

برایند اعتقاد قرآنی به جهان غیب در روش علوم انسانی

قاسم ترخان*

دانشیار گروه کلام، پژوهشکده حکمت و دین پژوهی، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. تهران. ایران.

Tarkhan@iict.ac.ir

چکیده

ادیان توحیدی بر پایه دعوت به حقایق غیبی شکل گرفته‌اند. نوشتار حاضر با استفاده از روش کتابخانه‌ای در گردآوری اطلاعات، و روش توصیفی تحلیلی در استنتاج دیدگاه، ضمن گزارشی از دو رویکرد طبیعت‌گرایی روشی و ضد آن، به هستی‌شناسی جهان غیب و چگونگی ارتباط این جهان با شهادت پرداخته است و براساس این مبنا، تلاش کرده است دو رویکرد یادشده را مورد نقد قرار دهد و در نهایت، به اقتضانات ایجابی اصل باورمندی به جهان غیب در مؤلفه روش علوم انسانی پردازد.

از جهت سلبی، نقص معرفتی مهم‌ترین چالش طبیعت‌گرایی روش‌شناختی و ابتلای به نسبت از چالش‌های رویکرد ضد آن دانسته شد. از جهت ایجابی و با نگاه پیشینی، بررسی شد که با جایگزینی این مبنای قرآنی چه تغییراتی در مؤلفه یادشده پدید می‌آید؟ براساس این مبنا، در علوم انسانی اسلامی، ضمن نفی انحصار در به‌کارگیری از روش تجربی و روش تبیینی، روش ترکیبی خاصی پیشنهاد شده است.

کلیدواژه‌ها: جهان غیب، طبیعت‌گرایی روش‌شناختی، علوم انسانی اسلامی، عوامل فرامادی.

۱. درآمد

قرآن از وجود جهانی با گستره وسیع خبر می‌دهد که در مقابل جهان شهادت قرار دارد. اعتقاد و ایمان به آن را از صفات اهل تقوا شمرده است که صاحبش را قرین هدایت و رستگاری می‌کند (بقره: ۳ و ۵؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱: ص ۷۲) و ترسیدن در خفا از خداوندی را که بارزترین مصداق غیب است، عاملی برای تأثیر اندازهای الهی در انسان تلقی کرده است (یس: ۱۱).

آنچه بیان شد، اشاره‌ای به ضرورت بحث از آثار ایمان به غیب (پاسخ به پرسش از لم‌هو) در مقیاس عام است؛ اما موضوع این نوشتار به نقش و کارکرد باورمندی به جهان غیب در یکی از مؤلفه‌های علوم انسانی اختصاص دارد و به اقتضانات روشی آن در این گونه از علوم می‌پردازد و به جهت کارکردهای سلبی و ایجابی فراوانی که از این حیث دارد، آن را با اهمیت تلقی می‌کند.

اگرچه افرادی دربارهٔ موجه نبودن حذف امور ماورایی و باورهای دینی در تبیین‌های علمی سخن گفته‌اند (گزارشی از آزادی «آلومین پلانینگ» و «فیلیپ جانسون» را ببینید در: میرباباپور، ۱۳۹۶: صص ۲۱۹-۲۱۸) و مدعیان علم دینی نیز کم‌وبیش به نقش این امور اشاره کرده‌اند (ر.ک.: ترخان و بهزادی مقدم، ۱۳۹۸: صص ۴۳-۲۲)، اما نگارنده در زمان پژوهش به مقاله‌ای یا مکتوبی برخورد نکرده است که به موضوع این نوشتار پرداخته و از زاویه مطرح در این مقاله بحث را به پیش برده باشد. از این جهت، آن را نو می‌داند و بر این نکته تأکید دارد که جای این گونه از پژوهش‌ها، علمی‌رغم اهمیتی که دارند، در جوامع علمی خالی است.

راقم این سطور پرداختن به این موضوع را که چگونه می‌توان باور به غیب و نحوه تأثیرگذاری آن را فرمول‌بندی کرد و حوادث و پدیده‌های انسانی و اجتماعی را براساس آن پیش‌بینی کرد، مهم می‌داند و در واقع، پاسخ به چپستی منطق و اسلوب متقن کاربست آن را در علوم انسانی از کارهای برزمین مانده تلقی می‌کند و از این جهت در جایی دیگر، ضمن تأکید بر این نکته که تولید علم دینی بدون اتخاذ موضع دربارهٔ طبیعت‌گرایی روش‌شناختی امکان‌پذیر نیست و علم دینی اگرچه به علل طبیعی توجه دارد، تمسک به علل ماورایی را یک امر ضروری تلقی می‌کند، تلاش کرده است به چالش‌های پیش‌روی علوم انسانی اسلامی از جمله چالش فقدان قانون فراگیر اشاره کرده و پاسخی ارائه کند (ر.ک.: ترخان، ۱۳۹۵، صص ۴۵۶-۴۳۱؛ همو، ۱۳۹۹، صص ۶۶-۳۵)؛ اما باید توجه داشت که موضوع این نوشتار پرداختن به این گونه از موضوعات نیست. نگارنده در این مقال با استفاده از روش کتابخانه‌ای در گردآوری اطلاعات و روش توصیفی تحلیلی در استنتاج دیدگاه، به دنبال تبیین نقش جهان غیب و ویژگی‌های نهفته در آن از جهت سلبی در نقد

طبیعت‌گرایی روش‌شناختی و ضد طبیعت‌گرایی روش‌شناختی و از جهت ایجابی در اقتضانات روشی علوم انسانی مطلوب است.

۲. طبیعت‌گرایی روش‌شناختی و ضد آن

دنیای غرب در معنای جدیدی که از علوم انسانی ارائه کرد با دو جریان طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی (Ontological naturalism) و روش‌شناختی (Methodological naturalism) روبه‌رو شد. نگره اول حقایق و واقعیات عالم را تا سطح محسوسات و مادیات تنزل می‌دهد و منکر وجود هرگونه واقعیت روحانی یا فوق طبیعی و یا دلیل موجه برای اعتقاد به وجود این واقعیات است و هر موجودی را درنهایت، مرکب از اجزای مادی تلقی می‌کند (تالیافرو، ۱۳۸۲: ص ۱۵۵). نگره دوم اگرچه منکر عالم فراماده نیست، بر این باور است که تبیین جهان و پدیده‌های انسانی و اجتماعی صرفاً باید از طریق تبیین‌های طبیعت‌گرایانه با حذف آنچه قابل سنجش تجربی نیست انجام پذیرد.^۱ این نگره به‌گونه‌ای بر جهان علم سیطره افکند که به یقین می‌توان گفت ابرپارادایمی برای علم امروز به‌شمار می‌آید که تقریباً همه پارادایم‌های دیگر ذیل آن تعریف می‌شوند (ر.ک.: میرباباپور، ۱۳۹۶: صص ۲۲۰-۲۱۵). پذیرش این رویکرد به خداناباوران اختصاصی ندارد، بلکه برخی از خداناباوران نیز آن را به قبول تلقی کرده و استدلال‌هایی در حمایت از آن ارائه کرده‌اند (برای آگاهی از این استدلال‌ها و نقد آن، ر.ک.: زرگر و همکاران، ۱۳۹۷: صص ۱۱۱-۸۴).

الزام به برخورداری نظریه‌های علمی از خصصت‌هایی چون آزمون‌پذیری بالا، کلیت، سادگی و پیش‌بینی‌پذیری و غیره از موجبات پذیرش و رونق طبیعت‌گرایی روش‌شناختی در علم جدید بوده است و از این جهت دو گونه خرده‌گیری عملی (میدانی) و اصولی (نظری و ساختاری شامل همگانی نبودن روش‌شناسی‌های غیرتجربی، ناکامی تبیینی، ابطال‌ناپذیری) را بر تبیین‌های فراطبیعت‌گرایانه روا دانسته است (توضیح و نقد برخی از ویژگی‌های یادشده را ببینید در: فتحی‌زاده، ۱۳۹۲: صص ۱۲۸-۱۱۱).

