

# بررسی و تبیین بنیان‌های وجودی، معرفتی و روشی عقلانیت پیشرفت (توسعه تعالی بخش)

تاریخ دریافت ۱۴۰۱/۰۳/۱۱

تاریخ پذیرش ۱۴۰۱/۰۸/۱۱

حسین رمضانی\*

۹۳

پیش

سال بیست و هشتم / شماره ۱۰۵ / پاییز ۱۴۰۱

## چکیده

«عقلانیت پیشرفت» تبیین‌کننده چیرستی، چرایی و چگونگی «پیشرفت» است. از آن جهت که جوهره عقلانیت را نظر و عمل انسان و جامعه پدید می‌آورد و نظر و عمل متفرع بر هستی اندیشنده، فعال و خلاق «انسان بما هو انسان» است، برای درک ابعاد «عقلانیت پیشرفت» منطقاً لازم است بنیان‌های وجودی و فطری نظر و عمل انسان، معطوف به پیشرفت بررسی شوند. در نگاه هستی‌شناختی حکمت و معرفت اسلامی، نظر و عمل انسان و به تبع انسان، جامعه، حقایقی درهم‌تنیده‌اند؛ در نتیجه تبیین بنیادهای عقلانیت در پیوند وجودی با جوهر عقلانی و فطرت تعالی‌یابنده نوع انسان، همراه با درک وجودی و معرفتی، به نحو توأمان رقم خواهد خورد. متناظر با مبادی وجودی و معرفتی، روش پیشرفت شناسایی می‌شود. با درک این معنا، مقاله حاضر سعی دارد با بهره‌گیری از روش تحلیل عقلانی موضوعات و مسائل در چارچوب مفهومی و نظری مبانی حکمی و معرفتی اسلامی به تبیین عقلانیت پیشرفت پردازد. در این راستا به تبیین تقویم معرفتی و نحوه امتدادیابی اجتماعی و تاریخی اندیشه پیشرفت، الثفات به چیرستی فهم منفتح واقعیت پیشرفت، تبیین لایه‌های معرفت و واقعیت در تناظر با مراتب وجودی انسان و عالم انسانی، شناسایی چیرستی تعالی و چگونگی تحقق نظری و عملی آن و مراتب استکمال عقلی در ابعاد تعالی انفسی (فرهنگی) و آفاقی (تمدنی) جامعه انسانی و روند تحقق پیشرفت در پرتو عبودیت، تعالی وجودی و شکوفایی عقلانی انسان پرداخته و تلاش کرده است تصویری از «عقلانیت پیشرفت» از منظر حکمت و معرفت اسلامی ارائه نماید.

واژگان کلیدی: عقلانیت، پیشرفت، توسعه، تعالی، فرهنگ، تمدن.

\* استادیار گروه فلسفه پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. h.ramezani@chmail.ir

پیشرفت و توسعه‌یافتگی در ابتدای امر و در یک نگاه کلان و مبتنی بر روی‌کردی واقع‌گرایانه به کلیت هستی انسان و جامعه به «تراز مطلوبی از حیات انسانی» در مستوای تاریخی و اجتماعی اطلاق می‌شود. «پیشرفت» بیان‌گر تراز مطلوب حیات انسانی یک قوم یا جامعه و یا کلیت نوع بشر در گذار تاریخی است (استنفورد، ۱۳۸۴، ص ۴۹) و توسعه‌یافتگی به تراز مطلوب شاخصه‌های فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی یک جامعه یا بخشی از ملل یا کلیت نظام جهانی اطلاق می‌شود (موثقی، ۱۳۹۲، ص ۵). توسعه در وضعیت اجتماعی در خدمت پیشرفت و گذار تاریخی حیات انسانی در محدوده حیات یک قوم یا جامعه یا کلیت نوع بشر است. اینکه در واقعیت خارجی چه تراز یا توصیفی از مطلوبیت را باید پیشرفت یا توسعه‌یافتگی و فرایند تحقق آن را پیشرفت‌کردن و توسعه‌یافتن دانست، به موقف عقلانی و تجربی مشاهده‌گر نسبت به هستی، انسان و جامعه وابسته است. این موقف نظری، انبوهی از نظریات اندیشه‌ای، ارزشی و کاربردی را شامل می‌شود. در واقع مشاهده‌گر همواره با اتکای معرفتی به این نظریات، تعقل می‌کند و کنش می‌ورزد. عقلانیت در جامعه مبین پاسخ به پرسش‌های بنیادین درباره چستی، چرایی و چگونگی امور اجتماعی است؛ از تحلیل یک پدیدار اجتماعی گرفته تا کلیت نظام جامعه موضوع عقلانیت است. بدین روی هر گونه درکی از چستی، چرایی و چگونگی پیشرفت و توسعه یافتن وابسته به عقلانیتی است که زیربنای نظر و عمل در یک جامعه قرار گرفته است. البته ممکن است از یافته‌های نظری و عملی صحیح و قابل اعتنای جوامع، فرهنگ‌ها و ملل دیگر نیز در جهت درک ماهیت پیشرفت و نحوه توسعه یافتن به شکل ایجابی یا سلبی بهره برده شود؛ لکن مطلب مهم آن است که یافته‌های نظری و عملی دیگر جوامع، فرهنگ‌ها و ملل در دستگاه تحلیلی پدیدآمده از آگاهی به موقف نظری و موقعیت عملی امروز خود جامعه مورد بهره‌برداری قرار گیرد. تنها در این صورت است که می‌توان انتظار داشت تأمل در باب مفهوم، ابعاد نظری و عملی پیشرفت و افق پیش روی حرکت استکمالی یک جامعه، به هویت معرفتی و تاریخی آن جامعه وفادار بوده، مسیری اصیل را پیماید.

در چارچوب منظومه معرفت و حکمت اسلامی، مبانی نظری و ارزشی‌ای که مفهوم پیشرفت بر اساس آنها تقوّم معرفتی یافته و صورت‌بندی نظری می‌شود، برخی ناظر به واقعیات تکوینی‌اند، برخی ناظر به حقایق ارزشی‌اند و برخی ناظر به کیفیت عمل و رفتار فردی و اجتماعی انسان؛ به

عبارت دیگر تقوّم معرفتی مفهوم پیشرفت به مبانی هستی‌شناختی - اعم از انسان‌شناختی، جهان‌شناختی، انسان‌شناختی، جامعه‌شناختی و...-، ارزشی و اخلاقی و نظام احکام و هنجارهای پذیرفته‌شده برای مدیریت کنش فردی و اجتماعی انسان در جامعه وابسته است. بر همین وزن، در لسان دین نیز علم حقیقی حائز سه سنخ از دانش معرفی شده است: اعتقادات، اخلاق و فقه (کلینی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۴۹). این سه ساحت از مبانی هستی‌شناختی، ارزشی و هنجاری پیشرفت، موجب قوام یافتن نظر و عمل انسان در نسبت با سرشت انسان و جایگاه او در نظام هستی می‌شوند.

مقاله حاضر سعی دارد با التفات به جایگاه بنیادین عقلانیت در نسبت با نظر و عمل معطوف به پیشرفت و توسعه، به تبیین معنا و بن‌مایه‌های وجودی، معرفتی و روشی عقلانیت پیشرفت از منظر معرفت و حکمت اسلامی بپردازد. ادبیات پدیدآمده درباره این مسئله در فضای تأملات فلسفی و نظری حال حاضر در زبان فارسی، چندان غنی نیست. این مقاله سعی دارد با بهره‌گیری از روش تحلیل عقلانی موضوعات و مسائل در چارچوب مفهومی و نظری مبانی حکمی و معرفتی اسلامی، «عقلانیت پیشرفت» را مطالعه و بررسی کند. چنین مطالعه‌ای می‌تواند به درک همه‌جانبه‌نگرتر مفهوم پیشرفت و توسعه‌یافتگی و روند تحقق آن کمک کند.

## ۱. تقوّم معرفتی و امتدادیابی اجتماعی و تاریخی اندیشه پیشرفت

از آنجا که پیشرفت، فرایندی برآمده از همه ابعاد حیات فردی و اجتماعی انسان در گستره تاریخ است (کالینگوود، ۱۳۹۸، ص ۴۱۲)، باید با در نظر گرفتن همه ابعاد وجودی انسان و با استفاده از همه ظرفیت‌های معرفتی ممکن، بدان توجه کرد؛ از این رو لازم است مباحث معطوف به پیشرفت بر اساس رویکرد معرفتی کلان‌نگر و شبکه‌ای بررسی شوند. ظرفیت‌های معرفتی ممکن، شامل معارفی می‌شوند که بر اساس روش‌های قیاسی، تجربی، تاریخی، دیالکتیکی-انتقادی، شهودی و وحیانی در دسترس انسان قرار دارند؛ چه اینکه ابتدای مطالعات پیشرفت و توسعه بر معرفت و حکمت اسلامی به معنای پذیرش ارزش معرفتی گزاره‌های بازتاباننده معارف و آموزه‌های دینی است.

آنچه در مطالعات پیشرفت و توسعه بر اساس معرفت و حکمت اسلامی از جنبه

معرفت‌شناختی مهم است، پذیرش ارزش معرفتی گزاره‌های دینی است. مبانی هستی‌شناختی، اصول ارزشی و اخلاقی و نظام احکام و هنجارهای پذیرفته‌شده رفتاری‌ای که معرفت و حکمت اسلامی در اختیار محققان و پژوهشگران مطالعات پیشرفت و توسعه می‌گذارد، چارچوبی نظری، ارزشی و عملی تولید می‌کند که محققان در درون آن می‌توانند از دریافت‌های عقلانی، عرفانی، تجربی، تاریخی و عرفی بهره برده، به ایده‌پردازی و سامان‌دادن نظریات اقدام نمایند.

از جمله مسائل دیگری که به عنوان مبانی معرفتی لازم است در خصوص آنها اتخاذ موضع شود، مباحثی اند که به نگرش‌ها (Attitudes)، رویکردها (Approaches)، مبانی (Principals)، سازوکارها (Planning) و روش‌های (Methods) فهم و برداشت از معارف دینی معطوف‌اند. نگرش‌ها، رویکردها، مبانی، سازوکارها و روش‌ها در فرایند معنابخشی به واقعیات‌های انتزاعی و اعتباری مؤثرند؛ همچنین در تقوّم یافتن معرفت، حکمت، عرفان و در کل عقلانیت نضیح‌یافته در فضای معرفت و حکمت اسلامی دارای تأثیرند.

