

بایسته‌های روش‌شناختی تولید نظریه در عرصه‌های جدید اجتماعی از منظر اسلامی

حسن یوسف‌زاده

استادیار جامعة المصطفی العالمیه، ایران، قم

usefzadeh.h@gmail.com

چکیده

مهم‌ترین نکته‌ای که علوم انسانی را به مرکز مباحثات دانشگاهی کشاند، پیشرفت‌های مادی در مغرب‌زمین بود. ظهور و رشد علوم انسانی در ایران نیز مرهون آمدوشدهای محصلان ایرانی به فرنگ و نیز انگیزه غربیان برای همراه کردن مشرق‌زمین با خود در جهت گسترش فرهنگ غرب و ایجاد بازارهای اقتصادی جدید بود. در سال‌های اخیر نیز که مقام معظم رهبری به صورت جدی بحث تحول در علوم انسانی را مطرح و مطالبه می‌کنند، سخنشان در بستر نگاه به پیشرفت تبیین‌پذیر است. در همان فضایی که الگوی پیشرفت و سبک زندگی اسلامی مطرح می‌شود، تحول در علوم انسانی نیز به طور جدی مورد توجه ایشان قرار می‌گیرد. در نتیجه در نسبت علوم انسانی با پیشرفت و سازوکارهای آن بهتر می‌توان جایگاه این بحث را تبیین کرد. رشد و گسترش علوم انسانی اسلامی در گرو روش‌شناسی‌های دقیق و ارائه راهکارهای علمی متناسب در عرصه‌هایی است که نماد فرهنگ و تمدن اسلامی به شمار می‌روند. عرصه‌هایی از قبیل الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت و سبک زندگی اسلامی به دلیل شمول و کلیتشان همه

عرصه‌های علوم انسانی را در برمی‌گیرند و اهتمام به روش‌شناسی و نظریه‌پردازی در این دو عرصه، نقطه ثقل تحول در علوم انسانی به شمار می‌رود. علوم انسانی همچنان‌که پیشران توسعه در مغرب‌زمین به شمار می‌روند، عنصری تعیین‌کننده در تحقق الگوی اسلامی پیشرفت و نیز سبک زندگی اسلامی در جهان اسلام هستند. تغییر مسیر علوم انسانی از رویکردهای غربی به سمت‌وسوی مسائل اسلامی و حتی بومی، استلزاماتی دارد که در این مقاله مورد توجه قرار می‌گیرد. بدین ترتیب با بهره‌گیری از ظرفیت روش «پیاپز پژوهش» ساندرز، در پاسخ به این پرسش که از نگاه اسلامی، نظریه‌پردازی در عرصه‌های جدید دارای چه استلزاماتی است، دیدگاه نظری و روش‌شناسانه برخی متفکران اسلامی معاصر (شهید صدر، محمدتقی جعفری، جوادی آملی، اعرافی، رشاد، عابدی و پارسانیا) در جهت دستیابی به الگوی روش‌شناسانه مناسب در تحول علوم انسانی بررسی شد و این نتیجه به دست آمد که ورود به هر گونه مبحث کاربردی از دیدگاه اسلامی، نیازمند توجه توأمان به فلسفه، اخلاق و فقه به صورت منظومه‌ای است.

کلیدواژگان: روش‌شناسی، نظریه‌پردازی، علوم انسانی، علوم اسلامی، تحول در علوم انسانی.

۱. بیان مسئله

پیشرفت‌های علمی که با دقت ریاضی در اروپا حاصل شد، جرئت به متفکران دیگر داد تا سراغ مابقی رشته‌ها بروند و بکوشند همین راه و روش را که در علوم طبیعی منجر به توفیق شده بود، در رشته‌های دیگر نیز اجرایی کنند. این کار در علوم انسانی نیز ترویج پیدا کرد و اوج این خوش‌بینی و تحول در دائرةالمعارف فرانسه منعکس شده است (حداد عادل، ۱۳۹۵). در واقع، پس از رنسانس و پیشرفت‌های علمی در قرون ۱۶ و ۱۷ زمینه برای نسلی با عنوان روشن‌فکر در اروپا هموار شد و زمینه‌ای برای تحلیل علمی و خوش‌بینی برای توانایی فهم جهان پدید آمد. پیرو این تحول، جهان‌بینی‌ای شکل گرفت که عقل‌باوری (کفایت عقل بشر برای حل امور)، تجربه‌باوری (تعمیم الگوهای علوم طبیعی)، شکاکیت و تردید و نیز قرار گرفتن انسان در مرکز توجه، ارکان آن را تشکیل می‌داد. دانشمندان علاقه‌مند شدند در دیگر رشته‌هایی که امروز علوم انسانی نامیده می‌شود، الگوی علوم طبیعی را به کار گیرند. ثمرات تحولات در قرن نوزدهم به شکل‌گیری پوزیتویسم انجامید که معادل دقیق و مناسبی برای آن در فارسی جعل نشده است. پوزیتویسم بر این است که حال که

بشر قوانین حاکم بر طبیعت را کشف کرده است، چرا نتواند قوانین حاکم بر انسان را بشناسد؟ بدین ترتیب جامعه‌شناسی، انسان‌شناسی، تاریخ و مانند آن جایگاهی در میان علوم پیدا کردند. این مقدمه نشان می‌دهد که علوم اجتماعی و انسانی‌ای که امروز با آنها سروکار داریم، دارای پشتوانه‌های قوی فلسفی است که طی قرون متمادی شکل گرفته است و عمدتاً ریشه در عصر روشنگری دارد که نقاط عطف آن را باید در آثاری همچون مروری فلسفی بر پیشرفت‌های متوالی ذهن بشر نگاشته ژاک تورگو، اصول یک علم جدید اثر روبر ویکو، طرحی از دیدگاهی تاریخی درباره پیشرفت ذهن انسان از کندرسه، روح القوانين منتسکیو، آرای فلسفی اقتصادی سن سیمون، نظریه‌های اقتصادی آدام اسمیت، دیدگاه‌های فلسفی دیوید هیوم، فلسفه هگل، دیدگاه ماتریالیستی کارل مارکس و نظریات فلسفی آگوست کنت جست‌وجو کرد.

خلاصه مطلب این است که تبارشناسی علوم انسانی را باید از هنگامی جست‌وجو کرد که جیامباتیستا ویکو^۱ منطق پیشرفت بشر را بر چرخش سه دوره‌ای (دوره الهی، دوره قهرمانان و دوره انسان‌ها) استوار ساخت (ویکو، ۱۷۲۵)؛ ژاک تورگویی فرانسوی در مقاله مروری فلسفی بر پیشرفت‌های متوالی ذهن بشر بر اهمیت تحول در ذهن بشر تأکید کرد (تورگو، ۱۷۵۰)؛ منتسکیو با قبول اصل خرد از قرائت‌های فلاسفه تاریخ فاصله گرفت و از هرگونه دیدگاه هنجاری تبری جست (منتسکیو، ۱۷۵۰؛ پلامناتز، ۱۳۸۷، ص ۵۴۲)؛ مارکی دوکندر سه مراحل ده‌گانه‌ای را برای گذر به سوی حقیقت و سعادت بیان کرد و انقلاب فرانسه را پایان دوره نهم و آخرین مرحله را به وضع اجتماعی، دوره حقوق بشری و برابری اجتماعی اختصاص داد (کندر سه، ۱۷۹۵)؛ سن سیمون با تأثیرپذیری از نگرش علمی نیوتن به کشف ساختار عالم، در مقاله‌ای با عنوان «مقدمه‌ای بر مطالعه‌ای علمی قرن نوزدهم» (۱۸۰۷)، بر لزوم پدید آمدن نگرش علمی درباره سازمان‌دهی اجتماعی تأکید ورزید و در سال ۱۸۱۳ روش‌شناسی‌ای را برای پدید آمدن یک علم اجتماعی ارائه کرد (دیلینی، ۱۳۸۹، ص ۳۳-۳۴)؛ و سرانجام آگوست کنت در سال ۱۸۲۲ مراحل سه‌گانه رشد بشر را به عنوان نظریه‌ای فلسفی بیان کرد (هادن، ۱۹۹۸؛ در: دیلینی، ۱۳۸۹، ص ۴۷).

به عقیده کنت، تکامل یا پیشرفت بشر از رشد ذهن او حاصل می‌شود. جوامع باید همان سلسله‌مراحلی را طی کنند که ذهن بشر طی آنها تکامل می‌یابد (همان، ص ۴۸). اشتباه خواهد بود که تبار جامعه‌شناسی کنونی را به عنوان مثال در آرای آگوست کنت جست‌وجو کنیم. هنر آگوست کنت در این بوده است که روح زمانه و حالت عمومی مستولی بر اروپای قرن ۱۷ و ۱۸ را

تبلور بخشیده است و از این منظر بنیان‌گذار پوزیتویسم نامیده می‌شود. کنت معتقد است که باید در علم غرض و غایت را کنار گذاشت. مهم نیست که غایت وجود این موجودات چیست؟ ذات و ماهیتشان چیست؟ آنچه مهم است روابط مستمر و تکرارشونده میان اشیاست. به نظر او مراحل رشد علوم از ریاضیات آغاز شد و در اخترشناسی، فیزیک، زیست‌شناسی، شیمی، و در نهایت جامعه‌شناسی به پایان رسید (گارنر، ۲۰۰۰؛ در دیلینی، ۱۳۸۹، ص ۵۳).

جان استوارت میل دیدگاه‌های کنت را در بست قبول داشته است و تأکید می‌کند که «مشاهده» باید شیوه بشر برای تبیین باشد. وی استنتاج را محصول مشاهده و برداشت می‌داند (میل، ۱۸۴۳، ص ۴). به همین ترتیب داروین تحت تأثیر مالتوس، تکامل انواع را مطرح ساخت (حسینی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۳۹۸) و اسپنسر به تأسی از وی فلسفه داروینیسیم اجتماعی را به ادبیات فلسفه و جامعه‌شناختی افزود. به نظر اسپنسر، بقای اصلح در جوامع انسانی نیز رخ می‌دهد. اسپنسر پیشرفت را روند تحول از همگونی به ناهمگونی یا تحول از بساطت به پیچیدگی تعریف کرد (اسپنسر، ۱۸۷۵؛ در کوزر و روزنبرگ، ۱۳۸۷، ص ۵۶۸-۵۷۴)؛ یعنی در چالش ضعیف و قوی، همواره جوامع قوی‌تر باقی می‌مانند.

این‌گونه بود تا اینکه جنگ جهانی اول رخ داد و همه رشته‌های پوزیتویسم را پنبه کرد. بدین ترتیب متفکرانی همچون اسپلینگر، آرنولد توین‌بی و ادوارد سعید، نقدهایی جدی بر نظریه پیشرفت غربی وارد کردند. فوکویاما نظریه پایان تاریخ را مطرح ساخت و معتقد بود که لیبرال‌دموکراسی غرب باید جهانی شود (فوکویاما، ۱۹۹۲). به نظر او تمدن در مصداق اکمل به تمدن اروپایی اطلاق می‌گردد و ارزش دیگر تمدن‌ها در مقایسه با تمدن اروپایی سنجیده می‌شود.

توصیفی این‌گونه از روند زندگی بشر، در پارادایم روایت رئالیستی قرار می‌گیرد که براین فی آن را بلندپروازانه و «ایده تاریخ جهانگیر» می‌نامد؛ یعنی گویا تاریخ بشر یک داستان بیش نیست که به تدریج از پرده بیرون می‌آید و مورخانی همچون سن سیمون، هگل یا مارکس روایت‌کنندگان این داستان هستند (فی، ۱۳۸۹، ص ۲۷۱). اندیشه واقع‌گرای تاریخی به طور کلی از این قرار است: دنیای انسانی هم مانند دنیای مولکول‌ها و دنیای ستارگان، شامل اشتراکات و الگوهای طبیعی است. «اشتراکات طبیعی» زندگی بشر آغازها، میانه‌ها و پایان‌های طبیعی وقایع آن است (همان، ص ۲۷۲).

این مقدمه روشن می‌سازد که علوم انسانی با این تبار مشخص، نه صرفاً معدود نظریاتی درباره انسان و جامعه، که مکتب کلامی تمام‌عیار است که از متن جهان‌بینی پس از رنسانس سر برآورده و در نقش پیشران «توسعه»، پروژه مشروعیت‌بخشی به حرکت غرب به سوی اومانیسم، لیبرالیسم

و سکولاریسم را هدایت می‌کند؛ تا آنجا که امروزه پیشرفت و سبک زندگی غربی به نمادی برای حمل جهان‌بینی غرب تبدیل شده‌اند.

تحقیقات و اکتشافات علمی باعث شد تا شکل و شیوه‌ای جدید از زندگی در برابر بشریت قرار گیرد؛ اما برای تبلیغ این نوع از زندگی تنها از سخن و کلام استفاده نشد بلکه غرب با تولید علوم انسانی کاربردی توانست تعلیم و تربیت جامعه را سامان‌دهی کند و «انگیزش، پرورش و گزینش» اجتماعی را در دست بگیرد؛ یعنی همان‌گونه که برای توسعه‌ی اقتصاد کشورها، زیرساخت‌های فیزیکی اعم از جاده‌ها، بندرها و... احداث می‌شود، نرم‌افزارهای آموزشی و پرورشی متناسب با سخت‌افزارها و فناوری جدید نیز طراحی گشت و به همین دلیل، جامعه از نظر عقلانیت و سواد و مهارت کانالیزه شد و در ساختارهایی معین و قاعده‌مند قرار گرفت (صدوق، ۱۳۹۵).

