]](#footnote-50) به کار رفته است. از میان این تعاریف دو تعریف متداول «العلم حصول صورة الشی­ء فی الذهن» و «العلم حضور شیء لشیء» مورد بررسی قرار می­گیرد.

## تعریف نخست: تعریف به حصول صورت

تعبیر «العلم صورة حاصلة فی النفس مطابقة للمعلوم»[[51]](#footnote-51) و عبارت­هایی نظیر «العلم حصول صورة الشیء فی الذهن» و الذهن»[[52]](#footnote-52)یا «العلم صورة حاصلة من الشیء عند العقل» از تعریف­هایی است که حکما در تعریف علم بیان کرده­اند؛ به این معنا که علم عبارت است از صورتی که از پیرامون خود می‌گیریم و وقتی صورت نزد عقل حاضر می‌شود، این علم شمرده می‌شود. پس از آن به فرد لفظ عالم را اطلاق می­کنیم. تشبیه ذهن به آینه بیان سهل­تری از این تعبیر ارائه می­دهد؛ در این تشبیه ذهن یا عقل مثل آینه­ای تلقی می­شود که وقتی در مقابل اشیاء قرار می­گیرد صورتی از شیء در آن آینه می‌افتد.[[53]](#footnote-53)

در تبیینی عمیق‌تر گفته‌اند که صورت اشیاء داخل نفس نمی‌شود بلکه این صورت از خود نفس است، نفس صورت را ایجاد می‌کند[[54]](#footnote-54) یا گفته شده که این صورت از عالم بالا به نفس انسان می‌تابد.[[55]](#footnote-55)

در اینکه کدام تعبیر را در توضیح این تعریف انتخاب کنیم فرقی نمی‌کند. این عبارات تبییین‌های مختلف از یک تعریف­اند و آن تعریف این است که علم یا معرفت عبارت است از صورتی که در موطن نفس انسان حاضر می‌شود و با نفس انسان متحد می‌گردد. این تعابیر حتی اگر در چگونگی پیدایش تصویر ذهنی تفاوت داشته باشند در این امر مشترکند که در نفس انسان صورتی پدید می­آید و علم همان صورت است.

بر این تعریف اشکالاتی وارد شده است که مهم­ترین آن­ها عبارتند از:

### استناد مجاز­ی

اطلاق لفظ صورت بر علم مجاز است تشبیه معلوم ذهنی به تصویر وجه در آینه نیز صحیح نیست؛ زیرا وقتی ما صورت اشیاء مانند کوه و دریا را را تصور می­کنیم یا خود آن شیء در ذهن نقش می­بندد که محال است؛ چراکه لازمه آن انطباع کبیر در صغیر است یا تنها صورت آن شیء در ذهن نقش می­بندد که در این صورت نیز معلوم صورت شیء است نه خود شیء. بنابراین ما حقیقتاً به شیء علم پیدا نکرده­ایم.[[56]](#footnote-56)

### صور امور اعتباری

اگر علم صورت حاصل شده از شیء در ذهن باشد چگونه ما از معلومات انبوهی که وجود خارجی ندارند؛ مانند امور اعتباری، صورت­های ذهنی و معقولات فلسفی و منطقی صورتی در ذهن داریم. در حقیقت نباید بتوانیم از آن­ها آگاهی بیابیم. همچنین چگونه نسبت به معدومات علم پیدا می­کنیم و چه صورتی از معدوم در ذهن نقش می­بندد. ما معدومات را تصور می­کنیم در حالی که نمی­توان این صور عقلی را مطابق با معدوم دانست؛ چراکه دو امری که با یکدیگر مطابق می­شوند باید دو امر وجودی باشند و ثبوت داشته باشند در حالی که معدوم نفی محض است و تحقق مطابقت در آن ممکن نیست. [[57]](#footnote-57)

### خلاف ارتکاز بودن

اما مهمترین نقد به تعریف علم به «الصورة الحاصلة فی النفس» این است که تعریف علم به «صورت» خلاف ارتکاز است. ما وقتی به خود مراجعه می‌کنیم و می‌گوییم ما عالم هستیم منظورمان این نیست که ما دارای یک صورتی از اشیا هستیم. این نوعی تحویل نابجاست.

### مبتنی بودن بر پیش­فرض­های اثبات نشده

تعریف علم به «الصورة الحاصلة فی النفس» پیش فرض­هایی دارد که اثبات نشده­اند. این تلقی دارای مبانی نفس‌شناسی و نوعی تعریف از علم حصولی و حضور ذهنی است که خود دچار مناقشه هستند و مخالفان بسیار قدرتمندی دارند و منکران هم به نوبه خود دلیل­های متعددی آورده‌اند. بنابراین نباید در آغاز یک بحث معرفت شناختی امری واضح مانند علم را به اموری احاله داد که آن امور خود نیازمند به ادله و شواهد بسیار هستند.

## تعریف دوم: تعریف به حضور شیء

در تعریف دیگری که برای علم ارائه شده، علم به «حضور شیء لشیء»[[58]](#footnote-58) توصیف گردیده است؛ یعنی وقتی چیزی نزد چیز دیگری حاضر می‌شود، همین حضور حقیقت علم است. یکی از لوازم این تعریف اتحاد عالم و معلوم بالذات است.[[59]](#footnote-59)

در این باب هم مناقشاتی وجود دارد. گرچه قائلین به تعریف اول نیز به اتحاد عالم و معلوم معتقدند اما اتحاد عالم و معلوم به صورت دقیق­تر در این تعریف تبیین گردیده است.

مناقشه نخست در مورد معنای حضور در این تعریف است. به طور قطع حضور به معنای «در مقابل قرار گرفتن و مواجهه» نیست بنابراین اگر مراد از حضور؛ اتحاد وجودی عالم و معلوم بالذات باشد این تعریف مورد تردید است؛ زیرا اساساً در علم دوئیت و مغایرت عالم و وجود خارجی معلوم مفروض است. هنگامی که می‌گوییم به چیزی علم داریم مقصود این نیست که آن شیء متحد با ماست.

اگر همان­گونه که در تعریف اول بیان شد مقصود این باشد که عالم با صورت ذهنی متحد شده است نه با وجود خارجی معلوم، حتی در صورتی که این اتحاد نیز پذیرفته شود، این پرسش پیش می­آید که میان عالم و معلوم خارجی چه ارتباطی است. آیا عالم به آن نیز علم دارد یا خیر؟

آنچه به وجدان می­یابیم در علم به یک شیء میان خود و آن شیء تمایز ایجاد می‌کنیم. به هر حال معنای علم به حضور هم چندان گویا نیست و حداقل از معنای علم روشن‌تر و واضح‌تر نیست.

## تعریف علم سازگار با ارتکاز

در کنار تعریف­های یاد شده، می­توان از تعریف­هایی یاد کرد که به ارتکازات عرفی نزدیک­ترند و تا اندازه­ای می­توانند گزارشی از علم ارائه کنند. این تعاریف عبارتند از:

### علم به مثابه کشف

### علم به مثابه ظهور

یکی تعریف­هایی که به ارتکاز نزدیک است، تعریف علم با کمک گرفتن از واژۀ ظهور است. در این تعریف علم به «الظاهر بذاته المظهر لغیره»[[60]](#footnote-60) تعریف می­شود؛ یعنی علم چیزی است واضح و به واسطۀ آن اشیای دیگر وضوح پیدا می­کنند و علم واسطۀ ظهور اشیا است و در ظهور خود نیاز به چیز دیگری ندارد؛ زیرا خود علم عین ظهور است. به نظر می‌رسد که این تعریف با ارتکازات ذهنی ما از علم نزدیک­تر و مناسب‌تر است. هنگامی که می‌گوییم نسبت به چیزی عالم هستیم؛ یعنی آن چیز برای ما روشن شده است این معنای ظهور است.

### علم به مثابه وجدان

تعریف علم به وجدان[[61]](#footnote-61)، از تعریف­هایی دیگری است که با ارتکازات ما سازگار است. وجدان با «وجود» هم­ریشه است. وقتی گفته می­شود که به چیزی عالم هستیم؛ یعنی آن را واجدیم. زمانی که فردبه چیزی جاهل است، واجد آن نیست و بعد از عالم شدن آن را وجدان می‌کند و می‌یابد. این تعبیر تا حدودی از دریافت ما نسبت به علم گزارش می­کند.

آنچه در اینجا اهمیت دارد این است که این تعابیر ـ حصول، حضور، ظهور، وجدان و یا امثال اینها ـ هیچ کدام تعریف حقیقی نیستند. تعریف حقیقی آن است که دست کم اجلی و اعرف از معرّف باشد. هیچ کدام از این تعابیر به اندازه خود علم روشنی و وضوح ندارد یا دست کم پاره‌ای از این تعاریف از خود واژه علم و معنای آن خفی‌تر و پنهان‌ترند. اگر چنین است نمی‌توان هیچ کدام از این تعاریف یا تعریف­های دیگری را که ارائه شده­اند به عنوان تعریف حقیقی علم به شمار آورد. به تعبیر منطق­دانان این­ تعریف­ها جملگی شرح الاسم‌اند؛ یعنی به گونه‌ای مراد از واژه علم را مشخص می­کنند. ممکن است کسی حضور را اراده کند و در تعریف علم، حضور را برجسته نماید. در این صورت، علم را با تعبیر «ظاهر بنفسه و مظهر لغیره» تعریف کند. بنابراین تعابیر یاد شده در حقیقت تعریف نیستند، بلکه تعیین مرادند. به تعبیر دیگر این تعابیر تذکری به دریافت حقیقی ما از علم هستند؛ چراکه علم به قدری روشن و بدیهی است که هیچ واژه دیگری نمی‌تواند معنای آن را روشن‌تر کند. از این رو واژه‌های دیگر مانند ظهور یا حضور یا وجدان در پی این هستند که انسان را به خود برگردانند و آن حقیقت علم را که بالوجدان می‌یابد به او تذکر دهند. این تعبیر برای بیان آن کشفی است که در علم به دست می­آید تا افراد را به دریافت اصلی از علم توجه دهد.

# جمع­بندی

تعابیر ـ حصول، حضور، ظهور، وجدان و یا امثال اینها ـ هیچ کدام تعریف حقیقی نیستند بلکه شرح الاسم و تعیین مرادند. زیرا هیچ کدام به اندازه علم روشنی و وضوح ندارند و معنای آنها خفی‌تر و پنهان‌تر از علم است این تعابیر در حقیقت تعیین مرادند و تذکری به دریافت حقیقی ما از علم هستند و ما را به دریافت اصلیمان از علم توجه می دهند که همان حقیقت علم است که بالوجدان می‌یابیم.

درس3

## درس سوم

# روش فهم مؤلفه­های معنایی علم و معرفت در قرآن و روایات

پیش از اینکه بحث مفهوم شناسی علم و معرفت را مطرح کنیم، لازم است، روش خود را در چگونگی استنباط مؤلفه­های معنایی از کتاب و سنت بیان کنیم. برای فهم معنا یا مقصود متکلم به سخنان و کلمات او مراجعه می‌کنیم و با رمز گشایی از کلمات او به مراد جدی­اش پی می­بریم؛ یعنی کلمات و رمزهایی که در سخنان شخص وجود دارد، همراه با قرائن موجود کمک می‌کنند که مراد متکلم را به درستی تشخیص دهیم. در تفسیر هم همین فرایند طی می شود؛ تفسیر به معنای کشف نقاب از صورت معناست[[62]](#footnote-62) یعنی در تفسیر یک متن، رمزهای نهفته در آن رمزگشایی و معنای متن آشکار می­شود. بدین ترتیب که معانی کلمات را با استفاده از قرائن حالیه و مقالیه کشف می­کنیم و از طریق آن به مراد جدی متکلم پی می­بریم.

اما گاه متن ویژگی­هائی دارد که عملیات فهم در آن به سادگی ممکن نمی­شود؛ یعنی قرائنی که به رمزگشایی کمک می کنند یا از بین رفته­اند یا خود دچار ابهام­اند. مواردی مانند «تبدیل سخنان شفاهی به کتبی[[63]](#footnote-63)، گذشت زمان بر متن، تطور معنایی الفاظ در دستگاه­های فکری[[64]](#footnote-64)، ترجمه متون دیگر،[[65]](#footnote-65) پویایی زبان[[66]](#footnote-66)» نمونه­هایی هستند که در آن قرائن دخیل در فهم متن دچار خلل شده است؛ لذا باید این عوامل را در فهم واژگان قرآنی و روایی ـ به ویژه واژگان کلیدی[[67]](#footnote-67) ـ لحاظ کنیم تا از موانع فهم بگذریم و درک صحیح از الفاظ متون دینی داشته باشیم. این مجموعه مشکلات برای فهم قرآن و سنت سبب می‌شود که در فهم مقاصد آموزه­های وحیانی با دقت بیشتری عمل کنیم.

متن پژوهان و مفسران، علوم و قواعدی تأسیس کرده­اند تا از طریق آن­ها امکان گذر از این مشکلات و رسیدن به معنا ساده‌ شود. علم تفسیر و اصول فقه در سنت اسلامی و دانش هرمنوتیک و معناشناسی[[68]](#footnote-68) (سمنتیک[[69]](#footnote-69)) در سنت مسیحی شکل گرفت تا معنای درست الفاظ را از متن بیرون بکشد. در این نوشتار تلاش می‌کنیم از همۀ روش­های فهم متن برای کشف معنای علم و معرفت و واژگان همبسته آن که در قرآن و سنت به کار رفته است استفاده کنیم. در بحث مفهوم شناسی نخستین گام تعیین واژگان کلیدی است. یعنی در اولین مرحله باید مشخص کرد که از لحاظ معنایی چه واژگانی نقش محوری دارند. بنابراین در بحث علم و معرفت باید مشخص شود چه واژگان کلیدی و اساسی در متن قرآن و سنت وجود دارد که گویای این حوزه معنایی مورد نظر است. سپس این واژگان را تحلیل معنایی کنیم. واژگان کلیدی در حوزۀ معرفت شناسی که با بررسی آن­ها مؤلفه­های معنایی این حوزه روشن می­شود عبارتند از:

1. گروه واژگانی که در تعریف و توصیف علم به کار می­آیند؛ مانند علم، وجدان، معرفت، یقین، احاطه، جهل، ظن و شک، فقه، فهم
2. گروه واژگانی که معرف منبع علم هستند؛ چون عقل، قلب، فؤاد، لب، نهیه، وهم، ذهن، فکر
3. گروه واژگانی که فرایند علم را نشان می­دهند؛ مانند فطرت، وحی، تعقل، ارائه، تعلیم، القا
4. گروه واژگانی که مراتب علم را بیان می کنند؛ مانند علم، یقین، ظن، شک، تردید، جهل، حسبان، خرص

در رسیدن به معنای این واژگان همچنین باید با مراجعه به مبانی فلسفی و قول لغت­دانادن، از قواعد فهم متن برای تحلیل محتوایی متن و کشف ارتباط درونی آن استفاده کنیم و از نظر لغویان،فلاسفه و مفسرین در حد تایید و شاهد استفاده کنیم. [[70]](#footnote-70)

متن اصلی به عنوان هستۀ پژوهش، آیات قرآن کریم است که متن مؤسس و کانون اصلی جهان­بینی اسلامی است و در مرحلۀ بعد از روایات بهره خواهیم گرفت که نقش تبیینی و تکمیلی برای آموزه­های قرآنی دارند.

پیشتر گذشت که تعریف علم ممکن نیست و مستلزم نوعی دور یا تحصیل حاصل است. همچنین گذشت که علم یک معنای بدیهی و روشنی دارد که انسان با مراجعه به خود آن را می‌یابد.

بنابراین در مفهوم شناسی واژگان علم و معرفت به شکل زیر عمل خواهیم کرد:

اولا روشن می­کنیم که واژه‌های مرتبط با علم و معرفت در قرآن و حدیث کدامند و ارتباط آنها چگونه به تصویر کشیده شده است.

ثانیا نشان خواهیم داد قصد و مراد شارح از این واژگان چه بوده و دقیقاً مقصود صاحب سخن از بیان این کلمات و عبارات چیست.

این بحث به تدریج می‌تواند مبانی معرفت شناسی وحیانی را روشن کند و اختلاف میان مصطلحات قرآنی و وحیانی را با مصطلح سایر علوم به دست آورد.

# مفهوم شناسی واژگان حوزه معنایی علم و معرفت

## مفهوم شناسی علم

اولین و وسیع‌ترین واژه‌ای که در قرآن کریم در این حوزه بکار رفته، واژه علم است. به این جهت که سایر واژه‌ها اعم از عقل، معرفت، شعور، فقه، فهم همه اگرچه واژه‌های مشابه علم هستند اما دقیقاً این معنا را با این وسعت و با این عمومیت معرفی نمی‌کنند. هر کدام از آن­ها مشتمل بر قیدی است که آن را از معنای کلی علم خارج می‌کند. به عبارت دیگر یکی از زیر شاخه‌های علم قلمداد می‌شود اما واژه علم واژه‌ای است که در قرآن کریم و روایات معصومان علیهم­السلام به وسیع‌ترین معنای خودش به کار رفته است و پیش از این نیز گذشت که این درس در باب علم به معنای جامع و کامل آن می­باشد. از این رو از واژه علم و معنای آن آغاز می­کنیم.

واژه علم در قرآن هم به صورت اسمی -خود واژة علم یا مشتقاتی از آن- و هم به صورت فعلی - ماضی و مضارع- به کار رفته است. در حالی که پاره‌ای از کلمات این حوزه فقط ترکیب فعلی آن­ها به کار رفته و صورت اسمی آن­ها در قرآن نیست؛ مانند واژه عقل که وجه اسمی آن در قرآن نیامده و فقط به صورت فعلی -عَقَلَ و یعقلون- قرآن از آن یاد کرده است. اما واژه علم در همه ترکیب­های مختلف صرفی در قرآن به کار رفته است. ماده علم حدوداً هشتصد بار در قرآن تکرار شده است. شواهد زیر نشان می­دهد که عام‌ترین معنایی که در قرآن و سنت در حوزه معرفت بکار رفته واژه علم است. نخستین شاهد این که قرآن وقتی قصد دارد از اساس معرفت سخن بگوید و همه برون‌دادهای منابع معرفتی را یاد کند از علم نام می­برد نه واژه معرفت و نه فهم یا فقه؛ به عنوان مثال در قرآن کریم چنین آمده است: «الله اخرجکم من بطون امهاتکم لا تعلمون شیئا و جعل لکم السمع و الابصار و الافئده لعلکم تشکرون[[71]](#footnote-71) خدا شما را از شکمهای مادرانتان بیرون آورد در حالی که هیچ علمی نداشتید». در این آیه از ماده علم استفاده شده است. سؤال این است که انسانی چه زمانی علم پیدا کرده ­است؟ زمانی که خداوند سمع و بصر و فؤاد به او اعطا کرد. از دیدگاه قرآن منابع عمده معرفتی ما همین سه منبع است. همواره قرآن هنگامی که قصد دارد منابع معرفتی انسان را که از سوی خداوند دریافت کرده به شماره آورد از این سه در کنار هم یاد می‌کند. از این نکته به دست می‌آید که واژه علم برون‌داد همه این منابع است. انسان علم نداشته و خدا از طریق سمع و بصر و فؤاد به او علم عطا کرده است. در آیة دیگری چنین آمده است: «و لا تقف ما لیس لک به علم ان السمع و البصر و الفؤاد کل اولئک کان عنه مسئولا[[72]](#footnote-72) از آنچه که به آن علم نداری، تبعیت نکن». بعد می‌فرماید از سمع و بصر و فؤاد سؤال می‌شود که آیا انسان علم داشته است یا خیر. بنابراین علم محصول منابع معرفتی انسان؛ یعنی سمع و بصر و فؤاد می­باشد. بر این اساس اولین شاهد بر وسعت معنای علم اطلاق علم به صورت مطلق به عنوان برون‌داد و خروجی همه منابع معرفت است.

شاهد دوم این­که واژه علم در قرآن کریم به همه موجودات ذی شعور اطلاق شده است. در مورد انسان بارها علم اطلاق گردیده است. نسبت به ملائکه و جنیان هم اطلاق علم گردیده و نسبت به خداوند متعال نیز به وفور واژه علم به کار رفته است. این نشان می­دهد علم نوعی معرفت است که به همه موجودات ذی شعور اطلاق می­شود. واژگان دیگر غیر از علم مانند معرفت، فقه و فهم به خداوند متعال نسبت داده نشده است. نمی‌توان گفت که خداوند فقیه است اما علیم بر خداوند اطلاق گردیده است. همچنین به خداوند عاقل اطلاق نشده اما عالم اطلاق شده است. تمامی این موارد نشان می‌دهند واژه علم از دیدگاه قرآن کریم شامل انواع علم و آگاهی است. با مراجعه به قرآن کریم مصادیق مختلف علم یا فاعل شناسایی علم یافت می­شود و این که چگونه قرآن کریم در مقایسه با سایر واژه‌هایی که در این حوزه یاقت می­شوند به همه این موجودات و خداوند متعال اطلاق علم کرده است.

سؤال دیگری که در اینجا مطرح می­شود این است که آیا در قرآن به موجودات غیر ذی شعور نیز علم نسبت داده شده یا خیر؟ قرآن گاهی اوقات افعال و آثاری را به موجودات غیر ذی شعور مانند آسمان و زمین که معمولاً برای آن­ها علمی فرض نمی­شود نسبت می­دهد که از آن آثار و افعال می‌توان دریافت که قرآن موجودات غیر ذی شعور را دارای علم می‌داند. برای مثال در قرآن کریم می‌خوانیم: «یسبح لله ما فی السموات و ما فی الارض»[[73]](#footnote-73) تعبیر ما عمومیت دارد و نشان می‌دهد که برای غیر ذی شعور هم اطلاق شده. در آیه دیگری قرآن تسبیح را برای همه اشیا ثابت کرده است و در ادامه اشاره می­کند که تسبیح آن­ها قابل فهم نیست: «تسبّح له السموات السبع و الارض و من فیهنّ و ان من شیء الا یسبّح بحمده و لکن لا تفقهون تسبیحهم». سنگ و درخت و حتی خود زمین و آسمان همه در حال تسبیح‌اند. تسبیح انسان­ها یا موجودات ذی شعور را ممکن است انسان درک کند اما این تسبیحی است که انسان­های عادی درکی از آن ندارند. حال آیا تسبیح بدون علم و معرفت ممکن است؟ چگونه ممکن است کسی خداوند را تنزیه ‌کند، تقدیس ‌کند اما علمی نداشته باشد. بنابراین از این آیات می‌توان استفاده کرد که علم قابل اطلاق بر جمادات و حیوانات نیز می­باشد.

جهت سومی که می‌توان بر عمومیت و وسعت علم استدلال آورد متعلق­های علم است. در اصطلاح معناشناسی به این متعلق­ها همنشین می­گویند. این متعلق­ها به سه دسته تقسیم می­شوند. همنشین­هایی که به عنوان فاعل در نظر گرفته می­شوند؛ یعنی همان کسانی که صاحب علم­اند. متعلق­هایی نیز وجود دارند که مفعول علم واقع می‌شوند. در قرآن کریم و روایات تمام اقسام معلومات متعلق علم واقع شده در حالی که سایر مفاهیم مانند عقل، فهم یا شعور با این وسعت متعلق ندارند. برای مثال در قرآن کریم همه امور دنیوی متعلق علم واقع شده است. ازجمله انسان­ها نسبت به معیشت، زندگی دنیایی و به زمین و آسمان علم دارند.[[74]](#footnote-74) به امور اخروی هم علم تعلق گرفته است.[[75]](#footnote-75) یعنی انسان­ها در قیامت هم هنگامی که آگاهی می­یابند آن آگاهی علم دانسته شده است.[[76]](#footnote-76) علم در قرآن هم به جزئیات تعلق گرفته است و هم به کلیات.[[77]](#footnote-77)

بنابراین علم در همه موارد اطلاق دارد. این را نیز باید افزود که مواردی وجود دارد که انسان علمی دارد سپس فراموش یا غفلت می‌کند و پس از آن دوباره یادآوری و تذکر داده می‌شود. این نیز نوعی علم است و به آن علم اطلاق شده است. این مورد غیر از مواردی است که از ابتدا علم پیدا می‌کنیم. به هر دو مورد در متون وحیانی علم اطلاق شده است.

در پایان بحث وسعت معنایی علم، تذکری لازم است و آن این که اگرچه قرآن کریم به انواع مختلف معلومات یا علوم علم اطلاق می‌کند اما در متون وحیانی واژه علم بر تصور اطلاق نشده است. در منطق و علوم رسمی فلسفی علم را این­گونه تعریف کرده­اند که «العلم هو صورة حاصلة من الشیء عند العقل» سپس آن را تقسیم می‌کنند به تصور یا تصدیق. در اصطلاح منطقی و فلسفی علم تصوری داریم اما در قرآن کریم و روایات معصومان علیهم­السلام علم به صورت اطلاق نشده است. تصور هم علم دانسته نشده است. برای مثال تصوری که از آب خوردن داریم. گاهی آب خوردن کسی مشاهده می­شود. این علم تصدیقی است. گاهی در ذهن بدون آگاهی از آب خوردن کسی صورت آب خوردن او را تصور می­کنیم. در منطق به این مورد علم گفته می­شود. همین طور به تصور صورت خندیدن و تبسم کسی علم اطلاق می­شود بدون اینکه بدانیم واقعا او می‌خندد، می‌خورد یا خیر. اما در متون وحیانی این موارد علم به شمار نیامده است. علم زمانی است که واقعیتی مکشوف شود. این در حالی است که در تصور واقعیتی یافت نمی­شود؛ چراکه معلوم نیست صورتی که در ذهن نقش بسته، نسبتی با خارج داشته باشد. اساساً علم به عنوان صورت در متون وحیانی دیده نمی­شود. متعلق علم تصور هم دانسته نشده است.

تا کنون اثبات کردیم که علم به یک معنای وسیع در قرآن به کار رفته است. اما حال باید دید که علم چیست؟ برای این­که معنای واژه‌ای در یک متن کشف شود معناشناسان و مفسران چند راه پیشنهاد می‌کنند که از جمله از طریق همنشین­های واژه، جانشین­ها و مقابل­های آن است.

# بررسی معنای علم به کمک واژگان توصیفی

یکی از راه­های شناخت معنای یک واژه در مباحث معناشناختی توجه به واژگان توصیفی است. بنابراین باید دید در قرآن کریم به جای علم یا در حوزه معنایی علم چه واژه‌های دیگری به کار رفته است. این واژه‌ها تا حدودی معنای علم را روشن می‌کنند. برخی از این کلید واژه‌های مهم را بیان می‌کنیم.

### یقین

خلیل فراهیدی یقین را «ازاحة الشک» و «تحقیق الامر» می‌داند.[[78]](#footnote-78) ابن فارس همین معنا را با عبارت «زوال الشک»[[79]](#footnote-79) بیان می‌کند. در این دو معنا رابطۀ علم و یقین مشخص نیست تنها تقابل میان شک و یقین بیان شده است. فیومی ارتباط یقین با علم را توضیح می‌دهد او معتقد است یقین لایه‌ای علمی است که با استدلال به دست می‌آید.[[80]](#footnote-80)

یقین و مشتقات آن 28 بار در قرآن آمده است. یقین (هشت بار)، موقنین (چهار بار)، موقنون (یکبار)، مستیقنین (یکبار) کاربردهای اسمی این واژه است. یوقنون (11 بار)، توقنون (یکبار)، یستیقن (یکبار) و استیقنت (یکبار) استعمال‌های فعلی این واژه‌اند.

جز در آیۀ فَمَكَثَ غَيْرَ بَعيدٍ فَقالَ أَحَطْتُ بِما لَمْ تُحِطْ بِهِ وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بِنَبَإٍ يَقينٍ (نمل: 22) که یقین به حیوان نسبت داده شده در بقیه آیات این ماده به انسان نسبت داده شده است.

علم و یقین در آیۀ مَا لَهُم بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلاَّ اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا (نساء: 157) در همنشینی هم آمده­اند. اگر تعبیر إِلاَّ اتِّبَاعَ الظَّنِّ در این آیه نبود، یقین در مقابل علم قرار داشت ولی به دلیل این تعبیر، یقین در مقابل ظن قرار می‌گیرد. در واقع علم یقینی در مقابل علم ظنی قرار گرفته است. در سوره جاثیه آیة 32 چنین آمده است «ان نظن الا ظنا و ما نحن بمستیقنین» همان­طور که روشن است یقین در مقابل ظن بکار رفته است. پیشتر به تقابل علم و ظن اشاره گردید. در این آیه نیز یقین در مقابل ظن بکار رفته است که نشان از جانشینی یقین به جای علم دارد.

در آیۀ كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ (تکاثر: 5) علم به یقین اضافه شده است و در واقع یقین وصف علم است. بر اساس این آیه یقین به عنوان نوع یا لایه‌ای از علم مطرح می‌شود.

این که علم و یقین با هم همپوشانی معنائی دارند و یقین لایه‌ای از علم است با اثبات جانشینی دو واژه تقویت می‌شود.[[81]](#footnote-81) جانشینی این دو واژه در تعابیری مانند لقوم یعلمون با لقوم یوقنون و نیز همنشینی با آیه مشهود است.

واژۀ الیقین در دو آیۀ إِنَّ هَذَا لَهُوَ حَقُّ الْيَقِينِ (واقعه: 95) و وَإِنَّهُ لَحَقُّ الْيَقِينِ (حاقه: 51) با حق همنشین است. اگر چه یقین با حق تفاوت معنایی دارد با این حال همین همنشینی میان حق و یقین ارتباطی قائل است و آن نوعی ثبوت است که در هر دو واژه دیده می شود؛ می­توان گفت یقین علمی است که از نوعی ثبوت برخوردار باشد.

در دو آیۀ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ (حجر: 99) و حَتَّى أَتَانَا الْيَقِينُ (مدثر: 47) اگرچه مفسرین یقین را در این دو آیه به مرگ تفسیر کرده‌اند.[[82]](#footnote-82) ولی باید توجه داشت که یقین همان معنای خود یعنی علم قطعی را دارد و در اینجا این تفسیر به این جهت است که با مرگ، قیامت از حالت غیب به شهود تبدیل می‌شود. مفسرینی چون شیخ طوسی یقین را در آیۀ اول به معنای اعتماد گرفته­اند.[[83]](#footnote-83) لذا در این برداشت، یقین به معنای ادراک و علم ثابت است ولی این علم قطعی از راه غیر نظری – یعنی مرگ - حاصل شده است.

از این رو برای حصول یقین علاوه بر راه‌های استدلالی و نظری، شهود نیز به رسمیّت شناخته شده است. به این معنا که یکی از راه‌های حصول یقین شهود قلبی است.

در آیۀ وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ (انعام: 75) میان رؤیت و یقین ارتباط برقرار گردیده است. در این آیه نیز شهود راهی برای رسیدن به یقین به شمار آمده است. روایات نیز یکی از راه­های یقین را رؤیت دانسته­اند. از جمله امام صادق (ع) در حدیثی علم الیقین را به معاینه تفسیر کرده­اند. «عن أبي عبدالله ع في قول الله لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ قال المعاينة»[[84]](#footnote-84)

بنابراین معنای یقین نوعی ثبوت است که یا از راه شهود و یا استدلال حاصل می­گردد.

«عن ابی­جعفر (ع) فَلَيْسَ يَبْتَدِئُ الْعِبَادَ بِالْغَضَبِ قَبْلَ أَنْ يُغْضِبُوهُ وَ ذَلِكَ مِنْ عِلْمِ الْيَقِين»[[85]](#footnote-85)

«وَ اعْلَمْ يَقِيناً أَنَّكَ لَنْ تَبْلُغَ أَمَلَكَ وَ لَنْ تَعْدُوَ أَجَلَك»[[86]](#footnote-86)

## تبیّن

یکی از واژه‌های مهمی که در قرآن به کار می‌رود ماده تبین است. تبیّن دقیقاً در معنای علم به کار می‌رود. ‌تبیین از روشن شدن بیان استخراج شده و انشقاق پیدا کرده و به معنای روشن شدگی است. زمانی که انسان نسبت به چیزی روشن می‌شود می‌گویند برایش تبین حاصل شده. در قرآن کریم در باب زمان افطار، زمان خوردن سحری و پایان و آغاز زمان روزه، چنین آمده است: «و کلوا و اشربوا حتی یتبین لکم الخیط الابیض من الخیط الاسود من الفجر از زمانی که برای شما آن نوار سیاهی از نوار سفیدی در آسمان روشن می­شود یا زمان جدایی خط روشنی و خط سیاهی در آسمان [روزه را آغاز نمایید] »[[87]](#footnote-87) این نشانه آغاز روز است پس تبین به معنای جدایی و روشن شدگی است.

در آیه دیگری چنین می­بینیم: «سنریهم آیاتنا فی الآفاق و فی انفسهم حتی یتبین انه الحق؛ ما آیات آفاق و انفس را می‌آوریم تا تبین پیدا بشود که قرآن حقی است که از ناحیه‌ خداوند آمده است»[[88]](#footnote-88). همچنین «لا اکراه فی الدین، قد تبین الرشد من الغی»[[89]](#footnote-89) این روشن­شدگی رشد از گمراهی، علم است. در سورة بقره آیة 259 به تصریح تبین در جای علم نشسته است. «فلما تبین له قال اعلم ان الله علی کل شیء قدیر» هنگامی که برای او تبین حاصل شد اعلام علم کرد؛ یعنی جوهر علم، تبین است.

### وسعت و احاطه

در آیاتی واژۀ علماً تمییز وجه فعلی وَسِع، قرار گرفته است، آیۀ رَبَّنا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْ‏ءٍ رَحْمَةً وَعِلْماً (غافر: 7) یکی از این آیات است[[90]](#footnote-90)، که ارتباط میان وسعت و علم را در علم الهی نشان می‌دهد و در همۀ این موارد کل شیء به عنوان متعلّق علم آمده است. این آیات علم خدا به هستی را با واژۀ وسعت تعبیر کرده است.

علاوه بر این واژۀ واسع در تعابیری مانند إِنَّ اللَّهَ واسِعٌ عَليمٌ (بقره: 115)، به همراه علیم به عنوان صفت خدا استعمال شده است. (بقره: 247 و 261 و 268؛ آل عمران: 73؛ مائده: 54؛ نور: 32) همۀ این آیات بیانگر خصوصیت نوعی از علم الهی است که در آن علم الهی به همۀ هستی تعلّق می­گیرد. این ارتباط، زمانی روشن­تر می­گردد که ارتباط میان علم و احاطه را بر این بحث بیافزاییم. واژه علماً در آیاتی مانند وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكل شىَ‏ءٍ عِلْمَاً (طلاق: 12)، تمییز برای «احاط» واقع شده و احاطۀ خداوند به کل اشیاء را احاطۀ علمی دانسته است. در آیات دیگری بدون همنشینی احاطه با علم، احاطۀ علمی خدا به صورت مستقل بیان شده است. برای نمونه، آیۀ يَسْتَخْفُونَ مِنَ النَّاسِ وَلا يَسْتَخْفُونَ مِنَ اللَّهِ وَهُوَ مَعَهُمْ إِذْ يُبَيِّتُونَ ما لا يَرْضى‏ مِنَ الْقَوْلِ وَكانَ اللَّهُ بِما يَعْمَلُونَ مُحيطاً (نساء: 108) علم الهی به افعال انسان‌ها را بیان می‌کند. (بقره: 19؛ آل عمران: 120؛نساء: 108 )

احاطۀ علمی خدا هم به صورت کلی و عام (طلاق: 12) و هم به صورت علم به یک پدیدۀ خاص مثل افعال انسانی (نساء: 108) بیان شده در حالی که وسعت علمی در قرآن تنها به صورت کلی و عام و در قالب علم به کل اشیاء بیان شده است.

ارتباط واژۀ احاطه و علم منحصر در احاطۀ علمی خدا نیست. این رابطه در مورد انسان نیز صادق است؛ زیرا واژۀ «علماً» تمییز «لایحیطون» و «لم تحیطوا» در آیات (طه: 110؛ نمل: 84) واقع شده است. در سورۀ یونس آیۀ 39 ارتباط احاطه با علم با عبارت «بَلْ كَذَّبُوا بِما لَمْ يُحيطُوا بِعِلْمِهِ» و در سورۀ بقره آیۀ 255 میزان علم انسان با عبارت «لایحیطون بشئ من علمه الّا بما شاء» بیان شده است. این آیات نشان از دخیل بودن احاطه در حقیقت علم دارد. به این معنا که در حاق معنای علم، احاطه اخذ شده است. احاطه علمی در مورد خدا و انسان در روایات نیز به چشم می­خورد. برای نمونه در احاطه علمی خدا دعایی از امام باقر (ع) نقل گردیده است که حضرت می­فرماید: «عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ قُلِ اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ مِنْ كُلِّ خَيْرٍ أَحَاطَ بِهِ عِلْمُكَ وَ أَعُوذُ بِكَ مِنْ كُلِّ سُوءٍ أَحَاطَ بِهِ عِلْمُك»[[91]](#footnote-91) در مورد احاطه علمی انسان نیز غررالحکم از امیر مؤمنان نقل می­کند که «من عقل الرجل أن لا يتكلم بجميع [بكل‏] ما أحاط به علمه»[[92]](#footnote-92)همچنین روایتی از امام باقر (ع) نقل شده که در آن به احاطه علمی انسان اشاره دارد. «قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع مَنْ سَمِعَ مِنْ رَجُلٍ أَمْراً لَمْ يُحِطْ بِهِ عِلْماً فَكَذَّبَ بِهِ وَ مِنْ أَمْرِهِ الرِّضَا بِنَا وَ التَّسْلِيمُ لَنَا فَإِنَّ ذَلِكَ لَا يُكْفِرُهُ»[[93]](#footnote-93)

به صورت خلاصه می‌توان گفت:

1. احاطه و وسعت دو مفهومی هستند که قرآن برای بیان رابطۀ معلوم، علم و عالم از آن دو استفاده کرده است. به نظر می‌رسد با کمک‌گیری از این دو واژه می‌توان نظر قرآن را در چگونگی علم پی جست.

2. مفهوم احاطه در علم خدا و انسان استعمال دارد.

3. این دو مفهوم هم در مورد علم به پدیده‌های خاص و جزئی به کار رفته و هم در مورد علم خدا به تمام هستی کاربرد دارد.

4. عدم احاطه، یکی از عوامل محدودیت علم انسان است.

## مفهوم شناسی علم از راه مقابل­ها

یکی از راه­های تعیین معنای علم این است که به واژه‌های مقابل آن در متن مراجعه شود. از این رو برای روشن­ گردیدن معنای علم باید دید در قرآن کریم و روایات مقابل علم چه چیزی قرار داده شده است. ظاهراً در قرآن هیچ واژه معینی در مقابل علم بکار نرفته و واژه­ای که به عنوان مقابل علم آمده عدم علم است. بدین جهت هر زمان که خداوند قصد کرده گروهی را بدون علم معرفی کند از تعبیر سلبی استفاده کرده؛ یعنی عدم العلم یا فقدان علم و هیچ واژه‌ خاصی در مقابل علم به کار نرفته است. این نکته همچنین وسعت معنایی علم را نشان می­دهد. برای مثال در قرآن کریم می‌خوانیم: «هل یستوی الذین یعلمون و الذین لا یعلمون»[[94]](#footnote-94) و در آیه دیگری می­فرماید: «اکثرهم لا یعلمون» همان­گونه که پیداست قرآن در مقابل علم از واژگانی نظیر جهل استفاده نمی­کند و تعبیر عدم العلم را برگزیده است.

## بررسی تقابل علم و جهل

ممکن است این تصور وجود داشته باشد که واژه جهل در قرآن به معنای فقدان علم است. اما در حقیقت این­گونه نیست. قرآن کریم در موارد متعدد جهل را زمانی به کار می­گیرد که افراد علم دارند. به عبارت دیگر در همه موارد، جهل در جایی بکار رفته که علم وجود دارد. نهایتاً فرد در شرایطی است که نوعی معرفت دارد ولی آن معرفت خطاست یا نوعی عمل می‌کند که آن عمل نادرست است. به عنوان نمونه در سوره یوسف از زبان برادر یوسف تعبیر زیر آمده است: «قال هل علمتم ما فعلتم بیوسف و اخیه اذ انتم تجهلون[[95]](#footnote-95) آیا شما می‌دانید که چگونه با یوسف و برادرش عمل کردید آنگاه که جاهل بودید». در این آیه تعبیر می‌شود که شما در زمانی که جاهل بودید، می‌دانستید؛ زیرا استفهام، استفهام تقریری و نوعی عتاب و سرزنش است؛ یعنی شما در حالی که می دانستید که یوسف و برادرش هیچ گناهی نکرده­اند و خطایی ندارند به آن­ها حسادت ورزیدید و علیه آن­ها توطئه کردید. قرآن این حسادت ورزی را جهل می‌نامد و این جهل را در ظرف علم یاد می‌کند.

نمونه دیگر آیه 54 سوره انعام است. «و اذا جاءک الذین یؤمنون بآیاتنا فقل سلام علیکم کتب ربکم علی نفسه الرحمه انه [شاهد در اینجاست] من عمل منکم سوء بجهالة ثم تاب من بعده و اصلح فانه غفور الرحیم خداوند بر خودش لازم کرده که هر کسی از شما مؤمنان عمل سوئی را با جهالت انجام دهد و سپس توبه کند ببخشد». پرسش این است که انسان­ها چه زمانی باید توبه کنند؟ هنگامی که فرد نمی‌داند و از چیزی غافل است باید توبه کند. در این صورت شخص اساساً گناهی مرتکب نشده که توبه لازم داشته باشد. این آیه نشان می‌دهد که معنای عمل سوء و از روی جهالت از به دلیل عدم علم نیست.

در روایات نیز واژه جهل هم در مقابل عقل به کار رفته است و هم در مقابل علم. برای مثال کلینی در کتاب کافی در روایات باب جنود عقل و جهل همان­طور که از عنوان باب «کتاب العقل و الجهل» مشهود است جهل را در مقابل عقل به شمار می­آورد. در این روایت عنوان بحث جنود عقل و جهل است. همچنین در این روایت علم یکی از لشکریان عقل به شمار آمده که در مقابل آن جهل قرار گرفته که به نوبه خود از جنود جهل است؛ به دیگر سخن دو معنا از جهل در روایات وجود دارد. یکی جهل به معنای قرآنی که در مقابل عقل است و علم یکی از جنود و لشکریان عقل به شمار می­آید و در مقابل جهل از جنود و لشکریان جهل به شمار آمده است و جهل دوم که در مقابل علم آمده است به معنای عدم العلم می­باشد. گذشت که در قرآن کریم جهل به معنای عدم العلم به کار نرفته است ولی در روایات اهل بیت علیهم­السلام به این معنا آورده‌ شده ولی روشن کرده‌اند که این جهل به معنای عدم العلم است نه آن جهالتی که در قرآن کریم است.

## تقابل با ظن و شک

واژگان دیگری که به عنوان مقابل علم در قرآن کریم از آن­ها یاد شده واژه­های ظن، خرص، تردید و شک است. قرآن همواره علم را در مقابل شک و ظن قرار می‌دهد. این خود گواه است بر این که علم چیزی غیر از گمان و تردید است. «ما لهم به من علم الا اتباع الظن آنان علم ندارند فقط از ظن تبعیت می‌کنند»[[96]](#footnote-96) به عبارت دیگر و بر اساس این آیه ظن علم نیست. در اصطلاحات معرفت­شناسی جدید واژه ظن یا گمان یکی از مصادیق علم شمرده می‌شود. در معرفت­شناسی جدید علم یا یقین است یا ظن یا رجحان. نوعی رجحان که آن هم شاید نوعی ظن باشد.[[97]](#footnote-97) اما قرآن کریم اصطلاح ظن را در مقابل علم قرار می‌دهد. بنابراین مشخص می­گردد که علم شک نیست، تردید نیست و ظن و گمان نیست. تقابل واژه‌های دیگری چون حسبان، حسب، شک و ریب در قرآن کریم قابل بررسی­اند که چگونه در تقابل با علم قرار می‌گیرند.

درس4

## درس چهارم

## مفهوم شناسی معرفت

یکی از واژه‌های مهم در معرفت شناسی واژۀ معرفت است. واژۀ «عرف» و مشتقات آن در قرآن کریم و روایات فراوان به­ کار رفته است ولی به میزان کاربرد علم و مشتقات آن نیست. تنوع اشتقاقی علم، اسناد فاعلی ـ اسناد علم به خدا، انسان، فرشته، جنیان، کل موجودات ـ نشان از گسترۀ استعمالی علم در قرآن و روایات دارد. اگر دامنه کاربرد «عرف» و مشتقاتش را با علم مقایسه شود می بینیم که دامنۀ استعمالی این واژه بسیار محدودتر است.

### تنوع اشتقاقی در قرآن

مشتقات واژه «عرف» هم در شکل اسمی و هم شکل فعلی به کار رفته است و از این جهت به علم شباهت دارد. معروف (38 بار)، معروفه (یک بار)، عرف (سه بار) و عرفات (یک بار)، کاربرد اسمی این واژه‌اند. در مجموع وجه اسمی این واژه 43 بار در قرآن به کار رفته است.

وجه فعلی «عرف» به صورت مجرد و مزید استعمال شده است. استعمال این واژه به صورت ثلاثی مجرد 20 بار است. در وجه ثلاثی مجرد، این واژه بیشتر در شکل معلوم به کار رفته است و تنها در آیۀ يُعْرَفُ الْمُجْرِمُونَ بِسِيمَاهُمْ (الرحمن:41) به صورت مجهول به کار رفته است.

کاربرد های این واژه به صورت ثلاثی مزید در باب افتعال (سه بار)، باب تفعیل (دو بار) و باب تفاعل (دو بار) است. . وجه ثلاثی مزید این واژه است. ثلاثی مجرد این واژه بیشتر در شکل معلوم به کار رفته است و تنها در آیۀ يُعْرَفُ الْمُجْرِمُونَ بِسِيمَاهُمْ (الرحمن:41) به صورت مجهول به کار رفته است.

استعمال این واژه در باب تفعیل معنای آن را به علم نزدیک‌تر کرده است. در آیۀ عَرَّفَ بَعْضَهُ وَأَعْرَضَ عَن بَعْضٍ (تحریم: 3) فاعل «عَرَّفَ» انسان است که مطلبی را به انسان دیگر بازگو می‌کند. در آیۀ وَيُدْخِلُهُمُ الْجَنَّةَ عَرَّفَهَا لَهُمْ (محمد: 6) خدا فاعل است. بر اساس این آیه خدا مطلبی را به انسان معرفی می‌کند. این قالب تا حدودی شبیه رابطه‌ای است که در بخش تعلیم میان خدا و انسان وجود دارد. البته روشن است که در این مقام درصدد بیان مشابهت اسنادی هستیم و نمی‌خواهیم بگوئیم که تعریف با تعلیم هم معناست بلکه می‌خواهیم از شباهت در استناد، قرابت معنایی را برسانیم و نه بیش از این.

چنین رابطه­ای، در آیۀ 3 سورۀ تحریم بیان شده است که بر اساس آن یکی از زنان پیامبر مطلبی را به آن حضرت بازگو و تعریف می‌کند. این امر نیز شباهت دیگری است که از نظر اسنادی معنای این واژه را به واژۀ علم نزدیک­تر می‌کند؛ زیرا بر اساس آیات میان انسان‌ها رابطۀ تعلیمی وجود دارد.[[98]](#footnote-98) اگرچه از نظر اسنادی در وجه مزید «عرف» با «علم» قرابت اسنادی دارد اما نباید فراموش کرد که رابطۀ اسنادی در «علم» فراتر از این محدوده می­باشد.

در آیۀ يُعْرَفُ الْمُجْرِمُونَ بِسِيمَاهُم (الرحمن:41) و تَعْرِفُ فِي وُجُوهِهِمْ نَضْرَةَ النَّعِيمِ (مطففین:24) گسترۀ «عرف» از دنیا فراتر می­رود و در قیامت نیز مطرح شده است که از این جهت نیز شباهت به «علم» دارد؛ چون کاربرد «علم» در قرآن منحصر به دنیا نیست.

اگرچه تنوع اشتقاقی و استعمال اسمی و فعلی «عرف» آن را به «علم» نزدیک می­کند اما تفاوت در استناد تفاوت معنایی این دو واژه را نشان می­دهد. در قرآن کریم هیچ­گاه معرفت ـ چه به صورت اسمی و چه به صورت فعلی ـ به خداوند نسبت داده نشده است؛ یعنی الله عارف، یعرف الله و عرف الله و امثال آن دیده نمی­شود.

در حالی که استناد علم به خدا هم در شکل اسمی ـ عالم سیزده آیه، علیم صد و بیست و هشت آیه، علام چهار آیه ـ و هم به صورت اسمی ـ علم الله سه آیه، لِیعلم چهار آیه ـ در قرآن آمده خود این تفاوت­ها گویای یک تفاوت معناشناختی میان علم و معرفت است؛ یعنی «عرف» دارای ویژگی خاصی است که آن ویژگی متون دینی را بر آن داشته که از استناد آن به خدا پرهیز نمایند.

### وجوه تمایز علم و معرفت

برخی از لغت شناسان تفاوتی میان علم و معرفت ندانسته­اند. ابن منظور در کتاب «لسان العرب» عرفان و معرفت را مصدر مادۀ «عرف» دانسته، می‌گوید: «عرفان و معرفت به معنای علم است وقتی ما می‌گوییم عرفه الامر یعنی اعلمه ایاه».[[99]](#footnote-99) اما سایر لغت شناسان بخصوص کسانی که به دنبال بیان ریشه‌های دقیق لغوی معرفت برآمده­اند به دقت بر تفاوت میان معرفت و علم تأکید ورزیده­اند که به برخی موارد اشاره می‌کنیم. و با عرضه به آیات و روایت آنها را ارزیابی می­کنیم.

### تفاوت به اجمال و تفصیل

تفاوت دیگر در اخص بودن معرفت از این جهت است که در علم شناخت اجمالی و تفصیلی حاصل می­شود، در حالی که در معرفت به جزئیات و تفاصیل شناخت حاصل می­آید و موضوع با تمام جزئیات و خصوصیاتش ‌شناخته می­شود و معرفت در جایی به کار می­رود که حتما علم تفصیلی در کار باشد. ابوهلال عسکری در کتاب «معجم الفروق اللغویة» به این تفاوت اذعان دارد و می‌گوید «ان المعرفة اخص من العلم لأنها علم بعین الشیء مفصلاً عما سواه و العلم یکون مجملاً و مفصلاً».[[100]](#footnote-100) معرفت، اخص از علم است؛ زیرا علم به شیء به وجه مفصل است؛ یعنی جزئیات آن کاملا آشکار است در حالی که علم اعم از شناخت اجمالی و تفصیلی است.

در آیات شریفه هم می‌توان شواهدی بر این معنا یافت. برای نمونه در آیه الَّذِينَ ءَاتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ(بقره/146؛انعام/20) خطاب مربوط به اهل کتاب، یهودیان و نصرانیان است که پیامبر را می‌شناختند همان­گونه که فرزندانشان را می‌شناختند؛ یعنی همان مقدار که فرزندانشان را می‌شناختند، شناخت دقیق و جزئی از شخصیت پیامبر به عنوان آخرین پیامبر آسمانی داشتند؛ یعنی شناخت عینی، جزئی و تفصیلی.

از روایات هم مواردی هست که در آن این واژه، در علم به تفاصیل آمده است. ان اللّه يلى حساب المؤمن فيعرّفه‏ ذنبا ذنبا كلما عرفه‏ ذلك قال نعم يا رب فيقول اللّه قد غفرت[[101]](#footnote-101)

در روایاتی که با واژۀ اسم فاعل عرف آمده است موارد یافت می شود که علم تفصیلی تنها محمل این لفظ است و نمی توان آن را با علم پیشین یا شناخت از راه ابزار توجیه کرد برای نمونه چند روایت را ذکر می کنیم:

سُئِلَ عَنِ الْأَذَانِ هَلْ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مِنْ غَيْرِ عَارِفٍ‏ قَالَ لَا يَسْتَقِيمُ الْأَذَانُ وَ لَا يَجُوزُ أَنْ يُؤَذِّنَ بِهِ إِلَّا رَجُلٌ مُسْلِمٌ عَارِفٌ‏[[102]](#footnote-102) فَإِنْ عَلِمَ الْأَذَانَ فَأَذَّنَ بِهِ وَ إِنْ لَمْ يَكُنْ عَارِفاً لَمْ يُجْزِ أَذَانُهُ وَ لَا إِقَامَتُهُ وَ لَا يُقْتَدَى بِهِ‏ وَ سُئِلَ عَنِ الرَّجُلِ يُؤَذِّنُ وَ يُقِيمُ‏ لِيُصَلِّيَ وَحْدَهُ فَيَجِي‏ءُ رَجُلٌ آخَرُ فَيَقُولُ لَهُ نُصَلِّي جَمَاعَةً فَهَلْ يَجُوزُ أَنْ يُصَلِّيَا بِذَلِكَ الْأَذَانِ وَ الْإِقَامَةِ قَالَ لَا وَ لَكِنْ يُؤَذِّنُ وَ يُقِيمُ.[[103]](#footnote-103)

وَ لَيْسَ إِمَامٌ إِلَّا وَ هُوَ عَارِفٌ‏ بِأَهْلِ وَلَايَتِهِ وَ ذَلِكَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ- إِنَّما أَنْتَ مُنْذِرٌ وَ لِكُلِّ قَوْمٍ هادٍ[[104]](#footnote-104)[[105]](#footnote-105)

در علم هم مواردی هست که علم به جزئیات است. آیات (بقره/60، آل عمران 167، نور 31 و ...) در این آیات علم به امور خارجی و جزیی تعلق گرفته است. اما نتوانستیم در آیات علم اجمالی را کشف کنیم. اگر بگوییم علم هم تنها در علم تفصیلی به کار رفته در این جهت بین علم و معرفت تفاوتی وجود ندارد.

