

رویکرد علامه طباطبایی به مسئله نسبیت معرفت

ابراهیم شیر علی نیا^۱

رضا اکبریان^۲

محمد سعیدی مهر^۳

چکیده

هویت تحوّل‌ی، پیوستگی درونی، وابستگی بیرونی و محدودیت‌های روشی، چهار عامل اصلی نسبیت معرفت هستند. از نظر علامه طباطبایی، نسبیت معرفت با حقیقت علم و معرفت (واقع‌نمایی) سازگار نیست و سخن نسبی‌گرایان در تحلیل نهایی به سخن سوفسطائیان و انکار علم کشیده می‌شود. از آنجاکه علامه بر فلسفه به‌مثابه ابزار گفتگوی عقلی میان همه انسان‌ها تأکید داشته و نقش برجسته‌ای برای حس در فرآیند شناخت قائل هستند، نظریه معرفت ایشان بیشتر در معرض پرسش از نسبیت قرار دارد. در این نوشته، رویکرد علامه طباطبایی در مواجهه با مسئله نسبیت معرفت، مبتنی بر اصول انکارناپذیر بررسی می‌شود. اصول انکارناپذیر، اصولی هستند که انکار آنها مستلزم اثبات‌شان است. اصل واقعیت و اصل علم، به‌عنوان اصول انکارناپذیر، مبادی عبور از سفسطه و نسبیت معرفت هستند و اصل تجرد علم و بازگشت علم حصولی به حضوری، جهان علم را با واقعیت پیوند می‌زند و به لحاظ روش شناختی، جهان را در جهان می‌شناسانند. این چهار اصل، ارکان مواجهه علامه طباطبایی با مسئله نسبیت معرفت هستند.

کلید واژه‌ها: علامه طباطبایی، نسبیت معرفت، واقعیت، اصول انکارناپذیر

ebrahim.shiralinia@gmail.com

dr.r.akbarian@gmail.com

saeedimehr@yahoo.com

۱- دانشجوی دکتری فلسفه، دانشکده علوم انسانی، تربیت مدرس

۲- استاد دانشگاه تربیت مدرس

۳- استاد دانشگاه تربیت مدرس

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۶/۳/۳ تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۶/۶/۱

اندیشه‌های مادی، همواره سرچشمه نظریه‌های مدافع نسبیت معرفت بوده است. تفسیر مادی از علم و معرفت، ویژگی‌های بنیادی ماده، یعنی تغییر و تحول را به درون علم راه داده و آن را دچار محدودیت‌های روشی ماده‌گرایی (اکتفاء به حس) می‌کند و در نتیجه علم و معرفت، امری متغیر، جزئی، موقتی و محتمل می‌شود. علامه طباطبایی، پیش و بیش از دیگر فیلسوفان معاصر در ایران، در مواجهه با اندیشه‌های نسبی‌گرایانه ماده‌انگاران، به مباحث معرفت پرداخته‌اند. از آنجا که ایشان فلسفه را دانشی همگانی و زمینه‌ای برای گفتگو به شمار می‌آورند، با تکیه بر اصول انکارناپذیر مباحث معرفت را آغاز نموده و مخاطب را از سدّ سفسطه عبور می‌دهند و سپس با تبیین علم بر پایه حضور و کشف، بر ضرورت بیرون‌نمایی و واقع‌نمایی علم تأکید کرده و با ارجاع علم حصولی به حضوری، بین جهان علم و جهان واقعیت پیوند برقرار می‌نمایند و در پاسخ به مسئله نسبیت معرفت، امکان علم مطلق، کلی، دائمی و ضروری را اثبات می‌کنند (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۱/ ۱۲۵ - ۱۲۶؛ ۱۹۸۱م: ۱۱/ ۲ و ۳۰/ ۱؛ ۱۳۷۷: ۲۳۶، ۲۳۹ و ۲۵۶؛ ۱۳۶۳: ۷۴).

نسبیت مادی‌گرایانه، همواره در تاریخ اندیشه، پیروانی داشته است و ریشه‌های آن به سوفسطائیان بزرگ پیش‌سقراطی می‌رسد. گزارش‌های افلاطون و ارسطو نشان می‌دهد چگونه گفته‌های هراکلیتوس درباره جنبش و حرکت در امتداد خود به سخن پروتاگوراس می‌رسد که «انسان میزان همه چیز است». «حق، خیر و زیبایی»، همواره سه موضوع بنیادی در تاریخ اندیشه بوده‌اند.^۱ حق و حقیقت، متعلق معرفت است و نسبی بودن مقوله حقیقت، منجر به نسبیت معرفت می‌شود، چه این که نسبیت مقوله خیر، نسبیت اخلاق و نسبیت مقوله زیبایی، نسبیت هنر

۱ - فیلسوفانی که درصدد تأسیس نظام‌های فلسفی جامع بوده‌اند، اغلب درباره هر سه مقوله سخن گفته‌اند. فهرست مقوله‌بندی کاپلستون در بررسی فلسفه افلاطون و ارسطو (کاپلستون، ۱۳۷۵) و یا استیس در تاریخ انتقادی فلسفه یونان (استیس، ۱۳۸۶) و نیز در فلسفه هگل (۱۳۸۰) به خوبی جایگاه این مقولات را نشان داده‌اند.

رویکرد علامه طباطبائی به مسئله نسبت معرفت ۹

را در پی دارد. نسبت در هریک از این عرصه‌ها، علاوه بر نتایج علمی، همواره نتایج عملی و اجتماعی فراوانی به همراه داشته و از این جهت نقش مؤثری در زندگی انسان ایفاء کرده است. ما در این مقاله به مسئله نسبت معرفت پرداخته و نشان می‌دهیم که از نظر علامه طباطبائی، در نهایت، هویت تحوّل، پیوستگی درونی، وابستگی بیرونی و ویژگی‌های روشی چهار عامل اصلی نسبت معرفت هستند؛ سپس ارکان رویکرد علامه در مواجهه با مسئله نسبت را توضیح داده و تفاوت مبنایی نظریه ایشان مبتنی بر بازگشت علم حصولی به حضوری را با اندیشه‌های افلاطون گرایانه بیان خواهیم کرد.

۲. مفهوم‌شناسی نسبت و نسبت معرفت

از نظر علامه طباطبائی، «نسبت»، رابطه‌ای وجودی است که دو چیز را به هم پیوند می‌دهد (طباطبائی، ۱۳۷۷: ۲۹) و نسبت، مفهومی مقایسه‌ای است که این رابطه وجودی، یعنی پیوستگی یا وابستگی چیزی به چیز دیگر را نشان می‌دهد. نسبت و نسبت، مفاهیمی ماهوی نیستند، بلکه مفاهیم عامی هستند که از نحوه وجود شیء انتزاع می‌شوند. اقتضای رابطه‌ای بودن نسبت، آن است که مصداقی جدا و مستقل از طرفین نسبت نداشته و به اصطلاح وجودش، فی‌غیره باشد (همان، صص ۸۹ و ۱۲۶).

بهترین نمونه یک امر نسبی، خود «نسبت» است. نسبت، هویتش را از رابطه‌ای بودن به دست می‌آورد. هویت نسبت، هویتی وابسته است، یعنی هویتی که به دو طرف نسبت تکیه داده و با فرض هرگونه تغییر در این دو طرف، خود هم تحت تأثیر آن‌ها تغییر می‌کند. برخی از اعراض، نمونه‌ای از این هویت نسبی هستند. عرض «وضع»، مصداقی از هویت نسبی است. به این ترتیب که درباره اشیا دارای اجزاء، دو گونه نسبت مطرح می‌شود: نسبتی که اجزای شیء در درون خود و نسبتی که مجموعه آنها با بیرون از خود دارند، این دو نسبت درونی و بیرونی، هیأتی برای شیء پدید می‌آورند که وضع خوانده می‌شود. با در نظر داشتن دو نسبت درونی و بیرونی، مقصود ما از نسبت ناشی از پیوستگی (یا هم‌بستگی)، نسبتی است که از نسبت اجزای درونی

۱۰ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۴، پاییز و زمستان ۱۳۹۶

حاصل می‌شود و نسبت ناشی از وابستگی، نسبی است که از نسبت مجموعه با بیرون پدید می‌آید. با بررسی پیوستگی و وابستگی چیزی به چیزهای دیگر، می‌توانیم دربارهٔ نسبی بودن آن داوری کنیم.

از نظر علامه طباطبایی، معرفت، همان علم یا ادراک جازم مطابق با واقع است (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۱/ ۶۹) که برای داوری دربارهٔ آن باید معیارهای سه‌گانهٔ علامه در تعریف نسبت را به‌کار زد. آیا معرفت، پدیده‌ای مرکب، با اجزایی هم‌بسته است که تغییر ترتیب و ترکیب اجزاء، آن را تغییر می‌دهد؟ آیا معرفت هویتی وابسته به شرایط دارد و بسته به شرایط گوناگون، شکل‌های متفاوت پیدا می‌کند؟ آیا معرفت، وجودی ربطی و متعلق به اشخاص است که از یک شخص به شخص دیگر تغییر می‌کند؟

این پرسش‌ها را می‌توان از دو دیدگاه بررسی کرد: دیدگاه هستی‌شناختی و دیدگاه معرفت‌شناختی.

