

طراحی هرم مبانی معرفت‌شناسانه پارادایم علم اسلامی مستخرج از چهارچوب حکمت اسلامی با تأکید بر مبانی استاد مطهری

علی ابراهیم‌پور

طلبه سطح عالی حوزه علمیه قم. قم. ایران.

Montazer.mahdy@gmail.com

چکیده

در سنت غربی، عموماً از سه پارادایم اثباتی، تفسیری و انتقادی نام برده می‌شود که دارای تفاوت و تضادهای جدی نظری و عملی هستند. پارادایم، که متشکل از بنیان‌های هستی‌شناسانه، معرفت‌شناسانه و روش‌شناسانه است، بسان عینک محقق، جهت‌گیری علم را نسبت به واقع و معرفت معین می‌کند و زیربنای روش‌شناسی ویژه‌ای در تولید علم را تعیین می‌بخشد؛ چراکه چهارچوب‌های فکری متفاوت، ساخت، فرایند و جهت تحقیقات را متأثر می‌کند؛ ازاین‌رو، هریک از پارادایم‌های سه‌گانه مرسوم در سنت غربی، علم انسانی و طبیعی متناسب با خود را تولید می‌کنند و نتیجه می‌دهند.

انقلاب اسلامی نیز، که پرچم اقامه دین در تمامی عرصه‌های حیات بشری را برافراشته است، برای رسیدن به این هدف خود و دستیابی به الگوی پیشرفت اسلامی و تأسیس تمدن نوین اسلامی، نیازمند بازتولید، پالایش و کشف علم و دانش مبتنی بر چهارچوب نظری (پارادایم) خود است؛ ازاین‌رو، کشف و بازطراحی پارادایم علم اسلامی برای دستیابی به اهداف انقلاب اسلامی ضروری و اجتناب‌ناپذیر است.

حکمت اسلامی، برخلاف افت و خیزهای تقابلی سنت غربی، مسیر مستقیمی را طی کرده و در عین آنکه ادوار و مکاتب مختلفی در آن به وجود آمده، روزبه‌روز بر قوت جوهره آن افزوده شده است. هسته هویت واحد حکمت اسلامی، به مثابه یک پارادایم، در سرتاسر دامنه دانشی سنت اسلامی کشیده شده است. این پارادایم، همچون سایر پارادایم‌ها، از اصولی هستی‌شناسانه، معرفت‌شناسانه و روش‌شناسانه تشکیل شده و در مقام توصیه روشی نیز فرایند خاصی را مطرح می‌کند.

این مقاله، با اعتقاد بر اینکه جوهره حکمت اسلامی ظرفیت آن را دارد که براساس عناصر اصلی چهارچوب‌های پارادایم‌های معروف غربی بازطراحی شود، با رویکرد توصیفی-تحلیلی و روش کتابخانه‌ای، مبانی معرفت‌شناسانه پارادایم علم اسلامی مورد نیاز تولید علم انقلاب اسلامی را براساس بنیان‌های دستگاه حکمت اسلامی با تأکید بر مبانی استاد شهید مطهری معرفی کرده و آن را در قالب یک هرم معرفتی پنج‌لایه طراحی می‌کند.

کلیدواژه‌ها: پارادایم، پارادایم علم اسلامی، جوهره حکمت اسلامی، تولید علم، معرفت‌شناسی، انقلاب اسلامی.

مقدمه

پارادایم^۱ در کاربرد امروزی آن اصطلاحی است که توماس کوهن^۲ (۱۹۹۶-۱۹۲۲) با کتاب ساختار انقلاب‌های علمی (کوهن، ۱۳۹۴) در سال ۱۹۶۲ میلادی وارد ادبیات فلسفه علم کرد. کوهن کوشید اصطلاح پارادایم را به‌عنوان شیوه خلاصه‌سازی باورهای محقق درباره تلاش‌های وی جهت خلق دانش معرفی کند (محمدپور، ۱۳۹۲: ص ۲۷)؛ اما با این حال، این اصطلاح از بدو پدیدار شدن تاکنون دارای ابهام معنایی بوده و هنوز هم این معضل دامن‌گیر آن است و تفاسیر مختلفی از این واژه ارائه شده است. پارادایم به معنای جهان‌بینی، وسیع‌ترین تعریف را شامل می‌شود که دربرگیرنده باورها، اخلاق، ارزش‌ها، روش‌ها و غیره است. پارادایم در این معنا به‌مثابه یک رویکرد همه‌جانبه در باب جهان است و باورهای هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی، الاهیاتی و ارزش‌شناختی محقق را دربر می‌گیرد (محمدپور، ۱۳۸۹: ص ۳۲؛ ایمان، ۱۳۹۴: ص ۵۳).

در حقیقت، پارادایم‌ها همانند عینکی هستند که جهت‌گیری محقق را در تحقیقش نسبت به واقع و معرفت نشان می‌دهند (خسروپناه، ۱۳۹۲: ص ۹۰)؛ بنابراین، به‌طور خلاصه می‌توان پارادایم را به «چهارچوب فکری معین» تعریف کرد و معادل «دیدگاه فکری» یا «سنت نظری» قرار داد. هر دیدگاه فکری یا پارادایم، زیربنای یک روش‌شناسی را تعیین می‌کند. دیدگاه‌های فکری مختلف، ساخت، فرایند و جهت تحقیقات را متأثر می‌کنند و براساس آن‌ها می‌توان فرایند روش‌شناسی تحقیق و منطق و معیارهای آن فرایند را ارائه داد (بلیکی، ۱۳۹۳: ص ۳۱)؛ بنابراین، پارادایم‌ها زیربنای علوم و در نتیجه، زیربنای فناوری، الگوهای پیشرفت و توسعه و همچنین، زیربنای تأسیس تمدن‌ها محسوب می‌شوند.

1. Paradigm

2. Thomas Samuel Kuhn

انقلاب اسلامی ایران به‌عنوان انقلابی که آرمان و هدف متعالی خود را ایجاد حیات طیبه (خامنه‌ای، ۱۳۷۴: بیانات در دیدار با مردم ساری؛ همو، ۱۳۶۸: بیانات در دیدار اقشار مختلف مردم و میهمانان خارجی شرکت‌کننده در کنفرانس اندیشه اسلامی؛ همو، ۱۳۸۳: بیانات در دیدار زائرین و مجاورین حرم مطهر رضوی؛ همو، ۱۳۹۴ الف: بیانات در دیدار با فرماندهان سپاه پاسداران انقلاب اسلامی) و تأسیس تمدن نوین اسلامی (خامنه‌ای، ۱۳۹۲: بیانات در دیدار اعضای شورای عالی انقلاب فرهنگی؛ همو، ۱۳۹۴ ب: بیانات در دیدار جمعی از دانشجویان؛ همو، ۱۳۹۵ الف: بیانات در دیدار کارگران؛ همو، ۱۳۹۵ ب: بیانات در دیدار نخبگان علمی جوان؛ همو، ۱۳۹۷: بیانیه گام دوم انقلاب اسلامی) برگزیده است، هم در ایجاد و هم در بقا و رسیدن به اهداف خود نیازمند دانش و الگوی متناسب با خود است. هر دانشی متناسب با زیربناهای معرفتی خاص خود، تعیین پیدا می‌کند؛ بنابراین، انقلاب اسلامی، هم خود به‌عنوان یک حقیقت اجتماعی در تحقق خود نیازمند مبانی خاص معرفتی متناسب با خود است و هم برای رسیدن به اهداف خود، نیازمند الگوی پیشرفت و توسعه است و این خود، نیازمند دانش بومی است و تأسیس و تولید دانش نیز بر تنقیح روش‌شناسی و مبانی آن توقف دارد. این مبانی را می‌توان در عنوان «پارادایم» خلاصه کرد؛ بنابراین، با توجه به توقف الگوی توسعه و پیشرفت و تمدن‌سازی بر تولید علم و توقف تولید علم بر پارادایم علم، تنقیح پارادایم علم اسلامی مورد نیاز انقلاب اسلامی ضروری و اجتناب‌ناپذیر است. در واقع، پارادایم قطعه‌ای از پازل و الگوریتم تولید دانش در ادبیات فلسفه علم معاصر است. با بررسی پارادایم‌های موجود و مستقر، می‌توان اجزا و شمایل آن‌ها را ترسیم کرد. به‌عبارتی، پارادایم‌ها نسبت به عناصر خاصی حساس هستند و نسبت به آن‌ها موضع‌گیری می‌کنند که احصای آن‌ها و تغییر در آن عناصر موجب تغییر یا احداث پارادایم می‌شود. مهم‌ترین عناصر پارادایم علم در سطح زیربنایی، مبانی هستی‌شناسانه، معرفت‌شناسانه و روش‌شناسانه است و پس از آن، مبانی ارزش‌شناسانه، انسان‌شناسانه و دیگر عناصر بنیادین مطرح می‌شوند.

نگارنده در این مقاله با بررسی تحلیلی و روش کتابخانه‌ای، می‌کوشد با بازتعریف و بازطراحی عناصر معرفت‌شناسانه حکمت اسلامی، آن‌ها را به‌عنوان مبانی معرفت‌شناختی پارادایم علم اسلامی مورد نیاز انقلاب اسلامی تعریف کند تا از طریق آن، قطعه‌ای از این پارادایم طراحی و منقح شود. برای این هدف، با تأکید بر آثار و مبانی شهید مطهری با نگاه سیستمی، نظام‌وارگی پیکره حکمت اسلامی نشان داده می‌شود تا از این طریق، ظرفیت آن برای استخراج مبانی پارادایمی تبیین شود. سپس براساس مبانی استاد مطهری، پنج اصل بنیادین معرفت‌شناسی آن تقریر می‌شود و نتیجه در قالب یک هرم پنج لایه ارائه می‌شود. در این مسیر، تلاش می‌شود فهم حکمت اسلامی از

تقریر شهید مطهری حاصل شود و سایر آثار اندیشمندان معاصر در راه تکمیل و تقویت چهارچوب شهید مطهری استخدام شوند.

ظرفیت حکمت اسلامی برای استخراج مبانی پارادایمی وضعیت جریان حکمت اسلامی

با نگاه گذرا به پارادایم‌های رایج علم در سنت غربی (ر.ک: بلیکی، ۱۳۹۳: صص ۳۱، ۱۹۲؛ محمدپور، ۱۳۸۹: صص ۱۹۱ و ۳۳۴؛ ایمان، ۱۳۹۴: صص ۵۵-۵۸ و ۷۲-۷۵؛ لیتل، ۱۳۸۶: صص ۷۲؛ خسروپناه، ۱۳۹۴: صص ۷۷؛ علی‌پور و حسنی، ۱۳۹۴: صص ۴۴-۴۲) روشن می‌شود که دانش و فلسفه قرون معاصر غرب چه فرازاها و نشیب‌هایی را پیموده و هم‌اکنون در چه موقعیت متزلزل، متقابل و متضادی قرار دارد. هرچند در این پارادایم‌ها تکنیک‌های روشی امتدادیافته از مبانی، تا حد مطلوبی بیان شده و هر کدام از پارادایم‌های حاکم، دغدغه‌های ظرفیتی را در خود داشته و جرقه‌های روشنگری را مطرح می‌کنند، هیچ‌کدام به‌طور نیرومند و استوار نتوانسته‌اند مسیر مستقیم پایداری را فراروی محققان علم و دانش ترسیم کنند، بلکه همواره آشفتگی‌ها و نابسامانی‌ها بر اتمسفر علم و فلسفه مغرب‌زمین حاکم بوده و هست.

این وضعیت درست برخلاف وضعی است که در حکمت اسلامی جریان دارد. علم و دانش پرورش‌یافته در سنت اسلامی، با تکیه بر مبانی حکمت اسلامی، از پارادایمی مشخص و مختص به خود برخوردار است و با تقویت و ارتقای حکمت اسلامی، پارادایم حاکم نیز تقویت شده است و برخلاف وضعیت موجود در مغرب‌زمین، در سنت اسلامی هیچ‌گونه تکرر پارادایمیک و تقابل و تضاد روش‌شناسانه دیده نمی‌شود. ریشه این عدم تکرر را باید در هویت یگانه حکمت اسلامی دانست. فلسفه اسلامی از چند مکتب مجزا و بی‌ربط تشکیل نشده است، بلکه یک جریان فکری با تطورات گوناگون و یک واحد سیال و دارای روح واحد و دغدغه‌های عمومی واحد و گرایش‌های مشترک است (یزدان‌پناه، ۱۳۹۵: صص ۲۳۱). استاد مطهری، در جای‌جای آثار خود به وحدت جریان اصیل فلسفه اسلامی اشاره دارند و آن را دستگاهی معرفتی می‌دانند که در مسیر تکامل است و این تکامل در حکمت متعالیه به تبلور می‌رسد (مطهری، ۱۳۷۷ج: صص ۲۵۰؛ ۱۳۷۷پ: صص ۱۴۱ و ۱۵۲) استاد مصباح یزدی در این باره در تعبیری شفاف می‌گوید: «فلسفه اسلامی همواره یک مسیر مستقیم و بالنده را طی کرده و با وجود گرایش‌هایی که گهگاه به این سو و آن سو پیدا کرده، هیچ‌گاه از مسیر اصلی منحرف نشده و گرایش‌های فرعی مختلف مانند شاخه‌های درختی که در جهات مختلف می‌گسترند، بر رشد و شکوفایی اش افزوده است» (مصباح یزدی، ۱۳۹۴: صص ۵۶-۵۷).

ضرورت نگاه سیستمی به حکمت اسلامی

رمز واحد دانستن هویت حکمت اسلامی، در عین وجود گرایش‌ها و مکتب‌های مختلف در دل آن را باید در رویکرد نظام‌وار و سیستمی به دانش جست. شبکه یا نظام (سیستم)، مجموعه‌ای از اجزا و عناصر است که برای تأمین هدف واحد، کل واحدی را تشکیل داده‌اند و با یکدیگر ارتباط متقابل دارند. در هر شبکه، بین اجزا و عناصر رابطه اصل و فرع برقرار است و تغییر در یک جزء (متغیر) بر دیگر اجزا و بر کل تأثیر دارد و هیچ یک از عناصر (از این حیث که جزئی از کل هستند) اثر مستقل و جدا از مجموعه ندارند (محمدی و دیگران، ۱۳۸۹: صص ۳۴-۳۱؛ رضائیان، ۱۳۹۵: ص ۷۱؛ رایبیز، ۱۳۹۶: ص ۳۰؛ فقیه، ۱۳۹۳: صص ۳، ۱۱؛ حبیبی، ۱۳۸۶: ص ۲۹۹؛ واسطی، ۱۳۹۱: ص ۴۶؛ همو، ۱۳۹۴: ص ۴۱)

در نگاه شبکه‌ای به دانش، هر دانشی از گزاره‌هایی تشکیل شده و گزاره‌ها به لحاظ ارزش و اثرگذاری‌شان، سطوح مختلفی را به صورت لایه‌لایه شکل می‌دهند. نکته آنجاست که ارزش همه این گزاره‌ها در یک سطح نیست؛ بلکه برخی از آن‌ها (مثل گزاره‌های مبنایی و اصول موضوعه) به گونه‌ای هستند که تردید در اعتبارشان، اساس مکتب را متزلزل می‌کند و ارزش آن را به کلی زیر سؤال می‌برد؛ اما دسته دیگری از قضایا وجود دارند که تردید در آن‌ها مکتب را بی اعتبار نمی‌کند، بلکه ناسازگاری آن‌ها با واقعیات عینی یا سایر گزاره‌ها، تنها یک معضل محسوب می‌شود. در حقیقت، یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های هر مکتب، تلاش برای حل این معضلات است (حبیبی، ۱۳۸۶: ص ۲۹۴). توجه به تفکیک سطوح معرفت در دانش از دو جهت اهمیت دارد: اول، حدود گسترده و عمق تأثیرگذاری گزاره‌های پایه در مقایسه با گزاره‌های فرعی و منتج از مبنایی؛ دوم، تأثیر نگذاشتن یا تأثیرگذاری اندک ابطال گزاره‌های سطح دوم و سوم در مقام ابطال گزاره‌های سطح اول (حبیبی، ۱۳۸۶: ص ۲۹۳).

شهید مطهری به صراحت، نظامات فلسفه اسلامی را «سیستم» می‌داند و با همین تعبیر از آن‌ها یاد می‌کند.^۱ (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۷ ج: صص ۲۵۲-۲۴۹). با توجه به آنچه درباره ویژگی نگاه سیستمی به علم بیان شد، حکمت اسلامی از بدو تأسیس تا امروز از هویتی واحد، ثابت و استوار برخوردار است و مکاتب شکل گرفته در این حکمت، همگی در طول هم و مکمل هم محسوب می‌شوند، نه مقابل یا نافی یکدیگر؛ چراکه اصول و مبنایی (گزاره‌های سطح اول و پارادایمی) این سنت نظری، یگانه است و در طول حیات خویش بازخوانی و تقویت می‌شود، نه رد و نقض. فلسفه

۱. به این مسئله در ادامه، در بخش پنجم (ساختمان معرفت) با تفصیل بیشتری اشاره می‌شود.

