

درآمدی به مبانی اسلامی روش تحقیق

دکتر جمیله علم‌الهدی*

چکیده

مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی اسلامی از یکسو با تفکیک روش‌شناختی علوم طبیعی و علوم اجتماعی سازگار نیست و از سوی دیگر غلبه روش‌شناسی علوم طبیعی بر علوم اجتماعی را نمی‌پذیرد. ولی چون حوزه‌های معرفت یا رشته‌های علوم دارای هدف مشترک، موضوع مشترک، مبدا مشترک هستند و حقیقت یگانه و صاحب‌مراتبی را تشکیل می‌دهند؛ روش‌های تحقیق آنها مشابه هستند. انحصار روش‌شناختی سبب تنگ‌نظری محقق نسبت به پیچیدگی‌های واقعیت و جنبه‌ها یا لایه‌های مختلف آن می‌شود. رویکرد وحدت‌گرایی تشکیکی در معرفت‌شناسی مبنای رویکرد ترکیبی در روش‌شناسی است و طیف گسترده‌ای از ترکیب‌های متناسب و سازگار روش‌شناسی را پدید می‌آورد که به فراخور موقعیتها و مسایل هر حوزه بکار گرفته می‌شود. علاوه بر طرد انحصارگرایی روش‌شناختی، توجه به رویکرد مبنای‌گرایی، بهره‌مندی از دانش معیار، ملاحظه ویژگی‌های محقق در اعتبار تحقیق، توجه به سطح سوم واقعیت، تعمیم روش‌شناسی تفهیمی از علوم اجتماعی به علوم طبیعی از دیگر اصول روش‌شناسی است که از مبانی اسلامی حاصل می‌گردد. کلیدواژه‌ها: روش تحقیق، مبانی اسلامی روش تحقیق، معرفت‌شناسی، فیزیک و متافیزیک

*. استادیار دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. Galamolhoda@sbu.ac.ir

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۸۶/۲/۹ تاریخ آغاز بررسی مقاله: ۱۳۸۶/۲/۱۲ تاریخ تصویب مقاله: ۱۳۸۶/۷/۲۵

ضرورت بررسی مبانی اسلامی روش تحقیق

هرگونه اصلاحات اساسی در نظام آموزشی به بازنگری زیرساختهای آن نظام آموزشی وابسته می باشد. راهبردهای نوآوری آموزشی در صورتی که فارغ از بازنگری در زیرساختهای نظری باشد تنها تغییرات محدودی را می تواند پدید آورد. بطور کلی دیدگاههای فلسفی تنها زمانی می توانند بطور مؤثر در زندگی اجتماعی حضور یابند که همچون مبانی علوم واقع شوند. بطور مشخص فلسفه و اعتقادات دینی در صورتی که به منزله مبانی برای علوم به ویژه علوم اجتماعی تلقی شوند و در اهداف، فرضیه ها و روش تحقیق آنها بازتابند، می توانند در هدایت نگرشها و شیوه های زندگی مردم نقش ایفا کنند.

در پی مباحثات دراز دامنه در فلسفه علم امروزه اجماعی کلی وجود دارد که تصور علم فارغ از مبناهای فلسفی، فرضی بعید یا محال است. (چالمرز، ۱۳۸۰) بنابراین این علوم تربیتی نیز که نظامهای آموزشی جدید را همچون محصول جامعه «جدید»^۱ یعنی جامعه اروپای غربی پس از قرن هفده، برنامه ریزی و اداره می کنند خود بر مبانی خاصی استوارند. این مبانی با تسامح زیر عنوان فلسفه های «جدید» قرار می گیرند (برنز، ۲۰۰۱). به واقع فلسفه های جدید از طریق علوم تربیتی و نقشی که در برنامه ریزی و تعیین اهداف، اصول و شیوه های آموزشی، تعیین ماموریتهای مدرسه و شیوه های انجام این ماموریتها ایفا می کنند، حضور و تداوم می یابند.

بدین ترتیب فلسفه و اعتقادات اسلامی نیز تنها در صورتی که برای علوم تربیتی همچون مبنا تلقی شوند و برای تعریف موضوعات، تعیین اهداف، قلمرو و نوع مسایل و روشهای تحقیق آنها دلالتی داشته باشند، می توانند بطور مؤثر برای تعلیم و تربیت نقش هدایتگر داشته باشند و در غیر این صورت تاثیرات تربیتی آنها پراکنده و جانبی خواهد بود.

امکان دستیابی به دانش و راههای دستیابی به آن از جمله پیچیده ترین موضوعات معرفت شناختی است که در تعلیم و تربیت همچون دیگر حوزه های اجتماعی تاثیر بسزایی دارد. جمع بندی در باره امکان و روش دستیابی به دانش به ویژه از جهت تعیین زیرساخت نظری برای تبیین اهداف و تعیین معیارهای اولویت بندی علوم و روشهای تفکر برای نظامهای تربیتی حائز اهمیت می باشد. هرگونه تصمیم گیری در باره اینکه چه بیاموزیم و چرا بیاموزیم و چگونه بیاموزیم به رای نهایی ما در باره امکان و چگونگی تکوین دانش موکول می باشد. نظامهای آموزشی به منزله

۱ - جدید ترجمه کلمه modern است و به فرهنگ، فلسفه، علوم و تمدنی اشاره دارد که پس از سده های میانه در اروپای غربی پدید آمده و تاکنون ادامه دارد.

بنگاههای تولید و توزیع دانش و همچنین به عنوان پرورشگاه سازندگان علم قبل از هرچیز ناگزیرند جمع بندی آشکاری در باره امکان دستیابی به دانش و راههای دستیابی، روشهای انتقال و منابع تامین دانش حاصل نمایند.

امکان معرفت، مرزبندی علم از غیر علم، شیوه های دسترسی به معرفت، دسته بندی علوم، تعیین رشته های علمی از مهمترین مبانی معرفت شناختی تعلیم و تربیت هستند که نه تنها در شناسایی اهداف تربیتی، تشخیص اولویتهای آموزشی، تنظیم محتوای آموزشی و فرصتهای یادگیری، شناخت روشهای آموزشی و غیره از جایگاه بسیار مهمی برخوردار می باشد، بلکه به ویژه برای شناسایی و اولویت بندی روشهای پژوهش تربیتی ضرورت دارند. بدین ترتیب بررسی مبانی معرفت شناسی و وجود شناسی اسلامی از طریق تاثیر گذاری بر برنامه های پژوهشی علوم تربیتی و همچنین بطور مستقیم برای اصلاحات پیش برنده نظام آموزشی کمک کننده است و می تواند به ایجاد زمینه ای مناسب برای توسعه مستمر نوآوریهای آموزشی تبدیل گردد.

رویکردهای معرفت شناختی مؤثر بر روش تحقیق

شرح تاریخچه آن دسته از بحثهای معرفت شناختی که بر شکل گیری روشهای تحقیق تاثیر داشته اند خارج از مجال این مقاله است ولی توضیح این نکته لازم است که همواره توجه به اعتبار دریافتهای دانشی و تلاش برای کاستن از انحرافات و تحریفات مربوط به آن، دغدغه متفکران و فیلسوفان بوده است. عوامل محدود کننده معرفت نظیر ضعف حواس و ناکارآمدی ابزار تحقیق، همچنین تاثیر تجربه ها، سلیقه ها و علاقه های محقق در شکل گیری تحقیق و نفوذ شرایط اجتماعی تحقیق در نتایج آن، سبب شده که معمولا با گزارشهای علمی برخوردی تردید آمیز صورت می گیرد. عموم متفکران، فیلسوفان و دانشمندان خواستار برون رفت از عوامل تحریف کننده، شرایط محدود کننده و اقتضائات اجتماعی تولید معرفت از طریق مناسب سازی روشهای تحقیق بوده اند و هریک به سهم خود برای تبیین شیوه های پژوهشی که ما را به دریافتهای معتبرتری رهنمون گردد، تلاش نموده اند.

اگرچه در معرفت شناسی های کهن نیز اعتراف ضمنی به تاثیر تجربه های پیشین و شرایط اجتماعی در تکوین ماهیت دانش سابقه داشته است و شواهد آن در آثار افلاطون، ارسطو و دیگر متفکران باستان ملاحظه می شود (برگر و لوکمان، ۱۳۷۵) ولی توجه به عوامل تاثیر گذار بر دانش پدیده ای نسبتا جدید است. امروزه تقریبا همه اندیشمندان اتفاق نظر دارند که اوضاع و احوال اجتماعی از طریق شکل دادن به عالم و معلوم، معرفت را تعیین می بخشد (گروویچ، ۱۳۴۹) از این

رو ضرورت اعتبار یابی و فراروی از عناصر اجتماعی و شخصی مؤثر بر راههای دستیابی به علم بطور جدی پی گیری می شود و بحثهای گسترده در زمینه روش تحقیق را دامن می زند.

احتمالاً بتهای چهارگانه بیکن^۱ در زمره اولین واکنشهای دقیق به اعتبار دریافتهای علمی و تبلور بازشناسی تاثیر ویژگیهای شخصی و شرایط اجتماعی در تکوین علم می باشد^۲ توجه و تاکید دانشمندان بر مداخله عوامل شخصی و اجتماعی بر شکل گیری معرفت و امکان و ضرورت اتخاذ شیوه هایی که این مداخلات را کاهش دهد، سبب پیدایش روش شناسی های گوناگون گردید. البته نقش فلسفه استعلایی کانت در این زمینه اساسی است و مباحثات تاثیر گذار معرفت شناسی رادر فلسفه های مابعد کانتی رواج دارد. (ژان وال، ۱۳۷۵) از آن پس روش شناسی که هم در باره روشهای علوم و هم در باره جایگاه و اعتبار علم بحث می کند و مدلهایی برای تبیین معتبر واقعیت عرضه می نماید خود از موضوعات مهم فلسفه گردید (دانیل لیتل، ۱۳۷۳) از این رو فلسفه پوزیتویسم منطقی بر روش شناسی معطوف به اثبات تجربی تاکید نمود ولی فلسفه خرد گرایی انتقادی با تفکیک میان مقام داوری و گرد آوری نقش تجربه را در مقام داوری به رسمیت شناخت ولی اصالت تجربه در مقام گرد آوری را براساس تقدم معنا بر مشاهده به نقد کشید. فلسفه های زبانی و هرمنوتیک با نقد روش شناسی پوزیتویسم بر فهم به جای تبیین تاکید نمودند.

در هر صورت هر یک از دیدگاههای فلسفی متضمن دلالتهایی روش شناختی است و بنابر این روش شناسی همواره بر نظریه ای در باب معرفت تکیه می زند. ولی نظریه های معرفت شناختی بطور اساسی شامل تفسیری از عقل هستند. بطور کلی دو تفسیر وجود شناختی و غایت شناختی در باره عقل تا کنون مطرح شده است. از این رو در نظریه های معرفت نیز دو رویکرد وجود شناختی یا غایت شناختی^۳ وجود دارد. (توکل، ۱۹۸۷) در تفسیر وجود شناختی عقل امری متعالی، فعال، ضروری، ابدی، مستقل از اشیاء مادی و منحصر به انسان تلقی می شود که معرفت حقیقی را ممکن می سازد. عقل نه تنها از دسترس امور مادی به دور است و توسط آنها تعیین

1 - The Idols Of The Tribe, Den, Market-Place, Theater

۲ - به اعتقاد بیکن چهار نوع آگاهی دروغین یا بت که مانع اساسی ما در راه دستیابی به معرفت راستین می باشند عبارتند از بت قبیله، بت غار، بت بازار و بت نمایش. منظور از بت قبیله، اعتماد به ادراک خود وبی توجهی به ناتوانیهای ادراکی، خطاهای حواس و عقل، دخالتهای اراده و عاطفه و پیش داوریهاست. منظور از بت غار، ساختار ویژه بدنی/ذهنی فرد و عادات و حالات گوناگون اوست که همچون غار افلاطونی مانع از درک حقایق می شود. منظور از بت بازار، ابهامات، بدفهمی ها، مغالطه های رایج و آموزه های غلط اجتماعی است و منظور از بت نمایش، دنیاها ی خیالی هستند که توسط جهان بینی ها و فلسفه ها و ادیان پرداخته می شوند.

