

An Explanation of the Anthropological Principles of Allameh Tabatabaei's Al-Ma'arifa Theory¹

Fatemeh Sadat Hashemian¹ 

Qolam Hossein Gerami² 

1. Assistant Professor, Department of Theology and Islamic Studies, Farhangian
University, Tehran, Iran (corresponding author). fs.hashemian@cfu.ac.ir

2. Associate Professor, University of Islamic Studies. Qom, Iran. geramy1441@yahoo.com



Abstract

The provision of the theory in the field of knowledge (Ma'arifat) is based on human communication areas and the nature of these relationships, as well as the identification of the cause-and-effect system that governs these relationships. Explaining the application of the correct anthropological principles in the pillars of knowledge will lead to the presentation of the theory of knowledge in all dimensions needed by human life. The knowledge system with the mentioned feature is derived from the book, tradition and reason and is considered a divine knowledge system. The realization of this system plays a significant role in the advancement of Islamic civilization and provides the context for the implementation of the high goals of security, spirituality and social justice and provides all-

1. **Cite this article:** Hashemian, F., & Gerami, Q. H. (1402 AP). An Explanation of the Anthropological Principles of Allameh Tabatabaei's Al-Ma'arifa Theory. *Journal of Islam and Social Studies*, 11(43), pp. 9-35. <https://doi.org/10.22081/JISS.2024.67836.2045>

* **Publisher:** Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom (Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran). ***Type of article:** Research Article

Received: 15/11/2023 • **Revised:** 13/12/2023 • **Accepted:** 10/01/2024 • **Published online:** 12/02/2024

© The Authors



round progress. The purpose of the present study, which was carried out in a descriptive-analytical method, is to explain the anthropological principles of Allameh Tabatabaei's knowledge system. The mentioned anthropological principles enter the epistemological issues with a skeptical look at the levels of human existence and the expression of the theory of Islamic nature and rationality and by presenting the theory of knowledge realism and comprehensive resources and tools for acquiring knowledge, it introduces the four sources of sense, reason, revelation and intuition as tools for acquiring knowledge and presents the superior position of revelation compared to sensory perception. Finally, by accepting the theory of truth and epistemological compatibilism, as well as confirming the fundamentalist point of view, Allameh's theory of knowledge formulates the theory of knowledge in all dimensions needed in human life.

Keywords

Anthropological principles, theory of knowledge, Allameh Tabatabaei.

تبیین مبانی انسان‌شناختی نظریه المعرفة علامه طباطبائی^۱

فاطمه السادات هاشمیان^۱  غلامحسین گرامی^۲ 

۱. استادیار، گروه آموزشی الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران (نویسنده مسئول).

fs.hashemian@cfu.ac.ir

۲. دانشیار، دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران.

geramy1441@yahoo.com

چکیده

ارائه نظریه در حیطه معرفت بر ساحت‌های ارتباطی انسان و نیز چگونگی این روابط و همچنین شناخت نظام علّی و معلولی حاکم بر این مناسبات مبتنی است. تبیین کاربست مبانی صحیح انسان‌شناختی در ارکان معرفت، سبب ارائه نظریه معرفت در تمام ابعاد مورد نیاز زندگی انسان می‌گردد. نظام معرفتی با ویژگی ذکرشده، برگرفته از کتاب، سنت و عقل است و یک نظام معرفتی الهی به شمار می‌آید. تحقق این نظام نقش قابل توجهی در پیشبرد تمدن اسلامی داشته و زمینه را در راستای عملیاتی نمودن اهداف والای امنیت، معنویت و عدالت اجتماعی ایجاد کرده و پیشرفت همه‌جانبه را فراهم می‌کند. هدف از تحقیق حاضر که به روش توصیفی-تحلیلی انجام گرفته، تبیین مبانی انسان‌شناختی نظام معرفتی علامه طباطبائی^{علیه السلام} می‌باشد. مبانی انسان‌شناختی ذکرشده با نگاه تشکیکی به مراتب وجودی انسان و بیان نظریه فطرت و عقلانیت اسلامی به مباحث معرفتی ورود می‌کند و با ارائه نظریه رئالیسم معرفتی و منابع و ابزار جامع برای کسب معرفت، منابع چهارگانه حس، عقل، وحی و شهود را به‌عنوان ابزار کسب معرفت معرفی نموده و جایگاه برتر وحی نسبت به ادراک حسی را ارائه می‌دهد. نظریه المعرفة علامه در نهایت با پذیرش نظریه صدق و مطابقت‌گرایی معرفت‌شناختی و نیز تأیید دیدگاه مبنای‌گرایانه، نظریه معرفت را در تمام ابعاد مورد نیاز زندگی انسان تدوین می‌کند.

کلیدواژه‌ها

مبانی انسان‌شناختی، نظریه المعرفة، علامه طباطبائی^{علیه السلام}.

۱. **استاد به این مقاله:** هاشمیان، فاطمه السادات؛ گرامی، غلامحسین. (۱۴۰۲). تبیین مبانی انسان‌شناختی نظریه

المعرفة علامه طباطبائی^{علیه السلام} و مطالعات اجتماعی، ۱۱ (۴۳)، صص ۹-۳۵.

<https://Doi.org/10.22081/JISS.2024.67836.2045>

□ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی) © نویسندگان

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۲۴ □ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۲/۰۹/۲۲ □ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۲۰ □ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۲/۱۱/۲۳



۱. طرح مسأله

از جمله حوزه‌های تأثیرگذار بر حوزه علوم انسانی، مبانی معرفت‌شناختی است، چراکه در ذیل معرفت‌شناسی روشمند و درست، می‌توان به نظام معرفتی حقیقی دست یافت که متناسب با آن منظومه‌ای از باور و منش و کنش ایجاد می‌گردد. قدم اول در نظریه‌پردازی علوم انسانی اسلامی، تبیین و تحلیل مبانی معرفت‌شناختی در حوزه تفکر اسلامی است. از سویی دیگر، تعریف ارائه‌شده از انسان به‌عنوان عامل و کارگزار و نیز هدف علوم انسانی، نقش مؤثری بر این مقوله و ساحات متعدد آن داشته است، زیرا در دیدگاه علامه مباحث معرفت‌شناختی بر مبانی انسان‌شناختی مبتنا دارد و از متفرعات علم‌النفس است (طباطبایی، ۱۳۸۷ «ب»، ص ۳۴۱). بنابراین ابعاد و ارکان نظریه معرفت در ارتباط وثیقی با مبانی انسان‌شناختی قرار دارد. افزون‌بر این دغدغه دنیای پیشرفته، مسائل انسان‌شناختی است. بر همین اساس تحقیق پیش‌رو نظام معرفت‌شناختی را بر محوریت انسان و با زبان فلسفه روز، ارائه کرده است. ساختار و چارچوب پژوهش به این شکل است که با برداشت از مبانی و اصول انسان‌شناختی علامه طباطبایی رحمته‌الله، مدلی از نظام معرفت‌شناسی ایجاد می‌شود، به نحوی که میان مبانی انسان‌شناختی و نظام معرفتی، ترتیب منطقی و رابطه استنتاجی ایجاد شود. این نوشتار راه دست‌یابی به مباحث معرفت‌شناختی از روش مبانی انسان‌شناختی را تبیین و تصریح می‌کند و به کمک آن، نظریه المعرفه علامه طباطبایی را مورد استکشاف و اثبات قرار می‌دهد.

تاکنون پژوهش‌های متعددی در زمینه معرفت اسلامی و تبیین مسائل معرفت‌شناختی انجام گرفته، ولی تفاوت تحقیق حاضر، عنصر نظریه‌پردازی مبتنی بر اصول است، به این معنا که این پژوهش با رویکرد مبناشناختی و استفاده از روش توصیفی-تحلیلی به بررسی مبانی و اصول انسان‌شناختی و کاربرت آن در نظام معرفتی پرداخته و با تبیین روابط علی میان مبانی انسان‌شناختی علامه طباطبایی و وضعیت مطلوب نظام معرفتی، به تحلیل و تبیین و توصیف مسائل و ویژگی‌های نظام معرفتی از دیدگاه اسلام پرداخته و از مبانی مذکور، نظریه معرفت علامه را استخراج کرده است. در این پژوهش، گردآوری اطلاعات به روش نظری و توصیفی-تحلیلی انجام پذیرفته و تجزیه و تحلیل داده‌ها به

روش تحلیل عقلانی و ادراک معانی انجام شده است. از آنجا که مهم‌ترین مسائل معرفت‌شناختی عبارتند از: امکان معرفت، منابع و ابزار معرفت، ارزش و معیار معرفت و ساختار معرفت، پس از بحث واژگانی، مبانی انسان‌شناختی نظریه معرفت را در این چهار محور پی خواهیم گرفت.

۲. واژه‌شناسی

پیش از ورود به اصل بحث، تبیین دو مفهوم اساسی «معرفت» و «انسان» به جهت مشخص شدن چشم‌انداز و آورده‌ی تحقیق، ضروری به نظر می‌رسد.

