دوفصلنامه علمی تخصصی اشارات
سال اول، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۳

یقین و تأثیر عمل بر آن از دیدگاه قرآن

مهدی عباس‌زاده

استادیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

چکیده: معرفت‌شناسی قرآنی مکتبی یقین‌گرا است. یقین بر دو قسم است: یقین معرفت شناختی و یقین روان‌شناختی. یقین معرفت‌شناختی آن است که به لحاظ منطقی و فلسفی یقین به شمار می‌رود. اما یقین روان‌شناختی غالبا از سنخ اقناع است. یقین در قرآن درنهایت نتیجهٔ حصولِ معرفت صادق (مطابق با واقع) همراه با آرامش و سکون قلبی است. بنابراین، قرآن، هم بر یقین معرفت‌شناختی تأکید کرده است و هم بر یقین روان‌شناختی. یقین قرآنی، اعتقادی ساده یا ایمانی کور (ایمان بی‌دلیل یا ناموجّه) نیست. قرآن بر تأثیر گسترده، عمیق و مستقیم عمل (یا ساحت رفتاریِ) انسان بر نظر (معرفت) و نهایتاً بر یقین تأکید می‌کند. قرآن اعمال مؤثر بر معرفت و یقین را به دو دستهٔ کلّی تقسیم می‌کند: ارزش‌ها و اعمالی که بر معرفت و یقین انسان تأثیر مستقیم و مثبت دارند، و ضد ارزش‌ها و اعمالی که بر معرفت و یقین انسان تأثیر مستقیم امّا منفی دارند. به نظر می‌رسد از منظر قرآن، ساحت عمل و نظر به مثابه دو بُعد مهم از ابعاد وجودیِ انسان از یکدیگر جدا نیستند و با هم ارتباط مستقیم دارند، تا آنجا که با دقت در آیات قرآن آشکار می‌شود که تأثیر عمل انسان بر معرفت و یقین، حتّی بیش از عناصر و عوامل نظری و شناختیِ محض است. در واقع، عمل و معرفت انسان در قرآن در بافتی «وجودی» وحدت می‌یابند. از دیدگاه قرآن، معرفتِ محض نمی‌تواند به یقین بینجامد، زیرا معرفت صرفاً یک امر منطقی و معرفت‌شناختی نیست، بلکه مرتبه و ساحتی از وجود انسان است.

کلیدواژه: قرآن، معرفت، یقین، عقل، شهود، عمل، ارزش.

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2024-10-12]

۱. مقدّمه

مسئلهٔ یقین از مسائل بسیار اساسی در معرفت‌شناسی است، تا آنجا که هیچ مکتب معرفت شناختی، اعمّ از مکاتب شرقی (و ازجمله مکاتب اسلامی) و غربی را نمی‌توان یافت که اثباتاً یا نفیاً دربارهٔ تعریف یقین و امکان و شرایط آن، بحثی به میان نیاورده باشد.

معرفت‌شناسی اسلامی، و از جمله معرفت‌شناسی قرآنی، مکتبی یقین‌گرا است. تفاوت دیدگاه قرآن با بسیاری از مکاتب معرفت‌شناسی (به ویژه با برخی مکاتب غربی) در این است که قرآن معرفت غیریقینی را حقیقی تلقّی نمی‌کند. در دیگر مکاتب گاه دیدگاهی یقینی تلقی می‌شود که از نظر قرآن ظنّ یا حتّی جهل است. بنابراین برتری قرآن بر دیگر مکاتب، در یقین‌گراییِ حدّاکثریِ آن است. قرآن، چنانکه پس از این ملاحظه خواهد شد، از مخاطبان خود (همهٔ انسان‌ها به طور عامّ و مؤمنین به طور خاصّ) می‌خواهد که لزوماً پایبند به یقین باشند (رک: بقره/ ۱۱۸ و ۴، مائده/۵۰، روم/۶۰، جاثیه/۲۰، شعراء/۲۴، نمل/۲۲ و۱۴)؛ و به هیچ روی از ظنّ و شکّ، که هردو درمقابل یقین قرار دارند، پیروی نکنند.

۲. معنای یقین و اقسام آن

در یک نگاه اجمالی، یقین بر دو قسم است: یقین معرفت‌شناختی و یقین روان‌شناختی. یقین معرفت‌شناختی آن یقینی است که به لحاظ منطقی و فلسفی و البتّه بدون التفات به مکتبی خاص یقین به شمار می‌رود. یقین معرفت‌شناختی باور به این است که یک معرفت یا یک گزاره صادق است، یعنی از واقعیّت (اعم از واقعیت نفسانی یا ذهنی یا عقلی، و واقعیت خارجی یا عینی) به درستی حکایت می‌کند و با واقعیت مطابقت دارد و اینکه نتوان تصور کرد که آن معرفت یا گزاره با واقعیت مطابقت نداشته باشد (رک: سهروردی، ۱۳۸۸، ص ۸۳). دربارهٔ این تعریف، توجّه به چند نکته ضروری است:

۱. بخش نخست تعریف، یعنی اینکه یقین معرفت‌شناختی «باور به این است که یک معرفت یا یک گزاره صادق است»، برای این مطرح شده است که «ظنّ» را از تعریف خارج کند، چه اگر انسان به معرفت خویش باور یا اعتقاد جازم نداشته باشد، در واقع حالت ظن قرار دارد نه یقین. (ابن‌کمّونه، ۱۳۸۷، ص ۳۰۴) بنابراین یقین معرفت‌شناختی در مقابل ظن قرار دارد. ظنّ عبارت

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2024-10-12]

است از رأی و نظر دربارهٔ اینکه یک معرفت یا یک گزاره مطابق با واقع است، همراه با امکان تصورِ طرفِ مقابلِ آن، یعنی عدم مطابقت آن با واقع. قرآن در اغلب موارد، ظن را رد کرده است و رویکردی منفی به آن دارد (رک: آل عمران/۱۵۴، نجم/۲۸ و ۲۳، انعام/۱۱۶، قصص/۳۹، فصلت/۲۲، یونس/۶۶، حجرات/۱۲). البته قرآن در مواردی بسیار اندک ظن را ستوده و رویکردی منفی به آن نداشته است، اما در این موارد، ظن را نه به معنای مصطلح (یعنی معنای فلسفیِ) آن، بلکه به معنایی نزدیک به یقین درنظر گرفته است (رک: بقره/ ۴۶) قابل توجّه است که با صِرفِ قید «باور»، شک نیز قبلاً از تعریف، خارج شده است؛ چه شکّ عبارت است از تردید در این که آیا یک معرفت یا یک گزاره مطابق با واقع است یا نیست و لذا اساساً در نقطهٔ مقابل باور قرار دارد. قرآن در اغلب موارد، «شک» و «ریب» را رد کرده است و رویکردی منفی نسبت به آن دارد (رک: ابراهیم/۱۰و ۹، نمل/۶۶، بقره/۲، آل عمران/۹). البتّه قرآن در مواردی بسیار اندک، شک را خنثی لحاظ کرده یا رویکردی منفی به آن ندارد (رک: یونس/۹۴).