### تمایز به ابزار شناخت

برخی از لغت شناسان معنای علم و معرفت را یکی دانسته، تفاوت را در این جهت می­دانند که اگر علم از طریق حواس به دست آید «معرفت» نامیده می­شود. فیومی معنای معرفت و عرفان را همان علم می‌داند. می‌گوید: «عرفته بمعنای علمته بحاسة من الحواس الخمس»[[106]](#footnote-106).

در قرآن کریم نیز در تمام آیاتی که بحث شناخت با این ماده مطرح شده، معرفت از راه ابزار حسی به دست آمده است برای نمونه در آیۀ وَ جَاءَ إِخْوَةُ يُوسُفَ فَدَخَلُواْ عَلَيْهِ فَعَرَفَهُمْ وَ هُمْ لَهُ مُنكِرُونَ (یوسف/58) معرفت حضرت به برادران خود از طریق مشاهده و حس بینایی است.

وَ إِذا سَمِعُوا ما أُنْزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرى‏ أَعْيُنَهُمْ تَفيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنا آمَنَّا فَاكْتُبْنا مَعَ الشَّاهِدينَ (مائده/83) شناخت به حق از طریق شنیدن حاصل شده است.

باید توجه داشت مقصود از حواس تنها دیدن نیست بلکه ممکن است در مواردی از طریق شنیدن نیز معرفت حاصل شود بدان معنا که شخصی از طریق توصیف دیگران به مطلبی علم تفصیلی پیدا کند در این موارد نیز از مادۀ عرف استفاده می­شود. برای نمونه در آیۀ بقره/146 بیان شده است که اهل کتاب پیامبر صلی الله علیه و آله را همانند فرزاندانشان می­شناختند، شناخت آنها از طریق مطالعۀ تورات و انجیل و توصیف عالمان یهودی بوده است.

باید توجه داشت که واژۀ معرفت در هر شناخت حسی به کار نمی­رود بلکه در تمام این موارد عامل شناسا به موضوع شناخت تفصیلی دارد و در مواردی، بعد از شناخت حسی به نوعی یافته های جدید خود را با یافته های قبلی خود تطبیق می­کند. از این رو، این تفاوت به تفاوت اول باز می­گردد؛ زیرا علم تفصیلی غالبا در جایی است که حس دخالت داشته باشد

### تمایز به حالت نفسانی

یکی از تفاوت­هایی که میان علم و معرفت گذاشته شده این است که علم مطلق آگاهی است. اما معرفت و عرفان نوعی از علم و آگاهی است که همراه با اطمینان و سکون باشد. ابن فارس در کتاب «معجم مقاییس اللغة» به این تفاوت اشاره کرده است.[[107]](#footnote-107) می‌توان چنین تفسیر کرد که وقتی گفته می­شود کسی به چیزی علم دارد ممکن است دو گونه علم برای شخص حاصل شود. گاهی اوقات علم اجمالی است؛ یعنی جهتی از موضوع را می‌شناسد و به جهات دیگر توجه ندارد و از آن­ها غافل است. در این حالت چون فرد اشراف کافی به معرفت و علم خود ندارد، اطمینان و آرامش نیز نخواهد داشت. آرامش زمانی رخ می‌دهد که ابعاد مختلف یک موضوع به درستی شناخته شود. شواهدی از کتاب و سنت این مقدار از اختلاف را تایید می­کند و نشان می­دهد که یک نوع اطمینان یا سکون نفس در معرفت نهفته است.

وَ إِذَا سَمِعُواْ مَا أُنزِلَ إِلىَ الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُواْ مِنَ الْحَق (مائده/ 83)

هرگاه آیاتی را که بر پیامبر نازل شده است بشنوند چشمان آنان را می­بینی که به خاطر حقیقتی که دریافته­اند، اشک می­ریزند.

البته باید توجه داشت که مقصود از اطمینان پذیرش ایمانی نیست بلکه مقصود این است که فرد از نظر معرفتی به معرفت جدید تمکین می کند هرچند سکون و آرامش روانشناختی و تسلیم ایمانی نداشته باشد..

به نظر می‌رسد که این تفاوت نیز مانند عنوان قبلی به تفاوت اول باز­گردد؛ زیرا علم بالحس به عین شیء به صورت تفصیلی سکون و آرامش معرفتی را به دنبال می‌آورد و فرد توانایی انکار ندارد.

### تفاوت به علم پیشین

فرق چهارمی که در کتب لغت میان معرفت و علم وجود دارد این است که کلمه علم هم در در مواردی به کار می رود که فرد به آن مورد از قبل آگاهی داشته و هم در مورادی استعمال می­شود که فرد سابقۀ علمی بدان موارد نداشته است اما معرفت در جایی به کار می­رود که یک شیء پس از آن را فراموشی آن دوباره ادراک شود. ابوهلال عسکری این معنا را به عنوان یک قول نقل می‌کند و سپس اضافه می‌کند که این قول مشهورترین دیدگاه در فرق میان معرفت و علم است. تعبیر وی چنین است که «المعرفة ادراک الشیء ثانیاً بعد توسط نسیانه»[[108]](#footnote-108). معرفت شناخت چیزی است برای دومین بار پس از این­که میان آن­ها یک فراموشی رخ داده باشد؛ یعنی سابقاً‌ می‌دانستیم سپس فراموش کردیم یا غفلت کردیم و دوباره به همان معرفت سابق متذکر می‌شویم. این فرق را همانطوری که ابوهلال عسکری می‌گوید می­توان در کتب بسیاری از بزرگان مشاهده کرد. در *مجمع­البحرین* طریحی و دیگر کتب لغت این مطلب بیان شده است.[[109]](#footnote-109) مرحوم شیخ بهایی نیز این مطلب را در کتاب *الاربعون حدیثاً* نقل کرده است[[110]](#footnote-110)

برای این معنا می­توان شواهدی از آیات و روایات یافت. بخصوص در باب معرفت خداوند این مطلب تکرار شده که معرفت نوعی شناخت مبتنی بر یک معرفت پیشین می­باشد. در سوره یوسف هنگامی که قرآن ورود برادران حضرت یوسف را به کاخ مصر نقل می­نماید وَ جَاءَ إِخْوَةُ يُوسُفَ فَدَخَلُواْ عَلَيْهِ فَعَرَفَهُمْ وَ هُمْ لَهُ مُنكِرُونَ (یوسف/58) وقتی که برادران حضرت یوسف بر حضرت یوسف وارد شدند او برادرانش را شناخت «فعرفهم» اما آن­ها نسبت به او هیچ شناختی نداشتند. او شناخت که اینها برادر او هستند اما آنها نسبت به پیشینه معرفتی یوسف شناختی نداشتند؛ یعنی به یاد نیاوردند و انکار کردند. می­توان این آیه را شاهد بر این نکته گرفت که «فعرفهم» یعنی آن علم سابقی که حضرت یوسف نسبت به برادران داشت اکنون تجدید شد و دوباره نسبت به معرفت سابقش شناختی پیدا کرد.

هم­چنین در آیة 89 سوره بقره می‌خوانیم وَ لَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِّنْ عِندِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ وَ كاَنُواْ مِن قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلىَ الَّذِينَ كَفَرُواْ فَلَمَّا جَاءَهُم مَّا عَرَفُواْ كَفَرُواْ بِهِقرآن می‌فرماید وقتی که قرآن بر اهل کتاب نازل شد در حالی که اهل کتاب - یهود و نصاری- به شبه جزیره آمده بودند و نسبت به مشرکان احتجاج می‌کردند که نبی بعدی که در این سرزمین می‌آید ما را تصدیق می‌کند اکنون که این کتاب برای آن­ها آمده فَلَمَّا جَاءَهُم مَّا عَرَفُواْ كَفَرُواْ بِهِ به این کتاب و پیامبری که می‌شناسند و معرفت دارند، کفر می‌ورزند. در این آیه عرفان و معرفت به موردی اطلاق شده است که سابقاً شناختی وجود دارد. پیامبر را می‌شناختند نشانه‌هایش را می‌دانستند اکنون با آمدن کتاب و پیامبر معرفت پیشینی که از کتاب­های مقدس گذشتگان داشتند، تجدید می‌شود.

این تفاوت به تفاوت اول باز­نمی­گردد؛ یعنی نمی توان لازمۀ شناخت تفصیلی، معرفت پیشین است زیرا این دو مقوله از هم جدا هستند.

### جمع بندی

تفاوت اصلی معرفت با علم در دو جهت «علم تفصیلی» و «علم پیشین» است. شاخصه علم تفصیلی در تمام موارد وجود دارد ولی چون علم پیشین مقولۀ جدایی است آن را به صورت مجزا از شاخصه های معرفت بر می شماریم. تفاوت به ابزار شناخت و تمایز به حالات نفسانی، شاخصه جدایی نیست و بازگشت آنها به علم تفصیلی است. با این بیان علم مفهومی عام­تر از معرفت دارد؛ زیرا علم به ادراک اجمالی و تفصیلی اطلاق می شود در حالی که معرفت تنها به ادراک تفصیلی اطلاق می شود. از سوی دیگر در مورادی معرفت پیشین از شاخصه­های معرفت است ولی علم محدود به این نوع از معرفت نیست.[[111]](#footnote-111)

## مفهوم شناسی فقه

واژه دیگری که به جای علم به کار می‌رود و معنایی قریب و قرین با علم دارد، واژه فقه است. فقه در قرآن کریم به صورت متعدد به کار رفته و شاید بتوان گفت که دو کاربرد اصلی دارد. گاهی اوقات فقه دارای یک معنای عامی است هم نسبت به آیات تکوینی و آیات انفسی و هم نسبت به متون و کلمات.

برای مثال وَ قَالُواْ لَا تَنفِرُواْ فىِ الحْرِّ قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرًّا لَّوْ كاَنُواْ يَفْقَهُونَ (توبه/81) ای پیامبر به اینها بگو که آتش جهنم بسیار سوزان‌تر است از آتش­ها و عذاب­هایی که شما در دنیا مشاهده می‌کنید. اگر بفهمند و فقه داشته باشند.

یا در آیه دیگر داریم وَ هُوَ الَّذِى أَنشَأَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَ مُسْتَوْدَعٌ قَدْ فَصَّلْنَا الاْيَاتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ (انعام/98) او کسی است که شما را از یک نفس آفرید. برخی از شما پایدارید و برخی ناپایدار. ما آیات خود را برای کسانی که می­فهمند تفصیل دادیم.

در این آیه فقه بر آیات تکوینی اطلاق شده است. با توجه به این آیات مشخص می­شود که این آیات زمینه فقه را فراهم می‌کند. خداوند این آیات را به تفصیل بیان می‌کند تا انسان­ها آن را فهم کنند.

در موارد دیگری هم واژه فقه اطلاق شده که همین معنای عام فقه مراد است. گاهی در قرآن کریم فقه نسبت به قول یا حدیث بکار رفته که این مورد نیز فراوان است. به عنوان مثال در سوره هود آمده که وقتی شعیب به قوم خودش امر کرد که وَ اسْتَغْفِرُواْ رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُواْ إِلَيْهِ إِنَّ رَبىّ‏ِ رَحِيمٌ وَدُودٌ (هود/90) از پروردگار خود آمرزش بطلبید و به سوی او بازگردید که پروردگار من مهربان و دوستدار (توبه کنندگان) است.

**قوم شعیب در مقابل او اینگونه گفتند:** **قَالُواْ يَاشُعَيْبُ مَا نَفْقَهُ كَثِيرًا مِّمَّا تَقُولُ (هود/91)** **ای شعیب بسیاری از این حرف­هایی که می‌زنی ما نمی‌فهمیم. یعنی فقه بر قول اطلاق شده است. عین این سخن در کلمات حضرت موسی نیز آمده** **است.**

**قَالَ رَبّ‏ِ اشْرَحْ لىِ صَدْرِى(25) وَ يَسِّرْ لىِ أَمْرِى(26) وَ احْلُلْ عُقْدَةً مِّن لِّسَانىِ(27) يَفْقَهُواْ قَوْلىِ(28)**

 (طه/25و26و27و28) در این آیات حضرت موسی از خداوند متعال می‌خواهد در کنار شرح صدر و اینکه امر او را آسان کند و عقده را از زبان او بگشاید سخن اش فقه و فهم شود. يَفْقَهُواْ قَوْلىِ در موارد فوق این­گونه نیست که مخاطبان این دو پیامبر بزرگ ظاهر سخن آنان را ادراک نکنند بلکه هدف آن است که با عقل خود هرچه می­سنجند باطن سخن پیامبر را درک نمی­کنند.

این مطلب نسبت به تعبیر حدیث هم در قرآن کریم آمده[[112]](#footnote-112) که مواردی از واژه فقه بر کلام، سخن یا قول اطلاق می‌شود. بر این نکته تأکید می‌کنیم که در روایات به تدریج واژه فقه از معنای عام خودش به معنای دوم که قول و سخن است انتقال پیدا کرده حتی از این فراتر رفته و بر فهم دین اطلاق شده است. بیشتر روایاتی که از اهل بیت علیهم­السلام به دست ما رسیده واژه فقه را نسبت به قرآن، سنت و معارف دینی اطلاق کرده‌اند. البته در مواردی نیز در روایات فقه به معنای اعم به کار رفته اما در بیشتر موارد مراد از کاربرد فقه در کتاب و سنت، فقه دین بوده است. از جمله از امیرمؤمنان علی (علیه­السلام) نقل شده است که حضرت فرمود: «العلم اربعة الفقه للادیان و الطب للابدان و النحو للسان و النجوم لمعرفة الایام»[[113]](#footnote-113). فقه علم مربوط به ادیان و طریق شناخت معارف دینی است. طب برای شناخت بدن است. نحو برای شناخت زبان است و علم نجوم برای شناخت ایام و زمان­ها است.

در بعضی از روایات آمده «لا خیر فی دین لا تفقه فیه»[[114]](#footnote-114)در دینی که تفقه در آن نباشد، خیری نیست. در اینجا نیز تفقه به امر دین باز گشته است.

این روایت را دارند که «المتعبد علی غیر فقه کحمار الرحی یدور و ما یبرح»[[115]](#footnote-115) انسان متعبد و مقدسی که در دین فقیه نیست و فقه و فهم دین ندارد مثل الاغ آسیابانی است که دائم می‌گردد و هیچ­گاه به مقصد نمی‌رسد.

ریشه این استعمال در روایات را می­توان در آیات قرآن یافت. در آیه معروف به آیه نفر چنین آمده است فَلَوْ لَا نَفَرَ مِن كلُ‏ِّ فِرْقَةٍ مِّنهُْمْ طَائفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فىِ الدِّينِ وَ لِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُواْ إِلَيهِْمْ (توبه/ 122) چرا از هر گروهی از مؤمنان گروهی کوچ نمی­کنند تا در امر دین آگاهی یابند و قومشان را در بازگشت انذار کنند.

در اینجا تفقه مستقیما به دین اطلاق شده است.

گذشت که گاهی فقه بر کل امور -آیات تکوین و آیات انفس- اطلاق می‌شود. گاهی نیز بر کلام و قول و سخن اطلاق می‌شود. بخصوص در این کاربردهای اخیر هم به معرفت دینی اطلاق شده است.

حاصل کلام این که فقه هم نوعی علم است اما نه مطلق علم. از این جهت نیز اختصاصاتی در فقه وجود دارد که آن را از معنای عام علم جدا و خاص‌ می‌کند.

در تمامی موارد پیش گفته علمی که از طریق فقه حاصل می­گردد دو مرحله دارد: نخست مواجهه با قول یا تکوین و فهم ابتدایی آن. دوم به کارگیری عقل و عبور از ظاهر به باطن. برای نمونه در آیه 91 هود **قَالُواْ يَاشُعَيْبُ مَا نَفْقَهُ كَثِيرًا مِّمَّا تَقُولُ**  مراد از فقه فهم ابتدایی قول نیست بلکه مقصود این است که پس از تعقل محتوای سخن را مطابق عقل نمی­یابیم.

آیاتی که فقه را کار قلب می­دانند مؤید این نکته­اند.[[116]](#footnote-116) باید توجه داشت که کارکرد معرفتی قلب عمیق­تر از سمع است.[[117]](#footnote-117)

بر این اساس انسان با گوش خود سخن و قول را می­شنود و فهم ابتدایی از آن به دست می­آورد ولی فهم عمیق و باطن قول کار قلب است که با فرآیند تعقل حاصل می­گردد. به عبارت دیگر فقه عبور از فهم بسیط به فهم همراه با نعقل اطلاق می­گردد همان­گونه که در روایت «عن أبي جعفر ع في قوله لَهُمْ قُلُوبٌ لا يَفْقَهُونَ بِها أي طبع الله عليها فلا تعقل»[[118]](#footnote-118) تفقه به تعقل معنا شده است. تفاوت بین فقه و سمع و قرابت فقه به عقل در روایت زیر مشهود است زیرا ابزار تعقل و تفقه و تفهم قلب­ و ابزار سمع اذن شمرده شده است.

«فَمِنْهَا [الجوارح] قَلْبُهُ الَّذِي بِهِ يَعْقِلُ وَ يَفْقَهُ وَ يَفْهَمُ وَ هُوَ أَمِيرُ بَدَنِهِ الَّذِي لَا تَرِدُ الْجَوَارِحُ وَ لَا تَصْدُرُ إِلَّا عَنْ رَأْيِهِ وَ أَمْرِهِ وَ مِنْهَا عَيْنَاهُ اللَّتَانِ يُبْصِرُ بِهِمَا وَ أُذُنَاهُ اللَّتَانِ يَسْمَعُ بِهِمَا»[[119]](#footnote-119)

 برداشت برخی از لغت­دانان نیز این نکته را تأیید می­کند. از جمله ابوهلال عسکری در فروق الغویه در فرق میان فقه و علم می­گوید فقه علم به مقتضای کلام همراه با تأمل است.[[120]](#footnote-120) راغب نیز در مفردات فقه را رسیدن به علم غائب از طریق علم ظاهر می­داند.[[121]](#footnote-121)

## مفهوم­شناسی فهم

واژه فهم و مشتقات آن در قرآن تنها در آیه 79 انبیا «فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَ كُلاًّ ءَاتَيْنَا حُكْمًا وَ عِلْمًا» به کار رفته است.

در روایات اولاً فهم در مقابل حمق بکار رفته یا در بعضی از تعابیر در مقابل غباوة استعمال شده است. در این مورد امام صادق(ع) می­فرمایند:

«والعلم و ضده الجهل و الفهم و ضده الحمق.... والفهم و ضده الغباوة و المعرفة و ضده الانکار».[[122]](#footnote-122)

حمق در اینجا نه به معنای احمقی یا دیوانگی بلکه به معنای کم­فهمی است. غباوة هم به همین معنا اطلاق می‌شود؛ یعنی کسی که درک دقیق و عمیقی از امور ندارد. در روایت جنود عقل و جهل وقتی از جنود عقل و جنود جهل یاد می­شود در یک جا امام اشاره می­فرماید که یکی از جنود عقل علم و ضدش جهل است. همچنین یکی از جنود خود عقل نیز فهم است و ضدش حمق یا غباوة است. از این روایت استفاده می‌کنیم که اولاً علم غیر از فهم است؛ یعنی معنای فهم متفاوت از معنای علم است و از مقابل فهم که حمق و غباوة باشد دانسته می­شود که فهم معنایی عمیق و دقیق از موضوعات به دست می­دهد.

روایات فراوانی یافت می­شود که نشان می‌دهد فهم در کنار علم می‌آید و حتی تصریح می‌شود که نباید فهم را با علم یکی دانست. به عنوان مثال در روایاتی که ماهیت عقل بیان شده میان علم و فهم فرق گذاشته شده است. مرحوم کلینی در کافی به نقل از امام صادق علیه­السلام چنین آورده است: «دعامة الانسان العقل»[[123]](#footnote-123) پایه و استوانه وجود انسانی عقل است. بعد می‌فرماید «و من العقل الفطنة و الفهم و الحفظ و العلم». از عقل فطنه و هوشمندی، حفظ، فهم و علم به دست می‌آید. این همنشینی فهم و علم نشان می‌دهد که فهم با علم متفاوت است.

همچنین در روایت دیگری که در باب ماهیت عقل وارد شده امام کاظم (علیه­السلام) از پدرانش از پیامبر (صلی الله علیه و آله نقل می‌فرماید که پیامبر فرمود: «ان الله خلق العقل من نور مخزون مکنون ... العلم نفسه و الفهم روحه»[[124]](#footnote-124) خدا عقل را از نور پنهان آفرید ... علم نفس عقل است و فهم روح آن. بنابراین اگر میان فهم و علم تفاوتی نبود اینجا میان علم و فهم فرق گذاشته نمی­شد.

روایت دیگری از قول امیرمؤمنان علیه السلام وارد شده که حضرت سرگذشت خودشان را با پیامبر اکرم در باب نگارش قرآن حکایت می‌کند و می‌فرمایند: «فَمَا نَزَلَتْ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ص آيَةٌ مِنَ الْقُرْآنِ إِلَّا أَقْرَأَنِيهَا وَ أَمْلَاهَا عَلَيَّ فَكَتَبْتُهَا بِخَطِّي وَ عَلَّمَنِي تَأْوِيلَهَا وَ تَفْسِيرَهَا وَ نَاسِخَهَا وَ مَنْسُوخَهَا وَ مُحْكَمَهَا وَ مُتَشَابِهَهَا وَ خَاصَّهَا وَ عَامَّهَا وَ دَعَا اللَّهَ أَنْ يُعْطِيَنِي فَهْمَهَا وَ حِفْظَهَا»[[125]](#footnote-125) هر آیه­ای از قرآن که بر پیامبر اکرم نازل می‌شد آن حضرت بر من می‌خواند و بر من املا می‌کرد و من آن آیه را می‌نوشتم و پیامبر اکرم تفسیر و تأویل، محکم و متشابه، خاص و عام آیات را بیان می­کرد و می‌فرمود در کجا و چگونه و در مورد چه کسانی تا قیامت نازل شده است. سپس پیامبر برای من دعا می‌کردند که خداوند به من فهم و حفظ این آیه را بدهد.

این روایت نشان می‌دهد که فهم چیزی غیر از علم است. اگر امیر مؤمنان تفصیل، تأویل، محکم و متشابه آیه را می‌داند بنابراین فهم آن چه معنایی دارد. روشن است که فهم یک معنای دقیق‌تر و عمیق‌تری در خود دارد.

نکته‌ دیگری که اهمیت دارد این است که چه رابطه‌ای میان فهم و علم است. آیا می­توان به صرف تنوع واژگانی، آن­ها را از نظر معنایی تفکیک و حکم به تفاوت معناشناختی کرد. پاسخ منفی است. براساس روایات فهم نوعی از علم است که به دنبال یک آگاهی اولیه و عمومی حاصل می‌شود؛ یعنی طبق متون وحیانی در فرایند شناخت، انسان نخست علم پیدا می‌کند و به دنبال علم اگر ابزارهای لازم و شرائط کافی را فراهم کند می‌تواند از علمش فهمی به دست آورد.

برای نمونه در کافی و تحف العقول از امام صادق (علیه­السلام) چنین آمده است: «لا یفلح من لا یعقل و لا یعقل من لا یعلم و سوف ینجُبُ من یفهم»[[126]](#footnote-126) کسی رستگار نمی‌شود مگر اینکه تعقل کند و کسی تعقل نمی‌کند مگر اینکه بداند و اگر بداند و بفهمد از کار بد و از خطر و زیان اجتناب می‌کند. تجنب یا دوری از خطر و خطا کار کسی است که فهم دارد نه فقط علم. شاهد این برداشت ذیل روایت شریفه است که حضرت می‌فرماید: «من لم یعلم لم یفهم و من لم یفهم لم یسلم» کسی که علم ندارد فهمی از موضوع هم نمی‌تواند پیدا کند و کسی که فهم پیدا نکند به سلامت از مخاطرات جان سالم به در نمی‌برد.

در روایت دقیقاً فهم مترتب بر علم است و از آثار فهم سلامت و اجتناب از خطر و زیان و گناه برشمرده شده است. بنابراین روشن شد که معنای فهم یک درک عمیق و همه جانبه و کامل از موضوع است. شواهدی از روایات وجود دارد که این معنا را کاملاً نشان می‌دهد.

به عنوان مثال در کافی و معانی الاخبار از امام صادق علیه السلام نقل شده است که «لا خیر فی علم لیس فیه تفهم»[[127]](#footnote-127) یعنی فرض بر این است که علم وجود دارد اما علم زمانی به انسان خیر و سودمندی و بهره می‌دهد که انسان در علمش تفهم داشته باشد؛ یعنی درون مایه‌های دانش عمیق خود را بشناسد.

یا غررالحکم از امیر مؤمنان علیه السلام نقل می‌کند که «ما افاد العلم من لم یفهم و لا نفع الحلم من لم یحلم»[[128]](#footnote-128). علم به کسی سود نمی‌رساند مگر به آن کسی که فهمی از علم داشته باشد کسی که فهم از علم نداشته باشد از علمش سودی نمی‌برد. سپس حضرت تشبیه می‌کنند اگر کسی که از حلمش استفاده نکند و در عمل بردباری به خرج ندهد، حلمش سودی برای او ندارد. فرد حلیم است اما در موضع خطر در بعضی از مواضع از موضع حلم خارج می‌شود. این حلم به عنوان یک ملکه نفسانی برای او سودمند نیست. در این­جا حلم در مقام داشته و ملکه با حلم‌ورزی در مقام عمل با علم و فهم مقایسه شده است؛ یعنی فهم مرتبه‌ای از علم است که انسان آن معنای دقیق و عمیق و درون‌ مایه‌های واقعی علم را بروز دهد به آن برسد چنان­که ملکه حلم زمانی مؤثر است که انسان آن درون مایه حلم را بتواند تحقق دهد.

مثال دیگری برای معنای فهم و نشان دادن اینکه فهم مرتبه عمیق همان علم است در عبارت امیر مؤمنان (علیه­السلام) در نهج­البلاغه است که حضرت فرمودند «من اعتبر ابصر و من ابصر فهم و من فهم علم»[[129]](#footnote-129). البته بر خلاف سایر روایات در این روایت شریفه علم بعد از فهم آمده است. کسی که اعتبار کند عبرت اندیش باشد بصیر و بینا می‌شود به امور نگاه بصیرانه دارد و آن کسی که به امور با بصیرت نظر کند مطالب را می‌فهمد و آن کسی که می‌فهمد، می‌داند. در اینجا گفته شده علم به معنای دقیق کلمه همان فهم است. یعنی اگر قرار باشد ما علم را در معنای دقیق کلمه استفاده کنیم علمی واقعی است که به مرتبه فهم برسد. پس این روایت ظاهرش با سایر روایاتی که ارائه دادیم تنافی دارد، اما اگر کسی در معنای آن تأمل کند تفاوتی نمی‌بیند. در حقیقت این روایت نشان می‌دهد که یکی از اقسام علم، علم همراه با تفهم و درک دقیق است. علم همراه با فهم در واقع می‌تواند معنای حقیقی علم باشد؛ یعنی مصداق بارز و دقیق علم همان علم همراه با فهم است.

همچنین در متون اصلی روایاتی وجود دارد که برای فهم و ویژگی‌های آن خصوصیاتی را آوردند که از آن­ها می‌توان به معنای فهم نزدیک­تر شد.

به عنوان مثال در غررالحکم این روایت به چشم می­خورد. «من فهم علم غور العلم»[[130]](#footnote-130). کسی که فهم داشته باشد به عمق دانش دست می­یابد. این روایت شاهد است بر این که علم مبتنی بر فهم، مرتبه اعلای علم است.

اکنون به برخی روایات چگونگی حصول فهم اشاره‌ می­کنیم. در بعضی روایات آمده «الفهم بالفطنة»[[131]](#footnote-131) فهم از طریق هوشمندی و فطانت به دست می‌آید. روشن است که همچنین فهم نیازمند مرتبه عالی‌تری از عقلانیت است.

در روایت معروف همام که در آن امیر مؤمنان (علیه­السلام) ویژگی‌های مؤمن را بیان می‌کنند. می‌فرماید «المؤمن هو الکیّس الفطن ... استفهامه تعلّم و مراجعته تفهّم»[[132]](#footnote-132) مؤمن کسی است که اگر سؤال می‌کند برای کسب علم است و اگر دوباره به متنی مراجعه می‌کند یا دوباره به عالم مراجعه می‌کند برای این است که بفهمد؛ یعنی تفهم در گرو مراجعه و تأمل و تکرار علم است.

تاکنون بیان شد که فهم علم عمیق یا علم همراه با سرعت در انتقال است حال نوبت آن است که بیان شود که این فهم عمیق چگونه حاصل می­گردد. روایات فهم را از کارکردهای قلب می­دانند.

 «حَتَّى تُوصِلَ إِلَى قُلُوبِنَا فَهْمَ عَجَائِبِه»[[133]](#footnote-133)‏

«و زكاة الرجل السعي في حقوق الله تعالى من زيارة الصالحين و مجالس الذكر و إصلاح الناس و صلة الأرحام و الجهاد و ما فيه صلاح قلبك و سلامة دينك هذا مما تحمل القلوب فهمه»[[134]](#footnote-134)‏

«و لا يعي علم مقداره أذن و لا يفهم كنهه قلب»[[135]](#footnote-135)‏

«فقال إذا سألت عن شي‏ء ففرغ قلبك لفهمه»‏[[136]](#footnote-136)

مطالب پیش گفته فهم و فقه را به یک معنا نشان می­دهند و تفاوت میان آن دو در این است که فهم به همراه سرعت انتقال و تیزهوشی است. در روایات دیگری تفاوتی عمیق­تر می­توان کشف کرد. زیرا روایاتی که ناظر به فقه هستند آن را همواره کارکرد قلب یا عقل می­دانند و از نظر وجودشناختی در نهاد انسان چیزی به عنوان فقه وجود ندارد اما روایات برای فهم علاوه بر جنبه فرآیندی بعد هستی­شناختی نیز ثابت می­کنند.

«أعطى الله عليا من الفضل جزءا لو قسم على أهل الأرض لوسعهم و أعطاه الله من الفهم جزءا لو قسم على أهل الأرض لوسعهم»‏[[137]](#footnote-137) در این روایت فهم وجودی دانسته شده که جزء اعظم آن در امیرالمؤمنین قرار دارد.

«إن الشكاك جهلوا الأسباب و المعاني في الخلقة و قصرت أفهامهم عن تأمل الصواب و الحكمة»[[138]](#footnote-138)

در این روایت نیز افهام وجودی در نظر گرفته شده است که شکاک از تأمل صواب و حکمت عاجزند.

«أَنْتَ الَّذِي قَصُرَتِ الْأَوْهَامُ عَنْ ذَاتِيَّتِكَ، وَ عَجَزَتِ الْأَفْهَامُ عَنْ كَيْفِيَّتِك»‏[[139]](#footnote-139)

امام علیه السلام در این مناجات افهام بشر را وجودی دانسته است که از شناخت کیفیت ذات خداوند عاجزند.

بر اساس آنچه در این درس در معنای فقه و فهم گذشت روشن می­شود که فقه دارای معنایی خاص­تر از علم است و فهم نیز معنای خاص­تری از فقه دارد.

درس5

## درس پنجم

# عقل

عقل یکی از منابع معرفتی است که منبع بودن آن در معرفت نزد معرفت شناسان بالاتفاق مورد پذیرش است. در متون دینی واژگانی که این منبع را معرفی می­کنند تنوع زیادی دارند. در یک دسته بندی اولیه می توان این واژگان را در دو دسته جای داد:

دسته اول واژگانی مانند عقل، قلب، فؤاد، لب، نهیه، وهم، اشاره به جنبۀ منبعی دارند. در ادبیات دینی ما واژۀ عقل به نمایندگی از مجموع این واژگان مطرح شده است.

دستۀ دوم واژگانی هستند که به کارکرد منبع اشاره دارند؛ نظیر: فکر، فهم، فقه، تدبر، تعقل و ذکر.

# تاریخچه بحث از عقل

در تاریخ فرق و مذاهب آمده است که در میان بزرگان اهل سنت در باب عقل شکاف عظیمی رخ داده است. معتزله کاملاً بر عقل به عنوان مرجع تأکید می­کردند و داوری عقل را هم در معارف عقلی و هم در حسن و قبح قائل بودند[[140]](#footnote-140). اما در مقابل اهل حدیث به انکار عقل پرداختند[[141]](#footnote-141). در این میان اشاعره در عقل نظری قول معتزله را پذیرفتند و قائل شدند که عقل نظری حجت است اما در عقل عملی که تشخیص حسن و قبح باشد از اهل حدیث جانب­داری کردند و اساساً حجیت عقل عملی را در حوزه معارف و عقاید نپذیرفتند[[142]](#footnote-142). ماتریدیه نسبت به اشاعره به معتزله نزدیک­تر بودند و عقل عملی را نیز می­پذیرفتند.[[143]](#footnote-143)

اما از شیعه، زیدیه خردگرایی معتزله را پذیرفتند و اسماعیلیه به گنوسی­ها و مانوی­ها و فلسفه نوافلاطونی گرویدند.[[144]](#footnote-144) ولی امامیه به تبع روایات راه مستقلی را پیش گرفتند.

مسئله عقل و اهمیت و جایگاه آن در روایات به اندازه­ای بود که محدثان بزرگ شیعه در کتب خود باب مستقلی را به عقل اختصاص داده­اند. اصحاب اهل بیت هم به نقل روایات عقل پرداخته­اند و هم پرسش­های خود را به اهل بیت عرضه می­کنند. این نشان می­دهد که عقل در میان شیعیان از آغاز پذیرفته شده است.

در کتب شیعی برجستگی جایگاه عقل به چشم می­خورد و دوران نخستین هیچ شکافی در پذیرش عقل میان اندیشمندان رخ نداد. در کتاب محاسن ـ که البته بیشتر اخلاقی است ـ و کافی بخش خاصی از روایات به این عنوان اختصاص یافته است. مرحوم کلینی در پاسخ به چرایی آغاز کردن معارف شیعی در کتابش با عقل می­گوید: «لأنه قطب الرحی و علیه المدار» عقل محور اساسی آسیاست و همه چیز دین بر مدار عقل می­چرخد. بنابراین از نظر محدث بزرگی چون کلینی عقل به عنوان بزرگ­ترین حجت الهی به شمار می­آید.

به تبع کتاب کافی روایات باب عقل در کتب شیعه فراوان نقل شد و به دلیل اینکه باب مستقلی در کافی داشت در کتب دیگر هم بحث عقل مطرح شد. علاوه بر این عالمان تاثیرگذاری مانند شیخ صدوق[[145]](#footnote-145)، شیخ مفید[[146]](#footnote-146) فتال نیشابوری (508ق )[[147]](#footnote-147) ابن شهر آشوب[[148]](#footnote-148) و قطب الدین راوندی[[149]](#footnote-149) و امثال آن­ها نیز به عقل پرداختند. ولی با تمام این تلاش­ها، بحث مستوفا و قوی در باب معنای عقل در قرآن و روایات به انجام نرسید.

از قرن سوم به تدریج دو جریان کلامی و حدیثی شیعه از هم فاصله گرفت.[[150]](#footnote-150)سیر عقل گرایی در این قرن از ابو سهل نوبختی و کتاب الیاقوت آغاز گردید و با شیخ مفید به اوج خود دست یافت. شیخ مفید عقل را در شناخت معارف دین مستقل نمی­داند بلکه آن را نیازمند به وحی دانسته است.[[151]](#footnote-151) متکلمان پس از شیخ مفید تا قرن پنجم متأثر از دیدگاه­های وی بودند.[[152]](#footnote-152) اما پس از آن عقل گرایی شیعی در قرن پنج و ششم به عقل گرایی فلسفی نزدیک شد و در قرن هفتم با تلاش خواجه نصیرالدین طوسی(م672) این قرابت به اوج خود رسید. در قرن هشتم علامه حلی (م726) تلاش­های خواجه نصیرالدین طوسی را تکمیل کرد.[[153]](#footnote-153) عمده بحث­هایی که در این دوران در باب عقل مطرح گردیده، بحث­های کلامی و فلسفی در کتب فلسفی و کلامی است.

فیلسوفان مسلمان از کندی تا به امروز تعاریفی برای «عقل» ارائه کرده­اند: کندی عقل را جوهری بسیط دانسته است که حقایق اشیاء را درک می کند[[154]](#footnote-154)، فارابی معتقد است عقل قوه­ای در وجود انسان است که بدون ابزار جسمانی عمل می کند[[155]](#footnote-155) و او معتقد است گاهی عقل به چیزی اطلاق می شود که ادارک انسان بدان تحقق می یابد.[[156]](#footnote-156)زکریای رازی در تعریف نوشته است که عقل چیزی است که در صورت نبودن آن، فرقی بین ما و دیوانگان و حیوانات نخواهد بود.[[157]](#footnote-157) مباحث فلسفی هر چه پیش می رود هم تعریف متنوع می­شود[[158]](#footnote-158) و هم انواع گوناگونی برای آن ذکر می­شود.[[159]](#footnote-159) ملاصدرا یکی از فیلسوفانی است که تلاش کرده روایات را بر اساس یافته های فلسفی تفسیر کند او در شرح اصول کافی روایات کتاب العقل را نیز شرح کرده است. تلاش او بر این است تا روایات را بر اساس اصطلاحات مکتب فلسفی­اش شرح نماید. ملا صدرا عقل را دو سطح معنا کرد که در یک سطح اشاره به اشتراک لفظی داشته، در سطح دیگر دارای معنا تشکیکی است. وی مواردی را که معانی از اشتراک لفظی برخوردارند، شش معنا بیان می­کند.[[160]](#footnote-160) مرحوم مجلسی در مقابل این شش معنا برای عقل معانی دیگری بیان می­کند.[[161]](#footnote-161)

در دوران صفویه که حکومت شیعی شکل گرفت و اقبال عمومی به حدیث و تراث شیعی پیدا شد، بحث مناقشه ­برانگیزی نیز از آن زمان به بعد در میان علمای شیعه آغاز گردید و بخشی از این مباحث در شرح یا حاشیه بر کتاب «العقل و الجهل» کافی سامان یافت. حتی می­توان گفت بحث­های تفسیری و تبیینی در ذیل روایات عقل در دوره صفویه آغاز شد. علمای شیعه ـ خاندان شهید ثانی، میر داماد، صدرالمتالهین، فیض کاشانی، علامه مجلسی، و دیگران ـ مفصل در شرح روایات تلاش کردند و بخشی از تلاش آن­ها به توضیح روایات عقل اختصاص یافت. تحلیل و تفسیر عقل در قرآن و روایات که در همین دوره 200 ساله از میرداماد شروع شد و در زمان علامه مجلسی به اوج خود رسید.

اما در بحث­های تفسیریِ عقل به بخش اعتقادی آن کمتر پرداخته شد و بدین ترتیب مباحث اعتقادی عقل، پیچیده باقی ماند. در این دوره میان بزرگان شیعه در تفسیر عقل، اختلاف نظرهایی وجود داشت که صدر المتالهین در شرح اصول کافی آورده است.[[162]](#footnote-162) پس از او فیض کاشانی در کتاب «الوافی» خلاصه اندیشه صدرالمتالهین را ذکر کرده است.[[163]](#footnote-163) مرحوم مجلسی این روند را در «مرآة العقول» گسترش داد[[164]](#footnote-164) و نظر خود را در باب تعریف عقل بیان کرد. وی همچنین در «بحارالانوار» نظر ملاصدرا را به نقد گذارده است.[[165]](#footnote-165) چراکه نفوذ اصطلاحات کلامی و فلسفی را سبب تشتت در شرح روایات می دانست.

این بحث همچنان ادامه داشت تا اینکه در دوران قاجار و پس از آن با رکود مواجه گشت. اما در دوران معاصر مباحث عقل دوباره مورد اقبال دین پژوهان واقع گردید. از میان معاصرین علامه طباطبائی(ره) دیدگاه این دو بزرگوار را مطرح کرده و به قضاوت نشسته است.[[166]](#footnote-166)

# مفهوم شناسی عقل

### عقل در لغت

عقل در لغت معانی گوناگونی دارد: یکبار عقل به مترادف آن یعنی «حجر، نهی»[[167]](#footnote-167) معنا شده است. در مواردی آن را با توجه به مقابلش معنا کرده­اند و آن را مقابل جهل[[168]](#footnote-168) یا حمق[[169]](#footnote-169) می­گیرند. گاهی عقل را به معنای معقول و با آن یکی دانسته، معقول را به معنای «آنچه انسان با قلب درک می­کند» معرفی کرده­اند.[[170]](#footnote-170) براساس این برداشت عقل همان مفهوم ذهنی است. در نگاهی دیگر به کارکرد عقل نگریسته­اند و نوعی منع و حبس و بازدارندگی در آن می­بینند و برای توضیح مراد خود از چند مثال کمک می­گیرند: در مثال «عقل بطن المریض بعد ما استطلق: استمسک»[[171]](#footnote-171) و «عقلت البعیر عقلا: شددت یده بالعقال ای الرباط»[[172]](#footnote-172) به مؤلفۀ حبس و نگه داشتن اشاره دارند.[[173]](#footnote-173) گاهی عقل را حالتی عارضه برای فرد عاقل می­دانند، همانند آنچه در العین آمده«عقل المعتوه و نحوه و الصبی: اذا ادرک و زکا». [[174]](#footnote-174) گاهی برای توضیح عقل از واژۀ دیگری کمک می گیرند که از نظر معنایی با عقل تفاوت دارد ولی از دو جهت در روشن شدن معنای عقل دخیل است. اول اینکه آثار مشترکی با آن دارد و دیگر اینکه فرد هنگامی که واجد ادراک می­شود، دارای عقل نیز خواهد بود. به همین جهت در بیان عقل می­گوید که به دیوانه و بچه زمانی عاقل گفته می­شود که واجد ادراک و زکاوت باشد. از این رو خلیل فراهیدی عقل را به معنای ادرک نمی­گیرد بلکه می گوید «عَقَلَ المعتوه .... اذا ادرک».

برخی لغت دانان نقل کرده­اند که عرب عقل را در معنای «ملجأ»[[175]](#footnote-175) «تجارب، توفیق، پرداخت دیه»[[176]](#footnote-176) به کار برده است.

بر این اساس لغت دانان گاهی عقل را به عنوان حقیقت مدرکه انسان دانسته­اند و از آن با تعبیر حجر و نهی یاد کرده­اند. گاهی به کارکرد این کمال توجه دارند و آن را با تعابیری مانند منع، حبس، استمساک و الجاء یاد می­کنند و گاهی با توجه به صورت نقش بسته در این وجود آن را تعریف کرده­اند و گاهی با آثار عقل آن را شناسانده­اند و از ضد آن مانند حمق و جهل تمییز می­دهند. بنابراین عقل قوه­ای درون انسان است که مدرک واقعی است و علاوه بر بحث ادراکی عقل در مقام عمل قابلیت منع، استمساک و الجاء را دارد. این قوه دارای آثاری خارجی است که با وجود آن فرد بالغ از نابالغ و عاقل از غیر عاقل بازشناخته می­گردد مانند رشد، تجربه و توفیق. مقابل این امر وجودی در نگاه لغت­شناسان جهل و حمق است.

## عقل در قرآن و حدیث

ماده عقل به عنوان یک منبع معرفتی بارها در قرآن کریم تکرار شده است. قرآن همواره انسان را تشویق کرده است که برای دستیابی به حقیقت، عقل خود را به کار اندازد و تعقل کند. گاهی پس از بیان موارد متعددی از آیات الهی و شواهدی که در نظام خلقت وجود دارد دعوت شده که انسان به آن ایات به عنوان ریشه شناخت توجه کند؛ مانند إِنَّ في‏ ذلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَعْقِلُون النحل : 67

در آیه دیگری آمده است قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآياتِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ آل‏عمران : 118

 واژه­هایی که در قرآن کریم دعوت به تعقل می­کنند کاملاً نشان می­دهند که عقل به عنوان یک حجت بنیادی در قرآن کریم به شمار می­آید. در برخی آیات این حجیت بدین گونه تبیین شده که اگر کسی تعقل نکند از راه صواب و مسیر حقیقت به دور خواهد افتاد. برای نمونه پس از اینکه شواهدی از انحراف انسان یاد می­شود دلیل آن عدم تعقل انسان دانسته شده و مورد مذمت قرار گرفته است. أَ وَ لَوْ كانَ آباؤُهُمْ لا يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَ لا يَهْتَدُونَ البقرة : 170 دلیل اینکه به پدران خود تمسک می­کنید این است که تعقل نمی­کنید.

أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلاَّ كَالْأَنْعامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبيلاً الفرقان : 44

کسانی که تعقل نمی­کنند و به درستی از خرد خود استفاده نمی­کنند مانند حیواناتی هستند که راهی به حقیقت نمی­یابند بلکه شأن این افراد از شأن حیوانات نیز پایین­تر است؛ چراکه این افراد منبعی در اختیار دارند و آن منبع را مورد استفاده قرار نمی­دهند. بنابراین هیچ تردیدی نیست که قرآن کریم عقل را به عنوان منبع معرفت به شمار آورده است.

### کاربرد اشتقاقی عقل در قرآن و روایات

واژۀ عقل به صورت اسمی در قرآن به کار نرفته است بلکه همواره به صورت وجه فعلی مورد استفاده قرار گرفته است.[[177]](#footnote-177) اما قرآن کریم مکرراً به عقل و تعقل دعوت کرده است. اما وجه اسمی عقل در روایات فراوان دیده می شود. این واژه در لسان پیامبر اکرم نیز آمده است و کاربرد آن در روایات نبوی نشان می­دهد که عقل در دوران نزول قرآن استعمال داشته و بعدا مستحدث نشده است. پیش از روایات نبوی عقل در ادبیات عرب نیز کاربرد داشته است.

### تعریف عقل بر اساس آیات و روایات

برای روشن شدن معنای اجمالی عقل لازم است توضیحاتی در هستی­شناسی عقل داشته باشیم. اگر چه بحث ما معرفت­شناسی است ولی از آن­جا که روایات در باب هستی­شناسی عقل به تفصیل وارد شده­اند و نیز بدان جهت که مباحث وجودشناختی عقل در معرفت­شناسی آن دارای اهمیت است و تعریف عقل بدون توجه به مباحث­هستی­شناختی آن ممکن نیست به اختصار به مباحث هستی­شناختی عقل پرداخته می­شود.[[178]](#footnote-178)

از منظر روایات اهل بیت ـ که شواهد قرآنی نیز مؤید آن است ـ عقل مخلوق نوری است:

«وَ هُوَ أَوَّلُ خَلْقٍ مِنَ الرُّوحَانِيِّينَ عَنْ يَمِينِ الْعَرْشِ مِنْ نُورِه‏»[[179]](#footnote-179)

بر اساس این روایات اولا عقل نورانی است و از جنس عنصر یا ماده نیست؛ یعنی امری مجرد است.

ثانیاً اول ما خلق الله است.

ثالثاً عقل قوه نیست؛ در روایات ما در هیچ جا عقل قوه نیست. عقل عین فعلیت است نه تنها فعل است که بالاترین فعلیت را داراست که فعلیت نوری است. فعلیت نور اعلای از فعلیت‌ها است.

رابعاً اعطایی است؛ به این معنا که غیر از خود انسان است و با انسان متحد نیست. در روایات انفصال عقل و عاقل و معقول اصل است و عقل غیر از عاقل معرفی شده است و عاقل هم غیر از معقول است.[[180]](#footnote-180)

در روایات همچنین معقول از عقل جداست. روایات متواتری وجود دارند که نشان می­دهند عقل مخلوقی است مستقل از انسان و پیش از انسان خلق شده است. روایت «اول ما خلق الله من الروحانیین» نمونه­ای از این دست روایات است. عقل نورانی میان انسان‌ها تقسیم می‌شود و همۀ انسان­ها از آن بهره‌مند می‌شوند. عقل همان­گونه که به انسان داده می‌شود، ممکن است از او باز پس گرفته ‌شود. (بحث دوئیت میان عاقل و معقول بحث مفصلی است که در این نوشتار مجال پرداختن به آن نیست)

با توجه به آنچه گذشت از نظر وجودشناختی عقل دارای ویژگی­های زیر است:

1. عقل امری وجودی است؛ یعنی موجود است و یک امر تكوينی است.

2. مخلوق است و ازلی نيست.

3. اولين خلق است.

4. از روحانيّين است؛ یعني غير مادی است «عَنْ يَمِينِ الْعَرْشِ مِنْ نُورِهِ» خدا عقل را از يمين عرش از نور خود خلق كرد.

5. عقل فعلیت محض است و قوه نیست.

با این مقدمات عقل از دیدگاه قرآن و روایات چنین تعریف می­شود:

«منظور از عقل منبع معرفتی است که به انسان از سوی خداوند اعطا می‌شود و انسان از طریق آن، حقایقی را در عالم کشف می‌کند».[[181]](#footnote-181) یعنی عقل کاشف است و مثل نور روشن می‌کند.

کاشفیت عقل تنها در مورد امور کلی و عقلی صرف نیست بلکه عقل هم نسبت به امور حسی و هم نسبت به امور نفسانی کاشف است.

برای مثال حالاتی مانند حسد را انسان با عقل در خود می­یابد و نور عقل حالات نفسانی را بر او مکشوف می­کند. همین امر در امور محسوس نیز مشهود است؛ هنگامی که انسان به کوه نگاه می‌کند و آن را می‌بیند. به عقل می­یابد که کوه در مقابل اوست.

عقل منبع است؛ به این معنا که با استناد به عقل معرفتی را دریافت می­کنیم. نور عقل انسان را با واقعیت مرتبط می­کند و به این وسیله علم برای انسان حاصل می­شود. بنابراین آن واقعیتی که انسان با آن مرتبط می شود معقول و مکشوف انسان است. این امر معقول و مکشوف منبع نیست. در روایات نیز اشاره به این مطلب شده است.

«العلم نور یقذف الله فی قلب من یشاء»

«مثل العقل فی القلب کمثل السراج فی وسط البیت».

مثل عقل در وجود انسان مثل چراغی است که میان خانه است.

اگر چراغ را از خانه بیرون ببرند یا خاموش کنند خانه از بین نمی‌رود و تغییر نمی‌کند، بلکه نور خود را از دست می‌دهد و چیزی در آن قابل مشاهده نیست. نقش عقل در انسان همان رابطۀ چراغ با خانه است.[[182]](#footnote-182)

### تعریف عقل با کمک واژگان همگن

در کنار عقل به عنوان یک منبع در آیات قرآن گاهی از تعابیر دیگری استفاده شده که آن­ها نیز به عنوان منبع مطرح شده­اند. برای مثال فؤاد، قلب یا سمع و بصر به عنوان حجت­های الهی به شمار آمده­اند. سؤال این است که آیا این منابع منبعی غیر از عقل هستند و اشاره به گونه دیگری از منبعیت می­کنند یا اشاره به خود عقل دارند. به نظر می رسد که عقل نه تنها منبع معرفتی است، بلکه منبع بودن سایر منابع معرفتی به نحوی به عقل بر می‌گردد.

# قلب

واژه­ای که در قرآن به­جای عقل به کار رفته واژه قلب است. این واژه بيش از صد بار در قرآن تكرار شده است. قرائن منبع بودن قلب به اندازه­ای است كه تقريباً هيچ كس در آن ترديد نكرده است.

اگرچه میان دو واژه قلب و عقل تفاوت وجود دارد اما می‌توان تقارب معنایی نیز میان آن­ها یافت. برای اثبات تقارب معنایی لازم نیست که عقل در وجه اسمی استعمال شود بلکه می‌توان از همنشینی و جانشینی عقل و قلب نیز استفاده کرد. آیۀ «أَفَلَمْ يَسيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِها أَوْ آذانٌ يَسْمَعُونَ بِها فَإِنَّها لا تَعْمَى الْأَبْصارُ وَ لكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتي‏ فِي الصُّدُور»[[183]](#footnote-183)گویای این تقارب است؛ زیرا همنشینی میان عقل و قلب نشان از ارتباط این دو دارد. براساس این آیۀ یکی از کارکرد‌های قلب، تعقل است.

بر آیند کلی تحلیل آیۀ "إِنَّ في‏ ذلِكَ لَذِكْرى‏ لِمَنْ كانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَ هُوَ شَهيد"[[184]](#footnote-184) چنین است که در آیات و نشانه‌های الهی برای اهل سمع و قلب نشانه هایی برای تذکر و عبرت وجود دارد. حال اگر این آیه را در کنار آیات زیر قرار دهیم می‌توان به تقارب معنایی میان عقل و قلب پی برد.

آیۀ «وَ قالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ ما كُنَّا في‏ أَصْحابِ السَّعير"[[185]](#footnote-185)ِ و آیه "أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلاَّ كَالْأَنْعامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبيلا»[[186]](#footnote-186) و آیۀ «وَ مِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ أَ فَأَنْتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ وَ لَوْ كانُوا لا يَعْقِلُونَ»[[187]](#footnote-187) تقریبا در یک فضا هستند.

