

معرفت خدا در بیان اهل بیت (ع) و توجیه معرفت‌شناختی آن^۱

محمد حسین مهدوی نژاد^۲

مسعود فکری^۳

محمد حسین امامی جو^۴

چکیده

تبیین معرفت‌شناسانه بحث خداشناسی، به طور قطع، یکی از مهم‌ترین و پرمناقشه‌ترین مباحث در حوزه فلسفه دین است. یکی از نظریات ارایه‌شده، خداشناسی فطری است. ائمه علیهم‌السلام در خانواده حدیثی خویش به فراوانی فطری بودن معرفت خدا را مطرح کرده‌اند. معرفت فطری خدا در بیان اهل‌بیت علیهم‌السلام چنین است که خداوند معرفت خویش را در نهاد تمامی انسان‌ها قرار داده است و آنان در حصول این معرفت هیچ‌گونه دخالتی ندارند. افزون بر آن، گروه بزرگی از آیات و روایات گزاره‌هایی را در باب توحید بیان کرده‌اند که باور به آن صرفاً در گرو منابع نقلی است. هدف این پژوهش و نوآوری آن، بررسی اعتبار معرفت‌شناختی گزاره‌های مرتبط با معرفت خدا با تکیه بر قرآن و روایات اهل بیت است. بر این اساس، در بین تئوری‌های توجیه، نظریه مختار این پژوهش خوانشی از مبنایگروی میانه‌رو است. روش این مقاله، در ارتباط با گزاره‌های خداشناسی، روش مطالعه کتابخانه‌ای (مطالعه اسناد و مدارک) و در رابطه با توجیه معرفت‌شناختی روش توصیفی - تحلیلی است.

کلید واژه‌ها: معرفت فطری، خداشناسی فطری، توجیه، مبنایگرایی میانه‌رو، اهل بیت

۱. این مقاله مستخرج از رساله دکترا است.

۲. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. (نویسنده مسئول).

h_mahdavinejad@yahoo.com

۳. دانشیار زبان و ادبیات عرب، دانشگاه تهران، ایران. mfekri@ut.ac.ir

۴. دانشجوی دکتری رشته فلسفه دین، دانشگاه پیام نور تهران، ایران. emammijoo@gmail.com

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۰/۱/۲۸ تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۰/۵/۱۲

۱- طرح مسأله

نظریه فطرت مسبوق به زمینه و سابقه تاریخی است که از دوره فلاسفه یونان تا به امروز به صور مختلف ارائه شده و از قرن هفدهم به بعد مورد تحقیقات بسیار قرار گرفته است. خاستگاه اسلامی این نظریه عمدتاً متون دینی و تأکیدشان بر فطری بودن خدا باوری است. این مهم بر وفق مشرب‌های فلسفی، عرفانی و تفکیک مورد مطالعه و مذاقه قرار گرفته است. از سوی دیگر، معرفت‌شناسی مدعی است که تنها گزاره‌هایی از اعتبار معرفتی برخوردارند که بتوانند توجیه معرفتی قابل قبول داشته باشند. ویژگی این مقاله، توجیه معرفت‌شناختی گزاره‌های خداشناسی (برگرفته از قرآن و روایات اهل بیت علیهم‌السلام) است، که تاکنون مورد بررسی قرار نگرفته است.

در مباحث معرفت‌شناسی، معرفت‌شناسان در تعریف شایعی که برای معرفت قضیه‌ای یا توصیفی^۱ به کار برده‌اند، معرفت را «باور صادق موجه» دانسته‌اند. این تعریف بر سه رکن، ویژگی یا عنصر «باور»، «صدق» و «توجیه» استوار شده است؛ بدین معنا که باور، صدق و توجیه شرایط ضروری آن به شمار می‌آید. بنابراین، اگر به گزاره‌ای معرفت داشته باشیم، نخست باید آن را باور کنیم، گزاره باید صادق نیز باشد و سرانجام این که باید توجیه و دلیل داشته باشد (Pojman, 2000, p:2).

اگر گزاره‌ای از شرایط فوق برخوردار باشد، اعتبار معرفت‌شناختی خواهد داشت.

عنصر توجیه به تعریف معرفت اضافه شده است تا معرفت کسی را که بدون دلیل موجه و صرفاً با حدس صائب، گزاره صادقی را باور کرده است، از حیثه معرفت بیرون کند. در خصوص عنصر توجیه نظریه‌های گوناگونی ارائه شده که مبنای سنی^۲، انسجام‌گروی^۳ و

1. Propositional Knowledge (or descriptive knowledge)

۲. بر وفق نظریه مبنای سنی اصول و بدیهیاتی فراگیر وجود دارد که به واسطه آن می‌توان تمامی ساختار معرفت را توجیه کرد. اصولی نظیر: بدیهیات، اصول موضوعه ریاضیات و منطق اصولی‌اند که بی‌واسطه قابل درک و فهم بوده و سایر انواع معرفت از آن‌ها استنتاج می‌شود. این اصول بی‌تردید صادق‌اند و اساس و شالوده تمامی معرفت‌های علمی را تشکیل می‌دهند. در این دیدگاه، معرفت صرفاً در حیثه یقینات شکل می‌گیرد؛ لذا، نوع حرکت استدلالی از سوی گزاره‌های پایه، به سوی گزاره‌های غیر پایه، باید بر اساس حرکت قیاسی باشد.

۳. بر وفق نظریه انسجام‌گروی اعتبار معرفت‌شناختی هر یک از باورهای مشخص در گرو اعتبار معرفتی شبکه باورها است به طوری که یا تمامی باورهای این شبکه منسجم و موجه است و یا هیچ یک از باورها توجیه معرفتی ندارد.

مبناگرایی میانه‌رو^۱ از مشهورترین آن‌ها است. امروزه گروه بزرگی از فلاسفه از مبناگرایی سنتی و انسجام‌گرایی دست شسته و به تبیینی میانه‌رو روی آورده‌اند. مبناگرایانی چون آئودی و آلستون کوشیده‌اند، تبیین‌های دقیق انسجام‌گرویی را به نظام معرفتی مبناگرایانه خویش ملحق کنند و نظریه‌ای میانه‌رو را ارائه کنند (Pojman, 2000, p:125).

سرانجام، این پژوهش نشان خواهد داد که خوانشی از مبناگرایی میانه‌رو می‌تواند گزاره‌های معرفتی مرتبط با خدا را توجیه کند.

باید توجه داشت، هنگامی که معرفت خدا در بیان منقولات شرعی - به خصوص روایات اهل بیت علیهم‌السلام - مورد بررسی قرار می‌گیرد، با دو دسته گزاره‌های معرفتی مواجه‌ایم: دسته نخست گزاره‌هایی‌اند که به دلیل معرفت فطری موجه‌اند و دسته دوم گزاره‌هایی‌اند که موجه بودن آنان به دلیل منقولات شرعی است. از این رو، توجیه در هر دیدگاه معرفت‌شناختی باید متکفل توضیح هر دو دسته باشد.

این مقاله در حد امکان تلاش کرده است، در بحث معرفت خدا، بدون داشتن پیشفرض و بدون آن‌که به آگاهی‌های فلسفی و عرفانی اتکا شود، به سراغ منابع دینی برود و در فهم خود از منابع دینی، پیشفرض‌های فلسفی و عرفانی را دخالت ندهد. با این حال، در این پژوهش در موارد اندکی به تفسیر و تبیین‌های ملاحظه‌درای شیرازی و علامه طباطبایی استناد شده است، تا معلوم گردد، فهم نگارندگان از دلالت روایی با تفسیر این بزرگواران مطابقت داشته است. روش این مقاله، در ارتباط با گزاره‌های خداشناسی، روش مطالعه کتابخانه‌ای (مطالعه اسناد و مدارک) و در رابطه با توجیه معرفت‌شناختی روش توصیفی - تحلیلی است.