۲. معرفت یقینی حتماً باید صادق باشد، یعنی با واقعیت مطابقت داشته باشد و این نظریهٔ در معرفت‌شناسی عبارت است از نظریهٔ مطابقت (Theory of Correspondence). مطابقت یکی از نظریه‌های صدق (Truth) در معرفت‌شناسی است که طبق آن معرفت انسان، با حفظ شرایط صوری و محتوایی، در صورتی صادق است که با واقعیت مطابقت داشته باشد. یکی از مبانی مهم نظریهٔ مطابقت عبارت است از واقع‌گراییِ (Realism) معرفتی، که آن هم دارای اقسامی است. اگر معرفتی با واقعیت مطابق نباشد، صادق نخواهد بود و بنابراین هیچ یقینی به دست نخواهد داد. باید توجّه داشت که واقعیت صرفاً معادل با عالَم خارج نیست بلکه در مورد گزاره‌های مختلف، متفاوت است: مثلاً واقعیت در مورد گزاره‌های نفسانی، ذهنی یا عقلی، خودِ نفس یا ذهن یا عقل است و در مورد گزاره‌های خارجی، عالَم خارج یا عین است. بنابراین، واقعیت اعمّ از نفس یا ذهن یا عقل و عالم خارج است و در هر گزاره‌ای مطابقت با واقعیتِ خاصِ همان گزاره مطرح است.

اقسام گزاره‌ها به لحاظ طرف تحقّق موضوع آنها عبارتند از: گزارهٔ ذهنیّه، گزاره‌ای است که موضوع آن، ذهنی است و در آن بر امری ذهنی حکم می‌شود؛ گزارهٔ خارجیّه، که موضوع آن در خارج است و در آن بر امر خارجی حکم می‌شود؛ و گزارهٔ حقیقیّه، که موضوع آن اعمّ از امر موجود در خارج به صورت بالفعل یا غیر بالفعل است، یعنی مطلق مصادیق محققه الوجود یا مقدّره الوجود مورد نظر است. گزاره‌های مطرح در علوم، حقیقیه هستند (سجّادی، ۱۳۷۵، ص ۵۹۰-

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2024-10-12]

۵۸۹). لازم به توضیح است که نفس، ذهن و یا عقل (مطلقِ وجود ذهنی)، فی‌نفسه مرتبه‌ای از مراتب واقعیت (یا به تعبیر فلاسفهٔ اسلامی، نفس الأمر) است. نفس، ذهن و یا عقل در مقایسه با واقعیت بیرون ذهنی، درونی است اما فی‌نفسه امری کاملاً عینی است، همانند دیگر امور عینی، زیرا در درون انسان تحقّق و ثبوت دارد. بنابراین نفس، ذهن و عقل اگر چه خارجی نیستند اما عینی و واقعی هستند. همان گونه که وجود عینی دارای مجموعه‌ای از احکام است، وجود ذهنی نیز مجموعه‌ای از احکام را دارد.

۳. بخش دوم تعریف، یعنی این که « نتوان تصور کرد که آن معرفت یا گزاره با واقعیت مطابقت نداشته باشد»، برای این مطرح شده است که هم «جهل بسیط» و هم «جهل مرکب» را از تعریف خارج کند، زیرا اگر تصور شود که آن معرفت یا گزاره با واقعیت مطابقت ندارد، اولاً آن معرفت یا علم در واقع عدم معرفت یا عدم علم و بنابراین جهل است، چه متضاد آن صحیح بوده است و ثانیاً همین عدم علم یا جهل نیز برای انسان مجهول بوده و این همان جهل مرکب است. بنابراین یقین معرفت‌شناختی در مقابل جهل (بسیط و مرکب) قرار دارد (همان، ص ۳۰۴).

۴. یقین معرفت‌شناختی به نوبهٔ خود بر دو قسم است: عام و خاص. یقین معرفت‌شناختی عام عبارت از معرفت یا گزاره ای مطابق با واقعیّت است، همراه با عدمِ امکانِ تصورِ اینکه آن معرفت یا گزاره مطابق با واقعیت نیست. اما یقین معرفت‌شناختی خاص، آنگاه تحقّق می‌یابد که زوال دو مورد پیشین در آینده نیز محال باشد و چنین یقینی از یقین عام، معتبرتر است و مراد از یقین معرفت‌شناختی در تفکّر اسلامی، به معنای دقیق کلمه، همین قسم است (فعالی، ۱۳۷۹، ص ۱۰۴). ابن‌سینا این قسم یقین را یقین دائم (همیشگی) نام نهاده، در مقابل یقین غیردائم که خصوصیّت همیشگی ندارد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۷۸).

۵. قید «یک معرفت یا یک گزاره»، ممکن است در بدو امر نشان دهد که یقین صرفاً آنگاه می‌تواند پدید آید که تصدیق یا حکمی صورت گرفته باشد، یعنی محمولی بر موضوعی حمل (یا از آن سلب) شده باشد، یعنی یقین صرفاً در مورد «معرفت گزاره‌ای» (Propositional Knowledge) یا «معرفت اینکه» (knowledge that) جریان دارد، چنان که اکثر قریب به اتّفاق فلاسفهٔ اسلامی و معرفت‌شناسان غربی بر این باورند.

دو قسم یقین را می‌توان از سنخ یقین معرفت‌شناختی درنظر گرفت: عقلی و شهودی. قابل توجّه است که اگرچه ادراکات حسی و خیالی در فلسفهٔ اسلامی معتبرند، لیکن به خودی خود

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2024-10-12]

یقین‌آور نیستند. متفکران اسلامی غالباً ادراکات حسی و خیالی را تأیید می‌کنند و آنها را سطوحی مهمّ و کاربردی از معرفت انسانی می‌دانند، امّا یقین به معنای دقیق کلمه، را برخی (مانند مشائیان) در ادراک عقلی و برخی دیگر (مانند عرفا) در ادراک شهودی و برخی در هر دو (مانند اشراقیان) جست‌وجو می‌کنند. در این میان، سهروردی ادراک حسی و ادراک خیالی یا مثالی را نیز از سنخ ادراک شهودی و حضوری می‌داند. به هر روی، به باور آنان، معرفت حقیقی و یقین‌آور باید از کلیّت (شمول) و ضرورت برخوردار باشد، درحالیکه ادراکات حسی و خیالی، فاقد چنین ویژگی‌هایی هستند (رک: جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۲۶۰-۲۵۶). افلاطون صرفاً ادراکی را معرفت حقیقی می‌داند که اوّلاً دربارهٔ آنچه هست باشد (و نه آنچه دائماً در حال شدن یا صیرورت است، مانند محسوسات) و ثانیا خطاناپذیر باشد (بر خلاف ادراک حسّی که خطاپذیر است) و بنابراین ادراک حسی را معرفت حقیقی نمی‌داند (رک: Plato, 1997, p.169-170).

به هر روی، یقین عقلی، نتیجهٔ استدلال عقلی و به ویژه برهان است و یقین شهودی حاصل تجربهٔ مستقیم انسان از واقعیتِ برون‌ذهنی (عینی)، بدون وساطت صورت ذهنی. گفتنی است که ادراک ذات یا خودآگاهی (یعنی علم انسان به واقعیت درون‌ذهنی، مشتمل بر علم انسان به خود، به قوا و شئون و حالات خود و به بدن خود) و نیز علم انسان به صورت‌ها (مفاهیم) و احکام (تصدیقاتِ) موجود در ذهن خود (یا همان معلومِ بالذات) از منظر متفکّران اسلامی به نحو مستقیم و بدون وساطت صورت ذهنی و از سنخ علم حضوری است. لیکن بحث ما در نوشتار حاضر دربارهٔ علم انسان به اشیاء و امور خارجی (یا همان معلومِ بالعرض) است.