به تحقیق نگرش‌ها خود حاصل گرایش‌هایی‌اند که ریشه در تاریخ، فرهنگ، شرایط زیست‌بوم افراد و اقوام، و عموم امکانات مادی و معنوی هر فرد و هر قوم دارند. مجموعه عوامل پیدا و ناپیدایی از این دست در به‌وجود آمدن گرایش‌های مختلف تأثیرگذارند. آنچه توجه به آن مهم است، این است که نگرش‌ها در قالب سنت‌ها استمرار تاریخی، فرهنگی و زمانی یافته و در میان ارباب دانش تسری پیدا می‌کنند (مک‌این‌تایر، ص ۹، ۱۳۸۶)؛ لذا ما همواره با نحله‌ها، مکاتب فکری و به تعبیر مک‌این‌تایر عقلانیت‌های متنوع روبه‌رویم.

نگرش‌ها و عقلانیت‌ها در مقام نظر، خود را در انتخاب یا نضیح‌گیری یک رویکرد معرفتی نشان می‌دهند. رویکرد معرفتی، وجه و مدخل مواجهه با مسائل را تعیین می‌بخشد؛ به عبارت دیگر نحوه تقرّب به مسئله و درگیری نظری و متعاقباً عملی با مسائل را مشخص می‌نماید؛ برای مثال در فضای تفکر اسلامی شیعی، نگرش‌ها در باب نسبت عقل و دین متفاوت است. این تفاوت باعث به‌وجود آمدن رویکردهای معرفتی و به تبع آن سازوکارها و روش‌های دانشی مختلفی شده است. طبیعی است «کسانی که شناخت دین را صرفاً در حصار نقل (آیات قرآنی و روایات) محدود می‌کنند، دستاوردهای عقل را معرفتی کاملاً بشری و بی‌ارتباط با دین می‌دانند و مرز روشنی میان "معرفت دینی" و "معرفت بشری" ترسیم می‌کنند و عقل را در برون مرزی دین قرار داده و مقابل آن می‌نشانند» (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۱۳). طبعاً اینان در مقام اجتهاد و فهم معارف الهی

رویکردی صرفاً نقل‌محور را بخواهند گزید و سازوکار و روش‌شان مبتنی بر فهم‌های عرفی از ظواهر آیات و روایات خواهد شد.

در حالی که چنانچه عقل در مقابل دین قرار نگیرد و به عنوان منبعی از منابع دین پذیرفته شود، مستنبطاتش، چه در قالب مستقلات عقلیه و چه غیر مستقلات عقلیه، حجت شرعی به شمار خواهند آمد. بدین ترتیب سازوکار اجتهاد دینی و فهم متون و موارث دینی با استفاده از رهیافت‌های عقلی، غنی‌تر شده، روش‌ها گسترش یافته و سطوح مختلفی از معارف الهی قابل تشخیص می‌شوند. در این حال نه تنها اصول و قواعد استنباط توسعه می‌یابند، بلکه افق فهم موضوعات و مسائل در تناسب بیشتری با افق واقعیت موجود قرار خواهند گرفت و به اصطلاح منقح‌تر خواهند شد و احکام الهی در تناسب با تطورات نظری و تاریخی موضوعی تطوّر می‌یابند، مصالح و مقضیات زمان و مکان آن‌چنان‌که به واقعیت نزدیک‌تر است، تشخیص داده شده و رعایت خواهند شد.

۹۷

پیش

بررسی و تبیین بیان‌های وجودی، معرفتی و روشی عقلانیت پیشرفت (توسعه)

## ۲. فهم منقح از واقعیت پیشرفت بر پایه معارف و آموزه‌های اسلامی

ما ناظر به افق پیش رویمان که با مطالعه مفهوم و سازوکار پیشرفت و توسعه معنا می‌یابد، نه می‌توانیم به معارف الهی بی‌توجه باشیم و نه می‌توانیم به فهمی سطحی و عرفی از آن بسنده نماییم. اساساً چنین فهمی از عهده ترسیم افقی از پیشرفت و توسعه یافتگی متناسب با شرایط روزگار ما بر نمی‌آید. ما نیازمند عقلانیتی هستیم که در چارچوب «فهمی منقح» از معارف و حکم الهی شکل گرفته باشد و با استفاده از ذخایر و موارث روایی در قالب منظومه‌ای فقهی، حکمی، اخلاقی، سلوکی، معنوی و عرفانی، پیوسته راهنمای ما در مسیر پوییش، استکمال و تعالی مان باشد. اما «فهم منقح» تنها زمانی پدید می‌آید که با توجه به شرایط عصر غیبت امام معصوم علیه السلام ما پذیرای عقلانیت انتقادی (Critical Rationality) باشیم. تحقق عقلانیت انتقادی در بستر فرهنگی مبتنی بر ارزش‌ها و آموزه‌های دینی یکی از محورهای معرفتی تحقق واقعیت پیشرفت و توسعه یافتگی است. عقلانیت انتقادی مورد نظر در اینجا روگرفتی محض از آنچه در قالب نظریه انتقادی (Critical Theory) توسط کسانی چون هابرماس، مارکوزه یا آدورنو در حوزه فلسفه اجتماعی و سیاسی طرح شده یا دیدگاه‌های فلسفه علمی کارل پوپر نیست؛ چراکه عقلانیت انتقادی در حوزه

مفهومی و فرهنگی اروپا و امریکا، وجهی از وجوه عقل خودبنیاد و بشرانگاری غربی است که نسبت خود را با عنایت الهی<sup>۱</sup> مغفول گذاشته بلکه گسسته است؛ حال آنکه عقلانیت در فضای تأملات اسلامی در پرتو نور عقل کلی به عنوان نور الهی و هدایت انبیا و اولیای نضج و نمو یافته است. البته مشخص است سوای آیات قرآنی و تراش روایی قطعی الصدور، مابقی انباشت دانش در حکمت و معرفت اسلامی، چه در قالب تفسیر تراش ماثور یا استنباطات و اجتهادات فقهی، اخلاقی یا حکمی، همگی بشری‌اند؛ لکن عقلانیت در فضای معرفت و حکمت اسلامی نسبتش را با علم الهی قطع نکرده است.

با این وصف، انتقاد مورد نظر در اینجا همسان نظریه انتقادی در غرب، وجه روش‌شناختی داشته، ناظر به وجه عدم قطعیت دانش انسانی است؛ بنابراین عقلانیت در فضای معرفت و حکمت اسلامی نیز باید انتقادی باشد؛ زیرا به جز اصول اساسی قطعی الصدور و یقینی‌ای که به عنوان زیربنای عقاید و آموزه‌های اسلامی در قرآن، سنت قولی و فعلی، کلام، حکمت و فقه اسلامی مطرح‌اند و ریشه در علم الهی و مبرای از خطا و لغزش پیامبر و امام دارند و نیز به جز یقینات که منطقیاً و به لحاظ معرفت‌شناختی صادق بوده و زیربنای نظام معرفتی و استدلالی‌اند، غبار عدم قطعیت می‌تواند بر سایر معارف و داشته‌های نظری و عملی بنشیند. این مطلب باعث می‌شود هر دانسته یا برداشتی، فی‌نفسه در مظان تردید بوده و نیازمند موجه‌شدن باشد و پیوسته در انتظار تحول استکمالی یا تغییر بنیادین باشد (رمضانی، ۱۳۹۶، ص ۱۱۳-۱۴۵). بنابراین وصف انتقادی در اینجا، ناظر به وجه استکمالی و تعالی‌جوی سرشست عقلانی انسان کمال‌جوست. تحقق تعالی انسان در پرتو هدایت الهی، چه به لحاظ نظری و چه عملی، در گرو پذیرش عدم قطعیت در فهم و کاستی در فعلیت‌های تحقق‌یافته است.

### ۳. در باب روش فهم چیستی پیشرفت و توسعه‌یافتگی

به طور سنتی صناعت برهان در فلسفه و کلام اسلامی همپای سایر سنت‌های فلسفی کهن، از طریق تبیین شرایط لازم برای استدلال و نیل به تصدیق یقینی، کارکرد تأمین عقلانیت از طریق

۱. نگارنده در کاربرد این اصطلاح به صورت خاص به ماهیت علم عنایی خداوند به ماسوا آن گونه که در دیدگاه‌های جناب ابن‌سینا دیده می‌شود، نظر دارد.

توجیه معرفتی، آشکار نمودن صدق یا عدم صدق قضایای فلسفی و دانش و مطابقت یا عدم مطابقت آنها با واقع و رفع نیازهای علمی و عملی بر اساس آنها را به عهده داشته و دارد (انوار، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۶۱). بر اساس این، رویکرد عقلی بر پایه روش استدلال قیاسی، رویکرد و روش حاکم بر سنت فلسفه یونانی، حکمت اسلامی و تفکر مسیحی قرون میانه بوده است. در عصر جدید و با اقبال به شناخت طبیعت، رویکرد غالب، رویکرد تجربی بر اساس روش مشاهده و استقرا گردید.

در روزگار ما و با تفتّن به ابعاد فرهنگی و اجتماعی معرفت و نیز ساخت اجتماعی واقعیت،<sup>۱</sup> روش‌های قیاسی و استقرایی، مبتنی بر برهان عقلی و تجربه، به تنهایی کارساز نیستند؛ لذا لازم است روش‌های جدیدی را به خدمت بگیریم که توان گذر از ابعاد ذهنی و منطقی واقعیت را دارند و می‌توانند وجوه پنهان هویت فرهنگی و جمعی انسان و حقایق وابسته به حیات انسانی را نیز نشان دهند. این روش‌های جدید به تبع ماهیت موضوعی که با آن درگیرند، بیشتر جنبه تفهیمی دارند؛ به خلاف روش‌های قیاسی و تجربی که بیشتر جنبه تبیینی دارند. روش‌هایی که به این منظور مورد استفاده قرار گرفته‌اند، روش‌های توصیفی، پدیدارشناختی، تفسیری، تفهیمی و هرمنوتیکی اند. این روش‌ها به اقتضای رویکردی که آنها را موجب شده است، توان بیشتری برای بر ملا ساختن ابعاد دیالکتیکی تحولات فرهنگی حیات انسان دارند.

بنابراین با توجه به آنچه گفته شد، به لحاظ معرفتی، چنین می‌توان پیشنهاد نمود که ما برای درک چیستی پیشرفت و توسعه‌یافتگی مان باید بر اساس نگرش‌ها و رویکردهایی که بر انگیزش‌ها و دغدغه‌های متموّج در معارف و حکم الهی و اسلامی مبتنی اند، به توصیف و تفسیر واقعیت فرهنگی و اجتماعی خود پردازیم. آن‌گاه در روشنایی درک حاصل از این اقدام است که می‌توانیم ظرفیت‌های فردی و اجتماعی خود را شناسایی نموده، اولویت‌ها و ارزش‌های جهت‌بخش به پیشرفت را تشخیص دهیم. با چنین اقدامی، زمینه‌های حداقلی فهم واقعیت پیشرفت و توسعه‌یافتگی «خود» را می‌توانیم فراهم آوریم.