از منظر هستی‌شناختی، علم، وجودی فی‌غیره است و وجود فی‌غیره، بنیاد نسبت و رابطه است؛ بنابراین ناگزیر علم و معرفت، وجودی نسبی و رابطه‌ای است. از نظر علامه طباطبایی، علم، «حضور برای...» است: «حضور شیء لشیء» («حضور... ل...») (همو، ۱۳۷۷: ۲۴۰؛ ۱۳۳۰: ۱۷/ ۳۸۲؛ ۱۳۶۳: ۷۴). هنگامی که چیزی برای چیز دیگر حاضر می‌شود، «لِالعالم» بودن تحقق پیدا می‌کند و آن شیء حاضر، «معلوم» می‌شود. «حضور برای...» و «لِالعالم» بودن، نشان می‌دهد که «لِغیر» بودن و «وجود لغیره» در حقیقت علم مأخوذ است. اقتضای وجود للغیر، آن است که وجود للغیر، با وجود آن غیر، «عینیت» و «اتحاد وجودی» داشته باشد، به گونه‌ای که وجود غیر که وجود للغیر از آن و در ملک او (و مال او) است، از مراتب این وجود للغیر بیرون نباشد (همو، ۱۹۸۱م: ۳/ ۳۱۹ و ۱/ ۲۶۵). این بیان عیناً همان تعریف علامه از «نسبیت» است: «نسبیه الشیء کون وجوده فی غیره غیر خارج من وجود الغیر»، یعنی «نسبی بودن شیء به آن است که وجود فی‌غیره شیء از دایرهٔ وجود آن غیر بیرون نیفتد» (همو، ۱۳۷۷: ۲۳۹)؛ اما نکته

رویکرد علامه طباطبائی بر مسئله نسبیّت معرفت ۱۱

این است که در نسبیّت معرفت، پرسش درباره ربطی و نسبی بودن نحوه وجود علم برای عالم نیست. وجود ربطی علم، خدشه‌ای در جنبه حکایی آن وارد نکرده و تعارضی با واقع‌نمایی علم ندارد.

از منظر معرفت‌شناختی، آنچه از اهمیت بیشتر برخوردار است، جنبه حکایی و واقع‌نمایی علم است. «پرسش معرفت» درباره این است که ادراکات ما تا چه اندازه واقعیت جهان بیرونی را نمایش می‌دهد و «پرسش نسبیّت معرفت» این است که این واقع‌نمایی، هر اندازه که هست، به چه عواملی (درونی و بیرونی) وابسته است و تا چه میزان تغییر این عوامل، از شخصی به شخص دیگر، جنبه حکایی و واقع‌نمایی علم را بر هم می‌زند؟ از نظر علامه طباطبائی، لازمه نسبیّت عمومی علوم و معارف انسان، آن است که در عرصه نظر، حق و باطل و در عرصه عمل، خیر و شر، اموری متغیر و وابسته به اوضاع و احوال روزگاران و شرایط زندگی مردمان شود. با تکیه بر نسبیّت همه‌جانبه، میزان درست و نادرست و نیک و بد از دست می‌رود (همو، ۱۳۳۰: ۴/۱۱۹)؛ به تعبیر دیگر از نظر علامه طباطبائی، علم با یقین مساوق است (همو، ۱۳۸۷: ۱۲) و یقین بر ضرورت، کلیت، دوام و اطلاق استوار است (همو، ۱۹۸۱م: ۱/۳۰). با پذیرش نسبی‌گرایی که علم و معرفت را وابسته به شرایط گوناگون دانسته و در نسبت با هر مجموعه از شرایط، گونه خاصی از علم را مطرح می‌کند، جایی برای ویژگی‌های «مطلق، دائمی، کلی و ضروری» باقی نمی‌ماند (همو، ۱۳۷۷: ۲۵۶) و یقین از کف می‌رود و چیزی جز ظن و گمان دست‌آورد جوینده دانش نخواهد بود (همو، ۱۳۸۷: ۱۲).

در ادامه، ابتدا عوامل مؤثر در «اندازه واقع‌نمایی» علم و معرفت را از دیدگاه نسبی‌گرایان، به روایت علامه طباطبائی بیان می‌کنیم و سپس رویکرد ایشان را در مواجهه با نسبیّت معرفت و پاسخ به آن بررسی خواهیم کرد.

۱۲ دوفصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۴، پاییز و زمستان ۱۳۹۶

۳. عوامل مؤثر در نسبیت معرفت

۱.۳. نسبیت ناشی از هویت تحوّل

جهان واقعیت، فقط ماده و فرآیندهای مادی است و جهان ماده، جهان تغییر و تحوّل است، نه تنها جهان تغییر، که جهان ماده، همان تغییر و تحوّل است. ماده‌انگاران، فکر و ادراک را هم ناشی از ترشحات مغزی و پدیده‌ای کاملاً مادی به شمار می‌آورند. از آنجا که ماده تحت قانون عمومی تحوّل و تکامل قرار دارد، مغز و ادراکات آن نیز همواره در حال تغییر و تحوّل و اموری نسبی هستند؛ در جهان سراسر تغییر، جایی برای ثبات نیست. پندار ثبات علم و ادراک هم فقط ویژگی مجموعه گزاره‌هایی است که روزگار پایایی و هم‌سازی آنها اندکی بیشتر بوده است (همو، ۱۳۳۰: ۱ / ۵۱).

سخن ماده‌انگاران اگرچه لباس نو پوشیده، اما حرف تازه‌ای نیست و فرجامش گفته پروتاگوراس است که «انسان میزان همه چیز است» (ارسطو، ۱۳۷۹: ۳۵۸). این گفته که به‌عنوان «نماد نسبیت» تلقی شده، بر دو پایه استوار است. پایه‌ای هستی‌شناسانه، که سخن هراکلیتوس درباره جنبش عمومی و تغییر همه چیز است و پایه‌ای معرفت‌شناسانه، که معرفت را منحصر در حس و محسوس می‌داند. براین اساس متعلق ادراک حسی، «جهان در حال شدن» و ادراک حسی، نتیجه برخورد «من در حال شدن» با «جهان در حال شدن» است؛ (Plato, 1968, 151d - 186e) (افلاطون، ۱۳۸۲: ۱۹۰ - ۱۷۶).

۲.۳. نسبیت ناشی از هویت شبکه‌ای

در نگاه مادی، علاوه بر اینکه نقطه، لحظه یا ذره ثابتی در جهان نیست، جهان، «شبکه‌ای از روابط درهم‌تنیده» است و اشیاء، چیزی غیر از درهم‌تنیدگی یا پراکنندگی رابطه‌ها نیستند (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۱ / ۹۰). جهان ماده ترکیبی از ذرات جرمی یا انرژیک است که براساس ویژگی‌های رابطه‌ای (ترتیب و مقدار)، صورت‌های متنوع را پدید می‌آورد؛ صورت‌هایی که

رویکرد علامه طباطبائی بر مسئله نسبت معرفت ۱۳

در بنیاد یکی و قابل تبدیل به یکدیگر هستند. در «شبکه روابط درهم تنیده»، هر چیزی در نسبت و رابطه با چیزهای دیگر شکل می‌گیرد، از این رو در جهان رابطه‌ها «انواعی متباین و ماهیاتی ثابت» (همان، ص ۷۳) وجود ندارد؛ هر چه هست، نسبت است و «فهم نسبت» مسلتزم «نسبت فهم» است؛ زیرا در نگاه شبکه‌ای، جهان اشیاء و جهان معرفت، هویت و تعین خود را از «نسبت و رابطه» به دست می‌آورند، از این رو نسبت، در نهاد آنها جا گرفته و فهم نسبت و رابطه، در گرو فهمی رابطه‌ای و نسبی است.

نسبت ناشی از «درهم تنیدگی جهان مادی» هم، سابقه‌ای دیرینه دارد. این اندیشه و نتایج آن در گفته‌های سوفسطائیان یونانی مطرح شده است، هر چند ماده‌انگاران تحوّل (ماتریالیست‌های دیالکتیک) با اینکه همان سخنان را می‌گویند، به برخی از نتایج آن وفادار نبوده و ادعای جزم‌اندیشی و یقین علمی دارند. به روایت ارسطو، آناکساگوراس می‌گفت: «همه چیز با همه چیز آمیخته است» (ارسطو، ۱۳۷۹: ۱۱۰) و «همه چیزها با هم» هستند (همان، ص ۳۸۷). اصل‌های در شماره نامحدود و متشابه‌الاجزایی وجود دارند که پدیده‌ها و پدید آمدن‌ها نتیجه درهم‌آمیختگی آنهاست (همان، ص ۱۳). در واقع، «هر چیز، پاره‌ای از هر چیز است» (همان، ص ۳۶۲). نتیجه این درهم‌بودگی آن است که هیچ‌گونه «تعین»ی در کار نخواهد بود. از نظر ارسطو، «آناکساگوراس و پیروان وی» می‌پندارند از «موجود» سخن می‌گویند، در حالی که با تأکید بر «نامتعین»، «در واقع از ناموجود سخن می‌رانند». فرجام این درهم‌بودگی نامتعین این که «در حقیقت هیچ چیز وجود ندارد» (همان، ص ۱۰۴)؛ از این رو سخن آخر آناکساگوراس این است که «موجودات از نظر آدمیان همان گونه‌اند که ایشان آنها را می‌انگارند» (همان، ص ۱۱۱).