یقین شهودی، به نوبهٔ خود، سه قسم دارد: یقین حاصل از شهود حسی، یقین حاصل از شهود عقلی و یقین حاصل از شهود قلبی. شهود حسی عبارت است از ادراک حسیِ مستقیمِ خودِ اشیای خارجی (محسوسات). شهود عقلی عبارت است از ادراک مستقیم معقولات؛ و شهود قلبی عبارت است از ادراک مستقیم و بدون وساطتِ صورت ذهنی از حقایق عالَم از طریق مکاشفه و به ویژه در قالب الهام یا وحی. یقین روان‌شناختی نیز به معنای سکون و آرامش قبلی انسان نسبت به مطلقِ آگاهیِ خویش است و عمدتاً از سنخ اقناع است و از نظر منطقی و فلسفی، یقینِ حقیقی به شمار نمی‌رود.

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2024-10-12]

۳. یقین عقلی

قرآن معرفت عقلی، و طبعاً یقین حاصل از آن را به مثابه مرتبه‌ای مهمّ از یقین، تأیید نموده است (رک: بقرةٌ/۴۴ و۷۶، آل عمران/۶۵، انعام/۳۲، اعراف/۱۶۹، یونس/۱۶ و۱۰۰، هود/۵۱، یوسف/۱۰۹، حج/۴۶، انفال/۲۲) و اساساً «صدق» را در گرو «برهان» دانسته است، که اوج فعالیّت عقلی انسان است. (بقرةٌ/۱۱۱، انبیاء/۲۴، نمل/۶۴، مؤمنون/۱۱۷، قصص/۷۵ و نساء/۱۷۴). از این جا آشکار می‌شود که قرآن، بر خلاف نظر مکتب ایمان‌گرایی (Fideism)، صرفاً به اعتقادی ساده یا ایمانی کور (ایمان بی‌دلیل یا ناموجّه) دعوت نمی‌کند و استدلال عقلی و در اوج آن، برهان را برای حصول یقین لازم می‌داند.

در منطق مشائی، برهان از اقسام قیاس است و قیاس نیز از اقسام استدلال. استدلال یا حجت عبارت است ازکشف گزاره‌های مجهول به وسیلهٔ گزاره‌های معلوم و بنابراین قسمی عمل ذهنی است. استدلال بر سه قسم است: قیاس، استقراء و تمثیل. قیاس مهم‌ترین و محکم‌ترین قسم از اقسام استدلال است. قیاس، گفتاری است مرکّب از گزاره‌ها که هرگاه سالم باشد از آن لذاته گفتار دیگری لازم می‌آید. به عبارت دیگر، قیاس آنگاه معرفتی صادق را پدید می‌آورد که هم به لحاظ ماده و هم به لحاظ صورت، درست باشد. در قیاس، انسان از مقدمه‌ای کلّی به نتیجه‌ای جزئی می‌رسد. قیاس بر پنج قسم است: برهان، جدل، خطابه، سفسطه و شعر. برهان مهم‌ترین و محکم‌ترین قسم از اقسام قیاس است. برهان عبارت از قیاسی است که از مقدّمات (گزاره‌های) بدیهی تألیف شده است. گزاره‌ای بدیهی است که صِرفِ تصور موضوع و محمول آن، تصدیق به ثبوت محمول برای موضوع را فراهم می‌آورد و نیازی به تأمل، نظرورزی و استدلال ندارد. مقدّماتِ بدیهی برهان بر شش قسم هستند: اولیّات، گزاره‌هایی که قیاس‌های آنها همراه خود آنها است، (فطریّات)، محسوسات، حدسیّات، مجرّبات و متواترات. باید توجّه داشت که برهان در قرآن، دارای معنایی گسترده‌تر از برهان در منطق مشائی (به شرح مزبور) دارد و به نظر می‌رسد مطلقِ دلیلِ عقلیِ معتبر را دربرمی‌گیرد، اگر چه همچنین در برخی از آیات نیز اساساً دارای معنایی غیر از دلیل عقلی است:

۱. از آن جمله تعبیر «برهان پروردگار» در این آیه است: «اگر برهان پروردگارش را ندیده بود» (یوسف/۲۴)، اما باید توجّه داشت که برهان پروردگار در اینجا چیزی غیر از برهان عقلی است و به نظر می‌رسد که از سنخ شهود قلبی است (که در بخش بعد بدان اشاره خواهد شد)، یعنی مشاهد

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2024-10-12]

مستقیم است (شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۳۹۳-۳۹۲)، زیرا قرآن در این آیه از فعل «دیدن» استفاده کرده است که از سنخ مشاهده است، در حالیکه اگر منظور از آن برهان عقلی بود، فعل «شنیدن» و امثال آن نیز کفایت می‌کرد.

۲. تعبیر «دو برهان» در این آیه نیز از این دست است: «دستت را در گریبانت فرو ببر، هنگامی که بیرون آید، سفید [روشن] است بدون نقصان، و دستهایت را بر سینه‌ات بگذار تا ترس و وحشت از تو دور شود! این دو [معجزه عصا و ید بیضاء] دو برهان از سوی پروردگارت به سوی فرعون و پیروان اوست که آنان گروهی بدکار هستند» (قصص/۳۲). برهان در این آیه غیر از برهان عقلی است و ظاهراً به معنای نشانهٔ روشن و گویا است.

٤. یقین شهودی

دربارهٔ یقین شهودی به نظر می‌رسد که قرآن اگرچه اصل ادراک حسی و عقلی را تأیید کرده است (رک: نحل/۷۸، مؤمنون/۷۸، سجده/۹، إسراء/۳۶ و ملک/۲۳؛ پیش‌تر به برخی از آیات ناظر به دیدگاه قرآن دربارهٔ عقل و ادراک عقلی اشاره شد) سخنی از شهود حسی (یعنی ادراک اشیای خارجی به نحو مستقیم و بدون وساطتِ صورتِ ذهنی) و شهود عقلی (یعنی ادراک معقولات به نحو مستقیم و بدون وساطتِ صورت ذهنی) به میان نیاورده است، ولی ابزاری معرفتی به نام «قلب» را معرّفی کرده (رک: إسراء/۳۶، نحل/۷۸، انفال/۲۴، محمّد/۲۴، و ق/۳۷)، و از شهود قلبی (به معنای ادراک مستقیم و و بدون وساطتِ صورت ذهنی از حقایق عالَم از طریق مکاشفه و به ویژه در قالب الهام یا وحی) نه فقط یاد کرده، بلکه آن را در مرتبه‌ای برتر از یقین عقلی جای داده است. یقین شهودی در قرآن مبتنی بر «الهام» و به ویژه «وحی» (در بیداری و خواب) آن هم به مدد الهی است (رک: نساء/۱۶۳، انعام/۷۵، اعراف/۱۷۳ و۱۷۲، إسراء/۳۹، یوسف/۴و۳، نجم/۱۰، صافات/۱۰۲ و بسیاری از آیات دیگر دربارهٔ الهام یا وحی)، اگر چه رسیدن به مقام یقین شهودی را در گروِ عمل به ارزش‌های قرآنی دانسته است که در بخش‌های بعد بدان اشاره خواهد شد.

سه تفاوت اصلی میان الهام و وحی وجود دارد:

۱. الهام هم به پیامبران و هم به اولیاء الهی، عارفان و حتّی گاه به دینداران عادی (پرهیزکاران) می‌تواند تعلق گیرد، اما وحی ویژهٔ پیامبران است. اینکه قرآن می‌گوید: «گناهکاری و پرهیزکاریش را به او الهام کردیم» (شمس/۸) یا «به زنبور عسل وحی کردیم» (نحل/۶۸)؛ چنین اموری الهام یا

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2024-10-12]

وحی به معنای عامّ است که تنها می‌تواند از سنخ غریزه و فطرت الهی باشد. یا وحی در این آیه: «در هر آسمانی کار آن [آسمان] را وحی کرد» (فصّلت/۱۲)، به نظر می‌رسد به معنای قراردادن و تثبیت کردن و مقرّرنمودن است. بنابراین، مراد از الهام یا وحی، در نوشتار حاضر، الهام یا وحی به معنای خاصّ است که قسم نخست (الهام) به اولیای الهی و نیکان و پیامبران و قسم دوّم صرفا به پیامبران تعلّق می‌گیرد.

