



فصلنامه علمی- پژوهشی تحقیقات بنیادین علوم انسانی در چهارچوب رسالت‌های مجمع عالی علوم انسانی اسلامی و با محوریت مرکز پژوهش‌های علوم انسانی اسلامی صدرا منتشر می‌شود.
سال نهم / شماره ۴ / شماره پیاپی ۳۳ / زمستان ۱۴۰۲

صاحب امتیاز و مدیر مسئول: عطاءالله رفیعی آتانی

سرمدیر: احمدحسین شریفی

مدیر اجرایی: سیدمهدی موسوی

بازبین نهایی: سیدمهدی موسوی

ویراستار: حمیدرضا عرفانی‌فر

صفحه‌آرا و طراح جلد: مهناز شاه علی‌زاده

اعضای هیئت تحریریه به ترتیب حروف الفبا: سعید بهشتی (استاد گروه فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران)، سید محمدرضا تقوی (استاد گروه روانشناسی بالینی دانشگاه شیراز، شیراز، ایران)، عطاءالله رفیعی آتانی (استادیار گروه مهندسی پیشرفت اقتصادی دانشگاه علم و صنعت ایران، تهران، ایران)، احمدحسین شریفی (استاد گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^(۱)، قم، ایران)، نجف لک‌زایی (استاد گروه علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم^(ع)، قم، ایران)، سید حسین میر معزی (دانشیار گروه اقتصاد اسلامی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم، ایران)، حسن آقانظری (استاد گروه اقتصاد اسلامی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران)، **اعضای مشورتی هیئت تحریریه:** حسین بستان (دانشیار گروه جامعه‌شناسی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران)، سید احسان رفیعی علوی (دانشیار گروه فقه مضاف دانشگاه باقرالعلوم^(ع)، قم، ایران)، محمد کاویانی آرانی (دانشیار گروه روان‌شناسی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران)، محمدجواد نوروزی (استاد گروه علوم سیاسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^(۲)، جالید اقبال (استاد دانشگاه اسلامی علیگر، هند)، طلال عترت‌یسی (استاد دانشگاه بیروت، لبنان).

نشانی دفتر فصلنامه:

تهران: خیابان شهید مطهری، خیابان میرعماد، نیش کوچه هشتم، پلاک ۲۳ طبقه سوم

تلفن: ۰۹۹۳۵۴۰۴۶۱۷

کدپستی: ۱۵۸۷۸۱۳۱۱۶

قیمت: ۱۵۰/۰۰۰ تومان

نشانی اینترنتی: frh.sccsr.ac.ir پست الکترونیک: frh@sccsr.ac.ir



مجمع عالی
علوم انسانی اسلامی

ISSN: 2476-745X

E-ISSN: 2783-1418

فصلنامه تحقیقات بنیادین علوم انسانی به استناد ماده واحده مصوب مورخ ۱۳۸۷/۰۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی و براساس مصوبه ۵۸۵ مورخ ۱۳۸۷/۰۶/۲۴ شورای عالی حوزه‌های علمیه، در جلسه مورخ ۱۳۹۹/۰۳/۲۰ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی حوزه از شماره ۱۵ به بعد حائز رتبه علمی- پژوهشی شد. رتبه علمی- پژوهشی این فصلنامه با درجه «ب» در تاریخ ۱۴۰۳/۰۵/۱۳ تمدید شده است.

- مقالات و مطالب منتشرشده در فصلنامه تحقیقات بنیادین علوم انسانی، لزوماً بیان دیدگاه‌های فصلنامه نیست.

- فصلنامه تحقیقات بنیادین علوم انسانی در تلخیص و ویرایش مقالات آزاد است.

- نقل مطالب و تصاویر با ذکر مأخذ بلامانع است.

وزارت علوم، تحقیقات و فناوری
مرکز پژوهش‌های
علوم انسانی اسلامی
صدرا



| سال نهم | شماره ۴ | شماره پیاپی ۳۳ | زمستان ۱۴۰۲ |

بسمه تعالی

فصلنامه علمی پژوهشی تحقیقات بنیادین علوم انسانی به منظور تولید علم در قلمرو فلسفه و روش‌شناسی و نظریات بنیادین علوم انسانی به طور عام و نیز رشته‌های تخصصی علوم انسانی نظیر روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، اقتصاد، علوم سیاسی، مدیریت، حقوق، تاریخ، تعلیم و تربیت، هنر و معماری و غیره با لحاظ نگاه نقادانه به نظریات موجود و در چهارچوب مبانی و معارف اسلامی منتشر می‌شود. لطفاً به هنگام تنظیم مقالات موارد ذیل رعایت شود:

شرایط اولیه پذیرش مقاله

- مقالات ارسالی به فصلنامه تحقیقات بنیادین علوم انسانی نباید قبلاً در جای دیگری ارائه یا منتشر شده و یا هم‌زمان جهت انتشار به همایش‌ها یا نشریات دیگر ارسال شده باشند.
- نویسنده باید مقاله را از طریق سامانه بارگذاری کند. به مقالات ارسالی از طریق ایمیل ترتیب اثر داده نخواهد شد.

قالب و موضوع مقالات مورد پذیرش

مقالات باید در یکی از قالب‌های: پژوهشی (تحلیل، تطبیق، نقد) یا نقطه‌نظر (دیدگاه مستدل و تحلیلی نویسنده پیرامون یک مسئله خاص) باشد. مجله از پذیرش مقالات مروری صرف، گردآوری و گزارشی و ترجمه معذور است.

حجم مقاله

تعداد واژگان مقاله (با احتساب فهرست منابع): بین ۴۵۰۰ تا ۷۵۰۰ واژه
تعداد کلیدواژه‌ها: ۵ تا ۸ کلیدواژه
تعداد واژگان چکیده: ۱۵۰ تا ۲۵۰ واژه

نحوه درج مشخصات فردی نویسندگان

- تعداد نویسندگان مقالات نباید بیش از سه نفر باشد.
- وابستگی سازمانی نویسندگان باید دقیق و مطابق با یکی از الگوهای ذیل در فایل word درج شود.

○ اعضای هیئت علمی

رتبه علمی (مربی، استادیار، دانشیار، استاد)، گروه، دانشگاه، شهر، کشور، پست الکترونیکی

○ دانشجویان

دانشجوی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، دانشگاه، شهر، کشور،

پست الکترونیکی

○ افراد و محققان آزاد

مقطع تحصیلی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، سازمان محل

خدمت، شهر، کشور، پست الکترونیکی

○ طلاب

سطح (دو، سه، چهار)، رشته تحصیلی، حوزه علمیه/ مدرسه علمیه، شهر، کشور، پست الکترونیکی.

• نویسنده مسئول در آثاری که بیش از یک نویسنده دارند باید حتماً مشخص باشد. عبارت

(نویسنده مسئول) جلوی نام نویسنده مورد نظر درج شود.

• فرستنده مقاله به عنوان نویسنده مسئول در نظر گرفته می شود و کلیه مکاتبات و اطلاع رسانی های

بعدی با وی صورت می گیرد.

ساختار مقاله

بدنه مقاله باید به ترتیب شامل بخش های ذیل باشد:

۱. عنوان مقاله که لازم است اولاً مسئله محور باشد و ثانیاً، گویای محتوای مقاله باشد.

۲. نام و نام خانوادگی نویسنده یا نویسندگان

۳. چکیده: چکیده باید در عین اختصار، بیانگر مسئله اصلی پژوهش، روش پژوهش و یافته ها و

نتایج پژوهش باشد.

۴. مقدمه: [شامل تعریف مسئله، پیشینه اجمالی پژوهش، ضرورت و اهمیت طرح، جنبه نوآوری

بحث، سؤالات اصلی و فرعی و مفاهیم کلیدی مقاله باشد. در یک مقاله علمی پژوهشی نویسنده

در بخش مقدماتی مقاله لازم است دست کم پاسخ چهار سؤال را به صورت ضمنی بیان کند: چه

می خواهم بنویسم؟ (تبیین مسئله). چرا می خواهم بنویسم؟ (اهمیت و ضرورت پرداختن به آن

مسئله). چگونه می خواهم بنویسم؟ (روش پژوهش) و بر اساس چه بنیانی می خواهم بنویسم؟

(پیش فرض ها یا اصول موضوعه تحقیق)].

۵. بدنه اصلی مقاله: (این بخش با توجه به مسئله‌ای که در هر مقاله‌ای مورد بحث قرار می‌گیرد می‌تواند متفاوت باشد؛ اما به‌طور کلی می‌توان گفت، مناسب است نویسندگان مقالات علمی پژوهشی در نظر داشته باشند که در این بخش لازم است: اولاً، مدعای خود را به‌صورتی شفاف بیان کنند. ثانیاً، دلایل اثبات مدعی و شواهد و قرائن آن را به‌وضوح و در شکلی منطقی و منسجم بیان کنند و ثالثاً، نقدهای وارد شده به دلایل یا مدعا را پاسخ دهند.
۶. نتیجه‌گیری: یکی از بخش‌های مهم هر مقاله‌ای بخش نتیجه‌گیری آن است. نویسنده در این بخش لازم است ضمن بیان واضح یافته‌های تحقیق، مشخص کند که چه نتیجه یا نتایج علمی، عملی، سیاسی، فردی، اجتماعی و امثال آن از مقاله تدوین شده انتظار می‌رود.
۷. کتاب‌نامه

درج پانویس، ارجاعات درون متن و کتاب‌نامه *** روش استناد دهی: APA

درج پانویس

- * از اشاره مستقیم / غیرمستقیم به نام نویسنده / نویسندگان مقاله در متن یا پاورقی خودداری شود.
- * اسامی خاص و اصطلاحات لاتین و ارجاعات توضیحی در پانویس ذکر شود.
- * از نقل قول‌های مستقیم و طولانی پرهیز شود (لازم است حتماً در مقاله مشخص باشد کدام بخش از متن، نقل قول مستقیم است).
- * نقل قول‌های مستقیم حداکثر تا ۴۰ کلمه در درون علامت نقل قول "" و بیش از آن به‌صورت تورفتگی نوشته شود.

ارجاعات درون متن

- * ارجاع به یک آیه از سوره قرآن: (بقره: ۵)
- * ارجاع به نهج البلاغه: (نهج البلاغه: خطبه، ۵۰)
- * به‌هیچ‌وجه ارجاعی در پانویس درج نشود.
- * اطلاعات کامل ارجاعات درون متن حتماً باید در بخش کتاب‌نامه مقاله نیز درج شود.
- * استناد درون متن، داخل پرانتز، شامل (نام خانوادگی نویسنده / نویسندگان، سال انتشار، حرف ج شماره جلد: حرف ص شماره صفحه).

* برای تاریخ‌های قمری و میلادی به ترتیب از حروف ق و م استفاده شود. ۱۳۴۰ ق / ۱۹۹۸ م
* در صورتی که از یک نویسنده در یک سال، دو اثر منتشر شده و در متن مورد استناد قرار گرفته باشد،
پس از ذکر سال انتشار با حروف (الف و ب) برای منابع فارسی یا (a, b) برای منابع انگلیسی از هم
متمایز شوند.