۱. ساخت اجتماعی واقعیت در یک بیان ساده بدین معناست که «دنیای زندگانی روزمره نه تنها از جانب اعضای عادی جامعه در جریان ذهنی معنادار زندگی‌شان به عنوان واقعیت مسلّم فرض می‌شود، بلکه دنیایی است که به پیدایش اندیشه‌ها و اعمال آنان می‌انجامد و به اعتبار همین چیزها واقعی انگاشته می‌شود» (برگر و لوکمان، ۱۳۷۵، ص ۳۴).

درواقع ما باید بتوانیم با فهم درست افق واقعیت‌ها (Horizon of Facts)ی موجود و افق انتظاراتمان (Horizon of Expectations) که متأثر از چارچوب‌های مفهومی و نظری پذیرفته‌شده است، چگونگی امکان نیل و جهش از افق واقعیت‌ها به سوی افق انتظارات را فهم کرده، سازوکار، روش و برنامه آن را تبیین و ترسیم نماییم. باید توجه داشت این دو افق در نسبتی دوسویه و تعاملی با یکدیگر قرار دارند. هرچه فهم ما از افق واقعیت‌ها عمیق‌تر و همه‌جانبه‌نگرتر باشد، افق انتظاراتمان متناسب‌تر و سازگارتر به «حال ما» خواهد بود و هرچه افق انتظاراتمان با بصیرت بیشتری ترسیم یافته باشد، انگیزش‌ها و موفقیت‌های بیشتری را در روند تحقق به بار آورده، دستیابی به مراحل رشد و پیشرفت را کم‌هزینه‌تر و سریع‌تر می‌نماید. ما بر اساس فهم مان از وضعیت بالفعل امروزمان است که افق انتظاراتمان را ترسیم می‌کنیم.

اما اینکه درک افق واقعیت‌های بالفعل و متعاقب آن، نیل به درکی از افق انتظارات و مطلوبیت‌ها مستلزم لحاظ نمودن چه بایسته‌های عقلانی، معرفتی و روشی‌ای است، پرسشی است که پاسخ مناسب بدان مجال بسیار وسیع می‌طلبد. نگارنده در این مقاله به اختصار به رئوس مطالب اشاره کرده است.

#### ۴. پیشرفت، مراتب هستی و معرفت متناظر با آن

واقعیت پیش‌رونده هستی، دارای مراتب مختلف است. به‌ویژه باید توجه داشت که واقعیت‌های اجتماعی دارای لایه‌های مترتب بر یکدیگرند. لحاظ این لایه‌هاست که به فهم ما از واقعیت عمق می‌بخشد و متناسب با مراتب واقعیت (اعم از واقعیت طبیعی، انسانی و مابعدطبیعی)، مراتبی از معرفت‌های نظری، ارزشی و هنجاری (یا انشایی) وجود دارند. اندیشه چندلایه دیدن هستی و البته به تبع آن لایه‌های معرفتی انسان، از جمله اندیشه‌های کهن فلسفی است. نخستین نمونه از آن را در رساله جمهوری افلاطون می‌توان مشاهده کرد (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۰۴۹-۱۰۵۴). به نظر افلاطون مراتب شناخت انسان متناسب با درجات هستی، از پندار (شناخت تصاویر اشیای محسوس) آغاز می‌شود، به عقیده (شناخت اشیای محسوس) رسیده، سپس منجر به تعقل یا استدلال عقلی (شناخت مفاهیم ریاضی) شده و نهایتاً به علم (شناخت حقایق عالم مُثُل) ختم می‌شود.



گرایش به نگاه افلاطونی و توجه به هستی دارای مراتب مختلف و معرفت متناظر با آن، در میان فیلسوفان معاصر نیز همچنان موجود است. رویکرد چندگانه‌انگاری (Pluralism) و جهان‌های سه‌گانه کارل پوپر (جیمز، ۱۳۷۶، ص ۳۴) و دیدگاه واقع‌گرایان انتقادی که پدیدارهای طبیعی و اجتماعی را لایه‌لایه تصویر می‌کنند (Bhaskar, 2008, p.11/Archer and Others, 1998, pp.ix-xiii)، نمونه‌هایی از این نوع نگاه به هستی و معرفت دارای مراتب در دوره معاصر هستند.

در نگاه معرفت و حکمت اسلامی لایه‌های مختلف معرفت، ناظر به هستی، در قالب ادبیات باطن و ظاهر معرفی شده‌اند. آیات کریمه قرآن بدین معنا چنین اشاره دارند: «يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ» (الروم: ۷). روایات متعددی نیز در باب بطون آیات کریمه قرآن وارد شده‌اند که به لحاظ مضمون چه بسا مستفیض و بلکه متواتر باشند. آلوسی در مقدمه تفسیر این مضمون را در قالب روایتی از امام حسن علیه السلام نقل می‌کند که «برای هر آیه از آیات قرآن مجید ظاهر و باطنی است و برای هر حرف از حروف آن معنایی است و برای هر معنا مطلعی وجود دارد» (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۸). امیرمؤمنان علی بن ابی طالب علیه السلام در باب قرآن چنین می‌فرماید: «از قرآن بخواهید سخن گوید که هرگز سخن نمی‌گوید، اما من شما را از معارف آن خبر می‌دهم، بدانید که در قرآن علم آینده و حدیث روزگاران گذشته است، شفادهنده دردهای شما و سامان‌دهنده امور فردی و اجتماعی شماست» (نهج البلاغه، ص ۲۱۱).

این فرمایش شریف ناظر به این معانی است که اولاً باید از قرآن استنتاج نمود؛ یعنی از آن طلب سخن گفتن نمود. نفس طلب سخن نمودن از قرآن کریم اشاره به این مطلب دارد که برای قرآن علاوه بر ظاهر آن، باطنی وجود دارد که برای درک آن باید از قرآن استنتاج کرد، وگرنه ظاهر قرآن که در معرض مشاهده و فهم همگان است؛ ثانیاً استنتاج از قرآن، ادب، روش و راه خاصی دارد؛ قرآن بدون توجه به این ادب، روش و راه به سخن نمی‌آید. راه آن مراجعه علمی و عملی به ولیّ تامّ الهی است؛ چه اینکه امیرمؤمنان علی بن ابی طالب علیه السلام فرمود: «قرآن هرگز سخن نمی‌گوید، اما من شما را از معارف آن با خبر می‌کنم». «من» در این فرمایش یعنی امام و انسان کاملی که سبب اتصال آسمان و زمین است.

سرّ اینکه راه استنتاج از قرآن مجید مراجعه به ولیّ الله الأعظم است نیز در این است که قرآن نازلۀ علم الهی و معارف منقّش بر جان انسان کامل و سرّ الکونین محمد مصطفی صلی الله علیه و آله است. حقیقت این معارف به لفظ و خط درآمده در مصحف شریف، تجلّی حق بر صحیفه جان انسان کامل

است؛ لذا فهم و درک (به‌چنگ آوردن) تام و تمام حقیقت این معانی جز برای کسانی که مؤید از جانب خداوندند و بیشترین تناسب وجودی و سنخیت خُلُقی و خَلَقی را با نبی اکرم ﷺ دارند، میسر نیست و ایشان عبارت‌اند از: خاندان عترت و اهل بیت عصمت و طهارت ﷺ. ادب استنطاق از قرآن مجید، ادب بندگی یا به تعبیر ارباب معنا «ادب مع الله» است؛ یعنی اینکه انسان همواره خود را در محضر خداوند تبارک و تعالی ملاحظه نماید و در علم و عمل مطابق رضای او رفتار نماید. روش استنطاق، برای غیر معصوم همان اجتهاد و فقاهاست در دین خداست. بر ارباب فهم معارف و حکم الهی روشن است که عملیات اجتهادی و فقهاتی استنباط معارف دینی - اعم از احکام فقهی، یا معارف اعتقادی، اخلاقی، سلوکی، معنوی و عرفانی - در چارچوب اصول اساسی دین خدا که از سوی اولیای دین بیان شده‌اند، واقع می‌شود.

در تراث روایی، حکمی و عرفانی اسلامی، علاوه بر آنچه در بالا بیان شد، از ادبیات دیگری نیز برای اشاره به لایه‌های مختلف معرفتی استفاده شده است که عبارت است از بیان مراتب شریعت، طریقت و حقیقت برای معارف الهی (آملی، ۱۳۶۸، ص ۳۴۴). از نبی اکرم ﷺ منقول است که فرمود: «شریعت اقوال من است، طریقت افعال من و حقیقت احوال من» (نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۱، ص ۱۷۳). محققان در مقام تعریف این سه مرتبه، وجوه ممیزه خاصی را اعتبار نموده‌اند؛ از جمله سیدحیدر آملی در بیان تفاوت میان این سه مرتبه معتقد است شریعت راه‌های به سوی خدا را معرفی می‌کند که بر اصول، فروع، آسانی‌ها و سختی‌ها، نیک و نیک‌ترها مشتمل است و طریقت رعایت احتیاط در همان راه‌هاست؛ چه از جهت گفتار یا رفتار باشد و چه به لحاظ اوصاف یا احوال و حقیقت، یافتن خود مطلوب است، چه به کشف و شهود محقق شود و چه به عیان و چه منقلب شدن در حالی باشد یا یافتن محض باشد (آملی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۱۲).

مطلب دیگر آنکه میان این سه مرتبه از مراتب معرفتی، تقدم و تأخر رتبی وجود دارد؛ بدین معنا که تا انسان عامل و مجاهد در پیروی از سنت نباشد، به اخلاق که طریقت است، راه نمی‌یابد و تا متخلّق به اخلاق الهی نشود، موفق به استقامت در طلب حقیقت نمی‌شود. بنابراین مراتب معرفتی یادشده به حسب درجات رشد و تعالی وجودی افراد احراز می‌شوند. به همین دلیل است که امام صادق ﷺ فرمودند: «کتاب خدا مشتمل بر چهار چیز است: عبارت، اشارت، لطایف و حقایق؛ پس عبارت برای عموم است و اشارت برای خواص و لطایف برای اولیا و حقایق برای انبیا» (فیض کاشانی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۳۱).

