

## مبانی معرفت‌شناختی تربیت توحیدی (امکان، منابع و موانع)

سیده زهرا آقامیری<sup>۱</sup> محمد رضا شاهرودی<sup>۲</sup>  
مجید صالحی<sup>۳</sup> محمد صافحیان<sup>۴</sup>

### چکیده

قرآن کریم در آیاتی نظیر: «إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الرُّجْعَىٰ» (علق: ۸)؛ و «أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ» (شوری: ۵۳) خداوند را غایت حرکت کلی جهان و سیورورت خاص انسان معرفی کرده و بدیهی است حرکت به سمت هیچ غایتی، بدون معرفت و شناخت، انسان را به مقصد نهایی رهنمون نمی‌سازد؛ بنابراین حرکت تکاملی انسان در نظام تربیت توحیدی، باید عالمانه و متفکرانه باشد تا انسان بتواند به مراتبی از حیات طیبه موعود در قرآن کریم دست یابد. این حرکت طبعاً از منظر کتاب آسمانی، دارای تحلیل و تفسیری ویژه و برخاسته از جهان‌بینی الهی است که از مبانی معرفت‌شناختی تربیت سکولار، مانند مبانی پوزیتیویسم، داروینیسم و اومانیزم، تجربه‌مدار، بریده از وحی و انسان محور، جدا و متفاوت است. این مقاله با رویکرد تحلیلی توصیفی به مهم‌ترین مبانی معرفت‌شناختی تربیت توحیدی، (شامل امکان، منابع و ابزار و موانع شناخت) با استناد به آیات قرآن کریم پرداخته است. براساس یافته‌های این پژوهش، از منظر قرآن کریم، چون انسان از ظرفیت نامحدود معرفتی و علمی برخوردار است، پس امکان کسب معرفت برای وی قطعی و تردیدناپذیر است. برخلاف مکاتب فلسفی غرب، قرآن ابزار و منابع گوناگونی مانند حواس، عقل، شهود، وحی و الهام را برای دستیابی انسان به انواع معرفت به رسمیت شناخته است. در منظومه تربیتی این کتاب آسمانی، ضمن تبیین موانع معرفت، استقرار نظام جامع تربیت توحیدی و سیورورت انسان به سوی حیات طیبه، مستلزم توجه همه ابزارهای معرفت با حفظ مراتب آنها است. مهم‌ترین ثمره این بحث، چگونگی کسب علم یقینی و معرفت ریشه‌دار، در راستای نقش محوری آن در تحقق معرفت حق است.

### واژگان کلیدی

مبانی معرفت‌شناختی؛ علم و معرفت؛ ابزار شناخت؛ موانع شناخت؛ تربیت توحیدی.

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه آزاد اسلامی تهران جنوب، تهران، ایران.

Email: stam@gmail.com

۲. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: mhshahroodi@ut.ac.ir

Email: salehibirjandi@gmail.com

۳. دانشیار گروه معارف اسلامی دانشگاه هنر، تهران، ایران.

۴. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب، تهران، ایران.

Email: msafehian@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۸/۵/۲۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۲/۲

## طرح مسأله

آیه «وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ» (نحل: ۳۶)، نشان می‌دهد که توحید، کانون توجه همه ادیان الهی و کتب آسمانی استوار بر پایه آیه «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ» (انشقاق: ۶) خداوند، غایت حرکت کلی جهان و ضرورت خاص انسان است. آن‌سان که مطابق با آیه سخر.. عالم هستی برای تربیت انسان به سوی غایت توحید نهاده شده؛ چنان که در حدیث قدسی آمده است: «يا ابن آدَمَ خَلَقْتُ الْإِنْسَانَ لِأَجْلِكَ، وَ خَلَقْتُكَ لِأَجْلِي»، (فیض کاشانی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۳۸۱) تمام موجودات عوالم غیب و شهادت، مخلوق برای رساندن انسان به مقام خود است. لذا قرآن کریم در آیه دیگر می‌فرماید: «إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَتَهُمْ»، همانا بازگشت آنان به سوی ماست. (غاشیه: ۲۵) با این وصف اما، کاروان نظام تعلیم و تربیت در عصر حاضر، با نگرش بسیار سطحی و ظاهری نسبت به عالم هستی و غفلت از مبدأ و مقصد با بار سنگین دانش‌های جدید در حرکت است؛ در حالی که نه مریبان و نه متریبان، ارتباط دانش‌هایی، مانند هندسه، جبر، فیزیک، شیمی، زبان خارجه و غیره را با هدف غایی در نظر نمی‌گیرند و با وجود ارتباط وثیقی از آن غافل‌اند: «يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ» (روم: ۷) در این حرکت، انسان جاهلانه و با گمانی باطل، با تکیه صرف به توانمندی‌های خود، در یک ستیز و جدال با مجموعه هستی قرار گرفته و در پی آن است تا بر طبیعت فائق گردد؛ انسانی که به تعبیر قرآن کریم: «وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَاءِ فَتَخَطَفَهُ الطَّيْرُ أَوْ تَهْوَى بِهِ الرِّيحُ فِي مَكَانٍ سَحِيقٍ» (حج: ۳۱)، گویی از آسمان سقوط کرده است و پرندگان [در وسط آسمان] او را می‌ربایند و تندباد او را به مکانی دوردست می‌اندازد. در این سیر، عدم استقرار نگرش جامع توحیدی، ناشی از هدف‌گذاری نهایی و نوع نگرش به تعلیم و تربیتی است که با معنا و مفهومی متمایز از غایت آفرینش و حقیقت معرفت و تربیت تفسیر می‌شود. عدم تبیین صحیح و و روشمندانه در خصوص مبدأ و معاد، و اکتفا به آموزش سطحی و اصرار بر لایه‌های ظاهری دین، و عدم توجه به باورهای اساسی دین به ویژه توحید، از بزرگ‌ترین اشتباهات نظام تعلیم و تربیت رایج رسمی و غیر رسمی ماست. که البته شاخصه منفی این ساختار، بی‌توجهی به معرفت ریشه‌دار و علم یقینی به حق است. چه اینکه تفسیر، تحلیل و

تعلیم بینش توحیدی و زندگی موحدانه، با اختصاص چند ساعت آموزش دینی و معارف در سطح مدرسه تا آموزش عالی، تنها به انجام صوری مناسک و آداب ظاهری و ترغیب بر اعمال عبادی مانند قرض دادن و احسان از طریق مشوق‌های مادی، بعضاً از طرف نهادهای حاکمیتی و نیز به آکنده‌ساختن اذهان متریبان با اصطلاحات و اطلاعات صرف تنزل یافته است و هم‌چنان رگه‌هایی از شرک در گفتمان‌های نظام رایج تربیت رسمی و عمومی مشهود است، تا جایی که متأسفانه شاکله وجودی برخی از نظریه‌پردازان حوزه علم دینی نیز به دلیل برخی از اندیشه‌های قشری و سطحی، با عبودیت حقیقی و توحید ناب بیگانه و نامأنوس است و آثار دین‌داری راستین از آراء و آثار ایشان ظاهر نیست.

غرض از این سخن، بیان جهت‌گیری کلی نظام آموزش و تربیت ایران و دیگر کشورها در جهان اسلام است و مجموعه‌ای از آموزه‌ها و تربیت‌ها که با مقاصد هم‌چون رفاه‌طلبی، افزون‌خواهی درآمد، مصرف‌سرفانه و انتفاع خودکامانه و بی‌منطق از طبیعت و... در جریان است، نمی‌توان با حذف یا افزودن یک یا دو عنصر ناهمخوان به این نظام، در مسیری کاملاً متفاوت (که البته با رفاه نسبی نیز سازگار است) تحول همه‌جانبه و تکاملی در جهت استقرار نظام جامع تربیت توحیدی ایجاد کرد؛ بلکه، باید با بهره‌گیری خردمندانه از آموزه‌های منابع وحیانی، به ویژه کتاب و سنت برای این مشکل اساسی که قرن‌هاست دامنگیر نظام تربیت اسلامی شده و تعلیم و تربیت را به نازل‌ترین حد آن کشانده است چاره‌جویی کرد. ابر پایه آنچه به عنوان مسأله این پژوهش گذشت، یافتن پاسخ به این سؤالات می‌تواند راهگشا باشد: معرفت و شناخت در قرآن چگونه تحلیل شده است؟ قرآن کریم چه منابع، ابزار و موانعی را برای شناخت و معرفت معرفی کرده است؟ به عبارت دیگر، آیا تبیین قرآن از امکان، منابع و موانع شناخت، نگرش ویژه‌ای نسبت به توحید و معرفت به حق را ایجاد می‌کند؟ پاسخ دادن به این پرسش‌ها معطوف به بازخوانی آیات قرآن و تجزیه و تحلیل آثار تفسیری است و استنباط خطوط اساسی مبانی معرفت‌شناختی از آن‌ها است. ثمره

---

۱. گرچه در فرصتی اندک و مجال محدود بهره‌گیری از تمام منابع ناب و زلال معرفتی امکان‌پذیر نیست و ما تنها گامی لرزان در آستانه قرآن کریم بر می‌داریم و امید است آنچه گفته می‌آید گشایش‌بایی نوبه روی دانشجویان متعهد و فرهیختگان جامعه عملی باشد تا در پژوهش‌های نوین این مهم محقق گردد.

این پژوهش، علاوه بر ارائه چگونگی کسب علم و معرفت یقینی؛ در راستای نقش محوری آن در تحقق معرفت حق؛ امکان بررسی اجمالی وضعیت موجود را فراهم می‌کند که آیا مبانی نظری نظام تعلیم و تربیتی جامعه ما با مبانی معرفت‌شناختی تربیت توحیدی در قرآن، تلائم و سازواری دارد؟ یا بر آن منطبق نیست. اگر در مبانی نظری انطباق وجود دارد آیا به سوی عایت و مقصد توحید حرکت می‌کند و برای تعالی این راه، خط مشی مناسب و مرتبطی بیان شده است یا خیر؟ زیرا یک نظام تربیتی وثیق و عمیق، نظامی است که میان زیر ساخت‌ها و مبانی تربیتی و روبناهای آن رابطه منطقی وجود داشته باشد و در تعیین اهداف، اصول و روش‌های تربیتی به مبانی و زیر ساخت‌ها کاملاً توجه شده باشد و وفاداری آن نظام و مکتب تربیتی نسبت به آن مبانی آشکار و نمایان باشد.

#### ۱. مفهوم شناسی

##### ۱-۱. علم و معرفت

علم، واژه‌ای عربی، به معنای مطلق آگاهی که نقیض جهل به کار می‌رود (جوهری، ج ۵، ص ۱۹۹۰؛ ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ج ۱۲، ص ۴۱۶؛ فراهیدی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۱۵۲). طریحی در مجمع البحرین همین تعریف را با قید عدم احتمال خلاف در آن، آورده است. البته در برخی کتاب‌های لغت، قید عدم احتمال خلاف نیز در معنای آن آمده است (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۶، ص ۱۱۹) معرفت هم در لغت به معنای مطلق شناخت و آگاهی است، این علم و آگاهی اعم از شناخت نسبت به پدیده‌های مادیو امور حسی، امور معنوی و فراحسی، معرفت فطری، علوم حصولی و حضوری، تصورات و تصدیقات، بدیهی و نظری، یا جزئی و کلی و... است. بنابراین از نظر لغت بر هر گونه دانسته، معرفت اطلاق می‌گردد (ابن منظور، ۱۳۳۸ق، ج ۹، ص ۱۵۳-۱۵۸). صاحب المفردات می‌نویسد: علم و معرفت از هم تفاوت دارند؛ بدین صورتکه معرفت و عرفان به هر آگاهی اطلاق نمی‌شود بلکه اخص از علم است و مقصود از آن ادراک ژرف و همراه با تدبیر و تفکر است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۳۳۱). علامه جوادی آملی در تعریف لفظی شناخت می‌نویسد: شناخت عبارت از آگاهی به واقعیت و یا راه پیدا کردن به واقعیت است (جوادی آملی، ۱۳۹۷، ص ۸۷). بنابر این، معنای معرفت و علم به یکدیگر نزدیک است؛ چرا که هر دو

نشانه و دلیل بر چیزی اند و معرفت به چیزی، به گونه‌ای علم به آن نیز به شمار می‌رود. با توجه به ماهیت بدیهی شناخت، معرفت را تعریف ناپذیر دانسته‌اند؛ چرا که همه چیز را به علم می‌شناسیم بنابراین اگر بنا باشد علم و معرفت را نیز به علم و معرفت بشناسیم مصداق تعریف شی به خودش خواهد بود و دور پیش خواهد آمد، درست مانند تعریف وجود (رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۴۵۰-۴۵۳؛ لاهیجی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۴۱۶). شاید به همین دلیل دشواری تعریف علم است که برخی گفته‌اند: «علم همان چیزی است که عالم انجام می‌دهد» (نصر، ۱۳۹۰، ص ۸۲). بنابراین هر تعریفی از شناخت و علم، تنها برای وضوح بخشی به موضوع است و تعریف واقعی نخواهد بود. از این رو گفته‌اند برای تعریف شناخت و علم، ناگزیر باید به مثال و تقسیم روی آورد؛ چرا که هیچ تعریف عینی و علمی از آگاهی وجود ندارد که بتواند جوهر آگاهی و شناخت را توصیف کند (پاپینیو، ۱۳۹۰، ص ۴). و هر تعریفی از شناخت که بر پایه تقسیم در مفاهیم صورت گیرد و مثلاً آگاهی را اعتقاد جازم و مطابق واقع و ثابت تعریف کند (جرجانی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۷۳) تنها گونه‌ای از شناخت را تعریف کرده است نه مطلق شناخت را؛ بنابراین، چنین تعریفی مخدوش است و ناپذیرفتنی (احمدی، ۱۳۸۸، ص ۱۱). پس در مجموع می‌توان گفت: معرفت، مطلق آگاهی و ادراک است و تمام آگاهی‌های حضوری و حصولی مطابق با واقع، یعنی آگاهی‌هایی که جنبه انکشافی و واقع‌نمایی دارند را شامل می‌شود.

