

## وثاقت معرفت عقلانی در تفسیر المیزان\*

ab.ghorbani@ut.ac.ir

عباس قربانی / استادیار دانشگاه تهران

پذیرش: ۹۴/۱۰/۲۳

دریافت: ۹۴/۲/۲۹

### چکیده

قرآن کریم با دعوت به خردورزی، از انسان ایمان به خدا، جهان غیب و زندگی مؤمنانه را طلب می‌کند. اما وثاقت عقل حتی در باب جهان مشهود سخت مورد مناقشه است. در این صورت، چگونه می‌توان به دعوت قرآن پاسخ مثبت داد؟! در تفسیر المیزان چه راه‌حلی ارائه می‌شود؟ در این تحقیق، با هدف یافتن پاسخ برای پرسش‌های فوق و تأمین اعتماد نسبت به عقل و یافته‌های آن، با روش کتابخانه‌ای و استناد به مطالب علامه طباطبائی در المیزان و به تناسب، آثار دیگر ایشان و نیز با تحلیل منطقی روشن می‌شود که استاد در عین تأکید بر بداهت مفهوم علم و تحقق مصداق آن، ضمن پاسخ به شکاکان و حس‌گرایان، وثاقت معرفت عقلی را اثبات می‌کند و بدین ترتیب، مخاطب ایشان نسبت به اعتبار کاربست عقل برای تأمل در آیات تکوینی و تشریحی اطمینان خاطر می‌یابد.

**کلیدواژه‌ها:** معرفت‌شناسی، شکاکیت، حس، عقل، علم، وثاقت، المیزان.

## مقدمه

بهره گیرد. علامه طباطبائی، مفسری است که این مهم را به درستی دریافت و در تفسیر کبیر المیزان در پی گزاردنش برآمد.

بحث از معرفت، امکان و ارزش آن به فلاسفه یونان می‌رسد. در تاریخ فلسفه مدون، اصل بر تحقق معرفت بود و فلاسفه پیش از سقراط امکان معرفت به طبیعت را مفروض می‌گرفتند. متها در روش مطمئن‌تر برای حصول معرفت اختلاف داشتند؛ چنان‌که هراکلیتوس بر اهمیت حواس و پارمنیدس بر نقش عقل تأکید داشتند؛ اما هیچ‌یک در امکان معرفت به واقعیت شک نمی‌کردند. چنین شکی در قرن پنجم پیش از میلاد ظهور کرد و بانی آن سوفسطاییان بودند. آنان می‌پرسیدند: چقدر از آنچه ما گمان می‌کنیم که درباره طبیعت می‌دانیم واقعاً عینی و چه میزان از آن ساخته ذهن ماست؟ به‌راستی آیا معرفتی که ما به طبیعت داریم همان است که طبیعت به واقع هست؟ پروتاگوراس انسان را معیار همه چیز دانست و معتقد بود: هر چیز همان است که بر انسان ظاهر می‌شود و ظواهر، تنها واقعیت هستند. گورگیاس از این هم فراتر رفت و مدعی شد که اصلاً چیزی به عنوان واقعیت وجود ندارد و اگر هم وجود می‌داشت، ما نمی‌توانستیم به آن علم پیدا کنیم و اگر هم می‌توانستیم به آن معرفت یابیم، نمی‌توانستیم علم خود را به دیگری منتقل کنیم. این شکاکیت عام سرآغاز معرفت‌شناسی به تعبیر مرسوم آن گردید (هاملین، ۱۳۷۴، ص ۱ و ۲).

افلاطون را می‌توان بانی معرفت‌شناسی دانست؛ او در رساله‌های مشون، فایدون، جمهوری و تئیتوس به بحث از معرفت پرداخت و ضمن بررسی سهم هریک از حس و عقل به عنوان منابع معرفت، ارزش داده آنها را بررسی و نسبت میان معرفت و باور صادق را کاوید. وی معرفت را

متون و حیانی که توسط انبیای الهی برای سعادت بشر نازل شده‌اند، در بدو امر در فرایندی عقلایی از انسان مطالبه ایمان می‌کنند؛ زیرا اگر فرد به شناخت و وثاقت وحی و نیز محوری‌ترین آموزه آن یعنی خداوند یگانه ایمان نیاورد، به آموزه‌های دیگر آن دل نمی‌سپرد و در نتیجه، به توصیه‌های اخلاقی و احکام عبادی‌اش عمل نمی‌کند و در آن صورت، هدایت و سعادت که هدف بعثت انبیای عظام بوده است، محقق نمی‌شود. موضوع مواجهه عقلایی و خردورزی در مهم‌ترین و ماندگارترین معجزه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، یعنی قرآن کریم، اهمیت دوچندان می‌یابد؛ زیرا قرآن از یک سو خود، معجزه‌ای به صورت کتاب است و در مقطعی از حیات بشر نازل گردید که وی رو به سوی بلوغ فکری دارد و برای گردن نهادن به هر امری مطالبه دلیل می‌کند و از دیگر سو، این کتاب الهی بر پیروان ظن و گمان و جاهلانی که بی‌دلیل از حق می‌رمند، سخت می‌تازد و مکرر به تصریح و تلمیح از انسان‌ها می‌خواهد در آیاتش، که از آفاق و انفس و غیب و شهادت می‌گویند، تعقل و تدبر نمایند. این در حالی است که معرفت به جهان شهادت و مشهود خود معرکه آراء فیلسوفان و معرفت‌شناسان است و غالب آنها در این خصوص در وادی حیرت و سرگردانی به سر می‌برند. در امکان معرفت، و ارزش داده‌های عقلی و حسی اختلاف نظر وجود دارد و حتی بر سر تعریف معرفت هم وفاق کاملی حاصل نیست. در چنین شرایطی، بر مفسر متون و حیانی، به‌ویژه مفسر عالم به مسائل فلسفی لازم است ضمن معضل‌گشایی در این باب، زمینه را برای عطف توجه به آیات معرفت‌بخش وحی و نیوشیدن آن برای تدارک ایمان مستدل و محکم فراهم آورد و از آثار و نتایج فلسفی و عقلانی در تفسیر محققانه متون و حیانی