۲- معرفت فطری در روایات اهل بیت علیهم‌السلام

یکی از مهم‌ترین اهداف فرستادگان الهی، دعوت خلایق به توحید بوده است. این را می‌توان از آغازین سخنان رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله که فرمود: «قُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ تَقْلِحُوا» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۸، ص ۲۰۲) به خوبی دریافت. اما این دعوت بنیادین بیش از هر چیزی بر پایه یافت درونی توحید بنا شده بود که هر انسانی از زن و مرد و سیاه و سپید در ناخودآگاه خویش بر آن آگاه و با آن آشنا بود. ما در این جا به ضرورت بحث، گزارش‌گونه‌ای از معرفت فطری خدا در آیات قرآن و روایات اهل بیت علیهم‌السلام ارائه می‌دهیم:

۱. نظریه مبناگرایی میانه‌رو ضمن آن‌که تقسیم گزاره‌ها به پایه و غیر پایه را می‌پذیرد، سریان توجیه از گزاره‌های پایه به غیر پایه را صرفاً قیاسی می‌داند. در این دیدگاه بخش بزرگی از باورهای غیر پایه در یک نظام منسجم باورها (انسجام‌گرایی) موجه شده‌اند. پویمان این نظریه را در چارچوب هفت اصل بیان می‌کند. (Pojman, 2000, p. 125)

۲-۱- ویژگی‌های معرفت فطری

در بخش توحید مجامع روایی بابی بابی است که از آن به عنوان باب ادنی‌المعرفه یاد شده است. در این باب کم‌ترین چیزی که در شناخت توحید لازم است، تبیین می‌شود. مقصود از عنوان فوق این است که کم‌ترین حد اعتقاد به توحید که برای ورود به اسلام لازم است و هیچ‌کس نمی‌تواند از اقرار به آن خودداری کند، چیست؟ صدوق در «التوحید» (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۲۸۳) و کلینی در «الکافی» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۸۶) احادیثی را در این خصوص آورده‌اند و در مجامع حدیثی متأخر نیز این باب ذکر شده است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۲۶۸). بر وفق احادیث، کم‌ترین حد معرفت خدا، باورداشت خدا و نفی هر گونه شباهت بین خدا و خلق است. هیچ مخلوقی مایه شناخت خدا نیست؛ بلکه اساساً این بندگان هستند که به خدا شناخته می‌شوند (صدوق، ۱۳۹۸، صص ۲۸۳-۲۸۵).

بر طبق روایات اهل بیت علیهم‌السلام خداوند متعال، خود، خویشتن را به بندگان معرفت داده و معرفت او به تعریف خود او تحقق یافته است. این معرفت با خلقت موجودات سرشته شده و فطری همگان است. خانواده حدیثی معرفت الله، تنها به فطری بودن معرفت بسنده نکرده‌اند، بلکه پیوسته بر این که این معرفت از طریق مخلوقات حاصل نشده و با دیگر معرفت‌های بشری تشابه ندارد، تأکید دارند.

به تعبیر دیگر، نحوه معرفت خداوند، از سوی خودش به انسان، هیچ تشابهی با نحوه اعطای دیگر معرفت‌ها ندارد، چرا که در قسم دوم مخلوقات و ابزارهای معرفتی واسطه کسب معرفت‌اند، اما اختصاصاً در این معرفت، هیچ واسطه‌ای در کار نیست.

این نکته در دعایی که در احادیث به ما آموخته‌اند، هویدا است. خدایا، خود را به من معرفت کن که اگر خویش را به من شناسانی، هیچ گاه تو را نخواهم شناخت (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۳۴۳). منصور بن حازم بر سر این که آیا می‌توان از طریق مخلوقات به معرفت خدا رسید، مناظره می‌کند و می‌گوید: خداوند بزرگ‌تر و گرامی‌تر است از این که به سبب مخلوقش شناخته شود، بلکه بندگان به سبب خدا شناخته می‌شوند (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۲۸۵). و امام تقریر می‌کنند.

مطابق این روایت هیچ مخلوقی مایه شناخت خدا نیست؛ به تعبیر دیگر، اساساً خدا شناخته شده‌تر و اعرف از خلق است. تمامی عالم خلقت و هر آن چه می‌توان نام مخلوق بر آن گذاشت، به لحاظ معرفتی مادون و ذیل معرفت خداونداند و خود آنان به او شناخته می‌شوند. چگونه ممکن است چیزی که به تمام معنی به خدا شناخته می‌شود، روشن‌گر خدا باشد؟! در واقع معرفت خدا بر معرفت تمامی خلقت تقدم دارد و لذا معرفت کاملاً متأخر، نمی‌تواند مسبب و روشن‌گر معرفت متقدم باشد (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۱۴۳).

معرفت خدا در بیان اهل بیت (ع) و توجیه معرفت شناختی آن ۱۲۹

امیرمؤمنان علیه السلام می فرماید: «ای کسی که خود دلیل ذات خود هستی.» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۱، ص ۲۴۳) و در دعای ابو حمزه ثمالی نیز آمده است: «تو را به خود تو شناختم و تو مرا به خود راهنمایی کردی و به سوی خود خواندی و اگر تو نبودی، من تو را نمی شناختم.» (ابن طاووس، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۶۷).

مضمون همه این روایات بر این امر تأکید می کند که تعریف (شناساندن) فعل خداست. در نتیجه، اگر تعریف از ناحیه خدا صورت نگیرد، احدی نمی تواند به خدای واقعی معرفت پیدا کند و استدلال از طریق آیات و مخلوقات هم به تعریف و الهام خدای تعالی برای انسان میسر می شود.

از امیرالمؤمنین علیه السلام سؤال شد که پروردگارت را به چه شناختی؟ فرمود: معرفتی که او خود، خودش را به من شناساند. گفته شد: چگونه خودش را به تو معرفی کرد؟ فرمود: هیچ صورتی شبیه او نیست و به حواس درک نشود و به مردم سنجیده نشود (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۲۸۵).

ملاصدرا در شرح این حدیث می گوید: معنای سخن پرسشگر - بم معرفت ربّک؟ - این است که خدا را به چه وسیله ای شناختی؟

امام هم در پاسخ می فرمایند: به شناخت و معرفتی که خدا از خود به من عطا کرد و نه به معرفتی که از غیر او نظیر معلّم دیگر، نقل روایت و شهادت دیگری و نظایر آن حاصل شده باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۶۴).

هم چنین امام در پاسخ به این پرسش که خدا چگونه خود را به شما شناسانده است، می فرماید که هیچ صورتی شبیهش نیست، چه از صور مجرد نظیر صور عقول و نفوس باشد و چه از صور مادی نظیر صور اجسام. و این که شأن او نیست که با حس ادراک شود یا در عقل تمثّل یابد یا به واسطه صور مثالی به او بتوان رسید یا با قیاس عقلی که مردم از آن بهره می برند، بتوان او را تعقل کرد. (همان) مشاهده می شود که بنا بر شرح صدرا بر روایت فوق، دست یابی به معرفت حقّ متعال از هر طریقی که باشد - حتی صور خیالی و عقلانی و قیاسات عقلی - ممکن نیست.

به تعبیر دیگر معرفت خدا معرفتی است که او خود، خودش را به شخص می شناساند. این معرفت صورت ناپذیر است. ما هیچ گونه توصیف اثباتی از چگونگی معرفتی خدا خود را به ما نداریم، بلکه حاصل آن را در اختیار داریم که همان معرفت خداست و آن هم صورت شبیهی ندارد که بخواهیم با آن توصیفش کنیم. هیچ صورتی شبیه خدا نیست، چه از صور مجرد نظیر صور عقول و نفوس باشد و چه از صور مادی نظیر صور اجسام.