بنا بر این مبانی درک دقیق و عینی حقایق هستی نیازمند سلوک معرفتی و معنوی، «ارتقای ربّانی» جان انسانی و «همدلی» با حقایق تکوینی دارد. این یعنی آنکه انسان در سیر خود به سوی خدا و جهی از تعالی و ارتقای وجودی را طی می‌کند. این ارتقا که در بستر مراتبی از رفتارهای شرعی و سپس مدارجی از اخلاق الهی و پس آن‌گاه معارجی از حقایق ربّانی قرار دارد، به انسان، افقی عقلی و فکری می‌بخشد که انسان از آن افق به خود و عالم می‌نگرد و نسبت خود را با آن می‌یابد. هرچه اوج تعالی انسان بیشتر باشد، افق تعقل و تفکر او درباره خود و عالم دقیق‌تر، جامع‌تر و به واقعیت نزدیک‌تر خواهد بود. دقیقاً به همین دلیل، رفتاری یکسان نزد افراد مختلف می‌تواند از معنا و ارزش متفاوتی برخوردار باشد.

این سینا در نمط نهم این مطلب را در قالب تفاوت معنایی «عبادت پروردگار» نزد عارف و غیر عارف چنین تذکر داده است که عبادت پروردگار برای غیر عارف از سنخ معامله با خداوند است و برای انسان عارف، پیراستن جان است از آنچه انسان را از توجه تام به حق باز می‌دارد و خود را بزرگوارتر از آن قراردادن است که به غیر حق مشغول شود (ابن سینا، ۱۳۸۱، ص ۳۵۶). در نتیجه معنابخشی‌ها و ارزش‌گذاری‌های انسان و جامعه که اساس نظر و عمل و ترسیم افق آینده‌نگرانه و پیشرفت‌ورزانه است، شایسته است در پیوندی تعالی‌جویانه با حقیقت هستی و سیر و صیوریت آن باشد.

## ۵. گونه‌شناسی لایه‌های معرفتی انسان و نسبت آنها

دو گونه از لایه‌های معرفتی در نظام معرفتی انسان قابل تشخیص‌اند: نخست آن گونه از لایه‌های معرفتی که با دیدگاهی فراتاریخی، نظر و عمل انسان را در حیات طبیعی‌اش در نسبت با بُعد مابعدطبیعی حیات انسان می‌بینند. لایه‌های معرفتی ترسیم‌یافته در نظر افلاطون و حکیمان و عارفان مسلمان این گونه‌اند. ویژگی بارز این نوع نگاه به ساحت معرفت انسانی آن است که تمام هستی و به تبع آن انسان و معرفت انسانی، در نسبت با حقیقت یگانه الهی معنا می‌یابند.

در نظام افلاطونی نیز مطلب این چنین است؛ زیرا در نظام افلاطون «واحد» یا «خیر اعلی» است که عالم معقول و مُثُل را به وجود آورده است (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۰۸) و این «واحد» یا «خیر اعلی» است که اصل نهایی و منشأ عالم صور است. همان‌طور که گفته شد، این

گونه لایہ بندی معرفت انسانی، کارکرد معنابخشی و ارزش گذاری برای اجزای هستی و رفتارهای انسانی دارد. این لایہ های معرفتی طریق تعالی و پیشرفت انسان و جامعه را ترسیم کرده، به لحاظ نظری وجه تفہمی و ہمدلانه و بہ لحاظ عملی وجہ سلوکی و تہذیبی دارند. ما از این گونه لایہ های معرفتی می توانیم بہ لایہ های طولی یاد کنیم.

اما گونه دوم لایہ های معرفتی، لایہ های ہستند کہ با دیدگاهی درون تاریخی و با بررسی تطور عقل و معرفت در تاریخ پدیدار می شوند؛ نظیر آن مراتبی از معرفت کہ رویکردهای تاریخ گرایانہ یا ہرمنوتیکی یا انتقادی یا نوپوزیتویستی ارائه نموده اند. لایہ های معرفتی ای را کہ ہگل بر اساس روی کرد تاریخی نگرانہ خود، با نظر بہ دورہ های تاریخی سیر آگاهی انسان تشریح نموده است نیز باید در این قسم قرار داد. این گونه توجہ بہ لایہ های معرفت انسانی، نظری بہ ابعاد ماورای طبیعی حیات و بہ تبع آن نسبت معرفت این جهانی انسان با ریشہ های آن جهانی اش ندارند، بلکہ تنها بہ تشریح و تبیین افق زندگی این جهانی انسان می پردازند. ہدف از این گونه لایہ بندی معرفت، شناخت ساحت معرفت انسان با انگیزہ تبیین (Explanation) یا تفہم (Understanding) است.

این گونه لایہ بندی ها را یا در معرفت شناسی، بہ لحاظ ساخت کلی معرفت انسانی می بینیم یا در روان شناسی و علوم عصب شناختی، بہ لحاظ سازوکار روانی انسان در ادراک جهان خارج از نفس و یا در علوم انسانی و اجتماعی، بہ لحاظ بیان کیفیت رخدادهای انسانی و اجتماعی و ترسیم سازوکار تبیینی و یا ایجاد زمینہ تفسیری برای آنها؛ لذا کارکرد اساسی این گونه لایہ بندی ها ترسیم برخی مبانی عموماً مرتبط با سازوکارها و روش های پژوهش در علوم طبیعی و علوم انسانی و اجتماعی است؛ برای مثال رویکرد باسکار در طرح خود در باب لایہ های معرفت اجتماعی بہ دنبال ارائه طرحی تبیینی از کیفیت عمل اجتماعی است کہ در آن، تجربیات جزئی کہ در دل رویدادها واقع می شوند، بر اساس روابط علی در سازوکاری معین تبیین شوند. ما می توانیم از این نوع لایہ های معرفتی بہ لایہ های عرضی یا میدانی یاد کنیم. بدین جہت کہ بہ مبانی، پایہ ها و خاستگاہ های ارزشی و ماورای طبیعی معرفت توجہ ندارند و غایت آنها یا تبیین واقعیت طبیعی و عینی است یا تبیین یا تفسیر واقعیت های انضمامی انسانی.

سؤالی کہ در اینجا سر برمی آورد، این است کہ این دو گونه لایہ معرفت انسانی چہ نسبتی با یکدیگر دارند؟ آیا بیگانہ از ہم اند؟ یا اینکہ در نسبت و تعامل و یا حتی متداخل در یکدیگرند یا

اینکه اساساً تقسیم ساحت معرفت انسانی به این دو گونه لایه معرفتی اشتباه است؟ به این سؤال‌ها در دو فضا می‌توان پاسخ گفت: نخست در فضای بیان تاریخی دیدگاه‌ها و نظریات؛ یعنی بررسی کنیم در سیر تطوّر آرا و نظریات معرفتی به این پرسش‌ها چه پاسخ‌هایی داده شده است. دوم در فضای ارائه تبیینی معرفت‌شناختی؛ بدین معنا که بر اساس ساختار تفکر و حیات انسانی چه گونه نسبتی باید میان این دو نوع لایه‌های معرفت انسانی برقرار باشد؟

وقتی به پیشینه تاریخی دیدگاه‌های معرفت‌شناختی در خصوص این مسئله مراجعه می‌کنیم، با سه رویکرد کلان مواجه می‌شویم؛ سه رویکردی که در ذیل خود شامل دیدگاه‌های متفاوتی هستند. برخی وجود نسبت میان این دو لایه معرفتی را پذیرفته‌اند و در نتیجه تبیین‌ها یا تفسیرها را در ساحت علوم طبیعی و انسانی فارغ از نسبت با مبانی ماورای طبیعی و متافیزیکی نمی‌دانند. گرچه در توضیح این نسبت اختلافات اساسی با هم دارند. برخی دیگر موضع لادری اتخاذ نموده‌اند و نسبت این دو لایه معرفتی را مغفول گذاشته‌اند. در نهایت کسانی لایه‌های طولی را انکار کرده، کوشیده‌اند ساحت معرفت علمی را که در قالب لایه‌های عرضی به تبیین و تفسیر طبیعت - اعم از طبیعت انسانی و طبیعت غیر انسانی - می‌پردازد، از وجود هر گونه علقه متافیزیکی بپرانند.

### الف) رویکرد نفی‌کننده ارتباط لایه‌های طولی و عرضی (مطالعه موردی هیوم و وبر)

یکی از متفکرانی که لایه‌های طولی را انکار نموده و تلاش کرده است، تبیینی یک‌سره طبیعی از معرفت انسانی به دست دهد، دیوید هیوم است. او معرفت انسان را در دو لایه انطباعات (Impressions) و تصورات (Ideas) قرار می‌دهد. انطباعات همان تأثیرات و ادراکاتی‌اند که انسان از جهان خارج می‌پذیرد و از جهت تأثیری که بر روان انسان دارند، روشن‌ترین و پویاترین ادراکات‌اند؛ ادراکاتی نظیر زمانی که چیزی را می‌شنویم یا می‌بینیم یا لمس می‌کنیم یا عشق می‌ورزیم و یا متنفر می‌شویم و در مقابل، تصورات قرار دارند که از روشنی و پویایی کمتری برخوردارند و کارکردشان اظهار روابط میان انطباعات است؛ نظیر تصور «علیت» که نسبت میان دو چیزی را که پیوسته متعاقب یکدیگر واقع می‌شوند، نشان می‌دهد (Hume, 2007, p.13). هیوم با استقرار این مبنا، تمام علوم را در نسبت با طبیعت و روان انسان قرار می‌دهد. بدین ترتیب او معرفت انسان را از توجه به مبانی ماورای طبیعی و متافیزیکی تخلیه و همه ساحت معرفت انسان و

علوم را با رویکرد فروکاهش‌گرایانه بر اساس سازوکار روان‌انسانی تبیین می‌کند. علاوه بر دو مفهوم اساسی «انطباعات» و «تصورات» که در واقع مبنای نظریه شناخت دستگاه معرفتی هیوم را تشکیل می‌دهند و هیوم از آنها تعبیری کاملاً روان‌شناختی ارائه می‌دهد، دو مفهوم فضیلت (Virtue) و رذیلت (Vice) یا صلاح و فساد را نیز به انطباعات فروکاهش می‌دهد. بدین ترتیب فضایل یا رذایل، رفتارها، احساس‌ها یا ویژگی‌هایی هستند که نوع خاصی از خوشایندی یا ناخوشایندی را موجب می‌شوند (Hume, 2006, p.26). بدین سان بنیان اخلاقی که هیوم ترسیم کرد، به جای آنکه بر عقل (Reason) مبتنی باشد، بر حس اخلاقی (Moral sense) مبتنا دارد (Ibid, p.77).

ماکس وبر نیز در حوزه مطالعات علوم اجتماعی بسان هیوم سعی دارد تبیین جامعه‌شناختی را از هر گونه انگاره متافیزیکی پالایش نماید. از نظر او از آنجا که عقل، واقعیت (Fact) و ارزش (Value)، قلمروهای جدا و پیوندناپذیرند، علم تنها می‌تواند برای انسان دانش فراهم نماید و نمی‌تواند انسان را به حقیقت برساند و نیز نمی‌تواند به ارزش‌ها اعتبار بخشد. وبر در این اندیشه تحت تأثیر دیوید هیوم است؛ زیرا در عصر جدید نخست این هیوم بود که از جدایی باید و هست سخن به میان آورد. «وبر با این موضع‌گیری سعی داشت علوم اجتماعی را از سنت متافیزیکی غرب که این علوم این قدر در آن گرفتار آمده‌اند، جدا کند» (روزیدس، ۱۳۸۱، ص ۱).

وبر با نفی متافیزیک، ظرفیت آرمان‌ساز عناصر و ایده‌های متافیزیکی را نیز نفی کرده است؛ اما او خوب می‌داند زندگی انسان بدون عناصر آرمانی که نقش معنابخشی و ارزش‌گذاری را ایفا می‌کنند، مستقر نمی‌شود؛ لذا معنابخشی را به خود انسان محول می‌کند. از نظر او افراد بشر زندگی معناداری را می‌گذرانند؛ یعنی رفتارهای ایشان از ارزش‌ها و هنجارها ساخته می‌شود و بنابراین دانشمند علوم اجتماعی باید مناسبات اجتماعی را به عنوان الگوهای معنایی (Pattern of Meaning) مطالعه کند؛ ولی باید دقت داشت که هیچ یک از این معانی اعتبار ذاتی (Intrinsic) ندارند و انسان‌ها معناها و ارزش‌ها را در حین مناسبات اجتماعی ایجاد می‌کنند. از نظر وبر انسان‌ها در جهانی بی‌معنا، معانی خود را می‌آفرینند. در این میان آنچه مهم و تعیین‌کننده است، انتخاب‌ها در هنگام مواجهه با دوراهی‌هاست (ترنر، ۱۳۸۶، ص ۳). گویی معناها و ارزش‌ها محصول این انتخاب‌ها هستند.

استدلالی که وبر بر پایه آن سعی دارد ارزش‌های ذاتی را کنار بگذارد، شبیه استدلال کانت در

ردّ امکان مابعدالطبیعه به مثابه علم بر پایه آنتی‌نومی‌های عقل محض است؛ یعنی همان طور که کانت با استقرار آنتی‌نومی‌ها در خصوص مسائل مابعدالطبیعی برای عقل نظری، امکان مابعدالطبیعه را به مثابه علم ردّ نمود، و بر نیز به دلیل وجود دوراهی‌های سازش‌ناپذیری که انسان نمی‌تواند در آنها به طور قاطع تصمیمی معقول بگیرد، وجود ارزش‌های ذاتی و مطلق‌های طبیعی یا فوق طبیعی را ردّ می‌کند.

### ب) موضع لادری در نسبت لایه‌های طولی و عرضی معرفت (مطالعه موردی تفکر استعلایی کانت)

۱۰۷

پیش

بررسی و تبیین بنیان‌های وجودی، معرفتی و روشی عقلانیت پسرنت (نوسه)

از کانت می‌توان به عنوان کسی یاد کرد که در باب نسبت لایه‌های طولی با لایه‌های عرضی معرفت، در حوزه عقل نظری موضع لادری اتخاذ نموده است. کانت با تأسیس رویکرد معرفتی پدیدارگراییه - و نه روش پدیدارشناختی - میان دو ساحت پدیدار (فنومن) و جهان آن گونه که فی‌نفسه هست (نومن) تمایز گذاشت. از نظر کانت اثبات وجود جهانی بیرون از ذهن انسان که با ادراکات ما درباره آن نه تنها مطابق است، بلکه باید مطابق باشد، ممکن نیست؛ ولی «به‌خوبی می‌توان اثبات کرد که در خارج از [ذهن] ما به نحو تجربی و به عنوان پدیدار واقع در مکان چیزی هست» (کانت، ۱۳۸۴، ص ۱۸۴). بنابراین معرفت نظری ممکن، برای انسان، محدود و محصور در پدیدارهاست و جهان فی‌نفسه را گرچه نمی‌توان انکار کرد، ما بدان راهی نداریم؛ «زیرا ما با اشیایی غیر از آنچه به یک تجربه ممکن [شناخت پدیداری] تعلق دارد، سروکاری نداریم» (همان). بدین ترتیب از نظر کانت، شناخت نظری انسان، شناختی پدیداری است.

دیگر آنکه کانت در نقد عقل محض بر اساس شرایط پیشینی شناخت نظری اثبات می‌نماید که مابعدالطبیعه به مثابه علم به مانند آنچه در ریاضیات و علوم طبیعی شاهدیم، ممکن نیست؛ لکن این به معنای انکار تامّ و تمام مابعدالطبیعه نیست، بلکه در نظر کانت مابعدالطبیعه، اگرچه نه به عنوان علم (Science)، به عنوان یک استعداد طبیعی (Natural Predisposition) که می‌توان به سوی آن راهی گشود، واقعیت دارد (Kant, 1998, p.147: critique: B 21).

بدین ترتیب کانت از سویی امکان متافیزیک را به مثابه علم ردّ می‌کند و از سوی دیگر طبیعت انسان را پذیرای آن می‌داند. او در دیباچه کتاب نقد عقل عملی از این وضعیت به «معمای فلسفه

تقدی» (The Enigma of the critical philosophy) یاد می‌کند. توجیه کانت در مقام رفع این وضعیت که به اذعان خود او تناقض آمیز می‌نماید، بر استفاده از ظرفیت‌های عقل عملی انسان مبتنی است. به نظر کانت عقل عملی از آن رو که واقعیت خود و مفاهیمش را در عمل نشان می‌دهد، هر بحث و جدلی که بخواهد ناممکن بودن آن را اثبات نماید، بیهوده خواهد بود (Kant, 1997, p.3). بدین ترتیب در نگاه کانت مفاهیم مابعدالطبیعی که در رأس آنها مفهوم «اختیار» (Freedom) قرار دارد و نیز اخلاق و دین، واقعیت خود را بر اساس ضرورتی موجب از سوی عمل و قابل ادراک توسط عقل عملی، به دست می‌آورند.

بنابراین در نظر کانت گرچه پیوند لایه‌های عرضی معرفت (معرفت‌پدیداری) با لایه‌های طولی از جهت عقل نظری قابل اثبات نیست، کانت با استفاده از ظرفیت عقل عملی و تأسیس بنای اخلاق شهودی‌اش فضا را برای به‌کارگیری توجیه‌یافته مفاهیم مابعدالطبیعی و دینی فراهم می‌کند. این به‌کارگیری تنها جنبه تنظیمی و وحدت بخشی دارد و راهی برای کشف حقیقت پدیدارها باز نمی‌کنند (وال، ۱۳۸۰، ص ۸۸۶). کانت همچنان بنای پدیداری معرفت را حفظ می‌کند؛ لکن با توجیه واقعیت‌داشتن مفاهیم مابعدالطبیعی بر اساس عقل عملی، به ساحت حیات عملی انسان یعنی اخلاق و دین و حقوق، انتظامی معنادار می‌بخشد.

### ج) رویکرد تعامل لایه‌های طولی و عرضی معرفت نزد سنت افلاطونی و معرفت و حکمت اسلامی

نمونه بارز دیدگاه‌هایی که لایه‌های طولی و عرضی معرفت را در تعامل با یکدیگر می‌بیند - همان طور که پیش از این هم اشاره شد- سنت فکری افلاطونی است. کارکرد چند اصل مشخص در تفکر افلاطون باعث شده است در دستگاه فلسفی او میان معرفت انسان در ساحت طبیعت و مابعدطبیعت ارتباط مستمر و نظام‌مندی وجود داشته باشد. نخست آنکه در نگاه افلاطون عالم طبیعت روگرفتی از عالم مثال است و بلکه طبیعت سایه ماورای طبیعت است. دوم آنکه میان مراتب مختلف هستی و معرفت تناظر برقرار است. سوم آنکه انسان بر اساس اصل دیالکتیک می‌تواند از پایین‌ترین مراتب معرفتی به سوی فهم و شناخت عالی‌ترین مراتب حرکت نماید. این عروج معرفتی همراه با عروج در مراتب هستی است. اصل سوم بعدی را موجب می‌شود؛ یعنی اصل چهارم



که عبارت است از تناظر معرفت و فضیلت. اصل پنجم آن است که «خیر مطلق» یا «واحد» اصل نهایی و منشأ عالم صور است (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۰۷۹).

معرفت و حکمت اسلامی نمونه بارز دیگری است که لایه‌های طولی و عرضی معرفت، بر اساس اصول آن مندمج و توأمان با یکدیگرند. اصول پنج‌گانه‌ای که پیش از این در فلسفه افلاطون برشمردیم، در معرفت و حکمت اسلامی، حفظ و بر مبنای اصول و مبانی معرفتی آن ارتقا داده شده‌اند. در معارف و حکم اسلامی همه عالم ذیل عنایت حق تبارک و تعالی معنا و تفسیر می‌شود و به مصداق «له ملک السموات والأرض و إلى الله تُرْجَعُ الْأُمُور» (الحدید: ۵) همه چیز از اویند و به سوی او در بازگشتند. عالم آن‌به‌آن از او فیض هستی می‌گیرد و به طبیعت حالش یا تکوینش، آنی از خداوند غفلت ندارد. این بدان جهت است که ماسوی‌الله مظاهر اسمای الهی بوده و رشح و فیض او و عین ربط و نیاز به اویند (لاهیجی، ۱۳۸۶، ص ۴۱۰) و خداوند از آن جهت که باری و پدیدآورنده این جهان است، مفیض و منعم و کمال حقیقی است و بدان جهت که همه چیز فقیر و نیازمند اویند، او غایت تکوینی هستی است و همه حقایق در عالم آفاق به اقتضای فقر ذاتی‌شان به او متمایل و محب اویند.

علاوه بر این صحیفه جان آدمی نیز از مظاهر اسماء الله تبارک و تعالی و بلکه نیکوترین مظهر اوست. از احادیث شریف اهل بیت عصمت و طهارت علیهم‌السلام استفاده می‌شود، برای آن کس که در صحیفه جان انسانی تدبیر نماید و آن را بشناسد، نفس انسانی را مجلای اتم حق سبحانه و تعالی می‌یابد؛ چه اینکه در کتاب الهی آمده است: «و صَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوْرَكُمْ» (التغابن: ۳) و «فتبارک الله أحسن الخالقین» (المؤمنون: ۱۴). در روایتی از نبی اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم وارد شده است: «خَلَقَ اللهُ تَعَالَى أَدَمَ عَلَى صُوْرَتِهِ» (صدوق، ۱۴۲۲ق، ص ۱۰۰). به همین دلیل است که فرمودند: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ».