نگاه افلاطون که به گونه‌ای دیگر در میان فیلسوفان متأخر همچون دکارت و پیروان او و نیز فیلسوفان آلمانی پیگیری شد، به «عقل‌گرایی» شهرت یافت و طرز تفکر دیگری که به‌ویژه تحت تأثیر پیشرفت علوم تجربی، به حس به عنوان منبع معرفت معتبر تأکید می‌نمود و در آراء بسیکن، لاک، هسیوم و پوزیتیویست‌های منطقی و تجربه‌گرایان جدید متبلور گردید، «حس‌گرایی» خوانده شد. این دو نحله، معرفت را امری ممکن و محقق می‌دانند، منتها منبع و ابزار حصول آن را متفاوت می‌بینند (ر.ک: رندل و باکلر، ۱۳۶۳، ص ۸۸-۷۶؛ هاملین، ۱۳۷۴، ص ۶). در مقابل، «شک‌گرایی» هم در تاریخ فلسفه نه به عنوان یک مکتب و نظام مدون، بلکه بیشتر به تناوب به صورت معارضه‌ای در برابر فلسفه و تحقق معرفت نمودار گشت. علامه طباطبائی مؤلف تفسیر المیزان مطابق صورت‌بندی فوق در سنت فلسفی اسلامی، در زمره معتقدان به وقوع معرفت و در گروه عقل‌گرایان قرار می‌گیرد. در خصوص آراء فلسفی و همچنین باریک‌اندیشی تفسیری ایشان تحقیقات عدیده‌ای صورت پذیرفت، اما این پژوهش به وثاقت و اعتبار عقل به عنوان پیش‌درآمدی ضروری برای درک آموزه‌های وحیانی و تفسیری چونان موضوعی میان‌رشته‌ای می‌پردازد و این مهم را در قالب یک سؤال اصلی (آیا ورای ادراکات حسی، معرفت عقلی هم دارای اعتبار است؟) و دو سؤال فرعی (۱. نظر به عدم راهیابی انسان به فراسوی حصار ادراکاتش، آیا اساساً مطابقت و معرفت جای طرح دارد؟ ۲. نظر به تغییر دایمی عالم مادی و از جمله سلول‌های مغز انسان، آیا عینیت معرفت ممکن است؟) پی می‌گیرد. برای نیل به پاسخ پرسش‌های پیش‌گفته در نگاه علامه طباطبائی، عناوین بحث‌ها نخست با نگاهی ایجابی در قالب مفهوم و مصداق معرفت و نیز تدقیق فلسفی در باب

به «باور صادق موجه» تعریف نمود که به زبان نمادین می‌شود: شخص S به قضیه P معرفت دارد اگر و فقط اگر: الف) شخص S قضیه P را باور داشته باشد؛ ب) قضیه P صادق باشد؛ ج) باور شخص S به قضیه P موجه باشد. قیود فوق در تعریف معرفت بدین جهت است که فرد مدعی علم و معرفت به امری، باید ابتدا آن را باور داشته باشد. باور شخص باید صادق باشد و به تعبیر دیگر، قضیه مورد باور او صادق باشد و علاوه بر آن، دلیل شخص برای باور داشتن آن امر، بنا بر معیارهایی رضایت‌بخش باشد؛ زیرا نمی‌توان کسی را که - مثلاً - خودسرانه و بی‌دلیل تصمیم می‌گیرد امری را باور داشته باشد، صاحب معرفت بدان دانست. بدین ترتیب، با فراهم بودن این سه شرط، معرفت محقق می‌شود (گریلینگ و استرجن و مارتین، ۱۳۹۰، ص ۱۱ و ۲۲).

افلاطون با توجه به این حقیقت که معرفت در خلأ صورت نمی‌بندد، معتقد بود که معرفت، اگر معرفت است باید بالضروره معرفت چیزی باشد و ضرورتاً به نوع خاصی از شیء وابسته است. او این نظر هرراکلیتیوس را پذیرفت که متعلقات ادراک حسی، یعنی اشیای جزئی محسوس و فردی، همیشه در حال شدن و تغییر دایمند و بنابراین، شایسته نیستند که متعلقات معرفت حقیقی باشند؛ اما این نتیجه را هم نگرفت که متعلقات معرفت حقیقی وجود ندارند، بلکه به این مطلب رهنمون شد که معرفت اگر به جزئی محسوس و متغیر تعلق نمی‌گیرد به کلی ثابت تعلق می‌گیرد و این کلیات ثابت، همان «صور» یا «مثل» اند که دارای وجود عالی‌تری نسبت به محسوسات هستند. بدین ترتیب، معرفت حقیقی، معرفتی خطاناپذیر و معطوف به امر واقع ثابت است (ر.ک: کاپلستون، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۲۰۵، ۲۱۱-۲۱۳). این نوع