می توان گفت در این سه آیه نَعْقِلُ، يَعْقِلُونَ، لايَعْقِلُونَ همنشین نَسْمَعُ، يَسْمَعُونَ، تُسْمِعُ­ الصُّمَّ گردیده­اند. در این سه آیه عقل با سمع همنشین شده است. حال اگر این همنشینی را با آیۀ 37 سورۀ ق مقایسه کنیم که در آن سمع و قلب همنشین شده است. با مقایسۀ این دو تعبیر می‌توان گفت که قلب با عقل جانشین است.

مرحوم ملا صالح مازندرانی در «*شرح اصول کافی»* جانشینی عقل با قلب را در آیۀ 10 ملک با آیۀ 37 سورۀ ق نشان داده است.[[188]](#footnote-188) شیخ طوسی نیز در بیان عقل این آیه را در کنار آیاتی که شامل تعابیر لِقَومٍ یَتَفَکَّرُونَ، لِقَومٍ یَعقِلوُنَ مطرح می‌کند و مراد از قَلْبٌ را در تعبیر «لِمَن كاَنَ لَهُ قَلْبٌ» عقل، تفسیر می‌کند.[[189]](#footnote-189) قرینۀ روایی نیز این برداشت را تقویت می‌کند. امام موسی بن جعفر علیه السلام، در روایتی طولانی در تفسیر این آیه، قلب را به عقل تفسیر می‌کنند.[[190]](#footnote-190) علاوه بر این در حدیث «العقل مسکنه القلب»[[191]](#footnote-191) و «العقل من القلب»[[192]](#footnote-192) قلب به عنوان مسکن و جایگاه عقل معرفی شده است. قول مفسران فریقین نیز مؤید تقارب معنایی میان این دو واژه است.[[193]](#footnote-193)

آیات قرآن از قلب به عنوان یک منبع معرفتی یاد کرده است به عنوان مثال در سوره ق آیه 37 آمده است. إِنَّ في‏ ذلِكَ لَذِكْرى‏ لِمَنْ كانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَ هُوَ شَهيدٌ این سخنان همه یادآوری برای کسی است که قلب دارد یا اینکه گوش می­دهد و شاهد است. در این آیه سمع و شهود در کنار قلب آمده است. بر این اساس معارفی که در قرآن کریم آمده متوجه کسی است که دارای قلب است. در برخی از آیات دیگر تصریح بیشتری بر این مطلب وجود دارد که قلب منبع معرفتی است. برای نمونه در سوره حج آیه 46 آمده أَ فَلَمْ يَسيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِها آیا در زمین سیر نمی­کنند تا قلب­هایی داشته باشند که با آن تعقل کنند. در اینجا قلب عنصری است که تعقل و درک و شناخت به آن نسبت داده شده است و دقیقاً میان عقل و قلب نوعی هم­خوانی وجود دارد. آیات دیگری نیز وجود دارد که واژه قلب را به عنوان یک عنصر معرفتی در انسان معرفی می­کند و از مجموع این آیات به دست می­آید که قلب یک عنصر معرفتی است. نمونه دیگر سوره‌ي اعراف آيه‌ي 179 است که می‌فرمايد: «وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيراً مِنْ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا» اين آیه شاهد بر اين است كه فقه با قلب حاصل می‌شود يا در سوره‌ي توبه آيه 93، «وَ طَبَعَ اللَّهُ عَلى‏ قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لا يَعْلَمُون‏» پس از طبع بر قلب آن­ها ديگر نمی‌دانند. این آیه نیز نشان می­دهد که قلب یک عنصر معرفتی است که با طبع بر آن از کارکرد معرفتی خود باز می­ماند.

## کارکردهای معرفتی قلب

در قرآن قلب با فقه، علم، ريب، تردد، غفلت، اطمینان، ذکر، تدبر، اصغاء، سمع و عقل مربوط شده است. در سوره انعام "وَ مِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ وَ جَعَلْنا عَلى‏ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَ في‏ آذانِهِمْ وَقْراً وَ إِنْ يَرَوْا كُلَّ آيَةٍ لا يُؤْمِنُوا بِها حَتَّى إِذا جاؤُكَ يُجادِلُونَكَ يَقُولُ الَّذينَ كَفَرُوا إِنْ هذا إِلاَّ أَساطيرُ الْأَوَّلين"‏[[194]](#footnote-194) فقه کارکرد قلب دانسته شده است.[[195]](#footnote-195) در سوره‌ي توبه «وَ ارْتابَتْ قُلُوبُهُمْ فَهُمْ في‏ رَيْبِهِمْ يَتَرَدَّدُون»[[196]](#footnote-196) قلب دچار ريب مي‌شود. در سوره مبارکه محمد "أَ فَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلى‏ قُلُوبٍ أَقْفالُها"[[197]](#footnote-197)به قلب تدبر نیز نسبت داده شده است که امري معرفتي است. به قلب ذکر و در مقابلش غفلت نیز نسبت داده شده است. «لَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا» و نیز (ق: 37) در آيه‌ی ديگر اطمينان به قلب نسبت داده شده است. «أَلا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ»[[198]](#footnote-198) در آیه 4 سوره تحریم اصغاء کارکرد قلب معرفی شده است و در آیه 100 سوره اعراف سمع نیز از کارکردهای قلب دانسته شده است. اما مهمترین کارکرد عقل را باید تعقل دانست که در آیه 46 سوره حج "أَفَلَمْ يَسيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِها أَوْ آذانٌ يَسْمَعُونَ بِها فَإِنَّها لا تَعْمَى الْأَبْصارُ وَ لكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتي‏ فِي الصُّدُور"[[199]](#footnote-199)به آن اشاره شده است. در دو آیه 97 بقره "قُلْ مَنْ كانَ عَدُوًّا لِجِبْريلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلى‏ قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقاً لِما بَيْنَ يَدَيْهِ وَ هُدىً وَ بُشْرى‏ لِلْمُؤْمِنينَ"[[200]](#footnote-200) و 194 سوره شعرا "عَلى‏ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرين"[[201]](#footnote-201) قلب محل ادراک وحی به شمار آمده است که وحی بر آن نازل می­گردد.

## فؤاد

یکی از واژگانی که به جای عقل در قرآن مطرح گردیده فؤاد است. برای اثبات این جانشینی کافی است هم­پوشانی معنایی قلب و فؤاد را نشان دهیم. يكی از راه­های اثبات اين همپوشانی مواردی است كه فؤاد در كنار سمع و بصر به عنوان منبع بكار رفته است. در این موارد قلب نیز به عنوان منبع آمده؛ چراکه در قرآن كريم درست در مواردی كه فؤاد كنار سمع و بصر آمده، از قلب نیز در كنار سمع و بصر یاد شده است. و این موارد دقیقاً جایی است كه قرآن قصد دارد منابع معرفتي را استقرا كند. آن­جا كه فؤاد كنار سمع و بصر آمده است قرآن در مقام استقرای تمامی ابزارهای معرفتی انسان است. «وَجَعَلَ لَكُمْ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ»[[202]](#footnote-202) یعنی سمع و بصر و قلب. در این آیه قلب دقیقاً نقطه‌ جایگزین فؤاد را نشان می­دهد.

از شواهد دیگری كه به همپوشانی میان قلب و فؤاد دلالت دارد ذیل آيه‌ 10 سوره‌ قصص است «وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَى فَارِغاً إِنْ كَادَتْ لَتُبْدِي بِهِ لَوْلَا أَنْ رَبَطْنَا عَلَى قَلْبِهَا لِتَكُونَ مِنْ الْمُؤْمِنِينَ» وقتی برای مادر موسی روشن شد که موسی به دست فرعونیان افتاده است دل او خالی گردید و نزديك بود كه این مطلب را آشکار کند

 خداوند می­فرماید اگر نبود كه ما بر قلب مادر موسی ربط ‌زديم و قلب او را محكم ‌‌كرديم تا اينكه از مؤمنين شود و ايمان بياورد به اينكه آن وعده‌ الهی راست است و به وعده‌ي الهي اطمينان پيدا كند مطلب را آشکار می­ساخت.

بر اساس این آیه تثبيت فؤاد دقيقاً با عنوان ربط قلب آمده که نوعی جانشيني را نشان می­دهد. به این معنا که در مقامي كه بايد فؤاد به كار رود قلب استعما گردیده است و معنای اين چیزی جز هم­پوشانی معنایی في‌الجمله نیست.

واژه فؤاد 16 بار در قرآن به کار رفته است. گاهی به صورت مفرد (فؤاد) و گاهی نیز به صیغه جمع (أفئدة). قرائن و شواهدی وجود دارد که نشان می­دهد فؤاد یک منبع معرفتی است. برای مثال دو آیه در قرآن وجود دارد که در آن­ها فؤاد در کنار سمع و بصر مأخذ علم به شمار آمده است. در آیه 78 سوره نحل خداوند می­فرماید: وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهاتِكُمْ لا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَ جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَ الْأَبْصارَ وَ الْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

شما در هنگام ورود به دنیا از علم بهره­مند نبودید و خداوند با قرار دادن سه منبع (سمع، بصر و فؤاد) زمینه معرفت­جویی شما را فراهم کرد. زمانی که گفته می­شود شما علم نداشتید و خدا به شما این سه عنصر را داد یعنی این سه عنصر برای کسب علم است و منبع معرفتی به شمار می­رود.

در آیه دیگری چنین می­خوانیم: وَ لا تَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفُؤادَ كُلُّ أُولئِكَ كانَ عَنْهُ مَسْؤُلاً[[203]](#footnote-203) از آنچه که علم نداری تبعیت نکن. سمع و بصر و فؤاد است که در مورد علم مورد سؤال قرار می­گیرد.

این آیه اشاره مستقیم بر این نکته دارد که علم، مستند به این سه منبع است. بنابراین فؤاد به عنوان یک منبع مورد توجه قرار گرفته است.

از شواهد دیگری که نشان می­دهد فؤاد یک منبع معرفتی است همنشینی فؤاد با سمع و بصر است؛ چراکه چشم و گوش کارکردی جز علم­آموزی ندارند.

فؤاد در برخی آیات گاهی به معنای غیر معرفتی نیز به کار رفته است. این آیات نشان می­دهد که فؤاد یک امر وجودشناختی و مربوط به حوزه احساسات و عواطف انسانی یا مربوط به حالات وجودی انسان است. برای مثال آیه 120 سوره هود می­خوانیم وَ كُلاًّ نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْباءِ الرُّسُلِ ما نُثَبِّتُ بِهِ فُؤادَكَ ما همواره سرگذشت پیامبران پیشین را برای تو بازگو می­کنیم تا فؤاد تو را به واسطه این اخبار تثبیت کنیم.

تثبیت فؤاد در این آیه بعد روان­شناختی دارد. در سوره انعام آیه 110 داریم: وَ نُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَ أَبْصارَهُمْ كَما لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ أَوَّلَ مَرَّةٍ برخی از مفسران تقلیب افئده و ابصار را به معنای غیر معرفتی گرفته­اند.[[204]](#footnote-204)

در سوره قصص در مورد مادر موسی آمده است که وَ أَصْبَحَ فُؤادُ أُمِّ مُوسى‏ فارِغاً إِنْ كادَتْ لَتُبْدي بِهِ لَوْ لا أَنْ رَبَطْنا عَلى‏ قَلْبِها (قصص/ 10)

فراغ در این آیه به معنای این است که اطمینان قلب خود را از دست داد. اگر فراغ در این آیه به این معنا باشد فؤاد به معنای معرفت­شناختی به کار نرفته است و دارای بعد روان­شناختی است. اجمالاً می­توان پذیرفت که فؤاد بعد غیر معرفت­شناختی نیز دارد ولی این به معنای این نیست که فؤاد بعد معرفت­شناختی ندارد؛ زیرا آیات دیگر به صراحت اشاره دارد که فؤاد دارای بعد معرفت­شناختی است.

نکته دیگر درباره فؤاد این است که فؤاد در قرآن کریم منبع معرفت­های گوناگون است. فؤاد منحصر به معرفت­های عادی یا معرفت­های عقلی در دسترس نیست شواهدی در قرآن وجود دارد که معرفت­های برین و شهود عالم بالا و حقایق نظام هستی پیچیده بر عهده فؤاد گذاشته شده است. نجم آیه 11 ما كَذَبَ الْفُؤادُ ما رَأى پیامبر اکرم آنچه که در معراج و آسمان­ها دید فؤاد او به او دروغ نگفت و خطا نکرد. مشخص است که رؤیت حقایق آسمانی به عهده فؤاد گذارده شده است. پس شهود و رؤیت کار فؤاد است. قبلاً آنچه گذشت این بود که معرفت­های عادی به فؤاد نسبت داده شد و فؤاد در کنار سمع و بصر منبع و مصدر علوم عادی به شمار آمده است اما در این آیه فؤاد برای حقایق برتر استعمال شده است. همچنین در آیات 3 تا 11 سوره نجم فؤاد به عنوان منبعی برای وحی مطرح شده است وَ مَا يَنطِقُ عَنِ الهَْوَى(3) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَى‏(4) عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى‏(5) ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى‏(6) وَ هُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلىَ‏(7) ثمُ‏َّ دَنَا فَتَدَلىَ‏(8) فَكاَنَ قَابَ قَوْسَينْ‏ِ أَوْ أَدْنىَ‏(9) فَأَوْحَى إِلىَ‏ عَبْدِهِ مَا أَوْحَى‏(10) مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى(11) بنابراین فؤاد به عنوان منبعی برای حقایق متعالی برشمرده شده است.

## لب

لب از نظر معنایی با قلب و عقل تقارب دارد. بارزترین نمونۀ جانشینی عقل و لب در آیۀ إِنَّ في‏ خَلْقِ السَّماواتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهارِ لَآياتٍ لِأُولِي الْأَلْبابِ (آل عمران: 190) است که لب با آیه همنشین شده است و همنشینی آیه با عقل قبلا ثابت شده است. نمونۀ دیگر برای اثبات جانشینی، در دو آیۀ كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِّيَدَّبَّرُواْ ءَايَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُواْ الْأَلْبَابِ// (ص: 29) و «لَقَدْ أَنزَلْنَا إِلَيْكُمْ كِتَابًا فِيهِ ذِكْرُكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ» (انبیا: 10) است که تعبیر «لِيَتَذَكَّرَ أُوْلُواْ الْأَلْبَابِ» با «أَفَلَا تَعْقِلُونَ» جانشین شده­اند.[[205]](#footnote-205) اما واقعیت این است که این قرینه‌ها برای اثبات جانشینی کافی نیست؛ اثبات جانشینی در نمونۀ دوم با بودن تعبیر «لِيَتَذَكَّرَ» که خود هموزان «تَعقِلوُنَ» است، دشوار می‌شود. در نمونۀ اول نیز اگر آیۀ بعدی ضمیمه شود باز این جانشینی فاقد قرینۀ محکم خواهد بود، چون در ادامۀ آیۀ تعبیر یتفکرون آمده که تقارب معنایی با یعقلون دارد.

اگرچه قرینۀ محکمی بر اثبات جانشینی میان لبّ و قلب تا اینجا وجود ندارد ولی می‌توان همین مقدار را نیز به عنوان قرائن ضعیف در معناشناسی به کار گرفت و گفت قرائن ضعیفی احتمال جانشینی این دو واژه را نشان می‌دهد. این جانشینی در ادامۀ بحث با کمک قرائن دیگر روشن‌تر خواهد شد.

این واژه 16 بار در قرآن به کار رفته است. از مشتقات آن تنها وجه اسمی آن هم در قالب جمع (الباب) استعمال شده است. الباب همواره با «اولی» یا «اولوا» ترکیب شده و به صورت اولوا الالباب یا اولی الالباب قرآن آمده است.

از میان همنشین‌های الباب، مشتقات ذکر ـ یَذَّکَّرُ، یَتَذَکَّرُ، لِیَذَّکَّرَ، ذِکری، ذکراًـ بیشترین همنشینی را به خود اختصاص داده­اند. این همنشینی از نظر تعداد 10 مورد را شامل می‌شود. در چهار مورد، قرآن از اداة حصر استفاده کرده است و تذکّر را منحصر در اولوا الالباب دانسته است. ذکر در آیات مطرح شده از آثاری است که بر اولوا الالباب مترتب می‌شود، یا به دیگر بیان از کارکرد‌های لبّّ است. علاوه بر ذکر قرآن تقوا[[206]](#footnote-206)، عبرت[[207]](#footnote-207)، هدایت[[208]](#footnote-208) و فلاح[[209]](#footnote-209) را از کارکردهای لب می‌داند از بین این آثار و کارکردها، تنها تذکّر جنبۀ معرفتی دارد. از سوی دیگر اولوا الالباب در آیۀ إِنَّ في‏ خَلْقِ السَّماواتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهارِ لَآياتٍ لِأُولِي الْأَلْبابِ (آل عمران: 190) با آیات همنشنین شده است. در این همنشینی، آفرینش زمین و آسمان زمینه­ای است که صاحبان لبّ از آن استفاده می‌کنند تا به نتیجۀ مطلوب برسند. از آنجایی که لب با عقل تقارب معنایی دارد، و در مباحث پیشین رابطۀ عقل و آیه بیان شد. شاید بتوان گفت که اگر چه در این همنشینی برخی واژگان معنای معرفتی و برخی دیگر معنای غیر معرفتی دارند ولی بین آنها نوعی ارتباط است. به این بیان که قرآن جایگاه لب را در این ارتباطات بیان می‌کند. به این ترتیب که انسان صاحب لب، ابتدا با آیات مواجه می‌شود، سپس متذکر می‌شود، و در نهایت به تقوا و هدایت منتهی می‌شود.

حاصل اینکه، لب همچون قلب دارای کارکرد معرفتی و غیر معرفتی است، از میان کارکرد‌های معرفتی قرآن تنها و تنها ذکر و مشتقاتش را به لب نسبت داده است. بنابراین لب از دو جهت با عقل تفاوت معنایی دارد، اول اینکه عقل تنها دارای بعد معرفتی است و لبّ علاوه بر بعد معرفتی شامل بعد غیر معرفتی نیز هست. دیگر اینکه کارکرد معرفتی لبّ با مادۀ ذکر و کارکرد معرفتی عقل با همان ماده عقل است.

قرآن برای اولواالالباب مصادیقی بیان می‌کند می‌توان این مصادیق را در کشف حقیقت لبّ به کار گرفت. در آیۀ =إِنَّ فىِ خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ الَّيْلِ وَالنهََّارِ لاََيَاتٍ لّأُِوْلىِ الْأَلْبَابِ// (آل عمران: 190) =الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَمًا وَقُعُودًا وَعَلىَ‏ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فىِ خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ// (آل عمران: 191). در این آیه رابطۀ بین آیه، لبّ، تذکر و تفکر مطرح شده است.

از این رو ارتباط کمی واضح‌تر می‌شود. به این بیان که انسان به مشاهدۀ پدیده‌های طبیعی خدا را یاد می‌کند و با در نظر گرفتن جایگاه او در طبیعت تفکر می‌کند و در اثر این تفکّر هدفمند بودن جهان را می‌فهمد و سر به خشوع می‌گذارد.

جالب اینکه هر جا لبّ با ذکر همراه شده است، هموراه مادۀ ذکر، کتاب آسمانی یا بخشی از محتوای آن است و تنها در دو جا از این قاعدۀ خارج شده است. یکی در آیۀ 190-191 سورۀ آل عمران و دیگری در آیۀ =أَ لَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فَسَلَكَهُ يَنابيعَ فِي الْأَرْضِ ثُمَّ يُخْرِجُ بِهِ زَرْعاً مُخْتَلِفاً أَلْوانُهُ ثُمَّ يَهيجُ فَتَراهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَجْعَلُهُ حُطاماً إِنَّ في‏ ذلِكَ لَذِكْرى‏ لِأُولِي الْأَلْبابِ// (زمر: 21) در این آیه مادۀ تذکر طبیعت است.

با توجه به قرائن معناشناختی به راحتی نمی‌توان همپوشانی معنایی بین عقل ـ به معنای قوۀ عاقله ـ و لب را مشخص کرد. اگر کارکرد قوۀ عاقله صرف تعقل بدانیم و تذکر و تفکر را به آن مربوط ندانیم در این صورت از لحاظ کارکردی این دو واژه هیچ همپوشانی نخواهند داشت ولی از آنجایی که هر دو این واژه با حوزۀ ایمان مرتبطند و از سوی دیگر ذکر و عقل را می‌توان جانشین هم دانست لذا این قرائن به ما اجازه می‌دهد که بین این دو واژه همپوشانی ولو بسیار اندک قائل شویم.

# نهیه

واژه‌های دیگری در قرآن کریم وجود دارد که آن­ها نیز به خصوصیت منبعیت اشاره دارد از جمله آن­ها تعبیر «اولوا النهی» است. نهی جمع نهیه است. این واژه تنها در وجه اسمی و در قالب جمع (نهی) و با اضافه شدن به «اولوا» به صورت تعبیر أُولِي النُّهى‏ به کار رفته است. تنها کاربرد آن در سورۀ طه و در آیات كُلُوا وَارْعَوْا أَنْعامَكُمْ إِنَّ في‏ ذلِكَ لَآياتٍ لِأُولِي النُّهى‏ (طه: 54) و أَفَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمْ أَهْلَكْنا قَبْلَهُمْ مِنَ الْقُرُونِ يَمْشُونَ في‏ مَساكِنِهِمْ إِنَّ في‏ ذلِكَ لَآياتٍ لِأُولِي النُّهى‏ (طه: 128) آمده است.

همنشینی أُولِي النُّهى‏ با آیات در این دو آیه، قرینه­ای برای جانشینی آن با عقل است. قرینه­ای در تضعیف یا تقویت این نکته وجود ندارد مگر اینکه اکثر تفاسیر «أُولِي النُّهى»‏ را مترادف «أُولِي العَقل‏» دانسته­اند.[[210]](#footnote-210)

صاحبان نهیه به عنوان کسانی معرفی شده‌اند که در آیات قرآن، شواهد، ادله و براهین متوجه آن­ها است. آیه 54 سورة طه می‌فرماید: « كُلُوا وَارْعَوْا أَنْعامَكُمْ إِنَّ في‏ ذلِكَ لَآياتٍ لِأُولِي النُّهى»

همچنین است در آیه «أَفَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمْ أَهْلَكْنا قَبْلَهُمْ مِنَ الْقُرُونِ يَمْشُونَ في‏ مَساكِنِهِمْ إِنَّ في‏ ذلِكَ لَآياتٍ لِأُولِي النُّهى‏». اگر مضامین ابتدایی این آیات با آیاتی که پیشتر در باب صاحبان لبّ یا در باب عقل گذشت، مقایسه شود مشخص می­گردد که نهیه یا نهی اشاره به یک بعد معرفت شناختی دارد و نهی یکی از دریچه‌ها یا منابعی است که انسان را به معرفت رهنمون می‌سازد.

نکتۀ دیگر اینکه این دو آیه جایگاه معرفت­شناسی نهیه را مشخص نمی‌کنند. به نظر می‌رسد نهیه نیز مانند لب و قلب باشد. جانشینی «أُولِي النُّهى»‏ با «أُولِي الالباب»‏ این گمانه را تقویت می‌کند. در روایت «حبُّ العلم و حُسنُ الحلم و لزوم الثواب من فضائل اولى النهى و الالباب»[[211]](#footnote-211) نهیه و لب در کنار هم قرار گرفته و آثار و فضائل مشترکی برای آن­ها بیان شده است. تفاوت نهیه با قلب و لب در جنبۀ کارکرد آن­هاست. قلب و لب علاوه بر کارکرد معرفتی دارای جنبۀ غیر معرفتی نیز هستند ولی نهیه مانند عقل تنها دارای جنبۀ معرفتی است. شاید همنشینی ـ که حاکی از تفاوت معنایی است ـ میان نهیه و لب در روایت بالا نیز به خاطر همین نکته باشد.

جمع بندی

عقل امری وجودی است که قرآن از این منبع وجودی تنها با واژه عقل بیان نکرده است بلکه از آن با واژگانی چون قلب، فؤاد، لب و نهیه برای تعبیر از آن بهره برده است. این واژگان تعبیر دیگری از عقل­اند و یا شأنی از شؤون عقل را بیان می­کنند. این که سایر منابع به عقل باز می‌گردد بهترین دلیل است که عقل در فهم معارف خود به دیگران استناد نمی‌دهد. عقل به عنوان یک امر وجودی دارای کارکردهای معرفتی فقه، فهم، علم، ريب، تردد، غفلت، اطمینان، ذکر، تدبر، اصغاء، سمع، تعقل و تفکر است.

درس6

## درس ششم

## تعریف منبع مستند گزاره های معرفتی

منبع آن است که گزاره‌های معرفتی یا معارف از آن گرفته و به آن استناد داده یا احتجاج می­شود. گزاره‌های معرفتی از منبع اخذ می‌شوند و در نهایت به آن نیز استناد می­یابند؛ یعنی زمانی که معرفت خود را به چیزی نسبت می­دهیم، ممکن است با این پرسش روبرو شویم که این معرفت از کجا به دست آمده است. منبع آن چیزی است که بعد از استناد معرفت به آن دیگر جای سؤال باقی نباشد. در منبع معرفتی کاری به سند خود منبع نداریم؛ به این معنا که پس از اثبات منبع بودن چیزی دیگر این سؤال که این واقعیت ریشه در کجا دارد، مطرح نمی­شود؛ زیرا این سؤال معرفت‌شناسی نیست.

## عقل به مثابه منبع معرفتی

در تعریف منبع گفتیم آن چیزی که از آن معرفتی را می‌گیریم و معرفت را به آن استناد می‌دهیم منبع است. به این معنا عقل منبع است؛ یعنی ما از عقل ـ صرف نظر از اتکای به کتاب و سنت ـ معارفی را می‌گیریم و به عقل استناد می­دهیم و همین استناد به عقل قانع کننده است. بنابراین عقل منبع است؛ زیرا فهم خود را به منبع دیگری ارجاع نمی­دهد و اگر کسی فهم خود را مستند به عقل کند از او پذیرفته می شود.

بحث اين است كه از ديدگاه كتاب‌ و سنّت چه چيزی منبع است؟ در این موارد نگاه توصيفی و تحقيقی داريم و روش ما روش تبيينی عقلی نيست. برای مثال اگر گفته شود از ديدگاه متون مقدّس مسيحی منابع معرفت چيست، لازم است با توصیف متون مسیحی پاسخ سؤال را ارائه دهیم و نیازی به استدلال و اقامۀ دليل عقلی نیست. بر این اساس زمانی که در صدد یافتن منبع بودن چیزی در قرآن و سنت هستیم نیز باید نگاه توصیفی و تحلیلی به قرآن داشته باشیم نه تبیین عقلی. برپایه شواهدی از آیات قرآن و روایات اهل بیت منبع بودن عقل در معرفت اثبات می­شود. این شواهد را می­توان در دسته­های زیر طبقه بندی کرد:

1. اثبات منبع بودن سایر منابع به عقل

بهترین دلیل بر منبع بودن عقل این است که قرآن و سنت، سایر منابع معرفت را به عقل باز می­گردانند در صورتی که عقل در فهم معارف خود به دیگران استناد نمی‌دهد.

در کتاب «العقل و الجهل» کافی پاره‌ای از این روایات آمده است. در این روایات نه تنها عقل به عنوان منبع معرفتی معرفی شده بلکه به عنوان آخرین منبع معرفتی به شمار آمده است؛ یعنی منبعی که منبع بودن سایر منابع به آن است و مرجع تمام منابع معرفتی و همچنین اثبات منبعیت آن­هاست؛ به گونه­ای که در صورت فقدان عقل منابع دیگر نیز حجیت نداشتند. امام موسی بن جعفر علیه السلام در این باره به هشام بن حکم می­فرماید: «يَا هِشَامُ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى أَكْمَلَ لِلنَّاسِ الْحُجَجَ بِالْعُقُولِ»[[212]](#footnote-212)

بنابراین در دیدگاه اهل بیت عقل منبع والا است و منبع بودن سایر منابع به عقل باز می­گردد. البته باید توجه داشت که مفاد و محتوای منابع دیگر از عقل گرفته نمی­شود بلکه منابع دیگر هر کدام مفاد و حکم خاص خود را دارند ولی تا عقل منبعیت آن­ها را نپذیرد حجیت آن­ها ثابت نیست.

1. دعوت به تعقل در موضوعات معرفتی

آیات قرآن با تعابیر مختلف و به تکرار دعوت به تعقل نموده­اند. این آیات گاه با توبیخ افرادی که تعقل نمی­کنند و گاه با تشویق افراد و اقوامی که از عقل خود بهره می­برند از انسان­ها خواسته است تا در آیات و نشانه­های معرفتی تعقل و تفکر کنند. از جمله مواردی است که قرآن تعقل را کاری عالمانه دانسته، عالمان را به دلیل تعقل در آیات الهی مدح می­نماید. "وَ تِلْكَ الْأَمْثالُ نَضْرِبُها لِلنَّاسِ وَ ما يَعْقِلُها إِلاَّ الْعالِمُونَ"[[213]](#footnote-213).

برخی آیات قرآن پیچیدگی و نظم خاص عالم را آیه و نشانه برای کسانی می­داند که تعقل می­کنند. گویا هر فردی پی به راز و رمز جهان نمی­برند مگر این که از تعقل بهره­ایی برده باشند. "وَ فِي الْأَرْضِ قِطَعٌ مُتَجاوِراتٌ وَ جَنَّاتٌ مِنْ أَعْنابٍ وَ زَرْعٌ وَ نَخيلٌ صِنْوانٌ وَ غَيْرُ صِنْوانٍ يُسْقى‏ بِماءٍ واحِدٍ وَ نُفَضِّلُ بَعْضَها عَلى‏ بَعْضٍ فِي الْأُكُلِ إِنَّ في‏ ذلِكَ لَآياتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ"[[214]](#footnote-214)

آیه 24 سوره روم نیز بر نشانه­ بودن آیات الهی برای افرادی که تعقل می­کنند صراحت ورزیده است.

وَ مِنْ آياتِهِ يُريكُمُ الْبَرْقَ خَوْفاً وَ طَمَعاً وَ يُنَزِّلُ مِنَ السَّماءِ ماءً فَيُحْيي بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِها إِنَّ في ذلِكَ لَآياتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ

از سوی دیگر قرآن کسانی را که تعقل نمی­کنند، سخت مذمت و نکوهش کرده است.

أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَ تَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَ أَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتابَ أَ فَلا تَعْقِلُونَ[[215]](#footnote-215)

این آیه افرادی را که آشنا به کتاب الهی باشد و دیگران را به نیکی تشویق نموده و خود تارک فعل نیک باشند را توبیخ نموده و این کار را اثر عدم تعقل می­داند.

"يا أَهْلَ الْكِتابِ لِمَ تُحَاجُّونَ في‏ إِبْراهيمَ وَ ما أُنْزِلَتِ التَّوْراةُ وَ الْإِنْجيلُ إِلاَّ مِنْ بَعْدِهِ أَفَلا تَعْقِلُونَ "[[216]](#footnote-216)

کریمه بالا نیز اهل کتاب را که در برابر ابراهیم(ع) احتجاج می­کردند توبیخ نموده، می­فرماید چرا تعقل نمی­کنید.

"وَ مَا الْحَياةُ الدُّنْيا إِلاَّ لَعِبٌ وَ لَهْوٌ وَ لَلدَّارُ الْآخِرَةُ خَيْرٌ لِلَّذينَ يَتَّقُونَ أَفَلا تَعْقِلُونَ"[[217]](#footnote-217) قرآن کریم مشغول شدن به دنیا و بی­پروایی در امور اخروی را نوعی عدم تعقل می­داند.

آیات متعددی از کتاب الهی عدم بهره­برداری از عقل را توبیخ می­نماید.[[218]](#footnote-218) همچنین قرآن کریم نتیجه عدم استفاده از عقل را گمراهی[[219]](#footnote-219) و در پایان جهنم را جایگاه کسانی می­داند که تعقل نمی­کنند.[[220]](#footnote-220) قران کریم افرادی که آیات الهی را به سخره می­گیرند، افرادی می­داند که تعقل ندارند. "وَ إِذا نادَيْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ اتَّخَذُوها هُزُواً وَ لَعِباً ذلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لا يَعْقِلُونَ"[[221]](#footnote-221).

قرآن کریم افتراء به خداوند را نتیجه عدم تعقل می­داند. "ما جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَحيرَةٍ وَ لا سائِبَةٍ وَ لا وَصيلَةٍ وَ لا حامٍ وَ لكِنَّ الَّذينَ كَفَرُوا يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَ أَكْثَرُهُمْ لا يَعْقِلُونَ"[[222]](#footnote-222)

قرآن عدم تعقل را با عدم حواس سه گانه چشم و گوش و زبان برابر می­داند. [[223]](#footnote-223) حتی پا را از این هم فراتر نهاده بدترین حیوانات را کسانی می­داند که تعقل نمی­کنند. "إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذينَ لا يَعْقِلُونَ"[[224]](#footnote-224)

تمامی آیات پیش گفته نشان می­دهد که قرآن عقل را به عنوان منبع معرفت به رسمیت می­شناسد در غیر این صورت دعوت به تعقل نمی­کرد و کسانی که تعقل و تفکر نمی­نمایند را مورد مذمت قرار نمی­داد.

1. عقل مرجع معرفتی

دسته‌ی دیگری از روایات به صراحت مسئله‌ی مرجع معرفتی بودن عقل را ذکر می‌کند. از جمله این روایات ذیل حدیث امام رضا (علیه السلام) است که در پاسخ به پرسش­های ابن سکیت در باره تنوع معجزات پیامبران صادر گردیده است.

«فقال ابن السكيت: تالله ما رأيت مثلک قط فما الحجة على الخلق اليوم؟ قال: فقال عليه السلام: العقل يعرف به الصادق على الله فيصدقه و الكاذب على الله فيكذبه»[[225]](#footnote-225).

ابن سکیت از امام رضا علیه السلام می­پرسد چرا معجزات انبیا مختلف بوده است. پس از توضیحات امام وی می­پرسد «فَمَا الْحُجَّةُ عَلَى الْخَلْقِ الْيَوْمَ» امروز حجّت خداوند چيست؟ حضرت مي‌فرمايند عقل. بر اساس این روایت حتی زمانی كه امام حاضر است عقل مرجع معرفتی است و امام خود به عقل ارجاع می­دهند. سپس می‌فرمايند: «الْعَقْلُ يُعْرَفُ بِهِ الصَّادِقُ عَلَى اللَّهِ فَيُصَدِّقُهُ وَ الْكَاذِبُ عَلَى اللَّهِ فَيُكَذِّبُهُ»بنابر این فراز از روایتچه در زمانی که نبی وجود داشته باشد و چه در زمانی که نبی نیست عقل حجت است؛ چراکه صادق از کاذب به عقل شناخته می‌شود. در روایت دیگری از امام صادق (علیه السلام) چنین آمده است:

«حجة الله على العباد النبي و الحجة فيما بين العباد و بين الله العقل».[[226]](#footnote-226)

حجت خدا بر بندگان نبی است ولی حجت در بین بندگان و خدا عقل است.

زمانی که انسان خود را با خدا مواجه می‌بیند، آنچه که حجت برای انسان است عقل اوست. خدا پیامبران را به عنوان حجت فرستاده است ولی حجت میان انسان و خدا فقط عقل است. یعنی آنچه که در نهایت همه‌ی حجت‌ها به آن باز می‌گردد عقل و درک انسان است و عقل مبنای حجیت است. زیرا در صورتی می­توان در نظر گرفت كه از يک طرف پیامبر حجّت باشد و از طرف ديگر عقل که معیار نهایی حجیت عقل باشد. بنابراین درست است كه خداوند متعال پیامبر را به عنوان حجت خویش بر انسان­ها می‌فرستد اما حتی معيار سنجش اينكه چه کسی نبی است و همین­طور فهم سخن و تصديق او همه با عقل است. به همین دلیل عقل حجت باطنی انسان دانسته شده است.

«يَا هِشَامُ إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ حُجَّةً ظَاهِرَةً وَ حُجَّةً بَاطِنَةً فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ وَ الْأَنْبِيَاءُ وَ الْأَئِمَّةُ ع وَ أَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ»

1. میزان بودن عقل در تکلیف و ثواب و عقاب

روایت اول اصول کافی تقریبا از روایات مستفیض است و در کتب اصحاب امامیه مانند صدوق، مرحوم کلینی، محاسن برقی، تحف العقول آمده است. این روایت ملاک تکلیف و ثواب و عقاب را عقل قرار داده است.

عن أبي جعفر عليه السلام قال : «لما خلق الله العقل استنطقه ثم قال له أقبل فأقبل ثم قال له أدبر فأدبر ثم قال و عزتي و جلالي ما خلقت خلقا هو أحب إلي منک و لا أكملتک إلا فيمن أحب أما إنی إياک آمر و إياک أنهى و إياک أعاقب و إياک أثيب».[[227]](#footnote-227)

در اصول کافی سه روایت با این مضمون وجود دارد که بر اساس آن­ها میزان ثواب و عقاب به میزان عقل افراد در نظر گرفته شده است. شاهد در عبارت «أما إنی إياک آمر و إياک أنهى و إياک أعاقب و إياک أثيب» است.

 من تنها به تو امر و نهی می‌کنم و تنها تو را عقاب و ثواب می‌دهم در روایت 32 همین باب از امام رضا (علیه السلام) چنین داریم:

«عن أبی الحسن الرضا عليه السلام قال: ذكر عنده أصحابنا و ذكر العقل قال: فقال عليه السلام: لا يعبأ بأهل الدين ممن لا عقل له قلت: جعلت فداک إن ممن يصف هذا الأمر قوما لا بأس بهم عندنا و ليست لهم تلک العقول فقال: ليس هؤلاء ممن خاطب الله إن الله خلق العقل فقال له: أقبل فأقبل و قال له: أدبر فأدبر فقال: وعزتی وجلالی ما خلقت شيئا أحسن منک أو أحب إلی منک بک آخذ و بک أعطی»[[228]](#footnote-228)

شاهد در عبارت «بک آخذ و بک أعطی» است که نشان می­دهد انسان­ها بر اساس میزان عقل­شان مورد مؤاخذه و اعطای پاداش قرار می­گیرند.

در روایت دیگری از امیر مؤمنان وابستگی دین و اخلاق به عقل مورد تأکید قرار گرفته است.

«عن علی عليه السلام قال: هبط جبرئيل على آدم عليه السلام فقال: يا آدم إني أمرت أن أخيرک واحدة من ثلاث فاخترها و دع اثنتين فقال له آدم: يا جبرئيل وما الثلاث؟ فقال: العقل و الحياء و الدين فقال آدم: إنی قد اخترت العقل فقال جبرئيل للحياء والدين: انصرفا ودعاه فقالا: يا جبرئيل إنا أمرنا أن نكون مع العقل حيث كان قال: فشأنكما وعرج».[[229]](#footnote-229)

جبرئیل بر آدم علیه السلام نازل شد و گفت من مأمور شده­ام تو را مخیر به اختیار یکی از سه چیز ‌کنم. «عقل، حیا و دین». آدم علیه السلام عقل را انتخاب کرد. جبرئیل به حیا و دین گفت برگردید. حیا و دین در پاسخ گفتند ما مأموریم که در کنار عقل و همراه آن باشیم.

حیا مصداق اخلاق و دین مصداق معرفت است. هر دوی آن­ها اساس این روایت بسته به عقل­اند و از آن جدا نمی­شوند.

در روایت دیگری دین و سعادت نهایی بشر به عقل پیوند خورده است.

«قال أبو عبدالله عليه السلام: من كان عاقلا كان له دين و من كان له دين دخل الجنة».[[230]](#footnote-230) کسی که واجد عقل باشد به دین راه پیدا می­کند. این نشان­دهنده این است که عقل منبع دین است و البته کسی که دارای دین باشد سرنوشتی سعادت آمیز و همراه با دخول در بهشت را خواهد داشت.

عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إنما يداق الله العباد فی الحساب يوم القيامة على قدر ما آتاهم من العقول في الدنيا».[[231]](#footnote-231)

میزان اندازه‌گیری ایمان انسان در قیامت به اندازه‌ی عقل است. کسی که عقل برتری به او عطا شده، اعمال و اندیشه‌ و شناخت او را بر اساس عقل وی می‌سنجند. بنابراین ملاک امر و نهی و حساب و کتاب به عقل است.

«عن محمد بن سليمان الديلمی عن أبيه قال: قلت لأبی عبدالله عليه السلام: فلان من عبادته ودينه وفضله؟ فقال: كيف عقله؟ قلت: لا أدری فقال: إن الثواب على قدر العقل. إن رجلا من بني إسرائيل كان يعبد الله في جزيرة من جزائر البحر خضراء نضرة كثيرة الشجر ظاهرة الماء و إن ملكا من الملائكة مر به فقال يا رب أرنی ثواب عبدک هذا فأراه الله [تعالى] ذلک فاستقله الملک فأوحى الله [تعالى] إليه: أن اصحبه فأتاه الملک في صورة إنسی فقال له: من أنت؟ قال: أنا رجل عابد بلغنی مكانک وعبادتک فی هذا المكان فأتيتک لأعبد الله معک فكان معه يومه ذلک فلما أصبح قال له الملک: إن مكانک لنزه و ما يصلح إلا للعبادة فقال له العابد: إن لمكاننا هذا عيباً فقال له: و ما هو؟ قال: ليس لربنا بهيمة فلو كان له حمار رعيناه فی هذا الموضع فإن هذا الحشيش يضيع فقال له [ذلك] الملك: وما لربك حمار؟ فقال: لو كان له حمار ما كان يضيع مثل هذا الحشيش فأوحى الله إلى الملک إنما أثيبه على قدر عقله.[[232]](#footnote-232)

فرشته ای با عابدی برخورد کرد که در جزیره­ای عبادت می‌کرد. آمد خدمت باری تعالی و گفت من بنده‌ی خوبت را پیدا کردم. خدا به او فرمان داد که برود و مدتی با او زندگی کند. تا واقعیت برایش روشن شود.

آمد و از احوال عابد جویا شد عابد در پاسخ گفت همه چیز خوب و به سامان است جز یک چیز آنهم اینکه علف ها بی مصرف اینجا مانده کاش خدا الاغی می فرستاد. این همه نعمت و برکت اینجاست. آب، چمن ولی الاغ نیست اگر الاغ خدا بود اینجا می‌چرید اینها اسراف نمی‌شد».

خداوند می­فرماید در قضاوت خود به عقل انسان­ها نگاه کنید و آن را معیار قرار دهید. میزان معرفت است نه عمل. اگر بخواهیم کسی را وزن کنیم معرفت و عقلش را ملاک قرار می­دهیم. ارزش او را به اندازه‌ی عقلش تعیین می­کنیم.

1. آثار و کارکردهای معرفتی عقل

روایات برای عقل کارکردهای معرفتی فراوانی اثبات کرده­اند که از جمله آن­ها می­توان به فطانت (تیزهوشی)،فهم، حفظ و علم اشاره کرد.

«قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع دِعَامَةُ الْإِنْسَانِ الْعَقْلُ وَ الْعَقْلُ مِنْهُ الْفِطْنَةُ وَ الْفَهْمُ وَ الْحِفْظُ وَ الْعِلْم»[[233]](#footnote-233)‏

شناخت نبی صادق از متنبی کاذب نیز در روایات از کارکردهای معرفتی عقل دانسته شده است.

«عن ابی الحسن الرضا (ع): العقل يعرف به الصادق على الله فيصدقه و الكاذب على الله فيكذبه»[[234]](#footnote-234)

شناخت خالق و ویژگی­های او چون تدبیر، ازلی و ابدی بودن، همچنین شناخت آیات و نشانه­های الهی و استدلال بر وجود خالق و احتیاج مخلوق و تشخیص و شناخت حسن و قبح نیز در روایات از کارکردهای معرفتی عقل به شمار آمده است.

«عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ طَوِيلٍ فَبِالْعَقْلِ عَرَفَ الْعِبَادُ خَالِقَهُمْ وَ أَنَّهُمْ مَخْلُوقُونَ وَ أَنَّهُ الْمُدَبِّرُ لَهُمْ وَ أَنَّهُمُ الْمُدَبَّرُونَ وَ أَنَّهُ الْبَاقِي وَ هُمُ الْفَانُونَ وَ اسْتَدَلُّوا بِعُقُولِهِمْ عَلَى مَا رَأَوْا مِنْ خَلْقِهِ مِنْ سَمَائِهِ وَ أَرْضِهِ وَ شَمْسِهِ وَ قَمَرِهِ وَ لَيْلِهِ وَ نَهَارِهِ وَ بِأَنَّ لَهُ وَ لَهُمْ خَالِقاً وَ مُدَبِّراً لَمْ يَزَلْ وَ لَا يَزُولُ وَ عَرَفُوا بِهِ الْحَسَنَ مِنَ الْقَبِيح»[[235]](#footnote-235)‏

در ادامه همین روایت معرفت حقانیت و ربوبیت الهی از کارکردهای عقل معرفی گردیده است. عقل همچنین می­یابد که چیزهایی مورد خواست خداست و خداوند از وقوع چیزهای دیگری کراهت دارد. شناخت اینکه برای خداوند اطاعت یا معصیت است نیز از آثار معرفتی عقل به شمار آمده است.

«إِنَّ الْعَاقِلَ لِدَلَالَةِ عَقْلِهِ الَّذِي جَعَلَهُ اللَّهُ قِوَامَهُ وَ زِينَتَهُ وَ هِدَايَتَهُ عَلِمَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَ أَنَّهُ هُوَ رَبُّهُ وَ عَلِمَ أَنَّ لِخَالِقِهِ مَحَبَّةً وَ أَنَّ لَهُ كَرَاهِيَةً وَ أَنَّ لَهُ طَاعَةً وَ أَنَّ لَهُ مَعْصِيَةً»[[236]](#footnote-236)

درس7

## درس هفتم

انواع عقل

با توجه به جنبه­های متنوع کارکردی، عقل را به دسته­های مختلفی تقسیم می­کنند[[237]](#footnote-237) که دو قسم معروف آن عقل نظری و عقل عملی است. اصطلاحات عقل نظری و عملی در قرآن و روایات نیامده است اما با در نظر گرفتن تعریف عقل نظری و عملی می­توان مصادیق آن­ها را در کتاب و سنت مشاهده کرد.

## عقل نظری

مقصود از عقل نظری جنبه­ای از عقل است که در آن حقایق نظری شناخته می­شود و عقل به هستی و وجود یک شیء پی می­برد. در عقل نظری، عقل تنها به ادراک هست­ها می­پردازد.

از میان آیات نمی­توان آیه­ای را که به صراحت دلالت بر عقل نظری داشته باشد، یافت اما روایات فراوانی یافت می­شوند که عقل نظری را اثبات می­کنند. ممکن است این باور وجود داشته باشد که عقل در روایات شیعه تنها به عقل عملی ارجاع داده است و روایاتی ناظر به عقل نظری وجود ندارند. اما باید تأکید کنیم که در روایات به صراحت مسائل مربوط به عقل نظری نیز مطرح شده است. شناخت خداوند، شناخت پیامبر، شناخت امام و تمام مباحث نظری از مسائلی است که در روایات به عقل نسبت داده شده است. ادراک همۀ این امور به عقل است. پس از دیدگاه روایات عقل هم در حوزه‌ی نظریات هم در حوزه‌ی عملیات منبع معرفتی است. روایات «افضل العقل معرفة الحق بنفسه»[[238]](#footnote-238) و «افضل العقل معرفة الانسان نفسه»[[239]](#footnote-239) کارکرد عقل را همان شناخت حقیقت بیان می­کند همچنین در روایت «بالعقول تعتقد معرفته»[[240]](#footnote-240) معرفت از کارکردهای عقل دانسته شده است. شناخت حقیقت علم نیز با عقل صورت می­پذیرد. «وَ مَعْرِفَةُ الْعِلْمِ بِالْعَقْلِ»[[241]](#footnote-241) عقل نظری در این موارد به معنای ادراک کلیات نیست بلکه ادراک و شناخت به حقایق اشیاء است؛ چه این شناخت کلی یا جزئی باشد. در اینکه آیا عقل می­تواند جزئیات را درک کند یا نه بعدا بحث خواهیم کرد.[[242]](#footnote-242)

در توحید مفضل نیز با عبارت زیر به عقل نظری و عملی هر دو اشاره شده است. «فَكَذَلِكَ يَقِفُ الْعَقْلُ عَلَى حَدِّهِ مِنْ مَعْرِفَةِ الْخَالِقِ فَلَا يَعْدُوهُ وَ لَكِنْ يَعْقِلُهُ بِعَقْلٍ أَقَرَّ أَنَّ فِيهِ نَفْساً وَ لَمْ يُعَايِنْهَا وَ لَمْ يُدْرِكْهَا بِحَاسَّةٍ مِنَ الْحَوَاس‏»[[243]](#footnote-243)

## تعریف عقل عملی

برای عقل عملی دو تعریف می توان ارائه داد: در تعریف ابتدایی در عقل عملی تاکید بر جنبه­ای از عقل است که در آن عقل خوبی و بدی را درک می­کند. عقل عملی از جهت شناخت یک پدیده با عقل نظری همسان اما از این جهت که عقل نظری تنها به ادراک هستی و نیستی می­پردازد و عقل عملی به شناخت جنبه خوبی و بدی شیء نائل می­گردد با هم متفاوتند. به عبارت دیگر عقل یکی است ولی دو گونه ادراک دارد: يک ادراک خوبی و بدی و یک ادراک هستی و نيستی. در روایات ادراک خیر و شر را می توان از مصدایق این تعریف دانست برای نمونه

العاقل من یعرف خیر الشرین[[244]](#footnote-244)

عرفوا به]العقل[ الحسن من القبیح[[245]](#footnote-245)

در تعریف دقیق­تر بعدی فراتر از شناخت در کانون توجه قرار می­گیرد.[[246]](#footnote-246) در روایات جنود عقل و جهل به خوبی می‌توان اين را یافت كه عقل عملی فقط ادراک نيست؛ زیرا انسان در حوزه‌ ادراک بی‌طرف و خنثی است و هیچ انگیزشی در او وجود ندارد. در صورتی که عقل فقط ادراک حسن و قبح داشته باشد، تنها می­تواند به شناخت حسن یا قبح نائل شود، اما نسبت به خوبی و بدی نمی­تواند هیچ­گونه نظر دیگری ارائه ­دهد. این در حالی است که روايات تأکید می­کنند كه عقل امر به خوبی می‌كند و از بدی باز می­دارد. روایات زیر به خوبی نشان می دهند که عقل امر و نهی دارد.

 العقل یامرک بالانفع.[[247]](#footnote-247) در این روایت به صراحت بیان شده است که عقل انسان را امر می­کند. واضح است که این دستور تنها وجه شناخت نیست و چنین نیست که روایات برای نقش معرفتی عقل از واژه «امر» استفاده کنند.

در روایت "للحازم من عقله عن کل دنیة زاجر"[[248]](#footnote-248) از تعبیر «زاجر» استفاده شده است که نقش بازدارندگی آن را می­رساند. در این روایت نیز هیچ قرینه­ای وجود ندارد که استعمال «زاجر» به منظور بیان کارکرد معرفتی عقل باشد.

در روایت "للقلوب خواطر سوء و العقل تزجر عنه"[[249]](#footnote-249) نیز همین نقش را برای عقل بیان گردیده است. همچنین در روایت اعْلَمُوا أَنَّ الْعَقْلَ‏ حِرْز[[250]](#footnote-250) نقش عقل با تعبیر حرز بیان شده، کارکرد محافظت برای آن در نظر گرفته شده است. تفاوت تعابیر در بیان کارکرد عملی عقل برای تأکید بر این نکته است که عقل علاوه بر کارکرد شناختی، در بعد عملی کارکردهای دیگری نیز دارد.

برآیند روایاتی که کارکرد عملی برای عقل اثبات می کنند این است که نباید عقل عملی را به معنای ادراک «ما ینبغی ان يعمل» بدانیم و آن را در حيطه‌ ادراک باقی بگذاریم بلکه باید در آن مفهومی لحاظ کنیم که الفاظی چون «امر»، «زجر» و «حرز» نیز معنا یابد. به نظر می رسد عقل در ادراک «ما ینبغی ان یعمل» مانند آينه نیست که تنها نشان دهندۀ صرف و کاشف مطلق باشد بلکه علاوه بر اینکه حقیقت «ما ینبغی ان یعمل» را نشان می دهد نسبت به انجام آن نیز امر می‌كند.

اگر تعریف اول را در عقل عملی کافی بدانیم و آن را صرفا در بعد «شناخت بایدها» خلاصه کنیم، در اين صورت عقل نسبت به مؤدای خودش بی­تفاوت است. برای نمونه چنانچه عقل خدا و شیطان را بشناسد و ویژگی هر کدام را تشخیص دهد باید گفت که عقل از آن جهت كه مدرک است میان خداوند وشیطان هيچ تمایزی قرار نمی­دهد. یعنی عقل تشخیص می دهد که خداوند موجودی با خصوصيّات ویژه است و شيطان نیز موجودی با خصوصيّات دیگر است و بیشتر از این کاربرد ندارد. به عبارت دیگر عقل مثل یک ناظر بیرونی عمل می کند و درک می کند که صدق، خوب و کذب ناپسند است و هیچ انگیزشی در فرد ایجاد نمی­کند. اما حقیقت این است که عقل عملی تنها به شناخت­ها خلاصه نمی­شود بلکه در آن بعد انگیزشی و فعلی هم وجود دارد. هنگامی که عقل را با دقت تحلیل می­کنیم به دو ساحت «شناخت» و «امر» می­رسیم. در عقل عملی نباید از ساحت «امر» غفلت کرد. این ساحت همان ساحت الزام، دعوت و فراخوانی است؛ برای نمونه در روایات جنود عقل و جهل «جهاد» از جنود عقل به شمار آمده است که ضدّ آن نكول است و در شمار جنود جهل نام برده شده است.[[251]](#footnote-251) مراد این است که عقل به خوبی دعوت می­کند و جهل از نیکی باز می­دارد. مقصود از جهاد نیز دعوت به خوبی است.

