

مبانی معرفت‌شناختی و الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت

حمیدرضا شاکرین*

استادیار گروه علمی منطق فهم دین، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

(تاریخ دریافت: ۹۵/۳/۲۹؛ تاریخ پذیرش: ۹۵/۶/۱۷)

چکیده

هرگونه نظریه‌پردازی و الگوسازی برای پیشرفت بر بعضی از مبانی معرفت‌شناختی، جهان‌شناختی، انسان‌شناختی، ارزش‌شناختی و ... استوار و آگاهانه یا ناآگاهانه از آن مبانی مستمد و مستفید است. الگوی اسلامی تمدن و پیشرفت‌ورزی نیز گریزی از بازشناسی و مراجعه به مبانی و زیرساخت‌های نظری خود نداشته و بررسی دقیق و کاربست هوشمندانه آنها در تدوین بهینه الگو، نقش اساسی دارد. در تحقیق حاضر بر آنیم تا برخی از مهم‌ترین مبانی معرفت‌شناختی مقبول اندیشمندان مسلمان را شناسایی کنیم و نقش آنها را در تدوین نظریه و الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت بازکاوییم.

واژگان کلیدی

الگو، الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت، پیشرفت، مبانی معرفت‌شناختی، مبنا، معرفت‌شناسی.

مقدمه

از مسائل کلان و بسیار اساسی انقلاب اسلامی ایران که بارها توسط مقام معظم رهبری (مد ظله العالی) مطرح شده، تدوین الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت است. این مسئله نیازمند مطالعاتی همه‌جانبه، ژرف و دقیق خواهد بود. از جمله حوزه‌های تحقیقاتی تأثیرگذار، بررسی مبانی معرفت‌شناختی است. در اهمیت معرفت‌شناسی همین بس که زیرساخت بسیاری از عقاید؛ علوم، اخلاق، اعمال و مبنای عمل به شریعت است و هرگونه نظریه‌پردازی در حوزه علوم، به‌ویژه علوم انسانی، تمدن، پیشرفت و توسعه در گرو آن خواهد بود. در پرتو معرفت‌شناسی صحیح، انسان به نظام معرفتی صحیحی دست می‌یابد که به‌نوبه خود نوعی متناسب از عقاید، اخلاق، رفتار و ایمان را در پی خواهد داشت و الگوی زندگی و تمدن را تحت تأثیر قرار خواهد داد. بنابراین گام نخست در نظریه‌پردازی و تدوین الگوی اسلامی پیشرفت، بازشناسی مبانی معرفت‌شناختی پذیرفته‌شده در حوزه تفکر اسلامی و جست‌وجوی برون‌دادهای آن در نظریه و الگوی پیشرفت است. مراد از مبانی معرفت‌شناختی که این تحقیق در جست‌وجوی آنهاست، آن دسته از زیرساخت‌های نظری است که ماهیت معرفت‌شناختی دارند و به پرسش‌هایی درباره چستی معرفت، امکان، ابزار، منابع و موانع، گونه‌ها و مراتب، گستره و محدودیت‌ها و مسائل دیگری از این سنخ پاسخ می‌دهند. این مبانی شاید به نحو مستقیم یا غیرمستقیم در تولید نظریه و تدوین الگوی پیشرفت اثرگذار باشند. از این نکته روشن می‌شود که اولاً این تحقیق در مبانی مستقیم محصور نیست؛ ثانیاً مبانی یادشده منحصراً در رابطه با الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت کارایی ندارند و در موارد دیگری نیز به‌کار می‌آیند؛ آنچه در اینجا مد نظر خواهد بود، نقش آنها در این الگو و وابستگی الگو به آنهاست. ماحصل اینکه مراد ما از این واژه در تحقیق حاضر، همین زیرساخت‌های نظری و بنیادین و به تعبیر دیگر پارادایم یا متاپارادایمی است که نظریه و الگوی پیشرفت بر آن مبتنی است و سایر اصول، قواعد و راهبردها، بر اساس آنها سامان می‌یابد یا توجیه می‌شود.

همچنین باید گفت که پیشرفت در لغت به معنای جلوتر رفتن و ارتقا معنا شده (معین، ۱۳۷۶، ج ۱: ۹۲۵) و مراد اجمالی از آن در این بحث «حرکت از وضعیت موجود جامعه به سمت وضع مطلوب» است. پیشرفت حرکتی جمعی، آگاهانه و هدفدار، ارزشمدار، مطلوبیت‌گرا و آرمانجویانه، مبتنی بر دانش و معرفت، نظام‌مند، برنامه‌ریزی‌شده، رو به جلو، ذوابعد و مراتب، مستمر و متداوم محسوب می‌شود و منظور از آن، تنها توسعه مادی نیست، بلکه امری معنوی به سمت هدف‌ها (خامنه‌ای، ۱۳۷۰/۹/۲۷) پر کردن خلأها (خامنه‌ای، ۱۳۸۴/۳/۵) و تکاملی (خامنه‌ای، ۱۳۷۱/۱۰/۱۵) است. بر اساس نگرش اسلامی پیشرفت، همان رسیدن به حیات طیبه یعنی زندگی گوارا، همراه با آسایش و آرامش (خامنه‌ای، ۱۳۷۰/۹/۲۷) و در کل سعادت دنیا و عقبی است (خامنه‌ای، ۱۳۸۴/۲/۱۹) و اینک نگاهی گذرا به مبانی معرفت‌شناختی و نسبت آنها با نظریه پیشرفت خواهیم داشت.

الف) رئالیسم معرفت‌شناختی

اساسی‌ترین مسئله معرفت‌شناختی پرسش از امکان معرفت است. فیلسوفان و اندیشمندان اسلامی، برخلاف شکاکان و سوفسطاییان، دستیابی به معرفت صادق و یقینی را فی‌الجمله امر ممکن و محقق می‌دانند و به تعبیری پذیرنده رئالیسم معرفت‌شناختی هستند. در نگاه آنان امکان شناخت و تحقق معرفت، بدیهی و بی‌نیاز از استدلال و اثبات است. بدون شک، پاره‌ای از ادراک‌های انسان، حقیقی و مطابق با واقع هستند و یقین بالمعنی الاخص، بر آن صدق می‌کند؛ چنانکه وجود خطا، در برخی از ادراک‌های انسان نیز امر انکارناپذیری محسوب می‌شود. این مسئله، نه تنها بدیهی و بی‌نیاز از استدلال است، بلکه دلیل‌آوری بر آن محال به نظر می‌رسد (علامه طباطبایی، بی‌تا، ج ۱: ۲۸ - ۳۲؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۱، درس دوازدهم).

نکته حائز اهمیت در نگرش مزبور این است که مجاری ادراکی انسان مبتلا به خطای راهبردی نیستند. به عبارت دیگر این مجاری به گونه‌ای نیستند که همواره یا غالباً گمراه‌کننده باشند و حقایق را وارونه نشان دهند، بلکه بنا به عادت واقع نمایند. همچنین اگر در مواردی به‌عللی انسان گرفتار خطای ادراکی شود، معیارها و سنجه‌هایی برای بازشناسی

صحیح از سقیم وجود دارد. قواعد منطقی نقش مهمی در این زمینه ایفا می‌کنند و اگر درست به‌کار گرفته شوند، از خطا در ادراک جلوگیری می‌کنند و خطاهای احتمالی ناشی از عدم کاربست آنها را نشان می‌دهند.

رنالیسم معرفت‌شناختی و الگوی پیشرفت

با توجه به اینکه هر نظریه و الگوی اثباتی در باب پیشرفت تعیین‌کننده حوزه‌های ارتباطی انسان، چند و چون روابط او و مبتنی بر شناخت نظام علی و معلولی حاکم بر این مناسبات است؛ به‌ناچار بر بنیاد رنالیسم معرفت‌شناختی استوار است؛ زیرا بدون آن، این حوزه‌ها ناشناختنی انگاشته شده‌اند و به تبع آن، نحوه روابط نیز بنیاد معرفتی اعتمادپذیری نخواهد داشت. بنابراین رنالیسم معرفت‌شناختی سنگ بنای ساخت هرگونه نظریه و الگوی تمدنی است. به‌عبارت دیگر این سؤال مطرح است که آیا بر اساس انگاره‌های رقیب رنالیسم معرفت‌شناختی، می‌توان نظریه و الگوی پیشرفتی را تدوین و طراحی کرد یا خیر؟ به‌نظر می‌رسد که پاسخ منفی است؛ زیرا بدون امکان شناخت ولو فی‌الجمله در موضوعات و مسائل مربوط به پیشرفت، توسعه و تمدن چگونه می‌توان نظریه‌ای در این باب ارائه داد و سپس بر اساس آن الگویی بنا کرد؟

اما آیا دیدگاه فوق در چگونگی نظریه و مدل هم تأثیرگذار خواهد بود؟ به‌نظر می‌رسد پاسخ منفی است و الگوها بر اساس عوامل دیگری، در طول رنالیسم معرفت‌شناختی از یکدیگر تمایز می‌یابند. به‌عبارت دیگر با توجه به آنچه در بالا گفته شد که هر الگویی لزوماً بر رنالیسم معرفت‌شناختی مبتنی است؛ به‌ناچار همه الگوها با تنوعاتی که دارند، در این چارچوب قرار گرفته‌اند و تمایزات آنها باید از ناحیه اصل دیگری متأخر از آن باشد.