بر اساس روایتی که از امام صادق علیه‌السلام در منابع حدیثی مذکور است، صحیفه جان و فطرت انسان که وجه استعدادی دارد و در قامت انسان کامل فعلیت تام می‌یابد، بزرگ‌ترین حجت خدا بر خلقتش است و کتاب امکان و استعداد انسان را خداوند تبارک و تعالی به دست قدرت خویش نگاشته و بنایی است که آن را به حکمت خود به پا داشته است. این صورت امکانی در بردارنده همه امکانات و قوای عالم ظاهر و باطن یا دنیا و آخرت است و مختصری است از حقایق مکتوم در لوح محفوظ و شاهدهی است بر هر غایبی و دلیلی بر هر انکارکننده‌ای و راهی است گسترش یافته میان بهشت و

دوزخ (آملی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۵۴ / امام خمینی، ۱۳۸۸، ص ۵). چون این چنین است، فرمود: «إقرأ کتابک کفی بنفسک الیوم علیک حسیباً» (الإسراء: ۱۴۹). این عالم انفسی است و «راه انسان است به سوی پروردگارش و خداوند متعال، غایت این راه است» (طباطبایی، ۱۴۲۱، ج ۶، ص ۱۶۶).

بر اساس این، آیه شریفه «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ» (فصلت: ۵۳) اشاره به سیر معرفتی انسان دارد که آیات یعنی مظاهر اسماء الله را در صفحه طبیعت و ماورای طبیعت و در صفحه جان خودش مشاهده و تعقل می‌نماید. با این مشاهده نه تنها ساحات بینش خودش را ارتقا می‌دهد، بلکه «افق انتظارات» (Horizon of Expectations) او را نیز ارتقا می‌دهد و جان خودش را اوج می‌بخشد. این همان «تعالی» یا «سیر الی الحق» است که مترادف است با تحقق بخشیدن و فعلیت بخشیدن به امکان الهی شدن انسان بر اثر تخلّق به اخلاق الله و تخلّق به اخلاق الله یعنی در مسیر مورد رضایت خداوند تبارک و تعالی و در صراط الهی (شریعت، طریقت و حقیقت) حرکت نمودن و خود را مظهر اسمای الهی قراردادن.

انسان در مسیر تخلّق به اخلاق الله و فعلیت بخشیدن به امکاناتی که خداوند در فطرت و صورت او قرار داده (او را بر صورت خود آفریده است)، دو صحنه عمل یا دو مرحله تنظیمی دارد: نخست، تنظیم صورت جان خودش یا افق انفسی هستی بر اساس فطرت با صورت الهی ای که انسان بر اساس آن خلق شده است؛ دوم، تنظیم مناسبات موجود در جهانی که انسان در آن با غیر خودش اعم از دیگر انسان‌ها و طبیعت در معاشرت و زندگی به سر می‌برد. در هر دو ساحت، غایت حرکت استکمالی انسان، خداوند تبارک و تعالی و تحقق یافتن به اخلاق الله است؛ لذا به بیان ابن سینا اگر انسان آن کمال را که حقیقت واجب الوجود است، بشناسد و سپس بر مثال این حقیقت، امور (انفسی و آفاقی) اش را تنظیم نماید تا اینکه آموزش بر اساس آن غایت (مثال حضرت حق) باشد، غرض که همان کمال و تحت تعالی و تخلّق به اخلاق الله است، محقق خواهد شد (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۸).

## ۶. ساحات تعالی وجودی انسان و عالم انسانی و پیوند آنها

با توجه به آنچه اشاره شد، دو ساحت از تعالی وجودی پیش روی انسان گشوده است: تعالی

انفسی و تعالی آفاقی. اکنون ما با چند سؤال مواجهیم: نخست آنکه نسبت این دو ساحت از تعالی چگونه است؟ دوم اینکه این دو ساحت چگونه فهم می‌شوند؟ سوم آنکه بر اساس معرفت و حکمت اسلامی این دو ساحت از تعالی چگونه تحقق می‌یابند؟

آنچه از معارف قرآن و عترت فهم می‌شود و در لسان حکمای مسلمان نیز تبیین حکمی و فلسفی یافته، آن است که گرچه این دو ساحت از تعالی در پیوند متقابل و دیالکتیکی قرار دارند، تعالی انفسی راهبر تعالی آفاقی است و تعالی آفاقی در بستر تعالی انفسی پدید می‌آید؛ به عبارت دیگر تعالی آفاقی، اولاً معنا و مفهوم خودش را در تعالی انفسی انسان و بلکه انسانیت می‌یابد؛ ثانیاً تعالی آفاقی خود مرتبه‌ای از تعالی انفسی انسان است.

این معنا وقتی خوب درک می‌شود که به بارقه عرفانی و قرآنی‌ای که بارها در لسان وحی تذکر داده شده است، توجه می‌کنیم که خداوند آنچه را در زمین است، برای انسان آفریده است (البقره: ۲۹) و هر آنچه در آسمان و زمین است را مسخر او قرار داده است (الجماعه: ۱۳) و انسان را برای عبادت خویش آفریده است (الذاریات: ۵۶). عبادت او یعنی اینکه انسان تمام استعداد و امکانات وجودی‌اش را در خدمت تجلی امر الهی قرار دهد و به قدر سعه وجودی‌اش، متجلی به کمالات و اسمای الهی گردد و خودش را در عرف عرفان حق بیابد و بشناسد و تعالی بخشد. اگر انسان به این حال و مقام رسید، آن‌گاه می‌تواند دریابد جهان او و نسبت‌های او با دیگر اجزای عالم باید چگونه باشد.

## ۷. تعالی در پرتو عبودیت و استکمال عقلی انسان و عالم انسانی

اما اینکه تعالی و استکمال انسان و عالم انسانی چگونه فهم می‌شوند و چگونه متحقق می‌شوند، پرسش‌های مهمی‌اند که باید پاسخ یابند. بر اساس معارف حقه قرآنی، انسان نسبتش را با این دو ساحت از تعالی، در افق عبودیت «انسان معیار» یعنی «انسان کامل» می‌یابد. انسان کامل و خلیفه الهی که به مقام خلقت و ولایت تامه الهیه رسیده است، حلقه اتصال افق معانی آسمانی و زمین و نوع انسان است. درک، وجدان و فهم او از عبودیت در همه سطوح برای نوع انسان، معیار و مبنای عمل است. حقیقت انسان کامل از آن جهت که از سوی خداوند، اسمای حسنی الهی را تعلیم گرفته است و آن کمالات را به تحقق آورده است، مسجود و مخدوم آسمان و زمین و آنچه در

آن است، گردیده است. انسان کامل از آن رو که مظهر تامّ حضرت حق است، نسخه مختصر همه عوالم هستی و کمالات امکانی است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۴۹۷-۴۹۸) و این است سرّ سجود ملائکه بر آدم ﷺ که صلب او حاوی نور انسان کامل اتمّ و نور محمّدی است.

بر اساس این، شهود و مواجهه او با فرشته وحی، «قرآن کریم» را به آفرینش اعطا می کند و سلوک او اعم از گفتار و رفتار، معیار «سنت» را استوار می سازد و بعد خلّقی و تاریخی او ذراری معصوم و منصوبش را که «عترت» اویند به انسانیت ارزانی می دارد. عترت او، اوصیا او و صاحب لوی اویند و هادی انسانیت در افق تعالی عبودیت اند و از آن رو که در سلک او و مقام او که امامت امت است، هستند و البته مجهّز به علوم اویند، آنچه بر او نازل شده است را می فهمند و به حقیقت آن واصل اند و لذا از ظاهر و مشابه و مأول آن باخبرند، ناسخ و منسوخش را می دانند و بر شأن نزول و مصادیقش به تمامه آگاه اند. اینان مفسّر و به نطق آورنده قرآن اند و استنطاق از قرآن جز در حدود و مرزهای فهم ایشان و نظام علمی مرتسم توسط ایشان مصاد به حقیقت نیست.

در نتیجه افق تعالی و پیشرفت انفسی و آفاقی در پرتو استکمال عقل و نفوس در پرتو فهم و عینیت یابی معارف و آموزه های اخلاقی و فقهی قرآن و عترت از انسان و نسبتش با عالم، میسر است؛ به بیان دیگر عترت نبی اکرم ﷺ معناکننده حقیقت عبودیت انسان در پیشگاه خداوندند و مربی و هادی امت به سوی حقیقت عبودیت اند و عبودیت یعنی کمال و تحقق اسمای حسناوی الهی در ساحت جان انسان و امت. قرآن و عترت مراتب تعقل کردن و معرفت یافتن و به عمل نیکو آویختن انسان را که همان تخلّق به اخلاق الله است، برای انسان ترسیم کرده اند و انسان و انسانیت را با معرفتی که جمع نور علم و فضیلت توأمان است، به سلوک و «دیالکتیک حیات» فرا می خوانند. دیالکتیک حیات همان تهذیب جان و تحلیه آن به نور فوق نور و تجلی ای فوق تجلی دیگر و سپردن طوری و رای طور دیگر و تحوّل جوهر انسانی در مراتب نفس و قلب و روح است (صادقی ارزگانی، ۱۳۸۲، ص ۱۲۲). این گونه است که استکمال افق های تعقل و فهم انسانی و ارتقای افق های انتظار امت در فضای عالم انسانی تحقق می یابد.

## ۸. تعالی انفسی و تعالی آفاقی در پرتو عقل رحمانی و عقل معاش

تعالی انفسی انسان در اندیشه ها، خلاقیت ها و آفرینش های عصری و همواره جاری نخبگان و

اندیشمندان، تأثیر معرفتی و ارزشی گذاشته، آنها را به سوی ارزش‌های متعالی انسان در عرف عرفان حق سوق می‌دهد. تعالی انفسی در بستر فرهنگ و حیات جمعی ظهور می‌یابد؛ چراکه جامعه امتداد وجود، قوا، فعلیت‌ها و آثار افراد است (طباطبایی، ۱۴۲۱ق، ج ۴، ص ۹۶). در امتداد تعالی انفسی، تعالی آفاقی که معطوف به روبنا و ابعاد زیستی و کالبدی حیات انسانی است، منجر به ارتقای تمدن انسانی و ترقی تعاملات بین‌انسانی بر مدار اخلاق الهی می‌شود. تعالی انفسی، بُعد فرهنگی و نظام معنایی حیات انسان را بر مدار اصول حاکم بر شریعت، اخلاق (طریقت) و حقیقت متناسب با نیازهای عصری غنا می‌بخشد. آنچه سراج راه انسان در مسیر تعالی انفسی و فرهنگی است «عقل رحمانی» و «عقل معاد» است.

در بُعد تعالی آفاقی و تمدنی، انسان با لحاظ نسبت انسانی‌اش با طبیعت (زمین و زمان) و دیگر انسان‌ها و در تناسب با فهمی که از جایگاهش در عالم بر اساس تعالی انفسی و فرهنگی یافته، به تصرف در طبیعت و ساختن آن اقدام می‌کند و آن را به استخدام درمی‌آورد. تعالی آفاقی انسان که در پرتو تعالی انفسی معنا می‌یابد، ساحت تمدن انسانی را شکل می‌دهد و این دو ساحت در روندی تاریخی، پیوندی دیالکتیکی را پدیدار می‌سازند. راهبر و سراج راه انسان در تعالی آفاقی، «عقل معاش» یا «عقل معطوف به معیشت» است که معنا و غایت خود را در پرتو «عقل رحمانی» و «عقل معاد» یافته است و به این جهت، امتداد ابزاری عقل رحمانی و عقل معطوف به معاد محسوب می‌شود. عقل معاش ابزاری، تمدن و مظاهر فناورانه و ابزاری حیات انسان را متناسب با نیازمندی‌های معیشتی او سامان می‌دهد. در نتیجه فرهنگ که تبلور عقل نوری و رحمانی انسان است، جان‌مایه معنایی و روح تمدن است و تمدن تبلور فرهنگ در ساخت و بهره‌گیری از طبیعت است. بنابراین تمدن انسانی متکی بر فرهنگ انسانی است؛ همان طور که تعالی آفاقی متکی بر تعالی انفسی است.

## ۹. پیشرفت در پرتو تعالی، عبودیت و شکوفایی عقلانی انسان

مطابق با مضامین مندرج در معارف اسلامی «عبودیت» جوهر و واقعیتی است که باطن و درون‌مایه آن ربوبیت است (گیلانی، ۱۳۸۲، ص ۵۹۸). بر اساس این، تعالی انسان مستلزم پرورش یافتن است و پرورش یافتن مستلزم شکوفایی عقلانی نظر و عمل است؛ یعنی هم تعالی

انفسی و هم تعالی آفاقی مستلزم پرورش یافتن و ساختن اند. در نتیجه در فرایندی وجودی، تعالی روح و فرهنگ انسان منجر به «پیشرفت» و «توسعه» و آبادانی ساحت حیات آفاقی و تمدنی انسان می‌گردد؛ زیرا ظرفیت‌ها و توانمندی‌های روحی و ذهنی انسان برای تحقق و عینیت‌یابی، بستر و زمینه می‌خواهند. این بستر و زمینه را ساحت اجتماع به انسان عرضه می‌کند و در قالب تمدن بروز می‌یابد. دقیقاً به همین دلیل است که انسان مدنی الطبع آفریده شده است. در نتیجه بروز اشکال مختلف مصنوعات تمدنی، حاصل تموج نیروهای انفسی ارواح و اذهان انسان‌های هر جامعه است.

از منظر معارف الهی، پیشرفت و توسعه ذیل تعالی انسان معنا، ارزش و جهت می‌یابد. تعالی یعنی تحقق و بالفعل شدن امکانات نهاده شده در فطرت انسان برای سیر و تقرب الی الله و پرورش روح و فرهنگ انسان در پرتو نور حقیقت قدسی‌ای که آفرینش جز در پرتو نور هستی او معنا ندارد. بی‌شک هر گونه مفهومی از پیشرفت و توسعه چنانچه در نسبت با آن حقیقت قرار نگیرد، فاقد معنا و موجب از خود بیگانگی انسان و فرهنگ انسان می‌شود؛ از این رو به نظر می‌رسد، توسعه در معنای رایج آن در مغرب‌زمین نمی‌تواند مفهوم و تلقی درستی از توسعه باشد؛ زیرا توسعه در سپهر فرهنگ مدرن و در بافت پیچیده تمدنی آن، علقه‌های معرفتی‌اش را با حقایق مطلق بریده و در نتیجه فاقد قدرت لازم برای تعالی و معنا بخشی لازم به حیات انسان است و به قول فرناند برونر «تفکر معاصر [غرب] در برابر پرسش از مبنای اخلاق به کلی دستخوش پریشانی و دستپاچگی است و همین وسوسه است که زمینه را برای رواج انواع طبیعت‌انگاری در علم‌النفوس جدید و جامعه‌شناسی و اقتصاد فراهم می‌سازد» (برونر، ۱۳۸۰، ص ۳۲).

بنابراین چنین مفهومی از توسعه تنها می‌تواند نتایج مادی به بار آورد و همان طور که رنه گنون می‌گوید «تمدن مغرب منحصرراً در همین جهت مادی رشد و کمال پذیرفته و از هر دیدگاه که بدان بنگریم، در همه حال خود را با نتایج کم‌وبیش مستقیم مادی شدن روبه‌رو می‌بینیم» (گنون، ۱۳۷۸، ص ۱۲۵). حتی اگر در حوزه فرهنگ هم شاهد پیشرفت‌های جدی هستیم، در نسبت با بُعد مادی حیات انسان است؛ یعنی حتی در تحقق همین گونه پیشرفت‌ها نیز انگیزه‌های اساسی و بنیادین مادی‌اند. به همین دلیل گنون درباره جهان غرب می‌نویسد: «در چنین جهانی، دیگر نه برای فهم و عقل قدسی مقام و محل‌عربی وجود دارد و نه برای هر آنچه خصلت باطنی و روحی محض دارد؛ زیرا این امور در جهان نام‌برده نه دیده می‌شود و نه لمس می‌گردد، به حساب و شمار در نمی‌آید و

نمی‌توان آن را وزن کرد و سنجید» (همان، ص ۱۴۴).

از نشانه‌های دیگر ناکافی و نادرست بودن توسعه در معنای مدرنیستی آن است که نتوانسته و نمی‌تواند میان انبوه تلاش‌های فکری و فیزیکی‌ای که ذیل آن اتفاق می‌افتد، با سرانجام انسان‌هایی که در پیدایش آن دخالت داشته‌اند، پیوند برقرار نماید. تفکر اخلاقی کانت و پیروان او به «وظیفه» اصالت می‌بخشد و تفکر هیوم و پیروان او به «نفع» که امری زودگذر است، هیچ یک از این دو، جان انسانی را که کارگر توسعه است و بار توسعه بر دوش اوست، سرشار از حس رضایتی ماندگار نمی‌سازند و به میل بقا و جاودانگی او جواب نمی‌دهند؛ لذا جامعه برآمده از چنین توسعه‌ای همواره از درون در تب زیاده‌خواهی می‌سوزد و چون ظرفیت‌های درونی‌اش جواب‌گوی زیاده‌خواهی‌هایش نباشد، به سرمایه‌های جوامع دیگر دست‌اندازی می‌کند.

چنین جامعه‌ای هرگز به اطمینان و آرامش نمی‌رسد و انسان‌های آن سرشار از حس رضایت نخواهند شد؛ چراکه احساس رضایت و اطمینان خاطر در ذکر و یاد خدا نهفته است. جامعه‌ای که تعالی، پیشرفت و توسعه خود را در غیر خدا می‌جوید، هرگز ذاکر خدا نخواهد بود و از آنجا که اطمینان و رضایت جز در یاد خدا نیست، هرگز به آرامش نمی‌رسد: «أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ» (الرعد: ۲۸). بالمآل چنین جامعه‌ای ولو آنکه شاخصه‌های رفاه مادی را داشته باشد، زندگی بر او تنگ و سخت خواهد گذشت؛ زیرا از یاد خداوند اعراض کرده است: «وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا» (طه: ۱۲۴).

بنابراین به نظر می‌رسد عقلانیت متبلور در سپهر فرهنگ مدرن و بافت پیچیده تمدن معاصر غربی با وجود موفقیت‌های عظیمش در حوزه عقل ابزاری و خلق فناوری‌ها، از دست یافتن به تعالی حقیقی انسان محروم است. با این حال نباید تصور کرد راه پیموده‌شده توسط مغرب‌زمین در ایجاد ابعادی از توسعه تماماً غلط و یکسره مردود است؛ زیرا مطالعه راه پیموده‌شده توسط ایشان در نیل به همین سطح از پیشرفت و توسعه یافتگی، تجربیات ارزشمندی را در حوزه عقلانیت ابزاری موجب می‌شود که همین سطح از توسعه یافتگی نیز ذیل نور ذاتی عقل اتفاق افتاده است. با این حال استفاده از تجربیات ایشان به نحو گریه‌برداری و اقتباس محض اشتباه است. ما در نسبت با تجربیات تمدن مغرب‌زمین نیازمند «نقد» جدی هستیم و مواجهه نقادانه زمانی میسر است که ما نظام عقلانی و استنباطی خودمان، هست‌ها و باید‌های خودمان را به تفصیل - و نه به نحو ارتکازی - شناخته و تبیین نموده باشیم. هر جزئی از تجربیات توسعه‌ای مغرب‌زمین تنها زمانی قابل استفاده

که از مسیر نقادی بر اساس عقلانیت اسلامی گذشته باشد.

### جمع‌بندی: عقلانیت پیشرفت و توسعه‌ی تعالی بخش متوازن و فراگیر

از منظر معرفت و حکمت اسلامی، پیشرفت و توسعه‌ی تعالی بخش در بستر عقلانیتی شکل می‌گیرد که خصوصیات ذیل را داراست: اولاً علم‌گراست و بر مبنای دانش و آگاهی صحیح و صادق عمل می‌کند. ثانیاً بر فهمی درست، جامع‌نگر و نقادانه از موضوعات و مسائل مبتنی است؛ فهمی که با توجه به لایه‌های طولی معرفت و سطوح عرضی دانش شکل می‌گیرد؛ فهمی که با توجه به تفسیرهای مختلف و بعضاً متضاد با به‌کارگیری روش «دیالکتیک انتقادی» سعی دارد هر چه دقیق‌تر، جامع‌تر، سازگارتر، متوازن‌تر و همدلانه‌تر با موضوع شکل‌گیرد. ثالثاً معناگرا و آخرت‌اندیش بوده و محدود در متاع اندک دنیا نبوده و با زهد از دلبستگی و حصر در مطامع دنیوی پرهیز کرده، دنیا و کار در آن را سرمایه حرکت تکاملی و تعالی به سوی زندگانی راستین در افق ابدیت می‌نماید و اگر در دنیا کار می‌کند، آن را به مثابه ذخیره‌ای برای ابدیتش می‌خواهد و در نتیجه در دنیا زیاد کار می‌کند؛ زیرا راه طولانی‌ای در پیش دارد؛ ولی به دنیا و آنچه در آن است، دل نمی‌بندد؛ چه اینکه می‌داند باقی نیست و آنچه برای او باقی می‌ماند، توشه‌ای است که از این گذرگاه برمی‌گیرد که آن توشه همان فضایل و ملکات منقش بر صحیفه جان اوست. رابعاً در چارچوب ادب مع الله حریم شریعت، اخلاق و فقه را رعایت کرده و در مواجهه با امور، حق الهی و حقوق مخلوقات الهی را صیانت می‌کند. خامساً ادبیات و ساخت نظری، ارزشی و هنجاری آن بر مبنای حکمت الهی شکل می‌گیرد و آن بدان گونه است که در هر چیز که می‌نگرد، وجه باقی آن را مدنظر قرار می‌دهد و آن را برای بقا و نه فنا به کار می‌بندد؛ یعنی آن را در مسیر عبودیت و رضایت الهی به استخدام می‌گیرد. سادساً تلاش‌های انسان را بر مدار رأفت و نوع‌دوستی و محبت تنظیم می‌نماید. سابعاً عواطف انسانی را در مسیر رحمت قرار می‌دهد؛ لذا همه را از دستاوردهای مادی و معنوی بهره‌مند می‌نماید. ثامناً زیباییین است و در هر لحظه از نظر و عمل زیبایی آفرین است. تا سماعاً در کار بست صنایع و فناوریانه نظر و عمل، متقن و استوار است و کار را با حکمت و اتقان به سامان می‌رساند.

بالطبع پیشرفت و توسعه‌ای که تحت تعلیمات انسان کامل و کتاب خدا و در مسیر تعالی انفسی و فرهنگی انسان و تعالی آفاقی و تمدنی جامعه انسانی و بر اساس عقلانیت و حیانی و ولوی



شکل گرفته است، می‌تواند تمامی ابعاد حیات انسان را در بر گیرد و وجهی از آن را فروگذار ننماید. در این صورت است که می‌توانیم شاهد پیشرفت و توسعه‌ای فراگیر و متوازن و متناسب با غایات تکوینی و تشریحی انسان باشیم. چنین پیشرفت و توسعه‌ای می‌تواند زمینه‌های لازم را برای تعالی، رشد و شکوفایی بیش‌ازپیش انسان، فرهنگ و تمدن انسانی با رویکردی جامع فراهم نماید و بستر زندگی‌ای را که در لسان قرآن کریم از آن به حیات طیبه یاد شده است، فراهم آورد: «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً» (النحل: ۹۷).

## منابع

۱. نهج البلاغه؛ ترجمه محمد دشتی؛ ج ۴، قم: نشتا، ۱۳۸۹.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ الإشارات و التنبیها؛ مجتبی تحقیق زارعی؛ ج ۱، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
۳. —؛ التعليقات؛ تحقیق عبدالرحمن بدوی؛ بیروت: مکتبه الأعلام الإسلامی، ۱۴۰۴ق.
۴. استنفورد، مایکل؛ درآمدی بر تاریخ پژوهی؛ ج ۱، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت) و دانشگاه امام صادق علیه السلام، ۱۳۸۴.
۵. افلاطون، دوره آثار افلاطون؛ ترجمه محمدحسن لطفی؛ ج ۳، تهران: خوارزمی، ۱۳۸۰.
۶. آلوسی، سید محمود؛ روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم؛ تحقیق علی عبدالباری عطیه؛ ط ۱، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
۷. امام خمینی، شرح دعای سحر (ترجمه فارسی)؛ ج ۲، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، ۱۳۸۸.
۸. آملی، سیدحیدر؛ تفسیر المحيط الأعظم و البحر الخضم؛ تحقیق سیدمحسن موسوی تبریزی؛ ج ۱، قم: مؤسسه فرهنگی نور علی نور، ۱۳۸۰.
۹. —؛ جامع الأسرار و منبع الأنوار؛ ج ۱، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸.
۱۰. انوار، سید عبدالله؛ تعلیقه بر اساس الاقتباس خواجه نصیر طوسی (۲ جلد)؛ ج ۱، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۵.
۱۱. برگر، پیتر و توماس لوکمان؛ ساخت اجتماعی واقعیت (رساله ای در جامعه شناسی شناخت)؛ ترجمه فریبرز مجیدی؛ ج ۱، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
۱۲. بروئر، فرناند؛ «نسبت نظر و عمل در طیّ تحوّل تفکر غربی»، ترجمه رضا داوری اردکانی؛ تمدن و تفکر غربی؛ ج ۱، تهران: ساقی، ۱۳۸۰.
۱۳. ترنر، استیفن؛ «عقل و تصمیم: آموزه محوری ویر و انتخاب های ارزشی»، ترجمه علی مرتضویان؛ عقلانیت (ارغنون ۱۵)؛ ج ۲، تهران: سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۸۶.
۱۴. حسینی استرآبادی، سیدشرف الدین علی؛ تأویل الآیات الظاهره؛ ج ۱، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۹ق.

۱۵. جوادی آملی، عبدالله؛ منزلت عقل در هندسه معرفت دینی؛ چ ۵، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۹۰.
۱۶. جیمز، راجر؛ «پوپر و آگاهی»، ترجمه عباس اسفیداری؛ کیان؛ ش ۴۰، ۱۳۷۶.
۱۷. الدیلمی، الحسن بن ابی الحسن؛ إرشاد القلوب؛ تحقیق سیدهاشم میلانی؛ چ ۳، تهران: دارالأسوه، ۱۴۲۶ق.
۱۸. رضائی، حسین؛ «الگوی ساختاری توسعه نظام دانش و دلالت‌های آن از منظر قرآن کریم در چارچوب مبانی حکمت متعالیه»، فصلنامه علمی و پژوهشی ذهن؛ ش ۷۲، زمستان ۱۳۹۶، ص ۱۱۳-۱۴۵.
۱۹. رندال، هرمن؛ سیر تکامل عقل نوین؛ ترجمه ابوالقاسم پاینده؛ چ ۲، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶.
۲۰. روزیدس، دانیل؛ «ماکس وبر: سیاستی غیرمتمایز یکی»، ترجمه احمد تدین و شهین احمدی؛ شرایط اخلاقی رشد اقتصادی؛ چ ۱، تهران: هرمس، ۱۳۸۱.
۲۱. صادقی ارزگانی، محمدامین؛ انسان کامل از نگاه امام خمینی (رحمه الله) و عارفان مسلمان؛ چ ۱، قم: بوستان کتاب قم، ۱۳۸۲.
۲۲. صدرالمتألهین؛ مفاتیح الغیب؛ مقدمه و تصحیح محمد خواجه‌ای؛ چ ۱، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
۲۳. الصدوق، محمد بن علی؛ التوحید؛ چ ۷، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۲۲ق.
۲۴. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ چ ۶، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۲۱ق.
۲۵. فیض کاشانی، ملامحسن؛ تفسیر الصافی؛ چ ۳، تهران: مکتبه الصدر، ۱۳۷۹.
۲۶. کاپلستون، فردریک؛ تاریخ فلسفه (یونان و روم)؛ ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبیوی؛ چ ۴، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، ۱۳۸۰.
۲۷. \_\_\_\_\_؛ تاریخ فلسفه (از هابز تا هیوم)؛ ترجمه امیرجلال‌الدین اعلم؛ چ ۴، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی و سروش و انتشارات سروش، ۱۳۸۲.
۲۸. کالینگوود، رابین جورج؛ مفهوم کلی تاریخ؛ چ ۴ (ناشر دوم)، تهران: نشر اختران، ۱۳۹۸.
۲۹. کانت، ایمانوئل؛ تمهیدات؛ ترجمه غلامعلی حداد عادل؛ چ ۳، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۴.
۳۰. کلینی، محمد بن یعقوب؛ اصول الکافی؛ ط ۱، تهران: دارالأسوه، ۱۴۱۸ق.
۳۱. گنون، رنه؛ بحران دنیای متجدد؛ ترجمه ضیاء‌الدین دهشیری؛ چ ۳، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۸.

۳۲. گیلانی، عبدالرزاق؛ مصباح الشریعه و مفتاح الحقیقه؛ رضا تصحیح مرندی؛ ج ۲، تهران، پیام حق، ۱۳۸۲.
۳۳. لاهیجی، ملا محمدجعفر؛ شرح رساله المشاعر ملاصدرا؛ تصحیح و تحقیق سید جلال الدین آشتیانی؛ ویرایش دوم، ج ۱، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۶.
۳۴. محمدپور، احمد؛ روش در روش (درباره ساخت معرفت در علوم انسانی)؛ جامعه‌شناسان، ج ۲، تهران: ۱۳۸۹.
۳۵. مک‌اینتایر، السدیر؛ «عقلانیت سنت‌ها»، ترجمه مراد فرهادپور؛ ارغنون، شماره ۱۵، ج ۲، تهران: سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۸۶.
۳۶. موتقی، سیداحمد؛ اقتصاد سیاسی توسعه و توسعه‌نیافتگی؛ ج ۲، تهران: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۹۲.
۳۷. نوری، میرزا حسین؛ مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل؛ ط ۱، بیروت: مؤسسه آل البيت علیه السلام، ۱۴۰۸ق.
۳۸. وال، ژان؛ بحث در مابعدالطبیعه؛ ترجمه یحیی مهدوی و همکاران؛ ج ۲، تهران: خوارزمی، ۱۳۸۰.
39. Archer, Margaret and Roy, Bhaskar and Andrew, Collier and Tony, Lawson and Allen, Norrie (eds.); *Critical Realism Essential Readings*; First Published, London and New York: Routledge, 1998.
40. Bacon, Francis; *The New Organon*; Jardine, Lisa and Michael, Silverthorne (ed.); Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
41. Bhaskar, Roy; *A Realist Theory of Science*; London and New York: Routledge, 2008.
42. Hume, David; *An Enquiry concerning Human Understanding*; Peter, Millican (ed.); , New York: Oxford University Press 2007.
43. \_\_\_\_; *A Treatise of Human Nature*; New York: Dover Publication, 2003.
44. \_\_\_\_; *Moral philosophy*; Sayre-McCord, Geoffrey (ed.); Indianapolis and Cambridge: Hackett Publishing Company, 2006.

45. Kant, Immanuel; *Critique of the Pure Reason*; Guyer, Pual and Allen, W. Wood (eds.); Guyer, Pual and Allen, W. Wood (trans.); , New York: Cambridge University Press1998.
46. \_\_\_\_; *Critique of Practical Reason*, Gregor, Mary (ed.); Gregor, Mary (trans.); Cambridge:Cambridge University Press, 1997.
47. Popper, K. R.; *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*; Oxford: Clarendon Press, 1979.
48. Popper, Karl; *the Logic of Scientific Discovery*; London and New York: Routledge Classics, 2002.