### ۱. تصور و تصدیق علم نزد علامه طباطبائی

داشتن تصور از موضوع مورد بحث و نیز اعتقاد به وجود آن، از مبادی هر علمی به شمار می‌آید؛ در غیر این صورت، اساساً حرکتی علمی سامان نمی‌یابد و جوینده نمی‌داند که در پی چیست و یا جویای چه باید باشد. علامه طباطبائی در ابتدای فصل اول مبحث علم در کتاب *نهاية الحکمه* با بیان «وجود العلم ضروری عندنا بالوجدان و کذالك مفهومه بدیهی لنا» (طباطبائی، ۱۴۰۴ق، ص ۲۳۶)، به بداهت مفهوم علم و نیز بر ضرورت تحقق مصداق آن تصریح کرد. نیک می‌دانیم امری که بدیهی باشد، نه تنها نیاز به تعریف ندارد، بلکه اساساً تعریف حقیقی آن محال است و اگر بر تعریفش اصرار گردد، جز تعریفی دوری صورت نمی‌بندد؛ زیرا در این مورد، خود تعریف علم و شناخت هم یک شناخت است. اگر گفته شود که علم و شناخت با شناخت شناخته می‌شود، دور و تسلسل است و اگر گفته شود که شناخت با چیزی غیر از شناخت تعریف و شناخته می‌شود، بدیهی‌البطالان است. بنابراین، باید گفت که اگر تعریفی از علم و شناخت ارائه شود، مانند تعریف وجود، «تعریف لفظی» خواهد بود نه تعریف حقیقی (ر.ک: همتی، ۱۳۶۲، ص ۴۲ و ۴۳). بلکه اساساً تحصیل حاصل است؛ چون می‌توان از طالب تعریف علم پرسید که تعریف آن را برای چه می‌خواهد؟ بی‌درنگ پاسخش این خواهد بود: «می‌خواهم که بدانم.» این پاسخ، خود آیتی است هویدا بر اینکه وی پیش از ارائه تعریف، در نزد خود مفهوم علم و دانستن را دارد. علامه طباطبائی در تفسیر *المیزان* به نحوی ظریف، بر ادعان ضروری به وجود علم بدین نحو اشاره می‌کند که انسان بسیط‌الفکر و ناآشنا به مباحث سنگین فلسفی و معرفت‌شناختی در همان اوان زندگی متوجه است که به

آن مبنی بر بداهت تحقق معرفت، صورت‌بندی می‌شود و سپس تحت دو عنوان دیگر با وجه‌ای سلبی، اشکالات سوفسطاییان، شکاکان، ماتریالیست‌ها و پاسخ علامه مطرح می‌گردد و پس از تأکید بر تحقق علم و معرفت، در گام نهایی تحقق و وثاقت معرفت عقلانی در مواجهه با حس‌گرایان اثبات می‌شود. منظور از وثاقت، همانا معتبربودگی، اعتمادپذیری و اطمینان‌زایی است و مقصود از علم و معرفت، همچنان‌که علامه می‌گوید، عبارت از «ادراک مانع از نقیض» است (طباطبائی، ۱۳۹۳ق، ج ۱، ص ۴۹)؛ یعنی ادراکی که در عین وجود یقین به تحقق مفاد آن، متضمن یقینی علاوه، مبنی بر عدم امکان تحقق نقیضش هم باشد. تعبیر دیگر آن را «یقین مطابق با واقع ثابت» تشکیل می‌دهد. این مفهوم با تعریف *افلاطون* از معرفت هم سازگار است. منظور از عقل، مصداق وجودشناختی آن یعنی جوهر مجرد تام نیست؛ بلکه مقصود، مدلول معرفت‌شناختی‌اش، عبارت از قوه مدرک کلیات به عنوان شأنی از شئون نفس انسانی است. علامه، چنان‌که در ذیل می‌آید، صلاحیت علوم را ارائه حکم جزئی می‌داند و اما قضیه کلی نظیر «هر انسانی قلب و کبد دارد» را کار قوه عقلی می‌خواند و سپس می‌گوید: «مرادنا بالعقل هو المبدأ لهذه التصدیقات الكلية و المدرک لهذه الأحکام العامة» (همان، ص ۴۸)؛ یعنی منظور ما از عقل همان مبدأ این تصدیق‌های کلی و مدرک این احکام عام است. البته ایشان در همین فراز معتقد است که دست خلقت - مثلاً - همچنان‌که گوش را برای شنیدن و چشم را برای دیدن قرار داده است، عقل را نیز در وجود آدمی برای ادراک کلیات نهاده و اصل هم در همه آنها افاده کارکرد منظور است نه اختلال و خطا در کار آنها.

آن نخواهیم بود و نیک می‌دانیم که این عدم امکان نه به جهت غموض و تاریک بودگی نور، بلکه بعکس به جهت شدت ظهور و پیدایی آن است.