ب) مطابقت‌گرایی

در رابطه با چیستی و به‌عبارت دیگر ملاک و معیار ثبوتی صدق در معرفت‌شناسی، دیدگاه‌های مختلفی رخ نموده که بعضی از آنها عبارت است از: ۱. نظریه انسجام؛ ۲. نظریه پراگماتیستی (عمل‌گرایی)؛ ۳. زمینه‌گرایی؛ ۴. اراده‌گرایی؛ ۵. مطابقت‌گرایی. گمانه‌های پیشین هر یک از اشکال‌های متعددی رنج می‌برند که شرح و بسط آن در این مجال میسر

نیست. بنا بر دیدگاه اخیر، ملاک صدق یک باور، مطابقت آن با واقع است. برای مثال اعتقاد من به این گزاره که «فردا آفتابی است» در صورتی صادق است که واقعاً فردا هوا آفتابی باشد. در این نظریه، که از آن به نظریهٔ مطابقت یاد می‌شود، واقع یا ظرف ثبوت قضایا را نفس الامر می‌گویند. این ثبوت، فراتر از وجود خارجی است و بر اساس آن قضایا به سه قسم تقسیم می‌شود:

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

همهٔ اینها به‌گونه‌ای ناظر به ثبوت مطلق هستند که دربردارندهٔ وجود خارجی و ذهنی و لوازم عقلی ماهیات است که به‌تبع وجود پیدا می‌شوند.

مطابقت‌گرایی استوارترین و مقبول‌ترین نظریهٔ صدق در طول تاریخ فلسفه بوده و اندیشمندان مسلمان، عموماً این نظریه را ترجیح داده‌اند. این مطلب به‌معنای آن نیست که نگرش مذکور از دید آنان فاقد هرگونه اشکال و انتقادی است؛ بلکه در میان آرای موجود راجح‌ترین آنهاست. افزون بر آن اندیشمندان مسلمان آن را به‌گونه‌ای تقریر کرده‌اند که از پاره‌ای اشکال‌های مطرح‌شده در فلسفهٔ غرب پیراسته است (جوادی، ۱۳۷۴: ۳۸ - ۵۱).

در نگاه علامه طباطبایی، قضیهٔ صادق، قضیه‌ای است که مطابق با واقع باشد. واقع نیز چیزی جز وجود نیست. در سایهٔ وجود و به‌تبع آن است که ماهیات، نسب و مفاهیم عدمی شکل می‌گیرند و با فعالیت عقلی، از آن انتزاع شده‌اند یا به آن اعتبار می‌یابند و با ارجاع به وجود است که انواع قضایا نیز اعتبار می‌یابند. در ضمن باید توجه داشت که مسئلهٔ مطابقت، ناظر به علم حصولی و قضایاست، اما در علم حضوری که عین معلوم نزد عالم و متحد با آن است و واسطه‌ای در کار نیست، جایی برای این مسئله وجود ندارد (فعالی، ۱۳۷۷: ۱۷۶ - ۱۷۷).

مطابقت‌گرایی و الگوی پیشرفت

مطابقت‌گرایی، برخلاف رئالیسم معرفت‌شناختی، زیرساخت ضروری هرگونه نظریه و الگوی تمدنی نیست و انگاره‌های رقیب آن نیز در ساخت یک الگو نقش‌آفرین هستند. برای مثال می‌توان بر اساس نظریه انسجام‌گرا، بدون دغدغه تطابق با واقع، نظریه‌ای سازوار و منسجم در باب پیشرفت، ارائه و الگویی بر اساس آن طراحی کرد.

مسئله دیگر، امتیازسنجی نظریه‌ها و الگوهای مطابقت‌گرایانه پیشرفت نسبت به الگوهای رقیب است. اکنون سخن آن است که میزان کارایی و نتایج نهایی نظریه‌ها و الگوهای انسجام‌گرایانه در ارتباط با تأمین نیازهای واقعی انسان و رشد و سعادت او چیست؟ اگر انسجام‌گرایی نسبت به این امور بی‌اعتنا باشد و همچون نظریه معرفت‌شناختی انسجام را کافی بداند، چنین الگویی برای انسان بی‌فایده یا کم‌فایده است و به عبارت دیگر خود را متعهد به تضمین هیچ فایده، غایت و سرانجام سعادت‌آفرین واقعی برای انسان نمی‌داند. اما اگر انسجام‌گرایی دغدغه بهروزی واقعی انسان را دارد، به‌ناچار باید پیوند نظریه و الگو با واقعیت انسان، جهان، نیازها و روابط انسان را در نظر گیرد و چنین مطلبی با نظریه مطابقت‌گرایی معرفت‌شناختی سازگاری دارد.

ج) مبنای‌گرایی

از جمله مسائل بسیار مهم در معرفت‌شناسی، مسئله ساختار معرفت و به عبارت دیگر معیار اثباتی یا توجیه صدق است. اگرچه دیدگاه‌های مختلفی در این عرصه امکان طرح دارد، عمده‌ترین آنها دو دیدگاه انسجام‌گرایی و مبنای‌گرایی هستند.

انسجام‌گرایان برآنند که فقط روابط شواهدگونه بین باورها می‌توانند هر کدام از باورها را موجه کنند. آنان وجود «دور» در توجیه را می‌پذیرند. بنابراین گاهی (الف) به دلیل وابستگی به (ب) موجه است، درحالی‌که (ب) نیز به‌نوبه خود از طریق سلسله‌ای طولانی از وابستگی‌ها به (الف) وابسته خواهد بود. بنابراین چیزی که باورهایمان را موجه می‌کند، این است که چقدر آنها با یکدیگر انسجام دارند. انسجام‌گرایی گونه‌ها و قرائت‌های

مختلفی دارد و هر یک به گونه‌هایی با نقد روبه‌رو بوده‌اند و بسط سخن در آن از حوصله این نوشتار خارج است.

اما در مبنایگرایی، گاهی یک باور از طریق باور دیگری توجیه می‌شود و این هنگامی درست است که باور دوم نیز به وسیله دیگری موجه شده یا بی‌نیاز از توجیه باشد. در صورتی که باور دوم نیز از بیرون توجیه شده باشد، همین مسئله در مورد باور سوم (که توجیه‌کننده آن است) تکرار خواهد شد. حال اگر باورهایمان به باوری بی‌نیاز از توجیه بیرونی منتهی نشود و سلسله توجیه‌طلبی تا بی‌نهایت ادامه یابد، در نهایت به این نتیجه شکاکانه می‌رسیم که هیچ باوری توجیه نخواهد شد و همه باورهایمان ناموجه خواهند بود. اما با وجود باورهایی بی‌نیاز از توجیه و به تعبیری خودتوجیه، راه به‌سوی توجیه دیگر معارف گشوده خواهد شد.

نگرش مبنایگر بر این نکته تأکید دارد که لازم نیست همه باورهای ما برای موجه بودن، به باورهای دیگر وابسته باشند؛ بلکه برخی باورهای بنیادین موجه بالذات و پایه دیگر باورها هستند. بنابراین همه باورهای خودناموجه، به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم وابسته به باورهای بنیادین و موجه‌بالذات هستند. روایت‌های مختلف مبنایگرایی در اینکه کدام باورهای ما موجه بالذات هستند، با هم فرق دارند.

معرفت‌شناسان مسلمان از مبنایگری «بدیهی‌بنیاد»^۱ و متکی به «علم حضوری» دفاع می‌کنند. دیدگاه آنان از مبنایگری آمپریستی (که جمیع معارف بشری را بر حقایق تحلیلی و داده‌های مستقیم حسی مبتنی می‌داند) متمایز است. ایشان برآنند که معارف بشری بر مفاهیم و گزاره‌های بدیهی؛ یعنی گزاره‌های یقینی بی‌نیاز از اثبات و استدلال یا برداشته‌های حضوری و بی‌واسطه مبتنی است. در این بینش، دسترسی به یقین و حصول قطع، امری ممکن است. افزون بر آن در این نگره، ارجاع نظریات و کسبیات به بدیهیات، به مواد و درونمایه‌های گزاره‌ها اختصاص ندارد، بلکه شامل هیأت‌ها و شکل‌های استدلال

هم می‌شود. همان‌گونه که محتویات استدلال‌ها باید به موادی منتهی شوند که ضروری و بی‌نیاز از استدلالند، همه صورت‌ها و هیأت‌های استدلال نیز باید به شکل و هیأتی برگردند که بدیهی، ضروری و بی‌نیاز از استدلال است. در غیر این صورت تسلسل لازم می‌آید و دسترسی به معرفت قطعی، ناممکن خواهد شد.

مبناگرایی و الگوی پیشرفت

مبناگرایی همچون مطابقت‌گرایی، زیرساخت ضروری هر گونه نظریه و الگوی تمدنی نیست و انگاره‌های رقیب آن مانند نظریه انسجام‌گرا نیز شاید در ساخت یک الگو نقش آفرین باشند؛ اما مشکل انسجام‌گرایی گسست نظری نسبت به نیازهای واقعی و اصیل ناظر به حیات انسانی، ابعاد وجودی انسان و لوازم آن است. نکته دیگر آنکه مبناگرایی الگوی پیشرفت را بر اساس مبانی ثابت و پایدار، فراعصری و فرامنطقه‌ای و هماهنگ با مشترکات انسانی استوار می‌کند و در آن الگو حرکت از زیربنا به روبنا غلبه دارد. چنین مدلی از ویژگی انسان‌شمولی و پایایی بیشتری برخوردار است. در مقابل انسجام‌گرایی بیشتر از مدل دیالکتیکی استفاده می‌کند و در رفت و برگشت بین زیرساخت‌ها و روساخت‌ها، تغییر در هر یک تحول دیگری را در پی دارد. بنابراین هر دو به یکسان در همدیگر اثر گذاشته‌اند و تزلزل و بی‌ثباتی در همه ارکان آن راه دارد و در نتیجه شمول و پایایی کمتری دارد و هرگز الگویی انسان‌شمول و فراگیر ارائه نمی‌کند.

د) ثبات و اطلاق حقیقت

در اصطلاح فلسفی حقیقت هم‌ردیف «صدق» یا «صحیح» است و به آن قضیه ذهنی گفته می‌شود که با واقع مطابقت کند، اما «خطا» یا «کذب» یا «غلط» به آن قضیه ذهنی گفته می‌شود که با واقع مطابقت نکند (مطهری، ۱۳۸۲: ۱۵۶). «در نگاه اندیشمندان مسلمان یک حقیقت علمی اگر بالتّمام حقیقت است، برای همیشه حقیقت است و اگر خطاست، برای همیشه خطاست و اگر جزیی از آن حقیقت است و جزیی خطاست، آن جزء که حقیقت است، برای همیشه حقیقت است و آن جزء که خطاست، برای همیشه خطاست. آنچه متغیر و متبدل است، واقعیت است، آن هم واقعیت‌های مادی؛ اما حقیقت، یعنی اندیشه‌های

فکری و معتقدات ذهنی بشر، از نظر انطباق و عدم انطباق با واقعیت، وضع ثابت و یکسانی دارد» (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۲: ۲۳۸).

به بیان دیگر: «مطابقت مفاهیم و محتویات ذهنی با واقع و نفس‌الامر (خواه موقت و خواه دائمی) نمی‌تواند موقتی باشد، زیرا هرچند مفاهیم و محتویات ذهنی، یک واقعیت متغیر را که مربوط به یک لحظه خاص از زمان است، بیان کند، مطابقت آن محتوای ذهنی با واقع خود ابدی است، اختصاصی به یک لحظه معین از زمان ندارد.

به عبارت روشن‌تر آنچه مقید و محدود به زمان است، پاره‌ای واقعیات خارجی است، نه مطابقت مفهوم ذهنی با آن واقعیات؛ مثلاً موقعی که می‌گوییم «ارسطو در قرن چهارم قبل از میلاد شاگرد افلاطون بوده است» یکی از روابط متغیر اجزای طبیعت را بیان کرده‌ایم؛ زیرا شاگردی ارسطو پیش افلاطون مربوط به یک قطعه خاص از زمان است (قرن چهارم قبل از میلاد). اما این حقیقت که در فکر ما آمده، همیشه و دائماً صادق است و با واقع خود مطابقت دارد، یعنی در همه زمان‌ها صادق است که ارسطو در قرن چهارم قبل از میلاد، شاگرد افلاطون بوده است» (مطهری، ۱۳۸۲: ۱۶۴).

در عین حال باید توجه داشت که در نگاه اندیشمندانی چون علامه طباطبایی و شهید مطهری، اطلاق حقیقت اولاً در حوزه علوم حقیقی است، نه علوم اعتباری؛ ثانیاً در امور یقینی است، نه امور احتمالی (همان: ۱۶۵ - ۱۶۶).

از طرف دیگر بر خلاف نسبی‌گرایان، چنان نیست که هر فکری در عین صحیح و حقیقت بودن، فقط برای شخص ادراک‌کننده (آن هم فقط در شرایط زمانی و مکانی معین) حقیقت باشد، اما برای شخص دیگر یا برای همان شخص در شرایط دیگری، حقیقت چیز دیگری باشد.

برخی پاره‌ای از خطاهای ادراکی را دلیل بر نسبیت حقیقت انگاشته‌اند. برای مثال شاید کسی جسمی را در یک لحظه خاص از زمان، در مکان و محیط مخصوص با حجم معین و شکل و رنگ معین ادراک کند، و انسان یا حیوان دیگری که ساختمان قوای ادراکی وی با نفر اول فرق می‌کند، همان شیء را در همان زمان و در همان محیط، با حجم، شکل و

رنگ دیگری ادراک کند. در این صورت برای او و نسبت به او حقیقت همان خواهد بود که خودش ادراک کرده است. شخص نخست نیز چه بسا در لحظه دیگر یا محیط دیگری، همان جسم را با حجم، شکل و رنگ دیگری ادراک کند. پس برای او نیز در آن لحظه و آن محیط «حقیقت» چیز دیگری خواهد بود. به عبارت دیگر هر چیزی که بر ما معلوم و مکشوف می‌شود، کیفیت ظهور و نمایشش به کیفیت عمل اعصاب و یک سلسله عوامل خارجی بستگی دارد. بنابراین ماهیات اشیا به‌طور اطلاق و دست‌نخورده بر قوای ادراکی ظهور نمی‌کنند و حقایق در عین اینکه حقیقت هستند، نسبی و اضافی محسوب می‌شوند.

به نظر می‌رسد اندک دقتی روشن می‌کند که نتیجه‌گیری نسبی‌گرایان جدید نادرست است و اساساً حقیقت نسبی معنا ندارد، زیرا این سؤال وجود دارد که در مثال بالا که دو نفر یک جسم را با دو کیفیت مختلف می‌بینند، خود آن جسم در واقع و نفس‌الامر چگونه است؟ در اینجا چند احتمال جای طرح دارد:

۱. آن جسم دارای یکی از دو کیفیت ادراک شده باشد. در این صورت ادراک مطابق با آن کیفیت، صحیح و دیگری خطا خواهد بود.
۲. شیئی خارجی هیچ‌یک از دو کیفیت ادراک شده را نداشته و دارای کیفیت دیگری باشد. در این صورت هر دو ادراک خطا خواهد بود.
۳. مُدرک دارای کیفیات مختلفی باشد؛ که هر یک از ادراک‌کنندگان وجهی از آن را ادراک کرده‌اند و وجه دیگر را نشناخته‌اند. در این صورت هر دو ادراک به شرط آنکه وجه ادراک شده را کنه مدرک نخوانند و وجه یا جوه دیگر را نفی نکنند، حقیقت است؛ اما از نظر فلسفی در همان وجه به‌طور مطلق حقیقت است و نه نسبی.
۴. جسم ادراک شده در آن واحد دارای دو کیفیت متضاد یا متناقض باشد؛ چنین حالتی محال است.
۵. مُدرک دارای ویژگی خاصی باشد که از زوایا و در شرایط مختلف یا در دستگاه‌های ادراکی متفاوت، به گونه‌های مختلفی خود را نشان دهد، شبیه آنچه در اوصاف وابسته به ناظر مانند زشتی و زیبایی مطرح است. در این صورت ادراک‌های متفاوت در شرایط و دستگاه‌های ادراکی متفاوت، نمودهای گوناگون آن شیء

هستند و نسبت آن نمودها با آن شرایط ادراکی، همچنان مطلق و ثابت است. بنابراین نسبی بودن ادراک در چنین صورتی، اگر به معنای نمودهای متفاوت یک پدیده خاص در ظروف معین است، هیچ اشکالی ندارد، لیکن این به معنای نسبی بودن حقیقت در نگاه فلسفی نیست و در چنین مواردی نیز به لحاظ فلسفی، حقیقت مطلق است. ضمن آنکه این گونه تنوع و تکثر نمودها، چندان زیاد نیست.

نکات شایان توجه دیگر اینک:

۱. بعضی از دانشمندان، حقیقت حاصل از تجربه را، از آن نظر که جنبه احتمالی دارد و موجب یقین نیست «حقیقت نسبی» نام داده‌اند، در مقابل حقیقت ریاضی که موجب یقین و قطعیت است و آن را «حقیقت مطلق» نامیده‌اند. حقیقت نسبی به این معنا که «حقیقت احتمالی» است، در برخی از علوم پذیرفتنی محسوب می‌شود.

