

رابطه نظریه و مشاهده در علوم اجتماعی بر اساس حکمت صدرایی

قاسم ابراهیمی پور* / حمید پارسانیا**

چکیده

رابطه نظریه و مشاهده موضوعی است که مکاتب مختلف علوم اجتماعی، متناسب با مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی خود، پاسخ‌های متفاوتی به آن داده‌اند. با توجه به نگاه متفاوتی که در مورد منابع و ابزار معرفت از یک سو، و سطوح واقعیت و معرفت از سوی دیگر در فلسفه اسلامی وجود دارد، ماهیت نظریه، و مشاهده و به طور طبیعی، رابطه نظریه و مشاهده نیز از این دیدگاه متفاوت خواهد بود. از دیدگاه فلسفه اسلامی، انواع نظریه از جمله نظریه‌های تجربی، عقلی، شهودی و نقلی قابل تصور است که هر یک ممکن است دارای ابعاد انتقادی و هنجاری نیز باشند. روش‌شناسی هر دسته از نظریه‌های فوق، از منبع متناسب، برخاسته و با نفس‌الامر ویژه خود ارزیابی می‌شود. بنابراین، «مشاهده» به تنهایی منبع مناسبی برای هیچ یک از نظریه‌های فوق نیست. آزمون نیز فقط قادر به ارزیابی برخی از ابعاد نظریه‌های تجربی، آن هم به ضمیمه قواعد عقلی، می‌باشد. کلیدواژه‌ها: نظریه، مشاهده، علوم اجتماعی، نظریه‌پردازی، نظریه‌آزمایی، حکمت صدرایی.

مقدمه

رابطه نظریه و مشاهده یکی از مسائل فلسفه علوم اجتماعی است که با دو رویکرد می‌توان مورد بررسی قرار داد. در رویکرد اول، به نقش نظریه یا معرفت نظری در مشاهده پرداخته می‌شود. در این زمینه، پرسش‌هایی از این قبیل مطرح است: آیا مشاهده ناب و پیراسته از هرگونه نظریه وجود دارد؟ یا همه مشاهدات تحت تاثیر نظریه یا مجموعه‌ای از نظریه‌ها شکل می‌گیرد؟ در رویکرد دوم، این پرسش مطرح است که آیا مشاهده منبع تولید نظریه است یا خیر؟ به عبارت دیگر، آیا شواهد تجربی، مولد نظریه هستند و این رابطه تولیدی است؟ و یا شواهد صرفاً منبّه و زمینه‌ساز نظریه‌ها محسوب می‌شوند و رابطه تنبیهی میان آنها حاکم است؟ آیا نظریه مسبوق به مشاهده است یا سابق بر آن؟ یعنی، آیا در آغاز باید به جمع‌آوری شواهد پرداخت و سپس، به نظریه‌پردازی دست زد، یا به عکس؟ در این پژوهش، ما به دنبال پاسخ به سؤالات فوق از دیدگاه علامه طباطبایی، استاد مطهری و آیت‌الله جوادی آملی هستیم.

اندیشمندان تجربه‌گرا و مابعد تجربه‌گرا، در قالب مکاتب گوناگون همچون اثبات‌گرایی، تأییدگرایی، ابطال‌گرایی، انتقادی، ابزارگرایی و رئالیسم انتقادی، در مورد اینکه مشاهده منبع نظریه و ملاک ارزیابی آن است یا نه، دیدگاه مختلفی را مطرح کرده‌اند. اما هیچ‌یک از مکاتب فوق، از نقدهای جدی مصون نمانده‌اند تا جایی که برخی، از جمله ابزارگرایان با پاک کردن صورت مسئله، به فایده‌مندی نظریه به عنوان ملاک ارزیابی آن روی آورده‌اند.

اندیشمندان پیش از تجربه‌گرایی نیز نظریه‌هایی در این خصوص ارائه نموده‌اند که آغاز آن را، همچون بسیاری از مسائل دیگر، به یونان باستان باز می‌گردانند. این دوره توسط سقراط (متوفای ۳۹۹ پ.م.) آغاز، و سپس توسط افلاطون و پس از آن ارسطو ادامه می‌یابد. در این دوره، فلسفه به عنوان اسم عامی برای همه علوم حقیقی به کار می‌رفت. پس از مدتی، مرکز علمی از آتن به اسکندریه تغییر یافت که تا قرن چهارم فعال بود. اما در سال ۵۲۹ به دستور امپراتور روم شرقی، مدارس علم و فلسفه در آتن و اسکندریه تعطیل شد و فلسفه در این منطقه به خاموشی گرایید. چندی بعد، در نقطه‌ای دیگر از جهان فارابی و ابن سینا، که افکار فلسفی آن عصر را آموخته بودند، یک نظام فلسفی ارائه کردند که علاوه بر افکار افلاطون و ارسطو و نوافلاطونیان اسکندریه و عرفای مشرق زمین، متضمن

اندیشه‌های جدیدی نیز بود. هرچند به دلیل سهم زیاد ارسطو، فلسفه ایشان صبغه ارسطویی و مشایی داشت. در این جریان، سهروردی از طریق بازبینی نقادانه غزالی، بغدادی و رازی، مکتب اشراق را به وجود آورد که بیشتر صبغه افلاطونی داشت. سرانجام قرن‌ها بعد، صدرالدین شیرازی که بر دوش مشائیون، اشراقیون، طوسی، دوانی، دشتکی، بهایی و میرداماد ایستاده بود، نظام فلسفی‌ای را ارائه داد که ترکیبی از فلسفه مشاء، اشراقی و مکاشفات عرفانی بود. این مکتب، تا عصر حاضر به صورتی زنده و پویا ادامه یافته و فیلسوفانی چون علامه طباطبایی، شهید مطهری و آیت‌الله جوادی آملی را می‌توان از نظریه‌پردازان این مکتب به شمار آورد.

برخی معتقدند در این مکتب، تبیین پدیده‌های طبیعی و اجتماعی بیشتر از طریق قیاس^۳ انجام می‌گیرد. به اعتقاد ایشان، علم در این دوره به شدت کل‌گرا و عاجز از پیش‌بینی بوده و بیش از آنکه عالم را به تغییر جهان توانا سازد، وی را در تفسیر آن یاری می‌نمود. بیش از آن که به کشف قوانین و روابط میان پدیده‌ها شوق نشان دهد، به پرده‌برداری از ماهیات متمایل بود. اینکه در این دوره، به طبیعت پدیده اکتفا و از توجه به بستر و شرایط واقعی آن و همچنین تعامل آن با سایر پدیده‌ها چشم‌پوشی می‌شد.^۴

اما شواهد تاریخی، که حاکی از توجه دانشمندان این دوره به استقرا و تجربه است، ادعای فوق را نقض می‌کند. به عنوان مثال، ارسطو را به دلیل مطالعات تجربی‌اش بر حیوانات، در زمره طلایه‌داران علم زیست‌شناسی می‌شناسند. همچنین مطالعه تجربی وی بر پوست تخم مرغ در مراحل مختلف رشد جوجه و فعالیت‌هایی از این قبیل، موجب شده تا او را بنیانگذار علم جنین‌شناسی بنامند.^۵ نمونه دیگر مطالعات تجربی بوعلی در مورد طب و خواص داروهای گیاهی است که عظمت آن بر همگان روشن است.

بر این اساس، توجه بیشتر به روش برهانی در این مکتب، نه تنها به دلیل غفلت از روش تجربی و استقرا نبوده، بلکه به دلیل درک عمیق دانشمندان این دوره از روش تجربی و اشکالات وارد بر آن و اعتقاد به عدم دست‌یابی به یقین علمی، بر اساس این روش از سوی عقل‌گرایان این دوره می‌باشد. در نهایت، می‌توان گفت: از آنجایی که فلاسفه چندین قرن پیش از تجربه‌گرایان متوجه اشکالات استقرا بوده‌اند، آن را منبع مناسبی برای نظریه نمی‌دانستند. از این رو، روش برهانی را که می‌تواند از مقدمات تجربی هم بهره‌بردار، مناسب می‌دانستند.

۱. مفهوم‌شناسی بحث

مکاتب مختلف، تعاریف متفاوتی از «نظریه» ارائه می‌کنند: مکاتب رئالیستی که به کاشفیت قائل هستند، بیشتر بر جنبه تبیینی نظریه تأکید دارند. پراگماتیسم، که معتقد به خلق و نه کشف نظریه هستند، بر جنبه کاربردی آن و فایده‌مندی آن اصرار دارند و مکاتب انتقادی هم ابعاد انتقادی و رهایی بخشی نظریه را برجسته می‌سازند.

اما فلسفه اسلامی، می‌تواند همه جنبه‌های فوق و حتی جنبه‌های دیگری از نظریه را بدون هیچ تضاد و تناقضی در یک جا جمع نماید. بنابراین، منظور از «نظریه» در این پژوهش، از یک تک گزاره تا یک دستگاه نظری، که در صدد تبیین یا تفسیر واقعیت است، را در بر می‌گیرد و می‌تواند بعد انتقادی و هنجاری هم داشته باشد. نظریه در این رویکرد قادر است از تبیین و تفسیر واقعیت‌های طبیعی فراتر رفته و به تأویل پدیده‌های اجتماعی غیر طبیعی نیز پردازد.

