

واقع گرایی در مطالعات تمدن نوین اسلامی

ابراهیم دادجو

دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. تهران. ایران.

idadjoo@gmail.com

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. درمورد علوم انسانی اسلامی و به تبع آن، درمورد الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت و تمدن نوین اسلامی می توان دو رویکرد عمده را از یکدیگر تشخیص داد؛ رویکرد غیرواقع گرایانه و رویکرد واقع گرایانه. رویکردهای غیرواقع گرایانه عمدتاً رویکردهایی قراردادگرایانه اند، به واقع و شناخت واقع باور ندارند و در شناخت آن سه به جای اینکه به واقع و مبانی واقع گرایانه نظر داشته باشند به تعریف، قرارداد و دیکته ای (de dicto) که اشخاص و مکاتب از آن ها به دست می دهند نظر دارند. رویکردهای واقع گرایانه 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، آن ها را بر محور واقع، مبانی

واقع‌گرایانه و بنا به واقعی (de facto) که باید داشته باشند مورد بحث قرار می‌دهند. ظاهرگرایی متقدمان و قراردادگرایی متأخران (که تقریباً کل فلسفه‌ها و فلسفه علم‌های معاصر غربی را تشکیل می‌دهند) رویکردهایی غیرواقع‌گرایانه و واقع‌گرایی متقدمان 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 متقدمان و واقع‌گرایی تقریبی، بر محور واقع‌گرایی قوی فلسفه اسلامی، نگارنده را به واقع‌گرایی قوی جدیدی رهنمون شده است. براساس 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.

کلیدواژه‌ها: ظاهرگرایی، قراردادگرایی، واقع‌گرایی قوی، علوم و امور انسانی، تفکیکی و ترکیبی.

مطالعات در تمدن نوین اسلامی

در دهه‌ها و سال‌های اخیر بحث از علوم انسانی اسلامی، الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت و تمدن نوین اسلامی اهمیت بسزایی یافته است. مباحث دامنه‌داری که در قلمرو علم دینی و علوم انسانی اسلامی درمی‌گرفتند خرسندکننده بودند؛ اما تفسیرهای بسیار گوناگونی که از علم دینی و علوم انسانی اسلامی به دست داده می‌شوند از اختلافات و دیدگاه‌های بسیار گوناگون حکایت دارند. هنوز هم شاهد دیدگاهی نیستیم که راجع به علم دینی یا علوم انسانی اسلامی به نحو برجسته‌ای مورد پذیرش باشد. الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت مسئله دومی بود که به‌طور وسیع در سطح مراکز علمی و پژوهشی مطرح شد. با وجود 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 مسئلهٔ سومی است که از دو مسئلهٔ نخست کمتر مورد بحث واقع شده است و اسناد پایه‌ای آن هنوز در سطحی که قابل بحث باشند نیز مطرح نشده‌اند.

بی‌شک به لحاظ منطقی، تمدن نوین اسلامی بر الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت و این نیز بر علوم انسانی اسلامی وابسته است؛ اما 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 غیرواقعی‌گرایانه و رویکرد واقع‌گرایانه. رویکردهای غیرواقعی‌گرایانه عمدتاً 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 شناخت واقع ناامید شده و از دریافت‌های شخصی، گروهی و مکتبی همچون (در عالم اسلام) ظاهرگرایی ابوالحسن اشعری و اشعریان و (در عالم غرب) عموم فلسفه‌ها و فلسفه‌علم‌های معاصر^۲ یاری می‌گیرند. رویکردهای واقع‌گرایانه عمدتاً در چهارچوب

۱. «سند پایهٔ 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 اکتفا کرده است و نمی‌داند که این مبانی دینی باید بر کدامین مبانی عقلی تکیه بزنند.

۲. مانند پوزیتیویسم اهالی حلقهٔ وین، فلسفه‌های تحلیلی و زبانی امثال ویتگنشتاین (Wittgenstein)، عمل‌گرایی امثال جیمز (James)، انسجام‌گرایی و کل‌گرایی امثال کواین (Quine) و لور (Lehrer)، عقل‌گرایی انتقادی امثال ویول (Wheewell) و پوپر (Popper)، تأویل‌گرایی امثال شلایرماخر (Schleiermacher) و دیلتای (Dilthey)، پدیدارگرایی امثال هوسرل (Husserl) و هایدگر (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 هرج‌ومرج‌گرایی فایرابند (Feyerabend) و غیره.

رویکردهای واقع‌گرایی سنتی فیلسوفان متقدم و مسلمان و پیروان معاصر آنان جای می‌گیرند و به‌جای اینکه از شناخت واقع‌ناامید شده و از تعریف و قرارداد دیگران تبعیت کنند به شناخت واقع (بنا به واقع، *de facto*) باور دارند؛ اما به‌دلیل ناپویایی واقع‌گرایی سنتی و ناتوانی آن در توضیح امروزی مسائل سه‌گانه 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 ماست همان رویکردهای غیرواقع‌گرایانه و همان رویکرد واقع‌گرایانه سنتی است ناچار از این‌گونه رویکردها بهره‌برده و در توضیح واقع‌بینانه سه مسئله پیش‌گفته ناکام مانده‌اند؛ اما رویکرد دیگری وجود دارد که به‌خوبی می‌تواند در توضیح واقع‌بینانه عموم مسائل و از جمله در توضیح واقع‌بینانه سه مسئله 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 و از آنجاکه جریان «ذات‌گرایی و واقع‌گرایی جدید» را به‌بار 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.

نگارنده شناسایی، معرفی، تحلیل، نقد و بازسازی تفصیلی این جریان را به آثار دیگر خود ارجاع می‌دهد^۱ و در مقاله حاضر می‌کوشد با طرح اجمالی رویکردهایی که مطرح ساخته است، درنهایت، با بازسازی ذات‌گرایی و واقع‌گرایی سنتی و ذات‌گرایی و واقع‌گرایی جدید به بازسازی «واقع‌گرایی قوی فلسفه اسلامی» مبادرت ورزد و از جایگاه «واقع‌گرایانه قوی» نشان دهد که چگونه و از چه راهی می‌توان از علوم انسانی اسلامی،

۱. شناسایی این جریان را در مقاله «ذات‌گرایی جدید در فلسفه علم معاصر (جریانی مهم اما ناآشنا در ایران معاصر)» از ابراهیم دادجو و در کتاب *ذات‌گرایی علمی از برایان الیس و بازسازی این جریان را در کتاب واقع‌گرایی در علوم انسانی اسلامی از ابراهیم دادجو (در دست چاپ) ببینید.*

الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت و تمدن نوین اسلامی، که به دو مسئله پیشین وابسته است، توضیح‌های واقع‌بینانه‌ای به‌دست داد. لاجرم وابستگی مسئله تمدن نوین اسلامی بر مسئله الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت و این وابستگی بر مسئله علوم انسانی اسلامی حکایت از این دارند که توضیح این سه مسئله نیازمند نظریه واحدی است. بنیاد این نظریه واحد بر همین «واقع‌گرایی قوی فلسفه اسلامی» است و در مقاله حاضر نگارنده نظریه واقع‌گرایانه خود را جمع به آن‌ها را با تکیه بر همین بنیاد شروع کرده و بحث از علوم انسانی اسلامی و الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت را مقدمات بحث از تمدن نوین اسلامی قرار داده است.

