

تحلیلی بر نقش معرفت‌شناسی در تولید علم دینی از منظر علامه طباطبائی

nabaviyan@gmail.com

fooladi@iki.ac.ir

nouralizadeh.f@gmail.com

سید محمود نبویان / دانشیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

محمد فولادی‌وندا / دانشیار گروه جامعه‌شناسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

فرشته نورعلیزاده / دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم

پذیرش: ۹۹/۰۲/۰۴

دریافت: ۹۸/۰۷/۰۳

چکیده

یکی از مبانی مهم فلسفی در تولید علم دینی، مبانی معرفت‌شناختی است. پرسش‌های اصلی در معرفت‌شناسی عبارت‌اند از: چیستی و امکان؛ ابزار و منابع؛ قلمرو و انواع؛ ارزش و اعتبار شناخت. این پژوهش، با رویکرد تحلیلی و بررسی اسنادی، به واکاوی نقش مبانی فلسفی در تولید علم دینی، با تأکید بر مبانی معرفت‌شناسی از منظر علامه طباطبائی می‌پردازد. یافته‌های پژوهش از سویی حاکی از این است که از منظر علامه، مراد از شناخت، مطلق علم و آگاهی است؛ امکان شناخت و تحقق معرفت، بدیهی و بی‌نیاز از استدلال است؛ ابزار شناخت متناسب با قلمرو و انواع شناخت، حواس پنج‌گانه، عقل، قلب، وحی و نقل است. در قلمرو شناخت، امور نامحسوس و غیرمادی نیز در قلمرو شناخت قرار دارند. بالاترین ارزش شناخت، مربوط به شناخت یقینی است. از سوی دیگر، امکان تولید علم و معرفت یقینی به طور عام و تولید معرفت دینی به طور خاص، ممکن است. راه دستیابی به معرفت دینی برای انسان مسدود نیست؛ چراکه همه ابزارهای متعارف معرفت بشری برای تولید علم کارایی دارند و در تولید علم، می‌توان به تناسب موضوع از هر روشی، و یا به صورت تلفیق از همه روش‌ها کمک گرفت.

کلیدواژه‌ها: معرفت‌شناسی، معرفت یقینی، ابزار شناخت، مبانی فلسفی، علامه طباطبائی.

بحث از علم و دین و تعامل آن دو، و امکان و یا عدم امکان تولید علم دینی و نقش مبانی فلسفی در تولید آن، از جمله مباحث مهم فلسفی است که دیدگاه‌های مختلفی درباره آن مطرح شده است. برخی براساس تلقی جدید از علم به معنای مجموعه نظریه‌های برگرفته از یافته‌های تجربی که با مشاهده و آزمایش به دست می‌آید، علم و دین را متعارض یکدیگر می‌دانند. این تعریف از علم بر مبنای معرفت‌شناسی خاصی است که ملاک صدق و کذب گزاره‌های علمی را آزمون و تجربه می‌داند و لذا رابطه علم و دین را متعارض و در نتیجه، امکان تولید علم دینی را رد می‌کند (سروش، ۱۳۷۶، ص ۱۵۶). در مقابل این نظریه دیدگاه‌های تمایز، تکمیل و تعامل علم و دین مطرح شده است (باربور، ۱۳۷۴، ص ۱۵۱-۱۸۰؛ پترسون و دیگران، ۱۳۸۹، ص ۳۶۶-۳۷۸؛ محمدرضایی و دیگران، ۱۳۸۱، ص ۳۱۰-۳۳۶). قائلان به تعامل علم و دین، امکان تولید علم دینی بر مبنای معارف دینی را مطرح می‌کنند و معتقدند: می‌توان با پایه‌ریزی علوم، بخصوص علوم‌انسانی بر مبنای متون و مبانی دینی در مراحل تولید؛ اعم از پیش‌فرض‌ها، استخراج فرضیه و ابداع نظریه‌ها، بر فرایند سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی علمی و تولید علم تأثیرگذار بود (مصباح، ۱۳۹۱، ص ۱۹-۲۵). بنابراین برای دینی‌سازی علم باید از مبانی آن آغاز کرد. به نظر می‌رسد ضعف مبانی فلسفی، عدم ابتدا یا عدم کاربست آن مبانی در علوم موجود به نحوی که نتوان تفسیر و تحلیل کافی از هستی و معرفت به آن، انسان و ارزش‌ها ارائه داد، موجب ناکارآمدی علوم و اهداف متوقع از آن است.

از سوی دیگر، هدف از هر علمی اثبات محمولات آن علم برای موضوع خود است و برای اثبات این محمولات، نیازمند مقدماتی است که یا بدیهی‌اند و یا در علم دیگری اثبات شده‌اند. بنابراین هر علمی به معنای مجموعه‌ای از مسائل متشکل از گزاره‌هایی است که این گزاره‌ها مبتنی بر اصول موضوعه و اصول متعارفه است و این اصول، مبانی آن علم را تشکیل می‌دهند. از آنجاکه مبانی معرفت‌شناسانه مقدم بر سایر مبانی است، در این مقاله به بررسی مبانی معرفت‌شناسانه علم می‌پردازیم.

معنای «معرفت» در مبحث معرفت‌شناسی، مساوی با معنای لغوی و به معنای مطلق آگاهی است و معرفت‌شناسی علمی است که درباره شناخت‌های انسان و ارزشیابی انواع آن و تعیین ملاک صحت و خطای آنها بحث می‌کند (مصباح، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۵۳). بنابراین برای فهم و ارائه معنای صحیح از علم دینی و به طورخاص اسلامی و تولید و تدوین آن، نیازمند مبانی فلسفی هستیم که بدون ابتدا به این مبانی، تولید علم دینی ممکن نیست. از آنجاکه علوم تابع مبانی نظری خود هستند، با تغییر مبانی علم، می‌توان در خود علم نیز تغییر ایجاد کرد و از این جهت در تولید علم دینی نیز مؤثر بود. براین‌اساس نخستین گام در تولید علم دینی پرداختن به مبانی فلسفی آن، اعم از مبانی معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و ارزش‌شناختی آن است. این پژوهش، از میان مبانی چهارگانه به مبانی معرفت‌شناسی در تولید علم دینی می‌پردازد. در این راستا، بررسی دیدگاه‌های بزرگان و اندیشمندان مطرح در حوزه معارف دینی و فلسفی ضروری است. از میان اندیشمندان و فیلسوفان مسلمان، بررسی دیدگاه علامه طباطبائی، به عنوان فیلسوف و مفسر بزرگ قرآن کریم در عصر حاضر، و آرا و نظریات ایشان ضروری می‌نماید.

این پژوهش، با رویکرد تحلیلی و اسنادی، با هدف تبیین نقش مبانی معرفت‌شناختی در تولید علم دینی از منظر علامه طباطبائی تدوین یافته است.

۱. مبانی معرفت‌شناختی

۱-۱. امکان معرفت

از مهم‌ترین ویژگی‌های رویکرد معرفت‌شناسانه حکمای اسلامی این است که دستیابی به معرفت یقینی را ممکن و بلکه متحقق می‌دانند. در میان فلاسفه اسلامی، امکان شناخت واقع مفروض گرفته شده و اصل واقعیت و علم انسان به آن را تردیدناپذیر دانسته‌اند. به عبارت دیگر، حکمای اسلامی اتفاق نظر دارند که اولاً جهان واقعی است؛ ثانیاً حقیقت (ادراک مطابق با واقع) ممکن است؛ یعنی جهان هستی علاوه بر اینکه واقعیت دارد، می‌تواند تحت علم و آگاهی انسان درآید؛ ثالثاً حقیقت در نظر آنان ثابت و دائمی است؛ یعنی مطابقت مفهوم و محتوای ذهنی با واقع و نفس‌الامر خود نمی‌تواند موقت باشد، بلکه دائمی است. البته در پاسخ به شبهات شک‌گرایان، مباحثی در خصوص امکان شناخت مطرح کرده‌اند که بیشتر جنبه تنبیهی و یا جدلی دارد و استدلال حقیقی نیست (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۹۰؛ ج ۳، ص ۴۴۳-۴۴۶؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۱۲).

علامه طباطبائی در اثبات عالم خارج و معرفت به آن، از علم حضوری و تأثیر و تأثر ما از اشیای خارج از ما کمک گرفته است. به بیان علامه:

ما فعل و انفعالمان را از اشیای خارج از خود درک می‌کنیم. هرچند ممکن است در ادراک حسی خطا کنیم، اما نفس ادراک و انفعال امری وجدانی و غیرقابل شک است و از آنجا که انفعال از امر عدمی محال است، پس یقین می‌کنیم که خارج از ما چیزی هست (طباطبائی، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۱۳-۱۶).