۲-۱. معرفت

در لغت معرفت به معنی شناخت، آشنایی و شناسایی است (دهخدا، ۱۳۷۷: ذیل واژه معرفت) به علاوه به معنای مطلق ادراک و آگاهی هم به کار می‌رود، اعم از اینکه با علم حضوری به دست آید و بدون واسطه باشد و یا اینکه با واسطه باشد یعنی با علم حصولی به دست آید (حسین‌زاده، ۱۳۸۷، ص ۲۴). به عبارت دیگر «معرفت، آگاهی و شناخت همراه با تمیز و فهم و یژگی‌هاست» (مصطفوی، ۱۳۸۵، ج ۸، ص ۲۰۶). از دیدگاه برخی صاحب‌نظران «معرفت امری بدیهی و غیر قابل تعریف است و تعریف‌های ارائه‌شده از آن تنبیهی‌اند، یعنی مطالبی هستند که در ذهن مخاطب بوده، اما مورد توجه او نیستند و با الفاظ مشابه، برای توجه ذهن به آن مقوله، برجسته و بارز نشان داده می‌شود. زیرا چیزی بدون علم شناخته‌شدنی نیست و اگر علم به علم تعریف شود، دور مصرح روی خواهد داد و اگر آن شیء توسط چیزی غیر از علم شناخته شود، ابتدا باید آن غیر علم توسط علم شناخته شود؛ یعنی باید ابتدا به آن چیز علم داشت که این نیز مانند دور مصرح است. پس تعاریف ارائه‌شده از معرفت به معنای حقیقی آن نیستند» (خسروپناه و پناهی‌آزاد، ۱۳۸۹، صص ۴۹-۵۰). ابن‌سینا نیز معرفت را «صورت حاضر نزد ذهن» (ابن‌سینا، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۴۵) می‌داند. شیخ اشراق به عنوان «نور و اشراق عالم بر معلوم» (سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۱۴۵) و صدرا به «وجود مجرد حاضر» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۲۸۶) تعریف می‌کند.

براین اساس می‌توان معرفت را اصطلاحاً عبارتی دانست از آگاهی و ادراکی که با تشخیص و فهم حقیقت همراه باشد. در اندیشه علامه همه معرفت‌ها حتی معرفت‌های حسی، اموری غیرمادی و مجرد هستند که قوانین حاکم بر موجودات مادی از جمله تحول و تغییر بر آن جاری نیست و دچار تغییر ماهوی نمی‌شوند، زیرا ادراک به کمک حس به تنهایی انجام نمی‌گیرد و همواره عقل در آن دخیل است (طباطبایی، ۱۳۶۰، ص ۲۰). از نظر علامه، منبع معرفت شامل طبیعت، عقل، وحی و شهود است و انسان به کمک این ابزار چهارگانه به انواع شناخت دست پیدا می‌کند. در واقع در دیدگاه علامه، راه‌ها و ابزار ادراک و معرفت عبارت است از حس و علوم تجربی، عقل و براهین منطقی، وحی و کشف و شهود درونی. در اینجا «منظور از راه «وحی»، این است که فرآورده و محصول وحی، به‌عنوان یک راه شناخت حقیقت، در اختیار همه انسان‌ها قرار دارد؛ هر چند اصل وحی، مخصوص انبیای الهی است» (طباطبایی، ۱۳۸۸ «ب»، صص ۷۴-۱۰۰).

۲-۲. انسان

علامه معتقد است: «خداوند انسان را مرکب از دو جزء و دارای دو جوهر جسمانی و مجرد که همان جسم و روح است، آفرید که این دو پیوسته در زندگی دنیوی همراه و ملازم یکدیگرند و هنگام مرگ، روح زنده از بدن جدا شده؛ بنابراین، علامه نسل انسانی را نوع مستقلی می‌داند که «این نوع، مرکب از دو جوهر بدن و روح است و شخصیت انسان با جوهر روح است و بدن نقشی در تشکیل هویت و شخصیت انسان افاده نمی‌کند» (طباطبایی، ۱۳۶۹، ص ۱۰۳) بدن و روح همواره در زندگی دنیوی با یکدیگر ملازمند. تا وقت مرگ، روح از بدن مفارغت می‌کند و به سوی پروردگار باز می‌گردد. علامه با استناد به آیه شریفه «قل الروح من أمر ربی» (اسراء، ۷۵) بیان می‌دارد که روح در عین اینکه با سایر موجودات عالم در شؤن و ویژگی‌ها و اوصاف مشترک است با این حال، متعلق به عالم امر است و تعلقی به عالم خلق ندارد (طباطبایی، ۱۳۶۹، صص ۲۸-۲۹). براین اساس از منظر علامه، شأن حقیقی انسان، همان حیات توحیدی است. روح به این عالم هبوط کرده و درگیر عالم کثرات شده است. به همین سبب عالم طبیعت جایگاه

حقیقی انسان نبوده و اصیل به شمار نمی‌آید. راه صعود انسان از کثرات عالم ماده و رسیدن به جایگاه اصیل خود، کسب معرفت حقیقی و حضوری است، زیرا هیچ یک از کثرات شأن و جایگاهی برای هدف خلقت انسان واقع شدن و مطلوب حقیقی بودن ندارند. کثرات عالم ماده حداکثر می‌توانند جایگاه ابزاری برای دستیابی به کمال حقیقی انسان را دارا شوند. به این ترتیب از منظر علامه، اصالت انسان به روح مجرد است. به همین جهت عالم طبیعت صلاحیت وصول سعادت انسان را ندارد و سعادت و خیر حقیقی انسان در عالم دیگر قابلیت تحقق دارد که البته وابسته به نحوه زندگی دنیایی انسان است.

۳. امکان معرفت

پرسش از امکان معرفت، مسئله بنیادین معرفت‌شناسی است. این گفتگو در دو دیدگاه کلان قابل طرح است. امکان دسترسی به معرفت و اعتقاد به نبود دسترسی به علم، در این دو دیدگاه مطرح است. در واقع در ساحت امکان معرفت دو عقیده و گرایش مطرح است. در ادامه این دو گرایش مورد گفتگو و بررسی قرار می‌گیرد.

۳-۱. رئالیسم و ایده‌آلیسم معرفتی

یکی از گرایشات مهم در جهت ایده‌آلیسم معرفتی سوفسطائیان هستند. ایشان سفسطه را تا انکار وجود خویش پیش برده و قائل به انکار معرفت هستند. حل نشدن بسیاری از مسائل فلسفی و بروز خطا در حس و عقل دلیل عمده ایشان در انکار معرفت بود (کاپلستون، ۱۳۹۳، ص ۶۵). سوفسطائیان، حس و عقل را تنها راه حصول ادراک برای انسان می‌دانند، درحالی که نمی‌توان به این دو منبع اعتماد کرد و هر دو مرتکب خطا و اشتباه می‌شوند؛ بنابراین در نگاه ایشان راهی برای رسیدن به دانش واقعی و معرفت حقیقی وجود ندارد و انسان نمی‌تواند به حصول معرفت مطابق با واقع نائل گردد (ترنس استیس، ۱۳۹۷، صص ۳۳۷-۳۳۸). این استدلال سوفسطائیان مبتنی بر چندین معرفت یقینی است؛ ۱. یقین به شک خود ۲. یقین به وجود خطا در حس و عقل ۳. یقین به عدم

مطابقت معرفت با واقعیت خارجی. به این ترتیب «این استدلال سوفسطائیان و منکران معرفت، به نوعی انتحار و خودکشی محسوب می‌شود» (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۶۴).
دسته دوم، نسبی‌گرایان هستند. گزاره‌ای که مورد استناد نسبی‌گرایان در انکار معرفت به کار می‌رود، عبارت است از گزاره‌ی «انسان معیار همه چیز است، همه آنچه هست و همه آنچه نیست» (مجموعه آثار افلاطون، ۱۳۸۴، ج ۳/ رساله تئتوس) بر اساس این گزاره، نسبی‌گرایان معتقدند ملاک صدق برای اثبات معرفت وجود ندارد؛ زیرا هیچ معرفتی نسبت به معارف دیگر برتری و ترجیح ندارد. دلیل ایشان بر این استدلال این است که معرفت انسانی فاقد ثبات است و معرفت انسان در زمان و مکان متفاوت، مختلف می‌شود. در واقع نسبی‌گرایان معتقدند زمان و مکان بر معرفت انسان تأثیرگذار است و معرفت وابسته به این دو مقوله است. این دیدگاه نیز همچون دیدگاه منکران معرفت، خودنقیض و خودشکن است، چراکه «گزاره عدم وجود ملاک تشخیص برتری معرفت» که مورد استناد نسبی‌گرایان است، ترجیحی بر سایر گزاره‌ها ندارد. به این ترتیب نسبی‌گرایی نیز دچار تناقض درونی و گرفتار خودشکنی است (جوادی آملی، ۱۳۷۸، صص ۶۰-۶۲).