۲-۲- بی‌واسطه بودن معرفت خدا

معرفت خدا بی‌واسطه است و مردم از پیش خود استطاعت معرفت ندارند (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۴۱۰). صفوان از امام موسی بن جعفر علیه‌السلام می‌پرسد که آیا در مردم استطاعتی هست تا به واسطه آن به معرفت برسند؟ امام فرمودند: خیر. این فقط فضلی از سوی خداست. صفوان می‌پرسد: درحالی‌که در آنان توانایی رسیدن به معرفت نیست، (یعنی معرفت) به منزلت رکوع و سجودی که بدان مأمور شده‌اند و انجامش می‌دهند نیست، آیا باز هم برای آنان ثوابی بر معرفت است؟ فرمودند: خیر. معرفت تنها فضل و احسانی از سوی خدا به آنان است و ثواب به آن نیز فضل و احسان خداست (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵، ص ۲۲۳). هم‌چنین بزنطی از امام رضا علیه‌السلام می‌پرسد که آیا مردم در معرفت نقشی دارند؟ فرمودند: خیر. می‌پرسد: آیا برای آنان نسبت به معرفت ثوابی هست؟ فرمودند: ثواب، فضل و احسان خدا بر مردم است؛ همان‌طور که معرفت فضل و احسان خدا بر مردم است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵، ص ۲۲۱).

معنای این‌که معرفت الله فعل خود خداست و بشر راهی به کسب آن ندارد، این است که اساساً معرفت خدا مستقیماً توسط خدا به مردم اعطا شده است. به تعبیر دیگر، شاید بتوان برای معارف و علوم اکتسابی نیز تعبیر اعطای الهی را به کار برد؛ چرا که انسان هر آن چه دارد از خدا دارد چه آن را بدون واسطه و بالمباشره دریافت کند و چه آن را از طریق اسباب و عللی که خدا در اختیار او قرار داده است به دست آورد، اما در خصوص معرفت الله، آیات و روایات، هم تعبیر الهی بودن معرفت خدا را به کار برده‌اند و هم در مقام نفی واسطه بودن غیر خدا در این امر برآمده‌اند (ابن‌شعبه حرانی، ۱۳۶۳، ص ۳۲۵).

۲-۳- توجیه معرفت‌شناختی خداشناسی فطری

به‌طور قطع مهم‌ترین اصل در مبنای‌گرایی (اعم از مبنای‌گرایی سنتی و مبنای‌گرایی میانه‌رو) تقسیم گزاره‌ها به گزاره پایه و غیر پایه و پذیرش این نکته است که گزاره‌های پایه خودموجه‌اند. باورهای پایه عبارت از قضایایی‌اند که از مواجهه مستقیم قوای ادراکی با حقایق حاصل شده‌اند و یا صرف تصوّر موضوع و محمول برای تصدیق و حکم به آن‌ها کفایت می‌کند. در این‌گونه باورها، انسان اگر قوای معرفتی متناسب با آن را داشته باشد و دچار شبهه در مقابل بدهت نشود، آن را تصدیق می‌کند. یعنی دستگاه معرفتی فاعل شناسا وقتی به این گزاره‌ها نظر می‌کند، آن را بی‌واسطه و شهودی، بدون آن‌که خود را نیازمند به توجیه دیگری ببیند، باور می‌کند. باورهای پایه از باورهای غیر پایه حمایت می‌کنند، اما نیازی به پشتیبانی باورهای غیر پایه ندارند.

البته نکته مهم این است که باورهای پایه نیز ممکن است توسط شبکه باورها و روابط درونی بین باورهای غیر پایه تأیید شوند؛ اما چون خودموجه‌اند، به توجیه دیگر باورها نیاز ندارند.

چنان‌که گذشت اهل بیت علیهم‌السلام در بحث معرفت فطری خدا می‌فرمایند که خداوند معرفت خویش را در نهاد تمامی انسان‌ها قرار داده است و آنان و نیز هیچ قوای ادراکی در حصول این معرفت دخالتی ندارند. در این‌جا، فاعل شناسا در هنگام وجدان معرفت - که عمدتاً در عالم ذر رخ داده است - مواجهه معرفتی با حق متعال دارد که این قطعاً معرفتی خطاناپذیر است. در بیان اهل بیت علیهم‌السلام محصول این معرفت، گزاره‌ای است که در تمامی انسان‌ها نهادینه شده و خودمعیار و بی‌نیاز از آزمون است. از این رو، این دیدگاه را باید در نظریات مبنایگرایانه جست‌وجو کرد.

۲-۴- احتجاج خدا به معرفت فطری

به اقتضای عدالت الهی، اگر قرار باشد بر چیزی احتجاج شود، باید بر آنچه برای مردم شناخته شده و معرفتش به آنان داده شده احتجاج گردد. به تعبیر دیگر: از یک سو در گروهی از روایات معرفت الله را کار خدا دانسته‌اند و در گروهی دیگر بر این‌که انسان در معرفت نقشی ندارد تصریح کرده‌اند و در گروه سوم فرموده‌اند که خداوند به آنچه از معرفت به مردم داده است احتجاج خواهد کرد. یعنی، هر چند مردم در حصول معرفت خدا نقشی ندارند، اما در پذیرش یا انکار آن مختاراند (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۲۲۷). در واقع، خداوند این قدرت را به انسان داده است که هر چیزی را که به وضوح یافت و معرفت آن برایش حاصل شد، به اختیار خود انکار کند. این مسأله در تمام امور معرفتی صادق است که البته از مهم‌ترین آن‌ها معرفت خداست. نقش انسان و اختیار انسان‌ها در معرفت این است که آنان باید پس از حصول معرفت به آن اقرار کنند و آن را بپذیرند و خداوند به همان معرفتی که برای انسان حاصل شده است در برابر اقرار یا انکارش بر او احتجاج می‌کند.

به لحاظ معرفت‌شناسی، معرفت‌شناسان درباره ارتباط و نسبت معرفت با اراده بر دو مشرب اراده‌گروی و ناراده‌گروی تقسیم شده‌اند. اراده‌گروان معتقدند که باور تحت مهار اراده و اختیار آدمی است، اما ناراده‌گروان آن را بیرون از مهار اراده و اختیار می‌دانند. متفکرانی مانند: هیوم، گلدمن و پلاتینگا ناراده‌گرا، و اندیشمندانی مانند: دکارت، لاک، کلیفورد، جیمز و چیزهوم اراده‌گرایند. اراده‌گروی خود دو قسم است: اراده‌گروی مستقیم و اراده‌گروی غیرمستقیم.

بر مبنای اراده‌گروی مستقیم، باور تحت مهار مستقیم و بی‌واسطه اراده است؛ به این معنا که آدمی می‌تواند با اراده و اختیار خویش، مستقیماً و بی‌واسطه باوری را در خود پدید آورد، از پدید آمدن باوری در خود مانع شود و حتی باور پیشین را در خود بزداید.

البته برخی از اراده‌گروان مستقیم اراده‌گروی را کلی و جهان‌شمول و جمعی آن را جزئی می‌دانند. بر اساس اراده‌گروی غیرمستقیم چون باور فعل ما نیست، تحت مهار مستقیم و بی‌واسطه اراده و اختیار نیست. اما پاره‌ای از عوامل اختیاری هست که در شکل‌گیری و تثبیت باور دخیل است. بنابراین، شخص می‌تواند با جستجوی دلیل و دیگر عوامل زمینه‌ای به شکل‌گیری باور یا زدودن آن اقدام کند. به بیان دیگر، باورها را به صورتی غیرمستقیم تحت مهار اراده و اختیار خود داشته باشد (کشفی، ۱۳۸۵، ص ۶۷).

بنابراین، مطابق روایات اهل بیت علیهم‌السلام، حصول معرفت فطری اراده‌گروی (مستقیم یا غیر مستقیم) نیست؛ چرا که معرفت فطری اساساً حاصل تعاملات گزاره‌ای نیست؛ بلکه، معرفتی غیر ارادی است که خداوند آن را در نهاد تمامی انسان‌ها قرار داده است و هیچ‌کس از آنان یا دیگر مخلوقات در حصول این معرفت دخالتی ندارند. با این حال، انسان پس از حصول معرفت می‌تواند آن را مختارانه اقرار یا انکار کند.

