

هویت علوم انسانی اسلامی؛

از دیدگاه روش‌شناختی

مصطفی جمالی*

چکیده

دستیابی به علوم انسانی اسلامی در مهندسی تمدن اسلامی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. تحلیل «اسلامیت» علوم انسانی با رویکردهای مختلفی قابل پی‌گیری است. رویکرد این مقاله، تحلیل بر اساس «منطق و متدلوژی علمی» است. برخلاف دیدگاه‌های رایج در فلسفه موجود، که نقش‌آفرینی دین را تنها در مرحله گردآوری، آن هم به صورت ضعیف و غیرقاعده‌مند مطرح می‌کنند، این مقاله در پی اثبات این معناست که دین در مرحله تولید و آزمون نظریه نیز تأثیرگذار است. دین در مرحله تولید نظریه، هم از طریق تأثیرگذاری بر مبانی علوم و هم از راه ارائه اصول موضوعه برگرفته از متون دینی، بر شکل‌گیری علوم انسانی اسلامی تأثیر می‌نهد. در مرحله آزمون هم، صرف تجربه‌پذیری و کارآمدی ملاک صحت یک نظریه نیست، بلکه کارآمدی در جهت ملاک صحت یک نظریه است. از این رو، علوم انسانی اسلامی می‌بایست بستر رشد و تقرب به ساحت ربوبی را فراهم سازند. کلید واژه‌ها: دین، علوم انسانی، دین حداکثری، منطق تولید علم

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
سال چهارم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۳۹۰

مقدمه

انقلاب اسلامی با شعار تحقق تمدن اسلامی در مقطعی از تاریخ شکل گرفت که در مقابل خود تمدنی جدید را می‌دید؛ تمدنی که با تکیه بر مبانی، اصول و اهداف خود در پی هماهنگی همه عرصه‌های حیات بشری است. تمدن «لیبرال دموکراسی»، صورت تمدنی جدیدی است که با صورت‌بندی تمدنی در تاریخ گذشته بشریت تفاوت جوهری دارد. این تمدن با شتابی سرسام‌آور در حال تولید علوم، ساختارها و محصولات تمدنی خود در ابعاد گوناگون سیاسی، فرهنگی و اقتصادی مبتنی بر بنیادهایی همچون اومانیزم، سکولاریسم و ماتریالیسم روش‌شناختی است و با داعیه واپسین تمدن بشری، علاوه بر تسلط بر مغرب زمین، در پی ساخت جهانی مبتنی بر ارزش‌ها و دستاوردهای تمدنی خویش است و جهانی‌سازی را در دستور کار خود قرار داده است.

وقوع انقلاب اسلامی با داعیه تمدن اسلامی در سطح جهانی، نه تنها به منزله مانعی جدی در مسیر توسعه جهانی تمدن لیبرال دموکراسی، بلکه به منزله نقطه عزیمت فروپاشی این تمدن پرزرق و برق به‌شمار می‌آید. اگر می‌بینیم سخن از درگیری تمدن‌هاست و دنیای مادی با همه توان سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و نظامی خود به میدان خاورمیانه آمده، همه و همه نشان از ظرفیت بالای انقلاب اسلامی است. البته آنچه در این میان اهمیت دارد توجه دوستاناران انقلاب به ظرفیت بالای انقلاب اسلامی، و عمق و گستره حرکت آن است.

انقلاب اسلامی وقتی می‌تواند تمدن مادی امروز را به حاشیه براند و جهان بشریت را به قرب ظهور برساند که به لوازم ساخت تمدنی جدید بر پایه معارف اسلامی متناسب با اقتضائات دنیای امروز پایبند باشد. البته تمدن‌سازی در فرایندی تاریخی شکل می‌گیرد. بنابراین یک اندیشه و ارزش اگر بتواند در بستر تاریخ، علوم، ساختارها و محصولات تمدنی خود را بسازد، شکلی تمدنی به خود می‌گیرد.

بروز انقلاب اسلامی و تغییر نظام سیاسی نخستین گام در شکل‌دهی تمدن اسلامی بود. در این مرحله، نظام، حساسیت و تمایلات اجتماعی مبتنی بر اصول، مبانی و اهداف انقلاب اسلامی شکل گرفتند؛ اما گام بعدی، انقلاب فرهنگی و تولید علوم و نرم‌افزارهای تمدنی متناسب با تغییر تمایلات اجتماعی است. اگر انقلاب اسلامی نتواند متناسب با اهداف و شعارهای سیاسی خود، اندیشه‌ها، پایه‌های فرهنگی و نرم‌افزارهای خود را تولید و بازسازی کند، هیچ‌گاه نمی‌تواند به تحقق تمدن اسلامی در عرصه جهانی امیدوار باشد.

تحقق انقلاب فرهنگی از مهم‌ترین اهداف استراتژیک نظام اسلامی بود که از همان آغاز مدنظر امام راحل قرار گرفت و به منزله‌ی مطالبه‌ی جدی نظام از متولیان فرهنگی جامعه مطرح شد. این مطالبه را مقام معظم رهبری بارها با ادبیات گوناگون، همچون اسلامی شدن دانشگاه‌ها، نهضت نرم‌افزاری و تولید علم مطرح کرده‌اند. آنچه در این میان توجه به آن بسیار اهمیت دارد. هندسه و چارچوب حرکت، به‌ویژه در قلمرو تحول فرهنگ و تحول علمی است. به دیگر سخن انقلاب فرهنگی، به معنای تحول جدی در لایه‌های گوناگون فرهنگ حاکم بر روند توسعه و پیشرفت جامعه است. در این میان علوم انسانی در تحول فرهنگی و پیشرفت جامعه اسلامی از جایگاهی مهم، استراتژیک و تأثیرگذار برخوردار است و به عبارتی رسا، تنگه‌ی احد انقلاب اسلامی، تحول در علوم انسانی موجود است. بی‌تردید بدون این تحول، حرکت تکاملی انقلاب اسلامی با دشواری‌های فراوانی روبه‌رو خواهد شد.

پرواضح است که ایجاد تحول در علوم انسانی، نیازمند داشتن نگاهی جامع و کامل است که اولاً همه‌ی زوایای مسئله را مشخص سازد و ثانیاً ابهامات، پیچیدگی‌ها و مسیر تحول را به‌خوبی تبیین کند.

اگرچه در باب تدوین علوم انسانی اسلامی از آغاز انقلاب تاکنون برخی از مراکز حوزوی و دانشگاهی تلاش‌هایی مستمر و درخور توجه کرده‌اند، هنوز مسئله‌ی تحول علوم انسانی در جامعه علمی- فرهنگی کشور حل نشده است. دلیل این ادعا فقدان محصولات کارآمد در این حوزه از سویی و بروز نابسامانی‌های مختلف سیاسی، فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی از سوی دیگر است که تأکیدات مقام معظم رهبری، بیانگر وجود این خلأ است. از مهم‌ترین موانع تحقق این امر مهم، عدم توجه به نقطه‌ی عزیمت در مسئله است. با مطالعه‌ی آثار تألیف شده در این باره، به‌خوبی مشخص می‌شود که در نوع این پژوهش‌ها به لایه‌های عمیق و بنیادی در حوزه علوم انسانی توجه نشده است؛ به‌ویژه در برخورد با علوم انسانی وارداتی و نحوه‌ی تطبیق آنها با مبانی و معارف اسلامی، به کارهای سطحی و روبنایی، بسنده و هرگز به حوزه مبانی، متدلوژی و فلسفه‌های مضاف حاکم بر این علوم توجه کافی و وافی نشده است. در این میان توجه به روش تولید نظریه‌پردازی در حوزه علوم انسانی و مجاری تأثیرگذاری دین بر شکل‌گیری این روش بسیار مهم است. این مقاله در پی آن است که از این دیدگاه به‌اختصار ابعاد جدیدی از مسئله علوم انسانی اسلامی را بررسی کند.

۱. تعریف علم و دین

۱-۱. تعریف علم

علم دارای تعاریف پرشماری است که تفکیک آنها از یکدیگر در مبحث علوم انسانی ضرورت دارد.

(الف) علم به معنای اعم: این نوع علم عبارت از مطلق آگاهی و فهم است که تصور و تصدیق، معرفت حضوری، و حصولی، و جزئی و کلی، و نیز معرفت حقیقی و اعتباری را دربرمی‌گیرد؛^۱

(ب) باور صادق موجه:^۲ این تعریف تنها دربردارنده تصدیقات، و درباره معارف ناظر به واقع و نه اعتباری است:^۳

(ج) علم به معنای خاص: بدین معنا، علم رشته علمی‌ای است که روش تحقیق آن تجربی است و در اصطلاح به آن «science» می‌گویند؛ یعنی مجموعه‌ای معرفتی مشتمل بر سازمان منظم (منظومه معرفتی) درباره جهان واقع، که با روش علمی (یعنی تجربی) به دست آمده است. علم تجربی به این معنا، علوم طبیعی و انسانی را دربرمی‌گیرد.^۴

آنچه در باب علوم انسانی مدنظر است، علم به معنای سوم آن است. حال پرسش این است که نقش دین در شکل‌گیری چنین علمی چیست؟ و آیا می‌توان سخن از علوم انسانی اسلامی به میان آورد؟

۱-۲. تعریف دین

در باب دین تعاریف گوناگون و متفاوتی عرضه شده است که در اینجا تنها به دو تعریف اشاره می‌کنیم:

(الف) در تعریف مشهور، دین عبارت است از مجموعه گزاره‌های کتاب و سنت که ناظر به «اعتقادات، احکام و اخلاق» است، و در مجموع برنامه سعادت انسان را رقم می‌زنند.

(ب) به نظر می‌رسد در باب تعریف دین، نباید اولاً ظاهر و حقیقت دین و ثانیاً دین و دین‌داری با هم خلط شوند. بنابر آموزه‌های دینی، حقیقت دین جریان ولایت حضرت حق است و تولای ما به ولایت خداوند، دین‌داری ماست. حال ظهور جریان ولایت در مرتبه‌ای در قالب اخلاق، اعتقاد و رفتار و احکام عملی است و البته در مرتبه عالی‌تر، ولایت ائمه نور است. لذا در ادعیه خطاب به معصومان علیهم‌السلام آمده است: «السلام علی الدین المأثور»؛^۵ «القیم بدینه».^۶

بر این اساس جریان تولا و ولایت در قوس صعود و نزول، به دین و دین‌داری تعریف می‌شود. البته دین‌داری نیز دو عنصر بنیادین دارد که عبارت است از تولا و تبری (هل الدین الا الحب والبغض)^۶. بر اساس این تعریف، گزاره‌های دینی بیانگر مناسک جریان تولا و ولایت‌اند و از آن حقیقت حکایت می‌کنند. پس نباید بدون توجه به آن حقیقت، دین را تنها به گزاره‌های مکتوب تعریف کرد؛ زیرا توجه این حقیقت می‌تواند پاسخ‌گوی بسیاری از شبهات در باب هویت دین باشد.

۲. رویکرد تحلیل

تحلیل چستی علوم انسانی اسلامی با سه رویکرد انجام می‌شود که البته این سه رویکرد، پیوندی ناگسستنی با یکدیگر دارند:

الف) رویکرد معرفت‌شناختی: در این رویکرد فهم و ادراک با شیوه فلسفی تحلیل و از معرفت و ادراک در حوزه علوم انسانی تعریفی ارائه می‌شود و سپس نقش دین در شکل‌گیری ادراکات، کانون توجه قرار می‌گیرد؛

ب) رویکرد منطق و متدلوژی علمی: در این رویکرد، فرایند شکل‌گیری علم و مناط صدق و کذب یا کارآمدی آن از نگاه «فلسفه علم» بررسی می‌شود و سپس نقش دین در چستی و چگونگی تحقق علم کانون ارزیابی قرار می‌گیرد؛

ج) رویکرد توسعه اجتماعی: در این رویکرد که عبارت است از دیدگاه کارآمدی علوم انسانی اسلامی، تأثیر انگیزه‌ها و نیازهای ویژه اجتماعی بر روند تولید علم بررسی، و مطرح می‌شود که در هر جامعه‌ای در فرایند نیاز و ارضا، نیازهایی ویژه در میان است که به وسیله علوم ارضا می‌شوند و بالطبع با تفاوت نظام نیازمندی‌های جامعه اسلامی و جامعه غیراسلامی، می‌توان سخن از علوم انسانی اسلامی به میان آورد؛ علمی که متکفل ارضای نیاز جامعه اسلامی و توسعه آن است.

این مقاله درصدد بررسی هویت علوم انسانی اسلامی از دیدگاه دوم، یعنی منطق و متدلوژی علم است. البته نگارنده معتقد است که بحث ریشه‌ای در این حوزه می‌بایست از دیدگاه اول انجام شود و حل شدن بنیادین مشکل علوم انسانی اسلامی از دیدگاه دوم، ارتباط مستقیم با حل مشکل علم دینی از منظر معرفت‌شناسی دارد؛ اگرچه می‌توان با کمی تسامح و با پرهیز از غرق شدن در مباحث فلسفی و با نگاهی به عینیت اجتماعی، به تحلیل علوم انسانی از دیدگاه دوم پرداخت.

۳. تقریر محل نزاع از دیدگاه منطق و متدلوژی علم

به طور کلی از حدود دو بیست سال پیش که علم غربی وارد جهان اسلام شده است، واکنش‌های متفاوتی از سوی اندیشمندان در برابر پذیرش علم جدید در جهان اسلام رخ داده و کمابیش همین واکنش‌ها در جامعه کنونی ما نیز مطرح‌اند:

الف) بعضی با آغوش باز به استقبال علم جدید رفته‌اند و معتقدند که تنها راه درمان عقب‌ماندگی جوامع اسلامی، تسلط بر علم جدید است و تنها کاری که برای دینی کردن علوم باید انجام دهیم، نشان دادن جهان‌بینی دینی به جای جهان‌بینی علمی است؛
ب) بعضی به دنبال سازگاری اسلامی با علم جدیدند و معتقدند می‌توان با تلفیق اسلام و علم جدید به علم اسلامی رسید. ایشان این سازگاری را گاه از دیدگاه کاربرد این علوم مدنظر قرار داده‌اند؛ گاه از راه تطبیق یافته‌های علم جدید با قرآن و سنت پیگیری کرده‌اند و گاه در پی ارائه قرائت جدید از اسلام بوده‌اند که بتواند بین علم جدید و اسلام پلی بزند؛

ج) بعضی با نقد تمدن و علم جدید، سخن از تولید علمی جدیدتر به میان آورده‌اند. با توجه به تعریف سوم علم، شاید بتوان با نگاهی دقیق از لحاظ نظریه سه جریان فکری را در باب علم دین برشمرد:

الف) نگاه حداقلی به علم دینی: بر اساس این نگاه، ضعیف‌ترین شکل حضور آموزه‌های دینی در فرایند علم مدنظر قرار می‌گیرد، که با دو رویکرد هدف‌محور و موضوع‌محور مطرح می‌شود. در رویکرد هدف‌محور، علم دینی همان علم طبیعی یا انسانی موجود است که در خدمت اهداف اسلامی قرار گیرد و لذا بدون در نظر گرفتن هدف و غایت، هیچ تقسیمی برای علم به دینی و غیردینی وجود ندارد. به تعبیر دیگر، دینی بودن علوم، ظهور در کاربرد آنها در جهت الهی دارد.

جامعه‌شناسی را به عنوان ابزاری مفید و کارآمد به کار بگیریم و با قدری تواضع و پذیرش کاستی‌هایی که ممکن است در این حوزه باشد، بر اساس دغدغه‌ها و نیازها، علایق مذهبی و اسلامی‌مان مسائل را انتخاب کنیم و درباره آنها با همه ظرفیت‌های روش‌شناختی جامعه‌شناسی، به تحقیق و بررسی بپردازیم؛ و نیز در مقام کاربرد و استفاده از دانش موجود جامعه‌شناسی و علوم اجتماعی، از آنها در خدمت نیازها و آرمان‌های بومی و دینی‌مان بهره‌برداری نماییم.^۸

بنابر رویکرد موضوع محور، مراد از علم دینی، همان علم تجربی است که درباره پدیده‌های دینی بحث می‌کند؛ برای نمونه جامعه‌شناسی اسلامی در کنار جامعه‌شناسی روستایی و جامعه‌شناسی شهری و موارد دیگر قرار می‌گیرد.

جامعه‌شناسی اسلامی، باید از تلاش‌های بسیار مهم در تاریخ جامعه اسلامی پرده بردارد و به تحلیل علمی حوادثی پردازد که در جامعه اسلامی رخ داده است. به این ترتیب این شاخه علمی به مطالعه نهادهای اجتماعی و پدیده‌های مربوط به آن و نمایاندن نقش پیشرو آن دسته از رهبران دینی خواهد پرداخت که به اندیشه اجتماعی اسلامی اهتمام ورزیده‌اند.^۹

ب) نگاه میانی به علم دینی: بر اساس این نگاه، علاوه بر هدف، بر پیش فرض‌های فراتجربی علم یا متافیزیک علم تأکید می‌کنند که با دینی شدن آن پیش فرض‌ها، و جریان‌شان آن در علوم، ماهیت علوم دینی می‌شود؛ البته روش علوم، همان روش تجربی موجود است و دین در متن علوم تجربی و در ساخت فرضیه‌ها و نظریه‌ها وارد نمی‌شود.

ما معتقدیم که هم با بینش سکولار می‌توان در کار علمی موفق شد و هم با بینش الهی؛ اما تفاوت این دو گونه علم در دو جا ظاهر می‌شود: الف) به هنگام ساختن نظریه‌های جهان‌شمول (با استفاده از مفروضات متافیزیکی مختلف)؛ ب) در جهت‌گیری‌های کاربردی علم (ایدئولوژی‌ها و بینش‌های مختلف فلسفی می‌توانند روی کاربردهای علم محدودیت بگذارند یا آن را به جهت معینی سوق دهند). بر این مبنا نظر ما این است که علم دینی، معنادار و از لحاظ ثمره‌ها، بسیار غنی‌تر از علم سکولار است؛ زیرا نه تنها نیازهای مادی انسان را برطرف می‌سازد، بلکه جهان را برای او معنادار می‌کند. البته در اینجا تصریح می‌کنیم که منظورمان از علم دینی، و یا به طور خاص، علم اسلامی، این نیست که کاوش‌های علمی به صورتی نوین انجام شود یا آنکه برای انجام پژوهش‌های فیزیکی، شیمیایی و زیستی به قرآن و حدیث رجوع گردد... بلکه غرض این است که برای پرهیز از آفات علم و برای هرچه غنی‌تر کردن آن، باید که بینش الهی بر عالم حاکم باشد؛ بینشی که خدا را خالق و نه دارنده جهان می‌داند؛ عالم وجود را منحصر به عالم مادی نمی‌کند؛ برای جهان هدف قایل است و اعتقاد به یک نظام اخلاقی دارد.^{۱۰}

ج) نگاه حداکثری به علم دینی: بر خلاف دو دیدگاه قبل، بنابر دیدگاه سوم باید علاوه بر هدف و پیش فرض‌ها، آموزه‌های دین در متن فرضیه‌ها و نظریه‌ها حضور داشته باشند و روش تولید علم موجود بازسازی شود.^{۱۱}

۴. نقد دو دیدگاه اول

از میان دیدگاه‌های یادشده، دیدگاه‌هایی که با رویکرد حداقلی به علم دینی پرداخته‌اند، از وزن و اهمیت درخور توجهی برخوردارند. رویکرد هدف‌محور، با فرض اینکه موافقانی واقعی داشته باشد، ادعای وسیله صرف بودن علوم انسانی را مطرح می‌کند؛ در حالی که این ادعا با واقعیت این علوم تطبیق نمی‌کند. با توجه به ارزش‌ها و نگرش‌های ویژه جهان‌شناختی و انسان‌شناختی که در این علوم مفروض‌اند و به صورت اجزای انفکاک‌ناپذیر آنها درآمده‌اند، به گونه‌ای که آموختن این علوم برای افراد متعارف، انتقال و جذب قهری ارزش‌ها و نگرش‌های یادشده را نیز در پی دارد، بی‌پایه بودن ادعای مزبور آشکار می‌شود؛ یعنی در واقع با وسیله‌ای روبه‌رویم که افزون بر جنبه وسیله بودن، حامل برخی جنبه‌های ارزشی یا ضدارزشی نیز هست. آری، به لحاظ منطقی، پالایش علوم اجتماعی موجود از مفروض‌های متافیزیکی غیردینی امکان‌پذیر است؛ ولی چنانچه این کار بدون جایگزین کردن چارچوبی متافیزیکی دینی صورت گیرد، نتیجه‌ای جز فروریختن ساختمان علم به بار نخواهد آورد و اگر یک چارچوب متافیزیکی و ارزشی دینی را جایگزین کنیم، در عمل رویکرد حداقلی را رها کرده و به رویکردهای میانی یا حداکثری روی آورده‌ایم.

مشابه همین ایراد به رویکرد موضوع‌محور نیز وارد است؛ زیرا علم مورد نظر اگر با حفظ مبانی متافیزیک غیردینی به بررسی موضوع‌های اسلامی بپردازد، علم دینی خواندن آن تناقض‌آمیز یا بی‌معناست و اگر مبانی متافیزیک دینی را در آن اشراب کنند، دیگر نمی‌توان این رویکرد را حداقلی دانست. از این گذشته، رویکرد موضوع‌محور به علم دینی، دربردارنده هیچ نکته درخور توجهی که مجوز دینی خواندن علم باشد، نیست؛ زیرا صرفاً کاربردی ویژه را برای الگوی غیردینی پیشنهاد می‌کند. بنابراین اگر دانشمندی غیرمسلمان با پیشینه‌های فکری و اعتقادی خود و حتی با غرض خدمت به اهداف استعماری، ابزارهای علوم موجود را در بررسی موضوع‌های اسلامی به کار گیرد، باید محصول کار وی را علم دینی و اسلامی بنامیم و روشن است که پذیرفتن این نتیجه، جز انکار هویت مستقل علم دینی، مفهوم دیگری ندارد. با عنایت به همین اشکال اخیر بوده است که معمولاً برای اشاره به این رویکرد در حوزه جامعه‌شناسی، به جای جامعه‌شناسی اسلامی از تعبیر جامعه‌شناسی اسلام استفاده می‌شود.

دیدگاه دوم اگرچه از اشکالات کمتری نسبت به دیدگاه اول برخوردار است، با این حال دو اشکال مهم متوجه آن است:

۱. افراد معتقد به این دیدگاه تعریف علم تجربی موجود را مفروض می‌گیرند و بر این اساس از علم تجربی دینی سخن به میان آورند؛ لذا به نظر ایشان، علم دینی در برابر علم تجربی نیست؛ بلکه خود نوعی علم تجربی است که به همه قواعد و ضوابط روش شناختی علوم تجربی، از جمله معیار بودن تجربه در مقام داوری پایبند است؛ حال آنکه بر اساس دیدگاه سوم در علم تجربی دین با تلفیقی از روش تجربی، عقلی و نقلی مواجهیم که توضیح آن در دیدگاه سوم خواهد آمد؛

۲. بر اساس این دیدگاه، دین در متن علم تجربی حضور فعال ندارد و نقش آن بسیار محدود، آن هم تنها از طریق مبانی و پیش فرض‌هاست. لذا دیگر جایی برای فرضیه‌های تجزیه‌پذیر دینی در علم تجربی دینی در نظر گرفته نمی‌شود.

۵. تبیین دیدگاه سوم در باب علوم انسانی اسلامی

دیدگاه سوم، یعنی رویکرد حداکثری، برخلاف دیدگاه‌های پیشین، آموزه‌های دینی را در متن علوم، یعنی در فرضیه‌ها و نظریه‌ها وارد می‌کند و بدین صورت، تأثیرگذاری دین بر علوم انسانی را در بالاترین سطح به تصویر می‌کشد. این دیدگاه در عین پایبند بودن به روش تجربه‌پذیری نظریه‌ها در مقام داوری، به نقش بنیادین دین در کنار عقل و تجربه در شکل‌گیری فرضیه‌ها و نظریه‌ها معتقد است.

در اینجا به دو نمونه از تقریرهای این دیدگاه اشاره می‌کنیم.

الف) استاد جوادی آملی در توضیحی در باب علم دینی، چنین می‌گوید:

دین تنها تشویق به فراگیری علوم را عهده‌دار است و انسان‌های مستعد را به تحصیل کمال‌های علمی ترغیب می‌نماید؛ بلکه علاوه بر آن، خطوط کلی بسیاری از علوم را ارائه کرده و مبانی جامع بسیاری از دانش‌های تجربی، صنعتی، نظامی و مانند آن را تعلیم داده است. ضروری است در استناد یک مطلب به دین و دینی دانستن آن، به اصلی مهم عنایت شود و آن این است که گاهی یک مطلب با همه مشخصات و ویژگی‌های ریز و درشتش در متن دین می‌آید؛ مانند عبادت‌های توفیقی که همه فرائض و سنن، بلکه آداب و گاهی اسرار آنها به صورت صریح یا ضمنی یا التزامی در کتاب و سنت معصومین علیهم‌السلام آمده است؛ و گاهی مطلبی به صورت یک اصل کلی و جامع که مبین قاعده‌ای علمی و اصل تجربی،

فلسفی و مانند آن است، بدون آنکه حدود و قیود و شرایط و شطور آن بیان شده باشد، در متن دین طرح می‌شود؛ مانند بسیاری از مسائل علم اصول فقه که از علوم اسلامی به شمار می‌رود و بعضی مسائل مربوط به معاملات در فقه که در علوم دینی محسوب می‌گردد.^{۱۲} آنچه از پیشوایان معصوم علیهم‌السلام رسیده که «علینا إلقاء الاصول الیکم و علیکم التفرع»، ناظر به اجتهاد در تمام رشته‌های علوم اسلامی است، نه فقط فقه؛ بلکه باید گفت اصول و کلمات جامعی که قرآن و حدیث درباره جهان و عالم و آدم و نیز ترسیم خطوط اصلی جهان‌بینی در بردارند، هرگز کمتر از روایات فقهی نیست و همان‌طور که با استمداد از قواعد عقلی و قوانین عقلایی، بعضی از نصوص دینی مورد بحث اصولی قرار گرفت تا کلید فهم متون فقهی شود، لازم است با همان ابزار، برخی نصوص دینی دیگر که به عنوان ابزار شناخت عالم و آدم صادر شده‌اند، محور بحث و فحص قرار گرفته و ابزار مناسب شناخت مجتهدانه علوم و فنون دیگر تبیین شود و آن‌گاه به نصوص وارد درباره جهان‌بینی، تاریخ، سیره و اخلاق، صنعت و مانند آن پرداخته شود. هرگز نباید توقع داشت که معنای اسلامی بودن مثلاً علم طب آن باشد که تمام فرمول‌های ریز و درشت آن، چون نماز و روزه، در احادیث آمده باشد؛ چنان‌که معنای اسلامی بودن علم اصول فقه هم این نبوده و نیست.^{۱۳}

ب) دفتر فرهنگستان علوم اسلامی قم، در تبیین علم دینی تجربی معتقد است که جریان دین در علم، هم از طریق معیار صحت علم، هم از راه اصول موضوعه حاکم بر علم و هم از طریق روش نظریه‌پردازی صورت می‌گیرد:

اگر در مراتب مختلف به جای جهان‌بینی مادی، جهان‌بینی الهی، و به جای نظام ارزشی مادی، نظام ارزشی الهی، و به جای باید و نبایدهای مادی، نظام احکام تکلیفی اسلام، سرچشمه و اصل موضوعه علوم کاربردی قرار گیرد، تأثیرات شایان توجهی در نتایج به بار خواهد آمد. گذشته از تفاوت در اصول موضوعه، اختلاف دیگر ما در مورد معیار صحت بود. جمعاً هشت احتمال در این رابطه مطرح شد که هر کدام مدعیانی داشت و با بیان کاستی‌های هریک، در نهایت به معیار جدیدی رهنمون شدیم. نپذیرفتن صحت معادله جز با احراز هماهنگی و اثبات کارایی برتر آن در جهت توسعه ایمان، ضابطه جدیدی را به دست داد که قضاوت‌های جدیدی را در ارزیابی‌های علمی به دنبال خواهد داشت. علاوه بر اصل موضوعه و معیار صحت نظریه‌ها، عامل سومی هم در بین است که متفکران دل‌سوز و متعهد را به تأسیس علوم کاربردی متناسب با توسعه ایمان دعوت می‌کند، و آن، اختلاف در روش نظریه‌پردازی است، که در این رساله از آن ذکری به میان نیاوردیم. علوم با فرضیه‌ها به پیش می‌روند؛ اما بایست روش جامعی که معین می‌کند در تجزیه و تحلیل هر مسئله چگونه باید وارد و خارج شد، مورد بررسی قرار گیرد. باید دید آن نظریه

که روشی اصولی را در چگونگی توصیف و صدور حکم در موضوعات متغیر بیان می‌دارد، کدام است؛ که صحیح است از آن روش به «روش تولید علوم کاربردی» یا «روش نظریه‌پردازی» تعبیر کنیم. در جای خود ثابت شده است که چرا به چنین روشی احتیاج داریم؛ چگونه دست‌یافتنی است و برای تأسیس آن، پایه‌ریزی چه مبانی فلسفی‌ای لازم است؟^{۱۴}

جهت تبیین این نظریه، ابتدا به مبانی دین‌شناختی علم دینی اشاره می‌کنیم و سپس پیرامون روش فرضی استنتاجی مباحثی را ارائه می‌دهیم. در پایان تعریف مختار در علوم انسانی اسلامی را عرضه می‌کنیم.

۵-۱. مبانی دین‌شناختی علوم انسانی

به نظر می‌رسد علوم انسانی اسلامی، مبتنی بر دو مبنای اساسی در قلمرو دین‌شناختی‌اند: اولاً اینکه قلمرو دین اسلام چیست؛ ثانیاً اینکه زبان دین چه ویژگی‌هایی دارد؟

قلمرو دین

در باب قلمرو دین نیز با دیدگاه‌های متفاوتی همچون دین حذاقلی، دین حد وسطی و دین حداکثری، آن هم با قرائت‌های متفاوت روبه‌رویم. به نظر می‌رسد در این میان، نظریه دین حداکثری که بیانگر دقیق جامعیت دین اسلام است، از اتقان بیشتری برخوردار است. بر اساس این نظریه، دین دربردارنده همه حقایق هستی و پاسخ‌گوی همه نیازهای آدمی است، و متون دینی، همچون نسخه کاملی هستند که دربردارنده این حقایق و برطرف‌کننده نیازهای آدمی است. بر اساس این نظر، جهان آفرینش و شریعت، متناظر با یکدیگر نگریسته می‌شوند؛ چنان‌که هر حقیقتی از جهان آفرینش، جلوه و بیانی در شریعت یافته است. به سخن دیگر، می‌توان از کتاب تکوین و کتاب تشریح چنان سخن گفت که یکی ترجمان دیگری است؛ آنچه در کتاب تکوین با وجود و موجودات نگاشته شده، در کتاب تشریح در قالب حروف و کلمات آمده است. نگارنده هر دو کتاب، خداوند است و مضمون هر دو، یکی است؛ تفاوت تنها در زبان نگارش است. از این رو، شریعت دربردارنده همه حقایق و نیازهاست که همه پرسش‌های آدمی در آن پاسخی می‌یابند.

در این دیدگاه، اصولاً دین چنان تعریف می‌شود که ویژگی حداکثری را می‌توان در آن یافت: «با اثبات دین به عنوان مجموعه قوانین و مقررات ثابتی که مبین انسان و جهان و پیوند میان آن دو است، نقش دین نسبت به جمیع معارف و علوم آشکار می‌شود.»^{۱۵}

اقتضای این سخن، آن است که از «وحدت قلمرو علم با معارف دینی» سخن به میان آید و نظر بر آن باشد که «معارف دینی در واقع مبین همان قوانین و سنن ثابتی هستند که علوم مختلف در جست‌وجوی آنها می‌باشند. به همین دلیل، این قوانین به عنوان میزانی قطعی و یقینی، رهاورد علوم مختلف را توزین کرده و صحت و سقم آنها را بازمی‌نمایند.»^{۱۶}

به دیگر سخن تلقی صاحبان این اندیشه از دین، تلقی حداکثری است؛ یعنی معتقدند که دین، مجموعه‌ی هدایت‌هایی است که همه‌ی عرصه‌های حیات بشر را می‌پوشاند. به باور اینان، از حوزه‌ی اندیشه‌های ذهنی تا نوع وابستگی‌ها و گرایش‌های نفسانی و حتی سرپرستی و هدایت انسان در عینیت و واقعیت اجتماع، همه را دین سرپرستی می‌کند.

حکومت در نظر مجتهد واقعی، فلسفه‌ی عملی تمامی فقه در تمام زوایای زندگی بشریت است. حکومت نشان‌دهنده‌ی جنبه‌ی عملی فقه در برخورد با تمام معضلات اجتماعی و سیاسی و نظامی و فرهنگی است. فقه، تئوری واقعی و کامل اداره‌ی انسان و اجتماع، از گهواره تا گور است.^{۱۷}

اساساً میان تمامی شئون حیات فرد و جامعه، ارتباطی محکم و پایدار برقرار است و نمی‌توان چنین بیان کرد که دین فقط بخشی از این شئون را در فرد یا جامعه پوشش می‌دهد و احکام آن را بیان می‌کند و احکام بخشی دیگر را به خود انسان وا گذاشته است. این تلقی، افزون بر اینکه ظرفیت موجود دین اسلام را نمی‌شناسد، گویی درک و شناخت صحیحی از جامعه و انسان به‌ویژه در این دوران جدید ندارد؛ دورانی که مدیریت و سرپرستی همه‌ی شئون زندگی در الگوی جامع و طرح کامل صورت می‌گیرد و حکومتی موفق است که بتواند توسعه‌ای همه‌جانبه برای حیات افراد جامعه خود رقم زند.

هدایت حقیقی، زمانی رخ می‌دهد که همه‌ی جنبه‌های وجودی انسان و جامعه در نظر گرفته شود و برای همه‌ی جنبه‌های تکاملی انسان، برنامه‌ریزی شده باشد. بنابراین ممکن نیست که دین فقط عرصه‌ای از زندگی انسان را بدون در نظر گرفتن دیگر جنبه‌ها رهبری کند. «چهره‌ی زیبای دین آن‌گاه بیشتر نمایان می‌شود که در شئون مختلف حاضر شود و دست انسان را بگیرد و او را به منزل مقصود و مطلوب رهنمون شود.»^{۱۸}

معنای قلمرو دین همانا تحدید حدود و تعیین مرزهای رهاورد انبیاست؛ به این معنا که آیا ارمان پیامبران فقط تعیین تکالیف عبادی، دستورهای اخلاقی، وظایف حقوقی و بیان حد

و تعزیر مختلف از تکلیف و حقوق است و درباره مسائل علمی و جهان‌شناختی و فنون سیاسی، نظامی، اقتصادی جامعه‌شناسی و مانند آن مبنایی ندارد، یا آنکه دین مجموعه وظایف و اصول علمی و عملی است که همه ارزش‌ها و دانش‌های موردنیاز بشر را به همراه داشته و حداکثر پیام را آورده است؟ دین نه تنها تشویق به فراگیری علم را عهده دار است، و انسان‌های مستعد را به تحصیل کمال‌های علمی ترغیب می‌نماید، بلکه - علاوه بر آن - خطوط کلی بسیاری از علوم را ارائه کرده و مبنای جامع بسیاری از دانش‌های تجربی، صنعتی، نظامی و مانند آن را تعلیم داده است.^{۱۹}

در دنیای غرب نیز برخی دانشمندان به این نکته پی برده‌اند که ساحت دین، هر دو عرصه معیشت و سعادت (دنیا و آخرت) را دربرمی‌گیرد:

آرنولد توین‌بی، دانشمند انگلیسی معتقد است که دین‌های بزرگ آسمانی افزون بر سعادت اخروی، نسخه کامیابی و شادکامی را نیز نوشته‌اند. البته این نسخه چنانکه باید و شاید، شناسایی نشده و در عمل محقق نگشته یا به درستی، تعریف نشده است. راه و رسمی که ادیان آسمانی نشان می‌دهند، راه و رسمی است که پیوسته از آیین‌های زمینی و ایسم‌ها، راه‌گشا، انسانی‌تر، آسان‌تر، همگانی‌تر، سودمندتر و فراگیرتر است؛ زیرا دین‌های بزرگ چنانکه توین‌بی تصریح می‌کند، برای آن پدید آمده‌اند که زندگی انسان را نخست در روی زمین و در گذران این جهان سامان بخشند و آن‌گاه او را در پایان این زندگی و بازگشت به سوی خدا رستگار سازند.^{۲۰}

ادله دین حداکثری

ادله فراوانی برای اثبات گستره حداکثری دین مطرح است که در اینجا تنها به یک دلیل درون‌دینی و دو دلیل برون‌دینی اشاره می‌کنیم.

دلیل اول: نخستین دلیل بر جامعیت دین اسلام، ادعای خود اسلام بر این جامعیت است؛ یعنی اگر به منابع دین، قرآن و احادیث نبوی ص و اهل بیت ع رجوع کنیم، این نکته به راحتی قابل احراز است که اسلام در همه ابعاد حیات انسان، فردی، اجتماعی، مادی و معنوی، احکام و قوانین یا اصول کلی ویژه‌ای را بیان کرده است.

به دیگر سخن اگر به گستره مسائل و احکام مطرح در دین اسلام رجوع کنیم، خواهیم دید که اسلام برای همه مسائل زندگی انسان، احکام به ویژه و هماهنگ با دیگر ابعاد حیات انسان ارائه کرده است؛ یعنی اسلام هم در مسائل فردی و هم در مسائل اجتماعی، هم در نحوه برخورد با طبیعت و هم روش رویارویی با جامعه، هم درباره سعادت مادی

انسان و هم در زمینه سعادتمندی او، هم در باب سلامت جسم و هم در باب سلامت روح و ذهن آدمی، مسائل و احکام متعددی ارائه کرده است. این ادعا با رجوع به منابع به‌خوبی اثبات‌پذیر است.

ماهیت و کیفیت قوانین [احکام شرع] می‌رساند که برای تکوین یک دولت و برای اداره سیاسی و اقتصادی و فرهنگی تشریح گشته است. احکام شرع حاوی قوانین و مقررات متنوعی است که یک نظام کلی اجتماعی را می‌سازد. در این نظام حقوقی، هر چه بشر نیاز دارد فراهم آمده است: از طرز معاشرت با همسایه و اولاد و غیره و همشهری و زندگی زناشویی تا مقررات مربوط به جنگ و صلح و مراد و سایر ملل، از قوانین جزایی تا حقوق تجارت و صنعت و کشاورزی... حقوق اسلام یک حقوق مترقی، متکامل و جامع است... هیچ موضوع حیاتی‌ای نیست که اسلام تکلیفی برای آن مقرر نداشته و حکمی درباره آن نداده باشد.^{۲۱}

از این گذشته در متن آیات و روایت بارها بر کمال و جامعیت دین اسلام تأکید شده است که در اینجا به برخی موارد اشاره می‌کنیم:

۱. «و این کتاب را برای بیان هر چیزی نازل کردیم» (نحل: ۸۹)؛
 ۲. «هیچ جنبنده‌ای در زمین و نه هیچ پرنده‌ای که با دو بال خود پرواز می‌کند نیست مگر آنکه آنها نیز گروه‌هایی مانند شما هستند. ما هیچ چیزی را در کتاب فروگذار نکرده‌ایم» (انعام: ۳۸)؛
 ۳. «و هیچ‌تر و خشکی نیست، مگر اینکه در کتاب روشن، ثبت است» (انعام: ۵۹).
- اگرچه در باب تفسیر و تحلیل این آیات، اندیشمندان و مفسران دیدگاه‌های متفاوتی را ارائه کرده‌اند که در اینجا مجال طرح و بررسی آنها نیست، اجمالاً با توجه به ظاهر آیات و با توجه به دلالت روایت‌های متعدد ذیل این آیات، جامعیت قرآن برای تبیین کلیه احکام و مسائل موردنیاز انسان در امر هدایت و رستگاری دنیوی و اخروی انسان، به‌خوبی اثبات‌پذیر است.
- همچنین احادیث فراوانی از امامان علیهم‌السلام درباره قلمرو دین و قرآن بیان شده است که از باب نمونه می‌توان به ۱۹ روایت در تفسیر *نور الثقلین* ذیل آیه ۸۹ «نحل» اشاره کرد که نه مورد از آن در *اصول کافی* نیز آمده است. از باب نمونه به دو روایت اشاره می‌کنیم:
- امام صادق علیه‌السلام فرمودند: خداوند بیان همه چیز را در قرآن نازل کرده است. قسم به خدا چیزی که بندگان به آن نیاز دارند، فروگذار نشده است.^{۲۲}

راوی می‌گوید: «از امام کاظم علیه السلام پرسیدم: آیا واقعاً همه چیز در کتاب و سنت موجود است، یا مردم چنین می‌گویند. حضرت فرمودند: بله همه چیز در کتاب خدا و سنت پیامبرش هست».^{۲۳}

دلیل دوم: تعیین گستره دین با توجه به روابط عدل و ظلم در عالم است. همان دلیلی که نیازمندی انسان را به اصل دین اثبات می‌کند، گستره سرپرستی دین را نیز تعیین می‌کند؛ یعنی انسان نمی‌تواند همه ارتباطات حیات خود را درک کند. به‌ویژه اگر گستره حیات او فراتر از دنیا بوده، عالم‌های برزخ و آخرت را نیز شامل شود. انسان به دلیل همین اشراف نداشتن بر همه روابط، نمی‌تواند احکام و تنظیم‌های عادلانه این روابط را بیان کند؛ بنابراین به دین و هدایت پیامبران نیازمند است. حال تا هر جا که روابط عدل و ظلم فرض وقوع داشته باشد، نیازمندی انسان به دین مطرح می‌شود. اگر در روابط فردی انسانی، روابط عدل و ظلم، قابل فرض‌اند، و انسان به احکام و مناسکی ویژه از تنظیم روابط فردی خود نیازمند است، در روابط اجتماعی به طریق اولی به احکام و مناسک اجتماعی نیاز دارد؛ زیرا در این حوزه، روابط عدل و ظلم به‌گونه‌ای شدیدتر قابل فرض‌اند. بنابراین در این قلمرو نیازمندی به دین شدیدتر است.^{۲۴}

دلیل سوم: این دلیل با دقت در معنای پرستش قابل تبیین است. در مقدمه باید به این نکته بنیادین توجه کرد که بی‌تردید آنچه همه پیامبران الهی، افراد بشر را به‌سوی دعوت کرده‌اند و موضوع اصلی رسالت ایشان بوده است، چیزی جز اصل توحید نیست؛ ولی توحید نیز تنها با اقرار به توحید در خالقیت و امثال آن پایان نمی‌پذیرد تا ادعا شود سرانجام رسالت پیامبران چنین بوده است که این حقیقت را به مردم منتقل کنند که او خدای آفریننده عالم است؛ پس او عالم است، غنی بالذات است و امثال آن. در حقیقت گرچه همه اینها صحیح‌اند، کامل نیستند؛ زیرا سرانجام رسالت پیامبران و نقطه ثقل دعوت ایشان، «توحید و پرستش» است؛ به گونه‌ای که همه فروتنی و تحیر و تذلل بشر باید در برابر خدای سبحان و بر اساس تسلیم محض در برابر او باشد. از سویی معنای پرستش و تسلیم محض، جز این نیست که همه شئون زندگی انسان بر محور مشیت او باشند و با توجه به ولایت الهیه شکل گیرند. بر این اساس، موحد کسی است که نسبت به ولایت الهی تولای تام داشته باشد. بر این اساس، احکام الهی هم چیزی جز «مناسبات جریان ولایت الهی» نیست.

نکته مهم این است که همان‌گونه که شرک در توحید، هرچند شرک خفی و اخفا در هیچ دین آسمانی‌ای پذیرفته‌شده نیست، شرک در جریان ولایت الهیه نیز پذیرفتنی نیست؛ زیرا شرک در ولایت الهی، همانا شرک در توحید است. بنابراین معنا ندارد که گفته شود عرصه‌ای از حیات انسان تحت ولایت الهی قرار دارد و در عرصه دیگر، انسان رها یا به‌خود واگذار شده است. حتی عرصه عیش انسان، عرصه‌ای نیست که انسان در آن مجاز به شرک باشد؛ یعنی ابتهاج انسان در عیش مادی نیز از مجاری ولایت الهی و جریان رحمت حق به دست می‌آید. به دیگر سخن، می‌بایست همه مجاری اراده انسان -که مجاری مسئولیت و تکلیف او هستند- از باطنی‌ترین اراده‌ها در اعماق روح او که اخلاق را می‌سازند، تا اراده او در حوزه اندیشه و محصولات علمی‌اش و حتی اراده وی در حوزه عمل، تسلیم محض ولایت الهی باشند. اگر جامعه‌ای چنین بر محور ولایت الهی و مناسبات ولایت الهی، که همانا احکام و دستورهای الهی‌اند، قرار گرفت، همه شئون این جامعه، مظهر تجلی ولایت حضرت حق و ائمه معصومین علیهم‌السلام می‌شوند و به توحید می‌رسند. هر عرصه دیگری به جز این جامعه، تجلی‌گاه شیطان است و مجرای ولایت ابلیس و نفسانیت و انانیت نفس خواهد بود.^{۲۵}

نکته‌های مهم

درباره حداکثری بودن دین، بیان چند نکته برای تبیین دقیق این نظریه ضرورت دارد:

۱. در این دیدگاه، هدف از حداکثری بودن دین، تعطیل عقل و عقلانیت انسان نیست؛ بلکه دین باید عقلانیت انسان را هدایت کند. اصولاً مخاطب دین، عقل انسان است. اگر انسان‌ها صاحب عقل نبودند، مخاطب دین هم نمی‌شدند و اساساً دیگر نزول دین و هدایت انسان‌ها لزومی نداشت. بنابراین حداکثری بودن دین به معنای تعطیل عقلانیت و کاوش و دقت‌های نظری نیست؛ همچنین به معنای تعطیل تجربه‌های بشری نیز نخواهد بود؛ بلکه به معنای هدایت عقلانیت و تجربه انسان در پرستش خدای سبحان و تقرب به سوی اوست. پس باید به قلمروها و وضعیت‌های جدید پا بگذاریم که در آن وضعیت‌ها، پرستش خدای سبحان در فضای بازتر، روشن‌تر، آسان‌تر و گسترده‌تر انجام گیرد. البته این نگاه مبتنی بر دیدگاهی ویژه درباره نسبت عقل و وحی است؛ هرچند دیدگاه‌های دیگری نیز در این باب مطرح‌اند؛

۲. منظور از دین حداکثری این نیست که برای کشف همه نظریه‌های فلسفی یا مناسبات اجتماعی و ارتباطات علمی، باید به متون دینی رجوع و حکم این موضوعات را به گونه مستقیم از منابع دینی استخراج کرد؛ زیرا دین دایرةالمعارف نیست. منظور، این است که همه معارف بشری باید بنا بر اساس آموزه‌ها، مبانی و اهداف دین به صورت روشمند به هماهنگی برسند. شاید این مبنا ظهور همان کلام وحی گونه امام رضا^ع باشد که فرموده‌اند: «بر ماست که اصول و کلیات را بیان کنیم و بر شماست که مبتنی بر آن اصول و کلیات، احکام جزئیات و فروع زندگی را به دست آورید».^{۲۶}

بنابراین صاحبان دیدگاه حداکثری دین معتقد نیستند که علوم تجربی، علمی نقلی شوند؛ بلکه می‌گویند باید هدایت دینی بر تجربه‌ها، اندیشه‌های تجربی و دانش‌های محض بشری سایه افکند. اگر دنیای غرب توانست با مبانی و اهداف مادی خود، علوم سکولار را در همه حوزه‌های معیشت انسان بنا کند، دنیای اسلام نیز می‌تواند با تکیه بر مبانی، اهداف، اصول و کلیات دین اسلام، منظومه معرفتی دینی بنا نهد تا در سایه آن، همه روابط انسان اعم از روابط فردی، روابط اجتماعی و روابط انسان با طبیعت به هماهنگی برسند؛

۳. نکته‌ای دیگر که در بازخوانی این اندیشه نیازمند دقت است، توجه به مبانی معرفت‌شناسی این سه دیدگاه است. در باب مبانی معرفت‌شناسی این اندیشه، توجه به سه نکته ضرورت دارد:

نخست اینکه معرفت دینی غیر از دین است و هیچ عالم دینی‌ای در طول تاریخ ادعا نکرده که معرفت دینی وی، همان دین است. دین و آموزه دینی همان است که دست به دست و سینه‌به‌سینه از گذشتگان و به نقل از معصومان^ع به ما رسیده است؛ ولی معرفت دینی، شناخت، درک و برداشتی است که ما از این نصوص، آیه‌ها و روایات پیدا می‌کنیم. لذا این دو در حالی که ارتباط محکمی با یکدیگر دارند، دو مقوله جدا از هم‌اند و نمی‌توان عنوان یکی را بر دیگری نهاد؛

دوم اینکه معرفت دینی تکامل‌پذیر است و متناسب با بلوغ تولا به دین، گستره جریان معرفت دینی در دیگر معارف بشری و حوزه‌های حیات انسانی توسعه و تکامل می‌یابد. ثمره آن نیز شکل‌گیری منظومه معرفتی جدیدی است که محورهای آن منظومه معرفتی، معارف دینی‌اند. همچنین متناسب با توسعه و تکامل معرفت دینی، دیگر معارف بشری در منظومه معرفت دینی، نیز توسعه و تکامل یابند؛

سوم اینکه توسعه و تکامل معرفت‌های دینی، بدون روش صورت نمی‌گیرد، بلکه معرفت‌های دینی بنا بر منطق و روشی ویژه به حجیت می‌رسند؛ همان منطق و روشی که به نام اصول فقه، سال‌ها در حوزه‌های علمیه برای استنباط احکام دینی به کار گرفته می‌شود؛ روشی که در آن عقلانیت انسان بر مبنای تعبد، برای استنباط احکام الهی به کار می‌رود. این روش که بر سه اصل پایه‌ای تعبد، قاعده‌مندی و تفاهم اهل فن بنا شده است. گفتنی است که خود این روش نیز بر مبنای توسعه تعبد به دین، تکامل‌پذیر است؛ یعنی وقتی بلوغ تولا و تعبد نسبت به وحی در قلمرو گوناگون گسترش یافت، طبیعی است که توسعه فرهنگی بر مبنای وحی، منطق فهم دین را وارد عرصه‌ای جدید می‌کند. البته این فهم نیز فهمی است که به حجیت رسیده است. وقتی در حوزه معرفت‌های دینی انسان تکامل پیدا شد، این معرفت‌های رو به تکامل می‌توانند محور منظومه معرفتی رو به کمال انسان‌ها باشند.^{۲۷}

زبان دین

یکی دیگر از مبانی دین‌شناسی حاکم بر علم دینی، اثبات معناداری زبان دین و همچنین شناختاری بودن آن است. درباره معناداری زبان دین، فیلسوفان غربی تشکیک‌های بسیاری کرده‌اند. پوزیتیویست‌های منطقی با پایه‌گذاری اصل تحقیق‌پذیری، حتی معنادار بودن گزاره‌های دینی را نیز انکار کردند؛ زیرا این گزاره‌ها را جزو گزاره‌های تحقیق‌ناپذیر قلمداد می‌کردند.^{۲۸} شماری از فیلسوفان و متکلمان غربی به دلیل آنکه کارکردهای گوناگون زبان را به رسمیت شناخته‌اند، معناداری گزاره‌های دینی را پذیرفته‌اند؛ اما بر غیرشناختاری بودن زبان این گزاره‌ها همچنان تأکید می‌ورزند.^{۲۹} البته نظر صائب آن است که افزون بر معنادار بودن گزاره‌های دینی، می‌توان شناختاری بودن آنها را نیز به اثبات رساند و این ادعا درباره انواع گزاره‌های دینی اعم از گزاره‌های الهیاتی، اخلاقی، فقهی و تجربی صادق است؛ هرچند اینها از نظر چگونگی حکایت از واقع با یکدیگر متفاوت‌اند.

۵-۲. روش فرضی - استنتاجی (نظریه)

در باب روش شکل‌گیری علوم، روش‌های قیاسی و استقرایی قدمت بسیاری در تاریخ علوم دارند؛ اما در کنار روش استقرایی، روشی که به اندازه استقرا قدمت ندارد، ولی از بدو ایجاد خود با آن بوده در کشاکش است، روش «فرضی - استنتاجی» است. از قرن نوزدهم

به این سو طرفداران این دو نظریه، دو صف را در برابر هم تشکیل داده و به نقد و بررسی آرای یکدیگر پرداخته‌اند. رم هاره^{۳۰} در مقاله «تاریخ فلسفه علم» جمع‌بندی خود را از شرح این صف‌بندی، چنین مطرح می‌کند:

کثیری از اعظم فلسفه علم در دو اردوگاه مقابل دیده خواهند شد. در یک طرف فیلسوفانی نشسته‌اند که تولد و تأیید فرضیات را مدیون استقرای جزئیات می‌دانند و برای علیت، معنایی جز توالی منتظم قایل نیستند و می‌کوشند تا جمیع تصورات نظریه را به توابعی از اوصاف محسوسه (که به نظر آنان خاستگاه استقرایی فرضیات‌اند) برگردانند. کسانی که از سال ۱۸۵۰ به بعد در این اردوگاه جای داشته‌اند، اینان‌اند: میل، بنجامین برودی،^{۳۱} ارنست ماخ،^{۳۲} کارل پیرسون،^{۳۳} پیر دوهم،^{۳۴} فیلیپ فرانک،^{۳۵} کارل همپل،^{۳۶} رودولف کارناپ.^{۳۷} در سوی مقابل، هیول،^{۳۸} لودویگ بولتزمن،^{۳۹} ن.ر. کمپیل^{۴۰} و جمعی از دانشمندان و فیلسوفان اخیر قرار دارند که معتقدند فرایند تکون نظریه‌ها بسی فراخ‌تر از آن است که در دایره تنگ استقرا بگنجد و معنای تصورات نظریه، فزون‌تر از آن است که توابع منطقی و تصورات محسوسه تماماً آنها را باز نمایند.^{۴۱}

بنابراین روش حاکم در شکل‌گیری علوم روش فرضی - استنتاجی است که براساس این روش، نظریه شکل می‌گیرد و با آزمون نظریه در مقام عمل و تجربه، نظریه تبدیل به قانون علمی می‌شود. نظریه‌ها تخمین‌هایی - ابتدائاً ذهنی - درباره نسبت بین متغیرهای موضوع شناسایی‌اند، تا مشخص شود چه آثار و ویژگی‌هایی، منسوب به چه نسبت‌هایی و بین چه عواملی است؛ تا از این طریق، شناسایی و کنترل موضوع ممکن شود و بتوان با پیش‌بینی آینده، آن را به سمت مطلوب هدایت کرد. قهراً با تغییر نظریه، نگرش به مسائل عوض می‌شود و قضاوت‌هایی جدید در پی می‌آیند. «هدف کاوش‌های علمی، تنها کشف و توصیف رویدادها و پدیدارهای جهان نیست؛ بلکه بالاتر از آن می‌خواهد درک و تبیین کند که چرا این پدیدارها و رویدادها چنان رخ می‌دهند که می‌دهند؟»^{۴۲}

پس از شکل‌گیری نظریه، نوبت به آزمون‌پذیری آن می‌رسد و یک نظریه باید بتواند کارآمدی خود را در عینیت به اثبات برساند. بنابراین در این روش از دو مقام باید بحث کرد: ۱. تولید نظریه؛ ۲. مقام آزمون نظریه.

مقام تولید نظریه: در این مرحله، گردآوری اطلاعات انجام می‌شود و سپس با برقراری نسبت بین داده‌ها، نظریه شکل می‌گیرد.

هدف، اصل موضوعه و معیار صحت، نظام انگیزه‌ها، شرایط اجتماعی، پارادایم‌های علمی و برخی موارد دیگر، عواملی هستند که تأثیرات مختلفی بر تولید نظریه دارند. تأثیر

مستقیم آنها نخست بر گردآوری اطلاعات، و سپس بر نحوه برقراری نسبت بین داده‌هاست.

تأثیر این عوامل اجمالاً روشن است و تنها در باب معیار صحت باید به این نکته بنیادین توجه کرد که نظریه‌های مختلفی همچون اثبات‌پذیری، ابطال‌پذیری و پیش‌رونده بودن در باب معیار صحت نظریه‌هایی در مقام اثبات مطرح‌اند که به نظر می‌رسد همه این معیار صحت‌ها با نقدهای فراوانی روبه‌رویند. به جای آنها می‌توان «کارآمدی در جهت» را به منزله معیار صحت مطرح ساخت.

مقام آزمون نظریه: نظریه در مقام اثبات عینی خود باید بتواند از سویی قابلیت تجربه‌پذیری داشته باشد و از سویی نیازها از پیش‌در نظر گرفته شده را برطرف کند.

۳-۵. هویت علوم انسانی اسلامی

بر اساس مباحث پیشین می‌توان نقش دین در شکل‌گیری فرضیه‌های علوم انسانی را از این مجاری چهارگانه دنبال کرد:

۱. مبانی متافیزیکی حاکم بر فرضیه‌ها؛ ۲. اصول موضوعه حاکم بر فرضیه‌ها؛ ۳. منابع اطلاعات فرضیه‌ها؛ ۴. از طریق معیار صحت فرضیه‌ها.

بر این اساس، دین هم در مقام تولید نظریه‌ها (سه محور اول) و هم در مقام آزمون نظریه‌ها (و محور چهارم) تأثیرگذار است.

الف) مبانی متافیزیکی حاکم بر فرضیه‌ها: با توجه به نفوذ عمیق پشتوانه متافیزیکی در مرحله‌های مختلف بسط و گسترش نظریه‌ای علمی، می‌توان نظریه علمی را به نحوی با مسما، به پشتوانه متافیزیکی آن منتسب دانست. در صورتی که اندیشه‌های بنیادین اسلامی در حوزه تصویر جهان، انسان، جامعه و... بتوانند چنین نفوذ عمیقی را در جریان تکوین فرضیه‌ها عهده‌دار شوند، به سبب همین نفوذ می‌توان فرضیه‌ها را به صفت اسلامی منتسب کرد؛

ب) اصول حاکم بر فرضیه‌ها: امروز نقش اصول موضوعه در شکل‌گیری نظریه‌ها و علوم بر کسی پوشیده نیست و از طریق همین اصول است که علوم با یکدیگر ارتباط برقرار می‌کنند و منظومه‌ای منسجم را شکل می‌دهند. علم تحت شمول، اصول موضوعه خود را از علم شامل‌تر اخذ می‌کند و چرایی اصول مفروض در یک علم دیگر اثبات می‌شود. با در نظر داشتن تأثیر اصول حاکم بر تجزیه و تحلیل نسبت‌های تحت شمول، این

نکته نیز ملموس می‌شود که بدون تعیین اصول موضوعه، قدرت تجزیه، تحلیل، آسیب‌شناسی و پیش‌گویی از نظریه‌پرداز سلب می‌شود. کسی که نداند تورم چیست، نخواهد دانست تأثیر چاپ اسکناس در اوضاع مختلف چه تأثیر مثبت یا منفی‌ای بر نرخ تورم خواهد داشت. در رتبه قبل‌تر کسی که نداند چرا تورم بیماری اقتصادی است و علایم اقتصاد ناسالم کدام‌اند، نخواهد توانست برای رفع تورم نظریه‌پردازی کند. هرچه موضوع بزرگ‌تر یا کوچک‌تر انتخاب شود، باز جای این پرسش هست که قانون و اصول حاکم بر آن چیست؟

حال با توجه به نقش اصول موضوعه، می‌توان به نقش دین در هدایت نظریه‌ها از طریق ارائه اصول موضوعه متناسب توجه کرد و از این دیدگاه انتساب دینی بودن را به علم تجربی، توجیه‌پذیر دانست؛

ج) منبع اطلاعات ساخت فرضیه: فرضیه‌های علوم تجربی می‌توانند در مقام گردآوری اطلاعات، از دین و گزاره‌های دین به منزله یکی از منابع اطلاعاتی استفاده کنند. البته اینکه معیار اخذ شدن یک فرضیه از دین چیست، درخور بحث است. برخی صاحب‌نظران مسلمان به این نکته تصریح کرده‌اند که در مقام استفاده از گزاره‌های دینی در علم دینی، باید تنها به گزاره‌هایی بسنده کنیم که استناد مضامین آنها به دین، قطعی است یا با ظن معتبر به اثبات رسیده است.^{۴۳} بر این مبنا به این نتیجه خواهیم رسید که هر گزاره دینی‌ای که از اعتبار سندی لازم برخوردار نباشد، یعنی نتوان با ادله معتبر قطعی یا ظنی آن را به دین اسناد داد، از قلمرو علم دینی خارج است.

بنابراین به نظر می‌رسد امکان صرف‌نظر کردن از این شرط با توجه به سه نکته، ممکن باشد:

نخست آنکه بنا نیست گزاره‌های احتمالاً دینی به طور قطعی به دین اسناد داده شوند تا نگران ابطال آموزه‌های دینی باشیم؛

دوم آنکه علم اجمالی به وجود مجموعه گسترده‌ای از گزاره‌های درست در میان همین گزاره‌های فاقد سند معتبر، بهره‌گیری از آنها در علم دینی را ضرور می‌سازد؛ زیرا این گزاره‌ها نقشی بسیار مهم در تحقق اهداف تبیینی علم دینی دارند و با حذف آنها از قلمرو علم دینی، در تبیین بسیاری از پدیده‌ها و رفتارهای اجتماعی با خلأ فرضیه روبه‌رو خواهیم شد؛

سوم آنکه کارآمدی در جهت، معیار نهایی داوری است. از این رو می‌توان تأیید کارآمدی فرضیه‌ها را شاهدهی بر اعتبار یا دست‌کم، تقویت‌کننده مضمون آنها دانست؛

(د) معیار صحت در فرضیه‌ها: در باب ملاک ارزیابی و داوری در باب فرضیه‌ها و نظریه‌های علمی، احتمالات فراوانی بیان شده است: از جمله اصل اثبات‌پذیری پوزیتیویست‌ها) اصل ابطال‌پذیری پوپر و پیش اصل رونده بودن لاکاتوش طرح و نقد این نظریات در حوصله این مقاله مختصر نیست؛ ولی فی الجمله اشکال مشترک این سه معیار صحت این است که آنها صرف تجربه‌پذیری را ملاک صحت یک نظریه قلمداد کرده‌اند؛ حال آنکه صرف تأیید تجربی یک نظریه در عینیت، دلیل صحت آن فرضیه نیست؛ چراکه تاریخ علم نشان می‌دهد که نظریه‌ها و فرضیه‌های مختلفی در علوم مختلف طرح شده‌اند؛ که گاه متضاد هم بوده‌اند ولی با این حال هر کدام در واقعیت عینی تأثیرگذار بوده‌اند و توانسته‌اند تجربه‌ای جدید را عرضه کنند.

بنابراین اگرچه تجربه‌پذیر بودن، رکنی بنیادین در معیار صحت یک نظریه است، علاوه بر آن، رکن دوم در معیار صحت یک نظریه این است که آن نظریه بتواند قدرت پیش‌بینی و تصرف در عینیت، آن هم در جهت خاص را دارا باشد؛ که آن جهت خاص، توسعه و تکامل فرد و جامعه بر محور ارزش‌هایی ویژه است.

بنابراین رکن دوم در معیار صحت است که می‌توان علوم را به علوم غربی و سکولار و علوم دینی تقسیم کرد؛ چراکه علوم سکولار در جهت توسعه مادی دارند و علوم دینی کارایی در جهت تکامل الهی. به عبارت دیگر، در علم دینی، نظریه‌ها نظام احتمالات قاعده‌مند شده‌ای هستند که کارایی آنها باید در جهت توسعه و تکامل الهی باشد و شاید بتوان گفت که این رکن دوم در معیار صحت، حقایق یک فرضیه را به اثبات می‌رساند؛ همچنان‌که رکن اول (تجربه‌پذیر بودن) صحت یک نظریه را اثبات می‌کند.

نتیجه‌گیری

قید اسلامیت در تمدن اسلامی، به معنای شکل‌گیری همه ابعاد تمدنی (علوم، ساختارها و محصولات) بر پایه آموزه‌های دین اسلام است. بر این اساس، جهت تحقق تمدن اسلامی به منظومه‌ای معرفتی نیازمندیم که علوم انسانی در لایه میانی‌اش قرار دارند. به تعبیر دیگر، سه لایه معرفتی برای شکل‌گیری تمدن اسلامی ضرورت می‌یابد:

الف) نظام معارف دینی: این نظام در حکم مبادی و مبانی لایه دوم است. منظور از این نظام معارف، مجموعه آموزه‌های دینی در قلمروهای گوناگون نظام توصیفات دینی، نظام احکام ارزشی و نظام احکام تکلیفی و حقوقی است.

بر این اساس، حوزه‌های علمیه نباید تنها به اجتهاد در حوزه احکام روابط فردی، آن هم در باب احکام تکلیفی آن بپردازند؛ بلکه باید فقه اکبر موضوع اجتهاد قرار گیرد و علاوه بر احکام تکلیفی، احکام ارزشی و اندیشه‌های توصیفی دین در دو حوزه روابط فردی و اجتماعی به دست آید. البته روشن است که علاوه بر ضرورت جریان حجیت در این نظام معارف دینی، کارآمدی آن نیز باید مدنظر قرار گیرد؛ یعنی این نظام باید ظرفیت سرپرستی و هدایت تولید و بسط نظام علوم و معارف لایه دوم را داشته باشد؛

ب) نظام علوم هماهنگ: این نظام، لایه دوم از حوزه اطلاعات برای تحقق تمدن اسلامی است. علوم انسانی در شاخه‌های مختلف در مجموعه عرضه‌کننده معیارها و شاخصه‌هایی کارآمد، جهت شناسایی ابعاد گوناگون عرصه‌های مختلف حیات فردی و اجتماعی‌اند. این علوم از سویی در مقام تولید و نظریه‌پردازی مبتنی بر مبادی و مبانی ویژه شکل می‌گیرند و از سوی دیگر در مقام داوری و اثبات کارآمدی به آزمون تجربی نیازمندند. بر اساس این نگاه، هماهنگی این لایه از اطلاعات با لایه اول به خوبی مشخص می‌شود. علوم اسلامی به معنای شکل‌گیری علوم بر اساس مبادی و مبانی برگرفته از منابع اسلامی است؛ هرچند علوم اسلامی نیز باید در مقام آزمون‌پذیری، قابلیت جریان در عینیت، و کارآمدی در جهت تکامل اجتماعی بر پایه قرب را داشته باشند؛

ج) سومین لایه از اطلاعات جهت تحقق عینی تمدن اسلامی، دستیابی به الگوها و ساختارها جهت جامعه‌پردازی است که از سویی با تکیه بر معیارهای علمی، و از سوی دیگر، مبتنی بر شرایط و وضعیت حیات اجتماعی جهت رسیدن به وضعیت مطلوب شکل می‌گیرند.

پی‌نوشت‌ها

- ۱ محمد حسین زاده، پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی، ص ۴۴.
- 2 Knowledge.
- ۳ همان، ص ۴۵.
- ۴ همان، ص ۴۵.
- ۵ شیخ عباسی قمی، مفاتیح الجنان، زیارت امام زمان علیه السلام، ص ۵۳۰.
- ۶ همان، زیارت ششم امیرالمومنین علیه السلام، ص ۳۵۵.
- ۷ نهج الفصاحه، ترجمه ابوالقاسم پاینده، کلمات فصار پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، ص ۵۴۰.
- ۸ مسعود گلچین، مفهوم جامعه‌شناسی اسلامی: امکان و عدم امکان و دلالت‌های آن، دین و علوم اجتماعی، به کوشش مجید کافی، ص ۲۷.
- ۹ محمد محمد امزبان، روش تحقیق علوم اجتماعی از اثبات‌گرایی تا هنجارگرایی، عبدالقادر سواری، ترجمه عبدالقادر سواری، ص ۲۲۰.
- ۱۰ مهدی گلشنی، از علم سکولار تا علم دینی، ص ۲ و ۳.
- ۱۱ سید محمد مهدی میرباقری، حکومت دینی و ولایت فقیه، ص ۶۷.
- ۱۲ عبدالله جوادی آملی، شریعت در آینه معرفت، ویرایش حمید پارسا، ص ۹۷.
- ۱۳ همان.
- ۱۴ علی پیروزمند، رابطه منطقی دین و علوم کاربردی، ص ۳۰۶ و ۳۰۸.
- ۱۵ عبدالله جوادی آملی، شریعت در آینه معرفت، ص ۱۵۷.
- ۱۶ همان، ص ۱۶۰.
- ۱۷ امام خمینی علیه السلام، صحیفه نور، ج ۲۱، ص ۹۸.
- ۱۸ عبدالله جوادی آملی، نسبت دین و دنیا، ص ۷۶.
- ۱۹ همو، شریعت در آینه معرفت، ص ۹۶.
- ۲۰ علی‌اکبر کسمایی، جهان امروز و فردا در تنگنای تمدن صنعتی، ص ۲۵۱.
- ۲۱ روح‌الله خمینی، ولایت فقیه، ص ۲.
- ۲۲ علی‌بن‌جمعه عروسی حویزی، نورالقلین، ج ۳، ص ۷۴-۷۷.
- ۲۳ همان.
- ۲۴ علیرضا پیروزمند، همان، ص ۱۱۵.
- ۲۵ سید محمد مهدی میرباقری، ولایت الهیه، ص ۲۷.
- ۲۶ عباس قمی، سفینه البحار، ج ۱، ص ۹۷.
- ۲۷ رک: سید منیرالدین حسینی الهاشمی، مباحث فلسفه اصول فقه احکام حکومتی.
- ۲۸ حسین بستان و همکاران، گامی به سوی علم دینی، ص ۱۲۱.
- ۲۹ همان.

30. R. Harre.

31. Benjamin Brodie.

32. Ernst . Mach
33. Karl Pearson.
34. Pierre. Duhem
35. Philipp Frank.
36. Carl Hempel.
37. R. Carnap.
38. Heuol
39. L.Boltzmann.
40. N. R. Campell.

۴۱. م.ک. فورت، فلسفه علم، ترجمه فرهاد نعمائی و منوچهر سناچیان. ص ۳۳.

۴۲. همان، ص ۳۴.

۴۳. از جمله ر.ک: عبدالله جوادی آملی، شریعت در آینه معرفت، ص ۳۵۳.



منابع:

- نهج الفصاحه، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، دنیای دانش، بی تا.
- امزبان، محمد، روش تحقیق علوم اجتماعی از اثبات‌گرایی تا هنجارگرایی، ترجمه عبدالقادر سواری، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه و المعهد العالمی للفکر الاسلامی، ۱۳۸۰.
- بستان، حسین و همکاران، گامی به سوی علم دینی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۴.
- پیروزمند، علیرضا، رابطه منطقی دین و علوم کاربردی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۶.
- جوادی آملی، عبدالله، شریعت در آینه معرفت، ویرایش حمید پارسا، تهران، رجاء، ۱۳۷۲.
- _____، نسبت دین و دنیا، قم، اسراء، ۱۳۸۱.
- حسین زاده، محمد، پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۲.
- حسینی الهاشمی، سیدمنیرالدین، فلسفه اصول فقه احکام حکومتی، قم، دفتر فرهنگستان علوم اسلامی، ۱۳۷۰.
- عروسی حویزی، علی بن جمعه، تفسیر نور الثقلین، چ چهارم، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق.
- فورت، م.ک، فلسفه علم، ترجمه فرهاد نعمائی و منوچهر سناچیان، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۵.
- قمی، شیخ عباس، مفاتیح الجنان، بی جا، اسوه، بی تا.
- _____، سفینه البحار، مشهد، بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی، ۱۳۷۷.
- کسمائی، علی اکبر، جهان امروز و فردا در تنگنای تمدن صنعتی، تهران، اطلاعات، ۱۳۷۳.
- گلچین، مسعود، مفهوم جامعه‌شناسی اسلامی: امکان و عدم امکان و دلالت‌های آن، دین و علوم اجتماعی، به کوشش مجید کافی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۳.
- گلشنی، مهدی، از علم سکولار تا علم دینی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۷.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ولایت فقیه، بی جا، بی نا، بی تا.
- میرباقری، سیدمحمد مهدی، حکومت دینی و ولایت فقیه، قم، دفتر فرهنگستان علوم اسلامی، ۱۳۸۷.
- _____، ولایت الهیه، قم، دفتر فرهنگستان علوم اسلامی، ۱۳۸۷.