3- Ontological - teleological

نمی‌گردد بلکه بر آنها تفوق دارد. این تفسیر از یونان باستان و فلسفه افلاطون و ارسطو آغاز می‌شود و در فلسفه های هندی، اسلامی، مسیحی، عقل‌گرایی، واقع‌گرایی ادامه می‌یابد (علیزاده، ۱۳۸۳) در تفسیر دوم از عقل که در اندیشه های سوفسطائیان، پوزیتویست‌ها، مارکسیست‌ها، تحول‌گرایان، پراگماتیست‌ها، رفتار‌گرایان و فلسفه های زبانی - به رغم تفاوت‌های بارزشان - جریان دارد، برتری و استقلال عقل نسبت به امور مادی پذیرفته نمی‌شود. عقل در جریان کنش‌های متقابل اجتماعی و فرآیندهای روزمره زندگی به ویژه رفتارهای زبانی و از طریق ادراکات حسی و ذیل فرآیندهای زیست‌شناختی و سائق‌های روانشناختی به تدریج پدید می‌آید و رشد می‌کند. آدمی بر حسب استعداد نماد‌سازی و بهره‌گیری از زبان، همچنین توانایی ابزار‌سازی و بخاطر برخورداری از سیستم پیچیده مغز امکان دستیابی به معرفت را داراست. معرفت عبارت از شبکه‌ای پیچیده از نمادهاست که واکنش دقیق و حساب شده نسبت به محیط طبیعی و اجتماعی را برای آدمی فراهم می‌سازد. در این تفسیر عقل نه تنها از نهادهای اجتماعی و فرآیندهای زندگی روزمره و ابزارهای مادی متأثر است بلکه صرفاً در تعامل با آنهاست که شکل می‌گیرد (توکل، ۱۳۷۰)

در ذیل هر یک از این دو تفسیر وجود شناختی و غایت شناختی در باره عقل، نظریه های متنوعی در زمینه تعریف دانش، شیوه های دستیابی به دانش و ملاک‌های اعتباردانش پدید آمده است. ولی نقطه مشترک همه متفکران شرایط تعیین بخش دانش است و هدف آنها شناسایی شیوه‌های دستیابی به دانش معتبر می‌باشد. از این رو اندیشمندان مختلف وضعیت آرمانی دستیابی به معرفت حقیقی، همچنین شرایط تکوین دانش و راه‌های تحقیق را ترسیم و توصیه‌هایی برای اعتبار‌یابی دست‌آوردهای معرفتی ارائه می‌دهند.

پرسش از روش‌های معتبر دستیابی به دانش گرچه آشکارا ما را متوجه پرسش از صدق گزاره‌های دانشی می‌سازد ولی به پرسش از تعیین دانش نیز پیوند دارد. زیراتلقی رایج از علم در هر جامعه‌ای بر مفهوم دانش و شیوه های دستیابی به آن تأثیر می‌گذارد. از این رو بحث در باره روش‌های تحقیق نه تنها به بحث در باره صدق گزاره های دانشی بلکه همچنین به شیوه های توجیه و اعتبار بخشی به دانش نیز موكول است. بسیاری از گزاره های صادق هستند که مردم آنها را علم تلقی نمی‌کنند از این رو تحقق علم مرهون توجیهات مربوط به علم بودن و صادق بودن گزاره های اثبات شده است.

نظریه های مشهور در زمینه صدق و توجیه باورها عبارتند از متن گرایی، سازگاری گروهی، کارکرد گرایی و مبناگرایی^۱ که در نظریه متن گرایی، توجیه به موضوع و متن وابسته است و ارائه استدلال در چارچوب متن و موضوع معنا دارد. در نظریه سازگاری گروهی کل باورهای ما شبکه پیچیده ای را تشکیل می دهد که با یکدیگر رابطه توجیهی دارند. در این شبکه هر گزاره ای در سایه مجموعه باورهای ما توجیه می شود و خود در توجیه باورهای دیگر تاثیر دارد و نیازی به باور بدیهی نیست. در مبنا گرایی جریان توجیه معرفت به گزاره های مبنایی یا پایه منتهی می شود که مبدا استنتاج گزاره های معرفتی است.

بررسی نگرش اسلامی در باره دانش

مباحث معرفت شناختی در فلسفه اسلامی به گونه ای است که برخی آن را در ذیل رویکرد وجود شناختی قرار داده و به خصوص در مبحث صدق، اندیشه اسلامی در زمره معرفت شناسیهای مبتنی بر مبنا گرایی تلقی شده است (علیزاده، اژدری زاده و کافی، ۱۳۸۳) ولی به نظر می رسد به رغم تلائم دیدگاه اسلامی با نظریه مبنا گرایی، شواهدی از تشابه منظر اسلامی با دیگر نظریه ها و رویکردها نیز وجود دارد. در آیات قرآن شواهد بسیاری از توجه به فواید، کارکردها، نتایج و ملازمات عملی همچنین تاکید بر سازگاری باشبکه معرفت پیشین به عنوان ملاکهای عقلانیت ملاحظه می شود. تبیین رویکرد اسلامی در باره دانش در گرو مشاهده این مسئله از دو زاویه وجود شناسی و معرفت شناسی می باشد و چنین بررسی البته حاوی چند نکته بسیار مهم است که عبارتند از:

۳،۱ قلمرو دانش در دیدگاه اسلامی مفهوم علم ذیل مفهوم هستی و مقدم بر مفهوم انسان است^۲ و قلمرویی بسیار وسیعتر از آگاهی های انسانی دارد. در حالی که در فلسفه های جدید موضوع معرفت نسبت به موضوع انسان تاخیر دارد. فیلسوفان «جدید» نظیر دکارت و کانت مفهوم علم را پس از مفهوم انسان یا مفهوم «من» مطرح می کنند. تاخیر مفهوم «اندیشه» نسبت به مفهوم «من» در تعبیر مشهور «من می اندیشم» همراه با نسبت مطلق اندیشه به من، بیانگر ساختار فلسفه جدید از حیث تقدم انسان شناسی به معرفت شناسی است. در صورتی که مفهوم علم ذیل مفهوم انسان یا متعلق به مفهوم انسان باشد اولاً علم منحصر به انسان می شود و ثانیاً علم همواره با دغدغه صدق و اعتبار مواجه می گردد. علم همچون یک فعل انسانی و معطوف به خارج از او،

1 - Contextualism. Coherentism. Foundationalism

۲ - «الرحمن علم القرآن خلق الانسان علمه البيان» (رحمن/۱-۳)

همواره در مظان اتهام به دروغین بودن است. از این روتدارکات مربوط به روشهای تحقیق و ابزار اعتبار یابی و اعتبار بخشی برای علم پس از تلقی ثنوی گرایانه در باره «انسان همچون فاعل شناسا و جهان همچون موضوع شناسایی» شکل خاصی به خود می گیرد.

در دیدگاه اسلامی علم ویژه انسان نیست بلکه موجودات دیگر نیز از آن برخوردارند. تسبیح عالمانه و خود آگاه موجودات برای خداوند، انحصار علم به انسان را نفی می کند.^۱ عموم مشاهیر عرفان از مشاهدات و کشفیاتی در این زمینه گزارش داده اند^۲ در فلسفه اسلامی نیز زمینه هایی وجود دارد که با انحصار علم به آدمی ناسازگار است. برای مثال اصل مساوقت^۳ علم با وجود در حکمت متعالیه متضمن این معناست که سراسر هستی محل ظهور علم می باشد و تمام آنچه مصداق «هست» واقع می شود، مصداق عالم نیز می باشد. بنابراین چون هستهای دیگری غیر از انسان در عالم وجود دارد پس عالمان دیگری نیز بجز انسان وجود دارد. انسان تنها یک نوع از هسته است که البته به لحاظ برخورداری از هستی عالم نیز می باشد.

۳،۲ اعتبار ذاتی دانش: علم به خودی خود معتبر است یعنی نه تنها علم خاص آدمی نیست بلکه دغدغه صدق نیز ذاتی علم نمی باشد. زیرا علم که مساوق وجود در نزد صدرالمتالهین و همتای نور در نزد سهروردی است همچون وجود به خودی خود ظاهر است مگر مشوب به جهل گردد. (جوادی آملی، ۱۳۸۰) به عبارت دیگر تنها در باره علم انسان بنابر شرایطی و با ملاحظه جهاتی می توان از اعتبار یا صدق و کذب سخن گفت ولی در باره علم به خودی خود نمی توان از تردید و یا اعتبار بحث نمود. بنابر تبیین صدرایی علم مساوق وجود و احکام وجود بر آن جاری است. از آنجا که وجود ظاهر ترین چیزها و ظاهر کننده غیر می باشد (دینانی، ۱۳۷۸) پس در معنای علم نیز جایی برای شک نیست و آنچه در معرض تردید و شک است دریافتهای انسانی است که ممکن است علم نباشد. به عبارت دیگر پرسش از اعتبار علم در واقع به این پرسش باز می گردد که آیا آنچه را علم نامیده ایم واقعا علم است یا جهل؟ پس علم فی حد ذاته (به خودی خود) معتبر است و موضوع تردید واقع نمی شود بلکه این دریافتهای ماست که در صادق بودن و در علم بودن موضوع شک است. به عبارت دیگر علم بودن در یافتهای ما از حیث تعیین اجتماعی و همچنین از حیث حکایت از واقعیت مورد تردید است.

۱ - سیح لله مافی السموات و مافی الارض (۱/ حشر) وان من شیء الا یسیح بحمده و لکن لاتفقهون تسبیحهم (۴۴/اسراء)

۲ - نطق آب و نطق خاک و نطق گل هست محسوس حواس اهل دل ، ما سمیعیم و بصیریم و خوشیم با شما نامحرمان ما خامشیم

۳ - مساوقت یعنی دو چیز که در مفهوم و معنا متفاوتند ولی در خارج متحد و یگانه می باشند.

۳,۳ مفهوم دانش اگرچه در معرفت شناسی اسلامی، علم به حضور شیء نزد شیء تعریف می شود ولی این مفهوم عام و کلی علم است که به انسان منحصر نمی گردد و برمتافیزیکی تکیه دارد که دانستن را برای تمام هستها به یک معنا اثبات می کند. ولی درمفهوم اصطلاحی علم که ویژه انسان تلقی می شود، تعریف پذیرفته برای دانش همان «باور صادق موجه»^۱ است. تعبیر باور صادق موجه در مقایسه با تعریف فلسفه اسلامی از علم به عنوان حضور شیء نزد شیء نشان دهنده مضمونی از علم است که نه تنها به انسان منحصر است بلکه حیثیت التفاتی دارد و حاصل فعالیت اجتماعی است.

علم به عنوان باور صادق موجه بر سه اصل استوار است ۱- دانش از نوع شک، ظن و وهم نیست بلکه یقینی است.^۲ ۲- دانش باوری است که مابه ازای خارجی دارد. ۳- دانش باورصادقی است که بر دلیل مشخصی تکیه دارد.^۳ بنابراین برای دستیابی به علم یا باور صادق موجه، بردو نوع شک یعنی شک نسبت به صدق باور^۴ و شک نسبت به موجه بودن آن^۵ باید غلبه نمود. شک اول به حکایت گزاره از واقعیت عینی تعلق می گیرد ولی شک دوم به دلایل ما برای باورهایمان مربوط می شود. فائق آمدن بر این دو نوع شک مستلزم تعقل و جستجوی دلیل است^۶ پس علم حاصل تعقل است.

درمفهوم شناسی قرآنی کاربرد مفهوم های ناظر به ادراک مبین این است که عقل به منزله یک چیز یا یک موجود در قرآن مطرح نشده بلکه همواره به عنوان یک فعل یا فعالیت مورد توجه قرار گرفته است. تعبیرات قرآنی که به تعقل مربوطند آن را همچون یک فعالیت انسانی مورد اشاره قرار داده اند. درقرآن گرچه از گوش و چشم و قلب و روح و نفس همچنین بدن و اندامها به عنوان

1 - Justified True Belief

۲ - در حالت شک تردید نسبت به فرضیه صفر و فرضیه مخالف مساوی است و در حالت ظن احتمال فرضیه صفر بیش از فرضیه مخالف است و درحالت وهم احتمال فرضیه صفر کمتر از فرضیه مخالف است و درحالت باور نسبت به فرضیه صفر یقین کامل وجود دارد و تمام فرضیات خلاف بطور یقینی باطلند.