مشاء، اشراق و صدرا همگی برای عقل، حس، وحی و شهود ارزش قائل‌اند؛ فرق اساسی در مقدار ارزشی است که در عمل به این منابع معرفتی می‌دهند. مشاء تمرکز بر عقل و حس دارد و اشراق تمرکز بر تهذیب نفس و صدرا دغدغه جمع میان این‌ها و وحی را دنبال می‌کند. مکاتب حکمت اسلامی همگی معتقد به رئالیسم معرفتی‌اند و از بنیان‌های مشترکی برخوردارند؛ از این‌رو، نظام و سیستم حکمت اسلامی، در عین تولید مکاتب درونی مختلف، واحد و یگانه انگاشته می‌شود. هسته هویت واحد حکمت اسلامی، به‌مثابه یک پارادایم، در سرتاسر دامنه دانشی از فقه و حکمت عملی و طبیعیات و سایر علوم در سنت اسلامی، کشیده شده است. این پارادایم، همچون سایر پارادایم‌ها، از اصولی هستی‌شناسانه، معرفت‌شناسانه و روش‌شناسانه تشکیل شده است و در مقام توصیه روشی نیز فرایند خاصی را مطرح می‌کند.

استاد شهید آیت‌الله مطهری، از اولین فاتحان قلّه طراحی نظام اندیشه اسلامی و در عین حال، یکی از پر قدرت‌ترین آن‌هاست. چیزی که امروزه به‌عنوان پارادایم به دنبال آن هستیم، استاد مطهری به‌عنوان مکتب اسلام معرفی کرده و به‌شیوه اجتهادی به دنبال تقریر آن بوده است. ایشان مشخصات اسلام را در سه بُعد شناخت، جهان‌بینی و ایدئولوژی معرفی می‌کنند. در این نظام، ابعاد شناختی در چهار گزاره، ابعاد جهان‌بینی در ۲۵ گزاره و ابعاد ایدئولوژی در ۳۰ گزاره به‌صورت مختصر و فشرده بیان شده‌اند (مطهری، ۱۳۷۷ الف: صص ۲۵۰-۲۲۵). بدون شک هر تحقیقی درباره نظام اندیشه اسلامی بدون ملاحظه این طرح شهید مطهری، ناقص خواهد بود. این مقاله با الهام‌گیری از نظام فکری شهید مطهری در چهارچوب مکتب اسلام، در تلاش است اصول معرفت‌شناختی پارادایم علم اسلامی را با تأکید بر تقریر شهید مطهری از حکمت اسلامی، بازخوانی و صورت‌بندی کند و این اصول را در قالب هرم پنج‌لایه معرفت‌شناختی ارائه دهد.

مبانی معرفت‌شناسانه

۱. رئالیسم معرفتی

اصل اولی و بنیادین معرفت‌شناختی حکمت اسلامی، رئالیسم^۱ (واقع‌گرایی) معرفتی است (مطهری، ۱۳۷۷ ت: صص ۷۵-۸۸). مفاد این اصل آن است که «شناخت صادق و موجه از حقایق و اشیای خارج از ذهن انسان ممکن، بلکه متحقق است و انسان با استفاده از ابزارهایی که در اختیار دارد، می‌تواند با منابع معرفت ارتباط برقرار کند و فی‌الجمله به شناخت آن‌ها دست یابد» (خسروپناه

1. realism

و پناهی آزاد، ۱۳۸۸: ص ۲۲۷)؛ از این رو، مطابق این اصل، انسان به برخی امور معرفت یقینی، تردیدناپذیر، مطابق با واقع و زوال‌ناپذیر دارد (حسین‌زاده، ۱۳۹۳ الف: ص ۱۸). شهید آیت‌الله مطهری در بیانی شیوا در این باره می‌نویسند: «حقیقی بودن و مطابق با واقع بودن ادراکات انسان (فی‌الجمله) بدیهی است؛ یعنی اینکه "همهٔ معلومات بشر، با وجود ادعای ایدئالیست‌ها، صددرصد خطا و موهوم نیست". بر همه‌کس در نهایت وضوح هویداست و احتیاج به استدلال ندارد؛ بلکه استدلال بر این مطلب محال و غیرممکن است» (مطهری، ۱۳۷۷: ص ۱۶۰).

رنالیسم معرفتی، نقطهٔ مقابل منکران معرفت است و در برابر پرسش از امکان معرفت، پاسخی مثبت می‌دهد و معتقد است جهان به‌طور مستقل از ذهن انسان موجود است و شناخت آن واقعیات مستقل از ذهن، فی‌الجمله امکان‌پذیر است (مطهری، ۱۳۷۷ الف: ص ۲۲۹؛ خسروپناه و پناهی آزاد، ۱۳۸۸: ص ۲۲۷). حکمای اسلامی از فارابی (۱۴۰۵: ص ۹۸)، ابن‌سینا (۱۴۰۴: ص ۱۴۸؛ ۱۴۰۴: ص ۲۲۰) و فخررازی (۱۴۱۱: صص ۳۲۲-۳۱۹) گرفته تا شیخ اشراق (۱۳۷۵: ص ۷۴)، خواجه نصیرالدین طوسی (۱۳۶۱: صص ۴-۳، ۶۴-۶۵، ۳۵۵؛ علامه حلی، ۱۴۱۳: صص ۱۹۲، ۱۹۹؛ ابن‌سینا و خواجه طوسی، ۱۳۷۵: ج ۱: صص ۲۱۵-۲۱۳ و ج ۲: ص ۲۹۴) و صدرالدین شیرازی (۱۳۷۱: صص ۳۰۹-۳۰۷؛ همو، ۱۳۶۲: صص ۳ و ۳۳؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۳: صص ۵۰۷ و ۵۱۱؛ حائری یزدی، ۱۳۶۷: صص ۵-۲) همگی واقع‌گرا بوده و به امکان کشف واقع به‌نحو یقینی معتقد بودند.^۱

رنالیسم معرفتی معتقد به امکان کشف واقع به‌نحو «یقینی» است؛ از این رو، رنالیسم معرفتی رامی‌توان به‌صورت خلاصه در امکان دستیابی به «یقین» بیان کرد. در این نظام فکری، علم و دانش و کشف واقع با مقوله «یقین» پیوند خورده است. یقین در اصطلاح حکمت اسلامی عبارت است از «تصدیق جازم مطابق با واقع و ثابت»^۲ (یزدی، ۱۴۱۲: ص ۱۱۱؛ فارابی، ۱۳۶۶: ج ۱: ص ۲۶۷؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴: صص ۵۱، ۷۸، ۲۵۶؛ خواجه نصرالدین طوسی، ۱۳۶۱: صص ۴۰۹، ۳۱۰-۳۶۰؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۶۹: ص ۴۴۵؛ علامه حلی، ۱۳۷۰: ص ۳۹۴؛ سبزواری، ۱۳۷۹-۱۳۶۹: ج ۱: ص ۸۲).

۱. ارجاعات ذکر شده نمونه‌هایی از آدرس‌های منابع این متفکران دربارهٔ این مسئله است. قرآن نیز نه‌تنها امکان، بلکه به تحقق شناخت حقیقی آدمی تصریح دارد؛ از آن رو که بعد از خلقت آدم، او را شایستهٔ تعلیم همهٔ اسمای الهی (یعنی حقایق عالم) دید: «عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (بقره: ۳۱) و نادانسته‌های انسان را به او آموخت: «عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ» (علق: ۵). همچنین، از آن رو که به‌صورت مکرر، به شناخت خدا و جهان و انسان و تاریخ دعوت می‌کند: «انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (یونس: ۱۰۱)، اساساً تأکید قرآن بر علم، حقیقتی انکارناپذیر و بدیهی است. (مطهری، ۱۳۷۷ الف: ج ۲: ص ۲۲۹).

۲. «الیقین هو التصدیق الجازم المطابق للواقع الثابت».

بعد از شناسایی یقین به عنوان نکته اتکای رئالیسم معرفتی (خسروپناه و پناهی آزاد، ۱۳۸۸: ص ۲۳۳)، سؤال از راه دستیابی به یقین قابل طرح است. این سؤالی است که روش‌شناسی اندیشه اسلامی به آن پاسخ داده و «برهان» را به عنوان راه مطمئن و بنیادین تولید و افزایش یقین و کشف واقع و تأمین هدف رئالیسم معرفتی توصیه می‌کند.

۲. معیار و ملاک شناخت حقیقی

از منظرگاه حکمت اسلامی، همه علوم به دنبال فهم و کشف واقعیت و برخورداری از معرفت‌های صادق‌اند. معرفت صادق و حقیقی یعنی معرفتی که مطابق با واقع باشد؛ بنابراین، معیار شناخت حقیقی در دستگاه رئالیسم حکمت اسلامی، «مطابقت با واقع» است. «شناخت حقیقی یعنی آن شناختی که با واقع مطابق است و به بیان دیگر، آن ذهنیتی که با عینیت منطبق است؛ آن فکری که با وجود خارجی متطابق است» (مطهری، ۱۳۷۷: ج: ص ۴۴۶).

بنابراین، هر گزاره‌ای که مطابق با واقع باشد، صحیح و هر گزاره‌ای که با واقع مطابقت نداشته باشد، کاذب و غلط شمرده می‌شود (مطهری، ۱۳۷۷: ص ۱۵۶؛ خسروپناه، ۱۳۹۲: ص ۱۵۰). با توجه به اینکه رئالیسم معرفتی حکمت اسلامی، واقعیت را لایه‌لایه و چندساحتی می‌داند، رئالیسمی خام نیست و در معیار شناخت معتقد است کشف هر لایه و ساحت از واقعیت، تنها به معنای کشف همان ساحت از واقعیت است، نه همه ساحت‌ها؛ بنابراین، در اینجا که گفته

۱. اما در نگاه کانت و پیروان او، حقیقت تفسیر دیگری غیر از تفسیر رایج دارد که به سوپژکتیویسم معروف است. از نظر او، به دلیل مشکلات فراروی این اصل، باید این اصل را وارونه کنیم و معرفت را به گونه‌ای دیگر تعریف کنیم؛ از این رو، معرفت عبارت است از تطابق اشیا با ذهن. بدین ترتیب، برای اینکه به چیزی معرفت یابیم، باید آن چیز با ذهن مطابقت کند؛ نه ذهن با آن. بر اساس این تفسیر جدید، حقیقت یا صدق عبارت است از عینی یا سوژه کردن ذهن، نه مطابقت ذهن یا صور ذهنی با اعیان خارجی؛ بنابراین، جهان بازتاب ذهن است؛ نه اینکه ذهن بازتاب جهان باشد. پس ذهن عینیت‌دهنده است، نه دریافت‌کننده عینیت. البته کانت مدعی نیست که ذهن انسان اشیا را می‌آفریند بلکه می‌گوید عین خارجی یا شیء فی‌نفسه برای معلوم شدن باید رنگ ساختارها، قالب‌ها یا شاکله‌های ذهنی را بپذیرد تا فهمیده شود؛ بنابراین، اشیا از راه چهارچوب یا ساختار ویژه ذهنی معلوم می‌شوند و ما بدان‌ها معرفت می‌یابیم. از این رو، معرفت محصول مشترک ذهن و شیء فی‌نفسه است. براساس این دیدگاه، کانت ادعا می‌کند که میان اشیا چنان‌که هستند و اشیا آن‌گونه که بر ما پدیدار می‌شوند، تفاوت هست. ما تنها به پدیدارها دسترسی داریم و نمی‌توانیم پدیده‌ها را بشناسیم و به آن‌ها دست یابیم. همیشه ادراک از آمیخته شدن آنچه از خارج در ذهن بازتاب می‌یابد، با مفاهیم فطری ذهنی به دست می‌آید؛ از این رو، نمی‌توان خود واقعیت عینی را شناخت. این دیدگاه متفاوت به صدق، منجر به نظام‌های جدید فلسفی، معرفت‌شناختی و روش‌شناختی در تفکر مغرب‌زمین شد؛ اما می‌توان این دیدگاه را ناشی از ناتوانی در گشودن راه به واقعیات دانست. چنان‌که در اصل «رئالیسم معرفتی» بیان شد، از آنجاکه می‌توان در مواردی واقعیت را شناخت (بلکه انسان بالفعل معرفت‌هایی عین واقع را داراست)، سوپژکتیویسم باطل و نامعقول است (ر.ک: حسین‌زاده، ۱۳۹۳: الف: صص ۲۸-۲۳).

می‌شود مطابقت با «واقع»، یعنی واقع هر گزاره‌ای به حسب خود آن گزاره سنجیده می‌شود. واقعیت قضایای حسی و تجربی، عالم محسوس و مادیات است؛ به همین دلیل در صورتی صادق شمرده می‌شوند که با واقعیت‌های مادی مربوط به خود مطابق باشند. همچنین است معادلات ریاضی، نسبت‌های هندسی، قضایای فلسفی و علوم انسانی. هر صنف از گزاره‌ها، از واقعیت مخصوص به خود حکایت می‌کند و در صورتی صحیح شمرده می‌شود که مطابق با واقع باشند.

در مقابل این دیدگاه، تعاریف دیگری از حقیقت با عنوان «انسجام‌گروی»^۱ و «فایده‌مندی»^۲ مطرح شده است؛ اما این تعاریف به‌نوعی، نفی رئالیسم معرفتی و پاک کردن صورت مسئله است. آنچه در بستر واقع‌گرایی مهم است، دستیابی به معرفتی است که حکایتگر واقعیت‌های عالم هستی باشد، نه اینکه صرفاً معرفتی مفید یا معرفتی منسجم و سازگار با سایر معرفت‌های دیگر باشد (شریفی، ۱۳۹۳: ص ۲۸۱).

حکمت اسلامی، بر اساس رئالیسم معرفتی و تعریفی که از صدق و حقیقت برگزیده است، در باب معیار حقیقت، تئوری مبنایگروی را تجویز می‌کند. مطابق این دیدگاه، معرفت‌ها بر پایه گروهی از شناخت‌های اساسی و پایه نهاده می‌شوند و صحت و سقم معرفت‌های انسان به‌وسیله همان معرفت‌های اساسی کشف شده و تطابق هر معرفتی با واقع، با استناد آن معرفت به گزاره‌ها و معرفت‌های پایه به‌دست می‌آید. این معرفت‌های پایه، بدیهی و تردیدناپذیرند و ریشه در علم حضوری دارند. بر اساس این گزاره‌های بدیهی و ارتباط تولیدی میان آن‌ها، به گزاره‌های صحیح دیگر دست می‌یابیم و معرفت‌های صحیح را افزایش می‌دهیم (خسروپناه، ۱۳۹۲: ص ۱۵۰). البته باید توجه داشت که تأکید بر تئوری مبنایگروی به معنای نفی، طرد و بی‌بهره ماندن از کاربردهای رویکرد انسجام‌گروی و کارآمدی نیست. انسجام‌گروی و کارآمدی می‌توانند به‌عنوان معیارهایی ثانوی در بستر تئوری مبنایگروی طرح و استفاده شوند (پارسانیا و خسروپناه، ۱۳۹۲: صص ۹۷-۹۹). نظام حکمت اسلامی، چنان‌که شهید مطهری تقریر می‌کند، ظرفیت آن را دارد که از مزایای تئوری‌های انسجام‌گروی و کارآمدی نیز بهره‌مند شود.

۱. مطابق این نگرش، حقیقت عبارت است از اندیشه‌ای که در ذهن فردی وجود دارد و با اندیشه‌های دیگر او سازگار است، «یعنی اندیشه‌ای که در ذهن شما پیدا می‌شود اگر با سایر اندیشه‌های شما سازگار درآید و تناقض نداشته باشد حقیقت است؛ ولی اگر اندیشه‌های دیگر شما را نفی کند و با آن‌ها سازگار نباشد، غلط است» (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۷، ج ۱۳: ص ۴۴۹).

۲. مطابق این تعریف، معرفتی حقیقی است که مفید و سودمند باشد. این گروه از متفکران جمله «مفید است» و جمله «حقیقت است» را مرادف یکدیگر قرار می‌دهد. باید توجه داشت که آن‌ها مفیدبودن در عمل را علامت حقیقت نمی‌دانند بلکه می‌گویند معنای حقیقت غیر از این نیست (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۷: ص ۱۵۸).

بر اساس تئوری مبنایگروی، شناخت حقیقی از بدیهیات اولی، که کشف آن‌ها ذاتی است، شروع می‌شود و در ادامه، به بدیهیات ثانوی منتهی می‌شود. سپس به وسیله بدیهیات ثانوی به گزاره‌های متعدد و گوناگون معرفتی نظری و صادق دست می‌یابیم. از آنجاکه ملاک اصلی حقیقت در این تئوری، مطابقت با واقع است و از طرفی، واقع نیز امری واحد و بی‌تناقض است، معرفت مطابق با آن نیز بی‌تناقض و دارای انسجام است؛ بنابراین، مجموعه معرفت‌های بدیهی اولی و ثانوی و معرفت‌های نظری، منظومه معرفتی منسجمی را به ارمغان می‌آورد. این نظام معرفتی منسجم می‌تواند معیاری ثانوی، میان‌بر، کاربردی و عملیاتی برای سنجش معرفت‌های نظری مجهول^۱ باشد. بدین صورت می‌توان بر این مسئله استدلال کرد:

مقدمه ۱: اجتماع نقیضین محال است؛ یعنی در عالم خارج و واقع، تناقضی وجود ندارد.

