

ملاحظات روش‌شناختی در دانش اجتماعی مسلمین (با تأکید بر رویکردهای علم‌شناسی ابن خلدون)

شهلا باقری

دانشیار گروه جامعه‌شناسی دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران

sbagheri@khu.ac.ir

چکیده

موضوع روش در حوزه‌های مختلف علمی برای نظام‌های اجتماعی و آموزشی موضوعی مهم است. این اهمیت از آن‌رو است که تولید و بازتولید دانش مرهون روش‌شناسی دانش است و روش‌شناسی دانش نیز مرهون موضوع دانش است و ریشه در تلقی‌ات و ادراکات وجودشناختی و معرفت‌شناسانه از علم و منابع شناخت دارد. علم‌بودن یک علم مرهون انسجام مسائل و انسجام مسائل در گرو عاملی وحدت‌آفرین است و بیشتر حکما این عامل را موضوع علم می‌دانند. همچنین، موضوع علم را ملاک طبقه‌بندی مسائل یک علم و معیار تمایز، تقدم و تأخر، تداخل و اشتراک علوم تلقی کرده‌اند.

بدین منظور، این مقاله پس از مرور رویکردهای چهارگانه علم‌شناسی مسلمین، به این مهم پرداخته است و به‌ویژه پس از طرح رویکرد چهارم موسوم به «رئوس ثمانیه» (هشتگانه)، که متضمن شناختی اجمالی از یک علم خاص (مثلاً علم عمران یا دانش اجتماعی) است، امکان این بررسی، عملی‌تر شده و با استفاده از یکی از اقسام رئوس ثمانیه، که «انحای تعلیمی» است، امکان ورود خاص به مسائل روش‌شناختی مسلمین فراهم شده و با طرح آن، مشخصاً به بررسی

این مطلب پرداخته شده که آیا ارتباط روش با موضوع و مسئله مورد توجه قرار گرفته است یا خیر؟ فقدان ارتباط موضوع و مسئله با روش در دانش اجتماعی و به‌ویژه در آرای ابن خلدون، به‌طور عمده تابعی از مشکل جدایی شناخت عقلی از نقلی در مقام «نظریه شناخت» و نقص رویکرد معرفت‌شناسانه به عقل و نقل در جایگاه منبع شناخت به‌عنوان منبع منسجم و متحد و تبیین سازوکار ارتباطی آنها (در مقام روش شناخت) است. به‌نظر می‌رسد دلیل دیگر آن، عدم تفکیک یا تدقیق و ایضاح تعریف علم، عوارض ذاتی علم و مسائل علم از یکدیگر باشد که به‌نوبه خود، مشکل و گرفتاری «دور» را پدید می‌آورد. شاید این سینا برای رهایی از همین مشکل دور، ملاک واسطه در حمل را جهت تمایز عرضی ذاتی از غریب مطرح کرده و محمول بی‌واسطه را عرضی ذاتی می‌داند.

کلیدواژه‌ها: روش‌شناسی، دانش اجتماعی مسلمین، شناخت عقلی و شناخت نقلی، ابن خلدون، معرفت‌شناسی.

مقدمه

با درک ضرورت تولید دانش بومی و اسلامی و رویش جوانه‌های علم بر ریشه تنومند درخت تفکر اسلام، این سؤال مطرح خواهد شد که این امر چگونه و با چه روشی امکان‌پذیر است؟ اجتناب از التقاط و حفظ اصالت‌های فکری در حوزه تفکر اسلامی، به این پرسش اهمیت مضاعفی خواهد داد. باید اذعان کرد که دستیابی و تولید دانش از جمله پیچیده‌ترین موضوعات معرفت‌شناختی است که در تمامی حوزه‌های زندگی انسان و به‌ویژه زندگی اجتماعی وی تأثیر بسزایی دارد. امکان حصول روش دستیابی به دانش به‌ویژه از جهت تعیین زیرساخت نظری برای تبیین اهداف و تعیین معیارهای اولویت‌بندی علوم و روش‌های تفکر برای نظام‌های اجتماعی و آموزشی اهمیت دارد. گفته می‌شود که هرگونه تصمیم‌گیری درباره اینکه چه بخوانیم، چرا بخوانیم و چگونه بخوانیم و یا چه بیاموزیم و چرا بیاموزیم و چگونه بیاموزیم به رأی نهایی ما درباره امکان و چگونگی تکوین دانش موکول است.

در آموزش «دانش اجتماعی مسلمین» در مراکز علمی و آموزشی ناگزیر باید جمع‌بندی آشکاری درباره امکان دستیابی به دانش و راه‌های دستیابی، روش‌های انتقال و منابع تأمین دانش حاصل شود. امکان معرفت، مرزبندی علم از غیرعلم، شیوه‌های دسترسی به معرفت، دسته‌بندی

علوم و تعیین رشته‌های علمی از مهم‌ترین مبانی معرفت‌شناختی آموزش «دانش اجتماعی مسلمانان» هستند که نه تنها در شناسایی اهداف تربیتی، تشخیص اولویت‌های آموزشی، تنظیم محتوای آموزشی و فرصت‌های یادگیری، شناخت روش‌های آموزشی و غیره جایگاه بسیار مهمی دارند، به‌ویژه برای شناسایی و اولویت‌بندی روش‌های پژوهش این دانش ضرورت دارند.

واژه علم در معانی مختلف به‌کار می‌رود. در اینجا علم یا دانش بر مجموعه آگاهی‌های منسجم و هم‌خانواده اطلاق می‌شود که به‌نحو روشمند اثبات یا اقناع‌پذیرند، قدما علم و صناعت را به این معنا به‌کار می‌بردند (قطب الدین شیرازی، ۱۳۲۰: ص ۶۶).

این مقاله برای تأمل در روش‌شناسی مسلمین به مرور رویکردهای مختلف علم‌شناسی مسلمانان پرداخته است و به‌ویژه به رویکردی موسوم به رویکرد رئوس ثمانیه (هشتگانه) می‌پردازد که متضمن شناختی اجمالی از یک علم خاص (مثلاً علم عمران یا دانش اجتماعی) است. یکی از اقسام رئوس ثمانیه، «انحای تعلیمیه» است که محل استفاده نویسنده برای ورود خاص به مسائل روش‌شناختی مسلمانان است و با طرح آن، به بررسی این مطلب می‌پردازد که آیا متقدمان مسلمان به ارتباط روش با موضوع و مسئله توجه داشته‌اند یا خیر؟

رویکردهای چهارگانه علم‌شناسی مسلمانان

طرح مسائل مرتبط با علم‌شناسی چیزی نیست که در عصر جدید و به‌طور ناگهانی و بدون پشتوانه حاصل شده باشد، بلکه دانشمندان مسلمان به مقوله علم و علم‌شناسی اهمیت فراوانی داده و اندیشمندان اسلامی در مواجهه و رویارویی با علوم رویکردهای مختلفی را برگزیده‌اند، به‌طوری‌که چهار رویکرد متفاوت را در شناسایی علوم مطرح کرده‌اند (کیانی فرید و قراملکی، ۱۳۸۰: صص ۴۸-۶).

رویکرد اول علم‌شناسی مسلمانان به تقسیم علوم پرداخته و علوم رایج (نه وجه کلی علم) را در مقایسه با هم و در یک طبقه‌بندی مشخص بررسی کرده‌اند. این نوع علم‌شناسی از نوع علم‌شناسی تطبیقی (تقسیم علوم) است که از باب اهمیت آن و از جهت اینکه بخش اعظم پیشرفت علوم مدیون تقسیم‌بندی علوم و شناخت حدود، قلمرو و جایگاه منطقی هر علم است، قدری مفصل‌تر از سایر انواع علم‌شناسی است. تعیین جایگاه یک دانش در طبقه‌بندی علوم، از مهم‌ترین مسائل علم‌شناسی تطبیقی است و مجال تأمل روش‌شناختی و معرفت‌شناختی را در هویت معرفتی دانش به‌دست می‌دهد.

از زمانی که ابوزید عبدالرحمن ابن خلدون (۸۰۶ یا ۸۰۸ - ۷۳۲)، علم عمران یا علم الاجتماع خود را پی‌ریزی کرد و در کتاب مقدمه ابن خلدون آن را معرفی کرد، به‌طور مشخص توجهات علمی به سمت نوعی از دانش معطوف شد که با ورود در قلمرو علوم اجتماعی از حیثیت دانشی دفاع می‌کند که «جمع و اجتماع انسانی» را محل تأملات خود قرار داده است. با آنکه توجه به حیثیت امر جمعی انسان در آثار متقدمان مسلمان در زمره حکمت عملی و منقسمات آن و با نام حکمت مدینه (علم سیاست و علم نوامیس) در آرای فارابی، بوعلی، قطب الدین شیرازی، شهرزوری و حاجی خلیفه و... مورد توجه و مسبوق به سابقه بوده است، این ابن خلدون است که به‌طور مشخص با تحلیل شرایط بیرونی و تاریخی از ویژگی‌های علم عمران برای توضیح و تحلیل وقایع اجتماعی تجربی و بیرونی استفاده می‌کند. قاعده عصیبت در علم عمران و انطباق عینی آن با دوره‌های تاریخی آن زمان، کاشف از این امر است.

ابن خلدون در کتاب مقدمه موضوع تقسیم علوم را بررسی کرده است. وی در تقسیم اولی مبنای تقسیم خود را همچون برخی پیشینیان، به‌ویژه غزالی و قطب الدین شیرازی، منبع شناخت قرار داده است و علوم را به علم مشتمل بر حکمت و فلسفه و علم نقلی تقسیم کرده است. علم نقلی، وضعی و مستند به خبر از واضع شرعی بوده و مشتمل بر علومومی همچون تفسیر، علم حدیث، اصول فقه، فقه و کلام است. وی معتقد است در علوم نقلی، برای عقل مجال نیست مگر در پیوند دادن فروع آنها به اصول و این علوم (علوم نقلی) متوقف است بر دانش‌های زبانی از قبیل لغت، نحو، بیان و آداب. وی در باب علوم نقلی بیان می‌دارد که «کلیه علوم نقلی به مذهب اسلام و ملل مسلمان اختصاص دارد هرچند هر مذهبی ناگزیر باید نظایر علوم مزبور را داشته باشد؛ بنابراین، دانش‌های مزبور در جنس بعید از حیث اینکه علوم شرعی و از جانب خدای تعالی نازل می‌شود، در میان کلیه مذاهب مشترک است ولی از لحاظ خصوصیات با تمامی مذاهب مابینت دارند. زیرا ناسخ کلیه مذاهب متداول پیشین است (ابن خلدون، صص ۸۸۶-۸۸۳).

اقسام علوم عقلی از دیدگاه ابن خلدون عبارت است از:

قسم اول: منطق که ذهن را از لغزش در فراگیری مطالب مجهول از امور حاصل معلوم حفظ می‌کند و فایده آن بازشناختن خطا از صواب در تفکرات است.

قسم دوم: علم طبیعی (فیزیک) که عبارت است از اندیشه در محسوسات.

قسم سوم: علم الهی (متافیزیک) که عبارت است از اندیشه در امور ماورای طبیعت.

قسم چهارم: علم تعالیم، که عبارت است از اندیشه در مقادیر و به چهار قسم قابل تقسیم

است: هندسه، ارثماطیقی، موسیقی، هیئت (ابن خلدون، صص ۱۰۰۰-۹۹۹).

به نظر می‌رسد ملاک تقسیم علوم وی به علوم عقلی و نقلی، «منبع شناخت» باشد و در سایر تقسیمات (اقسام علم نقلی و عقلی و فروع آنها)، «موضوع» است. با این احوال، «علم عمران» مطرح‌شده از سوی ابن خلدون در زمره علوم نقلی قرار می‌گیرد. خارج کردن دانش اجتماعی از زمره علوم عقلی، شائبه به‌کارنگرفتن عقل به‌عنوان منبع شناخت را در این دانش دامن می‌زند و بر جدایی عقل و نقل اصرار دارد.

در تعریض به ابن خلدون باید متذکر شد که توجه به گذشته یک نوع فعالیت عقلی است که در ذات و گوهر خویش به‌نوعی تفسیر و تأویل مربوط می‌شود. عقل برای مراجعه به گذشته و فهم تاریخ، جز تفسیر و تأویل راهی در اختیار ندارد. تفسیر و تأویل افقی است که به عالم معنا گشوده می‌شود و انسان موجودی است که بدون عالم و معنی آن نمی‌تواند زندگی کند. مراجعه عقل به گذشته و تاریخ خود نوعی تجدید فکر و استیناف نظر به‌شمار می‌آید که جز بازگشت به اصول اصلی و اولی و دوباره نگرستن به آغاز کار چیز دیگری نیست.

ابونصر فارابی (۳۳۹-۲۵۸) که بیش از پیشینیان خود در این مورد تلاش کرده است، حاصل تلاش خود را در کتاب احصاء العلوم آورده است. وی در این کتاب علوم را به شش قسم کلی تقسیم و فروع هر یک را ذکر کرده است: علم زبان از عواملی است که برای فراگیری منطق نیاز است (دارای هفت قسم فرعی)؛ علم منطق، قوانینی به‌دست می‌دهد که باعث استواری خرد است و از این رو، رئیس علوم است (دارای هشت جزء)؛ علم تعالیم یا ریاضیات (دارای هفت قسم)؛ علم طبیعی که درباره اجسام طبیعی یا اعراضی که قوام آنها به این اجسام است را مطالعه می‌کند (دارای هشت بخش)؛ علم الهی (دارای سه قسم) و علم مدنی (دو قسم) است.

فخرالدین رازی (متوفی ۶۰۶)، در کتاب جامع العلوم، شصت علم را نام برده و در توضیح هر علم، اصول آن را ذکر کرده است. وی در عیون الحکمه علم را چنین تقسیم کرده است که یا به‌عنوان معونه در تحصیل سایر علوم آموخته می‌شود (علم منطق) یا اینکه لذاته آموخته می‌شود. در این صورت یا وجودش به اختیار ما نیست (علم نظری) یا وجودش به اختیار ما است (علم عملی). علم نظری یا علم به چیزی است که هم در خارج و هم در ذهن متعلق به ماده است (علم طبیعی)، یا علم به چیزی است که در خارج متعلق به ماده است و در ذهن مفارق از ماده (علم ریاضی)، یا علم به چیزی است که چه در خارج و چه در ذهن متعلق به ماده نیست (علم الهی). وی درباره اقسام علم عملی معتقد است که در آن یا بحث از فضایل و رذایلی است که به‌تنهایی

عارض شخص انسان می‌شود (علم اخلاق)؛ یا بحث از امور مشترک بین شخص انسان و افراد خانواده‌اش است (علم تدبیر منزل)؛ یا از امور مشترک بین او و سایر مردم است (علم سیاست).
 خواجه نصرالدین أبو جعفر محمد طوسی (۶۷۲-۵۹۷) در رساله مستقل اقسام الحکمه به تقسیم علوم پرداخته و حکمت را به دو قسم دانسته است: حکمت نظری که خود بر سه قسم طبیعی است (مشمول بر هشت قسم)، ریاضی (مشمول بر چهار اصل و شش فرع) و الهی (مشمول بر پنج اصل). حکمت عملی که بر سه قسم اخلاق، منزل و سیاست منقسم است. وی معتقد است علم منطق آلت علوم و خادم آنها است و خود شامل نه قسم زیر می‌شود:

ایساغوجی (مدخل)، اطيغورياس (مقولات)، باریرمنیاس (العباره)، نولوطیقاالاول (القیاس)، ابودقیقا (انولوطیقا الثانی ای البرهان)، طوبیقا (الجد)، سوفسطیقا (المغالطی)، بوطیقا (الشعر)؛ بنابراین، از نظر خواجه طوسی، مجموع اقسام حکمت و منطق چهل و چهار قسم و مجموع اقسام حکمت بدون منطق سی و پنج قسم است.

ابوعلی سینا (۴۲۸-۳۷۰) دقیق‌ترین تقسیم‌بندی خود را در کتاب منطق المشرقین آورده است. طبق تقسیم وی در این کتاب، علوم به تقسیم اولی، یا به‌گونه‌ای است که صلاحیت ندارد احکامش در همه قرون و اعصار جاری شود، بلکه تنها در برهه‌ای از زمان جاری می‌شود؛ یا آنکه به نسبت جمیع اجزای زمان متساوی است که در حقیقت، این قسم علم، حکمت نام دارد. حکمت خود شامل اصول و فروعی است. از جمله فروع آن طب، کشاورزی (فلاحت) و نیز علوم جزئیة منسوب به تنجیم و صنایع دیگر است. اما اصول حکمت و به تعبیر بوعلی علوم اصلی، یا به‌عنوان آلت و وسیله‌ای برای فراگیری سایر علوم مورد استفاده قرار می‌گیرد (علم منطق)؛ یا اینکه فی‌نفسه مورد استفاده قرار می‌گیرد این قسم علم، چنان‌که غایتش صرفاً تزکیه نفس باشد، علم نظری نامیده می‌شود. چنانچه غایت آن علاوه بر تزکیه نفس به مرحله عمل در آوردن چیزی باشد که صورت آن در ذهن نقش بسته باشد، علم عملی نام دارد؛ بنابراین، تقسیم حکمت به آلی و غیرآلی و تقسیم غیرآلی به نظری و عملی تا پیش از بوعلی سابقه نداشته است.

صدر المتألهین (متوفی ۱۰۵۰) مشهور به ملاصدرای شیرازی نیز در شرح هدایه اثیریة، حکمت را به دو قسم عملی و نظری تقسیم کرده و معتقد است در حکمت نظری مقصود خود معرفت است و در حکمت عملی، ادخال آن علم در وجود یا منع آن علم در وجود، مقصود است. از نظر او حکمت نظری اشرف است. زیرا در حکمت عملی، علم وسیله و عمل مقصود است؛ به‌علاوه در حکمت نظری قوه نظری نفس استکمال می‌یابد و قوه نظری جنبه عالیة نفس است.

حکمت نظری بر سه قسم است:

۱. علم اعلی که مشتمل بر دو قسم است، یکی علم کلی مشتمل بر تقاسیم وجود که «فلسفه اولی» نام دارد و مقدم بر سایر علوم است. دیگری علم الهی که فن مفارقات است و «اثولوجیا» به معنای «معرفت ربوبیت» نامیده می‌شود.

۲. حکمت وسطی که علم ریاضی و تعلیمی نامیده می‌شود و بر چهار قسم هیئت، هندسه، موسیقی و حساب منقسم است.

۳. علم طبیعی که متعلق به امور مادی است.

اما حکمت عملی عبارت است از نفس انسانیت از حیث اتصافش به اخلاق. ملکات اخلاقی به سه قسم است؛ از این رو، حکمت عملی نیز به سه قسم یا به تعبیر دقیق‌تر به پنج قسم منقسم می‌شود: یا مختص به شخص واحد است (علم اخلاق)، یا مختص به اجتماع است به حسب منزل (حکمت منزلیه)، یا مختص به اجتماع است به حسب جامعه (حکمت مدینه) که خود به دو قسم تقسیم می‌شود: یا متعلق به پادشاه است (علم سیاست) یا متعلق به نبوت و شریعت است (علم نوامیس) (کیانی فرید، ۱۳۹۰: صص ۴۶-۴۵). البته تفکیک بین سیاست و علم نوامیس را قبلاً بوعلی، قطب الدین شیرازی، شهرزوری و نیز حاجی خلیفه مطرح کرده بودند (همان: ص ۴۶).

بر اساس آنچه گذشت می‌توان گفت مهم‌ترین تقسیم قدما از علوم، همان تقسیم علم به حکمی و غیر حکمی و تقسیم علم حکمی به نظری و عملی و بیان اقسام هریک از علوم نظری و عملی است. حقیقت این است مبنای تقسیم اولی علوم به نظری و عملی اختلاف موضوعات نیست، موضوع حکمت عملی با موضوع حکمت نظری آن قدر اختلاف ندارد که مبنای یک تقسیم به این شکل شود، از کلمات حکما نیز چنین تمایزی بر نمی‌آید. اما مبنای اولین تقسیم علوم عقلی، یعنی تقسیم حکمت به نظری و عملی، موضوعات آنها نیست بلکه آنچه در این تقسیم مبنای قرار گرفته است، هدف و منظور از این علوم است و البته مراد از هدف و غایت در اینجا آن چیزی است که مورد توجه ذاتی نفس است و اراده ذاتی نفس به آن تعلق گرفته است. نه تنها نفس در مرتبه ذات خود دارای اراده است بلکه در این مرتبه عین اراده و توجه است. این توجه و اراده غیر از توجه و اراده‌ای است که از عوارض نفس است و در شعور ظاهر منعکس است (مطهری، ۱۳۶۶: صص ۲۰۰-۱۹۴). اگرچه مفهوم دانش در معرفت‌شناسی اسلامی، علم به «حضور شیء نزد شیء» تعریف می‌شود، این مفهوم عام و کلی علم است که به انسان منحصر نمی‌شود و بر متافیزیکی تکیه

دارد که دانستن را برای تمامی هست‌ها به یک معنا اثبات می‌کند. ولی در مفهوم اصطلاحی علم که «باور صادق موجه» تعبیر می‌شود مفهوم باور، ویژه انسان تلقی می‌شود، تعریف پذیرفته برای دانش همان باور صادق موجه در مقایسه با تعریف فلسفه اسلامی از علم به‌عنوان حضور شیء نزد شیء نشان‌دهنده مضمونی از علم است که نه تنها به انسان منحصر است، حیثیت التفاتی دارد و حاصل فعالیت اجتماعی است.

در رویکرد دوم، اندیشمندان مسلمان گاهی نیز به «مطالعه تاریخی علوم» پرداخته و در آن، شناخت تطور علوم در طول تاریخ و رابطه علوم با عالمان را بررسی کرده‌اند. این نوع علم‌شناسی به علم‌شناسی تاریخی مشهور است. تطور تاریخی علوم که در واقع، فرایند مطالعه تاریخی آن علم و شناخت اخلاف از روی اسلاف است. برای آنکه علم‌الاجتماع یا دانش اجتماعی مسلمین بتواند در زمره یک علم‌شناسی تاریخی قرارگیرد باید به چندین سؤال اساسی پاسخ گوید. اول، اینکه این علم در کجا، به چه صورت، توسط چه کسی و چگونه متولد شد؟ دوم، این علم چگونه رشد کرد و چه مراحل را پیمود؟ سوم، علم مزبور در نهایت، به کجا انجامید؟ چهارم، چرا این علم در اینجا، این‌گونه و توسط فلان شخص به وجود آمد؟ یا چرا این‌گونه رشد کرد و این مراحل را طی کرد؟ و یا چرا در نهایت، به اینجا انجامید؟

کتاب مقدمه ابن خلدون نمونه یک علم‌شناسی تاریخی است. وی در باب ششم از این کتاب با عنوان «فی العلوم و اصنافها و التعليم و طرقه...» علم‌شناسی تاریخی دارد و افزون بر ارائه گزارش‌های تاریخی، از سیر تحولات علوم و هویت آنها بحث کرده است. مثلاً نقش فلاسفه و آرای آنها را محکوم کرده است (صص ۱۲۱۷-۱۲۰۹). قراردادن علم عمران در زمره موضوعات علم تاریخ و تبیین موضوع علم تاریخ به وسیله علم عمران و اجتماعات انسانی، نمونه‌ای از ابهام در علم‌شناسی اجتماعی ابن خلدون و تعیین نکردن حدود و ثغور مصرح و بی‌شائبه آن است و گرفتار دور است.

در رویکرد سوم، بحث «اجزای علوم» است که در آن از ارکان و اجزای اصلی «علم بما هو علم» بحث می‌شود و در این خصوص، فرمول و ضابطه ارائه می‌دهد (مقالات و بررسی‌ها، ۱۳۷۲، شماره ۵۳-۵۴). علم‌شناسی منطقی به بررسی موضوع، مسائل و مبادی، به‌عنوان اجزا و ارکان اصلی علوم و رابطه سه جزء با هم پرداخته است. حکمای مسلمان در علم‌شناسی فلسفی-منطقی، «موضوع علم» را عبارت از چیزی می‌دانند که در آن علم درباره «عوارض ذاتی» آن بحث می‌شود. دغدغه حکما از ارائه این تعریف، انسجام‌بخشی به مسائل یک علم، تمایز علوم از یکدیگر و ارائه

ملاکی برای طبقه‌بندی علوم بوده است

ابن سینا موضوع علم را عامل وحدت‌بخش مسائل یک دانش می‌داند. وی در برهان شفا تصریح می‌کند مباحث فقط هنگامی متعلق به دانش واحدی هستند که در موضوع اول مشترک باشند و صرفاً از عوارض ذاتی که عارض آن موضوع یا اجزا یا انواع آن می‌شود، بحث می‌کند (مو، ۱۴۰۴، الشفاء المنطق، ج ۳: ص ۱۸۱).

البته بحث علم‌شناسی در برخی آثار منطقی مانند معیار العلم غزالی، حکمة الاشراق سهروردی (۵۸۷-۵۴۹) المخلص فخر رازی (۶۰۶-۵۴۳)، مطالع الانوار ارموی (۵۹۴-۶۸۲)، درة التاج قطب الدین شیرازی (۷۱۰-۶۳۴) نیز محذوف است. اساساً علم‌شناسی تا امروز در میان حکمای مسلمان به‌عنوان یک رشته مجزای علمی دارای جایگاه مستقلی نبوده و عموماً در آثار فلسفی و منطقی پراکنده است.

رویکرد چهارم اندیشمندان مسلمان در مواجهه با علوم، بررسی «رئوس ثمانیه علوم یا محورهای هشتگانه» است. رئوس ثمانیه شناختی اجمالی از یک علم خاص است قبل از آنکه به بحث از مسائل آن علم پرداخته شود؛ در واقع، می‌توان گفت که رئوس ثمانیه، از جهتی، فرمول و ضابطه ارائه‌شده در بحث اجزای علوم را بر علم خاصی تطبیق داده و مثلاً بحث می‌کنند که موضوع علم عمران یا علم الاجتماع کدام است؟

به این ترتیب، فیلسوفان در آغاز فلسفه به فلسفه‌شناسی، متکلمان در ابتدای کلام به فلسفه کلام یا کلام‌شناسی و منطق‌دانان در مدخل منطق به منطق‌شناسی یا منطق منطق یا فلسفه منطق پرداختند و این امر به سایر علوم سرایت کرد. درباره اینک که چه اموری از رئوس ثمانیه محسوب می‌شود و تعداد آنها چند تا است، اختلاف نظر وجود دارد. برخی دانشمندان کمتر یا بیشتر از هشت مورد را مطرح کرده‌اند. تهانوی، رئوس ثمانیه را شامل هشت امر می‌داند: غرض تدوین علم یا تحصیل آن، منفعت، سمه، مؤلف، بیان نوع علم از حیث نظری یا عملی و یقینی یا ظنی و جز آن، مرتبه علم در میان دیگر علوم، ابواب علم و روش‌های آموزشی آن. وی تصریح می‌کند که رئوس ثمانیه امری استحسانی و استقرایی است و مثلاً گاهی وجه شرافت علم نیز بیان می‌شود (تهانوی، ۱۸۶۲، ج ۱: صص ۱۱-۱۳).

ابن رشد در مقدمه تلخیص مابعدالطبیعه که تنها کتاب او است که با رئوس ثمانیه شروع می‌شود به هشت مورد اشاره دارد: موضوع فلسفه، مسائل آن، غرض، ابواب، منفعت، مرتبه، وجه تسمیه و روش‌های آموزشی آن (ابن رشد، ۱۴۰۵: صص ۷-۱).

رئوس ثمانیه در برخی منابع، حتی به پانزده مورد بالغ شده است: موضوع، مسائل، مبادی، عنوان، وجه تسمیه، تعریف، غرض، منفعت، مؤلف، جنس، مرتبه، رتبه، شرف، تقسیم ابواب و انحصار تعلیمه (کیانی فرید، ۱۳۸۰: ص ۱۲۳). از میان رئوس ثمانیه سه عنوان موضوع، مسائل و مبادی اهمیت بیشتر و نیز معرکه اختلاف آرا بوده است. این اختلافات ناشی از آن است که علم‌شناسی منطقی ناظر به علوم برهانی است و تطبیق آن بر علوم غیربرهانی چالش‌خیز است. حتی تطبیق آن بر مسائل علوم برهانی و در رأس آنها فلسفه، خالی از صعوبت نیست. گنجاندن مسائل فلسفه تحت قاعده عوارض ذاتیه در بسیاری از کتب فلسفی مورد بحث قرار گرفته است (صدرالمتالهین شیرازی، ۱۴۲۳، ج ۱: ص ۵۱).

موضوع در رئوس ثمانیه

لفظ موضوع در منطق به چهار معنا به کار می‌رود:

۱. موضوع به معنی محکوم علیه که در مقابل محمول به کار می‌رود.
۲. موضوعی که عرض در آن واقع می‌شود.
۳. موضوع به معنی مفروض در قیاس استثنایی که مقابل مرفوع است.
۴. موضوع به معنای آنکه در علم از احوال و اعراض ذاتی آن بحث می‌شود، که البته در اینجا معنای اخیر مراد است و میان معانی مذکور برای موضوع اشتراک لفظی برقرار است (ساوی: ۱۴۹).

عرض در عوارض ذاتی به معنای امری است که از خارج بر شیء حمل شود. عارض ذاتی عارضی است که بدون واسطه بر معروض عارض شود.

مثلاً از دیدگاه ابن خلدون، علم عمران دانشی است که به مطالعه اجتماع بشری و کیفیت و عوارض ذاتی آن می‌پردازد. او می‌نویسد:

«... حقیقت تاریخ، خبر دادن از اجتماع انسانی، یعنی اجتماع جهان و کیفیاتی است که بر طبیعت این اجتماع عارض می‌شود؛ چون توحش و هم‌زیستی و عصبیت‌ها و انواع جهان‌گشایی‌های بشر و چیرگی گروهی بر گروه دیگر و آنچه از این عصبیت‌ها و چیرگی‌ها ایجاد می‌شود. مانند تشکیل سلطنت و دولت و مراتب و درجات آن و آنچه بشر در پرتو کوشش و کار خویش به دست می‌آورد، چون پیشه‌ها و معاش و دانش‌ها و هنرها و دیگر عادات و احوالی که در نتیجه طبیعت این اجتماع روی می‌دهد» (ابن خلدون: ج ۱: ص ۶۴).

ابن ازرق این عوارض طبیعی را بدین صورت خلاصه و تنظیم می‌کند:

«عوارض طبیعی این اجتماع پنج چیز است: صحراننشینی در بیابان‌ها و کوهساران، چیرگی گروهی که هدفش پادشاهی است، شهرنشینی‌ای که در شهرها استقرار می‌یابد، معاشی که به وسیله تجارت و صناعت طلب می‌شود و تحصیل علوم» (ابن ازرق، ۱۹۷۷: ص ۴۷).

او همچنین ترتیب عوارض یادشده را نیز به همین شکل می‌داند.

ابن خلدون و ابن ازرق در این فقره، با تشبیه علم عمران به علم طبیعی در نگاه سنتی، عوارض پنجگانه بالا را «طبیعت» اجتماع بشری می‌دانند؛ از این رو، این عوارض را غیرقابل انفکاک از سرشت اجتماع تلقی می‌کنند. به همین صورت، نباید عوارض غیرذاتی اجتماع بشری را جزء مسائل و موضوعات علم عمران به‌شمار آورد؛ عوارضی که به سبب عوامل خارج از اجتماع پدیدار می‌شوند و با زوال آنها از بین می‌روند (الجابری، ۱۹۹۴: ص ۱۰۸).

چنین تحلیلی از ماهیت علم الاجتماع و عوارض ذاتی آن، شائبه تحدید ابن خلدون از تبیین امر اجتماعی به وسیله امر اجتماعی دیگر و زوال امر اجتماعی به واسطه تبیین آن با سایر عوامل دیگر، همچون خصایص فردی، امور روان‌شناختی، زیست‌شناسانه یا ویژگی‌های سرشت انسانی را به وجود می‌آورد؛ علاوه بر این، تبیین موضوع علم به عوارض ذاتی علم و تبیین عرض ذاتی به چیزی که موضوع علم در تعریف آن بیاید، گرفتار دور است.

«مسئله» در رئوس ثمانیه

علم بودن یک علم مرهون انسجام مسائل و انسجام مسائل در گرو عاملی وحدت‌آفرین است و اغلب حکما این عامل را موضوع علم می‌دانند. همچنین، موضوع علم را ملاک طبقه‌بندی مسائل یک علم و معیار تمایز، تقدم و تأخر، تداخل و اشتراک علوم تلقی کرده‌اند.

اساساً مسائل علم عبارت از قضایایی است که انتساب محمولات آن قضایا به موضوعاتش مورد شک قرار می‌گیرد و در صورتی که بین نباشد، در علم مزبور برایش برهان آورده می‌شود. بین نبودن و برهان آوردن از آن رو است که مسائل علم ممکن است نظری یا ضروری باشد. غالباً مسائل علم نظری و نیازمند به اقامه برهان است. گاهی نیز ممکن است قضایایی ضروری و بدیهی که بی‌نیاز از استدلال است، مسئله علم قرار گیرد. چنین مسائلی از باب تنبیه یا از باب بیان لمیت و چرایی آن مطرح می‌شود. زیرا ممکن است قضیه‌ای از حیث وجود بدیهی باشد ولی چرایی آن بدیهی نباشد. مثلاً سوزاندگی آتش، امری است که وجودش آشکار و بدیهی است اما علت آن

مجهول است؛ بنابراین، به‌عنوان مسئله‌ای از مسائل علم واقع می‌شود. شایان ذکر است که «ابن ترکه» در باب مسائل علم قائل است که مسائل اموری است که علم مشتمل بر آن است و آن امور در علم مزبور یا با برهان بیان می‌شود یا به‌واسطه ادله و حجج و امارات و علائم آشکار می‌شود که در سایر علوم متعارف (علوم غیرحقیقی) این‌گونه است. مسئله ممکن است یک قضیه بسیط حملی یا یک قضیه مرکب شرطی باشد و هر مسئله بسیط از دو جزء تشکیل شده است: موضوع و محمول؛ و هر یک از این دو نیز احکام خاص خود را دارد. در باب رابطه موضوع مسئله با موضوع علم باید گفت موضوع در مسئله خاص یک علم یا داخل در جمله موضوع علم است یا در جمله اعراض موضوع علم؛ در صورتی که موضوع مسئله در جمله موضوع علم داخل باشد یا همان موضوع است (اعم از اینکه امر واحد باشد یا امور متعدد)، یا اینکه موضوع مسئله نوع موضوع علم باشد، در حالتی که موضوع مسئله در جمله اعراض موضوع علم باشد، از چهار حالت خارج نیست: یا موضوع مسئله عرض ذاتی موضوع علم است، مانند اینکه «آیا چنین حرکتی ضد چنان حرکتی است؟» یا موضوع مسئله عرض ذاتی موضوع علم است، مانند اینکه «آیا نور گرمابخش است؟» یا موضوع مسئله عرض ذاتی آن است چنان‌که بگوییم «آیا زمان بعد سکون است؟» در واقع، زمان عارض حرکت و حرکت هم عرض ذاتی جسم است. یا اینکه موضوع مسئله عرض ذاتی موضوع علم است، مثلاً «آیا کندی حرکت به‌واسطه مداخله سکون است؟»

ممکن است گاهی موضوع مسئله به‌منزله نوع موضوع علم باشد. چنانچه در مسائل منطقی گفته می‌شود «آیا از دو قضیه کلی می‌توان یک قیاس تألیف کرد؟»

انحای تعلیمیه

انحای تعلیمیه، عبارت است از مجموعه روش‌ها و روی‌آوردهایی که برای تعلیم و آموزش به‌کار می‌روند. مراد از روش، شیوه‌های نقد، اثبات و ابطال در مقام داوری است و روی‌آوردها به شیوه محقق در مقام گردآوری و کشف حقیقت اطلاق می‌شود (فرامرزقراملکی، ۱۳۷۸: ص ۱۳۵).

فارابی در کتاب الالفاظ المستعمله فی المنطق به اقسام انحای تعلیمیه پرداخته است که عبارت‌اند از:

۱. استعمال الفاظ دال بر شیء،
۲. حد شیء،

۳. اجزای حد شیء،
۴. جزئیات حد آن،
۵. کلیات حد،
۶. رسوم شیء،
۷. خواص شیء،
۸. اعراض شیء،
۹. شبیه شیء،
۱۰. مقابل شیء،
۱۱. قسمت (تقسیم)،
۱۲. مثال (تمثیل)،
۱۳. استقراء،
۱۴. قیاس،
۱۵. قراردادن شیء در مقابل دیدگان.

ملاصدرا در کتاب مفاتیح الغیب قائل شده است طریقه فلسفه، طریقه برهانی است. این بدین معنی است که نحو تعلیمی که در فلسفه کاربرد دارد، برهان است. در باب انحای تعلیمی منطق نیز، قطب‌الدین شیرازی معتقد است همه انحای تعلیم چهارگانه در منطق کاربرد دارد؛ به بیان او از جمله کاربرد تقسیم که تکثیر از بالا به پایین است، عبارت است از تقسیم جنس به انواع و تقسیم نوع به اصناف، و صنف به اشخاص، و ذاتی به نوع و جنس و فصل، و عرضی به خاص و عام (به نقل از کیانی فرید، ۱۳۸۰).

اصولیان و علمای ادبیات و اخلاق و حکمت مدینه (علم عمران و علم الاجتماع)، هیچ اشاره‌ای به انحای تعلیمی مستعمل در علوم مربوطه نکرده‌اند. می‌توان گفت نحو تعلیم مستعمل در آن علوم، اهمیت چندانی نزد عالمان علوم ذکر شده نداشته است.

مشکل جدایی شناخت عقلی از شناخت نقلی

برخی دلایل فقدان ارتباط روش‌شناسی علم اندیشمندان مسلمان و از جمله دانش اجتماعی با موضوع یا مسئله این علوم را باید در رویکردهای معرفت‌شناختی آنان جست‌وجو کرد. نظریه‌های روش‌شناسی همواره بر نظریه‌ای در باب معرفت تکیه می‌زنند. نظریه‌های

معرفت‌شناختی به‌طور اساسی شامل تفسیری از عقل هستند. به‌طور کلی دو تفسیر وجود‌شناختی (Ontological) و غایت‌شناختی (teleological) دربارهٔ عقل تاکنون مطرح شده است؛ از این رو، در نظریه‌های معرفت نیز دو رویکرد وجود‌شناختی یا غایت‌شناختی وجود دارد (توکل، ۱۹۸۷ به نقل از علیزاده و همکاران، ۱۳۹۰). در تفسیر وجود‌شناختی عقل امری متعالی، فعال، ضروری، ابدی، مستقل از اشیای مادی و منحصر به انسان تلقی می‌شود که معرفت حقیقی را ممکن می‌کند. عقل نه‌تنها از دسترس امور مادی به‌دور است و با آنها تعیین نمی‌شود، بر آنها نیز تفوق دارد. این تفسیر از یونان باستان و فلسفه افلاطون و ارسطو آغاز می‌شود و در فلسفه‌های هندی، اسلامی، مسیحی، عقل‌گرایی، واقع‌گرایی ادامه می‌یابد (علیزاده و همکاران، ۱۳۹۰: صص ۴۸-۴۷).

در تفسیر دوم از عقل که در اندیشه‌های سوفسطائیان، پوزیتویست‌ها، مارکسیست‌ها، تحول‌گرایان، پراگماتیست‌ها، رفتارگرایان و فلسفه‌های زبانی - باوجود تفاوت‌های بارزشان - جریان دارد، برتری و استقلال عقل نسبت به امور مادی پذیرفته نمی‌شود. عقل در جریان کنش‌های متقابل اجتماعی و فرایندهای روزمرهٔ زندگی به‌ویژه رفتارهای زبانی و از طریق ادراکات حسی و ذیل فرایندهای زیست‌شناختی و سائق‌های روان‌شناختی به‌تدریج پدید می‌آید و رشد می‌کند. آدمی بر حسب استعداد نمادسازی و بهره‌گیری از زبان، همچنین، توانایی ابزارسازی و به‌خاطر بهره‌مندی از سیستم پیچیده مغز امکان دستیابی به معرفت را دارد. معرفت عبارت از شبکه‌ای پیچیده از نمادها است که واکنش دقیق و حساب‌شده به محیط طبیعی و اجتماعی را برای آدمی فراهم می‌کند. در این تفسیر عقل نه‌تنها از نهادهای اجتماعی و فرایندهای زندگی روزمره و ابزارهای مادی متأثر است، صرفاً در تعامل با آنها است که شکل می‌گیرد (توکل، ۱۳۷۰ به نقل از علیزاده و همکاران، ۱۳۹۰: ص ۴۸)؛ به‌عبارت‌دیگر، این نگاه هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه به عقل است که منتهی به نظریه‌های متنوعی در زمینهٔ تعریف دانش، شیوه‌های دستیابی به دانش و ملاک‌های اعتبار دانش می‌شود و دو دیدگاه «وجودگرایانه» یا «غایت‌گرایانه» به عقل را رقم می‌زند. البته یک نقطهٔ مشترک همهٔ متفکران، تعیین معرفت یا «شرایط تعیین بخش دانش» است و هدف آنها شناسایی شیوه‌های دستیابی به دانش معتبر است؛ از این رو، اندیشمندان مختلف وضعیت آرمانی دستیابی به معرفت حقیقی و شرایط تکوین دانش و راه‌های تحقیق را ترسیم و توصیه‌هایی برای اعتباریابی دستاوردهای معرفتی ارائه می‌دهند.

دربارهٔ منبع شناخت در قلمرو و سیطرهٔ تفکر اسلامی و به‌ویژه دانش اجتماعی مسلمین نیز باید اذعان داشت که هیچ‌کدام از پیروان و طرفداران نقل بدون تمسک به عقل نمی‌توانند از موضع خود

دفاع کنند. همهٔ نحله‌ها و فرقه‌های مذهبی که در جهان اسلام به منصفهٔ بروز و ظهور رسیده‌اند دارای موضع بوده و هریک از این مواضع بر نوعی نظر و استدلال استوار شده است. پیروان هریک از این فرق به صحت موضع خود معتقد بوده و سایر مواضع را مردود می‌شمارند. نظر یا اعمال نظر، نوعی نظریه‌پردازی است و نظریه‌پردازی مظهر کامل فعالیت عقل به‌شمار می‌آید. هیچ‌کدام از طرفداران نقل بدون تمسک به عقل نمی‌توانند از موضع خود دفاع کنند؛ به عبارت دیگر، همان‌گونه که نقل خالص و صرف وجود ندارد و بدون استمداد از عقل نمی‌توان از نقل بهره‌برداری کرد، عقل نیز بدون نقل مجال بروز نداشته و در خلأ مطلق و فضای تهی نمی‌تواند فعالیت داشته باشد. عقل دارای حدود است و چیزی که حد ندارد در میزان و معیار عقل نمی‌گنجد. عقل به حدود خود آگاهی پیدا می‌کند و به روشنی درمی‌یابد که قلمرو حکم او نامحدود و غیرمتناهی نیست. عقل از غیر خود سخن می‌گوید و چون به وجود غیر اعتراف می‌کند پس خود را محدود به حد غیر می‌شناسد. در نامحدود و غیرمتناهی، سخن از غیر به میان نمی‌آید زیرا غیرمتناهی جایی برای غیر باقی نمی‌گذارد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۲: ص ۲۵۷).

واقعیت آن است که علم هنگامی می‌تواند به‌عنوان یکی از علوم در صحنهٔ دانش بشری ظاهر و آشکار شود که براساس یک سلسله اصول و قواعد استوار باشد. وصول به اصول و قواعد، بدون قدرت تعمیم و ادراک کلی امکان‌پذیر نیست. توانایی تعمیم و ادراک کلی از ویژگی‌های عقل به‌شمار می‌آید. چنان‌که تحلیل و رسیدن به بسائط و عناصر نخستین یک شیء نیز از خصلت‌های عقل شناخته می‌شود. عقل از این توانایی بهره‌مند است که از خاص به عام و از متعین و مقید به مجرد و مرسل راه یابد. ما در جهانی زندگی می‌کنیم که همواره با امور جزئی و مقید سروکار داریم. امور جزئی و مقید نیز متفرق و پراکنده بوده و حجاب جزئیت و قیود زمانی و مکانی آنها را از یکدیگر دور کرده است. با این‌همه، از طریق توانایی عقل می‌توانیم با نوعی تعمیم و تجرید، حجاب جزئیت را از میان برداشته و به امر کلی و قدر جامع میان امور دست یابیم. این یکی از راه‌هایی است که ما می‌توانیم در آن، از نقش عقل در پیدایش علوم آگاه شویم. راه دیگری نیز وجود دارد که اهمیت آن به‌هیچ‌وجه کمتر از تعمیم و تجرید نیست. در این راه، عقل به تحلیل امور پرداخته و تا آنجا که ممکن است به بسائط و عناصر نخستین و اولیهٔ یک شیء دست می‌یابد. پر واضح است که وقتی انسان به عناصر نخستین و اولیهٔ یک پدیده دست پیدا می‌کند به آسانی می‌تواند از میزان تأثیر و دخالت هریک از آن عناصر در پیدایش آن پدیده آگاه شود و از طریق این نوع آگاهی است که قادر خواهد بود بسیاری از پدیده‌ها را دگرگون کند و آثار شگفت‌انگیزی را به عرصهٔ ظهور

آورد. این تنها علم نیست که در پرتو فعالیت عقل به منصفه ظهور می‌رسد بلکه سایر انواع معرفت نیز از ثمرات و نتایج عقل به‌شمار می‌آید. معرفت فلسفی در اصل و اساس خود نوعی تأمل است که عقل در این تأمل به خویشتن خویش باز می‌گردد. یکی از خصوصیات عقل این است که می‌تواند به خویشتن خویش بازگشته و در آنچه استنباط می‌کند یا آن را در جست‌وجوهای خود به‌کار می‌گیرد به تأمل پردازد. انسان به همان اندازه که با عقل می‌اندیشد در عقل نیز به اندیشیدن می‌پردازد. البته با عقل اندیشیدن صورت برهانی دارد ولی در خود عقل اندیشیدن نوعی حدس و تأویل به‌شمار می‌آید. انسان می‌کوشد از طریق عقل به فهم دست یابد ولی فهم، تنها در فهم امور خلاصه و محدود نمی‌شود بلکه فهمیدن خود فهم نیز نوعی فهم به‌شمار می‌آید (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۲: ص ۲۶۱).

نتیجه‌گیری

در این مقاله، رویکردهای مختلف علم‌شناسی متقدمین مسلمان دستمایه‌ای برای بررسی رویکرد روش‌شناسانه عالمان اجتماعی قرار گرفت. در این راستا دستاوردهای متقدمین مسلمان در حوزه اجتماع‌شناسی با تأکید بر آرای ابن خلدون، که واضع علم عمران یا علم الاجتماع محسوب می‌شود، مستندسازی شد. از چهار رویکرد مختلف علم‌شناسی مسلمین که توسط متخصصان شناسائی شده است، به‌طور عمده در دو رویکرد علم‌شناسی فلسفی-منطقی و علم‌شناسی موردپژوهانه (موسوم به رئوس ثمانیه) می‌توان به مباحث روش‌شناسانه ابن خلدون ورود مشخص‌تری پیدا کرد و نتایجی را استنتاج کرد.

در رویکرد اول، روش‌شناسی ابن خلدون به تبعیت از تعریف و تقسیم علم الاجتماع یا علم عمران در زمره علوم نقلی (و نه عقلی) قرار می‌گیرد. چنین تقسیم‌بندی از جایگاه علم عمران به‌شدت متأثر از تعریف علم و تقسیم‌بندی علوم و تشخیص جایگاه اجتماع‌شناسی (که با تاریخ نیز مرزبندی شفاف ندارد) در این عرصه است. نادیده‌گرفته‌شدن عقل به‌عنوان منبع شناخت علم الاجتماع و قراردادن این علم در زمره علوم نقلی، شائبه نوعی نگاه معرفت‌شناسانه به عقل را موجب می‌شود که به معرفت‌شناسی غایت‌انگارانه از عقل موسوم است و در تفسیر وجودگرایانه از عقل ناکام است. به‌نظر می‌رسد معرفت‌شناسی غایت‌انگارانه ابن خلدون به منبع شناخت علم الاجتماع و عدم ارتباط آن با جایگاه رفیع معرفت‌شناسی وجودانگارانه به عقل، موجد چنین استنتاجی از جایگاه علم عمران و منظور آن شده است؛ ازسوی دیگر، نارسایی در تبیین رابطه

منطقی و منسجم عقل و نقل به‌عنوان منبع شناخت و طراحی نظریه‌شناخت منسجم و مبتنی بر آن از زمره دلایل چنین استنتاجی محسوب می‌شود. موضوع با روش، ارتباط منطقی و واقع‌گرایانه دارد و تقسیم موضوعات، تقسیم روش‌ها را به دنبال می‌آورد.

علاوه بر ارتباط روش با موضوع باید اذعان کرد که روش با مسئله نیز ارتباط تنگاتنگی دارد که البته قدم‌ها به بیان رابطه میان روش با موضوع و ارتباط روش با مسئله پرداخته‌اند. هر جا موضوع عوارض ذاتی بوده، از روش برهانی استفاده شده است. در باب ارتباط مسئله با روش نیز می‌توان از علم کلام مثال زد، مبنی بر اینکه اگر در علم کلام محمول مسئله عرض ذاتی نباشد روش برهانی نیست و این در واقع، یعنی «مسئله»، «روش» را تعیین می‌کند. باید گفت چنین شفافیتی در روش‌شناسی دانش اجتماعی مسلمانان وجود ندارد و حداقل نیازمند تبیین و ایضاح است.

فقدان این ارتباط عمدتاً تابعی از گرفتاری جدایی‌شناخت عقلی از نقلی در مقام «نظریه‌شناخت» و نقص رویکرد معرفت‌شناسانه به عقل و نقل در جایگاه منبع شناخت منسجم و متحد و تبیین سازوکار ارتباطی آنها (در مقام روش شناخت) است.

از سوی دیگر، در عدم تفکیک یا تدقیق و ایضاح تعریف علم، عوارض ذاتی علم و مسائل علم از یکدیگر است که مشکل و گرفتاری به «دور» را پدید آورده است. حکما موضوع یک علم را چیزی می‌دانند که در آن علم، از عوارض ذاتی آن موضوع بحث می‌شود و عرضی ذاتی را چیزی می‌دانند که موضوع علم در تعریفش بیاید. شاید ابن‌سینا برای رهایی از همین مشکل دور، ملاک واسطه در حمل را جهت تمایز عرضی ذاتی از غریب مطرح کرده و محمول بی‌واسطه را عرضی ذاتی می‌داند (مفتونی، ۱۳۸۹: ص ۱۰۰).

کتابنامه

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین. ۱۳۸۲ ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام. ج ۳. تهران. طرح نو.
۲. ابن ازرق، شمس‌الدین. ۱۹۷۷م. بدائع السلك في طبائع الملك. تحقیق علی سامی النشار. بغداد. منشورات وزارة الاعلام.
۳. ابن خلدون، عبد الرحمان. بی‌تا. مقدمه ابن خلدون. ترجمه محمد پروین گنابادی. تهران. بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۴. ابن رشد، عبد الرحمن. ۱۴۰۵ق. شرح البرهان لارسطو و تلخیص البرهان. کویت. السلسله التراثیه.
۵. ابن سینا، حسین. ۱۴۰۵. الشفاء. قم. چاپ ابراهیم مذکور. مؤسسه الجامعیه للدراسات الاسلامیه.
۶. _____ ۱۴۰۵. منطق المشرقیین و القصیده المزدوجه فی المنطق. قم. منشورات مکتبه آیة الله المرعشی النجفی.
۷. تهانوی، مولوی محمد. ۱۸۶۲م. کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، کلکته. بی‌نا.
۸. الجابری، محمد عابد. ۱۹۹۴. فکر ابن خلدون العصبیه والدولة. بیروت. منشورات مرکز دراسات الوحدة العربیه. طبعه السادسة.
۹. رازی، فخرالدین. ۱۳۲۳ق. جامع العلوم. مظفری. بمبئی. بی‌نا.
۱۰. رازی، فخرالدین. ۱۳۷۳ش. شرح العیون الحکمه. ترجمه احمد حجازی و احمد السقا. تهران. منشورات مؤسسه صادق.
۱۱. ساوی، زین‌الدین عمر. بیتا. البصائر النصیریة فی علم المنطق. ترجمه محمد عبده. مصر. المطبه الکبری الامیریة.
۱۲. قطب‌الدین شیرازی، محمود. ۱۳۲۰ش. دره التاج لغره الدباج. به کوشش محمد مشکوه. تهران. انتشارات حکمت.
۱۳. صدر المتألهین شیرازی، صدرالدین محمد. ۱۳۱۳ه. شرح الهدایه الاثیریة. بی‌جا. بینا.
۱۴. _____ ۱۳۶۳. مفاتیح الغیب. علی النوری و محمد خواجوی. تهران. مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۵. _____ بی‌تا. الالهیات من الشفاء (مع تعلیقات صدر المتألهین). قم. انتشارات بیدار.
۱۶. طوسی، نصیرالدین. بی‌تا. رساله اقسام الحکمه. بی‌نا. بی‌جا.
۱۷. طوسی، نصیرالدین. اساس الاقتباس. ۱۳۵۵ش. به کوشش مدرس رضوی. تهران. دانشگاه تهران.

۱۸. علیزاده، عبدالرضا؛ اژدری‌زاده، حسین؛ کافی، مجید ۱۳۹۰. جامعه‌شناسی معرفت. زیر نظر محمد توکل. تهران. پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. چاپ چهارم.
۱۹. غزالی، محمد ابن احمد. بی‌تا. معیار العلم فی فن المنطق. بیروت. دارالاندلس.
۲۰. فارابی، ابونصر. بی‌تا. إحصاء العلوم. ترجمه حسین خدیو جم. ۱۳۴۸. تهران. انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۱. فرامرز قراملکی، احد. ۱۳۷۸. هندسه معرفتی کلام جدید. تهران. مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۲۲. کیانی فرید، مریم. ۱۳۸۰ ش. «رئوس ثمانیه علوم با تأکید بر انحاء تعلیمیه». پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشکده الهیات دانشگاه تهران.
۲۳. کیانی فرید، مریم. ۱۳۹۰. «طبقه‌بندی در تاریخ». ماهنامه سوره. آذر و دی ماه. شماره دوره ۵۴-۵۵.
۲۴. مطهری، مرتضی. ۱۳۶۶. مقالات فلسفی. ج ۲. تهران. انتشارات حکمت.
۲۵. مفتونی، نادیا. ۱۳۸۹. «ساختار منطقی مسائل و موضوع علم نزد ارسطو، فارابی، ابن سینا و ابن رشد». حکمت سینوی (مشکوه النور). سال چهاردهم. بهار و تابستان ۱۳۸۹.