در تاریخ تفکر فلسفی غرب شاهدیم فیلسوفان مغرب‌زمین با عدم توفیق‌هایی که در شناسایی مابعدالطبیعه داشتند و آن هم عمدتاً ناشی از رهاسازی ذات‌گرایی و واقع‌گرایی و روی آوردن به ضدذات‌گرایی و ضدواقع‌گرایی مابعد نیوتنی تا حال حاضر بود،^۱ به تدریج بحث از مابعدالطبیعه را رها کرده و کار فلسفه را عمدتاً معرفت‌شناسی و ذهن‌شناسی دانستند. در ایران معاصر نیز رهاسازی بحث از علوم انسانی اسلامی و روی آوردن به الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت یا تمدن نوین اسلامی می‌تواند ما را دچار همان خسارتی کند که عمده فیلسوفان مغرب‌زمین را دچار ساخته است. تمدن نوین اسلامی بر الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت و این دو بر علوم انسانی اسلامی متوقف‌اند و بدون بیانی واقع‌بینانه از علوم انسانی اسلامی نمی‌توان از الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت و تمدن نوین اسلامی بیانی واقع‌بینانه به‌دست داد. در عصر حاضر که عصر علم و دانش است، تمدن نوین اسلامی و الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت از راه علم قابل حصول‌اند و بر علم وابسته‌اند^۲ و بیان واقع‌بینانه علوم انسانی اسلامی خودبه‌خود راه را بر بیان واقع‌بینانه‌ای از الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت و تمدن نوین اسلامی باز خواهد کرد.

۱. 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 در مقاله «ذات‌گرایی جدید در فلسفه علم معاصر (جریانی مهم اما ناآشنا در ایران معاصر)» از ابراهیم دادجو ببینید.

۲. 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 به‌سوی تمدن جدید قرار دهند.

رویکردهای موجود (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 درصددند که با تکیه بر فلسفه اسلامی، به بحث از علوم انسانی اسلامی (و بعدها به بحث از الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت و تمدن نوین اسلامی) بپردازند. واقع‌گرایان سنتی عمدتاً بنا به علاقه‌ای که به علم دینی و علوم انسانی اسلامی دارند، بدون اینکه بین علم دینی و علوم انسانی اسلامی فرق بگذارند می‌کوشند به یاری فلسفه اسلامی به شناخت امثال علوم انسانی اسلامی بپردازند. در فلسفه اسلامی شناخت یک چیز به شناخت خواص ذاتی (خواص واقعی)^۱ آن چیز است^۲ و شناخت خواص ذاتی یک چیز در صورتی که شناخت صادقی باشد، شناختی کاملاً صادق و کاملاً مطابق با واقع آن چیز است.^۳ لاجرم شناخت علوم انسانی اسلامی نیز باید از طریق شناخت خواص ذاتی آن اتفاق می‌افتاد. با 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 جزء خواص ذاتی^۴ آن باشد و با

۱. 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، ۱۴۰۳ق، ج ۱: ص ۵۹).

۲. در منطق و فلسفه اسلامی، بحث از ذاتی باب برهان به دنبال همین است که نشان دهد حد وسط که از علت حکایت دارد، از طریق ذاتیات و خواص ذاتی شیء به دست می‌آید (نگاه کنید به: مباحث مربوط به ذاتی باب برهان).

۳. 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 (به‌طورمثال، نگاه کنید به: ابن‌سینا، ۱۳۹۰: ص ۳۹؛ صدرالمتألهین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱: ص ۸۹؛ طباطبایی و مطهری، ۱۳۷۴، ج ۱: ص ۱۳۹).

۴. بین ذات و عرض و ذاتی و عرضی فرق است. مقصود از ذاتی، خواص و اوصافی است که در قالب جنس یا

حذف معارف دینی آن خود آن نیز از هم بپاشد و علم‌بودن خود را ازدست بدهد؛ علم دینی آنگاه علمی بالعرض دینی است که دینی‌بودن آن جزء خواص بالعرض آن باشد و با حذف معارف دینی آن، خود آن از هم نپاشد و علم‌بودن خود را ازدست ندهد.

عموم این‌گونه اندیشمندان، بدون اینکه بین اصطلاح «علم دینی» و «علوم انسانی اسلامی» فرق بگذارند، درمورد علوم انسانی اسلامی و روش و راهکار تولید این علوم مباحث دامنه‌داری را مطرح کرده‌اند. عده‌ای از عدم مطلوبیت (و بلکه از عدم امکان) علوم انسانی اسلامی (امثال مصطفی ملکیان، ۱۳۸۱: صص ۸۷-۸۳؛ سروش در تلقی‌های بعدی خود در قبادی، ۱۳۷۹، مصاحبه، 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 درون‌دینی توجه داشته و نظام معرفتی حاکم بر علوم انسانی اسلامی (امثال پیروان فرهنگستان علوم اسلامی در میرباقری، ۱۳۸۷: 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 (امثال سروش در تلقی‌های اولیه‌ای که در تفرج صنع داشت: صص ۵۶-۵۴) یا در مقام پیش‌فرض‌ها (امثال باقری، ۱۳۸۶: صص ۷۹-۸۰ و ۹۰-۹۱) و یا در مقام فرهنگ‌آفرینی (امثال سعید، ۱۳۸۵: صص ۱۲۰) دانسته‌اند و عده‌ای به روش‌های گوناگون کسب معرفت بها داده و تأثیر دین

فصل یا انواع و اقسام آن‌ها، قوام ذات یا عرض به آن‌هاست و آن‌ها جزئی از ذات و عرض‌اند و با ازبین‌رفتن آن‌ها خود ذات یا عرض نیز ازبین می‌روند. مقصود از عرضی، خواص و اوصافی است که قوام ذات و عرض به آن‌ها نیست، جزئی از ذات و عرض نیستند و با ازبین‌رفتن آن‌ها خود ذات و عرض ازبین نمی‌روند. تشخیص ذاتی از عرضی نیز از این طریق است که چون ذاتی جزئی از ذات یا عرض است، ثبوت آن برای ذات یا عرض ضروری است؛ اما چون عرضی جزئی از ذات یا عرض نیست، ثبوت آن برای ذات یا عرض ضرورت ندارد (نگاه کنید به طباطبایی، ۱۳۷۸: صص ۲۸۷-۲۸۵).

درعین‌حال، در فلسفه اسلامی، ذاتی یک چیز، یعنی خواص ذاتی یک چیز به دو معنا به‌کار رفته است: چیزی که جزئی از ماهیت یک شیء و مقوم ماهیت یک شیء است و چیزی که جزئی از واقعیت و حقیقت یک شیء است. این دو گونه ذاتی همان ذاتی باب برهان‌اند (تفصیل این بحث را ببینید در دادجو، ۱۳۹۰: صص ۱۰۶-۱۰۳). مادیات دارای ذات و خواص ذاتی به معنای نخست و عموم مادیات، مجردات و اعتباریات دارای ذاتی و خواص ذاتی به معنای دوم‌اند.

در علوم انسانی اسلامی را در حدّ اخذ نظریه‌های جهان‌شمول و جهت‌دهی به این علوم (امثال گلشنی، ۱۳۸۵: صص ۲ و ۱۵۸) یا از نوع حکمت جاویدانی که از طریق «علمی قدسی» حاصل می‌شود (امثال سید حسین نصر در «جهان‌بینی اسلامی و علم جدید»: صص ۳۲-۹) و یا از نوع تقریب مقام اثبات و تحقق خارجی این علوم به مقام ثبوت و واقع آن‌ها (امثال جوادی آملی، ۱۳۸۶: 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، ۱۳۷۱: ۱۴۶-۱۴۷) [ایشان در جایی فقط همان علوم درون‌دینی را علم دینی دانسته و در جای دیگر گفته‌اند می‌شود به تعبیری، علوم سودمند برای جامعه اسلامی را نیز علم دینی نامید]؛ همو، ۱۳۶۹: صص ۱۰-۱۳؛ سوزنجی، ۱۳۹۱: ص ۱۰۲، علمی که علوم عالمان مسلمان است (سروش، ۱۳۷۱: صص ۷۷-۷۹)، علمی که مستند به منابع مورد تأیید اسلام است (سوزنجی، ۱۳۸۸: صص ۱۴۷-۱۴۲)، علمی که تفسیر قول و فعل خداوند است (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ص ۱۴۰) و علمی که منطبق علم و حجیت آن به تأیید نقل رسیده باشد (اهالی فرهنگستان علوم اسلامی در میرباقری، ۱۳۸۷: صص 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، ۱۳۸۵: صص ۱۷۳-۱۵۸؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۵: ص ۱۴)، علمی که حاصل متون دینی به روش اجتهادی است (حمیدرضا حسینی در پارادایم/اجتهادی دانش دینی: ص ۵۵؛ خسروپناه، ۱۳۹۳: ص ۵۵۹)، و علمی که شارح کتاب و سنت است

۱. یک علم آنگاه علم بالذات دینی است که از درون معارف دینی برآمده باشد، دینی بودن آن جزء خواص ذاتی آن باشد و از آنجاکه خواص ذاتی عین ذات‌اند و با ازبین‌رفتن خواص ذاتی خود ذات نیز ازبین می‌رود، انکار محتوای معرفتی آن به انکار محتوای معرفتی دین بینجامد. یک علم آنگاه علم بالعرض دینی است که از درون معارف دینی برنیامده باشد، دینی بودن آن جزء خواص ذاتی آن نباشد و از آنجاکه دینی نامیده شدن آن بالعرض و به تبع چیز دیگری است، انکار محتوای معرفتی آن به انکار محتوای معرفتی دین بینجامد.

(اخوان‌الصفاء در رسائل اخوان‌الصفاء: ص ۵۹؛ ملکیان، ۱۳۸۱: ص ۵۸) از علمی که بالذات دینی است حکایت دارند؛ اما علم دینی را در همان علوم درون دینی محصور می‌سازند^۱ (درباره اجمال دیدگاه‌های این‌گونه اندیشمندان ر.ک.: سوزنجی، ۱۳۸۸؛ جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۵؛ باقری، ۱۳۸۲؛ ناصر خاکی و نجم، ۱۳۹۱؛ خسروپناه، ۱۳۹۳؛ شریفی، ۱۳۹۳). این‌گونه تعاریف از علم دینی تعریف‌هایی به دست داده‌اند که می‌توانند جامع همه علوم باشند و علوم طبیعی و علوم انسانی را نیز علم دینی به‌شمار آورند. اما این‌گونه تعریف‌ها مجازاً 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 به کار رود (زیرا مستلزم این است که علوم طبیعی و علوم انسانی به همان معنا که علوم درون دینی اند علم دینی باشند)، از باب مجاز به کار رفته است؛^۲ بنابراین، علوم طبیعی و علوم انسانی را به‌نحو 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. نگارنده به اقتضای روش ذات‌گرایانه و واقع‌گرایانه‌ای که اتخاذ کرده است، علوم دینی مصطلح، یعنی

۱. 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.

۲. استعمال لفظ «علم دینی» در علوم، اعم از علوم درون دینی و علوم طبیعی و انسانی مستلزم وضع خاص بر موضوع له عام است و چنین وضعی، همان‌طور که غالب اصولیون گفته‌اند، غیرممکن و محال است (به‌طورمثال بنگرید به: خراسانی، ۱۴۱۶، ج ۱: صص ۷۸۸۱؛ المظفر، ۱۳۸۶: 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 این‌رو، استعمال لفظ «علم دینی» در علوم طبیعی و انسانی استعمال مجازی است (توضیح «مشترک» و «منقول» را در المظفر، ۱۹۸۰م: ص ۴۱، و توضیح «حقیقت» و «مجاز» را در المظفر، ۱۳۸۶: ص ۱۳ ببینید).

علوم درون‌دینی را علمی دانسته که حقیقتاً و بالذات علم دینی‌اند و سایر علوم، اعم از علوم طبیعی و علوم انسانی را علمی می‌داند که نمی‌توانند حقیقتاً و بالذات علم دینی باشند و از این‌رو، نمی‌تواند آن‌ها را به‌نحو حقیقی علم دینی بنامد. علوم درون‌دینی واقعاً علم دینی‌اند؛ زیرا دینی بودن آن‌ها جزء خواص ذاتی آن‌هاست و هویت آن‌ها به استخراج آن‌ها از منابع دینی است؛ از این‌رو، آن‌ها ازسویی، از درون معارف دینی برآمده‌اند و تأسیس‌کننده آن‌ها دین و معرفت دینی است و ازسوی دیگر، شارح کتاب و سنت‌اند. سایر علوم انسانی و طبیعی علمی هستند که هویت آن‌ها به استخراج آن‌ها از منابع دینی نیست. از همین روست که نه تأسیس‌کننده آن‌ها دین و معرفت دینی است و نه شارح کتاب و سنت‌اند و از این‌رو، واقعاً علم دینی نیستند و نمی‌توان آن‌ها را واقعاً علم دینی نامید. دین و معرفت دینی آن‌ها را نه تأسیس بلکه تأیید یا تأیید و تهذیب می‌کند و تهذیب آن‌ها نیز از طریق تولید نظریه یا تولید مکتب امکان‌پذیر می‌شود. دین و معرفت دینی در علمی که بتواند تولید نظریه یا تولید مکتب کند از منظر اسلامی به چنین تولیدی رهنمون شده است و از این نظر می‌توان این‌گونه علوم را به پسوندهای «دینی» یا «اسلامی» مقید کرد. دین و معرفت دینی اگر بتواند در علمی همچون علوم انسانی به تولید نظریه یا تولید مکتب رهنمون شود می‌توان این‌گونه علوم را «علوم انسانی دینی» یا «علوم انسانی اسلامی» نامید. اما در اینجا وصف «دینی» یا «اسلامی» بودن وصف 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. بهتر است برای تفکیک بین علمی که «بالذات» علم دینی و علم اسلامی‌اند و علمی که «بالعرض» می‌توانند علم دینی یا علم اسلامی نامیده شوند، 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 شد 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.

۲-۱. ظاهرگرایی

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

این‌گونه اندیشمندان عمدتاً ازسویی، تحت تأثیر رهبر فکری خود ابوالحسن اشعری ظاهرگرا و اصول ظاهرگرایی همچون نفی منبع بودن عقل،^۲ نفی علیت،^۳ و میزان بودن قرآن کریم در صدق و کذب همه‌چیز^۴ بودند و ازسوی دیگر، به دلیل ناخرسندی از این‌گونه اصول و تجددطلبی 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 فلسفه‌های معاصر غربی از علوم انسانی اسلامی توضیح‌هایی به دست می‌دادند که عمدتاً با عقل سلیم آدمی و عقل‌گرایی و واقع‌گرایی آدمی در تخالف بودند. سید قطب معارف انسانی را بی‌واسطه از قرآن کریم قابل دریافت می‌دانست (سید قطب، ۱۳۹۴: 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

۱. درمورد تجددطلبی افراطی این‌گونه اندیشمندان بنگرید به: مطهری، ۱۳۸۶: صص ۸۹-۹۱.

۲. درمورد گریز ظاهرگرایانی همچون مالک‌ابن انس از عقل و تکیه‌شان بر ظواهر قرآن کریم بنگرید به: حجازی السقاء، ۱۹۸۸م: المقدمة و ابن فرقل، ۱۹۷۲م: ج ۱: ص ۳۶.

۳. درمورد نظریه کسب و نفی علیت بنگرید به: الاشعری، ۱۹۵۳: صص ۲۹، ۳۷، ۳۸-۴۰، ۴۷، ۹۱-۹۴، ۱۱۰-۱۰۹ و الغزالی، ۱۴۲۱ق: ص ۱۶۶.

۴. درمورد میزان بودن قرآن کریم بر صدق و کذب بنگرید به: الغزالی، ۱۴۲۸: ص ۱۸۱ به بعد و ص ۲۰۱.

اهداف علم جدید براساس دیدگاه اسلامی (خسروپناه، ۱۳۹۳: ص ۲۸۸) و از این طریق به دنبال تهذیب علوم جدید براساس دیدگاه اسلامی بود؛ نقیب العطاس به دنبال تهذیب علوم دانشگاهی از ناخالصی‌ها و تأسیس نظام علم راستین (علم دینی) براساس عناصر کلیدی اسلام بود (همان: ص ۳۲۵)، و طه عبدالرحمن براساس زمینه‌های مذهبی تقدم ظاهر بر باطن، تقدم عمل بر نظر و تحت‌تأثیر مباحث منطقی و زبانی ابن حزم، ابن تیمیه و غزالی، تحت‌تأثیر زمینه‌های اجتماعی مخالفت با فلسفه یونانی و عزم احیای هویت دینی مسلمانان، تحت‌تأثیر 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 تحت‌تأثیر ظاهرگرایی منطقی ابن حزم و تقدم بخشیدن زبان بر منطق، به اتخاذ مبانی‌ای رهنمون شد که او را در جهت طرح تأسیس علوم انسانی اسلامی پیش می‌بردند (بیگی، ۱۳۹۱؛ همو، ۱۳۹۲).

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 علمی شاهد سه مقطع ذات‌گرایی و واقع‌گرایی پیشانیوتنی، ضدذات‌گرایی و ضدواقع‌گرایی مابعدنیوتنی و ذات‌گرایی و واقع‌گرایی جدید مابعدکوانتومی هستیم. نیوتن با امثال این برداشت‌ها که بین زمین و چیزی که جذب زمین می‌شود خلأ وجود دارد و به همین دلیل زمین نمی‌تواند جذب‌کننده آن چیز باشد، بلکه افتادن آن چیز 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.^۱ این دیدگاه از قرن هفدهم تا همین حال به فلسفه‌ها و فلسفه‌علم‌هایی 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، پساساختارگرایی، ابطال‌گرایی، ساختارگرایی مبتنی بر برنامه‌های پژوهشی لاکاتوش و پارادایم‌گرایی کوهن و غیره از جمله فلسفه‌ها، فلسفه‌علم‌ها 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 فلسفه‌علم غربی را تشکیل می‌دهند و در ایران معاصر شایع و رایج‌اند، درنهایت، در چهارچوب کلی قراردادگرایان و قراردادگرایی جای می‌گیرند.^۲ قراردادگرایان درنهایت، به جای اینکه معرفت ما از اشیا و امور را معرفت به ذات و خواص ذاتی آن‌ها بدانند و در صورت تطابق با واقع، مطابق با واقع و بنا به واقع (de facto) بدانند، با انکار ذات و خواص ذاتی اشیا و امور، معرفت به اشیا و امور را بنا به تعریف، بنا به دیکته (de dicto) و بنا به قرارداد بین عالمان دانستند. از نظر قراردادگرایان

۱. درمورد ضدذات‌گرایی و ضدواقع‌گرایی فیزیک نیوتنی نگاه کنید به ایس، *ذات‌گرایی علمی* (در دست چاپ)،

فقره ۳۳-۲ و ۲۸-۳، به‌خصوص فقره ۳۸، فقره منقوله از نامه نیوتن به بنتلی به سال ۱۶۹۲.

۲. ذات‌گرایی جدید خود را در تقابل با جریان هیوم‌گرایی مابعدنیوتنی‌ای می‌بیند که آن را مابعدالطبیعه انگلیسی-آمریکایی می‌نامد (نگاه کنید به ایس، *ذات‌گرایی علمی* (در دست چاپ)، بخش‌های ۳۷-۱ و ۱۸-۱) 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 درنهایت قراردادگرایند. در این خصوص، به‌طورمثال، نگاه کنید به: ایس، *ذات‌گرایی علمی* (در دست چاپ)، بخش‌های ۱-۶، ۱-۸، ۶-۷، ۳-۱۰ (حتی امثال پوپر که خود را واقع‌گرا می‌نامد گزاره‌های پایه را نه جزء اولیات بلکه تابع قرارداد، توافق و عزم عالمان به‌شمار می‌آورد. نگاه کنید به: پوپر، کارل، *منطق اکتشاف علمی*، ترجمه سید حسین کمالی، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ چهارم، ۱۳۸۸: ص ۱۳۵).

یا ذات‌ای وجود ندارد و یا اگر هم وجود دارد بحث از واقعیت‌داشتن آن‌ها بی‌فایده است و از این رو، معرفت‌هایی که از اشیا 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 سستی 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، تحت‌تأثیر آن‌ها واقع شده و به تدریج به نوعی پارادایم‌گرایی دینی تمایل یافتند. این تمایل در بیشتر عرصه‌های علمی اتفاق افتاد و بسیاری تحت‌تأثیر امثال پوزیتیویسم، فلسفه‌های تحلیلی و زبانی، پدیدارگرایی، هرمنوتیک، انسجام‌گرایی، کل‌گرایی، ساختارگرایی، پساساختارگرایی و غیره واقع شدند. حاصل آن تلفیق واقع‌گرایی سستی با ضدواقع‌گرایی قراردادگرایی و نتیجه آن ظهور پارادایم‌گرایی یا پارادایم‌گرایی دینی نزد تعداد زیادی از اندیشمندان معاصر بود.

در بحث از علم دینی و علوم انسانی اسلامی نیز پارادایم‌گرایی دینی شایع بوده و است و بسیاری به دنبال این هستند که با تکیه بر پارادایم دینی به تأسیس علوم انسانی اسلامی مبادرت ورزند؛ اما پارادایم‌گرایی و پارادایم‌گرایی دینی چیزی جز قراردادگرایی نیست و این‌گونه رویکردها در بحث علوم انسانی اسلامی، الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت و تمدن نوین اسلامی درنهایت، به رویکردهایی بنا به تعریف، بنا به دیکته و بنا به قرارداد رهنمون خواهند شد و سه مسئله پیش‌گفته را به‌جای اینکه بنا به واقع و خواص واقعی‌شان توضیح دهند بنا به تعریف و قراردادی که از آن‌ها دارند توضیح خواهند داد، ولی توضیح بنا به تعریف و قرارداد توضیح فاقد مبانی ثابت است و به تعریف و قرارداد قراردادگرایان وابسته است و از آنجاکه 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 به‌درستی 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 دانشمندان (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 توفیقات صنعتی نیز باید کأن لم یکن تلقی شوند) باشند.^۱ دیدگاه نخست، دیدگاهی است که اکنون با پیشرفت سرسام‌آور علوم طبیعی و علوم مهندسی ناخواناست 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 وجودآورنده 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 اشیا و تجزیه و ترکیب آن‌ها را منشأ اصلی پیشرفت علوم طبیعی و مهندسی به‌شمار 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 اشیا 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 اشیا را نه کاملاً صادق و کاملاً مطابق با واقع بلکه تقریباً صادق و تقریباً مطابق با واقع می‌داند و شناخت آدمی از خواص ذاتی اشیا را حتی در تک‌تک گزاره‌های علمی صادق نه «تبیین درست» بلکه «بهترین تبیین» و «محتمل‌ترین تبیین» می‌داند و درنهایت، به «تقرب به حقیقت» و «واقع‌گرایی تقریبی» تمایل می‌یابد.^۲

۱. معرفی اولیه این دو دیدگاه را ببینید در: گلشنی، ۱۳۶۹: صص ۱۹۱-۲۰۵.

۲. تفصیل بحث از واقع‌گرایی تقریبی را ببینید در دادجو، *واقع‌گرایی در علوم انسانی اسلامی* (در شرف چاپ)، بخش نخست، فصل نخست، فقرة شماره ۴؛ بخش دوم، فصل چهارم، فقرة ۳-۱-۳ و ۳-۱-۳-۴.

ایران معاصر از جریان ذات‌گرایی و واقع‌گرایی جدید مابعدکوانتومی عمدتاً بی‌اطلاع است. با وجود 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^۱ 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 کشفیت 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.

رویکرد جدید (قوی)

۱. واقع‌گرایی قوی

۱-۱. بازسازی واقع‌گرایی سنتی

واقع‌گرایی سنتی به ذات و خواص ذاتی اشیا و امور (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، می‌توانند دو عامل خام‌بودن واقع‌گرایی سنتی به‌شمار آیند؛ اما واقع‌گرایی سنتی از تأثیر عوامل غیرمعرفتی بر معرفت ناآگاه نبود،^۲ منتهی از آنجاکه عقل را داور داورها می‌دانست، عقل را بر تفکیک بین عوامل غیرمعرفتی و عوامل معرفتی و مانعیت از تأثیر عوامل غیرمعرفتی توانا می‌دید و بر توانایی عقل بر کشف واقع باور داشت؛ اما

۱. به‌طورمثال این تسری را پل موزر در معرفت‌شناسی، لانودن در فلسفه‌علم و ال‌هیدانان در الهیات جدید به‌دست داده‌اند.

۲. به‌طورمثال، در دهه‌های اخیر، طباطبایی و مطهری (۱۳۷۴، ج ۲: ص ۱۴۹) ادراکات اعتباری را تحت تأثیر اوضاع و احوال خارجی و مصباح یزدی (۱۳۷۹: صص ۲۰۶-۲۰۲) اعتباراتی را که در حقایق و واقعیت‌های خارجی ریشه دارند تحت تأثیر اجتماعات و فرهنگ‌ها می‌دانند.

واقع‌گرایی سنتی از تجربی‌دیدن علوم تجربی ناتوان بود و آن‌قدر رشد نیافته بود که از تغییر نظریه‌ها و پیچیدگی عالم طبیعت توضیح‌های واقع‌بینانه‌ای به‌دست دهد.

واقع‌گرایی سنتی نتوانست پایه‌پای علوم تجربی و روش تجزیه و ترکیب آن، که منشأ پویایی و پیشرفت علوم تجربی بود، پیش‌برود و از این‌رو، به‌جای اینکه به واقع‌گرایی پویایی‌رهنمون شود، در همان واقع‌گرایی ایستا و غیرپیشرفته خود گرفتار ماند. اکنون واقع‌گرایی سنتی، در هستی‌شناسی خود، پذیرفته است 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.^۱ واقع‌گرایی سنتی، در معرفت‌شناسی و روش‌شناسی خود، هرچند نیازمند بسط و توسعه است، بی‌نیاز از بازسازی است و معرفت آدمی به اشیا 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 برحسب خواص بالعرض آن‌ها و تعریف و توضیح‌های بالعرضی که به‌دست می‌دهند باید به توضیح آن‌ها برحسب خواص بالذات آن‌ها روی آورده و نشان دهد که آن‌ها در چه صورت می‌توانند حقیقتاً و بالذات علم دینی، علوم انسانی اسلامی، الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت و تمدن نوین اسلامی به‌شمار آیند.

۱. در عالم طبیعت، منشأ 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 (بنگرید به: ایس، ذات‌گرایی علمی (در شرف چاپ)، فقرات آخر شماره ۱-۲).

در عالم مجردات نیز منشأ 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 جست‌وجو کرد.

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

۲-۱. بازسازی واقع‌گرایی تقریبی

واقع‌گرایی تقریبی در هستی‌شناسی خود، به ذات و خواص ذاتی اشیا و امکان شناخت آن‌ها باور دارد؛ اما، در معرفت‌شناسی خود، به سه دلیل پیچیدگی عالم طبیعت^۱، تغییر نظریه‌ها^۲ و تأثیر عوامل غیر معرفتی بر معرفت^۳، شناخت آدمی را هر چند صادق، تقریباً صادق و تقریباً مطابق با واقع می‌داند و از همین روی، 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 بالایی آن)» از واقع می‌داند. از همین روی، علم آدمی نه «کشف حقیقت» بلکه «تقرب به حقیقت» به‌شمار آمده است و از این باور صرف‌نظر شده است که می‌توان کاملاً به کشف واقع نائل شد.

واقع‌گرایی تقریبی، در هستی‌شناسی خود، به یاری فیزیک کوانتوم و خواص ذاتی ذرات اتمی، به احیای 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 خطاهاست. 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 هر چند علم به معنای دانش و علم به معنای معرفت‌های متعدد به یک چیز در حال رشد و پیشرفت‌اند، 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 نیست که عدم کشف خواص اساسی‌تر آن، علم ما به آن را در تک‌تک گزاره‌های علمی صادق «تقریباً صادق» کند. ۲. درست است که نظریه‌ها در حال تغییرند و قوانین و مکانیسم‌های نظریه‌های قدیمی که باعث توفیق آن نظریه بوده‌اند

۱. بنگرید به: Psillos, 2009: pp 109-110.

۲. بنگرید به: Ibid: pp 296-297؛ منصور، ۱۳۹۳: صص ۳۴۳-۳۴۱.

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

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 ثابت عناصر ثابت نظریه‌ها حکایت دارند؛ اما همان عناصر ثابت از خواص ذاتی‌ای حکایت دارند که در هر دو نظریه جزئی از علت‌اند و از طریق تک‌تک گزاره‌های علمی صادق از خواص ذاتی اشیا حکایت داشته و در همان حدی که از خواص ذاتی اشیا 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 روست 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 درنهایت، مانع از تأثیر عوامل غیرمعرفتی بر معرفت باشد.

واقع‌گرایی تقریبی، در روش‌شناسی خود نیز، از آنجاکه علم و گزاره‌های علمی را تقریباً صادق و 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 ایرادهای زیادی است؛ اما در اینجا فقط به این اشاره می‌کنم که درمورد معیار «بهترین تبیین» بودن اختلاف‌های زیادی وجود دارد. معیار بهترین تبیین بودن را امثال عمیق بودن، جامع بودن، مشتمل بر قلمرو وسیع بودن، سادگی، توانایی وحدت‌بخشی، دور نبودن، عاری از ابهام بودن، قابل اعتماد بودن، عاری از فرضیه‌های زاید بودن، سازگاری با نظریه خوش‌ساخت بودن، وحدت‌بخشی پدیده‌های به ظاهر جدا و بی‌ارتباط، و قیاس‌ناپذیری دانسته‌اند (بنگرید به: رضایی، ۱۳۸۳: صص. ۷۴-۷۳). 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 این نداند که علم در تک‌تک گزاره‌های علمی صادق از خواص ذاتی شیء حکایت دارد و از آنجاکه 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 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.

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 واقع‌گرای قوی در عرصه معرفت‌شناسی است و باید از منظر یک انسان واقع‌گرای قوی به شناسایی هستی و سایر امور پردازیم.

در این هستی‌شناسی:

۱. جهان خارج از من و خود من وجود دارد 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.

۲-۱. 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. در صورتی که شناخت آدمی از خواص ذاتی شیء، شناخت درستی باشد، شناخت واقعی آن شیء در تطابق با واقع آن شیء و صادق است.
۴. این شناخت، از آنجاکه شیء دارای خواص اساسی‌تر دیگری نیست، در آن حدی که از خواص ذاتی شیء حکایت دارد کاملاً صادق و 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 و 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. نگارنده کوشیده است تقسیمی که ارائه می‌دهد از نوعی جامعیت برخوردار باشد،^۲

۱. درمورد برهان و جدل بنگرید به: المظفر، ۱۹۸۰.

۲. جامع بودن آن در تقسیمات کلی و کلان است و ممکن است در اشاره به تک‌تک علوم جامع عمل نشده باشد و به‌طورمثال، بتوان علوم بینارشته‌ای را نیز جزء اقسام علوم به‌شمار 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.

علوم یا علوم طبیعی و یا 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: یا موضوع آن‌ها اعم از اینکه عقل انسان باشد یا نباشد، وجود دارند و 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؛ 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 خداست و موضوع علم «فلسفه بمعنی الاخص» است و یا نفس است و موضوع علم «علم‌النفس» است. علوم نوع دوم نیز بر چند گونه‌اند: موضوع آن‌ها یا فراورده عقل محض است و یا فراورده عقل و غیرعقل است؛ آنجا که موضوع فراورده عقل محض است یا موضوع علوم پایه و یا موضوع علوم غیرپایه است و درنهایت، یا موضوع علوم پایه منطقی و ریاضیات^۱ و یا موضوع علوم غیرپایه معرفت‌شناسی، فلسفه (مضاف به) علوم و فلسفه

۱. به استناد کتاب *نظام منطقی (System of Logic)* جان استوارت میل، ویتلی در کتاب *عناصر منطقی* (نگاه کنید به کاپلستون، ۱۳۷۶، ج ۸: صص ۷۸-۷۴) و همپل در مقاله «ماهیت راستی ریاضی» (بنگرید 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 درنهایت یک چیزند و ریاضیات چیزی جز شاخه‌ای از منطق نیست (نگاه کنید به: اعتماد، ۱۳۷۵: ص ۲۰۴ و رایشنباخ، هانس، ۱۳۷۱: 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، ۱۳۸۸: 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. ۳۷۹-۳۷۸). با وجود این، از آنجا که دیدگاه قابل دفاع‌تری وجود ندارد، نگارنده در اینجا همین دیدگاه تحویل ریاضیات به منطق را اتخاذ کرده و ریاضیات را تابع منطق قرار داده و جزء علوم انسانی به حساب آورده است.

(مضاف به) امور است؛ آنجا که موضوع فراوردهٔ عقل و غیرعقل است موضوع یا عقلی - نقلی، یا عقلی - تجربی و یا عقلی - نقلی - تجربی است و درنهایت، 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 است. اسلام نیز در قالب معارف دینی خود، از باب اینکه جزئی از عقلاء است، «اصولاً» می‌تواند در پیشبرد آن سهیم باشد، البته در آن حدود که دارای معارف عقلی مربوط به علوم^۲ است.

۱-۳-۱-۱. راجع به علوم طبیعی (مهندسی)

واقع‌گرایی قوی با کنار گذاشتن روش «استنتاج از راه بهترین تبیین»، به یاری ذخایر علمی واقع‌گرایی تقریبی استقرا را، نه براساس استقرای یکنواختی در گذشته و استنتاج یکنواختی در آینده، که مستلزم توسل به خود استقرا و دور است (نگاه کنید به: Sankey, 2007: p 80)، بلکه براساس «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 رو، از آنجاکه همهٔ افراد یک نوع دارای خواص ذاتی یکسانی هستند، اعضای

۱. در این موارد هرچند موضوع فراوردهٔ عقل و غیرعقل است، عقل دارای نقشی ابزاری است و نه روش‌شناختی؛ از این رو، نگارنده هنگام کاربرد آن‌ها در مباحث روش‌شناختی عمدتاً قید «عقلی» آن‌ها را حذف کرده است.

۲. البته نه از حیث ارائهٔ معرفت‌شناسی و روش‌شناسی جدید، بلکه از حیث ارائهٔ هستی‌شناسی جدید، موضوعات و مسائل جدید، و از حیث راهبرد و کاربرد.

مشاهده‌نشده یک نوع به‌عنوان اعضای نوعی‌ای که در قبل مورد مشاهده بوده‌اند، دارای همان خواص خواهند بود (Ibid: pp 80-83).

ازاین‌رو، خواص ذاتی شیء بنیاد علیت آن شیء‌اند و استقرای مبتنی‌بر کشف خواص ذاتی شیء استقرای مبتنی‌بر کشف علیت شیء بوده و مقدمه این قیاس کلی واقع می‌شود که هر فردی از افراد آن نوع (چه در گذشته، چه در حال و چه در آینده) دارای این خواص خواهند بود. استقرا و تجربه اینکه فلان آب و بهمان آب می‌جوشند به همراه این مقدمه عقلی که هر آبی که می‌جوشد دارای این خاصیت ذاتی است که در اتمسفر طبیعی دارای صد درجه حرارت است، به قیاس برهانی‌ای ختم می‌شود که دارای مقدمات یقینی است و آدمی یقین می‌یابد که هر آبی در اتمسفر طبیعی در صد درجه به جوش خواهد آمد.

بنابراین، گزاره‌های علمی صادق علوم طبیعی و مهندسی گزاره‌های مبتنی‌بر قیاس برهانی‌ای خواهند بود که به جهت برهانی و یقینی بودنشان، در همان حدودی که صدق می‌کنند، کاملاً صادق و کاملاً مطابق با واقع و کاشف از واقع خواهند بود.

۱-۳-۱. راجع به علوم انسانی

واقع‌گرایی قوی، براساس همان باور به ذات و خواص ذاتی شیء، می‌تواند از علوم طبیعی به علوم انسانی راه یافته و براساس اینکه هر چیزی دارای ذات و خواص ذاتی، یعنی واقعیت و خواص واقعی (علی‌رغم تنوع گوناگونی که دارند)، است به خواص ذاتی علوم انسانی بپردازد.

به لحاظ هستی‌شناسی، موضوعات و مسائل علوم انسانی دارای وجودی غیرمادی، اعم از مجردات، حقایق و اعتبارات (بشری یا دینی) هستند؛ اما درهرحال، دارای ذات و خواص ذاتی‌اند. به لحاظ معرفت‌شناسی، شناخت آن‌ها عبارت از شناخت ذات و خواص ذاتی آن‌هاست و چنین شناختی در صورتی که «شناخت علمی صادقی» باشد، می‌تواند «شناخت مطابق با واقع آن‌ها» باشد. البته «مطابقت با واقع» تا وقتی است که «واقع» بر موضوعیت خود باقی باشد؛ ازاین‌رو، تطابق با واقع ثابتات (واقعیت‌های ثابت) ثابت و تطابق با واقع متغیرات (واقعیت‌های غیرثابت) غیرثابت خواهد بود. به لحاظ روش‌شناختی، علوم انسانی، براساس روشی که دارند، به علوم انسانی عقلی، علوم انسانی

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 استقرا 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 مسلم‌اند، 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 واقع است و مفید علم و در علوم انسانی تجربی، علوم انسانی نقلی، علوم انسانی نقلی - تجربی، مطابق با واقعی که از ناحیه بشر یا دین اعتبار شده است و مفید حجت) بوده و کاشف از واقع خواهند بود.^۲

۳-۱-۳-۱. راجع به علوم انسانی اسلامی

فلسفه اسلامی، هستی‌شناسی علوم انسانی اسلامی (یا علم دینی) را براساس خواص ذاتی آن‌ها مورد بحث قرار می‌دهد. علم انسانی اسلامی شدن یک علم به خواص ذاتی

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 به‌وجودآمدن 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. به‌طور مثال، 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، ۱۳۹۲: صص ۲۸۳-۲۸۲).

۲. بحث اجمالی برهان و جدل را در دادجو، واقع‌گرایی در علوم انسانی اسلامی (در شرف چاپ)، بخش دوم، فصل سوم، فقره ۶-۲ و فصل چهارم، فقره ۳-۲ و بحث از علم و حجت را در همان، بخش سوم، فصل نخست، فقره ۴-۳ ببینید.

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 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 رو، نمی‌توان از علم دینی ساختن همه علوم انسانی سخن گفت. به نظر می‌رسد باید بین اصطلاح «علم دینی» و «علوم انسانی اسلامی» فرق گذاشت و در بحث از اسلامی‌سازی

۱. می‌دانیم از خواص ذاتی قرآن کریم این است که آیاتی همچون «... وَتَزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَيِّمًا لِكُلِّ شَيْءٍ...» (نحل:

۸۹) و «... مَا فَرَقْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ...» (انعام: ۳۸) را با آیاتی همچون «ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ» (بقره: ۲) و «الرَّ كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ...» (ابراهیم: ۱) تخصیص زده است.

۲. نگارنده 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، ۱۳۹۲: صص ۷۱۸۰، 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 این دو به دست معارف دینی‌است.

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 اشیا پیش می‌رود، راجع به علوم انسانی اسلامی دارای کدامین رویکرد 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» 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 رو، 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، دست کم به حکم امثال بناء عقلا 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 آن‌هاست. تأسیس علوم عقلی (همچون، فلسفه، فلسفه اسلامی، فلسفه علم، معرفت‌شناسی و علم‌النفس) به دست عقل است و دین از باب اینکه از جمله عقلاست «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

۱. در علم اصول فقه، «تأسیس» به معنای «ایجاد چیزی است که بدون سابقه است». به‌طور مثال، احکام تأسیسی احکامی هستند که فاقد سابقه‌اند و اسلام آن‌ها را وضع کرده است و در مقابل احکام ارشادی‌ای هستند که شارع عیناً یا با تغییراتی آن‌ها را تأیید کرده است (نگاه کنید به: ولایی، ۱۳۹۱).

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 به‌شمار می‌آیند.

بنابراین، از حیث محتوای علمی، اجمالاً دین و معارف دینی تأسیس‌کننده علوم انسانی نقلی (درون‌دینی)، 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 این‌رو، تمنای تأسیس (دقیقاً به معنای «علم اصولی» آن) علوم انسانی نقلی درون‌دینی تمنایی واقع شده است؛ اما تمنای تأسیس سایر علوم «تمنای محالی» است؛ درعین‌حال، تمنای تهذیب علوم تمنای کمی نیست و اگر واقع‌بینانه باشد، می‌تواند دین و معارف دینی را در رشد و بالندگی علمی که توانایی تأثیر و تهذیب آن‌ها را دارد سهیم کند.^۱

از این‌رو، اسلامی بودن علوم انسانی به‌نحو 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 (درون‌دینی) 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 آن‌هاست. 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

۱. تفصیل این مباحث را ببینید در دادجو، واقع‌گرایی در علوم انسانی اسلامی (در شرف چاپ)، بخش سوم و

به‌خصوص فقره ۴ از فصل دوم آن.

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

مباحث عقلی مربوط به معرفت‌شناسی و روش‌شناسی امور است. در اینجا نیز اسلام، در قالب معارف دینی خود، از باب اینکه جزئی از عقلاست، «اصولاً» می‌تواند در پیشبرد آن سهمیم 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، قوانین طبیعی، و مصنوعات طبیعی از جمله این گونه 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 (مضاف به) 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 این گونه 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 انسان‌ها هستند و عموم انسان‌ها از این جهت که انسان‌اند با این گونه امور درگیرند. برخی از این گونه امور از یکدیگر جدا هستند 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 جدا هستند و می‌توان آنها را جدای از یکدیگر مورد بحث قرار داد. این گونه امور یا به ذات و فطرت آدمی، یا به عقل آدمی، یا به تجربه آدمی و یا به نقل آدمی وابسته‌اند.

الف- 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 به‌شمار می‌آیند. عاقل بودن، آگاهی داشتن، اراده داشتن، به دنبال علت بودن، زبان داشتن، اجتماعی بودن و بسیاری از فضایل و رذایلی که در ذات آدمی ریشه دارند از جمله این امورند.

ب- 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 به‌شمار می‌آیند. تدبیر کردن، محاسبه کردن، برنامه‌ریزی کردن، دانش ساختن، الگو دادن، عقلانی رفتار کردن، ایجاد روابط و اجتماعات ساده و پیچیده و بسیاری از امور عقلانی آدمی از جمله این امورند.

ج- 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.

د- 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 نبایدهای نقلی‌ای سخن می‌گویند که به حکم باورهای فرهنگ و تمدنی در میان انسان‌ها رواج یافته و امور انسانی نقلی انسان‌ها را تشکیل می‌دهند.

۱-۳-۲-۳-۲. 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 به‌واسطه 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 مورد بحث قرار می‌گیرد.

الف- الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت: الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت در مقام اینکه از جمله امور انسانی ترکیبی است در درون فلسفه (مضاف به) امور مورد بحث واقع

می‌شود و از این رو، بحثی عقلی است و داور آن نیز عقل است. این عقل درمی‌یابد که الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت دارای مبانی نظری است و این مبانی دست‌کم عبارت از مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و روش‌شناختی‌اند. در مقاله حاضر، از منظر «واقع‌گرایی قوی»، این سه مبنا مورد بحث قرار گرفت و در روش‌شناسی آن، با گذر از فلسفه (مضاف به) علوم به فلسفه (مضاف به) امور، به اینجا ختم شد که الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت از جمله امور انسانی ترکیبی است.

در ادامه تلاش می‌شود از همان منظر نشان داده شود با نظر به فلسفه (مضاف به) 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 کدام مبانی عقلی است. فلسفه بمعنی اعم مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناسی مبانی معرفت‌شناختی، فلسفه (مضاف به) علوم و امور مبانی روش‌شناختی علوم و امور، فلسفه بمعنی الاخص مبانی خداشناختی، علم‌النفس (دست‌کم به معنای اعم آن) مبانی انسان‌شناختی و منطق 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 کدام 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 رفتارهای 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 کدام 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 (مضاف به) 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 واقع‌گرای قوی باشیم باید مبانی، آرمان‌ها، رسالت، افق و تدابیر مطرح در «سند الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت» (ارائه‌شده از ناحیه «مرکز الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت») را در چهارچوب علوم و براساس سند پیشنهادی این مقاله مورد تحلیل و توضیح قرار دهیم.

ب- تمدن نوین اسلامی: تمدن نوین اسلامی محصول علوم، علوم انسانی، نحوه علوم انسانی اسلامی شدن آن‌ها و الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت برآمده از آن‌هاست. 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 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 تحت تأثیر فلسفه‌ها و فلسفه‌علم‌های معاصر هستند که آن‌ها نیز بنا به تعریف، قرارداد و دیکته‌ای است که این‌گونه فلسفه‌ها و فلسفه‌علم‌ها به دست داده‌اند. اقتضای واقع‌بینی این است که آن‌گونه مباحث را بنا به واقعی 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 درباره 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 این رو، بحث از علوم انسانی اسلامی، الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت و تمدن نوین اسلامی دارای «نظریه واحدی» است و این سه را باید در ارتباط با هم 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 قیاس‌گرایی 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 واقعی 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 و 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 دینی اند؛ از این رو، 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 فعالیتی راه را بر تمدن نوین اسلامی هموار خواهد کرد.

کتابنامه

۱. الاشعری، ابوالحسن. ۱۹۵۳م. **اللمع فی الرد علی اهل الزيغ و الاهواء و البدع**. به کوشش جوزف مک کارتی. لبنان - بیروت. بی جا.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله. ۱۴۰۳ق. **الاشارات و التنبیها**. با شرح خواجه نصیرالدین طوسی. تهران: دفتر نشر کتاب. چاپ دوم.
۳. _____ ۱۳۹۰. **الهیات از کتاب شفاء**. ویرایش و ترجمه ابراهیم دادجو. تهران: امیرکبیر. چاپ دوم.
۴. ابن فرقل. ۱۹۷۲م. **نشأة الآراء و المذاهب و الفرق الكلامية**. جلد ۱. بیروت. لبنان. منشورات الحلبي الحقوقية.
۵. اعتماد، شاپور (به کوشش). ۱۳۷۵. **دیدگاه‌ها و برهان‌ها: مقاله‌هایی در فلسفه علم و فلسفه ریاضی**. تهران: نشر مرکز.
۶. ایس، برایان. **ذات‌گرایی علمی**. ترجمه و پژوهش ابراهیم دادجو. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، در شرف چاپ.
۷. باقری، خسرو. ۱۳۸۲. **هویت علم دینی**. تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. چاپ اول.
۸. _____ ۱۳۸۶. «علم دینی: امکان، ماهیت و ضرورت». در **مجموعه مقالات کنفرانس توسعه دانش و فناوری در ایران**. جلد ۱. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. صص. ۷۱-۹۴.
۹. بیگی، هادی. ۱۳۹۱. «بررسی و نقد رویکرد طه عبدالرحمن به اسلامی‌سازی علوم انسانی». **فصلنامه ذهن**. تهران. شماره ۵۰. تابستان. صص ۱۱۷-۱۴۴.
۱۰. _____ ۱۳۹۲. «روش‌شناسی فلسفه تحلیلی - کاربردی طه عبدالرحمن با تأکید بر مسئله هویت انسان معاصر». **فصلنامه ذهن**. شماره ۵۵، زمستان.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۸۶. **منزلت عقل در هندسه معرفت دینی**. تحقیق احمد واعظی. قم: اسراء.
۱۲. جمعی از نویسندگان. ۱۳۸۵. **علم دینی (دیدگاه‌ها و ملاحظات)**. تدوین و تعلیقات سید حمیدرضا حسنی و دیگران. تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. چاپ اول.
۱۳. حجازی السقاء، محمد. ۱۹۸۸م. **صحه اصول مذهب اهل المدینه**. مصر - قاهره. بی جا.

۱۴. خراسانی، آخوند محمدکاظم. ۱۴۱۶ق. کفایة الاصول. مع حواشی المحقق المیرزا ابی الحسن المشکینی. تحقیق الشیخ سامی الخفاجی. قم: منشورات دارالحکمه. الطبعة الاولى.
۱۵. خسروپناه، عبدالحسین. ۱۳۹۳. در جست و جوی علوم انسانی اسلامی. تهران: دفتر نشر معارف. چاپ اول.
۱۶. دادجو، ابراهیم. ۱۳۹۰. مابعدالطبیعه از نگاه ارسطو و ابن سینا. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. چاپ اول.
۱۷. _____ ۱۳۹۷. «ذات‌گرایی جدید در فلسفه علم معاصر (جریانی مهم اما ناآشنا در ایران معاصر)». فصلنامه ذهن. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. شماره ۷۴. تابستان. صص ۵۱-۸۲.
۱۸. _____ ذات‌گرایی جدید در فلسفه علم معاصر (جریانی مهم اما ناآشنا در ایران معاصر). تألیف و ترجمه. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. در شرف چاپ.
۱۹. _____ واقع‌گرایی در علوم انسانی اسلامی. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. در شرف چاپ.
۲۰. رایشناخ. ۱۳۷۱. پیدایش فلسفه علمی. ترجمه موسی اکرمی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی. چاپ اول.
۲۱. رضایی، رحمت‌الله. ۱۳۸۳. «استنتاج معطوف به بهترین تبیین و توجیه گزاره‌های مربوط به عالم خارج». فصلنامه علمی پژوهشی معرفت فلسفی. مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی. سال دوم، شماره ۲. زمستان. صص ۶۱-۹۶.
۲۲. زیباکلام، سعید. ۱۳۸۵. «تعلقات و تقویم دینی علوم». علم دینی: دیدگاه‌ها و ملاحظات. تعلیقات سید حمیدرضا حسنی و دیگران. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲۳. سروش، عبدالکریم. ۱۳۷۰. تفرج صنع. تهران: سروش.
۲۴. _____ ۱۳۷۱. اوصاف پارسایان. تهران: صراط.
۲۵. سوزنچی، حسین. ۱۳۸۸. معنا، امکان و راهکارهای تحقق علم دینی. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی. چاپ اول.
۲۶. _____ ۱۳۹۱. «گفت‌وگو با نشریه پژوهش‌های فرهنگی و اجتماعی». ویژه‌نامه نخستین کنگره بین‌المللی علوم انسانی اسلامی. شماره ۱. بهار.
۲۷. سید قطب. ۱۳۹۴. ویژگی‌های ایدئولوژی اسلامی. سید محمد خامنه‌ای. تهران: بعثت. چاپ اول.

۲۸. شریفی، احمدحسین. ۱۳۹۳. مبانی علوم انسانی اسلامی. تهران: انتشارات آفتاب توسعه. چاپ اول.
۲۹. صدرالمتألهین شیرازی، محمد. ۱۹۸۱م. الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة. لبنان - بیروت: داراحیاء التراث العربی. الطبعة الثانية.
۳۰. طباطبایی، سید محمدحسین. ۱۳۷۸. نهاية الحکمة. تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی. چاپ اول.
۳۱. طباطبایی، محمدحسین؛ مطهری، مرتضی. ۱۳۷۴. اصول فلسفه و روش رئالیسم. قم: انتشارات صدرا. چاپ هشتم.
۳۲. عارفی، عباس. ۱۳۸۸. مطالبقت صور ذهنی با خارج. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. چاپ اول.
۳۳. الغزالی. ۱۴۲۱ ق/ ۲۰۰۰ م. تهافت الفلاسفة. لبنان - بیروت: دارالکتب العلمیة. الطبعة الاولى.
۳۴. _____ ۱۴۲۸ - ۱۴۲۹ ق. مجموعه رسائل، رسالة القسطاس المستقیم. لبنان - بیروت: دارالفکر.
۳۵. قبادی، خسرو. ۱۳۷۹. دیدگاه‌های مختلف درباره دانشگاه اسلامی. به سفارش شورای عالی انقلاب اسلامی.
۳۶. کاپلستون، فردریک. ۱۳۷۶. تاریخ فلسفه. جلد ۸. ترجمه بهاءالدین خرمشاهی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش. چاپ دوم.
۳۷. گلشنی، مهدی. ۱۳۶۹. دیدگاه‌های فلسفی فیزیکدانان معاصر. تهران: انتشارات امیرکبیر. چاپ اول.
۳۸. _____ ۱۳۸۵. از علم سکولار تا علم دینی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۳۹. مصباح یزدی، محمدتقی. ۱۳۷۵. «تبیین مفهوم مدیریت اسلامی». معرفت. شماره ۱۷. صص ۱۶-۱۳.
۴۰. _____ ۱۳۷۹. جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن. تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل سازمان تبلیغات اسلامی. چاپ چهارم.
۴۱. _____ ۱۳۹۲. رابطه علم و دین. تحقیق و نگارش علی مصباح. قم: مؤسسه امام خمینی.*
۴۲. مطهری، مرتضی. ۱۳۶۹. آشنایی با علوم اسلامی. ج ۱. تهران: صدرا.

۴۳. _____ ۱۳۷۱. ده گفتار. تهران: صدرا.
۴۴. _____ ۱۳۸۶. نهضت‌های اسلامی در صد ساله اخیر. تهران: انتشارات صدرا، چاپ سی و چهارم.
۴۵. المظفر، محمدرضا. ۱۳۸۶. اصول الفقه. تحقیق صادق حسن‌زاده المراغی. قم: منشورات العزیزی. الطبعة الثانية.
۴۶. _____ ۱۹۸۰م / ۱۴۰۰ق. المنطق. لبنان - بیروت: دارالتعارف.
۴۷. ملکیان، مصطفی. ۱۳۸۱. راهی به رهایی. تهران: نگاه معاصر.
۴۸. منصوری، علیرضا. ۱۳۹۳. «استقرای بدبینانه و رئالیسم علمی». در جمعی از محققان. رئالیسم. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. چاپ اول.
۴۹. میریاقری، سید محمدمهدی. ۱۳۸۷. گفت‌وگوی علمی پیرامون مفهوم علم دینی. قم: فجر ولایت.
۵۰. ناصر خاکی، حسن؛ 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. صص ۱۸۴-۱۴۵.
۵۱. نصر، سید حسین. «جهان‌بینی اسلامی و علم جدید». علم دینی: دیدگاه‌ها و ملاحظات. تعلیقات حمیدرضا حسنی و دیگران.
۵۲. ولایی، عیسی. ۱۳۹۱ش. فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول. تهران: نشر نی. چاپ نهم.
53. Psillos, Stathis. 2009. **Knowing the Structure of Nature**, Essays on Realism and Explanation, Palgrave, MacMillan.
54. Sankey, Howard. 2007. **Scientific Realism and the Rationality of Science**. Published by Ashgate Publishing Company. England.