این مسئله را علامه در حاشیه خود بر *اسفار* هم بیان کرده است: اصل «واقعیتی موجود است»، معرفتی انکارناپذیر است که از انکار آن لازم می‌آید که معرفتی متحقق باشد؛ زیرا اگر کل واقعیت زوال پذیرد، باز هم واقعیتی واقعاً زوال پذیرفته است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۷۷-۸۶). علامه در پاسخ به کسانی که معرفت به واقع را انکار می‌کنند، می‌گوید:

همین که وجود فکری را در مغز ما قبول کرده و پس از آن صحتش را نفی می‌کند به وجود حقیقی مطلق اعتراف می‌کند و اگر این گونه نبود، نباید با کسی بحث می‌کردند؛ به عبارتی لازمه بحث علمی، پذیرش معرفت و فهم افکار طرف مقابل است (طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۴۳).

یا در جایی دیگر می‌گوید: «اگر علم بالذات واقع‌نما نیست، ما از کجا فهمیدیم که واقعیت خارجی هست و این واقعیت خارجی مولد و منشأ پیدایش این مفاهیم و تصاویر است» (همان، ص ۴۲).

بنابراین از نظر علامه طباطبائی علم به واقع ممکن، بلکه متحقق است و اصلاً علم یعنی کاشفیت از واقع. در

غیر این صورت، علم نیست.

۱-۲. ابزار شناخت و معرفت

فلاسفه اسلامی تقریباً اتفاق نظر دارند که راه‌های ادراک و کسب معرفت عبارت‌اند از: حس، خیال، عقل و براهین عقلی و کشف و شهود درونی. آنچه مورد اختلاف است، نحوه حصول معرفت از طریق این ابزارها و میزان اعتبار و ارزش این ابزار در هریک از رویکردهای فلسفی است. گاهی هم خود این ابزار نیز منبعی برای معرفت قرار

می‌گیرند. از جمله گزاره‌های بدیهی که پایه‌ها و زیرساخت‌های بنای معرفت بشری هستند و معرفت‌شناسی با آنها آغاز می‌شود، محصولات عقل و گزاره‌های وجدانی هستند (حسین‌زاده، ۱۳۹۶، ص ۹۴-۸۸). در اینجا با بیان هریک از ابزار و منابع معرفت، به بررسی میزان اعتبار و ارزش و واقع‌نمایی آنها خواهیم پرداخت:

۱-۲-۱. حس

حس و ابزار حسی در نزد فلاسفه اسلامی، از مهم‌ترین ابزار شناخت به‌شمار می‌رود؛ زیرا نقطه آغازین شکل‌گیری فرایند شناخت انسان نسبت به طبیعت است. حواس انسان آنچه را که با ماده مرتبط است، به صورت جزئی باز می‌شناسد (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۳۴۵؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۸۶؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۷۴).
از نظر علامه طباطبائی از آنجاکه علم، حضور مجرد نزد مجرد است (طباطبائی، بی‌تا - الف، ص ۲۴۰) و هر موجود مادی یک نحوه وجود مثالی نیز دارد (طباطبائی، ۱۳۸۸ الف، ص ۱۵۷)، هنگام علم نفس به شیء محسوس، نفس در مرتبه مثالی خود، صورت مثالی آن را درک می‌کند. به ازای هر فرد مادی، یک فرد مثالی در عالم مثال وجود دارد که در حقیقت، آن جوهر مثالی نزد نفس حاضر است و معلوم حقیقی و بالذات است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۸۴). در این صورت، علم حصولی به معنای واسطه شدن صور علمی برای علم نفس به اشیاء، بی‌معناست؛ ولی هنگام علم حضوری نفس به موجودات مثالی، عقل به اضطرار از همین علم حضوری، علم حصولی را انتزاع می‌کند (طباطبائی، بی‌تا - الف، ص ۲۳۹). ایشان، تأثیر محسوس بر اندام حسی و فعل و انفعالات مادی به وجود آمده در آن را علت معد حضور صورت‌های حسی و خیالی نزد نفس می‌داند (همان، ص ۲۳۸).

۱-۲-۲. خیال

یکی دیگر از ابزارهای معرفت، خیال است. پس از آنکه ادراک حسی از بین رفت، اثری از خود در ذهن باقی می‌گذارد و به عبارت قدما پس از پیدایش صورت حسی در حاسه، صورت دیگری در قوه دیگری که آن را «خیال» یا «حافظه» می‌نامیم پیدا می‌شود و پس از آنکه صورت حسی محو شد، آن صورت خیالی باقی می‌ماند و هر وقت انسان بخواهد، آن صورت را احضار می‌نماید و به اصطلاح، به این وسیله آن شیء خارجی را تصور می‌کند (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۶ ص ۱۱۲).
علامه طباطبائی مفیض صور مثالی را جوهر مثالی خارج از نفس می‌داند که به حسب استعداد نفس این صور را به او افاضه می‌کند. بعد از اینکه صور به نفس افاضه شد و او نسبت به آنها عالم شد، یعنی نسبت به آن صور بالقوه نبود، می‌تواند نفس را فاعل آنها دانست و این عین اسناد صور به علت افاضه‌کننده است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۸۰).

۱-۲-۳. عقل

یکی دیگر از مهم‌ترین ابزارهای معرفت و شناخت، عقل است. گاهی انسان معانی کلی را که بر صور خیالی و یا حسی حمل می‌شوند، ادراک می‌کند. این‌گونه معانی کلیه، همان معانی معقولی هستند که با عقل ادراک می‌شوند (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۲۹۱).

ذهن انسان پس از ادراک چند صورت جزئی، قادر است یک معنای کلی بسازد که قابل انطباق بر افراد کثیره باشد. به این ترتیب، پس از آنکه چند فرد را ادراک نمود، علاوه بر صفات اختصاصی هریک از افراد، به پاره‌ای از صفات مشترکه نائل می‌شود؛ یعنی یک معنا را که در یک فرد دیده، دومرتبه متوجه می‌شود که عین همین معنا در فرد دوم نیز هست. همچنین در سوم و چهارم و...؛ این مکرر دیدن یک معنا در افراد مختلف، ذهن را مستعد می‌کند که از همان معنا یک صورت کلی بسازد که بر افراد نامحدودی قابل انطباق باشد. این نحوه از تصور را «تعقل» یا «تصور کلی» می‌نامند (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۶ ص ۱۱۳).

از دیدگاه علامه طباطبائی، صورت‌های علمی خواه حسی، خیالی و یا عقلی مجرد و خالی از قوه است (طباطبائی، بی تا - ب، ص ۲۴۷). از این رو فعلیت محض بوده و قوه تبدیل به صورت علمی دیگری را ندارد. از سویی، علم منطبع در ماده هم نیست (همان، ص ۲۳۷). صورت‌های علمی از آنجاکه مجرد هستند، باید توسط علتی به نفس اضافه شوند و این علت نمی‌تواند خود نفس باشد؛ چراکه در این صورت نفس هم فاعل و هم قابل صورت‌ها خواهد بود. علامه، مفیض صور کلی عقلی را جوهر عقلی مفارقت از ماده؛ یعنی همان عقل فعال می‌داند (همان، ص ۲۴۹).

از نگاه علامه، عقل به عنوان ابزار محکم و عمومی برای همه انسان‌ها در دستیابی به حقیقت است. البته عقلانیت، هماهنگی با فطرت است. وی معتقد است: عقل سالم در فطرت سالم است (طباطبائی، بی تا - ج، ص ۲۳۷) و در اثر انحراف فطرت از مجرای طبیعی، عقل هم تنگ‌تر می‌شود. در واقع مراد از تعقلی که آدمی را به سوی رستگاری رهنمون می‌سازد، ادراک توأم با سلامت فطرت است. لذا عقل زمانی می‌تواند چراغ راه بشر در رسیدن به کمال باشد که همراه با سلامت و تعادل فطرت باشد و اگر عقل انسان در چنین سیری قرار نگیرد و قلمرو علمش به خیر و شرهای دنیوی محدود گردد، دیگر عقل نامیده نمی‌شود. همچنان که قرآن کریم از قول چنین انسان‌هایی حکایت می‌کند که در قیامت می‌گویند: «لو كنا نسمع او نعقل ما كنا فی اصحاب السعیر» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳۷۵).

۴-۲-۱. شهود

یکی دیگر از راه‌های کسب معرفت و ابزار شناخت، «شهود» است که گاهی به جای آن، لفظ «مشاهده» به کار می‌رود. در فلسفه منظور از «شهود»، همان علم حضوری است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۹۹؛ صدرالمألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۱۲). علامه طباطبائی شهود را ادراکی بی‌واسطه چشم و گوش و سایر حواس ظاهری و باطنی و نیز خیال و عقل دانسته، می‌گوید: «اینکه ما موجودی هستیم که می‌بینیم که می‌شنویم و می‌بینیم که خیال می‌کنیم، یا فکر می‌کنیم، اینها ادراک‌های شهودی هستند. در هیچ‌یک از ادراک‌های شهودی، حواس ظاهری و باطنی درگیر نیست» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۹، ص ۴۶). علاوه بر این، علامه علم نفس به خود قوا و ابزارهایی که با آنها افعال خود را انجام می‌دهیم و علم به آنچه را در قوای ما منطبع می‌شود، علم حضوری می‌داند.

