

Introverted supra-paradigm, the factor of knowledge orientation in Islamic architecture

Nasim Eshrafi*

Abstract

Today, the study of epistemology in paradigms, regardless of their relationship with man and existence in the field of architecture, has led to the non-emergence and realization of Islamic works in society. The originality of one of the three pillars of existence (God, the universe, and nature) is a factor in the orientation of the epistemology of paradigms. The present study, by introducing this orientation as a supra-paradigm, always tries to clarify its role in the formation of Islamic architecture, so that the supra-paradigm as an innate controller in the architect's soul can trace the truth between cognitive components in the work. Control to provide the path to the truth. The present study with the method of grand theory (data foundation) has always tried to find the type of cloud paradigm governing knowledge by examining the component of nature and intellect as distinguishing features of human beings in the field of consciousness and has always achieved the important point that cloud The paradigm that is the result of human anthropology and ontology can influence the architect's epistemology and adjust the direction of his action, based on which two types of introverted (monotheistic) and extroverted (non-monotheistic) super paradigms are introduced.

Key Words: Superparadigm, Cognition, Introversion, Islamic Architecture.

* Assistant Professor of Architecture, Research Department of Hakim-Islamic Architecture, Pardis Branch, Islamic Azad University, Pardis, Iran, nasim_aiandehnegar@yahoo.com.

ابریارادایم درون‌گرا، عامل جهت‌مندی معرفت در معماری اسلامی

نسیم اشرافی*

چکیده

امروزه بررسی معرفت‌شناسی پارادایم‌ها در حوزه معماری، فارغ از ارتباط آن با انسان و هستی، سبب تحقق نیافتن آثار اسلامی در جامعه شده است. اصالت‌دهی به یکی از سه رکن هستی (خدا، عالم و طبیعت) عامل جهت‌مندی در معرفت‌شناسی پارادایم‌هاست. پژوهش حاضر با معرفی این جهت‌مندی، به‌عنوان «ابریارادایم»، همواره در تلاش است تا نقش آن را در شکل‌گیری معماری اسلامی شفاف نماید؛ به‌طوری‌که ابریارادایم به‌عنوان کنترل‌گری فطری در نفس معمار می‌تواند سیر حقیقت را میان مؤلفه‌های شناختی در اثر کنترل نماید تا مسیر رسیدن به حقیقت را فراهم سازد؛ همچنین، این پژوهش با روش گراند‌تئوری (داده‌بنیاد) همواره در تلاش است تا با بررسی مؤلفه فطرت و عقل به‌عنوان وجه ممیزه انسان در حوزه آگاهی، نوع ابریارادایم حاکم بر معرفت را بیابد و با کدگذاری محوری همواره به این مهم دست یافته است: جهتی که در نتیجه انسان‌شناسی و هستی‌شناسی به‌دست می‌آید، تحت عنوان ابریارادایم می‌تواند بر معرفت معمار تأثیرگذار باشد و جهت فعل آن را تنظیم نماید؛ بر این اساس، دو نوع ابریارادایم درون‌گرا (توحیدی) و برون‌گرا (غیرتوحیدی) معرفی می‌شوند.

واژگان کلیدی: ابریارادایم، شناخت، درون‌گرایی، فطرت، معماری اسلامی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

* استادیار معماری، گروه پژوهشی معماری حکمی-اسلامی، واحد پردیس، دانشگاه آزاد اسلامی، پردیس، ایران.
nasim_aiandehnegar@yahoo.com

۱. مقدمه

فرایندی که از نظر تا عمل طی می‌شود تا اثری خلق شود، از فیلترهایی عبور می‌نماید که مطالعه این فیلترها اهمیت بسیاری دارند. فاعلیت معمار نقش مهمی در سازمان‌دهی و جهت‌دهی به این فیلترها دارد. تحقق معماری اسلامی از دو رابطه به دست می‌آید: نخستین رابطه، فرایند معرفت است و پس از معرفت، خلق موضوعیت دارد. رابطه نزولی یا همان خلق، معطوف به جهتی است که رابطه نخست از آن سخن می‌گوید؛ بنابراین، اگر رابطه نخست (شناخت) معطوف به حق باشد، رابطه دوم که همان خلق است، حقیقت‌محور خواهد بود و اگر رابطه نخست معطوف به باطل شود، رابطه دوم نیز باطل محور خواهد بود؛ بنابراین، تحلیل رابطه نخست در روند ادراک معمار به‌عنوان هدایت‌گر رابطه دوم آن، برتری بیشتری دارد.

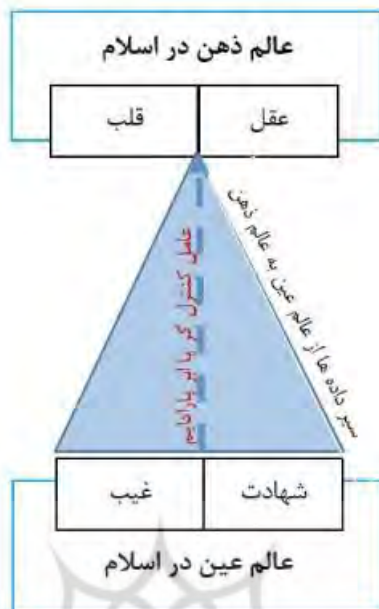
«اگر فهم را به‌عنوان بخشی از هستی در نظر بگیریم، از شمولیت حرکت نمی‌توانیم آن را دور کنیم و اگر حرکت دارد باید جهت‌مدار و غایت داشته باشد. انسان به‌عنوان موجودی که متحرک است و دارای ادراک به فهم خود جهت می‌دهد و هر حرکتی برای غایتی است متناسب با حرکت» (خاکی قراملکی، ۱۳۹۱، ص ۲۴۱)؛ بنابراین، نوع جهت‌مداری در دستگاه معرفت‌شناسی اهمیت می‌یابد. در این سیر، گرفتار نشدن به نسبیت‌گرایی و همواره هدایت‌مندی به‌سوی وحدت‌شناختی اهمیت بسیاری دارد تا معمار را به‌سوی حقیقت رهنمون کند. با مراجعه به آیات قرآن همواره مشاهده می‌شود خداوند در آیه ۳۰ سوره روم: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ»؛ پس تو مستقیم روی به جانب آیین پاک اسلام آور، درحالی‌که از همه کیش‌ها روی به خدا آری و پیوسته از طریقه دین خدا که فطرت خلق را بر آن آفریده است پیروی کن که هیچ تغییری در خلقت خدا نباید داد، این است آیین استوار حق، ولیکن اکثر مردم (از حقیقت آن) آگاه نیستند». ساختار معرفتی انسان را به‌سوی دین حنیف بیان کرده و فطرت را یک اصل لایتغیر در حوزه شناختی و عملی در انسان معرفی می‌نماید. به نظر می‌رسد از یک‌سو داشتن پایگاهی ثابت و متقن مانند فطرت برای شناخت انسان‌ها و معماران می‌تواند بسیاری از نسبیت‌ها را مرتفع سازد و از سوی دیگر جهت‌مداری فهم به‌سوی توحید انسان را به حقیقت نزدیک می‌کند. جوادی آملی در تفسیر موضوعی قرآن همواره فطرت را به‌عنوان یک ملاک و معیار صدق شناخت‌ها معرفی کرده است و ریشه حکمت‌نظری و عملی را در فطرت جستجو می‌نماید (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ج ۱۲، ص ۳۰)؛ بنابراین، فطرت به‌عنوان فصل‌میز انسان از دیگر موجودات که پایه‌های یقینی دارد می‌تواند پایگاه مناسبی برای سوار کردن اندیشه‌های معماری باشد و از سوی دیگر، دین حنیف اعتقاد به توحید کامل است

(طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۲۸۹) به طوری که امام علی (علیه السلام) توحید را همان فطرت دانسته و می‌فرماید: «کلمة الإخلاص فأنها الفطرة» (نهج البلاغه، ص ۱۶۳)؛ بنابراین، چنین می‌توان اذعان نمود که پایگاه شناختی فطرت با تکیه بر جهت‌مداری توحیدی در فاعلیت معمار مسلمان می‌تواند شناختی متفاوت از پایگاه شناختی معمار دیگری که جهت توحیدی ندارد را رقم زند؛ بنابراین، جهت‌مداری براساس آیه ۳۰ سوره روم در معرفت‌شناسی جایگاه ویژه‌ای دارد که در این پژوهش با واژه «ابرپارادایم» از آن یاد می‌شود. ابرپارادایم می‌تواند در نقد آثار خود از این جهت که اسلامی هستند یا نیستند، بسیار کمک نماید؛ برای مثال، قضاوت در مورد وجود مؤلفه‌های اسلامی همچون عدل، کرامت، عزت و... در اثر معماری مشکل است و اینکه انسان هرگز نمی‌تواند به وجود یا عدم تمام این مؤلفه‌ها در یک اثر اسلامی بپردازد، اما اگر جهت‌مداری این مؤلفه‌ها را در یک مفهوم (توحید) بیابد، می‌تواند در داوری و یا خلق اثر مؤثرتر عمل کند و این جهت همان ابرپارادایمی است که خود سبب به وجود آمدن این مؤلفه‌ها شده است؛ همچنین، پژوهش حاضر در حوزه تربیت معمار نقش مهمی داشته و هدف آن متمرکز بر آموزش معمار و روند فهم او از شناخت معماری است که منتج به خلق اثری درخور همان فهم می‌شود.

۲. روش تحقیق

پژوهش حاضر به‌عنوان یک پژوهش نظریه‌بنیادی در تلاش است تا با روش استقرایی به تفسیر گزاره‌های معرفت که در متون اصلی و فلسفه اسلام بدان اشاره شده است، بپردازد و با یافتن جهت اندیشه و روش قیاسی، آن را به‌عنوان شاخص معیار الهی یا عامل کنترل‌گر شناخت‌های معمار مسلمان برای رسیدن به حقیقت اثر معماری معرفی نماید (شکل ۱).

