

ترسیم ساختار شبکه‌ای فرآیند و ترابط کنش‌های معرفت‌شناسانه عقل

علی ابراهیم پور^۱

چکیده

عقل مهم‌ترین مجرای ارتباط با واقع است که بین اندیشه‌وران اسلامی، در اصل حجیت آن شکی نیست. تنقیح جامع کنش‌های عقل، یکی از مسائل مهم دانش معرفت‌شناسی اسلامی است که افق‌بخش و زیربنای دانش منطق محسوب می‌گردد. درحالی‌که منطق اسلامی همت خود را تنها به فرآیند «تعریف» و «استدلال» اختصاص داده است. هم از حیث نظر، حکما در عبارات خود به کنش‌های معرفت‌بخش متعدد دیگری اشاره کرده‌اند و هم در عمل، روند تولید علم و عقل‌پژوهی تنها با تعریف و استدلال سامان نمی‌یابد. هر تعداد فعالیت عقلی مؤثر در معرفت که در این بحث بررسی شود، روش‌شناسی عام علم (خادم العلوم) وظیفه دارد از فرآیند آن گفت‌وگو نماید و مسیر آن را برای علم‌پژوهان روشن سازد.

این مقاله با روش توصیفی و تفسیری و با بهره‌گیری از منابع کتابخانه‌ای نوشته شده است. نوشتار حاضر در تلاش است بر پایه استقراء محققین معاصر از کنش‌های عقل چارچوب، سابقه و جایگاه آنها را در سنت حکمت اسلامی تبیین نماید و با تحلیل عقلی، ساختار و ترابط آنها را بررسی کند؛ با این هدف که راه برای پژوهش در ابواب مغفول مانده روش‌شناسی علم باز گردد و ادبیات روش‌شناختی تولید علم اسلامی تقویت شود.

ره آورد مقاله، معرفی و عنوان‌دهی به کنش‌های جدیدی از عقل، از قبیل عقل شاهد، عقل تحلیلی، عقل توصیفی، عقل انتقادی، عقل معنا‌یاب و ... است. نتیجه نهایی این بررسی، ترسیم ساختار شبکه‌ای فرآیندهای عقلانی است که در قالب روندنما (فلوچارت) ارائه شده است

واژگان کلیدی: عقل، معرفت‌شناسی اسلامی، کنش‌های عقل، عقل شاهد، منطق جامع.

مقدمه

عقل^۱ به‌عنوان گوهری نهاده شده در انسان - که منشأ درک و فهم و راهنمای او در فعالیت‌ها محسوب می‌شود - یکی از ابزارها و منابع معرفت، و بلکه مهم‌ترین و اصلی‌ترین آنهاست. معتبر دانستن عقل به‌عنوان یکی از مجاری ارتباط با واقع، سابقه‌ای به طول تاریخ اندیشه انسان‌ها دارد و در میان قدیمی‌ترین آراء فلسفی و علمی دیده می‌شود (ن.ک: کاپلستون، ۱۳۸۰، ص ۶۱-۶۲، ۱۷۱-۱۷۳، ۳۲۰-۳۳۰ و ۴۴۴).

اهمیت عقل به‌عنوان مهم‌ترین منبع و ابزار معرفتی انسان از دو جنبه مایه می‌گیرد؛ یکی جایگاه عقل و دیگری کارویژه‌ها و کنش‌های خاص آن. عقل - برخلاف حس - به عمق اشیاء نفوذ کرده و پشت پرده ظاهر را می‌بیند. آدمی از راه کارکردهای گوناگون عقل (مثل انتزاع و درک مفهوم کلی، تعریف یا تحلیل، حکم در قضایا، استدلال و مانند آنها) به شناخت عمیق و گسترده‌ای از اشیاء دست می‌یابد که بدون عقل برایش قابل درک نبود.

۱. برای عقل، تعریف‌های متعددی با عبارات متنوع در کتب و علوم مختلف بیان کرده‌اند (ر.ک: صدرالدین شیرازی ۱۳۸۳، ص ۲۲۲-۲۲۹؛ کندی، بی‌تا، ص ۱۱۳؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ص ۲۴۷؛ صلیبا، ۱۳۶۶، ص ۴۷۲؛ بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۴۱۴، ص ۲۱۳-۲۱۶؛ حسین‌زاده، ۱۳۸۶، ص ۲۳۸؛ علی‌دوست، ۱۳۹۱، ص ۲۸؛ خسروپناه، ۱۳۹۲، ص ۱۴۴-۱۴۸). برای فرار از مناقشات موجود اصطلاحی و گریز از گرداب دعوای حد و رسمی، آنچه در مقام تشریح و توصیف عقل به‌عنوان ابزار شناخت و یکی از مجاری ارتباط با واقع نیاز داریم، تمسک به تعریف براساس جایگاه و کارکردهاست. بدین معنا که با توصیف اهمیت، جایگاه و کنش‌های عقل، به بعد شناختی آن اشاره می‌کنیم و از این طریق به مقصودمان که توصیف عقل به‌عنوان ابزار شناخت است دست می‌یابیم. این کوتاه‌ترین و کارآمدترین راه است که شهید آیت الله مطهری با تعبیری شیوا و زیبا به آن اشاره می‌کند: «یک نیرو و قوه دیگری هم هست. اسم آن قوه را هر چه می‌خواهید بگذارید: قوه فکر، قوه تفکر، قوه اندیشه، قوه عاقله، آن قوه‌ای که تجرید می‌کند، آن قوه‌ای که تعمیم می‌دهد، آن قوه‌ای که تجزیه و ترکیب می‌کند، آن قوه‌ای که حتی کلیات را تجزیه و ترکیب می‌کند. ما به آن «قوه عاقله» می‌گوییم. شما می‌خواهی اسم دیگری روی آن بگذاری بگذار. گفت من آتش را می‌پزم، تو اسمش را هر چه می‌خواهی بگذار» (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۱۳، ص ۳۵۹).

تعریف و تحلیل‌هایی که عقل در حوزه مفاهیم انجام می‌دهد و یا استدلال‌هایی که برای اثبات قضایا به کار می‌بندد، معرفت‌هایی را نتیجه می‌دهند که انسان تنها با ابزار عقل به آنها می‌رسد (شریفی، ۱۳۹۳، ص ۲۹۰؛ حسین‌زاده، ۱۳۸۶، ص ۲۷۸-۲۷۹).

علاوه بر این، اعتبار دیگر منابع و ابزارهای معرفتی (همچون ادراک حسی) از راه عقل تأمین می‌شود و بدون اعتبار عقل، حجیت و ارزشی برای ابزار حس قابل اثبات نیست (حسین‌زاده، ۱۳۹۳، ص ۳۸). از طرف دیگر، «حضور عقل به‌عنوان یک منبع معرفتی معتبر و جایگاه برتر آن نسبت به حس و خیال، محدودیت‌ها و تنگنانهایی را که معنای پوزیتیویستی علم به آن گرفتار آمده است درهم می‌ریزد» (پارسانیا، ۱۳۸۷، ص ۲۵) و بحران‌های فلسفه علمی را حل می‌کند؛ زیرا گزاره‌های بنیادین هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی، گزاره‌هایی هستند که تنها منبع عقل آنها را ارائه می‌دهد و اساساً از طریق حس قابلیت اثبات و ابطال ندارند. این گزاره‌ها دقیقاً همان‌هایی هستند که زیرساخت‌های اعتبار علم و معرفت و حس را تأمین می‌کنند. «اگر عقل به‌عنوان یک منبع معرفتی مستقل به رسمیت شناخته نشود و یا ارزش و اعتبار جهان‌شناختی آن مورد غفلت قرار گیرد و صدق و کذب گزاره‌های عقلی یا حکایت آنها از خارج محل تردید واقع شود، ارزش جهان‌شناختی و معرفتی دانش‌های حسی و تجربی نیز در معرض تردید واقع می‌شود» (پارسانیا، ۱۳۸۷، ص ۲۵)؛ چراکه حس و تجربه راهی برای ارزیابی معارف عقلی ندارد.

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

اهمیت و پیشینه موضوع

در میان کنش‌های عقل، آنچه بیش از همه در تراث حکمت اسلامی مورد توجه قرار گرفته است، کارکرد مفهوم‌سازی و استدلال‌گری عقل است. به طوری که دانش منطق که وظیفه خود را صیانت از تفکر (یعنی فرآیند معلوم‌سازی مجهولات نظری) می‌داند (ابن‌سینا و خواجه طوسی، ۱۳۷۵، ص ۸-۱۰؛ سهلان ساوی، ۱۳۸۳، ص ۵۲-۵۳)، تنها به بحث تعریف

و استدلال می‌پردازد و عاری از ارائه توضیحات درباره کنش‌های دیگر و تنقیح فرآیند آنهاست. بزرگ‌ترین تحول منطق ارسطویی در سنت اسلامی توسط ابن‌سینا و تبدیل منطق نه بخشی به دویخی است که به موجب آن هر یک از بخش‌های این منطق متکفل بحث از یکی از این کارکردهای عقل (تعریف و استدلال) است (قراملکی، ۱۳۹۵، ص ۲۵-۳۴). بنابراین به‌نحو رسمی و سازمان‌مند، تنها دو کنش از کارکردهای عقل به‌نحو تفصیلی بررسی شده‌اند.

واکاوی کنش‌های معرفت‌شناسانه عقل و ترابط میان آنها هرچند ذاتاً موضوعی توصیفی است، اما تأثیر شگرفی در روش‌شناسی علم دارد. اگر منطق وظیفه دارد فرآیندهای تفکر عقلانی را بیان کند، لازم است هر آنچه کنش معرفت‌شناختی عقل محسوب می‌شود را به‌عنوان موضوع اخذ کرده و از فرآیند آن گفت‌وگو نماید. افزودن فرآیندهای کنش‌های دیگر عقل به دانش منطق، موجب تحول اساسی در این دانش می‌شود و این دانش را به «منطق جامع» نزدیک می‌کند و در نتیجه قدرت بیان و ادبیات روشی علوم مختلف را افزایش می‌دهد. برای نمونه، برخی از محققین معاصر حکمت اسلامی با طرح و بسط «عقل شهودی» به‌عنوان یکی از کنش‌های عقل، ادبیات شیوا و جامعی برای بیان روش‌شناسی حکمت متعالیه ایجاد کرده‌اند که تا پیش از این به آسانی قابل بیان و انتقال نبود (ر. ک: یزدان‌پناه، ۱۳۹۵، ص ۱۱۷-۱۳۴).

در تراث حکمای اسلامی، اولین متنی که به انواع کارکردهای معرفت‌شناسانه عقل می‌پردازد، رسائل اخوان‌الصفاست. اخوان‌الصفا در مقام بیان روش‌های تفلسف، به چهار کنش از کنش‌های عقل اشاره می‌کنند و می‌کوشند تا فرآیند آنها را توضیح دهند. این چهار کنش عبارتند از تقسیم، تحلیل، حد و برهان:

کانت الطرق التي سلکها الفلاسفة منها في التعاليم و طلبهم معرفة حقائق الأشياء أربعة أنواع: و هي التقسيم و التحليل و الحدود و البرهان (اخوان‌الصفا، ۱۴۱۲، ص ۴۲۹).

بعد از اخوان‌الصفا، تهانوی در کشاف و نراقی در شرح الهیات شفا در توضیح رئوس ثمانیه علم، خلاصه همین عبارات را می‌آورند. تلاش اخوان‌الصفا در آن عبارات برای واکاوی فرآیند این کنش‌های عقل، خصوصاً تحلیل، از منظر روش‌شناختی بسیار پر قیمت است (تهانوی، ۱۹۹۶، ص ۱۵-۱۶؛ نراقی، ۱۳۸۰، ص ۲۹۶-۲۹۸).

به‌طور کلی، بحث از کنش‌های معرفت‌شناسانه عقل، بدین شکل که موضوع این نوشتار

است، دغدغه رسمی حکمای اسلامی نبوده و مسبوق به سابقه نیست. استاد مطهری از متفکرین بزرگی است که در دوران معاصر به این بحث نظر دارد و تلاش دارد کارکردهای گوناگون عقل را معرفی کند. (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۵، ۹۹-۱۰۴؛ ج ۶، ۳۰۷) استاد محمد حسین زاده در کتاب منابع معرفت، در فصل عقل، تعدادی از این کارکردها را معرفی می‌نماید (حسین زاده، ۱۳۸۶). اما مهم‌ترین تلاش در دوران معاصر، استقرا و توصیف کنش‌های عقل نظری توسط استاد سید یدالله یزدان‌پناه در درس خارج نهاییه الحکمه و فصل چهارم دفتر اول از کتاب تأملاتی در فلسفه اسلامی (ن.ک: یزدان پناه، ۱۳۹۶، ص ۱۳۱-۱۷۷) است. بنابراین طرح مذکور در این موضوع پیشتاز محسوب می‌شود.