واقعیت خارجی این رشته کارها و ادراک آنها یکی است؛ یعنی با علم حضوری معلوم می‌باشد. همچنین قوا و ابزاری که به وسیله آنها این کارهای معلوم بالذات را انجام می‌دهیم و هنگام استعمال به کار می‌اندازیم، دانسته به کار می‌اندازیم، نه اینکه با وسایل و قوای دیگر کشف کرده و سپس به کار انداخته باشیم (طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۷۹).

ایشان وحی را نیز یکی از انواع شهود می‌داند و در تفسیر آیه «ما کذب الفؤاد ما رأى» معتقد است: اینکه رؤیت به قلب پیامبر اکرم ﷺ نسبت داده شده، به جهت آن است که مراد از دیدن در اینجا ادراک شهودی و مافوق حواس ظاهری است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۹، ص ۴۶).

ابزار معرفت حضوری، قلب است (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۱۷۴) که در قرآن نیز به کار رفته و کلمه «فؤاد» معادل آن است. در واقع مراد از قلب در کلام خدای تعالی، هر جا که به کار رفته، آن حقیقتی است از انسان که ادراک و شعور را به آن نسبت می‌دهند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۵، ص ۴۴۹). این مفهوم در آثار علامه معادل نفس انسانی است. وی چشم و گوش و فؤاد را وسیله تحصیل علم دانسته، می‌گوید: «کلمه «فؤاد»، به معنای قلب است و مراد از آن چیزی است که انسان با آن اشیا را درک می‌کند و آن همان نفس انسان است» (همان، ج ۱۵، ص ۲۹۰). شاید به دلیل اینکه در علم حضوری، قوه مخصوص و آلت مخصوصی دخالت نمی‌کند، بلکه عالم با ذات و واقعیت خود واقعیت معلوم را می‌یابد (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۶، ص ۲۷۳). در حکمت متعالیه از آنجا که جهان را سراسر وجود می‌دانند، راه درک حقیقت وجود را ادراک شهودی و حضوری می‌دانند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۷۹). نکته دیگر اینکه منظور از «وحی»، فرآورده‌ها و محصول وحی به عنوان یک راه شناخت در اختیار همه قرار دارد؛ هر چند وحی به عنوان ابزار شناخت مخصوص انبیای الهی است (طباطبائی، ۱۳۸۸، ص ۷۴-۱۰۰). از این رو وحی برای غیر پیامبر، به عنوان یکی از منابع شناخت مطرح می‌شود، نه ابزار شناخت. براساس مباحث فوق می‌توان گفت: در اسلام و نزد متفکران و فیلسوفان مسلمان، قلمرو و انواع شناخت، منحصر به امور محسوس و مادی نیست. امور نامحسوس و غیرمادی نیز جزو قلمرو شناخت انسان قرار می‌گیرند. به همین دلیل، بخشی از منابع و ابزار شناخت، مربوط به امور مادی و برخی نیز مربوط به امور نامحسوس و غیرمادی است.

۱-۳. قلمرو و انواع شناخت

یکی از تقسیمات رایج و مشهور علم بین فیلسوفان مسلمان، تقسیم علم به دو نوع حضوری و حصولی است. این تقسیم علم و شناخت، به لحاظ معلوم است؛ زیرا معلوم یا وجود است، یا مفهوم به معنای عام که شامل ماهیت نیز می‌شود. اگر معلوم وجود باشد، چنین علمی «حضوری» است، ولی اگر معلوم، مفهوم به معنای عام باشد، چنین علمی «حصولی» است؛ یعنی صورتی از معلوم نزد عالم حاصل گردد (مصباح، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۷۱-۱۷۴)؛ زیرا در علم حضوری، وجود علم عین وجود معلوم است و انکشاف معلوم توسط عالم به واسطه حضور خود معلوم در نزد عالم است؛ به خلاف علم حصولی، که انکشاف معلوم پیش عالم به واسطه مفهوم یا تصویری است که از وی در پیش خود دارد. به عبارت دیگر، به واسطه حصول صورتی از معلوم در نزد عالم است (مطهری، ۱۳۶۴، ج ۳، ص ۸۰). علامه طباطبائی ضمن تقسیم علم به حصولی و حضوری، علم نفس به قوا و ابزارهایی که افعال خود را به وسیله آنها انجام می‌دهد، علم به آنچه در قوای حسی منطبق می‌شود، علم علت ایجادى به معلول خودش و علم معلول به علت ایجادى خودش را از مصادیق «علم حضوری» می‌داند (طباطبائی، بی تا - د، ص ۱۹۶؛ همو، بی تا - الف، ص ۲۶۰). البته ایشان علم حصولی را اعتباری عقلی تلقی کرده است (همان، ص ۲۳۹). شاید بتوان گفت: منظور علامه از اعتباری

بودن علم حصولی، به این معنا باشد که ایشان علم را مساوق وجود می‌دانند و هر علمی حضوری است و آنچه علم حصولی تلقی می‌شود، به لحاظ حیثیتی است که در آنها منظور می‌گردد و صور ذهنی که معرفت ما به آنها حضوری است، از این جهت که حاکی از اشیای خارج از ذهن ما هستند، معرفت‌هایی حصولی‌اند. بدین‌سان تقسیم معرفت به حضوری و حصولی، تقسیمی نسبی و به تعبیر روشن‌تر قیاسی است (حسین‌زاده، ۱۳۸۶).

۱-۳-۱. اقسام علم حصولی

معرفت‌های بشری به صورت قضیه بیان می‌شود و قضایا وسیله یا ابزار بیان معرفت‌های حصولی انسان هستند و قضایا از مفاهیم تشکیل یافته‌اند و پیش از درک قضیه‌ای، مفاهیم آن را تصور و درک می‌کنیم. از این‌رو منطق دانان اسلامی علم حصولی را به تصور و تصدیق تقسیم کرده‌اند (حسین‌زاده، ۱۳۷۸، ص ۵۱). علامه طباطبائی تصور را «صورة ذهنیه حاصله من معلوم واحد من غیر ایجاب و سلب» و تصدیق را «صورة ذهنیه من علوم معها ایجاب و سلب» تعریف کرده است (طباطبائی، بی‌تا - الف، ص ۲۵۰). بنابراین وی دو ویژگی برای تصدیق ذکر می‌کند که در تصور نیست: یکی اینکه از معلوم واحد نیست و دیگر اینکه، همراه با سلب و ایجاب است.

از سوی دیگر، در یک تقسیم‌بندی تصور و تصدیق، به نوبه خود به دو قسم نظری و بدیهی تقسیم می‌شوند. نظری در حصول متوقف بر کسب و نظر است و بدیهی بی‌نیاز از کسب و نظر برای عقل حاصل است (طباطبائی، بی‌تا - الف، ص ۲۳۶). تصدیقات بدیهی، خود بر دو قسم بدیهیات اولیه و ثانویه‌اند. بدیهیات اولیه، قضایایی هستند که تصور موضوع و محمول به تنهایی برای پذیرش و تصدیق آنها کافی است. این قضایا «اولیات» نامیده می‌شوند. بدیهیات ثانویه، قضایایی هستند که تصدیق آنها در گرو به کار گرفتن اندام‌های حسی و یا چیزهای دیگر غیر از تصور موضوع و محمول است (مصباح، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۳۷). این بدیهیات، شامل قضایای شش‌گانه حسیات، وجدانیات، حدسیات، تجربیات، فطریات و متواترات است. برخی از میان قضایای بدیهی، فقط اولیات و وجدانیات را بدیهی به معنای واقعی کلمه می‌دانند؛ زیرا وجدانیات حکایت از علوم حضوری دارند و اولیات نیز قضایای تحلیلی هستند که از تحلیل موضوعاتشان استنباط می‌شوند (مصباح، ۱۳۹۱، ص ۱۱۳).

۱-۴. ارزش شناخت و معرفت

۱-۴-۱. معنای صدق

در بحث از ارزش معرفت و شناخت، دو مسئله بررسی می‌شود: تعریف صدق که تحلیل ماهوی و معنایی صدق است و معیار صدق که ارائه ابزار و ملاکی برای تشخیص صدق و کذب و حقیقت از خطاست. ابتدا به بررسی مفهوم صدق می‌پردازیم. «صدق» در اصطلاح منطق، عبارت از مطابقت یک قضیه با خارج و در مقابل کذب؛ یعنی عدم مطابقت قضیه با خارج است. ولی واقع و نفس‌الامر محدود به وجود عینی و خارجی که بالفعل وجود داشته باشد نیست، بلکه قضیه باید با آنچه که خود از آن حکایت می‌کند، مطابقت داشته باشد (مطهری، ۱۳۶۴، ج ۵، ص ۳۲۶).

