



Interpretive-theological evaluation of sensory and intellectual knowledge (validity, scope)

Hosein Nagahi^{a*}, Hamed Aryan^b

^a PhD Student, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom

hng1364@gmail.com

^b Assistant Professor, Department of Quranic Interpretation and Sciences, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom
aryan@qabas.net

KEYWORDS

Sensory knowledge, intellectual knowledge, Muslim commentators and theologians, credibility, territory.

ABSTRACT

Various schools of thought exhibit a tendency towards extremes in their acceptance of sensory and intellectual knowledge narratives. Some schools regard sensory knowledge as illusory and contradictory, while others deny the external existence of objects altogether. Conversely, there are those who dismiss intellectual knowledge as insignificant. In contrast, Islamic theologians and commentators, drawing inspiration from the Quranic verses, adopt a balanced approach, steering clear of these extremes. The objective of this article is to evaluate the validity and scope of sensory and intellectual knowledge within the context of Islamic interpretation and theology, employing a descriptive-analytical methodology. The findings indicate that both sensory and intellectual knowledge encompass distinct perceptual domains, and their applicability cannot be universally asserted across all cognitive dimensions. Sensory knowledge serves as a valuable means for understanding God through immediate evidence and straightforward comprehension of resurrection. However, it is important to acknowledge that sensory knowledge is inherently limited and prone to fallibility. Intellectual knowledge, on the other hand, encompasses the establishment of evidence for the existence of God, the validation of the principle of resurrection, and the substantiation of religious tenets. Nonetheless, this form of knowledge is similarly constrained by the perception of lesser matters.

* Corresponding author.

E-mail address: hng1364@gmail.com

DOI: 10.22034/RTMR.2025.2049803.1084

Received: 2024/12/22 ; Received in revised form: 2025/1/20; Accepted: 2025/2/16

Article type: Research Paper

©Author





ارزیابی اعتبار حس و عقل در تفسیر و کلام

حسین ناگهی سرچقایی، الف*، حمید آریان^ب

الف دانشجوی دکتری موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم hng1364@gmail.com
 ب دانشیار، گروه تفسیر و علوم قرآن، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم arian@qabas.net

واژگان کلیدی	چکیده
معرفت حسی، معرفت عقلی، مفسران و متکلمان مسلمان، اعتبار، قلمرو	مکاتب فکری در پذیرش حکایتگری معرفت‌های حسی و عقلی از واقع دچار افراط و تفریط هستند. برخی معرفت حسی را معرفتی وهمی و متناقض دانسته‌اند. برخی وجود خارجی اشیاء را انکار کرده‌اند، عده‌ای معرفت عقل را معرفتی بی‌ارزش می‌دانند و در مقابل متکلمان و مفسران اسلامی با الهام از آیات قرآن راه میانه‌ای را برگزیده و از افراط و تفریط دور مانده‌اند. هدف این مقاله سنجش اعتبار و قلمرو معرفت‌های حسی و عقلی در تفسیر و کلام اسلامی است و از روش توصیفی-تحلیلی بهره می‌برد. حاصل پژوهش اینکه هر یک از معرفت‌های حسی و عقلی شامل حوزه ادراکی خاصی بوده، نمی‌توان ادراک آن‌ها را در همه ابعاد معرفتی جاری دانست. گستره معرفت حسی ابزار ارزشمندی برای شناخت خدا از راه برهان ائی و فهم آسان معاد است. البته معرفت حسی، معرفتی محدود و خطاپذیر است. گستره معرفت عقلی، اقامه برهان بر وجود خدا، اثبات اصل معاد و اثبات حقانیت دین را در بر می‌گیرد، اما این شناخت نیز با محدودیت ادراک امور جزئی روبروست.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۲	
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۱۱/۷	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۲۸	

۱- مقدمه

تمایل به حقیقت‌جویی، علم دوستی و آگاهی طلبی جهت کشف واقع، از ویژگی‌های فطری انسان است. توسعه علمی در رشته‌های تخصصی، فراوانی اختراعات، اکتشافات و دستاوردهای صنعتی از ثمره‌های این میل است که در کاهش رنج‌های انسان تأثیر مثبتی دارد. حقیقت‌جویی در انسان‌ها به صورت‌های مختلفی ظهور پیدا می‌کند، گروهی به تحقیق در فلسفه و علوم عقلی، عده‌ای به بررسی علوم نقلی و گروهی به پژوهش و کاوش در علوم تجربی می‌پردازند. از سوی دیگر کاوش‌های انسان برای کشف حقیقت از طریق ابزارهای مختلفی صورت می‌پذیرد که در این میان حس و عقل از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است تا جایی که می‌توان گفت «حس» و «عقل» مهم‌ترین منابع معرفتی هستند که انسان برای کشف حقیقت از آن‌ها بهره می‌برد.

دانشمندان، در دوره ماقبل اسلام، تحقیقات بسیاری درباره معرفت حسی و عقلی داشته‌اند که تا عصر یونان باستان قابل پیگیری است. آن‌ها ماهیت، ویژگی‌ها، اعتبار و عدم اعتبار معرفت حسی و عقلی را مورد ارزیابی قرار داده و نظرات مختلف و گاه متضادی در این باره ابراز کرده‌اند مثلاً عقل گرایانی مانند افلاطون تنها بر اعتبار عقل و ادراک کلیات تأکید می‌کنند (کاپلستون، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱۷۱-۱۹۲) و رواقیان باور دارند «تنها با عقل می‌توان نظام واقعیت را شناخت» (همو، ج ۱، ص ۴۴۴). همچنین النایبان معتقدند معرفت حسی نتیجه‌ای جز گمان در پی ندارد (Cornford, 1957, p 30).

48, Taylor, 1977, p145-148) و در سده‌های اخیر، مکاتبی وجود خارجی اشیاء را انکار و جهان را اندیشه‌ای برای روح مطلق تصور می‌کردند (Hegel, 1969, p58) که بر مبنای آن، وجود عالم خارج از ذهن انکار می‌شود. همان‌گونه که بیان شد مکتب‌های غربی درباره معرفت‌های حسی و عقلی دچار افراط و تفریط هستند. از سویی معرفت حسی به دلیل وجود خطا انکار می‌شود و از طرفی با معرفت عقلانی و وجود عالم خارج از ذهن مخالفت می‌شود. در این میان مفسران و متکلمان اسلامی مبتنی بر آیات قرآن راه میانه‌ای در پیش گرفته‌اند از منظر آنان معرفت حسی معرفتی غیر معتبر نیست. البته بر اساس معرفت حسی، نمی‌توان معرفت‌های غیر حسی را بی‌ارزش تلقی کرد همچنین آنان معرفت عقلی را معرفتی معتبر می‌دانند اما معتقدند قلمرو ادراکی عقل، مطلق و فراگیر نیست. پژوهش حاضر درصدد است اعتبار و قلمرو معرفت‌های حسی و عقلی را از منظر آن دسته از متکلمان مورد بررسی قرار دهد که صاحب آثار تفسیری هستند و درصدد است نظر ایشان را درباره اعتبار و قلمرو معرفت‌های حسی و عقلی بیان کند؛ از این رو سؤال محوری این مقاله از این قرار است ارزیابی اعتبار و قلمرو معرفت‌های حسی و عقلی از منظر تفسیر و کلام اسلامی چیست؟ این پرسش به دو سؤال فرعی تقسیم می‌شود که عبارت‌اند: ۱. آیا مفسران و متکلمان اسلامی معرفت‌های حسی و عقلی را معتبر می‌دانند؟ ۲. از منظر آنان محدوده و گستره این معرفت‌ها تا کجاست؟.