در سوی مقابل، نقدهایی نسبت به رویکرد یادشده صورت پذیرفته است. گروهی از منظر کلامی و الهیاتی و برخی دیگر از منظر فلسفه علمی به نقد آن پرداخته‌اند. به‌عنوان نمونه، از منظر اول برخی با پذیرش فعل مستقیم الهی، طبیعت‌گرایی روش‌شناختی را ناقض آن می‌دانند. آنان بر

۱. اگرچه برخی معتقدند میان طبیعت‌گرایی روش‌شناختی و طبیعت‌گرایی متافیزیکی ارتباط نزدیکی وجود دارد، به‌گونه‌ای که نمی‌توان به روش طبیعت‌گرایانه برای علم پایبند بود؛ اما به لحاظ متافیزیکی طبیعت‌گرا نبود و به وجود هویات فراطبیعی باور داشت (Johnson, 1997: p 211).

این باورند که مخالفان فعل مستقیم الهیاتی، توصیفی دئیستی از جهان ارائه می‌دهند. این توصیف از جهان که آن را مخلوقی پیچیده و بی‌نیاز از نقش آفرینی خالق در مسیر حرکت خود می‌بیند، متکی بر نگاهی جبری به قوانین طبیعی است.

طبیعت‌گرایان باور به نظریه فعل مستقیم الهی را منتح به الهیات مداخله‌گرایانه می‌دانند که خدای رخنه‌پوش را به تصویر می‌کشد؛ اما ضدطبیعت‌گرایان چنین الهیاتی را بر دو پیش‌فرض اساسی مبتنی می‌دانند؛ اول تعارض داشتن فعل مستقیم الهی با نظم‌های موجود در جهان، و دوم بی‌قاعده بودن این افعال. این دو پیش‌فرض است که به پژوهشگر اجازه می‌دهد خداوند را رخنه‌پوش خلأهای معرفتی قرار دهد و هر جا قادر به توضیح پدیده‌ها با توسل به نظم‌های طبیعی نبود، آن را به فعل مستقیم الهی نسبت دهد؛ چنین نیست که هر نظریه فعل مستقیم الهی، لزوماً این دو پیش‌فرض را داشته باشد. نظریه استوگر (Stoeger, 2009: pp113-128) و نظریه پلانتینگا (Plantinga, 2011: pp 177-182) تلاش می‌کند برای نشان دادن این مطلب که قائل شدن به فعل مستقیم الهی و معتبر شمردن وحی، معجزات و قوانین فراطبیعی در تعارض با قوانین طبیعی سطوح میکروفیزیکی و ماکروفیزیکی نیست. هم پیش‌بینی‌پذیری جهان طبیعی و امکان‌پذیری پژوهش علمی را حفظ می‌کنند و هم بر امکان تحقق اراده آزاد خداوند در جهان طبیعی صحه می‌گذارند.

همچنین، آنان این استدلال را که کنار گذاشتن طبیعت‌گرایی روش‌شناختی مستلزم نقص در آفرینش است و با قدرت و حکمت خدا سازگاری ندارد (Bishop, 2013: p16 & Ruse, 2005: p) 9، موجه تلقی نمی‌کنند؛ زیرا از منظر دینی، این تنها خداست که بی‌نیاز و کامل است و محدودیت، ویژگی ذاتی مخلوقات است؛ از این رو، لازمه علم و قدرت خداوند بی‌نیازی جهان هستی از فعل مستقیم الهی نیست (ر.ک.: زرگر و همکاران، ۱۳۹۷: صص ۹۶-۸۴).

از منظر دوم، در مقابل الگوی طبیعت‌گرایانه، که بر وحدت موضوعی و روشی میان علوم طبیعی و اجتماعی دعوت می‌کرد، با الگوی ضدطبیعت‌گرا مواجه می‌شویم که بر تفاوت ماهوی میان موضوع و روش مطالعه علوم طبیعی و اجتماعی تأکید می‌ورزد.

توضیح اینکه از قرن هفدهم و هجدهم، مشاهده پدیده‌ها که پیش از آن اهمیت کمتری داشت، به‌عنوان یکی از ارکان اصلی مطالعات مطرح شد و تحولی در روش‌ها نیز پدید آمد. روش کمی تنها روش گردآوری اطلاعات دانسته شد که در آن پژوهشگر به کمک مشاهده، آمار و اعداد به پژوهش

۱. مطابق این نظریه (Causation Collapse Divine) فعل الهی در تعیین خروجی‌های فروگاه در سطح کوانتوم اثر می‌گذارد.

می‌پردازد و روش تجربی تنها روش هویت‌بخش علم و معتبر در مقام داوری تلقی شد که با آن پژوهشگر مدعیات ناظر به علوم انسانی را مورد ارزیابی قرار می‌دهد. این روش امروزه در تمامی رشته‌های علوم تجربی مورد پذیرش قرار گرفته است؛ هرچند تفسیرهای گوناگونی از روش تجربی توسط اثبات‌گرایان، تأییدگرایان و ابطال‌گرایان ارائه شده است.

پوزیتیویست‌ها (اثبات‌گرایان) بر این باور بودند که علم مجموعه‌ای از گزاره‌های منسجم حول محوری خاص است که براساس آزمون‌های تجربی قابل اثبات است و علوم انسانی و اجتماعی چنانچه بخواهند شأن علمی بیابند، باید از روش‌های علوم تجربی طبیعی بهره‌گیرند. اینان تنها راه جبران عقب‌ماندگی علوم انسانی را در آن دانسته‌اند که از روش علوم طبیعی پیروی کند.

در مقابل، گروهی دیگر مانند مکاتب هرمنوتیکی، تفسیری و انتقادی از نیمه دوم قرن بیستم با طرح روش کیفی در گردآوری اطلاعات بر این باور بودند که محقق برای آنکه بتواند درک روشنی از موضوع مورد مطالعه خود داشته باشد، باید در نقش بازیگر، نه تماشاگر، وارد صحنه شود تا بتواند توصیف عمیقی از کنش‌های مورد مطالعه به دست دهد.

اینان امکان تأویل پدیده‌های انسانی به پدیده‌های فیزیکی را منکر بودند و در نتیجه در مقام داوری، روش آزمایش فیزیکی را در علوم انسانی ناکارآمد تلقی می‌کردند و قائل بودند نمی‌توان به مدد اصول علم مکانیک به تبیین انسان پرداخت (ر. ک.: فروند، ۱۳۷۲: صص ۸۹-۸۰)؛ از این رو، در علوم انسانی برخلاف علوم طبیعی که به دنبال کشف واقع‌اند، باید به تفسیر و فهم پدیده‌های انسانی پرداخت. با این حال، باید توجه داشت که اینان اگرچه روش پوزیتیویستی را مورد نقد قرار داده‌اند، بر روش تجربی تأکید کرده و با طرح تجربه‌زیسته، آن را منحصر در تجربه و مشاهده حسی نمی‌دانند.

رویکردهای پست‌مدرنیسمی نیز غالباً چنین نگاهی به موضوعات انسانی و اجتماعی دارند و دستیابی به دانش عینی متشکل از قوانین عام و ضروری را در علوم انسانی و اجتماعی ناممکن می‌شمارند.

این الگوهای ضدطبیعت‌گرایی، از هرمنوتیک گرفته تا پدیدارشناسی، ساختارگرایی و پساساختارگرایی و غیره، از روش‌های مختلفی همچون تفسیر، تأویل، تبارشناسی، شالوده‌شکنی و تحلیل گفتمانی برای تحلیل موضوعات و مسائل انسانی و اجتماعی بهره‌می‌گیرند. اینان موضوعات انسانی و اجتماعی را اموری تابع معنا، قصدیت، اراده و یا اموری بر ساخته به صورت تاریخی-اجتماعی معرفی می‌کنند که با توجه به عدم تقید آن‌ها به هرگونه قانون عینی و عام بیرون از ذهن و زبان انسان‌ها، قابل شناخت و مطالعه به شیوه اعیان طبیعی نیستند (ر. ک.: تقی‌لو و

آدمی، ۱۳۹۰، صص ۳۱-۵۸). در ادامه بیان خواهد شد که این رویکردها اگرچه ناقد رویکرد طبیعت‌گرایی روش‌شناختی بودند، براساس مبنای باورمندی به جهان غیب، دیدگاه قابل دفاعی نیستند.

۳. اقتضائات روش‌شناختی جهان غیب در علوم انسانی

به نظر می‌رسد توجه به هستی‌شناسی جهان غیب و تبیین چگونگی ارتباط این جهان با جهان شهادت، اقتضائات مهمی در نقد طبیعت‌گرایی روش‌شناختی و ضد آن و نیز پیشنهاد روش جایگزین دارد که مورد غفلت واقع شده است. از این جهت، پیش از بیان دلالت‌های اصل باورمندی به جهان غیب، توضیحی درباره هلیه بسیطه و مرکبه جهان یادشده ضروری به نظر می‌رسد.

