

معرفت خداوند در اندیشه شیخ مفید
و علامه طباطبائی با توجه به دیدگاه‌های
معرفت شناسی آنها

مرتضی عرفانی*

(نویسنده مسئول)

بصیره مددی زاده**

علی اکبر نصیری***

چکیده

علم و معرفت نزد شیخ مفید، علم به غیر و به نحو گزاره ای و تصدیقی است که، یا از طریق حس و مشاهده حاصل می شود؛ که در این صور، علم ضروری است و یا از طریق استدلال عقلی و اخبار متواتر به دست می آید؛ که در این صورت علم کسبی است. از آن رو که به نظر وی، خداوند را به هیچ معنایی، نمی توان مشاهده کرد؛ معرفت او، یک معرفت صرفاً کسبی از طریق استدلال عقلی و اخبار متواتر بوده و عبارت است از: اعتقادات مطابق با واقع و همراه با اطمینان که، مستند به استدلال عقلی و اخبار متواتر و پاسخگوی شبهات مخالفان است.

*. استادیار دانشگاه سیستان و بلوچستان، m.erfani@theo.usb.ac.ir

**. دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه سیستان و بلوچستان، madadibasireh@gmail.com

***. استادیار دانشگاه سیستان و بلوچستان، draliakbarnasiri@gmail.com

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۷/۲۳؛ تاریخ تایید: ۱۳۹۵/۰۴/۱۲]

از نظر علامه طباطبائی، معرفت به معنای که ذکر شد، منتفی نیست؛ اما معنای کاملی از معرفت محسوب نمی شود. معرفت حقیقی و کامل نسبت به غیر، یک معرفت شهودی از سنخ معرفت نسبت به ذات و حالات خویش است. تفکر عقلانی؛ تأمل در آیات و روایات؛ پرورش عقل عملی و ترکیه ی نفس، زمینه ایی را فراهم می سازد؛ تا خداوند معرفتی شهودی و حضوری به انسان عنایت کند.

بر این اساس، علامه طباطبائی بر خلاف شیخ مفید، در تفسیر آیاتی از قرآن کریم که به رؤیت و لقای پروردگار اشاره دارد، از نوعی مشاهده پروردگار سخن گفته است که، معرفتی حضوری و ضروری محسوب می شود و روایات معصومین (ع) را هم مؤید این دیدگاه می داند.

واژگان کلیدی: معرفت شناسی، علم، علم حصولی، علم حضوری، معرفت خداوند، علامه طباطبائی، شیخ مفید.

مقدمه

مباحث معرفت شناسی در فلسفه و کلام اسلامی از سر کنجکاوی در باره ماهیت و چگونگی معرفت انسان نیست، بلکه از آن روست که مقدمه ای برای یکی از واجبات و تکالیف الهی انسان یعنی معرفت خداوند به دست دهد. از این جهت، می توان این نوع معرفت شناسی را مبتنی بر خداشناسی نامید.

اگر چه تلاش های خوبی برای معرفی معرفت شناسی در حوزه فلسفه اسلامی صورت گرفته، اما به معرفت شناسی در حوزه کلام اسلامی به ویژه کلام امامیه کمتر توجه شده است. یکی از این متکلمان که آراء معرفت شناسی او اهمیت خاصی دارد و بر خداشناسی او به ویژه بحث جواز یا عدم جواز رؤیت خداوند تأثیر انکارناپذیری گذاشته، شیخ مفید است.

نگارنده، برای نشان دادن اهمیت پرداختن به آراء فیلسوفان و متکلمان اسلامی، دیدگاه شیخ مفید را با علامه طباطبائی مقایسه کرده است تا معلوم شود که چگونه تفاوت آراء معرفت شناسی آنها باعث شده است دیدگاه متفاوتی در باره جواز یا عدم جواز رؤیت خداوند داشته باشند و از این رو تفسیرشان از آیات مربوط به رؤیت هم مغایر با یکدیگر باشد. مقایسه معرفت شناسی شیخ مفید با علامه طباطبائی، نمونه ای از اختلاف در معرفت شناسی است که منجر به نتایج مختلف در خداشناسی گشته است و نشان دهنده آن است که محققان باید بیش از پیش، برای مباحث معرفت شناسی فیلسوفان و متکلمان اسلامی اهمیت قائل شوند و به آن بپردازند.

۱. علم و معرفت از دیدگاه شیخ مفید

شیخ مفید در تعریف علم می‌گوید: «علم عبارت است از اعتقاد به چیزی، آن طور که درواقع هست؛ اعتقادی که همراه با سکون و اطمینان نفس باشد.» (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق، ه: ۲۲) و منظور او از اطمینان نفس، این است که نفس، این توانایی را داشته باشد؛ تا شبهاتی را که ضد آن اعتقاد است، با استدلال عقلی، رد کند. (همان: ۲۳). نقطه مقابل علم یعنی جهل، به نظر وی عبارت است از اعتقاد به چیزی، نه آن طور که درواقع هست.

این تعریف از علم، انسان را ناخودآگاه، به یاد تعریف معرفت‌شناسان معاصر غربی، می‌اندازد که می‌گویند: علم عبارت است از باور صادق موجه (Moser, 2010: 771). زیرا در تعریف شیخ مفید، هر سه عنصر باور، صدق و توجیه، به خوبی مشهود است.