۲. مشاهده

مشاهده عبارت است از: شناسایی، نام‌گذاری، مقایسه، توصیف و ثبت آنچه در عالم واقع روی می‌دهد.^۷ مشاهده همچون نظریه، از جنس گزاره‌ها است؛ یعنی هر چند مشاهدات جزء حوادث و واقعیات هستند که در عالم خارج رخ می‌دهند، اما در مقام بررسی عالم خارج سنجیده نمی‌شود، بلکه دریافت‌ها یعنی داده‌ها با دسته دیگری از داده‌ها با هم سنجیده می‌شوند. این داده‌ها، خود موجود خارجی نیستند، بلکه به ذهن وارد شده و به گزاره‌ها بدل شده‌اند. بنابراین، هنگامیکه بحث از اثبات یا رد نظریه توسط مشاهده است، ذهن نباید متوجه دنیای خارج شود.^۸

۳. رابطه نظریه و مشاهده

با توجه به مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی گوناگون، روابط متفاوتی میان نظریه و مشاهده قابل تصور است. در دوره غلبه استقراری با اعتقاد به اینکه علم از مشاهده آغاز می‌شود، تمام اهتمام دانشمندان به مقام گردآوری بود و عمل داوری خود به خود در ضمن آن انجام می‌گرفت؛ یعنی نظریه از داده‌ها برخاسته و در همان فرایند استقرا به اثبات هم می‌رسید. مکاتب اثبات‌گرایی و تأییدگرایی را می‌توان در این دوره ارزیابی کرد. اما

هنگامی که پوپر به پیروی از هانس رایشن باخ، میان دو مرحله گردآوری و داوری تفکیک قائل شد، تأکید بر مقام داوری و حتی انحصار روش علمی در آن غلبه یافت.^۹ به عبارت دیگر، به گونه اثباتی و تأییدی می‌توان گفت: شخص عالم مشاهده‌گر است، تجربیاتی انجام داده و به نظریه‌ای می‌رسد و آن نظریه به دلیل همان مشاهده‌ها، تأیید یا اثبات شده است؛ یعنی نقش تجربه و مشاهده پیش از نظریه است. مقام گردآوری است که اهمیت دارد، نه مقام داوری. اما به گونه ابطالی باید گفت: برای پدید آمدن نظریه، به بستر تجربی نیازی نیست. از این رو، دانشمند در اثر تجربه و مشاهده به نظریه خود دست می‌یابد؛ یعنی نقش تجربه پس از نظریه آشکار می‌شود. مقام داوری است که اهمیت می‌یابد. این نظریه را مکاتبی به تصویر کشیده‌اند که تنها منبع و ملاک ارزیابی نظریه را تجربه شمرده، هر گزاره غیرحسی را غیرعلمی می‌دانند. اما از دیدگاه فلاسفه اسلامی، منابع و ابزارهای علم به تجربه محدود نمی‌شوند. بر همین اساس، نظریه‌انواعی می‌یابد که هر یک فرایند خاص خود را در تکوین و ارزیابی دارد.

منابع و ابزار معرفت از دیدگاه فلاسفه اسلامی

از دیدگاه فلاسفه اسلامی، معرفت از منابع و ابزار متنوعی بهره می‌برد و هر یک به سطحی از واقعیت معطوف بوده و به تبیین همان سطح می‌پردازد. بر این اساس، نظریه‌های متنوعی به دست می‌آیند که نسبت به منبعی که از آن بهره برده‌اند، از عمق و سطح متفاوتی برخوردارند. هر دسته از این نظریه‌ها، از منبع و ابزار متناسب با خود برخاسته و به وسیله نفس‌الامر مناسب خود نیز مورد آزمون قرار خواهند گرفت.

ابزارهای معرفت با توجه به قوای ادراکی انسان در یک تقسیم کلی عبارتند از: حس، خیال، وهم، عقل و قلب.^{۱۰} و بر این اساس، چهار راه برای دستیابی به شناخت وجود دارد: ۱. حس، ۲. عقل، ۳. تهذیب و تزکیه ۴. کتاب منیر و وحی. به کارگیری هر یک از این چهار روش، دسته‌های متفاوتی از نظریه را پدید خواهد آورد. بنابراین، بر مبنای حکمت صدرایی، با نظریه‌های متنوعی از جمله نظریه‌های تجربی، عقلی، شهودی و نقلی روبرو خواهیم بود که هر یک متناسب با موضوع خود، ممکن است در سطح تفسیر، تبیین و یا تأویل قرار گیرند و از ابعاد هنجاری و انتقادی نیز برخوردار باشند.

دستیابی به نظریه‌های تجربی

فرایند دستیابی به نظریه‌های تجربی، دارای مراحل زیر است؛

مرحله اول: ذهن فرایند نظریه‌پردازی را از استقراء شروع می‌کند، با بررسی موارد جزئی فراوان کار را پی می‌گیرد. این یک مشاهده سطحی است که میان حیوان و انسان مشترک است؛ یعنی یک‌کودک و حتی یک حیوان هم قادر است این سطح از مشاهده را به انجام برساند.^{۱۶} اما چون استقرا فقط حاصل مشاهده صرف است، اگر هزاران بار تکرار شود، باز هم جزئی و ظنی است.^{۱۵} چون حس حکم نمی‌دهد، و حتی حکم جزئی هم عقلی است زیرا با یک قیاس مخفی همراه است. بنابراین، باید توجه داشت حس در فرایند شناخت، شرط لازم و نه شرط کافی است. از این رو، ابزار دیگری لازم است که کار تجرید و تعمیم را انجام دهد و کلیات را تجزیه و ترکیب نماید. «قوه عاقله» نام دارد.^{۱۶}

مرحله دوم: پس از انجام مشاهدات، ممکن است ذهن به نظریه‌ای برسد که عین بررسی آن جزئیات نیست، بلکه تفسیری است که ذهن از آن جزئیات ارائه می‌نماید. حال سؤال این است که ذهن چگونه به نظریه دست می‌یابد.^{۱۷}

روشن است روش خاصی که دانشمند بر اساس آن بتواند به نظریه دست یابد وجود ندارد، بلکه به طور ناگهانی مطلبی برای نظریه‌پرداز کشف می‌شود. این شیوه دستیابی به نظریه را که قدما «حدس» می‌نامیدند. امروزه بیشتر «الهام» خوانده می‌شود؛ یعنی نظریه به دانشمند الهام می‌شود. بوعلی، حدس و الهام را از سنخ همان چیزهایی می‌شمارد که به پیامبران القا می‌شود. البته همه این الهامات یقینی نیستند. برخی از آنها خطاپذیرند. آنچه به معصومان نازل می‌شود، درجه قوی از الهام و خطاناپذیر است. آنچه به دانشمند القا می‌شود، درجه ضعیف الهام و خطاپذیر است؛ یعنی نظریه‌های علمی که از سوی غیر معصومان مطرح می‌شود، یقینی نیست، تفسیری احتمالی در مورد یک پدیده است که باید مورد آزمون قرار گیرد. همین الهام‌ها، نقش مهمی در پیشرفت علم داشته است، هر چند این مسئله که چگونه الهام به صورت دفعی برای ذهن پیدا می‌شود، قابل توجیه نیست. پس نقش عمده با الهام است. پژوهش‌ها و تحقیق‌های بعدی و اثبات و برهان‌های بعدی همگی متاخر از الهام هستند؛ یعنی اگر الهام نبود، از برهان هم کاری ساخته نبود. در نتیجه، می‌توان الهام را نقطه شروع و مادر همه علوم دانست. این که مولوی می‌گوید: «این نجوم و طب

وحی انبیاست»، منظور «وحی» مصطلح نیست، بلکه منظور این است که ابتدای همه علوم، چیزی از سنخ وحی بوده است.^{۱۸}

البته الهام همی‌شه و برای همه کس رخ نمی‌دهد، بلکه افراد با تحصیل علم و مطالعه و تفکر جدی از یک سو، و برر سی موارد جزئی (استقراء) قابل توجه از سوی دیگر، ذهن خود را مستعد پذیرش الهام می‌نمایند.^{۱۹} فلاسفه علم، عامل اصلی در تولید و دستیابی به نظریه را تخیل، خلاق می‌دانند و معتقدند مدل سازی و تمثیل بستر مناسبی برای رخ دادن تخیل خلاق یا الهام ایجاد می‌نماید.

منطقیون سیر از جزئی به جزئی را «تمثیل» می‌نامند؛ یعنی دو موضوعی که مشابه یکدیگرند و حکم یکی از آنها معلوم است، به استناد شباهتی که میان دو موضوع وجود دارد، همان حکم را می‌توان برای دیگری اثبات کرد. روشن است که شباهت موجب یقین به اشتراک در حکم نمی‌شود. بنابراین، تمثیل موجب یقین نیست و ارزش علمی ندارد.^{۲۰}

به همین دلیل، اهل منطق تمثیل را مفید ظن دانسته و در بحث‌های علمی اعتنای چندانی به آن نکرده‌اند.^{۲۱} تا جایی که تمثیل را حقیرتر از استقراء نیز شمرده‌اند.^{۲۲} اما فیلسوفان علم، تمثیل را به سبب فواید و برکات آن شایسته تقدیر می‌دانند.^{۲۳} به عنوان نمونه، ایان باربور معتقد است: شیوه‌های استقرایی و قیاسی، جنبه‌های خاصی از کوشش علمی را دقیقاً نشان می‌دهند، ولی جهش تخیل خلاق^{۲۴} از قلم انداخته‌اند؛ یعنی برای آزمون نظریه‌ها، منطق و مبنایی وجود دارد، ولی برای آفرینش آنها وجود ندارد. البته تخیل خلاق بیشتر در مکتب ابطال‌گرایی مطرح است که حدس جایگاه ویژه‌ای دارد، اما در مکتب اثبات و تأیید، خلاقیت دانشمند کم و بیش هیچ است.^{۲۶}

به هر حال، مدل در علم عبارت است از: برقراری یک تمثیل سنجیده بین یک پدیده که قوانین آن معلوم است و پدیده دیگری که در دست تحقیق است. تمثیل و مدل سازی بی‌شک یکی از منابع مفید برای نظریه‌های علمی بوده است. هر چند استفاده از مدل و تمثیل، به ویژه وقتی که دانشمندان تصور کردند همه خصوصیت‌های ممثل باید در طرف دیگر وجود داشته باشد، خطراتی به دنبال داشته است. در اطلاق و انطباق زیاده‌روی کردند. البته نباید فراموش کرد که نظریه‌هایی که از منبع تمثیل تغذیه کرده‌اند، باید از محک آزمایش بگذرند تا اثبات یا ردّ شود.^{۲۷} هنگامی که دانشمند در مورد یک مسئله به کنکاش علمی

می‌پردازد و همواره با مطالعه موارد جزئی مشغول تفکر درباره آن می‌شود، اگر بر همه جنبه‌های مسئله احاطه یابد، با مشاهده یک اتفاق خاص، شبیه سازی صورت می‌گیرد و ذهن دانشمند به پاسخ آن مسئله منتقل شده و به اصطلاح الهام رخ می‌دهد. احتمالاً افرادی که در بیش از یک رشته تخصصی تحصیل کرده‌اند، یا با رویکردهای متفاوت و حتی متضاد علمی سروکار دارند، ذهن آماده‌تری برای نظریه‌پردازی و دریافت الهام خواهند داشت. اما نظریه‌ای که از این طریق به دست می‌آید، به هیچ وجه اثبات شده نیست و باید مورد آزمون قرار گیرد. از این رو، وارد مرحله سوم یعنی «آزمون نظریه» می‌شویم.