روش گردآوری و تحلیل داده‌ها: در این روش پس از نمونه‌گیری نظری، گردآوری داده‌ها و همزمان با آنها، کدگذاری و تحلیل داده‌ها به روش تحلیل محتوای عرفی آغاز می‌شود. داده‌های این پژوهش که ابتدا به‌صورت باز با تحلیل محتوا بررسی شده‌اند مربوط به اندیشه‌هایی هستند که در حوزه فطرت و آفرینش ابتدایی انسان قابل بررسی هستند و براساس تحلیل داده‌ها با کدگذاری محوری مبنی بر اینکه چه نوع جهتی در هریک از این مؤلفه‌ها حاکم است، رابطه میان آنها بررسی و الگوی کدگذاری برای هریک ارائه می‌شود و بر این اساس با مشخص شدن کدهای محوری، همزمان کدگذاری انتخابی آغاز شده و درنهایت، عامل کنترل‌گر در مؤلفه‌های مختلف شناخت تعیین می‌شود.



شکل ۱. مدل مفهومی فرضیه تحقیق جهت یافتن جهت هدایت داده از عین به ذهن

۳. پارادایم و ابریارادایم

برای توضیح ابریارادایم لازم است مفهوم «پارادایم» مورد توجه قرار گیرد. پارادایم یک چارچوب فلسفی و نظری است که در کنار نظریه‌ها، قوانین، کلیات و تجربه‌های قاعده‌مند شده، قرار گرفته است. شرط لازم و کافی برای تشکیل یک پارادایم، این است که یک الگوی داوری، مورد پذیرش و مراجعه باشد. رفتار پارادایمی عبارت است از: «در چنبره (میان) گرفتن داوری‌های ادراکی، از سوی یک الگو برای یک مدت طولانی. پس هر آنچه بتواند مجموعه‌ای از داوری‌های ادراکی یک فرد یا جامعه را در چنبره (آغوش) خود بگیرد و مدت‌ها پایدار بماند، پارادایم است» (کوهن، ۱۳۶۹، ص ۱۸۰). در نگرش حکمت اسلامی پارادایم یک چارچوب فلسفی و نظری صرف نیست، بلکه یک چارچوب نظری و عملی مبتنی بر فطرت است که فلسفه و نظر درون‌بستر فطرت رشد پیدا می‌کنند (بستان، ۱۳۸۸، ص ۸).

۳-۱. تعریف ابریارادایم

جهت پارادایم‌ها با نگاه هستی‌شناسی و انسان‌شناسی و یا اصالت‌دهی به هریک از مؤلفه‌های انسان، خدا و عالم تغییر می‌کنند و در نتیجه محتوای تولید دانش در هریک از پارادایم‌ها متفاوت می‌شود؛ زیرا اهداف و اغراض پارادایم‌ها متفاوت می‌شود. هرگز دانش به‌دست آمده از یک پارادایم

با جهت‌دهی به اصالت انسان با جامعه‌ای که پارادایم آن جهت‌خدا محور دارد، یکسان نخواهد بود؛ زیرا حاصل دو جهت مختلف هستند. در واقع اصالت‌دهی به یکی از مؤلفه‌های خدا، انسان و طبیعت پیش از شکل‌گیری پارادایم‌ها موضوعیت پیدا می‌کند که پژوهش حاضر این جهت‌مندی را ابرپارادایم می‌نامد. بر این اساس می‌توان بیان نمود در دین اسلام همواره دو جهت توحیدی و غیرتوحیدی مورد نظر است و جهت سوم وجود ندارد. هر چیزی را اصالت دادن به غیر از خدا، غیرتوحیدی است، حال انسان باشد یا طبیعت؛ بنابراین دو جهت توحیدی و غیرتوحیدی عامل هدایت معارف بشری است (اشرفی، ۱۴۰۰، ص ۵۹).

۳-۱-۱. ابرپارادایم توحیدی (درون‌گرا)

بر اساس آیه ۳۰ سوره روم و با توجه به تعریف ابرپارادایم باید اشاره نمود که در مکتب اسلام از آنجاکه اصالت با خدا است، همه شناخت‌های انسان جهت‌مند به سوی یک مرکز که عامل وحدت کثرت و بیرون است؛ بنابراین، می‌توان ابرپارادایم درون‌گرا را به عنوان شاخص شناخت‌های حقیقت‌محورانه انسان به شمار آورد.

۳-۱-۲. ابرپارادایم غیرتوحیدی (برون‌گرا)

در مکتب‌های غیرتوحیدی چون اصالت بر انسان و طبیعت داده می‌شود و از مرکز (نگاه توحیدی و وحدت‌گونه) فاصله می‌گیرد؛ نوعی کثرت‌گرایی معرفتی حاصل می‌شود که علت این کثرت‌گرایی آن است که بشر برای صدق معرفت خود به دنبال معیارهای بیرونی و محیطی است؛ بنابراین، هر چیزی که از مرکز و توحید فاصله بگیرد، یا معیار مطلق برای صدق معرفت ندارد و دچار نسبی‌گرایی می‌شود یا معیار را در طبیعت جستجو می‌کند که با گذشت زمان تغییر نموده و پارادایم جدیدی شکل می‌گیرد که این جهت در پژوهش حاضر با عنوان ابرپارادایم برون‌گرا معرفی می‌شود.

۴. پیشینه تحقیق

معرفت‌شناسی سنتی در غرب به جای آنکه بر فاعل شناسا استوار شود، بر خود باور تکیه کرده است که البته تأکید بر خود شناخت به جای فاعل شناسا نشان از بی‌جهتی شناخت و یا نوعی برون‌گرایی آن دارد. در دوران معاصر غرب در حوزه معرفت‌شناسی فضیلت تا حدودی به نقش فاعلیت انسان پرداخته شد (جدول ۲) که البته در فرهنگستان اسلامی قم نیز با نظریه «جهت‌مداری معرفت»

میرباقری تا حدودی به این موضوع پرداخته شده است، اما نوعی نسبیت‌گرایی را ایجاد می‌کند که به نظر می‌رسد تکیه مسلمانان بر فطرت در حوزه شناخت، این نسبیت را مرتفع نموده است. در حوزه معرفت‌شناسی اسلامی، بسیاری از فیلسوفان در باب شناخت موضوعاتی را مطرح کردند و معمولاً آنها نیز علیت را به‌جای فاعلیت قرار دادند، اما قابل‌تذکر است که بیشتر معرفت‌شناسان اسلامی در مورد ابزار شناخت و نوع شناخت علی‌رغم تکیه بر معرفت‌شناسی تحلیلی با یکدیگر هم‌نظر بوده‌اند (جدول ۱).

جدول ۱: نظرات معرفت‌شناسان فضیلت‌گرا در مورد ارجحیت فاعل شناسا بر معرفت‌شناسی تحلیلی

فیلسوف	علت تبیین معرفت‌شناسی فضیلت در نگرش فیلسوف
آنسکوم (4: 1996: crips)	باید برای شناخت حقیقت به‌جای آنکه از خود پرسیم چه کاری باید انجام دهیم، باید پرسیم چگونه شخصی باشیم؟
سوسا (271: 1991: sosa)	باید فضائل عقلانی را برای شناخت حقیقت مدنظر قرار دهیم.
زاگزبسکی (2-1: 1998: Zagzebski)	شناخت حقیقت، انگیزه و غایت لازم دارد.
هوک وی (خزاعی، ۱۳۹۳، ص ۴۳)	معرفت‌شناسی فضیلت، معرفت‌شناسی سنتی را گسترش می‌دهد.
فریکر (2: 2007: fricker)	معرفت‌شناسی سنتی توانایی عمل معرفتی و اخلاقی و عدالت‌محور را ندارد.
گرکو (111: 2003: Greco)	شناخت به‌جای فکر بر عمل و تلاش استوار است.
کد (44: 1987: Code)	تکلیف و مسئولیت در شناخت موضوعیت دارد.
مون مارک (20: 1993: Montmarquet)	میل به حقیقت باعث شناخت صحیح می‌گردد.

این اتفاق‌نظر میان فیلسوفان اسلامی در تکیه آنها به یک پایگاه متقن اندیشه (فطرت و علم) حضوری است که توانسته ابزار معرفت‌شناسی، عقل، حس و خیال و وحی را جهت‌دهی نماید (جدول ۲) و پژوهش حاضر این عامل وحدت یا همان فطرت را برآمده از فاعلیت دارای جهت درونی می‌داند که در جدول ۳ بدان اشاره شده است.

جدول ۲: نگرش فیلسوفان اسلامی در معرفت‌شناسی در مورد ابزار شناخت

فیلسوف	نوع معرفت‌شناسی
فارابی	تأکید بر حس و عقل و میناگرا (فارابی، ۱۴۱۲، ص ۵۲-۸۲).
ابن سینا	تأکید بر حس و عقل و میناگرا، موضوع علم به نفس (ابن سینا، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۳۰۸).
غزالی	حس، خیال، عقل و وحی و تأکید بر وحی و میناگرا (غزالی، ۱۳۸۵، ص ۷۴).
شیخ اشراق	حس، خیال و شهود. تأکید بر علم حصول و حضور. هماهنگی فلسفه و عرفان، پایه تفکرات حضوری ملاصدرا (سهروردی، ۱۳۷۳، ص ۲۷).
خواججه طوسی	حس، خیال، وهم، عقل و فطریات و میناگرا (طوسی، ۱۳۶۱، ص ۵۵۲).
ملاصدرا	حکمت متعالیه، جمیع تفکرات قبلی. دین حداکثری و میناگرا (نصر، ۱۳۸۲، ص ۱۴۳).
علامه طباطبایی	حس، عقل و خیال. میناگرا. توجه به علم حضور (طباطبایی، ۱۴۱۶ ق، ص ۲۳۷).

