

# ضرورت سنجش عقلی دانش‌ها

امیر دیوانی\*

## چکیده

در اینکه شناخت انسان از واقع که علوم مختلف بشری آن را پیگیری و دنبال می‌کنند، خطاپذیر است، تردیدی نیست. دانش منطق از گذشته طراحی و تنظیم شد تا راه بخشی از عوامل خطا را مسدود کند؛ اما درباره منطق و هر دانش دیگری که درصدد تصحیح خطا و دفع و رفع آن مطرح می‌شود، این پرسش به میان می‌آید چه دانشی می‌تواند به مثابه معیار عمل کرده، امکان انتقال به واقع به صورت خطاناپذیر بدان سپرده شود. عقل، موجود اکتشاف‌کننده واقع، از بخشی برخوردار است که می‌توان آن را ناقل و سنجشگر معیار دانست. در عین حال این معیار به امداد و یاری نیاز دارد و مکمل آن معیار دین است که نه محدودیت را به آن راهی هست و نه امکان خطا. دین معیار عقلی را به این صورت تکریم کرده است که آن را در احتجاجات ناظر به وجود معیار دین فراخوانده است. در این نوشتار می‌کوشیم با توجه به یک آیه از کتاب خدا اعتبار معیار عقلی را در همه عرصه‌های دانش و اکتشاف‌های بشری، از جمله دانش‌های شهودی و حتی در رسیدن به مقاصد دین، نشان دهیم.

واژگان کلیدی: معیار عقلی، معیار دینی، اختلاف (علمی)، خطاپذیری.

۴۱  
دین  
ضرورت سنجش عقلی دانش‌ها

divani.mofiduni@gmail.com

\* دانشیار گروه فلسفه دانشگاه مفید.

تاریخ تأیید: ۹۶/۱۱/۲۰

تاریخ دریافت: ۹۶/۶/۱۵

## الف) ضرورت تدبر در کتاب خدا و آیات آن

خداوند متعال می‌فرماید: «أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا: آیا در قرآن نمی‌اندیشند؟ اگر از جانب غیرخدا می‌بود، در آن اختلاف بسیاری می‌یافتند» (نساء: ۸۲).

### ۱. معنای تدبر

زمخشری «تدبر» را به معنای تأمل و نظرکردن در پیگیری یک امر تا رسیدن به عاقبت و نهایت آن آورده است. سپس این واژه درباره هر تأملی به کار گرفته شده است. بدین ترتیب معنای تدبر در قرآن عبارت است از: تأمل و نظرکردن در معانی و بصیرت‌یافتن بر محتوای آن (زمخشری، [بی‌تا]، ص ۵۴۰).

صدرالمتألهین در شمارش آداب جویندگان دانش قرآنی، مقصود اصلی از خواندن قرآن را تدبر در آن می‌داند. وی بر اساس سخن /امیرالمؤمنینؑ که فرمودند: «در عبادتی که فهم و درک عمیق (فقه) نباشد و در خواندن و قرائتی که تدبر نباشد، خیری نیست»، تدبر را روح هر عبادتی می‌داند و گاه تکرار متعدد یک آیه را به منظور تدبر ضروری می‌داند (شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۵۹-۶۰). در المیزان آمده است: «تدبر، [به‌دست] گرفتن چیزی بعد از چیزی است» (طباطبایی، [بی‌تا]، ص ۱۹).

عبارت «أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ» دو بار در قرآن آمده است؛ مورد دیگر این آیه است: «أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبِ أَفْقَالٍهَا: آیا در قرآن نمی‌اندیشند؟ یا بر دل‌هایشان قفل‌هایی نهاده شده است؟» (محمد: ۲۴).

### ۲. متعلق تدبر

متعلق «تدبر» در هر دو آیه، قرآن است؛ بنابراین معنای آیه با توجه به معنای لغوی تدبر، مراجعه پیوسته و مستمر به قرآن است. از آنجاکه قرآن خود را در تقسیماتی به نام سوره‌ها و آیات معرفی کرده است و در عین حال یک کل است که عبارت‌های آن به همدیگر ناظرند و با یکدیگر یک نظام شامل و سراسری را تشکیل می‌دهند، می‌تواند به دو صورت متعلق تدبر قرار گیرد. در صورت اول، یک آیه به تدبر گرفته شود و باز آن آیه به تأمل دیگر نهاده

می‌شود. در صورت دوم، تدبر به یک آیه پس از آیه دیگر تعلق گیرد؛ بدین ترتیب از هر جای قرآن که شروع به مطالعه می‌شود، آیه‌ها یکی پس از دیگری به تدبر گرفته می‌شود. هر دو صورت می‌تواند مقصود آیه باشد؛ اما چون متعلق تدبر، «قرآن» قرار داده شده است، صورت دوم، در عین برقراربودن صورت اول، ترجیح و تقدم دارد.

می‌توان درباره هر دو صورت گفت: قرآن به ملاک تعلق داشتن محض به خدا، هر آیه و هر سوره‌اش در یک وضعیت کمال و تمام قرار دارد؛ از این رو صورت اول تدبر شکل می‌گیرد. همان‌طور که در کتاب آفاقی، یک موجود از موجودات به تدبر و تحقیق مستمر و پیوسته گرفته می‌شود تا احکام و قوانین ناظر به آن در جهان تکوینی شناخته شود، هر آیه از کتاب تدوین خداوند، به ملاک تکیه‌داشتن بر علم بی‌پایان الهی، پیام‌های عمیقی را در خود دارد که جز با تأمل مستمر برای خواننده و تأملگر به دست نمی‌آید. از این رو به هر آیه یا سوره‌ای از قرآن، قرآن گفته می‌شود؛ همان‌طور که به هر آیه یا سوره، کلام‌الله گفته می‌شود. شاهد دیگر بر این مطلب آن است که در بازه زمانی نزول قرآن، به هر مقدار از آیات نازل شده، قرآن اطلاق می‌شد و این اطلاق یک اطلاق حقیقی است نه اطلاق مجازی از نوع اطلاق کل بر جزء: «وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ لَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَّاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً: و کسانی که کافر شدند گفتند چرا قرآن یک‌جا بر او نازل نشده است؟ این‌گونه [ما آن را به تدریج نازل کردیم] تا قلبت را به وسیله آن استوار گردانیم و آن را به آرامی [بر تو] خواندیم» (فرقان: ۳۲).

نیز قرآن عبارت است از همه آیات و سوره‌ها که با یکدیگر «یک کتاب» به نام «کتاب خداوند» را تشکیل می‌دهند؛ به همین دلیل آیات و سوره‌ها به یکدیگر متصل‌اند و در مجموع همه روابط ممکن میان اجزای کلام و مقاصد صاحب کتاب و کلام را حاضر می‌کنند. در مطالعه کتاب آفاقی نیز، یک موجود افزون بر مطالعه خاص آن به مطالعه اضافی یا رابطه آن با سایر موجودات طبیعی نیز پرداخته می‌شود؛ بدین ترتیب مطالعه دوم بسیار دقیق‌تر و دشوارتر از مطالعه اول است و تدبر در آن از تدبر نوع اول بسیار گسترده‌تر است؛ زیرا هر چه در تدبر نوع اول لازم است، جزئی است از تدبر نوع دوم.

علامه طباطبایی<sup>ع</sup> ادامه آیه را دال بر عمده‌بودن مورد دوم تدبر می‌داند؛ زیرا متعلق تدبر، قرآن قرار داده شده است (طباطبایی، [بی‌تا]، ص ۱۹). در عین حال می‌توان تدبر در قرآن را در دو مرحله کلی در نظر گرفت که از تدبر در دسترس‌تر به تدبرهای عمیق‌تر ارتقا می‌یابد. تدبر در دسترس‌تر به این صورت تقریر می‌شود که در یک آیه موضوع اختلافی قابل تصویری نیست تا تدبر در قرآن در جهت نفی آن پیگیری شود؛ بلکه معنای اختلاف در کل آیات متصور است؛ اما باید این نکته را در نظر داشت که قرآن کتاب هستی است و هر آیه از آیات آن ما را به بخشی از هستی منتقل می‌کند. اکنون اگر در این انتقال میان مطابق و مطابق هماهنگی نباشد، نوعی اختلاف به وجود می‌آید. بنابراین می‌توان آیه را در مقام طلب تدبری دانست که عمومی‌تر و در دسترس‌تر است. مورد اختلاف در این مرحله، تطابق میان محتوای هر آیه با واقع متناظر با آن است: آیا تأمل نمی‌کنید هر چه در قرآن آمده است، با نظام تکوینی هماهنگی کامل دارد؟ این در حالی است که کتابی در دست بشر نیست که درباره محتوای آن، در هر قطعه و فقره، بی‌قید و شرط بتوان گفت مطابق با واقع است و اندک اختلافی میان آن با واقع متناظر با آن یافت نمی‌شود. نمونه آیه‌ای که در این راستاست، آیه سوره ملک است:

الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ  
الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ حَاسِنًا وَ  
هُوَ حَسِيرٌ: همان که هفت آسمان را طبقه طبقه بیافرید. در آفرینش آن [خدای]  
بخشایشگر هیچ‌گونه اختلاف [و تفاوتی] نمی‌بینی. باز بنگر، آیا خلل [و  
نقصانی] می‌بینی؟ باز دوباره بنگر تا نگاهت درمانده به سوی بازگردد»  
(ملک: ۳-۴).

با به‌میان‌آوردن واقع حکایت‌شده آیات کتاب خدا، وجه مشترک هر دو گونه تدبر که آنها را به دو مرحله کلی درآورده است، روشن می‌شود. واقع اول، مطابق تدبر مرحله اول در تک‌تک یا شماری از آیه‌های کتاب خداوند است که به بخشی از واقع اشاره دارند. واقع دوم که واقع عام و فراگیر است، مطابق تدبر مرحله دوم، یعنی کل قرآن، است که پایان و مرز ندارد و برای همیشه لازم و ضروری است. واقع یا وجه مشترک میان دو مرحله تدبر، این

امکان را به ما می‌دهد که افزون بر تدبر در آیات کتاب خداوند به صورت تدبر انضباطی و محتوایی بتوانیم مرتبه دیگری از هماهنگی را در آیه‌های قرآن به صورت انفرادی و نیز در آیه‌های قرآن در مجموع و کل داشته باشیم؛ به تعبیر دیگر افزون بر مقایسه آیه‌های قرآن با یکدیگر و اذعان به عدم اختلاف آنها با هم، آیه‌ها به طور انفرادی و جمعی با واقع نیز مقایسه می‌شود تا وجه دیگری از اختلاف منتفی اعلام شود؛ بلکه می‌توان این وجه از عدم اختلاف را اساسی‌تر دانست؛ زیرا می‌توان فرض کرد کتابی از فقره‌های غیرمطابق با واقع تشکیل شده باشد؛ اما در میان خود فقره‌ها اختلافی نباشد؛ در این فرض تا وقتی در محدوده متن بمانیم، نمی‌توانیم حکم به عدم اختلاف دهیم؛ البته همان‌طور که خواهد آمد، ممکن نیست بشر بتواند کتابی بنگارد که در متن و محیط آن کتاب، حتی اگر به طور فرضی پایه‌ریزی و ساخته شده باشد، اختلاف نباشد یا درباره اختلاف نداشتن آن تضمین داد.

### ۳. معنای تعلق استفهام به تدبر در قرآن

علامه طباطبایی<sup>ع</sup> استفهام در آیه را استفهام مجازی می‌داند (طباطبایی، [بی‌تا]، ص ۱۹)؛ به این معنا که چون خداوند پرسشگر است، نمی‌توان استفهام را برای طلب دانستن در نظر گرفت؛ از این رو وجه اصلی آن را تحضیض یا برانگیختن قرار می‌دهد؛ بنابراین مقصود از آیه این معناست که «چرا در قرآن تدبر نمی‌کنید؟» به نظر می‌رسد می‌توان استفهام را تعریض‌گرانه دانست و پرسش را به این صورت در نظر گرفت که خداوند آن را در برابر مخاطب قرار می‌دهد تا مخاطب آن پرسش را برای خود مطرح کند تا در نهایت به اندیشه و تدبر افتد؛ مثل اینکه ما به کسی که همه اسباب دانش و فهم و توجه برای او فراهم آمده، اما علائم و آثار آن در وی ظاهر نشده است، می‌گوییم «شما را چه شده که به فلان مسئله توجه نمی‌کنید؛ در حالی که اسباب توجه به آن فراهم آمده است؟» این پرسش از طرف متکلم برای مخاطب قرار داشته شده تا او این پرسش را برای خود مطرح و به آن پاسخ دهد یا این پرسش را برای او پیش می‌کشد تا او بداند در نزد داور از او درباره این توجه‌نکردن پرسش می‌شود و او باید پاسخی برای خود فراهم کند؛ بنابراین اگر استفهام را برای افاده

تحضیض قرار دهیم، بهتر است تحضیض در این جهت باشد که مخاطب این پرسش را برای خود مطرح کند تا ببیند که ملزم است درباره قرآن تدبر کند و نمی‌تواند این پرسش را بسان بسیاری از پرسش‌های دیگر که در برابر آنها مسئول نیست، نادیده بگیرد؛ اما در عین حال به قرینه آیه مشابه با این آیه، می‌توان این استفهام را برای افاده نکوهش هم در نظر گرفت؛ آیه مشابه، آیه سوره محمد است: «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا».

این بدان معناست که قوه عقلی در انسان، وی را به تدبر در کتاب خدا به کفایت تشویق و آن‌گاه الزام می‌کند؛ به گونه‌ای که به الزام در این جهت نیاز نیست؛ اما پاره‌ای از انسان‌ها به این الزام عقلی توجه نمی‌کنند. خداوند به این الزام عقلی یک الزام لفظی را می‌افزاید تا انسان از درون و بیرون در معرض الزام مذکور قرار گیرد. الزام لفظی به صورت صیغه امر نیامده تا این گمان را نیاورد که یک الزام تأسیسی محض است و از آن در عقل هیچ نشانه‌ای از پیش نبوده است؛ بلکه برانگیختن در جهت تدبر پیش‌تر از سوی عقل تقریر و به حد الزام وارد شده است و چون معمولاً پاسخ مناسب گرفته نشده است، خداوند آنها را در مرحله اتمام دلیل و حجت و برهان به تدبر می‌خواند تا بدانند که در برابر آن الزام و این توبیخ راهی برای توجیه تدبر نکردن ندارند؛ افزون بر این چون فعل تدبر در این آیه به صورت مضارع آمده است، نشان می‌دهد این تدبر باید همیشگی و مستمر باشد. ضرورت این تدبر مستمر از آن روست که در آیه سوره نساء، تدبر پایه برای ابراز تحدی قرار گرفته است.

تحدی از این قرار است که اگر این قرآن از غیرخدا می‌بود، قطعاً در آن اختلاف یافت می‌شد. بر اساس این تحدی، مخاطبان آیه تحریص می‌شوند تا به دنبال تعدادی اختلاف باشند که جز در کتاب خدا، در هر جای دیگری که تعلق به خدا نداشته باشد، قطعاً اختلاف وجود دارد؛ بدین ترتیب تدبر مذکور هم موقعیت شناختاری کتاب خدا را در عقول تثبیت می‌کند و هم همه عقول را برای همیشه در کنار منبعی قرار می‌دهد که به شرط به‌دست آوردن مقاصد مدنظر صاحب کلام، آنها را به واقع منتقل می‌کند. تا وقتی که عقل قفل و مسدود و بسته نشده باشد و به تعبیری تا هنگامی که عقل تعطیل نشده باشد و قسمت مرکزی آن، یعنی قلب کار طبیعی خود، یعنی فهم را انجام دهد، انسان می‌تواند فرق این کتاب را با همه

کتاب‌های دیگر تشخیص دهد.

همچنین این آیه نشان می‌دهد اگر کتابی از جانب خدا نباشد، اختلاف در آن هست. «عند غیر الله» یعنی هر آفریده‌ای که از سوی خدا نیست، چه فرد باشد چه جمع کل، هرچه بنگارد، راه اختلاف نه فقط به سوی او گشوده، بلکه این راه بسیار باز و عریض است؛ حتی اگر عقل اول بدون تعلیم لدنی از جانب خداوند بخواهد با دانش بسیار خود کتابی بنگارد، قطعاً در کتاب او اختلاف راه می‌یابد. اگر همه عقول نخستین که از عالی‌ترین موجودات هستی‌اند، با هم اجتماع کنند که با دانش از پیش خود، یا دانش غیرلدنی کتابی بنگارند، این کتاب درباره هرچه باشد، واجد اختلاف است؛ مگر در آن حدودی که به تعلیم لدنی آموخته‌اند. اکنون وجهی از وجوه ناتوانایی جمعی موجودات صاحب عقل برای آوردن قرآن معلوم می‌شود که درباره آن فرمود: «قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَكُوِّنَ كَانٌ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً» (اسراء: ۸۸). اگر کانون همه توانایی‌های علمی و شناختاری عقول موجودات بر محور آوردن کتابی به مثل قرآن متمرکز شود، هرگز نمی‌توانند چنین کاری را انجام دهند؛ زیرا در کتاب آنها راه اختلاف نه فقط باز است که اختلاف فراوان به آن راه دارد؛ درحالی‌که محال است در کتاب خدا موردی از اختلاف یافت شود.

به ملاک نبود اختلاف در قرآن، می‌توان درک کرد که محال است در کلمات پیغمبر ﷺ و امامان ﷺ اختلاف وجود داشته باشد؛ زیرا علم ایشان علم لدنی است و دانش آنها فقط از منبعی مایه می‌گیرد که از هر اختلافی مصون است. مقصود از این اختلاف، یک اختلاف نفس‌الامری است، نه اختلاف نزد اذهان؛ زیرا اذهان در پاره‌ای از مراتب خود که خاص است و شخصی، ممکن است اختلافی را ادعا کنند که در واقع وجود ندارد؛ اما کتابی که به عدم اختلاف تحدی می‌کند، خود می‌تواند نشان دهد که اختلاف‌های ادعاشده بی‌پایه است و هیچ اختلاف نفس‌الامری بدان راه ندارد؛ نیز هر اختلاف ادعاشده، نشان از حضور اختلاف در اذهان مذکور است و این خود برهانی است بر اینکه هر کتابی از غیرخدا حاوی اختلاف است؛ بنابراین پیغمبر ﷺ و امام ﷺ نیز درباره علم و دانش خود همان تحدی را دارند که خداوند به کتاب خود دارد؛ زیرا علم و دانش پیغمبر ﷺ و امام ﷺ و علم و دانش کتاب خدا، هر دو به

خداوند مستند است و به هیچ موجود دیگری وابسته و پیوسته نیست.

### ب) موارد اختلاف و دلیل وجود آن

علامه طباطبایی رحمته الله علیه مواردی از اختلاف ممکن میان فقره‌ها یا قطعات یک متن را بیان کرده است (طباطبایی، [بی‌تا]، ص ۱۹). شدیدترین مورد اختلاف، اختلاف تناقضی است که دو فقره به طور آشکار و صریح، یا با واسطه‌های اندک یا با واسطه‌های متعدد، با یکدیگر تناقض داشته باشند. در اختلاف تناقضی با سلب و ایجابی روبه‌رو هستیم که بر پایه‌های یکسان فرود آمده‌اند. این اختلاف به قدری مطرود است که حتی اذهان این امکان را ندارند که جمع آنها را با یکدیگر تصور کنند. مورد دیگر اختلاف، اختلاف تدافعی است؛ اما نه به صورت تناقضی. این اختلاف به صورت یک ناسازگاری روی می‌دهد و از این رو ممکن است میان دو امر ایجابی شکل گیرد. مورد دیگر اختلاف، اختلاف در صفاتی است که قرآن برای خود بیان می‌کند؛ نمونه‌اش صفات استواری و استحکام آیات قرآن است. همه آیات قرآن استوار و محکم‌اند و هیچ خللی یا کاستی یا نقص یا خطا بدان راه ندارد؛ همچنین همه آیات کتاب خدا از اتقان بیانی و متانت معنایی برخوردار است؛ به طوری که بلاغت که مجموع قوانین ارتباط‌دهنده الفاظ و اذهان با واقع در آن گرد آمده است، در همه آیات آن بدون تخطی برقرار است؛ همچنین از موارد اختلاف، اختلاف در حکومت احکام زمان بر صاحب کتاب است که در قرآن این اختلاف نیز مطرود است؛ زیرا صاحب این کتاب بر زمان حاکم است و بلکه محیط بر زمان و بر همه ظروف طبیعی و عقلی است؛ اما حکومت احکام زمان موجب می‌شود که در محتوای نوشتاری یک نویسنده بشری در جوانی و میان‌سالی و پیری اختلاف نفوذ کند؛ نیز از موارد اختلاف، بی‌ارتباط بودن پاره‌ای از جمله‌های یک کتاب با پاره‌ای دیگر است، یا در ردیف پایین‌تر، اطناب یا ایجاز بی‌جا در پاره‌های مذکور است. باز از موارد اختلاف، هم‌راستایی نبودن قطعات و فقره‌ها در غایات کلی کتاب یا بازماندن آنها در رساندن به مقاصد جزئی آن غایت کلی است. خلاصه اینکه قطعه‌های کتاب یک نگارنده یا سخنان گوینده‌ای بشری در طول و بازه زمانی، به دلیل وجود اختلافات فراوانی که نشان از نقصان صاحب کتاب دارد، یکسان نیست؛ چه این نقص به سوی کمال رفته باشد یا نرفته باشد. در



مقابل، هرکس با قرآن آشنا باشد، می‌تواند تشخیص دهد که کل این کتاب از وضعیت ثابت و استوار صاحب خود حکایت می‌کند. این وضعیت ثابت و استوار، همه کمالات ممکن را در خود به صورت جمعی و نیز به نحو اعجازی گرد آورده است. گفتنی است منظور از نحو اعجازی، نحوی است که نشان می‌دهد این کتاب متعلق به خالق است. نمونه دیگر عدم اختلاف در متن قرآن، اختلافی است که در روابط موجودات با یکدیگر تصور می‌شود. در هر کتابی از کتاب‌های بشری فقط حیطه خاصی از موجودات در نظر گرفته می‌شود که استیفای وضعیت مطلوب آنها، استیفای وضعیت مطلوب چیزهای دیگر را به مخاطره می‌اندازد. نمونه دیگر اختلاف که در قرآن منتفی است، اختلاف در استیفای ادب و موازین اخلاقی است که در هیچ جای آن نقض نشده است.

اما دلیل وجود اختلاف در موجودات امکانی، مخصوصاً انسان، از آن‌رو که عده‌ای از آنها قرآن را به کلمات بشری نسبت می‌دادند، سیطره نقص و کاستی و خطاپذیری و روند استکمال تدریجی است (عابدی شاهرودی، ۱۳۸۰، ص ۱۳). انسان، هر قدر بر تجربه و دانش خود بیفزاید یا هر قدر ملاحظاتی بیشتری را در نظر داشته باشد، نوشته کامل‌تری را از خود به جا می‌گذارد. نوشته‌های دوره بعد از استکمال او با دوره پیش‌تر متفاوت است که اگر چنین نمی‌بود، پیشرفتی برای او حاصل نمی‌شد و این بر خلاف فرض است. حتی انسان واحد، احوالات یکسان در یک بازه زمانی کوتاه، مثل یک روز ندارد و از این‌رو همه شئون او مانند نوشته و سخن، تحت تأثیر احوالات او قرار می‌گیرد. معمولاً کارهای بعدی انسان کامل‌تر است یا انتظار کمال بیشتر از آن می‌رود؛ اما گاه نیز کار بعدی او بر اثر اشتغال ذهنی، ضعیف‌تر از کار پیش‌تر می‌شود. اگر موارد اختلاف را به شمارش درآوریم و آنها را با عدد عبارت‌های یک نوشته بشری ضرب و حاصل آن را جمع کنیم، اختلاف فراوانی را نشان می‌دهد؛ بدین ترتیب اختلاف مذکور یک اختلاف کثیر و فراوان است و چون این اختلاف در آثار بشر یک امر طبیعی است، عبارت «اختلاف کثیر» این واقعیت را توضیح می‌دهد. وصف «کثیر» درصدد توضیح اختلاف قطعی در فقره‌های کلامی یا نوشتاری مخلوقی چون بشر است؛ نه اینکه وصفی احترازی باشد تا مفهوم آن این باشد که یافت اختلاف قلیل در کتاب خدا روا و ممکن

است؛ بنابراین مقصود آیه این است که وقتی کتابی از جانب خدا باشد، اصلاً ممکن نیست اختلافی در آن یافت شود؛ زیرا منشأ اختلاف فقط در مخلوقات یافت می‌شود و درباره خالق منشأ اختلاف مطرود است (طباطبایی، [بی‌تا]، ص ۲۰).

می‌توان گفت اختلاف کثیر به دو صورت واقع می‌شود: صورت اول همان است که بیان شد؛ یعنی هر مخلوقی، از آن‌رو که با دانش تدریجی و ناقص و خطاپذیر سخن می‌گوید یا کتاب می‌نویسد، قطعاً در معرض اختلاف فراوان قرار دارد. صورت دوم آن است که صاحب متن آن قدر عظیم و توانا و داناست که اگر یک فقره اختلاف در کتاب او باشد، در رتبه اختلاف فراوان دیگر موجودات قرار می‌گیرد. کتاب خدا اگر در معرض حتی یک اختلاف واحد می‌بود، نقص اختلاف به آن راه می‌یافت؛ هرچند عدد اختلاف قابل مقایسه با عدد اختلاف در آثار مخلوق نباشد. وجود اختلاف خبر از حضور عوامل اختلاف در صاحب متن می‌دهد و همین نکته موجب می‌شود همه صاحبان متون دارای اختلاف در حیطه امکان اختلاف قرار گیرند؛ هرچند درجه آنها متفاوت باشد. از این‌رو بهتر است همان‌طور که استناد کتاب خدا به مخلوق به صورت فرضی بیان و ابطال شده است، بگوییم فرض ندارد که در کتاب خدا حتی یک مورد اختلاف تحقق یابد؛ زیرا حتی فرض یک اختلاف، کتاب خدا را با کتاب‌های دیگر قابل مقایسه می‌کند؛ درحالی‌که اصلاً قیاس میان کتاب خدا و کتاب مخلوق بی‌جا و بی‌ملاک است؛ همان‌طور که قیاس وجود خدا با وجود مخلوق کار بی‌محتوایی است و حتی در فرض ممکن نیست. ملاک این کمال، به مانند ملاک و معیار قانون اخلاق است: فرض ندارد خداوند حتی یک بار ستم کند؛ فرض ندارد خداوند حتی یک بار راست نگوید و به تبع خداوند، فرض ندارد پیغمبر ﷺ و امامان ﷺ حتی یک بار ستم کنند یا یک بار کذب در گفتار آنان راه یابد؛ زیرا این فرض‌ها ما را از حقیقت آنها جدا می‌کند و ایشان را به حیطه موجودات محصور و خطاپذیر می‌آورد؛ از این‌رو چنین فرض‌هایی در کتاب خدا همیشه به صورت جمله‌های شرطی‌ای تنظیم می‌شود که جمله شرط آن ممتنع است و فقط فرض آن از باب نشان‌دادن لوازم واقعی بودن این فرض ممتنع است.

بنابراین یک مورد اختلاف در کتاب خدا اطلاق نفی اختلاف را خدشه‌دار می‌کند؛

درحالی‌که هرچه درباره خدا صادق است، به‌طورنامحدود و نامشروط برقرار است. اگر ملاک نفی اختلاف درباره کتاب خدا جاری است، حتی یک مورد اختلاف این ملاک را خدشه‌دار می‌کند و در این جهت تفاوتی با اختلاف فراوان در آثار دیگران ندارد. همان‌طورکه قدرت مطلق با عجز سازگار نیست و قادر مطلق، حتی اگر یک متعلق قدرت را نتواند به انجام رساند، اطلاق قدرت او شکسته شده است، در سلب اطلاق، فرقی میان عجز واحد و عجز فراوان و متعدد نیست. به ملاک گفته‌شده، اختلاف واحد درباره کتاب خدا نه فقط در حد اختلاف کثیر در مخلوق است که حتی از آن هم در نفی کمال صریح‌تر و پرهزینه‌تر است؛ بدین ترتیب از صفات سلبی کتاب خدا، عدم اختلاف است؛ همان‌طورکه از صفات سلبی علم خدا، عدم اختلاف است و همان‌طورکه از صفات سلبی فرستاده خدا، یعنی پیغمبر ﷺ و اوصیای او ﷺ عدم اختلاف در گفتار و عمل و تقریر است.

### ج) تقریر قوه عقلی به مثابه قوه سنجشگر

آنچه در این آیه آمده است، ملاکی است برای روبه‌روشدن با هر سخن و نوشته و اثری. انسان در برابر هر گفته و نوشته، وظیفه و مسئولیتی دارد. کار علمی و شناختاری، از هرکسی باشد، باید به تدبیر سپرده شود. تدبیر یکی از کارهای قوه عقل است. قوه شناختاری عقل تا به مقصود و معنای نوشته و کلام کسی منتقل نشود، لازم است عمل خاص تدبیر را به انجام رساند. به‌ویژه در قوه عقلی انسان، تدبیر از آن جهت ضرورت بیشتری پیدا می‌کند که عواملی در انسان برای بازداشتن یا تضعیف عقل از عمل تدبیر فعال است. روشن است هر شخصی در محیط علمی خود باید به تدبیر در موضوع تحقیقی خود اهتمام داشته باشد؛ اما تدبیر در پاره‌ای از امور، از آنجاکه قوه عقلی بدان اهتمام دارد و به محیط‌ها و آموزه‌های اکتسابی تعلق ندارد، از طرف عقل به صاحبان عقل الزام می‌شود. قوه عقلی به هیچ امری همچون شناخت خدا، شناسایی صفات و افعال او و نیز فرمان‌شناسی خدا و شناخت فرستاده و حجت‌های او اهتمام نمی‌ورزد. این دسته از فعالیت‌ها، وجود عقل را تقریر می‌کند و عقل را با توانایی‌های ویژه‌اش تحقق می‌دهد؛ از این‌رو وقتی در برابر آفرینش قرار می‌گیریم، الزام عقلی به نظرکردن و تفکرکردن داریم. وقتی در برابر ارکان و اصول دین قرار می‌گیریم، الزام عقلی به تفکر و

تدبر داریم. تدبر مذکور از این روست که ویژگی‌ها و اوصاف مختص به ارکان دین را ملاحظه و آنها را در قوه عقلی تثبیت و استوار کنیم. اکنون قرآن که کتاب خداست، از طرف خدا با تلاوت و شرح و تفسیر رسول خدا ﷺ و امامان برگزیده خدا به میان بشر آمده است؛ نمی‌توان برای عظمت آمدن قرآن به جهان امکانی، نظیری قرار داد جز عظمت آفرینش جهان‌های هستی یا آمدن جهان‌ها به منطقه هستی؛ از همین رو مناسب است که الزام تدبر در قرآن، به مثابه الزام تدبر در عوالم هستی قرار داده شود. اگر قوه عقلی به طبیعت خود رها شود و مانعی برای آن قرار داده نشود، عقل به صرف طبیعت خود، عمل تدبر را در مواجهه با جهان‌های بزرگ هستی و در مواجهه با کتاب خدا انجام می‌دهد و به صاحب هستی و صاحب قرآن منتقل می‌شود؛ اما موانع درونی و بیرونی در انسان، عقل را به حال خود رها نمی‌کند و بلکه خواسته‌ها و امیال، گاه در راستای ضد عقل حرکت می‌کنند و شناخت و کردار عقل را عقب می‌رانند. قرآن برای شناساندن خود هیچ‌چیزی از انسان طلب نمی‌کند؛ بلکه فقط از او می‌خواهد بگذارد قوه عقلی که مسئولیت بر اساس آن شکل گرفته است، کار خود را انجام دهد. قوه عقلی هم کار خود را می‌داند و هم کارهای محض خود را به توفیق به انجام می‌رساند. همان‌طور که ما دیدن را نمی‌آموزیم، تفکر و تدبر و سایر کارهای عقل نیز به وسیله قوه عقلی به انجام می‌رسد و به تعلیم‌دادن این امور نیازی نیست؛ اما از آنجاکه بشر موجودی مختار است و می‌تواند میان راه عقل و راه نفس یکی را برگزیند، بی‌آنکه بتواند از مسئولیت این انتخاب شانه خالی کند، گاه لازم است کار قوه عقلی به او گوشزد شود و بر ضرورت به کارگرفتن عقل تأکید شود.

وقتی انسان در برابر پیغام‌های خدا قرار می‌گیرد، عقل او را به شنیدن ملزم می‌کند؛ به طوری که اگر نشنود، او را مقصر و شایسته سرزنش قرار می‌دهد. با این پایه در درون انسان، خداوند به یک معنا به همه انسان‌ها و به یک معنا، به آن انسان‌هایی که در برابر خدا بهانه‌گیری یا کوتاهی می‌کنند، به نوعی از جمله زبان استفهام، فرمان تدبر در قرآن می‌دهد تا در هر وضعی که باشند، به سوی اطمینان از خدایی بودن قرآن حرکت کنند. بدین ترتیب می‌توان درباره احتیاج حاضر در این آیه نکات زیر را به دست آورد:

## ۱. تقریر احتجاج

هر چیزی در نظر گرفته شود، یا از جانب خداست یا از جانب غیر خدا. به زبان حصر عقلی، هر چیزی یا از جانب خداست یا از جانب خدا نیست. هر چه از جانب خدا نباشد، از جانب غیر خداست؛ هر چه از جانب غیر خداست، احکام خاصی دارد که در هر چه از جانب خداست، جاری نیست و هر چه از جانب خداست، احکام و ویژگی‌های خاصی دارد که در آنچه از جانب غیر خداست، سریان ندارد. اگر چنین ویژگی‌ها و خواصی در هر دو منطقه سلب و ایجاب نمی‌بود، این منفصله حقیقی به میان نمی‌آمد. احتجاج مندرج در آیه به این صورت تنظیم شده است: آن چیزی که از جانب خداست، یعنی کتاب خدا، قرآن، به فرض از جانب غیر خدا گرفته شده است. اگر چیزی که در واقع از جانب خداست، به فرض از جانب غیر خدا قرار داده شود، آن‌گاه لازم می‌آید صفات و ویژگی‌هایی داشته باشد که در جانب غیر خدا قرار دارد. صفت و ویژگی آنچه از جانب غیر خداست، اختلاف فراوان دارد؛ ولی در قرآن نه فقط اختلاف فراوان نیست که هیچ اختلافی در سراسر آن نیست و حضور اختلاف در آن محال است؛ چراکه حضور یک اختلاف اصل استدلال را مخدوش می‌کند و دو طرف منفصله را مشترک در ویژگی اختلاف می‌کند؛ پس قرآن ممکن نیست از جانب غیر خدا باشد و بنابراین فقط از جانب خداست.

اما چه چیزی از جانب خداست؟ آنچه خداوند مستقیماً یا با واسطه‌ای که با مستقیم بودن منافاتی ندارد، به نبی ﷺ و اوصیای نبی ﷺ اعطا می‌کند، از جانب خداست؛ خود نبی ﷺ و اوصیای او ﷺ از جانب خداوند هستند و به ملاک مذکور هیچ اختلافی در سراسر گفتار و عمل ایشان وجود ندارد. این اختلاف، نه فقط در کل شئون یک امام وجود ندارد که در کل شئون همه امامان ﷺ، آن‌گاه که با هم در نظر گرفته شوند، نیز یافت نمی‌شود. ملاحظه کردن گفتار و کردار یک امام، عین ملاحظه کردن گفتار و کردار امام دیگر است؛ زیرا به ملاک «از جانب خدا بودن» همه آنها یکی هستند و ممکن نیست در سخن یک امام چیزی یافت شود که با سخن امام دیگر اختلاف داشته باشد. آنچه بر نبی وحی می‌شود، از جانب خداست؛ حتی اگر فرشته وحی واسطه این وحی باشد؛ زیرا وحی از جانب خداوند صورت‌های

مختلف و متعددی دارد که جامع همه آنها تکلم خداوند است. خداوند می‌فرماید: «وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بآذُنِهِ مَا يَشَاءُ: و هیچ بشری را نرسد که خدا با او سخن گوید، جز [از راه] وحی یا از فراسوی حجابی، یا فرستاده‌ای بفرستد و به اذن او هرچه بخواهد، وحی نماید» (شوری: ۵۱).

قسم اول، تکلم در این آیه شریفه وحی‌ای است که هیچ واسطه‌ای میان خدا و پیغمبر حضور ندارد؛ در اقسام بعدی، هرچند واسطه‌ای باشد، مقسم تقسیم مذکور، تکلم خداوند با نمایندگان خود است و خداوند اصل تکلم را به خود نسبت می‌دهد. آنچه از نبی و امامان به ما ابلاغ می‌شود، هرچه باشد، از جانب خداست. غیر از این هرچه به ما برسد، از جانب غیر خداست.

## ۲. تقریر دستگاه ناظر

فقره اول آیه دال بر این امر است که خداوند دستگاهی، به مثابه یک دستگاه ناظر، در انسان قرار داده است که از طرف خداوند مأذون است تا به قرآن نظر کند و در درون آن به جست‌وجو بپردازد تا به یک تشخیص برسد. کار این دستگاه در جهت نظارت و جست‌وجو و تشخیص عمل تدبیر است. اگر این دستگاه، از هرچه آن سوی اوست و عمل آن را مختل یا تضعیف می‌کند، آزاد باشد و تدبیر کند، درخواهد یافت که این قرآن با هر کتاب دیگری که در برابر او قرار گیرد، در یک ویژگی متفاوت است. این دستگاه ناظر می‌تواند موقعیت هر چیزی را در جای خودش تشخیص دهد. اگر چنین نمی‌بود، ممکن نبود تشخیص خدایی بودن قرآن بدان سپرده شود؛ به تعبیر دیگر نه فقط در توان این دستگاه است که صدور قرآن از جانب خداوند را تشخیص دهد، بلکه این دستگاه در این جهت به ضرورت بر طبق صدق عمل می‌کند. اگر ضرورت صدق در این دستگاه نمی‌بود، به چنین تشخیص بزرگی فرا خوانده نمی‌شد. این دستگاه فقط ناظر به واقعیت است و ممکن نیست در کشف واقعیت بر خلاف صدق عمل کند. اگر کذب در عقل، چونان عقل ممکن می‌بود، آن را دچار فروپاشی می‌کرد؛ به تعبیر دیگر هیچ ملاکی نمی‌تواند این دستگاه را به دروغ وادارد و در کار شناختاری به خلاف بکشانند و هیچ غیر واقعی نمی‌تواند خود را بر این دستگاه تحمیل کند؛ مگر در

صورتی که قوه عقلی را نیروی امیال و سوءاختیار بشر به انزوا بکشاند؛ در این صورت گرچه عقل چونان عقل بر خلاف عقل عمل نمی‌کند، سلطه امیال راه را بر داوری عقل می‌بندد و نمی‌گذارد داده‌های درست در دسترس عقل قرار گیرد.

این نظارت و تشخیص واقع نشان می‌دهد که خداوند در وجود انسان دستگاهی قرار داده است که اگر با ضوابط و حدود خود عمل کند، می‌تواند به مثابه یک میزان و معیار برای نقد و سنجش به کار رود. فراخواندن این دستگاه به طور عام از طرف خدا منزلت و اعتبار این دستگاه را نشان می‌دهد. قرآن چون از جانب خداست، به دین تعلق دارد و برای تشخیص دین، دستگاهی فراخوانده شده تا موقعیت قرآن را شناسایی کند. قرآن هر موقعیتی که دارد، همان موقعیت دین است؛ دین بر هر پایه و اصولی که مبتنی باشد، همه اصول آن در دسترس شناسایی مستقیم این دستگاه است. خداوند از همه، در هر موقعیتی که باشند، به تدبیر در قرآن دعوت کرده است. این تدبیر هیچ شرط و قیدی از بیرون دستگاه شناسنده موقعیت قرآن، از جمله آموزه‌ها و تعلیمات بشری، ندارد. آیا می‌توان چیزی در قرآن یافت که با اصول موجود در همه دستگاه‌های شناسنده انسان منافات داشته باشد و آن اصول نتواند آن تعلیم قرآن را فهم کند؟ همین دستگاه است که به شناسایی پیغمبر خدا که دین است، فراخوانده شده است. همین دستگاه است که تشخیص می‌دهد شخص نبی، هرچند از نوع بشر است، ویژگی‌ای دارد که فصل وجودی او را ارتباط با خدا و سفارت از جانب او تشکیل می‌دهد و همین دستگاه است که تشخیص می‌دهد امام از طرف خدا، هرچند بشر است، ویژگی‌ای دارد که او را برای همیشه و در حدوث و بقا، مستقیماً به عنایت الهی متصل کرده است؛ بی‌آنکه اسباب و شئون عالم در این ارتباط جایی داشته باشد؛ از همین روست که این دستگاه در مراتب بعدی حکم می‌کند که یک انسان ملزم است تا همه شئون خود را به کتاب خدا، رسول خدا، ولی خدا و حجت خدا بسپارد و از اعمال آرای شخصی و بدون پایه و مدرک در شناخت و کردار پرهیز کند. همین دستگاه است که همیشه در پرسش‌هایی که خدا برای بشر طرح می‌کند، به پاسخ پرسش‌هایی دعوت می‌شود که پاسخ در دسترس همگان است.

### ۳. رابطه معیار عقل با معیار دین

فقره اول آیه باز نشان می‌دهد که راه‌بردن به معیار دین جز از راه معیارهای این دستگاه ممکن نیست. معیارهای این دستگاه که بخشی از دستگاه عقل است، برای شناسایی معیارهای دین لازم و ضروری است. پیش از شناخت دین و برای شناخت دین، باید معیاری در عقل باشد که بتواند دین را شناسایی کند. دین واقعی است یگانه و همه اصول و فروع آن، همه بخش‌های واقع را در بر دارد. عقل در صورتی می‌تواند مقومات و اصول و پایه‌های دین را شناسایی کند که اصول و پایه و مقومات شناخت واقع را در خود داشته باشد و همچنین شناخت ایده‌هایی که جز در دین یافت نمی‌شود. اگر این اصول و پایه‌های شناخت دین که همان اصول و پایه‌های شناخت واقع است، در دستگاه عقل وجود نمی‌داشت، شناخت دین بر امور بیرونی، موقعیت محیطی، تعلیمات اکتسابی بشری و خلاصه وضعیت نامتعین و اتفاقی و تصادفی متوقف می‌شد و افزون بر این، دین از دین‌نماها تشخیص داده نمی‌شد. این معیار عقل است که می‌تواند صرف نظر از همه وضعیت بیرونی و تصادفی، دین را شناسایی کند و دین‌نماها را از کار بیندازد و دین‌سازان را برای همیشه معطل و بیکار کند.

بدین ترتیب، آیه در مجموع به دو معیار اشاره می‌کند: اول معیار عقل و دوم معیار دین. این دو معیار در اصول و پایه‌ها مشترک‌اند. این اصول مشترک در آن بخش از عقل مستقر است که طبیعت اصلی آن را تشکیل می‌دهد و حتی می‌توان آنها را به نحوه وجود عقل ارجاع داد. یافتن این اصول در هر موجود امکانی عین یافتن عقل است. اگر به فرض معلوم شود که در سیاره‌های دیگر موجوداتی هستند که این اصول و پایه‌ها را درک می‌کنند، می‌توانیم نتیجه بگیریم آنها چون ما انسان‌ها عقل دارند و هرگاه معلوم شود موجودی صاحب دستگاه عقل است، باید مطمئن باشیم او نیز چون ما بر اساس اصول و پایه‌های مشترک به شناخت و عمل دست می‌زند. ممکن است در جهان امکانی دو موجود عقلی باشند که دستگاه بدن آنها در اندام‌ها و فضای زیستی خود بسیار متفاوت باشد؛ اما باید مطمئن باشیم هر کار عقلی که از یکی ممکن باشد، از دیگری هم ممکن است و هرچه را این موجود عقلی نیک می‌داند، آن دیگری هم نیک می‌داند و هرچه را اولی شرط لازم و کافی هستی می‌داند، آن دیگری هم



چنان می‌داند. معیارهای عقل، هر صاحب عقل را به سوی ایده‌هایی می‌کشاند که مقوم بالذات و بالتبع هستی و اخلاق‌اند. اینها همان ایده‌هایی است که عقل آرزوی آنها را دارد و جز در واقع دین نمی‌تواند واقعیت داشته باشد؛ به این معنا که اگر کسی دین را وانهد، محال است از نظر عقلی بتواند آن ایده‌ها را در جای دیگری بیابد و درنهایت یا آن ایده‌ها را افسانه می‌پندارد یا همیشه در آرزوی آن در رنج و حسرت به سر می‌برد. درک ایده‌ها و نیافتن مابه‌ازای آنها، درکی رنج‌آور و طاقت‌فرساست که درنهایت آدمی را به وانهادن آن ایده‌ها مجبور می‌کند.

معیار عقل از آن‌رو در دسترس صاحبان عقل قرار گرفته است که با آن خود را به معیار دین برسانند. معیار عقل توقف‌گاه نیست؛ بلکه معیار عقل برای حرکت به سوی معیار دین و توفیق در وصول به آن است. معیار عقل شرط لازم و کافی برای شناخت اجمالی اصول و پایه‌های دین و اصول و پایه‌های واقع است و برای شناخت تفصیلی دین و تفصیلی واقع فقط شرط لازم است و نه شرط کافی. شروط کافی وقتی فراهم است که هم مواد مناسب با هر واقع در دسترس عقل قرار گیرد و هم صورت‌بندی درستی از مواد به عمل آید که مطابق با واقع باشد. عقل در به‌دست‌آوردن مواد لازم و صورت‌بندی درست برای عبور به واقع هم محدود است و هم زمان‌مند و تدریجی است و هم خطاپذیر. این مرتبه از عقل، یعنی عقل اکتسابی، در هر محیط و قلمرویی از متعلقات دانش که وارد عمل شناختاری شود، خطاپذیر است؛ حتی اگر به فرض خطا نکند، خطانکردن منافاتی با خطاپذیری ندارد؛ آنچه با خطاپذیری جمع نمی‌شود، خطاناپذیری است؛ اما خطاناپذیری‌ای که از عامل خطا به طور تضمین‌شده جداست. روشن است چنین عقلی، یعنی عقل در مرتبه خطاپذیری، دیگر معیار شناخت واقع نیست؛ بلکه شناخت‌های آن نیز به معیار نیاز خواهد داشت. معیار عقلی، عبارت است از آن قسمت از عقل که همه مفاهیم و گزاره‌ها و اصول آن ضرورت صدق دارند و به تعبیر دیگر، نمی‌توان نشان داد که مفاهیم و گزاره‌ها و اصول مذکور در عقل نیستند یا مطابق با واقع نیستند. دقیق‌تر اینکه حتی نمی‌توان آنها را خطا فرض کرد؛ زیرا همین که آنها را خطا فرض کنیم، پیش‌تر آنها را تصدیق و مطابقت آنها با واقع را اذعان کرده‌ایم؛ بنابراین بخش

خطاپذیر عقل، معیاری در خود عقل دارد که یافته‌های خود را با آن معیار به سنجش و نقد می‌گیرد؛ اما نباید غفلت کرد که این سنجش نیز گاه با قسمت خطاپذیر عقل انجام می‌شود و صدق آن مشروط به مطابقت آن سنجش با معیار عقلی است. درست است که معیار عقلی ضروری‌الصدق است و هرچه واقعی نباشد، سرانجام از این معیار عبور نمی‌کند و بی‌اعتبار می‌شود، باز ممکن است به کاربرنده آن در استفاده از این معیار قصور یا تقصیر داشته باشد؛ از این رو این امکان وجود دارد که ارجاع درست یک گزاره اکتسابی صادق یا کاذب به معیارهای عقلی، بر اثر ایجاد یک شبهه یا مغالطه، ارجاع‌دهنده را درباره آن ارجاع درست مردد یا منصرف کند؛ اما اگر این ارجاع دوباره با معیارهای عقلی سنجیده شود، بالاخره ارزش بالاتری برای صدق این ارجاع به دست خواهد آمد.

انسان چون قوه عقلی دارد، نیازش به معیارهای شامل، جامع، کامل و خطاناپذیر وقتی بیشتر آشکار می‌شود که محدود بودن و خطاپذیری توانایی‌های او را حتی در ارجاع گزاره‌های اکتسابی خطاپذیر به معیارهای عقلی در نظر داشته باشیم. این معیار جامع و شامل و خطاناپذیر که سراسر هستی و اخلاق را زیر پوشش خود دارد، معیار دین است. معیار دین، اصولی دارد که در دسترس همگان است؛ چون معیار عقلی که در همه عقل‌های جزئی از جمله عقل انسان برقرار است، آنها را مستقیم و بلافاصله مبتنی بر اصول و پایه‌های خود می‌یابد؛ به طوری که نفی آنها با اصول و پایه‌های عقل معیار ناسازگار می‌شود و این اصول و پایه‌های عقلی هرگز نه می‌تواند بر خلاف اصول دین نظر دهد و نه ممکن است به طوری به کار گرفته شود که به نفی آنها نظر دهد؛ بدین ترتیب از طریق معیار عقلی، اصول و پایه‌های دین در دسترس همگان است و معیار عقلی، بی‌درنگ و به ضرورت صدق، اصول دین را درک می‌کند و چه بتواند یا نتواند آنها را به زبان‌های علوم اکتسابی تنظیم می‌کند؛ اما درک تفصیلی دین، عیناً به مانند تفصیلی واقع، جز با عقل اکتسابی که در منطقه خطاپذیری قرار دارد، ممکن نیست. اکنون اگر تفصیلی دین از طریق منابع دین، یعنی کتاب خدا و تعلیمات پیغمبر ﷺ و امامان علیهم‌السلام در نزد عقل قرار گیرند، به دلیل نامتناهی بودن و بی‌خطاب بودن آن منابع و قصور و محدودیت و نیز خطاپذیری عقل اکتسابی، این امکان وجود دارد که دیدگاه‌هایی درباره

محتوای دین مطرح شود که ناسازگار باشند. این تعدد ناهماهنگ آرا مربوط به ناظران بشری است، نه مربوط به متن دین. دین یک واقع دارد که منبع دین آن را بیان کرده است؛ اما ناظران درباره آن اختلاف داشته‌اند. این اختلاف باید به بررسی دقیق معیار عقلی و معیار دینی سپرده شود تا به تدریج و به صورت مشروط بتوان دیدگاه مطابق با واقع را به دست آورد. این روند دقیقاً در واقع تکوینی طبیعی اتفاق می‌افتد. زمین نسبت به خورشید در واقع یا متحرک است یا ساکن. در تاریخ علم، عده‌ای با مدارکی حکم به حرکت زمین و عده‌ای با مدارکی دیگر حکم به سکون آن دادند. بالاخره مدارک سکون زمین ابطال شد و دلایل عبوردهنده شناخت به حرکت زمین در واقع یافت شد. اختلاف در دیدگاه‌های یادشده، اختلافی را در واقع یا اختلاف در حرکت و سکون زمین به وجود نمی‌آورد یا این اختلاف در اذهان به اختلاف در واقع سرایت نمی‌کند و سرانجام ارجاع نظریه‌ها به اصول و پایه‌های عقلی یا معیار عقل نشان داد که کدام یک از دو طرف سکون و حرکت زمین واقعیت را تشکیل می‌دهد.

در این آیه، عقل فرا خوانده شده است تا در کل قرآن تدبر کند؛ زیرا اجزای قرآن، یعنی آیات و سوره‌ها، به صورتی به هم پیوسته‌اند و به یکدیگر ناظرند که دانش این صورت‌بندی مربوط به علم نامتناهی خداست و در توان بشری چنین چینی ممکن نیست؛ اما درک تدریجی محتوای قرآن و چینی آن، بسان درک تدریجی واقع تکوین و چینی آن در توان فهم عقل است. آنچه از انسان خواسته شده، به کارگرفتن معیار عقلی برای نظردادن در این باره است که قرآن منشأیی جز خدا ندارد و علامت آن این است که ممکن نیست در آن اختلافی پیدا شود. عدم اختلاف دال بر علم و دانشی است که در مخلوق، چه جمعی و چه فردی، ممکن نیست و چون چنین کتابی با چنین نشانه‌ای نمی‌تواند از طرف مخلوق باشد؛ پس این کتاب، کتاب خداست.

باید توجه داشت که این آیه مربوط به همه افراد بشر در طول زمان است. قطعات زمان میان افراد انسانی از نظر دانش، فاصله زیادی ایجاد می‌کند و دانش هر عصری پیشرفته‌تر از گذشته و قاعدتاً محدودتر از آینده است؛ اما از آن‌رو که قرآن کتاب ختمی است و حدودی در آینده آن را احاطه و سیطره‌اش را محدود و متوقف نمی‌کند، برای همه انسان‌ها در همه

اعصار، به نشانه نبود اختلاف شناسایی می‌شود. هرچه علم بشر پیش می‌رود، اختلاف میان دانشمندان یک دانش و اختلاف دانشمندان علوم مختلف با یکدیگر کمتر نمی‌شود؛ زیرا هرچه دانش افزون‌تر شود، خطاپذیری و محدودیت و تدریجیت برملاتر می‌شود و به صورت اختلاف ظاهر می‌شود. توسعه در دانش بشری، محدودیت دانش او را از آن جهت برملاتر می‌کند که پرسش‌های جدیدتری را پیش روی او می‌گذارد که از عدد پرسش‌های قبل کمتر نیست. بر همین اساس است که پرسش‌های دانشمندان امروز در هر زمینه و محیط تحقیقی، بیش از پرسش‌های دانشمندان گذشته است. هر طرح علمی پیچیده‌تر که برای نفوذ یا عبور بیشتر به واقع تنظیم شود، چون مقوله‌های بیشتری را به میان می‌آورد، دست‌کم روابط کثیری، به کثرت‌های تصاعدی را میان آن مقوله‌ها به صورت پرسش‌ها با خود دارد که در نهایت تأثیر آنها بر یکدیگر باید به صورت فرمول‌ها و قاعده‌ها ضابطه‌بندی شود؛ همچنین هرچه محاسبه یک فرایند پیچیده‌تر شود، اگر بخواهیم دقیق‌تر آن را تبیین یا پیش‌بینی کنیم، احتمال خطا افزون‌تر می‌شود؛ زیرا هر محاسبه نظری و اکتسابی احتمال خطا دارد. تراکم محاسبه، تراکم احتمال‌های خطاست و جمع این احتمال‌ها، احتمال نهایی را از صفر بیشتر دور می‌کند؛ همان‌طور که دانش اکتسابی بشر در هر مقطعی که باشد، هیچ‌گاه در احتمال خطا تعیین صفر را نخواهد داشت.

نکته اخیر درصدد بیان این مطلب بود که هرچند معیار عقلی و معیار دینی قابل قیاس نیستند، اما با یکدیگر تطابق و هماهنگی دارند.

#### ۴. ضرورت ارجاع اکتسابات بشری به معیار عقل

فقره پایانی آیه این تعلیم را در بر دارد که هرچه از جانب خدا - خواه صورت وحی قرآنی و یا به صورت سنت پیغمبر ﷺ و امامان علیهم‌السلام - نباشد، باید به آن بخش از عقل سپرده شود که دستگاه سنجش و نقد را بر عهده دارد. پس از این ارجاع، خروجی این دستگاه قطعاً وجود اختلاف فراوان در آن است. این تعلیم کتاب خداوند هم وضعیت دانش بشری را تا هر کجا که پیش رود، بیان می‌کند و هم به عوامل این وضعیت اشاره می‌کند. اگر بشر به مثابه وجود صاحب عقل که امکانات شناخت و اکتشاف واقع در او هست، این تعلیم را در پیش روی

خود داشته باشد، نوشته‌های خود و دیگران را که حاصل آرا و نظریه‌هاست، به دیده امور واقعی غیرخطاپذیر نمی‌نگرد و همواره خود و دیگران را به دستگاه سنجش ارجاع می‌دهد تا از وجود قطعی اختلاف در آرا نشان‌هایی را ردیابی کرده، دانش خود را از آنها پیراسته کند؛ بدین ترتیب هیچ بشری نباید این انتظار را از خود و دیگران داشته باشد که در نظام دانش ناظر به سراسر واقع، گفته او یک بار و برای همیشه پذیرفته شود و پس از یک بار نقادی آن را به حال خود واگذار کنند که اگر چنین شود، راه برای پیشرفت شناختاری او بسته خواهد شد. وجود هر اختلافی در میان دانش، اگر به حال خود رها شود، امکان نفوذ ذهن به واقع یا امکان انتقال واقع به ذهن را در حدود مرتبط با خود نمی‌دهد. اگر نظریه‌های هر زمان بدون واریسی مجدد با یافته‌های زمان‌های بعد برای همیشه پذیرفته تلقی شود، در صورتی که مطابق با واقع نباشند، راه نفوذ به واقع و کشف آن را مادامی که هستند، مسدود می‌کنند. درواقع نظریه‌های بشری که قاعدتاً باید به منزله راهگشای به واقع به میان آمده باشند، اگر به دیده قطعی نگریسته شوند، مسدودکننده راه‌های کشف واقع می‌شوند و تا وقتی که پذیرفته شده‌اند، انسان را در بن‌بست‌های معرفتی و شناختاری متوقف می‌کنند.

این تعلیم قرآن در زمان ما که بشر راه طولانی دانش را مقداری پیموده است و در این پیمایش تجاربی را متحمل شده است، در محیط‌های علمی، چه در علوم تجربی و چه در علوم عقلی محض، چه در علوم استنباطی و چه در صنایع و تکنولوژی، به طور تئوریک و نه چندان به صورت عملی، کانون توجه و تفتن قرار گرفته است؛ ازاین‌رو در مسیر پیشرفت علوم، دانش‌های بشری بنا را بر این گذارده‌اند که مشکلات شناختاری را به رسمیت بشناسند و در صورت وجود قراین برای تشخیص خطاهای معرفتی درصدد تجدید نظر در یافته‌ها و نظریه‌ها برآیند؛ هرچند آن نظریه‌ها گاه بنیان‌های یک دانش را فراهم کرده باشند. اما در طول تاریخ دانش بشری، چه بسیار دانشمندانی بودند که در نوشته‌های خود به این پندار افتاده‌اند که افق‌های دانش در دیدگاه‌های آنها خلاصه شده و مشکلات با دیدگاه‌های محدود آنها گشوده شده است. نمونه این دیدگاه درباره فلسفه، دیدگاه کانت است که گفته با نقد عقل، همه مشکل‌ها را آشکار کرده و مشکل‌های اصلی را پاسخ گفته است و دیگر پرسشی در

محیط عقل مطرح نیست، مگر اینکه وی پاسخ آن را در فلسفه خود فراهم کرده است (کانت، ۱۳۶۲، ص ۱۴). به‌طور کلی بر اثر نظریه‌ها و دیدگاه‌ها وقتی ارتباط با واقع محدودتر از توان شناختاری بشر می‌شود، صاحب نظریه و پذیرندگان آن نظریه‌ها خود را در حصارهایی محدود می‌کنند که بسیاری از امور از حیطه آنها خارج می‌شود یا اگر در حیطه آنها قرار گیرد، پاسخ‌های واقعی جای خود را به پاسخ‌هایی می‌دهد که در مقوله‌های آن دیدگاه چینش شده است و صاحبان آن نظریه واقع را با نظریه خود می‌بینند، نه اینکه واقع را از آن ملاحظه آزاد کنند. آزمون‌ها همه برای آن است که بتوان واقع را آزاد و غیروابسته به نظریه و دیدگاه خود ملاحظه کرد و نمونه‌های خلاف واقع این توان را دارند که تصحیح‌گر نظریه‌ها باشند؛ اما اگر نمونه‌های خلاف هم به نظریه مذکور سپرده شود و هرچه از واقع به دست می‌آید، در دام نظریه‌ها بیافتند و با آنها نگریسته شود، امکان عبور به واقع منتفی می‌شود و در جهانی ذهنی محبوس می‌شویم.

دستگاه سنجش عقل هرگز به صاحب عقل اجازه نمی‌دهد در تئوری‌ها و نظریه‌های خود محاصره شود. دستگاه سنجش بر همه نظریه‌ها و دیدگاه‌ها حاکم است؛ چراکه اصول و پایه‌های آن از سنخ نظریه و دیدگاه نیست تا نظریه و دیدگاهی بتواند آنها را به رنگ خود درآورد. تنها دیدگاه و نظریه‌ای در این دستگاه مقبول است که مطابق با اصول و پایه‌های دستگاه سنجش باشد که عیناً اصول و پایه‌های کل واقع و هر مرتبه از واقع است. اگر دانشمند دستگاه سنجش عقل خود را که از عقل شخصی آزاد است، به طبیعت عقلی آن واگذارد، همیشه می‌تواند به نظریه و دیدگاه تأسیسی و ابتکاری خود به چشم ناظر و داور بنگرد و این امکان را داشته باشد که از بیرون با تجهیزات مناسب، نظریه خود را واریسی و بررسی کند. کار دستگاه سنجش آن است که فضای لازم را برای اتصال عقل به واقع فراهم کند؛ زیرا کار عقل ماندن در خود نیست؛ بلکه کار آن کشف خود و آن سوی خود است. اگر دستگاه سنجش در عقل نمی‌بود، عقل ماهیت اکتشافی خود را از دست می‌داد و در وضعیت دانش بسیار اندک باقی می‌ماند یا دانش او چنان با خطاها درگیر می‌شد که امکان شناخت از دست می‌رفت. دستگاه سنجش به عقل جزئی خطاپذیر این امکان را می‌دهد که در عین اکتشافگری

از واقع، در موقعیت محدودیت و تدریجیت و خطاپذیری، در کنش و واکنش با واقع، خطاهای نفوذکرده به دانش خود را تشخیص دهد و کار شناخت را به صورت قابل قبولی پیگیری کند و به آن امیدوار باشد. خصلت محدودیت و تدریجیت قابل حذف یا تدارک نیست؛ از این رو دستگاه سنجش از جهت شناختاری کاری به این خصلت عقل ندارد. امکان شناخت برای عقل و گشوده‌بودن عقل به واقع و واقع برای عقل، به صورت تدریجی، جزو لوازم حیات عقلی در جهان طبیعت است و عقل با کار شناختاری خود، به خود توسعه می‌دهد و خود را با واقع از جهت گستره مطابق‌تر می‌کند؛ اما همه این ویژگی‌ها آن‌گاه با مقصد شناختاری عقل هماهنگ‌اند که خاصیت خطاپذیری عقل از راه ارجاع هر نظریه و دیدگاه عقل شخصی به طبیعت همگانی عقل در مرتبه سنجش، امکانات تصحیح خطای ممکن یا مفروض را در خود داشته باشد. خصلت جمعی دانش بشری از همین روست که خطاپذیری این اقتضا را دارد که عقول جزئی را در تشخیص خطاها به یاری یکدیگر بیاورد و در صورت یافت خطا آن را با تصحیح خطا از دانش برون گذارد.

##### ۵. تقدم و تأخر معیار عقل و معیار دین

روشن شد که برای تشخیص دادن کتاب خدا و تفاوت آن با کتاب‌های بشری، دستگاه سنجش عقل که با خواص خود از همه مراتب دیگر عقل قابل جداسازی است، فرا خوانده شده است. از آنجاکه کتاب مد نظر برای تدبر، کتابی است که به خداوند تعلق دارد و علم او خواص وجوبی دارد و با خواص موجودات امکانی و دانش امکانی آنها تفاوت تباینی دارد، این دستگاه به مثابه معیار عقلی برای تشخیص معیار دینی عمل می‌کند؛ در عین حال معیار عقلی در حدود خود نه فقط با معیار دینی هماهنگ و نه فقط مطابقت، بلکه اتحاد دارد. این دستگاه در حدود خود، هرچند در موجود جایز الخطا قرار داده شده است، در تشخیص واقع به صدق عمل می‌کند. اگر این دستگاه در حدود فعالیت خاص خود امکان کذب می‌داشت، هیچ‌گاه به تشخیص دادن و نظر دادن برای اسناد این کتاب به خداوند فرا خوانده نمی‌شد. این دو معیار قابل قیاس نیستند؛ اما معیار اول در حدود خود عین معیار دوم است؛ از این رو این دستگاه در متون دینی به حجت خداوند در درون اذهان معرفی شده است و نیز از این رو

معیار دینی همه نفس‌الامر و واقع را در بر دارد و در وجود بر معیار عقلی درون اذهان مقدم است؛ اما در شناخت، برای موجود صاحب عقل که معیار عقلی را در خود دارد، مؤخر است. آن قسمت از معیار دینی که با معیار عقلی متحد است، با هر موجود صاحب عقلی معیت دارد؛ اما چون معیار دینی وسیع‌تر و گسترده‌تر از معیار عقلی است، باید نخست با معیار عقلی تشخیص داده شود. پس معیار عقلی در رتبه مؤخر از معیار دینی است؛ اما در شناخت موجود صاحب عقل امکانی، به طور معرفت‌شناختی پیش از معیار دینی می‌آید و با این وصف، در تراز بالاتر با یکدیگر همراهی و هماهنگی دارند.

### د) ضرورت مرحله سنجش در دانش عرفان

از آنچه گذشت روشن می‌شود که هر دانش بشری و هر نظریه ارائه‌شده در یکی از علوم بشری که بخواهد خود را فراتر از دستگاه سنجش عقلی قرار دهد، از اعتبار علمی خارج شده است. منظور از علوم بشری علمی است که بشر با توانایی‌های عقلی خود اکتساب کرده است؛ چه به صورت توانایی عقلی محض، چه به صورت توانایی عقلی و تجربی، چه به صورت استنباطی و چه به صورت استخراجی؛ به تعبیر دیگر، هر آنچه محصول فعالیت شناخت متعارف بشری است، اعم از اینکه در روند فکری قرار داشته باشد یا حدسی، علوم بشری است.

به چنین نظریه یا دانشی که خود را از دستگاه سنجش عقلی فراتر قرار می‌دهد، نه می‌توان به عنوان علم یا دانش کاشف از واقع نگریست و نه می‌توان آن را بر خلاف واقع دانست؛ درباره چنین نظریه‌ای فقط باید خاموش و ساکت بود و در عین حال هیچ اعتنایی بدان، به مثابه علم و دانش نداشت؛ زیرا چنین نظریه یا دانشی راه داوری به سوی خود را بسته است و از این‌رو قوه عقل به مثابه قوه سنجشگر و داور، نه می‌تواند آن را تأیید کند و نه می‌تواند آن را تکذیب کند. البته این وضعیت را نمی‌توان از قوت و شأن بالای آن نظریه یا دانش دانست؛ بلکه در نزد عقل از توجه و اهتمام ساقط می‌شود؛ زیرا هرچه به عنوان قوه عقلی در ما قرار دارد، امری عمومی و در دسترس همگان است و هرچه بخواهد به عنوان دانش و علم مطرح شود، باید در مفاهیم و مقولات شناختاری عقل قرار گیرد تا شناخته و



دانسته شود و سپس در ترازوی عقلی به سنجش گرفته شود تا انتقالگری آن به واقع احراز شود. هر دیدگاه یا نظریه یا دانش بشری که خود را فراسوی دستگاه سنجش قرار دهد، نمی‌تواند عقل را برای انتقال به واقع یاری رساند و آن‌گاه که با اصول دستگاه سنجش به معارضه افتد، قطعاً نه تنها عقل را به واقع منتقل نکرده است، بلکه عقل را در برابر خود قرار می‌دهد و خود را دچار گسستگی و آشفتگی و دوپارگی می‌کند.

در میان دانش‌های بشری، دانشی که گاه آن را معارض با عقل و گاه آن را ورای عقل و گاه آن را مخالف عقل گرفته‌اند و علوم عقلی را حجاب قرار داده‌اند، دانش عرفان است. دانش عرفان نیز درصدد تبیین بنیادهای هستی و اخلاق در مفاهیم و قوانین خاص خود است. منشأ علم و دانش به حقایق هستی در دانش عرفان، قوه شناختاری شهود است. حاصل دستاوردهای شهودی دانش مدون عرفان است. در کنار عارفان، دسته دیگری از محققان درباره همین بنیادها به تحقیق پرداخته‌اند که فیلسوفان نام گرفته‌اند. قوه شناختاری در نزد ایشان عقل حصولی است که می‌تواند با مفاهیم و اصول خود به آن بنیادها دست یابد. عارفان معمولاً در نوشته‌های خود، فیلسوفان را در مرتبه خود قرار نمی‌دهند؛ شاید چون عقل حصولی در دسترس همگان است و فقط عده‌ای خاص توانسته‌اند یا می‌توانند قوه شناختاری شهود را در خود فعال کنند. عارفان معمولاً بر این باورند که هرچه فیلسوفان به عقل می‌دانند، آنها می‌فهمند؛ ولی هرچه آنها به شهود می‌شناسند، در شناخت فیلسوفان نیست. در عین حال مسلّم است اگر عارفان بخواهند از شهودهای خود خبر دهند، باید در همان نظام عقل حصولی این کار را به انجام رسانند. به محض انتقال محتوای شهود از این قوه به عقل حصولی یا دانش حصولی، دستگاه سنجش عقلی این انتقال‌ها را واری و بررسی می‌کند. اگر در این واری چیزی مطابق با اصول و پایه‌های سنجش نباشد، از نظر عقلی طرد می‌شود. در این موقعیت، عارفان یا طرفداران عرفان گاه سخن از توصیف‌ناپذیری و گاه سخن از فهم‌ناپذیری و گاه سخن از نقد یا سنجش‌ناپذیری شهودات عرفانی به میان می‌آورند (فضلی، ۱۳۹۵، ص ۵۷-۶۴).

درباره توصیف‌ناپذیری، این یک مدعاست که می‌توان امری از واقع را درک کرد؛ ولی

نمی‌توان آن را بیان کرد. چگونه ممکن است چیزی در مفاهیم و مقولات عقلی درک شود، اما نتوان آن را به الفاظ و مقوله‌های زبانی منتقل کرد؟ امکانات وضع واژه و امکانات توصیف واژه و سپس تشکیل گزاره‌های حاوی آن واژه و ایجاد ارتباط میان آنها همیشه در توان ساختمان زبانی عقل است. شاهد این سخن خود آیات کتاب خداوند است که در عین بیان واقع و مراتب واقع با واژگان و عبارتهای یک زبان متعارف در میان بشر، یعنی زبان عربی، نازل شده است و همین سخن درباره گفتار پیغمبر ﷺ و امامان علیهم‌السلام که به اذن خداوند بر آسمان‌ها و زمین و طریق آنها احاطه علمی دارند، صادق است؛ افزون بر این هر عارفی وقتی سخن می‌گوید و کتاب می‌نویسد، هم پذیرفته است که شهودات خود را در قالب مفاهیم درک کرده است و هم پذیرفته است که مخاطبش امکان درک شهودات او را از طریق مقوله‌های زبانی دارد. باز افزون بر این، هر مسئله‌ای در عبارتهای عارفان دیده می‌شود، از سنخ مراتبی نیست که بیان آن ممکن نباشد. بله، همیشه این امکان هست که امور پیچیده و دشوار را به آسانی نتوان به گونه‌ای به عالم زبان منتقل کرد که خالی از اشکال باشد. اگر چنین وضعی در نوشتار عارفی باشد و نوعی ناهماهنگی در عبارتهای وی مشاهده شود، آن‌گاه به اقرار خود عارف این عبارتها ناهماهنگ است، نه آنچه منظور وی بوده است. در این صورت عارف موظف است بکوشد در عباراتی بدون اشکال مقصود خود را ارائه دهد. البته این مشکل به عارف اختصاص ندارد؛ بلکه دانشمندان علوم مختلف گاه با این وضعیت روبه‌رو می‌شوند و با تعویض عبارتها یا شرح و بسط آنها می‌کوشند موجبات انتقال معنای مدنظرشان به عالم زبان و از آنجا به اذهان را فراهم آورند.

درباره فهم‌ناپذیری، سؤال دشوار این است که در حین شهود، آیا عارف آنچه را شهود می‌کند، می‌فهمد یا نمی‌فهمد و پس از شهود، آیا محتوای شهود را درک کرده است یا نه؟ ممکن است عارفی بگوید تا امر مد نظر شهود نشود، قابل فهم نیست؛ این سخن درباره او که از چیزی ورای درک عمومی خبر می‌دهد، به فرض که صادق باشد، اکنون برای او مفهوم شده است. دستگاه فهم که همان دستگاه علم حصولی است، یک دستگاه اختصاصی نیست؛ بلکه مفاهیم و اصول و پایه‌های آن در دسترس عموم است؛ بنابراین به مقتضای دانش عرفان،

عارف باید بکوشد مفاهیم و قضایای منسجمی در قوه حصولی عقل ترتیب دهد و آنچه را خود فهمیده است، به همه اذهان که از نظر درک با او هم‌ترازند، انتقال دهد؛ به علاوه از آنجا که خود عارفان همه در یک مرتبه نیستند، لازم است در تعلیمات خود برای مراتب نازل‌تر بیان داشته باشند و بیان جز با مقوله‌های عقلی حصولی ممکن نیست. باز عارفان از آن جهت که گاه با یکدیگر اختلاف دارند، اختلاف خود را از راه فهم متوجه می‌شوند نه از راه شهود؛ به این معنا که عارف اول وقتی از شهودات عارف دوم از راه اخبار او مطلع می‌شود، آن را مقابل شهود خود درک می‌کند. پس شهودات متعارض جز در حیطه فهم، امکان قرار ندارند. باز محتمل است که بسیاری از نویسندگان مکتوبات عرفان نظری اصلاً مندرجات و محتویات کتاب‌های خود را شهود نکرده باشند.

اما در مقام سنجش و نقد، عارفان نیز به مانند حیطه‌های دیگر دانش بشری، بدون مدعی نیستند. صدر المتألهین در کتاب‌های خود و از جمله به نوعی در مقدمه بزرگ‌ترین کتاب خود، اسفار، عارفان را به دو دسته «اکابر» و «جهله» تقسیم می‌کند (شیرازی، ۱۳۶۸، ص ۳۴۵). او در نهایت مشکلات پیرامونی دانش عرفان را مستند به دو عامل می‌کند: مشکل اول، انتقال ناصواب محتوای شهودات آنها به مفاهیم عقلی حصولی است. این مشکل به دست توانای وی در کتاب اسفار گشوده شده است.

مشکل دوم، سخنانی است که جاهلان منسوب به عرفان درباره محتوای شهودها به میان آورده‌اند که جز به کندی یا توقف این دانش نینجامیده است؛ بنابراین چگونه می‌توان، جز با یک دستگاه سنجشگر ناقد، مدعیات درست از مدعیات نادرست منسوب به شهود را از هم جدا کرد؟ به علاوه عارف نمی‌تواند از غیرخود طلب ارادت داشته باشد؛ بلکه بسیاری از جویندگان حقیقت هستند که بر اثر بیانات ایشان که گاه با اصول عقلی ناسازگار افتاده است، ممکن است اعتماد به عرفان را از دست بدهند؛ پس لازم است عارفان بیانات خود را به دستگاه سنجش و نقدی دهند که چون معیار همگانی است، سراسر دانش‌ها را فرا گرفته است و همه دانش‌ها را از این نظر در عرض واحد قرار می‌دهد.

اما اصلی‌ترین نکته در اینجا قوه شهود انسانی است. بر اساس آیه شریفه‌ای که بحث

شد، هرچه به دستگاه سنجش که به معیار عقلی نامیده شد و قضایای پیوسته به آن مربوط می‌شود، بشری نیست. گفتنی است مراد از قضایای پیوسته آن چیزی است که ارکان واقع هستی و اخلاق یا ارکان دین را تشکیل می‌دهد. این بخش از دستگاه شناسایی، در هر داننده و شناسنده عقلی برقرار است و به نوع صاحب قوه شناختاری وابسته نیست. از این مرتبه آن‌سوتر، هرچه از طرف بشر باشد، چه از قوه عقل حصولی برآمده باشد و چه از قوه شهود او مایه گرفته باشد، همه و همه باید به دستگاه سنجش سپرده شود تا درباره آن داوری شود. شهود اگر با واقع مرتبط بوده باشد، قطعاً دلایلی برای رسیدن به آن در واقع وجود دارد. چیزی که واقعی نباشد، ممکن نیست در واقع راهی برای رسیدن به آن وجود داشته باشد؛ در غیر این صورت سفسطه لازم می‌آید؛ بنابراین حتی تراکم شهودها، چه از ناحیه یک عارف باشد و چه از ناحیه عارف‌های متعدد، مانع واگذاری آنها به عقل چونان قوه داوری نیست؛ افزون بر این در دستگاه سنجش، اصول و پایه‌هایی مندرج است که چون عین واقع‌اند، به‌طوری‌که دگرگونی آنها سفسطه را بر شناخت و واقع حاکم می‌کند، حتی بر شهود هم سيطرة دارند. محال است اصول و پایه‌های دستگاه سنجش نقض شود، حتی در شهود.

اهمیت ضرورت ارجاع شهود به دستگاه سنجش از آن‌روست که دستگاه سنجش یک دستگاه عام است که در طبیعت عقل مستقر شده است و به دستگاه حصولی یا دستگاه شهودی خاص وابسته نیست. ما در عرفان یک دستگاه شهودی عام نداریم که همیشه در دسترس همگان باشد و فقط عده خاصی هستند که با تحصیلات و ریاضات ویژه، این امکان برایشان فراهم می‌شود که از قوه شهودی اکتشافگر بهره‌مند شوند؛ در عین حال همین افراد در مرتبه پیش‌تر از دستگاه عقل حصولی و اکتسابی و نیز از دستگاه سنجش برخوردار بوده‌اند؛ به تعبیر دیگر در سیر استکمال عقلی، تقدم با دستگاه سنجش است و پس از آن دستگاه عقلی حصولی اکتسابی در همه دانش‌ها فعال می‌شود. پس از این مراتب، مرتبه دیگری از دستگاه جامع عقل هست که به شهود موسوم است و بر اثر زمینه و مقدماتی، در پاره‌ای از انسان‌ها فعال می‌شود و می‌تواند با واقع ارتباط برقرار کند و از آن شناخت به دست آورد؛ بنابراین تکیه همه دانش‌ها سرانجام بر دستگاه سنجش است.

تعلیم کتاب خداوند بر این نکته نیز گواه است که خواص شناخت اکتسابی بشری، حتی بر شناخت شهودی او نیز حاکم است؛ زیرا شناخت شهودی نیز قسمتی از دستگاه شناختاری بشری است که خواص آن گفته شد. این دستگاه برای ارتباط با واقع است؛ اما برای دریافت واقع همیشه درست عمل نمی‌کند و ممکن است دچار خطا شود. اگر منشأ این خطا از مغالطه نباشد، از محدودیت دستگاه شناختاری انسان، از جمله شهود، در مواجهه با واقع است. به تعبیر دیگر، ممکن نیست دستگاه شناختاری بشر بتواند با واقع به صورت جامع روبه‌رو شود؛ زیرا ظرفیت این دستگاه برای همیشه محدود است و همواره در شناخت اشیا نمی‌تواند همه واقع را با تمام مراتب به صورت یکپارچه و متحد در خود حاضر کند. اختلاف در دانش بشری، از هرگونه که باشد و از هر منشأ شناختاری که برخیزد، هم از امکان خطا مایه گرفته است و هم از محدودیت؛ اما به فرض که دستگاه شناختاری بشری ممکن الخطا نمی‌بود، باز محدودیت او در برابر واقع رفع نمی‌شود. این محدودیت در دانش عرفان که سراغ پایه‌ها و بنیادهای هستی و اخلاق می‌رود، به ملاک عظمت متعلق شدیدتر و اکیدتر است.

### هـ) مورد دیگری از امکان اختلاف

اکنون با بازگشت به صدر نوشتار، با توجه به تدریجیت دانش بشری، صرف نظر از محدودیت و خطاپذیری، می‌توان معنای اختلاف را به این صورت شرح داد: از آنجاکه علم بشری دفعی نیست و کمال آن به یکباره به دست نمی‌آید، درباره هر امری (فرض کنیم یک مسئله پزشکی) بشر نمی‌تواند به‌طور کامل به آن امر بنگرد؛ بنابراین هر بار که تحقیق او کامل‌تر شود، نیاز دارد تا جای عبارت خود را از یافته نخست به عبارت دیگری دهد که مطابق با یافته‌های جدید اوست. همین تغییر می‌طلبد که در آن قسمت از نظام پزشکی مدون تغییراتی داده شود که متناسب با یافته جزئی جدید است. انبوه این تغییرات جزئی سرانجام دانش پزشکی را وادار می‌کند که طرح کلی جدیدی را جایگزین طرح اولیه کند. این روند همواره دانش پزشکی بشری را دچار اختلاف می‌کند. اختلاف در اینجا به معنای جایگزین شدن چیزی در جای چیز دیگر است. عین این وضعیت درباره قانون‌های بشری حاکم بر جوامع است که دائم بر اثر تجربیات جدید و نقصان در محاسبات قانونی به جای قانون دیگر گذارده می‌شود

و حتی اگر قانون قبلی درست و مطابق با نتایج مد نظر بوده باشد، به تکمیل و متمیم نیاز دارد؛ اما قرآن هیچ امری را به جای امر دیگر نمی‌گذارد؛ به این معنا که از امر قبلی صرف نظر شده باشد یا کشف از نقصان و کاستی آن داشته باشد.

تدریجی بودن نزول آیات قرآن در مرتبه ابلاغ است، نه در مرتبه نفس‌الامر قرآنی. قرآن در نفس‌الامر تام و کامل تثبیت شده است و به اقتضای حکمت خدا، آیات قرآن به تدریج بر مکلفان ابلاغ می‌شود تا توانایی‌های صدر اول نزول با تکمیل تشریحات به آستانه لازم برسد؛ اما در مراحل بعدی، این تفسیر قرآن است که دانش آن از طرف خدا به پیغمبر و اوصیایش داده شده تا به تدریج به اذن خداوند به مردم ابلاغ کنند و نشان دهند هر امر مستحدث و جدید چه حکمی در قرآن دارد و آن حکم را به شیوه عام استخراج کنند و استنباط آن را تعلیم دهند. ابلاغ‌ها در طول تاریخ، خبر از اتم‌بودن و اکمل‌بودن قرآن می‌دهند؛ به این صورت که هیچ چیز جای چیز دیگر را نمی‌گیرد، به طوری که چیز اول در تاریخ متوقف شود و به کنار گذارده شود؛ بلکه این واقع است که از طریق ابلاغ محتوای گسترده و تفصیلی کتاب قرآن، خود را بر آدمیان بیشتر آشکار می‌کند.

### نتیجه‌گیری

تدبر در آیات کتاب خداوند نشان می‌دهد این کتاب ممکن نیست به انسان یا مخلوق دیگری منسوب شود. مخالفت با دعوت نبی گاه به این صورت شکل می‌گرفت که کتاب خدا را به دانش بشری نسبت می‌دادند. تحدی قرآن به آوردن مثل آن یا چند سوره یا یک سوره، در برابر این گفته بود که «قرآن از جانب خدا نیست». احتجاج کتاب خدا این است که اگر چنین کتابی از جانب غیر خدا می‌بود، قطعاً دچار اختلاف می‌بود؛ ولی در قرآن موردی از اختلاف یافت نمی‌شود؛ چون این کتاب از جانب غیر خدا نیست. این کتاب یک‌سره به خداوند تعلق دارد و علم بی‌پایان الهی پشتوانه آن است. این احتجاج بر پایه تدبر نهاده شده است. لازمه این پایه آن است که در نهاد عقل، بخشی باشد که توانایی تشخیص واقع را به ضرورت صدق داشته باشد. از این بیان نتیجه گرفته می‌شود وقتی در تشخیص خدایی بودن قرآن این بخش از عقل فرا خوانده می‌شود، نباید هیچ دانش بشری که از خطا و محدودیت مصون

نیست، بدون سنجش عقلی رها شود یا پذیرفته شود.

## منابع و مأخذ

۱. زمخشری، محمود بن عمر؛ **الكشاف**؛ ج ۱، قم: ادب الحوزه، [بی‌تا].
۲. شیرازی، صدرالدین محمد؛ **الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة**؛ ج ۲، قم: مصطفوی، ۱۳۶۸.
۳. \_\_\_\_\_؛ **مفاتيح الغیب**؛ به تصحیح محمد خواجه‌ای؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
۴. طباطبایی، سید محمد حسین؛ **المیزان فی تفسیر القرآن**؛ ج ۵، قم: جماعة المدرسين فی الحوزه العلمية، [بی‌تا].
۵. عابدی شاهرودی، علی؛ **فضا و زمان در فیزیک و متافیزیک**؛ قم: اشراق، ۱۳۸۰.
۶. فضلی، علی؛ **معیار سنجش گزاره‌های شهودی وجودی**؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۵.
۷. فولادوند، محمد مهدی؛ **ترجمه قرآن کریم**؛ قم: دارالقرآن الکریم، ۱۳۷۸.
۸. کانت، ایمانوئل؛ **سنجش خرد ناب**؛ ترجمه میرشمس‌الدین ادیب سلطانی؛ تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۲.