۳.۳. نسبت ناشی از هویت مشروط

در جهان، به مثابه «شبکه‌ای از روابط درهم تنیده»، هر چیزی، از درهم‌تنیدگی مجموعه‌ای از روابط بی‌شمار و نامحدود پدید می‌آید و همواره وابسته به زمینه و شرایطی که در آن پدید آمده، درک می‌شود. دستگاه ادراکی انسان محدود است و هیچ‌گاه نمی‌تواند بر همه روابط

۱۴ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۴، پاییز و زمستان ۱۳۹۶

اشیاء و شرایط و زمینه‌های ادراکی آنها احاطه پیدا کند. بنابراین معرفت انسان همواره مقید به شرایط بی‌شمار و زمینه نامحدود است. مشروط بودن، به معنای وابستگی، تعلیق و توقف چیزی به چیزی یا حکمی به حکم دیگر است. بنابراین هویت معرفت، وابسته به این است که شخص تا چه اندازه و به چه شرایط و زمینه‌هایی از یک شیء دست یافته است. اگر مجموعه شرایط و زمینه‌های ادراک یک شخص با شخص دیگر متفاوت باشد، مسلماً معرفت آن‌ها هم تفاوت خواهد داشت و «به‌ازاء هر شرطی، علمی خواهد بود» (طباطبایی، ۱۳۷۷: ۲۵۶).

تبیین ماده‌انگاران از فرآیند ادراک با اتکا به حس و ترشحات مغزی، وابستگی به شرایط و محدودیت و نسیت ادراک را به خوبی نشان می‌دهد:

«اگر معلوم را که جزئی از واقعیت خارج است، «الف» فرض کنیم و جزئی از مغز را که از تأثیر معلوم متأثر است «ب» فرض کنیم، اثر که فکر و ادراک می‌باشد با (الف + ب) مساوی بوده و هیچ‌گاه مساوی «الف» تنها و یا مساوی «ب» تنها نخواهد بود» (همو، ۱۳۶۴: ۱/۱۱۶).

بر اساس این معادله، واقعیت مادی خارج، هیچ‌گاه نمی‌تواند به‌طور مستقیم و خالص وارد مغز یا ذهن ما شود. اثر واقعیت مادی بر مجموعه اندام‌ها و سلسله اعصاب و مغز، اثری وابسته به مؤثر (واقعیت خارجی) و متأثر (دستگاه ادراکی) است و هویتی ربطی دارد و همین هویت ربطی و وابسته، بنیاد نسیت آن است.

بنابراین پدیده مادی ادراک، علاوه بر اینکه به عوامل بیرون از خود وابسته است (الف و ب؛ در حال تجزیه)، به شدت تحت تأثیر کیفیت هم‌بستگی اجزای درونی خویش است (الف + ب؛ در حال ترکیب). کیفیت ترتیب و ترکیب الف و ب، پدیده‌های متفاوتی را ایجاد می‌کند؛ به عبارتی هویت پدیده ادراکی، مقید به نحوه هم‌بستگی اجزای درونی آن است و تغییر هر یک از اجزا یا تناسبات آنها، آن را تغییر می‌دهد. تغییر ناشی از کیفیت هم‌بستگی اجزا نیز سبب نسیت پدیده ادراکی می‌گردد.

رویکرد علامه طباطبائی به مسئله نسبت معرفت ۱۵

تبیین معرفت براساس «مفاهیم از پیش نهاده (فطری)» یا «مقولات از پیش سرشته (عقلی)» (مطهری، ۱۳۶۴: ۶۵/۲) نوع دیگری از مشروط کردن و مقید نمودن علم است که به شخصی سازی و اختصاص معرفت به نوع انسانی می انجامد. اگر معرفت صرفاً از مفاهیمی ناشی شود که خاصیت ذاتی عقل هستند یا با گنجاندن پدیدارها در مقولاتی به دست آید که از پیش در ذهن موجودند، دیگر نمی تواند اشیاء را چنان که هستند، بنماید. در این دستگاه های معرفتی، اشیاء فقط آن چنان که در شبکه مفاهیم و مقولات باز می تابند، وجود خواهند داشت. سرنوشت نظریه هایی که پدیده شناخت را براساس صورت های «از پیش دیده» یا «از پیش خود نهاده» تبیین می کنند، مانند دو نظریه پیشین است. نزد افلاطون، معرفت تذکار صورت های از پیش دیده است و از نظر ملاصدرا، علم حسی و خیالی از راه صورت هایی به دست می آید که نفس آنها را آفریده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱م: ۱/۲۶۴). تبیین معرفت براساس مفاهیم فطری، مقولات فاهمه یا صورت های از پیش دیده یا از پیش خود نهاده، شبیه «نمایشنامه های خودنوشت»، به دیدگاه های نویسنده (و در اینجا، دارایی های از پیش موجود) وابسته است. از نظر ملاصدرا، علم به صورت های کلی عقلی، با سیر اشتدادی نفس و اتحاد با وجودهای مجرد عقلی به دست می آید. نفس با اتساع وجودی، محل حضور، ظهور و مشاهده وجودهای عقلی می گردد و به ادراک عقلی نایل می شود (حائری، ۱۳۷۹: ۷۴ و ۹۴). با این وصف، به نظر می رسد ادراک عقلی هم به نحوی مشروط به سیر اشتدادی نفس و متناسب با اندازه اتساع وجودی آن است.

۴.۳. نسبت ناشی از روش و فرآیند دست یابی به معرفت

پدیده ادراک، همچنان که به شرایط مجموعه دستگاه ادراکی و کنش و واکنش های آن با واقعیت خارجی وابسته است، به شیوه و روش به کارگیری و تنظیم این دستگاه نیز بستگی دارد. در جهان رابطه ها که در آن خبری از ماهیات ثابت و ذات های فروبسته نیست، روش علوم، از جستجوی «چیست؟» به جستجوی «چه می کند؟»، تغییر کرده و علم به جای «ماهیت» اشیاء، به-

۱۶ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۴، پاییز و زمستان ۱۳۹۶

دنبال «ویژگی و کارکرد» آنهاست. دانشمندان، برای یافتن کارکردها، مشاهدات خود را سامان داده و برای تبیین آنها، «فرض‌هایی» کارگشا» ارائه می‌دهند. مشاهدات علمی، همواره ادامه دارد و فرض‌ها تا هنگامی که بتواند مشاهدات را توجیه کند، معتبر و قابل استناد خواهند بود. اما با «پیشرفت و توسعه تجربه» (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۷۳/۱ و ۷۷) برخی از فرض‌ها، کارایی خود را از دست داده و دیگر قدرت تبیین نخواهند داشت، در نتیجه «فرض‌هایی جدید» جایگزین آنها می‌شود. نتیجه و فایده این روش نوین تحقیق، در پیشرفت علم و فناوری مشهود است. با توسعه روش علمی، بسیاری از علوم انسانی نیز همین روش را در فضای خود شبیه‌سازی کرده و در صدد برآمدن تا از مسیر «مشاهده، فرضیه، آزمون و نظریه»، راه پیشرفت خود را باز کنند.

ماتریالیست‌های دیالکتیک (در دهه ۴۰ و ۵۰)، ادعای «فلسفه علمی» داشتند؛ به نظر ایشان یکی از لوازم علمی بودن فلسفه، استفاده از روش علمی، یعنی فرض محوری است. اقتضای فرض محوری، جابه‌جایی مداوم فرض‌ها و تحول قلمرو دانسته‌ها است؛ ناگزیر نتیجه ابتدای فلسفه بر پایه روش علمی، فلسفه‌ای نسبی است.

نسبی‌گرایی ناشی از روش هم ریشه در گذشته‌های دور دارد. سوفسطائیان معتقد بودند که «موجودات فقط محسوساتند» (ارسطو، ۱۳۷۹: ۱۱۲) و معرفت فقط شناخت محسوسات از راه حس است (همان، ص ۱۱۱). اقتضای روش حسی آن است که کسی به چیزی بیش از نمودهای حسی دسترسی نداشته و جهان هر کس برساخته‌ای از پدیدارهای حسی خود او باشد. نگاه پوزیتیویستی ماده‌انگاران به علم که تجربه حسی را اساس روش علمی قرار داده نیز به‌رغم ادعای واقع‌گرایی، فرجامی غیر از سرنوشت سوفسطائیان و اعتقاد به نسبییت محض و انکار علم ندارد. (طباطبایی، ۱۳۷۷: ۲۳۹).