۲. برخی از دانشمندان فیزیک و ریاضی، واقعیت‌ها و پدیده‌های فیزیکی را نسبی می‌دانند. این نسبت به نسبییت فلسفی (که مربوط به حقایق ذهنی است) ربطی ندارد (همان: ۱۷۳ - ۱۷۷).

ثبات و اطلاق حقیقت و الگوی پیشرفت

به نظر می‌رسد ثبات و اطلاق حقیقت و در مقابل نسبییت و تحول‌پذیری آن، جهت نظریه پیشرفت را به جد تحت تأثیر قرار خواهد داد. توضیح اینک:

مطلق‌انگاری حقیقت بنیاد معرفتی ارائه نظریه و طراحی الگوی انسان‌شمول و پایداری برای پیشرفت و تمدن‌سازی را فراهم می‌آورد. اما نسبی و تحول‌پذیرانگاری حقیقت به صورت بنیادین، چنین چیزی را ناممکن می‌کند؛ زیرا هر طرح و نظریه‌ای در این باب، بر معارف و دانش‌هایی مبتنی است که هیچ‌یک اطلاق و پایداری ندارند و تنها حقانیت نسبی و موقت دارند. به‌ناچار بر اساس این گمانه، هرگز نمی‌توان به علوم و معارف و نظریات انسان‌شمول و پایداری دست یافت و بر بنیان انگاشته‌های متزلزل سلیقه‌ای و تابع فرهنگ و ارزش‌های عصری و گذرا، نمی‌توان بنای پایدار و انسان‌شمولی استوار کرد.

هـ) منابع معرفت

یکی از مباحث مهم معرفت‌شناختی، شناخت منابع اصلی و به‌تعبیر دیگری ابزارهای معرفت است. در این زمینه دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد. حکیمان مسلمان منابع چهارگانه معرفت، یعنی: ۱. حس؛ ۲. عقل؛ ۳. وحی (امینی، همان: ۵۷) و ۴. شهود را معتبر دانسته‌اند.

در معرفت‌شناسی اسلامی همچنین توجه ویژه‌ای به عوامل و موانع مؤثر در کسب معرفت است. در این مکتب از جمله منابع، معرفت دل و قلب هستند (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۱۳: ۳۶۵) و از عوامل مهم معرفت‌افزایی، تقوا، تزکیه و تصفیة نفس است. قرآن مجید بر این مسئله تأکید دارد و می‌فرماید: «إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا» (الأنفال: ۲۹). از جمله موانع معرفت نیز، به‌ویژه در دریافت حقایق فرامادی، فساد اخلاقی و آلودگی‌های نفسانی است. در این نگاه توجه به چند نکته اهمیت دارد:

اولاً: امکان اثبات و شناخت موضوع و مطلوب واحد از راه‌های متعارف وجود دارد؛ البته هر موضوعی به فراخور حوزه خود و با ابزار مخصوص به خود، مثلاً عناصر مادی با روش تجربی و مجردات با ابزار شهود یا وحی.

ثانیاً: برخی موضوع‌ها از چند راه اثبات‌پذیرند.

ثالثاً: وحی بالاترین جایگاه را دارد، چرا که منبع ناکرآمد و خطاناپذیری است. راه وحی نامحدود و متصل به منبع لایزال و علم نامحدود الهی است که به هیچ‌یک از ابزار عادی و مادی شناخت نیازی ندارد و راه ارتباط با آن، یعنی نقل نیز، در بیان واقعیات هیچ محدودیتی ندارد. پس امکان استفاده از وحی برای کسب معرفت، در همه موضوعات وجود دارد.

رابعاً: عالمان مسلمان روش اجتهادی و استنباطی را برای شناخت ارزش‌ها و رفتارهایی (که موجب سعادت حقیقی و کمال می‌شوند) معتبر می‌شمارند.

خامساً: در میان منابع معرفتی یادشده، ادراک حسی فروترین جایگاه را دارد.

سادساً: در عین اینکه تصورات حسی بر تصورات عقلی مقدم هستند، اما تصدیقات

حسی به پاره‌ای تصدیقات عقلی و متکی بر آنها مسبوق هستند (مطهری، ۱۳۸۲: ۲۵۹ - ۲۶۳).

سابقاً: ادراک‌های شهودی مراتبی دارد و جایگاه معرفت‌شناختی آنها به تناسب مراتبشان تعیین می‌شود (شاکرین، ۱۳۸۷: ۷۷ - ۹۴).

اما در معرفت‌شناسی معاصر نیز از پنج منبع یاد می‌شود که عبارتند از:

۱. ادراک حسی. البته تجربه‌گرایان مانند هابز، لاک، هیوم و ... برآنند که ادراک حسی تنها منبع معرفت است و هر معرفتی در نهایت به این منبع بازگشت می‌کند.
۲. حافظه. ما بسیاری از مطالب را با اتکا به حافظه خورش می‌دانیم. در عین حال باید توجه داشت که حافظه صرفاً نقش نگهدارنده دارد، نه مولد؛ اما منابعی همچون ادراک حسی نقش مولد دارند.
۳. درون‌نگری. اینکه می‌دانم هم‌اکنون در حال فکر کردن هستم یا اکنون غمناکم، نه از ادراک حسی حاصل شده است و نه از حافظه، بلکه از درون‌نگری به‌دست آمده است.
۴. عقل. برای مثال منبع معرفتی باور به گزاره شرطیه: «اگر (الف) بزرگ‌تر از (ب) است، پس (ب) کوچک‌تر از (الف) می‌باشد» عقل است. برخی از عقل‌گرایان غربی مانند افلاطون و دکارت عقل را تنها منبع معرفت دانسته‌اند و برای حس، نقش مستقل و شایان توجهی قائل نیستند.
۵. گواهی. بسیاری از دانسته‌های ما از طریق گواهی دیگران حاصل شده‌اند. مثلاً خبرنگاری در یکی از رسانه‌ها اعلام می‌کند که در روز قدس شاهد تظاهرات پرشکوهی در تهران، در حمایت از مردم مظلوم فلسطین بوده است؛ بسیاری از مردم بر اثر گواهی او، به مفاد این گزاره آگاهی پیدا می‌کنند.

به‌نظر می‌رسد که در میان منابع پنج‌گانه یادشده، تنها سه مورد یعنی ادراک حسی، عقل و درون‌نگری، منبع اصلی و مولد معرفت هستند. اما حافظه، نگهدارنده معرفت و گواهی، عامل انتقال‌دهنده آن است.

از آنچه گذشت باید به تفاوتی اساسی بین گواهی در معرفت‌شناسی معاصر و وحی در

تفکر اسلامی توجه داشت. وحی یکی از منابع اصیل معرفت و مهم‌ترین آنهاست؛ اما گواهی تنها منبعی انتقالی است و نقش نقل تاریخی یا نقل از معصومان در منابع اسلامی را ایفا می‌کند.

نکته شایان توجه اینکه «منبع معرفت» منبع «توجیه معرفتی» هم هست. مثلاً اگر کسی با دیدن آسمان به این گزاره باور پیدا کند که «هوا ابری است»؛ منبع باور وی به این گزاره، ادراک حسی خواهد بود. اکنون اگر از او پرسند به چه دلیل به این گزاره باور پیدا کرده‌ای؟ خواهد گفت: چون دیده‌ام. در این صورت ادراک حسی منبع توجیه معرفتی هم خواهد بود. همچنین است نسبت به دیگر منابع معرفت.