۱-۳. هلیه بسیطه و مرکبه جهان غیب

درباره عالم غیب گاهی از اصل وجود غیب و مصادیق امور غیبی و زمانی دیگر از ویژگی‌های آن بحث می‌شود.

الف- هلیه بسیطه جهان غیب

تفصیل بحث از هستی‌شناسی جهان غیب (هلیه بسیطه) را باید در جای دیگر جست؛ اما به جهت نیاز این نوشتار صرفاً اشاره‌ای به آن خواهد شد.

۱. براساس نگاه قرآن، جهان دارای مراتب غیب و شهادت است. خداوند (بقره: ۳؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱: صص ۴۶-۴۵)، عالم آخرت (نحل: ۷۷؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۲: صص ۳۰۳-۳۰۸؛ مریم: ۶۱. مانده: ۹۴؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۶: صص ۱۳۸؛ ق: ۳۴-۳۱؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۸: صص ۳۵۴؛ ملک: ۱۲؛ قوشی، ۱۳۷۶، ج ۵: صص ۱۳۴)، عالم ملکوت (اعراف: ۱۸۵؛ مؤمنون: ۸۸؛ یس: ۸۳؛ انعام: ۷۵) که در مرتبه‌ای بالاتر از عالم ناسوت و پایین‌تر از عوالم جبروت و لاهوت قرار دارد و نیز موجودات ملکوتی و روحانی مانند ملائکه که در اداره عالم نقش دارند (طیب، ۱۳۶۹، ج ۵: صص ۱۱۸ و ج ۹: صص ۴۵۲؛ رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷، ج ۶: صص ۱۳۲؛ عظیمه، ۱۳۸۰: صص ۵۷۰) از مصادیق بارز عالم غیب شمرده می‌شوند.

۲. عالم براساس سنت‌های الهی اداره می‌شود. مقصود از واژه سنت «ضوابطی است که خداوند متعال آن‌ها را برای تنظیم پدیده‌های هستی وضع کرده است» (صدر، ۱۳۹۸: صص ۵۰). بخشی از قوانین حاکم بر عالم طبیعت، انسان و اجتماع به جهت عامل تأثیرگذار آن که از عوامل

معنوی و ماورای مادی هستند و به باطن جهان مرتبطاند، از مصادیق غیب شمرده می‌شوند. قرآن از تأثیر عوامل فراوانی که از سنخ معنوی و ماورای مادی هستند در حوادث طبیعی و انسانی در قالب نظام سنن الهی خیر می‌دهد (اعراف: ۹۶؛ ابراهیم: ۹ و ۱۰؛ هود: ۶؛ اسراء: ۳۱؛ روم: ۴۱؛ شوری: ۳۰؛ بقره: ۲۰۶-۲۰۵؛ انعام: ۶؛ حج: ۴۵؛ کهف: ۵۹؛ آل عمران: ۱۱؛ مائده: ۶۳-۶۶؛ نور: ۳۲؛ ابراهیم: ۷؛ نحل: ۱۱۲؛ هود: ۵۲؛ نوح: ۱۰ و ۱۱ و ۱۲؛ طباطبایی: ۱۴۱۷، ج ۲۰: ص ۳۰ و ج ۸، صص ۱۹۵-۲۰۲).

۳. انسان موجودی دوساحتی است که هویت حقیقی وی همان ساحت مجرد (ر.ک.: انعام: ۶۰؛ سجده: ۱۰ و ۱۱؛ سبحانی: ۱۳۹۳؛ صص ۴۶-۴۳) اوست که محسوس نیست. از این جهت، وجودش منحصر به عالم ماده و دنیا نبوده و پس از مرگ نیز در سزایی دیگر استمرار خواهد یافت (زمر: ۴۲).

ب- هلیهٔ مرکبهٔ جهان غیب

از مباحث بسیار اساسی در مبنای علوم انسانی اسلامی، پاسخ‌گویی به پرسش از کیف‌هو، یعنی چگونگی رابطهٔ بین جهان غیب و شهادت است. این بحث گرانیگاه در نقد طبیعت‌گرایی روش‌شناختی به‌شمار می‌آید و از این جهت حائز اهمیت است.

بی‌گمان از کیفیت رابطهٔ بین این دو عالم نمی‌توان تبیین مادی ارائه کرد و گفت مرزی ورای جهان محسوس وجود دارد که از آن به بعد را باید جهان غیب دانست. حداکثر چیزی که برای نزدیک شدن به ذهن می‌توان بیان کرد این است که بگوییم شبیه رابطهٔ اصل و فرع یا شخص و سایه است؛ یعنی این جهان به‌منزلهٔ انعکاسی از آن جهان است (ر.ک.: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۷: صص ۱۲۶-۱۲۴؛ مطهری، ۱۳۸۳، ج ۲: صص ۱۴۰-۱۳۹).

از قرآن استفاده می‌شود هرچه در این جهان است «وجود تنزل یافته»ی موجودات جهان دیگر است (حجر: ۲۱؛ انعام: ۵۹ و ۵۰؛ منافقون: ۷؛ ص: ۹؛ طور: ۳۷). بر این اساس، عوالم سه‌گانه (طبیعت، مثال و عقل) به‌نحو طولی بر هم مترتب هستند (ر.ک.: طباطبایی، ۱۳۸۱؛ صص ۳۳-۲۵).

عالم مثال معلول عالم عقل است و پدیده‌های طبیعی اگرچه علل طبیعی دارند، معلول عالم مثال هستند و آن دسته از اسباب معنوی که به جهان شهود و طبیعت تعلق دارند، در صورتی می‌توانند تأثیر کنند که با علل حوادث در عالم مثال و عقل متحد شوند. در این نگره، علل طبیعییه ابطال نمی‌شود و علل معنوی در عرض علل مادی به‌عنوان شریک‌العله نشانده نخواهد شد؛ بلکه مراد اثبات علتی است که فوق و در طول علت مادی و بر آن حاکم است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج

۲: ص ۱۸۳؛ مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱: صص ۳۹۹-۴۱۰؛ جوادی آملی، ۱۳۷۶: ص ۱۹؛ ترخان، ۱۳۹۹: صص ۶۶-۳۵).

علامه طباطبایی درباره چگونگی تأثیر دعا، به عنوان یکی از عوامل معنوی، می گوید: «نفوس دعاکننده هرگاه در دعوت خود با تضرع و سؤال، امعان نمایند، برای اتحاد با علل حوایجشان در عالم مثال، مستعد خواهند شد. در نتیجه این نفوس به هر نحوی که اراده کرده و بخواهند با تصرف و تغییر و تحول در ماده، اثر می گذارند و این معنای استجاب دعا است و به نظیر این بیان، کرامات و خوارق عادت را می توان توجیه کرد» (ر.ک.: شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶: صص ۴۱۱-۴۱۰).

البته مقتضای اصل سنخیت، تأثیر اسباب معنوی بر عالم طبیعت از طریق استخدام علل طبیعی است (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸: صص ۱۱۹ و ۱۰۹؛ لاهیجی، ۱۳۸۳: ص ۳۳۴؛ موسوی خمینی، ۱۳۸۷: ص ۳۴؛ مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱: صص ۳۹۹-۴۱۰؛ جوادی آملی، ۱۳۷۴: ص ۱۲۲؛ سبحانی، ۱۴۱۲، ج ۳: ص ۷۶).

علامه طباطبایی (رحمة الله علیه) در توضیح نکته یادشده تأکید می کند که معقول نیست معلولی طبیعی علت طبیعی نداشته باشد؛ از این رو، اگر از طریق معجزه درخت خشکی سبز و بارور شد، از آن جهت که موجودی طبیعی است، باید علتی طبیعی داشته باشد؛ چه ما آن علت را بشناسیم و چه نشناسیم. وی با استفاده از آیه ۳ سوره طلاق می فرماید: امور خارق العاده چه در ناحیه شرور، مانند سحر و کهنات، و چه در ناحیه خیرات، مانند استجاب دعا و امثال آن و چه معجزات، مستند به اسباب طبیعی عادی نیستند، بلکه مستند به اسباب طبیعی غیر عادی اند، یعنی اسبابی که برای عموم قابل لمس نیست و آن اسباب طبیعی غیر عادی نیز مقارن با سبب حقیقی و باطنی و در آخر مستند به اذن و اراده خدا هستند و تفاوتی که میان سحر و کهنات از یک طرف و استجاب دعا و کرامات اولیا و معجزات انبیا از طرفی دیگر هست اینکه در اولی اسباب مغلوب می شوند ولی در دو قسم اخیر نمی شوند (ر.ک.: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱: صص ۸۳-۷۶؛ همو، بی تا: ص ۱۵).