اکتفاء روشی به حس و محسوس، معرفت را تحت تأثیر همه عوامل چهارگانه نسبییت قرار می‌دهد. از این رو اگر یک نظام معرفتی نتواند تبیین درستی از نسبت معرفت با جهان محسوس و ادراک حسی به دست دهد، از نسبییت هم رهایی نخواهد داشت.

۴. رویکرد مواجهه با مسئله نسبت معرفت

مکاتب مختلف، از سفسطه گرفته تا فلسفه، در مواجهه با معرفت دو رویکرد عمده داشته‌اند. اهل سفسطه، معمولاً جانب جهان محسوس و ادراک حسی را گرفته و نسبت همه‌جانبه را پذیرفته‌اند و از این راه، بیشتر، اغراض عملی و اجتماعی خود را پیش برده‌اند؛ در مقابل، اهل فلسفه سستی (از عهد باستان تا کنون) از جهان محسوس فاصله گرفته و کوشیده‌اند تا حقیقت و معرفت را در جهان کلیات (مثلاً) یا بن‌لایه‌های اشیاء (جوهر) جستجو کرده و به معرفت «حقایق موجودات» (ملاصدرا، ۱۹۸۱م: ۱/ ۲۱) نایل آیند.

سقراط در جستجوی کلی بود و در رویارویی با سوفسطائیان، «نخستین کسی بود که اندیشه را بر تعاریف متمرکز ساخت. افلاطون از وی پیروی کرد و معتقد شد که تعریف مربوط به چیزهای دیگری غیر از محسوسات است، زیرا یک تعریف کلی و مشترک از محسوسات که همواره در دگرگونی‌اند، به دست نمی‌توان داد» (ارسطو، ۱۳۷۹: ۲۴). نظریه مثل افلاطون، در واقع، نظریه عینیت داشتن همین کلیات است (استیس، ۱۳۸۶: ۱۷۷). در نظر افلاطون و پیروانش، کلیات، موجوداتی مفارق، در جهان مثل به شمار آمدند، اما سقراط کلیات و تعاریف را در شمار مفارقات قرار نمی‌داد (ارسطو، ۱۳۷۹: ۴۲۹). برپایه نظریه مثل، معرفت و متعلق آن به بیرون از جهان حسی برده شد و به این ترتیب از محدوده نسبت هم خارج گردید.

ارسطو، در عین انتقاد شدید از «مثل» افلاطونی، مبنای سقراط را درباره تعلق معرفت به امر ثابت و کلی پذیرفته و می‌گوید: «...باید برپایه چیزهایی که همیشه در همان وضعیت و به هیچ‌روی در معرض دگرگونی نیستند به پی‌جویی حقیقت پردازیم» (ارسطو، ۱۳۷۹: ۳۵۹)؛ ارسطو می‌گوید سفسطه فقط به اعراض موجودها (همان، ص ۳۵۳) یا موجود بالعرض می‌پردازد (همان، ص ۱۹۸)، اما فلسفه که شناخت حقیقت است (همان، ص ۴۷)، «دانشی است که به موجود چونان موجود و متعلقات یا لواحق آن به خودی خود نگرش دارد» (همان، ص ۸۷). خلاصه سخنان پیچ‌درپیچ ارسطو آن است که (۱) موضوع فلسفه، «موجود بما هو موجود» است

۱۸ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۴، پاییز و زمستان ۱۳۹۶

(همان، ص ۳۵۱) (...treats of being qua being universally) (1060 b)؛ (۲) حقیقت موجود با «علت» آن شناخته شود (همان، ص ۴۸) (we do not know a truth without its cause) (993 b)؛ (۳) جوهر، گونه‌ای علت و مبدأ است (همان، ص ۲۵۸) (substance is a principle and a cause) (1041a)؛ (۴) پرسش از جوهر، پرسش از صورت است (همان، ص ۲۵۹) (... and this is the substance... the form) (1041b) (Aristotle, 1924). این است که «صورت در فلسفه ارسطو برابر با مثال در عقاید افلاطون است و همان امر کلی است. با این تفاوت که ارسطو وجود صور یا مثل یا کلیات را در جهانی جداگانه منکر بود و می‌گفت که اینها فقط در چیزهای این جهان وجود دارند» (استیس، ۱۳۸۰: ۲۲). نزد ارسطو، با پیمودن راه فلسفه، در نهایت به جوهرشناسی یا صورت‌شناسی می‌رسیم.

فیلسوفان مسلمان، در فرهنگ فلسفی رایج در جهان اسلام، در امتداد میراث فلسفی ارسطو، موضوع فلسفه را «موجود بما هو موجود» قرار دادند. از نظر ایشان، نتیجه کاوش فلسفی درباره موجود بما هو موجود، «معرفت به حقیقت اشیاء» است. ابن‌سینا می‌گفت: «مقصود فلسفه، آگاهی درباره حقایق اشیاء، به اندازه توان بشری است» (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق: ۱۲)؛ از نظر سهروردی، نفس با رسیدن به فضیلت حکمت، به «حقایق» آگاهی پیدا می‌کند (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲۲۶). ملاصدرا هم بر «... معرفة حقائق الموجودات علی ما هی علیها»، یعنی «معرفت به حقایق موجودات، چنان که هستند» (ملاصدرا، ۱۹۸۱م: ۱ / ۲۱) تأکید کرده است. گفتگو درباره تفاوت یا شباهت دیدگاه فیلسوفان مسلمان درباره «حقیقت شیء»، نوشته‌ای جداگانه می‌طلبد، اما آنچه مقصود ما را برمی‌آورد، این است که از نظر ملاصدرا، «حقیقت وحدانی و غیرقابل قسمت اشیاء» از راه تجرد عقلی و اتصال به عقل فعال به دست می‌آید (همان، ۸ / ۲۶۴ و ۳ / ۴۶۰) و نفس هنگامی که در خود فرومی‌شکند، با اتصال به مبدأ فیض، در او فانی و به او باقی می‌شود و در نتیجه غرق در مشاهده او می‌گردد؛ در این حال، نفس اشیاء را

رویکرد علامه طباطبائی به مسئله نیست معرفت ۱۹

بر حسب حقیقت و وجود عینی آنها می‌یابد و به «درک حقایق اشیاء» نایل می‌گردد (همان، ۲/ ۳۶۰). نکته در اینجا است که این تجرد عقلی در همهٔ مردمان روی نمی‌دهد (همان، ۸/ ۲۶۴) و «درک حقیقت اشیاء» فقط نصیب انسان‌های کامل می‌شود و کسی که راه ریاضت نفسانی نپیموده و عقلش پاک نشده است، بهره‌ای از آن ندارد (همو، ۱۳۸۱: ۵۱).

بر پایهٔ سخن ملاصدرا، آنچه انسان درک می‌کند، سه گونه است: نخست مفاهیم جزئی که با حس و خیال درک می‌شوند؛ دوم کلیات مفارق مجرد، که حقیقت وحدانی اشیاء هستند و سوم مفهوم مطلق مبهمی که با نوعی اعتبار در ذهن پدید می‌آید؛ ملاصدرا، تجرد عقلی را فقط برای نوع دوم دانسته و آن را به گروهی از مردمان برگزیده اختصاص داده است؛ لازمهٔ سخن او این است که مفهوم نوع سوم، تجرد عقلی نداشته و به نحوی جزئی یا مخلوط با جزئی باشد. از نظر علامه طباطبائی این سخن پذیرفته نیست، مفاهیمی که در منطق «کلی» نامیده می‌شوند، همین مفاهیم اعتباری هستند؛ این مفاهیم به خودی خود بر بیش از یکی صدق کرده و ویژگی‌های مادی یا خیالی نداشته و از لوازم تشخیص و جزئیت به دورند، بنابراین این مفاهیم کلی بوده و از تجرد عقلی برخوردارند. ما در فلسفه با همین مفاهیم سروکار داریم و می‌خواهیم اشیاء را بر پایهٔ آنها بشناسیم. تمام افراد بشر می‌توانند این مفاهیم را به دست آورند و بر مبنای آن و از طریق برهان با یکدیگر گفتگو کنند (طباطبائی، ۱۹۸۱م: ج ۸، ۲۶۶). اگر معرفت فلسفی به شناخت حقیقت اشیاء، چنان که ملاصدرا و دیگران می‌گفتند، اختصاص پیدا کند، راه برهان و گفتگو سد می‌شود.