اگر این تعریف را، با تعریف حکماء مشاء، مقایسه کنیم؛ تفاوت مهمی میان آن‌ها می‌یابیم. مشائیان، علم را به حصول صورت شیء در نفس تعریف می‌کنند (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۳۴۶ و ۱۳۷۵: ۵۰ و ۱۴۰۴ق: ۶۹ و ۱۴۱۸ق: ۱۴۵). این تعریف و مباحث مختلفی که آن‌ها درباره علم مطرح کرده اند؛ حکایت از آن دارد که نزد آن‌ها علم به عنوان تصور از علم به عنوان تصدیق، اهمیت بیشتری داشته است. اما تعریف شیخ مفید از علم نشان دهنده آن است که، ایشان در این بحث به تصدیقات و گزاره‌ها اهمیت بیشتری می‌دهد؛ زیرا اعتقاد نزد ایشان، به معنای اعتقاد و باور نسبت به یک گزاره است. مثلاً این گفته او که: «و یجب أن یعتقد التصدیق لكل الأنبياء ع وأنهم حجج الله علی من بعثهم إليه» (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق. ب: ۳۰)، همچنین این جمله که: «و یعتقد أن كل رسول الله تعالى فهو نبي إمام و ليس كل إمام نبيا و لا رسولا و أن الأئمة بعد رسول الله ص حجج الله تعالى و أولیاءه» (همان، ص: ۳۲) و موارد متعدد دیگر، گواه خوبی بر این مدعاست که متعلق اعتقاد، تصدیق و گزاره است تصور نیست.

بر این اساس، علم از نظر شیخ مفید، باورهای ما نسبت به گزاره‌ها است. لذا او به بحث تصورات و اینکه آیا این تصورات مطابق با اشیای خارجی اند یا خیر، نمی‌پردازد؛ یعنی دغدغه شیخ مفید همچون دغدغه معرفت‌شناسی معاصر، معرفت گزاره‌ای است معرفت از طریق تصورات و مفاهیم نیست.^۱ به نظر شیخ مفید، اعتقادات و گزاره‌هایی که علم ما را تشکیل می‌دهند، یا درباره امور حاضر و یا درباره امور غایب هستند. منظور وی از امور حاضر، اموری است که مشهود حواس ما هستند. علم، باور و گزاره‌ای که درباره این امور باشد، علم ضروری است. بنابراین، اساس علم‌های ضروری ما را، احساس‌ها و مشاهدات ما نسبت به امور بیرونی تشکیل می‌دهند؛ اما برخود این احساس‌ها و مشاهدات، واژه علم اطلاق نمی‌شود.^۲

اما درباره‌ی امور غایب مثل خداوند، پیامبر و... آنچه اساس علم و اعتقاد ما را تشکیل می‌دهد، مشاهده نیست؛ بلکه نظر و استدلال است. لذا این نوع علم، اکتسابی نامیده می‌شود و از طریق حواس هم، حاصل نمی‌شود؛ بلکه طریق رسیدن به آن، یکی عقل و دیگری وحی و اخبار متواتر است و راه پی بردن به صحت اخبار استدلال است. وی در این باره می‌گوید:

«من می‌گویم که علم پیدا کردن به خداوند-عزوجل-، پیامبرانش، درستی دینی که مورد رضایت اوست و هر چه حقیقت آن به حواس درک نشود و معرفت آن ابتدایی نیست و به نوعی از قیاس حاصل می‌شود؛ نمی‌تواند ضروری باشد و علم به همه این موارد جز از طریق اکتساب به دست نمی‌آید. به همین گونه، علم پیدا کردن به آنچه باید از طریق حواس، معرفت نسبت به آن حاصل شود، از طریق قیاس میسر نیست و نیز نمی‌توان آنچه را که علم آن فطری و بدایی است، به میانجیگری قیاس شناخت و نسبت به آن معرفت پیدا کرد.» (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق: ۸۸).

با توجه به تعریف شیخ مفید از علم و مقایسه آن با تعریف حکماء مشاء (که شرح آن در پاورقی بیان شد) قطعاً مراد شیخ مفید از علم، علم حصولی تصدیقی است.^۳ اما از آن رو که وی دسته‌ای از این علوم حصولی را که در باره امور مشهود به حواس است، علم ضروری می‌داند، این سؤالات مطرح است که آیا شیخ مفید که اهمیت زیادی برای حس و مشاهده قائل است، اعتقادی به علم حضوری دارد؟ و آیا علم حصولی مورد نظر او قابل بازگشت به علم حضوری و مشاهده است؟

پاسخ دقیق به این پرسش‌ها مستلزم توجه به تعریف دقیق علم حضوری و رابطه آن با احساس و مشاهده است. بدون تردید، احساس و مشاهده همواره یکی از ابزارها و مقدمات علم محسوب شده است؛ اما علم حضوری و بی واسطه وقتی اهمیت یافت که این احساس و مشاهده نه به عنوان ابزار و مقدمه، بلکه خود نوعی علم و ادراک به شمار آمد. این اتفاق، نخست در مورد ادراک مستقیم انسان نسبت به ذات خویش روی داد و سپس به ادراک غیر تعمیم یافت. ابن سینا از ادراک حضوری و بی واسطه انسان نسبت به ذات خویش سخن گفت (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۱۴۸) اما آن را به ادراک غیر تعمیم نداد بلکه ادراک شیء را به حصول صورت آن در نفس تعریف کرد (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۳۴۶ و همو، ۱۳۷۵: ۵۰ و همو، ۱۴۰۴ق: ۶۹).

