

# مبانی معرفت شناختی تعلیم و تربیت اسلامی

## با تاکید بر حکمت متعالیه صدرایی

(گامی به سوی نظریه پردازی در فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی)

دکتر سعید بهشتی<sup>۱</sup>



ژوبشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

### چکیده:

فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی، یکی از علوم فلسفی یا فلسفه های مضاف است که با روش عقلی و استدلالی، به تحلیل و تبیین گزاره های تعلیم و تربیت اسلامی می پردازد. این حوزه معرفتی از هفت بخش تشکیل می شود: معرفت شناسی، وجود شناسی، خداشناسی، جهان شناسی، انسان شناسی، معاد شناسی، و ارزش شناسی.

در مقاله حاضر، کوشش به عمل آمده تا شماری از مهم ترین مبانی معرفت شناختی تعلیم و تربیت اسلامی، از منابع و متون عمدتاً دست اول فلسفه اسلامی و به ویژه حکمت متعالیه صدر المتالیهین

---

<sup>۱</sup> - عضو هیات علمی دانشگاه علامه طباطبایی

شیرازی استخراج و به طور منظم، تدوین و معرفی گردد. بداهت مفهومی یا تصویری شناخت، بداهت مصداقی یا تصدیقی شناخت (امکان وقوعی شناخت)، قوا یا ابزار های شناخت، اقسام شناخت، تجرد شناخت، و سرانجام ابداعی بودن شناخت، از مهم ترین مبانی معرفت شناختی تعلیم و تربیت اسلامی است که در این مقاله، مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته اند.

کلید واژه ها: فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی، معرفت شناسی، تعلیم و تربیت اسلامی، حکمت متعالیه صدرایی، بداهت مفهومی یا تصویری شناخت، بداهت مصداقی یا تصدیقی شناخت، قوا یا ابزار های شناخت، اقسام شناخت، تجرد شناخت، ابداعی بودن شناختن.

### ۱- مقدمه

فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی، یکی از علوم فلسفی یا فلسفه های مضاف است که به تحلیل و تبیین و اثبات مبادی تصویری و تصدیقی تعلیم و تربیت اسلامی می پردازد. به دیگر سخن، پهنه ای است که در آن، از ادله ای بحث می شود که واسطه در اثبات محمولات برای موضوعات در گزاره های تعلیم و تربیت اسلامی اند. و به عبارت روشن تر، فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی، تحلیل و تبیین مبانی فلسفی تعلیم و تربیت اسلامی است.

مبانی فلسفی تعلیم و تربیت اسلامی در هفت طبقه جای می گیرند: مبانی معرفت شناختی، مبانی وجود شناختی، مبانی خداشناختی، مبانی جهان شناختی، مبانی انسان شناختی، مبانی معاد شناختی و مبانی ارزش شناختی. افزون بر این، مبانی دوم، منطقا مبتنی و مترتب بر مبانی اول اند. این از آن روست که تفاوت و گونه گونی مکاتب تربیتی، ریشه در دیدگاه های متفاوت و گونه گون وجود شناختی، و دیگر مبانی آنها دارد و دیدگاههای متفاوت آنها در ارتباط با مبانی وجود شناختی و دیگر مبانی به تفاوت دیدگاه های آنها در ارتباط با اصل موضوع شناخت باز می گردد. (۱)

تعلیم و تربیت اسلامی نیز مشمول همین قاعده است. مفاهیم و گزاره های تجویزی و انشایی مندرج در این حوزه، هر کدام به نوع نگاه و رویکرد اسلام به وجود، خداوند، جهان، انسان و مانند آن بر می گردند و این نگاه و رویکرد نیز چیزی جز شناخت و معرفت ویژه برآمده از این مکتب نیست.

این است که در مقاله حاضر خواهیم کوشید تا شماری از مهم ترین مبانی معرفت شناختی تعلیم و تربیت اسلامی را معرفی و تبیین نمائیم. مبانی مورد بحث از دیدگاه های مشترک فلاسفه اسلامی قدیم و معاصر استخراج شده اند، اما به دلیل طرح اندیشه های نو و ابتکاری حکیم صدرالمتالهین شیرازی در حوزه های مختلف فلسفه اسلامی و از جمله معرفت شناسی، تاکید این مقاله بر این اندیشه ها خواهد بود.

شایان ذکر است که مباحث مربوط به علم یا شناخت در کتب فلاسفه اسلامی به صورت متعدد و متفرق به ثبت رسیده است. علت این امر «... ثبات و استحکام و تزلزل ناپذیری موضع عقل در فلسفه اسلامی» بوده و لذا «ضرورتی برای بررسی تفصیلی مسائل شناخت به صورت منظم و سیستماتیک و به عنوان شاخه مستقلی از فلسفه پیش نیامده است.» (مصباح یزدی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۱۵۰)

این مباحث در ابواب و بخش‌های مختلفی از کتب فلاسفه ما ذکر شده است. قسمتی از آنها در باب مقولات و به طور مشخص، کیف نفسانی مطرح گردیده، قسمتی دیگر که قسمت عمده بحث شناخت هم هست، در مباحث علم النفس آمده، یک قسمت دیگر در مباحث عقل و معقول ذکر شده، قسمت دیگری از آنها در بحث کلی و جزئی ارائه گردیده، و سرانجام، قسمت قابل توجهی از آنها هم در مبحث وجود ذهنی ذکر شده است. (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۹، صص ۲۰۸-۲۰۷)

نیز باید توجه داشت که در مقاله حاضر، اصطلاحات شناخت، معرفت، علم، دانش، و ادراک به یک معنا به کار رفته و مترادف مفهومی دارند.

دنیای غرب، بیش از یک قرن است که با انجام مطالعات و تحقیقات دانشگاهی، رشته علمی مستقلی با عنوان فلسفه تعلیم و تربیت (philosophy of education) تاسیس کرده و در مقاطع کارشناسی ارشد و دکترا آن را آموزش می‌دهد. این رشته، در سیر تکاملی خود مراحل را پشت سر نهاده که اولین مرحله آن با عناوینی چون «رویکرد مواضع فلسفی» (philosophical positions approach) یا «رویکرد دلالت‌ها» (implications approach) (Chamblis, 1996, P. 471)، «رویکرد ایسم‌ها» (isms approach) (Barrow, 1994, P. 4456)، «نظریه سنتی» (traditional theory) (Hirst, 1963 P. 175)، «فلسفه و تعلیم و تربیت» (philosophy and education) (Smith, 1965, P. 51) و مانند آن شناخته می‌شود.

این رویکرد که در نیمه اول قرن بیستم بر ادبیات فلسفه تعلیم و تربیت غرب سایه افکنده بود بر این فرض قرار داشت که می‌توان از مبانی سه‌گانه وجود شناختی، معرفت‌شناختی و ارزش‌شناختی مکاتب و نظام‌های فلسفی، دلالت‌هایی را در حوزه‌های سه‌گانه هدف، برنامه و روش برای تعلیم و تربیت استنتاج کرد. اما آنچه در دنیای غرب به عنوان مبانی فلسفی سه‌گانه فوق در نظر گرفته می‌شد - و می‌شود - دیدگاه‌هایی است برگرفته از مکاتب فلسفی همان دیار که عمدتاً با ایدئولوژی افلاطونی آغاز و در قرون معاصر به مکاتب و فلسفه‌های مهمی چون پراگماتیسم، آگزیستانسیالیسم، فلسفه تحلیلی، پست‌مدرنیسم و مانند آن ختم می‌شود.