از نظر علامه، نتیجهٔ کاوش‌های فلسفی، به جای «معرفهٔ حقایق موجودات»، «معرفهٔ الموجودات علی وجه کلی» (همو، ۱۳۵۰: ۶ و ۱۳۷۷: ۴) است. «کلی» بودن قضایای فلسفی، در مقابل «جزئی» (منطقی) نیست، چه این که گزاره‌های همهٔ علوم، به معنای منطقی، باید «کلی» باشند. مقصود از شناخت موجودات «علی وجه کلی» این است احکام فلسفی به نوع خاصی از موجودات اختصاص ندارد؛ موضوع فلسفه، موجود مطلق (موجود بما هو موجود) است که

۲۰ فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۴، پاییز و زمستان ۱۳۹۶

چیزی از دایره آن بیرون نیست، بنابراین محمول قضایای فلسفی هم مساوی با موضوع (یعنی موجود مطلق) بوده و چیزی را فرو نمی‌گذارد، مانند حمل وحدت بر وجود. اگر هم گاهی یک قسم از اقسام موجود، محمول قضایای فلسفی قرار می‌گیرد، باز این قسم به همراه طرف مقابل خود مساوی با موضوع خواهد بود، مانند حمل معلول بر موجود؛ معلول در کنار علت، محمولی را پدید می‌آورد که موجودی از آن بیرون نمی‌افتد (همو، ۱۹۸۱م: ۲۸/۱). فلسفه، واقعیت و «وجود حقیقی اشیاء» (همو، ۱۳۶۴: ۱/۳۶) را می‌شناساند و توانایی بازشناسی «موجودات حقیقی و واقعی از موجودات پنداری (اعتباریات و وهمیات)» را پدید می‌آورد. این معرفت برای هر کس که روش واقع‌گرایانه فلسفه را طی کند، دست خواهد داد، بدون آنکه منوط به ریاضتی نفسانی یا سلوکی عرفانی باشد. از نظر علامه، فلسفه، دانشی عقلی است که می‌تواند زمینه گفتگوی همه انسان‌ها قرار گیرد.

روش فلسفه هم، روشی عقلی، عام و فراگیر است. علامه طباطبایی شناخت مفاهیم کلی ماهیت اشیاء را مسبوق به صورت‌های حسی و خیالی دانسته و افزون بر آن، حتی فهم مفاهیم فلسفی را نیز پی‌آیند همین ادراکات اولیه برمی‌شمارند. ایشان با روشی ابتکاری نشان می‌دهند که چگونه مفاهیمی مانند وجود و عدم، وحدت و کثرت و علت و معلول با اتکا به یافته‌های حس ظاهر و باطن فهمیده می‌شوند و پایه مباحث فلسفی و شناخت موجودات «علی وجه کلی» قرار می‌گیرند. فلسفه‌ای که از حس آغاز می‌کند و به معرفت کلی می‌رسد، باید راه دشوار تبیین درست و دقیق شناخت کلی و شناخت حسی را بر خود هموار سازد.

علامه طباطبایی، راه معرفت فلسفی را با تکیه بر اصولی آغاز می‌کند که می‌توان آنها را اصول «انکارناپذیر» نامید. برای آنکه اصلی انکارناپذیر باشد باید:

الف- انکار آن، مستلزم اثبات آن باشد (همو، ۱۹۸۱م: ۱۴/۶).

ب- ادعای آن، فی‌الجمله باشد نه بالجمله یا تفصیلی (همو، ۱۳۶۴: ۱/۱۷۰)

هنگامی که انکار یک اصل مستلزم اثبات آن است، همین مقدار از «اثبات» برای آغاز

رویکرد علامه طباطبائی به مسئله نسبت معرفت ۲۱

گفتگو کافی است. تأکید بر «فی الجمله» بودن مرز توافق را کاملاً مشخص می‌کند و از دستبرد شک و تردید دور نگه می‌دارد. هنگامی که ادعایی درباره «همه چیزها» (بالجمله) یا «چیزهای بسیار درباره یک چیز» (تفصیل) باشد، محتوای این ادعا خود به خود سبب پراکنده شدن نقطه تمرکز گفتگو، طرح پرسش‌های گوناگون و راه نفوذی برای شک و تردید می‌گردد. به عبارت دیگر، اصل انکارناپذیر، اگرچه ممکن است کلی باشد، صدق آن به نحو ایجاب جزئی کفایت می‌کند (همو، ۱۳۳۰: ۱/ ۵۰). کارایی اصول انکارناپذیر آن است که جستجوگر راه علم را از توقف در سفسطه (انکار واقعیت) و شک عمومی (انکار علم) می‌رهاند و حرکت در مسیر معرفت را ممکن می‌کند.

۱.۴. اصل واقعیت

«واقعیتی هست»، این قضیه که از آن به عنوان اصل واقعیت یاد می‌کنیم، یک اصل انکارناپذیر است. فرض نبودن و از میان برداشته شدن «واقعیت»، مستلزم اثبات و برجای نشاندن آن است. حتی با فرض «نابودی همه واقعیت»، خود این فرض، واقعیتی ثابت و پابرجا خواهد بود (همو، ۱۹۸۱م: ۱۴/۶).

انسان در واقعیت زندگی می‌کند. کسی نمی‌تواند با انکار واقعیت، «زندگی» کند. علامه طباطبائی در بسیاری از آثار خود، «زندگی در واقعیت» را سرآغاز بحث فلسفی قرار داده است (همان، ۱/ ۲۴؛ همو، ۱۳۵۰: ۹؛ ۱۳۶۴: ۳/ ۲۴؛ ۱۳۳۰: ۵/ ۲۵۶؛ ۱۴۲۶قو: ۲۷۹). پیش از هر واقعیت دیگری، انسان به عنوان موجودی که با «فطرت ادراک و اراده» زندگی می‌کند (طباطبائی، ۱۳۶۴: ۱/ ۶۲)، خود و کارهای خودش را چیزهایی واقعی می‌یابد (طباطبائی، ۱۳۷۷: ۹). انسان بر پایه فطرت ادراک می‌گوید: «واقعیتی هست» و بر پایه فطرت اراده، «چیزهایی را می‌خواهد»؛ هر آنچه را انسان می‌خواهد به خاطر واقعی بودن آن یا نسبتش با واقعیت، می‌خواهد. این دانستن و خواستن، از آغاز کودکی تا فرجام زندگی، همواره همراه همه انسان‌ها هست (طباطبائی، ۱۴۲۶قو: ۲۷۹).

۲۲ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۴، پاییز و زمستان ۱۳۹۶

البته لازمه پذیرفتن اصل واقعیت، واقعی دانستن همه چیز نیست (همو، ۱۳۶۴: ۱/۶۷). «زندگی در واقعیت»، در کنار واقعیت، خطاهای بسیاری را به رخ می‌کشد و در کنار اصل واقعیت، «اصل امکان خطاء» را هم می‌نشانند. اگر سفسطه، واقعیت را از ما می‌گیرد، انکار خطاء، پندار را در بر ما می‌نشانند، «در هر دو حال حقیقت از بر ما ربوده می‌شود» (همان، ۳/۲۸). اکنون که زندگی آمیزه‌ای از حقیقت و خطاست، ناچار پای اصل دیگری هم به این زندگی باز می‌شود: «اصل تمییز». بنابراین اصل، انسان باید بتواند حق را از باطل، خیر را از شر، زیبا را از زشت باز شناسد. به عبارت دیگر انسان باید بتواند واقعیت را از پندار (غلط) تمییز دهد و با واقعیت همراه شود و از غیر آن دوری کند. بنابراین، انسان برای زندگی در واقعیت و پرهیز از خطاء، نیاز به دانشی دارد که واقعیت را از پندارها جدا کند و این دقیقاً همان تعریف فلسفه از منظر علامه طباطبایی است (طباطبایی، ۱۴۲۶ق و: ۲۸۰). فلسفه، اقتضای ذاتی انسان و شیوه زندگی او در واقعیت است.

تأثیر اذعان به اصل انکارناپذیر واقعیت در مباحث معرفت‌شناختی، آن است که ادعای «انکار واقعیت» را به ادعای «انکار علم» فرومی‌کاهد. از نظر علامه طباطبایی، باینکه اهل سفسطه، ابتدا با ادعای «انکار واقعیت» پا پیش می‌نهند، اما سرانجام تاب ایستادن بر سر این انکار را نداشته و به «انکار علم» اکتفاء می‌کنند.

۲.۴. اصل علم

«علم» یک اصل انکارناپذیر است. حتی خود انکار یا اثبات، فرآیندهایی علمی هستند؛ کسی نمی‌تواند چیزی را انکار کند، مگر از راه همین فرآیندهای علمی. اگر برای انکار مطلق علم، به نحو سلب کلی گفته شود: «هیچ چیزی نمی‌دانم»، خود این گفته ادعایی علمی است. البته کسی هم که علم را پذیرفته، سخنش این نیست که «همه چیز می‌دانم»، بلکه به نحو ایجاب جزئی می‌گوید: «چیزهایی می‌دانم».