علوم انسانی موجود شاخه و صورتی از علم مدرن است که به تبع علم مدرن، ماهیتی اومانیستی دارد و موضوع آن امر انسانی است. علوم انسانی مروج و مبلغ ارزش‌ها و باورها و جهان‌بینی عالم مدرن است که وظیفه تبلیغ و ترویج مدرنیته و دفاع از آن را بر عهده دارد (زرشناس، ۱۳۹۵، ص ۱۳۱). علوم انسانی در عالم مدرن نقشی را بر عهده گرفته است که در یک جامعه دینی، علمای کلام بر عهده دارند. علمای کلام به دفاع از مرزهای اعتقادی و تبیین و ترویج اعتقادات در یک جامعه دینی می‌پردازند. کار علوم انسانی و ساینتیست‌های آن در اجتماعات لیبرال سرمایه‌داری مدرن، ترویج مشهورات و جهان‌بینی مدرنیستی و به‌ویژه آزادی‌نولیبرالی است (همان، ص ۱۳۴). به همین دلیل نیز برایان فی می‌گوید:

تاریخ علوم اجتماعی پراز تلاش‌هایی است که ظاهراً علمی؛ اما در واقع کاملاً ایدئولوژیک هستند... حتی در رشته‌های استاندارد نیز نظریه‌ها به عنوان اسب‌های تراوایی مورد استفاده قرار گرفته‌اند که به‌وسیله آنها ایدئولوژی‌ها به کمک توجیه علمی، مقبول یا حتی لازم به نظر بیایند (فی، ۱۳۸۹، ص ۲۹۹).

استعمار غرب مدرن در مسیر ایجاد نظام سلطه، نیازمند آن بود که مراتبی از مدرنیزاسیون را در سراسر جهان بسط دهد تا مقوم تداوم سیطره جهانی غرب جدید و بهره‌کشی‌های کشورهای متروپل باشند. این‌گونه است که در قرن بیستم (و به‌ویژه در نیمه دوم آن) بحث توسعه در آزادی ایدئولوگ‌ها و نظریه‌پردازان مدرنیست غربی و غرب‌زده اروپایی و آسیایی و آفریقایی و امریکایی جنوبی، موضوعیت و محوریت می‌یابد. هدف نهایی نظریات و الگوهای رنگارنگ «توسعه»، بسط مراتبی از مدرنیزاسیون در سرزمین‌ها و در میان اقوام مختلف است تا بدین طریق این کشورها

و ملت‌ها را به مجموعه‌های پیرامونی نظام سلطه جهانی (در چارچوب و در ذیل هژمونی و سلطه کشورهای متروپل و به منظور تأمین منافع و اغراض کشورهای متروپل) بدل سازند.

در مجموعه کشورهای پیرامونی، علوم انسانی مأموریت دارند تا به تدریج جهان‌نگری و سبک زندگی سکولار اومانیستی را ترویج کنند و از راه‌ها و طرق مختلف راه را بر بسط مراتب و درجات و شئونی از مدرنیته بگشایند. علوم انسانی مدرن در کشورهای پیرامونی، مقوم و مدافع سلطه استعماری کشورهای متروپل و مروج جهان‌بینی ظلمانی روشنگری‌اند.

از اواخر قرن نوزدهم به بعد، علوم انسانی در کشورهای پیرامونی، به منظور تحمیق انسان استعمارزده در جوامع تحت سلطه و تقویت و تحکیم و بسط استکبار سرمایه‌داری رواج یافت.

زرشناس بر این عقیده است که درباره ایران، کوشش برنامه‌ریزی شده استعمار مدرن از اوایل قرن سیزدهم هجری قمری آغاز شد. در آن زمان، انگلستان سرکردگی نظام استکباری را بر عهده داشت. تلاش برنامه‌ریزی شده غرب مدرن برای حاکم کردن غرب‌زدگی متجددمآبانه در ایران با حادثه مشروطه وارد یک نقطه عطف شد (زرشناس، همان، ص ۱۳۶). این گونه شد که روشن‌فکران غرب‌زده، که مظاهر پیشرفت غرب را در ابعاد فناورانه نیز مشاهده کرده بودند، تنها راه پیشرفت جوامع غیرغربی را الگوگیری تمام‌عیار و بی‌چون و چرا از غرب یافتند، و در این مسیر تلاش‌های فراوانی کرده، راه سکولاریزاسیون جامعه ایران را در پیش گرفتند.

آخوندزاده راه اصلاحات جامعه ایران را الگو گرفتن از جوامع غربی، در تکوین حاکمیتی غیردینی و کوتاه کردن دست دیانت از حوزه‌های اجتماعی می‌خواند و ملکم‌خان، دوست و همفکر آخوندزاده، فکر می‌کرد راهی که غرب برای گذر از گذشته خود در مدت چهارصد سال طی کرده در ایران باید در ۲۴ ساعت پیموده شود. وزیرای ما می‌توانند این اختراع را در ۲۴ ساعت اخذ نمایند؛ اما به یک شرط ناگزیرند؛ اینکه عقل خود را در داخل اجرای این عمل نکنند و هر طور معلم فرنگ می‌گوید همان‌طور رفتار نمایند (پارسایا، ۱۳۷۹، ص ۷۸).

این مسیر تا امروز ادامه دارد و کم نیستند روشن‌فکرانی که تمام‌قد از فرهنگ غربی دفاع می‌کنند؛ بدون توجه به این‌که «مبنای علوم انسانی غرب که در دانشگاه‌های کشور به صورت ترجمه‌ای تدریس می‌شود، جهان‌بینی مادی و متعارض با مبانی قرآنی و دینی است؛ درحالی‌که پایه و اساس علوم انسانی را باید در قرآن جست‌وجو کرد» (خامنه‌ای، بیانات در دیدار جمعی از بانوان قرآن پژوه و فعال قرآنی، ۱۳۸۸/۷/۲۷).

بدیهی است که اگر هر جامعه‌ای را محصول نظام دانایی مستقر در آن جامعه بدانیم، علوم

انسانی با چنین تبار و وضعیتی وصله ناجوری است که در دامن اندیشه جهان اسلام جا خوش کرده است و پرسش‌هایی را پیش روی ما قرار می‌دهد، از جمله اینکه تولید علوم انسانی اسلامی و نظریه‌پردازی در این عرصه، با توجه به آموزه‌های اسلامی از دیدگاه روش‌شناختی چه استلزاماتی دارد؟

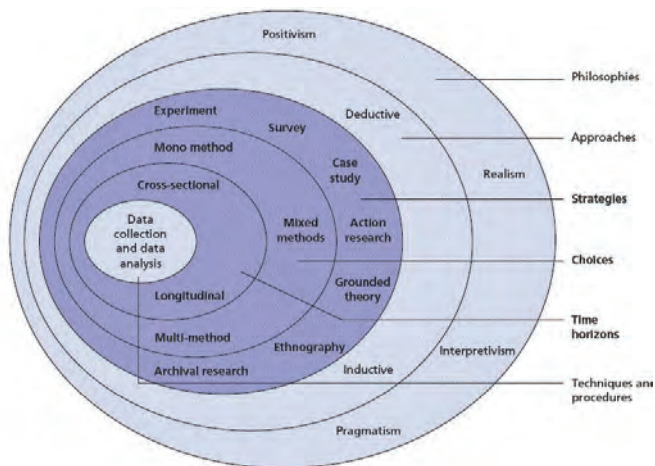
۲. روش‌شناسی

دنيس گولت، ناظر به اخلاق توسعه، سه سطح طولی و مترتب بر هم را مطرح می‌کند که عبارت‌اند از: تفکرات و تأملات فلسفی،^۱ مطالعات اجتماعی،^۲ و حوزه عمل و مواجهه عملیاتی با واقعیت موجود^۳ (ویلبر و کریشنا، ۲۰۱۰). دس گاسپر نیز سطوح سه‌گانه حسی‌سازی، نظام‌مندسازی و انطباق را پیشنهاد می‌کند و معتقد است هر سطح به نوبه خود نقشی مهم و برجسته ایفا می‌کند: سطح نخست مواجهه و واکنشی به تجربیات و موضوعات جدید است؛ سطح دوم به نظام‌مندسازی و تعمیق نتایج حاصل از سطح نخست می‌پردازد؛ و سطح سوم به کاربست و سازگار کردن این نظام‌ها در زمان مواجهه با مصادیق عینی توجه دارد (گاسپر، ۲۰۰۶).

درعین حال به نظر می‌رسد جالب‌ترین مدل را در این زمینه، ساندرز با عنوان «پياز فرایند پژوهش»^۴ ارائه کرده است. این مدل در حقیقت، فرایندهای انجام پژوهش را نشان می‌دهد. بر اساس این مدل یک پژوهش از لایه‌های مختلفی تشکیل می‌شود که در آن هر لایه متأثر از لایه بالاتر است. این لایه‌ها عبارت‌اند از: ۱. لایه فلسفه‌های پژوهش، ۲. لایه رویکردهای پژوهش، ۳. لایه راهبردهای پژوهش، ۴. لایه انتخاب روش‌های پژوهش، ۵. لایه افق زمانی پژوهش، ۶. لایه شیوه‌ها و رویه‌های جمع‌آوری داده‌ها.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

1. Reflections
2. Applications
3. Practice
4. Research onion



Research onion diagram

لایه اول نشان‌دهنده جهان‌بینی و نوع نگاه پژوهشگر به جهان است. هر پژوهش به شالوده یا بنیادی برای مطالعه نیاز دارد و پژوهشگران باید از جهان‌بینی‌هایی که به صورت ضمنی در مطالعه خود استفاده می‌کنند، آگاه باشند. بر اساس این لایه نوع نگاه پژوهشگر اثبات‌گرا به پدیده یا شیء مورد مطالعه متفاوت با نوع نگاه پژوهشگر واقع‌گرا، تفسیری و عمل‌گرا و... خواهد بود. البته هر پژوهشی ممکن است بر یک یا چند فلسفه پژوهشی استوار باشد.

در لایه دوم بسته به نوع جهان‌بینی فلسفی‌ای که پژوهشگر در پیش گرفته است، می‌تواند برای مطالعه پدیده مورد نظر از دو رویکرد قیاسی یا استقرایی استفاده کند. در رویکرد قیاسی، فکر از طریق معلومات کلی، مجهولات جزئی را کشف می‌کند؛ یعنی از کنار هم گذاشتن واقعیات پذیرفته‌شده و استنتاج یک نتیجه از آن حاصل می‌شود (نتیجه‌گیری از کل به جزء). در این استدلال چنانچه مقدمه‌ها درست باشند، نتیجه‌ها نیز الزاماً درست خواهند بود. این رویکرد، به پژوهشگر کمک می‌کند تا با استفاده از نظریه‌های موجود، پدیده‌هایی را که به وقوع می‌پیوندند پیش‌بینی کند. در نقطه مقابل، استدلال استقرایی یعنی رسیدن ذهن از جزء به کل قرار دارد. در این رویکرد فکر با استفاده از معلومات جزئی و برقراری ارتباط بین آنها حکم کلی را استنتاج می‌نماید. در این رویکرد، مشاهده‌ها بر رویدادهای مشخصی در یک طبقه صورت می‌گیرند و سپس بر اساس مشاهده حوادث یا رویدادها، استنباط درباره همه طبقه‌ها انجام می‌شود.

در لایه سوم نیز پژوهشگر بر اساس انتخابی که در هر یک از لایه‌های بالاتر داشته، می‌تواند

راهبردهای متفاوتی را به کار برد. برخی راهبردها در حوزه مطالعات کمی قرار دارند و برخی در حوزه مطالعات کیفی، که این امر اساس لایه چهارم را تشکیل می‌دهد.

در لایه چهارم پژوهشگر از حیث توسل به همسازی رفتار پدیده موردنظر، می‌تواند هر یک از روش‌های کمی، کیفی یا ترکیبی را اتخاذ نماید. در روش کمی، داده‌های متناسب با موضوع به صورت کمی و عددی تبدیل می‌شوند که داده‌های کمی معمولاً از طریق پرسشنامه گردآوری می‌شوند.

لایه پنجم نیز نشان‌دهنده مطالعه پدیده موردنظر در یک مقطع زمانی خاص یا در یک دوره زمانی طولانی‌تر (چندمقطعی) است. بیشتر مطالعات اکتشافی، توصیفی و تبیینی که یک پدیده خاص را در یک بازه زمانی خاص مطالعه می‌کنند از نوع تک‌مقطعی‌اند و پژوهش‌هایی که داده‌های مربوط به یک پدیده را در فواصل زمانی مختلف بررسی می‌کنند، مانند مطالعات روندپژوهی، مطالعه نسلی و مطالعه پانل، از نوع پژوهش‌های چندمقطعی‌اند.

در لایه ششم نیز پژوهشگر بسته به اینکه در لایه‌های بالاتر چه رویکرد، راهبرد و روشی را به کار گرفته باشد، از شیوه‌های مختلفی برای گردآوری و تجزیه و تحلیل داده‌های پژوهش استفاده می‌کند. در حقیقت بنا به این مدل، فلسفه و جهان‌بینی پژوهشگر، پایه و اساس پژوهش را شکل می‌دهد؛ چراکه هر یک از مراحل بعدی پژوهش از انتخاب رویکرد پژوهش تا جمع‌آوری و تحلیل داده بر اساس جهان‌بینی و نگرش پژوهشگر صورت می‌گیرد. از این رو پژوهشگران باید در آغاز هر کار پژوهشی، مبنای فلسفی کار و نوع نگرش و جهان‌بینی خود را مشخص سازند (محمودی، ۱۳۹۲).

استعاره رنه دکارت از ارتباط زیربنا و روبنا درخور توجه است. وی می‌گوید: «ریشه‌های درخت مابعدالطبیعه (متافیزیک) و تنه آن طبیعیات (فیزیک) است و شاخه‌هایی که از تنه رویده‌اند تمام علوم دیگرند که می‌توان آنها را به سه دسته اصلی کاهش داد: پزشکی، مکانیک و اخلاق» (علمی، ۱۳۸۷، ترجمه از دائرة المعارف استنفورد).

