

واقع گرایی و صدق گزاره‌های دینی با کدام ساز و کار؟

تاریخ تأیید: ۹۵/۱۲/۲۵

تاریخ دریافت: ۹۵/۰۸/۰۴

محمدباقر سعیدی روشن*

چکیده

واقع گرایی و معرفت بخشی گزاره‌های متافیزیکی، دینی و اخلاقی از مسائل چالش برانگیز میان پوزیتیویست‌ها و دین‌باوران در چند دهه اخیر است. مناقشه در صدق این سنخ قضا یا به فلسفه علم پوزیتیویستی ارجاع می‌شود که مناط اثبات هر نوع واقع را وابسته به تحقیق تجربی نمود. واقع چیست؟ واقع گرایی چیست و پارادایم‌های آن کدام است؟ منطق و مناط اثبات صدق گزاره‌های گوناگون چیست؟ در این مقال ضمن بیان مفهوم واقع گرایی، یعنی اذعان به واقعیت‌های مستقل از فاعل شناسا و اشاره به پارادایم‌های واقع گرایی، واقع گرایی انتقادی نقد می‌شود و از واقع گرایی خاص، یعنی دیدگاهی که متعلق شناخت را غیر از فاعل شناسا دانسته، سهم عین و ذهن را به تناسب در معرفت ملحوظ داشته، بر جامعیت مبادی معرفتی اذعان و علم را بر اساس سنجه پذیری به قطعی و معتبر تقسیم کرده و بر کمال پذیری معرفت انسان باور دارد، حمایت می‌شود. آن‌گاه با اشاره به تنوع گزاره‌ها و تکیه بر مفهوم واقع- در هر مورد به تناسب خود- و همین‌طور تبیین معیار صدق و فلسفه علم مبتنی بر تطابق گزاره با واقع یا خارج و نظر به اینکه هر نوع گزاره متضمن نوعی خاص از واقعیت است، این رویکرد تأیید می‌شود که «هر نوع واقعیتی منطقی خاص خود» و «شرایط صدق» مناسب خود را دارد و نمی‌توان منطق اثبات گزاره‌های تجربی را بر تمامی گزاره‌ها تعمیم داد. بر اساس معیار فوق، روش تحقیق در «گزاره‌های دینی» و اثبات صدق آنها نیز به حسب نوع گزاره معلوم می‌شود. **واژگان کلیدی:** واقع، واقع گرایی، واقع‌ناگرایی، واقع گرایی انتقادی، معرفت بخشی، گزاره، تحقیق پذیری، اثبات، صدق.

مقدمه

پیش‌فرض مقبول دینداران همچون سایر زمینه‌های کاربرد زبان، در طول تاریخ این بوده است که گزاره‌های دینی، مانند دیگر قضایای خبری دارای قابلیت صدق و کذب است؛ اما در دوران معاصر، این مسئله نقطه منازعه میان پوزیتیویست‌ها و دین‌باوران گردید. رویکرد اصالت تجربی با ابتنا بر متدلوژی تجربی، گزاره‌های دینی را فاقد قابلیت دانسته، این سنخ گزاره‌ها را از دایره قضیه‌بودن بیرون و آنها را «شبه قضیه» معرفی کرد.

۱. مفهوم معرفت بخشی

مراد از معرفت بخشی معادل با واقع‌گرایی است. واقع‌گرایی در معرفت‌شناسی جدید عبارت است از نظریه‌ای که اشیای مادی، خارج از ما و مستقل از ادراک ما، وجود دارند و معرفت دریچه‌ای به واقعیات عینی خارج است. بر همین قیاس واقع‌گرایی دینی عبارت است از این نظر که متعلقات باورهای دینی، مستقل از آنچه ما تجربه انسانی خود از آنها می‌دانیم، وجود دارند (Hick, 1989, p.17). مسئله واقع‌گرایی یا واقع‌ناگرایی در مرحله نخست به حوزه معرفت‌شناسی تعلق دارد، سپس به قلمرو زبان هم کشیده می‌شود. پرسش اصلی در معرفت‌شناسی آن است که آیا معرفت‌های ما صرفاً برون‌داد تنسیق‌یافته مفاهیم ذهنی خود ماست یا حاکی از واقعیت‌های بیرون از فاعل شناسا اشاره به حقایق بیرونی دارد؟ به گفته دیگر واقع‌گرایی در حوزه معرفت‌شناختی در قالب «صدق» نمایان می‌شود و قائل به رابطه حقیقی میان گزاره و محکی آن است. از این رو گزاره‌ای صادق است که مطابق با واقعیت باشد؛ یعنی اولاً عالم عینی مستقل از ذهن و درک انسان وجود دارد؛ ثانیاً گزاره مورد نظر رابطه عینی با محکی آن دارد. واقع‌گرایی در صدق و وصف صادق‌بودن و گزاره‌های موصوف به صادق‌بودن برای «حاملان صدق» اعم از صورت استنتاجی (Deriatively) یا صورت مستقل و مبنایی (Fundamentally)، اذعان به حقیقی مستقل از اذهان، افکار و فرهنگ‌ها و چارچوب‌های مفهومی آدمیان است (حسینی، ۱۳۹۰، ص ۴۶). اذعان به این گزاره که «در اعماق اقیانوس گیاهان آبی وجود دارد» وابسته به وجود هیچ انسان و زبان (بازی زبانی خاص) یا چارچوب‌های مفهومی (Conceptual frameworks) یا دوره تاریخی مشخصی نبوده، این گزاره صادق است، حتی اگر هیچ انسانی حیات نداشته باشد، به همین قیاس است گزاره «خدا وجود دارد» (Devitt, 1997, p.26). بدین رو مراد از استقلال از اذهان، استقلال در «وجود» است که از آن به استقلال منطقی و متافیزیکی تعبیر می‌شود (Fumerton, 2002, p.4).

واقع‌گرایی مطرح‌کننده یک ادعای متافیزیکی است مبنی بر اینکه اشیایی مستقل از ما در عالم وجود دارد. این نوع واقع‌گرایی دقیقاً و به‌طور کامل یک فرض هرمنوتیکی و تفسیری و به گفته دیگر، معرفت‌شناختی و معناشناختی نیست. نمی‌توان صدق را بر حسب آنچه وابسته به یک جامعه، یک فرد یا یک تئوری است، تعریف کرد. یک گزاره تنها وقتی صادق است که اشیای مورد اخبار این گزاره همان‌گونه باشند که این گزاره گفته است. «تعالی‌گرایی» (Transcendentalism) این فرض است که حقیقت می‌تواند از ما پیشی بگیرد؛ یعنی ممکن است حقایق فراتر از اکتشاف

و شناسایی آدمیان باشد (Byrne, 2003, p.2).

به بیان چالمرز از سویی نظریه‌های علمی مصنوع بشر داریم که در معرض دگرگونی مدام است؛ از سوی دیگر جهانی داریم که آن نظریه‌ها باید با آن مطابقت کنند؛ جهانی که نحوه رفتارش دست‌کم در مورد جهان فیزیکی - در معرض تحول نیست. ارتباط این دو اقلیم چیست؟ یک نوع پاسخ این است که نظریه‌ها جهان را آن‌گونه که واقعاً هست، توصیف می‌کنند یا چنین هدفی دارند. من اصطلاح «واقع‌گرایی» را جهت توصیف موضعی که شکلی از این پاسخ را در بر گرفته‌اند، به کار می‌برم. نظریه جنبشی گازها، گازها را آن‌گونه که واقعاً هستند، توصیف می‌کند. نظریه جنبشی بدین صورت فهم می‌شود که گازها واقعاً مرکب از مولکول‌هایی هستند که در اطراف ظرفشان در تصادم هستند...؛ اما طبق دیدگاه بدیل که آن را «ابزارگرایی» می‌خوانم، نظریه‌ها به منزله ابزاری شناخته می‌شوند که جهت ربط‌دادن یک مجموعه از وضعیت‌های مشاهده‌پذیر به مجموعه‌های دیگر طراحی شده‌اند (چالمرز، ۱۳۷۸، ص ۱۷۲-۱۷۳).

۲. معرفت و تصدیق

در منطق کلاسیک علم را از یک نظر به تصور و تصدیق تقسیم کرده‌اند. توجیه این تقسیم آن است که تصور شأنت نشان‌دادن ماورای خود را دارد، و گرنه تصور یک شیء خاص یا یک مفهوم به معنای مطابق آن نیست. این واقع‌نمایی اقتضایی، هنگامی به عالم فعلیت می‌رسد که در قالب یک قضیه و مشتمل بر حکم و باور به مفاد آن، یعنی «تصدیق» در آید. مفهوم «انسان» به تنهایی دلالت بر انسان خارجی ندارد؛ ولی هنگامی که با مفهوم «موجود» ترکیب شد و رابطه اتحادی (موضوع و محمول) آن دو را به صورت یک «تصدیق» در آورد، کاشفیت بالفعل از خارج پیدا می‌کند. در این صورت قضیه «انسان موجود است» به عنوان یک گزاره حاکی از خارج تلقی می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۶۸، ص ۲۰۸). به همین قیاس بررسی «صدق» و معرفت‌بخشی در حوزه زبان دین نیز در گزاره‌ها و تصدیقات دینی را در نظر دارد.

۳. تفسیر فراطبیعی یا طبیعی جهان؟

مرکز اختلاف میان واقع‌گرایی و واقع‌ناگرایی و شناختاری‌دانستن زبان دین و ناشناختاری‌دانستن آن - همچنان‌که برخی متفکران معاصر گفته‌اند - درباره تفسیر نهایی جهان و ماهیت جهان من حیث المجموع است. آیا ماهیت جهان، تفسیری الهیاتی دارد یا صرفاً تفسیری طبیعت‌گروانه؟ واقع‌ناگرایان در این میان رویکردی طبیعت‌گروانه درباره جهان داشته، انسان‌ها را نیز صرفاً حیواناتی پیچیده می‌دانند که پا به عرصه حیات نهاده، بیشتر آنان با درد و رنج و دشواری زندگی می‌کنند و بدون هیچ‌گونه امید به آینده‌ای روشن، روزی هم از آن رخت بر می‌بندند؛ این در حالی است که واقع‌گرایان با پذیرش دشواری‌های حیات، در پس تمامی مشکلات، هدفی معقول و در ورای آنها وضعیتی مطلوب را می‌بینند و همین امر موجب امید و نشاط آنان در زندگی می‌شود. این نزاع، صورتی تازه از نزاع کهنه میان تفسیر دینی و متافیزیکی و تفسیر طبیعی و فیزیکی جهان است و در این میان گریزی از تعیین تکلیف نیست (Hick, 1993, pp.11-15). این پرسش در مورد معرفت‌های دینی نیز مطرح است. گزاره‌های دینی متضمن یک نوع دعاوی و منشأ نوعی از ادراک و معرفت برای ماست. پرسش آن است که منطق

این گزاره‌ها ریشه در واقعیت دارد یا نه؟ ساز و کار اثبات واقعیت آنها چیست؟ به گفته پیتربرن مبنایی‌ترین پرسش در واقع‌گرایی و غیرواقع‌گرایی دینی آن است که آیا غرض آشکاری و رای سخن گفتن از خدا وجود دارد تا به واقعیتی اشاره کند که به یک معنا وجودش فراتر از ما و عالم است؟ و آیا آن هدف می‌تواند جدی گرفته شود؟ در این زمینه واقع‌گرا پاسخ «آری» و مثبت می‌دهد و غیرواقع‌گرا پاسخ «نه» و منفی (Byrne, 2003, p.4).

از سوی دیگر نسبت ادراک و زبان نیز همانند دو روی سکه است. به صورت سنتی نقش زبان چنین دانسته می‌شد که تصویر و توصیف واقعیت‌های مُدرک ماست؛ اما در دوران جدید این نقش مورد واکاوی قرار گرفت. آیا زبان در همه قلمروها چون علم، فلسفه، هنر، عرفان، دین و جز آن حاکی از واقعیت و معرفت‌بخش است یا همواره چنین نیست؟

۴. واقع‌ناگرایی؛ نفی بُعد نظری دین

صورت مقابل واقع‌گرایی و معرفت‌بخشی، نظریه واقع‌ناگرایی و ناشناختاری بودن زبان دین و گزاره‌های دینی است. غیرواقع‌گرایان جملگی بر این امر اتفاق دارند که زبان دین شناختاری و واقع‌نما نیست. هرچند در مقابل رویکرد کسانی که آن را بی‌فایده و پندار می‌انگاشتند، امروز بیشتر فیلسوفان زبان دین را امری سودمند و برخوردار از یک ارزش ذاتی می‌دانند نه ارزشی برگرفته از واقعیتی بیرون از خود. به گفته دیگر آن ارزش به جنبه عملی و کارکردی این زبان ارجاع می‌شود نه جنبه نظری آن. غیرواقع‌گرایی دینی در مرتبه اول وجود الوهی و حقایق دینی را مستقل از اذهان آدمیان تلقی نمی‌کند. در مرتبه دوم زبان دینی را نه ناظر به حقایق متعالی، بلکه بیانگر احساسات، مقاصد بصیرت‌ها و بینش‌های اخلاقی، آرمان‌های معنوی (روحانی) یا اخلاقی ارجاع می‌دهد. مقدمه‌ای که و رای درک غیرواقع‌گرایانه از دین قرار گرفته، درحقیقت ایمانی طبیعت‌گرایانه است (Hick, 1993, p.15). در این رویکرد که مبنایی طبیعت‌گرایانه دارد، خدا موجودی تفسیر می‌شود که تنها در ذهن نقش یافته است (Ibid, p.7)؛ اما واقع‌گرایی دینی، این دیدگاه است که وجود یا عدم خدا، واقعیتی مستقل از این است که من یا شما یا هر کس دیگر به وجود خدا باور دارد یا نه. اگر خدا وجود دارد، دیگر صرفاً یک ایده یا آرمان در اذهان ما نیست؛ بلکه واقعیت هستی‌شناختی و نیروی خلاق غایی عالم است (Ibid, p.115).

رویکردهای غیرواقع‌گرایانه البته با رویکردهای الحادی افرادی چون ای جی ایر، آنتونی فلو و پل ادواردز آن تفاوت دارد؛ زیرا ملحدان قلمرو زبان دینی را به‌تمامی بی‌ارزش دانسته، آن را منکرند یا به صورتی پوزیتیویستی آن را تجربه یک فریب معرفی می‌کنند؛ اما برخی از غیرواقع‌گرایانه چون فوئر باخ، سانتایانا، دیویی، رندال، جولیان هاکسلی، آرام هیر، دی زد. فیلیپس و دان کیوییت زبان دین را موضوعی باارزش می‌دانند، گرچه ارزش زبان دینی از نظر ایشان متفاوت از آن چیزی است که دینداران در نظر دارند. در نگاه دینداران غیرواقع‌گرا زندگی دینی درحالی‌که زبان و اعمال خاص خود را دارد، از ارزش ذاتی بهره‌مند است. به دلیل ارزش ذاتی زندگی دینی، آدمی باید داخل مقوله زندگی دینی شود و درگیر با آن باشد؛ چون این بهترین راه زندگی است؛ اما ارزش آن به عامل یا شرطی فراتر از خودش وابسته نیست؛ برای نمونه در «عبادت خدا» ما در حال تقدیس آرمان‌هایی هستیم که آنها را در تصور خودمان تشخیص بخشیده

و به آنها الوهیت داده‌ایم. بدین ترتیب غیرواقع‌گرای دینی می‌تواند تمام عرصه زبان دینی را به کار برد و اعمال و شعائر دینی را به جای آورد؛ اما تمام این امور یک پرنانز پنهان دارند که این فعالیت‌ها یک هدف بذاته اصیل‌اند نه اینکه بخواهند پاسخی برای یک «واقعیت متعالی غایی» تلقی شوند که در ارتباط با او بودن، خیر نهایی ما را تأمین می‌کند (Ibid, p.16). به نظر برخی محققان عامل این تفسیر رادیکال و دنیوی از دین، ناتوانی در پاسخ‌دادن به انتقادهای پوزیتیویست‌های منطقی در قرن بیستم است نه وجود ادله معتبر و توجیه‌کننده برای نگاه غیرواقع‌گرایانه (Ibid, p.9).

۵. واقع‌گرایی انتقادی

البته امروز بسیاری از واقع‌گرایان غربی در قلمروهای گوناگون هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و معناشناختی تفسیر خاصی از واقع‌گرایی موسوم به واقع‌گرایی انتقادی (Critical Realism) دارند که به نظر ایشان مقابل واقع‌گرایی خام (Naive Realism) قرار دارد. *ایان باربور، جان هیک و آلستون* از نوکانتی‌هایی در شمارند که بر واقع‌گرایی انتقادی در همه عرصه‌ها تأکید دارند. *جان هیک* به پیروی از فیلسوفان امریکایی چون *آر دبلیو سلارز، آرتور لای جوی، ای کی راجرز و جی بی پرت* واقع‌گرایی را به دو قسم خام و انتقادی تقسیم می‌کند. البته واقع‌گرایی انتقادی و نیز واقع‌گرایی خام از تقریرهای گوناگون برخوردار است. واقع‌گرایی خام در هستی‌شناسی بر حسب تفسیر بدوی مفادش آن است که جهان واقع دقیقاً همان‌گونه است که ما بدان معرفت داریم؛ از این رو ذهن ما به عنوان فاعل شناسا، هیچ‌گونه تصرفی در نحوه ادراک آن انجام نمی‌دهد. عالم همان است که ذهن ما منعکس شده است (Dancy & Sosa, 1992, p.106). واقع‌گرایی انتقادی بر آن است که هنگام ادراک انسان از عالم یک مشارکت ذهنی مهم وجود دارد، تا آنجا که تجربه ما از عالم، یک تفسیر انسانی بارز و مشخص است. این تفسیر و ساخت انسانی از تأثیرهای یک محیط واقعی بر اندام‌های حسی ما پدید می‌آید و در آگاهی و زبان ما در اشکال گوناگون فرهنگی، مفهومی شده است (Hick, 1993, P.4). به گمان *جان هیک* تأثیر عنصر فرهنگ‌ها و «منظرها» در فهم ما از حقیقت غایی را نمی‌توان نادیده گرفت... و اکنون ما نمی‌توانیم بگوییم کدام منظر صحیح است؛ چراکه هیچ منظر نهایی‌ای وجود ندارد (پیترسون و دیگران، ۱۳۷۶، ص ۴۰۷/هیک، ۱۳۷۶، ۲۹۰-۲۹۳) و سرانجام تمایل وی از ذهن‌گرایی *کانت* و تقسیم عالم آن‌گونه که فی‌نفسه هست و آن را عالم معقول (Naumenal world) یا بود و پدیده می‌نامد و عالم آن‌گونه که برای ما ظاهر می‌شود و آن را عالم پدیدار (Phenomenal) می‌نامد، عامل اساسی در نظریه انتقادی اوست (حسینی قلعه بهمن، ۱۳۹۰، ص ۲۲۲-۲۲۷). به گمان *جان هیک* اگر ما فرض کنیم واقعیت مطلق واحد است، اما تصورات ما از این واقعیت، متعدد باشد، زمینه برای این فرضیه فراهم خواهد شد که جریان‌های گوناگون تجربه دینی، آگاهی‌های مختلف ما از یک واقعیت نامحدود متعالی را بیان کنند.

۶. انتقاد بر رویکرد انتقادی

متدولوژی واقع‌گرایی انتقادی در باب معرفت تا چه اندازه قرین کامیابی است؟ واقع‌گرایی انتقادی چنان می‌نماید که

ذهن انسان در حصول معرفت نقشی اساسی داشته، هیچ نوع معرفت بدون دخالت ذهن نداریم. آیا این ادعا تمام است؟ پیش از هر چیز لازم است اشاره گردد که اصلی‌ترین مستندات نظریه واقع‌گروی انتقادی، استناد و ارجاع همه معرفت‌ها به تجربه و اتکا به نظریه کانت در تمایز میان نومن و بعیدالوصول بودن حقیقت اشیا از فنومن یا تمایز میان بود و نمود و عدم توان ذهن انسان به شناخت نومن و جنبه فی‌نفسه اشیا و همین‌طور اثرپذیری معرفت از مقولات ذهنی کانتی (غفاری، ۱۳۸۵، صص ۷۲ و ۸۲-۸۳) و ملاسبات بیرونی اجتماعی، فرهنگی (چیشلم، ۱۳۷۸، ص ۸۷) و مصبوغ و مسبوق بودن مشاهدات به «نظریه‌ها» است (سروش، ۱۳۷۲، ص ۳۰۳ و ۱۳۸۲، ص ۱۳۰)؛ اما به نظر می‌رسد این رویکرد ناتمام است؛ ادله این ادعا از این قرار است:

۱. متکای نظریه انتقادی، ایده کانت مبنی بر عدم دسترسی به شیء فی‌نفسه است؛ لکن این سخن ناتمام و به گفته برخی معاصران وی متناقض است. به تعبیر فیخته این سخن که «جنبه نومن یا شیء فی‌نفسه را نمی‌توان شناخت، ولی همین قدر می‌دانیم که وجود دارد و علت جنبه پدیداری است» تناقض دارد؛ زیرا خود اینکه می‌دانیم جنبه نومن وجود دارد و علت فنومن‌ها و پدیدارهاست، نوعی شناخت است و دیگر نمی‌توانیم بگوییم نومن غیر قابل شناخت است. اشکال کانت این است که آگاهی و معرفت را به یک مرتبه از واقعیت منحصر کرده و مراتب دیگر آن را نادیده گرفته است (غفاری، ۱۳۸۵، ص ۱۶۴). دعوی عدم امکان شناخت در ذات خود متضمن علم و اذعان به گزاره‌های متعدد معرفتی است (مصباح یزدی، ۱۳۶۸، ص ۲۶۳).

۲. آیا می‌توان معرفت را رهاورد عین خارجی و دستکاری ذهن دانست، چنان‌که واقع‌گرایان انتقادی می‌گویند؟ وابسته کردن علم به دخالت ذهن و تصویر حقایق عالم بر اساس مصنوع ذهن انسان، خواسته یا ناخواسته فروغلطیدن در وادی نسبیت و شکاکیت نسبت به عالم عینی است. صورت ذهنی دارای دو حیثیت است: یک حیثیت مرآتی بودن نسبت به عین خارج از خود و انعکاس آن و دیگر جنبه ذات خود که هویتی از هویات هستی و کیف نفسانی است. ذهن ما به حسب تصویرگری از مفاهیم جزئی و فیزیکی تنها نقش آینه را دارد. تصور همان انعکاس صورت اشیا در ذهن است، هرچند ممکن است دل بستگی افراد به جنبه‌هایی از پدیده عینی متفاوت باشد. تصور برج میلاد یا قله دماوند، همان باز نمود پدیده عینی این حقایق است، هرچند ممکن است افراد گوناگون بر حسب ذهنیت و دل بستگی‌های فکری افزون بر تصور پدیده، انحای تحلیل‌ها را از این پدیده‌ها داشته باشند؛ اما به هر روی این تحلیل هیچ‌گونه خللی در اصل معرفت عینی به این پدیده‌ها وارد نمی‌کند. در غیر این صورت فروماندن در وادی ایدئالیسم و شکاکیت خواهد بود (طباطبایی و مطهری، ۱۳۷۲، صص ۱۲۸ و ۱۷۶). این سخن بدان معنا نیست که ذهن هیچ نوع فعالیتی در خلق یک رشته مفاهیم ندارد. فیلسوفان مسلمان با بررسی انواع گوناگون مفاهیم و تقسیم‌بندی دقیق آنها ساخت یک رشته مفاهیم و معقولات از جمله معقولات ثانیه منطقی و فلسفی توسط ذهن را به‌خوبی تبیین کرده‌اند؛ اما ساخت و تولید این دست مفاهیم توسط ذهن انسان که منشأ مقوله‌بندی و زمینه‌ساز نظریه‌ها و قوانین کلی در علوم می‌شود، بدان معنا تحویل نمی‌رود که همه مفاهیم موجود در زبان بشر از جمله مفاهیم دینی چون مفهوم خدا، مفهوم حیات ابدی و معاد، ... ساخته ذهن انسان یا حاکی از خلاقیت ذهن باشد.

۳. پیش از این گفته شد معرفت رهاورد تصدیق است که در قالب گزاره و جمله تبلور می‌یابد. آیا گزاره‌های علمی ما از پدیده‌های متنوع هستی حاکی از اعیان خارجی است یا محصول ذهن انسان و معلومات و تجارب درونی و بیرونی

او؟ تردید نمی‌رود که علم، هویتی جمعی دارد و دریافت‌های جدید علمی از حقایق گسسته از شناخت‌های پیشین انسان نیست؛ اما با این همه نقش اساسی ذهن ما در گزاره‌های علمی خلق عوالم مخصوص خود نیست، بلکه نقش اصیل گزاره‌های علمی کشف زوایایی از عالم بوده‌هاست که بر ذهن ما پیشی می‌گیرند. البته در این میان کارکرد پیش‌دانسته‌های ذهنی انسان گاه جنبه اصول موضوعه و گاه جنبه پیش‌فرض‌های اجتناب‌ناپذیر دارند؛* همچون پیش‌فرض‌های ابزاری و قواعد کاربرد آنها در علوم تجربی از جمله در علوم زیستی (چالمرز، ۱۳۷۸، ص ۱۷۸) و گاه نیز این پیش‌انگاره‌ها جنبه مسئله‌شناختی و پرسشی دارند که از منظر نگرش محققانه برخاسته‌اند و می‌توانند در تعمیق یک دانش مدد رسانند (حسین‌زاده، ۱۳۸۰، ص ۱۸۴)؛ اما در هر صورت منظرها نقش مولد نداشته، نمی‌توان نظریه‌های علمی مربوط به جوانب هستی را در سطح و قامت منظرهای پیشین فرو کاست.

۴. تعلیق معرفت بر زندان ذهن آن‌طور که شالوده فلسفه علم کانتی است، این پیامد ویرانگر را بر جای می‌گذارد که هیچ‌گونه معیاری برای سنجش و ارزیابی معرفت‌ها باقی نماند و همه سیستم‌های معرفتی یکسان انگاشته شوند. این تالی چیزی نیست که به سهولت قابل پذیرش واقع گردد.

۵. رویکردهای پس از عصر جدید که نتوانستند در مقابل تجربه‌گرایی رادیکال جایگزین معقولی ارائه کنند، در دام ذهن‌گرایی واقع شدند و تحلیل نادرستی از واقع‌گرایی عرضه کردند و به زعم خویش راهبرد جدیدی به نام واقع‌گرایی انتقادی را ارائه نمودند؛ در صورتی که نه واقع‌گرایی آن بود که اینها به نام واقع‌گرایی خام تصویر کردند و نه نقش و سهم ذهن در معرفت به حقایق هستی این بود که اینها مطرح کردند. خطای بزرگ واقع‌گرایی انتقادی آن بود که نه تصویر جامعی از هستی ارائه داد، نه نگاهی همه‌جانبه به مبادی معرفت انسان. این جریان از سویی تسلیم شالوده فکری تجربه‌گرایی در هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی شد و علاوه بر آن خطای دیگری را بر آن افزود و آن تحلیل نادرست نقش ذهن در پیدایش معرفت بود که «نسبیت» دستاورد آن شد؛ درحالی‌که در نگاه واقع‌گرایان راستین، قامت هستی فراخ‌تر از وجودهای فیزیکی و مادی، و علم و درک و معرفت، هویتی فرامادی توسط مدرکی مجرد، یعنی نفس مجرد انسان است. در این نگاه مبادی معرفت جز حس و تجربه، عقل و وحی نیز به شمار می‌رود.

۷. واقع‌گرایی امری وجدانی

در نگرش واقع‌گرایی راستین و مبتنی بر همه مبادی معرفتی، شناخت هستی امری وجدانی و فطری قلمداد می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۱۰) و وجود از نظر مفهوم واضح و بی‌نیاز از تعریف و از نظر تحقق عینی بدیهی و بی‌نیاز از اثبات است و هیچ انسان عاقلی چنین تصور نمی‌کند که جهان هستی هیچ در هیچ است. بر همین اساس ادعای عدم امکان شناخت حقایق عالم به‌طور کلی، خود، متضمن علم به آن و ناقض خود است (مصباح یزدی، ۱۳۶۸، ص ۲۶۲). در این نگاه علم به حضوری و حصولی، تصویری و تصدیقی و کلی - مانند مفهوم انسان و حیوان - و جزئی تقسیم می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۷۲) یا به بیانی علم به حصولی، حضوری و هر یک به اجمالی و تفصیلی و نیز بالوجه یا بالکنه تقسیم

* پیش‌نیازهای علوم برخی، نقش با واسطه و غیرمستقیم با آن علم دارند، مانند اصول موضوعه (Axiom) یک علم و گاه نقش بی‌واسطه و مستقیم دارند که پیش‌فرض (Presupposition) نامیده می‌شوند.

می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳۵). علم به صورت عقلی دایر بین نفی و اثبات یا حضوری است یا حصولی و از این دو خارج نیست. علم حضوری یافت خود معلوم است مانند علم به نفس خود و قوا و افعال خود. علم حصولی، حصول صورت و مفهوم معلوم نزد ذهن است (همان، ص ۱۵۳-۱۵۵ / مصباح یزدی، ۱۴۰۵، ص ۲۸). همچنین در نگاه واقع‌گرایان، معلوم نیز به بخش‌های گوناگون تقسیم می‌شود. در این رویکرد معلوم یا خود «وجود» است یا «مفهوم» به معنای عام آن که شامل «ماهیت» نیز می‌شود. وجود، عین خارج است و جز با علم حضوری ادراک نمی‌شود و مفهوم با علم حصولی فهمیده می‌شود. وجود گاهی طبیعی، گاه مثالی، گاه عقلی و گاه الهی است. علم حصولی برای مفهوم‌های حاکی از آنها به انحای متعدد توزیع می‌شود. البته مفهوم، توان به‌بندکشیدن مصداق نامحدود را ندارد.

۸. مراتب و درجات شناخت

در این رویکرد که مبتنی بر تحلیل همه زوایای معرفت و اوصاف آن است، شناخت یک پدیده می‌تواند سطحی یا عمقی، شناخت علمی یا شناخت فلسفی... باشد (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج ۱۳، ص ۵۲). همچنین در این نگرش علم‌شناختی، معرفت‌های حضوری انسان از نظر شدت و ضعف یکسان شمرده نمی‌شوند؛ گاه علم حضوری آگاهانه است، گاه نیمه آگاهانه (مصباح یزدی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱۵۷)؛ از این رو علم به ذات باری و اوصاف و افعال او و دیگر حقایق دینی، مانند رستاخیز، ممکن است برای برخی در سطح علم استدلالی و همراه با برهان و یقین‌آور باشد و ممکن است برای کسان دیگری تبدیل به علم شهودی و عین‌الیقین گردد. طبیعی است که این دو مرتبه از علم هر یک آثار خاص خود را دارد. قرآن کریم با بیان این نکته می‌فرماید: «لوتعلمون عین‌الیقین لثرون‌الجحیم...». اما در هر صورت مفهوم این سخن آن نیست که علم استدلالی آغشته به خصایص ذهن و نظریه است. در این نگرش که رهاورد عرفان توحیدی است، ایمان و خلوص موجب زایش و جریان حکمت و معرفت راستین است. معرفتی که اولیای الهی در پرتو درون‌بینی و سایه‌نشینی ولایت خدا می‌یابند، با هیچ نوع دانشی قابل مقایسه نیست. تبلور رشحاتی از این نوع معرفت در مناجات‌ها و بیانات امامان معصوم علیهم‌السلام چون علی ابن ابی‌طالب علیه‌السلام و امام حسین علیه‌السلام و امام سجاد علیه‌السلام قابل ملاحظه است.

۹. سنجه‌پذیری علم؛ عارضی بودن خطا

بر اساس نگرش واقع‌گروی راستین علم بر اساس ملاک سنجش و درجه اعتبار ارزیابی می‌شود. برخی علوم قطعی، برخی دارای اعتبار عقلایی و برخی به اقتضای تجربه و استنتاج تجربی به میزان خود دارای ارزش معرفتی منطقی است. بر این اساس نه می‌توان گفت همه معرفت‌های انسان خالص و عاری از شائبه خطاست و نه می‌توان گفت همه معرفت‌ها آغشته به شرایط درونی و پیرامونی وجود ما و غبارآلود است. به گفته دیگر چنان نیست که شناخت حق و حقیقت از باطل همواره بدیهی و بین باشد، بلکه ضمن پذیرش خطا در معرفت، وجود خطا بالعرض تلقی می‌شود؛ یعنی قوای مُدرک وجود انسان در کار خود خطا ندارد، بلکه بروز خطا برخاسته از تطبیق دو حکم مختلف از دو قوه است. گاه انسان حکم قوه خیال را به مورد حکم قوه حس یا به مورد حکم قوه عقل تطبیق می‌دهد؛ اما راه برون‌رفت از این دست خطا

وجود دارد؛ راه برون‌رفت از خطا تشخیص ادراکات حقیقی و مجازی، بالذات و بالعرض و شناخت خواص کلی آنها (مصباح یزدی، همان، ج ۱، ص ۱۷۰-۱۷۲) از یک سو و ترکیه درونی به منظور جلوگیری از دخالت ذهن و قوه خیال از سوی دیگر است (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۴۵). در این نگاه یکی از راه‌های تقرب به حقیقت و رفع موانع در پیش روی آن- همچنان‌که گفته شد- پاک‌سازی قلب و درون انسان است که موجب علم افاضی الهی می‌گردد (مطهری، ۱۳۷۳، ص ۱۷۸).

۱۰. حوزه الهیات و معرفت

به رغم نگاهی که پس از عصر جدید، به‌ویژه متأثر از فلسفه ایدئالیستی کانت در قلمرو شناخت امر الوهی همانند سایر حوزه‌ها پدید آمد و راه شناخت مابعدالطبیعی مسدود اعلام گردید، در منطق حکیمان مسلمان، شناخت حقیقت غایی و علت هستی‌بخش ممکنات، امری دست‌یافتنی است. راه‌های گوناگون عقل با براهین متقن و راه شهود قلبی با تحلیل رابطه وجود تعلیقی وابسته به علت هستی‌بخش در ترجمان اتحاد عاقل و معقول (مصباح یزدی، ۱۴۰۵، ص ۳۹۵) پیش روی انسان مفتوح و مقدور است. شرح این مجمل در گنجور معارف زلال مکتوبات حکیمان مسلمان قابل جست‌وجوست (برای نمونه ر.ک. صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱، ج ۶، ص ۲۶ / طباطبایی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۷۶-۸۶ / مصباح یزدی، ۱۴۰۵، ص ۴۱۳). البته این میراث پربها مرهون دولت قرآن و افاضات عاکفان حریم وحی و امامان معصوم شیعه، به‌ویژه علی ابن ابی طالب علیه السلام است که باب‌های گوناگون معرفت‌الله را به روی بشر گشودند و الهام‌بخش اندیشه حکمای اسلامی در افق شناخت ذات باری و اوصاف و افعال حق گردیدند. با این وصف ادعای عدم دسترسی به معرفت واضح در امر الوهی و طرح شناختی شیخ‌گون از حقیقت غایی هستی و در هم پیچیده انگاشتن شناخت خدا با فرهنگ‌های گوناگون (پترسون و دیگران، ۱۳۷۶، ص ۴۰۷) و محبوس‌دانستن معرفت الهیاتی در حیطة «منظرها» یا عدم امکان مطالعه بین‌الذهانی در امر الوهی و تولید باورهای قابل اعتماد راجع به خدا به استناد متعالی‌بودن امر الوهی و مشابه‌نبودن با اشیای مادی و نپذیرفتن روش تحقیق اکتشافی مشابه در لسان واقع‌گروی انتقادی، تفوهات ناصواب و برخاسته از تأثیر ناخود آگاه رویکرد مادی، متدلورژی تجربی و ایدئالیسم کانتی بود. در اینجا باید گفت «از قیاسش خنده آمد خلق را». اگر انتظار داشته باشیم با همان روش تحقیق اشیای فیزیکی وجود و اوصاف خدای هستی‌بخش را توصیف نماییم، روشن است که به مقصد نمی‌رسیم؛ اما آیا روش تحقیق دیگری در این زمینه نداریم یا معیار اساسی هر نوع معرفتی آن است که ابزار هر پژوهش باید متناسب با موضوع و متعلق آن باشد؟ پایه‌های استوار هر نوع معرفتی از یافته‌های وجدانی و بدیهیات عقلی است. بنابراین دور از منطق علمی است که بخواهیم قلمرو جهان ماورای طبیعت را با همان منطق علمی طبیعت‌شناسی مطالعه کنیم. این نکته نیز قابل ملاحظه است که وجود تفسیرهای گوناگون، ناقص یا وهم‌آلود از یک حقیقت هرگز ما را مجاب نمی‌سازد که برای همیشه چشم امید خویش را برای همیشه از شناخت آن حقیقت برداشته و دور از دسترس بشماریم. ممکن است از یک حقیقت راستین تفسیرهای گوناگون عرضه گردد یا منظرهای مختلف منشأ رهیافت‌های متفاوت از یک حقیقت شود؛ اما همه این اختلافات خدش‌های در امکان معرفت خالص نسبت به واقعیت آن امور را مخدوش نمی‌کند.

۱۱. معرفت؛ سهم عین و نقش ذهن

واقع‌گرایی راستین نگرشی متوازن در مسئله شناخت داشته است. تفسیر درست معرفت را آن می‌داند که هر جا نامی از معرفت در میان است، موضوع و متعلق شناخت غیر از فاعل شناسا و خارج از آن است. مراد از این خارج البته به معنای صرفاً اعیان فیزیکی بیرونی نیست، بلکه شامل حیثیات و فرایندهایی از خود ذهن نیز می‌گردد. با این تحلیل استوار معلوم می‌شود که واقع‌گرایی در مفهوم صحیح خود چگونه پیوند ناگسستنی ذهن و فرایندهای پیچیده و نقش‌های خارق‌العاده آن را در تولید معرفت و صید حقیقت - اعم از اعیان خارج از وجود انسان و نیز اعیان و مفاهیم موجود در ذهن - در نظر دارد. به گفته دیگر در این نگرش هم سهم عین و هم سهم ذهن هر یک به حسب خود به صورت واقع‌بینانه مورد توجه است. در اینجا یکی دو نمونه از سخنان فیلسوفان واقع‌گرای مسلمان را یادآوری می‌کنیم. استاد مطهری می‌نویسد:

آنچه مهم است این است که چگونه است که انسان در شناخت، از ذهن مایه می‌گذارد، ولی در عین حال از خارج هم دور نمی‌شود. از یک طرف این حرف درست است که شناخت، هرگز صد در صد مطابق با خارج نیست؛ برای اینکه ما در شناخت، یک صفاتی می‌بینیم که در خارج نیست؛ مثلاً در شناخت «قضیه» است و حال آنکه در خارج قضیه وجود ندارد. در شناخت کلیت است؛ در خارج کلیت وجود ندارد. در شناخت «حمل» است؛ در خارج حمل وجود ندارد. از طرف دیگر اگر شناخت مطابق با خارج نباشد، اصلاً شناخت نیست. اینجاست که یک عده فلاسفه افتاده‌اند به این مسیر که اصلاً این عناصر صد در صد ذهنی است و اینها به همین دلیل از شناخت دور شده‌اند و عده‌ای دیگر (ماتریالیست‌ها) افتاده‌اند به آن مسیر که شناخت باید تصویر صد در صد عالم خارج باشد (مطهری، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۳۶۹-۳۷۰).

ایشان در بیانی دیگر نقش ذهن در تولید و نزدیک شدن به معرفت در حوزه معقولات و مفاهیم کلی می‌نویسد: به یک اعتبار، همان اشیا هستند که در ظرف ذهن وجود می‌یابند؛ یعنی همان اشیایی که وجودی در خارج دارند، وجود دیگری در ظرف ذهن پیدا می‌کنند. معقولات اولیه پس از آنکه به ذهن آمدند، از آن جهت که در ذهن هستند، یک سلسله معانی و مفاهیم و صفات پیدا می‌کنند؛ مثل خود کلی بودن و جزئی بودن، نوع بودن، فصل بودن، عرض عام بودن، عرض خاص بودن، قضیه بودن، موضوع بودن، محمول بودن، استدلال بودن، نتیجه بودن، مقدمه بودن، معرفت بودن و معرفت بودن و... هیچ یک از اینها صفات اشیای در خارج نیست... بلکه مفهوم انسان که از خارج گرفته شده، پس از آنکه در ظرف ذهن آمد و حالت کلیت یافت، در همان ظرف ذهن به صفت نوعی متصف می‌شود. ما معقولات ثانیه فلسفی مانند ضرورت، امکان، امتناع، علیت و معلولیت و... ساخت این مفاهیم با عالم عین نیست و مستقیم از راه حواس وارد ذهن نشده‌اند، بلکه ذهن با کاری که روی مُدرکات حسی خود انجام می‌دهد، آنها را انتزاع می‌کند؛ بنابراین از یک سو کار ذهن است (عروض در ذهن) و از دیگر سو ذهن با ارتباط با عالم عین این کار را انجام داده است (اتصاف خارج) (همو، ۱۳۸۶، ج ۱۳، ص ۸۰-۸۱). به عبارت دیگر اگر ذهن در شناخت جهان برخوردار فعال نداشته باشد و از امور و حقایق ذهنی بی‌بهره باشد، قضایای علمی محدود به قضایای شخصی خواهد بود. در این صورت نه تنها از قضایای فلسفی محروم خواهیم بود، اصلاً مسائل و قضایای کلی نخواهیم داشت (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۴۷۷). شرح تفصیلی نقش ذهن در اکتساب انسان به معلومات در بیان

دیگرفیلسوفان مسلمان نیز تبیین شده است (مصباح یزدی، ۱۴۰۵، ص ۳۶۵).

۱۲. کمال‌پذیری معرفت

در پرتو نکات فوق می‌توان گفت دیدگاه واقع‌گرایان مسلمان در مسئله اساسی معرفت و در فلسفه علم اذعان به امکان معرفت اشیا و حقایق گوناگون به حسب نوع آن حقیقت و در عین حال استکمال‌پذیری معرفت انسان است. از منظر واقع‌گرایان راستین انسان با برخوردارگی از نفس مجرد و قوه شعور و اختیار، دارای هویتی کمال‌پذیر است. او در محیط خود اثر می‌گذارد و از آن اثر می‌پذیرد و کمال‌پذیری وجود انسان از جمله دانشی وی حقیقتی تدریجی و روی به استکمال دارد و حس کنجکاوی و حقیقت‌جویی او هیچ‌گاه به فرجام نمی‌گراید؛ ازاین‌رو روح تشنه دانش انسان با تکاپوی روشمند و بهره‌گیری از همه مبادی معرفتی مانند تجربه و تعقل و کشف و وحی انبیا و با استمداد از آفریدگار هستی هر روز می‌تواند رازی از رازهای آفاق و انفس را پرده بردارد و اسراری نو را از صفحات کتاب هستی را باز گشاید. بر همین منوال نفس مجرد انسان و هر معلول مجردی می‌تواند به اندازه سعه وجودی خود به علت هستی‌بخش خویش معرفت یابد. راز این نوع علم آن است که معلول نسبت به وجود هستی‌بخش خود عین‌الربط و وابستگی و پرتوی از وجود اوست (طباطبایی، [بی‌تا]، ص ۱۳۷ / مصباح یزدی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۳۷). در نگاه واقع‌گرایی استکمالی هرچه مراتب وجودی انسان بالاتر رود، شناخت او از حقیقت غایی کامل‌تر می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳۰۱) و هر اندازه ابعاد وجودی او کامل‌تر گردد، درک و معرفت فزون‌تری خواهد داشت؛ تا برسد به مقام انسان کامل که به همه ابعاد معرفت الهی رسیده است (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۱۴۴-۱۴۵).

۱۳. تحقیق‌پذیری گزاره‌ها با منطق مناسب خود

ملاحظه گردید که سنت تجربه‌گرایی در دوره‌های اخیر، تحقیق‌پذیری و اثبات واقعیت گزاره‌های دینی را مورد مناقشه قرار داد؛ اما رویکرد بارز تجربه‌گروی آن بود که می‌خواست با یک منطق و یک روش، همه واقعیات هستی را واریسی کند. در فرهنگ دانش به مفهوم گسترده آن، انواعی متفاوت از گزاره‌ها وجود دارد. گزاره‌های متافیزیکی و هستی‌شناختی (شناخت وجود به معنای کلی نه وجود خاص) گزاره‌های ریاضی و منطقی، گزاره‌های حوزه علوم طبیعی و زیستی، گزاره‌های تازیخی نقلی و مانند آن. تحلیل تنوع گزاره‌ها نشان از تنوع حقایق است. البته مراد ما از حقیقت، حقیقت به معنای نفس‌الامری است؛ یعنی حقیقت هر چیز به حسب خود است. از سوی دیگر در فضای عالم انسانی با توجه به تمکن نفس ناطقه، منابع و روش‌های معرفت و شناخت حقایق نیز متعدد و گوناگون است و نمی‌توان راه تحقیق، اثبات و شناخت حقایق را منحصر در روشی معین و محدود در روش تجربه دانست؛ بنابراین اقتضای منش علمی در تحقیق مسائل هر علم آن است که مسائل آن علم را با معیار خاص همان علم بررسی و تحقیق نماییم. اگر مسائل یک علم از سنخ امور طبیعی و تجربه‌پذیر بود، راه تحقیق آن علم نیز تجربه است، هرچند روش تجربی هرگز بی‌نیاز از پیش‌فرض‌ها و اصول پیشاتجربی نیست؛ اما اگر مسائل یک علم بیرون از حیطه ابزار تجربه بود، آن سان که مسائل وجودشناسی و

متافیزیک، مسائل ریاضی، منطقی، اخلاقی و الهیاتی چنین‌اند، در این صورت انتظار تحقیق مسائل این دسته از علوم با متدلوژی تجربی، خارج از منطق و منش علمی دانسته می‌شود.

۱۴. شرایط صدق انواع گزاره‌ها

باتوجه به اینکه مضمون گزاره‌ها متفاوت است و هر نوع گزاره‌ای متضمن نوعی خاص از واقعیت است و منحصرکردن واقعیت در واقعیت‌های طبیعی پیش‌فرضی ناصواب است، نمی‌توان معیار یک نوع از واقعیت‌ها را بر همه انواع واقعیت تعمیم داد؛ زیرا هر نوع واقعیتی منطق خاص خود را دارد. اگر شرایط صدق واقعیت‌های طبیعی و تجربه‌پذیر، تحقیق‌پذیری تجربی است، نمی‌توان شرایط صدق واقعی بودن را تنها منحصر به این منطق دانست. واقعیت‌های فراطبیعی همچون معقولات ثانیه فلسفی مانند مفهوم وجوب و امکان، علت و معلول و... که عروضشان در ذهن و اتصافشان خارج است و همین‌طور واقعیت‌هایی که از سنخ اشیای ذهنی‌اند، همچون معقولات ثانیه منطقی که هم عروض و هم اتصافشان ذهنی است، مانند مفهوم کلی و جزئی و نیز واقعیت‌های مجرد از ماده و عوارض و ویژگی‌های ماده که هویتشان به گونه‌ای نیست تا موطن وجودی آنها را در طبیعت و عالم ماده جست‌وجو کنیم، مانند فرشته و خدا و روح، اگر هر یک از این قبیل مفاهیم موضوع یا محمول گزاره‌ای قرار گرفت، چه شرایطی باید در نظر گرفته شود تا صدق آنها روشن گردد؟ طبیعی است که منطق صدق این سنخ گزاره‌ها بر اقتضای متعلق آنها خواهد بود.

۱۵. معیار صدق گزاره‌ها

معیار صدق گزاره‌ها چیست؟ معیار اساسی «صدق گزاره‌ها» در فلسفه علم فیلسوفان مسلمان همانند دیگر فیلسوفان واقع‌گرا، مطابقت علم با «واقع» است. بدین معنا شناختی که شأنیت «حقیقت» یعنی «مطابق با واقع بودن» و نیز ناحقیقت، یعنی «مخالف واقع بودن» را دارد، چگونه و با چه معیاری قابل اثبات است؟ این پرسش در واقع ارزش منطقی شناخت‌های ما را تعیین می‌کند. اشکال در علوم حصولی آن است که چگونه می‌توان مطابقت آنها را با متعلقات خودشان تشخیص داد؛ درحالی‌که همواره راه ارتباط ما با خارج همین صورت‌های ادراکی و علوم حصولی است؟ از سوی دیگر این مشکل هنگامی خود را بیشتر نشان می‌دهد که ما با انواع گوناگون قضایا مواجهیم.

۱۶. قضایای بدیهی؛ معیار صدق

قضایای بدیهی پایه و اساس علوم نظری‌اند. معیار صدق این گروه از قضایا چیست و چگونه می‌توان در این سنخ قضایا تطابق با واقع را به دست آورد؟ در اینجا دو گونه تأمل در دو جهت حائز اهمیت است. از یک سو لازم است در ماهیت این قضایا، بررسی مفاهیم تصویری آنها و سنخ‌شناسی مفهومی آنها و چگونگی راه دستیابی آنها دقت و درنگ شود؛ از سوی دیگر بررسی چگونگی حکم به اتحاد موضوع و محمول آنهاست. مفهوم این سنخ قضایا چنان‌که می‌دانیم از

مفاهیم فلسفی است و به علم حضوری منتهی می‌شود. نخستین گروه از مفاهیم فلسفی چون «احتیاج» و «استقلال» و سپس «علت» و «معلول» را بدون واسطه از وجدانیات انتزاع می‌کنیم و مطابقت آنها را با منشأ انتزاعشان به علم حضوری می‌یابیم و سایر مفاهیم فلسفی به آنها باز می‌گردند. از جهت دوم، یعنی کیفیت حکم به اتحاد موضوع و محمول آنها نیز با مقایسه موضوع و محمول این قضایا با یکدیگر روشن می‌شود؛ به این معنا که همه این قضایا از قبیل قضایای تحلیلی‌اند و مفهوم آنها از تحلیل مفهوم موضوعشان به دست می‌آید؛ برای مثال در قضیه «هر معلولی احتیاج به علت دارد» وقتی به تحلیل مفهوم «معلول» می‌پردازیم، به این نتیجه می‌رسیم که معلول عبارت است از موجودی که وجود آن، وابسته به موجودی دیگر باشد؛ یعنی «احتیاج» به موجودی دیگر داشته باشد که آن را «علت» می‌نامیم. پس مفهوم «احتیاج به علت» در مفهوم «معلول» مندرج است و اتحاد آنها را با تجربه درون ذهنی می‌یابیم؛ از این رو راز خطاناپذیری بدیهیات اولیه اتکای آنها بر علوم حضوری است (مصباح یزدی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۲۲).

۱۷. واقع یا نفس الامر

گفته شد که ملاک صدق قضایا مطابقت آنها با محکی یا واقع آنهاست (همو، ۱۴۰۵، ص ۳۶). اگر معیار اعتبار منطقی گزاره‌ها تطابق با «واقع» است، خود واقع چیست؟ این سؤال به ویژه وقتی اهمیت خود را نشان می‌دهد که افزون بر قضایای حمله خارجی به انحای دیگری از قضایا مانند قضایای حقیقیه و شرطیه اعم از متصله و منفصله مواجهیم. در تمام این موارد چگونه می‌توان صدق و تطبیق قضایای مختلف را با واقع نشان داد؟ اینجا است که ما ناگزیریم راه حکیمان مسلمان را ملاحظه کنیم که نگاهی فراگیر به مفاد انحای قضایا افکنده و به تحلیل این مسئله اساسی در فلسفه پرداخته‌اند. تعبیر آنها این است که «واقع کل شیء بحسبه» و از این واقع به مفهوم فراگیر خودش، یعنی از اعم از اعیان خارجی مادی و مجرد، مراتب ذهن و عوالم اعتباری و عدمی را در نظر داشته‌اند. این معنا از واقع با اصطلاح «نفس الامر» یاد شده است؛ البته در مفهوم و مصداق این اصطلاح تقریرهای گوناگونی در تاریخ فلسفه اسلامی تحریر یافته است (ر.ک: مدرس، ۱۳۷۶، ص ۱۶۶ / صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۲۵۱، حاشیه علامه طباطبایی / عارفی، ۱۳۸۸، ص ۱۳۲).

لازم است اشاره گردد که هر مفهوم تصویری، دارای خصیصه حکایت است. حکایت همان شأن کاشفیت و ارائه صور ذهنی است. در فرایند حکایت ما با سه عنصر حاکی، محکی و حکایت روبه‌رو هستیم. صورت ذهنی همان حاکی است که امر وجدانی است. اگر فرایند حکایت تحقق یافت و حاکی هم موجود بود، ضرورتاً باید محکی هم در ظرف حکایت وجود داشته باشد؛ زیرا حاکی و محکی از مفاهیم متضایف‌اند. محکی صور ذهنی نیز وجود دارد و آن، چیزی است که این صور ذهنی در ظرف حکایت، آن را ارائه می‌کند. به عبارت دیگر محکی همان مصداق لابلشرط از وجود و عدم است. مفهوم عدم نیز به دلیل اینکه صورت ذهنی است، خاصه و شأن حکایی دارد، پس محکی هم خواهد داشت. محکی مفهوم عدم، همان چیزی است که این مفهوم از آن حکایت می‌کند. بر این اساس نفس الامر تصورات همان واقع به شرط تحقق یا «مصداق» معانی متصور است و مراد از تحقق نیز فراتر از تحقق اعیان وجودی

شامل انواع معانی متصور جزئی، کلی، ماهوی، معقولات ثانیه منطقی و فلسفی و معانی اعتباری حتی مفاهیم متصور عدمی نیز می‌شود.

از سوی دیگر قضایا و تصدیقات نیز از محکی و مطابق برخوردارند. محکی تصدیق همان چیزی است که تصدیق آن را افاده می‌کند؛ زیرا تصدیق، همان فهم صدق است و فهم تصدیقی نیز صورت ذهنی و علم حصولی است، پس حکایتی و محکی‌ای دارد. محکی تصدیقات همان مطابق لاشرط آنهاست و مطابق آنها واقع متحقق این تصدیق است. مطابق قضایا و تصدیقات نیز تحقق متناسب با مفاد قضیه دارد و تحقق در تصدیقات نیز فراتر از تحقق وجودی است. قضایای سالبه صادق نیز مطابق متحقق دارند؛ اما تحقق که متناسب با مفاد قضیه سالبه و عدمی است. بدین ترتیب نفس الامر تصدیقات نیز همان محکی و مطابق قضایا به حسب خودشان است. معیار صدق قضایا «مطابقت» آنها با محکی یا همان نفس الامر آنهاست. قضیه یک مفهوم منطقی است، ناظر به مفهوم دیگری که در ذهن است. در منطق قضیه به حصر عقلی به حمله و شرطیه و قضیه شرطیه نیز به حصر استقرایی به متصله و منفصله تقسیم شده است. حمله قضیه‌ای است که نسبت بین طرفین آن نسبت هوهویت است؛ مانند «زید عالم است». در قضیه شرطیه اگر مفاد نسبت آن پیوستگی طرف دوم برای طرف اول باشد، متصله است: «اگر باران ببارد، هوا مرطوب می‌شود» و اگر مفاد آن مابین طرفین باشد، منفصله نام دارد؛ مانند «عدد یا زوج است یا فرد». قضایای صادق وجودی، نفس الامر و مطابق وجودی دارند و قضایای صادق عدمی، مطابق و نفس الامر عدمی دارند. نفس الامر قضایای وجودی، عالم تحقق وجود و نفس الامر قضایای عدمی نیز عالم عدم است و در این میان قضایای کاذب‌اند که نفس الامر ندارند.

با توجه به توضیحات فوق، مراد از «واقع» که گفته می‌شود قضایا با آن مطابق باشند، مطلق محکیات قضایا و مراد از خارج، ماورای مفاهیم آنهاست، هرچند آن واقعیات و محکیات در ذهن تقرّر داشته باشند. به گفته دیگر خارج هر چیز به حسب خود آن چیز مراد است؛ بنابراین ملاک کلی صدق و کذب قضایا، مطابقت و عدم مطابقت آنها با ماورای مفاهیم آنها یا خارج است، اما خارج هر چیز به تناسب خود آن. با ایضاح و تبیین ملاک صدق و کذب گزاره‌ها و توضیح مفاد واقع و معنای نفس الامر، این نتیجه به دست می‌آید که راه تشخیص صدق و کذب قضایای علوم تجربی آن است که آنها را با واقعیتهای مادی مربوط بسنجیم. راه اثبات صحت گزاره «فلز در اثر حرارت منبسط می‌شود»، مشاهده تفاوت حجم آن در عالم عینی از طریق آزمایش است؛ اما برای تشخیص صحت در قضایای فلسفی، باید به رابطه ذهن و عین توجه کنیم و صادق بودن آنها به این است که محکیات عینی آنها اعم از مادی و مجرد به گونه‌ای باشند که ذهن، مفاهیم مربوط را از آنها انتزاع کند. این سنجش البته به‌طور مستقیم در قضایای وجدانی انجام می‌گیرد و با واسطه در سایر قضایا و راه تشخیص صحت قضایای منطقی آن است که آنها را با مفاهیم ذهنی دیگری که تحت اشراف آنها قرار دارند، بسنجیم. قضیه «انسان کلی است» قضیه حمله منطقی است و نفس الامر آن در مرتبه‌ای از ذهن جست‌وجو می‌شود نه در خارج از کل مراتب ذهن. این قضیه حاکی است که امر واحدی هم مصداق انسان و هم مصداق کلی است. این وحدت در مرتبه‌ای از ذهن تحقق دارد. این قضیه منطقی در صورتی صادق است که مراد ما از انسان، مفهوم انسان باشد، نه مصداق عینی انسان. همین‌طور قضیه «اجتماع نقیضین محال است». به دلیل اینکه قضیه حمله حقیقی است، حاکی از هوهویت میان موضوع و محمول است؛ از این‌رو صدق آن نیز در گرو تحقق

وحدت مصداقی موضوع و محمول است و نفس الامر آن نیز وحدت مصداقی خواهد بود؛ ولی تحقق چنین وحدتی در عالم عدم است؛ پس نفس الامر و تقرر آن نیز در عالم عدم است و به تعبیر دیگر ثبوت خارجی مفروض است، مانند محکمی قضیه محال بودن اجتماع نقیضین، در مواردی بالعرض به خارج نسبت داده می‌شود؛ چنان‌که می‌گویند «علت عدم معلول، عدم علت است»، درحالی‌که رابطه علت در حقیقت بین وجود علت و وجود معلول برقرار است و بالعرض به عدم آنها نسبت داده می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۳۴).

۱۸. گزاره‌های قرآنی؛ ساز و کار تحقیق‌پذیری

پس از بیان مسائل کلیدی مربوط به صدق، حال باید دید گزاره‌های دینی چگونه تحقیق‌پذیرند؟ راه حل کلیدی این پرسش - همچنان‌که پیش‌تر نیز اشاره شد - در متدلوژی معرفتی جست‌وجو می‌شود. اگر متعلق معرفت موضوعی تجربه‌پذیر باشد، البته روش تجربی با شروطی خاص می‌تواند در این حوزه کارآمد باشد؛ اما اگر متعلق معرفت موضوعی فراتجربی باشد، البته روش تجربی برای تحقیق در این حوزه فاقد کارایی است.

الف) گزاره‌های دینی فراتجربی: بررسی اجمالی گزاره‌های دینی یا جملات توصیفی و اخباری متون دینی نشان می‌دهد که متعلق برخی از آنها اساساً فراتجربی و بیرون از قلمرو عالم طبیعت و ماده است. وجود خدا و اوصاف و افعال او، وجود موجودات و عوالم مجرد و غیرمادی چون فرشته، روح یا نفس ناطقه انسانی، جهان رستاخیز یا حیات رستاخیزی و متعلقات آن، حقیقت وحی و جز آن. این سنخ حقایق البته قابلیت تحقیق‌پذیری تجربی ندارند؛ اما آیا مفهوم این سخن آن است که این حقایق اساساً تحقیق‌ناپذیرند یا آنکه متد تحقیق‌پذیری آنها متفاوت است؟ همان‌طور‌که در آغاز اشاره شد، پاسخ این پرسش وابسته به فلسفه علم و روش‌شناسی معرفت است. در اینجا روشن است که فلسفه علم تجربی و انحصار روش معرفت در شیوه تجربی، روشی ناتمام است. همان‌طور‌که در جای خود اثبات شده است، مجاری و منابع قابل دسترس برای کسب معرفت انسان، جز تجربه، روش «تعقل» و روش «معرفت شهودی» نیز هست. این راه‌ها البته به غیر از طریق ویژه «معرفت وحیانی» است که هرچند به صورت مستقیم در اختیار پیامبران الهی قرار می‌گیرد، لکن به واسطه آنها این نوع معرفت نیز به همه مردم می‌رسد. با این انگاره معرفتی می‌توان در مورد تحقیق‌پذیری متعلق گزاره‌های فراطبیعی دین، تبیینی فهم‌پذیر و معقول عرضه داشت. گزاره «تجربه تنها روش اثبات واقعیت‌های هستی است» و مشابه آن، یک حقیقت اثبات‌شده از طریق تجربه نیست؛ بلکه دلایل نفی این گزاره بسیار است. بدیل‌های موجّه‌تری مانند گزاره «فهم‌پذیری می‌تواند معیار واقعیت‌داشتن امور باشد» و مانند آن می‌تواند جانشین فلسفه علم پوزیتیویستی باشد. این خطای راهبردی بود که برخی تجربه‌گرایان علم را به جای فلسفه نشاندهند و پاسخ‌های فلسفی مربوط به هستی را از علم (تجربی) جویا شدند؛ درحالی‌که اینها دو سنخ پرسش و در دو سطح متمایز قرار دارند. شیوه و متد علم این است که برای پدیده‌های مادی عللی مادی جست‌وجو کند و قوانین کوچک را در ظرف قوانین وسیع‌تر بگنجانند؛ اما شیوه مطالعه در فلسفه آن است که ریشه هر نمودی را در «هستی» بی‌هیچ قیدی جست‌وجو کند. انتظار پاسخ علمی (تجربی) از پرسش‌های فلسفی عمیق است؛ همان‌سان که فلسفه نیز نمی‌تواند بر کرسی علم بنشیند و پرسش‌های علمی را به فرجام رساند. نسبت میان این دو

قلمرو نسبتی طولی است و هر یک روش و ویژگی خاص خود را دارد. به هر روی از آنجاکه جنس مسئله در گزاره‌هایی همچون «خدا وجود دارد» و «روح وجود دارد»، از جنس مسائل علمی (تجربی) نیست، راهکار تحقیق در این جنس مسائل نیز راهکار علمی نمی‌تواند باشد. از منظر معرفت‌شناسی فیلسوفان مسلمان این سنخ گزاره‌ها، هم به طریق علم حضوری و شهودی قابل بررسی، تحقیق و اثبات است و هم از راه تعقل برهانی و استدلال؛ همچنان‌که اثبات معاد نیز در جای خود مبتنی بر تحقیق بر اساس برهان عقلی است. نتیجه سخن فوق آن است که گزاره‌های اصلی و الهیاتی دینی قابلیت تحقیق و اثبات دارند؛ همچنان‌که گزاره‌های اساسی هستی‌شناختی متافیزیکی و اخلاقی نیز بر همین منوط اثبات‌پذیر است.

ب) گزاره‌های کیهان‌شناختی و طبیعی: پاره‌ای از گزاره‌های متون دینی البته جنبه کیهان‌شناختی داشته، به صورت ضمنی یا صریح در مقام توصیف پدیده‌های گوناگون مشهود و طبیعی است. این گروه از گزاره‌ها به قاعده قابلیت تحقیق و بررسی از طریق تجربه را دارند. این گزاره‌ها ممکن است در موضوع خود صریح و بدون هیچ‌گونه ابهام باشند. در این فرض به حسب قاعده باید بتوان این گزاره‌ها را از طریق تجربه تحقیق و تأیید کرد؛ زیرا زبان دین - به معنای واقعی - و زبان علم - به معنای واقعی - نمی‌توانند با هم متعارض و ناهمسو باشند. در هر دو گروه از گزاره‌هایی که یادآور شد، امکان تحقیق‌پذیری نسبت به گزاره‌هایی مورد نظر است که دلالت واضح بر معنا دارند؛ اما گزاره‌های فراتجربی یا طبیعی که ابهام دلالتی دارند، نیازمند تأمل بیشتر است؛ به‌ویژه در گزاره‌های طبیعی در صورتی که این دسته از گزاره‌ها ابهام دلالتی داشته یا ظهوری متعارض با گزاره‌های علمی و تجربی داشته باشند، جای تأمل و بررسی بیشتر در این زمینه است؛ زیرا با قطعیت صدور متن دینی نمی‌توان محتوای معرفتی آن را نادیده گرفت (صادقی، ۱۳۷۸، ص ۱۰۹).

لازم است تصریح گردد که آنچه بیان شد، ناظر به گزاره‌های توصیفی دینی بود که جنبه هستی‌شناختی دارد. خواه این توصیف متعلق به حوزه افعال واجب چون آفرینش عالم و پیدایش نظام کیهانی و پدیده‌های درون آنها و از جمله انسان به عنوان محصول برتر عالم ماده و نقطه مشترک میان عالم طبیعت و ماورای طبیعت، جامعه انسانی و تاریخ آن باشد یا متعلق به عوالم مجرد و نشئه آخرت و جهان پس از دنیا باشد. مفهوم این رویکرد آن نیست که یکایک گزاره‌های دینی کتابی همچون قرآن کریم قابل تبیین بر اساس مجاری متعارف علمی ماست؛ زیرا اگر چنین بود، دیگر اساساً نیازی به معرفت و حیانی و طریق نبوت نبود. آنچه اهمیت دارد، آن است که «امهات معارف دین» واجد وصف قابلیت تحقیق و اثبات است. از این نظر رویکرد «ایهام دینی جهان» از سوی برخی فیلسوفان دین، رویکردی ناموجه است؛ اما آموزه‌های دینی و تحقیق‌پذیری یا تحقیق‌ناپذیری آنها البته منوط بر این است که آنها را قابل ارجاع به واقعیت‌ها بدانیم، چنان‌که نظر صحیح در این زمینه است، یا آنها را صرفاً در قامت توصیه‌های اخلاقی تلقی کنیم (سعیدی روشن، ۱۳۹۱، ص ۲۰۳).

۱۹. واقع‌گرایی گزاره‌های قرآنی؛ شیوه‌های گفتمانی آن

شیوه‌های گفتمانی واقع‌گرایی در گزاره‌های قرآنی را می‌توان در سه سامانه زبانی قالب‌بندی کرد. البته یکی از پیش‌فرض‌های این ساختار آن است که گوینده وحی قرآنی «در مقام حکایت از واقع» بوده، قصد واقع‌گویی دارد و جمله‌های اخباری خویش را به این منظور بیان کرده است. از جمله دلایل این مطلب، اصل زبان‌شناختی عقلایی در

گفتمان زبانی است. بر اساس این اصل که در علم اصول فقه با عنوان «اصالت ظهور» یاد می‌شود، قاعده و اصل و حاکم بر گفتار آن است که وقتی گفته‌پردازی سخن می‌گوید و مقدمات حکمت در مورد سخن وی جریان دارد، یعنی در مقام و موقعیت صحبت جدی است، انگیزه او از تعبیر اخباری، خبردادن از واقع است نه چیز دیگر. از اوصاف قرآن کریم نیز این عنصر به وضوح قابل استفاده است که بیان قرآن به هدف اخبار از واقع است؛ برای نمونه قرآن در آیتی هدف نزول خویش را بیان کردن و خبردادن از هر چیز (مطلق = بر حسب ظاهر و باطن یا مربوط به هدایت) می‌داند: «ونزلنا علیک الكتاب تبیاناً لكل شیء» (نحل: ۸۹).

الف) واقع‌گرایی و معرفت قطعی: پس از آنکه روشن شد گزاره‌های اصلی دینی علی‌الاصول تحقیق‌پذیرند و آن دسته از گزاره‌ها که تحقیق‌پذیری فعلی ندارند، با ابتدا بر گزاره‌های اصلی قابل اعتماد و تبیین‌پذیرند، اکنون جای پرداختن به این پرسش است که آیا گزاره‌های دینی زبان واقع‌گرایی و معرفت‌بخشی است؟ اگر پاسخ مثبت است، چه سنخ واقع‌گروی بر آنها قابل تطبیق است؟ واقع‌گروی خام یا واقع‌گروی انتقادی؟ در پاسخ باید گفت بخشی از گزاره‌های دینی بر اساس هنجارهای عقلایی حاکم بر گفتمان، صراحت در معنای خود داشته، به تعبیر اصولیان مسلمان، نص در معنا هستند و مقصود خود را به صورت شفاف و بی‌ابهام بیان و راه هرگونه احتمال دیگر را مسدود می‌کنند. این بخش از گزاره‌ها زبانی واقع‌گرا داشته، واقعیت‌معنایی خویش را به صورت خالص و بدون هیچ شائبه و دخالت ذهنی و عوامل بیرونی و محیطی به مخاطب می‌رسانند. معرفت حاصل از این نوع گزاره‌ها از سنخ به اصطلاح علم و قطع و کاشفیت از واقع است. دعاوی اساسی دین و متون دینی همچون توحید، معاد و نبوت و آموزه‌های ارزشی که شاکله اصلی باورهای دینی و ارزش‌های توحیدی را سامان می‌دهند، از این قبیل‌اند. در نگاه قرآن منشأ همه واقعیت‌ها ذات لایزال باری تعالی است که آغاز و انجام اوست و پیدا و پنهان اوست و از همه چیز آگاه است: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (حدید: ۳) و جهان‌کاینات هویتی از اوایی و به سوی اوایی دارد: «اللَّهُ يَبْدُؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ ثُمَّ إِلَيْهِ» (روم: ۱۱). در نگاه دینی قرآن، اصل توحید و یگانگی ذات الهی و یکتایی خدا در آفرینش و کارگردانی عالم هستی، ریشه و اساس همه واقعیت‌های عالم است که مدلل به براهین استوار عقلی و مؤید به پشتوانه معرفت شهودی و وجدانی است: «أَفِي اللَّهِ شَكُّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...» (ابراهیم: ۱۰). در تصویر دینی قرآن جهان هستی و کاینات واقعیت‌هایی هستند که البته پیدایش و گردش آنها وابسته به مشیت و فعل الهی است. در این تصویر آفرینش هستی و نیز انسان بیهوده نبوده، حرکت این کاروان به سوی یک هدف و مقصد حکیمانه است. بدین رو همچنان‌که مبدأ فاعلی نظام هستی مبرهن است، مبدأ غایی نظام هستی نیز مبرهن می‌گردد. رستخیز و حیات بی‌زوال عالم و آدم اصل دیگری از واقعیت‌های زیرساختی فکر دینی است. جامعه انسانی قرآن با نبوت و راهنمایی خاص افزون بر مجاری عمومی معرفتی آغاز می‌شود. استمرار آن با سلسله نبوت‌ها و امت‌ها و رویارویی حق و باطل و جریان سنن الهی در سرنوشت جوامع انسانی صورت می‌یابد و فرجام آن نیز با مدیریت انسان‌های صالح و وراثت نیکان خواهد انجامید: «ان الارض لله یورثها من یشاء من عباده و العاقبة للمتقین» (اعراف: ۱۲۷). بر این اساس معیار صدق گزاره‌های عقلی و غیرتبعیدی دینی ارجاع به بدیهیات است و طریق برای کاشفیت از واقع در این سنخ قضایا مفتوح است.

ب) واقع‌گرایی مدلل؛ معرفت معتبر: بخش دیگری از متون دینی اعم از گزاره‌ها یا آموزه‌هاست که از منظر منطق

عقلایی گفتمان، ساختاری صریح ندارد، بلکه ظهور در معنا دارند. تبیین‌های فراوانی که متن دینی در مورد پدیده‌های مادی و غیرمادی ارائه می‌دهد، نظام‌های کیهانی عالم و پدیده‌های درون آنها، مراحل جنینی پیدایش انسان، موجودات غیبی عالم، تاریخ امت‌ها، تفصیل حیات اخروی و جز آن و نیز آموزه‌های اخلاقی و تشریحی که در قالب ظهور و معنای راجح در متن دینی وجود دارد. این قسم از متون دینی نیز در پرتو اجتهاد علمی و با تکیه بر دیگرمنابع معرفت، منشأ معرفت معتبر است. در این قسم از جمله‌ها تلاش در چارچوب منطق مربوط به حوزه‌های دعاوی آن جمله‌ها، هرچند ممکن است با توجه به پیش‌زمینه‌های فکری اندیشمند ثمراتی متفاوت پدید آورد، لکن به هر روی زبان این‌گونه جمله‌های دینی نیز زبان واقع‌گویی است. گرچه این سنخ موارد ممکن است منتهی به معرفت و کاشفیت قطعی نشود، لکن معیار اساسی در این حوزه دسترسی به طریق علمی، اعتبار و حجیت است. البته این تفاوت ملحوظ است که اعتبار ادله یقینی به حسب ذات خود است، لکن اعتبار ادله غیریقینی به واسطه ارجاع به ادله یقینی و حجیت است.

ج) واقع‌گرایی اجمالی: ممکن است پاره‌ای از جملات دینی را آن‌گونه سربسته و در هاله ابهام و اجمال ملاحظه کرد که نتوانیم در پرتو آنها به یک نوع معرفت معین در خصوص یک متعلق معین دینی راه بیابیم. طبیعی است با توجه به مبانی عقلی و نقلی قطعی که سخن خدای حکیم یا برگزیده معصوم الهی و پیامبر ﷺ یا امام معصوم ﷺ نمی‌تواند سخن فاقد معنا و غیر ناظر به واقعیت باشد، اصل معناداری و واقع‌گرایی در این مورد نیز جریان دارد، هرچند ممکن است آن معنا و واقعیت، در شرایط فعلی و با توجه به مجاری معرفتی ما، به صورت تفصیلی و مستدل ایضاح نیافته باشد.

نتیجه‌گیری

۱. این مقال توجیه واقع‌گرایی و معرفت‌بخشی گزاره‌های دینی را در نظر داشت که مورد مناقشه تجربه‌گرایان افتاده بود. چالش تجربه‌گرایان در صدق قضایای متافیزیکی به منطق تحقیق در علم ارجاع می‌شد.
۲. پاره‌ای از این نوشتار به مفهوم واقع‌گرایی، یعنی اذعان واقعیت‌های مستقل از فاعل شناسا پرداخت. گفته شد واقع‌گرایی دینی یعنی متعلقات باورهای دینی، مستقل از تجربه انسانی وجود دارند.
۳. در ادامه ضمن اشاره به پارادایم‌های واقع‌گرایی، واقع‌گرایی انتقادی به نقد کشیده شد و از واقع‌گرایی استکمالی دفاع گردید. دیدگاهی که متعلق شناخت را غیر از فاعل شناسا دانسته، سهم عین و ذهن را به تناسب در معرفت ملحوظ داشته، بر جامعیت مبادی معرفتی اذعان و علم را بر اساس سنجه‌پذیری به قطعی و معتبر تقسیم می‌کند و بر کمال‌پذیری معرفت انسان تأکید می‌ورزد.
۴. با نظر به گستره گزاره‌ها به انحای گوناگون متافیزیکی، ریاضی، منطقی، طبیعی و زیستی - تاریخی در فرهنگ علم و بالمآل تنوع «حقایق» و «واقعیات»، تعمیم منطق تحقیق علم تجربی به همه حوزه‌ها و منحصرنمودن صدق گزاره‌ها به روش تجربی ابطال گردید. با توجه به اینکه هر نوع گزاره متضمن نوعی خاص از واقعیت است، ناگزیر «هر نوع واقعیتی منطق» و «شرایط صدق» مناسب خود را دارد.
۵. گفته شد معیار اساسی صدق در فلسفه علم فیلسوفان مسلمان، مطابقت علم با «واقع» در هر مورد به تناسب خود

آن واقعیت است. بر این اساس اثبات صدق قضایای علوم تجربی سنجش آنها با واقعیت‌های مادی مربوط است؛ اما راه تحقیق صدق قضایای فلسفی، توجه به رابطه ذهن و عین و گونه‌ای از بودن محکیمات عینی آنها اعم از مادی و مجرد است که ذهن، مفاهیم مربوط را از آنها انتزاع کند. صدق قضایای منطقی سنجش آنها با مفاهیم ذهنی دیگر است.

۶. تحقیق در «گزاره‌های دینی» و اثبات صدق آنها نیز مشمول قاعده فوق است. گزاره‌های اصلی الهیاتی و هستی‌شناختی متافیزیکی از قبیل گزاره‌های فلسفی است که قابل تحلیل عقلی و حتی ارجاع به درک وجدانی و حضوری است. گزاره‌های «کیهان‌شناختی و طبیعی دینی» که به تصریح یا تلویح در مقام توصیف پدیده‌های طبیعی است، به قاعده قابلیت تحقیق و بررسی از طریق تجربه را دارند و به هر روی «امهات معارف دین» قابل تحقیق و اثبات است و رویکرد «ایهام دینی جهان» از سوی برخی فیلسوفان دین، رویکردی ناموجه است.

۷. سرانجام با اختصار شیوه‌های گفتمان واقع‌گرایی در گزاره‌های قرآنی در سه سامانه زبانی قطعی‌الدلاله و کاشف از واقع، واقع‌گرایی مدلل یا معرفت معتبر» و واقع‌گرایی اجمالی ترسیم گردید.

منابع و مأخذ

۱. پیترسون مایکل و دیگران؛ عقل و اعتقاد دینی؛ ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی؛ تهران: طرح نو، ۱۳۷۶.
۲. تالیافرو، چارلز؛ فلسفه دین در قرن بیستم؛ ترجمه انشاءالله رحمتی؛ تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۲.
۳. جوادی آملی، عبدالله؛ ریحی مختوم: شرح حکمت متعالیه؛ ج ۱ و ۲، قم: اسراء، ۱۳۸۶.
۴. —؛ ریحی مختوم: شرح حکمت متعالیه؛ ج ۱۳، قم: اسراء، ۱۳۹۴.
۵. جوادی، محسن؛ نظریه ایمان در عرصه کلام و قرآن؛ قم: معارف، ۱۳۷۶.
۶. چالمرز، آلن اف؛ چستی علم: درآمدی بر مکاتب علم‌شناسی فلسفی؛ ترجمه سعید زیباکلام؛ تهران: سمت، ۱۳۷۸.
۷. چیشلم، رودریک؛ نظریه شناخت؛ ترجمه مهدی دهباشی؛ تهران: حکمت، ۱۳۷۸.
۸. حسین‌زاده، محمد؛ مبانی معرفت دینی؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۰.
۹. حسینی قلعه بهمن، سیدعلی اکبر؛ واقع‌گرایی دینی در قرن بیستم؛ قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۰.
۱۰. سروش، عبدالکریم و دیگران؛ «دین و دنیای جدید ۱»، سنت و سکولاریسم؛ تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۸۴.
۱۱. سروش، عبدالکریم؛ «تفسیر متین متن»، بسط تجربه نبوی؛ تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۸۲.
۱۲. —؛ قبض و بسط تنوریک شریعت؛ تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۹.
۱۳. صادقی، هادی؛ تحقیق‌پذیری الهیات؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۸.
۱۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه؛ ج ۶ و ۸، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۱.
۱۵. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم؛ با تعلیقات مرتضی مطهری؛ ج ۱ و ۲ و ۵، تهران: صدر، ۱۳۷۲.
۱۶. —؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ ج ۱، بیروت: مؤسسه اعلمی، ۱۳۹۳ق.
۱۷. —؛ نهاییه الحکمه؛ [بی‌جا]، دارالتبلیغ اسلامی، [بی‌تا].
۱۸. عارفی، عباس؛ مطابقت صور ذهنی با خارج؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۸.
۱۹. غفاری، حسین؛ بررسی انتقادی و تطبیقی فلسفه نظری کانت؛ تهران: حکمت، ۱۳۸۵.
۲۰. کیویت، دان؛ دریای ایمان؛ ترجمه حسن کامشاد؛ تهران: طرح نو، ۱۳۷۶.
۲۱. مدرس، حکیم آقاعلی؛ بدایع الحکم؛ تهران: انتشارات الزهراء علیها السلام، ۱۳۷۶.
۲۲. مصباح یزدی، محمدتقی؛ به سوی خودسازی؛ تدوین کریم سبحانی؛ قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۴.
۲۳. —؛ تعلیقه علی نهاییه الحکمه؛ قم: مؤسسه طریق الحق، ۱۴۰۵ق.
۲۴. مطهری، مرتضی؛ «مسئله شناخت»، مجموعه آثار؛ ج ۱۳، تهران: صدر، ۱۳۸۶.
۲۵. —؛ انسان کامل، تهران: صدر، ۱۳۷۳.
۲۶. —؛ مجموعه آثار؛ ج ۱، تهران: صدر، ۱۳۷۱.
۲۷. ملکیان، مصطفی؛ «دین و دینداری در جهان معاصر»، راهی به رهایی: جستارهایی در عقلانیت و معنویت؛ تهران: نشر نگاه معاصر، ۱۳۸۱.
۲۸. هیک، جان؛ فلسفه دین؛ ترجمه بهزاد سالکی؛ تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی، ۱۳۷۶.

29. Byrne, peter; **God and Realism**; Aldershot: Ashgate, 2003.

30. Davis, Stephen T.; "Against Anti – realistic Faith" in: Joseph Runzo (ed); **Is God Real?**; London; The

Macmillan Press Ltd., 1993.

31. Devitt, Michael; **Realism and Truth**; 2nd edition, Princeton: Princeton University Press, 1997.

32. Dancy, Jonatan and Sosa Ernest (ed); **A Companion to Epistemology**; Blackwell, 1992.

33. Fumerton, Richard; **Realism and the Correspondence Theory of Truth**; London: Rowman and Littlefield Publishers, 2002.

34. Hich, John; **An Interpretation of Religion: Human Response to the Transcendent**, New Haven and London: Yale University Press, 1989.

35. Hich, John; " Religious Realism and Non – realism: Defining the Issue" in: Joseph Runzo (ed); **Is God Real?**; UK: The Macmillan Press Ltd., 1993 .

36. Taliaferro, Charles; **Contemporary Philosophy of Religion**; Massachusetts, U. S.: Blackwell Publisher, 1998.