از آنجا که پدیده علمی «انکار» در ادعای «واقعیتی نیست» هم حضور دارد، باید گفت انکار

رویکرد علامه طباطبائی بر مسئله نیست معرفت ۲۳

واقعیت هم بدون پذیرش «اصل انکارناپذیر علم» فایده‌ای برای شخص انکارکننده در پی ندارد. انکار واقعیت و اظهار این ادعا که «واقعیتی نیست»، به خودی خود واقعیت‌های بسیاری را اثبات می‌کند. خود این فرض، کسی که آن را می‌اندیشد یا می‌گوید و کسی که آن را می‌شنود، همه واقعیت‌هایی هستند که به‌طور ضمنی در این انکار نهفته‌اند. افزون‌براین، از آن‌جا که فرض گرفتن، گفتن و شنیدن و به‌تعبیر دیگر انکار یا اثبات، فرآیندهایی علم‌بنیاد هستند، ناچار انکار واقعیت همراه با اثبات علم است! این تنگنا اهل سفسطه را به این سو رانده که انکار علم را به جای انکار واقعیت نشانده و بگویند: «علم به واقعیت نداریم». باز هم از آنجا که در همین ادعا، به واقعیت «ما و فکر ما» اعتراف شده است، ادعا را تقلیل داده و گفته‌اند: «من هستم و ادراک‌هایم، هرچه غیر آن مشکوک است» (همو، ۱۳۵۰: ۲۳۹)؛ به این ترتیب، من در خودم گیر می‌افتم و چیزی غیر از توده‌ای از ادراک و اندیشه نخواهم بود. از این رو من و اندیشه‌ام در مرکز جهان تک عضوی خودم قرار می‌گیرم و می‌گویم «انسان میزان همه چیز است».

از نظر علامه طباطبائی سرنوشت محتوم کسانی هم که معرفت را نسبی می‌دانند و علم مطلق، کلی، دائمی و ضروری را ناممکن می‌شمارند، به همین جا ختم می‌شود. اگر پدیده علم، مقید، جزئی، موقت و محتمل و در یک کلام، «نسبی» باشد، نتیجه‌اش آن است که «هرچه را "خارج" تصور می‌کنیم، فکری است که غیر از خارج است» (همو، ۱۳۶۴: ۸۲/۱) و این همان سخن اهل سفسطه است.

«واقعیت علم، واقعیتی نشان‌دهنده و بیرون‌نما (کاشف از خارج) است» (همان، ۱/۱۶۵) و «حقیقت علم، پرده برداشتن و کشف غیرخود است» (همو، ۱۳۳۰: ۵۱/۱). از این رو انکار ویژگی پرده‌برداری (کشف) و نشان‌دهندگی (بیرون‌نمایی)، انکار واقعیت و حقیقت علم است. در این موقف، پرسش این است که چگونه می‌توان از «بیرون‌نمایی» به «واقع‌نمایی» رسید؟ از نظر علامه طباطبائی با تأمل در «زندگی انسان در واقعیت» می‌توان پاسخی برای مسئله رابطه علم و واقعیت (بیرون‌نمایی و واقع‌نمایی) یافت. انسانی که در واقعیت زندگی می‌کند،

۲۴ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۴، پاییز و زمستان ۱۳۹۶

«چیزهایی را دوست می‌دارد و می‌خواهد» و «از چیزهایی می‌ترسد و می‌گریزد»، این کنش‌های واقعی، صرفاً نسبت به «تصور خالی» متعلق‌های دوست داشتن و ترسیدن نیست. گریز انسان از پیش روی حیوان درنده، از آگاهی او نسبت به رویارویی با واقعیت (تصور پُر) پدید می‌آید و نه فقط از پندار آن (تصور خالی). «تصور پُر» با «تصور خالی» تفاوت دارد. ذهن «تصور خالی» را از پیش خود می‌سازد و زمامش به اختیار اوست، اما «تصور پُر»، به وسیله چیزی از بیرون پدید می‌آید و در فرد اثر می‌گذارد (همان).

براین پایه، «حیث‌التفاتی» و «بیرون‌نمایی» علم اثبات می‌شود که صاحبان نظریه نسبیت هم آن را می‌پذیرند، اما مسئله بر سر این است که آیا چیزی که «بیرون» علم تلقی می‌شود با «واقع» متفاوت است یا یکسان؟ نظریه نسبیت معرفت می‌گوید محکی علم امری نسبی است و به-تعبیر دیگر، واقعیت، در نسبت با شرایط گوناگون، به صورت «بیرون»هایی متفاوت بر ما پدیدار می‌شود. به اختیار بودن یا نبودن هم راه‌گیزی به سوی واقعیت باز نمی‌کند. بنابراین با اینکه واقعیت در تحقق معرفت نقش دارد، اما هیچ‌گاه از پرده برون نمی‌افتد و چنانکه هست برای ما کشف نمی‌شود.

علامه طباطبایی در پاسخ به این اشکال می‌گوید:

همچنان‌که فرض علم بدون کاشفیت و بیرون‌نمایی، فرضی محال است، «فرض علم کاشف و بیرون‌نما، بی‌داشتن یک مکشوف بیرون از خود، فرضی است محال» (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۱/۱۶۵).

اگر بنا به ادعای اهل سفسطه (و نیز نسبیت معرفت)، فقط «من هستم و فکر من»، مجموعه فکر و علم من، «بیرون از خود» مکشوفی نخواهد داشت. آنچه خیال، به قدرت خلاقه خود یا با مشارکت تحریک‌های حسی و نشان‌های عصبی می‌سازد، نمی‌تواند به عنوان «مکشوف بیرون از دایره علم» تلقی شود. خیال پیش از هرگونه «تماس با واقعیت»، از پیش خود، قدرت صورت‌سازی ندارد، هرچند در ادامه بتواند صورت‌های پیش‌یافته را تجزیه و ترکیب نموده و

رویکرد علامه طباطبائی بر مسئله نسبت معرفت ۲۵

به صورت‌های نو دست یابد. «تماس با واقعیت» را هم نمی‌توان صرفاً به «علائم و نشان‌های عصبی و مغزی» فروکاست، زیرا محکی صورت‌های علمی، این علائم و نشان‌های عصبی و مغزی نیستند. بنابراین اگر علم، «خاصه کاشفیت» دارد و «خاصه کاشفیت منوط به مکشوف بیرون از دایره علم» است، ناگزیر باید تماس با خود واقعیت روی داده و واقعیت، البته بدون آثار خارجی‌اش، در ذهن بازتابیده باشد. از این رو «به مقتضای بیرون‌نمایی و کاشفیت علم و ادراک، نیل به واقعیتی لازم است» (همان، ۳۵/۲).

حاصل آنکه با آنکا به اصل انکارناپذیری علم، حقیقت آن، یعنی کاشفیت و بیرون‌نمایی هم انکارناپذیر است و با پذیرش ویژگی کاشفیت و «بیرون‌نمایی»، نیل به واقعیت و «واقع‌نمایی» علم هم ضروری است.

۳.۴. اصل تجرد

تجرد از ماده، لازمه «اصل انکارناپذیر علم» است. «تجرد»، شرط امکان حضور و تحقق علم است و حضور و اتصال وجودی (نیل به واقعیت)، شرط کاشفیت و حقیقت علم است. اگر ویژگی‌های مادی، مانند «بالقوه بودن، تغییر، انقسام و زمان‌مندی» در علم راه یابد، حقیقت علم مخدوش شده و ویژگی بیرون‌نمایی و واقع‌نمایی آن از دست می‌رود. اما به عکس، اگر پدیده علم، ویژگی‌های مادی نداشته باشد، افزون‌براینکه معرفت تحقق پیدا می‌کند، هویت آن هم تحوّل، تغییرپذیر و نسبی نخواهد بود.

ماده، جوهری غیر محسوس است که حامل قوه بوده و انفعال را به خود می‌پذیرد (طباطبائی، ۱۳۵۰: ۶۹ و ۱۴۲۶ق و: ۲۱۴). «حامل قوه بودن»، یعنی شیء بتواند چیز دیگری شود، چیزی که استعداد آن را در خود دارد. «انفعال» هم به معنای پذیرش همین شدن و تغییر است. قوه و انفعال، ریشه دیگر ویژگی‌های مادی هستند. امر بالقوه که ناگزیر در مسیر حرکت و تغییر می‌افتد، امتداد مکانی و زمانی پیدا می‌کند، جزء جزء می‌شود و انقسام می‌یابد، چراکه حرکت خروج تدریجی از قوه به فعل است و امتداد و انقسام، لازمه این تدریج است. در این صورت،

۲۶ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۴، پاییز و زمستان ۱۳۹۶

اجزای شیء مادی، همه، با هم، در یک جا یا یک زمان جمع نمی‌شود و اجزاء، تک‌تک و در مجموع، از هم غایب و پنهان می‌مانند؛ از آنجا که غیبت، با حضور منافات دارد، نمی‌توان برای این اجزاء یا مجموعه آنها حضوری در نظر گرفت. چیزی که در خود و برای خود حاضر نباشد، حضور آن برای دیگری هم معنا ندارد و جایی که «حضور - برای...» تحقق نیابد، علمی هم در کار نخواهد بود (همو، ۱۹۸۱م: ۳/۲۹۸)؛ بنابراین، امور مادی، به خودی خود (بالذات)، نه می‌تواند حاضر شود و نه می‌تواند چیزی را به حضور بپذیرد؛ نه می‌تواند معلوم باشد و نه عالم (همان، ۱۴۸/۷).