۳- عالم میثاق: هنگامه حصول معرفت

آیه ۱۷۲ و ۱۷۳ اعراف، آیه أَلَسْتَ بِآيَةٍ ذُرِّ وَعَالَمِيَّ كَهْ دَرِ اَن مِثَاقِ كَرَفْتَهْ شَدَهْ، «عالم ذر» یا «عالم میثاق» نامیده شده است. در این آیه به نوعی پیمان‌گیری و پیمان‌سپاری از بنی‌آدم اشاره شده است. روایات اسلامی به خصوص روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام به وضوح به شرح حال این پیمان پرداخته‌اند. ترجمه آیه چنین است: «و یادآور زمانی را که خداوند از فرزندان آدم، از پشتشان، ذریه آن‌ها را بیرون آورد و آنان را بر خودشان گواه گرفت. آیا من پروردگارتان نیستم؟ گفتند: آری، شهادت می‌دهیم؛ تا این که روز قیامت نگویید ما از این غافل بودیم؛ یا نگویید که پدران ما پیش از ما مشرک شدند و ما فرزندان بعد از آن‌ها هستیم. آیا ما را به جهت آن چه باطل‌گرایان انجام داده‌اند، هلاک می‌کنی؟»

«در این که [مطابق دلالت این آیه] نوعی میثاق فطری میان خداوند و انسان‌ها برقرار شده است، تردیدی نیست؛ زیرا روایات اسلامی در این باره بسیار است.» (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۷، ص ۱۵۷) به گفته مصباح یزدی آیه به روشنی دلالت می‌کند که خدا با انسان‌ها یک رویارویی و گفت‌وگوی رودررویی داشته و به آن‌ها گفته است که آیا من خدای شما نیستم و آنان بر این امر اقرار کرده‌اند. این پرسش و پاسخ و اقرار به گونه‌ای بوده است که در قیامت هیچ عذری برای مشرکین باقی نخواهد ماند. عمده ابهامات و سؤالات مربوط به این آیه در این است که موطن این گفت‌وگو کجا و کیفیت آن چگونه بوده است و چرا ما از این رویارویی و مکالمه چیزی به یاد نداریم. اما در اصل مطلب که صریح آیه قرآنی است، هیچ شک و ابهامی وجود ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۶۱، صص ۱۳-۱۴).

۳-۱- در عالم میثاق چه گذشت؟

آیه ذر و نیز روایات مرتبط با آن به موطن اعطای معرفت، وقایع مهم آن عالم و آثار مهم آن پرداخته‌اند. ما در این جا به برخی از این نکات اشاره می‌کنیم:

۱- خدای متعال، تمامی فرزندان بنی آدم را به صورت ذره‌ای کوچک از پشتشان بیرون کشید. سپس آنان به طور مستقیم مورد خطاب پروردگار قرار گرفتند که آیا من پروردگار شما نیستم؟ همه انسان‌ها در آن زمان پاسخ مثبت دادند.

۲- نکته مهمی که نمی‌توان از آن غافل شد این است که این گفت‌وگو بی‌واسطه و رودررو بوده است. اهل بیت علیهم‌السلام درباره این معرفت تعابیری نظیر «معاینه» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵، ص ۲۲۳)، «فقر فهم و آراهم نفسه» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۱۳)، «خاطبوه» (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۳۳۰) را به کار برده‌اند، یعنی خداوند به صورت رودررو و بدون واسطه خود را به یکایک بنی آدم شناساند.

واژه «معاینه» به معنای به چشم خود دیدن است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ماده «عین»). به تعبیر دیگر، از رؤیت (طریحی، ۱۳۷۵، ماده «عین») و رویارویی بی‌واسطه معرفت حکایت می‌کند. علامه طباطبایی در باورقی بحار الانوار در توضیح این حدیث می‌گوید که معاینه علم یقینی به خداوند، بدون واسطه عقلی و تصوّر خیالی یا وهمی یا اتصال حسی است. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵، ص ۲۲۳) این تعبیر «معاینه» در روایات متعددی مورد پرسش برخی راویان بوده و امامان نیز همواره آن را تأیید کرده‌اند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵، ص ۲۳۷ و ۲۵۳). واژه «خاطب» در جایی به کار می‌رود که متکلم سخنی را به شنونده می‌گوید (فیومی، ۱۴۱۴، ماده «خطب») و به تعبیر دیگر روبه‌رو سخن گفتن است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵، ص ۲۵۸). لازمه چنین مجلس گفت‌وگو و چنین خطابی، عاقل بودن و مختار بودن انسان است.

۳- به اقتضای مجلس مخاطبه، هر کس حضور خدا را با خود یافت و وجدان کرد. نحوه وجدان خدا و شدت معرفت ناشی از آن به گونه‌ای بود که برای تمامی انسان‌ها جای هیچ‌گونه شک و شبهه‌ای باقی نماند و آنان با وجود چنین معرفتی لب به اقرار و تسلیم باز کردند. البته با وجود این اقرار زبانی برخی در دل بدان ایمان نداشتند و تسلیم نبودند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵، ص ۲۳۷).

۴- به دلالت آیه خداوند متعال با همه ابنای بشر بر این معرفت، پیمان بست و شهود گرفت تا حجت را به طور کامل بر آن‌ها تمام کند و راه‌های عذر و بهانه را ببندد. وضعیت انسان در این میثاق به گونه‌ای بود که کسی نمی‌توانست دیگری را مسؤول عمل خود بداند. به تعبیر دیگر، آن‌چه در این عالم از شرک و کفر و عمل ناشایست انجام می‌شود و

شخص گنهگار گناه خویش را بر گردن تربیت ناصحیح و جامعه می‌اندازد، (چنین شرایطی) در عالم میثاق وجود نداشت. در آن جا همه در معرض معرفت مستقیم الهی قرار گرفتند و نور معرفت در آنان نهادینه گردید.

۵- تمامی انسان‌ها معرفت را با روشنی و وضوح، بدون هیچ‌گونه اسباب غفلت، دریافت کردند. سپس این معرفت در آنان نهادینه شد تا کسی نتواند مدعی شود از آن غافل بوده است. به همین دلیل، بر عهده همگان است که بر آن معرفت، استوار و پایدار باشند و به هیچ وجه از آن منحرف نشوند. پس، اگر در دوران حیات انسانی، برای کسی انحراف پدید آمد، باید با کوچک‌ترین توجه از آن توبه کند و به سوی اصل فطرت، معرفت و راه راست و ثابت باز گردد.

۶- از روایات اهل بیت علیهم‌السلام بر می‌آید که خداوند متعال بعد از اتمام حجّت بر انسان‌ها همه آنان را - در حالی که به صورت ذر بودند - به همان جایگاه نخستشان یعنی پشت حضرت آدم علیه‌السلام بازگرداند. اما، معرفت را در قلوب تثبیت کرد و اقرار را در آن ثبت کرد، زمان و مکان این میثاق را فراموشاند و آنان روزی آن را به یاد خواهند آورد (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۴، ص ۳۷۲).

۷- از مجموع آن چه بدان اشارت رفت، چنین به دست می‌آید که این یک سنت قطعی الهی است که معرفت خداوند در دنیا فرع بر معرفت او در عالم میثاق است، به طوری که اگر آن معرفت نبود، از معرفت او در این دنیا هم خبری نبود (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۲۷۸-۲۸۰ / ج ۵، ص ۲۱۳).

۸- در عالم ذر، با این که همگان معرفت پروردگار را یافتند و بر آن اقرار کردند، اما برخی به اختیار خود در دل عزم خود را بر مخالفت با خدا یا اوامرش جزم کردند و همین منشأ ایمان و کفر در آن عالم بود (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵، ص ۲۳۷).