## ۲. تدقیق فلسفی پیرامون امر بدیهی علم

علامه پس از بیان التفات انسان ساده به موقعیت علم، می‌گوید: «ثم البحث البالغ یوصلنا ایضاً الی هذه النتيجة، فان ادراکاتنا التصدیقیه تحلل الی قضیه اول الاوائل (وهی ان الايجاب و السلب لایجتمعان معا و لایرتفعان معا) فما من قضیه بدیهیه او نظریه الا و هی محتاجه فی تمام تصدیقها الی هذه القضیه الاولیه» (طبائاتی، ۱۳۹۳ق، ج ۱، ص ۴۹)؛ یعنی تحقیق کامل هم ما را به این نتیجه می‌رساند که ادراکات تصدیقی ما خواه بدیهی و خواه نظری، به قضیه اول الاوائل یعنی امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین ختم می‌شود. علامه در این فراز در بیانی موجز و دقیق تلاش می‌کند که تحقق و وثاقت معرفت را اثبات نماید. ایشان با ذکر اینکه بقیه ادراکات به قضیه اول الاوائل ختم می‌شوند، مطابق تقسیم‌بندی معرفت‌شناسان در حوزه توجیه، در زمره مبناگرایان که به گزاره‌های پایه در کنار گزاره‌های استنتاجی معتقدند، قرار می‌گیرد.

مطابق نظر مبناگرایان، بعضی باورها مستقل از ارتباطشان با باورهای دیگر موجهند و از سوی دیگر، باورهای بسیار دیگری هستند که به دلیل ارتباطشان با دیگر باورها موجهند. باورهای نوع اول، «باورهای پایه» و باورهای نوع دوم، «باورهای غیرپایه» خوانده می‌شوند. باورهای غیرپایه به واسطه ارتباطشان با باورهای پایه موجه هستند؛ درست همان‌گونه که قسمت‌های بالای ساختمان متکی بر پی آن است (گربلینگ، استرجن و مارتین، ۱۳۹۰، ص ۳۲). از باورهای پایه در ادبیات فلسفی مسلمانان به «تصدیق بدیهی» و باور غیرپایه به

اعیان خارجی امور دست می‌یابد، هرچند که وی به نقش واسطه‌گری علم در وصولش به عین خارجی، تنبّه ندارد تا اینکه به موردی از شک یا ظن برخورد و یا دچار خطا شود (طبائاتی، ۱۳۹۳ق، ج ۱، ص ۴۹).

شایان ذکر است نباید از بیان ایشان، به اشتباه گمان کرد که علم به واسطه امری غیر از علم اعم از شک، ظن و یا خطا شناخته می‌شود؛ زیرا اولاً در سخن علامه، تنبّه و توجه به علم در صورت مواجهه با شک و ظن مطرح است و چه بسا امری بدیهی مورد غفلت قرار گیرد و برای عطف توجه بدان تنها به مقدمه‌ای غیرفکری و غیراستنتاجی نیاز باشد و اساساً تنبّه به معنای تعریف و توضیح مفهومی و یا اثبات تصدیقی نیست. ثانیاً، غفلت از امری، ضرورتاً به جهت غموض و زنگار مفهومی آن نیست، بلکه می‌تواند به شدت و فرط روشنایی و شفافیتش مربوط باشد. این بیان علامه در مورد علم را می‌توان به گونه‌ای از شناخته شدن نور مشابه دانست؛ اگر فردی را در نظر بگیریم که محل زندگی‌اش همواره روشن باشد و به گونه‌ای نورپردازی گردد که منبع نور مشخص نباشد و او هرگز لحظه‌ای تاریکی و ظلمت را نیز تجربه نکرده باشد، شما هم موافق خواهید بود که چنین شخصی هرگز به اهمیت نور و تأثیر آن در بینایی التفات نخواهد یافت؛ هرچند که نور «ظاهر بذاته و مظهر لغیره» است و او با وجود نور است که امور معمول زندگی‌اش را سامان می‌دهد. در چنین شرایطی، تنها یکبار عروض تاریکی کافی است که وی را به اهمیت نور توجه دهد. اما این موضوع، ظهور نور به واسطه تاریکی نخواهد بود. ما نیز در زندگی معمول روزمره می‌توانیم با اشاره به تک‌تک اشیای پیرامون، آنها را به دیگران نشان دهیم، اما اگر از ما بخواهند نوری را که از اشیا به چشم ما منعکس و سبب دیده شدن آنها می‌گردد نشان دهیم، دیگر با اشاره قادر به

حتی فرضاً در این قضیه هم شک کنیم، این شک نمی‌تواند با نقطهٔ مقابل یعنی بطلان خودش جمع گردد و این امر خود نشانگر بدهت قضیه مذکور است و پس از اثبات این مطلب، ثابت می‌شود که کثیری از تصدیقات ما به آن نیازمندند و انسان در نظرات و اعمال خود بدان تکیه دارد. بدین ترتیب، هیچ موقف علمی و رخدادی عملی نیست جز آنکه در آن موقف و رخداد، اتکای انسان به علم است؛ چندان که حتی به شک، ظن، وهم و بلکه جهل خود نیز به وسیلهٔ علم پی می‌برد (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۳ق، ج ۱، ص ۴۹). به‌رغم اینکه پیش‌تر برای انسان بسیط‌الفکر در صورت مواجهه با خطا، التفاظ به علم حاصل می‌شد، اما با دقت فلسفی در نهایت روشن می‌شود که این علم است که به علم، ظن، شک، وهم و حتی خطا اشعار می‌دهد.