سهروردی از اندیشمندانی است که اهمیت بیشتری برای علم حضوری انسان نسبت به ذات خویش قائل شد. این اهمیت به قدری بود که کوشید ادراک غیر را به نحو حضوری و بی واسطه تبیین کند. وی ضمن نقد تعریف مشائین از ادراک غیر، می‌گوید:

آن‌ها [مشائین] می‌پذیرند که گاهی صورت در عضو بینایی حاصل می‌شود درحالی‌که انسان آن را احساس نمی‌کند - هنگامی که غرق در اندیشه خویش یا در آن چیزی است که حس دیگری به او منتقل می‌کند - پس التفات نفس به آن صورت لازم است

معرفت خداوند در اندیشه شیخ مفید و علامه طباطبائی با توجه به دیدگاه‌های معرفت‌شناسی آن‌ها^{۸۳} (A glance to the epistemology based on the knowledge of the God in. . .)

و بنابراین ادراک جز به التفات نفس هنگامی که چیزی را شهودی ببیند نیست و مشاهده معطوف به صورت کلی نیست بلکه معطوف به صورت جزئی است پس باید نفس، ادراکی اشراقی و حضوری داشته باشد که به صورت نباشد (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۴۸۵).

پس از سهروردی، ملاصدرا اگرچه ادراک غیر را به نحو حضوری تبیین می‌کند، دیدگاه سهروردی در این باره را که ماهیت ادراک غیر را اضافه دانسته است رد می‌کند^۴ (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰ ق: ۳۱۶-۳۱۷).

با توجه به این تاریخچه مختصر از علم حضوری، به این پرسش باز می‌گردیم که آیا اهمیتی که شیخ مفید برای مشاهده و احساس قائل است به معنای اعتقاد او به علم حضوری و بازگشت علم حصولی تصدیقی به علم حضوری و شهودی است؟

به نظر نگارنده، پاسخ منفی است؛ زیرا بر اساس آنچه بیان شد توجه به علم حضوری و گسترش آن در فلسفه اسلامی بر پایه عنایت ویژه به حصولی تصویری بوده است؛ به این معنی که نخست معلوم شد علم انسان به ذات خویش از سنخ حصول صورت نیست و سپس این علم غیر حصولی به علم انسان نسبت به اشیاء دیگر نیز تعمیم یافت. از آن رو که کانون توجه شیخ مفید نه علم حصولی تصویری بلکه علم حصولی تصدیقی است و همان طور که بیان شد، ایشان علم را به نحو تصدیقی تعریف می‌کند، نمی‌توان ادعا کرد که شیخ مفید معتقد به علم حضوری و شهودی بوده است. البته این مطلب بدان معنی نیست که وی به مشاهده و احساس در فرایند تحصیل علم و ادراک اهمیت نداده است بلکه مراد آن است که مشاهده و احساس را در بیان ماهیت علم و ادراک وارد نمی‌کند و آن را ابزاری مهم برای علم تصدیقی ضروری می‌داند. مثلاً مشاهده آتش و احساس گرمای آن ابزاری است برای این علم ضروری تصدیقی که «آتش گرم است»، اما خود این مشاهده و احساس، علم محسوب نمی‌شود.

۲. معرفت خداوند از دیدگاه شیخ مفید

پرداختن شیخ مفید به مباحث معرفت‌شناسی، از سر کنجکاوی و فلسفه بافی نبوده است؛ بلکه با یک انگیزه و اعتقاد دینی صورت گرفته و جنبه ای کلامی دارد. شیخ مفید، بر اساس احادیث محکم و متواتر، اولین فریضه الهی را، معرفت خداوند می‌داند. لذا مباحث معرفت‌شناسی او، مثل بیان تعریف علم، اقسام علم و غیره نیز به عنوان مقدمه ای برای پرداختن به معرفت خداوند و انجام این فریضه الهی است. وی در این باره می‌گوید: «و مما حفظ عنه [أی عن الإمام الصادق ع] في وجوب المعرفة بالله تعالى و بدینه قوله: وجدت علم الناس كلهم في أربع: أولها أن تعرف ربك، و الثاني أن تعرف ما صنع بك، و الثالث أن تعرف ما أراد منك و الرابع أن تعرف ما يخرجك عن دينك» (شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق، الف:

(۲۰۳)؛ یعنی معرفت خداوند در چهار چیز است: ۱- شناختن پروردگارت ۲- شناختن اینکه برای تو چه کرده است ۳- دانستن اینکه از تو چه می خواهد ۴- دانستن آنچه تو را از دینت خارج می سازد. ایمان به خدا و رسول (ص)، که در قرآن و روایات معصومین (ع) فراوان مورد تأکید قرار گرفته است، از معرفت قابل انفکاک نیست. وی در این باره می گوید: «و لیس یجوز أن يعرف الله تعالى من هو كافر و لا یجهله من هو به مؤمن...» (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق : ۱۱۹)؛ یعنی کافر خداوند را نمی شناسد و مؤمن نسبت به پروردگارش جاهل نیست.

