

## شناخت در قرآن از نگاه مطهری

سید محمد حسین مبلغ

تحقیق در ماهیت شناخت که به آن شناخت‌شناسی یا اپیستمولوژی (epistemology) نیز گفته می‌شود شاخه‌ای از فلسفه است. واژه اپیستمولوژی را نخستین بار ج. ف. فریه در سال ۱۸۵۴ میلادی به کار برد. او فلسفه را به دو بخش تقسیم کرد: ۱. هستی‌شناسی (انتولوژی)

۲. شناخت‌شناسی (اپیستمولوژی). ۱

در فرهنگ عربی، به این واژه (علم المعرفة) یا (نظریه المعرفة) گفته می‌شود. ۲ شناخت‌شناسی یا اپیستمولوژی، یا نظریه المعرفة، از خاستگاه، شالوده و اعتبار (شناخت) بحث می‌کند؛ شناخت، یعنی علم یافتن و دانستن حقایق اشیاء و پدیده‌های محسوس و قابل درک با حواس، و نیز دست یافتن به کنه و حقیقت آن دسته از حقایق موجود جهان که به طور مستقیم با حواس نمی‌توان به آن دست یافت. اپیستمولوژی می‌کوشد تا توانایی انسان را در شناخت حقیقت و شیوه رسیدن به آن آشکار سازد و انسان را به توانمندی‌هایش در زمینه معرفت توجه دهد.

شناخت انسان از خود و موجودات جهان همواره دو گونه بوده است:

۱. شناخت سطحی و پوسته‌ای که نتیجه ارتباط آگاهانه ولی ابتدایی و حسی انسان با اشیاء است، به طوری که از حد انسان فراتر نرفته باشد. نخستین ارتباط حسی و فیزیکی انسان با محیط زندگی و اطراف خویش از این گونه است، این اندازه از شناخت، هم برای انسان صورت می‌گیرد و هم برای حیوان، و چه بسا در برخی از میدان‌های حسی شناخت، برخی از جانداران، نیرومندتر و کارآمدتر از انسان باشند.

۲. شناخت فراحسی که در نتیجه تأملات ثانویه و پاسخ به پرسش‌هایی شکل می‌گیرد که از شناخت حسی نخستین عبور کرده و نمی‌خواهد بدان بسنده کند.

این نوع شناخت در واقع تفسیر جهان است. در تفسیر جهان، انسان، روابط ضروری حوادث را تشخیص می‌دهد و قوانین کلی عالم را کشف می‌کند و واقعیت‌های مربوط به ماورای محسوسات و آن سوی طبیعت را آشکار می‌سازد. ۳

در شناخت‌شناسی و اپیستمولوژی منظور شناخت به معنی اول (جهان احساس) نیست، بلکه منظور جهان تفسیری و نفوذ انسان به حقیقت هستی تا فراسوی طبیعت است.

گذری بر تاریخچه شناخت

در میان فلاسفه، سوفسطائیان نخستین گروهی بودند که به این بحث پرداخته و راه را برای ظهور خردگرایی (راسیونالیسم) و تجربه‌گرایی (امپریسم) هموار ساختند. گرچه سوفیسم تمام ادراکات بشری را نفی کرد، ولی این خود زمینه تحقیق و کاوش را فراهم کرد و فلیسوفانی چون ارسطو و افلاطون و نیز رواقیان و شکاکان و اپیکوریان هریک در پویایی این بحث گام‌های مؤثری برداشتند.

در قرون وسطی بحث های شناختی، همچون دیگر مباحث مهم علمی و فلسفی در رکود ماند، ولی با ظهور اسلام و رشد اندیشه های فلسفی و کلامی که در بستر تعالیم این دین شکوفا گردید با مذهب های گوناگونی چون اهل حدیث، اشاعره، معتزله، عدلیه، اخباریان و مجتهدان امامیه، هریک مشرب هایی از خود به جای گذاشتند.

در قرون جدید به ویژه از سده هفدهم میلادی به بعد، این مسأله پیشاپیش دیگر مسائل قرار گرفت. دکارت (۱۵۹۶-۱۶۵۰ م)، اسپینوزا (۱۶۳۲-۱۶۷۷ م)، لایب نیتز (۱۶۴۶-۱۷۱۶ م)، ولف (۱۶۷۹-۱۷۵۴ م)، از نامداران عقلیون و بیکن (۱۵۶۱-۱۶۲۶ م)، هابز (۱۵۸۸-۱۶۷۹ م) و جان لاک از حکیمان برجسته انگلیس و امپریست های شاخص و پس از لاک، هیوم، بارکلی و کانت، هریک با دید گاه خاص خود، منشأ پیدایش مکتب های گوناگون در این زمینه شدند. فلاسفه اسلامی و صاحب نظران معاصر عرب نیز هر یک در این راه گامهایی برداشته اند.

### شهید مطهری و شناخت

مسأله شناخت در مجامع حکیمان و صاحب نظران از دیرباز مطرح بوده است و بیش از دوهزار سال از عمر آن می گذرد، ولی با گذشت زمان، برای اندیشمندان معاصر، این موضوع اهمیت بیشتری یافته است.

در حکمت و فلسفه اسلامی این مسأله به طورمتفرقه در مسائلی مربوط به علم و ادراک و عقل و معقول و مسائلی مربوط به وجود ذهنی و مسائلی مربوط به نفس و کیفیات نفسانی مطرح شده است، ولی فصل جداگانه ای با عنوان (نظریه المعرفة) یا مسأله شناخت، در آثار فیلسوفان اسلامی (قبل از نیم قرن اخیر) دیده نمی شود.

اما در حکمت و فلسفه دنیای جدید، اعم از اسلامی و غیراسلامی، توجه ویژه ای به این مسأله مبذول شده است. نه تنها باب هایی با عنوان (اپیستمولوژی) یا (نظریه المعرفة) یا (مسأله شناخت) در آثار صاحب نظران دیده می شود، بلکه کتاب های جداگانه ای در این زمینه تدوین یاف ته است، که از آن جمله می توان به کتاب (شناخت) استاد شهید مطهری (ره) اشاره کرد، با این یادکرد که نظریه های ایشان در زمینه شناخت، محدود به آن کتاب نیست و در لابلائی کتاب های دیگر وی به مناسبت، مقوله شناخت مورد توجه قرار گرفته است.

درباور شهید مطهری(ره) باید ها و نبایدهای رفتاری در مکتب های الهی و بشری، تکیه بر نوع جهان بینی و نگرش آنها به هستی دارد. بنابراین اختلاف های بنیادی مکتب های الهی و بشری، ریشه در اختلاف جهان بینی آنان دارد و یکی از عوامل تفاوت جهان بینی ها، یکسان نبودن شی وه شناخت آنان است.

براین اساس، استاد دریافته بود که:

(مسأله شناخت... امروز اهمیت فوق العاده ای پیدا کرده است و کمتر مسأله ای به اندازه مسأله

شناخت، امروز مهم شناخته می شود... ) ۴

(امروز فلسفه های اجتماعی، مکتب ها، ایدئولوژی ها و ایسم ها اهمیت فوق العاده ای پیدا کرده است. هر کس که می خواهد نوعی تفکر داشته باشد و زندگی خودش را بر اساس یک منطق، منطبق کرده باشد، دم از مکتب و ایدئولوژی می زند... [و از سوی دیگر] مکتب ها و ایدئولوژی ها و ایسم ها امروز [بیشتر از هر زمان] با یکدیگر در نبرد و ستیز هستند.) ۵

جنگ افکار و عقاید همیشه در دنیا بوده است، ولی در زمان و دوران سابق چون بیشتر عقاید در اطراف مسائل نظری محض بود از میان خواص، آن هم خاص الخاص ها تجاوز نمی کرد، ولی امروز چون فلسفه های اجتماعی، پا به میدان گذاشته اند، بازار جنگ عقاید یعنی جنگ مکتب ها و ایدئولوژی ها داغ تر و گرم تر است.