۹- بر طبق آیه و نیز روایات روشن است که این معرفت فطری فعلیت دارد و امری موهبتی و آفرینشی است (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۷، ص ۱۶۲). این معرفت از سنخ وجدان نیازمندی به خدا، خداجویی فطرت ادراکی، فطرت احساسی و نظایر آن نیست، بلکه از سنخ شناخت و معرفت است. نحوه حصول این معرفت با تمامی معرفت‌های دیگر که به انسان داده شده متفاوت است.

۴- معرفت فطری و غفلت از آن

در آیه فطرت آمده است: «پس روی خود را به سوی آیین خالص کن، با همان سرشتی که خدا مردم را بر آن مقرر کرده است. آفرینش خدا تغییرپذیر نیست. این است دین

معرفت خدا در بیان اهل بیت (ع) و توجیه معرفت شناختی آن ۱۳۵

پایدار و درست، ولی بیش‌تر مردم نمی‌دانند.» (روم: ۳۰/۳۰) احادیث اهل‌بیت علیهم‌السلام ذیل این آیه، مراد از فطرت الله را، توحید و تسلیم نسبت به آن‌چه در عالم میثاق نسبت به آن پیمان سپرده‌اند (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۳۲۸) و معرفت خدا (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۱۰) دانسته‌اند. در احادیث تأکید شده است که مردم پیش از بعثت پیامبران، اَمّت واحده بودند. این اَمّت واحده نه بر هدایت بود و نه بر ضلالت، بلکه صرفاً بر فطرت بود (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۸، ص ۸۲). اینان گم‌گشتگانی بودند که نسبت به میثاق فطری خویش در غفلت بودند. اگر خدا مردم را با ارسال رسل هدایت نمی‌کرد، آنان هم‌چنان در فراموشی میثاق فطری به سر می‌بردند (عباشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۰۴). این معرفت فطری تا پیش از هدایت انبیا مورد غفلت بود و پس از آن است که انسان متذکّر این معرفت می‌شود. البته، مقصود از ایمان و هدایت در این بحث صرف تذکّر به خدا نیست، بلکه شامل ایمان به شریعت الاهی نیز هست (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۱۲۱).

۱-۴- یادآوری معروف فطری

آیات متعددی در قرآن نظیر آیات بَأْسَاء و ضُرَّاء، مردم را بدین معنا تذکّر می‌دهد که مشرکین تا زمانی که در سختی‌ها و شدائد گرفتار نشده‌اند، برای خدا شریک قایل‌اند، اما زمانی که گرفتاری‌ها از هر سو بر آنان هجوم می‌آورد، به سوی او باز می‌گردند و خالصانه، تنها از او کمک می‌خواهند. با این‌حال وقتی از این بلاها نجات یافتند، دوباره به سوی شرکای خود ساخته می‌روند و برای حقّ متعال شریک قایل می‌شوند (عنکبوت: ۶۵/۲۹ روم: ۳۳/۳۰). ائمه علیهم‌السلام روی کرد انسان در شدائد و روآوری‌اش به خدا در سختی‌ها و ناملازمات را ناشی از نهادینه بودن این معرفت در قلب دانسته‌اند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸۹، ص ۴۸). این آیات نشان می‌دهد که روش قرآن درباره خدا، بیش‌تر از سنخ تذکّر بوده است تا استدلال. اصولاً در بسیاری از آیات توحیدی تنها جنبه تذکّاری آن هویداست و ظاهراً برای آن استدلالی ارائه نشده است؛ مثلاً می‌فرماید که کدام یک از شریکان شماست که خلق را می‌آفریند و سپس باز می‌گرداند، یا کدام یک از شریکان شماست که به سوی حق هدایت می‌کند؟! آیا کسی که به سوی حق راهنمایی می‌کند، برای پیروی سزاوارتر است یا کسی که جز به هدایت دیگری هدایت نشود؟! (یونس: ۳۴/۱۰ - ۳۵) اگر در این‌گونه آیات از جنبه تذکّری قرآن صرف نظر شود و جنبه استدلالی دنبال گردد، مسأله به شدت قابل تأمل خواهد بود؛ چرا که مشرکین اساساً قائل به معاد نبودند تا برای خدا چنین شأنی قایل باشند. چنان‌که احتجاجات امامان علیهم‌السلام نیز در موارد عدیده‌ای مؤید روش تذکّاری به خداست.

۴-۲- نقش انبیا در توحید

نقش انبیا و اولیا در امر توحید تنبّه و تذکار به توحید است، نه ایجاد معرفت و تحصیل آن. آنان به روش‌های گوناگون تلاش کرده‌اند تا زنگار از دل غفلت زده بزدایند؛ چرا که اصولاً هر چند معرفت خدا امری فطری است، اما چه بسا بی‌نیاز از یادآوری نیست و خداوند به وسائط گوناگون - از جمله فرستادگانش - این نعمت فراموش شده را یادآور می‌شود (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۴، ص ۲۱۴/رضی، ۱۴۱۴، ص ۴۳).

۴-۳- راه‌های تذکر به معروف فطری

در منابع دینی، افزون بر تذکار انبیا و اولیا به معروف فطری، روش‌هایی برای تنبّه به معرفت فطری ذکر شده است، نظیر: تنبّه مستقیم به فطرت بدون این که به مخلوقات استناد کنند یا فکر و اندیشه را برای برهان به چالش کشند (ابراهیم: ۱۴/۱۹ رضی، ۱۴۱۴، ص ۴۳)، تنبّه به آیات آفاقی و انفسی (فصلت: ۴۱/۵۳ روم: ۳۰/۵۴)، تنبّه به آیات تکوینی از جمله: تنبّه به آیات قدرت خدا (غاشیة: ۱۷-۲۲)، تنبّه به خدا از طریق نعمت‌ها (مؤمنون: ۲۳/۸۰ انعام: ۶-۷۹/۸۱) و تنبّه به خدا از طریق بلایا (انعام: ۶۳/۶-۶۴ صدوق، ۱۳۹۸، ص ۲۳۱). در این‌گونه موارد، خدا به احسان خود دگرباره پرده غفلت را کنار می‌زند و خود را به او معرفی می‌کند. در این حال، این معرفت به همان خدای متشخص واقعی با تمامی صفات ذات و فعلش است و البته این معرفی و معرفت به قدری است که خود خدا می‌خواهد نه به اندازه‌ای که آنان می‌خواهند. معرفتی که در این جا حاصل می‌شود نه از باب علم حصولی و قطع و جزم به وجود خدای تعالی و تصوّر او به وجوه و عناوین عام است و نه از باب علم حضوری تا فاعل شناسا با آن علم، احاطه به خداوند پیدا کند؛ بلکه این معرفت، معرفتی خدادادی و موهبتی است و آیاتی نظیر آیات نعمات و آیات بأساء و ضراء، تنها یادآور آن معروف فطری‌اند.

۵- توجیه معرفت متخذ از منابع دینی

هنگامی که معرفت خدا در منبع دینی - قرآن و روایات اهل بیت علیهم‌السلام - مورد بررسی قرار می‌گیرد، با دو دسته گزاره‌های معرفتی مواجه‌ایم: گزاره‌هایی که موجه بودنشان مبتنی بر معرفت فطری است و گزاره‌های متخذ از منقولات شرعی. نظریه توجیه باید بتواند هر دو دسته گزاره‌ها را توجیه کند.

بر طبق روایات اهل بیت علیهم‌السلام، مواجهه معرفتی در عوالم پیشین، معرفت خدا را در انسان نهادینه کرده که آن را به معرفت فطری می‌شناسیم. معرفت فطری همان‌طور که پیش‌تر گفتیم از جمله گزاره‌های پایه است و فاعل شناسا آن را خود موجه می‌یابد.