در کشور ما، به ویژه پس از پیروزی انقلاب شکوهمند اسلامی، به تدریج در دانشگاه های مهم کشور، رشته فلسفه تعلیم و تربیت در مقاطع کارشناسی ارشد و دکترا تاسیس و راه اندازی گردید. هر چند انتظار این بود که در آموزش مفاهیم این رشته، از تجربه ها و علوم غربی ها استفاده شود و از این تجربه ها و دانسته ها برای پی ریزی و تولید و تدوین فلسفه تربیتی بومی مبتنی بر فرهنگ اسلامی و ایرانی بهره برداری گردد، اما با کمال تاسف، فضای علمی و فکری این رشته را آموزه ها و تعالیم مکاتب فلسفی غرب فرا گرفت و اندیشه های فلسفی فلاسفه و حکمای بزرگ این مرز و بوم به فراموشی سپرده شد. تو گویی فارابی ها، بوعلی ها، شیخ اشراق ها، خواجه نصیرها، میردامادها، صدراها، دشتکی ها، طباطبایی ها و مطهری ها با آن همه نوآوری ها و خلاقیت ها و اندیشه های عمیق و متعالی به این آب و خاک تعلق نداشتند و هیچ سخن تازه و دیدگاه بدیعی در عرصه حکمت و فلسفه از خود به جای نگذاشته بودند.

این نگارنده، هم به اعتبار تحصیلات دانشگاهی در رشته فلسفه تعلیم و تربیت و هم به اعتبار سالیان متمادی تحصیل و فراگیری مبانی فلسفه اسلامی در محضر اساتید مبرز و بنام این رشته، از نزدیک این خلا را احساس و همواره خود را مسئول تغییر این فضا می دیدم و بر این اعتقاد راسخ بوده و هستم که فلسفه اسلامی - ایرانی ما، زمینه ای بس غنی و پربار و عمیق برای پی ریزی مبانی فلسفی نوینی برای تعلیم و تربیت در جامعه ماست. اکنون که بحث جدی تولید علم و جنبش نرم افزاری، به ویژه در پهنه علوم انسانی از سوی رهبر فرزانه انقلاب مطرح گردیده، بجاست که هر کس در حد توان و ذوق و بضاعت خود بکوشد و در حوزه تخصصی اش حرکتی تازه بیاغازد.

در حوزه فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی در کشور ما کارهایی انجام شده و تلاش هایی صورت گرفته، اما به دلیل عدم آشنایی عمیق و فنی صاحبان آنها با مبانی تخصصی فلسفه اسلامی، نتایج این کارها و تلاش ها چندان خرسند کننده نیست. نگارنده این سطور، تحقیقات دامنه داری را در این حوزه شروع کرده که به فضل الهی آنها را به تدریج به جامعه علمی و دانشگاهی عرضه خواهد کرد، به این امید که گامی باشد در راستای رفع این کمبود.

## ۲- مبانی معرفت شناختی تعلیم و تربیت اسلامی

مبانی معرفت شناختی تعلیم و تربیت اسلامی، گزاره هایی توصیفی یا اخباری اند که معمول های خاصی را برای موضوع اصلی این گزاره ها، یعنی شناخت، اثبات می کنند. هر چند در مباحث بعد، این مبانی را در قالب عباراتی غیر گزاره ای آورده ایم، اما این کار برای رعایت ایجاز و اختصار است، و الا در متن و جوهره آنها چیزی برای چیزی اثبات شده و قابل تفسیر و تفصیل به گزاره های اخباری و استی اند.

## ۲ - ۱ - بداهت مفهومی یا تصویری شناخت

شناخت یا علم و معرفت ، نه نیازمند تعریف است و نه قابل تعریف . نیازمند تعریف نیست ، چون روشن ترین مفاهیم است و قابل تعریف نیست ، چون تعریف - یعنی تعریف حقیقی - در همه اقسام چهارگانه آن ( یعنی حد تام و حد ناقص ، و رسم تام و رسم ناقص ) مستلزم آوردن جزء اعم ، یعنی جنس است ، در حالی که چیزی کلی تر و عام تر از مفهوم علم وجود ندارد تا جنس برای آن واقع شود . پس مفهوم علم ، مفهومی بدیهی و بی نیاز از تعریف و بلکه تعریف آن ، ناممکن است .

مفهوم علم ، همچون مفهوم وجود است که تعریف حقیقی ندارد و معرف آن ، شرح الاسم آن خواهد بود . به علاوه ، حقیقت عینی آن هم مثل حقیقت عینی وجود ، غیر قابل اکتناه است .

شناخت ، از آن جهت که نحوه خاصی از هستی و از سنخ وجود است سرگذشتی همتای هستی دارد که از لحاظ مفهوم در نهایت روشنی و از جهت کنه در نهایت ابهام می باشد . « ( جوادی آملی ، ۱۳۷۲ ، ص ۷۶ ) و به قول حاجی سبزواری :

معرف الوجود شرح الاسم      و لیس بالحد و لابلرسم  
مفهومه من اعرف الاشياء      و کنهه فی غایه الخفاء

( ۱۳۶۹ ، ص ۹ )

به همین دلیل ، منظور از « عباراتی که به عنوان تعریف علم و معرفت در کتاب های منطقی و فلسفی به کار می رود یا تعیین مصداق مورد نظر در علم یا مبحث خاصی است ... و یا اشاره به نظریه تعریف کننده درباره بعضی از مسائل هستی شناختی مربوط به آن است » ( مصباح یزدی ، پیشین ، ص ۱۵۲ ) بنابراین ، اگر گفته می شود که « علم ، عبارت است از حضور خود شیء یا صورت جزئی یا مفهوم کلی آن نزد موجود مجرد » ( همان ) ، تعریفی ارائه نشده ، بلکه - مثلاً - توضیحی « آورده شده است .

صدرالمতالیهین شیرازی ، علم را از حقایقی به شمار می آورد که انیت - یعنی وجود - آنها عین ماهیت آنهاست و چنین حقایقی ، غیر قابل تحدید یا تعریف حقیقی اند ، چرا که تحدید ، مرکب از جنس و فصل است و حقیقتی چون علم که ماهیتش عین انیت آن و بسیط و بدون جزء است ، نمی تواند حدگذاری شود . علم ، چونان وجود ، مشخص بالذات و غیر مرکب است . به علاوه ، علم ، قابل تعریف به رسم تام هم نیست ، چرا که اولاً ، چیزی شناخته شده تر از علم نیست ، به این دلیل که علم ، حالتی وجدانی و نفسانی است که موجود زنده عالم ، آن را ذاتاً و ابتدائاً و بدون هیچ اشتباهی در درون خودش می یابد و چیزی که شأن آن چنین است نمی تواند به وسیله معرفی روشن تر و آشکارتر از خودش تعریف گردد ، و ثانیاً هر چیزی پیش عقل به وسیله علم آشکار می شود ، در این

صورت ، چگونه می توان علم را به غیر علم تعریف کرد؟! این است که روشن کردن مفهوم علم از قبیل روشن سازی « تنبیهی و توضیحی » خواهد بود. (الشیرازی، ۱۴۱۹، ج ۳، صص ۲۷۹ - ۲۷۸)

۲-۲ - بدهات مصداقی یا تصدیقی شناخت ( امکان وقوعی شناخت )

نه تنها مفهوم شناخت ، مفهومی روشن و بین است ، بلکه وجود مصداق یا مصادیق آن در خارج نیز امری بدیهی و بی نیاز از اثبات است و به اصطلاح ، امکان وقوعی دارد . ( ۲ ) به عبارت دیگر ، علم و دانش یا شناخت و معرفت ، هم به حمل اولی ذاتی و به حمل شایع صناعی ، بدیهی و بی نیاز از تعریف و اثبات اند .