۲. دریافت الهام بدون وساطت فرشتهٔ وحی و به نحو مستقیم است، اما دریافت وحی می‌تواند هم بدون وساطت فرشتهٔ وحی و به نحو مستقیم باشد و هم با وساطت فرشتهٔ وحی. در قرآن، وحی به عموم پیامبران (ص) نمونه‌هایی از وحی با وساطت فرشته است اما، برای نمونه، سخن گفتن خدا با موسی (ع) در وادی «طُوی» (طه/۲۴-۱۰) نمونه‌ای از وحی بدون وساطت فرشته است.

۳. الهام، دریافتی دارای غایت فردی و شخصی است اما وحی، دریافتی است که غایت عمومی و اجتماعی دارد.

توضیح اینکه: متفکران غربی، الهام (Inspiration) و وحی (Revelation) را از اقسام تجربهٔ دینی (Religious Experience) می‌دانند. به تعبیر برخی از متألهان مسیحی، الهام صرفاً یک تجربهٔ دینی «فردی» است، اما وحی یک تجربهٔ دینی «عام» است. منظور از این وحی، وحی «کلاسیک» (Classic) یا «آغازین» (Primordial) است که ویژهٔ پیامبران است. الهام اساسا متعلق به خود فرد و کاملاً شخصی و خصوصی است و لزوماً تأثیر چندانی در جامعه ندارد (اگرچه ممکن است فرد دریافت‌کنندهٔ آن، مسئولیّتی اجتماعی را نیز برعهده بگیرد)، اما وحی همواره عمومی است، یعنی انسان در وحی به تجربه‌ای نایل می‌آید که نفع عام دارد و باید به هدایت جامعه در مسیری متعالی منجر شود (Macquarrie, 1977, p. 8).

۵. یقین روان‌شناختی

قرآن به یقین روان‌شناختی، یعنی آرامش و سکون قلبی انسان دربرابر مطلقِ آگاهی خویش، در کنار یقین معرفت‌شناختی، اهمیّت فراوان می‌دهد. تعبیر قرآن برای تبیین این قسم یقین «اطمینان قلبی» است. (رک: بقره/۲۶۰ و رعد/۲۸). قبلا بیان شد که یقین روان‌شناختی عمدتا از سنخ اقناع است و از نظر منطقی و فلسفی یقین حقیقی به شمار نمی‌رود، زیرا انسان در چنین یقینی، به مطلق آگاهی خویش (اعمّ از اینکه یک معرفت حسی و عقلی باشد یا حتی شهودی)، خواه عملاً صادق،

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2024-10-12]

یعنی مطابق با واقعیت باشد و خواه کاذب، یعنی مغایر با واقعیت، به لحاظ روانی، ابتدا باور پیدا کرده، سپس آن را صادق دانسته و نهایتاً آرامش و سکون قلبی برای او پدید آمده است. بنابراین، یقین روان‌شناختی می‌تواند در واقع صادق یا کاذب باشد. بدین‌سان، یقین روان‌شناختی متفاوت با یقین معرفت‌شناختی است: آنچه در یقین روان‌شناختی دارای اهمیت است، صِرفِ آرامش و سکون قلبی انسان است و نه لزوما صدق یا کذب آگاهی، اما یقین معرفت‌شناختی صرفا نتیجهٔ صدق یعنی مطابقت با واقعیت و ناممکن بودن مغایرت آن با واقعیت است.

٦. حد نهایی یقین در قرآن

در مجموع، از آیات قرآن می‌توان استنباط کرد که آن هم از یقین معرفت‌شناختی سخن گفته است و هم از یقین روان‌شناختی، زیرا حدّ نهایی یقین در قرآن عبارت از آرامش و سکون قلبی پس از حصولِ معرفتِ صادق است. برای نمونه به این آیهٔ زیر کنیم: «آنگاه که ابراهیم گفت پروردگارا! به من نشان بده که چگونه مردگان را زنده می‌کنی. (پروردگار) گفت مگر ایمان نیاورده‌ای؟ (ابراهیم) گفت بله (ایمان دارم) اما تا قلبم اطمینان یابد» (بقره/۲۶۰)».

به نظر می‌رسد در این آیه، همانند دیگر آیات قرآنی دربارهٔ رابطهٔ ایمان و معرفت، ایمان ابراهیم (ع) ایمانی صِرف (بدون معرفت، بی‌دلیل و ناموجه) نبوده، بلکه مبتنی بر معرفتِ صادق (یا یقین معرفت‌شناختیِ) قبلی بوده است، امّا با این حال، او هنوز به آرامش و سکونِ قلبی (یقین روان‌شناختی) نرسیده و از خدای تعالی درخواست دیدن نحوهٔ برانگیختن مردگان (معاد جسمانی) را کرده، و خدای تعالی نیز بر این درخواست وی ایرادی نگرفته بلکه حتّی، چنانکه در ادامهٔ آیه آمده است، نحوهٔ اجابت این درخواست را به او نشان داده است تا او نحوهٔ برانگیختن مردگان را به رأی‌العین ببیند و اطمینان قلبی پیدا کند و یقینش کامل شود. بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که حد نهایی یقین در قرآن عبارت است از جمع میان یقین معرفت‌شناختی و یقین روان‌شناختی. این بدان معناست که برای حدّ نهایی حصول یقین سه شرط لازم است:

۱. ابتدا باید معرفتی (اعم از عقلی یا شهودی و حتی حسی) برای انسان پدید آید.

۲. در مرحلهٔ بعد، این معرفت باید صادق یعنی مطابق با واقعیت باشد و امکان تصور مغایرت آن با واقعیت وجود نداشته باشد (یقین معرفت‌شناختی).

۳. درنهایت، آرامش و سکون قلبی برای انسان پدید آید (یقین روان‌شناختی).

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2024-10-12]

زیرا گاه ممکن است معرفتی صادق (یقین معرفت‌شناختی) برای انسان پدید آید، اما آرامش و سکون قلبی (یقین روان‌شناختی) هنوز برای او پدید نیامده باشد. نهایتاً یقین در قرآن سه مرتبه دارد: علم الیقین، (تکاثر/۵) عین الیقین (تکاثر/۷) و حقّ الیقین (واقعه/۹۵). به نظر می‌رسد که علم الیقین، قابل مقایسه با یقینِ معرفت‌شناختیِ عقلی است؛ عین الیقین، با یقینِ معرفت‌شناختیِ شهودی (در اثرِ الهام و به ویژه وحی) قابل مقایسه است؛ و حق الیقین، با حدّ نهایی یقین قرآنی، یعنی جمع بین یقین معرفت‌شناختی و یقین روان‌شناختی قابل مقایسه است. آشکار است که مقایسهٔ مزبور نیازمند بررسی و تدقیقِ بیشتر و صرفاً در حدّ پیشنهاد موضوع برای تحقیقات بعدی است و طبعاً ملاحظهٔ دیدگاه‌های دیگر محققان نیز در این باره ضروری است (رک: جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۱۴۰-۱۳۹).

۷. تحلیل یقین قرآنی

قرآن، یقین عقلی را به مثابه مدخل و مرحله‌ای از یقین تلقی می‌کند که در جای خود بسیار ضروری و کارآمد است؛ اما یقین شهودی را برتر از آن دانسته است. در واقع، باید از یقین عقلی گذر کرد و به مرتبهٔ یقین شهودی ارتقا یافت، چه یقینِ ناشی از مشاهدهٔ عینی و بی‌واسطه، واجد مرتبه‌ای برتر از یقین عقلی است.