کثرت‌گرایان معرفتی گروهی دیگر از منکران معرفت هستند. این گروه جایگاهی برای صحت معرفت قائل نیستند. در باور کثرت‌گرایان، همه معرفت‌ها و علوم بشری در عین تنوع و تکرار، لکن بر حق هستند. کثرت‌گرایان معارف متناقض و متضاد را هم مطابق با واقع دانسته و اعتقاد به صحت همه آنها دارند. در دیدگاه کثرت‌گرایی معرفتی، هیچ معرفتی کاذب نیست و گزاره‌های معرفتی به مطلق معرفت نظارت دارد نه صدق و کذب معرفت (خسروپناه و پناهی آزاد، ۱۳۸۸، صص ۲۲۵-۲۲۶) نقدهایی که به دو دیدگاه شکاکیت و نسبی‌گرایی وارد است متوجه دیدگاه کثرت‌گرایی نیز می‌شود. یعنی دیدگاه کثرت‌گرایی هم دچار تناقضات درونی و خودشکن است. در نهایت سه دیدگاه ذکر شده در ذیل ایده‌آلیسم معرفتی، قادر به اثبات ادعاهای خود در انکار معرفت را ندارند.

علامه در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم، وجود جهان خارج از ذهن را جزء بدیهیات و ضروریات محسوب می‌کند. از نظر علامه این حقیقت که «خارج از من جهانی هست» معلوم فطری است و از اینکه پاره‌ای از تفکرات، واقعیت جهان هستی خارج از انسان

را انکار کرده‌اند، اظهار تعجب نموده است (طباطبائی، ۱۳۸۸ «الف»، ج ۲، ص ۴۸). علامه معتقد است اولاً، جهان خارج در ذهن ما از مجموع معلومات و ادراکاتی تشکیل شده است. ثانیاً، این معلومات و ادراکات اجزای اصلی یا عناصر پایه محسوب می‌شود. ثالثاً، انسان در تجزیه و تحلیل جهان خارج با معلومات ابتدایی مواجه می‌شود که در ایجاد حقیقت شرکت داشته‌اند. این معلومات ابتدایی را بدیهیات و ضروریات می‌نامند (طباطبائی، ۱۳۸۸ «الف»، ج ۲، ص ۴۸).

بر اساس دیدگاه رئالیسم یا واقع‌گرایی معرفتی، انسان با ابزارهای ادراکی خود قادر به شناخت حقیقی است. این دیدگاه معتقد است که هستی مستقل از ذهن انسان وجود دارد، اما انسان ابتدا از این هستی مستقل، ادراک تصدیقی ندارد. ابتدا از راه حواس در ذهن انسان تصورات حسی ایجاد می‌شود. در مرحله بعدی در اثر فعلیت یافتن دیگر قوای ادراکی به ویژه عقل، انسان به مفاهیم کلی می‌رسد و برهان تشکیل می‌دهد. بر اساس اصول ذکرشده، وصول انسان به معرفت عقلی یقینی امری ممکن و قطعی است (بهمنیار بن مرزبان، ۱۳۷۵، ص ۱۹۲).

۲-۳. کاربست مبانی انسان‌شناختی علامه طباطبائی در تبیین رئالیسم معرفتی

ارائه نظریه در حیطه معرفت بر ساحت‌های ارتباطی انسان و نیز چگونگی این روابط و همچنین شناخت نظام علی و معلولی حاکم بر این مناسبات مبتنی است، زیرا نه تنها نوع نگاه به انسان، بر مبانی معرفتی تأثیرگذار است بلکه ارائه تعریف هستی مستقل از ذهن انسان نیز در نوع نظام معرفتی اثر قابل توجهی دارد. نظریه المعرفه علامه طباطبائی تحت تأثیر اصول و مبانی انسان‌شناختی ارائه‌شده در دیدگاه ایشان به نحوی سازمان می‌یابد که منجر به دیدگاه رئالیسم معرفتی می‌گردد. استخراج نظریه رئالیسم معرفتی از مبانی انسان‌شناختی علامه به شرح ذیل است؛

۱. «ساختار وجودی معرفت انسان به دو نوع حصولی و حضوری تقسیم می‌شود که معرفت حصولی در نهایت به معرفت حضوری منتهی می‌گردد» (طباطبائی، ۱۳۶۰، ص ۲۳۷). دو نوع معرفت و شناخت ذکرشده، در تحقق با هم تفاوت دارند؛ از حصول صورت

معلوم نزد عالم، معرفت حصولی ایجاد می‌گردد، درحالی‌که معرفت حضوری از وجود خارجی معلوم نزد عالم حاصل می‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۸ «ج»، ج ۱، ص ۷۰۱). از نظر علامه معرفت حضوری مطابقت با واقع است؛ بنابراین سبب ایجاد معرفت یقینی می‌شود. به همین سبب است که می‌توان گفت معرفت یقینی بر اساس علم حضوری انسان حاصل می‌گردد (طباطبایی، ۱۳۸۸ «ج»، ج ۱، ص ۷۲۴).

۲. از آیه شریفه «وَاللّٰهُ اَخْرَجَكُم مِّنْ بُطُونِ اُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ شَيْئًا؛ و خدا شما را از شکم مادرانتان بیرون آورد در حالی‌که چیزی نمی‌دانستید» (نحل، ۷۸) چنین استنباط می‌شود که در بدو تولد، هیچ‌گونه صورت علمی در ذهن انسان وجود ندارد و بنابراین هیچ معرفت حصولی محقق نشده است. در ادامه روند زندگی به کمک حس و خیال و عقل انسان به معلوماتی دست می‌یابد که این فرایند، علم حضوری را شامل نمی‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۲، ج ۱۲، ص ۳۱۲).

۳. بر اساس ادامه آیه ذکرشده «وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَ الْاَبْصَارَ وَ الْاَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُوْنَ؛ و به شما گوش و دیدگان و دلها داد شاید سپاس گزارید» (نحل، ۷۸)، ابزار کسب معرفت حصولی، قوای حسی انسان است و خداوند انسان را به ابزار جمع‌آوری معرفت یعنی حس، تجهیز نموده است؛ بنابراین انسان در اولین مواجهه با طبیعت، به معرفت حصولی دسترسی می‌یابد. در دیدگاه علامه مبدأ همه تصورات، حواس پنج‌گانه ظاهری است و شرط تشکیل صورت علمی، ارتباط قوای حسی با معلوم محقق در خارج است. تحلیل ایشان براین اساس است که علم خیالی متوقف بر علم حسی است و در علم حسی، اندام و قوای حس، با ماده معلوم خارجی اتصال برقرار می‌کند. اگر ارتباط و اتصال قوای حس با معلوم خارجی لحاظ نشود، صورت علمی، فی حد نفسه، قابل صدق بر موارد متعدد خواهد بود (طباطبایی، ۱۳۸۷ «الف»، ج ۳، ص ۷۸).

۴. در انسان قوه‌ای محقق است که می‌تواند از ادراکات حسی به ادراکات کلی دسترسی پیدا کند و او را از تصورات حسی به تصورات عقلی برساند، یعنی انسان می‌تواند از ادراکات حسی به ادراکات کلی برسد. به این بیان که «بدیهیات تصویریّه عقلیه به تدریج برای ذهن حاصل می‌شوند و ذهن آنها را از تصورات حسی انتزاع

می‌نماید و تمام بدیهیات اولیه عقلیه پس از پیدایش تصورات حسی برای ذهن حاصل می‌شود» (طباطبائی، ۱۳۸۸ «الف»، ج ۲، ص ۲۵). این گونه می‌توان گفت؛ قضایای نظری به قضایای ضروری بازگشت می‌کند. «أَنَّ التصدیق ینقسم إلی ضروری و نظری، و أَنَّ النظری ینتهی إلی الضروری» (طباطبائی، ۱۳۸۷ «الف»، ج ۳، ص ۲۲۲)؛ زیرا هر قضیه ضروری غیر اولی به قضیه ضروری اولی منتهی می‌شود، دلیل این امر آن است که «قضیه‌ای که در حقیقت ضروری است، یعنی به حیثیتی است که اگر ارتفاع هر تصدیق غیر آن فرض شود آن تصدیق به حال خود باقی خواهد ماند و این تصدیق دو حالت دارد: یا صرف تصور طرفین برای تصدیق آن کفایت می‌کند، یا کفایت نمی‌کند، در صورت اول آن تصدیق تصدیق اولی است و در صورت دوم یا چیز دیگری از جنس تصدیق مورد نیاز است و یا چیز دیگری از غیر جنس تصدیق» (طباطبائی، ۱۳۸۷ «الف»، ج ۲، ص ۱۸۰) به این شکل قضایای نظری به قضایای بدیهی بازگشت می‌کند.