با توجه به دیدگاه‌های معرفت شناختی شیخ مفید، به این پرسش می‌پردازیم که مراد از معرفت و شناخت خداوند چیست؟ و این معرفت چگونه حاصل می شود؟ آیا این معرفت حصولی است یا حضوری؟ از سنخ تصور است یا از سنخ تصدیق؟ ضروری است یا اکتسابی؟

با توجه به مطالبی که گفته آمد، منظور از معرفت خداوند، معرفت حصولی و اکتسابی است معرفت حضوری نیست. این معرفت، حتی معرفت حصولی حاصل از مشاهده هم نیست؛ یعنی مثل معرفت حصولی حاصل از دیدن اشیاء محسوس نیست، زیرا به نظر وی خداوند از ما غایب است و ما قادر به مشاهده او نیستیم. از همین رو، وی آیاتی از قرآن کریم را که ظاهر آن حاکی از مشاهده و رؤیت خداوند است را تأویل می کند. مثلاً ایشان «لقاء الله» را در آیه شریفه: «من كان يرجوا لقاء الله فإن أجل الله لآت»، به «لقاء جزائه على الأعمال» تأویل می کند (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق : ۷۴). یعنی انسان جزای اعمالش را می بیند، نه اینکه خداوند را ملاقات کند. بنابر این، ایشان مشاهده و رؤیت را جز به معنای حسی نمی داند و آن را درباره خداوند صحیح نمی داند (همان، ص ۵۷).

از آنجائیکه منبع این شناخت حصولی از خداوند، حس و مشاهده نیست؛ بلکه عقل و اخبار است این شناخت ضروری نیست؛ بلکه اکتسابی و از سنخ تصدیق و گزاره است، نه تصور. بنابراین، معرفت خداوند، به این است که، انسان از طریق استدلال عقلی و بررسی اخبار موثق به ویژه وحی، به گزاره‌هایی درباره خداوند که مطابق با واقع است، اعتقادی اطمینان بخش پیدا کند؛ به گونه ای که بتواند شبهاتی را که ضد این اعتقاد است، با استدلال برطرف سازد. شهود، هیچ نقشی در معرفت خداوند ندارد و شناخت ما از خداوند یک شناخت حصولی، استدلالی، اکتسابی و گزاره ای است.

۳. علم و معرفت از دیدگاه علامه طباطبائی

تعریف علم، در حکمت متعالیه ملاصدرا و اندیشه علامه طباطبائی، در واقع اصلاح و تکمیل تعریف آن در حکمت مشاء است. در حکمت مشاء، علم را به حصول صورت شیء در نفس، تعریف کرده اند. در این تعریف، منظور از علم، علم به غیر است و علم به ذات نیست. حکمای مشاء، علم به ذات و ادراک ذات را حضوری می دانستند؛ اگرچه از اصطلاح علم حضوری استفاده نکرده اند. آن‌ها علم به ذات

معرفت خداوند در اندیشه شیخ مفید و علامه طباطبائی با توجه به دیدگاه‌های معرفت‌شناسی آن‌ها ۸۵
(A glance to the epistemology based on the knowledge of the God in. . .)

را حصول صورت شیء در نفس نمی دانستند و آن را دلیل بر تجرد نفس می شمردند. نظریهٔ انسان معلق در فضا، از همین اندیشه حکایت می کند. به نظر آن‌ها، علم به غیر مبتنی بر ادراک ذات و تجرد نفس است.

نکتهٔ دیگر در تعریف حکمای مشاء از علم این است که، این تعریف بر خلاف تعریف شیخ مفید، علم تصویری و نه علم تصدیقی را کانون توجه خود قرار می دهد.

در اندیشهٔ ملاصدرا و علامه طباطبائی، علم به ذات، که یک علم حضوری و بی واسطه است؛ اهمیت فراوانی یافته و تلاش شده است علم به گونه ای تعریف شود که، ذات را هم در بر گیرد. لذا تعریف حکمای مشاء از علم، اصلاح و تکمیل شده است. در حکمت متعالیه، علم دیگر یک کیفیت نفسانی ذات الإضافة نیست؛ بلکه حضور مجرد نزد مجرد است. ما، حضور مجرد برای مجرد را، برای علم به ذات و علم به غیر داریم؛ زیرا در علم به غیر هم، معلوم بالذات، صورت عاری از ماده شیء خارجی است و این صورت، مجرد از ماده است. به نظر ملاصدرا هرچه انسان در این عالم یا بعد از ارتحالش به عالم آخرت می بیند، در ذات خود و عالم خود می بیند و چیزی را خارج از ذات و عالم خود نمی بیند و عالم او هم در ذات اوست^۵ (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۲۴۴-۲۴۵). به عقیده صدرای حتی در ادراک حسی هم این گونه است در حالی که سهروردی ادراک حسی را به اضافه و رابطه نفس با مدرک مادی بیرونی می داند^۶ (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۳۱۶-۳۱۷). اما این مبصر درونی و غیر انطباعی اگر از محسوس خارجی گرفته نشده پس از کجا آمده است؟ به نظر وی این صورت درونی را خود مدرک انشاء نموده و حاضر می سازد^۷ (همو، ج ۶، ص ۴۲۵-۴۲۶).