### ۱-۱-۱. علم حضوری و علم حصولی

علم در تقسیم اولیه، دو قسم علم حضوری و علم حصولی است. علم حضوری، آگاهی از برخی چیزها، بدون آن که میان شناسنده و واقعیت شناسایی شده واسطه‌ای (صورت ذهنی) در کار باشد؛ (طباطبایی، ۱۳۷۵، ص ۲۱۰؛ مصباح، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۷۵). شناخت حضوری، یافتن و درک کردن واقعیت معلوم بدون هر گونه واسطه ذهن، لذا خطا در آن راه ندارد و اگر خطایی هست در مرحله تطبیق‌ها و تفسیرهای بعدی است. شناخت حضوری از آن جهت اهمیت دارد که مبنا و مأخذ تمام علم‌های حصولی یعنی تمام اطلاعات معمولی و ذهنی ما نسبت به دنیای خارج و دنیای داخل، علم‌های حضوری است (طباطبایی، ۱۳۷۲، ص ۲۷۲) وجود علم حضوری و ادراک شهودی، هم به وسیله عقل

تیین و اثبات می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۲۶۰) علم حصولی، نوعی از آگاهی است که در آن عالم واقعیت را به صورت غیر مستقیم و از راه تصویر ذهنی (مفهوم) آن می‌شناسد و میان عالم و معلوم، واسطه (صورت ذهنی) وجود دارد (صدر، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۴۱۱ و ج ۶، ص ۱۶۱؛ طباطبایی، ۱۳۷۵، ص ۲۱۰؛ مصباح، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۷۱).

### ۱-۱-۲. علم و معرفت در قرآن

با تأمل در آیات علم و معرفت دریافت می‌شود که واژه معرفت و اشتقاقات آن در قرآن کریم به معنای مطلق علم و آگاهی است. گروه واژگان علم ۷۷ مورد و معرفت ۲۷ مورد در قرآن آمده است. کاربرد گروه واژگان علم بیش از ده برابر کاربرد واژگان هم-خانواده معرفت، و بیش از ۸۵۰ مورد است (روحانی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۴۹۷)، بیش از نیمی از این موارد درباره علم خداوند و بقیه درباره علم انسان است. در قرآن کریم واژه معرفت فقط در مورد انسان به کار رفته است و در هیچ آیه‌ای برای بیان علم خداوند به کار نرفته است. نظیر آیه ۳۰ سوره محمد: *وَلَوْ نَشَاءُ لَأَرَيْنَاكَهُمْ فَلا تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ وَلا تَعْرِفُهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ أَعْمَالَكُمْ*. در آیه واژه معرفت دوبار و واژه علم یک بار و به معنای مطلق شناخت و آگاهی آمده است. در آیه با توجه به این که تعبیر لحن القول، بیانگر معرفت ظاهری است، واژه معرفت آمده است، اما در مورد آگاهی خداوند، واژه علم به کار رفته است. با وجود کاربرد یکسان معنای واژه علم و معرفت در قرآن کریم، هم‌پوشی معنایی میان معرفت و علم، یک سویه است و در همه موارد نمی‌توان این دو واژه را به جای یکدیگر به کار برد؛ باید توجه داشت که حوزه وجودی علم بسیار گسترده‌تر از معرفت است و دایره معنایی معرفت کوچک‌تر از علم است؛ هر معرفتی علم است اما هر علمی معرفت نیست. شاخص‌ترین فراز معرفت‌شناختی در قرآن کریم آیه‌ای است که خداوند می‌فرماید: *«وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ»* (بقره: ۳۱)؛ مطابق آیه مزبور، خداوند به آدم چیزهایی تعلیم داد که فرشتگان از آنها چیزی مگر اندک نمی‌دانستند و آدم به اذن خداوند فرشتگان را از نام‌های این دانستی‌ها آگاه کرد خداوند سبحان در پاسخ به پرسش فرشتگان، ظرفیت علمی انسان و معرفت او به اسماء را معیار خلیفه الهی شدن آدم را بیان می‌کند. بنابراین راز اعطای مقام خلافت به انسان، آگاهی آدم به همه اسماء و حقایق

و معارف است. امام خمینی(ره) بر این باور است که اگر چیزی از حقیقت علم بالاتر بود، حتماً خداوند به وسیله آن آدم را بر فرشتگان برتری می‌داد(خمینی، ۱۳۷۷، ص ۲۶۳) از جمله تعابیر لطیف و ظریف قرآن کریم برای علم و معرفت، کاربرد واژه «سلطان» در آیه ۳۳، سورة الرحمن است. خداوند می‌فرماید: يَا مَعْشَرَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَتَّقُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَاتَّقُوا لَّا تَتَّقُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ. آیه معرفت و علم را مایه قدرت و اقتدار و نفوذ و تسخیر دانسته و جن و انس را مخاطب قرار داده که ای گروه جنیان و ای انسان‌ها اگر می‌توانید از کرانه‌های آسمان و زمین بگذرید البته جز با به دست آوردن سلطان (علم و حجت و برهان) نمی‌توانید (طباطبایی، ۱۳۷۶، ج ۱۹، ص ۱۷۸) امام علی<sup>(ع)</sup> نیز دانش را عامل کاهش آسیب‌پذیری و افزایش توان و قدرت معرفی کرده و فرمودند: الْعِلْمُ سُلْطَانٌ، مَنْ وَجَدَهُ صَالِحًا بِهِ، وَمَنْ لَمْ يَجِدْهُ صَالِحًا عَلَيْهِ (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۷۸ق، ج ۲۰، ص ۳۱۹) یعنی دانش، سلطنت و قدرت است، هر که آن را بیابد، با آن قدرت یابد و هر که آن را از دست بدهد، بر او یورش برند. هم‌چنین قرآن کریم از علم و یقین به عنوان هدف برتر آفرینش یاد کرده است، و می‌فرماید: وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ؛ (حجر، ۹۹)، یعنی خداوند را عبادت کن تا به یقین نایل شوی. گرچه در آیه ۵۶ ذاریات، عبادت را هدف خلقت معرفی کرده است و می‌فرماید: وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ؛ لیکن عبادت، هدف متوسط است و هدف برتر همان یقین یعنی شناخت مصون از اشتباه و دگرگونی است (جوادی آملی، ۱۳۹۷، ج ۱۳، ص ۲۱۱) معنای مزبور در حدیثی که امام صادق<sup>(ع)</sup> از امام حسین<sup>(ع)</sup> نقل کرده‌اند، آمده است: «... خرج الحسين بن علی - عليهما السلام - علی اصحابه. فقال أيها الناس ان الله جل ذكره ما خلق العباد إلا ليعرفوه، فإذا عرفوه عبده،...؛ امام حسین<sup>(ع)</sup> از جمع یارانش بیرون آمد و رو به آنان گفت: ای مردم! خداوند بزرگ بندگان را نیافریده مگر برای آنکه او را بشناسند و چون او را شناختند وی را پرستش کنند(صدوق، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۹).

## ۲. مبانی معرفت‌شناختی

مهم‌ترین پیش‌نیازهای شناخت و سامان‌دهی فرایند تربیت انسان، پی‌جویی و کاوش از بنیان‌های معرفت‌شناختی آن است؛ زیرا از مقدمات هر نوع تغییر و تربیت آدمی، تغییرات شناختی است، معرفت‌شناسی (اپیستمولوژی - epistemology) و یا نظریه

معرفت (Theory of Knowledge)؛ شاخه‌ای از فلسفه است که به پی‌کاوای معرفت و ارزشیابی معرفت بشر می‌پردازد و حدود، مبانی، ابزار، مبادی دور و نزدیک، میزان معرفت-زایی و معیار اعتبار آن را معلوم می‌دارد (معلمی، ۱۳۸۶، ص ۱۵)؛ معرفت‌شناسی دانشی است که شناخت‌های انسان را و او می‌کاود و انواع شناخت‌ها و درست و نادرست آن را معلوم می‌دارد و معیار درستی شناخت را بیان می‌کند (فیاضی، ۱۳۸۶، ص ۲۵). مبانی معرفت‌شناختی مجموعه‌ای از، پیش‌فرض‌هایی است که توصیفی از امکان شناخت، حدود، خصوصیات، منابع و ابزارها معرفتی انسان را ارائه می‌دهد و در اندیشه فلسفی متفکران مسلمان نیز مواضع معرفت‌شناسی خاصی اتخاذ شده است. در ادامه به مهم‌ترین مبانی معرفت‌شناختی تربیت توحیدی پرداخته شده است:

#### ۲-۱. امکان شناخت واقعیات و حقایق هستی برای انسان

در هستی علم و شناخت نمی‌توان شکی داشت؛ زیرا شک و تردید در آن، مرادف با سفسطه و مانع از هرگونه بحث و استدلال است پس همان‌گونه که وجود، اصل معلوم و هستی عالم بدیهی است، امکان اصل شناخت انسان نیز بدیهی است (جوادی آملی، ۱۳۹۷، ص ۲۰۶). «شناخت‌شناسی در مقام اثبات، بعد از بسیاری از مسائل عقلی قرار دارد ولی از نظر ثبوت، بر همه آنها مقدم است، زیرا تا نظریه معرفت حل نشود و مقدار نیل بشر به شناخت خود و خارج از خود تبیین نگردد هرگز طرح مسائل فلسفی، کلامی و... سودی ندارد.» کسی که در این پندار بسر می‌برد که جهان به طور مطلق قابل شناخت نیست یا کسی که در این وهم متحیر است که شناخت هیچ چیز غیر تجربی میسر نیست، ارائه مسائل عقلی، که مسبوق به پذیرش اصل شناخت است، برای او نفعی ندارد (جوادی آملی، ۱۳۹۷، ج ۱۳، ص ۲۱)، در نظر شهید مطهری نیز چون «ایدئولوژی‌ها زاده جهان‌بینی‌ها هستند و جهان‌شناسی‌ها زاده شناخت‌شناسی‌ها، پس باید قبل از هر چیز شناخت شناس بود تا جهان‌شناس.» (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۱۳، ص ۵۵۳). بنابراین: «تا مسائل این بخش [شناخت‌شناسی] حل نشود، نوبت به بررسی هستی‌شناسی نمی‌رسد.» (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۷۴۱) بنابراین، تقدم شناخت‌شناسی بر وجود‌شناسی بدیهی است. مسأله امکان شناخت یا توانایی انسان برای شناخت و معرفت، مهم‌ترین و تعیین‌کننده‌ترین مسأله در میان مسائل شناخت‌شناسی است و