البته، مواجهه معرفتی در عوالم پیشین، منحصر در گزاره خدا هست نبوده و خداوند خود را به وحدانیت و آن‌چه ما صفات ذاتش می‌خوانیم، به ما شناساند. بنابراین، دامنه این معرفت بخش مهمی از الاهیات اسلامی را در بر می‌گیرد. با ورود انسان به عالم دنیا، این معرفت مورد غفلت قرار گرفته و با تذکرات انبیا و اولیا، آیات آفاقی و انفسی، نعمت‌ها و بلاها و حتی براهین خداشناسی تذکر به آن معروف فطری صورت می‌گیرد. با این‌حال، تمامی مراتب معرفت حق متعال در عالم دنیا بر همگان آشکار نمی‌شود، بلکه بخش دیگری از آن که بخش بزرگ‌تری نیز هست در یک نظام منسجم فکری از آیات و روایات و دیگر گزاره‌های موجه حاصل می‌گردد. پس، در بحث خداشناسی در بخشی از الاهیات که باید توسط منقولات شرعی حاصل شود، انسجام گزاره‌ها که در مبنای مبنای میانه‌رو مورد تأکید قرار گرفته، کارکرد دارد.

تفصیل آن‌چه گذشت این‌که از میان مشهورترین نظریات توجیه در معرفت‌شناسی (مبنای سنتی، انسجام‌گرایی و مبنای میانه‌رو) تنها قرائتی از مبنای میانه‌رو ظرفیت توجیه معرفت به معنی اعم و معرفت خدا به طور خاص را دارد.

توضیح آن‌که مبنای میانه‌رو سنتی معتقدند تمام گزاره‌های نظری، از طریق استنتاج یقینی به یکی از این گزاره‌های پایه مستند می‌شود. آنان وجود هرگونه قضیه ظنی را انکار نموده و اثبات تمام گزاره‌های نظری را ممکن دانسته‌اند. لازمه این کلام این است که بتوان تمامی گزاره‌ها از جمله گزاره‌های مرتبط با حق متعال را با مجموعه‌ای از قوانین منطقی تبیین کرد. اما چنین کاری به خصوص در آن بخش از گزاره‌ها که از منابع منقول اخذ می‌شود، ممکن نیست. بدین ترتیب در حیطه نظریات معرفت‌شناسی، مبنای میانه‌رو سنتی نمی‌تواند به درستی تمامی گزاره‌های معرفتی (از جمله بخش دوم گزاره‌های مرتبط با خدا) را توجیه کند.

اما انسجام‌گروی نیز فاقد ظرفیت لازم برای توجیه معرفت است. انسجام‌گرایان نقشی برای گزاره‌های پایه قایل نیستند و صرفاً سازگاری گزاره‌ها با یکدیگر را شرط لازم و کافی برای توجیه باور می‌دانند. به طوری‌که هر باوری در دستگاه معرفتی از جانب انواع متفاوتی از گزاره‌ها مورد تأیید و پشتیبانی قرار می‌گیرد. در این‌جا، اعتبار معرفت‌شناختی یک باور از استنتاج منطقی باورها کسب نمی‌شود، بلکه در گرو نقشی است که خود در دستگاه معرفتی باورها دارد.

در واقع باورها به سان شبکه تارهای عنکبوت یا خانه‌های لانه زنبورند، با این تفاوت که همه باورها به نحوی درهم تنیده و به یکدیگر وابسته‌اند و اعتقاد به هر باور ناشی از اعتقاد به سایر باورها و کل مجموعه است.

اغلب انسجام‌گرایان معاصر قائل به به این الگوی معرفتی هستند که رابطه گزاره‌ها در آن بر خلاف میناگرایی دو سویه است. یعنی هر باور، هم باور دیگر را پشتیبانی می‌کند و هم به لحاظ معرفتی وامدار آن است. پس لازمه نظریه انسجام‌گرایی، این است که شبکه باورهای ما به عنوان یک کل به گونه‌ای عمل کند که سازگار باشد و بهترین تبیین را از حقایق فراهم آورد. روشن است که چنین دیدگاهی نمی‌تواند بخش نخست گزاره‌های مرتبط با خدا (معرفت فطری) را تبیین کند. اما میناگرایی میانه‌رو از یک جهت تبیین تعدیل شده‌ای میان دو دیدگاه میناگرایی سنتی و انسجام‌گرایی است.

این نگرش بر خلاف میناگرایی سنتی، در عین این‌که گزاره‌های پایه‌ای نظیر بدیهیات و فطریات را می‌پذیرد، معتقد است که حرکت از لایه زیرین معرفت (گزاره‌های پایه و بدیهیات) به لایه‌های زیرین، صرفاً از طریق استنتاج‌های قیاسی نیست و ساختار باورها به نحو قابل ملاحظه‌ای، انسجام‌گرایانه است. حتی ذهن در موارد فراوانی، از ساختار تمثیل‌گرایی ذهن برای حرکت استدلالی خویش بهره می‌برد. به این ترتیب، بخش بزرگی از باورهای الاهیات، در یک ساختار انسجام‌گرایانه و حتی تمثیل‌گرا، از بررسی آیات و روایات حاصل می‌شود. تعهداتی که محدثان و متکلمان به علم لغت عرب، بلاغت و اصول فقه در بررسی منقولات دینی دارند، در شکل‌گیری یک نظام الاهیاتی منسجم بسیار کارگشاست. چنین نظام فکری هرگز با استنتاجات قیاسی حاصل نمی‌شود. افزون بر آن، با توجه به دایره قدرافلی بدیهیات، تنها برخی از گزاره‌های مستنتج به صورت یقینی (آن هم یقین عرفی) ظاهر می‌شوند و سایر قضایا در حد ظنیات یا یقینیات عقلایی و روان‌شناختی باقی می‌مانند. در این‌جا تنها با تکیه بر انسجام گزاره‌ها می‌توان به رجحان برخی قضایای ظنی نسبت به برخی دیگر حکم کرد. بنابراین، در بحث خداشناسی نیز انسجام گزاره‌ها که در میناگرایی میانه‌رو مورد تأکید قرار گرفته، در بخشی از الاهیات که باید توسط منقولات شرعی حاصل شود، کار کرد دارد.

البته قول مختار این مقاله میناگرایی میانه‌روی غیر سلبی است و با قول میناگرایان میانه‌روی سلبی نظیر آئودی و آلستون متفاوت است. به گفته پویمن، میناگرایان میانه‌رو نظیر آئودی و آلستون معتقدند که انسجام در فرآیند توجیه، زمانی مجاز شمرده می‌شود که نقشی منفی در ساختارهای مبنایی ایفا کند. یعنی اگر اثبات شود که مجموعه باورهای ما ناسازگار است، دیگر قابل توجیه نیست. بنابراین، عدم انسجام صرفاً نقش سلبی دارد. ممکن است یک باور با تمسک به باورهای واقعاً پایه توجیه شود و در عین حال ممکن است این

باور به خاطر برخورداری از انسجام با کل دستگاه معرفت نیز توجیه گردد. از نظر آنان توجیه ناشی از انسجام، موجب تقویت توجیه مبنایی و اصلی می‌گردد ولی جایگزین آن نمی‌شود. (Pojman, 2000, p. 126-125)

به نظر می‌رسد، برخلاف دیدگاه فوق، نقش انسجام به موارد سلبی ختم نمی‌شود. اصولاً باورهای پایه، نظیر باورهای مبتنی بر استنتاج منطقی و باورهای مبتنی بر استدلال ریاضی از بیش‌ترین ارزش معرفتی برخوردارند. اما پس از آن ما با لایه‌های معرفتی مختلفی مواجه هستیم. دستگاه معرفتی ما از قضایای تحلیلی، گزاره‌های مبتنی بر احتمالات و استقراء سود می‌برد. هم‌چنین دستگاه معرفتی ما به فراوانی از روش تمثیل در نظریه‌پردازی و استنتاج‌های خدشه‌پذیر یا به تعبیری استنتاج از راه بهترین تبیین (Harman, 1973) بهره می‌برد. به استدلال ذیل دقت کنیم:

- نظریه ن می‌تواند پدیده پ را تبیین کند.