متفکّران اسلامی، احیاناً تحت تأثیر آموزه‌های قرآن، از شهود قلبی به «مشاهدهٔ حقه» (یعنی شهودی که صادق است و نه مطلقِ شهود) تعبیر می‌کنند و آن را در جایگاهی برتر از ادراک عقلی و حتی برهان قرار می‌دهند و بنابراین به مثابه اعطاکنندهٔ حد نهایی یقین به شمار می‌آورند. شهود قلبی، بی‌واسطه است و از سنخ علم حضوری است (رک: سهروردی، ۱۳۷۵، ص ۱۸). استدلال و تعقل یکسره تابع زمان و زمانمند است در حالیکه شهود بی‌زمان و در واقع فرازمان است. ممکن است اعتراض شود که استدلال عقلی و برهان برای همگان صادق و یقینی و لذا معتبر است، اما شهود قلبیِ یک فرد نمی‌تواند برای افراد دیگر صادق و یقینی و لذا معتبر فرض شود. مقدّمتاً باید گفت: به باور متفکّران اسلامی، دریافت‌های حاصل از وحی همواره معتبرند اما دریافت‌های حاصل از الهام می‌توانند صادق یا کاذب باشند. به عبارت دیگر، می‌توانند الهی و مَلَکی یا شیطانی باشند. برخی از متفکّران اسلامی بر این باورند که فهم تفاوت میان دریافت‌های الهی و مَلَکی از یک سو، و دریافت‌های شیطانی از سوی دیگر، بستگی به ظرفیّت و مرتبهٔ وجودیِ فردِ دریافت‌کنندهٔ آنها

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2024-10-12]

دارد. انسانی که به لحاظ مرتبهٔ وجودی رشد کافی یافته است، می‌تواند به آسانی تفاوت‌های این دو قسم دریافت‌ها را البتّه به مدد نشانه‌هایی تشخیص دهد. هر دریافتی که سبب خوبی باشد و به خیر بینجامد و به سرعت دچار تحوّل و تغییر نشود، الهی یا ملکی است، و چنانچه این گونه نباشد، شیطانی است. معمولاً دریافت‌هایی که به امور دنیوی تعلّق دارند از قبیل کهانت، پیش‌گویی‌ها و احضار چیزهای غایب اعتباری ندارد، اما دریافت‌هایی که به امور اخروی تعلّق دارد از قبیل اشراف بر ضمایر انسان‌ها، الهی و ملکی است (صدرالمتألّهین، بیتا، ص ۵۳۶). در پاسخ به ایراد فوق نیز می‌توان اذعان کرد که آشکار است که شهودات قلبی بدون ارزیابی و داوری دقیق نمی‌توانند صادق و یقینی فرض شوند، چنانکه متفکّران اسلامی نیز همهٔ ادراکاتِ شهودیِ مدّعیان را دربست و یکسره صادق ندانسته‌اند، بلکه گاه از ورود القائات شیطانی و کاذب در تجارب شهودی برخی افراد نیز سخن گفته‌اند. بنابراین، صرفاً «مشاهدهٔ حقّه» معتبر است.

ممکن است اعتراض شود که استدلال عقلی و برهان تعمیم‌پذیر و انتقال‌پذیر است، یعنی برای همه قابل استفاده است، در حالیکه شهود قلبی تعمیم ناپذیر و انتقال ناپذیر است و حدّاکثر برای فردی که دارای آن است، مفید است. در پاسخ می‌توان گفت: باید توجّه کرد که اساسا ایرادی بر تعمیم‌ناپذیری و انتقال ناپذیریِ شهود قلبی وارد نیست، زیرا از منظر تفکّر اسلامی هرکسی می‌تواند با عمل به ارزش‌های قرآنی و به شرط خواست و مدد الهی، از دریافت‌های شهودیِ الهامی برخوردار شود، اگر چه دریافت‌های وحیانی صرفاً ویژهٔ پیامبران است.

از مجموع آیات قرآن چنین استنباط می‌شود که حد نهایی یقین، از طریق مکاتب بشری قابل حصول نیست، زیرا این مکاتب تحت‌تأثیر محدودیت‌های معرفت‌شناختیِ انسانی هستند و لذا برای بهره‌گیری از چنین یقینی، چاره‌ای جز توسّل به منشأ وحیانی و کتب آسمانی به ویژه قرآن وجود ندارد (رک: اعراف/۲۰۳، یونس/۱۰۹، کهف/۲۷، زخرف/۴۳، هود/۱۲، احزاب/۲، آل عمران/۱۸۷، مریم/۱۲، مؤمنون/۴۹، جمعه/۲).

۸. تأثیر عمل بر نظر از منظر قرآن

یکی از مهم‌ترین آموزه‌های معرفت‌شناختی قرآن، اشاره‌های فراوان به تأثیر عمل از یک سو، بر اعتقاد، شناخت یا معرفت و یقین از سوی دیگر، در حیات انسان است. قرآن برخی از جنبه‌های هستی‌شناختیِ عمل را، که بر جنبه‌های نظری انسان مؤثرند روشن می‌سازد. با توجّه به اهمیت این

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2024-10-12]

بحث، در این نوشتار می‌کوشیم با بهره‌گیری از برخی آیات قرآن، این ارتباط را توضیح دهیم. ابتدا دو دیدگاه مهم و مرتبط با پیوندهای میان عمل و جنبه‌های نظری، در سنت فلسفی غربی و اسلامی، را به منظور فهم بهترِ این مبحث مهم، مورد ملاحظه قرار می‌دهیم.

در عالَم غرب، فیلسوف آلمانی قرن بیستم مارتین‌هایدگر از نوعی فهم سخن می‌گوید که از سنخ شناخت مفهومی یا اصطلاحاً «مقولی» (Categorical) نیست. او در کتاب *وجود و زمان* به بررسی نسبت فهم و وجود می‌پردازد. حاصل بحث وی است که فهم، در واقع عبارت است از یک شیوهٔ بنیادین «هستیِ» (Being) انسان - یا به تعبیر او، «دازاین» (Dasein). فهم اوّلاً «وجودی» (Existential) و سپس «شناختی» (Cognitive) است. فهمِ وجودی، فهمِ اولیه و بنیادین است. فهم وجودی دقیقاً سطح و مرتبه‌ای از وجود انسان است که با آن ارتباط تنگاتنگ دارد. فهم شناختی (یا فهم مفهومی یا فهم مقولی) به مثابه یک نوعِ ممکن از شناخت، مشتق از فهم وجودی و فرع بر آن است.

«اگر فهم را نوعی اگزیستانسیال بنیادی تفسیر کنیم، این نشان می‌دهد که این پدیدار به عنوان یک وجه اساسی هستی دازاین دریافت می‌شود. برعکس، «فهم» به‌معنای یک نوع ممکن شناخت در میان انواع دیگر آن (برای نمونه، متمایز از «تبیین»)، باید همانند تبیین، به عنوان یک مشتقّ وجودی آن فهمِ اولیه، فهمی که به طور کلّی یکی از مقوّمات هستی «آن‌جا» است، تفسیر شود.... در- جهان- بودنِ موجود، آن گونه که چنین است، در «به خاطرِ» آشکار می‌شود و ما این آشکارشدگی را «فهم» نامیده‌ایم.... آنچه در فهم به عنوان یک اگزیستانسیال قادر به آن هستیم، نه یک «چه چیزی» بلکه هستی به عنوان موجود است (Heidegger, 1962, pp. 182-3)».