در مقابل عقل عملی، جهل عملی وجود دارد؛ یعنی همان­گونه که عقل یک امر وجودی است و دارای شأن معرفتی و عملی، جهل نیز امری وجودی است و شأن شبه معرفتی و عملی دارد. يعنی همان طوری كه انسان به حکم عقل تن می‌دهد و تبعيّت می‌كند.

برای مثال انسان هنگامی كه در می­یابد که مسبب از بین رفتن حق کسی است، بالوجدان احساس می‌كند که امری وجودی در وی او را دعوت به دست کشیدن از آن عمل می­کند حتی اگر برای وی منافعی داشته باشد. اين همان است که نفس لوّامه كه خوانده می­شود. باید اشاره کرد که در واقع نفس لوّام نيست بلکه جایگاه عقل است. بنابراین عقل ملامت می­کند.

جهل نیز در بعد عملی انسان را به بدی و شهوت دعوت می­کند برای مثال انسان را به مقدم کردن منافع شخصی بر هر چیز دیگری دعوت می­نماید یا وعده توبه می دهد یا وسوسه می کند.

گاهی نیز میان عقل عملی و جهل عملی درگیری و نزاع رخ می­دهد. همین تنازع است که ثابت می­کند عقل و جهل و آثار آن دو، اموری وجودی­اند؛ چراکه همواره تضاد و تنازع میان دو امر وجودی رخ می­دهد؛ يعنی در بعد عملی جهل، انكار حق و دعوت به ظلم مطرح است و بدین ترتیب در جهل عملی دو ساحت «شبه معرفت» و «نکول یا انکار» مطرح می­شود.

اگر در بعد عملی عقل، ابتدا عقل حسن عدل را به انسان نشان می­دهد و سپس او را به انجام خوبی دعوت می­کند، در بعد عملی جهل نیز شبیه همین امر اتفاق می­افتد. اولا جهل حسن امری چون عدل را انکار می­کند و در گام بعد او را به ترک آن وامی­دارد. بعد معرفتی جهل در روایت جنود عقل و جهل کاملا روشن است. آن­جا که علم را در شمار جنود عقل و جهل را در عداد جنود جهل نام می­برد. به عبارت دیگر جهلی که مقابل علم و معرفت قرار دارد و شبه معرفت است از جنود جهل است. ولی جهل تنها به همین بعد منحصر نمی­شود بلکه در آن جنبۀ كشش، دعوت و فراخوان نیز وجود دارد.

تاکنون اثبات گردید که عقل دارای دو بعد است که یکی را ساحت «شناخت» و دیگری ساحت «امر، دعوت یا الزام» نامیدیم. این دسته بندی چنین تداعی می کند که ساحت دوم غیر معرفتی باشد. حال سؤال این است که ساحت دوم عقل که با عنوان «امر، دعوت و الزام» نامیده شده آیا متمایز‌ از معرفت است يا از سنخ معرفت است و در عین حال دعوت نیز در آن اشراب شده است.

برای پاسخ به این سوال لازم است بخش پایانی از روایت ابن سکیت توضیح داده شود. در این بخش امام (علیه السلام) یكی از جنبه­های عقل را بیان می­کند: فَقَالَ ع الْعَقْلُ يُعْرَفُ بِهِ الصَّادِقُ‏ عَلَى‏ اللَّهِ فَيُصَدِّقُهُ وَ الْكَاذِبُ عَلَى اللَّهِ فَيُكَذِّبُه‏[[252]](#footnote-252)

این روایت برای عقل سه کارکرد تعریف می­نماید. کارکرد اول در تشخیص کلیات نبوت است؛ یعنی با عقل نبوت و ویژگی های نبی شناخته می­شود. به این ترتیب که عقل به صورت کلی در می­یابد که نبی واقعی و صادق دارای چه ویژگی­هایی است. کارکرد دوم تطبیق این ویژگی­ها بر فرد خاص است. بدین ترتیب که انسان با عقل تشخیص می­دهد آیا فرد مدعی از ویژگی­های لازم برخوردار است یا خیر و در کارکرد سوم بحث تصدیق و تکذیب پیش می­آید. اگر کارکرد سوم به طور دقیق تحلیل شود ماهیت ساحت دوم ـ امر، دعوت، الزام ـ نیز مشخص می­شود. یعنی ابتدا باید مشخص شود که مراد از اینکه «عقل تصدیق می‌کند» چیست؟

تصدیق عقل در ادعای صدق نبوت فردی با تصدیق منطقی و ایمان تفاوت دارد. از یک سو فراتر از تصدیق منطقی است و فرد را به تصدیق عملی امر می­کند و از سوی دیگر تصدیق عقلی به مرحلۀ ایمان نمی­رسد. در واقع عقل پس از آن­که حقانیت و شاخصه­های نبی را دریافت، دعوت می­کند که این فرد شاخصه­های تصدیق را دارد و باید مورد تصدیق واقع شود.

دعوت به این معنا که اگر نبی صادق یافت شد باید تصدیق شود. عقل هم تشخیص می‌دهد که این فرد نبی است و هم تشخیص می­دهد که باید تصدیق کرد.

بنابراین عقل سه کار انجام می­دهد. 1. اوصاف کلی نبی صادق را تشخیص می­دهد 2. مصادیق نبی صادق را شناسایی وتطبیق می­کند. 3. به تصدیق وی دعوت و امر می­کند.

### رابطۀ عقل عملی و ایمان و اختیار

باید دقت کرد که دعوت عقل به حق کارکرد عملی عقل به شمار نمی­رود بلکه صرفاً دعوت و ایجاد انگیزه است. تعبیر «يُصَدِّقُه» تصديق عملی نیست بلکه صرف دعوت است. اگرچه عقل دعوت به تصديق می­کند اما تصديق یا عدم تصدیق به اختیار خود فرد است. به عبارت دیگر مقام معرفت لزوماً با مقام ايمان يكی نيست و این دو حوزه با هم متفاوت­اند. شاید چنین به نظر بیاید که هر چند این دو حوزه با هم متفاوتند ولی میان علم و ایمان رابطۀ علی و معلولی ضروری وجود دارد و با حصول علم لزوما ایمان نیز حاصل می شود و مقصود از تصدیق عقل نیز همین است. ولی حقیقت این است که از دیدگاه قرآن و روایات میان ایمان و علم رابطۀ علی و معلولی ترسیم نشده است بلکه به صراحت بیان شده است که در این دو حوزه هیچ ضرورت علی وجود نداد. برای نمونه آیه «وجحدوا بها و استیقنتها انفسهم» نشان می­دهد که يقين ضرورتاً به عمل و ایمان ختم نمی­شود. آیۀ «يعرفونه كما يعرفون ابنائهم» نیز همین را تایید می­کند. علاوه بر این بالوجدان می­یابیم که یقین همواره به ایمان منجر نمی­گردد؛ زیرا در امور گوناگون با اینکه انسان گاه به موضوعی علم می­یابد با این حال در موارد بسیاری در مقام عمل آن را نمی­پذیرد.

در بحث‌های معرفت شناسی حوزه‌ معرفت از حوزه‌ ايمان جداست. قرآن كريم بارها میان اين دو تفكيک به عمل آورده است. ايمان فعل ارادی است اما معرفت لزوماً فعل ارادی نيست. انسان به ايمان دعوت شده است و تكليف نیز قرار داده شده اما معرفت لزوماً دارای تكليف نیست.

یک لایه نفس است لايه‌ دیگر حوزه‌ معرفت، سپس لایه و حوزۀ عمل است. در حوزه‌ عمل، ما حوزه‌ عمل جوانحی و عمل جوارحی داريم.

در نظام فلسفی میان عمل جوارحی و معرفت تفكيک شده است و تفاوت میان این دو حوزه روشن گردیده است اما تفكيک میان حوزه‌ معرفت و عمل جوانحی روشن نيست، بلکه همواره ايمان را تصديق فرض کرده­اند. تصديق در رتبه‌ ايمان با تصديق منطقی­ای كه در حوزه‌ معرفت قرار دارد متمایز نشده­اند. حوزه‌ معرفت غير از حوزه‌ عمل جوانحی است. ايمان و انكار در حوزه‌ عمل جوانحی قرار می­گیرد.

## اثبات کارکرد عقل در کلیات و جزئیات

از دیدگاه کتاب و سنت، عقل به شناخت کلیات اختصاص ندارد، بلکه شامل معرفت­های جزئی نیز می­شود. بر این اساس ادراکات حسی نیز بخشی از معرفت عقلی‌اند و انحصار فهم کلیات در عقل و جزئیات در حس تقسیم­بندی صحیحی نیست[[253]](#footnote-253) و با روایات سازگاری ندارد.

در قرآن و احادیث ادراکات جزئی ـ تمام ادراکاتی که ما به حس نسبت می‌دهیم ـ به عقل نیز نسبت داده شده است. به عنوان مثال در روایت «الْعَقْلُ يُعْرَفُ بِهِ الصَّادِقُ‏ عَلَى‏ اللَّهِ فَيُصَدِّقُهُ وَ الْكَاذِبُ عَلَى اللَّهِ فَيُكَذِّبُه»‏[[254]](#footnote-254) هم تشخیص نبوت عامه و هم نبوت خاصه به عهده عقل گذارده شده است؛ یعنی شرایط نبی با عقل فهمیده می­شود و بر افراد خاص تطبیق می­یابد و نبی صادق یا مدعی نبوت نیز به وسیلۀ عقل تشخیص داده می­شود؛ یعنی هنگامی که می‌خواهیم تشخیص دهیم که فرد خاصی حقیقتاً نبی است یاخیر. روایات تمامی مطالعات تاریخی عینی و شخصی و جزئی را به عقل نسبت داده است.

ادراک جزئیات از سوی عقل به سهولت در روایت زیر به چشم می­خورد: «عن أبي عبد الله عليه السلام: أن أول الأمور ومبدأها وقوتها وعمارتها التی لا ينتفع شئ إلا به العقل الذی جعله الله زينة لخلقه و نورا لهم فبالعقل عرف العباد خالقهم و أنهم مخلوقون و أنه المدبر لهم و أنهم المدبرون و أنه الباقی و هم الفانون و استدلوا بعقولهم على ما رأوا من خلقه من سمائه و أرضه و شمسه و قمره و ليله و نهاره و بان له و لهم خالقا و مدبرا لم يزل و لا يزول و عرفوا به الحسن من القبيح و أن الظلمة فی الجهل و أن النور فی العلم فهذا ما دلهم عليه العقل. قيل له: فهل يكتفی العباد بالعقل دون غيره؟ قال: إن العاقل لدلالة عقله الذی جعله الله قوامه و زينته و هدايته علم أن الله هو الحق و أنه هو ربه و علم أن لخالقه محبة و أن له كراهية و أن له طاعة و أن له معصية فلم يجد عقله يدله على ذلك و علم أنه لا يوصل إليه إلا بالعلم و طلبه و أنه لا ينتفع بعقله إن لم يصب ذلك بعلمه فوجب على العاقل طلب العلم و الأدب الذی لا قوام له إلا به»[[255]](#footnote-255).

در این روایت چندین مورد به صراحت بیان شده است:

1. شناخت خالق. شناخت خالق هم بگونه کلی و هم جزئی آمده است. شناخت شخصی با تعبیر «خالقهم» در صدر روایت آمده و شناخت کلی در عبارت «استدلوا بعقولهم على ما رأوا من خلقه من سمائه و أرضه و شمسه و قمره و ليله و نهاره و بأن له و لهم خالقا و مدبرا لم يزل و لا يزول» در این بخش که شناخت از طریق استدلال است از تعبیر «خالقا» استفاده شده که شناخت به صورتی کلی است.

2. شناخت اینکه انسان­ها مخلوق­اند.

3. شناخت صفات خالق و مخلوق مثل اینکه او مدبِّر است و انسان مدبَّر. او باقی است و انسان فانی.

4. شناخت خدا از طریق شناخت آسمان و زمین؛ یعنی انسان با نگاه به آسمان و زمین پی به خالق آن­ها می‌برد. این ادراک را روایات به عقل نسبت داده­اند در حالی که در منطق قیاسی برهانی چنین استدلالی به دلیل اینکه بالعقل نیست را استدلال برهانی نمی­دانند.[[256]](#footnote-256) اما بر اساس منطق قرآن و حدیث شناختی که به وسیلۀ آیات تکوینی به وجود می­آید -برای مثال از راه نظم پدیده­ها به وجود ناظم و خالق پی برده می­شود- یک شناخت عقلی است اگرچه یک پایه‌ آن ادراک حسی است. در چنین شناختی لزومی ندارد که حتما ادراک کلی وجود داشته باشد بلکه حتی با دیدن یک حرکت خاص، فرد می­تواند پی به وجود خالق ببرد.

در تعبیر روایات چنین شناختی به عقل باز می­گردد. از این رو تعبیر «بالعقول» به کار رفته است؛ یعنی انسان می­تواند پدیده‌ای از آیات عالم را ببیند و از این آیات متذکر شده، به وجود خدا پی ببرد. تعبیر روایت در بیان این نظریه «واستدلوا بعقولهم على ما رأوا من خلقه من سمائه و أرضه و شمسه و قمره و ليله و نهاره و بأن له و لهم خالقاً و مدبراً» است.

سؤال این است که ادراک این واقعیات حسی به چیست و منبع آن کدام است. در امور جزئی و امور محسوس منبع و مدرک عقل است و روایات این ادراکات را به عقل نسبت داده است نه حس.

بحثی که اینجا رهزن است یقینی نبودن این مدرکات است؛ چراکه برخی به دلیل یقینی نبودن این مدرکات استدلال فوق را برهانی ندانسته­اند. باید دقت کرد که یقینی بودن غیر از عقلی بودن است و به این دلیل که ادراکی یقینی نیست نمی­توان آن را غیر عقلی شمرد. این روایت صراحت دارد که امور محسوس عقلی هستند اما اینکه یقینی باشند یا غیر یقینی بحث دیگری است و به ادراک محسوسات توسط عقل ضرری نمی­رساند.[[257]](#footnote-257)

آیه شریفه (افلا ینظرون الی الابل کیف خلقت و الی السماء کیف رفعت) اشاره به یک پدیده حسی دارد که فرد را متذکر می‌کند. البته می‌توان برای این قیاس کلی نیز ترتیب داد اما نیازی نیست؛ زیرا نفس این پدیده بدون نیاز به قیاس تذکرآور است.

آیات و روايات هرگاه به عقل ارجاع داده­اند میان كلی و جزئی تفكيک نكرده­اند. حتی شناخت شخص در نبوّت خاصّه و امامت خاصّه از باب تشخيص قضيّه‌ جزئيّه‌ شخصيّه هم به عقل ارجاع داده شده است.

همچنین در روایات هرگاه سخن از عقل آمده در كنار آن حسّ نيامده است. این نشان می­دهد که همه‌ آن چيز‌هایی كه به حس نسبت داده می­شود و می‌گوييم از سنخ مشاهده و سمع­اند، قرآن به عقل نسبت می‌دهد. در متون دینی آیه انسان را به ذوالآیه می‌رساند. اگرچه پاره‌ای از ادراکات عقلی برهانی هستند، اما همه ادراکات عقلی لزوماً کلی نیستند.[[258]](#footnote-258)

### نتیجه

در کتاب و سنت تفکیکی میان کلیات و جزئیات واقع نگردیده است. هر جا اطلاق معرفت عقلی شده نسبت به امور کلی و جزئی یکسان بوده است.

در روایات چند کارکرد برای عقل بیان شده است.

1. تشخیص کلیات مانند تشخیص نبی صادق از متنبی کاذب.

2. معرفت جزئیات چون امانت­داری اشخاص و صداقت در معاملات و دیگر امور جزئی و فهم مصادیق.

3. تصدیق هم کار عقل است که توضیح آن در عقل عملی گذشت.

**منبعیت حواس**

این بحث پیرامون منبعیت حواس با توجه به آیات قرآن کریم است. این که ادراکات حسی ناظر به جزئیات و تفاصیل امور است مورد تاکید قرآن و سنت است و به عنوان یک منبع معرفتی می­باشد و شواهد بر منبعیت آن را آورده سپس تاکید بر اهمیت آن بیاوریم.

این بر خلاف تلقی برخی از مکاتب است که حس را به عنوان یک منبع نگاه نمی­کنند با تردید و شک به حواس نگاه میکنند. قرآن نگاهی متفاوت دارد، یعنی به ادراکات حسی بهاء می­دهد. اینجا کنار هم آمدن فؤاد و سمع و بصر دلیلی بر این مدعا است." وَ لا تَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفُؤادَ كُلُّ أُولئِكَ كانَ عَنْهُ مَسْؤُلاً"[[259]](#footnote-259)

**تعداد حواس در نگاه قرآن**

در کتاب و سنت کدام یک از حواس پنج گانه متداول مطرح است؟ آیا حواس پنجگانه مطرح است؟ یا تنها سمع و بصر مطرح است؟ اگر ما باشیم و ظاهر آیات آنچه زیاد مطرح می­شود سمع و بصر مطرح می­شود. " وَ اللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهاتِكُمْ لا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَ جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَ الْأَبْصارَ وَ الْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ"[[260]](#footnote-260) ظاهرش این است که سمع و بصر کنار فؤاد آمده است. مخصوصا آیه" وَ لا تَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ " که این به نحوی به دنبال حصر است، گویا به علم جزئی حاصل نمی­شود. آنکه این منابع به آن تعلق نگرفته است را علم حساب نکن. این مثال نیست بلکه ظاهرش حصر را می­رساند.

**بیان سمع و بصر و نفی دیگر حواس**

 اینکه آیا این به معنای نفی سایر حواس است؟ قول معروف این است که این یک مثال است و چون مثال شایع این است که ما از طریق این دو حس بیشتر با اطرافمان در تعامل هستیم از این دو حس بیشتر نام برده شده است. میشود گفت درسته این به عنوان مثال است شاهد این مطلب نیز اینکه؛ شامه ، لمس در روایات داریم.

در این جا دو احتمال وجود دارد، یکی اینکه؛ کثرت استفاده این دو حس از حواس دیگر به لحاظ بعد کمی ادراکات حسی است، اینکه اغلب ادراکات ما از طریق سمع و بصر حاصل می­گردد. معمولا مباحث قرآن کریم حول محور ایمان دور میزند، و کسب ایمان نیز از طریق سمع و بصر حاصل می­گردد.

احتمال دیگری وجود دارد که درجه اعتبار معرفت شناسی این دو حس بر خلاف حواس دیگر به جهت کمیت ادراکات این دو حس است. به نظر می­رسد تأکید قرآن بر سمع و بصر و اهمیت معرفت شناسی این دو به لحاظ درک کیفی این دو حس است نه درک کمی آن دو. آن چه مورد توجه هست جهت کیفی این دو است.

یعنی تأکید به این دو حس تصریح به این معنی باشد که این دو چون در کنار فؤاد آمده اند ارزش معرفت شناختی به اندازه فؤاد دارند. و حال آنکه آن سه حس دیگر از نظر رتبه معرفتی در کیفیت به این اندازه نیست. خطاهایی که لامسه و چشایی و بویایی دارد خیلی زیاد است تا خطاهایی که در حواس بینایی یا شنوایی داریم. در این نگاه بحث میزان اعتماد ما نسبت به این دو حس مطرح است، لذا در حوضه معرفت دینی ما باید توجه ویژه­ایی به این دو حس داشته باشیم.

**"بکم" نفی فؤاد است**

نکته­ایی که ذکر آن در اینجا خالی از لطف نیست این که در طرف مثبت معمولا از "سمع" و "بصر" استفاده می­شود اما وقتی در طرف نفی صحبت می­کند از سه واژه"صم" و "بکم" و "عمی" استفاده می­شود.

مشتقات "بکم" پنج مورد در قرآن آمده است؛

"صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لا يَرْجِعُونَ"[[261]](#footnote-261)

"[[262]](#footnote-262)وَ مَثَلُ الَّذينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذي يَنْعِقُ بِما لا يَسْمَعُ إِلاَّ دُعاءً وَ نِداءً صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لا يَعْقِلُونَ"

"وَ الَّذينَ كَذَّبُوا بِآياتِنا صُمٌّ وَ بُكْمٌ فِي الظُّلُماتِ مَنْ يَشَأِ اللَّهُ يُضْلِلْهُ وَ مَنْ يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلى‏ صِراطٍ مُسْتَقيمٍ"[[263]](#footnote-263)

"إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذينَ لا يَعْقِلُونَ"[[264]](#footnote-264)

"وَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً رَجُلَيْنِ أَحَدُهُما أَبْكَمُ لا يَقْدِرُ عَلى‏ شَيْ‏ءٍ وَ هُوَ كَلٌّ عَلى‏ مَوْلاهُ أَيْنَما يُوَجِّهْهُ لا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوي هُوَ وَ مَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ هُوَ عَلى‏ صِراطٍ مُسْتَقيمٍ"[[265]](#footnote-265)

"وَ مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَ مَنْ يُضْلِلْ فَلَنْ تَجِدَ لَهُمْ أَوْلِياءَ مِنْ دُونِهِ وَ نَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيامَةِ عَلى‏ وُجُوهِهِمْ عُمْياً وَ بُكْماً وَ صُمًّا مَأْواهُمْ جَهَنَّمُ كُلَّما خَبَتْ زِدْناهُمْ سَعيرا"[[266]](#footnote-266)ً

لذا باید توجه نمود که "بکم" جنبه گویشی دارد و جنبه معرفتی ندارد مگر این که "بکم" را جنبه معرفتی به آن بدهیم و بگوییم مراد قوه ناطقه انسان است که این یک اصطلاح قرآنی نیست. این که "بکم" در میانه "صم" و "عمی" آمده این احتمال را تضعیف می­کند که ما "بکم" را به معنای نطق معرفتی بگیریم.

البته قرآن لال را با واژه"خرس" نیز آورده است؟؟(آیات آن یافت نشد). روشن است که "بکم" به معنای "اخرس" نیست. یعنی کسی که عاجز از تعامل است. مثلا ما می­گوییم فلانی بی دست و پاست.

البته باید به فرهنگ عرب آن زمانه مراجعه کنیم شاید ضرب المثلی معروف بوده آن روز. مثلا ترکیب این دو واژه با هم اشاره به یک واقعیتی مانند عجز دارد. مثلا در فرهنگ ما کر و کور معنای این را دارد که آن فرد بی منطق است.

به هر حال این نکته جای تأمل دارد که منابع واقعا تصریح کرده­اند، حال به هر معنا بگیریم، آیاتی که سمع و بصر را مطرح می­نمایند نقطه مقابل آن "صم" و "بکم" و عمی" است. این"بکم" هم نفی درک با"فؤاد" است. در هر صورت "بکم" نشان دهنده یک ادراک حسی نیست، یا باید نشان دهنده یک ابزارهای گویشی باشد آن هم استعاره ای برای نشان دادن واقعیتی همچون عجز یا این که بگوییم"بکم" با توجه به همنشینی آن با واژههایی که آثار معرفتی با آن بار کرده بکم این احتمال وجود دارد که نفی فؤاد است. یعنی نه میشنود نه میبیند نه قدرت درک دیگری دارد.

بکم را باید ادراکی گرفته به حوضه ادراکی بگیریم، یعنی صم و عمی نفی ادراکات سمعی و بصری است و بکم نفی سایر ادراکات معرفتی. "ابکم" در قرآن است یعنی ناتوان ذهنی. کسی که قوه ادراکی او علی رغم داشتن چشم و گوش باز درک ندارد.

اساس ادراک به فؤاد است، این هست که با بودنش سمع و بصر نیز معنا پیدا می­کند. و این بکن نیز به معنای نفی همین درک بدانیم. ابن منظور "البکم" را چنین معنا نموده:

"البَكَمُ‏: الخرَسُ مع عِيّ و بَلَهٍ، و قيل: هو الخرَس ما كان، و قال ثعلب: البَكَمُ‏ أَنْ يُولَدَ الإِنسانُ لا يَنْطِق و لا يَسْمَع و لا يُبْصِر، بَكِمَ‏ بَكَماً و بَكامةً، و هو أَبْكَمُ‏ و بَكِيمٌ‏ أَي أَخْرَس بَيِّن الخَرَس. و قوله تعالى: صُمٌ‏ بُكْمٌ‏ عُمْيٌ\*؛ قال أَبو إِسحاق: قيل معناه أَنهم بمنزلة من وُلد أَخْرَس، قال: و قيل‏ البُكْمُ‏ هنا المَسْلُوبُو الأَفئدة. قال الأَزهري: بَيْن الأَخْرسِ و الأَبْكَمِ‏ فَرقٌ في كلام العرَب: فالأَخْرسُ الذي خُلِقَ و لا نُطْقَ له كالبَهيمة العَجْماء، و الأَبْكَم‏ الذي للسانه نُطْقٌ و هو لا يعْقِل الجوابَ و لا يُحْسِن وَجْه الكلام. وفي حديث الإِيمان‏: الصُّمّ‏ البُكْمُ‏ قال ابن الأَثير: البُكُم‏ جمع‏ الأَبْكَم‏ و هو الذي خُلِقَ أَخْرَس، و أَراد بهم الرَّعاعَ و الجُهَّالَ لأَنهم لا ينتفعون بالسَّمْع و لا بالنُّطْق كبيرَ منْفعةٍ فكأَنهم قد سُلِبُوهُما؛ و منه‏ الحديث‏: سَتكونُ فِتنةٌ صَمَّاءُ بَكْماءُ عَمْياءُ أَراد أَنها لا تَسْمَع و لا تُبْصِر و لا تَنْطِق فهي لذهاب حَواسِّها لا تُدْرِك شيئاً و لا تُقلِع و لا تَرْتَفِع، و قيل: شَبَّههَا لاخْتِلاطِها و قَتْل البري‏ء فيها و السَّقِيم بالأَصَمّ الأَخْرس الأَعمى الذي لا يَهْتَدِي إِلى شي‏ء، فهو يَخْبِطُ خَبْطَ عَشْواء. التهذيب في قوله تعالى في صِفَة الكُفَّار: صُمٌ‏ بُكْمٌ‏ عُمْيٌ\*؛ و كانوا يَسْمَعون و يَنْطِقُون و يُبْصرون و لكنهم لا يعُون ما أَنزل الله و لا يتكلَّمون بما أُمروا به، فهم بمنزِلة الصُّمِ‏ البُكْمِ‏ العُمْي. و البَكِيمُ‏: الأَبْكَمُ‏، و الجمع‏ أَبْكامٌ‏؛ و أَنشد الجوهري:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| فَلَيْتَ لِساني كانَ نِصْفَيْنِ: منهما |  | بَكِيمٌ‏ و نِصفٌ عند مَجْرَى الكَواكِب‏ |
|  |  |  |

و بَكُمَ‏: انقَطع عن الكلام جَهْلًا أَو تَعَمُّداً. الليث: و يقال للرجل إِذا امتنَع من الكلام جَهْلًا أو تَعمُّداً: بَكُمَ‏ عن الكلام. أَبو زيد في النوادر: رجلٌ‏ أَبْكَم‏ و هو العَييُّ المُفْحَم، و قال في موضع آخر: الأَبْكَم‏ الأَقْطَع اللسان، و هو العَييُّ بالجَواب الذي لا يُحسِن وجه الكلام. ابن الأَعرابي: الأَبْكَمُ‏ الذي لا يَعْقِل الجَواب، و جمع‏ الأَبْكَم‏ بُكْمٌ‏ و بُكْمان‏، و جمع الأَصَمِّ صُمٌّ و صُمَّانٌ."[[267]](#footnote-267)

بیان لسان العرب شاهدی بر ادعای ما است. بین بکم و خرس فرق میگذارد، "بکم" لالی ناشی از بلاهت است. بکم نه فقط حرف نزدن است بلکه به گونه­ایی بیانگر عدم درک است. لذا کسی که حرف نمی­زند مشکل زبانی ندارد بلکه قدرک درک و پیدا کردن واژگان را ندارد.

خلاصه؛ "بکم" جانشین فؤاد است این را لغت شناسان نیز تأیید می­کنند. لذا ابزارهای معرفتی حسی همان سمع و بصر است.

**نقش حس در معرفت شناسی**

در معرفت شناسی قرآن حس نقش برجسته ا­ی دارد و آنجا که امر به تعقل می­کند شروع آن با حس است. حتی تجربه عقل ساز است.

**هویت تعقل**

آیا تعقل در قرآن و سنت امری اعم از سمع و بصر است یا تعقل همان سمع و بصر است؟ مسلم این است که در روایات ما تعقل در کنار سمع و بصر قرار نگرفته است. نور الهی که سبب شناخت انسان است برایش فرق نمی­کند که شناخت حسی باشد یا عقلی. عقل شمولیت دارد در مقابل که منطق ارسطویی حس و عقل در برابر همدیگر قرار می­گیرد. روایات ما عقل را مقوله­ایی اعم از سمع و بصر فؤاد می­داند. و هیج جا تقابل میان سمع و بصر و عقل نیست.

میخواهیم این نکته را بررسی کنیم که آیا این ادعا را در قرآن نیز می­توان اثبات نمود یا خیر؟ می­خواهیم شواهدی اقامه کنیم که در قرآن نیز قضیه چنین است. دیدن مصادیق معجزه از انبیاء الهی توسط سمع و بصر انجام می­شود و عقل بعد از این حکم و تصدیق می­نماید.

یا مراحلی که برای جنین ذکر نموده­اند که خداوند به جنین عقل عنایت می­کند. عقل برای جنین عقل تفکری نیست که بلکه این عقل همان حس است. در ادبیات روایی ما سمع و بصر وجود ندارد، این به این معنی نیست که روایات بر خلاف قرآن است. ما میخواهیم بگویم در قرآن نیز چنین است، اصلا این ادبیات خود قرآن است که عقل را در برابر سمع و بصر قرار نمی­دهد بلکه فؤاد را در برابر سمع و بصر قرار می­دهد.

آیاتی هست که سمع و بصر را با هم میآورد باید بررسی کنیم بدانیم آیا این بدون عقل است؟ اینجا باید عقل فعلی را کار کنیم اسم عقل را نداریم هر جا آمده به صورت فعلی آمده است. این که من دارم تعقل می­کنم یعنی چه؟ تعقل من فرایند کلی فعل و انفعالات است که دیدن و شنیدن نیز از جمله آن است ."نسمع او نعقل" چه چیزی را می­خواهد بگوید.

این"او" در " نسمع او نعقل" برای تخییر است. یعنی یا باید گوش میدادیم یا تعقل می­کردیم، یا این که اینها دارن مشکل خودشون رو در دو بعد استماع و نعقل می­گویند یعنی این "او" به معنای اضراب است.

اگر "او" را به معنای تخییر بگیریم تخییر بین افراد است ، عده ای نشنیدند و عده­ای هم که شنیدند تعقل نکردند.اگر "او" به این معنا باشد سماع به تنهایی برای هدایت کافی نیست. لا یسمع الا دعائا.....و لا ینعق الا بما لا یسمع... اتفاقا اینها گردن میکشند تا بشنوند اما سماع اینها مثل سماع صوت است. اینها همهمه می­شنوند اما به درد آنها نمی­خورد.

اینها تلاش هم میکنند برای شنیدن اما آنچه نصیب آنها می­شود چیزی جز صوت نیست. اگر این طور باشد اگر این آیات را کنار آیاتی بگذاریم که تعقل را به کل این فرایند می­زند،ان فی خلق السموات و الارش و اختلاف اللیل و النهار...ظاهرش تمام اینها نتیجش می­شود ربنا ما خلقت هذا باطلا . اینها را که کنار هم بگذاریم نتیجه تعقل است که کار فؤاد است.

سمع دارای مراتب است یعنی ختی سمع لایسمع...چرا قرآن می­گوید حکم اینها که عرب هم هستند قرآن را میشنیدند اما فهم درون مایه­ها و مقصود نویسنده و حتی فهم تصدیقی نشان می­دهد که تعقل پشت یر سمع است. فهم نهایی در سمع نیز است.گوش ندادن گاهی به معنای نشنیدن است گاهی به معنای عدم فهم.

خلاصه: دسته بندی روایات اگر این گونه باشد عقل از نظر قرآن یک منبع معرفتی است که حاصل جمع فرایند­های گوناگون از قبیل سمع و بصر و کار فؤاد که درک و فهم است که مقابل آن "بکم" است، همه این فرایند می­شود تعقل.

مرتبه پایین عقل علم است، فطنه، و.... من العقل العلم و حفظ و الفطنه وفهم ...اینها همه از عقل است. علم در اینجا غیر فهم است، فهم درک است به عمق مطلب اما علم می­تواند فهم ظاهر باشد.

در حیوان علم هست حفظ هست، اما فطانت و قدرت استنتاج ندارد، لذا حیوان عقل دارد.

به این شکل هر دو احتمال هم می­شود بررسی نمود که در قرآن و روایات سمع و بصر به شکل عادی آن تعقل نیست، یا این که هر دو را بیاوریم بگوییم گاهی اطلاق شده بر همه اینها، گاهی فقط بر جزئی که سمع و بصر عادی را ندارد.

درس8

## درس هشتم

# محدودیت عقل

شناخت بشری دارای منابع، ابزار، قلمرو و محدودیت­هایی است. بر اساس آیۀ «و ما اوتیتم من العلم الا قلیلا» (اسرا/83) شناخت انسان محدود است. محدودیت شناخت بشر ممکن است به دلیل نقیصه در هریک از منابع، ابزار یا شیوه­های انتقال علم باشد. عقل مهم­ترین منبع علم انسان به شمار می­رود و محدودیت آن سبب محدودیت شناخت بشر می­گردد. با توجه به تنوع روایات، می­توان محدودیت های عقل را در سه گروه کلی دسته بندی کرد:

1. محدودیت­هایی که به مراتب و درجات عقل افراد بر­می­گردند؛ (محدودیت نسبی)
2. محدودیت به سبب عوامل خارجی
3. محدودیت­هایی که به ذات عقل بر می­گردند؛ (محدودیت ذاتی)

## محدودیت نسبی

در روایات اهل بیت علیهم السلام عقل انسانها دارای درجاتی است. همه انسانها در بهره­مندی از عقل به یک میزان نیستند. در این حوزه سخن از محدودیت بهره­مندی انسان­ها در عقل است؛ یعنی محدودیت به ذات عقل برنمی­گردد بلکه تنها عقل برخی از انسان­ها محدود است. روایاتی که در محدودیت نسبی عقل وارد شده است را می توان در دو دسته کلی دسته بندی کرد:

1. دسته اول روایاتی هستند محدودیت عقل را به خاطر ویژگی قلمرو خاص می دانند و بدون بحث از جنبه وجودی، درجات و رتبه بندی عقل، به بیان محدودیت عقل در قلمرو خاص می­پردازند، این روایات مربوط به حوزه دین شناسی هستند.
2. دسته دوم روایاتی هستند که محدودیت عقل را در ساحت انسان شناختی بررسی می کنند یعنی محدودیت عقل به خاطر ویژگی وجودی افراد است و به خود عقل باز نمی گردد.

### محدودیت عقل در حوزۀ دین شناسی

این محدودیت به این خاطر است که برخی از موضوعات از جایگاه ویژه ای برخوردارند و عقل عادی بدون هدایت الهی توان ادراک آن را ندارد ولی بعد از ارشاد الهی و بیان اولیا عقل عادی نیز می­تواند این موضوع را درک کند. در روایات اهل بیت علیهم السلام بارزترین مصداق برای این محدودیت، محدودیت در فهم دین است.[[268]](#footnote-268)

"عَنْ أَبِي حَمْزَةَ الثُّمَالِيِّ قَالَ قَالَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ ع إِنَّ دِينَ اللَّهِ لَا يُصَابُ بِالْعُقُولِ النَّاقِصَة..."[[269]](#footnote-269)

محدودیت دیگر عقل در قلمرو تعقل، محدودیت در تفسیر قرآن است. روایات در این مورد فراوان است به چند مورد اکتفا می کنیم. [[270]](#footnote-270)

عَنْ مُعَلَّى بْنِ خُنَيْسٍ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع‏ مَا مِنْ أَمْرٍ يَخْتَلِفُ فِيهِ اثْنَانِ إِلَّا وَ لَهُ أَصْلٌ فِي كِتَابِ اللَّهِ وَ لَكِنْ لَا تَبْلُغُهُ عُقُولُ‏ الرِّجَالِ‏[[271]](#footnote-271).

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي رِسَالَةٍ وَ أَمَّا مَا سَأَلْتَ مِنَ الْقُرْآنِ فَذَلِكَ أَيْضاً مِنْ خَطَرَاتِكَ الْمُتَفَاوِتَةِ الْمُخْتَلِفَةِ لِأَنَّ الْقُرْآنَ لَيْسَ عَلَى مَا ذَكَرْتَ وَ كُلُّ مَا سَمِعْتَ فَمَعْنَاهُ غَيْرُ مَا ذَهَبْتَ إِلَيْهِ وَ إِنَّمَا الْقُرْآنُ أَمْثَالٌ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ دُونَ غَيْرِهِمْ وَ لِقَوْمٍ‏ يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلاوَتِهِ‏ وَ هُمُ الَّذِينَ‏ يُؤْمِنُونَ بِهِ‏ وَ يَعْرِفُونَهُ فَأَمَّا غَيْرُهُمْ فَمَا أَشَدَّ إِشْكَالَهُ عَلَيْهِمْ وَ أَبْعَدَهُ مِنْ مَذَاهِبِ قُلُوبِهِمْ وَ لِذَلِكَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص لَيْسَ شَيْ‏ءٌ بِأَبْعَدَ مِنْ قُلُوبِ الرِّجَالِ مِنْ تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ وَ فِي ذَلِكَ تَحَيَّرَ الْخَلَائِقُ أَجْمَعُونَ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ وَ إِنَّمَا أَرَادَ اللَّهُ بِتَعْمِيَتِهِ فِي ذَلِكَ أَنْ يَنْتَهُوا إِلَى بَابِهِ وَ صِرَاطِهِ وَ أَنْ يَعْبُدُوهُ وَ يَنْتَهُوا فِي قَوْلِهِ إِلَى طَاعَةِ الْقُوَّامِ بِكِتَابِهِ وَ النَّاطِقِينَ عَنْ أَمْرِهِ وَ أَنْ يَسْتَنْطِقُوا مَا احْتَاجُوا إِلَيْهِ مِنْ ذَلِكَ عَنْهُمْ لَا عَنْ أَنْفُسِهِمْ ثُمَّ قَالَ‏ وَ لَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَ إِلى‏ أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ‏ فَأَمَّا غَيْرُهُمْ فَلَيْسَ يُعْلَمُ ذَلِكَ أَبَداً وَ لَا يُوجَدُ وَ قَدْ عَلِمْتَ أَنَّهُ لَا يَسْتَقِيمُ أَنْ يَكُونَ الْخَلْقُ كُلُّهُمْ وُلَاةَ الْأَمْرِ إِذْ لَا يَجِدُونَ مَنْ يَأْتَمِرُونَ عَلَيْهِ وَ لَا مَنْ يُبَلِّغُونَهُ أَمْرَ اللَّهِ وَ نَهْيَهُ فَجَعَلَ اللَّهُ الْوُلَاةَ خَوَاصَّ لِيَقْتَدِي بِهِمْ مَنْ لَمْ يَخْصُصْهُمْ بِذَلِكَ فَافْهَمْ ذَلِكَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ وَ إِيَّاكَ وَ إِيَّاكَ وَ تِلَاوَةَ الْقُرْآنِ بِرَأْيِكَ فَإِنَّ النَّاسَ غَيْرُ مُشْتَرِكِينَ فِي عِلْمِهِ كَاشْتِرَاكِهِمْ فِيمَا سِوَاهُ مِنَ الْأُمُورِ وَ لَا قَادِرِينَ عَلَيْهِ وَ لَا عَلَى تَأْوِيلِهِ إِلَّا مِنْ حَدِّهِ وَ بَابِهِ الَّذِي جَعَلَهُ اللَّهُ لَهُ فَافْهَمْ إِنْ شَاءَ اللَّهُ وَ اطْلُبِ الْأَمْرَ مِنْ مَكَانِهِ تَجِدْهُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ‏.[[272]](#footnote-272)

مورد سوم در حوزۀ دین جایی که عقل بشر عادی از درک آن ناتوان است مقام امامت است:

إِنَّ الْإِمَامَةَ أَجَلُّ قَدْراً وَ أَعْظَمُ‏ شَأْناً وَ أَعْلَى مَكَاناً وَ أَمْنَعُ جَانِباً وَ أَبْعَدُ غَوْراً مِنْ أَنْ يَبْلُغَهَا النَّاسُ بِعُقُولِهِمْ أَوْ يَنَالُوهَا بِآرَائِهِم‏[[273]](#footnote-273)

### محدودیت عقل در ساحت انسان شناختی

این محدودیت به ذات عقل یا قلمرو تعقل باز نمی گردد بلکه به این باز می گردد که وجود عقل در افرادی دارای ویژگی خاص است وبه آن خاطر عقل محدود شده است. این روایات دو دسته اند:

1. روایاتی بیان می کنند که محدودیت عقل به خاطر میزان بهره­ای است که افراد از عقل می­برند این امر به یکی از موارد زیر برمی­گردد : توزیع متفاوت عقل، مراتب و درجات عقل.
2. روایاتی که عقل را قابل اشتداد و ضعف می دانند که در این مورد خود فرد دخیل است.

#### محدودیت به مراتب

در دسته اول به روایاتی برمیخوریم که از توزیع متفاوت عقل بین انسانهاسخن می­گوید. عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ رَفَعَهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص‏ مَا قَسَمَ اللَّهُ لِلْعِبَادِ شَيْئاً أَفْضَلَ‏ مِنَ‏ الْعَقْلِ‏ فَنَوْمُ الْعَاقِلِ أَفْضَلُ مِنْ سَهَرِ الْجَاهِلِ وَ إِقَامَةُ الْعَاقِلِ أَفْضَلُ مِنْ شُخُوصِ الْجَاهِلِ‏ «1» وَ لَا بَعَثَ اللَّهُ نَبِيّاً وَ لَا رَسُولًا حَتَّى يَسْتَكْمِلَ الْعَقْلَ وَ يَكُونَ عَقْلُهُ أَفْضَلَ مِنْ جَمِيعِ عُقُولِ أُمَّتِهِ وَ مَا يُضْمِرُ النَّبِيُّ ص فِي نَفْسِهِ أَفْضَلُ مِنِ اجْتِهَادِ الْمُجْتَهِدِينَ وَ مَا أَدَّى الْعَبْدُ فَرَائِضَ اللَّهِ حَتَّى عَقَلَ عَنْهُ وَ لَا بَلَغَ جَمِيعُ الْعَابِدِينَ فِي فَضْلِ عِبَادَتِهِمْ مَا بَلَغَ الْعَاقِلُ وَ الْعُقَلَاءُ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ الَّذِينَ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى- وَ مَا يَتَذَكَّرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبابِ[[274]](#footnote-274)‏

در روایتی می­گوید 99 بخش عقل به پیامبر و بقیه به انسانهای دیگر اعطا شده است.[[275]](#footnote-275)

از دیگر روایاتی که نشان از مراتب عقول دارد روایاتی هستند که بیان می کنند انبیاء به اندازه عقول مردم با آنها سخن می­گویند:

أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَا كَلَّمَ رَسُولُ اللَّهِ ص الْعِبَادَ بِكُنْهِ عَقْلِهِ قَطُّ وَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِنَّا مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ أُمِرْنَا أَنْ نُكَلِّمَ النَّاسَ عَلَى‏ قَدْرِ عُقُولِهِمْ‏.[[276]](#footnote-276)

#### محدودیت به اشتداد و ضعف

این محدودیت بیان می کند که عقل قابل افزایش و کاهش است و فرد با اعمال خاص می تواند در افزایش یا کاهش آن دخالت کند. برای نمونه در متون روایی به روایاتی بر می­خوریم که بیان می­کند از خدا بخواهید عقلتان را زیاد نماید. ؟؟(روایت پیدا شود)

در روایت دیگر بیان می­شود که همنشینی با علما باعث افزایش عقل می­شود "وَ قَالَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ ع مُجَالَسَةُ الصَّالِحِينَ دَاعِيَةٌ إِلَى الصَّلَاحِ وَ آدَابُ الْعُلَمَاءِ زِيَادَةٌ فِي‏ الْعَقْل‏.[[277]](#footnote-277) روایت التِّجَارَةُ تَزِيدُ فِي الْعَقْل[[278]](#footnote-278) تجارت را باعث افزایش عقل می داند و روایت تَرْكُ التِّجَارَةِ يَنْقُصُ الْعَقْل‏[[279]](#footnote-279) ترک تجارت را باعث نقصان آن می داند. روایت الرِّيحُ الطَّيِّبَةُ تَشُدُّ الْعَقْلَ‏[[280]](#footnote-280)‏ بوی خوش را سبب تقویت عقل می­داند.[[281]](#footnote-281)

نیز روایاتی بیان می­کنند که هر کس از عقلش استفاده نماید خداوند عقل او را زیاد می­کند. روایت الْعَقْلُ‏ غَرِيزَةٌ تَزِيدُ [يَزِيدُ] بِالْعِلْمِ بِالتَّجَارُبِ .[[282]](#footnote-282)نمونه ای از این روایات است. حتی در روایات خوردن برخی از غذاها موجب ازدیاد عقل می­داند.[[283]](#footnote-283)

## محدودیت ذاتی عقل

با وجود تمام توانمندی­هایی که عقل از آن­ها برخوردار است، حوزه­هایی وجود دارد که دور از دسترس آن باقی مانده است و عقل بدان­ها راهی ندارد. در متون دینی برخی از این محدودیت­ها به ذات عقل باز می­گردد؛ یعنی برخی از معارف به خاطر محدودیت ذات عقل از دست­رس بشر خارج است. این محدودیت بیشتر در حوزۀ خداشناسی رخ داده است. روایاتی که به این دسته از محدودیت­ها اشاره دارند را می­توان به صورت زیر دسته بندی کرد.

### محدودیت عقل در خداشناسی

حواس انسان از شناخت خدا ناتوان است. چشم به عنوان یکی از حواس ظاهری قادر به دیدن خدا نیست. گروهی از اهل سنت که از آنان به ظاهریه یاد می­شود تصور کرده­اند انسان با چشم ظاهری می­تواند خدا را ببینید. در دوران اصحاب امامان(علیهم السلام) این امر به حدی مورد مناقشه واقع شد که روایات فراوانی در نفی رؤیت از اهل بیت علیهم السلام صادر گردید[[284]](#footnote-284) و در مقابل رؤیت قلبی مورد تاکید روایت قرار گرفت. ولی این رؤیت هیچگاه اشاره به معرفت مستقیم الهی ندارد بلکه همواره با قیودی همراه بوده است نمونه را می­توان در روایت زیر دید:

 «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: جَاءَ حِبْرٌ إِلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ فَقَالَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ هَلْ رَأَيْتَ رَبَّكَ حِينَ عَبَدْتَهُ قَالَ فَقَالَ وَيْلَكَ مَا كُنْتُ أَعْبُدُ رَبّاً لَمْ أَرَهُ قَالَ وَ كَيْفَ رَأَيْتَهُ قَالَ وَيْلَكَ لَا تُدْرِكُهُ الْعُيُونُ فِي مُشَاهَدَةِ الْأَبْصَارِ وَ لَكِنْ رَأَتْهُ الْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ الْإِيمَانِ‏»

در این روایت رؤیت قلب به بحث ایمان گره خورده و از معرفت خالص خارج شده است. در این روایت «حقایق الایمان» عِدل «مشاهدة الابصار» است. این روایات دو راه برای ادراک بیان می کند یکی به مشاهده ابصار و دیگری به حقایق ایمان است. یکی از راههای ایمان مشاهدۀ آیات است که در قرآن بسیار مورد تاکید واقع شده است. پس نمی­توان گفت که در این روایت قلب خدا را مستقیماً مشاهده می­کند، بلکه رؤیت قلب با واسطه ایمان است.

عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ إِسْحَاقَ‏ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى أَبِي مُحَمَّدٍ ع أَسْأَلُهُ كَيْفَ يَعْبُدُ الْعَبْدُ رَبَّهُ وَ هُوَ لَا يَرَاهُ فَوَقَّعَ ع يَا أَبَا يُوسُفَ جَلَّ سَيِّدِي وَ مَوْلَايَ وَ الْمُنْعِمُ عَلَيَّ وَ عَلَى آبَائِي أَنْ يُرَى قَالَ وَ سَأَلْتُهُ هَلْ رَأَى رَسُولُ اللَّهِ ص رَبَّهُ فَوَقَّعَ ع إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى أَرَى رَسُولَهُ بِقَلْبِهِ مِنْ نُورِ عَظَمَتِهِ مَا أَحَبَّ.[[285]](#footnote-285)

نمونه هایی از روایات هستند که معرفت عقلی و قلبی را ثابت می کنند. البته در این روایت تعبیر دقیقی به کار رفته است که میزان فهم عقل را نشان می­دهد و آن عبارت «نور عظمته» است؛ یعنی قلب پیامبر نور عظمت الهی را مشاهده می کند. همین مطلب در روایت « عَنِ ابْنِ أَبِي نَصْرٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص‏ لَمَّا أُسْرِيَ بِي إِلَى السَّمَاءِ بَلَغَ بِي جَبْرَئِيلُ مَكَاناً لَمْ يَطَأْهُ قَطُّ جَبْرَئِيلُ فَكَشَفَ لَهُ فَأَرَاهُ اللَّهُ مِنْ نُورِ عَظَمَتِهِ مَا أَحَبَّ»[[286]](#footnote-286) آمده است به این بیان که اصل رؤیت تایید شده ولی مصداق آن نور عظمت الهی است.

روایت «عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: حَضَرْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع فَدَخَلَ عَلَيْهِ رَجُلٌ مِنَ الْخَوَارِجِ فَقَالَ لَهُ يَا أَبَا جَعْفَرٍ أَيَّ شَيْ‏ءٍ تَعْبُدُ قَالَ اللَّهَ تَعَالَى قَالَ رَأَيْتَهُ قَالَ بَلْ لَمْ تَرَهُ الْعُيُونُ بِمُشَاهَدَةِ الْأَبْصَارِ[[287]](#footnote-287) وَ لَكِنْ رَأَتْهُ الْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ الْإِيمَانِ لَا يُعْرَفُ بِالْقِيَاسِ وَ لَا يُدْرَكُ بِالْحَوَاسِّ وَ لَا يُشَبَّهُ بِالنَّاسِ مَوْصُوفٌ بِالْآيَاتِ مَعْرُوفٌ بِالْعَلَامَاتِ لَا يَجُورُ فِي حُكْمِهِ ذَلِكَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ قَالَ فَخَرَجَ الرَّجُلُ وَ هُوَ يَقُولُ- اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسالَتَهُ‏»[[288]](#footnote-288) به وضوح مطلب کمک می­کند؛ تعبیر «موصوف بالآیات معروف بالعلامات» شناخت خدا حتی در قلب به کمک آیات و نشانه های اوست. با استفاده از روایت دیگری که از امام رضا علیه السلام آمده است می توان چنین نتیجه گرفت که رؤیت قلبی عبارت است از علم به وجود خدا با استفاده از مشاهدۀ آثار الهی.

در این روایت ابو قره برای اثبات رؤیت به آیۀ "وَ لَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرى"[[289]](#footnote-289) استشهاد می کند امام در پاسخ به او می فرماید آیات بعدی توضیح دهنده این آیه است. در آیات بعدی گفته شده است که «ما كَذَبَ الْفُؤادُ ما رَأى‏» در توضیح این آیه می فرماید قلب پیامبر صلی الله علیه و آله آنچه را که با چشم دیده تکذیب نمی­کند در ادامه مصداق مورد رؤیت را بیان می­کند که «لَقَدْ رَأى‏ مِنْ آياتِ رَبِّهِ الْكُبْرى‏»[[290]](#footnote-290) در نهایت امام تصریح می­کند که بشر هیچ احاطۀ علمی به خدا ندارد «وَ لا يُحِيطُونَ بِشیء عِلْماً».[[291]](#footnote-291) عدم تکذیب همان حقیقت ایمان است که از راه مشاهدۀ آثار الهی به دست می آید.

محدودیت عقل در شناخت خدا چند گونه بیان شده است. در مواردی به صورت مطلق آمده بدون این که به ذات یا صفات یا کیفیت خورده باشد.

«عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي نَجْرَانَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع عَنِ التَّوْحِيدِ فَقُلْتُ أَتَوَهَّمُ شَيْئاً فَقَالَ نَعَمْ غَيْرَ مَعْقُولٍ‏ وَ لَا مَحْدُودٍ فَمَا وَقَعَ وَهْمُكَ عَلَيْهِ مِنْ شَيْ‏ءٍ فَهُوَ خِلَافُهُ لَا يُشْبِهُهُ شَيْ‏ءٌ وَ لَا تُدْرِكُهُ الْأَوْهَامُ كَيْفَ تُدْرِكُهُ الْأَوْهَامُ وَ هُوَ خِلَافُ مَا يُعْقَلُ وَ خِلَافُ مَا يُتَصَوَّرُ فِي الْأَوْهَامِ إِنَّمَا يُتَوَهَّمُ شَيْ‏ءٌ غَيْرُ مَعْقُولٍ‏ وَ لَا مَحْدُود»[[292]](#footnote-292)

#### محدودیت با بیان تنوع واژگانی

محدودیت عقل در کنار واژگان دیگری که در این حوزه است نشان می­دهد که روایات با بیان­های گوناگون تلاش دارند این نکته را برجسته کنند که عقل در این حوزه ناتوان است. روایات گاهی از واژگان متنوع به عنوان منبع استفاده می کنند و محدودیت آن منبع را بیان می­کنند مثلا در روایت «فَلَا تُدْرِكُ الْعُقُولُ وَ أَوْهَامُهَا وَ لَا الْفِكَرُ وَ خَطَرَاتُهَا و[[293]](#footnote-293)لَا الْأَلْبَابُ وَ أَذْهَانُهَا صِفَتَهُ»[[294]](#footnote-294) تعدادی از این منابع بیان شده است. گاهی محدودیت را به کارکرد منبع باز می­گردانند. در بررسی روایات می­بینیم که در این حوزه روایات از واژگان «عقل، فکر، وهم[[295]](#footnote-295)، لب، ذهن[[296]](#footnote-296)، نظر[[297]](#footnote-297)، فطن[[298]](#footnote-298)» استفاده کرده است و در جهت محدودیت کارکردی از عبارات «احاطه، حوایه، ضبط، تصور، تقسیم، ادراک» [[299]](#footnote-299)استفاده شده است. از میان واژگان «عقل، فکر و وهم» بیشترین کاربرد را در بیان محدودیت عقل دارند از این رو هر کدام را در بخش جدایی مطرح می کنیم

#### محدودیت عقل

محدودیت عقل در چند جهت مطرح شده است: یکبار در روایات بر این نکته تاکید شده است که عقل از رسیدن به حقیقت ذات الهی عاجز است. این نکته در روایت قَدْ عَجَزَتِ الْعُقُولُ عَنِ الْوُقُوفِ عَلَى حَقِيقَتِهَا‏[[300]](#footnote-300) آمده است.

در نگاه دیگر فرجام تلاش عقل در این حوزه بیان شده در روایت «وَ حَالَ دُونَ غَيْبِهِ الْمَكْنُونِ حُجُبٌ مِنَ الْغُيُوبِ‏ تَاهَتْ فِي أَدْنَى أَدَانِيهَا طَامِحَاتُ الْعُقُولِ‏ فِي لَطِيفَاتِ الْأُمُورِ» بیان شده است که عقل نه تنها به غیب الهی دسترسی ندارد بلکه در فهم نازل­ترین حجاب­های غیب نیز سر به حیرانی می گذارد.

در جای دیگر بیان شده است که فرجام فهم عقل بشری خلاف حقیقت است این نکته در روایت «وَ هُوَ خِلَافُ مَا يُعْقَلُ» آمده است.

جهت دیگر که بیشترین روایات را به خود اختصاص داده بعد کارکردی عقل در خداشناسی است. از نظر کارکرد عقل در خداشناسی واژه­های «ضبط، ادراک، فکر، تقدیر، احاطه، تخیل» مطرح شده و به ناتوانی عقل تصریح گردیده است. این واژگان برای بیان یک حقیقت است که عقل در فهم حوزۀ خداشناسی با محدودیت مواجه است.

در روایت «فَلَا تُدْرِكُ الْعُقُولُ وَ أَوْهَامُهَا وَ لَا الْفِكَرُ وَ خَطَرَاتُهَا و[[301]](#footnote-301)لَا الْأَلْبَابُ وَ أَذْهَانُهَا صِفَتَهُ»[[302]](#footnote-302) در بیان محدودیت عقل از لفظ ادراک استفاده شده است. گاه نیز برای بیان این واقعیت تعبیر «ضبط » به کار می­رود. «لَا تَضْبِطُهُ الْعُقُولُ‏ ‏»[[303]](#footnote-303) ؛ «وْ يَضْبِطَهُ‏ عَقْل‏»[[304]](#footnote-304)

تُقَدِّرْ عَظَمَةَ اللَّهِ سُبْحَانَهُ عَلَى قَدْرِ عَقْلِكَ‏ فَتَكُونَ مِنَ الْهَالِكِينَ.[[305]](#footnote-305)

گاهی محدودیت عقل در معرفت ذات است (وَ مَنْ أَفْكَرَ فِي ذَاتِ‏ اللَّهِ‏ تَزَنْدَق‏)[[306]](#footnote-306) گاهی به موضوعاتی مانند کیفیت (مَنْ نَظَرَ فِي‏ اللَّهِ‏ كَيْفَ هُوَ هَلَكَ)[[307]](#footnote-307) یا عظمت خورده است (إِيَّاكُمْ وَ التَّفَكُّرَ فِي‏ اللَّهِ‏ وَ لَكِنْ إِذَا أَرَدْتُمْ أَنْ تَنْظُرُوا إِلَى عَظَمَتِهِ فَانْظُرُوا إِلَى عَظِيمِ خَلْقِهِ‏)[[308]](#footnote-308).

عقل برای درک و فهم متعلق معرفت از روش­ها و ابزاری کمک می­گیرد. در صورتی که متعلق شناخت عقل، موجودی باشد که ویژگی­های آن با روش­ها و ابزار عقلانی قابل درک نباشد عقل در فهم و شناخت آن دچار حیرت می­گردد. روایات زیر همگی اشاره به ویژگی­ها و کارکردهای عقل دارند که با شناخت موجودی چون خداوند متعال سازگاری ندارد و همین دلیل عدم درک عقل گردیده است.

عقل کیفیات را درک می­کند اما در صورتی­که کیفیت به گونه­ای باشد که در کارکرد سنجش عقل قرار نگیرد عقل نیز به شناخت آن موفق نمی­گردد. به همین دلیل در روایت زیر بیان می شود که خدا در ظرف عقل نمی­گنجد و کیفیت او با فکر عقل فهمیده نمی­شود:

لِأَنَّهُ اللَّهُ‏ الَّذِي لَمْ يَتَنَاهَ فِي الْعُقُولِ‏ فَيَكُونَ فِي مَهَبِّ فِكْرِهَا مُكَيَّفاً[[309]](#footnote-309)

عقل برای معرفت متعلق خود نیاز به احاطه کامل بر آن دارد حال اگر متعلق معرفت بی نهایت باشد قابل احاطه عقلانی نیست بنابراین به معرفت عقل درنمی­آید. در روایت «أَوْ تُحِيطَ بِهِ صِفَةُ الْعُقُولِ»‏[[310]](#footnote-310)[[311]](#footnote-311) به همین محدودیت عقل اشاره گردیده است که از این جهت که عقل نمی تواند احاطه به خدا داشته باشد بنابراین درشناخت او نیز عاجز می­ماند.

از جمله روش­های عقل در دستیابی به شناخت تقسیم کل به اجزاء است. اگر موضوع شناخت امری غیر قابل تقسیم به اجزا باشد و عقل نتواند برای شناخت کامل آن را به اجزای خردتر تقسیم کند طبیعتاً از شناخت کل نیز باز خواهد ماند. روایت زیر به همین نقص عقل اشاره دارد. أَنَّهُ لَا يَنْقَسِمُ فِي وُجُودٍ وَ لَا عَقْلٍ وَ لَا وَهْمٍ‏ كَذَلِكَ رَبُّنَا عَزَّ وَ جَلَّ.[[312]](#footnote-312) از آن­جا که عقل توان تقسیم خدا را ندارد و اساساً خداوند قابل تقسیم نیست بنابراین عقل نمی­تواند با این روش نیز خدا را بشناسد.

همچنین از راه­های عقل در فرآیند شناخت اندازه­گیری است. در صورتی که موضوع معرفت از مواردی باشد که با تقدیر و اندازه­گیری بتوان به آن معرفت حاصل کرد عقل توان اندازه­گیری دارد و می­تواند با این کارکرد خود به شناخت موضوع شناسایی اقدام کند. در روایات بیان گردیده که عقل توان تقدیر و اندازه­گیری خدا را ندارد: وَ أَنَّهُ لَا تُقَدِّرُهُ الْعُقُولُ‏ ‏[[313]](#footnote-313) بنابراین این راه عقل نیز در شناخت خدا مسدود است.

در روایت «وَ حَجَبَ الْعُقُولَ‏ عَنْ أَنْ تَتَخَيَّلَ ذَاتَهُ » بیان شده است که خدا از عقل این توانایی را گرفته است که در ذات الهی تفکر کند.

اگرچه ویژگی­های یاد شده به عظمت خداوند بازمی­گردد و بیانگر عظمت متعلق شناخت است اما از سوی دیگر اشاره به محدودیت عقل نیز دارد بدین جهت روایات بیان کرده­اند که «لَا تَسْتَطِيعُ عُقُولُ‏ الْمُتَفَكِّرِينَ جَحْدَه»‏[[314]](#footnote-314) «هَلْ يَجْحَدُ الْعَاقِلُ‏ مَا لَا يَعْرِف‏»[[315]](#footnote-315) با این بیان از یک سو عقل از جهت فهم محدود است اما از سوی دیگر توان اثبات آن را دارد و با همان ویژگی­های کارکردی خویش وجود آن را اثبات می­کند.

عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي نَجْرَانَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع عَنِ التَّوْحِيدِ فَقُلْتُ أَتَوَهَّمُ شَيْئاً فَقَالَ نَعَمْ غَيْرَ مَعْقُولٍ‏ وَ لَا مَحْدُودٍ فَمَا وَقَعَ وَهْمُكَ عَلَيْهِ مِنْ شَيْ‏ءٍ فَهُوَ خِلَافُهُ لَا يُشْبِهُهُ شَيْ‏ءٌ وَ لَا تُدْرِكُهُ الْأَوْهَامُ كَيْفَ تُدْرِكُهُ الْأَوْهَامُ وَ هُوَ خِلَافُ مَا يُعْقَلُ‏ وَ خِلَافُ مَا يُتَصَوَّرُ فِي الْأَوْهَامِ إِنَّمَا يُتَوَهَّمُ شَيْ‏ءٌ غَيْرُ مَعْقُولٍ‏ وَ لَا مَحْدُودٍ.[[316]](#footnote-316)

بعد از عقل واژۀ فکر و وهم برای بیان محدودیت عقل مورد توجه واقع شده است اگرچه واژگان دیگری نیز به کار رفته است اما مهم­ترین واژگان فکر و وهم هستند که مورد بررسی قرار می­گیرند.

#### محدودیت فکر

محدودیت فکر در دو جهت است. در روایت فکر نیز گاه مانند عقل خود یک منبع در نظر گرفته شده و برای آن محدودیت لحاظ شده و گاه نیز تفکر بشر به عنوان کارکرد عقل یا فرآیند تعقل لحاظ شده است.

## فکر به عنوان منبع

در دعای «يَا مَنْ لَا تَحْوِيهِ‏ الْفِكَرُ يَا مَنْ لَا يُدْرِكُهُ بَصَرٌ يَا مَنْ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ أَثَرٌ[[317]](#footnote-317) » محدودیت فکر با تعبیر «لا تحویه» تصویر سازی شده است. در این روایت همانگونه که توانایی شناخت از بصر نفی شده است. قابلیت ادراک از فکر نیز سلب شده است با این تفاوت که در فکر از عبارت «لا تحویه الفِکر» استفاده شده است.

وَ أَسْأَلُكَ بِالْقُدْرَةِ الَّتِي أَنْزَلْتَ بِهَا الصَّخْرَةَ بَعْدَ نُورِكَ فَانْشَقَّتْ لِاعْتِزَازِكَ عَنْ قَدْرِكَ بِلَحْظٍ أَوْ وَهْمٍ‏ أَوْ فِكْرٍ أَوْ رَوِيَّةٍ بِعِلْمٍ أَوْ عَقْلٍ‏[[318]](#footnote-318)

وَ الظَّاهِرُ الْبَائِنُ لَا بِتَرَاخِي مَسَافَةٍ أَزَلُهُ نُهْيَةٌ لِمَجَاوِلِ الْأَفْكَارِ وَ دَوَامُهُ رَدْعٌ لِطَامِحَاتِ الْعُقُولِ قَدْ حَسَرَ كُنْهُهُ نَوَافِذَ الْأَبْصَارِ وَ قَمَعَ وُجُودُهُ جَوَائِلَ الْأَوْهَامِ فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ‏ فَقَدْ حَدَّهُ وَ مَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ وَ مَنْ عَدَّهُ فَقَدْ أَبْطَلَ أَزَلَهُ وَ مَنْ قَالَ أَيْنَ فَقَدْ غَيَّاهُ وَ مَنْ قَالَ عَلَامَ فَقَدْ أَخْلَى مِنْهُ وَ مَنْ قَالَ فِيمَ فَقَدْ ضَمَّنَهُ.[[319]](#footnote-319)

در این روایت توانایی فکر در مورد تصور چگونگی بینونت خدا با اشیاء نفی شده است. در این روایت ناکارآمدی عقل در حوزۀ شناخت ذات نیست بلکه به چگونگی ارتباط خالق به مخلوقات باز می­گردد یعنی عقل توان فهم تباین خالق از مخلوق را جز به تراخی نمی تواند ادراک کند در حالی که تباین خالق با مخلوقات اینگونه نیست.

## تفکر به عنوان عمل

محدودیت تفکر به عنوان فعل معرفتی چند گونه بیان شده است:

1. نهی از تفکر
2. حیرانی تفکر
3. گمراهی و الحاد تفکر

## نهی از تفکر

عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: إِيَّاكُمْ وَ التَّفَكُّرَ فِي اللَّهِ‏ وَ لَكِنْ إِذَا أَرَدْتُمْ أَنْ تَنْظُرُوا إِلَى عَظَمَتِهِ فَانْظُرُوا إِلَى عَظِيمِ خَلْقِهِ‏[[320]](#footnote-320).[[321]](#footnote-321)

در این روایت گرچه ظاهرا عبارت «التفکر فی الله» مطلق است و هر گونه تفکری از خدا نفی شده است ولی ذیل روایت آن را توضیح می دهد. در ذیل روایت بیان شده که هرگاه بخواهید به عظمت الهی نظر کنید به عظمت آفرینش یا آفریده­های او توجه کنید؛ یعنی چون توان فهم عظمت الهی را ندارد در عظمت الهی تفکر نکنید و اگر خواستید ادراکی در مورد عظمت الهی داشته باشید در باب عظمت آفرینش فکر کنید. این برداشت با روایت «من تفكّر في‏ عظمة اللّه أبلس»[[322]](#footnote-322) سازگار است و می توان در تکمیل کلام دو روایت «عَنْ مُعَمَّرِ بْنِ خَلَّادٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا الْحَسَنِ الرِّضَا ع يَقُولُ‏ لَيْسَ الْعِبَادَةُ كَثْرَةَ الصَّلَاةِ وَ الصَّوْمِ إِنَّمَا الْعِبَادَةُ التَّفَكُّرُ فِي أَمْرِ اللَّهِ‏ عَزَّ وَ جَلَّ.[[323]](#footnote-323) مَنْ تَفَكَّرَ فِي‏ آلَاءِ اللَّهِ وُفِّقَ[[324]](#footnote-324)» را مطرح کرد. در این روایات راه اندیشیدن در خدا، امر خدا یعنی همان آیات الهی می­باشند. در روایت دیگر بیان شده است که تفکر در عظمت الهی به تحیر و یاس می­انجامد، در روایت «من تفكّر في‏ عظمة اللّه أبلس»[[325]](#footnote-325) نتیجۀ تفکر در عظمت الهی را یاس و حیرانی دانسته شده است.

در روایت «عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: دَعُوا التَّفَكُّرَ فِي اللَّهِ فَإِنَّ التَّفَكُّرَ فِي اللَّهِ لَا يَزِيدُ إِلَّا تَيْهاً لِأَنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى‏ لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ وَ لَا تَبْلُغُهُ الْأَخْبَارُ.»[[326]](#footnote-326)

عبارت «التفکر فی الله» مطلق است و قرینه­ای در متن وجود ندارد که آن را به ذات، صفات یا عظمت الهی منحصر کند. روایت دو دلیل طولی در نهی از تفکر بیان می­کند دلیل اصلی این است که فرایند تفکر در خدا تیه و گمراهی است و این گمراهی به ذات قوۀ فاهمه انسانی باز می­گردد؛ زیرا لِأَنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى‏ لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ وَ لَا تَبْلُغُهُ الْأَخْبَارُ» خدا با قوۀ ادراک قابل درک نیست؛ یعنی نهی از تفکر به محدودیت ذاتی قوۀ ادراکی باز می­گردد.

## فرجام نامطلوب برای تفکر

فَمَتَى تَفَكَّرَ الْعَبْدُ فِي مَاهِيَّةِ الْبَارِئِ وَ كَيْفِيَّتِهِ أَلِهَ فِيهِ وَ تَحَيَّرَ وَ لَمْ تُحِطْ فِكْرَتُهُ بِشَيْ‏ءٍ يَتَصَوَّرُ لَهُ لِأَنَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ خَالِقُ الصُّوَرِ

در این روایت تفکر در ماهیت و کیفیت خدا به والهی و حیرانی می­انجامد و هیچ شناخت تصوری از خالق نزد انسان حاصل نمی­شود. فرجام تفکر در خدا حیرت و والهی است. روایات سه نوع فرجام برای تفکر در خدا ترسیم می­کنند. مخالفت با واقع، سرگردانی و حیرت، الحاد و گمراهی.

در روایت «و سئل الصادق ع عنه‏ فقال كل ما أحاط به وهمك‏ و جذبه تفكرك أو أصبته بالحواس فالله جل جلاله بخلاف ذلك»[[327]](#footnote-327)

خدا خلاف نتیجۀ شناخت انسان معرفی شده است. در این روایت بیان شده که هرچه قوۀ وهم انسان بدان احاطه یابد یا تفکر انسان بدان دست پیدا کند غیر خداست. مسیر تفکر به فرجام کاذب و خلاف واقع منتهی می­گردد. شبیه همین تعبیر در «وَ لَا يُشْبِهُهُ شَيْ‏ءٌ وَ كُلَّمَا وَقَعَ فِي الْوَهْمِ‏ فَهُوَ مُخَالِفُهُ»[[328]](#footnote-328) آمده است.

در برخی روایات چنین آمده که فرایند تفکر به هیچ نتیجه­ای نمی­رسد؛ یعنی آرام و قرار نمی­گیرد و به حیرت منتهی می­گردد. این حیرت در روایت «وَ حَارَ فِي مَلَكُوتِهِ‏ عَمِيقَاتُ مَذَاهِبِ التَّفْكِيرِ وَ انْقَطَعَ دُونَ الرُّسُوخِ فِي عِلْمِهِ جَوَامِعُ التَّفْسِيرِ وَ حَالَ دُونَ غَيْبِهِ الْمَكْنُونِ حُجُبٌ مِنَ الْغُيُوبِ‏ تَاهَتْ فِي أَدْنَى أَدَانِيهَا طَامِحَاتُ الْعُقُولِ فِي لَطِيفَاتِ الْأُمُورِ فَتَبَارَكَ اللَّهُ الَّذِي لَا يَبْلُغُهُ بُعْدُ الْهِمَمِ وَ لَا يَنَالُهُ غَوْصُ الْفِطَن»‏[[329]](#footnote-329) آمده است.

در این روایت برای تفکر طرق و شیوه­هایی ترسیم شده است که برخی عمیق­تر از دیگر روش­هاست. روایت بیان می­کند که عمیق­ترین شیوه­های تفکر در فهم ملکوت الهی در حیرتند. ملکوت به هر معنایی باشد در حوزۀ فعل الهی است و در این روایت فکر بشری در بخشی از افعال الهی حیران است. در ذیل روایت این محدودیت بیشتر توضیح داده می­شود زیرا بیان می­کند که غیب مکنون در حجاب­هایی از غیب است که در پایین­ترین این حجاب­ها بلند پروازی عقل حیران است.

می­توان گفت دلیل نهی از تفکر این است که تفکر در این وادی سرانجام خوشی ندارد. فرایند تفکر در ذات خدا جز به الحاد یا تزندق نمی­انجامد؛ چنانچه در روایات زیر نشان داده شده است:

«- مَنْ تَفَكَّرَ فِي‏ ذَاتِ اللَّهِ أَلْحَدَ»[[330]](#footnote-330) در روایات «وَ مَنْ أَفْكَرَ فِي ذَاتِ اللَّهِ‏ تَزَنْدَقَ‏[[331]](#footnote-331)»

روایت «من تفكّر في‏ عظمة اللّه أبلس»[[332]](#footnote-332) نتیجۀ تفکر در عظمت الهی را یاس و حیرانی دانسته شده است.

حاصل اینکه روایات از تفکر در ذات و برخی صفات –عظمت- نهی کرده است؛ زیرا این امر سبب گمراهی یا حداقل حیرانی می­شود. در مقابل تفکر در ذات و صفات، روایات دعوت به تفکر در فعل الهی کرده البته خاطر نشان می­کند که برخی از مراحل فعل الهی نیز برای فکر انسان قابل فهم نیست.

#### وهم

##### تبیین وهم

در روایت «عَنْ دَاوُدَ بْنِ الْقَاسِمِ أَبِي هَاشِمٍ الْجَعْفَرِيِّ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ ع- لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصارَ فَقَالَ يَا أَبَا هَاشِمٍ أَوْهَامُ الْقُلُوبِ أَدَقُّ مِنْ أَبْصَارِ الْعُيُونِ أَنْتَ قَدْ تُدْرِكُ بِوَهْمِكَ‏ السِّنْدَ وَ الْهِنْدَ وَ الْبُلْدَانَ الَّتِي لَمْ تَدْخُلْهَا وَ لَا تُدْرِكُهَا بِبَصَرِكَ وَ أَوْهَامُ الْقُلُوبِ لَا تُدْرِكُهُ فَكَيْفَ أَبْصَارُ الْعُيُونِ»[[333]](#footnote-333)

ابصار نه به معنای دیدن به چشم بلکه ادراک به اوهام تفسیر شده است با استفاده از تعبیر «اوهام القلوب» ؟؟ انواع اضافه؟؟ از انجایی که اوهام القلوب در مقابل ابصار العیون قرار گرفته باید هم­طراز باشند و چنانچه در ذیل روایت نیز «تدرک بوهمک» در سطح «و لا تدرکها ببصرک» است، از این رو وهم مانند بصر یک قوه ادراکی است که کارکردهایی دارد. و از لحاظ هستی شناسی اخص از قلب محسوب می­گردد. در برخی روایات به جای «ادق» واژه «اکبر»[[334]](#footnote-334) آمده است.

همین نکته در روایت عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع‏ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى‏ لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ قَالَ إِحَاطَةُ الْوَهْمِ‏ أَ لَا تَرَى إِلَى قَوْلِهِ‏ قَدْ جاءَكُمْ بَصائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ‏ لَيْسَ يَعْنِي بَصَرَ الْعُيُونِ- فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ‏ وَ لَيْسَ يَعْنِي مَنْ أَبْصَرَ نَفْسَهُ- وَ مَنْ عَمِيَ فَعَلَيْها لَيْسَ يَعْنِي عَمَى الْعُيُونِ إِنَّمَا عَنَى إِحَاطَةَ الْوَهْمِ‏ كَمَا يُقَالُ فُلَانٌ بَصِيرٌ بِالشِّعْرِ وَ فُلَانٌ بَصِيرٌ بِالْفِقْهِ وَ فُلَانٌ بَصِيرٌ بِالدَّرَاهِمِ وَ فُلَانٌ بَصِيرٌ بِالثِّيَابِ اللَّهُ أَعْظَمُ مِنْ أَنْ يُرَى بِالْعَيْنِ. به بیان دیگری توضیح داده شده است.

در روایت "هُوَ أَجَلُّ مِنْ أَنْ يُدْرِكَهُ بَصَرٌ أَوْ يُحِيطَ بِهِ وَهْمٌ‏ أَوْ يَضْبِطَهُ عَقْلٌ"[[335]](#footnote-335) وهم در کنار عقل و بصر قرار گرفته و معرفتی بودن آن همانند عقل و بصر لحاظ شده است و احاطۀ وهم همانند ؟؟؟

توضیح داده نشده که وهم هم منبع است و هم فرآیند

## ناتوانی وهم به عنوان منبع

همانند عقل و فکر وهم نیز در روایات دارای دو بعد یا جنبه منبعی و فرآیندی است. وهم در روایات گاه خود به عنوان یک منبع مستقل شناخت به شمار آمده است و گاه نیز فرآیندی عقلانی است که بر اساس آن یک موضوع شناخته می­گردد. در روایت زیر وهم به دلیل همنشینی با فکر و عقل که در اینجا به صورت منبع لحاظ گشته­اند دارای بعد منبعی است.

 وَ أَسْأَلُكَ بِالْقُدْرَةِ الَّتِي أَنْزَلْتَ بِهَا الصَّخْرَةَ بَعْدَ نُورِكَ فَانْشَقَّتْ لِاعْتِزَازِكَ عَنْ قَدْرِكَ بِلَحْظٍ أَوْ وَهْمٍ‏ أَوْ فِكْرٍ أَوْ رَوِيَّةٍ بِعِلْمٍ أَوْ عَقْلٍ تَعَالَيْتَ عَن‏ هَذِهِ الْأَقَاوِيلِ مِنْهُمْ فِي الشَّمْسِ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّهُمْ لَمْ يَقِفُوا عَلَى الْحَقِيقَةِ مِنْ أَمْرِهَا فَإِذَا كَانَتْ هَذِهِ الشَّمْسُ الَّتِي يَقَعُ عَلَيْهَا الْبَصَرُ وَ يُدْرِكُهَا الْحِسُّ قَدْ عَجَزَتِ الْعُقُولُ عَنِ الْوُقُوفِ عَلَى حَقِيقَتِهَا فَكَيْفَ مَا لَطُفَ عَنِ الْحِسِّ وَ اسْتَتَرَ عَنِ الْوَهْمِ‏ فَإِنْ قَالُوا وَ لِمَ اسْتَتَرَ قِيلَ لَهُمْ لَمْ يَسْتَتِرْ بِحِيلَةٍ يَخْلُصُ إِلَيْهَا كَمَنْ يَحْتَجِبُ مِنَ النَّاسِ بِالْأَبْوَابِ وَ السُّتُورِ وَ إِنَّمَا مَعْنَى قَوْلِنَا اسْتَتَرَ أَنَّهُ لَطُفَ عَنْ مَدَى مَا تَبْلُغُهُ الْأَوْهَامُ كَمَا لَطُفَتِ النَّفْسُ وَ هِيَ خَلْقٌ مِنْ خَلْقِهِ وَ ارْتَفَعَتْ عَنْ إِدْرَاكِهَا بِالنَّظَرِ فَإِنْ قَالُوا وَ لِمَ لَطُفَ تَعَالَى عَنْ ذَلِكَ عُلُوّاً كَبِيراً كَانَ ذَلِكَ خَطَأً مِنَ الْقَوْلِ لِأَنَّهُ لَا يَلِيقُ بِالَّذِي هُوَ خالِقُ كُلِّ شَيْ‏ءٍ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مُبَايِناً لِكُلِّ شَيْ‏ءٍ مُتَعَالِياً عَنْ كُلِّ شَيْ‏ءٍ سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَى‏[[336]](#footnote-336)

## ناتوانی در کارکرد

در حوزۀ خداشناسی محدودیت وهم به دلیل محدودیت کارکردهای آن با الفاظ گوناگون بیان شده است. کارکردهای وهم مانند «ادراک، احاطه، ضبط» در خداشناسی از وهم نفی شده است.

تفاوت روایات وهم با فکر در این است که در فکر هم محدودیت به خود منبع خورده و هم محدودیت به کارکردهای آن علاوه اینکه در وهم بیان نشده است آیا انسان قادر است وهم خود را در مسیر خداشناسی به کار گیرد یا خیر.

نکته دیگر اینکه در نهایت کار وهم از یک جهت مانند فکر است و آن اینکه خدای عزوجل غیر از آنی است که وهم آن را می­یابد. در این مورد دو روایت «كل ما أحاط به وهمك‏ و جذبه تفكرك أو أصبته بالحواس فالله جل جلاله بخلاف ذلك»[[337]](#footnote-337) «كُلَّمَا وَقَعَ فِي الْوَهْمِ‏ فَهُوَ مُخَالِفُهُ»[[338]](#footnote-338) به صراحت مطلب را بیان می­کند.

در بحث تفکر بیان شد که عاقبت تفکر در ذات یا صفات الهی گمراهی، ضلال، حیرانی است. اما این نکته در مورد وهم مجمل و تنها در روایت «ضَلَّتْ فِيكَ الصِّفَاتُ، وَ تَفَسَّخَتْ دُونَكَ النُّعُوتُ، وَ حَارَتْ‏ فِي كِبْرِيَائِكَ لَطَائِفُ الْأَوْهَامِ»[[339]](#footnote-339) بیان شده است. حیرانی وهم در این روایت به کبریای الهی باز می گردد.

ناتوانی وهم در روایت «هُوَ الَّذِي أَلِهَ الْخَلْقُ عَنْ دَرْكِ مَاهِيَّتِهِ وَ كَيْفِيَّتِهِ بِحِسٍّ أَوْ بِوَهْمٍ‏ لَا بَلْ هُوَ مُبْدِعُ الْأَوْهَامِ وَ خَالِقُ الْحَوَاسِّ» هم به ادراک ماهیت و هم به ادراک کیفیت باز می­گردد.

بر اساس روایات انسان در به کارگیری وهم فعال نیست بلکه خود قوۀ وهم بعد از آنکه مواد اولیه و اطلاعات ابتدایی را به دست آورد، به صورت خودبنیاد ادراک، ضبط، احاطه پیدا می­کند. لذا در برخی از روایات به جای این تعابیر از تعبیر «کلَّمَا وَقَعَ فِي الْوَهْمِ» استفاده شده است. یعنی نقش مختارانه انسان در ادراک وهم دیده نمی­شود و از این رو نهی از به کارگیری وهم مشاهده نمی­شود.

در روایت ابو هاشم جعفری ادراک از کارکردهای وهم است و مصداق آن در ادراک اموری است که انسان با حس مستقیم آنها را ادراک نمی­کند بلکه با سمع و نقل آنها را درک می­کند در حالی که آن امور قابلیت دارند با ادراک مستقیم و مشاهده نیز ادراک شوند؛ یعنی انسان دو گونه می­تواند حکم به وجود سند و هند داشته باشد. یکبار با دیدن بار دیگر با شنیدن و تحلیل و انضباط بخشی به شنیده­ها. طبق این روایت فرد بدون اینکه کشوری را ببیند می­تواند آن را ادراک کند و این نوع از معرفت به خاطر قدرت فاهمۀ وهم است و طبق این روایت قدرت معرفتی وهم از عین دقیق­تر است.[[340]](#footnote-340) با این همه اوهام قلوب از ادراک خدا ناتوان است. نفی ادراک اوهام اختصاصی به ذات یا صفات الهی ندارد بلکه روایات در دو حوزه وهم را ناتوان می­داند.

عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع‏ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى‏ لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ قَالَ إِحَاطَةُ الْوَهْمِ‏ .... لَيْسَ يَعْنِي عَمَى الْعُيُونِ إِنَّمَا عَنَى إِحَاطَةَ الْوَهْمِ‏

روایت بالا به جای ادراک احاطه را به وهم نسبت داده است. می­توان گفت این دو ناظر به یک واقعیتند و هر کدام از منظری به این قوه می­نگرند. در روایت اول به اصل ادراک و در روایت دوم به کیفیت ادراک توجه شده است. در این روایت احاطۀ وهم همان «لا تدرکه الابصار» دانسته شده است. به این ترتیب عدم احاطه به ضمیر خورده است و این ضمیر به خدا باز می­گردد و نمی توان گفت عدم احاطه در ذات الهی مطرح است؛ زیرا بر این مطلب قرینه ای نداریم. در روایت هُوَ أَجَلُّ مِنْ أَنْ يُدْرِكَهُ بَصَرٌ أَوْ يُحِيطَ بِهِ وَهْمٌ‏ أَوْ يَضْبِطَهُ عَقْلٌ[[341]](#footnote-341) نیز همین­گونه است.

در روایت زیر توانایی وهم در ادراک با ضبط بیان شده است.

«وَ جَمِيعَ مَا فِي مَلَكُوتِهِ مِنْ شَيْ‏ءٍ يُوصَفُ بِوَجْهٍ أَوْ يُحَدُّ بِحَدٍّ أَوْ يُدْرَكُ بِبَصَرٍ أَوْ يُحِيطُ بِهِ عَقْلٌ أَوْ يَضْبِطُهُ‏ وَهْمٌ وَ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى‏ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْ‏ءٌ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ»[[342]](#footnote-342)

در این روایت به صورت مستقیم محدودیت وهم تبیین نگردیده است بلکه بیان شده که تمام مخلوقات یا با بصر درک می­شود یا به احاطۀ عقل در می­آید و یا وهم آن را ضبط می­کند در ادامه عبارت لیس کمثله شئ آمده که از این بیان می توان فهمید که خدا از حوزۀ ادراک بشر خارج است.

در روایت «وَ لَا تُدْرِكُهُ الْأَوْهَامُ كَيْفَ تُدْرِكُهُ الْأَوْهَامُ وَ هُوَ خِلَافُ مَا يُعْقَلُ وَ خِلَافُ مَا يُتَصَوَّرُ فِي الْأَوْهَامِ إِنَّمَا يُتَوَهَّمُ شَيْ‏ءٌ غَيْرُ مَعْقُولٍ وَ لَا مَحْدُودٍ»[[343]](#footnote-343) ظرف وقوع تصور اوهام است و بیان شده است که هر تصوری از خدا که در ظرف وهم واقع شود خلاف واقع است.

یکی از کارکردهای وهم در فرآیند شناخت تقسیم موضوع شناسایی است که این توانایی در مورد خدا کارایی ندارد. در روایت زیر هرگونه تقسیم خارجی, عقلی و وهمی از خدا نفی گردیده است و به همین دلیل از حوزه ادراک وهم خارج است.

عَنْ مِقْدَامِ‏ بْنِ شُرَيْحِ بْنِ هَانِئٍ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: إِنَّ أَعْرَابِيّاً قَامَ يَوْمَ الْجَمَلِ إِلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ ع فَقَالَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ أَ تَقُولُ إِنَّ اللَّهَ وَاحِدٌ ...... فَقَوْلُ الْقَائِلِ هُوَ وَاحِدٌ يُرِيدُ بِهِ لَيْسَ لَهُ فِي الْأَشْيَاءِ شِبْهٌ وَ لَا مِثْلٌ كَذَلِكَ اللَّهُ رَبُّنَا وَ قَوْلُ الْقَائِلِ إِنَّهُ تَعَالَى وَاحِدٌ يُرِيدُ أَنَّهُ أَحَدِيُّ الْمَعْنَى يَعْنِي أَنَّهُ لَا يَنْقَسِمُ فِي وُجُودٍ وَ لَا عَقْلٍ وَ لَا وَهْمٍ‏ كَذَلِكَ اللَّهُ رَبُّنَا عَزَّ وَ جَلَ‏[[344]](#footnote-344)

# میزان محدودیت عقل در حوزه توحید

روایات برای عقل در حوزه خداشناسی سه دسته محدودیت اثبات می­کنند. محدودیت عقل در درک ذات، محدودیت در شناخت صفات و محدودیت در افعال الهی. برخی از روایات محدودیت عقل را در شناخت ذات خداوند، ماهیت و حقیقت آن می­دانند مانند: «وَ حَجَبَ الْعُقُولَ‏ عَنْ أَنْ تَتَخَيَّلَ ذَاتَهُ»، « مَنْ تَفَكَّرَ فِي‏ ذَاتِ اللَّهِ أَلْحَدَ»[[345]](#footnote-345) «وَ مَنْ أَفْكَرَ فِي ذَاتِ اللَّهِ‏ تَزَنْدَقَ‏»[[346]](#footnote-346)؛ «قَدْ عَجَزَتِ الْعُقُولُ عَنِ الْوُقُوفِ عَلَى حَقِيقَتِه»[[347]](#footnote-347)

در روایتی محدودیت عقل به صورت مطلق به درک صفات الهی باز می­گردد «فَلَا تُدْرِكُ الْعُقُولُ وَ أَوْهَامُهَا وَ لَا الْفِكَرُ وَ خَطَرَاتُهَا ولَا الْأَلْبَابُ وَ أَذْهَانُهَا صِفَتَهُ»؛ «عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حَكِيمٍ قَالَ كَتَبَ أَبُو الْحَسَنِ مُوسَى بْنُ جَعْفَرٍ ع إِلَى أَبِي أَنَّ اللَّهَ أَعْلَى وَ أَجَلُّ وَ أَعْظَمُ مِنْ أَنْ يُبْلَغَ كُنْهُ صِفَتِهِ فَصِفُوهُ بِمَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ وَ كُفُّوا عَمَّا سِوَى ذَلِكَ»[[348]](#footnote-348)

در باب صفات نیز در روایات به خصوص به محدودیت عقل در شناخت برخی از صفات تأکید شده است. این صفات عبارتند از کیفت، عظمت و جبروت، جلال و عز الهی.

«مَنْ نَظَرَ فِي اللَّهِ كَيْفَ هُوَ هَلَكَ؛ لِأَنَّهُ اللَّهُ‏ الَّذِي لَمْ يَتَنَاهَ فِي الْعُقُولِ‏ فَيَكُونَ فِي مَهَبِّ فِكْرِهَا مُكَيَّفاً»[[349]](#footnote-349)

همانند کیفیت درک عظمت و جبروت الهی نیز از صفاتی است که روایات آن را از دسترس عقل خارج دانسته­اند.

«لا تُقَدِّرْ عَظَمَةَ اللَّهِ سُبْحَانَهُ عَلَى قَدْرِ عَقْلِكَ‏ فَتَكُونَ مِنَ الْهَالِكِينَ»[[350]](#footnote-350)؛ «من تفكّر في‏ عظمة اللّه أبلس»[[351]](#footnote-351)

«فَلَسْنَا نَعْلَمُ كُنْهَ عَظَمَتِكَ إِلَّا أَنَّا نَعْلَمُ أَنَّكَ حَيٌّ قَيُّومُ لَا تَأْخُذُكَ سِنَةٌ وَ لَا نَوْم»[[352]](#footnote-352)

«عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ إِنَّ اللَّهَ عَظِيمٌ رَفِيعٌ لَا يَقْدِرُ الْعِبَادُ عَلَى صِفَتِهِ وَ لَا يَبْلُغُونَ كُنْهَ عَظَمَتِه»[[353]](#footnote-353)

«و لا يقدر الواصفون كنه عظمته و لا يخطر على القلوب مبلغ جبروته»[[354]](#footnote-354)‏

«الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي انْحَسَرَتِ الْأَوْصَافُ عَنْ كُنْهِ مَعْرِفَتِهِ وَ رَدَعَتْ عَظَمَتُهُ الْعُقُولَ فَلَمْ تَجِدْ مَسَاغاً إِلَى بُلُوغِ غَايَةِ مَلَكُوتِه»[[355]](#footnote-355)‏‏

«فلا تصف [لا تصف‏] الألسن كنه جلاله و عزه»[[356]](#footnote-356)

در برخی روایات محدودیت عقل به درک افعال الهی بازگشته است. از جمله این افعال کیفیت خلق است.

«بعدت الظنون عن إدراک كنه كيفية ما ظهر من بوادی عجائب أصناف بدائع قدرتک»[[357]](#footnote-357)

عالم غیب به عنوان یک دسته از مخلوقات از مواردی است که عقل در ادراک آن ناتوان دانسته شده است.

«وَ حَالَ دُونَ غَيْبِهِ الْمَكْنُونِ حُجُبٌ مِنَ الْغُيُوبِ‏ تَاهَتْ فِي أَدْنَى أَدَانِيهَا طَامِحَاتُ الْعُقُولِ‏ فِي لَطِيفَاتِ الْأُمُورِ»[[358]](#footnote-358)

### محدودیت در معرفت فطری

محدودیت عقل در روایات گاهی به اصل معرفت بازمی­گردد؛ یعنی نوعی معرفت وجود دارد که به آن معرفت نیز اطلاق می­شود ولی عقل توان رسیدن به آن­ها را ندارد. عدم توانایی عقل در این موارد به دلیل وجود مانع نیست بلکه عقل ذاتاً و بدون هیچ مانعی توان دستیابی به این معارف را ندارد. بر اساس روایات، انسان نوعی معرفت به خدا دارد که این معرفت از دست­رس عقل به دور است و از منبع دیگری به دست می­آید که فطرت نام دارد. این شناخت همان معرفت شخصی هر فرد به خداست و عقل به این معرفت سبیل "لم يكلف الله العباد المعرفة و لم يجعل لهم إليها سبيلا "[[359]](#footnote-359) و ابزاریندارد" هَلْ جُعِلَ فِي النَّاسِ أَدَاةٌ يَنَالُونَ بِهَا الْمَعْرِفَةَ قَالَ فَقَالَ لَا..."[[360]](#footnote-360) و راهی برای رسیدن به آن برای عقل در انسان قرار داده نشده است.[[361]](#footnote-361)

بر اساس روایت «المعرفة من صنع من هي؟ قال: من صنع اللّه ليس للعباد فيها صنع‏»[[362]](#footnote-362) بشر هیچ دخالتی در حصول این معرفت ندارد؛ در این روایت محدودیت عقل تنها در یک بعد بیان شده است و آن در این جهت است که بشر و عقل او در پدید آمدن این نوع معرفت دخالتی ندارد. روایات عوامل این محدودیت را با عبارات گوناگون بیان می­کنند:

1. فقدان ابزار

روایت زیر وجود هر نوع ابزاری را در رسیدن به معرفت خدا نفی می­کند. « عن عبد الأعلى قال قلت لأبي عبد اللّه عليه السّلام: أصلحك اللّه هل جعل في الناس أداة ينالون بها المعرفة؟ قال فقال:لا»[[363]](#footnote-363) ابی الاعلی از امام صادق پرسید؛ آیا خداوند برای شناخت خودش ابزاری قرار داده است؟ حضرت می­فرماید نه.

این روایت می­توان بیانگر دو نوع برداشت باشد: اول اینکه مقصود از معرفت همان «معرفت فطری» است که در نهاد انسان سرشته شده است. با این برداشت محدودیت دیگری برای عقل ثابت می­شود و آن محدودیت در فهم «معرفت فطری» است. این برداشت زمانی صحیح است که معرفت را به معنای حاصل مصدر بگیریم؛ با این توضیح که در نظر سؤال کننده در نهاد انسان معرفت فطری سرشته شده و در مقام سؤال از امام می­پرسد که آیا خود این معرفت با ابزاری قابل فهم است یا از دست­رس عقل بشری به دور است. پاسخ این سؤال نفی ادات از معرفتی است که در نهاد انسان وجود دارد. بنابراین عقل در پدید آمدن معرفت فطری دخالتی ندارد و در ادراک آن نیز ابزاری در اختیار ندارد؛ چراکه این معرفت دستگاه انحصاری خود را دارد.

برداشت دوم زمانی نمایان می­شود که معرفت را به معنای مصدری بگیریم در این صورت روایت اینگونه تبیین می­شود که در مردم ابزاری برای حصول معرفت نیست؛ و این تعبیر همسان با روایت قبلی است که دخالت بشر در پدید آمدن معرفت را نفی می­کند. این برداشت قرینۀ درون متنی دارد؛ عبارت «فَهَلْ كُلِّفُوا الْمَعْرِفَةَ قَالَ لَا عَلَى اللَّهِ الْبَيَانُ- لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَها لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا ما آتاها قَالَ وَ سَأَلْتُهُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ- وَ ما كانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْماً بَعْدَ إِذْ هَداهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ ما يَتَّقُونَ‏[[364]](#footnote-364) قَالَ حَتَّى يُعَرِّفَهُمْ مَا يُرْضِيهِ وَ مَا يُسْخِطُهُ»[[365]](#footnote-365) دلالت می­کند که بحث از تحصیل معرفت است؛ زیرا تکلیف تحصیل معرفت از مردم برداشته شده است.

1. فقدان سبیل

در روایت زیر ناتوانی بشر در دسترسی به معرفت با نفی سبیل بیان شده است. «عن عبد الأعلى مولى آل سام عن أبي عبد اللّه عليه السّلام قال: لم يكلف اللّه العباد المعرفة؛ و لم يجعل لهم إليها سبيلا»[[366]](#footnote-366)

مطابق این روایت نفی سبیل را چه در ایجاد و چه در فهم معرفت تحلیل کنیم نتیجه یکی است و آن ناتوانی بشر از به دست آوردن این معرفت است. نفی سبیل در این جنبه مطلق است و عقل را نیز شامل می­شود از این رو خداوند تکلیف را از به دست آوردن این معرفت برداشته است.

1. نفی استطاعت

 در برخی روایات این محدودیت با نفی استطاعت بیان شده است. «عن صفوان قال قلت لعبد صالح عليه السّلام: هل في الناس استطاعة يتعاطون[[367]](#footnote-367) بها المعرفة؟ قال: لا، قلت: فهل لهم على المعرفة ثواب إذا كانوا ليس فيهم ما يتعاطونه بمنزلة الركوع و السجود الذي أمروا به ففعلوه؟ فقال: لا إنما هو تطول من اللّه عليهم و تطول بالثواب»‏[[368]](#footnote-368)

براساس این روایت انسان هیچ­گونه زمینه و توانایی در کسب معرفت ندارد بلکه معرفت هدیه و تفضل خداوند به بشر دانسته شده است. بنابراین با وجود عقل نیز در انسان این استطاعت برای کسب معرفت حاصل نمی­گردد و عقل توانایی دستیابی به این معرفت را ندارد.

1. نفی اکتساب

 در روایت زیر عدم دخالت بشر در این معرفت با نفی اکتساب بیان شده است.«عن أبي بصير عن أبي عبد اللّه عليه السّلام: أنه سئل عن المعرفة أ مكتسبة هي؟ قال: لا فقيل له فمن صنع اللّه و عطائه هي؟ قال: نعم، و ليس للعباد فيها صنع و لهم اكتساب الأعمال»‏[[369]](#footnote-369) روایت زیر این عدم اکتساب را روشن­تر توضیح می­دهد:

عن عبدالرحيم القصير عن أبي عبد اللّه عليه السّلام في حديث: أنه كتب إليه يسأله عن المعرفة و الجحود؟ فكتب عليه السّلام إليه على يدي عبد الملك بن أعين: سألت عن المعرفة ما هي؟ فاعلم أن المعرفة من اللّه عز و جل في القلب مخلوقة، و الجحود من صنع اللّه في القلب مخلوق، و ليس للعباد فيهما من صنع، و لهم فيهما الاختيار و الاكتساب فبشهوتهم للإيمان اختاروا المعرفة، فكانوا بذلك مؤمنين عارفين، و بشهوتهم للكفر اختاروا الجحود، فكانوا بذلك كافرين جاحدين ضلالا، و ذلك بتوفيق اللّه لهم و خذلان من خذله اللّه، فبالاختيار و الاكتساب عاقبهم اللّه و أثابهم‏[[370]](#footnote-370).

براساس این دو روایت معرفت در قلب انسان خلق شده و انسان­ها در پدید آمدن و کسب آن هیچ­گونه دخالتی ندارند. آنان تنها می­توانند معرفتی که در نهاد آنان آفریده شده است را اختیار یا انکار کنند.

درس 9

## درس نهم

## 1. مقدمه

بحث از معرفت فطری، در تاریخ کلام امامیه، ریشه دیرینه دارد. آیات قرآنی و کلام معصومین علیهم السلام ریشۀ این مباحث است. مفسران و متکلمان در پژوهش‌های خود از قرآن و روایات الهام گرفته‌اند و بر آن استناد کرده‌اند.

آیه فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (روم:30) و وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتَ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَى شَهِدْنَا أَن تَقُولُواْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ (اعراف:172) را می‌توان خاستگاه و مستند اولیه این بحث به شمار آورد. در کنار این دو آیه، روایات فراوانی به بحث فطرت اشاره دارند که روایت نبوی «کل مولودٍ یولد علی الفطرة» از اولین روایات در این زمینه است.

با مراجعه به روایات روشن می­شود که ابعاد معرفت فطری چیست و چه تفاوتی با معرفت عقلی دارد و حدود و قلمرو این معرفت کدام است. پیش از اینکه به روایات مراجعه کنیم و جزئیات این بحث را در روایات دنبال کنیم باید به تعاریفی اشاره کنیم که برخی از بزرگان در باب فطرت مطرح کرده­اند. این دسته از تعاریف به دنبال تعریف فطرت سازگار با مبانی و نظام­های فلسفی و بعضاً کلامی غیر امامی هستند.

## تعاریف فطرت

اندیشمندان مسلمان با تمسک به ادله عقلی و نقلی، در باب فطرت نظریه پردازی کرده‌اند. از میان نظریات ارائه شده چند نظریه برجسته‌تر به نظر می‌رسد.

1) برخی از بزرگان شیعه فطرت را به معنای میل و گرایش تعریف کرده­اند و آیه «فطرة الله التی فطر الناس علیها» را میل و گرایش به پرستش خدا معنا کرده­اند. شاید قدیمی­ترین شخصیتی که در ذیل آیات فطرت این برداشت را ارائه کرده است، شیخ مفید باشد. وی در کتاب «تصحیح الاعتقاد» آیات و روایات معرفت فطری را یک میل و گرایش می­داند و می­فرماید: «این که در آیات و روایات آمده است که توحید از طریق فطرت شناخته می­شود مراد این است که انسان خدا را بشناسد. غایت معرفت انسانی شناخت خداوند است نه اینکه فطرت یک منبعی است که یک معرفتی متفاوت با سایر منبع­ها به ما می­دهد».[[371]](#footnote-371) برخی از متأخرین نیز همین نظر را دارند. شهید مطهری در برخی از آثارشان فطرت را به همین معنا یعنی تمایلات انسانی به اصول دین و ارزشهای دینی گرفته است.[[372]](#footnote-372) اگر کسی چنین دیدگاهی در مورد فطرت داشته باشد طبعاً آن را به صورت یک منبع معرفتی نمی­پذیرد. این نظریه اگر چه مستقیماً به معرفت فطری اشاره ندارد ولی لازمۀ آن وجود معرفت فطری در انسان است؛ زیرا بدون معرفت، گرایش جایگاهی در انسان ندارد.[[373]](#footnote-373)

2) عده‌ای فطرت را چنین بیان کرده­اند که انسان طوری آفریده شده است که وجود او با دین سازگار است و دستورات دینی مطابق بُعد عملی انسان وضع شده است. بر اساس این دیدگاه هر موجودی دارای نوعی خلقت است که با راهی که برای سعادت وی در نظر دارد هم­خوانی داشته باشد. انسان نیز به گونه­ای آفریده شده است و به چیزهایی مجهز شده که ذاتاً با دین به عنوان روش زندگی هم­خوانی داشته باشد.[[374]](#footnote-374) این نظریه نگاه معرفت­شناختی به فطرت ندارد و نگاه آن یک نگاه وجودشناختی به فطرت است.

3) نظریه دیگری فطرت را معرفت­های نخستینی دانسته که انسان در معرفت عقلی آن­ها را داراست. به تعبیر ساده و صریح فطرت به معنای بدیهیات عقلی است. انسان دارای پاره­ای از معرفت­های نخستین است و آن­ها را به عنوان بدیهیات و ضروریات می­شناسد.[[375]](#footnote-375) بر اساس این رأی، فطری بودن آگاهی از وجود خدا بدین معناست که گزاره «خدا وجود دارد» از قضایای بدیهی اولیه است؛ یعنی فطری بودن خدایابی به این معنا خواهد بود که صرف تصور قضیه «خدا موجود است» انسان را به تصدیق می رساند و این قضیه مانند قضایای «کل از جزء بزرگتر است» و «اجتماع نقیضین محال است» می­باشد.

 اگر کسی چنین دیدگاهی داشته باشد فطرت را در ذیل عقل مطرح کرده، بخشی از معرفت عقلی را معرفت فطری دانسته است. به عبارت دیگر جنس آن همان جنس معرفت­های عقلی است.

4) برخی از منطقیان و فیلسوفان معرفت فطری را به معنای بخش خاصی از معرفت­های بدیهی دانسته­اند و یکی از بدیهیات اولیه را فطریات نام­ گذارده­اند. در آنجا برخی فطریات را به وجدانیات معنا کرده­اند؛ یعنی اموری که ما با حس باطن آن­ها را می­شناسیم مثل احساس گرسنگی یا درد. برخی مانند مشائیان فطریات را «قضایا قیاساتها معها» معنا کرده­اند و گفته­اند منظور از فطریات، گزاره­هایی عقلی هستند که اگرچه گزاره­های نظری­اند و نه بدیهی ولی از آن­جا که حد وسط آن­ها در نزد عقل حاضر است و انسان همیشه به آن­ها توجه دارد از این جهت بدیهی تلقی می­شوند.[[376]](#footnote-376) بر اساس این برداشت، فطری بودن اعتقاد به وجود خدا به این معناست که به مجرد توجه به قضیه «خدا موجود است»، دلیل آن نیز در ذهن حاضر می‌گردد و از این رو، بی‌درنگ مورد تصدیق قرار می‌گیرد.