از جنبه دیگری هم می‌توان تعارض مادی بودن و معلوم واقع شدن را نشان داد. حرکت و تغییر، ذاتی ماده است و حضور یافتن شیئی برای شیء دیگر، ذات و حقیقت علم است؛ اگر علم، عالم یا معلوم، پدیده‌هایی مادی باشند، حرکت و تغییر در ذات آنها راه می‌یابد، در این صورت با تغییر هریک از طرف‌های معادله سه متغیره علم (عالم، علم، معلوم)، رابطه حضور یکی پیش دیگری از دست می‌رود. با برهم خوردن رابطه کشف و حضور، حقیقت علم دست‌خوش تغییر شده و دیگر «علم»ی نخواهیم داشت (همو، ۱۳۷۷: ۲۳۷ و ۱۹۳۰: ۱۷/۳۸۳). «حضور»، که بنیاد «علم» است، در ماده اتفاق نمی‌افتد و خودش هم پدیده‌ای مادی نیست. بنابراین، علم از ویژگی‌های مادی و تحول عمومی جهان ماده برکنار بوده و نسبییت ناشی از تغییر و تحول گریبان‌گیر آن نمی‌شود. علاوه بر این دیگر نمی‌توان برای تبیین معرفت (کشف و حضور)، به فریندهای مادی و کنش و واکنش‌های اندام‌های حسی اکتفاء نمود و معرفت را مقید به محدودیت‌های آنها دانست؛ باید در جستجوی راهی نو بود.

۴.۴. اصل بازگشت حصولی به حضوری

اصل بنیادین، «واقعیت» است و هر چیزی با بازگشت به واقعیت، تبیین درستی پیدا می‌کند. ارجاع علم حصولی به حضوری، در واقع، پیوند جهان علم با واقعیت است. از نظر علامه طباطبایی حقیقت علم، «حضور شیئی برای شیء دیگر» است؛ حضور شیء، یا به ماهیت است یا

رویکرد علامه طباطبائی بر مسئله نسبت معرفت ۲۷

به وجود و واقعیت؛ اگر شیء به ماهیت خود نزد شیء دیگر حاضر باشد، علم حصولی و اگر شیء به وجود و واقعیت خود نزد شیء دیگر حاضر باشد، علم حضوری است (طباطبائی، ۱۳۶۴: ۱/ ۱۲۵ - ۱۲۶؛ ۱۹۸۱م: ۱۱/ ۲ و ۱۳۷۷: ۲۳۶ و ۱۳۶۳: ۷۴). در علم حضوری، که واقعیت شیء نزد عالم حاضر است، تردیدی در معرفت به خود واقعیت راه ندارد. اما در علم حصولی، که ماهیت شیء بدون آثار نزد عالم حاضر است، باید نحوه کاشفیت علم از واقع تبیین شود. در فلسفه علامه طباطبائی، این تبیین بر پایه اصل بازگشت علم حصولی به حضوری انجام می‌شود که در آثار ایشان با تعبیرات گوناگون از آن یاد شده است (همو، ۱۳۶۴: ۲/ ۳۵؛ ۱۳۷۷: ۱۳۷۷؛ ۲۳۷؛ ۱۹۸۱م: ۱/ ۲۸۵ و ۱۳۵۰: ۱۴۰)، از این میان، تعبیر «نیل (رسیدن یا دست یافتن) به واقعیت»، که اندکی پیش درباره آن سخن گفتیم، از وضوح معرفت شناختی بیشتری برخوردار است.

از نظر علامه طباطبائی، بنا به اقتضای ویژگی‌های ذاتی علم، یعنی بیرون‌نمایی و واقع‌نمایی علم، اگر علم به ماهیت شیء (بدون آثار) تحقق پیدا کند، می‌بایست پیش از آن «نیل به واقعیت شیء» که صاحب آثار است، دست داده باشد (همو، ۱۳۶۴: ۲/ ۳۶).

اگر «نیل به واقعیت» (علم حضوری) را در کنار «اصل تجرد» مورد ملاحظه قرار دهیم، آشکار می‌شود که علم حضوری فقط در ساحت تجرد از ماده ممکن است؛ بنابراین هنگام برخورد با جهان محسوس، باید شهود امری مجرد رخ داده باشد. این است که علامه طباطبائی می‌گویند:

«پس از اتصال اندام‌های حسی به جهان محسوس، استعداد مشاهده مبدأ مثالی (یا عقلی) اشیاء پیدا می‌شود و نفس می‌تواند این مبادی عالی شیء را، هر چند از دور، مشاهده کند. پس از این مشاهده، آنچه «در ظرف ادراک پدید آمده» با «فرد مادی خارجی» مقایسه می‌شود و با توجه به «عدم مشاهده آثار» فرد خارجی در مدرک شهودی، چنین پنداشتی برای ما پدید می‌آید که موجود

۲۸ فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۴، پاییز و زمستان ۱۳۹۶

صاحب این آثار همان امر مجرد مشهود است که به ذهن آمده و در ذهن آن آثار را ندارد، این پنداشت و اعتبار موجب می‌شود که مفهوم ماهیت به دست آید، ماهیتی که در خارج، همراه آثار و در ذهن بدون آثار است» (همان، ص ۲۳۹).

اصل بازگشت حصولی به حضوری، به نحوی درباره مفاهیم غیرماهوی هم صادق است. اگرچه این مفاهیم را ذهن از خارج نگرفته، اما بدون ارتباط با واقعیت و از پیش خود هم آنها را نساخته است (طباطبایی، ۱۹۸۱م: ۲/ ۳۳۹)؛ به عنوان نمونه، مفهوم وجود از «واقعیت حکم»، به منزله فعل نفس گرفته می‌شود. اولین ظهور حصولی وجود، مفهوم ربطی آن است که از طریق «حکم» در قضیه آشکار می‌شود و با تعمل عقلی، مفهوم ربطی وجود، به نحو مستقل در ذهن تصور می‌شود (همو، ۱۳۷۷: ۲۵۷). تفاوت این مفاهیم، با مفاهیم فطری یا مقولات از پیش موجود، همین آنکای آنها به واقعیت است. با آنکا به واقعیت، جهان علم به جهان واقعیت پیوند می‌خورد.

۵. تحلیل و بررسی

مبتنی بر تعریف نسبیّت از نظر علامه طباطبایی، چهار عامل اصلی مؤثر در نسبیّت معرفت را برشمردیم. برخی از نظریه‌های نسبیّت، مانند سخن ماده‌انگاران درباره معرفت، تحت تأثیر هر چهار عامل قرار می‌گیرد؛ در برابر آن، اصولی را بیان کردیم که علامه طباطبایی پایه معرفت‌شناسی قرار داده است. ضمن آنکه هریک از اصل‌ها، پاسخ برخی از عوامل نسبیّت معرفت محسوب می‌شوند، مجموعه به هم پیوسته این اصول هم رویکرد کلی نظام معرفتی علامه را در مواجهه با مسئله نسبیّت معرفت مشخص می‌نماید.

دشواری انکار واقعیت و انکار علم، کمتر از دشواری اثبات واقعیت و اثبات علم نیست. دشواری انکارها از آن روست که این انکار، مستلزم اثبات است و دشواری اثبات‌ها، از آن روست که اصل واقعیت و علم در هر اثباتی از پیش مفروض هستند. بنابراین همه نظریه‌هایی

رویکرد علامه طباطبائی به مسئله نسبت معرفت ۲۹

که مانند گفته‌های اهل سفسطه و نسبیت معرفت، به نحوی به انکار واقعیت یا علم کشیده می‌شود، متناقض و «خودویرانگر» خواهد بود.

بدون پذیرش ضرورت «تجرّد علم»، نمی‌توان علم و «حضور علمی» را تبیین نمود و ناچار انکار تجرّد علم، به انکار خود علم کشیده می‌شود. با پذیرش اصل تجرّد، معرفت بیرون از دایره تغییر و تحول ذاتی ماده قرار می‌گیرد و در نتیجه پدیده علم هویتی تغییرناپذیر و ثابت خواهد داشت.

تعریف حقیقت علم به حضور و کشف و بازگشت علم حصولی به علم حضوری، علم را به خود واقعیت پیوند می‌زند و به تعبیر دیگر، اصل علم را به اصل واقعیت بازمی‌گرداند. لازمه بازگشت علم به اصل واقعیت آن است که ویژگی تشکیکی وجود (واقعیت) به علم هم سرایت یابد و علم، دچار نوعی قبض و بسط تشکیکی شود و یافته حضوری، متناسب با سطح گستردگی وجودی و تابعی از مرتبه کشف عالم گردد. در پاسخ باید در نظر داشت که علم حضوری، به هر حال، اتصال و تماس با واقعیت شیء است؛ تماس با واقعیت، اگرچه ممکن است بسته به مراتب وجودی عالم، از شدت و ضعف برخوردار باشد، اما حقیقت مرتبه شدید، تعارضی با مرتبه ضعیف نخواهد داشت. به تعبیر اصطلاحات علم حصولی، اختلاف مرتبه شدید علم حضوری با مرتبه ضعیف، مانند اختلاف «علم به اجمال و علم به تفصیل» است، علم تفصیلی، از گسترش همان علم اجمالی به دست می‌آید و هیچ‌گاه با آن در تعارض یا تناقض نمی‌افتد. حاصل آنکه نسبیت تشکیکی در مراتب مختلف علم حضوری، نسبیتی وجودشناختی است که با نسبیت معرفت‌شناختی متفاوت است و خللی در واقع‌نمایی علم پدید نمی‌آورد.