بدین‌سان، به باورهایدگر هر چقدر وجود انسان به جهان بیشتر «گشوده» (Open) باشد، از فهم اصیل‌تری برخوردار است. به نظر او، این مطلب حاصل «تفکر-نه-دیگر-متافیزیکی» (No-Longer-Metaphysical-Thinking) است و از این رو می‌توان دیدگاه او را پیشرفتی نسبت به سنّت «تفکّر متافیزیکی» به شمار آورد.

هم‌چنین در عالَم اسلام، فیلسوف ایرانی قرن ششم هجری شهاب‌الدّین سهروردی (شیخ اشراق) از گونه‌ای فهم شهودی سخن می‌گوید که از سنخ شناخت مفهومی نیست. او در حکمةُ الاشراق با بهره‌گیری از تأثیر عوامل غیر معرفتی بر معرفت، شناختی به نام شهود قلبی را مطرح می‌کند. حاصل بحث او این است که شهود قلبی دقیقا با ساحت وجودی انسان در ارتباط مستقیم

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2024-10-12]

است، زیرا هر چقدر سطح توان انسان در مجاهدت و ریاضت و تجرید نفس (یا خلع بدن) بیش‌تر باشد، به همان اندازه به جایگاه وجودی رشدیافته‌تری می‌رسد و درنتیجه بهرهٔ بیشتری از معرفت مبتنی بر «اشراق» و طبعاً یقین می‌بَرد و این نوعی پیشرفت نسبت به سنت فلسفیِ مشائی است.

مراد سهروردی از شهود قلبی، همان کشف و مشاهدهٔ مستقیم حقایق مجرد و نورهای برین به نحو حضوری و از طریق رفع حجاب‌های مادی، جسمانی و حسیِ نفسِ انسانِ سالک می‌باشد. او به پیروی از عرفا و براساس تجارب شهودی شخصی خویش، این قسم شهود را مفصلاً تبیین کرده و آن را نتیجه دو عامل: «تجرید نفس از بدن یا خلع بدن از نفس از طریق مجاهدت و ریاضت» و «تابش یا اشراق انوار الهی و نورهای برین بر نفس انسان» دانسته است. عامل نخست، به این مطلب مهم اشاره دارد که هر چقدر سطح توان انسان در مجاهدت و ریاضت و درنتیجه، در تجرید یا خلع بیشتر باشد، به همان اندازه بهرهٔ بیش‌تری از معرفت شهودی و طبعا یقین می‌بَرد. نیز عامل دوم، شهود را مستقیما با اشراق و نور پیوند می‌زند و بر خصوصیّت کاملا اشراقیِ معرفت تأکید می‌کند. بدین‌سان، معرفت اشراقی، در غایی‌ترین معنای آن، عبارت است از شهود قلبی. این دو عامل همچنین با یکدیگر ارتباط مستقیم دارند، زیرا خلع و تجرید نفس و مجاهدت و ریاضت باعث فراهم آمدن زمینه مساعد برای دریافت نورهای الهی و برین می شود.

یافته‌های شهودی، در عین حال که شخصی هستند، به باور سهروردی (و برخلاف نظر عرفا) استدلال‌پذیر و بنابراین انتقال‌پذیر نیز هستند، یعنی انسان می‌تواند بر یافته‌های شهودی شخصی خویش، استدلال عقلی بیاورد و آنها را به افرادی که البته شایستگی لازم را دارند، منتقل نماید، اگر چه باید توجه داشت که شهود بر استدلال عقلی تقدّم دارد.

«نورهای چیره را اهل تجرید به وسیلهٔ جداشدن از جسم‌هایشان به دفعات بسیار مشاهده کرده‌اند، سپس برای [فهم] دیگران بر آنها حجت آورده‌اند، و هیچ اهل مشاهده و اهل تجریدی نیست که به این امر اعتراف نکرده باشد. و بیشترِ اشاره‌های پیامبران و استوانه‌های حکمت به این [مطلب] است. و افلاطون، و پیش از او سقراط و کسانی که پیش از او بودند مانند هرمس و آغاثاذیمون و انباذقلس، جملگی چنین رؤیتی داشته‌اند. و بیشترِ آنها تصریح کرده‌اند به اینکه آنها [این انوار] را در عالَم نور مشاهده کرده‌اند (سهروردی، ۱۳۷۵، ص ۱۵۶)».

باید توجّه داشت که شناختی که‌هایدگر از آن سخن می‌گوید قطعاً دارای ویژگی‌هایی متفاوت از شناخت مورد نظر سهروردی است، زیرا این دو متفکر در فضای فکری و فرهنگی

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2024-10-12]

کاملاً متفاوتی زیست کرده و اندیشیده‌اند. شباهت این دو نوع شناخت صرفاً در غیرمفهومی و حضوری و وجودی بودن است.

قرآن نیز در آیات خود، به نوعی شناخت یا معرفت که از سنخ شهودی است و به نحو حضوری و وجودی دریافت می‌شود، و تحت تأثیر عناصر غیر معرفتی و از جمله عمل است، توجه دارد و اساساً یقین را با آن ارتباط می‌دهد. چنان که ملاحظه خواهد شد، نوع نگاه قرآن به این قسم شناخت، تا حدّی از سنخ نوع نگاه‌هایدگر و سهروردی است، اگرچه تفاوت‌هایی با آن دو دارد. تأثیر عمل بر نظر، گذشته از منظر فلسفی و معرفت‌شناختی، به‌ویژه از منظر جامعه‌شناسیِ معرفت نیز قابل بررسی است. در این نوشتار، تلاش می‌شود تا نشان داده شود که این مطالب را می‌توان به مثابه روشی برای فهم تأثیر عمل بر نظر در قرآن پیشنهاد کرد.

۹. تعریف و اقسام اعمال مؤثر بر نظر و یقین

مراد از عناصر غیرمعرفتی در اینجا عواملی است که اولاً و ذاتاً جنبه غیرشناختی و غیرنظری دارند. مراد از عمل، عنصری غیرمعرفتی و ناظر به ساحت رفتاری انسان است.

در قرآن، اعمال مؤثر بر معرفت و طبعاً یقین به دو دستهٔ کلّی تقسیم می‌شوند: ارزش‌ها یا اعمالی که بر معرفت انسان مستقیماً تأثیر مثبت دارند، و ضدّ ارزش‌ها یا اعمالی که بر معرفت انسان مستقیماً تأثیر منفی دارند. ارزش‌ها یا اعمالی که تأثیر مستقیم و مثبت بر معرفت و یقین انسان دارند، در قرآن فراوانند. مهم‌ترین آنها عبارتند از: ایمان و التزام به اسلام (بقره/۲۶، مجادله/۱۱، جن/۱۴، نجم/۱۱)، عمل صالح (فاطر/۱۰، یونس/۹)، تقوا (انفال/۲۹، طلاق/۲)، تزکیه و تهذیب و طهارت باطن (جمعه/۲)، عبادت (حجر/۹۹)، یاد خدا (رعد/۲۸)، مشاهدهٔ آفاق و انفس و «نظر» در ملکوت و نظام آفرینش (ذاریات/۲۱)، مجاهدت در راه خدا (عنکبوت/۶۹)، تدبّر در قرآن و پیروی از آن (محمد/۲۴، نحل/۸۹، فصلت/۳)، پرسشگری از اهل ذکر و علم (انعام/۱۴۳، اسراء/۳۶، نحل/۴۳، انبیاء/۷)، پیروی از بهترین باورها و گفتارها (زمر/۱۸)، پیروی از هدایت وحی (انعام/۱۰۶)، و پیروی از پیامبر (احزاب/۲۱، اعراف/۱۵۸).

همچنین ضدّارزش‌ها یا اعمالی که تأثیر مستقیم منفی بر معرفت و یقین انسان دارند در قرآن فراوانند. مهم‌ترین آنها عبارتند از: کفر (بقره/۶و۷، نمل/۴، منافقون/۳)، شرک (آل عمران/۱۵۱)، نفاق (منافقون/۷و۸)، گناه و ظلم و تعدّی (بقره/۲۵۸، یونس/۷۴)، تکبّر و هوای نفس (جاثیه/۲۳، و

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2024-10-12]

لقمان/۳۱)، عصیان (طه/۱۲۱، و روم/۱۰)، زنگار و قساوت و مرض قلب (بقره/۷۴، و محمد/۲۹)، نیرنگ با خدا (انعام/۱۲۳)، غفلت (اعراف/۱۷۹)، خودفریبی (طه/۹۶)، عمل‌نکردن به علم (جمعه/۵)، حبّ دنیا و شهوات (آل عمران/۱۴)، مجادله و جحد در آیات الهی و اعراض از آن (غافر/۶۹، کهف/۵۱، و غافر/۵۶)، دروغ‌گویی و بیهوده‌گویی و تکذیب حق (نور/۱۵، و لقمان/۶)، تقلید و ارتجاع و پیروی کورکورانه (بقره/۱۷، مائده/۵۴، شعراء/۲۲۴)، و گمراه کردن مردم و ایجاد تفرقه و اختلاف (بقره/۹، آل عمران/۶۹ ، ۱۰۵).

۱۰. برخی از تأثیرات عمل بر نظر و یقین

با مطالعه و تدقیق در آیات ذکر شده، آشکار می‌شود که قرآن با توجه به مبانی خداشناختی، جهان‌شناختی و انسان‌شناختیِ خاص خود، بر تأثیر گسترده، عمیق و مستقیم عمل، به مثابه یکی از مهم‌ترین عناصر غیرمعرفتی، بر نظر (شناخت) انسان تأکید دارد. سه نمونه از تأثیرات عمل بر نظر را در اینجا بیان می‌کنیم:

۱. مسئلهٔ «یقین» به مثابه برترین مرتبه و غایت معرفت انسان، از مهم‌ترین مسائل معرفت‌شناسی است و امکان و شرایط آن در همهٔ مکاتب معرفت‌شناختی کلاسیک، جدید و معاصر مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. قرآن اولاً یقین را ممکن می‌داند و ثانیاً آن را با عامل ارزشیِ «یاد خدا» پیوند می‌زند. این مطلب را می‌توان با بررسی این آیه دریافت: «آنها کسانی هستند که ایمان آورده‌اند، و دل‌های آنها با یاد خدا مطمئن است، آگاه باشید که با یاد خدا دل‌ها اطمینان می‌یابند» (رعد/ ۲۸). مراد از «اطمینان» به باور برخی از مفسّرین، همان آرامش و سکون قلبی در اثرِ رفع هرگونه شک و وصول به «حد نهایی یقین» است (رک: بغوی، ۱۴۲۰/ ج ۳/ ص۲۰؛ بغدادی، ۱۴۱۵/ج ۳/ ص۱۷؛ طیّب، ۱۳۷۸/ج ۷/ ص ۳۳۵). اطمینان به این معنا اگر چه ممکن است در بدو امر، برابر با یقین روان‌شناختی در نظر گرفته شود، لیکن از آنجا که حدّ نهایی یقین در قرآن عبارت است از آرامش و سکون قلب «پس از» حصولِ معرفتِ صادق، می‌توان برداشت کرد که مراد از یقین در آیهٔ مزبور همان حد نهایی یقین، یعنی جمع بین یقین معرفت‌شناختی و یقین روان‌شناختی است، چه از منظر قرآن یقین روان‌شناختی مؤخر از یقین معرفت‌شناختی و فرع بر آن است.

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2024-10-12]

۲. مسئلهٔ «تمییز و تشخیص صدق از کذب و حقیقت از بطلان» که با یقین ارتباط مستقیم و وثیق دارد، از جمله دغدغه‌های معرفت‌شناختی است. قرآن این مسئله را با عامل ارزشیِ «تقوا» در ارتباط مستقیم می‌داند. می‌توان این مطلب را با دقت در این آیه فهمید: «اگر (از مخالفت با فرمان خدا) پرهیز کنید، برای شما فرقان را قرار می‌دهد» (انفال/ ۲۹). مراد از «فرقان» به باور بیش‌ترِ مفسرین، توانایی تمییز حق از باطل است. (رک: طباطبایی، ۱۴۱۷/ ج ۹/ ص ۵۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲/ ج ۴/ ص ۸۲۵؛ طبری، ۱۳۷۲/ ج ۹/ ص ۲۷) آشکار است که کسی که دارای چنین توانی باشد، می‌تواند به معرفت حقیقی و یقینی دست یابد.

۳. مسئلهٔ «امکان معرفت» از اصلی‌ترین مسائل معرفت‌شناسی و طبعاً فرع بر حصول یقین است. قرآن امکان معرفت حقیقی را با عامل ضد ارزشیِ «کفر و الحاد» در ارتباط مستقیم می‌داند. این مطلب را می‌توان با تحلیل این آیه دریافت: «این به آن سبب است که آها (ابتدا) ایمان آوردند، سپس کفر ورزیدند، پس بر دل‌های آنان مُهر زده شده است، پس ادراک نمی‌کنند» (منافقون/۳). در این آیه، «ناتوانی از ادراک»، نتیجهٔ مهرزده شدن بر دل است و این دلیلی است بر این که مهرزده شدن بر دل در اثرِ کفر، همانا عدم پذیرش گفتار حقیقی و جلوگیری از ورود حقیقت به دل را به دنبال دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷/ ج ۱۹/ ص ۲۸۰).

۱۱. نحوهٔ تأثیر عمل بر نظر از منظر قرآن

اکنون مسئلهٔ مهم، این است که عمل چگونه چنین تأثیرات شگرف و بنیادینی بر نظر (شناخت) دارد. با نگاهی فلسفی به قرآن، تا حدّی از سنخ نگاه‌هایدگر و سهروردی که پیش‌تر توضیح داده شد، می‌توانیم پاسخی برای این پرسش بیابیم. در بدو امر، ممکن است چنین به نظر آید که این دو عامل (عمل و نظر) ذاتاً با یکدیگر مغایرند و لذا نباید هیچیک در ذاتِ دیگری داخل شود و آن را تغییر دهد. این تلقی در صورتی درست است که نظر را صرفاً در سطحِ «شناختی» لحاظ کنیم. لیکن اگر سطحی بالاتر را در نظر بگیریم که بتواند هم نظر و هم عمل را در بر گیرد، مشکل تا حد زیادی رفع خواهد شد. این سطح همانا سطح «وجودی» است. وجود چنان قابلیّتی دارد که می‌تواند هر دو عامل (نظر و عمل) را دربرگیرد و این دو را در سطحی برتر از سطح ویژهٔ هر یک، به وحدتِ سنخی برساند. بنابراین، می‌توان نظر را از یک دیدگاه در سطح شناختی فرض کرد، اما در عین حال آن را به سطح وجودی برکشید.

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2024-10-12]

به نظر می‌رسد که ما در قرآن با چنین شرایطی مواجه هستیم. در واقع، عوامل غیر معرفتی، و ازجمله عمل، باعث می‌شوند که انسان به لحاظ وجودی دستخوش گستردگی یا فروکاستگی شود. ارزش‌ها وجود انسان را گسترده‌تر و ضدّ ارزش‌ها وجود انسان را فروکاسته‌تر می‌سازند. این دو نحوه تأثیر باعث می‌شوند که شناخت، که اکنون در سطح وجودی مطرح شده است، تقویت یا تضعیف شود.