همان طور که از نظر شیخ مفید، و مشاهده ی حسی، سبب علم ضروری و غیر اکتسابی نسبت به اشیاء حاضر است، به نظر ملاصدرا و علامه طباطبائی، انسان می تواند به امور غایب از خود، به ویژه خداوند متعال، نیز یک نوع علم و معرفت ضروری داشته باشد؛ که اساس آن، مشاهدهٔ غیرحسی است. آن‌ها این نوع علم و معرفت ضروری را حضوری می نامند.

جهت پی بردن به معنای درست این مشاهده، به عبارتی از علامه طباطبائی توجه می کنیم:

«در میان معلومات ما، معلوماتی است که، اطلاق رؤیت بر آنها می شود و آن معلومات به علم حضوری ماست، مثلاً می گوییم: «من خودم را می بینم که منم و می بینم که نسبت به فلان امر ارادت و نسبت به آن دیگری کراهت دارم و می بینم که فلان چیز را دوست دارم و فلان چیز را دشمن می دارم، می بینم که نسبت به فلان امر امیدوار و آرزومندم. معنای این دیدن ها، این است که، من ذات خود را چنین می یابم و آن را، بدون این که چیزی بین من و او حائل باشد، چنین یافتم... و این امور، نه به حواس محسوس اند و نه به فکر؛ بلکه درک آنها، از این باب است که، برای ذات انسان حاضرند، و درک آنها احتیاجی به استعمال فکر و یا حواس ندارد.» (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۳۰۷).

آنچه از این عبارت و عبارت های دیگر علامه استنباط می شود، آن است که، این مشاهده، یک مشاهده درونی است، و مشاهده چیزی بیرون از نفس نیست. نفس، همچون آینه ای است که، هر چقدر از آلودگی گناه پاک تر باشد؛ سعه وجودی اش بیشتر و مشاهده اش قوی تر خواهد بود و به این ترتیب، حقایقی که برای دیگران، غایب محسوب می شود و برای علم به آن، نیاز به استدلال عقلی است؛ برای او، مشهود، ضروری و بی نیاز از استدلال است.

این تفسیر از شهود و علم حضوری، با نظریه ی اتحاد عالم و معلوم، کاملاً سازگار است و با قول به اضافه بودن علم، جمع نمی شود. این تأکید، از آن روست که، این تفسیر با تفسیر شیخ اشراق از علم حضوری، اشتباه نشود؛ زیرا شیخ اشراق هم، به علم حضوری و شهودی اهمیت زیادی می دهد؛ اما شهودی که او از آن سخن می گوید، مشاهده چیزی بیرون از نفس است؛ همان طور که شهود حسی هم مشاهده شیئی بیرون از نفس است؛ به عبارت دیگر می توان گفت مفهوم «مشاهده» در حکمت / اشراق، به معنی حقیقی ولی در حکمت متعالیه به معنای مجازی آن به کار می رود.

۴. معرفت خداوند از دیدگاه علامه طباطبائی

تمام مباحثی که علامه طباطبائی درباره علم و معرفت دارد، در واقع مقدمه ای برای ورود به بحث معرفت خداوند است و ایمان به خداوند هم، از معرفت او، قابل انفکاک نیست. اما ایشان، بر خلاف شیخ مفید، معرفت حقیقی نسبت به خداوند را از سنخ معرفت نسبت به امور غایب نمی داند؛ بلکه این معرفت را معرفتی حضوری و ضروری می شمارد. لذا ایشان در تفسیر آیه ی "ووجه یومئذ ناضرةً الی ربها ناظرة" (قیامت، ۲۳)، بر این باور است که مراد از نظر کردن به خدای متعال، نظر قلبی به وسیله حقیقت ایمان است (همان: ۱۷۸). ایشان در تفسیر آیه ۱۴۳ سوره ی اعراف هم می فرماید: «به طور مسلم اگر موسی (ع)، در آیه ی مورد بحث، تقاضای دیدن خدا را کرده؛ غرضش از دیدن، غیر از این دیدن بصری و معمولی بوده. بلکه مراد از رؤیت، علم ضروری است که قطعی ترین و روشن ترین مراحل علم است.» (همان: ۳۰۶).

تفسیر علامه از لقای پروردگار هم بر خلاف تفسیر شیخ مفید، لقای جزای اعمال نیست. ایشان در این باره می فرماید: «خدا نزد هر چیزی حاضر و مشهود است و حضورش به چیزی یا به جهتی معین و به مکانی مخصوص اختصاص نداشته؛ بلکه نزد هر چیزی شاهد و حاضر و بر هر چیزی محیط است؛ به طوری که اگر به فرض محال، کسی بتواند او را ببیند، می تواند او را در وجدان خود و در نفس خود و در باطن آن ببیند، این است معنای دیدن خدا و لقای او.» (همان: ۳۰۸).

از نظر علامه طباطبائی، نه تنها در قرآن کریم، بلکه در روایات معصومان (ع) نیز از معرفت خداوند به معنایی که ذکر شد؛ سخن به میان آمده است. ایشان، در تفسیر حدیثی گران مایه از امام جعفر صادق (ع)، در حاشیه کتاب تحف العقول می گوید :

معرفت خداوند در اندیشه شیخ مفید و علامه طباطبائی با توجه به دیدگاه‌های معرفت‌شناسی آن‌ها^{۸۷}
(A glance to the epistemology based on the knowledge of the God in. . .)