معمولا در کتب و منابع این علم، به عنوان اولین مسأله ذکر می‌شود. به عبارت دیگر، تا این پرسش که «آیا عقل بشر، توان حل مسائل فلسفی و علمی را دارد؟» حل نشود «نوبت به بررسی مسائل هستی‌شناسی و دیگر علوم فلسفی نمی‌رسد.» این است که پرسش مزبور «هسته مرکزی مسائل شناخت‌شناسی را تشکیل می‌دهد.» (مصباح یزدی، همان، ص ۷۴۱). از منظر قرآن امکان معرفت برای انسان ممکن بلکه قطعی و تردیدناپذیر و مفروع<sup>۱</sup> عنه است (بهشتی، ۱۳۹۷، ص ۳۱۴) زیرا هر انسانی، هستی خود، حالات روانی ویژه (مانند غم، شادی، محبت، ترس، امید و یاس) و تفکرات، اندیشه‌ها، تخیلات و صورت‌های ذهنی خویش را می‌یابد و باور دارد که از دنیای پیرامون خود به برخی از امور علم و آگاهی دارد و اموری وجود دارد که با وجود قابل شناخت بودن آنها، وی نسبت به آنها دانشی ندارد؛ بنابراین این، هم وجود چیزهایی خارج از ذهن بدیهی و تردیدناپذیر است و هم امکان شناخت این چیزها فی‌الجمله، بدیهی و مسلم است. قرآن کریم اصل وجود واقعیات عینی را، که متضمن نفی سفسطه است، را مسلم دانسته است. در آیات فراوانی برخی از واقعیات علم بیرونی را معرفی کرده است؛ خداوند متعال (انعام، آیه ۱۰۲)، فرشتگان (نجم، آیه ۲۶)، آسمان‌ها و زمین (ابراهیم، آیه ۳۲)، بهشت و جهنم (الرحمن، آیه ۴۳ و ۴۶). گیاهان و جانوران (عبس آیه ۳۲-۲۵؛ نور، آیه ۴۵). جن و انس (الرحمن، آیه ۱۵ و ۳۳)، و آیتاتی از این دست، بخشی از واقعیاتی هستند که قرآن کریم از بودن‌شان خبر می‌دهد. هم‌چنین درباره امکان دستیابی به شناخت، بیش از هفتصد آیه از قرآن کریم به شناخت، انگیزه‌ها و انواع ابزارها و نیز منابع آن پرداخته‌اند. (جعفری، ۱۳۶۰، ص ۳۷)؛ کاربرد عبارت «اعلموا» در ۲۷ آیه قرآن و آیات ترغیب و دعوت مردم به فراگیری علم و معرفت، نظیر: قُلْ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا تُعْجِبُ الْآيَاتُ وَاللَّذُرُّعِ عَنْ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ. (یونس، ۱۰۱) بیانگر امکان کسب معرفت می‌باشد. در غیر این صورت دعوت کردن به امری که ذاتاً غیر ممکن باشد، با حکمت و منطق دعوت حکیمانه خداوند حکیم سازگار نیست. (مطهری، ۱۳۶۸، ۲۰۷).

## ۲-۱-۱. امکان وقوعی شناخت یقینی از منابع مختلف معرفت

یکی از تقسیمات شناخت از نظر محتوا و روند حصول آن، شناخت یقینی است. به اعتقاد جزمی صادق و ثابت، یقین گفته می‌شود (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۴-۳۴۱) با

توجه به تعریف شناخت یقینی، فیلسوفان و دانشمندان مسلمان بر این باور هستند که نه تنها دستیابی به معرفت و شناخت یقینی، یعنی شناخت‌هایی مطلق، ثابت و صادق که همواره صحیح، غیر قابل تغییر و مطابق با واقع هستند، برای انسان ممکن هست بلکه چنین اموری به وقوع هم پیوسته و ما معرفت‌های یقینی بسیاری در ساحت معرفت‌های غیردینی و ساحت معرفت‌های دینی داریم (مطهری، ۱۳۶۸، ص ۱۷-۳۴؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۴۷؛ ۱۴۴) بنابراین، امکان تحقق دانش‌های یقینی از منابع مختلف (تجربه، وحی و عقل) بدیهی و تردیدناپذیر و تجربه شده است؛ و نسبی‌گرایی کلی و نفی هر گونه شناخت مطلق، ثبات دائمی دانش‌ها و ناتوانایی انسان در شناخت واقع، پنداری باطل و ادعایی بی‌پایه و بی‌اساس است. وجود شناخت‌های یقینی از طریق علم حضوری هر شخص به خود و حالات خود نیز قابل اثبات است و انکار شناخت یقینی، «قضیه خود متناقض» است. قرآن کریم علاوه بر پذیرش و تأیید امکان و وقوع شناخت یقینی، اهل ایمان را به تحصیل این نوع از شناخت نیز، ترغیب و تشویق نموده است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۷، ص ۵۷). در قرآن کریم، یقین به غیب و آیات الهی از جمله ویژگی‌های پرهیزکاران و پیشوایان هدایت‌گر بر شمرده شده است، نظیر: *وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ*. (بقره: ۴) هم‌چنین قرآن کریم، در آیاتی دیگر با بیان انواع سه‌گانه یقین، به نوعی از رابطه علم با ایمان نیز اشاره شده است (الف: علم الیقین): *كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ*؛ «زنها که اگر به علم یقینی بدانید» (تکواثر: ۵)؛ (ب) عین الیقین: *إِنَّمَا لَتَرُوْنَهَا عَيْنَ الْيَقِينِ*؛ البته آن را به چشم یقین خواهید دید» (تکواثر: ۷)؛ (ج) حق الیقین: *وَإِنَّهُ لَحَقُّ الْيَقِينِ*؛ و بی‌گمان حق الیقین است» (حاقه: ۵۰). انسان با رسیدن به مرحله علم الیقین، شک در مورد شناخت را برطرف ساخته و برای افزایش ایمان به موضوع، به مراحل بعدی شناخت روی می‌آورد، چنانکه حضرت ابراهیم<sup>(ع)</sup> با درخواست از خدا در رفع شک در خود نبوده است بلکه در صدد بود تا از رهگذر دریافت پاسخ از خداوند بر یقینش افزوده گردد و به مرحله حق الیقین برسد و از این رهگذر بر ایمان او افزوده گردد چنانکه در قرآن کریم آمده است که خداوند پیش از برآوردن درخواست ابراهیم از او می‌پرسد: مگر ایمان نیآورده‌ای؟ ابراهیم می‌گوید: ایمان آورده‌ام، می‌خواهم به آرامش دل برسم یعنی همان حق الیقین: *وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أَوْ لَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَىٰ وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي* (بقره: ۲۶۰).

### ۲-۳. همراهی علم حضوری و علم حصولی در معرفت‌شناسی

آمیختگی علم حصولی با علم حضوری تا حدی است که نه تنها مرزهای سنتی علم حصولی و علم حضوری را طرد می‌کند، بلکه تعیین مرزی برای هر یک از این نوع علم‌ها در هر ادراک نیز ممکن نیست. به نظر می‌رسد که پایبندی به تقسیمات علم از لحاظ حضوری و حصولی در معرفت‌شناسی اندیشمندانی مانند ملاصدرا با تکلف همراه است و در هم‌تیدگی شهود، تجربه و استدلال بیشتر از آن است که بتوان بخش‌های خاصی از هر ادراک را به آنها اختصاص داد؛ چون از یک‌سو، دریافت‌های شهودی در گرو فرآیندهای اعتبارسنجی و انتقال‌دهنده علوم حصولی است و از سوی دیگر، تبعات علم حصولی مشروط به اثبات وجود اشیاء در علم حضوری است؛ البته حتی از این جهت هم نمی‌توان بر تفاوت یا مرزهای دانش حضوری و حصولی تأکید کرد؛ زیرا گاه این علم حصولی است که درباره‌ی بودن یا نبودن اشیاء اطلاع می‌دهد؛ برای مثال، علم به وجود اشیای خارج از دسترس، مثل پدیده‌های کیهانی و حوادث تاریخی از نوع علم حصولی است، یا علم فاعل شناسا به خود و حالت نفسانی خود نیز صرفاً علم حضوری نیست، بلکه صورت‌های ادراکی مربوط به نفس و امور نفسانی، به رغم علم حضوری نفس به خود و حالاتش، از قسم علم‌های حصولی محسوب می‌شود (علم الهدی، ۱۳۸۴، ص ۲۲۴). بررسی آیات قرآن نشان می‌دهد که علم انواع مختلف ندارد، بلکه در برابر ظنّ و گمان واقع می‌شود، قرآن دانستی‌هایی که به ایمان تبدیل نشده است را علم تلقی نمی‌کند. مقدمات تحصیل ایمان یا یقین علمی از طریق مفاهیم و دریافت‌های غیر مفهومی یا به عبارت ساده‌تر دانش مفهومی و دانش شهودی به دست می‌آید، و آنها دو طریق مجزا نیست و هیچ یک قابل صرف نظر نیست. مشاهده‌ی جهان به عنوان آیه و نشانه‌ی حق که مناظ نگرش آیه‌ای است و نوعی خداشناسی تجربی فراهم می‌آورد، به طور متنوع و مکرر مورد تأکید قرآن است. این نوع تلقی از جهان برای عموم مردم، صرف نظر از تفاوت‌هایی که به لحاظ طبقه‌ی اجتماعی یا میزان تحصیلات و غیره ممکن است داشته باشند، دلالت‌های ایمانی دارد. بسیاری از آیات قرآن که به مطالعه‌ی طبیعت فرا می‌خوانند، متضمن شناخت خداوند با واسطه‌ی جهان‌اند. غایت علوم طبیعی از نگاه قرآن، شناسایی نظام فاعلی یا ساختار غایتمند طبیعت (نه سیطره-

ی بر طبیعت) است: «فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ» (عنکبوت: ۲۰)؛ در منظر قرآن بنا بر فقر ذاتی اشیاء، «کل شیء هالک الا وجهه»، ادراک حقیقت هر چیز عبارت است از ملاحظه‌ی آن از حیث ارتباطش با خداوند که تمام ذات او به همین ارتباط وابسته است. از این رو، هر کس هر پدیده‌ای را به هر نحو که ادراک کند، در حقیقت، خداوند را ادراک کرده است. از این رو، قرآن می‌فرماید: «فاینما تولوا فثم وجه الله».

#### ۲-۴. تعدد منابع و ابزار دستیابی انسان به شناخت و معرفت

علمی که عالم تولید می‌کند جلوه‌گر ذات عالم است و رنگ اعتقاد آن عالم را به خود گرفته، و در قالب کلمات و معلومات متجلی می‌شود. فلسفه الحادی، منشأ ظهور و بروز علوم الحادی و فلسفه الهی همه علوم را با صیغه الهی به ظهور می‌رساند. در برابر سوفسطاییان، شکاکان و مادیون که منکر اصل شناخت و یا قایل به محدودیت آن هستند، کسانی وجود دارند که گذشته از تصحیح اصل شناخت دایره آن را وسیع‌تر از حدود مادی می‌دانند و دایره شناخت را محدود به حدود مادی ندانسته و قایل به وسعت آن نسبت به عوالم غیب و شهادت هستند. این گروه در مورد راه‌هایی که برای شناخت غیب و شهادت وجود دارد به دو دسته تقسیم می‌شوند: دسته اول کسانی هستند که راه‌های شناخت را منحصر به حس و عقل دانسته و معتقدند شناخت حسی و تجربی که با ابزار حسی حاصل می‌شود مربوط به عالم شهادت است و شناخت عقلی که با عقل و ابزار عقلی تحصیل می‌گردد مربوط به عالم غیب است. دسته دوم کسانی هستند که راه‌های شناخت انسان را محدود به این دو بخش ندانسته و به جز راه حس و عقل، قایل به راه سوم نیز هستند که از طریق تهذیب، تصفیه و تزکیه نفس حاصل می‌شود. نزد این گروه از سه راه می‌توان به حقایق جهان پی برد و از اسرار آن آگاه شد و این نظریه درباره عالم، معلوم و علم، وسیع‌تر از دیگر نظریه‌ها است (جوادی آملی، ۱۳۹۷، ج ۱۳، ص ۹۰). باید توجه داشت که از منظر قرآن کریم، هر آنچه هم در تور معرفت و شناخت انسان ننگجد را نیز نباید معدوم دانست. زیرا ماهیت بسیاری از امور به گونه‌ای است که انسان نمی‌تواند به آنها علم و شناخت پیدا کند. قرآن کریم در برخی آیات به این مهم اشاره کرده است نظیر آیه: وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلٌ؛ (اسراء: ۸۵). آیه

در صدد بیان تعیین مرز و محدودیت علم انسان در مقایسه با علم نامحدود خداوند است و چنین نیست که آدمی هر چه را اراده کند برای وی شناسا شود. با مقدمه‌ای که ذکر شد اهم منابع معرفت از منظر قرآن را بررسی می‌کنیم:

## ۲-۴-۱. حواس

فراگیرترین منبع و ابزار شناخت و معرفت حواس است. که به حواس ظاهری و حواس باطنی تقسیم می‌شود. حواس ظاهری شامل پنج قسم: چشایی، بینایی، شنوایی، بویایی و بساوایی است. بسیاری از اطلاعات و شناخت‌های ما از جهان و پدیده‌های آن به کمک حواس و به ویژه حس بینایی و شنوایی فراهم می‌آید از این رو با فرض فقدان همه حواس ظاهری، انسان نیز فاقد همه معرفت‌های حسی است. به همین دلیل از ارسطو نقل شده که: *مَنْ فَقَدَ حَسًّا فَقَدَ عِلْمًا* (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۱۳، ص ۳۵۶-۳۵۷) معرفت حسی بر اثر تماس حواس ظاهر با اشیاء و ضمیمه شدن فعل و انفعالات ویژه حاصل می‌شود. جان لاک انگلیسی (۱۶۲۲-۱۷۰۴) که سردسته (حسیون) به شمار می‌آید، گرچه ارزش محسوسات را همچون دکارت، درمسائل نظری (تاحدی) نفی می‌کند، ولی معتقد است که درمسائل زندگی دنیوی (مسائل عملی) باید به حقیقت محسوسات یقین داشت. از جمله دانشمندان حسی که نظریه دکارت و پیروانش را درباره مقولات صرف، نفی کرده‌اند و به پیروی از جان لاک همه معلومات را مستند به حس دانستند، جرج برکلی (۱۶۸۵-۱۷۵۳ م) و دیوید هیوم (۱۷۷۶-۱۹۱۱ م) هستند. دانشمندان حسی می‌گویند عقل بشر خطا می‌کند و خطا بودن استدلالها بارها بر ملاحظه شده است و حتی عقليون خود نیز خطای عقل را انکار نمی‌کنند، پس چاره‌ای نیست جز اینکه به محسوسات اعتماد کنیم. نتیجه این نظریات این است که در مقولات غیرحسی نمی‌توان به وسیله دلایل و براهین عقلی به یقین رسید. شگفت اینکه بیش از هزار سال پیش در میان فرقه‌های کلامی همانند این دیدگاه شکل گرفته است، در میان اهل سنت، اشاعره و اهل حدیث که در رأس آنان حنابله قرار دارند، هر گونه کاوش و ژرف اندیشی و تجزیه و تحلیل درمسائل ماورای طبیعی قرآن را ناروا شمرده و معتقد بودند وظایف دینی را باید از روی تعبد انجام داد نه با استناد به دلایل عقلی، احمد بن حنبل جمله‌ای را به پیامبر نسبت داده است: (علیکم بدین العجائز)، درمسائل دینی

باید به شیوه پیره زنان عمل کرد (مبلغ، ۱۳۷۸، ص ۱۲۹-۱۳۰) قرآن کریم بر خلاف دیدگاه حسّیون، به معرفی سایر منابع و ابزار برای شناخت مقولات غیرحسی پرداخته و حواس پنج‌گانه را یکی از منابع چندگانه معرفت برشمرده است و بهره‌گیری از حواس در کسب پاره‌ای از معارف و شناخت‌ها را مورد تأکید قرار می‌دهد. از جمله در آیه ۳۶ سوره «اسراء» می‌فرماید: وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا؛ در آیه فوق گوش اهمیت ویژه‌ای دارد، زیرا حس شنوایی، اولین حسی است که با تولد نوزاد فعال می‌شود، از طرفی با از دست دادن آن هم یادگیری زبان و دریافت دانش دشوار می‌شود (نجاتی، ۱۳۶۷، ص ۱۷۰) هم‌چنین در آیه ۷۸ سوره نحل می‌فرماید: وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ. اختصاص به ذکر سمع و بصر دو نمونه از ابزار شناخت و از مجاری اولیه ادراک آدمی در هر دو آیه، از آن جهت است که وسعت آگاهی این دو حس از محسوسات نسبت به دیگر حواس بیشتر است. البته ادراک‌های برآمده از حواس ظاهری حصولی و جزئی و دارای محدودیت زمانی و مکانی است. بدیهی است با توجه به خطاپذیری حواس ظاهری، ناتوانی حواس در شناخت باطن اشیاء و امور کلی و نیز محدودیت حوزه درک حواس به جزئیات، روش حسی را نمی‌توان تنها ابزار شناخت دانست (طباطبایی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۴۷-۴۸؛ طوسی، ۱۳۸۹، ج ۱۰، ص ۶۷) به همین دلیل، «اعتقاد به ناکافی بودن ادراکات حسی در منابع معرفتی نظام اجتماعی قرآن یکی از افتراقات اساسی نظام اجتماعی قرآن با سایر نظام‌های اجتماعی است که بر اصالت ماده و محسوسات پایه ریزی شده و از نظر اسلام اعتقاد به اصالت حس نتیجه‌ای جز انکار توحید و مقاومت در برابر مسائل معنوی و باطنی نخواهد داشت» (طباطبایی، ۱۳۸۳، ص ۳۱۶). در ادامه برخی محدودیت‌های و آسیب‌های معرفت حسی را بررسی می‌کنیم:

## ۲-۴-۱. اتکای معرفت حسی به معرفت عقلی

حس‌گرایی و مقید دانستن معرفت به ابزار حسی و امور مادی، ریشه شک به جهان خارج و نیز سرّ مادی پنداشتن جهان و انکار دعوت پیامبران است. حسی دانستن شناخت اگر چه منجر به جزم در انکار غیب نمی‌گردد ولی موجب انسداد راه‌های اثبات و یا نفی

آن، و در نتیجه مانع از یقین به وجود آن است. قرآن کریم نه تنها ادعاهای منکران مبدأ و معاد را که دارای اندیشه حسی هستند، علی‌رغم اصرار آن‌ها در انکار، ادعاهایی متکی بر گمان و ظنّ می‌خواند، بلکه شناخت حسی را حتی فاقد صلاحیت برای معرفت امور محسوس نیز می‌داند. از دیدگاه قرآن کریم، جهان و هر آنچه در آن است، از جمله شناخت آدمی به دو بخش شهادت و غیب تقسیم می‌شود. این دو بخش همسان نیستند بلکه بخش شهادت، فرع و بخش غیب اصل است، یعنی عالم شهادت و هر چه در آن است متکی بر عالم غیب است، معرفت حسی و عقلی که در متن این تقسیم دوگانه قرار دارند از قوانین مربوط به آن تبعیت می‌کنند، یعنی معرفت حسی که متعلق به عالم شهادت است فرع بر معرفت عقلی است که متعلق به عالم غیب است. از این دیدگاه همان گونه که عالم شهادت نیازمند به عالم غیب و متکی بر آن است معرفت حسی نیز نیازمند به معرفت عقلی و متکی بر آن خواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۹۷، ص ۲۵۵).

#### ۲-۴-۱-۲ محدودیت معرفت حسی در درک حقایق و امور غیر محسوس

جهان هستی بسیار گسترده‌تر از موجودات مادی است، و معلومات و واقعیات مورد شناخت، نیز منحصر در محسوسات نیست. در نگرش قرآن کریم واقعیات عالم را به دو بخش غیب (شامل جهان ماورای طبیعت) و شهادت (بردارنده امور محسوس و مادی) می‌شود. روشن است که بر پایه این نگرش به جهان، شناخت حسی و منابع شناخت نیز محدود به حس و تجربه نیست، بلکه شامل همه راه‌هایی است که در ادامه بحث بیان خواهد شد. مادی‌گرایان، چون واقعیات و جهان را در ماده، محسوسات و امور مادی خلاصه می‌کنند و به دنبال آن، شناخت را نیز محدود به ادراک و دریافت‌های حسی و تجربی می‌دانند، از این رو در برخی از دانش‌های متعارف علمی، تجربی و مادی، انسان را از بعد مادی مورد ارزیابی قرار داده و منکر وجود روح و بعد غیرمادی انسان است. ادراکات حسی را محدود به جهان ماده و موجودات مادی می‌دانند. در حالی که شناسایی جهان، عالم غیب، خصوصیات جهان پس از مرگ، استکمال و خصوصیات نفس انسان در حیطه شناخت ادراکات حسی نیست (طباطبایی، ۱۳۸۹، ص ۵۳).

## ۲-۴-۱-۳. ترویج معرفت حسی در قالب‌های دینی

در باب شناخت، قرآن کریم در کنار حس‌گرایانی که تصریح به انکار مبدأ و معاد دارند؛ از کسانی نام می‌برد که علی‌رغم ادعای دیانت، تمام هستی و از جمله مبدأ، معاد، وحی و رسالت را نیز مادی می‌دانند. این گروه در واقع کسانی هستند که الحاد خود را با آمیزه‌ای از ظواهر دینی عرضه می‌کنند. این گروه در شناخت، شیوه و روش اندیشه با حس‌گرایان شریکند، این گونه از آیات نشانه آن است که حس‌گرایی، گرچه منجر به نفی حقایق غیبی و امور غیرمادی و منجر به نفی قطعی آن‌ها و یا پدیده شک و تردید در آن‌ها می‌شود، لیکن بسیاری از مدعیان دیانت بی‌توجه به تعارض میان این دو مطلب و با این که تقید به شناخت حسی دارند، خود را الهی و غیرمادی می‌نامند. در واقع این گروه از حس-گرایان، کسانی هستند که در هنگام ورود به مباحث جهان‌شناسی تصلب در تفکر مادی پیدا کرده و در هنگام تعارض و برخورد با مبانی دینی، به جای انکار صریح آن مبانی، به توجیه و تأویل دیانت در حوزه مسائل مادی می‌پردازند. مادی دانستن ملائکه و قبول رابطه مادی میان فرشتگان و خداوند همگی از اثرات سوء مبانی حسی شناخت این گروه است. در حقیقت باید گفت این گروه از حس‌گرایان غافل از این هستند که دیانت آن‌ها چیزی جز شکل تغییر یافته همان مادیت صریح و بی‌پروا نیست، دیانت آن‌ها مادیتی است که در پناه فعالیت‌های دینی تبلیغ و ترویج می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۹۷، ص ۲۴۳-۲۴۴) آیات فراوانی از قرآن کریم درباره استدلال‌ها و شیوه‌های معرفت و تفکر حس‌گرایان وجود دارد. در اینجا به ذکر شواهدی از آیات بسنده می‌شود: در سوره «بقره» آیه ۵۵، از خطاب آنان با حضرت موسی چنین یاد شده است: *وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَرَى اللَّهَ جَهْرَةً*. آیه از بنی اسرائیل به عنوان کسانی یاد می‌کند که از آغاز گرچه به زبان، خود را خداپرست می‌دانستند اما در قلب و در شیوه اندیشه خود به چیزی جز حس و هر آنچه که به حس درآید باور نداشتند. قرآن کریم در آیه ۸۸، سوره طه، درباره داستان صحابه عجل و سامری می‌فرماید: *فَأَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلًا جَسَدًا لَهُ خُورٌ فَقَالُوا هَذَا إِلَهُكُمْ وَإِلَهُ مُوسَى*. در آیه ۱۴۸ سوره «اعراف» هم درباره پیروی بنی اسرائیل از گفتار سامری آمده است: *وَاتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَى مِنْ بَعْدِهِ مِنْ خُلِيِّهِمْ عِجْلًا جَسَدًا لَهُ خُورٌ*. یعنی قوم موسی (ع) پس از رفتن او به کوه



طور، از زیور خود جسد گوساله‌ای را که صدا می‌کرد ساخته و آن را به پرستش گرفتند. آنچه زمینه تزویر و سوء استفاده سامری را در غیبت حضرت موسی<sup>(ع)</sup> فراهم کرد و پرستش جسد گوساله را در میان قوم موسی<sup>(ع)</sup> ممکن ساخت حس گرایی بنی‌اسرائیل بود؛ زیرا آن کس که بر اساس شناخت حسی جهان را می‌شناسد و مطابق با معیارهای حسی ایمان می‌آورد اگر ابزار شناخت و حس او عوض شود، یا متعلق حس او دگرگون گردد، دست از ایمان خود برمی‌دارد. این طایفه از بنی‌اسرائیل بودند که به خاطر تقید شناخت آن‌ها به حس و امور محسوس، همه امور و نیز اعجاز را در مدار حس توجیه و تبیین می‌کردند اما مؤمنان راستین به پیامبران الهی که عقل را مشرف بر حس می‌دانند، به مدد آزادگی و آزاداندیشی، رایحه نبوت را استشمام می‌کنند نیازی به برهان اعجاز حسی ندارد، به همین دلیل قرآن کریم از معجزه حسی پیامبران، با عنوان آیت یاد می‌کند.

#### ۲-۴-۲. عقل

عقل، به عنوان یکی از منابع و ابزارهای معرفت است. «عقل» در برابر «جهل» است (کتاب العین، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۱۵۹) و در اصل به معنای منع و نهی و امساک (به بند کشیدن و بازداشتن) و استمساک (باز ایستادن) است. «عَقَلَ البعیرَ بالعقل» به این معناست که شتر را با زانویند بست و «عَقَلَ لسانه» یعنی زبانش را کنترل کرد و بازداشت، بدین جهت «دژ» را «معقل» گفته‌اند. (المفردات، ۱۴۱۲ق، ص ۵۷۸)؛ نیروی «عقل» نیز نیرویی است که آدمی را از کارهای نادرست و قبیح باز می‌دارد و «عاقل»، کسی است که نفس خود را در مقابل هوا و هوس مراقبت و محافظت می‌کند. از دید دیگر لغت پژوهان، ریشه «عقل»، به معنای تشخیص صلاح و خیر و فساد مادی و معنوی و به دنبال آن، پای‌بند و مقید کردن نفس به آن تشخیص است (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۸، ص ۱۹۶-۱۹۸) و عامل برتری و فصل‌میز انسان از حیوان است. در قرآن کریم، افزون بر نام «عقل»، شش مورد از واژگان همگون و همنشین‌های عقل با معانی گسترده‌ای، بیان شده است

۱. «نهی» نیز جمع «نهی» از ماده «نهی»، به معنای عقل است. نامگذاری عقل به «نهی» از آن‌روست که صاحب خود یا دیگران را از کارهای ناپسند باز می‌دارد، از این‌رو به خردورزان «اولوا النهی» گفته می‌شود (المفردات، ۱۴۱۲ق، ص ۸۲۷)؛ ابن اثیر، بی‌تا، ج ۵،

ص ۱۳۹؛ جوهری، ۱۹۹۰م، ج ۶، ص ۲۵۱۷؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷، ص ۲۳) خداوند در آیه ۱۲۸ طه در این خصوص فرمود: أَفَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِّنَ الْقُرُونِ يَمْشُونَ فِي مَسَاكِينِهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّأُولِي النُّهَى؛ از نظر برخی، «نُهیه» هر چیزی که به وسیله آن، ترک و خودداری از ناپسندی‌های عقلی و نقلی طلب شود، مانند عقل، علم، عزم، بصیرت است (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱۲، ص ۲۶۴) بعضی نیز در وجه تسمیه آن گفته‌اند چون مراجعه مردم برای حلّ و فصل کارهایشان، به خردورزان «منتهی» می‌شود و به سراغ آنان می‌روند (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷، ص ۲۳).

۲. «لَبَّ»: در اصل، به معنای مغز و اصل هر چیزی است (فیومی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۵۴۷)، از این رو به عقل و خردی گفته می‌شود که از هر ناخالصی و شائبه‌ای پاک باشد، پس مفهوم واژه لب، برتر و والاتر از معنای عقل است، قرآن کریم، فهمیدن و ادراک حقایق و متذکر شدن با آن را ویژه صاحبان خرد و انسان‌های فرزانه، یعنی «اولوالالباب» دانسته و می‌فرماید: وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ (بقره، آیه ۲۶۹) نامگذاری عقل به «لَبَّ» به این دلیل است که با ارزش‌ترین چیز در انسان است؛ به گونه‌ای که گویا دیگر اعضای آدمی به منزله پوست و برای صیانت این شیء نفیس است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۱۹).

۳. «حجر»: اصل آن به معنای مانع ایجاد کردن دور چیزی برای نزدیک نشدن به آن است (ابن فارس، ۱۳۸۹ق، ج ۲، ۱۴۱۱، ص ۱۳۸)، چنان که در گذشته، مردم با سنگ‌چین کردن اطراف زمین، دیگران را از تصرف در آن منع می‌کردند و سپس به آباد کردن آن می‌پرداختند. قرآن مجید عقل را «حجر» و صاحب خرد را «ذی حجر» نامیده و می‌فرماید: هَلْ فِي ذَلِكَ قَسَمٌ لِّذِي حِجْرٍ (فجر، آیه ۵) زیرا نیروی عقل، انسان را از امور ناپسند منع می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۲۰).

۴. «تفکر» و «تدبر»: از مفاهیم مرتبط با تعقل هستند. «تفکر» نیرویی که اختصاص به انسان دارد. و به معنای حرکت و کوشش ذهنی بر اساس عقل و خرد، برای رسیدن و فهم معلوم است (راغب، ۱۴۱۲ق، ص ۶۴۳) ماده «دبر» نیز به معنای پشت سر و سرانجام چیزی را می‌رساند (ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ج ۴، ص ۲۶۸) از این رو «تدبر» یعنی بررسی چیزی پس از چیز دیگر و تأمل و

اندیشه در عواقب نتایج آن می‌باشد (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۳، ص ۱۷۶؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۹، ص ۶۲۲).

۵. «قلب»: وجه تسمیه حقیقت مجرد انسان به قلب، از جهت آن است که انسان در مقابل آراء، اندیشه‌ها و افکار، به سرعت واکنش نشان داده و متحول و منقلب می‌شود. قرآن کریم، با نسبت دادن فهم و عدم فهم انسان به قلب می‌فرماید: *أَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونُوا لَهُمْ قُلُوبًا يَعْقِلُونَ بِهَا* (حج: ۴۶)، پس مراد از قلب در این گونه آیات، نیروی عقل است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۱۸).

۶. «فؤاد»: در برخی از آیات واژه «فؤاد» جانشین واژه «قلب» به کار رفته است، نظیر: *وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ* (نحل: ۷۸) قرآن کریم در این آیه پس از چشم و گوش، قوه خردورزی را با استفاده از تعبیر «فؤاد» به عنوان ابزار شناخت معرفی می‌کند. افنده جمع فؤاد، از ریشه فاد به معنای قلب، با آمیزه درخشندگی، برافروختگی و پختگی است (ابراهیم انیس و دیگران، ۱۴۲۵ق، ص ۱۰۳۲) منظور از این قلب مسلماً آن قلب گوشتی که مشترک میان حیوان و انسان است نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۵، ص ۲۶۵) منظور قلبی است که تمام حقیقت انسان به اوست. بنابراین در آیه ۷۸ سوره نحل نیز، مراد از قلب، خاستگاه اندیشه یعنی عقل است (طباطبایی، ۱۳۷۶، ج ۱۲، ص ۳۱۲) بر این مبنا، عقل نیرویی است که عامل درخشش، تشخیص و پختگی انسان و نیرویی است که مبدأ تفکر و ابزار تشخیص و ارزیابی خوبی‌ها و بدی‌هاست.

عقل انسان دارای دو نیرو است که با یکی از آن‌ها می‌فهمد و با دیگری عمل می‌کند، یعنی فهم و تشخیص چیزی، که به عقل نظری مربوط است و بازداشتن از آن، که کار عقل عملی است (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۸، ص ۱۹۶). بنابراین دو نوع عقل وجود دارد: ۱. عقل نظری: که عهده‌دار جزم و فهم و اندیشه انسانی است و با آن هست و نیست‌ها و باید و نبایدها درک می‌شود. احساس، تخیل، توهم، تعقل و جزم در برابر شک، از شئون عقل نظری است. ۲. عقل عملی: که عهده‌دار عزم و اراده و انگیزه است و آدمی به وسیله این نیرو، عمل می‌کند. نیت و عزم و تصمیم، از شئون عقل عملی است (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ص ۱۱۹). مراد از

عقل در آیه ۴۳، سوره عنکبوت: *وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ لِنُصْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ*؛ اندیشیدن و ادراک و عقل نظری نیست، بلکه مقصود «عقل عملی» است که با «علم» تفاوت دارد و در مقابل آن قرار گرفته است (جوادی آملی ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۳۲۸) محور عقل نظری، علم به «هست و نیست» یا حکمت نظری است، یعنی علمی که عهده دار شناخت حقایق است که هستی آنها در اختیار انسان نیست؛ مانند وجود خدا، فرشتگان، زمین، آسمان و...؛ محور عقل عملی «باید و نبایدها، یا حکمت عملی، فعالیتی که امور انسان را اداره می‌کند؛ و مختص به شناخت اموری است که در حوزه تدبیر و اراده انسان شکل می‌گیرد به طوری که اگر انسان نباشد، هرگز آنها محقق نخواهند شد؛ نظیر مسائل اخلاقی، خانوادگی و اجتماعی (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۲۲). بیشترین کاربرد واژه عقل در متون معرفتی، به معنی قوه ادراک و فهم اشیاء به وجه حقیقی است. دستگاه عقل و فکر انسان از راه حس، قوام و مایه و قوت می‌گیرد. راه عبور به معقولات از میان محسوسات می‌گذرد، و به همین دلیل، قرآن دعوت به تدبیر در همین محسوسات کرده است، زیرا از همین محسوسات باید به معقولات پی برد، ولی نباید در عالم محسوس متوقف شد زیرا در مشاهده همین پیکر و قشر عالم، نشانه‌ها و دلایلی بر روح و مغز عالم وجود دارد: *إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَبْصَارِ* (آل عمران: ۱۹۰)، یعنی در خلقت آسمان و زمین، از این رو، قرآن کریم ضمن ترغیب به استفاده از عقل، با تعبیر گوناگون به عقل اشاره کرده و در آیات فراوانی از قرآن کریم (مانند: بقره آیه ۴۴ و ۷۶ و ۲۴۲، آل عمران آیه ۶۵؛ انعام، آیه ۳۲؛ اعراف، آیه ۱۶۹؛ یونس، آیه ۱۶؛ هود، آیه ۵۱؛ یوسف، آیه ۱۰۹؛ انبیا، آیه ۲۲، ۱۰ و ۶۷. مومنون، آیه ۸۰؛ قصص، آیه ۶۰ و صافات، آیه ۱۳۸) برای اثبات مدعا یا بر بطلان اندیشه‌های مخالفان، به براهین عقلی استناد و استدلال کرده است. ذکر این نکته مهم و قابل توجه است که عقل همانند نقل، از منابع معتبر معرفت شناسی دین است نه هستی شناسی آن، زیرا دین، مجموع عقاید و اخلاق و احکام و حقوقی است که فقط به اراده و علم ازلی خدای سبحان وجود می‌یابد و هست می‌شود و تنها منبع هستی آن، اراده خدای علیم است. هیچ‌یک از عقل و نقل، در هستی دین سهم ندارند، بلکه فقط کاشف‌اند چنان‌که هیچ‌یک در شناخت آن مستقل نیستند که با

قطع نظر از دیگری فتوایی صادر کنند. عقل اصل ضرورت دین و نیازمندی بشر به دین و خطوط کلی مسائل فقهی، حقوقی و اخلاقی را نیز ادراک می‌کند؛ اما از فهم بسیاری از احکام حرام، حلال، واجب و مستحب عاجز است. عقل در خطوط کلی، "میزانی" بسیار قوی است؛ چنان که در بسیاری از مسائل نیز "مفتاح" است؛ یعنی تا نزدیک گنجینه در علوم می‌آید و آن را باز می‌کند و به انسان می‌گوید: اکنون از این گنجینه قرآن یا روایات استفاده کن و از آنجا به بعد، "مصباح" است؛ یعنی وقتی انسان وارد گنجینه قرآن شد، همراه انسان است در فهم قرآن، او را راهنمایی می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۴۴۸). از منظر آیات و روایات، عقل چیزی است که انسان به وسیله آن، نخست حق را بفهمد و سپس بر اساس آن، عمل کند؛ مجموعه این دو فضیلت که در آیات به صورت عقل تبیین شده، در حدیث معروف به صورت: «العقل ما عبد به الرحمن و اكتسب به الجنان» بازگو شده است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۱)؛ آری! عقلی که انسان را به عبودیت دعوت نکند، عقل نیست؛ اگرچه از قبیل علم و دانایی باشد. ثم یحرفونه من بعد ما عقلوه و هم یعلمون، (بقره: ۷۵) گروهی از آنان سخنان خدا را می‌شنیدند، سپس آن را بعد از فهمیدنش تحریف می‌کردند، و خودشان هم می‌دانستند. یعنی پس از فهمیدن، آن را تحریف میکردند در حالی که علم و اطلاع داشتند.

### ۲-۴-۳. شهود باطنی

شهود، نوعی از ادراک است که در آن انسان در گرو انجام پاره‌ای رفتارها می‌تواند واقعیتی را بدون واسطه و به شکل حضوری دریافت کند. از این رو در معرفت‌های شهودی، اشتباه و خطا راه ندارد. معرفت به خود و حالت‌های روانی و قوای درونی خود (اعم از ادراکی و تحریکی)، و به ویژه معرفت به خالق خود، از شناخت‌های شهودی همگانی را نام برد (این عربی، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۷) و (مصباح یزدی، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۱۷۶-۱۷۷) بسیاری از تجربه‌ها و مکاشفات عرفانی و حقایق جهان غیب که از طریق مکاشفه و شهود بر انسان منکشف می‌گردد از سنخ علم حضوری و معرفت‌های بی‌واسطه هستند که صور و مفاهیم ذهنی در آن نقشی ندارند (قیصری، ۱۳۷۰، ص ۵۳۴ و ۵۴۴). با توجه به اینکه معرفت شهودی، علم مستقیم و بدون واسطه حواس به اشیاء است، می‌توان آن را عبارت آخرای

علم حضوری در نظر گرفت؛ زیرا در علم حضوری هم، عین وجود خارجی معلوم، نزد عالم حاضر است و با آن اتحاد پیدا می‌کند؛ در حالی که در علم حصولی، ماهیت معلوم نزد عالم با وجود ذهنی حاضر است. از این رو در منظر ملاصدرا نیز حقیقت علم، همان حضور و شهود و عین کشف است و معرفت به وجود به معنای حضور و شهود حقیقت وجود است. صدرا معتقد است که جهل به وجود، جهل به همة معارف و علوم است، لذا تصریح می‌کند که علم و معرفت فقط به واسطه کشف و شهود به دست می‌آید. بنابراین علم حضوری و معرفت شهودی اساس تمام معارف بشری است، زیرا علم همان حضور و شهود است، یعنی بدون حضور معلوم نزد عالم، علمی حاصل نمی‌شود. چنان که مطابق بیان ملاصدرا، اساساً بحث تقسیم علم به حضوری و غیر حضوری مربوط به خود علم نیست بلکه با نظر به معلوم است که این تقسیم صورت می‌گیرد (صدرا، ۱۳۷۸، ج ۶، ص ۱۵۶).

کشف و شهود قلبی، راهی همگانی و عمومی نیست و مشاهده حقایق عالم غیب و جهان ماوراء حس، نیازمند فراهم آوردن زمینه‌های فراوان برای طهارت جان و دل از آلودگی و بی‌رغبتی به مطاع و منافع دنیوی و تحلیه وجود با فضایل دینی و زیبایی‌های اخلاقی است، و مسلم است که ادعای داشتن چنین ادراکی را از هر کس نمی‌توان پذیرفت، لیکن با این وجود قرآن مجید از چنین شناختی خبر می‌دهد و کشف و شهود را یکی از راه‌های یافت واقعیات جهان معرفی می‌کند. «مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى؛ أَفَتَمَارُونَهُ عُلَمَائِرِي؛ وَ لَقَدْ رَأَاهُ نَزَّلَهُ أُخْرَى؛ عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى (نجم آیه ۱۱-۱۴). نظیر علم حضوری انسان نسبت به آفریدگار خویش، در آیات ۱۷۲ و ۱۷۳ سوره اعراف، که به آیه میثاق و آیه فطرت نیز معروف است: «وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِن قَبْلُ وَ كُنَّا ذُرِّيَّةً مِّن بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ». در روایات اسلامی نیز، بر دلالت این آیه بر علم حضوری همه انسان‌ها - اعم از مومن موحد و کافر و غیر موحد به خداوند، تصریح شده است. این شناخت، به دلیل حضوری بودن شناخت نسبت به خدا، خطاناپذیر است، گرچه برخی انسان‌ها در تفسیر آن دچار

اشتباه در تطبیق می‌شوند. البته باید توجه داشت که علم شهودی و علم حضوری به حقایق دینی - که یک معرفت فرامفهومی - است، اغلب در این دنیا نصیب کسانی می‌شود که به آن چیزی که با روش نقلی، مفهومی و عقلی فهمیده‌اند، عمل کرده باشند. در روایت داریم: «ما أخلصَ عبدُ الله عزَّ وجلَّ أربعين صباحاً إلا جرتَ ینابیحُ الحکمة من قلبه علی لسانه» (صدوق، ۱۴۲۵ق، ج ۲، ص ۶۹، ح ۳۲۱). در قرآن کریم و روایات اهل بیت (علیهم السلام)، راه دل یا مکاشفه و شهود باطن، امری قطعی برشمرده شده است و راه دستیابی به حقایق فرا حسی است، نظیر آیات قرآن: کَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ (تکواثر / ۵-۷). از نظر مفسران آیه شریفه به مشاهده کردن و دیدن دوزخ اشاره دارد، تردیدی نیست که مشاهده دوم، به عین‌الیقین دیدن دوزخ در قیامت با چشم ظاهرانجام می‌پذیرد زیرا وقتی خداوند می‌فرماید: ثم لترونها عين اليقين به قرینه ثم لتسألن يومئذ عن النعيم مربوط به آخرت است اما مشاهده نخست که لترونها الجحيم از آن حکایت دارد مربوط به دنیا می‌باشد. از نظر علامه طباطبایی علم‌الیقین مشاهده دوزخ با بصیرت و چشم دل در دنیا صورت می‌پذیرد زیرا این مشاهده با چشم برزخی، ثمره و نتیجه آن است که انسان به مرحله یقین برسد. همچنین مطابق آیه ۷۵ سوره انعام نیز مشاهده ملکوت آسمانها و زمین توسط حضرت ابراهیم (ع) نیز در دنیا بوده است (طباطبایی، ۱۳۷۶، ج ۲۰، ص ۳۵۱-۳۵۲؛ طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۱۰، ص ۸۱۰) آن حضرت در نتیجه عنایت الهی توانست اسرار و رموز ربوبیت خداوند را دریافت و با کنار رفتن پرده‌ها و حجاب‌ها حقایق هستی را مشاهده کرد و به مرحله شهود باطن عالم دست یافت.

## ۲-۴-۴. وحی

وحی، مهم‌ترین و معتبرترین منبع و ابزارهای معرفت است، زیرا خاستگاه آن علم نامتناهی خداوند متعال است. از این رو همانگونه که خداوند در قرآن تصریح کرده است، با داده‌های علمی و فلسفی و علم محدود بشری قابل تفسیر و توجیه نیست. وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا (اسراء: ۸۵)؛ و به شما از دانش جز اندکی داده نشده است. بر اساس رهنمودهای قرآنی، «وحی»، بیشتر درباره تعلیم دادن و آگاهی‌بخشی و ادراک به کار می‌رود. در فرهنگ قرآن، همه موجودات از علم و شعور برخوردارند و می‌توانند از وحی و

الهام بهره‌ای داشته باشند، از این رو سراسر جهان آفرینش در مدرسه هستی، زیر تدبیر تعلیمی الهی قرار دارد و او معلم آن‌هاست و خداوند می‌تواند از راه وحی یا الهام، حقیقتی را به انسان، فرشتگان، حیوانات و یا جمادات القا و تفهیم کند (مطهری، ۱۳۶۰، ص ۵۴). در کتب لغت، ماده «وحی»، معانی و مفاهیم و ویژگی‌های گوناگونی، مانند «نوشتن»، «اشاره»، «پیام»، «الهام»، «سخن مخفی»، «اشاره‌ای سریع» و «القای پنهانی دانش بر دیگری» دارد (فراهیدی، ۱۴۰۵، ج ۳، ص ۳۲۰؛ المفردات، الراغب، ۱۴۱۲ق، ص ۸۵۸؛ ابن فارس، ۱۴۱۱ق، ج ۶، ص ۹۳). طبق نظر برخی واژه‌پژوهان قرآنی، «وحی» به معنای القای امری در باطن دیگری است؛ خواه به گونه تکوینی موجود باشد یا با وارد کردن در قلب؛ خواه آن چیزی که وارد حوزه درون می‌شود، علم باشد یا ایمان و نور یا وسوسه یا غیر آن؛ خواه آن شخص، انسان باشد یا فرشته یا جز آن دو؛ خواه این القا با واسطه باشد یا بی-واسطه. (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱۳، ص ۵۹). براین اساس، می‌توان گفت: پنهان بودن، سرعت داشتن، از ارکان اصلی وحی به شمار می‌رود (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱۴، ص ۲۵۷؛ مطهری، ۱۳۶۰، ص ۵۲). وحی عهده‌دار تبیین همه جزئیاتی است که عقل به جهت محدودیت، از فهم آن ناتوان است، زیرا عقل بشر در مقام علم و نظر اشتباه می‌کند و در مقام عمل، اسیر شهوت و غضب می‌شود، از این رو نیازمند وحی است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۲۶۰) از منظر قرآن انسان برای رسیدن به کمال، نیاز به ابزارهایی دارد که در معرفت‌های عمومی و نشان دادن خطوط کلی مسیر سعادت موفقند اما به دلیل خطاپذیری، تاثیرپذیری، تکامل تدریجی و محدودیت‌های آنها نمی‌توان در شناخت تفصیلی مسیر سعادت به آنها اعتماد کرد و به همین دلیل یک راه دیگر ضرورت دارد و آن راه وحی و نبوت است (رجبی، ۱۳۸۸، ص ۲۰۴). پس وحی بعنوان یک ابزار معرفتی در کنار عقل، نقش راهنما و ارشاد و گاهی تأیید را ایفا می‌کند (قاضی زاده و دیگران، ۱۳۹۴، ص ۱۲۱) بر این اساس، تأیید وحی نسبت به مطالبی که عقل توانایی درک آن را دارد، می‌تواند انسان‌ها را از تشقت آراء و تشویش افکار باز دارد تا آن‌ها با خاطری آسوده‌تر، به دستاوردهای عقلی خود مطمئن شوند و به آنها عمل کنند (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ص ۱۹۵).



## ۲-۴-۱. قرآن، اصیل‌ترین منبع وحیانی شناخت

قرآن کریم، مشتمل بر هدف کامل انسانیت است و از آنجا که هدف انسانیت با واقع‌بینی سرشته شده است، قرآن آن را به کامل‌ترین وجه بیان می‌کند. و تشریح کامل این مقصد را به عهده دارد (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۱۶) از این رو قرآن نمونه‌ای عالی معرفت و شناخت است و همه معارف مربوط به همه مراتب هستی در ذات آن نهفته است. قرآن کریم به شکل مجمل و نیز به تفصیل مشتمل بر اصول و مبانی همه علوم است. البته این بدان معنا نیست که قرآن در پی بیان مسائل و جزئیات علوم طبیعی در جهان است؛ زیرا شأن قرآن طرح چنین مسائلی نیست. تلاش برخی از مفسران متجدد برای تطبیق کشفیات علمی جدید با آیات قرآن همان مایه واهی است که کوشش علمای مسیحی برای چنین تطبیقی در آیات انجیل. پس قرآن کریم سرچشمه همه علوم و معارف است و به معارف فراطبیعی و دینی اختصاص ندارد و حتی معارف خاص را نیز در بر می‌گیرد (نصر، ۱۳۸۳، ص ۱۲۷). در سوره نحل، آیه ۸۹ نیز می‌فرماید: وَ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَ هُدًى وَ رَحْمَةً وَ بُشْرَى لِّلْمُسْلِمِينَ؛ یعنی عمده مفسران بر این عقیده‌اند چون شاکله قرآن و هدف آن، ارشاد و برای هدایت و تربیت انسانهاست، بنابراین منظور از "تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ" در این آیه، این است که قرآن تمام مسائلی را که به هدایت و تربیت انسانها مربوط است بیان نموده است. هم‌چنین گفته‌اند: "تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ" یعنی روشن‌ساختن اموری که بیان آن در شأن قرآن می‌باشد و کلمه "شئی" به اصطلاح، مقید است که قید آن از قرآئن مقامی و مناسبت حکم و موضوع فهمیده می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۳۹) به تعبیری دیگر: «كُلُّ شَيْءٍ» یک تعبیر عام است و وسیع‌ترین مفهوم را دارد، به طوری که حتی علوم مادی و علوم خالص را هم شامل می‌شود. البته وجود همه علوم دنیایی، علوم بشری و معارف دینی در قرآن، در تفسیر مجمع البیان به صورت یک احتمال ذکر شده است (طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۴، ص ۲۸۹)؛ سیوطی در الإتقان نیز همین قول را انتخاب کرده و به آیات فوق‌الذکر استشهاد نموده است (سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۴، ص ۳۸). هم‌چنین در تبیین مفهوم ویژگی "تیبانا لکل شیء"، می‌توان گفت: جهان آفرینش آغازی دارد به نام "مبدأ" که فیض خلقت از آنجا شروع شده می‌شود و انجامی دارد به نام "معاد" که نظام کیهانی کنونی به آن سمت می‌رود، هم‌چنین

مسیری به نام " صراط " و " دین " دارد که با پیمودن این مسیر و راه صحیح باید به آن مقصد رسید و مقصود نهایی را در آن دید. قرآن نیز روشنگر همه این مباحث است ( جوادی آملی، ۱۳۹۳، ص ۱۰۱) همه علوم و معانی در قرآن هست و هرامری، خودش یا مقومات اسباب، مبادی و غایات آن در قرآن وجود دارد (تفسیر صافی، بی تا، ج ۱، ص ۱۵۷) فیض کاشانی و بعضی مفسران این طور استشهد می کنند که بعد از جمله لکل شیء احصیناه فی امام مبین در آیه شریفه از سوره یس آمده است و هدئی و رحمة» پس معلوم می شود که هدایت قرآن غیر از بیان همه چیز است. از این رو نمی توان گفت که بیان همه چیز، فقط بیانات تربیتی و هدایتی قرآن است. باید توجه داشت که قرآن کریم یک کتاب علمی صرف نیست بلکه کتاب نور و هدایت است: *إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ*. از این رو به طرح علمی مسائل بسنده نکرده و علاوه بر معرفی معلم و راه‌های ارتباط عالم با معلم، با مواعظ و فرامین خود تشویق و تأکید بر حفظ این ارتباط می کند.

#### ۲-۴-۵. الهام

افزون بر حس، عقل، وحی و شهود، الهام نیز یکی از منابع معرفت می باشد. بر اساس کتب لغت، الهام از لَهَم، به معنای بلعیدن و چیزی را با سرعت فرو بردن است (ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ج ۱۲، ص ۳۴۵) به معنای آگاه شدن نیز گفته اند (آذرتاش، ۱۳۹۲، ص ۶۲۸) و در اصطلاح افکندن مطلبی به قلب انسان است. الهام در مواردی استعمال می شود که القاء کننده خداوند یا از ملاّی اعلی و جهان بالا باشد و شخص ملهّم به موجب آن الهام، به کاری واداشته شود (راغب، ۱۴۱۲، ص ۴۵۵، ابن منظور، ۱۴۰۵، ج ۱۲، ص ۳۴۶) وجه اشتراک الهام با وحی درونی بودن القای مطلب در ملهّم و مخاطب وحی است. اما برخلاف وحی که افاضه‌ای و اختصاص به پیامبران دارد، الهام اختصاصی نیست. برخی معارف و حقایقی که نه در قالب وحی رسالی و نبوت، بلکه به عنوان پیام‌های خدای متعال به قلب اولیای خاص خدا القا می شود یا به وسیله فرشتگان در اختیار ایشان قرار می گیرد، نام الهام به خود می گیرد (طباطبایی، ۱۳۷۶، ج ۱۲، ص ۲۹۲؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۲ ص ۱۹۳) با این وجود، قرآن کریم به نوعی از الهام اشاره کرده، می فرماید: *وَأَنْفُسٌ مَّا سَوَّاهَا \* فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا*. (شمس: ۷ و ۸) سوگند به نفس و آن کس که آن را سامان داد و

سپس پلید کاری و پرهیز گاری اش را بدو الهام کرد. خداوند نفس انسانی را به گونه آفریده است که زشت و زیبا و خوب و بد را تشخیص می‌دهد و این به الهام تکوینی و فطری است. این نوع از الهام، علم ذاتی و فطری است که مبدأ بسیاری از معرفت‌ها و آگاهی‌های اخلاقی و ارزشی است، در اصطلاح عقل عملی نام گرفته است (طباطبایی، ۱۳۷۶، ج ۲۰، ص ۲۹۸؛ بحرانی، ۱۴۱۲ق، ج ۵، ص ۶۷۲).

### ۳. وجود حجاب‌ها و موانع در شکل‌گیری معرفت و شناخت انسان

علم انسانی به تبع درجات معلوم دارای شرایط و موانعی متفاوت است هر مرتبه از علوم مبتلا به موانع و حجاب‌های خاصی است. از این موانع گوناگون گاه با عنوان حجب ظلمانی و گاه با عنوان حجب نورانی یاد می‌شود. در شناخت حسّی، برخی از امور طبیعی می‌توانند حاجب شناخت باشند. اگرچه بسیاری از آگاهی‌های انسان از جهان و خود به وسیله حواس تحقق می‌یابد، انس مداوم و بیش از حد به محسوسات انسان را از پرداختن به مقولات و کروی‌باز می‌دارد و انس و عادت قوه عقلانی و شهودی او را ناتوان می‌سازد (عین‌القضاة، ۱۳۱۶ق، ج ۳، ص ۴۰ و ۴۰۸) از این دسته از حجاب‌ها، به حجاب‌های حسّی و مادی تعبیر می‌شود. در شناخت از نشئه مجردات تا مه، حاجب شهود او گذشته از موجودهای مادی و مثالی برخی از موجودهای همان عالم عقلی است. از حجاب‌هایی که متعلق به نشئه مجردات تا مه است با عنوان حجب نوری یاد می‌شود و آنچه که در مناجات شعبانیه و غیر از آن، هنگام درخواست، رفع حجاب‌های نوری مطرح شده است ناظر به همین قسمت از حجب است، در فضایل اخلاقی نیز آن کسی که در درجه متوسط از تقوا است چون قصد درجه‌ای برتر را نماید، آن درجه بالا با آن که خود فضیلت عملی است، به دلیل دشواری که دارد از حجب نوری اخلاقی شمرده می‌شود. پس علاوه بر حجاب‌های مادی، عمیق بودن مسائل و معارف عقلی و صعوبت منازل اخلاقی نیز از حجاب علمی و عملی و حجاب‌های نورانی است (جوادی آملی، ۱۳۹۷، ص ۲۱۹) قرآن کریم ضمن تأکید بر امکان به دستیابی انسان به معرفت، و دعوت انسان‌ها به تحصیل آن در آیات بسیاری به موانع درونی و بیرونی که روند دستیابی انسان به معرفت را دچار آسیب نماید، اشاره کرده است. عوامل درونی، صفات و ویژگی‌های روحی و اخلاقی ناشایست، و

عوامل بیرونی، رفتارها ناپسند، عمده عللی هستند که بر روی فکر و عقل و عواطف و فطرت انسان اثر مخرب دارند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۰ ص ۳۱۶). در برخی از آیات، گناهان مانع شناخت معرفتی شده‌اند: نظیر: كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ (المطففين: ۱۴) یعنی سرّ این که چون قلب و جان آنان را پرده گناه - همان زنگ - فرا گرفته، صفحه شفاف دل آن‌ها را پوشانده است و آنان حقایق دین را نمی‌بینند. مغالطه و نیز جدال باطل از جمله موانع درونی شناخت هستند: إِنَّ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ إِنْ فِي ضُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ مَّا هُمْ بِبَالِغِيهِ. جدل آنها، ناشی از کبر است و کبر چرکی است که صفحه شفاف دل را تیره و تار می‌کند. آینه اگر غبارآلود شد هرگز چیزی در آن نمی‌تابد و چیزی را نشان نمی‌دهد. حتی اگر آینه توان مشاهده خود را داشته باشد پس از غبارآلود شدن، قدرت دیدن خویش را هم ندارد (جوادی آملی، ۱۳۹۷، ص ۲۷۰) از دیگر موانع شناخت که در آیات قرآن کریم به آن اشاره شده تقلید کورکورانه‌ای است که بر خلاف برهان می‌باشد. قرآن کریم اساس زیست و حیات فردی و اجتماعی انسان را مبتنی بر شناخت و آگاهی او قرار داده و تقلید را جز در برخی از فروع است که متکی بر تحقیق و شناخت و احراز صلاحیت و مرجعیت فکری است را نفی می‌کند. از جمله موانع بیرونی شناخت، رهبران و متبوعانی هستند که تابعان خود را نه بر اساس شناخت و معرفت بلکه بر اساس تقلید بی جا به دنبال خود جذب می‌کنند: وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُّنِيرٍ؛ (حج: ۸). قرآن کریم در آیه بعد درباره این گروه از راهبران باطل می‌فرماید: تَأْنِي عِطْفِهِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَنُذِيقُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَذَابَ الْحَرِيقِ (حج: ۹) «عطف» قسمت سینه آدمی است و عبارت (تَأْنِي عِطْفِهِ) یعنی چنین کسی سر بر سینه خم نموده است؛ کنایه از این که او بدون آن که قصد دیدن راه را داشته باشد تنها سر خم نموده و قصد گمراه کردن دیگران را دارد؛ زیرا آن کس که قصد دیدن راه دارد سرفراز حرکت می‌کند. بنابراین، از نظر قرآن کریم هم متبوع موظف است بر اساس شناخت و تحقیق به راهبردی پردازد و هم تابع موظف است در تبعیت و تقلید خود محقق باشد. بر اساس روایات اسلامی، محبت دنیا سخت‌ترین مانع دورنی شناخت محسوب می‌شود. تعلقات مادی مانع وصول انسان به معرفت است، محبت دنیا چیزی نیست که تنها مانع

تهذیب عملی انسان باشد بلکه مانع تصویب علمی انسان شده و دانش او را نیز تباه و فاسد می‌کند. پس نیل به حکمت و حقایق هستی بدون انسلاخ از تعلقات امکان‌پذیر نیست (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۹۶)؛ غفلت‌ورزی و کوتاهی در درک حقایق و شناخت ملک و ملکوت عالم هستی، مطابق برخی از آیات قرآن، از موانع درونی معرفت می‌باشد: أَقْلَمَ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهُمْ زَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ. (ق: ۶)؛ آیا با تأمل به آسمان بالای سرشان نگاه نکردند که چگونه آن را بنا کرده و آراستیم و آن را هیچ رخنه و ناهماهنگی نیست؟ یا نظیر آیه ۱۸۵ سوره اعراف: أَوْلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ (اعراف: ۱۸۵)، آیا در مالکیت بر آسمان‌ها و زمین و هر چیزی که خدا آفریده است، با تأمل نظر نکردند.

## نتیجه‌گیری

۱- آموزه‌ها و معارف بنیادین، تحول‌زا و سازنده موجود در متن آسماتی قرآن کریم، با ساختاری منسجم، بنیاد و اساس همه معرفت‌های لازم برای صیوروت انسان به سوی مبدأ را تبیین کرده است. امکان شناخت و دعوت به فراگیری علم و دانش و شناخت اسرار و رموز هستی در قرآن کریم، مبنایی برای استنتاج این دلالت است که تحصیل معرفت و پیدایش تحولات شناختی برای انسان ممکن است.

۲- آحاد جامعه بشری، برای شناخت موجودات ملکی و ملکوتی و آسمانی و زمینی، و کشف اسرار جهان آفرینش و سنت‌ها و قوانین حاکم بر هستی؛ دارای ظرفیت معرفتی و علمی نامحدود است. منابع و ابزارهای شناخت و معرفت نیز، طیف وسیعی از حواس درونی و بیرونی، عقل، شهود، وحی و الهام را شامل می‌شود. برخلاف مکاتب فلسفی رایج، همه ابزار شناخت اعم از حس، عقل و شهود، وحی و الهام مورد توجه و تأیید قرآن کریم است، هر کدام از این منابع قلمرو و محدوده مشخصی دارند و بهره‌گیری از آنها، باید متناسب با موضوع، و در سطح و تراز تحول شناختی متر بیان باشد. اعتبار و ارزش هر یک از معارف و شناخت‌ها عقلی، تجربی و نقلی نیز متفاوت است و با توجه به ابزار و منبع آن رتبه‌بندی می‌شود؛ علی‌رغم کارآمدی معلومات و روش‌های حسی در تحصیل برخی از معرفت‌های بشری، معرفت‌های حسی در توجیه و تبیین مسائل تربیتی، ناکافی و ناکارآمد است.

۳- در فرآیند تربیت باید از حصار شناخت ظاهر و پوسته دنیا فراتر رفت، و نباید صرفاً به امور حسی و بهره‌گیری از روش‌های تجربی و یا عقل، بسنده کرد و به آن‌ها متکی بود؛ آن‌چنان که انسان در مکاتب ناتورالیستی و پوزیتیویستی، به سویی استفاده از ابزار دیگری غیر از حواس مانند عقل نیز، فراتر نمی‌روند و دنیاخواهی آخرین مرز دانش و معرفت آن‌ها است. زیرا عقل هم فقط به مثابه عینک و سمعی برای چشم و گوش است که توان آن را افزایش می‌دهد و قادر نیست دریچه معارف دیگری را به روی او بگشاید. این حقیقت در قرآن نیز مورد تأیید قرار گرفته است: *ذَلِكَ مَبْلَغُهُمْ مِّنَ الْعِلْمِ؛ (نجم: ۳۰)* این (دنياخواهی) آخرین مرز دانش و معرفت آن‌ها است. این بیان استعاره‌آمیز؛ حکایت

از آن دارد که انسان مادی با عقل و علم هرچه هم شتاب بردارد، به شناخت فراتر از شناخت حسی و مادی نمی‌رسد و مرکب علم وی هرگز به ملکوت راه نمی‌یابد. مدار حرکت انسان مادی گر بر پیروی از ظنّ و هوای نفس است و در اندیشه، گرایش و منش او؛ علت فاعلی و غایبی و رهبری هستی محلی از اعراب ندارد و موجودی است خودسامان و خودبنیاد است و با دست طبیعت آمده و با دست طبیعت می‌رود.

۴- نظام تعلیم و تربیت رایج جوامع اسلامی در عملکرد و اقدامات تربیتی خود به این مهم بی‌توجه است که هرگز نمی‌توان با شناخت حسی به معرفت لاریب فیه و یقینی دست یافت، در حالی که راه درونی دست یافتن به معرفت لاریب فیه، عقل است و راه بیرونی آن وحی است. عقل و وحی، غیب عالم انسان و جهان هستند. هم‌چنین دسته‌ای از علوم و دانسته‌ها به دلیل آسیب‌رسانی به تکامل حقیقتی انسان دارای ارزش منفی هستند؛ به همین دلیل، نوعی اولویت و تقدّم و تاخّر رتبی در تحصیل و تعلیم دانش‌ها ضرورت دارد. بنابر این باید توجه داشت که تعیین و تدوین اهداف، اصول و برنامه‌های تربیت‌خواستگاه تک‌ابزاری، آسیب‌های حس‌گرایی محض یا پوزیتیویسم و نیز عقل‌گرایی محض را موجب می‌شود؛ و نتیجه علم‌گرایی و عقل‌گرایی افراطی دین‌گریزی، دین‌ستیزی و تکلیف‌ناپذیری خواهد بود.

۵- در فرآیند تربیت توحیدی، معرفت انسان باید متقن، مستند و مستدل باشد و باید به مباحث (معرفت‌ها و دانش‌ها) یقینی، معتبر و محکّمات تأکید شود نه موارد ظنی و متشابه. این دلالت تربیتی مرییان و متریان را بر آن ملزم می‌کند تا در فرایند تربیت مطلوب، مانند‌گار و منطبق بر فطرت‌گرایی توحیدی، به تمهید و تدارک معارف و دانش‌های یقینی و مستحکم اهتمام جدی داشته باشند. بر اساس آموزه‌های وحیانی، کمال معرفتی انسان در استفاده از همه ظرفیت‌های شناختی متناسب با هر مسئله است در نظام‌های تربیتی رایج، که ماهیت و رویکرد آموزش محور دارند، بیشترین توجه و تأکید و سرمایه‌گذاری با اتکا به دانش‌های حصولی مطرح می‌شود، و علی‌رغم آن که دانش‌های حضوری، بیشترین تأثیرگذاری را در ترسیم اهداف تربیت، به ویژه تربیت معنوی، عرفانی و شهودیدارند؛ کمتر مورد توجه قرار گرفته است. درحالی که توجه به این مبنا، نخستین مقدمه‌ای برای

خودشناسی و درک ظرفیت‌های وجودی و فطری انسان است و از این طریق او را به خداشناسی، که هدف غایی تربیت است، نزدیک می‌کند.

۶- شناخت آدمی با موانع و محدودیتهایی همراه است؛ چه اینکه موانع درونی و بیرونی فراوانی نظیر: لجاجت، سطحی‌نگری، پندارگرایی، شخصیت‌گرایی، تقلید کورکورانه، غرور و استبداد رأی در مسیر فهم و شناخت انسان وجود دارد، از این رو در فرایند تربیت توحیدی، منتهی شدن حرکت تکاملی و ملکوتی‌متربی به غایت توحید، مستلزم جهت‌گیری برنامه‌ها و اقدامات تربیتی مربیان و عالمان ربّانی جامعه در رفع و حذف حداکثری موانع معرفت و شناخت است.

۷- آگاهی از بُردار ارزشی تفکیک دانش‌ها و معرفت‌های نافع از غیرنافع؛ هم‌چنین توجه‌دادن مربی و متربی به مبادی و عوامل زمینه‌ساز کسب معرفت، به ویژه الهام و شهود، و نیز ارزیابی مداوم یافته‌های معرفتی با تراز آموزه‌های وحیانی؛ به دلیل تأثیرگذاری فزاینده‌ای که در ظهور و بروز تحولات شناختی دارند، ضمن ترغیب متربی به سوی معرفت‌های عالی و ارزشمندتر، تسهیل، تسریع و تصعید فرایند تربیت توحیدی را موجب خواهد شد.



## فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. آذرنوش، آذرتاش (۱۳۹۲)، فرهنگ معاصر عربی-فارسی، تهران: نشر نی.
۲. ابن اثیر، ابوالسعادات مجدالدین مبارک بن محمد (بی تا) النهایه فی غریب الحدیث و الاثر، قم: اسماعیلیان.
۳. ابن عربی، محی الدین (۱۴۱۸ق)، الفتوحات المکیه، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
۴. ابن فارس، احمد بن زکریا (۱۳۸۹ق)، معجم مقاییس اللغه، مصر: مکتبه الحلبی.
۵. ابن ابی الحدید (۱۳۷۸) شرح نهج البلاغه، بیروت دار احیاء التراث العربی.
۶. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۵ق)، لسان العرب، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۷. انیس، ابراهیم و دیگران (۱۴۲۵ق)، فرهنگ المعجم الوسیط (عربی - فارسی)، ترجمه محمد بندرریگی، چ چهارم، قم: انتشارات اسلامی.
۸. احمدی، احمد (۱۳۸۸)، بن لایه های شناخت، تهران: انتشارات سمت.
۹. بحرانی، سیدهاشم (۱۴۱۲)، البرهان فی تفسیر القرآن، بیروت، لبنان: دارالهادی.
۱۰. بهشتی، محمد (۱۳۹۷)، مبانی تربیت از دیدگاه قرآن، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۱. پاپینیو، دیوید (۱۳۹۰)، درآمدی بر آگاهی، ترجمه: سید کمال خرازی، تهران: انتشارات سمت.
۱۲. جرجانی، میر سید شریف (۱۳۸۹) هم گرایي دین و دانش، ترجمه عبدالهادی بوجردی، تهران، مؤسسه تدوین و نشر آثار محمد تقی جعفری.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵) ریح مقنوم، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶) ادب فنای مقربان، ج ۲، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶) تسنیم، تفسیر قرآن کریم، ج ۲، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶) تفسیر موضوعی قرآن کریم، قرآن در قرآن، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷) تسنیم، تفسیر قرآن کریم، ج ۵، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷) تسنیم، تفسیر قرآن کریم، ج ۱۴، قم: مرکز نشر اسراء.

۱۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۹) تسنیم، تفسیر قرآن کریم، ج ۱۹، قم: مرکز نشر اسراء.
۲۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۳) قرآن، میزان شناخت قرآن، قم: مرکز نشر اسراء.
۲۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۵)، شکوفایی عقل در پرتو نهضت حسینی، قم: مرکز نشر اسراء
۲۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۷)، تفسیر موضوعی قرآن مجید، معرفت شناسی در قرآن، ج ۱۳، قم: مرکز نشر اسراء.
۲۳. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۹۹۰)، الصحاح، تاج اللغه و صحاح العربیه، بیروت: دارالعلم المالین.
۲۴. داود، قیصری (۱۳۷۰) شرح القیصری، علی فصوص الحکم، با شرح سید جلال الدین آشتیانی، تهران: شرکت انتشارات علمی.
۲۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲)، مفردات الفاظ القرآن، تحقیق صفوان عدنان داوودی، بیروت، دارالشامیه.
۲۶. رازی، فخرالدین (۱۴۱۱)، المباحث المشرقیه فی علم الالهیات و الطبیعیات، قم: انتشارات بیدار.
۲۷. رجبی، محمود (۱۳۸۰)، انسان شناسی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۲۸. روحانی، محمود (۱۳۶۶)، المعجم الاحصائی لالفاظ القرآن الکریم، ج ۱، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
۲۹. زبیدی، محمد، محمد بن محمد بن مرتضی الحسینی (۱۴۰۹)، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت: دارالهدی.
۳۰. سبحانی، جعفر (۱۴۱۱)، نظریه المعرفه، قم: مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه.
۳۱. سهروردی، شهاب الدین یحیی (۱۳۷۲)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، تصحیح هانری کربن، ج ۱، تهران: انتشارات انجمن فلسفه ایران.
۳۲. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۴۲۱)، اتقان فی علوم القرآن، بیروت - لبنان: دارالکتاب العربی.
۳۳. شیخ صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن الحسین بن بابویه قمی، (۱۴۲۵)، تصحیح سید هاشم حینی تهرانی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

۳۴. صدر المتألهین، صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۷۸)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، قم: مصطفوی.
۳۵. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۸۹ق)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۶. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۷۲)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران: صدرا.
۳۷. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۷۶)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
۳۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۵)، نهایه الحکمه. ترجمه و شرح علی شیروانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۳۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۸)، قرآن در اسلام، قم: بوستان کتاب.
۴۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۹)، انسان از آغاز تا انجام، به کوشش سید هادی خسرو شاهی، قم: بوستان کتاب.
۴۱. طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۰۳ق)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: ناصر خسرو.
۴۲. طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵)، مجمع البحرین، تحقیق: احمد حسین اشکوری، تهران: مکتبه المرتضویه.
۴۳. طوسی، نصیرالدین (۱۳۷۵)، اساس الاقتباس، تهران: نشر مرکز.
۴۴. علم‌الهدی، جمیله (۱۳۸۴)، مبانی تربیت اسلامی و برنامه ریزی درسی «براساس فلسفه صدرا»، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).
۴۵. عین القضاء همدانی (۱۳۶۰)، رساله یزدان شناخت، مقدمه و تصحیح بهمن کریمی، تهران: اقبال.
۴۶. فیاضی، غلامرضا (۱۳۶۸)، درآمدی بر معرفت‌شناسی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۴۷. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۵ق)، کتاب العین، قم، دارالهجره.
۴۸. فیض کاشانی، ملا محسن (۱۳۷۷)، علم الیقین، قم: انتشارات بیدار.
۴۹. فیومی، احمد بن محمد بن علی المقرئ (۱۴۱۴)، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر، قم: مؤسسه دارالهجره.
۵۰. \_\_\_\_\_ (بی‌تا)، تفسیر الصافی، لبنان: مؤسسه الأعلمی.
۵۱. قاضی‌زاده ودیگران (۱۳۹۴)، مبانی هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی نظام اجتماعی براساس تفسیر المیزان، فصلنامه علمی-پژوهشی، سال پنجم، شماره ۱۸.

۵۲. کلینی، محمدبن یعقوب (۱۴۰۷ق)، اصول کافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۵۳. لاهیجی، عبدالزاق (۱۳۸۳)، شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام، تقدیم و اشراف جعفر سبحانی، قم: مؤسسه الامام الصادق (ع).
۵۴. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۰)، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامی.
۵۵. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۷)، پیام قرآن، علم و معرفت، قم: مدرسه امام امیرالمؤمنین (ع).
۵۶. مبلغ، سید محمد حسین (۱۳۷۸)، شناخت در قرآن از نگاه مطهری، مشهد: فصلنامه پژوهش‌های قرآنی، سال پنجم، شماره ۱۷ و ۱۸.
۵۷. مصباح، محمد تقی (۱۳۸۳) آموزش فلسفه، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
۵۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۸)، معارف قرآن (۱-۳)، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۵۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۶)، قرآن شناسی، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۶۰. مصطفوی، حسن (۱۳۶۰)، التحقیق فی کلمات القرآن کریم، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۶۱. مطهری، مرتضی (۱۳۶۰)، مقدمه‌ای بر جهان بینی اسلامی، تهران: انتشارات صدرا.
۶۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۷)، مجموعه آثار، ج ۱۳، تهران: انتشارات صدرا.
۶۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۸)، مسئله شناخت، تهران: انتشارات صدرا.
۶۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۳)، انسان در قرآن، قم: انتشارات صدرا.
۶۵. معلمی، علی (۱۳۸۶)، پیشینه معرفت‌شناسی اسلام، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۶۶. نجاتی، محمد عثمان (۱۳۶۷)، قرآن و روان شناسی، عباس عرب، مشهد، آستان قدس رضوی.
۶۷. نصر، سید حسین (۱۳۸۳)، آرمان‌ها و واقعیت‌های جهان اسلام، ترجمه شهاب‌الدین عباسی، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
۶۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۰)، اسلام، علم مسلمانان و فناوری، ترجمه: سید امیر حسین اصغری، تهران: انتشارات اطلاعات.