۳ - باوری که توسط عالم خارج حمایت نشود صادق نیست باوری که اتفاقا صادق باشد نظیر پیشگوییهای اتفاقا صادق، هرگز دانش نمی باشند. (آیر، ۱۹۵۶)

4- Knowledge Skepticism

5 - Justification Skepticism

۶ - جستجوی دلیل یا استدلال شامل تشکیل یک زنجیره معرفتی است که این زنجیره یا نامحدود است و اثبات هر گزاره در گرو اثبات بی نهایت گزاره مقدماتی است (تسلسل معرفت شناختی) یا محدود ولی دوری است که اثبات هر گزاره شامل اثبات گزاره های بعدی است (دور معرفت شناختی) یا محدود ولی متکی به یک امر غیر علمی است و یا زنجیره معرفتی محدود و بر یک گزاره بدیهی تکیه دارد. سه حالت اول برای رفع شک کمکی نمی کنند و تنها حالت چهارم است که می تواند شک را مرتفع سازد

چیزها یا بخشهایی از یک چیز یاد می شود ولی از عقل به عنوان بخشی از وجود آدمی یا موجودی مستقل سخن به میان نمی آید.

نظریه پردازیهای متنوع در مورد عقل که برخی به تقابل عقل با قلب معطوف است و برخی به توجیه رابطه عقل با روح یا با بدن می پردازد و برخی دیگر درباره تجرد آن بحث می کنند، احتمالاً حاصل فروکاستن تعقل به عقل است. زیرا تعقل نه موازی قلب است و نه در تقابل با آن می باشد و همچنین تعقل نه جزئی از روح است و نه بخشی از جسم می باشد. تعقل فعالیت است پس محل ظهور و بروز چیزی نیست و محتوای چیزی واقع نمی شود.

تعقل یک فعالیت بسیار مهم و اساسی آدمی است که شرط انسانیت اومی باشد و مرتبه او را در میان سایر مراتب وجود، معین نموده، صورت بندی حقیقت او را برعهده دارد. تمام آنچه به آدمی مربوط است شامل علوم، عواطف، اعمال، ایمان و غیره در گرو تعقل است. تعقل فعالیت نفس انسانی است که در جریان تمامی دریافتهای حاصل از گوش و چشم و قلب رخ می دهد^۱ تعقل فعالیت است که خود شامل سلسله مراتبی از فعالیتهای ادراکی و حتی تحریکی است و تمام فعالیتهای شنیدن، دیدن، مشاهدات قلبی، همچنین تولید مفاهیم و گزاره ها، استنتاجها، ارزیابیها و تعمیم ها، اصلاحات و بازنگری های مکرر و بالاخره یقین (ایمان) و عمل را در بر می گیرد. تعقل در برابر ادراکات حسی و مشاهدات قلبی نیست همچنین در برابر ایمان نیست بلکه تعقل شامل ادراکات حسی، مشاهدات قلبی، تدوین مفاهیم، گزاره ها و براهین، همچنین یقین علمی و عمل می باشد.

۳.۴. تکوین دانش بنابر مبانی اسلامی، علم حاصل انعکاس عالم خارج در ذهن نیست و صرف تجرید تصاویر ذهنی و انتزاع مفاهیم کلی موجب پیدایش علم نمی گردد. بلکه علم حاصل حرکت جوهری نفس انسانی است که ذیل مداخلات مراتب برین هستی یعنی عالم عقول یا عقل فعال رخ می دهد (یحیی کبیر، ۱۳۸۴)

در تبیین صدرایی، نفس شناسنده منفعل عالم نیست و ثبات و رکود ندارد. نفس صرفاً به دریافت تصاویر و تجرید آنها از ویژگیهای شخصی و جزئی جهت انتزاع مفاهیم کلی نمی پردازد. اساساً صورت اشیاء خارجی که متحد با ماده آنهاست امکان ندارد به ذهن منتقل شود. به واقع در جریان ادراک، نفس ذیل دخالت مراتب عالی تر وجود (عقول) به حرکت در می آید و در مواجهه با جهان خارج - اگر شرایط مکانی و زمانی (محاذات و وضع و غیره) مناسب باشد و بدن یا

۱. «قل هو الذی انشاکم و جعل لکم السمع و الابصار و الافئده» (۲۳/تبارک).

راههای دریافت حسی سالم باشند- تصویری مشابه با شیء خارجی را در خود پدید می آورد. به تدریج نفس که وجودات ذهنی اشیاء خارجی را می آفریند، می تواند عالمی مشابه با جهان خارجی و حاکی از آن در خود بسازد. (مصباح یزدی، بی تا) پس نفس عکاس جهان یا محل حلول صورتهای اشیاء و بایگانی تصاویر آنها نیست بلکه نفس نقاش جهان است که در ذیل تجلی مراتب عالی وجود نقشهایی از موجودات خارجی را در خود پدید آورده و در ضمن این ابداعات پی در پی خودش نیز تغییر می کند. در این مرتبه چون دانش چیزی بجز حکایت صورتهای مخلوق نفس از چیزهای موجود در خارج نیست، اعتبار دانش به نسبتی بستگی دارد که میان نقش ترسیم شده توسط نفس با شیء خارجی برقرار می شود.

البته توانایی نفس برای نقاشی و خلق صورتهای ذهنی تکامل یابنده است به تدریج ذیل دخالت مراتب برین، نفس از استعداد ترسیم نقشا و صورتهای ذهنی در غیبت چیزها و بدون شرط محاذات و وضع برخوردار می شود. همچنین نفس به تدریج می تواند صورتهایی را که ترسیم کرده حفظ و بازیافت نماید و حتی توانایی ترکیب یا تجزیه صورتها و بالاخره ایجاد صورتهای بدیع را کسب می کند. حتی نفس این توانایی را بدست می آورد که صورتهایی بی سابقه در عالم خارج پدید آورد. این مرتبه از ادراک خیال نام دارد که حرکت نفس به آن نیز محدود نمی شود و ادامه می یابد. پس از اینکه نفس در مرتبه ادراک حسی به خلق وجودات ذهنی فاقد ماده پرداخت و در ترکیب و تجزیه آنها و حتی خلق وجودات خیالی^۱ موفق گردید، باز در ذیل عنایت مراتب عالی، به استعداد تولید مفاهیم کلی دست می یابد و می تواند با تجرید صورتها از تشخصها و ویژگیهایشان مفاهیم کلی را پدید آورد.

این مفاهیم که به رغم کلیت ناظر به اشیاء حس شدند هستند، معقولات اولیه نامیده می شوند ولی نفس به تدریج از توانایی ادراک معقولاتی برخوردار می گردد که بکلی منقطع از صورتهای محسوس می باشند نظیر عدالت، محبت، عداوت و غیره. از این پس نفس توانایی ایجاد مفاهیم اولیه، مفاهیم ثانی فلسفی، مفاهیم ثانی منطقی و همچنین اعتباریات بالمعنی الاخص که مشتمل بر مفاهیم مدنی نظیر حق، ریاست، مالکیت و غیره است را کسب می کند. (طباطبایی / مطهری، ۱۳۷۲)

۱ - وجودات خیالی وجوداتی هستند که از ماده و شرایط مکانی و زمانی مجردند و در مرتبه خیال اعم از خیال متصل و یا خیال منفصل حضور دارند برای اطلاع بیشتر رجوع کنید به (ابراهیمی دینانی، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، تهران، حکمت، ۱۳۶۶)

۳.۵. مراتب دانش بنا بر تبیین صدرایی علم مساوق وجود است و همچون وجود حقیقتی تشکیکی دارد. یعنی اختلاف مراتب وجود سبب اختلاف مراتب عالم و علم می شود در این صورت هر فرد انسان به عنوان مرتبه ای از وجود می تواند به مرتبه ای از علم دست یابد که اعتبار دانش او از حیث «مطابقت با واقع» به درجه وجودیش وابسته است. درجه وجودی یا مرتبه هستی شناختی هر فرد عبارت از میزان نزدیکی او به ذات هستی یا واجب الوجود است. پس اعتبار دانش هرکسی تابع میزان نزدیکی آن به ذات هستی یا واجب الوجود است. همچنین یعنی علم به معنای گزارشی از واقعیت، مراتب گوناگونی دارد و «مطابقت آن با واقع» نیز درجات مختلفی دارد. تمایز این درجات تمایزی تشکیکی است که ناظر به میزان شدت و ضعف می باشد.^۱

به عبارت دیگر وجود ویژه هر کس پرتوی از ذات وجود است و بر حسب دوری و نزدیکی به ذات وجود متعین می گردد؛ پس هر آنچه موجب تقرب به ذات هستی یا واجب الوجود است، هم مرتبه وجودی ما را رقم می زند و هم می تواند در کسب دانش معتبر به ما کمک کند. از آنجا که ذات وجود مساوق علم سرمدی است اگر وجود ما پرتوی است از ذات وجود که مساوق با علم سرمدی است پس علم ما نیز می تواند بازتابشی از علم سرمدی در آینه وجود مان تلقی شود^۲ شائبه هیچ نوع خطایی در تابش نور علم سرمدی از ذات واقعیت ممکن نیست پس علم ما که باز تابش علم سرمدی است بنا بر میزان پالایشی که از غیر علم یافته، می تواند واقعیت را گزارش دهد. یعنی در علوم پرداخته شده توسط ما صدق گزاره ها یا مطابقت آنها با واقعیت در گرو واقع نمایی آینه وجود ماست. از این رو در احادیث علم به ایمان مشروط می شود^۳

دانش به عنوان گزارش مطابق با واقع یا در تعبیر قرآنی «حق» از سوی حق نازل می گردد و توسط آینه ها یا مراتب گوناگون آدمیان دریافت و بازتابیده می شود^۴ مردمان بسته به مرتبه هستی خویش مرتبه هایی از دانش حق را در یافت می کنند و بسته به میزان پالایش خویش از شوائب نیستی و جهالت و بدفهمی، مراتبی از دانش حق را چنانکه حق است در می یابند. بدین

۱- تمایز چیزها یا به تمام ذات آنها مربوط است یا به بخشی از ذات آنها و یا به عوارض خارج از ذات آنها مربوط است ولی برخی چیزها نظیر مقدار، نور، هستی و علم تمایزشان به شدت و ضعفشان مربوط می گردد این نوع تمایز را که از ابداعات سهروردی محسوب می گردد تمایز تشکیکی می نامند.

۲- «یعلم ما بین ایدیهم و ما خلفهم ولا یحیطون بشیء من علمه الا بما شاء وسع کرسیه السموات والارض»

۳- «العلم نور یقذفه الله فی قلب مؤمن» (اصول کافی، کتاب العلم)

۴- «انزل من السماء ماء فسال اودیة بقدرها» (رعد/۱۷)

ترتیب اگرچه دانش آدمی بازتابش علم سرمدی و حق است^۱ ولی معتبرترین دانش توسط برترین مرتبه هستی یا آن که از شدیدترین درجه وجودی برخوردار می باشد در یافت می شود.^۲

۳.۶. وحدت دانش با دانشمند در آغاز زندگی نفس هر شخصی صورت جسم و منشا تمام فعل و انفعالات شیمیایی، تحریک و تحرکات فیزیکی، همچنین حس و احساس های بدنی اوست. ولی این نفس به تدریج با خلق صورتهای ذهنی از چیزهای مادی خارجی و حفظ، ترکیب، بازیافت و تجرید آنها و درنهایت تولید مفاهیم کلی، به مرتبه عقلانیت راه یافته و موجودی عقلانی می گردد که دارای صورت عقلانی و توانایی تعقل است.