- نظریه ن بهتر از هر نظریه دیگری، پدیده پ را تبیین می‌کند.

- پدیده پ رخ داده است.

- پس نظریه ن درست است.

چنان‌که دیده می‌شود استدلال بالا، حداقل ظاهراً، از سنخ استدلال استقرایی نیست. یعنی از مشاهدات متعدّد و تعمیم آن‌ها حاصل نشده و همانند استنتاج استقرایی، صدق مقدمات صدق نتیجه را تضمین نمی‌کند. ما جز با انسجام نمی‌توانیم به این موارد علم داشته باشیم. فرضیه‌های علوم تجربی بخشی از این گزاره‌هاست. در این‌جا ما مجموعه‌ای از مشاهدات داریم که در بهترین حالت از جنس گزاره‌های پایه است. در سناریوی کشف فرضیه‌ها، تلاش می‌کنیم بهترین فرضیه‌ای که با کم‌ترین خطا این مشاهدات را توجیه کند، پیدا کنیم. هر فرضیه با آزمایش‌های جدیدی تأیید، تصحیح یا ابطال می‌گردد و نهایتاً مناسب‌ترین فرضیه را به عنوان توجیه علمی می‌پذیریم. این فرضیه تا زمانی که ابطال نشده، بخشی از علم تلقی می‌شود و علم معرفت‌شناسی متکفل ارزش معرفتی آن است. روشن است که صرفاً سازگاری فرضیه با تمامی باورها به خصوص با مشاهدات تجربی پیشین ما، نقش جدی در ارزش معرفتی این فرضیه داشته است.

مثال دیگری که مناسب است به آن اشاره شود، باورهای مبتنی قضایای تحلیلی است. مراد ما از قضایای تحلیلی، گزاره‌هایی است که صحت استدلال‌های آن، فقط و فقط با فهم دقیق معنا و مراد الفاظ به کار رفته در آن، کشف می‌شود (ملکیان، ۱۳۸۷، ص ۸۸).

ما در زندگی به فراوانی از این استدلال‌ها سود می‌بریم. هم‌چنین پژوهش‌های انجام شده در علوم ادبی و علوم نقلی آکنده از این نوع قضایا است.

ما دیدگاه ابن‌سینا را درباره مسایل فلسفه، طب، الهیات و عرفان مورد مذاقه قرار می‌دهیم. همواره تحقیقات جدید، حاوی گزاره‌هایی‌اند که به طور صریح توسط ابن‌سینا بیان نشده و از فحوای سخنان و نوشته‌های او استخراج شده است. چنین گزاره‌هایی تنها در قالب انسجام‌گرایی غیر سلبی قابل توجیه‌اند و اگر نخواهیم برای سازگاری عناصر تحقیق و نظریه علمی پیشنهادی خویش، ارزش معرفتی قائل شویم، باید بخش بزرگی از علوم به خصوص علوم انسانی را به لحاظ معرفتی بی‌ارزش قلمداد کنیم. خلاصه کلام آن‌که، اگر بخواهیم تمامی گزاره‌های معرفتی مرتبط با خدا را توجیه کنیم، باید از مبنای میان‌روی غیر سلبی کمک بگیریم؛ چرا که همان‌طور که گفتیم مبنای سنتی از توجیه بخش بزرگی از معرفت از جمله منقولات شرعی در بحث خداشناسی عاجز است و انسجام‌گرایی نیز نمی‌تواند گزاره‌های پایه از جمله معرفت فطری خدا را توجیه کند. اما مبنای میان‌روی ظرفیت لازم برای توجیه این هر دو را دارد.

۶- خطاپذیری و ارزش معرفتی باورها

عبور از مبنای سنتی و پذیرش مبنای میان‌روی مسیری عبور از دو چالش دیگر را نیز که در بحث خداشناسی مهم است، هموار می‌کند:

الف - خطاپذیری باورها

ب - ارزش معرفتی متفاوت باورها

مبنای سنتی مدعی است که تمامی باورهای معرفتی یا از جنس گزاره پایه‌اند و یا از یک برهان متقن و استنتاج یقینی به دست آمده‌اند. بنابراین، از نظر مبنای سنتی، ویژگی گزاره‌های معرفتی، یقینی بودن آنان است. پذیرش مبنای سنتی در بحث معرفت خدا بدین معناست که ما باید محصولات کلامی ناشی از گزاره‌های فراوان قرآنی و روایی را فاقد اعتبار معرفتی بشناسیم؛ چرا که این گزاره‌ها نهایتاً نه یقینی‌اند و نه حاصل استنتاجات منطقی یقینی. البته شاید بتوان برخی از این مدلولات دینی را برهانی کرد، اما پذیرش بسیاری از آنان نظیر اسماء و صفات الهی و جزئیات اعتقادی، تنها به دلیل منقولات شرعی و در یک نظام منسجم کلامی است.

از سوی دیگر، امروزه اغلب معرفت‌شناسان نیز، مبنای سنتی را بر نمی‌تابند؛ چرا که لازمه چنین دیدگاهی دست شستن از بخش‌های عظیمی از علوم و باورها و بی‌اعتباری معرفتی آنان است. اما معرفت‌شناسی میان‌روی در این خصوص دیدگاه متفاوتی دارد.

۱-۶- خطاپذیری باورها

در تبیین مبنای مبنای میانه‌رو تردید در مورد باورها حتی باورهای پایه امکان‌پذیر است. یعنی فاعل شناسا بر وفق تجربه خویش از خطاپذیری معرفت‌های یقینی که پیش از این داشته است، ممکن است به این نتیجه برسد، تا زمانی که دستگاه معرفتی او از طریق حس و عقل و باورهای روان‌شناختی کسب معرفت می‌کند، بر پیشانی‌اش مهر خطاپذیری نقش بسته است. البته این بدان معنا نیست که او بالفعل در باورهای پایه خود تردید دارد و نیز به این معنا نیست که گزاره‌های پایه او کاذب‌اند، بلکه تنها بدین معناست که او دستگاه سنجش خود و به تبع آن، محصول معرفتی آن را خطاپذیر می‌داند.

آن‌چه در این بحث حائز اهمیت است این است که ما با نظر به قوای ادراکی خود این قوا را خطاپذیر می‌بینیم، اما این منافات ندارد که کسی نوعی علم یا معرفت خطاناپذیر داشته باشد. البته اگر سنخ ادراک او نیز به سان ادراک دیگران باشد، ادعای او پذیرفتنی نیست، اما سر بیان تعداد و محدودیت‌های قوای معرفتی، از یک شخص به دیگران، نیازمند پذیرش نوعی این‌همانی است که خود دلیل مجزاً می‌طلبید. به تعبیری مانعی ندارد که کسی مدعی معرفت میانه‌رو باشد، اما بپذیرد که ممکن است خدا به دیگری نوعی قوه ادراکی و به تبع آن نوعی ادراک یا ایمانی عطا کند که متفاوت باشد. یعنی ادراک، معرفت و ایمانی عطا کند، خطاناپذیر و مبتنی بر طریق معرفت و حیانی که دارنده آن، آن را موهبتی و فاقد امکان خطا و اشتباه بیابد. بر وفق روایات اهل بیت علیهم‌السلام افزون بر آن که علم انبیا و امامان از این قسم بوده، معرفت خدا که در عوالم پیشین به جمیع انسان‌ها ارزانی شد نیز از همین قسم بوده است.

۲-۶- ارزش معرفتی متفاوت باورها

ارزش معرفتی باورها یکسان نیست. اصولاً باورهای پایه که معمولاً از مواجهه مستقیم قوای ادراکی با موضوع‌له خود شکل می‌گیرند، از ارزش معرفتی بیش‌تری برخوردارند. اجمالاً دستگاه معرفتی انسان ارزش معرفتی گزاره‌ها در لایه‌های معرفتی مختلف را متفاوت می‌بیند. هر چه گزاره از گزاره‌های پایه بیش‌تر فاصله بگیرد، خروجی این دستگاه احتمال خطا را افزایش خواهد داد. حتی ارزش گزاره‌های پایه نیز یکسان نیست.

به گفته گلدمن توجیه یک مفهوم مطلق نیست، اگر چه ما در این‌جا به خاطر سادگی با آن به عنوان یک مفهوم مطلق برخورد می‌کنیم. ما می‌توانیم، و باید بتوانیم، باورهای خاصی را موجه‌تر از بقیه در نظر بگیریم. به عنوان مثال، محصول باورهای ادراک حسّی را در نظر بگیرید: فرض کنید کسی باور دارد که هم اکنون یک بز کوهی دیده است.

ارزیابی ما از میزان موجّه بودن آن باور به این صورت مشخص می‌شود که آیا او یک نظر اجمالی، آن هم از یک فاصله دور، به آن جانور انداخته یا این که از یک فاصله کوتاه و یک دید خوب آن را دیده است. باور حالت دوم - به شرط یکسانی دیگر عوامل - موجّه‌تر از باور حالت اول او است و اگر آن باور صادق باشد، آماده‌ایم که بگوییم در حالت دوم او بیش‌تر از حالت اول می‌داند.

به نظر می‌رسد تفاوت بین این دو حالت از این قرار باشد که باورهای دیداری ساخته شده به صورت عجولانه و با یک دید اجمالی یا در حالتی که شیء مورد نظر در فاصله دوری قرار داشته باشد، بیش از باورهای دیداری‌ای که با یک دید خوب و بدون عجله و در حالتی که شیء مورد نظر در فاصله نسبتاً نزدیکی قرار داشته باشد، تمایل به غلط بودن دارند (Goldman, 1991, p:114).

مختصر آن که فرآیندهای دیداری در حالت دوم قابل اعتمادتر از فرآیندهای دیداری در حالت اول‌اند. همین نکته برای فرآیندهای حافظه‌ای صدق می‌کند. در واقع، گزاره‌های پایه به خصوص مواردی نظیر گزاره‌های حسی و حافظه‌ای همانند صخره‌های محکم و استواری هستند که کم‌تر دچار فرسایش می‌شوند، اما به هر حال فرسایش پذیرند. شاید ما نتوانیم قوانین جزم‌گرایانه برای ارزش گزاره‌ها کشف کنیم، اما در مواردی می‌توانیم تفاوت ارزشی آن‌ها را ببینیم. این تفاوت در تعارض بین گزاره‌ها نمایان می‌شود. گاه خروجی دستگاه معرفت در تعارض بین دو گزاره پایه، ترجیح یکی بر دیگری است. این نشانه ارزش بالاتر باوری است که ترجیح داده شده است. اگر دستگاه معرفت نتواند در یک تعارض ترجیح دهد، ما پارادوکس معرفتی خواهیم داشت. در مشاهده سراب، ما پیش از این که به خطای بینایی پی ببریم، یک پارادوکس معرفتی داشتیم.

در بحث خداشناسی، توجه به ارزش متفاوت معرفتی گزاره‌ها بسیار حائز اهمیت است. متکلمان، محدثان و مفسران ما همواره سلسله مراتب ارزشی باورهای دینی را رعایت می‌کردند. آنان ارزش گزاره‌های بدیهی، گزاره‌های فطری، گزاره‌هایی که دلالت آنان تام و سند آنان متقن است و تبیین‌های احتمالی از آیات و روایات را یکسان نمی‌دانستند. چنین دیدگاهی قابل انطباق بر مبنای سنتی نیست و تنها مبنای گرایشی میانه‌رو را برمی‌تابد.

نتیجه‌گیری

آن‌چه در این پژوهش آمده است نشان می‌دهد:

- ۱- اهل‌بیت علیهم‌السلام می‌فرمایند که خداوند معرفت خویش را در نهاد تمامی انسان‌ها قرار داده است و آنان در حصول این معرفت هیچ‌گونه دخالتی ندارند.
- ۲- فاعل شناسا در هنگام وجدان معرفت - که عمدتاً در عالم ذر رخ داده است- مواجهه معرفتی با حق متعال دارد که این معرفتی خطاناپذیر است.
- ۳- در عالم دنیا، آن معروف فطری مورد غفلت قرار گرفته و انسان توسط انبیا و اولیا و نیز آیات آفاقی و انفسی متذکر آن معروف فطری می‌شود.
- ۴- معرفت به طور عام و معرفت فطری به طور خاص ناراده‌گروی است.
- ۵- نظریه مختار در تئوری‌های توجیه، مبنای‌گروی میانه‌رو است. در مبنای‌گرایی میانه‌رو، گزاره‌های پایه خود موجه‌اند و توجیه گزاره‌های غیر پایه در یک نظام منسجم قابل قبول است.
- ۶- معرفت فطری خدا گزاره پایه است، یعنی گزاره‌ای است که در تمامی انسان‌ها نهادینه شده و خودمعیار و بی‌نیاز از آزمون است.
- ۷- بخشی از گزاره‌های مرتبط با خدا، که تنها از طریق منابع منقول قابل دسترسی است، گزاره‌های غیر پایه‌اند که توجیه آنان در گرو انسجام درونی گزاره‌هاست.

منابع

القرآن الکریم

- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی. (۱۳۶۳). **تحف العقول. محقق و مصحح: علی اکبر غفاری**، قم: جامعه مدرسین.
- ابن طاووس، علی بن موسی. (۱۴۰۹ق). **إقبال الأعمال**. تهران: دار الکتب الإسلامیة.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). **لسان العرب**. محقق و مصحح: جمال الدین میر دامادی، چاپ سوم، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، دار صادر.
- ربانی گلپایگانی، علی. (۱۳۸۷). «**هداییت و معرفت فطری در احادیث**». کیهان اندیشه، شماره ۸۴، صص ۱۵۱-۱۶۷.
- الرضی، محمد بن حسین. (۱۴۱۴ق). **نهج البلاغه**. محقق و مصحح: صبحی صالح، قم: هجرت.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۶). **شرح أصول الکافی**. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدوق، محمد بن علی. (۱۳۹۸ق). **التوحید**. محقق و مصحح: هاشم حسینی، تعلیقه حسینی طهران، قم: جامعه مدرسین.
- طریحی، فخر الدین بن محمد. (۱۳۷۵). **مجمع البحرین**. محقق و مصحح: احمد حسینی اشکوری، چاپ سوم، تهران: مرتضوی.
- عیاشی، محمد بن مسعود. (۱۳۸۰ق). **تفسیر العیاشی**. محقق و مصحح: هاشم رسولی محلاتی، تهران: المطبعة العلمیة.
- فیومی، احمد بن محمد. (۱۴۱۴ق). **المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر**. چاپ دوم، قم: موسسه دار الهجرة.
- کشفی، عبدالرسول. (۱۳۸۵). «**دسته بندی نظریه‌های توجیه معرفت‌شناختی**». پژوهشنامه فلسفه دین، شماره ۸، صص ۶۵-۸۸.
- کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق. (۱۴۰۷ق). **الکافی**. محقق و مصحح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
- مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳ق). **بحار الأنوار**. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۶۱). «**معارف قرآن (۳)، خداشناسی فطری**». رشد معلم، شماره ۳، صص ۱۲-۱۵.
- ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۷). «**ایمان و تعقل**». قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
- Goldman, Alvin I. (1991), **Liaisons: Philosophy Meets the Cognitive and Social Sciences**, Cambridge: the mit press.
- Harman, Gilbert (1973), **Thought**, Princeton: Princeton University Press.
- Pojman, Louis P. (2000), **What Can We Know?: An Introduction to the Theory of Knowledge**, second edition, Boston: Cengage Learning.