* اگر منبع مورد استناد، دو یا سه نویسنده داشت، نام خانوادگی هر سه باید ذکر شود.
* اگر تعداد نویسندگان بیش از سه نفر باشد، تنها نام خانوادگی نویسنده اول ذکر شده و پس از آن از
عبارت «و دیگران» استفاده شود.

* اگر در متن به بیش از یک منبع استناد شده باشد، با نقطه ویرگول؛ از هم جدا می‌شوند.

کتاب‌نامه (فهرست منابع پایانی)

*** قرآن و نهج البلاغه به ترتیب در ابتدای کتاب‌نامه درج شده و در ردیف الفبایی قرار نمی‌گیرند.
* در بخش References که منابع به انگلیسی درج می‌شوند، نام خانوادگی نویسنده به صورت کامل،
اما از نام نویسنده، صرفاً حرف اول درج می‌شود. مثال: Alston, W
* برای تاریخ‌های قمری و میلادی به ترتیب از حروف ق و م استفاده شود. ۱۳۴۰ ق / ۱۹۹۸ م
* منابعی که در این بخش درج می‌شوند، حتماً باید در متن استفاده شده باشند (منابعی که صرفاً برای
مطالعه و آگاهی بیشتر مخاطب در متن معرفی شده‌اند و در متن به آن‌ها ارجاع داده نشده، نباید در
بخش کتابخانه درج شوند).
* نظم منابع باید براساس الفبای نام خانوادگی نویسندگان باشد.

نحوه ارجاع به مقالات

* نام خانوادگی، نام. سال انتشار. «عنوان مقاله». عنوان مجله (به صورت Bold). عدد دوره (عدد
شماره). عدد صفحات آغازین و پایانی مقاله.
* برای درج عنوان مجله، نیازی به درج واژه‌های نشریه، مجله، فصلنامه، دو فصلنامه، ماهنامه نیست.
مثال: پارسا، حمید؛ اژدری‌زاده، حسین. ۱۳۹۰. «تعیین اجتماعی معرفت در نهج البلاغه». اسلام و
علوم اجتماعی. شماره ۶. ص ۴۹-۷.

نحوه ارجاع به کتاب

* برای آثار فاقد محل نشر، ناشر و تاریخ نشر به ترتیب عبارت «بی جا»، «بی نا» و «بی تا» درج شود.
* نام خانوادگی، نام. سال انتشار. عنوان کتاب (به صورت Bold). ج (شماره جلد). چ (شماره چاپ). مترجم/ ویراستار/ گردآورنده: نام و نام خانوادگی. محل نشر: ناشر.
مثال: کنوبلاخ، هوبرت. ۱۳۹۰. مبانی جامعه‌شناسی معرفت. ترجمه کرامت‌الله راسخ. تهران: نشر نی.

نحوه ارجاع به یک مقاله از مجموعه مقالات

* نام خانوادگی، نام (نویسندگان مقاله). سال انتشار. «عنوان مقاله». عنوان مجموعه مقاله (به شکل Bold). (ج شماره جلد). (چاپ شماره چاپ) (مترجم/ ویراستار/ گردآورنده: نام و نام خانوادگی). محل نشر: ناشر، ص (درج شماره صفحات مقاله در مجموعه مقاله).

نحوه ارجاع به یک منبع الکترونیکی

* نام خانوادگی، نام (پدیدآورندگان). سال انتشار. «عنوان مطلب». تاریخ انتشار. نام پایگاه اطلاعاتی. درج لینک مستقیم مطلب الکترونیکی.
مثال: خامنه‌ای، سیدعلی. ۱۳۷۶. «بیانات مقام معظم رهبری در دیدار رئیس‌جمهور و هیئت‌وزیران به مناسبت آغاز هفته دولت». ۱۳۷۶/۶/۲.

www.leader.ir/fa/speech/1466/www.leader.ir

جداول، نمودارها و تصاویر

- فایل تصاویر مقاله با کیفیت بالا ضمیمه‌ی مقاله شود (ارسال تصاویر پس از پذیرش مقاله و قبل از صفحه‌آرایی، از طریق ایمیل فصلنامه).
- لازم است جداول و نمودارهای مقاله قابلیت ویرایش داشته باشد و به صورت عکس ارسال نشود.

فهرست مطالب

۱۱

تعاریف گوناگون روش‌شناسی در علوم انسانی و نسبت آنها با روش
غلامرضا پرهیزکار

۴۳

نقد اثبات‌گرایی از منظر هستی‌شناسی اسلامی و تأثیر آن در تولید علم
سید محمد رضا تقوی

۷۱

جامعه‌شناسی معرفت از منظر ماکس وبر و منیرالدین حسینی
محمد رضا قائمی نیک، محمد متقیان

۹۹

کل‌گروی نصی در ساختار معرفت‌های دینی
احمد سعیدی

۱۳۵

مدل مفهومی «انسان اقتصادی متعارف»
عطاءالله رفیعی آتانی

۱۷۱

رویکرد تربیتی تراانسان‌گرایان و ضرورت آینده‌نگری و آینده‌پژوهی در این حوزه
خدیجه قربانی سی سخت، محمد حسن کریمی، بابک شمشیری، فرهاد خرمایی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۹/۲۱ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۱۵

نقد اثبات گرایی از منظر هستی‌شناسی اسلامی و تأثیر آن در تولید علم

سید محمد رضا تقوی *

استاد گروه روان‌شناسی بالینی دانشگاه شیراز

mtaghavi@rose.shirazu.ac.ir

چکیده:

از آنجاکه پارادایم اثبات گرایی در دو قرن اخیر، عملاً جایگاه تأثیرگذاری در دانشگاه‌ها داشته است، بررسی کاستی‌های آن از منظر هستی‌شناسی اسلامی و تأثیر آن در تولید علم، موضوع پژوهش حاضر است. روش این پژوهش، کیفی از نوع اکتشافی است. برای این منظور، موضوع اثبات گرایی در خصوص «وحدت و کثرت»، «غایتمندی هستی»، «نظام علت و معلولی»، «جهان مادی و فرامادی» و «جایگاه انسان کامل در هستی» احصا و مورد نقد قرار گرفت. نتایج نشان داد که پذیرش موضوع هستی‌شناختی متفاوت، منتهی به تولید گونه‌های مختلفی از دانش می‌شود. واژگان کلیدی: اثبات گرایی، هستی‌شناسی اسلامی، تحول در علوم انسانی، غایتمندی، نظام علی و معلولی.

۱. مقدمه

امروزه نظام‌های علمی در دانشگاه‌های مختلف دنیا، عمدتاً بر پایه مکاتب مادی استوار هستند. در بین مکاتب مادی، اثبات‌گرایی در دو قرن اخیر، عملاً جایگاه تأثیرگذاری داشته است. براساس تعریف، اثبات‌گرایی، اصطلاحی فلسفی است که در قرن هجدهم توسط آگوست کنت، مورد استفاده قرار گرفت. کنت بر این باور بود که جبر تاریخی، بشریت را به سمتی خواهد برد که نگرش دینی و فلسفی از بین رفته و تنها شکلی از اندیشه که باقی می‌ماند متعلق به اندیشه قطعی^۱ و تجربی علم است. افروغ (۱۳۷۹، ص ۹-۱۱)، مبانی هستی‌شناسی را از منظر اثبات‌گرایان این‌گونه توضیح می‌دهد: اثبات‌گرایی جامعه را پاره‌ای از طبیعت می‌داند، به پدیده‌های اجتماعی با نگاه شیء‌گونه و مادی می‌نگرد و در جامعه به دنبال قوانین عام، لازمان و لامکان و نظم‌ی طبیعی و قانون‌وار می‌گردد. ... هرچه را که بر حس و مشاهده استناد نکند، انکار می‌کند. بر مبنای این رویکرد، چون هستی‌های غیرطبیعی وجود خارجی ندارند و به‌طور عینی قابل مشاهده نمی‌باشند، رد می‌شوند.

البته اثبات‌گرایی یک طیف است. در این طیف اندیشه‌هایی چون اندیشه دورکیم هم وجود دارد. در اندیشه‌های دورکیم هم می‌توان وجوهی یافت که حاکی از شباهت و قرابت اندیشه‌های او به اصول پوزیتیویستی است، مع‌هذا این پابندی کامل نیست و نمی‌توان دورکیم را یک پوزیتیویست تمام‌عیار دانست. به همین دلیل، دورکیم در سراسر عمرش اصرار داشت خود را از عنوان پوزیتیویست مبرا سازد (Beart, 2005, p. 231) و عناوینی چون عقل‌گرایی، عقل‌گرایی علمی و تجربه‌گرایی عقل‌گرا را برای خود ترجیح می‌داد. مخالفان پوزیتیویست دانستن دورکیم، چنین استدلال می‌کنند که دورکیم همواره با روش‌های عقلانی و تفسیری به نظریه‌پردازی و در نهایت به

1. Positive

«تأیید تجربی» می‌پردازد. دورکیم از جهان‌بینی دو سطحی سخن به میان می‌آورد. در این جهان‌بینی، سطح ظاهری مشاهدات ناشی از حواس تنزل می‌یابد و برتری معرفت‌شناختی به سطحی ساختاری داده می‌شود که کمتر در دسترس است (Beart, 2005, p. 15). پوزیتیویسم غالباً با نگرش اتمیستیک همراه بوده است؛ بر مبنای این آموزه جهان به عناصر مجزای غیرقابل تجزیه تقسیم شده است. لیکن دورکیم نگرشی کل‌گرایانه را اتخاذ می‌کند که در آن یک نظام اجتماعی در تمامیت آن لحاظ می‌شود که قابل تقلیل به اجزای سازنده نیست. دورکیم اجزای این سیستم را به هم مرتبط می‌داند، چنان که هر جزء آن سهمی در بقای سیستمی که در آن قرار دارد، ایفا می‌کند (دورکیم، ۱۳۸۸؛ گیدنز، ۱۳۹۸).

مبنای اثبات‌گرایی به تجربه‌گرایی برمی‌گردد که برخی از اصول آن عبارتند از: ۱. شناخت از طریق تجربه حسی از جهان و تعامل با آن کسب می‌شود؛ ۲. هر ادعای معرفتی اصیل، به کمک تجربه (مشاهده یا آزمایش)، آزمون‌پذیر است؛ ۳. قوانین علمی، گزاره‌هایی در مورد الگوهای عام و تکرارشونده تجربه هستند؛ ۴. قانون عام باید ما را قادر سازد تا رخداد آتی پدیده‌هایی از آن نوع را پیش‌بینی کنیم؛ و ۵. عینیت علمی، متکی به تفکیک صریح گزاره‌های واقعی (آزمون‌پذیر) از داوری‌های ارزشی (ذهنی) است (بنتون و کرایپ، ۱۳۹۲). اثبات‌گرایی به لحاظ فلسفی، خیلی زود مورد انتقادهای جدی قرار گرفت. تعدیل موضع از اثبات‌پذیری به تأییدپذیری و سپس به ابطال‌پذیری، بر همین اساس اتفاق افتاد.

هستی‌شناسی، قلمرویی از دانش فلسفی است که موضوع اصلی آن تبیین چیستی و چرایی واقعیت وجود است. منظور از مبادی هستی‌شناختی، گزاره‌های توصیفی و تبیینی درباره وجود و دیگر عناصر هستی است که در مباحث جهان‌بینی هر مکتبی به طور مدلل و مبرهن مطرح شده یا مفروض قرار گرفته است. نجفی افرا (۱۳۷۹) معتقد است هستی و وجود از بداهت مفهومی برخوردار بوده که هرکس تصویری از آن دارد. از نظر وی، این مفهوم، بدون بهره‌مندی از سایر

مفاهیم و معانی به ذهن خطور می‌کند و نه تنها حاجتی به تعریف آن نیست بلکه تعریف آن نیز امری محال و ناممکن است. مبحث هستی‌شناسی، ضمن آنکه مهم‌ترین جایگاه در تأسیس هر دستگاه‌واره علمی را داراست، تأثیر مستقیم بر معرفت‌شناسی و روش‌شناسی دارد (های، ۱۳۸۵، ص ۱۰۹). تناسب منطقی بین این سه موضوع (هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و روش‌شناسی) منتهی به تأسیس نظام‌های مختلف علمی می‌گردد.

باقری (۱۳۸۰)؛ به نقل از صادق‌زاده قمصری، (۱۳۸۶) در خصوص تأثیر فضای فلسفی اثبات‌گرایی بر فرآیند تولید علم چنین اظهار می‌نماید: «فضای اثبات‌گرایانه حاکم بر پژوهش‌های آموزش و پرورش، ناشی از غلبه این دیدگاه بر فضای علمی و دانشگاهی کشور بوده است. در این دیدگاه، نظر بر این است که واقعیت‌های اجتماعی، عینی و ناوابسته به تفسیر و دیدگاه افراد است و بنابراین از نوعی ثبات در طی زمان و در موقعیت‌های مختلف اجتماعی برخوردار است، ازاین‌رو در تبیین پدیده‌ها، روابط علی به‌صورت مکانیکی مورد توجه قرار می‌گیرد و بسنده نمودن به رفتارهای بیرونی میسر می‌گردد. تقسیم پدیده‌ها به متغیر مستقل و وابسته و توجه عمده به روابط آنها برحسب آمار و استنباط آماری، مستقل از فهم و تفسیر افراد، بر همین اساس استوار است؛ اما این خط‌مشی پژوهشی و مفروضات معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی آن با مبانی فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی ناسازگار است. هم‌تصور مکانیستی از انسان و یکسان‌نگری پدیده‌های انسانی با پدیده‌های طبیعی و هم‌روش شناخت مکانیستی آدمی با مفروضات انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی دیدگاه اسلامی در تعارض است».

لطف‌آبادی (۱۳۸۴)؛ به نقل از صادق‌زاده قمصری، (۱۳۸۶) در تحلیلی از فلسفه اثبات‌گرایانه، مابعد اثبات‌گرایانه و عمل‌گرایانه و تأثیر آن بر پژوهش‌های علوم تربیتی و روان‌شناسی به نکات زیر اشاره نموده است:

۱- بنیادهای فلسفی و نظری روش‌های اثبات‌گرایی غربی، جهان هستی را مادی و فاقد معنا

می‌شمارند، معرفت را صرفاً ناشی از تجربه حسی می‌دانند، اعتقادی به ارزش‌های جاودانه ندارند و خیر و شر را اموری نسبی و موردی به حساب می‌آورند.

۲- کمترین توجهی به عالم بالا و به ارزش‌های جاودانه و «جدید» در فلسفه‌های علمی متعالی نمی‌شود که خود حاکی از پذیرش پیش‌فرض‌های مادی‌گرایی و دنیامداری، تحت عنوان بی‌طرفی علمی است (به نقل از لوکاسن، ۱۹۷۹ و استوکات، ۱۹۷۱).

۳- تقلیل‌گرایی و جزئی‌نگری، سطحی‌نگری و بی‌توجهی به باورهای قدسی و دنیامداری و تجربه‌گرایی حسی و سکولاریسم، از خصوصیات دیدگاه‌های اثبات‌گرایانه، مابعد اثبات‌گرایانه و عمل‌گرایانه حاکم بر اکثر پژوهش‌های علوم تربیتی و روانشناسی کشور ماست.

تاکنون پژوهش‌های زیادی موضوع هستی‌شناسی اسلامی را مورد بررسی قرار داده‌اند (برای نمونه سند تحول بنیادین آموزش و پرورش، ۱۳۹۰). پیش‌نویس الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت (سند الف: ۷-۹)، مبادی هستی‌شناختی را چنین عنوان داده است: ۱- رئالیسم هستی‌شناختی؛ ۲- اصالت وجود؛ ۳- وحدت و کثرت در هستی؛ ۴- عوالم کلی وجود؛ ۵- قاعده علیت؛ و ۶- افتقار دایمی به خدا. همین مبادی توسط گروه نویسندگان، زیر نظر مصباح یزدی (۱۳۹۰) با عناوین زیر مشخص شده‌اند: ۱- وجود ممکن؛ ۲- وجود تأثیر و تأثر (علیت) میان موجودات؛ ۳- امکان؛ ملاک نیاز به علت؛ ۴- ضرورت علی - معلولی؛ ۵- سنخیت علی - معلولی؛ ۶- مراتب داشتن موجودات؛ ۷- تقسیم موجودات به مادی و فرامادی؛ ۸- تدریجی بودن عالم ماده و موجودات متعلق به ماده؛ و ۹- وجود تراحم در عالم ماده.

خرمشاهی (۱۳۶۱) در کتاب پوزیتیویسم منطقی و ادیب‌سلطانی (۱۳۵۹) در کتاب رساله وین به بیان موضوع و معرفی جامعی از اثبات‌گرایی منطقی پرداخته‌اند. چالمرز (۱۳۸۵) ضمن بیان ویژگی‌های اثبات‌گرایی، به بیان جایگاه استقرا و مشاهده به‌عنوان نقطه آغازین علم و اساس مطمئنی برای اخذ معرفت می‌پردازد. آیر (۱۳۵۶) در کتاب زبان، حقیقت و منطق، به تأسی از

رویکرد حلقه وین، معیار اثبات‌پذیری را به‌عنوان معیار سنجش و ارزیابی گزاره‌ها مطرح کرد که نتیجه آن، بی‌معنا دانستن گزاره‌های اخلاقی و دعاوی متافیزیکی و به‌طورکلی آنچه فراتر از تجربه اظهار می‌شود، بود. حسینی شاهرودی (۱۳۸۲) نشان داد پوزیتیویسم منطقی یکی از پرآوازه‌ترین مکتب‌های فلسفی سده اخیر بوده که صاحب‌نظران بسیاری از علوم مختلف در پیدایش و گسترش آن سهیم بوده‌اند. این فلسفه با هدف اعلام مرگ متافیزیک و ارائه ساختار جدیدی برای معرفت‌های بشری، مسئله معنی‌داری را مطرح نمود. به نظر متقدمان این نحله، معیار معنی‌داری، اثبات‌پذیری تجربی است. این معیار چنان مورد نقد و تردید جدی قرار گرفت که با فاصله کمی، تعدیل یافته، به‌صورت تأییدپذیری ارائه شد. در دوران معاصر برخی از فیلسوفانی که گرایش پوزیتیویستی دارند، آن را به ابطال‌پذیری تبدیل کردند.

پیرمرادی (۱۳۹۳) بررسی کارآمدی منطق اثبات‌گرایانه در حوزه انسان‌پژوهی براساس اندیشه اسلامی را مورد بررسی قرار داده است. وی ناکارآمدی تئوریک و عملی منطق اثبات‌گرایانه در قلمرو انسان‌پژوهی در جامعه اسلامی را در چهار مسیر نشان داد. اینکه ازجمله مهم‌ترین دلایل اثبات‌گرایان برای بی‌معنایی گزاره‌های غیرتجربی -یعنی معیار تحقیق‌پذیری- خود تحقیق‌ناپذیر است؛ استقراء، به‌عنوان تنها روش معتبر اثبات‌گراها ناکارآمد است؛ علم بی‌طرف و خالی از ارزش غیرممکن است و وجود ندارد و نیز علم تجربی در حوزه شناخت انسان توانمند نیست؛ بنابراین نظریه علم واحد توهم است. از لحاظ عملی نیز ناکارآمدی این روش از دو جهت بررسی شده است: ناتوانی در تبیین ماهیت و رفتار انسان مطلوب جامعه اسلامی که نمونه کاملش رسول خدا (ص) است و همچنین تعارض بنیادین آنها با اسلام در روش‌های حل مسئله (همان). فتوتیان و عبدی (۱۳۹۱) مبانی انسان‌شناسی و روش‌شناسی هریک از پارادایم‌های اثبات‌گرایی و رئالیسم انتقادی را بررسی نمودند. آن‌ها نشان دادند پارادایم اثبات‌گرایی، به دلیل نگرشی مکانیکی که به انسان دارد، در مبانی روشی خود از علوم طبیعی الگوبرداری می‌کند؛ به همین دلیل، به نوعی روش

توصیفی فارغ از ارزش به مثابه روشی معتبر روی می‌آورد و روش کمی را به منزله راهی برای کسب اطلاعات، کافی می‌داند. براساس اطلاع نویسنده، از حیث مقایسه تأثیر مبادی فلسفی دو دیدگاه مختلف بر فرآیند تولید علم، که هدف پژوهش حاضر است، تاکنون پژوهشی، گزارش نشده است. روش پژوهش حاضر کیفی از نوع اکتشافی است که با مراجعه به منابع موجود پارادایم اثبات‌گرایی و اندیشمندان اسلامی صورت گرفته است. این پژوهش با مراجعه به منابع دینی، با مطالعه نظریات ارائه شده توسط اندیشمندان علوم انسانی اسلامی و دیدگاه‌ها و رویه‌های علوم انسانی متداول صورت گرفته است (کیانی و صادق‌زاده قمصری، ۱۳۹۰). از آنجا که ۱- پارادایم اثبات‌گرایی، به قول باسکار (۱۳۹۳) مبادی هستی‌شناسی را به مبادی معرفت‌شناسی تقلیل داده است و مواضع محدودی در خصوص هستی‌شناسی به‌طور مستقیم اتخاذ نموده است و ۲- هستی‌شناسی اسلامی از فضایی وسیع‌تر به موضوع نگریسته است، لذا پنج موضع هستی‌شناسانه را از منظر اسلام، مبنا قرار داده و تلاش می‌نماید تا مواضع اثبات‌گرایی را از میان متون مربوط استخراج نموده و مورد مقایسه قرار دهد. هدف از پژوهش حاضر، نقد پارادایم اثبات‌گرایی از منظر هستی‌شناسی اسلامی و پاسخ به این سؤال است که تفاوت در دو نوع نگاه هستی‌شناسی، تا چه اندازه در فرآیند تولید علم تأثیرگذار است؟ همچنین به‌طور ضمنی، پژوهش حاضر، به این سؤال می‌پردازد که بر اساس تفاوت‌ها و شباهت‌های دو دیدگاه در هستی‌شناسی، کدام یک از راهبردهای: ۱- تهذیب و تکمیل علوم و ۲- تأسیس دستگاهواره جدید، راهبردی مناسب‌تر در برخورد با علوم انسانی رایج می‌باشد؟

۲. پنج حیطه هستی‌شناختی

در این پژوهش ضمن تبیین پنج حیطه هستی‌شناختی شامل «وحدت و کثرت»، «غایت‌مندی هستی»، «نظام علت و معلولی»، «جهان مادی و فرامادی» و «جایگاه انسان کامل در هستی»، تأثیر مواضع

هستی‌شناسانه دیدگاه اسلامی و علوم متداول (اثبات‌گرایی) بر فرآیند تولید علم مورد بررسی و نقد قرار می‌گیرد. پنج حیطه هستی‌شناختی که در این پژوهش مورد بررسی قرار می‌گیرند عبارتند از:

۱-۲. وحدت و کثرت

در پارادایم اثبات‌گرایی، پدیده‌ها به‌صورت ریز و جزئی شده (اتمیک)، مورد مطالعه قرار می‌گیرند. در این حالت، کثرت‌ها هم موضوع و هم هدف مطالعه می‌شوند.

«[از نظر اثبات‌گرایان] می‌توان اجزای یک واقعیت را جدای از هم مورد مطالعه قرار داد و از کنار هم قرار دادن آنها، به تصویری از کل دست یافت که از آن به تحویل‌گرایی یاد می‌شود» (مؤمنی و اکبریان، ۱۳۹۳، ص ۱۰۵). در پارادایم اثبات‌گرایی، تراکمی بودن دانش که بیانگر افزایش کثرات است، مورد تأکید است؛ لیکن در هیچ‌یک از منابع مرتبط، بازگشت این تراکم به وحدت که بیانگر هم‌راستا شدن کل کثرات در غایتی خاص و یا تبدیل کثرات به وحدت باشد، ملاحظه نمی‌شود؛ به عبارت دیگر، حرکت به‌صورت افقی و از ماده به ماده (کثرت به کثرت بیشتر) ادامه می‌یابد.

نقد

از منظر اسلامی، هدف از مطالعه کثرات، توجه صرف به کثرات نیست بلکه دریافت اسرار نهفته در آنها و توجه دادن به عالم حقیقی (خالق هستی) است. براساس این دیدگاه، نظم، وحدت‌گرایی و هماهنگی یکپارچه بین تمام نظامات عالم از جمله نظام تکوین و تشریع ازسویی و نظام آفاقی و انفسی ازسویی دیگر برقرار است. از این منظر، اساساً تکثرگرایی به معنی بالذات و در انواع مختلف آن شامل کثرت‌گرایی معرفتی، اخلاقی، وجودشناختی و ارزشی (ظهیری، ۱۳۸۴)، با توحید مخالف است؛ زیرا به محض اینکه غیر از حق، وجود دیگری به‌صورت بالذات پذیرفته شود، حق شمول خود را از دست می‌دهد. چون لازمه دوئیت، محدودیت است و این با توحید که لایتناهی است، ناسازگار می‌شود. از نظر اندیشمندان اسلامی، کثرت، به قوه واهمه و متخیله مربوط می‌شود در حالی که وحدت به قوه عاقله باز می‌گردد (صمدی آملی، ۱۳۷۷، ص ج ۲۹). یکی از دلایلی که

اسلام تأکید بر تعقل و تفکر دارد همین موضوع است که افراد را از کثرات به سمت وحدت سوق دهد. تنها نیروی انتزاعی عقل است که می‌تواند وجه مشترک امور را انتزاع نموده و به مفاهیم انتزاعی دست یابد. فلاسفه اسلامی، معتقدند که انسان فراتر از عقل، توانایی‌های ادراکی دیگری هم دارد و آن ادراکات قلبی است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۳، ص ۳۶).

دیدگاهی که وجود کثرات را بالعرض تعریف می‌کند، معتقد است که کثرات هم در ایجاد و هم در ادامه حیات و در هر آن و لحظه، نیازمند فیض بخشی وجود بالذات (حق تعالی) هستند. این نگرش به هستی، لاجرم به انسان، به عنوان بخشی از هستی، نیز تسری می‌یابد. چنین انسانی، وقتی به مشاهده پدیده‌ها می‌پردازد آنها را وجودهای وابسته، با تأثیرگذاری و تأثیرپذیری در محدوده خاصی و برای رسیدن به وحدت در یک محدوده وسیع‌تر، می‌پندارد؛ بنابراین محقق علم اسلامی، از مطالعه کثرات، صرفاً مطالعه پدیده‌های مجرد، منفک از یکدیگر و بدون مقصد را مدّ نظر ندارد، بلکه وحدتی را می‌کاود که علت غایی از خلقت پدیده‌هاست.

در مقابل، اثبات‌گرایی که حرکت استقلالی برای پدیده‌ها، قائل است، از کشف ارتباطی (که در نفس الامر)، برای آنها قرار داده شده است غفلت می‌ورزد. در این حالت نیز، محقق به تبیین پدیده‌ها می‌پردازد و به کشف روابط بین پدیده‌ها نائل می‌آید و می‌تواند به صورت بین‌الذهانی، نتایج مطالعات خود را در معرض قضاوت دیگران قرار دهد. این قوانین هم قابلیت تکرار دارند، هم به وسیله دیگران تجربه‌پذیرند و هم قدرت پیش‌بینی دارند؛ اما محقق نمی‌تواند مشخص نماید که جهتمندی قوانین کشف‌شده، اساساً با هدفی که در نفس الامر برای آن پدیده‌ها مدّ نظر بوده است، تناسب دارد یا خیر؟ در واقع نکته خطیری که مورد غفلت قرار می‌گیرد اینجاست که کسی از محقق این سؤال را نمی‌پرسد که چرا کشف این قوانین اهمیت دارند؟ و یا اگر قرار است تغییر در پدیده‌ها به عنوان هدف مطلوب تعریف شود براساس چه معیاری، این کار انجام می‌شود؟

نکته کلیدی اینجاست که تبیین پدیده‌ها، با ویژگی‌های کنونی علم که تکرارپذیری،

تجربه‌پذیری و قدرت پیش‌بینی است، می‌تواند به انحاء مختلفی صورت پذیرد و تنها یک تبیین واحد از پدیده‌ها موجود نیست. این امکان وجود دارد که روابط درونی مجموعه واحدی از پدیده‌ها، به اشکال مختلفی مورد تبیین و یا تحلیل قرار گیرند و این بستگی تام به نحوه نگرش فاعل شناسا به این روابط دارد. اینکه محقق به کدام بخش از داده‌ها اهمیت بیشتری دهد و چه نسبتی بین پدیده‌ها برقرار نماید، می‌تواند منتهی به شناسایی قواعد متعددی گردد که اتفاقاً همه آنها هم می‌توانند تکرارپذیر و تجربه‌پذیر بوده و قدرت پیش‌بینی هم داشته باشند. وجود مکاتب مختلف در رشته‌های علوم انسانی، بیانگر همین نکته هست که هر یک از این مکاتب به بخشی از این واقعیات توجه می‌نمایند و از زاویه خاصی به موضوع می‌نگرند.

۲-۲. غایت‌مندی هستی

اثبات‌گرایی با اصالت‌دادن به پدیده‌های حسی و تجربی، هر نوع پدیده غیرتجربی را امری موهوم، طبیعت را خود کفا و بدون مقصد و غایت می‌پندارد:

«[از منظر اثبات‌گرایی] اصول و قوانین طبیعت به نیروهای ماورایی و فوق‌طبیعی وابسته نیست و نظم موجود در رویدادهای طبیعی، درونی و بالذات است و هیچ مقصد غایی و تقدیر ماورایی را برای رویدادهای جهان و طبیعت نمی‌توان قائل شد (عباسی، ۱۳۸۹، ص ۳۴).»^۱

نقد

از منظر ادیان، جهان هدفمند است و غایتی دارد. تمام هستی از عالم بالا و وجود مطلق است که از عوالم مختلف (عالم عرش و عقل و مثال) گذر کرده و نازلۀ آن، هستی در نشئه مادی شده است؛ بنابراین مسیر هستی در قوس نزول، از وحدت به سمت کثرت است (مسیر انا لله). براساس اصل غایت‌مندی جهان، این کثرات، به حال خود رها نشده و این کثرات، مجدداً در قوس صعود به اصل خود (که همان وحدت است) باز می‌گردند (مسیر انا الیه راجعون). اگر تمام هستی، یک کلّ

۱. اطلاعات جزئی‌تر را در منابع زیر بیابید: خرمشاهی (۱۳۶۱) در کتاب پوزیتیویسم منطقی و ادیب‌سلطانی (۱۳۵۹) در کتاب رساله وین، چالمرز (۱۳۸۵) در کتاب چیستی علم و آیر (۱۳۵۶) در کتاب زبان، حقیقت و منطق (به نقل از تقوی، ۱۴۰۱ الف)

به هم پیوسته، مرتبط، هدفمند و غایتمند است آنگاه علمی که قصد تبیین هستی، با این اوصاف را دارد نمی‌تواند فاقد شاخصه «کل‌نگری»، «هدفمندی» و «غایتمندی» باشد.

غایتمند بودن و بدون غایت بودن هستی، در سراسر مسیر تولید علم، اثرات خاص خود را خواهد داشت. در نظام تولید علم، تعیین اهداف، نیازشناسی، موضوع‌شناسی، انتخاب موضوع محقق، انتخاب فرضیه و تغییری که می‌خواهد در پدیده صورت دهد، همچنین روش‌شناسی، منبع‌شناسی و ملاک صحت قضایای علمی از موارد دیگری است که می‌تواند تحت تأثیر مواضع هستی‌شناسانه قرار گرفته و دو دیدگاه علوم انسانی - اسلامی و علوم انسانی متداول را از یکدیگر متمایز نماید.

دیدگاهی که جهان هستی را غایتمند و خداوند را غایت همه موجودات می‌داند، انسان را نیز هدفمند و غایتمند تعریف می‌نماید. چنین انسانی از منظر معرفت‌شناسی، ساحات ادراکی خویش را نیز هدفمند به خدمت در می‌آورد و در روش‌شناسی نیز، جایگاه هر پدیده را متناسب با غایاتی که برای هستی پذیرفته است، تعریف می‌نماید.

امروزه در دنیای علم، یک خلط یا خطای جدی، عمداً یا سهواً، صورت پذیرفته است. پارادایم‌های متداول علوم، با قطع ارتباط بین علم و فلسفه، به کشف ارتباط بین پدیده‌ها در محیطی محصور (و در فضایی محدود) اکتفا می‌نمایند. این درحالی است که هم تاریخ علم و هم آکادمی‌ها و دانشگاه‌های جهان، بر وجود و ضرورت دانشی به نام فلسفه (که متکفل پاسخ‌گویی به سؤالات کلان هستی است) صحنه می‌گذارند. در چنین شرایطی، دیدگاهی که فرضیه وحدت رویه در هستی و حرکت توحیدی پدیده‌ها را نمی‌پذیرد، لاجرم به فرضیه «خودکامرواساز» دست می‌یابد؛ به عبارت دیگر، محقق که جهت کلی هستی را نمی‌شناسد، گرچه با استفاده از دانش خود، به تبیین پدیده‌ها می‌پردازد و قوانین تغییر و حرکت را شناسایی می‌نماید؛ لیکن کاربرد این قوانین تنها، برای غایتی که او (محقق) طلبیده است، به کار می‌آید.

بنابراین اگر کشف قوانین برای رسیدن به هدفی که محقق پذیرفته است علم نامیده شود، از این منظر هم محقق دینی و هم محقق غیردینی، به علم (کشف قوانین) متناسب با اهداف خود دست یافته‌اند؛ زیرا می‌توان برای پدیده‌ها هر نوع هدفی را تعریف کرد و مسیر دست‌یابی به آن هدف (که کشف قانونمندی‌های خاص رسیدن به آن هدف است) را علم نامید؛ اما کار کدام یک علمی (منطبق با واقع) است؟ اینکه چه هدفی برای پدیده‌ها، باید در نظر گرفته شود و کدام تبیین از پدیده‌ها، منطبق با نفس‌الامر است، اساساً در خود علم (به معنای متداول آن) قابل پاسخگویی نیست؛ زیرا در طول تاریخ، مسئولیت پاسخ‌دادن به سؤالات کلان هستی را فلسفه یا دین عهده‌دار بوده‌اند؛ و البته اثبات چنین ادعایی، چندان دشوار نیست.

بنابراین علم بدون غایت، حرکتی است که از ده‌ها سال پیش، توسط دنیامداران تعبیه شده است و برای آن منطق‌سازی شده است. با جا انداختن منطق «علم بدون غایت» فاعل شناسا مجال می‌یابد که غایتی برای علم تنظیم نماید که متناسب با جهان‌نگری خود و یا جهان‌شناسی مسلط باشد. این یکی از نکات کلیدی است که در مقطع زمانی فعلی، باید مشهود دانشگاهیان و کسانی که معتقد به امر تحول در علوم انسانی هستند، قرار گیرد. با این وصف، باید کوشید که منطق تولید علم را، به‌گونه‌ای تعریف نمود که با تعریفی که از هستی و انسان پذیرفته‌ایم، منطبق باشد. بدیهی است که این منطق باید از چنان قوتی برخوردار باشد که بتوان آن را به توافق و اجماع دانشگاهیان رسانید.

۲-۳. نظام علت و معلولی

دیدگاه اثبات‌گرایی نظام علّی بین پدیده‌ها را می‌پذیرد، لیکن در این شناسایی فقط پدیده‌های مشهودی که قابلیت کمی‌سازی داشته باشند را به‌عنوان معرفت معتبر می‌پذیرد:

«هدف اصلی اثبات‌گرایی، کشف روابط علّی بین پدیده‌های قابل مشاهده است. هر چیزی که نتوان آن را به‌صورت مستقیم مشاهده نمود، نمی‌توان آن را به‌عنوان معرفت معتبر، یا جزئی از تبیین معتبر درباره پدیده‌های اجتماعی، مورد ملاحظه قرار داد (ایمان، ۱۳۹۱، ص ۵۶)»؛ و یا «در

تحلیل رفتار اجتماعی انسان‌ها، اختیار و اراده آزاد، جایگاهی ندارند؛ ... و انسان‌ها تحت جبریت متکی بر قوانین علی که دارای خصیصه احتمالی است، رفتار می‌کنند» (همان، ص ۸۴).

نقد

از منظر اسلام، جهان آفرینش معلول اراده و فعل خداوند است. در نظام تدبیر جهان، هرچند هیچ‌کس و هیچ‌چیز، مستقل از تدبیر و اراده الهی دخالتی ندارد (لا مؤثر فی الوجود الا الله)، اما خداوند اراده نموده است که بر عالم امکان، نظام علت و معلولی حاکم باشد و انجام امور از جمله قضا و قدر الهی، همین‌طور فیض الهی از مسیر اسباب و علل خاص خود جاری و ساری باشد «أَبَى اللَّهُ أَنْ يَجْرِيَ الْأُمُورَ إِلَّا بِأَسْبَابِهَا» (بحارالأنوار، ج ۲، ص ۹۰، باب ۱۴، حدیث ۱۴ و ۱۵). براین‌اساس، رابطه علی بین پدیده‌ها و اجزای جهان برقرار است، یعنی با تحقق علت تامه، معلول ضرورتاً محقق می‌شود. علامه طباطبایی قانون علیت را از شئون واقعیت مطلق (خواه مادی و یا غیرمادی) می‌داند، به عبارت دیگر واقعیت‌های مادی و غیرمادی نیز روابط علی و معلولی دارند (طباطبایی، ۱۳۳۲، مقاله ۸ و ۹).

«در عالم دو سلسله نظام علی و معلولی حاکم است؛ نظام علی و معلولی که در عالم ملک حاکم است و با مختصری دقت انسان می‌تواند اینها را کشف کند و غالباً اینها را تشخیص می‌دهیم و با نظام علی و معلولی دیگری داریم که در باطن جریان دارد. برای هر انفعالی، فعلی و هر کنشی، واکنشی وجود دارد، وقتی باران و آفتاب می‌آید و دانه‌ای سبز می‌شود، همه این مسئله را قبول داریم که علل مادی سبب پیدایش معلول مادی شده و درختی روید و رشد کرد و بارور شده است، این نظام علی و معلولی که حتی با حواس قابل درک است و آثار آن را مشاهده می‌کنیم. آثار علیت چون با اصل قاعده هستی‌شناسانه پیوند دارد، هیچ‌گاه کسی علت و علیت را مشاهده نکرده است و علیت دیدنی نیست، اما چون مباشر هستند ما علت‌ها و علیت‌ها را می‌بینیم فعل و انفعالی که در فرآیند مناسبات معلولی رخ می‌دهد را مشاهده می‌کنیم و قبول داریم. ولی یک نظام علی و معلولی

دیگری داریم که در باطن عالم جریان دارد و در باطن همه موجودات حاکم است، این نظام علّی و معلولی کاملی به‌شمار می‌رود و خودش یک جهانی است، علل و معالیل که در آن عالم جریان دارند ملکوتی و باطنی هستند لذا نظام علّی و معلولی، حاکم بر مُلک و ظاهر عالم و یا حاکم بر ملکوت و باطل عالم، آثاری آشکاری در عالم مُلک نیز دارند. در نتیجه برخی از فعل و انفعالاتی که در باطن عالم اتفاق می‌افتد در ظاهر نیز نمود پیدا می‌کند و روابطی از نوع رابطه علّی و معلولی بین پدیده‌های ملکوتی و پدیده‌های مُلکی با علل ملکوتی وجود دارد، که بسیار قوی‌تر و استوارتر از رابطه‌ای است که بین علل و معالیل مادی و مُلکی برقرار است؛ ولی تشخیص آن نظام و علل و آثار علل و فهم رابطه بین این معالیل ناشی از عملکرد علل ملکوتی تشخیص‌اش کار هرکسی نیست و به دست خدای متعال و اولیای الهی و معصومین و یا اولیای غیر معصوم که در مرز عصمت هستند، قابل تشخیص است» (رشاد، ۱۴۰۳).

از منظر اسلامی، در هستی قاعده «وحدت صنع» برقرار است که بیانگر ثبات و دوام قوانین و سنت‌های حاکم بر جهان، از جمله نظام علت و معلولی است. این نظام هستی، متشکل از عوالم وجودی متعدد است؛ بنابراین نظام علت و معلولی نه تنها در سطح عالم ماده، بلکه به صورت گسترده در سطح تمام عوالم وجودی عمل می‌نماید که از آن به عنوان نظام علّی فراگیر یاد می‌شود (سند تحول بنیادین آموزش و پرورش، ۱۳۹۰). لذا، در تبیین و توصیف پدیده‌ها، هر اندازه محقق، درکی گسترده‌تر از عوالم وجودی مختلف، نظام تشریع و تکوین، هدف از خلقت، غایت هستی، معرفت نفس و منظر امام مبین (ع) داشته باشد در تبیین پدیده‌ها متناسب با وحدت محضه (=ارتباط تنگاتنگ تمام اجزا) و وحدت صنع حاکم بر جهان موفق‌تر عمل می‌نماید.

از منظر اسلام، در کنار قانون علیّت، موضوع قضا و قدر الهی، هم چنین اختیار و اراده انسان نیز دخیل می‌باشند که حاصل آن در خصوص موضع‌گیری بین جبر و اختیار، به موضع امر بین الامرین می‌انجامد. به نظر می‌رسد اینکه حضرت امیر (ع) فرمودند: «خداوند را به وسیله

فسخ‌شدن تصمیم‌ها، گشوده‌شدن گره‌ها و نقض اراده‌ها شناختم (نهج‌البلاغه، کلمات قصار، ۲۵۰)، به این معنی است که هیچ‌چیز در جهان به‌صورت استقلالی (بالذات) عمل نمی‌نماید. لذا از طریق تنظیم اصولی رابطه عبد با خالق، انسان به دستاوردهای عظیمی از معرفت دست می‌یابد که هرگز قادر نیست از طرق دیگر آنها را به‌دست آورد. دستاوردهایی که از طریق علم حضوری و شهودی، برای انسان حاصل می‌گردد از همین طریق توجیه می‌گردد (خسرو پناه، ۱۳۸۲).

دیدگاه اثبات‌گرایی، گرچه نظام علت و معلولی را می‌پذیرد، هم‌زمان به جبر علی و فقدان اراده و اختیار انسان نیز باور دارد. حاصل این نگرش کمی‌سازی انسان و تقلیل ویژگی‌های انسانی به عدد و رقم است؛ زیرا اگر انسان، صرفاً موجودی مادی باشد آنگاه أعراض آن می‌تواند به‌صورت کمی احصا شود. دیدگاهی که با انتقادهای جدی پارادایم‌های تفسیری و انتقادی و به‌طورکلی رویکردهای کیفی تحقیق، مواجه شده است (ایمان، ۱۳۹۱، ص ۶۲).

۲-۴. جهان مادی و فرا مادی

از دیدگاه اثباتی، واقعیت در عالم خارج وجود دارد و می‌توان با کمک ابزار مناسب (حواس پنج‌گانه و ابزار کمی حواس) آن را مشاهده و کشف کرد (نیومن، ۲۰۰۰، فصل ۴). لیکن معتقدند «جهان طبیعی همه واقعیت و کل واقعیت است (عباسی، ۱۳۸۹، ص ۳۴)». لذا علوم متداول، برخاسته از توجه صرف به عالم ماده و با غفلت از سایر عوالم، تولید شده‌اند: «قضایای متافیزیکی یعنی گزاره‌هایی که حکمی مابعدالطبیعی و تجربه‌ناپذیری دارند، چون نه حقایق منطقی و نه فرضیه‌های تجربی را دربر دارند باید بی‌معنی شمرده شوند. یک گزاره یا قضیه تجربی تا وقتی که چندین مشاهده، صدق و کذب آن را تأیید نکرده است نمی‌تواند معنی‌دار شمرده شود (حسینی شاهرودی، ۱۳۸۲)».

نقد

از منظر علم دینی، عالم ماده، نازلۀ عوالم بالاتر مثل عالم مثال، عالم عقل و عالم اله است؛ بنابراین آنچه در عالم ماده اتفاق می‌افتد همه آن چیزی نیست که در عالم هستی اتفاق می‌افتد.

به علاوه، عوالم بالاتر از عالم ماده، قوانین خاص خود را دارند که حاکم بر قوانین عالم ماده هستند. علامه طباطبایی نشان می دهد واقعیت حقیقی (مادی و غیرمادی) خارج و مستقل از ذهن انسان وجود دارد و ارتباطی با تصورات ذهنی و توهمات انسان ندارد (طباطبایی، ۱۳۳۲، ص ۱۰۱-۱۶۵). همچنین ثابت می کنند مطالعه وقایع غیرمادی در حوزه علم قرار دارد (همان: مقاله دوم)؛ بنابراین بدون داشتن یک دید هرچند اجمالی از عوالم وجودی مختلف، نمی توان عملکرد پدیده ها را به درستی تبیین نمود.

دیدگاهی که هستی را اعم از واقعیت غیب و شهود می داند، نوع نگاهش به انسان نیز تسری می یابد و انسان را نیز دو بعدی (مادی و غیرمادی) می یابد. این نگاه، آنگاه که به تحلیل معرفت شناسی می پردازد به تنوع منابع شناخت می رسد که به نوبه خود روش شناسی و روش های تحقیق را تحت تأثیر قرار می دهد. در مقابل، دیدگاهی که هستی را برابر با واقعیت مشهود می داند لاجرم، به انسان به عنوان بخشی از هستی، با همین نگاه می نگرد؛ بنابراین از ساحات ادراکی انسان بخشی را مورد توجه قرار داده و بخشی را نادیده می انگارد. در بخش روش شناسی، نیز روش تجربی، به عنوان روش تعیین کننده در صدر می نشیند به نحوی که به معرفت های کسب شده از سایر منابع قید می زند.

جایگاهی که علوم انسانی متداول برای روش تجربی قائل می شود جایگاهی بسیار بالاتر از شأن روش تجربی است. علوم انسانی متداول، به دلیل قطع ارتباط با ماوراء الطبیعه، کانال های اطلاعاتی خود را با عالم غیب قطع کرده است. لذا پدیده ها را تنها از جنبه های مشهود آنها مورد بررسی قرار می دهد. در مقابل از منظر علم دینی، روش تجربی در نازل ترین جایگاه قرار می گیرد زیرا عالم ماده در بین عوالم وجودی نازل ترین نشئه عالم شمرده می شود. معنای این نکته هم این نیست که علوم انسانی - اسلامی در بررسی پدیده ها، جایگاه خردی برای روش تجربی قائل است. بلکه معنای آن این است که از دیدگاه اسلام، عوالم وجودی در یک سلسله مراتب، اشراف وجودی (به معنی سعه وجودی، تأثیرگذاری و بسط

وجودی) دارند. برای مثال، زمانی که بین داده‌ها تعارض ایجاد می‌شود دنیای سکولار، قضیه را به نفع عوالم وجودی پایین‌تر رفع می‌نماید درحالی‌که دیدگاه دینی مسئله را به نفع عوالم وجودی بالاتر حل می‌نماید یعنی اشراف وجودی را لحاظ می‌نماید؛ به عبارت دیگر، گرچه داده‌های تجربی، داده‌های بسیار مهمی هستند اما می‌توانند (در صورت تعارض) توسط داده‌های عوالم بالاتر (مثل عالم عقل) قید بخورند. به علاوه، مفهوم تجربه به لحاظ وجودشناختی، کاملاً متفاوت با مفهوم تجربه در علوم متداول است (تقوی: ۱۴۰۳، ۲۲۵-۲۴۴).

۲-۵. جایگاه انسان کامل در هستی

از منظر اثبات‌گرایی، قضایای مابعدطبیعی، اساساً در دایره مطالعه علمی، بی‌تأثیرند چون مفاهیمی بی‌معنا هستند. قضایای معنی‌دار، قضایایی هستند که قابلیت بررسی عینی داشته باشند. «از این دیدگاه، دلیلی وجود ندارد که فیلسوف مابعدطبیعی بگوید در ورای عالم تجربه و طبیعت، امور دیگری هست که مورد تجربه حسی قرار نمی‌گیرد؛ زیرا اگر استناد او به شهود عقلی است، کانت پیش از این بی‌اعتباری این سخن و نفی آن را اثبات کرده است و اگر گفته شود که ذهن از امور مشهود به امور نامشهود منتقل می‌شود، باید پرسید، مقصود از امور نامشهود اموری داخل در تجربه است یا فراتر از آن؟ اگر داخل در تجربه باشد، مسئله‌ای باقی نمی‌ماند و اگر فراتر از تجربه باشد، ادعایی بی‌دلیل است (حسینی شاهرودی، ۱۳۸۲، ص ۱۳۶-۱۳۷)».

نقد

خداوند، به عنوان مبدأ و منشأ جهان و یگانه مالک، مدبّر و رب حقیقی همه موجودات عالم، هدف از خلقت را این‌گونه بیان فرمود «من گنجی پنهان بودم، دوست داشتم که شناخته شوم، پس خلق را آفریدم تا شناخته شوم (نورالله شوشتری، ۱۴۰۹ ه. ق، ص ۴۳۱)»؛ بنابراین عالم را آفرید تا اسما و صفاتش مظهر بیابند. خداوند اراده فرمود تا امور به دست امام مبین (ع) انجام پذیرد. از این منظر، توانایی‌های بالقوه انسان از جمله ساحات ادراکی انسان، به یمن و مدد الهی و سرپرستی امام مبین

(ع)، به نحوی که متضمن کمال بشر در راستای اهداف خلقت باشد، بالفعل می‌شوند.

اندیشمندان اسلامی بر این باورند که علم حقیقی نزد خداوند و پس از آن نزد ائمه معصومین (ع) است؛ بنابراین، از دیدگاه اسلامی، جایگاه امام مبین (ع) در دستگاه علم دینی جایگاه بسیار والایی است؛ زیرا فرمود «... وَمَا أُوتِيتُمْ مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا...» و به شما جز اندکی از دانش داده نشده است» (اسراء: ۸۵)؛ و «أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ» (فاطر: ۱۵). لذا محقق علم دینی، امهات دانش خود را از دین می‌گیرد و حتماً موضع‌گیری‌های دین در خصوص علوم انسانی را دستمایه اصلی خود قرار می‌دهد. محقق علوم انسانی اسلامی باور دارد که تفسیر واقعیت مشهود، بدون اطلاع از واقعیت غیب، کامل نیست. امام مبین (ع) کسی است که واقعیت مشهود و واقعیت غیب، بی‌واسطه نزد او حاضر هستند (لو شأؤ و علموا) (بحارالانوار، ج ۲۶، ص ۵۶، روایت ۱۱۶ و ۱۱۷). پس درک منظر امام (ع) موضوعیت می‌یابد.

با این تحلیل، این سؤال پیش رو است که چگونه ممکن است امام معصوم (ع) که جایگاه علمی رفیعی در دستگاه دینی دارد (به عنوان خزان العلم در زیارت جامعه کبیره)، هیچ جایگاهی در دستگاهواره علوم انسانی نداشته باشد؟ چگونه ممکن است بدون هدایت نبی (ص) و امام (ع)، مردمانی که در زمان ظهور اسلام، بهره‌ای از دانش نداشتند پس از مدتی طلایه‌دار علم و تمدن در جهان شوند؟ یک مقایسه بین علوم دینی که از ناحیه حق تعالی و یا ائمه معصومین (ع) و حتی کملین در دین ارائه شده است، با بیانات دانشمندانی که تعریف رایج از علم را پذیرفته‌اند؛ به سادگی نشان خواهد داد که تفاوت در دو نوع نگاه هستی‌شناختی، منجر به دو نوع تعریف از علم می‌شود که بحث درباره آن مجال دیگری را می‌طلبد.

یک فرضیه مهم، در خصوص گستره علم، این است که احتمالاً در تعریف علم، باید به سطوح مختلفی از علم، دسترسی یافت که برخی وحیانی، برخی عقلانی، برخی ذوقی و شهودی و برخی تجربی‌اند که می‌تواند هیچ‌یک معاند و در تعارض با دیگری نباشد. به نظر می‌رسد ساخت چنین

دانشی امکان‌پذیر باشد مشروط بر اینکه یک منطق عام‌فرانگبر، منطق‌های خاص هر یک از دانش‌های مختلف مذکور را، به‌نحوی سرپرستی نماید که تمام قوا و ساحات ادراکی بشر بتوانند از طریق هم‌افزایی، از تمام سطوح دانش بهره ببرند (میرباقری، ۱۳۹۴). علوم متداول با قائل شدن تمایز روشی، امروزه فقط به سطح دانش تجربی تقلیل داده شده‌اند و بشر را از سایر دانش‌ها که چه‌بسا مهم‌تر باشند، محروم کرده است. در علوم متداول، حداقل سه ویژگی یافت می‌شود که آن را متمایز از علم دینی می‌نماید: ۱- تأکید بر علم تجربی صرف؛ ۲- اتکای محقق به توانایی‌های خود برای شناسایی متغیرهای کلیدی؛ و ۳- ادعای مشاهده مستقل از نظریه. گرچه فلاسفه علم، امروزه ادعای مستقل بودن مشاهده از نظریه را برنمی‌تابند (لازی، ۱۳۷۷: ۴۲۴).

پس از بررسی مواضع هستی‌شناسی اسلامی و علوم متداول، اینک جا دارد که به‌طورکلی تأثیر مبادی فلسفی علوم بر روی فرآیند تولید علم را مورد تفحص قرار دهیم. تقوی (ب ۱۴۰۱) نشان داد که تفاوت در مبادی علوم (ازجمله هستی‌شناسی)، چگونه تمام ارکان و اجزای دستگاهواره علوم انسانی اسلامی را تحت تأثیر قرار می‌دهد (نمودار ۱). وی در پژوهش خود نشان داد که مبادی فلسفی عام اسلامی منتهی به مبادی فلسفی خاص (فلسفه مضاف) می‌شود و باتوجه‌به اهداف و غایاتی که اسلام برای انسان قائل است نیازشناسی، موضوع‌شناسی و روش‌شناسی متفاوتی از علوم متداول را ایجاد می‌نماید. وی نتیجه می‌گیرد که امکان حل تعارض بین دو دستگاهواره علم متداول و علم دینی از طریق روش‌های تهذیب و تکمیل علوم نیست؛ زیرا چنانچه تمام ارکان و اجزای یک دستگاهواره فکری در انسجام، وحدت و هماهنگی نباشند لاجرم آن دستگاهواره فرو خواهد ریخت.

۳. نتیجه‌گیری

درمجموع شواهد نشان داد که باور یا عدم باور به مبادی هستی‌شناختی‌ای که در بخش‌های قبل گفته شد، تولید علم را تحت تأثیر قرار می‌دهند. برای نمونه در اصل اول، باور به توحید موجب می‌شود که

محقق بتواند دامنه تغییرات مطلوبی که برای پدیده‌ها تعریف می‌نماید (نقطه بهینه) را بسیار گسترش دهد. محقق علم دینی، تغییرات مطلوب پدیده‌ها را باتوجه به حد و سِعه وجودی آنها به سمت توحید تعریف می‌نماید. در اصل دوم، باور به توحید موجب می‌شود که نسبت جزء و کل در پدیده‌ها که مستقیماً بر روی نیازشناسی، موضوع‌شناسی و معیار صحت پدیده‌ها اثر می‌گذارد، به‌طور دقیق‌تری تبیین شود. در اصل سوم، باور به توحید باعث می‌شود که محقق فراتر از نظام علت و معلولی جهان مشهود، به دیگر عوامل مؤثر در سرنوشت پدیده‌ها توجه نماید. در اصل چهارم باور به توحید موجب می‌شود که باور کنیم مفاهیم پایه یا امهات دانش (حداقل در علوم انسانی) را باید از منبع مرجع اخذ نمود؛ و بالاخره در اصل پنجم، باور به توحید موجب می‌شود محقق از طریق دریافت بخش مهمی از اطلاعات از طریق سفرای الهی، به تبیین دقیق‌تری از پدیده‌ها نائل آید.

علوم متداول، با تقلیل هستی‌شناسی به معرفت‌شناسی (باسکار، ۱۳۹۳)، عملاً با خلط موضوع «جدایی علم و ارزش» و منطق‌سازی «بی‌طرفی در مطالعات علمی» و طرح ادعای «جدایی مشاهده از نظریه» موجب شده‌اند تا علم: ۱- بدون در نظر گرفتن اهداف متناسب (با هستی و انسان)؛ و ۲- در فضایی محدود (و بدون غایت) موردبررسی قرار گیرد. از آنجاکه علم (با نگاه اثباتی) به روابط جزئی و اتمیک و مشهود بین پدیده‌ها می‌پردازد، لاجرم قادر نیست جهت حرکت را در لایه‌های عمیق‌تر ملاحظه نماید. اینجاست که گفته می‌شود اثبات حقانیت علم در خود علم امکان‌پذیر نیست و لاجرم یک دستگاه بالادستی باید این رسالت را برعهده گیرد. آنگاه دستگاه علمی، متناسب با روابط کلی بین پدیده‌ها، می‌تواند روابط جزئی را تبیین نماید. این، آن موضوعی است که باید روی آن گفتمان صورت پذیرد و به توافق جمعی و نخبگانی نائل آید.

اثبات‌گرایان با جدا کردن علم از فلسفه و حذف علت غایی، این فضا را به‌وجود آورده‌اند که تبیین و کشف قوانین علمی به سمتی چرخش یابد که محقق و یا دستگاهواره علمی مسلط تمایل دارد. توجه داشته باشید که هیچ‌گاه، عینیت، تکرارپذیری و تجربه‌پذیر بودن کشفیات علمی،

نمی‌تواند حکایت از درست بودن (حقانیت) مسیر محقق نماید. فلاسفه علم، دلایل زیادی برای این منظور دارند. شاید اشاره کانت به اینکه آنچه دانشمندان کشف می‌کنند فنومن و نه نومن و ذات اشیا است، همچنین کم‌رنگ شدن قوانین هندسه اقلیدسی، فیزیک نیوتنی، روابط خطی در ریاضیات و ... پس از مدتی، اشاره به همین حقیقت دارد. اثبات‌گرایان باید به این سؤال پاسخ دهند که چه طور امکان دارد بدون توافق روی ابتدا و انتهای جهان و مسیر کلی حاکم بر هستی، بتوان به روابط و قوانین پایا و تبیین اصولی امور دست یافت (تقوی، ۱۴۰۳).

لذا به نظر می‌رسد برای تولید علوم انسانی - اسلامی نیازمند یک دستگاہواره فکری هستیم که هم شامل مبادی فلسفی (فلسفه عام و فلسفه مضاف علوم) و هم شامل ارکان عملی پژوهش باشد، ضمن آنکه لازم است تمام ارکان و اجزای آن در یک وحدت، انسجام و هماهنگی تام با یکدیگر قرار داشته باشند (برای نمونه به نمودار ۱ مراجعه شود). اگر بخواهیم به صورت ملموس از تفاوت هستی‌شناسی و آثار مترتب بر آن در تولید علم صحبت کنیم، ملاحظه می‌شود که مبادی فلسفی متفاوت، در تمام فرآیند تولید علم بین علم دینی و علم متداول، تفاوت اساسی ایجاد نموده است (برای توضیح جزئیات این تفاوت‌ها به تقوی، ۱۴۰۱ ب مراجعه شود). تفاوت در مبادی علوم آن‌چنان تأثیرگذار است که حتی در مفهوم «تجربه» که ظاهراً مشترک لفظی بین علوم متداول و علوم انسانی مطلوب است، آثار خود را نشان می‌دهد (پیوست ۱).

و بالاخره آخرین نکته‌ای که باید مورد مذاقه قرار گیرد تأثیر عملی پارادایم علمی متداول روی اعتقادات دینی افراد است. پژوهش زاهد و صادقی (۱۳۸۸) بیانگر آن است که میزان دین‌داری دانشجویان در زمان دانش‌آموختگی، در مقایسه با میزان دین‌داری آنان در بدو ورود به دانشگاه در مجموع کاهش یافته است. کافی (۱۳۸۸) نیز در پژوهش خود نشان می‌دهد که بین تکثرگرایی دانشجویان و سکولاریسم رابطه مثبت و معنی‌داری برقرار است. به نظر می‌رسد حداقل یکی از دلایل این کاهش دین‌داری، توجه دادن دانشجویان به پدیده‌های عالم مشهود (عالم کثرات)

به صورت افراطی و غفلت از توجه به عالم غیب در دانشگاه‌های ماست.

برای تحقیقات آتی توصیه می‌شود تأثیر مواضع هستی‌شناسانه بر فرآیند تولید علم، از طریق نقد سایر پارادایم‌های متداول ادامه یابد. همچنین این بررسی می‌تواند در ابعاد دیگری از مبادی فلسفی همچون انسان‌شناسی، معرفت‌شناسی و ارزش‌شناسی ادامه یابد. به نظر می‌رسد برای تحول در علوم انسانی، لازم است هم به مبادی فلسفی علوم متداول وقوف پیدا کرد و هم به تأسیس دستگاهواره‌ای علمی برای علوم انسانی دست زد که بین مبادی فلسفی و ارکان عملی تولید علم در آن دستگاه ارتباط منطقی و پایدار وجود داشته باشد. تحول در علوم انسانی قطعاً بدون مشارکت دانشگاهیان اتفاق نخواهد افتاد. به نظر می‌رسد تحقق این اتفاق، نیازمند اجماع نخبگان دانشگاهی و حوزوی در خصوص نقد منصفانه علوم انسانی موجود و تلاش برای دستیابی به یک دستگاهواره علمی، متناسب با مبانی اعتقادی اسلام و نیازهای کشور، است. در نظر داشته باشید که خطیر بودن مسئله، آنگاه وضوح بیشتری می‌یابد که استقلال سیاسی و استقلال فرهنگی و استقلال اقتصادی در یک تعامل مجموعه‌ای در نظر گرفته شوند.

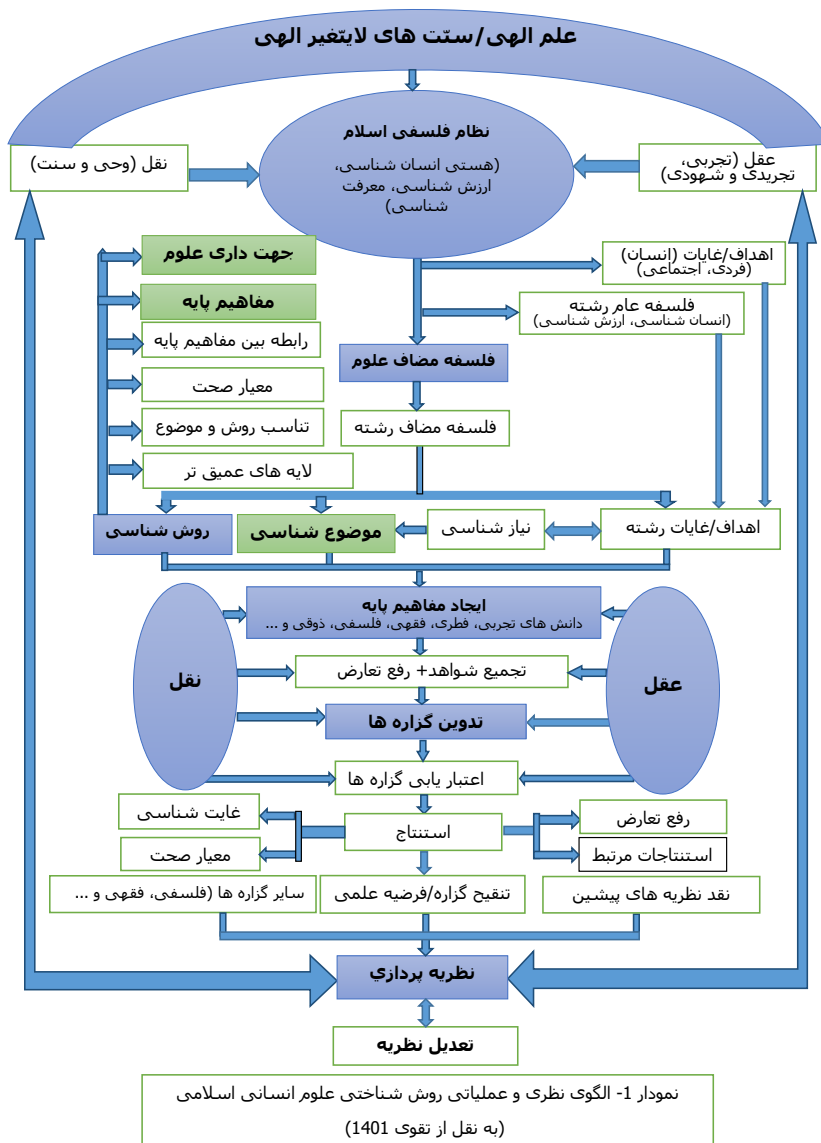
پیوست ۱ - نمونه‌ای از تفاوت‌های موجود در مفهوم وجودشناختی تجربه در دستگاهواره علوم انسانی اسلامی در مقایسه با اثبات‌گرایی:

۱- در دستگاهواره علوم انسانی اسلامی، تجربه، در تعامل متناوب (ن.ک. رشاد، ۱۳۸۹) با سایر منابع معرفتی است. نیز در شکل‌گیری، با سایر منابع معرفتی عجین شده است و مختصات هندسی خاص خود را دارد.

۲- ابتدای تجربه در دستگاهواره علوم انسانی اسلامی، بر تجربه تمام موارد ممکن و یا تجربه براساس چینش و گمارش عقل خودبنیاد نیست. بلکه براساس داشتن طرحی برای سعادت فرد و جامعه، متناسب با اهداف و غایات خلقت است.

- ۳- از منظر اندیشمندان مسلمان، تجربه مفهوم بسیار گسترده‌ای دارد و صرفاً از طریق تعامل فاعل تجربه‌گر، با دنیای مادی به‌دست نمی‌آید.
- ۴- تجربه می‌تواند به انحای متعددی مورد تفسیر قرار گیرد. از منظر مدل مختار، تفسیر تجربه نمی‌تواند مستقل از ارزش‌های حاکم بر عوالم وجودی بالاتر از نشئه مادی، صورت پذیرد.
- ۵- تجارب انسان به‌تنهایی، برای استفاده از همه امکاناتی که خداوند برای رشد و تعالی او در نظر گرفته است، کافی نیست.
- ۶- در بسیاری از موارد، آثار تجربه در کوتاه‌مدت ظاهر نمی‌گردد و یا چندان مشهود نیست، لذا ممکن است، عدم توجه به بردار زمان، موجب انحراف در نتیجه‌گیری محقق گردد.
- ۷- معاییر صحت تجربه و استنباط صحیح از تجربه باید هماهنگ با الف) منابع بالادستی دینی مانند وحی و سنت، ب) سایر تجارب مرتبط و موازی، ج) اهداف غایی خلقت و د) سایر بخش‌های دستگاهواره علوم انسانی اسلامی باشد.
- ۸- بسط تجارب در حوزه‌های نامتجانس و در غیر محدوده الهی، موجب به هم خوردن هارمونی، نابسامان‌یافتگی و عدم انسجام شخصیت، در گیرنده تجربه می‌شود. تجربه در حوزه‌های نامتجانس باید به‌صورت عملیاتی تعریف شود که پژوهش مستقلی را می‌طلبد.
- ۹- انسان‌ها تحت تأثیر القائنات سبوحی و یا شیطانی به تدریج به تجارب خود شکل، رنگ و جهت می‌دهند. بنابراین، هراندازه ارتباط انسان‌ها با دو منبع جهت‌دهنده (الهی یا شیطانی) سازمان‌یافته‌تر باشد، می‌توانند مؤثرتر در رسیدن به اهدافشان گام بردارند.^۱

۱. فهرست کامل از تفاوت مفهوم تجربه در دو دیدگاه الهی و سکولار را در (نقوی، الف ۱۴۰۱) بیابید.



کتابنامه

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. ادیب سلطانی، میر شمس الدین. (۱۳۵۹). رساله وین. تهران: مرکز ایرانی مطالعه فرهنگها.
۴. افروغ، عماد. ۱۳۷۹. فرهنگ شناسی و حقوق فرهنگی. تهران: مؤسسه فرهنگ و دانش.
۵. ایمان، محمدتقی. ۱۳۹۱. فلسفه روش تحقیق در علوم انسانی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۶. آیر، آلفرد جونز. (۱۳۵۶). زبان، حقیقت و منطق. ترجمه منوچهر بزرگمهر. تهران: دانشگاه صنعتی شریف.
۷. باسکار، روی. ۱۳۹۳. «رنالیسم انتقادی و نقد سنت پوزیتیویسم». ترجمه رضا ماخوزی. اطلاعات حکمت و فلسفه، ۵(۱۰۰)، ۵۳-۵۷.
۸. بنتون، تد و کرایب، یان. ۱۳۹۲. فلسفه علوم اجتماعی: بنیادهای فلسفی تفکر اجتماعی. ترجمه شهناز مسمی پرست. تهران: آگه.
۹. پیرمرادی، محمد جواد. (۱۳۹۳). نقد و بررسی کارآمدی منطق اثبات گرایانه درحوزه انسان پژوهی براساس اندیشه اسلامی. انسان پژوهی دینی، ۱۱ (۵۳)، ۳۲، ۱۰۹-۱۳۸.
۱۰. تقوی، سیدمحمدرضا. ۱۳۹۹. الگوی علوم انسانی اسلامی: چارچوب نظری و مدل عملیاتی. تهران: انتشارات آفتاب توسعه (صدرا).
۱۱. تقوی، سیدمحمدرضا. ۱۴۰۳. مفاهیم و گزاره‌های کلیدی علوم انسانی با نگاه تحولی. تهران: پژوهشگاه مطالعات فرهنگی و اجتماعی و تمدنی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری.
۱۲. تقوی، سیدمحمدرضا. الف ۱۳۹۴. روش شناسی علوم انسانی - اسلامی: چارچوب نظری و مدل عملیاتی. گزارش نهایی طرح تحقیقاتی. تهران: مرکز پژوهشهای علوم انسانی اسلامی صدرا.
۱۳. تقوی، سیدمحمدرضا. الف ۱۴۰۱. تحول در علوم انسانی: از مبادی تا روش شناسی. تهران: انتشارات صدرا.

۱۴. تقوی، سیدمحمدرضا. ب ۱۳۹۴. تبیین تجربه از حیث انتولوژیک در دستگاهواره علوم انسانی اسلامی. دانشگاه شیراز: پژوهشکده تحول علوم انسانی - اجتماعی.
۱۵. تقوی، سیدمحمدرضا. ب ۱۴۰۱. «مقایسه مبادی رویکرد اثبات‌گرایی و رویکرد اندیشه اسلامی و تأثیر آن در تولید علوم انسانی». قبسات، ش ۱۰۴ (۲۷)، صص ۲۵-۵۴.
۱۶. چالمرز، آلن. اف. (۱۳۸۵). چیستی علم: درآمدی بر مکاتب علم شناسی فلسفی. ترجمه سعید زیبا کلام. تهران: سمت. سینی
۱۷. حسن‌زاده آملی، حسن. ۱۳۹۳. عیون مسائل نفس و شرح آن در شصت و شش موضوع روانشناسی. ج ۱، ترجمه ابراهیم احمدیان و سید مصطفی بابایی. قم: انتشارات بکا.
۱۸. حسینی شاهرودی، سیدمرتضی. ۱۳۸۲. معرفی و نقد پوزیتیویسم منطقی. الهیات و حقوق. ش ۳ (۷ و ۸)، صص ۱۲۷-۱۷۴.
۱۹. خرمشاهی، بهاء‌الدین. (۱۳۶۱). پوزیتیویسم منطقی. تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
۲۰. خسروپناه، عبدالحسین. ۱۳۸۲. «چیستی علم حضوری و کارکردهای معرفت‌شناختی آن. ذهن. ش ۱۵ و ۱۶، صص ۹۷-۱۳۸.
۲۱. دورکیم، امیل. ۱۳۸۸. قواعد روش جامعه‌شناسی. ترجمه علیمحمد کاردان. تهران: نشر دانشگاه تهران.
۲۲. رشاد، علی اکبر (بی تا). نظام علی و معلولی جهان. وبگاه رسمی آیت الله علی اکبر رشاد. <https://rashad.ir/tag/نظام-علی-و-معلولی-جهان>
۲۳. رشاد، علی اکبر (بی تا). نظام علی و معلولی جهان. وبگاه رسمی آیت الله علی اکبر رشاد. <https://rashad.ir/tag/نظام-علی-و-معلولی-جهان>
۲۴. رشاد، علی اکبر. ۱۳۸۷. «معیار علم دینی». ذهن. ش ۳۳، صص ۵-۱۲.
۲۵. زاهد، سیدسعید و صادقی، احمد. ۱۳۸۸. «بررسی تأثیر رشته تحصیلی بر میزان دین‌داری دانشجویان مختلف دانشگاه با تأکید بر رشته جامعه‌شناسی». جامعه‌شناسی کاربردی، ۲۰(۳)، ۷۵-۹۶.

۲۶. شورای عالی انقلاب فرهنگی. ۱۳۹۰. سند تحول بنیادین آموزش و پرورش. تهران: انتشارات شورای عالی انقلاب فرهنگی.
۲۷. صادق‌زاده قمصری، علیرضا. ۱۳۸۶. «رویکرد اسلامی به روش‌شناسی پژوهش تربیتی: تبیین امکان و ضرورت». نوآوری‌های آموزشی، ۶(۲۱)، ۱۴۱-۱۷۲.
۲۸. صمدی‌آملی، داود. ۱۳۷۷. شرح رساله علم و دین علامه حسن‌زاده آملی (مجموعه سخنرانی). آمل: مجموعه فرهنگی قائم.
۲۹. طباطبایی، محمدحسین. ۱۳۳۲. اصول فلسفه و روش رئالیسم. بی‌جا: بی‌تا.
۳۰. ظهیری، سیدمجید. ۱۳۸۴. «تنوع اثبات‌گرایی». قبسات، ۳۷، ۱۵۹-۱۷۴.
۳۱. عباسی، داوود. ۱۳۸۹. «نقد و بررسی تجربه‌گرایی در علوم انسانی». پژوهش، ۲(۲)، ۳۱-۴۴.
۳۲. فتوتیان، علی و حسن عبدی (۱۳۹۱)، «بررسی رابطه انسان‌شناسی و روش‌شناسی در پارادایم‌های اثبات‌گرایی و رئالیسم انتقادی»، معرفت فرهنگی اجتماعی، سال سوم، شماره ۳، ص ۸۷-۱۰۰.
۳۳. قاضی شوشتری، نوراله. ۱۴۰۹ ه.ق. احقاق الحق. ج ۱. قم: مکتبه آیت الله المرعشی.
۳۴. کافی، مجید. ۱۳۸۸. «طرح سنجش تأثیر کثرت‌گرایی بر سکولار شدن افراد با تحصیلات عالی». اسلام و علوم اجتماعی، ۲، ۴۹-۸۰.
۳۵. کیانی، معصومه و صادق‌زاده قمصری، علی رضا. ۱۳۹۰. «تبیین رویکردهای غالب روش‌شناختی پژوهش فلسفه تعلیم و تربیت در ایران و توصیف روش‌شناختی رساله‌های دکتری». پژوهش‌نامه مبانی تعلیم و تربیت، ۱، ۲(۲)، ۱۱۹-۱۳۲.
۳۶. گروه نویسندگان؛ زیر نظر محمدتقی مصباح یزدی. فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی. ۱۳۹۰. چاپ دوم. تهران: مؤسسه فرهنگی مدرسه برهان (انتشارات مدرسه).
۳۷. گیدنز، آنتونی. ۱۳۹۸. دورکیم. ترجمه یوسف اباذری. تهران: نشر خوارزمی.
۳۸. لازمی، جان. ۱۳۷۷. درآمدی تاریخی به فلسفه علم. ترجمه علی پایا، تهران: انتشارات سمت.

۳۹. مجلسی، محمدباقر (بی تا). بحارالانوار. قم: انتشارات دارالکتب اسلامیه.
۴۰. مؤمنی، نونا و اکبریان، رضا. ۱۳۹۳. «امکان و ضرورت علم دینی: نقدی بر رویکرد علمی رایج در غرب بر اساس مبانی فکری استاد علامه طباطبائی (ره)». مجموعه مقالات نخستین کنگره بین المللی علوم انسانی اسلامی، ج ۴. صص ۱۰۱-۱۲۰. تهران: آفتاب توسعه.
۴۱. میرباقری، سیدمحمد مهدی. ۱۳۹۴. راه هماهنگ سازی علوم بر محور معارف نقلی چیست؟ گفتگو به نقل از سایت فرهنگستان علوم اسلامی، www.isaq.ir.
۴۲. نجفی افرا، مهدی. ۱۳۷۹. «درآمدی به مطالعه تطبیقی هستی شناسی اسلامی». نامه فلسفه، ش ۹، صص ۱۳۵-۱۵۷.
۴۳. های، کالین. ۱۳۸۵. درآمدی انتقادی بر تحلیل سیاسی. ترجمه احمد گل محمدی. تهران: نی.
44. Beart, Patrick. 2005. **Philosophy of the Social Science: Toward Pragmatism.** Polity Press.