۵. از آنجا که بدیهیات عقلی، بی‌نیاز از اثبات هستند و نیز انسان پس از ادراکات حسی به تصورات عقلی و تصدیقات عقلی می‌رسد که از نوع بدیهیات هستند؛ بنابراین می‌توان گفت تصورات عقلیه منوط و مرتبط به تصورات حسی هستند و تصورات حسی بر تصورات عقلی متقدم هستند. همین مطلب در مورد تصدیقات نیز برقرار است، یعنی تصدیقات عقلی مسبوق به تصدیقات حسی هستند و تصدیقات حسی بر تصدیقات عقلی مقدم هستند. به این ترتیب مشخص می‌شود که تصورات و تصدیقات عقلی در انسان پس از ادراکات حسی اعم از تصورات حسی و تصدیقات حسی ایجاد می‌شود. این بدیهیات عقلی بی‌نیاز از اثبات هستند. به همین سبب به دو شکل محققند: یا در فطرت انسان نهادینه شده‌اند و یا قوه و استعداد آن در انسان وجود دارد. به این ترتیب این گزاره اثبات می‌شود که «همه ادراکات انسان به ادراکات بدیهی منتهی می‌شود» از طرفی چون ادراکات بدیهی بی‌نیاز از اثبات هستند، عقل مطابقت این ادراکات با واقع را به خوبی درک می‌کند. از نظر علامه «در صورت عدم پذیرش منتهی شدن ادراکات انسان به امور فطری و بدیهی، محذوراتی پیش می‌آید که با ابطال آنها نقیض آنها ثابت می‌شود» (احمدی میانجی، ۱۳۶۱، ص ۲۶۲). در مجموع می‌توان گفت که ادراکات حسی به

ادراکات بدیهی عقلی منتهی می‌شود. این نوع از ادراکات خطاپذیر نیستند و از آنجاکه انکار آنها در واقع تصدیق آنها است، پذیرش خطا در ادراکات بدیهی با وجدان و فطرت انسان در تخالف است.

۶. در مبانی انسان‌شناختی علامه، اصلی وجود دارد که بیان می‌کند در انسان نوعی از توانایی فطری وجود دارد که منجر به تشکیل قیاسات برهانی و دستیابی به معرفت‌های جدید است. از نظر علامه معرفت‌های اولیه انسان، توان تشکیل برهان یقینی را به صورت فطری دارد و از ادراکات بدیهی اولیه به معرفت‌های جدید یقینی می‌توان رسید. در واقع کشفیات جدید، کلیات ادراکات بدیهی اولیه را مخدوش نمی‌کند؛ زیرا این بدیهیات تنها قیاس برهانی هستند که از مقدمات یقینی تشکیل شده و کشف از واقعیت خارجی می‌کنند. این توانایی در انسان به شکل فطری نهادینه شده و تجربه حسی در آن دخالتی ندارد. این توانایی به طور کامل محصول قوه فکری بشر است. از آنجاکه دو خصوصیت بارز قیاسات برهانی، کلیت و یقین‌آوری است، هرگاه «انسان با این ابزار به احکام کلی حاکم بر حوزه وجود معرفت یافت، این توان را دارد که از باب استنتاج، که عبارت است از پی بردن از امور کلی به احوال جزئیات، از احکام کلی موجود مطلق به احکام موجود جزئی پی ببرد و علم پیدا کند که چه چیز موجود است، چون احکام موجود را دارد و چه چیز موجود نیست، چون احکام موجود را ندارد» (طباطبایی، ۱۳۸۸ «ج»، ص ۱، صص ۵۵-۵۷).

۷. «فطرت، از مهم‌ترین اصول انسان‌شناختی و حقیقتی عام و ثابت و از لوازم وجود مدرک و اعطای ویژه خداوند به انسان است که به فعل انسان ارزش می‌بخشد و هدایت‌گر انسان در مسیری خاص و عامل اصلی دین‌گرایی انسان است. انسان بر اساس فطرت خویش، به نقطه کمال خود گرایش دارد و به هر وسیله و ابزاری که در این راه مورد نیاز باشد مجهز شده است» (طباطبایی، ۱۳۸۷ «ج»، صص ۸۹-۹۰). به این ترتیب بر مبنای انسان‌شناسی اسلامی، معرفت نسبت به وجود خداوند، از نوع معارف ذاتی و فطری است به نحوی که بر اساس نظریه فطرت اسلامی، همه انسان‌ها با معرفت و شناخت خداوند وارد این دنیا می‌شوند و تمام راه‌های عقلی خداشناسی، تنها یادآوری خداشناسی بوده

که به صورت فطری در نهاد انسان قرار داده شده است.

نتیجه اصول و مبانی ذکر شده در اندیشه علامه طباطبایی، امکان علم یقینی و پذیرش واقعیت است. ایشان اساس معرفت و شناخت را بر بنیاد رئالیسم و واقع گرایی معرفت شناختی قرار می دهد.

۴. منابع و ابزار معرفت

یکی از موضوعات مهم معرفت شناسی، شناخت مهمترین منابع با توجه به ابزارهای معرفت است. منابع معرفت به معنای سرچشمه های کسب اطلاعات است. در ادامه ایده های مطرح شده در این زمینه ارائه و تحلیل خواهد شد.

۴-۱. حس گرایی و عقل گرایی معرفتی

در حیطه منابع و قلمرو معرفت، دیدگاه های متفاوتی مطرح است. مهم ترین آن ها دیدگاه حس گرایی و دیدگاه عقل گرایی است. این دو دیدگاه در تقابل با هم قرار دارند. حس گرایان، تنها معرفت پذیرفته شده را معرفت حسی دانسته و آنچه محسوس باشد صادق و معنادار و آنچه نامحسوس است را بی معنا می دانند. به این ترتیب «معیار کلی برای نفی و اثبات هر چیز تنها حس و تجربه حسی است و علم جدا از حس نیست و معرفت تنها از طریق حس ایجاد می شود» (خسروپناه و پناهی آزاد، ۱۳۸۹، ص ۳۱۲).

عقل گرایی در دو ساحت مدرنیته و اسلام مطرح است. عقل گرایی مدرن، هر مفهوم عقلی را مبتنی بر داده حسی می داند. این دیدگاه اعتقاد به اطلاق نسبی شناخت دارد. در حالی که زیربنای استدلال عقلی، قضایای بدیهی و اولی است که فقط مبتنی بر حس نیست. «ملاک خطا و ثواب، تصدیق است و تصدیق حکم عقل است نه حس» (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۲۳۹). عقلانیتی که در مدرنیته تعریف می شود؛ به سبب مبانی و اصول خاص خود، دارای دو ساحت ابزاری و معرفتی است. جنبه ای از عقلانیت مدرن که مرتبط با شیوه های کارکردی و کارآمدی در زندگی و ارائه راهبرد است، ساحت ابزاری آن را تشکیل می دهد. این ساحت در گزینش روش ها و اهداف زندگی انسانی،

مبنا قرار می‌گیرد. نکته قابل توجه در ساحت ابزاری این مدل از عقلانیت در این است که اولاً، ناشی از مبانی و اهداف اومانیستی و ناظر به حیات مادی و دنیوی انسان است. دوماً، از آن جا که همیشه ابزار و وسایل متناسب با اهداف گزینش می‌شود، طبعاً ساحت ابزاری عقلانیت مدرن کاملاً مادی ارائه می‌گردد. ساحت دوم عقلانیت مدرن، جنبه معرفتی آن است که مسؤولیت تدوین و تنظیم قوانین و برنامه‌های زندگی را عهده‌دار است. به این ترتیب عقلانیت مدرن بیان می‌کند انسان مستقل از وحی و آموزه‌های متافیزیکی، می‌تواند با ابزار عقل، برنامه درست و قانون صحیح زندگی را تدوین و تنظیم نماید و زندگی خود را با کمک این عقلانیت و بدون نیاز به وحی پیش برد (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۸، ص ۱۹۱)؛ بنابراین ویژگی بنیادین مدرنیته «گسترش و رشد فزاینده عقلانیت ابزاری است، چنان‌که ماکس وبر مهم‌ترین ویژگی جامعه سکولار مدرن را «عقلانیت» معرفی کرده است» (فروند، ۱۳۸۳، ص ۲۱۴). از شاخصه‌های بارز عقلانیت مدرن و پیشرفته، استقلال و انقطاع از وحی و ابزاری و کارکردی صرف‌بودن است. بنابر شاخصه‌های مذکور، دین از مرکز حیات انسانی نفی گردیده و در تمام نظریه‌های مرتبط با زندگی انسان، عقلانیت و خرد جایگزین آن شده است. تمام این مسائل، ریشه در قول به اصالت انسان دارد. از دیگر سو؛ در مدرنیسم، علم و عقل انسانی از جایگاه والا و منحصر به فردی برخوردار است. این مسئله به سبب محوریت انسان و اعتقاد به اصالت آن در تمدن مدرن و حذف وحی و دستورات الهی است. به طوری که «عقلانی‌شدن، جزء جدایی‌ناپذیر توسعه محسوب می‌گردد» (تورن، ۱۳۸۳، ص ۳۱). نتیجه اینکه مبدل‌شدن انسان الهی به انسان منقطع از وحی، سبب بحران عقلانیت در تمدن مدرن گردیده و نگاه ابزاری به انسان را شکل می‌دهد. این پروسه منجر به شکل‌گیری بحران‌های اخلاقی و ایجاد اختلافات جدی در نظام اجتماعی مدرن گردیده است. در نگاه معرفت‌شناسانه ریشه همه این مسائل در سوژکتیویسم غربی و اصالت سوژه است که در نظام معرفتی مدرن ایجاد شده است.