باید توجه داشت که الهام انواعی دارد؛ اگر الهام ناشی از خیال فعال و درباره موضوعات طبیعی باشد آزمون‌پذیر می‌باشد. آزمون نیز در «اثبات» بر قاعده اکثری اتفاقی نیست؛ مبتنی است که خود عقلی است و در «ابطال» نیز بر اصل مبدا عدم تناقض متکی است، که عقلی محض می‌باشد. اما اگر الهام عقلی باشد، یعنی بدهت عقلی داشته باشد، تجربه شایسته بررسی آن را ندارد. چنین الهامی یقینی است. اگر الهام فراعقلی باشد، که برای انسان کامل رخ می‌دهد، باز هم یقینی است و آزمون تجربی ملاک شایسته‌ای برای ارزیابی آن نیست. ارتباط این نوع الهام با عقل نیز ارشادی یا تأسیسی است که در هیچ کدام عقل و حس میزان نخواهد بود.

آزمون نظریه‌های تجربی

پیش از پرداختن به شرایط آزمون نظریه‌های تجربی، لازم است برای جلوگیری از لغزشی که برخی از جمله پراگماتیست‌ها دچار آن شدند، دو نوع آزمون را از یکدیگر تفکیک نماییم: یکی آزمون نظری و دیگری آزمون عملی. آزمون نظری به این معنی است که آیا نظریه مطابق با واقع هست یا نه؟ به عبارت دیگر، نظریه صادق است یا کاذب. و آزمون عملی این است که آیا نظریه در عمل کاربرد دارد یا نه؟ بنابراین، ارزش معلومات را از دو جنبه می‌توان مورد توجه قرار داد: از جنبه نظری و از جنبه عملی. بیان ارزش معلومات از جنبه نظری، یعنی تحقیق اینکه آیا مُدرکات و معلومات ما عین واقع و نفس‌الامر است که

در ذهن ما وجود دارد، یا نه؟ این قسم ارزش را همه از محسوسات دانشمندان جدید از دکارت به بعد نفی کرده‌اند و گفته‌اند که حس وسیله کشف حقیقت نیست.

اما ارزش عملی، یعنی هر چند معلومات ما، حقیقت را کشف نمی‌کند، اما در عمل ما را هدایت می‌کند؛ یعنی بین ادراکات ما و اشیا خارجی یک رابطه مستقیم هست و به وسیله همین معلومات، می‌توان با خارج ارتباط برقرار کرد و در عمل استفاده نمود. دانشمندان بزرگ از قبیل دکارت و کانت تصریح کرده‌اند که ارزش عملی محسوسات قابل انکار نیست.^{۲۸}

هر چند اعتبار واقعی نظریه به این است که گزاره‌های به دست آمده با شواهد واقعی همخوانی داشته باشند. اما در صورتی که تجربه و نظریه با هم تناقض داشته باشند، نمی‌توان به بطلان نظریه حکم داد، بلکه باید یکی از این دو را دوباره مورد بررسی و آزمون قرار داد: یا دانشمند نتوانسته مشاهده صحیح و دقیقی داشته باشد و یا در اصول نظریه خطایی هست. بنابراین، هر نظریه‌ای نسبت با واقعیات، همواره یک فرضیه باقی می‌ماند. اگر دانشمند به هنگام کار روی موضوع خود متوجه ضعف‌های نظریه شود، باید آمادگی تغییر دادن نظریه را داشته باشد.^{۲۹} نکته مهم دیگر اینکه، هر نظریه از اجزای گوناگونی همچون اصول موضوعه و مفاهیم تشکیل شده است که با ملاک مستقل مورد ارزیابی قرار می‌گیرند. همه آن بخش‌ها را نمی‌توان تحت آزمون تجربی قرار داد.^{۳۰}

بنابراین، در خصوص آزمون نظریه‌های تجربی، حداقل از چهار نوع آزمون و ارزیابی می‌توان سخن گفت:

الف. ارزیابی مبنایی

در ارزیابی مبنایی نقد و بررسی اصول موضوعه نظریه مورد نظر است. نظریه در علوم اجتماعی بر اصولی غیرتجربی و کلی مبتنی است که حاکی از باورهای نظریه‌پرداز در سطوح زیرین معرفت از جمله هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی است. این اصول، گاهی آشکار و مورد توجه دانشمند و در موارد بسیاری هم پنهان و مورد غفلت وی هستند. لازم به یادآوری است که اصطلاح پیش‌فرض، با دو اصطلاح اصول موضوعه و مصادرات که در ادبیات فلاسفه اسلامی به کار می‌رود، تفاوت دارد: اصل موضوعی و مصادره دو اصطلاحی هستند که در علوم مختلف بر مبنای اعتماد به فلسفه و هستی‌شناسی

شکل گرفته‌اند. پیش‌فرض تعبیری است که پس از بی‌اعتمادی به متافیزیک و حضور دیدگاه‌های کانتی و نوکانتی در زبان فارسی رایج شده است. این واژه، با بار فلسفی خود، مفهومی را که اصطلاح «پیشینی» آذر فلسفه کانت و اصطلاح «فرضیه» آذر دیدگاه‌های پوزیتیویستی داراست، بر ذهن کسانی که ناآگاهانه آن را به کار می‌برند، القا می‌کند.^{۳۴}

در همه مسائل تجربی، که ذهن از احکام جزئی به احکام کلی سیر می‌کند، اتکا به یک سلسله اصول کلی غیرتجربی است. اما چون این اصول کلی در همه موارد استعمال می‌شود و ذهن مانند یک دستگاه خودکار از آن اصول استفاده می‌کند، شخص می‌پندارد که تنها با عامل مشاهده و تجربه از جزئی به کلی و از دانی به عالی سیر کرده و قوس صعود را طی نموده است. حال آنکه این سیر و صعود به‌کمک اصول کلی تری صورت گرفته است.^{۳۵} به عبارت دیگر، تصدیقات تجربی از یک سلسله تصدیقات غیرتجربی متأخر است. بدون آن تصدیقات غیرتجربی، محال است ذهن به تصدیق تجربی دست یابد؛ یعنی همه تصدیقات تجربی به اصولی غیرتجربی متکی است. اگر آنها را از ذهن بگیریم، بشر هیچ‌گونه علمی اعم از مسائل طبیعی و یا غیرطبیعی نمی‌تواند داشته باشد. کاخ علم و معلومات بشر یک‌باره ویران می‌شود.^{۳۶}

تفاوت میان اصول مورد نظر فلاسفه اسلامی و پیش‌فرض‌های اندیشمندان غربی، همچون گولدنرآدر این است که فلاسفه اسلامی به یقینی بودن این اصول توجه دارند. اعم از این که به عنوان بدیهی اولی بین بالذات باشند و یا آن که به روش عقلی مبین بوده و اثبات شده باشند. اگر این اصول بین یا مبین نباشند و از یقین علمی — و نه یقین روان‌شناختی — برخوردار نباشند، تمامی آنها بلکه تمامی نظریه‌های مبتنی بر آنها را غیریقینی خواهند شمرد.

اما پیش‌فرض‌ها، بر خلاف اصول موضوعه و مصادرات، اصولی هستند که به دلایل و انگیزه‌های مختلف فرهنگی، اجتماعی، روانی انتخاب شده و یا بر ذهن انسان تحمیل می‌گردند. با حضور این نقاط کور و در حقیقت غیرعلمی است که کاروان دانش راه می‌افتد.^{۳۸} با توجه به اهمیت این عناصر، توضیح اجمالی در این زمینه ضروری است:

اصول موضوعه: قضایایی است که محل بحث آنها در علمی دیگر است، متعلم بدون اینکه به آنها یقین داشته باشد، به دلیل اعتمادی که به معلم دارد، آنها را می‌پذیرد و بر اساس آن، استدلال خود را شکل می‌دهد.^{۳۹} یا آن دسته از مبادی که با انکار متعلم مواجه

نباشند. ^{۴۷} این دسته از قضایا از مبادی برهان نیست؛ زیرا نتیجه استدلال تابع اخس مقدمین است. اگر در مقدمات استدلال از قضیه نقلی (قول استاد) استفاده شود، نتیجه آن نیز ارزش نقلی خواهد داشت؛ یعنی نظریه‌ای که از مبادی غیریقینی سیراب می‌شود؛ غیریقینی و نیازمند آزمون‌های لازم است.

قول معصوم: اگر شخصی که به سخن او استناد می‌شود، معصوم باشد و سخنی که از او شنیده می‌شود در سند، جهت صدور و دلالت یقینی باشد. در این صورت، کلام چنین معلم معصومی می‌تواند حد وسط برهان در علوم عقلی قرار گیرد؛ زیرا کلام معصوم پس از اقامه برهان بر عصمت او کلامی برهانی بوده و ارزش علمی و یقینی دارد. ^{۴۸} بنابراین، اگر نظریه بر مبادی و اصولی قرار گیرد که حاکی از قول معصوم است، از حیث مبانی یقینی است و باید آزمون را متوجه سایر بخش‌های نظریه ساخت.

مصادرات: قضایایی است که متعلم نه نسبت به آنها یقین دارد و نه نسبت به معلم حسن ظن. پس آنها نه معلومند و نه مقبول. ^{۴۹} یا آن دسته از مبادی که با انکار متعلم مواجه می‌باشند، تمام منطقیان استدلالی را که بر این گونه از قضایا یعنی بر مصادرات، بنیان نهاده شده باشد، ناصواب دانسته‌اند. آیت‌الله جوادی آملی در این رابطه چنین می‌فرماید: «اما فرضیه، به آن صورت که امروزه آن را مبدا مسائل علمی قرار داده و وسیله توسعه و رشد علوم می‌دانند، عبارت از سلسله قضایایی است که نه بدیهی است و نه در جای دیگر به اثبات رسیده و نه نظر به اثبات و عدم اثبات آن وجود دارد». اگر این اصول در جای خود مورد بحث قرار گیرند و به اثبات برسند، می‌توانند به عنوان مبانی نظریه استفاده شوند. بنابراین، نظریه بر مبنای فلاسفه اسلامی بر اصولی یقینی استوار است که قبلاً در هستی‌شناسی، انسان‌شناسی یا معرفت‌شناسی حجیت آنها به اثبات رسیده است. خود این علوم عقلی نیز ریشه در وحی دارند. آیت‌الله جوادی آملی در این زمینه می‌فرماید: مبادی معرفتی علم اسلامی به حس و پیش‌فرض‌های صرفاً ذهنی، که از قوه خیال و وهم سرچشمه می‌گیرد، محدود و مقید نمی‌شود، بلکه حس و خیال در این دانش، زیر پوشش عقل و شهود و این دو منبع معرفتی در سایه وحی قرار می‌گیرند. ^{۴۸}

وجود چنین اصول غیرتجربی و غیرقابل مشاهده در نظریه، حاکی از ذوابعاد بودن نظریه می‌باشد که در پذیرش اثبات یا ابطال نظریه توجه به آن ضروری است؛ زیرا مشاهده شایسته دآوری درباره این اصول را ندارد و صدق و کذب آنها از طریق غیر از مشاهده انجام می‌پذیرد.