علامه طباطبائی در تعریف صدق به مطابقت با نفس الامر، برای نفس الامر معنای عامی که هم شامل ثبوت خارجی و هم ثبوت ذهنی است، بیان می‌کند (طباطبائی، بی تا - الف، ص ۱۵). این نظر علامه، توسط شاگردان ایشان مورد تأیید و تبیین قرار گرفته است. شهید مطهری در تعریف حقیقت می‌نویسد: «صدق قضیه عبارت است از مطابقت آن با واقع، ولی واقع و نفس الامر محدود نیست به وجود عینی و خارجی که بالفعل وجود داشته باشد. قضیه باید با آنچه خود از آن حکایت می‌کند، مطابقت داشته باشد» (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۵، ص ۳۲۶؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۱۱۰؛ مصباح، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۳۴۷).

۲-۴-۱. معیار صدق در علم حضوری و حصولی

مطابقت با واقع شرط معرفت حقیقی است. علامه طباطبائی مطابقت علم با معلوم را از خواص ذاتی علم دانسته، معتقد است: «فرض علمی که کاشف و بیرون‌نما نباشد، فرضی محال است» (طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۶۳). از این‌رو به بررسی مسئله مطابقت و صدق در اقسام علم می‌پردازیم. مدرکات علم حضوری، از قلمرو صدق خارج است و به آن متصف نمی‌شود. در علم حضوری، حیثیت حکایت نه به صورت فعلی و نه به صورت شأنی مطرح نیست؛ زیرا صدق در جایی مطرح است که میان عالم و معلوم، صورت ذهنی واسطه باشد. در این صورت لازم است میان حاکمی و محکی مطابقت وجود داشته باشد، تا صادق باشد. اما در علم حضوری، خود واقیت عینی مورد شهود قرار می‌گیرد (مصباح، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۷۵). بنابراین علم حضوری، همان‌گونه که خطاپذیر نیست، صدق‌پذیر هم نیست.

تصورات نیز به صدق و کذب متصف نمی‌شوند؛ زیرا با اینکه تصورات می‌توانند از واقع حکایت کنند، اما این حکایت از واقع بالفعل نیست، بلکه شأنی است (همان، ص ۲۳۴). به عبارت دیگر، تصورات فقط از محکی خود حکایت می‌کنند، اما از تحقق یا عدم تحقق محکی خود حکایتی ندارند. به همین دلیل، مفاهیم همیشه با محکی بالذات خود تطابق دارند و خطا در آنها راه ندارد (خسروپناه، ۱۳۸۸).

صدق و مطابقت، فقط در تصدیقات مطرح است و قضیه است که به صدق یا کذب متصف می‌شود؛ بدین معنا که انسان درک می‌کند که نسبت خبری با نفس الامر مطابقت دارد. ابن‌سینا می‌گوید: «التصديق هو أن يحصل في الذهن نسبة هذه الصورة إلى الأشياء أنفسها أنها مطابقة لها، والتكذيب يخالف ذلك» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۷).

مطابقت در بدیهیات و علوم نظری از هم متفاوت‌اند. فلاسفه احراز صدق گزاره‌های نظری را ارجاع به گزاره‌های پایه و بدیهی می‌دانند. معرفت حقیقی، معرفتی است که مطابق با واقع و ثابت باشد. طبق این تعریف، بدیهیات اولیه حقیقی‌ترین معرفت هستند و هر معلوم نظری به واسطه تألیف از بدیهیات یا نظریات منتهی به بدیهیات ثابت و احراز صدق می‌شود. در تبیین وجه صدق اولیات، دو دیدگاه مطرح است:

یکی نظریه غالب فلاسفه اسلامی است و وجه صدق اولیات را ویژگی مفهومی این قضایا می‌دانند؛ به این معنا که صرف تصور موضوع و محمول و نسبت، برای جزم به صدق کافی است و نیازمند عوامل بیرون از خود نیست (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۲۱؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۴۰؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۴۳). بنابراین ملاک صدق و بداهت قضایای اولی، در تصور صحیح اجزای قضیه و ارتباط آنها با یکدیگر است.

اما در نظریه دوم، برخی فیلسوفان کوشیده‌اند تا صدق برخی تصدیقات را به عنوان گزاره‌های پایه بر اساس انتزاع از علم حضوری تبیین کنند. از آنجا که در علم حضوری، معلوم با واقعیت خود نزد عالم حاضر است و عالم نیز با واقعیت خود، واقعیت معلوم را می‌یابد؛ چنانچه نفس از دریافت حضوری خود تصویری حصولی بسازد، در این صورت هم بر آن واقعیت عینی و هم بر آن تصور ذهنی احاطه و اشراف دارد. لذا می‌تواند آنها را با هم مقایسه کند و مطابقت آن دو را ادراک نماید. یا اینکه نفس می‌تواند با بررسی دو مدرک شهودی و حضوری و رابطه آنها، تصدیقی حصولی بسازد و مطابقت آنها را احراز کند (ر.ک: مصباح، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۴۹-۲۵۰). این دسته از قضایا «وجدانیات» نام دارند. طبق این دیدگاه اولیات هم نوعی از وجدانیات است؛ زیرا وجه صدق اولیات هم به علم حضوری باز گردانده می‌شود؛ بدین معنا که مفاهیم تصویری بسیاری از گزاره‌های اولی برگرفته از علم حضوری است و علاوه بر آن، نفس با اشراف حضوری به ساحت ذهنی خود، که از مراتب نفس است، همه قضایای اولی را بدون نیاز به استدلال و تجربه احراز صدق می‌کند. این قضایا از مفاهیم فلسفی تشکیل شده‌اند که مطابقت آنها با منشأ انتزاعشان را حضوراً می‌یابیم. همین‌طور اتحاد محمول با موضوع در این قضایا، به علم حضوری درک می‌شود (همان، ج ۱، ص ۲۵۱).

بدین ترتیب انتزاع مفاهیم فلسفی، گزاره‌های بدیهی از علوم حضوری ضامن عینیت آنها و شکل‌گیری قضایای اولی از آن مفاهیم و نحوه حکم بر اتحاد موضوع و محمول براساس علم حضوری، ضامن صدق آن قضایاست. بالاخره، صدق قضایای اولی به شرط رعایت اصول و قواعد منطقی در استنتاج تصدیقات نظری از آنها، ضامن صدق تصدیقات نظری و مطابقت آنها با واقع است.

از نظر *آیت‌الله مصباح*، آموزه ارجاع علم حصولی به علم حضوری، مربوط به علامه است که در اصول فلسفه بیان شده است؛ زیرا علم حصولی هیچ‌گاه از خود ضمانتی برای صحت ندارد، مگر اینکه به علمی بینجامد که ذاتاً خطاناپذیر است و آن علم حضوری است و این همان نکته‌ای است که علامه *طباطبائی* طرح کرده است (مصباح، ۱۳۶۳، ص ۲۶۵).

۲. ابتکار علامه طباطبائی در معرفت‌شناسی

۲-۱. ارجاع علم حصولی به علم حضوری

مهم‌ترین دستاورد علامه در حوزه معرفت‌شناسی، تأکید بر اهمیت علم حضوری و ارجاع علم حصولی به حضوری است که نقش بسزایی در حل مسئله مطابقت با واقع و احراز صدق دارد؛ زیرا در این بحث بزرگ‌ترین مانع عدم دسترسی به واقع است و به اعتقاد *آیت‌الله مصباح*، می‌توان این مشکل را با ارجاع علم حصولی به حضوری، حل کرد. ادراکات حصولی که علم به صورت و مفهوم ذهنی هستند، هیچ‌گاه از ناحیه خودشان ضمانتی برای صحت ندارند و هر قضیه‌ای از آن جهت که ادراکی حصولی و ذهنی است، طبعاً در آن جای این پرسش هست که چگونه می‌توان مطابقت این مفهوم و ادراک حصولی را با ماورای خودش کشف کرد. مفاهیم عقلی نیز بین ما و حقایق خارجی واسطه‌اند. در اینجا جای این پرسش است که این مفاهیم از کجا کشف کامل از وقایع و واقعیات دارند. از بیانات علامه، چنین استنباط می‌شود که علوم حصولی به علوم حضوری منتهی می‌شوند و آنجا که نفس بتواند معلوم حضوری و حصولی را با هم مقایسه کند، می‌تواند مطابقت مفهوم را با مصداق بیابد (همان، ص ۲۶۶).