گذشته از این نگاه فلسفی، می‌توان با دقت در خودِ آیات قرآن نیز تأییدی برای این مطلب بازجست که ارزش‌ها از طریق بسط وجود انسان می‌توانند مشکلات (و از جمله مشکلات معرفتی) او را حل کنند، اما ضدارزش‌ها از طریق قبض وجود انسان، مشکلات (و از جمله مشکلات معرفتی) او را حل نشدنی یا دست‌کم دشوارتر می‌سازند. برای نمونه، به این آیات توجّه کنیم: «اما آنکس که انفاق و پرهیزگاری کند و نیکی را تصدیق نماید پس او را آماده آسانی خواهیم ساخت، و اما آنکس که بخل ورزد و (از این طریق) بی‌نیازی بخواهد و نیکی را تکذیب نماید، پس بزودی او را آماده دشواری خواهیم ساخت» (لیل/ ۱۰-۵). تعبیر «او را آماده آسانی خواهیم ساخت»، می‌تواند حاکی از بسط وجودی انسان در اثرِ ارزش‌های یادشده در این آیات باشد و تعبیر «او را آماده دشواری خواهیم ساخت»، می‌تواند نشان از قبض وجودی انسان در اثرِ ضدارزش‌های یادشده داشته باشد (قابل توجّه است که بر طبق آیات فوق، خدا «چیزی» را برای انسان آسان یا دشوار نمی‌کند، بلکه «انسان» را آمادهٔ آسانی و دشواری می‌سازد).

۱۲. نتیجه

برتری قرآن بر دیگر مکاتب، در یقین‌گراییِ حداکثریِ آن است. قرآن از مخاطبان خود می‌خواهد که لزوماً پایبند به یقین باشند و به هیچ روی از ظن و شکّ پیروی نکنند. یقین بر دو قسم است: یقین معرفت‌شناختی و یقین روان‌شناختی. یقین در قرآن نهایتاً نتیجهٔ حصولِ معرفت صادق (مطابق با واقع)، همراه با آرامش و سکون قلبی است. بنابراین، قرآن، هم بر یقین معرفت‌شناختی تأکید کرده است و هم بر یقین روان‌شناختی. یقین قرآنی، اعتقادی ساده یا ایمانی بی‌دلیل یا ناموجّه نیست. از مجموع آیات قرآن چنین استنباط می‌شود که حدّ نهایی یقین، از طریق مکاتب بشری قابل حصول نیست، زیرا این مکاتب، تحت‌تأثیر محدودیت‌های معرفت‌شناختیِ انسانی هستند و

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2024-10-12]

بنابراین برای بهره‌گیری از چنین یقینی، چاره‌ای جز توسّل به منشأ وحیانی و کتب آسمانی به ویژه قرآن وجود ندارد.

همچنین از منظر قرآن ساحت عمل و ساحت نظر (شناخت) به مثابه دو بُعد مهم از ابعاد وجودی انسان از یکدیگر جدا نیستند و با یکدیگر ارتباط مستقیم دارند، تا آنجا که با دقّت در آیات قرآن آشکار می‌شود که تأثیر عمل انسان بر معرفت و به ویژه یقین، بیشتر از عناصر و عواملِ شناختیِ محض است. در واقع، عمل و معرفت انسان در قرآن در بافتی «وجودی» وحدت می‌یابند. معرفت به تنهایی و بدون عمل به ارزش‌ها نمی‌تواند منجر به یقین شود. بنابراین، معرفت یک امر منطقی و معرفت‌شناختیِ صرف نیست بلکه نحوه، مرتبه و ساحتی از وجود انسان است، بدین معنا که هرچقدر ساحت وجودی انسان در اثرِ عمل به ارزش‌ها و دوری از ضد ارزش‌ها ارتقا یابد، بهرهٔ بیشتری از معرفت حقیقی و یقین خواهد بُرد. بدین‌سان، تأثیر عمل بر نظر و طبعاً یقین در قرآن بر مبنایی «وجودی» استوار است.

منابع

۱. قرآن کریم.

۲. ابن‌سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله (۱۴۰۴)، الشفاء - المنطق: البرهان، تحقیق سعید زاید و...، قم، مکتبةُ آیةُ الله المرعشی، چاپ اوّل.

۳. ابن‌کمّونه، عزّالدوله سعد بن منصور(۱۳۸۷)، شرح التلویحات اللوحیه و العرشیه، جلد اوّل، تحقیق و مقدمهٔ نجفقلی حبیبی، تهران، مرکز پژوهشی میراث مکتوب، چاپ اول.

۴. بغدادی، علاء الدّین علی بن محمد (۱۴۱۵)، لباب التأویل فی معانی التنزیل، بیروت، دار الکتب العلمیه، چاپ اول.

۵. بغوی، حسین بن مسعود (۱۴۲۰)، معالم التنزیل فی تفسیر القرآن، بیروت، داراحیاء التراث العربی، چاپ اول.

۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۹)، تفسیر موضوعی قرآن کریم؛ معرفت‌شناسی در قرآن، تنظیم و ویرایش حمید پارسانیا، قم، مرکز نشر إسراء، چاپ دوّم.

۷. سجادی، سید جعفر (۱۳۷۵)، فرهنگ علوم فلسفی و کلامی، تهران، انتشارات امیر کبیر، چاپ اوّل.

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2024-10-12]

۸. سهروردی، شهاب‌الدّین یحیی بن حبش بن امیرک (شیخ اشراق) (۱۳۸۸)، التلویحات اللوحیه و العرشیه، تصحیح و مقدمهٔ نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، چاپ اوّل.
۹. سهروردی، شهاب‌الدّین یحیی بن حبش بن امیرک (شیخ اشراق)(۱۳۷۵)، حکمه الاشراق: مجموعه مصنفات شیخ اشراق، جلد دوّم، به تصحیح و مقدّمهٔ هنری کربن، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوّم.
۱۰. شهرزوری، شمس‌الدین (۱۳۷۲)، شرح حکمه الإشراق، مقدمه و تحقیق از حسین ضیائی تربتی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اوّل.
۱۱. صدرالمتالهین، صدرالدین محمد بن ابراهیم قوام شیرازی (ملاصدرا)، (بی تاریخ)، التعلیقات علی شرح حکمةً الإشراق، قم، انتشارات بیدار، چاپ سنگی.
۱۲. طباطبایی، سید محمّد حسین(۱۴۱۷)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزهٔ علمیهٔ قم، چاپ پنجم.
۱۳. طبرسی، فضل بن حسن(۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، انتشارات ناصر خسرو، چاپ سوم.
۱۴. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر (۱۴۱۲)، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار المعرفه، چاپ اول.
۱۵. طیب، سید عبدالحسین (۱۳۷۸)، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، تهران، انتشارات اسلام، چاپ دوم.
۱۶. فعالی، محمدتقی (۱۳۷۹)، ، درآمدی بر معرفت‌شناسی معاصر و دینی، قم، انتشارات معارف، چاپ دوم.

17. Plato (1997), Theaetetus: Complete Works, Edited with Introduction and Notes by John A. Cooper, Indiana Polis/ Cambridge, Hacket Publishing Company, First published.
18. Heidegger, Martin (1962), Being and Time, Translated by: John Macquarrie & Edward Robinson, Oxford, Basil Blackwell, First edition.
19. Macquarrie, John (1977), Principles of Christian Theology, New York, Charles Scribners Sons, Second Edition.

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2024-10-12]

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2024-10-12]

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2024-10-12]