### ۳. مواجههٔ علامه طباطبائی با سوفسطاییان و شکاکان در اثبات امکان و تحقق معرفت

علامه در المیزان در مقام تأکید بر تحقق علم و معرفت، نظر سوفسطاییان را با این تعریف که «آنها در همه چیز حتی در وجود و شک خود هم شک می‌کردند» و نیز دیدگاه شکاکان را با این معرفی که «آنها به پیروی از سوفسطاییان و با موضعی نزدیک به آنان جز به ادراکات خود (و نه اعیان خارجی) باور نداشتند»، با طرح دو اشکال از آنها و پاسخ به آن، این‌گونه بررسی کرده است:

۳-۱. وقتی قوی‌ترین علوم و ادراکات که از طریق حواس حاصل می‌آیند مملو از خطا و غلط هستند، دیگر معارف حاصل از غیر حس؛ یعنی عقل، چگونه می‌توانند معتبر باشند و با این وضعیت، اساساً چگونه می‌توانیم به هیچ‌یک از علوم و تصدیقات راجع به خارج از خود اطمینان داشته باشیم؟

«تصدیق نظری» تعبیر می‌شود؛ اما نکته‌ای که در اینجا جلب توجه می‌کند این است که علامه در کنار تصدیقات نظری، تصدیقات و ادراکات بدیهی را نیز متکی به قضیه اول‌الاول می‌داند. ایشان این مطلب را در اصول فلسفه بدین صورت توضیح می‌دهد: علم در اصطلاح منطق، ادراک مانع از نقیض است و لذا اختیار یکی از دو طرف اثبات و نفی، کافی نیست، بلکه طرف مقابل آن باید ابطال گردد و این همان جهت نیاز تمام ادراکات اعم از بدیهی و نظری به قضیهٔ امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین است و این وجه، دخلی به ماده و صورت قضایا که نظریات را محتاج بدیهیات می‌کنند، ندارد. توقفی که نظری به بدیهی پیدا می‌کند، یا در تولد ماده از ماده است و یا در تولد صورت از صورت و دخلی به توقف حکم به یک حکم دیگر ندارد و آنچه گفته شده که همهٔ قضایا به قضیهٔ امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین متوقف می‌باشد، مراد از آن توقف علم و حکم است نه توقف مادی و صوری (ر.ک: طباطبائی، بی‌تا، ص ۲۴۹ و ۲۵۲)؛ یعنی تأمین یقین مضاعف؛ به این صورت که علاوه بر یقین به تحقق مفاد قضیه، یقینی دیگر مبنی بر عدم امکان سلب محمول از موضوع آن و در واقع، یقین به امتناع نقیض قضیه نیز تدارک می‌گردد. البته قضیهٔ امتناع ارتفاع نقیضین که از آن به «طرده شق ثالث» هم تعبیر می‌شود، خود به قضیهٔ امتناع اجتماع نقیضین و عدم امکان اجتماع اثبات و نفی برمی‌گردد. مثلاً، اگر دو قضیهٔ متناقض  $P \wedge \sim P$  را در نظر بگیریم، اگر هر دو نقیض بخواهند رفع شوند، یعنی با رفع  $P$  در مؤلفهٔ اول به جای آن  $\sim P$  و با رفع  $\sim P$  در مؤلفهٔ اول به جای آن  $\sim \sim P$  قرار می‌گیرد که به صورت  $\sim P \wedge \sim \sim P$  درخواهد آمد و این خود اجتماع نقیضین و محال خواهد بود. به هر تقدیر، علامه در ادامهٔ بحث در المیزان، برای تأکید بر بدهت و تأثیر قضیهٔ اول‌الاول، می‌افزاید که اگر

۳-۴. ایشان در پاسخ به این اشکال، دو مطلب را مطرح می‌کنند:

۳-۴-۱. پاسخ نخست، از توجه به محل نزاع یعنی حقیقت خود علم به دست می‌آید. حقیقت علم را کاشفیت نسبت به غیر تشکیل می‌دهد و این خود، اعتراف به وجود علم است؛ زیرا مدافعان تحقق علم و معرفت هرگز ادعا نکردند که به عین واقع اشیا نایل می‌آیند، بلکه ادعا دارند به چیزی می‌رسند که کشفی از خارج است.

از مطلب علامه این استفاده را هم می‌توان کرد که ادعای شما منکران معرفت مبنی بر حصول ادراکاتمان بدون دستیابی به عین خارجی، خود نوعی اعتراف به علم به وجود عین خارجی و معرفت به عدم مطابقت ادراک حاصله، با آن است و در واقع، دلیل شکاکان بر انکار علم در درون خود متضمن چندین فقره از معرفت است.

۳-۴-۲. مضافاً به اینکه آنها در زندگی روزمره، به تصور خود ساخته و منعزل از خارج، واکنش نشان نمی‌دهند، بلکه در زمان ادراک الم گرسنگی (و نه صرف تصور گرسنگی) است که به سوی غذای واقعی حرکت می‌کنند و از درنده واقعی فرار می‌کنند نه از درنده ذهنی و خیالی (ر.ک: همان، ص ۵۰). بنابراین، به ادراکات کاشف از خارج دست می‌یابند و این همانا علم و معرفت است.

#### ۴. مواجهه علامه طباطبائی با ماتریالیست‌های منکر معرفت

مقدمتاً باید متذکر شد که فیلسوفان مسلمان هم‌داستان با افلاطون، ثبات را برای تأمین عینیت معرفت، ضروری می‌دانند و معرفت را - چنان‌که گذشت - به «یقین مطابق با واقع ثابت» تعریف می‌کنند؛ یعنی فرد واجد معرفت، دارای یقین مطابق با واقع است و آن یقین هم موقت و زوال‌پذیر نیست. بدین ترتیب، اگر ثبات از حوزه معرفت

۳-۲. علامه در مقام پاسخ به این اشکال، اشعار می‌دارد:

۳-۲-۱. خود استدلال سوفسطاییان و شکاکان، مبطل خویش و خود زداست؛ زیرا اگر به هیچ تصدیقی نمی‌توان اعتماد کرد، به تصدیقاتی که به عنوان مقدمات این استدلال به کار گرفته شدند هم نمی‌توان اعتماد نمود و در این صورت، این قیاس فایده‌منظور یعنی نفی معرفت عقلی را برنمی‌آورد.