علامه معتقد است: هر علم حصولی یک علم حضوری در خود دارد. ما به نفس خود، قوا و افعال ادراکی خود و محسوسات علم حضوری داریم و هر علم حصولی از این علوم حضوری سرچشمه می‌گیرد. ایشان نظام معرفتی خود را بر علم حضوری بنا کرده و بر این عقیده است که چون هر علمی کشف از واقع است، باید رابطه با واقع را در خود داشته باشد و درست به همین دلیل واقع را باید به علم حضوری درک کرد و پس از این مرحله است که علم حصولی راه، یا بلاواسطه و یا به واسطه تصرفی که قوه مدرکه در آن انجام می‌دهد، واجد می‌شویم؛ چون هر علم و ادراک مفروضی خاصه کشف از خارج و بیرون‌نمایی را داشته و صورت آن است، باید رابطه انطباق با خارج خود را داشته و غیر منشأ آثار بوده باشد و از این رو ما باید به موجودی منشأ آثار، که منطبق علیه اوست، رسیده باشیم؛ یعنی همان واقع را با علم حضوری یافته باشیم و آن‌گاه علم حصولی یا بلاواسطه از وی گرفته شود و یا به واسطه تصرفی که قوه مدرکه در آن انجام داده باشد و مصداق این، گاهی مدرکات محسوسه است که با واقعیت خود در حس موجودند و قوه مدرکه در همان جا به آنها نائل می‌شود و گاهی مدرکات غیرمحسوسه (طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۸۰).

به عبارت دیگر، عقل در تمام شهودهای درونی حاضر است و ادراک مختص به خود دارد و از هر امر شهودی و حضوری مفهومی را به نحو کلی انتزاع می‌کند (سربخشی، ۱۳۹۵). از این رو بدیهیات اولیه از سنخ قضایای حقیقه هستند. بنابراین بر مصداق خارجی خاص نظر ندارند و هر جا مصداقی برای این قضایا پیدا شود، صادق خواهند بود (فیاضی، ۱۳۸۶، ص ۱۸۶). طبق این بیان علامه، بازگشت همه تصورات به علم حضوری است، اما از آنجا که ایشان این مطالب را در مقاله مربوط به کثرت در ادراکات مطرح می‌کنند، معتقد است: اگر بخواهیم به کیفیت تکثرات و تنوعات علوم و ادراکات پی ببریم باید به سوی اصل منعطف شده و ادراکات و علوم حضوری را بررسی نماییم (همان)، شاید بتوان ارجاع بدیهیات تصدیقی به علم حضوری را نیز نتیجه گرفت. در این صورت، تمام قضایای وجدانی و بدیهیات اولیه، به دلیل بازگشتشان به علم حضوری صادق و بدون خطا خواهند بود و تصدیقات نظری نیز با صناعت برهان به تصدیقات بدیهی بازگشت می‌کنند (سربخشی، ۱۳۹۵).

۲-۲. مفاهیم اعتباری

از دیگر ابتکارات علامه در حوزه معرفت‌شناسی، نظریه ادراکات اعتباری است. او علاوه بر مفاهیم حقیقی که متشکل از مفاهیم ماهوی، فلسفی و منطقی است، مفاهیم کلی دیگری به نام مفاهیم اعتباری مطرح می‌کند و به تبع آن، گزاره‌ها نیز به دو دسته حقیقی و اعتباری تقسیم می‌شود. اعتبار در این بحث به معنای اعطای حد حقیقی چیزی به چیز دیگری است که این حد را ندارد (نبویان، ۱۳۹۲، ص ۱۹۱).

از دیدگاه علامه ادراکات اعتباری، فرض‌هایی هستند که ذهن به منظور رفع احتیاجات حیاتی آنها را ساخته و جنبه وضعی و قراردادی و فرضی و اعتباری دارد و با واقع و نفس‌الامر سروکاری ندارد. ادراکات اعتباری زاینده احساسات و تمایلات انسان هستند (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۶ ص ۳۷۱) و آنها نیز به نوبه خود، مولود نیازهای طبیعی انسان هستند. به عبارت دیگر، میان طبیعت انسانی و آثار طبیعی و تکوینی آن، ادراکات و افکاری واسطه‌اند که طبیعت انسانی نخست آنها را ساخته و به واسطه آنها آثار خود را بروز می‌دهد.

طبیعت انسان برای انجام هر فعلی و رفع هر نیازی یا دستیابی به هر نتیجه‌ای از بعد نفسانی کمک می‌گیرد و بعد نفسانی ضمن تصور آن هدف و نیاز و ادراک لذت ملائم با آن، تمایلات خاص و اندیشه اعتباری خاصی را به وجود می‌آورد؛ به این معنا که بعد نفسانی با ادراک نیاز و ادراک ضرورت تأمین آن و لذت ملائم با آن، احساس لزوم و ضرورت تأمین نیاز توسط بعد طبیعی را تصدیق می‌کند که از آن، تعبیر به «باید» می‌شود. این از نظر علامه نخستین ادراک اعتباری انسان است که منجر به ایجاد عزم و اراده در انسان و به کار افتادن قوه فعاله در جهت تحریک عضلات می‌شود. به تعبیر علامه، ساختمان طبیعی انسان برای رسیدن به اهداف خود، اندیشه‌ها و احساساتی را در انسان پدید می‌آورد تا افعالی از آن صادر شود که نتیجه‌اش دستیابی جنبه طبیعی وجود ایشان به تمایلاتشان است. در میان این اندیشه‌ها، اندیشه‌های اعتباری قرار دارد که بدون آن، هیچ فعلی از انسان و حیوان صادر نخواهد شد (همان، ص ۴۴۳).

ضابطه اعتباری بودن این ادراکات، آن است که وابسته به قوای فعاله انسان باشند و بتوان در آنها مفهوم «باید» یا «ضرورت» را لحاظ کرد. در عالم تکوین، بین قوه فعاله انسان و اثر تکوینی فعل او برقرار است و ما آن ضرورت را بین انسان و حالت با احساس خود نسبت به آن اثر فعل فرض و اعتبار می‌کنیم (نویان، ۱۳۹۲، ص ۲۰۳). از نظر علامه از آنجاکه ادراکات اعتباری معانی هستند که رابط میان انسان و افعال اویند، خارج از اقسام علم حصولی هستند (مطهری، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۲۳۴) و حقیقتاً ما با نداشتن و متعلق آنها ظرف توهم است و معانی وهمی مطابقی ندارند. با این همه، معانی اعتباری محکی دارد و حکایت این معانی اعتباری از محکی خویش در عالم توهم، ذاتی و از معلوم خارجی مجازی است (طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۱۱۵).

هر مفهوم اعتباری، بر مصداقی حقیقی استوار است؛ یعنی یک مصداق واقعی و نفس‌الامری دارد و عارض شدن آن مفهوم برای ذهن از راه همان مصداق واقعی است. «هذه المعانی و الامور الغير الحقیقیة لابد ان تنتهی انتزاعها الی الامور الحقیقیة، سواء كانت تصویریة او تصدیقیة» (طباطبائی، بی تا - د، ص ۳۴۶)؛ اما در عین حال، این قضایا بدون اثر و فایده خارجی نیستند و اگر دارای این اثر نباشند، غلط حقیقی یا دروغ حقیقی خواهند بود (همان، ص ۱۱۶).

اعتباریات به دو قسم اعتباریات پیش از اجتماع و اعتباریات پس از اجتماع تقسیم می‌شوند. اعتباریات پیش از اجتماع، به این معناست که بود و نبود اجتماع در اعتبار آنها دخلی ندارد و قائم به شخص‌اند؛ مانند اعتبار وجوب، حسن و قبح و... (همان، ص ۱۲۶). اعتباریات پس از اجتماع، اعتباریاتی هستند که بدون فرض اجتماع امکان‌پذیر نیستند و قائم به جامعه‌اند. برخی از آنها، ریشه اعتباریات بعد الاجتماع دیگرند؛ مانند اصل ملکیت، امر و نهی و جزا و... (همان، ص ۱۴۴).

در هر اعتباری، یک اعتبارکننده لازم است؛ زیرا اعتبار دایر مدار اغراض اعتبارکننده است. این معتبر باید در مقامی باشد که اعتبار او نافذ بوده و سبب شود اعتبار منشأ اثر شود. علامه طباطبائی، معتقد است: هر موجود زنده دیگری غیر از انسان (به اندازه شعور غریزی خود)، در اثر احساسات درونی خویش که مولود یک سلسله احتیاجات وجودی مربوط به ساختمان ویژه‌اش می‌باشد، یک رشته ادراکات و افکاری بسازد که بستگی خاص به احساسات مزبور داشته و به عنوان نتیجه و اصول و غایت، احتیاجات نامبرده را رفع نماید و با بقا و زوال و تبدل عوامل احساسی و یا نتایج مطلوب، زائل و متبدل شود (همان، ص ۱۱۶).