منابع معرفت و الگوی پیشرفت

منابع معرفت و نظام حاکم بر آنها از مهم‌ترین مبانی معرفت‌شناختی مؤثر در نظریه‌پردازی و تدوین الگوی پیشرفت هستند و هر نظریه‌ای در این باب، از مجاری و منابعی سود می‌برد که در عرصه معرفت معتبر و معرفت‌زا می‌داند. در واقع آنچه مصحح اصلی تدوین نظریه و الگوی اسلامی در این باب خواهد بود، این است که دین الهی و وحیانی منبع غنی و پر بار معرفت محسوب می‌شود و بدون آن هرگز نمی‌توان برای دین نقشی اساس و تعیین‌کننده‌ای برای الگوی پیشرفت قائل شد. چنانکه در غرب جدید، سوژکتیویسم (که نسب به دکارت می‌برد) به خرد خودبنیاد و نفی مرجعیت دین و نفی ارزش معرفتی وحی و آموزه‌های پیشوایان دین انجامید. این مسئله نتایجی را در فلسفه و روش‌شناسی علم دربر داشت و نوعی حصر روش‌شناختی را در تحقیقات علمی، اعم از علوم طبیعی و انسانی رقم زد. از دیگر سو نومیالیسم، اصالت ریاضیات و تجربه‌گرایی، حلقه انحصار را تنگ‌تر کرد و اساساً علم را به دانش تجربی فروکاست و به آن اصالت بخشید. این رویکرد انسان را از بسیاری از حقایق علمی در باب شناخت جهان، عوالم هستی، روابط این عوالم، قانونمندی‌ها، سنن و علل فراطبیعی حاکم بر نظام جهان، پاسخ‌ها و واکنش‌های نظام هستی در برابر کنش‌های ارادی خوب و بد انسان، فرجام جهان، حقیقت وجودی انسان، استعدادهای فرافیزیکی، غایت آفرینش و فرجام او، کمال و سعادت حقیقی آدمی و عوامل

و موانع رسیدن به آن؛ حقیقت جامعه و اصول و قانون‌های حاکم بر آن، سنت‌های الهی در تاریخ و علل معنوی فراز و فرود تمدن‌ها؛ همچنین حقیقت ارزش‌های انسانی و نقش آنها در خیر و سعادت دنیا و عقبی و صدها مسئله مهم و زندگی‌ساز دیگر محروم کرد و تمدنی مادی و کمیت‌گرا را رقم زد. این مسئله چنان خطری برای بشریت در پی دارد که هیدگر می‌گوید آن چیزی که جهان را در معرض خطر قرار داده، نه جنگ جهانی سوم و نه انفجار بمب هسته‌ای، بلکه آنچه از همه خطرناک‌تر است، سیطره تفکر حسابگرانه تمتع‌آمیز و تمتع‌طلبانه تکنیکی بشر درباره جهان است و اینکه بالاخره روزگاری تفکر حسابگرانه، تنها طریق اندیشیدن در جهان ما شود (هیدگر، ۱۳۷۸: ۱۲۷ - ۱۲۸).

رنه گنون نیز همه نابسامانی‌ها و آشفتگی‌های عصر جدید را برون‌داد کمیت‌نگری و گرایش به اصالت علم و فناوری دانسته و بر آن است که چنین عالمی را می‌توان علایم آخرالزمان نامید؛ عالمی که در سراسیمگی سقوط و انحطاط قرار دارد و بشر را وادار کرده است که به همه چیز، به صورت ماشینی و مکانیکی بنگرد؛ از این رو افق ذهن بشر، به تدریج به قلمرو جسمانی محدود شده و واقعیت از نظر او چیزی تلقی شده است که صرفاً مادی و محاسبه‌شدنی به صورت کمی باشد (گنون، ۱۳۶۱: ۲۲۴).

در نگاه معرفت‌شناسانه ریشه همه این مسائل در تنگنایی است که غرب در مجاری معرفت پدید آورد؛ زیرا غالب مسائلی که کشف آنها نقش بی‌بدیلی در ساخت نظریه و تدوین الگوی پیشرفت دارد، از طریق اتکای صرف به خرد و تجربه بشری فراچنگ آمدنی نیستند؛ بلکه دستگاه معرفت‌شناختی دیگری را می‌طلبد که در نگاه جامعی همه منابع معرفت و جایگاه هر یک را بازشناسد و این مسئله در معرفت‌شناسی اندیشمندان مسلمان به خوبی بیان شده است.

بنابراین چهارگونگی منابع اصلی معرفت در معرفت‌شناسی اسلامی و جایگاه برتر وحی و فروترانگاری ادراک حسی نسبت به دیگر مجاری ادراکی، همچنین اعتبار فی‌الجمله حافظه و گواهی، به‌عنوان دو عامل نگهدارنده و انتقال معرفت، مهم‌ترین سنگ بنای الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت است و تمایزی بسیار جدی بین این الگو و الگوهای غربی (که بیش از همه به دریافت‌های حسی و تجربی متکی است) در پی می‌آورد.

از طرف دیگر به نظر می‌رسد که هرگونه الگوی پیشرفت، باید مشتمل بر امور زیر باشد: ترسیم وضعیت مطلوب؛ اصول تحلیل و آسیب‌شناسی وضعیت موجود؛ اصول راهبردی حرکت از وضعیت موجود به وضع مطلوب؛ معیارها و شاخص‌های پیش. اکنون باید دید نسبت وحی، نقل و عقل در موارد یادشده و در هر یک، جایگاه مرجعیت کدام است.

۱. ترسیم وضعیت مطلوب. به نظر می‌رسد در این عرصه مرجع اصلی، وحی و منابع نقلی دینی است. آموزه‌های وحیانی دین مبین اسلام که در کتاب و سنت بازتابیده، سرشار از معارفی در ابعاد مختلف حیات فردی و اجتماعی هستند که به صورت مستقیم و غیرمستقیم در تبیین اهداف و آرمان‌ها و وضعیت مطلوب جامعه و تمدن بشری، هنجارها و ارزش‌های عالی و بایسته‌ها و نابایسته‌های تمدن به کار می‌آیند. به یاری خداوند، شرح بیشتر این مطلب در مبانی دین‌شناختی پیگیری خواهد شد. البته در این عرصه نیز عقل و خرد بشری مددکار است؛ در عین حال کارکرد عمده عقل در این زمینه، فهم بهینه و تفسیر کارآمد آموزه‌های وحیانی خواهد بود. اهمیت مراجعه به وحی و آموزه‌های نقلی دینی در این عرصه، به‌ویژه از آن رو اهمیت می‌یابد که در پی ساخت الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت هستیم و آن برآمده از نظریه اسلامی پیشرفت است که مهم‌ترین منبع آن وحی بوده که در منابع نقلی بازتابیده است.

۲. اصول تحلیل وضعیت موجود. این بخش از الگو باید اصول و قواعدی را در اختیار گذارد که در پرتو آن بتوان اولاً ترسیمی از وضع موجود و نقاط قوت و ضعف آن ارائه کرد؛ ثانیاً بتوان نسبت و فاصله وضع موجود را با وضع مطلوب به خوبی روشن کرد؛ ثالثاً بتوان به تبیین علل و عوامل قرار گرفتن در وضع موجود پرداخت.

چه بسا گمان رود که این قسمت از الگو به‌تمامی نیازمند بررسی‌های تجربی و وابسته به خرد بشری است؛ اما اندکی دقت نتیجه دیگری را رقم خواهد زد. به نظر می‌رسد اگرچه مطالعه وضع موجود، تحقیقی تجربی است؛ اصول حاکم بر تحلیل وضع موجود به‌جد از جهان‌بینی و مبانی متاپارادایمی متأثر خواهد بود. بدون شک نگاه ماتریالیستی به جهان، تاریخ و انسان، اصولی برای تحلیل و نوعی از تحلیل در موضوع مورد بحث را در پی

خواهد داشت و جهان‌بینی الهی اصول و نگاه دیگری. حتی در میان جهان‌بینی‌های مادی؛ نگاه مکانیکی به جهان و تحولات تاریخی، نتایجی و ماتریالیسم دیالکتیک چارچوب دیگر و برون‌دادهای متفاوتی ارائه می‌دهد. در نگرش‌های خداپاور هم نگاه دئیستی پیامدهایی دارد و نگاه تئیستی اصول و نتایج دیگری. افزون بر تأثیر جهان‌بینی که غیرمستقیم در این زمینه مؤثرند؛ در مواردی نیز آموزه‌های وحیانی به‌صورت مستقیم اصولی را برای تحلیل اوضاع اجتماعی و ضعف‌ها و قوت‌های آن ارائه می‌کنند (شاکرین، ۱۳۹۳: ۶۰ - ۶۳). بنابراین اصول اساسی و چارچوب‌های تحلیل وضع موجود در الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت به‌صورت مستقیم یا غیرمستقیم از وحی اخذ می‌شود و در پرتو آنها، تجربه و خرد بشری به تحقیق و تحلیل خواهد پرداخت. در عین حال باید توجه داشت که اصول جهان‌بینی اسلامی در عین وحیانی بودن، عقلی هم هستند و وحیانی بودن لزوماً به‌معنای تعبدی بودن نیست. آنچه در اینجا مهم محسوب می‌شود این است که بحث از اصول تحلیل وضعیت موجود عقلی یا تجربی محض نیست و رسیدن به نتیجه مطلوب در گرو مساعدت وحی، عقل و تجربه خواهد بود.

۳. اصول راهبردی حرکت از وضعیت موجود به وضع مطلوب. تعیین راهبردها و به تعبیر خاص‌تری اصول راهبردی ناظر به تغییر و چگونگی حرکت برای رسیدن به وضع مطلوب، دستکم از دو دسته امور اثر می‌پذیرند:

الف) قواعدی که نشانگر کاراترین، کم‌هزینه‌ترین، سهل‌الوصول‌ترین و در یک کلمه و در عمل مناسب‌ترین راه وصول به هدف، با نظرداشت قوت‌ها، ضعف‌ها، موانع و مشکلات، تهدیدها و فرصت‌هاست. تحقیقات این حوزه بر خرد و تجارب بشری تکیه زیادی دارد. در عین حال چنان نیست که گمان رود که در این زمینه وحی رهنمودی ندارد و هر چه هست، فقط تجارب بشری است. در متون دینی تعلیمی در باب رمز موفقیت و کامیابی در امور مختلف مربوط به حیات فردی و اجتماعی وجود دارند که در این زمینه‌ها نیز راهگشا خواهند بود. در عین حال تطبیق آن آموزه‌ها با شرایط خاص اجتماعی و چگونگی کاربست آنها در کم کردن فاصله وضع موجود و مطلوب، نیازمند تأملات عقلی و بررسی‌های تجربی است.