۳-۲-۲. ادعا و اعتراض به وجود خطا و کثرت آن، در عین حال، اعتراف به وجود صواب به تعداد خطاها و یا بیشتر از آن خواهد بود.

از این بیان علامه می‌توان این‌گونه استفاده کرد که لازمه اعتراض شکاکان این است که آنها به خطا بودن موارد خطا و نیز به موارد مقابل آنها که صواب باشد، عالم باشند و این ناخواسته اعتراف به تحقق کثیری از مصادیق معرفت است. ۳-۲-۳. قایل به وجود علم، ادعا ندارد که تمام تصدیقات او صحیح و درست است، بلکه علم را فی‌الجمله و به نحو موجبه جزئی و نه بالجمله محقق می‌داند و از این رو، با اشاره به مواردی از خطا، ادعای او نقض نخواهد شد.

۳-۳. هر گاه می‌خواهیم به چیزی از اشیا خارجی دست یابیم، تنها به تصور و علم نسبت به آن و نه خود آن شیء نایل می‌شویم؛ بنابراین، چگونه می‌توانیم به چیزی معرفت پیدا کنیم؟ به عبارت دیگر، ما در مواجهه با آنچه که از آن به «عالم» تعبیر می‌کنیم، چیزی جز صورت ذهنی و تصور، حاصل نمی‌کنیم که آن هم ظرف تحققش را حوزه وجود ما تشکیل می‌دهد؛ یعنی ما همواره محصور در خود و ادراکات خود هستیم. بنابراین، چگونه می‌توانیم به وجود اشیا خارجی و کیفیت وجودشان، اطمینان یابیم تا با بررسی مطابقت صور ذهنی با آنها به علم و معرفت دست یابیم؟!

و همین نشان می‌دهد که علم، مجرد است و امری مادی نیست. ۴-۲-۲. امور مادی، مکانی و زمانی هستند؛ حال آنکه علم از حیث علم بودن، مکان و زمان نمی‌پذیرد. دلیل فرامکانی و فرازمانی بودن معرفت این است که حادثه‌ای جزئی که در یک مکان و زمان معینی واقع گردید و در حقیقت، محدود به مکان و زمان مشخصی است، بدون تغییر، در تمام مکان‌ها و زمان‌ها تعقل می‌شود.

۴-۲-۳. تمام امور مادی تحت سیطره حرکت عمومی قرار دارند و از این رو، تغییر و تغییر خاصیت عمومی آنهاست؛ درحالی‌که علم از آن جهت که علم و مستلزم عینیت است، دچار تغییر نمی‌شود.

۴-۲-۴. اگر علم و معرفت مانند مادیات ذاتاً دچار تغییر و تحول می‌شد، تعقل یک شیء یا یک حادثه در دو زمان مختلف، با یکدیگر ممکن نبود و نیز یادآوری آنها در آینده مقدور نمی‌شد؛ حال آنکه می‌بینیم چنین امکانی برای ما وجود دارد.

بنابراین، علم و معرفت، امری مادی نیست. البته اینکه در زمان احساس یا تعقل، فعل و انفعالاتی در عضو احساس‌کننده یا مغز اتفاق می‌افتد اساساً مورد بحث نیست و دلیلی وجود ندارد که این تغییرات، علم و معرفت باشند و هم‌زمانی تغییرات مذکور با تحقق علم، به معنای وحدت آنها نیست و چنین دلالتی را ندارد (ر.ک: همان، ص ۵۰-۵۱).

## ۵. اثبات وثاقت معرفت عقلی و پاسخ به

### دانشمندان حس‌گرا

پس از پاسخ به سوفسطاییان، شکاکان و ماتریالیست‌ها در اثبات تحقق معرفت و علم، نوبت به اثبات وثاقت روش عقلی حصول معرفت می‌رسد. چنان‌که گذشت، اگر به تاریخ معرفت‌شناسی نظری اجمالی کنیم، معتقدان به امکان و تحقق معرفت را در دو نحله عقل‌گرایان و

رخت بر بندد، عینیت و واقع‌نمایی و در حقیقت، معرفت‌بودگی معرفت هم زایل خواهد شد.

### ۴-۱. اشکال عدم ثبات عالم و معرفت

علامه، شبهه عدم ثبات علم را با این توصیف که به رنگ و لعاب دانش جدید هم آمیخته و مبنای علوم مادی قرار گرفته است، شکی قوی می‌خواند. بدین قرار که تحقیقات علمی، نظام تغییر و تکامل را در طبیعت اثبات کرده است؛ به نحوی که هر جزء از طبیعت در حال دگرگونی و تکامل است و همواره لحظه آتی حیات آن، مغایر با لحظه قبل می‌باشد و فکر و ادراک هم که از خواص دماغ و مغز است، به جهت تغییر اجزای مغز، متحول می‌گردد و از این رو، دیگر سخن از علم و معرفت ثابت معنا ندارد و بدین ترتیب، معرفت، نسبی می‌شود. البته برخی از تصدیقات دوام و عمر بیشتری دارند و یا نقیض آنها مستورتر از بقیه تصدیقات است و از این رو، آنجا که پذیرفته می‌شوند، عنوان علم می‌گیرند، اما در واقع آنها هم نسبی هستند.