۱. الیور «پس راه حق در معرفت (خداوند)، این است که نخست، او را بشناسیم، سپس، صفات او را بشناسیم، آنگاه، با صفات او، مخلوقات خدا را بشناسیم، نه بالعکس، و اگر او را، به غیر او بشناسیم؛ آنچه شناخته ایم، نزد ما جدای از او و بی ارتباط با اوست. پس در این مقدار از وجود بی نیاز از او خواهد بود. لذا لازم است خداوند سبحان را قبل از هر چیزی بشناسیم تا شناخت ما حقیقی باشد؛ و این است معنی فرمایش آن حضرت (ع) که: "تعرفه و تعلم علمه...ألخ"؛ یعنی خداوند را با معرفت ادراکی بشناسی نه معرفت توصیفی که حق توحید او و تمایز او را ادا نکرده باشی و نفس خودت را با خداوند بشناسی؛ زیرا تو اثری از آثار او هستی که نه در ذهن و نه در خارج بی نیاز از او نیستی؛ و نفست را به واسطه ی خودت و از طریق خودت نشناسی؛ چه در این صورت، نفست را بی نیاز از او اثبات کرده ای. پس بدون این که خود، متوجه باشی، خدایی غیر از الله را اثبات کرده ای.» (ابن شعبه حرانی، ۱۳۶۳: ۳۲۷).

ایشان در جای دیگر، پس از نقل حدیثی از امام صادق (ع) درباره معرفت خداوند، می گوید: «مراد از این بیان، اثبات یک نظریه ی دقیق تری است در معرفت حق سبحانه، و آن این است که: به حسب حقیقت، حق سبحانه، بالذات معلوم است، نه به آن نحو که به حسب ظاهر نظر، به دست می آید، و آن، این است که، ما اول از راه حس و غیر آن به اشیاء علم پیدا می کنیم و سپس به واسطه ی آن اشیاء به حق سبحانه علم پیدا می کنیم، و بیان این مطلب، بر پایه ی وحدانیت مطلقه ی ذات حق، گذاشته شده است.» (طباطبائی، ۱۳۸۷: ۱۴۳-۱۴۴).

این نوع معرفت ضروری، شهودی و غیر اکتسابی نسبت به خداوند، نه تنها به معنای نفی و انکار معرفت نظری، استدلالی و حصولی نیست، بلکه تنها با رشد و تقویت آن است که انسان می تواند به این معرفت شهودی برسد. توضیح مطلب آن که، علامه طباطبائی، برای معرفت حصولی، سه طریق قائل است و برای هر طریق، به آیاتی از قرآن کریم استناد می کند آن‌ها عبارتند از: یکی، ادراک حسی، (که با آن خواص اشیاء را درک می کنیم). دوم، طریق عقل، (که با آن، انسان، کلیاتی درباره ی امور مادی یا ماورای ماده درک می کند. به نظر ایشان، غالب آیات راجع به مبدء و معاد، تعبیراتی چون «لقوم یعقلون»، «لقوم یتفکرون»، «لعلهم یتذکرون»، «یفقهون» و... ناظر به این روش است). روش سوم، (روش الهام الهی و طریق فطری است؛ که مربوط به اعمال آدمی است^{۸۸} و این که چه اعمالی صالح و چه اعمالی فاسد و فساد انگیز است؟) (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۵۰۸-۵۰۹).

نکته قابل توجه، این است که، روش دوم و سوم، مکمل یکدیگرند. « برای این که وقتی عقل انسان و یا به عبارت دیگر، نیروی تفکر و نظر او آسیب دید و در نتیجه حق را حق ندید، و باطل را باطل نیافت، چگونه ممکن است از ناحیه ی خدای متعال ملهم شود به این که، این کار نیک را بکند و یا فلان کار زشت را نکند.» (همان) همچنین اگر کسی از تقوای دینی فاصله گرفت، قوه درک نظریش به خوبی عمل نخواهد کرد (همان: ۵۰۹)

پس از کسب این علوم نظری و حصولی و کامل شدن عقل نظری و عملی است که، زمینه معرفتی ضروری و شهودی، برای انسان فراهم می شود که از سنخ معرفت نسبت به امور غایب نیست؛ بلکه از نوع مشاهده کردن است و تردید در آن راه ندارد. معارف دینی ای که از طریق استدلال عقلی و اخبار متواتر کسب شده بود، در این مرتبه از معرفت، جنبه شهودی و ضروری می یابد. بنابراین، انسان باید اهل تفکر و استدلال باشد و در نصوص دینی، به ویژه، قرآن و روایات معصومین (ع) تأمل نماید و به تزکیه ی نفس و تصفیه باطن بپردازد تا خداوند متعال، به او درکی شهودی و معرفتی حضوری عنایت کند. پس علم حصولی و استدلالی و توجه به کتاب و عترت، مقدمه ای ضروری، برای دریافت معرفت شهودی صحیح است؛ چه بسا اگر این مقدمات به درستی طی نشود، انسان در شهودهای خود و یا در تأویل و گزارش آنها، دچار خطا شود و باطل را، حق یا حق را، باطل ببیند. لذا اگر کسی، به قرآن کریم توجه داشته باشد، ولی از عترت پیامبر اکرم (ص) بهره نگیرد؛ ممکن است در شهود خود دچار انحراف شود.