(اگر از شخصی که به یک ایدئولوژی معتقد است، بپرسید که چرا تو به این ایدئولوژی پیوستی و به دیگری نپیوستی؟ می بینید فوراً مسأله دیگری را مطرح می کند و آن، مسأله جهان بینی است. ایدئولوژی ها و مکتب ها زاده جهان بینی ها، و جهان بینی ها تکیه گاه ایدئولوژی ها هس تند. جهان بینی یعنی نوع برداشت، تفسیر و نوع تحلیلی که یک انسان درباره هستی و جهان و درباره انسان و جامعه و تاریخ دارد.) ۶

(... اینجا فوراً یک سؤال دیگر مطرح است [و آن این که] چرا جهان بینی ها مختلف است؟ چرا یکی مادی فکر می کند و دیگری الهی؟ ...)

جواب این است که او جهان را به گونه ای می شناسد و این به گونه دیگر. شناخت او از جهان، این گونه [مثلاً مادی] است و شناخت این از جهان به گونه دیگر [الهی]... ۷

(... پس اول باید برویم به سراغ مسأله شناخت و شناخت صحیح و غلط را بدانیم و بعد به سراغ مسأله جهان بینی و ایدئولوژی برویم... ۸)

(... از اینجا انسان به اهمیت مسأله شناخت پی می برد. آن که ایدئولوژی اش مثلاً بر اساس جهان بینی مادی است، جهان بینی مادی اش بر اساس نظریه خاصی در باب شناخت است. آن دیگری [که] ایدئولوژی دیگری دارد، بر اساس جهان بینی دیگری [می باشد] و آن جهان بینی بر اساس نظر یه ای است که در باب شناخت دارد.

... این است که ما قبل از بحث درباره ایدئولوژی ها، مکتب ها و جهان بینی ها، باید تکلیف مسأله شناخت را روشن کنیم.) ۹

چنان که یاد شد، اهمیت مقوله شناخت در نگاه استاد، سبب شده است تا ایشان در موارد متعددی از آثار علمی خود به آن بپردازد؛ از آن جمله:

۱. کتاب (مسأله شناخت) که مطالب آن در سال ۱۳۵۶ هـ. ش در میان جمعی از فرهیختگان از سوی استاد ارائه شده است. این کتاب در شمار نوشته های فلسفی ایشان یاد شده است، ولی رویکردهای قرآنی در آن بسیار فراوان است.

۲. کتاب (شناخت در قرآن) که بیانگر دیدگاه قرآن در زمینه مباحث شناخت می باشد. برخی از مباحث این کتاب با کتاب (مسأله شناخت) شباهت فراوان دارد، ولی بخش های دیگری از کتاب، نو و متفاوت با آن است.

۳. پاورقی های استاد بر کتاب (اصول فلسفه و روش رئالیسم)؛ از جمله: جلد یک، مقاله سوم، علم و ادراک، و مقاله چهارم، ارزش معلومات؛ جلد دوم، مقاله پنجم، پیدایش کثرت در علم و ادراک، مقاله ششم، اعتباریات یا علوم حقیقی؛ جلد سوم، مقاله هفتم، واقعیت و هستی اشیا؛ جلد چهارم، مقاله یازدهم، بحث قدم و حدوث؛ جلد پنجم، در مقدمه نسبتاً طولانی کتاب و پاورقی های سراسر آن، موضوع شناخت به بحث و نظر گرفته شده است.

۴. بحث شناخت، در جلد سوم (شرح مبسوط منظومه) نیز به مناسبت بحث از (معقولات اولیه و معقولات ثانویه) مطرح و مورد بررسی گسترده ای قرار گرفته است، البته سبک بحث استاد در آنجا با سایر آثار ایشان تفاوت دارد و تنها جنبه فلسفی دارد.

### نگرش قرآنی به مسأله شناخت

از ویژگی های مباحث استاد در زمینه (شناخت) توجه به نگرش های قرآنی و تلاش برای شناسایی دیدگاه های وحی در این زمینه است:

(قرآن نمی تواند یک مکتب باشد و درباره خود (شناخت)، (ابزار شناخت)، (منابع شناخت) و (کیفیت شناخت) هیچ نظری نداشته باشد). ۱۰

(... اولین مسأله این است که ببینیم شناخت در خود قرآن چگونه مطرح شده است؟ قرآن چه چیز را ابزار شناخت می شناسد؟ آیا حواس را ابزار شناخت می داند؟ آیا عقل و نیروی استدلال را ابزار شناخت معرفی می کند؟ آیا سیر در زمین و ملاقات با افراد را ابزار شناخت اعلام می کن د؟ و یا همه اینها را مجموعاً ابزار شناخت می شناسد؟) ۱۱

با این همه، ایشان کار پژوهشی در دیدگاه قرآن را، یکسویه و بدون پژوهش های علمی دنبال نکرده است، بلکه معتقد است:

(در باب شناخت، یکی از کارهای مهم، معرفی (مکتب های شناختی) قرآن در مقایسه با سایر مکتب هایی است که در این باب نظر داده اند و تا مقایسه صورت نگیرد، ارزش و اهمیت شناخت قرآن برای ما روشن نمی شود). ۱۲

از این رو نظر قرآن را هیچ گاه در انزوا مطرح نمی کند، بلکه دیدگاه های تمام صاحب نظران را به تفصیل با دلایل شان یاد می کند و سپس با تسلط و تزلع علمی و شیوه عالمانه خود، سخن و نظر قرآن را فصل الخطاب قرار می دهد، به گونه ای که نظر آیات وحی در میان سایر آرا و انظار می درخشد.

### سنجش خطاهای عقل

قرآن کریم در شناخت و تفسیری که از جهان ارائه می کند، عقل را از منابع شناخت و تعقل و استدلال را از ابزار آن یاد می کند. استفاده قرآن از ابزار استدلال و برهان در زمینه های توحید، نبوت، معاد و... و نیز دعوت قرآن به تعقل و استدلال حتی در زمینه مسائل ت اریخی و اجتماعی،

سند زنده این تحقیق است و شهید مطهری این مطالب را به اندازه کافی از قرآن مورد توجه قرار داده است.

اما این پرسش مطرح است که آیا قرآن خطای عقل را که موجب نتیجه گیری نادرست می شود، پذیرفته است و آیا راهی برای مسدود ساختن راه خطای اندیشه نشان داده است یا خیر؟ شهید مطهری می نویسد:

(هیچ کتابی مانند قرآن راه های خطای عقل را در (مواد فکر) نشان نداده است و حقیقتاً این مطلب خود [نشانه اعجاز این کتاب مقدس است]. ۱۳)

(آنچه را که دیگران گفته اند، هزار سال بعد از قرآن کریم مطرح کرده اند، ولی قرآن مقدس هزارسال قبل از آنها این مطلب را بیان فرموده است). ۱۴)

سپس استاد، دیدگاه متفکران غربی را یادآور می شود، نه به این دلیل که آن دیدگاه ها با قرآن کریم مطابقت و همخوانی کامل دارند، بلکه تنها از آن جهت به نقل آرای آنان پرداخته که به اصل (امکان خطای عقل از ناحیه ماده) توجه کرده اند. و اما راه های پیشنهادی آنان از نظر استاد مخدوش و ناتمام است و با راه پیشنهادی قرآن متفاوت می باشد.

استاد مطهری در صدد بیان اهمیت ارائه لغزشگاه های فکر از سوی قرآن برآمده و خاطر نشان می کند که این مطلب از چند جهت دارای اهمیت است:

(این لغزشگاه های فکر که در قرآن ارائه شده خیلی عجیب است و توجه به اینها از دو جهت برای ما مفید است.