فیلسوفان مسلمان معتقدند نفس ما در ضمن ادراک های متنوع خود دچار تغییرات تدریجی می شود زیرا نفس ما که ادراک کننده صورتهای و معناهاست مشتمل بر صور و معانی نیز هست. به اعتقاد آنها تغییرات تدریجی نفس از مرتبه ادراک حسی به سوی «عقل بالفعل» در سایه اتحاد با «عقل فعال» رخ می دهد. نفس تحت تدبیر عقل فعال که علت غایی این تغییرات است، به تدریج از حالت قوه عقلانی به سوی فعلیت عقلانی حرکت می کند و صورت عقلانی آن تشدید می گردد و در نتیجه می تواند به ادراک تمام معقولات دست یابد «موجودی کامل، بالفعل و فعال و مدیر و مدبر در نفوس و مقدس از شوب نقص و قصور به نام عقل فعال او را از حد قوه به سرحد فعلیت سوق می دهد» (مصباح بی تا)

نفس به کمک اتحاد با عقل فعال و به میزان اتحاد و اتصالش، معقولات را ادراک می کند و همچنان صورت عقلی او تشدید می گردد تا درنهایت فعلیت محض شود. در مرتبه فعلیت محض، نفس مشتمل بر تمام موجودات عالم می شود. زیرا همواره نفس در تمام مراحل ادراک حسی و خیالی و عقلی و حتی بخاطر سپاری و یادآوری، با صورتهای ذهنی متحد است. از این رو ملاصدرا می گوید «نفس در مقام حس به صورت محسوس که در ذات خویش خلق و انشاء کرده متحد می گردد و محسوس یکی است و در مقام عقل به صورت عقلیه ای که از سنخ ذات و جوهر اصلی اوست متحد می گردد و عقل و عاقل و معقول هر سه یکی است... نفس انسانی در خور آنست که به درجه و مقامی نایل گردد که جمیع موجودات عالم همگی اجزای ذات وی باشند» (صدر المتالهین، ۱۳۷۵)

۱- «سنریهم ایاتنا فی الأفاق و فی انفسهم» (فصلت/۵۴)

۲- «التریک من آیاتنا الکبری» (طه/۲۳)

۳,۷. چرخه دانش چنانکه قبلاً گفته شد تعقل تنها طریق دستیابی به دانش است که هیچ بدیلی ندارد و نمی توان عقل را در برابر عرفان (شهود) و تجربه (مشاهده) قرارداد. در مفهوم شناسی قرآنی قلب، سمع و بصر نظامهای در یافتی ما هستند که تعقل در آنها جریان دارد. پس در هنگام نظریه پردازی باید مراقب باشیم که هیچیک از آنها را بدیل عقل یا در عرض عقل قرار ندهیم. در واقع تعقل با احساس، تخیل و شهود تقابل یا تعارضی ندارد بلکه در یافتههای شهودی و حسی و خیالی چون به مفهوم و لفظ در آیند و توجیه و تبیین گردند وارد چرخه تعقل می شوند. نمونه اندکی از شواهد قرآنی برای این مطلب به شرح ذیل است:

- تعقل شامل شنیدن و دیدن است یا دیدن و شنیدن در گرو تعقل است از این رو چه بسیارند گوش داران ناشنوا و چشم داران نابینا: «ومنهم من يستمعون اليك افانت تسمع الصم ولو كانوا لا يعقلون ومنهم من ينظر اليك افانت تهدي العمى ولو كانوا لا يبصرون» (۴۲، ۴۳/حج)؛ صم بکم عمی فهم لا يعقلون» (۱۷۱/بقره)

- تعقل شامل مشاهدات قلبی است و قلب هم محل شنیدن وهم واسطه تعقل می باشد: «افلّم یسیروا فی الارض فتکون لهم قلوب یعقلون بها او اذان یسمعون بها فانها لا تعمی الابصار و لکن تعمی القلوب التی فی الصدور» (۴۶/حج)

- تعقل شامل تبیین متن و کشف معنا از آن است و حتی تحریف معنا نیز بعد از تعقل و کشف آن رخ می دهد: «کذلک یبین الله لکم الايات لعلکم تعقلون» (۶۱/نور) و بطور متقابل «یسمعون کلام الله ثم یحرفونه من بعد ما عقلوه و هم یعلمون» (۷۵/بقره)

- تعقل شامل مشاهدات تجربی است: مشاهدات تجربی طبیعی «و تصریف الریاح و السحاب المسخر بین الارض و السماء و الارض لایات لقوم یعقلون» (۱۶۴/بقره) مشاهدات تجربی اجتماعی «فقد لبثت فیکم عمرا من قبله افلا تعقلون» (۱۶/یونس) و من نعمه ننکسه فی الخلق افلا یعقلون (۶۸/یس)

- تعقل زیر بنای ایمان است و نقش تعیین کننده در ایمان و کفر دارد: «ولکن الذین کفروا یفترون علی الله الکذب و اکثرهم لا یعقلون» (۱۰۳/مائده)

- تعقل برای عمل نیز تعیین کننده می باشد: «ان الذین ینادونک من وراء الحجرات اکثرهم لا یعقلون» (۴/حجرات)

بدین ترتیب تجربه حسی، تخیل، کشف و شهود مراحل اساسی تعقل می باشند. دانش در چرخه ای تحصیل می گردد که مشاهده، تصویر سازی، مفهوم سازی، گزاره پردازی، تبیین

موقعیت، مواجهه با مسایل، فرضیه پردازی، آزمون و ارزیابی، پیش بینی و در نهایت تشکیل باورها و یقینهای علمی و هدایت رفتار بر مبنای این باورها را شامل می گردد. چرخه دانش واجد دو حلقه به هم متصل است حلقه اثباتی و حلقه توجیهی دانش به هم وابسته اند و در واقع دو مقام از فرآیند یگانه تعقل می باشند که طریق منحصر به فرد کسب دانش تلقی می شود. در صورتی که دانش مشتمل بر باورهای صادق موجه باشد پس مقدمات تعقل یا حلقه های چرخه دانش عبارتند از اثبات و توجیه

۳،۷،۱ حلقه اثباتی چرخه دانش بدون شک دانش حاصل اثبات صدق گزاره هاست واز

تعقل در مقام اثبات که بر استدلال و برهان استوار می باشد به دست می آید. ولی برهان بنابر منابع تدوین مقدماتش شامل سه نوع می شود: گاه مقدمات برهان از ادراکات حسی و مشاهدات برنامه ریزی شده در شرایط آزمایشی به دست می آید که این نوع استدلال، برهان تجربی است. گاهی مقدمات برهان از مفاهیم اولیه و ثانویه، همچنین گزاره های بدیهی، اصول و مفروضات و گزاره های استنتاج شده تشکیل می گردد و گاهی برهان بر شهود و القائنات قلبی بنا می شود. اگرچه برخی تصور نموده اند ادراکات شهودی خطا ناپذیرند ولی قرآن مصونیت این نوع ادراک را انکار می نماید. زیرا شهود حاصل القائنات ماورایی به قلب است و به منبع القا کننده و ویژگیهای قلب بستگی دارد. از این رو القائنات بردو دسته القائنات شیطانی و القائنات رحمانی^۲ تقسیم می شوند و در صورتی که قلب پاکیزه القائنات رحمانی را که پیوسته بطور مستقیم^۳ یا از طریق ملائکه^۴ در حال فیضان است را دریافت نماید، شهود صحیح رخ می دهد ولی اگر قلب ناپاک القائنات شیطان^۵ را دریافت نماید، شهود خطاست. شناسایی موارد خطا در مشاهدات قلبی بر اساس

۱- مجموعه براهین حوزه عرفان نظری و حکمت اشراقی و یا نظریه کخ در مورد فرمول بنزن که مسبوق به کشف و شهودهای متنوع می باشند نمونه هایی از این نوع برهان را به نمایش می گذارند.

۲- داود قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۳۱۴، (قم، بیدار، ۱۳۶۳)

۳- «یلقى الروح من امره علی من یشاء من عباده» (۱۵/ غافر)، «انا سنلقى علیک قولاً ثقیلاً» (۵/ مزمل)

۴- «فالملقى ذکر عذرا او نذرا» (۵/مرسلات)

۵- در آیات بسیاری از القائنات علم و باورها توسط شیطان یاد شده است که البته حاوی نکاتی است: ۱- القاء شیطان خارج از اقتدار و اراده الهی نیست «لیجعل ما یلقى الشیطان فتنه للذین فی قلوبهم مرض» (۵۳/ حج) ۲- القائنات شیطان در برابر هدایتهای انبیا و اختلال در فعالیت آنهاست «وجعلنا لکل نبی شیاطین الانس و الجن یوحی بعضهم الی بعض زخرف القول غرورا ولوشاء ربک ما فعلوه» (۱۱۱/انعام) «والقی الشیطان فی امنیته» (۵۲/ حج) ۳- این القائنات شامل شبهات دینی، مجادلات و سوء ظنهای اجتماعی است «ولقد صدق علیهم ابلیس ظنه» (۲۰/سبا) ۴- القائنات شیطانی به صورتهای گمانه سازی، تصدیق و وحی ارائه می شود ان السیاطین لیوحون الی او لیأثمهم لیجادلوکم» (۱۲۰/انعام)

گزارشهای رسیده از شهود معصوم ممکن است از این رو خداوند آیات محکمه قرآن را که در واقع گزارشی است مصون از خطا در باره شهودات مصون از خطا و هوای پیامبر^۱ معیار ارزیابی هر نوع شهود و کشف باطنی معرفی می کند^۲ از این رو ضرورت حضور یک منبع معتبر مصون از خطا که واقعیت را چنانکه هست درمی یابد و چنانکه هست گزارش می کند ناشی از خطا پذیری شهودات عرفانی است (جوادی آملی، ۱۳۸۰).

بطور کلی حلقه اثباتی چرخه دانش که متضمن تعقل در مقام اثبات می باشد شامل چهار مرحله است:

۳،۷،۱،۱ **مرحله ترسیم واقعیت** در این مرحله نفس ناطقه به کمک فرآیندهای ادراک حسی، ادراک خیالی و ادراکات شهودی واقعیت را ترسیم می کند. بدون شک امکان خطا در این مرحله وجود دارد. چون ترسیم واقعیت به ابزارها و راههای دریافتی ما، تجربیات پیشین، علایق و در خواستها، همچنین شرایط و اقتضائات محیطی ما (شامل زبان، مکان، زمان، فرهنگ، جامعه و طبیعت) مشروط است. ولی احتمالاً تجربیات مکرر در شرایط متنوع و به ویژه مراحل بعدی تعقل می تواند ما را در شناخت میزان واقع نمایی این ترسیمها کمک رساند.

۳،۷،۲،۱ **مرحله مفهوم پردازی واقعیت** در این مرحله از طریق فرآیندهای انتزاعی یا تجربیدی مفاهیم اولیه (مفاهیم کلی انتزاع یافته از مشاهدات مکرر حسی) و مفاهیم ثانویه شامل: مفاهیم فلسفی، مفاهیم منطقی و مفاهیم مدنی^۳ تشکیل می گردند و میان آنها نسبتهایی بر قرار شده، گزاره ها ساخته می شوند.

۳،۷،۳،۱ **مرحله باور واقعیت:** در این مرحله از طریق تدوین برهان واقعیت شناخته و باور می شود. تدوین برهان به نوبه خود شامل مراحل پیچیده ای است که به اختصار عبارتند از: الف- تنظیم گزاره های پایه یا بدیهیات اولیه، ب- ارائه دسته های متنوعی از گزاره های استنتاجی و ایجاد ارتباط ساختاری میان آنها، ج- تشکیل هرم معرفتی ذیل بدیهیات یا گزاره های پایه، د- تدوین مقدمات، ه- ایجاد اشکال گوناگونی از برهان قیاسی و استقرائی، و- تصدیق یا تکذیب گزاره ها.

۱- «وما یطق عن الهوی ان هو الا وحی یوحی» (نجم) و

۲- «فینسخ الله ما یلقى الشیطان ثم یحکم الله آیاته والله علیم حکیم» (حج/۵۲)

۳ - مفاهیم مدنی تعبیری است که به جای اعتباریات بمعنی الاخص ماتعد الاجتماع در نظریه علامه طباطبایی بکار گرفته شده است این نوع مفاهیم که بخش وسیعی از مفاهیم زندگی اجتماعی را تشکیل می دهند نظیر مفهوم جامعه، دولت، وطن، رئیس جمهور و غیره ذیل هیچ یک از دسته های فوق واقع نمی شوند.

۳،۷،۴،۱. **مرحله عمل به واقعیت** در این مرحله از طریق سامان دهی گزاره های توصیفی در طی چند گام اساسی عمل اتفاق می افتد. گامهایی که ازدانستن تا رفتار وجود دارد عبارتند از: الف- تشکیل گزاره های تجویزی، ب- ارزیابی نتایج، ج- تعیین اهداف، د- شناسایی وسایل، ه- تصمیم گیری، و- تهیه مقدمات عملی و درنهایت اقدام. پس از اقدام دو گام اساسی دیگر نیز برداشته می شوند که عبارتند از قضاوت اخلاقی، تقویت و سامان دهی گرایش عاطفی.

بدون شک عموم مردم این مراحل تعقل را بطور ناخودآگاه پیموده اند و به دلیل تکرار زیاد بازم در بسیاری از موارد این مراحل را به سرعت طی می کنند ولی غفلت از مراحل تعقل نباید ما را وادار کند که تعقل را صرفاً به مرحله تدوین برهان (مرحله سوم) و فقط به حل مسایل حرفه ای دانش یا موارد ابهام آمیز و پیچیده نظری منحصر نماییم.