بنابراین اعتبار‌کننده براساس اینکه عقل یا وهم باشد، می‌تواند انسان و یا حیوان باشد؛ اما به نظر می‌رسد اعتبار‌کننده منحصر در این دو نیست؛ زیرا علامه، در مقاله ادراکات اعتباری، وهم و عقل را به عنوان معتبر مطرح کرده است، به همین دلیل است که بحث در این مقاله، درباره علم حصولی و ادراکات مربوط به انسان است؛ اما با بررسی آثار دیگر علامه به دست می‌آید که خداوند هم می‌تواند معتبر باشد؛ چراکه به عقیده علامه قانون‌گذار و اعتبار‌کننده باید و نبایدهای دینی انسان، خداوند است؛ چراکه حق تشریح از آن اوست. ایشان این حق را بر اساس مالکیت تکوینی خداوند می‌داند. حق در این بیان برگرفته از اختصاص و به معنای اختصاص چیزی برای یک موجود است و اختصاص، همان‌گونه که قبلاً بیان شد، از مفاهیم اعتباری قبل از اجتماع است که به بیان علامه، در اجتماع به صورت ملک بیان می‌شود و دارای اثر خاصی است که جواز همه‌گونه تصرفات است (همان، ص ۱۴۵). بنابراین عنصر اصلی در مفهوم مالکیت، امکان تصرف است. این تصرف در مالکیت حقیقی، که ملک قائم به مالک است، هم به صورت تکوینی و هم به صورت تشریحی است. ایشان در توضیح این مطلب، در تفسیر آیه «و له الدین واصبا» می‌نویسد:

آنچه میان زمین و آسمان است به حقیقت ملک خداست و آنچه در عالم محسوس و مشهود است، قائم به ذات اوست. پس اشیا قائم به او هستند... وقتی قضیه بدین قرار باشد خداوند مدبر عالم خواهد بود. پس چون مالک عالم است، رب عالم است و لازمه آن این است که خداوند متصدی وضع و جعل قوانین و سنت‌های خود گردد و اوست که طریقه سعادت انسان را تشریح می‌کند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۲، ص ۳۹۲).

پس به حکم مالکیت مطلق، خداوند صاحب حق تشریح است. بنابراین تشریح که دربردارنده وجوب و حرمت و باید و نباید و همه از نوع مفاهیم اعتباری است، حق خداوند سبحان است و اعتبار‌کننده آنهاست.

۲-۳. معرفت‌شناسی علامه طباطبائی و علم دینی

از آرای علامه در معرفت‌شناسی می‌توان نتیجه گرفت که امکان تولید علم و معرفت یقینی به طور عام و تولید معرفت دینی به طور خاص، برای انسان میسر است و راه دستیابی به معرفت دینی برای انسان مسدود نیست. همه ابزارهای متعارف معرفت بشری برای تولید علم کارایی دارند و در تولید علم می‌توان به تناسب موضوع از هر روشی استفاده کرد و یا به صورت تلفیق از همه روش‌ها و ابزارها کمک گرفت؛ زیرا گاهی موضوع واحد، امکان بررسی از زوایای مختلف را دارد. در این صورت، امکان درک بهتر مسائل را فراهم می‌کند.

یکی از دلایل مخالفان علم دینی، انحصار معرفت در روش تجربی است. این گروه که شامل تجربه‌گرایان، اعم از اثبات‌گرایان و انحصارگرایان هستند، بر این باورند که تنها روش کسب معرفت، روش تجربی است. روش تجربی نیز به معنای روشی است که از تجربه و مشاهده آغاز می‌شود و به اثبات و تأیید و یا ابطال تجربی ختم می‌شود. پایبندی به این روش علمی، منجر به استقلال علم از پیش فرض‌های دینی و در نهایت، عدم امکان علم دینی می‌شود (سروش، ۱۳۷۶، ص ۱۵۶). با توجه به اینکه تلقی پوزیتیویستی که علم را منحصر در معرفت تجربی می‌داندست دیگر اعتباری ندارد؛ در فضای علمی کشور نیز طرفدار ندارد؛ اما تلقی دیگری از تجربه‌گرایی وجود دارد که با تفکیک مقام گردآوری علم از مقام داوری آن، روش علمی و سنجش گزاره‌های علمی را تجربه می‌داند (ر.ک: چالمرز، ۱۳۹۶).

مخالفان علم دینی با تأکید بر اینکه معیار وحدت علوم روش است و معرفت‌های دینی به روش نقلی به دست می‌آیند، معتقدند سخن از علم دینی ناممکن است (ملکیان، ۱۳۷۸، ص ۵۸) و مفهوم علم دینی مفهومی متناقض است؛ چراکه روش علمی، تجربی است، درحالی‌که روش دین وحیانی و تعبدی است. بنابراین لازمه علمی بودن، این است که تجربی باشد و لازمه دینی بودن آن است که تعبدی باشد (همان). در این صورت، استفاده از آموزه‌های دینی هیچ ویژگی خاصی برای علم ایجاد نمی‌کند و فقط در صورتی که گزاره‌های دینی توسط تجربه داوری شوند، نه به اعتبار وحیانی بودن، بلکه به اعتبار تجربی، می‌توان وارد علم کرد.

اما همان‌گونه که قبلاً گفته شد، براساس دیدگاه فلاسفه اسلامی و به تبع علامه طباطبائی، ابزار ادراکی بشر متنوع است و هر مرتبه‌ای از مراتب قوای ادراکی بشر، به درک محدوده‌ای از عالم واقع دست می‌یابند.

علاوه بر آنکه شهود و وحی نیز به عنوان منبعی برای معرفت ذکر شده و معرفت انسان محدود و محصور به محسوسات نیست. برخی شناخت‌های انسان به امور غیرمادی نیز تعلق می‌گیرد. از این رو مدرکات انسان به تبع ابزار آن متفاوت و متنوع می‌شود. در نتیجه استفاده از ابزار و تفسیر پدیده‌ها نگاه صرفاً مادی نخواهد بود. چه بسا با تکیه بر مشاهده یا تجربه صرف، قوانین و علمی از پدیده‌ها به دست آید که تحت تأثیر اوضاع و شرایط خاص باشد و از سویی، گزاره حاصل از این ابزار، به‌تنهایی یقینی نبوده، در معرض خطا و اشتباه باشد؛ از این رو استفاده از دیگر ابزار در کنار آن لازم باشد. وحی که به اعتقاد علامه، هم ابزار و هم منبع شناخت است، با بیان مجموعه‌ای از قواعد و قوانین کلی در مورد انسان و جهان، به تولید علم دینی کمک می‌کند و علم را از خطا و انحراف بازدارد؛ زیرا وحی می‌تواند اطلاعاتی را در اختیار انسان قرار دهد که در دسترس عقل و تجربه نیست. وحی در دریافت و فهم مسائل ماورایی و کشف قوانین الهی، که عقل و تجربه در فهم آن عاجز یا محدودند، پشتوانه آنهاست. برای مثال، آموزه‌های دینی تأثیرات عوامل غیرمادی از جمله دعا و استغفار و یا معصیت و حسد و... در زندگی و روان انسان و حتی طبیعت سخن می‌گوید؛ چیزی که با عقل و تجربه صرف، قابل درک و اثبات نیست.

علامه طباطبائی، در توضیح آیه «عَلَّمَکَ مَا لَمْ تَکُنْ تَعْلَمُ» این‌گونه بیان می‌کند که خدای تعالی از طریق وحی، به پیامبر نوعی علم داد که اگر نمی‌داد، اسباب عادی که در تعلیم هر انسانی دست در کارند و علوم عادی را به انسان‌ها تعلیم می‌دهند، در کسب آن علم برای او کافی نمی‌بود (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۸۰). علامه معتقد است:

انسان در محیط زندگی تنگ و محدودی که دارد جز اندکی از اسباب و علل و حوادث که از راه حواس ضعیف و فکر کوتاه خود به دست می‌آورد احاطه پیدا نمی‌کند. این معلومات محدود انسان با مجهولات نامحدودی که دارد به هیچ وجه قابل مقایسه نیست (طباطبائی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۲۷۲).