مقدمه ۲: معیار اصلی حقیقت، مطابقت با واقع است؛ یعنی گزاره‌های ذهنی صحیح آن‌هایی هستند که با واقع مطابقت دارند (مطهری، ۱۳۷۷ ج: ص ۴۴۶؛ مطهری و طباطبایی، ۱۳۷۷: ص ۱۵۶).

نتیجه: گزاره‌های ذهنی صحیح، که با واقع مطابق‌اند، محال است نقیضین باشند.

درواقع مفاد این استدلال این است که اصل عدم تناقض، اصلی نفس‌الامری است و همان‌طور که در عالم واقع برقرار است، در عالم ذهن و میان گزاره‌های حاکی از واقع نیز برقرار است؛ بنابراین، محال است از نتایج درست و با شیوه استدلالی صحیح، به نتایج متناقض با یکدیگر رسید. در نتیجه، همان‌طور که عالم خارج انسجام دارد، گزاره‌های ذهنی نیز باید منسجم باشند و در صورت ناهماهنگی در آن‌ها، باید تهافت ریشه‌یابی و حل شود. در صورت بروز تناقض، درمی‌یابیم که در مقدمات و نتایج پیشین یا در صورت استدلال، خللی وجود داشته است.

معیار کارآمدی نیز در بستر تئوری مبنایگروی قابل طرح و استفاده است. بنابر مبانی حکمت اسلامی و قرآنی و به حکم آیه «ما ینفع الناس فی الأرض» (رعد: ۱۷)،^۲ «میان حقیقت‌بودن» و «مفیدبودن» در مسائل کلی تلازم است و هرچه حقیقت است مفید هم هست»

۱. به‌ویژه معرفت‌هایی که به‌آسانی با بدیهیات اولی و ثانوی و معلومات نظری با روش برهانی استنتاج نمی‌شوند.
۲. «قرآن می‌گوید کف به‌سرعت از زمین می‌رود، اما آب به دلیل اینکه نافع است، باقی می‌ماند. می‌گوید حق و باطل مثلش این است. باطل امری است که به‌تبع حق و در پرتوی آن پیدا می‌شود و از نیروی حق استفاده می‌کند؛ مثل آن کفی که با نیروی آب حرکت می‌کند. اما کف فایده‌ای ندارد، آب است که به درد زراعت و امور زیاد دیگری می‌خورد. کف زود از زمین می‌رود و هوا می‌شود ولی آب در زمین مکث می‌کند. مثل حق و باطل این است. حقیقت به دلیل اینکه مفید است باقی می‌ماند. قرآن حق را قابل بقا می‌داند و برای آن، حق بقا قائل است، ولی برای باطل، حق بقای جاودانه قائل نیست، بقای بسیار موقت و زودگذر قائل است» (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۷ ج: ص ۱۳؛ ص ۴۵۲).

(مطهری، ۱۳۷۷ ج: ص ۴۵۱) و از طرف دیگر، اگر چیزی خیر کامل و خیر مطلق بود، علامت این است که حق هم هست (مطهری، ۱۳۸۶: ص ۱۰۱)؛ بنابراین، پس از دستیابی به منظومه منسجمی از گزاره‌های حقیقی و مطابق با واقع، نه تنها این منظومه، مفید و در عمل کارآمد خواهد بود، بلکه خود این کارآمدی نیز می‌تواند معیاری کاربردی و عملیاتی برای سنجش گزاره‌های دیگر قرار بگیرد؛ از این رو، چنان‌که دو معرفت متفاوت با نظام منسجم معرفتی هماهنگ باشد، معرفتی که نسبت به هدف نظام منسجم، کارایی و فایده بیشتری داشته باشد، ارزشمندتر خواهد بود. برخی محققان معاصر براساس بسترهای موجود در حکمت اسلامی، رویکرد «رنالیسم شبکه‌ای» را به‌عنوان معیار عملیاتی در علم توصیه می‌کنند که عبارت است از «مبناگرایی نظام‌مند کارآمد» (خسروپناه، ۱۳۹۲: ص ۱۵۱؛ پارسانیا و خسروپناه، ۱۳۹۲: صص ۹۹-۹۷).

۳. ابزار شناخت (مجاری ارتباط با واقع)

بعد از تثبیت واقع، امکان ارتباط فاعل شناسا با آن و حصول معرفت یقینی مهم‌ترین سؤال معرفت‌شناختی پرسش از انواع مجاری ارتباط با واقع برای حصول معرفت است. یعنی با چه ابزار و وسایطی می‌توان به معرفت دست یافت و چه راه‌هایی برای رسیدن به آن وجود دارد. در تفکر اسلامی، مطابق بیان قرآن (نحل: ۷۸) آدمی در بدو خلقت هیچ‌گونه علم و معرفت حصولی نداشته، اما ابزار و ادواتی در اختیار او نهاده شده است تا با آن به کسب معرفت بپردازد (خسروپناه، ۱۳۹۲: ص ۱۳۸؛ مطهری، ۱۳۷۷ الف: صص ۲۳۲-۲۳۱).

مجاری ارتباط انسان با عالم خارج یگانه نیست و از تعدد و تنوع برخوردار است. با توجه به انواع مختلف واقعیات و با توجه به لزوم تناسب هر سطح و نوع واقعیت با ابزار شناخت آن سطح و نوع، ابزارهای ادراکی متعددی برای کشف آن‌ها در اختیار بشر قرار دارد که هر کدام از آن‌ها در جای خود و در حد خود معتبر و موجه هستند؛ از این رو، استفاده از ابزارهای متعدد انسان، به محصولات و داده‌های علمی متکثر و تمایز منجر می‌شود. برای نمونه، انسان با تکیه بر ابزار شناختی بینایی خود قادر به درک اشکال و رنگ‌هاست؛ در حالی که با قوه لامسه خود تنها می‌تواند زبری و نرمی را درک کند و همچنین است سایر قوای شناختی (شریفی، ۱۳۹۳: ص ۲۸۹؛ حبیبی و شجاعی شکوری، ۱۳۹۱: ص ۹۰).

بدیهی است که هر کدام از قوای ادراکی انسان فقط نوع خاصی از ادراک و آگاهی به اشیا را در اختیار انسان می‌گذارد؛ به عبارتی، هر یک از مجاری و ابزار ارتباط با واقع با سطحی از واقعیت مواجه بوده و معرفتی مناسب با همان سطح را به دنبال می‌آورد. در نتیجه، هیچ کدام نمی‌تواند در مقام گزارش از عالم واقع، جایگزین نوع دیگر شود و کارکرد دوگانه داشته باشد (پارسانیا، ۱۳۸۷:

ص ۲۴).^۱ «به این ترتیب، تعدد قوای ادراکی انسان از یک سو، و تنوع محصولات شناختی این قوا از سوی دیگر و سرانجام، ناممکن بودن جایگزینی یک قوه به جای ابزار شناختی دیگر و توقع کارکرد دوگانه یا چندگانه از یک قوه ادراکی، زمینه را برای تکثر و تنوع محصولات فکری فراهم کرده است و ما را بر آن می‌دارد که به دسته‌بندی ادراک خود براساس مجاری ادراکات پردازیم» (حبیبی و شجاعی شکوری، ۱۳۹۱: ص ۹۰).

مهم‌ترین و بنیادی‌ترین تقسیم در حوزه ادراکات، تقسیم‌بندی آن به حضوری و حصولی است (ابن‌سینا و خواجه طوسی، ۱۳۷۵ ش، ج ۲: صص ۳۱۳-۳۰۸؛ سهروردی، ۱۳۷۵ الف: ص ۷۴؛ سبزواری، ۱۳۷۹-۱۳۶۹ الف: صص ۴۸۸-۴۸۷؛ همو، ۱۳۸۳: ص ۱۳۴؛ طباطبایی، بی‌تا: صص ۱۳۸-۱۳۹؛ همو، ۱۴۳۰، ج ۲: صص ۱۵۴-۱۵۳؛ مطهری، ۱۳۸۹: ص ۸۰). علم حصولی نیز از مجاری گوناگونی می‌تواند به دست بیاید. در حکمت اسلامی، مجاری و ابزارهای عمومی و اصلی (مادر) کشف واقعیت، به خوبی منقح و بیان شده‌اند.^۲ مهم‌ترین ابزارهای حصولی^۳ «حس»، «عقل» و «نقل» هستند؛^۴ بنابراین در نگاه کلی، ابزارهای اصلی شناخت عبارت‌اند از:

۱. «حواس»؛

۲. «قوه عقل، تفکر و استدلال»؛

۳. «نقل و مطالعه آثار»؛

۴. «شهود، دل و تزکیه نفس» (مطهری، ۱۳۷۷ الف: ص ۲۳۱).^۵

به همین دلیل، کلی‌ترین اقسام روش معرفت و تحقیق نیز عبارت‌اند از: تجربی، عقلی-قیاسی، نقلی و شهودی (حبیبی و شجاعی شکوری، ۱۳۹۱: ص ۹۰).^۶

۱. با توجه به همین نکته است که فلاسفه به تأسیس قاعده مشهور «من فقد حسًا ما، فقد فقد علما ما» پرداخته و بر آن اصرار ورزیده‌اند. درباره این قاعده در فراز مربوط به «حس» (در صفحات آینده) توضیحاتی داده خواهد شد.

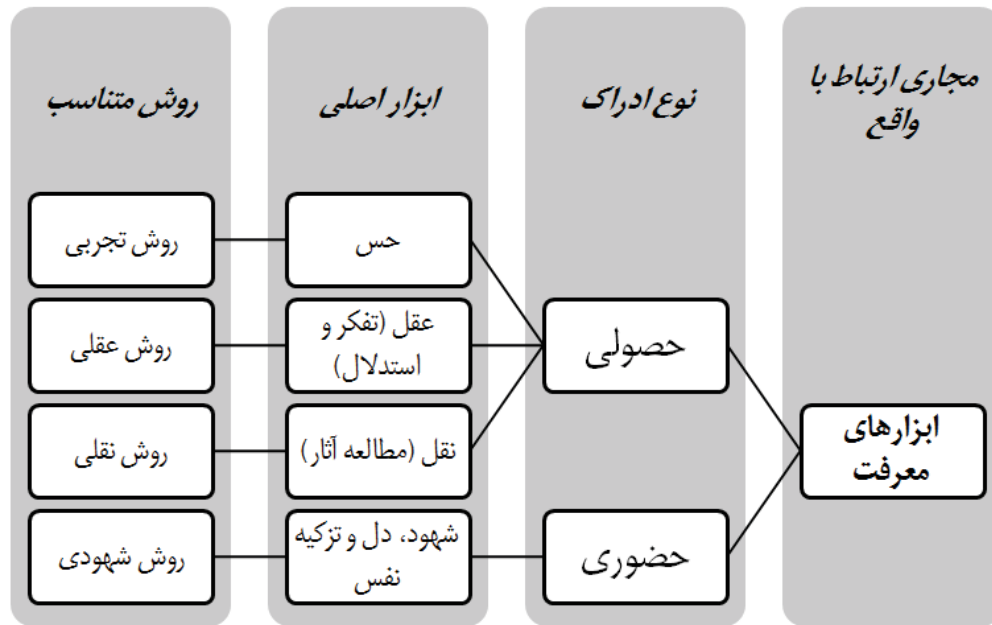
۲. هر چند در توصیف و تشریح ابزارهای ترکیبی و جزئی‌تر، جای تلاش بیشتر وجود دارد.

۳. برای مطالعه بیشتر در این باره ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ج: الفصل الثالث من مقاله الرابعه من الفن السادس (صص ۱۶۲-۱۷۲)؛ همو، ۱۳۷۵، ج ۲: ص ۳۴۱؛ بهمنیار، ۱۳۷۵: ص ۷۸۶؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳: صص ۳۶۱-۳۶۲ و ج ۸: صص ۲۴۰-۱۵۶ و ۲۲۱-۲۱۵.

۴. در واقع، نقل از ابزارهای ترکیبی است؛ چراکه ترکیبی از چند حس و استدلال عقلی، مجرای نقل را تعریف می‌کند. اما از آنجاکه اهمیت فراوانی دارد و بسیاری از یافته‌های ما از طریق نقل به دستمان می‌رسد، در ردیف ابزارهای اصلی و مادر قرار می‌گیرد. توضیح این مطلب را باید در کتب مبسوط معرفت‌شناسی و معرفت دینی جست‌وجو کرد.

۵. در عین حال، ابزارهای دیگری نیز برای کشف واقع وجود دارد که در حقیقت ترکیبی از این ابزارها یا انواع جزئی‌تری از آن‌ها هستند. ابزارهایی مثل تجربه، مرجعیت، تواتر و امثال آن‌ها.

۶. روش همواره متناسب با ابزارها و مجاری ارتباط با واقع تعریف می‌شود. اگر منبع معرفتی تنها حس باشد، معرفت ناگزیر از روش‌های استقرایی و پوزیتیویستی استفاده می‌کند. این‌گونه روش در نهایت نیز از وصول به یک معرفت



نمودار ۱. ابزارهای معرفت و روش‌های متناسب با آن

توجه به اصل تنوع راه‌های ارتباط با واقع و ناممکن بودن جایگزینی آن‌ها با یکدیگر نتیجه مهمی را در رویکرد روش‌شناسانه نتیجه می‌دهد و آن اینکه انحصار روش شناختی فهم واقع و کنش‌های انسانی در روش تجربی کاری نادرست است. هرچند اگر صرفاً در مقام مطالعه ظواهر محسوس و قابل مشاهده از کنش‌های انسانی را بشناسیم، طبیعتاً ابزار فهم آن منحصر در تجربه خواهد بود؛ آیا کنش‌های انسانی فقط همین ظواهر و نمودهای بیرونی است؟ رابطه ظواهر رفتاری انسان با حالات باطنی و درونی او را به چه صورت باید کشف کرد؟ تکثر ابزار و در نتیجه تکثر روش در اندیشه اسلامی بستر مطالعه همه‌جانبه واقعیات را فراهم می‌آورد (شریفی، ۱۳۹۳: ص ۲۹۴). در ادامه به معرفی ابزار اصلی معرفت در اندیشه اسلامی پرداخته می‌شود.

علمی که از ارزش جهان‌شناختی بهره‌مند باشد، محروم می‌ماند. در عرصه‌هایی که منبع معرفتی تنها عقل باشد، روش‌های مناسب با آنکه روش‌های عقلی-قیاسی است، شکل می‌گیرد. در موضوعاتی که از دو منبع معرفتی عقل و حس کمک می‌گیرند، روش‌های تجربی‌ای را پدید می‌آورند که از بنیان‌های فلسفی عقلی استفاده می‌کنند. در مواردی که از شهود و وحی به‌تنهایی استفاده می‌شود، روش معرفتی مناسب با آنکه عبارت از تزکیه، سلوک، ریاضت و مانند آن است، به‌کار برده می‌شوند (پارسانیا، ۱۳۸۷: صص ۲۷-۲۸).

۳-۱. حس

حس در بین مجاری ارتباط با واقع، ساده‌ترین و ابتدایی‌ترین ابزار شناخت انسانی محسوب می‌شود. حواس ظاهری توانایی دستیابی به ظواهر اشیا، یعنی اعراض آن‌ها، را دارند (حسین‌زاده، ۱۳۹۳ الف: ص ۳۵؛ امین‌پور، ۱۳۹۰: ص ۱۳۵)، برخلاف عقل که به عمق اشیا نفوذ می‌کند و توان آن را دارد که با تکیه بر ادراکات حسی، حقایق اشیا را دریابد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳: ص ۳۶۷)؛ از این رو، حکما گفته‌اند: «الحس طلیعه للنفس» (بهمنیار، ۱۳۷۵: ص ۷۴۷؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ص ۲۳۶)؛ بدین معنا که ابتدا اشیا به واسطه حواس پنج‌گانه ظاهری درک می‌شوند و سپس عملیات فکری و عقلی به دنبال آن انجام می‌پذیرد (سجادی، ۱۳۷۳: ص ۷۲۸).

حس، غیر از آنکه خودش به‌تنهایی شناختی از واقعیت به انسان می‌دهد، سرآغاز معرفت‌های حصولی انسان و مقدمه سایر معرفت‌ها تلقی می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: صص ۳۷۲-۳۷۱؛ حسین‌زاده، ۱۳۸۶: صص ۲۴-۲۳؛ امین‌پور، ۱۳۹۰: ص ۱۴۳؛ شریفی، ۱۳۹۳: ص ۲۹۰). بر این اساس، حکما به تأسیس قاعده مشهور «من فقد حساً ما، فقد فقد علماً ما»: «هر کس که فاقد یک نوع حس باشد، فاقد یک نوع شناخت است» (فارابی، ۱۴۰۵: ص ۹۹؛ خواجه نصیرالدین طوسی، ۱۳۶۱: ص ۳۷۵) پرداخته و بر آن اصرار ورزیده‌اند.^۱ این قاعده روشن می‌کند که اولاً، هر یک از قوای حسی فقط نوع خاصی از آگاهی را در اختیار انسان قرامی دهد و ثانیاً، هیچ کدام در مقام گزارش از واقع، نمی‌تواند جایگزین دیگری شود و کارکرد دوگانه داشته باشد.^۲ از این رو، با توجه به تقدم شناخت حسی بر سایر شناخت‌ها، می‌توان گفت: «اگر فرض کنیم انسان فاقد همه حواس باشد، فاقد همه شناخت‌ها خواهد بود» (مطهری، ۱۳۷۷ ج: ص ۳۵۶).