همه فلاسفه اسلامی ، توانایی شناخت و معرفت در انسان را تایید نموده و بر آن صحه گذارده اند . شاید بتوان گفت که بهترین دلیل بر امکان شناخت ، وقوع آن در عالم خارج است . بنابراین ، کسانی که امکان شناخت را رد کرده یا در آن تردید روا داشته اند ، به دلیل رد یا تردید در یک امر بدیهی ، یا دچار وسواس و بیماری ذهنی اند یا اغراض دیگری دارند و در هر دو حال ، اقامه دلیل و برهان برای آنها بی فایده است و باید از راه تذکر و توجه و تنبیه با آنها برخورد کرد . توجه به این نکته لازم است که تصدیق فی الجمله واقعیت خارجی علم را نباید با اکتناه بالجمله واقعیت خارجی علم در آمیخت ، چرا که اولی ، حکمی اجمالی و ایجابی در باب هستی علم است ، در حالی که دومی ، سیری عقلانی - و البته عقیم - برای پی بردن به ژرفای چیستی علم می باشد و از دایره شناخت ، « خروج موضوعی و تخصصی » دارد .

به هر حال ، مساله امکان شناخت یا توانایی انسان برای شناخت و معرفت ، مهم ترین و تعیین کننده ترین مساله در میان مسائل شناخت شناسی است و معمولا در کتب و منابع این علم ، به عنوان اولین مساله ذکر می شود . به عبارت دیگر ، تا این پرسش که « آیا عقل بشر ، توان حل مسائل فلسفی و علمی را دارد ؟ » حل نشود ، « نوبت به بررسی مسائل هستی شناسی و دیگر علوم فلسفی نمی رسد . » این است که پرسش مزبور « هسته مرکزی مسائل شناخت شناسی را تشکیل می دهد . » ( مصباح یزدی ، پیشین ، ص ۱۴۷ )

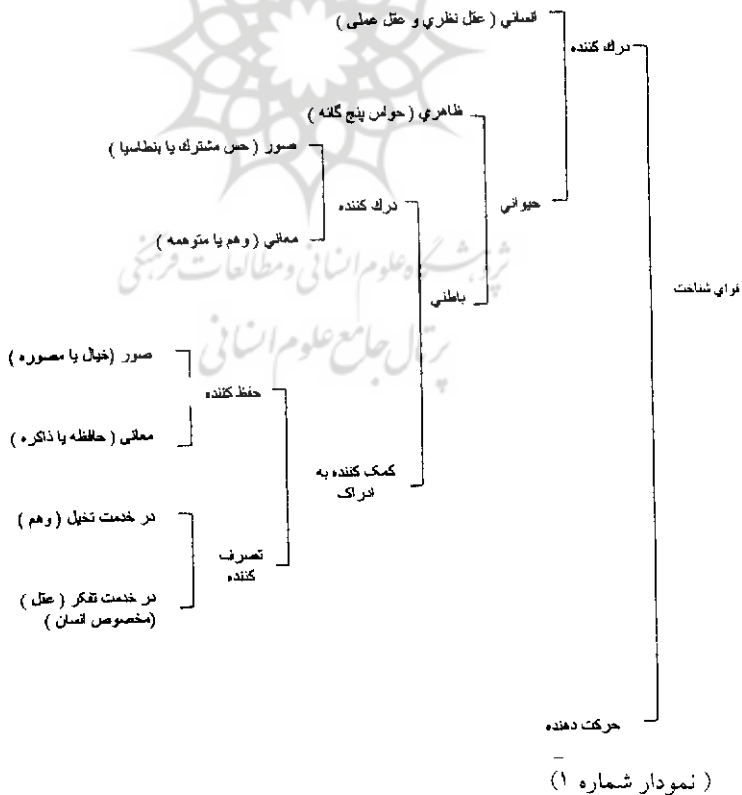
## ۲-۳ - قوا یا ابزارهای شناخت

در صورت پاسخ مثبت به سوال پیش گفته ، پرسش بعدی این است که : چگونه یا از چه راهی می توان شناخت ؟ و به دیگر سخن ، انسان با چه ابزاری می تواند به شناخت اشیا نایل آید ؟ اینجاست که دسته بندی ها و صف آرایی های فلسفی آغاز می شود و معرکه آرا پدید می آید . در این نوشتار ، ضرورتی به ورود در این دسته بندی ها نیست و تنها معرفی و تبیین مواضع مشترک فلاسفه اسلامی در این موضوع و در صورت وجود دیدگاهی نو و ابداعی به وسیله صدرالمعتلین ، معرفی دیدگاه اختصاصی وی کفایت می کند . بوعلی سینا در نمط سوم کتاب « الاشارات و التنبیهات » ، جمع

بندی موجز و جامعی در این زمینه دارد. اما شرح خواجه نصیر طوسی، روشن‌تر و جامع‌تر است که در زیر، خلاصه‌ای از آن ذکر می‌شود.

قوای نفس به دو گروه درک‌کننده و حرکت‌دهنده تقسیم می‌شوند. قوای درک‌کننده نیز دو قسم اند: قوای درک‌کننده مخصوص انسان و قوای درک‌کننده مشترک میان انسان و حیوان. قوای اول، همان «عقل نظری» و «عقل عملی» است، و قوای دوم، دو شاخه است: قوای درک‌کننده ظاهری که همان حواس پنج‌گانه است و قوای درک‌کننده باطنی که یا درک‌کننده اند یا کمک‌کننده به درک. قوای درک‌کننده یا درک‌کننده صورت‌هاست که «حس مشترک» یا «بنطاسیا» است، یا درک‌کننده معانی جزئی (از قبیل عداوت زید) که «وهم» یا «مترومه» نامیده می‌شود. قوای کمک‌کننده به درک هم یا حفظ‌کننده اند یا تصرف‌کننده. قوای حفظ‌کننده یا حافظ‌صورتند که «خیال» یا «مصوره» نامیده می‌شود، یا حافظ معانی که «حافظه» یا «ذاکره» خوانده می‌شود. و سرانجام، قوای تصرف‌کننده، اگر در خدمت قوه تخیل باشند، «وهم» و اگر در خدمت تفکر باشند «عقل» نامیده می‌شوند. (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، صص ۳۳۲ - ۳۳۱)

در نمودار زیر، قوای درک‌کننده و اقسام آنها نشان داده شده است.



همان گونه که ملاحظه می شود ، قوه درک کننده مخصوص آدمی ، قوه ای است که معانی و مفاهیم کلی را درک و در آنها دخل و تصرف می کند . در حالی که قوای درک کننده مشترک میان انسان و حیوان ، قوایی هستند که از حد درک صور و معانی جزئی در نمی گذرند . این است که فلاسفه ما ، تفاوت انسان و حیوان را در ادراک و عدم ادراک کلیات و معقولات می دانند . این مبانی معرفت شناختی ، حاوی دلالت های تربیتی جالبی هم در حوزه روش شناسی و هم در حوزه برنامه درسی و محتوای آموزشی برای تعلیم و تربیت اسلامی است که معرفی آنها را به فرصتی دیگر موکول می کنیم .