جدول ۳. دیدگاه مختلف فیلسوفان در مورد شناخت و میزان تطابق آن با فطرت

دیدگاه اندیشمندان معاصر اسلامی	نظریه	مبتنی بر جهت درونی فطرت (علم فطری)	نوع تجلی شناخت در مصداق های معماری
حائری یزدی	تکیه بر علم حضوری و نگرش اتحادی با حقیقت (حائری یزدی، ۱۳۹۱)	■	ارتباط عرفان و عالم مثال با تزئینات معماری اسلامی
شهید مطهری	شناخت عمقی و آیه ای (مطهری، ۱۳۵۶)	■	توجه به معنا در معماری اسلامی بیش از فرم
استاد فعالی	علم و حیانی به عنوان فرامعرفت (فعالی، ۱۳۹۵)	■	ساختار کلامی فتوت نامه های بنیادین در گذشته
جوادی آملی	توجه به نفس پیش از معرفت	■	تربیت معمار پیش از آموزش آن
حسن زاده آملی	توجه به افاضه حکمت از عقل فعال (حسن زاده آملی، ص ۱۳۸۵)	■	کارآمد بودن معماری اسلامی
علامه طباطبایی	ارتباط معرفت با هستی (وحدت وجود)	■	وحدت وجود در ساختارهای معماری اسلامی
استاد فیاضی	تأکید بر تذکر در شناخت	■	مفاهیم مرکزگرا در تزئینات و ساختار معماری اسلامی
امام خمینی	تهذیب نفس شرط شناخت (امام خمینی، ۱۳۸۸، ص ۸)	■	تربیت معمار قبل از آموزش آن
استاد ابراهیمی دینانی	پیوند هستی با معرفت اتحاد حضور با هستی (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۴، ص ۴۴۶)	■	وحدت وجود در ساختارهای معماری اسلامی
استاد حسین زاده	سنخیت قضا یا ابزار شناخت و واقعیت مربوطه (حسین زاده، ۱۳۹۴، ص ۸۱)	■	توجه به تجربه، عقل و وحی در سازه، کارآمدی و معنویت فضا

با توجه به جدول ۳ می توان چنین برداشت کرد که دیدگاه های مختلف اندیشمندان در حوزه معرفت و هستی به نوعی بر علم حضوری یا همان درون نگری تأکید می کند و این درون نگری یک مسئله فطری است که از سوی اندیشمندان غربی بدان توجه نشده است و همین جهت گیری به درون در درجات مختلف آن می تواند در تربیت معمار و ظهورات معماری تأثیراتی داشته باشد که در جدول ۳ بدان ها اشاره شده است.

۵. پرسش های پژوهش

در تحقق معماری اسلامی:

۱. آیا بدون جهت مداری معرفت می توان به آثار معماری مبتنی بر توحید دست یافت؟
۲. عقلانیت معمار مسلمان تحت چه ابرپارادایمی به تولید اثر معماری پرداخته است؟

۶. مبانی نظری

۶-۱. مسئله جهت‌گیری معرفت انسان در آغاز آفرینش

مسئله معرفت از زمانی شکل می‌گیرد که خداوند متعال، انسان را به‌عنوان خلیفه خود برای ملائکه معرفی می‌نماید. به عبارتی از لحظه‌ای که خداوند علم و حقایق عالم را به انسان آموخت و از او خواست که به فرشتگان ارائه دهد (فکوری، فهیم و جعفری، ۱۳۹۷)، اما انسان با نافرمانی از خدا، زشتی‌های عالم بر وی آشکار شد و به آنها علم پیدا کرد. در اینجا این پرسش مطرح می‌شود که این چه نوع آگاهی است که سبب هبوط آدم شده است؟ و این در حالی است که آگاهی آغاز خلقت او که از جانب خدا بر قلبش افزوده شده بود و او توانست اسما را تعلیم دهد: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ...» (بقره، ۳۱)، صعود حضرت آدم رقم خورده و او را شایسته سجده کرده بود. سید حیدر آملی از درخت بهشتی، وجود مطلق را می‌فهمد و خوردن از میوه آن را در مورد آدم «نگاه با دید کثرت به آن»، معنا می‌کند و مدعی است که این نوع نگاه به مدت یک چشم برهم زدن تداوم داشته و هنگامی که آدم به توحید بازگشت و از نگاه کثرت‌باورانه به هستی توبه نمود، زمینه بازگشت او به بهشت لقای حقیقی و وصول کلی به حضرت الله که پیش از آن با همسرش در آن قرار داشت، فراهم شد (سید حیدر آملی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۲۷۵). به نظر می‌رسد میان این آگاهی کثرت‌گونه با آن آگاهی که از سوی خدا به او ارائه شده بود، تفاوت وجود دارد. در مرحله اعطای معرفت اسمای الهی بر حضرت آدم، او با نگرش درونی یا فطری و توحیدی علم خود را بر فرشتگان ارائه داد و نگاه وحدت‌بین داشت. علامه طباطبایی نیز این علم را همان حقیقتی می‌داند که در نهاد انسان به ودیعت گذاشته شده، به‌گونه‌ای که پیوسته آثار آن به‌صورت تدریجی ظاهر می‌شود و اگر انسان به راه هدایت دسترسی پیدا نماید، می‌تواند آن را به فعلیت برساند. به سخن دیگر، مقصود از تعلیم اسماء آگاهی‌های شهودی است که ارتباط تنگاتنگی با فطرت دارد (ر.ک: علامه طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۱۶-۱۱۷)؛ بنابراین، نگاه کثرت‌بین و آفاقی آدم و حوا پس از نافرمانی و جدا شدن از فطرت یا توحید (نافرمانی خدا) سبب ورود آنها به وادی جهل شد، به‌طوری‌که چهل سال سرگردان برای بازگشت دوباره به معرفت توحیدی بودند؛ یعنی آنها وجه (صورت) خود را از دین حنیف برگرداندند و این سبب حجاب بر روی فطرت الهی آنها شد.

می‌توان ادعا کرد که اساس رویکرد اسلام در شناخت «درون» و «برون» برخلاف آنچه در مورد غرب مطرح است، منشأی به‌جز «من» دارد (ناری قمی، ۱۳۸۹، ص ۷۱). با مراجعه به داستان «آدم (علیه السلام)» در سوره اعراف (آیات ۱۹-۲۷) به‌ویژه در نظر به نحوه وسوسه ابلیس، وجود سه‌گرایش اصلی را در این بشر نخستین، مسجل می‌کند: ۱. گرایش به کمال معنوی؛ ۲. گرایش به بقای مادی؛

۳. هویت جویی؛ موارد اول و دوم از عبارت وسوسه‌انگیز شیطان «وَقَالَ مَا تَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَتَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ السَّخَالِدِينَ» و گفت: خدایتان شما را از این درخت نهی نکرد، جز برای اینکه مبادا (در بهشت) دو فرشته شوید یا عمر جاودان یابید» (اعراف، ۲۰).

با توجه به ترجمه‌المیزان، با دعوت به تبدیل شدن به «ملک» - وجود عبادت‌کننده مطلق - یا در برابر آن، دعوت به «خلود» - در زندگی پیش از مرگ - برداشت می‌شود، اما مورد سوم را می‌توان در عبارتی دید که نیت اصلی و کینه ابلیس با بشر در آن نهفته است و در این صحنه از سوی «آدم (علیه السلام)» فراموش شده است (ناری قمی، ۱۳۸۹، ص ۷۱): «فَوَسَّسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوْءَاتِهِمَا...» شیطان وسوسه‌شان کرد تا عورت‌هایشان را که پنهان بود بر آنان نمودار کند» (اعراف، ۲۰) و در آیه ۲۷، پروردگار، توجه به آن را به «بنی آدم» متذکر می‌شود: «يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ يَنْزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْءَاتِهِمَا إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ» ای فرزندان آدم، مبادا شیطان شما را فریب دهد چنان‌که پدر و مادر شما را از بهشت بیرون کرد، درحالی‌که جامه از تن آنان برمی‌کند تا قبایح آنان را در نظرشان پدیدار کند، همانا آن شیطان و بستگانش شما را می‌بینند از جایی که شما آنها را نمی‌بینید. ما نوع شیطان را دوستدار و سرپرست کسانی قرار داده‌ایم که ایمان نمی‌آورند» (اعراف، ۲۷). چرا این امر، یعنی لباس و پوشیدگی، این چنین اهمیت دارد؟ با نظری به تحلیل علامه طباطبایی (رحمه الله) از حدیثی منقول از «توحید» صدوق (رحمه الله) (رجوع کنید به ترجمه‌المیزان، ج ۱۶، ص ۲۸۲) و گفتار یادشده، می‌توان بیان نمود این گرایش‌های سه‌گانه مانند بردارهایی در بدو تولد انسان به سوی «خدا» نشانه رفته‌اند، چنان‌که بشر در چهار ماه نخست، «هویت جویی» خود را مستقیماً در ارتباط با خدا درک می‌کند و در چهار ماه دوم «کمال جویی معنوی» را به واسطه «انسان کامل» از خدا می‌جوید و در چهار ماه آخر این دوران فطری (شاید پایان آن، شروع تکلم باشد)، «بقا جویی مادی» را با دعا برای بقای واسطه‌های آن - پدر و مادر - باز هم از خدا می‌جوید (ناری قمی، ۱۳۸۹، ص ۷۱)، اما با رشد کودک و تأثر از گرایش‌های افراد و محیط، این بردارها ممکن است به جهات دیگر منحرف شود. به نظر می‌رسد میل سوم فطری انسان هویت‌یابی در نازل‌ترین صورت خود با تمایز ظاهری بشر از دیگر جنبنندگان، ظاهر می‌شود و در عالی‌ترین شکل خود به «لباس تقوا» (تمایز ظاهری و باطنی بشر از کلیه موجودات دانی) بدل می‌شود: «يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُورِي سَوْءَاتِكُمْ وَرِيشًا وَلِبَاسُ التَّقْوَىٰ ذَٰلِكَ خَيْرٌ» (اعراف، ۲۶) که تقوی همان مراقبت انسان در مسیر بندگی است که در تمام مراحل عبودیت باید متوجه به درون خود باشد (مطهری (ب)، ۱۳۹۴، ص ۱۶۵).