این درحالی است که اندیشه اسلامی، قلمرو معرفت را محدود به حس و عالم ظاهر نکرده است و علاوه بر حس و تجربه، عوالم دیگر از جمله عالم مثال و عقل را در

قلمرو معرفت به شمار می‌آورد (خسروپناه، ۱۳۹۵، ص ۶۰۷). انسان با افزایش سطح وجودی خود، توانایی کسب علم از عوالم غیر مادی را پیدا می‌کند، زیرا ادراکات انسان تنها به عالم مادی و حواس ظاهری محدود نمی‌شود. بدین ترتیب انسان می‌تواند به ادراک و اطلاعات فراتر از حواس خارجی برسد (ریزی، ۱۳۹۶، صص ۶۰۳-۶۰۴). تفاوت دیدگاه بیان‌شده با نظریه‌های حسی در این است که ماتریالیست‌ها، همه مراحل ادراک و معرفت را وابسته به مراحل ادراک حسی و تجربی می‌دانند. اگر چه حواس ظاهری در دیدگاه اسلام از ارزش معرفتی بالایی برخوردار است، اما حواس دارای جنبه اولویتی است. در واقع حواس زمینه‌ساز تحقق ادراک حقیقی است و وظیفه اصلی ادراک توسط نفس انجام می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۵، ص ۱۸۹).

۴-۲. کاربست مبانی انسان‌شناختی علامه طباطبائی در تبیین عقل‌گرایی اسلامی

از مهم‌ترین مبانی معرفت‌شناختی، گفتگوی منابع و ابزار معرفت و نظام حاکم بر آنها است. این گفتگو متأثر از مبانی انسان‌شناختی و نوع نگاه به انسان به‌عنوان عامل کسب معرفت است.

اندیشه اسلامی نگاهی خاص و متفاوت به مسئله عقل و عقلانیت دارد به نحوی که شأن عقل و کارکرد آن را به عقل ابزاری محدود و منوط نکرده و وظیفه گسترده‌تری برای عقل قائل است. افزون بر این از آنجا که انحصار عقل به عقلانیت ابزاری، مستلزم نفی اندیشیدن در حیطه آخرت و معاد است، اندیشه اسلامی کارکرد انحصارگرایانه غرب نسبت به عقل ابزاری را مورد نقد قرار می‌دهد و عقل ابزاری با کارکرد سودمحوری و محاسبه‌گری را تنها مرتبه‌ای از عقل می‌داند. در نگاه اسلامی، عقلانیت ابزاری و عقلانیت دینی هر دو مورد نیاز و استفاده انسان می‌باشد. به این ترتیب اسلام، تنها عقلانیت ابزاری را نقد نمی‌کند؛ بلکه انحصار در عقلانیت ابزاری را نفی می‌کند. در دیدگاه اسلامی «منابع و ابزار معرفت بر عوالم سه‌گانه هستی منطبق و ادراک، حاصل سیر نفسانی در این عوالم است. پایین‌ترین مرتبه این عوالم سه‌گانه عالم طبیعت است که یکی از منابع شناخت است و ادراک این عالم، امری بدیهی است زیرا محسوسات از

اقسام بدیهیات بوده و نیازی به استدلال ندارند» (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۱۷۹).

در ساحت منابع معرفت، اصل تشکیک وجود و گفتگوی تشکیکی بودن وجود انسان، اصل مهم و اثرگذار است. بر اساس مبانی انسان‌شناختی علامه طباطبائی، نفس انسان دارای مراتب تشکیکی است و این نوع نگاه به انسان، در تعیین منابع و به تبع آن، ابزار معرفت تأثیرگذار است. در دیدگاه علامه سه مرتبه وجودی برای انسان ترسیم می‌گردد. این سه مرتبه عبارت است از: انسان طبیعی، انسان مثالی و انسان عقلانی که قوه و استعداد سیر در این مراتب، در انسان وجود دارد. انسان با حضور در هر مرحله از مراحل ذکر شده، می‌تواند از نور آن بهره‌مند گردد. از آنجا که معلول هم از جهت وجود و هم از جهت کمالات اولیه و ثانویه وابسته به علت است و تعیین علت در این امر است نه در نواقص و جهات عدمیه، بنابراین انسان وجودی سابق بر وجود دنیایی خویش دارد. از سوی دیگر عالم ماده مسبوق به عالم مثال است که مادی نیست اما احکام ماده را دارد و علت عالم مادی است. عالم مثال نیز خود مسبوق به عالم دیگری به نام عالم عقل است که از ماده و احکام آن مجرد است؛ بنابراین «انسان با تمام خصوصیات ذات و صفات و افعالش در عالم مثال موجود است بی‌آن که لوازم نقص و جهات عدمی با او همراه باشد» (طباطبائی، ۱۳۶۹، ص ۲۰). در واقع «انسان بعد از جداشدن روح از جسم، تجردی عقلی و مثالی به خود می‌گیرد و براهین عقلی دسترسی به این انسان مجرد و مثالی دارد» (طباطبائی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۸۳).

مبانی انسان‌شناختی ذکر شده، منابع معرفت را بر عوالم سه‌گانه هستی منطبق دانسته و ادراک را حاصل سیر نفسانی، معرفی می‌کند. این مبانی پایه اصلی شناخت منابع و ابزارهای معرفت به شمار می‌آید. تفاوت این دیدگاه با دیدگاه حس‌گرایی در این است که مادیون نفس را به‌عنوان موجودی مجرد انکار می‌کنند؛ زیرا حس‌گرا هستند و هر موجود غیرمادی را نفی می‌کنند. ایشان تمام مراحل ادراک را منوط به حواس ظاهری می‌دانند. این در حالی است که در اندیشه اسلامی با توجه به مراتب تشکیکی نفس به‌عنوان عامل کسب معرفت، سه منبع معرفتی یعنی عالم ماده، عالم مثال و عالم عقل به‌عنوان منابع معرفت معرفی می‌گردد؛ همچنین بر اساس این منابع و به تناسب آن، ابزار

کسب معرفت ارائه می‌شود. این ابزار شامل حواس ظاهری، قوای باطنی و قوه خیال و عقل است. از سوی دیگر در معرفت‌شناسی اسلامی منابع اصلی کسب معرفت، شامل منابع چهارگانه حس، عقل، وحی و شهود است. نقطه عطف تمایز جدی نظریات معرفتی اسلامی با نظریات غربی، در همین نکته شکل می‌گیرد. این تبیین معرفت‌شناختی، ریشه در نوع نگاه به انسان و مبانی انسان‌شناختی ارائه‌شده و عقلانیت انسانی و تعریف ارائه‌شده از آن دارد.

۵. ارزش و معیار معرفت

نظام معرفت‌شناختی در حیطه ارزش و معیار معرفت با دو مقوله اثباتی و ثبوتی مواجه است؛ چستی صدق و حقیقت، امری ثبوتی و ملاک و معیار معرفت حقیقی، امری اثباتی است. در مسئله نخست، نظریه‌های گوناگون صدق و حقیقت طرح و بررسی می‌شود و در مسئله دوم چگونگی تشخیص معرفت حقیقی از معرفت غیر حقیقی گفتگو شده و ضابطه و معیار تمیز معرفت صحیح معرفی می‌شود.

۵-۱. نظریات در باب ارزش و معیار معرفت

در نظام معرفت‌شناختی دیدگاه‌های گوناگونی در رابطه با ملاک و معیار ثبوتی صدق مطرح شده است. یکی از این دیدگاه‌ها نظریه مطابقت‌گرایی است. این نظریه از معروف‌ترین نظریه‌ها در باب تبیین ماهیت صدق و از با سابقه‌ترین نظریه‌ها در حیطه صدق است. بنابر این دیدگاه ملاک صدق یک باور، مطابقت با واقع است. واقع یا ظرف ثبوت قضایا را در این نظریه نفس الامر می‌نامند. «این ثبوت، فراتر از وجود خارجی است و بر اساس آن قضایا به سه قسم تقسیم می‌شوند:

۱. قضایایی که حاکی از وجود خارجی و مطابق با آن هستند.
۲. قضایایی که حاکی از ذهن هستند و مطابق آن‌ها ذهن است.
۳. قضایایی که نه به خارج نظر دارند و نه به ذهن؛ مانند قضایایی که از احکام نبود حکایت می‌کنند.

این قضایا به گونه‌ای ناظر به ثبوت مطلق هستند که دربردارنده وجود خارجی و ذهنی و لوازم عقلی ماهیات است که به تبع وجود پیدا می‌شوند. مطابقت‌گرایی، مقبول‌ترین نظریه صدق در طول تاریخ فلسفه بوده است که اندیشمندان مسلمان عموماً بر این نظریه تأکید داشته‌اند و آن را به گونه‌ای تقریر کرده‌اند که از پاره‌ای اشکالات مطرح‌شده در غرب مبرا است» (جوادی، ۱۳۷۴).