اما می توان مجموع قوای درک کننده در انسان را با توجه به متعلقات یا موضوعات ادراکی آنها نیز به صورت خلاصه تری تقسیم بندی کرد . آنچه به وسیله قوای درک کننده ، ادراک می شود یا جزئی است یا کلی . جزئی هم یا صورت جزئی است یا معنای جزئی . صورت جزئی به وسیله حس یا حواس ظاهری یا حس مشترک درک می شود و معنای جزئی به وسیله وهم یا واهمه . کلی نیز مفاهیم یا معانی کلی است که قوه درک کننده آنها عقل است . اما نکته مهم اینجاست که فلاسفه اسلامی ، در بحث شناخت ، قائل به مرحله ای یا سلسله مراتبی بودن اند . تشکیل مفاهیم عقلی برگرفته از درک حسی ، مستلزم حفظ و نگهداری صور حسی در قوه ای دیگر است که خیال یا تخیل نامیده می شود . بدین سان ، قوای ادراکی در چهار مرتبه قرار می گیرند : احساس ، تخیل ، توهم و تعقل . راز این ترتیب در بحث از مراتب شناخت روشن خواهد شد .

اما صدرالمناهلین در اینجا نیز ابتکار ویژه ای دارد . به عقیده وی ، وهم یا واهمه ، قوه ادراکی مستقلی در کنار دیگر قوا نیست . « وهم ، معنایی را درک می کند که به دلیل موجود بودن در یک شی مادی ، وصف جزئیت پیدا کرده است ، پس درک کننده آن ، باز هم عقل است ، اما عقل دروغین و کاذب؛ چنان که شیطان هم فرشته است ، اما فرشته ای دروغین و بالعرض . » ( الشیرازی ، ۱۳۶۰ ، ص ۲۲۵ ) این است که مجموع قوای ادراکی انسان را به سه قسمت فرو می کاهد و می نویسد : « مشاعر ادراکی ، منحصر به سه قسم است : حس و تخیل و تعقل . » ( همان )

و سرانجام این که تقسیم بندی سه شاخه ای فوق ، دایر مدار شناخت های با واسطه است ، در حالی که انسان ، علاوه بر توان درک ماهیت اشیا خارجی ، به وساطت صورت های حسی یا مفاهیم عقلی ، می تواند با طی مقدمات و حیزات شرایطی به درک مستقیم و بی واسطه خود واقعیت دست یابد . قسمت اول را حکمای ما علم حصولی یا حصول صورت یا مفهوم معلوم ، نزد عالم و قسم دوم را علم حضوری یا حضور خود معلوم ، نزد عالم نامیده اند . قوه درک کننده خود واقعیت ، « قلب » یا « دل » است .



هر چند در بحث گذشته، بسیاری از اجزا و مولفه های بحث حاضر تبیین گردید، اما اولاً تقسیم بندی موضوعات و مباحث در آنجا به حسب عالم یا شناسنده بود و در اینجا به حسب معلوم یا شناخته (معلوم بالذات، نه بالعرض) که چیزی جز علم یا شناخت نیست، و ثانیاً این قسمت، حاوی نکاتی است که در قسمت قبل وجود نداشت.

فلاسفه اسلامی در تقسیم عقلی اولی که دایر بین نفی و اثبات است، علم را به علم حضوری و علم حصولی تقسیم می کنند. مناط این تقسیم بندی آن است که یا میان عالم و معلوم، واسطه ای وجود ندارد و عالم، بدون وساطت صور یا مفاهیم ذهنی، ذات و واقعیت معلوم را درک می کند یا چنین وساطتی در کار است. استاد مطهری (۱۳۷۱، ج ۶، صص ۲۷۳ - ۲۷۲) بر این نکته تأکید می کند که تفاوت علم حضوری و علم حصولی از دو دیدگاه قابل بررسی است: یکی از دیدگاه «علم و معلوم» و دیگری از دیدگاه «عالم و معلوم». اما تفاوت آنها از دیدگاه نخست، آن است که در علم حضوری، واقعیت علم، عین واقعیت معلوم، و در علم حصولی، واقعیت علم، غیر از واقعیت معلوم است؛ و تفاوت آنها از دیدگاه دوم آن که در علم حضوری، قوه و آلت مخصوصی دخالت نمی کند و عالم با واقعیت خود، واقعیت معلوم را می یابد، در حالی که در علم حصولی، قوه ای نفسانی که کارش عکس برداری و تصویر سازی است، در کار شناخت مداخله می کند و ماهیت معلوم خارجی را به تصویر می کشد.

در مرحله بعد، علم حضوری و حصولی نیز به اقسامی تقسیم می شوند. علم حضوری چهار نوع است: علم حضوری نفس به ذات خود، علم حضوری نفس به آثار و افعال خود، علم حضوری نفس به قوا و آلات خود، و علم حضوری نفس به خواص مادی محسوسات خارجی که در یکی آلات حسی اثر گذارده اند. (همان، ص ۲۸۱، ۲۸۳)

علم حصولی نیز بنا به تقسیم اولی، دو قسم است: یا مشتمل بر حکم است که تصدیق خوانده می شود، یا مشتمل بر حکم نیست، که تصور نامیده می شود. تصور نیز یا جزئی است یا کلی. تصور جزئی نیز دو حالت دارد: یا میان ابزارهای حسی و محسوس خارجی ارتباط وجود دارد که تصور حسی است، یا این ارتباط قطع شده، اما اثری از شی محسوس در قوه خیال باقی مانده، که تصور خیالی خوانده می شود.

تصور کلی یا مفهوم کلی نیز به تقسیم اولی، دو قسم است: یا قابل حمل بر امور عینی نیست و تنها بر صورت ها و مفاهیم ذهنی حمل می شود و از عوارض و خواص آنها به شمار می آید

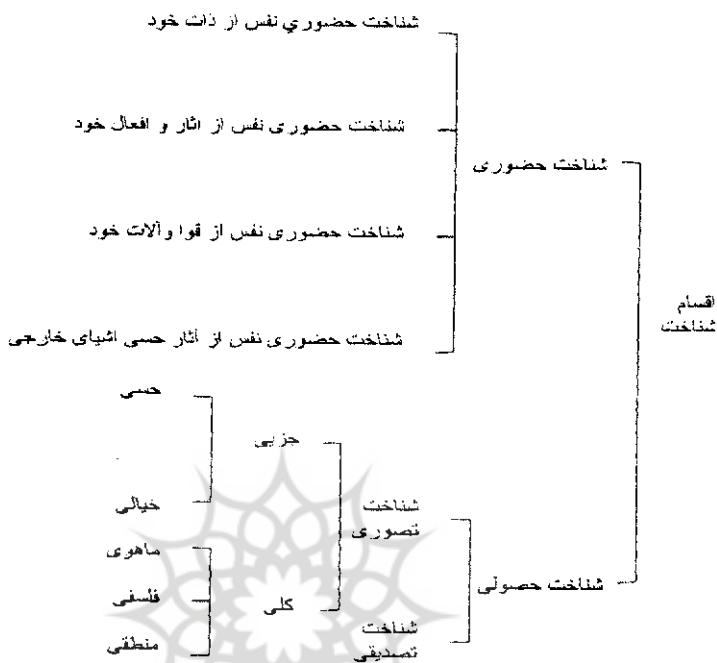
که « معقول ثانی منطقی » یا « مفهوم منطقی » نام دارد ، یا قابل حمل بر امور عینی است . البته معقولات ثانی منطقی ، « با این که به هیچ وجه از خارج گرفته نشده اند و به هیچ وجه مصداقی هم در خارج ندارند و صفات و حالات معقولات اولیه در ذهن هستند ، در عین حال به ما شناخت می دهند . » ( مطهری ، ۱۳۷۸ ، ج ۱۰ ، ص ۲۸۰ ) اخذ نشدن از خارج ، نداشتن مصداق خارجی ، و جدا نبودن این معقولات از معقولات اولیه ، سه ویژگی مهمی است که فلاسفه ما برای معقولات ثانی منطقی ذکر کرده اند . ( همان ، صص ۲۷۰ - ۲۶۹ )