۵. مقایسه دو دیدگاه و نتیجه گیری

شیخ مفید، وقتی سخن از علم و معرفت به میان می آورد؛ مرادش علم به غیر و یک معرفت گزاره ای است که اگر منشأ آن ادراکات و مشاهدات حسی ما باشد، آن علم، ضروری و بی نیاز از استدلال است. مثل علم من به این کاغذی که می بینم سفید است. اما اگر درباره امور غایب از ما باشد، یعنی منشأ آن ادراکات و مشاهدات حسی ما نباشد، علم و معرفت نسبت به آن، یک علم اکتسابی و غیر ضروری است؛ که طریق اکتساب آن هم، یکی استدلال عقلی و دیگری اخبار متواتر است که البته، راه پی بردن به صحت اخبار هم عقل است. بر این اساس، معرفت ما نسبت به خداوند، از سنخ معرفت نسبت به امور غایب است و از طریق استدلال عقلی و اخبار متواتر، حاصل می شود و حصولش هم به این است که با تفکر عقلانی و تأمل در آیات و روایات، به اعتقادی همراه با اطمینان نفس دست یابد، به گونه ای که بتواند تمام شبهاتی را که ضد آن اعتقاد است پاسخ گوید.

علامه طباطبائی بر خلاف شیخ مفید معرفت نسبت به خداوند را از سنخ معرفت به امور غایب نمی داند و از این رو آیاتی از قرآن را که ظاهرش مؤید رؤیت خداوند است مانند شیخ مفید بر خلاف ظاهرش تفسیر نمی کند.

معرفت خداوند در اندیشه شیخ مفید و علامه طباطبائی با توجه به دیدگاه‌های معرفت‌شناسی آن‌ها ۸۹ (A glance to the epistemology based on the knowledge of the God in. . .)

به نظر ایشان معرفت حقیقی و نهایی خداوند معرفت شهودی و حضوری است. البته این به معنای نفی استدلال و نظر نیست زیرا پرداختن به استدلال‌های عقلی و تأمل در آیات و روایات، باید تأثیر در اعمال و رفتار انسان بگذارد و باعث تزکیه نفس شود و تنها در این صورت است که چشم قلب باز می‌شود و معرفت حضوری حاصل می‌شود. این معرفت از سنخ معرفت حضوری انسان نسبت به ذات خویش و سازگار با نظریه اتحاد عالم و معلوم است نه این که از سنخ مشاهده امری بیرون از نفس باشد.

به نظر نگارنده، دیدگاه علامه طباطبائی کامل‌تر و جامع‌تر است؛ زیرا اولاً درپچه‌ای غیر از استدلال نظری و علم حصولی را برای معرفت خداوند گشوده است و ثانیاً براساس این دیدگاه، دیگر لازم نیست آیاتی را که در آن‌ها سخن از مشاهده و لقای خداوند است برخلاف ظاهرشان تأویل نمود.

پی‌نوشت‌ها

۱. معرفت از راه تصورات و مفاهیم را برتراند راسل

۲. «معرفت از راه آشنایی» [knowledge by acquaintance] می‌نامد (راسل، ۱۳۵۶، ص ۶۵-۸۱)، که در برابر دو نوع معرفت دیگر قرار دارد: یکی معرفت گزاره‌ای [knowledge that] و دیگری معرفت چگونگی [knowledge how] که از سنخ مهارت است (فعالی، ۱۳۷۹: ۷۶-۷۷). به گفته آقای فعالی: «مفاهیم [concepts] تا اواخر قرن نوزدهم در مباحث مختلف معرفت‌شناسی حضور چشمگیری داشته است، ولی در قرن حاضر که معرفت‌شناسی به عنوان علمی سازمان و تدوین یافت مبحث مفاهیم به دلایلی - که مجال ذکر آن نیست - از این علم خارج شد و علم معرفت‌شناسی حوزه و قلمرو خود را تنها در جهان گزاره‌ها و قضایا گسترد» (همان: ۸۲). ایشان در کتابی دیگر نیز یکی از تفاوت‌های معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی و معرفت‌شناسی معاصر غربی را در این می‌داند که تصورات در معرفت‌شناسی غربی ارزشی ندارد و اعتبار آن مورد تردید قرار گرفته است (همو، ۱۳۸۰: ۲۴).

۳. احساس و مشاهده یک امر بیرونی در حکمت مشاء هم علم و ادراک محسوب نمی‌شود بلکه مقدمه علم و ادراک برای مدرک‌های ناقص مثل نفوس انسانی است. به قول ابن سینا: این گفته که شیء خارجی را احساس کردم به این معنی است که صورت آن در حس من تمثیل یافت» (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۸۵) بر این اساس آنچه ما با قوه بینایی خود ادراک می‌کنیم صورت انطباعی و نه صورت خارجی جسم است (همو، ۱۳۶۴: ۱۶۰، ۱۵۹، ۱۶۲ و همو، ۱۳۷۵: ۵۸).

اما در حکمت اشراق که علم به شیء به حصول صورت آن در نفس نیست، این احساس‌ها و مشاهدات امور بیرونی، خود علم و ادراک محسوب می‌شوند زیرا ماهیت علم اضافه اشراقیه است نه صورتی که پس از این اضافه در نفس منطبق می‌شود (سهروردی، ۱۳۸۰: ۴۸۵ و ۴۸۸).