### ۴-۲. پاسخ اشکال عدم ثبات

چنان‌که پیش‌تر ملاحظه کردیم، طرح عالم مُثُل از سوی افلاطون برای تدارک ثبات برای دانش بود و اینکه متعلق معرفت باید ثابت باشد تا امکان مطابقت و عینیت میسر گردد. حال وقتی با قانون حرکت عمومی همه چیز تغییر می‌یابد، این خصلت معرفت از آن ستانده می‌شود و در عمل دیگر معرفتی در کار نخواهد بود. علامه طباطبائی در پاسخ به این مطلب اشعار می‌دارد که مادی بودن معرفت نه بین و روشن و نه مبین و اثبات شده است و بلکه علم و معرفت اساساً مجرد است و خواص امور مادی را ندارد:

۴-۲-۱. مادیات در انقسام‌پذیری مشترکند؛ حال آنکه علم از آن جهت که علم و معرفت است، انقسام نمی‌پذیرد



در واقع، اگر بخواهیم زیر بار نتیجه این دلیل برویم باید در عین حال، به مقدمات عقلی اعتماد ورزیم، درحالی که مفاد دلیل، عدم اعتماد به مقدمات عقلی بوده است.

۵-۲-۲. تعداد خطا و اشتباه در یافته‌های حواس از داده‌های عقلی کمتر نیست و تحقیقات به عمل آمده در خصوص مبصرات و سایر محسوسات، بر همین مطلب دلالت دارد. حال اگر صرف وقوع خطا در حوزه‌ای موجب سد باب آن شود و از آن سلب اعتماد نماید، سد باب حس و بی‌اعتمادی به آن ضروری‌تر و لازم‌تر است؛ چراکه خطای حواس بسیار بیشتر از خطای عقل است.

۵-۲-۳. تمیز دادن خطا از صواب در تمام ادراکات، لازم و ضروری است. ولی تجربه که عبارت از تکرار کاربرد حس است، ابزار مناسبی برای این امر نیست. بلکه مقدمه تجربی تنها یکی از مقدمات قیاسی را تشکیل می‌دهد که برای اثبات مطلوب اقامه می‌شود. از این رو، اگر از طریق حس به خاصیتی دست پیدا کنیم و در پی تجربه مکرر به همان خاصیت و ویژگی نایل شویم، در حقیقت، قیاسی بدین شکل برای ما حاصل می‌شود: این ویژگی برای موضوع مورد بررسی، دایمی یا اکثری است و اگر خاصیت موضوع دیگری می‌بود، برای این موضوع، دایمی یا اکثری نمی‌گردید. لیکن ملاحظه می‌کنیم که برای همین موضوع در دست بررسی، دایمی یا اکثری است. این قیاس چنان‌که ملاحظه می‌شود، شامل مقدمات عقلی است نه حسی و تجربی.

در واقع، چنان‌که در «(۵-۲-۱)» اشاره شد، استدلالی که برای اثبات حجیت صرف حس و تجربه ارائه گردید، خود مبتنی بر مقدمات عقلی است و اساساً ابزار شناخت و تمیز صواب از خطا عقل است نه تجربه.

۵-۲-۴. گیریم که تمام علوم حسی در باب عمل با تجربه تأیید گردند، اما روشن است که خود تجربه به وسیله تجربه دیگر و آن تجربه هم با تجربه دیگر و به

حس‌گرایان یا تجربه‌گرایان می‌بینیم. گروه اول، عقل را و گروه دوم، حس و تجربه را به عنوان منبع و نیز روش حصول معرفت رجحان می‌دهند. مطابق این تقسیم‌بندی، علامه طباطبائی در زمره عقل‌گرایان قرار می‌گیرد.

۵-۱. علامه مطلب را با یک سؤال آغاز می‌کند: آیا علاوه بر اتکا به ادراکات حسی، اعتماد به معانی عقلی هم جایز است؟ ایشان در توضیح سؤال می‌فرماید: فیلسوفان مسلمان اعتماد به حس و عقل - هر دو - را جایز می‌دانند، بلکه جانب عقل را رجحان داده‌اند و محسوس را از آن جهت که محسوس و جزئی است، مشمول برهان ندانسته‌اند؛ اما غالب دانشمندان غربی به‌ویژه دانشمندان علوم طبیعی و تجربی، جز حس را موثق نشمرند و بر این مطلب نیز چنین دلیل آوردند که برخلاف ادراکات حسی که با تکرار تجربه از وقوع خطا در آنها آگاه می‌شویم و از آن اجتناب می‌کنیم، ادراکات عقلی که کثیرالخطا هستند، به دلیل عدم جریان تجربه در آنها به عنوان معیار شناخت و بازدارنده از خطا، همچنان غلط و غیرقابل اعتماد خواهند بود و از این رو، منبعی جز حس قابلیت اتکا ندارد.