مفاهیم قابل حمل بر امور عینی به دو دسته تقسیم می شوند : مفاهیمی که صور عقلانی و بلاواسطه امور عینی اند و ذهن ، آنها را به طور خودکار از موارد خاص انتزاع می کند ، و مفاهیمی که با نوعی کندوکاو و مقایسه و مقابله ذهنی ، انتزاع می شوند . قسم اول ، « معقولات اولی » یا « مفاهیم ماهوی » نام دارند و قسم دوم به « معقولات ثانی فلسفی » یا « مفاهیم فلسفی » معروف اند . شایان ذکر است که این تقسیم سه گانه مفاهیم کلی از ابتکارات فلاسفه اسلامی است .

تصدیق نیز یا جزئی است یا کلی . اما همان گونه که استاد مطهری نیز متعرض گردیده ، « این بحث [ کلی و جزئی ] اولاً و بالذات مربوط به تصورات است ، و ثانیاً و بالعرض ، مربوط به تصدیقات . » ( ۱۳۷۸ ، ج ۵ ، ص ۵۵ )

از منظری دیگر، هر کدام از تصور و تصدیق یا نیازی به نظر و فکر ندارد که به « تصور و تصدیق بدیهی یا ضروری » معروف است ، یا نیازمند نظرو فکر است که « تصور و تصدیق نظری » خوانده می شود . تصدیق نیز به حسب ملاک های مخصوص خود ، تقسیم بندی هایی دارد . استاد مطهری در « کلیات منطق » ، قضایا را با پنج ملاک تقسیم کرده است . این ملاک ها به این ترتیب اند : « نسبت حکمیة ، موضوع ، محمول ، سور و جهت » ( همان ، ص ۶۸ ) برای مثال ، قضیه به حسب ملاک اول ، به حملیه و شرطیه و نیز به موجب و سالبه تقسیم می شود . تقسیم قضیه به محصوره و غیره محصوره بر مبنای ملاک دوم است . بر مبنای دیگر ملاک ها نیز قضیه به اقسامی تقسیم می شود که به دلیل ضیق مجال از بیان آنها خودداری می کنیم .

در نمودار زیر، اقسام شناخت و شاخه های فرعی آنها نمایش داده شده است :



(نمودار شماره ۲)

## ۲-۵ = مجرد شناخت

شناخت عقلی، به دلیل کلیت، مجرد از ماده است. شناخت حضوری نیز به دلیل تنزه از واسطه های ذهنی (صورت ها و مفاهیم) مجرد از ماده است. همه فلاسفه اسلامی در این دو محور با یکدیگر اتفاق نظر دارند. اما صدرالمতلهین « معتقد شد که قوه خیال، بلکه همه قوای باطنه [ و از جمله، حس مشترک که درک کننده صور پنج گانه حسی است ]، از ماده مجرد هستند » (مطهری، ج ۶، پیشین، ص ۱۱۳) حکیم صدرا، براهینی هم بر مجرد قوه خیال اقامه کرده است، مانند « امکان بازگردانی و احضار صور محسوس، پس از مرحله غفلت و بی توجهی نسبت به آنها » (الشیرازی، ۱۴۱۰، ج ۸، ص ۲۱۳) « وضع نداشتن صور خیالی و در نتیجه، مجرد بودن آنها در اشخاصی که خواب یا مبتلا به صفرآ هستند، و انطباق صور چیزهای بسیار بزرگ و عظیم در قوه متخیله » (ص ۲۲۶) از جمله این براهین است. وی درباره مجرد ادراک حسی می گوید: « پس واجب است که حاصل در حس، صورت آن باشد که مجرد از ماده است. » (الشیرازی، ج ۳، پیشین، ص ۳۶۰)

علامه طباطبایی، از سه راه، تجرد همه صور ادراکی [ اعم از حسی، خیالی و عقلی ] را به اثبات رسانده است، که عبارتند از: تقسیم ناپذیری، تغییر ناپذیری و تطبیق پذیری [انطباق بزرگ به کوچک] . (ر.ک: مطهری، ج ۶، پیشین، ص ۱۱۹ و ۱۲۶)

یکی از ثمرات مبحث تجرد شناخت، هموار ساختن راه برای بحث مراتب شناخت است که با آن آشنا خواهیم شد.

## ۲-۶- مراتب شناخت

همان گونه که پیش از این نیز اشاره شد، شناخت نیز همچون هستی، فاقد اجزای عقلی جنسی و فصلی و لذا تعریف ناپذیر است و بلکه مطابق مبانی صدرالمتألهین، این دو اختلاف مفهومی و اتحاد مصداقی داشته و به اصطلاح، با هم « مساوق » اند . (۴) شناخت، چونان نور، حقیقت واحدی است که در عین وحدت و بساطت، مقول به تشکیک و دارای مراتب است و اختلاف این مراتب نیز اختلافی حقیقی و تکوینی است، نه جعلی و اعتباری .

می دانیم که رتبه بندی اشیاء، بدون در نظر گرفتن مناطی برای رتبه بندی آنها امکان پذیر نیست . مطابق دیدگاه مشترک فلاسفه اسلامی، مناط رتبه بندی شناخت، « میزان تجرد آن از ماده » است . صدرالمتألهین در بحث مراتب شناخت، از سخن حکمای سلف پیروی کرده و غیر از حذف مرتبه ادراک وهمی، مطلب تازه ای ندارد . برای مثال، کلام وی در باب مراتب سه گانه ادراکات و ویژگی های هر کدام، در جلد سوم کتاب «الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه» (پیشین، ص ۳۶۱) همان سخنان خواجه نصیر در شرح کلام ابن سینا در جلد دوم کتاب «الاشارات و التنبیها» (پیشین، ص ۳۲۴) است .<sup>۱</sup> از این رو در بحث حاضر به نقل سخن خواجه در باب مراتب شناخت یا ادراک می پردازیم . وی می گوید: « این ادراکات به لحاظ مجرد بودن بر یکدیگر مرتب اند: احساس، مشروط به سه شرط است: حضور ماده، جمع شدن اعراض، و جزیی بودن مدرک؛ تخیل، مجرد از شرط اول، توهّم، مجرد از دو شرط اول، و تعقل، مجرد از هر سه شرط است . » (همان، ص ۳۲۴)

استاد مطهری در باب ویژگی های شناخت حسی، به چهار ویژگی اشاره می کند: « جزیی بودن، ظاهری بودن، حالی بودن و منطقه ای بودن » (ج ۱۳، صص ۳۹۹-۳۹۸) می توان ویژگی های سوم و چهارم در کلام ایشان را به « حضور ماده » در کلام خواجه باز گرداند، چرا که اکنونی و اینجایی یا زمانمندی و مکانمندی از لوازم حضور ماده یا محسوس خارجی در این گونه شناخت است، اما « سطحی یا ظاهری بودن »، خصوصیت تازه ای است که استاد به آن اشاره کرده است . در مقابل، شناخت عقلی، ویژگی دیگری نیز دارد که همان « عمقی بودن » (همان، ص ۳۹۹، ج ۱۰، پیشین، صص ۳۲۷-۳۲۱) است .

۲- البته صدرالمتألهین در موضوع نحوه پیدایش مراتب شناخت، دیدگاه کاملاً تازه ای هم دارد که در جای خود روشن خواهد شد .

همان گونه که پیش از این نیز اشاره شد، صدرالمتألهین، توهم را مرتبه ای بالعرض و بالتبع در مراتب ادراک می داند، به این معنی که از دیدگاه وی، وهم یا توهم، همان عقل است، متها «عقل کاذب» یا «عقل ساقط» که از مرتبه حقیقی اش سقوط کرده؛ همچون شیطان که فرشته ای کاذب و دروغین است و مرتبه ای بالذات و بالاصاله ندارد. به این ترتیب، شناخت یا ادراک، سه مرتبه بیشتر ندارد: احساس، تخیل، و تعقل.

احساس، فروترین و نازل ترین مرتبه شناخت، و تعقل، فراترین و والاترین مرتبه شناخت است، و تخیل، در حد وسط و برزخ میان این دو؛ چنان که عالم مثال نیز در مراتب هستی، در میانه و برزخ عوالم ماده و عقل واقع شده است.

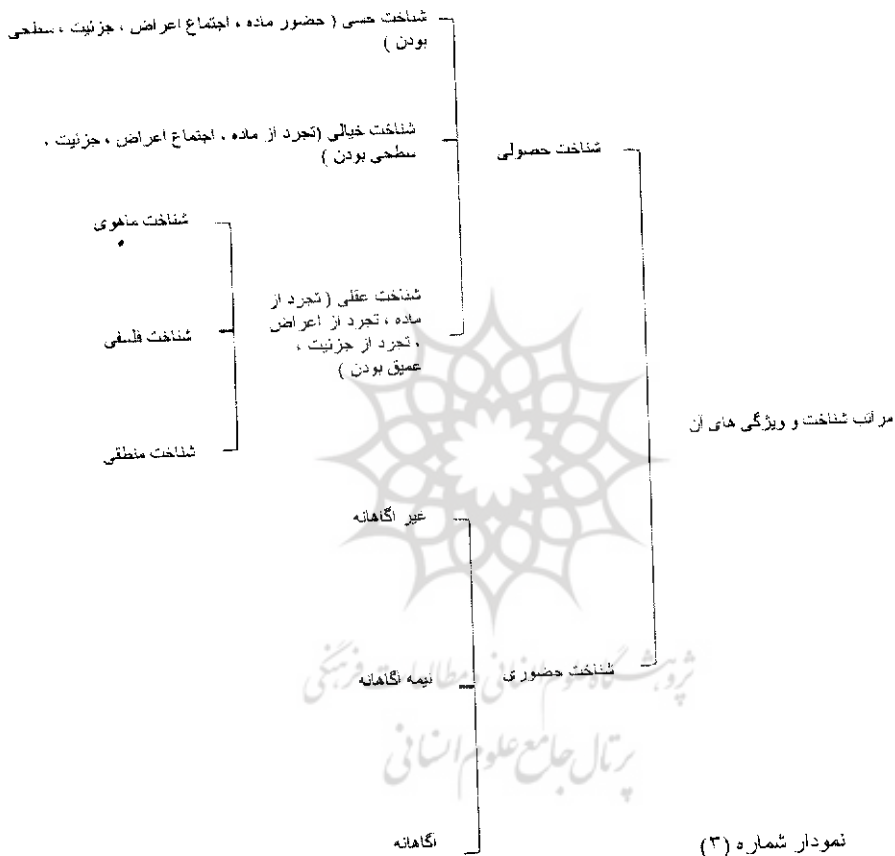
از سیر صعودی و عمودی شناخت در مراتب سه گانه فوق که بگذریم، در مرتبه تعقل نیز به سیر صعودی دیگری می رسیم که آن نیز سه مرتبه دارد. در مبحث پیشین (اقسام شناخت) این مطلب توضیح داده شد که شناخت عقلی - که شناختی مخصوص انسان و فصل ممیز او از حیوانات است - سه مرتبه دارد: شناخت ماهوی، شناخت فلسفی، و شناخت منطقی. عروض و اتصاف شناخت ماهوی در خارج، عروض و اتصاف شناخت منطقی در ذهن، و عروض شناخت فلسفی در ذهن، اما اتصاف آن در خارج و از این رو در حد وسط دو شناخت دیگر است. به این ترتیب، شناخت حسی در پائین ترین درجه تجرد و شناخت عقلی منطقی در بالاترین درجه تجرد واقع شده است.

آنچه گفته شد مربوط به شناخت حصولی بود. قوام شناخت حصولی، از پائین ترین تا بالاترین مرتبه آن، به داشتن واسطه (صور و مفاهیم ذهنی) است. اما - چنان که پیش از این نیز گفته شد - شناخت دیگری نیز وجود دارد که بدون وساطت صور و مفاهیم ذهنی حاصل می شود و آن، شناخت حضوری است. شناخت حضوری، یافتن و درک کردن واقعیت معلوم است، بدون هر گونه واسطه ذهنی، و از این رو، خطا در آن راه ندارد و اگر خطایی هست در مرحله تطبیق ها و تفسیرهای بعدی است.

از این گذشته، شناخت حضوری از یک نقطه نظر دیگر نیز واجد اهمیت ویژه ای است. «مینا و مأخذ تمام علم های حصولی یعنی تمام اطلاعات معمولی و ذهنی ما نسبت به دنیای خارج و دنیای داخل، علم های حضوری است.» (مطهری، ۱۳۷۱، پیشین، ص ۲۷۲) و به دیگر سخن، «شرط اصلی پیدایش تصورات اشیاء و واقعیت ها برای ذهن، اتصال وجودی آن واقعیت ها با واقعیت نفس است.» (ص ۲۷۱) و این قاعده که «هر علم حصولی، مسبوق به علم حضوری است، استثنا پذیر نیست.» (ص ۳۲۲)

به این ترتیب، در سیر صعودی شناخت، به مرحله دیگری می رسیم که در عالی ترین درجه تجرد قرار گرفته و از هر گونه واسطه ای منزّه و مبرا است. با این حال، علم حضوری نیز مراتبی دارد.

« غیر آگاهانه ، نیمه آگاهانه ، و آگاهانه بودن » ( مصباح یزدی ، پیشین ، ج ۱ ، ص ۱۷۷ ) سه مرتبه ای است که برای علم حضوری ذکر شده است . علت اختلاف مراتب علم حضوری ، « اختلاف مراتب وجود شخص درک کننده و یا ضعف توجه او » ( همان ) است . در نمودار زیر ، مراتب شناخت و ویژگی های هر مرتبه دیده می شود .