۵-۲. کاربست مبانی انسان‌شناختی علامه طباطبایی در واقع‌گرایی

معیار معرفت و ملاک اثبات صدق آن از جمله کاربست‌های مهم و اساسی مبانی انسان‌شناختی علامه در مباحث معرفت‌شناختی است. این اصول به صورت مستقیم به مبانی انسان‌شناختی ارائه‌شده در دیدگاه علامه وابسته است. از جمله مبانی مهم و مؤثر، اصل سعادت انسان و اصل حقیقت‌جویی فطری انسان است. در مقوله ارزش و معیار معرفت، مهم‌ترین اصل انسان‌شناختی اثرگذار، اصل نیاز انسان به حقیقت و فطرت حقیقت‌جویی انسان است. در دیدگاه علامه، «انسان چند تمایل عالی دارد که اختصاصی انسان است و در حیوان نیست، از مهم‌ترین آنها تمایل به حق و حقیقت‌جویی است که در فطرت همه انسان‌ها قرار داده شده است» (طباطبایی، ۱۳۸۸ «الف»، ج ۳، ص ۱۵۹). زیرا در انسان تمایلاتی وجود دارد که مختص انسان است و در حیوانات نیست. از جمله تمایل به زیبایی و فضایل اخلاقی و حقیقت‌جویی و از طرفی تمایل بلا شرط‌گراییز در انسان وجود ندارد، زیرا یک اختلاف اساسی بین فعالیت انسان و حیوان هست که موجب شده حکومت مستبدانه و بلا شرط تمایلات و غرائز از بین برود و حکومت مشروط و مقرون به آزادی روی کار بیاید. این اختلاف فاحش به این جهت است که انسان میل فطری به علم و معرفت دارد و میل و علاقه بشر به علم و کنکاش او از اسرار حوادث، میلی فطری است (طباطبایی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۲۳۰). همچنین اولین و ابتدایی‌ترین فضائل انسانی میل به حق و پیروی از آن است (طباطبایی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۲۵۴) و «اینکه انسان با روشن شدن بطلان اعمالش، باز هم آن را حق بپندارد از این جهت است که دلش مجذوب زینت‌های دنیا و زخارف آن شده، و در شهوات غوطه‌ور گشته لذا همین انجذاب به مادیت او را از میل

به پیروی حق و شنیدن داعی آن و پذیرفتن ندای منادی فطرت باز می‌دارد» (طباطبائی، ۱۳۷۵، ج ۱۳، ص ۵۴۷).

از دیگر اصول تأثیرگذار در ملاک صدق حقیقت، بحث توأم بودن سعادت انسان با معرفت حقیقی و مبتنی بودن سعادت بر واقعیت و تلاقی سعادت با معرفت حقیقی است. از نظر علامه «اصل وجود و هستی و نیز درک آن خیر و سعادت است و سعادت در انسان که موجودی است مرکب از روح و بدن، عبارت است از رسیدن به خیرات جسمانی و روحانی و متعّم شدن به آن و شقاوت عبارت است از نداشتن و محرومیت آن» (طباطبائی، ۱۳۷۲، ج ۱۱، ص ۱۸). پس سعادت یک مسئله اعتباری و ذهنی نیست بلکه دائر مدار حقیقت است (طباطبائی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۲۱۱). همچنین سعادت با معرفت ارتباط مستقیمی دارد و تأثر سعادت از معرفت به گونه‌ای است که برخی صاحب‌نظران قائل به یکسانی معرفت و فضیلت شده و سعادت و معرفت را واحد و متحد دانسته‌اند. در برخی آیات قرآن کریم نیز بر توأمانی حکمت و معرفت با سعادت و خیر کثیر، تصریح شده است.^۱

اصول و مبانی انسان‌شناختی ذکر شده یعنی اصل فطرت حقیقت جوی انسان و نیز اصل سعادت‌طلبی انسان و اینکه سعادت یک امر حقیقی و واقعی است، منجر به پذیرش نظریه مطابقت‌گرایی در زمینه صدق است؛ همچنین این اصول، تأییدکننده نظریه مبناگرایی در بحث معیار و ملاک صدق معرفت است، زیرا واقع، چیزی جز وجود نیست. ماهیات و مفاهیم عدمی در ذیل وجود شکل می‌گیرند و از آن انتزاع شده و اعتبار می‌یابند و قضیه صادق، قضیه‌ای است که مطابق با واقع باشد. در واقع به اعتبار وجود انواع قضایا اعتبار می‌یابند. به بیان دیگر، معرفت صحیح معرفت مطابق و منطبق با واقع است و تطابق با واقعیت ملاک صدق معرفت است و مبناگرایی، معیار معرفت است و اثبات صدق و دلیل صدق معرفت مبناگروی عقلی است.

۱. «وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا» (بقره، ۲۶۹).

۶. ساختار معرفت

بحث ساختار معرفت و معیار اثباتی یا توجیه صدق، از مسائل بسیار مهم در معرفت‌شناسی است. در ادامه تحلیل و تبیین مبنای گرای معرفتی بر اساس مبانی انسان‌شناختی علامه طباطبائی ارائه می‌گردد.

۶-۱. انسجام‌گرایی و مبنای گرای معرفتی

دو منظر مهم در حیطه ساختار معرفت، دیدگاه انسجام‌گرایی و دیدگاه مبنای گرای است. انسجام‌گرایی معتقد به روابط بین گزاره‌هاست و توجیه هر باور را مطلقاً وابسته به این روابط می‌داند. انسجام‌گرایی یک باور را تا جایی موجه می‌داند که هماهنگی و سازگار با مجموعه کل باورها باشد؛ همچنین بیان می‌کند که نقش هر باور در میان سلسله باورهای یک مجموعه، ارزش آن باور را مشخص می‌کند. ملاک عدم توجیه یک باور در دیدگاه انسجام‌گرایی بسته به افزایش انسجام یک مجموعه از طریق حذف آن باور و جانشین کردن باور مقابل است، در حالی که اگر مجموعه‌ای با ورود یک باور به جای باور بدیل هماهنگی گردد، آن باور موجه است (فعالی، ۱۳۷۷، ص ۲۳۵). نقدی که می‌توان به این نظریه وارد کرد بر این اساس است که اولاً، ممکن است یک مجموعه از باورهای کاملاً همساز تشکیل شده باشد در حالی که هر کدام از باورها، با امور غیرواقعی ایجاد شده باشند. دوم اینکه، انسجام‌گرایی صلاحیت تشخیص و ترجیح یک نظام فکری بر دیگری که از نوعی هماهنگی و توافق داخلی برخوردار باشند را ندارد. این در حالی است که «در مبنای گرای، گاهی یک باور از طریق باور دیگری توجیه می‌شود و این هنگامی درست است که باور دوم نیز به وسیله دیگری موجه شده یا بی‌نیاز از توجیه باشد. در صورتی که باور دوم نیز از بیرون توجیه شده باشد، همین مسئله در مورد باور سوم که توجیه کننده آن است تکرار خواهد شد» (خسروپناه و عاشوری، ۱۳۹۳، ص ۱۸۹).

۶-۲. کاربست مبانی انسان‌شناختی علامه طباطبائی در مبنای گرای معرفتی

مبنای گرای این نکته را بیان می‌کند که تمامی باورها برای موجه‌بودن، به باور دیگری

وابسته نیستند؛ بلکه بعضی از باورهای بنیادین موجه بالذات موجودند که پایه برای باورهای خودناموجه به شمار می‌آیند. براین اساس تمامی باورهای خودناموجه، به شکل مستقیم یا غیرمستقیم به باورهای بنیادین و موجه بالذات وابسته هستند. به این ترتیب معارف بشری ابتنا بر مفاهیم و گزاره‌های بدیهی دارند و در نهایت به این گزاره‌ها ختم می‌شوند. این گزاره‌های یقینی، بی‌نیاز از اثبات و استدلال هستند. در این نگرش، حصول قطع و دسترسی به یقین، امری ممکن است. علاوه بر مطالب ذکرشده، ارجاع نظریات و کسبیات به بدیهیات، مختص به مواد و درونمایه‌های گزاره‌ها نیست، بلکه شکل‌های مختلف استدلال را هم در بر می‌گیرد. لازم است که همه صورت‌ها و هیأت‌های استدلال به شکل و هیأتی برگردند که ضروری و بی‌نیاز از استدلال و بدیهی باشند، همان‌گونه که محتویات استدلال‌ها هم باید به موادی منتهی شوند که ضروری و بی‌نیاز از استدلال هستند. غیر از این حالت، مستلزم تسلسل است و دسترسی به معرفت یقینی و قطعی، ناممکن می‌شود (خسروپناه و پناهی آزاد، ۱۳۸۸، صص ۳۴۴-۳۴۶).