کتاب‌ها و مقالات بسیار زیادی درباره ابزارهای معرفت بشری به رشته تحریر در آمده و جوانب مختلف معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی آن‌ها مورد بررسی قرار گرفته است اما اثر مستقلی که از تفسیر و کلام اسلامی اعتبار و قلمرو معرفت‌های حسی و عقلی را پژوهش کرده باشد، یافت نشد. محمدحسین زاده، در بخش اول و سوم کتاب منابع معرفت، حس و عقل را دو منبع کسب معرفت معرفی می‌کند اما رویکرد این کتاب بررسی معرفت‌شناسانه بدون توجه و بررسی آراء مفسران و متکلمان اسلامی است. همچنین این اثر اعتبار و قلمرو معرفت‌های حسی و عقلی را با رویکرد این مقاله بررسی نکرده است. محمدتقی فعالی در کتاب معرفت‌شناسی در قرآن، ذیل شش فصل از چیستی، هستی، منابع راه‌های حصول معرفت، ابزارها و موانع معرفت سخن به میان آورده است اما در هیچ‌یک از فصل‌های کتاب درباره اعتبار و قلمرو معرفت حس و عقلی از منظر مفسران و متکلمان اسلامی سخن نمی‌گوید. علیرضا قائمی نیا در کتاب معرفت‌شناسی در قرآن، مجموعه مقالات مختلفی در حوزه معرفت‌شناسی گرد آورده است اما اعتبار و قلمرو معرفت‌های حسی و عقلی در آثار تفسیری و کلامی در آن یافت نشد. علی رحیمی زاده اعتبار حس و عقل را از جنبه کمال‌نهایی بررسی می‌کند اما این نوشتار اعتبار و قلمرو معرفت‌های حسی و عقلی را از منظر مفسران و متکلمان بررسی نمی‌کند؛ از این رو این پژوهش، اثری بدیع در موضوع مقاله خواهد بود.

این تحقیق از شیوه مطالعه و گردآوری اطلاعات کتابخانه‌ای استفاده می‌کند و حل مسئله در آن با روش تحلیلی-توصیفی انجام می‌پذیرد، جهت بررسی اعتبار و قلمرو معرفت‌های حسی و عقلی، از منظر مفسران و متکلمان مسلمان لازم است ابتدا اعتبار سپس قلمرو معرفت‌های حسی و عقلی از دیدگاه ایشان بررسی شود.

۲- مفهوم شناسی

مراد از معرفت، مطلق آگاهی و علم است. معرفت حسی، معرفتی درباره جهان محسوس بیرون از ذهن است که از راه حواس ظاهری حاصل می‌شود (حسین زاده، ۱۳۹۴، ص ۳۸). عقل نیروی ادراکی خاص (حسین زاده، ۱۳۹۴، ص ۳۳۷) و حسابگر است که کار مورد نظر را مورد سنجش قرار می‌دهد و تأثیر آن کار را بر آینده و سرنوشت و آخرت انسان بیان می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ص ۱۸۶). اعتبار به معنای اعتماد (دهخدا، ۱۳۷۷، مدخل اعتبار) و قلمرو به معنای حوزه فرمانروایی است (همان، مدخل قلمرو)؛ در نتیجه اعتبار معرفت‌های حسی و عقلی یعنی معرفت‌های حسی و عقلی، معرفت‌های معتبر و قابل اعتمادی هستند و قلمرو معرفت‌های حسی و عقلی یعنی بُرد معرفت حسی و عقلانی تا کجا و تا چه حدی است و این معرفت‌ها تا چه اندازه بر واقع تطبیق می‌کنند، همان واقعی که محکی آن‌هاست.

۳- اعتبار معرفت حسی و عقلی از منظر مفسران و متکلمان

از منظر مفسران و متکلمان، قرآن کریم در بسیاری از موارد با بهره‌گیری از معرفت‌های حسی و عقلی، انسان را به راه صحیح هدایت می‌کند که حکایت از اعتبار این معرفت‌ها دارد. بر این اساس می‌توان ادعا کرد اولاً دیدگاه ایشان مخالف با مکاتبی از

غرب است که ادراک حسی را امری وهمی و پر از تناقض می‌دانند در حقیقت این مکاتب معتقدند معرفت حسی نتیجه‌ای جز گمان در پی ندارد (Cornford, 1957, p 30-48, Taylor, 1977, p145-148) و برای کشف حقیقت نمی‌توان به گمان اعتماد کرد ثانیاً دیدگاه آنان در تعارض با مکتبی است که گزاره‌های غیرتجربی را بی‌معنا می‌داند و معتقد به نسبیت‌گرایی در کشف حقیقت است (Popkin, 1988, p54-84).

۱-۳- اعتبار معرفت حسی از نظر مفسران و متکلمان

مفسران و متکلمان معتقدند معرفت حسی، معرفتی معتبر است. آنان برای اثبات ادعای خود از آیاتی استفاده می‌کنند که اعتبار معرفت حسی را مورد تأکید و تأیید قرار می‌دهد مثلاً آنان از آیاتی که قوه شنوایی و بینایی را در کنار هم نام می‌برد و می‌گوید خداوند برای شما نیروی شنوایی و بینایی قرار داده است (...جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَ الْأَبْصَارَ) برای شما گوش و چشم‌ها قرار داد (نحل: ۷۸)، اعتبار معرفت حسی را فهم کرده‌اند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۰، ص: ۲۵۰؛ طوسی، بی‌تا، ج ۶، ص: ۴۱۱) و از آیات دیگری که به حس لامسه اشاره کرده است (وَ لَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ) و اگر مکتوبی، نوشته بر کاغذ، بر تو نازل می‌کردیم و آنان، آن را با دستهای خود لمس می‌کردند (انعام: ۷)، کارکرد حس لامسه را مورد تأیید قرار می‌دهند و می‌گویند حس لامسه برای ادراک اشیاء پیرامون از راه لمس مورد استفاده قرار می‌گیرد (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۲، ص: ۴۸۵؛ طوسی، بی‌تا، ج ۴، ص: ۸۲) همچنین آیاتی که می‌گوید حس چشایی، مزه‌ها را ادراک می‌کند (يُسْقُونَ مِنْ رَحِيْقٍ مَخْتُوْمٍ) از باده‌ای مَهرشده نوشانیده شوند (مطففین، ۲۵)، حکایت از اعتبار این حس دارد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص: ۶۹۲؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۴، ص: ۷۲۳) و در نهایت اشاره به ادراک بوهای مختلف در قرآن (وَ لَمَّا فَصَلَتِ الْعَيْرُ قَالَ أَبُوهُمْ إِنِّي لَأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ لَوْ لَا أَن تَفَنَّدُونَ) و چون کاروان رهسپار شد، پدرشان گفت: «اگر مرا به کم‌خردی نسبت ندهید، بوی یوسف را می‌شنوم (یوسف، ۹۴)، نیز معنایی جز اعتبار معرفت حسی ندارد (ابوحیان، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص: ۱۴۹؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۱، ص: ۲۴۴).