از نظر برخی، از آنجا که علامه طباطبائی، تماس با واقعیت را در ساحت مبادی مجرد اشیاء قرار داده است، به‌رغم پیمودن راهی پر پیچ و خم، در نهایت به سرمنزل مثل افلاطونی رسیده و شناخت جهان را منوط به شناخت بیرون از جهان کرده است (مصباح، ۱۴۰۵: ۳۵۵). اما به نظر ما، علامه طباطبائی، جهانی به جهان‌های قابل شمارش (به تعبیر ارسطو (۱۳۷۹: ۳۴) نیفزوده

۳۰. دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۴، پاییز و زمستان ۱۳۹۶

است، نظریه ایشان با سخن افلاطون تفاوت اساسی دارد. علامه طباطبایی، جهان‌های سه‌گانه موازی و تودرتو (شبه کره‌های متداخل و هم‌مرکز) را مطرح نموده که بین آنها نسبت علی و معلولی برقرار است (طباطبایی، ۱۹۸۱م: ۱/۲۹۹). وجود جهان‌های بالاتر (عقل نسبت به مثال و مثال نسبت به ماده) در جهان‌های پایین‌تر گسترده و حاضر است و میان جهان‌های سه‌گانه، نوعی مطابقت و اتحاد برقرار است که با حمل حقیقت و رقیقت بیان می‌شود. براین اساس، رابطه جهان‌های موازی و تودرتو، رابطه‌ای وجودی است، نه ماهوی (همان، ۲/۵۷) و این تفاوت اساسی نظریه علامه طباطبایی با مثل افلاطونی یا نظریه‌های هم‌خانواده با آن است.

از نظر علامه طباطبایی، جهان ماده، حرکت و حقیقت حرکت، وجود سیال است، وجودی که آن به آن، نو به نو می‌شود. حرکت، دو اعتبار واقعی دارد، یکی قطعی و دیگری توسطیه؛ حرکت در اعتبار توسطیه، امری ثابت و بدون تغییر و در نتیجه مجرد از ماده است (همان، ۶/۱۶۴). پس اگر می‌گوییم نفس با مبدأ مجرد و مثالی (یا عقلی) شیء محسوس اتصال وجودی پیدا می‌کند، مقصود ما این است که «حقیقت توسطی ثابت مجرد پدیده مادی» را در «آن سیال» درک کرده است. بنابراین پدیده مادی در حال حرکت، چیزی جز ظهور آن حقیقت ثابت در آن سیال نیست. پس ما جهان را در خود جهان می‌شناسیم.

۶. نتایج مقاله

بر پایه دیدگاه معرفت‌شناختی علامه طباطبایی، نسبت معرفت، به جنبه حکایی و بیرون‌نمایی علم نظر دارد. نسیت در اثر چهار عامل اصلی عارض بر علم می‌شود. در نظر گرفتن هویت تحولی، جایی برای دوام و ثبات باقی نمی‌گذارد، با در نظر گرفتن هویت شبکه‌ای و ربطی در جنبه حکایی علم، از یک سو و هویت مشروط و مقید به زمینه‌های گوناگون، از سوی دیگر، علم هیچ‌گاه نمی‌تواند ویژگی اطلاق داشته باشد. چه اینکه اگر علم محدود به حس و روش‌های فرض‌محور باشد، صفت ضرورت یا کلیت نخواهد داشت. البته تناظر عوامل نسیت

رویکرد علامه طباطبائی بر مسئله نسبت معرفت ۳۱

با نفی ویژگی‌های ذاتی علم و یقین، تناظری یک‌به‌یک نیست، هم‌چنان‌که عوامل نسبیت معرفت با یکدیگر توأم بوده و به هم راه دارند، ویژگی‌های یقین علمی، یعنی ضرورت، دوام، کلیت و اطلاق نیز هم‌بسته یکدیگرند و انکار آنها به هم سرایت می‌کند. با انکار و از دست رفتن این ویژگی‌های یقین، دیگر علمی در کار نبوده و چیزی جز گمان در کف انسان باقی نمی‌ماند (طباطبائی، ۱۳۸۷: ۱۲ و ۱۳۷۷: ۲۵۶). «زندگی در واقعیت» انسان را چنان ناچار به تسلیم در برابر اصل علم و واقعیت می‌کند که راه‌گزینی برای او باقی نمی‌ماند. علامه طباطبائی با اتکا به دو اصل انکارناپذیر علم و واقعیت، دستداران دانش را از سفسطه عبور داده و در سرآغاز راه معرفت و حقیقت قرار می‌دهد و برپایه دو اصل تجرد و حضور، چگونگی امکان و تحقق معرفت به حقیقت را نشان می‌دهد. به‌نظر ما شیوه‌ای که در این مقاله برای تعریف نسبیت و دسته‌بندی عوامل آن به کار رفت، می‌تواند در سایر قلمروهای نسبیت، از جمله خیر اخلاقی و زیبایی‌شناسی هنری هم به کار رود. به‌ویژه با تأکید بر عامل هویت رابطه‌ای و شیوه پاسخ علامه طباطبائی به آن می‌توان نگاه تازه‌ای نسبت به نظریاتی مطرح کرد که علم و معرفت را امری اجتماعی دانسته و همواره وابسته به زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی برمی‌شمارند و متناسب با هر جامعه، گونه متفاوتی از علم را مطرح می‌کنند.

۳۲ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۴، پاییز و زمستان ۱۳۹۶

کتابشناسی

- ابن سینا؛ (۱۴۰۵ق). **الشفاء المنطق**، قم: مرعشی نجفی.
- ارسطو؛ (۱۳۷۹) **متافیزیک**. ترجمه شرف‌الدین خراسانی، چاپ دوم، تهران: حکمت.
- افلاطون؛ (۱۳۸۲). **ته‌تنوس**. در چهاررساله، ترجمه محمود صناعی، چاپ چهارم، تهران: هرمس.
- استیس، و.ت؛ (۱۳۸۶). **تاریخ انتقادی فلسفه یونان**. ترجمه یوسف شاقول، چاپ دوم، قم: دانشگاه مفید.
- همو؛ (۱۳۸۰). **فلسفه هگل**. ترجمه حمید عنایت، چاپ هفتم، تهران: امیرکبیر.
- سهروردی؛ (۱۳۸۰). **حکمة الاشراق**. در مصنفات شیخ اشراق، ج ۲. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- حائری یزدی، مهدی؛ (۱۳۷۹). **نظریه شناخت در فلسفه اسلامی**. گردآوری عبدالله نصری، تهران: موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- صدرالدین شیرازی، محمد؛ (۱۹۸۱م). **الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة**. چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- همو؛ (۱۳۸۱). **کسر الاصنام الجاهلیة**. تصحیح و تعلیق جهانگیری. تهران: بنیاد حکمت صدرا.
- طباطبایی، محمد حسین؛ (۱۳۶۴). **اصول فلسفه و روش رئالیسم**. چاپ دوم، تهران: صدرا.
- همو؛ (۱۳۳۰). **المیزان فی تفسیر القرآن**. چاپ دوم، قم: اسماعیلیان.
- همو؛ (۱۳۵۰). **بداية الحکمة**. قم: نشر اسلامی جامعه مدرسین.
- همو؛ (۱۳۸۷). **برهان**، ترجمه و شرح مهدی قوام صفری، چاپ دوم، قم: بوستان کتاب.
- همو؛ (۱۹۸۱م). **تعلیقات علی الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة**. چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- همو؛ (۱۳۶۳). **رساله علم**. در دومین یادنامه علامه، تهران: انجمن حکمت و فلسفه اسلامی.
- همو؛ (۱۳۷۷). **نهایة الحکمة**. چاپ دوازدهم، قم: نشر اسلامی جامعه مدرسین.
- همو؛ (۱۴۲۶ق و). **رسالة الولاية. فی الانسان و العقيدة**، چاپ دوم، قم: باقیات.
- همو؛ (۱۴۲۶ق و). **علی (علیه السلام) و الفلسفة الهیة. فی الانسان و العقيدة**، چاپ دوم، قم: باقیات.

رویکرد علامه طباطبائی بر مسئله نسبت معرفت ۳۳

کاپلستون؛ (۱۳۷۵). **تاریخ فلسفه**. ترجمه سید جلال‌الدین مجتبی، چاپ سوم، تهران: سروش.

مصباح، محمدتقی؛ (۱۴۰۵ق). **تعلیقه علی‌النه‌ایة الحکمة**. قم: مؤسسه در راه حق.

مطهری، مرتضی؛ (۱۳۶۴). **شرح اصول فلسفه و روش رئالیسم**. چاپ دوم، تهران: صدرا.

Aristotle, 1924, **Metaphysics**. Ed W.D. Ross. Oxford, 2 vols.

Plato, 1968, **Theaetetus**..., in Plato's theory of knowledge. translated by Cornford, Francis MacDonald, Third Edition, printed in Great Britain by Lowe and Brydone (Printers) LTD London;