حاصل این برداشت این است که وجود خداوند دارای دلایل کاملاً روشنی است که با اندک توجهی در ذهن حاصل می‌شوند و بر اساس آن­ها انسان به وجود خداوند معرفت دارد و در این معرفت چون دلیل همراه تصور گزاره وجود دارد، نیازی به معلم و استدلال بیرونی ندارد. روشن است که کسانی که قائل به یکی از این دو باشند نیز معرفت فطری را ذیل نوعی معرفت عقلی قرار داده­اند؛ زیرا اگر مراد از فطریات «قضایا قیاستها معها» باشد دقیقاً یکی از اجزای معرفت عقلی است و فرقی با آن ندارد و اگر آن را از وجدانیات بدانند نیز از مقدمات برهان شمرده می­شود و معرفت مستقلی از معرفت عقلی نیست.

5) دیدگاه دیگر معرفت فطری را به معنای دعوت به حکم عقل دانسته است. در این دیدگاه معرفت فطری همان معرفت حصولی است که از راه عقل به دست می آید. مقصود از معرفت فطری این است که خدا انسان را دعوت می­کند که بر اساس عقل پیش رود؛ زیرا خداوند انسان را چنان آفریده است که عقل او را به خداشناسی رهنمون می شود و انسان می تواند با حکم عقل و با یافته های آن به وجود خدا پی ببرد.[[377]](#footnote-377) طبق این برداشت معرفت فطری به این معناست که کیفیت آفرینش انسان به گونه­ای است که با پیروی از عقل به معرفت خدا نایل می شود.

6) نظریه دیگر در باب معرفت فطری نظریه­ای است که ملاصدرا و پیروان حکمت متعالیه بر آن تأکید کرده­اند که مقصود از فطریات بخشی از معرفت­های حضوری است که به شناخت مبدأ می­انجامد. انسان نسبت به حالات نفسانی خود یک معرفت وجدانی دارد اما نوعی معرفت حضوری دیگر نسبت به خود وجود دارد که در مرتبه بالاتری قرار دارد و آن زمانی است که انسان اصل وجود و کنه وجود خود را ـ و نه حالات خود ـ می­یابد. انسان خودش را با تمام خصوصیات امکانی نفس خود و با خصوصیت فقر محض خود می­یابد. انسان هستی خود را می­یابد و می­یابد که این هستی عین تعلق به خداوند متعال است. این نوع معرفت وجدانی حضوری به ذات خود این همان معرفت فطری است؛ زیرا این معرفت عیناً برابر با معرفت خداست.[[378]](#footnote-378)

این تعریف آیات و روایاتی را که دلالت می­کنند که فطرت با شهود حق همراه است، تأیید می­کند؛ چراکه فطرت در این تعریف نوعی معرفت به نفس است که مستلزم یا عین معرفت الله است. اگر این نظریه را نیز در باب معرفت فطری بپذیریم باید آن را معرفتی از سنخ غیر معرفت عقلی مصطلح به شمار آوریم اما حقیقتاً از آن نیز خارج نیست؛ چراکه این تعبیر در باب معرفت فطری دو حالت دارد: یا وجدانیاتی است که در حالت عادی انسان از آن­ها برخوردار است؛ یعنی اینکه انسان خود را عین ربط و عین تعلق می­یابد مقصود همین حالت وجدانی است در این صورت این به معرفت عقلی باز می­گردد چراکه از وجدانیات است و باید مقدمه قیاس قرار گیرد و استدلال شود تا معرفة الله کشف شود. اگر مراد همان شهود عرفانی است که در معرفة­النفس عارفان رخ می­دهد این معرفت از سنخ دیگری است و از معرفت عقلی خارج می­شود.

7) برخی نیز بر این باورند، منظور آیات و روایات از فطرت بُعد معرفتی انسان است. این گروه فطرت را به معنای معرفت فطری گرفته‌اند. قائلین به این نظریه تبیین‌های گوناگونی از معرفت فطری ارائه داده‌اند که در مباحث آتی خواهد آمد.[[379]](#footnote-379) بر این اساس معرفت فطری نوعی معرفت است که به انسان قبل از زایش وی اعطا شده است ؛ به این ترتیب که انسان قبل از ورود به عالم طبیعت، در عوالم دیگری قرار داشته و در آن‌جا خداوند، خود را به انسان نمایانده و به خاطر این مواجهه، همه آدمیان وجود خدا را به عنوان پروردگار جهان تصدیق کرده‌اند. البته آدمی پس از پانهادن در جهان طبیعت، جزئیات آن مواجهه روحانی را به فراموشی می‌سپارد؛ اما خمیرمایه آن معرفت برای او محفوظ می‌ماند.

مستمسک اصلی در این نظریه آیۀ 172 اعراف و روایات تفسیری این آیه است.

## 2. مفهوم شناسی فطرت

نوشته حاضر بر آن است که دیدگاه متون دینی را در این مورد جویا شود. کانون این بحث بر فطرت نهاده شده از این رو این منبع از معرفت را معرفت فطری نام نهاده­اند. همان گونه که گفتیم اساس کار بر آیه فطرت، آیه میثاق و حدیث «کل مولود یولد علی الفطرة» است و نزاع­های کلامی بر نوع برداشت از مفهوم فطرت باز می­گردد. از این رو لازم است معنای لغوی، معنای اصطلاحی، تطور تاریخی و نظریه ها به صورت اجمالی بررسی شود.

## 2.1. معنای لغوی

فطرت مصدر نوعی ـ بر وزن فِعلة ـ است که از ریشه «فطر» مشتق شده است. فطر به معنای «شکافتن، آفریدن چیزی بدون سابقه قبلی» است. (جوهری، ج 2، ص 248 و 249؛ ابن منظور، ج 1، ص 258)

فِطرتْ در لغت به معنای سرشت، طبیعت و خلقت خاص آمده است. (فیومی، ص 476ق) بنابراین معجم­های لغت در معنای لغوی میان فِطرت و خلقت ارتباط ایجاد کرده­اند. العین که قدیمی­ترین فرهنگ لغت در زبان عربی است، می­نویسد: **«فطر الله الخلق» یعنی: آنان را خلق کرده و ساختن آنان را شروع کرده است».**[[380]](#footnote-380)

 از سوی دیگر بدیع و نو بودن می‌تواند یکی از شاخصه‌های فِطرت باشد؛ زیرا این نکته در معنای ریشه آن مفروض است. مجمع البحرین در توضیح فاطر السموات می­گوید: یعنی خالق، مبدع و مخترع آسمان­ها.[[381]](#footnote-381)

راغب نیز در مفردات «فطر الله الخلق» را چنین توضیح داده است: فطر ایجاد شیء و ابداع آن است به گونه­ای که نشانگر فعلی از افعال باشد.

بنابراین دو عنصر نوعی از خلقت بودن، بدیع و نو بودن در معنای لغوی فِطرت نمود بیشتری دارد. (ابن منظور، ج 5، ص 65) مرحوم مصطفوی در یک جمع­بندی از سخنان اهل لغت چنین می­آورد:

«اصل در این ماده احداثی است که موجب نقض حالت اولیه می­شود مانند تحولاتی که پس از خلقت اولیه احداث می­گردد. فاطر که از اسامی خداوند است به معنی کسی است که احوالی را ایجاد و کیفیاتی را پس از خلقت اولیه در مقام ربوبیت و تربیت ابداع می­کند. مفاهیم خالقیت، ایجاد، ابداع و اختراع به اصل تکوین عام بازمی­گردد که قبل از ربوبیت و ولایت می­باشد».

وی در ادامه در توضیح آیه 30 سوره مبارکه روم می­نویسد:

«دین اسم مصدر و حالت انقیاد در برابر مقررات معین است و این همان فطرت و حالت حادث و کیفیت عارض پس از تکوین می­باشد و این فطرتی است که انسان برپایه آن سرشته شده است و برنامه حیات و معاش او بر این فطرت مقدر گردیده است».[[382]](#footnote-382)

بر اساس معنای لغوی باید گفت از آنجا که فطرت مصدر نوعی است بنابراین نوعی از خلقت است که با آن، امور و حوادث و حالاتی همراه است. به عبارت دیگر فطرت حالتی از خلقت است که این حالت جزئی از آن خلقت می­باشد و قابل تفکیک خارجی نیست. البته این حالات جزء ذات نیستند و بر آن عارض شده­اند ولی پس از آن دیگر قابل انفکاک از ذات نیستند. این حالات ممکن است جنبه شناختی داشته باشند و نیز ممکن است ابعاد گرایشی در آن­ها یافت شود.

## 2.2. معنای اصطلاحی فطرت

فطرت در علوم اسلامی کاربردها و معانی متفاوتی دارد. آشنایی با این مفاهیم برای جلوگیری از اشتباه و خطا ضروری است.

الف) در علم منطق این واژه در وصف قضایای خاص است که از آنها به عنوان «فطریات» یاد می‌شود. مقصود از فطریات قضایایی هستند که تصدیق آنها نیاز به دلیل دارد اما هنگامی که ذهن قضایای فطری را تصور می‌کند، دلیل آن نیز در ذهن حاضر می‌شود. مانند برخی قضایای ریاضی مثلاً عدد دو نصف عدد چهار است. این قضایای فطری را قضایا قیاساتها معها نیز می­گویند.[[383]](#footnote-383)

ب) در علم روانشناسی فطرت وصف گرایش‌های خاص مثل فضیلت‌خواهی، زیبایی­گرایی، حقیقت­جویی و حس پرستش است.[[384]](#footnote-384)

ج) در فلسفه «تعبیر فطری» معادل «بدیهی» استعمال شده است. و در معنای «شناخت عقلی بدون توسل به اسباب حسّ و تجربی و بدون تعلیم و تعلّم» است. محال بودن اجتماع دو نقیض، ترجیح بلا مرجح از اصول بدیهی و فطری در علم فلسفه است.[[385]](#footnote-385)

د) در متون تفسیری و روایی این واژه معنای معرفتی دارد و در کنار تعابیری همچون خداشناسی، خدایابی قرار می‌گیرد. از این رو تعبیر خداشناسی فطری و خدایابی فطری تعبیر رایجی است که در منابع اسلامی می‌توان یافت.

# معرفت فطری در آیات

در قرآن مجید فطر و مشتقات آن 20 بار به کار رفته اند. این واژگان عبارتند از:

فطرت روم 30، فَطَرَکُمْ اسراء17 و 51، فَطَرَنا طه20 و 72، فَطَرَنی هود11و 51 و یس(36)،22)وزخرف(43)،27)، فَطَرَهُنَّ (انبیاء(21)،56) فُطُور(ملک(76)،3) فَطَر انعام(6)،79) و روم(30)،30) مُنْفَطِرٌ‌ به(مزمل(73)،18) اِنْفَطَرَتْ انفطار(82)،1) فاطر( انعام(6)،41)و یوسف(12)،101) و (ابراهیم(14)،10) و( فاطر(35)،1) و(زمر(39)،46) و( شوری(42)،11) به کار رفته که در تمام این موارد به معنای ابداع و آفرینش بدون سابقه‏ وجود دارد. 19 مورد از این کاربردها دلالتی بر گرایشی بودن یا معرفتی بودن فطرت ندارد و تنها آیه 30 روم قابل حمل بر معرفتی یا گرایشی بودن فطرت است. در ادامه تلاش خواهیم کرد با استفاده از آیات و روایات بر این مطلب استدلال کنیم که مراد این آیه معرفتی بودن فطرت است.

ادلۀ قرآنی در اثبات معرفت فطری را می توان در دو دسته عمده خلاصه کرد:

دستۀ اول آیاتی هستند که بحث از آنها در فطرت و معرفت فطری از دیر باز مورد تاکید پژوهشگران بوده است. آیۀ فطرت (روم: 30) و آیۀ ذر (اعراف: 172) در این دسته اند.

دستۀ دیگر آیاتی هستند که در درجۀ دوم استناد مورد توجه است: آیات نسیان، تذکر، التجاء، محبت درونی به خدا، آیات تردید ناپذیری خدا، آیۀ عهد و آیات حنیف هر کدام گروه آیاتی هستند که در اثبات معرفت فطری می تواند مورد استناد باشد.

هر دو آیه فطرت و آیه میثاق یا ذر به روشنی دلالت می­کند که موضوع مسائل بنیادین دینی و آن هم با محوریت معرفه الله است. از این آیات استفاده می­شود که موضوع فراتر از ادراک عادی بشری است؛ زیرا اولاً این آیات ما را به عالم دیگری که از انسان میثاق گرفته شده و تعریف خدا آن­جا صورت گرفته است. ثانیاً نوع شهود و بلی گفتن آن هم از تمام بنی آدم دلالت می­کند که این معرفت از سنخ معرفت­های عادی نیست. اگر آیات حنیفیت, صبغة الله و مخلصین له الدین را ضمیمه کنیم که در روایات این آیات به معرفت فطری بازگردانده شده است، مشخص می­شود که این معرفت، مربوط به حوزه حقیقت وجود انسانی و امری الهی است.

در روایات نیز این مطلب به صراحت بیان شده است. در دسته­ای از روایات به صراحت آمده که خداوند انسان­ها را بر توحید خلق کرده است «فطرهم علی التوحید». روایات به تفصیل موضوع عوالم پیشین از جمله عالم ذر را در ذیل این آیات مطرح کرده­اند که در آن­جا خداوند متعال حقیقتاً خود را به انسان­ها نشان داد و این معرفت را به آن­ها اعطا کرد. روایاتی که در ادامه می­آیند نشان می­دهند که معرفت فطری غیر از معرفت عقلی و سنخ دیگری از معرفت است و اساساً فطرت دریچه جدیدی به عالم معرفت است که کاملاً از عقل متمایز است. با اینکه عقل نه تنها از منابع معرفت به شمار آمده بلکه حجت اصلی و حجت نهایی است. در اینجا ادله­ای را که نشان می­دهند فطرت نوع خاصی از معرفت است و با معرفت عقلی منافات دارد از نظر می­گذرانیم.

## 1. آیۀ فطرت

واژۀ فطرت به صورت خاص در آیه 30 سوره روم آمده است. پیش از مطرح کردن بعد معرفتی فطرت در آیه لازم است نکاتی ذکر شود که معمولا در تفاسیر معاصر به آن­ها توجه نشده است.

**نخست** این که در آیه شریفه دین با مقوله‌ی فطرت گره خورده است. «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» مسلم است که فطرة الله مستقیما ارجاع به دین دارد و دین همان فطرة الله است.

**دوم** این که فطرت با خلقت پیوند دارد. غیر از معنای لغوی فطرت، دو شاهد داخلی در آیه وجود دارد که دلالت می‌کند که فطرت به معنای خلقت است و با نوعی خلقت انسان گره خورده است. تعبیر «فطر الناس علیها» خداوند انسانها را بر آن ساخته است. «امری» است که به خصوصیتی که در سرشت انسان قرار داده شده است، باز می‌گردد.

تعبیر «لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ» نیز از نوعی خلقت الهی صحبت می­کند که تغییر ناپذیر است. در ادامۀ آیه قرآن نوع خلقت را با تعبیر «ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ» بیان می­نماید. صدر آیه دین را فطرت الله معرفی کرده است. این نشان می‌دهد که نوع خلقت همان فطرت است.

تاکنون بحثی از معرفتی بودن فطرت به میان نیامده است حال نوبت آن است که معرفتی بودن فطرت را نشان دهیم.

## قرائن درون متنی بر معرفتی بودن فطرت

از ظهور یا صریح آیه، معنای معرفتی استفاده نمی‌شود اما قرائنی وجود دارد که به التزام یا به تضمن می‌توان استفاده کرد که این آیه برای فطرت بعد معرفت شناختی قائل است.

در درون این آیه قرائنی وجود دارد که احتمال معرفتی بودن فطرت را تقویت می­کند. البته باید توضیح داد که مراد از قرینه­هایی که مطرح می شوند به معنای این نیست که خود متن به تنهایی معرفتی بودن فطرت را می­رساند بلکه همین مقدار که احتمال معرفتی بودن فطرت امری سازگار با متن باشد، کافی است تا زمینه را برای استفاده از روایات هموار سازیم؛ زیرا اگر متن با این احتمال ناسازگار باشد، استفاده از روایات برای این منظور با دشواری مواجه خواهد بود.

**قرینۀ اول:** استفاده از واژه‌ی دین قرینۀ خوبی برای تقویت این احتمال است؛ زیرا بی تردید بخش عمدۀ دین بعد معرفتی آن است. پس اگر دین معادل فطرت شمرده شده و با فطرت گره خورده است تمام دین ـ اعم از بعد معرفتی و غیر معرفتی آن ـ با فطرت گره خورده است. بخش عمده‌ی دین معرفت است، بنابراین باید بخشی از فطرت هم معرفت باشد. به تعبیر دیگر به دلالت تضمنی این آیه معرفتی بودن فطرت را ثابت می­کند.

**قرینۀ دوم:** تعبیر «اقم وجهک للدین» به دلالت التزامی جنبۀ معرفتی فطرت را بیان می­کند. این تعبیر در حقیقت رویکرد اولیه انسان را نسبت به دین بیان می­نماید. سخن آیه در بنیاد دین­شناسی و اساس رویکرد به دین است. به بیان دیگر قرآن انسان را فرا می­­خواند تا با هویت و شخصیتش به سمت دین بیاید. این اولین رویکرد انسان به دین است که کاملا رویکرد معرفت­شناختی است. بر اساس این بیان، آیه جنبه‌هایی معرفت شناختی برای فطرت ثابت می­کند؛ چراکه این رویکرد را با تعبیر «فطرت الله التی فطر الناس علیها» بیان کرده است؛ یعنی از طریق معرفت به دین دست پیدا خواهید کرد.

برخی مفسرین معاصر از واژۀ «اقم» استفاده کرده‌اند و گفته­اند اقم چون فعلی است برای انجام کاری از این رو فطرت در سنخ معرفت نیست. وجه به معنای شخصیت است و «اقم وجهک» یعنی عمل و شخصیتت را بر اساس فطرت شکل بده و فطرت را در جنبه های عملی و کاربردی مطرح کرده­اند نه جنبۀ معرفتی. ؛ زیرا اولاً اقامه در مقابل اتباع آیه قبل است و کاملاً بحث عملی است نه معرفتی ثانیاً به فرض که بپذیریم که اقامه بحث معرفت شناختی باشد دلیلی بر معرفتی بودن خود فطرت نخواهد بود؛ زیرا فطرت بدل از دین است و با دین گره خورده نه با اقامه وجه در حالی که پیش فرض این بحث آن است که اقامه وجه همان «فطرت الله التی فطر الناس علیها» است. [[386]](#footnote-386)پاسخ این اشکال در قرینه سوم می­آید.

**قرینۀ سوم:** «عبارت مُنِيبِينَ إِلَيْهِ وَاتَّقُوهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ» که در آیه بعد آمده قرینۀ دیگری است.

وقتی آیه می‌گوید «فاقم وجهک للدین حنیفا ... منیبین الیه و اتقوه و اقیموا الصلاة» دو نوع بحث مطرح است. موضوع آیه اول «اقامۀ وجه» است که آیه بعد بر آن مترتب شده است. موضوع آیه دوم عبارت است از انابه، تقوا، اقامۀ نماز و ... بنابراین این آیه نشان می­دهد که علاوه بر اقامۀ وجه نسبت به فطرت چیز دیگری نیز مطرح است که از آثار و توابع اقامۀ وجه است. این امر نشان می­دهد که موضوع آیه اول با بحث دوم تفاوت دارد و اگر در آیه دوم با عمل مواجه­ایم، در بحث اول با معرفت سر و کار داریم و مراد از اقم وجهک در این بخش فعل و عمل نیست بلکه مراد معرفت و علم است.

بنابراین سخن برخی از مفسران که اقم را به معنای عمل می­دانند و بر این باورند که «اقم وجهک» جنبۀ اخلاقی دارد، رد می­شود؛ زیرا بعد عملی و بعد اخلاقی در ادامۀ آیه با عبارت «منیبین، اقیموا، اتقوا و...» آمده است و «فاقم وجهک للدین» شامل این موارد نمی‌شود.

شاهد دیگری که تایید می­کند «منیبین الیه، اتقوا الله، اقم الصلاة» جزئی از فطرت نیست؛ معنای فطرت است. در معنای فطرت نوع خلقت اخذ شده است. یعنی خود فطرت مصدر نوعی است و نوعی از خلقت است. «منیبین الیه، اتقو الله، اقم الصلاة»جزء فطری خلقت نیستند بلکه از آثار خلقت به شمار می­روند. کسی که به آن فطرت تکوینی توجه نماید و به آنچه که در خود دارد روی آورد، آثاری چون «انابه، تقوا، اقامۀ نماز» در او پدیدار می­گردد.

## قرائن روایی بر معرفتی بودن فطرت در این آیه

روایات صریحا این آیه را معرفت­شناختی معنا کرده­اند. تعداد روایات اگر به حد تواتر نرسد دست کم در حد استفاضه است. مجموع این آیات و روایات را شیخ حر عاملی در کتاب اثبات الهداة در جلد اول گرد آورده‌اند. این روایات هر کدام به صراحت یا به التزام دلالت می‌کنند که این آیه نگاه معرفت­شناختی دارد.

این روایات صریحا منظور از این آیه را مسئله، معرفت توحیدی بیان نموده­اند.

در این روایات واژه­هایی آمده که با سنخ معرفت عقلی متفاوت است؛ برای مثال تعابیر «معاینة الله»، «تلک المعاینه» یا «اراهم نفسه» که نشان می­دهد این معرفت از سنخ معرفت عقلی نیست.

همچنین در این روایات به صراحت آمده که این معرفت صنع خداوند است و بندگان در آن صنع دخالتی ندارند. در کافی این روایت آمده که محمد بن حکیم می­گوید: « قال قلت لأبي عبد اللّه عليه السّلام: المعرفة من صنع من هي؟ قال: من صنع اللّه ليس للعباد فيها صنع‏»[[387]](#footnote-387) معرفت کار کیست؟ حضرت فرمود معرفت صنع خداست و برای بندگان در آن صنعی نیست. در اینجا معرفت با الف و لام عهد اشاره می­کند که معرفت حقیقی ساخت خداست.

در کتاب محاسن روایت به شکل دیگری از امام رضا علیه­السلام نقل شده است: «عن أحمد بن محمد بن أبي نصر قال قلت لأبي الحسن الرضا عليه السّلام: للناس في المعرفة صنع؟ قال: لا، فقلت: لهم عليها ثواب؟ قال: يتطول عليهم بالثواب كما يتطول عليهم بالمعرفة»[[388]](#footnote-388) آیا مردم در حوزه معرفت صنع و نقشی دارند. حضرت فرمودند خیر پرسیدم آیا در این معرفت برای مردم ثوابی وجود دارد و اگر مردم خدا را این­گونه بشناسند مأجورند. حضرت فرمودند: آری ثواب دارند ولی خدا به آن­ها با فضل خود می­بخشد؛ یعنی حقی برای ثواب ندارند ولی خدا با فضل و کرم خودش عمل می­کند و همانطوری که اصل معرفت کار آن­ها نبود و خداوند متعال آن معرفت را اعطا کرد به همین شکل به آن­ها ثواب می­دهد.

در برخی روایات به جای تعبیر صنع راویان به صورتی صریح­تر از امامان پرسیده­اند که آیا انسان­ها در معرفت اکتسابی دارند یا خیر. در کتاب توحید شیخ صدوق این روایت چنین آمده است. «عن أبي بصير عن أبي عبد اللّه عليه السّلام: أنه سئل عن المعرفة أمكتسبة هي؟ قال: لا فقيل له فمن صنع اللّه و عطائه هي؟ قال: نعم و ليس للعباد فيها صنع و لهم اكتساب الأعمال»‏[[389]](#footnote-389) وقتی معرفت به انسان­ها داده شد وظیفه آن­ها این است که به دنبال این معرفت رفتاری متناسب با آن انجام دهند.

در روایات دیگر تعبیر صریح­تری آمده است و آن این که اساساً بشر برای این نوع معرفت ابزاری ندارد. «عن عبد الأعلى قال قلت لأبي عبد اللّه عليه السّلام: أصلحك اللّه هل جعل في الناس أداة ينالون بها المعرفة؟ قال فقال:لا. قلت فَهَلْ كُلِّفُوا الْمَعْرِفَةَ قَالَ لَا عَلَى اللَّهِ الْبَيَانُ لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَها و لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا ما آتاها»[[390]](#footnote-390) در روایات دیگر پرسیده شده که آیا راهی برای کسب معرفت خدا وجود دارد و پاسخ داده شده که خداوند راهی بر این معرفت در انسان­ها قرار نداده است.[[391]](#footnote-391) در روایات دیگر نیز استطاعت انسان در این معرفت نفی شده است.[[392]](#footnote-392)

## 2. آیۀ میثاق

وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتَ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَى شَهِدْنَا أَن تَقُولُواْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ[[393]](#footnote-393)

و یاد کن هنگامی را که پروردگارت از پشت فرزندان آدم، ذرّیه آنان را برگرفت و آنان را بر خودشان گواه ساخت که آیا پروردگار شما نیستیم؟ گفتند: آری، گواهی دادیم؛ تا مبادا در قیامت بگویید از این امر غافل بودیم.

در این آیه نه تنها بر وجود اصل معرفت تأکید شده بلکه موضوع معرفت و شیوه‌ی دستیابی به آن نیز مشخص شده است. بر اساس این آیه خداوند پیش از عالم دنیا مجلسی بیاراست و همۀ انسان­ها را در آن جمع کرد و آن­ها را مورد خطاب قرار داد و آنان را علیه خودشان شاهد گرفت اشهدهم علی انفسهم و موضوع آن شهادت نیز ربوبیت الهی بوده است. تمامی انسان­ها وجود و کیفیت وجودی خود را درک کردند به گونه­ای که به واسطه آن به ربوبیت الهی اقرار نمودند. ذیل آیه «أَن تَقُولُواْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ» نشان می­دهد که این معرفت –معرفت ربوبیت الهی- قابل غفلت نیست و خداوند در قیامت به آن احتجاج خواهد کرد.

## تطبیق آیه میثاق با آیۀ فطرت

عبارت «فاشهدهم علی انفسهم» خودش را بر خودش شاهد گرفتیم در آیه میثاق اشاره به مضمون آیه‌ی فطرت دارد که با تعبیر «فطر الناس علیها» بیان شده است. به عبارت دیگر اگر این دو آیه در کنار همدیگر قرار گیرند به روشنی دیده می­شود که منبع معرفتی در معرفت رب ـ که در تعبیر «الست بربکم قالوا بلی» بیان شده است ـ همان فطرتی است که در عبارت «فاشهدهم علی انفسهم الست بربکم قالوا بلی شهدنا» با تعبیر انفسهم بیان شده است.

قرآن در عبارت «قالُوا بَلى‏ شَهِدْنا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هذا غافِلينَ» علت پیمان را بیان می­کند؛ یعنی اگر از قرآن سؤال شود که چرا این پیمان گرفته شد، پاسخ این است که پیمان به این منظور گرفته شده که در روز قیامت انسان غفلت را بهانۀ کفر و عصیان خود قرار ندهد. آیۀ بعد می­فرماید «أَوْ تَقُولُواْ إِنمََّا أَشْرَكَ ءَابَاؤُنَا مِن قَبْلُ وَ كُنَّا ذُرِّيَّةً مِّن بَعْدِهِمْ أَفَتهُْلِكُنَا بمَِا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ»(173)

این آیات بر «میثاق الست» دو نکته می­افزایند که هر دو به واسطه معرفتی بودن فطرت مترتب می­گردند.

#### 1. ابطال عذر آوری به غفلت

قرآن کریم خطاب به انسان­ها می گوید: اگر در قیامت بگویید از این مسأله غافل بودیم و توجه نداشتیم پاسخ داده می­شود که یک منبع معرفتی به نام فطرت در اختیار شما گذاشته بودیم. این منبع معرفتی این عذر را برداشته بود و در دنیا کسی نمی‌توانست غفلت کند؛ یعنی فطرت معرفتی به گونه‌ای است که غفلت را به طور کلی از بین می­برد و عذر اینکه نمی‌دانستیم و غافل شدیم را از میان بر می‌دارد.

این معرفت به حدی آشکار است که نمی­توان غفلت را در آن راه داد. به عبارت دیگر آیه چنین احتجاج می­کند که اولا انسان به وجود خدا معرفت دارد. ثانیا این معرفت چنان روشن است که قابل انکار نیست و در مرحلۀ سوم انسان نمی‌تواند بگوید که می‌دانستم ولی غافل شدم. حتی غفلت هم نمی­تواند این معرفت را از بین ببرد.

#### 2. خنثی کردن تأثیر محیط

این معرفت و منبع معرفت در حدی از وضوح است که تأثیر محیط بر روی انسان را نیز خنثی می­کند. بنابراین انسان­ها نمی توانند استدلال کند كه شرک گناه پدران و نیاکان آنان بوده است و قرار گرفتن در محیط شرک آلود سبب مشرک شدن آنان است؛ چراکه پاسخ می­یابند که حجتی در درون آنان به نام معرفت فطری نهاده شده است و آنان به همان حجت بازخواست می­گردند. بنابراین هم عنصر غفلت و هم تأثیر محیط برداشته می‌شود. «لا تبدیل لخلق الله».

## قرائن روایی آیه میثاق

روایاتی که در اثبات معرفت فطری در منابع شیعی یافت می‌شوند، هر دو جنبه «معرفتی و فطری» بودن را اثبات می‌کنند؛ این روایات زمانی که معرفت را مطرح می‌کنند به صراحت فطری بودن آن را بازگو می‌کنند و اگر صحبت از فطری بودن به میان آورند آن را به معرفت بازگشت می‌دهند که به مواردی از این روایات اشاره می­گردد:

عن أبي جعفر عليه السلام‏ في هذه الآية قال: فطرهم على المعرفة به، ثم قال في قوله تعالى و إذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم‏ ذريتهم‏[[394]](#footnote-394) قال: اخرج‏ من ظهر آدم ذريته إلى يوم القيامة فخرجوا كالذر فعرفهم نفسه، و لو لا ذلك لم يعرف أحد ربه، قال و قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم: كل مولود يولد على الفطرة يعني على المعرفة بأن الله خالقه، و ذلك قوله: و لئن سألتهم من خلق السماوات و الأرض ليقولن الله [[395]](#footnote-395)‏. روایت 20، ص 89

در این روایت در سه موضع تصریح شده که فطرت ناظر به بحث معرفتی است نه گرایشی. یکی آنجا که می­فرماید «فطرهم علی المعرفة به» دوم عبارت «فعرفهم نفسه و لولا ذلک لم یعرف احد ربه» و سوم عبارت «كل مولود يولد على الفطرة يعني على المعرفة» است.

عن أبي عبد الله عليه السلام في هذه الآية قال: فطرهم على التوحيد عند الميثاق‏ على معرفة أنه ربهم‏، قلت: فخاطبهم؟ فطأطأ رأسه ثم قال: لو لا ذلك لم يعلموا من ربهم و لا من رازقهم. ‏ ج 1، روایت 34، ص 94

عن أبي عبد الله عليه السلام‏ في قول الله عز و جل: و إذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم و أشهدهم على أنفسهم‏ قال: كان ذلك معاينة لله فأنساهم الله المعاينة، و أثبت الإقرار في صدورهم، و لو لا ذلك ما عرف أحد خالقه و لا رازقه و هو قول الله: و لئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله. روایت 44، ص 97

در این روایت قبل از واژه عرف واژه معاینه آمده که هر دو به معرفتی بودن فطرت دلالت دارند. در ادامه نیز می­افزاید که اگر از مشرکان بپرسید که خالق آنان کیست. پاسخ می­دهند الله. این روایت با تلفیق آات میثاق و سؤال در صدد بیان این نکته است که اقرار مشرکان به خالقیت خداوند به دلیل وجود معرفت فطری است که در عالم ذر دریافت داشته­اند و اکنون با وجود شرک­شان نمی­توانند آن را انکار کنند. از این رو این معرفت قابل غفلت نیست. چه عذرآوری مشرکان به عدم علم به خالق بسیار ساده­تر از عذرهای دیگر است. اما آنان به دلیل آنکه از درون دارای چنین معرفتی هستند آن را انکار نمی­کنند.

عن زرارة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام‏ عن قول الله عز و جل: و إذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم و أشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى‏ قال: تثبت المعرفة في قلوبهم و نسوا الموقف و سيذكرونه يوما، و لولا ذلك لم يدر أحد من خالقه و لا من رازقه‏. روایت 46، ص 98

این روایت در حقیقت شناخت خدا را منحصر در معرفت فطری کرده است. این انحصار نشان می­دهد معرفت اصیل در شناخت خالق و رازق معرفت فطری است و معارف دیگری چون معرفت عقلی با وجود استحکام و تأثیرگذاری فراوان اصالت نداشته بلکه فرع بر معرفت فطری هستند.

## آیات دیگر معرفت فطری

آیات دیگری در قرآن کریم موجودند که در درجه دوم استناد مورد توجه قرار گرفته­اند و پژوهشگران اسلامی در بحث­های معرفت­شناختی خود در معرفت فطری به آن­ها استشهاد کرده­اند. از جمله آیات تذکر، آیات نسیان، آیات التجا، آیات تردید ناپذیری وجود خدا، آیات سؤال و آیات مخلصین است.[[396]](#footnote-396)

آیات تذکر آیاتی هستند که پیامبر را مذکِّر و قرآن را تذکره می‌دانند که از نمونه آنها می­توان به آیات زیر اشاره کرد:

فذکر انما انت مذکر ( غاشیه/21) کلا انه تذکره[[397]](#footnote-397)

اینکه قرآن پیامبر را مذکر و قرآن را تذکر می­خواند نشان می­دهد که در نهاد بشر، اصول کلی دین قرار داده شده است و با تذکر پیامبر آنچه در درون وی نهاده شده مورد یادآوری قرار می­گیرد و این چیزی جز شناخت فطری اصول دین نیست.

آیاتی که به نسیان عهد الهی از سوی بشر اشاره‌می‌کنند، آیات نسیان نامیده شده­اند؛ مانند:

نَسُوا اللهَ فَاَنْساهُمْ اَنْفُسَهُم[[398]](#footnote-398)

نَسُوا اللهَ فَنَسِیَهُم[[399]](#footnote-399)

فراموشی زمانی معنا می­یابد که انسان نوعی عهد و سابقه معرفتی یا ذهنی داشته باشد و سپس آن ­را به فراموشی بسپارد. این آیات که از فراموشی خدا سخن می­گویند و آن را سبب خودفراموشی به شمار می­آورند در حقیقت از عهدی سخن می­گویند که به گونه فطری در نهاد انسان گنجانده شده است.

آیاتی از قرآن که بر تردیدناپذیری وجود خدا دلالت دارند نیز بر فطری بودن توحید ربوبی و اصل دین و نیز همراهی تکوین و تکلیف تأکید می­ورزند مانند:

اَفِی اللّهِ شکٌّ فاطِرِالسّمواتِ وّالأرضِ[[400]](#footnote-400) (ابراهیم (14):10

آیات التجاء آیات توجه به خدا در شرائط اضطرار و انقلاب روحی هستند از جمله این آیات آیه 53 سوره نحل است:

وَما بِکُمْ مِن نعمة فَمِنَ اللهِ ثُمّ اِذا مَسَّکُمُ الضُرُّ فَاِلَیْهِ تَجْئَرونَ [4](نحل (16):53

خطاب این آیه افرادی است که در برخورد با ناملایمات و گرفتاری­ها به دنبال پناهگاهی هستند و از آنجایی که شناخت خدا در درون آنان وجود دارد برای رفع مشکلات خود متوجه او شده و به او پناه می­برند

از شواهد دیگر معرفت فطری آیات موسوم به آیات سوال هستند. بر اساس این دسته از آیات، قرآن تأکید دارد که مشرکان خالقیت خداوند را انکار نمی­کنند. از آنجا که صفت خالقیت خداوند از مفاد معرفت فطری است عدم انکار آن از سوی مشرکان نشان از تأثیرگذاری فطرت در منطق مشرکان دارد و همچنین نشان می­دهد که مشرکان به دلیل شناختی که از میثاق الهی در عالم پیشین در آنان به ودیعت نهاده شده خالقیت خداوند را انکار نمی­کنند.

وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ وَ سَخَّرَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ (عنکبوت :61)

آیات مخلصین آیاتی هستند که به ظهور حالت توجه به خدا، هنگام سفر دریایی اشاره می‌کنند؛ مانند:

فَإِذا رَكِبُوا فِي الْفُلْكِ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذا هُمْ يُشْرِكُونَ (عنکبوت: 65)

این آیات مانند آیات التجا از توجه انسان در هنگام احساس خطر به خداوند سخن می­گویند و اینکه زمانی که انسان­ها با مشکل مواجه می­شوند خدا را مخلصانه می­خوانند. این همان توحیدی است که در روایات از جمله مفاد معرفت فطری دانسته شده است و به عنوان معرفت اضطراری نامیده می­شود.[[401]](#footnote-401)

## اثبات منبع بودن معرفت فطری

یکی از ویژگی‌های معرفت فطری این است که خدا آن را به انسان عطا می‌کند و انسان در کسب آن دخالتی ندارد اما بعد از آنکه این معرفت به انسان عطا شد همین معرفت منبع معارف دیگر می‌شود؛ یعنی هر زمان که از انسان سؤال شود این معرفت را از کجا آورده‌ای می‌تواند به معرفت فطری تمسک بجوید و شناخت خود را مستند به معرفتی کند که خدا به وی عطا کرده است. همانگونه که امیرالمؤمنین علی علیه السلام چنین پاسخی دارد:

عن أبي ربيحة قال: سئل أميرالمؤمنين عليه السلام بما عرفت ربک؟ قال: بما عرّفني نفسه. [روایت 12، ص 87]

نیز امام باقر علیه السلام می‌فرماید که اگر معرفت فطری نبود، هیچ کس پروردگارش را نمی‌شناخت.

عن أبي جعفر عليه السلام‏ في هذه الآية قال: فطرهم على المعرفة به، ثم قال في قوله تعالى: و إذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم‏[[402]](#footnote-402) قال: اخرج من ظهر آدم ذريته إلى يوم القيامة فخرجوا كالذر فعرفهم نفسه، و لو لا ذلك لم يعرف أحد ربه، قال و قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم: كل مولود يولد على الفطرة يعني على المعرفة بأن الله خالقه، و ذلك قوله: و لئن سألتهم من خلق السماوات و الأرض ليقولن الله[[403]](#footnote-403) روایت 20، ص 89]

در این روایت با استناد به آیه (و لئن سألتهم من خلق السموات و الارض لیقولن الله) می‌توان منبع بودن معرفت فطری را اثبات کرد؛ زیرا اگر از این افراد سؤال شود که این معرفت را از کجا به دست آورده­اند پاسخ این خواهد بود که این معرفت، معرفت خدادادی یا همان معرفت فطری است.

روایات زیر نیز همین مطلب را تأیید می­کند.

1. عن أبي عبد الله عليه السلام في هذه الآية قال: فطرهم على التوحيد عند الميثاق على معرفة أنه ربهم، قلت: فخاطبهم؟ فطأطأ رأسه ثم قال: لولا ذلك لم يعلموا من ربهم و لا من رازقهم‏ [34، ص 94]
2. عن أبي عبد الله عليه السلام‏ في قول الله عز و جل: و إذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم و أشهدهم على أنفسهم‏[[404]](#footnote-404) قال: كان ذلك معاينة لله فأنساهم الله المعاينة، و أثبت الإقرار في صدورهم، و لو لا ذلك ما عرف أحد خالقه و لا رازقه و هو قول الله: و لئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله‏[[405]](#footnote-405). [44، ص 97]
3. عن زرارة قال: سألت أبا جعفر عليه السلام‏ عن قول الله عز و جل: فطرت الله التي فطر الناس عليها قال: ذرأهم على معرفة أنه ربهم، و لو لا ذلك لم يعلموا حين سئلوا من ربهم و لا من رازقهم‏[[406]](#footnote-406). [45، ص 98]
4. عن زرارة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام‏ عن قول الله عز و جل: و إذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم و أشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى‏ قال: تثبت المعرفة في قلوبهم و نسوا الموقف و سيذكرونه يوما، و لو لا ذلك لم يدر أحد من خالقه و لا من رازقه‏[[407]](#footnote-407). [46، ص 98]

## جمع­بندی

سنخ معرفت فطری با معرفت عقلی که ابزار، استطاعت و اکتساب است تفاوت می­کند و این معرفت از صنع و عطای خداست. در مقایسه میان این روایات و روایات باب عقل تفاوت­های دیگری نیز می­توان یافت. بنابراین سنخ معرفت فطری با معرفت عقلی هم به لحاظ جنس و هم به دلیل ابزار نداشتن و اعطایی بودن معرفت فطری مختلف است. از این رو در کتاب و سنت فطرت به عنوان یک منبع و مصدر معرفتی در کنار عقل به شمار می­آید. البته مراد از اینکه فطرت را منبعی در کنار عقل دانستیم این نیست که فطرت ضد عقل است و یا میان معرفت فطری و معرفت عقلی تمایز و تفکیک کامل باشد بلکه میان این دو نسبت­هایی قابل تصور است و در روایات نیز بیان گردیده است.

درس 10

## درس دهم

روایات دیگری نیز وجود دارند که به صورت جزئی‌تر به مسأله معرفت فطری نظر دارند. این روایات را می‌توان در چند دسته کلی دسته‌بندی کرد.

1. روایاتی که ویژگی‌های معرفت فطری را بیان می‌کنند.

2. روایاتی که قلمرو معرفت فطری را مشخص می‌کنند.

3. روایاتی که آثار معرفت فطری را بیان می‌کنند.

از این رو بحث معرفت را در سه محور ویژگی­ها، قلمرو و آثار معرفت فطری ادامه می­دهیم.

**1. ویژگی‌های فطرت**

چنانچه گذشت، چندین تبیین در مورد معرفت فطری ارائه شده است. حال نوبت آن است که با استفاده از آیات و روایات ویژگی‌های اصلی این معرفت را بیان کنیم و نظر آیات و روایات را در باب ویژگی­های این معرفت جویا شویم.

**1-1. اضطراری بودن**

اضطراری بودن معرفت فطری مورد تأکید روایات است. روایات فراوانی اضطراری بودن معرفت فطری را در قالب صنع الهی بیان می‌کنند. در این روایات تصریح می‌شود که معرفت فطری صنع خداست و انسان در پیدایش آن دخالت یا اختیاری ندارد.

1. عن محمد بن حكيم قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام: المعرفة مِن صُنع‏ مَن هي؟ قال: من صنع الله ليس للعباد فيها صنع‏.[[408]](#footnote-408) روایت اول، ص 83
2. . عن أحمد بن محمد بن أبي نصر قال قلت لأبي الحسن الرضا عليه السلام: للناس في المعرفة صنع؟ قال: لا[[409]](#footnote-409). روایت 38، ص 96
3. عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ستة أشياء ليس للعباد فيها صنع: المعرفة و الجهل و الرضا و الغضب و النوم و اليقظة.[[410]](#footnote-410) روایت 6، ص 85

برخی از روایات به صراحت از غیر اکتسابی بودن این معرفت سخن می­گویند و آن را از حوزه کسب و اختیار انسان خارج می­دانند. از جمله روایت زیر است.

1. عن أبي عبد الله عليه السلام: أنه سئل عن المعرفة أمكتسبة هي؟ قال: لا فقيل له فمن صنع الله و عطائه هي؟ قال:نعم، و ليس للعباد فيها صنع و لهم اكتساب الأعمال.‏[[411]](#footnote-411) روایت 29، ص 93

روایات دیگری بر مخلوق بودن معرفت فطری در قلب انسان دلالت دارند و اختیار و اکتساب را در مرحله پس از خلقت آن در قلب قرار داده­اند. به عبارت دیگر خداوند این معرفت را در قلب یکایک انسان­ها آفریده است و پس از آن انسان­ها می­توانند به معرفت موجود در قلب خود عمل کنند یا آن را ترک نمایند.

1. عن عبد الرحيم القصير عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث: أنه كتب إليه يسأله عن المعرفة و الجحود؟ فكتب عليه السلام إليه على يدي عبد الملك بن أعين: سألت عن المعرفة ما هي؟ فاعلم أن المعرفة من الله عز و جل في القلب مخلوقة، و الجحود من صنع الله في القلب مخلوق، و ليس للعباد فيهما من صنع، و لهم فيهما الاختيار و الاكتساب فبشهوتهم للإيمان اختاروا المعرفة، فكانوا بذلك مؤمنين عارفين، و بشهوتهم للكفر اختاروا الجحود، فكانوا بذلك كافرين جاحدين ضلالا‏.[[412]](#footnote-412) روایت 28، ص 91

روایات دیگر اساساً هر گونه استطاعتی از سوی انسان را برای کسب معرفت فطری انکار می­کنند. بنابراین انسان هیچ راهی برای به دست آوردن این معرفت نخواهد داشت.

1. عن صفوان قال قلت لعبد صالح عليه السلام: هل في الناس استطاعة يتعاطون بها المعرفة؟ قال: لا،‏[[413]](#footnote-413). روایت 39، ص 96
2. عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لم يكلف الله العباد المعرفة؛ و لم يجعل لهم إليها سبيلا[[414]](#footnote-414). روایت 40، ص 96

همان­گونه که از روایات بالا مشهود است معرفت فطری در حیطه اختیار و اکتساب انسان قرار ندارد و خداوند آن را ضرورتاً به انسان اعطا کرده، خلقت انسان را با آن سرشته است.

**2-1. فراگیر و همگانی بودن**

از روایاتی که در عنوان پیش گذشت این نکته نیز مشخص می­گردد که این معرفت به همه انسان­ها تعلق دارد و کسی فاقد این معرفت نیست. این نکته را هم آیه فطرت و هم آیه ذر ثابت می‌کند؛ چراکه در این دو آیه نیز تعابیر الناس و بنی آدم آمده است که نشان از فراگیری این معرفت در مورد تمامی انسان­ها دارد. این ویژگی را از اطلاق روایات هم می‌توان استفاده کرد؛ زیرا تمامی روایات همانند آیه «الناس» را موضوع این معرفت قرار داده‌اند.

علاوه بر اطلاق روایات در برخی روایات تعبیر «فطرهم جمیعاً» و «کل مولود» شمول این معرفت را می‌رساند. این تعابیر درروایات زیر بیان شده­اند:

عن زرارة أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن هذه الآية فقال: فطرهم جميعا على التوحيد[[415]](#footnote-415) روایت 32، ص 94

عن أبي جعفر عليه السلام‏ في هذه الآية قال: فطرهم على المعرفة به، ثم قال في قوله تعالى و إذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم‏ ذريتهم‏[[416]](#footnote-416) قال: اخرج‏ من ظهر آدم ذريته إلى يوم القيامة فخرجوا كالذر فعرّفهم نفسه و لولا ذلک لم يعرف أحد ربه، قال و قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم: كل مولود يولد على الفطرة يعني على المعرفة بأن الله خالقه، و ذلک قوله: و لئن سألتهم من خلق السماوات و الأرض ليقولن الله [[417]](#footnote-417)‏. روایت 20، ص 89

روایت پیامبر اشاره می­کند که هر مولودی بر فطرت به دنیا آمده است. بنابراین معرفت فطری همگانی است. همچنین در فراز انتهایی روایت نیز اشاره می­کند که کافران با آنکه بت می­پرستیدند اما وقتی از آنان در مورد خالق پرسیده می­شود آنان الله را خالق خود می­دانند یعنی معرفت خالق اختصاصی به گروه خاصی نظیر مؤمنان نداشته، در فطرت مؤمن و کافر وجود دارد.

عن أبي عبد اللّه عليه السّلام‏ في هذه الآية قال: الإسلام فطرهم اللّه على التوحيد حين أخذ ميثاقهم، فقال: ألست بربكم؟ و فيه المؤمن و الكافر[[418]](#footnote-418)

## 3-1. بی نیازی از ابزار

گذشت که در دستیابی به معارف، انسان نیازمند به منبع، روش و ابزار معرفتی است. اما معرفت فطری نیازی به ابزار ندارد؛ زیرا این معرفت همان نوع خلقت انسان بوده، در سرشت انسان نهاده شده است بنابراین نیازی به ابزار و روش انتقال ندارد.

این امر در روایات زیر به صراحت بیان شده است.

1. عن عبد الأعلى قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أصلحک الله هل جعل في الناس أداة ينالون بها المعرفة؟ قال فقال: لا ‏[[419]](#footnote-419).«5، ص 84-85»
2. عن عبد الأعلى قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام‏ هل جعل في الناس أداة ينالون بها المعرفة؟ قال: لا، إن على الله البيان لا يكلف الله نفسا إلا وسعها و لا يكلف الله نفسا إلا ما آتاها[[420]](#footnote-420) . 56 ، ص 101)

این روایات با تعبیر «هل جعل فی الناس اداة ینالون بها المعرفة قال فقال لا» صراحت در ابزار نداشتن معرفت فطری دارد. از آنجا که انسان ابزاری برای به دست آوردن معرفت فطری ندارد بنابراین به آن راهی ندارد.

عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لم يكلف الله العباد المعرفة؛ و لم يجعل لهم إليها سبيلا.[[421]](#footnote-421)

همچنین تمامی روایاتی که اضطراری بودن معرفت را بیان می دارند به دلالت تضمنی نفی ابزار برای آن نیز اثبات می­کنند که روایات آن گذشت.

**4-1. عدم تکلیف به معرفت فطری**

این ویژگی از لوازم دو ویژگی بالا است؛ زیرا هنگامی که انسان در پدید آمدن معرفت فطری دخیل نباشد و راه و ابزاری به آن نداشته باشد، مکلّف کردن او به آن معنا ندارد.

«و عن عبد الأعلى بن أعين قال سألت أبا عبد الله عليه السلام: من لم يعرف شيئا هل عليه شي‏ء؟ قال: لا»[[422]](#footnote-422). روایت 9، ص 86

به همین دلیل روایات به این نکته توجه داشته­اند و عدم تکلیف را از ویژگی­های معرفت فطری به شمار آورده­اند.

عن عبد الأعلى قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أصلحك الله هل جعل في الناس أداة ينالون بها المعرفة؟ قال فقال: لا فقلت فهل كلفوا المعرفة؟ قال: لا، على الله البيان لا يكلف الله نفسا إلا وسعها و لا يكلف الله نفسا إلا ما آتاها، قال: و سألته عن قوله: و ما كان الله ليضل قوما بعد إذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون‏ قال: حتى يعرفهم ما يرضيه و ما يسخطه‏[[423]](#footnote-423). روایت 5، ص 84-85

همان­طور که از این روایات مشخص است انسان­ها تکلیفی برای کسب معرفت فطری و مفاد آن ندارند و خداوند این امر را بر عهده خود گذارده است. از این رو تکلیف انسان به پس از اعطای معرفت در تصدیق یا اختیار ایمان به دلیل معرفت موجود تعلق گرفته است.

**4-1. عدم استحقاق ثواب یا عقاب به سبب معرفت فطری**

زمانی که انسان در به وجود آمدن چیزی دخیل نیست چنانچه آن شئ پدید آید، انسان در آن مورد استحقاق پاداش نداشته و چنانچه آن چیز از بین رود نیز مستحق عقابی نیست. بنابراین به سبب معرفت فطری انسان مستحق ثواب نخواهد بود و در صورتی که پاداشی به او تعلق بگیرد تفضل از جانب خداوند می­باشد و یا به جهت پذیرش ایمان به خدا و گرایش به این معرفت مستحق آن گشته است.

عن أحمد بن محمد بن أبي نصر قال قلت لأبي الحسن الرضا عليه السلام: للناس في المعرفة صنع؟ قال: لا، فقلت: لهم عليها ثواب؟ قال: يتطول عليهم بالثواب كما يتطول عليهم بالمعرفة[[424]](#footnote-424). روایت 38، ص 96

عن صفوان قال قلت لعبد صالح عليه السلام: هل في الناس استطاعة يتعاطون بها المعرفة؟ قال: لا، قلت: فهل لهم على المعرفة ثواب إذا كانوا ليس فيهم ما يتعاطونه بمنزلة الركوع و السجود الذي أمروا به ففعلوه؟ فقال: لا إنما هو تطول من الله عليهم و تطول بالثواب‏[[425]](#footnote-425). روایت 39، ص 96

این سخن به معنای نفی پاداش در صورت ایمان به معرفت فطری یا نفی عقاب در صورت کفر نیست بلکه از آنجایی که پذیرش یا رد این معرفت در قلمرو اختیار انسان است ثواب و عقاب می­تواند به پذیرش یا رد آن تعلق ­گیرد.

عن عبد الرحيم القصير عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث: أنه كتب إليه يسأله عن المعرفة و الجحود؟ فكتب عليه السلام إليه على يدي عبد الملك بن أعين: سألت عن المعرفة ما هي؟ فاعلم أن المعرفة من الله عز و جل في القلب مخلوقة، و الجحود من صنع الله في القلب مخلوق، و ليس للعباد فيهما من صنع، و لهم فيهما الاختيار و الاكتساب فبشهوتهم للإيمان اختاروا المعرفة، فكانوا بذلك مؤمنين عارفين، و بشهوتهم للكفر اختاروا الجحود، فكانوا بذلك كافرين جاحدين ضلالا، و ذلك بتوفيق الله لهم و خذلان من خذله الله، فبالاختيار و الاكتساب عاقبهم الله و أثابهم‏[[426]](#footnote-426). روایت 28، ص 91**.**

**9-1. کرامت محسوب نمی‌شود**

از آن­جایی که کسب این معرفت با تلاش انسان حاصل نمی­شود و اعطایی از جانب خداوند است و به همه انسان­ها تعلق گرفته است بنابراین وجود این معرفت کرامت و فضیلتی برای هیچ کس در پی نخواهد داشت.