بنابراین، نمی‌توان معیار علمی بودن نظریه‌ها را آزمون‌پذیری تجربی دانست؛ زیرا آزمون تجربی قادر به ارزیابی ابعاد غیرتجربی نظریه نیست. پس، از دیدگاه فلاسفه اسلامی نظریه‌ای علمی خواهد بود که بر مبادی یقینی استوار باشد؛ یعنی مبادی و مبانی آن ابتدا در جای خود به اثبات رسیده باشد. بنابراین، ابتدای نظریه بر اصولی غیریقینی از ارزش علمی آن می‌کاهد. هر چند در عمل مفید واقع شود. از این رو، علامه طباطبایی، نظریه‌های علوم اجتماعی موجود را غیرعلمی شمرده و تکیه علم بر آنها را مانع رشد و رونق علم می‌داند. ایشان می‌گویند:

فرضیه مانند پای پرگار است. پای ثابت پرگار در جایی نصب می‌شود تا با به دوش گرفتن بار حرکت، پای دیگر پرگار را به حرکت درآورد. به وسیله این پای ثابت است که پرگار حرکت می‌کند. اما چون خود حرکتی ندارد، پای متحرک نیز راه به جایی نبرده و در نتیجه، چیزی جز دایره بر گرداگرد آن نقطه ثابت ترسیم نمی‌شود. بنابراین، کاربرد فرضیه‌ها تنها ساختن منظومه‌های معرفتی بر محور نقاطی است که فاقد هرگونه اعتبار علمی‌ای است تا تعیین‌کننده ثبات و دوام آن باشد.^۹

ب. ارزیابی روشی

در این نوع ارزیابی، فرایند ساخت نظریه مورد بررسی قرار می‌گیرد. اینکه نظریه از چه منابع و روش‌هایی بهره برده است، آیا نظریه مبتنی بر استقراست یا تمثیل و اگر از قیاس استفاده کرده است، چه نوع قیاسی است؟ آیا مقدمات و شکل آن صحیح بوده یا خیر؟ و مسائلی از این دست، در علم منطق به صورت مفصل مورد بحث قرار گرفته است.

ج. ارزیابی ساختاری

آیا عناصر و ارکان نظریه یعنی مبادی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی آن با مفاهیم و تبیین و تعمیم آن از انسجام برخوردار است یا دچار تضاد و تناقض می‌باشد. بدیهی است اگر نظریه از اصول موضوعه یقینی برخوردار باشد اما میان این اصول و بدنه نظریه انسجام لازم موجود نباشد، آن نظریه یقینی نخواهد بود.

د. آزمون تجربی مرحله سوم

پس از اینکه ذهن به افق نظریه دست یافت، نوبت به آزمون نظریه می‌رسد. در این مرحله، نظریه باید مورد آزمایش و تجربه (و نه استقراء) قرار گیرد؛ یعنی باید این نظریه در

اوضاع و شرایط بسیار متعدد و متنوع مورد آزمون قرار گیرد تا اینکه اطمینان حاصل شود میان این دو پدیده هیچ امر اتفاقی و تصادفی و امر مقارن وجود ندارد. در این مرحله، می‌توان نظریه را تعمیم داد؛ یعنی نظریه تفسیری کلی ارائه می‌دهد. به عبارت دیگر، با مشاهده موارد متنوع و متعدد اما محدود، حکمی کلی صادر می‌شود. این تعمیم هم مثل خود آن تفسیر کار ذهن است؛ یعنی از محدوده عمل فراتر رفته و تعمیم می‌دهد.^۱

در آزمون نظریه بر اساس مشاهده، میزان تطابق نظریه با شواهد بیرونی سنجیده می‌شود. در این نوع آزمون، توجه به چند نکته سودمند است: اول اینکه مشاهده، تنها قادر به ارزیابی نظریه‌های تجربی است و در خصوص سایر نظریه‌ها، از جمله نظریه‌های انتقادی، هنجاری و شهودی کاربردی ندارد. دوم اینکه مشاهده به تنهایی شایسته ابطال نظریه‌ها را ندارد. زیرا ابطال نظریه‌ها متکی به دو قانون عقلی است که خود از طریق تجربه به دست نیامده است. قانون اول امتناع اجتماع وجود و عدم است و قانون دوم مطلبی است که علم منطقی با استفاده از قانون اول آن را می‌سازد و آن این که موجه جزئی نقیض سالبه کلیه و نیز سالبه کلیه نقیض موجه کلیه است. آشوم اینکه، در صورتی که مشاهده موافق نظریه نباشد، الزاماً موجب ابطال تمام نظریه نخواهد شد؛ زیرا حتی در صورتی که شرایط مشاهده به طور کامل رعایت شده باشد، ممکن است این عدم توافق با بخشی از نظریه مربوط باشد و نه تمام نظریه.

مکانیسم تعمیم

حالکه تجربه و عمل، ظرفیت این تعمیم و گسترش را ندارد، ذهن چگونه به این موقعیت دست می‌یابد؟ منطقدانان مسلمان همچون بوعلی و خواجه این تعمیم را نتیجه یک قیاس خفی می‌دانند که در ذهن ایجاد می‌شود، بدون این فرایند ممکن نیست ذهن بتواند به چنین تعمیمی دست یابد. قیاس خفی این است پس از آنکه موارد متعدد مورد تجربه قرار گرفت و احتمال اینکه یک امر مقارنی دخالت داشته باشد، به طور کلی از بین رفت، می‌توان گفت علت واحدی وجود دارد که در شرایط واحد، اثر واحدی از خود به جای می‌گذارد؛ زیرا اینکه یک علت در موردی به نحوی اثرگذاری داشته باشد و در موردی دیگر، بدون هیچ تفاوتی در شرایط، به نحوی دیگر مؤثر باشد، عقلاً محال است. عقل می‌گوید: علت واحد، در شرایط، واحد اثر واحد دارد. محال است که علت واحد، در شرایط واحد و در حالت‌های

یکسان، به صورت‌های مختلف عمل کند. اما خود این قضیه دیگر نمی‌تواند تجربی باشد. این قضیه را ذهن به عنوان یک امر بدیهی پذیرفته است.^۹ این همان روشی است که از نظر منطقیون مسلمان، قیاس تجربی خوانده می‌شود. تنها راه اثبات صدق و کذب نظریه نیز همین است.

قیاس تجربی

قیاس بر اساس نوع مقدمات به کار رفته در آن، به دو دسته تجریدی و تجربی تقسیم می‌شود. در مقدمات قیاس تجریدی از بدیهیات اولیه و وجدانیات و گزاره‌های غیر حسی و غیر تجربی استفاده می‌شود. اما قیاس تجربی از تجربیات استفاده می‌برد که قدما آنها را از بدیهیات ثانویه به حساب می‌آوردند. تجربیات، قضایایی هستند که از راه تکرار مشاهده و قیاسی که در آنها مخفی است، تحصیل می‌شوند.

اگر نظریه‌ای از طریق فوق تأیید گردید، هنوز اثبات صورت نگرفته است، مگر اینکه ثابت شود نظریه دیگری وجود ندارد. این اثر مطلوب در آزمون، فقط بر همین نظریه خاص مترتب است، بدون آنکه لازم عام یا اثر مشترک چند نظریه باشد.^۶ به همین دلیل، دستیابی به یقین در علوم طبیعی و به طریق اولی، در علوم اجتماعی بسیار مشکل است. نوع مسائل علوم طبیعی اقتضا دارد که برای حل آنها از روش تجربی و از مقدماتی که از راه حواس به دست می‌آیند، استفاده شود؛ زیرا مفاهیمی که در این علوم به کار می‌روند و موضوع و محمول قضایای آنها را تشکیل می‌دهند، مفاهیمی هستند که از محسوسات گرفته می‌شوند. طبعاً اثبات آن به مشاهدات عینی و آزمایش نیاز دارد. اما علوم طبیعی، صرفاً از روش تجربی استفاده نمی‌کنند؛ زیرا تجربیات در علوم طبیعی کمیاب است. بنابراین، در علوم طبیعی معمولاً از استقرای ناقص، تمثیل و تخیل خلاق استفاده می‌شود. همه این شیوه‌های استدلال غیریقینی بوده، صرفاً مفید احتمال و گمان و حداکثر مفید ظن هستند.^۷ به هر حال، قیاس تجربی که مواد آن تجربی است، ولی از مبادی عقلی و اصول غیرتجربی مددگرفته استع حجت یقینی است.^۸

کبرای مورد استفاده در قیاسات تجربی، که به نتایج کلی علمی منجر می‌شود، قضیه‌ای است که اثبات آن بر عهده کاوش‌های عقلی فلسفی است. اگر تحقیقات فلسفی از اثبات یقینی آن عاجز بماند، وصول به یقین نسبت به قوانین کلی طبیعی و تجربی غیرممکن

خواهد شد. ابن سینا آن کبری را قضیه «اکثری اتفاقی نیست» می‌داند. اگر این کبری تمام باشد، و دلایل کافی برای آن اقامه شده باشد؛ پیدا کردن موارد اکثری در هر مورد از قوانین تجربی، هم به دلیل ضرورت حفظ قیود مورد تجربه و هم از ناحیه تشخیص میزان اکثری بودن دشوار و طاقت فرسا است. از این رو، تحصیل یقین در علوم تجربی مشکل و محل تأمل است.^۹ البته به کارگیری روش‌های دیگری از جمله روش‌های شهودی و نقلی در مورد موضوعات طبیعی ممکن است.

نقش مشاهده موارد خلاف در ابطال نظریه

حال اگر از این طریق به طبیعت پدیده دست یافتیم و نظریه‌ای کلی مطرح کردیم که به همه موارد تعمیم یافته است، دیگر مشاهده موارد خلاف نمی‌تواند به آن آسیبی برساند؛ زیرا ممکن است آن مورد خلاف، طبیعتاً با موضوع مورد بررسی نظریه ما متفاوت باشد. البته باید توجه داشت که اغلب تجربه‌ها ضعیف است. انسان نمی‌تواند در همه موارد به تجربه کامل دست یابد. ولی تجربه به هر مقدار هم که قوت دارد، به اعتبار آن اصل است؛ یعنی به این اعتبار است که ما طبیعت شیء را کشف کرده‌ایم.^{۱۰}

به هر حال، ذهن در اثر تجربه، موارد جزئی را گسترش و تعمیم می‌دهد. این تعمیم‌دادن، خود یک نوع سیر صعودی و یک حرکت عمودی برای ذهن است. یک حرکت عمودی است که به کمک برخی از قواعد کلی عقلی از مشاهده موارد جزئی به قلمرو کلی می‌رسد.^{۱۱} بنابراین، استقراگرایان، که عقل را منبع معرف نمی‌شمارند و برای آن ارزش معرفتی قایل نیستند، هرگز قادر به تعمیم نیستند؛ زیرا مشاهده صرف هر چه قدر هم تکرار شود، بدون ضمیمه یک قیاس عقلی، جزئی است.

ما طبیعت را از راه اثر آن می‌شناسیم. پس طبیعت، واقعیتی است که یک اثری داشته باشد، اثری که خود وجود اقتضای آن را داشته باشد، نه اینکه اکتسابی بوده و یا علل خارجی در ایجاد آن نقش داشته باشند. پس در مورد اموری که به طبیعت موضوع منتسب نیست و علل خارجی دارد، قادر به تجربه نیستیم. فقط می‌توان استقرا کرد و آمار گرفت. به عبارت دیگر، از آنجایی که در اغلب پدیده‌های اجتماعی با امور اکتسابی روبرو هستیم، قادر به تجربه نخواهیم بود. به همین دلیل، مطالعات جامعه‌شناختی بیشتر به سمت آمار می‌رود و دستیابی به نظریه‌های تبیینی، که شناختی از پدیده‌های اجتماعی ارائه

می‌دهند، از طریق تجربه به ندرت امکان‌پذیر است. البته عدم دست‌یابی به شناخت تجربی کامل، مانع از استفاده عملی از تجربیات ناقص و مانند آن نیست.

استنباط

هنگامی که دانشمند دست به پژوهش می‌زند، ابتدا از استقرا شروع می‌کند. او با مشاهده موارد فراوان، دست به تعمیم می‌زند و به نظریه‌ای دست می‌یابد. این یک حرکت دفعی و غیر روشمند است که از آن به «الهام» تعبیر می‌شود. اما کار به اینجا ختم نمی‌شود. ذهن قادر است از تعمیم هم فراتر رود و دست به استنباط بزند. این همان مرحله چهارم نظریه‌پردازی است.

مرحله چهارم: ذهن علاوه بر ساخت و تعمیم تنوری، قادر به استنباط و حرکت عمقی نیز می‌باشد. ذهن قادر است با نفوذ به درون اشیاء نسبت به عمق آنها نیز معرفت کسب نماید. حال اینکه این معرفت را حس به آن نرسانده است. هر چند آیه و نشانه‌های او را به ما نشان داده است. نظریه فروید در مورد ناخودآگاه از همین حرکت عمقی ذهن به دست آمده است. به عبارت دیگر، این نظریه از طریق حس و یا وجدان قابل دست‌یابی نیست، بلکه فقط از طریق استنباط و نفوذ در باطن حاصل شده است؛^{۳۳} یعنی ذهن قادر است با تحلیل عقلی واقعیت، ابعاد گوناگون آن را مورد مطالعه قرار دهد و از این طریق به روابط میان آنها دست یابد. در حرکت عمقی، ذهن به نظریاتی دست می‌یابد که مشاهده تجربی هر چند بستر آن را فراهم نموده، اما نقش اساسی در این فرایند نخواهد داشت.

همه این مراحل چهارگانه فرایند دست‌یابی و آزمون نظریه‌های تجربی است. اما دست‌یابی به طبیعت پدیده‌های اجتماعی بسیار مشکل است. یا اصلاً به دلیل اکتسابی بودن، در پدیده‌های اجتماعی طبیعت وجود ندارد. بنابراین، اگر به نظریه‌های تجربی اکتفا شود تبیین از جایگاه چندانی برخوردار نخواهد بود و بیشتر نظریه‌های کاربردی مطرح می‌باشند. اما اگر از نظریه‌های تجربی فراتر رفته و به نظریه‌های عقلی، شهودی و نقلی هم توجه کافی نشان داده شود، می‌توان از تبیین نیز سخن گفت.

نظریه‌های عقلی

دسته دیگری از نظریه‌ها نیز وجود دارند که عقلی محض بوده و با روش برهانی تولید می‌شوند. این دسته از نظریه‌ها، به خلاف نظریه‌های مبتنی بر تجربه یا استقرا، دچار تغییر و

تحول نیستند و به حقایق ثابتی معطوف می‌باشند که امور متغیر طبیعت را نیز پوشش می‌دهد. هرچند این دسته از نظریه‌ها نیز از تبیین ابعاد فراعقلی پدیده‌ها ناتوانند.

شناخت عقلی، دانشی مفهومی نسبت به حقایق ثابتی است که امور متغیر و متحرک عالم طبیعت را نیز پوشش می‌دهند. این علم که فراتر و گسترده‌تر از علوم حسی است، همانند معلوم خود از ثبات و استواری برخوردار است. با علوم عقلی می‌توان در مسائل کلی مربوط به علوم حصولی راه‌های فراوانی را طی کرد و حقایق بسیار را به دست آورد، اما این‌گونه از علوم در ادراک امور ثابت و مجردی که عین وجود خارجی و تشخیص عینی‌اند، عاجز و ناتوان می‌باشد.^{۶۴}

در برهان، با آنکه عقل نقش محوری دارد، اما شیوه برهانی به معنای شیوه عقلی نیست تا آنکه در قبال روش‌های حسی یا شهودی قرار گیرد. برهان نحوه‌ای از استدلال قیاسی است و قیاس یکی از روش‌های استدلالی در قبال استقرا و تمثیل است. در میان انواع قیاس نیز قیاس برهانی است که مواد آن یقینی می‌باشد. مراد از آن، یقین علمی است که در مقابل یقین روان‌شناختی قرار دارد.

برای نظریه‌های عقلی محض، نمونه‌های فراوانی در علوم مختلف می‌توان ذکر کرد. مثلاً اصل علیت، اصل مبدا عدم تناقض یا قاعده اتفافی که کبرای قیاس تجربی واقع می‌شود، همگی عقلی محض هستند که قبول یا رد آنها پیامدهای فراوانی در علوم به دنبال دارد. در علوم اجتماعی نیز نظریه‌های فراوانی وجود دارد که عقلی محض است یا لااقل تجربی نمی‌باشد. نظریه ساختارگرایی پارسونز از آن جمله است.

بر اساس دیدگاه شهید مطهری، نظریه در «تاریخ علمی»، که جامعه‌شناسی ایستا محسوب می‌شود، از تحلیل منطقی، عقلانی و ذهنی حوادث و رویدادهای تاریخ نقلی به دست می‌آید. از این‌رو، در زمره نظریه‌های عقلی دسته‌بندی می‌شود. ایشان در این خصوص می‌گویند: «مورخ تحلیل‌های خود را در لابراتور عقل با ابزار استدلال و قیاس انجام می‌دهد، نه در لابراتور خارجی و با ابزاری از قبیل قرع و انبیق.^{۶۵} از این‌رو، کار مورخ از این جهت به کار فیلسوف شبیه‌تر است، تا کار عالم طبیعی».^{۶۶}

نظریه‌های «فلسفه تاریخ» یا به شیوه‌ای تجربی حاصل می‌شود در این صورت، نظریه‌ای تجربی خواهد بود و یا باید به شیوه قیاسی و استدلال منطقی بر اساس یک سلسله اصول

علمی، منطقی، فلسفی ثابت و از پیش پذیرفته شده، به اثبات رسیده باشد.^{۷۷} بنابراین، از منظر استاد مطهری، نظریه‌های تاریخ علمی و دسته‌ای از نظریه‌های فلسفه تاریخ از سنخ نظریه‌های عقلی محسوب می‌شوند. نظریه شهید مطهری در تبیین انقلاب، نمونه‌ای از این دسته از نظریه‌ها می‌باشد؛ زیرا ایشان با تحلیل عقلی نیروهای متضاد درونی انسان و سرایت آن به میان گروه‌های اجتماعی از یکسو، و تفکیک میان تغییرات صعودی و سقوطی از سوی دیگر، به تعریف و تبیین انقلاب می‌پردازد.

بخش‌هایی از سیاست مُدُن فارابی نمونه دیگری از نظریه‌پردازی عقلی است که با استفاده از واقعیات اجتماعی از یک سو و اصول عقلی از سوی دیگر با روش برهانی دست به تبیین انواع جامعه و چگونگی تغییر در آن می‌زند. فارابی سیاست مُدُن را دانشی می‌داند که ناظر به حوادث اجتماعی بوده و چگونگی تحولات و تغییرات جوامع را در انتقال از یک نوع اجتماعی به نوع دیگر دنبال کند. وی سیاست مُدُن را در قیاس با نظام اجتماعی، به پزشکی و طب در قیاس با بدن تشبیه می‌کند و معتقد است که نظام بدن، همان‌گونه که با طبابت به سامان می‌آید، نظام اجتماعی نیز با توصیفات و تجویزات این دانش سامان می‌گیرد.^{۷۸}

نظریه‌های عقلی محض با روش برهانی تکوین می‌یابند. آزمون آن نیز با روش‌های منطقی صورت می‌گیرد. نه آزمون تجربی و مشاهده؛ یعنی با بررسی نوع و شکل قیاس، مواد قیاس و اموری از این قبیل بر اساس اصول منطق، می‌توان این دسته از نظریه‌ها را آزمود.

دست‌یابی به نظریه‌های شهودی و نقلی

تصویری که در عرفان نظری از عالم و آدم ترسیم می‌شود، مبانی و اصول موضوعه خاصی را برای اندیشه اجتماعی و سیاسی فراهم می‌آورد. دانش اجتماعی و سیاسی، گرچه یک علم ظاهری است و به قواعد و احکام رفتار طبیعی بشر می‌پردازد، ولی این علم با استفاده از مبانی عرفانی، خود را ملزم به بهره‌وری از احکام و ضوابطی می‌داند که عالم ربانی با شناخت باطن اعمال و رفتار در قالب نصوص و متون دینی اظهار می‌کند.^{۷۹}

بهره‌گیری از عالم خزاین الهی، که از طریق کشف و شهود یا رویاهای صادق و راه‌های دیگری که حاصل عروج به عالم غیب و تماس با لوح محفوظ و ام‌الکتاب است، آگاهی به

حوادث آینده و نیازهای متناسب با آن حوادث و قوانین هماهنگ با آنها را ممکن می‌سازد. تعارف از این طریق، به تبیین حقیقت پدیده‌های اجتماعی دست می‌زند. از طریق تجربه و تأملات افقی، عمودی و عمقی ذهن دسترس به آن ممکن نیست. این نوع تبیین، به دلیل گذر از سطوح تجربی و عقلی، «تاویل» نام دارد؛ یعنی هنگامی دانشمند علوم اجتماعی روش‌های تزکیه و تهذیب را به جای روش‌های تجربی و عقلی به کار گرفت، یا از وحی، که بالاترین مرتبه شهود است، بهره برد، به مشاهده سطحی از واقعیت موفق می‌شود که بسیار عمیق‌تر از مشاهدات تجربی و عقلی است. او در این سطح به تاویل پدیده‌های اجتماعی دست می‌زند که البته کار مفهومی هم نیست.

بنابراین، اگر روش تزکیه و تهذیب در مورد فهم و تبیین پدیده‌های اجتماعی به کار گرفته شود، به نظریه‌های شهودی و اگر روش نقلی به کار گرفته شود، به نظریه‌های نقلی دست می‌یابیم. دریافت‌های شهودی نیز به دو دسته تقسیم می‌شوند: دسته‌ای خطاناپذیر و یقینی و دسته دیگر، غیریقینی و نیازمند آزمون می‌باشند.

آزمون نظریه‌های شهودی و نقلی

علم حضوری به دو دسته بدیهی و نظری تقسیم می‌شود. علم حضوری بدیهی آن است که غفلت از آن محال است؛ چه اینکه نفی آن و یا شک در آن مستحیل می‌باشد. علم حضوری نظری، به علم حضوری اولی بازگشت می‌کند. همان‌طور که علم حصولی نظری، حرکت در مسیر فکری و تلاش استدلالی و برهانی را طلب می‌کند. علوم حضوری پیچیده نیز نیازمند به تهذیب روح و تزکیه نفس در صحنه جهاد اکبر است.^{۷۱}

شهودهای اولی و بدیهی مربوط به واقعیت‌های فراگیری است که بر انسان و سایر امور محیط می‌باشند، چندان که راهی برای گریز از آن نیست؛ زیرا مفاهیم ماخوذ از آنها نیز از دوام، کلیت، ثبات برخوردار بوده و بدیهی یا اولی می‌باشند و مشهودهای پیچیده مربوط به واقعیت‌های جزئی و مقید بوده و مفاهیمی که از این‌گونه مشهودات پدید می‌آیند، از طریق اعتماد به حقایقی که محیط بر آنها هستند، در معرض آگاهی و علم حصولی قرار می‌گیرند.^{۷۲}

از آنجایی که کشف‌ها نسبت به یکدیگر مطاردند؛ گاهی همدیگر را نفی می‌کنند، ضرورت وجود معیار و میزان روشن می‌گردد. علم شهودی به دو قسم معصوم از خطا و

مشوب به خطا تقسیم می شود. علم شهودی معصوم از خطا، همان شهود انبیا و اولیای معصوم الهی است که همه در تلقی معارف، هم در حفظ و نگهداری آن و هم در ابلاغ و املائی آن، معصوم و محفوظ از هرگونه اشتباه هستند. علم شهودی مشوب خطا، همان کشف و علم شهود عرفای غیر معصوم است که برای صیانت از حدوث خطا یا تنزیه آن از پیراستگی اشتباه طاری، باید کشف معصوم را اصل قرار داد. در پرتو آن کشف، غیر معصوم را ارزیابی و تصحیح کرد، چنان که سالکان شاهد به این اصل تصریح فرموده اند.^{۴۳} اما اگر رجوع به شهود معصوم ممکن نبود بهترین راه برای ارزیابی آن، استمداد از مبانی متقن حکمت متعالیه است؛ زیرا فلسفه الهی با همه شوکتی که دارد در ساحت عرفان چون منطبق است در پیشگاه برهان و حکمت، یعنی جنبه میزانی و آلی دارد.^{۴۴} بنابراین، نظریه های شهودی که از سوی عرفای غیر معصوم مطرح می شود، یقینی نبوده و محتاج آزمون است. روشن است که آزمون تجربی و مشاهده معیار مناسبی برای بررسی این دسته از نظریه ها نیست، بلکه برای آزمون این دسته از نظریه ها، دو روش عرضه به شهود معصومان و یا روش برهانی است. اگر این نظریه به وسیله شهود معصوم یا برهان تأیید شد، قابل پذیرش خواهد بود.

اما اگر از وحی برای تبیین پدیده های اجتماعی مدد بگیریم، آن نظریه شهودی نخواهد بود، بلکه در زمره نظریه های نقلی خواهد بود. در این صورت، برای ارزیابی آن نیز باید از روش های تفسیری — هرمنوتیک متن محور — که در میان علمای اصول و فقه رایج است بهره برد.

دست یابی به نظریه های هنجاری و آزمون آن

علوم اجتماعی در صورتی که به امور محسوس و استقراتکا نماید، تنها قادر به توصیف و گزارش های آماری در خصوص پدیده های اجتماعی خواهد بود. نظریه هنجاری در این عرصه بی معنی خواهد بود. اگر هم در مکاتبی از علوم اجتماعی همچون مکتب انتقادی از نظریه هنجاری یاد می شود، به دلیل خروج از ضوابط علمی تجربی و پوزیتیویستی و دست کشیدن از مبنای آن است که قابل نقد می باشد؛ زیرا علم در این سطح شأنیت توصیه و تعیین «بایدها» را ندارد. اما بنا بر حکمت صدرایی و با استفاده از منبع وحی نظریه هایی ظهور می یابند که دارای ابعاد هنجاری خواهد بود. از این رو، در بررسی مفهومی می توان به

مفاهیمی که از صاحبان کشف معصوم به صورت نص صریح با سند و جهت قطعی وارد شده‌اند نیز استفاده کرد.

اما اگر آن دلیل منقول فاقد یکی از عناصر سه‌گانه یا شده باشد، یعنی از لحاظ متن، نص و صریح نباشد، یا از لحاظ سند و صدور، قطعی نباشد و یا از لحاظ جهت صدور، یقینی نباشد، هرگز معیار پیدایش یقین به محتوای نقل نخواهد بود.^{۷۵} یعنی حجیت و اعتبار این نظریه‌ها به عناصر فوق باز می‌گردد. اگر آن عناصر کامل باشد، این نظریه‌ها یقینی بوده و ظرفیت تبیین نیز دارند. اما اگر خللی در آن عناصر وجود داشته باشد، هرچند قادر به اثبات این دسته از نظریه‌ها نخواهیم بود، اما با وجود ظن و فراهم بودن شرایط آن، یعنی برخوردار از پشتوانه عقلی یقینی، بعد هنجاری آن قابل قبول و پذیرش خواهد بود.

دستیابی به یقین در علوم اجتماعی

دستیابی به یقین در علوم اجتماعی از طریق روش‌های تجربی بسیار محدود و با به کارگیری روش‌های عقلی، شهودی و نقلی، تا حدی گسترش می‌یابد. اما اهمیت یقین مربوط به حوزه تبیین است. حال اینکه در عرصه هنجارها، نیازی به یقین نیست و به ظنون متکی به یقین نیز می‌توان اکتفا نمود.

در حوزه عقل نظری، معرفت علمی، با چیزی کمتر از یقین علمی که عبارت از آگاهی بر ضرورت صدق است، حاصل نمی‌شود. اگر عقل به ضرورت صدق یک قضیه پی نبرد، نسبت به حقیقت آن جاهل است. مراتب مختلفی که تردید، شک، گمان، وهم و یا یقین نامیده می‌شود، هیچ یک اوصافی نیست که عارض بر قضیه می‌شود، بلکه همه آنها از اوصافی هستند که عارض نفس انسانی، که از آگاهی به صدق قضیه محروم مانده است، می‌شوند. هیچ یک از این اوصاف در معرفت و آگاهی عقل نظری نسبت به واقع به کار نمی‌آید. اگر اثری برای آنها باشد، اثری عملی است؛ زیرا انسان بسیاری از کنش‌ها و فعالیت‌های خود را تحت تأثیر مراحل مختلف احتمال و یا مراحل احتمال انجام می‌دهد. هرگز راهی به واقع نمی‌گشاید، بلکه خبر از میزان فایده و مقدار اثر عملی تصویری می‌دهد که در ذهن وجود دارد؛ زیرا مراتب گوناگون محتمل از طریق علم به خارج حاصل نمی‌شود، چون تابع واقعیت خارجی شیء نبوده و تنها متأثر از اهمیتی است که یک شیء مفروض برای انسان می‌تواند داشته باشد.^{۷۶} بنابراین، انسان با به کارگیری نظریه‌های

کاربردی در عمل، به میزان فایده‌مندی آن پی می‌برد. بدون توجه به این نظریه یقینی هست یا نه، آن را در حوزه عمل می‌پذیرد و به کار می‌گیرد.

عقل عملی انسان در رفتار روزانه خود اغلب نسبت به احتمالات قوی و یا نسبت به محتملات قوی، علی‌رغم احتمال ضعیفی که نسبت به آنها باشد ترتیب اثر می‌دهد؛ زیرا در افعال و کردار اجتماعی نیز بسیاری از کنش‌ها مبتنی بر اجماعات عمومی و اصول عقلانی سازمان می‌یابد. حال آنکه احتمال، محتمل و همچنین قوانین و مقررات اجتماعی، هیچ‌یک ناظر به حقایق خارجی و عینی نمی‌باشد؛^{۷۷} یعنی بعد تبیینی ندارد؛ زیرا در تبیین اگر یقین نباشد، اصل تبیین زیر سؤال قرار می‌گیرد.

احتمال وقوع یک حادثه در آینده، هرگز و صف حقیقی آن حادثه و قضیه مربوط به آن نیست، بلکه یک وصف اعتباری است که ذهن با لحاظ سایر موارد، خبرهای دیگری که هر یک یا صادق و یا کاذب بوده‌اند و از طریق سنجش و قیاس آن اخبار با یکدیگر به دست آورده و از آن پس، به حادثه نوین و خبری، که مربوط به آن است، اعتبار کرده و در همان ظرف اعتبار، به حادثه و یا خبر مربوط به آن استناد می‌دهد. این نوع از اعتبارهایی است که با دخالت عقل عملی و به لحاظ آثار علمی مترتب بر آن، اختراع شده و مورد اعتنا قرار می‌گیرند.^{۷۸} بنابراین، آزمون و ارزیابی این دسته از نظریه‌ها متفاوت خواهد بود.

نفس الامر در اعتباریات

وجود اعتباری، وجودی است که متکی به اعتبار شخص است؛ یعنی آن گونه که شخص آن را اعتبار نماید، موجود می‌شود. در صورتی که آن امر معتبر شمرده نشود، وجود نخواهد داشت.^{۷۹} به عنوان نمونه، موقعیت ریاست، تا وقتی وجود دارد که افراد آن را معتبر بشمارند. پس، به محض اینکه افراد آن را بی‌اعتبار اعلام نمایند، دیگر وجود نخواهد داشت.

قضایای اعتباری نیز ممکن است به صدق و کذب متصف شوند. اما به دلیل آنکه اصل وجود و تحقق آنها وابسته به اعتبار است، صدق و کذب آنها نیز محدود به حیطه اعتبار می‌باشد. از این‌رو، با تفاوت اعتبارات قومی و گروهی تغییر پیدا می‌کند. صحت و بطلان امور اعتباری، بلکه آثاری که بر امور اعتباری مترتب می‌شود، همه وابسته به اعتبار معتبر آن است.^{۸۰} مثلاً، صدق اینکه چراغ قرمز نشانه توقف و چراغ سبز نشانه جواز عبور می‌باشد،

به معتبر شدن آن در جوامع مختلف بستگی دارد. اگر آن را معتبر بدانند، صادق و گرنه باطل است.

البته اینکه کدام اعتبار با تکوین مرتبط است که باید اطاعت شود و کدام اعتبار با تکوین مرتبط نیست که نباید اطاعت شود، همچنین اینکه از اعتبار یک معتبر خبر داده شود، این‌ها همه از امور غیر اعتباری‌اند که در مطابقت با واقع و یا نفس الامر شأیت صادق و یا کاذب بودن را دارا می‌باشند؛^{۸۱} یعنی صدق و کذب پیامدهای تکوینی اعتباریات دیگر، خود اعتباری نیست. اما اینکه آیا این اعتباریات قادر است آن اهداف را محقق نماید، دیگر اعتباری نیست. پس، صدق و کذب آن باید با ملاک نفس‌الامر مناسب خودش سنجیده شود.

بنابراین، صدق و کذب در اعتباریات ملاک‌های متفاوتی خواهد داشت: گاهی صدق و کذب مربوط به اعتبار معتبر است، گاهی معطوف به واصل بودن یا نبودن هدف است و گاهی به بررسی خود هدف می‌پردازد.^{۸۲}

الف. گاهی ملاک صدق و کذب، اعتباریات خود افراد یا فرهنگ حاکم بر جامعه است؛ به این معنی که، هدف و نیت عاملان چیست. آیا عاملان مطابق نیت و قصد خود عمل می‌کنند یا خیر؟ آزمون این دسته از نظریه‌ها از سوی خود شخص یا بررسی مطابقت آن با فرهنگ حاکم بر جامعه انجام می‌شود. در بررسی این دسته از نظریه‌ها، آشنایی با ملاک‌های فرهنگی و نیت و قصد افراد لازم و ضروری است.

ب. گاهی نیز صدق و کذب معطوف به این است که آیا این دسته از اعتباریات قادر است به هدف واصل شود یا نه؟ مثلاً، برای حل مسائل اجتماعی، نظریه‌های هنجاری طرح می‌شود، ملاک صدق و کذب این دسته از نظریه‌ها این است که آیا شایستگی و توانایی حل این دسته از مسائل اجتماعی را داشته‌اند یا خیر؟ به عبارت دیگر، در صورتی که به هدف دست یافته باشند، صادق و گرنه کاذب خواهند بود.

ج. و گاهی هم خود هدف مورد بررسی قرار می‌گیرد. در دو قسم اول، آشنایی با قواعد حاکم بر فرهنگ جوامع مورد بررسی ضروری است. اما در قسم سوم، ملاک‌های عقلانی مورد توجه قرار می‌گیرند. اینکه هدف انسان از زندگی اجتماعی چیست و نظریه‌ها باید در راستای کدام هدف گام بردارند، در این دسته جای دارد. اینکه هدف از اعتباریات کسب

سعادت حقیقی است یا امور دیگر، با ملاک‌های منطقی مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد. پس نظریه‌هایی که هدف آنها معقول و منطقی باشد صادق و گرنه کاذب شمرده می‌شوند.

نتیجه‌گیری

مکاتب متفاوت فلسفه علم در غرب، علی‌رغم دیدگاه‌های متعددی که دارند، با اشتراک در رویکرد مدرن و کنار گذاشتن عقل و وحی از منابع علم، چشم از دیدن بسیار از ابعاد پدیده‌های اجتماعی برگرفته‌اند. تا جایی که به ناچار دست از ادعای کاشفیت شسته و به دامان احتمالات و نسبیت‌های متعددی پناه برده‌اند. پس از چند دهه ادعای اثبات و تبیین‌های قطعی، به تدریج به اجماع اهل علم و بررسی عوامل جامعه‌شناختی و روان‌شناختی اکتفا نموده‌اند. به عبارت دیگر، فلسفه علم روش‌های عقلی را به کناری نهاده و به جامعه‌شناسی علم یا روان‌شناسی علم تقلیل یافته است.

اما در منظر حکمای صدرایی صدق و یقینی بودن مهم‌ترین ملاک علمی بودن قضایا است. در این مکتب، حس و مشاهده از جایگاه مستقلی برخوردار نیست. در سایه عقل و وحی است که به علم راه می‌یابد. استدلال‌های عقلی دقیق و ملاک‌های روشنی برای تفکیک نتایج یقینی از ظنی وجود دارد. علم علاوه بر حس، از مبانی عقلی محکم و اقیانوس بی‌کران وحی و سنت نیز بهره می‌برد. بنابراین، پاسخ ما به سؤالات تحقیق این گونه است.

آیا مشاهده منبع نظریه است؟

۱. از آنجایی چون مشاهده جزئی است، در قلمرو علم راه ندارد و نمی‌تواند به تنهایی منبع نظریه باشد. هرچند این مشاهدات بستر مناسبی برای نزدیک شدن ذهن به افق نظریه فراهم می‌نماید.

۲. بر اساس حکمت صدرایی، نظریه‌های متنوعی قابل تصور است که هر یک از منبع مناسب خود برمی‌خیزد. نظریه‌های تجربی، با شیوه‌های برهانی قابل دست‌یابی است که هم از منبع حس و هم از منبع عقل با هم بهره می‌برد. نظریه‌های عقلی از مقدمات عقلی محض قابل حصول است. نظریه‌های تأویلی از منبع نقل که ریشه در شهود دارد، سیراب می‌شود. نظریه‌های هنجاری و انتقادی نیز از منابع عقل و نقل استفاده می‌شود.

۳. مشاهده حسی، که مورد نظر اندیشمندان علوم اجتماعی است، به تنهایی قادر به ارزیابی هیچ کدام از انواع نظریه نیست. اما مشاهده به ضمیمه قواعد عقلی، در صورتی که به شیوه صحیح به کار گرفته شود، قادر است فقط ابعاد تجربی نظریه را مورد ارزیابی قرار دهد؛ یعنی مشاهده قادر به اثبات یا ابطال نظریه نیست؛ زیرا نظریه از ابعادی مثل اصول موضوعه برخوردار است که عقلی است و حجیت آنها از روش‌های منطقی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۴. انواع نظریه‌ها از مبادی و اصول موضوعه‌ای برخوردارند که با روش‌های منطقی قابل ارزیابی است. اما سایر ابعاد نظریه، بسته به نوع آن، با آزمون‌های متنوعی مورد سنجش قرار می‌گیرد. نظریه‌های تأویلی که ریشه در شهود دارند، در سطح شهود با عرضه به شهود معصوم و پس از آن با قواعد عقلی و روش نقلی با روش‌های اصولی - استنباطی و روش‌های تفسیری قابل بررسی هستند. نظریه‌های عقلی از طریق روش‌های منطقی و نظریه‌های هنجاری و انتقادی نیز از طریق برها عقلی (عقل عملی) و روش‌های تفسیری ارزیابی می‌شوند. اما نظریه‌های تجربی، پس از بررسی اصول موضوعه آن به روش منطقی، مورد آزمون تجربی نیز قرار می‌گیرند که در صورت همسویی یا مخالفت مشاهدات تجربی، با نظریه حکم نهایی به دادگاه عقل محول می‌شود؛ یعنی مشاهدات به تنهایی شأنیت اثبات یا ابطال نظریه‌های تجربی را نیز ندارند.

پی‌نوشت‌ها

۱. محمدتقی مصباح‌یزدی، *آموزش فلسفه*، ص ۲۶.

۲. همان، ص ۳۰ و ۳۱.

۲deduction

۴. عبدالکریم سروش، در مقدمه کتاب *مبانی مابعدالطبیعی علوم نوین*، ادوین آرتور برت، ص بیست‌ودو.

۵. همان، بیست‌وهفت.

۶. ویل دورانت، *تاریخ فلسفه*، ص ۶۷.

۷. غلامرضا خاکی، روش تحقیق با رویکردی به پایان‌نامه نویسی، ص ۲۴۰.

۸. عبدالکریم سروش، *درس‌هایی در فلسفه علم الاجتماع*، ص ۱۵۸.

۹. فرامرز رفیع‌پور، *کنندگاوها و پنداشته‌ها*، ص ۶۶-۶۴.

۱۰. عبدالکریم سروش، *درس‌هایی در فلسفه علم الاجتماع*، ص ۱۸۰.

۱۱. همان.

۱۲. عبدالله جوادی آملی، *معرفت‌شناسی در قرآن*، ص ۲۹۷.

۱۳. همان، ص ۲۱۶.

۱۴. مرتضی مطهری، *شرح مبسوط منظومه*، ص ۳۶۴.

۱۵. همان، ۳۶۳.

۱۶. مرتضی مطهری، *مسئله شناخت*، ص ۳۸-۴۲.

۱۷. همان، ص ۳۶۴.

۱۸. همان، ص ۳۶۵.

۱۹. همان، ص ۳۶۶.

۲۰. محمدتقی مصباح‌یزدی، *جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن*، ص ۱۰۸.

۲۱. محمد خوانساری، *منطق صوری*، ص ۱۳۹.

۲۲. بوعلی سینا، *شرح برهان شفا*، ص ۹۳.

۲۳. علی حقی، *روش‌شناسی علوم تجربی*، ص ۲۱.

۲creative imagination

۲۵. ایان باربور، *علم و دین*، ص ۱۷۵.

۲۶. عبدالکریم سروش، *درس‌هایی در فلسفه علم الاجتماع*، ص ۱۸۱.

۲۷. ایان باربور، همان، ۱۹۲.

۲۸. مرتضی مطهری، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، مقدمه مقاله چهارم، ص ۱۳۰.

۲۹. ماکس هورکهایمر، *نظریه‌های سنتی و نظریه‌های انتقادی*، ص ۲۴۱.

۳۰. دانیل لیتل، *تبیین در علوم اجتماعی: درآمدی به فلسفه علم الاجتماع*، ص ۳۸۳.

۲۰presuppose

۲۱a priori

۲۲hypothesis

۳۴. حمید پارسانیا، *علم و فلسفه*، ص ۱۲۸.
۳۵. مرتضی مطهری، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ص ۹۶ و ۹۷.
۳۶. همان، ص ۱۶.
۳۷. گولدنر در بحث پیش‌فرض‌های نظریه به فرضیات کلی و فرضیات مسلم اشاره می‌کند که فرضیات کلی خود به دو قسم فرضیات جهانی و فرضیات زمینه‌ای تقسیم می‌شود (گولدنر، *بحران جامعه‌شناسی غرب*، ص ۵۱-۴۷).
۳۸. حمید پارسانیا، *علم و فلسفه*، ص ۱۲۹.
۳۹. عبدالله جوادی آملی، *معرفت‌شناسی در قرآن*، ص ۱۵۹.
۴۰. سیدمحمدحسین طباطبائی، *برهان*، ص ۱۵۰.
۴۱. قیاسی که بر اصل موضوعی بنیان نهاده شده است در صورتی برهانی می‌شود که آن اصل موضوعی نیز به صورتی برهانی در جای خود ثابت شود (پارسانیا، *علم و فلسفه*، ص ۱۲۹).
۴۲. حمید پارسانیا، *علم و فلسفه*، ص ۱۶۰.
۴۳. همان.
۴۴. عبدالله جوادی آملی، *معرفت‌شناسی در قرآن*، ص ۱۵۹.
۴۵. سیدمحمدحسین طباطبائی، *برهان*، ص ۱۵۰.
۴۶. عبدالله جوادی آملی، *معرفت‌شناسی در قرآن*، ص ۱۵۹.
۴۷. همان، ص ۱۶۱.
۴۸. عبدالله جوادی آملی، *درآمدی بر آزاداندیشی و نظریه‌پردازی دینی*، ص ۳۶.
۴۹. سیدمحمدحسین طباطبائی، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ص ۱۶۸.
۵۰. تجربه در ادبیات فلاسفه اسلامی با استقرا در لسان تجربه‌گرایان تفاوت دارد. منظور از تجربه یک قیاس تجربی است که کبرای آن کلی و عقلی (قاعده اتفاقی) است اما استقرا مشاهده صرف است که همواره جزئی است.
۵۱. مرتضی مطهری، *شرح مبسوط منظومه*، ص ۳۶۸.
۵۲. عبدالله جوادی آملی، *معرفت‌شناسی در قرآن*، ص ۳۱۳.
۵۳. همان.
۵۴. همان، ص ۳۶۹.
۵۵. همان، ص ۳۷۰.
۵۶. عبدالله جوادی آملی، *معرفت‌شناسی در قرآن*، ص ۱۱۲.
۵۷. محمد حسین زاده، *پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی معاصر*، ص ۱۳۴.
۵۸. عبدالله جوادی آملی، *معرفت‌شناسی در قرآن*، ص ۱۱۲.

-
۵۹. حمید پارسانیا، *علم و فلسفه*، ص ۱۲۶.
۶۰. مرتضی مطهری، *شرح مبسوط منظومه*، ص ۳۷۲.
۶۱. همان، ص ۳۷۷.
۶۲. همان، ص ۳۷۴.
۶۳. همان، ص ۳۸۲ و ۳۸۵.
۶۴. عبدالله جوادی آملی، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، ص ۱۶۸.
۶۵. نام دیگری است که به وسیله آن تقطیر انجام می‌شود.
۶۶. مرتضی مطهری، *جامعه و تاریخ*، ص ۷۲.
۶۷. همان، ص ۱۴۸.
۶۸. حمید پارسانیا، *روش‌شناسی فلسفه سیاسی و علم سیاست*، ص ۱۳.
۶۹. همو، *عرفان و سیاست*، ص ۱۱۵.
۷۰. عبدالله جوادی آملی، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، ص ۱۸۶.
۷۱. همو، *تبیین براهین اثبات خدا*، ص ۹۵.
۷۲. همان، ص ۹۶.
۷۳. همو، *معرفت‌شناسی در قرآن*، ص ۱۱۴.
۷۴. همان، ص ۱۱۵.
۷۵. همو، *تبیین براهین اثبات خدا*، ص ۹۷.
۷۶. همان، ص ۸۱ و ۸۲.
۷۷. همان، ص ۸۲.
۷۸. همان، ص ۸۳.
۷۹. همان، ص ۱۶۴.
۸۰. همان، ص ۱۸۱.
۸۱. همان، ۱۸۲.
۸۲. حمید پارسانیا، *جزوه درسی*.

منابع

- باربور، ایان، *علم و دین*، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.
- بوعلی سینا، *شرح برهان شفا* (۱-۲)، محمدتقی مصباح یزدی، تحقیق و نگارش: محسن غرویانی، قم، انتشارات موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۶.
- پارسانیا، حمید، «روش‌شناسی فلسفه سیاسی و علم سیاست»، *علوم سیاسی*، ش ۲۲، ۱۳۸۲ (ا).
- ، *عرفان و سیاست*، قم، موسسه بوستان کتاب «مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم»، ۱۳۸۶.
- پارسانیا، حمید، *علم و فلسفه*، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه، ۱۳۸۳ (ب).
- جوادی آملی، عبدالله، *درآمدی بر آزاداندیشی و نظریه پردازی دینی*، مجموعه سخنرانی، دانشگاه باقرالعلوم، قم، موسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۳.
- ____، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، قم، اسراء، ۱۳۸۶ (ج).
- ____، *تبیین براهین اثبات خدا*، ویراستار حمید پارسانیا، قم، اسراء، ج ۱، بی تا.
- ____، *معرفت‌شناسی در قرآن*، تنظیم و ویرایش حمید پارسانیا، ج چهارم، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۶ (ا).
- حسین زاده، محمد، *پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی معاصر*، قم، موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۵.
- حقی، علی، «روش‌شناسی علوم تجربی» پژوهشی تطبیقی، تاریخی، انتقادی، تهران، سعادت، ۱۳۸۴.
- خاکی، غلامرضا، *روش تحقیق با رویکردی به پایان‌نامه نویسی*، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مرکز تحقیقات علمی کشور، کانون فرهنگی انتشاراتی درایت، ۱۳۷۸.
- خوانساری، محمد، *منطق صوری*، تهران، آگه، ۱۳۶۳.
- دورانت، ویل، *تاریخ فلسفه*، ترجمه عباس زریاب، ج دوازدهم، بی جا، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴.
- رفیع پور، فرامرز، «کندکاوها و پنداشته‌ها» مقدمه‌ای بر روش‌های شناخت جامعه و تحقیقات اجتماعی، تهران، انتشار، ۱۳۶۰.
- سروش، عبدالکریم، *میادی مابعدالطبیعی علوم نوین*، برت، ادوین آرتور ترجمه عبدالکریم سروش، بی جا، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۹.
- ____، «درسهایی در فلسفه علم الاجتماع» *روش تفسیر در علوم اجتماعی*، تهران، نی، ۱۳۷۶.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، *برهان*، ترجمه تصحیح و تعلیق مهدی قوام صفری، ج دوم، قم، موسسه بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، (ب)، ۱۳۸۷.
- ____، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، بی جا، بی نا، بی تا.
- لیتل، دانیل، *تبیین در علوم اجتماعی: درآمدی به فلسفه علم الاجتماع*، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران، موسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۳.
- مصباح یزدی، محمدتقی، *جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن*، ج دوم، بی جا، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل سازمان

تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹.

____، *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل، ۱۳۷۸.

مطهری، مرتضی، *مسئله شناخت*، تهران، صدرا، ۱۳۶۸.

____، *شرح مبسوط منظومه*، چ چهارم، بی‌جا، حکمت، ۱۳۶۹.

____، *جامعه و تاریخ*، چ هشتم، قم، صدرا، ۱۳۷۵.

____، *فلسفه تاریخ*، چ پانزدهم، قم، صدرا، ۱۳۸۷.

____، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.

هورکهایمر، ماکس، *نظریه‌های سنتی و نظریه‌های انتقادی*، جامعه‌شناسی انتقادی، ویراستار پل کانتون، ترجمه حسن

چاوشیان، تهران، اختران، ۱۳۸۵.

گلدنر، آلوین، *بحران جامعه‌شناسی غرب*، ترجمه فریده ممتاز، بی‌جا، بی‌نا، ۱۳۶۸.