۳،۷،۲. **حلقه توجیهی چرخه دانش** اگرچه مراحل حلقه اثباتی برای پیدایش و گسترش علم کافی است ولی توجیه علم شرطی اساسی و گریز ناپذیر برای تحقق علم همچون یک برساخته اجتماعی می باشد از این رو صدق بدون توجیه ناتمام است. توجیه گزینش مجموعه ای از گزاره ها به عنوان دانش را برعهده دارد. بدون شک توجیه علم روی دیگر اثبات علم است و در حالی که اثبات ناظر به ظهور علم برای شخص می باشد توجیه ناظر به انتقال علم به دیگران است. تکوین علم در گرو گزینش برخی گزاره ها از میان انبوه گزاره ها و قرار دادن آنها ذیل عنوان علم می باشد.

آنچه اکنون به عنوان روشهای مختلف اثبات دانش مورد بحث است در واقع روشهایی هستند که برای توجیه دانش بکار گرفته می شوند. علم به عنوان «باور صادق موجه» در واقع راههای گوناگونی برای اثبات صدق در پیش روی خود ندارد. نظریه های گوناگون معرفت شناسی همچون نظریه انسجام و نظریه کاربرد هیچکدام خواستار عدم مطابقت گزاره ها با واقعیت نیستند بلکه آنها در جستجوی گزاره هایی مطابق با واقعیت می باشند. از این رو آنها هرگز نباید به عنوان بدیل نظریه مطابقت با واقع، تلقی شوند.

به عبارت دیگر چون همواره صدق باورها ناظر به «مطابقت با واقع» یا «مطابقت با نفس الامر» می باشد، پس رویکردهای مختلف معرفت شناختی صرفاً روشهای مختلفی برای توجیه این مطابقت است.^۱ باورهای صادق به هر طریق که حاصل شده باشند ناگزیر از توجیهند. دست کم

۱ - برای مثال توجیه صدق گزاره الف چند راه در اختیار است: ۱- گزاره الف صادق است چون شواهد عینی برای صادق بودن آن وجود دارد. ۲- گزاره الف صادق است چون بکار بستن این گزاره و نتایج حاصل از آن می تواند

چهار راه برای توجیه گزاره های باور شده وجود دارد که در قرآن نیز بر آنها تاکید شده است. این را هها عبارتند از:

- ۱- توجیه باورها از طریق ارجاع به شواهد عینی^۱
- ۲- توجیه باورها از طریق ارجاع به مراجع صادق و معتبر^۲
- ۳- توجیه باورها از طریق نتایج مفید و کاربردهای عملی آنها^۳
- ۴- توجیه باورها از طریق سازگاری آنها با شبکه معرفتی^۴

این حلقه از چرخه دانش بر نحوه دستیابی به گزارشی از واقعیت، معطوف است نه خود واقعیت و تعقلی را که شامل استدلال برای چرایی و چگونگی دست یابی به واقعیت است، دربرمی گیرد. به عبارت دیگر تعقل در مقام توجیه، از واقعیت به خودی خود به سوی برداشت یادانش ما در باره واقعیت متوجه می شود، از این رو معنای دانش، صحت دانش، کاربرد دانش، منابع دانش، شیوه های دستیابی به دانش و انتشار دانش را مورد بررسی قرار می دهد. در این مقام است که در میان انبوهی از باورهای صادق، تنها برخی از آنها به عنوان دانش پذیرفته می شوند و دیگر باورها اعم از اینکه صادق باشند یا نه از حوزه دانش خارج می گردند. پسدر این مقام است که روشهای تحقیق و اعتبار بخشی اهمیت فوق العاده ای پیدا می کنند. زیرا در این مقام دانش متعین می گردد و معیارهای اعتبار بخشی تدوین می شوند. در همین مقام است که حوزه های معرفت شکل می گیرند و مسایل آن سامان می یابند، رویکردهای معرفتی ظهور می کنند و مکاتب نظری شکل می گیرند.

پیامدهای مؤثری داشته باشد. ۳- گزاره الف صادق است چون با دیگر یافته های علمی و ساختار کلی معرفتی ما در حوزه مربوطه سازگاری دارد. ۴- گزاره الف صادق است چون توسط مراجع ذی صلاح، خبرگان و اندیشمندان معتبر در حوزه مربوطه پذیرفته شده است.

۱ - «افلا ينظرون الى الابل كيف خلقت و الى السماء كيف رفعت و الى الجبال كيف نصبت و الى الارض كيف سطحت» غاشیه/۱۷-۲۰

۲ - «ويقولون اننا لتاركو الهتنا لشاعر مجنون بل جاء بالحق و صدق المرسلون»

۳ - «وان يك صادقا يصبكم بعض الذي يعدكم» غافر/۲۸ «ان يردن الرحمن بضر لا تغن عني شفاعتهم شيئا ولا ينقدون» يس/۲۳ «ان ارادني الله بضر هل هن كاشفات ضره او ارادني برحمه هل هن ممسكات رحمته» زمر/۳۸

۴- و هذا كتاب انزلناه مبارك مصدق الذي بين يديه (انعام/۹۰) «وانزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب» (مائده /۴۸)

برخی اصول روش شناسی

بر اساس مبانی هستی شناختی و معرفت شناختی اسلامی به برخی اصول در تدوین روش شناسی تحقیق می توان دست یافت که عبارتند از:

۴,۱ **گشودگی روش شناختی** بدون شک تعصب روش شناختی چه از سوی طرفداران قیاس منطقی باشد و چه از جانب حامیان تجربه عینی به حیثیت و اعتبار دانش آسیب می رساند. ملاحظه امکانات همه روشهای تحقیق و گشوده بودن به انواع شیوه ها و مهارتهای تحقیقی احتمالاً یکی از راههای گریز از تعصبات علمی و تنگ نظریهای آکادمیک است. بکار گرفتن روشها و ابزارهای متنوع در مطالعه یک موضوع خاص می تواند موجب مطالعه آن از جوانب گوناگون گشته و ما را به ادراک حقیقت نزدیک سازد. البته گاه تنوع روشی متعلق به مسایل گوناگون یک حوزه تحقیقاتی است و گاه در یک مسئله می توان از تنوع روشی بهره جست. احتمالاً مهمترین آسیب انحصار در روش تحقیق مغالطه معروف «کنه و وجه» - یا فروکاستن حقیقت یک پدیده یا رویداد به وجه مورد تحقیق در آن - است.^۱

انحصار گرایی روش شناختی سرآغاز راهی است که انتهای آن نوعی یقین روانشناختی (یا تعصب) نسبت به نتایج مطالعات یک حوزه خاص، ضمن بدبینی نسبت به مطالعات ناسازگار با آن می باشد. تعلق خاطر به یک روش خاص که پیامد تخصص گرایی است، موجب بازماندن از مواهب دیگر روشهای تحقیق می شود. همچنین وابستگی محققان به چارچوب نظری، روش، ابزار و پارادایم ویژه سبب بی اعتمادی آنها نسبت به دست آوردهای تحقیقات حوزه های دیگر می گردد. احتمالاً فرو کاهش جهان به مدلهای نظری از انحصار روشی ناشی شده است. همچنین بی اعتمادی دانشمندان علوم طبیعی به یافته های علوم انسانی، کم اعتنائی دانشمندان رشته های گوناگون علوم انسانی به یکدیگر، اختلافات تاریخی علمای حوزه کلام، عرفان، فلسفه و اهل حدیث و بی اعتمادی دانشمندان حوزه روانشناسی نسبت به دست آوردهای مطالعات جامعه شناسی و برعکس، در واقع ریشه در انحصار روش شناختی دارد.

برای گشوده بودن نسبت به انواع تحقیق لازم است محقق از معرفت درجه دوم نسبت به تحقیق برخوردار باشد. زیرا فرآیندهای ادراکی فعالند و به رعایت ملاکهای اعتبار بخش دانش

۱ - وایتهد جایگزینی طبیعت و تمامیت چیزها با چهره یا وجهی از آنها را که مورد مطالعه قرار گرفته، بالای عصر روشنگری و عصر مدرن می داند که موجب شده تمامیت شیء را به جرم یا انرژی فرو کاهیم، رفتار و شخصیت را نشانه ادیب بدانیم و تاریخ را حاصل روابط تولید تلقی کنیم.

وابسته می باشند (بار وود، ۱۹۹۸) پس لازم است محقق به شرایط و محدودیت‌های تحقیق کاملاً واقف بوده، شیوه‌ها و ابزار تحقیق را بشناسد و باتوجه به ویژگی‌های موضوع تحقیق و شرایط محیطی ترکیب سازگار و متناسبی از روش‌های تحقیق را بکار بندد. چنین ترکیبی البته متضمن ملاک‌های اعتبار بخش، اصول تحقیق و وظایف معرفتی^۱ محقق می باشد و رفتار معقول، نامعقول، غیر معقول و خلاف عقل^۲ محقق را بر مبنای اصول تحقیق و ملاک‌های اعتبار بخش اشکار می سازد. و به قول لاک، بر اساس آن محقق می تواند در میان نظرات^۳ خود که شامل ظن، وهم و شک است، یکی را انتخاب نماید.^۴

نقاط مشترک رویکردهای گوناگون قیاس منطقی، تجربی و تفسیری زمینه گشودگی روش شناختی را فراهم می آورد.^۵ البته یک معرفت درجه دو نسبت به دریافتهای دانشی می تواند تعارضها یا نسبت‌های ناسازگار میان دریافتهای دانشی با یکدیگر را بر ملا سازد. (بار وود،

1 - Epistemic Duty

۲- یعنی اگر در انتخاب معرفتی خاص، گزاره مورد نظر حاوی ملاک‌های مذکور باشد معقول Rational است. ولی اگر برای گزاره ای استدلال با دلایل کافی وجود ندارد و حدس راهنمای انتخاب معرفتی باشد نامعقول Irrational است. اگر بدون دلیل و تنها بر اساس شانس و یا سلیقه و قریحه گزاره ای به عنوان گزاره معرفتی انتخاب شود غیر معقول A rational است و اگر به رغم وجود دلایل کافی گزاره به عنوان گزاره معرفتی انتخاب نشود، خلاف عقل no rational است.

3- Opinion

۴- البته تذکر این مطلب ضروری است که در روایت‌های معاصر مبنا گرایی تفاوت‌هایی با روایت‌های اولیه آن وجود دارد برای مثال آنها درجه ای از نسبییت را پذیرفته اند مثلاً گزاره های پایه را برای هر شخصی یا در هر زمانی خاص همان فرد یازمان می دانند. همچنین برخی روایت‌های اخیر از مبنا گرایی، شواهد استقرایی را بطور مستقل روش معتبر استنتاج تلقی می کنند و از رویکرد تجویزی معطوف به تعیین وظایف معرفتی محقق جهت نیل به باور صادق به رویکرد توصیفی توضیح جریان معرفت و ترسیم تصویری خطا پذیر از آن چرخش می نمایند.

۵- در رویکرد مبنا گرایی و دانش ساختاری سلسله مراتبی و هرمی دارد. در راس هرم دانش باورهای پایه قرار دارند و هر چه به قاعده نزدیک شویم گزاره ها بیشتر استنتاجی می شوند عمق نفوذ گزاره ها در این ساختار سلسله مراتبی متفاوت است بیشترین عمق نفوذ از آن باورهای پایه می باشد. در هر صورت گزاره های موجود در ساختار دانشی باید سازگار باشند. در فلسفه یونان و فلسفه اسلامی و مسیحی گزاره های پایه شامل محسوسات (معقولات اولیه) و بدیهیات (قضایای اولیه) و متواترات هستند. از نظر ابن سینا «گزاره ارتفاع نقیضان و اجتماع نقیضان محال است» گزاره نهایی و پایه اولیه تمام دانش است. همچنین فطریات و متواترات گاه در بین مسلمانان گزاره پایه تلقی شده اند. در نظر دکارت هر چند قضایای بدیهیه یا اولیه مورد قبولند ولی در باره محسوسات با توجه به خطای حواس که صدق برخی احساسها را مورد خدشه قرار می دهد بهتر است مشاهدات را گزاره پایه تلق نمود. یعنی به جای اینکه گزاره «برج مقابل من چهار گوش است» یک گزاره پایه باشد بهتر است بگوییم گزاره من احساس می کنم برج مقابل من چهار گوش است یک گزاره پایه است. از نظر لاک نیز علاوه بر مشاهدات و قضایای اولیه گزاره جهان خارج واقعیت دارد و همچنین گزاره های ریاضی، باورهای پایه تلقی می شود.