۵-۲. یکی از راه‌های ارائه پاسخ، نشان دادن اشکالات عدیده در دلیل مخالفان است. از این رو، علامه طباطبائی ضمن استفاده از این روش، تلاش نموده است فساد استدلال حس‌گرایان را روشن نماید:

۵-۲-۱. در صورتی روش حسی معتبر و روش عقلی غیرقابل اعتماد خواهد بود که استدلال حس‌گرایان تماماً مأخوذ از حس و تجربه باشد و نیازی به روش عقلی نداشته باشد؛ حال آنکه پس از بررسی روشن می‌شود که تمام مقدمات به‌کارگرفته شده در آن، عقلی و غیرحسی است و در واقع، استدلالی است بر عدم اعتماد به مقدمات عقلی با استفاده از مقدمات عقلی و اتکا بر آنها و بدین ترتیب، از درستی این استدلال، فساد آن لازم می‌آید.

همین صورت تا بی نهایت اثبات نمی شود؛ بلکه علم به درستی تجربه، از طریق ابزاری غیر از حس، همانا عقل حاصل می آید. بنابراین، اعتماد به حس و تجربه ناگزیر همانا اعتماد و اتکا به معرفت عقلی است.

۵-۲-۵. حس تنها به امور جزئی متغیر نایل می آید، درحالی که علوم، فقط از قضایای کلی که محسوس و مجرب نیستند، نتیجه می شوند و آنها را به کار می گیرند؛ مثلاً، علم تشریح در بررسی تعداد کم یا زیاد از انسان ها و اینکه هریک از آنها دارای قلب و کبد هستند، تنها می تواند در هر مورد حکم جزئی دهد و این غیر از حکم کلی نظیر «هر انسانی قلب و کبد دارد» است. در این صورت، اگر بخواهیم به حکم حس اکتفا کنیم و به عقلیات اعتماد نوزیم، هیچ ادراک کلی، تفکر نظری و تحقیق علمی تمام و کمال نخواهیم داشت و از این رو، همچنان که در حوزه ادراک حسی می توان و یا باید به حس اعتماد ورزید، به همین صورت، در حوزه ادراک عقلی هم باید به عقل اعتماد نمود (ر.ک: همان، ص ۴۷-۴۸).

بنا بر تفصیل فوق، برخلاف نظر حس گرایان روشن می شود که عقل نه تنها منبع و ابزاری معتبر در حوزه مدرکات خود است، بلکه اعتبار داده های حسی و تجربی نیز بدان وابسته است.

### نتیجه گیری

مطابق آنچه گذشت، روشن می شود که علامه طباطبائی با اعتقاد به لزوم عقل برای تدارک ایمان، همچنان که از هر استاد ذوالفنون انتظار می رود، در تفسیر قیم المیزان نخست به وثاقت معرفت عقلی توجه می دهد. ایشان گوهر خرد را موهبتی الهی می داند که دست خلقت در وجود آدمی به ودیعت نهاده است و ویژگی آن هم واقع نمایی است نه وارونه نمایی. استاد، مفهوم علم و

معرفت را بدیهی و حکم به تحقق مصداق آن را ضروری می شمارد و بلکه التفات به موارد خطا را از کارکردهای علم و معرفت و حاکی از حضور آن در متن زندگی انسان می داند. بدین ترتیب، اشکالات مطرح در تاریخ فلسفه در باب معرفت، اشکال بر امر بدیهی و در واقع، در زمره شبهه قرار می گیرند که برای گشوده شدن، صرفاً نیاز به تنبّه دارند. ایشان در مقام تنبیه و بیدارگری، اشعار می دارد که نظر به قضیه اول الاوائل، هرگونه شکی در عین حال نمی تواند با نقیض خود جمع گردد و بلکه تأکید بر عدم معرفت و حاکمیت گسترده خطا، ناخواسته در نهاد خود اعتراف به فقرات عدیده ای از علم و معرفت را همراه دارد و از سوی دیگر، نظر به اینکه علم هیچ یک از ویژگی های امور مادی را ندارد، امری مجرد است و از این رو، تحول امور مادی برای واقع نمایی علم مشکلی ایجاد نمی کند. ایشان همچنین با پاسخ به حس گرایان مبنی بر اینکه وثاقت حس خود مبتنی بر اعتبار و وثاقت عقل است، خرد را به مقامی فراتر از حس برمی کشد. بدین ترتیب، خواننده خبیر می تواند با اطمینان خاطر نسبت به وثاقت معرفت عقلانی به تعقل طلبی قرآن کریم پاسخ مثبت دهد و بهره لازم را برگیرد.

قرآن کریم پاسخ مثبت دهد و بهره لازم را برگیرد.

رندل جان هرمن و باکلر جاستوس، ۱۳۶۳، *درآمدی به فلسفه*.

ترجمه امیرجلال الدین اعلم، تهران، سروش.

طباطبائی، سیدمحمدحسین، بی تا، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*،

مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، قم، جامعه مدرسین.

—، ۱۳۹۳ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ط. الثالثه، بیروت، مؤسسة

الاعلمی للمطبوعات.

—، ۱۴۰۴ق، *نهایة الحکمه*، قم، جامعه مدرسین.

کاپلستون، فردریک، ۱۳۶۲، *تاریخ فلسفه*، ترجمه سیدجلال الدین

مجتبوی، تهران، علمی و فرهنگی.

گربیلینگ ای. سی، استرجن اسکات، مارتین ام. جسی، ۱۳۹۰،

*معرفت شناسی*، ترجمه امیر مازیار، تهران، حکمت.

هاملین، دیوید، ۱۳۷۴، *تاریخ معرفت شناسی*، ترجمه شاپور

اعتماد، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

همتی، همایون، ۱۳۶۲، *علم و ادراک یا تئوری شناخت در فلسفه*

اسلامی، تهران، امیرکبیر.