

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

فصلنامه علمی ـ 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
سردبیر: 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 طباطبایی. 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(ره). قم. ایران.)، نجف لک‌زایی (استاد گروه علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم(ع). قم. ایران.)، سید حسین میرمعزی (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(ره))، جاوید اقبال (استاد دانشگاه اسلامی علیگر. هند.)، طلال عتریسی (استاد دانشگاه بیروت. لبنان.)

نشانی دفتر فصلنامه:
تهران: خیابان شهید مطهری، خیابان میرعماد، نبش 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

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 حوزه های علمیه، در جلسه مورخ ۱۳۹۹/۰۳/۲۰ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی حوزه از شماره ۱۵ به بعد حائز رتبه علمی ـ پژوهشی شد. رتبه علمی ـ پژوهشی این فصلنامه با درجه «ب» در تاریخ ۱۴۰۳/۰۵/۱۳ تمدید شده است.

ـ مقالات و مطالب منتشرشده در فصلنامه تحقیقات بنیادین علوم انسانی، لزوماً بیان دیدگاه‌های فصلنامه نیست.
ـ فصلنامه تحقیقات بنیادین علوم انسانی در تلخیص و ویرایش مقالات آزاد است.
ـ نقل مطالب و تصاویر با ذکر مأخذ بلامانع است.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]



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

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

بسمه تعالی

فصلنامه علمی پژوهشی تحقیقات بنیادین علوم انسانی به‌منظور تولید علم در قلمرو فلسفه و روش‌شناسی و نظریات بنیادین علوم انسانی به‌طور 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.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

○ **اعضای هیئت‌علمی**

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 موردنظر درج شود.
- فرستنده مقاله به‌عنوان نویسنده مسئول در نظر گرفته می‌شود و کلیه مکاتبات و اطلاع‌رسانی‌های بعدی با وی صورت می‌گیرد.

ساختار مقاله

بدنه مقاله باید به ترتیب شامل بخش‌های ذیل باشد:

۱. عنوان مقاله که لازم است اولاً مسئله‌محور 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 یافته‌ها و نتایج پژوهش باشد.

۴. مقدمه: [شامل تعریف مسئله، پیشینهٔ اجمالی پژوهش، ضرورت و اهمیت طرح، جنبهٔ نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی و مفاهیم کلیدی مقاله باشد. در یک مقالهٔ علمی پژوهشی نویسنده در بخش مقدماتی مقاله لازم است دست‌کم پاسخ چهار سؤال را به‌صورت ضمنی بیان کند: چه می‌خواهم بنویسم؟ (تبیین مسئله). چرا می‌خواهم بنویسم؟ (اهمیت و ضرورت پرداختن به آن مسئله). چگونه می‌خواهم بنویسم؟ (روش پژوهش) و بر اساس چه بنیانی می‌خواهم بنویسم؟ (پیش‌فرض‌ها یا اصول موضوعه تحقیق)].

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

۵. بدنـــهٔ اصلی مقاله: (این بخش با توجه به مســـئله‌ای که در هر مقالـــه‌ای موردبحث قرار می‌گیرد می‌تواند متفاوت باشـــد؛ اما به‌طورکلی می‌توان گفت، مناسب است نویسندگان مقالات علمی پژوهشـــی 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 اســـت. نویســـنده در این بخش لازم است ضمن بیان واضح یافته‌های تحقیق، مشخص کند که چه نتیجه یا نتایج علمی، عملی، سیاستی، 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 نقل‌قول‌های مســـتقیم و طولانی پرهیز شود (لازم است حتماً در مقاله مشخص باشد کدام بخش از متن، نقل‌قول مستقیم است).
* نقل‌قول‌های مستقیم حداکثر تا ۴۰ کلمه در درون علامت نقل‌قول "" و بیش از آن به‌صورت تورفتگی نوشته شود.

ارجاعات درون متن

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

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

* برای تاریخ‌های قمری و میلادی به ترتیب از حروف ق و م استفاده شود. ۱۳۴۰ ق / ۱۹۹۸ م
* درصورتی‌که از یک نویســنده 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 نویســنده‌ها بیش از ســه 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 نقطه‌ویرگول؛ از هم جدا می‌شوند.

کتاب‌نامه (فهرست منابع پایانی)

*** قرآن و نهج‌البلاغه به ترتیب در ابتدای کتاب‌نامه درج‌شده و در ردیف الفبایی قرار نمی‌گیرند.
* در بخش References که منابع به انگلیسی درج می‌شوند، نام خانوادگی نویسنده به‌صورت 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 می‌شــوند، حتماً باید در متن استفاده شده باشند(منابعی که صرفاً برای مطالعه و آگاهی بیشــتر 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. ســال انتشــار. «عنوان مقاله». عنوان مجله (به‌صورت 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: پارسانیا، حمید؛ اژدری‌زاده، حسین. ۱۳۹۰. «تعین اجتماعی معرفت در نهج‌البلاغه». **اسلام و علوم اجتماعی**. شماره ۶. ص ۴۹-۷.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

نحوهٔ ارجاع به کتاب

* برای آثار فاقد محل نشر، ناشر و تاریخ نشر به ترتیب عبارت «بی‌جا»، «بی‌نا» و «بی‌تا» درج شود.
* نام خانوادگی، نام. سال انتشار. عنوان کتاب (به‌صورت 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.

نحوهٔ 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).

نحوهٔ 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 به‌صورت عکس ارسال نشود.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

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**
سیدمحمدرضا تقوی

۷۱ **جامعه‌شناسی معرفت از منظر ماکس وبر و منیرالدین حسینی**
محمدرضا 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 سی‌سخت، محمدحسن کریمی، بابک شمشیری، فرهاد خرمایی

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

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

نقد اثبات‌گرایی از منظر هستی‌شناسی اسلامی و تأثیر آن در تولید علم

سیدمحمدرضا تقوی *

استاد گروه روان‌شناسی بالینی دانشگاه شیراز

mtaghavi@rose.shirazu.ac.ir

چکیده:

ازآنجاکه پارادایم اثبات‌گرایی در دو قرن اخیر، عملاً جایگاه تأثیرگذارتری 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، مواضع اثبات‌گرایی درخصوص «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 مواضع هستی‌شناختی متفاوت، منتهی به تولید گونه‌های مختلفی از دانش می‌شود.

واژگان کلیدی: اثبات‌گرایی، هستی‌شناسی اسلامی، تحول در علوم انسانی، غایتمندی، نظام علی و معلولی.

https://orcid.org/0000-0003-1818-3397

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

۱. مقدمه

امروزه نظام‌های علمی در دانشگاه‌های مختلف دنیا، عمدتاً بر پایهٔ مکاتب مادی استوار هستند. در بین مکاتب مادی، اثبات‌گرایی در دو قرن اخیر، عملاً جایگاه تأثیرگذارتری 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 به‌سمتی خواهد برد که نگرش دینی و فلسفی از بین رفته و تنها شکلی از اندیشه که باقی می‌ماند متعلق به اندیشهٔ قطعی[1] و تجربیِ 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 به‌دنبال قوانین عام، لازمان و لامکان و نظمی طبیعی و قانون‌وار می‌گردد. ... هرچه را که بر حس و مشاهده استناد نکند، انکار می‌کنند. برمبنای این رویکرد، چون هستی‌های غیرطبیعی وجود خارجی ندارند و به‌طور عینی قابل‌مشاهده 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 پایبندی کامل نیست و نمی‌توان دورکیم را یک پوزیتویست تمام‌عیار دانست. به همین دلیل، دورکیم در سراسر عمرش اصرار داشت خود را از عنوان پوزیتیوست 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

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

«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 غیرقابل‌تجزیه تقسیم شده است. لیکن دورکیم نگرشی کل‌گرایانه را اتخاذ می‌کند که در آن یک نظام اجتماعی در تمامیت آن لحاظ می‌شود که قابل‌تقلیل 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 الگوهایِ عام و تکرارشوندهٔ 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 کرایب، ۱۳۹۲). اثبات‌گرایی به‌لحاظ 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 دربارهٔ وجود و دیگر عناصر هستی است که در مباحث جهان‌بینی هر مکتبی به طور مدلل و مبرهن مطرح شده یا مفروض قرار گرفته است. نجفی‌افرا (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

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

مفاهیم و معانی به ذهن خطور می‌کند و نه‌تنها حاجتی به تعریف آن نیست بلکه تعریف آن نیز امری محال و ناممکن است. مبحث هستی‌شناسی، ضمن آنکه مهم‌ترین جایگاه در تأسیس هر دستگاهوارهٔ 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 آموزش‌وپرورش، 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 تعلیم‌وتربیت اسلامی ناسازگار است. هم تصویر مکانیستی از انسان و یکسان‌نگری پدیده‌های انسانی با پدیده‌های طبیعی و هم روش 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

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

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 تزاحم 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 نقطهٔ آغازین علم و اساس مطمئنی برای اخذ معرفت می‌پردازد. آیر (۱۳۵۶) در کتاب زبان، حقیقت و منطق، به تأسی از

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

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 درحوزه 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

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

توصیفی فارغ از ارزش به مثابهٔ روشی معتبر روی می‌آورد و روش کمّی را به منزلهٔ راهی برای کسب اطلاعات، کافی می‌داند. براساس اطلاع نویسنده، ازحیث 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 مطالعهٔ نظریات ارائه شده توسط اندیشمندان علوم انسانی اسلامی و دیدگاه‌ها و رویه‌های علوم انسانی متداول صورت گرفته است (کیانی و صادق‌زاده قمصری، ۱۳۹۰). ازآنجاکه 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

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

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

۲-۱. وحدت و کثرت

در پارادایم اثبات‌گرایی، پدیده‌ها به‌صورت ریز و جزئی‌شده (اتمیک)، مورد مطالعه قرار می‌گیرنـد. در این حالت، کثرت ها هم موضوع و هم هدف مطالعه می‌شوند.

«[از نظر اثبات گرایان] می‌توان اجزای یک واقعیت را جدای از هم مورد مطالعه قرار داد و از کنـار هم قرار دادن آنها، به تصویری از کل دست یافت که از آن بـه تحویـل‌گرایی یـاد می‌شـود» (مـؤمنی و اکبریان، ۱۳۹۳، ص ۱۰۵). در پارادایم اثبات‌گرایی، تراکمی بودن دانـش کـه بیـانگر افـزایش کَثَـرات است، مورد تأکید است؛ لیکن در هیچ‌یک از منابع مرتبط، بازگشت این تراکم به وحـدت کـه بیـانگر هم‌راستا شدن کلِّ کثرات در غایتی خاص و یا تبدیل کثـرات بـه وحـدت باشـد، ملاحظـه نمی‌شـود؛ به‌عبارت‌دیگر، حرکت به‌صورت افقی و از ماده به ماده (کثرت به کثرت بیشتر) ادامه می‌یابد.

نقد

از منظر اسلامی، هدف از مطالعه کَثَرات، توجه صرف به کَثَرات نیست بلکه دریافت اسرار نهفته در آنها و توجه دادن به عالِم حقیقی (خالق هستی) است. براساس این دیدگاه، نظـم، وحـدت‌گرایی و هماهنگی یکپارچه بین تمام نظامات عالم ازجمله نظام تکوین و تشـریع ازسـویی و نظـام آفـاقی و انفسی ازسویی‌دیگر برقرار است. از این منظر، اساساً تکثرگرایی به‌معنی بالذات و در انواع مختلف آن شامل کثرت‌گرایی معرفتـی، اخلاقـی، وجودشـناختی و ارزشـی (ظهیـری، ۱۳۸۴)، بـا توحیـد مخالف است؛ زیرا به‌محض اینکه غیر از حق، وجود دیگری به‌صورت بالذات پذیرفته شـود، حـق شمول خود را از دست می‌دهد. چون لازمه دوئیت، محدودیت است و این با توحید کـه لایتنـاهی است، ناسازگار می‌شود. ازنظر اندیشمندان اسلامی، کثرت، به قوه واهمه و متخیله مربوط می‌شـود درحالی‌که وحدت به قوه عاقله باز می‌گردد (صمدی آملی، ۱۳۷۷، ص ج ۲۹). یکی از دلایلی که

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

اسلام تأکید بر تعقل و تفکر دارد همین موضوع است که افراد را از کَثَرات 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 نگرشِ به هستی، لاجرم به انسان، به‌عنوان 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 نفس‌الامر)، 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 به‌صورت بین‌الاذهانی، نتایج مطالعات خود را در معرض قضاوت دیگران قرار دهد. این قوانین هم قابلیت تکرار دارند، هم به‌وسیله دیگران تجربه‌پذیرند و هم قدرت پیش‌بینی دارند؛ اما محقق نمی‌تواند مشخص نماید که جهتمندی قوانین کشف‌شده، اساساً با هدفی که در نفس‌الامر 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 به‌عنوان هدف مطلوب تعریف شود براساس چه معیاری، این کار انجام می‌شود؟

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

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

تجربه‌پذیری و قدرت پیش‌بینی است، می‌تواند به انحای 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 عالَم بالا و وجود مطلق است که از عوالِم مختلف (عالَم عرش و عقل و مثال) گذر کرده و نازلهٔ 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 کلِّ

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، ۱۴۰۱الف)

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

به هم پیوسته، مرتبط، هدفمند و غایتمند است آنگاه علمی که قصد تبیین هستی، با این اوصاف را دارد نمی‌تواند فاقد شاخصهٔ «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 تحت‌تأثیر 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) صحه می‌گذارند. در چنین شرایطی، دیدگاهی که فرضیه وحدت رویه در هستی و حرکت توحیدی پدیده‌ها را نمی‌پذیرد، لاجرم به فرضیه «خودکامرواساز» دست می‌یابد؛ به‌عبارت‌دیگر، محققی 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، به‌کار می‌آید.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

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 کمّی سازی داشته باشند را به‌عنوان معرفت معتبر می‌پذیرد:

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

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

تحلیل رفتار اجتماعی انسان‌ها، اختیار و ارادهٔ آزاد، جایگاهی ندارند؛ ... و انسان‌ها تحت جبریّت متکی بر قوانین علّی که دارای خصیصهٔ 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 ارادهٔ 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 ازجمله قضا و قدر الهی، همین‌طور فیض الهی از مسیر اسباب و علل خاص خود جاری و ساری باشد «أَبَى اللّهُ أَنْ يجْرِى الأُمُورَ اِلاّ بِأَسْبابِها» (بحارالأنوار، ج ۲، ص ۹۰، باب ۱۴، حدیث ۱۴ و ۱۵). براین‌اساس، رابطهٔ علّی 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، به‌عبارت‌دیگر واقعیت‌های مادی و غیرمادی نیز روابط علّی و معلولی دارند (طباطبایی، ۱۳۳۲، مقاله ۸ و ۹).

«در عالم دو سلسله نظام علّی و معلولی حاکم است؛ نظام علّی و معلولی که در عالم مُلک حاکم است و با مختصری دقت انسان می‌تواند اینها را کشف کند و غالباً اینها را تشخیص می‌دهیم و یا نظام علّی 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 رویید و رشد کرد و بارور شده است، این نظام علّی 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 علّی و معلولی

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

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. درنتیجه 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 غیرمعصوم 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، ازجمله نظام علت و معلولی است. این نظام هستی، متشکل از عوالِم وجودی متعدد است؛ بنابراین نظام علت و معلولی نه‌تنها در سطح عالَم ماده، بلکه به‌صورت گسترده در سطح تمام عوالِم وجودی عمل می‌نماید که از آن به‌عنوان نظام علّی فراگیر یاد می‌شود (سند تحول بنیادین آموزش‌وپرورش، ۱۳۹۰). لذا، در تبیین و توصیف پدیده‌ها، هر اندازه محقق، درکی گسترده‌تر از عوالِم 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 ارادهٔ انسان نیز دخیل می‌باشند که حاصل آن در خصوص موضع‌گیری بین جبر و اختیار، به موضع امر بین الامرین می‌انجامد. به‌نظر می‌رسد اینکه حضرت امیر (ع) فرمودند: «خداوند را به وسیله

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

فسخ‌شدن تصمیم‌ها، گشوده‌شدن گره‌ها و نقـض اراده‌هـا شـناختم (نهج‌البلاغـه، کلمـات قصـار، ۲۵۰)، به این معنی است که هیچ‌چیز در جهان به‌صورت استقلالی (بالذات) عمل نمی‌نماید. لذا از طریق تنظیم اصولیِ رابطه عبد با خالق، انسان به دستاوردهای عظیمی از معرفت دسـت می‌یابـد که هرگز قادر نیست از طرق دیگر آنها را به‌دست آورد. دستاوردهایی که از طریق علـم حضـوری 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 علّی و فقـدان اراده و اختیار انسان نیز باور دارد. حاصل این نگرش کمی‌سازی انسان و تقلیـل ویژگی‌هـای انسـانی بـه عدد و رقم است؛ زیرا اگر انسان، صرفاً موجودی مادی باشد آنگاه اَعـراض آن می‌توانـد به‌صـورت کمّی احصا شود. دیدگاهی که با انتقادهای جـدی پارادایم‌هـای تفسـیری و انتقـادی و بـه‌طورکلی رویکردهای کیفی تحقیق، مواجه شده است (ایمان، ۱۳۹۱، ص ۶۲).

۲-٤. جهان مادی و فرا مادی

از دیدگاه اثباتی، واقعیت در عالَم خارج وجود دارد و می‌توان با کمک ابزار مناسب (حـواس پنج‌گانـه و ابزار کمکی حواس) آن را مشاهده و کشف کـرد (نیـومن، ۲۰۰۰، فصـل ۴). لـیکن معتقدنـد «جهـان طبیعی همهٔ واقعیت و کل واقعیت است (عباسی، ۱۳۸۹، ص ۳۴)». لـذا علـوم متـداول، برخاسـته از توجه صرف به عالَم ماده و با غفلت از سایر عوالِم، تولید شده‌اند: «قضایای متافیزیکی یعنی گزاره‌هـایی که حکمی مابعدالطبیعی و تجربه‌ناپذیری دارند، چون نه حقایق منطقی و نه فرضیه‌های تجربی را دربـر دارند باید بی‌معنی شمرده شوند. یک گزاره یا قضیه تجربی تا وقتی‌که چندین مشاهده، صدق و کذب آن را تأیید نکرده است نمی‌تواند معنی‌دار شمرده شود (حسینی شاهرودی، ۱۳۸۲)».

نقد

از منظر علم دینی، عالَم ماده، نازلهٔ عوالم بالاتر مثل عـالَم مثـال، عـالَم عقـل و عـالَم الـه اسـت؛ بنابراین آنچه در عالَم ماده اتفاق می‌افتد همه آن چیزی نیست که در عـالَم هسـتی اتفـاق می‌افتـد.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

به‌علاوه، عوالم بالاتر از عالَم ماده، قوانین خاص خود را دارند که حاکم بر قوانین عالَم ماده هستند. علامه طباطبایی نشان می‌دهد 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 می‌کنند مطالعه وقایع غیرمادی در حوزه علم قرار دارد (همان: مقاله دوم)؛ بنابراین بدون داشتن یک دید هرچند اجمالی از عوالِم وجودی مختلف، نمی‌توان عملکرد پدیده‌ها را به‌درستی تبیین نمود.

دیدگاهی که هستی را اعم از واقعیت غیب و شهود می‌داند، نوعِ نگاهش به انسان نیز تسری می‌یابد و انسان را نیز دو بعدی (مادی و غیرمادی) می‌یابد. این نگاه، آنگاه‌که به تحلیل معرفت‌شناسی می‌پردازد به تنوع منابع شناخت می‌رسد که به‌نوبه خود روش‌شناسی و روش‌های تحقیق را تحت‌تأثیر قرار می‌دهد. در مقابل، دیدگاهی که هستی را برابر با واقعیت مشهود می‌داند لاجرم، به انسان به‌عنوان بخشی از هستی، با همین نگاه می‌نگرد؛ بنابراین از ساحات ادراکی انسان بخشی را موردتوجه قرار داده و بخشی را نادیده می‌انگارد. در بخش روش‌شناسی، نیز روش تجربی، به‌عنوان روش تعیین‌کننده در صدر می‌نشیند به‌نحوی‌که به معرفت‌های کسب‌شده از سایر منابع قید می‌زند.

جایگاهی که علوم انسانی متداول برای روش تجربی قائل می‌شود جایگاهی بسیار بالاتر از شأن روش تجربی است. علوم انسانی متداول، به دلیل قطع ارتباط با ماوراءالطبیعه، کانال‌های اطلاعاتی خود را با عالم غیب قطع کرده است. لذا پدیده‌ها را تنها از جنبه‌های مشهود آنها موردبررسی قرار می‌دهد. در مقابل از منظر علم دینی، روش تجربی در نازل‌ترین جایگاه قرار می‌گیرد زیرا عالَم ماده در بین عوالِم وجودی نازل‌ترین نشئه عالَم شمرده می‌شود. معنای این نکته هم این نیست که علوم انسانی- اسلامی در بررسی پدیده‌ها، جایگاه خردی برای روش تجربی قائل است. بلکه معنای آن این است که از دیدگاه اسلام، عوالِم وجودی در یک سلسله‌مراتب، اشراف وجودی (به معنی سعهٔ وجودی، تأثیرگذاری و بسط

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

وجودی) دارند. برای مثال، زمانی که بین داده‌ها تعارض ایجاد می‌شود دنیای سکولار، قضیه را بـه نفـع عوالِم وجودی پایین‌تر رفع می‌نماید درحالی‌که دیدگاه دینی مسئله را به نفع عوالِم وجـودی بـالاتر حـل می‌نماید یعنی اشراف وجودی را لحاظ می‌نماید؛ به‌عبارت‌دیگر، گرچه داده‌های تجربی، داده‌های بسیار مهمی هستند اما می‌توانند (در صورت تعارض) توسط داده‌های عـوالِم بـالاتر (مثـل عـالَم عقـل) قیـد بخورند. به‌علاوه، مفهوم تجربه به‌لحاظ وجودشناختی، کاملاً متفاوت با مفهوم تجربه در علـوم متـداول است (تقوی: ۱۴۰۳، ۲۲۵-۲۴۴).

۲-۵. جایگاه انسان کامل در هستی

از منظر اثبـات‌گرایی، قضـایای مابعـدطبیعی، اساسـاً در دایـرۀ مطالعـه علمـی، بی‌تأثیرنـد چـون مفاهیمی بی‌معنا هستند. قضایای معنی‌دار، قضایایی هستند که قابلیت بررسی عینی داشته باشند.

«از این دیدگاه، دلیلی وجود ندارد کـه فیلسـوف مابعـدطبیعی بگویـد در ورای عـالم تجربـه و طبیعت، امور دیگری هست که مورد تجربه حسی قرار نمی‌گیرد؛ زیرا اگر استناد او به شـهود عقلـی است، کانت پیش‌ازاین بی‌اعتباری این سخن و نفی آن را اثبات کرده است و اگر گفته شود که ذهـن از امور مشهود به امور نامشهود منتقل می‌شود، باید پرسید، مقصود از امور نامشهود اموری داخـل در تجربه است یا فراتر از آن؟ اگر داخل در تجربه باشد، مسـئله‌ای بـاقی نمی‌مانـد و اگـر فراتـر از تجربه باشد، ادعایی بی‌دلیل است (حسینی شاهرودی، ۱۳۸۲، ص ۱۳۶-۱۳۷)».

نقد

خداوند، به‌عنوان 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 عالَم را آفرید تا اسـما و صفاتش مَظهَر بیابند. خداوند اراده فرمود تا امور به دست امام مبین (ع) انجام پذیرد. از این منظر، توانایی‌های بالقوه انسان ازجمله ساحات ادراکی انسان، به یمن و مدد الهی و سرپرستی امام مبـین

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

(ع)، به‌نحوی‌که متضمن کمال بشر در راستای اهداف خلقت باشد، بالفعل می‌شوند.

اندیشمندان اسلامی بر این باورند که علم حقیقی نزد خداوند و پس‌ازآن نـزد ائمـه معصـومین (ع) است؛ بنابراین، از دیدگاه اسلامی، جایگاه امام مبین (ع) در دستگاه علم دینـی جایگـاه بسـیار والایی است؛ زیرا فرمود «... وَ مَا أُوتِيتُم مِّن الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً، ... و به شما جز انـدکی از دانـش داده نشده است» (اسراء: ۸۵)؛ و «أَنتُمُ الْفُقَرَاء إِلَى اللَّهِ» (فاطر: ۱۵). لـذا محقـق علـم دینـی، امهـات دانش خود را از دین می‌گیرد و حتماً موضع‌گیری‌های دین در خصـوص علـوم انسـانی را دسـتمایه اصلی خود قرار می‌دهد. محقق علوم انسانی اسلامی باور دارد که تفسـیر واقعیـت مشـهود، بـدون اطلاع از واقعیت غیب، کامل نیست. امام مبین (ع) کسـی اسـت کـه واقعیـت مشـهود و واقعیـت غیب، بی‌واسطه نزد او حاضر هستند (لو شاؤ وا علموا) (بحارالانوار، ج ۲۶، ص ۵۶، روایـت ۱۱۶ و ۱۱۷). پس درک منظر امام (ع) موضوعیت می‌یابد.

با این تحلیل، این سؤال پیش رو است که چگونه ممکن اسـت امـام معصـوم (ع) کـه جایگـاه علمی رفیعی در دستگاه دینی دارد (به‌عنوان خزان العلم در زیارت جامعه کبیره)، هیچ جایگاهی در دستگاهواره علوم انسانی نداشته باشد؟ چگونه ممکن است بدون هـدایت نبـی (ص) و امـام (ع)، مردمانی که در زمان ظهور اسلام، بهره‌ای از دانش نداشتند پس از مدتی طلایه‌دار علم و تمـدن در جهان شوند؟ یک مقایسه بین علومی که از ناحیه حق‌تعالی و یا ائمه معصومین (ع) و حتی کمّلـین در دین ارائه شده است، با بیانات دانشمندانی که تعریف رایج از علم را پذیرفته‌اند؛ به‌سادگی نشـان خواهد داد که تفاوت در دو نوع نگاه هستی‌شناختی، منجر به دو نـوع تعریـف از علـم می‌شـود کـه بحث درباره آن مجال دیگری را می‌طلبد.

یک فرضیه مهم، درخصوص گستره علم، این است که احتمالاً در تعریف علم، باید به سـطوح مختلفی از علم، دسترسی یافت که برخی وحیانی، برخی عقلانی، برخی ذوقی و شهودی و برخـی تجربی‌اند که می‌تواند هیچ‌یک معاند و در تعارض با دیگری نباشد. به‌نظر می‌رسـد سـاخت چنـین

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

دانشی امکان‌پذیر باشد مشروط بر اینکه یک منطق عام فرانگر، منطق‌های خاصِ 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 مستقل‌بودن 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 (ب۱۴۰۱) نشان داد که تفاوت در مبادی علوم (ازجمله هستی‌شناسی)، چگونه تمام ارکان و اجزای دستگاهوارهٔ علوم انسانی اسلامی را تحت‌تأثیر 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 تحت‌تأثیر قرار می‌دهند. برای نمونه در اصل اول، باور به توحید موجب می‌شود که

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

محقق بتواند دامنه تغییرات مطلوبی که برای پدیده‌ها تعریف می‌نماید (نقطه بهینه) را بسیار گسترش دهد. محقق علم دینی، تغییرات مطلوب پدیده‌ها را باتوجه‌به حد و سِعهٔ 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 جهانِ 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. ازآنجاکه 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 دستگاهوارهٔ علمی مسلط تمایل دارد. توجه داشته باشید که هیچ‌گاه، عینیت، تکرارپذیری و تجربه‌پذیر بودن کشفیات علمی،

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

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 چه‌طور 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 به‌نظر می‌رسد برای تولید علوم انسانی- اسلامی نیازمند یک دستگاهوارهٔ 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 به‌صورت 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، ۱۴۰۱ب 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 مداقه 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 درمجموع کاهش یافته است. کافی (۱۳۸۸) نیز در پژوهش خود نشان می‌دهد که بین تکثرگرایی دانشجویان و سکولاریسم رابطه مثبت و معنی‌داری برقرار است. به‌نظر می‌رسد حداقل یکی از دلایل این کاهش دین‌داری، توجه دادن دانشجویان به پدیده‌های عالَم مشهود (عالَم کَثَرات)

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

به‌صورت افراطی و غفلت از توجه به عالَم 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. به‌نظر 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. به‌نظر 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 دستگاهوارهٔ 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- ابتنای تجربه در دستگاهوارهٔ علوم انسانی اسلامی، بر تجربهٔ تمام موارد ممکن و یا تجربه براساس چینش و گمارش عقلِ خودبنیاد نیست. بلکه براساس داشتن طرحی برای سعادت فرد و جامعه، متناسب با اهداف و غایات خلقت است.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

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 گیـرد. از منظـر مـدل مختـار، تفسـیر تجربه نمی‌تواند مستقل از ارزش‌های حاکم بر عوالِم وجودی بالاتر از نشئهٔ مادی، صورت پذیرد.

۵- تجارب انسان به‌تنهایی، برای استفاده از همه امکاناتی که خداوند برای رشـد و تعـالی 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.

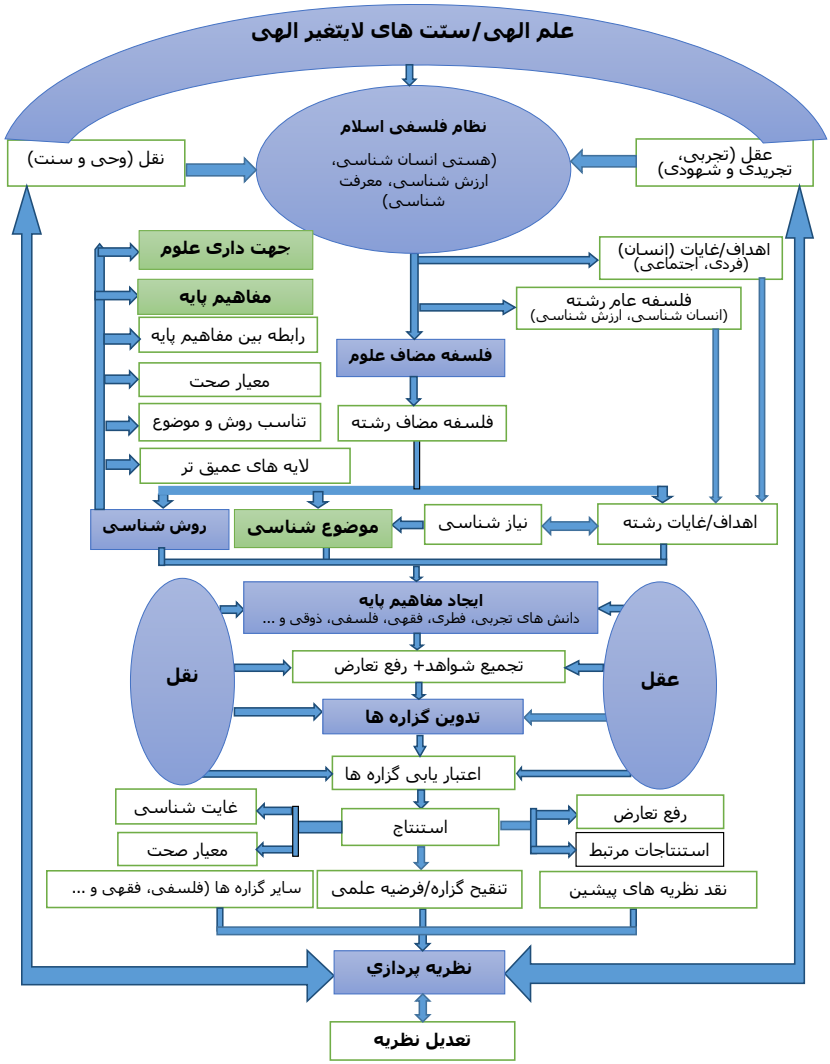
۷- معاییر صحت تجربه و استنباط صحیح از تجربه باید هماهنگ با الف) منابع بالادسـتی دینی مانند وحی و سنت، ب) سایر تجارب مرتبط و موازی، ج) اهـداف غـایی خلقـت و د) سـایر بخش‌های دستگاهوارهٔ علوم انسانی اسلامی باشد.

۸- بسط تجارب در حوزه‌های نامتجانس و در غیر محدودهٔ الهـی، موجـب بـه هـم خـوردن 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 تحت‌تأثیر القائات سبوحی و یا شیطانی به‌تدریج به تجارب خود شکل، رنـگ و جهت می‌دهند. بنابراین، هراندازه ارتبـاط انسـان‌ها بـا دو منبـع جهت‌دهنـده (الهـی یـا شـیطانی) سازمان‌یافته‌تر باشد، می‌توانند مؤثرتر در رسیدن به اهدافشان گام بردارند.[1]

۱. فهرست کامل از تفاوت مفهوم تجربه در دو دیدگاه الهی و سکولار را در (تقوی، الف۱۴۰۱) بیابید.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]



نمودار 1- الگوی نظری و عملیاتی روش شناختی علوم انسانی اسلامی
(به نقل از تقوی 1401)

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

کتابنامه

۱. قرآن کریم.

۲. نهج‌البلاغه.

۳. ادیب سلطانی، میر شمس الدین. (۱۳۵۹). **رسالهٔ 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. «رئالیسم انتقادی و نقد سنت پوزیتیویسم». ترجمه رضا ماخوزی. **اطلاعات حکمت و فلسفه**، (۱۰۰)۵، 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. **روش‌شناسیِ علوم انسانی- اسلامی: چارچوبِ نظری و مدلِ عملیاتی**. گزارش نهایی طرح تحقیقاتی. تهران: مرکز پژوهشهای علوم انسانی اسلامی صدرا.

۱۳. تقوی، سیدمحمدرضا. الف۱۴۰۱. **تحول در علومِ انسانی: از مبادی تا روش شناسی**. تهران: انتشارات صدرا.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

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. ب۱۴۰۱. «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)، صص۱۲۷-۱۷۴.

۱۹. خرمشاهی، بهاءالدین. (۱۳۶۱). **پوزیتیویسم منطقی**. تهران: انتشارات علمی فرهنگی.

۲۰. خسروپناه، عبدالحسین. ۱۳۸۲. «چیستی علم حضوری و کارکردهای معرفت شناختی 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، علی‌اکبر (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، علی‌اکبر (بی تا). نظام علی و معلولی جهان. وبگاه رسمی آیت الله علی اکبر رشاد. نظام- علی-و-معلولی-جهان/https://rashad.ir/tag

۲۴. رشاد، علی‌اکبر. ۱۳۸۷. «معیار علم دینی». **ذهن**. ش ۳۳، صص ۵-۱۲.

۲۵. زاهد، سیدسعید و صادقی، احمد. ۱۳۸۸. «بررسی تأثیر رشتهٔ تحصیلی بر میزان دین داری دانشجویان مختلف دانشگاه با تأکید بررشتهٔ جامعه‌شناسی». **جامعه‌شناسی کاربردی**، ۲۰(۳)، ۷۵-۹۶.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

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 روش شناسی پژوهش تربیتی: تبیین امکان و ضرورت». **نوآوری‌های آموزشی**، ۶(۲۱)، ۱۴۱-۱۷۲.

۲۸. صمدی آملی، داود. ۱۳۷۷. **شرح رساله علم و دین علامه حسن زاده آملی** (مجموعه سخنرانی). آمل: مجموعه فرهنگی قائم.

۲۹. طباطبایی، محمدحسین. ۱۳۳۲. **اصول فلسفه و روش رئالیسم**. بی جا: بی تا.

۳۰. ظهیری، سیدمجید. ۱۳۸۴. «تنوع اثبات‌گرایی». **قبسات**، ۳۷، ۱۵۹-۱۷۴.

۳۱. عباسی، داوود. ۱۳۸۹. «نقد و بررسی تجربه گرایی 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، ص۸۷ — ۱۰۰.

۳۳. قاضی شوشتری، نوراله. ۱۴۰۹ ه.ق. **احقاق الحق**. ج ۱. قم: مکتبة آیت الله المرعشی.

۳۴. کافی، مجید. ۱۳۸۸. «طرح سنجش تأثیر کثرت گرایی بر سکولار شدن افراد با تحصیلات عالیه». **اسلام و علوم اجتماعی**، ۲، ۴۹-۸۰.

۳۵. کیانی، معصومه و صادق‌زاده قمصری، علی رضا. ۱۳۹۰. «تبیین رویکردهای غالب روش شناختی پژوهش فلسفه تعلیم و تربیت در ایران و توصیف روش شناختی رساله‌های دکتری». **پژوهش نامه مبانی تعلیم و تربیت**، ۱، (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. لازی، جان. ۱۳۷۷. **درآمدی تاریخی به فلسفه علم**. ترجمه علی پایا، تهران: انتشارات سمت.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

۳۹. مجلسی، محمدباقر(بی‌تا). **بحارالانوار**. قم: انتشارات دارالکتب اسلامیه.

۴۰. مؤمنی، نونا و اکبریان، رضا. ۱۳۹۳. «امکان و ضرورت علم دینی: نقدی بـر رویکـرد علمـی رایج در غرب بر اساس مبانی فکری استاد علامه طباطبایی «ره»». **مجموعه مقالات نخستین کنگره بین المللی علوم انسانی اسلامی**، ج ۴. صص ۱۰۱-۱۲۰. تهران: آفتاب توسعه.

۴۱. میرباقری، سیدمحمدمهدی. ۱۳۹۴. **راه هماهنگ‌سـازی علـوم بـر محـور معـارف نقلـی چیست؟** گفتگو به نقل از سایت فرهنگستان علوم اسلامی، www.isaq.ir.

۴۲. نجفی‌افرا، مهدی. ۱۳۷۹. «درآمدی به مطالعه تطبیقی هستی‌شناسی اسلامی». **نامه فلسـفه**، ش ۹، صص ۱۳۵-۱۵۷.

۴۳. های، کالین. ۱۳۸۵. **درآمدی انتقادی بر تحلیل سیاسی**. ترجمهٔ احمد گل محمدی. تهران: نی.

44. Beart, Patrick. 2005. **Philosophy of the Social Science: Toward Pragmatism**. Polity Press.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]