عن الحسن بن زياد قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام‏ عن الإيمان هل للعباد فيه صنع؟ قال: لا، و لا كرامة بل هو من الله و فضله‏[[427]](#footnote-427). روایت 42، ص 97

**10-1. فراموشی موقف**

همان­گونه که در بررسی آیه میثاق اشاره گردید معرفت فطری پس از یک معاینه و رؤیت در عالم ذر حاصل گردیده است که انسان­ها در این دنیا آن معاینه و رخداد را فراموش کرده­ ولی معرفت حاصله را در خود محفوظ داشته­اند. روایات حادثه رخ داده را چنین تشریح می­کنند.

عن أبي عبد الله عليه السلام‏ في قول الله عز و جل: و إذ أخذ ربک من بني آدم من ظهورهم ذريتهم و أشهدهم على أنفسهم‏[[428]](#footnote-428) قال: كان ذلك معاينة لله فأنساهم الله المعاينة و أثبت الإقرار في صدورهم و لولا ذلک ما عرف أحد خالقه و لا رازقه و هو قول الله: و لئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله‏[[429]](#footnote-429). روایت 44 ، ص 97

این روایت نشان می­دهد نوعی معاینه یا مشاهده صورت گرفته است. مسلماً این معاینه مشاهده جسمانی نبوده است در روایت بعد تفسیری از این معاینه مطرح شده است و آن این که معرفت در قلوب انسان­ها قرار گرفته است.

2. عن زرارة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام‏ عن قول الله عز و جل: و إذ أخذ ربک من بنی­آدم من ظهورهم ذريتهم و أشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى‏ قال: تثبت المعرفة في قلوبهم و نسوا الموقف و سيذكرونه يوما، و لولا ذلک لم يدر أحد من خالقه و لا من رازقه‏[[430]](#footnote-430). روایت 46، ص 98

برخی علت این فراموشی را شدت معاینه و شهود دانسته­اند به طوری که هیچ کس نمی­توانسته آن را انکار کند. شدت این معاینه زندگی را برای انسان در این دنیا غیر ممکن می­سازد. بنابراین خداوند این فراموشی را برای انسان حاصل کرد تا بتواند زندگی دنیوی داشته باشد.[[431]](#footnote-431)

## قلمرو معرفت فطری

در باب قلمرو عقل گذشت که جز محدوده­های خاصی که توانایی و اقتدار عقل در آن راه ندارد؛ مانند ذات، صفات، سر قدر و کنه فعل حق، بقیه امور در حوزه معرفت عقلی انسان قرار می­گیرد و عقل به آن­ها احاطه دارد. اما در حوزه معرفت فطری چنان­که از آیات و روایات به دست می­آید این معرفت مخصوص شناخت حق­تعالی، صفات الهی، کنه فعل حق و اموری است که به این ساحت مربوط می­باشد. بنابراین می­توان گفت حوزه­هایی که عقل به آن­ها راه ندارد این حوزه­ها برعهده فطرت گذاشته شده است. از این رو معرفة الله حقیقی به معنای دقیق کلمه که با رؤیت و معاینه از آن تعبیر شده و لوازم آن در عالم خلق، قلمرو معرفت فطری است. در ذیل آیه ذر برخی روایات، مواردی را که در عالم ذر به عنوان معرفت به انسان اعطا گردیده ، شناخت حق تعالی و توحید معرفی کرده­اند. در برخی از روایات، نبوت نبی اکرم نیز اضافه گردیده و در روایات دیگری ولایت امیرالمؤمنین و اهلبیت نیز در میثاق عالم ذر ذکر شده که نشان می­دهد که این موارد امتداد ولایت الهیه هستند. در آیات نیز این نکته تأیید می­شود. آیه الست دقیقاً بر ربوبیت خداوند تأکید دارد که بحث خداوند است و نه فقط ذات یا صفات بلکه ربوبیت فعل خداوند در نظام هستی است. موضوع آیه فطرت نیز دین است. «فأقم وجهک للدین حنیفاً» مراد از مواجهه با دین که مواجهه همراه با فطرت می­باشد اساس دین است که در توحید و شعب آن خلاصه می­گردد. بنابراین می­توان معارف فطری را با استناد به آیات و روایات در حوزه­های زیر خلاصه کرد:

## 2.1.1. حوزه توحید

شناخت خدا بدون در نظر داشتن صفت خاصی در روایات به عنوان یکی از معارف فطری آمده است. می­توان گفت که بر اساس آنچه که روایات با عنوان معاینه و مشاهده آورده­اند خداوند نوعی شناخت حضوری از خود در نهاد انسان قرار داده است. به همین دلیل به صورت مطلق معرفت خدا را مطرح کرده‌اند و به اوصاف خدا اشاره ننموده­اند.

5. عن ابراهيم بن عمر قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إن أمر الله كله عجيب إلا أنه احتج عليكم بما عرفكم من نفسه‏[[432]](#footnote-432). روایت 14 ص 88

2.1.1.1. صفت توحید

مهمترین موضوع اعتقادی که روایات فطرت به آن پرداخته، بحث توحید و صفات الهی است. برخی روایات در بحث معرفت فطری تنها توحید را میثاق فطری و متعلق معرفت فطری مطرح کرده‌اند و با عبارت «فطرهم علی التوحید» این مطلب را بیان کرده‌اند.

هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام‏ قال قلت له: فطرت الله التي فطر الناس عليها[[433]](#footnote-433) قال: التوحيد[[434]](#footnote-434).

عن زرارة أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن هذه الآية فقال: فطرهم جميعا على التوحيد[[435]](#footnote-435).

2.1.1.2. ربوبیت الهی

ربوبیت الهی ابتداءاً در آیه میثاق به عنوان یکی از شاخص­ترین معارف فطرت مطرح گردیده است و روایات نیز به تبع قرآن پس از توحید بر معرفت ربوبیت الهی به عنوان یک شناخت فطری تأکید ورزیده­اند.

عن أبي عبد الله عليه السلام‏ في هذه الآية قال: الإسلام فطرهم الله على التوحيد حين أخذ ميثاقهم، فقال: ألست بربكم؟ و فيه المؤمن و الكافر[[436]](#footnote-436). روایت 19 ص 89

عن أبي عبد الله عليه السلام في هذه الآية قال: فطرهم على التوحيد عند الميثاق على معرفة أنه ربهم.[[437]](#footnote-437)

عن فتح بن يزيد الجرجاني قال: كتبت إلى أبي الحسن الرضا عليه السلام أسأله عن شي‏ء من التوحيد، فكتب إلي بخطه: قال جعفر و إن فتحا أخرج إلي الكتاب، فقرأته بخط أبي الحسن عليه السلام: بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله الملهم عباده الحمد، و فاطرهم على معرفة ربوبيته.[[438]](#footnote-438) روایت 36 ص 95

* + - 1. صفت خالقیت

در روایات پس از ربوبیت و توحید به خالقیت خداوند به عنوان یکی دیگر از مفاد معرفت فطری اشاره شده است و به آیه سؤال نیز به عنوان دلیل فطری بودن شناخت خالق استناد گردیده است.

عن أبي جعفر عليه السلام‏ قال و قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم: كل مولود يولد على الفطرة يعني على المعرفة بأن الله خالقه، و ذلك قوله: و لئن سألتهم من خلق السماوات و الأرض ليقولن الله[[439]](#footnote-439).[[440]](#footnote-440) روایت 20ص 89

* + - 1. صفت رازقیت

علاوه بر توحید، ربوبیت و خالقیت خدا در روایات از صفت رازقیت خدا نیز به عنوان یکی از متعلقات معرفت فطری یاد شده است.

عن أبي عبد الله عليه السلام في هذه الآية قال: فطرهم على التوحيد عند الميثاق على معرفة أنه ربهم، قلت: فخاطبهم؟ فطأطأ رأسه ثم قال: لو لا ذلك لم يعلموا من ربهم و لا من رازقهم‏[[441]](#footnote-441). روایت 34 ص 94

عن أبي عبد الله عليه السلام‏ في قول الله عز و جل: و إذ أخذ ربک من بني آدم من ظهورهم ذريتهم و أشهدهم على أنفسهم‏[[442]](#footnote-442) قال: كان ذلک معاينة لله فأنساهم الله المعاينة، و أثبت الإقرار في صدورهم، و لولا ذلک ما عرف أحد خالقه و لا رازقه و هو قول الله: و لئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله‏[[443]](#footnote-443). روایت 44 ص97

عن زرارة قال: سألت أبا جعفر عليه السلام‏ عن قول الله عز و جل: فطرت الله التي فطر الناس عليها قال: ذرأهم على معرفة أنه ربهم و لولا ذلک لم يعلموا حين سئلوا من ربهم و لا من رازقهم.‏[[444]](#footnote-444)

عن زرارة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام‏ عن قول الله عز و جل: و إذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم و أشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى‏ قال: تثبت المعرفة في قلوبهم و نسوا الموقف و سيذكرونه يوما، و لولا ذلک لم يدر أحد من خالقه و لا من رازقه.‏[[445]](#footnote-445)

در بحث توحید شناخت خدا و اوصافش شناخت جزئی است؛ یعنی هر فردی با خالق و رازق و ربّ نه به صورت مفهومی بلکه به صورت مصداقی و عینی ارتباط می‌گیرد و این شناخت جزئی و شخصی است.

* + 1. **راه شناسی**

علاوه بر مسأله نبوت خاصه و امامت خاصه «اسلام» نیز به عنوان متعلق معرفت فطری در احادیث مطرح شده است.

عن أبي عبد الله عليه السلام‏ في هذه الآية قال: هي الإسلام فطرهم الله حين أخذ ميثاقهم على التوحيد فقال: ألست بربكم؟ و فيه المؤمن و الكافر[[446]](#footnote-446). روایت 31ص 93

و قوله تعالى فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْها.... معنى قوله فَأَقِمْ وَجْهَكَ أي قصدک لِلدِّينِ حَنِيفاً أي مائلا إليه و ثابتا عليه و قوله فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْها أي خلق الناس عليها و هي الإسلام و التوحيد و الولاية**[[447]](#footnote-447)**

به طور قطع اسلام در این روایات به معنای تسلیم بودن در برابر خدا و حق نیست بلکه مراد از آن به قرینه توحید و ولایت که از اصول اعتقادات به شمار می­روند همان دینی است که خداوند برای انسان­ها در نظر گرفته است.

* + 1. **راهنما شناسی**

آیه فطرت و ذرّ بر مسأله نبوت و امامت اشاره ندارند اگر چه برخی مفسران در تفسیر آیه، آن را ناظر به همۀ این موضوعات دانسته‌اند (منبع؟؟) ولی آیات صراحتی در این مطلب ندارد. اما در روایات این مسأله به صراحت بیان شده است. در این روایات علاوه بر مسأله توحید، مسأله امامت و نبوت هم مطرح شده است.

برخی احادیث، آیه فطرت «فطرت الله التی فطر الناس علیها» را منحصر در توحید ندانسته‌اند و آن را به رسالت پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم و امامت علی بن ابی طالب علیه السلام تسرّی داده‌اند.

بر اساس این روایات همه انسان­ها به رسالت پیامبر و ولایت امیرالمؤمنین معرفت داشته و آن­ها را پذیرفته­اند که از جمله آن­ها روایات زیر را می­توان بر شمرد.

1. صدوق، ص 329؟؟؟؟؟؟

2. ...... هو لا إله الّه الله محمد رسول الله علی امیر المؤمنین ولی الله إلی ههنا التوحید[[448]](#footnote-448)

3. سألته عن قول الله عزوجل «فأقم وجهک للدین حنیفاً فطرت الله التی فطر الناس علیها» قال هی الولایه (*بحار*، ج 23، ص 365)

4. امام صادق علیه السلام در تفسیر آیه صِبْغَةَ اللّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللّهِ صِبْغَةً (بقره: 138) «صبغة الله» را با تعبیر «معرفة امیر المؤمنین بالولایة فی المیثاق» معرفی می‌کند. (*عیاشی*، ج 1، ص 62)

حتی این روایات متعلق معرفت فطری را نبوت و امامت عامه بیان نکرده­اند بلکه بحث نبوت خاصه (رسالت پیامبر صلی الله علیه و آله) و امامت خاصه (امامت علی بن ابی طالب علیه السلام) مطرح است؛ یعنی معرفت به امری جزئی و شخص پیامبر (ص) و امیرالمؤمنین (ع) تعلق گرفته است.

همچنین باید افزود که تمامی روایاتی که در آن­ها ولایت و نبوت به عنوان قلمرو فطرت آمده است به این نکته اشاره دارند که نبوت و ولایت در حوزه توحید می­باشند. (الی هاهنا التوحید) یعنی در این روایات دامنه وسیعی از توحید در نظر گرفته شده است که شامل نبوت و ولایت نیز می­باشد. مراد از این روایات این است که اصل اسلام که همان توحید و معرفت خداست در انسان فطرتاً قرار دارد و آنچه خدا از انسان میثاق گرفته توحید است ولی رسالت و ولایت نیز فطری است به این معنا که وقتی خدا از انسان میثاق گرفت به توحید و ربوبیت و انسان­ها پذیرفتند باید به لوازم آن پایبند باشند و آن دستور به اطاعت از پیامبران و امامان است. زیرا اصل اولی عدم اطاعت از هرکسی به جز خداوند است. در ادامه روایت می­فرماید: عن أبي عبد الله عليه السلام‏ في هذه الآية قال: هي الإسلام فطرهم الله حين أخذ ميثاقهم على التوحيد، فقال: ألست بربكم؟ و فيه المؤمن و الكافر.[[449]](#footnote-449)

**2.2. قلمرو فطرت در حوزه اخلاق و دین**

بر اساس دسته­ای از روایات رضایت و سخط الهی، آنچه انسان­ها باید انجام دهند و ترک کنند و راهی که باید در هدایت بپیمایند را خداوند به انسان با معرفت فطری معرفی نموده است.

عن أبي عبد الله عليه السلام‏ في قول الله عز و جل: و ما كان الله ليضل قوما بعد إذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون‏[[450]](#footnote-450)، قال: حتى يعرفهم ما يرضيه و ما يسخطه و قال: فألهمها فجورها و تقواها[[451]](#footnote-451) قال: بين لها ما تأتی و ما تترک و قال: إنا هديناه السبيل إما شاكرا و إما كفورا[[452]](#footnote-452)، قال: عرفناه إما آخذ و إما تارک.[[453]](#footnote-453)

فطری بودن شناخت دین با آیات مذکر بودن پیامبر و قرآن تقویت می­شود. بر اساس این آیات، قرآن وظیفه پیامبران را انذار، تبشیر و تذکر دانسته است و هدایت را از جانب خدا می­داند.[[454]](#footnote-454)

نکته قابل تأمل دیگر این است که قرآن برای کتاب­های آسمانی وظیفه تعیین راه بیان نکرده است. به جز قرآن و کتاب موسی که از آن­ها با عنوان فرقان یاد کرده اما از لفظ هدایت سبیل استفاده نکرده است. بدین ترتیب شناخت راه و و احکام کلی و اخلاقی دین با معرفت فطری مورد شناخت بشر واقع گردیده است ولی باید از سوی پیامبران و یا اوصیای آنان مورد یادآوری قرار گیرد.

عن زرارة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام‏ عن قول الله عز و جل: إنا هديناه السبيل إما شاكرا و إما كفورا[[455]](#footnote-455) قال: علمه إما آخذ فهو شاكر، و إما تارک فهو كافر[[456]](#footnote-456). «55، ص 101»

بنابراین و بر اساس این روایات انسان­ها راه نیل به سعادت را می­شناسند و در صورتی که به مقتضای علم خود عمل کنند شاکرند و اگر عمل نکند کافر.

# آثار معرفت فطری

## 3.1. احتجاج الهی

طبق بیان آیات و روایات اگر چنین معرفتی به انسان عطا نمی‌شد، خدا نمی‌توانست انسان را بازخواست کند. از این رو کتاب و سنت تکلیف بدون معرفت را نیز نفی می‌کند. به همین دلیل امام صادق (ع) تکلیف بر چیزی که به آن علم نداریم را نفی کرده­ است. عن عبد الأعلى بن أعين قال سألت أبا عبد الله عليه السلام: من لم يعرف شيئا هل عليه شي‏ء؟ قال: لا[[457]](#footnote-457). روایت 9 ص86

عن النضر بن قرواش قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إن الله احتج (إنما احتج الله) على العباد بما آتاهم و عرفهم‏[[458]](#footnote-458). 54، ص 100 و 101

آیه میثاق و آیه پس از آن به صراحت در احتجاج خداوند بر معرفت فطری در قیامت تأکید دارند.؟؟؟؟؟ آیه میثاق و آیه بعد

1. عن عبد الأعلى قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أصلحك الله هل جعل في الناس أداة ينالون بها المعرفة؟ قال فقال: لا فقلت فهل كلفوا المعرفة؟ قال: لا، على الله البيان لا يكلف الله نفسا إلا وسعها و لا يكلف الله نفسا إلا ما آتاها، قال: و سألته عن قوله: و ما كان الله ليضل قوما بعد إذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون‏ قال: حتى يعرفهم ما يرضيه و ما يسخطه‏[[459]](#footnote-459) «روایت 5 صص 85ـ 84»

2. عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ليس لله على خلقه أن يعرفوا، و للخلق على الله أن يعرفهم و لله على الخلق إذا عرفهم أن يقبلوا[[460]](#footnote-460). روایت 7ص 85

3. عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم‏[[461]](#footnote-461). روایت 8 ص 86

## حجیت در احتجاج

همانگونه که در تبیین آیه ذر و فطرت بیان شد، معرفت فطری احتجاج بشر به تأثیرپذیری از محیط را از بین می‌برد و انسان نمی‌تواند به این دلیل که فرزند پدر و مادری فاسق است یا در محیط اجتماعی بدی رشد کرده با خدا احتجاج کند و کفر خود را توجیح کند. «لا تبدیل لخلق الله»

این معرفت علاوه بر اینکه تأثیر محیط را خنثی می‌کند، بنا بر آیه «.... ؟؟؟؟؟؟کنا عن هذا غافلین» مورد غفلت نیز قرار نمی­گیرد. از این رو خداوند به آن احتجاج می­کند و عذر غفلت، تأثیر محیط و یا تقلید از پدران را رد می­نماید؛چراکه افراد بشر همگی دارای این معرفت هستند. علامه طباطبایی در این باره چنین می­فرماید:

«و اين دو جمله بطورى كه از سياق كلام استفاده مى‏شود ابطال دو حجت را كه ممكن است بندگان به آنها احتجاج كنند مى‏رساند و مى‏فهماند كه اگر اين اخذ و اشهاد از بندگان و اخذ ميثاق بر انحصار ربوبيت نبود بندگان مى‏توانستند در روز قيامت به يكى از آن دو تمسك جسته، و حجتى را كه خداوند عليه شرک ايشان اقامه مى‏كند و به استناد آن مشركين را محكوم به آتش مى‏سازد، دفع نمايند.

و دقت در اين دو آيه مخصوصا با در نظر داشتن اينكه دو حجت بندگان با حرف" او" كه ترديد را مى‏رساند عطف بهم شده، و اينكه مبناى هر دو حجت بر اشهاد است كه خود مستلزم علم است و اينكه هر دو از يكايک بنى آدم نقل شده اين معنا را دست مى‏دهد كه حجت‏هاى مذكور بنا بر اينكه اخذ و اشهادى نمى‏بود تمام بود، چه اينكه اصلا اخذ و اشهادى نبود و چه اينكه از تمامى افراد صورت نمى‏گرفت و چنين استفاده مى‏شود كه ما ذريه بنى آدم را از پشتهايشان گرفته و یک­یک ايشان را عليه خودشان گواه گرفتيم و همه به ربوبيت ما اعتراف كردند و در نتيجه حجت ما در قيامت عليه ايشان تمام شد و اگر چنين نمى‏كرديم و فرد فرد ايشان را هر كدام را عليه خودش شاهد نمى‏گرفتيم و به كلى اشهادى در كار نمى‏آورديم و يا اگر مى‏آورديم در كار همه افراد نمى‏آورديم حجت ما تمام نمى‏شد؛ زيرا اگر بكلى از اين كار صرف نظر مى‏كرديم و احدى را شاهد بر خودش نمى‏گرفتيم و احدى به ربوبيت ما شهادت نمى‏داد و به اين معنا علم و اطلاعى بهم نمى‏رسانيد همه در قيامت بر ما اقامه حجت مى‏كردند و مى‏گفتند: ما در دنيا از ربوبيت پروردگار غافل بوديم، و بر غافل هم تكليف و مؤاخذه‏اى نيست" أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هذا غافِلِينَ».

روایات به صورت کلی احتجاج بر علم و معرفت اعطایی از سوی خدا را حجت می­دانند.

عن النضر بن قرواش قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إن الله احتج على العباد بما آتاهم و عرفهم‏[[462]](#footnote-462).

عن أبي عبد الله عليه السلام‏ قال: قال لي: اكتب فأملى علي: إن من قولنا: إن الله يحتج على العباد بما آتاهم و عرفهم، ثم أرسل إليهم رسولا و أنزل عليهم الكتاب فأمر فيه و نهى‏ [[463]](#footnote-463). روایت 10، ص 86

عن ابراهيم بن عمر قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إن أمر الله كله عجيب إلا أنه احتج عليكم بما عرفكم من نفسه‏[[464]](#footnote-464). روایت 14، ص 88

بر همین اساس خداوند به معرفت فطری در مقابل عذر کافران و مشرکان احتجاج می­کند بنابراین احتجاج به معرفت فطری حجت است. روایات در خصوص معرفت فطری اعلام می­کند که خداوند به خاطر این معرفت با بنده خود احتجاج می‌کند؛ زیرا انسان هیچ برهانی ندارد و اگر این معرفت حجت نباشد، معنا ندارد که خداوند بدان با انسان احتجاج کند. روایات زیر احتجاج الهی را به سبب این معرفت صحیح می‌داند.

بحارالأنوار 4 227 باب 4- جوامع التوحيد ..... ص : 212

وَ بِالْعُقُولِ تُعْتَقَدُ مَعْرِفَتُهُ وَ بِالْفِطْرَةِ تَثْبُتُ حُجَّتُهُ خِلْقَةُ اللَّهِ الْخَلْقَ حِجَابٌ بَيْنَهُ وَ بَيْنَهُم‏**[[465]](#footnote-465)**

**3.2. اساس و پایه معرفة الله**

بر اساس آنچه که در روایات معرفت فطری گذشت این معرفت در توحید و شناخت خداوند اصالت دارد و بدون وجود آن هیچ­گونه شناختی برای انسان حاصل نمی­گردید. عن أبي عبد الله عليه السلام في هذه الآية قال: فطرهم على التوحيد عند الميثاق على معرفة أنه ربهم، قلت: فخاطبهم؟ فطأطأ رأسه ثم قال: لو لا ذلك لم يعلموا من ربهم و لا من رازقهم‏[[466]](#footnote-466).

عن أبي جعفر عليه السّلام‏ في هذه الآية قال: فطرهم على المعرفة به، ثم قال في قوله تعالى: وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ‏ قال: اخرج من ظهر آدم ذريته إلى يوم القيامة فخرجوا كالذر فعرفهم نفسه، و لو لا ذلك لم يعرف أحد ربه، قال و قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم: كل مولود يولد على الفطرة يعني على المعرفة بأن اللّه خالقه

بدین ترتیب در صورت فقدان معرفت فطری معرفت­های دیگر چون معرفت عقلی نیز حاصل نمی­گردید. بدین ترتیب در مباحث معرفت­شناختی کلام و مباحث خداشناسی و همچنین مناظرات علمی در این باب باید به این نکته توجه شود. استدلال­های توحیدی و صفاتی خدا باید با توجه به وجود این معرفت در انسان سامان یابد تا به دلیل هم­خوانی با معرفت موجود در انسان مؤثر واقع گردد.

# 4. شبهات

## 1. عدم فایده

طبق روایات و وجدان هر کسی، ما هیچ اطلاعی از جزئیات معرفت فطری از حیث مکان، چگونگی میثاق نداریم از این رو بودن یا نبودن این معرفت فایده‌ای ندارد؛ زیرا از یک سو قابل اثبات نیست و از سوی دیگر حتی در صورت اثبات فایده‌ای بر آن مترتب نیست. اگر اصل موقف را فراموش نمی‌کردیم؛ در این صورت معرفت فطری فایده داشت و حال که موقف فراموش شده اصل معرفت هم فایده‌ای ندارد.[[467]](#footnote-467)

پاسخ در این است که معرفت فطری نیز مانند معرفت عقلی صرفاً نوعی معرفت است و از این جهت با معرفت عقلی تفاوتی ندارد. به عبارت دیگر زمانی که معرفت عقلی، با تمام شرایط آن یعنی استدلال و برهان در ذهن موجود باشد، این معرفت عقلی ضرورتاً فرد را به ایمان نمی‌رساند.

قرآن در این­باره می‌فرماید: «و جحدوا بها و استیقنتها انفسهم»[[468]](#footnote-468) یعنی ممکن است انسان با برهان یا هر راه عقلی دیگر به چیزی علم داشته باشد ولی آن را انکار کند.

در این جهت معرفت فطری با معرفت عقلی فرقی ندارد به دیگر سخن، اینکه گفته ‌شود در صورت یادآوری موقف لزوماً ایمان نیز همراه آن خواهد آمد، ادعایی بیش نیست؛ زیرا یادآوری موقف به اصل معرفت نمی‌افزاید. اصل معرفت فطری در درون انسان نهفته است و اگر بپذیریم که با یادآوردن موقف بر معرفت فرد نیز افزوده می‌شود باز باید گفت که این معرفت از حد یقین نخواهد گذشت و قابل انکار است.

## 2. جبر گرائی

شبهه دیگر این است که وجود معرفت فطری با ویژگی‌های مطرح شده چون «وضوح، همه­گانی بودن و غفلت ناپذیری» ملازم با دو تالی فاسد است. یکی اینکه لازم است تمام انسان‌ها مؤمن باشند و حال آنکه ما وجداناً‌ می‌یابیم که بسیاری از انسانها غیر مؤمن­اند و دیگر اینکه لازمه این معرفت مجبور بودن انسان است.[[469]](#footnote-469)

پاسخ هر دو در روایتی از امام صادق(علیه السلام) آمده است. بر اساس این روایت اگرچه معرفت و جحود از سوی خداوند در قلب انسان خلق شده است و انسان­ها در ایجاد آن نقشی ندارند اما پذیرفتن یا نپذیرفتن آن اختیاری است که برخی آن را می­پذیرند و برخی نپذیرفته، به مقتضای آن عمل نمی­کنند. عن عبد الرحيم القصير عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث: أنه كتب إليه يسأله عن المعرفة و الجحود؟ فكتب عليه السلام إليه على يدي عبد الملك بن أعين: سألت عن المعرفة ما هي؟ فاعلم أن المعرفة من الله عز و جل في القلب مخلوقة، و الجحود من صنع الله في القلب مخلوق، و ليس للعباد فيهما من صنع، و لهم فيهما الاختيار و الاكتساب فبشهوتهم للإيمان اختاروا المعرفة، فكانوا بذلك مؤمنين عارفين، و بشهوتهم للكفر اختاروا الجحود، فكانوا بذلك كافرين جاحدين ضلالا، و ذلك بتوفيق الله لهم و خذلان من خذله الله، فبالاختيار و الاكتساب عاقبهم الله و أثابهم‏[[470]](#footnote-470).

آیات و روایات معرفت فطری، تنها بیان می‌کنند که انسان در سرشت خود علم عینی و شخصی به برخی مسائل دارد و بیش از این دلالت بر چیزی ندارد؛ یعنی آیات و روایات تنها ثابت می‌کنند که خداوند در اصل ذات انسان معرفت به خود را سرشته است و این به معنای مجبور کردن انسان به پذیرش آن نیست بلکه انسان ممکن است آن را بپذیرد یا نپذیرد. ثواب و عقاب نیز به پذیرش و عدم پذیرش این معرفت و عمل به مقتضای آن تعلق می­گیرد که امری اختیاری است.

1. . کاپلستون، ج1، ص65. [↑](#footnote-ref-1)
2. . همان، ص99. [↑](#footnote-ref-2)
3. . همان، ص106. [↑](#footnote-ref-3)
4. . کاپلستون، ج1، ص171-175. [↑](#footnote-ref-4)
5. . رک: ملکیان، معرفت شناسی افلاطون. کاپلستون، ج1، ص241. [↑](#footnote-ref-5)
6. . پل ادواردز، ص12-13. [↑](#footnote-ref-6)
7. . اتین ژیلسون، روح فلسفه در قرون وسطی، ص348-349 و 373-374. [↑](#footnote-ref-7)
8. . پل ادواردز، ص15. [↑](#footnote-ref-8)
9. . ؟؟ [↑](#footnote-ref-9)
10. . ؟؟ [↑](#footnote-ref-10)
11. . ؟؟ [↑](#footnote-ref-11)
12. . درآمدی موضوعی بر معرفت شناسی معاصر، پل موزر، مولدر و تروت، ترجمة رحمه الله رضایی، مرکز انتشارات مؤسسة آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ص 19. [↑](#footnote-ref-12)
13. . در جلد دوم کتاب دانش نامۀ عقاید اسلامی (معرفت شناسی) فصلی مجزا به ارزش علم اختصاص یافته و در 20 عنوان جایگاه و ارزش علم به تصویر کشیده شده است. این عناوین مشتمل بر 193 روایت است. [↑](#footnote-ref-13)
14. . زمر/9. [↑](#footnote-ref-14)
15. . غررالحکم، ص42. [↑](#footnote-ref-15)
16. . من لا یحضره الفقیه، ج4، ص394؛ بحارالانوار، ج1، ص163و ج74، ص113. [↑](#footnote-ref-16)
17. . بحارالانوار، ج1، ص204. [↑](#footnote-ref-17)
18. . بحارالانوار، ج74، ص177. [↑](#footnote-ref-18)
19. . غررالحکم، ص41. [↑](#footnote-ref-19)
20. . مجادله /11. [↑](#footnote-ref-20)
21. . بحارالانوار، ج75، ص6. [↑](#footnote-ref-21)
22. . غررالحکم، ص42 و75. [↑](#footnote-ref-22)
23. . اعلام الدین، ص93. [↑](#footnote-ref-23)
24. . غررالحکم، ص62. [↑](#footnote-ref-24)
25. . غررالحکم، ص41. [↑](#footnote-ref-25)
26. . همان. [↑](#footnote-ref-26)
27. . غررالحکم، ص42. [↑](#footnote-ref-27)
28. . همان. [↑](#footnote-ref-28)
29. . غررالحکم، ص46. [↑](#footnote-ref-29)
30. . بحارالانوار، ج66، ص80 و ج90، ص57. [↑](#footnote-ref-30)
31. . در تاثیر علم بر خشیت رک: معرفت شناسی، ج2، ص330؛ در تاثیر علم بر افعال ایمانی رک: همان ص334؛ [↑](#footnote-ref-31)
32. . فاطر /28. [↑](#footnote-ref-32)
33. . ؟؟ [↑](#footnote-ref-33)
34. . غررالحکم، ص64. [↑](#footnote-ref-34)
35. . مطالب تکمیلی در بخش آثار علم خواهد آمد. [↑](#footnote-ref-35)
36. . رک: درآمدی بر کلام جدید، هادی صادقی، ص33-39. [↑](#footnote-ref-36)
37. . ؟؟ [↑](#footnote-ref-37)
38. . شرح المنظومة، محقق سبزواری، ج3، ص554؛ تنبیهات حول المبدإ و المعاد، حسنعلی مروارید، ص20. [↑](#footnote-ref-38)
39. . رسائل الکندی الفلسفیة، ابواسحاق کندی، ص117. [↑](#footnote-ref-39)
40. . مفتاح الباب، ابولفتح بن مخدوم حسینی، ص108؛ کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم، محمد علی التهانوی، ج2، ص 1219؛ابوالفتح بن مخدوم حسينى‏، مفتاح الباب‏، ص 108؛ سيد جعفر سجادى‏، فرهنگ معارف اسلامى‏، ج2، ص 1311؛ محمد على التهانوى‏، كشاف اصطلاحات الفنون و العلوم‏، ج‏2، ص: 1219؛ جميل صليبا، المعجم الفلسفى‏، ج‏2، ص: 99؛ غلامرضا فیاضی، درآمدی بر معرفت شناسی، ص55؛ محمد حسین زاده، پژوهشی تطبیقی در معرفت شناسی معاصر، ص44. [↑](#footnote-ref-40)
41. . سيد جعفر سجادى‏، فرهنگ معارف اسلامى‏، ج2، ص 1311؛ محمد على التهانوى‏، كشاف اصطلاحات الفنون و العلوم‏، ج‏2، ص: 1219؛ جميل صليبا، المعجم الفلسفى‏، ج‏2، ص: 99؛ کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم، محمد علی التهانوی، ج2، ص 1219؛ [↑](#footnote-ref-41)
42. . سيد جعفر سجادى‏، فرهنگ معارف اسلامى‏، ج2، ص 1311؛ محمد على التهانوى‏، كشاف اصطلاحات الفنون و العلوم‏، ج‏2، ص: 1219. [↑](#footnote-ref-42)
43. . سيد جعفر سجادى‏، فرهنگ معارف اسلامى‏، ج2، ص 1311؛ مجمع البحوث الاسلامية، شرح المصطلحات الفلسفية، النص، ص: 234؛ محمد على التهانوى‏، كشاف اصطلاحات الفنون و العلوم‏، ج‏2، ص: 1219؛ جميل صليبا، المعجم الفلسفى‏، ج‏2، ص: 99؛ سميح دغيم‏، موسوعة مصطلحات الامام فخر الدين الرازى‏، النص، ص: 478؛ سيد جعفر سجادى‏، فرهنگ اصطلاحات فلسفى ملاصدرا، ص: 352؛ غلامرضا فیاضی، درآمدی بر معرفت شناسی، ص56؛ محمد حسین زاده، پژوهشی تطبیقی در معرفت شناسی معاصر، ص44. [↑](#footnote-ref-43)
44. . سيد جعفر سجادى‏، فرهنگ معارف اسلامى‏، ج‏2، ص: 1311؛ محمد على التهانوى‏، كشاف اصطلاحات الفنون و العلوم‏، ج‏2، ص: 1219؛ جميل صليبا، المعجم الفلسفى‏، ج‏2، ص: 99؛ غلامرضا فیاضی، درآمدی بر معرفت شناسی، ص58؛ محمد حسین زاده، پژوهشی تطبیقی در معرفت شناسی معاصر، ص44. [↑](#footnote-ref-44)
45. . فياض لاهيجى‏، گوهر مراد، ص 54؛ سيد جعفر سجادى‏، فرهنگ معارف اسلامى‏، ج‏2، ص: 1311؛ محمد على التهانوى‏، كشاف اصطلاحات الفنون و العلوم‏، ج‏2، ص: 1219؛ محمد حسین زاده، پژوهشی تطبیقی در معرفت شناسی معاصر، ص44. [↑](#footnote-ref-45)
46. . سيد جعفر سجادى‏، فرهنگ معارف اسلامى‏، ج2، ص 1311؛ جمعى از نويسندگان‏، شرح المصطلحات الكلامية، ص 232؛ مجمع البحوث الاسلامية، شرح المصطلحات الفلسفية، ص: 237؛ محمد على التهانوى‏، كشاف اصطلاحات الفنون و العلوم‏، ج‏2، ص: 1219؛ جيرار جهامى‏، موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب‏، النص، ص:520؛ غلامرضا فیاضی، درآمدی بر معرفت شناسی، ص56؛ محمد حسین زاده، پژوهشی تطبیقی در معرفت شناسی معاصر، ص44 [↑](#footnote-ref-46)
47. . شيخ طوسى‏، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، ص 155؛ محمد بن علی كراجكى‏، كنز الفوائد، ج1، ص318؛ شيخ مفيد، النكت في مقدمات الأصول‏، ص22؛ سيد جعفر سجادى‏، فرهنگ معارف اسلامى‏، ج2، ص 1311؛ غلامرضا فیاضی، درآمدی بر معرفت شناسی، ص57؛ محمد حسین زاده، پژوهشی تطبیقی در معرفت شناسی معاصر، ص44. [↑](#footnote-ref-47)
48. . محمد تقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، درس چهارم؛ مجمع البحوث الاسلامية، شرح المصطلحات الفلسفية، النص، ص: 235؛ جميل صليبا، المعجم الفلسفى‏، ج‏2، ص: 99؛ غلامرضا فیاضی، درآمدی بر معرفت شناسی، ص58؛ محمد حسین زاده، پژوهشی تطبیقی در معرفت شناسی معاصر، ص44. [↑](#footnote-ref-48)
49. . مير سيد شريف‏ جرجانی، شرح المواقف‏، ج‏1، ص: 67؛ قطب الدين شيرازى‏، درة التاج‏، ص: 146؛ سعد الدين تفتازانى‏، شرح المقاصد، ج1، ص 195؛ جميل صليبا، المعجم الفلسفى‏، ج‏2، ص: 99؛ غلامرضا فیاضی، درآمدی بر معرفت شناسی، ص58؛ محمد حسین زاده، پژوهشی تطبیقی در معرفت شناسی معاصر، ص44. [↑](#footnote-ref-49)
50. . فاضل مقداد، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين‏، ص97؛ سيد جعفر سجادى‏، فرهنگ معارف اسلامى‏، ج‏2، ص: 1311؛ محمد على التهانوى‏، كشاف اصطلاحات الفنون و العلوم‏، ج‏2، ص: 1219؛ جميل صليبا، المعجم الفلسفى‏، ج‏2، ص: 99؛ محمد حسین زاده، پژوهشی تطبیقی در معرفت شناسی معاصر، ص44. [↑](#footnote-ref-50)
51. . تفسیر فخر رازی، فخر رازی، ج2، ص 202. [↑](#footnote-ref-51)
52. . کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، علامه حلی، تحقیق ایت الله حسن زاده آملی، ص328. این تعریف در تعریف تصور بیان شده است. [↑](#footnote-ref-52)
53. . تفسیر فخر رازی، فخر رازی، ج2، ص 202 [↑](#footnote-ref-53)
54. . ؟؟ [↑](#footnote-ref-54)
55. . ؟؟ [↑](#footnote-ref-55)
56. . رک: تفسير مفاتيح الغيب، ج‏2 ، ص : 396. [↑](#footnote-ref-56)
57. . رک: تفسير مفاتيح الغيب، ج‏2 ، ص420. [↑](#footnote-ref-57)
58. . نهایة الحکمة، علامه طباطبایی، ص 297. [↑](#footnote-ref-58)
59. . نهایة الحکمة، علامه طباطبایی، ص 298. [↑](#footnote-ref-59)
60. . شرح المنظومة، محقق سبزواری، ج3، ص554؛ تنبیهات حول المبدإ و المعاد، حسنعلی مروارید، ص20. [↑](#footnote-ref-60)
61. . رسائل الکندی الفلسفیة، ابواسحاق کندی، ص117. [↑](#footnote-ref-61)
62. . semantic [↑](#footnote-ref-62)
63. . وقتی سخن شفاهی تبدیل به متن کتبی می‌شود، مقداری از قرائن ـ به خصوص قرائنی که مربوط به حالتهای متکلم یا شرائط بیان کلام هست ـ از بین می‌رود. [↑](#footnote-ref-63)
64. . تطور معنایی الفاظ گاهی به خاطر ورود مباحث مسائل یک جهان بینی به جهان­بینی دیگر است. هر اندیشه­ای وقتی به صورت نوشتاری در می­آید از اصطلاحات خاصی استفاده می­کند مثلا فلسفه، عرفان وکلام علومی هستند که حاکی از اندیشه سامان یافته­اند و هر کدام از نوعی جهان­بینی حکایت می کنند. این علوم در انتقال آموزه­های خود به ناچار از الفاظ استفاده می­کنند، گاهی الفاظ یک متن، با توجه به معنای آن در یک جهان­بینی دیگر فهم می­شود. باید توجه داشت که ممکن است در یک جغرافیای محدود و زمان خاص، دو متن به یک زبان و با الفاظ مشترک منتشر شود ولی هر کدام، حاکی از اندیشه ای خاص باشند. حاصل اینکه اشتراک متون در زبان، دلیلی بر هم معنایی الفاظ آن متون نیست. [↑](#footnote-ref-64)
65. . اصطلاحاتی که از زبانی وارد زبان دیگر می‌شود، همواره با معنای خاصی همراه است. در تمدن اسلامی به تدریج هر چه زمان پیشتر رفت، بر اثر نیازهای جدید و تعامل مسلمانان با غیر مسلمانان مفاهیم و معارف تازه‌ای در جامعه اسلامی پدید آمد. این معارف جدید جدید که از فرهنگ­های بیگانه می‌آمد نیازمند واژه بود. این واژه‌ها در بسیاری از موارد از متن قرآن و سنت ـ که واژه‌هایی غنی و پربار بودندـ اخذ شد. به عنوان مثال واژه حکمت پس از ورود از فلسفه یونان به جهان اسلام بر یک دانش خاص یونانی اطلاق شد که به آن فیلوسوفیا (؟؟) می‌گفتند. یا واژه برهان بر نوعی استدلال که در فرهنگ یونانی ساخته و پرداخته شده بود و در منطق بازتاب پیدا کرده بود اطلاق می­شد در حالی که مشخص نیست آن معنای اصطلاحی با معنای قرآنی دقیقاً یکسان و هماهنگ باشد. [↑](#footnote-ref-65)
66. . پویایی زبان به این معناست که زبان ماهیتی پویا و متحول دارد. و هیچ گاه به صورت ساکن و ثابت باقی نمی‌ماند. از این رو همیشه باید به یاد داشت که واژگان یک زبان در حال تغییر و تحول­اند و در تحلیل الفاظ باید به این نکته توجه داشت. [↑](#footnote-ref-66)
67. . مقصود از واژگان کلیدی کلماتی هستند که در یک متن یا فرهنگ عمومی، نقش اساسی دارند و اگر این واژگان را از آن متن یا فرهنگ خارج کنیم متن دچار خلل محسوس می­شود و نظام معنایی آن به هم می­ریزد. [↑](#footnote-ref-67)
68. . معناشناسی همان مطالعۀ علمی معناست (؟؟) و ریشه‌ در تاریخ دانش­های اسلامی دارد. امروزه بحث معناشناسی متن میدان گسترده‌ای را به خود اختصاص داده است و با ورود به مطالعات قرآنی کاربردی­تر شده است این دانش در جهان اسلام رو به توسعه است. آقای توشیهیکو ایزوتسو مستشرق و اسلام شناس ژاپنی از پیشگامان معناشناسی در متون اسلامی است. وی دردر فصلهای نخستین کتاب روش شناسی معنا توضیح داده و چگونگی تطبیق آن را بر متنی مانند قرآن بیان می­شود. در ادامه این کتاب واژگان انسان و خدا به عنوان دو واژه کلیدی و بنیادی قرآن از طریق معناشناسی مورد مطالعه قرار می­گیرد و نشان داده شده که قرآن چگونه انسان و خدا را معرفی می‌کند و نسبت این دو را بیان می‌کند. [↑](#footnote-ref-68)
69. . semantics [↑](#footnote-ref-69)
70. . عدم استفاده از قول لغویین به این دلیل است که لغت دانان معنای لفظ را از استعمالات عرب جاهلی استنباط می کنند. اگر ما این معنا را در متن قرآن دخیل بدانیم بدین معناست که جهان­بینی جاهلی را در فهم جهان­بینی قرآنی دخیل کرده ایم. دلیل عدم استفاده از مبانی فلسفی هم برای این است که دیدگاه قرآن و روایات را تا جایی که می­شود در درون نظام زبانی خود آن و در درون جهان­بینی خودد آن کشف کرد نیازی به مراجعه به جهان­بینی دیگری نیست. از سوی دیگر تطبیق اصطلاحات فلسفی بر الفاظ قرآن و روایات نه تنها ما را به متن رهنمون نمی کند بلکه از آن دور خواهد کرد. [↑](#footnote-ref-70)
71. . نحل / 78. [↑](#footnote-ref-71)
72. . اسرا /36. [↑](#footnote-ref-72)
73. . جمعه/1. [↑](#footnote-ref-73)
74. . ؟؟؟ [↑](#footnote-ref-74)
75. . ؟؟؟ [↑](#footnote-ref-75)
76. . ؟؟؟ [↑](#footnote-ref-76)
77. . گروهی از فیلسوفان مانند فلاسفة مشاء اعتقاد دارند که علم خداوند کلی است و به جزئیات تعلق نمی­گیرد. در حالی که از قرآن کریم و روایات متعدد معصومان علیهم­السلام استفاده می‌شود که خداوند نسبت به جزئیات یک واقعة خاص هم علم دارد. بر اساس آیات قرآن و روایات علم هم به امور حادث تعلق می‌گیرد هم به امور ازلی. به تعبیر دیگر هم آگاهی‌های ازلی و پیشینی علم هستند و هم علم به آگاهی‌هایی که حادث می‌شوند تعبیر «لتعلموا یا لنعلم» تا اینکه شما بدانید یا بدانیم به معنای علم حادث است. خداوند می‌فرماید تا اینکه ما بدانیم که شما چگونه عمل می‌کنید. پس لزوماً، علم خداوند علم ازلی نیست علم حادث هم خداوند دارد البته با معانی که در نوشتار دیگری باید به آن پرداخته شود. [↑](#footnote-ref-77)
78. . فراهیدی ابو عبد الرحمن الخلیل بن احمد الفراهیدی، *کتاب فراهیدی،* تحقیق دکتر مهدی المخزومی و دکتر ابراهیم السامرائی، بیروت، مؤسسه دار الهجره، 1409ق، ج 5، ص 220. [ذیل مادۀ یقن]. [↑](#footnote-ref-78)
79. . ابن فارس ابو الحسن احمد بن فارس بن زکریا، *معجم مقاییس اللغه*، تحقیق عبد السلام محمد هارون،بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی، 1404ق، ج 6، ص 157. [ذیل مادۀ یقن]. [↑](#footnote-ref-79)
80. .؟؟ [↑](#footnote-ref-80)
81. . رجوع شود به حوزه معنایی یقین در فصل جانشین‌های علم. [↑](#footnote-ref-81)
82. . فخر رازی، ج 19، ص 166؛ علامۀ طباطبایی، پیشین،ج 12و ج 20، ص 97؛ طبرسی، مجمع البیان، ج 6، ص 534. [↑](#footnote-ref-82)
83. . الشیخ الطوسی، پیشین، ج 10، ص 187. [↑](#footnote-ref-83)
84. . المحاسن، ج1، ص247. [↑](#footnote-ref-84)
85. . کافی، ج8، ص52. [↑](#footnote-ref-85)
86. . نهج­البلاغه، ص401. [↑](#footnote-ref-86)
87. . بقره / 187. [↑](#footnote-ref-87)
88. . فصلت / 53. [↑](#footnote-ref-88)
89. . بقره / 256. [↑](#footnote-ref-89)
90. . دیگر آیات عبارتند از: وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْ‏ءٍ عِلْماً أَ فَلا تَتَذَكَّرُونَ (انعام: 80)؛ وَسِعَ رَبُّنا كُلَّ شَيْ‏ءٍ عِلْماً (اعراف: 89)؛ هُوَ وَسِعَ كُلَّ شَيْ‏ءٍ عِلْماً (طه:98) [↑](#footnote-ref-90)
91. . اصول کافی، ج2، ص578. [↑](#footnote-ref-91)
92. . غرر الحکم، ص213. [↑](#footnote-ref-92)
93. . بصائر الدرجات، ص524. [↑](#footnote-ref-93)
94. . زمر/9. [↑](#footnote-ref-94)
95. . یوسف /89. [↑](#footnote-ref-95)
96. . نساء /157. [↑](#footnote-ref-96)
97. . ؟؟؟؟ [↑](#footnote-ref-97)
98. . آموزش انبیا به انسان­های دیگر: کهف/66؛ بقره/151و129؛ آل­عمران/ 164؛ جمعه/2. آموزش انسان­های عادی به دیگر انسان­ها: آل­عمران/79؛ نحل/ 103؛ طه /71؛ شعرا/49. [↑](#footnote-ref-98)
99. . لسان­العرب، ج9، ص236. [↑](#footnote-ref-99)
100. . معجم الفروق اللغویة، ابوهلال عسکری، ص500. [↑](#footnote-ref-100)
101. . عده اى از علماء، الأصول الستة عشر (ط - دار الشبستري) - قم، چاپ: اول، 1363 ش. [↑](#footnote-ref-101)
102. ( 3) قال في المدارك: لا خلاف في اشتراط الإسلام في المؤذن و الأصحّ اشتراط الايمان ايضا لبطلان عبادة المخالف و لرواية عمّار فان الظاهر أن المراد بالمعرفة الواقعة فيها الايمان.( آت) [↑](#footnote-ref-102)
103. كلينى، محمد بن يعقوب، الكافي (ط - الإسلامية) - تهران، چاپ: چهارم، 1407 ق. الكافي (ط - الإسلامية) ؛ ج‏3 ؛ ص304. [↑](#footnote-ref-103)
104. ( 57) سورة الرعد: الآية 7. [↑](#footnote-ref-104)
105. هلالى، سليم بن قيس، كتاب سليم بن قيس الهلالي - ايران ؛ قم، چاپ: اول، 1405ق، ج‏2 ؛ ص717 [↑](#footnote-ref-105)
106. . معجم مقاییس اللغة، ج4، ص281. [↑](#footnote-ref-106)
107. . المصباح المنیر، ص404. [↑](#footnote-ref-107)
108. . معجم الفروق اللغویة، ابوهلال عسکری، ص502. [↑](#footnote-ref-108)
109. . مجمع البحرین، ج2، ص1199. [↑](#footnote-ref-109)
110. . الاربعون حدیثاً، ص 78. [↑](#footnote-ref-110)
111. . عنوان «معرفت شناسی» و «علم المعرفه» عنوان دقیقی نیست؛ زیرا معرفت در زبان عربی و لسان آیات و روایات به ادراک خاص از اطلاق می­شود، از این رو در فارسی به جای آن عنوان «شناخت شناسی» جایگزین شده است. [↑](#footnote-ref-111)
112. . ؟؟؟؟ [↑](#footnote-ref-112)
113. . کنزالفوائد، ج2، ص109. [↑](#footnote-ref-113)
114. . المحاسن، ج1، ص5. [↑](#footnote-ref-114)
115. . شرح نهج­البلاغه ابن ابی­الحدید، ج20، ص304. [↑](#footnote-ref-115)
116. . وَ مِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ وَ جَعَلْنا عَلى‏ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَ في‏ آذانِهِمْ وَقْراً (الأنعام : 25)

الكهف : 57 وَ مَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ ذُكِّرَ بِآياتِ رَبِّهِ فَأَعْرَضَ عَنْها وَ نَسِيَ ما قَدَّمَتْ يَداهُ إِنَّا جَعَلْنا عَلى‏ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ

المنافقون : 3 ذلِكَ بِأَنَّهُمْ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا فَطُبِعَ عَلى‏ قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لا يَفْقَهُونَ

الأعراف : 179 وَ لَقَدْ ذَرَأْنا لِجَهَنَّمَ كَثيراً مِنَ الْجِنِّ وَ الْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لا يَفْقَهُونَ بِها [↑](#footnote-ref-116)
117. . رک: درس قلب ؟؟؟ [↑](#footnote-ref-117)
118. . تفسیر قمی، ؟؟؟؟ [↑](#footnote-ref-118)
119. . اصول کافی، ج2، ص33. [↑](#footnote-ref-119)
120. . فروق اللغویه، ؟؟؟؟ [↑](#footnote-ref-120)
121. . المفردات، ؟؟؟؟. [↑](#footnote-ref-121)
122. . ؟؟؟؟؟ [↑](#footnote-ref-122)
123. . اصول کافی، ج 1، ص10. [↑](#footnote-ref-123)
124. . خصال، ج 2، ص427؛ معانی­الاخبار، ص312. [↑](#footnote-ref-124)
125. . اصول کافی، ج1، ص62. [↑](#footnote-ref-125)
126. . اصول کافی، ج1، ص10؛ در تحف العقول با لفظ لا یصلح آمده است؛ تحف العقول، ص356. [↑](#footnote-ref-126)
127. . اصول کافی، ج 1، ص36؛ معانی­الاخبار، ص226. [↑](#footnote-ref-127)
128. . غررالحکم، ص60. [↑](#footnote-ref-128)
129. . نهج­البلاغه، ص506. [↑](#footnote-ref-129)
130. . غررالحکم، ص42. [↑](#footnote-ref-130)
131. . غررالحکم، ص448. [↑](#footnote-ref-131)
132. . اصول کافی، ج2، ص226. [↑](#footnote-ref-132)
133. . الصحیفة السجادیه، ص174. [↑](#footnote-ref-133)
134. . مصباح الشریعة، ص51. [↑](#footnote-ref-134)
135. . تفسیر الامام العسکری(ع)، ص663. [↑](#footnote-ref-135)
136. . المحاسن، ج2، ص323. [↑](#footnote-ref-136)
137. . امالی صدوق، ص8. [↑](#footnote-ref-137)
138. . توحید مفضل، ص44. [↑](#footnote-ref-138)
139. . صحیفة السجادیة، ص210. [↑](#footnote-ref-139)
140. . الملل و النحل، شهرستانی، ج1، ص56. [↑](#footnote-ref-140)
141. . سرچشمه حکمت، مقاله سوم، محمدتقی سبحانی، ص 78، انتشارات نبأ، تهران، سال 1388 [↑](#footnote-ref-141)
142. . الملل و النحل، شهرستانی، ج1، ص115. [↑](#footnote-ref-142)
143. . تاریخ المذاهب الاسلامیه، ص164. [↑](#footnote-ref-143)
144. . سرچشمه حکمت، مقاله عقل گرایی و نص گرایی در کلام اسلامی، محمدتقی سبحانی، ص92. [↑](#footnote-ref-144)
145. . خصال 102؛ خصال 588؛ علل الشرایع، ج1، ص 98؛ معانی الاخبار، ص 239و 312. [↑](#footnote-ref-145)
146. . اوائل المقالات، ص44؛ الاختصاص، ص 244-246 چندین باب. [↑](#footnote-ref-146)
147. . روضه الواعظین، ص2. [↑](#footnote-ref-147)
148. . متشابه القرآن، ج1، ص11. [↑](#footnote-ref-148)
149. . الخرائج، ج3، ص1055. [↑](#footnote-ref-149)
150. . سرچشمه حکمت، مقاله عقل گرایی و نص گرایی در اسلام محمد تقی سبحانی، ص94. [↑](#footnote-ref-150)
151. . اوائل المقالات، ص7و8. [↑](#footnote-ref-151)
152. . سرچشمه حکمت، مقاله عقل گرایی و نص گرایی در اسلام محمد تقی سبحانی، ص102و 103. [↑](#footnote-ref-152)
153. . سرچشمه حکمت، مقاله عقل گرایی و نص گرایی در اسلام محمد تقی سبحانی، ص103. [↑](#footnote-ref-153)
154. . رسائل الكندي الفلسفيّة/ 165 [↑](#footnote-ref-154)
155. . رسائل الفارابيّ، الدّعاوي القلبيّة/ 9 [↑](#footnote-ref-155)
156. . رسائل الفارابيّ، كتاب التّنبيه/ 22 [↑](#footnote-ref-156)
157. . رسائل فلسفيّة، لمحمّد بن زكريّا الرّازيّ/ 18 [↑](#footnote-ref-157)
158. . ر ک: ؛ شرح المصطلحات الفلسفية، النص، ص:214-216 [↑](#footnote-ref-158)
159. . در متون فلسفی برای عقل انواعی بیان شده است می توان این انواع را چنین بر شمرد: (العقل الانسانی (عقل منفعل، عقل متاثر)، العقل الاول (عقل اعلی)، العقل الثانی الی العاشر (العقول العشره)، العقل البسیط، العقل بالفعل، العقل بالقوه، العقل بالملکه، العقل العملی (عقل محض)، عقل فاعل، العقل الفعال، العقل الفعلی، عقل فیاض، العقل الکل، العقل الکلی، العقل المستفاد (عقل مضاعف)، عقل مفارق، العقل النظری، العقل الهیولانی (عقل بالقوه)، العقول المجرده، العقول المساوقة للأفلاك، عقل معاد، عقل جزوی، عقل بحثی، عقل ایمانی، عقل خالص، عقل غریزی، عقول طولیه (عقول زواهر) ، عقول عرضیه (عقول متکافیه)). رک: فرهنگ معارف اسلامى، ج‏2، ص: 1269-1293؛ شرح المصطلحات الفلسفية ، ص 224-216؛ فرهنگ فلسفى، ص 473-475، فرهنگ اصطلاحات فلسفى ملاصدرا، ص 337-343؛ [↑](#footnote-ref-159)
160. . این معانی عبارتند از: غریزه، عقل عملی (عقل کلامی)، عقل اخلاقی، جودة الرأی، نفس فلسفی، اولین مخلوق خدا. (شرح أصول الكافي لصدر المتألهين، ج‏1، ص: 223) [↑](#footnote-ref-160)
161. . این شش معنا عبارتند از: قوای ادراک خیر و شر، ملکه دعوت کننده به خیر و دوری کننده از شر، مراتب استعداد نفس، نفس ناطقه، اولین مخلوق خدا. [↑](#footnote-ref-161)
162. . شرح أصول الكافي، صدر المتألهين، ج‏1، 229. [↑](#footnote-ref-162)
163. . الوافي، ج‏1، ص ،65، فيض كاشانى‏، ناشر: كتابخانه امير المؤمنين‏، مكان چاپ: اصفهان‏، سال چاپ: 1406 ق‏، نوبت چاپ: اول‏ [↑](#footnote-ref-163)
164. . مرآة العقول‏،ج1،ص25-27، علامه مجلسى‏،ناشر دار الكتب الإسلامية،چاپ تهران‏، سال 1404 ق‏، نوبت دوم‏ [↑](#footnote-ref-164)
165. . بحار الأنوار، ج1، ص100-105علامه مجلسى‏،ناشر مؤسسة الوفاء، مكان چاپ: بيروت‏، سال چاپ: 1404 ق‏ [↑](#footnote-ref-165)
166. . ؟؟ [↑](#footnote-ref-166)
167. . صحاح، ج5، 1769 [↑](#footnote-ref-167)
168. . العین، ج1، ص 159؛ غریب الحدیث الحربی (285)، ج3، ص 1229 [↑](#footnote-ref-168)
169. . ترتیب اصلاح المنطق، ابن سکیت الاهوازی، ص265 [↑](#footnote-ref-169)
170. . العین، همان [↑](#footnote-ref-170)
171. . العین همان نیز ترتیب اصلاح المنطق ص 265 شبیه به همین عبارت را دارد. [↑](#footnote-ref-171)
172. . العین همان [↑](#footnote-ref-172)
173. . العین همان [↑](#footnote-ref-173)
174. . العین همان [↑](#footnote-ref-174)
175. . صحاح، ج5، 1769. [↑](#footnote-ref-175)
176. . غریب الحدیث الحربی (285)، ج3، ص 1228 [↑](#footnote-ref-176)
177. . اینکه چرا قرآن کریم از این واژه استفاده نکرده است، بحث مستقلی می­طلبد و باید تحقیق مستقلی در این زمینه انجام شود. اما ممکن است دلیل این امر ارتکازات عرب آن زمان باشد؛ به این معنا که اعراب ذهنیت منفی نسبت به این واژه داشته­اند که قرآن نمی‌خواسته آن ذهنیت منتقل شود. یعنی مفادی در ارتکاز عرب بوده است که با معنای قرآنی منافات داشته است.