۲-۳. دلالت های سلبی و ایجابی باورمندی به جهان غیب در روش علوم انسانی

از جهت سلبی، طبیعت گرایی روش شناختی و ضد آن نقد خواهند شد و از جهت ایجابی، روش ترکیبی با ویژگی های خاص خود پیشنهاد می شود.

الف- نقد معرفتی طبیعت گرایی روش شناختی و ضد آن

با نگاهی به آنچه گفته شد، می توان این پرسش را مطرح کرد که آیا مطالعه نظم های طبیعی جهان

تمام واقعیات مربوط به هستی را افشا می‌کند؟ و آیا می‌توان توصیف طبیعت‌گرایانه از جهان را، حتی اگر فعل بی‌واسطه خداوند را انکار کنیم، بهترین توصیف تلقی کرد و آیا توجه به هویات و قوانین فراطبیعی شناخت بهتری را از جهان ارائه نمی‌کند؟

براساس مبنای یادشده باید گفت پیچیدگی‌ها و قوانینی در جهان طبیعی وجود دارد که علم تجربی علی‌الاصول از شناخت آن ناتوان است و صرفاً از طریق مراجعه به منابع و حیانی است که می‌توان تصور دقیقی از آن ارائه کرد.

نگارنده در اینجا صرفاً به فقدان بنیان متافیزیکی علم جدید نظر ندارد که بیان می‌کند یافته‌های این علوم در محدوده جهان مادی قابل اعتماد است؛ اما مدلول‌های دیگر آن، که به عوالم برتر از ماده اشاره دارد (یعنی تعمیم‌های متافیزیکی عالمان علوم جدید) نارواست، بلکه این نکته را مطرح می‌کند که نادیده‌انگاری عوامل فراطبیعی تأثیرگذار در عالم طبیعت علم جدید را با نقیصه معرفتی مهمی مواجه می‌کند که به محدوده مابعدالطبیعه خلاصه نمی‌شود؛ بلکه اطلاق یافته‌های علم جدید بر امور مادی را نیز دچار مشکل می‌کند. دلیل آن هم این است که عوامل ماورای طبیعی و عوالم برتر در عالم ماده تأثیر فعال و دمام دارند و عالم مادی فروترین ساخت واقعیت است. بر این اساس، پذیرش عالم فراماده و حذف ماوراء الطبیعه (علل ماورایی و موجودات فراطبیعی که با حواس ظاهری قابل ادراک نیستند) در تبیین جهان طبیعت حتی با فرض پذیرش مابعدالطبیعه و متافیزیک (قواعد هستی‌شناختی مانند اصل علیت و غیره) با این چالش معرفتی مواجه است که به توصیف درستی از جهان منتج نمی‌شود.

اگر کسی این نقص معرفتی را در علوم طبیعی نپذیرد، نمی‌تواند آن را در علوم انسانی انکار کند. بررسی صرف عالم ماده با حفظ کلیت آن در علوم طبیعی اگرچه نواقص و نارسایی‌هایی را به دنبال دارد، از صرفاً مادی دیدن انسان و رفتارها و بروزات و حالات درونی او در علوم انسانی و اجتماعی قابل قبول‌تر است و اگر با تسامح و تساهل بتوان طبیعت‌گرایی روش‌شناختی و عدم توجه به نقش و تأثیر علل غیر مادی در علوم طبیعی را پذیرفت، پذیرش این رویکرد در علوم انسانی به هیچ روی قابل چشم‌پوشی نخواهد بود.

موضوع علوم انسانی از جهات مختلف ارتباط تنگاتنگی با غیب دارد. از سویی موضوع این علوم، انسان است و انسان موجودی دوساحتی است که هویت حقیقی وی همان ساحت مجرد اوست و از سوی دیگر، عوامل فرامادی در پدیده‌های انسانی و اجتماعی نیز تأثیرگذارند و علاوه بر رابطه‌های عرضی که بین اشیا مشهود است، بین اشیا و مبدأ و غایت

آن‌ها نیز رابطه طولی وجود دارد؛ رابطه‌ای از سنخ رابطه ظاهر و باطن که تفکیک آن دوازدهم‌دیگر میسر نیست. بر این اساس، برای نائل شدن به معرفت کامل باید باطن و غیب انسان و جهان نیز در کنار ظاهر آن مورد مطالعه پژوهشگران علوم انسانی قرار گیرد. این نکات طبیعت‌گرایی روش‌شناختی را با چالش جدی مواجه می‌کند.

راقم این سطور می‌پذیرد که طبیعت‌گرایی روش‌شناختی تبیین‌آسانی را در اختیار پژوهشگر قرار می‌دهد که می‌تواند براساس آن قانون عامی را پیشنهاد دهد؛ اما پرسش اساسی این است که آیا این قانون به ظاهر عام واقعاً عام است و می‌تواند توصیف درست و همه‌جانبه‌ای از واقعیت ارائه دهد و حوادث آینده را پیش‌بینی کند؟ با توجه به مبنا و توضیحی که ارائه شد، می‌توان اذعان کرد که چنین چیزی لااقل در علوم انسانی قابل پذیرش نیست؛ شاهد مثال آن هم می‌تواند عدم پیش‌بینی وقوع انقلاب اسلامی در ایران از سوی علوم انسانی مدرن باشد.

در نقطه مقابل، رویکردهای ضدطبیعت‌گرایی روش‌شناختی نیز اگرچه به تفاوت موضوع علوم انسانی و طبیعی توجه کرده‌اند و از حیث اینکه انسان را موجودی اعتبارساز و کنش‌هایی را معنادار می‌دانند، با طرح روش‌هایی مانند روش‌های کیفی و غیره، به نگاه قرآنی نزدیک شده‌اند؛ اما کماکان با چالش‌های جدی مواجه هستند که دانشمندان غربی نیز به برخی از آن‌ها تظن پیدا کرده‌اند. از اواخر قرن بیستم و پس از اینکه معلوم شد روش کیفی نیز از ضعف‌هایی برخوردار است، روش ترکیبی مورد توجه قرار گرفت. در این روش هم به ژرفای مسئله و هم پهنای آن توجه می‌شود. تا حد امکان تلاش می‌شود که یافته‌های تحقیق، به صورت تشریحی و با زبان آمار و ارقام ارائه شود. در کنار نگاه جزءنگر و موردی نگاه عمومی و کلان نیز داشته باشند و توأمان از بیرون و درون، مسئله را مورد توجه قرار دهند.

نگارنده همه روش‌های پیشنهادی را براساس اصل باورمندی جهان غیب‌قرین با چالش معرفتی می‌داند. قرآن عناصری مانند سنت‌های الهی و تأثیر عوامل ماورای طبیعی و عوامل معنوی در پدیده‌های انسانی و اجتماعی را در این حوزه دخیل کرده است که نه تنها از دید رویکردهای طبیعت‌گرایانه، بلکه از نظر ضدطبیعت‌گرایان یا دیدگاه‌های ترکیبی نیز مغفول مانده یا اهمیتی بدان داده نشده است. براساس نظام اسباب و مسببات، عالم و رفتارهای انسانی قانونمند است. تأثیر اسباب معنوی نیز در قالب منظومه سنن الهی است و نباید آن را خارج از دایره سنن مشروط و مطلق الهی ارزیابی کرد. بی‌گمان راهیابی به نظام موجود در

جریان سنن الهی، امکان ارائه قوانین عام را در قالب سنن مطلق و مشروط فراهم می‌کند. از این جهت، می‌توان حتی در حوزه مباحث انگیزه‌شناسی و معناشناسی نیز تبیین‌های علی و کارکردی را مطرح کرد و گفت اهداف و انگیزه‌های انسان مانند دیگر امور طبیعی مشمول قوانین علی‌اند، هرچند دست‌یافتن به قوانین عام در حوزه امور روان‌شناختی بسیار دشوارتر از دستیابی به قوانین طبیعت خارجی است.