۱. استاد شهید مطهری با مثال زیبایی این قاعده فلسفی را توضیح می‌دهند: «اگر انسان کور مادرزاد به دنیا بیاید، امکان ندارد که از یکی از رنگ‌ها، شکل‌ها یا فاصله‌ها تصویری داشته باشد. با هر لفظی یا لغتی بخواهید برای یک کور مادرزاد یک رنگ را تعریف کنید و آن را به او بشناسانید، یا بخواهید رنگ چیزی را برای او بیان کنید، برای شما امکان ندارد.

مثل معروفی است که یک کور مادرزاد به عمرش شیربرنج نخورده بود و فقط نام آن را شنیده بود. از کسی پرسید که شیربرنج چیست؟ او شیربرنج را به رنگش تعریف کرد، فکر نکرد که کور مادرزاد که رنگ سرش نمی‌شود؛ شیربرنج را اگر خواستی تعریف کنی به مزه‌اش تعریف کن، از آن مزه‌هایی که او چشیده، مثلاً بگو اگر طعم شیر را با طعم برنج و طعم شکر مخلوط کنند [می‌شود طعم شیربرنج]. پرسید شیربرنج مثل چیست؟ گفت: مثل گردن غاز (چون گردن غاز سفید است به گردن غاز تعریف کرد). گفت گردن غاز چگونه است؟ دست خودش را پیش کشید و گفت: گردن غاز چنین چیزی است. گفت: فهمیدم، پس شیربرنج یک چنین چیزی است. به کور مادرزاد محال است انسان بتواند بعضی چیزها را بشناساند، چون «من فقد حساً فقد علماً». به کور مادرزاد محال است انسان بتواند صوت، موسیقی یا آهنگ را بشناساند و همچنین، هر کسی که فاقد هر حسی باشد» (مطهری، ۱۳۷۷ ج، ص ۱۳: ص ۳۵۷).

۲. به این قاعده فلسفی، امام صادق (علیه‌السلام) در روایت توحید مفضل با این بیان اشاره می‌کنند: «فَجَعَلَ لِكُلِّ حَاسَّةٍ مَحْسُوساً يَعْمَلُ فِيهِ وَ لِكُلِّ مَحْسُوسٍ حَاسَّةً تُدْرِكُهُ». بنابراین، هر حسی جایگاه خاص خودش را دارد و می‌تواند محسوس معینی را ادراک کند؛ از این رو، قابل جایگزین با حس دیگر نیست (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۳: ص ۶۹).

۲-۳. عقل

عقل به‌عنوان گوهری نهاده‌شده در انسان که منشأ درک و فهم و راهنمای او در فعالیت‌ها محسوب می‌شود، یکی از ابزارها و منابع معرفت، بلکه مهم‌ترین و اصلی‌ترین آن‌هاست. معتبردانستن عقل به‌عنوان یکی از مجاری ارتباط با واقع، سابقه‌ای به طول تاریخ اندیشه انسان‌ها دارد و در میان قدیمی‌ترین نظرات فلسفی و علمی دیده می‌شود (کاپلستون، ۱۳۸۰: صص ۶۲-۶۱، ۹۱۲-۱۷۱، ۳۳۰-۳۱۹، ۴۴۴). در اندیشه اسلامی نیز اعتبار عقل به انواع ابزار و منبع شناخت کاملاً پذیرفته شده است.^۱ آیات^۲ و روایات^۳ در تمجید و شرافت عقل فراوان است. متون دینی و روایات، آثار بسیاری به عقل نسبت داده‌اند و بر عقلانیت دین و دینی بودن عقل تأکید فراوان ورزیده‌اند. نکته قابل توجه اینکه تمام آثار نسبت داده‌شده به عقل و تعقل، آثار ارزشی مثبت است. در هیچ آیه یا روایتی اثر منفی و ناهنجار به عقل و تعقل نسبت داده نشده است و هیچ آیه یا روایتی عقل را نکوهش نکرده است (علیدوست، ۱۳۹۱: صص ۴۹، ۶۲).

برای عقل تعریف‌های متعددی با عبارات متنوع در کتب و علوم مختلف بیان کرده‌اند (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: صص ۲۲۹-۲۲۲؛ کندی، بی‌تا: ص ۱۱۳؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ق:

۱. چنان‌که گذشت، آیه ۷۸ سوره نحل، به‌صراحت عقل را به‌عنوان ابزار شناخت (منطق و عمقی) معرفی می‌کند.
۲. مشتقات ریشه‌واژه عقل به معنای فهم، درک و تمییز خیر و شر و حق و باطل، در قرآن ۴۹ بار تکرار شده است. قرآن کریم تبیین آیات الهی را به منظور تعقل مردم می‌داند (بقره: ۷۳ و ۲۴۲) و سهم متفکران را راه یافتن به واقع و پی‌بردن به آیات الهی و استفاده از آن‌ها می‌شمارد (بقره: ۱۶۴). در نگاه کتاب خداوند، کسانی که نمی‌اندیشند (لایعقلون) کور و کر و لال (بقره: ۱۷۱)، بدترین جنبه (انفال: ۲۲) و آلوده به رجس و پلیدی‌اند (یونس: ۱۰۰). تسلیم در برابر حق و ایمان به توحید رهاورد عقل است و استکبار در مقابل حق و توحید نتیجه عدم عقل است (مانده: ۵۸) (ر.ک: علیدوست، ۱۳۹۱: ص ۳۰).

۳. عقل در روایات اسلامی از اهمیتی ویژه برخوردار است. روایت‌های مرتبط با عقل، در مجامع روایی بسیار پرشمار است. اهمیت این پدیده و شمار روایات مرتبط با آن سبب شده نخستین کتاب مجموعه روایی «کافی» که یکی از معتبرترین مجموعه‌های روایی شیعه است، کتاب عقل و جهل نامیده شود. مرحوم مجلسی نیز بخش اول مجموعه نفیس بحارالانوار را کتاب العقل و الجهل نام نهاده و مفصل‌تر از مرحوم کلینی بدین پدیده پرداخته است. در مجموعه میزان‌الحکمه نیز بیش از ۳۰۰ روایت در مدخل «عقل» آمده است (محمدی‌ری‌شهری، ۱۳۹۲، ج ۷: صص ۴۹۱-۵۵۴).

در روایات، عقل نخستین آفریده خداوند است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱: ص ۹۷) که خداوند با چیزی بهتر از آن پرستش نشده است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ص ۱۸) و چیزی با ارزش‌تر از آن در بین بندگان تقسیم نکرده است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ص ۱۲). عقل گوهری است که به وسیله آن خداوند پرستش می‌شود و بهشت‌ها به‌دست می‌آید (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ص ۱۱؛ ابن‌بابویه، ۱۴۰۳: ص ۲۴۰) و در کنار رسولان و پیامبران که حجت‌های آشکارند، عقل حجت پنهان خداوند بر انسان‌ها محسوب می‌شود (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ص ۱۶). پیامبر و اهل بیت، در سیره عملی و علمی خود بر نقش عقل ارج نهاده، عملاً آن را به‌کار گرفته و در اثبات آموزه‌های اعتقادی از آن استفاده کرده‌اند. مناظرات و احتجاجاتی که از معصومین نقل شده، سند محکمی برای اثبات این ادعاست.

ص ۲۴۷؛ صلیبا، ۱۳۶۶: ص ۴۷۲؛ بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۴۱۴ق: صص ۲۱۶-۲۱۳؛ حسین‌زاده، ۱۳۸۶: ص ۲۳۸؛ علی‌دوست، ۱۳۹۱: ص ۲۸؛ خسروپناه، ۱۳۹۲: صص ۱۴۸-۱۴۴). برای فرار از مناقشات موجود اصطلاحی و گریز از گرداب دعوای حد و رسمی، آنچه در مقام تشریح و توصیف عقل به‌عنوان ابزار شناخت و یکی از مجاری ارتباط با واقع نیاز داریم، تمسک به تعریف براساس جایگاه و کارکردهاست. بدین معنا که با توصیف اهمیت، جایگاه و کنش‌های عقل به بُعد شناختی آن اشاره می‌کنیم و از این طریق به مقصودمان، که توصیف عقل به‌عنوان ابزار شناخت است، دست می‌یابیم. این کوتاه‌ترین و کارآمدترین راه است که شهید آیت‌الله مطهری با تعبیری شیوا و زیبا به آن اشاره می‌کنند: «یک نیرو و قوه دیگری هم هست؛ اسم آن قوه را هرچه می‌خواهید بگذارید: قوه فکر، قوه تفکر، قوه اندیشه، قوه عاقله، آن قوه‌ای که تجرید می‌کند، آن قوه‌ای که تعمیم می‌دهد، آن قوه‌ای که تجزیه و ترکیب می‌کند، آن قوه‌ای که حتی کلیات را تجزیه و ترکیب می‌کند؛ ما به آن «قوه عاقله» می‌گوییم، شما می‌خواهی اسم دیگری روی آن بگذاری، بگذار. گفت من آش را می‌پزم، تو اسمش را هرچه می‌خواهی بگذار!» (مطهری، ۱۳۷۷ج، ج ۱۳: ص ۳۵۹).

اهمیت عقل به‌عنوان مهم‌ترین منبع و ابزار معرفتی انسان از دو جنبه مایه می‌گیرد: اولاً، جایگاه عقل و ثانیاً، کارویژه‌ها و کنش‌های خاص آن. عقل، برخلاف حس، به عمق اشیا نفوذ می‌کند و پشت پرده ظاهر را می‌بیند. آدمی از راه کارکردهای گوناگون عقل (مثل انتزاع و درک مفهوم کلی، تعریف یا تحلیل، حکم در قضایا، استدلال و مانند آن‌ها) به شناخت عمیق و گسترده‌ای از اشیا دست می‌یابد که بدون عقل برایش قابل درک نبود. تعریف و تحلیل‌هایی که عقل در حوزه مفاهیم انجام می‌دهد و یا استدلال‌هایی که برای اثبات قضایا به کار می‌بندد، معرفت‌هایی را نتیجه می‌دهند که انسان تنها با ابزار عقل به آن‌ها می‌رسد (شریفی، ۱۳۹۳: ص ۲۹۰؛ حسین‌زاده، ۱۳۸۶: صص ۲۷۹-۲۷۸).

علاوه بر این، اعتبار دیگر منابع و ابزارهای معرفتی (همچون ادراک حسی) از راه عقل تأمین می‌شود و بدون اعتبار عقل، حجیت و ارزشی برای ابزار حس قابل اثبات نیست (حسین‌زاده، ۱۳۹۳الف: ص ۳۸). از طرف دیگر، «حضور عقل به‌عنوان یک منبع معرفتی معتبر و جایگاه برتر آن نسبت به حس و خیال، محدودیت‌ها و تنگناهایی را که معنای پوزیتیویستی علم به آن گرفتار آمده است درهم می‌ریزد» (پارسانیا، ۱۳۸۷: ص ۲۵) و بحران‌های فلسفه علمی را حل می‌کند؛ زیرا گزاره‌های بنیادین هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی گزاره‌هایی هستند که تنها منبع عقل آن‌ها را ارائه می‌دهد و اساساً از طریق حس قابلیت اثبات و ابطال ندارند. این گزاره‌ها دقیقاً همان‌هایی هستند که

زیرساخت‌های اعتبار علم و معرفت و حس را تأمین می‌کنند. «اگر عقل به‌عنوان یک منبع معرفتی مستقل به رسمیت شناخته نشود و یا ارزش و اعتبار جهان‌شناختی آن مورد غفلت قرار گیرد و صدق و کذب گزاره‌های عقلی یا حکایت آن‌ها از خارج، محل تردید واقع شود، ارزش جهان‌شناختی و معرفتی دانش‌های حسی و تجربی نیز در معرض تردید واقع می‌شود» (پارسانیا، ۱۳۸۷: ص ۲۵)؛ چراکه حس و تجربه راهی برای ارزیابی معارف عقلی ندارد.

کنش‌ها و کارویژه‌های عقل به علت تعدد و گستردگی خود، غیر از آنکه خود به‌تنهایی اثباتگر اهمیت بالای عقل هستند، جایگاه حساس و خاص آن را نشان می‌دهند. با کمک عقل مفاهیم کلی را انتزاع و آن‌ها را تجزیه و تحلیل می‌کنیم و یا با ترکیب آن‌ها زمینه پیدایش مفهومی جدید را فراهم می‌کنیم و یا با ترکیب انواع گزاره‌ها گزاره‌ای جدید را کشف می‌کنیم.

به‌طورکلی، هرچند عقل حقیقتی واحد است، کنش‌های فراوان‌اند و هر یک از کنش‌های عقل محصول معرفتی خاصی را فراچنگ عقل می‌آورد. در میان کنش‌های عقل، آنچه بیش از همه در تراث حکمت اسلامی مورد توجه قرار گرفته است، کارکرد مفهوم‌سازی و استدلال‌گری عقل است. به‌طوری که دانش منطق که وظیفه خود را صیانت از تفکر (یعنی فرایند معلوم‌سازی مجهولات) می‌داند (ابن‌سینا و خواجه طوسی، ۱۳۷۵: صص ۸-۱۰؛ ساوی، ۱۳۸۳: صص ۵۲-۵۳)، تنها به بحث تعریف و استدلال می‌پردازد.

شهید مطهری با درک دقیق تأثیر تنقیح کنش‌های عقل در تقویت روش‌شناسی علم و معرفت‌شناسی معاصر و نقش بسترساز آن در تولید علم و نظریه‌پردازی، در جای‌جای آثار خویش تلاش می‌کند کنش‌های معرفت‌شناسانه عقل را بیان کرده و از ارزش معرفتی آن بحث کند. واکاوی کنش‌های عقل، هرچند به‌صورت پراکنده در آثار قدماي حکمت اسلامی نیز به چشم می‌خورد، آن‌چنان‌که شهید مطهری بدان می‌پردازد، کم‌سابقه است. ایشان در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم، با بهره‌گیری از نوعی رهیافت روان‌شناسی ادراک، با تکیه بر حجیت علم حضوری، کنش‌هایی از عقل را تقریر می‌کنند.^۱ (ن.ک: مطهری، ۱۳۷۷ت: صص ۳۶۷-۳۴۱).

۱. پرداختن به کنش‌های عقل، هرچند در صورت‌بندی پارادایم علم اسلامی ضرورت دارد، خارج از حوصله این نوشتار است؛ به‌طورکلی، این طرح شهید مطهری، توسط محققان معاصر بسط پیدا می‌کند و آثار روش‌شناختی آن بهتر نشان داده می‌شود. استاد محمد حسین‌زاده در کتاب منابع معرفت، در فصل عقل، تعدادی از این کارکردها را معرفی می‌کند (حسین‌زاده، ۱۳۸۶: صص ۲۸۶-۲۳۰) اما مهم‌ترین تلاش در دوران معاصر، استقرا و توصیف کنش‌های عقل نظری توسط استاد سید یدالله یزدان‌پناه در دروس خارج نه‌ایة‌الحکمه و فصل چهار دفتر اول از کتاب تأملاتی در فلسفه فلسفه اسلامی (۱۳۹۶: صص ۱۷۷-۱۳۱) است. عقل پرسشگر، عقل احتمال‌دهنده، عقل شاهد و فاهم، عقل تحلیلی، عقل کلی‌یاب، عقل ترکیب‌گر، عقل انسجام‌بخش، نمونه‌ای از کنش‌های کشف و

در کنار کنش‌های عقل، یکی از مباحث مهم پارادایم علم اسلامی درباره عقل، تقسیم بسیار قدیمی عقل به نظری و عملی است که تأثیر مهمی در علوم تکون‌یافته در این پارادایم می‌گذارد. عقل به لحاظ موضوعات معرفتی خود (مُدَرکات)، به دو بخش نظری و عملی تقسیم می‌شود.^۱ از آنجاکه پدیده‌های انسانی و اجتماعی مورد کاوش عقل عملی‌اند، در معرض داوری عقل عملی قرار می‌گیرند. عقل عملی به تناسب موضوعات اجتماعی و انسانی خود، به داوری هنجاری و ارزشی آن‌ها می‌پردازد. حضور عقلی عملی موجب می‌شود تا علوم انسانی و اجتماعی، علاوه بر توصیف و تبیین موضوعات خود، که ره‌آورد عقل نظری‌اند، قدرت داوری و ارزیابی آن‌ها را نیز داشته باشند. حکمت اسلامی با دفاع از جایگاه عقل عملی در کنار عقل نظری، نه تنها همچون روش‌های پوزیتیویستی، ابعاد انتقادی خود را ازدست نمی‌دهد، بلکه «رویکرد انتقادی را به‌گونه‌ای به حوزه علوم انسانی باز می‌گرداند که از آسیب‌های مکتب انتقادی نیز مصون باشد». (پارسانیا، ۱۳۸۷: ص ۲۶).

خلاصه اینکه عقل نظری وظیفه بیان هست و نیست‌ها را بر عهده دارد و واقعیت‌های طبیعی، انسانی، اجتماعی و عقلی را توصیف، گزارش و تبیین می‌کند. در مقابل، عقل عملی وظیفه شناخت خوب و بد‌ها را انجام می‌دهد و داوری‌ها، ارزیابی‌ها و توصیه‌های علوم انسانی و اجتماعی را تأمین می‌کند؛ بنابراین، علوم انسانی شکل‌گرفته در پارادایم علم اسلامی، هم دارای شأن توصیفی است و هم داوری واقع‌گرایانه ارائه می‌دهد.

۳-۳. نقل

یکی از راه‌های دستیابی به معرفت و مجاری ارتباط با واقع، نقل یا مراجعه به اشخاص یا مطالعه آثار مکتوب، صوتی یا تصویری آن‌هاست که ابزار آن قلم و نگارش و خواندن و نوشتن است. قرآن به ارزش قلم و کتاب و نوشته مکرر اشاره کرده و در مواردی به این‌ها سوگند یاد کرده است (قلم: ۱) (مطهری، ۱۳۷۷ الف: صص ۲۳۱-۲۳۰؛ همو، ۱۳۷۷ ج: ص ۳۸۳). بسیاری از معرفت‌هایی که به‌صورت روزمره با آن‌ها سروکار داریم و موجهشان می‌دانیم، در واقع معارف نقلی‌اند. معرفت ما به وجود قله دماوند و ارتفاع آن معرفت ما به وجود کشوری به نام جیبوتی، روز تولد پیامبر اکرم

صورت‌بندی‌شده عقل در تحقیقات ایشان است. از ثمرات عینی این بحث آن است که یزدان‌پناه با طرح و بسط «عقل شهودی» به‌عنوان یکی از کنش‌های عقل، ادبیات شیوا و جامعی برای بیان روش‌شناسی حکمت متعالیه ایجاد کرده است که تا پیش از این به‌آسانی قابل بیان و انتقال نبود (ر.ک: یزدان‌پناه، ۱۳۹۵: صص ۱۳۴-۱۱۷).

۱. درباره ماهیت اصلی این تقسیم، گفت‌وگوهایی قابل طرح است (برای اطلاع بیشتر ر.ک: علیدوست، ۱۳۹۱: صص ۴۳-۳۷؛ حسین‌زاده، ۱۳۸۶: صص ۲۵۱-۲۳۹).

و فتح مکه، نحوه تعمیر موتور اتومبیل، مناسب بودن دارو برای بیماری و غیره همگی معارف نقلی محسوب می‌شوند.

در راه نقل، نوعی وابستگی اجتماعی ملحوظ است و به عبارت بهتر، کارآمدی آن بر وجود جمعی مبتنی است. این وابستگی اجتماعی از این روست که شخص مرجع و گوینده باید جایگاه خاص و ویژه‌ای در جامعه (یا حداقل برای شخص شنونده یا خواننده و به طور کلی، مخاطب) داشته باشد تا نقل او مورد اعتنا واقع شود. حال اگر منشأ این جایگاه، تخصص، مهارت یا صلاحیت فنی و علمی او باشد، به این طریق معرفت نقلی اصطلاحاً «مرجعیت»^۱ می‌گویند و اگر منشأ این جایگاه اجتماعی، راستگو و مورد اطمینان و اعتماد بودن شخص در جامعه باشد، این ابزار معرفت نقلی در معرفت‌شناسی معاصر «گواهی»^۲ و در دانش اصول فقه، «دلیل نقلی» نام نهاده می‌شود؛ بنابراین، مرجعیت عبارت است از استناد به گفته‌ها و آرای صاحب نظر در هر رشته از علوم و فنون، از این نظر که در آن دانش، اهل نظر متخصص و دارای مهارت است (بدون آنکه مستقیماً از ابزار فهم آن فرد استفاده کرده باشیم). اما گواهی عبارت است از استناد به گفته‌ها و نوشته‌های دیگران، از این نظر که آن‌ها افرادی معتبرند و حرفشان قابل اعتماد است (حسین زاده، ۱۳۸۶: صص ۲۹۰، ۲۹۴-۲۹۵).

نکته قابل توجه اینکه نقل، گواهی و مرجعیت، ابزار و راهی مستقل در عرض راه‌های دیگر نیستند. نقل، همچون حافظه که صرفاً نگهدارنده و حافظ معرفت است، مولد معرفت نیست بلکه انتقال‌دهنده است و به عنوان ابزاری ثانوی محسوب می‌شود؛ از این رو، به خودی خود اعتبار ندارد، بلکه اعتبار آن از راه دیگری محرز و اثبات می‌شود و تا به ابزارها و راه‌های مستقل معرفت مستند نباشد، معتبر نیست و نمی‌توان بدان استناد کرد. در حقیقت، راه نقل تلفیقی از راه حس و عقل است که هر دو از راه‌های مستقل معرفت‌اند. محصولات راه نقل همگی از راه‌های حسی مثل خواندن یا دیدن یا شنیدن برای ما حاصل می‌شوند. این گزاره‌ها یا خود محصول گزارش حسی گوینده است (گواهی) و یا مبتنی بر تخصص و مهارت او (مرجعیت). در هر دو حالت، این گزاره‌ها براساس استدلال عقلی،^۳ اعتبار می‌یابند؛ بنابراین، نقل راهی ثانوی است که ابزارهای اولیه پشتیبان

1. authority
2. testimony

۳. این استدلال بدین صورت است که:

مقدمه اول: گزاره الف توسط شخص صادق و قابل اعتماد (در راه گواهی) یا توسط شخص متخصص (در راه مرجعیت) گفته شده است.

مقدمه دوم: هر گزاره‌ای که شخص صادق مستقیماً خودش از راه حسی دریافت کرده و حالا بازگو می‌کند و احتمال

و مأخذ آن است. راه نقل، هرچند صرفاً ناقل است و نه مولد معرفت، نقش اساسی و مهمی در معرفت‌های بشری دارد؛ از این رو، در کنار راه‌های مستقل ذکر می‌شود. (حسین‌زاده، ۱۳۸۶: صص ۲۹۵، ۳۰۱-۲۹۹؛ همو، ۱۳۹۳ الف: صص ۴۱-۴۲؛ همو، ۱۳۹۳ ب: ص ۴۳؛ شریفی، ۱۳۹۳: ص ۲۹۱).

۴-۳. شهود

یکی از راه‌های کشف واقعیت در اندیشه اسلامی، شهود و تزکیه نفس یا قلب است. به تعبیر شهید مطهری، هرچند درباره اعتبار این راه بین اندیشوران غربی اختلاف نظر است، در سنت اسلامی در اعتبار آن هیچ شکی نیست (مطهری، ۱۳۷۷ ج: صص ۳۶۴-۳۶۵).

آدمی افزون بر حواس پنج‌گانه ظاهر از حواس باطنی نیز برخوردار است که با کمک آن‌ها می‌تواند به صورت مستقیم با برخی از حقایق عالم تماس برقرار کند.^۱ در معرفت‌شهودی، ارتباطی بی‌واسطه با مراتب و تعینات وجود برقرار می‌شود و واقعیت بدون وساطت مفهوم در معرض آگاهی عالم قرار می‌گیرد. به معرفتی که از راه شهود به دست می‌آید علم حضوری یا علم شهودی می‌گویند. هنگامی که دسته‌ای خاص از علوم شهودی به صورت گزاره‌های قابل انتقال به دیگران درآمد، دانشی غنی به نام «عرفان» پدید آورده است؛ از این رو، شهود تکیه‌گاه عرفا و زیربنای دانش عرفان است.^۲ (مطهری، ۱۳۷۷ ج: صص ۲۹-۲۶؛ یزدان‌پناه، ۱۳۹۳: ص ۶۷؛ امینی‌نژاد و دیگران، ۱۳۹۰: صص ۱۸-۲۰؛ امینی‌نژاد، ۱۳۹۴: صص ۴۷-۵۲، ۷۰-۶۷).

در حقیقت، ادراک و علم در تقسیم‌بنیادین و اولی به دو قسم علم حضوری و علم حصولی تقسیم می‌شود. علم حصولی علم به وسیله مفاهیم و صورت‌های ذهنی است؛ اما علم حضوری دریافت مستقیم معلوم بدون هیچ‌گونه واسطه مفهوم و صورت است (ابن‌سینا و خواجه طوسی، ۱۳۷۵ ش، ج ۲: صص ۳۰۸-۳۱۳؛ سهروردی، ۱۳۷۵ الف: ص ۷۴؛ سبزواری، ۱۳۷۹-۱۳۶۹ الف: صص ۴۸۸-۴۸۷؛ همو، ۱۳۸۳: ص ۱۳۴؛ طباطبایی، ۱۴۳۰، ج ۲: صص ۱۵۳-۱۵۴؛ همو، بی‌تا: صص ۱۳۹-۱۳۸؛ مطهری، ۱۳۸۹: ص ۸۰). مناط این تقسیم خود نشان‌دهنده مزیت شناخت

خطا نیز در آن قابل اعتنا نیست یا شخص متخصص براساس تخصصش آن را حکم می‌کند، گزاره‌ای مورد اعتنا و قابل قبول است.

نتیجه: گزاره الف مورد اعتنا و قابل قبول است.

۱. به قول مولوی: «پنج حسی هست جز این پنج حس / آن چو زر سرخ و این حس‌ها چو مس».

۲. عرفا تصریح می‌کنند کسی که توانایی شهود نداشته باشد، محال است به عرفان دست یابد. «فمن لیس له قوة الوجدان، لا یمکن له حصول العرفان» (قیصری، ۱۳۷۵: ص ۸۳۰).

حضور در برابر حصولی است. در شناخت شهودی و حضوری، واسطه‌ای میان عالم و معلوم در میان نیست و عالم مستقیماً خود حقیقت معلوم را می‌بیند و ادراک می‌کند؛ در حالی که شناخت حصولی، فهم از پشت حجاب مفهوم و ذهن است. تفاوت علم حضوری و علم حصولی، نظیر تفاوت شنیدن و دیدن است و «شنیدن کی بود مانند دیدن؟»^۱.

بر همین اساس، معرفت شهودی شامل ویژگی‌های مخصوصی در قبال معرفت حصولی می‌شود. خطاناپذیری علم حضوری از مهم‌ترین ویژگی‌های آن است و اساساً علم حضوری متصف به صدق و کذب نمی‌شود؛^۲ چراکه واسطه‌ای در میان نیست و عالم مستقیماً خود معلوم را درک می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ص ۱۱۰). به عبارت دقیق‌تر، در ادبیات شهید مطهری، «واقعیت معلوم عین واقعیت علم است» (مطهری، ۱۳۷۷: ص ۲۷۲).^۳

معرفت شهودی (برحسب مراتب واقعیت و وجود)، تقسیمات متنوعی را شامل می‌شود و شدت و ضعف می‌پذیرد. «وحی انبیا»^۴ درجه شدید این نوع معرفت است (مطهری، ۱۳۷۷: الف: ص ۲۳۱). وحی، نوعی خاص از شهود است که با خبر دادن از اراده تشریحی خداوند، مسیر

۱. محقق قیصری در شرح فصوص الحکم، روش شهودی را با سایر روش‌ها مقایسه می‌کند و در مقام اهمیت روش شهودی، دقیقاً به همین ضرب‌المثل اشاره می‌کند: «و المراد بالذوق ما يجده العالم علی سبیل الوجدان و الكشف، لا البرهان و الکسب، و لا علی طریق الأخذ بالإیمان و التقليد. فإن کلاً منهما، و إن کان معتبراً بحسب مرتبته، لکنه لا یلحق بمرتبة العلوم الکشفیة، إذ لیس الخیر کالعیان»: «مقصود از ذوق چیزی است که عالم به روش وجدان و کشف می‌یابد؛ نه با روش برهان و کسب و نه با روش ایمان و تقلید. زیرا هر کدام از این روش‌ها (برهان و ایمان) هرچند در مرتبه خاص خود معتبرند، هیچ‌کدام به مقام علوم کشفی نمی‌رسند. زیرا هیچ‌گاه خبر دادن از چیزی، همانند دیدن آن به عیان نیست» (قیصری، ۱۳۷۵: ص ۷۱۶).

۲. ملاصدرا نیز در مقام مقایسه میان شهود و استدلال، محصول علم استدلالی را معرفتی ضعیف قلمداد می‌کند: «فالعلم بها إما أن یكون بالمشاهدة الحضوریة أو بالاستدلال علیها بآثارها و لوازمها فلا تعرف بها إلا معرفة ضعیفة»: «علم به موجودات یا از راه مشاهده حضوری واقع می‌شود و یا با استدلال بر آن‌ها از راه آثار و لوازمشان که از این راه اخیر، تنها معرفتی ضعیف به دست می‌آید» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱: ص ۵۳).

۳. «العلوم الاشرافیة المذكورة، فاذا حصلت بعد ان لم تکن، فیحصل للمدرک شیء ما لم یکن: و هو الاضافة الاشرافیة لا غیر، و لا یحتاج الی المطابقة» (سهروردی، ۱۳۷۵: الف، ج ۱: ص ۴۸۹).

۴. برای مطالعه بیشتر تمایزات علم حضوری و حصولی ر.ک: حسین زاده، ۱۳۸۶: فصل چهارم: علم حضوری (ویژگی‌ها، اقسام و گستره).

۵. وحی در لغت به معنای اعلام یا الهام سریع، مخفی و اشاره‌وار است (زاغب اصفهانی، ۱۴۱۲: صص ۸۵۸-۸۵۹) البته کلمه «وحی» در قرآن کریم مکرر به کار رفته است. شکل استعمال این کلمه و موارد مختلف استعمال آن نشان می‌دهد که قرآن آن را منحصر به انسان نمی‌داند، در همه اشیا و لاقلاً در موجودات زنده ساری و جاری می‌داند؛ از این رو، در مورد زنبور عسل به وحی تعبیر می‌کند. چیزی که هست درجات وحی و هدایت برحسب تکامل موجودات متفاوت است. عالی‌ترین درجه وحی همان است که به سلسله پیامبران می‌شود. در این نوشتار نیز منظور از وحی، همین عالی‌ترین نوع آن است که جنبه اختصاصی دارد (مطهری، ۱۳۷۷: الف، ج ۲: ص ۱۵۶).

هدایت و سعادت انسان را در حوزه‌های شناختاری، اعتقادی، اخلاقی و رفتاری نشان می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۸۸ الف: ص ۱۲۰؛ همو، ۱۳۸۸ ب: ص ۱۱۱؛ پارسانیا، ۱۳۸۷: صص ۲۶-۲۷). وحی یکی از شعبه‌های معرفت‌شهودی و ابزارها و راه‌های مهم ارتباط با واقع است که جنبه اختصاصی دارد و در اختیار همگان نیست. پیامبران منتخب الهی^۱ یگانه افرادی هستند که امکان دریافت مستقیم چنین معارفی را از سوی خدای متعال دارند؛ بنابراین، وحی در اصطلاح متکلمان عبارت است از تفهیم اختصاصی مطالب و معارفی از طرف خداوند به بنده برگزیده‌ای که به هدایت مردم مأمور شده است (مصباح یزدی، ۱۳۹۷: صص ۷۴، ۸۱).

استاد مطهری (۱۳۷۷ ب: ص ۲۹۳) مباحث مفصلی دارد درباره اینکه این راه چگونه راهی است و ماهیتش چیست و چه فعل و انفعالاتی در جان پیامبر رخ می‌دهد که چنین معارفی را دریافت می‌کند. وی معتقد است این‌ها از اموری است که درک حقیقتشان از دسترس ما خارج است و «هیچ کس نمی‌تواند ادعا کند که من می‌توانم حقیقت این کار را تشریح کنم» (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۸۸ ب: صص ۱۱۹-۱۱۸). اما دو مسئله درباره این ابزار ارتباط با واقع قطعی است؛ اولاً، دریافت وحی از جنس علم‌شهودی و بی‌واسطه است که در آن، خود معلوم برای نبی کشف می‌شود نه صورت ذهنی آن؛^۲ دیگر آنکه وحی هم در دریافت و هم در ابلاغ خطاناپذیر است.^۳

۱. «اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ»: «خدا بهتر داند که پیغمبری خویش کجا نهد» (انعام: ۱۲۴).

۲. علامه طباطبایی در میزان تصریح می‌کنند که نخستین وحی نازل شده بر پیامبران حتماً باید از سنخ علم حضوری باشد. «لا واسطة بينه تعالى و بين من يكلمه من حجاب أو رسول إذا كان تكليم وحى و إذ لم يكن هناك أي واسطة مفروضة لم يجد الموحى إليه مكلما لنفسه و لا توهمه إلا الله و لم يجد الكلام إلا كلامه و لو احتمل أن يكون المتكلم غيره أو الكلام كلام غيره لم يكن تكليماً ليس بين الإنسان و بين ربه غيره. و هذا حال النبي و الرسول في أول ما يوحى إليه بالنبوة و الرسالة لم يختلجه شك و لا اعتراضه ريب في أن الذي يوحى إليه هو الله سبحانه من غير أن يحتاج إلى إعمال نظر أو التماس دليل أو إقامة حجة و لو افتقر إلى شيء من ذلك كان اكتساباً بواسطة القوة النظرية لا تلقياً من الغيب من غير توسط واسطة» (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ج ۱۴: صص ۱۳۹-۱۳۸).
امام صادق (عليه السلام) نیز در پاسخ به سؤال از اینکه «كَيْفَ عَلِمَتِ الرُّسُلُ أَنَّهَا رُسُلٌ»: «پیامبران چگونه از نبوت خویش آگاه می‌شوند»، فرمودند: «كَشِفَ عَنْهَا الْغُطَاءُ»: «حجاب‌ها از برابرشان کنار می‌رود» (برقی، ۱۳۷۱، ج ۲: ص ۳۲۸).