۱۹۹۸) گشودگی روش شناختی نه تنها به درخواست عمومی روشهای تحقیق برای حکایت از واقعیت تکیه دارد بلکه همچنین بر توانمندی گزاره های معرفتی در انتقال دلایل و نتایج تجربه ها و تفسیرها نظر دارد. به واقع شواهد حاصل از بررسیهای تجربی یا تفسیرها در صورت تدوین گزاره های معرفتی و تبیین دلایل و تشکیل زنجیره های معرفتی قابلیت توجیه پیدا می کنند. مداومت بر نقد دریافتهای دانشی که ضامن پویایی دانش است، مارا به برگزیدن کانونی معتبر برای نقد و اعتبار بخشی به دانش وامی دارد. زیرا در صورت ناسازگاری بین فرضیه الف و فرضیه ب جهت تضمین سازگاری در ساختار دانش، معیاری برای انتخاب میان آن دو لازم است تا دلایل ملایم با آن گرد آوری شوند. (بار وود، ۱۹۹۸)

تشکیل شبکه ای از گزاره های معرفتی موجه بر مبنای شواهد تجربی یا برداشتها و تفسیرهای متنی و سامان دهی این شبکه^۱ به گونه ای که گزاره های مرجع در مرکز شبکه واقع باشند و گزاره های استنتاج شده از آنها در پیرامون قرار گیرند بر اهمیت و نقش متفاوت گزاره های علمی تاکید دارد و بسیار با سلسله مراتب گزاره ها در رویکرد مبنا گرایی متلائم است. گزاره صادق گزاره ای است که به حکایت از واقعیت پرداخته و آن را بازنمایی کند و این بازنمایی و حکایت البته یا با تجربه کشف می شود و یا برحسب سازگاری با گزاره های صادق و موجه آشکار می گردد و با کنار گذاشتن باورهای کاذب و ناسازگار می توان دریافتهای دانشی را بطور مستمر تصحیح و بازسازی نمود. تشکیل شبکه گزاره های دانش گرچه با واقع گرایی مربوط است ولی به عینیت گرایی منتهی نمی شود. زیرا فرض واقعیت عینی فارغ از ذهن یعنی «عینیت وجود شناختی» به معنای مطابقت کامل دریافتهای دانشی ما با واقعیت عینی «عینیت معرفت شناختی» نیست. بلکه مطابقت ذهن و عین یا «عینیت معرفت شناختی» آرمانی است که لازم است برای دستیابی به آن تلاش نمود. (بار وود، ۱۹۹۸) دست کشیدن از گرایشها و پیش فرضها و تمایلات شخصی حتی فرا رفتن از محدودیتهای زبانی و شرایط اجتماعی و عوامل تعیین بخش معرفت همچنین شیوه های تضمین دقت و صحت روش شناسی علمی راهی جهت نیل به این آرمان است. همچنین حذف کنایه ها و استعارات و تمثیلهای دیگر مواردی که گزاره ها را ابهام آمیز می نمایند به همین منظور صورت می گیرد و تاکید بر صراحت اصطلاحات و مفاهیم بکار رفته در گزاره های دانشی جهت دستیابی به تبیینی خالی از ابهام در باره واقعیت است. (بار وود، ۱۹۹۸) بدین ترتیب اگرچه صدق گزاره ها نسبی و فازی نیست و گزاره ها یا صادقند و یا کاذب ولی دستیابی به صدق تشکیکی است. محقق به لحاظ معرفت شناختی موظف است برای کشف صدق

1 - Basic self-justified Proposition – Inferential proposition

گزاره ها تلاش نموده و تنها به گزاره های صادق، باور داشته باشد. ولی این تلاش در نهایت به میزان شواهد متلائم با گزاره وابسته است.

۴،۲ بهره مندی از دانش معیار تنوع علوم و دانشهای بشری از یکسو، اقتضانات و شرایط زندگی اجتماعی از سوی دیگر سبب شده است که ما با گزاره های دانشی مربوط به حوزه های معرفتی مختلف بیگانه باشیم. عموم مردم حتی دانشمندان بجز موارد متناوبی از اقیعیت که در زندگی روزمره آنها از اهمیت برخوردار است و یا بنابر لوازم زیست حرفه ای خود با آنها بطور مکرر مواجه می شوند؛ نسبت به واقعیت های متنوع غفلت دارند. البته گسترش مراکز و رشته های علمی به این غفلت عمومی دامن می زند. بنابراین احتمالاً تعقل به معنای اثبات واقعیت جریان فعالی ندارد و در واقع مقام اثبات، دامنه تنگی از تعقل را شامل می شود. زیرا مردم عادی بلکه حتی اندیشمندان در برابر پرسشهای مختلف از جنبه های گوناگون واقعیت، کمتر برای اثبات واقعیت تلاش می کنند. برای مثال دانشمندان بزرگ فیزیک برای درمان بیماریها به پزشکان متخصص مراجعه می کنند آنها به رغم روحیه علمی و اهتمامی که به اثبات واقعیت دارند، هرگز در مقام اثبات شبکه پیچیده ای از واقعیتها و برهانهایی که پیشینه تشخیص و درمان است، قرار نمی گیرند. از این رو به ویژه سه مرحله اول: ترسیم واقعیت، مفهوم پردازی واقعیت و باور به واقعیت دل مشغولی عموم مردم نیست و عالمان نیز تنها در حوزه وظایف و علایق حرفه ای خود وارد مراحل اثبات واقعیت می شوند. بنابراین اثبات واقعیت که معرکه سنتی حوزه فلسفه و معرفت شناسی است در حاشیه قرار گرفته است با این همه نمی توان تعقل و علم را اموری حاشیه ای تلقی نمود زیرا به واقع ما ناگزیر از علم هستیم و تعقل شرط انسانیت ماست. پس با توجه به اینکه زیست انسانی چه در چهره شخصی و چه در صورت اجتماعی فارغ از تعقل ظهور ندارد، معلوم می شود این تعقل در مقام توجیه است که بطور پیوسته جریان دارد.

برخورداری مردم از تغذیه، بهداشت و درمان، قانون، روابط و مناسبات، خانواده، فن آوری و غیره بر توجیهات عقلانی استوار است. (جان ار سرل، ۱۳۸۲) مردم نمی توانند به بهانه عقلانیت در تمام موارد به اثبات واقعیتهای مربوط به دانشهای هر حوزه دست بزنند آنها ناگزیرند که به دانشهای موجود در حوزه های مختلف و به عالمان اعتماد کنند. نمی توان اعتماد به علم عالمان در حوزه پزشکی و بهداشت یا دریافتهای مشاهیر حوزه فیزیک و مهندسی را نامعقول تلقی نمود. اعتماد به مراجع علمی نظیر دانشگاهها، مراکز پژوهشی و مجلات معتبر علمی و بالاخره عالمان هر حوزه نه تنها اساس عملکرد معقول مردم عادی است که حتی روند رایج و معتبر در تحقیقات علمی نیز هست. در واقع انباشته علمی هر حوزه مهون اعتماد گسترده ای است که محققان بر یافته ها و شیوه های سلف خویش داشته اند. اگر ارجاعات هر مقاله علمی و یا گزارش تحقیقی

معیاری برای اعتبار تلقی می شود پس اعتماد حساب شده‌ای به دریافتهای عالمان وجود دارد. یعنی آنچه توسط محققان قبلی اثبات گشته، مورد اعتماد محققان بعدی است و نیازی به اثبات دوباره ندارد. از اینجا معلوم می شود که اولاً چه بسیار امور اثبات شده‌ای که چون با توجهات علمی همراه نیست از حوزه علم خارج می باشد. ثانیاً هم چرخهای زندگی اجتماعی ما بر عقلانیت توجیهی می چرخد و هم ارايه علم با دو اسب اثبات و توجیه می راند. بلکه در جریان علم هر فعالیت عقلانی اثباتی با دو فعالیت عقلانی توجیهی همراه است. زیرا در هر بار اثبات یک واقعیت بر اعتماد به توجهات محققان قبلی استوار است و به نوبه خود به توجیه برای محققان و کاربران بعدی منتهی می گردد. در غیر این صورت از حوزه علم خارج خواهد شد.

اگرچه سازگاری قضایا و گزاره های علمی با شبکه معرفت و مطابقت گزاره ها با واقعیت، ملاکهای صدق دانش تلقی می شوند. ولی در باره ملاک سازگاری باید بدانیم که اگر سازگاری درونی قضایا در یک دستگاه علمی خاص و یا چادر ویژه مد نظر باشد، در آن صورت امکان هر نوع اعتبار یابی به خودی خود منتفی است. چون هر مجموعه نظام مند دریافتهای می تواند به خودی خود صادق تلقی شده و هر گزاره جدید نیز بر اساس سازگاری با این بافت منسجم، صادق محسوب گردد. همچنین مطابقت با امر واقع اگر به عنوان سازگاری یک گزاره ذهنی با یک حادثه خارجی تلقی شود با همان چالشهای مشهور مواجه است و همان نقدهای مشهور یعنی محال بودن خروج از ذهنیت و مقایسه ذهن با عین، فقدان امکانی برای عینیت، گرانباری مشاهدات از نظریه ها بر آن وارد می شود.

در اینجا بدون تکرار مجادلات دور و دراز مربوط به این زمینه یادآوری می شود بحثهای مربوط به مطابقت صورت ذهنی و شی خارجی، در نهایت معلوم نمود که مطابقت با واقع چیزی بجز سازگاری روایتهای مختلف واقعیت با یکدیگر نیست. از این رو نظریه مطابقت به نظریه هایی همچون توافق یا اجماع و یا دموکراسی فرو کاسته است. (مایکل مولکی، ۱۳۸۰) نظریه هایی که بتوانند تبیین بهتری از حوادث ارائه نمایند به عنوان روایتهای غنی شده چادر های ویژه ای پدید می آورند و نظریات سازگار را ذیل آن جمع نموده نظریه های ناسازگار را با عنوان نادرست، باطل، نامعتبر و حتی استثنا کنار می گذارند. ولی سازگاری گزارشهای درون یک چادر نمی تواند به ما در باره مطابقت آنها با واقعیت اطمینان بدهد. اگرچه تصور می شود چادرها یا پارادایم های بدیل بر اساس توانمندی شان در تبیین واقعیت صادق یا کاذب دانسته می شوند ولی به دو دلیل این تصور مبهم و مغشوش است. از یکسو نظریه های علمی یک محصول اجتماعی هستند که دارای تعین اجتماعی می باشند و در اعتبار آنها عناصر اجتماعی نظیر قدرت و منزلت حامیان

ومدافعان، توافق جامعه دانشمندان و غیره تاثیر دارد (میشل فوکو، ۱۳۸۳). از سوی دیگر نظریه های علمی در قالبهای پیش ساخته ای شکل می گیرند که تمثیلی از جهان ارائه می کنند نظیر تمثیل ریاضی، تمثیل ماشین، تمثیل ارگانسیم. این تمثیلهای از جهان قالبی برای تدوین و توسعه نظریه های علمی پدید می آورند (چالمرز، ۱۳۷۶). بدین ترتیب برای دست یافتن به گزاره ای که مطابق با واقع باشد راهی وجود ندارد. چون تمام نظریه ها یا چادرهای علمی بدیل تا زمانی که در میدان رقابت برای توضیح حوادث بطور کامل شکست نخورده اند، صادق و معتبرند.^۱

در حالی که ملاک مطابقت با واقع به سازگاری روایتهای مختلف واقعیت با یکدیگر فروکاسته، صدق گزاره های علمی در نگرش اسلامی به سازگاری آنها با یک روایت خاص از واقعیت وابسته است که اعتبار این روایت خاص نیز وابسته به اعتبار راوی است. از منظر هستی شناختی آفرینش عبارتست از تجلی دایم الهی در آیینه صورتهای بی شمار موجودات، ولی تجلیات پی در پی حق سلسله مراتبی از آفریده ها را پدید می آورد که در بالاترین مرتبه آنها، انسان کاملاً فعلیت یافته قرار می گیرد. انسان کاملاً فعلیت یافته که تمام مراتب هستی را پیموده و درعالیترین یا نزدیکترین مقام نسبت به پروردگار واقع می باشد و بر تمام مراتب نیز احاطه و اشراف دارد.

آنچه در عالم بطور پراکنده وجود دارد در انسان کامل یا به تعبیر این عربی مختصر شریف و کلمه جامع بطور یکجا و متحد موجود است «خداوند انسان را مختصری شریف آفرید و تمام معنای عالم کبیر را در او جمع نمود» (یثربی، ۱۳۸۳) اجتماع مراتب وجود در وجود انسان کامل حاصل سیر در تمام مراتب است. بنابراین صدرایی، چون علم مساوق وجود و وجود حقیقت واحد صاحب مراتبی است که مراتب فراتر آن بر مراتب فروترش احاطه دارند، علم مراتب فراتر هستی نیز بر علم مراتب فروتر آن اشراف دارند. از این رو ارجاع تمام دریافتهای علمی و دست آوردهای معرفتی ما به علم مراتب فراتر هستی در دستگاه فلسفی حکمت متعالیه موجه می نماید.