ب) اصول ارزشی و هنجارهای حاکم بر چگونگی حرکت از وضع موجود به وضع مطلوب. جامع‌ترین و کامل‌ترین منبع شناسایی این اصول وحی و منابع نقلی دینی است. البته برخی از اصول و هنجارهای ارزشی از طریق فطرت و خرد انسانی نیز امکان کشف دارد، اما در عین حال وحی در این زمینه گوی سبقت را از همه ربوده است و بیشترین و ناب‌ترین معارف مربوط را در اختیار بشر قرار می‌دهد. پس نیاز به آموزه‌های وحیانی و کارامدی آن در این عرصه، از بسیاری حوزه‌های پیش‌گفته، بیشتر و آشکارتر است.

۴. معیارها و شاخص‌های پایش. این قسمت نمایانگر سازوکار نظارت و ارزیابی در مقام اجرای الگو است و برای سنجش میزان پیشرفت و جلوگیری از انحراف در مراحل اجرایی آن نیاز خواهد بود. این حوزه بیشتر به خرد و تجربه بشری متکی بوده و مراجعه به منابع نقلی دینی، در آن کمتر از دیگر حوزه‌های پیش‌گفته است.

و) گستره معرفت

انسان با منابع معرفتی خود تا چه حدودی می‌تواند معرفت کسب کند؟ فارغ از پنداره لادری‌گری و شکاکیت مطلق که کسب معرفت در هیچ زمینه‌ای را ممکن نمی‌انگارد یا دیدگاه‌های بدبینانه افراطی که می‌گویند معرفت ما بسیار کم و نزدیک به صفر است؛ چند دیدگاه مهم در برابر یکدیگر صف‌آرایی کرده‌اند، از جمله:

۱. دیدگاه حس‌گرایان که معرفت معتبر را در دایره محسوسات و تجربیات و آنچه مربوط به عالم مادی است، آن هم تنها در سطح ظواهر و نمودها معتبر شمرده‌اند و نیز عقل‌گرایانی مانند کانت که زمان و مکان را از قالب‌های قوه فاهمه می‌دانند، و هر آنچه فراتر از زمان و مکان یا حقیقت و ذات اشیا باشد را از دسترس ذهن و فاهمه خارج دانسته‌اند و در نتیجه راه انسان به سوی خدا و دریافت شناختی معتبر از او و دیگر حقایق غیبی و فرامادی را مسدود انگاشته‌اند.

۲. دیدگاه اندیشمندان مسلمان که گستره امکان معرفت را فراتر از عالم محسوس و انسان را قادر به کسب معرفت‌های معتبر از عوالم برین دانسته‌اند، حتی گستره امکان معرفت را به‌ویژه با استمداد از وحی و شهود عقلی تقریباً ناکرانمند می‌دانند. البته

هرچند بی‌کرانگی معرفت بهره بسیاری از انسان‌ها نخواهد بود، از طریق همین مجاری عادی معرفت مانند حس و عقل هم بالأخره می‌توان به عالم فرامادی راه یافت و دریافت‌های معتبری برگرفت.

آنچه گذشت در رابطه با گستره عرضی و افقی معرفت بود. اما به لحاظ عمقی و عمودی در میان اندیشمندان مسلمان اختلاف‌هایی به وجود آمده است. در حکمت صدرایی، برخلاف دیدگاه ابن‌سینا، امکان راهیابی به ذات اشیا و گذر از اعراض و ظواهر وجود دارد و انسان فی‌الجمله می‌تواند به شناخت معتبری از حقیقت اشیا دست یابد.

گستره معرفت و الگوی پیشرفت

گسترش‌پذیری معرفت به عوالم برین و فراتر از عالم محسوس، نقش برجسته‌ای در نظریه و الگوی پیشرفت اسلامی ایفا می‌کند. بحث گسترده در این باب، خارج از مجال این جستار است، اما در حد اشارت می‌توان گفت که با توجه به اینکه هرگونه الگوی پیشرفت باید ابتدا به ترسیم وضعیت مطلوب پردازد؛ پس از آن اصول خود را برای تحلیل و آسیب‌شناسی وضع موجود ارائه و سپس اصول راهبردی حرکت از وضع موجود به وضعیت مطلوب را روشن کند؛ گستره معرفت در هر سه حوزه یادشده اثرگذار است. معرفت محدود به ماده و مادیات، هرگز نمی‌تواند در ترسیم وضعیت مطلوب، غایات فرامادی را لحاظ کند. از طرف دیگر چنین معرفت ناقصی به جد از دستیابی به اصول فرامادی تحلیل وضعیت موجود ناتوان است و قادر به کشف علل فرامادی مؤثر در گذر از وضع موجود و رسیدن به وضع مطلوب نیست. در مقابل معرفت گسترش‌یافته به علل و عوالم فرامادی و نظام علی فراطبیعی و قانون‌ها و سنن معنوی حاکم بر جهان و انسان، از این نظر سرمایه‌گرانباری دارد و به تبع آن نظریه و الگوی جامع‌تری متناسب با همه نیازها و ابعاد وجودی انسان و جهان و روش رسیدن به آن تولید می‌کند.

(ز) اعتباریات

علوم حصولی انسان به حقیقی و اعتباری تقسیم می‌شوند. مفهوم حقیقی، حاکی از مصداق خارجی و برون‌داد ارتباط با جهان خارج است؛ مانند مفاهیم ماهوی انسان، درخت، سنگ،

آب، خاک و حیوان. حتی اموری که وجودشان برای غیر باشد، مانند اعراض و اوصافی چون سرما، گرما و ... از این گونه‌اند. این مفاهیم را معقولات اولی می‌نامند، زیرا نخستین معقولات یا مفاهیم کلی هستند که ذهن آدمی بر ساخته است و ادراک می‌کند. اما مفاهیم اعتباری در مرتبهٔ پایین قرار دارند. علامه طباطبایی اعتباریات را بر دو کارکرد یا ادراک متفاوت ذهن اطلاق کرده است: مفاهیم اعتباری انتزاعی که علامه آنها را به اعتباریات بمعنی‌الاعم نام نهاده و مفاهیم اعتباری اختزاعی که علامه آنها را اعتباریات بمعنی‌الخاص نامیده است. آنچه در اینجا مورد توجه قرار دارد، قسم دوم است.

اعتباریات اختزاعی یا وضعی، معانی و مفاهیمی هستند که انسان برای رفع نیازهای حیاتی فردی و اجتماعی خود وضع و جعل می‌کند. مفاهیمی چون خوب، بد، باید، نباید، ملکیت، ریاست و دیگر مفاهیم حقوقی و نیز نشانه‌های زبانی، از جمله مجاز و استعاره از این گونه مفاهیم هستند. انسان در جعل مفاهیم اعتباری به تناسب نیازها و اهدافش، از راه عوامل احساسی، حد چیزی را به چیز دیگر می‌دهد. بنابراین اعتبار در اینجا به معنای انتزاع نیست، بلکه یعنی دادن حد چیزی به چیز دیگر و به عبارت دیگر چیزی را مصداق چیز دیگری انگاشتن است. در نگاه علامه طباطبایی «ادراکات اعتباری فرض‌هایی است که ذهن به منظور رفع احتیاجات حیاتی، آنها را ساخته و جنبهٔ وضعی و قراردادی و فرضی و اعتباری دارد و با واقع و نفس‌الامر سروکاری ندارد» (طباطبایی، ۱۳۷۹: ۱۳۸).

توضیح اینکه انسان موجودی زنده و ذی‌شعور است و به‌ناچار برای انجام دادن فعالیت، نیازمند علوم و ادراکاتی خواهد بود که ارادهٔ او را به‌سوی عمل و فعالیت برانگیزاند. این علوم و ادراکات، اعتباری هستند که ویژگی انگیزش‌گری در آنها وجود دارد. علوم و ادراکات حقیقی ویژگی انگیزانندگی ندارند و تنها از واقع گزارش می‌دهند. علوم و ادراکات اعتباری در اثر احساسات درونی انسان (که مولود یک سلسله از احتیاجات وجودی مربوط به ساختمان ویژه‌اش است) پدید می‌آیند. انسان بنا بر کارکرد این علوم و ادراکات، به فعالیت اقدام می‌کند تا نیازهای وجودی خود را پاسخ دهد.