یکی این که خود نشان دهنده این است که قرآن کریم عقل را معتبر می شمارد و اگر اصل عقل و استدلال عقلی معتبر نبود، چه فایده ای دارد که لغزشگاه های اندیشه را نشان بدهد؟ نشان دادن لغزشگاه های اندیشه آن موقع مفید است که در جاهایی لغزش صورت بگیرد و با استفاده از روش های صحیح و نیفتادن به گرداب لغزشگاه ها، نتیجه مطلوب و نهایی حاصل شود.

جهت دوم: این مسأله نشانگر عمق معارف قرآن است که این کتاب مقدس چگونه به مطالبی توجه فرموده است که افکار اندیشمندان بشر تا زمان خودش (قرآن) به هیچ وجه به این مطلب توجهی نداشتند، و بعد از هفتصد سال الی هشتصد سال این توجه ها پیدا شده است). ۱۵)

استاد مطهری پس از بیان ویژگی های قرآن، لغزشگاه های تعقل و اندیشه بشر را از منظر قرآن چنین یاد می کند:

قرآن مجید که دعوت به تفکر و نتیجه گیری فکری می کند، و تفکر را عبادت می شمارد، و اصول عقاید را جز با تفکر منطقی صحیح نمی داند، به یک مطلب اساسی توجه کرده است و آن اینکه لغزش های فکری بشر از کجا سرچشمه می گیرد؟ و ریشه اصلی خطاها و گمراهی ها در کجاست؟ اگر انسان بخواهد درست بیندیشد که دچار خطا و انحراف نگردد، چه باید بکند؟

در قرآن مجید یک سلسله امور به عنوان موجبات و علت های خطاها و گمراهی ها یاد شده است که در اینجا بدان اشاره می کنیم:

۱. تکیه بر ظن و گمان به جای علم و یقین  
قرآن، اعتماد بر ظن و گمان را نخستین لغزشگاه اندیشه آدمی می داند، و تکیه بر علم و یقین را در موارد استدلال، مهارتی بر آن لغزش یاد می کند:  
(وإن تطع أكثر من في الأرض يضلوك عن سبيل الله إن يتبعون إلا الظن) انعام / ۱۱۶  
بیشتر مردم چنین اند که اگر بخواهی پیرو آنها باشی تو را از راه حق گمراه می کنند؛ برای اینکه تکیه شان بر ظن و گمان است و (نه بر یقین) تنها با حدس و تخمین کار می کنند.  
(قرآن کریم در آیات زیادی به شدت با پیروی از ظن و گمان مخالفت می کند و می گوید: مادامی که به چیزی علم و یقین حاصل نکرده ای آن را دنبال مکن.)

۲. خواسته ها و هواهای نفسانی  
دل سپردن به خواسته ها و هواهای نفسانی یکی دیگر از لغزشگاه های اندیشه آدمی است:  
(انسان در تفکرات خود اگر بی طرفی خود را نسبت به نفی یا اثبات مطلبی حفظ نکند و میل نفسانی اش به یک طرف باشد، خواه ناخواه و بدون آن که خودش متوجه شود عقربه فکرش به جانب میل و خواهش نفسانی اش متمایل می شود. این است که قرآن هوای نفس را نیز مانند تکیه بر ظن و گمان یکی از عوامل لغزش می شمارد. در سوره نجم می فرماید:  
(ان يتبعون الا الظن و ما تهوى الأنفس) نجم / ۲۳  
پیروی نمی کنند مگر از گمان و از آنچه نفس ها خواهش می کنند.

۳. شتاب زدگی  
شتابزدگی در قضاوت ها یکی دیگر از لغزشگاه های فکری بشر است:  
هر قضاوت و اظهار نظری مقداری معین مدارک لازم دارد و تا مدارک به قدر کافی در یک مسأله جمع نشود هرگونه اظهار نظر، شتابزدگی و موجب لغزش اندیشه است. قرآن کریم، مکرر به اندک بودن سرمایه علمی بشر و کافی نبودنش برای برخی قضاوت های بزرگ اشاره می کند و اظهار جزم را دور از احتیاط تلقی می نماید؛ مثلاً می فرماید:  
(وما اوتيتم من العلم الا قليلاً) اسراء / ۸۵  
آن مقدار علم و اطلاعی که به شما رسیده اندک است.

۴. سنت گرایی و گذشته نگری  
افتادن در گرداب تقلید از نیاکان و سنت گرایی یکی دیگر از لغزشگاه های اندیشه بشر است:  
انسان به حکم طبع اولی خود هنگامی که می بیند یک فکر و عقیده خاص مورد قبول نسل های گذشته بوده است، خود به خود، بدون آن که مجالی به اندیشه خود بدهد آن را می پذیرد. قرآن یادآوری می کند که پذیرفته ها و باورهای گذشتگان را تا آن گاه که با معیار عقل نسنجیده آید

نپذیرید، در مقابل باورهای گذشتگان استقلال فکری داشته باشید. در سوره بقره آیه ۱۷۰ می خوانیم:

(و اذا قيل لهم اتبعوا ما انزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً و لا يهتدون)

اگر به آنها گفته شود که از آنچه خدا به وسیله وحی فرود آورده پیروی کنید، می گویند خیر، ما همان روش ها و سنت ها را پیروی می کنیم که پدران گذشته خود را بر آن یافته ایم. آیا اگر پدران شان هیچ چیزی را فهم نمی کردند و راهی را نمی یافته اند، باز هم از آنها پیروی می کنند.

#### ۵. شخصیت گرایی

تأثیر پذیری از شخصیت های بلندآوازه زمان یکی دیگر از عوامل لغزش اندیشه بشر است. (یکی دیگر از موجبات لغزش اندیشه، گرایش به شخصیت هاست. شخصیت های بزرگ تاریخی یا معاصر از نظر عظمتی که در نفوس دارند بر روی فکر و اندیشه و تصمیم و اراده دیگران اثر می گذارند و در حقیقت هم فکر و هم اراده دیگران را تسخیر می کنند، دیگران آن چنان می اندیشند که آنها می اندیشند و آن چنان تصمیم می گیرند که آنها می گیرند. دیگران در مقابل آنها، استقلال فکر و اراده خود را از دست می دهند.

قرآن کریم ما را دعوت به استقلال فکری می کند و پیروی های کورکورانه از اکابر و شخصیت ها را موجب شقاوت ابدی می داند. لهذا از زبان مردمی که از این راه گمراه می شوند نقل می کند که در قیامت می گویند:

(رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَ كِبْرَائِنَا فَأَضَلَّوْنَا السَّبِيلَ) احزاب / ۶۷

پروردگارا، ما بزرگان و اکابر خویش را پیروی و اطاعت کردیم و در نتیجه ما را گمراه ساختند. ۱۶ به تصریح قرآن کریم، پیروی از ظن و گمان، میل ها و هوس های نفسانی، شتابزدگی در گزینش و تصمیم گیری و قضاوت، سنت گرایی و گذشته نگری و تقلید از نیاکان و گذشتگان و شخصیت گرایی و تأثیرپذیری از رجال بزرگ و نامدار، هریک از لغزشگاه های اندیشه بشر بوده و غلتیدن در دام هر یک از عوامل یادشده عقل و خرد انسان را لغزنده و منطوق و استدلال بشر را خدشه دار می کند.