بنابراین وحی به عنوان منبعی خطاناپذیر می‌تواند در تولید علم مؤثر باشد. علاوه بر آن، تنافی بین ابزارهای چهارگانه معرفت انسان وجود ندارد؛ می‌توان بین آنها جمع کرد؛ زیرا علمی وجود دارند که با بیش از یک روش به سامان می‌رسند و حتی علوم تجربی نیز بدون قضایای کلی و مدد گرفتن از روش‌های دیگر به علم تبدیل نمی‌شوند و

اساساً این سؤال در مورد این نظریه مطرح است که آیا علم تجربی صرف و بدون آمیختگی به باورهای غیرتجربی وجود دارد و آیا این ادعا که فقط تجربه راه شناخت واقعیت و داوری درباره گزاره‌های علمی است، با تجربه قابل اثبات و داوری است؟ به نظر می‌رسد ادعای کفایت روش تجربی، ادعایی بدون دلیل است و حتی خود علم را هم غیرمعتبر می‌کند؛ چراکه تئوری‌های کلی و نظریه‌ها، همگی مبنای قیاسی و استدلالی دارند و اصولاً در علوم که محوریت به روش تجربی است، دست‌کم در دو مرحله از استدلال استفاده می‌شود: نخست در مرحله تدوین نظریه که در این مرحله، پژوهشگر چندین پژوهش و نظریه را در کنار هم به عنوان مقدمات یک قیاس قرار داده و یک فرضیه از آنها استنتاج می‌کند و سپس، در مرحله تفسیر نتایج، با کمک یافته‌های خود و نظریه‌های موجود، استدلال می‌کند و از پژوهش خود قضایای کلی جدید استخراج می‌کند. بنابراین بدون استفاده از ابزار دیگر، نظریه‌های تجربی اصلاً ایجاد نمی‌شوند و در حد گزاره‌های شخصی باقی می‌مانند.

همچنین در بررسی یک موضوع، ممکن است ابعاد وسیع و علت‌های فرامادی آن از دید علوم تجربی مخفی باشد و منابع دینی آن ابعاد را در اختیار پژوهشگر قرار دهد که با ضمیمه علل، مقدمات و اطلاعات پیشین زوایای بیشتری از مسئله روشن شود. بنابراین ابزار معرفت در عقل و ابزار حسی خلاصه نمی‌شود و برای کسب معرفت با منابع و ابزار گوناگونی مواجهیم که به تناسب موضوع و مسائل علم، از تنوع برخوردارند؛ اعم از وحی، عقل، کشف و شهود و حس و تجربه و به تبع آنها، روش علوم نیز متنوع می‌شود.

همچنین از نظر تجربه‌گرایان، معرفت یقینی هیچ‌گاه حاصل نمی‌شود و آزمون‌های موافق نظریه، هر چند تعدادشان زیاد باشد، هیچ‌گاه نظریه را اثبات نمی‌کند؛ زیرا فقط در موارد آزمون شده صحت دارد، ولی ممکن است هزاران و میلیون‌ها مورد دیگری که هنوز در دسترس نیست، آزمون نشده باشد (پوپر، ۱۳۷۴، ص ۱۱۹-۱۳۵)؛ اما همان‌گونه که گفته شد، علامه با اعتقاد به وجود جهان خارج و توانمندی انسان در شناخت آن، در زمره قائلان به امکان شناخت قرار دارد و برای کسب آن راه‌حل ارائه می‌کند. اگر تنها روش کسب معرفت را تجربه بدانیم، شاید حصول معرفت یقینی ممکن نباشد؛ اما اگر از ابزارهای معرفتی دیگر کمک بگیریم، این امر امکان‌پذیر خواهد بود و آن ابتدای معارف بشری بر مفاهیم و گزاره‌های بدیهی؛ یعنی گزاره‌های یقینی بی‌نیاز از اثبات و استدلال است. در این روش، دسترسی به یقین و حصول قطع امری ممکن است؛ چراکه گزاره‌های بدیهی نیز مبتنی بر علم حضوری است. هر علم حصولی‌ای یک علم حضوری در خود دارد و از آن سرچشمه می‌گیرد. بدیهیات، شامل اولیات و وجدانیات به عنوان بخشی از علم حصولی، از علم حضوری به دست می‌آیند و گزاره‌های نظری به عنوان بخشی از علم حصولی، از تألیف گزاره‌های بدیهی به دست می‌آیند. در غیر این صورت، منجر به تسلسل و یا عدم معرفت خواهد شد:

فرض عدم تناهی در سلسله علل تصدیقی مستلزم عدم حصول آن تصدیق می‌شود. پس اگر یک معلوم تصدیقی فرض نماییم باید سلسله تصدیقی مولد آن در جایی وقوف کند؛ یعنی به تصدیقی برسد که خود به خود بی‌استعانت به تصدیقی دیگر پیدا شده باشد (بدیهی اولی) (طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۱۰۱).

همین روش در حصول معرفت دینی هم به کار می‌رود؛ زیرا معرفت دینی هم یکی از مصادیق و انواع علم حصولی است. گزاره‌های دینی نیز گزاره‌های ناظر به واقع‌اند و دین به عنوان معلوم بالعرض واقعیتی است که خارج از ذهن ما وجود دارد و رابطه دین و فهم از آن، مانند رابطه علم و معلوم است. از آنجاکه ملاک صدق قضایا مطابقت با واقع است، اگر علم، مطابق با معلوم (دین) باشد، این فهم، یقینی است. بنابراین آموزه‌های دینی نیز به عنوان گزاره‌های ناظر به واقع می‌تواند در عرصه شناخت و تولید علم مورد توجه قرار گیرد.

از سوی دیگر، این ادعای تجربه‌گرایان که هیچ معرفتی یقینی نیست، ادعایی خودشکن است؛ زیرا این پرسش مطرح می‌شود که آیا خود این ادعا معرفتی یقینی است، یا خیر؟ هر گونه پاسخ مثبت و یا منفی مفاد خود گزاره را نقض خواهد کرد. همچنین براساس ادعای تجربه‌گرایان که ملاک علمی بودن گزاره‌ای را، آزمون‌پذیری تجربی آن گزاره می‌دانستند، مسلم است که اثبات چنین گزاره‌ای به روش تجربی میسر نیست.

یکی دیگر از دلایل مخالفان علم دینی، تفکیک حوزه دانش از ارزش است. آنها معتقدند: از آنجاکه هدف دین، کمال و سعادت انسان است، دین متعلق به حوزه ارزش است و ارزش‌ها نیز در حوزه مفاهیم اعتباری هستند؛ درحالی‌که علم توصیف‌کننده جهان خارج است و با مفاهیم حقیقی سروکار دارد و نسبت به ارزش‌ها بی‌طرف است. بنابراین علم و دین دو مقوله جدا از هم هستند؛ علم از مقوله هست و نیست‌ها و دین در مقوله باید‌ها و نیاید‌هاست و از هست و نیست باید تولید نمی‌شود (ر.ک: سروش، ۱۳۵۸، ص ۳۰۱).

در پاسخ باید گفت: این تصور از دین که فقط بیانگر ارزش‌هاست، صحیح نیست؛ چراکه دین از هست‌ها و است‌ها سخن به میان آورده است. طبق تعریف علامه، دین بیانگر تمام گزاره‌های هدایتی بشر است. در این صورت، هم شامل گزاره‌های ارزشی و هم گزاره‌های توصیفی خواهد بود. گزاره‌هایی که شامل توصیف جهان و انسان و وجود خدا و غایت خلقت و... است، همگی گزاره‌هایی است توصیفی که دین شامل آنها می‌شود.

علاوه بر این، ارزش‌های دینی تابع مصالح و مفاسد واقعی و مبتنی بر حقایق‌اند؛ از این رو بیانگر نوعی «هست» و «است» می‌باشند؛ یعنی اگر خداوند متعال امر به نماز می‌کند، این نماز اثر تکوینی مثل بازدارندگی از فحشا و منکر دارد. بنابراین باید و نیاید‌های شرعی انشای محض نبوده، بلکه مبتنی بر واقع است. بنا بر اعتقاد علامه، مفاهیم اعتباری اثر واقعی دارند و شخص را به انجام کار وامی دارند و یا از انجام کاری بازمی‌دارند. بین انسان و افعال اختیاری او رابطه امکانی است و فعل ضرورت صدور ندارد و تا به ضرورت نرسد، فعل از او صادر نمی‌شود. انسان با عمل اعتبار، بین فعل و نتیجه و اثر آن، رابطه ضرورت ایجاد می‌کند که این کار منجر به انجام فعل می‌شود و این ضرورت، بین فعل و نتایج مترتب بر آن برقرار است. بنابراین مفاهیم اعتباری و ارزشی ارتباط وثیق با واقع دارند و صرف اعتباری بودن این مفاهیم، رابطه آنها را با واقع قطع نمی‌کند. مفاهیم اعتباری حکایت از مصلحت و مفسده‌ای دارد که پشتوانه این مفاهیم است. این مصالح و مفاسد، گاهی براساس نیازهای متغیر و گاهی ثابت انسان است که در کمال جسمی یا کمال روحی و سعادت اخروی انسان تأثیر دارند. از این رو مستلزم قوانین کلی و عام و غیرمتغیر هستند. گاهی عقل انسان قادر به درک این مصلحت است؛ اما گاهی آن را درک نمی‌کند و فوق ادراک عقل است. در این صورت، انسان به دین و قانون‌گذاری که به این مصالح و مفاسد علم دارند، نیازمند است.

