

مبانی معرفت‌شناختی جهان فرهنگی قرآن

سیدحسین فخرزاع*

چکیده

جهان فرهنگی قرآن شالوده‌ساز اصول و قواعد ساختاری و شناختاری است که با اتکا بر جهان‌بینی الهی تفسیر جامعی از زندگی سعادت‌مند بشری در یک سازه منطقی ارائه می‌دهد. در این سازه، شاخص تمایز برای معرفت در نگاهی کثرت‌گرایانه دیده می‌شود که تمام جنبه‌های اکتسابی و فطری شناخت انسان و نیز عقل عملی او به عنوان مبانی معرفت‌شناختی مورد توجه قرار می‌گیرد. در جهان فرهنگی قرآن، دستگاه معرفتی چونان گفتمان‌های معاصر صرفاً بر نگاه آلی و تکسویه تجربی سامان نیافته، بلکه بر داده‌های متافیزیک نیز تأکید دارد که ضمن وجود ضمانت صدق، میزان خطاناپذیری‌اش از جمله در داوری‌های فرهنگی و اجتماعی اندک است. در این حوزه، متناظر با حوزه هستی‌شناختی، نگاهی جامع حاکم است که هم به شیوه‌های مبتنی بر مشهودات بیرونی توجه دارد و هم شهودات درونی را از دایره نظر دور نمی‌دارد. وحی در این گفتمان به عنوان منبع خطاناپذیر قلمداد می‌شود و منابع و ابزارهای دیگر شناخت این جهان فرهنگی از جمله ادراک عقلی، حواس، تاریخ و ادراک حضوری در کنار وحی در رتبه بعدی قرار دارند که به این هویت گفتمانی انتظام ویژه‌ای می‌دهند.

واژگان کلیدی: مبانی معرفت‌شناسی، گفتمان، جهان فرهنگی قرآن، منابع شناخت، وحی.

۱۴۱

دهن

مبانی معرفت‌شناختی جهان فرهنگی قرآن

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

*استادیار گروه فرهنگ‌پژوهی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. fakhrezare48@gmail.com

تاریخ دریافت: ۹۷/۱۲/۰۶ تاریخ تأیید: ۹۹/۰۴/۰۷

مقدمه

جهان فرهنگی حوزه وسیعی از ادراکات نظام یافته است که هویت و زندگی انسان‌ها را تابعی از خود قرار داده، چارچوب سازمان‌بخش پدیده‌های فرهنگی و اجتماعی انسان‌ها و پیامدهای آن به عنوان یک گفتمان می‌باشد. این گفتمان بر مجموعه‌ای از عناصر بینشی، پردازش‌های ذهنی و باورداشت‌های بنیادی به عنوان مبانی نظری متکی است که نتایج یک جهان‌بینی خاص بوده و نهادینگی آنها هویت و زندگی اجتماعی انسان‌ها را تابعی از خود قرار می‌دهد. بازتولید این گفتمان از آیات وحی، شالوده اصلی زیست‌جهانی را تشکیل می‌دهد که نظریه فرهنگی برآمده از آن می‌تواند مظهر پارادایم برتر و تمهید زمینه‌های نظریه‌پردازی باشد که تأثیر پایداری بر حجم عظیمی از سیاست‌گذاری‌های فرهنگی و نظام‌سازی اجتماعی دارد.

مبانی معرفت‌شناختی در این جهان‌زیسته که مطالعه شناخت‌های انسان و ارزشیابی انواع و تعیین ملاک صحت و خطای آنهاست (مصباح، ۱۳۷۹، ص ۱۵۳)، شناخت‌های انسانی را از دو حیث هستی‌شناختی و حکایتگری مورد بحث قرار می‌دهد. حیثیت نخست مربوط به خود علم است که ارتباط با واقع ندارد و در جنبه دوم ارتباط علم با واقع و واقع‌نمایی آن و امکان رسیدن به واقعیت و مطابقت با آن مورد نظر است. در جهان فرهنگی قرآنی بر خلاف برخی نگرش‌های فلسفی هر دو حیثیت در نظر گرفته می‌شود.

درواقع معرفت‌های اجتماعی و فرهنگی که متأثر از شرایط و عوامل فرهنگی و اجتماعی است، ریشه در احساسات باطنی انسان دارد که از طبیعت و فطرت انسانی برخاسته است؛ یعنی معرفت‌های فطری، باطنی و وحیانی عزیمت‌گاه اصلی معرفت‌های دیگرند که مصون از دگرگونی‌های اجتماع و ماده جهان طبیعت‌اند. این معرفت‌ها اگر نتواند بنیادهای متافیزیکی و وجودی متناسب با خود را به دست آورد، جایگاه معرفتی خود را از دست خواهد داد و در این صورت علم و معرفت چیزی جز یک هویت جمعی بین‌الذلهانی نخواهد بود. اگر علم در ساحت فرهنگی و اجتماعی بتواند فراتر از

ابعاد اجتماعی خود معنا و مفهومی بیابد و در ورای سپهر اجتماعی وجود ثابت معرفتی تصور نماید، خواهد توانست اصول و قواعد تغییرات و نظم و نظامات فرهنگی و اجتماعی را نیز توجیه‌مند سازد. پیوند معرفت اگر از هستی که شجره معرفت انسانی به آن ربط دارد بگلسد، صرفاً محدود و محصور به تعینات اجتماعی خواهد شد و ساحات مختلف معارف بشری به بخش نازلی از آن در سطح مسائل اجتماعی تقلیل می‌یابد و تمام تکاپوی شناختی انسان به سطح رفتاری خارجی ارجاع می‌گردد. در این گسست تاریخی که در دنیای پوزیتیویسم رخ داده، حتی همین سطح نازل علمی نیز از اعتبارات ساقط می‌گردد.

این تفاوت‌های معرفت‌شناختی در مباحث ماهیت، منشأ، اعتبار، فرایند و ابزارهای شناخت نیز قابل پیگیری است. سطوح گوناگون شناخت از قبیل ایدئولوژیکی، اتوپایی، اساطیری و غیره یکسان بودن یا نبودن اعتبار شناخت‌ها، بررسی عقلانی و ذاتی معرفت و نیز مسئله صدق و کذبشان که گاه از آن به نظریه شناخت هم تعبیر می‌شود، از دیگر تأملات اساسی است که در این تمایزها می‌توان دنبال کرد.

الف) شاخص تمایزهای معرفت

بحث مهم مطرح در تمایز علوم بیان اصل واحدی است که مسائل هر علمی را به صورت یک مجموعه درآورده، بین آنها رابطه برقرار می‌کند. درباره اصل تقسیم‌بندی علم دسته‌بندی‌های کلی مختلفی وجود دارد: بسیاری از منطقیان و فیلسوفان معتقدند هیچ علمی خالی از موضوع نیست و آنچه مسائل هر علمی را به صورت افراد یک خانواده و یک مجموعه در می‌آورد، همان موضوع آن علم می‌باشد و ریشه تمایزهای هر علم به موضوع آن باز می‌گردد؛ یعنی اختصاص یک علم به بعضی اصول موضوعه و متعارفه و نیز روش و اسلوب معین از ناحیه موضوع آن علم سرچشمه می‌گیرد. برخی دیگر اختلاف علم و فنون را از لحاظ روش و اسلوب تفکر دانسته‌اند (مطهری، ۱۳۵۹، ج ۳، صص ۳۵۹ و ۳۶۵) و برخی نیز با تقسیم‌بندی علوم به حقیقی و اعتباری، تمایز علوم را حسب اعتبارات در هر علم دانسته‌اند و چون اعتبار برای اغراض مختلفی

است که مورد نظر اعتبارکننده است، اغراض و اهداف وجه تمایز علوم می‌باشد (جوادی آملی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۲۱۸). در نتیجه یک شاخص واحد برای تمایز وجود ندارد، بلکه همه نقش دارند، اما ممکن است در یک مورد از برجستگی بیشتری برخوردار شوند (مطهری، ۱۳۵۹، ج ۳، ص ۶).

گذشته از این در گفتمان اسلامی نیز مرزبندی‌هایی بیان شده و حسب اهمیت هر حوزه دانشی، اولویت آن مشخص گردیده است. اهمیت و اولویت دانش گاه به اعتبار نظری یا عملی، غایی و فرایندی، اسلامی و غیر اسلامی، عقلی و نقلی و شرعی و غیر شرعی، معیار طبقه‌بندی قرار گرفته است. در جهان فرهنگی قرآن، نگاه کثرت‌گرایانه‌ای بر معرفت حاکم می‌باشد که تمام جنبه‌های آن را مورد توجه قرار دارد؛ در این نگاه معرفت، به لحاظ فطری و غیر فطری بودن، حضوری و حصولی، بدیهی و نظری، نظری و عملی و جزئی و کلی مورد لحاظ می‌باشد.

در این تقریر بخش زیادی از معرفت‌های بشری حسب اکتساب و تلاش و شایستگی به دست می‌آید که انسان با استفاده از دستگاه ادراکی ویژه‌ای که دارد، به عمل قیاس و استنتاج که مبتنی بر تعدادی قواعد و اصول است، دست زده، به کمک معلومات قبلی به معلومات جدیدتری دست می‌یازد. دسته‌ای دیگر از معرفت‌های بشری حاصل فطرت و الهامات درونی است که هرگز این شناخت‌های فطری باطل‌شدنی نبوده، راهی غیر از درپیش‌گرفتن فطرت برای انسان نیست. به تعبیر امام علی علیه السلام ارتقای سطح معرفت و این گرایش‌های درونی از جمله رسالت انبیاست: «وَيَثْبِرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ» (نهج البلاغه، خ ۱). در واقع همان‌طور که یک بخش از فطرت با استفاده از عقل نظری رشد می‌یابد، بخش دیگر آن با استعانت از دلائل و آثار عقل عملی حاصل می‌شود. انحرافات هم که انسان در پیش می‌گیرد، ابطال حکم فطرت نیست، بلکه به‌کارگیری همان احکام در مواردی است که نباید به کار گرفته شود. به تعبیر علامه طباطبایی رحمته الله علیه وقتی انسان از انحرافات و هوا و هوس‌ها کناره جوید، در هر امری که به نفس خود مراجعه کند، جواب حق را از نفس خود دریافت خواهد کرد.