۳. براساس ادله عقلی اثبات نبوت، پیام هدایت الهی باید به صورت معصومانه در اختیار بشر قرار گیرد و از هرگونه استنباط شخصی، فراموشی، خطا، تغییر و تحریفی از مرحله القای وحی تا مرحله ابلاغ آن، مصون و محفوظ باشد. در غیر این صورت، فلسفه بعثت بی‌معنا خواهد بود. دلایل عقلی محکمی برای اثبات معصومیت وحی از هرگونه خطا و تغییری در همه مراحل دریافت تا ابلاغ به مردم وجود دارد که در کتب کلامی ارائه شده‌اند. اساساً هدف بعثت نشان دادن راه سعادت و چاه شقاوت به انسان‌هاست و این هدف، تنها در صورتی تأمین می‌شود که هیچ احتمال خطایی در دریافت معصومانه پیام سعادت وجود نداشته باشد (شریفی، ۱۳۹۳: صص ۲۹۴-۲۹۲). برای مطالعه

نکته مهم آن است که تثبیت جایگاه وحی به‌عنوان ابزار شناخت و راه ارتباط با واقع، بستر پذیرش بسیاری از معارف هستی‌شناسانه، انسانی و اجتماعی را ایجاد می‌کند. تعامل وحی با دیگر ابزارهای معرفتی در پیچه‌های بسیار وسیع و مهمی را به روی دانش‌ها و علوم بشری باز می‌کند.^۱

۴. منابع و موضوعات شناخت

بنابر نظر شهید مطهری در منظومه اندیشه اسلامی، تمامی حقایق عالم می‌توانند موضوع شناخت باشند؛ از این‌رو، جهان، خدا، انسان، جامعه، تاریخ و زمان موضوعات شناخت محسوب می‌شوند؛ «همه این‌ها هم شناختنی است و هم باید شناخت». با استفاده از ابزار شناخت می‌توان به سراغ این موضوعات رفت و با منابع معرفت ارتباط برقرار کرد و آن‌ها را شناخت. بر همین اساس از نگاه اسلامی، «منابع شناخت عبارت است از طبیعت یا آیات آفاقی، انسان یا آیات انفسی، تاریخ یا سرگذشت اجتماعی اقوام و ملل، عقل یا اصول و مبادی اولیه فطری، قلب یعنی دل در حد تصفیه و تزکیه، آثار علمی و کتبی گذشتگان» (مطهری، ۱۳۷۷ الف: صص ۲۳۳-۲۳۰). طبیعت، تاریخ و سرگذشت اقوام و ملل و همچنین، قلب و دل و نیز منابع مکتوب منبعی مهم برای شناخت هستند (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۷ الف: ص ۲۳۰؛ همو، ۱۳۷۷ ج: ص ۳۷۴).

۵. ساختمان معرفت

از مباحث کلیدی معرفت‌شناسانه پرسش از چگونگی ساختمان معرفت است. ساختمان معرفت به این مسئله می‌پردازد که هنگامی که یک نظریه/فهم نسبت به چیزی شکل می‌گیرد، روابط میان اجزای آن چگونه است؟ نظریه یا فهم چه ساختاری دارند؟ هر یک از معیارهای صدق، «ساختار معرفت» را متناسب با خود شکل می‌دهند. مبنایگرایی محض اولین و قدیمی‌ترین تصویری است که از ساختمان معرفت وجود دارد. بر طبق این دیدگاه، در ساختمان معرفت دو دسته از باورها یا معارف درکارند: پایه و غیرپایه که باورها یا معارف پایه اساس و مبنای معارف را تشکیل می‌دهند. برای ساختن ساختمان معرفت باید تعدادی سنگ زیربنا انتخاب کرد و آنگاه آجرهای معرفت را

بیشتر درباره ویژگی‌های وحی انبیا ر.ک: مطهری، ۱۳۷۷ ب، ج ۴: صص ۳۴۹-۳۴۶.

۱. برای نمونه در رابطه میان عقل و وحی، عقل در تعامل با وحی به حسب موارد و موضوعات، نقش‌های مختلفی را ایفا می‌کند. در برخی از موارد عقل نقش میزان را ایفا می‌کند و در موارد دیگر، نقش مفتاح و گاه نیز نقش مصباح را به انجام می‌رساند. وحی نیز نسبت به مواردی که عقل، میزان و یا مفتاح است، احکام ارشادی را اظهار می‌کند و نسبت به موضوعاتی که عقل در قیاس با آن‌ها مصباح است، احکام تأسیسی و یا اوامر مولوی را صادر می‌کند (پارسانیا، ۱۳۸۷: ص ۲۷).

به ترتیب بر روی آن‌ها چید و به تدریج این ساختمان را گسترش داد؛ بنابراین، ساختمان معرفت، براساس این مبنا، چیزی شبیه برج آجری است.

مطابق آنچه گذشت، با توجه به اینکه پارادایم علم اسلامی میناگروی را به‌عنوان معیار صدق پذیرفت، بدیهی است که ساختار برج آجری را رد نمی‌کند. در ساحتی از معارف بشری، دانش می‌تواند به‌صورت برج هم پیش برود. اما در عمل علم هیچ‌گاه منحصر در این شیوه نیست؛ به‌عبارتی، آنچه در عمل اتفاق می‌افتد، صرفاً این‌گونه نیست. پارادایم علم اسلامی انسجام‌گروی در بستر مطابقت را به‌عنوان تئوری صدق درجه دومی و کاربردی پذیرفت. همین موضع معرفت‌شناختی باعث می‌شود این پارادایم در توصیف ساختمان معرفت، در استعاره برج منحصر نشود و کل‌گرایی را بپذیرد.

کل‌گرایی به‌نوعی، جمع میان میناگرایی و انسجام‌گروی محسوب می‌شود. از ویژگی‌های قابل‌اعتنای اندیشه استاد مطهری، ظرفیت پذیرش نگاه کل‌گرایانه به علم/فهم/نظریه و اجرای عملی آن در اندیشه و آثار خویش است.^۱ هرچند شهید مطهری به‌نحورسمی در آثار معرفت‌شناختی و فلسفی خود از کل‌گرایی اسلامی در معرفت‌شناسی سخن نگفته است، در موارد متعددی در آثار خود از آن استفاده کرده و به‌صورت عملی به آن توجه داشته است. وی در توصیف فلسفه هگل، آن را یک «دستگاه منسجم به‌هم‌پیوسته» می‌داند که رابطه سیستمی بر آن حاکم است و از تعبیری استفاده می‌کند که به منطق کل‌گرایانه اختصاص دارد. این تعبیر خود نشان می‌دهد نظریه/علم، ساختاری شبکه‌ای دارد: «ما نیمه‌ای از هگل را طرد می‌کنیم، پوسته‌های ایدئالیستی‌اش را دور می‌اندازیم و هسته‌هایش را می‌گیریم و حال آنکه دستگاه هگل یک دستگاه منسجم به‌هم‌پیوسته است که نمی‌توان بخشی از آن را گرفت و بخشی را رد کرد. راسل که یک طنزگوی خوب است، در اینجا حرف خوبی می‌زند، می‌گوید دستگاه هگل مثل یک ژله است، هر جایش را که دست می‌زنی همه‌جایش تکان می‌خورد؛ با این تفاوت که ژله را می‌توان با کارد برید، ولی دستگاه هگل را نمی‌شود برید. راست می‌گوید؛ یعنی دستگاه هگل دستگاه منسجمی است که یا باید همه‌چیز را یک‌جا رد کرد و یا باید همه‌چیز را یک‌جا پذیرفت» (مطهری، ۱۳۷۷خ: ص ۴۰۸).

ایشان غیر از آنکه فلسفه هگل را یک «دستگاه فلسفی» می‌داند (۱۳۷۷د: صص ۳۳-۳۲)، از فلسفه ابن‌سینا و شیخ اشراق هم با عنوان «سیستم» فلسفی یاد می‌کند (مطهری، ۱۳۷۷ج: ص ۲۵۲). وی در مقام معرفی حکمت متعالیه و تمایز آن نسبت به فلسفه‌های پیشین و نفی التقاطی بودن آن، با تأکید

۱. به همین اعتبار است که آثار شهید مطهری به محتوای دارای «نظام/منظومه فکری» عنوان می‌گیرند.

بر «سیستم/دستگاه» دانستن آن، مسئله را تقریر می‌کند و روش اثبات مسئله را نیز براساس همین ادبیات مبتنی می‌کند.^۱ شهید مطهری (۱۳۷۷: پ: ۱۵۲) نیز همین محتوا دربارهٔ دستگاه فلسفهٔ صدر را گاهی با تعبیر «نظام فکری مستقل» بیان می‌دارد.

به‌طور مشخص، «دستگاه اندیشه» یا «نظام فکری/سیستم فکری» از انگاره‌های پرتکرار استاد مطهری در نحوهٔ مواجهه با مسائل و تقریر آن‌هاست. «مکتب زندگی» همواره دستگاه یا نظام اندیشه‌ای جامع، هماهنگ و منسجمی است که هدف، کمال و سعادت انسان را مشخص و خطوط و روش‌های آن را بیان می‌کند (مطهری، ۱۳۷۷ الف: صص ۵۵، ۲۲۶-۲۲۵، ۲۲۹-۲۲۸؛ همو، ۱۳۷۷ ذ: ص ۱۵۱)؛ در واقع، از آنجاکه بازخوانی و ارائهٔ اسلام به‌مثابه مکتب جامع زندگی و رقیب مکاتب غربی و شرقی، نیاز اصلی فکری زمانه بوده است، پروژهٔ فکری استاد مطهری به‌عنوان متفکر اسلامی آگاه به زمانه نیز به همین امر اختصاص پیدا کرده است. استاد مطهری در آثار مختلف خویش، از مسائل زن و حجاب و تاریخ گرفته تا فقه و فلسفه و اخلاق، در تلاش است جنبه‌های مختلف این مکتب را معرفی و مزیت آن را در رقابت با طرح‌های رقیب اثبات کند.

شهید مطهری در کتاب هدف زندگی، رسمی و دقیق به تعریف مفهوم «مکتب فکری» می‌پردازد و براساس مفهوم «سیستم» آن را شرح می‌دهد. این خود نشانگر عمق جایگاه این مفهوم در اندیشهٔ ایشان است: «مکتب عبارت است از یک سیستم واحد فکری عملی، یعنی نه یک سیستم فکری صرفاً نظری که مربوط به علوم نظری است و نه آنچه باید کرد. به اصطلاح فلسفهٔ خودمان، سیستم فکری نظری یعنی فکر دربارهٔ آنچه هست... بنابراین، مکتب که عبارت است از «یک سیستم واحد

۱. «نخستین سخن دربارهٔ فلسفهٔ صدر این است که آیا صرفاً این فلسفه یک تلفیق است یا یک «سیستم» ابتکاری و مستقل؟ تصور بعضی این است که فلسفهٔ صدر المتألهین صرفاً یک تلفیق است و اسفار هم صرفاً یک جنگ است... ولی برای یک نفر حقیقت‌بین، پس از مطالعهٔ دقیق کتب صدر از یک طرف و مطالعهٔ منابع کتب وی از طرف دیگر، کاملاً روشن می‌شود که فلسفهٔ صدر المتألهین یک «سیستم فلسفی خاص منظم» است که قبلاً وجود نداشته است و امکان ندارد که از جمع و تلفیق سیستم‌های مختلف یک سیستم مشخص به‌وجود آید، و نیز اصول و ارکان فلسفهٔ صدر که بعداً به آن‌ها اشاره خواهیم کرد، معلوم و مشخص است» (مطهری، ۱۳۷۷ ج: ص ۲۵۰).

«در جلسهٔ پیش گفته شد که فلسفهٔ ملا صدر یک «سیستم فلسفی منظم» است و از سایر سیستم‌های فلسفی نظیر فلسفهٔ بوعلی و فلسفهٔ سهروردی اگر منظم‌تر نباشد، بی‌نظم‌تر نیست و امکان ندارد که از مجموع التقاطات کتب دیگران یک سیستم منظم پدید آید. فرضاً اگر چنین چیزی هم باشد، همین خود نوعی ابتکار به‌شمار می‌رود. درست بدان ماند که کسی از قطعات ماشین‌هایی که یکی وسیلهٔ سواری و دیگری وسیلهٔ بافندگی و سومی وسیلهٔ قندسازی و چهارمی برای کاری دیگر است، ماشینی بسازد برای منظوری که مغایر با همهٔ ماشین‌های دیگر است... اینک ما مجموع نظریات خاص صدر را - اعم از آنکه طرح مسئله به‌وسیلهٔ خود او صورت گرفته باشد یا قبلاً به‌وسیلهٔ دیگران مطرح شده، ولی برهاناً به اثبات نرسیده باشد - یک‌به‌یک ذکر می‌کنیم. اگر کسی اثبات کند که مسائلی که "ارکان سیستم فلسفی" او را تشکیل می‌دهد قبلاً به‌وسیلهٔ اندیشمندان دیگر تحقیق شده است، آن وقت باید گفت فلسفهٔ صدر فلسفه‌ای است اقتباسی» (مطهری، ۱۳۷۷ ج: ص ۲۵۲).

فکری عملی» یعنی یک سیستم فکری درباره آنچه باید باشد، طرحی برای اینکه فرد یا اجتماع انسان چگونه خوب است باشد؟ و در تعریف مکتب اجتماعی باید یک کلمه هم اضافه کنیم و این طور بگوییم که مکتب اجتماعی عبارت است از یک سیستم واحد فکری اجتماعی عملی، نه مجموع اندیشه‌های ناهماهنگ که به صورت یک دستگاه درنیامده باشد که آن مکتب نیست. یک رکن مکتب این است که به صورت یک دستگاه باشد. دستگاه صنعتی چگونه است؟ «دستگاه آن است که از یک سری اجزا تشکیل شده و برای هر جزئی کار و مقام و جای معینی در نظر گرفته شده است.» مثلاً یک ساختمان یک دستگاه است چون هر جزء آن وظیفه‌ای را انجام می‌دهد و مجموع آن یک هدف واحد را تشکیل می‌دهد» (مطهری، ۱۳۷۷: صص ۳۶۲-۳۶۱).

مأموریت شهید مطهری برای صورت‌بندی مکتب اسلام در برابر مکاتب رقیب، ایشان را از هم از حیث نظری و هم از حیث عملی بر آن داشته است که بر مفهوم «سیستم/نظام/دستگاه» تکیه کند و آن را جزء پیش فرض‌های معرفتی و روش‌شناختی خویش اخذ کند؛ از این رو، در دستگاه معرفت‌شناختی شهید مطهری، که برآمده از ظرفیت‌های حکمت اسلامی است، کل‌گرایی رئالیستی و اسلامی پذیرفته شده است. از منظر کل‌گرایی، ساختمان معرفت به جای اینکه برجی باشد که بر روی پایه‌های استوار شده باشد، مانند یک شبکه است. فرش یا میدان مغناطیسی استعاره‌هایی از این ساختمان هستند. فرش از تاروپودی تشکیل شده است که تنها لبه‌های آن بر روی دار قالی مستحکم شده‌اند. همچنین، کل معرفت را می‌توان یک میدان نیرو فرض کرد که معارف یقینی شرایط مرزی آن است و وقتی میان آن حاشیه و معارف یقینی جدید تعارضی پیدا شود، این تعارض جرح و تعدیل‌هایی را در درون میدان ایجاب می‌کند. در این شبکه، تعدادی از معارف به حاشیه و لبه‌ها نزدیک‌تر و تعدادی دیگر دورتر قرار می‌گیرند (قائم‌نیا، ۱۳۸۲: ص ۳۱). بنابراین، معرفت در پارادایم علم اسلامی، «ساختار شبکه‌ای» دارد. معرفت را نمی‌توان مانند برج و یا مخروطی در نظر گرفت. محقق به این صورت عمل نمی‌کند که تعدادی معارف را به عنوان پایه بپذیرد و سپس هر نوع معرفت دیگر را بر پایه آن‌ها مبتنی کند. او هیچ‌گاه آجرهای برج معرفت را بر روی هم نمی‌چیند تا برج معرفت را بسازد؛ بلکه به معنای دقیق کلمه، توری می‌بافد که حاشیه‌های آن شرایط مرزی دارد. به عبارتی، کسب معرفت در پارادایم علم اسلامی به گونه‌ای است که در نهایت، کل درهم‌بافته‌ای ساخته می‌شود که در حواشی با محدودیت‌هایی همراه است^۱ (قائم‌نیا، ۱۳۸۲: ص ۳۲).