#### امکان شناخت و دست یابی به یقین

از پرسش هایی که ذهن پژوهشگران میدان شناخت را به خود مشغول داشته، این است که آیا انسان در زمینه مجهولات خود به ویژه آن دسته از مجهولاتی که به مسائل ماورای طبیعت تعلق می گیرند، به جزم و یقین می رسد، یا خیر؟ و منابع و ابزارهای شناخت جزمی و یقینی چیست؟ سوفیسم که حدود قرن پنجم قبل از میلاد در یونان ظهور کرد، تمام ادراکات و آراء و عقاید بشری، حتی بدیهیات اولیه را باطل و خیال محض می دانست و هیچ ارزشی برای هیچ فکر و هیچ ادراکی

قائل نبود، جهان معلومات را هیچ در هیچ می خواند در نتیجه رسیدن به یقین را به هیچ عنوان، ممکن نمی دانست. ۱۷

در همان قرن، سپتیسیم یا مکتب شکاکیت پدید آمد که معتقد بود جهان با وضع خاص ذهن شخص ادراک کننده، بستگی کامل دارد و هر کس آنچه از امور جهان می فهمد، آن چنان است که ذهن وی اقتضا کرده، نه آن چنان که که آن شیئی در واقع و نفس الامر است. ممکن است اشیاء در واقع چگونگی ویژه ای داشته باشند و ما به حسب اقتضای خاص ذهن خود آنها را با کیفیت دیگری ادراک کنیم. ۱۸

پیر هون، بنیان گذار این مکتب، ده دلیل بر نفی ارزش یقینیات، اقامه کرده که از آن جمله (تأثیر دخالت شرایط زمانی و مکانی و کیفیت ساختمان قوای ادراکی شخص ادراک کننده) است.

دکارت ( ) (Descartes ۱۵۹۶-۱۶۵۰م) و پیروانش که آنها را کارتیزین (Cartesian) می گویند، مکتب جزم را اختیار کرده و رسیدن به یقین را ممکن می دانند، ولی تنها معقولات را موجب به دست آوردن یقین خوانده اند، و در جهت رسیدن به یقین، منبع دیگری را معتبر نمی شمارند، آنان محسوسات و تجربیات را تنها دارای ارزشی علمی می دانند و بس. ۱۹

در میان فیلسوفان قدیم، نظریه سقراطیان و ارسطو که در اصل در برابر سوفیسم برخاسته بودند، این است که جهان معلومات، هیچ در هیچ نیست و انسان نیرویی دارد که می تواند اشیاء را آن طور که در واقع و نفس الامر هستند دریابند، و اگر انسان فکر خود را راست و درست راه ببرد می تواند به ادراک جزمی و یقینی برسد.

براین اساس ارسطو، منطق را به عنوان میزان و مقیاس درست فکر کردن تنظیم کرد و نتیجه برهان را یقین؛ یعنی ادراک مطابق با واقع دانست، و برای تحصیل یقین به وسیله برهان، به کاربردن محسوسات و معقولات، هر دو را معتبر شمرد؛ یعنی هم برای ادراک حسی و هم برای ادراک عقلی ارزش یقینی قائل شد و پایه فلسفه جزمی (دگماتیسم) را به این وسیله استوار کرد. ۲۰

#### شناخت یقینی از نظر قرآن

شهید مطهری از قرآن کریم، به عنوان (مکتب یقین) یاد می کند واز نگاه قرآن شناخت یقین جزمی را ممکن شمرده و آیاتی از قرآن کریم را برای اثبات این مدعا شاهد آورده است. او برای اثبات شناخت یقینی مقامی را که خداوند برای آدم در پرتو دانش و شناخت عنایت فرموده یادآور شده و می نویسد:

(... قرآن راجع به آدم اول می فرماید: ما به او حقایق را به عنوان (اسماء الله) یاد دادیم:

(وعلم آدم الاسماء کلها ثم عرضهم علی الملائکه فقال انبئونی بأسماء هؤلاء ان کنتم صادقین...)

بقره / ۳۱ - ۳۲

(خداوند به آدم، اسماء و شؤون و صفات خود را تعلیم داد و با توجه به اینکه هیچ چیزی در عالم نیست که از حوزه اسماء الهی خارج باشد، معنایش این است که آدم نسخه جامعی از کشف حقایق اسماء شد.)



توحید قرآن، توحیدی است که لازمه آن این است که پرتوی از علم (واجب تعالی) و رسیدن به چیزی از شئون علم (باری تعالی) برای بشر ممکن است. (۲۱)  
استاد، پس از آن که در تفسیر آیه شریفه (ولایحیطون بشیئی من علمه إلاّ بما شاء...) (بقره/ ۲۵۶) ثابت می کند که علم بشر، چیزی از علم خداست، می نویسد:

(معلوم است: علمی که پرتوی از علم خدا باشد، شک و اشتباه در آن علم، معنی ندارد.) ۲۲  
برای اثبات این حقیقت که قرآن مکتب یقین است، استاد مطهری به آیات دیگری از قرآن که به صورت صریح از امکان جزم و یقین انسان سخن می گویند نیز استدلال کرده و می نویسد:

(به علاوه در قرآن از (یقین) در موارد متعددی با لفظ یقین نام برده شده است.) ۲۳  
سپس آیات را به شرح زیر یاد می کند:

(و کذلک نری ابراهیم ملکوت السموات و الأرض و لیکون من الموقنین)

انعام / ۷۵

و همچنین ملکوت آسمان و زمین را به ابراهیم نشان دادیم، برای اینکه به یقین برسد.  
این آیه نشان می دهد که نگرستن به پدیده های طبیعت یکی از ابزار رسیدن به یقین است.

(و اعبد ربّک حتی یأتیک الیقین) حجر/ ۹۹

پروردگارت را عبادت کن تا برایت یقین حاصل شود.

در این آیه از یقین به عنوان نتیجه عبادت یاد شده است.

(الهیکم التکاثر. حتی زرتم المقابر. کلاً سوف تعلمون. ثم کلاً سوف تعلمون. کلاً لوتعلمون علم

الیقین. لترونّ الجحیم. ثم لترونّها عین الیقین) تکوین/ ۱ - ۷

افتخار فراوانی چنان به خود مشغولتان داشت که به سراغ قبرها رفتید. زود است که بدانید، نه چنین است که می پندارید. زود است که بدانید این گونه نیست که گمان می کنید. اگر علم الیقین به دست آورید، قطعاً جهنم را خواهید دید. آن گاه آن را با (عین الیقین) خواهید دید. ۲۴

ابزار دست یابی به شناخت

در میان فیلسوفان جدید اروپا، دسته دیگری از فلاسفه هستند که آنها را (حسیون) می نامند - در برابر عقلیون - حسیون تمام ادراکات بشر را بر پایه حس می دانند. برخی از آنان حتی برای حس هم نقشی در راه یابی به شناخت و یقین قائل نیستند و معتقدند:

(طبیعت دارای رنگ و بو و صدایی نیست. ما هستیم که برای آن اشعه زرین آفتاب و عطر فرح

بخش گل و صدای دلنواز بلبل ساخته ایم.) ۲۵

جان لاک انگلیسی (۱۶۲۲ - ۱۷۰۴) که سردسته (حسیون) به شمار می آید، گرچه ارزش محسوسات را همچون دکارت، در مسائل نظری (تا حدی) نفی می کند، ولی معتقد است که در

مسائل زندگی دنیوی (مسائل عملی) باید به حقیقت محسوسات یقین داشت. ۲۶

از جمله دانشمندان حسی که نظریه دکارت و پیروانش را درباره معقولات صرف، نفی کرده اند و به پیروی از جان لاک، همه معلومات را مستند به حس دانستند، جرج برکلی (۱۶۸۵ - ۱۷۵۳ م) و دیوید هیوم (۱۷۷۶ - ۱۹۱۱ م) هستند. ۲۷

دانشمندان حسی می گویند: عقل بشر، خطا می کند و خطا بودن استدلال ها بارها بر ملا شده است و حتی عقلیون خود نیز خطای عقل را انکار نمی کنند، پس چاره ای نیست جز اینکه به محسوسات اعتماد کنیم.