بر اساس این احتمال می توان گفت تبادر معنای اولیه در آن دوران، غیر از معنایی است که بعد از نزول قرآن به وجود آمده است؛ چون قرآن هنگامی که بتواند تبادر را تغییر دهد واژه را به کار می‌گیرد ولی آنجا که نتواند تغییری در تبادر ایجاد کند از آن واژه استفاده نمی­کند؛ زیرا استفاده از آن اشتباه در فهم را به دنبال خواهد داشت. [↑](#footnote-ref-177)
178. . رویکردها در پژوهش از عقل عبارتند از: 1. مباحث عقل به لحاظ جهان‌شناسی. 2. مباحث نفس شناسی و انسان شناسی عقل: یعنی عقل در ساحت وجود انسان، کجاست و چه نسبتی با انسان دارد. 3. بحث‌های معرفت‌شناسی عقل. [↑](#footnote-ref-178)
179. . کافی، ج1، ص10. [↑](#footnote-ref-179)
180. . در مبنای اتحاد عقل و عاقل و معقول می‌گویند حقیقت انسان یا نفس ناطقه انسان حیوان ناطق است. حیوان جزء مشترک با سایر موجودات است و نقطه‌ی انفصال و فصل ممیز انسان از سایر حیوانات عقل است. بنابراین هویت انسان که نفس نطقی است عقل است. این­چنین اتحاد عقل و عاقل صورت می­گیرد. عاقل همان نفس ناطق است. عقل هم همان نفس ناطق است. عقل و عاقل با معقول نیز متحد است؛ زیرا همیشه معرفت از طریق صور اتفاق می‌افتد. برای توضیحات بیشتر رک: سرچشمه حکمت، مقاله عقل از نظر ملاصدرا، محمد تقی فعالی، ص211-216. [↑](#footnote-ref-180)
181. . معتزله و بعضی از متکلمان امامیه گفتند عقل مجموعه‌ی گزاره‌های بدیهی است که در انسان وجود دارد. سید مرتضی و شیخ طوسی می‌گویند عقل مجموعه‌ی گزاره‌هایی است که در انسان وجود دارد. ؟؟؟؟؟

معتزله، مرحوم سید مرتضی و شیخ طوسی همچنین قائل به نفس نیستند و حقیقت انسان را همان پیکره انسان می­دانند. حقیقت انسان همین پیکره است. بر اساس این دیدگاه منبع بودن عقل به این معناست که عقل مجموعه ای از گزاره­هاست. ؟؟؟؟؟ [↑](#footnote-ref-181)
182. . بحث سعۀ در علم بحثی دیگر است که با بحث ما مربوط نیست: مراد از سعۀ در علم توسعه وجودی انسان بر اثر علم است. نه به این معنا که علم جزء وجود انسان می‌شود، بلکه به معنای اینکه انسان با علم هم بیشتر می بیند و هم بیشتر فعالیت می کند. [↑](#footnote-ref-182)
183. . حج/46 [↑](#footnote-ref-183)
184. . ق 37 [↑](#footnote-ref-184)
185. . ملک /10 [↑](#footnote-ref-185)
186. . فرقان /44 [↑](#footnote-ref-186)
187. . یونس/42 [↑](#footnote-ref-187)
188. . ملا صالح مازندرانی، *شرح اصول کافی*، ، تصحیح سید علی عاشور، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1421ق، چاپ اول، ج 1، ص 126. [↑](#footnote-ref-188)
189. . الشیخ الطوسی محمد بن حسن، *الاقتصاد*، تهران، منشورات کتابخانۀ چهل ستون، 1400ق، ص13. [↑](#footnote-ref-189)
190. . الکلینی، ج1، ص16، کتاب العقل و الجهل، روایت7، ص16؛ ابن شعبه الحرانی، *تحف العقول*، علی اکبر غفاری، قم، دفتر انتشارات اسلامى جامعه‏ى مدرسين حوزه علميه قم، 1404ق، چاپ دوم، ص 385. [↑](#footnote-ref-190)
191. . الکلینی، ج8، ص 190، روایت 218 [↑](#footnote-ref-191)
192. . خزاز قمی، ابو القاسم علی بن محمد بن علی خزاز قمی، *كفايةالأثر*، تصحیح سيدعبداللطيف الحسيني كوه كمري الخوئي، قم، انتشارات بيدار، 1401ق، ص 254 [↑](#footnote-ref-192)
193. . جصاص احمد بن على، *احکام القرآن*، تحقيق محمد صادق قمحاوى‏، بیروت، دار احياء التراث العربى‏، 1405 ق، ج 1، ص228؛ نحاس ابوجعفر احمد بن محمد، *اعرابالقرآن*، بیروت، منشورات محمدعلى بيضون، دار الكتب العلمية، 1421 ق‏، چاپ اول، ج4، ص 154؛ اندلسی ابو حیان محمد بن یوسف، *البحرالمحیط*، تحقيق صدقي محمد جميل، ‏بیروت، دار الفكر، 1420 ق، ج9، ص541؛ سمرقندی نصربن محمد بن احمد (قرن 4ق) ، *بحرالعلوم*، محمد مطرجی، بیروت، دار الفکر، ج3، ص 339؛ ملا حویش آل غازی عبد القادر، *بیان المعانی*، دمشق، مطبعة الترقى‏، 1382 ق‏، چاپاول، ج3، ص339؛ ابن قتیبة، ص98؛ الشیخ الطوسی، پیشین، ج9، ص374؛ فخر رازی، ج5، ص 322. [↑](#footnote-ref-193)
194. . انعام/42 [↑](#footnote-ref-194)
195. . اعراف/179، توبه/87، اسرا/46، کهف/57، منافقون/3. [↑](#footnote-ref-195)
196. . توبه/45 [↑](#footnote-ref-196)
197. . محمد/24 [↑](#footnote-ref-197)
198. . نیز بقره/ 260، آل عمران/126، مائده/113، انفال/10، رعد/28 و نحل/106. [↑](#footnote-ref-198)
199. . حج/46 [↑](#footnote-ref-199)
200. . بقره/97 [↑](#footnote-ref-200)
201. . شعرا/194 [↑](#footnote-ref-201)
202. . ملک/23 [↑](#footnote-ref-202)
203. . اسرا/36. [↑](#footnote-ref-203)
204. . رک: مجمع­البیان فی تفسیر القرآن، ج4، ص541؛ اما علامه طباطبائی این آیه را معرفتی تفسیر کرده است. المیزان فی تفسیر القرآن، ج7، ص320. [↑](#footnote-ref-204)
205. . برای اطلاع بیشتر از جانشینی این دو واژه رجوع کنید به سعید کرمانی، همان، ص 84. [↑](#footnote-ref-205)
206. . در آیۀ وَلَكُمْ فِي الْقِصاصِ حَياةٌ يا أُولِي الْأَلْبابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (بقره: 179) نیز(بقره: 197؛ طلاق: 10؛ مائده:100)، تقوا از آثاری است که برای اولوا الالباب حاصل می شود. [↑](#footnote-ref-206)
207. . لَقَدْ كانَ في‏ قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبابِ (یوسف: 111). [↑](#footnote-ref-207)
208. . هُدىً وَ ذِكْرى‏ لِأُولِي الْأَلْبابِ(غافر: 54) [↑](#footnote-ref-208)
209. . فَاتَّقُوا اللَّهَ يا أُولِي الْأَلْبابِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ(مائده: 100)، دراین آیه فلاح با یک واسطه به لب نسبت داده شده، در واقع فلاح اثر تقوا است. [↑](#footnote-ref-209)
210. . برای نمونه رجوع کنید: طبرسی، پیشین، ج7، ص58؛ الشیخ الطوسی، پیشین، ج7، ص179؛ مقاتل بن سلیمان، ج3، ص45؛ فخر رازی، ج22، ص62. [↑](#footnote-ref-210)
211. . عیون الحکم و المواعظ، علی بن محمد اللیثی الواسطی، ص 232. [↑](#footnote-ref-211)
212. . اصول کافی، ج 1، ص13. [↑](#footnote-ref-212)
213. عنکبوت/43 [↑](#footnote-ref-213)
214. رعد/4؛ از همین دست آیات زیر است. نحل/12، نحل/67، یس/68، روم/28، جاثیه/5، حشر/14. [↑](#footnote-ref-214)
215. بقره/44 [↑](#footnote-ref-215)
216. 65/ آل عمران [↑](#footnote-ref-216)
217. 32/انعام [↑](#footnote-ref-217)
218. 169 اعراف،51هود،109 يوسف،10انبياء،67 انبياء،80 مومنون،60 قصص،138صافات [↑](#footnote-ref-218)
219. 62/يس [↑](#footnote-ref-219)
220. 10/ ملك [↑](#footnote-ref-220)
221. مائده/58 [↑](#footnote-ref-221)
222. مائده/110 [↑](#footnote-ref-222)
223. بقره/171 [↑](#footnote-ref-223)
224. انفال/22 [↑](#footnote-ref-224)
225. . اصول کافی، ج1، ص 24-25. [↑](#footnote-ref-225)
226. . اصول کافی، ج1، ص25. [↑](#footnote-ref-226)
227. . اصول كافی، ج 1، ص 10. [↑](#footnote-ref-227)
228. . اصول کافی، ج 1، ص 27-28. [↑](#footnote-ref-228)
229. . اصول كافی، ج 1، ص 10 – 11. [↑](#footnote-ref-229)
230. . اصول کافی، ج 1، ص 11. [↑](#footnote-ref-230)
231. . اصول کافی، ج1، ص11. [↑](#footnote-ref-231)
232. . اصول کافی، ج1، ص11-12. [↑](#footnote-ref-232)
233. . اصول کافی، ج1، ص25. [↑](#footnote-ref-233)
234. . اصول کافی، ج1، ص 24-25. [↑](#footnote-ref-234)
235. . اصول کافی، ج1، ص28. [↑](#footnote-ref-235)
236. . اصول کافی، ج1، ص15. [↑](#footnote-ref-236)
237. . مانند تقسیم عقل به عقل مطبوع و مسموع و یا عقل معاش و عقل ابزاری. [↑](#footnote-ref-237)
238. . بحار الأنوار، مجلسى، محمد باقر بن محمد تقى‏،ج 75، ص7، ناشر: دار إحياء التراث العربي‏،چاپ: بيروت‏،سال 1403 ق‏،نوبت دوم‏ [↑](#footnote-ref-238)
239. . بحار الأنوار، مجلسى، محمد باقر بن محمد تقى‏،ج75، ص352، ناشر: دار إحياء التراث العربي‏،چاپ: بيروت‏،سال 1403 ق‏،نوبت دوم‏ [↑](#footnote-ref-239)
240. . بحار الأنوار، مجلسى، محمد باقر بن محمد تقى‏،ج3، ص55، ناشر: دار إحياء التراث العربي‏،چاپ: بيروت‏،سال 1403 ق‏،نوبت دوم‏ [↑](#footnote-ref-240)
241. . اصول کافی، ج1، ص17. [↑](#footnote-ref-241)
242. . بخش؟؟ ادراک کلیات و جزئیات. [↑](#footnote-ref-242)
243. . توحید مفضل، ص176. [↑](#footnote-ref-243)
244. . بحار الأنوار، مجلسى، محمد باقر بن محمد تقى‏،ج75، ص6، ناشر: دار إحياء التراث العربي‏،چاپ: بيروت‏،سال 1403 ق‏،نوبت دوم‏ [↑](#footnote-ref-244)
245. . الكافي، كلينى، محمد بن يعقوب بن اسحاق‏،ج1، ص28، ناشر: دار الكتب الإسلامية، مكان تهران‏، سال 1407 ق‏، نوبت چهارم‏ [↑](#footnote-ref-245)
246. . بعضی از فلاسفه و متكلّمان بحث عقل عملی را فراتر از شناخت دانسته­اند و در عقل نوعی محرکیت قائل شده­اند. عده­ای عقل عملی را در جایی دانسته­اند که محرک انسان به نیکی­ها باشد. (الاشارات و التنبیهات، ج2، 352. از متن دیده شود؟؟) و برخی هر نو انگیزش و سوق به فعل ـ نیک یا بد ـ را عقل عملی دانسته­اند. ( حاشیه الاشارات و التنبیهات، ج2، ص 352-353. از متن دیده شود؟؟). [↑](#footnote-ref-246)
247. . شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد، ابن أبي الحديد، ج18، ص129عبد الحميد بن هبه الله‏،مصحح: ابراهيم، محمد ابوالفضل‏، ناشر: مكتبة آية الله المرعشي النجفي‏، چاپ: قم‏، سال 1404 ق‏، نوبت اول‏ [↑](#footnote-ref-247)
248. . تصنيف غرر الحكم و درر الكلم‏، تميمى آمدى، عبد الواحد بن محمد، ص53، مصحح: درايتى، مصطفى‏، ناشر: دفتر تبليغات‏، مكان قم‏، سال 1366 ش‏، نوبت اول‏ [↑](#footnote-ref-248)
249. . تصنيف غرر الحكم و درر الكلم‏، تميمى آمدى، عبد الواحد بن محمد،ص53، مصحح: درايتى، مصطفى‏، ناشر: دفتر تبليغات‏، مكان قم‏، سال 1366 ش‏، نوبت اول‏ [↑](#footnote-ref-249)
250. . ديلمى، حسن بن محمد، إرشاد القلوب إلى الصواب (للديلمي) - قم، چاپ: اول، 1412ق، **ج‏1 ؛ ص199** [↑](#footnote-ref-250)
251. . الكافي، كلينى، محمد بن يعقوب بن اسحاق‏،ج1، ص20، ناشر: دار الكتب الإسلامية، مكان تهران‏، سال 1407 ق‏، نوبت چهارم‏ [↑](#footnote-ref-251)
252. كلينى، محمد بن يعقوب، الكافي، ج1، ص25، تهران، چاپ: چهارم، 1407 ق. [↑](#footnote-ref-252)
253. . الاشارات و التنبيهات‏، شيخ الرئيس ابن سينا،ص83-84، نشر البلاغة، چاپ: قم‏، سال 1375 ه ش‏، نوبت اول‏ [↑](#footnote-ref-253)
254. كلينى، محمد بن يعقوب، الكافي، ج1، ص25، تهران، چاپ: چهارم، 1407 ق. [↑](#footnote-ref-254)
255. . اصول کافی، ج1، ص28-29. [↑](#footnote-ref-255)
256. . برخی امور در فلسفه به طبیعیات باز می­گردد که برهانی نیستند مثلا قانون «هر چیزی به اصل خودش میل می‌کند» و امثال این قوانین در فلسفه‌ی طبیعی بحث می­گردد. فلاسفه معتقدند در این موارد نمی‌توان برهان اقامه کرد. اینکه اشیاء، جوهر و عرض دارند و هر طبیعتی به سمت طبیعت خودش میل می‌کند درست است اما تشخیص اینکه طبیعت یک شیء چیست و مانند آن از بحث حوزه‌ی طبیعی خارج می‌شود.

در دستگاه روش­شناسی فلسفی برهان در مرحله‌ی کلیات اقامه می‌شود اما به مرحله‌ی تطبیق که می‌رسیم از مرحله‌ی کلیات خارج شده بنابراین از مرحله‌ی برهان نیز خارج می‌شود. برهان بر عقل جزئی اقامه نمی‌شود. همچنین برهان بر مصداق قابل اقامه نیست. چون برهان همواره بر کلیات اقامه می‌شود. به عبارت دیگر در دستگاه فلسفی عقل از جزئیات با استقرای کلی اثبات می‌کند. اما اگر سر و کار ما با شخص باشد که دارای زمان و مکان است نمی­توان بر خصوصیات آن برهان اقامه کرد. چراکه برهان در کلیات اقامه می­شود. [↑](#footnote-ref-256)
257. . در دستگاه فلسفی یا منطق ارسطویی تنها ادراک کلیات به عقل نسبت داده می­شود و فلسفه‌ی رایج عقل را در مرتبه کلیات می­داند. سیر ادراک از حس شروع می­گردد. سپس وهم و خیال افزوده می­شود تا به عالم عقل و ادراک کلیات برسد. برهان در صناعات خمس نیز قضیه مبتنی بر مقدمات کلی دانسته شده است. [↑](#footnote-ref-257)
258. . این مطالب ناظر به مادۀ قیاس است نه صورت آن. [↑](#footnote-ref-258)
259. اسراء/36 [↑](#footnote-ref-259)
260. نحل/78 [↑](#footnote-ref-260)
261. بقره/18 [↑](#footnote-ref-261)
262. بقره/171 [↑](#footnote-ref-262)
263. انعام/39 [↑](#footnote-ref-263)
264. انفال/22 [↑](#footnote-ref-264)
265. نحل/76 [↑](#footnote-ref-265)
266. اسراء/97 [↑](#footnote-ref-266)
267. ابن منظور، محمد بن مكرم‏، لسان العرب/ج12/ص53، ناشر: دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع- دار صادر، مكان چاپ: بيروت‏، سال چاپ: 1414 ق‏

نوبت چاپ: سوم‏ [↑](#footnote-ref-267)
268. . دین چه به معنای احکام باشد یا به معناب عام، عقل در این حوزه محدودیت دارد. [↑](#footnote-ref-268)
269. محدث نوری، مستدرك‏الوسائل، ج17 ،ص 262، چاپ مؤسسه آل البیت، قم، سال 1408ق.نیز ر.ک کافی ج1 ص54-59- و بحار/ج 3/ص283-316. باب البدع و الرای و المقاییس [↑](#footnote-ref-269)
270. . رک : کتاب کافی بَابُ الرَّدِّ إِلَى الْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ وَ أَنَّهُ لَيْسَ شَيْ‏ءٌ مِنَ الْحَلَالِ وَ الْحَرَامِ وَ جَمِيعِ مَا يَحْتَاجُ النَّاسُ إِلَيْهِ إِلَّا وَ قَدْ جَاءَ فِيهِ كِتَابٌ أَوْ سُنَّة؛ کتاب محاسن برقی باب 36 باب إنزال الله في القرآن تبيانا لكل شي‏ء ؛ بحار الانوار باب 8 أن للقرآن‏ ظهرا و بطنا و أن علم كل شي‏ء في القرآن و أن علم ذلك كله عند الأئمة عليهم السلام و لا يعلمه غيرهم إلا بتعليمهم‏. [↑](#footnote-ref-270)
271. . برقى، احمد بن محمد بن خالد، المحاسن‏،ج1، ص268،ناشر: دار الكتب الإسلامية، مكان چاپ: قم‏، سال چاپ1371 ق‏، نوبت چاپ: دوم‏ [↑](#footnote-ref-271)
272. . برقى، احمد بن محمد بن خالد، المحاسن ج1،ص268، ناشر: دار الكتب الإسلامية، مكان چاپ: قم‏، سال چاپ1371 ق‏، نوبت چاپ: دوم [↑](#footnote-ref-272)
273. كلينى، محمد بن يعقوب، الكافي (ط - الإسلامية) ج‏1 ؛ ص199- تهران، چاپ: چهارم، 1407 ق [↑](#footnote-ref-273)
274. . کافی، ج1،ص12. به همین مضمون محاسن، ج1، ص 193 [↑](#footnote-ref-274)
275. محاسن/ج1/ص192 [↑](#footnote-ref-275)
276. . کافی، ج1،ص23) به همین مضمون محاسن، ج1، ص195 [↑](#footnote-ref-276)
277. . کافی، ج1، ص20 [↑](#footnote-ref-277)
278. . کافی، ج5، ص 148 [↑](#footnote-ref-278)
279. كافي، ج‏5 ؛ ص148. [↑](#footnote-ref-279)
280. . دعائم الإسلام ؛ ج‏2 ؛ ص166 [↑](#footnote-ref-280)
281. . [↑](#footnote-ref-281)
282. . تصنيف غرر الحكم و درر الكلم ؛ ص53 [↑](#footnote-ref-282)
283. . على بن موسى، امام هشتم عليه السلام‏، طبّ الإمام الرضا عليه السلام( الرسالة الذهبية)،ناشر: دار الخيام‏، مكان چاپ: ايران؛ قم‏، سال چاپ: 1402 ق‏، نوبت چاپ: اول‏ [↑](#footnote-ref-283)
284. . رک: کلینی باب فی ابطال الرؤیة، ص؟؟ [↑](#footnote-ref-284)
285. . كلينى، محمد بن يعقوب، الكافي (ط - الإسلامية) ج‏1 ؛ ص95- تهران، چاپ: چهارم، 1407 ق [↑](#footnote-ref-285)
286. كلينى، محمد بن يعقوب، الكافي (ط - الإسلامية)ج1، ص98 - تهران، چاپ: چهارم، 1407 ق. [↑](#footnote-ref-286)
287. ( 3) في توحيد الصدوق‏[ العيان‏] مكان« الابصار». [↑](#footnote-ref-287)
288. ( 4) في بعض النسخ‏[ رسالاته‏]. [↑](#footnote-ref-288)
289. نجم/13 [↑](#footnote-ref-289)
290. نجم/18 [↑](#footnote-ref-290)
291. . أَبُو قُرَّةَ فَإِنَّهُ يَقُولُ- فَقَالَ أَبُو الْحَسَنِ ع إِنَّ بَعْدَ هَذِهِ الْآيَةِ مَا يَدُلُّ عَلَى مَا رَأَى حَيْثُ قَالَ‏ ما كَذَبَ الْفُؤادُ ما رَأى‏ يَقُولُ مَا كَذَبَ فُؤَادُ مُحَمَّدٍ مَا رَأَتْ عَيْنَاهُ ثُمَّ أَخْبَرَ بِمَا رَأَى فَقَالَ‏ لَقَدْ رَأى‏ مِنْ آياتِ رَبِّهِ الْكُبْرى‏ فَآيَاتُ اللَّهِ غَيْرُ اللَّهِ وَ قَدْ قَالَ اللَّهُ‏ وَ لا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْماً فَإِذَا رَأَتْهُ الْأَبْصَارُ فَقَدْ أَحَاطَتْ بِهِ الْعِلْمَ وَ وَقَعَتِ الْمَعْرِفَةُ فَقَالَ أَبُو قُرَّةَ فَتُكَذِّبُ بِالرِّوَايَاتِ فَقَالَ أَبُو الْحَسَنِ ع إِذَا كَانَتِ الرِّوَايَاتُ مُخَالِفَةً لِلْقُرْآنِ كَذَّبْتُهَا وَ مَا أَجْمَعَ الْمُسْلِمُونَ عَلَيْهِ أَنَّهُ لَا يُحَاطُ بِهِ عِلْماً وَ لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ وَ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْ‏ءٌ. [↑](#footnote-ref-291)
292. كلينى، محمد بن يعقوب، الكافي (ط - الإسلامية) ج‏1 ؛ ص82- تهران، چاپ: چهارم، 1407 ق [↑](#footnote-ref-292)
293. ابن بابويه، محمد بن على، التوحيد (للصدوق) ص45- ايران ؛ قم، چاپ: اول، 1398ق. [↑](#footnote-ref-293)
294. ابن بابويه، محمد بن على، التوحيد (للصدوق)ص46 - ايران ؛ قم، چاپ: اول، 1398ق. [↑](#footnote-ref-294)
295. . محدودیت عقل با سه واژۀ عقل، فکر و وهم در ادامه به صورت مبسوط خواهد آمد. [↑](#footnote-ref-295)
296. . برای بیان محدودیت عقل با استفاده از دو واژۀ لب و ذهن می توان به این روایت اشاره کرد: فَلَا تُدْرِكُ الْعُقُولُ وَ أَوْهَامُهَا وَ لَا الْفِكَرُ وَ خَطَرَاتُهَا ولَا الْأَلْبَابُ وَ أَذْهَانُهَا صِفَتَهُ (صدوق، التوحید، ص45-46، انتشارات جامعه مدرسین قم، سال 1398ق) [↑](#footnote-ref-296)
297. . عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ الْمَيَّاحِ عَنْ أَبِيهِ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ‏ مَنْ نَظَرَ فِي اللَّهِ كَيْفَ هُوَ هَلَكَ.( كلينى، محمد بن يعقوب، الكافي (ط - الإسلامية) ج‏1 ؛ ص93- تهران، چاپ: چهارم، 1407 ق) [↑](#footnote-ref-297)
298. . وَ لَا يَنَالُهُ غَوْصُ الْفِطَن»‏ (علامه مجلسی، بحار الانوار، ج54، ص176، مؤسسه الوفاء بیروت، لبنان، سال 1404ق ) [↑](#footnote-ref-298)
299. . موارد کاربرد روایی در متن به صورت مجزا خواهد آمد. [↑](#footnote-ref-299)
300. مفضل بن عمر، توحيد المفضل ص179. [↑](#footnote-ref-300)
301. . ابن بابويه، محمد بن على، التوحيد (للصدوق) ص45. [↑](#footnote-ref-301)
302. . ابن بابويه، محمد بن على، التوحيد (للصدوق)ص46. [↑](#footnote-ref-302)
303. . كلينى، محمد بن يعقوب، الكافي (ط - الإسلامية) ج1،ص2. [↑](#footnote-ref-303)
304. . ابن بابويه، محمد بن على، التوحيد (للصدوق) ص252- [↑](#footnote-ref-304)
305. . ابن بابويه، محمد بن على، التوحيد (للصدوق) ص56. [↑](#footnote-ref-305)
306. . كلينى، محمد بن يعقوب، الكافي (ط - الإسلامية) ج8، ص 22. [↑](#footnote-ref-306)
307. . كلينى، محمد بن يعقوب، الكافي (ط - الإسلامية) ج1، ص93. [↑](#footnote-ref-307)
308. . كلينى، محمد بن يعقوب، الكافي (ط - الإسلامية) ج1، ص93. [↑](#footnote-ref-308)
309. ابن بابويه، محمد بن على، التوحيد (للصدوق) ص54. [↑](#footnote-ref-309)
310. ( 2). في البحار و في نسخة( ب) و( د) و( ج) و( و)« أو تحيط بصفته العقول». [↑](#footnote-ref-310)
311. ابن بابويه، محمد بن على، التوحيد (للصدوق) ص75. [↑](#footnote-ref-311)
312. ابن بابويه، محمد بن على، التوحيد (للصدوق) ص84. [↑](#footnote-ref-312)
313. ابن بابويه، محمد بن على، التوحيد (للصدوق)ص76و79. [↑](#footnote-ref-313)
314. كلينى، محمد بن يعقوب، الكافي (ط - الإسلامية) ج1،ص141. [↑](#footnote-ref-314)
315. كلينى، محمد بن يعقوب، الكافي (ط - الإسلامية) ج1،ص73. [↑](#footnote-ref-315)
316. كلينى، محمد بن يعقوب، الكافي (ط - الإسلامية)ج1، ص82 - تهران، چاپ: چهارم، 1407 ق. [↑](#footnote-ref-316)
317. . ابن طاووس، على بن موسى، مهج الدعوات و منهج العبادات - قم، چاپ: اول، 1411 ق، ص كفعمى، ابراهيم بن على عاملى، البلد الأمين و الدرع الحصين - بيروت، چاپ: اول، 1418 ق، ص338 و 410. [↑](#footnote-ref-317)
318. ابن طاووس، على بن موسى، جمال الأسبوع بكمال العمل المشروع - قم، چاپ: اول، 1330 ق، ص 318. [↑](#footnote-ref-318)
319. . كلينى، محمد بن يعقوب، الكافي (ط - الإسلامية) ج1، ص140.- تهران، چاپ: چهارم، 1407 ق، [↑](#footnote-ref-319)
320. في بعض النسخ‏[ عظم خلقه‏]. [↑](#footnote-ref-320)
321. كلينى، محمد بن يعقوب، الكافي (ط - الإسلامية) ج‏1 ؛ ص93- تهران، چاپ: چهارم، 1407 ق [↑](#footnote-ref-321)
322. تميمى آمدى، عبد الواحد بن محمد، غرر الحكم و درر الكلم ص 668.- قم، چاپ: دوم، 1410 ق، [↑](#footnote-ref-322)
323. كلينى، محمد بن يعقوب، الكافي (ط - الإسلامية) ج2، ص55- تهران، چاپ: چهارم، 1407 ق. [↑](#footnote-ref-323)
324. تميمى آمدى، عبد الواحد بن محمد، غرر الحكم و درر الكلم ص56، انتشارات دفتر تبلیغات قم، سال 1366ش [↑](#footnote-ref-324)
325. تميمى آمدى، عبد الواحد بن محمد، غرر الحكم و درر الكلم - قم، چاپ: دوم، 1410 ق، ص 668. [↑](#footnote-ref-325)
326. ابن بابويه، محمد بن على، التوحيد (للصدوق) - ايران ؛ قم، چاپ: اول، 1398ق، ص457 [↑](#footnote-ref-326)
327. ابن شهر آشوب مازندرانى، محمد بن على، متشابه القرآن و مختلفه (لابن شهر آشوب) - قم، چاپ: اول، ق‏1369، ص 105. [↑](#footnote-ref-327)
328. ديلمى، حسن بن محمد، إرشاد القلوب إلى الصواب (للديلمي)ج1، ص167 – انتشارات شریف رضی قم، چاپ: اول، 1412ق. [↑](#footnote-ref-328)
329. كلينى، محمد بن يعقوب، الكافي (ط - الإسلامية) ج1، ص134-135- تهران، چاپ: چهارم، 1407 ق. [↑](#footnote-ref-329)
330. تميمى آمدى، عبد الواحد بن محمد، غرر الحكم و درر الكلم ص 618.- قم، چاپ: دوم، 1410 ق [↑](#footnote-ref-330)
331. كلينى، محمد بن يعقوب، الكافي (ط - الإسلامية) ج‏8 ؛ ص22- تهران، چاپ: چهارم، 1407 ق [↑](#footnote-ref-331)
332. تميمى آمدى، عبد الواحد بن محمد، غرر الحكم و درر الكلم ص 668.- انتشارات شریف رضی قم، چاپ: دوم، 1410 ق، [↑](#footnote-ref-332)
333. كلينى، محمد بن يعقوب، الكافي (ط - الإسلامية)ج1، ص99 - تهران، چاپ: چهارم، 1407 ق. [↑](#footnote-ref-333)
334. . كلينى، محمد بن يعقوب، الكافي (ط - الإسلامية)ج1، ص98 - تهران، چاپ: چهارم، 1407 ق. [↑](#footnote-ref-334)
335. ابن بابويه، محمد بن على، التوحيد (للصدوق) ص250- ايران ؛ قم، چاپ: اول، 1398ق. [↑](#footnote-ref-335)
336. محمد باقرمجلسی، بحار الانوار، ج86، ص380، مؤسسه الوفاء بیروت، لبنان، سال 1404 [↑](#footnote-ref-336)
337. ابن شهر آشوب مازندرانى، محمد بن على، متشابه القرآن و مختلفه (لابن شهر آشوب) ج1 ص 105.- قم، چاپ: اول، ق‏1369، [↑](#footnote-ref-337)
338. ديلمى، حسن بن محمد، إرشاد القلوب إلى الصواب (للديلمي) ج1،ص167- قم، چاپ: اول، 1412ق. [↑](#footnote-ref-338)
339. على بن الحسين، امام چهارم عليه السلام، الصحيفة السجادية ،ص 146- قم، چاپ: اول، 1376ش. [↑](#footnote-ref-339)
340. . المصباح المنير    ج‏2    197

ُ (دِقَّةً) أَيْضاً إِذَا غَمُضَ و خَفِىَ مَعْنَاهُ فَلَا يَكَادُ يَفْهَمُهُ إلَّا الأَذْكِيَاءُ.

كتاب العين    ج‏5    18

|  |
| --- |
| دَقَ‏ الشي‏ءُ يَدِقُ‏ دِقَّةً و هو على أربعة أنحاء الدَّقِيقُ‏ الطحين، و الدَّقِيقُ‏ الأمرُ الغامض، و الدَّقِيقُ‏ الرجل الدقيق الخير و القليله، و الدَّقِيقُ‏ الشي‏ء الذي لا غلظ فيه. و الدُّقَّةُ: الملح المدقوق حتى أنهم يقولون: ما لفلان‏ دُقَّةٌ، و إن فلانة |

 [↑](#footnote-ref-340)
341. . التوحيد (للصدوق)، ص: 252 [↑](#footnote-ref-341)
342. ديلمى، حسن بن محمد، إرشاد القلوب إلى الصواب (للديلمي) ج2،ص310- قم، چاپ: اول، 1412ق. [↑](#footnote-ref-342)
343. كلينى، محمد بن يعقوب، الكافي (ط - الإسلامية) ج1، ص82- تهران، چاپ: چهارم، 1407 ق. [↑](#footnote-ref-343)
344. . التوحيد 83: 3، الخصال 2: 1، معاني الأخبار 5: 2؛ ديلمى، حسن بن محمد، أعلام الدين في صفات المؤمنين، قم، چاپ: اول، 1408ق. [↑](#footnote-ref-344)
345. . تميمى آمدى، عبد الواحد بن محمد، غرر الحكم و درر الكلم - قم، چاپ: دوم، 1410 قص 618. [↑](#footnote-ref-345)
346. . كلينى، محمد بن يعقوب، الكافي (ط - الإسلامية) - تهران، چاپ: چهارم، 1407 ق ج‏8 ؛ ص22 [↑](#footnote-ref-346)
347. . مفضل بن عمر، توحيد المفضل - ايران ؛ قم، چاپ: سوم، بى تا. [↑](#footnote-ref-347)
348. 4. اصول کافی، ج1، ص102. . [↑](#footnote-ref-348)
349. . ابن بابويه، محمد بن على، التوحيد (للصدوق) - ايران ؛ قم، چاپ: اول، 1398ق. [↑](#footnote-ref-349)
350. . ابن بابويه، محمد بن على، التوحيد (للصدوق) - ايران ؛ قم، چاپ: اول، 1398ق. [↑](#footnote-ref-350)
351. . تميمى آمدى، عبد الواحد بن محمد، غرر الحكم و درر الكلم - قم، چاپ: دوم، 1410 ق، ص 668. [↑](#footnote-ref-351)
352. . نهج­البلاغه، ص224. [↑](#footnote-ref-352)
353. .اصول کافی، ج1، ص103. [↑](#footnote-ref-353)
354. . تحف العقول، ص244. [↑](#footnote-ref-354)
355. . نهج­البلاغه، ص216. [↑](#footnote-ref-355)
356. . اقبال الاعمال، ص37. [↑](#footnote-ref-356)
357. . البلد الامین، ص349. [↑](#footnote-ref-357)
358. . اصول کافی، ج1، ص134؛ التوحید، ص41. [↑](#footnote-ref-358)
359. محاسن، ج1، ص198 [↑](#footnote-ref-359)
360. کافی، ج1،ص163 [↑](#footnote-ref-360)
361. . توضیح بیشتر و ویژگی های این معرفت در بخش معرفت فطری خواهد آمد. [↑](#footnote-ref-361)
362. . الكافي: 1/ 163 ح 2. [↑](#footnote-ref-362)
363. ( 6) الكافي: 1/ 163 ح 5. [↑](#footnote-ref-363)
364. ( 5). التوبة: 115. [↑](#footnote-ref-364)
365. ابن بابويه، محمد بن على، التوحيد (للصدوق) ص411- ايران ؛ قم، چاپ: اول، 1398ق. [↑](#footnote-ref-365)
366. . المحاسن: 1/ 198 ح 26. [↑](#footnote-ref-366)
367. . العطو التناول بالید؛ العین، ج2، ص208؛ التعاطی: التناول و الجراءة علی الشیء ... و تعاطی الشیء أی تناوله؛ مجمع البحرین، ج1، ص297. [↑](#footnote-ref-367)
368. . محاسن البرقي: 1/ 281 ح 410. [↑](#footnote-ref-368)
369. . التوحيد: ص416/ ح 15. [↑](#footnote-ref-369)
370. . التوحيد: ص227. [↑](#footnote-ref-370)
371. ##### . تصحیح الاعتقاد، ؟؟؟؟؟

 [↑](#footnote-ref-371)
372. ##### . ؟؟؟؟؟؟

 [↑](#footnote-ref-372)
373. ##### . ؟؟؟؟؟

 [↑](#footnote-ref-373)
374. ##### .(المیزان فی تفسیر القرآن، ج16، ص178.

 [↑](#footnote-ref-374)
375. ##### . ؟؟؟؟؟؟

 [↑](#footnote-ref-375)
376. ##### . ؟؟؟؟؟؟

 [↑](#footnote-ref-376)
377. ##### . ؟؟؟؟؟

 [↑](#footnote-ref-377)
378. ##### . ؟؟؟؟؟

 [↑](#footnote-ref-378)
379. ##### . ؟؟؟؟؟؟

 [↑](#footnote-ref-379)
380. ##### . فراهیدی، خلیل بن احمد، العین،

 [↑](#footnote-ref-380)
381. ##### . مجمع البحرین،

 [↑](#footnote-ref-381)
382. ##### . التحقیق فی کلمات القرآن، مصطفوی، حسن، ج9، ص112-113.

 [↑](#footnote-ref-382)
383. ##### . ؟؟؟؟؟؟

 [↑](#footnote-ref-383)
384. ##### . معادل فطرت در روانشناسی انگلیسی ؟؟؟؟؟

 [↑](#footnote-ref-384)
385. ##### . ؟؟؟؟؟

 [↑](#footnote-ref-385)
386. ##### . ؟؟؟؟؟؟

 [↑](#footnote-ref-386)
387. ##### . ؟؟؟؟؟

 [↑](#footnote-ref-387)
388. ##### . ؟؟؟؟؟

 [↑](#footnote-ref-388)
389. ##### . التوحید، ؟؟؟

 [↑](#footnote-ref-389)
390. ##### . ؟؟؟؟؟

 [↑](#footnote-ref-390)
391. ##### . ؟؟؟؟؟

 [↑](#footnote-ref-391)
392. ##### . ؟؟؟؟؟

 [↑](#footnote-ref-392)
393. ##### . اعراف/172.

 [↑](#footnote-ref-393)
394. ##### . سورة الأعراف: 172.

 [↑](#footnote-ref-394)
395. ##### . سورة العنكبوت: 61.

 [↑](#footnote-ref-395)
396. ##### . برخی آیات دیگری نیز اضافه کرده­اند؛ مانند آیات محبت، آیه شاکله، آیه صبغة الله؛ رک: فطرت در قرآن، آیة الله جوادی آملی، صص145-202.

 [↑](#footnote-ref-396)
397. ##### . مدثر/54.

 [↑](#footnote-ref-397)
398. ##### . حشر/19.

 [↑](#footnote-ref-398)
399. ##### . توبه/67.

 [↑](#footnote-ref-399)
400. ##### . ابراهیم/10.

 [↑](#footnote-ref-400)
401. ##### . ؟؟؟؟؟؟

 [↑](#footnote-ref-401)
402. ##### . سورة الأعراف: 172.

 [↑](#footnote-ref-402)
403. ##### . سورة العنكبوت: 61.

 [↑](#footnote-ref-403)
404. ##### . سورة الأعراف: 172.

 [↑](#footnote-ref-404)
405. ##### . الكافي: 1/ 412 ح 4.

 [↑](#footnote-ref-405)
406. ##### . التوحيد: 328 ح 2.

 [↑](#footnote-ref-406)
407. ##### . الكافي: 1/ 412 ح 4.

 [↑](#footnote-ref-407)
408. ##### . الكافي: 1/ 163 ح 2.

 [↑](#footnote-ref-408)
409. ##### . قرب الإسناد: 347 ح 1256.

 [↑](#footnote-ref-409)
410. ##### . التوحيد: 410.

 [↑](#footnote-ref-410)
411. ##### . التوحيد: 416/ ح 15.

 [↑](#footnote-ref-411)
412. ##### . التوحيد: 227.

 [↑](#footnote-ref-412)
413. ##### . محاسن البرقي: 1/ 281 ح 410.

 [↑](#footnote-ref-413)
414. ##### . المحاسن: 1/ 198 ح 26.

 [↑](#footnote-ref-414)
415. ##### . الكافي: 2/ 12 ح 2.

 [↑](#footnote-ref-415)
416. ##### . سورة الأعراف: 172.

 [↑](#footnote-ref-416)
417. ##### . سورة العنكبوت: 61.

 [↑](#footnote-ref-417)
418. ##### . ؟؟؟؟؟؟

 [↑](#footnote-ref-418)
419. ##### . الكافي: 1/ 163 ح 5.

 [↑](#footnote-ref-419)
420. ##### . الكافي: 1/ 163 ح 5.

 [↑](#footnote-ref-420)
421. ##### . المحاسن: 1/ 198 ح 26.

 [↑](#footnote-ref-421)
422. ##### . ( 2) الكافي: 1/ 164 ح 2.

 [↑](#footnote-ref-422)
423. ##### . ( 6) الكافي: 1/ 163 ح 5.

 [↑](#footnote-ref-423)
424. ##### . ( 4) قرب الإسناد: 347 ح 1256.

 [↑](#footnote-ref-424)
425. ##### . ( 1) محاسن البرقي: 1/ 281 ح 410.

 [↑](#footnote-ref-425)
426. ##### . ( 3) التوحيد: 227.

 [↑](#footnote-ref-426)
427. ##### . ( 4) المحاسن: 1/ 199 ح 28.

 [↑](#footnote-ref-427)
428. ##### . ( 6) سورة الأعراف: 172.

 [↑](#footnote-ref-428)
429. ##### . ( 7) الكافي: 1/ 412 ح 4.

 [↑](#footnote-ref-429)
430. ##### . ( 2) الكافي: 1/ 412 ح 4.

 [↑](#footnote-ref-430)
431. ##### . توحید و عدل، رضا برنجکار، ؟؟؟؟؟؟

 [↑](#footnote-ref-431)
432. #####  ( 2) الكافي: 1/ 86 ح 3.

 [↑](#footnote-ref-432)
433. ##### . ( 8) سورة الروم: 31.

 [↑](#footnote-ref-433)
434. ##### . ( 9) التوحيد: 328.

 [↑](#footnote-ref-434)
435. #####  ( 5) الكافي: 2/ 12 ح 2.

 [↑](#footnote-ref-435)
436. #####  ( 10) الكافي: 2/ 12 ح 2.

 [↑](#footnote-ref-436)
437. #####  ( 7) التوحيد:ص328 و 330/ ح 8.

 [↑](#footnote-ref-437)
438. #####  ( 2) الكافي: 1/ 139 ح 5.

 [↑](#footnote-ref-438)
439. #####  ( 2) سورة العنكبوت: 61.

 [↑](#footnote-ref-439)
440. #####  ( 3) بصائر الدرجات: 91/ ح 6.

 [↑](#footnote-ref-440)
441. #####  ( 7) التوحيد: 330/ ح 8.

 [↑](#footnote-ref-441)
442. #####  ( 6) سورة الأعراف: 172.

 [↑](#footnote-ref-442)
443. #####  ( 7) الكافي: 1/ 412 ح 4.

 [↑](#footnote-ref-443)
444. #####  ( 1) التوحيد: 328 ح 2.

 [↑](#footnote-ref-444)
445. #####  ( 2) الكافي: 1/ 412 ح 4.

 [↑](#footnote-ref-445)
446. ##### . الكافي: 2/ 12 ح 1.

 [↑](#footnote-ref-446)
447. ##### . ؟؟؟؟؟؟؟

 [↑](#footnote-ref-447)
448. ##### . ؟؟؟؟؟؟

 [↑](#footnote-ref-448)
449. ##### . الكافي: 2/ 12 ح 1.

 [↑](#footnote-ref-449)
450. ##### . سورة التوبة: 115.

 [↑](#footnote-ref-450)
451. ##### . سورة الشمس: 8.

 [↑](#footnote-ref-451)
452. ##### . سورة الإنسان: 3.

 [↑](#footnote-ref-452)
453. ##### . الكافي: 1/ 163 ح 3. و رواه البرقي في المحاسن بالإسناد نحوه.«روایت 3 ص 84 »

 [↑](#footnote-ref-453)
454. ##### . نوح : 1 إِنَّا أَرْسَلْنا نُوحاً إِلى‏ قَوْمِهِ أَنْ أَنْذِرْ قَوْمَكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَهُمْ عَذابٌ أَليمٌ

##### العنكبوت : 51 أَ وَ لَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنا عَلَيْكَ الْكِتابَ يُتْلى‏ عَلَيْهِمْ إِنَّ في‏ ذلِكَ لَرَحْمَةً وَ ذِكْرى‏ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ

##### الأعراف : 43 وَ قالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذي هَدانا لِهذا وَ ما كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْ لا أَنْ هَدانَا اللَّهُ لَقَدْ جاءَتْ رُسُلُ رَبِّنا بِالْحَقِّ وَ نُودُوا أَنْ تِلْكُمُ الْجَنَّةُ أُورِثْتُمُوها بِما كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ

##### الزمر : 71 وَ سيقَ الَّذينَ كَفَرُوا إِلى‏ جَهَنَّمَ زُمَراً حَتَّى إِذا جاؤُها فُتِحَتْ أَبْوابُها وَ قالَ لَهُمْ خَزَنَتُها أَ لَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَتْلُونَ عَلَيْكُمْ آياتِ رَبِّكُمْ وَ يُنْذِرُونَكُمْ لِقاءَ يَوْمِكُمْ هذا قالُوا بَلى‏ وَ لكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ الْعَذابِ عَلَى الْكافِرينَ

 [↑](#footnote-ref-454)
455. ##### . سورة الإنسان: 3.

 [↑](#footnote-ref-455)
456. ##### . الكافي: 1/ 163 ح 3.

 [↑](#footnote-ref-456)
457. ##### . الكافي: 1/ 164 ح 2.

 [↑](#footnote-ref-457)
458. ##### . شرح أصول الكافي: 5/ 51.

 [↑](#footnote-ref-458)
459. ##### . الكافي: 1/ 163 ح 5.

 [↑](#footnote-ref-459)
460. ##### . وسائل الشيعة: 1/ 39 ح 3.

 [↑](#footnote-ref-460)
461. ##### . الكافي: 1/ 164 ح 3.

 [↑](#footnote-ref-461)
462. ##### . شرح أصول الكافي: 5/ 51.

 [↑](#footnote-ref-462)
463. ##### . الكافي: 1/ 164 ح 4.

 [↑](#footnote-ref-463)
464. ##### . الكافي: 1/ 86 ح 3.

 [↑](#footnote-ref-464)
465. ##### . ؟؟؟؟؟؟

 [↑](#footnote-ref-465)
466. #####  ( 7) التوحيد: 330/ ح 8.

 [↑](#footnote-ref-466)
467. ##### . ؟؟؟؟؟؟؟

 [↑](#footnote-ref-467)
468. ##### . ؟؟؟؟؟؟؟

 [↑](#footnote-ref-468)
469. ##### . ؟؟؟؟؟؟؟

 [↑](#footnote-ref-469)
470. #####  ( 3) التوحيد: 227.

 [↑](#footnote-ref-470)