برتری مرتبه هستی شناختی انسان کامل ملاک صدق روایت او از واقعیت است و سبب می شود در میان روایتهای بدیل و متعارض تنها روایت انسان کامل، روایت حق (مطابق با واقع یا نفس لامر) باشد. امکان دستیابی انسان کامل به بخشهای وسیعتری از علم سرمدی، صدق تبیینها و توضیحات او از واقعیت را تضمین می کند و موجب می شود روایت او همان دانش معیار باشد که اعتبار بخش گزاره های دانشی و دریافتهای معرفتی ماست. یعنی دریافتهای ما در صورت

۱- تبیین تاثیراتی که سلايق، علايق، ارزشها، نهادهای اجتماعی و توافقهای عالمان، در توسعه و اعتبار نظریه های علمی دارند توسط فیلسوفان علم توانسته است مبنای معرفت شناختی منسجمی برای تکثر گرایی و نسبییت گرایی فراهم آورد.

سازگاری با روایتی که انسان کامل از واقعیت ارائه می دهد، می تواند معتبر نزدیک به واقعیت و یا مطابق با واقعیت تلقی شود.

بدین ترتیب کانون دانش معیار عقل کلی یا انسان کامل یا قلب ولی است که معرفت برای هرکسی در نتیجه اتحاد با آن حاصل می گردد. براساس چنین نگرشی وحی صرفاً راهی برای شناخت و طریقی برای دستیابی به دانش نیست بلکه خود دانش است. دانشی که از ذات واقعیت بر مراتب برین هستی نازل می شود و حکایتی از آن به عنوان آموزه های وحیانی می تواند معیار صدق دیگر گزاره های دانشی و روایتی بشری از واقعیت قرار گیرند. چنین دانشی دانش معیار می باشد. گرچه اعتبار دانش معیار یعنی روایت انسان کاملاً فعلیت یافته، وابسته به اعتبار راوی است و لی شواهد این اعتبار به دلایل و علائمی که ارائه می دهد و به درکی که ما از رفتار و شخصیت او داریم وابسته است.

بدین ترتیب علوم و دریافتهای بشری در صورت ارجاع به دانش اولیا و انبیا که از مرتبه هستی شناختی برتری برخوردارند و روایتی نزدیکتری به واقعیت ارائه می دهند، اعتبار بخشی می شوند. آموزه های مهم و اصول اساسی وحی یعنی مسلمات یا محکمت آن می تواند ارزش و اعتبار دانشهای ما را تعیین کنند. البته به رغم تصور عمومی، وحی امری ثابت و راکد نیست که علوم در حال رشد امکانی برای همراهی، ارجاع یا مقایسه با آن را نیابند. اگرچه نزول وحی به معنای القاء کلام خداوند به پیامبرپایان یافته ولی فرآیند رازگشایی و آشکار شدن لایه های جدیدی از حقایق عالم بطور مستمر و مداوم جریان دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۵) و زوایای پنهانی از جهان هستی هر روزه بر طالبان و مخاطبان گشوده می شود. اگرچه صورت خاصی از انزال وحی پایان یافته ولی تبیین ادامه دارد «وانزلنا الیک الذکر لتبین للناس ما نزل الیه» (نحل/۴۴). به عبارت واضح تر فروافتادن معانی و علوم از جانب حق، شکلهای گوناگون و مراحل مختلفی دارد. در یک صورت نزول دفعی حقایق و معانی از ساحت قدس بر قلب نبی است ولی صورت دیگر، فرو افتادن تدریجی معانی و علوم است که برای پیامبر رخ می دهد و او برای مردم تبیین می فرماید. تبیین وحی با درگذشت پیامبر پایان نمی پذیرد و پس از او ادامه دارد. یعنی ساحت قدس فرونبسته است و ضرورت حضور دائمی انسان کامل برای دریافت جلوه های نوبه نو وحی بر همین دیدگاه تطوری استوار می باشد.

برخی دین یا وحی را مزرعه رشد فرضیه های علمی تلقی می کنند و اعتبار بخشی به این فرضیه ها را به تجربه وامی گذارند. علم دینی را علمی تلقی می کنند که فرضیه های آن در منطقه دین پدید آید و برمفروضات دینی استوار می گردد ولی اعتبار آنها در میدان تجربه و درجریان

آزمونهای تجربی معین می شود (باقری، ۱۳۸۴). درحالی که وحی به عنوان دانش معیار نه تنها در منطقه فرضیه سازی بلکه به ویژه در منطقه داوری فرضیه ها و نظریه ها دخالت می نماید. زیرا ملاک اعتبار دریافتهای علمی سازگاری کلی آنها با اصول و یا مسلمات دینی است. برای مثال اگر در حوزه علوم طبیعی یک نظریه علمی بر عدم قطعیت تاکید کند و برای بی هدفی رویدادها یا تصادفی بودن حوادث دلالت داشته باشد، این نظریه با مسلمات وحی یعنی معاد و توحید سازگار نیست و اگر در حوزه علوم اجتماعی یک نظریه علمی رفتار افراد را بدون ملاحظه نقش اراده و تنها بر اساس عوامل محیطی تبیین نماید با اصول انسان شناختی دینی ناسازگار است. این نوع نظریه ها به رغم وجود برخی شواهد تجربی نمی توانند گزارشی صادق از واقعیت تلقی شوند.

۴.۳. تعمیم روش شناسی تفهیمی از علوم اجتماعی به علوم طبیعی تفکیک گرایی روش

شناختی رویکرد غالب در تحقیقات علمی است. در این رویکرد بر تفاوت اساسی و ذاتی علوم اجتماعی و انسانی از علوم طبیعی تاکید می گردد ولی در رویکرد وحدت گرایی بر تشابهات میان علوم طبیعی و اجتماعی پافشاری می شود. (چالمرز ۱۳۷۸) رویکرد تفکیک گرایی روش شناختی بر تفاوتهای موضوع علوم اجتماعی با علوم طبیعی تاکید دارد. زیرا یگانه و منحصر به فرد بودن، تکرارناپذیری، کمیت ناپذیری، و زنده بودن موضوع علوم اجتماعی در برابر اندازه پذیری، تکرارپذیری و حیات نداشتن موضوع علوم طبیعی هر نوع تصویری در باره بکارگیری روشهای تحقیقی مشترک را از بین می برد. در علوم اجتماعی نمی توان همچون علوم طبیعی از قوانین علمی عام، کلی و فراگیر سخن گفت. (بار وود، ۱۹۹۸) یا شرایط کنترل شده و آزمونی را فراهم نمود بلکه تحقیقات بر مشاهدات غیر مداخله گر و انفعالی تکیه دارد. فهم در علوم اجتماعی در گرو باز آفرینی فرآیندهای ذهنی کنشگران، همدردی و دور هرمنوتیکی است و با تبیین علی در علوم طبیعی متفاوت می باشد.

در برابر تفکیک گرایی روش شناختی و همچنین وحدت گرایی روش شناختی اثبات گرایان، برخی بر تعمیم روش شناسی علوم اجتماعی به علوم طبیعی تاکید نموده اند (باقری، ۱۳۷۵) ولی در نگرش اسلامی بکلی مفروضات هستی شناختی تفکیک گرایان انکار می شود. زیرا طبیعت نه یک ماشین یا سیستم کور و بی جان، که یک شخص محترم است. اشیاء طبیعی همچون فاعلان اجتماعی زنده و آگاهند و رویدادهای طبیعی همچون حوادث اجتماعی معنا دار می باشند. پس موضوع علوم طبیعی نیز همچون موضوع علوم اجتماعی، زنده، یگانه و منحصر به فردند. زیرا جهان متحرک بالذات جایی برای تکرار نمی گذارد. هرگز یک پدیده یا رویداد با حفظ جهات نه گانه کمیت، کیفیت، زمان، مکان، جهت، وضع و غیره دو بار پدید نمی آید. مشابَهت برخی

رویدادهای طبیعی با یکدیگر نمی تواند به تکرار پذیری تفسیر شود (پوپر، ۱۳۷۹) چه اینکه هر گونه تبیینی از تفاوت پدیده های عالم طبیعت نیز در واقع بر پایه یک نوع مشابهت سوار می شود. وحدت نوعی یا وحدت جنسی یا وحدت مکانی و غیره مبنایی است که تفاوتها به آن تکیه می دهند. از این رو تفاوت موضوعات مورد مطالعه علوم اجتماعی از موضوعات علوم طبیعی خود متضمن وحدت و تشابهی میان آنهاست.

تمام آنچه هست و مصداق هستی واقع شده در هستی داشتن با دیگر هستها مشترک است و جلوه یا نمودی از حقیقت بسیط و یگانه هستی است که عالم یگانه ای برپا کرده و البته وحدت عالم به وحدت علم رهنمون می باشد. زیرا اولاً با توجه به اینکه نسبت تمام چیزها حتی آدمی با ذات هستی یعنی خداوند یا نسبت خالق با مخلوق است یا نسبت ناظم با منظوم و یاحتی نسبت علت ایجادی با معلول می باشد، علوم همواره معطوف به شناخت ذات واقعیت می باشند و تمام رشته های علمی یا حوزه های معرفتی به رغم برخی تفاوتها هدف یگانه ای را دنبال می کنند بدون شک وحدت هدف می تواند به وحدت علم منتهی شود. ثانیاً تمام چیزها از جمله آدمیان نه تنها معلول و مصنوع خدایند و ذات هستی علت تامه تمام آنها تلقی می شود، بلکه هستها عین ربط یا نسبت به هستی می باشند. آنها بجز ربط به خدا چیزی نیستند و در واقع آنها تنها نمادهای هستی یا آیه های خداوند می باشند.

اگر نسبت تمام پدیده ها با هستی یا رابطه تمام موجودات با واجب الوجود نسبت نمودبا ذات واقعیت است پس هرگونه دانشی نسبت به هر چیزی دانشی نسبت به ذات هستی می باشد و تنها در صورت ملاحظه حیثیت نمودی یا آیه ای آن چیز مصداق علم تلقی می شود. بدین ترتیب ذات نمادین عالم به وحدت موضوع علم اشاره دارد و وحدت موضوع علم می تواند وحدت دانش را توجیه کند. البته وحدت علم به گونه ای باید تبیین شود که تفاوتها را دربرگیرد زیرا وحدت هستی نیز متضمن تفاوت هستها می باشد

وحدت علم نه تنها از حیث وحدت هدف و همچنین وحدت موضوع تبیین می گردد بلکه همچنین رویکرد خاصی در وجود شناسی می تواند به تبیین وحدت علوم کمک کند. قبلاً گفته شد که دو رویکرد در باره دانش غالب است که عبارتند از رویکرد وجود شناختی و رویکرد غایت شناختی و در ذیل هر یک از این دو رویکرد نظریه های متنوعی در زمینه تعریف دانش، شیوه های دستیابی به دانش و ملاکهای اعتباردانش پدید آمده است. در دسته بندیهای معرفت شناختی معمولاً نگرش اسلامی در باره دانش زیر مجموعه ای از رویکرد وجود شناختی تلقی می شود (علیزاده و همکاران، ۱۳۸۴) ولی در واقع رویکرد اسلامی هرچند با رویکرد وجود شناختی

سازگاری دارد و لی عناصری از رویکرد غایت شناختی را نیز در بر می گیرد و در عین حال بطور کامل با هیچیک از این دو رویکرد منطبق نیست.

قرآن که به تسبیح سراسری آنچه در آسمانها و زمین است بارها متذکر می شود بر عالمی پر از گفت و شنود اشاره دارد^۱ دو اصل وحدت تشکیکیه وجود و مساوقت علم با وجود در جاتی از علم را برای تمام موجودات ثابت می کند و این جهان سراسر گفت و شنود را تبیین می نماید. زیرا هرچه هست چون هست عالم است.

در صورتی که از تنگ نظری و جزمیت دست کشیده و بتوانیم از تبیینهای سنتی فلسفه در باره مفاهیم علم، عمل، زبان و گفت و شنید فراتر رویم می توانیم در حوزه اسلامی با تفسیرهای جدیدی از دانش مواجه شویم. در نگرش اسلامی تمام موجودات از نطق چه به معنای فکر و چه به معنای زبان برخوردارند^۲ و جهان پر از گفت و شنود است و تسبیح ما را نیز به تسبیح فرامی خواند^۳ ولی همانطور که علمای اخلاق و مفسرین گفته اند ایمان و تسبیح یا به لسان است و یابه عمل، پس همچنین گفتن یا به زبان است یا به رفتار چه اینکه شنیدن یا به گوش است یا به دل.