نتیجه این نظریات این است که در مقولات غیرحسی نمی توان به وسیله دلایل و براهین عقلی به یقین رسید. شگفت این که بیش از هزارسال پیش در میان فرقه های کلامی، همانند این دیدگاه شکل گرفته است. در میان اهل سنت، اشاعره و اهل حدیث که در رأس آنان حنابله قرار دارند، ه رگونه کاوش و ژرف اندیشی و تجزیه و تحلیل درمسائل ماورای طبیعی قرآن را ناروا شمردند و معتقد شدند که: وظایف دینی را باید از روی تعبد انجام داد نه با استناد به دلایل عقلی.

احمد بن حنبل، جمله ای را به پیامبر نسبت داده است: (علیکم بدین العجائز)؛ در مسائل دینی باید به شیوه پیره زنان عمل کرد. ۲۸

موج مخالفت با هرگونه اندیشیدن و ژرف نگری از سوی اهل حدیث از یک سو، موفقیت های پی در پی روش حسی در شناخت طبیعت از سوی دیگر و دشواری ژرف نگری و حل مسائل فلسفی از جانب سوم، گروهی از نویسندگان مسلمان را سخت به هیجان آورد و به پیدایش دیدگاهی تلفیقی در میان اهل حدیث و حسیون غربی انجامید، به این بیان که الهیات قابل تحقیق است، ولی در الهیات نیز لازم است از روش حسی و تجربی که برای شناخت طبیعت مورد استفاده قرار می گیرد، بهره جست.

این دسته مدعی شدند که از نظر قرآن، تنها راه شناخت قرآن، مطالعه در طبیعت و مخلوقات با استفاده از روش حسی است و هر راهی غیر از این بیهوده است، زیرا قرآن در سراسر آیات خود با کمال صراحت، بشر را به مطالعه در مظاهر طبیعت که جز با روش حس میسر نیست، دعوت کرده و ک لید رمز مبدأ و معاد را در مطالعه طبیعت دانسته است. فرید وجدی و سید ابوالحسن ندوی و همچنین سید قطب و محمد قطب از اخوان المسلمین، این دیدگاه را ترویج کرده و نظر مخالف را تخطئه می کنند. ۲۹

ادعاهای این صاحب نظران، گرچه تا اندازه ای با هم تفاوت دارند، ولی دلیل همه آنها بر این ادعا همسان است و آن ضعف عقل و خطای تعقل می باشد! این در حالی است که قرآن کریم بارها مسلمانان را دعوت به استدلال و تعقل کرده و این خود سند زنده ای است برای کاربرد صحت استدلال. از سوی دیگر خود قرآن در بسیاری از مسائل اعتقادی چون توحید و نبوت و معاد، راه استدلال را در پیش گرفته است.

شهید مطهری معتقد است انسان با استفاده از ابزار حواس و بازگشت به طبیعت می تواند به شناخت دست یابد، ولی حس و طبیعت تنها راه و ابزار شناخت نیستند.

قرآن این نظر را به عنوان یک نظریه انحصاری تأیید نمی کند، ولی در اینکه قرآن، طبیعت را یک منبع از منابع بزرگ معرفت می داند و حواس را ابزاری برای شناخت و معرفت می شناسد، شکی نیست. (۳۰)

عقل نظری، ابزاری کارآمد یا ناکارآمد؟

آیا راهبرد به یقین در پرتو عقل نظری و استدلال قیاسی از نظر قرآن کریم پذیرفته است یا خیر؟ به بیان دیگر، آیا قرآن به عنوان مکتب یقین، استدلال در قلمرو عقل نظری را برای رسیدن انسان به یقین، تأیید می کند؟ آیا قرآن به عنوان کتاب هدایت، برای ایجاد باور و ایمان یقینی در انسان ها، ازدلیل قیاسی بهره برده است؟

(محمد ارکون) از نویسندگان معاصر عربی که از (ماتریالیسم دیالکتیک) به شدت تأثیر پذیرفته و چنین می نماید که آگاهی های قرآنی وی اندک و فاقد ژرفاست، معتقد است که ساحت قرآن از استدلال قیاسی و عقل نظری مبرا است. او تمامی واژه های عقل را که در قرآن به کار رفته ب دون استثنا، به معنای توجه دادن انسان به پدیده های طبیعت می داند و می نویسد:

(عقل موجود در قرآن، عقل عملی و تجربی است... عقل سرد تأمل گر و استدلالی و برهانی (به شیوه مثلاً گفتار فلسفی) نیست... این نقص قرآن نیست که مفهوم ارسطویی یا مفهوم فلسفی مدرن عقل و نیز اکتشافات علمی و فیزیکی جدید را در برداشته باشد. قرآن کتاب دینی عظیمی است، نه کتابی در دانش جغرافیا یا اتم یا تاریخ یا زیست شناسی و...) (۳۱)

به گفته شهید مطهری، از نظر قرآن، مطالعه طبیعت، ما را تا مرز ماورای طبیعت رهبری می کند و در آنجا پایان می یابد و فقط نشانی مبهم از ماورای طبیعت به دست می دهد. در قرآن مسائلی از این گونه طرح شده است:

(لیس کمثله شیئ) شوری / ۱۱

(و لله المثل الأعلى) نحل / ۶۰

(ولله الأسماء الحسنی) اعراف / ۱۸۰

(الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر) حشر / ۲۳

(أينما تولوا فثمّ وجه الله) بقره / ۱۱۵

(هو الأوّل و الآخر و الظاهر و الباطن و هو بكلّ شيءّ علیم) حدید / ۳

(و ان من شيءّ الاّ عندنا خزائنه و ما ننزله الاّ بقدر معلوم) حجر / ۲۱

(وهو معكم أينما كنتم) حدید / ۴

(يمحو الله ما يشاء و يثبت و عنده امّ الكتاب) رعد / ۳۹

و ده ها آیه دیگر.

اینها همه مسائلی هستند مربوط به آن سوی مرز. حال چگونه ما از راه طبیعت شناسی به معرفت این مسائل نائل می گردیم؟ پس باید بگوییم، بشر، راهی به درک و معرفت این گونه مسائل ندارد... و یا اگر راهی هست، آن راه غیر از راه دقت و مطالعه در طبیعت است.

اینجا است که این پرسش مطرح می شود که آیا قرآن، منبع عقل را چون منبع طبیعت معتبر می شناسد؟ و آیا ابزار استدلال و قیاس و برهان را مانند حس و تجربه معتبر می داند؟ پاسخ این است که بلی. ۳۲

(در خود قرآن کریم از ابزار استدلال و برهان استفاده شده است... چه دلیلی از این بالاتر که قرآن مجید به استدلال عقلی و به اقامه برهان عقلی در بسیاری از مسائل پرداخته است. قرآن کریم در باب توحید، معاد، نبوت و مسائل اصول دین، استدلال می کند.

اصل آیه (لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا) (انبیاء/۲۲) یک قیاس استدلالی و برهان صددرصد عقلی است. اگر قرآن استدلال و قیاس را معتبر نشمارد، دیگر خودش اقامه قیاس و برهان نمی کند. ۳۳)

(گرچه طبق مجموعه آیاتی که دعوت به استدلال می کند، کافی است که [بگوییم این کتاب الهی] ابزار استدلال و منبع عقل را معتبر می شمارد، ولی [دلیل این حقیقتاً] منحصر به اینها نیست. اولاً در قرآن مجید آیاتی که دعوت به تعقل و تدبّر می کند، زیاد است... .

ثانیاً: نه تنها در مسائل اصول دین، قرآن کریم استدلال اقامه می کند، بلکه در بسیاری از مسائل دیگر هم قرآن با موازینی بحث می کند که فقط در عقل معتبر است؛ یعنی اگر عقل معتبر نباشد آن موازین اعتبار ندارد؛ مانند اینکه در مورد جریان تاریخ بشر با یک نوع استدلال علت و معلولی وارد می شود که بحث (فلسفه تاریخ) است و بحث جدایی است و یا برای ما در بحث فلسفه احکام، علت ذکر می کند؛ مثلاً در مورد چرایی (کتب علیکم الصیام) دلیل می آورد که (لعلکم تتقون) و یا در چرایی (أقم الصلوة) می فرماید: (لذکری) و یا (انّ الصلوة تنهی ع ن الفحشاء و المنکر).

اگر حکم عقل اعتبار نداشته باشد، این استدلال ها اصلاً معنی ندارد، پس استدلال به عنوان یکی از ابزارها و عقل به عنوان یکی از منابع، از نظر قرآن مجید، معتبر است. ۳۴)

وی همچنین شناخت حسی و عقلی را بیگانه از هم و ناسازگار با هم نمی داند و آنها را در عرض یکدیگر نیز نمی داند، بلکه بهره برداری از طبیعت و عقل و حواس را در یک تلاش معرفتی تکمیل کننده یکدیگر می شناسد و می نویسد:

(ما می توانیم از اشیاء دو نوع شناخت داشته باشیم: یکی شناخت سطحی که همان شناخت حسی است. در این جهت، حیوانات هم با ما شریک هستند... این نوع شناخت، محل بحث ما نیست، بلکه محل بحث ما شناسایی (عمقی) است که بدون (تعقل) امکان پذیر نیست... .

و [از سوی دیگر] شناسایی تعقلی، مستقل و بی ارتباط با شناسایی حسی نیست؛ یعنی شناسایی عمقی ابتدا به ساکن امکان پذیر نیست و پله ها و مقدمات اولیه آن، شناسایی حسی است... و تا شناسایی حسی و سطحی طی نشود، نوبت به شناسایی تعقلی نمی رسد... ۳۵)

شناخت حقیقی یا معرفت راستین

حقیقت در اصطلاح فلسفی هم ردیف (صدق) یا (صحیح) است و به آن قضیه ذهنی گفته می شود که با واقع مطابقت کند. نقطه مقابل آن (خطا) یا (کذب) یا (غلط) است که به قضیه ذهنی گفته

می شود که با واقع مطابقت نکند؛ مثلاً اعتقاد به اینکه (چهارمساوی است با دو ضرب در دو)، یا اعتقاد به این که (زمین، گرد خورشید می چرخد)، حقیقت و صدق و صحیح است، اما اعتقاد به اینکه (خورشید، گرد زمین می چرخد) و یا اعتقاد به اینکه (دوضرب در دو مساوی است با سه) خطا و کذب و غلط است. پس حقیقت از لحاظ مطابقت با واقع، نفس ادراکات است. ۳۶

بعضی از فیلسوفان جدید، بر این تعریف، اشکال هایی وارد می دانند که به عقیده آنها آن اشکال ها همچنان ناگشودنی هستند و ناگزیر باید در جستجوی تعریف دیگری بود. فیلسین شاله، اشکالات خود را با شرح زیر بیان می کند:

(این تعریف نه به حقایق ریاضی که موضوع آنها وجود خارجی ندارد درست منطبق می شود، و نه به حقایق نفسانی که وجود آنها کاملاً ذهنی است، و نه به حقایق تاریخی که موضوع آنها بر حسب تعریف از بین رفته است. صادق بودن این تعریف درباره حقایق تجربی هم خالی از اشکال نیست، زیرا برای ذهن، موضوع خارجی جز یک دسته احساس و صور، چیز دیگری نیست.) ۳۷

آگوست کنت، دانشمند معروف فرانسوی و پایه گذار فلسفه پوزیتیویسم، حقیقت را این گونه تعریف می کند:

(حقیقت، عبارت است از فکری که تمام اذهان در یک زمان در آن وفاق داشته باشند.) ۳۸  
فیلسین شاله، درباره حقیقت، عقیده (آگوست کنت) را برگزیده است.

به نظر این دو فیلسوف، حقیقت در ذهن یک فرد، آن اندیشه ای است که با دیگر اندیشه های او سازگار باشد و در اذهان جامعه چیزی است که همه اذهان مردم یک زمان، بر آن توافق داشته باشد. ۳۹

ویلیام جیمز روان شناس و فیلسوف معروف آمریکایی و از پایه گذاران فلسفه پراگماتیسم، حقیقت را این گونه تعریف می کند:

(حقیقت عبارت است از فکری که در عمل تأثیر نیکو دارد.) ۴۰  
گروهی می گویند:

(حقیقت یعنی فکری که تجربه آن را تأیید کرده باشد.) ۴۱

فرضیه ای که یک دانشمند ابراز می دارد، اگر در مقام عمل خوب جواب داده حقیقت است و گرنه به دور از حقیقت خواهد بود.

نظر استاد مطهری درباره (حقیقت) این است که:

(شناخت، یا مطابق با واقع و نفس الامر است و یا مخالف، و به تعبیر دیگر: ذهن و فکر یا منطبق با عین است و یا منطبق نیست. شناخت حقیقی، شناختی است که با واقع مطابق باشد، و به بیان دیگر، هر ذهنیتی که با عینیت، و هر فکری که با وجود خارجی منطبق باشد، شناخت حقیقی است.) ۴۲

استاد در انتخاب و گزینش این معنی، فارغ از سایر معانی و بی توجه به آنها نبوده است، بلکه هر یک را به دقت مورد نقد و بررسی قرار داده، و در نهایت معنای فوق را برگزیده است.

شناخت حقیقت، امری مطلق یا نسبی

عده ای از دانشمندان جدید، مطلق بودن حقایق را انکار نموده و قائل به حقیقت نسبی هستند. این عده را (نسبیون) یا (رلائیویست) ها و مسلک آنان را (نسبیت) یا (رلائیویسم) می خوانند. خلاصه عقیده این دانشمندان این است:

ماهیت اشیاء که علم به آنها تعلق می گیرد، ممکن نیست به طور اطلاق و دست نخورده در قوای ادراکی بشر ظهور کند و مکشوف گردد، بلکه هر ماهیتی که برای آنان کشف می گردد، در هر بار به گونه ای خاص خواهد بود، زیرا دستگاه ادراکی شخص ادراک کننده از یک طرف، و شرایط زمان و مکانی از طرف دیگر، در کیفیت ظهور و نمایش شیئی ادراک شده، تأثیر و دخالت دارند، و از این جهت است که هر فرد یک چیزی را به گونه ای خاص ادراک می کند، بلکه یک نفر یک چیز را در دو حالت، دو گونه ادراک می کند.