البته شناختی که از نهاد انسان و پاکی طینت او سرچشمه می‌گیرد، در قبال طریقه‌های فکری درک حقایق نیست، بلکه استقامت فکری و تفکر و شناخت صحیح، در راستای یکدیگر بوده و معرفت حق و علم نافع برای آنان که فضایل ارزشمند انسانیت را حسب تقوای درونی کسب کرده‌اند، حاصل می‌شود (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۲۶۸-۲۷۰).

ب) تمایز به اعتبار واسطگی یا بی‌واسطگی

معرفت‌های انسانی ممکن است بر اساس واسطه‌بودن یا بی‌واسطه‌بودن مفاهیم ذهنی صورت بگیرد که یکی به حصولی و دیگری به حضوری موسوم است. علم حضوری گونه‌ای از علم است که همه نسبت‌هایش بدون اعمال هر گونه ارجاع عینی و بی‌واسطه مفاهیم ذهنی و به صورت مشاهده صورت می‌گیرد و بر معنایی بسیط از عینیت مبتنی است که بدون واسطه در ذهن فاعل شناسایی حضور دارد. در مقابل، علم حصولی دانشی است که واقعیت معلوم نزد عالم حاضر نبوده و صرفاً تصویری از آن نزد او است، مانند علم نفس به موجودات خارجی.

در جهان فرهنگی رقیب که امروزه سیطره آن بر دانش بشری نیز گسترده شده، بخش معتناهی از معرفت‌های بشری مورد بی‌مهری قرار گرفته و گفتمان حاکم بر علم بدون ملاحظه علم فطری و حضوری شکل یافته است. انسان معاصر علم را کمتر با صبغه وجودشناختی تحلیل کرده و بیشتر از دیدگاه مفهومی و آلی به آن نگریسته است؛ در حالی که علم حضوری به لحاظ اینکه خود واقعیات عینی مورد شهود قرار می‌گیرند، کمتر خطاپذیرند؛ بر خلاف علم حصولی که صورت‌ها و مفاهیم ذهنی نقش میانجی را ایفا می‌کنند و دستخوش عدم انطباق با اشیا و اشخاص خارجی می‌شوند.

خطا زمانی زمینه حضور می‌یابد که میان عالم و معلوم واسطه‌ای وجود داشته باشد و راه نیل به معلوم صرفاً از طریق آن واسطه باشد که این فرض در علم حصولی صادق است؛ اما در علم حضوری که واسطه‌ای میان عالم و وجود عینی معلوم وجود ندارد، خطاناپذیری نیز در آن متصور است. با چنین تصویری که ریشه خطاناپذیری در

شناخت، وجود واسطه می‌باشد، ضمانت چندانی در علم حصولی برای صدق وجود ندارد؛ بنابراین در معرفت‌های به اصطلاح درجه اول نخستین دغدغه، وجود خطا در شناخت‌هاست و در این معرفت‌ها هیچ یک از اقسام علوم حضوری از قبیل علم مجرد به ذات خود، علم نفس به صورت ذهنی، علم نفس به افعال و احوال خود، علم معلول به علت حضور ندارند (فناپی، ۱۳۸۸، ص ۹۱-۹۳/ مصباح، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۵۳-۱۵۵).

در داوری‌های فرهنگی و اجتماعی نیز وقتی انسان خود را در تحلیل مباحث، بی‌نیاز از علم حضوری و فطری یافت و شناخت و ابعاد وجودی را صرفاً از افق جامعه و اجتماع نگرست، سردرگمی‌ها و احتمال خطاپذیری آنها نیز زیاد می‌شود و چون مفهوم و معانی کنش‌ها و قواعد هنجاری و ارزشی اجتماع در سایه نگاه پوزیتیو دنبال می‌شود، خطاها و ابهامات نیز به اندازه دوری از افق‌های دیگر عمیق و گسترده خواهد بود و پرهیز از آن در صورتی محقق می‌شود که بتوان این دو ساحت را حداقل ملازم هم دید؛ زیرا در علم حضوری شک و شبهه و خطا به معنای اعتقاد غیر مطابق واقع راه ندارد (مصباح، ۱۳۷۹، ص ۱۶۰). قرآن نیز توجه به این دو شناخت را با عنوان معرفت آفاقی و معرفت انفسی یاد کرده، در کنار مطالعه و سیر انسان در آفاق که به واسطه علم حصولی صورت می‌پذیرد، به مطالعه و سیر در انفس که به واسطه علم حضوری حاصل می‌شود، سفارش می‌کند: «سَنَرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْاَفَاقِ وَ فِي اَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ اَنَّهُ الْحَقُّ» (فصلت: ۵۳). در ساحت اجتماعی سیر در آفاق، مطالعه سرنوشت امت‌های پیشین و الوان و رفتارهای بیرونی آنهاست (طبرسی، ۱۳۷۳، ج ۵، ص ۳۳/ فخرزادع، ۱۴۲۰، ج ۲۵، ص ۹۲) و ساحت انفسی واقعیات در افق بالاتری بدون وساطت تصویر ذهنی دیده می‌شود که معلوم عین واقعیت علم می‌باشد (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۳۷۵) و به جهان مجرد و معنا و مفهوم فرامادی آنها اشاره دارد. کنش‌های فرهنگی و اجتماعی دارای هر دو سپهر بوده که به صورت غیرقابل انفکاک با هم ملازمت دارند. در قرآن اگرچه قسمت زیادی از آیات سهم آفاق و معرفت حاصله از آن است، در واقع علم در نفس و قوای آن و اطوار وجودی آن که نگاه در آن شهودی و حضوری می‌باشد، به عنوان دلالت‌های

اصلی رفتارها قلمداد می‌شود. این بحث عمده‌ترین فصل ممیز میان معرفت‌شناسی در دو گفتمان قرآنی و رقیب قلمداد می‌شود. در گفتمان مقابل استیلای افراطی رویکرد آمپریسم و فلسفه ماتریالیسم در فلسفه و فرهنگ غرب، مباحث فلسفی و وجودشناختی مربوط به آن را در پدیده‌های اجتماعی محدود ساخته و آگاهی‌های فاقد هویت الهی و مبادی عقلانی و آسمانی بر فرهنگ و جامعه انسانی حاکم شده است.

در معرفت و حیانی که خاستگاه آن عالم غیب و علم لدنی الهی است، تغییر و تحولات ماهوی آن‌چنان‌که در شناختارهای اجتماعی وجود دارد، رقم نمی‌خورد و تغییرات جهان اجتماعی و مادی تأثیری بر محتوای این دست معرفت‌ها ندارد؛ لکن حسب تغییراتی که در جهان اجتماعی و فرهنگی رخ می‌دهد و شرایط و مصالح دگرگون شود، این معرفت‌ها به لحاظ شکل و صورت و نه ماهیت، ممکن است متغیر شوند. نمونه بارز این دگرگونی‌های صوری و شکلی را در زبان قرآن می‌تون دید. الفاظ چون گنجایش کامل حقیقت معارف و حیانی را ندارد، معانی والای آن در رخدادهای مختلف اجتماعی در حد فهم مخاطبان در قالب‌های مختلف تغییر می‌یابد؛ لذا معرفت‌های علمی از جمله اجتماعی و فرهنگی به لحاظ وجودشناختی متکی بر معارف نوع اول است.

معرفت علمی در حوزه فرهنگ و اجتماع زمانی می‌تواند از هویت خود دفاع کند که بنیادهای متافیزیکی و وجودی بی‌واسطه‌اش را از دست ندهد؛ در غیر این صورت صرفاً در دایره هویت جمعی خود به شکل ناقص باز می‌ماند و نهایتاً تعیین خود را از مقبولات و مشهورات جامعه که در اشکال مختلف بروز یافته، می‌ستاند و دستگاه شناختی عملاً متکی بر هویت‌های جمعی می‌شود که به شدت سیال، آزمون‌پذیر و متغیر است؛ لذا این گونه شناخت‌ها صرفاً زمانی که به لحاظ وجودشناختی متکی بر دیگری باشد، قابل توجیه می‌باشد و در غیر این صورت معرفت تقلیل یافته به سطح هویت‌های جمعی با عدم وجود آن متفاوت نیست؛ همچنان‌که قرآن می‌فرماید: «بَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ» (روم: ۷) و علم ظاهری به امور مادی نیز خود

در حکم جهل می‌باشد؛ زیرا «یعلمون» بدل از «لایعلمون» در آیه قبل است: «وَلَا كُنْ أَكْثَرَ النَّاسِ لَّا يَعْلَمُونَ» (روم: ۶) و هر جا در کلام بدلی آورده شد «مبدل منه» و متبوع آن به حیث معنا در حکم سقوط است و بدل مقصود اصلی حکم می‌باشد. نتیجه اینکه فرقی بین جهل و بین علمی که از امور مادی تجاوز نمی‌کند، نیست؛ یعنی کسی که علمش تنها در امور مادی است، درحقیقت با جاهل تفاوتی ندارد (ر.ک: زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۴۶۸).

ج) تمایز به اعتبار موضوع

معرفت به لحاظ موضوع بر دو قسم عملی و نظری قابل تقسیم است. چنانچه معرفت حاکی از امری واقع و عهده‌دار شناخت حقایقی باشد که هستی آن خارج از اراده انسان است و صرفاً منعکس‌کننده و حکایت از امری واقع بکند، معرفت نظری شمرده می‌شود و اگر به کنش، تدبیر و اراده انسانی مرتبط باشد و انسان توسط آن قادر به تغییر و اصلاح در معاش و معاد خود باشد و برای آنکه در عمل به کارش می‌آید، واجد آن می‌گردد، معرفت عملی محسوب می‌گردد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۱۷۲-۱۷۳). بخشی از این نوع معرفت که در حیطه اراده انسان برای تغییر و اصلاح می‌باشد، مربوط به حوزه فرهنگ و اجتماع است که در شکل تعینات عینی و عملی به صورت آشکار ظاهر می‌شود. علامه طباطبایی^{ره} این دسته معرفت‌ها را معرفت‌های اعتباری می‌خواند (همان، ج ۳، ص ۱۴۹-۱۵۰) که در حوزه تدبیر انسان در ساحات فردی و اجتماعی و مرتبط با برهمکنش سه‌جانبه کنش‌ها، محیط پیرامونی و کنشگران بوده که نوعی شناخت در حیطه عقل عملی است. این شناخت از نوع مدرکات در حوزه عقل عملی است و دارای حسن و قبح و البته منطبق با جعل شارع می‌باشد؛ بر خلاف معرفت‌شناختی رقیب که صرفاً اعتبار و اتفاق کنشگران به عنوان امور قراردادی حسب شرایط و زمینه‌ها بر یک کنش، آن را دارای حسن و قبح می‌نماید.

می‌توان گفت در حوزه اعتباریات، شارع نیز می‌تواند همراه شناخت باشد و یا از آن جدا گردد. این دسته معرفت عمدتاً در هنجارها و ارزش‌های فرهنگی- اجتماعی

تبلور می‌یابد که نیازمند تأیید یا عدم ردع شارع است و البته امکان نفی و ردع نیز از جانب او وجود دارد. این نوع ادراکات در گفتمان قرآنی عمدتاً ریشه در ادراکات حقیقی دارند؛ اما در گفتمان غیر، توجه به این تأیید یا ردع شارع نبوده و صرفاً قبول و اتفاق اکثریت مهم است و بسیاری از ادراکات اعتباری محصول رابطه نفس با موضوعات مربوط است؛ لذا مفاهیمی کاملاً نسبی قلمداد می‌شوند. در اندیشه غربی وجدان حسن و قبح بدون واسطه است و استنباط آن گاه منقطع از شکل برهانی و عقلانی صورت می‌گیرد که لازمه آن انقطاع ذهن از عین می‌باشد.

در منطق قرآنی در ملازمه این دست اعتباریات، سلسله‌ای از اعتباریات و حیانی نیز که نقش بنیادی در اعتباریات بشری دارند، مد نظر است. در این نگاه خداوند غیر از ربوبیت و خالقیت تکوینی، دارای ربوبیت تشریحی نیز می‌باشد و با اثبات توحید در خالقیت، توحید در ربوبیت تکوینی و تشریحی نیز اثبات می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۳۸۹). در آیه «وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ» (مائده: ۴۴) خداوند آنان را که حکم او را قبول ندارند، ستمگر دانسته است؛ لازمه این آیه آن است که آنچه لازم‌التبایع است، حکم خداست و فقط او از حق قانون‌گذاری و تشریح برای انسان در همه سطوح برخوردار می‌باشد.

د) تمایز به اعتبار سطح نگرش

معرفت به اعتبار بعد و سطح نگرش نیز به دو بخش جزئی و کلی تقسیم می‌شود. همان گونه که در بحث هستی‌شناسی اجتماعی، تلقی دوگانه‌ای وجود دارد که برخی جامعه را جمع جبری افراد دانسته، برخی نیز برای آن هویت مجزایی قایل‌اند، در اینجا نیز دو تلقی متصور است که معرفت‌های مربوط به پدیده‌های اجتماعی بدان می‌پردازد. تلقی اول این است که افزون بر معرفت‌های فردی، معرفت‌های عمومی یا گروهی نیز وجود دارند و دارای هویت مستقل می‌باشند و تلقی دیگر آن است که معرفت‌های عمومی یا جمعی صرفاً انبوهی از معرفت‌های فردی است و به لحاظ وجودی چیزی جز معرفت‌های فردی وجود ندارند؛ یعنی زمانی که تعدادی از افراد به طور جداگانه

گزاره‌ای را می‌شناسند و باور می‌کنند، سپس به شناخت گزاره‌های توسط هر یک از افراد آگاهی می‌یابند، یک معرفت عمومی و مشترک شکل می‌گیرد.

در مبانی معرفت‌شناختی جهان فرهنگی و اجتماعی شاهد مواجهه برخی شناخت‌ها با پدیده‌های اجتماعی و فرهنگی و تعامل آنها با یکدیگر هستیم؛ به صورتی که شناخت برخی معرفت‌ها به شناخت این پدیده‌ها بستگی دارد. این مبنای مهم فلسفی خاص ضمن مطالعه ابعاد اجتماعی معرفت، عوامل اجتماعی تعیین‌کننده معرفت را بررسی و مناسبات میان معرفت، منافع و نهادهای فرهنگی را به طور مفهومی و هنجارین مطالعه می‌کند (-828/8, Vol. Edward and Craige, 1998, p.856/ Audi, 1999, pp.828-830). در اینجا چگونگی تنظیم و نهادی کردن عمل شناخت یا فرایند حصول معرفت، به طوری که توسعه معرفت و چشم‌اندازهای مربوط به آن را در بر داشته باشد، مورد توجه قرار می‌دهد.

در این بحث شناخت موضوعات خاص تابع شناخت قلمرو، سطح و نوع آن می‌باشد؛ بدین بیان که برای نیل به معرفت، گاه خود واقعیات و اشیا و امور جهان خارج، اعم از طبیعی یا غیر طبیعی موضوع شناخت است؛ یعنی چیزی غیر از نفس مورد بحث می‌باشد و گاه نفس شناخت و اصل معرفت و فهم انسان مورد نظر است. در این نوع معرفت‌ها هویت، روش علم و انواع مختلف آن بررسی می‌شود. برخی اندیشمندان که ابداعات تئوریک را دارای مشابهت کمتری به کاوش‌های عینی می‌دانند، با طبقه‌بندی معارف و درجه و نسبت شناخت با واقعیات بیرونی، معرفت‌های قسم اول را معرفت‌های درجه اول و دسته دیگر را معرفت‌های درجه دوم نام نهاده‌اند (راین، ۱۳۸۷، ص ۱۰-۱۱). از این رو دانش اجتماعی که مستقیماً با پدیده‌ها، ماهیات و اعیان مرتبط‌اند، از قبیل معرفت درجه اول و فلسفه علوم اجتماعی که به شناسایی معرفتی در حیطه آن روابط می‌پردازد و در طول آن علم قرار دارد، نه در عرض آن، درجه دوم محسوب می‌شوند (خسروپناه، ۱۳۸۳، ص ۹۱). در واقع معرفت‌شناسی نیز همچون هستی‌شناسی و مبانی نظری دیگر دارای یک وجه عام و یک وجه خاص می‌باشد. وجه عام معرفت به مطلق معرفت

می‌پردازند؛ لذا معرفت مطلق موضوع معرفت‌شناسی عام می‌باشد و معرفت مضاف موضوع معرفت‌شناسی خاص است و چنانچه موضوع معرفت‌شناسی در جغرافیا و دانش محدوده علمی خاص شکل بگیرد و به لحاظ اینکه دارای ویژگی و متعلق خاصی است، مورد بررسی قرار گیرد، مانند معرفت‌شناسی اجتماعی، در بخش مضاف یا خاص بحث قرار می‌گیرد (ر.ک: حسین‌زاده، ۱۳۸۲، ص ۱۵).

۱۵۱

دین

۳۰

معرفت‌شناسی
جهان فرهنگی
قرآن

معرفت‌شناسی خاص یا مقید مورد نظر در اینجا معرفت‌شناسی پسینی است که پس از تحقق دانشی خاص پدید می‌آید و موضوع آن مجموعه گزاره‌ها، تصورات و تصدیقات موجود در آن دانش است که سعی می‌شود انطباق یا عدم انطباق گزاره‌ها با واقع و تصدیق و تکذیب‌های این گزاره‌ها بررسی شود؛ از این جهت موضوع معرفت‌شناسی در اینجا معرفت پسینی، درجه دوم و خاص یا مقید است که به ریشه‌های حیات فرهنگی و اجتماعی انسان مربوط است.

حقایقی که در خارج و در صحنه اجتماع و فرهنگ به عنوان معلوم انسان رخ می‌دهد، موضوع بسیاری از آیات قرآن است. خداوند انسان را آفرید تا با شناخت این حقایق و به واسطه علم خود، حق را از باطل تشخیص دهد: «كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْأَبْطُلَ» (رعد: ۱۷). استفاد از این آیه و آیات دیگر آن است که تمیز حق از باطل با شناخت و علم بدیهی که معصوم از اشتباه است، صورت می‌گیرد و چنین علم و شناختی، یا رهاورد درون انسان است که به آن بدیهی اولی گفته می‌شود یا از بیرون است که رهاورد وحی است (جوادی‌آملی، ۱۳۷۹، ص ۲۰۷) و در هر صورت برآیند شناخت او، عبودیت و اطاعت خداوند است: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات: ۵۶). از این رو در آیات فراوانی، خداوند برای سامان‌دهی حیات فرهنگی و اجتماعی انسان، او را به فراگیری علم، تعظیم عالمان (فاطر: ۲۸ / مجادله: ۱۱)، نکوهش تقلید (حج: ۳، ۴ و ۸) و عدم پیروی بدون علم و شناخت در هر یک از شئون فردی و اجتماعی امر می‌کند (اسراء: ۳۶)؛ چراکه شناخت جهان پیرامونی انسان، او را با هدف آفرینش که شناخت قدرت و علم بی‌پایان حق است، آشنا می‌سازد.

ه) روش‌های شناخت در کشف و تولید جهان فرهنگی

به رسمیت شناختن روش یا روش‌هایی برای شناسایی و تولید جهان فرهنگی بیانگر کنش‌ها فردی و جمعی انسان‌هاست که زوایای مختلف زندگی فرهنگی و اجتماعی آنها را احاطه می‌کند. نوع و میزان بهره‌گیری از منابع مختلف شناخت، همچنین بحث از اعتبار راه‌های شناخت و میزان اعتبار آنها، اعم از حسّ و تجربه صرف، یا عقل، شهود و وحی، و یا تلفیقی از آنها، دغدغه‌های معرفت‌شناختی در این بحث است. از دیگر مسائل مهم، یافتن پاسخ قطعی به نحوه حصول معرفت حقیقی و ویژگی‌های آن و نیز روش درست فهم و کسب علم از دانش حصولی یا حضوری یا هر دو و معیار تشخیص فهم درست از غلط می‌باشد.

منطق دریافت و فهم مسائل در هر معرفت‌شناسی و رویکرد هستی‌شناختی‌ای که در آن وجود دارد، مشخص‌کننده روش آن نیز می‌باشد. نکته قابل اهمیت در معرفت‌شناسی و سیر تحول آن این است که دقت در تاریخ جوامع بشری نشان می‌دهد انسان در هر عصری تحت تأثیر نوع جهان فرهنگی حاکم و منطق تفسیر خود از جهان، و با توجه به عوامل اجتماعی، دینی، فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و غیره سلسله‌ای از مسائل را در حوزه معرفت خود قرار داده است. اهمیت مباحث مربوط به معرفت و معرفت‌شناسی آنجا بیشتر جلوه‌گر می‌شود که بسیاری از مسائل دیگر همچون فراغت از ایدئولوژی و جهان‌بینی و تصور ابجکتیو بودن (Abjectivity) در علوم انسانی یا عدم تصور آن و نیز افاده ظن یا یقین در معرفت و همچنین اختلاف در متدلوژی علوم انسانی و طبیعی که همگی تابع حل برخی مسائل در این حوزه است، به این بحث پیوند می‌خورد.

در برخی مکاتب نظری غربی، چون نگاه هستی‌شناختی تقلیل‌گرا حاکم است و هستی به سطح نازلی از وجود فرو کاهیده می‌شود در روش معرفت‌شناختی نیز تأکید بر روش و تحلیل‌های تجربی صرف است و منشأ جمیع معلومات عقلی، معلومات حسی و تجربی دانسته می‌شود. در این رویکرد، تفسیر حاکم بر علم، مبتنی بر پیشرفت خطی

آن و فرض کردن علم مدرن مستخرج از آن به عنوان صورت مطلق معرفت و علم واقع نما قلمداد می‌شود. وحدت روشی در میان شعبه‌های مختلف علوم و تأکید بر نقش تجربه و مشاهده، طرد هستارهای نظری و غیر قابل مشاهده، بی‌نیازی از پیش فرض‌های متافیزیکی، انکار معرفت‌های غیرحسی و نفی وجود ذات و گوهر برای هستارها، از جمله نتایج معرفت‌شناختی این رویکرد است؛ البته برخی دیگر از معرفت‌شناسان غربی معرفت را منحصر به عقل دانسته و اعتباری برای شناخت‌های غیرعقلی قایل نشده‌اند و معتقدند هستی مطلق تنها از راه عقل قابل اثبات است. برخی دیگر راه شهود را پیموده‌اند و آن را تنها از راه شهود درونی قابل تحصیل می‌دانند و نهایتاً برخی صرفاً راه وحی را طریق صواب می‌دانند که نقش هدف‌گذاری و پویانگری را داشته، مسیر معرفت حضوری را برای انسان در شناخت هموار می‌کند.

در جهان فرهنگی قرآن شاید تصور شود اصل مهم در معرفت، یقین و فهم قطعی به صدق قضیه به طور اخص است و فهم‌های عادی و متعارف دیگر چندان اهمیت ندارد؛ همچنان‌که این یقین در بخش بدیهی یا نظری بحث معرفت‌شناختی به صورت‌های مختلف در قرآن از قبیل دعوت به علم و ارائه برهان از مخالفان (بقره: ۱۱۱/ نمل: ۶۴)، تخطئه مخالفان (انعام: ۱۴۸/ کهف: ۵/ حج: ۷۱) و یا با استدلال‌های برهانی دیگر (انبیاء: ۲۲/ مومنون، ۹۱) آمده است؛ اما آنچه از محتوای قرآن در این زمینه می‌توان فهمید، این است که معرفت متوجه سلسله‌ای از معارف خاص نیست و نگاه محدود و خاص‌گرایانه به معرفت، تحت تأثیر انگیزه‌های متفاوت در هر عصر بوده است.

از این رو اندیشمندان اسلامی حس را به‌تنهایی برای درک تمام امور کافی نمی‌دانند؛ زیرا حس امور جزئی را درک می‌کند و بسیاری از امور کلی‌اند و برای درک کلی به قوه دیگری غیر از حس نیاز است. فارابی معتقد است حس و عقل دو وسیله برای درک مفاهیم و قضایا و کسب علم بوده و عقل در ساختن مفاهیم در مرتبه فوق حس ولی بعد از آن می‌باشد (معلمی، ۱۳۷۸، ص ۲۱-۲۴). بنابراین هیچ یک از دو منبع عقل و حس به‌تنهایی ملاک صحت و سقم شناخت‌ها نیستند. ملاصدرا نیز حس تنها را

حتی در علم به وجود عالم ناکافی می‌داند و معتقد است به کمک عقل به چنین نتیجه‌ای می‌توان رسید؛ یعنی اگر ما فقط دارای احساس بوده، از عقل و مقدمات بدیهی عقلی بی‌بهره بودیم، نمی‌توانستیم حتی به وجود عالی جسمانی ورای وجود خود حکم کنیم (معلمی، ۱۳۷۸، ص ۱۲۷).

در شناخت عقلی، عقل در ساخت مفاهیم کلی (معقولات اولی و ثانوی) فلسفی نقش مهمی دارد که بر پایه این مفاهیم شناخت‌های تصدیق ما را می‌سازند و به ما در استنتاج‌های منطقی به‌ویژه ساختن برهان کمک می‌کند (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۳، صص ۳۵۶، ۳۲۷، ۳۷۸ و ۳۸۲-۳۸۴)؛ اما ممکن است معرفت از طریق تجربی و حتی با فعالیت ذهنی و برهان‌های عقلی قابل تحصیل نباشد و صرفاً از راه شهود دل، بدان دسترسی باشد؛ این گونه شناخت همان طور که عرفا گفته‌اند، از راه اتصال و اتحاد با حقایق غیبی و از طریق علم شهودی حضوری حاصل می‌شود (آشتیانی، ۱۳۷۷، ص ۵۰) و قرآن راه رسیدن به معرفت را از شریعه تقوا می‌داند که از این طریق، انسان به بینشی برای تمیز حق و باطل می‌رسد: «إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا» (انفال: ۲۹). گاه نیز معرفت از راه وحی به انسان اعطا می‌شود؛ همان گونه که از این طریق به پیامبر ﷺ چیزهای زیادی آموخته شده است: «عَلَّمَكَمَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا» (نساء: ۱۱۳) و یا خداوند به نعمت وجود پیامبر انسان‌ها را عالم به علومی می‌گرداند که انسان از طریق عادی قادر به آن نیست: «عَلَّمَكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ» (بقره: ۲۳۹). گفته می‌شود علم به صفات جمال و جلال خداوند و علم به معاد و طریق آخرت و احوال قیامت و مقام رضا و رضوان و حالات نفس بعد از مرگ و... از جمله مسائلی است که صرفاً با وحی و نه با قوه نظری و نه با کشف باطنی قابل شناخت و تحصیل است. علامه طباطبایی با استناد به آیات «وَنَفْسٍ وَ مَّا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا» (شمس: ۹-۱۰) و آیه «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ» (روم: ۳۰) معتقد است منشأ علوم که موضوع آنها بایدها و نبایدهای عملی است، الهاماتی می‌باشد که از سوی خدای سبحان افاضه می‌گردد، بدون اینکه حس بشر یا عقل نظری او در آن

نقشی داشته باشند. در این آیات علم به حسنات که انجام آن سزاوار است و علم به سیئات که ترک آن سزاوار دانسته شده است، از چیزهایی دانسته شده که منشائی غیر حسی دارد و به الهام الهی حاصل می‌گردد. البته الهام نیز متوقف بر درستی و راستی علوم عقلی می‌باشد؛ چراکه چه بسا انسان بر اثر کجروی‌های مستمر، فطرت خدایی و درک بدیهیات کلی و فطری‌اش را نیز از دست داده باشد (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۳۱۱).

در گفتمان معرفتی قرآن، حسب نگاه هستی‌شناختی‌اش روش جامعی دنبال می‌شود که از سویی به مشهودات بیرونی بی‌توجه نیست و از طرفی شهودات درونی را ملاحظه می‌کند که در مجموع یک نظام معرفتی را تولید خواهند کرد که توانایی کشف معرفت‌های درست از نادرست و تشخیص گزاره‌های برخوردار از حقایق و فاقد آن را خواهد داشت.

در این منطق گفتمانی هر معرفت بشری و اکتشاف علمی جدید، برهان نویی بر وجود خداست؛ چراکه علم چیزی را کشف نمی‌کند جز آنکه به فلسفه نظام و قوانین و رای آن که حکمت خالق و دلیل وحدانیت اوست، توجه نماید (فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۱۵۳)؛ زیرا اگرچه در مظاهر و اشکال شناخت ممکن است اختلافی وجود داشته باشد؛ اما همه آنها در قوانین اساسی خود در عین حقایق، اتحاد وجودی دارند «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ» (فصلت: ۵۳). خداوند حقایق اشیا و سود و زیان انسان و کیفیت وحدت مجامع انسانی و مصالح آنان را بر حسب حکمت و رحمت می‌داند؛ ولی انسان چیز به اندکی از حقایق علم ندارد؛ از این روست که به شک و انفعال دچار می‌شود و قرآن در معالجه این خلأ از ناحیه فکری به تجربه و از ناحیه ایمانی به عقیده تأکید دارد (فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج ۴، ص ۱۸۰).

در گفتمان‌های غیر الهی آگاهی‌های دینی، فلسفی و ایدئولوژیک و اصولاً گزاره‌های الهیاتی فاقد هویت علمی دانسته شده و با نفی مبادی فلسفی و هستی‌شناختی علوم، قابلیت دفاع علمی و شأنیت برای صدق و کذب از آنها گرفته شده‌اند. در این نگاه‌ها

گزاره‌های فلسفی، دینی، کلامی، ارزشی (اخلاقی و زیبایی‌شناختی) چون قابلیت تحقیق تجربی ندارند و بیان‌کننده واقع نیستند و صرفاً درباره واقع داوری می‌کنند، بی‌معنا تلقی می‌شوند.

و) منابع و ابزار شناخت در جهان فرهنگی قرآن

منابع و ابزارهای استخراج و بازتولید جهان فرهنگی قرآن از جمله مباحث پراهمیتی است که بدون شناخت کامل آن، فهم این گفتمان ناقص یا کژاندیشانه خواهد بود. این منابع حسب اهمیت به ترتیب در چند مورد قابل بحث می‌باشند:

۱. وحی، منبع اصلی تولید جهان فرهنگی

اگرچه منابع معرفتی مختلفی را در جهان فرهنگی قرآن می‌توان به طور عام معرفی کرد، وحی به عنوان اصلی‌ترین آنها قلمداد می‌شود که به عنوان منشأ تغذیه شناخت‌ها نظام معرفتی جامع و جاودانه‌ای را بنا می‌نهد که در آن هم‌کنشی منسجمی میان ذهنیت و عینیت، علم حضوری و حصولی و کنشگر و ساختار در فرایندی غایت‌گرایانه وجود دارد که هسته اصلی آن را منطق توحیدی، معنویت، فطرت و عقلانیت وحیانی شکل می‌دهد.

تولید گفتمان جهان فرهنگی قرآنی از دریچه وحی که مصون از هر گونه خطا و نقصان بوده و تنها معیار معرفتی حق برای بشر و هویت‌ساز آن است، حاصل می‌شود. این منبع خطاناپذیر به خاطر اتصال آن به علم بی‌پایان خدا، در مقدم‌ترین منابع قرار می‌گیرد؛ در حالی که سایر منابع، چون مربوط به انسان‌هاست، هم به لحاظ قلمرو، هم به لحاظ عمق و انطباق با واقع در رتبه پس از آن قرار دارند؛ چراکه محتوای وحی ما را به جهانی دور از حواس آشنا می‌سازد (سبحانی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۲۳).

انسان برای تعلیم راه حق و طریق کمال و سعادت، لاجرم راه دیگری را نیز غیر از طریق تفکر و تعقل دنبال می‌کند و آن راه وحی است. خداوند به وسیله وحی از طریق انبیای خود، دستورها عملی و اعتقادی به انسان می‌آموزد که به‌کارگیری آنها وی را در دو دنیا رستگار می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۰، ص ۲۶۱-۲۶۲).

وحی اصلاح و تأمین امور دنیا و آخرت را توسط انبیای الهی به امت‌ها آموخته و ایشان را به وضع قوانین و سامان‌دهی امور مربوط به دنیا و آخرت هدایت کرده است. در واقع منشأ تمدنی و فرهنگی بشر ناشی از همزیستی انسان‌ها و تشکیل اجتماع توسط آنان است که آن هم انبیا به واسطه وحی، مردم را به اجتماع و تشکیل جامعه دعوت کرده و آنان را از شر و فساد و فحشا بازداشته و به خیر و صلاح دعوت کرده‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۷، ص ۲۱۳). اگر حس را منبع شناخت جزئیات و عقل را توانا در درک کلیات امور بدانیم، وحی به عنوان منبع معرفتی، هم جزئیات و هم کلیات را درک می‌کند و منابع دیگر را در دریافت‌های بهتر و عمیق‌تر یاری می‌رساند؛ البته وحی چون سخنی منتسب به خداست (إِنَّ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى) (نجم: ۴)، در مقایسه با سایر منابع، خطاناپذیر می‌باشد؛ لذا انتظار در بهره‌گیری از منابع دیگر انطباق با این منبع معرفتی است.

۲. ادراک عقلی

عقل یک منبع درونی شناخت است که در زندگی فردی و اجتماعی انسان دارای نقشی فوق‌العاده است و در قرآن نیز دارای اهتمام ویژه‌ای است. ادراکات و شناخت‌هایی ناشی از عقل، دارای ضرورت و یقین و نفوذ از ظواهر به بواطن و درک روابط نامحسوس بوده که انسان توسط آن، حقایق را به صورت عام و کلی شناسایی می‌کند. عقل به عنوان ابزار فهمنده متن و منبع تحلیل و شناخت جهان فرهنگی قرآن در کنار وحی از مهم‌ترین منابع شناخت قلمداد می‌شود؛ لکن بدیهی است از محدودیت‌هایی نیز برخوردار بوده و از راهیابی به قلمرو برخی امور مانند حقایق ماورای طبیعت، آثار آخرتی، جزئیات دین و نیز درک امور شهودی عاجز است.

در روایات مختلف از عقل به عنوان حجت باطنی در کنار حجت ظاهری - پیامبران و امامان - یاد شده است؛ چراکه احکام تابع مصالح و مفاسدی هستند که غالباً در دسترس ادراک عقل بشر قرار دارد؛ اما عقل در دو مرحله به عنوان ابزار شناخت و منبع کشف در جهان فرهنگی قرآن می‌تواند به ایفای نقش بپردازد: یکی قبل از وحی برای

اثبات حقایق اصل دین و مبادی آن، مانند اثبات وجود خداوند و ضرورت بعثت انبیا و عصمت آنها و دیگری بعد از وحی که وظیفه عقل اثبات اصول اعتقادی، فهم و تفسیر معارف و استخراج حقایقی است که به طور مشخص بیان نشده‌اند. درحقیقت عقل در یک مرحله به اثبات حقایق دین می‌پردازد و در مرحله دوم به تصدیق کتاب و سنت و فهمنده آن همت می‌گمارد. اما در کشف و بازشناخت جهان فرهنگی قرآن منظور ما از عقل و ادراک عقلی، عقل برهانی است که عمدتاً قبل از نقل می‌باشد. در این مرحله است که مسئله قرائن و نشانه‌ها پیش می‌آید که بزرگ‌ترین عمل شناختی ذهن بشر است و قرآن آن را به «آیه و ذی‌الآیه» تعبیر می‌کند (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۱۳، ص ۴۰۱). این نوع شناخت ممکن است در انسان آن‌چنان رشد کند که تا حد زیادی عناصر محسوس را تحت الشعاع عناصر معقول قرار دهد؛ یعنی شناخت‌ها را به گونه‌ای از مرحله غیر عمیق به مرحله عمیقی‌تر برده، آنها را تعمیم دهد و البته در مرحله پس از آن ممکن است تجربیات و شناخت‌های حسی تعمیم یافته عمق بیشتری پیدا کند و ذهن در اعماق شناخت حسی نفوذ کند و در ماورای آن، به شناخت دیگری برسد.

در شناخت آیه و ذی‌الآیه که قرآن در آیاتی به بیان آن پرداخته (روم: ۲۱-۲۲)، تمام جهان و طبیعت، آیه و نشانه شناخت ماورای طبیعت خوانده می‌شود و نیاز به تماس مستقیم و حسی و نیز نیاز به شناخت منطقی علمی تجربه هم نیست، بلکه درک و آگاهی و بازتاب‌های ذهنی انسان است که به آیه‌های اشیا تعلق می‌گیرد؛ ولی ذهن انسان همواره از آیات و آثار به وجود مؤثر پی می‌برد.

نکته قابل ذکر این است که توجه به نوع عقل و عقلانیت در کشف جهان فرهنگی قرآن بااهمیت است. گرانبار انستن عقل نظری یا عقل عملی و تأکید بر یکی و اغماض از دیگری موجب شکاف میان نظر و عمل می‌شود.

از عناصر و جنبه‌های نظری و فلسفی که بگذریم، بسیاری از عناصر فرهنگ و جهان فرهنگی با شیوه زیست انسان‌ها مرتبط است که با توسعه عقل عملی و انطباق آن در حوزه مطالعات فرهنگی و اجتماعی ناظر به شرایط و زمان و مکان، راه برای

شناخت و تفسیر معطوف به جهان فرهنگی واقعی گشوده‌تر خواهد شد. وقتی سخن از عقل عملی می‌شود، شامل عمل فردی و اجتماعی است که قابل گسترش به حوزه فرهنگ و اجتماع می‌باشد؛ لذا در این صورت می‌توان از نوعی عقلانیت فرهنگی و اجتماعی سخن گفت که زمانه و زمینه و شرایط زمانی و زمینی و تمام مقتضیات زندگی انسان را در نظر دارد.

۱۵۹

ذهن

معمولاً در فلسفه غرب، عقلانیت را به عنوان ابزاری برای شناخت واقعیت می‌دانند. اما در فلسفه اسلامی، عقلانیت را به عنوان ابزاری برای شناخت حقیقت می‌دانند.

تفاوت میان عقل نظری و عقل عملی جز به خاطر تفاوت مدرکات آنها نیست (مظفر، ۱۳۷۳، ص ۲۲۲)؛ بدین معنا که عقل نظری مربوط به اشیای موجودی است که در متن واقع وجود دارند و وجود یا عدم آنها در حوزه اختیار آدمی نیست؛ ولی عقل عملی مربوط به درک اشیایی است که وجود آنها به فعل و اختیار انسان وابسته است و با فعل و ترک آدمی موجود یا معدوم می‌شوند. تفاوت دیگر آنها در درک امور کلی و جزئی است. عقل نظری بر خلاف عقل عملی، امور کلی‌ای را درک می‌کند که شأن آنها صرفاً دانستن است و نیازمند عمل نیست؛ اما عقل عملی به درک اموری مبادرت می‌ورزد که با عمل در ارتباط باشد و در نهایت اینکه موضوع و مدرکات عقل نظری همچون مباحث فلسفی امور یقینی ثابت و بدون تغییر است؛ ولی معلومات عقل عملی چون با اراده آدمی مرتبط است، دستخوش تغییر و دگرگونی می‌شود.

بنابراین وقتی از عقل به عنوان ابزار و منبع کشف جهان فرهنگی سخن می‌گوییم، منظور هر دو ساحت عقل است که بخشی به استخراج حوزه‌های بینشی، نظری، کلی، ثابت و ذهنی می‌پردازد و بخش دیگر نموده‌های جزئی، ارادی، عینی، بیرونی و جلوه‌های فرهنگی و اجتماعی آن را در نظر دارد که آن را می‌توان در این مبحث خاص، عقلانیت فرهنگی و اجتماعی نامید. در بازتولید جهان فرهنگی قرآن در بسیاری موارد، این دو حوزه عقل و عقلانیت به صورت تفکیک‌ناپذیر فهم و تفسیر می‌شود و فهم هر یک منوط به حوزه استنباطی دیگری است.

برخی مفسران معتقدند عقل نیز همچون برخی دیگر از منابع معرفت نمی‌تواند تنها منبع شناخت باشد؛ چراکه آن عقلی که انسان را به حق دعوت می‌کند، عقل عملی است

که به حسن و قبح حکم می‌کند و برای ما مشخص می‌کند چه عملی نیکو و چه عملی زشت است، نه عقل نظری که وظیفه‌اش تشخیص حقیقت هر چیز است. عقل عملی مقدمات حکم خود را از احساسات باطنی می‌گیرد که در هر انسانی در آغاز وجودش بالفعل موجود است و این احساسات خود می‌تواند عامل پیدایش اختلاف باشد و چون عقل عملی مقدمات خود را از احساسات می‌گیرد، نمی‌گذارد عقل بالقوه انسان به فعلیت برسد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۲۲۲-۲۲۳)؛ لذا عقل هم اگرچه پیامبر باطنی برای انسان‌هاست، نمی‌تواند تنها منبع باشد.

۳. حواس

حواس، در کنار منابع دیگر، مرحله‌ای از شناخت است که آن را شناخت ظاهری یا بیرونی می‌گویند و از جمله منابع و ابزارهای بیرونی شناخت و کشف قلمداد می‌شود. در این مرحله که انسان و حیوان در آن مشترک‌اند، همه شناخت‌ها جزئی است و چیزی به نام شناخت کلی وجود ندارد و دارای عمق نبوده و روابط درونی اشیا و مربوط به ذات‌ها و جوهرها و روابطی مانند علیت و ضرورت حاکم میان علت و معلول و غیره در آن درک نمی‌شود. این مرحله از شناخت تنها به زمان حال تعلق دارد نه به گذشته و آینده؛ ضمن این‌که شناخت حسی محدود به منطقه خاص است و یک رابطه ابتدایی و مستقیم با عالم عین می‌باشد؛ زیرا در اینجا ذهن قادر به حکم کلی و عمیق نیست که بتواند آن را به مناطق دیگر سرایت دهد.

این منبع بیرونی به دلیل محدودیتش، تنها قادر به کشف و ادراک بخش‌ها و لایه‌هایی از جهان فرهنگی قرآن می‌باشد و قابلیت دسترسی به لایه‌های عمیق و اساسی را ندارد.

از آنجا که سطحی‌ترین شناخت‌ها از طریق حواس برای انسان ایجاد می‌شود و شناخت‌های فراگیر انسانی بیشتر مربوط به منابع غیر حسی اوست، حس و روش‌های تجربی تنها می‌تواند عهده‌دار ادراک بخشی از جهان فرهنگی باشد؛ لکن ناگزیر برای تفسیر این جهان، بی‌نیاز از این منبع و ابزار معرفتی نیستیم. قرآن نیز بهره‌گیری حواس

را برای کسب معرفت و علم، در آیاتی مورد اشاره قرار داده است: «وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَّا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» (نحل: ۷۸). بهره‌گیری از حس و تجربه و دستاوردهای علمی تأییدشده که دارای اعتبار و پایایی نسبی هستند، پشتوانه‌ای متقنی برای تحلیل زندگی بشر و بخشی از زیست‌جهان انسان قلمداد می‌شود. البته تذکار این نکته لازم است که بهره‌گیری و استفاده از حس و تجربه برای شناخت، غیر از حس‌گرایی و تجربه‌گرایی به عنوان یک فلسفه و رویکرد است که در فلسفه تجربی غرب با عنوان پوزیتیویسم حاکم بوده است.

۴. تاریخ

معرفت تاریخی یک معرفت مستقیم قلمداد نمی‌شود و به واسطه اسناد و مدارک باقیمانده گذشته به دست می‌آید. درحقیقت، خود، جزئی از طبیعت قلمداد می‌گردد؛ ولی موضوع تاریخ، جامعه انسانی در حال حرکت و جریان می‌باشد. مطالعه درباره جهان و جهان فرهنگی گاه به صورت ایستا و ثابت‌گرایانه انجام می‌شود و گاه در ارتباط با فرایند زمانی و نسبت حال با گذشته و آینده و اصولاً قوانین تحولات و تغییرات جامعه مورد بحث واقع می‌شود که از سنخ تاریخ یا فلسفه تاریخ به حساب می‌آید؛ اما به هر صورت، تاریخ بیان‌کننده و انتقال‌دهنده ذخیره‌های فرهنگی و دانشی نسل گذشته است که با آن زیست کرده‌اند و الهام‌بخش عمل می‌باشد. هدف تبیین تاریخی این است که با دراختیار قراردادن مجموعه‌ای از واقعیت‌های گذشته نشان دهد رویدادهای مورد نظر امری اتفاقی نبوده، بلکه با در نظر گرفتن برخی از شرایط پیشین یا همزمان متوقع بوده است. توقع مورد نظر در اینجا پیشگویی یا غیب‌گویی نیست، بلکه پیش‌بینی علمی عقلانی‌ای است که مبتنی بر فرض قوانین عالم است (ر.ک: استنفورد، ۱۳۸۵، ص ۹-۱۰).

توجه به مطالعه فرهنگ‌ها و وقایع گذشته در تبیین تاریخی و بسط قوانین و تجربیات گذشته برای زندگی کنونی و آینده یاری می‌رساند و این نوع نگرش‌های تاریخی ما را به یک نوع فلسفه تاریخ نزدیک می‌کند. یافتن الگوها در تاریخ، خاص

فلسفه تاریخ است و مطالعه گذشته به جهت اینکه بنیان تمام تاریخ می‌باشد، الگوها و علل وقایعی را که در آینده نیز ادامه دارد، بازنمایی می‌کند.

حیات انسان‌ها به عنوان موجود دارای عقل و شعور، در هر دوره‌ای از تاریخ، تجربیات ارزنده‌ای از خود به جای گذاشته که مطمئناً برای نسل‌های بعد در تولید معرفت و دانش بسیار مفید است؛ کنش‌های گروه‌های اجتماعی پیشین، ذخیره‌ای برای عبرت گروه‌ها و نسل‌های جدید است تا با اتکا بر آن، نظم، نظام و جامعه‌ای ایدئال شکل بگیرد. از آنجا که تاریخ دارای سنت‌هایی است که خارج از اختیار بشر نیست و انسان می‌تواند در آنها نقش ایفا کند (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۱۳، ص ۳۸۵)، بسیاری از آیات قرآن به سیر در زمین سفارش می‌کند (انعام: ۱۱ / نمل: ۶۹ / عنکبوت: ۲۰ / روم: ۴۲ / غافر: ۸۲ / محمد: ۱۰) و انسان را برای شناخت جهان واقعی خود، به مطالعه تاریخ احاله می‌دهد و در آیات متعددی، انسان را به مطالعه تاریخ گذشتگان و عبرت‌گیری از سرنوشت اقوام پیشین سفارش کرده تا گفتمان حقیقی خود که شاهراه واقعی به سوی فرجام نیک است، حاکم گردد.

قرآن ضمن دعوت به مطالعه اقوام گذشته، آن را همچون منبعی برای کسب علم معرفی کرده و تاریخ بشر و تحولات آن را طبق سلسله‌ای از سنن و نوامیس صورت‌بندی می‌کند که حساب‌های دقیق و منظم دارد و با شناخت آن حساب‌ها و قانون‌ها می‌توان تاریخ حاضر را تحت فرمان درآورد و به سود سعادت خود و مردم حاضر از آن بهره‌گیری کرد (مطهری، ۱۳۷۰، ج ۲، ص ۷۰). قرآن از تاریخ اقوامی سخن می‌گوید که به خاطر یک عامل انحطاطی اجتماعی، مستوجب عذاب یا فروپاشی جامعه خود شده‌اند؛ این عامل ممکن است تفرقه و تشتت (وَ لَاتَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَاُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ) (آل عمران: ۱۰۵) یا ترک امر به معروف (كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ) (مائد: ۷۹) و غیر آن باشد؛ البته مشروط به اینکه آن علت به عنوان یک جریان و گفتمان و سرکشی جمعی درآمده و به تعبیر جامعه‌شناسان حالت آنومی پیدا کرده باشد (گیدنز، ۱۳۸۲، ص ۷۹).

تنهایی، ۱۳۷۳، ص ۱۴۹). در این صورت یا جامعه از درون و بر اثر عوامل درون‌زا رو به تحلیل می‌رود و یا بر اثر عوامل برون‌زا مانند جنگ، فتح و غلبه دچار بی‌سامانی می‌گردد.

با سیر آیات و مطالعه سرگذشت و تاریخ اقوام مختلف در قرآن می‌توان پیامدهای متعددی را گزارش نمود که از نگاه قرآن همگی قانونمند و تحت ضابطه بوده و معلول کارهای ارادی آدمیان‌اند و تعذیب و تنعیم اقوام تابع اعمال آنان می‌باشد (نحل: ۱۱۲/ اعراف: ۹۶/ انفال: ۵۳/ رعد: ۳۲). قرآن صحنه تاریخ را همچون همه پدیده‌های دیگر دارای قوانین و سنت‌هایی می‌داند که از ابتدای رسالت تشریح شده: «سُنَّةَ مَنْ قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رُسُلِنَا» (اسراء: ۷۷) و اصرار بر قطعیت آنها دارد و تصادفی تلقی کردن آنها را رد می‌کند (صدر، ۱۳۶۹، ص ۱۰۶) و آنها را غیر قابل تحویل و تبدیل می‌داند: «وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا» (اسراء: ۷۷) و چون انسان تحت سیطره سنت‌ها و قوانین تاریخ است (صدر، ۱۳۶۹، ص ۷۹)، علل زمینه‌ساز انحطاط جامعه را نیز باید در متن جامعه و اعمال انسان جست‌وجو کرد و از نظر قرآن این به عنوان یک منطق و قانون اصلی در میان تمام انسان‌ها و تاریخ جوامع در جریان خواهد بود که اگر نقش تاریخی‌شان را به طور صحیح ایفا نکنند، گروه دیگر را جایگزین خواهد کرد (آل عمران: ۱۴۰/ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۳۷/ صدر، ۱۳۶۹، ص ۸۰)؛ لذا از جمله سنت‌های مهم خدا در طول کل تاریخ انسانیت، سنت زوال و سقوط جوامع است که در فرایند انحطاط آن صورت می‌گیرد و عمر ملت‌ها و تمدن‌ها به فرجام می‌رسد (اعراف: ۳۴/ یونس: ۴۹/ حجر: ۴-۵).

۵. فطرت و شعور باطن

خداوند دستگاه فکری و ساختمان انسانی را به نحوی تعبیه کرده است که بسیاری از حقایق را بنفسه و ذاتاً درک کند. این حقایق نه بر اساس ضرورت‌های زندگی اجتماعی است که حکم آن با تغییر شرایط اجتماعی تغییر کند و نه به حسب اکتساب و تلاش است که گاه باشد و گاه نباشد؛ بلکه این امور تقاضاهایی است که در نهاد و سرشت انسان قرار داده شده و کمتر کسی منکر این ارزش‌های انسانی و فطری می‌باشد. ایمان

حقیقی به خدا از جمله امور فطری است که انسان بدان نیازمند است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۲۴۱) و درون هر فردی به صورت تکوینی نهاده شده است (همان، ج ۲، ص ۴۶). قرآن پذیرش اسلام را بازگشت به فطرت و اقتضای آفرینش تبدیل‌ناپذیر خود معرفی کرده است: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَیِّمُ وَلَكِنْ أَكْثَرُ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (روم: ۳۰). این قوه درونی شاید همان بخش ناخودآگاه و عمده شعور انسان است که ممکن است شعور ظاهر انسان از آن بی‌خبر باشد که از جمله اقتضائات ذاتی‌اش مشحون‌بودن از میل سرشار انسان به یگانه‌پرستی و خداباوری است: «وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ» (اسراء: ۲۳) و انسان همواره بر این فطرت باقی است و مسمای دیگری را با خدا قرار نمی‌دهد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۳۶۹).

در کنار تفاوت‌هایی که انسان با حیوانات دیگر در حوزه ادراکات دارد، مهم‌ترین امتیاز او گرایش‌های ویژه درونی اوست که بر اساس خودمحموری‌ها نیست و نوعی قداست و دگرخواهی در آنها وجود دارد که این گرایش‌های خاص را می‌توان به فطریات احساس انسان تعبیر کرد (مطهری، ۱۳۷۳، ص ۷۴). این گرایش بخش وسیعی از جهان‌شناخت و زیست‌جهان افراد انسانی را در بر می‌گیرد که تبلور آن در کنش‌های اجتماعی و گرایش‌های فرهنگی انسان در جامعه خود را هویدا می‌سازد. قرآن به حکم این بعد فطری انسانی که خود منشأ یک سلسله اندیشه‌ها و خواست‌هاست، دعوت توحیدی انبیا را پاسخ به این نیاز فطری می‌داند و زیربنایی جز این نیاز برای توحید قایل نیست.

برخی مفسران معتقدند اسلام قوانین و تشریح خود را بر اساس فطرت و نظام تکوین پی‌ریزی نموده است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۱۱۴)؛ چراکه اساساً فطرت انسان اقتضای چنین دینی را داشته، به سوی آن راهنمایی می‌کند (همان، ج ۱۶، ص ۲۸۹-۲۹۰) و شریعت اسلام و قوانین آن، متناسب با سنت‌های جاری در تکوین بنا شده است که مصالح زندگی دنیوی و اخروی او را تأمین می‌نماید؛ لذا اسلام در تشریح خود تنها کمالات مادی را در

نظر ندارد، بلکه علاوه بر جنبه مادی به کمالات روحی و سعادت معنوی او هم توجه دارد. وی در ذیل آیه «فَالْهَمَّهَا فَجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» (شمس: ۸) می‌گوید کمال نفس انسانی در این است که بر حسب فطرت بتواند فجور را از تقوا تشخیص دهد و به مفاد این آیه و آیات دیگر می‌توان فهمید که دین یعنی تسلیم شدن در آنچه از ما می‌خواهد که فطری نفس خود ماست (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲۰، ص ۲۹۸)؛ اما در عین حال وی فطرت را در کشف جهان فرهنگی به عنوان یک منبع معرفتی اساسی در نظر ندارد؛ زیرا اختلاف در زندگی اجتماعی انسان، ابتدا توسط فطرت او انجام شده است؛ از این رو در حالی که طبیعت انسانیت این اختلاف را پدید آورده و باعث شده است انسان از رسیدن به کمال و سعادت که لایق و مستعد رسیدن به آن است، محروم شود؛ بنابراین خودش نمی‌تواند آنچه را که فاسد کرده، اصلاح کند و باید اصلاح از جهت دیگری غیر جهت طبیعی باشد (همان، ج ۲، ص ۱۳۰). بدین جهت خداوند از راه بعثت انبیا و تشریح شرایع اسلام، نوع بشر را به سوی کمال لایق و اصلاح حقیقی رهنمون شده، اختلاف آنان را برطرف می‌سازد. وی می‌گوید از جمله شئون خدایی، هدایت بشر به کمال وجودی و به سوی آن چیزی است که خلقتش را تمام کند و معلوم است انسان خودش نمی‌تواند به کمک فطرتش نقیصه خود را برطرف سازد؛ زیرا فطرت خود او نقیصه را پدید آورده و نمی‌تواند آن را برطرف سازد؛ ناگزیر اصلاح باید از جهت دیگری غیر از طبیعت باشد و آن منحصرأً جهتی الهی یعنی همان وحی و نبوت است (همان، ص ۱۳۱).

شاید مقصود علامه رحمته الله را درباره بحث عدم کفایت فطرت در منبعیت این گونه بتوان توجیه کرد که ممکن است انسان در زندگی اجتماعی و رخدادهای مختلف زندگی فطرت پاک انسانی‌اش را از دست داد، طبیعت روحی او تغییر یابد و چه بسا سرشت درونی‌اش در حیات اجتماعی، به سوی سرکشی و بهره‌کشی گرایش پیدا کند؛ لذا این فطرت آلوده شده دیگر نمی‌تواند منبع شناخت برای انسان باشد. به تعبیر علامه رحمته الله به حکم عقل و تجربه راه رفع اختلاف‌های انسان در تفهیم الهی از راه وحی و نبوت می‌باشد (همان، ص ۱۳۲).

۶. شهود یا ادراک حضوری

علم حضوری و وجدانیات که بر اساس آن برخی واقعیت‌های انسانی با مراجعه به درون خود و بدون واسطه ادراک می‌شود نیز پاره‌ای از منابع شناخت برای استخراج جهان فرهنگی قرآنی قلمداد می‌شود؛ حتی برخی فلاسفه معتقدند تمام علوم حصولی و اطلاعات معمولی و ذهنی ما نسبت به دنیای خارجی و دنیای داخلی و نفسانی نیز به علم حضوری بر می‌گردند و انسان با مراجعه به خود می‌تواند آنها را در خود به‌خوبی بیابد (مطهری، ۱۳۵۹، ص ۱۹۰-۱۹۱)؛ لذا برای درک منطق ساختاری و سازه معنیدارانه قرآن در ترسیم یک جهان فرهنگی کافی است انسان شناخت کاملی از خود و درون خود داشته باشد. در واقع علم حضوری به خداوند و ادراک جهان از راه شهود، دارای مراتب مختلفی است که وجود تشکیکی شناخت حاصل از آن بر حسب قرب و بُعد موجود معلول به خداوند سبحان متفاوت می‌شود. صدرالمتألهین در این باره می‌گوید:

هر یک از ممکنات به اندازه‌ای که ملاحظه کردن علت هستی‌بخش (افاضه‌کننده) برای معلول (مفاض علیه) ممکن است ملاحظه کند، پس هر یک از ممکنان از تجلی ذات واجب تعالی، به اندازه ظرف وجودی‌اش بهره‌مند می‌شود و از آن به مقدار ضعف و قصور و محدودیتی که نسبت به احاطه او دارد، محروم می‌گردد. این محرومیت به خاطر دوری‌اش از سرمنشأ هستی است که برخاسته از ضعف وجودش و یا مقارنت آن با عدم‌ها و قوه‌ها و مواد است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۱۴).

بنابراین قوت و ضعف معرفت به خداوند و شناخت جهان واقعی و حیات حقیقی که خداوند اراده کرده، تابع میزان کمال و نقص وجودی خود انسان است. نکته مهم در شناخت جهان فرهنگی قرآن این است که قرآن چون به مسئله شناخت، تک‌عاملی نمی‌نگرد، منبع کشف و ابزارهای شناخت جهان فرهنگی نیز محصور در یکی از موارد برشمرده نیست و روشن است برای طرح و شناسایی این جهان، تنها احاله به منبعی واحد از معرفت، کاری ناتمام است. قرآن قلمروهای عقل و حس و قلب و موضوعات آنها را جدای از هم و متفاوت می‌داند و در جایی که در

شناخت جهان نیازمند حس یا عقل باشد، به منبعی دیگر ارجاع نمی‌دهد. در یکجا به شناخت حسی و عقلی دعوت می‌کند: «وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَّا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ» (نحل: ۷۸) و در جای دیگر انسان را به درون خویش ارجاع می‌دهد و برون‌گرایی و درون‌گرایی را دوش به دوش هم در آیات زیادی مطرح می‌کند؛ از این رو در کشف و استخراج جهان فرهنگی قرآن بهره‌گیری از تمام این منابع ضرورت دارد.

نتیجه‌گیری

جهان فرهنگی پردازش یک برداشت جامع و حوزه وسیعی از ادراکات نظام‌یافته است که مشتمل بر مجموعه‌ای از عناصر بینشی، ارزشی و رفتاری است که طی منطق منسجمی شالوده اصلی زیست‌جهانی را تشکیل می‌دهد و معنابخش هویت و زندگی انسان است.

اصولاً جهان فرهنگی در هر جهان‌بینی، اعم از الهی یا مادی، ریشه در نظام دانایی خاص خود دارد. این نظام، با تفسیری که از هستی، انسان و معرفت ارائه می‌کند، حاوی مبانی خاص و اهداف زندگی است که نوعی دستگاه منطقی ویژه‌ای بنا می‌کند که تفسیر برخاسته از آن در باره حیات، انسان، معرفت و شیوه نیل به آن متفاوت است. این مفروضات که در واقع مبانی فکری یک نظام قلمداد می‌شوند، با هر زاویه نگاه می‌توانند در دامن خود یک روش بنیادین را معرفی کنند و از رهگذر آن جهان فرهنگی و در نتیجه فلسفه اجتماعی ویژه خود را تولید کنند. این مبانی چنانچه از آبخوری الهی و یا مادی تغذیه نماید، هستی و انسان را نیز تابعی از خود می‌سازد؛ لذا رابطه انسان و جهان نیز در همین مدار تحلیل می‌شود و تولیدات عینی و ذهنی متناسب خود را تولید می‌کند. از جمله مهم‌ترین این مبانی، مبنای معرفت‌شناختی است و در منطق و نگرش قرآنی می‌تواند شالوده‌ساز اساسی در بازتولید یک فراگفتمان یا گفتمان برتر برای سامان‌دهی یک جهان فرهنگی قلمداد شود.

از آنجا که چگونگی حصول شناخت نسبت به جهان هستی و سپس نگرش به

اصل پدیده‌های پیرامونی اعم از مسائل مربوط به جهان اجتماعی و روابط مختلف انسانی و جهان فرهنگی اعم از داده‌ها بینادهنی و تجلیات مختلف آن، افق دید و منطق فهم و نوع پردازش او را معین می‌سازد، پاسخ به این سؤال که روش دستیابی به این شناخت‌ها چیست، دارای اهمیت است.

در گفتمان حاصل از فلسفه و فرهنگ غرب، به خاطر استیلای افراطی رویکرد آمپریسم (افراط در علم‌باوری و اصالت دادن به تجربه) و فلسفه ماتریالیسم (مادی‌گرایی و اصالت ماده)، مباحث فلسفی و وجودشناختی مربوط به آن را در پدیده‌های مادی و تجربی محدود ساخته و آگاهی‌های فاقد هویت الهی و مبادی عقلانی و آسمانی بر فرهنگ و جامعه انسانی حاکم شده است و نوعی بینش فلسفی خاص در جریان معرفت سیطره انداخته است؛ این در حالی است که در مبانی معرفت‌شناسی جهان فرهنگی قرآنی، نگاهی کثرت‌گرایانه حاکم است و حس صرفاً سطح‌متنازلی از معرفت را شامل است؛ لذا هم بر جنبه‌های دورنی شناخت انسان تأکید دارد و هم از جنبه‌های بیرونی غافل نیست. در این نگاه، وحی که مصون از هر گونه خطاست، منبع اصلی و در حول آن، منابع و ابزارهای دیگر از جمله عقل، حس، تاریخ، فطرت و شهود، به عنوان منابع شناخت و تولید جهان فرهنگی و ابزارهای آن قلمداد می‌شوند.

منابع و مأخذ

۱. استنفورد، مایکل؛ درآمدی بر تاریخ پژوهی؛ ترجمه مسعود صادقی؛ تهران: انتشارات سمت و دانشگاه امام صادق علیه السلام، ۱۳۸۵.
۲. آشتیانی، سیدجلال‌الدین؛ شرح مقدمه قیصری؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵.
۳. بهجت‌پور، عبدالکریم؛ تفسیر تنزیلی؛ تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۲.
۴. —؛ تفسیر فریقین؛ قم: انتشارات آثار نفیس، ۱۳۹۲.
۵. تنهایی ابوالحسن، حسین؛ سیزده جستار در تاریخ جامعه‌شناسی؛ اراک: نشر فتح دانش، ۱۳۷۳.
۶. جوادی آملی، عبدالله؛ رحیق مختوم؛ قم: نشر اسراء، ۱۳۷۶.
۷. —؛ معرفت‌شناسی در قرآن؛ قم: اسراء، ۱۳۷۹.
۸. حسین‌زاده، محمد؛ پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی معاصر؛ قم: مؤسسه امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۲.
۹. خسروپناه، عبدالحسین؛ کلام جدید؛ قم: مرکز مطالعات و پژوهش‌های حوزه علمیه، ۱۳۸۳.
۱۰. راین، آلن؛ فلسفه علوم اجتماعی؛ ترجمه عبدالکریم سروش؛ تهران: انتشارات صراط، ۱۳۸۷.
۱۱. زمخسری، محمود؛ الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل، بیروت: دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
۱۲. سبحانی، جعفر، تفسیر موضوعی قرآن مجید (منشور جاوید)؛ قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۳۸۳.
۱۳. سبزواری، ملاهادی؛ اسرار الحکم فی المفتح و المختتم؛ تصحیح و ویرایش

- کریم فیضی؛ قم: مطبوعات دینی، ۱۳۸۳.
۱۴. سبزواری، ملاهادی؛ شرح المنظومه؛ با حواشی ملامحمدتقی آملی؛ دار المرتضی للنشر، [بی تا].
۱۵. صدر، سیدمحمدباقر؛ سنت‌های اجتماعی و فلسفه تاریخ در مکتب قرآن؛ ترجمه حسین منوچهری؛ تهران: مرکز نشر فرهنگی رجا، ۱۳۶۹.
۱۶. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم؛ الحکمة متعالیه؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۱۷. —؛ تفسیر القرآن الکریم؛ قم: انتشارات بیدار، ۱۳۶۶.
۱۸. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم؛ قم: نشر جامعه مدرسین، ۱۳۵۹.
۱۹. —؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ قم: انتشارات اسلامی جامعه مدرسین، ۱۴۱۷ ق.
۲۰. —؛ نه‌ایة الحکمة؛ تعلیق عباس علی زارعی سبزواری؛ قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۳۸۸.
۲۱. فضل‌الله، سیدمحمدحسین؛ تفسیر من وحی القرآن؛ بیروت: دار الملائک للطباعة و النشر، ۱۴۱۹ ق.
۲۲. فنایی اشکوری، محمد؛ علم حضوری؛ قم، مؤسسه امام خمینی، ۱۳۸۸.
۲۳. گیدنز، آنتونی؛ جامعه‌شناسی؛ ترجمه منوچهر صبوری؛ تهران: نشر نی، ۱۳۸۲.
۲۴. مصباح یزدی، محمدتقی؛ آموزش فلسفه؛ تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹.
۲۵. مطهری، مرتضی؛ آشنایی با قرآن؛ تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۰.
۲۶. —؛ فطرت؛ تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۳.
۲۷. —؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم (مقدمه و پاورقی)؛ قم: نشر جامعه مدرسین، ۱۳۵۹.
۲۸. معلمی، حسن؛ نگاهی به معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی؛ تهران: پژوهشگاه

فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۸.

۲۹. مظفر، محمدرضا؛ اصول الفقه؛ قم: انتشارات اسماعیلیان، ۱۳۷۳.

۳۰. مطهری، مرتضی؛ «شرح مبسوط منظومه»، مجموعه آثار؛ ج ۹، تهران، انتشارات
صدرا، ۱۳۷۷.

۳۱. صدر، سیدمحمدباقر؛ «فلسفتنا»، موسوعة الشهيد الصدر؛ ج ۱، قم: مرکز
الابحاث و الدراسات التخصصية للشهيد الصدر، ۱۴۲۴ق.

۳۲. رازی، فخرالدین؛ مفاتيح الغیب؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.

۳۳. طبرسی، فضل بن حسن؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن؛ تهران: انتشارات ناصر
خسرو، ۱۳۷۳.

34. Robert Audi; **The Cambridge Dictionary of Philosophy**;
1999.

35. **Routledge Encyclopedia Philosophy**; Edward and
Crraige; 1998.