اعتباریات عملی انسان به گونه‌های مختلفی تقسیم پذیرند، از جمله اعتباریات عمومی

و ثابت و غیرعمومی یا متغیر، اعتباریات پیش از اجتماع و اعتباریات پس از اجتماع و ... اعتباریات عمومی تابع ساختمان طبیعی هستند و از همین‌رو ثابت و تغییر و تبدل‌ناپذیرند. در مقابل اعتباریات خاص تابع احساسات درونی انسان‌ها هستند. این احساسات یا عمومی یا خصوصی خواهند بود که امکان تغییر و تبدل دارند. مثلاً همه افراد می‌توانند عضوی از اجتماع یا جامعه بودن را درک کنند، اما اینکه ما در یک جامعه توده‌ای یا عقب‌مانده یا جهان سوم زندگی می‌کنیم، به احساسات درونی و نگرش‌های مختص ما مربوط است (همان: ۱۹۵).

نظریه اعتباریات و الگوی پیشرفت

از جمله مسائل مهم اثرگذار بر نظریه و الگوی پیشرفت، نظریه اعتباریات است؛ چرا که هر نظریه و الگویی در باب پیشرفت، توسعه و تمدن‌سازی دربر دارنده یکسری اصول ارزشی و مربوط به خوب و بدها و باید‌ها و نبایدهای بنیادین و اساسی در حوزه مناسبات انسانی است. نظریه اعتباریات تعیین‌کننده ماهیت، خاستگاه و گستره این ارزش‌ها، جایگاه و ارزش و اعتبار آنها، نسبت آنها با حقایق هستی‌شناختی و انسان‌شناختی، میزان اطلاق و پایستگی یا نسبیّت و ناپایستگی، انسان‌شمولی یا منطقه‌ای بودن و ... است. هر یک از دیدگاه‌های متنوع در این زمینه، نظام ارزشی خاص خود را نتیجه خواهد داد، پس نظریه و الگویی هماهنگ با آن را رقم خواهد زد. بحث تفصیلی در این زمینه نیازمند بررسی‌های گسترده‌تری در مبانی ارزش‌شناختی خواهد بود و از حوصله این تحقیق خارج است.

۱. معرفت‌شناسی اعتباریات

ادراک‌های حقیقی انکشافات و انعکاس‌های ذهنی واقع و نفس‌الامر است و از همین‌رو با حقایق خارجی مرتبط و بر آنها منطبق خواهد بود و از طریق تماس انسان با خارج دریافت می‌شود (طباطبایی، بی‌تا، ج ۲: ۱۳۸). اما ادراکات اعتباری را قوه و اهمه انسان با توجه به ادراک‌های حقیقی به‌وجود می‌آورد و مستقیماً از نفس‌الامر حکایت نمی‌کنند. انسان بنا بر کارکرد این علوم و ادراک‌ها، به فعالیت اقدام می‌کند تا نیازهای خود را پاسخ دهد. این مسئله در نگاه علامه تفاوت‌های مهمی را در پی دارد، از جمله اینکه:

۱.۱. ادراک‌های حقیقی را می‌توان در برهان‌های فلسفی یا علمی - طبیعی یا ریاضی جا داد و نتیجه علمی یا فلسفی گرفت و همچنین می‌توان از یک برهان فلسفی یا علمی، ادراکی حقیقی تحصیل کرد، ولی در مورد اعتباریات نمی‌توان چنین استفاده‌ای داشت. به عبارت دیگر ادراکات حقیقی ارزش منطقی دارند، ولی ادراک‌های اعتباری ارزش منطقی ندارند.

۲.۱. ادراک‌های حقیقی تابع احتیاج‌های طبیعی انسان و عوامل مخصوص محیط زندگانی او نیست و با تغییر احتیاج‌های طبیعی و عوامل محیط تغییر نمی‌کند. اما ادراک‌های اعتباری، تابع احتیاج‌های حیاتی و عوامل مخصوص محیط هستند و با تغییر آنها تغییر می‌کنند.

۳.۱. ادراک‌های حقیقی امکان‌تطور، نشو و ارتقا ندارند، ولی ادراک‌های اعتباری یک سیر تکاملی و نشو و ارتقا را طی می‌کنند.

۴.۱. ادراک‌های حقیقی مطلق، دائم و ضروری هستند؛ اما ادراک‌های اعتباری نسبی، موقت و غیرضروری خواهند بود (طباطبایی، همان).

۲. رابطه اعتباریات و حقایق

از جمله پرسش‌های مربوط به اعتباریات وضعی که به کمک قوه وهم و تخیل انسان صورت می‌بندد (همان: ۱۵۶ - ۱۵۷) این است که رابطه‌اش با حقایق چیست؟ در این زمینه علامه طباطبایی (ره) بر آن است که اعتباریات بین دو امر حقیقی شکل گرفته است. از یک سو واقعی که اعتباریات بر اساس آن ساخته شده‌اند و از سوی دیگر اثرات واقعی که اعتباریات به دنبال دارند: «بقای وجود انسان و رسیدن به مقاصد حقیقی مادی و روحی‌اش او را وادار می‌سازد که معانی اعتباری را معتبر شمرده، اعمال خود را بر آن تطبیق نماید و بدین‌وسیله به سعادت خود نائل آید» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۶۴).

غرضی که اعتباریات بر اساس آن ایجاد شده‌اند، حقیقی است و آثاری که از پی آن می‌آید نیز حقیقی خواهد بود. در این نگاه تمام احکام الهی اعتباراتی هستند که شارع مقدس صرفاً برای تکامل انسان، آنها را وضع کرده و آنها ضامن کمال و سعادت حقیقی انسان هستند:

«تکلیف در عین اینکه امری است اعتباری، این اثر واقعی را دارد که به‌طور نامرئی انسان را تدریجاً به سوی کمال و سعادتش سیر داده، به بهترین و پایدارترین مراحل وجودیش می‌رساند و قهرماً کسی که از عمل به تکلیف سرپیچی نماید، از رسیدن به آن مرتبه از کمال محروم می‌ماند، عیناً مانند یک فرد از سایر انواع موجودات، که اگر توفیق اسباب یاریش کرد، به کمال خود نائل می‌آید، وگرنه از بین می‌رود» (همان: ۵۷).

از آنچه پیرامون رابطه اعتباریات و حقایق گذشت، روشن می‌شود که اعتباریات حقیقت‌بنیاد را می‌توان در براهین جا داد و از آنها نتیجه گرفت. همچنین به تناسب دوام و پایایی بنیاد و اثر حقیقی اعتباریات، آنها نیز از دوام و پایداری برخوردار می‌شوند. لاجرم احکام پیش‌گفته مانند برهان‌ناپذیری، از ویژگی‌های اعتباریات (از آن‌رو که اعتباری هستند) است و تنها اعتباریات ذوقی، دلخواهانه و سلیقه‌بنیاد را شامل می‌شود؛ اما اعتباریات حقیقت‌پایه، از جنبه ابتدای بر حقایق، محکوم به احکام حقایق خواهند بود. همچنین نسبت، تحول و ناپایداری، به همه اعتباریات مربوط نیست و اعتباریات مطلق، ثابت و پایدار نیز به تبع بنیادهای ثابت و پایدار می‌توان داشت (ترکاشوند و میرسپاه، ۱۳۸۹: ۵۴-۲۵).

ح) رئالیسم تفسیری

عالمان و اندیشمندان مسلمان افزون بر رئالیسم معرفت‌شناختی، بر رئالیسم تفسیری نیز تأکید دارند. آنان برخلاف هرمنوتیک فلسفی گادامر و انگاره‌های هیستوریسیستی و مفسرمدار، قائل به امکان فی‌الجملة فهم و تفسیر متن مطابق با مقصود گوینده یا نویسنده بوده‌اند و بر این اساس معرفت دینی خود را سامان داده‌اند. بنا بر رئالیسم تفسیری، شارع مقدس از صدور کلام خود معنای مشخص و درک‌شدنی اراده کرده است و تمام همت مفسر باید آن باشد که به معنای مراد و مقصود شارع دست یابد. آنان برای کشف و استنباط مراد شارع، به تدوین قواعد و روش بهینه فهم متون دینی همت گماشته‌اند و روش اجتهادی را در این زمینه تأسیس کرده‌اند (واعظی، ۱۳۹۰). تدوین، بسط و توسعه

دانش‌هایی چون علم اصول الفقه، قواعد التفسیر و ... در این زمینه بوده است.

رنالیسم تفسیری و الگوی پیشرفت

واقع‌گرایی تفسیری در الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت نقش بسزایی دارد. اهمیت این مبنا از این‌رو بوده که الگوی یادشده اساساً دین‌بنیاد و مبتنی بر آموزه‌های وحیانی و کلام معصومان(ع) است که عمدتاً از طریق متون دینی در اختیار ما قرار می‌گیرند و بدون وجود مبنایی که نشانگر اعتبار هرمنوتیکی منابع دینی باشد و روشی که راهگشای رسیدن به معنای متعین متون دینی و مراد شارع محسوب شود؛ نمی‌توان به الگوی معتبر دینی و مطابق با نظر شارع دست یافت.

خلاصه و نتیجه‌گیری

۱. اندیشمندان اسلامی به رنالیسم معرفت‌شناختی ایمان دارند. این نظریه سنگ بنای ساخت هر نظریه و الگوی تمدنی است. اما چگونگی الگوها بر اساس عوامل دیگری از یکدیگر تمایز می‌یابند (رنالیسم معرفت‌شناختی ← هر گونه نظریه و الگوی پیشرفت).
۲. مطابقت‌گرایی بنیاد معرفت‌شناختی هر گونه نظریه و الگویی است که دغدغه به‌روزی واقعی انسان را دارد و واقعیت انسان و نیازها و روابطش را لحاظ می‌کند (مطابقت‌گرایی ← هر گونه نظریه و الگوی پیشرفت خواهان به‌روزی واقعی انسان).
۳. ثابت و مطلق دانستن حقیقت، بنیاد معرفتی ارائه نظریه و طراحی الگویی انسان‌شمول و حاوی اصول پایدار برای پیشرفت و تمدن‌سازی را فراهم می‌آورد. در مقابل نظریات نسبی‌انگاران تحت هر نامی مانند هیستوریسیزم، اگزیستانسیالیسم، زمینه‌گرایی و ... به‌صورت بنیادین چنین چیزی را ناممکن می‌کند (ثبات و اطلاق حقیقت ← هر گونه نظریه و الگوی پیشرفت انسان‌شمول و پایدار).
۴. رنالیسم تفسیری راهگشای نظری رسیدن به مراد شارع و امکان ارائه نظریه و الگوی دین‌بنیاد پیشرفت و تمدن است (رنالیسم تفسیری ← تدوین نظریه و الگوی پیشرفت دین‌بنیاد).

۵. انسان قادر به کسب معرفت‌های معتبر از عوالم برین است و این مسئله نقش مهمی در تبیین رابطه انسان با عوالم برتر و ارائه الگویی دوبعدی از پیشرفت و محصور نکردن آن در مادیات دارد (فراحسی بودن گستره معرفت ← الگویی دوبعدی از پیشرفت).
 ۶. مبنایگرایی، همچون ثابت و مطلق دانستن حقیقت، بنیاد معرفتی هر گونه نظریه و الگوی انسان‌شمول و حاوی اصول پایدار است و انگاره‌های رقیب آن از ارائه چنین نتیجه‌ای ناتوان هستند (مبنایگرایی ← هر گونه نظریه و الگوی پیشرفت انسان‌شمول پایدار).
 ۷. نظریه اعتباریات تعیین‌کننده ماهیت، خاستگاه، گستره و جایگاه ارزش‌ها، نسبت آنها با حقایق هستی‌شناختی و انسان‌شناختی، میزان اطلاق و پایستگی یا نسبیت و ناپایستگی، انسان‌شمولی یا منطقه‌ای بودن و ... آنهاست و نظریه و الگویی هماهنگ با خود را رقم خواهد زد (نظریه اعتباریات ← تعیین حدود اطلاق و شمول ارزش‌های الگوی پیشرفت).
 ۸. منابع چهارگانه معرفت و نظام حاکم بر آنها، از مهم‌ترین مبانی معرفت‌شناختی مؤثر در نظریه‌پردازی و الگوسازی پیشرفت و مصحح اصلی تدوین نظریه و الگویی اسلامی در این باب هستند. ارزش معرفتی وحی و جایگاه برتر آن، زیرساخت تمایز بنیادینی بین الگوی اسلامی پیشرفت و الگوهای غربی است. بنابراین الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت وابستگی نزدیک‌تری به این مسئله نسبت به دیگر مبانی پیش‌گفته دارد (چهارگانگی منابع معرفت ← الگوی پیشرفت دین‌بنیاد).
 ۹. واقع‌گرایی تفسیری و روش اجتهادی، راهگشای اعتبار هرمنوتیکی و رسیدن به مراد شارع است و بدون آن نمی‌توان به الگوی معتبر دینی و مطابق با نظر شارع دست یافت (واقع‌گرایی تفسیری و روش اجتهادی ← الگوی معتبر دینی پیشرفت).
- نهایت اینکه مبانی معرفت‌شناختی کارکردهای متفاوتی دارند. برخی راهگشای هر گونه نظریه‌پردازی و تدوین الگوی پیشرفتند. بعضی زمینه‌ساز هر نظریه و الگوی پیشرفت، خواهان به‌روزی واقعی انسان هستند. گروهی تکیه‌گاه نظریات و الگوهای پیشرفت

انسان شمول و پایدارند. جمعی خاستگاه تدوین نظریه و الگوی پیشرفت دین‌بنیادند و بعضی تعیین‌کننده حدود اطلاق و شمول ارزش‌های الگوی پیشرفت هستند.



منابع

کتاب‌ها

۱. امینی، محمد عارف (۱۳۹۱). معرفت‌شناسی وحی (قوة وحی نبوت به عنوان منبع مستقل معرفت از دیدگاه ابن‌سینا، صدرالمتألهین، ابن‌عربی و علامه طباطبایی)، قم: مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۲. شاکرین، حمید رضا (۱۳۹۳). دین‌شناسی و الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت، تهران، مرکز الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت.
۳. طباطبایی، سید محمد حسین (بی‌تا). نه‌ایه الحکمه، قم: دارالتبلیغ اسلامی.
۴. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۷۹). ترجمه و شرح نه‌ایه الحکمه، ج ۳، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۵. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۸۱). انسان از آغاز تا انجام، تهران: الزهراء.
۶. طباطبایی، سید محمد حسین (بی‌تا). اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، قم: صدرا.
۷. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، الطبعه الاولی: مؤسسه العلمی للمطبوعات.
۸. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۷۴). تفسیر المیزان، ج ۲۰، ترجمه محمد باقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۹. فعالی، محمد تقی (۱۳۷۷). معرفت‌شناسی دینی و معاصر، قم: نشر معارف.
۱۰. گنون، رنه (۱۳۶۱). سيطرة کميّت و علايم آخر زمان؛ ترجمه علیمحمد کاردان؛ تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۱. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۸). آموزش فلسفه، ج ۱، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.
۱۲. مطهری، مرتضی (۱۳۷۴). مجموعه آثار، ج ۲، قم و تهران: انتشارات صدرا.

۱۳. مطهری، مرتضی (۱۳۷۴). مجموعه آثار، ج ۱۳، قم و تهران: انتشارات صدرا.
۱۴. مطهری، مرتضی (۱۳۸۲). مجموعه آثار، ج ۶، قم و تهران: انتشارات صدرا.
۱۵. معین، محمد (۱۳۷۶). فرهنگ فارسی معین؛ ج ۱، چ ۱۱، تهران: امیرکبیر.
۱۶. هایدگر، مارتین (1378). وارستگی: گفتاری در تفکر معنوی مندرج در فلسفه و بحران غرب، هوسرل و دیگران، ترجمه رضا داوری اردکانی و همکاران؛ تهران: انتشارات هرمس.

۱۷. واعظی، احمد (۱۳۹۰). نظریه تفسیر متن، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

گفتارها

۱۸. خامنه‌ای، سید علی، ۱۳۷۰/۹/۲۷، بیانات در دیدار وزیر و مسئولان وزارت کشور و استانداران.
۱۹. خامنه‌ای، سید علی، ۱۳۸۴/۳/۵، بیانات در دیدار بسیج دانشجویی.
۲۰. خامنه‌ای، سیدعلی، ۱۳۷۱/۱۰/۱۵، بیانات در عید فطر.
۲۱. خامنه‌ای، سید علی، ۱۳۸۴/۲/۱۹، بیانات در دیدار دانشجویان و استادان دانشگاه‌های کرمان.

مقالات

۲۲. پارسانیا، حمید (۱۳۸۷). رئالیسم انتقادی حکمت صدرایی، علوم سیاسی، سال ۱۱، شماره ۴۲: ۹ - ۳۰.
- ترکاشوند، احسان، اکبر میرسپاه (۱۳۸۹). تفسیری نواز اعتباریات علامه طباطبایی با نگاهی تطبیقی به رساله اعتباریات و تفسیر المیزان، مجله علمی - پژوهشی معرفت فلسفی، شماره ۲۹: ۲۵ - ۵۴.
۲۳. جوادی، محسن (۱۳۷۴). نظریه‌های صدق، حوزه و دانشگاه، سال اول، ش ۴: ۳۸ - ۵۱.
۲۴. شاکرین، حمید رضا (۱۳۸۷). روش آزمون صدق کشف و شهود عرفانی، کتاب نقد، سال دهم، شماره ۴۷ و ۴۸: ۷۷ - ۹۴.