نتیجه‌گیری

۱. علم صرفاً به معنای مجموعه نظریه‌های برگرفته از یافته‌های تجربی نیست که با مشاهده و آزمایش به دست می‌آید، تا ملاک صدق و کذب گزاره‌های علمی، آزمون و تجربه باشد؛ از این رو امکان تعامل علم و دین و تولید علم دینی فراهم است؛
۲. هدف هر علمی، اثبات محمولات آن علم برای موضوع خود است. برای اثبات این محمولات، نیازمند مقدماتی است که یا بدیهی‌اند و یا در علم دیگری اثبات شده‌اند. بنابراین هر علمی به معنای مجموعه‌ای از مسائل، متشکل از گزاره‌هایی است که مبتنی بر اصول موضوعه و اصول متعارفه است. این اصول، مبانی آن علم را تشکیل می‌دهند. در میان اصول موضوعه هر علم، مبانی معرفت‌شناسانه، مقدم بر سایر مبانی است؛
۳. معنای «معرفت»، به معنای مطلق آگاهی است. معرفت‌شناسی علمی است که درباره شناخت‌های انسان و ارزشیابی انواع آن و تعیین ملاک صحت و خطای آنها بحث می‌کند؛
۴. ابزار معرفت شامل حس، خیال، عقل و شهود است. منظور از معرفت شهودی، معرفت حضوری است و بنا بر نظر علامه، وحی نیز نوعی معرفت شهودی است. همه ابزارهای شناخت، در همه رویکردهای فلسفه اسلامی مورد قبول و اتفاق است. اختلاف در میزان اعتبار و ارزش هر یک از آنهاست؛
۵. قلمرو شناخت انسان، منحصر به امور محسوس و مادی نیست. امور نامحسوس و غیرمادی نیز جزو قلمرو شناخت انسان قرار می‌گیرند. از این رو بخشی از منابع و ابزار شناخت، مربوط به امور مادی و برخی نیز مربوط به امور نامحسوس و غیرمادی می‌باشد؛
۶. شناخت و علم انسان، به دو نوع حضوری و حصولی تقسیم می‌شود. این تقسیم، به لحاظ معلوم است؛ زیرا معلوم یا وجود است، یا مفهوم به معنای عام که شامل ماهیت نیز می‌شود. اگر معلوم وجود باشد، چنین علمی «حضوری» است، ولی اگر معلوم، مفهوم به معنای عام باشد، چنین علمی «حصولی» است؛
۷. مطابقت با واقع شرط معرفت حقیقی است. مدرکات علم حضوری، از قلمرو صدق خارج است و به آن متصف نمی‌شود؛ زیرا حیثیت حکایت نه به صورت فعلی و نه به صورت شأنی است؛ زیرا صدق در جایی مطرح است که میان عالم و معلوم، صورت ذهنی واسطه باشد تا لازم باشد میان حاکی و محکی مطابقت وجود داشته باشد؛ تا صادق باشد. در علم حضوری، خود واقعیت عینی مورد شهود قرار می‌گیرد؛
۸. مهم‌ترین دستاورد علامه در حوزه معرفت‌شناسی، تأکید بر اهمیت علم حضوری و ارجاع علم حصولی به حضوری است که نقش بسزایی در حل مسئله مطابقت با واقع و احراز صدق دارد؛
۹. دستیابی به معرفت یقینی، ممکن است و تحقق این معرفت نیز بدیهی است و نیازی به استدلال ندارد؛ چراکه هر کس با کسی بحث می‌کند یا چیزی می‌نویسد، در وجود آن شخص یا کاغذی که می‌نویسد، یا قلمی که در دست گرفته است، تردیدی ندارد؛

۱۰. با تحقق معرفت‌های خطاناپذیر و یقینی، می‌توان به معرفت‌های دیگری دست یافت و احراز صدق قضایای نظری به عنوان بخشی از علم حصولی از طریق ارجاع به بدیهیات و توالد بین آنها و ارجاع مفاهیم این قضایا به علم حضوری انجام می‌شود؛

۱۱. به اعتقاد علامه، وحی هم ابزار و هم منبع شناخت است، با بیان مجموعه‌ای از قواعد و قوانین کلی در مورد انسان و جهان، به تولید علم دینی کمک می‌کند و علم را از خطا و انحراف بازدارد؛ زیرا وحی می‌تواند اطلاعاتی را در اختیار انسان قرار دهد که در دسترس عقل و تجربه نیست. وحی در دریافت و فهم مسائل ماورائی و کشف قوانین الهی، که عقل و تجربه در فهم آن عاجز یا محدودند، پشتوانه آنهاست. بنابراین وحی به عنوان منبعی خطاناپذیر می‌تواند در تولید علم مؤثر باشد؛

۱۲. از آرای علامه در معرفت‌شناسی می‌توان نتیجه گرفت که امکان تولید علم و معرفت یقینی به طور عام و تولید معرفت دینی به طور خاص، ممکن است و راه دستیابی به معرفت دینی برای انسان مسدود نیست؛ چراکه همه ابزارهای متعارف معرفت بشری برای تولید علم کارایی دارند و در تولید علم، می‌توان به تناسب موضوع از هر روشی استفاده کرد و یا به صورت تلفیق از همه روش‌ها و ابزارها کمک گرفت؛ زیرا گاهی موضوع واحد، امکان بررسی از زوایای مختلف را دارد.



منابع.....

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۹، *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، چ چهارم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____، ۱۴۰۴ق، *الشفاء (الطبیعیات)*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- باربور، ایان، ۱۳۷۴، *علم و دین*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، چ دوم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- پترسون، مایکل و دیگران، ۱۳۸۹، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، چ هفتم، تهران، طرح نو.
- پوپر، کارل، ۱۳۷۴، *حدس‌ها و اباطال‌ها*، ترجمه احمد آرام، تهران، علمی و فرهنگی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۳، *توحید در قرآن*، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۴، *معرفت‌شناسی در قرآن*، تحقیق حمید پارسانیا، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۸، *فلسفه صدر*، تحقیق محمدکاظم بادیا، قم، اسراء.
- چالمرز، آلن اف، ۱۳۹۶، *چیستی علم*، ترجمه سعید زیباکلام، تهران، سمت.
- حسین‌زاده، محمد، ۱۳۷۸، *معرفت‌شناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.
- _____، ۱۳۸۶، «معرفت حصولی، ویژگی‌ها، اقسام و تمایزها»، *معرفت فلسفی*، ش ۱۸، ص ۹۲-۴۲.
- _____، ۱۳۹۶، *معرفت، چیستی، امکان و عقلانیت*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.
- خسروپناه، عبدالحمین، ۱۳۸۸، «تئوری‌های صدق»، *ذهن*، ش ۱، ص ۳۰-۴۴.
- سربخشی، محمد، ۱۳۹۵، «بازگشت علوم حصولی به حضوری و حل مسئله صدق»، *حکمت اسلامی*، ش ۱، ص ۵۳-۷۴.
- سروش، عبدالکریم، ۱۳۵۸، *دانش و ارزش*، تهران، یاران.
- _____، ۱۳۷۶، *درس‌هایی در فلسفه علم الاجتماع*، تهران، نشر نی.
- سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۵، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالمآلهین، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، حاشیه علامه طباطبائی، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، بی تا - الف، *نهایة الحکمه*، قم، جامعه مدرسین.
- _____، بی تا - ب، *بدایة الحکمه*، قم، جامعه مدرسین.
- _____، بی تا - ج، *نقد‌های علامه بر علامه مجلسی (حواشی بر بحار الانوار)*، بی جا، بی نا.
- _____، بی تا - د، *مجموعه الرسائل*، تحقیق صباح الربیعی، قم، باقیات.
- _____، ۱۳۷۴، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، جامعه مدرسین.
- _____، ۱۳۷۸، *تعالیم اسلام*، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۳۸۷، *اصول فلسفه و رئالیسم*، چ دوم، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۳۸۸الف، *رسائل توحیدی*، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۳۸۸ب، *بررسی‌های اسلامی*، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۳۹۴، *نهایة الحکمه*، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.
- _____، ۱۳۸۶، *درآمدی بر معرفت‌شناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.
- محمدرضایی، محمد و دیگران، ۱۳۸۱، *جستارهایی در کلام جدید*، تهران، سمت.
- ملکیان، مصطفی، ۱۳۷۸، *راهی به راهی؛ جستارهایی در باب عقلانیت و معنویت*، چ سوم، تهران، نگاه معاصر.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۶۳، *ارزش‌شناخت*، در: دومین یادنامه علامه طباطبائی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____، ۱۳۷۸، *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- _____، ۱۳۹۱، *رابطه علم و دین*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۶۴، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۸۴، *مجموعه آثار*، چ هفتم، تهران، صدرا.
- نوبیان، سیدمحمد، ۱۳۹۲، *چیستی حق*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.