جدول ۴. کدهای انتخابی از داستان خلق حضرت آدم مبتنی بر جهت‌گیری درونی

کدهایی که نشان از جهت‌گیری حضرت آدم به درون و به تبع آن گرایش به خدا دارد.	
تلقین اسما به حضرت آدم	علم حضوری که همان آگاهی فطری است و خدا در درون یعنی فطرت نهادینه کرده است.
توجه به غیر خدا	جهت‌گیری آدم از خدا به غیر خدا که نشان از حرکت وحدت به کثرت است.
حیامداری و میل به مستوری	شرم آدم و حوا در نخستین لحظات آفرینش نسبت به برهنگی خودشان گواه صادقی بر فطری بودن حیا و عفت در انسان است (ر.ک: طه، ۱۲۱).
توبه کردن	توبه به معنای بازگشتن به سوی خدا یا همان جهت توحیدی است.
هویت‌جویی	وسوسه شیطان برای غفلت حضرت آدم از خود
تقوی	مراقبت درونی انسان

بنابراین مسئله فطرت در دانستن حضرت آدم بسیار برجسته شده است که همان توحید است (کلینی، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۱۲) و توحید همان جهتی است که فطرت را فعلیت می‌بخشد که نهایتش شناخت خداست. در نتیجه حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه» که حضرت علی بدان اشاره فرموده‌اند، زمانی می‌تواند به نتیجه درستی نائل شود که انسان در معیت با خدا، خود را بشناسد. شناخت خدا با خدا در روایات بسیاری مورد تأکید قرار گرفته است؛ در برخی احادیث، تنها راه شناخت خداوند، شناخت خدا با خدا قلمداد شده است (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۱۹۳؛ مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۵۳، ص ۱۸۷؛ کلینی، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۸۵)؛ شناخت خدا یا از طریق خود خداست یا از طریق مخلوقات. قسم اول، همان شناخت خدا با خداست و قسم دوم نیز به شناخت خدا با خدا بازمی‌گردد؛ زیرا شناخت مخلوقات تنها در سایه شناخت خداوند حاصل می‌شود و شناخت مخلوقات، مسبوق به شناخت خداست؛ بنابراین راه شناخت خدا، خود خداست (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ج ۵، ص ۲۷، تعلیقه ۱). در اندیشه آیت‌الله جوادی آملی، شناخت خدا با خدا از راه معرفت نفس به دست می‌آید که در آن، خدا بی‌پرده خود را نشان می‌دهد و میان انسان و خدا هیچ حاجبی نیست. دو سمت راه معرفت نزدیک است: هم عارف به معروف نزدیک است و هم معروف به عارف نزدیک است (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۱۲۹)؛ بنابراین، انسانی که از خود شروع به شناخت می‌کند با معیار بیرونی سراغ حقیقت شناخت خود می‌رود، اما وقتی با اصالت به خدا از خود شروع به شناخت می‌کند، با معیار درونی (خدا) به حقیقت شناخت می‌رود. معنای «اعرفوا الله بالله» همین است که انسان نخست خدا را و سپس به برکت او خود را می‌بیند؛ زیرا خدا در همه جا حضور دارد و در هیچ‌جا هم حلول ندارد. این‌گونه معرفت، شناخت خدا به خداست (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۱۲۹).

آیت‌الله جوادی آملی در پرتو تفسیر صحیح شناخت خدا با خدا، حصر راه شناخت خدا در شناخت او از راه خودش می‌داند. اگر کسی بخواهد خدا را بشناسد، باید از همین راه بشناسد و راه

دیگری نیست؛ در نتیجه، تنها راه شناخت همین راه خواهد بود. انسان همه چیز را با حجاب می‌شناسد؛ برای مثال، درخت را با مفهوم آن می‌شناسد که آن مفهوم، حاجب میان شخص عالم و درخت است. همه علوم حصولی چنین‌اند که صورتی از آنها در ذهن انسان است. انسان صاحب صورت را از راه صورت می‌شناسد و صاحب مثال یا ممثل را با مثال می‌شناسد، اما خداوند را با این نوع معرفت‌ها نمی‌توان شناخت. او ماهیتی ندارد که با ماهیت شناخته شود، بلکه حقیقت او همان است که در خارج است و از این‌رو در ذهن تصور نمی‌شود، یعنی نمی‌شود از آن مفهوم گرفت؛ زیرا اگر فرد یا مصداق، تصور شدنی نباشد، هرگز نمی‌توان از آن مفهوم انتزاع کرد. موحد کسی است که الله را به الله بشناسد، بلکه بالاتر از این باید غیر خدا را نیز با خدا بشناسد (جوادی آملی، همان، ص ۱۳۱-۱۳۲).

در یک تقسیم کلی، دو راه شناخت بیشتر وجود ندارد: معرفت یا انفسی است یا آفاقی. معرفت انفسی، تعلیمی است که با تزکیه و خودسازی آمیخته است؛ برخلاف معرفت آیات آفاقی که اگر انسان از راه معرفت آنها وارد شود، بایستی دوباره به درون خود برگردد و از خویش بپرسد که زمین، آسمان و معادن را خالق حکیمی آفریده است؟؛ آیا من در برابر این خالق وظیفه‌ای دارم؟ اینجا انسان باید دوباره راه جدیدی را آغاز کند، اما اگر انسان از راه آیات انفسی به شناخت خداوند بپردازد، در همین راه، شئون نفسانی و درجات آن، دوست و دشمن، افراط و تفریط و قسط و عدل را می‌شناسد؛ پس انسان در معرفت انفسی در عین حال که می‌خواهد از این راه بگذرد و ترقی کند و به خدا برسد، خودش را هم خواهد شناخت؛ آنگاه وظیفه خود را نسبت به خدا خواهد دانست (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۱۲۶)؛ بنابراین، جهت شناخت از خدا به خدا و از خدا به خود و از خدا به غیر است که با کدهای به‌دست آمده از داستان خلق حضرت آدم قرابت خاصی دارد (جدول ۴) و نشان از جهت‌گیری پارادایم اسلامی به سوی خداست که در درون انسان و نه بیرون رخ می‌دهد و می‌توان این امر را با مسئله فطرت تبیین نمود؛ زیرا فعلیت فطرت است که انسان را به توحید می‌رساند.

در معماری گذشته نیز زمانی پدیده اهلیت یافتن معمار مطرح می‌شد؛ به این معنا که در نخستین قدم‌ها می‌بایست در توقف در عادات بد، خودبینی، خودپسندی‌ها و غرور و دنیاطلبی پرهیز نموده و وجود خویش را آماده برای درک و دریافت رموز نماید (ندیمی، ۱۳۷۵)، یعنی ابتدا معرفت‌شناسی خود را به سوی فطرت و فطریات جهت‌دهی داده و سپس به علم معماری می‌اندیشید و فطرت معیار صدق گزاره‌های علمی او محسوب می‌شد. به عبارتی نخستین اصلی که در چارچوب رساله معماریه در حوزه معرفتی پرداخته شده است، اصل توحید یا نگرش توحیدی یا

وحدت بین است (آقاشریفیان اصفهانی و امین‌پور، ۱۳۹۲) که هدایتگر دیگر اندیشه‌های او بود و این برآمده از معرفت مبتنی بر گزاره‌های فطری حاصل می‌آمد.

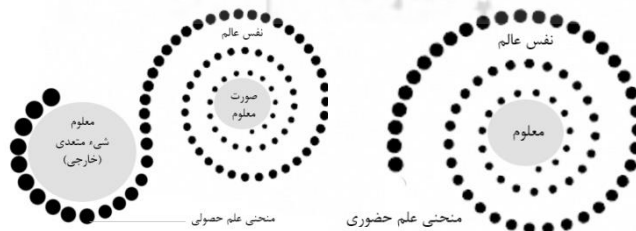
۷. فطرت و ابریارادایم درون‌گرا

«فطرت» صبغه الهی داشته و از جنس عقل است. کلمه فطرت پیش از قرآن سابقه‌ای ندارد و برای نخستین بار، قرآن این واژه را در مورد انسان به‌کار برده است. فطرت به‌عنوان پایگاه متقن معرفت‌شناسی انسان مطرح می‌شود. در ارتباط با این نسبت حضرت علی علیه السلام می‌فرماید: «علم دو گونه است: فطری و شنیدنی (اکتسابی) و دانش شنیدنی (اکتسابی) سودی نمی‌دهد، اگر علم فطری نباشد» (نهج‌البلاغه، حکمت ۳۳۸). فطرت نشان از اصالت علم درونی است. پژوهش حاضر این مبنا را نه تنها یک بستر، بلکه دارای خاصیتی می‌داند که می‌تواند معرفت را جهت‌دهی نماید.

شناخت مبتنی بر فطرت نیاز به معیار و روش دارد. عقل به‌عنوان حجت درونی برای شناخت فطریات اصالت دارد. جوادی آملی، فطرت را عامل جدا شدن انسان از حیوان (فصل اخیر) می‌داند که همان عقل و میل او در رسیدن به کمال مطلق است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۷)، یعنی می‌توان همان فطرت را در حوزه معرفتی عقل و هم در حوزه گرایشی دانست؛ شناخت‌هایی که عموماً فطری نامیده شده‌اند عبارت‌اند از:

- شناخت‌های حضوری و غیرمفهومی و بی‌واسطه انسان، مانند علم حضوری او به خودش، فطری و در سرشت و آفرینش اوست؛

- قضایای وجدانی که از علم حضوری حکایت می‌کنند؛ همانند اعتقاد به اینکه «من هستم» یا «من خوشحال هستم». این دسته از قضایا، از سنخ علم حصولی و مفهومی هستند، اما چون از علم حضوری بی‌واسطه حکایت می‌کنند، به آنها فطری گفته می‌شود. شیء بیرونی یک نقش اساسی در ذاتیات علم حصولی ایفا می‌کند، اما همین شیء هیچ نقش مقومی در «علم حضوری» ندارد (حائری یزدی، ۱۳۹۵، ص ۹۳) (شکل ۲).