مثلاً من جسمی را در لحظه خاص از زمان و مکان و محیط مخصوص، با حجم، شکل و رنگ معین ادراک می کنم. این ادراک، صحیح و حقیقت است، اما فقط نسبت به من، آن هم در شرایط خاص، نه برای دیگری که ساختمان قوای ادراکی او با من فرق می کند. البته برای شخص دیگر، حقیقت آن چی زی است که خودش درک می کند و برای من هم در شرایط دیگر ممکن است حقیقت به گونه دیگر درک شود. حتی ممکن است برای یک نفر دو حقیقت باشد. ۴۳

مثلاً اگر شخصی دست راست خود را در آبی بگذارد که حرارت آن ۶۰ درجه است و دست چپ خود را در آبی که صفر درجه است، سپس هر دو دست خود را در آبی بگذارد که میزان حرارت آن ۲۰ درجه باشد، با دست راست خود احساس سردی و با دست چپ خود احساس گرمی خواهد کرد. در این صورت نسبت به یک شخص، در آن واحد دو حقیقت وجود دارد. اصلاً حقیقت جز این چیزی نیست. پس حقیقت نسبی است. شناخت (حقیقی) هرگز مطلق نیست. ۴۴

پیرهون، شکاک معروف یونان، از دلیل هایی که بر مدعای خود اقامه کرد، اختلاف نیروی ادراکی انسان با حیوان و هر انسان در حالت های گوناگون بود، ولی با این تفاوت که پیرهون نتیجه گرفت: (ما نباید معتقد باشیم که آنچه ادراک می کنیم حقیقت است، بلکه باید تمام ادراکات خود را با تردید تلقی کنیم) ولی نسبیون نتیجه می گیرند: (آنچه ما ادراک می کنیم حقیقت است، ولی نسبی؛ یعنی حقیقت نسبت به اشخاص، مختلف است.)

در باور استاد مطهری، حقیقت، هیچ گاه نسبی نیست. اگر یک شیئی حقیقت باشد در همه جا و به همه حالات و شرایط، حقیقت است، و اگر حقیقت نباشد، در هیچ حالی حقیقت نیست.

به گفته وی در مواردی که یک نفر یک جسم را با دو کیفیت مختلف درک می کند، خود آن جسم در واقع و نفس الامر دارای یکی از آن دو کیفیت خواهد بود، یا اینکه هیچ یک از آن دو کیفیت را نخواهد داشت و دارای کیفیت سومی خواهد بود و هرگز ممکن نیست در آن واحد دارای دو کیفیت گوناگون باشد. در صورت اول، یکی از آن دو ادراک، خطای محض و دیگری حقیقت است و در

صورت دوم هر دو ادراک خطا می باشند و در هر دو صورت حقیقت نسبی معقول نیست. ۴۵  
ایشان در پاسخ به این پرسش که آیا در این صورت قوه ادراکی ما اشتباه می کند، می نویسد:

قوه ادراکی من راست می گوید. البته نه از این نظر که میزان داغی آب را نشان می دهد، بلکه از این نظر که می گوید: من در این حالت (که نمی توانم میزان داغی آب را به دست آورم) هستم. آری، او در این حالت است. من اشتباه کرده ام که گمان می کنم اوصاف و حالت آب را بی ان می کند. (۴۶)

رابطه حق بودن و مفید بودن

بعضی بر این باورند که حقیقت چیزی است که به حال بشر مفید باشد. اگر چیزی برای مردم سود و فایده داشته باشد، به این دلیل که مفید است حقیقت است، نه به این دلیل که حقیقت است مفید است.

ویلیام جیمز، روان شناس و فیلسوف معروف آمریکایی و یکی از پایه گذاران فلسفه پراگماتیسم از کسانی است که در تعریف حقیقت، واژه (مفید) را ذکر می کند و می گوید: حقیقت آن است که مفید باشد. (۴۷)

به نظر استاد رابطه بین (حقیقت) و (مفید) همواره یکسان نیست، بلکه باید بین موارد گوناگون جداسازی کرد و تفصیل قائل شد.

حق و مفید بودن، حقیقت و مصلحت داشتن در مسائل جزئی، گاهی از یکدیگر جدایی می پذیرند. یعنی گاهی یک شیئی حقیقت است، ولی مفید نیست، مثلاً کسی که از نظر قانون الهی مستحق مرگ شده است، مرگ در باره او حق است، ولی به حال شخص او مفید نیست. بلی اجرای این حق، دربردارن ده مصلحت و منافع جامعه است، و اگر موضوع را این چنین فراه بنگریم، می توانیم بگوییم به هر حال، هر حقی دربردارنده مصلحتی برای فرد یا گروهی در مقطعی از زمان و مکان خواهد بود.

اما در مسائل کلی بین حقیقت و مفید بودن تلازم است؛ یعنی هر چیزی که حقیقت باشد مفید هم هست، زیرا هر حقیقتی مفید است.

قرآن کریم بر تلازم بین (حق بودن) و (مفید بودن) در امور کلی دلالت دارد.

(أنزل من السماء ماءً فسألت أوديةً بقدرها فاحتمل السيل زبداً رابياً و ممّا یوقدون علیه فی النار ابتغاء حلیةً او متاع زبد مثله كذلك یضرب الله الحقّ و الباطل فأما الزبد فینفخ و اما ما ینفخ الناس فیمکث فی الأرض كذلك یضرب الله الامثال) رعد / ۱۷

آب (باران) را از آسمان فرو فرستاد که در دره ها به اندازه هر یک سیلاب جاری شد و بر آن کفی برآورد به همان صورت که چون برای فراهم آوردن زینت آلات یا وسایل زندگی چیزهایی را در آتش ذوب می کنند ریمه هایی مانند کف به وجود می آید. خداوند برای حق و باطل این گونه مثال می آورد! اما کف ها به تدریج از بین می روند، و آنچه [از آب] که برای مردم نفع می رساند در زمین می ماند. خداوند این گونه مثال می زند.

مفاد آیه این است: کف آن قدر زیاد می شود که روی آب را می گیرد، به طوری که انسان فقط کف را می بیند و حال آن که آن نیرویی که سیل را حرکت می دهد، آب است و کف با نیروی آب،

حرکت می کند نه با نیروی خودش، این مثل حق و باطل است، کف به سرعت از بین می رود، اما آب به دلیل اینکه سودمند است باقی می ماند، حقیقت به دلیل اینکه مفید است باقی می ماند، در این آیه تلازم حق و مفید آشکار است. ۴۸

معیار شناخت حقیقی

نخست باید دید که منظور از (معیار شناخت صحیح) چیست؟ این توضیح را از بیان مرحوم مطهری می آوریم:

پس از آن که پذیرفتیم، شناخت حقیقی یعنی شناختی که واقعیت را به ما ارائه می دهد، آن گاه به سراغ معیار آن می رویم، یعنی به چه وسیله ای بفهمیم که شناخت ما حقیقی است؟ مثلاً یک وقت می پرسیم: طلا چیست؟ پس از آن که طلا را برای ما تعریف کرد، می پرسیم: اگر فلزی را با همان رنگی که تو می گویی ببینیم و ندانیم که طلای خالص است یا خیر، با چه وسیله ای بدانیم که آن طلا است، آیا چنین وسیله ای هست؟ بله، معیارهایی است که می توانیم با آن بفهمیم که آن طلا است یا نیست. پس از آن که شناخت حقیقی تعریف شود باید معیاری باشد و با آن بسنجیم که شناخت من حقیقی است یا خیر. ۴۹

معیار شناخت درست و یا درست بودن و حقیقت داشتن یک شناخت، از مهم ترین مسائل منطقی است که پیشینه آن به دوهزار سال قبل از میلاد می گذرد.

منطق ارسطویی که منطق عقلی و منطق قیاسی نیز به آن گفته می شود، شناخت را معیار شناخت می داند. یعنی بر اساس این منطق، یک شناخت، معیار شناخت دیگر قرار می گیرد و شناختی که معیار شناخت دیگر قرار گرفته ممکن است با شناخت دیگری به دست آید، ولی در نهایت انسان به شناخت هایی دست می یابد که به معیار نیاز ندارند. ۵۰

در منطق ارسطو علم را این گونه تقسیم می کنند: شناخت (اندیشه) یا تصدیق است یا تصور، و هر یک نیز دو قسم است؛ یا بدیهی است، یعنی نیازی به معیار ندارد و بدون معیار، تضمین شده است؛ یا نظری است، یعنی نیازمند معیار است. ۵۱

نتیجه این که در منطق ارسطویی، شناخت خود معیار (شناخت بدیهی) معیار شناخت نظری (که نیازمند به معیار است) خواهد بود.

صاحب نظران اسلامی، معتقدند که معیار شناخت، همواره از نوع شناخت می باشد؛ یعنی شناخت بدیهی معیار شناخت نظری می شود. ۵۲

اما در منطق جدید، برای شناخت حقیقی معیار دیگری عنوان شده است:

فرانسیس بیکن معتقد است:

(ما شناخت خود معیار نداریم تا معیار شناخت های دیگر قرار گیرد. معیار و محک شناخت، (عمل) است؛ انسان وقتی که می خواهد به یک اندیشه حقیقی برسد و با محک عمل، حقیقی بودن آن را کشف کند، باید اولاً بررسی های استقرایی در زمینه موضوع مورد نظر انجام دهد تا به یک فرضیه ای دست پیدا کند. آن گاه حقیقی بودن آن فرضیه را در محک عمل بیازماید؛ اگر در عمل نتیجه درست داد، آن فرضیه حقیقی است. ۵۳)



استاد مطهری، ضمن بیان کاستی های منطق جدید، می نویسد:

(ازمشکلاتی که این منطق به وجود آورد، درمسائل معنوی و مذهبی است. مثلاً کسی که فرضیه روح را مطرح می کند و می گوید: انسان علاوه بر این جسم و ابعاد جسمانی دارای یک حقیقتی است که به موجب آن خودآگاه و جهان آگاه است، و یا کسی که می گوید: عالم، خدایی دارد، این خود یک اندیشه نظری است و یک شناخت نیازمند به معیار است. اگر بر اساس منطق ارسطویی از وی دلیل بخواهیم، دلیل می آورد و در صورت نیاز برای دلیل هم دلیل می آورد و... تا آنجا که دیگر نیازی به دلیل نباشد، اما اگر گفتیم فقط با معیار عمل، حقیقی بودن یک اندیشه را بسنجی م، درباره این نوع اندیشه ها چه باید بگوییم؟ ما نمی توانیم این نوع اندیشه ها را در عمل مثلاً در لابراتوار بیازماییم، ببینیم در آنجا خدا یا روح را پیدا می کنیم یا خیر؟ [به عکس] اگر در لابراتوار چیزی را پیدا کنیم و بگوییم: این خدا است، آن وقت است که دیگر خدا، خدا نیست، چون چیزی که در لابراتوار پیدا شود، مخلوق محدودی مثل همه مخلوقات دیگر است.) ۵۴

بنابراین استاد نمی پذیرد که تنها ملاک حق بودن و درست بودن یک شناخت، تجربه پذیر بودن و اثبات آن در میدان عمل باشد، ولی این را پذیرفته است که میدان تجربه و عمل کلید شناخت و گشاینده در ورود به معرفت است، ولی تمام معیار نیست.

(عمل، کلید شناخت حقیقی است، اما نیاز به توضیح دارد... یعنی اگر انسان وارد هیچ گونه عملی نشود، بعد بخواهد جهان را بشناسد، ابدأ امکان ندارد. آیه ای از قرآن می فرماید:

(و الله أخرجكم من بطون أمهاتكم لاتعلمون شيئاً و جعل لكم السمع و الأبصار و الأفئدة لعلکم تشکرون) نحل / ۷۸

خداوند شما را از شکم های مادران تان بیرون کرد و چیزی را نمی دانستید و برای شما گوش و بینایی و فؤاد آفرید تا شما شکر خدا را به جا آورید.

دراین آیه اول تکیه روی حواس می کند، اصلاً حواس [خود] عمل و... استقراء است. قرآن فقط نمی گوید: خدا به شما گوش و چشم داد، بلکه بعد از آن می گوید: (لعلکم تشکرون)... یعنی حواس را باید در عمل وارد کنی که همان استقراء و تجسس می شود.

پس بدون شک این مطلب تا به اینجا حرف بسیار درستی است که عمل، کلید شناخت حقیقی است. اما آیا عمل تنها کلید شناخت است؟ نه، عمل کلید اول است... کلید دوم آن است که قرآن از آن به (فؤاد) و فیلسوفان از آن به عقل تعبیر کرده اند. ۵۵)

۱. علمی اردبیلی، علی، شناخت، ۸/۱ پاورقی.

۲. همان؛ مطهری، مرتضی، مسأله شناخت، ۱۲.

۳. مطهری، مرتضی، شناخت در قرآن، انتشارات سپاه پاسداران انقلاب اسلامی، مشهد، ۷۱.

۴. همو، مسأله شناخت، قم انتشارات صدرا، ۱۲.

۵. همان.

۶. همان، ۱۳.

۷. همان، ۱۵.
۸. همان، ۱۶.
۹. همان.
۱۰. همو، شناخت در قرآن، ۲۳ - ۲۴.
۱۱. همان، ۲۴.
۱۲. همان، ۲۶.
۱۳. همان، ۶۵.
۱۴. همان.
۱۵. همان.
۱۶. همو، مقدمه بر جهان بینی اسلامی، ۵۵ - ۵۸.
۱۷. طباطبایی، سید محمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ۱ / ۱۱۹، مقاله ارزش معلومات.
۱۸. همان.
۱۹. همان، ۱ / ۱۲۲.
۲۰. همان، ۱ / ۱۲۹.
۲۱. مطهری، مرتضی، شناخت در قرآن، ۵۱.
۲۲. همان.
۲۳. همان.
۲۴. همان.
۲۵. طباطبایی، سید محمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ۱ / ۱۲۴.
۲۶. همان، ۱ / ۱۲۳.
۲۷. همان، ۱ / ۱۲۵.
۲۸. همان، جلد ۵، صفحه هفده مقدمه.
۲۹. ندوی، ابوالحسن، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمین، ۱ / ۹۴.
۳۰. مطهری، مرتضی، شناخت در قرآن، ۵۷.
۳۱. ارکون، محمد، نقد عقل اسلامی و مفهوم خدا، ترجمه محمد مهدی خلجی، شماره ۴۷، خرداد و تیر ۷۸، صفحه ۲۱.
۳۲. مطهری، مرتضی، شناخت در قرآن، ۵۸.
۳۳. همان، ۵۹.
۳۴. همان، ۶۰.
۳۵. همان، ۸۵.
۳۶. طباطبایی، سید محمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ۱ / ۱۰۳؛ مطهری، مرتضی، شناخت در قرآن، ۱۷۳.
۳۷. دو منبع پیشین.

۳۸. طباطبایی، محمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ۱/ ۱۰۳؛ مطهری، مرتضی، شناخت در قرآن، ۱۷۵.
۳۹. دو منبع پیشین.
۴۰. طباطبایی، محمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ۱/ ۱۰۴؛ مطهری، مرتضی، شناخت در قرآن، ۱۷۷.
۴۱. طباطبایی، محمد حسین، همان؛ مطهری، مرتضی، همان، ۱۸۴.
۴۲. مطهری، مرتضی، همان، ۱۷۲.
۴۳. طباطبایی، محمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ۱/ ۱۱۶.
۴۴. مطهری، مرتضی، مسأله شناخت، ۱۸۱.
۴۵. همان، ۲۰۱.
۴۶. همان، ۲۰۲.
۴۷. طباطبایی، محمد حسین، اصول فلسفه، ۱/ ۱۰۴.
۴۸. مطهری، مرتضی، مسأله شناخت، ۱۷۹.
۴۹. همان، ۲۰۳ - ۲۰۴.
۵۰. همان، ۲۰۴.
۵۱. همان، ۲۰۵.
۵۲. همان، ۱۸۷.
۵۳. همان، ۲۰۸ - ۲۱۰.
۵۴. همان، ۲۱۰.
۵۵. همان، ۲۳۷.