معرفت حسی، معرفتی معتبر است اما به معنای موافقت با حس‌گرایی نیست سید قطب حس‌گرایی را این‌گونه تعریف می‌کند: حس‌گرایی به این معنا است که با تکیه بر معرفت حسی، امور غیر محسوس به این دلیل انکار شوند که با ابزار حس قابل ادراک نیستند به‌عنوان مثال قرآن انس افراطی بنی‌اسرائیل به امور محسوس و اعتقاد به مشاهده همه‌چیز توسط ابزار حس، مخالفت است و آن‌ها را به‌واسطه حس‌گرایی به‌شدت مذمت می‌کند (قطب، ۱۴۲۵، ج ۱، ص: ۷۲)؛ زیرا سبب دوری آن‌ها از شناخت صحیح معارف شد تا جایی که آن‌ها باور پیدا کردند خدا را می‌توان با چشم مشاهده کرد (وَ إِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً) و چون گفتید: «ای موسی، تا خدا را آشکارا نبینیم، هرگز به تو ایمان نخواهیم آورد (البقره، ۵۵)، ظاهراً تلاش‌های حضرت موسی و هارون برای ریشه کن کردن این تفکر غلط، فایده‌ای نداشت و بنی‌اسرائیل پس از مشاهده معجزه خداوند در شکافتن دریای سرخ و نجات از دست فرعون با گروهی بت‌پرست مواجه شدند و از پیامبر خود خواستند معبودی مانند خدایان آن‌ها برایشان بیاورد (وَ جَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتَوْا عَلَى قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَى أَصْنَامٍ لَهُمْ قَالُوا يَا مُوسَى اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ) و فرزندان اسرائیل را از دریا گذراندیم. تا به قومی رسیدند که بر [پرستش] بت‌ها خویش همت می‌گماشتند. گفتند: «ای موسی، همان‌گونه که برای آنان خدایانی است، برای ما [نیز] خدایی قرار ده.» (اعراف: ۱۳۸)، از دیگر سو می‌توان گفت انتساب فقر به خداوند نیز ریشه در حس‌گرایی قوم یهود دارد (طبرسی، ۱۴۱۲، ج ۴، ص: ۱۲۷-۱۳۰؛ قمی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص: ۱۲۷؛ حویزی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص: ۴۱۶) مانند (لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَ نَحْنُ أَغْنِيَاءُ) مسلماً خداوند، سخن کسانی را که گفتند: «خدا نیازمند است و ما توانگریم»، شنید (آل عمران، ۱۸۱).

البته به باور زمخشری و شیخ طوسی حس‌گرایی منحصر به زمان حضرت موسی نیست (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص: ۵۸۴؛ طوسی، بی‌تا، ج ۳، ص: ۳۷۶) مثلاً در زمان پیامبر اسلام برخی از مشرکان انتظار داشتند که ملائکه بر آنان نازل شود تا آن‌ها را مشاهده کنند. (وَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْ لَا أَنْزَلَ عَلَيْنَا الْمَلَائِكَةَ...) فرقان، ۲۱ این درخواست در آیه دیگر نیز بیان شده است (لَوْ مَا تَأْتِينَا بِالْمَلَائِكَةِ إِنْ كُنْتُمْ مِنَ الصَّادِقِينَ) حجر، ۷.

از دیگر سو، از آثار تفسیری - کلامی به دست می‌آید که معرفت حسی، معرفتی محدود و خطا پذیر است که در ادامه به

آن اشاره می‌کنیم.

۱-۳- محدودیت حس از منظر مفسران و متکلمان

در آراء تفسیری و آثار متکلمین، محدودیت، اولین ویژگی ادراک حسی، است. این آثار بر مبنای آیات قرآن تصریح می‌کنند، به واسطه حس، موجودات غیرمادی مانند خداوند و برخی فرشتگان را نمی‌توان ادراک کرد که در ادامه برخی از مصادیق آن بیان می‌شود. قرآن، دیدن خداوند با چشم را صراحتاً انکار می‌کند (لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ) چشمها او را در نمی‌یابند (الانعام، ۱۰۳) همچنین از سپاهیبانی نادیدنی خبر می‌دهد (وَأَنْزَلَ جُنُوداً لَمْ تَرَوْهَا) و سپاهیبانی فرو فرستاد که آنها را نمی‌دیدید (توبه، ۲۶). آثار بسیاری مصداق «بِجُنُودٍ» را فرشتگان تفسیر کرده‌اند. (طبری، ۱۴۱۲، ج ۱۰، ص ۷۴؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۲۶۰؛ طوسی، بی‌تا، ج ۵، ص ۱۹۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۲۸؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۲۶۸؛ مقاتل، ۱۴۲۳، ج ۲، ص ۱۶۵؛ ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹، ج ۶، ص ۱۷۷۴؛ طبرانی، ۲۰۰۸، ج ۳، ص ۳۰۱؛ دینوری، ۱۴۲۴، ج ۱، ص ۳۱۱؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱۰، ص ۶۱؛ ماتریدی، ۱۴۲۶، ج ۵، ص ۳۲۶؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۹، ص ۲۷۷) در مقابل تفسیر اول، مغنیه معتقد است لزومی ندارد واژه «جنود» را در مصداق فرشته حصر کرد تا حتماً جنود به معنای فرشته باشد بلکه منظور از «جنود» موجوداتی هستند که برای انسان قابل مشاهده حسی نیست (مغنیه، ۱۴۲۵، ص ۲۴۴) از دیگر سو، سید قطب، بر این تأکید می‌کند که انسان با حواس خود نمی‌تواند ماهیت فرشته را بفهمد (قطب، ۱۴۲۵، ج ۳، ص ۱۶۱۷)؛ بر اساس سه دیدگاه می‌توان گفت، موجوداتی در عالم وجود دارد که با نیروی حس قابل درک نمی‌شود؛ بنابراین ادراک حسی فقط در امور حسی معتبر است.

۲-۳- خطاپذیری حس از منظر مفسران و متکلمان

خطاپذیری، دومین محدودیت معرفت حسی است که در تفسیر و کلام به آن تأکید می‌شود برای مثال ملکه سبأ هنگام ورود به قصر بلوری حضرت سلیمان، خیال کرد استخری از آب است؛ بنابراین جامه‌های خود را از ساق پا بالا زد تا دامنش تر نشود؛ زیرا گمانش بر این بود که می‌خواهد وارد نهر آب شود (قِيلَ لَهَا ادْخُلِي الصَّرْحَ فَلَمَّا رَأَتْهُ حَسِبَتْهُ لُجَّةً وَ كَشَفَتْ عَنْ سَاقَيْهَا) به او گفته شد: «وارد ساحتِ کاخ [پادشاهی] شو.» و چون آن را دید، برکه‌ای پنداشت و ساق‌هایش را نمایان کرد (النمل: ۴۴). از دیگر سو، یکی دیگر از مصادیق خطاپذیری حس، سکون یا تحرک کوه‌ها است قرآن در این زمینه می‌فرماید: انسان گمان می‌کند کوه ساکن و بدون حرکت است درحالی‌که کوه‌ها مانند ابر حرکت می‌کنند (وَ تَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَ هِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ) و کوه‌ها را می‌بینی [و] می‌پنداری که آنها بی‌حرکت‌اند و حال آنکه آنها ابر آسا در حرکت‌اند (النمل، ۸۸).

دو واژه (تَرَى) و (تَحْسَبُ)، دلالت بر شناخت حسی دارد. فعل (تَرَى) از ماده «رای» به معنای دیدن با چشم یا بصیرت (ابن فارس، ۱۴۰۴، مدخل رای) و اعتقاد یا ادراک حسی با چشم است (فراهیدی، ۱۴۰۹، مدخل رای؛ ابن درید، ۱۹۸۸، ص ۲۳۵). بر اساس سیاق آیه می‌توان گفت منظور از واژه «تَرَى» ادراک حسی با چشم است؛ زیرا کوه به واسطه چشم دیده می‌شود و انسان تنها با چشم می‌تواند حرکت ابر را مشاهده کند همچنین تشبیه سرعت حرکت کوه به ابر تنها در صورتی برای انسان معنا پیدا می‌کند که با چشم سرعت حرکت ابر را مشاهده کرده باشد. فعل (تَحْسَبُ) از ماده حِسبان به معنای گمان است (فیومی، ۱۴۱۴، مدخل حسب). طبرسی می‌گوید فعل (تَحْسَبُ) بر خطاپذیری حس بینایی انسان دلالت دارد؛ زیرا انسان هنگام نگاه کردن به کوه می‌پندارد کوه ثابت و بدون حرکت است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۳۷۰) درحالی‌که کوه متحرک است و پندار انسان، گمانی باطل و فاقد پشتوانه‌ی قطعی علمی است؛ در نتیجه حس انسان در این باره خطا کرده است. فخر رازی متکلم اشعری مذهب در این باره می‌گوید علت اینکه انسان گمان می‌کند کوه‌ها حرکت نمی‌کنند این است که اجسام بزرگ هنگامی که به حالت یکسان، در یک سمت و با یک کیفیت، حرکت سریع داشته باشند، ساکن به نظر می‌رسند و چشم انسان به خطا می‌پندارد آنان متحرک نیستند درحالی‌که آنان به سرعت در حرکت هستند (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۴، ص ۵۷۴).

حاصل بررسی اعتبار معرفت حسی از نظر مفسران و متکلمان اینکه در صورتی که معرفت حس از ایفای نقش مثبت خود

در رساندن انسان به معارف و عقاید صحیح بازماند، موجب سقوط انسان و مانع از رسیدن به اندیشه‌های صحیح می‌شود؛ بنابراین معرفت حسی معتبر است اما حس بسندگی مطلوب نیست.

۲-۳- اعتبار معرفت عقلی از نظر مفسران و متکلمان

اهتمام بسیار زیاد قرآن به مسئله تعقل و کسب معرفت از راه تعقل و تفکر سبب شده است که معرفت عقلانی در آثار تفسیری و کلامی معرفتی معتبر دانسته شود. (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۷، ص ۵۸؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۲، ص ۳۹۶) قرآن کریم در آیاتی مانند (البقره، ۲۱۹)، بهره‌گیری از معرفت عقلانی را به صورت فراگیر توصیه و سفاهت را به شدت نکوهش می‌کند و در آیاتی مانند (النساء، ۵؛ الانعام، ۱۴۰) اقوامی را که از نعمت خدادادی عقل استفاده نمی‌کنند مورد مواخذه قرار می‌دهد همچنین قرآن از مفاهیم متنوع و گسترده‌ای مانند «تدبر» (نساء، ۸۲؛ محمد، ۲۴؛ ص، ۲۹) «اولی النهی» (طه، ۵۴ و ۱۲۸) و «اولی الالباب» (بقره، ۲۶۹) برای نشان دادن اهمیت معرفت عقلی استفاده می‌کند که از اعتبار معرفت عقلی نزد قرآن حکایت می‌کند و پرکاربردترین آن‌ها ماده «فکر» است که در قرآن ۱۸ مرتبه تکرار شده است (البقره: ۲۱۹، ۲۶۶، آل عمران، ۱۹۱، الانعام: ۵۰، الأعراف: ۱۷۶، ۱۸۴، یونس: ۲۴، الرعد: ۳، النحل: ۱۱، ۴۴، ۶۹، الروم: ۸، ۲۱، سبأ: ۴۶، الزمر: ۴۲، الجاثیه: ۱۳، الحشر: ۲۱؛ المدثر: ۱۸).

«فکر» در لغت، معنای اندیشه (فراهیدی، ۱۴۰۹، مدخل فکر؛ صاحب، ۱۴۱۴، مدخل فکر) یا تأمل (جوهری، ۱۳۷۶، مدخل فکر) می‌دهد و در اصطلاح، به حرکت ذهن از معلومات به سوی مجهولات برای کشف مجهولات (ابن‌سینا، ۱۴۰۵، ج ۳، ص ۲۵۹؛ همو، ۱۴۰۳، ص ۱۱) یا حرکت از مجهول به سمت معلومات و از معلومات به سمت مجهول (همان، ص ۱۴؛ سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۲۱۷) یا ترتیب خاص و منظمی از امور معلوم برای رسیدن به امور مجهول (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۵۱) تعریف شده است؛ نتیجه اینکه کاربردهای قرآنی این ماده همسو با معنای لغوی و معنای اصطلاحی ماده فکر و به معنای بهره‌گیری از قوه عقل است.

بیان شد معرفت عقلی، معرفتی معتبر است و کاربرد قرآنی ماده فکر همسو با معنای لغوی و اصطلاحی آن است اما معرفت عقلی قابلیت ادراک همه امور را ندارد در ادامه محدودیت ادراک عقلی بررسی می‌شود.

مفسران و متکلمان باور دارند معرفت عقلی معرفتی معتبر است اما ویژگی معرفت عقلی محدودیت در ادراک است برای مثال می‌توان به دیدگاه ایشان ذیل آیه (...يُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ) (بقره: ۱۵۱) آنچه را نمی‌دانستید به شما یاد می‌دهد، اشاره کرد. این آیه می‌گوید خداوند معارفی به انسان آموزش می‌دهد که فکر بشر از دسترسی به آن ناتوان است به بیان دیگر همراهی فعل منفی (لَمْ تَكُونُوا) با فعل (تَعْلَمُونَ) خبر از عدم ادراک اموری می‌دهد که انسان، هرگز بدون وساطت وحی به آن‌ها دست نمی‌یافت در حقیقت آیه نمی‌فرماید آنچه را نمی‌دانید به شما می‌آموزد بلکه می‌فرماید آنچه فهمتان به آن نمی‌رسد و نخواهد رسید به شما می‌آموزد؛ بنابراین عقل بخشی از حجت (نه تمام آن) است و مهم‌ترین علومی که عقل به تنهایی راهی به فهم آن‌ها ندارد عبارت‌اند از: ۱. چگونگی معاد. ۲. اسمای حسنای الهی ۳. احکام تعبدی دین مانند فهم چگونگی عبادت خداوند و سایر عبادت‌های دینی از قبیل نماز، روزه، حج و سایر احکام فردی و اجتماعی مثل مسائل پیچیده حقوقی که خداوند این معارف از راه وحی در اختیار انسان قرار می‌دهد و تنها وحی می‌تواند راهگشای حل مشکلات در این قبیل از مسائل باشد. (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۴، ص ۱۲۳؛ طوسی، بی‌تا، ج ۲۰، ص ۳۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۲۰۲؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۱۹۴؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۴۱۷؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۱۱۴؛ نظام الاعرج، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۴۳۷؛ بقاعی، ۱۴۲۷، ج ۱، ص ۲۷۶؛ ماوردی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۰۸؛ ابن عبد السلام، ۱۴۲۹، ج ۱، ص ۵۸؛ ابن عرفه، ۲۰۰۸م، ج ۱، ص ۱۸۷؛ مهائمی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۶۴؛ شیخ علوان، ۱۹۹۹م، ج ۱، ص ۵۸؛ شبر، ۱۴۱۰، ص ۶۳)؛ نتیجه اینکه از یک سو، عقل به تنهایی و با صرف نظر از تجربه خارجی، تنها مدرک یک سلسله مفاهیم کلی خاص است و از سوی دیگر، بدیهیات اولیه عقل بسیار محدود بوده، هرگز نمی‌تواند چگونگی روابط انسان با خدا، روابط انسان‌ها با یکدیگر و روابط انسان با محیط زندگی را درک کرده و حکم میان آن‌ها را تعیین و جنبه ارزشی آن‌ها را بیان کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۳۶؛ همو، ۱۳۹۴، ص ۲۹۸).

۴- قلمرو معرفت‌های حسی و عقلی از منظر مفسران و متکلمان

با پذیرش اعتبار معرفت‌های حسی و عقلی و با در نظر گرفتن محدودیت‌های معرفت حسی و عقلی، محدوده و قلمرو خاصی برای معرفت‌های حسی و عقلی در نظر گرفته می‌شود که در ادامه به آن‌ها می‌پردازیم.

۴-۱- قلمرو معرفت حسی از منظر مفسران و متکلمان

به نظر می‌رسد مهم‌ترین قلمرو حوزه معرفت حسی مربوط به اعتقادات اصولی همچون توحید و معاد است که به تفکیک ارائه می‌شود.

۴-۱-۱- توجه به توحید در خالقیت

حس در زندگی و هدایت انسان نقش بسیار مهم و مفیدی ایفا می‌کند و با فقدان آن انسان از کسب علم بازمی‌ماند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸ ج ۸، ص ۳۲۷). یکی از مصادیق مهم معرفت حسی توجه به توحید در خالقیت است. از منظر متکلمانی مانند فخر رازی و آلوسی، معرفت حسی در قرآن یکی از ابزارهای بسیار مهم برای توجه به توحید در خالقیت و ارائه دلیل بر وجود صانع، کمال علم، حکمت و قدرت اوست همچنین راه بسیار مفیدی برای شناخت ذات و صفات و افعال خداوند است (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۱۳، ص ۷۱؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص: ۲۱۴). قرآن کریم شکافتن دانه در دل خاک، شکافتن صبح در دل شب، خلقت شب و روز، خورشید و ماه و ستارگان، فرستادن باران، رویش گیاهان، شکوفه‌ی درخت خرما، باغ‌های انگور و زیتون و انار را آیات و نشانه‌های آفرینش خداوند می‌داند و از آن‌ها به منظور شناخت خداوند استفاده می‌کند (انعام، ۹۵-۹۹). همچنین قرآن تأکید می‌کند انسان با استفاده از ابزارهای مهم حسی مانند سمع و بصر جهان پیرامون خود را می‌شناسد و از این راه پی به خالق یکتای آن‌ها می‌برد به‌عنوان نمونه، خداشناسی حضرت ابراهیم از راه «حس» شروع می‌شود ایشان جهت هدایت مردمان روزگار خویش با نگاه کردن به ستاره، ماه و خورشید گفت آن‌ها خدای من هستند اما پس از غروب آن‌ها، الوهیت آنان را انکار کرد (انعام، ۷۵-۷۸). مفسر المیزان و محقق شاه‌آبادی در این باره می‌گویند حس انسان هنگام مشاهده افول اجرام آسمانی خطا نمی‌کند و حضرت ابراهیم می‌خواست با کمک گرفتن از معرفت حسی، زمینه را برای پذیرش آفریننده واحد فراهم بکند؛ از این رو ایشان از راه افول، الوهیت را انکار می‌کند و با استفاده از معرفت حسی، به مردم زمان خود این اعتقاد را آموزش می‌دهد که خالق غروب نمی‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۷، ص ۱۷۷؛ شاه‌آبادی، ۱۳۹۷، ص ۵۱۷-۵۲۰). نتیجه اینکه، معرفت‌های حسی انسان، ابزاری مفید در جهت توجه به توحید در خالقیت است و قرآن از انسان می‌خواهد در پدیده‌های پیرامون خود دقت کند تا بفهمد آن‌ها خالق یکتایی دارند و پدیده‌های عالم طبیعت که انسان پیوسته آن‌ها را مشاهده یا لمس می‌کند نشانه‌های آفریننده‌ی یکتایی به نام «الله» است.

۴-۱-۲- توجه به معاد

معاد جزء اصول بنیادی قرآن است و آیات بسیاری به آن اشاره دارد تا جایی که می‌توان گفت حدود یک‌سوم آیات قرآن به معاد اختصاص یافته است. این آیات علاوه بر خلع سلاح منکران معاد مانند آیه‌های (ص، ۲۷، جائیه، ۲۴-۲۶، انشقاق، ۱۴) و پاسخ به شبهات آن‌ها مانند آیه‌های (سجده، ۱۰، اعراف، ۵۷، حج، ۵)، درباره معاد رویکرد اثباتی نیز دارد و آیات فراوانی، با محوریت قرار دادن معرفت حسی مسئله‌ی معاد را اثبات می‌کند (روم، ۵۰، زخرف، ۱۱، اعراف، ۵۷) برخی از این آیه‌ها در قالب بیان مثال‌های حسی، مسئله معاد را برای عموم انسان‌ها قابل فهم و اثبات می‌کند (وَ اللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَسُقْنَاهُ إِلَىٰ بَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا كَذَلِكَ النُّشُورُ) و خدا همان کسی است که بادهای روانه می‌کند؛ پس بادهای ابری را برمی‌انگیزند، و ما آن را به‌سوی سرزمینی مرده راندیم، و آن زمین را بدان وسیله، پس از مرگش زندگی بخشیدیم؛ رستاخیز نیز چنین است (فاطر، ۹). نگارش‌های تفسیری و کلامی به این رویکرد قرآن اهتمام ویژه‌ای دارند و می‌گویند قرآن درصدد است با کمک گرفتن از حواس انسان، از ارسال باد، برانگیختن ابرها و روانه کردن آن‌ها به‌سوی شهر مرده سپس زنده کردن آن شهر با آب باران بعد از اینکه مرده بود، برای فهم معاد استفاده می‌کند سپس با تکیه بر تشبیه حسی ذکر شده در فراز (كَذَلِكَ النُّشُورُ)، زنده کردن مردگان را مورد توجه قرار می‌دهد و انسان را به تأمل درباره معاد تشویق می‌کند (طوسی، بی‌تا، ج ۸، ص ۴۱۶؛ قطب، ۱۴۲۵، ج ۵، ص ۲۹۲۹؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۷، ص ۲۱-۲۲؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰ ق، ج ۲۲، ص ۱۲۶؛ ابن عجبیه، ۱۴۱۹ ق،

ج ۴، ص ۵۲۱؛ پانی پتی، ۱۴۱۲ق، ج ۸، ص ۴۵؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۱، ص ۳۴۵؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲ق، ج ۴، ص ۴۳۰؛ طبرانی، ۲۰۰۸م، ج ۵، ص ۲۵۵.

حاصل بررسی اینکه، مهم‌ترین قلمرو معرفت حسی، هدایت مردم به توحید و توجه به معاد است در حقیقت از راه نشان دادن پدیده‌های حسی، انسان متوجه آفریننده آن‌ها می‌شود و می‌فهمد زندگی‌اش محدود به این دنیا نیست و خداوندی که قادر است زمین مرده را جانی دوباره بخشد همو می‌تواند انسان را بعد از مرگ زنده کند.

۲-۴- قلمرو معرفت عقلی از منظر مفسران و متکلمان

بررسی آیات قرآن نشان می‌دهد نیروی عقل یک حجت درونی اعطا شده از جانب خداوند است تا جایی که می‌توان گفت کسب معرفت از راه تعقل و تفکر از مهم‌ترین گونه‌های تحصیل معرفت از منظر قرآن به شمار می‌رود ارزیابی آراء تفسیری و کلامی نشان می‌دهد قلمرو معرفت عقلی در قرآن در سه حوزه قرار می‌گیرد که در ادامه به آن‌ها اشاره می‌شود.

۱-۲-۴. اقامه برهان بر وجود خدا

مفسر بزرگ المیزان ذیل آیه (أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ) مگر درباره خدا- پدیدآورنده آسمان‌ها و زمین- تردیدی هست؟ (ابراهیم: ۱۰) بر این باور است که قرآن کریم در این آیه در مقام استدلال بر اثبات وجود خداوند از برهان عقلی تمام‌عیار، ساده و همگانی است که هر انسانی با فطرت خود آن را وجدان می‌کند و می‌فهمد این عالم مشهود و محسوس، حقیقتی دارد که برخلاف عقیده سوفسطائیان وهم و خیال نیست. تقریر این برهان از منظر ایشان این‌گونه است: در اولین تعقل از این عالم، موجودات زیادی را مشاهده می‌کنیم که هر یک از آن‌ها، محدود و جدای از غیر خود هستند و هیچ‌یک از موجودات و اجزای آن‌ها وجودشان از خودشان و قائم‌به‌ذات خودشان نیست، چون اگر قائم‌به‌ذات خود بودند نه دستخوش دگرگونی می‌شدند، و نه نابود می‌گشتند این تعقل به انسان می‌فهماند این موجودات و اجزای آن‌ها و هر صفت و آثاری که جنبه هستی و وجود دارد، از وجود دیگری است همان کسی که ما او را خدا می‌نامیم کسی که این عالم و اجزای آن را ایجاد کرده، و برای هر یک حدودمرزی جدای از دیگری قرار داده است، پس باید خود او، موجودی بدون حد باشد، وگرنه خود او هم محتاج به مافوقی است که او را محدود کرده باشد، و نیز می‌فهمیم خدا کثرت نمی‌پذیرد، چون کسی که در حد نمی‌گنجد، متعدد هم نمی‌شود و باز می‌فهمیم خداوند تمامی امور را همان‌طور که ایجاد کرده تدبیر هم می‌کند، زیرا او مالک وجود آن‌ها و همه امور مربوط به آن‌ها است، و کسی در هیچ چیز شریک او نیست پس خداوند رب هر چیزی است، و غیر او هیچ ربی نیست، هم چنان‌که او ایجادکننده هر چیزی است و هیچ موجودی غیر او ایجادکننده نیست (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۲، ص ۲۶-۲۷).

از سوی دیگر ایشان در ذیل همین آیه می‌فرماید قرآن کریم برای اثبات وجود خالق برهان عقلی اقامه نکرده است (همان، ص ۲۷) بر مبنای این سخن، از دلالت مطابقی یعنی دلالت لفظ بر تمام معنای خودش، خالقیت خداوند در قرآن کریم اثبات نمی‌شود اما بر اساس دلالت تضمینی یعنی دلالت لفظ بر جزء معنایش، می‌توان دلیل برهانی یا مقدمات برهانی برای اثبات خالقیت خداوند اقامه کرد. (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف، ص ۳۴) مثلاً مفاد آیه (أَمْ خَلَقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ) (طور: ۳۵) این قابلیت را دارد که به‌منظور برهانی برای اثبات خالقیت خداوند مورد استفاده قرار بگیرد. مقدمات و نتیجه برهان از این قرار است:

۱. انسان یا باید بدون آفریننده و خودبه‌خود به وجود آمده باشد و یا باید خود آفریننده‌ی خویش باشد و یا باید آفریننده‌ی دیگری داشته باشد. م ۲. فرض اول و دوم باطل است. نتیجه: انسان آفریننده‌ای دارد.

مقدمه‌ی اول قیاس استثنایی انفصالی بالا، قضیه منفصله‌ای است که سه فرض را درون خود جای داده است. مقدمه دوم، دو فرض از سه فرض مذکور در قضیه اول را باطل می‌کند؛ زیرا هیچ عاقلی نمی‌تواند آن را بپذیرد و قریب به بدهی است؛ در نتیجه وجود آفریننده برای انسان اثبات می‌شود توضیح عبارت اینکه انسان با دقت در خویش می‌یابد مخلوق است اینک سؤال مطرح می‌شود آیا انسان بدون خالق آفریده شده است؟ بر مبنای برهان‌های عقلی پاسخ به این سؤال منفی است اما آیا انسان می‌تواند خالق خودش باشد؟ هیچ دلیلی عقلی مساعد این فرض نیست؛ در نتیجه انسان خالق دارد.

۴-۲-۲- اثبات دین خدا

خداوند در قرآن کریم خطاب به پیامبر گرامی اسلام می‌فرماید مردم را با استفاده از ابزار حکمت و موعظه به دین خدا دعوت بکند (ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ) با حکمت و اندرز نیکو به راه پروردگارت دعوت کن و با آنان به [شیوه‌ای] که نیکوتر است مجادله نمای (نحل، ۱۲۵). واژه (سبیل) به معنای دین (طبرانی، ۲۰۰۸م، ج ۴، ص ۸۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۶۰۵؛ قطب، ۱۴۲۵، ج ۴، ص ۲۲۰۱) یا اسلام (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۶۴۴؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۷، ص ۴۸۷؛ دینوری، ۱۴۲۴، ج ۱، ص ۴۴۸) تفسیر شده است. بر اساس هر دو تفسیر، راه خداوند به معنای دین‌داری و دعوت به راه خدا، به معنای دعوت انسان‌ها به دین‌دار بودن است؛ بنابراین پیامبر وظیفه دارد مردم را به دین‌داری فراخواند که باید از راه حکمت یا موعظه نیکو باشد.

می‌توان گفت معنای واژه (حِکْمَه) در آیه، با معنای فلسفی آن همسو و به معنای معرفت عقلانی است؛ زیرا حکمت در لغت به نیروی مانع جهل اطلاق می‌شود (ابن فارس، ۱۴۰۴، مدخل حکم) و در اصطلاح زمخشری و آلوسی سخن محکم صحیحی است که حق را آشکار می‌کند و شبهه را از بین می‌برد (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۶۴۴؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۷، ص ۴۸۷). از سوی دیگر، آیت‌الله جوادی آملی در تفسیر تسنیم می‌گوید حکمت در فلسفه به اقامه برهان بر مدعای گفته می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۵۰) و مفسر المیزان تأکید می‌کند اقامه برهان بر مدعا نتیجه حق به همراه دارد و هیچ شکی به آن راه نمی‌یابد. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۲، ص ۳۷۱)؛ بنابراین حکمت به معنای بیان کردن گزاره‌های حق مطابق با واقع است که در مقدمات آن هیچ خدشه و شکی راه نیابد؛ نتیجه اینکه از منظر قرآن، عقل، رسالت اقامه برهان را بر عهده دارد و اقامه برهان در زمره معرفت‌های عقلی قرار می‌گیرد.

حاصل مطلب قبل اینکه روشن شد وظیفه پیامبر اسلام دعوت مردم به دین‌داری است و دین‌داری باید همراه اقامه برهان باشد و اقامه برهان از رسالت‌های عقل است؛ بنابراین استفاده از معرفت عقلی یکی از رسالت‌های مهم پیامبران برای دعوت و اثبات دین‌داری است، یعنی پیامبر برای دعوت به دین باید گزاره‌های حق و مطابق با واقع را به مردم ارائه دهد به گونه‌ای که هیچ شک و شبهه‌ای در پذیرش دین برای آنان باقی نماند. علامه طباطبایی در این باره تصریح می‌کند رسالت اثبات دین از راه اقامه برهان سعادت بشر را در پی دارد؛ زیرا بعد از اثبات دین حق، راه برای پذیرش و آشنایی با معارف آن فراهم می‌شود و مهم‌ترین معارف دینی شناخت مبدأ و معاد است. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۳۹۵) البته همه انسان‌ها توانایی دستیابی به معرفت برهانی را ندارند و رسیدن به این معرفت، مختص به خواص است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۱۶۲) شاید فرزانگی (و الْمَوْعِظَةُ الْحَسَنَةُ وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ) را بتوان مؤید این برداشت تفسیری قلمداد کرد؛ زیرا بعد از راه اقامه برهان، استفاده از راه پند نیک را پیشنهاد می‌دهد و مجادله نیکو را برای افرادی تجویز می‌کند که توانایی ادراک برهان ندارند و پند نیک در آنان اثربخش نیست؛ نتیجه اینکه اثبات دین از راه معرفت عقلی شامل خواص جامعه می‌شود و پیامبر موظف است برای دعوت این گروه از افراد جامعه بیان عقلی و برهانی داشته باشد.

۴-۲-۳. ارائه برهان بر معاد

انسان خردمند از راه تفکر در آفرینش می‌تواند ضرورت عقلی معاد را اثبات کند؛ زیرا تفکر در آفرینش آسمان و زمین، انسان را به حکمت الهی در این باره آگاه می‌کند (...يَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ) در آفرینش آسمان‌ها و زمین می‌اندیشند که: پروردگارا، این‌ها را بی‌هوده نیافریده‌ای؛ منزهی تو! پس ما را از عذاب آتش دوزخ در امان بدار (آل عمران، ۱۹۱). مفسران و متکلمان، تفکر در آفرینش آسمان و زمین، باطل نبودن آفرینش و محفوظ ماندن از عذاب را با یکدیگر مرتبط می‌دانند و به‌عنوان یک برهان عقلی بر اثبات معاد پذیرفته‌اند که تقریر آن از این قرار است: باطل به آفرینش پوچ و عبث گفته می‌شود که هدف حکیمانه‌ای ندارد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۹۱۰؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۴۵۴؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۴۰۹). خردمندان از راه تفکر در آفرینش آسمان و زمین می‌فهمند خداوند از آفرینش آن‌ها هدفی را دنبال می‌کند که هدفی حکیمانه است و باکارهای پوچ، عبث و باطل منافات دارد و از این راه متوجه می‌شوند

جهان دیگری در انتظار آنان است؛ چراکه اگر جهان دیگری وجود نداشته باشد که هدف آفرینش این جهان باشد، آفرینش هستی، فاقد هدف و حکمت خواهد بود درحالی که خداوند حکیم است و کار عبث نمی‌کند (قطب، ۱۴۲۵، ج ۱، ص ۵۴۶؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۴۳۷).

از سوی دیگر، آیاتی دیگری بر وجود ارتباط میان تفکر در هدف‌داری آفرینش و مسئله معاد تأکید و معاد را اثبات می‌کند. (أَ وَ لَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ لَكَافِرُونَ) آیا در خودشان به تفکر نپرداخته‌اند؟ خداوند آسمانها و زمین و آنچه را که میان آن دو است، جز به حق و تا هنگامی معین، نیافریده است، و [با این همه] بسیاری از مردم لقای پروردگارش را سخت منکرند (روم، ۸). عده‌ای، برای تبیین چگونگی وجود ارتباط میان تفکر در هدف‌داری آفرینش و مسئله معاد گفته‌اند قید (فِي أَنفُسِهِمْ) متعلق به تفکر نیست بلکه این قید به فراز (مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى) متعلق است (تیمی، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۶۴۶؛ طبری، ۱۴۱۲، ج ۱۲، ص ۱۷؛ طبرانی، ۲۰۰۸، ج ۵، ص ۱۱۶، ابن ابی زینب، ۱۴۲۴، ج ۲، ص ۱۳۷). یعنی، هنگامی که حواس انسان متمرکز باشد و اندیشه بکند، می‌فهمد آفرینش هدفمند، یعنی حق است؛ بنابراین وجود آن عبث و بیهوده نیست و باید با پایانی همراه باشد که فراز (أَجَلٍ مُّسَمًّى) به آن اشاره می‌کند و می‌فهماند: باید جهان دیگری بعد از این جهان باشد؛ زیرا اگر ظرف زندگی انسان فقط در این دنیا باشد با توجه به اجل معین و پایان‌پذیری آن، و اینکه عوامل طبیعت موجب تزاخم و خاتمه یافتن عمر است؛ لازمه‌ای جز بطلان خلقت در پی ندارد.

البته برخی معتقدند قید (فِي أَنفُسِهِمْ) به فراز (يَتَفَكَّرُوا) تعلق دارد (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۱، ص ۲۴؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۱۰، ص ۱۷۷) که سخن حقی به نظر نمی‌رسد؛ زیرا سبب قطع اتصال صدر و ذیل کلام می‌شود؛ بنابراین فراز (مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى) دلالت دارد بر اینکه آفرینش، آمیخته با حق است و آفرینش آمیخته با حق غرض و غایتی دارد؛ بنابراین هدفمندی و غایت‌مندی گویای آن است که جهان دیگری بعد از فنا شدن این عالم وجود دارد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۶، ص ۱۵۸)؛ نتیجه اینکه انسان با تفکر در آفرینش، کارهای خداوند را حکیمانه می‌یابد و می‌فهمد همه پدیده‌های این جهان نابود شدنی است و اگر جهان دیگری وجود نداشته باشد خلقت این جهان بیهوده خواهد بود و حکمت الهی اقتضاء دارد که پس از این جهان، جهان دیگر وجود داشته باشد که انسان‌ها به حیات جاودانی برسند تا خلقت این جهان عبث نباشد پس یکی از کارکردهای مهم عقل فهم مسئله معاد است.

نتیجه

از بررسی دیدگاه مفسران و متکلمان مسلمان درباره اعتبار و قلمرو معرفت‌های حسی و عقلی نتایج زیر به دست می‌آید:

با تأکید بر آیات قرآن معرفت حسی و عقلی به‌عنوان دو ابزار معرفت بخش برای آگاهی‌افزایی انسان ایفای نقش می‌کند این رویکرد برخلاف افراط و تفریط در حوزه اعتبار و قلمرو معرفت‌های حسی و عقلی در میان اندیشمندان غربی ماقبل و مابعد اسلام قلمداد می‌شود.

آیات قرآن از ادراک حسی برای اثبات خدا و فهم آسان معاد کمک می‌گیرد که حکایت از اعتبار این معرفت دارد

با بهره‌گیری از نیروی عقل می‌توان برهان بر وجود خالق اقامه، دین خدا و معاد را اثبات کرد. البته ادراک عقلانی برای همه انسان‌ها نیست؛ زیرا فهم همه انسان‌ها در یک سطح نیست و هر انسانی ظرفیت پذیرش برهان عقلی را ندارد؛ از این رو قرآن کریم از پند نیکو و مجادله نیک سخن می‌گوید.

با ابزار حس نمی‌توان خداوند و برخی موجودات فرامادی را دید؛ بنابراین ادراک حسی محدودیت دارد همچنین آیاتی از قرآن بر خطا‌پذیری حس دلالت دارد و از داستان بنی‌اسرائیل و برخی از کافران بنی‌اسرائیل فهمیده می‌شود حس‌گرایی در قرآن مذموم است.

معرفت عقلی معرفتی محدود است و انسان علاوه بر نیروی عقل به دیگر معرفت‌ها نیاز دارد بدین جهت قرآن کریم به‌منظور هدایت انسان‌ها، زمینه فهم بسیاری از مسائل را برای انسان فراهم می‌کند که نیروی عقل به‌تنهایی قادر به ادراک آن‌ها نیست.

منابع

✽قرآن

ابن ابی حاتم، عبد الرحمن ابن محمد، ۱۴۱۹، تفسیر القرآن العظیم، محقق، اسعد محمد، طیب، چاپ سوم، عربستان-ریاض، مکتبه نزار مصطفی الباز.

ابن ابی زمنین، محمد بن عبدالله، ۱۴۲۴، تفسیر ابن ابی زمنین، دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون - لبنان - بیروت.

ابن درید، محمد بن حسن، ۱۹۸۸، جمهره اللغه، اول، بیروت.

ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۳، شرح الإشارات و التنبیهاً للطوسی (مع المحاکمات)، دفتر نشر کتاب، قم - ایران.

ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۳، شرح الإشارات و التنبیهاً للطوسی (مع المحاکمات)، دفتر نشر کتاب، قم - ایران.

ابن عاشور، محمد طاهر، ۱۴۲۰، تفسیر التحریر و التنویر، بیروت، مؤسسه تاریخ العربی.

ابن عبد السلام، عبد العزیز بن عبدالسلام، ۱۴۲۹، تفسیر العز بن عبد السلام، دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون - لبنان - بیروت.