مقاله حاضر در امتداد نظریه استاد یزدان‌پناه و با هدف تقویت، تکمیل و بازخوانی آن برای رفع نقاط ضعف و طراحی آن به صورت یک نظام‌واره نگاشته شده است. در این راستا تلاش می‌شود با اخذ مهم‌ترین کنش‌های عقل در نظریه مذکور، ضمن افزودن چند کنش مهم (عقل ترکیب‌گر، عقل مقایسه‌گر، عقل معنایاب و عقل انتقادی) که در آن نظریه نیامده، آنها را بررسی کرده و ابعاد آنها را به صورت دقیق‌تر نشان دهد و همچنین تراث حکمت اسلامی را از این منظر بازخوانی نماید و بیانات حکمای اسلامی را در تنقیح این کنش‌ها به خدمت بگیرد و تقریری جامع‌تر از آنها ارائه دهد. در گام بعدی نیز تلاش می‌شود با ترسیم ترابط خطی و شبکه‌ای میان کنش‌های عقل، راه این نظریه را به سمت کارآمدی روش‌شناختی و کاربردی شدن هموار سازد.^۱

۱. مقاله حاضر، هرچند استفاده کاملی از آن نظریه برده است. اما به هیچ‌عنوان به آن متعبد نبوده است. نوشتار حاضر، آن عناوین کنش‌های عقل را از آن نظریه به‌عنوان طرح اولیه اخذ کرده و با خوانش خلافتان آن، صورت‌بندی جدیدی از آن ارائه داده است. لذا آن منبع صرفاً یکی از منابع در کنار آثار دیگر بوده است که براساس نیاز به آن ارجاع داده شده است. چه‌بسا محتوا کاملاً متفاوت و عناوین نقد شده و عنوان جدیدتری توصیه شده است؛. باین‌حال، مقاله حاضر بیش از همه خود را وام‌دار آن نظریه دانسته و بیش از همه از آن الهام گرفته است و خود را مکمل و امتداد آن طرح می‌داند. به‌صورت خلاصه، ارزش افزوده این مقاله نسبت به کار پیشین استاد یزدان‌پناه چنین است:
الف) افزودن چهار کنش جدید بنیادین به کنش‌های مطروحه (و در مواردی، تغییر عناوین با هدف تنقیح مفهومی).
دراین‌میان، افزودن عقل معنایاب به کنش‌های عقل، زمینه بررسی فرآیندهای تفسیری که حجم بالایی از معارف بشری را به خود اختصاص می‌دهند، از حیث منطقی و روشی و به‌عنوان یک کنش عقلانی فراهم می‌شود.
ب) بازخوانی تراث حکمت اسلامی از این منظر و تتبع در آثار به منظور نشان دادن رگه‌ها و اشارات حکما به این کنش‌ها.

ج) ترسیم ترابط لایه‌ای و شبکه‌ای میان کنش‌های معرفت‌شناسانه عقل.

انواع کنش‌ها، کارویژه‌ها و کارکردهای عقل

هرچند عقل حقیقتی واحد است، اما کنش‌های آن فراوان است و می‌توان هر یک از این کنش‌ها را به صورت «عقل مضاف» عنوان داد^۱ که برخی از مهم‌ترین آنها عبارتند از:

۱. عقل متوجه (پرسش‌گر)

اگر دانش گنجینه باشد، کلیدهای آن پرسش است.^۲ در هیچ بحث علمی تا پرسش جدی و مناسب مطرح نشود، کار و تحلیل عمیق صورت نمی‌گیرد. طرح پرسش علمی، کار عقل است و این کنش عقل را عقل پرسش‌گر می‌نامیم. عقل پرسش‌گر هرچند مولد علم نیست، برای تولید علم بسیار اهمیت دارد؛ چراکه نیمی از دانش است.^۳

اما باید توجه کرد که پرسش در این کنش عقل، موضوعیت ندارد و تنها نمونه‌ای نوع‌نمون از آن است؛ آنچه هست، حیثیت توجه‌گری عقل است. یعنی عقل می‌تواند به پرسشی توجه کند که تا قبل به آن توجه نداشته است. به عبارت دیگر، عقل می‌تواند هر چیزی را که بخواهد - از جمله یک پرسش - در صفحه نفس مطرح کند. براین اساس، نامیدن این کنش عقل به «پرسش‌گر»، هرچند به نمونه مهمی از آن اشاره می‌کند، اما نامیدن آن به «متوجه» از لحاظ محتوایی صحیح‌تر است.

درواقع عقل متوجه جهت‌دهنده نوک پیکان کنش‌های دیگر عقلی و سرآغاز حرکت سلوک علمی است. زمانی که عقل پرسش‌گر مسأله را در صفحه نفس طرح می‌کند، عقل تحلیل‌گر در موطن تحلیل خویش به دنبال آن می‌گردد. عقل توصیفی می‌کوشد حکم و اذعانی از آن پیدا کند و عقل استدلالی تلاش می‌کند انتقالی صحیح از یافته‌های قبلی به سوی آن داشته باشد. از این نظر، عقل متوجه (پرسش‌گر) زمینه‌ساز تولید علم است^۴

۱. این عناوین به معنای تعدد عقل نیست. بلکه به معنای تعدد کنش‌ها و کارویژه‌های عقل است.

۲. قال رسول الله ﷺ: «العلم خزائن ومفاتيحهُ السُّؤال» (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۴۱).

۳. قال رسول الله ﷺ: «السُّؤال نصفُ العلم» (محمدی ری شهری، ۱۳۸۹، ج ۵، ص ۱۵۲).

۴. به قول مولوی:

زان که نیم علم آمد این سؤال	هر برونی را نباشد این مجال
هم سؤال از علم خیزد هم جواب	همچنان‌که خار و گل از خاک و آب
هم ضلال از علم خیزد هم هدی	همچنان‌که تلخ و شیرین از ندی
ز آشنایی خیزد این بغض و ولا	وز غذای خوش بود سقم و شفا

(یزدان‌پناه، ۱۳۹۶، ص ۱۷۳؛ مطهری، ۱۳۷۷، ج ۵، ص ۶۱-۶۲). عقل متوجه را از این حیث به‌خاطر وضوح فهم کارکرد آن در پرسش‌ها می‌توان عقل پرسش‌گر نیز نامید. اما کنش توجه، منحصر در پرسش نیست.

۲. عقل احتمال دهنده

بعد از طرح هر پرسش توسط عقل پرسش‌گر، هرچند هنوز به پاسخی قطعی نرسیده‌ایم، ولی عقل متناسب با یافته‌های قبلی حدس‌هایی هوشمندانه می‌زند و پاسخ یا پاسخ‌هایی را محتمل می‌داند. «این احتمال نوعی پرتوافکنی به ساحتی است که قصد داریم در آن غور کنیم». بنابراین عقل احتمال‌دهنده برای کارهای علمی سودمند است و زمینه یافتن علم حقیقی را آماده می‌کند؛ هرچند خود مولد علم و معرفت یقینی نیست (یزدان‌پناه، ۱۳۸۶، ص ۱۷۴).

این کنش عقل، هم در علوم عقلی و هم در علوم تجربی کاربرد دارد. اساساً چیزی که به نام فرضیه‌سازی در روش تجربی معروف و متداول است، نتیجه همین کنش عقل است. فرضیه، پاسخ حدسی و احتمالی^۱ محقق به مسأله است که به‌عنوان پیشنهاد اولیه برای حل مسأله تحقیق ارائه می‌شود و فرآیند ارزیابی تحقیق می‌کوشد فرضیه را بیازماید و از این‌رو هدایت‌گر تحقیق است و پژوهش را از آشفتگی حفظ می‌کند (قراملکی، ۱۳۹۲، ص ۸۸؛ حبیبی، ۱۳۸۶، ص ۸۳؛ واسطی، ۱۳۹۴، ص ۱۵۱؛ ملائی، ۱۳۹۰، ص ۷۴). در علوم عقلی نیز بررسی احتمالات ممکن در مسأله، جزء اولین قدم‌های یافتن پاسخ بعد از طرح مسأله است. پس از جمع‌آوری احتمالات و پاسخ‌های ممکن می‌توان با حذف پاسخ‌های نامطلوب، به جواب نزدیک‌تر شد.

۳. عقل شاهد و فاهم (شهودی)

به‌طور کلی عقل قوه‌ای ادراکی و شعوری است و همین شأن عقل یکی از کنش‌های اوست. از این‌رو هر جا حاضر باشد، شاهد است و می‌بیند (یعنی فهم و ادراک می‌کند). لذا عقل شاهد و فهمنده (فاهم) است و می‌تواند شهود عقلی^۲ کند. منظور از عقل شاهد، دریافت و

۱. فرضیه، حدس و گمان صرف نیست. بلکه احتمالی است که پس از تجزیه و تحلیل اولیه اطلاعات به ذهن می‌رسد.
۲. استاد یزدان‌پناه عنوان عقل شهودی را برای این کنش برگزیده‌اند. این عنوان هرچند قابل دفاع است و از جهاتی ارجحیت دارد، اما از این نظر که اصطلاح شهود متبادر به شهود قلبی می‌شود و همچنین مراد از شهود، در اینجا

فهم مستقیم عقل به نحو بی‌واسطه و حضوری است. شهود عقل را بدین استدلال می‌توان سامان داد:

مقدمه ۱: به حکم قاعده «النفس فی وحدتها کل القوی» (سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۵، ص ۱۸۰)، هر جا نفس حاضر باشد، تمام جهات خود را نیز به همراه دارد.

مقدمه ۲: عقل یکی از شئون و جهات نفس است.

نتیجه ۱: [پس] هر جا نفس حاضر باشد (خواه حاضر در موطن ادراک حسی یا موطن ادراک قلبی یا هر موطن دیگر)، عقل نیز در آن موطن حاضر می‌شود.

مقدمه ۳: هویت عقل، فهمندگی و شعور و ادراک است و هر جا حاضر باشد، شاهد و فاهم است.

نتیجه نهایی: هر جا نفس حاضر باشد، عقل نیز در همان موطن، شاهد و فاهم است و بدون واسطه، می‌بیند و ادراک می‌کند.^۱

بنابراین آنجا که انسان ادراک حسی یا قلبی و یا حتی عقلی دارد، عقل در همان موطن حاضر است و چون عقل قوه‌ای ادراکی و شعوری است، در هر موطنی حاضر شود، ادراکات، برداشت‌ها و فهم‌های متناسب با خود را به دست می‌آورد.^۲ یعنی حقایق عقلی‌ای

همان هویت شاهدگری و فهمندگی عقل است، عنوان عقل فاهم یا عقل شاهد را در این نوشتار به‌کار برده شده است. تعبیر ایشان در صفحه ۱۳۱ کتاب "تأملاتی در فلسفه فلسفه اسلامی" مؤید این معناست که مفاد عقل شهودی، فهمندگی عقل است: «در دل شهود "فهم" روی می‌دهد. هنگامی که عقل شهود می‌کند، در همان موطن شهود، فهم نیز دارد. منظور این نیست که پس از شهود در ساحت علم حصولی، فهم حاصل می‌شود، بلکه فهم شهودی در دل شهود عقلی روی می‌دهد. یعنی همان عقل شهودگر حاضر در موطن شهود، فهم نیز می‌کند».

۱. ممکن است گفته شود «استدلال کافی نیست؛ چراکه لازمه این استدلال آن است که هرگاه نفس خبری را بشنود، لامسه هم بشنود و این باطل است». در پاسخ به نظر می‌رسد: آنچه در متن استدلال آمد دو قیاس شکل اول است که - ظاهراً - شرایط آن تمام است. به عبارت دیگر، هر یک از شئون و جهات نفس، هویت خاص خود را دارند. اینکه عقل هویت فهمندگی دارد، بدین معنا نیست که لامسه هم هویت ادراکی داشته باشد. اساساً شأن لامسه، شنوندگی نیست. استدلال مذکور نمی‌خواهد شئون نفس را با یکدیگر مخلوط کند؛ چراکه چنین خلطی، شأن بودن شئون را زیر سؤال می‌برد. تصور اینکه لامسه هم بشنود، خلط شئون است که استدلال مذکور سخنی در این باره نمی‌زند.

۲. برای نمونه، فهم «وجود»، «وحدت» و «علیت» شیء از ادراکات عقل شهودی است که هنگام ارتباط حسی با خارج و در دل آن، به دست می‌آید. این ادراکات از قلمرو ادراک حسی بیرون‌اند و عقل با توانایی خود و با حضور در دل ادراک حسی آن را دریافت و فهم می‌کند. «براین اساس برای یافتن علیت به چیز دیگری نیاز نداریم. همین که می‌بینیم با برخورد پا به توپ، توپ به حرکت در آمد، یا با چرخش دست، کلید هم چرخید، عقل علیت را

را که در شیء وجود دارند و هنگام ادراک حسی به صورت حسی دریافت نمی‌شوند، عقل شکار می‌کند (یزدان‌پناه، ۱۳۹۶، ص ۱۴۶-۱۵۳):

«وقتی با شهود حسی سطح ظاهر شیء را درک می‌کنیم، عقل حقایقی را که در دل آن موجود است، شهود [فهم] می‌کند. به عنوان نمونه، وقتی رنگ و بوی یک شیء را با حواس درک می‌کنیم، به شهود عقل می‌بایم که آن شیء، موجود و واحد و مشخص است (یزدان‌پناه، ۱۳۹۶، ص ۱۴۸).

عقل شاهد نقش بسیار مهم و بنیادینی در سایر کنش‌های عقل دارد و با دقت نظر روشن می‌شود که بدون آن، صحبت از کنش‌های دیگر عقل بی‌معناست. درک سایر کنش‌های عقل، همگی توسط عقل شاهد صورت می‌گیرد. از این رو زیربنای اعتبار کنش‌های دیگر عقل را عقل شاهد تأمین می‌کند.^۱

۴. عقل تحلیلی

یکی از کنش‌های عقل، افزاز، جداسازی، تجزیه و تقسیم است. یعنی عقل می‌تواند یافته‌ها و ادراکات مندمج و انباشته را تحلیل و جداسازی کند و هر یک را به صورت جداگانه فهم و دریافت کند. گاهی در برخی متون حکمی، میان تحلیل و تقسیم تفاوت ظریفی را قائل شده‌اند و گفته‌اند تقسیم تکرار از بالا به پایین و تحلیل تکرار از پایین به بالاست (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۳۲؛ صدرالدین شیرازی، بی‌تا، ص ۲۱) و یا اینکه گفته‌اند تقسیم جدا جدا کردن اجزای یک مجموعه، ولی تحلیل، تمییز دادن اجزای یک مرکب است (بغدادی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۵۶). اما هر دو این اصطلاح در اصل معنای جداسازی و تکتیر مشترک‌اند. آنچه در اینجا به عنوان کارویژه عقل تحلیلی معرفی می‌شود، همین معنای مشترک است.^۲

می‌فهمد. عقل رابطه علیتی را که میان دست و کلید هست، به نحو شهودی ادراک می‌کند. بنابراین ساحتی به نام شهود عقلی وجود دارد و یکی از کنش‌های عقل، شهود عقلی است» (یزدان‌پناه، ۱۳۹۶، ص ۱۴۷).

۱. سامان یافتن عقل شاهد، بسیاری از مباحث فلسفی و معرفت‌شناختی را حل می‌کند: درک مقولات ثانیه در موطن ادراک حسی و ادراک مطابقت وجود ذهنی و خارجی، از جمله مهم‌ترین این مباحث است.

۲. برای اطلاع بیشتر از اصطلاحات دیگر، رک به: بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۴۱۴ق، ص ۵۲؛ جبر و دیگران، ۱۹۹۶م، ص ۱۷۹ و ۱۶۱؛ اخوان‌الصفا، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۴۲۹-۴۳۹؛ تهنوی، ۱۹۹۶م، ج ۱، ص ۱۵-۱۶.

کارویژه اساسی عقل تحلیلی آن است که هر دریافت فشرده و انباشته را باز و تفکیک می‌کند. برای مثال، زمانی که جسم سفیدی با اندازه خاص درک می‌شود، تفکیک سفیدی و اندازه خاص از یکدیگر به وسیله عقل تحلیلی رخ می‌دهد؛ همچنان که تفکیک حیث وجود، حیث وحدت و حیث علیت از یکدیگر نیز به وسیله همین کنش انجام می‌شود (یزدان‌پناه، ۱۳۹۶، ص ۱۵۴-۱۵۷).

این کارکرد که نقش مهمی در شناخت حقایق و مفاهیم یا تصورات دارد، یکی از راه‌های دستیابی به معرفت و کشف مجهولات تصویری و شناخت حقیقت اشخاص و اشیاء است. حکما تصریح دارند که تحلیل و تقسیم از راه‌های اصلی فهم حقیقت اشیاء و اکتساب علم به مجهول است:

«كانت الطرق التي سلکها الفلاسفة منها في التعاليم و طلبهم معرفة حقائق الأشياء أربعة أنواع: و هي التقسيم و التحليل و الحدود و البرهان» (اخوان الصفا، ۱۴۱۲ق، ص ۴۲۹؛ تهانوی، ۱۹۹۶م، ص ۱۵-۱۶؛ نراقی، ۱۳۸۰، ص ۲۹۶-۲۹۸).

«و القسمة أيضا إحدى الطرق الموصلة إلى اکتساب العلم بالمجهول. و القسمة الفاصلة هي التي تكون للأجناس إلى الأنواع بالفصول محفوظا فيها الترتيب، لثلاث طفره من درجة إلى غير التي تليها. و قد تكون أيضا بالخواص و الأعراض» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق/الف، ص ۴؛ ساوی، ۱۳۸۳، ص ۸۹).

اخوان‌الصفا راه شناخت حقیقت اشیاء و اشخاص را تحلیل معرفی می‌کند که به وسیله آن، عناصر تشکیل‌دهنده و مؤلفه‌های موضوعات مورد مطالعه، شناخته می‌شوند:

«بالتحليل تعرف حقيقة الأشخاص، أعني كلّ واجد منها ممّا ذا هو مرکّب، و من أي الأشياء هو مؤلّف، و إلى ما ذا ينحلّ» (اخوان‌الصفا، ۱۴۱۲ق، ص ۴۳۰).

در اصل این مطلب که تحلیل (و تقسیم) از راه‌های دستیابی به معرفت است، شکی نیست. بنابراین روش‌شناسی آن از وظایف غیرقابل چشم‌پوشی منطقی است. اساساً انسان برای شناختن به تجزیه و تحلیل نیاز دارد که در بستر آن بتواند اشیاء را در مقوله‌های مختلف دسته‌بندی کند. «امر مسلّم این است که مقولات برای شناخت، یک امر ضروری هستند. اگر اشیاء مقوله مقوله نشوند، برای ما قابل شناخت نیستند» (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۱۳،

ص ۳۵۸). از این رو تحلیل عقلی - با همه انواعش^۱ - کنش بسیار مهمی در فرآیند ادراک است (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۱۳، ص ۳۵۷-۳۵۸؛ حسین زاده، ۱۳۸۶، ص ۲۵۳-۲۵۷).

۵. عقل کلی یاب

یکی از کنش‌های عقل، تعمیم ادراکات جزئی و دست‌یابی به مفاهیم کلی است که می‌توان آن را عقل تعمیم‌گر یا عقل کلی‌یاب نام نهاد. کارویژه عقل کلی‌یاب، این است که مفهوم جزئی را به کلی تبدیل نموده، و به نوعی «ذات شیء» را درک می‌کند (ذات‌یاب است). برای نمونه، عقل براساس این کنش به مفهوم «انسان» دست می‌یابد که در همه مصادیق مشترک است و بر زید و بکر و عمرو انطباق می‌یابد. همچنین به مفهوم «پنج» می‌رسد که می‌تواند هم متعلق گردد باشد، هم درخت و هم انسان و هر چیز شمارشی دیگر. معقولات ثانی فلسفی نیز چنین‌اند (یزدان‌پناه، ۱۳۹۶، ص ۱۵۷-۱۶۲؛ حسین زاده، ۱۳۸۶، ص ۲۵۲، ۲۶۱؛ مطهری، ۱۳۷۷، ج ۱۳، ص ۳۵۸).

ابن‌سینا این عملکرد را خاص‌ترین ویژگی‌های انسانی شمرده و معتقد است عقل با ساخت این دسته مفاهیم و دست‌یابی به آنها می‌تواند از طریق آنها به شناخت مجهولات تصویری (به‌وسیله تعریف) و به شناخت مجهولات تصدیقی (به‌وسیله استدلال) دست یابد: «و أخص الخواص بالإنسان تصور المعانی الكلية العقلية المجردة عن المادة كل التجريد علی ما حکیناه و بیناه، و التوصل إلى معرفة المجهولات تصدیقا و تصورا من المعلومات العقلية (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق/پ، ص ۱۸۴).

فلاسفه روند این کنش عقل را با عنوان «انتزاع»، «تجرید» و «تقشیر» معرفی کرده‌اند. به‌طور کلی در این زمینه دو نظریه تقشیر سینوی و نظریه حکمت متعالیه وجود دارد. درباره فرآیند این کنش، در کتب فلسفی و معرفت‌شناختی فراوان صحبت شده است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق/پ، ص ۵۰-۵۳؛ همو، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۲۲-۳۲۵؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۶۰-۳۶۱، ۳۶۶، ج ۶، ص ۱۵۲، ۳۶۳؛ حسین زاده، ۱۳۹۶، ص ۲۶۲-۲۶۳). موضوع قابل توجه در این مقام آن است که این کنش عقل برای علوم بسیار با اهمیت است. علم طالب کلیت است و علوم با مفاهیم کلی سروکار دارند. کلی‌سازی نیز محصول این کنش

۱. تحلیل و تقسیم‌انواعی دارند. یکی از تقسیماتی که برای تحلیل بیان شده، تقسیم تحلیل به خارجی، عقلی و ذهنی است (رک به: حسین زاده، ۱۳۸۶، ص ۲۵۳-۲۵۴).

عقل است. از آنجا که شناخت علمی شناخت قوانین کلی عالم است، شناخت حسی تنها در پناه شناخت عقلی، به حوزه شناخت علمی وارد می‌شود. بنابراین معرفت عقلی شرط لازم دانش علمی است؛ هرچند معرفت‌های حسی به لحاظ زمانی مقدم بر انحصار دیگر معرفت باشند (پارسانیا، ۱۳۸۷، ص ۲۴؛ همو، ۱۳۹۱، ص ۲۲۶-۲۲۷).

۶. عقل ترکیب‌گر

یکی از انواع اصلی و مهم تفکر، تعریف است که توسط عقل ترکیب‌گر انجام می‌شود (اخوان‌الصفاء، ۱۴۱۲ق، ص ۴۳۲؛ تهانوی، ۱۹۹۶م، ص ۱۶؛ نراقی، ۱۳۸۰، ص ۲۹۸). به عبارت دقیق‌تر، ره‌آورد عقل ترکیب‌گر در حوزه تصورات، تعریف و در حوزه تصدیقات، استدلال نام گرفته است. عقل ترکیب‌گر با امتزاج مفاهیم موجود در ذهن، زمینه پیدایش مفهوم جدیدی را فراهم می‌کند. یکی از محصولات این ترکیب، تعریف یا تحدید است که بخشی از دانش منطقی بدان اختصاص یافته و به توضیح اقسام آن می‌پردازد. در تعریف، مفاهیم مجهول و ناشناخته با استفاده از مفاهیم معلوم ذهنی روشن می‌شوند. تعریف اقسام متنوعی دارد. حد تام، نوع خاصی از تعریف حقیقی است که در آن، مقومات اصلی شیء (جنس و فصل) معرفی می‌گردد (فارابی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۳۸-۳۹؛ ابن‌سینا و خواجه طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۹۵-۱۰۴؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق/ت، ص ۲۳۶؛ همو، ۱۴۰۵ق، ص ۲۹-۳۰؛ خواجه نصیرالدین طوسی، ۱۳۶۱، ص ۴۱۲-۴۱۶؛ علامه حلی، ۱۳۷۱، ص ۲۲۱-۲۳۱؛ همو، ۱۴۱۲ق، ص ۲۳۶-۲۴۱؛ رازی، ۱۳۸۴، ص ۲۰۸-۲۱۶؛ صدرالدین شیرازی، بی‌تا، ص ۲۱؛ حسین‌زاده، ۱۳۸۶، ص ۲۵۹-۲۶۱).

۷. عقل اولی (پیشینی)

یکی از مهم‌ترین دست‌آوردهای عقل و اعتبار آن و یکی از بحث‌برانگیزترین کارکردهای آن در عصر حاضر، نقش ویژه‌ای است که این نیروی ادراکی در قضایای پیشین دارد (حسین‌زاده، ۱۳۸۶، ص ۲۷۹-۲۸۰). یکی از کنش‌های عقل، تصدیق قضایای پیشینی^۱ و اولیات^۲ (یعنی قضایایی که صرف تصور موضوع و محمول برای تصدیقشان کافی است)

۱. گزاره پسین، گزاره‌ای است که پذیرش آن به تجربه یا حواس نیاز ندارد و صرفاً بر عقل مبتنی است. نظیر گزاره‌های ریاضی، منطقی و حمل‌های اولی (حسین‌زاده یزدی، ۱۳۸۶، ص ۲۷۹-۲۸۱).

۲. بدیهیات معرفی شده در دانش منطق، شش قسم‌اند که اولین قسم آن، اولیات است (ر.ک به: ابن‌سینا و خواجه

می‌باشد. عقل با ملاحظه طرفین قضایای اولی (ملاحظه طرفین از آن جهت که حاکی از عالم واقع و خارج‌اند) به وجود رابطه میان آنها حکم می‌کند. فهم این رابطه، معرفتی درباره عالم واقع است. عقل بر این کار تواناست و خود به‌تنهایی این نسبت را می‌فهمد و این فهم را از جای دیگری نمی‌گیرد و بر آن استدلال هم نمی‌کند. این کنش عقل را عقل اولی می‌نامند (یزدان‌پناه، ۱۳۹۶، ص ۱۴۳-۱۴۶). گزاره‌های ریاضی مثل «جمع یک با یک مساوی دو است»، منطقی و اولیات نمونه‌ای از محصول این کنش عقل هستند.

۸. عقل مقایسه‌گر (سنجش‌گر)

از کارکردهای عقل، سنجش و مقایسه است. این کنش نقش بسیار مهمی در فهم، خصوصاً دست‌یابی به مفاهیم جدید و انتزاع آنها ایفا می‌کند. عقل مقایسه‌گر در بسیاری از موارد نقش قلاب را بازی کرده، مفاهیم جدید را فراچنگ ذهن می‌آورد. کارویژه عقل مقایسه‌گر «مقایسه میان امور» است. گاهی این مقایسه میان مفاهیم ذهنی است. یعنی پس از پیدایش مفاهیم در ذهن، عقل مقایسه‌گر برخی را با برخی دیگر مقایسه کرده و می‌سنجد؛ مثلاً مفهوم سفیدی و شیرینی را با یکدیگر مقایسه می‌کند و از این بستر به این نتیجه می‌رسد که سفیدی شیرینی نیست و شیرینی سفیدی نیست، ولی شیرینی شیرینی است. عقل برای صدور چنین احکامی، به حدوسط نیاز ندارد و از بستر مقایسه به آنها دست می‌یابد. البته خود این حکم، کنش دیگر عقل است که آن را عقل توصیفی می‌خوانیم. اما حکم، ره‌آورد کنش عقل مقایسه‌گر است. عقل از این راه می‌تواند به مجموعه گسترده‌ای از مفاهیم، نظیر وحدت، کثرت، امکان، وجوب یا ضرورت، امتناع، عدم و وجود دست یابد. عموم گزاره‌های دانش‌هایی همچون هستی‌شناسی، فلسفه دین، علم‌النفس و بلکه بیشتر گزاره‌های فلسفه علوم تجربی از این مفاهیم بنیان یافته‌اند (مطهری و طباطبایی، ۱۳۷۷، ص ۲۸۶-۲۸۷؛ حسین‌زاده، ۱۳۸۶، ص ۲۶۴). همچنین این مقایسه می‌تواند میان نفس و حالات نفسانی مثل تفکر، تصمیم، اراده - که با علم حضوری درک می‌شوند - باشد. از بستر این مقایسه، رابطه وجودی نفس با حالاتش دریافت می‌شود. یعنی در می‌یابد که تحقق هر یک از آن افعال بر وجود نفس مبتنی است و تا نفس متحقق نباشد، آنها تحقق نمی‌یابند. اما نفس برای تحقق خود نیازی به آنها ندارد و

تحققش مشروط به تحقق آنها نیست. به این ترتیب، عقل با سنجش و مقایسه وجود نفس خود با فعالش راه را برای انتزاع مفاهیمی همچون نیازمندی و فقر، بی‌نیازی، علیت، معلولیت، استقلال و وابستگی می‌گشاید (مصباح، ۱۳۹۴، درس ۱۷).

علاوه بر اینها، گاهی اعراضی همچون کیفیت‌ها و کمیت‌های محسوس مورد مقایسه عقل مقایسه‌گر قرار می‌گیرند؛ مثلاً دو مداد آبی و قرمز را کنار هم می‌نهمیم و طول هر یک از آنها را از راه لامسه یا بینایی به دست می‌آوریم. سپس طولشان را با یکدیگر مقایسه کرده و مشاهده می‌کنیم که طول مداد آبی چند سانتی‌متر بزرگ‌تر از طول مداد قرمز است. در این جا حکم می‌کنیم که به لحاظ طول، مداد آبی بزرگ‌تر از مداد قرمز است و مداد قرمز از مداد آبی کوچک‌تر است. آشکار است چنین فعالیتی نیز نوعی سنجش و مقایسه عقلی است که توسط شأنی از عقل به نام عقل مقایسه‌گر یا سنجش‌گر انجام می‌شوند (حسین‌زاده، ۱۳۸۶، ص ۲۶۶-۲۶۷).

ابن سینا هنگام اثبات حس مشترک، تعبیری دارد که از آن استفاده می‌شود چنین فعالیتی کار عقل است. وی عبارت «تمییز» و مشتقاتش را در مورد این فعالیت ذهنی به کار می‌برد و می‌گوید:

«و هب أن هذا التمییز هو للعقل، فیجب لا محالة أن یکون العقل یجدهما معا حتی یمیز

بینهما» (ابن سینا، ۱۴۰۴ق پ، ص ۱۴۵).

درواقع تمامی مراحل بعد از ادراک حسی تا دست‌یابی به حکم، همگی فعالیتی عقلی است. از این رو چنان‌که تمییز شأنی عقلی دارد، مقدمه آن، یعنی سنجش نیز کنش عقلانی محسوب می‌شود. بنابراین مقایسه در تمامی انواع آن، کار عقل است؛ هرچند در برخی از انواع آن، مثل مقایسه کیفیات و کمیات، بقیه قوا کمک‌کار و معین عقل هستند.

۹. عقل توصیفی (حاکم)

عقل توصیفی کارکرد گزارش‌گری و تصدیقی عقل است. مفاهیمی که عقل تحلیلی افراز می‌کند - از آنجاکه عقل شاهد، اتحاد و گره خوردگی آنها را در دل همان موطنی که تحلیل صورت گرفته، می‌یابد - عقل توصیفی به هم پیوند زده و بر هم حمل می‌کند و گزارش می‌دهد. در واقع عقل توصیفی، آینه خارج است که ادراکات نفس را همراه با اذعان گزارش می‌دهد و درباره عالم خارج حکم می‌کند (یزدان‌پناه، ۱۳۹۶، ص ۱۶۴-۱۶۶).

قوام بخش تصدیق، حکم است و یکی از ارکان قضیه به شمار می‌رود. هنگامی که قضیه‌ای مثل «خودکار سبز است» را درک می‌کنیم، علاوه بر تصور «خودکار» و تصور «سبز»، فعالیت ویژه دیگری نیز انجام می‌دهیم که نام آن را «حکم» یا «اقرار» یا «اذعان» می‌گذاریم (مطهری و طباطبایی، ۱۳۷۷، ص ۲۹۳). حکم از مجموعه امور نفسانی است که هم فعالیت نفس است و هم حیثیت حکایت‌گری دارد. برخلاف اراده، تصمیم، گرایش‌ها و امیال به‌رغم آنکه فعالیت نفس‌اند، از چیزی حکایت نمی‌کنند و معرفت‌بخش نیستند. حکم از آن جهت که فعالیت نفس است، «اذعان» و «حکم» و «اقرار» نامیده می‌شود و از آن جهت که از چیزی حکایت می‌کند، «تصدیق» خوانده می‌شود (حسین‌زاده، ۱۳۸۶، ص ۲۶۸).

اصولاً تفاوت بنیادین میان تصورات (مفاهیم ساده) با تصدیقات (قضایا) در همین فعالیت ویژه نهفته است. این فعالیت ویژه، یکی از کارکردهای عقل است که آن را عقل توصیف‌گر یا حاکم می‌نامیم. در اینکه عقل فی‌الجمله حاکم در قضایاست، شکی نیست. اما شاید درباره قضایای حسی، این احتمال به ذهن برسد که حکم در آنها از شئون حس است. ولی بنا بر نظر حکما، در همه گزاره‌ها و تصدیقات، حکم و تصدیق از شئون و کارکردهای عقل‌اند و در این امر میان قضایا تفاوتی نیست. هرچند در گزاره‌های حسی، عقل برای اعمال حکم و تصدیق به کمک حواس ظاهری یا باطنی نیاز دارد، ولی آنها تنها معین بر ادراک است (رک به: خواجه نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۱۳-۱۴؛ ابن‌سینا و خواجه طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۱۳-۲۱۴؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۴، ص ۱۳۷-۱۳۸، ج ۶، ص ۱۶۶؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۲۳۸). برای نمونه، علامه حلی در تعریف محسوسات، پس از تصریح به اینکه حاکم در آنها عقل است که به کمک حواس، حکم و اذعان می‌کند، می‌افزاید: اگر حواس و کمک آنها نبود، عقل نمی‌توانست چنین احکامی را صادر کند:

«أقول هذا هو النوع الثاني من أنواع القضايا الواجب قبولها و هو المسمى بالمحسوسات و هي قضایا يحكم بها العقل بواسطة الإحساس؛ إما بواسطة الحس الظاهر كالعلم بأن الشمس مضيئة و أن النار حارة. فإنه لو لا الإحساس لم يحكم العقل بمثل هذه القضايا و لهذا قال المعلم الأول من فقد حسا فقد علما» (علامه حلی، ۱۳۷۱، ص ۲۰۰).

۱۰. عقل استدلالی

یکی از گونه‌های اصلی تفکر و یکی از کنش‌های بسیار مهم و معروف و مشهور عقل، استنتاج یا استدلال و انتقال از معلوم به مجهول و از مقدمات به نتیجه است. در میان

کنش‌های عقل، این کارویژه بیشتر از سایرین به چشم آمده و عقل، خود را در آن بیشتر نشان می‌دهد. از همین روست که دانش‌های عقلی مثل فلسفه، به استدلال شناخته می‌شوند؛ با اینکه کنش‌های عقلی دیگری هم در کار عقلی و فلسفه‌ورزی شرکت دارند، عقل استدلالی ذاتاً شعبه‌ای از عقل ترکیب‌گر است. اگر ترکیب بر تصورات پیاده شود، تعریف و اگر بر گزاره‌ها اعمال شود، استدلال نامیده می‌شود. با این تفاوت که استدلال، نوع خاص و ویژه‌ای از ترکیبات گزاره‌هاست. استدلال نوعی زایش فکری یا تولید ذهنی و حرکت معرفتی رو به جلو و یافتن نادیده‌ها و معلوم کردن مجهولات است که با چیدن چندین قضیه معلوم و مرتبط در کنار یکدیگر به دست می‌آید. این گونه قضایا که «مقدمات» استدلال نامیده می‌شوند، «نتیجه» و ویژه‌ای را حاصل می‌کنند (یزدان‌پناه، ۱۳۹۶، ص ۱۷۰؛ حسین‌زاده، ۱۳۸۶، ص ۲۷۴-۲۷۵).

به بیان دیگر، با استدلال از اموری که حاصل و معلوم‌اند استفاده می‌کنیم و به اموری که معلوم نیستند، دست می‌یابیم. عقل استدلالی بر خلاف عقل تحلیلی، شهودی، توصیفی و ... ایستا نیست. انتقال و حرکت رو به جلو دارد و «با بهره‌گیری از دیده‌ها، به عرصه نادیده‌ها پای می‌نهد و کاری می‌کند که نادیده، حکم دیده را پیدا کند» (یزدان‌پناه، ۱۳۹۶، ص ۱۶۹). این توانایی پرش و انتقال به نادیده‌ها، کنش ویژه عقل است و محصول این کنش، امری است که در پی این فرآیند برای انسان معلوم می‌شود.

از ویژگی‌های این کنش عقل، همگانی بودن آن است. بدین معنا که هر کس مقدمات استدلال را بداند، نتیجه استدلال را هم می‌تواند بداند و بپذیرد. از این رو مطالبی که با حس مستقیم قابل درک‌اند و یا قلبی‌اند، اگر در قالب استدلال عرضه شوند، برای کسانی که آنها به صورت مستقیم درک و شهود نکرده‌اند، قابل فهم و پذیرفتنی خواهند بود. همچنین عقل استدلالی، عقلی ضروری است. اگر مقدمات ظنی و احتمالی باشند، دستیابی به نتیجه احتمالی ضروری است و با یقینی بودن مقدمات و یقینی بودن صورت استدلال، نتیجه یقینی به دست می‌آید. از این رو استدلال بر اساس صورت و مقدمات اقسام مختلفی دارد که دانش منطق در تراث اسلامی، بیشترین اهتمام خود را به گفت‌وگو از آنها نهاده است. استدلال یا مباشر است یا غیر مباشر. استدلال مباشر، استدلالی است که صرفاً بر یک قضیه مبتنی است و استنتاج در آن تنها از راه یک قضیه انجام می‌پذیرد. از این رو در این استدلال برای دستیابی به نتیجه، تنها یک قضیه کافی است. استدلال غیر مباشر - که در منطق آن را

حجت می‌نامند - استدلالی است که دست‌کم از دو قضیه تشکیل شده است. هر یک از استدلال مباشر و استدلال غیر مباشر اقسامی دارند. حجت یا استدلال غیر مباشر به سه گونه تمثیل، استقرا و قیاس تقسیم می‌شود (ابن‌سینا و خواجه طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۲۹؛ ساوی، ۱۳۸۳، ص ۲۳۶؛ مظفر، ۱۴۳۳ق، ص ۲۰۱-۲۷۰). برهان معتبرترین نوع استدلال قیاسی است که در آن هم محتوای مقدمات و هم شکل و چینش مقدمات آن یقینی باشد و از این رو نتیجه آن، قضایایی ضروری و یقینی است و می‌تواند در خدمت کشف واقعیت به‌کار گرفته شود (اخوان‌الصفا، ۱۴۱۲ق، ص ۴۳۲؛ تهانوی، ۱۹۹۶م، ص ۱۶؛ نراقی، ۱۳۸۰، ص ۲۹۸؛ حسین‌زاده، ۱۳۸۶، ص ۲۷۹؛ همو، ۱۳۹۳، ص ۳۹؛ شریفی، ۱۳۹۳، ص ۲۹۰).

۱۱. عقل انسجام‌بخش (نظام‌یاب)

شبکه یا نظام (سیستم)، مجموعه‌ای از اجزا و عناصر است که برای تأمین هدف واحد، کل واحدی را تشکیل داده‌اند و با یکدیگر ارتباط متقابل دارند و بین اجزاء و عناصر آن رابطه اصل و فرع برقرار است و تغییر در یک جزء (متغیر) بر دیگر اجزاء و بر کل تأثیر دارد و هیچ‌یک از عناصر (از این حیث که جزئی از کل هستند) اثر مستقل و جدا از مجموعه ندارند. شبکه، از نقطه‌ای صحیح آغاز می‌شود و به‌صورت لایه‌ها و حلقات پیوسته منطقی کنار هم قرار می‌گیرد و هر فرعی از لوازم، یک یا چند اصل بنیادی به‌شمار می‌رود (محمدی و دیگران، ۱۳۸۹، ص ۳۱-۳۴؛ واسطی، ۱۳۹۱، ص ۴۶؛ حبیبی، ۱۳۸۶، ص ۲۲۹؛ رضائیان، ۱۳۹۵، ص ۷۱؛ رابینز، ۱۳۹۶، ص ۳۰؛ فقیه، ۱۳۹۳، ص ۳ و ۱۱؛ یزدان‌پناه، ص ۳۸۲).

هرگاه بخواهیم مجموعه‌ای از معارف را به‌صورت دستگاهی سازوار ارائه دهیم، عقل باید حاضر شود و نقش ویژه خود را ایفا کند که عبارت است از «دستگاه‌سازی»، «نظام‌یابی» و «انسجام‌بخشی». آن‌کنش عقل که «ضوابط دستگاه منسجم را برقرار می‌سازد و رعایت آنها را پاس می‌دارد»، عقل انسجام‌بخش یا نظام‌یاب نامیده می‌شود (یزدان‌پناه، ۱۳۹۶، ص ۳۸۲).

این عقل وظیفه دارد انسجام و سازگاری گزاره‌هایی که مورد تصدیق انسان است (اعم از محصولات عقل استدلالی و عقل توصیفی) را بررسی کند. به بیان دیگر، یکی از کنش‌های عقل، بررسی سازگاری گزاره‌های فراهم آمده است. عقل بر مبنای اصل عدم تناقض، نسبت میان گزاره‌ها را سنجیده، هم‌معنایی و جمع سالم میان آنها را تأیید می‌کند و یا تهافت و ناسازگاری آن را گزارش می‌دهد و در این صورت براساس آن خلل‌ها، سؤال

جدیدی ایجاد می‌کند. از این رو، گاه حاصل کار عقل انسجام‌بخش، حرکت رو به جلو است. یعنی گاهی پس از کشف ناسازگاری، عقل استدلالی باید فعالیت تازه‌ای را آغاز کند و نادرستی‌ها را اصلاح کند و چه بسا برای رفع ناسازگاری لازم باشد تا گزاره‌های تازه‌ای به دست آید.^۱

نقش عقل انسجام‌بخش در دانش‌ها - اعم از تجربی و عقلی - بسیار پراهمیت است؛ چراکه در علم با تک‌گزاره مواجه نیستیم. نظریه‌ها، گزاره‌هایی بسیط نیستند. بلکه مجموعه‌ای از گزاره‌ها هستند که با یک سلسله مراتب منطقی، منظومه یک نظریه را تشکیل می‌دهند (حیبی، ۱۳۸۶، ص ۲۹۳) از این رو تا زمانی که مجموعه‌ای از گزاره‌های علمی به صورت یک منظومه ارائه نشوند، کاربرد نظری و عملی چندانی ندارند و مورد اعتنا واقع نمی‌شوند. عقل انسجام‌بخش باعث می‌شود دانشمند بتواند دستگاه و نظام علمی منسجم پدید آورد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۶، ص ۱۷۱-۱۷۲).

هر چند دستگاه معرفت‌شناسی اسلامی میناگرایانه است، اما انسجام‌گروی می‌تواند معیاری ثانوی، میان‌بُر، درجه دوم، کاربردی و عملیاتی در تئوری صدق قضایا^۲ باشد.^۳ کنش عقل انسجام‌بخش است که بستر پذیرش این مبنا را فراهم می‌کند. بدین صورت می‌توان بر

۱. بنابراین پس از کشف ناسازگاری، کنش‌های متعدد عقل به کار می‌افتند. ابتدا عقل پرسش‌گر و سپس عقل احتمال‌دهنده و بعد از آن هم عقل استدلالی و...
 ۲. خصوصاً معرفت‌هایی که به‌آسانی با بدیهیات اولی و ثانوی و معلومات نظری با روش برهانی استنتاج نمی‌شوند.
 ۳. چنان‌که برخی متفکرین معاصر نیز به آن اشاره کرده‌اند (ر.ک به: پارسانیا و خسروپناه، ۱۳۹۲، ص ۹۷-۹۹). لازم به ذکر است که نظریه شبکه معرفت دینی استاد قائمی‌نیا نیز براساس همین کنش عقل سامان می‌باید. بر طبق آن نظریه، معرفت «ساختار شبکه‌ای» دارد. معرفت را نمی‌توان مانند برجی و یا مخروطی در نظر گرفت. محقق به این صورت عمل نمی‌کند که تعدادی معارف را به‌عنوان پایه بپذیرد و سپس هر نوع معرفت دیگر را بر پایه آنها مبتنی سازد. او هیچ‌گاه آجرهای برج معرفت را بر روی هم نمی‌چیند تا برج معرفت را بسازد. بلکه او به‌معنای دقیق کلمه، توری می‌بافد که حاشیه‌های آن، شرایط مرزی دارد. به عبارتی، کسب معرفت، به‌گونه‌ای است که در نهایت کل درهم‌بافته‌ای ساخته می‌شود که در حواشی با محدودیت‌هایی همراه است. هیچ‌گاه نمی‌توان تک به تک گزاره‌های یک نظریه را به یقینات برگرداند و آنها را میناگرایانه جلو برد. بلکه بخشی از اطلاعات که براساس میناگروی توجیه شده‌اند، مرزهای شبکه معرفت را می‌سازند و براساس انسجام با آنها، معارف لایه‌های بعدی در دل آن شکل می‌گیرد و جلو می‌رود. در واقع محقق براساس گزاره‌های حاشیه‌ای و مرزی که یقینی‌اند، شبکه‌ای از معارف را متناسب با آنها ایجاد می‌کند. واضح است که چنین فعالیتی جز از طریق کنش عقل انسجام‌بخش سامان نمی‌یابد (قائمی‌نیا، ۱۳۸۲، ص ۳۲-۳۴).

این مسأله استدلال کرد:

مقدمه ۱: اجتماع نقیضین محال است. یعنی در عالم خارج و واقع، تناقضی وجود ندارد.
مقدمه ۲: معیار اصلی حقیقت، مطابقت با واقع است. یعنی گزاره‌های ذهنی صحیح، آنهایی هستند که با واقع مطابقت دارند (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۱۳، ص ۴۴۶؛ مطهری و طباطبایی، ۱۳۷۷، ص ۱۵۶؛ خسروپناه، ۱۳۹۲، ص ۱۵۰).

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

از این‌رو عقل انسجام‌بخش را می‌توان از جهاتی به‌عنوان امتحان‌کننده محصولات عقل استدلالی در نظر گرفت. عقل استدلالی بعد از طی مسیری، گزاره‌هایی را به‌عنوان محصول معرفتی ارائه می‌دهد. اگر بین این محصولات انسجام حاصل نباشد، عقل انسجام‌بخش گزارش می‌دهد که خطایی میان این محصولات وجود دارد؛ چنان‌که عقل انسجام‌بخش، پس از دست‌یابی به یک دستگاه واقع‌شناسانه و علمی می‌تواند همین دستگاه را معیاری ثانوی برای صدق قضایای بعدی در نظر بگیرد و در صورت انسجام حداکثری آن گزاره جدید با شبکه از پیش ساخته معرفتی، آن گزاره را صادق بخواند و یا حداقل درجه اعتبار و صدق بالایی به آن اختصاص دهد.

عقل «نظریه‌پرداز»، شعبه‌ای از عقل انسجام‌بخش است و کاربرد پیشاتحقیقی دارد. گاهی پس از طرح مسأله و قبل از آنکه کاوش علمی آغاز شود، عقل از حد احتمال دادن فراتر می‌رود و تحلیل و تبیین‌هایی بر مبنای احتمالات پیش‌رو ارائه می‌دهد. در واقع، نظریه مجموعه‌ای از مبانی و گزاره‌هاست که با بسط پاسخ‌های احتمالی و ارائه تحلیل و تبیین‌هایی براساس آنها به‌دست می‌آید. هرچند در این مرحله هنوز علم یقینی فراهم نیامده است، اما تحلیل و تبیینی به‌دست آمده است که چه‌بسا پس از استوار ساختن مبانی و

تحقیق در نتایج، به دست‌یابی به علم بینجامد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۶، ص ۱۷۵).

۱۲. عقل انتقادی

هنگامی که عقل انسجام‌یاب با تمرکز بر مقایسه‌های پی‌درپی، انسجام مجموعه‌ای از گزاره‌های ملحوظ را بررسی نماید و موارد عدم انسجام درونی - اعم از عدم انسجام کلی گزاره‌ها با یکدیگر یا مجموعه‌ای از آنها با گزاره‌ای بنیادین - یا عدم انسجام بیرونی آنها با نتایج ملحوظ یا ادعاشده را گزارش دهد، کنش عقل انتقادی نام می‌گیرد. بنابراین «نقد»، کارویژه‌ای است که عقل انتقادی به عهده دارد.

۱۳. عقل معنایاب (تفسیری)

هنگامی که عقل با متنی مواجه می‌شود، علاوه بر تصور مفاهیم و استدلال بر گزاره‌ها، از مجموع متن نیز می‌تواند به فهم و ادراکی از مراد و معنای نگارنده نائل گردد. «دست‌یابی به معنا»، محصول معرفتی‌ای غیر از نتایج استدلالی است که عقل استدلالی می‌تواند برای تک‌گزاره‌ها ارائه کند. دست‌یابی به معنا و مراد یا به تعبیر اصولیون، ادراک تصدیقی، کنش عقل معنایاب یا تفسیری است (نائینی، ۱۳۵۲، ج ۱، ص ۴۴۸، ص ۵۳۰؛ صدر، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۲۱۵-۲۱۶). عقل معنایاب یا تفسیری، شعبه‌ای از عقل نظام‌یاب است که موضوع آن، حداقل دو گزاره است و با مفروض‌انگاری تک‌گزاره‌ها معنای آنها را تفسیر می‌نماید.

نقش عقل معنایاب در انتقال و ارتقای معرفت بشری غیر قابل انکار است و درصد بالایی از علوم انسان‌ها از طریق مرجعیت یا گواهی یا به‌طورکلی، منابع نقلی به‌دست می‌آید که در تمامی آنها فاعل شناسا نیازمند فعالیت «تفسیر» و «خوانش» است. بنابراین عقل معنایاب نقش مهمی در ساختار ادراک دارد و همین خود موجب پیچیدگی فزاینده آن می‌شود.

ترابط و نسبت کنش‌های معرفتی عقل

برای شناخت ترابط و نسبت کنش‌های معرفت‌شناسانه عقل، ابتدا هر کدام به‌صورت مجزا تحلیل و بررسی می‌شوند و بر پایه این تحلیل، نسبت و ترابط آنها تصویر می‌گردد.

بررسی تحلیلی کنش‌ها

عقل متوجه یا پرسش‌گر را به دو صورت می‌توان تحلیل کرد. در بیان استاد یزدان‌پناه، کار عقل پرسش‌گر صرفاً «طرح پرسش فلسفی» است (یزدان‌پناه، ۱۳۹۶، ص ۱۷۳). اما در

نوشتار حاضر، ذات کنش پرسش‌گری در حیثیت «توجه‌گری» دانسته شد. توجه‌گری نفس می‌تواند به یک مفهوم باشد یا یک پرسش و یا یک حقیقت حضوری دیگر. اگر مراد از توجه، همان نظاره‌گری عقل و فهمندگی او باشد، عقل متوجه شعبه‌ای از عقل شاهد محسوب می‌شود. اما اگر با دقت عقلی، حیث توجه‌گری را از حیث فهمندگی جدا کنیم، توجه‌گری، پایه و مبنای فهمندگی است. ابتدا باید نفس به چیزی توجه کند تا در مرحله بعد آن را مشاهده و فهم کند. هرچند توجه بنیان و پایه فهم انسان است، اما چون مساوق علم است می‌توان آن را درگاه بحث از کنش‌های «معرفت شناسانه» دانست. به عبارتی، توجه حیث هستی‌شناختی معرفت است، نه معرفت بماهو معرفت و ازین‌رو می‌توان آن را خارج از بحث کنش‌های معرفت‌شناسانه عقل دانست. با این حال کاوش درباره نقش و جایگاه «توجه» در مباحث انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی، موضوع مهم و قابل تأملی است. عقل احتمال‌دهنده به صورت خلاصه احتمالات عقلانی در برابر مسأله را مطرح می‌کند. اگر این احتمال، خود به صورت سازه‌ای از گزاره‌ها باشد، شعبه‌ای از عقل انسجام‌بخش محسوب می‌شود که به نام عقل نظریه‌پرداز معرفی شد. اما اگر درباره تک‌گزاره‌ها باشد، همان کاری را انجام می‌دهد که در منطق اسلامی به «حدس» معروف است. کاوش درباره ماهیت حدس از مباحث بسیار پرسابقه، پیچیده و دامنه دار در حکمت اسلامی است و آراء مختلفی درباره آن مطرح شده که خارج از حوصله این نوشتار است. به‌طور کلی برخی حدس را فکر بسیار سریع و برخی آن را نوعی الهام درونی می‌دانند.^۱ بنابراین اصل این مسأله که حدس از چه کنشی از کنش‌های عقلانی تشکیل شده و اینکه آیا خودش کنشی عقلی است یا افاضه و نتیجه انفعال نفس است، مسأله‌ای قابل پیگیری است. اما آنچه در این مقام می‌توان به آن اشاره کرد آن است که اگر انواعی از حدس را که تفکر سریع‌اند بدانیم،

۱. ر.ک به: ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص ۷۲-۷۳؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۲۱۹-۲۲۰؛ ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۲۵۸-۲۶۰؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۱۴۱؛ ابن‌سینا، ۱۳۳۳، ص ۱۱۶-۱۱۷؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۳۴۰-۳۴۱؛ بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۳۶۴؛ ساوی، ۱۳۸۳، ص ۳۷۶؛ ابن‌سینا و خواجه طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۱؛ همو، ج ۲، ص ۳۵۱-۳۶۰؛ فخر رازی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۵۶-۱۵۵؛ شهرزوری، ۱۳۸۳، ص ۳۷۱-۳۷۲ و ص ۴۷۹-۴۸۲؛ شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۱۲۲؛ علامه حلی، ۱۴۱۲، ص ۳۹۶؛ کاتبی، ۱۳۸۴، ص ۴۵۷-۴۶۰؛ لوکری، ۱۳۷۳، ص ۳۹۱-۳۹۲؛ قطب‌الدین رازی، بی‌تا، ص ۳۳۴؛ علامه حلی و خواجه‌نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۱، ص ۲۰۱؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۳۴۱-۳۴۲؛ همو، ۱۹۶۱، ج ۳، ص ۵۱۶؛ ابن‌کمنه، ۱۴۰۲، ص ۴۴۱؛ سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۵، ص ۱۷۳؛ سلیمان، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۴۵۲-۴۵۴.

حتماً ترکیبی از عقل مقایسه‌گر، توصیفی و استدلالی در آن وجود دارد.

عقل شاهد، بنیان کنش‌های عقلی است و کنش‌های دیگر در بستر آن انجام می‌شوند. تا عقل شاهد نباشد، نه چیزی تحلیل می‌شود، نه ذاتی پیدا می‌شود و نه مقایسه‌ای رخ می‌دهد. عقل ترکیب‌گر، کار ترکیب بین اجزا را بر عهده دارد. از میان ترکیب‌های مختلف، برخی از ترکیب‌ها معرفت‌بخش و «واقع‌نما» هستند، از این‌رو از حیث معرفت‌شناختی، معنادار تلقی می‌شوند. اگر این ترکیب معنادار در حوزه تصورات پیاده شود، «تعریف» و اگر در حوزه تصدیقات اعمال گردد، «استدلال» نامیده می‌شود. بنابراین تعریف و استدلال، شعبه‌های مختلف عقل ترکیب‌گرند و در عرض هم نیستند.

عقل اولی، رابطه بین طرفین در قضایای پیشینی را درک می‌کند. بنابراین ابتدا عقل مقایسه‌گر طرفین قضیه، مقایسه می‌کند و سپس عقل شاهد به‌تنهایی و یا با کمک عقل تحلیلی، رابطه میان این دو را می‌بیند. سپس عقل توصیفی، این رابطه را بیان می‌کند. بنابراین عقل اولی ترکیبی از کنش‌های عقل مقایسه‌گر و عقل حاکم است که در بستر عقل شاهد رخ می‌دهد.

عقل انسجام‌بخش، شعبه‌ای از چند کنش تودرتو و درکنارهم عقل استدلالی به‌همراه عقل مقیاسه‌گر است. هنگامی که عقل استدلالی به توان می‌رسد و در هر مرحله عمل مقایسه نیز انجام می‌شود، کنش انسجام‌بخش رخ می‌دهد. هرچه تعداد گزاره‌ها بیشتر باشد، درجه توان عقل استدلالی مذکور بالاتر می‌رود. بنیاد این کنش، برهان خلف منطقی است که بر مبنای اصل عدم تناقض شکل می‌گیرد.

عقل انتقادی، چنان‌که از تعریف آن روشن است، شعبه‌ای از عقل انسجام‌بخش است که تمرکز اصلی آن بر مقایسه‌های پی‌درپی مجموعه‌ای از گزاره‌های ملحوظ با یکدیگر می‌باشد. پیچیده‌ترین شعبه عقل انسجام‌بخش، عقل معنایاب است که به تفسیر یک متن می‌پردازد. در واقع نوع خاص و ویژه‌ای از نظام‌بخشی که ضوابط افزوده بیشتری نسبت به قواعد نظام‌های معمولی دارد، معنایابی را نتیجه می‌دهد.^۱ از این‌رو پیچیده‌تر از عقل انسجام‌بخش

۱. درباره این ضوابط، اصولیون مباحث فراوانی ارائه کرده‌اند. نگارنده معتقد است بررسی معنایابی به‌مثابه کنشی از کنش‌های عقل - به‌صورتی که در متن آمد - مباحث اصول فقهی در این زمینه را از منظر روش‌شناختی و کاربردی ارتقا می‌بخشد و زمینه استفاده از آن را در ساحت‌های دیگر علوم انسانی فراهم می‌آورد. تدقیق حول کنش عقل معنایاب، خود پژوهشی مستقل می‌طلبد.

است. از طرف دیگر، ورودی‌های عقل انسجام‌بخش همواره تعدادی گزاره است. اما اگر این گزاره‌ها مجموعه‌ای از متنی واحد باشند (با تلقی شوند)، و حیث مطابقت یا عدم مطابقت آنها مدنظر نباشد و عقل انسجام‌یاب بکوشد آنها را فی حد نفسهم مقایسه و واکاوی کند و معنای آنها را در انسجام با یکدیگر کشف کند، کنش عقل معنایاب نتیجه می‌شود. از این‌رو عقل معنایاب شعبه‌ای از عقل انسجام‌بخش است؛ اما شعبه‌ای پیچیده از آن.

ترابط و نسبت کنش‌ها

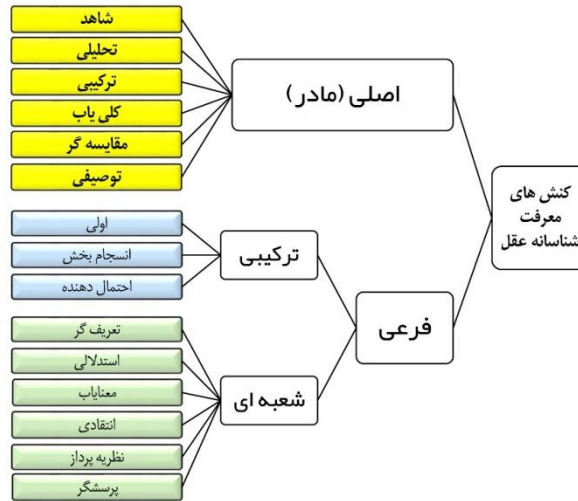
بر اساس مقدمات و تحلیل‌های پیشین، نسبت میان کنش‌ها را از دو جنبه می‌توان مورد مطالعه قرار داد: اصلی و فرعی بودن و مستقل و وابسته بودن. اصلی و فرعی کردن، تقسیمی با لحاظ فرآیند کنش‌هاست و تقسیم مستقل و وابسته بودن، با لحاظ ابتناء سطح‌بندی آنها.

از میان کنش‌های معرفت‌شناسانه عقل، برخی مادر و اصلی هستند و برخی فرعی. مادر بودن به این معناست که کنش‌های دیگر از دل این کنش‌ها متولد می‌شوند. عقل شاهد، تحلیلی، ترکیبی، کلی‌یاب، مقایسه‌گر و توصیفی، شش کنش اصلی و مادر عقل هستند. کنش‌های فرعی، برخی ترکیبی‌اند و برخی شعبه‌ای از کنش‌های مادر. ترکیبی، کنش‌هایی هستند که از ترکیب منطقی و روش‌مند چند کنش اصلی به‌دست می‌آیند. عقل اولی و عقل انسجام‌بخش، نمونه کنش‌های ترکیبی‌اند. عقل احتمال‌دهنده نیز اگر در حوزه تک‌گزاره‌ها باشد، - چنان‌که گذشت - ترکیبی از عقل مقایسه‌ای و استدلالی خواهد بود.

کنش‌های فرعی شعبه‌ای، شعبه‌ای خاص از کنش‌های دیگر هستند که بر موضوع خاص اعمال می‌شوند و به‌جهت اهمیت، مجزا عنوان گرفته‌اند. عقل استدلال‌گر و عقل تعریف‌گر، دو شعبه عقل ترکیبی‌اند که اولی در تصدیقات و دومی در تصورات پیاده می‌شوند. عقل معنایاب، شعبه‌ای بسیار پیچیده از عقل انسجام‌بخش محسوب می‌شود.^۱ عقل نظریه‌پرداز نیز همچون عقل انتقادی شعبه‌ای از عقل انسجام‌بخش است که بر مجموعه‌ای از گزاره‌ها (و نه

۱. واکاوی هویت عقل معنایاب، موضوعی قابل بررسی در پژوهشی مجزاست. در ملاحظه اولیه به نظر می‌رسد هرچند عقل انسجام‌بخش بستر و بنیان عقل معنایاب است، اما نوع استدلال‌ها و قواعد بسیار ویژه‌تری دارد که با انسجام‌یابی‌های معمولی متفاوت است. انواع استدلال‌های تودرتو و مقایسه‌ای و نسبت‌سنجی‌های پی‌درپی در عقل معنایاب، شاید کار را به آنجا برساند که آن را کنشی ترکیبی از «چند عقل انسجام‌یاب در کنار و درون هم» بدانیم. در هر حال مسأله جای تأمل بیشتر دارد.

تک‌گزاره) اعمال می‌شود. عقل پرسش‌گر نیز شعبه‌ای از عقل شاهد محسوب می‌گردد. نمودار زیر، این تقسیم را نشان می‌دهد:



از منظر مستقل یا وابسته بودن می‌توان کنش‌های عقل را لایه‌بندی کرد و هر کدام را در سطح ویژه خود قرار داد. سطح‌بندی بدین معناست که تا لایه پیشین کنش خود را انجام ندهد، لایه بعدی امکان انجام ندارد. هرچند عقل شاهد، تحلیلی، ترکیبی، کلی‌یاب، مقایسه‌گر و توصیفی، شش کنش اصلی و مادر عقل هستند، اما در این میان، عقل شاهد، بستر ساز کنش‌های بعدی است و لایه اول را به خود اختصاص می‌دهد.^۱

در بستر عقل شاهد، عقل تحلیلی به‌تنهایی یا به کمک عقل مقایسه‌گر، فضای تحقق می‌یابند. در لایه بعدی، عقل توصیفی، عقل کلی‌یاب و عقل تعریف‌گر می‌توانند در بستر عقل شاهد و تحلیلی کار خود را انجام دهند و عقل مفاهیم تحلیل شده را به‌صورت گزاره معرفی کند یا عقل کلی‌یاب، ذات آنها را درک نماید و بر همین پایه عقل تعریف‌گر نیز مفاهیم را با ترکیب تعریف نماید. از این لایه به بعد، گزاره‌ها پا به عرصه وجود می‌گذارند و از این‌رو بستر عقل استدلال‌گر فراهم می‌آید؛ همچنان که عقل اولی نیز در همین لایه قرار می‌گیرد. پس از این لایه، سایر کنش‌های ترکیبی قرار می‌گیرند که مهم‌ترین آنها عقل انسجام‌بخش است. عقل معنایاب نیز در کنار عقل انتقادی، به‌عنوان نوع پیچیده‌ای از عقل انسجام‌بخش در لایه‌ای بالاتر

۱. عقل متوجه به معنای اول خود که به حیثیت التفاتی نفس اشاره داشت، اگر به‌عنوان کنش معرفت‌شناسانه عقل ثابت شود، لایه‌ای بسیار بنیادین و حتی قبل از عقل شاهد را به خود اختصاص خواهد داد.

از آن قرار می‌گیرد. لایه‌های مطروحه را به صورت هرم زیر می‌توان خلاصه کرد:



با توجه به توصیف این کنش‌ها و همچنین با توجه به این دو تقسیم تحلیلی می‌توان جایگاه کنش‌های معرفت‌شناسانه عقل را در فرآیند کار عقلانی درک کرد و شمائی از آن را ترسیم نمود. طرح‌واره شبکه‌ای فرآیندهای متقابل و تودرتوی عقلانی در نتیجه خواهد آمد.

نتیجه

منطق به‌عنوان علمی که رسالت خود را بیان «مجموعه قواعد و قانون‌های کلی که به‌کارگیری آنها ذهن را از خطای در تفکر باز می‌دارد» (ابن‌سینا و خواجه طوسی، ۱۳۷۵، ص ۸-۱۰؛ فخر رازی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۴۶؛ سهلان ساوی، ۱۳۸۳، ص ۵۲-۵۳؛ مظفر، ۱۴۳۳ق، ص ۸) برگزیده است، بایستی تبیینی صحیح از انواع فکر و قواعد مراحل هر نوع از آن را بیان کند. تفکر نیز به معنای حرکات ذهن است که با هدف تبدیل مجهول به معلوم رخ می‌دهند (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۲۶۴؛ ساوی، ۱۳۸۳، ص ۶۱؛ سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۵۷؛ همو، ج ۵، ص ۱۷۳). هرچند در تفکر حتماً کنش ترکیب‌گری عقل وجود دارد، اما قطعاً کسب مجهولات - که غرض علم منطق بود - تنها با این کنش سامان نمی‌یابد.

منطق اسلامی در راه‌های «کسب مجهولات»، خود را منحصر به علم حصولی می‌کند و از میان علوم حصولی نیز با تقسیم گزاره‌ها به بدیهی و نظری، تنها به تعریف بدیهی‌ها اکتفا می‌نماید و می‌کوشد نوع چینی از گزاره‌های بدیهی را نشان بدهد که با آن نظری‌های مجهول کسب شود. از این رو تمام همت خود را به گفت‌وگو از انواع و اقسام تعریف و استدلال معطوف می‌کند و به‌حق این وظیفه را نیز به‌خوبی به انجام رسانده است.

اما فروگاهی عقل به استدلال‌گری، خطای راهبردی دانش منطق است. منطق «خادم‌العلوم»

(شهرزوری، ۱۳۸۳، ص ۴۵؛ تهانوی، ۱۹۹۶م، ج ۱، ص ۴۴) و بلکه از منظر روش‌شناختی، «رئیس العلوم» (شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۳۶؛ فخر رازی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۴۸) است و باید نیازهای روش‌شناختی علوم را برطرف کند. براساس تقسیمی که در فراز قبل مطرح شد، منطق جامع سه ساحت مغفول دارد که لازم است با پرداختن به آن، به منطق افزود:

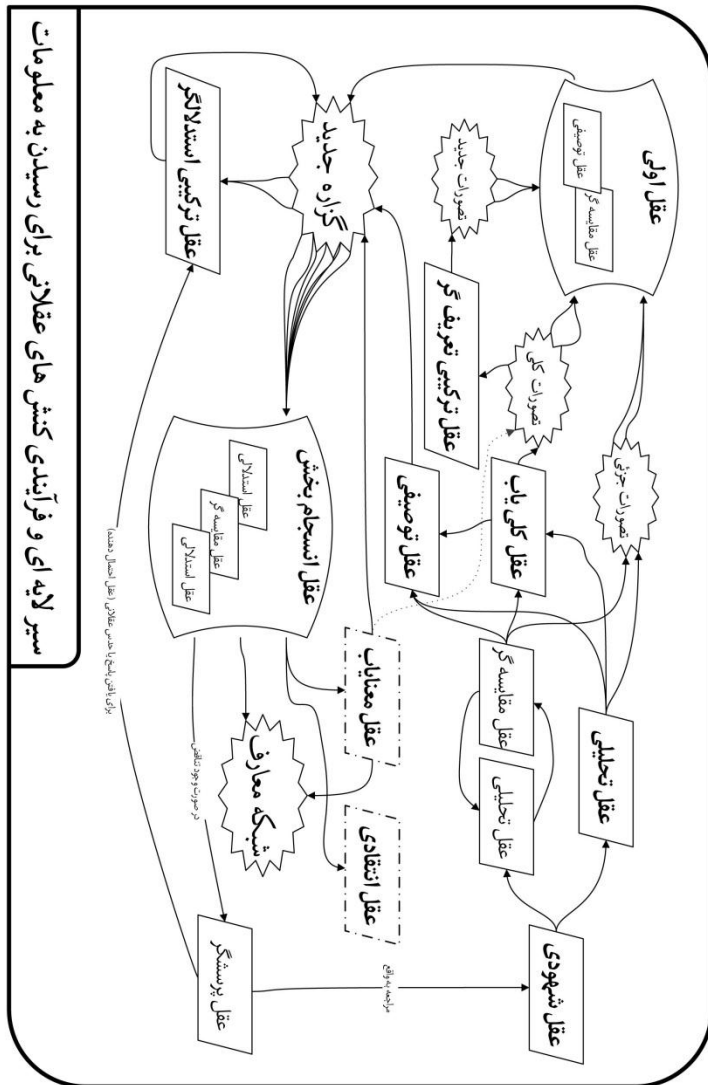
۱. علوم حضوری: از منظر روش‌شناختی، آیا می‌توان راه یا راه‌کارهایی را ارائه کرد که فرد بی‌واسطه مفهوم با حقیقت ارتباط برقرار کند و مجهول‌های خویش را کسب نماید؟
 ۲. بدیهی‌ها: هرچند بدیهی بی‌نیاز از استدلال است و دستیابی به آن - به تعبیر منطقه - «تجشّم کسب» ندارد، اما این بدین معنا نیست که گزاره‌های بدیهی نزد همگان وجود دارد. راه حصول اقسام مختلف بدیهی چیست؟ مثلاً فرآیند افزایش گزاره‌های وجدانی یا تحلیلی چگونه است؟ چنان‌که منطق نحوه استدلال را صورت‌بندی کرده، می‌تواند نحوه تعامل با انواع گزاره‌ها را نیز صورت‌بندی نماید. درواقع باید روشن شود خود صغرا و کبراهای استدلال، چگونه حاصل می‌شوند؟

۳. راه دستیابی به مقدمات: اما مهم‌تر از همه، نحوه دستیابی به مقدمات بماهی مقدمات است. در مراحل پنج‌گانه فکر، مهم‌ترین مرحله، چرخش بین معلومات برای یافتن معرفت‌های موصل به مجهول است. منطق در این زمینه سکوت کرده و نمی‌گوید که چگونه باید معرفت‌هایی را از میان معارف پیشین یافت که اگر به‌عنوان مقدمه استدلال قرار داده شوند، نتیجه مطلوب به دست می‌آید. درواقع اخذ گزاره اول به‌عنوان صغرا و گزاره دوم به‌عنوان کبرا، چه فرآیندی دارد؟

به‌صورت خلاصه، حتی اگر وظیفه منطق منحصراً فرآیندپژوهی فکر باشد، لازم است انواع کنش‌ها و فعالیت‌های عقلی مربوط به آن را بیان کند که صرفاً یکی از آنها، کنش عقل استدلالی است.

ترابط و نسبت کنش‌های معرفت‌شناسانه عقل، ساختاری شبکه‌ای از کنش‌های عقلانی را نمایان می‌کند که در عموم فعالیت‌های علمی و عقل‌پژوهانه کاربرد دارد. مطابق آنچه گذشت، شهود، تحلیل، ترکیب، ذات‌یابی، مقایسه‌گری و توصیف، کنش‌های مادر و بنیادین عقل هستند که حکمای اسلامی در تراث حکمی خود از آنها یاد کرده و در عمل از آن فراوان استفاده کرده‌اند. در این بین، هرچند اصطلاح عقل شاهد جدید است، اما نقش بسیار بنیادینی به‌عنوان لایه زیرین کنش‌های دیگر ایفا می‌کند و تقویت ادبیات آن، مشکلات

مهمی از فرآیند کار عقلی و فلسفی را حل خواهد کرد. براساس این کنش‌های شش‌گانه، کنش‌های فرعی ترکیبی و شعبه‌ای دیگری نیز به وجود می‌آیند. با توجه به آنچه در توصیف و نسبت کنش‌های بیان‌شده گفته شد، اجمالی از فرآیند و روابط متقابل کنش‌های عقلانی در مسیر فعالیت علمی را به صورت زیر می‌توان تعریف نمود. به نظر می‌رسد، منطق اسلامی و رسیدن به جامعیت خود لازم است همچون استدلال، به مطالعه حیث ارادی کنش‌های زیر و بررسی فرآیندهای آنها و نحوه تعاملشان با یکدیگر بپردازد:



کتاب‌نامه

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹). النجاة من الغرق فی بحر الضلالات. تصحیح محمد تقی دانش‌پژوه. تهران: دانشگاه تهران.
۲. _____ (۱۳۷۱). المباحثات. تحقیق محسن بیدارفر. قم: بیدار.
۳. _____ (۱۳۶۳). المبدأ و المعاد. به اهتمام عبدالله نورانی. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
۴. _____ (۱۴۰۵ق). منطق المشرقیین. قم: آیت‌الله مرعشی.
۵. _____ (۱۴۰۴ق الف). الشفاء (المنطق) المقولات. تحقیق سعید زاید. قم: آیه الله مرعشی.
۶. _____ (۱۴۰۴ق ب). الشفاء (المنطق) البرهان. تحقیق سعید زاید. قم: آیت‌الله مرعشی.
۷. _____ (۱۴۰۴ق پ). الشفاء (الطبیعیات) النفس. تحقیق سعید زاید. قم: آیت‌الله مرعشی.
۸. _____ (۱۴۰۴ق ت). الاهیات شفاء، تصحیح سعید زاید. قم: آیت‌الله مرعشی.
۹. _____ (۱۴۰۴ق ث). التعليقات، تحقیق عبدالرحمان بدوی. بیروت: مکتبه الاعلام الاسلامی.
۱۰. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ خواجه نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۳۷۵). شرح الاشارات و التنبیها. قم: نشر البلاغه.
۱۱. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۴۰۴ق). تحف العقول، تصحیح علی‌اکبر غفاری. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۲. ابن کمونه، سعد بن منصور (۱۴۰۲ق). الجدید فی الحکمة. تحقیق حمید مرعید الکیسی. بغداد: جامعه بغداد.
۱۳. اخوان الصفا (۱۴۱۲ق). رسائل اخوان الصفاء و خلان الوفاء (ج ۱). بیروت: الدار الاسلامیة.
۱۴. بغدادی، ابوالبرکات (۱۳۷۳). المعتر فی الحکمة (ج ۱). اصفهان: دانشگاه اصفهان.
۱۵. بنیاد پژوهش‌های اسلامی (۱۴۱۴ق). شرح المصطلحات الفلسفیة. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.

۱۶. بهمنیاربن مرزبان (۱۳۷۵). التحصیل. تصحیح مرتضی مطهری. تهران: دانشگاه تهران.
۱۷. پارسانیا، حمید و عبدالحسین، خسروپناه (۱۳۹۲). تولید و تکوین علوم انسانی اسلامی. تحریر مهدی عاشوری. تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
۱۸. پارسانیا، حمید (۱۳۸۷). رئالیسم انتقادی حکمت صدرایی. مجله علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم. ۱۱ (۴۲). ص ۳۰-۹۳.
۱۹. _____ (۱۳۹۱). جهان‌های اجتماعی. قم: کتاب فردا.
۲۰. تهانوی، محمدعلی (۱۹۹۶م). کشف اصطلاحات الفنون و العلوم (ج ۱). بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
۲۱. جبر، فرید و دیگران (۱۹۹۶م). موسوعة مصطلحات علم المنطق عندالعرب. بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
۲۲. حبیبی، رضا (۱۳۸۶). درآمدی بر فلسفه علم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲۳. حسین‌زاده، محمد (۱۳۹۳). مبانی معرفت‌شناختی علوم انسانی در اندیشه اسلامی. دفتر اول: «ارائه مبانی». قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲۴. _____ (۱۳۸۶). منابع معرفت. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲۵. خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۲). فلسفه علوم انسانی. قم: تعلیم و تربیت اسلامی.
۲۶. خواجه نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۳۶۱). اساس الاقتباس. تصحیح مدرس رضوی. تهران: دانشگاه تهران.
۲۷. _____ (۱۴۰۵ق). تلخیص المحصل. بیروت: دارالاضواء.
۲۸. رایبنز، استیفن (۱۳۹۶). تئوری سازمان: ساختار و طرح سازمانی. ترجمه سید مهدی الوانی و حسن دانایی فرد. تهران: صفار.
۲۹. رضائیان، علی (۱۳۹۵). مبانی سازمان و مدیریت. تهران: سمت.
۳۰. ساوی، زین‌الدین عمر بن سهلان (۱۳۸۳). البصائر النصیریة. به تحقیق حسن مراغی. تهران: شمس تبریزی.
۳۱. سبزواری، ملاهادی (۱۳۷۹). شرح المنظومة (ج ۵). به تصحیح حسن‌زاده. تهران: نشر ناب.
۳۲. شریفی، احمدحسین (۱۳۹۳). مبانی علوم انسانی اسلامی. تهران: آفتاب توسعه.

۳۳. شهرزوری، شمس‌الدین (۱۳۷۲). شرح حکمة الاشراف. به تحقیق حسین ضیائی تربتی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۳۴. _____ (۱۳۸۳). رسائل الشجرة الالهية فى علوم الحقایق الربانية. به تحقیق نجفقلی حبیبی. تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
۳۵. صدر، محمدباقر (۱۴۲۲ق). دروس في علم الأصول. قم: دارالهدی.
۳۶. صدرالدین شیرازی، محمدبن‌ابراهیم (۱۳۵۴). المبدأ والمعاد. به تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۳۷. _____ (۱۳۶۰). الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية. به تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی. مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
۳۸. _____ (۱۳۸۳). شرح أصول الكافي (ج ۱). به تصحیح محمد خواجه‌جوی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۳۹. _____ (۱۹۸۱م). الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة. بیروت: داراحیاء التراث.
۴۰. _____ (بی‌تا). الحاشية على إلهیات الشفاء. قم: بیدار.
۴۱. صلیبا، جمیل (۱۳۶۶). فرهنگ فلسفی. ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی. تهران: حکمت.
۴۲. _____ (۱۴۱۴ق). المعجم الفلسفی. بیروت: الشركة العالمية للكتاب.
۴۳. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۹۰ق). المیزان في تفسير القرآن (ج ۲). بیروت: مؤسسۀ الأعلمی للمطبوعات.
۴۴. علامه حلّی، حسن‌بن‌یوسف (۱۴۱۲ق). القواعد الجلیة في شرح الرسالة الشمسية. تحقیق فارسی حسون. قم: مؤسسۀ النشر الاسلامی.
۴۵. علامه حلّی، حسن‌بن‌یوسف؛ خواجه نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۳۷۱). الجوهر النضید فی شرح منطق التجرید. به تصحیح محسن بیدارفر. قم: بیدار.
۴۶. علی‌دوست، ابوالقاسم (۱۳۹۱). فقه و عقل. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۴۷. فارابی، محمد بن محمد (۱۳۶۶). المنطقیات. به تحقیق محمدتقی دانش‌پژوه. قم: آیت‌الله مرعشی.
۴۸. فخررازی، محمد بن عمر (۱۳۷۳). شرح عیون‌الحکمه. به تصحیح احمد حجازی.

- تهران: منشورات مؤسسه صادق.
۴۹. _____ (۱۴۰۴ق). شرح الفخر الرازی علی الاشارات (ج ۱). قم: مکتبه آیه الله مرعشی نجفی.
۵۰. فقیه، نظام‌الدین (۱۳۹۳). سیستم‌های بویا (اصول و تعیین هویت). تهران: سمت.
۵۱. قائمی‌نیا، علی‌رضا (۱۳۸۲). شبکه معرفت دینی (بحثی در ساختار معرفت دینی). مجله قیاسات. ۸ (۲۸)، ص ۱۹-۳۶.
۵۲. قراملکی، احد (۱۳۹۲). روش‌شناسی مطالعات دینی. مشهد: نشر دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
۵۳. قراملکی، احد و محمدقائم عابدی (۱۳۹۵). شرح مبسوط منطق اشارات: «تعریف منطق». قم: نشر مجنون.
۵۴. قطب‌الدین شیرازی، محمود بن مسعود (۱۳۸۳). شرح حکمة الاشراف. اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۵۵. قطب‌الدین رازی، محمد بن محمد (بی‌تا). شرح مطالع الانوار فی المنطق (چاپ سنگی). قم: کتبی نجفی.
۵۶. کاتبی قزوینی، نجم‌الدین (۱۳۸۴). تحریرالقواعد المنطقیه فی شرح الرساله الشمسیه. به تصحیح محسن بیدار. قم: بیدار.
۵۷. کاپلستون، فریدریک (۱۳۸۰). تاریخ فلسفه یونان و روم. ترجمه جلال‌الدین مجتبوی. تهران: علمی فرهنگی و سروش.
۵۸. کندی، یعقوب بن اسحاق (بی‌تا). رسائل الکندی الفلسفیه. به تصحیح محمد ابوریاده. قاهره: دارالفکر العربی.
۵۹. لوکری، فضل بن محمد (۱۳۷۳). بیان الحق بضمان الصدق. به تحقیق ابراهیم دیباجی. تهران: مؤسسه بین‌المللی اندیشه و تمدن اسلامی.
۶۰. محمدی ری‌شهری، محمد (۱۳۸۹). میزان الحکمة (ج ۵). ترجمه حمیدرضا شیخی. قم: دارالحديث.
۶۱. محمدی، داوود و دیگران (۱۳۸۹). تجزیه و تحلیل سیستم‌ها (تفکر سیستمی). تهران: ققنوس.
۶۲. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴). آموزش فلسفه (ج ۱). قم: مؤسسه آموزشی و

پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

۶۳. مطهری، مرتضی (۱۳۷۷). مجموعه آثار. قم و تهران: صدرا.
۶۴. مطهری، مرتضی و علامه سید محمدحسین طباطبایی (۱۳۷۷). مجموعه آثار: «اصول فلسفه و روش رئالیسم» (ج ۶). قم و تهران: صدرا.
۶۵. مظفر، محمدرضا (۱۴۳۳ق). المنطق. با تعلیقه غلامرضا فیاضی. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۶۶. ملائی توانی، علیرضا (۱۳۹۰). درآمدی بر روش پژوهش در تاریخ. تهران: نشر نی.
۶۷. میرداماد، محمدباقر (۱۳۸۰). جذوات و مواقیت. به تصحیح علی اوجبی. تهران: میراث مکتوب.
۶۸. نائینی، محمدحسین (۱۳۵۲). أجود التقریرات. قم: مطبعه العرفان.
۶۹. نراقی، ملامهدی (۱۳۸۰). شرح الالهیات من کتاب الشفاء (ج ۱). قم: کنگره بزرگداشت محققان نراقی.
۷۰. واسطی، عبدالحمید (۱۳۹۱). نگرش سیستمی به دین. مشهد: مؤسسه مطالعات راهبردی علوم و معارف اسلام.
۷۱. واسطی، عبدالحمید (۱۳۹۴). راهنمای تحقیق با اقتباس از نگرش اسلام به علم و هستی. مشهد: مؤسسه مطالعات راهبردی علوم و معارف اسلام.
۷۲. یزدان‌پناه، سید یدالله (۱۳۹۶). تأملاتی در فلسفه فلسفه اسلامی. دفتر اول: «مباحث معرفت‌شناسی و روش‌شناختی». قم: کتاب فردا.