دیدگاه مبنای‌گرایانه معرفت‌شناختی، مبتنی بر نظریه فطرت اسلامی است، زیرا همان‌طور که پیش‌تر بیان شد در این دیدگاه تمامی باورهای خودناموجه به باورهای بنیادین ختم می‌شوند و در اندیشه علامه، باورهای بنیادین و موجه بالذات به فطرت انسانی منتهی می‌شود، بنابراین دیدگاه مبنای‌گرایانه معرفت‌شناختی، از نظریه فطرت اسلامی نشأت می‌گیرد. تفصیل بیان فوق به این شرح است که بر اساس دیدگاه مبنای‌گرایانه بعضی از باورهای بنیادین وجود دارند که موجه بالذات هستند و مبنای برای باورهای خودناموجه به شمار می‌آیند؛ بنابراین همه باورها برای موجه‌بودن، نیاز به وابستگی به باور دیگر ندارند. این باورهای موجه بالذات و بنیادین، ریشه در فطرت انسانی دارند و تمامی باورهای خودناموجه، مستقیم یا غیرمستقیم وابسته و متکی به باورهای بنیادین هستند. از نظر علامه تصدیقات ضروری و نظری تقسیم می‌شود که تصدیقات نظری به تصدیقات ضروری منتهی می‌شود. در واقع قضایای نظری به قضایای ضروری بازگشت می‌کند و هر قضیه ضروری غیر اولی به قضیه ضروری اولی منتهی می‌شود (طباطبائی، ۱۳۸۸ «الف»، ج ۲، ص ۲۵). نتیجه اینکه، ادراکات حسی به ادراکات بدیهی

عقلی منتهی می‌شود که این ادراکات قابل خطا نیستند و پذیرش خطا در آن برخلاف وجدان و فطرت انسانی است، زیرا این دسته از مفاهیم قابل انکار نیستند و انکار آن‌ها در اصل تصدیق آن است.

به این ترتیب معارف و دانسته‌های بشری، بر گزاره‌های یقینی بی‌نیاز از اثبات و استدلال یا آگاهی‌های فطری مبتنا دارد که گزاره‌های بدیهی خوانده می‌شوند، چرا که بر اساس مبانی انسان‌شناختی علامه از آنجا که انسان دارای فطرت ثابت و مشترک است بر این اساس به صورت فطری، برخی اصول مبنایی و پایه را می‌پذیرد (طباطبایی، ۱۳۸۸ «الف»، ج ۲، ص ۲۵). به این شکل نظریات مبنایگرا، به واقعیات انسان، روابط انسانی، جهان، نیازهای انسان و سعادت حقیقی او توجه نموده و برای ارائه یک نظریه با این قبیل مسائل پیوند دارد. در حالی که نظریات انسجام‌گرا در حیطه ساختار معرفت، گسست نظری نسبت به ابعاد وجودی و سعادت انسان و لوازم آن با نیازهای واقعی و اصیل ناظر به حیات انسانی است، زیرا همان‌طور که بیان شد در دیدگاه علامه طباطبایی، حقیقت و سعادت ناظر به وجود و هستی و درک این دو مقوله است. به این سبب، انسجام‌گرایی ناظر به هویت حقیقی انسان نیست و توجه به ابعاد وجودی انسان ندارد و دغدغه اصلی این دیدگاه انسجام گزاره‌ها است.

نتیجه‌گیری

نظریات مربوط به حیطه معرفت و شناخت، از مبانی انسان‌شناختی تأثیر می‌پذیرد. از آنجا که انسان عامل کسب معرفت است؛ هرگونه پژوهش و نظریه‌پردازی در مبانی معرفت‌شناختی به‌عنوان زیرساخت بسیاری از علوم و اخلاق و عقاید، متأثر از مبانی انسان‌شناختی است. بر این اساس تعریف ارائه‌شده از انسان و عقلانیت و هویت ارائه‌شده برای او بر مبانی معرفت‌شناختی اثرگذار است و ارائه هرگونه الگوی اثباتی و نظریه‌پردازی در زمینه معرفت، مبتنا بر حیطه‌های ارتباطی و کیفیت روابط چهارگانه انسان و همچنین شناخت نظام علی و معلولی مسلط بر این مناسبات دارد. مبانی انسان‌شناختی علامه طباطبایی رحمته‌الله با ارائه نظریه فطرت انسانی و عقلانیت اسلامی و نیز

نگاه تشکیکی به مراتب وجودی انسان به مباحث معرفتی ورود می‌کند. ایشان با ارائه نظریه رئالیسم معرفتی، معرفی منابع چهارگانه: حس، عقل، وحی و شهود به عنوان منابع و ابزار جامع و کامل جهت کسب معرفت و نیز پذیرش نظریه صدق و برترانگاری جایگاه وحی و فروترانگاری ادراک حسی و تعریف دیدگاه مبناگرایانه و مطابقت‌گرایی معرفت‌شناختی، نظریه معرفت را به شکل تام و کامل و در تمام ابعاد مورد نیاز زندگی انسان تدوین می‌کند. کاریست مبانی انسان‌شناختی علامه در معرفت‌شناسی، سبب ارائه همه‌جانبه این نظریه است. نظام معرفتی برآمده از مبانی انسان‌شناختی علامه، با ایجاد زمینه‌ای برای دستیابی به حیات طیبه و زندگی گوارای انسانی، زمینه‌های تعالی و تقرب الهی او را فراهم می‌کند.

توصیه‌ها

۱. فهم مباحث اسلامی به شکل کارساز، در راستای رسالت شناخت اسلام و استخراج معارف آن از متون دینی.
۲. دوری از تحجر و تعصب و تنگ‌نظری در عین توجه به مبادی روش‌ها در جهت نوآوری در فهم اسلام و آموزه‌های دین.
۳. پژوهش منطقی و روشمند در دین با مراجعه به منابع اصیل معرفتی و منطبق با واقعیت دین.
۴. حرکت به سوی اهداف اسلامی و آرمان‌گرایی و کنارزدن موانع و مشکلات و داشتن روحیه پرنشاط به همراه واقع‌گرایی و آگاهی.
۵. تسریع فرایند تحقق اهداف اسلامی و فهم کارساز مباحث اسلامی از روش معرفت‌شناسی صحیح نسبت به اهداف و اصول و ارزش‌های دین و نیز معرفت صحیح نسبت به مسیر تحقق اهداف اسلامی و وظایف فردی و جمعی مسلمانان.
۶. استخراج سبک زندگی و نقشه راه بر اساس تعالیم و ارکان و مبانی واقعی و غیرذهنی دین زنده اسلام.

فهرست منابع

* قرآن کریم.

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۳ق). اشارات با شرح خواجه نصیرالدین طوسی (ج ۲)، چاپ اول. قم: الکتاب.
۲. احمدی میانجی، علی. (۱۳۶۱). یادنامه مفسر کبیر استاد علامه طباطبایی (چاپ اول). قم: شفق.
۳. افلاطون. (۱۳۸۴). مجموعه آثار افلاطون (مترجمان: حسن لطفی و رضا کاویانی، ج ۳، چاپ سوم). تهران: خوارزمی.
۴. بهمنیار بن مرزبان، ابوالحسن. (۱۳۷۵). التحصیل (چاپ دوم). تهران: مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران.
۵. ترنس استیس، والتر. (۱۳۹۷). تاریخ انتقادی فلسفه یونان (مترجم: یوسف شاقول، چاپ دوم). تهران: آگاه.
۶. تورن، آلن. (۱۳۸۳). نقد مدرنیته (مترجم: مرتضی مردیها، چاپ سوم). تهران: گام نو.
۷. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۸). شریعت در آینه معرفت (چاپ دوم). قم: انتشارات اسراء.
۸. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۹). معرفت‌شناسی قرآن کریم. قم: انتشارات اسراء.
۹. جوادی، محسن. (۱۳۷۴). نظریه‌های صدق. نشریه حوزه و دانشگاه، ۱(۴)، صص ۳۸-۵۱.
۱۰. حسین‌زاده، محمد. (۱۳۸۷). درآمدی بر معرفت‌شناسی و مبانی معرفت دینی (چاپ اول). قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۱. خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۹۵). فلسفه شناخت (محقق و تدوین: حسن پناهی آزاد، چاپ اول). قم: موسسه حکمت نوین اسلامی.
۱۲. خسروپناه، عبدالحسین؛ پناهی آزاد، حسن. (۱۳۸۸). نظام معرفت‌شناسی صدرایی (چاپ اول). تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۱۳. خسروپناه، عبدالحسین؛ پناهی آزاد، حسن. (۱۳۸۹). هستی‌شناسی معرفت (چاپ اول). تهران: امیرکبیر.
۱۴. خسروپناه، عبدالحسین؛ عاشوری، مهدی. (۱۳۹۳). درآمدی بر معرفت‌شناسی نوصدرایی (۲): رئالیسم معرفتی. تهران: موسسه حکمت و فلسفه ایران.
۱۵. دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۷۷). لغت‌نامه. تهران: چاپخانه دانشگاه تهران.
۱۶. ربانی گلپایگانی، علی. (۱۳۸۸). نقد مبانی سکولاریسم (چاپ دوم). تهران: کانون اندیشه جوان.
۱۷. ریزی، اسماعیل بن محمد. (۱۳۹۶). فلسفه اشراق. تهران: انتشارات افشار.
۱۸. سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۳۷۳). مجموعه مصنفات شیخ اشراق (ج ۲). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۹. شیرازی، صدرالدین محمد. (۱۳۷۵). مجموعه رسائل فلسفی صدرالمতلهین، رساله اجوبه المسایل الکاشانیه (مترجم: حامد ناجی اصفهانی). تهران: حکمت.
۲۰. شیرازی، صدرالدین محمد. (۱۴۱۰ق). الاسفار الاربعه (ج ۳). بیروت: دار احیاء تراث العربی.
۲۱. طباطبائی، سیدمحمدحسین. (۱۳۶۰). نهاية الحکمه (چاپ دوازدهم). قم: جامعه مدرسین.
۲۲. طباطبائی، سیدمحمدحسین. (۱۳۶۹). انسان از آغاز تا انجام (مترجم و تعلیقه: صادق لاریجانی). تهران: الزهرا.
۲۳. طباطبائی، سیدمحمدحسین. (۱۳۷۲). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۱، ۳، ۴، ۱۱ و ۱۲). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۴. طباطبائی، سیدمحمدحسین. (۱۳۷۵). ترجمه تفسیر المیزان (مترجم: محمدباقر موسوی، ج ۱۳، چاپ پنجم). قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۲۵. طباطبائی، سیدمحمدحسین. (۱۳۸۷الف). ترجمه و شرح نهاية الحکمه (مترجم: علی شیروانی، ج ۲ و ۳، چاپ دوم). قم: بوستان کتاب.

۲۶. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۸۷ب). رساله برهان (مجموعه رسائل علامه طباطبایی) (ج ۲). قم: بوستان کتاب.
۲۷. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۸۷ج). شیعه (به کوشش: سیدهادی خسروشاهی، چاپ دوم). قم: بوستان کتاب.
۲۸. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۸۸الف). اصول فلسفه و روش رئالیسم (ج ۲، ۳، چاپ سیزدهم). تهران: انتشارات صدرا.
۲۹. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۸۸ب). شیعه در اسلام (به کوشش: سیدهادی خسروشاهی، چاپ پنجم). قم: بوستان کتاب.
۳۰. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۸۸ج). فروغ حکمت (ج ۱، چاپ اول). قم: بوستان کتاب.
۳۱. فروند، ژولین. (۱۳۸۳). جامعه‌شناسی ماکس وبر (مترجم: عبدالحسین نیک‌گهر). تهران: توتیا.
۳۲. فعالی، محمدتقی. (۱۳۷۷). درآمدی بر معرفت‌شناسی دینی و معاصر (چاپ اول). قم: معارف.
۳۳. کاپلستون، فردریک چارلز. (۱۳۹۳). تاریخ فلسفه غرب (مترجم: جلال الدین مجتبی‌وی). تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
۳۴. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۷۹). آموزش فلسفه (ج ۱ و ۲). تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۳۵. مصطفوی، حسن. (۱۳۸۵). التحقيق فی کلمات القرآن الکریم (ج ۸). تهران: مرکز نشر آثار علامه.

References

* The Holy Quran.

1. Ahmadi Mianji, A. (1361 AP). *Memoir of the great commentator Allameh Tabatabaei* (1st ed.). Qom: Shafaq. [In Persian]
2. Bahmanyar bin Marzban, A. (1375 AP). *Al-Tahsil* (2nd ed.). Tehran: Institute of Printing and Publishing, University of Tehran. [In Persian]
3. Capleston, F. Ch. (1393 AP). *History of Western Philosophy* (J. Mojtavavi, Trans.). Tehran: Scientific and Cultural Publications. [In Persian]
4. Dehkhoda, A. A. (1377 AP). *The Dictionary*. Tehran: Tehran University Printing House. [In Persian]
5. Fa'ali, M. T. (1377 AP). *An introduction to religious and contemporary epistemology* (1st ed.). Qom: Ma'aref.
6. Freund, J. (1383 AP). *Sociology of Max Weber* (A. H. Nik Gohar, Trans.). Tehran: Tutia. [In Persian]
7. Hosseinzadeh, M. (1387 AP). *An introduction to epistemology and the foundations of religious knowledge* (1st ed.). Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
8. Ibn Sina, H. (1403 AH). *References with the description of Khwaja Nasir al-Din Tusi* (Vol. 2, 1st ed.). Qom: Al-Kitab. [In Arabic]
9. Javadi Amoli, A. (1378 AP). *Sharia in the mirror of knowledge* (2nd ed.). Qom: Esra Publications. [In Persian]
10. Javadi Amoli, A. (1379 AP). *Epistemology of the Holy Quran*. Qom: Esra Publications. [In Persian]
11. Javadi, M. (1374 AP). Theories of truth. *Hawzah and University Journal*, 1(4), pp. 38-51. [In Persian]
12. Khosropanah, A., & Panahi Azad, H. (1388 AP). *Sadrai's epistemological system* (1st ed.). Tehran: Research Institute of Islamic Culture and Thought. [In Persian]
13. Khosropanah, A., & Panahi Azad, H. (1389 AP). *Ontology of knowledge* (1st ed.). Tehran: Amir Kabir. [In Persian]

14. Khosrupanah, A. (1395 AP). *Philosophy of cognition* (H. Panahi Azad, Ed., 1st ed.). Qom: New Islamic Wisdom Institute. [In Persian]
15. Khosrupanah, A., & Ashuri, M. (1393 AP). *An introduction to new Mulla Sadar's epistemology (2): epistemic realism*. Tehran: Institute of Hikmat and Philosophy of Iran. [In Persian]
16. Misbah Yazdi, M. T. (1379 AP). *Teaching philosophy* (Vols. 1 & 2). Tehran: Islamic Propagation Office of Qom Seminary. [In Persian]
17. Mostafavi, H. (1385 AP). *Al-Tahqiq fi Kalamat al-Qur'an al-Karim* (Vol. 8). Tehran: Allameh Works Publishing Center. [In Persian]
18. Plato. (1384 AP). *Collection of works by Plato* (H. Lotfi., & R. Kaviani, Trans., vol. 3, 3rd ed.). Tehran. Kharazmi. [In Persian]
19. Rabbani Golpayegani, A. (1388 AP). *Criticism of the foundations of secularism* (2nd ed.). Tehran: Javan Thought Center. [In Persian]
20. Rizzi, I. (1396 AP). *The philosophy of Ishraq*. Tehran: Afshar Publications. [In Persian]
21. Shirazi, S. M. (1375 AP). *The collection of philosophical treatises of Mulla Sadra, Risalah Ujubah al-Mas'il al-Kashaniya* (H. Naji Esfahani, Trans.). Tehran: Hikmat. [In Persian]
22. Shirazi, S. M. (1410 AH). *Al-Asfar al-Arabah* (Vol. 3). Beirut: Dar Ihya Torath al-Arabi. [In Arabic]
23. Sohrevardi, Sh. (1373 AP). *Collection of the works of Sheikh Eshraq* (Vol. 2). Tehran: Research Institute of Humanities and Cultural Studies. [In Persian]
24. Tabatabaei, S. M. H. (1360 AP). *Nahayah al-Hikmah* (12th ed.). Qom: Society of teachers. [In Persian]
25. Tabatabaei, S. M. H. (1369 AP). *Man from the beginning to the end* (S. Larijani, Trans.). Tehran: Al-Zahra. [In Persian]
26. Tabatabaei, S. M. H. (1372 AP). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an* (Vols. 1, 3, 4, 11, 12). Tehran: Darul al-Kotob al-Islamiya. [In Persian]
27. Tabatabaei, S. M. H. (1375 AP). *Translation of Tafsir al-Mizan* (M. B. Mousavi, Trans., vol. 13, 5th ed.). Qom: Qom Seminary Teachers Association, Islamic Publications Office. [In Persian]

28. Tabatabaei, S. M. H. (1387 AP). *Shia* (S. H. Khosrowshahi, Ed., 2nd ed.). Qom: Bustan Kitab. [In Persian]
29. Tabatabaei, S. M. H. (1387 AP). *Translation and explanation of Nahayah al-Hikmah* (A. Shirvani, Trans. vol.2 & 3, 2nd ed.). Qom: Bustan Kitab. [In Persian]
30. Tabatabaei, S. M. H. (1387b AP). *Risalah Burhan (Collection of Allameh Tabatabai's Treatises)* (Vol. 2). Qom: Bustan Kitab. [In Persian]
31. Tabatabaei, S. M. H. (1388 AP). *Forough Hekmat* (Vol. 1, 1st ed.). Qom: Bustan Kitab. [In Persian]
32. Tabatabaei, S. M. H. (1388 AP). *Shia in Islam* (S. H. Khosrowshahi, Ed., 5th ed.). Qom: Bustan Kitab. [In Persian]
33. Tabatabaei, S. M. H. (1388 AP). *The principles of philosophy and the method of realism* (Vols. 2, 3, 13th ed.). Tehran: Sadra Publications. [In Persian]
34. Terence Stace, W. (1397 AP). *Critical History of Greek Philosophy* (Y. Shakool, 2nd ed.). Tehran: Aghah. [In Persian]
35. Thorne, A. (1383 AP). *Criticism of modernity* (M. Mardiha, Trans., 3rd ed.). Tehran. Game No. [In Persian]