شکل ۲. درون‌گرا بودن علم حضوری و برون‌گرا بودن علم حصولی

- قضایایی که عقل با تصور صحیح از موضوع و محمول و رابطه آنها، بی نیاز از حواس، شهود و استدلال، آنها را تصدیق می‌کند؛ همانند تصدیق به اینکه «اجتماع دو نقیض، محال است». به این دسته از قضایای فطری «اولیات یا بدیهیات اولیه» نیز گفته می‌شود؛

- قضایایی که استدلال آنها همراهشان است و برای تصدیق به آنها، نیازی به فکری و استدلال ساده یا پیچیده نیست؛ همانند تصدیق به اینکه «چهار، نصف هشت است». به این دسته از قضایای فطری، «بدیهیات ثانویه» نیز گفته می‌شود؛

- قضایای نظری نزدیک به بدیهی که عقل در تصدیق به آنها، نیازمند استدلال‌های پیچیده نیست و با استدلال ساده، به آنها تصدیق می‌کند؛ همانند تصدیق به اینکه «خدا هست». این قضایای فطری، نظری هستند و برخلاف بدیهیات ثانویه، به فکر و استدلال ساده نیازمندند؛

- در فلسفه اشراق، تمام قضایای بدیهی (وجدانیات، بدیهیات اولیه، بدیهیات ثانویه، مشاهدات، مجربات و...) را فطری و تمام قضایای نظری و غیربدیهی را غیرفطری می‌نامند (حسین‌زاده، ۱۳۹۰، ص ۲۴۴).

گرایش‌هایی که فطری نامیده شده‌اند:

- گرایش انسان به حقیقت‌جویی که از ابتدای زندگی تا انتها همراه اوست؛

- گرایش انسان به قدرت‌خواهی که جز از طریق حرکت به سوی منبع قدرت بیکران، آرام نمی‌یابد؛

- گرایش انسان به زیبادوستی و زیباآفرینی (هنر) که جز از طریق وصال به زیبایی مطلق و نامتناهی، فرو نمی‌نشیند؛

- گرایش به عشق و محبت ورزیدن که اوج شیفتگی و عشق، فدای محبوب شدن و پرستش اوست (حسین‌زاده، ۱۳۹۰، ص ۲۳۹-۲۴۴).

بنابراین فطرت انسان یک چیز نیست، بلکه انسان فطریاتی دارد (مطهری، ۱۳۹۴، ص ۲۹). منظور از اینکه انسان فطریاتی دارد، همان گرایش‌هایی است که در درون انسان بدون آموزش قرار دارند و نفس انسان در شناخت به آنها تعمیق می‌بخشد. گرایش به «حقیقت‌جویی»، گرایش به «خیر و فضیلت»، گرایش به «جمال و زیبایی»، گرایش به «خلاقیت، ابداع و عشق» و «پرستش» امور «فطری» هستند (مطهری، ۱۳۹۴، ص ۳۰) که بدان‌ها اشاره گردید.

بنابراین یکی از راهکارهای شناخت مبتنی بر فطرت آن است که معمار مسلمان بتواند تمام گزاره‌های علمی خود را مبتنی بر عقل نماید، یعنی از گزاره‌هایی که پشتوانه وهمی و نسبی دارند به دور باشد و از معرفت رئالیستی صدق و کذب با تکیه بر علم حضوری بهره بگیرد. امروزه معرفت‌شناسی نسبی‌گرا در حوزه معماری و ایجاد سبک‌های معماری مختلف (فولدینگ، دیکانسترکسن و...) در این حوزه جدا از اندیشه مبتنی بر فطرت و ثبوتات فطری شکل گرفته‌اند.

انسانی که باور به فطرت و امور ثابت آن دارد، معمولاً رئالیست است؛ چون معیار تشخیص درست از نادرست را به‌واسطه گزاره‌های بدیهی و ثابتات مورد نظر قرار می‌دهد؛ بنابراین، معمار بایستی متغیرات علم خود (فرم و کالبد معماری) را با تکیه بر شبکه معرفتی بر پایه ثابتات بنا نهاده شده است، تنظیم نماید؛ برای مثال، عدالت یک گرایش فطری است و جزء ثابتات است. معمار می‌تواند کالبد معماری را در همه شرایط مکان‌ها و زمان‌ها به‌گونه‌ای طراحی نماید که این امر ثابت در آن تجلی یابد؛ به عبارتی گرایش به ثابتات و معارف فطری و گرایش‌های فطری و تنظیم شبکه معرفتی و انسجام آن بر پایه بدیهیات، همه برآمده از همان ابریارادایم درونی معمار است که در ابتدای امر بر فطرت تکیه دارد و این دقیقه مقابل با علم معماری مدرن است؛ معمار مدرن غربی با تکیه بر انسان‌شناسی داروینستی برای انسان فطرتی قائل نیست؛ انسان‌شناسی پدیدارشناسان و آگزیستانسیالیستی که بر جهان‌بینی بسیاری از معماران تأثیرگذار بوده است، به‌نوعی مبتنی بر تکامل‌گرایی است، یعنی امر ثابت را نمی‌پذیرد؛ به عبارتی نگاه انسان به خود در این مکتب به معنای رسیدن به توحید نیست (معماریان، ۱۳۹۱، ص ۱۷۶)، بلکه نگاه بیرونی و رسانه‌ای دارد، یعنی معمار مدرن در تلاش است در پارادایم مدرن به‌جای آنکه بر نیازهای فطری کاربران پاسخگو باشد، برای معرفی شخصیت خود و سبک خود و نهاد اقتصادی خود تلاش می‌کند و یا در وضعیت مطلوب آن صرفاً به نیازهای مادی و دنیایی کاربر توجه دارد و نقش فضا در تربیت روح و رفتار انسان را نادیده می‌گیرد (ر.ک: نقره‌کار، ۱۳۸۷) که این نوع نگرش برگرفته از همان ابریارادایمی است که به علت اصالت‌دهی به طبیعت و انسان، از خدا فاصله می‌گیرد، یعنی جهت بیرونی پیدا می‌کند و کثرت‌گرا و نسبی‌گرا می‌شود. نسبی‌گرایی در معرفت‌شناسی و کثرت‌گرایی در عمل معماران پست‌مدرن برآمده از اصالت‌دهی به بیرون یعنی جامعه، بستر و همه‌چیز جز خداست و همین امر سبب شده است که معماری غربی مناسب انسان فطرت‌مدار نباشد؛ برای مثال، ترویج فضاهای باز و پلان آزاد و شفافیت گسترده همواره موضوعی مانند حیا را که مسئله فطری در وجود انسان‌هاست و -در بخش خلقت حضرت آدم نیز بدان اشاره شد- به چالش می‌کشد؛ زیرا بی‌توجهی به فطریاتی مانند حیا حاصل ابریارادایم برون‌گرایی است و حیا حاصل ابریارادایم درون‌گرایی است که در معماری اسلامی ساختار سیستم اندیشه و عمل معمار مسلمان را در گذشته رقم زده است (اشرفی، ۱۳۹۵، ص ۱۲۱).

در فتوت‌نامه بنایان، حیا به‌عنوان مؤلفه پایه در شناخت و نفس است. این رساله در صفت حیا اهتمام ویژه‌ای دارد و این صفت عامل اصلی در دستگاه معرفتی معماری می‌داند. «...اگر پرسند که کدام خصلت بنایان بیشتر به‌کار آید، بگو حیا...» (خان‌محمدی، ۱۳۷۰، ص ۱۵). رجوع به معماری گذشته ایران همواره نشان از جهت‌مداری معرفت‌شناسی معمار مسلمان به‌سوی درون در

تمام مؤلفه‌های شناختی او است. خانه پیرنیا در یزد (شکل ۳) براساس مؤلفه‌های معماری مورد مذاقه قرار گرفته است و می‌توان براساس جدول ۵ به ظهورات مؤلفه‌ها در معماری اشاره نمود. تمام مؤلفه‌هایی که در جدول ۵ بدان‌ها اشاره شده است با تکیه بر گرایش‌های فطری انسان در معماری وحدت کلی را میان اجزا برقرار ساخته‌اند. به عبارتی جهت‌دهی به مؤلفه‌های شناختی مانند عدل، قدر، شکر و... در راستای توحید سبب شده است که اجزای معماری مانند طاق‌ها، حیاط و بازشوها براساس نوع عملکرد بنا در راستای ارجاع معرفت مخاطب اثر به‌سوی مرکز هدایت شوند. قطبی شدن فضا و مکعبی بودن آن، حس حضور توحید و درون‌گرایی را افزایش می‌دهد. شکل طاقی ایوان‌ها و فرد بودن تکرار عناصر و گرایش نداشتن حرکت در تزئینات بنا و بهره‌گیری از هندسه انتزاعی به‌جای هندسه تشبیهی، ایجاد محورهای عمود بر هم متلاقی برای تکیه بر مرکز (حیاط یا حوض بنا)، ایجاد قرینگی برای تأکید بر مرکز همه نشان از یک‌جهت‌مندی درون‌گراست که برای رسیدن به یک وحدت کلی با فطرت انسانی شکل می‌گیرند، یعنی عقلانیت معمار مبتنی بر یکسری ثابتات که در جدول به‌عنوان مؤلفه‌های شناختی هستند، می‌تواند آثاری خلق نماید که در هر شرایط مکانی و زمانی مناسب فطرت انسانی باشد.