در این طرح، متافیزیک پایه است اما این معرفت و معرفت برگرفته از فیزیک که بر روی آن بنا می‌شود، به دنبال مزایایی عملی هستند که از علوم پزشکی، مکانیک و اخلاق به دست می‌آید: «همان‌گونه که میوه و ثمره یک درخت را تنها می‌توان از سرشاخه‌های آن برچید و نه از ریشه و تنه آن، به همین سان فایده عملی فلسفه نیز وابسته به آن بخش‌هایی است که پس از بخش‌های دیگر فراگرفته می‌شوند». (همان) علم اخلاق که جلودار این علوم است، «بالاترین و برترین نظام اخلاقی است که متضمن معرفت کاملی از تمام علوم دیگر و مرحله نهایی حکمت است». به

همین سبب است که دکارت امید دارد که خوانندگان «پی ببرند که تداوم جست‌وجوی این حقایق تا چه حد مهم است و این حقایق چه مرتبه‌ و الایی از حکمت و چه کمال و سعادت را در زندگی به ارمغان خواهند آورد» (همان).

اما فراتر از این، ابن عربی با نگاهی عرفانی، هستی را به «درخت» تشبیه کرده و کتابی با عنوان درخت هستی (شجرة الکون) نگاشته است. آیت‌الله جوادی آملی نیز از استعاره درخت استفاده کرده است: «شناخت این‌گونه انسان (بدون بعد فراطبیعی و روح او)، همانند شناخت درخت منهای معرفت ریشه اوست» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۶۰). آیت‌الله مصباح نیز در اشاره به جایگاه فلسفه دین نسبت به مسائل کاربردی، می‌گوید:

مسائل کاربردی منطقاً متوقف بر مسائل بنیادی است. مسائل بنیادی در علوم انسانی حکم ریشه را دارند؛ اگر این ریشه‌ها در جای خودش مستحکم شده باشند شاخ و برگ‌هایی که از آنها می‌روید نتیجه خوبی خواهد داد؛ اما اگر این ریشه‌ها فاسد باشد یا غذایی که از راه ریشه‌ها به گیاه می‌رسد مواد سمی باشد، آثار نامطلوبی در شاخ و برگ‌ها و نهایتاً در میوه‌ها خواهد داشت (وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ) (مصباح یزدی، ۱۳۸۹).

متفکران مسلمان اگرچه آرای خود را به‌صراحت به شکل الگوهای ملموس درنیاورده‌اند، لکن بازخوانی آنها به شکل مدل‌های غیر مصرح مقدر و میسر است. برای مثال، پارسانیا در بررسی لایه‌های جهان اجتماعی معتقد است:

هنجارها و ارزش‌ها، پدیده‌هایی هستند که در لایه‌هایی عمیق‌تر از کنش‌های اجتماعی افراد قرار می‌گیرند. عمیق‌ترین لایه‌های اجتماعی، عقاید کلانی هستند که بر آرمان‌ها و ارزش‌های اجتماعی و بر نمادها و کنش‌های انسانی تأثیر می‌گذارند. باور و اعتقادی که انسان نسبت به اصل جهان و جایگاه خود در آن دارد و تفسیری که از زندگی و مرگ خود ارائه می‌دهد، از عمیق‌ترین پدیده‌های اجتماعی هستند. جامعه‌ای که جهان را به زندگی دنیا محدود کند و دل به این جهان سپرده باشد، آرمان‌ها، ارزش‌ها، هنجارها و نمادهای خود را متناسب با آن شکل می‌دهد و جامعه‌ای که جغرافیای هستی را فراتر از زندگی دنیا می‌بیند، جایگاه انسانی، آرمان‌ها، ارزش‌ها، حقوق و تکالیف خود را متناسب با آن سامان می‌دهد (پارسانیا، ۱۳۹۱، ص ۱۴۰).

کنش‌ها، هنجارها، نمادها، سازمان‌ها، ساختارها و تغییر و تحولات درونی آنها، به تناسب اعتقادات، آرمان‌ها و ارزش‌های کلان به وجود می‌آیند و تا زمانی که تغییر مربوط به این لایه بنیادین نباشد، تغییرات و تفاوت‌ها، هرچقدر هم که وسیع باشند، هویت واحد جهان اجتماعی محفوظ است (همان، ص ۱۴۸). به همین دلیل با ظهور اسلام در قالب یک جهان‌بینی جدید، با اینکه زبان و جغرافیا و حتی بسیاری از مناسبات اجتماعی حفظ شد، جامعه جاهلی عرب در هم ریخت و جهان اجتماعی جدیدی پدید آمد (همان).

علامه محمدتقی جعفری به عنوان «فیلسوف حیات» و «انسان‌شناس جان‌آشنا» (رشاد، ۱۳۷۹)، به هفت ابزار و منبع معرفتی (علم، فلسفه، شهود، اخلاق، حکمت، عرفان و مذهب) برای فهم جهان توسط بشر اشاره می‌کند. ایشان معتقد است که انسان باید از طریق هر کدام از آنها بکوشد تا چهار مرحله مهم را بپیماید: شناخت، دریافت، گردیدن و گرداندن. برای نمونه انسان باید هستی را بشناسد؛ آن را درونی کند؛ بخشی از آن گردد و دیگران را در این امر با خود همراه سازد. منابع معرفتی هفت‌گانه به علاوه چهار مرحله، تلفیق مبانی معرفت‌شناختی، جهان‌شناختی، انسان‌شناسی و جامعه‌شناسی است. انسان از طریق منابع معرفتی‌ای که در اختیار دارد، می‌کوشد تا جهان و معادلات و نیز خود را بفهمد، شناخت خود را در فهم و رفتار خود جای دهد و در معیت دیگران مسیر تکامل و سعادت را بپیماید. انسان موجودی است که بدون همراه شدن با دیگران و همراه کردن آنها با خود نمی‌تواند به حیات معقول دست یابد. سیر تکاملی انسان بدون شناخت و دریافت وحدت خود با دیگران، امکان‌پذیر نیست. به عبارت دیگر، «من» در مسیر تکاملی خود با دیگر «من»‌ها هماهنگی دارد و گردیدن «من» بدون گرداندن دیگر «من»‌ها ممکن نیست. انسانی که در مسیر تکامل قرار می‌گیرد، نمی‌تواند نسبت به سرنوشت دیگران بی‌توجه باشد. درد و رنج و عقب ماندن دیگران از مسیر کمال، برای انسان رشدیافته زجرآور است و وی می‌کوشد تا دیگران را به رشد و کمال برساند. خلاصه هیچ‌گاه گردیدن انسان بدون تکاپو در راه گرداندن دیگران امکان‌پذیر نیست (ر.ک: جعفری، بی‌تا؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۲۹۰-۲۹۹).

آیت‌الله جوادی آملی در این باره می‌گوید:

پایه تمام علوم، جهان‌بینی یعنی فلسفه کلی است؛ زیرا تمام امور مرهون هستی است و هستی‌شناسی، فلسفه نام دارد. فیلسوف الهی اگر بر مبنای حکمت متعالیه که راقی‌ترین حکمت الهی و جهان‌بینی توحیدی است مشی کند، جامعه‌شناسی و روان‌شناسی او و نیز سایر رشته‌های علمی واحد در مبانی ویژه الهی‌اند، هرچند راهیان این صراط مستقیم تفاوت‌هایی در کیفیت استنباط فروع فلسفی از اصول آن دارند، در نتیجه در ارزیابی علوم

منشعب از آن یا متفرع بر آن، اختلاف نظر خواهند داشت. از بهترین راه‌های تحقیق علوم انسانی، تفسیر انسان به انسان است؛ چنان‌که برجسته‌ترین شیوه تفسیر قرآن حکیم همانا تفسیر قرآن به قرآن است. این اصل (تفسیر انسان به انسان) اصول فطری را شکوفا و دفاین عقول را باشکوه و جلال انسان را در ثوره فطرت و جمال بشر را در الهام او ارزیابی می‌کند. چنین بشری توان تشکیل جامعه متأله و مدینه فاضله را دارد (جوادی آملی، بی‌تا، ج ۱۷، ص ۳۴۶).

ایشان ذیل عنوان تفسیر صحیح از مفاهیم پیشرفت و انحطاط می‌نویسد:

برای دو اصطلاح پیشرفت و انحطاط، تفسیرهای مختلفی شده و اختلاف در تبیین آن به تفاوت در جهان‌بینی‌ها برمی‌گردد. نگرش مادی و الحادی، تفسیر خاصی از آن و دیدگاه الهی، تفسیر دیگری ارائه می‌دهند و این، طبیعی و روشن است؛ زیرا کسی که عالم و آدم را در ماده و طبیعت خلاصه می‌کند، پیشرفت و انحطاط جامعه هم برای او محدود به همین حیطه است؛ اما نزد آن که جهان و انسان را فراتر از ماده می‌داند، پیشرفت و انحطاط هم فراتر از دنیای مادی است. بی‌تردید، موضوع بحث، مربوط به علوم انسانی است و تا انسان و جهان و پیوند عمیق این دو شناخته نشود، دامنه بحث هراندازه توسعه یابد به نتیجه نمی‌رسد و عقیم خواهد بود. تفکر مادی نمی‌تواند تبیین درستی از انسان و جهان ارائه دهد؛ بنابراین هر تفسیری از پدیده‌های انسانی از نگاه این اندیشه ناصواب است، به همین جهت قرآن در این زمینه تأکید دارد که نخست تفسیر درستی از انسان و جهان ارائه و سپس رابطه‌ای میان آن دو برقرار کند. در تعریف انسان، اصالت را از آن روح و جان او و ضمن فناپذیری و مادی بودن کالبد و جسم آدمی، جان او را جاودانه می‌داند تا در معاد با همان وضع اول برگردد. تفسیر قرآن کریم از جهان مادی و طبیعی این است که جهان طبیعی و نظام مادی، پست‌ترین عالم از عوالم هستی است و پس از آن، عوالم مثالی و مجردی نیز وجود دارد. انسان برای این جهان خلق نشده و غایت آفرینش او محدود به عالم مادی نیست. دنیای مادی به سان پل و گذرگاهی است که او را به منزل اصلی وی می‌رساند. بنابراین پیشرفت و انحطاط برای وی و جامعه انسانی با نگاه به غایت او سنجیده و تفسیر می‌شود. رستگاری در قاموس اسلام و تفکر دینی، معنای واقعی خود را پیدا می‌کند (جوادی آملی، بی‌تا، ج ۱۷، ص ۴۰۲-۴۰۴).

آیت‌الله جوادی آملی همچنین درباره «آزادی» به عنوان مفهومی مهم در حیات جمعی می‌گوید: این واژه، مفهومی عقلی دارد که در مباحث کلامی و فلسفی از آن بحث می‌شود و مفهومی

اخلاقی که در کتاب‌های اخلاقی بدان می‌پردازند و مفهومی عرفانی که اهل معرفت در آثار عرفانی خویش به آن توجه و معنایی حقوقی که حقوق‌دانان آن را در مباحث حقوقی تجزیه و تحلیل می‌کنند و نیز دارای مفهوم سیاسی است که حاکمان سیاسی در مباحث اجتماعی و روابط بین جوامع به کار می‌گیرند (همان، ج ۱۷، ص ۴۶۷).
 خود ایشان نیز همین مسیر را برای بررسی «آزادی» در پیش می‌گیرد (ر.ک: همان، ص ۴۶۷-۴۹۴).

آنچه آیت‌الله رشاد در منطق فهم دین (۱۳۸۸)، فلسفه فرهنگ (۱۳۹۰)، تعریف پیشرفت (۱۳۹۳) و معناشناسی سبک زندگی (۱۳۹۲) در قالب نظریه ارائه می‌کند، در نهایت به رابطه طولی و منظومه‌ای بینش، منش و کنش ختم می‌شود. اگر هدف این دنیایی دین، تنظیم کنش و رفتارهای فردی و اجتماعی بشر باشد، دستیابی به آن دارای استلزامات پنج‌گانه در روش‌شناسی از نظر جامعیت است. جامعیت «ناظر به همه حوزه‌های هندسه معرفتی دین یعنی عقاید (مبدأشناسی جهان‌شناسی، انسان‌شناسی و راهبرشناسی و معادشناسی)، اخلاق (منش و احکام تہذیبی فردی، جمعی و حکومتی)، احکام حقوقی و تکلیفی (فردی، جمعی و حکومتی)، تربیت (به معنای عام آن، یعنی فردسازی و جامعه‌پردازی) و علوم دین است» (رشاد، ۱۳۸۸، ص ۶۳). این نویسنده در جای‌جای کتاب منطق فهم دین تلاش می‌کند ثمره بحث را در هم‌بین مقولات پنج‌گانه نشان دهد (ر.ک: همان، ص ۶۳، ۱۰۴، ۱۴۶، ۲۰۹، ۲۳۳ و ۲۴۵).

این فرایند (با توضیحاتی که نویسنده در لابه‌لای کتاب تکمیل می‌کند) بسیار شبیه همان چیزی است که آیت‌الله اعرافی در روش‌شناسی ناظر به نظریه‌پردازی در عرصه‌های اجتماعی دنبال می‌کند. آنچه آیت‌الله رشاد از آن با عنوان قلمرو دانش (همان، ص ۱۰۴ و ۲۱۰) تعبیر می‌کند، در بیان آیت‌الله اعرافی با عنوان آموزه‌های توصیفی درباره واقعیت‌ها بیان شده است (اعرافی، ۱۳۹۳). در حقیقت آن دسته از آموزه‌های توصیفی که نه در قلمرو بینش و عقاید، بلکه در قلمرو دانش و علم دینی قرار می‌گیرند، مبنای خوبی برای علوم انسانی اسلامی است که در فرایند نظریه‌پردازی نقشی بی‌بدیل بازی می‌کنند. برای مثال آموزه‌های ناظر به انسان‌شناسی، جامعه‌شناسی و جهان‌شناسی (طبیعت‌شناسی)، که در تقسیم‌بندی آیت‌الله رشاد (همان، ص ۲۱۰) در قلمرو دانش قرار می‌گیرند، تأثیر مستقیم و زیربنایی در نگاه به عرصه زندگی از جمله پیشرفت و سبک زندگی (به عنوان مهم‌ترین حوزه شمول علوم انسانی) دارند.

به نظر آیت‌الله اعرافی، ورود به هر موضوع از نگاه اسلامی نیازمند سه زاویه دید (توصیفی، ارزشی و هنجاری) است. رابطه میان توصیف (از طریق مبانی و فلسفه)، ارزش (اخلاق) و هنجار

(فقه) رابطه طولی و منظومه‌ای است (اعرافی، ۱۳۹۳). این نکته نیز مهم است که کارکرد عمده علوم انسانی امروز توصیف است؛ اما علوم انسانی در مقام تراحم احتمالی با شناخت‌هایی که دین و عقل نظری ارائه می‌کنند، کنار گذاشته می‌شود. برای مثال چنانچه انسان‌شناسی توصیفی علوم انسانی رایج با انسان‌شناسی دینی تراحم پیدا کند، به نفع نگاه دینی کنار گذاشته می‌شود. همین مسئله درباره جامعه‌شناسی و فرهنگ‌شناسی نیز صدق می‌کند. فرهنگ‌شناسی بر مبنای اعتباریات علامه طباطبائی کاملاً با نظریه‌های فرهنگی جامعه‌شناسان غربی متفاوت است. اعتباریات علامه، «درکی نواز انسان و جهان است» (مصلح، ۱۳۹۲) که الزامات خاص خود را در علوم انسانی به دنبال دارد. دست‌کم این است که نظریه اعتبارات در فهم حیات جمعی بسیار راهگشاست. همه این مباحث به روشنی نشان می‌دهند که ما «یک اختلاف مبنایی در متدلوژی علوم انسانی با غربی‌ها داریم» (مصباح یزدی، ۱۳۹۰).

۳. بایسته‌های روش شناختی تولید نظریه

موضوع مشترک علوم انسانی، کنش انسانی است و علوم انسانی به «دانش‌هایی درباره کنش انسانی، احکام، آثار و پیامدهای آن» تعریف می‌شود. علوم اجتماعی را نیز می‌توان «علم به کنش اجتماعی انسان و پیامدهای آن» تعریف کرد. در نتیجه نسبت علوم انسانی و علوم اجتماعی نسبت عام و خاص بوده، علوم اجتماعی بخشی از علوم انسانی است (پارسانیا، ۱۳۹۲، ص ۱۵، ۲۰، ۳۰ و ۵۷). کنش دارای سطوح رفتاری، ارزشی و بینشی است. بررسی و تحلیل کنش در وجه مطلوب و هنجاری آن (که در جامعه اسلامی در قلمرو فقه قرار می‌گیرد)، بدون پرداختن به لایه‌های میانی (اخلاقی، ارزشی) و زیرین (بینشی و فلسفی) آن مقدور نیست. از این منظر علوم انسانی اسلامی که کنش انسانی را مطالعه می‌کند، دارای ابعاد فلسفی (مبناشناختی)، اخلاقی (ارزش‌شناختی) و منش‌شناختی) و فقهی (هنجارشناختی) خواهد بود. نظریه‌پردازی در هر ساحتی از ساحت‌های علوم انسانی (فردی و اجتماعی) مستلزم توجه منظومه‌ای و به تعبیر شهید مطهری، توجهی بر محور «کل تجزیه‌ناپذیر» (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۲۴، ص ۷۱) به این لایه‌های سه‌گانه است. به عبارت دیگر، حوزه علوم انسانی حوزه اعتباریاتی است که برای اداره کارآمد افراد و جوامع وضع می‌شوند. بنابراین فهم لایه‌های هستی‌شناختی و انسان‌شناختی آنها ضرورتی انکارناپذیر است؛ چراکه مبنای متفاوت به منش متفاوت و نتیجتاً به هنجار (و رفتار) متفاوت در سطح خرد و کلان خواهد انجامید. علوم انسانی اسلامی نیز در همین فضا جایگاه خود را پیدا می‌کند که هم به تفاوت نیازها و اعتبارات در جوامع مختلف نظر دارد و هم با توجه به فطرت‌نمون بودن آموزه‌های اسلامی و شناخت نیازهای

واقعی انسان (از طریق انسان‌شناسی دینی) گرفتار نسبیت نمی‌گردد.^۱

بدین ترتیب بایسته‌های روش‌شناختی تولید نظریه در علوم انسانی از منظر اسلامی، دست‌کم دارای سه سطح است که در ارتباطی طولی و منظومه‌ای قرار دارند: تأملات بنیادین، بررسی‌های اخلاقی و بررسی‌های فقهی. سطوح فرعی ناظر به نظام‌سازی و عینیت‌بخشی در حیات جمعی، در قلمرو امتداد فقه یا استلزامات فقهی هستند که استفاده از تجربه بشر نیز در همین سطح فرعی قرار دارد.

۱-۳. تأملات بنیادین

تأملات فلسفی همان زیرساخت‌های نظری و بینشی هستند که نقش موجه‌سازی علوم را بر عهده دارند. برای مثال علوم انسانی در متن حکمت عملی شکل می‌گیرد که مبتنی بر حکمت نظری است. به تعبیر ابن‌سینا:

هر علمی را چیزی هست که اندر آن علم از حال وی آگاهی جویند، و چیزها دو گونه است: یکی آن است که هستی وی به فعل ماست، و یکی آن است که هستی وی نه به فعل ماست. مثال نخستین، کردارهای ما و مثال دوم، زمین و آسمان و حیوان و نبات. پس علم‌های حکمت دو گونه بوند: گونه‌ای آن بود که از حال کُنش ما آگاهی دهد و این را علم عملی خوانند؛ زیرا که فایده وی آن است که بدانیم که ما را چه باید کردن، تا کار این جهانی ما ساخته باشد و کار آن جهانی امیدوار بود.

و دیگر آن بود که از حال هستی چیزها ما را آگاهی دهد تا جان ما صورت خویش بیابد و نیکی‌بخت آن جهانی بود چنان‌که به جای خویش پیدا کرده آید و این را علم نظری خوانند (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص ۱-۲).

در این بیان، انسان علاوه بر شناخت خویش، بایستی جایگاه و نسبت خود با هستی را نیز بشناسد. به تعبیر شهید مطهری: «جهان‌بینی به ما خبر می‌دهد از اینکه چه هست و چه نیست؛ چه قانونی بر جهان و بر انسان حاکم است؛ چه قانونی بر جامعه حاکم است؛ حرکت‌ها به سوی

۱. در این زمینه نظریه اعتبارات علامه طباطبائی ظرفیت بسیار بالایی برای نظریه‌پردازی در علوم انسانی در اختیار ما قرار می‌دهد؛ به‌ویژه با توجه به اینکه افعال انسانی بدون ادراکاتی از نوع اعتبارات علامه شکل نمی‌گیرد و لحاظ اعتباریات تحولاتی در بسیاری از علوم جدید به‌ویژه جامعه‌شناسی، علوم سیاسی، اقتصاد و مدیریت به وجود می‌آورد؛ چراکه از سویی نظریه اعتباریات ناظر به نیازهای واقعی انسان مطرح شده و از سوی دیگر این علوم نیز در مقطعی از تاریخ، در پاسخ به نیازهای جامعه مدرن شکل گرفته‌اند. برای مثال می‌توان با لحاظ اقتضانات فرهنگی و تاریخی، به بومی‌سازی برخی علوم انسانی دست زد.

چه جهتی است؛ طبیعت چگونه حرکت دارد و اصلاً هستی چیست. بنابراین هر طور که درباره جهان بینی فکر شود، مکتب ناچار تابع آن خواهد بود» (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۱۳).

محصول تأملات بنیادین، شکل گیری پارادایم است و برای مثال جهت گیری های نظری اصلی در علوم اجتماعی را مشخص می کند. در تأملات بنیادین به نقش انسان شناسی، ترسیم حیات برتر، راه شناسی و نگرش سیستمی اشاره خواهیم کرد.

۱-۱-۳. انسان شناسی

علوم انسانی در غرب مبتنی بر فلسفه ای است که تفسیری اومانیستی و ماتریالیستی از انسان و هستی ارائه می کند. فلسفه غرب از کشف قوانین طبیعی برای کشف قوانین انسانی الهام گرفت. غرب انسان را در طبیعت هضم کرد و آن را بخشی از طبیعت قرار داد و به تدریج به او محوریت داد و به این ترتیب مکتب های اومانیستی و سکولاریستی با فراموشی بعد ملوکوتی انسان شکل گرفت که علوم انسانی محصول همین نگرش است. غرب انسان را تک ساحتی دید (ر.ک: مارکوزه، ۱۳۶۲؛ گریمالدی، ۱۳۸۳) و او را به طبیعت تقلیل داد (ر.ک: نیچه، ۱۳۹۳). غرب هیچ وقت تفسیر درستی از انسان ارائه نکرد. شهید مطهری می گوید: «انسانی که اسلام می خواهد، با انسانی که مکتب های فلسفی بشر می خواهند، از زمین تا آسمان فرق دارد» (مطهری، ۱۳۹۰، الف، ص ۲۴). به همین دلیل آیت الله جوادی آملی رویکرد «تفسیر انسان به انسان» را مطرح می کند؛ یعنی نخستین تلاش باید برای فهم درست انسان با همه ابعاد وجودی او صورت گیرد. به نظر ایشان، قرآن را باید با قرآن شناخت و جامعه را با جامعه و انسان را با انسان:

هر چند جامعه شناسی فن خاصی است که اصول و مبادی ویژه ای دارد، از بهترین راه های شناخت جامعه همانا تبیین آن با بررسی عناصر محوری اوست و این شیوه همان است که از آن به «تفسیر جامعه به جامعه» یاد می شود؛ مانند آنچه درباره قرآن حکیم مطرح است که بهترین روش تفسیری آن همانا «تفسیر قرآن به خود قرآن» است؛ چنان که مستقیم ترین راه معرفت جهان، تبیین آن به خود جهان خواهد بود؛ مخصوصاً در بخش طبیعت آن که متقن ترین روش طبیعت شناسی همانا «تفسیر طبیعت به خود طبیعت» است و نیز بهترین راه انسان شناسی، همانا «تفسیر انسان به انسان» است (جوادی آملی، بی تا، ج ۱۷، ص ۳۳۹-۳۴۰).

اصل تفسیر انسان به انسان، اصول فطری را شکوفا و دفاین عقول را باشکوه می کند و جلال انسان را در ثوره فطرت و جمال بشر را در الهام او ارزیابی می نماید. چنین بشری توان تشکیل

جامعه متأله و مدینه فاضله را دارد. (همان، ص ۳۴۶): اگرچه در فهم جامعه و انسان نیز باید دست به دامن قرآن شد: «حقیقت انسان، کتابی است نیازمند به شرح و شارح این کتاب هم کسی جز مصنف آن یعنی آفریدگار هستی نمی‌تواند باشد؛ زیرا خداوند، هم نویسنده این کتاب است و هم متکلم کلمات آن» (جوادی آملی، همان، ج ۱۴، ص ۳۵).

علامه محمدتقی جعفری نیز در بحث از جایگاه تحقیقات در علوم انسانی، می‌گوید:

باید نخست و قبل از هر چیزی خود حیات را که در لابه‌لای وسایل گم شده و سپس «من آدمی» را که در میان رفتار آدمی ناپدید شده است، نجات دهیم؛ یعنی آن احساس عظمت و قداست جان آدمی باید در درجه اول اهمیت قرار بگیرد (جعفری، ۱۳۸۹، ص ۲۱۵)...

از این‌رو باید به شش پرسش اصلی: من کیستم؟ از کجا آمده‌ام؟ به کجا آمده‌ام؟ با کیستم؟ برای چه آمده‌ام؟ به کجا می‌روم؟ پاسخ درست دهد (همان، ص ۲۲۲).

اما درک فلسفه حیات و جایگاه آدمی در آن خارج از دسترس علوم جزئی بشر است. به نظر علامه جعفری، چیزی می‌تواند حیات انسان را در این جهان هستی، دارای فلسفه و هدف قابل قبول کند که مستند به نیازهای ثابت انسان‌ها بوده، بیان‌کننده چگونگی ارتباط‌های چهارگانه و ثابت انسانی (با خویشتن، با خدا، با جهان هستی و با همنوع) باشد (جعفری، ۱۳۶۰، ص ۱۷۱؛ به نقل از موسوی، ۱۳۹۴، ص ۳۵۶). چنین شناختی در پرتو شناخت اشراقی حاصل می‌شود که «وحی» مرحله عالی شناخت اشراقی است (همان) و به طور خلاصه:

ما معتقدیم که پایه همه رشته‌های علوم انسانی یک رشته مباحث انسان‌شناسی است که در تمام رشته‌های علوم انسانی این درس باید وجود داشته باشد. انسان باید شناسانده شود؛ ابعاد وجودی‌اش، کیفیت رشد و تکاملش، عوامل انحطاطش، هدف نهایی از وجودش، همه اینها باید مشخص گردد. تا این کار صورت نگیرد، بحث درباره حقوق، اقتصاد و سایر رشته‌ها بدون پایه و ریشه است (مصباح‌یزدی، ۱۳۹۰).

اما نباید تنها در سطح شناخت انسان باقی ماند.

اگرچه بالاترین معرفت از انسان، معرفت فلسفی از اوست، ولی انسان به عنوان یک واقعیت اجتماعی، زمانی قابل درک تجربی برای کالبدشکافی درونی آن است که معرفت فلسفی بتواند به سطح پارادایم نازل شود و معرفت پارادایمی از اینان ارائه دهد. معرفت پارادایمی نیز برای ورود به واقعیت انسان باید به سطح معرفت علمی نازل شود تا بر اساس علم بتواند مدل رفتاری انسان را عرضه کند (ایمان، ۱۳۸۹، ص ۸۰).

همان‌طور که برای مثال «تفسیر ما از فطرت، هم در تئوری‌های روان‌شناسی، هم در نظریه‌های

جامعه‌شناسی و هم در مباحث حقوقی بسیار کارساز است» (مجمع عالی حکمت اسلامی، ۱۳۹۴، ص ۱۲۴).

۲-۱-۳. ترسیم حیات برتر

سخن گفتن از تحول در علوم انسانی یا علوم انسانی اسلامی همواره راهبردی اساسی برای دستیابی به «وضعیت مطلوب»، «پیشرفت»، «حیات طیبه»، «سبک زندگی اسلامی» و اهدافی از این دست است که علامه جعفری به جای همه این تعابیر «حیات معقول» را به کار می‌برد و مفاهیمی مانند تکامل، تحول، تبدل و تصعید را بر محور آن معنا می‌کند. بنابراین اساسی‌ترین مفهومی که منظومه فکری علامه در باب حیات انسانی حول آن شکل می‌گیرد، «حیات معقول» است. نوع زندگی که مفهوم حیات معقول آن را توصیف می‌کند، عالی‌ترین نوع حیات انسانی است. به همین دلیل می‌توان گفت پیشرفت از منظر علامه جعفری عبارت است از فرایندی که در طی آن زندگی بشر از مرحله «حیات طبیعی محض» می‌گذرد و وارد مراحل «حیات معقول» می‌گردد. به بیان دیگر، پیشرفت همان فرایند گذار از زندگی طبیعی به زندگی معقول و پاکیزه است و جامعه‌ای را می‌توان پیشرفته و متکامل توصیف کرد که دارای ویژگی‌ها و شاخص‌های حیات معقول باشد.

حیات معقول در اندیشه علامه محمدتقی جعفری، پیوند وثیقی با نظام احسن الهی دارد. در واقع، حیات معقول، جاگرفتن زندگی انسانی در متن کیهان و ناموس هستی است. همه تلاش علامه بر این است که زندگی انسانی را بخشی از نظام احسن الهی فهم کند و بر این عقیده است که تلاش بشر برای فهم خود در متن کیهان و هستی مسیر او را برای دستیابی به حیات معقول فراهم می‌آورد. حیات معقول یعنی: «حیات آگاهانه‌ای که نیروها و فعالیت‌های جبری و جبرنمای زندگی طبیعی را با برخورداری از رشد آزادی شکوفان در اختیار، در مسیر هدف‌های تکاملی نسبی تنظیم نموده، شخصیت انسانی را که تدریجاً در این گذرگاه ساخته می‌شود، وارد هدف اعلای زندگی می‌نماید. این هدف اعلا، شرکت در آهنگ کلی هستی وابسته به کمال برین است» (جعفری، ۱۳۸۷، ص ۳۷؛ همو، ۱۳۸۹ الف، ج ۸، ص ۱۸۸).

محوریت حیات معقول در اندیشه و آثار علامه جعفری به حدی است که می‌توان گفت همه آثار علامه در صدد تبیین و توصیف حیات معقول است. بدیهی است که در این میان دین و مبانی دین‌شناختی در جایگاهی مهم قرار می‌گیرد؛ چراکه فهم کیهان و جایگاه انسان در آن بیش از همه از طریق آموزه‌های اسلامی میسر است و به همین دلیل نیز علامه جعفری قرآن را «نماد حیات معقول» به شمار می‌آورد.

فهم حیات معقول، مؤلفه‌ها و ویژگی‌های آن به این دلیل اهمیت مضاعف می‌یابد که دستیابی به حیات معقول در حقیقت دستیابی به پیشرفت است. همچنان به نظر او «تمدن در دیدگاه انسان محوری رسیدن به حیات معقول است» (نصری، بی‌تا).
غفلت از چنین نگرشی، عیب علوم تجربی امروز است که آیت‌الله جوادی آملی به آن اشاره می‌کند:

علوم تجربی موجود معیوب است؛ زیرا در سیری افقی به راه خود آدم می‌دهد، نه برای عالم و طبیعت مبدائی می‌بیند و نه غایت و فرجامی برای آن در نظر می‌گیرد و نه دانشی که خود دارد عطا‌ی خدا و موهبت الهی می‌یابد. این نگاهی که واقعیت هستی را مثله می‌کند و طبیعت را به عنوان خلقت نمی‌بیند و برای آن خالق و هدفی در نظر نمی‌گیرد، بلکه صرفاً به مطالعه لاشه طبیعت می‌پردازد و علم را زاییده فکر خود می‌پندارد، نه بخشش خدا؛ در حقیقت علمی مردار تحویل می‌دهد؛ زیرا به موضوع مطالعه به چشم یک مردار و لاشه می‌نگرد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۰۷).

۳-۱-۳. راه‌شناسی

معیار و ملاک ارزیابی پیشرفت بشر، میزان دسترسی وی به حیات معقول است. همانطور که در سطور پیشین اشاره شد، علامه جعفری هفت ابزار و منبع معرفتی را برای فهم جهان از سوی بشر معرفی می‌کند. این ابزار و منابع معرفتی در فرایند چهارسطحی (شناخت، دریافت، گردیدن و گرداندن) به کار گرفته می‌شود. برای مثال در سطح شناختی، انسان باید هستی را بشناسد، آن را درونی کند، بخشی از آن گردد و دیگران را در این امر با خود همراه کند. بدین ترتیب، منابع معرفتی هفت‌گانه به‌علاوه چهار مرحله، تلفیق مبانی معرفت‌شناختی، جهان‌شناختی، انسان‌شناسی و جامعه‌شناسی است. منابع معرفتی به انسان کمک می‌کند تا جهان و معادلات آن و نیز خود را بشناسد، شناخت خود را درونی کرده و طبق آن عمل کند. البته پیمودن مسیر تکامل و سعادت در معیت دیگران ممکن می‌گردد. بنابراین تلاش برای همراه ساختن دیگران با خود و سالم سازی محیط اجتماع ضرورتی انسان‌شناختی و فرجام‌شناختی است. انسان موجودی است که بدون همراه شدن با دیگران و همراه کردن آنها با خود نمی‌تواند به حیات معقول دست پیدا کند. گردیدن تکاملی انسان، بدون شناخت و دریافت وحدت خود با دیگران، امکان‌پذیر نیست. به عبارت دیگر «من» در مسیر تکاملی خود با دیگر «من» ها هماهنگی دارد و گردیدن «من» بدون گرداندن دیگر «من» ها ممکن نیست. توجه به سرنوشت دیگران از الزامات طی مسیر تکامل است. انسان رشدیافته

و در مسیر تکامل، نمی‌تواند درد ورنج و عقب ماندن دیگران را تحمل کند لذا می‌کوشد تا دیگران را به رشد و کمال برساند. خلاصه انسان موجودی اجتماعی است که بسیاری از استعدادهای وی در جامعه شکوفا می‌شود و حرکت جمعی مسیر تکامل را برای همه تسهیل می‌کند. گردیدن انسان بدون تکاپو در راه گرداندن دیگران امکان‌پذیر نیست. «مَنْ أَصْبَحَ وَلَمْ يَهْتَمَّ بِأُمُورِ الْمُسْلِمِينَ فَلَيْسَ بِمُسْلِمٍ»؛ هر کس شب را به سر آورد و اهمیتی به امور مسلمانان ندهد، مسلمان نیست.

در این میان علوم انسانی در نگاه علامه جعفری نقشی مهم در حیات معقول ایفا می‌کنند. علوم انسانی صرفاً متصدی و متکفل شناخت نمودها و کنش‌های انسانی نیستند؛ بلکه به دنبال بهبود اخلاقی و روانی آدمیان‌اند (جعفری، ۱۳۸۸، ص ۶۶). از همین روی مشکل اصلی علوم انسانی غربی از نگاه علامه جعفری نادیده گرفتن «من انسانی» است:

از آن هنگام که صاحب‌نظران و متفکران علوم انسانی، اهمیت اساسی شخصیت «من انسانی» را از نظر دور داشته‌اند، محور اصلی موضوع این علوم را از دست داده و به مختصات و معلومات و کارگردانان آن موضوع پرداخته‌اند. چنین چشم‌پوشی‌ای از محور اصلی علوم انسانی، نتایج غلطی را به وجود آورده است که از آن جمله این علوم متوجه پدیده‌ها شده‌اند، نه حقایق؛ و به معلومات روی آورده‌اند نه به علل، و به امور حاشیه‌ای پرداخته‌اند نه به مرکز اصلی؛ و به آمارگیری پرداخته‌اند نه به عوامل و شرایط اصلی. این جریان باعث شد که حتی همین پدیده‌ها و معلومات هم تدریجاً کنار گذاشته شود و جای آنها را رفتارشناسی بگیرد (جعفری، ۱۳۸۹، ص ۲۱۳).

۳-۱-۴. نگرش سیستمی

نکته مهم این است که انسان‌شناسی بدون خداشناسی، هستی‌شناسی و جهان‌شناسی اساساً نه میسر و نه کامل است. «در نگاه دینی، حقیقت آدم و عالم، چیزی جز ربط و پیوند با خداوند (احد و صمد) نیست و شناخت این دو، جدای از شناخت خداوند نمی‌باشد» (پارسا، ۱۳۹۲، ص ۱۴۵).

انسان بخشی از جهان و جهان، بخشی از کل هستی است. قوانین حاکم بر هستی، بر انسان نیز حاکم‌اند. بنابراین انسان‌شناسی حتی نیازمند فهم سنت‌های الهی است. برای مثال شهید صدر می‌گوید:

تنها راه حل تناقض بین انسان و طبیعت، شناخت و آشنایی با قانون طبیعی است که در یکی از سنت‌های اصیل از سنن تاریخ تجسم می‌یابد...؛ زیرا انسان هر قدر از جهلش

نسبت به طبیعت بکاهد و به هر نسبت برآزمودگی اش، نسبت به زبان طبیعت و قوانین آن افزوده شود، به همان نسبت تسلطش بر طبیعت و قدرت او بر رام کردن طبیعت در مقابل نیازهایش افزوده می‌گردد (صدر، ۱۳۸۱، ص ۲۱۰).

البته می‌توان انسان‌شناسی را نقطه عزیمت قرار داد و از آن به جهان‌شناسی و هستی‌شناسی و خداشناسی رسید: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ». دینانی معتقد است که این حدیث قدسی عکس نقیض آیه (وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ) (حشر: ۱۹) است (دینانی، بی تا). آنچه مهم است جایگاه انسان در هستی و الزامات آن بر پیشرفت است؛ همچنان‌که جامعه‌شناسی و فرهنگ‌شناسی هم بدون انسان‌شناسی میسر نیست. بدین ترتیب انسان حلقه وصل هستی‌شناسی و جهان‌شناسی از سویی و جامعه‌شناسی و فرهنگ‌شناسی از سوی دیگر است. این چنین است که حدیث معروف امام صادق (ع) که فرمود: «اصُولُ الْمُعَامَلَاتِ، تَقَعُ عَلَيَّ أَوْ بَعَثَ أَوْجُهِي: مُعَامَلَةُ اللَّهِ وَمُعَامَلَةُ النَّفْسِ وَمُعَامَلَةُ الْخَلْقِ وَمُعَامَلَةُ الدُّنْيَا» (مصباح الشریعة امام صادق (ع)، ۱۳۸۱، ص ۵-۶) معنا می‌یابد. انسان نه تنها خود، بلکه رابطه‌اش با خدا (هستی)، خلقت (جهان) و خلق (جامعه) را نیز باید بفهمد. اینجا تیزبینی و دقت نظر رهبر معظم انقلاب نیز روشن می‌شود که انسان‌شناسی را شاخص و فارق عمده الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت معرفی کردند: «اسلام انسان را یک موجود دوساحتی می‌داند: دارای دنیا و آخرت، این پایه همه مطالبی است در باب پیشرفت باید در نظر گرفته بشود؛ شاخص عمده این است؛ فارق عمده این است» (سیاهپوش، ۱۳۹۰، ص ۶۷). از این جهت دین‌شناسی نیز به انسان‌شناسی کمک می‌کند.

انسان در آینه وحی، قابلیت شناخت ساختار وجودی خویش را داشته، از فطرت معادل‌نابردار و جانشین‌ناپذیری که تبدیل‌شونده نیست و کفو و همتایی نیز ندارد بهره‌مند است و با چنین سرمایه‌های فراطبیعی و استثنایی که مختص آدمی است، انسان را «خلیفة خدا» و «امانت‌دار الهی» معرفی می‌کند تا موقعیت وجودی و هویت اصیل آدمی را دقیق و عمیق بشناساند که قرآن، کتاب انسان‌شناسی و انسان‌سازی تمام‌عیار است و این «احسن الحدیث» (زمر: ۲۳) از سوی «احسن الخالقین» برای تفسیر و تربیت و تعلیم «احسن مخلوقین» (مؤمنون: ۱۴) نازل شده است. که هدایت «اقوم» (اسرا: ۹) برای موجود «احسن تقویم» (تین: ۴) ظهور یافت و البته متشابهات وجودی انسان در حوزه طبیعت و غریزه به محکّمات وجودی او در ساحت فطرت نیز تفسیر بردار و تأویل‌پذیر است تا نقطه ابهام و خلأ و کاستی در حوزه انسان‌شناسی و حیانی باقی نماند و انسان، خویش را در پرتو قرآن چنان‌که بایسته و شایسته است بشناسد و هندسه

هستی‌اش را در مکتب وحی بجوید و تفسیر آفاقی (بیرونی) و انفسی (درونی) انسان در سایه‌سار قرآن عینیت یابد (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۲۲ - ۲۴).

چه اینکه تغییر، تربیت، تعلیم و تکامل انسان متفرع بر نوع «تفسیر» و رهیافت از ساختار هویتی و ماهیتی انسان خواهد بود و تغییر در پرتو تفسیر و تعالی در ظل تبیین آدمی ممکن خواهد بود؛ زیرا تا ندانیم و نیابیم که انسان چیست، شناسنامه معرفتی- وجودی او کدام است و چه هویت و نوعیتی دارد، چگونه می‌توانیم از آموزش و پرورش، بینش و کوشش، دانش و گرایش و تعلیم و تربیتش سخن به‌میان آوریم؟ (رودگر، ۱۳۹۲، ص ۷۹).

تا انسان شناخته نشود، پیشرفت فهم و محقق نمی‌شود. تا جایی که به پیشرفت مربوط می‌شود، انسان‌شناسی بر ایند هستی‌شناسی، جهان‌شناسی و جامعه‌شناسی است. بنابراین انسان‌شناسی هم مبدأ را نشان می‌دهد و هم مقصد را. هم مبدأ و هم مقصد در مبانی مورد بحث قرار می‌گیرد (ر.ک: یوسف‌زاده، ۱۳۹۵). از این جهت، «علوم انسانی بدون انسان‌شناسی، و انسان‌شناسی بدون هستی‌شناسی میسر نیست. اشارات کوتاهی به هستی انسان و سعه و ضیق دایره وجود او و محدوده حدود و بقای وی لازم است تا هیچ انسانی آرزوی آزادی فراتر از هستی خود و گسترده‌تر از دایره وجود خویش را در سر نپرواند» (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ص ۱۵۳). در نتیجه، «مسیر شناخت انسان از جهان‌بینی الهی به هستی‌شناسی و از هستی‌شناسی به انسان‌شناسی است» (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۲۱).

بدین ترتیب انسان حد وسط است که باید از سویی با خدا و جهان و از سوی دیگر با خود و هموعانش ارتباط داشته باشد. فهم دقیق روابط چهارگانه انسان نقطه ثقل فهم حیات معقول است که می‌تواند در منطق پیشرفت به مثابه یک نظریه مورد استفاده قرار گیرد. اگر منطق طراحی عرصه‌ها را بر اساس روابط چهارگانه انسان طراحی کنیم، باید بگوییم که دست‌کم سه عرصه کلان برای الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت قابل ترسیم است:

الف) ساحت علوم الهی (همه علمی که موضوع آن‌ها ارتباط بشر با خداست)؛

ب) ساحت علوم تجربی (همه علمی که به‌نوعی به شناخت جهان مرتبط می‌شوند)؛

ج) علوم انسانی (علمی که ارتباط انسان با خود و دیگران را در سطوح خرد و کلان تنظیم می‌کنند که از آن جمله می‌توان به جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، فقه، اخلاق، حقوق، اقتصاد، سیاست، فرهنگ و... اشاره کرد که در این میان تعلیم و تربیت از اهمیت شایانی برخوردار است؛ چراکه وظیفه آن انتقال نسل‌ها از حیات معمول به حیات معقول است).

صدرالمتألهین برای بررسی هر موضوعی مراحل عقل و خیال و طبیعت را طی می‌کند (ر.ک: شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۳؛ همو، ۱۳۷۷، ص ۱۰۴ و ۱۰۵). به نظر علامه طباطبائی «همه علوم در استواری کاوش‌های خود متوقف و نیازمند به فلسفه هستند» (طباطبائی، ۱۳۶۴، ص ۶۵). آیت‌الله خامنه‌ای نیز معتقدند: «همواره همه بشر به یک چهارچوب و استخوان‌بندی متقن عقلایی برای فهم و تفسیر هستی نیازمندند.» (پیام به کنگره بزرگداشت ملاصدرا، ۱/خرداد/۱۳۷۸)؛ با این حال از نظر ایشان: «نقص فلسفه ما آن است که این ذهنیت، امتداد سیاسی و اجتماعی ندارد» (بیانات در دیدار برخی از نخبگان حوزوی، ۲۹ دی ۱۳۸۲) و از همین منظر ایشان برای الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت مراحل فکر و علم و زندگی را مطرح کردند (بیانات در نخستین نشست اندیشه‌های راهبردی، ۱۰ آذر ۱۳۸۹).

علامه جعفری برای مراحل شناخت، گردیدن و گرداندن را پیشنهاد می‌کند و شناخت حیات معقول را به عنوان نخستین گام برای دستیابی به علوم انسانی اسلامی، ضروری می‌داند (جعفری، ۱۳۸۷، ص ۲۹۰-۲۹۹).

آیت‌الله رشاد بینش، ارزش و کنش را در پیوند طولی قرار می‌دهد و سخن از ارزش و کنش بدون بینش را ناممکن می‌داند (رشاد، ۱۳۸۹) و لذا برای دستیابی به علوم انسانی اسلامی تدوین فلسفه‌های مضاف را در دستور کار قرار می‌دهد (همان). آیت‌الله جوادی آملی جهان‌بینی را پایه تمامی علوم به شمار می‌آورد و ضرورت انسان‌شناسی را بیان می‌کند (جوادی آملی، بی تا، ج ۱۷، ص ۳۴۶) و از بینش الهی، گرایش الهی و منش الهی سخن می‌گوید (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۵۴).

آیت‌الله اعرافی نیز با پیشنهاد نگاه پیوستاری فلسفه، اخلاق و فقه، نخستین گام بررسی درباره موضوعات جدید را طرح فلسفه چپستی آن موضوعات می‌داند (اعرافی، ۱۳۹۴). همچنین پارسانیا سخن از پیوند طولی و سلسله‌وار جهان‌های اجتماعی به میان می‌آورد (پارسانیا، ۱۳۹۱). همه اینها ناظر به تأملات فلسفی در باب حیات و حاوی نکات ظریف روش‌شناختی است که ممکن است با بیان‌های گوناگون طرح شده باشند. این همان حکمت متعالیه است:

نظام هستی و قواعد عام آن را در یک منظومه عقلانی ترسیم، تبیین و مستدل بیان می‌کند؛ جایگاه انسان در نظام هستی و سیر تکاملی و پیشرفت سعادت محور را روشن می‌کند؛ جایگاه دین، نبوت، امامت، شریعت، علم فقه و اخلاق را در نظام هستی و سیر تکاملی انسان به نحو منطقی و برهانی ترسیم می‌کند و نسبت میان شریعت و سیاست و اجتماع را تبیین می‌کند و بدین وسیله زمینه را برای جامعه دینی، سیاست و حکومتی دینی در بستر حکمت و عقلانیت فراهم می‌کند (موسوی، ۱۳۹۴، ص ۵۳).

در حکمت متعالیه، شریعت الهی و علم فقه نقش بسیار مهم و اساسی را در مدیریت اجتماعی و سامان‌دهی به معاش و معاد مسلمین دارد (همان).

جدول شماره ۱. جایگاه تأملات بنیادین در سطوح دیگر اندیشه

ملاصدرا	شهید صدر	آیت‌الله خامنه‌ای	علامه جعفری	جوادی آملی	اعرافی	رشاد	پارسانیا
عقل	جهان‌بینی	فکر	شناخت	بینش	فلسفه	بینش	جهان معنا
خیال	مکتب	علم	دریافت	گرایش	اخلاق	ارزش	جهان ذهن
طبیعت و عینیت	علم و نظریه	زندگی	گردیدن (التزام)	منش	فقه	کنش	جهان اجتماعی

اگرچه بررسی تفصیلی مفاد و مفاهیم این جدول، فرصت و پژوهشی دیگر می‌طلبد، در این جا فقط به این نکته اشاره می‌شود که از نگاه متفکران بزرگ مسلمان، رفتار مؤمنانه با غیر آن منطقی می‌تواند و باید متفاوت باشد؛ چراکه نمودها (کنش‌ها) ریشه در بودها (بینش‌ها) دارد و هر بودی، نمود خود را خواهد داشت. جهان اجتماعی متأثر از جهان معناست؛ همان‌طور که منش متأثر از بینش و نظریه متأثر از جهان‌بینی است.

۲-۳. بررسی‌های اخلاقی

هر نوع فلسفه‌ای فرضیه اخلاقی ویژه خود را دارد (سلزام، ۱۳۸۷، ص ۳۷). در بررسی جایگاه اخلاق برای پیشرفت، همین نکته کافی است که ماکس وبر مهم‌ترین عامل توسعه در غرب را اخلاق پروتستانی (پیوند بین روح اقتصادی مدرن و اخلاقیات عقلانی مذهب پروتستان زهدگرا) معرفی کرده است (ر.ک: وبر، ۱۳۸۳؛ دیلینی، ۱۳۸۹، ص ۲۱۷) و امروز علوم انسانی (جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، اقتصاد، علم سیاست و مانند آن) همه و همه در صدد تبیین آن چیزی برآمده‌اند که وبر آن را زاینده اخلاق پروتستانی می‌نامد. اخلاق پیشرفت سؤالات و مشاجراتی از قبیل اینکه پیشرفت خوب برای جامعه و جهان و نیز برای افراد کدام است، بحث می‌کند. از همین منظر، «مخالفان توسعه، الگویی سه سطحی برای حل معضلات ناشی از آن پیشنهاد می‌کنند: الف) ارائه دیدگاهی منسجم درباره زندگی خوب انسانی، ب) تبیین مفهومی غنی و گسترده از جامعه عادلانه و ج) نهایتاً تدوین فهمی متناسب با دیدگاه‌های قبل در مورد طبیعت» (گاسپر، ۲۰۰۸).

این اندیشه که انسان چگونه می‌تواند زندگی کند و چه جامعه‌ای می‌تواند و باید وجود داشته

باشد، به عرصه اخلاق مربوط می‌شود. به عبارت دیگر، اگر در سطح اول (فلسفه)، سخن از هست‌ها بود، در سطح دوم (اخلاق) سخن از بایدها و آرمان‌هاست؛ همان‌طور که سلزام می‌گوید: «گفت‌وگو از علم اخلاق بدون آگاهی از راستای حرکت (پیشرفت) سخنی پوچ و باطل است. از طرف دیگر، سخن از پیشرفت بدون تلاش و جست‌وجوی جدی برای یافتن ارزش‌های عمیق و قابل تحقق انسانی، گفته‌ای فریبنده و بی‌محتواست» (سلزام، همان، ص ۱۳۷).

امروزه ما هم به «اخلاق پیشرفت» و هم «پیشرفت اخلاقی» نیازمندیم؛ همان‌طور که به «فقه پیشرفت» و «پیشرفت فقهی» نیازمندیم. دنیس گولت می‌گوید: «اخلاق توسعه بر پرسش‌های ارزش‌شناختی تأکید می‌کند از جمله اینکه زندگی خوب چیست؟ بنیادهای زندگی اجتماعی کدام‌اند؟ با طبیعت چگونه باید مواجه شد؟» (گولت، ۱۹۹۷) که به طور طبیعی این پرسش‌ها ما را به سوی مواضع فلسفی و بنیادی‌تر خواهد کشاند (همان). به تعبیر دیگر، پیشرفت بیش از آنکه به قانون طبیعی (مهندسی میکانیکی) استوار باشد، باید بر فلسفه اخلاق مبتنی گردد. آمارتیا سن دو رویکرد توسعه اخلاق محور و مهندسی یا مکانیکی را بررسی کرده است (مؤمنی، ۱۳۸۵).

شهید صدر دو مفهوم «مکتب» و «علم» را از هم تفکیک می‌کند و معتقد است این دو از حیث هدف و روش با یکدیگر تفاوت دارند (صدر، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۴۰۲). به نظر وی وظیفه علم عبارت است از کشف حقایق خارجی و تفسیر بی‌طرفانه واقعیت علم تا داده‌های نوینی را در اختیار انسان قرار دهد؛ از این رو سنخ گزاره‌های علمی از سنخ گزاره‌های توصیفی است که می‌توند تا حدودی حقیقت را کشف کند؛ ولی نمی‌توند آن را تغییر دهد. (صدر، همان، ج ۲، ص ۱۵)؛ اما مکتب می‌تواند افراد جامعه را به حرکت درآورد تا تغییر ایجاد کنند. برای مثال، به اعتقاد وی، مکتب اقتصادی عبارت از مجموعه نظریات اساسی است که به بررسی و حل معضلات مسائل اقتصادی به طور عام می‌پردازد که به یک نوع خاص از حیات اقتصادی دعوت می‌کند. این قواعد و نظریات به عنوان اصول و زیربنا در باب مباحث اقتصادی مطرح‌اند و از سنخ موضوعات حسی و پدیده‌های حسی نیستند تا با روش تجربی و علمی قابل ارزیابی باشند. برای نمونه، اصل «آزادی» در عرصه لیبرالیسم اقتصادی و اصل «عدالت» در مکتب اسلام از جمله آن قواعد و نظریات است (موسوی، ۱۳۹۴، ص ۲۹۹-۳۰۰).

اینجا جایی است که می‌توان گفت شهید صدر چتر مقام اخلاقی را بر سر علم می‌گستراند و نقش هدایت‌کنندگی و راهبری را به اخلاق می‌دهد. بدیهی است که بدون بررسی‌های اخلاقی، معلوم نیست کشفیات علمی به حال بشر سودمند باشند. این مکاتب ریشه در جهان‌بینی‌ها دارند. هر نوع خداشناسی، جهان‌شناسی و انسان‌شناسی‌ای منطقاً مکتب متناسب با خود را ایجاد می‌کند

یا باید ایجاد کند. «شناخت حق بدون انطباق حیات با خواسته‌ها و حکمت و مشیت او هیچ ارزشی نمی‌تواند داشته باشد» (جعفری، ۱۳۸۹ الف، ص ۲۳۰۷).

به همین دلیل علامه جعفری معتقد است که پس از مرحله شناخت هستی، مرحله دریافت آن قرار دارد. یعنی انسان باید به الزامات شناخت خود پایبند باشد. در دیدگاه ایشان، قطع نظر از رابطه طبیعی بیولوژیک و فیزیولوژیک که ابتدایی‌ترین و درعین حال دائمی‌ترین ارتباط است، این ارتباط چهار بعد اساسی شناخت انسان، دریافت هستی، صیورت (گردیدن) در هستی و تصییر (ترتیب‌پذیری) در هستی را در بر دارد (جعفری، ۱۳۸۹ الف، ج ۱۴، ص ۱۳) و آدمی بدون توفیق یافتن در تنظیم و اصلاح آنها نه به آرامش قلبی می‌رسد، نه می‌تواند از عقل و خرد خود بهره‌مند گردد و نه به اصیل‌ترین آرمان انسان کامل توفیق می‌یابد (همان). به این ترتیب علوم انسانی که در بستر چنین نگاهی شکل می‌گیرد عملاً نقدی جدی است بر مکاتب پوزیتیویستی و سکولاریستی غرب که به بهانه بی‌طرفی و عینیت، همه ارزش‌های تعالی‌جویانه را کنار می‌نهند. از همین روست که شهید صدر معتقد است برای فهم علوم (انسانی) غربی باید مکاتب غربی را فهمید. بدون فهم مکاتب فلسفی و نظام ارزشی غرب، علوم انسانی غربی قابل فهم نیست و چون سیستم فکری غرب خطاست، علم برآمده از آن نیز (اگرچه الزاماً نه همه آن) خطا خواهد بود (ر.ک: صدر، ۱۳۹۳، ص ۴۳-۴۵).

در تعبیر آیت الله مصباح یزدی، علوم انسانی سلولی از سلول‌های پیکره‌ای است که اخلاق هم بخشی از آن است و بی‌توجهی به اخلاق در علوم انسانی سبب مثله شدن پیکره می‌گردد (مصباح یزدی، ۱۳۹۰).

۳-۳. بررسی‌های فقهی

دانشمندان غربی در دوره‌ای از تاریخ اگرچه در ظاهر فلسفه و تأملات بنیادین را کنار گذاشتند و مباحث ارزشی و سخن گفتن از آنها را بی‌اعتبار تلقی کردند، اما اندیشه‌های همه آن‌ها آشکارا یا پنهانی، مستقیم یا غیرمستقیم حاوی نکات فراوان فلسفی و ارزشی است؛ گذشته از اینکه امروزه فراوان‌اند دانشمندان غربی که ضرورت لحاظ بنیادهای فلسفی و ارزشی در نظریه‌پردازی را گوشزد می‌کنند. بنابراین تا جایی که به این دو سطح مربوط می‌شود، فرایند نظریه‌پردازی در شرق و غرب (صرف‌نظر از اختلافات اساسی در محتوای ناشی از جهان‌بینی) مشترک است. لکن تفاوت عمده ناظر به سطح سوم است؛ یعنی سطح هنجاری و نمودهای عینی سطوح بنیادی. این سطح در فرهنگ دینی در قلمرو فقه قرار می‌گیرد که برای دانشمندان غربی هیچ اهمیتی ندارد. دانشمند غربی

منطقاً نمی‌تواند به این ساحت ورود کند؛ چراکه در نگاه آنها ساحت زندگی، ساحت سکولار است و جهان‌بینی آنها چنین الزامی را به دنبال ندارد؛ اما اهمیت این سطح (لایه فقهی) در اسلام چنان است که «مجتهد» (بالاترین درجه علمی) تنها به عالمانی اطلاق می‌گردد که قادر به استنباط احکام فقهی اسلام از آموزه‌های دینی باشند. این نگاه البته افراطی است و چه بسا ممکن است خود را مستغنی از بررسی لایه‌های فلسفی و ارزش‌شناختی بداند. گذشته از نقدهایی از این قبیل، شیوه رایج اجتهاد در حوزه‌های علمیه دارای ضعف‌هایی است که از جمله مهم‌ترین آنها بی‌توجهی نسبی به اقتضانات و پیچیدگی‌های زیست‌جهان و نظام‌های اجتماعی است. پاسخ به نیازهای اجتماعات و مدیریت فقه در ساحت حیات جمعی، مستلزم عبور از رویکرد فردنگرانه و در واقع تقلیل‌گرایانه در اجتهاد است. شهید مطهری در نگاهی آسیب‌شناسانه به شیوه اجتهاد رایج می‌نویسد:

بدون شک ما از نظر فقه و اجتهاد در عصری شبیه به عصر شیخ طوسی زندگی می‌کنیم، دچار نوعی جمود و اعراض از مواجهه با مسائل مورد نیاز عصر خود هستیم. ما نمی‌خواهیم زحمت گام‌برداری در راه‌های نرفته را که عصر ما پیش پای ما گذاشته به خود بدهیم. همه علاقه ما به این است که راه‌های رفته را برویم و جاده‌های هموار و کوبیده را بپیماییم. ما ترجیح می‌دهیم راه هفتصدساله حل شبهه ابن‌قبه را طی کنیم و حال آنکه امروز صدها شبهه از شبهه ابن‌قبه مهم‌تر و اساسی‌تر و وابسته‌تر به زندگی عملی خود داریم. شیخ الطائفه بلکه شیخ الطائفه‌هایی برای قرن چهاردهم ضروری است که: اولاً با ضمیری روشن نیازهای عصر خویش را درک کنند؛ ثانیاً با شجاعت عقلی و ادبی از نوعی شجاعت شیخ الطائفه دست‌به‌کار شوند؛ ثالثاً از چهارچوب کتاب و سنت خارج نگردند. چه می‌دانیم شاید روزگار آریستن چنین مردانی که از امثال شیخ الطائفه ملهم خواهند بود بوده باشد. این قدر می‌دانیم که خداوند دین خود را و نخواهد گذاشت (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۲۰، ص ۱۴۴).

زیست‌جهان اجتماعی چون مقوله‌ای فرهنگی و در قلمرو افعال اختیاری است، در شمول فقه قرار می‌گیرد که البته «نیازمند تعریف ابواب جدید ناظر به عرصه سبک زندگی هستیم» (اعرافی، ۱۳۹۴).

۳-۴. استلزامات فقهی

استلزامات فقهی ناظر به عرصه فرهنگ‌سازی و نظام‌سازی و مجموعه تدابیری است که ورود سطوح اندیشه سه‌گانه و تحقق آنها به‌ویژه فقه در حیات جمعی بشر را میسر می‌کند. استلزامات

فقهی مکمل فقه هستند و کارایی فقه در حیات اجتماعی را نشان می‌دهند. فقه باید در حیات جمعی معادله ایجاد کند و در غیر این صورت از میزان کارایی آن کاسته خواهد شد:

هر دینی که نتواند معادله تولید کند، باید بپذیرد که مکتبی حکومت کند که معادله دارد. چون حکومت عینی به دست کسی است که معادله‌ها در دست اوست! به بیان دیگر، شما به ارزش‌هایی ملزم می‌شوید؛ ولی در مقام عمل نمی‌توانید به آنها ملتزم باشید و وقتی در مقام عمل التزام به آنها نداشتید و در نتیجه عمل جامعه به دست معادلات دیگری سپرده شد، آرام‌آرام شما نیز در آن معادلات و الگوها منحل خواهید شد و به سمت ارزش‌های دیگری میل پیدا خواهید کرد (موسوی، ۱۳۹۴، ص ۵۳۸).

این مهم امروزه به‌ویژه در شهرسازی و معماری کشورهای اسلامی از جمله ایران کاملاً مشهود است. فقه سنتی نتوانسته است در عمل فضای زیستی و کالبدی را با خود هماهنگ کند. به تعبیر دیگر «الگوسازی‌های عینی و عملی اگرچه از سوی غیر مجتهدان نیز قابل انجام است، لکن باید در شعاع اندیشه یک فیلسوف و فقیه صورت گیرد. متخصصان اسلامی باید در کنار عالمان دینی قرار گیرند» (اعرافی، ۱۳۹۲).

تدابیری که به عنوان استلزامات فقهی مطرح می‌شوند بسیار فراوان هستند؛ اما در این مقاله به دو مورد «شناخت زیست جهان اجتماعی» و «مواجهه درست با علوم انسانی» اشاره می‌شود.

۱-۴-۳. شناخت جهان زیست و روابط اجتماعی

بررسی سطوح سه‌گانه فلسفی، اخلاقی و فقهی هر قدر هم دقیق و جامع‌نگرانه صورت گیرد، بدون مطالعه حیات جمعی بشر و اقتضاناتش راهگشا نخواهد بود. «شهید صدر جزو معدود عالمان طراز اولی است که وارد حوزه روش‌شناسی و نظریه‌پردازی شده است» (بهمنی، ۱۳۹۵). از منظر شهید صدر، اجتهاد دو بعد فردی و اجتماعی دارد و بعد اجتماعی اجتهاد این است که چهره جامعه مسلمانی را مجسم کند و با ترسیم صحنه اجتماعی و برپاداشتن زندگی جامعه بشری بر بنیاد اسلام، روابط اجتماعی و اقتصادی و سیاسی انسان‌ها را تنظیم کند؛ اگرچه تبیین کامل سلوک فردی انسان نیز بدون داشتن نگاه و نگرش اجتماعی ناممکن است (موسوی، ۱۳۹۴، ص ۲۱۲-۲۱۳) و برای چنین امری می‌توان رویکرد «فهم موضوعی» در پیش گرفت؛ به این معنا که عالم دین با تعمق بر روی موضوعی خاص با تجربه‌های بشری (عمدتاً دانشمندان آن حوزه) و راه‌حل‌های آنان آشنا می‌شود؛ سپس با مراجعه و روشمند به متون دینی، دیدگاه آموزه‌های دینی درباره موضوع موردنظر را کشف می‌کند (ر.ک: صدر، المدرسه القرآنیة (بی‌تا) و نیز همو، ۱۳۸۱). این شیوه حرکت از

«مسئله» به «متن» و گفت‌وگو با متن (استنتاج متن) است. این نوع نظریه‌پردازی فقهی، به معنای فهم نصوص شریعت، به هدف کشف و استحصال نظریات اسلامی یا اجتهاد مبتنی بر قرآن، سنت و عقل است. بدین وسیله، در حوزه‌های مختلفی که انتظار می‌رود دین در آنها نقش قیومیت ایفا کند، نظریات اسلامی اکتشاف می‌گردد (باقری، ۱۳۸۶).

۲-۴-۳. مواجهه درست با علوم انسانی جدید

نوع علوم انسانی سبک زندگی هر فرهنگی را مشخص می‌کند. اگر بخواهیم علل رفتاری یک فرهنگ خاص را مطالعه کنیم، به طور حتم با علوم انسانی سروکار داریم (جفری ریمان، ۱۳۹۱). برای یک مسلمان، علم به معنای کشف حقیقت از هر جا، از هر منطقه، و از هر کس ناشی شود، دارای ارزش است و بر اساس تعالیم اسلامی باید چنین علمی را در هر کشوری و از هر کسی باشد، جست‌وجو کرد. بنابراین اگر علم به معنای کشف حقیقت در اختیار کسانی باشد که با ما اختلاف نژادی دارند، در اقلیم‌های دیگری زندگی می‌کنند یا تابع دین و مذهب دیگری هستند، هیچ از ارزش علمی‌شان نمی‌کاهد (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۳۱-۳۲). شهید مطهری در این زمینه می‌گوید:

تحولات جدید و پیشرفت‌های علوم جدید ضمن اینکه مسئولیت‌ها را دشوارتر و سنگین‌تر کرده، فرصت‌های بسیار مناسبی نیز به وجود آورده و اصالت فرهنگ اسلامی را روشن‌تر و زمینه شکوفایی آن را فراهم‌تر کرده است. حوزه‌های علمیه ما اگر از محدودیت‌های مصنوعی که خود برای خود به‌وجود آورده‌اند خارج گردند و با استفاده از پیشرفت علوم انسانی جدید به احیای فرهنگ کهن خود و آراستن و پیراستن آن بپردازند و آن را تکمیل نمایند و به پیش سوق دهند (که آمادگی تکامل و پیش‌روی دارد) می‌توانند از این انزوای حقارت‌آمیز علمی خارج شوند و کالاهای فرهنگی خود را در زمینه‌های مختلف معنوی، فلسفی، اخلاقی، حقوقی، روانی، اجتماعی، تاریخی با کمال افتخار و سربلندی به جهان دانش عرضه نمایند (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۲۰، ص ۲۸۱).

نتیجه‌گیری

با توجه به اینکه علوم انسانی متداول، محصول غرب هستند و بنیادهای اومانیستی و سکولاریستی دارند، کاربردشان در جوامع اسلامی با تردید روبه‌روست و همین مسئله تحول در آنها را به امری ضروری مبدل می‌سازد. طبیعی است که یکی از مهم‌ترین شیوه‌ها برای تولید نظریه و یا تحول در

علوم، توجه به بایسته‌های روش‌شناختی است؛ به این معنا که تولید نظریه و ارائه دیدگاه‌هایی ناظر به مدیریت حیات فردی و جمعی در جامعه اسلامی مستلزم بررسی در سه سطح تأملات بنیادین (فلسفی کلامی)، بررسی‌های اخلاقی و فقهی به شکل منظومه‌ای است. در سطح تأملات بنیادین، مبانی پایه‌ای به‌ویژه جهان‌شناختی، انسان‌شناختی و دین‌شناختی دارای اهمیت است. در سطح دوم بررسی‌های اخلاقی متأثر از فلسفه اخلاق به بحث گذاشته می‌شود و سطح سوم بی‌تردید باید به بررسی‌های فقهی (هنجارشناسی و کنش مطلوب) پردازد؛ یعنی نگاه به انسان و جایگاهش در متن هستی (سطح اول)، بایسته‌هایی را به دنبال دارد (سطح دوم) که برای تحققشان نیازمند تمسک به شریعت هستیم (سطح سوم) و این سه سطح رابطه‌ای طولی و منظومه‌ای با هم دارند.

با این همه تحقق شریعت نیز نیازمند موضوع‌شناسی و اکتشافاتی در حیات جمعی است که علوم انسانی در این سطح به مثابه بازوی فقهی عمل می‌کند و بدین ترتیب توجه به علوم انسانی و تحول در آن از استلزامات سطح فقهی به شمار می‌رود؛ اگرچه علوم انسانی می‌تواند دلالت‌هایی نیز برای سطح اول (از طریق جامعه‌شناسی و فرهنگ‌شناسی) داشته باشد. از همین روی به نظر می‌رسد که روش فرایند‌پایز پژوهش، ظرفیت بسیار خوبی برای استفاده در چنین پژوهش‌هایی دارد.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱. ابن سینا (۱۳۸۳). الهیات دانشنامه علائی. تصحیح محمد معین. همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
۲. ابن عربی، محمدبن علی (۱۳۸۱). درخت هستی. ترجمه گل بابا سعیدی. تهران: شفیعی.
۳. اعرافی، علیرضا (۱۳۹۲). اجتهاد تمدن‌ساز، مجموعه مقالات دومین کنفرانس الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت. تهران: مرکز الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت.
۴. اعرافی، علیرضا (۱۳۹۳). جایگاه فقه در ترسیم الگوی اسلامی پیشرفت، پژوهشنامه علوم انسانی اسلامی. ۱ (۲): ۵-۲۰.
۵. اعرافی، علیرضا (۱۳۹۴). الزامات روش‌شناختی سبک زندگی (متن پیاده شده سخنرانی در همایش ملی سبک و فرهنگ زندگی).
۶. ایمان، محمدتقی (۱۳۹۰). مبانی پارادایمی روش‌های تحقیق کمی و کیفی در علوم انسانی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۷. باقری، بری (۱۳۸۶)، تحلیلی پیرامون نقش شهید صدر در نظریه‌سازی اسلامی: نظریه‌پردازی بر کاربست واقع‌گرایی، نگاه حوزه، شماره اردیبهشت، ص ۱۳-۱۸.
۸. بهمنی، سعید (۱۳۹۵). مدل مفهومی نظریه‌پردازی قرآن‌بنیان با تکیه بر آراء شهید سیدمحمدباقر صدر، فصلنامه صدرا. ۱۷: ۲۵۱-۲۵۷.
۹. پارسانیا، حمید (۱۳۹۲). حدیث پیمانہ. قم: دفتر نشر معارف.
۱۰. پارسانیا، حمید (۱۳۹۲ ب). جهان‌های اجتماعی. تهران: کتاب فردا.
۱۱. پارسانیا، حمید (پاییز ۱۳۷۹). هفت نظریه برای اصلاحات، کتاب نقد. ۱۶: ۷۰-۱۰۵.
۱۲. پلانناتر، جان (۱۳۸۷). انسان و جامعه: نظریه سیاسی و اجتماعی از ماکیاولی تا مارکس. جلد ۱. ترجمه کاظم فیروزمند. تهران: روزنه.
۱۳. جعفرین محمد. امام صادق (ع) (۱۳۸۱). مصباح الشریعه. ترجمه عباس عزیزی. قم. صلاه
۱۴. جعفری، محمدتقی (۱۳۶۰). شناخت از دیدگاه علمی و از دیدگاه قرآن کریم. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۵. جعفری، محمدتقی (۱۳۸۷). نکاپوگراندیشه‌ها. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۶. جعفری، محمدتقی (۱۳۸۷). حیات معقول. تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
۱۷. جعفری، محمدتقی (۱۳۸۸). علم و دین در حیات معقول. تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
۱۸. جعفری، محمدتقی (۱۳۸۹). پیام خرد (مجموعه مقالات و سخنرانی‌های بین‌المللی). تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار استاد علامه جعفری.
۱۹. جعفری، محمدتقی (۱۳۸۹ الف). ترجمه و تفسیر نهج البلاغه. تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار استاد علامه محمدتقی جعفری.
۲۰. جعفری، محمدتقی (۱۳۹۰). قرآن نماد حیات معقول. تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری. چاپ هفتم.

۲۱. جعفری، محمدتقی (بی‌تا). گزیده افکار. قابل دسترس در وبگاه رسمی علامه محمدتقی جعفری.
۲۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۱). صورت و سیرت انسان در قرآن. قم: نشر اسراء.
۲۳. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۲). حیات حقیقی انسان در قرآن. قم: نشر اسراء.
۲۴. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴). تفسیر انسان به انسان. قم: نشر اسراء.
۲۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). انتظار بشر از دین. قم: نشر اسراء.
۲۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). منزلت عقل در هندسه معرفت دینی. قم: مرکز نشر اسراء.
۲۷. جوادی آملی، عبدالله (بی‌تا). تفسیر موضوعی، قم: نشر اسراء.
۲۸. حداد عادل، غلامعلی (۱۳۹۵). مفهوم پیشرفت در فلسفه جدید اروپایی، سخنرانی در مرکز الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت.
۲۹. حسینی، سیدرضا (۱۳۷۸). فرهنگ آثار: معرفی آثار مکتوب ملل جهان از آغاز تا امروز، تهران: سروش.
۳۰. حسینی، سیدمنیرالدین (بی‌تا). علوم انسانی اسلامی، دفتر فرهنگستان علوم اسلامی. قم: بانک اطلاعات، کد پژوهشی ۳۲۰.
۳۱. دیلینی، تیم (۱۳۸۹). نظریه‌های کلاسیک جامعه‌شناسی. ترجمه بهرنگ صدیقی و وحید طلوعی. تهران: نشر نی. چاپ چهارم.
۳۲. دینانی، ابراهیم (۱۳۹۵). سند حدیث من عرف نفسه، مندرج در وبگاه رسمی ابراهیم دینانی.
۳۳. رشاد، علی اکبر (۱۳۷۹). انسان‌شناس جان‌آشنا، نامه علوم انسانی. ۱: ۱۷۷-۱۹۶.
۳۴. رشاد، علی اکبر (۱۳۸۹). درباره فلسفه فرهنگ، راهبرد فرهنگ. شماره دوازدهم و سیزدهم، زمستان ۱۳۸۹ و پاییز ۱۳۹۰، ص ۷-۱۶.
۳۵. رشاد، علی اکبر (۱۳۸۸). منطق فهم دین. تهران. پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳۶. رشاد، علی اکبر (۱۳۹۳). «تعریف پیشرفت». قابل دسترس در وبگاه شخصی: Rashad.ir. بازبینی ۱ اسفند ۱۳۹۴.
۳۷. رشاد، علی اکبر (۱۳۹۲)، معناشناسی سبک زندگی. قابل دسترس در وبگاه شخصی: Rashad.ir. II. بازبینی ۱ اسفند ۱۳۹۴.
۳۸. رشاد، علی اکبر (۱۳۹۰). فلسفه فرهنگ. قابل دسترس در وبگاه شخصی: Rashad.ir. بازبینی ۱ اسفند ۱۳۹۴.
۳۹. رودگر، محمدجواد (۱۳۹۲). مبانی انسان‌شناسی و حیانی: نظریه پیشرفت با رویکردی عرفانی، قیسات. ۱۹: ۷۳-۱۰۲.
۴۰. ریمان، جفری (۱۳۹۱). جایگاه فلسفه در علوم انسانی؛ نسبت فلسفه با علوم انسانی، خبرگزاری مهر. ۲۳ بهمن، شناسه خبر: ۱۸۱۳۶۰۰.
۴۱. زرشناس، شهریار (۱۳۸۳). مبانی نظری غرب مدرن. تهران: کتاب صبح. چاپ دوم.
۴۲. زرشناس، شهریار، (۱۳۹۵). علوم انسانی در ترازوی نقد. تهران. انتشارات بسیج دانشجویی دانشگاه امام صادق (ع).
۴۳. سلزام، هوارد (۱۳۸۷). اخلاق و پیشرفت. ترجمه مجید مددی، تهران: نشر ثالث.
۴۴. سیاهپوش، امیر (۱۳۹۰). الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت در منظر رهبر معظم انقلاب. تهران:

- انقلاب اسلامی.
۴۵. شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۶۸). *الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة*. ج ۳. قم: مصطفوی.
۴۶. شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۷۷). *رسالة الحشر*. ترجمه و تصحیح محمد خواجوی. تهران: مولی.
۴۷. صدر، سیدمحمدباقر (بی تا). *المدرسه القرآنیه، بیروت*. دارالتعارف
۴۸. صدر، سیدمحمدباقر (۱۳۹۳). *اقتصاد ما*، ترجمه سیدابوالقاسم حسینی، تهران: پژوهشگاه علمی تخصصی شهید صدر.
۴۹. صدر، سیدمحمدباقر (۱۳۸۱). *سنت‌های تاریخ در قرآن*. ترجمه سیدجمال‌الدین موسوی. تهران: تفاهم.
۵۰. صدر، سیدمحمدباقر (۱۳۹۳). *اسلام، راهبر زندگی: مکتب اسلام؛ رسالت ما*. ترجمه مهدی زندیه. تهران: دارالصدر.
۵۱. صدوق، مسعود (۱۳۹۵)، *سلسله نشست‌های گفتمان انقلاب اسلامی در مصلاهی قم*. مندرج در وبگاه رجانیوز (بازیابی: ۲۳ اسفند ۱۳۹۶)
۵۲. طباطبائی، محمدحسین (۱۳۶۴). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. تهران: صدرا
۵۳. علمی، مهدی (۱۳۸۷). *میوه اخلاق از درخت مابعدالطبیعه (ترجمه از دائره‌المعارف استنفورد)*، روزنامه ایران، دوم خرداد.
۵۴. فی، برایان (۱۳۸۹). *پارادایم‌شناسی علوم انسانی*. ترجمه مرتضی مریدیها. تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).
۵۵. کوزر، لوئیس، و روزنبرگ، برنارد (۱۳۸۷). *نظریه‌های بنیادی جامعه‌شناختی*. ترجمه فرهنگ ارشاد. تهران: نشر نی.
۵۶. گریمالدی، نیکلا (۱۳۸۳). *انسان پاره‌پاره*. ترجمه عباس باقری. تهران: نشر نی.
۵۷. مارکوزه، هربرت (۱۳۶۲). *انسان تک‌ساحتی*. ترجمه محسن مؤیدی. تهران: امیرکبیر. چاپ سوم.
۵۸. مجمع عالی حکمت اسلامی (۱۳۹۴). *ظرفیت‌شناسی علوم اسلامی در تحول علوم انسانی*. قم: انتشارات حکمت اسلامی.
۵۹. مصلح، علی اصغر (۱۳۹۲). *ادراکات اعتباری علامه طباطبائی و فلسفه فرهنگ*. تهران: مؤسسه فرهنگی هنری پگاه روزگاری نو.
۶۰. مطهری، مرتضی (۱۳۸۸). *مجموعه آثار*. جلد ۲۴. تهران: صدرا.
۶۱. مطهری، مرتضی (۱۳۹۰). *مجموعه آثار*. جلد ۲۰. تهران: صدرا.
۶۲. مطهری، مرتضی (۱۳۷۷). *مجموعه آثار*. جلد ۱۳. تهران: صدرا.
۶۳. مطهری، مرتضی (۱۳۹۰ الف). *هدف زندگی*. تهران: صدرا.
۶۴. موسوی، سیدمهدی (۱۳۹۴). *الگوهای کلان تولید علوم انسانی اسلامی در بستر انقلاب اسلامی*. تهران: آفتاب توسعه.
۶۵. مؤمنی، فرشاد (۱۳۸۵). *اخلاق توسعه به مثابه رشته علمی جدید، دین و اقتصاد*. ۱ (۲): ۲۰-۶.

۶۶. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۹). سخنرانی در نوزدهمین نشست انجمن فارغ التحصیلان مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی^(ص). قابل دسترس در وبگاه رسمی آیت الله مصباح یزدی، تاریخ بازبینی: ۲۰ آذر ۱۳۹۵.
۶۷. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۰). علمی دینی و اسلامی سازی علوم انسانی، ماهنامه معارف. ۸۶: ۱۶-۲۲.
۶۸. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۲). رابطه علم و دین. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^(ص).
۶۹. نصری، عبدالله (۱۳۸۷). تکاپوگر اندیشه‌ها (زندگی، آثار و اندیشه‌های استاد محمدتقی جعفری). تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۷۰. نصری، عبدالله (۱۳۹۴). نظریه تمدن انسان محور. گفت‌وگو درباره آرا تمدن‌شناسانه علامه جعفری. مجله عصر اندیشه، ۱۶ دیماه.
۷۱. نیچه، فردریش (۱۳۹۳). انسانی زیادی انسانی. ترجمه ابوتراب سهراب. محمد محقق نیشابوری. تهران: نشر مرکز.
۷۲. وبر، ماکس (۱۳۷۳). مقدمه اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری، ارغنون. ترجمه حسن چاوشیان. ۳: ۲۹۵-۳۰۸.
۷۳. یوسف‌زاده، حسن (۱۳۹۴). الزامات روش‌شناختی نظریه‌پردازی در عرصه‌های جدید اجتماعی (با تأکید بر دیدگاه آیت‌الله اعرافی)، پژوهشنامه علوم انسانی اسلامی. ۲ (۴): ۹۵-۱۲۶.
۷۴. یوسف‌زاده، حسن (۱۳۹۵). الزامات نظریه‌پردازی در عرصه پیشرفت با تأکید بر جایگاه انسان‌شناسی، پنجمین کنفرانس الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت.
75. Fukuyama, Francis (1992). *The End Of History and the Last Man*. New York: The Free Press, A Division of Macmillan, Inc.
76. Gasper, Des (2008). *Denis Goulet and the project of development ethics: Choices in Methodology, Focus and Organization*, Institute of Social Study.
77. Goulet, Denis (1997). *Development ethics: A New Discipline*, International Journal of Social Economics, 24 (11):1160- 1171.
78. Mill, John Stuart (1843). *A System of Logic: Ratiocinative and Inductive*: <http://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/mill1843book1.pdf>.