مراتب شناخت ، زمینه ساز استخراج و تبیین دلالت های تربیتی جالب و تعیین کننده ای برای تعلیم و تربیت اسلامی است که در فرصتی دیگر باید تبیین شود .

## ۲-۷- ابداعی بودن شناخت

صدرالمتألهین ، شناخت یا علم را فعل یا ابداع و اختراع نفس (۵) می داند ، نه حال و مقبول در آن . به دیگر سخن ، نفس در مقوله علم - با لحاظ مراتب و شدت و ضعف آن - خالق و آفریننده است ، نه منفعل و پذیرنده . اینجاست که وی به عرصه ای نوین در فلسفه پای می نهد و گره هایی

ناگشوده را می‌گشاید، همان گونه که خود نیز می‌گوید: «خدای سبحان، نفس انسانی را به گونه ای آفرید که قدرت ایجاد صور اشیا را در عالم خودش داشته باشد.» (الشیرازی، ۱۳۶۰، پیشین، ص ۲۵) «نفس، نسبت به مدرکات حسی و خیالی، فاعل مخترع است، نه قابل متصف، و به واسطه این دیدگاه است که بسیاری از مشکلات، مندفع می‌گردد.» (همان، صص ۲۳ - ۳۱)

از دیدگاه صدرالمতالیهین، برخلاف آنچه در نظر سطحی ابتدایی به ذهن متبادر می‌شود، ما با عالم خارج ارتباط مستقیم و بی واسطه نداریم، بلکه از طریق همین صور حسی با محسوسات خارجی مرتبط می‌شویم؛ و به عبارت دیگر، عالم خارج برای ما معلوم بالعرض است نه معلوم بالذات. معلوم بالذات، همان صور ادراکی حسی است که انسان به وساطت و میانجی‌گری آنها با خارج ارتباط برقرار می‌کند. این است که ملاصدرا در باب «إبصار» (دیدن) برخلاف دو نظریه معروف یعنی «نظریه انطباق» و «نظریه خروج شعاع»، به این دیدگاه ملتزم می‌شود که «دیدن، یک نوع فعالیت ابداعی نفس است که عمل طبیعی، مقدمه آن است و پس از انجام یافتن عمل طبیعی، نفس با قدرت فعاله خود، صورت مماثل شی محسوس را درصقع خود ابداع و انشاء می‌کند.» (مطهری، ج ۶، پیشین، ص ۱۲۱)

به این ترتیب، آنچه در مرتبه ادراک حسی ساخته می‌شود، «مثل» ما بازای خارجی آن است، نه این که خارج، تغییر شکل پیدا کرده و وارد ذهن شده است. همین قاعده درباره دو مرتبه دیگر یعنی ادراک خیالی و ادراک عقلی هم صادق است. یعنی همان رابطه ای که میان صورت حسی و عالم خارج وجود دارد، میان صورت خیالی و صورت حسی نیز برقرار است، به این ترتیب که صورت حسی از مرتبه مخصوص خودش جا به جا نمی‌شود، بلکه قوه خیال در مرتبه خاص خود و متناسب با مقام مخصوص خودش، مثل صورت حسی را می‌سازد. چنان که در مرتبه ادراک عقلی نیز عقل در رتبه و مرتبه مخصوص خود، صور معقول را ایجاد و ابداع می‌کند. این نظریه صدرالمتالیهین که به نظریه «تعالی» هم معروف است، یکی از بهترین نظریات اوست که برخلاف نظریه معروف «تجربید بوعلی سینا و خواجه نصیرالدین طوسی است.» (برای آگاهی بیشتر، ر.ک: مطهری، ج ۹، پیشین، صص ۳۶۳ - ۳۶۲، ج ۱۰، پیشین، صص ۲۶۶ - ۲۶۴، ج ۱۳، پیشین، ص ۴۱۰)

هر چند اصل فعالیت و خلاقیت نفس در همه مراحل و مراتب شناخت جریان دارد و از مرتبه نازل حسی تا مرتبه عالی عقلی را در بر می‌گیرد، اما پر واضح است که قلمرو تلاش و تکاپوی ابداعی و خلاقانه آن در مرتبه تعقل، بسیار عمیق تر و پهناورتر از مراتب دیگر است. اصل نامبرده نیز حاوی دلالت‌هایی اساسی و نوین برای تعلیم و تربیت اسلامی است. فراهم آوردن زمینه‌ها و شرایط لازم و

۱ - مراد گره‌ها و مشکلات وجود ذهنی است. یکی از آنها «اجتماع جوهریت و عرضیت» است. اما با این اصل تأسیسی صدرالمتالیهین، دیگر عرضیتی در کار نیست. صور ذهنی، حال در نفس نیستند تا عرض باشند.

مناسب به منظور جلب مشارکت و فعالیت ابداعی یادگیرنده در سطوح مختلف آموزش ابتدایی، متوسطه و عالی، به عنوان انسانی شناخت ساز و معرفت آفرین در نظام تعلیم و تربیت اسلامی، یک دلالت تربیتی مهم این مبنای معرفت شناختی است.

در حوزه مبانی معرفت شناختی تعلیم و تربیت اسلامی، مباحث بسیار مهم دیگری هم هست که به دلیل ضیق مجال از معرفی آنها صرف نظر می کنیم. « قلمرو عملکرد ابزارهای شناخت » که استاد مطهری با عنوان « راه حصول علم » ( ج ۶، پیشین، ص ۲۴۵) یاد کرده، و به بررسی نخستین مبادی و سرچشمه های تصورات و تصدیقات و حدود عملکرد حس و عقل می پردازد، « چگونگی تکثیر معلومات و شناخت ها » و « مناط صدق و کذب در شناخت های تصدیقی » از آن جمله اند.

پی نوشت ها

۱- استاد مطهری ( ره ) در باب تقدم شناخت شناسی بر وجود شناسی می گوید، « ایدئولوژی ها زاده جهان بینی ها هستند و جهان شناسی ها زاده شناخت شناسی ها. پس باید قبل از هر چیز شناخت شناس بود تا جهان شناس. » ( ۱۳۷۷، ج ۱۳، ص ۳۵۵ ) و استاد جوادی آملی می نویسد: « شناخت شناسی در مقام اثبات، بعد از بسیاری از مسائل عقلی قرار دارد ... ولی از نظر ثبوت، بر همه آنها مقدم است، زیرا تا نظریه معرفت حل نشود و مقدار نیل بشر به شناخت خود و خارج از خود تبیین نگردد، هرگز طرح مسائل فلسفی، کلامی و ... سودی ندارد. » ( ۱۳۷۲، ص ۴۹ ) و استاد مصباح یزدی می نویسد: « تا مسائل این بخش [ شناخت شناسی ] حل نشود، ثبوت به بررسی هستی شناسی نمی رسد. » ( ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۱۴۷ )

آنچه گفته شد با این اصل اساسی و مورد قبول فلاسفه ما، یعنی بی نیازی فلسفه اولی یا متافیزیک از سایر علوم منافاتی ندارد، چرا که « اولاً قضایایی که مستقیماً مورد نیاز فلسفه اولی است، قضایای بدیهی و بی نیاز از اثبات است و توضیحاتی که پیرامون این قضایا در علم منطق یا شناخت شناسی داده می شود، در حقیقت بیاناتی است تنبیهی است نه استدلالی ... و ثانیاً نیاز فلسفه به اصول منطق و معرفت شناسی، برای مضاعف کردن علم و به اصطلاح، حصول علم به علم است. » ( مصباح یزدی، پیشین، ص ۱۵۹ )

۲- امکان در حکمت متعارفه، شش اصطلاح دارد:

الف - امکان عام که به معنای سلب ضرورت از جانب مخالف است.

ب - امکان خاص یا امکان ذاتی که به معنای سلب ضرورت از طرفین قضیه، یعنی نفی وثبات یا وجود و عدم است.

ج - امکان اخص که به معنای سلب ضرورت های ذاتی، وصفی و وقتی است.



د - امکان استقبالی که به معنای سلب ضرورت های ذاتی ، وصفی ، وقتی و به شرط محمول است.

ه - امکان استعدادی که به معنای استعداد است ، هر چند تفاوتی هم با آن دارد . به این معنا که اگر آمادگی یک پدیده ( مستعد ) برای تبدیل شدن به پدیده ای دیگر ( مستعدله ) در ارتباط با همان پدیده دیگر در نظر گرفته شود ، امکان استعدادی است و اگر در ارتباط با خودش لحاظ شود استعداد است ، و سرانجام ،

و - امکان وقوعی ، که به معنای سلب امتناع از جانب موافق یا بودن شی به گونه ای است که از فرض وقوعش محال، لازم نیاید .

اما مرحوم صدرالمتألهین ، بنیانگذار حکمت متعالیه ، در اینجا نیز ابتکار به خرج داده و « امکان فقری » را که برخلاف شش امکان قبلی ، صفت وجود است نه ماهیت ، و به معنای تعلق و نیازمندی ذاتی وجودات امکانی به غیر آنهاست ، مطرح کرده است . ( برای آشنایی بیشتر ، رک : الشیرازی ، ج ۱ ، صص ۱۵۴ - ۱۴۹ ؛ السبزواری ، ۱۳۶۹ ، صص ۷۵ - ۶۷ ؛ الطباطبایی ، ۱۳۶۴ ، صص ۵۰ - ۴۸ )

۳ - عین عبارت وی در دو موضع از کتاب « الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه » چنین است : « اما الوهم فهو مدرک المعانی مضافه الی المواد ، فلیس یختص به نشاء ، بل وجوده وجود عقل کاذب ، کما ان الشیطان ملک بالعرض . » ( ۱۳۶۰ ، ص ۲۲۵ )

و می نویسد : « ... لیس للوهم عالم خارج عن العوالم الثلاثه ، لان مدرک الوهم لیس سوی مدرک الخیال او العقل . » ( ص ۲۳۹ ) این است که در جمع بندی نهایی ، قوای ادراکی را در سه قسمت قرار می دهد و می نویسد : « والمشاعر الادراکیه منحصره فی ثلاثه : الحس و التخیل و التعقل . » ( ص ۲۲۵ )

نیز در جلد سوم کتاب « الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه » می نویسد : « اعلم ان انواع الادراک اربعه : احساس ، و تخیل ، و توهم ، و تعقل . » ( ۱۴۱۹ ، ص ۳۶۰ ) اما چند سطر بعد می نویسد : « و اعلم ان الفرق بین الادراک الوهمی و العقلی لیس بالذات ، بل امر خارج عنه ، و هو الاضافه الجزئی و عدمها ، فبالحقیقه الادراک ثلاثه انواع ، کما ان العوالم ثلاثه ، و الوهم کانه عقل ساقط عن مرتبه . » ( ص ۳۶۲ )

۴ - صدرالمتألهین در این زمینه ، بیاناتی دارد که آنها را در اینجا ترجمه می کنیم : « علم - نزد ما ، و چنان که بارها گذشت - خود، وجود غیرمادی است ؛ وجود در نفس خودش، طبیعت کلی جنسی یا

نوعی نیست که به واسطه فصول به انواع ، یا به واسطه مشخصات به اشخاص ، و یا به واسطه قیود به اصناف تقسیم شود ، بلکه علم ، هویت شخصی بسیط غیر مندرج در تحت معنای کلی ذاتی است . » ( الشیرازی ، ج ۳ ، پیشین ، ص ۳۸۲ )

لذا تقسیم علم را هم عبارت از « تقسیم معلوم ، به دلیل اتحاد علم با معلوم » می داند که «  
همچون اتحاد وجود با ماهیت است . « ( همان )



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

- جوادی آملی ، عبدالله . ( ۱۳۷۲ ) . شناخت شناسی در قرآن . قم : نشر اسراء .
- مصباح یزدی ، محمدتقی . ( ۱۳۷۰ ) . آموزش فلسفه . ج ۱ . تهران : سازمان تبلیغات اسلامی .
- مطهری ، مرتضی . ( ۱۳۷۸ ) . مجموعه آثار . ج ۵ . تهران : انتشارات صدرا .
- مطهری ، مرتضی . ( ۱۳۷۱ ) . مجموعه آثار . ج ۶ . تهران : انتشارات صدرا .
- مطهری ، مرتضی . ( ۱۳۷۸ ) . مجموعه آثار . ج ۸ . تهران : انتشارات صدرا .
- مطهری ، مرتضی . ( ۱۳۷۸ ) . مجموعه آثار . ج ۹ . تهران : انتشارات صدرا .
- مطهری ، مرتضی . ( ۱۳۷۸ ) . مجموعه آثار . ج ۱۰ . تهران : انتشارات صدرا .
- مطهری ، مرتضی . ( ۱۳۷۷ ) . مجموعه آثار . ج ۱۳ . تهران : انتشارات صدرا .

## ب - عربی

- ابن سینا ، ابوعلی . ( ۱۳۷۵ ) . الاشارات و التنبیها . ج ۲ . قم : نشر البلاغه .
- السبزواری ، هادی . ( ۱۳۶۹ ) . شرح المنظومه . قم : انتشارات علامه .
- الشیرازی ، صدرالدین محمد . ( ۱۴۱۹ ) . الحکمه المتعالیه فی الاسفار المقلیه الاربعه . ج ۱ . بیروت : دار احیاء التراث العربی .
- الشیرازی ، صدرالدین محمد . ( ۱۴۱۹ ) . الحکمه المتعالیه فی الاسفار المقلیه الاربعه . ج ۳ . بیروت : دار احیاء التراث العربی .
- الشیرازی ، صدرالدین محمد . ( ۱۴۱۰ ) . الحکمه المتعالیه فی الاسفار المقلیه الاربعه . ج ۸ . بیروت : دار احیاء التراث العربی .

## ج - منابع انگلیسی

Barrow , R . ( 1994 ) . *Philosophy of Education : Historical overview* . In Torsten Husen , T . Neville Postlethwaite ( Ed ) , *The International Encyclopedia of Education* . London : BPC Wheatons .

Chamblis , J . J . ( 1996 ) . *A History of Philosophy of Education* . In J.J Chamblis (Ed) . *Philosophy of Education , An Encyclopedia* . New York & London : Garland Publishing .

Hirst , H . P . ( 1963 ) . *Philosophy and Educational Theory* . In Christopher Lucas , *What is Philosophy of Education ? U.S.A* : Macmillan .

Smith , P . ( 1965 ) . *Philosophy of Education* . New York : Harper Row



پرویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی