

واقع‌گرایی در مطالعات تمدن نوین اسلامی

ابراهیم دادجو*

دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

چکیده

تمدن نوین اسلامی بر الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت و این نیز بر علوم انسانی اسلامی وابسته است. علوم انسانی اسلامی نیز بر نوع رویکردی که نسبت به آن داریم وابسته است. در مورد علوم انسانی اسلامی، و به تبع آن در مورد الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت و تمدن نوین اسلامی، می‌توان دو رویکرد عمده را از یکدیگر تشخیص داد: رویکرد غیرواقع‌گرایانه و رویکرد واقع‌گرایانه. رویکردهای غیرواقع‌گرایانه عمدتاً رویکردهایی قراردادی‌گرایانه‌اند، به واقع و شناخت واقع باور ندارند، و در شناخت آن سه به جای اینکه به واقع و مبانی واقع‌گرایانه نظر داشته باشند به تعریف، قرارداد و دیکته (*de dicto*) ای که اشخاص و مکاتب آن‌ها به دست می‌دهند نظر دارند. رویکردهای واقع‌گرایانه به واقع و شناخت واقع باور دارند و، در شناخت آن سه، به جای اینکه به تعریف، قرارداد و دیکته اشخاص و مکاتب نظر داشته باشند آن‌ها را بر محور واقع، مبانی واقع‌گرایانه و بنا به واقع (*de facto*) ای که باید داشته باشند مورد بحث قرار می‌دهند. ظاهرگرایی متقدمین و قراردادی‌گرایی متأخرین (که تقریباً کل فلسفه‌ها و فلسفه‌علم‌های معاصر غربی را تشکیل می‌دهند) رویکردهایی غیرواقع‌گرایانه؛ و واقع‌گرایی متقدمین و واقع‌گرایی تقریبی (که در ذات‌گرایی و واقع‌گرایی چهل سال اخیر غربی، که عمدتاً در ایران ناشناخته است، تبلور یافته است) رویکردهایی واقع‌گرایانه‌اند. بازسازی واقع‌گرایی متقدمین و واقع‌گرایی تقریبی، بر محور واقع‌گرایی قوی فلسفه اسلامی، مرا به واقع‌گرایی قوی جدیدی رهنمون شده است. بر اساس همین واقع‌گرایی قوی جدید، به نظر می‌رسد که آن سه به یکدیگر وابسته‌اند و توضیح آن سه نیازمند «نظریه واحد»ی است که بتواند از آن سه توضیح‌های واقع‌بینانه‌ای به دست دهد. مقاله حاضر به دنبال همین رویکرد جدید است.

واژگان کلیدی: ظاهرگرایی، قراردادی‌گرایی، واقع‌گرایی قوی، علوم و امور انسانی، تفکیکی و ترکیبی.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۰/۲۹ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱/۲۱

* (نویسنده مسئول: dadjoo@gmail.com)

مقدمه

مطالعات در تمدن نوین اسلامی

در دهه‌ها و سال‌های اخیر بحث از علوم‌انسانی‌اسلامی، الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت و تمدن نوین اسلامی از اهمیت به سزایی برخوردار شده‌اند. مباحث دامنه‌داری که در قلمرو علم دینی و علوم‌انسانی‌اسلامی در می‌گرفتند خرسندکننده بودند، اما تفسیرهای بسیار گوناگونی که از علم دینی و علوم‌انسانی‌اسلامی به دست داده می‌شوند از اختلافات و دیدگاه‌های بسیار گوناگون حکایت دارند. هنوز هم که هست شاهد دیدگاهی نیستیم که راجع به علم دینی یا علوم‌انسانی‌اسلامی به نحو برجسته‌ای مورد پذیرش باشد. الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت مسأله دومی بود که بطور وسیع در سطح مراکز علمی و پژوهشی مطرح شد. علی‌رغم تلاش بسیاری که از سوی اندیشمندان به عمل آمده است و می‌آید باز شاهدیم دیدگاه‌های بسیاری مطرح شده‌اند و به نظر نمی‌رسد که راجع به «سند پایه پیشرفت» (سند اعلام شده از ناحیه مرکز الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت) دیدگاه غالب و پذیرفته شده‌ای وجود داشته باشد. سند پایه پیشرفت سندی بسیار ضعیف بوده و حتی فاقد مبانی نظری است.^۱ تمدن نوین اسلامی مسأله سومی است که از دو مسأله نخست کمتر مورد بحث واقع شده است و اسناد پایه‌ای آن هنوز در سطحی که قابل بحث باشند نیز مطرح نشده‌اند.

مطمئناً، به لحاظ منطقی، تمدن نوین اسلامی بر الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت، و این نیز بر علوم‌انسانی‌اسلامی وابسته است. اما علوم‌انسانی‌اسلامی نیز بر نوع رویکردی که نسبت به آن داریم وابسته است. در مورد علوم‌انسانی‌اسلامی، و به تبع آن در مورد الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت و تمدن نوین اسلامی، می‌توان دو رویکرد عمده را از یکدیگر تشخیص داد: رویکرد غیرواقع‌گرایانه و رویکرد واقع‌گرایانه. رویکردهای غیرواقع‌گرایانه عمده‌تاً در چهارچوب رویکردهای قراردادگرایانه (conventionalist) جای می‌گیرند و به تعریف، قرارداد و دیکته (بنا به دیکته، *de dicto*) اشخاص و مکاتب وابسته‌اند و به جای اینکه به شناخت واقع باور داشته باشند و به واقع نظر داشته باشند از

۱. «سند پایه پیشرفت» به جای اینکه با نظام فکری انسان آغاز کند و دست‌کم بنیادهای هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، و روش‌شناختی آدمی را مبانی نظری خود قرار دهد، مستقیماً به سراغ نظام فکری انسان مسلمان می‌رود و در آنجا نیز به جای اینکه نخست بر عقل آدمی تکیه زند از منظر پارادایم دینی به بحث از مبانی می‌پردازد. این سند فاقد مبانی عقلی است و فقط به مبانی دینی اکتفاء کرده است و نمی‌داند که این مبانی دینی باید بر کدامین مبانی عقلی تکیه بزنند.

شناخت واقع‌ناامید شده و از دریافت‌های شخصی، گروهی و مکتبی، همچون (در عالم اسلام) ظاهرگرایابوالحسن اشعری و اشعریان و (در عالم غرب) عموم فلسفه‌ها و فلسفه‌علم‌های معاصر^۱ یاری می‌گیرند. رویکردهای واقع‌گرایانه عمدتاً در چهارچوب رویکردهای واقع‌گرایی سنتی فیلسوفان متقدم و مسلمان و پیروان معاصر آنان جای می‌گیرند و به جای اینکه از شناخت واقع‌ناامید شده و از تعریف و قرارداد دیگران تبعیت کنند به شناخت واقع (بنا به واقع، *de facto*) باور دارند، اما به دلیل ناپویایی واقع‌گرایی سنتی و ناتوانی آن در توضیح امروزی مسائل سه‌گانه‌ی پیشگفته در توضیح واقع‌بینانه آن مسائل ناکام می‌مانند.

ناکامی ما در توضیح واقع‌بینانه علوم انسانی اسلامی، الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت، و تمدن نوین اسلامی در همین رویکردهای غیرواقع‌گرایانه یا واقع‌گرایانه سنتی ریشه دارد. اندیشمندان معاصر عمدتاً با این تصور که آنچه در دسترس ما است همان رویکردهای غیرواقع‌گرایانه و همان رویکرد واقع‌گرایانه سنتی است ناچار از اینگونه رویکردها بهره برده و در توضیح واقع‌بینانه سه مسأله پیشگفته ناکام مانده‌اند. اما رویکرد دیگری وجود دارد که به خوبی می‌تواند در توضیح واقع‌بینانه عموم مسائل و از جمله در توضیح واقع‌بینانه سه مسأله پیشگفته به یاری ما بشتابد. این رویکرد، که در ایران معاصر ناشناخته است، پس از مقطع فیزیک کوانتوم در چهل سال اخیر به بار نشست است و از آنجا که جریان «ذات‌گرایی و واقع‌گرایی جدید» را به بار آورده و با «ذات‌گرایی و واقع‌گرایی فلسفه اسلامی» دارای همسویی‌های بسیاری است می‌تواند ما را از خودباختگی به رویکردهای قراردادگرایانه رهایی داده و در بسط و توسعه واقع‌گرایی سنتی یاری رساند.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
تاسیس شده در سال ۱۳۸۲

۱. مانند پوزیتیویسم اهالی حلقه وین، فلسفه‌های تحلیلی و زبانی امثال ویتگنشتاین (Wittgenstein)، عمل‌گرایی امثال جیمز (James)، انسجام‌گرایی و کل‌گرایی امثال کوین (Quine) و لرد (Lehrer)، عقل‌گرایی انتقادی امثال ویول (Wheewell) و پوپر (Popper)، تأویل‌گرایی امثال شلایرماخر (Schleiermacher) و دیلتای (Dilthey)، پدیدارگرایی امثال هوسرل (Husserl) و هایدگر (Wittgenstein/Heidegger)، تفسیرگرایی امثال وبر (Weber)، انتقادگرایی امثال اهالی مکتب فرانکفورت و مدافع کنونی آن هابرماس (Habermas)، مردم‌نگارانه‌گرایی امثال گارفینگل (Garfinkel) و مندلوویتز (Mendlovitz)، واقع‌گرایی اجتماعی امثال هاره (Harre)، کیت (Keat)، و باسکار (Bhaskar)، تأویل‌گرایی مدرن امثال گادامر (Gadamer) و ریکور (Ricoeur)، ساختارگرایی امثال استروس (Strauss) و فوکو (Foucault)، ساختارگرایی مبتنی بر برنامه‌های پژوهشی لاکاتوش (Lakatos)، ساختارگرایی مبتنی بر پارادایم‌گرایی کوهن (Kuhn)، و هرج و مرج‌گرایی فایربند (Feyerabend) و

شناسایی، معرفی، تحلیل، نقد و بازسازی تفصیلی این جریان را به آثار دیگر خود ارجاع می‌دهم^۱ و در مقاله حاضر می‌کوشم با طرح اجمالی رویکردهایی که مطرح ساخته‌ام، در نهایت، با بازسازی ذات‌گرایی و واقع‌گرایی سنتی و ذات‌گرایی و واقع‌گرایی جدید به بازسازی «واقع‌گرایی قوی فلسفه اسلامی» مبادرت ورزیده و از جایگاه «واقع‌گرایانه قوی» نشان دهم که چگونه و از چه راهی می‌توان از علوم‌انسانی‌اسلامی، الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت و تمدن نوین اسلامی، که به دو مسأله پیشین وابسته است، توضیح‌های واقع‌بینانه‌ای به دست داد. لاجرم وابستگی مسأله تمدن نوین اسلامی بر مسأله الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت و وابستگی این بر مسأله علوم‌انسانی‌اسلامی حکایت از این دارند که توضیح این سه مسأله نیازمند نظریه واحدی است. بنیاد این نظریه واحد بر همین «واقع‌گرایی قوی فلسفه اسلامی» است و در مقاله حاضر نظریه واقع‌گرایانه خود راجع به آن‌ها را با تکیه بر همین بنیاد شروع کرده و بحث از علوم‌انسانی‌اسلامی و الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت را مقدمات بحث از تمدن نوین اسلامی قرار داده‌ام.

در تاریخ تفکر فلسفی غرب شاهدیم فیلسوفان مغرب زمین با عدم توفیقاتی که در شناسایی مابعدالطبیعه داشتند، و آن هم عمدتاً ناشی از رهاسازی ذات‌گرایی و واقع‌گرایی و روی آوردن به ضدذات‌گرایی و ضدواقع‌گرایی مابعدنیوتنی تا حال حاضر بود^۲، به تدریج بحث از مابعدالطبیعه را رها کرده و کار فلسفه را عمدتاً معرفت‌شناسی و ذهن‌شناسی دانستند. در ایران معاصر نیز رهاسازی بحث از علوم‌انسانی‌اسلامی و روی آوردن به الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت یا تمدن نوین اسلامی می‌تواند ما را دچار همان خسارتی سازد که عمده فیلسوفان مغرب زمین را دچار ساخته است. تمدن نوین اسلامی بر الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت، و ایندو بر علوم‌انسانی‌اسلامی متوقف‌اند و بدون بیانی واقع‌بینانه از علوم‌انسانی‌اسلامی نمیتوان از الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت و تمدن نوین اسلامی بیانی واقع‌بینانه به دست داد. در عصر حاضر که عصر علم و دانش است تمدن نوین اسلامی و الگوی

۱. شناسایی این جریان را در دادجو، *ذات‌گرایی جدید در فلسفه علم معاصر (جریانی مهم اما ناآشنا در ایران معاصر)*، و در البس، *ذات‌گرایی علمی*، ترجمه و پژوهش ابراهیم دادجو؛ و بازسازی این جریان را در دادجو، *واقع‌گرایی در علوم انسانی/اسلامی*، ببینید.

۲. بحث از سه جریان ذات‌گرایی و واقع‌گرایی پیشانیوتنی، ضدذات‌گرایی و ضدواقع‌گرایی مابعدنیوتنی تا حال حاضر، و ذات‌گرایی و واقع‌گرایی جدید مابعدکوانتومی تا حال حاضر را ببینید در دادجو، «ذات‌گرایی جدید در فلسفه علم معاصر، جریانی مهم اما ناآشنا در ایران معاصر».

اسلامی ایرانی پیشرفت از راه علم قابل حصول‌اند و بر علم وابسته‌اند^۱ و بیان واقع‌بینانه علوم‌انسانی اسلامی خود بخود راه را بر بیان واقع‌بینانه‌ای از الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت و تمدن نوین اسلامی باز خواهد ساخت.

یک- رویکردهای موجود (و ضعیف)

در مورد علم و معرفت، و به تبع آن در مورد علوم انسانی اسلامی، الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت، و تمدن نوین اسلامی، می‌توان رویکردهای زیر را از یکدیگر تشخیص داد:

۱- رویکردهای متقدم

۱-۱- واقع‌گرایی سنتی

واقع‌گرایی سنتی رویکرد اندیشمندانی است که به سنت فلسفه اسلامی باور دارند و در صدد آن‌اند که با تکیه بر فلسفه اسلامی به بحث از علوم‌انسانی اسلامی، (و بعدها به بحث از الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت و تمدن نوین اسلامی) پردازند. واقع‌گرایان سنتی عمدتاً بنا به علاقه‌ای که به علم دینی و علوم‌انسانی اسلامی دارند بدون اینکه بین علم دینی و علوم‌انسانی اسلامی فرق بگذارند می‌کوشند به یاری فلسفه اسلامی به شناخت امثال علوم‌انسانی اسلامی پردازند. در فلسفه اسلامی شناخت یک چیز به شناخت خواص ذاتی (خواص واقعی^۲) آن چیز است^۳ و شناخت خواص ذاتی یک چیز در صورتی که شناخت صادقی باشد شناختی کاملاً صادق و کاملاً مطابق با واقع آن چیز است.^۴ لاجرم شناخت علوم‌انسانی اسلامی نیز باید از طریق شناخت خواص ذاتی آن اتفاق می‌افتاد. با

۱. هر تمدنی تابع الگوی پیشرفت و وصول به آن تمدن است. هر الگوی پیشرفت نیز تابع دانش وصول به آن پیشرفت است. مقصود عموم دانش‌هایی است که هر یک می‌توانند به بخشی از الگوی پیشرفت رهنمون شده و ما را در مسیر پیشرفت به سوی تمدن جدید قرار دهند.

۲. ذاتی آن چیزی است که از درون ذات و جوهر موضوع بر موضوع حمل شود. مقصود از ذات و جوهر موضوع، حقیقت آن است، اعم از اینکه حقیقت آن بسیط باشد یا مرکب (ابن‌سینا، *الاشارات و التنبيهات*، ج. ۱، ص. ۵۹).

۳. در منطق و فلسفه اسلامی، بحث از ذاتی باب برهان به دنبال همین است که نشان دهد حاکمیت که از علت حکایت دارد از طریق ذاتیات و خواص ذاتی شئ به دست می‌آید. به مباحث مربوط به ذاتی باب برهان نگاه کنید

۴. فیلسوفان مسلمان صادق بودن یک گزاره را در تطابق آن با واقع می‌دانند و آن را به چیزی مقید نکرده‌اند که حکایت از این داشته باشد که گزاره صادق را کاملاً صادق نمی‌دانستند. بطورمثال، نگاه کنید به ابن‌سینا، *الهیات از کتاب شفاء*، ص. ۳۹؛ صدرالمألهین شیرازی، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ج. ۱، ص. ۸۹؛ طباطبائی و مطهری، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج. ۱، ص. ۱۳۹.

وجود این، اندیشمندان فلسفه اسلامی عمدتاً با غفلت از شناخت خواص ذاتی علم دینی یا علوم انسانی اسلامی به شناخت خواص بالعرض آنها بسنده کردند. علم دینی آنگاه علمی بالذات دینی

است که دینی بودن آن جزو خواص ذاتی^۱ آن باشد و با حذف معارف دینی آن خود آن نیز از هم بپاشد و علم بودن خود را از دست بدهد؛ علم دینی آنگاه علمی بالعرض دینی است که دینی بودن آن جزو خواص بالعرض آن باشد و با حذف معارف دینی آن خود آن از هم نیاشد و علم بودن خود را از دست ندهد.

عموم اینگونه اندیشمندان، بدون اینکه بین اصطلاح «علم دینی» و «علوم انسانی اسلامی» فرق بگذارند در مورد علوم انسانی اسلامی و روش و راهکار تولید این علوم مباحثات دامنه‌داری را مطرح ساخته‌اند. عده‌ای از عدم مطلوبیت (و بلکه از عدم امکان) علوم انسانی اسلامی (ملکیان، صص ۸۷-۸۳، و سروش صص ۲۳۷-۲۳۵) و عده‌ای از امکان آن سخن گفته‌اند. قائلان به امکان علوم انسانی اسلامی نیز به راه واحدی نرفته‌اند. عده‌ای به روش‌های نقلی و معارف درون دینی توجه داشته و نظام معرفتی حاکم بر علوم انسانی اسلامی (پیروان فرهنگستان علوم اسلامی، صص ۸۷-۸۲ و ۱۱۶) را از متون دینی قابل استخراج دانسته‌اند. عده‌ای به روش‌های تجربی اهمیت داده و تأثیر دین در علوم انسانی را فقط در مقام گردآوری (سروش، صص، ۵۶-۵۴) یا در مقام پیش فرض‌ها (خسرو باقری، صص ۷۹-۸۰ و ۹۰-۹۱) و یا در مقام فرهنگ‌آفرینی (زیباکلام، ص ۱۲۰) دانسته‌اند. و عده‌ای به

۱. بین ذات و عرض، و ذاتی و عرضی، فرق است. مقصود از ذاتی، خواص و اوصافی است که، در قالب جنس یا فصل یا انواع و اقسام آنها، قوام ذات یا عرض به آنها است و آنها جزوی از ذات و عرض‌اند و با از بین رفتن آنها خود ذات یا عرض نیز از بین می‌روند. مقصود از عرضی، خواص و اوصافی است که قوام ذات و عرض به آنها نیست، جزوی از ذات و عرض نیستند و با از بین رفتن آنها خود ذات و عرض از بین نمی‌روند. تشخیص ذاتی از عرضی نیز از این طریق است که چون ذاتی جزوی از ذات یا عرض است ثبوت آن برای ذات یا عرض ضروری است، اما چون عرضی جزوی از ذات یا عرض نیست ثبوت آن برای ذات یا عرض ضرورت ندارد. (نگاه کنید به طباطبائی، نهایه الحکمه، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، صص. ۲۸۵-۲۸۷)

در عین حال، در فلسفه اسلامی، ذاتی یک چیز، یعنی خواص ذاتی یک چیز، به دو معنا به کار رفته است: چیزی که جزوی از ماهیت یک شیء و مقوم ماهیت یک شیء است و چیزی که جزوی از واقعیت و حقیقت یک شیء است. ایندو گونه ذاتی همان ذاتی باب برهان‌اند. (تفصیل این بحث را ببینید در دادجو، مابعدالطبیعه از نگاه ارسطو و ابن‌سینا، صص. ۱۰۳-۱۰۶). مادیات دارای ذات و خواص ذاتی به معنای نخست و عموم مادیات، مجردات و اعتباریات دارای ذاتی و خواص ذاتی به معنای دوم‌اند.

روش‌های گوناگون کسب معرفت بها داده و تأثیر دین در علوم انسانی اسلامی را در حدّ اخذ نظریه‌های جهانشمول و جهت‌دهی به این علوم (گلشنی، صص ۲ و ۱۵۸) یا از نوع حکمت جاویدانی که از طریق «علمی قدسی» حاصل می‌گردد (نصر، صص ۳۲-۹) و یا از نوع تقریب مقام اثبات و تحقق خارجی این علوم به مقام ثبوت و واقع آن‌ها (جوادی‌آملی، صص ۱۴۴-۱۴۰) دانسته‌اند. غالب اینگونه اندیشمندان مدعی‌اند که می‌شود علوم طبیعی و علوم انسانی را علم دینی ساخت و از علم دینی بودن آن‌ها سخن گفت.

غالب مدعیان علم دینی از علم دینی‌ای سخن گفته‌اند که بالعرض می‌تواند علم دینی نامیده شود. تعریف علم دینی به علمی که برای جامعه اسلامی سودمند است (شهید مطهری، صص ۱۴۷-۱۴۶ و صص ۱۳-۱۰، و سوزنجی، ص ۱۰۲)، علمی که علوم عالمان مسلمان است (سروش، صص ۷۹-۷۷)، علمی که مستند به منابع مورد تأیید اسلام است (سوزنجی، صص ۱۴۷-۱۴۲)، علمی که تفسیر قول و فعل خداوند است (جوادی‌آملی، ص ۱۴۰)، و علمی که منطبق علم و حجیت آن به تأیید نقل رسیده باشد (میرباقری، ص ۱۱۶) نه از علمی که بالذات دینی بلکه از علمی که بالعرض^۱ می‌تواند دینی باشد حکایت دارند. همینطور تعریف علم دینی به علمی که مستند به مبانی اسلامی است (گلشنی، صص ۱۷۳-۱۵۸ و مصباح یزدی، ص ۱۴)، علمی که حاصل متون دینی به روش اجتهادی است (حسنی، ص ۵۵ و خسروپناه، ص ۵۵۹)، و علمی که شارح کتاب و سنت است (اخوان‌الصفا، ص ۵۹ و ملکیان، ص ۵۸) از علمی که بالذات دینی است حکایت دارند اما علم دینی را در همان علوم درون دینی محصور می‌سازند.^۲ اینگونه تعاریف، از علم دینی تعریف‌هایی به دست داده‌اند که می‌توانند

۱. یک علم آنگاه علم بالذات دینی است که از درون معارف دینی برآمده باشد، دینی بودن آن جزو خواص ذاتی آن باشد و، از آنجا که خواص ذاتی عین ذات‌اند و با از بین رفتن خواص ذاتی خود ذات نیز از بین می‌رود، انکار محتوای معرفتی آن به انکار محتوای معرفتی دین بیانجامد. یک علم آنگاه علم بالعرض دینی است که از درون معارف دینی برنیامده باشد، دینی بودن آن جزو خواص ذاتی آن نباشد و، از آنجا که دینی نامیده شدن آن بالعرض و به تبع چیز دیگری است، انکار محتوای معرفتی آن به انکار محتوای معرفتی دین نیانجامد.

۲. البته در میان علوم درون دینی، علم تفسیر مستثنی است. علم تفسیر با اینکه شارح کتاب و سنت است نه صرفاً مستند به متون اسلامی است و نه صرفاً حاصل متون دینی به روش اجتهادی است. زیرا علم تفسیر به فراتر از متون دینی نیز مستند است و از متون یا معارف عقلی و تجربی نیز یاری می‌گیرد

۳. اجمال دیدگاه‌های اینگونه اندیشمندان را ببینید، بطور مثال، در سوزنجی، معنا، امکان و راهکارهای تحقق علم دینی؛ جمعی از نویسندگان، علم دینی (دیدگاه‌ها و ملاحظات)؛ باقری، هویت علم دینی؛ ناصر خاکی و نجم، «معنایابی علوم انسانی اسلامی در گفتمان‌های اسلام‌گرای معاصر»؛ خسروپناه، در جستجوی علوم انسانی اسلامی؛ شریفی، مبانی علوم انسانی اسلامی.

جامع همه علوم باشند و علوم طبیعی و علوم انسانی را نیز علم دینی به شمار آورند. اما اینگونه تعریف‌ها بالمجاز می‌توانند علوم طبیعی و علوم انسانی را علم دینی بنامند. زیرا کاربرد اصطلاح علم دینی در علوم طبیعی و علوم انسانی منقول از معنای حقیقی آن در علوم درون دینی است و چون نمی‌تواند در علوم طبیعی و علوم انسانی به معنای حقیقی آن بکار رود (زیرا مستلزم این است که علوم طبیعی و علوم انسانی به همان معنا که علوم درون دینی علم دینی‌اند علم دینی باشند) از باب مجاز بکار رفته است^۱ و بنابراین علوم طبیعی و علوم انسانی را به نحو مجاز می‌توان علم دینی نامید.

محقق حاضر در همه اینگونه دعاوی مربوط به «علم دینی» بنیان اصیلی را غایب می‌بیند. آن بنیان اصیل «واقع‌گرایی برآمده از ذات‌گرایی» است. محقق حاضر به اقتضای روش ذات‌گرایانه و واقع‌گرایانه‌ای که اتخاذ کرده است علوم دینی مصطلح، یعنی علوم درون دینی، را علمی که حقیقتاً و بالذات علم دینی‌اند دانسته و سایر علوم، اعم از علوم طبیعی و علوم انسانی، را علمی می‌داند که نمی‌توانند حقیقتاً و بالذات علم دینی باشند و از این روی نمی‌تواند آن‌ها را به نحو حقیقی علم دینی بنامد. علوم درون دینی واقعاً علم دینی‌اند. زیرا، دینی بودن آن‌ها جزو خواص ذاتی آن‌ها است و هویت آن‌ها به استخراج آن‌ها از منابع دینی است. از این روی، آن‌ها، از سویی، از درون معارف دینی برآمده‌اند و تأسیس‌کننده آن‌ها دین و معرفت دینی است و، از سوی دیگر، شارح کتاب و سنت‌اند. سایر علوم انسانی و طبیعی علمی هستند که هویت آن‌ها به استخراج آن‌ها از منابع دینی نیست. از همین رو است که نه تأسیس‌کننده آن‌ها دین و معرفت دینی است و نه شارح کتاب و سنت‌اند و از این روی واقعاً علم دینی نیستند و نمی‌توان آن‌ها را واقعاً علم دینی نامید. دین و معرفت دینی آن‌ها را نه تأسیس بلکه تأیید یا تأیید می‌کند و تهذیب آن‌ها نیز از طریق تولید نظریه یا تولید مکتب امکان‌پذیر می‌گردد. دین و معرفت دینی در علمی که بتواند تولید نظریه یا تولید مکتب بکند

۱. استعمال لفظ «علم دینی» در اعم از علوم درون دینی و علوم طبیعی و انسانی مستلزم وضع خاص بر موضوع‌له عام است و چنین وضع‌ای، همانطور که غالب اصولیون گفته‌اند، غیرممکن و محال است (نگاه کنید بطورمثال به خراسانی، کفایه الاصول، ج. ۱، صص. ۷۸-۸۱؛ المظفر، اصول الفقه، صص. ۷-۸). از سوی دیگر، استعمال لفظ «علم دینی» در علوم طبیعی و انسانی از باب استعمال لفظ مشترک و از باب توسعه در معنا نیست. زیرا چنین استعمالی، استعمال لفظ مشترک معنوی و لفظی نیست. زیرا شرط لفظ مشترک این است که وضع آن بر یک مورد بر وضع آن بر مورد دیگر تقدم نداشته باشد و حال آنکه وضع لفظ «علم دینی» بر علوم درون دینی بر وضع آن بر علوم طبیعی و انسانی تقدم دارد. از این روی، استعمال لفظ «علم دینی» در علوم طبیعی و انسانی استعمال مجازی است (توضیح «مشترک» و «منقول» را در المظفر، المنطق، ص. ۴۱، و توضیح «حقیقت» و «مجاز» را در المظفر، اصول الفقه، ص. ۱۳، ببینید).

از منظر اسلامی به چنین تولیدی رهنمون شده است و از این نظر می‌توان اینگونه علوم را به پسوند «دینی» یا «اسلامی» مقید ساخت. دین و معرفت دینی اگر بتواند در علومی همچون علوم انسانی به تولید نظریه یا تولید مکتب رهنمون شود می‌توان اینگونه علوم را «علوم انسانی دینی» یا «علوم انسانی اسلامی» نامید. منتهی در اینجا وصف «دینی» یا «اسلامی» بودنوصف بالعرض است و مقصود این است که اینگونه علوم نه مورد تأسیس دین و معرفت دینی بلکه مورد تأیید و تهذیب دین و معرفت دینی‌اند. تصور می‌کنم، برای تفکیک بین علومی که «بالذات» علم دینی و علم اسلامی‌اند و علومی که «بالعرض» می‌توانند علم دینی یا علم اسلامی نامیده شوند، بهتر است علوم بالذات دینی را علم دینی و علوم بالعرض دینی را علم اسلامی، علوم اسلامی و علوم انسانی اسلامی بنامیم.

سنت‌گرایان فلسفه اسلامی نتوانستند علوم انسانی اسلامی را برحسب خواص ذاتی آن‌ها توضیح دهند و همین امر موجب آن گردید که برخی از آنان در همان فضای واقع‌گرایی سنتی و برخی دیگر در دام غیرواقع‌گرایی گرفتار آیند. همین گرفتاری به توضیح‌الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت و تمدن نوین اسلامی نیز در حال انتقال است.

۱-۲- ظاهرگرایی

ریشه طرح مسأله علم دینی و علوم انسانی اسلامی به مبانی فکری ظاهرگرایی و به آشنایی اندیشمندان اهل سنت با تمدن جدید مغرب‌زمین برمی‌گردد. آشنایی اندیشمندان همچون محمد عبده (۱۸۴۹-۱۹۰۵م)، محمد اقبال لاهوری (۱۸۷۷-۱۹۳۸م)، فرید وجدی (۱۸۷۸-۱۹۵۴ م)، سیدقطب (۱۹۰۶-۱۹۶۶)، محمد قطب (۱۹۱۹-۲۰۱۴ م) و نیز امثال اسماعیل الفاروقی (۱۹۲۱-۱۹۸۶ م)، محمد نقیب العطاس (تولد ۱۹۳۱ م) و طه عبدالرحمن (تولد ۱۹۴۴ م) با تمدن جدید مغرب‌زمین آن‌ان را، از سویی، به نوعی تجدّدطلبی افراطی^۱ و، از سوی دیگر، به بازسازی اندیشه دینی خود رهنمون شد.

اینگونه اندیشمندان عمدتاً، از سویی، تحت تأثیر رهبر فکری خود ابوالحسن اشعری ظاهرگرا

۱. در مورد تجدّدطلبی افراطی اینگونه اندیشمندان نگاه کنید به مطهری، نهضت‌های اسلامی در صد ساله اخیر، صص. ۸۹-۹۱.

واصول ظاهرگرایی همچون نفی منبع بودن عقل^۱، نفی علیت^۲، و میزان بودن قرآن کریم در صدق و کذب همه چیز^۳، بودند و، از سوی دیگر، به دلیل ناخرسندی از اینگونه اصول و تجدّدطلبی افراطی خود تحت تأثیر مبانی فکری فلسفی مکاتب غربی قرار داشتند. آنان، هرچند دل در گرو علم دینی و علوم انسانی اسلامی داشتند، با تلفیق اصول ظاهرگرایی با مبانی فکری فلسفی غیرواقع‌گرایانه (قراردادگرایانه) فلسفه‌ها و فلسفه علم‌های معاصر غربی از علوم انسانی اسلامی توضیح‌هایی به دست می‌دادند که عمدتاً با عقل سلیم آدمی و عقل‌گرایی و واقع‌گرایی آدمی در تخالف بودند. سیدقطب (۱۹۰۶-۱۹۶۶م) معارف انسانی را بی‌واسطه از قرآن کریم قابل دریافت می‌دانست (سیدقطب، ص ۶۴) و به دنبال تأسیس علوم انسانی با مراجعه به کتاب و سنت بود؛ اسماعیل الفاروقی به دنبال اسلامی‌سازی علوم از طریق تغییر مفاهیم، عناصر اصلی، روش‌شناسی و اهداف علم جدید بر اساس دیدگاه اسلامی (خسروپناه، ص ۲۸۸) و از این طریق به دنبال تهذیب علوم جدید بر اساس دیدگاه اسلامی بود؛ نقیب العطاس به دنبال تهذیب علوم دانشگاهی از ناخالصی‌ها و تأسیس نظام علم راستین (علم دینی) بر اساس عناصر کلیدی اسلام بود (همان، ص ۳۲۵)، و طه عبدالرحمن بر اساس زمینه‌های مذهبی تقدّم ظاهر بر باطن، تقدّم عمل بر نظر، و تحت تأثیر مباحث منطقی و زبانی ابن‌حزم، ابن‌تیمیه و غزالی، تحت تأثیر زمینه‌های اجتماعی مخالفت با فلسفه یونانی و عزم احیای هویت دینی مسلمانان، تحت تأثیر جریان‌های فکری فلسفه تحلیلی امثال ویتگنشتاین و تقلیل فلسفه به بررسی کاربرد درست واژه‌ها و یا فهمیدن جهان از راه فهمیدن کاربرد درست واژه‌ها، و تحت تأثیر ظاهرگرایی منطقی ابن‌حزم و تقدّم بخشیدن زبان بر منطق، به اتخاذ مبانی‌ای رهنمون شد که او را در جهت طرح تأسیس علوم انسانی اسلامی پیش می‌بردند. (بیگی، «بررسی و نقد رویکرد طه عبدالرحمن به اسلامی‌سازی علوم انسانی» و «روش‌شناسی فلسفه تحلیلی-کاربردی طه عبدالرحمن با تأکید بر مسئله هویت انسان معاصر»)

۱. در مورد گریز ظاهرگرایی همچون مالک‌ابن‌انس از عقل و تکیه‌شان بر ظواهر قرآن کریم، نگاه کنید به حجازی السقاء، صحه اصول مذهب اهل المدینه، المقدمه و ابن فرقل، نشأ الآراء والمذاهب والفرق الکلامیه، ج ۱، ص ۳۶.
۲. در مورد نظریه کسب و نفی علیت، نگاه کنید به الاشعری، اللمع فی الرد علی اهل الزیغ و الاهواء و البدع، صص. ۲۹، ۳۷، ۳۸، ۴۰، ۴۷، ۹۱-۹۴، ۱۰۹-۱۱۰ و الغزالی، تهافت الفلاسفه، ص ۱۶۶.
۳. در مورد میزان بودن قرآن کریم بر صدق و کذب، نگاه کنید به الغزالی، مجموعه رسائل، رساله القسطاس المستقیم، ص ۱۸۱ به بعد و ص ۲۰۱.

اینگونه دیدگاه‌ها هرچند در میان واقع‌گرایان سنتی از جذابیت بسیار بالایی برخوردار نبودند، به دلیل خالی بودن دست واقع‌گرایان سنتی از مباحث واقع‌گرایانه قوی، مورد توجه جدی واقع شدند و بسیاری از مباحث واقع‌گرایان سنتی راجع به علوم انسانی اسلامی را تحت‌تأثیر قرار دادند. تمایل تعدادی از واقع‌گرایان سنتی بر تأسیس علوم انسانی اسلامی از طریق معارف دینی و وصول به علم دینی از همین دیدگاه‌های ظاهرگرایانه متأثر است.

۲- رویکردهای متأخر

۲-۱- قراردادگرایی

در تاریخ تفکر فلسفی و فلسفه علم‌ای شاهد سه مقطع ذات‌گرایی و واقع‌گرایی پیشانیوتنی، ضدذات‌گرایی و ضدواقع‌گرایی مابعدنیوتنی، و ذات‌گرایی و واقع‌گرایی جدید مابعدکوانتومی هستیم.^۱ نیوتن با امثال این برداشت‌ها که بین زمین و چیزی که جذب زمین می‌شود خلاء وجود دارد و از این روی زمین نمی‌تواند جذب‌کننده آن چیز باشد بلکه افتادنا چیزی بر روی زمین به قانون الهی است بالکل ماده را بی‌خاصیت و منفعل دانست و به این باور روی آورد که ماده دارای ذات و خواص ذاتی نیست.^۲ این دیدگاه از قرن هفدهم تا همین حال به فلسفه‌ها و فلسفه علم‌هایی دامن زد که ضدذات‌گرا و ضدواقع‌گرا بودند و هستند. بارکلی، هیوم، کانت، پوزیتیویسم، فلسفه‌های تحلیلی و زبانی، عمل‌گرایی، ابزارگرایی، انسجام‌گرایی، کل‌گرایی، عقل‌گرایی انتقادی، هرمنوتیک متقدم و متأخر، پدیدارگرایی، تفسیرگرایی، واقع‌گرایی اجتماعی، ساختارگرایی، پیاساساختارگرایی، ابطال‌گرایی، ساختارگرایی مبتنی بر برنامه‌های پژوهشی لاکاتوش و پارادایم‌گرایی کوهن و از جمله فلسفه‌ها، فلسفه علم‌ها و فیلسوفانی هستند که با نادیده گرفتن ذات و خواص ذاتی شیء به جریان ضدذات‌گرایی و ضدواقع‌گرایی یاری رساندند. اینگونه فیلسوفان و فلسفه‌ها، که بخش اعظم فلسفه و فلسفه علم غربی را تشکیل می‌دهند و در ایران معاصر شایع و رایج‌اند، در نهایت، در چهارچوب کلی

۱. پیشتر نیز گذشت که شناسایی این سه جریان را ببینید در دادجو، «ذات‌گرایی جدید در فلسفه علم معاصر، جریانی مهم اما ناآشنا در ایران معاصر».

۲. در مورد ضدذات‌گرایی و ضدواقع‌گرایی فیزیک نیوتنی نگاه کنید به الیس، ذات‌گرایی علمی، فقره ۳-۳ و ۲-۸ و بخصوص فقره ۳-۸، فقره منقوله از نامه نیوتن به بنتلی به سال ۱۶۹۲.

قراردادگرایان و قراردادگرایی جای می‌گیرند.^۱ قراردادگرایان، در نهایت، معرفت ما از اشیاء و امور را به جای اینکه معرفت به ذات و خواص ذاتی آن‌ها دانسته و، در صورت تطابق با واقع، مطابق با واقع و بنا به واقع (*de facto*) بدانند، با انکار ذات و خواص ذاتی اشیاء و امور، معرفت به اشیاء و امور را بنا به تعریف، بنا به دیکته (*de dicto*) و بنا به قرارداد بین عالمان دانستند. از نظر قراردادگرایان یا ذات‌ای وجود ندارد و یا اگر هم وجود دارد بحث از واقعیت داشتن آن‌ها بی‌فایده است و از این‌روی معرفت‌هایی که از اشیاء داریم نه صادق و مطابق با واقع آن‌ها بلکه بهترین توضیح و محتمل‌ترین توضیح از آن‌ها هستند.

در سال‌های اخیر در ایران معاصر، تعدادی از واقع‌گرایان سنتی در مواجهه با اینگونه فلسفه‌ها و فلسفه‌علم‌ها، با این تصور که دارای چیزی جز این فلسفه‌ها و فلسفه‌علم‌ها نیستیم و از بهره‌برداری از آن‌ها ناگزیریم، تحت تأثیر آن‌ها واقع شده و به تدریج به نوعی پارادایم‌گرایی دینی تمایل یافتند. این تمایل در بیشتر عرصه‌های علمی اتفاق افتاد و بسیاری تحت تأثیر امثال پوزیتیویسم، فلسفه‌های تحلیلی و زبانی، پدیدارگرایی، هرمنوتیک، انسجام‌گرایی، کل‌گرایی، ساختارگرایی، پساساختارگرایی و..... واقع شدند. حاصل آن تلفیق واقع‌گرایی سنتی با ضدواقعی‌گرایی قراردادگرایی و نتیجه آن ظهور پارادایم‌گرایی یا پارادایم‌گرایی دینی در نزد تعداد زیادی از اندیشمندان معاصر بود.

در بحث از علم دینی و علوم‌انسانیاصلی نیز پارادایم‌گرایی دینی شایع بوده و است و بسیاری به دنبال این هستند که با تکیه بر پارادایم دینی به تأسیس علوم‌انسانیاصلی اسلامی مبادرت ورزند. اما پارادایم‌گرایی و پارادایم‌گرایی دینی چیزی جز قراردادگرایی نیست و اینگونه رویکردها در بحث علوم‌انسانیاصلی، الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت و تمدن نوین اسلامی، در نهایت، به رویکردهایی بنا

۱. ذات‌گرایی جدید خود را در تقابل با جریان هیوم‌گرایی مابعدنیوتنی‌ای می‌بیند که آن را مابعدالطبیعه انگلیسی -

امریکایی می‌نامد (نگاه کنید به الیس، ذات‌گرایی علمی، بخش‌های ۷-۳ و ۸-۱) و در تقابل با این جریان که نافی ذات، خواص ذاتی و ضرورت حاکم بر عالم طبیعت است و آن‌ها را بنا به قرارداد و بنا به دیکته می‌داند از واقعیت داشتن ذات، خواص ذاتی و ضرورت حاکم بر عالم طبیعت دفاع می‌کند و آن‌ها را طبق واقع می‌داند. هرچند ذات‌گرایی جدید همه مابعدنیوتنی‌ها را قراردادگرا نمی‌نامد، در چهارچوب باور ذات‌گرایی جدید به شناخت طبق واقع و عدم باور مابعدنیوتنی‌ها به شناخت طبق واقع، مابعدنیوتنی‌ها در نهایت قراردادگرایانند. در این خصوص، نگاه کنید به، بطورمثال، الیس، ذات‌گرایی علمی، بخش‌های ۱-۶، ۸-۱، ۶-۷، ۱۰-۳. (حتی امثال پوپر که خود را واقع‌گرا می‌نامد گزاره‌های پایه را نه جزو اولیات بلکه تابع قرارداد، توافق و عزم عالمان به شمار می‌آورد. نگاه کنید به پوپر، کارل، منطق اکتشاف علمی، ترجمه سید حسین کمالی، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ چهارم، ۱۳۸۸ش.، ص. ۱۳۵).

به تعریف، بنا به دیکته و بنا به قرارداد رهنمون خواهند شد و سه مسأله پیشگفته را به جای اینکه بنا به واقع و خواص واقعی‌شان توضیح دهند بنا به تعریف و قراردادی که از آن‌ها دارند توضیح خواهند داد. اما توضیح بنا به تعریف و قرارداد توضیح فاقد مبانی ثابت است و به تعریف و قرارداد قراردادی‌گرایان وابسته است و از آنجا که تعریف‌ها و قراردادها متفاوت‌اند لاجرم به نسبی‌گرایی رهنمون خواهد شد.

۲-۲- واقع‌گرایی تقریبی

فیزیک کوانتوم در پی توانایی بسیار بالایی که در شکافت ذرات اتمی و زیراتمی، و در شناخت ذرات نور و موج، از خود نشان داد و به درستی به تمدن صنعتی معاصر دامن زد به دو فکر مقابل هم رهنمون شد: (الف) این فکر مکتب کپنهاکی ملهم از پوزیتیویسم و قراردادگرایی آن زمان که ذرات اتمی و زیراتمی به جای اینکه واقعاً وجود داشته باشند صرف قرارداد بین دانشمندان‌اند، و (ب) این فکر که ذرات اتمی و زیراتمی به دلیل اینکه به توفیقات صنعتی رهنمون شده‌اند نمی‌توانند صرف قرارداد بین دانشمندان (که هر آن ممکن است تغییر یابند و از این روی توفیقات صنعتی نیز باید کأن لم یکن تلقی شوند) باشند.^۱ دیدگاه نخست، دیدگاهی است که اکنون با پیشرفت سرسام آور علوم طبیعی و علوم مهندسی ناخوانا است و این علوم حکایت از آن دارند که اگر ذرات ریز و مشاهده‌ناپذیر وجود نداشته باشند و صرف قرارداد بین دانشمندان باشند به دلیل اینکه قراردادها می‌توانند تغییر یابند نمی‌توانند به وجود آورنده علوم طبیعی و علوم مهندسی بسیار پیشرفته، درست و واقع‌بینانه امروزی باشند. دیدگاه دوم، دیدگاهی است که ذرات ریز و مشاهده‌ناپذیر را، به دلیل توانایی آن‌ها در کشف و تولید علوم طبیعی و علوم مهندسی جدید، دارای واقعیت، و در دهه‌های اخیر دارای ذات و خواص ذاتی، از ناحیه خود می‌داند و کشف خواص ذاتی اشیاء و تجزیه و ترکیب آن‌ها را منشاء اصلی پیشرفت علوم طبیعی و مهندسی به شمار می‌آورد.

همین دیدگاه دوم، به لوازم فکری فلسفی‌ای رهنمون شده است که، در چهل سال اخیر، جریان «ذات‌گرایی جدید» را به وجود آورده است.

ذات‌گرایی و واقع‌گرایی جدید همچون ذات‌گرایی و واقع‌گرایی سنتی عالم ماده را دارای ذات و خواص ذاتی می‌داند و، بر این اساس، بر این دیدگاه است که شناخت آدمی از ذات و خواص ذاتی

۱. معرفی اولیه ایندو دیدگاه را ببینید در گلشنی، دیدگاه‌های فلسفی فیزیکدانان معاصر، صص. ۱۹۱-۲۰۵.

اشیاء می‌تواند صادق و مطابق با واقع باشد، اما، از این جهت که عالم را بسیار پیچیده می‌بیند، نظریه‌ها را در حال تغییر می‌بیند، و عوامل غیرمعرفتی را در هر حال بر معرفت تأثیرگذار می‌داند شناخت آدمی از ذات و خواص ذاتی اشیاء را نه کاملاً صادق و کاملاً مطابق با واقع بلکه تقریباً صادق و تقریباً مطابق با واقع می‌داند و شناخت آدمی از خواص ذاتی اشیاء را حتی در تک‌تک گزاره‌های علمی صادق نه «تبیین درست» بلکه «بهترین تبیین» و «محمتمل‌ترین تبیین» می‌داند و در نهایت به «تقرّب به حقیقت» و «واقع‌گرایی تقریبی» تمایل می‌یابد.^۱

ایران معاصر از جریان ذات‌گرایی و واقع‌گرایی جدید مابعدکوانتومی عمدتاً بی‌اطلاع است. علی‌رغم بی‌اطلاعی از جریان بودن ذات‌گرایی آنان، اندکی از مباحث آنان و اندکی از فیلسوفان علم این جریان از طریق ترجمه‌ها و مقالات پژوهشی به ایران معاصر انتقال یافته‌اند. با وجود این، واقع‌گرایی آنان واقع‌گرایی تقریبی است، و با توجه به اینکه واقع‌گرایی تقریبی آنان از علوم طبیعی به علوم انسانی نیز تسری یافته است^۲ و روش علوم انسانی را نیز «استنتاج از راه بهترین تبیین» و «استنتاج از راه محتمل‌ترین تبیین» می‌دانند این جریان در نهایت در هیچ علمی به کاشفیت علم از واقع قائل نیست و همه علوم آدمی را «تقریباً درست» تلقی می‌کند. در ایران معاصر نیز تبعیت کامل از این جریان ما را در ردیف واقع‌گرایان تقریبی قرار خواهد داد.

دو - رویکرد جدید (وقوی)

۱- واقع‌گرایی قوی

۱-۱- بازسازی واقع‌گرایی سنتی

واقع‌گرایی سنتی به ذات و خواص ذاتی اشیاء وامور (اعم از مادیات و غیرمادیات) باور دارد و شناخت درست آن‌ها را در تطابق با واقع آن‌ها می‌داند. با وجود این، در عصر حاضر، واقع‌گرایی سنتی را، به تعبیری، واقع‌گرایی خام می‌دانند. غفلت از تأثیر عوامل غیرمعرفتی بر معرفت و توضیح مسائل طبیعی تجربی از راه عقل و عدم توجه جدی به تجربه، می‌تواند دو عامل خام‌بودن واقع‌گرایی

۱. تفصیل بحث از واقع‌گرایی تقریبی را ببینید در دادجو، واقع‌گرایی در علوم انسانی اسلامی، بخش نخست، فصل

نخست، فقره شماره ۴؛ بخش دوم، فصل چهارم، فقره ۳-۱-۳ و ۳-۱-۲-۴.

۲. این تسری را بطورمثال پل موزر در معرفت‌شناسی، لائودن در فلسفه علم و ال‌هیدانان در الهیات جدید به دست داده‌اند.

سنتی به شمار آیند. اما واقع‌گرایی سنتی از تأثیر عوامل غیر معرفتی بر معرفت ناآگاه نبود، منتهی از آنجا که عقل را داور داور می‌دانست عقل را بر تفکیک بین عوامل غیر معرفتی و عوامل معرفتی و مانعیت از تأثیر عوامل غیر معرفتی توانا می‌دید و بر توانایی عقل بر کشف واقع باور داشت. اما واقع‌گرایی سنتی از تجربی دیدن علوم تجربی ناتوان بود و آنقدر رشد نیافته بود که از تغییر نظریه‌ها و پیچیدگی عالم طبیعت توضیح‌های واقع‌بینانه‌ای به دست دهد.

واقع‌گرایی سنتی نتوانست پا به پای علوم تجربی و روش تجزیه و ترکیب آن که منشاء پویایی و پیشرفت علوم تجربی بود پیش برود و از این‌روی به جای اینکه به واقع‌گرایی پویایی رهنمون شود در همان واقع‌گرایی ایستا و غیرپیشرفته خود گرفتار ماند. اکنون واقع‌گرایی سنتی، در هستی‌شناسی خود، پذیرفته است و می‌پذیرد که جهان اجسام جهان ذرات غیرایستا و پویایی است که از طریق تجزیه و ترکیب عناصر و ذرات از قابلیت رشد و پیشرفت بسیار بالایی برخوردار است.^۲ واقع‌گرایی سنتی، در معرفت‌شناسی و روش‌شناسی خود، هرچند نیازمند بسط و توسعه است بی‌نیاز از بازسازی است و معرفت آدمی به اشیاء و امور را آنجا که صادق باشد کاملاً صادق و کاملاً مطابق با واقع دانسته و از راه قیاس به اثبات آن‌ها مبادرت می‌ورزد.

در بحث از علم دینی، علوم انسانی اسلامی، الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت و تمدن نوین اسلامی نیز واقع‌گرایی سنتی با دوری از توضیح آن‌ها بر حسب خواص بالعرض آن‌ها و تعریف و توضیح‌های

۱. بطورمثال، در دهه‌های اخیر، طباطبائی و مطهری (در اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، ص. ۱۴۹) ادراکات اعتباری را تحت تأثیر اوضاع و احوال خارجی و مصباح یزدی، (در جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن، صص. ۲۰۲-۲۰۶) اعتباراتی را که در حقایق و واقعیت‌های خارجی ریشه دارند تحت تأثیر اجتماعیات و فرهنگ‌ها می‌دانند.

۲. در عالم طبیعت، منشاء این پویایی در وجود ذوات واقعی جوهری، رویدادی، فرایندی، خاصیتی، و رابطه‌ای، و در وجود خواص ذاتی جوهری، رویدادی، فرایندی، و رابطه‌ای عالم ماده است. نگاه کنید به الیس، *ذات‌گرایی علمی*، فقرات آخر شماره ۱-۲.

در عالم مجردات نیز منشاء پویایی را باید در وجود همان ذوات واقعی جوهری (همچون خدا، امور الهی، نفس)، رویدادی، فرایندی، خاصیتی، و رابطه‌ای، و در وجود همان خواص ذاتی جوهری، رویدادی، فرایندی، و رابطه‌ای عالم مجردات جستجو کرد.

در عالم اعتبارات نیز منشاء پویایی را باید در وجود ذوات اعتباری رویدادی، فرایندی، و رابطه‌ای (همچون اعتبارات غیردینی زبانی، علمی، اعتقادی، ارزشی، رفتاری، و اجتماعی، و اعتبارات دینی علمی، اعتقادی، ارزشی، رفتاری، و اجتماعی) و در وجود خواص ذاتی رویدادی، فرایندی، و رابطه‌ای عالم اعتبارات جستجو کرد.

بالعرضی که به دست می‌دهند باید به توضیح آن‌ها برحسب خواص بالذات آن‌ها روی آورده و نشان دهد که آن‌ها در چه صورتی می‌توانند حقیقتاً و بالذات علم دینی، علوم انسانی اسلامی، الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت، و تمدن نوین اسلامی به شمار آیند.

۱-۲- بازسازی واقع‌گرایی تقریبی

واقع‌گرایی تقریبی، در هستی‌شناسی خود، به ذات و خواص ذاتی اشیاء و امکان شناخت آن‌ها باور دارد، اما، در معرفت‌شناسی خود، به سه دلیل (۱) پیچیدگی عالم طبیعت^۱، (۲) تغییر نظریه‌ها^۲، و (۳) تأثیر عوامل غیرمعرفتی بر معرفت^۳، شناخت آدمی را هرچند صادق اما تقریباً صادق و تقریباً مطابق با واقع می‌داند و از همین‌رو، در روش‌شناسی خود، روش علم را به جای اینکه «قیاس» کاشف از واقع بداند «استنتاج از راه بهترین تبیین» دانسته و گزاره‌های علمی را «بهترین تبیین» و «محتمل‌ترین تبیین (ولو از نوع احتمال بسیار بالای آن)» از واقع می‌داند. از همین‌رو علم آدمی نه «کشف حقیقت» بلکه «تقرّب به حقیقت» به شمار آمده است و از این باور صرف نظر شده است که می‌توان کاملاً به کشف واقع‌نایل شد.

واقع‌گرایی تقریبی، در هستی‌شناسی خود، به یاری فیزیک کوانتوم و خواص ذاتی ذرات اتمی، به احیاء هستی‌شناسی واقع‌گرایی سنتی و باور آن به ذات و خواص ذاتی شیء مبادرت ورزیده است و از این جهت مسیر درستی را در پیش گرفته است. اما واقع‌گرایی تقریبی در معرفت‌شناسی و روش‌شناسی دچار خطاها است. واقع‌گرایی تقریبی با عدم تفکیک دقیق بین علم به معنای دانش، علم به معنای معرفت‌های متعدد به یک چیز، و علم به معنای تک‌تک گزاره‌های علمی صادق، همه آن‌ها را در حال رشد و پیشرفت دانسته است. اما هرچند علم به معنای دانش و علم به معنای معرفت‌های متعدد به یک چیز در حال رشد و پیشرفت‌اند، اما علم به معنای تک‌تک گزاره‌های علمی صادق در صورتی که صادق باشند ثابت است. (۱) درست است که عالم طبیعت پیچیده است، اما پیچیدگی آن مانع کشف تدریجی خواص ذاتی آن نیست و عالم طبیعت دارای خواص اساسی‌تری از خواص ذاتی

۱ . نگاه کنید به Psillos, Knowing the Structure of Nature, pp. 109-110 .

۲ . نگاه کنید به Ibid, pp. 296-297. و به منصوری، «استقراء بدبینانه و رئالیسم علمی»، در جمعی از محققان، رئالیسم، صص. ۳۴۱-۳۴۳.

۳ . نه تنها واقع‌گرایان تقریبی بلکه کل تاریخ تفکر فلسفی معاصر از تأثیر عوامل غیرمعرفتی بر معرفت سخن می‌گویند.

نیست که عدم کشف خواص اساسی‌تر آن علم ما به آن را در تک‌تک گزاره‌های علمی صادق «تقریباً صادق» سازد. (۲) درست است که نظریه‌ها در حال تغییرند و قوانین و مکانیسم‌های نظریه‌های قدیمی که باعث توفیق آن نظریه بوده‌اند در نظریه‌های علمی بعدی حفظ می‌شوند، اما اینها به معنای صدق تقریبی نظریه‌اند و نه صدق تقریبی تک‌تک گزاره‌های علمی صادق. تغییر نظریه‌ها از تغییر عناصر غیرثابت نظریه‌ها و ثبات عناصر ثابت نظریه‌ها حکایت دارند. اما همان عناصر ثابت از خواص ذاتی‌ای حکایت دارند که در هر دو نظریه جزوی از علت‌اند و از طریق تک‌تک گزاره‌های علمی صادق از خواص ذاتی اشیاء حکایت داشته و در همان حدی که از خواص ذاتی اشیاء حکایت دارند نه تقریباً درست بلکه کاملاً درست و مطابق با واقع‌اند. (۳) درست است که عوامل غیرمعرفتی حتی در مقام داوری بر معرفت تأثیرگذارند و از همین رو است که داوری‌های انسان‌ها دارای آمیزه‌ای از گزاره‌های صادق و کاذب است، اما این امر مانع از آن نیست که عقل در مقام داور داوری‌ها به نقد خود نیز پردازد و بتواند هم بین عوامل تأثیرگذار بر داوری دانش و خود داوری دانش و هم بین داوری‌های صادق و غیرصادق فرق بگذارد و در نهایت از تأثیر عوامل غیرمعرفتی بر معرفت مانع باشد.

واقع‌گرایی تقریبی، در روش‌شناسی خود نیز، از آنجا که علم و گزاره‌های علمی را تقریباً صادق و تقریباً مطابق با واقع می‌داند، ناچار از روش «قیاس» دوری کرده به روش جدید «استنتاج از راه بهترین تبیین» روی آورده است. روش «استنتاج از راه بهترین تبیین» دارای ایرادات زیادی است، منتهی در اینجا فقط به این اشاره می‌کنم که در مورد معیار «بهترین تبیین» بودن اختلافات زیادی است. معیار بهترین تبیین بودن را امثال عمیق‌بودن، جامع‌بودن، مشتمل بر قلمرو وسیع‌بودن، سادگی، توانایی وحدت‌بخشی، دوری‌نبودن، عاری از ابهام‌بودن، قابل اعتمادبودن، عاری از فرضیه‌های زایدبودن، سازگاری با نظریه خوش‌ساخت‌بودن، وحدت‌بخشی پدیده‌های به ظاهر جدا و بی‌ارتباط، و قیاس‌ناپذیری دانسته‌اند.^۱ بر این اساس، «بهترین تبیین» همواره «بهترین تبیین نزد شخص یا عده‌ای از اشخاص» خواهد بود و بین باوران به «بهترین تبیین» و آنان که با معیارهای خود آن را «بهترین تبیین» نمی‌دانند اختلاف بوده و دچار نسبی‌گرایی خواهند شد.

واقع‌گرایی تقریبی، ناگزیر در معرفت‌شناسی خود، مجبور است پیچیدگی عالم طبیعت را مانع از

۱. نگاه کنید به رضائی، «استنتاج معطوف به بهترین تبیین و توجه گزاره‌های مربوط به عالم خارج»، صص. ۷۳-۷۴.

این نداند که علم در تک تک گزاره‌های علمی صادق از خواص ذاتی شیء حکایت دارد و از آنجا که خواصی اساسی‌تر از خواص ذاتی نیست علم به خواص ذاتی شیء را، در همان حدودی که گزاره از خواص ذاتی شیء حکایت دارد، کاملاً درست و کاملاً مطابق با واقع بداند. واقع‌گرایی تقریبی، در روش‌شناسی خود، مجبور است ادعای روش «استنتاج از راه بهترین تبیین» را که روشی نسبی‌گرایانه است کنار گذاشته و به روش «قیاس» که دارای بنیادهایی واقع‌گرایانه است روی بیاورد.

سه- واقع‌گرایی قوی در تفکر اسلامی

۱- نظام تفکر اسلامی

نظام تفکر اسلامی نظامی فکری فلسفی است و، در مرحله نخست، دست‌کم بر هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و روش‌شناسی زیر مشتمل است:

۱-۱- هستی‌شناسی

در مقام وجود، هستی بر معرفت مقدم است، اما در مقام شناخت، معرفت‌شناسی بر هستی‌شناسی مقدم است. واقع‌گرایی قوی نظام فکری انسان واقع‌گرا قوی در عرصه معرفت‌شناسی است و باید از منظر یک انسان واقع‌گرا قوی به شناسایی هستی و سایر امور پردازیم. در این هستی‌شناسی:

۱. جهان خارج از من و خود من وجود دارم و این موجودات واقعیت دارند.
۲. موجودات واقعی دست‌کم عبارت از مادیات، مجردات و اعتباریات‌اند. مادیات عبارت از عالم ماده و مصنوعات مادی؛ مجردات عبارت از خدا، امور الهی، حقایق جهانی، نفس، و حقایق نفسانی همچون حقایق عقلی، علمی، رفتاری و اجتماعی آدمی‌اند؛ اعتباریات عبارت از اعتبارات بشری زبانی، علمی، اعتقادی، ارزشی، رفتاری و اجتماعی، و اعتبارات دینی اعتقادی، ارزشی، رفتاری و اجتماعی‌اند.

۳. موجودات واقعی دارای ذات و خواص ذاتی (واقعیت و خواص واقعی)‌اند.

۱-۲- معرفت‌شناسی

۱. آدمی در مقام یکی از واقعیت‌ها دارای عقل و شناخت است.
۲. آدمی سایر واقعیت‌ها را از راه ذات و خواص ذاتی آن‌ها (و خواص بالعرضی که به خواص ذاتی

وابسته‌اند) می‌شناسد.

۳. شناخت آدمی از خواص ذاتی شیء، در صورتی که شناخت درستی باشد، شناخت واقعی آن شیء، در تطابق با واقع آن شیء، و صادق است.
۴. این شناخت، از آنجا که شیء دارای خواص اساسی‌تر دیگری نیست، در آن حدی که از خواص ذاتی شیء حکایت دارد کاملاً صادق و کاملاً در تطابق با واقع آن شیء است.

۱-۳- روش‌شناسی

۱. شناخت آدمی دارای سه مقام است: علم در مقام دانش، علم در مقام معرفت‌های متعدد به یک چیز، و علم در مقام تک‌تک گزاره‌های علمی صادق.
۲. علم در مقام دانش و علم در مقام معرفت‌های متعدد به یک چیز دارای آمیزه‌ای از گزاره‌های صادق و کاذب بوده و در حال رشد و پیشرفت است، اما علم در مقام تک‌تک گزاره‌های علمی صادق، تا وقتی که موضوع گزاره بر موضوعیت خود باقی است، مطلقاً صادق و در حال ثبات است.
۳. علم در مقام دانش و علم در مقام معرفت‌های متعدد به یک چیز مملو از نظریه‌اند، اما علم در مقام تک‌تک گزاره‌های علمی صادق نه نظریه بلکه کشف واقع است.
۴. روش کشف واقع نه «استنتاج از راه بهترین تبیین» که در هر حال «بهترین تبیین نزد شخص یا برخی اشخاص» است و مستلزم نسبی‌گرایی است، بلکه «قیاس» است. «قیاس برهانی» به علوم طبیعی و مهندسی و علوم انسانی عقلی که می‌توانند دارای مقدمات تجربی و عقلی یقینی (بدیهی یا نظری منتهی به بدیهی) باشند، و «قیاس جدلی» به علوم انسانی نقلی و علوم انسانی تجربی اعتباری‌ای که می‌توانند دارای مقدمات مشهوره حقیقی (یا منتهی به مشهوره حقیقی) باشند اختصاص دارد.^۱
۵. در تقسیمی که ارائه می‌دهم و کوشیده‌ام از نوعی جامعیت برخوردار باشد،^۲ علوم یا (۱) علوم

۱. در مورد برهان و جدل بطورمثال به المظفر، المنطق، نگاه کنید.

۲. جامع بودن آن در تقسیمات کلی و کلان است، و ممکن است در اشاره به تک‌تک علوم جامع عمل نکرده باشم و بطورمثال بتوان علوم بینارشته‌ای را نیز جزو اقسام علوم به شمار آورد. همینطور عدم اشاره به امثال علم «اصول فقه» به این دلیل است که این علم ولو علم عقلی است علم اصول استنباط احکام شرعی است و نه علم مربوط به عموم انسان‌ها.

طبیعی و یا (۲) علوم انسانی‌اند. علوم طبیعی علمی هستند که موضوع آن‌ها دارای وجودی مادی است؛ علوم انسانی علمی هستند که موضوع آن‌ها دارای وجودی غیرمادی است. هر دو علوم طبیعی و علوم انسانی بر دو قسم‌اند: (۱) یا موضوع آن‌ها اعم از اینکه عقل انسان باشد یا نباشد وجود دارند و (۲) یا موضوع آن‌ها با وجود عقل آدمی وجود یافته‌اند. در علوم طبیعی، علوم نوع نخست را «علوم تجربی» و علوم نوع دوم را «علوم مهندسی» می‌نامند. در علوم انسانی، علوم نوع نخست بر چند گونه‌اند: موضوع آن‌ها یا دارای وجودی عام است و یا دارای وجودی خاص است؛ آنجا که موضوع دارای وجودی عام است موضوع عبارت از «هستی» است و موضوع علم «فلسفه بمعنی الاعم» است؛ آنجا که موضوع دارای وجودی خاص است موضوع یا خدا است و موضوع علم «فلسفه بمعنی الاخص» است و یا نفس است و موضوع علم «علم النفس» است. علوم نوع دوم نیز بر چند گونه‌اند: موضوع آن‌ها یا فرآورده عقل محض است و یا فرآورده عقل و غیرعقل است؛ آنجا که موضوع فرآورده عقل محض است یا موضوع علوم پایه و یا موضوع علوم غیرپایه است و، در نهایت، یا موضوع علوم پایه منطق و ریاضیات^۱ و یا موضوع علوم غیرپایه معرفت‌شناسی، فلسفه (مضاف به) علوم و فلسفه (مضاف به) امور است؛ آنجا که موضوع فرآورده عقل و غیرعقل است موضوع یا عقلی

۱. به استناد کتاب نظام منطق (System of Logic) جان استوارت میل، ویتلی در کتاب عناصر منطق (نگاه کنید به کاپلستون، تاریخ فلسفه، جلد ۸، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، صص. ۷۴-۷۸) و همپل در مقاله ماهیت راستی ریاضی (نگاه کنید به کتاب دیدگاه‌ها و برهان‌ها: مقاله‌هایی در فلسفه علم و فلسفه ریاضی، ترجمه، تألیف و گردآوری شاپور اعتماد، ص. ۱۸۹) نشان می‌دهند که جان استوارت میل ریاضیات را یک علم تجربی می‌دانست. بعدها راسل و وایتهد اثبات کردند که ریاضیات و منطق در نهایت یک چیزند و ریاضیات چیزی جز شاخه‌ای از منطق نیست (نگاه کنید به اعتماد، دیدگاه‌ها و برهان‌ها: مقاله‌هایی در فلسفه علم و فلسفه ریاضی، ص. ۲۰۴؛ و رایسنباخ، هانس، پیدایش فلسفه علمی، ترجمه موسی اکرمی، ص. ۲۵۷). البته در باب نحوه وجود مفاهیم و گزاره‌های ریاضی دیدگاه‌های گوناگونی ارائه شده‌اند: عده‌ای آن‌ها را حاصل مثال‌های افلاطونی (مثال‌گرایی)، عده‌ای آن‌ها را حاصل دریافت‌های درونی (شهودگرایی)، عده‌ای آن‌ها را حاصل دستگاه‌های قالب‌ریزی شده (صورت‌گرایی)، عده‌ای آن‌ها را حاصل قراردادهای زبانی (قراردادگرایی) و عده‌ای آن‌ها را حاصل و تابع منطق (منطق‌گرایی) می‌دانند (نگاه کنید به عارفی، مطابقت صور ذهنی با خارج، صص. ۳۸۸-۳۹۱). هریک از این دیدگاه‌ها دارای نقاط ضعفی هستند و شاید نتوان دیدگاه تحویل ریاضیات به منطق را نیز پذیرفت (نگاه کنید به همان، صص. ۳۷۸-۳۷۹). با وجود این، از آنجا که دیدگاه قابل دفاع‌تری وجود ندارد در اینجا همین دیدگاه تحویل ریاضیات به منطق را اتخاذ کرده و ریاضیات را تابع منطق قرار داده و جزو علوم انسانی به حساب آورده‌ام.

- نقلی، یا عقلی - تجربی و یا عقلی - نقلی - تجربی است و، در نهایت، موضوع علوم عقلی - نقلی، همچون تاریخ و علوم ادبی و علوم دینی، یا علوم عقلی - تجربی، همچون حسابداری و ترافیک، و یا علوم عقلی - نقلی - تجربی،^۱ همچون حقوق و روان‌شناسی و تعلیم و تربیت و اقتصاد و سیاست و جامعه‌شناسی، واقع می‌شوند.

۱-۳-۱- روش‌شناسی راجع به علوم

روش‌شناسی مربوط به علوم همان فلسفه (مضاف به) علوم است و عمدتاً تلفیقی از مباحث عقلی مربوط به معرفت‌شناسی و روش‌شناسی علوم می‌باشد. اسلام نیز، در قالب معارف دینی خود، از باب اینکه جزوی از عقلاء است، «اصولاً» می‌تواند در پیشبرد آن سهم باشد، البته در آن حدود که دارای معارف عقلی مربوط به علوم^۲ است:

۱-۳-۱-۱- راجع به علوم طبیعی (و مهندسی)

واقع‌گرایی قوی، با کنار گذاشتن روش «استنتاج از راه بهترین تبیین»، به یاری ذخائر علمی واقع‌گرایی تقریبی، استقراء را نه بر اساس استقراء یکنواختی در گذشته و استنتاج یکنواختی در آینده که مستلزم توسل به خود استقراء و دور است^۳، بلکه بر اساس «انواع طبیعی» و با تکیه بر ذات و خواص ذاتی نوع توجیه می‌کند. بر این اساس که طبیعت یکنواخت است و افراد انواع دارای قوا، استعدادها و گرایش‌هایی هستند که نمی‌توان به غیر خواص ذاتی آنها تحویل برد داشتن اینگونه قوا، استعدادها و گرایش‌ها برای هویت انواع طبیعی تعیین‌کننده است و ضروری است که افراد باید دارای مجموعه‌ای از قوا یا طبایع درونی‌ای باشند که ذاتی آن نوع است و اگر افراد دارای آنها نباشند نمی‌توانند عضوی از آن نوع باشند. از این روی، از آنجا که همه افراد یک نوع دارای خواص ذاتی یکسانی هستند اعضای مشاهده نشده یک نوع به عنوان اعضاء نوع‌ای که در قبل مورد مشاهده بوده‌اند

۱. در این موارد هرچند موضوع فرآورده عقل و غیرعقل است، عقل دارای نقشی ابزاری است و نه روش‌شناختی، و از این روی هنگام کاربرد آنها در مباحث روش‌شناختی عمدتاً قید «عقلی» آنها را حذف کرده‌ام.
۲. البته نه از حیث ارائه معرفت‌شناسی و روش‌شناسی جدید، بلکه از حیث ارائه هستی‌شناسی جدید، موضوعات و مسائل جدید، و از حیث راهبرد و کاربرد.

۳. نگاه کنید به Sankey, Scientific Realism and Rationality of Science, p.80.

دارای همان خواص خواهند بود.^۱

از این روی، خواص ذاتی شیء بنیاد علیت آن شیء اند و استقراء مبتنی بر کشف خواص ذاتی شیء استقراء مبتنی بر کشف علیت شیء بوده و مقدمه این قیاس کلی واقع می شود که هر فردی از افراد آن نوع (چه در گذشته، چه در حال و چه در آینده) دارای این خواص خواهند بود. استقراء و تجربه اینکه فلان آب و بهمان آب می جوشند به همراه این مقدمه عقلی که هر آبی که می جوشد دارای این خاصیت ذاتی است که در اتمسفر طبیعی دارای صد درجه حرارت است به قیاس برهانی ای ختم می شود که دارای مقدمات یقینی است و آدمی یقین می یابد که هر آبی در اتمسفر طبیعی در صد درجه به جوش خواهد آمد.

بنابراین، گزاره های علمی صادق علوم طبیعی و مهندسی گزاره های مبتنی بر قیاس برهانی ای خواهند بود که به جهت برهانی و یقینی بودنشان، در همان حدودی که صدق می کنند، کاملاً صادق و کاملاً مطابق با واقع و کاشف از واقع خواهند بود.

۱-۳-۱-۲- راجع به علوم انسانی

واقع گرایی قوی، بر اساس همان باور به ذات و خواص ذاتی شیء، می تواند از علوم طبیعی به علوم انسانی راه یافته و بر اساس اینکه هر چیزی دارای ذات و خواص ذاتی، یعنی واقعیت و خواص واقعی (علی رغم تنوع گوناگونی که دارند)، است به خواص ذاتی علوم انسانی بپردازد. به لحاظ هستی شناسی، موضوعات و مسائل علوم انسانی دارای وجودی غیرمادی، اعم از مجردات، حقایق، و اعتبارات (بشری یا دینی)، اند، اما در هر حال دارای ذات و خواص ذاتی اند. به لحاظ معرفت شناسی، شناخت آن ها عبارت از شناخت ذات و خواص ذاتی آن ها است و چنین شناختی در صورتی که «شناخت علمی صادقی» باشد می تواند «شناخت مطابق با واقع آن ها» باشد. البته «مطابقت با واقع» تا وقتی است که «واقع» بر موضوعیت خود باقی باشد. از این روی تطابق با واقع ثابتهای (واقعیت های ثابت) ثابت و تطابق با واقع متغیرات (واقعیت های غیرثابت) غیرثابت خواهد بود. به لحاظ روش شناختی، علوم انسانی، بر اساس روشی که دارند، به علوم انسانی عقلی، علوم انسانی

۱. نگاه کنید به 80-83. Ibid.

تجربی، علوم انسانی نقلی، و علوم انسانی نقلی - تجربی تقسیم می‌شوند.^۱ علوم انسانی عقلی از طریق عقل، علوم انسانی تجربی از طریق تجربه (حیات تجربی انسان‌ها)، علوم انسانی نقلی از طریق نقل (منابع منقول)، و علوم انسانی نقلی - تجربی از طریق نقل و تجربه به دست می‌آیند. در اینجا نیز استقراء و قیاس مبتنی بر کشف خواص ذاتی شیء ساری و جاری‌اند، منتهی گزاره‌های علمی صادق علوم انسانی عقلی، که دارای مقدمات یقینی‌اند، از طریق قیاس‌های برهانی و گزاره‌های علمی صادق علوم انسانی تجربی (مبتنی بر حیات تجربی انسان‌ها و اعتبارات حاصل از آن‌ها) و علوم انسانی نقلی - تجربی (مبتنی بر منابع منقول و نیز حیات تجربی انسان‌ها و اعتبارات حاصل از آن‌ها)، که دارای مقدمات مشهوره (حقیقی) و مسلم‌ه‌اند، از طریق قیاس‌های جدلی به دست می‌آیند. بدین ترتیب گزاره‌های علمی صادق علوم انسانی گزاره‌هایی خواهند بود که مطابق با واقع (در علوم انسانی عقلی مطابق با واقع‌ای که است و مفید علم؛ و در علوم انسانی تجربی، علوم انسانی نقلی، علوم انسانی نقلی - تجربی مطابق با واقع‌ای که از ناحیه بشر یا دین اعتبار شده است و مفید حجّت) بوده و کاشف از واقع خواهند بود.^۲

۱-۳-۱. راجع به علوم انسانی اسلامی

فلسفه اسلامی، هستی‌شناسی علوم انسانی اسلامی (یا علم دینی) را بر اساس خواص ذاتی آن‌ها مورد بحث قرار می‌دهد. علم انسانی اسلامی شدن یک علم به خواص ذاتی آن است و با نظر به شناختی که از خواص ذاتی علم و دین داریم به سراغ خواص ذاتی علم انسانی اسلامی می‌رویم و از

۱. علوم عقلی و علوم تجربی علمی توصیفی، و علوم نقلی هرچند دارای گزاره‌های توصیفی باشند عمدتاً علمی توصیفی‌ای و دستوری‌اند. علوم اجتماعی (همچون روان‌شناسی، تعلیم و تربیت، حقوق، جامعه‌شناسی، اقتصاد، و سیاست) از جمله علوم انسانی نقلی - تجربی‌اند و دارای دو بخش نقلی و تجربی‌اند. بخش تجربی آن‌ها بخش توصیفی آن علوم (توصیف پدیده‌های انسانی، چگونگی به وجود آمدن آن‌ها، و عوامل مؤثر بر پیدایش و تحول آن‌ها) و بخش نقلی آن‌ها بخش توصیفی‌ای و دستوری آن علوم (توصیه و دستور به رفتارها و افعال خوب و نهی از رفتارها و افعال بد) را تشکیل می‌دهند. بطورمثال، آموزش بخش تجربی و پرورش بخش نقلی تعلیم و تربیت را تشکیل می‌دهند؛ ایجاد نهادها و سازمان‌ها بخش تجربی و نظام حاکم بر آن‌ها بخش نقلی جامعه‌شناسی را تشکیل می‌دهند. در این خصوص، نگاه کنید به مصباح یزدی، رابطه علم و دین، صص. ۲۸۲-۲۸۳.

۲. بحث اجمالی برهان و جدل را در دادجو، واقع‌گرایی در علوم انسانی اسلامی، بخش دوم، فصل سوم، فقره ۶-۲ و فصل چهارم، فقره ۳-۲؛ و بحث از علم و حجّت را در همان، بخش سوم، فصل نخست، فقره ۴-۱-۳، ببینید.

این طریق می‌توانیم نشان دهیم که علم انسانی اسلامی بودن یک علم به کدامین خواص ذاتی آن است. بدین ترتیب هر علمی که دارای این خواص ذاتی باشد یک علم انسانی اسلامی خواهد بود و اگر دارای این خواص نباشد علم انسانی اسلامی نخواهد بود.

خواص ذاتی یک چیز مجموعه خواصی هستند که با بودن آن‌ها آن چیز بر موجودیت خود باقی است و با نبودن آن‌ها موجودیت آن چیز از هم می‌پاشد. بر این اساس، علم (به معنای دانش) بودن یک علم به این خواص ذاتی است که «مجموعه مسائلی است که حول محوری واحد، بر طبق روش خاص به خود، و به قصد پاسخ درست به مسائل فراهم آید»؛ دین بودن اسلام نیز به این خواص ذاتی است که «نظام اعتقادی، ارزشی و رفتاری‌ای است که از ناحیه خداوند برای هدایت و رستگاری انسان‌ها آمده است»؛ و علم دینی بودن یک علم نیز به این خواص ذاتی است که «مجموعه مسائلی است که حول اموری که در هدایت و رستگاری انسان‌ها تأثیرگذارند، از طریق کتاب، سنت و عقل، و به قصد هدایت (پاسخ درست)^۱ فراهم آمده است».^۲

بر این اساس که علم دینی بودن یک علم دینی به همان خواص ذاتی‌ای باشد که گذشت، علم دینی به همان «علوم دینی مصطلح» خلاصه خواهند شد و از این روی نمی‌توان از علم دینی ساختن همه علوم انسانی سخن گفت. به نظر می‌رسد که باید بین اصطلاح «علم دینی» و «علوم انسانی اسلامی» فرق گذاشت و در بحث از اسلامی سازی علوم انسانی از اصطلاح «علوم انسانی اسلامی» یاری گرفت. در بحث از علوم انسانی اسلامی نیز باید دید فلسفه اسلامی، بر این اساس که بر بنیاد ذات‌گرایی و خواص ذاتی اشیاء پیش می‌رود، راجع به علوم انسانی اسلامی دارای کدامین رویکرد است.

.....
۱. می‌دانیم از خواص ذاتی قرآن کریم این است که آیاتی همچون «... و نزلنا علیک الكتاب تبیناً لکل شیء...» (سوره نحل، آیه ۸۹) و «... ما فرطنا فی الكتاب من شیء...» (سوره انعام، آیه ۳۸) را با آیاتی همچون «ذلک الكتاب لاریب فیه هدیٌ للمتقین» (سوره بقره، آیه ۲) و «الر، کتاب انزلناه الیک لتخرج الناس من الظلمات الی النور...» (سوره ابراهیم، آیه ۱) تخصیص زده است.

۲. محقق حاضر در توضیح خواص ذاتی علم، دین و علم دینی از تعریف‌های جناب استاد مصباح یزدی از این سه مقوله بهره برده است. اجمال نظر استاد مصباح یزدی راجع به علم را در مصباح یزدی، رابطه علم و دین، صص. ۷۱-۸۰، راجع به دین را در همان، صص. ۸۴-۱۰۵، و راجع به علم دینی را در همان، صص. ۱۱۴-۱۳۳، ببینید.

می‌دانیم «علم» امری انسانی است و تعیین خواص ذاتی به دست معرفت انسانی است؛ نیز «دین» و «علم دینی» امری دینی‌اند و تعیین خواص ذاتی ایندو به دست معارف دینی است.

فلسفه اسلامی، بر این اساس که باید تعقل کردن، تجربه کردن و ایمان آوردن را از جمله خواص ذاتی آدمی، و عقلی بودن یا تجربی بودن یا نقلی بودن را از جمله خواص ذاتی روش علم بداند، گزاره‌های عقلی را از طریق عقل، گزاره‌های تجربی را از طریق تجربه، و گزاره‌های نقلی را از طریق نقل قابل اکتساب می‌داند. بر این اساس، فلسفه اسلامی بر این دیدگاه خواهد بود که گزاره‌های علمی عمدتاً یا تجربی یا عقلی و یا نقلی‌اند. تأسیس («تأسیس» دقیقاً به معنای «علم اصولی» آن^۱) گزاره‌های تجربی به دست تجربه، تأسیس گزاره‌های عقلی به دست عقل، و تأسیس گزاره‌های نقلی به دست نقل (منابع منقول) است. از این روی، تأسیس علوم مهندسی، علوم طبیعی تجربی، علوم انسانی تجربی (مثل حسابداری و ترافیک، اگر اینها را علم تلقی کنیم)، و بخش تجربی علوم انسانی تجربی - نقلی، یعنی علوم اجتماعی و رفتاری (مثل اقتصاد، جامعه‌شناسی، سیاست، حقوق، تعلیم و تربیت)، که بخش اعظم این علوم را تشکیل می‌دهد و عمدتاً حاصل اعتبارات تجربی است، به دست تجربه است و دین، دست‌کم به حکم امثال بناء عقلاء و استصحاب، فقط آن‌ها را تأیید می‌کند مگر در موارد اندکی که خود دارای تجربه مستقلی باشد. تأسیس علوم عقلی محض (همچون ریاضیات و منطق)، به دلیل اینکه صرفاً عقلی‌اند، به دست عقل است و دین فقط تأییدکننده آن‌ها است. تأسیس علوم عقلی (همچون، فلسفه، فلسفه اسلامی، فلسفه علم، معرفت‌شناسی و علم‌النفس) به دست عقل است و دین از باب اینکه از جمله عقلاء است «اصولاً» می‌تواند در این علوم تأثیر گذارده و در تهذیب و توسعه آن‌ها تأثیر داشته باشد (البته در آن حدود که می‌تواند دارای محتوای معرفتی باشد). تأسیس علوم نقلی (همچون فقه، تفسیر، حدیث، اخلاق اسلامی، عرفان اسلامی) به دست نقل و منابع منقول است و دین از باب اینکه منبع اصلی نقل است می‌تواند اینگونه علوم را تأسیس کند همانطور که تأسیس هم کرده است. همینطور تأسیس بخش نقلی علوم اجتماعی و رفتاری در دست نقل و معارف نقلی است و هرچند دین و معارف دینی از این جهت تأسیس‌کننده‌اند از جهت اینکه تأییدکننده بخش تجربی علوم اجتماعی‌اند نه تأسیس‌کننده این علوم بلکه تأییدکننده و از جهت نقل تهذیب‌کننده این علوم به شمار می‌آیند.

بنابراین (از حیث محتوای علمی) اجمالاً دین و معارف دینی تأسیس‌کننده علوم انسانی نقلی

۱. در علم اصول فقه، «تأسیس» به معنای «ایجاد چیزی است که بدون سابقه است». بطورمثال، احکام تأسیسی احکامی‌اند که فاقد سابقه‌اند و اسلام آن‌ها را وضع کرده است و در مقابل احکام ارشادی‌ای‌اند که شارع عیناً یا با تغییراتی آن‌ها را تأیید کرده است. نگاه کنید به ولایی، فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول.

(درون دینی)؛ تأییدکننده علوم عقلی محض، علوم مهندسی، علوم طبیعی تجربی؛ تهذیب‌کننده علوم انسانی عقلی؛ و تأییدکننده بخش تجربی و تأسیس‌کننده بخش نقلی علوم اجتماعی است. از این روی، تمنای تأسیس (دقیقاً به معنای «علم اصولی» آن) علوم انسانی نقلی درون دینی تمنائی واقع شده است، اما تمنای تأسیس سایر علوم «تمنای محال» ای است. در عین حال، تمنای تهذیب علوم تمنای کمی نیست و اگر واقع‌بینانه باشد می‌تواند دین و معارف دینی را در رشد و بالندگی علمی که توانائی تأثیر و تهذیب آن‌ها را دارد سهیم سازد.^۱

از این روی، اسلامی بودن علوم انسانی به نحو واحدی نیست، بلکه اسلامی بودن علوم انسانی عقلی (غیرمحض) به معنای تهذیبی (=مورد تهذیب) بودن آن‌ها، اسلامی بودن علوم انسانی عقلی محض و علوم انسانی تجربی به معنای تأییدی (=مورد تأیید) بودن آن‌ها، اسلامی بودن علوم انسانی نقلی (درون دینی) به معنای تأسیسی (=مورد تأسیس) بودن آن‌ها، و اسلامی بودن علوم انسانی نقلی-تجربی به معنای تأسیسی بودن بخش نقلی و تأییدی بودن بخش تجربی آن‌ها است. علوم انسانی بدین نحو و در این حدود می‌توانند اسلامی تلقی شوند.^۲

۱-۳-۲. روش‌شناسی راجع به امور

روش‌شناسی مربوط به امور همان فلسفه (مضاف به) امور است و عمدتاً تلفیقی از مباحث عقلی مربوط به معرفت‌شناسی و روش‌شناسی امور است. در اینجا نیز اسلام، در قالب معارف دینی خود، از باب اینکه جزوی از عقلاء است، «اصولاً» می‌تواند در پیشبرد آن سهیم باشد، البته در آن حدود که دارای معارف عقلی مربوط به امور است:

۱-۳-۲-۱. راجع به امور طبیعی

امور طبیعی عبارت از امور حاکم بر عالم طبیعت‌اند. علاوه بر شناخت خود طبیعت که بر عهده علوم طبیعی است و علاوه بر تولید مصنوعات طبیعی که بر عهده علوم مهندسی است، مباحث عقلی مربوط به عالم طبیعت و مصنوعات طبیعی در حوزه امور طبیعی واقع شده و در فلسفه (مضاف به) امور طبیعی، یعنی در فلسفه طبیعت، مورد بحث واقع می‌شوند. بحث از فلسفه حاکم بر عالم طبیعت،

۱. تفصیل این مباحث را ببینید در دادجو، واقع‌گرایی در علوم انسانی اسلامی، بخش سوم، و بخصوص فقره ۴-۱ از فصل دوم آن.

۲. نگاه کنید به همان، بخش سوم، فصل نخست، فقره ۴-۱-۴، شماره ۱.

قوانین طبیعی، و مصنوعات طبیعی از جمله اینگونه مباحث‌اند.

۱-۳-۲-۲. راجع به امور الهی

امور الهی عبارت از امور حاکم بر عالم مجردات، اعم از خداوند و آثار و صفات الهی، است. مباحث عقلی مربوط به عالم مجردات در حوزه امور الهی واقع شده و در فلسفه (مضاف‌به) امور الهی، یعنی در فلسفه الهی، مورد بحث واقع می‌شوند. بحث از عالم مجردات، نحوه وجود آن‌ها، انواع و انحاء آن‌ها، قوانین و صفات حاکم بر آن‌ها، و آثار و لوازم آن‌ها، همچون حاکم و عادل بودن خداوند، از جمله اینگونه مباحث‌اند. اکنون هم امور الهی و هم فلسفه امور الهی در علم فلسفه بمعنی الاخص مورد بحث واقع می‌شوند.

۱-۳-۲-۳. راجع به امور انسانی

امور انسانی عبارت از امور حاکم بر عالم انسان‌هایند و عموم انسان‌ها از این جهت که انسان‌اند با اینگونه امور درگیرند. برخی از اینگونه امور از یکدیگر جدایند و برخی دیگر محصول تلفیق چندین امور با یکدیگرند:

۱-۳-۲-۳-۱. امور انسانی تفکیکی

امور انسانی تفکیکی اموری هستند که از یکدیگر جدایند و می‌توان آن‌ها را جدای از یکدیگر مورد بحث قرار داد. اینگونه امور یا به ذات و فطرت آدمی، یا به عقل آدمی، یا به تجربه آدمی و یا به نقل آدمی وابسته‌اند.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

۱-۳-۲-۳-۱-۱. امور انسانی ذاتی

امور انسانی ذاتی اموری هستند که در ذات و فطرت آدمی، یعنی در واقعیت مشترک همه انسان‌ها، ریشه دارند و از خواص ذاتی آدمی به شمار می‌آیند. عاقل بودن، آگاهی‌داشتن، اراده‌داشتن، به دنبال علت بودن، زبان‌داشتن، اجتماعی بودن و بسیاری از فضائل و رذائل‌ای که در ذات آدمی ریشه دارند از جمله اینگونه امورند.

۱-۳-۲-۳-۱-۲. امور انسانی عقلی

امور انسانی عقلی اموری هستند که در عقل آدمی ریشه دارند، انسان‌ها از طریق عقل به آن‌ها

رسیده‌اند، و از این جهت که در عقل عموم انسان‌ها ریشه دارند از خواص ذاتی عقل آدمی به شمار می‌آیند. تدبیرکردن، محاسبه‌کردن، برنامه‌ریزی‌کردن، دانش‌ساختن، الگودادن، عقلانی رفتارکردن، ایجاد روابط و اجتماعات ساده و پیچیده و بسیاری از امور عقلانی آدمی از جمله اینگونه امورند.

۱-۳-۲-۳-۱. امور انسانی تجربی

امور انسانی تجربی اموری هستند که انسان‌ها در طی حیات تجربی خود به آن‌ها دست یافته‌اند یا می‌توانند در طی تجربه مشترکی که دارند به آن‌ها دست یابند. تجارب مربوط به سازمان‌ها، نهادها، اجتماعات و روابط پیچیده حاکم بر آن‌ها از جمله اموری هستند که در طی حیات تجربی انسان‌ها و به تدریج به ظهور رسیده‌اند.

۱-۳-۲-۳-۱. امور انسانی نقلی

امور انسانی نقلی اموری هستند که در منابع منقول فرهنگ‌ها و تمدن‌ها و در عالم اسلام در منابع منقول فرهنگ و تمدن اسلامی ریشه دارند. فرهنگ‌ها و تمدن‌ها و منابع منقول دینی و غیردینی آن‌ها از هست‌ها و نیست‌ها و بایدها و نبایدها نقلی‌ای سخن می‌گویند که به حکم باورهای فرهنگ و تمدنی در میان انسان‌ها رواج یافته و امور انسانی نقلی انسان‌ها را تشکیل می‌دهند.

۱-۳-۲-۳-۱. امور انسانی ترکیبی

امور انسانی ترکیبی اموری هستند که محصول ترکیب امور ذاتی، عقلی، تجربی، و نقلی و یا ترکیب برخی از آن‌ها با یکدیگرند و تحلیل و بررسی آن‌ها به واسطه ترکیب این امور یا برخی از این امور امکان‌پذیر است. امور انسانی ترکیبی بسیارند، و شاید بتوان «انسان‌شناسی» را هم در این بخش جای داد، اما از جهت موضوع مقاله حاضر فقط دو امر زیر را مورد بحث قرار می‌دهم:

۱-۳-۲-۳-۱. الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت

الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت در مقام اینکه از جمله امور انسانی ترکیبی است در درون فلسفه (مضافه) امور مورد بحث واقع می‌شود و از این‌رویی بحثی عقلی است و داور آن نیز عقل است. این عقل در می‌یابد که الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت دارای مبانی نظری است و این مبانی دست‌کم عبارت از مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و روش‌شناختی‌اند. در طی مقاله حاضر، از منظر «واقع‌گرایی قوی»، این سه مبنا را مورد بحث قرار دادم و در روش‌شناسی آن، با گذر از فلسفه

(مضاف‌به) علوم به فلسفه (مضاف‌به) امور، به اینجا رسیدم که الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت از جمله امور انسانی ترکیبی است.

در ادامه می‌کوشم از همان منظر نشان دهم، با نظر به فلسفه (مضاف‌به) الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت، الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت از امور انسانی ترکیبی‌ای است که به یاری امور ذاتی، عقلی، تجربی، و نقلی آدمی قابل تحقق است. امور ذاتی و عقلی آدمی از طریق علوم انسانی عقلی؛ امور تجربی آدمی از طریق علوم طبیعی و مهندسی تجربی، علوم انسانی تجربی، و بخش تجربی علوم انسانی تجربی - نقلی، یعنی بخش تجربی علوم اجتماعی و رفتاری؛ و امور نقلی آدمی از طریق علوم انسانی نقلی و بخش نقلی علوم انسانی تجربی - نقلی قابل توضیح و بیان‌اند.

علوم انسانی عقلی بخش امور عقلی؛ علوم طبیعی و مهندسی تجربی، علوم انسانی تجربی و بخش تجربی علوم انسانی تجربی - نقلی بخش امور تجربی؛ و علوم انسانی نقلی و بخش نقلی علوم انسانی تجربی - نقلی بخش امور نقلی الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت را به دست خواهند داد.

در علوم انسانی عقلی به این پرداخته می‌شود که الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت دارای کدامین مبانی عقلی است. فلسفه بمعنی الأعم مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناسی مبانی معرفت‌شناختی، فلسفه (مضاف‌به) علوم و امور مبانی روش‌شناختی علوم و امور، فلسفه بمعنی الأخص مبانی خداشناختی، علم‌النفس (دست‌کم به معنای اعم آن) مبانی انسان‌شناختی و منطوق مبانی منطقی الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت را به دست خواهند داد.

در علوم طبیعی و مهندسی تجربی، علوم انسانی تجربی، و بخش تجربی علوم انسانی تجربی - نقلی، یعنی بخش تجربی علوم اجتماعی و رفتاری، به این پرداخته می‌شود که الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت دارای کدامین مبانی تجربی است. علوم طبیعی و مهندسی تجربی مبانی طبیعی و مهندسی، علوم انسانی تجربی مبانی تجربی اعتباری حاصل از حیات تجربی انسان‌ها، و بخش تجربی علوم اجتماعی و رفتاری مبانی تجربی اعتباری حاصل از حیات تجربی انسان‌ها راجع به اجتماعیات و رفتارها الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت را به دست خواهند داد.

در علوم انسانی نقلی برون‌دینی، علوم انسانی نقلی درون‌دینی، و بخش نقلی علوم انسانی تجربی - نقلی، به این پرداخته می‌شود که الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت دارای کدامین مبانی نقلی موجود در منابع منقول دینی و غیردینی فرهنگ و تمدن اسلامی است. تاریخ مبانی تاریخی، ادبیات مبانی ادبی، علوم دینی مبانی دینی و بخش نقلی علوم اجتماعی و رفتاری مبانی دینی مربوط به امور اجتماعی و

رفتاری الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت را به دست خواهند داد.

می‌بینیم که الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت دارای بنیان‌های بسیار وسیعی است و بدون اینکه از این بنیان‌ها، به یاری فلسفه (مضاف‌به) امور، از طریق علوم، علوم انسانی، و علوم انسانی اسلامی، تحلیل‌ها و توضیح‌های واقع‌بینانه‌ای به دست دهیم نمی‌توان به ساختار درستی از «الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت» راه یافت.

این سند کلان «الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت» از منظر «واقع‌گرایی قوی» است و اگر بخواهیم واقع‌گرا قوی باشیم باید مبانی، آرمان‌ها، رسالت، افق، و تدابیر مطرح در «سند الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت» (ارائه شده از ناحیه «مرکز الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت») را در چهارچوب علوم و بر اساس سند پیشنهادی این مقاله مورد تحلیل و توضیح قرار دهیم.

۱-۳-۲-۳-۲. تمدن نوین اسلامی

تمدن نوین اسلامی محصول علوم، علوم انسانی، نحوه علوم انسانی اسلامی شدن آن‌ها، و الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت برآمده از آن‌ها است. تحلیل‌ها، توضیح‌ها، و سیر غیرواقعی‌بینانه این مسائل ما را در جهت نادرست تمدن نوین اسلامی؛ و تحلیل‌ها، توضیح‌ها، و سیر واقع‌بینانه این مسائل ما را در جهت درست تمدن نوین اسلامی پیش خواهند برد.

به نظر می‌رسد که اکنون بحث از علوم انسانی اسلامی، الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت، و تمدن نوین اسلامی دارای سیری غیرواقعی‌بینانه است و اندیشمندان عمدتاً، به جای اینکه دارای دیدی «جامع‌نگر» باشند و همه بنیان‌های آنگونه مباحث را، به نحوی واقع‌بینانه و بنا به واقع (*de facto*)، در نظر بگیرند، یا دارای نگاه‌های محدود دینی‌ای هستند که بنا به تعریف، بنا به قرارداد، و بنا به دیکته (*de dicto*) ای است که بر طبق پارادایم‌های دینی ارائه می‌دهند و یا تحت‌تأثیر فلسفه‌ها و فلسفه‌علم‌های معاصر هستند که آن‌ها نیز بنا به تعریف، قرارداد و دیکته (*de dicto*) ای است که اینگونه فلسفه‌ها و فلسفه‌علم‌ها به دست داده‌اند. اقتضای واقع‌بینی این است که آنگونه مباحث را بنا به واقع (*de facto*) ای که دارند یا می‌توانند داشته باشند مورد بحث قرار دهیم و چنین بحثی مستلزم آغاز آن‌ها با نگاهی «واقع‌بینانه»، «جامع‌نگر» و بر محور «دانش‌ها» است.

نتیجه‌گیری

مطالعات واقع‌بینانه راجع به تمدن نوین اسلامی بر مطالعات واقع‌بینانه راجع به الگوی اسلامی

ایرانی پیشرفت، و این نیز بر مطالعات واقع‌بینانه راجع به علوم انسانی اسلامی متوقف است. از این‌رو، بحث از علوم انسانی اسلامی، الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت، و تمدن نوین اسلامی دارای «نظریه واحدی» است و این سه را باید در ارتباط باهم و در درون این «نظریه واحد» توضیح داد. در این نظریه واحد، از منظر واقع‌گرایی قوی، بنیان این سه بر مبانی نظری‌ای است که هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و روش‌شناسی ما را تشکیل می‌دهند و بر اساس هستی‌شناسی ذات‌گرا، معرفت‌شناسی واقع‌گرا و روش‌شناسی قیاس‌گرائی‌ای که اتخاذ می‌کنیم علوم (یعنی علوم طبیعی و مهندسی، علوم انسانی، و علوم انسانی اسلامی) و امور (یعنی اموری همچون الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت و تمدن نوین اسلامی) را نه بنا به تعریف، قرارداد، و دیکته‌ای که از آن‌ها داریم، بلکه بنا به ذات و واقعی‌ای که آن‌ها دارند یا می‌توانند داشته باشند مورد تحلیل و توضیح قرار می‌دهیم.

در این صورت، در نسبت دین با علم، تأثیر دین و معارف دینی بر علوم نقلی دینی در حد تأسیس، بر علوم تجربی در حد تأیید و بر علوم عقلی در حد تأیید و تهذیب خواهد بود. بر این اساس، اسلامی بودن علوم نقلی دینی به معنای تأسیسی و مورد تأسیس بودن، اسلامی بودن علوم تجربی به معنای تأییدی و مورد تأیید بودن، و اسلامی بودن علوم عقلی به معنای تأییدی و تهذیبی، یعنی مورد تأیید و تهذیب بودن، خواهد بود. علوم، علوم انسانی و علوم انسانی اسلامی، بر همین اساس، مبانی تأسیسی، تأییدی، و تهذیبی الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت را به دست خواهند داد و خواهیم دید که مبانی الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت در کجاها (در بخش نقلی خود) تحت تأسیس معارف دینی، در کجاها (در بخش تجربی خود) تحت تأسیس معارف بشری اما تحت تأیید معارف دینی، و در کجاها (در بخش عقلی خود) تحت تأسیس معارف بشری اما تحت تأیید و تهذیب معارف دینی‌اند. از این‌رو، باید «الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت» را از طریق أخذ و تأیید معارف تجربی؛ أخذ، تأیید و تهذیب معارف عقلی؛ و تأسیس معارف نقلی دینی به دست داد و بنابراین باید مبانی تجربی آن را از راه تجربه، مبانی عقلی آن را از راه عقل و معارف عقلی دینی، و مبانی نقلی آن را از راه نقل و معارف نقلی دینی به دست آورد. محصول چنین فعالیت‌هایی راه را بر تمدن نوین اسلامی هموار خواهد ساخت.

منابع

۱. الاشعری، ابوالحسن (۱۹۵۳م)، *المعنی الرد علیها لزیغوالاهواء والبدع*، به کوشش جوزف مک کارتی، لبنان بیروت.

۲. ابن سینا، (۱۴۰۳ ق)، *الاشارات و التنبيهات*، با شرح خواجه نصیرالدین طوسی، تهران، دفتر نشر کتاب، چاپ دوم.
۳. ابن سینا، (۱۳۹۰ ش)، *الهیات از کتاب شفاء*، ویرایش و ترجمه ابراهیم دادجو، تهران، انتشارات امیرکبیر، چاپ دوم.
۴. ابن فرقل (۱۹۷۲ م)، *نشأة الآراء و المذاهب و الفرق الكلامیة*، مصر - قاهره، جلد ۱.
۵. اعتماد، شاپور (به کوشش) (۱۳۷۵ ش)، *دیدگاه‌ها و برهان‌ها: مقاله‌هایی در فلسفه علم و فلسفه ریاضی*، ایران - تهران، نشر مرکز.
۶. ایس، برایان، *ذات‌گرایی علمی*، ترجمه و پژوهش ابراهیم دادجو، ایران-تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، در شرف چاپ.
۷. باقری، خسرو (۱۳۸۶)، «علم دینی: امکان، ماهیت و ضرورت»، در مجموعه مقالات کنفرانس توسعه دانش و فناوری در ایران، ج ۱، ایران-تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۸. باقری، خسرو (۱۳۸۲ ش)، *هویت علم دینی*، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول.
۹. بیگی، هادی (تابستان ۱۳۹۱ ش)، «بررسی و نقد رویکرد طه عبدالرحمن به اسلامی‌سازی علوم انسانی»، ایران - تهران، *فصلنامه «ذهن»*، شماره ۵۰.
۱۰. بیگی، هادی (۱۳۹۲ ش)، «روش‌شناسی فلسفه تحلیلی - کاربردی طه عبدالرحمن با تأکید بر مسئله هویت انسان معاصر»، *فصلنامه «ذهن»*، شماره ۵۵، زمستان.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶ ش)، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، تحقیق احمد واعظی، ایران-قم، اسراء.
۱۲. جمعی از نویسندگان (۱۳۸۵ ش)، *علم دینی (دیدگاه‌ها و ملاحظات)*، تدوین و تعلیقات سیدحمیدرضا حسنی و...، تهران، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ اول.
۱۳. حجازی السقاء، محمد (۱۹۸۸ م)، *صحة اصول مذهب اهل المدینة*، مصر - قاهره.

۱۴. خراسانی، آخوند محمد کاظم (۱۴۱۶ق)، کفایه الاصول، مع حواشی المحقق المیرزا ابی‌الحسن المشکینی، تحقیق الشیخ سامی الخفاجی، ایران-قم، منشورات دارالحکمه، الطبعه الاولى.
۱۵. خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۳ش)، در جستجوی علوم انسانی اسلامی، ایران - تهران، دفتر نشر معارف، چاپ اول.
۱۶. دادجو، ابراهیم (تابستان ۱۳۹۷)، مقاله «ذات‌گرایی جدید در فلسفه علم معاصر (جریانی مهم اما ناآشنا در ایران معاصر)»، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، فصلنامه «ذهن»، شماره ۷۴.
۱۷. دادجو، ابراهیم، ذات‌گرایی جدید در فلسفه علم معاصر (جریانی مهم اما ناآشنا در ایران معاصر)، تألیف و ترجمه، ایران-تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، در شرف چاپ.
۱۸. دادجو، ابراهیم، مابعدالطبیعه از نگاه ارسطو و ابن‌سینا، ایران-تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول، ۱۳۹۰ش.
۱۹. دادجو، ابراهیم، واقع‌گرایی در علوم انسانی اسلامی، ایران-تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، در شرف چاپ.
۲۰. رایسنباخ (۱۳۷۱ش)، پیدایش فلسفه علمی، ترجمه موسی اکرمی، ایران - تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول.
۲۱. رضایی، رحمت‌الله (زمستان ۱۳۸۳ش)، «استنتاج معطوف به بهترین تبیین و توجیه گزاره‌های مربوط به عالم خارج»، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، فصلنامه علمی پژوهشی «معرفت فلسفی»، سال دوم، شماره دوم.
۲۲. زیباکلام، سعید (۱۳۸۵ش)، «تعلقات و تقویم دینی علوم»، در سید حمیدرضا حسنی و دیگران، علم دینی: دیدگاه‌ها و ملاحظات، ایران-قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲۳. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۱ش)، اوصاف پارسایان، ایران-تهران، صراط.
۲۴. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۰ش)، تفرج صنع، ایران-تهران، سروش.
۲۵. سوزنچی، حسین (بهار ۱۳۹۱)، گفتگو با نشریه پژوهش‌های فرهنگی و اجتماعی، شماره ۱،

ویژه‌نامه نخستین کنگره بین‌المللی علوم انسانی اسلامی.

۲۶. سوزنجی، حسین (۱۳۸۸ ش)، *معنا، امکان و راهکارهای تحقق علم دینی*، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، چاپ اول.

۲۷. سید قطب (۱۳۹۴ ش)، *ویژگیهای ایدئولوژی اسلامی*، سید محمد خامنه‌ای، ایران-تهران، بعثت، چاپ اول.

۲۸. شریفی، احمد حسین (۱۳۹۳ ش)، *مبانی علوم انسانی اسلامی*، انتشارات آفتاب توسعه، چاپ اول.

۲۹. صدر المتألهین شیرازی، محمد (۱۹۸۱ م)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، لبنان - بیروت، دار احیاء التراث العربی، الطبعة الثانية.

۳۰. طباطبائی، سید محمد حسین (۱۳۷۸ ش)، *نهایه الحکمه*، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، ایران - قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ اول.

۳۱. طباطبائی، محمد حسین و مطهری، مرتضی (۱۳۷۴ ش)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ایران - قم، انتشارات صدرا، چاپ هشتم.

۳۲. عارفی، عباس (۱۳۸۸ ش)، *مطالبت صور ذهنی با خارج*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول.

۳۳. الغزالی (۱۴۲۱ ق / ۲۰۰۰ م)، *تهافت الفلاسفه*، لبنان - بیروت، دارالکتب العلمیه، الطبعة الاولى.

۳۴. الغزالی (۱۴۲۸ - ۱۴۲۹ ق)، *مجموعه رسائل، رساله القسطاس المستقیم*، لبنان - بیروت، دارالفکر.

۳۵. قبادی، خسرو (۱۳۷۹ ش)، *دیدگاه‌های مختلف در باره دانشگاه اسلامی*، به سفارش شورای عالی انقلاب اسلامی.

۳۶. کاپلستون، فردریک (۱۳۷۶ ش)، *تاریخ فلسفه*، جلد ۸، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، چاپ دوم.

۳۷. گلشنی، مهدی (۱۳۸۵ ش)، *از علم سکولار تا علم دینی*، ایران-تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

۳۸. گلشنی، مهدی، دیدگاه‌های (۱۳۶۹ش)، فلسفی فیزیکدانان معاصر، ایران- تهران، انتشارات امیرکبیر، چاپ اول.
۳۹. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۹ش)، جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن، ایران- تهران، شرکت چاپ و نشر بین الملل سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ چهارم.
۴۰. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۵ش)، «تبیین مفهوم مدیریت اسلامی»، معرفت، شماره ۱۷.
۴۱. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۹۲ش)، رابطه علم و دین، تحقیق و نگارش علی مصباح، ایران-قم، مؤسسه امام خمینی (ره).
۴۲. مطهری، مرتضی (۱۳۶۹ش)، آشنایی با علوم اسلامی، ج. ۱، ایران-تهران، صدرا.
۴۳. مطهری، مرتضی (۱۳۷۱ش)، ده گفتار، ایران-تهران، صدرا.
۴۴. مطهری، مرتضی (۱۳۸۶ش)، نهضت‌های اسلامی در صد ساله اخیر، ایران - تهران، انتشارات صدرا، چاپ سی و چهارم.
۴۵. المظفر، محمدرضا (۱۳۸۶ش)، اصول الفقه، تحقیق صادق حسن‌زاده المراغی، ایران-قم، منشورات العزیزی، الطبعة الثانية.
۴۶. المظفر، محمدرضا (۱۹۸۰ م / ۱۴۰۰ ق)، المنطق، لبنان - بیروت، دارالتعاریف.
۴۷. ملکیان، مصطفی (۱۳۸۱ش)، راهی به رهایی، ایران-تهران، نگاه معاصر.
۴۸. منصوری، علیرضا (۱۳۹۳ش)، «استقرای بدبینانه و رئالیسم علمی»، در جمعی از محققان، رئالیسم، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول.
۴۹. میرباقری، سیدمحمد مهدی (۱۳۸۷ش)، گفتگوی علمی پیرامون مفهوم علم دینی، ایران-قم، فجرولایت.
۵۰. ناصر خاکی، حسن و نجم، نجمه (۱۳۹۱ش)، «معنایابی علوم انسانی اسلامی در گفتمان‌های اسلام‌گرای معاصر»، در فصلنامه علمی پژوهشی «ذهن»، فصلنامه گروه معرفت‌شناسی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، شماره ۵۰، تابستان.

۵۱. نصر، سیدحسین، «جهان بینی اسلامی و علم جدید»، در سید حمیدرضا حسنی و دیگران، علم دینی: دیدگاه‌ها و ملاحظات.

۵۲. ولایی، عیسی (۱۳۹۱ ش)، فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول، نشر نی، چاپ نهم.

53. Psillos, Stathis, *Knowing the Structure of Nature, Essays on Realism and Explanation*, Palgrave, MacMillan, 2009.

54. Sankey, Howard, *Scientific Realism and the Rationality of Science*, Published by Ashgate Publishing Company, England, 2007.