همچنین، باور به «وجود» حقیقت استعلایی و متعالی که حقیقت مطلق و خیر مطلق است هم از وجود تکوینی قوانین جهان‌شمول خبر می‌دهد و هم همه انسان‌ها را در همه زمان‌ها و مکان‌ها به پیروی از ضرورت‌های خود دعوت می‌کند. در مقابل دیدگاهی که کل حقیقت را به طبیعت مادی یا برساخت ذهنی فرومی‌کاهد، هم توصیفات جهان‌شمول را ارائه می‌کند و هم مبنایی عینی، عام و ضروری برای ارزش‌های اخلاقی فراهم می‌کند؛ از این رو، از ذهنی‌گرایی و نسبی‌گرایی نجات می‌یابد.

ب- جایگزینی روش ترکیبی خاص

براساس اصل باورمندی به جهان غیب، روش ترکیبی در همه کاربردهای روش پیشنهاد می‌شود منتهی با خصوصیت‌هایی که در روش اعمال می‌شود که ضمن برخورداری از محاسن روش‌های متداول، معایب آن‌ها را نیز ندارد.

- ترکیبی از روش‌های چهارگانه در روش معرفت

با توجه به اصالت عالم غیب و نقش آن در پدیده‌های انسانی و اجتماعی، کسب آگاهی از امور غیبی، که از علل و عوامل آن‌ها به‌شمار می‌آیند، ضروری است. بی‌گمان در شناخت جهان غیب و نیز شناخت پدیده‌های انسانی و اجتماعی و نیز آثار و تبعات آن‌ها نمی‌توان به روش تجربی بسنده کرد و به تبع در نوع استدلال نیز باید از روش قیاسی در روش عقلی و روش استقرایی در روش تجربی بهره برد.

پیش‌فرض این نوشتار آن است که ممکن است انسان‌های عادی از برخی مراتب غیب آگاه شوند، البته تفاوت‌هایی در مصادیق غیب وجود دارد؛ این تفاوت‌ها می‌توانند مبنای بهره‌گیری از راه‌های چهارگانه تجربی، عقلی، وحیانی و نقلی و شهودی باشند. در این صورت محدودیت‌های هر یک از روش‌ها باید لحاظ شوند که در ادامه خواهند آمد.

الف- راه تجربه برای آگاه‌شدن از برخی از جوانب امور غیبی به‌کار می‌آید. امروزه بشر از طریق

آزمون و خطا قادر بر پیش‌بینی برخی امور شده است که نمونه بارز آن اخباری است که متخصصان امر هواشناسی از اوضاع جوی دنیا در روزهای آینده می‌دهند.

قرآن آگاهی از برخی سنن الهی را، ولوفی‌الجمله، با روش‌های تجربی و میدانی و مشاهده نمونه‌ها ممکن و شدنی می‌داند (یوسف: ۱۰۹؛ حج: ۴۶؛ روم: ۹ و ۴۲؛ فاطر: ۴۴؛ غافر: ۲۱ و ۸۲؛ محمد: ۱۰؛ آل‌عمران: ۱۳۷؛ انعام: ۱۱؛ نمل: ۶۹؛ عنکبوت: ۲۰؛ یونس: ۱۰۱؛ اعراف: ۸۶؛ غاشیة: ۱۷). البته قرآن هم به سیر در زمین و هم ارزیابی زمان توجه می‌کند و این جمع بین نظر و نظریه را به همراه دارد که از آن به بصر یاد می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۵: ص ۵۸۸؛ همو، ۱۳۷۳: صص ۱۸۰-۱۷۹).

ب- راه وحی، شهود و الهام: پیامبران بزرگ الهی از طریق وحی از امور غیبی خبردار می‌شوند (آل‌عمران: ۴۴). اولیای الهی نیز گاهی اخباری را از فرشته‌ای که به صورت انسان متمثل شده است دریافت می‌کنند (مریم: ۱۹ و ۲۰؛ هود: ۷۱ و ۷۲). گاهی برخی حقایق و امور پنهان بر روح انسان القا و الهام می‌شود، به گونه‌ای که انسان به درستی آن یقین پیدا می‌کند (قصص: ۷).

بی‌گمان پرهیزکاری و جهاد با نفس از جمله راه‌های مؤثر در دستیابی به امور غیبی است؛ زیرا علت اصلی وجود امور غیبی، همانا محدودیت گسترده وجودی انسان‌هاست و هرچه بر این گستره افزوده شود، از شمار امور غیبی هم کاسته می‌شود. در واقع انسان را سیری است که به واسطه قبول فیض نور الهی و تربیت خورش می‌تواند از عالم شهادت به عالم غیب، که عالم ملکوت است، راه یابد و برتر از آن به عالم جبروت و بالآخره از انوار جلال و جمال حق بهره‌مند شود (برای آگاهی بیشتر، ر.ک.: شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳: ص ۳۶۲؛ همو، ۱۳۶۰، ج ۱: ص ۳۵۵؛ سجادی، ۱۳۷۹، ص ۳۷۳؛ سبحانی، ۱۴۱۰، ج ۸، صص ۳۰۱-۲۸۶). البته در این قسمت باید به دو نکته توجه داشت: اول اینکه تفکر و تعقل، راه را برای تأیید وحی و امکان شهود قلبی می‌گشاید؛ دوم اینکه اگرچه امکان شهود قلبی برای معصومان و غیر معصومان فراهم است، وحی به معنای خاص آن، یعنی وحی رسالی، به افراد خاصی (رسولان) اختصاص دارد و دیگران بدان دسترسی ندارند. اینجاست که می‌توان مرجعیت (authority) را به عنوان یکی از ابزارهای کشف واقعیت مطرح کرد. در واقع این مسیر به راه نقلی منتج می‌شود که توضیح آن خواهد آمد.

ج- راه عقل: انسان می‌تواند از طریق استدلال و راه عقل به امور غیبی، حتی بارزترین مصداق آن یعنی خداوند، برسد (آل‌عمران: ۱۹۱-۱۹۰). هرچند از درک حقیقت برخی از چیزها مانند کنه ذات الهی ناتوان است، اصل وجود آن را می‌پذیرد و همچنین، آنانی که دارای لب، مغز و هسته هستند، می‌توانند با مشاهده و تفکر در پیکره و پوسته عالم، نشانه‌ها و دلایلی را برای روح عالم

ولسب و مغز عالم بیابند (ر.ک.: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۱: ص ۳۳۷؛ مطهری، ۱۳۸۲، ج ۳: ص ۳۷۲؛ همو، ۱۳۸۳، ج ۲: صص ۲۰۷-۲۰۶؛ جوادی آملی، ۱۳۷۳، صص ۱۸۰-۱۷۹).

در راه نقل: یکی از راه‌های اطلاع یافتن از جهان غیب مراجعه به راه نقل و اخبار خداوند و معصومان و اولیای الهی و به سبب اعتماد و اطمینان به گفته کسانی است که بی واسطه آن را تجربه کرده‌اند. آنچه گفته شد به معنای پذیرش رأی و نظر فرد دیگری است که صلاحیت اظهار نظر در آن مورد را دارد، بدون اینکه خود ما مستقیماً از ابزار فهم آن فرد استفاده کرده باشیم. پذیرش قول معصومان الهی و اولیای الهی مبتنی بر یک نوع استدلال عقلی است. سخنان معصومان به دلیل برخورداری از مقام عصمت از اعتبار کامل برخوردار است. البته روشن است که فهم معارف نقلی موجود در روایات پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) و ائمه (علیهم السلام) متوقف بر بررسی دو حیث سند و دلالت است که اگر کسی خود توان این کار را نداشته باشد، به متخصص این کار مراجعه می‌کند و فهم چنین افرادی می‌تواند به دلیل مرجعیت برای دیگران اعتبار داشته باشد.

در باره شناخت و توصیف پدیده‌های انسانی و اجتماعی و پیامدها و آثار آن‌ها نیز باید گفت که در علوم انسانی اسلامی به روش ترکیبی توجه می‌شود و این دقیقاً نقطه‌ای است که از حیث روشی، علوم انسانی اسلامی از علوم انسانی مدرن فاصله می‌گیرد.

توضیح اینکه با نادیده‌انگاری وجوه غیب عالم و آدم و نفی معرفت‌بخشی راه وحیانی، دو جریان فکری عقل‌گرایی و حس‌گرایی در جهان غرب پدید آمد. عقل‌گرایی پس از رنساس با پیش از آن این تفاوت را داشت که با تکیه بر عقل و علم انسان - بدون وحی و شهود - می‌خواست همه حقایق و اسرار هستی را بفهمد؛ از این رو، هر حقیقتی که خارج از دسترس عقل بشر بود انکار شد و همه باورها و تمام ابعاد زندگی فردی و اجتماعی انسان، با حذف مبانی و مبادی آسمانی و الهی توجیه عقلانی شد. البته عقل با همه قدرتی که پیدا کرده بود، به جهت قطع ارتباط با حقیقتی که محیط بر آن بود (وحی و عالم غیب)، نتوانست جایگاه مستقل خود را حفظ کند و به سرعت، راه افول پیمود و زمینه را برای ظهور و تسلط جریان فکری دیگری که در طی این دو سده اخیر رشد کرد (تجربه‌گرایی و حس‌گرایی) آماده کرد (ر.ک.: پارسانیا، ۱۳۸۰: صص ۱۱۴-۱۱۲). اینجا بود که در علم جدید، مصادیق علم تنها به شناخت حسی محدود شد و شناخت شهودی که بالاترین مرتبه شناخت است، انکار شد. بر همین اساس، نظریه‌هایی درباره منشأ هستی مورد پذیرش قرار گرفتند که تنها بر علل مادی و کتبی تکیه داشتند (ر.ک.: نصر، ۱۳۷۴: ص ۲۶۶). این رویکرد نیز در دوران پسامدرن مورد نقد قرار گرفت و ادعا شد که معرفت علمی و تجربی نیز ارکان و بنیان‌های خود را بر حلقه‌های معرفتی دیگری که فاقد هویت علمی اند قرار داده است. از آنجا که

نقد پُست مدرن‌ها ملازم با دفاع از هویت علمی وحی و شهود و عقل نظری و عملی نبود، معرفت و آگاهی مدرن را پس از چند سده به سیطره فراگیر شکاکیت، نسبیت و تاریخی‌نگری محض افکند (ر.ک.: پارسانیا، ۱۳۸۷: صص ۳۱-۱۷).

علوم انسانی اسلامی با معتبرشمردن همه روش‌های چهارگانه، ازسویی با نقص معرفتی پیش‌گفته مواجه نیست و ازسوی دیگر، در دام شکاکیت و نسبیت گرفتار نمی‌آید. در نتیجه باور به دستگاه معقول قانونمندی که تحقق آن در گرو عمل به تکلیف اسلامی و شرعی و ورای محاسبات معمولی است، موجب خواهد شد در علوم انسانی نگاه توأمان به عقل و نقل داشته باشیم و در تبیین پدیده‌های انسانی به سراغ منابع وحیانی نیز برویم. این راهکار برخلاف پندار برخی (سوزنجی، ۱۳۸۹: صص ۳۲۳-۳۲۲)، به علوم طبیعی اختصاصی ندارد و در علوم انسانی هم جریان دارد. اگرچه نکته دوم کارایی قابل توجهی در دینی‌کردن علوم انسانی دارد، این نکته نتیجه فهم صحیح از نکته اول است؛ به عبارت دیگر، پشتوانه نگاه توأمان به عقل (اعم از تجربیدی و تجربی) و نقل را باید در سلسله‌مراتبی دیدن عالم و باور به جهان غیب جست و گرنه دلیلی بر رد این گفته نخواهیم داشت که علوم تجربی فقط با عالم ماده سروکار دارد و ما می‌توانیم این عالم را منقطع از عوالم دیگر، حتی در صورت پذیرش وجود این عوالم (طبیعت‌گرایی روش‌شناختی)، مورد مطالعه قرار دهیم.

- ترکیبی از بسترگرایی و صورت‌گرایی

علوم انسانی اسلامی ضمن توجه به نظریه‌های اجتماعی بومی، ثابتات انسانی و مسئله فطرت و همچنین، سنن الهی را مورد غفلت قرار نمی‌دهد؛ ازاین‌رو، با لحاظ دو دسته از ویژگی‌های عمومی و اختصاصی جوامع و افراد، روش تلفیقی از صورت‌گرایی و بسترگرایی را ارائه می‌کند. این روش هم واقع‌گرایانه است و تبیین پدیده‌های انسانی و اجتماعی را بدون توجه به بسترهای زمانی و مکانی امکان‌پذیر نمی‌داند و هم از چالشی که رویکردهای ضدطبیعت‌گرایی روش‌شناختی با آن مواجه‌اند، یعنی نسبیت مطلق، آن‌گونه که توضیح آن گذشت، در امان است (برای آگاهی از گونه‌های مختلف نسبی‌گرایی و دلایل قابل دفاع نبودن برخی از اقسام آن، ر.ک.: خسروپناه، ۱۳۹۴: صص ۴۳-۳۲) و کشف قوانین عام پدیده‌های انسانی و اجتماعی را ممکن می‌شمارد.

- ترکیبی از روش تبیینی، تفسیری و انتقادی

براساس اصل باورمندی به جهان غیب، در علوم انسانی اسلامی، از حیث روش تحلیل داده‌ها از روش ترکیبی کمی-کیفی و در سطح تحلیل از روش توصیفی و هنجاری بهره برده می‌شود. زیرا

هم علت‌کاو است و هم معناکاو و نیز موضع انتقادی به پدیده‌ها خواهد داشت و از روش انتقادی استفاده می‌کند. تفاوت روش ترکیبی برآمده از این اصل با آنچه تاکنون مطرح بوده است را باید در موارد زیر جست‌وجو کرد:

الف- در علوم انسانی اسلامی روش تبیینی غیرتجربی نیز در طول روش تبیینی تجربی مطرح است؛ یعنی در روش تبیینی، ترکیبی از تبیین‌های عرضی و طولی پیشنهاد می‌شود که در آن به علل مادی و عرضی کنش‌ها و نیز علل طولی و فرامادی آن‌ها توأمان توجه می‌شود. این نکته فارقی است که این روش ترکیبی را از روش‌های ترکیبی متداول در غرب یا رویکردهای طبیعت‌گرایی روش‌شناختی و غیر آن جدا می‌کند؛ از این رو، در پدیده‌ی فراوانی مرگ ناگهانی از سویی با استناد به علل طبیعی تبیین تجربی صورت می‌گیرد و از سوی دیگر، به علل معنوی مستند خواهد شد و زنا و روابط نامشروع جنسی (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲: ص ۳۷۴) یا ربا (طوسی، ۱۴۱۴: ص ۲۱۰) از عوامل آن دانسته خواهد شد. این دو نوع تبیین (تبیین تجربی و تبیین دینی و اخلاقی) هر دو مورد پذیرش خواهند بود (شریفی، ۱۳۹۵: صص ۲۳۹-۲۳۳).

آنچه گفته شد، مقتضای این اصل قویم است که برای درک واقعیت باید از این سطح ظاهر و محسوس عبور کرد و به سطوحی غیر محسوس رسید تا درک شفاف‌تری از واقعیت را دریافت کرد. از این جهت، علوم انسانی اسلامی، فقط به مطالعه جنبه‌های مشهود پدیده‌ها اکتفا نمی‌کند و به دنبال درک لایه‌های عمیق‌تر واقعیت و درک قوانین مراتب وجودی سطح بالاتر حیات، به منظور تبیین دقیق‌تر پدیده‌هاست؛ زیرا مراتب وجودی پایین‌تر حیات در مدیریت مراتب وجودی بالاتر قرار دارند؛ بنابراین، برای دستیابی به چنین معرفتی که همه‌جانبه است و توصیفی عمیق از واقعیت ارائه می‌کند، اولاً باید از روش‌های تجربی استفاده و مبتنی بر آن، تبیین‌های عرضی ارائه کرد و ثانیاً، با استفاده از روش‌های دیگر مانند روش نقلی و بهره‌مندی از منابع و حیاتی، تبیین‌های طولی را نیز مهم و صائب تلقی کرد.

ب- اگرچه در علوم انسانی اسلامی از روش تفسیری و انتقادی استفاده می‌شود، براساس اصل باورمندی به جهان غیب، هیچ‌یک از روش‌های یادشده براساس مبانی و مفاهیمی که در پارادایم‌های تفسیری و انتقادی دارند مورد بهره‌برداری نخواهند بود. از آنجاکه اشاره‌ای به روش تفسیری در مباحث گذشته شد، در اینجا به اجمال، صرفاً به روش انتقادی پرداخته می‌شود. صاحب‌نظران مکتب انتقادی، روش نقدی و دیالکتیکی را بهترین روش برای علوم انسانی دانسته و با تأکید بر لزوم در پیش گرفتن موضع انتقادی و ارزش‌گذارانه در علوم اجتماعی روش نقدی-دیالکتیکی را توصیه و هدف این علوم را رهایی مطرح کرده‌اند (سروش، ۱۳۷۴: صص ۲۰۹-۲۰۶).

اگرچه قرآن به موضوع هدایت و ضلالت اشاره دارد (فصلت: ۱۷؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۷: ص ۳۷۷) و از این جهت می‌توان توانایی انتخاب بین حق و باطل و امکان پیش‌روی و هدایت و پس‌روی و ضلالت و انحراف و برخورداری از قوه ابتکار و خلاقیت را از ویژگی‌های انسان به‌شمار آورد، اما براساس باورمندی به جهان غیب، تعریف جدیدی از کج‌فهمی و رهایی ارائه می‌شود. در پارادایم انتقادی، گرایش بشر به دین (دین‌باوری) آگاهی کاذب است؛ اما در پارادایم اسلامی، عین هدایت تلقی می‌شود و روش انتقادی، روشی خواهد بود که با انتقاد از وضعیت موجود، انسان سرگشته در حیات مادی را به جهان غیب پیوند می‌زند و بایدها و نبایدهایی را در علوم هنجاری تجویز می‌کند که همسو با این نظام غیبی باشد.

- ترکیب در روش‌های کاربردی

آنچه تاکنون از اثرپذیری روش‌ها از مبنای مورد بحث مطرح شد پیش‌اندازیه بود؛ اما روش‌ها به لحاظ اینکه پس از آن به کار گرفته می‌شوند نیز انواعی دارند؛ به این روش‌ها روش‌های کاربردی گفته می‌شود که در تمام فرایندهای تحقیق (از مسئله‌شناسی گرفته تا جمع‌آوری اطلاعات و داوری و غیره) حضور دارند. یقیناً روش‌های کاربردی نظریه‌های تبیینی با روش کاربردی نظریه‌تفهمی متفاوت است. در اولی روش‌ها شبیه روش‌های علوم طبیعی است که می‌گوید از موضوعی که می‌خواهید روی آن کار کنید فاصله بگیرید و مشاهده کنید و پرسش‌نامه بگیرید و غیره؛ اما در دومی می‌گوید بروید مشارکتی و تک‌موردی و عمیق کار کنید (ر.ک.: پارسانیا و طالعی‌اردکانی، ۱۳۹۲: صص ۹۶-۷۳؛ عاشوری، ۱۳۹۲، صص ۱۵۴-۱۰۳).

با توضیحات ارائه‌شده، انکار جهان غیب نه تنها در گزینش هر یک از روش‌های پیش‌اندازیه و سپس در روش‌های پس‌اندازیه مؤثر است، بلکه در حوزه به‌کارگیری روش‌های کاربردی نیز شاهد تغییراتی خواهیم بود. به‌عنوان نمونه، در فرایند تحقیق یا حل مسئله، اگر با این مبنا که عوامل فرامادی در جهان و پدیده‌های انسانی و اجتماعی تأثیرگذارند، به سراغ جمع‌آوری داده‌ها برویم و قائل باشیم که به منظور کسب آگاهی از این عوامل چاره‌ای جز رجوع به منابع نقلی و وحیانی در کنار منابع دیگر نداریم، در این صورت اگرچه در گردآوری اطلاعات از روش مشاهده، پرسش‌نامه، مصاحبه و مطالعات تجربی سخن خواهیم گفت، در روش پیمایشی نیز پرسش‌های جدیدی را طرح خواهیم کرد که پارادایم‌های رقیب بدان‌ها نخواهند پرداخت.

نتیجه‌گیری

نوشتار حاضر تلاش کرده است با نگاه پسینی و پیشینی بر مبنای آموزه قرآن نسبت به وجود جهان غیب و نقشی که این جهان در پدیده‌های انسانی دارد، از نگاه سلبی، جریان طبیعت‌گرایی روش‌شناختی و ضد آن را مورد نقد قرار دهد و از نگاه ایجابی بیان کند که براساس این مبنا، چه تغییراتی در روش علوم انسانی اسلامی پدید می‌آید؟ از این جهت، دو بحث کلان ناظر به طبیعت‌گرایی و ضد آن و همچنین، اقتضانات سلبی و ایجابی براساس مبنای مذکور مطرح شد.

۱. در محور اول نتایج زیر حاصل شد:

الف- دو نگره طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی و روش‌شناختی مبنای علوم انسانی رایج به‌شمار می‌آیند. البته می‌توان نگره دوم را حاکم بر همه پارادایم‌ها تلقی کرد. پارادایم‌های تفسیری یا پست‌مدرنیسمی علی‌رغم اینکه با طبیعت‌گرایی روشی مخالفت کردند، علاوه بر اینکه به نسبی‌گرایی مبتلا شدند، در همان زمین بازی پارادایم پوزیتیویستی بازی کرده و نتوانستند از آن خارج شوند.

ب- رویکردهای ضدطبیعت‌گرایی روش‌شناختی از دو منظر الهیاتی و فلسفه علمی به این حوزه ورود کرده‌اند؛ این مواضع اگرچه در پاره‌ای موارد با ارزش تلقی می‌شود، نتوانسته‌اند در نقد معرفتی رویکرد طبیعت‌گرایی روش‌شناختی کامیاب باشند.

۲. نتایج بحث در محور دوم به شرح زیر است:

الف- ترکیب در روش معرفت: اگر واقعیت‌های غیرمادی و غیرآشکار تعیین‌کننده‌تر از واقعیات مشهودند و بخشی از سنت‌های لایتغیر الهی به این حوزه مرتبط است و اگر ارتباط علی و معلولی بین جهان غیب و شهادت وجود دارد، برای شناخت جهان غیب و توصیف پدیده‌های انسانی و اجتماعی نمی‌توان به روش تجربی و حسی بسنده کرد و منابع کسب دانش را در حس و تجربه خلاصه کرد؛ بر این اساس، باید از روش ترکیبی استفاده کرد که در آن استفاده از منابع وحیانی مهم تلقی خواهد شد.

ب- ترکیب در روش و سطح تحلیل: اگر هستی‌های فرامادی بخش بسیار وسیعی از گستره هستی را تشکیل می‌دهند، که از آن جمله است بعد حقیقی انسان که مجرد و از عالم غیب است، و اگر عوامل معنوی در پدیده‌های اجتماعی و فردی تأثیر دارند و اگر بر عالم «سنت‌های الهی» حاکم است، به‌کارگیری روش‌های کتی و کیفی و تبیینی، تفسیری و انتقادی در تحلیل پدیده‌ها ضرورت دارد. در این روش علاوه بر به‌کارگیری روش‌های دلیل‌یابی، فهم معانی رفتار و انگیزه‌های کنشگران

تبیین‌های علمی و کارکردی و انتقاد از وضعیت موجود به منظور تغییر نیز مطرح می‌شود. اگرچه این رویکرد مشابهتی با برخی از پارادایم‌ها دارد، به جهت دخالت عناصر جدید که حاصل توجه به مبنای باورمندی به جهان غیب است، پارادایم جدیدی را پیشنهاد می‌کند که در آن ضمن توجه به جنبه مجرد و بُعد روحانی انسان و نیز ثابتهای و متغیرات انسانی، تأثیر عوامل معنوی و فرامادی در پدیده‌های انسانی و اجتماعی در قالب سنن الهی با اهمیت تلقی می‌شود. این روش ضمن اینکه از روش تبیینی غیرتجربی در طول روش تبیینی تجربی استفاده می‌کند و با نقص معرفتی تبیین‌های طبیعت‌گرایانه مواجه نیست، به چالش‌های سایر روش‌ها نیز مبتلا نیست و در واقع تلفیقی از صورت‌گرایی و بسترگرایی را ارائه می‌کند.

ج- تأثیر این اصل در روش‌های کاربردی نیز مشهود است. حاصل اینکه براساس اصل باورمندی به جهان غیب با نگاهی جامع، روش ترکیبی در ساحت‌های مختلف پیشنهاد می‌شود که اولاً، روش‌های چهارگانه معرفت را ترکیب کرده است و ثانیاً، از روش‌های کمی و کیفی و روش‌های تبیینی، تفسیری و انتقادی به صورت توأمان در قالب مفاهیمی جدید استفاده می‌کند. هم بسترگرا و هم صورت‌گراست منتهی انحصار در روش تجربی و نیز تبیین عرضی را واقع‌بینانه و منتج به معرفت همه‌جانبه تلقی نمی‌کند.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

کتابنامه

۱. قرآن مجید.
۲. پارسا، حمید. ۱۳۸۰. حدیث پیمانہ. قم: معارف. چاپ پنجم.
۳. _____ ۱۳۸۷. «بازسازی علم مدرن و بازخوانی علم دینی». راهبرد فرهنگ. شماره ۳. پاییز. صص ۱۷-۳۱.
۴. پارسا، حمید؛ طالعی اردکانی، محمد. ۱۳۹۲. «روش‌شناسی بنیادین و روش‌شناسی کاربردی در علوم اجتماعی با تأکید بر رویکرد رئالیسم و نومینالیسم». معرفت فرهنگی اجتماعی. شماره ۲. صص ۷۳-۹۶.
۵. تالیافرو، چارلز. ۱۳۸۲. فلسفه دین در قرن بیستم. ترجمه انشاء الله رحمتی. تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
۶. ترخان، قاسم. ۱۳۹۵. «علل معنوی چالش‌های پیش‌رو در اسلامی‌سازی علوم». فلسفه دین. دوره ۱۳. شماره ۳. صص ۴۳۱-۴۵۶.
۷. _____ ۱۳۹۹. «نقش و تأثیر علل و عوامل فرامادی در بلاای طبیعی». قبسات. شماره ۹۶. صص ۳۵-۶۶.
۸. ترخان، قاسم؛ بهزادی مقدم، محمدرضا. ۱۳۹۸. «جایگاه عالم فراماده و عوامل فرامادی در نظریه علم دینی آیت‌الله جوادی آملی». نقد و نظر. دوره ۲۴. شماره ۹۴. صص ۲۲-۴۳.
۹. تقی‌لو، فرامرز؛ آدمی، علی. ۱۳۹۰. «نتایج اخلاقی تقابل طبیعت‌گرایی - ضدطبیعت‌گرایی در علوم انسانی». عیار پژوهش در علوم انسانی. سال سوم. شماره اول. بهار و تابستان. صص ۳۱-۵۸.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۷۳. شریعت در آیین معرفت. قم: مرکز نشر فرهنگی رجاء. چاپ دوم.
۱۱. _____ ۱۳۷۴. علی بن موسی الرضا (ع) و الفلسفة الالهية. قم: دار الاسراء للنشر.
۱۲. _____ ۱۳۷۶. رحيق مختوم. قم: مرکز نشر اسراء.
۱۳. _____ ۱۳۸۹. تسنیم. قم: مرکز نشر اسراء. چاپ ششم.
۱۴. خسروپناه، عبدالحسین. ۱۳۹۴. فلسفه علوم انسانی (بنیادهای نظری). قم: دفتر نشر معارف.
۱۵. رضایی اصفهانی، محمدعلی. ۱۳۸۷. تفسیر قرآن مهر. قم: پژوهش‌های تفسیر و علوم قرآن.

۱۶. زرگر، زهرا؛ آزادگان، ابراهیم؛ نبوی، لطف‌الله. ۱۳۹۷. «تشریح و نقد استدلال‌های الهیاتی حاکی طبیعت‌گرایی روش‌شناختی». حکمت و فلسفه. شماره ۵۴. صص ۸۴-۱۱۱.
۱۷. سبحانی، جعفر. ۱۴۱۰. منشور جاوید. قم: دارالقرآن الکریم.
۱۸. _____ ۱۴۱۲. الإلهیات علی هدی الکتاب و السنة و العقل. قم: مرکز العالمی للدراسات الإسلامیة. چاپ سوم.
۱۹. _____ ۱۳۹۳. اصالت روح از نظر قرآن. قم: مؤسسه امام صادق (ع). چاپ اول.
۲۰. سجادی، سیدجعفر. ۱۳۷۹. فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۱. سروش، عبدالکریم. ۱۳۷۴. درس‌هایی در فلسفه علم الاجتماع. تهران: نشر نی.
۲۲. سوزنجی، حسین. ۱۳۸۹. معنا، امکان و راهکارهای تحقق علم دینی. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۲۳. شریفی، احمدحسین. ۱۳۹۵. روش‌شناسی علوم انسانی اسلامی. تهران: انتشارات آفتاب توسعه. چاپ اول.
۲۴. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). ۱۹۸۱م. الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة. با تعلیقه علامه طباطبایی. بیروت: دار احیاء التراث العربی. چاپ سوم.
۲۵. _____ ۱۳۶۰. الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة. تهران: مرکز نشر دانشگاهی. چاپ دوم.
۲۶. طباطبایی، سید محمدحسین. ۱۴۱۷. المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی. چاپ پنجم.
۲۷. _____ ۱۳۸۱. طریق عرفان. قم: نشر بخشایش.
۲۸. _____ بی‌تا. اعجاز از نظر قرآن و عقل. قم: نشر فاخته.
۲۹. طیب، عبدالحسین. ۱۳۶۹. اطیب البیان فی تفسیر القرآن. تهران: انتشارات اسلام. چاپ دوم.
۳۰. طوسی، محمد بن الحسن. ۱۴۱۴. الأمالی. قم: دار الثقافة. چاپ اول.
۳۱. عاشوری، مهدی. ۱۳۹۲. درس‌گفتارهای دوره فلسفه علوم انسانی دکتر خسروپناه و پارسانیا. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۳۲. عضیمه، صالح. ۱۳۸۰. معنانشناسی واژگان قرآن. مشهد: آستان قدس رضوی.
۳۳. فتحی‌زاده، مرتضی. ۱۳۹۲. «طبیعت‌گرایی علمی و فراطبیعت‌گرایی دینی». پژوهش‌های

- علم و دین. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. شماره دوم. صص ۱۲۸-۱۱۱.
۳۴. فروند، ژولین. ۱۳۷۲. نظریه‌های مربوط به علوم انسانی. ترجمه علی محمد کاردان. تهران: مرکز نشر دانشگاهی. چاپ دوم.
۳۵. قرشی، سیدعلی اکبر. ۱۳۷۶. قاموس قرآن. تهران: دارالکتب الاسلامیه. چاپ دوازدهم.
۳۶. کلینی، محمدبن یعقوب. ۱۴۰۷ق. الکافی. تهران: دارالکتب الاسلامیه. چاپ چهارم.
۳۷. لاهیجی، فیاض. ۱۳۸۳. گوهر مراد. مقدمه از زین العابدین قربانی. تهران: نشر سایه. چاپ اول.
۳۸. مطهری، مرتضی. ۱۳۸۲. مجموعه آثار. جلد ۳. تهران: انتشارات صدرا. چاپ دهم.
۳۹. _____ ۱۳۸۳. مجموعه آثار، جلد ۲. تهران: انتشارات صدرا. چاپ یازدهم.
۴۰. _____ ۱۳۸۴. مجموعه آثار. جلد ۱. تهران: انتشارات صدرا. چاپ دوازدهم.
۴۱. مکارم شیرازی، ناصر. ۱۳۷۴. تفسیر نمونه. تهران: دارالکتب الاسلامیه. چاپ اول.
۴۲. موسوی خمینی، سیدروح‌الله. ۱۳۸۷. الطلب و الإرادة. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س). چاپ چهارم.
۴۳. میرباباپور، سید مصطفی. ۱۳۹۶. «مفهوم‌شناسی طبیعت‌گرایی روش‌شناختی به مثابه یک ابرپارادایم برای علم مدرن». تأملات فلسفی دانشگاه زنجان. شماره ۱۹. صص ۲۴۲-۲۱۳.
۴۴. نصر، سیدحسین. ۱۳۷۴. جوان مسلمان و دنیایی متجدد. ترجمه مرتضی اسعدی. تهران: طرح نو.
45. Bishop, Robert. 2013. "God and Methodological Naturalism in the Scientific Revolution and beyond". **Perspectives on Science and Christian Faith**, Vol. 65. No. 1. pp 10-23
46. Johnson, Phillip E. 1997. **The Unraveling of Scientific Materialism**. First Things 77.
47. Plantinga, Alvin. 2011. **Where The Conflict Really Lie**. Oxford University Press: New York.
48. Ruse, Michael. 2005). "Methodological Naturalism Under Attack". **South African Journal of Philosophy**. 24:1. pp 44-60.
49. Stoeger, William. R. 2009. "Describing God's Action in the World in Light of Scientific Reality". *Philosophy, Science and Divine Action*. Edited by F.LeRon Shults, Nancey Murphy, and John Robert Russell. Published by: Brill. Leiden, Boston.



پروژه نگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی