رهیافتی برای نظریه‌پردازی بنیادی در علوم انسانی
بر اساس فلسفهٔ اسلامی

عطاءاللّه رفیعی آتانی / استادیار دانشگاه علم و صنعت ایران rafieiatani@iust.ac.ir

دریافت: ۹۴/۴/۱۴ **پذیرش:** ۹۴/۱۰/۱۷

چکیده

پرسش اساسی که این مقاله به آن پاسخ می‌دهد آن است که مبنا و راه و روش ارتباط فلسفهٔ اسلامی و علوم انسانی چیست؟ در این مقاله تلاش می‌شود تا با نمایاندن مناسبات فلسفهٔ اسلامی و علوم انسانی، برای تداوم روشمند فلسفهٔ اسلامی در جهت نظریه‌پردازی در علوم انسانی راهی پیدا شود. برای نیل به مقصود، هر گام به صورتِ طبیعی از گام قبلی برمی‌آید نوآوری اساسی مقاله بر اساس نظریهٔ علامه طباطبائی دربارهٔ «فلسفه» شکل گرفته است. بر اساس نظریهٔ علامه، مسئولیت اثبات وجود موضوع هر علم بر عهدهٔ فلسفه است. این در حالی است که از منظر مشهور اندیشمندان اسلامی، موضوع علم برای هویت‌بخشی هر علم، در مقایسه با دو ملاک دیگر یعنی «روش» و «غایت» ملاک بهتری است. از منظر علامه طباطبائی و استاد شهید مطهری وظیفهٔ اساسی فلسفه، اثبات وجود موضوع هر علم و نیز تولید روش نظریه‌پردازی متناسب با موضوع آن علم است. مجموعه یافته‌های محصول اثبات وجود و نحوهٔ وجود موضوع و نیز روش متناسب با آن، محتوای فلسفهٔ علوم انسانی را می‌سازد. اگر فلسفهٔ علوم انسانی به نحو روشمندی از معارف اسلامی مرتبط استخراج شود، به رویکردی اسلامی در قلمرو فلسفهٔ علوم انسانی و در نتیجه به نقطهٔ آغازی برای نظریه‌پردازی دست یافته‌ایم.

کلیدواژه‌ها: فلسفهٔ اسلامی، فلسفهٔ علوم انسانی، فلسفهٔ علوم انسانی اسلامی، روش، نظریه.

مقدّمه

یکی از چالش‌های اساسی پیش‌روی رویکرد تحول‌خواهانهٔ اسلامی در قلمرو علوم انسانی، نادرستی علوم انسانی متعارف در مبانی و فروض بنیادی آن است که معمولاً فلسفی نیز قلمداد می‌گردد. از سوی دیگر دانش عظیمی با عنوان فلسفهٔ اسلامی وجود دارد که با نوعی انقطاع تداوم اجتماعی، تکلیف و نقش آن در این عرصه روشن نیست. این مقاله تلاشی روش‌شناختی است که می‌خواهد راه و روش نظریه‌پردازی بنیادی در علوم انسانی اسلامی را در همین فضا نشان دهد.

۱. تعریف مفاهیم

۱ـ۱. مفهوم علوم انسانی

علوم انسانی مجموعهٔ علومی است که به نحوی روشمند مسئولیت توصیف، تبیین، پیش‌بینی و کنترل کنش‌های (فردی و اجتماعی) انسانی را بر عهده دارد. بر اساس این تعریف، علوم اجتماعی بخشی از علوم انسانی خواهد بود (پارسانیا، ۱۳۹۱، ص ۲۳). بنابراین تمام نظریات علوم انسانی بر مدار «کنش انسانی» است. البته موضوع عام مذکور با قیود مختلف به موضوعات رشته‌های مختلف در علوم انسانی تبدیل، می‌شود. برای نمونه کنش اجتماعی انسان موضوع جامعه‌شناسی و کنش اقتصادی انسان موضوع علم اقتصاد است و... آگاهانه بودن، ارادی بودن، هدف‌دار بودن و معنادار بودن از جمله خصوصیات اصلی کنش انسانی است(همان،ص ۲۴).

۲ـ۱. مفهوم فلسفهٔ علوم انسانی

منظور از فلسفهٔ علم، قواعد عام حاکم بر کل علم است. فلسفهٔ علم، نظریهٔ (حاکم بر) نظریه‌هاست. مجموعهٔ محتوای فلسفهٔ علم، مجموعه‌ای از فرانظریه‌هاست. فرانظریه به عمل تحلیل، ترکیب، تلفیق و نقد نظریه‌های مختلف در حوزه‌ای تخصصی، و ترسیم شمای نظریه‌ها در قالبی جدید و نظام‌یافته گفته می‌شود. کارویژهٔ فرانظریه عبارت است از به نقد کشیدن نظریه‌ها با تجزیه و تحلیل کردن آنها و نشان دادن محاسن و معایبشان، با نگرشی از بیرون و بالا، جهت به

نظم کشیدن جریان‌های درون کل معرفت یا یک حوزهٔ معرفتی خاص (کارناب، ۱۳۶۳).

بر اساس یک رویکرد، قواعد مزبور باید به صورت پیشینی ـ پیش از تولید علم ـ وجود داشته باشند. در این صورت همهٔ علم با رعایت آن قواعد پدید می‌آید. بر اساس رویکرد دوم، قواعد مذکور نظم‌های حاکم بر علم تولید شده است. بنابراین قواعد عام حاکم بر کل علم به صورت پسینی ـ پس از وجود علم ـ استخراج می‌شوند (برت، ۱۳۷۴، ص ۹). در هر صورت، فلسفهٔ علوم انسانی به معنای قواعد عام حاکم بر علوم انسانی است که به صورت پیش‌فرض، اصول موضوعه و مبانی علوم انسانی عمل خواهد کرد. این موضوع دربارهٔ رویکرد پیشینی، در فرایند تولید فلسفهٔ علوم انسانی روشن‌تر است و از منظر رویکرد پسینی نیز هرچند نسبت به گذشتهٔ علم ممکن است به صورت پیش‌فرض نبوده باشد، نسبت به آیندهٔ علم، نقش پیش‌فرض را ایفا می‌کند.

۳ـ۱. مفهوم اسلامیت فلسفهٔ علوم انسانی

مفهوم اسلامیت فلسفهٔ علوم انسانی بر اساس دو رویکرد یادشده متفاوت خواهد بود. فلسفهٔ علوم انسانی با رویکرد پیشینی آن‌گاه اسلامی خواهد بود که قواعد پیشینی حاکم بر علم، به صورتی معقول از معارف اسلامی استخراج شوند. بنابراین نقطهٔ آغاز تحقق اسلامیت علوم، قواعد مذکور خواهند بود. بر اساس رویکرد دوم، فلسفهٔ علوم انسانی برابر با قواعد عامی است که بر علوم انسانی اسلامی موجود حاکم‌اند. بنابراین باور به رویکرد دوم به معنای باور به تحقق خارجی علوم انسانی اسلامی است. بر اساس رویکرد دوم، اسلامیت فلسفهٔ علوم انسانی ناشی از اسلامیت علوم انسانی است و اسلامیت علوم انسانی باید ملاک یا ملاک‌هایی دیگر داشته باشد. دربارهٔ ملاک اسلامیت علوم انسانی، دو رویکرد اساسی وجود دارد:

رویکرد نخست بر آن است که علوم انسانی اسلامی معرفتی است که تمام هویت دانشی خود را از «منابع معتبر شناخت از نظر اسلام» کسب می‌کند؛ بنابراین اسلام یک قید شناختی و معرفتی برای علم است. در این صورت ایمان و کفر انسانِ مورد مطالعه و حتی ایمان و کفر انسانِ پژوهشگر و نیز اسلامیت و عدم اسلامیت غایت علم برای ملاک اسلامیت علم اثرگذار نیست؛ مگر آنکه بر نحوهٔ استفاده از منابع معتبر اسلامی شناخت مؤثر باشد؛

بر اساس رویکرد دوم، اسلامیت علم ناشی از اسلامیت فاعل شناخت (نظریه‌پرداز) یا اسلامیت موضوع شناخت (فرد و جامعهٔ مورد مطالعه) و یا اسلامیت غایت علم و شناخت است. این رویکرد نیز خود به دو رویکرد اساسی تقسیم‌پذیر است: بر اساس یک رویکرد، منظور از اسلامیت عالم، موضوع و هدف علم به معنای «مطلوب و ایدئال اسلام» است؛ و بنابر رویکرد منظور اسلامیت «جوامع موجود اسلامی» است که در این صورت علم اسلامی در چارچوب مفهوم و ماهیت علم بومی بر آن است که اسلام به‌منزلهٔ نظامی از ارزش‌ها، باورها، عقاید، هنجارها، آداب، سنن و انباشت تجربهٔ زیست مسلمانی، با ساختن بوم، فرهنگ و «جوامع فعلی اسلامی»، بر واقعیتِ موضوع، غایت و نظریه‌پرداز علوم انسانی اثرگذار بوده است، و به میزان همین اثرگذاری‌ها، ماهیت و واقعیت علم برآمده از این جامعه و نیز فلسفهٔ چنین علمی را ـ که مسئولیتش کشف قواعد عام حاکم بر این علم است ـ اسلامی می‌سازد (رفیعی آتانی، ۱۳۹۰).

۲. روش‌شناسی

حال پرسش مهم و اساسی آن است با توجه به تعاریف یادشده، با چه روش یا روش‌هایی می‌توان به فلسفهٔ علوم انسانی با نگرشی اسلامی دست یافت؟

این پژوهش بنا به دلایلی که در ادامه می‌آید، رویکرد پیشینی را برای استخراج فلسفهٔ علوم انسانی با نگرشی اسلامی مناسب می‌داند که با استفاده از دستاوردهای این مرحله، در حد معقول و میسور کشف قواعد عام حاکم بر علوم انسانی اسلامی موجود (به صورت پسینی) نیز مقدور خواهد شد:

۱. واقعیت انکارناپذیر آن است که علوم انسانی اسلامی موجود هنوز به حد کفایت بالغ نشده‌اند تا بتوان قواعد عام حاکم بر آنها را مبنا و منطقی برای تداوم تولید علوم انسانی اسلامی قلمداد کرد؛ هرچند دستاوردهای درخور اعتنایی برای استشهاد و تنظیر و تطبیق و تحکیم قواعد عام پیشینی حاکم بر علوم انسانی ـ برآمده از معارف اسلامی ـ در آنها وجود دارد؛

۲. از سوی دیگر در مجموعهٔ معارف اسلامی موجود در چارچوب علوم اسلامی نظیر فلسفه، ظرفیت‌هایی بسیار بالا وجود دارد که اساساً در قلمرو اصول موضوعه و فروض بنیادی علوم انسانی

قابل طرح‌اند. برای نمونه فلسفهٔ صدرایی مدعی است که به‌کلی برای تبیین چگونگی چهار مرحلهٔ صیرورت وجودی «انسان» شکل گرفته است. حال با توجه به اینکه این دسته از دانش‌ها نه به روش متعارف در علوم انسانی و بلکه به صورت عقلی و در حوزهٔ مأموریتی علوم انسانی تولید شده‌اند، آیا می‌توان از این‌گونه دانش‌های مرتبط به علوم انسانی چشم‌پوشی کرد؟

۳. اگر بتوان به صورت پیشینی و بدون نیاز به علوم انسانی موجود و با استفاده از دانش‌های دیگر، قواعدی حاکم بر کلیت علوم انسانی استخراج کرد (چنان‌که می‌توان مبتنی بر این قواعد دانشی قابل انتساب به اسلام تولید کرد) می‌توان به وسیلهٔ همین قواعد به ارزیابی انتقادی علوم انسانی متعارف نیز پرداخت. اگر بر این باور باشیم که قواعد برآمده از مبانی و معارف اسلامی از قواعد حاکم بر علوم انسانی متعارف معقول‌ترند، نتیجهٔ منطقی ارزیابی علوم انسانی در چارچوب مبانی فلسفی برآمده از معارف اسلامی، اصلاح، رشد و بهبود کارکردهای علوم انسانی موجود خواهد بود. منطق چنین رویکردی را باید در این واقعیت جست‌وجو کرد که اساساً وظیفه فلسفهٔ علم تبیین فرایند بهبود و پیشرفت علم است؛

۴. موضوع مهم و اساسی دیگر آن است که آیا اساساً فلسفهٔ علمِ غیرمبتنی بر فلسفه (ولو به صورت پسینی) به نحو مطلق وجود خارجی دارد؟ چنان‌که در طول این پژوهش روشن خواهد شد، قایلان به رویکرد پسینی در فلسفهٔ علم هم نمی‌توانند به نحو مطلق منکر وجود حدی از دانش پیشینی (ولو اندک) باشند. با توجه به اینکه دانش‌های پیشینی در کلیت یک علم مؤثرند، تأثیر دانش‌های اندک پیشینی نیز با توجه به کمیت و کیفیت کل علم، بزر خواهد بود؛

۵. اگر بتوان در قلمرو علوم انسانی اسلامی به مجموعه‌ای از قواعد حاکم بر آنها به نحو پیشینی دست یافت، از بسیاری آزمون‌ها و خطاها پیش‌گیری خواهد شد.

۱ـ۲. روش نظریه‌پردازی در فلسفهٔ علوم انسانی با رویکرد پیشینی

برای اینکه بتوانیم جایگاه فلسفهٔ علوم انسانی و روش نظریه‌پردازی در قلمرو آن را بشناسیم، باید گام‌هایی برداشته شود که شرح آنها در پی می‌آید.

۱ـ۱ـ۲. ملاک تمایز علوم

دربارهٔ علم هیچ تعریف واحدی وجود ندارد؛ هرچند تلاش می‌شود تا علم فقط بر علم تجربی (science) اطلاق شود. بااین‌همه، علم به طور مطلق، «مجموعه‌ای از نظریه‌هاست» که با ملاک و معیاری ویژه (که ذیلاً مطرح خواهد شد) در کنار هم «دسته‌بندی» یا «بسته‌بندی» می‌شوند. برای درج مجموعه‌ای از نظریه‌ها ذیل نام علمی ویژه همچون علوم انسانی یا علوم طبیعی یا در قلمرو علوم طبیعی ذیل عناوین فیزیک یا شیمی و یا در قلمرو علوم انسانی تحت عنوان‌های روان‌شناسی یا اقتصاد سه ملاک و معیار قابل تصور است: «روش»، «غایت» و «موضوع». منظور از روش، طرق دستیابی به مفاهیم و گزاره‌ها و در نتیجه نظریات و نیز طرق رد و تأیید نظریه‌هاست. از آن جهت که روش‌ها عموماً (نظیر روش‌های تجربی) بین چند علم مشترک‌اند، روش نمی‌تواند عامل تمایز علوم از یکدیگر باشد. غایت هم که به نوعی به فایدهٔ بنیادی یا کاربردی اشاره دارد، نمی‌تواند ملاک انسجام‌بخش مجموعه‌ای از نظریات در چارچوب یک علم باشد؛ زیرا معلوم است که گاه چندین علم دارای هدفی واحدند. بنابراین چنان‌که در بین اندیشمندان اسلامی نیز مشهور است، ملاک تمایز علوم از یک‌دیگر موضوع خاص هر علم است (مکارم شیرازی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۵؛ مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۴۳؛ ج ۲، ص ۷). با توجه به تعریفی که از علوم انسانی ارائه کردیم، موضوع علوم انسانی «کنش انسانی» یا رفتار ارادی انسان است.

۲ـ۱ـ۲. نسبت فلسفه با علوم

با توجه به این مقدمات روشن می‌شود که پیش از شکل‌گیری مجموعه‌ای از مفاهیم و گزاره‌ها بر محور موضوع، پرسش مهمی که باید پاسخ داده شود آن است که خود موضوع علم از کجا شناخته و تعیین می‌شود؟ بنابراین لزوماً باید دربارهٔ ماهیت خود موضوع «شناختی» وجود داشته باشد؛ زیرا انسان نمی‌تواند در جست‌وجوی مجهول مطلق باشد. همین دانش‌ها هستند که برای مرحلهٔ بعدی به صورت اصول متعارفه و پیش‌فرض خواهد بود. چنان‌که *منون* (Menon) به گزارش *افلاطون* (۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۸۷) می‌گوید: «دربارهٔ امری که اصلاً نمی‌دانی چیست، چگونه می‌خواهی به تحقیق بپردازی و بدانی که چیست؟». این سخن به صورت قاعده‌ای

معرفت‌شناختی نزد دانشمندان مسلمان تقریر یافته است. در این زمینه گاه می‌گویند «طلب مجهول مطلق محال است»، و گاهی گفته می‌شود: «توجه الطلب نحو مالا یخطر بالبال بوجهٍ محال» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۴۰).

از منظر علامه *طباطبائی* (۱۳۸۹، ج ۱، ص ۳۸) یکی از مهم‌ترین وظایف «فلسفه» با همهٔ منزلت آن در فرهنگ اسلامی، قلمرو اثبات موضوع علوم و ملحقات آن است. به علاوه تعبیر «چگونه» در بیانِ *منون*، گویای ضرورت وجود دانشی دیگر (روش) برای شناخت موضوع هر علم است. به همین دلیل اصل روش‌شناختی مهمی صورتبندی می‌گردد: «تصور فرد از آنچه در طلب آن است، در برگرفتن ابزارها و روش‌های وصول به مطلوب، نقش راهبردی دارد» (فرامرزقراملکی، ۱۳۸۳، ص ۱۱ـ۱۵). بنابراین هر تصوری از «واقعیت موضوعِ» هر علمی، اصول موضوعه‌ای ویژه‌ای را به علاوهٔ «روش» ویژه‌ای برای دستیابی به احوال و عوارض آن «واقعیت» معین می‌سازد. *استاد شهید مطهری* به طرز گویایی به این موضوع اشاره کرده است:

> **اختصاص یک علم به بعضی اصول متعارفه و موضوعه و همچنین اختصاص آن به یک روش و اسلوب معین، از ناحیهٔ موضوع آن علم سرچشمه می‌گیرد، ... پس موضوع هر علمی و فنی نمایندهٔ استقلال و تعیین‌کننده روش و اسلوب تحقیق و منشأ اختصاص اصول متعارفه و مبانی اولیه آن علم به آن علم است» (مطهری، ۱۳۷۵، ص ۴۷۸).**

حال که بحث و بررسی دربارهٔ اصل هستی موضوع هر علم و نیز ملازمات نخستین آن (از جمله اصول متعارفه یا موضوعه و نیز روش متناسب نظریه‌پردازی پیرامون آن) از وظایف اصلی و شاید مهم‌ترین وظیفهٔ فلسفه به طور مطلق قلمداد شد، بنابراین در مجموعهٔ علوم و معارف اسلامی، نظریه‌پردازی دربارهٔ موضوع و روش علوم انسانی بر عهدهٔ فلسفهٔ اسلامی است. از سوی دیگر، فلسفه آنگاه که به جای استخراج قواعد حاکم بر مطلق هستی به استخراج قواعد حاکم بر هستی‌های موضوعات علوم می‌پردازد، به فلسفهٔ مضاف به علوم و یا فلسفهٔ علم تبدیل می‌گردد. براین‌اساس، دستاورد پژوهش ما فلسفهٔ اسلامی علوم انسانی خواهد بود. بنابراین کل دستاورد فلسفهٔ اسلامی از طریق موضوع و فروض بنیادی علوم در جان و جوهر علوم تزریق

می‌شود. *علامه محمدتقی جعفری* برای تعیین جایگاه انسان، مجموعهٔ ارتباطات انسان را به چهار ارتباط مهم تقسیم می‌کند: «ارتباط انسان با خویشتن، جامعه، جهان هستی و خدا» (جعفری، ۱۳۸۹، ص ۲۷۳). *آیت‌الله جوادی آملی* (۱۳۸۵، ص ۳۷) نیز بر آن است که هر نظریه دربارهٔ انسان باید به سه پرسش اساسی پاسخ بگوید: نخست آنکه از منظر او انسان چگونه موجودی است؟ دوم آنکه منزلت و جایگاه انسان در جهان کجاست؟ سوم آنکه تعامل و ارتباط انسان و جهان چگونه است؟ این نظریهٔ وی را نیز می‌توان بیان دیگری از نظریهٔ *علامه جعفری* به‌شمار آورد. براین‌اساس هر نوع نگرشی به انسان باید دربارهٔ «هستی انسان و هستی مرتبط با انسان» در این چهار نوع ارتباط و نسبت، دیدگاه خود را روشن کند. برای نمونه، اقتصاد هترودوکس (جریان‌های رقیب اقتصاد متعارف) مبتنی بر یک گرایش هستی‌شناختی اجتماعی متفاوت شکل گرفته است (لاوسن، ۱۳۸۸، ص ۵۴). *لاوسن* ذیل عنوان «نظریهٔ هستی‌شناسی اجتماعی» نوشته است:

> **مقصود من از واقعیت اجتماعی یا قلمرو اجتماعی، دامنه‌ای است که تمام پدیده‌هایی را که وجودشان، لااقل تا حدی، وابسته به ماست را دربر می‌گیرد (همان، ص ۴۷).**

براین‌اساس همهٔ اختلاف رویکردهای رقیب با رویکرد اقتصاد متعارف به نوع نگاه آن دو به انسان بازمی‌گردد، که از منظر این پژوهش، تفاوت رویکرد اسلامی نیز با هر دو رویکرد بر همین مدار و محور است. اما و در هر صورت رویکردهای نهادگرایی، تکاملی یا تحولی، رفتارگرایی، اطریشی، پست‌کینزینی و اکولوژیکی در قلمرو دانش اقتصاد، از جملهٔ مصادیق اقتصاد هترودوکس محسوب می‌شوند که در رقابت با رویکرد متعارف و بر مدار مبنای مزبور ـ و البته با تفاوت‌هایی با یکدیگر ـ شکل گرفته‌اند. بنابراین همهٔ تفاوت به تفاوت نگرش دربارهٔ «هستی انسان و تمام هستی مؤثر بر انسان» یعنی «وجود وابسته به ما» بازمی‌گردد که تفاوت در «روش» نیز به تفاوت در مبنای هستی‌شناختی بازگشت می‌کند. بر اساس این برداشت، تفاوت به همان عرصه‌ای بازمی‌گردد که *علامه طباطبائی* نظریه‌پردازی دربارهٔ آن را انحصاراً وظیفهٔ «فلسفه» دانست. روشن است که در این صورت، نسبت فلسفه با علوم انسانی آشکارتر می‌شود.

۳ـ۱ـ۲. نسبت فلسفه با فلسفهٔ علوم

از مطالب پیش‌گفته روشن شد که فلسفه با اثبات وجود و نحوهٔ وجود موضوع علوم (در حقیقت فروض اساسی و بنیادی علوم) و نیز روش نظریه‌پردازی دربارهٔ موضوع، نقاط آغاز نظریه‌پردازی در علوم را معلوم می‌سازد. اگر به ماهیت و ظرفیت دانشی فلسفه توجه شود، روشن می‌شود که گویی فلسفه با تمام ظرفیت خود به کمک علوم آمده است؛ زیرا مهم‌ترین کارویژه و رسالت فلسفه (دست‌کم در فرهنگ اسلامی) استخراج قواعد عام حاکم بر وجود است. بنابراین فلسفه با استفاده از قواعد عام حاکم بر هستی، به استخراج قواعد حاکم بر هستی و واقعیت موضوع علوم می‌پردازد. نکتهٔ مهم‌تر آن است که فلسفه، خود نیز به روشی برای شناخت هستی نیازمند است. این روش با مبانی و مفروضات خود در قلمرو توانایی‌ها و ناتوانایی‌های شناختی آدمی و نیز منابع و ابزار شناخت، به‌منزلهٔ مبانی معرفت‌شناختی، به استخراج قواعد حاکم بر نحوهٔ هستی موضوعات علوم و در نتیجه روش نظریه‌پردازی متناسب با موضوع برای علوم می‌پردازد. براین‌اساس فلسفه با همهٔ دارایی خود، یعنی مبانی معرفت‌شناختی و مبانی هستی‌شناختی برآمده از آن به تولید فروض بنیادی و روش نظریه‌پردازی در علوم پرداخته است. این حوزهٔ معرفتی (یعنی شناخت موضوع هر علم و ملحقات آن نظیر روش) همان چیزی است که از آن با عنوان «مبانی علوم» یا «فلسفهٔ علوم» و یا «پارادیم» یاد می‌شود که می‌تواند با رویکردی لاکاتوشی به صورت «هستهٔ سخت» آن علم نقش‌آفرینی کند. بنابراین نظریه‌پردازی در قلمرو هر علمی با هر پارادایم روش‌شناسانه‌ای نظیر تجربه‌گرایی، به تعیین و تعریف موضوع آن وابسته است. این همان چیزی است که *نورمن بلیکی* به نقل از *راجر تریگ* حتی برای تجربه‌گرایان نیز لازم دانسته است:

> **درصورتی‌که علم اجتماعی تجربی بخواهد به توفیقی دست یابد، در درجهٔ اول ناگزیر به گزینش بنیان فلسفی مناسبی است که به‌روشنی بیان شده باشد. فلسفهٔ علوم اجتماعی نمی‌تواند فعالیت اختیاری کسانی باشد که به «فعالیت تجربی» به معنای واقعی چندان تمایلی ندارند. این فلسفه، نقطهٔ آغازی حتمی و حیاتی برای تمامی علوم اجتماعی است (بلیکی، ۱۳۹۱، ص ۵۲).**

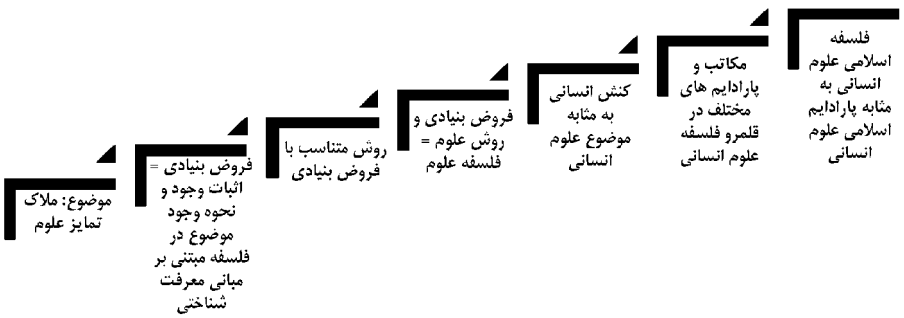
نکتهٔ اساسی و مهم آن است که تفاوت جدی مکاتب مختلف در فلسفهٔ علم (اختلاف پارادایم‌ها)

به تفاوت فلسفهٔ مطلق مورد اتکای هریک از آنها و در نتیجه اختلاف در فروض بنیادی علوم و روش آن است. بر اساس این مطلب، برای نمونه، اقتصاددان بدون آنکه ملزم باشد تا دربارهٔ وجود یا عدم وجود «موضوع» علم اقتصاد به استدلال بپردازد، نظریه‌ای خاص را در این‌باره مبنا قرار می‌دهد و به علاوه روش متناسب با آن مبنا را برای نظریه‌پردازی برمی‌گزیند. این هر دو کار را فلسفه برای او انجام خواهد داد؛ اما و در هر صورت اقتصاددان، به استخراج روشمند حالات و لوازم منطقی موضوع ـ تا دستیابی به نظریاتی برای تبیین واقعیات اقتصادی زندگی ـ می‌پردازد. البته اگر اقتصاددانی به تأمل دربارهٔ اصل وجود یا کیفیت وجود «موضوع» علم اقتصاد یا روش نظریه‌پردازی دربارهٔ آن همت گمارد، در این صورت او نیز در حال نظریه‌پردازی فلسفی است.

۴ـ۱ـ۲. نسبت مبانی فلسفی اسلامی و فلسفهٔ علوم انسانی

با توجه به مقدمات یادشده، آنگاه که فروض معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی در قلمرو موضوع علوم انسانی، یعنی فروض بنیادی علوم به همراه روشی متناسب با فروض مزبور از معارف فلسفی اسلام استخراج شوند، به فلسفهٔ اسلامی علوم انسانی دست یافته‌ایم. شکل (۱ـ۱) نشانگر کل فرایند تولید فلسفهٔ اسلامی علوم انسانی است (از چپ به راست):

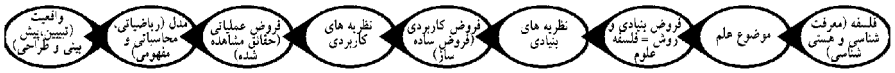
شکل ۱ـ۱



۵ـ۱ـ۲. نقش فلسفهٔ علوم انسانی (فروض بنیادی و روش) در فرایند تولید دانش

جایگاه فروض بنیادی و فلسفهٔ علم در فرایند تولید دانش در شکل ۱ـ۲ نشان داده شده است:

شکل ۱ـ۲



چنان‌که شکل ۱ـ۲ نشان می‌دهد، در فرایند تولید دانش هر مرحله به صورت قیاسی از مرحلهٔ قبل استنتاج می‌شود و خود به‌منزلهٔ کبرای قیاس مرحلهٔ بعد، ایفای نقش می‌کند. بنابراین در مرحلهٔ نخست، هرگونه توانایی و یا ناتوانایی‌های علم، صحت و عدم صحت گزاره‌های علمی، اختلافات پارادایمی، اختلافات نظری و... باید به مبانی فلسفی و نیز به صحت استنتاج قیاسی گام‌به‌گام ارجاع شود. مسئله از آنجا آغاز می‌شود که پیروان یک مکتب فلسفی واحد ممکن است فروض بنیادی متفاوتی را در قلمرو موضوعات علوم رقم بزنند. حتی ممکن است با اعتقاد به فروض بنیادی واحد، روش‌های گوناگونی برای تولید نظریات بر مدار موضوع علم (با حفظ شرط تناسب) به وجود آیند. به صورت منطقی این تکثیر درختی می‌تواند تا انتهای شکل مزبور ادامه داشته باشد؛ اما قضاوت نهایی بر عهدهٔ واقعیتی است که این علم و نظریاتش مسئولیت تبیین و کنترل آن را بر عهده گرفته‌اند. فیلسوفان می‌توانند به صورت منطقی با هم گفت‌وگوی فلسفی محض (بدون تداوم در علوم از طریق فروض بنیادی آن) داشته باشند؛ اما مبنای آنها در قلمرو فلسفه علم در ترازوی تبیین قوی‌تر واقعیت توزین می‌شود. هر مکتب فلسفی که کل واقعیت را درست‌تر توضیح می‌دهد، باید بتواند بخشی از واقعیت را بهتر تشریح کند. مفروض این پژوهش آن است که مبنای فلسفی اسلام و در نتیجه علوم مبتنی بر آن، توضیح بهتری را در قلمرو هر علم رقم خواهند زد.

۱ـ۵ـ۱ـ۲. مبانی فلسفی: نقطهٔ آغاز فرایند تولید دانش، فلسفه به طور مطلق است. فلسفه، دانشی است که با روشی عقلی و با منطق قیاسی از دانش‌های بدیهی، احکام و قواعد عام حاکم بر تفکر (مبانی معرفت‌شناختی) و هستی (مبانی هستی‌شناختی) را استخراج می‌کند. فلسفه واقعیات را با استفاده از منابع و قواعد تفکر (که پیش‌تر با تفکر به آنها دسترس یافته و به همین دلیل است که معرفت‌شناسی بر هستی‌شناسی مقدم است) از غیرواقعیات متمایز می‌سازد. فلسفه واقعیات عالم را دسته‌بندی می‌کند، برای فهم عوارض، و نمودهای هر بخش از واقعیات عالم، هر بخش را به

موضوع یک علم تبدیل می‌سازد. البته موضوعات با ابزار مختلف از جمله قیود به زیرموضوعات و ریزموضوعات و در نتیجه علوم نیز به علوم کلی و شامل‌تر و علوم بخشی و جزئی‌تر (البته به صورت نسبی) تبدیل و تقسیم می‌شوند. براین‌اساس پرسش اساسی و مهم «چیستی هستی و واقعیت انسان و کنش انسانی» و بیان ویژگی‌ها و قواعد عام حاکم بر هستی انسان البته در ذیل قواعد عام حاکم بر کل هستی (که انسان نیز بخشی از آن است) و نیز پرسش از ماهیت علوم انسانی به‌منزلهٔ یک «علم و شناخت» و توانایی‌ها و ناتوانایی‌های شناختی بشر در قلمرو علوم انسانی را فلسفه باید پاسخ دهد.

۲ـ۵ـ۱ـ۲. فروض بنیادی: فروض بنیادی علوم که به نحو قیاسی از فلسفه استخراج می‌شوند، امور مسلم انگاشته‌شده برای کلیت و کل یک علم هستند؛ اما تابلویی که به هیچ قیمتی نباید پایین کشیده شود، آن است که علم باید با پیشرفت همیشگی، توضیح و تبیین بهتری در مورد واقعیات ارائه دهد. با این حال مسئلهٔ اساسی و مهم آن است که این تبیین‌ها واقعاً چگونه شکل می‌گیرند یا بهتر است شکل بگیرند؟ به صورت سنتی‌و تاریخی دو رویکرد اساسی برای تبیین وجود داشته است: رویکرد استقرایی و رویکرد قیاسی. رویکرد استقراگرا بر آن است که تبیین‌ها بدون نیاز به هیچ دانش پیشینی‌ای، با استقرای واقعیات خارجی تولید می‌شوند. در رویکرد استقراگرا با مشاهده مکرر واقعیات خارجی، یک نظریه با برهنه‌سازی خصوصیات ویژهٔ هر واقعیت خاص تولید می‌شود.

به بیانی کلی، استقرا به هر صورتی از استنتاج اشاره دارد که در آن از مجموعهٔ محدودی از مشاهدات یا نتایج تجربی به نتیجه‌ای می‌رسیم دربارهٔ اینکه «امور» به نحو کلی چگونه عمل می‌کنند. استقراها با این مقدمه آغاز می‌شوند که پدیده‌ای تا کنون همواره پدیده‌ای دیگر را به دنبال داشته است و نتیجه گرفته می‌شود که این پدیده‌ها همواره با هم روی می‌دهند. به‌این‌ترتیب مثلاً ممکن است بر این امر آگاهی یافته باشید که هرگاه آسمان هنگام غروب سرخ رنگ است، هوای روز بعد خوب بوده است، و بر این مبنا نتیجه بگیرید که آسمان سرخ غروب همواره هوای خوب را در پی دارد. بیان صوری مقدمهٔ استقرا چنین است: «مشاهده شده است که تعداد معینی الف همواره ب بوده‌اند» و نتیجهٔ آن این است که «همهٔ الف‌ها ب هستند»؛ یا در مواردی به تعداد مشخص مشاهده شده است که با افزایش قیمت یک کالا، تقاضای مردم از آن کم شده است؛ پس

در همهٔ موارد چنین است.

بنابراین استنتاج‌های استقرایی با مقدمه‌ای جزئی دربارهٔ تعداد محدودی از مشاهدات گذشته آغاز می‌شوند، اما به نتیجه‌ای کلی دربارهٔ اینکه طبیعت همواره چگونه عمل می‌کند، ختم می‌شوند. این امر منشأ مسئلهٔ مشهور استقراست؛ زیرا روشن نیست که چگونه ممکن است شمار محدودی از اطلاعات دربارهٔ آنچه در گذشته روی داده است، ضامن آن شود که الگویی طبیعی برای همهٔ زمان‌ها تداوم داشته باشد. از این جهت استقرا در تقابل با قیاس است. در استنتاج‌های قیاسی، مقدمات واقعاً ضامن نتیجه‌اند. در قیاس اگر مقدمات یقینی باشند، حتماً نتیجه یقینی است. اگر همهٔ الف‌ها ب هستند و این مورد مشاهدهٔ ما هم الف باشد، در نتیجه و قطعاً ب هم خواهد بود؛ اما اگر به شما گفته شود: «همهٔ الف‌هایی که تاکنون مشاهده شده‌اند ب بوده‌اند»، این مقدمه ضامن آن نیست که «همهٔ الف‌ها از جمله الف‌های آتی ب هستند». کاملاً ممکن است که ادعای اولْ صادق، اما ادعای اخیر، کاذب باشد. اما این همان مشکل اساسی استقرا است.

همان‌گونه که روشن است، قضایای تولیدشده در روش قیاسی از جنس قضایای پیشینی و بنابراین اکسیوماتیک هستند؛ نظیر مفاهیم و گزاره‌های فلسفهٔ اسلامی که علی‌الادعا بر فروض بنیادی و بدیهیات استوارند. البته قضایای تولیدشده در روش قیاسی، می‌توانند تجربه‌پذیر نیز باشند. قضایای به‌دست‌آمده از روش استقرایی، از جنس قضایای پسینی و حتماً تجربه‌پذیرند.

به نظر می‌رسد استقراگرایی سطحی‌گرایانه ـ به تعبیر *چالمرز* (۱۳۸۹، ص ۱۴) ـ که بدون هیچ پیش‌فرض و فرضیه‌ای به سراغ واقعیات رفته، نتوانسته است مسئلهٔ اساسی استقرا را پاسخ بدهد. بر اساس این رویکرد اولیه، علم با مشاهدهٔ محض و بدون پیش‌داوری آغاز می‌گردد. برای نمونه نظریه‌پرداز اقتصادی با مشاهدهٔ قیمت‌ها و مقادیر مختلفِ مصرف یک کالا، به نظریه و قاعده‌ای کلی دربارهٔ آن دست می‌یابد. این مشاهده باید کاملاً خالی از پیش‌داوری باشد. نظریه‌پرداز مانند آینه است و فقط نشان می‌دهد؛ اما مسئلهٔ اساسی آن است که نظریه‌پرداز چگونه حق دارد از گزاره‌ای جزئی که از مشاهده ناشی می‌شود به قضیه‌ای کلی دست یابد؟

پوپر مشکل استقرا را چنین ترسیم می‌کند:

از دیدگاه منطقی این امر بسیار دور از وضوح است که ما چنین حقی داشته باشیم که از گزاره‌های جزئی هر اندازه هم شمارهٔ آنها زیاد باشد گزاره‌های کلی استنباط کنیم؛ زیرا هر نتیجه‌ای که از این راه به دست آمده باشد، همیشه امکان آن هست که نادرست بودن آن آشکار شود (پوپر، ۱۳۷۰، ص ۳۱).

به نظر می‌رسد این پرسش بی‌پاسخ است. پاسخی غیرواقع‌گرایانه، اما روان‌شناسانه آن است که با مشاهدهٔ مکرر یک واقعیت در خارج، در روان مشاهده‌گر اطمینان و حتی یقینی نسبت به واقع پدید می‌آید که مشاهده‌گر اساساً خلاف آن را تصور هم نمی‌کند. انسان در حال یقین اگر احتمال خلاف را بدهد که یقین ندارد. وقتی که احتمال خلاف را نمی‌دهد، یعنی آنکه قانون کلی در نگاه او یقینی است. بنابراین یقین به‌دست‌آمده از استقرا نیز همچون یقین به‌دست‌آمده از قیاس معتبر خواهد بود، اما معلوم است که این دو یقین دارای تفاوت‌های اساسی‌اند. یقین منطقی ارزش معرفتی برای همگان دارد، اما یقین روان‌شناختی تنها برای خود فرد دارای اعتبار خواهد بود. در حقیقت، یقین روان‌شناختی در قلمرو «تصمیم برای عمل» معتبر است و هیچ ارزشی برای شناخت معتبر همگانی نخواهد داشت؛ چنان‌که در بحث حجیت قطع در علم اصول، اثبات شده است که قطع فقط برای خود او حجت خواهد بود و ارزش معرفتی برای دیگران ندارد. بنابراین اگر مسئلهٔ استقرا با کمک یقین و اطمینان برآمده از قوانین احتمالات و قانون بیز در عرصهٔ تصمیم‌گیری‌ها حل شود، قطعاً هیچ پیام معرفتی‌ای تولید نخواهد کرد.

نکتهٔ بنیادی‌تر آن است که آیا اساساً مطالعهٔ استقرایی بدون پیش‌فرض، فرضیه و نظریه امکان‌پذیر است؟ واقعیت آن است که اگر آن‌گاه که استقراکننده در حال مشاهدهٔ واقعیت‌های خارجی است، هیچ نظریه‌ای به‌منزلهٔ ملاک برای تشخیص واقعیت‌های دارای ارزش مشاهده نداشته باشد، چگونه سراغ برخی از مشاهدات خواهد رفت و مجموعه دیگری از واقعیات را واخواهد گذاشت؟ بنابراین، انتخاب بین واقعیت‌ها برای مشاهده مستلزم این است که وی دارای یک ملاک و معیار است. ملاک و معیارداری یعنی برخورداری از یک پیش‌فرض و فرضیه.

البته ممکن است این نظریه نخست از استقرای برخی از مشاهدات به دست آمده و آن‌گاه به‌منزلهٔ قضیه‌ای کلی، مبدأ تشکیل یک قیاس شده باشد؛ اما هرچه باشد یک نظریه به‌منزلهٔ معیار

برای انتخاب بین مشاهدات وجود داشته است. اگر چنین باشد، مشکل به آن نظریه منتقل می‌گردد که آن نظریه از کجا به دست آمده است؟ اگر واقعاً از مشاهدات قبلی به دست آمده باشد که مشکل استقرا را دارد؛ اگرنه حتماً باید به پیش‌فرض‌های اولیه منتقل گردد که در این صورت با مبنای استقرا تعارض دارد که لزوماً باید نظریه از استقرای موارد مشاهده‌شده به دست آید. برای برون‌رفت از این وضعیت *فریدمن* به‌منزلهٔ یک اقتصاددان راه‌حلی دیگر را با تعریف دیگری از نظریه، پیش‌روی فیلسوفان علم گذاشته است. او در مقالهٔ تاریخی و اثرگذار خود با عنوان «روش‌شناسی اقتصاد پوزیتویستی» (۱۹۵۳) اساساً وظیفهٔ نظریه را به جای تبیین و توضیح واقعیات، پیش‌بینی آینده دانسته و بنابراین اساساً دغدغهٔ انطباق نظریه با واقعیت را از بیخ و بن برکنده است. وی به همین دلیل، با تقلیل نقش پیش‌فرض‌ها، رویکرد قیاسی اقتصاد را با چالش اساسی روبه‌رو کرده است. مسئله اساسی آن است که برای *فریدمن* پیش‌بینی، منزلتی بسیار برجسته یافته و از منظر او تبیین اساساً دارای منزلتی نیست.

اما حل مشکل استقرا تنها به شیوهٔ *فریدمن* انجام نگرفته است. شیوهٔ *فریدمن* ماجرای فرار به جلو را تداعی می‌کند. او برای اینکه نتوانست مشکل عدم کشف واقعیت از طریق استقرا را حل کند، بار انجام این مسئولیت را از روی دوش نظریه برداشت و بر آن شد که اساساً نظریات چنین مسئولیتی را بر عهده ندارند و نظریات، فقط ابزارهایی سودمند برای پیش‌بینی هستند؛ اما پوپر فیلسوف شناخته‌شدهٔ معاصر، مشکل استقرا را به گونهٔ دیگر علاج کرد. وی راه چاره را در بازگشت دوباره به قیاس یافت (پوپر، ۱۳۷۰)؛ هرچند همچنان تجربه است که صحت و سقم نظریه‌ها را تعیین می‌کند. بر اساس نظر پوپر پیش از هر گونه مطالعهٔ تجربی باید فرضیه‌ای به صورت یک حدس (برآمده از هر جایی) که حاوی قضیه‌ای کلی است وجود داشته باشد تا کبرای کلی یک قیاس قرار گیرد. با توجه به ماهیت قیاس، حتی اگر در یک مورد، واقعیتی در خارج مشاهده شود که با کلیت قیاس مخالف باشد، قیاس از اعتبار خواهد افتاد. بنابراین اگر مشاهدات تجربی نمی‌توانند یک نظریه را اثبات و یا تأیید کنند، اما حتی یک مورد آن، البته اگر تکرارپذیر باشد، می‌تواند آن را ابطال کند و در صورت ابطال، این نظریه باید جای خود را به نظریه‌ای جایگزین بدهد. تاریخ علم، گزارش این حدس‌ها و ابطال‌هاست. پوپر دربارهٔ منشأ

تولید نظریه‌ها اهتمامی نمی‌ورزد، اما وجود آن را برای حل مشکل استقرا لازم می‌داند. اشکال اساسی که بر رویکرد ابطال‌گرایی وارد است آن است که در جامعهٔ علمی و در تاریخ علم، نظریات فراوانی ـ درحالی‌که با مشاهدات مخالف فراوانی روبه‌رو هستند ـ مقبول قلمداد می‌شوند. به عبارت دیگر، نظریات، کمتر با یک مورد مشاهدهٔ خلاف کنار گذاشته می‌شوند. روش‌شناسی «برنامهٔ پژوهشی لاکاتوش» درصدد است تا این مشکل را حل کند. بر اساس این رویکرد روش‌شناختی، به جای اینکه با نظریه‌ای مجزا روبه‌رو باشیم، با برنامه‌ای پژوهشی به صورت دستگاهی نظری مواجهیم. هر برنامهٔ پژوهشی دارای یک «هستهٔ سخت»، به علاوهٔ مجموعه‌ای از راهبردهای ایجابی و سلبی است که از هستهٔ سخت محافظت می‌کنند. رهنمود سلبی یک برنامه شامل این شرط است که مفروضات اساسی آن برنامه، به واسطهٔ یک کمربند محافظ که مشتمل بر فرضیه‌های کمکی و شرایط اولیه است، از ابطال مصون نگاه داشته می‌شوند. بنابراین رهنمودهای سلبی مسیرهای نادرست پژوهش را نشان می‌دهند و ابطال هستهٔ سخت را نمی‌پذیرند. رهنمود ایجابی چگونگی توسعهٔ برنامهٔ پژوهشی را از طریق ضمیمه کردن فرضیه‌های اضافی به استخوان‌بندی اولیه برای توسعهٔ برنامهٔ پژوهشی بیان می‌کند؛ بدین منظور که پدیدارهای ازپیش‌شناخته‌شده را دربر گیرد و پدیدارهایی جدید را پیش‌بینی کند. پیشرو یا رو به زوال بودن برنامه‌های پژوهشی منوط به این است که آنها در اکتشاف پدیدارهای بدیع موفق باشند یا به طور مستمر با شکست روبه‌رو شوند (چالمرز، ۱۳۸۹، ص ۹۷). براین‌اساس ابطال قضایای محافظ به معنای ابطال برنامهٔ پژوهشی نخواهد بود؛ زیرا آنها جای خود را به قوی‌تر می‌دهند. برنامهٔ پژوهشی تنها با ابطال هستهٔ سخت آن ـ که معمولاً به‌سختی انجام‌پذیر است ـ صورت می‌پذیرد؛ اما و در هر صورت ظاهراً هیچ چاره‌ای جز تقدم نظریه بر واقعیت وجود ندارد. نقش و کارویژهٔ فلسفهٔ علم و در نتیجه فلسفهٔ علوم انسانی و فروض بنیادی، در حقیقت آغازین‌ترین نظریه برای سلسله ارجاع نظریات است. به نظر می‌رسد فروض بنیادی می‌توانند نقش «هستهٔ سخت برنامهٔ پژوهشی» را در روش‌شناسی *لاکاتوش* ایفا کنند. *لاکاتوش* در چارچوب روش‌شناسی خود واحد تحلیل را از «نظریه» به «برنامهٔ پژوهشی» تغییر داده است. برنامهٔ پژوهشی مجموعه‌ای از نظریه‌های به‌هم مرتبط‌اند که بر مدار «هستهٔ سخت آن» هویت،

وحدت و انسجام می‌یابند. هستهٔ سخت، شکل فرضیه‌های نظری بسیار کلی را به خود می‌گیرد و مقوم بنیانی است که با تکیه بر آن و نیز با حفظ آن، برنامهٔ پژوهشی باید تحول و توسعه یابد. این فرضیه‌ها بنا بر تصمیم‌های روش‌شناختیِ حامیان برنامهٔ پژوهشی، ابطال‌ناپذیرند. در هر برنامه فرضیه‌هایی کمکی وجود دارند که کمربندی حفاظتی در اطراف هستهٔ سخت تشکیل می‌دهند و ابطال همواره به سمت این فرضیه‌ها هدایت می‌شود. هر نظریه‌پردازی که هستهٔ سخت را تعدیل کند، در حقیقت از آن برنامهٔ پژوهشی خارج شده است. موفق بودن یا ناموفق بودن تغییرات درون کمربند در شناسایی پدیده‌های جدید، پیش‌رونده یا رو به زوال بودن برنامه را مشخص می‌کند (لاکاتوش، ۱۹۷۸، ص ۳۱ـ۵۰).

فروض بنیادی، به‌منزلهٔ خصوصیات نخستین موضوع علم (به‌مثابه مجموعه‌ای مرتبط و منسجم از نظریات)، نظیر هستهٔ سخت آن مجموعهٔ نظریات هستند که ماهیت «فروض بنیادی یا هستهٔ سخت» برای آن مجموعه نظریات به‌مثابه برنامه‌ای پژوهشی، مسلم و ابطال‌ناپذیر است.

۳ـ۵ـ۱ـ۲. نظریه: از مجموعهٔ اظهارنظرها آشکار می‌شود که «نظریه»، بازنمای ساده‌شده‌ای از نظم‌های حاکم بر بخش محدودی از واقعیت‌های این جهان است. برای نمونه، *باچاراچ* (۱۹۸۹، ص ۹۶) یادآور می‌شود که نظریه برای ارائهٔ نوعی بازنمایی منظم از یک پدیده دنیای واقعی و ابلاغ آن، از زبان بهره می‌برد. *باچاراچ* (۱۹۸۹، ص ۴۹۶) ادامه می‌دهد که نظریه، بازنمایی پدیدهٔ واقعی را طوری نشان می‌دهد که فرد پدیدهٔ واقعی را در قالب آن بازنمایی می‌بیند و در پیچیدگی کلی پدیدهٔ واقعی غرق نمی‌شود. به نوشتهٔ *دوبین* (۱۹۷۶، ص ۲۶)، پژوهشگر در نظریه می‌کوشد تا تنها برخی از جنبه‌های پدیدهٔ دنیای واقعی را بازنمایی کند. یک نظریه مجموعه‌ای از سازه‌ها (مفاهیم)، تعاریف و گزاره‌های به‌هم‌مرتبط است که از طریق مشخص ساختن روابط بین متغیرها، با هدف تبیین و پیش‌بینی پدیده‌ها، دیدگاهی نظام‌یافته از پدیده‌ها ارائه می‌کند (کرلینگر، ۱۹۸۸). بر اساس این بیان، تعریف روشن‌تر نظریه، روایت روشمند نظم‌های حاکم بر جهان است. نظریه‌ها بیانگر قواعدی هستند که بر پدیده‌ها حاکم است.

در جمع‌بندی روشنی از تعاریف یادشده، نظریه‌ها، بیانیه‌ای منطقی، کلی، منسجم، قابل فهم و دارای قابلیت ارزیابی و اعتبارسنجی برای نشان دادن نظم‌های حاکم بر بخش‌هایی از واقعیات

این جهان هستند که با وحدت‌بخشی داده‌های نشانگر نظم‌های مذکور، واقعیات را توصیف، تبیین و پیش‌بینی می‌کنند. منظور ایشان از توصیف پدیده‌ها، مشاهده، بررسی، خلاصه‌سازی و طبقه‌بندی داده‌ها با نشان دادن ارتباطات میان داده‌های مختلف است. منظور از تبیین پدیده‌ها، پاسخ‌گویی به چرایی و چگونگی ارتباطات بین رویدادهای جهان است. به علاوه نظریه‌ها زمینه را برای پیش‌بینی فراهم می‌سازند. نظریه‌ها می‌توانند بین رویدادهای حال و آینده ارتباط برقرار کنند و رویدادهایی را که قرار است رخ دهند، بیان کنند.

بر اساس این بیان، تعریف روشن‌تر نظریه، روایت روشمند نظم‌های حاکم بر جهان است. نظریه‌ها بیانگر قواعد حاکم بر پدیده‌ها هستند. نظریات نیز یا به صورت پیشینی (پیش از تجربه و مبتنی بر اصول موضوعه) تولید می‌شوند یا به صورت پسینی (پس از مطالعه تجربی). در یکی از مقالات (گابریل، ۲۰۰۸، ص ۱۷۳ـ۲۰۱) چندین تعریف از نظریه (Theory) با رویکرد پیشینی و ناظر به کاربرد آن در علوم اجتماعی ارائه شده است:

> **نخست آنکه تئوری یک قضیه و قیاس کلی یا نظامی از قضایای کلی است که به صورت منطقی در کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند تا ارتباطی را بین دو یا چند متغیر اثبات نماید؛ دوم، تئوری تبیین و تفسیری از پدیده‌های خاص اجتماعی و انسانی است. این تبیین با نقش‌آفرینی تعدادی از عوامل، یا شرایطی که بیانگر یک رابطهٔ علّی (causal) هستند صورت می‌پذیرد؛ سوم، نظیر تعریف اول و دوم، تئوری اجتماعی «سخن گفتن» پیرامون پدیده‌های تجربه‌پذیر در محدودهٔ «جهان اجتماعی» (social world) است؛ اما بر اساس این تعریف، تئوری ـ برای مثال ـ درصدد نشان دادن علیت برای وقوع نیست، بلکه به جای آن هدف تئوری آن است تا معنای یک پدیدهٔ خاص اجتماعی را فهم نماید. بنابراین تئوری یک وظیفهٔ تفسیری (hermeneutical task) ـ و نه تبیین علّی ـ را بر عهده دارد؛ چهارم، گاه واژهٔ تئوری به مجموعهٔ آرای یک اندیشمند نظیر ماکس وبر، هابرماس و دورکیم اطلاق می‌شود؛ پنجم، تئوری یک جهان‌بینی (Weltanschauung) است. منظور از جهان‌بینی یک نگرش فراگیر و جامع برای تفسیر همهٔ جهان است. برخلاف**

تعریف اول، دوم و سوم تنها نمی‌توان از یک تئوری برای «جهان اجتماعی» سخن گفت، بلکه تئوری بیانگر چگونگی نگرش به آن است. برای مثال آنگاه که از «تئوری پست‌مدرن» یا «تئوری پساساختارگرایی» یا «تئوری فمینستی» یا «تئوری مارکسیستی» یا «تئوری بازی‌ها» و یا «تئوری انتخاب عقلانی» سخن گفته می‌شود، با این تعریف از تئوری است. البته به این تعریف از تئوری می‌توان «مکتب تئوریکی»، «چارچوب تئوریکی»، «سنت تئوریکی»، «دیدگاه تئوریکی» و یا «پارادایم تئوریکی» نیز اطلاق نمود.

بنابراین در تعریفی جامع و فراگیر، «نظریه» در رویکرد پیشینی، مجموعه‌ای از «مفاهیم و قضایایی» است که در یک نظام قیاسی به هدف «تبیین» ارتباطات درونی جنبه‌های معینی از جهان (به طور عام) سازمان‌دهی شده است. نظریات، آنگاه بنیادی قلمداد می‌شوند که به نحو قیاسی از فروض بنیادی استنتاج می‌گردند. اما در رویکردی پسینی نظریه به فرمولی ذهنی گفته می‌شود که از تعمیم یافته‌های مشاهده‌شده حاصل می‌آید و تنها به دنیای خارج و داده‌های عینی اصالت می‌دهد. بر اساس این تعریف نظریه پس از استقرای واقعیات خارجی تولید می‌شود. نظریه، اطلاعات جمع‌آوری‌شده را سروسامان می‌بخشد و تبیین‌های مناسب را از طریق روابط بین متغیرها فراهم می‌سازد. نظریه، نگرشی منظم، سنجیده و عقلایی از یافته‌های تجربی را فراهم می‌آورد؛ اما چنان‌که در فراز مربوط به «فروض بنیادی» آمد، اساساً مشاهدهٔ واقعیات بدون داشتن نظریه امکان‌پذیر نیست. بنابراین همهٔ نظریات به صورت پیشینی و مبتنی بر فروض بنیادی و در نتیجه مبتنی بر فلسفه تولید می‌شوند. تعریف نظریه نشان می‌دهد که ماهیت نظریه بر مفاهیم و گزاره‌ها (قضایا) استوار است. آنچه اهمیت دارد آن است که «مفاهیم» باید به‌درستی تعریف شوند و برای صحت «گزاره‌ها» باید استدلال شود. از منظر معرفت‌شناختی، هر شناخت از هر چیزی اگر با یک «حکم» همراه نباشد، «مفهوم» و یا «تصور» نامیده می‌شود، اما اگر با یک «حکم» همراه باشد، «گزاره و قضیه» و یا «تصدیق» نامیده می‌شود (حسین‌زاده، ۱۳۸۹، ص ۴۱).

۱ـ۳ـ۵ـ۱ـ۲. مفاهیم: مفهوم، همان تصور ذهنی آدمیان دربارهٔ همهٔ پدیده‌ها و واقعیات طبیعی و انسانی، ایده‌ها، باورها، رخدادها و هر موضوع دیگری است که معمولاً در قالب واژگان به

صورت مفرد یا ترکیبات اضافی یا وصفی صورت‌بندی و بیان می‌شود. برای نمونه، واژگان قیمت و مطلوبیت مفاهیمی هستند که ساختمان نظریهٔ تقاضا را در اقتصاد می‌سازند و هیچ‌کدام از آنها متضمن هیچ نسبت و حکم خاصی نیستند؛ اما اینکه مطلوبیت نهایی در ابتدای مصرف، افزایش و در میانهٔ مصرف کاهش می‌یابد و نهایتاً منفی می‌گردد، مجموعهٔ سه قضیه است که هر کدام متضمن نسبت و حکمی بین دو چیز است. با دقت در این مثال‌ها روشن است که اساساً «مفاهیم» به صدق یا کذب متصف نمی‌گردند، بلکه اساساً قابلیت اتصاف به صدق و کذب را ندارند؛ زیرا هیچ‌گونه حکمی را دربارهٔ واقعیات خارجی مطرح نمی‌کنند. با این حال ازآن‌روکه گزاره‌ها نسبتی را دربارهٔ واقعیات خارجی حکایت می‌کنند، موضوع مهم تطابق و عدم تطابق آنها با واقعیات کانون مناقشه قرار می‌گیرد. بنابراین آنچه دربارهٔ مفاهیم اهمیت دارد، «تعریف» و طراحی درست (تعریف جامع و مانع) آنهاست.

مفاهیم به طور کلی یا بدیهی‌اند یا نظری (حسین‌زاده، ۱۳۸۷). مفاهیم بدیهی مفاهیمی‌اند که ذاتاً مکشوف و آشکار و روشن‌اند و هیچ نیازی به تلاش نظری برای تعریف و تحلیل و شناخت آنها وجود ندارد؛ اما مفاهیم نظری مفاهیمی‌اند که به تحلیل و تعریف نیازمندند. بر اساس دیدگاه حکمای مسلمان، ملاک بدیهی بودن مفاهیم، بساطت و خالی بودن آنها از ترکیب و پیچیدگی است. ازاین‌رو اگر مفهومی از چند جزء تکون و ترکیب یافته باشد، نظری خواهد بود.

در یک تقسیم‌بندی دیگر، مفاهیم یا جزئی هستند یا کلی (مظفر، ۱۳۹۲، ص ۵۹). مفهوم جزئی بر فردی خاص دلالت می‌کند که در این صورت یا برآمده از حواس است یا برخاسته از خیال (نبویان، ۱۳۸۲الف)؛ اما مفهوم کلی، بر افراد بیشتر از واحد دلالت می‌کند. تولید مفاهیم کلی چونان تولید نظریات که قواعدی کلی هستند، کار عقل آدمی است. همان‌گونه که روشن خواهد شد مفاهیمی که ساختمان نظریه را بنیان می‌گذارند، اساساً و لزوماً باید کلی باشند. بر اساس مبانی حکمت اسلامی، مفاهیم جزئی هیچ‌گونه شأنیت و منزلت معرفت‌آفرینی ندارند و به هیچ‌گونه تلاش عقلی که به‌مثابه ادراک کلیات است، نیاز ندارند. اساساً ادراک کلیات، شناخت به حساب می‌آید. مفاهیم کلی مفاهیمی هستند که قابلیت انطباق بر افراد متعدد و بی‌نهایت را دارند؛ مانند مفهوم انسان و درخت.

از سوی دیگر مفاهیم کلی بر سه دسته‌اند (نبویان، ۱۳۸۲الف): ماهوی، منطقی و فلسفی. مفاهیم ماهوی، بیانگر ماهیات، چیستی و حدود و قوالب اشیای خارجی هستند؛ مانند درخت، انسان و آب که در مقابل هر مفهوم ماهوی، یک موجود خارجی و عینی وجود دارد؛ اما مفاهیم فلسفی مفاهیمی‌اند که از سنجش و مقایسهٔ موجودات عینی به دست می‌آیند. مثلاً با دیدن عینک، هیچ‌گاه نمی‌توان مفهوم معلول را انتزاع کرد، بلکه عقل آدمی هنگامی می‌تواند مفهوم «معلول» را از آن انتزاع کند که آن را با کارخانهٔ عینک‌سازی بسنجد و صرفاً از آن جهت که وجود عینک (به نحوی) وابسته به آن است، مفهوم «معلول» را از عینک انتزاع و در مقابل، مفهوم علت را از کارخانه انتزاع کند. ویژگی دیگر مفاهیم فلسفی، جهت سنجش است؛ یعنی صرف مقایسهٔ دو موجود، هیچ‌گاه انتزاع مفهوم فلسفی را میسر نمی‌سازد، بلکه علاوه بر مقایسه و سنجش، باید جهت سنجش را نیز ملحوظ داشت. در همان مثال یادشده، در مقایسهٔ عینک با کارخانه، وقتی می‌توان از عینک، مفهوم معلول را انتزاع کرد که آن را از آن جهت که وجودش وابسته به کارخانه است، در نظر گرفته باشیم و اگر جهت سنجش را در نظر نداشته باشیم، با صرف مقایسه نمی‌توان مفهوم فلسفی را از یک وجود انتزاع کرد. ازاین‌رو ممکن است ذهن انسان، شیء واحد را از جهات گوناگون در نظر بگیرد و در نتیجه، مفاهیم پرشماری را انتزاع کند. در همان مثال عینک، اگر آن را از جهت وابستگی وجودی به کارخانه در نظر بگیریم، مفهوم معلول را انتزاع می‌کنیم؛ اگر از جهت فاصلهٔ مکانی آن با کارخانه در نظر بگیریم، مفهوم «دور» را انتزاع می‌کنیم و به همین ترتیب.

بنابراین بر شیئی واحد، مفاهیم فلسفی پرشماری قابل حمل است؛ زیرا وحدت یا تعدد مفاهیم فلسفی تابع وحدت یا تعدد جهت و نظرگاه و سنجش و مقایسه است؛ برخلاف مفاهیم ماهوی که وحدت و تعدد در آنها تابع وحدت یا تعدد مصادیق عینی است نه جهات ذهنی.

اما مفاهیم منطقی مانند مفهوم کلی و جزئی، از تحلیل و بررسی‌های انجام‌شده بر روی مفاهیم دیگر ذهن، انتزاع می‌شوند؛ یعنی مفاهیم منطقی، تنها صفت مفاهیم دیگر ذهنی قرار می‌گیرند و هیچ‌گاه مصادیق مفاهیم منطقی در خارج یافت نمی‌شوند؛ بلکه آنها فقط اموری ذهنی‌اند. اما مفاهیم منطقی و مفاهیم فلسفی، در این امر که هر دو نیازمند سنجش و جهت سنجش هستند، هیچ فرقی ندارند. لذا مفاهیمی که در منطق و معرفت‌شناسی پیشینی و ریاضیات به کار می‌روند،

از جملهٔ مفاهیم منطقی‌اند.

روشن است که مفاهیم روش‌شناختی علوم انسانی از جملهٔ مفاهیم منطقی‌اند و مفاهیم علوم انسانی، اغلب از سنخ مفاهیم فلسفی. مفهوم قیمت در اقتصاد با مقایسهٔ دو کالا به هدف ارزش‌گذاری اقتصادی انتزاع می‌شود؛ مفهوم تولید با مقایسه کالا و کار و سرمایه از منظر ایجاد کالا انتزاع می‌گردد و... .

با توجه به ماهیت مفاهیم که گویای هیچ نسبت و حکمی نیست، مفاهیم به وضوح، تشریح، توضیح، شفاف‌سازی ارائهٔ تصویری روشن و مشخص، و به تعبیر منطقی، به تعریف نیازمندند (مظفر، ۱۳۹۲، ص ۹۷). تعریف نه‌تنها در علوم، بلکه در زندگی روزمرهٔ انسان‌ها دارای اهمیت است. بسیاری از اختلافات انسان‌ها نیز ریشه در سوءتفاهمات دارد. ممکن است که اگر طرفین تعریف خود را از موضوع اختلاف و همهٔ مفاهیم مرتبط با آن ارائه کنند، معلوم شود که با طرز تلقی‌های متفاوتی در حال اختلاف هستند! اما و در هر صورت تعریف منطقی مفاهیم دو کارویژه را بر عهده دارد: ارائهٔ تصویری واضح و صحیح از مفهوم و نیز جداسازی کامل و تام مفهوم مورد تعریف از همهٔ مفاهیم دیگر.

اما مفاهیم و تعاریف آن چگونه تولید می‌شوند؟ مفاهیم نیز مانند نظریه‌ها یا به صورت عقلی، یعنی با ارجاع به مفاهیم بدیهی تولید می‌شوند (که به آنها مفاهیم نظری می‌گویند)، یا به صورت «تجربی» به دست می‌آیند؛ یعنی از مشاهدهٔ واقعیات خارجی انتزاع می‌شوند که این نوع نیز نهایتاً باید به بدیهیات بینجامد. بنابراین همه چیز از بدیهیات آغاز می‌شود.

۲ـ۳ـ۵ـ۱ـ۲. گزاره‌ها (قضایا): قوام و ماهیت گزاره‌ها (قضایا) بر تصدیق یک حکم و نسبت بین موضوع و محمول یا مبتدا و خبر و یا مسندالیه و مسند استوار است. قضیه یک جملهٔ تام خبری است که دارای قابلیت اتصاف به صدق و کذب است (مظفر، ۱۳۹۲، ص ۱۲۹). بنابراین واژگانی همچون مقدار و قیمت یا بیکاری و تورم و یا نرخ ارز و صادرات، مفاهیمی هستند که به هیچ نوع حکمی اشاره ندارند؛ اما آنگاه که گفته می‌شود: «مقدار تقاضا با قیمت رابطهٔ معکوس دارد»؛ «مقدار عرضه با قیمت رابطهٔ مستقیم دارد»؛ «بیکاری و تورم رابطهٔ معکوس دارند» و... بین این مفاهیم نسبتی برقرار شده است که می‌تواند صادق یا کاذب باشد. با این حال همهٔ قضایا یا

بدیهی‌اند و یا نظری و نیز یا تحلیلی هستند و یا ترکیبی و در نهایت یا پسینی هستند و یا پیشینی. قضایایی بدیهی‌اند که پذیرش آنها وابسته به استدلال نیست (عارفی، ۱۳۸۵)؛ اما گزاره‌هایی که نیازمند استدلال هستند، گزاره‌هایی نظری‌اند. البته برخی از گزاره‌ها هستند که واقعاً نظری‌اند، اما از آن جهت که همیشه استدلال آنها همراهشان است بدیهی می‌نمایند. بدیهیات اولیه قضایایی‌اند که پذیرش آنها تنها بر تصور دقیق موضوع و محمول و رابطهٔ بین آنها مبتنی است. مشهورترین مثال در این مورد، این قضیه است: «اجتماع یا ارتفاع دو طرف تناقض، محال است».

قضایای تحلیلی قضایایی هستند که مفهوم محمول از تحلیل موضوع آن به دست می‌آید؛ در غیراین‌صورت آن گزاره، ترکیبی خواهد بود (نبویان، ۱۳۸۲ب). برای نمونه، گزاره‌های «هر متأهلی همسردار است» یا «هر پدری فرزنددار است» قضایایی تحلیلی‌اند؛ اما گزاره‌های ترکیبی حامل نسبتی بین موضوع و محمول‌اند که هر دو مستقل از هم هستند؛ مانند اینکه آسمان آبی است یا اینکه بیکاری با تورم رابطه‌ای معکوس دارد. ماهیت قضایای تحلیلی یک همان‌گویی و یا هوهویت است. مهم‌ترین مسئله آن است که ارزش شناخت‌آفرینی این دو دسته، چگونه و چقدر است؟

از سوی دیگر، گزاره‌ها یا پسینی‌اند یا پیشینی. گزاره‌های پسینی گزاره‌هایی هستند که صدق و کذبشان به تجربه وابسته است؛ یعنی گزاره‌های پس از وقوع. گزاره‌های تجربی نه یقین‌آورند و نه با مشاهدهٔ موارد استثنا، خلاف واقعیت قلمداد می‌شوند؛ بلکه تنها از عمومیت و کلیت می‌افتند؛ زیرا ممکن است که در موارد پرشمار دیگری صادق باشند؛ اما گزاره‌های پیشینی (پیش از تجربه) تنها در یک فرایند استدلال عقلانی تولید می‌شوند و اساساً محصول تجربه و آزمایش نیستند. البته عدم حصول از تجربه به معنای تجربه‌ناپذیری آنها نیست. بنابراین یک گزارهٔ پیشینی می‌تواند به داوری تجربه گذاشته شود. نکتهٔ اساسی آن است که گزاره‌های پیشینی با یک مورد مخالف نیز ابطال می‌گردند.

۴ـ۵ـ۱ـ۲. نظریات کاربردی: نظریات کاربردی هنگامی مطرح می‌شوند که یک نظریه با کلیت و شمول و پیچیدگی و ابهامش کار را برای تبیین سخت می‌کند. بنابر این با برخی از فروض ساده‌ساز، مانند ثابت فرض کردن برخی از متغیرها، نظریهٔ کاربردی‌تر و سودمندتری پدید می‌آید. نظریهٔ تقاضا در اقتصاد، نمونهٔ خوبی است. تقاضا در اقتصاد تابع قیمت خود آن کالا، قیمت

کالاهای جانشین و مکمل، درآمد فرد، سلیقه و انتظارات از آینده است؛ اما برای تبیین واقعیت تقاضای اقتصادی مردم، اقتصاددانان همهٔ موارد غیر از قیمت خود آن کالا را ثابت فرض می‌کنند، و آنگاه رابطه‌ای ریاضی برای بیان نظریهٔ یادشده می‌یابند و به علاوه فرض می‌کنند که رابطهٔ قیمت خود آن کالا و میزان مصرفش رابطه‌ای خطی است و... اقتصاددانان با لحاظ همهٔ این فروض، به نظریه‌ای ساده‌تر دست می‌یابند که امکان مانورهای فراوانی را می‌دهد.

۵ـ۵ـ۱ـ۲. مدل‌ها: همان‌گونه که ناگفته پیداست، تا بدینجا همهٔ مراحل فرایند دانش، به صورت قیاسی از مرحلهٔ قبلی و بر پایهٔ فروض بنیادی استخراج شده‌اند و هنوز دانش با مشاهدات واقعی (facts) مرتبط نشده است. آنگاه که واقعیات مشاهده‌شده به حوزهٔ فروض نظریات کاربردی افزوده شوند، مدلی برای تبیین و پیش‌بینی در حوزهٔ مورد بررسی شکل می‌گیرد. مدل یک بیان روشن و نمادین نظیر روابط ریاضی یا اشکال گرافیکی (نظیر کروکی) و یا حتی بیان توصیفی از واقعیت در چارچوب نظریه ـ البته با حذف بخش‌های غیرمهم‌تر نظریه و با ساده‌سازی آن است. در حقیقت مدل تمثیلی از واقعیت است (علی‌احمدی، ۱۳۸۶، ص ۲۱۹). تمام سخن این است که با اینکه فرایند تولید دانش به صورت بسیار پرقدرتی بر مبانی فلسفی استوار است، اما با چالش فلسفی مسئله تمام نمی‌شود. نظریه از فلسفه آغاز می‌شود، اما با فلسفه تمام نمی‌شود. نهایتاً نظریه‌ای پذیرفته‌تر است که واقعیت را بهتر توضیح می‌دهد. حال اگر ماجرای نظریه‌پردازی به نقطهٔ انتهای فرایند برسد، اما واقعیت به حد کفایت تبیین نشود، چه باید کرد؟ در این صورت روشن است که فرایند اصلاح از آخر به اول آغاز خواهد شد. ممکن است فرایند اصلاح به لایه‌های نخستین و حتی لایهٔ نخستین یعنی مبانی فلسفی بینجامد.

۲ـ۲. روش نظریه‌پردازی در فلسفهٔ علوم انسانی با رویکرد پسینی

برای کشف قواعد عام حاکم بر علوم انسانی اسلامی موجود، با هر نظریهٔ فعلی در چارچوب این دانش به صورت یک واقعیت مشاهده‌شده برخورد می‌شود. برای یافتن نظم‌های حاکم بر این مجموعهٔ نظریات موجود (مجموعهٔ مشاهدات) یا به روش استقرایی می‌توان عمل کرد، یا به روش قیاسی. با توجه به مشکلات استقرا در اینجا نیز مثل همهٔ موارد، نظریهٔ نظریه‌ها را از استقرای

نظریه‌ها استحصال نمی‌کنیم، بلکه در چارچوب رویکرد قیاسی، نظریه‌ای را که به روش پیشینی در قلمرو فلسفهٔ علوم انسانی با نگرش اسلامی به دست می‌آوریم در معرض داوری نظریات واقعی علوم‌انسانی اسلامی قرار می‌دهیم. باید یادمان‌باشد که درهرصورت فلسفهٔ‌علم، نظریهٔ نظریه‌هاست.

۳. فایدهٔ فلسفهٔ علوم انسانی با نگرش اسلامی

۱ـ۳. بررسی، ارزیابی و نقد علوم انسانی متعارف و نظریات آن در چارچوب فلسفهٔ اسلامی؛

۲ـ۳. نظریه‌پردازی در قلمرو فلسفه و فروض بنیادی علوم انسانی متعارف در چارچوب فلسفهٔ اسلامی؛

۳ـ۳. بررسی، ارزیابی و نقد علوم انسانی اسلامی موجود در چارچوب فلسفهٔ اسلامی؛

۴ـ۳. تولید نظریات علوم انسانی بر مبنای فلسفه و مبانی اسلامی؛

۵ـ۳. تحول بنیادین در علوم انسانی با نظریه‌پردازی از نقطهٔ آغاز فرایند تولید دانش؛

۶ـ۳. تداوم فلسفهٔ اسلامی و در نتیجه مفیدترسازی آن در عرصه‌های گوناگون زندگی فردی و اجتماعی انسان.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

نسبت این مقاله با فلسفهٔ علوم انسانی مانند نسبت فلسفهٔ علوم انسانی با علوم انسانی است. در این مقاله به سه پرسش اساسی چیستی، چرایی و چگونگی فلسفهٔ علوم انسانی با رویکرد اسلامی پاسخ گفتیم. با تعریف و معنای شرح‌الاسم فلسفه علوم انسانی و تعیین ملاک اسلامیت آن و نیز با نشان دادن ماهیت و واقعیت دوگونگی «پسینی و پیشینی» بودن فلسفهٔ علوم انسانی، به هر دو پرسش از چیستی فلسفهٔ علوم انسانی (واژگانی و واقعی) پاسخ گفته شده است. چگونگی فلسفهٔ علوم انسانی به معنای روش نظریه‌پردازی در قلمرو فلسفه علوم انسانی با استفاده از مبنای *علامه طباطبائی* و *شهید مطهری* دربارهٔ نسبت فلسفه و علوم، به‌خوبی توضیح داده شد. پاسخ به چرایی فلسفهٔ علوم انسانی و در نتیجه فایده و ضرورت آن با نگرش اسلامی در بخش پایانی آمده است. این مقاله را باید روش و چارجوبی برای نظریه‌پردازی بنیادی در علوم انسانی به‌شمار آورد.

منابع

ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۶۵، ***قواعد کلی فلسفی در فلسفهٔ اسلامی***، تهران، مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

افلاطون، ۱۳۷۲، ***مجموعه آثار***، ترجمهٔ محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، تهران، خوارزمی.

برت، آدلین آرتور، ۱۳۷۴، ***مبادی مابعدالطبیعه علوم نوین***، ترجمهٔ عبدالکریم سروش، تهران، علمی و فرهنگی.

بلیکی، نورمن، ۱۳۹۱، ***پارادایم‌های تحقیق در علوم انسانی***، ترجمهٔ سیدحمیدرضا حسینی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

پارسانیا، حمید، ۱۳۹۱، ***جهان‌های اجتماعی***، قم، کتاب فردا.

پوپر، کارل ریموند، ۱۳۷۰، ***منطق اکتشاف علمی***، ترجمهٔ حسین کمالی، تهران، علمی و فرهنگی.

جعفری، محمدتقی، ۱۳۸۹، ***شناخت انسان در تصعید حیات تکاملی***، تهران، مؤسسهٔ تدوین و نشر آثار علامه جعفری.

جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۵، ***حق و تکلیف در اسلام***، قم، اسراء.

چالمرز، آلن، ف.، ۱۳۸۹، ***چیستی علم، درآمدی به مکاتب علم‌شناسی فلسفی***، ترجمهٔ سعید زیباکلام، تهران، سمت.

حسین‌زاده، محمد، ۱۳۸۹، ***درآمدی بر معرفت‌شناسی***، قم، مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس‌سره.

ـــــ، ۱۳۸۷، «مفاهیم بدیهی و نظری، معیار بداهت: مبناگروی ویژه متفکران مسلمان در حوزه مفاهیم»، ***معرفت فلسفی***، ش ۱۹، ص ۶۱-۱۱۶.

رفیعی آتانی، عطاءالله، ۱۳۹۰، «بازخوانی مجدد ماهیت اقتصاد اسلامی»، ***معرفت اقتصاد اسلامی***، ش ۵، ص ۱۷۱-۱۹۶.

طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۹، ***اصول فلسفه و روش رئالیسم***، تهران، صدرا.

عارفی، عباس، ۱۳۸۵، «اقسام بدیهی و چالش تحقق»، ***معارف عقلی***، ش ۲، ص ۳۷-۶۶.

علی‌احمدی، علیرضا، ۱۳۸۶، ***توصیفی جامع از روش‌های تحقیق***، تهران، تولیددانش.

فرامرز قراملکی، احد، ۱۳۸۳، ***اصول و فنون پژوهش***، قم، حوزه و دانشگاه.

کارناب، رودلف، ۱۳۶۳، ***مقدمه‌ای بر فلسفه علم***، ترجمهٔ یوسف عفیفی، تهران، نیلوفر.

لاوسن، تونی، ۱۳۸۸، ***ماهیت اقتصاد هترودوکس***، ترجمهٔ حامد سعیدی‌صابر، تهران، دانشگاه امام صادق علیه‌السلام.

مطهری، مرتضی، ۱۳۷۵، ***مجموعه آثار***، تهران، صدرا.

ـــــ ، ۱۳۸۹، ***اصول فلسفه و روش رئالیسم***، تهران، صدرا.

مظفر، محمدرضا، ۱۳۹۲، ***المنطق***، قم، دارالعلم.

مکارم شیرازی، ناصر، ۱۴۱۶ق، ***انوارالاصول***، قم، نسل جوان.

نبویان، سیدمحمود، ۱۳۸۲الف، «مفاهیم کلی»، ***معرفت فلسفی***، ش ۱، ص ۸۵-۱۱۶.

ـــــ ، ۱۳۸۲ب، «تقسیم تحلیلی ترکیبی قضایا»، ***معرفت فلسفی***، ش ۲، ص ۲۳۳-۲۴۹.

Bacharach, S.B, 1989, ***Organizational Theories: Some Criteria for Evaluation***, Academy of Management Review, 14.

Dubin, R., 1976, "Theory Building in Applied Areas", in M. D. Dunnette (ed.), ***Handbook of Industrial and Organizational Psychology*** (p. 17-39), Chicago, Rand McNally.

Friedman, Milton, 1953, "The Methodology of Positive Economics", in ***Essays in Positive Economics***, ed. M. Friedman, Chicago, Chicago University Press.

Gabriel bend, 2008, "The Meaning of Theory", ***Sociological Theory***, n 26:2, p. 173-201.

Kerlinger, F.N. 1989, ***Foundations of BehavioralResearch***, NewYork, Hold, Rinehart, and Winston, Inc.

Lakatos, Imre, 1978, ***The Methodology of Scientific Research Programmes***, J. Worral and Currie (eds.), Cambridge, University Press.