- تاکید بر درون‌گرایی و مرکزیت
 - استفاده از ریتم جهت انسجام بخشی به کثرت
- وجود حریم و عدم اشراقیت به بیرون در کل ساختار بنا
 - تکرار یک پیمون خاص در کل بنا

شکل ۳. خانه پیرنیا در یزد

جدول ۵. بررسی نوع تطابق مؤلفه‌های شناختی خانه پیرنیا با فطرت انسانی و ظهور الگوی معماری آن

مؤلفه شناختی	نوع تطابق با فطریات	تأثیر ابریارادایم درون‌گرا در شکل‌دهی مؤلفه‌های معماری
عدل	تقویت‌گرایی حقیقت‌جویی	قرارگیری هر چیزی سر جای خود و پرهیز از زیاده‌روی در یک حوزه
توحید	تقویت‌گرایی پرستش	مرکزگرا بودن اثر معماری، تکرار یک واحد در میان کثرت‌ها
قدر	تقویت‌گرایی به زیبایی	رعایت تناسب بنا با جسم و روح انسان و پرهیز از گرایش برون‌گرایانه به شناخت انسان (تناسبات صرفاً جسمی و مادی)
حیا	تقویت‌گرایی فضیلت	محرمیت فضایی، سادگی بنا و پرهیز از برون‌گرایی
شکر	تقویت‌گرایی به پرستش	پرهیز از اسراف و تزئینات بیهوده در اثر و پرهیز از خودنمایی
کرامت	تقویت‌گرایی به خیر	تکریم انسان به واسطه حضور طبیعت در اثر و پرهیز از طبیعت‌گرایی صرف
نظم الهی	تقویت‌گرایی به زیبایی	وجود تکرار در قاب‌های نما و ایجاد یک اثر موزون و پرهیز از ناهنجاری
امن	تقویت‌گرایی به حقیقت	ایجاد حریم و عدم اشرافیت در بنا (حیا را هم شامل می‌شود) و پرهیز از خودنمایی
عزت	تقویت‌گرایی به خیر	عدم بهره‌گیری از عناصر بیگانه و بهره‌مندی از عناصر خودی و پرهیز از برون‌نگری و فردگرایی

بر این اساس اگر معمار بتواند عقلانیتی مبتنی بر ثابتات را برای تنظیم متغیرات معماری ایجاد نماید، آثاری که خلق می‌شود مبتنی بر فطرت خواهند بود؛ بنابراین، شناخت عقلانیت یا همان کاربست عقل در معماری از موضوعات مهمی است که باید نقش ابریارادایم درون‌گرا در آن دیده شود.

۸. عقل و ابریارادایم درون‌گرا

مراد از عقل در کلام خدای تعالی ادراکی است که با سلامت فطرت برای انسان دست می‌دهد (بهشتی‌پور، ۱۳۹۰). در دیدگاه اسلامی عقل انواع دارد؛ بنابراین، بررسی رابطه هر یک از این عقول با فطرت و نقش آن در معماری و استخراج ابریارادایم حاصله از آنها اهمیت خواهد داشت؛ افزون‌بر تقسیم‌بندی عقل به عقل نظری و عملی، از منظر ارتباط با عالم ماده و عالم غیب، برخی علما عقل را به دو نوع «عقل جزئی» و «عقل کلی» تقسیم کردند.

۸-۱. عقل جزئی و عقل کلی

عقل جزئی با سود و زیان دنیایی و عالم طبیعت سروکار دارد و آغشته به «وهم»، «شک» و «شهوَت» است؛ اندیشه‌ای که از عقل جزئی حاصل می‌شود، از نوع «تفکر» است و این عقل را عقل حسابگر نیز نامیده‌اند. در حالی که عقل کلی، از «شک» و «وهم» و «شهوَت» و... در امان است و به دنبال آخرت و درک عالم غیب است. عقل کلی که فوق عقل جزئی است (ابراهیمی‌دینانی، ۱۳۹۴، ص ۱۵۲)، عامل جهت‌دهی به معارف و عقل جزئی است و به آنها انسجام می‌بخشد؛ یعنی ایجاد یک نظام فکری منسجم می‌کند (مطهری، ۱۳۹۴، ص ۴۵) که این نظام فکری انسجام‌یافته می‌تواند در عمل و در فعل معماران ظهورات وحدت‌گونه و توحیدی داشته باشد؛ اندیشه‌ای که عقل کلی بر آن استوار است، از نوع «تذکر» است. تذکر از تعقل و تفکر برتر

است؛ زیرا تعقل طلب کردن مطلوب است و تذکر یافتن آن است (ابن شعبه، ۱۳۸۲، ص ۳۰۱). ذکر، بالاترین مرتبه معرفت است. به عبارتی نوعی درون بینی مدام است که در تمام احوالات با انسان است. انسانی که دائماً سیر در آفاق دارد، توان ذکر ندارد، مگر آنکه آفاق را در اتحاد با انفس بیند. حضرت علی علیه السلام می فرماید: «چون خبری بشنوید، در آن با خرد ژرف نگر؛ «تعقل» کنید، نه با خرد گزارشگر که گزارشگران دانش فراوان اند و ژرف نگران در آن اندک» (نهج البلاغه، ۱۳۷۸، ص ۱۱۳۰)؛ بنابراین، عقل کلی نتیجه ابرپارادایم درون گراست، در حالی که عقل جزئی با توجه به معارف بسیاری که در حوزه طبیعت به دست می آورد، نمی تواند انسجام میان آنها برقرار نماید و معمولاً دچار کثرت اندیشی می شود که در واقع نشان از جهت گیری بیرونی علم دارد؛ بر این اساس عقل جزئی در معماری زمانی می تواند کارآمد و در راستای مقاصد فطرت باشد که در راستای عقل کلی یا همان ابرپارادایم درون گرا فعلیت بیابد.

۸-۲. عقل معاش و عقل معاد

عقل، به اعتبار توجه آن به دنیا و آخرت، به عقل معاد و معاش تقسیم می شود که عقل معاش همان عقل جزئی را برمی تابد و عقل معاد همان عقل کلی است که بدان اشاره شد. عقل معاش مانند عقل جزئی شناخت افقی دارد، یعنی جهت دهی در آن موضوعیتی ندارد، مگر اینکه در مسیر گرایش های فطرتی ابرپارادایم درون گرا قرار بگیرد در غیر این صورت برون گراست، اما عقلی که به شناخت تعمیق می بخشد، عقل معاد یا همان عقل کلی است که در ذیل ابرپارادایم درون گرا به شناخت می رسد و اندیشه از نوع تذکر دارد که اشاره گردید.

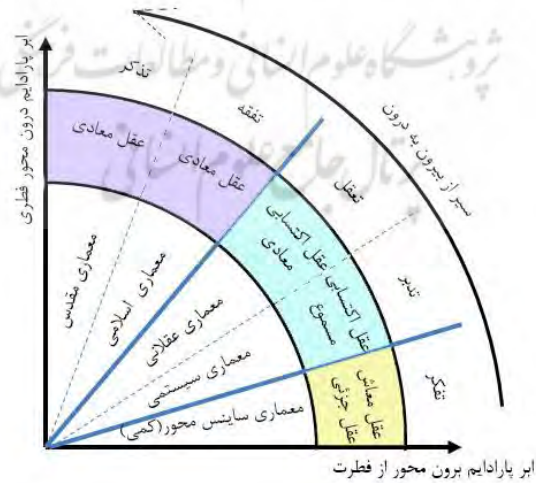
سه واژه دیگر «تعقل»، «تفقه» و «تدبر» در قرآن وجود دارد که بایستی جایگاه آنها در میان عقول مشخص گردد. تعقل پس از تفکر به نیرویی گویند که انسان نفس خود را حبس کند و نگذارد که داده های باطل به او سرایت نماید، اما فهم عمیق به حقیقت یک چیز را فقه می گویند که در واقع حاصل تعقل محسوب می شود (ابن شعبه، ۱۳۸۲، ص ۳۰۱)، اما تدبر به معنای عاقبت اندیشی است، یعنی اندیشیدن در پشت امور (راغب اصفهانی، ۱۳۸۴). تدبر، تفکری است که منتج به تعقل می شود و سعی می کند میان پراکندگی ها، ارتباط برقرار کند و میان «تفکر» و «تعقل» پل می زند تا تعقل را به سمت باطن گرایی سوق دهد (شکل ۴ و ۵). اگر سیر تفکر تا تذکر مورد توجه قرار داده شود، همواره سیر کثرت به وحدت یا سیر برون به درون در آن ملاحظه می گردد. تفکر بالاترین کثرت معارف را در حوزه عقل جزئی دارد و تذکر بالاترین وحدت و انسجام معارف را در عقل کلی دارد و معارف دیگر در طیفی میان این دو سطح قرار می گیرند و براساس نوع جهت گیری عقل معمار ظهور متفاوتی پیدا می کنند (نمودار ۱).



شکل ۴. نقش دو ابریارادایم در شناخت‌شناسی علوم و هنر



شکل ۵. تدبیر و تفقه پل رسیدن به عقل معاد



نمودار ۱. معماری متناظر هر یک از عقلول

نوع معماری	نوع ابرپارادایم برون‌گرا و درون‌گرا	مصادیق معماری
معماری کمی یا علم‌محور	برون‌گرایی: جدایی از طبیعت و خدا و تمرکز بر ذهن انسان	معماری، پارامتریک، معماری دیجیتال، معماری متا و ...
معماری سیستمی ۱	برون‌گرایی: جدایی از خدا و تمرکز بر طبیعت و انسان	معماری ارگانیک، معماری سبز، معماری اقلیمی
معماری سیستمی ۲	درون‌گرایی: اتحاد مبتنی بر فطرت	معماری پایدار سنتی
معماری عقلانی	درون‌گرایی: اتحاد مبتنی بر فطرت	معماری بومی، معماری سنتی
معماری اسلامی	درون‌گرایی: اتحاد مبتنی بر فطرت با راهنمای وحی الهی	معماری سنتی اسلامی
معماری مقدس	درون‌گرایی: اتحاد مبتنی بر وحی	معماری کعبه

ظهور «محرمیت فضایی»، «درون‌گرایی صوری»، «قانون‌مداری»، «سادگی»، «حفظ حریم»، «رعایت حقوق همسایگی»، «احسان» و ... نشان از ابرپارادایم درون‌گراست که در معماری بومی و سنتی با تعقل به‌دست آمده است که در مرتبه بالاتر و گرایش به درون‌گرایی در اصولی همچون «تذکره دهی»، «احسان»، «حس حضور»، «مستوری»، «عبودیت» در قالب معماری اسلامی «مساجد» که برخاسته از عقل معاد است، خود را نشان می‌دهد که اوج این نوع ابرپارادایم در دستگاه معرفت‌شناسی با اندیشه تذکر است که نتیجه آن «معماری مقدس یا همان خانه خدا» است (نمودار ۱).

با توجه به جایگاه فطرت و عقلانیت به‌دست آمده از آن می‌توان چنین بیان نمود که معماری اسلامی فعل انسانی است که در ابرپارادایم درون‌گرا می‌اندیشد و درون این ابرپارادایم، پارادایمی ایجاد می‌کند که مبتنی بر ثبات و اصول و معیارهاست. حقیقت یک اثر معماری در معنای آن نهفته است و نظام معنایی معماری اسلامی همواره در توحید خلاصه می‌شود و تمام سازوکار ساختارهای معماری در گذشته بر این اصل استوار بوده است که بتواند با توجه به مرکز و درون در آثار معماری هدف ابرپارادایم اسلامی را محقق سازد. در مثالی که در مورد خانه پیرنیا آورده شد، حقیقت اثر خانه با ارجاع به اصول فطری قابل دستیابی است؛ مخاطبی که در ابرپارادایم درون‌گرا می‌اندیشد، درون‌گرایی را صرفاً به بحث اقلیمی پیوند نمی‌دهد؛ زیرا در گذشته خانه‌هایی درون‌گرا وجود داشتند، ولی در اقلیم دیگری شکل گرفتند (مانند برخی از خانه‌های تاریخی گرگان و ...). درون‌گرایی برای چنین مخاطبی حقایقی همچون «حیا و مستوری» و یا «عدل» را به‌واسطه مفهوم افقی‌گرایی و ریتم در بنا تجلی می‌نماید. او هرآنچه را که در صورت اثر می‌یابد با رساندن و تأویل آن به ابرپارادایم درون‌گرا یا همان فطرت به حقیقتش می‌اندیشد که همان معنا یا امر ثابت در معماری است.

۹. جمع‌بندی

واژه «پارادایم» امروزه در حوزه‌های مختلف علوم مطرح می‌شود، اما اینکه پارادایم‌ها چه جهتی را در علوم دنبال می‌نمایند معمولاً مورد غفلت واقع شده است. پژوهش حاضر سعی نموده است با بحث در مورد انسان‌شناسی و هستی‌شناسی به‌عنوان عوامل جهت‌دهنده به پارادایم، جهت معرفت‌شناسی را در پارادایم اسلامی مشخص نماید و آن را از این جهت که پیش‌فرضی پیش از پارادایم است، «ابریارادایم» نامیده است. بر این اساس باید توجه نمود که جهت‌مداری معرفت براساس هستی و انسان‌شناسی رقم می‌خورد. توجه به ابریارادایم می‌تواند سنخیت پارادایم‌های مختلف را در پژوهش معماری مشخص نماید. با تعریف درون‌گرایی و برون‌گرایی باید اشاره نمود وقتی اثر معماری نقد می‌شود، باید ابریارادایم آن نقد شود. امر ثابت در پارادایم اسلامی که حاصل جهت‌گیری انسان به سوی خداست معیار مناسبی برای شناخت ابریارادایم درون‌گراست؛ زیرا انسان مسلمان همواره در تلاش است تا در تمام معارف و افعال خود نظام ایجاد کند و همه را به وحدت برساند که این وحدت با نگاه درون‌بین سنخیت دارد؛ بنابراین، اگر مبانی فلسفی خاص هر علمی، پارادایم آن علم محسوب شود، جهت آن مبانی اینکه درون‌محور است یا برون‌محور است، ابریارادایم آن محسوب می‌گردد. کدهای محوری و انتخابی که از مؤلفه‌های مختلف اخذ شده است همواره نشان از یک جهت در اسلام دارد و آن جهت درونی است که با اصالت به خدا ایجاد می‌شود (جدول ۷ و شکل ۶).

جدول ۷. کدهای انتخابی جهت نیل به ابریارادایم در شناخت در پارادایم اسلام

مؤلفه‌های شناختی در معمار مسلمان	نوع معیت	نوع ابریارادایم (جهت شناخت)
ایمان قبل از عمل معماری	معیت اتحادی قلب انسان با خدا	ایمان = امر درونی، ابریارادایم = درون‌گرا
علم حضور قبل از علم حصول	معیت اتحادی قلب انسان با خدا	حضور = امر درونی، ابریارادایم = درون‌گرا
نقش فطرت در بایدهای انسانی	معیت اتحادی قلب انسان با خدا	فطرت = امر درونی، ابریارادایم = درون‌گرا
ایمان شرط حقیقت علم	معیت اتحادی قلب انسان با خدا	ایمان = امر درونی، ابریارادایم = درون‌گرا
اصالت شناخت آیات	معیت اتحادی قلب انسان با خدا	آیه = حکایت امر درونی، ابریارادایم = درون‌گرا
اصالت به غیب و واقعی دانستن آن	معیت اتحادی انسان با خدا	غیب = امر درونی، ابریارادایم = درون‌گرا
نقش مهم فواد در شناخت	معیت اتحادی قلب انسان با خدا	فواد = امر درونی، ابریارادایم = درون‌گرا
تأکید بر نور افاضی علم	معیت اتحادی قلب انسان با خدا	نور علم = امر درونی، ابریارادایم = درون‌گرا
تزکیه و تقوا شرط دریافت علم	معیت اتحادی قلب انسان با خدا	تزکیه = امر درونی، ابریارادایم = درون‌گرا



شکل ۶. سیر معرفتی دو نفس متفاوت مادی و متاله در معماری

بنابراین، اصل درون‌گرایی در معماری مانند دیگر مؤلفه‌ها (نظم‌دهی، محوریت، تقارن، سلسله‌مراتب، ریتم و...) خاصیت ماهیت‌گونه و عوارضی ندارند، بلکه شأن وجودی دارد که انتخاب نکردن آن، حقیقت اثر را تغییر می‌دهد و این در حالی است که اثر برون‌گرا شأن وجودی پایین‌تری دارد. بی‌توجه به نمای بیرون، عدم وجود بازشو در بیرون بنا، مرکزیت مساجد در محلات، افقی بودن مساجد، ساده بودن مساجد، وجود فضای بینابینی در انتقال بیرون به درون، بهره‌گیری از فرم چلیپا در مساجد، چهار ایوانی کردن آنها، تفکیک فضای جنسیتی، جدا نکردن بعد مکانی اعضای خانواده پس از ازدواج، تعیین نوع کوچه در متناسب با جنسیت و... نشان از هستی‌شناسی و ابرپارادایم درون‌گرایانه دارد که بر پایه فطرت انسانی است. به عبارت قوی‌تر، درون‌گرایی علت نه معلول و همین علت می‌تواند معلول‌های بی‌شماری را در عرض همدیگر پدید آورد، مانند عدد یک است که در اعداد تکرار می‌شود و این تفاوت دارد با درون‌گرایی‌ای که خود معلول ذهن معمار باشد.

نتیجه‌گیری

با مطالعه مؤلفه‌های عقل و فطرت به‌عنوان وجه ممیزه انسان از دیگر موجودات و نقش آنها در بحث معرفتی اسلام، همواره کدهایی استخراج گردید که این کدها نشان از جهت بیرون به درون داشتند. کدهای انتخابی و محوری این مؤلفه‌ها همواره این موضوع را آشکار می‌نمود که مسئله شناخت در اسلام مبتنی بر فطرت انسانی استوار است و از جهتی تبعیت می‌کند که این جهت در پارادایم غرب موضوعیت ندارد - البته برای مطالعه مجال دیگری را می‌طلبد - پژوهش حاضر این

جهت را از آنجاکه بر تمامی معارف پارادایم اسلام سایه‌اندازی می‌نماید، ابریارادایم نامیده است و همواره بر این مدعاست که آنچه به‌عنوان مقوله درون‌گرایی در معماری اسلامی بروز یافته است، برخاسته از مسائل اجتماعی، امنیتی، اقلیمی و... نیست، بلکه وجود جهت‌مداری در معرفت‌شناسی معمار مسلمان سبب تحقق آن شده است. آثار معماری اسلامی در جهان علی‌رغم مناسبات متفاوت اقلیمی-اجتماعی، از یک‌جهت پیروی نمودند و آن جهت، جهت درون‌گرا یا توحیدی است. به عبارتی نمی‌توان اثر اسلامی خلق نمود و شناخت درون‌محورانه نسبت به پدیده‌ها و خود اثر معماری نداشت؛ بنابراین، میزان نزدیک بودن اثر معماری به حقیقت هستی با فاعلیت معمار و نوع معرفت‌شناسی او آمیخته است، اندیشه معطوف به درون که از معمار آیت‌بین حاصل می‌شود، زمینه را برای ایجاد مؤلفه‌های درون‌گرا در اثر اسلامی مهیا می‌سازد و این ابریارادایم یا جهت درون‌گرا می‌تواند به‌عنوان یک عامل کنترل‌گر در سیر حقیقت به اثر عمل نماید و نقادی آثار اسلامی را به حقیقت واقع نزدیک‌تر کند.

پی‌نوشت

۱. ر. ک: «إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا وَعَدَّ اللَّهُ حَقًّا إِنَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ لِيَجْزِيَ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ بِالْقِسْطِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ شَرَابٌ مِّنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ: بازگشت همه شما به سوی اوست، این وعده خدا حق است که همو خلقت را آغاز کرد و همو خلق را به سوی خود برمی‌گرداند تا کسانی را که ایمان آورده، اعمال صالح کردند به عدالت پاداش دهد و کسانی که کفر ورزیدند برای آنان شرابی از آب جوشان جهنم است و به خاطر کفرشان عذابی دردناک دارند» (یونس، ۴)؛ «مَا كَانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ أَنْ يَتَخَلَّفُوا عَنِ رَسُولِ اللَّهِ وَلَا يُرْعَبُوا بَأَنْفُسِهِمْ عَنِ نَفْسِهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ وَلَا حَمَصَةٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَطَّوْنُ مَوْطِئًا يَغِيظُ الْكُفَّارَ وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوِّ نَيْلًا إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ إِنَّ اللَّهَ لَا يُضِعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ: مردم مدینه و بادیه‌نشینان اطرافشان نباید از پیغمبر خدا تخلف کنند و نه جان خویش از جان وی عزیزتر دارند، این به خاطر آن است که در راه خدا تشنگی و رنج و گرسنگی به آنان نمی‌رسد و در جایی که کافران را به خشم آورد قدم نمی‌گذارند و ضربه‌ای از دشمن نمی‌خورند، مگر آنکه به عوض آن برای ایشان عمل صالحی نویسند که خدا پاداش نیکو کاران را تباه نمی‌کند» (توبه، ۱۲۰)

....و

منابع

- * قرآن کریم
- * نهج البلاغه
۱. آفاشرفیان اصفهانی، مهرداد و احمد امین‌پور (۱۳۹۲)، «فتوت‌نامه معماری اصول چهارده‌گانه اخلاق حرفه‌ای معماری و شهرسازی»، نشریه فیروزه اسلام، ش ۱، ص ۶۹-۹۰.
 ۲. آملی، سیدحیدر (۱۳۸۲)، تفسیر المحيط الأعظم و البحر الخضم فی تأویل کتاب الله العزیز المحکم، تهران: انتشارت نور علی نور.
 ۳. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۹۴)، از محسوس تا معقول، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
 ۴. ابن سینا (۱۳۸۱)، الشفاء، ج ۲، قم: مکتبه آیت الله العظمی المرعشی.
 ۵. ابن شعبه، حسن بن علی (۱۳۸۲)، تحف العقول، ترجمه صادق حسین‌زاده، قم: آل علی.
 ۶. اشرفی، نسیم (۱۳۹۵)، مبانی نظری معماری با تکیه بر نگرش سیستمی، تهران: جهاد دانشگاهی.
 ۷. اشرفی، نسیم (۱۴۰۰)، نظریه معرفت‌شناسی در معماری اسلامی، نجف‌آباد: دانشگاه آزاد اسلامی.
 ۸. بستان، حسین (۱۳۸۸)، «جامعه‌شناسی اسلامی: به سوی یک پارادایم»، روش‌شناسی علوم انسانی، (۶۱) ۱۵، ص ۷-۲۸.
 ۹. بهشتی‌پور، روح‌الله (۱۳۹۰)، «عقل و وحی از نظر علامه طباطبایی»، فلسفه و کلام، ش ۹، ص ۵-۲۴.
 ۱۰. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹)، انسان از آغاز تا انجام، قم: مرکز نشر اسراء.
 ۱۱. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۲)، فطرت در قرآن، ج ۱۲، تهران: نشر اسراء.
 ۱۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۱)، تسنیم، ج ۲۴، تهران: نشر اسراء.
 ۱۳. حائری یزدی، مهدی (۱۳۹۱)، اصول معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی: علم حضوری، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
 ۱۴. حائری یزدی، مهدی (۱۳۹۵)، اصول معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی: علم حضوری، ترجمه مرتضی پویان، تهران: انتشارات علم.

۱۵. حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۸۵)، دروس معرفت نفس، قم: الف لام میم.
۱۶. حسین‌زاده، محمد (۱۳۹۴)، معرفت‌شناسی، تهران: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۷. حسین‌زاده، محمد (۱۳۹۰)، نگاهی معرفت‌شناختی به وحی، الهام، تجربه دینی و عرفانی و فطرت، تهران: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۸. خان‌محمدی، علی‌اکبر (۱۳۷۰)، «فتوت‌نامه معماران و بنایان»، دوره ۲، ش ۵، ص ۸-۲۰.
۱۹. خمینی، روح‌الله (۱۳۸۸)، چهل حدیث، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۲۰. راغب اصفهانی، حسین‌بن‌محمد (۱۳۸۴)، مفردات الفاظ قرآنی، قم: ذوی‌القربی.
۲۱. سهرودی، شهاب‌الدین (۱۳۷۳)، مجموعه مصنفات، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۲. صدرالمتالهین، محمدبن‌ابراهیم (۱۳۸۲)، شرح و تعلیقه صدر المتالهین بر الهیات شفاء، ج ۳، تهران: مؤسسه بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۳. صدوق، محمدبن‌علی (۱۳۹۸)، التوحید، قم: الموسسه النشر الاسلامی.
۲۴. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۶ ق)، نهاية الحکمة، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۲۵. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۰)، تفسیرالمیزان، ج ۱۶، قم: دارالمجتبی.
۲۶. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۰)، تفسیرالمیزان، ج ۱، قم: دارالمجتبی.
۲۷. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۹۰)، تفسیرالمیزان، ج ۳، قم: دارالمجتبی.
۲۸. طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۶۱)، نقداً المحصل، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۲۹. غزالی، احمد (۱۳۸۵)، دو رسانه عرفانی در عشق احمد غزالی و سیف‌الدین باخرزی، به کوشش ایرج افشار، تهران: مئوچهری.
۳۰. فارابی، ابونصر (۱۴۱۲ ق)، التنبیه علی سبیل السعادة، تهران: حکمت.
۳۱. فعالی، محمدتقی (۱۳۹۵)، «چیستی معرفت از منظر فلسفه و دین»، فصلنامه عقل و دین، ش ۱۵، ص ۱۲۱-۱۴۵.
۳۲. فکوری، محسن؛ محسن فهیم و مجتبی جعفری (۱۳۹۷)، «آفرینش انسان از هبوط جسم تا صعود روح در اندیشه ملاصدرا»، معرفت فلسفی، ش ۲، ص ۲۵-۳۷.
۳۳. کلینی‌رازی، ابی‌جعفر محمدبن‌اسحاق (۱۳۹۴)، اصول کافی، ج ۱، ترجمه محمود جعفرعلی، تهران: مبین اندیشه.
۳۴. کوهن توماس (۱۳۶۹)، ساختار انقلاب‌های علمی، مترجم: احمد آرام، تهران: سمت.
۳۵. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ ق)، بحارالانوار، ج ۵۳، تهران: دارالکتاب الاسلامیه.

۳۶. مطهری، مرتضی (۱۳۵۶)، مسئله شناخت، تهران: انتشارات صدرا.
۳۷. مطهری، مرتضی (۱۳۹۴ الف)، فطرت، تهران: انتشارات صدرا.
۳۸. مطهری، مرتضی (۱۳۹۴ ب)، آزادی بندگی؛ طرح مطالعاتی آثار استاد شهید مطهری، تنظیم: سیدمحمد صالح هاشمی گلپایگانی، تهران: بینش مطهر.
۳۹. خاکی قراملکی، محمدرضا (۱۳۹۱)، تحول در علوم انسانی، قم: فرهنگستان اسلامی قم.
۴۰. خزاعی، زهرا (۱۳۹۳)، «معرفت شناسی فضیلت: ماهیت، خاستگاه و رویکردها»، نشریه علمی فلسفه و کلام، ش ۲.
۴۱. ناری قمی، مسعود (۱۳۸۹)، «مطالعه‌ای معنانشناختی در باب مفهوم درون‌گرایی در شهر اسلامی»، نشریه معماری و شهرسازی (۴۳)، ص ۶۹-۸۲.
۴۲. ندیمی، هادی (۱۳۷۵)، «آیین جوانمردان و طریقت معماران: سیری در فتوت‌نامه‌های معماران و بنایان و حرف وابسته»، ش ۲۱ و ۲۲.
۴۳. نصر، سیدحسین (۱۳۸۲)، آموزه‌های صوفیان از دیروز تا امروز، ترجمه محمدهادی امینی و حسین حیدری، تهران: قسیده سرا.
۴۴. نقره‌کار، عبدالحمید (۱۳۸۷)، درآمدی بر هویت اسلامی در معماری، تهران: نشر پیام سیما.
45. Code, L. (1987), *Epistemic Responsibility*, Hanover, NH: University Press of New England.
46. Crips, Roger (1996), "Modern moral philosophy and the virtues", In: *How Should One Live? Essays on the Virtues*.
47. Fricker, M. (2007), *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*, Oxford: Oxford University Press.
48. Greco, J. (2003), "Knowledge as Credit for True Belief", in Michael DePaul and Linda Zagzebski (eds.), *Intellectual*.
49. Montmarquet, J. (2018), "Do epistemic virtues require a motivation for truth?". In *The routledge handbook of virtue epistemology*, Routledge.
50. Sosa, E. (1991), *Knowledge in Perspective: Selected Essays in Epistemology*. Cambridge: Cambridge University Press.
51. Zagzebski, L (1998), "Virtue Epistemology", in: *Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward Craig. London: Routledge.