

امکان علوم انسانی اسلامی از منظر قرآن در دیدگاه علامه طباطبایی

محمدعلی اسدی نسب*

دانشیار گروه قرآن، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

(تاریخ دریافت: ۹۵/۰۳/۱۷؛ تاریخ پذیرش: ۹۶/۸/۱۴)

چکیده

امکان علم انسانی اسلامی، مبنایی‌ترین مسئله در مباحث مربوط به علوم انسانی اسلامی و در عین حال مورد جدال فراوان است که بسیاری آن را قبول و عده‌ای انکار کرده‌اند. هر دو دسته بر اساس نحوه نگرش خود به دو مقوله «علم» و «دین» برای خود دلایلی ذکر کرده‌اند. ما نیز برای روشن شدن نظر علامه طباطبایی در این موضوع، باید در این دو عرصه مطالب را سامان دهیم. علامه طباطبایی به مناسبت‌های مختلف در تفسیر ارزشمند «المیزان» و دیگر آثار خود با استناد به آیات قرآنی، در باب علم و دین مطالبی بیان کرده‌اند که نشان می‌دهد علم انسانی با پسوند اسلامی را ممکن می‌دانند و سخنان منکران را نمی‌پذیرند؛ چرا که آنان از منظر ایشان، در شناخت علم و دین مسیر صحیح را طی نکرده‌اند. در این نوشته برای اثربخشی و کاربردی کردن مطالب، به مهم‌ترین عناوینی می‌پردازیم که موجب عدم امکان اسلامی کردن علوم انسانی از نظر مدعیان آن است. دلایل عمده منکران، از این قرار است: تغایر علم و دین در روش، زبان، هدف، موضوع و مسائل؛ و نیز ادعای تداخل حداقلی میان موضوعات دینی و علمی یا ادعای تضاد بین گزاره‌های آن دو. این انگاره‌ها از منظر برداشت‌های قرآنی علامه بررسی خواهند شد تا با عنایت به سخنان وی، پاسخ ایشان به ادعای عدم امکان علم انسانی اسلامی روشن شود.

واژگان کلیدی

امکان، زبان دین، روش، علوم انسانی، قلمرو، هدف.

مقدمه

علوم انسانی اسلامی که در تعریفی پیشینی (تعریف علوم انسانی مطلوب) عبارت است از: «مجموعه‌هایی نظام‌مند از گزاره‌های مستنبط از منابع چهارگانه عقل، نقل، شهود و علم تجربی؛ در راستای شناخت ماهیت فرافیزیکی انسان و بررسی رفتارهای ارادی او در ابعاد فردی و اجتماعی و ذهنی به منظور شناخت، پیش‌بینی و هدایت انسان به مسیر کمال حقیقی»؛ برای جوامع بشری اهمیت فراوانی دارد؛ زیرا محور آنها کاوش در انسان، رفتارها و روحيات اوست تا از طریق وصول به نظریه‌هایی درباره‌ی وی، به علمی دست یابد تا نسخه‌ای برای زندگی بهتر در راستای کنترل و پیش‌بینی ارائه دهد؛ بنابراین، علوم انسانی در سرنوشت و نحوه‌ی حیات انسان مؤثر است.

منکران علوم انسانی اسلامی دو رویکرد دارند: یکی رویکرد فرهنگی - اجتماعی و دیگری رویکرد نظری و فلسفی. در این مقاله بیشتر آن دسته از دلایلی بررسی می‌شوند که با پشتوانه‌ی نظری و فلسفی ارائه شده‌اند؛ همچنین این مبانی بر اساس برداشت‌های قرآنی علامه طباطبایی نقد خواهند شد.

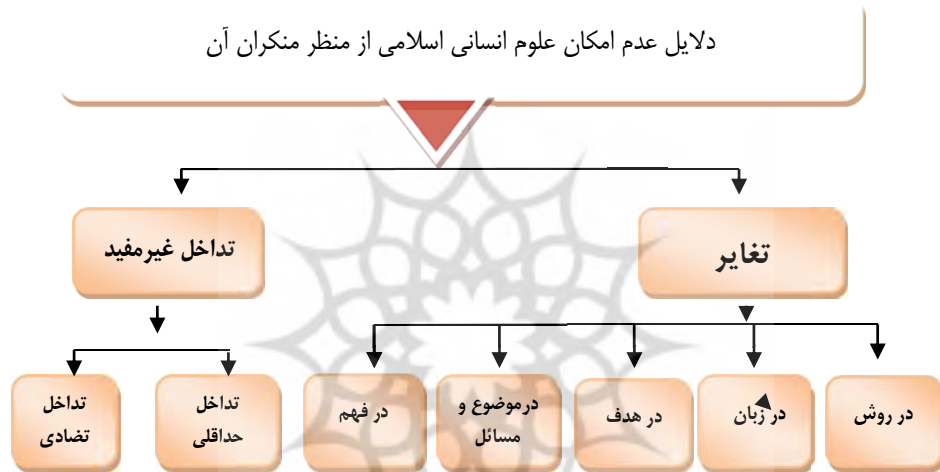
با وجود وضوح امکان تحقق علم انسانی اسلامی از منظر منابع دینی، گروهی نه تنها به آن باور ندارند، بلکه آن را غیرممکن می‌دانند؛ اینان بر اساس مبانی خاص خود در نوع نگاه به علم و دین و رابطه‌ی آن دو، به این نظر گراییده‌اند.

اگر مطابق تلقی نوآر تودوکسی، میان موضوعات، روش‌ها و غایات علم و الهیات تمایزی اساسی قائل شویم، میان آن دو هیچ فصل مشترکی باقی نمی‌ماند (ر.ک: پترسون و دیگران، ۱۳۷۶: ۳۶۷). در این رویکرد علم و دین هر یک مسیر جدایی را طی می‌کنند و میان آنها تداخلی نیست؛ در نتیجه اصطکاک هم نیست و وقتی چنین شد دیگر علم دینی که در آن هم دین و هم علم با یکدیگر تداخل داشته باشند، وجود نخواهد داشت و هر یک راهی را می‌رود که دیگری مسکوت گذاشته است. بسیاری که علم دینی را غیرممکن می‌دانند؛ نگاهی برون‌دینی به دین دارند و در این نگاه برآنند که دین با علم در همه یا یکی

از موارد روش، زبان، هدف، موضوع یا مسائل مغایر است. برخی از کسانی که به تداخل علم و دین معتقدند یا موضوعات دینی را به قدری اندک می‌دانند که با لحاظ آنها در مسائل علم، نمی‌توان علم را دینی نامید یا برآند که میان محتوای آن دو تعارض است و در امور انسانی با یکدیگر می‌ستیزند. از این رو در این نوشته برای اثبات امکان علم انسانی اسلامی، باید این هفت محور را در حد یک مقاله با تکیه بر برداشتهای قرآنی علامه بررسی کنیم.

انواع تغایر میان علم و دین از منظر منکران علم دینی

انواع تغایر میان علم و دین را از منظر منکران علم انسانی اسلامی می‌توان به شکل زیر نشان داد:



الف) تغایر در روش

برخی برای نفی علم انسانی اسلامی، تغایر روش وصول به علم با روش وصول به دانش دینی را طرح کرده‌اند و گفته‌اند علم یک روش دارد و دین روش دیگری و میان آنها تعارض یا تداخلی وجود ندارد؛ زیرا آنچه یکی از آن دو می‌گوید، با روشی است که در حیطه دیگری نیست تا به تأیید یا نفی آن بپردازد. این گروه چند ادعا دارند که برخی از آنها عبارتند از:

یکم) انحصار روش علمی در تجربه حسی

بسیاری از اندیشمندان غربی، نیروی درک‌کننده ویژه و در عین حال مستقل از تجربه را نمی‌پذیرند. پوزیتیویست‌ها همین مشرب را اتخاذ کرده‌اند، بلکه پا را فراتر نهاده‌اند و ادراک حقیقی را منحصر در ادراک حسی دانسته‌اند؛ طبق این گرایش که می‌توان آن را «حس‌گرایی» یا «اصالت حس افراطی» نامید، جای بحث و پژوهش علمی و یقین‌آور پیرامون مسائل ماورای طبیعت باقی نمی‌ماند و همه مسائل فلسفی، و دینی، پوچ و بی‌ارزش تلقی می‌شود (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱: ۲۰۳ - ۲۰۴).

به گفته علامه، استدلال آنان چنین است که اعتماد بر غیرحس صحیح نیست، چرا که مطالب عقلی محض، غالباً غلط از آب درمی‌آید و معیاری هم برای تشخیص خطای آن، غیر از حس وجود ندارد؛ بر خلاف ادراک‌های حسی که راه خطای آن بسته است؛ برای اینکه وقتی مثلاً یک عدد قند را چشیدیم، و شیرینی آن را درک کردیم و این تجربه خود را در تعداد بیشتری از قندها تکرار کردیم؛ یقین می‌کنیم که به‌طور کلی قند شیرین است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۵۴، ج ۱: ۴۷).

علامه در تفسیر المیزان، چند اشکال بر این نظر ذکر وارد می‌کند، از جمله:
الف) همه مقدماتی که برای به‌دست آوردن آن نتیجه چیده‌اند مقدماتی عقلی و غیرحسی است؛ پس آنها با مقدماتی غیرحسی، اعتماد بر مقدمات غیرحسی را باطل کرده‌اند؛ غافل از آنکه اگر این دلیل صحیح باشد؛ مستلزم نفی خودش می‌شود.
ب) غلط و خطا در حس، کمتر از خطا در گزاره‌های عقلی نیست.

ج) علم به صحت تجربه، از طریق عقل به‌دست می‌آید، نه حس و تجربه، پس اعتماد تجربه‌گرایان بر علوم حسی و تجربی به‌طور ناخودآگاه اعتماد بر علوم غیرتجربی را در درون خود دارد.

د) حس، جز امور جزئی را (که هر لحظه در تغییر و تبدیل هستند) درک نمی‌کند؛ در حالی که علوم حتی علوم تجربی، آنچه به‌دست می‌دهند، کلیات است و هر علمی جز برای به‌دست آوردن نتایج کلی به‌کار نمی‌رود و این نتایج کلی محسوس و مجرب نیستند (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۵۴، ج ۱: ۴۷ - ۴۸).

از منظر قرآن گرچه یکی از راه‌های تحصیل علم و معرفت تجربه حسی است زیرا آنچه از معلومات جزئی که مربوط به خواص اشیاست به وسیله احساس درک می‌شود؛ قرآن کریم آنها را به حواس بشر ارجاع داده است و می‌فرماید: «أَلَمْ تَرَ - مگر ندیدی»؛ «أَفَلَا يَرَوْنَ - پس چرا نمی‌بینند»؛ «أَفَرَأَيْتُمْ - آیا شما دیدید» و ... (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۵۴، ج ۵: ۳۱۱) اما راه آگاهی را منحصر در تجربه قرار نداده و روش‌شناسی حس‌گرایان را (که همه اعتمادشان بر حس و تجربه استوار است و آموزه‌های غیرتجربی را در بحث‌های علمی راه نمی‌دهند) تخطئه کرده است، از این‌رو اولین و مهم‌ترین مسئله‌ای که قرآن کریم در بیان آن اهتمام ورزیده، مسئله توحید خدای عز و جل بوده و سایر معارف اخلاقی و علمی دین را بر آن اساس بیان کرده و مردم را به سوی آن دعوت کرده است و روشن می‌شود که مسئله توحید از هر مسئله دیگری از حس و ماده بیگانه‌تر است، زیرا با حس و ماده ارتباطی ندارد (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۵۴، ج ۵: ۳۰۱).

دوم) ملاک تمایز و دسته‌بندی علوم

با اینکه همواره تمایز علوم یا بر اساس تمایز «موضوعات» بوده (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۶، ج ۱: ۲۰) یا بر اساس «غایت» مورد انتظار از آن علوم بوده است (ر.ک: آخوند خراسانی، کفایة الاصول، ج ۱: ۸؛ مصباح یزدی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۱۱). اما برخی گفته‌اند که معیار وحدت و تمایز علوم «روش» است، آنان از این مسئله نتیجه گرفته‌اند که بنابراین دیگر سخن از علم دینی مصطلح ناممکن خواهد بود، زیرا علوم دینی، روش نقلی دارند و با علوم تجربی بیگانه‌اند (ر.ک: ملکیان، ۱۳۸۷: ۵۸).

در این رویکرد ادعا می‌شود با اینکه مسائل حاصل از روش‌های مختلف کسب معرفت (حس، عقل و وحی) در کنار هم بنشینند، علم دینی میسر می‌شود، اما وقتی ماهیت علم بر اساس روش باشد، سخن از «علم دینی» تنها به معنای سخن از «علم نقلی» است و هر معنای دیگری از علم دینی که ناظر به نوعی تلفیق بین معارف اسلامی و علوم جدید باشد، محال و ناممکن خواهد بود (ملکیان، ۱۳۸۷: ۸۳ - ۸۵).

در نقد گفته فوق باید گفت: تقسیم علوم بر اساس روش، چندان منطقی به نظر نمی‌رسد، زیرا علومی وجود دارند که با بیش از یک روش به سامان می‌رسند و حتی

علمی را که تجربی می‌پندارند، چنانکه اشاره شد بدون روش عقلی استوار نمی‌مانند و به علم تبدیل نمی‌شوند؛ پس اساس تقسیم علوم بر محور روش خطاست و نمی‌توان با این معیار بین علوم خط‌کشی کرد.

بنابراین نمی‌توان با ادعای تفاوت روش تجربی با نقلی میان علوم انسانی و علوم وحیانی مدعی شد که زمینه‌ای برای امکان علم دینی وجود ندارد؛ زیرا اولاً چنین تفکیکی خود علم را غیرمعتبر می‌کند؛ ثانیاً تلفیق روش‌های متعدد در یک علم و حتی برای رسیدن به یک گزاره بدون اشکال است؛ ثالثاً متن قرآنی خود مؤید بهره‌برداری از تمامی روش‌ها برای رسیدن به واقع است. بنابراین نمی‌توان گفت ما روش عقلی و نقلی را قبول داریم، اما روش تجربی کافی است؛ زیرا ادعای کفایت روش تجربی اولاً ادعای بدون دلیل محسوب می‌شود و ثانیاً باید در موارد تضاد با گزاره‌های دینی وضع مشخص شود و ثالثاً قبول روش نقلی و عقلی به معنای قبول گزاره‌های بسیاری است که باید جایگاه آنها در مجموعه دانش‌های مربوط روشن شود.

برآیند تکثر روش شناخت در علوم انسانی

اولاً علمیت علم تجربی به قضایای کلی وابسته است، زیرا فقط بر پایه تجربه محقق نمی‌شود؛ ثانیاً در علم دینی جمع بین ابزار چهارگانه کسب علم هیچ ایرادی ندارد، چرا که بین آنها تنافی وجود ندارد؛ پس نه علم تنها بر پایه تجربه می‌چرخد و نه دین تنها بر اساس وحی و بدون روش تجربی است. از این رو با روش تجربی می‌توان برخی از مدعیات دین را بررسی کرد و با گزاره‌های دینی هم می‌شود در عرصه برخی از مسائل علم به قضاوت نشست.

ب) تغایر زبانی

در باب زبان وحی و ادیان آسمانی، آرا و نظریه‌های مختلفی از سوی مادی‌انگاران، متکلمان مسیحی و برخی روشنفکران خودی ارائه شده است که می‌تواند رویکرد کلی در باب رابطه قرآن با علوم انسانی را منفع‌کنند و تحت تأثیر خود درآورد و اگر بخواهیم علوم اسلامی را بر مبنای قرآن کریم بنا نهیم؛ لاجرم باید مبانی زبان‌شناختی آن را در ابتدا استوار کنیم و به شبهات مبنایی پاسخ دهیم.

همان‌طور که معروف است این بحث در حوزه کلام مسیحی برای حل چهار مشکل: معنانشناسی متون دینی و مسائل الهیات و صفات الهی؛ توجیه‌ناپذیری برخی متون مقدس عهدینی چون: آلوده‌سرشتی ذاتی انسان، مرگ فدی‌وار، تثلیث مقدس و مانند آن؛ تهافت‌های درونی متون مقدس و نیز تعارض علم و دین یا تعارض گزاره‌های علمی با گزاره‌های دینی طرح شده است.

با اینکه تنها نقطه اشتراک زبان قرآن با زبان دین به شکلی که در غرب مطرح شده، همان محور اول یعنی معنانشناسی مفاهیم دینی و صفات الهی است (زیرا در قرآن خرافات و آموزه‌های نامعقول و نیز تضاد درونی یا مخالفت با یافته‌های قطعی علوم وجود ندارد و تنها باید گفت آموزه‌های فراحسی و صفات الهی ذکرشده در قرآن دارای زبان خاصی بوده) با این‌حال بسیاری از غریبان و اندکی از روشنفکران مسلمان، رویکردهای زبان‌شناختی را که با وحيانیت قرآن ناسازگار و درباره عهدین تولید شده بودند را به قرآن نیز سرایت داده‌اند.

در باب زبان قرآن نمودار ذیل به همین ترتیب بررسی می‌شود:



با عنایت به مطالب فوق به ترتیب به بررسی مختصر هر یک از محورهای پیش‌گفته از منظر علامه طباطبایی می‌پردازیم:

۱. معناداری گزاره‌های قرآن

بر اساس مبانی فهم قرآن، گزاره‌های قرآنی علاوه بر مفاد استعمالی، دارای مراد جدی نیز

هستند که شامل معنا، مصداق و مقصد خاص است. گزاره‌های قرآنی مانند هر گزاره دیگری در کتاب‌های دیگر است که دلالات مطابقی، تضمینی و التزامی (بر اساس قواعدی که در علم اصول و تفسیر ذکر شده است) دارند. بنابراین وقتی می‌گوییم: گزاره‌های قرآنی معنادارند، شامل معنا، مفهوم، دلالات و مقاصد آنها بر حسب قواعد مفاهمه عرفی است. معناداری قرآن و گزاره‌های دینی، بنیان باورهای دینی است که رد یا تشکیک در آن، بنیان اعتقاد به آموزه‌های وحیانی و احکام و قانون‌های آسمانی را به کلی ویران خواهد کرد و موجب نقض غرض الهی و اهداف بعثت و قرآن خواهد شد.

اثبات‌گرایان منطقی برآنند که معنای زبان در گرو مشاهدات حسی است. آنان زبان علم را نمونه شاخص یک زبان دقیق و آزمون‌پذیر می‌دانند و طبق این مبنا، گزاره‌های معنادار را از غیر آن تمیز می‌دهند (ر.ک: مایکل پترسون و دیگران، ۱۳۷۶: ۲۶۲). پس هر گزاره‌ای که قابلیت تجربه و آزمون حسی را نداشته باشد، بی‌معناست. طبق این نظریه، قضایای دینی و حتی قضایای عقلی محض فاقد معنا تلقی می‌شوند و هرگونه تلاش برای دفاع از اعتقاد به خدا و در واقع، هرگونه ادعای دینی متعارف کاملاً عبث است (ر.ک: مایکل پترسون و دیگران، ۱۳۷۶: ۲۶۲).

در نقد این دیدگاه باید گفت مبنای این کلام که روش علم را در تجربه حسی منحصر می‌داند، چنانکه اشاره شد مخدوش است و حتی خود علم تجربی را نمی‌توان تک‌روشی شمرد. از این گذشته بی‌معنا انگاری زبان قرآن برخاسته از آن است که همه گزاره‌های قرآنی را ارزشی و غیرتوصیفی پنداشته‌اند با اینکه اولاً چنین نیست و گزاره‌های توصیفی فراوانی در قرآن هستند که پایه‌ای برای انسان‌شناسی قرار می‌گیرند و در علوم انسانی اسلامی به کار می‌آیند؛ مانند: برخی از مشرکان دوست دارند هزار سال زندگی کنند (بقره: ۹۶)؛ بسیاری از اهل کتاب از روی حسادت دوست دارند مؤمنان کافر شوند (بقره: ۱۰۹)؛ تندخو بودن و سنگدلی موجب پراکنده شدن یاران است (آل عمران: ۱۹۵)؛ استغنا و احساس بی‌نیازی موجب طغیانگری است (علق: ۶)؛ هرگاه مردم ایمان آورند و تقوا پیشه سازند ما برکات آسمان‌ها و زمین را به روی آنان می‌گشاییم (اعراف: ۹۶)؛ ثانیاً زمانی که ما منکر تک‌روشی در علم باشیم و معناداری را فقط به تجارب حسی متعلق به واقعیات

منحصر ندانیم، بلکه معناداری گزاره‌ها و قضایای ارزشی و دستوری را در راستای تأثیر آنها در کمال حقیقی انسان بدانیم؛ دیگر نمی‌توان گفت این نوع قضایا بی‌معناست.

۲. امکان فهم معانی و مراد گزاره‌های قرآنی

با توجه به محتوای عهدین این ادعا طرح شد که کسی نمی‌تواند بفهمد عهدین چه می‌گویند. این رویکرد برای آن دنبال شد که بسیاری از گزاره‌های عهدینی فاقد پشتوانه عقلانی بودند (ر.ک: ویلیام گلن، کتاب مقدس، سفر تکوین، فصل ۱۹، شماره ۳۰ - ۳۸ و نیز فصل ۳۲، شماره ۲۴ - ۲۹). در نتیجه اشکال‌های گوناگونی به محتوای عهدین، تأویل‌گرایی و ایمان‌گرایی نسبت به آن ظهور یافت و ادعا شد نمی‌توان آن را با قواعد عقل فهمید؛ تا به این شکل تعارض‌های داخلی و تباین آن با علم و واقعیت حل شود.

علامه طباطبایی علاوه بر آنکه معتقد به معناداری گزاره‌های قرآنی است، آنها را برای مردم فهم‌شدنی می‌داند و می‌گویند: از خارج قرآن هم دلیلی وجود ندارد که مراد تحت‌اللفظی قرآن جز آن است که از لفظ عربی قرآن فهمیده می‌شود؛ چرا که هر کس به لغت آشنایی داشته‌باشد، از جملات آیات قرآنی معنای آنها را می‌فهمد، چنانکه از جملات هر کلام عربی دیگر؛ معنا را می‌فهمد. از این‌رو به بسیاری از آیات قرآنی برمی‌خوریم که در آنها طایفه خاصی را مانند بنی‌اسرائیل و مؤمنین و کفار و گاهی عموم مردم را متعلق خطاب قرار داده است و مقاصد خود را به ایشان القا می‌کند یا با آنان به احتجاج می‌پردازد یا در مقام تحدی برمی‌آید و از ایشان می‌خواهد که اگر شک و تردید دارند در اینکه قرآن کلام خداست، همانند آن را بیاورند و بدیهی است که تکلم با مردم با الفاظی که خاصیت تفهیم را واجد نیست، معنا ندارد و همچنین تکلیف مردم به آوردن مثل چیزی که معنای محصلی از آن فهمیده نمی‌شود، پذیرفتنی نیست (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۴۱).

برخی از روشنفکران با پیروی از کسانی که زبان هر متنی را سیال و متأثر از شرایط زمانی، مکانی و خواننده متن می‌پندارند؛ زبان قرآن را برخاسته از فرهنگ زمانه یا آن را زبانی سیال و پیوسته در حال تحول دانسته‌اند که هر قرائتی را پذیراست و کسی را نشاید که بر مقصود اصلی مؤلف آن آگاه شود؛ آنان براین عقیده‌اند که آن را تنها با روش

هرمنوتیکی باید تفسیر کرد (ر.ک: سروش، ۱۳۷۷: ۱۱۵). به نظر می‌رسد منشأ این نگاه، آموزه‌های هرمنوتیک فلسفی مبنی بر عدم تعیین معنای متن و سیالیت آن باشد.

در بررسی مطلب فوق دو مطلب را می‌توان به علامه استناد داد:

۱. نفی هرمنوتیک فلسفی: علامه با تعریفی که از تفسیر می‌کند و آن را به معنای بیان معانی آیات قرآنی و کشف مقاصد و مدالیل می‌داند و نیز روش‌های تفسیری غیرقرآن به قرآن را رد می‌کند، چرا که آنان کارشان تطبیق آرای خود بر قرآن بوده است و در صدد فهم مراد خدا نبوده‌اند (طباطبایی، ۱۳۵۴، ج ۱: ۴) در واقع هرمنوتیک فلسفی را رد کرده است؛ زیرا بر اساس هرمنوتیک فلسفی راهی برای فهم مقاصد کلام و مراد گوینده وجود ندارد؛ در حالی که اصل تفسیر از نگاه علامه برای فهم مقصود خداوند است.

۲. فهم ذومراتبی قرآن و اعتبار آنها: گرچه طبق مبانی علامه در فهم قرآن، هرمنوتیک فلسفی از منظر ایشان مطرود است؛ زبان قرآن را دارای ماهیتی چندوجهی می‌دانند و می‌گویند: «قرآن هر انسانی را از آن جهت که انسان است قابل تربیت و تکمیل می‌داند و تعلیم خود را در جهان بشریت بسط و توسعه داده است و نظر به اینکه آدمیان در درک معنویات اختلاف شدید دارند و القای معارف عالیه از خطر مأمون نیست، تعلیم خود را مناسب سطح ساده‌ترین فهم‌ها که فهم عامه مردم است قرار داده و با زبان ساده عمومی سخن گفته است. البته این روش، این نتیجه را خواهد داد که معارف عالی معنوی با زبان ساده عمومی بیان شود و ظواهر الفاظ، مطالب و وظایفی از سنخ حس و محسوس القا نماید و معنویات در پشت پرده ظواهر قرار گرفته و از پشت این پرده، خود را فراخور حال افهام مختلفه به آنها نشان دهد و هر کس به حسب حال و اندازه درک خود از آنها بهره‌مند شود (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۸۸: ۴۰). بنابراین اندیشمندان علوم انسانی مختلف هر یک می‌توانند بر سر سفره قرآن بنشینند و در رشته خود از علوم آن بهره ببرند.

۳. معرفت‌بخشی گزاره‌های قرآن

مراد از «گزاره معرفت‌بخش یا واقع‌نما» که در رتبه بعدی از معناداری و فهم‌پذیر بودن است، حکایت‌گری آنها از حقایق عینی است، یعنی حقایق وجود دارد که وحی الهی آنها را به انسان‌ها منتقل می‌کند. به عبارت دیگر، مراد از معرفت‌بخشی که در باب گزاره‌های

دینی مطرح می‌شود، این است که آنها قابلیت صدق و کذب را دارند و اینکه صرف‌نظر از شرایط ادراکی و روانی گوینده، این گزاره‌ها ناظر به واقعیتی در ورای خود هستند.

معرفت‌بخشی قرآن به معنای فوق در موارد زیادی در کلام علامه به اشکال مختلفی بیان شده است و می‌توان گفت ایشان تمامی آیات قرآن را بر اساس معرفت‌بخشی تفسیر کرده‌اند و برآنند که حقایق و واقعیات و حقایق را در دو سطح می‌دانند: یکی سطح ظاهر که حکایت می‌کند و این واقعیات و حقایق را در دو سطح می‌دانند: یکی سطح ظاهر که همگان آن را می‌فهمند و دیگری سطح تأویل که فهم آن نیازمند تعمق است. به‌عنوان نمونه برای سطح اول، ایشان ذیل آیه اول سوره مجادله، آیه را دارای مطابق عینی دانسته‌اند و آن را بر اساس واقعیتی تفسیر می‌کنند که در واقع محقق شده است (طباطبایی، ۱۳۵۴، ج ۱۹: ۱۷۷) و اگر در مواردی برخی از داستان‌های قرآنی را از باب تمثیل می‌دانند، مانند آیه ۲۱ اعراف (یا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُؤَارِي سَوَاتِكُمْ وَرِيشًا) که ایشان بر آن است آن کاری که ابلیس در بهشت با آدم و حوا کرده (کندن لباس برای نمایاندن عورت‌هایشان) تمثیلی است که کندن لباس تقوا را از تن همه آدمیان به‌سبب فریفتن ایشان نشان می‌دهد و هر انسانی تا فریب شیطان را نخورده، در بهشت سعادت است و همین که فریفته او شد، خداوند او را از آن بیرون می‌کند (طباطبایی، ۱۳۵۴، ج ۸: ۷۱ - ۷۲) نباید گفت ایشان آن را غیرشناختاری تفسیر کرده‌اند، زیرا چنین تفسیری با شناختاری زبان قرآن منافات ندارد و طبق این بیان، آیات مذکور تمثیلی برای بیان واقعیتی خارجی در ورای الفاظند.

سطح دوم از مطالبی به‌دست می‌آید که ایشان در معنای تأویل بیان داشته‌اند: تأویل حقیقتی است واقعی که بیانات قرآنی اعم از احکام، مواعظ و حکمت‌های آن مستند به آن حقیقت است، چنین حقیقتی در باطن تمامی آیات قرآنی موجود است؛ هم در محکم و هم متشابهاتش و این حقیقت از قبیل مفاهیمی که از الفاظ به ذهن می‌رسد، نیست؛ بلکه امور عینی است که به‌علت بلندای مقام آن، ممکن نیست در چهاردیواری شبکه الفاظ قرار گیرد و اگر خدای تعالی آنها را در قالب الفاظ و آیاتش در آورده؛ در حقیقت از باب «چون که با کودک سر و کارت فتاد» است، که خواسته است ذهن بشر را به گوشه‌ای و روزه‌ای از آن حقایق نزدیک سازد (طباطبایی، ۱۳۵۴، ج ۳: ۴۹).

گفته فوق به خوبی دلالت می‌کند که تمامی آیات و الفاظ قرآنی، از واقعیت یا حقیقتی در ورای خود حکایت می‌کنند و نمی‌توان گفت آیات قرآنی حکایت‌گر واقعیت عینی نیست.

برآیند زبان‌شناختی قرآن در امکان علم انسانی اسلامی

زبان قرآن بی‌معنا نیست چون اولاً معناداری متوقف بر روش تجربی در کسب دانش نیست؛ ثانیاً گزاره‌های فراوانی در قرآن وجود دارد که توصیف‌گر جهان خارج است و شاید با علوم تجربی هم زبان باشد و تحت آزمون و تجربه درآید و صحت و سقم آن روشن شود؛ همچنین زبان قرآن فهم‌شدنی است و می‌توان به مقصود گوینده آن رسید؛ همچنانکه زبان قرآن معرفت‌بخش و حاکی از حقایقی ورای الفاظ خود است؛ پس نمی‌توان به دلیل بی‌معنایی یا عدم معرفت‌بخشی، آن را به کلی از زبان علوم جدا انگاشت و در نتیجه منکر علم انسانی اسلامی شد.

ج) تغایر در هدف

برخی با انگیزه‌های مختلف از جمله رفع تعارض میان علم و دین، هدف علوم انسانی را به کلی از هدف علوم وحیانی تفکیک کرده‌اند (ر.ک: پترسون و دیگران، ۱۳۷۶: ۶۷). روشن است که طبق این نظر دیگر نمی‌توان از علم دینی سخن گفت، چرا که وحی و علم هر یک دنبال هدفی مغایر با هدف دیگری هستند.

هدف ذکرشده برای علوم تجربی طبیعی بیشتر «غلبه بر نیروهای طبیعت به وسیله اکتشافات و اختراعات علمی است» (راسل، ۱۳۷۶: ۷۴۹). به تعبیر دیگر هدف علوم طبیعی، کشف قانون‌ها حاکم بر رویدادهای طبیعی برای پیش‌بینی حوادث و در صورت امکان تأثیر بر آنها از طریق مشاهده و تجربه است.

از سوی دیگر، مارتین بوبر و سایر اگزیستانسیالیست‌های خدا‌باور تأکید داشتند غایت معرفت دینی در واقع به رابطه میان دو شخص معطوف است؛ یعنی مؤمن و خداوند. دین را نمی‌توان صرفاً در قالب مقولات علمی خنثی و فارغ از شور و احساس درک کرد و چون موضوع و غایت این دو مقوله از یکدیگر متمایز است، روش آنها هم باید متمایز باشد: موضع عقلی و فارغ‌دلانه یک دانشمند تجربه‌گرا با موضع یک مؤمن متدین (که

متضمن درگیری شخصی شدید است) بسیار متفاوت است. قائلین به نوآر تودوکسی و اگزستانسیالیسم، هر دو در اینجا مدعی نوعی ایمان‌گرایی هستند. مطابق این دیدگاه، ایمان، موضوع مذاقه‌های عقلانی واقع نمی‌شود؛ دین و علم ساکنان دو اشکوب جداگانه‌اند و هرگز نمی‌توان میان آنها ارتباطی قائل شد (ر.ک: پترسون و دیگران، ۱۳۷۶: ۳۶۷ و ۳۶۸). برخی دیگر دین را ابزار دنیا و وسیله عمران و آبادانی آن از طریق ایجاد اخوت، برادری و برابری میان بشر دانسته‌اند (هیگ، ۱۳۷۲: ۱۹). این تصویر بر پایه دنیاگرایی دین مطرح شده است.

گروه دیگری برآنند که عمران و آبادانی دنیا یکی از دو وظیفه اصلی دین و هدف دیگر آن سعادت اخروی انسانهاست. یعنی پیامبران دو مقصد مستقل داشته‌اند، یکی مربوط به سعادت با هویتی دنیوی و دیگری سعادت اخروی که هویتی روحی دارد (هیگ، ۱۳۷۲، ج ۲: ۱۷۷).

مهندس بازرگان هدف دین را فقط ناظر به خدا و آخرت و مباحث علم را فقط ناظر به زندگی دنیا قلمداد کرده است (ماهنامه کیان، ش ۲۸).

اما باید گفت گرچه توحید و مواجهه با خدا و انس با او از منظر قرآن، در نگاه علامه طباطبایی در قلمرو هدف نهایی آموزه‌های وحیانی قرار دارد (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۵۴، ج ۸: ۱۷۸) ولی کسانی که گفته‌اند هدف وحی مواجهه انسان با خدا بوده و منظورشان عدم ارتباط دین با دنیا و علوم انسانی و نهادهای اجتماعی است؛ باید گفت چنین رویکردی با مضامین قرآن ناسازگار است؛ چنانکه انحصار هدف قرآن در سعادت اخروی و نفی انانیت و اثبات خدامحوری نیز با محتوای وحی (که سرشار از آموزه‌هایی در سعادت دنیوی و اصلاح اجتماعی است) منافات دارد.

هرگاه هدف نهایی دین را فلاح دنیوی بدانیم که همان برخورداری از مواهب طبیعت و زندگی در سایه عدل و آزادی و برابری است، نوعی ماده‌پرستی محسوب می‌شود (ر.ک: شهید مطهری، ۱۳۷۲، ج ۷: ۱۲۲).

افرادی نیز که دین را ابزار دنیا و وسیله عمران و آبادانی آن از طریق ایجاد اخوت و برادری و برابری میان بشر دانسته‌اند؛ رابطه دنیا و آخرت را نادیده انگاشته‌اند؛ علاوه بر

این، عمران و آبادانی دنیا، مستقل از آخرت نمی‌تواند هدف اصیل باشد؛ زیرا از منظر قرآن، دنیا باید مقدمه اصلاح آخرت انسان باشد و دنیای بریده از آخرت امر بیهوده و بازیچه‌ای است، اما آخرت زندگی واقعی و حیات حقیقی را دربر دارد (عنکبوت: ۶۴) همچنین مطالعه درون‌دینی ما را به یک هدف نهایی (که کمال معنوی است) رهنمون می‌کند. برای آنکه هدف وحی را بدانیم، باید دین اسلام و اهداف و ابعاد آن را با عنایت به محتوای آن شناخت؛ تا روشن شود چه نسبتی با علوم دارد.

در قرآن اهداف نزول قرآن و نیز اهداف ارسال پیامبران با عبارات گوناگونی آمده است؛ مثل اهداف مقدماتی از قبیل انذار و تبشیر و تذکر (طه: ۲ و ۳)؛ حل اختلاف‌ها (نحل: ۱۶)؛ محو ادیان باطل (فتح: ۲۸) و اهداف میانه مانند: عدالت اجتماعی (حدید: ۲۵) و نیز اهداف نهایی از قبیل عبادت خالصانه خداوند (فصلت: ۱۴)؛ حیات معنوی (انفال: ۲۴) و توحید (ابراهیم: ۵۲).

البته هدف از نزول قرآن کریم و فرستادن پیامبران، «هدایت» شمرده شده است (بقره: ۲؛ اسراء: ۹) اما هدایت، هدفی جدا از اهداف ذکر شده نیست، بلکه موارد ذکر شده در واقع مصادیق و مراحل هدایت به‌شمار می‌روند؛ از این مطلب روشن می‌شود که چرا در آیاتی فقط هدایت بیان شده است یا برخی مفسران، به ذکر هدف هدایتی بسنده و از ذکر اهداف دیگر صرف نظر کرده‌اند (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۸۸: ۷۶).

تعریف‌هایی که علامه از دین ارائه داده‌اند، نشان می‌دهد که وی هدف دین را به‌کلی مغایر اهداف علم نمی‌داند.

علامه طباطبایی در چند جا از تفسیرالمیزان، دین را با تعابیری تبیین کرده است که شامل اهداف مقدس علوم انسانی هم می‌شود، مانند اینکه: «دین عبارتست از مجموعه‌ای از معارف مربوط به مبدأ و معاد و قوانینی اجتماعی، از عبادات و معاملات که از طریق وحی و نبوت به بشر رسیده است» (طباطبایی، ۱۳۵۴، ج ۱: ۴۲۴). همچنین بیان کرده‌اند: دین عبارت است از روش خاصی در زندگی دنیا که هم صلاح زندگی دنیا را تأمین می‌کند، هم با کمال اخروی و زندگی دائمی و حقیقی در جوار خدای تعالی همساز است، ناگزیر چنین روشی اقتضا دارد قوانینی در شریعتش باشد که متعرض حال معاش به‌قدر احتیاج نیز باشد (طباطبایی، ۱۳۵۴، ج ۲: ۱۳۰).

در جای دیگری بیان می‌دارد که هدف قرآن آن است که شئون زندگی بشر را نظام ببخشد و طوری تربیتش کند که سعادت انسان را در دنیا و آخرت تضمین کند و بشر در سایه این نظام در معارفی حق و خالی از خرافه زندگی کند (طباطبایی، ۱۳۵۴، ج ۲: ۳۸۳). از عبارت‌های فوق استفاده می‌شود که تحقق هدف عالی قرآنی لوازمی دارد که همه آنها معتبر و لازم‌الاجرایند و یکی از لوازم آن سروسامان دادن به حیات بشری و تنظیم روابط انسان‌ها با یکدیگر است که لازمه آن اسلامی کردن علوم انسانی خواهد بود.

برآیند نسبت اهداف قرآن با اهداف علوم انسانی

با عنایت به نظر علامه، اهداف قرآن بسی گسترده و عمیق هستند و همه ابعاد فردی و اجتماعی انسان و دنیا و آخرتش را فراگرفته است؛ هم به ابزار و مقدمات وصول او به سعادت توجه کرده و هم به بینش، گرایش و رفتار وی پرداخته است. از سوی دیگر علم مدعی راهبری جامعه انسانی در دنیا به سوی زندگی با سعادت و توأم با رفاه و آسایش است تا انسان‌ها بیشترین لذت را ببرند و در مسیر خود کم‌ترین آسیب را متحمل شوند؛ بنابراین جدا دانستن تمامی اهداف علوم انسانی از اهداف آموزه‌های قرآنی سخن نامقبولی است و قرآن حامل اهداف گوناگونی است و این اهداف در سطوح مختلفی بیان شده‌اند که یکی از آنها رساندن انسان به سعادت و رفاه دنیوی است؛ پس نمی‌توان گفت هدف علم و دین به کلی از یکدیگر جدایند.

(د) تغایر در موضوع و مسائل

تفاوت در موضوع و نیز در مسائل به علت نزدیکی با یکدیگر و نیز عدم ضرورت تفکیک بین آن دو، با هم ذکر می‌شوند؛ زیرا اصولاً کسانی که می‌گویند موضوع وحی، تنها مسائل فردی و اخروی است و موضوع علم، توصیف تجربی عالم مادی است؛ ناگزیر درباره مسائل آن نیز وظیفه را مشخص کرده‌اند و برآنند که مسائل وحیانی فقط مرتبط به امور عبادی، فردی، عالم الوهیت و آخرت است و کوچک‌ترین ارتباطی با مسائل علوم تجربی ندارد. به تعبیر دیگر، در واقع مسائل هر علمی تعدادی از گزاره‌های ریزشده موضوع آن علم است، یعنی موضوعات مسائل مطروحه در علم به موضوع اصلی علم مربوطه بازمی‌گردد (طوسی، ۱۳۷۱: ۲۱۴). به علاوه در این مقاله چنین ضرورتی احساس نمی‌شود،

زیرا دلایل و پاسخ‌های مربوط در هر دو عرصه تقریباً یکسان است و در صورت تفکیک، تکرار لازم می‌آید.

در الهیات غربی و کلام مسیحی برای اجتناب از تضاد یافته‌های علمی با متون عهدین، علاوه بر تفکیک در روش، غایت و نیز زبان، نظریه‌هایی در تفکیک موضوع گزاره‌های وحیانی و محتوای آنها با گزاره‌های علوم انسانی مطرح شده است. دیدگاه کلامی که به نوآورتودکسی معروف بود و نیز دیدگاه فلسفی اگزیستانسیالیسم، هر دو معتقدند میان دین و عقل تباین جدی وجود دارد. کارل بارت، معتقد بود الهیات و علم با موضوعات اساساً متفاوتی سروکار دارند: موضوع الهیات، تجلی خداوند در مسیح و موضوع علم، جهان طبیعت است. (رک: پترسون و دیگران، ۱۳۷۶: ۳۶۶).

اگزیستانسیالیست‌ها می‌گویند معرفت علمی، معرفتی غیرشخصی و عینی است؛ اما معرفت دینی، معرفتی عمیقاً شخصی و ذهنی محسوب می‌شود. موضوع علم، اشیای مادی و نقش و کارکرد آنهاست؛ اما موضوع دین واقعیت‌های شخصی و اخلاقی است. (رک: پترسون و دیگران، ۱۳۷۶: ۳۶۶).

علامه با تعریف‌های خویش از دین روشن کرده‌اند که نظریه فوق ناصحیح بوده و موضوع وحی، سعادت انسانی و کمال او در تمام ابعاد و در قلمرو دنیا و آخرت است و مسائلی که در قرآن وجود دارد؛ راه رسیدن به آن قلمداد می‌شود و دین به آخرت یا امور عبادی اختصاص ندارد و در همه زوایای اعتقادی و عملی انسان‌ها جاری است؛ چرا که مسائل دنیوی در سعادت ابدی انسان بی‌تأثیر نیستند. او می‌گوید: دین، یک سلسله عقاید و دستورهای عملی و اخلاقی است که پیمبران از طرف خداوند برای راهنمایی و هدایت بشر آورده‌اند (رک: طباطبایی، ۱۳۸۷: ۳۱). عقاید درباره واقعیات عینی و شامل هستی‌شناسی در عرصه‌های مورد نیاز در سعادت آدمی است و در علوم توصیفی گنجانیده می‌شود و دستورهای عملی در علوم دستوری و هنجاری قرار می‌گیرد و این دو در کنار یکدیگر سبب سعادت و خوشبختی انسان در عرصه حکمت نظری و عملی در دو جهان هستند.

برخی برآنند که محتوای دین قضایای هنجاری و ارزشی بوده و محتوای علوم، قضایای

توصیفی است و چون بین این دو دسته قضایا هیچ رابطه منطقی وجود ندارد، پس بین دین و علم رابطه‌ای نیست و در نتیجه علم انسانی اسلامی تحقق‌پذیر نیست. بر اساس تفسیر رایج از نظریه هیوم، هیچ گروهی از قضایای اخباری و توصیفی، برای هیچ گروهی از قضایای ارزشی و توصیه‌ای استلزام منطقی ندارد، یعنی هست‌ها و نیست‌ها، باید و نبایدها و قضایای ارزشی تولید نمی‌کنند (ر.ک: حائری یزدی، مهدی، ۱۳۸۴، کاوش‌های عقل عملی: ۶۲).

اما از منظر اندیشمندان اسلامی میان گزاره‌های توصیفی و توصیه‌ای و حکمت نظری و عملی رابطه وجود دارد؛ از این جنبه عدلیه در برابر اشاعره به سبب روایات متواتر، اجماع و لزوم لغویت در صورت عدم مصلحت در بایدها، معتقد به وجود مصالح متعلق احکام شده‌اند (ر.ک: حکیم، ۱۴۱۳، ج ۲: ۳۸۰).

در پاسخ هیوم، اندیشمندان آرای مختلفی ارائه کرده‌اند و پاسخ‌هایی داده‌اند. در میان پاسخ‌ها سه مورد که در قرآن پشتوانه دارد، از این قرارند:

الف) میان بایدها و نبایدها نسبت به هدف نهایی انسان، ضرورت بالقیاس است، چرا که رسیدن به هدف عالی مستلزم بایدها و نبایدهایی خواهد بود. این قضایای ارزشی همانند قضایای علوم تجربی است، مثلاً برای پدید آمدن آب باید دو عنصر اکسیژن و هیدروژن ترکیب یابند، یعنی این «باید» برای رسیدن به آب ضرورت دارد. در قضایای ارزشی نیز بین فعل اختیاری برای رسیدن به هدف خاص دینی، ضرورت بالقیاس وجود دارد، مثلاً بین لزوم صداقت با هدف اخلاقی (که رسیدن به کمال و سعادت حقیقی است) رابطه علی و معلولی برقرار بوده، پس برای تحقق معلول که سعادت است، باید علت (که صداقت است) حاصل شود و این همان ضرورت بالقیاس است (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۱: ۶۱).

ب) می‌توان از اساس گفت که در باب قضایای ارزشی و بایدها و نبایدها، می‌توان قیاسی با مقدمات عینی و وجودی مشاهده کرد که هر سه قضیه آن (مقدمتین و نتیجه) وجودی و توصیفی باشند؛ این سه قضیه از این قرارند:

۱. مؤمنان طالب خوشنودی خدا و کمال وجودی هستند.

۲. خوشنودی خدا و کمال وجودی با عمل خداپسندانه است.

۳. مؤمنان طالب عمل خداپسندانه‌اند.

ج) می‌توان رابطه را طوری محاسبه کرد که کبرای قضیه را بدیهی و بی‌نیاز از دلیل دیگر شمرد، به این شکل که جهان‌بینی، هست‌ها را معین می‌کند و عقل بر اساس همان هست‌ها باید‌ها را کشف می‌کند و قیاسی با شکل اول به این شکل تولید می‌کند: خداوند نعمت‌دهنده به ماست؛ و هر نعمت‌دهنده‌ای شکرش واجب است؛ نتیجه آنکه خداوند شکرش واجب است. در این قیاس قضیه دوم از دل قضیه اول خارج نشده، بلکه خود بدیهی است یا به بدیهیات ختم شده است؛ پس چون کبری، از جنس عقل عملی بوده که بر پایه باید بدیهیات پذیرش شده است، اشکال هیوم وارد نیست (رک: سبحانی، ۱۳۸۲، حسن و قبح عقلی یا پایه‌های اخلاق جاودان: ۲۰۰ و بعد).

در تأیید مطالب فوق، قرآن کریم به پیامبر (ص) می‌فرماید: به مردم بگو اگر شما خدا را دوست دارید، پس مرا پیروی نمایید تا خدا شما را دوست داشته باشد (آل‌عمران: ۳۱). یعنی پیروی از پیامبر برای کسب محبوبیت نزد خدا ضرورت دارد و این همان ضرورت بالقیاس است که موارد فراوانی در آیات قرآن دارد و می‌توان آن را به قضایای توصیفی نیز تحلیل کرد: مؤمنان خدا را دوست دارند و دوستی خدا در گروی اطاعت از پیامبر خداست؛ پس مؤمنان از پیامبر خدا اطاعت می‌کنند.

درباره بدیهی بودن و وضوح دستورها و باید‌های ارزشی نیز آیات فراوانی به‌چشم می‌خورد که می‌توان تمامی مواردی را که شامل توبیخ فاسقان به‌سبب عدم تعقل است، در این زمینه دانست و مواردی که آیات الهی به‌عنوان بینات توصیف شده‌اند نیز در این قلمرو قرار دارند؛ آیاتی که مشرکان را سرزنش می‌کند که با اینکه برای آنان بدیهی است که بت‌ها حرکتی ندارند، آنها را می‌پرستند نیز در این موضوع شمرده می‌شوند. همچنین آیات فراوانی که بر عدم ایمان برخی از انسان‌ها به‌سبب کفر، فسق و هواپرستی دلالت می‌کند نیز در این دسته قرار دارند.

برخی برآنند که هر علمی یک موضوع بیشتر ندارد و آن موضوع، یک تعریف معین دارد؛ چنانکه به‌لحاظ روش هم یک روش بیشتر ندارد؛ زیرا موضوع، امری در متن واقع

است و روش نیز به معنای چگونگی تنظیم مقدمات برای رسیدن به نتیجه است که قراردادی نیست؛ وگرنه هر کس می‌تواند مقدمات را به گونه‌ای تنظیم کند که مدعای خود را نتیجه بگیرد و این نتیجه‌ای جز نسبی‌گرایی، بلکه سلیقه‌ای و دلخواهی شدن علم ندارد. پس هم موضوع و هم روش، بیش از یکی نیستند و هر جا که از یک چیز بیش از یک نوع نباشد، تعدد موضوع و روش و در نتیجه، تعدد علم معنا ندارد؛ برای نمونه، موضوع جامعه‌شناسی، جامعه است و جامعه تعریف مشخصی دارد. بنابراین، جامعه تعریف اسلامی و غیراسلامی ندارد. اگر روش بررسی آن هم مثلاً تجربه باشد، یک روش است و تجربه، اسلامی و غیراسلامی ندارد (ر.ک: حسنی و دیگران، ملاحظات علم دینی، دیدگاه‌ها: ۲۰۷ - ۲۰۹ به نقل از سخنرانی دکتر سروش با عنوان: اسلام و علوم اجتماعی نقدی بر دینی کردن علم، ۱۳۷۹/۳/۱۰).

در نقد این نظر باید گفت:

اولاً: شاید علمی موضوع واحد داشته باشد، اما روش‌های غیرتجربی را نیز پذیرا باشد، مثلاً علم تاریخ شاید با روش تجربی و نیز روش نقلی همساز باشد و بخش نقلی آن را به اتکای کتاب‌های تاریخی و نیز روایات مربوط سامان دهیم.

ثانیاً: همان‌طور که قبلاً اشاره شد؛ شاید گفته شود که موضوع هر علم انسانی مجموعه‌ای از گزاره‌هایی توصیفی و ارزشی برای رسیدن به نتیجه خاصی است؛ در این صورت علم انسانی به معنای آن است که گزاره‌ها را در مسیر وصل انسان به کمال و سعادت حقیقی و الهی قرار دهیم. این نوع تعریف بر اساس هدف محوری است که برخی از اصولیان چنین تعریفی را ترجیح داده‌اند (ر.ک: آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق، کفایة الاصول، ج ۱: ۸).

ثالثاً: اگر مقام ثبوت و واقع اگر معیار باشد، موضوع واحد خواهد بود؛ چرا که واقعیت یک شیء، دو تا نیست. اما سخن بر سر عالم واقع و ثبوت نیست، بلکه عالم اثبات و علم موجود است که معتقدیم بسیاری از این علوم و گزاره‌های آنها یا مطابقت با حقیقت و فطرت انسانی ندارند یا ابعاد معنوی و الهی را فراموش کرده‌اند، به تعبیری اگر این علوم با واقع مطابقت داشت و در مسیر سعادت انسانی بود؛ مقبول مؤمنان قرار می‌گرفت؛ چرا

که واقع فعل و آیت الهی است و می‌تواند به‌عنوان قرینه مفصل لبی در فهم گزاره‌های وحیانی دخیل شود، زیرا دریافت‌های عقلی و تجربی حقیقی، مورد تأیید آیات قرآنی هستند و هر یک به‌منزله قراین لبی متصل یا مفصل در تبیین ظهورات قرآنی و در تفسیر و تفهیم معانی‌ای که مربوط به همان حوزه از تعقل و تجربه هستند، به‌کار می‌آیند (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۸۰).

رابعاً: چنانکه گذشت علامه بر آن بود که روش تجربی به‌تنهایی منتج به علم نخواهد شد، زیرا نیازمند به قضایای کلی است که امکان استنتاج این قواعد از تجربه وجود ندارد، بلکه تنها باید از طریق عقل حاصل آیند.

برآیند تداخل در موضوع و مسائل

نمی‌توان گفت موضوع و محور همه گزاره‌های اسلام یعنی توحید و شاخه‌های آن و نیز مسائل آن به‌کلی جدا از موضوع و مسائل علم است و اینکه گزاره‌های علم درباره واقعیت‌ها و موضوعات عینی هستند، موجب عدم امکان علم دینی نمی‌شود؛ چرا که اولاً در قرآن قضایای توصیفی فراوانی وجود دارد و در آموزه‌های وحی، این نوع قضایا موارد متعددی را فراگرفته‌اند؛ ثانیاً میان قضایای توصیفی علوم با قضایای ارزشی ارتباط هست و نمی‌توان به‌با انکاره جدایی آنها علم انسانی اسلامی را نفی کرد؛ ثالثاً جهل، هوای نفس، پیش‌فرض‌های باطل دانشمندان و ده‌ها مسئله دیگر در فرایند وصول آنان به حقیقت مؤثر است؛ پس می‌توان گفت یکی از مبانی سلبی علم اسلامی، عدم اطمینان بلکه در بسیاری از موارد یقین به عدم درک حقیقت عالم انسانی «فعل خدا» در علوم تجربی است.

ه) تغایر در فهم

برخی برآنند که قرآن «ثابت» و ابدی، اما علم «متغیر»، «ابطال‌پذیر» و مقطعی است؛ از این‌رو دین نمی‌تواند منبع و مولد علم باشد و نیز تولید علم بر اساس کدام تلقی و تبیین و طبق کدامین الگو از الگوهای پیشنهادی در فهم قرآن صورت می‌بندد؟ نیز می‌گویند: قرائات مختلف از دین مانع فهم یکسان از آن خواهد شد و در نتیجه علم دینی غیرممکن خواهد بود.

در بررسی و نقد این نظریه‌ها و شبهات باید به دستگاه روشمند تفسیر قرآن و فهم دین مراجعه شود که پایه تفسیر سنت هم هست و الگوی روشمندی بر اساس منطق فهم قرآن، برای تولید علم دینی با تکیه بر نصوص دینی خواهد بود و می‌توان بر پایه آن، پاسخ پرسش‌های فوق را داد.

در ابتدا باید متذکر شویم که مقصود از امکان و ضرورت علم دینی در این نوشته آن نیست که این علوم در کتاب و سنت بالفعل موجودند؛ بلکه مراد آن است که در متن علوم و حیاتی مطالبی هست که با فرایند اجتهاد موسع (که در استنباط احکام خمسه منحصر نیست، بلکه در صدد بیان تمامی آموزه‌های دین از جمله کشف علوم انسانی اسلامی است) می‌توان گزاره‌هایی را کشف کرد که رعایت آنها و اندراجشان در علوم جدید موجب اسلامی شدن آنهاست. پس مقصود آن خواهد بود که باید گزاره‌های علم دینی را کشف، استخراج و سپس آن را تنظیم و تنسیق کرد.

ادعای ما آن است که متون دینی و کلیت دین و نیز گزاره‌های دینی ناظر به مسائل علمی، با سازوکار اجتهاد در حدی است که می‌توانیم به فهم آن در یک نظام جامع (که فهم علم را هم در پی داشته باشد) نائل آمد و علمی دینی را بنیان گذاشت. بنابراین علم دینی به این معنا امکان‌پذیر است؛ چرا که با بهره‌مندی از انواع دلالت‌های معتبر و استلزامات گزاره‌های متون اسلامی، با به‌کارگیری تمامی قواعد اصلی، تفسیری و فقهی از تمامی منابع اجتهاد و بهره‌مندی از تجارب بشری، می‌توان گزاره‌های مفیدی برای تشکیل علوم انسانی اسلامی کشف کرد.

بر این اساس در فهم قرآن کریم، قواعد و آموزه‌هایی وجود دارد که ظرفیت قرآن را برای تأسیس علوم انسانی اسلامی اثبات می‌کند و این پندار نارواست که نمی‌توان فهم حاصل از قرآن را در کنار فهم حاصل از تجربه نهاد. اهم قواعد جامع و کلی در فهم قرآن از این قرار است:

۱. وحیانیت قرآن و لوازم آن.

۲. فطرت‌نمونی قرآن.

۳. کلیت معنا و فراخطابی قرآن.

۴. لایه‌های معنایی گوناگون.

۵. اعتبار سنت، علم و عقل در کنار قرآن.

۶. امکان فهم نظام‌مند قرآن.

۷. و....

برآیند نفی تغایر فهم علم و وحی

فهم گزاره‌های وحیانی برخاسته از قواعد عقلانی در فهم هر کتاب و اثر دیگر بوده و تفسیر این کتاب بر اساس نظام جامع معرفتی اسلام است که در آن تجارب بشری و نیازهای تکاملی وی لحاظ شده‌اند. از این رو هر قاعده و امری که ما را به مراد خداوند برساند حجت است در این زمینه باید به عناصری مانند علم، عقل، سنت، وحیانیت، فطرت‌نمونی، لایه‌های معنا و نظام قرآنی عنایت ویژه داشت.

(و) تداخل حداقلی

برخی به حوزه‌های مشترک بین وحی و علم اذعان دارند، اما مسائل دینی را به میزانی نمی‌دانند که به اسلامی کردن علم منجر شود؛ به تعبیر دیگر همان‌طور که قضایای شیمی در اسلام به اندازه‌ای نیست که بتوان گفت می‌شود علم شیمی را با آنها اسلامی کرد، در علوم انسانی نیز امر بر همین منوال است. دکتر سروش اعتقاد دارد که هدف دین، آخرت و نفی انانیت و خدامحوری به‌جای انسان‌محوری است و بسیار اندک به دنیا اشاره دارد و این اشاره‌ها مختص مواردی است که ممد انسان در هدف دینی باشد یا مزاحم او از آن هدف قرار گیرد (رک: سروش، مجله کیان، شماره ۳۱: ۹).

صدر و ذیل کلام آقای سروش متعارض است، زیرا عرصه مسائلی که ممد انسان در هدف دینی یا مزاحم وی در آن هدف باشد، به اندازه‌ای وسعت دارد که تقریباً تمامی علوم انسانی ارزشی را فرامی‌گیرد.

از منظر علامه طباطبایی قرآن شامل تمامی احکام و آموزه‌های توصیفی و تکلیفی مورد نیاز سعادت دنیوی و اخروی بشر است. از این رو ایشان آموزه‌های وحیانی را در یک نظام جامع در هفت بخش خلاصه می‌کند که نشانگر تداخل حداکثری مسائل دینی با علوم

انسانی است. این هفت بخش بر این محورها می‌چرخد: توحید، افعال خدا، واسطه‌های بین انسان و خدا، انسان و زندگی قبل از دنیا، انسان و زندگی او در دنیا، انسان در آخرت، اخلاق نیک و بد انسان (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۵۴، ج ۱: ۱۳).

همچنین علامه طباطبایی بر آن است که قرآن کریم با منطق خاص خود در احکام و سنت‌هایی که برای تمامی شئون زندگی بشر تشریح کرده، بدون هیچ قید و شرطی نوع انسان را در همه حالاتش محکوم به احکام خود دانسته است، چه در حال انفراد و چه در حال اجتماع، چه صغیر و چه کبیر، مرد یا زن، سفید یا سیاه، عربی یا عجمی، حاضر یا مسافر، شهری یا روستایی، عالم یا جاهل، شاهد یا غایب، در هر جایی و در هر زمانی که باشد و در تمام شئون او، چه عقیده‌اش و چه اخلاق و اعمالش مداخله می‌کند. پس هیچ شکی نیست که قرآن با تمامی علوم و صنعت‌ها که با ناحیه‌ای از نواحی زندگی بشر ارتباط داشته باشد، دخالت کرده است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۵۴، ج ۵: ۲۷۱).

برآیند نفی تداخل حداقلی

گزاره‌های درون‌دینی به‌قدری هستند که امکان می‌یابند در کنار گزاره‌های علمی در هر یک از علوم قرار گیرند و ترکیب تازه‌ای از نظر محتوا و مبانی به این علوم بدهند؛ به‌شکلی که بتوان نام آنها را علم انسانی اسلامی گذاشت؛ چرا که با تغییر برخی از گزاره‌های علوم، کل سیستم و نظام آن علوم دگرگون می‌شود؛ مثلاً نفی یک قاعده مانند «ریا» در علم اقتصاد به‌کلی آن را متحول می‌کند.

ز) تداخل تضاد

تعارض میان موضوعات علم و دین وقتی ممکن است که به‌نحوی موضوعات آن دو تداخلی داشته باشند. وقتی که موضوعات خاص الهیات شامل همان پدیده‌هایی باشد که علم بررسی می‌کند، صحنه برای رقابت و تعارض پیش می‌آید. چرا که معتقدان به تضاد، یا علم را در توصیف واقع منحصر نکرده‌اند یا دین را در دستورها منحصر ندانسته‌اند.

علم اگر کاشف واقع باشد که فعل خداست و آموزه‌های دینی اگر گویای مراد خدا باشد، بین علم و دین تعارضی نیست؛ چرا که یکی فعل خدا و دیگری قول خداست. لکن برخی از نظریه‌ها از سوی غیردینداران بر تضاد میان موضوعات و گزاره‌های قرآنی با

گزاره‌های علوم انسانی مبتنی است و هرگاه کسی این تضاد را بپذیرد، چاره‌ای برای انکار تعامل میان قرآن و علوم انسانی ندارد. آنان معتقدند در آموزه‌های علوم انسانی مانند حقوق، اقتصاد، تربیت و غیره تعارض‌های فراوانی وجود دارد. تمامی کسانی که قضایای انسانی در آموزه‌های وحیانی را به دلیل مخالفت با علوم انسانی سکولار ناروا می‌دانند، در واقع گزاره‌های آن دو را متضاد می‌دانند.

بر مبنای دستگاه فکری علامه، هیچ تعارض و تضادی پیش نمی‌آید، زیرا ایشان برآنند که گزاره‌های موجود در علوم، گاهی معتبر و قطعی و گاهی نظریه‌ها و فرضیات اثبات‌نشده‌اند. چنانکه آموزه‌های دینی نیز گاهی قطعی و گاهی ظنی هستند، پس بین آن دو چهار حالت حاصل است:

هر دو گزاره قطعی باشند یا هر دو گزاره متضاد، ظنی یا یکی قطعی و دیگری ظنی باشد که این قسم خود دو نوع است.

علامه برآنند که به‌هیچ‌وجه آموزه‌های دینی قطعی، با یافته‌های معتبر علمی مخالفت ندارد و چنین حالتی رخ نمی‌دهد و نیز فرضیات علمی که ثابت نشده‌اند، قدرت تعارض با آموزه‌های قطعی دینی را ندارند و اگر هر دو ظنی باشند؛ اگر آموزه‌های دینی ظنی دلیل اعتبار داشته باشند؛ فرضیات علمی که ثابت نشده‌اند، قدرت تعارض با آموزه‌های دینی ظنی معتبر مانند ظواهر قرآن را ندارند، لاجرم فرضیات علمی محکوم ظنون معتبره شرعی هستند البته تا زمانی که فرضیات علوم اثبات نشده است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۵۴، ج ۱۷: ۳۷۳). اگر یافته علمی قطعی با ظهور ظنی آموزه‌های وحیانی مخالف باشد، آن ظاهر به معنایی عقلایی تفسیر می‌شود تا از حالت تعارض با علم خارج شود (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۵۴، ج ۱۲: ۲۰۰).

برآیند نفی تضاد میان علم و دین

فرض آن است که دین برخاسته از کلام خداست و علم اگر یقینی باشد، کاشف فعل خداست و بین آن دو امکان تعارض وجود ندارد. پس اگر تعارضی باشد؛ ظاهری و ابتدایی است و با اندک اندیشه‌ای با قواعد عقلی رفع می‌شود؛ یعنی بر اساس قواعد عقلی میان گزاره‌های علمی و دینی داوری می‌شود و در نتیجه آنچه قوی‌تر است، اخذ و آنچه چنین

نیست نفی می‌شود و تعارض مستقر و ثابتی بین علم و وحی باقی نمی‌ماند. در نتیجه می‌توان از ترکیب گزاره‌های دینی و علمی نظام ثالثی ساخت و نامش را علم دینی نهاد.

نتیجه‌گیری

از منظر علامه طباطبایی، آموزه‌های اسلامی نظام جامعی در باب علم و عمل، در راستای بیان مسائل مربوط به سعادت و شقاوت آدمی است و این استعداد را دارد تا با یافته‌های علمی نیز رابطه‌ای منطقی بیابد. بر اساس بیان علامه؛ آنچه برخی برای اثبات عدم امکان تحقق علم انسانی اسلامی بیان کرده‌اند و میان روش، زبان، هدف، موضوع و مسائل آن دو تفاوت گذاشته‌اند یا مدعی تداخل حداقلی یا تضادی بین آن دو هستند. انگاره‌ای نامدل است؛ زیرا از یکسو روش فهم مسائل دینی در یک روش مانند نقل منحصر نیست و همه روش‌های مورد قبول عقل از منظر قرآن پذیرفتنی هستند و از سوی دیگر علوم تجربی تکروشی نیستند، گرچه ادعای تکروشی دارند. نتیجه آنکه اگر با روش تجربی، امری اثرگذار در سعادت و شقاوت آدمیان ادعا شود؛ نمی‌تواند با دین بی‌رابطه باشد؛ چنانکه تغایر زبانی بین آن دو نیز نارواست، زیرا زبان قرآن همان زبان مفاهمه عرفی بوده که بیان‌گر هم گزاره‌های عینی و هم ارزشی واقعی است و اهداف آن نیز سعادت و خوشبختی انسان در دنیا و آخرت با تأکید بر اصالت زندگی ابدی است. همچنین اهداف قرآن، اهداف مقدس علم را پوشش می‌دهد، زیرا هدف معقول و مطلوب علم شناخت واقعیت برای زندگی بهتر و آسایش بیشتر آدمیان است و این یکی از اهداف دین محسوب می‌شود که البته قرآن به آن اصالت نداده است. از منظر تغایر در مسائل و موضوعات نیز نمی‌توان بین علم و آموزه‌های وحیانی دیوار کشید، زیرا هم قرآن و هم علوم تجربی، مسائل مشترک فراوانی در شناخت و تبیین واقع دارند و در قضایای ارزشی شاید با یکدیگر تعامل داشته باشند. ادعای تداخل حداقلی یا تضاد نیز با عنایت به محتوای آموزه‌های وحیانی و نحوه قواعد تفسیر آن نارساست؛ در نتیجه هیچ مبنای منطقی برای عدم امکان علم انسانی اسلامی از منظر قرآن کریم، در دیدگاه علامه طباطبایی وجود ندارد.

منابع

۱. آخوند خراسانی، ملامحمد کاظم (۱۴۰۹ق)، کفایه الاصول، قم: مؤسسه آل البيت (ع).
۲. افلاطون (۱۳۴۹). مجموعه آثار، ترجمه رضا کاویانی و محمدحسن لطفی، تهران: ابن سینا.
۳. برتراند راسل (۱۳۷۳). تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، تهران: انتشارات پرواز.
۴. پترسون و دیگران (۱۳۷۶). عقل و اعتقاد دینی، تهران: طرح نو.
۵. جان هیک (۱۳۷۲). فلسفه دین، ترجمه بهرام راد، بی جا: انتشارات هدی.
۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹). شریعت در آینه معرفت، قم: مرکز نشر اسراء.
۷. حائری یزدی، مهدی (۱۳۸۴)، کاوش‌های عقل عملی، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران.
۸. حسنی، حمیدرضا و دیگران (۱۳۸۵). ملاحظات علم دینی، دیدگاه‌ها، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۹. حکیم، سید عبدالصاحب (۱۴۱۳ ق). منتقى الاصول (تقریر درس آیت‌الله روحانی)، قم: الهادی.
۱۰. رشیدرضا، سید محمد (۱۴۱۴ ق). تفسیر المنار، بیروت: دارالمعرفه للطباعة و النشر.
۱۱. ساجدی، ابوالفضل (۱۳۸۳). زبان دین و قرآن، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۲. سبحانی، آیت‌الله جعفر (۱۳۸۲). حسن و قبح عقلی یا پایه‌های اخلاق جاودان، چ اول، نگارش علی ربانی گلپایانی، قم: انتشارات مؤسسه امام صادق (ع).
۱۳. سروش، عبدالکریم (۱۳۸۸). فربه‌تر از ایدئولوژی، تهران: انتشارات صراط.
۱۴. _____ (۱۳۷۰). قبض و بسط تئوریک شریعت، تهران: انتشارات صراط.
۱۵. سوزنجی، حسین (۱۳۸۹). «مکان علم دین، بحثی در چالش‌های فلسفی

- اسلامی‌سازی علوم انسانی»، مجموعه مقالات مبانی فلسفی علوم انسانی، جلد ۳، سال اول، شماره چهارم، پاییز.
۱۶. علی‌زمانی، امیرعباس (۱۳۸۱). *خدا، زیان و معنا*، تهران: نشر آیت عشق.
۱۷. طباطبائی، محمدحسین (۱۳۶۴). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، چ دوم، تهران: صدرا.
۱۸. _____ (۱۳۸۸). *بررسی‌های اسلامی*، جلد ۲، چ دوم، تهران: مؤسسه بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).
۱۹. _____ (۱۳۵۴). *المیزان فی تفسیر القرآن*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۰. _____ (۱۳۸۷). *تعالیم اسلام*، چ اول، قم: مؤسسه بوستان کتاب.
۲۱. _____ (۱۳۸۸). *قرآن در اسلام* (طبع جدید)، جلد ۱، چ سوم، مؤسسه بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).
۲۲. طوسی، خواجه نصیر (۱۳۷۱). *الجواهر النضید*، شرح علامه حلی، تصحیح محسن بیدارفر، چ پنجم، قم: انتشارات بیدار.
۲۳. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۳). *تعلیق بر نهاییه الحکمه*، قم: مؤسسه فی طریق الحق.
۲۴. _____ (۱۳۸۱). *فلسفه اخلاق*، چ اول، تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.
۲۵. مطهری، مرتضی (۱۳۷۶). *آشنایی با علوم اسلامی (کلام، احکام، عرفان، حکمت عملی)*، تهران: انتشارات صدرا.
۲۶. _____ (۱۳۷۲). *مجموعه آثار*، تهران: انتشارات صدرا.
۲۷. ملاصدرا، صدرالدین شیرازی، محمد (۱۳۸۰). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الربعه*، تحقیق دکتر رضا اکبریان، تهران: بنیاد حکمت اسلامی.
۲۸. ملکیان، مصطفی (۱۳۸۷). *راهی به رهایی، جستارهایی در باب عقلانیت و معنویت*، تهران: نگاه معاصر.
۲۹. ویلیام گلن و هنری مرتن (۱۳۷۹). *کتاب مقدس، عهد عتیق و عهد جدید*، ترجمه فاضل خان همدانی، تهران: انتشارات اساطیر.