

دوفصلنامه علمی مطالعات تقریبی مذاهب اسلامی (فروغ وحدت)
سال شانزدهم / دوره جدید / شماره ۵۴ / پاییز و زمستان ۱۳۹۹
صص ۵-۱۸ (مقاله پژوهشی)

اخلاق باور و اصول معرفت

در پژوهش‌های تقریبی



• بهروز محمدی منفرد

استادیار گروه اخلاق دانشگاه تهران

muhammadimunfared@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۳/۲۰، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۲/۲۸

چکیده

هدف اصلی پژوهش حاضر تأثیر بر نخبگان و فرهیختگان مذاهب مختلف اسلامی برای ایجاد همفکری و تقریب بین آنها است. در این صورت، چنین اتفاقی بر دیگر افراد جامعه نیز تأثیرگذار بوده و در نهایت امت واحد اسلامی سامان می‌یابد. روشن است که هر پژوهش تقریبی می‌تواند بستری برای همدلی بین فرهیختگان مذاهب مختلف به‌شمار آید. این نوشتار کوشیده است به تحقق پژوهشی موفق یاری رساند. برای این مهم ابتدا «اخلاق باور به تقریب مذاهب اسلامی» را تبیین نموده و بیان داشته است که شواهد و قراینی برای ضرورت تقریب مذاهب وجود دارد که سبب می‌شود فرد به چنین ضرورتی باور داشته و در قبال آن مسئول باشد. همچنین اصولی معرفتی از قبیل انسجام گزاره‌ها و وجود باورهای مبنایی و پایه را معرفی و تبیین می‌نماید. نتیجه سخن اینکه معرفی چنین اصولی می‌تواند بستر را برای اعتنا و اعتماد فرهیختگان و اندیشمندان پیرو مذاهب مختلف اسلامی فراهم آورد، تا در نتیجه با سبکی علمی‌تر امر تقریب بین مذاهب اسلامی را مورد توجه قرار دهند.

کلیدواژه‌ها: اخلاق باور، پژوهش تقریبی، اصول معرفتی، اصول ارزشی.



مقدمه

تقریب مذاهب اسلامی به این معنا است که اندیشمندان و پیروان هر یک از مذاهب اسلامی با نگرشی مداراگرایانه و تسامح به مذهب مقابل توجه نموده و با استناد به آیه شریفه «وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا»^۱ «و همگی به ریسمان خدا چنگ زنید، و پراکنده و گروه گروه نشوید»، در صدد ایجاد نوعی همدلی فکری و اعتقادی و عملی با پیروان سایر مذاهب باشند.^۲ در مجموع حقیقت «تقریب مذاهب اسلامی» از دو حرکت فکری و عملی برخوردار است؛ در مرحله حرکت فکری، ضروری است افراد جامعه دینی از تعصبات مذهبی و همچنین اختلافات اعتقادی با مذاهب دیگر پرهیز نموده و به سوی همدلی فکری و اتفاق نظرهای اعتقادی پیش روند. در مرحله حرکت عملی نیز لازم است پیروان هر کدام از مذاهب اسلامی در پی بسترسازی برای تحقق وحدت و همزیستی مسالمت‌آمیز بین پیروان مذاهب - با وجود اختلاف نظرها و قرائتهای مختلف از متون دینی و آموزه‌های وحیانی - باشند. بنابراین پژوهشهای معطوف به تقریب مذاهب اسلامی می‌تواند عاملی برای همدلی فکری و عملی بین پیروان مذاهب باشند. از نظر نگارنده برخی پژوهشهای تقریبی شامل موارد ذیل است: (۱) پژوهشهایی که از ضرورتها و عوامل تهدید کننده تقریب مذاهب اسلامی سخن گفته و در صدد ارائه راه‌حلها و فرصتهایی برای برون‌رفت از آنها و در نهایت ایجاد تقریب بین مذاهب هستند. (۲) پژوهشهای بیان‌کننده مسائل مشترک بین مذاهب اسلامی - از قبیل مسائل کلامی، تاریخی و فقهی - که می‌توانند سبب گفت‌وگو بین مذاهب اسلامی و

۱. آل عمران، ۱۰۳.

۲. همچنین امام علی(ع) نیز نسبت به نفی تفرقه می‌فرماید: «از پراکندگی پرهیز کنید و بدانید که هر کس مردم را به تفرقه و جدایی دعوت کند، او را بکشید، اگر چه زیر عمامه من باشد» (نهج البلاغه، خطبه ۱۲۷). روشن است که می‌توان بیان امام را به حوزه تقریب بین مذاهب اسلامی نیز تسری داد.

بهره‌مندی هر یک از دیگری شوند. توجه کنید که چنین پژوهشهایی در پی یکی کردن مذاهب فقهی و کلامی یا ارائه وجه جمعی بین آموزه‌های مذاهب اسلامی مختلف نیستند، بلکه در صدد بسترسازی برای گفت‌وگو بین دو رأی و نظر مختلف و تقویت وجوه اشتراک از قبیل اعتقاد به خداوند و نبوت هستند.

پیش‌فرض انجام پژوهشهای تقریبی، پذیرش «اخلاق باور به تقریب مذاهب اسلامی» و همچنین اصولی معرفتی است. پژوهش حاضر در پی پاسخ به این پرسش اساسی است که چه الزاماتی برای نگارش آثار تقریبی وجود دارد؟ برای پاسخ ابتدا روشن می‌سازیم که انسان براساس «اخلاق باور به تقریب مذاهب» نسبت به باورهای خویش - که برخوردار از شواهد و قراین هستند - متعهد و مسئول است. سپس اصولی معرفتی از جمله انسجام بین باورها و وجود باورهای مبنایی و مشترک برای پژوهشهای تقریبی ارائه می‌شود.

«اخلاق باور به تقریب مذاهب» و پژوهشهای تقریبی

برای تبیین دقیق نسبت فوق ابتدا لازم است مراد از «اخلاق باور» را روشن سازیم. کلیفورد در مقاله‌ای با عنوان «اخلاق باور» بیان می‌کند که حقیقت باور نیازمند شواهد و قراین بسنده است و اگر دلایل و شواهدی برای باور وجود داشته باشد، وظیفه داریم که باور داشته باشیم و در قبال این باور هم مسئول خواهیم بود. در مقابل معتقد است که باور به هر چیزی با شواهد و قراین ناکافی، همیشه و همه جا و برای همه نادرست است.^۳ به عبارت دیگر باور داشتن بدون شواهد کافی، امری غیراخلاقی و ساده‌لوحانه است و ما حق نداریم فحوای هر گزاره‌ای را که به آن میل و احساس داریم، باور کنیم.

3. "The Ethics of Belief", p.186.

حال اگر شواهد و قراین و ادله‌ای برای باور به تقریب مذاهب اسلامی - یعنی باور به این گزاره که «تقریب مذاهب اسلامی ضروری است» - وجود داشته باشد، فرد وظیفه دارد که چنین باوری داشته باشد و در قبال این باور مسئول است. پس غیراخلاقی و ساده‌لوحانه است که از باور به ضروری بودن حقیقت تقریب بین مذاهب دست بردارد و براساس امیال یا احساسات خویش برخلاف تقریب عمل کند. اکنون توجه کنید که در پژوهشهای تقریبی به دنبال شواهد و قراینی برای باور به تقریب بین مذاهب هستیم و اگر چنین شواهدی یافت شود، نسبت به آن باور مسئول هستیم. اما مسئله این است که قبل از شروع به چنین پژوهشهایی، قراین و شواهدی وجود دارد که سبب می‌شود فرد در قبال باور به تقریب مذاهب از وظیفه برخوردار بوده و مسئول باشد و در عین حال بستر را برای ورود به پژوهشهای عمیق‌تر فراهم آورد. در ادامه به برخی از این موارد اشاره می‌شود.

۱) «اخلاق باور به تقریب» و اصل کرامت اجتماعی برخورداری انسان از حقیقت کرامت اجتماعی، اولین شاهد برای باور به تقریب مذاهب اسلامی است. ابتدا توضیحی نسبت به جایگاه کرامت اجتماعی انسان در اسلام ارائه و سپس نقش آن در باور به تقریب و پژوهش تقریبی بیان می‌شود. کرامت اجتماعی به این معنا است که حقوق هر فردی - اعم از جانی، مالی و ناموسی - از سوی دیگر افراد جامعه و همچنین حاکمیت محترم دانسته شود. البته تاریخ حیات بشری همواره آستان حوادث تلخ، ناهنجاریها، ظلم، تبعیض، ناامنی، خشونت و ... برای بشریت بوده و بدین‌سان همواره منزلت و مقام حقیقی انسان مورد یغما قرار گرفته و خواسته‌ها و نیازهایش زیر پای انسانهایی از جنس خود لگدمال شده است.

اموری از قبیل خشونت، قومیت‌گرایی، نژادپرستی، بردگی انسانها و جنگهای بزرگ جهانی، نمونه‌های واضحی از فروکاسته شدن از منزلت آدمی بوده‌اند.

به‌ویژه در مغرب زمین افق فکری در مورد منزلت انسان فراز و نشیبهای بسیاری را طی کرده است. برای نمونه کلیسای کاتولیک در قرون وسطی، آدمی را موجودی پست و ذلیل و گناهکار فطری می‌شمرد و با سلب هرگونه اختیار و اراده از انسان، او را به بردگی کلیسا و کشیشان درمی‌آورد. در این دوران بر مبنای کلیسای کاتولیک، انسان، اولاد و اعقابش به گناه جبلی مبتلا شده‌اند. هیچ‌کس را از گناه، رهایی نیست. تمام بشر، ذاتاً مفتون و مبتلا هستند.^۴ البته با شروع عصر رنسانس و دوران جدید، جنبه کرامت اجتماعی انسان نیز بسیار مورد توجه قرار می‌گیرد.

در مقابل نگاه کلیسای کاتولیک به انسان - در قرون وسطی - مشاهده می‌کنیم که براساس آموزه‌های وحیانی و تفکر اسلامی، خداوند مقام و منزلت انسان را تا آنجا ارج می‌نهد که او را خلیفه خدا در زمین به شمار می‌آورد^۵ و در آیات متعدد به حفظ حقوق او از سوی دیگر افراد جامعه تأکید می‌ورزد. تأکید آیات الهی بر نفی توهین، غیبت، آسیب به دیگران و دروغ و همچنین توجه به حقوق اقتصادی و قضایی انسان، نمونه‌هایی از ضرورت حفظ حقوق افراد جامعه و اهمیت کرامت اجتماعی انسان در جامعه اسلامی هستند. البته ضرورت کرامت اجتماعی انسان ریشه در کرامت ذاتی او؛ یعنی برخورداری از قوه خرد، اختیار، اراده و فطرت دارد که به گونه‌ای تکوینی در سرشت انسان، نهاده شده و سبب برتری او بر دیگر موجودات هستی گشته است.

در مجموع برخورداری حقیقت انسان از کرامت ذاتی و اجتماعی، شاهد و قرینه‌ای است برای باور به اینکه تقریب مذاهب اسلامی ضروری است و پژوهشگر تقریبی باید این اصل را به عنوان پیش‌فرض ورود به عرصه پژوهش خویش در نظر داشته باشد. در حقیقت براساس آموزه‌های وحیانی، انسان پیرو هر

۴. تاریخ جامع‌ادیان، ص ۶۴۳.

۵. رک: بقره، ۳۰.





مکتب و فکری که باشد، به خاطر انسان بودنش باید مورد احترام پیرو فکر و اندیشه مقابل قرار گیرد. این امر شاهد و قرینه‌ای است برای اینکه فرد باور داشته باشد که پیرو مذهب مخالف او اگرچه برخلاف او می‌اندیشد، اما در انسانیت با او مشترک است و همین امر برای حرمت نهادن به او و احترام به اندیشه‌اش بسنده است.

وظیفه عملی پژوهشگر تقریبی در مقابل باور به آیات الهی تأیید کننده کرامت اجتماعی و ذاتی انسان، این است که در قبال باور خویش به ضرورت تقریب بین مذاهب مسئول باشد و ضمن پذیرش محتوای باور، نتایج آن باور؛ یعنی اکرام و احترام نهادن به پیروان نظریه و اندیشه مقابل فکر خود را مورد توجه قرار دهد و از توهین و بی‌ادبی نسبت به پیروان مذاهب یا مکاتب دیگر خودداری کند. نقد خود را نیز باید بدون جانب‌داری و تعصب و در کمال احترام و ادب بیان کند. حال اگر پژوهش تقریبی چنین مسیری را دنبال نکند و حتی تلویحاً احترام و اکرام به پیروان افکار مقابل را نادیده بگیرد، عاملی مهم برای تفرقه خواهد بود.

۲) «اخلاق باور به تقریب» و معنای زندگی

پیروان مذاهب اسلامی مختلف از «معنای زندگی» مشترک برخوردارند. وجود شواهد و قراین برای این ادعا سبب می‌شود که فرد در قبال باور به آن، دارای وظیفه و مسئولیت باشد. آنچه در اینجا اهمیت دارد این است که پژوهشگر تقریبی با وجود شواهد و قراینی، چنین باوری داشته و آن را به‌عنوان پیش‌فرض تلقی کند. اکنون برای روشن شدن این امر، لازم است مراد از معنای زندگی روشن و شواهدی برای معنای زندگی مشترک در مذاهب مختلف ارائه شود.

در مبحث «معنای زندگی»، کاری که پیش از هر امر دیگر صورت می‌گیرد، تحلیل کلمه «معنا» است. این کلمه حداقل به دو معنای مهم «هدف» و «ارزش» به‌کار می‌رود؛ یعنی وقتی گفته می‌شود «زندگی انسان

چه معنایی دارد؟» منظور این است که هدف و غایت زندگی انسان چیست؟ یا اینکه ارزش زندگی انسان به چه چیزی است؟ به عبارت دیگر چه هدف و ارزشی در جهان و در زندگی ما انسانها وجود دارد که می‌تواند ملاک و معیار کارها قرار گیرد و علت اصلی ماندن انسان در دنیا و تحمل همه رنجها و گرفتاریهای آن شود؟ هریک از متفکران به فراخور مشرب فکری و دیدگاهی که دارند، پاسخی نسبت به این پرسش ارائه می‌دهند. از یک منظر می‌توان پاسخها را در قالب سه رویکرد کلی طبیعت‌گرایی، فراطبیعت‌گرایی و نیهیلیسم تقسیم‌بندی کرد.

نیهیلیسم شامل هر رویکرد فلسفی است که وجود یک بنیان عینی را برای نظام ارزشی انسان رد می‌کند.^۶ براساس این رویکرد، آنچه سبب معناداری زندگی می‌شود، یا ممکن نیست به دست آید یا هرگز وجود ندارد.^۷ پس غایت و هدف فرجامینی را نه در طبیعت و نه در فراطبیعت نمی‌توان تصور کرد و هر هدف و غایتی در طبیعت یا فراطبیعت به هیچ‌وجه ارزش آن را ندارد که جهت اصلی زندگی شود.

طبیعت‌گرایان هدف و ارزش نهایی زندگی را در طبیعت و جهان مادی می‌دانند. بر این اساس، در زندگی دنیایی و جهان طبیعی و مادی، هدف یا اهداف و ارزشهایی نهایی و فرجامینی وجود دارند که می‌توانند به کارها و مجموعه تلاش و کوشش انسانها معنا دهند و باعث دل بستگی آنها شوند و همه رنجها، دشواریها و گرفتاریها را توجیه کنند. در نهایت باعث ماندن انسان در دنیا و شور و حرارت و حرکت و پویایی او در جهان گردند. طبیعت‌گرایان در اینکه چه امری در طبیعت می‌تواند به زندگی انسان معنا دهد و آن را با هدف و ارزش نماید، خود به دو دسته تقسیم می‌شوند:

۱- طبیعت‌گرایان ذهنیت‌گرا بر شخصیت و ذهنیت و ویژگیهای خاص هر فرد تأکید می‌کنند؛ به این

6. "Nihilism".

7. See: "The meaning of life".

معنا که هرکس با توجه به ذوق و سلیقه و شخصیت و ذهنیت خاصی که دارد، ممکن است در طبیعت چیزی برایش ارزشمند باشد و در آن مستغرق گردد. افراد در گرایشها و امیالشان باهم متفاوت هستند و همین تفاوت در امیال و گرایشها باعث می‌شود ما بر امر معین و خاصی برای همه تأکید نکنیم و بگوییم هرکسی به هر چیزی علاقه و میل داشت و با تمام وجود به آن پرداخت و در آن مستغرق گردید، همان برایش هدف و غایت می‌شود. اموری از قبیل ثروت، قدرت، لذت، شهرت، تمکن اجتماعی و اختراع علمی اهدافی هستند که می‌توانند زندگی افراد را معنادار سازند و هرکسی به یک یا چند مورد از اهداف فوق گرایش دارد. به هر حال، ذهنیت‌گرایان درباره اهداف طبیعی به نوعی نسبت قائل هستند؛ یعنی در میان آن اهداف، هیچ امری نیست که بتواند به‌عنوان یک هدف مورد توجه همه قرار گیرد؛ زیرا ویژگیهای ذهنی و شخصیتی افراد متفاوت هستند. از این رو، اهداف و غایات فوق برای افراد مختلف، متفاوت می‌شود.

۲- طبیعت‌گرایان عینیت‌گرا معتقدند بعضی از اهداف و غایات طبیعی صرف نظر از امیال، گرایشها و ویژگیهای ذهنی و شخصیتی افراد ارزشمندند و انسانها بدون توجه به اینکه به چه چیزی میل و گرایش دارند، برای ارزشمندی و معناداری زندگیشان، باید زندگی خود را در ارتباط با آن اهداف جهت دهند. ایشان اهدافی مثل اختراع علمی، زندگی اخلاقی، ابتکار هنری و عشق به انسان را به لحاظ عینی ارزشمند و باعث معناداری زندگی آدمیان می‌دانند.^۹

فراطبیعت‌گرایان تنها هدف یا اهداف ماوراءالطبیعه را آرزوی فرجامین آدمی و غایت همه کوششها و تلاشهای او تلقی می‌کنند. فراطبیعت‌گرایان معناداری و ارزشمندی زندگی را وابسته تام و تمام به دنیا و زندگی

8. See: Ibid.

۹. برای آگاهی بیشتر از مباحث مربوط به «معنای زندگی» رک: مجله نقد و نظر، شماره‌های ۲۹-۳۲؛ «معنای زندگی از دیدگاه جان کاتینگهام»، صص ۹۷-۱۰۸.

دنیوی نمی‌دانند. هدفمندی و ارزش حیات آدمی به امور ماوراء طبیعت است. وجود مقدس خداوند متعال و اموری مثل بهشت و جهنم - که تبلور و جلوه‌ای از رضایتمندی خداوند هستند - به زندگی معنا و ارزش می‌بخشند. بر این اساس، زندگی فرد در صورتی معنادار است که ربط و نسبت خاصی با قلمرو صرفاً روحانی داشته باشد و در نتیجه اگر خدایی موجود نباشد و یا بر فرض وجود، شخص قادر به ارتباط درست با آن نباشد، در آن صورت زندگی فاقد معنا و بوج است.^{۱۰} در مورد تفکر اسلامی نیز شواهدی وجود دارد که پیروان همه مذاهب اسلامی یک نوع معنای زندگی فراطبیعت‌گرایانه الهی را پذیرفته‌اند. در اینجا تنها به دو شاهد اشاره می‌شود:

۱- آنها با تکیه بر آیات قرآن هدف از حیات دنیوی را رسیدن به تعالی، تکامل و تقرب الی الله دانسته و این غایت نهایی را سبب ارزش‌گذاریهای خاص به زندگی و فرایند معنابخشی به آن می‌دانند. برای نمونه آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ»^{۱۱} که مورد پذیرش و اعتنای پیروان همه مذاهب است، به این امر اشاره دارد که انسان باید همواره نسبت به همه کارها در پی تقوای الهی بوده و از این امر به هر وسیله‌ای اتکا کند. علامه طباطبایی با تکیه بر آیات مورد پذیرش پیروان همه مذاهب بیان می‌کند که تنها با بررسی هدف خداوند از خلقت انسان می‌توان به معنای زندگی انسان رسید.^{۱۲} این اهداف شامل عبادت خداوند، قرب الهی و رستگاری انسان هستند که تنها با قرار دادن خداوند به‌عنوان غایتی متعالی امکان‌پذیر است.

۲- کلیات آثار فقهی و کلامی اهل سنت و امامیه با هدف قرب الهی نگاشته شده‌اند. در واقع همه آثار کلامی و فقهی، خداوند را به‌عنوان غایت‌القصوی و هدفی تلقی کرده‌اند که اعتقادات و افعال انسانها

۱۰. همان.

۱۱. مائده، ۳۵.

۱۲. المیزان، ج ۷، صص ۴۵ و ۴۶.





با ملاحظه آن هدف، ارزش‌گذاری می‌شوند. در این تصویر هرچند روشها و مسیرها متفاوت است، اما شاهد غایتی واحد هستیم.

شواهد و قراین فوق سبب باور پژوهشگر به وجود معنای زندگی مشترک بین مذاهب اسلامی مختلف خواهد شد و در این صورت پژوهشگر نسبت به آن باور دارای وظیفه بوده و در قبال آن مسئول است. چنین باوری می‌تواند به‌عنوان پیش‌فرض برای ورود به پژوهشهای تقریبی قرار گیرد. پژوهشگر تقریبی باید این اصل مشترک بین مذاهب اسلامی را به‌عنوان یک فرصت اساسی تلقی نماید و در پژوهش خویش از آن به‌عنوان اهرمی برای تقریب بیشتر بین مذاهب اسلامی بهره برد؛ به این معنا که ملاحظه کند غایت و هدف متعالی مشترک بین پیروان مذاهب اسلامی می‌تواند به پیوند وثیق بین آنها منتهی شود و کیفیت رفتار و کردار و حتی افکار و احساسات پیروان مذاهب اسلامی مختلف براساس آن سامان یابد. توجه به این امور از سوی پژوهشگر سبب می‌شود: الف) مسیر واحدی برای همه پیروان مذاهب اسلامی تصور کند و با همین مبنا آموزه‌های متفاوت مذاهب اسلامی را به مسیری واحد هدایت کرده و سامان بخشد. ب) در پژوهش خویش این اصل اساسی را به‌عنوان محور قرار دهد و موارد مورد اختلاف جزئی را به خاطر این اصل، کم‌اهمیت نشان دهد. ج) نشان دهد که مسیرهای متفاوتی برای رسیدن به مصداق این اصل وجود دارد و کسانی که یک مسیر را طی می‌کنند، نباید طی‌کننده مسیر دیگر را تخطئه کنند؛ زیرا به هر حال هدف و غایت متعالی یکی است.

«اصول معرفتی» و پژوهشهای تقریبی

تحلیل سنتی نسبت به حقیقت معرفت این است که «معرفت، اعتقاد صادقی است که یک دلیل به اندازه بسنده قوی، این اعتقاد را تأیید می‌کند».^{۱۳} از این رو،

«شناخت و معرفت را به‌عنوان باور^{۱۴} صادق^{۱۵} موجه^{۱۶} توصیف کرده‌اند».^{۱۷} در مجموع به‌طور سنتی وظیفه معرفت‌شناسی این است که هنجارها و معیارهایی را برای شناخت یا برخورداری از باورهای موجه یا تضمین شده معرفی کند. در حوزه پژوهشهای تقریبی نیز وجود باورهای صادق موجه برای معرفت به گزاره‌های تقریبی اهمیت دارد. حال برای توجیه باور به چنین گزاره‌هایی نیازمند اصولی هستیم تا اینکه در نهایت یک پژوهش تقریبی مطلوب تحقق یابد.

۱) اعتبار سند در معرفت تقریبی

با توجه به تحلیل سنتی معرفت، اگر فردی از یک باور صادق به یک گزاره برخوردار باشد، ولی برای باور خود دلیل معقولی نیابد و صرفاً براساس حدس و گمان به صدق باور دست یابد، نمی‌توان گفت که وی نسبت به آن گزاره، معرفت دارد. برای نمونه اگر آن فرد با مشاهده پریدن یک کلاغ، به صدق گزاره P باور پیدا کند، در این صورت، S در باور به صدق P از یک باور علی برخوردار است، اما دارای توجیه معرفتی نیست.^{۱۸}

باور به گزاره‌های به‌کار رفته در یک پژوهش تقریبی نیز باید متکی بر منبع حدس و گمان و تصورات ذهنی صرف و یا شهودات غیرمعتبر نباشد، بلکه زمانی یک پژوهش تقریبی مورد اعتماد محقق می‌شود که باور به چنین گزاره‌هایی تنها از منابع قطعی و معتبر عقل و وحی - که مورد استناد هریک از فریقین هستند - حاصل شود. منظور این است که اگر پژوهشگر گزارشی از یک مذهب نقل می‌کند، حجیت و قطعیت آن گزارش را بر مبنای همان مذهب در نظر داشته باشد. برای نمونه حجیت قرآن و سنت مورد تأیید همه مذاهب است، اما نسبت به نحوه و روش استفاده

14. Belief

15. Truth

16. Justified

17. *Epistemology: An introduction to Theory of knowledge*, p.3.

۱۸. توجیه باور اخلاقی، ص ۴۶.

13. *Epistemology*, p.14.

و فهم قرآن و همچنین سندیت و دلالت روایات اختلاف نظرهایی وجود دارد که پژوهشگر باید حجیت قرآن و سنت را از منظر آن مذهب به روش خودش لحاظ کند. در این تصویر پژوهشگر نباید بدون مراجعه به روش علوم قرآنی، علم رجال و درایه - که مورد اعتنای مذهبی است که گزارشی از آن داده می‌شود - تصور کند که می‌تواند صرفاً با رویکرد خویش، آیات و روایات متشابه را از نگاه مذهب مخالف فهم نماید؛ زیرا محتمل است که در نوشته‌های خود برای نمونه به روایاتی اکتفا کند که از منظر آن مذهب از حیث سند یا دلالت ضعیف بوده و یا ثقه نباشند. در اینجا ضروری است که پژوهشگر حالت بی‌طرفانه را حفظ نموده و مسائل مورد اختلاف را از نگاه عقل نیز واکاوی کند. همچنین تلاش کند در داوری میان اقوال مختلف، از استدلال و برهان منطقی و اشکال منتج آن استفاده کند؛ یعنی به نحوه درست فکر کردن تسلط داشته باشد، تا بتواند از خطای فکر و بیراهه رفتن استدلالها جلوگیری کند.

به‌طور خلاصه استفاده از منابع معتبر می‌تواند به باورهای صادق موجه در حوزه تقریب؛ یعنی معرفت تقریبی منتهی شود. همچنین سبب می‌شود که فرد دارای جهل مرکب نباشد. نمونه وجود جهل مرکب برای فرد در حوزه دینی، این است که فرد نسبت به یک گزاره دینی مذهب مخالف، معرفتی ندارد و در عین حال نسبت به این عدم معرفت نیز معرفتی ندارد (توجه کنید که عدم معرفت مصداق جهل است). علت عدم وجود جهل مرکب، این است که پژوهشگر عرصه تقریب در زمان بیان آراء مخالفان خود، این احتمال را می‌دهد که در معرفتش خطا کند و یافته‌ها، اعتقادات و نتایج او نادرست باشد.

۲) وجود باورهای مبنایی مشترک

باورهای پایه و مبنا، باورهایی هستند که سایر باورها بر آنها مبتنی بوده و از آنها استنتاج می‌شوند. باورهای

پایه شامل امور ذیل هستند: الف) باورهای خطاناپذیر^{۱۹} و تردیدناپذیر مثل باور من به اینکه «من دارای تجربه درد است» و یا باورهای من به برخی گرایشهای گزاره‌ای که به ادراکات حسی تعلق گرفته‌اند، مثل باور به اینکه «به نظرم می‌رسد که میزی مقابل من است». ب) بدیهیات اولیه عقلی مثل باورهای فاعل شناسا به حقایق ساده و روشن ریاضی و منطقی مثل « $2+2=4$ » یا «اجتماع و ارتفاع نقیضین محال است»، چنان‌که ارسطو بیان داشته است: «ما به امور بدیهی و آنچه به واسطه اشکال استدلال بدیهی از بدیهی منتج می‌شود، آگاهی داریم. معرفت مشتمل است بر معرفت برهانی و عقلی یا معرفت از راه فاهمه؛ به کمک فاهمه، اولیات یعنی حقایق بدیهی عقلی را درمی‌یابیم».^{۲۰} با این توضیح، ضروری است در مورد هر علمی، تعدادی باورهای مبنا و پایه وجود داشته باشند که در پژوهش علمی مورد نظر استفاده شوند. در حوزه پژوهشهای تقریبی نیز بسیاری از باورهای مشترک بین مذاهب اسلامی وجود دارند که می‌توانند به‌عنوان باورهای مبنا و پایه در پژوهشهای تقریبی به‌کار روند. پژوهشگر باید با تلاش و مطالعه دقیق منابع معتبر و افراد شاخص آن مذهب، اصول و باورهای مبنایی و زیربنایی هر مذهب را استنباط کرده و با مقایسه آنها موارد مشترک را استخراج نماید. سپس آنها را برای مطالب بعدی و نتیجه‌گیری کلی، مبنا قرار دهد؛ یعنی همان عباراتی که به امر تقریب مذاهب اسلامی منتهی می‌شوند.

بدون شک با مطالعه دقیق کتب کلامی، فقهی و تفسیری مذاهب مختلف اسلامی و نظر علمای شاخص و طراز اول آنان دهها اصل و باور مبنایی مشترک قابل استنباط است؛ اصول و باورهایی که هرکدام از آنها برای هم‌گرایی بین مذاهب بسیار مؤثر هستند. برای نمونه در ادامه به برخی از باورهای پایه و مبنا - که

19. Incorrigeble

۲۰. عقل و ایمان، ص ۱۰۵.





مشترک بین پیروان همه مذاهب بوده - اشاره می‌شود که البته ریشه در باور به آیات الهی دارند.

- در حوزه خدانشناسی بسیاری از باورها بین همه مذاهب اسلامی مشترک بوده و می‌توانند مبنای بسیار مهمی برای سایر گزاره‌ها قرار گیرند. برای نمونه باور به خدای واحد، سیطره قدرت الهی بر هستی و همچنین نیاز همه موجودات در هستی و بقا به خداوند متعال بین پیروان همه مذاهب اسلامی مشترک است که محقق می‌تواند با غور در کتب کلامی متکلمان اسلامی آنها را استنباط کند.^{۲۱}

- در حوزه نبوت نیز می‌توان باورهای پایه و مبنایی در پژوهشهای تقریبی تصور نمود. برای نمونه باور به ضرورت رسالت و راهنما بودن پیامبر(ص) برای امت اسلامی بین پیروان همه مذاهب اسلامی وجود دارد.^{۲۲}

- در حوزه معاد نیز پیروان همه مذاهب اسلامی به اصل وجود قیامت و حساب روز جزا معتقدند.

این باورهای مشترک و مبنایی بین پیروان همه مذاهب اسلامی، سبب هم‌گرایی و وحدت بیشتر می‌شوند و می‌توانند پایه و مبنایی برای استدلال به نفع ضرورت برابری و همدلی بین جامعه اسلامی به‌شمار آیند.

۳) انسجام باور به گزاره‌ها در پژوهش تقریبی

انسجام و سازگاری باور به گزاره‌ها در هر علم و پژوهشی بسیار اهمیت دارد، تا جایی که مکتبی به نام انسجام‌گرایی در حوزه معرفت‌شناسی وجود دارد. براساس این مکتب، زمانی یک باور قابل توجیه است که به نحو مناسبی با دیگر باورهایی که فرد دارد، منسجم باشد. در اینجا به دنبال تبیین یا دفاع از انسجام‌گرایی نیستیم، اما صرفاً دو معیار مهم انسجام بین باورها را برمی‌شماریم که برای تحقق معرفت در هر پژوهشی ضروری است: الف) سازگاری: انسجام مجموعه باورها عبارت از سازگاری منطقی و معرفتی

بین باورهای آن مجموعه است.^{۲۳} ب) رابطه استلزامی: لازم است دلیلی که توسط باورهای متفاوت در یک مجموعه فراهم می‌آید، تأییدی بر دیگر باورهای آن مجموعه باشد و رابطه استلزامی بین یک باور و دیگر باورهای مجموعه وجود داشته باشد. این رابطه استلزامی به دو گونه دلالت شناختی و استنتاجی است. هر قدر ارتباط استنتاجی بین باورهای تشکیل دهنده آن افزایش یابد، شاهد انسجام بیشتری خواهیم بود و در مقابل هر اندازه این ارتباط کاهش یابد، انسجام کم می‌شود.^{۲۴}

به طور کلی وقتی از انسجام گزاره‌ها در یک پژوهش تقریبی سخن می‌گوییم، مراد ما پیروی کامل از نظریه انسجام‌گرایی نیست، تا اینکه توجیه باورها صرفاً به خاطر سازگاری با دیگر باورها محقق شود. بلکه در پژوهشهای تقریبی مراد از انسجام گزاره‌ها، این است که بین باورهای موجود در پژوهش تقریبی ناسازگاری نباشد، هرچند ممکن است بین آنها استلزامی نیز وجود نداشته باشد. در حقیقت ضروری است باورها و گزاره‌های پژوهش تقریبی متضاد با سایر باورهای اعتقادی پژوهشگر نباشد؛ منظور سایر باورهای مبتنی بر عقل یا وحی است. به عبارت دیگر نویسنده باید برای توجیه باورهای خویش از انسجام و هماهنگی و سازگاری آنها با سایر باورهای دینی بهره برد؛ به این معنا که هر گزاره دینی مورد استفاده در پژوهش با سایر گزاره‌های دینی سازگار باشد و آن گزاره را به تنهایی لحاظ نکنیم.

برای نمونه باورهای غلط از سوی برخی پیروان شیعه و اهل سنت، در یک پژوهش تقریبی نباید مورد استناد قرار گیرد؛ زیرا ناسازگار با سایر باورهای شیعه یا اهل سنت است. به طور کلی اگر یک پژوهشگر شیعی بخواهد پژوهشی تقریبی انجام دهد، تنها باید باورهایی را از اهل سنت در پژوهش خویش نقل کند که سازگار

۲۱. رک: کشف المراد؛ شرح المواقف؛ گوهر مراد؛ المباحث المشرقیة.

۲۲. رک: همان.

۲۳. توجیه باور اخلاقی، صص ۲۸۹-۲۹۱.

24. *The Structure of Empirical Knowledge*, p.98.



با سایر آموزه‌ها و باورهای مورد تأیید قطعی رویکرد کلی اهل سنت باشد. در مقابل اگر یک پژوهشگر تقریبی اهل سنت بخواهد پژوهشی تقریبی انجام دهد، ضروری است وقتی باوری را به شیعیان نسبت می‌دهد، دقیقاً ملاحظه کند که آن باور با سایر باورهای شیعی سازگار باشد، نه اینکه با برخی از باورهای شیعی ناسازگار باشد. در ادامه به برخی از باورهای نسبت داده شده به شیعه و اهل سنت اشاره می‌شود که با سایر باورهای هریک از اهل سنت و شیعه ناسازگار بوده و نباید در پژوهش تقریبی مورد استفاده قرار گیرد.

- بی‌تردید برخی از کسانی که خود را شیعه می‌دانند، از روی ناآگاهی در مورد اهل بیت غلو می‌کنند، به این صورت که امیرالمؤمنین علی(ع) را در حدّ خداوند تصور می‌کنند و به همان شکلی که از خداوند درخواست دارند، از امام علی(ع) نیز درخواست دارند. به همین دلیل برخی از اهل سنت به شیعه نسبت غلو داده‌اند، چنان‌که ابن‌جبرین بیان می‌کند که شیعیان نسبت به علی و فرزندان او غلو کرده و آنان را به صفاتی که ویژه خداوند است توصیف می‌کنند و همانند خداوند آنان را صدا می‌زنند.^{۲۵} در حالی که باور به غلو شیعه، با مجموعه باورهای تفکر شیعی سازگار نیست و حتی با دقت در کتب علمای شیعه می‌توان به این نتیجه رسید که بزرگان و علمای شیعه، خود با این پدیده مبارزه کرده‌اند.

از جمله، در بحار الأنوار، بابی در نفی غلو نوشته شده است. در این باب روایتی از امام رضا(ع) نقل شده که ایشان در مقابل کسانی که صفات خداوند را به امام علی(ع) نسبت دادند، فرمود: «منزه است خداوند از آنچه ظالمان و کافران درباره او می‌گویند. آیا علی(ع) تغذیه کننده‌ای در میان تغذیه کنندگان، نوشنده‌ای در میان نوشندگان، ازدواج کننده‌ای در میان ازدواج کنندگان و گوینده‌ای در میان گویندگان نبود؟ آیا او نبود که در مقابل پروردگار خود در حالی که خاضع

و ذلیل بود، به نماز می‌ایستاد و به سوی او راز و نیاز می‌کرد؟ آیا کسی که این صفت را دارد، خدا است؟ اگر چنین است، پس باید همه شما خدا باشید».^{۲۶}

به تبع اهل بیت، متکلمان شیعه نیز غلو را نفی کرده‌اند. شیخ صدوق می‌گوید: «اعتقاد ما در مورد غلات و مفوضه این است که آنان کافر به خداوند هستند».^{۲۷} پس چنین باورهای ناسازگاری، جایگاهی در پژوهشهای تقریبی یک پژوهشگر تقریبی اهل سنت و نیز شیعه نخواهد داشت. حال اگر پژوهشگر تقریبی اهل سنت بخواهد در پژوهش خویش گزارشی از برخی اعتقادات و باورهای شیعیان نقل کند، لازم است در نسبت دادن چنین باورهایی به شیعیان راستین تردید داشته باشد و تفحصی دقیق در تمامی آثار شیعیان - از قبیل روایات صحیح‌السند و صحیح‌الدلالة و همچنین تفاسیر معتبر - نموده و این باورها را با مجموعه باورهای شیعه در نظر گرفته و سازگاری یا ناسازگاری بین آن باور و مجموعه باورهای شیعی را فهم کند.

- محتمل است برخی از کسانی که خود را اهل سنت و جماعت می‌دانند، قائل به تکفیر همه شیعیان باشند. چنان‌که محمد بن عبدالوهاب نسبت به کفر شیعه می‌گوید: «آنان که ملانکه، پیامبران و صالحان را وسیله تقرب به خداوند و شفیع قرار می‌دهند، خونشان حلال و قتلشان جایز است».^{۲۸} همچنین ابن‌جبرین - یکی از مفتیان بزرگ سعودی - می‌گوید: «اگر کسی به شیعیان زکات بدهد، قبول نیست؛ زیرا او با این کار خود به کسی کمک کرده که کفر را تقویت می‌کند و با سنت پیامبر(ص) در حال جنگ است».^{۲۹}

۲۶. بحار الأنوار، ج ۲۵، ص ۲۷۳.

۲۷. الاعتقادات، ص ۱۱۹.

۲۸. کشف الشبهات، ص ۷.

۲۹. اللؤلؤ المکین، ص ۳۹.

۲۵. اللؤلؤ المکین، ص ۳۹.



مجموعه باورهای موجود در کتابهای معتبر اهل سنت از جمله قرآن و کتب سته عرضه کند. آن گاه روشن خواهد شد که اهل سنت واقعی با وجود برخورداری از اختلاف نظر با شیعیان، قائل به تکفیر شیعه نیستند. پس چون چنین باورهایی ناسازگار با سایر باورهای اهل سنت واقعی هستند، در یک پژوهش تقریبی نباید مورد استفاده قرار گیرند.

- برخی از علمای اهل سنت بدون توجه به آثار علمای طراز اول شیعه و کتب تألیف شده توسط آنان و تنها براساس برخی روایات - که آن روایات نیز توسط همان علما توضیح داده شده و توجیه یا رد شده‌اند - می‌گویند: شیعه قائل به تحریف قرآن است و حال آنکه چنین باوری ناسازگار با سایر آموزه‌های شیعیان است، چنان‌که بسیاری از اندیشمندان شیعه - از جمله علامه طباطبایی - با استناد به آیه «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ»^{۳۰} قرآن را مصون از تحریف می‌دانند.^{۳۱} افزون بر این، لازمه باور به گزاره «قرآن از سوی شیعیان تحریف شده است»، این است که قرآن نزد شیعه معتبر نباشد و برای استنباط احکام و سایر اعتقادات نتوان به آن استناد کرد، در حالی که وقتی به کتب کلامی و فقهی مراجعه شود، به راحتی خلاف این مطلب را مشاهده می‌کنیم و خواهیم دید که در بسیاری از موارد علمای شیعه به قرآن ارجاع داده و مستمسک خود را قرآن قرار داده‌اند. به عبارت دیگر همه شیعیان معتقد به حجیت قرآن هستند و چنین امری با تحریف قرآن سازگار نیست. چطور ممکن است عالمی قرآن را تحریف شده بداند، اما در عین حال، آن را کلام خدا دانسته و بدان استناد کرده و حکم خدا را از آن استخراج کند.

در مجموع براساس عبارات فوق، پژوهش تقریبی باید از مجموعه باورهای منتسب به شیعه و اهل سنت تشکیل شده باشد که کاملاً سازگار با دیگر باورهای

هر کدام از پیروان واقعی شیعه و اهل سنت بوده و حتی بسیاری اوقات مستلزم همدیگر باشند. منظور این است که یک پژوهش باید از مجموعه گزاره‌هایی برخوردار باشد که باور به آنها کاملاً با سایر باورهای شیعه یا اهل سنت سازگار باشد. اگر این پژوهش توسط بزرگان شیعه نوشته شده است، باید نوعی سازگاری و استلزام بین باورهایی که در این پژوهش به اهل سنت نسبت داده شده است، با سایر باورهای اهل سنت در دیگر کتب وجود داشته باشد. در مقابل نیز یک پژوهشگر اهل سنت تلاش کند گزاره‌های موجود در پژوهش وی - که به شیعیان نسبت داده شده است - با سایر باورهای شیعیان سازگار باشد. پس باورهایی که چنین نباشند، قابل اعتنا نبوده و آثار معرفتی و تقریبی در پی نخواهند داشت.

۴) پرهیز از پیش‌فرضهای نسبی‌گرایی و تعصب معرفتی

پذیرش نسبی‌گرایی معرفتی^{۳۲} و همچنین تعصب معرفتی قبل از پژوهش تقریبی، به منزله پیش‌فرضهایی معرفتی به‌شمار می‌آیند که اجازه نمی‌دهند پژوهشگر بر مبنای واقعیتها و باورهای حقیقی پیروان مذهب مخالف پژوهش کند. در این صورت، بسیار محتمل است پژوهش تقریبی فرد به نوعی شکاکیت برای خویش و مخاطبان منتهی شده و در نهایت به نتیجه مطلوب نرسد. در ادامه تبیینی از این دو پیش‌فرض معرفتی و چالش آنها برای پژوهش تقریبی ارائه می‌شود، تا پژوهشگر تقریبی واقعی با کنار نهادن چنین مواضعی بتواند در پژوهش تقریبی خویش موفق باشد.

الف) پیش‌فرض نسبی‌گرایی معرفتی: تعاریف متفاوتی از نسبی‌گرایی معرفتی ارائه شده است که البته غالباً از ابهام برخوردارند. همچنین انواع مختلفی از این رویکرد کلی مثل ذهن‌محور و عین‌محور و اعتبار‌گرا وجود دارد که بررسی همه آنها مجال گسترده‌ای می‌طلبد. اما از نگاهی کلی می‌توان گفت براساس نسبی‌گرایی معرفتی

۳۰. حجر، ۹.

۳۱. «قرآن مصون از تحریف (بررسی دیدگاه علامه طباطبایی)».

اموری از قبیل توجیه، صدق و اعتبار باورها - اعم از دینی یا غیردینی و البته غیرمعطوف به امور تجربه‌پذیر برای یک فرد - تنها به خاطر نسبت آن باورها با مواردی از قبیل شرایط اجتماعی، فرهنگی و یا حتی جهان‌بینی جوامع یا افراد متفاوت تحقق می‌یابند. برای همین، نمی‌توان توجیه یا اعتبار باوری را به طور مطلق مشخص کرد. با این توضیح، در نسبی‌گرایی معرفتی شاهد وابستگی معرفت و توجیه یک باور به امور و شرایطی دیگر هستیم. به طور خلاصه نسبی‌گرایی معرفتی و مطلق‌گرایی معرفتی دیدگاه‌های مخالفی در مورد بحث‌های معطوف به توجیه معرفتی باورها هستند؛ زیرا آنها تفاوت دارند در اینکه آیا به طور مطلق هنجارها یا سیستم‌های معرفتی درست وجود دارند یا خیر؟ مطلق‌گرای معرفتی به این پرسش جواب مثبت و نسبی‌گرا پاسخ منفی می‌دهد که توضیح آن بیان شد.³³ به هر حال، پذیرش موضع نسبی‌گرایی معرفتی توسط پژوهشگر حوزه تقریب چالشی اساسی پیش‌روی پژوهش‌های تقریبی است؛ زیرا اگر پژوهشگر تقریبی تصور کند اختلاف شرایط، فرهنگ، جهان‌بینی و سایر امور سبب تغییر معرفت و توجیه باور می‌شود، در نتیجه اختلافی واقعی بین مذاهب اسلامی وجود ندارد تا نوبت به تقریب مذاهب برسد. علت عدم وجود اختلاف واقعی این است که شرایط و سایر امور به‌عنوان اصل و معرفت به‌عنوان فرع به حساب می‌آید و همه معارف در جای خود حق و صحیح هستند. به عبارت دیگر برای نمونه اگر پیرو مذهب شیعه از یک باور دینی برخوردار است، صرفاً به خاطر این است که در شرایط و موقعیتی قرار گرفته که پیرو مذهب اهل سنت در آن شرایط و موقعیت قرار نگرفته است. بنابراین اگر کسی چنین مبنای معرفتی داشته باشد، هرگز نمی‌تواند در مسائل مورد اختلاف ورود کند و در نتیجه جایی برای بحث در مورد تقریب مذاهب و هم‌گرایی آنها باقی نخواهد ماند؛ زیرا همه صحیح و بر

33. *Epistemic Relativism: A Constructive Critique*, pp.34&35.

حق هستند.

توجه کنید که پژوهشگر تقریبی دنبال پاسخ به این پرسش نیست که «کدام یک از دو رویکرد شیعه و اهل سنت در موضوع خاصی دیدگاه درستی دارند؟» تا در نتیجه پذیرش نسبی‌گرایی معرفتی مانع پاسخ درست به این پرسش شود، بلکه پژوهشگر تقریبی می‌خواهد بگوید اساساً اختلاف‌نظرهایی بین شیعه و اهل سنت وجود دارد و من می‌خواهم تا حد امکان بین آنها تعامل و اتفاق نظر ایجاد کنم، وگرنه اگر نسبی‌گرایی معرفتی را بپذیریم، دیگر نوبت به تلاش برای تحقق اتفاق نظرها و تقریب مذاهب نمی‌رسد و از نظر او همه درست می‌گویند و چنین تلاشی بیهوده است.

ب) پیش‌فرض تعصب معرفتی: از نگاه جانب‌دارانه و تعصب معرفتی اجتناب شود. منظور از تعصب معرفتی این است که فرد از تعصبی خاص در مورد معرفت به باور خود برخوردار باشد و هیچ احتمال خطایی در باورش ندهد. در این صورت، چنین فردی از همان آغاز فرض را بر این قرار داده است که حتی اگر دلیلی بر خطا بودن باورش بیابد و در مقابل، دلیلی به نفع باور پیرو مذهب مقابل مشاهده کند، باز هم باور خویش را موجه بداند. برهیز از چنین تعصبی تأثیرگذار است؛ زیرا محتمل است فردی دارای باور ضدتقریبی کاملاً خطایی باشد و در عین حال تصور کند باور او موجه است، حال اگر در گفتمان تقریبی خویش به مجموعه باورهایی علیه آن باور ضدتقریبی خود دست یافت، نباید تعصب معرفتی داشته باشد و باید بتواند باور ضدتقریبی خود را کنار گذارد.

در حقیقت فرد دارای تعصب معرفتی از همان آغاز با نگاهی منفی و تنفرآمیز نسبت به اندیشه‌ها و معارف طرف مقابل پا به میدان گذاشته و شروع به نگرارش می‌کند. چنین شخصی ابتدا مبنایی را در ذهن خود برگزیده و به طور قطع و یقین معتقد است طرف مقابل آن باطل است. بنابراین برای درستی اندیشه خود و ابطال اندیشه مقابل، به دنبال مستند می‌گردد و هرگز





تلاشی در جهت فهم درست مطلب و اندیشه حقیقی ندارد. او در تلاش است تا اندیشه خود را بر کرسی نشانده و اندیشه طرف مقابل خود را باطل جلوه دهد. با این توضیح، اگر پژوهشگر تقریبی شیعه یا اهل سنت با این پیش فرض پژوهش کند که همه معارف خودش درست و صحیح بوده و در مقابل، آرای پیروان مذهب مقابل، خطا هستند، نمی‌تواند پژوهش تقریبی تأثیرگذاری ارائه کند و پژوهش او بیشتر همانند یک طنز است. به طور کلی پژوهشگر تقریبی باید خالی ذهن و بدون انتخاب موضوع تنها به نیت نزدیک‌تر کردن پیروان مذاهب مختلف پژوهش کند. در این صورت براساس اصول منطق و استدلال برای رسیدن به هدف اصلی پژوهش خویش، اگر دلیلی بر رد اعتقاد و باور ضدتقریبی خویش یافت، از پذیرش آن دریغ نکند.

توجه کنید حتی در آثار برخی فیلسوفان نیز تعصب معرفتی دیده می‌شود. برای نمونه گاهی فیلسوفی بزرگ و نامدار مبنایی را در فلسفه انتخاب کرده و به درستی آن معتقد است. سپس بسیار تلاش می‌کند که مستندی از آیات و روایات را برای آن بیابد، تا در نظر برخی از محدثان نیز زیبا و مستند جلوه کند. برای همین با تعصب معرفتی بر روی مبنای خویش تمام تلاش خود را به کار می‌گیرد که برخی از آیات قرآن کریم یا روایات را به نحوی تفسیر کند که در نهایت اندیشه مورد قبول وی، از آنها استخراج شود. در حالی که اگر بدون پیش فرض ذهنی خود، سراغ آن آیات یا روایات می‌رفت، هرگز چنین استنباطی را نمی‌کرد. چنین تعصبی از سوی آن فیلسوفان و اندیشمندان سبب شده است آثار آنها ماندگار و تأثیرگذار نبوده و توجه چندانی از سوی اهل علم به آنها نشود.

در میان هریک از شیعیان و اهل سنت کسانی وجود دارند که از تعصب معرفتی برخوردارند. در میان اهل سنت می‌توان سلفیهای افراطی و در میان شیعیان نیز اخباریهای افراطی را نام برد. هر دو طیف طبیعتاً

نمی‌توانند از تقریب سخن بگویند و دارای پژوهشی تقریبی باشند؛ زیرا هریک از آنها با تعطیل عقل جایگاهی برای اندیشه و استدلال عقلی باقی نمی‌گذارند و صرفاً براساس ظواهر و مشاهدات ظاهری حکم می‌کنند.

به هر حال، اگر پژوهشگر تقریبی با پذیرش پیش‌فرضهای نسبی‌گرایی و تعصب معرفتی به نگارش پژوهش تقریبی بپردازد، کارکرد درستی برای پژوهشهای تقریبی مشاهده نخواهد شد. به عبارت صحیح‌تر اساساً پژوهش تقریبی بی‌معنا است و سامان نمی‌یابد.

۵) معرفت دقیق اختلاف نظرها

پژوهشگر حوزه تقریب ضروری است فهم دقیقی از همه اختلاف‌نظرهای بین مذاهب اسلامی داشته باشد، تا در صورت وجود حساسیتهای پیروان هریک از مذاهب نسبت به آن اختلافات، از پرداختن به آنها پرهیز نماید. توجه کنید که برخی اختلاف‌نظرها به خاطر وجود اشتراک لفظی است. اشتراک لفظی حالتی است که بر یک لفظ به سبب وضع آن برای چند معنا به طور جداگانه، عارض می‌گردد، مانند لفظ «شیر» که

برای حقایق متعددی وضع شده است.^{۳۴}

یکی از مشکلاتی که گاهی در مجامع علمی رخ می‌دهد، این است که از یک لفظ مشترک استفاده می‌کنند، در حالی که یک فرد معنای خاصی از آن را در نظر دارد و طرف مقابل او معنای دیگری را اراده کرده است. در علم منطق از این مطلب با عنوان مغالطه اشتراک لفظی یاد می‌شود؛ یعنی گاهی گوینده یا نویسنده سخن، قرآینی ذکر می‌کند که مخاطب فکر کند معنای مد نظر گوینده فلان معنای خاص است، اما خود او معنای دیگری از آن را اراده کرده است و در نتیجه‌گیری براساس معنای مد نظر خود نتیجه می‌گیرد.^{۳۵}

۳۴. أصول الفقه، ج ۱، ص ۳۸.

۳۵. المنطق، ص ۴۸۴.

لفظ امامت بین شیعه و اهل سنت نمونه‌ای از اشتراک لفظی است. از منظر شیعه، امامت پدیده و مفهومی درست نظیر نبوت - آن هم عالی‌ترین درجات نبوت - است. به عبارت روشن‌تر شیعه، امامت را استمرار رسالت پیامبر(ص) می‌داند (نه خود رسالت؛ زیرا رسالت و نبوت همراه هستند و با پیامبر(ص) ختم شد) که دارای صفات عالیه کمالی است و از همان اوصاف پیامبر(ص) یعنی علم تام به شریعت و عصمت برخوردار است.^{۳۶} در حالی که از نگاه اهل سنت، امام ضرورتاً از ویژگیهای علم کامل و عصمت از گناه و خطا برخوردار نیست و خود مردم می‌توانند فردی را به‌عنوان امام انتخاب کنند، هرچند معصوم نباشد.^{۳۷} ایجی در تعریف امامت می‌گوید: امامت رهبری عمومی در دین و دنیا برای یکی از اشخاص است.^{۳۸} همچنین ابن خلدون بدون اشاره به ویژگیهای علم و عصمت برای امام می‌گوید: امامت جانشینی صاحب شریعت در حفظ دین و تدبیر امر دنیوی مردم است.^{۳۹} افزون بر این، در حالی که متفکران شیعه قائل به حسن و قبح ذاتی و عقلی هستند، بزرگان اشاعره اهل سنت معتقدند: «فعل خوب، فعلی است که خداوند به آن امر کرده است و فعل بد، فعلی است که خداوند از آن نهی کرده است و خوبی یا بدی چنین افعالی وابسته به امر یا نهی الهی است».^{۴۰}

بی‌تردید فهم دقیق همه اختلاف‌نظرها سبب می‌شود که پژوهشگر تقریبی تمام تلاش خود را برای برون‌رفت از آن اختلاف‌نظرها به کار برد و با پردازش به جنبه‌های اشتراکی، رسالت تقریبی را محقق سازد.

نتیجه‌گیری

۱. بسیاری از آیات و روایات، همه افراد جوامع اسلامی

را به همدلی، هم‌زیستی مسالمت‌آمیز و عدم تفرقه و در نهایت غایتی متعالی به نام خداوند امر نموده و سوق می‌دهند. پژوهشگران پژوهشهای تقریبی برای پاسخ به توصیه قرآن و همچنین برای اینکه بتوانند رسالت اصلی خود را در تقریب بین نخبگان و فرهیختگان مذاهب اسلامی مختلف فراهم آورند، ضروری است «اخلاق باور به گزاره‌های تقریبی» و همچنین «اصول معرفتی» را در پژوهشهای تقریبی مورد توجه قرار دهند. برای نمونه پژوهش تقریبی با اموری از قبیل عدم مسئولیت در قبال باورهای تقریبی و همچنین تعصب معرفتی سازگار نیست. البته توجه به اخلاق باور و اصول معرفتی تنها با این فرض تأثیرگذار است که پژوهشگر از تخصص علمی دقیق نسبت به بحث تقریبی مورد نظر برخوردار باشد. در این صورت، می‌تواند بر نخبگان و فرهیختگان مذاهب مختلف تأثیر گذاشته و در نهایت فرهنگ و تمدن جامعه اسلامی را به سوی تقریب بین مذاهب سوق دهد.

۲. ضروری است پژوهشگر تقریبی مؤلفه‌های اخلاق پژوهش را مورد توجه قرار دهد، از قبیل: (۱) رعایت استنادات کتابها و مقالات علمی (۲) امانت‌داری در آدرس‌دهی (۳) توسعه استنادات (۴) رعایت انصاف علمی (۵) رعایت احترام و پرهیز از توهین نسبت به افراد و اشخاص دیگر (۶) نقد سازنده و به دور از تعصب و جانب‌داری. اگر در پژوهش تقریبی امور فوق رعایت نشود، چنین پژوهشی از اعتبار علمی برخوردار نبوده و مورد اعتنای اندیشمندان و نخبگان قرار نگرفته و نمی‌تواند تأثیر تقریبی مطلوب داشته باشد.



۳۶. الإلهیات علی هدی الكتاب و السنة و العقل، ج ۴، ص ۱۳.

۳۷. رک: کشف المراد، ص ۲۲۵.

۳۸. شرح المواقف، ج ۸، ص ۳۴۵.

۳۹. تاریخ ابن خلدون، ج ۱، ص ۲۳۹.

۴۰. الاقتصاد فی الاعتقاد، ص ۱۱۶؛ أبکار الأفكار، ج ۲، ص ۱۲۳.

- قرآن کریم.
- أبكار الأفكار فى أصول الدين، على بن ابى على آمدى، قاهره، دارالكتب و الوثائق القومية، ۱۴۲۳ق.
- أصول الفقه، محمدرضا مظفر، قم، مكتب الاعلام الإسلامى، ۱۳۷۳ش.
- الاعتقادات، محمد بن على ابن بابويه، ترجمه محمدعلى حسنى، تهران، علميه اسلاميه، ۱۳۷۱ش.
- الاقتصاد فى الاعتقاد، محمد بن محمد غزالي، بيروت، دارالكتب العلميه، ۱۴۰۹ق.
- الإلهيات على هدى الكتاب و السنة و العقل، جعفر سبحانى، قم، المركز العالمى للدراسات الإسلاميه، ۱۴۱۲ق.
- بحار الأنوار، محمداقبر بن محمدتقى مجلسى، بيروت، مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ق.
- تاريخ ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد ابن خلدون، بيروت، دارالفكر، ۱۴۰۸ق.
- تاريخ جامع اديان، جان باير ناس، ترجمه على اصغر حكمت، تهران، علمى و فرهنگى، ۱۳۷۷ش.
- توجيه باور اخلاقى، بهروز محمدى منفرد، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامى، ۱۳۹۷ش.
- شرح المواقف، مير سيد شريف ايجى، قم، الشريف الرضى، ۱۳۲۵ق.
- عقل و ايمان، آلوين پلانتينگا و نيكولاس ولترستورف، ترجمه بهناز صفرى ميان رشيدى، قم، دانشگاه قم؛ اشراق؛ انجمن معارف اسلامى ايران، ۱۳۸۱ش.
- «قرآن مصون از تحريف (بررسى ديدگاه علامه طباطبايى)»، اميررضا اشرفى، مجله معرفت، شماره ۱۲۲، ۱۳۸۶ش.
- كشف الشبهات، محمد بن عبدالوهاب تميمى، رياض، وزارة الشؤون الإسلاميه و الأوقاف و الدعوة و الإرشاد، ۱۴۱۸ق.
- كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد، حسن بن يوسف حلى، صيدا، مطبعة العرفان، ۱۳۵۳ق.
- گوهر مراد، عبدالرزاق بن على فياض لاهيجى، تهران، اسلاميه، بى تا.
- اللؤلؤ المكين من فتاوى فضيلة الشيخ ابن جبرين، عبدالله بن عبدالرحمن ابن جبرين، رياض، بى تا، بى نا.
- المباحث المشرقيه فى علم الإلهيات و الطبيعيات، محمد بن عمر فخررازى، قم، بيدار، ۱۴۱۱ق.
- «معناى زندگى از ديدگاه جان كاتينگهام»، اميرعباس على زمانى و مريم درياني اصل، مجله الهيات تطبيقى، سال اول، شماره ۱، بهار ۱۳۸۹ش.
- المنطق، محمدرضا مظفر، قم، دفتر انتشارات اسلامى، ۱۳۷۹ش.
- الميزان فى تفسير القرآن، سيد محمد حسين طباطبايى، قم، اسماعيليان، ۱۳۹۳ق.
- نهج البلاغه، محمد بن حسين شريف رضى.
- *Epistemology*, Richard Fumerton, Blackwell Publishing Ltd, 2006.
- *Epistemology: An introduction to Theory of knowledge*, Nicholas Rescher, New York, University of New York, 2003.
- *Epistemic Relativism: A Constructive Critique*, Markus Seidel, Springer, 2014.
- "Nihilism", *Encyclopædia Britannica*, Ultimate Reference Suite, Chicago, Encyclopædia Britannica, 2008.
- "The Ethics of Belief", William Kingdon Clifford, in his *Lectures and Essays*, Vol.2, London, MacMillan & Co., 1879.
- "The meaning of life", T. Metz, *Stanford Encyclopedia of philosophy*, First published Tue May 15, 2007; substantive revision Mon Jun 3, 2013.
- *The Structure of Empirical Knowledge*, Laurence Bonjour, Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1985.