در واقع با رها شدن از تبیینهای سنتی علم، می توان فهمید که کسب دانش همان شنیدن سخنان پدیده های طبیعی، انسانها و موجودات ماورای طبیعی است و شنیدن به رمز گشودن از این اظهارات متکی است ولی رمز گشودن مقدمه ای است برای رمز گذاری مجدد و بیان معانی در صورتی تازه. پس علم نیز که در ضمن یک چرخه دو حلقه ای پدید می آید در یک حلقه شامل شنیدن و رمز گشودن می شود و در حلقه موازی به گفتن یا رمز گردانی معطوف می شود.

بر پایه وحدت گرایی هستی شناختی چون هستی حقیقتی بسیط و یگانه است که نه بدیل و نه ترکیب هیچکدام را نمی پذیرد، پس تمام موضوعات علوم اجتماعی و علوم طبیعی دارای وحدت ذاتی هستند و تفاوتهای آنها غیر ذاتی و نااصیل است. در نتیجه لازم است روشهای تحقیق علوم طبیعی و علوم اجتماعی وجوه مشترکی داشته باشند. اثبات حیات در سراسر عالم، به ویژه طبیعت که تقسیم موجودات را به جاندار و بی جان انکار می کند برای گسترش روشهای تفهیمی علوم اجتماعی به علوم طبیعی دلالت دارد. بررسی رویدادهای طبیعی نیز همچون حوادث اجتماعی مستلزم همدردی و گوش فرادادن به دلایل موجودات ذی حیات طبیعت می باشد.

۱- یسبح لله مافی السموات و مافی الارض الملك القدوس العزيز الحكيم جمعه/۱

۲- قالوا انطقنا الله الذي انطق كل شيء (فصلت/۲۱)

۳- «سبح اسم ربك الذي اعلى الذي خلق فسوى والذى قدر فهدي» (اعلى/۱-۳)

بنابراین تفکیک روش شناسی تبیینی علوم طبیعی که به تبیین علل فیزیکی کور و نادان و بی هدف رویدادها توجه دارد با روش شناسی تفهیمی علوم اجتماعی که به دلایل و برداشتهای کنشگران خودآگاه و هدفمند از موقعیت، مسایل و راه حل‌هایشان تاکید دارد با نگاه اسلامی سازگار نیست. هستیهای طبیعی کنشگرانی دانا، هدفمند و خودآگاه می باشند که دلایل معینی برای حوادث طبیعی دارند و دانسته عکس‌العملهایی به محیط ابراز می دارند. نه تنها هریک از موجودات به تنهایی اهدافی را تعقیب می کند بلکه سراسر طبیعت بطور منسجم و یکپارچه رویدادها و پدیده ها را برای تعقیب اهداف معینی تنظیم می نمایند.

البته شنیدن اظهارات هستیهای طبیعی نیاز به گسترش مهارتهای زبان شناختی دارد. مشاهدات عینی نمی توان پرده از اظهارات موجودات بردارد. بلکه برای تبیین دلایل چیزهای طبیعی برای پیدایش رویدادها لازم است شیوه های مشاهدات غیر مادی و غیر عینی گسترش یابند. باید در یک نهضت ترجمه، زبان حیوانات و گیاهان و جامدات و غیره برای ما قابل فهم گردد. سابقه این نوع ترجمه در تجربه های عرفا و شیوه های شهودی عرفان وجود دارد. احتمالاً توسعه مهارتهای زبان‌شناختی نمی تواند به این تجربیات بی توجه باشد و حتی باید به گسترش آنها پردازد.

۴,۴. ملاحظه ویژگیهای محقق و شرایط تحقیق ارجاع تفاوت‌های علوم به تفاوت‌های موضوعات و مفاهیم آنها بخشی از تفاوتها را توجیه می کند که بطور همزمان و هم عرض میان رشته ها یا حوزه های گوناگون معرفت پدید می آید. ولی اسناد تفاوت دریافتهای علمی به تفاوت مراتب عالمان می تواند بخش دیگری از تفاوت‌های علوم را توجیه کند که در یک حوزه معرفتی میان نظریه های رقیب رخ می دهد و چادرهای علمی گوناگون را پدید می آورد. در چنین مواردی اعتبار یافته ها به شدت متأثر از مرتبه هستی شناختی عالمان یا محققین می باشد. از این رو مبانی اسلامی به جای مسامحه و غفلت بر توجه به ویژگیهای فردی، تجربیات و شرایط اجتماعی و محیطی محقق تاکید دارند. رویکرد پوزیتویستی متضمن به فراموشی سپردن ویژگیهای محقق و شرایط تحقیق است. از این رو اعتبار محقق و مرجعیت عالم در اعتبار بخشی به تحقیق تاثیر اساسی دارد. به عبارت دیگر نباید و نمی توان شرایط، موقعیت و خصایص محقق را در هنگام اعتبار یابی و بررسی میزان واقع نمایی دریافتهایش دخالت نداد. چنین درخواستی که ذیل عنوان دقت، صحت، صراحت و ارزش آزاد بودن، بر فراغت تحقیق از ارزشها، سلايق، شرایط، تجربیات، تمایلات محقق معطوف است البته تمنای مجال است

۴,۵. تدوین سه سطحی روش تحقیق به رغم هستی مشترک تمام پدیده ها، آنها در سه سطح طبیعی، مثالی و مجرد دسته بندی می شوند. همچنین انسان که فاعل شناسا تلقی می شود و باید

پدیده‌ها را تبیین کند نیز دارای سه سطح طبیعی، مثالی و مجرد می‌باشد. که از آنها با عنوان بدن، بدن مثالی و روح یاد می‌شود. همچنین ادراک یا فرآیندهای عقلی در سه سطح حسی، خیالی و عقلی رخ می‌دهد. بنابراین لازم است روش شناسی نیز در همین سه سطح تدوین گردد. درحالی که هم اکنون بر اساس نگرش ثنوی به جهان و تقسیم عالم به ماده و معنا تنها دو نوع روش شناسی تجربی و عقلی و آنها هم به صورت منفک یا حتی متعارض با یکدیگر مطرح می‌باشند.

بنابر ساختار سه سطحی عالم، آدم و ادراک لازم است به موازات گسترش ابزارهای تحقیقی کمک کننده به ادراک حسی، شیوه‌ها و ابزارهایی برای کمک به ادراک خیالی توسعه یابد. همچنین لازم است به میزان توجه به تصحیح و تکامل سازوکارهای استدلال عقلی برای توسعه و تکامل شیوه‌های تصویر سازی و تخیل اقدام گردد. غفلت از عالم خیال در هستی شناسی فلسفه معاصرو به ویژه نادیده گرفتن نقش خیال در تولید دانش امکانات ما را برای کسب علم بسیار محدود ساخته و ظرفیتهای ذاتی ما را معطل گذاشته است. نگرش اسلامی به ویژه برای توجه به خیال در روش شناسی علمی دلالت دارد. خیال نه تنها کسب دانش از عالم طبیعی را تسهیل می‌سازد بلکه همچنین راه ما را به جهانی نو که عالم خیال است می‌گشاید (کوربن، تخیل خلاق)

بر اساس وحدت گرایی تشکیکی در هستی شناسی اسلامی که اختلاف هستها ناشی از مراتب متفاوت آنها در هستی است وحدت علوم نیز تشکیکی می‌باشد یعنی اختلاف مراتب علوم است که موجب تفاوت گشته. در واقع علوم مشتمل بر مفاهیم و گزاره‌هایی هستند که برخی از آنها به هستیهای عالم طبیعی اشاره دارند و به آنها معقولات اولیه گفته می‌شود چون قابل اشاره حسی هستند. برخی دیگر از گزاره‌ها و مفاهیم به هستیهایی اشاره دارند که عینی و قابل اشاره نمی‌باشند و به آنها معقول ثانی گفته می‌شود این مفاهیم اخیر که از وجود غیر عینی بر خوردارند و تنها در ذهن جمعی ما حضور دارند با مفاهیم اولیه به لحاظ مرتبه هستی متفاوتند. مفاهیم مدنی نظیر جامعه، کشور، رئیس، حق، ثروت و غیره که مفاهیم اساسی علوم اجتماعی هستند از وجود ذهنی در ذهن جمعی ما برخوردارند ولی آنها به رغم اینکه از نیازهای طبیعی ما برای زیستن پدید آمده‌اند و در عالم طبیعی نیز منشا اثر می‌باشند ولی به خودی خود به هیچ وجود عینی مشخصی دلالت ندارند و قابل اشاره حسی نیستند. پس مرتبه هستی شناختی مفاهیم ثانویه اعم از مفاهیم فلسفی و مفاهیم منطقی و مفاهیم مدنی متفاوت از مفاهیم اولیه می‌باشد. از این رو علوم طبیعی که با مفاهیم اولیه سروکار دارند نیز با مرتبه‌ای غیر از علوم اجتماعی دارند که به مفاهیم ثانویه معطوفند. بدین ترتیب روش شناسی این دو دسته علوم نیز می‌توانند تفاوت‌های مرتبه‌ای داشته باشند و درجاتی از روشهای تفهیمی علوم اجتماعی به علوم طبیعی تعمیم یابد و برعکس روش شناسی علوم طبیعی را می‌توان تاحدودی در حوزه علوم اجتماعی بکار گرفت.

منابع

- قرآن مجید
- ابراهیمی دینانی، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، جلد ۳، تهران، طرح نو، ۱۳۷۸
- ابراهیمی دینانی، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، تهران حکمت، ۱۳۶۶
- امزیان محمد محمد، روش تحقیق علوم اجتماعی از اثبات گرایی تا هنجارگرایی، ترجمه عبدالقادر سواری، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۰
- برگر پیتر و توماس لوکمان، ساخت اجتماعی واقعیت، فریبرز مجیدی ۱۳۷۵ تهران علمی - فرهنگی
- پایا، علی، ابهام زدایی از موقعیت، مجله نامه علوم اجتماعی، ۱۳۸۲ و ۱۳۸۵
- پوپر، کارل، اسطوره چارچوب، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹
- جوادی آملی عبدالله، معرفت شناسی در قرآن، قم، اسرا، ۱۳۷۸
- جوادی آملی، عبدالله، تفسیر تسنیم، قم، اسرا، ۱۳۸۰
- چالمرز آلن اف، چیستی علم، ترجمه سعید زیبا کلام، تهران، انتشارات علمی فرهنگی ۱۳۷۴
- مصباح یزدی، شرح جلد هشتم اسفار اربعه، جلد ۱، ص ۲۵۱
- صدرالمطالین، الشواهد الربوبیه، محمد جواد مصلحی، تهران، سروش، ۱۳۷۵
- رورتی ریچارد، دموکراسی به جای فلسفه، تهران، انجمن حکمت ۱۳۸۳
- سرل، جان ار، ذهن مغز و علم، ترجمه امیر دیوانی، قم بوستان کتاب ۱۳۸۲
- علم الهدی جمیله، مبانی تربیت اسلامی و دلالت‌های آن برای برنامه درسی تهران، دانشگاه امام صادق، ۱۳۸۴
- کبیر یحیی، انسان شناسی (انسان کامل) در مکتب فلسفی عرفانی صائن الدین ابن ترکه، قم اشراق، ۱۳۸۴
- کوربن هانری، تخیل خلاق، تهران، طرح نو، ۱۳۸۴
- گروبیچ ژرژ، طرح مسایل جامعه شناسی امروز، عبد الحسین نیک گهر، ۱۳۴۹ (تهران پیام) ص ۱۵۰
- لیتل دانیل، تبیین در علوم اجتماعی در آمدی به فلسفه علم الاجتماع، عبدالکریم سروش، تهران، صراط ۱۳۷۳
- مولکی مایکل، علم و جامعه شناسی معرفت، حسین کچوئیان، تهران، نشر نی، ۱۳۷۶
- وال ژان، بحث در مابعد الطبیعه، یحیی مهدوی، تهران خوارزمی، ۱۳۷۵
- یثربی یحیی، فلسفه امامت، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی ۱۳۸۳
- Ayer.A.J. 1956 The Problem of Knowledge. London: Macmilan. p.34
- Bur wood Stephen, Gilbert, Lennon. Philosophy of Mind, London, UCL, 1998
- Burns Gorge E. Toward a Redefinition of Formal & Informal Learning Wall Working Paper No28 .2001 Toronto university