ابن عجیبه، احمد، ۱۴۱۹ق، البحر المدید فی تفسیر القرآن المجید، محقق، قرشی رسلان، احمد عبدالله، حسن عباس زکی، قاهره - مصر.

ابن عطیه، عبدالحق بن غالب، ۱۴۲۲ق، المحرر الوجیز فی تفسیر کتاب العزیز، محقق، محمد، عبدالسلام عبدالشافی، دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون.

ابن عرفه، محمد بن محمد، تفسیر ابن عرفه، دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون - لبنان - بیروت.

ابن فارس، احمد، ۱۴۰۴، معجم مقاییس اللغه، قم، بی نا.

آلوسی، محمود بن عبدالله، ۱۴۱۵، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، لبنان - بیروت، دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون.

بقاعی، ابراهیم بن عمر، ۱۴۲۷، نظم الدرر فی تناسب الآیات و السور، چاپ سوم، دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون - لبنان - بیروت.

بیضاوی، عبدالله بن عمر، ۱۴۱۸، أنوار التنزیل و أسرار التأویل (تفسیر البیضاوی)، دار إحياء التراث العربی - لبنان - بیروت. پانی پتی، ثناءالله، ۱۴۱۲ق، التفسیر المظهری، مکتبه رشدی، پاکستان - کویت.

تیمی، یحیی بن سلام، ۱۴۲۵، تفسیر یحیی بن سلام التیمی البصری القیروانی، دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون - لبنان - بیروت.

سبزواری، هادی بن مهدی، ۱۳۶۹، شرح المنظومه (تعلیقات حسن زاده)، تهران - ایران، نشر ناب.

جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۷، دین شناسی، قم، اسراء.

حسین زاده، محمد، ۱۳۹۴، منابع معرفت، قم، انتشارات موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی ره.

- حویزی، عبدعلی بن جمعه، ۱۴۱۵، نور الثقلین، مصحح، رسولی، هاشم، چاپ چهارم، ایران - قم، اسماعیلیان.
- درویش، محی‌الدین، ۱۴۱۵، اعراب القرآن الکریم و بیانه، چهارم، الارشاد - سوریه - حمص.
- دهخدا، علی اکبر، ۱۳۷۷، لغت نامه، تهران، موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- دینوری، عبد الله ابن محمد، ۱۴۲۴، تفسیر ابن وهب المسمی الواضح فی تفسیر القرآن الکریم، لبنان - بیروت، دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون.
- رحیمی‌زاده، علی، ۱۳۹۸، نقش شناخت در تکامل اختیاری انسان از منظر قرآن، پایان نامه کارشناسی ارشد، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- زمخشری، محمود بن عمر، ۱۴۰۷، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل، سوم، لبنان - بیروت، دار الکتب العربی.
- شاه آبادی، محمد علی، ۱۳۹۷، شرح رشحات البحار، مترجم، شاه آبادی نورالله، چاپ، دوم، تهران، سازمان انتشارات، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- شبر، عبدالله، ۱۴۰۷، الجوهر الثمین فی تفسیر الکتب المبین، کویت، شرکت مکتبه الالفین - کویت.
- شیخ علوان، نعمت الله ابن محمود، ۱۹۹۹م، الفواتح الإلهیه و المفاتح الغیبیه: الموضحة للكلم القرآنیة و الحكم الفرقانیة، مصر قاهره، دار رکابی للنشر.
- صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۸، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، قم - ایران، مکتبه المصطفوی.
- طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۹۰، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ دوم، لبنان - بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات
- طباطبایی، محمدحسین، بی تا، بدهیه الحکمة، جماعة المدرسین فی الحوزة العلمیه بقم. مؤسسه النشر الإسلامی، قم - ایران.
- طبرانی، سلیمان بن احمد، ۲۰۰۸، التفسیر الکبیر: تفسیر القرآن العظیم (الطبرانی)، دار الکتب الثقافی - اردن - اردب.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، سوم، ناصر خسرو، ایران - تهران.
- طبری، محمد بن جریر، ۱۴۱۲، جامع البیان فی تفسیر القرآن (تفسیر الطبری)، دار المعرفه - لبنان - بیروت.
- طوسی، محمد بن حسن، بی تا، التبیان فی تفسیر القرآن، لبنان - بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- فخررازی، محمد بن عمر، ۱۴۲۰، مفاتیح الغیب، (التفسیر الکبیر)، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۹، العین، دوم، قم، بی تا.
- فعالی، محمدتقی، ۱۳۹۴، معرفت شناسی در قرآن، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، ۱۴۱۵، تفسیر الصافی، چاپ دوم، ایران - تهران، مکتبه الصدر.
- فیومی، احمد بن محمد، ۱۴۱۴، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، قم - ایران، دارالهجره.
- قائمی‌نیا، علیرضا، ۱۳۹۲، قرآن و معرفت شناسی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- قطب، سید، ۱۴۲۵، فی ظلال القرآن، سی و پنجم، لبنان - بیروت.
- قطب الدین شیرازی، محمود بن مسعود، ۱۳۸۳، شرح حکمة الاشراق (قطب)، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران - ایران.
- قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا، ۱۳۶۸، تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، ایران - تهران، ایران. وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی سازمان چاپ و انتشارات.

- قمی، علی ابن ابراهیم، ۱۳۶۳، تفسیر القمی، مصحح، موسوی جزایری، طیب، ایران-قم، دار الکتب.
- کاپلستون، فردریک، ۱۳۶۸، تاریخ فلسفه، ترجمه، مجتبی، سید جلال الدین، سروش، تهران.
- ماتریدی، محمد بن محمد، ۱۴۲۶، تأویلات أهل السنه (تفسیر الماتریدی)، دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون - لبنان - بیروت.
- ماوردی، علی بن محمد، بی تا، النکت و العیون تفسیر الماوردی، دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون - لبنان - بیروت.
- مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۹۱ الف، دروس معارف جلد ۱-۳، چاپ چهارم، قم، انتشارات موسسه امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۹۱ ب، چکیده‌ای از اندیشه بنیادین اسلامی، مترجم، عربی، حسین علی، قم، انتشارات موسسه امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۹۴، پاسخ استاد به جوانان پرسش‌گر، چاپ نهم، قم، انتشارات موسسه امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۹۸، اخلاق در قرآن جلد ۱، محمد حسین اسکندری، پنجم، قم، انتشارات موسسه امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۸۴، آموزش عقاید، هفدهم، تهران، شرکت چاپ و نشر بین الملل وابسته به مؤسسه انتشارات امیر کبیر
- مغنیه، محمدجواد، ۱۴۲۵، التفسیر المبین، چاپ سوم، دار الکتب الإسلامی - ایران - قم.
- مقاتل، ابن سلیمان، ۱۴۲۳، تفسیر مقاتل ابن سلیمان، تحقیق، شحاته، عبدالله محمود، لبنان - بیروت، احیاء التراث العربی.
- مهائمی، علی ابن احمد، ۱۴۰۳، تفسیر القرآن المسمی تبصیر الرحمن و تیسیر المنان، چاپ سوم، بیروت، عالم الکتب.
- نظام الاعرج، حسن بن محمد، ۱۴۱۶، تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان، دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون - لبنان - بیروت.

Cornford, F.M., 1957, Plato and Parmendes, Bobbs- Merrill, U.S.A .

Hegel, G.W.F 1969Hegel's Science of Logic. A.V. Miller. New York: Humanity.

Popkin, Richad, 1988, Skepticism, in: Paul Edwards(ed), The Encyclopedia of Philosophy, v. 7.

Taylor, C. C. W. (ed), 1997, Form the beginning to Plato, Rotledge, London,