۱. همان‌طور که دار قالی برای شکل فرش محدودیت ایجاد می‌کند، کل نظریه و معرفت، تحت تأثیر مرزهای شبکه معرفت هستند. مطابق این دیدگاه، مرزهای شبکه معرفت را معرفت‌های قطعی و یقینی تشکیل می‌دهند؛ به عبارتی، این‌گونه نیست که معرفت‌های مبنایی و یقینی با معرفت‌های روبنایی، تناظر یک‌به‌یک داشته باشند، بدین معنا که

این دیدگاه معرفت‌شناختی، علاوه بر آنکه از فواید رئالیسم معرفتی بهره‌مند می‌شود و در گرداب نسبیت‌گرایی نمی‌افتد، به واقعیت فرایند نظریه‌پردازی و شناخت نزدیک‌تر است و علاوه بر آن، ظرفیت بالایی در ارتقای روش تولید علوم انسانی اسلامی و نظریه‌پردازی، به‌ویژه در معارف دینی، دارد.^۱

نتیجه‌گیری

علم و دانش پرورش‌یافته در سنت اسلامی، با تکیه بر مبانی حکمت اسلامی، از پارادایمی مشخص و مختص به خود برخوردار است و با تقویت و ارتقای حکمت اسلامی، پارادایم حاکم نیز تقویت شده است. از آنجاکه حکمت اسلامی از بدو تأسیس تا امروز از هویتی واحد، ثابت و استوار برخوردار است و مکاتب شکل‌گرفته در این حکمت، همگی در طول یکدیگر و مکمل هم محسوب می‌شوند نه مقابل یا نافی یکدیگر، این پارادایم نیز محکم و استوار مانده و برخلاف وضعیت موجود در مغرب زمین، در سنت اسلامی هیچ‌گونه تکثر پارادایمیک و تقابل و تضاد روش‌شناسانه دیده نمی‌شود.

هسته‌ی هویت واحد حکمت اسلامی، به‌مثابه یک پارادایم، در سرتاسر دامنه‌ی دانشی در سنت اسلامی کشیده شده است. این پارادایم، همچون سایر پارادایم‌ها، از اصولی هستی‌شناسانه، معرفت‌شناسانه و روش‌شناسانه تشکیل شده و در مقام توصیف روشی نیز فرایند خاصی را مطرح می‌کند.

استاد شهید مرتضی مطهری متناسب با نیاز زمانه، مأموریت فکری خود را بازخوانی اسلام به‌مثابه مکتب زندگی برگزید؛ از این‌رو، تفکر ایشان و نوع تقریرشان از حکمت اسلامی زیربنای

تک‌تک معارف نظری به‌تنهایی با مبانی مرتبط شوند، بلکه همواره مجموعه‌ای از معارف تحت‌تأثیر مبانی و منسجم با آن‌ها پذیرش یا رد می‌شوند؛ از این‌رو، هیچ‌گاه نمی‌توان تک‌به‌تک گزاره‌های یک نظریه را به یقینات برگرداند و آن‌ها را مبنایارایانه جلو برد، بلکه بخشی از اطلاعات که براساس مبنایاروی توجیه شده‌اند، مرزهای شبکه‌ی معرفت را می‌سازند و براساس انسجام با آن‌ها، معارف لایه‌های بعدی در دل آن شکل می‌گیرد و جلو می‌رود. در چنین ساختاری، با رد یک گزاره، یک نظریه کاملاً رد و نابود نمی‌شود و همچنین، با اثبات یک گزاره، نظریه کاملاً دگرگون نمی‌کند؛ باید موقعیت هر گزاره را در شبکه‌ی معرفت سنجید. این نکته در رد، اثبات و اصلاح نظریات، ثمر فراوان دارد. از همین‌روست که در معرفت‌شناسی مطلوب، لازم است به این مسئله به‌صورت عمیق پرداخته شود که شبکه‌ی معارف بشری چگونه با شرایط مرزی ارتباط می‌یابند (قائم‌نیا، ۱۳۸۲: ص ۳۴)

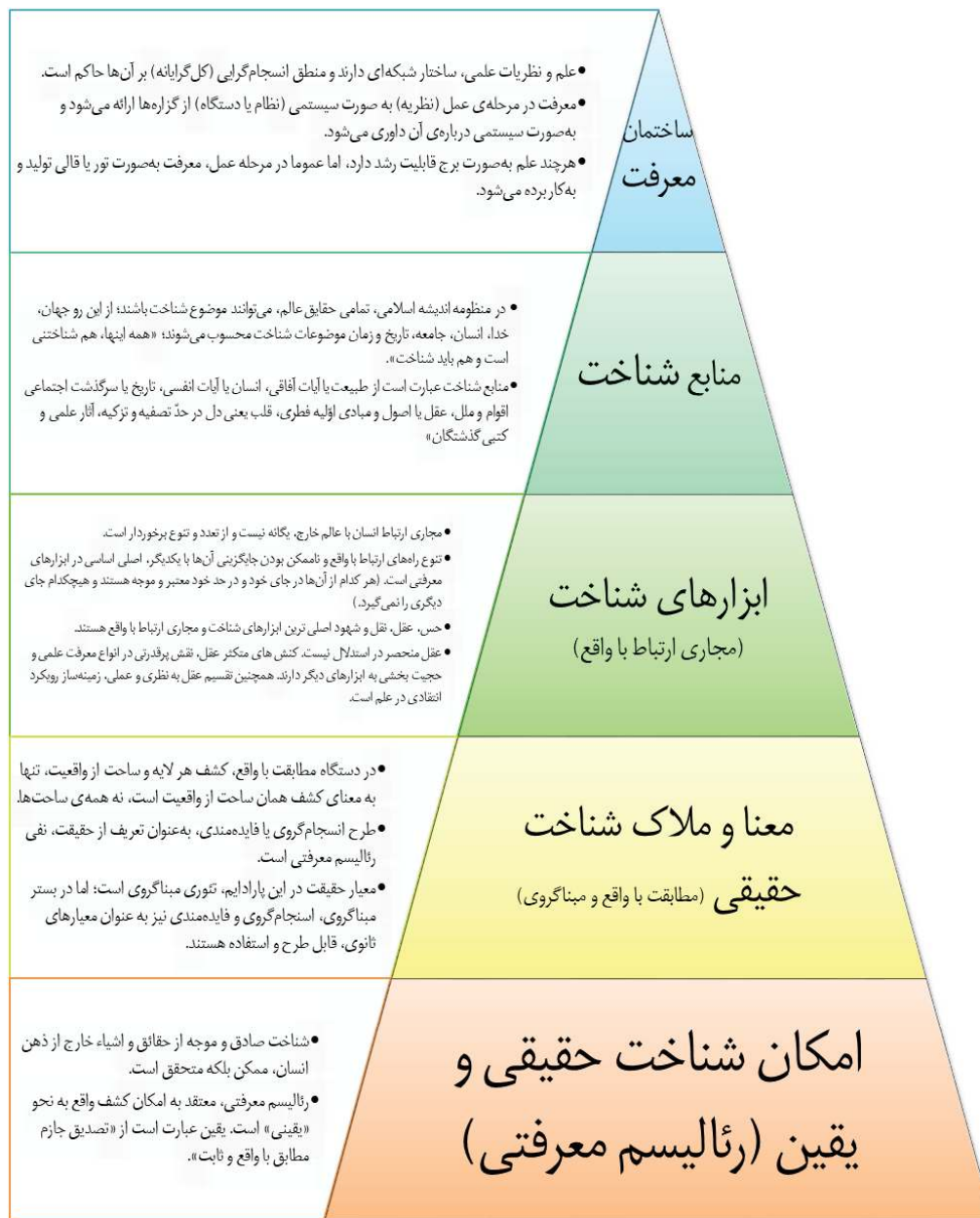
۱. برای نمونه در این طرح، جایگاه هر نوع استدلال به‌خوبی روشن می‌شود؛ گزاره‌هایی که در مرزها قرار می‌گیرند باید به کمک «برهان عقلی» یا «برهان نقلی»، خود را موجه و یقینی کنند، اما گزاره‌هایی که در لایه‌های درونی شبکه‌ی معرفت قرار دارند، الزاماً نیاز ندارند که برهانی باشند، بلکه با «استنتاج از راه بهترین تبیین» می‌توان بهترین شبکه را براساس مرزهای شبکه استنتاج کرد.

مناسبی برای استخراج مبانی پارادایمی علم با هدف تقویت جریان تولید علم است و آثار ایشان برای این هدف الهام‌بخش‌اند.

پارادایم علم اسلامی در مبانی معرفت‌شناختی، پنج گام اساسی برمی‌دارد که به صورت یک هرم معرفتی قابل طراحی است. در گام اولیه، در مبانی معرفت‌شناسانه این پارادایم، رئالیسم معرفتی به عنوان اساسی‌ترین پله دستیابی به معرفت حقیقی تثبیت می‌شود. در گام این دستگاه معرفتی، معیار شناخت حقیقی مطابقت با واقع است؛ اما از انسجام‌گروی و فایده‌مندی نیز به عنوان معیارهای ثانوی استفاده می‌شود. در گام سوم، در این پارادایم، مجاری متکثری برای ارتباط با واقع پذیرفته شده است که هر کدام در حد خود معتبر بوده، معرفتی متناسب با شأن خود به ارمغان می‌آورد. قوای حسی، عقل با کارکردهای متعدد و مختلف خود و دو بُعد نظری و عملی خود، آثار مکتوب و نقل و همچنین شهود و وحی، اصلی‌ترین و مهم‌ترین ابزارهای شناخت و مجاری ارتباط با واقع محسوب می‌شوند. در گام چهارم در این پارادایم، قلمرو شناختی‌های انسان محدود نیست، بلکه تمامی حقایق عالم، اعم از جهان، خدا، انسان، جامعه، تاریخ و زمان می‌توانند موضوع شناخت باشند. در گام پنجم نیز، ساختار و ساختمان معرفت، هرچند به صورت برج، قابلیت رشد دارد؛ اما اساساً علم و نظریات علمی به صورت شبکه‌ای و همچون تور بافته و طراحی می‌شوند که منطق کل‌گرایانه بر آن حاکم باشد و به مثابه سیستم یا دستگاه اندیشه‌ای نگریسته می‌شوند. این هرم در نمودار ۲ طراحی شده است.

مبانی معرفت‌شناختی مطرح‌شده در این مقاله در کنار مبانی هستی‌شناختی و روش‌شناختی چهارچوب اصلی پارادایم علم اسلامی را تشکیل می‌دهند. این پارادایم به دلیل انسجام و توانمندی خود، ضمن آنکه از اصول قابل اتکای هستی‌شناسانه برخوردار است و سایر اصول معرفت‌شناسانه و روش‌شناسانه منسجم با این مبانی هستی‌شناسانه را طراحی می‌کند، هم جنبه شناختاری و مطابقت با واقع دانش را حفظ می‌کند و هم ارتباط ساختاری دانش‌ها را تبیین می‌کند و هم روش ارزیابی علمی دانش‌های مختلف را ارائه می‌دهد و در نتیجه، هم توان گزارش و هم قدرت انتقاد را به دانش‌ها اعطا می‌کند. در این پارادایم، بستر پذیرش و مطالعه بُعد جسمی و روحی انسان به طور هم‌زمان را فراهم آورده، ضمن نفی انحصار ابزاری در معرفت، با پذیرش رئالیسم معرفتی، در عین آنکه بر بی‌طرفی محقق در مقام مطالعه تأکید می‌کند، لزوم داوری‌های عمیق براساس عقل عملی مبتنی بر آموزه‌های فطری و وحی را توصیه می‌کند؛ از این رو، دانش تولیدشده از بستر این روش، نه منحصر در ابعاد تجربی و نه صرفاً محدود به ارزش‌گذاری‌های عرفی است، بلکه با استمداد از ابزارها و رویکردهای متنوع و با تعامل، می‌تواند شناختی عمیق و کارآمد از حقایق طبیعی، انسانی

و اجتماعی به ارمغان آورد. انقلاب اسلامی نیز برای تثبیت، ارتقا و دستیابی به اهداف خود، نیازمند علمی است که در بستر این پارادایم تولید می‌شوند؛ پارادایمی که ذاتاً از جوهره حکمت اسلامی مایه می‌گیرد.



نمودار ۲. هرم میانی معرفت‌شناسانه پارادایم اسلامی علم

معرفی مبانی معرفت‌شناختی پارادایم علم اسلامی

شناخت صادق و موجه از حقایق و اشیای خارج از ذهن انسان ممکن، بلکه متحقق است و انسان با استفاده از ابزارهایی که در اختیار دارد، می‌تواند با منابع معرفت ارتباط برقرار کند و فی‌الجمله به شناخت حقیقی آن‌ها دست یابد (رنالیسم معرفتی).

معیار شناخت حقیقی مطابقت با واقع است، اما از انسجام‌گروی و فایده‌مندی نیز می‌توان به‌عنوان معیارهای ثانوی و با تکیه بر مطابقت استفاده کرد.

قوای حسی و عقل با کارکردهای متعدد و مختلف و دو بُعد نظری و عملی خود، نقل و همچنین، شهود و وحی، مجاری متکثری برای ارتباط با واقع هستند که هر کدام در حد خود معتبرند، معرفتی متناسب با شأن خود به‌ارمغان می‌آورند.

قلمرو شناختی‌های انسان محدود نیست، بلکه تمامی حقایق عالم، اعم از جهان، خدا، انسان، جامعه، تاریخ و زمان می‌توانند موضوع شناخت باشند.

هرچند علم به‌صورت برج می‌تواند زنجیره‌وار تولید شود، عموماً در مرحله عمل، معرفت به‌صورت تور یا قالبی تولید و به‌کاربرده می‌شود و ساختار شبکه‌ای دارد و منطق کل‌گرایانه بر آن حاکم است. معرفت در مرحله عمل (نظریه) به‌صورت سیستمی (نظام یا دستگاه) از گزاره‌ها ارائه می‌شود و به‌صورت سیستمی درباره آن داوری می‌شود.

کتابنامه

۱. قرآن کریم.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی. ۱۴۰۳. معانی الأخبار. تصحیح علی اکبر غفاری. قم: دفتر انتشارات اسلامی. چاپ اول.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله. ۱۴۰۴ الف. الشفاء (المنطق) المدخل. تحقیق سعید زاید. قم: انتشارات آیت الله المرعشی.
۴. _____ ۱۴۰۴ ب. الشفاء (المنطق) البرهان. تحقیق سعید زاید. قم: انتشارات آیت الله المرعشی.
۵. _____ ۱۴۰۴ ج. الشفاء (الطبیعیات) النفس. قم: انتشارات مرعشی نجفی.
۶. _____ ۱۴۰۴ د. التعليقات. تحقیق عبدالرحمان بدوی. بیروت: مكتبة الاعلام الاسلامی.
۷. _____ ۱۳۷۹. النجاة من الغرق فی بحر الضلالات. تصحیح محمدتقی دانش پژوه. تهران: انتشارات دانشگاه تهران. چاپ دوم.
۸. ابن سینا؛ خواجه طوسی. ۱۳۷۵ ش. شرح الاشارات و التنبیها. قم: نشر البلاغة. چاپ اول.
۹. اخوان الصفا. ۱۴۱۲. رسائل اخوان الصفاء و خلان الوفاء. ج ۱. بیروت: الدار الاسلامیة. چاپ اول.
۱۰. امام خمینی، سید روح الله. ۱۴۲۳. تهذیب الأصول. ج ۲. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره). چاپ اول.
۱۱. امین پور، فاطمه. ۱۳۹۰. روش شناسی اجتماعی از منظر قرآن. قم: بوستان کتاب. چاپ اول.
۱۲. امینی نژاد، علی. ۱۳۹۴. آشنایی با مجموعه عرفان اسلامی. قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره). چاپ چهارم.
۱۳. امینی نژاد، علی؛ بابایی، مهدی؛ کرمانی، علیرضا. ۱۳۹۰. مبانی و فلسفه عرفان نظری. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره). چاپ دوم.
۱۴. ایمان، محمدتقی. ۱۳۹۴. فلسفه روش تحقیق در علوم انسانی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. چاپ سوم.
۱۵. بلیکی، نورمن. ۱۳۹۳. پارادایم های تحقیق در علوم انسانی. ترجمه، تدوین، مقدمه و تعلیقات سید حمیدرضا حسنی و محمدتقی ایمان و سید مسعود ماجدی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. چاپ دوم.

۱۶. بنیاد پژوهش‌های اسلامی. ۱۴۱۴. شرح المصطلحات الفلسفیه. مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی. چاپ اول.
۱۷. بهمنیار. ۱۳۷۵ش. التحصیل. تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری. تهران: دانشگاه تهران. چاپ دوم.
۱۸. پارسانیا، حمید. ۱۳۸۷. رئالیسم انتقادی حکمت صدرایی. مجله علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم. شماره ۴۲. صص ۹۳-۳۰.
۱۹. _____ ۱۳۹۰. روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی. قم: فردا. چاپ اول.
۲۰. پارسانیا، حمید؛ خسروپناه، عبدالحسین. ۱۳۹۲. تولید و تکوین علوم انسانی اسلامی. تحریر مهدی عاشوری. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران. چاپ اول.
۲۱. تهانوی، محمدعلی بن علی. ۱۹۹۶. کشف اصطلاحات الفنون والعلوم. ج ۱. بیروت: مکتبه لبنان ناشرون. چاپ اول.
۲۲. جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۹۰ الف. فطرت در قرآن. تنظیم محمدرضا مصطفی‌پور. قم: اسراء. چاپ هفتم.
۲۳. _____ ۱۳۹۰ ب. معرفت‌شناسی در قرآن. تنظیم حمید پارسانیا. قم: اسراء. چاپ هشتم.
۲۴. حائری یزدی، مهدی. ۱۳۶۷. آگاهی و گواهی: ترجمه و شرح انتقادی رساله تصور و تصدیق. تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی. چاپ دوم.
۲۵. حبیبی، رضا. ۱۳۸۶. درآمدی بر فلسفه علم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی. چاپ اول.
۲۶. حبیبی، رضا؛ شجاعی شکوری، محمد. ۱۳۹۱. فلسفه علوم تجربی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره). چاپ اول.
۲۷. حسین‌زاده، محمد. ۱۳۸۶. منابع معرفت. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره). چاپ اول.
۲۸. _____ ۱۳۹۳ الف. مبانی معرفت‌شناختی علوم انسانی در اندیشه اسلامی؛ دفتر اول: ارائه مبانی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره). چاپ اول.
۲۹. _____ ۱۳۹۳ ب. مبانی معرفت دینی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره). چاپ دوازدهم.
۳۰. خامنه‌ای، سید علی. ۱۳۶۸. بیانات در دیدار اقشار مختلف مردم و میهمانان خارجی شرکت‌کننده

۳۱. در تاریخ ۱۳۶۸/۱۱/۱۲. www.khamenei.ir. تاریخ دریافت: اردیبهشت ۱۳۹۸.
۳۲. _____ ۱۳۷۴. بیانات در دیدار با مردم ساری در ۱۳۷۴/۰۷/۲۲. www.khame- nei.ir. تاریخ دریافت: اردیبهشت ۱۳۹۸.
۳۳. _____ ۱۳۸۳. بیانات در دیدار زائرین و مجاورین حرم مطهر رضوی در ۱۳۸۳/۰۱/۰۲. www.khamenei.ir. تاریخ دریافت: اردیبهشت ۱۳۹۸.
۳۴. _____ ۱۳۹۲. بیانات در دیدار اعضای شورای عالی انقلاب فرهنگی در ۱۳۹۲/۰۹/۱۹. www.khamenei.ir. تاریخ دریافت: اردیبهشت ۱۳۹۸.
۳۵. _____ ۱۳۹۴ الف. بیانات در دیدار با فرماندهان سپاه پاسداران انقلاب اسلامی در ۱۳۹۴/۰۶/۲۵. www.khamenei.ir. تاریخ دریافت: اردیبهشت ۱۳۹۸.
۳۶. _____ ۱۳۹۴ ب. بیانات در دیدار جمعی از دانشجویان در ۱۳۹۴/۰۴/۲۰. www.khamenei.ir. تاریخ دریافت: اردیبهشت ۱۳۹۸.
۳۷. _____ ۱۳۹۵ الف. بیانات در دیدار کارگران در ۱۳۹۵/۰۲/۰۸. www.khame- nei.ir. تاریخ دریافت: اردیبهشت ۱۳۹۸.
۳۸. _____ ۱۳۹۵ ب. بیانات در دیدار نخبگان علمی جوان در ۱۳۹۵/۰۷/۲۸. www.khamenei.ir. تاریخ دریافت: اردیبهشت ۱۳۹۸.
۳۹. _____ ۱۳۹۷. بیانیه گام دوم انقلاب اسلامی در ۱۳۹۷/۱۱/۱۱. www.khame- nei.ir. تاریخ دریافت: اردیبهشت ۱۳۹۸.
۴۰. خسروپناه، عبدالحسین. ۱۳۹۲. فلسفه علوم انسانی. قم: تعلیم و تربیت اسلامی. چاپ اول.
۴۱. _____ ۱۳۹۴. روش شناسی علوم اجتماعی. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران. چاپ اول.
۴۲. خسروپناه، عبدالحسین؛ پناهی آزاد، حسن. ۱۳۸۸. نظام معرفت شناسی صدرایی. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. چاپ اول.
۴۳. خواجه نصیرالدین طوسی، محمدبن محمد. ۱۳۶۱. اساس الاقتباس. تصحیح مدرس رضوی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران. چاپ سوم.
۴۴. رابینز، استیفن. ۱۳۹۶. تئوری سازمان: ساختار و طرح سازمانی. ترجمه سید مهدی الوانی و حسن دانایی فرد. تهران: انتشارات صفار. چاپ چهل و ششم.
۴۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. ۱۴۱۲ق. مفردات ألفاظ القرآن. بیروت: دارالقلم. چاپ اول.

۴۶. رضائیان، علی. ۱۳۹۵. مبانی سازمان و مدیریت. تهران: سمت. چاپ نوزدهم.
۴۷. ساوی، زین‌الدین عمر بن سهلان. ۱۳۸۳. البصائر النصیریة. تقدیم و تحقیق حسن مراغی. تهران: شمس تبریزی. چاپ اول.
۴۸. سبحانی تبریزی، جعفر. ۱۴۲۷. بحوث فی الملل و النحل. ج ۲. قم: مؤسسه النشر الإسلامی. چاپ اول.
۴۹. سبزواری، ملاهادی. ۱۳۷۹-۱۳۶۹ الف. شرح المنظومة ج ۲. تصحیح علامه حسن زاده. تهران: نشر ناب. چاپ اول.
۵۰. _____ ۱۳۷۹-۱۳۶۹ ب. شرح المنظومة ج ۵. تصحیح علامه حسن زاده. تهران: نشر ناب. چاپ اول.
۵۱. _____ ۱۳۷۹-۱۳۶۹ ج. شرح المنظومة ج ۱. تصحیح علامه حسن زاده. تهران: نشر ناب. چاپ اول.
۵۲. سبزواری، ملاهادی. ۱۳۸۳. اسرار الحکم. تصحیح کریم فیضی. قم: مطبوعات دینی. چاپ اول.
۵۳. سجادی، سید جعفر. ۱۳۷۳. فرهنگ معارف اسلامی. ج ۲. تهران: انتشارات دانشگاه تهران. چاپ سوم.
۵۴. سهروردی، شیخ شهاب‌الدین. ۱۳۷۵ الف. مجموعه مصنفات شیخ اشراق. ج ۱. تصحیح و مقدمه هانری کرین و سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی. چاپ دوم.
۵۵. _____ ۱۳۷۵ ب. مجموعه مصنفات شیخ اشراق. ج ۲. تصحیح و مقدمه هانری کرین و سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی. چاپ دوم.
۵۶. شریفی، احمد حسین. ۱۳۹۳. مبانی علوم انسانی اسلامی. تهران: آفتاب توسعه. چاپ اول.
۵۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. ۱۳۵۴. المبدأ و المعاد. تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۵۸. _____ ۱۳۶۲. منطق نوین مشتمل بر اللمعات المشرقیة فی الفنون المنطقیة. تصحیح دکتر مشکاة الدینی. تهران: آگاه. چاپ اول.
۵۹. _____ ۱۳۷۱. «رسالة التصوّر و التصدیق». الجوهر النضید فی شرح منطق التجرید و یلیه رسالة التصوّر و التصدیق. تصحیح محسن بیدارفر. قم: ناشر بیدار. چاپ پنجم.

۶۰. _____ شرح أصول الكافي. تصحيح محمد خواجه‌جوى. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگى. چاپ اول.
۶۱. _____ الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة. بيروت: دار احياء التراث. چاپ سوم.
۶۲. صليبا، جميل. ۱۳۶۶. فرهنگ فلسفى. ترجمه منوچهر صانعى دره‌بيدى. تهران: انتشارات حكمت. چاپ اول.
۶۳. طباطبايى، علامه سيد محمد حسين. ۱۳۸۸ الف. شيعه در اسلام. قم: مؤسسه بوستان كتاب. چاپ پنجم.
۶۴. _____ ۱۳۸۸ ب. قرآن در اسلام. قم: مؤسسه بوستان كتاب. چاپ سوم.
۶۵. _____ ۱۳۹۰ ق. الميزان فى تفسير القرآن. بيروت: مؤسسه الأعلمى للمطبوعات. چاپ دوم.
۶۶. _____ ۱۴۳۰ ق. نهاية الحكمة. تعليقه عباسعلى زارعى سبزوارى. قم: نشر اسلامى جامعه مدرسین. چاپ پنجم.
۶۷. _____ بى تا. بداية الحكمة. قم: مؤسسه النشر الاسلامى. چاپ اول.
۶۸. علامه حلى، حسن بن يوسف. ۱۴۱۳. كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد. تصحيح و مقدمه و تحقيق و تعليقات از آيت الله حسن زاده آملی. قم: مؤسسه النشر الإسلامى. چاپ چهارم.
۶۹. _____ ۱۳۷۰ ش. القواعد الجليله فى شرح الرسالة الشمسيه. تحقيق فارس حسون تبريزيان. قم: مؤسسه نشر اسلامى. چاپ اول.
۷۰. على پور، مهدى؛ حسنى، سيد حميدرضا. ۱۳۹۴. پارادایم اجتهادى دانش (پاد). قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. چاپ سوم.
۷۱. عليدوست، ابوالقاسم. ۱۳۹۱. فقه و عقل. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامى. چاپ ششم.
۷۲. فارابى، ابونصر محمد. ۱۴۰۵. الجمع بين رأى الحكيمين. تعليق دكتور البير نصرى نادر. تهران: انتشارات الزهراء. چاپ دوم.
۷۳. _____ ۱۳۶۶ ش. المنطقيات. تحقيق محمدتقى دانش‌پژوه. قم: چاپ آيت الله مرعشى نجفى. چاپ اول.

۷۴. فخررازی، محمد. ۱۴۱۱. المباحث المشرقية فی علم الالهيات والطبیعیات. ج ۱. قم: انتشارات بیدار. چاپ دوم.
۷۵. فقیه، نظام‌الدین. ۱۳۹۳. سیستم‌های پویا (اصول و تعیین هویت). تهران: سمت. چاپ دوم.
۷۶. قائمی‌نیا، علیرضا. ۱۳۸۲. «شبکه معرفت دینی (بختی در ساختار معرفت دینی)». مجله قبسات. سال هشتم. شماره ۲۸. تابستان. صص ۱۹-۳۶.
۷۷. قطب‌الدین شیرازی. ۱۳۶۹ ش. درة التاج. تصحیح سید محمد مشکاه. تهران: چاپ حکمت. چاپ سوم.
۷۸. قمی، علی بن ابراهیم. ۱۴۰۴. تفسیر القمی. تصحیح طیب موسوی جزائری. ج ۱. قم: دارالکتاب. چاپ سوم.
۷۹. قیصری، داوود. ۱۳۷۵. شرح فصوص الحکم. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی. چاپ اول.
۸۰. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق. ۱۴۰۷. الکافی. ج ۱. تصحیح علی‌اکبر غفاری. تهران: دارالکتب الإسلامية. چاپ چهارم.
۸۱. کاپلستون، فریدریک چالز. ۱۳۸۰ ش. تاریخ فلسفه (یونان و روم). مترجم سید جلال‌الدین مجتویی. تهران: انتشارات علمی فرهنگی و سروش. چاپ چهارم.
۸۲. کندی، یعقوب بن اسحاق. بی‌تا. رسائل الکندی الفلسفیه. تصحیح و تعلیق محمد ابوریده. قاهره: دارالفکر العربی. چاپ دوم.
۸۳. کوهن، توماس. ۱۳۹۴. ساختار انقلاب‌های علمی. ترجمه سعید زیباکلام. تهران: نشر سمت. چاپ پنجم.
۸۴. لیتل، دانیل. ۱۳۸۶. تبیین در علوم اجتماعی (درآمدی بر فلسفه علم الاجتماع). ترجمه عبدالکریم سروش. تهران: نشر صراط. چاپ چهارم.
۸۵. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی. ۱۴۰۳. بحار الأنوار. بیروت: دار احیاء التراث العربی. چاپ دوم.
۸۶. محمدپور، احمد. ۱۳۸۹. روش در روش. تهران: جامعه‌شناسان. چاپ دوم.
۸۷. _____ ۱۳۹۲. روش تحقیق کیفی ضد روش ۱. تهران: جامعه‌شناسان. چاپ دوم.
۸۸. محمدی ری‌شهری، محمد. ۱۳۹۲. میزان الحکمة. ج ۷. قم: چاپ و نشر دارالحديث. چاپ سیزدهم.
۸۹. محمدی، داوود؛ رمضان، مجید؛ ابراهیمی، محمدرضا. ۱۳۸۹. تجزیه و تحلیل سیستم‌ها (تفکر سیستمی). تهران: ققنوس. چاپ اول.

۹۰. مصباح یزدی، محمدتقی. ۱۳۹۴. آموزش فلسفه. ج ۱. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی. چاپ چهارم.
۹۱. _____ ۱۳۹۷. راه و راهنماشناسی؛ معارف قرآن. ج ۴ و ۵. تصحیح مصطفی کریمی. قم: مؤسسه امام خمینی. چاپ سوم.
۹۲. مطهری، مرتضی. ۱۳۷۷ الف. مجموعه آثار. ج ۲ (وحی و نبوت). قم و تهران: صدرا. چاپ هشتم.
۹۳. _____ ۱۳۷۷ ب. مجموعه آثار. ج ۴ (نبرد حق و باطل، فطرت، توحید). قم و تهران: صدرا. چاپ هشتم.
۹۴. _____ ۱۳۷۷ پ. مجموعه آثار. ج ۵ (منطق-فلسفه؛ کلیات علوم اسلامی، ج ۱). قم و تهران: صدرا. چاپ هشتم.
۹۵. _____ ۱۳۷۷ ث. مجموعه آثار. ج ۷ (درس‌های اشارات، نجات، الهیات «شفا»). قم و تهران: صدرا. چاپ هشتم.
۹۶. _____ ۱۳۷۷ ج. مجموعه آثار. ج ۱۳ (مسئله شناخت و مقالات فلسفی). قم و تهران: صدرا. چاپ هشتم.
۹۷. _____ ۱۳۷۷ چ. مجموعه آثار. ج ۲۲ (حکمت عملی). قم و تهران: صدرا. چاپ هشتم.
۹۸. _____ ۱۳۷۷ ح. مجموعه آثار. ج ۲۳ (تقوا (ده گفتار)). قم و تهران: صدرا. چاپ هشتم.
۹۹. _____ ۱۳۷۷ خ. مجموعه آثار. ج ۹ (شرح مبسوط منظومه). قم و تهران: صدرا. چاپ هشتم.
۱۰۰. _____ ۱۳۷۷ د. مجموعه آثار. ج ۳ (جهان‌بینی الهی و جهان‌بینی مادی). قم و تهران: صدرا. چاپ هشتم.
۱۰۱. _____ ۱۳۷۷ ذ. مجموعه آثار. ج ۱۴ (خدمات متقابل اسلام و ایران). قم و تهران: صدرا. چاپ هشتم.
۱۰۲. _____ ۱۳۷۷ ر. مجموعه آثار. ج ۲۹ (هدف زندگی). قم و تهران: صدرا. چاپ هشتم.
۱۰۳. _____ ۱۳۸۶. یادداشت‌های استاد مطهری. جلد هشتم. قم و تهران: صدرا. چاپ پنجم.

۱۰۴. _____ ۱۳۸۹. اصول فلسفه و روش رئالیسم. ج ۱. تهران: صدرا. چاپ هجدهم.
۱۰۵. مطهری، مرتضی؛ طباطبایی، علامه سید محمدحسین. ۱۳۷۷ت. مجموعه آثار. ج ۶ (اصول فلسفه و روش رئالیسم). قم و تهران: صدرا. چاپ هشتم
۱۰۶. مکارم شیرازی، ناصر. ۱۳۹۳. تفسیر نمونه. ج ۹. قم: دارالکتب الاسلامیه. چاپ سی و نهم.
۱۰۷. نراقی، ملامهدی. ۱۳۸۰. شرح الاهیات من کتاب الشفاء. ج ۱. قم: کنگره بزرگداشت محققان نراقی. چاپ دوم.
۱۰۸. واسطی، عبدالحمید. ۱۳۹۱. نگرش سیستمی به دین. مشهد: مؤسسه مطالعات راهبردی علوم و معارف اسلام. چاپ سوم.
۱۰۹. _____ ۱۳۹۴. راهنمای تحقیق با اقتباس از نگرش اسلام به علم و هستی. چاپ سوم. مشهد: مؤسسه مطالعات راهبردی علوم و معارف اسلام
۱۱۰. یزدان‌پناه، سیدیدالله. ۱۳۹۳. مبانی و اصول عرفان نظری. نگارش سید عطاءالله انزلی. چاپ ششم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۱۱. _____ ۱۳۹۵. آموزش حکمت اشراق. تحقیق علی امینی‌نژاد. قم و تهران: سمت و پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. چاپ اول.
۱۱۲. _____ ۱۳۹۶. تأملاتی در فلسفه فلسفه اسلامی؛ دفتر اول: مباحث معرفت‌شناسی و روش‌شناختی. قم: کتاب فردا. چاپ سوم.
۱۱۳. یزدی، ملاعبدالله. ۱۴۱۲. حاشیه علی التهذیب المنطق. قم: موسسه النشر الاسلامی. چاپ دوم.