۴. منابع و اسناد این ادعا در عبارت های قبلی ذکر شده است.
۵. به عقیده نگارنده ملاصدرا از عهده رد قول سهروردی برنیامده است (نک عرفانی، ۱۳۹۱: ۱۰-۱۶).
۶. حکمة مشرقية كلما يراه الإنسان في هذا العالم أو بعد ارتحاله إلى الآخرة فإنها يراه في ذاته و في عالمه و لا يرى شيئاً خارجاً عن ذاته و عالمه و عالمه أيضاً في ذاته.
۷. و الإحساس ليس كما زعمه العاميون من الحكماء من أن الحس مجرد صورة المحسوس بعينه من مادته- و يصادفها مع عوارضها المكتنفة و الخيال مجردة تجريداً أكثر لما علم من استحالة انتقال المنطبعات بهوياتها من مادة و لا بمجرد إضافه للنفس إلى تلك الصور المادية كما زعمه صاحب التلويحات.
۸. حقيقة الأبصار عندنا هي إنشاء النفس صورة مثالية حاضرة عندها في عالم التمثيل مجردة عن المادة الطبيعية و نسبة النفس إليها نسبة الفاعل المشيء للفعل إلى ذلك الفعل لا نسبة القابل المستكمل بكمال إلى ذلك الكمال.

فهرست منابع

قرآن کریم

- ابن سینا. (۱۳۷۵). *النفس من كتاب الشفاء*. با تحقیق آیت الله حسن حسن زاده آملی. قم: مکتب الاعلام الاسلامی، مرکز النشر.
- _____. (۱۳۶۴). *النجاه*. چاپ دوم، تهران: انتشارات مرتضوی.
- _____. (۱۴۰۴ق). *التعليقات*. با مقدمه و تحقیق دکتر عبدالرحمن بدوی. قم: مکتب الاعلام الاسلامی فی الحوزه العلمیه.
- _____. (۱۴۱۸ق). *الإلهيات من كتاب الشفاء*. چاپ اول، محقق: آیت الله حسن زاده آملی. قم: مکتب الاعلام الاسلامی، مرکز النشر.
- حسن بن علی ابن شعبه حرانی، (۱۳۶۳). *تحف العقول عن آل الرسول*. چاپ دوم، با تصحیح علی اکبر غفاری و حاشیه حاج سید محمدحسین طباطبائی. قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- برتراند راسل. (۱۳۵۶). *مسائل فلسفه*. تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
- شهاب الدین یحیی سهروردی. (۱۳۸۰). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. به تصحیح و مقدمه هانری کرین و دیگران. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شیخ مفید. (عکبری بغدادی، محمدبن محمدبن نعمان). (۱۴۱۳ق). الف. *الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد*. قم: انتشارات کنگره شیخ مفید.

معرفت خداوند در اندیشه شیخ مفید و علامه طباطبائی با توجه به دیدگاه‌های معرفت‌شناسی آن‌ها ۹۱۱
(A glance to the epistemology based on the knowledge of the God in. . .)

_____، (۱۴۱۳ق) ب. *المقننه*. قم: انتشارات کنگره
شیخ مفید.

_____، (۱۴۱۳ق) ج. *اوائل المقالات*. قم: انتشارات
کنگره شیخ مفید.

_____، (۱۴۱۳ق) د. *النکت فی مقدمات الأصول*
من علم الکلام. قم: انتشارات کنگره شیخ مفید.

_____، (۱۴۱۳ق) ه. *تصحیح الاعتقاد*. قم: انتشارات
کنگره شیخ مفید.

محمد بن ابراهیم صدرالدین الشیرازی. (۱۳۸۳). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*،
تحقیق، تصحیح و مقدمه مقصود محمدی، به اشراف سید محمد خامنه ای. تهران: بنیاد حکمت اسلامی
صدر، ج ۳.

_____، (۱۴۱۰ق) .. *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*.
بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الثالثة.

_____، (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تعلیق،
تصحیح و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

علامه سید محمد حسین طباطبائی. (۱۳۷۴). *تفسیر المیزان*، ترجمه سید محمد باقر موسوی. قم: دفتر
انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

_____، (۱۳۸۷). *تشیع (مجموعه مذاکرات پروفیسور هانری کربن)*.
چاپ دوم، قم: انتشارات بوستان کتاب.

محمد تقی فعالی. (۱۳۷۹). *درآمدی بر معرفت‌شناسی معاصر و دینی*. چاپ دوم، قم: انتشارات
معارف.

_____، (۱۳۸۰). *معرفت‌شناسی دینی*. قم: انجمن معارف اسلامی ایران.
مرتضی عرفانی. (۱۳۹۱). ملاصدرا و نقد مبانی حکمت اشراق درباره ادراک غیر در: *فصلنامه علمی-
پژوهشی خردنامه صدرا*، شماره ۶۸، تابستان ۱۳۹۱، ص ۵-۱۶.

Paul K Moser, (2010). 'Tripartite definition of Knowledge' in: J. Dancy
and E. Sosa and M. Steup (Eds) A Companion to Epistemology. Wiley -
Blackwell, 2nd ed.



پروپوزیشن گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی