

روش‌شناسی نظریه‌پردازی در حوزه علوم انسانی تأملی بر رویکرد اندیشمندان اسلامی

حسن دانایی‌فرد*

حسین بابایی‌مجرد**

چکیده

در قاموس فلسفه علم، فرایند توسعه دانش بر سه رویکرد استقرایی، ابطال‌گرایانه و پارادایماتیک بنا شده است. گرچه هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و روش‌شناسی هرکدام از این رویکردها با هم متفاوت‌اند، ولی نسبی‌گرایی و قائل بودن به عدم دست‌یابی به معرفت کامل و ثابت نسبت به حقیقت رگه مشترک هر سه است. نگارندگان نوشتار حاضر قصد دارند تا ضمن معرفی اجمالی رویکردهای سه‌گانه بالا و تبیین هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و روش‌شناسی آنها، معرفی مستوفایی از رویکرد اسلامی نسبت به توسعه علم ارائه دهند. رویکرد مختار در این مقاله اجتهاد متوسط می‌باشد که علل چهارگانه فاعلی، مادی، صوری و غایی را مطرح‌نظر قرار می‌دهد و خروجی آن مفید علم و اطمینان عقلایی و بالتبع حجّت شرعی است. در این رویکرد، دست‌یابی به حقیقت در پرتو رجوع به عقل مبرهن و نقل دارای حجّت میسور است، حقیقت نسبی تلقی نمی‌شود، و مبانی و اصول در بستر زمان و مکان متغیر نمی‌باشند. همچنین، مبنای این رویکرد جهان‌بینی الهی است و تعامل علم و فلسفه در آن ابزاری در جهت رفع عیبناکی علوم روز شمرده می‌شود.

کلیدواژه‌ها: نسبی‌گرایی، مطلق‌اندیشی، روش‌شناسی، اجتهاد متوسط، نظریه‌پردازی، تولید علم، منابع نقلی و عقلی، حجّت شرعی، علوم انسانی، اسلام.

* دانشیار دانشگاه تربیت مدرس. دریافت: ۸۹/۲/۳- پذیرش: ۸۹/۶/۱۲

** دانشجوی دکتری مدیریت دولتی، دانشگاه علامه طباطبائی.

h.babace64@gmail.com

مقدمه

فلسفه علم، به منزله یکی از حوزه‌های معرفت بشری، جوای مبدأ و معاد و مجرای علم می‌باشد. در بررسی هر پدیده، سخن از علل چهارگانه فاعلی، مادی، صوری، و غایی آن ضروری خواهد بود؛ لذا پژوهش پیرامون منشأ، مهبط، و محمل علم و نیز پاسخ به اینکه علم با چه صورتی و به سمت چه غایتی در حرکت است، از مسائل مهمی به شمار می‌رود که بشر مشتاق دست‌یابی به آنهاست که البته این کار در فلسفه مطلق (الهی یا الحادی) صورت می‌گیرد و از رهاورد آن فلسفه علم نیز منتعم می‌گردد. رعد قلم و برق رقم‌هایی چند، گرچه زوایایی از این مسئله مناقشه‌برانگیز را روشن کرده، ولی دست‌یابی به حاق واقع از مسیری که خود محل تأمل و ابهام است نقض غرض می‌باشد. اینکه با شیوه‌های استقرایی^(۱) به دنبال اثبات فلسفه پوزیتیویستی باشیم یا با به کارگیری روش‌های ابطال‌گرایانه فلسفه نگتیویسم^(۲) را تأیید کنیم، گرفتار شدن در پله‌ای است که به دور خود تنیده‌ایم. بدیهی است که غار افلاطونی،^(۳) خودمرجعی،^(۴) جزم‌اندیشی،^(۵) و ایجاد سپر دفاعی در مقابل اندیشه‌های مخالف، ثمره چنین جهت‌گیری‌ای خواهد بود.

رهایی از این دام فکری یا به اعتبار نگاهی درون‌پارادایمی با تکیه بر اصول پذیرفته‌شده و ثابت (در محدوده زمان و مکان) آن پارادایم، و یا به اعتبار نگاهی برون‌پارادایمی (فراپارادایمی) با رجوع به مبانی حقیقی و مورد تأکید تمام پارادایم‌ها امکان‌پذیر خواهد بود.

البته، مفروض اساسی این نگاه آن خواهد بود که پارادایم‌ها به عنوان نوع نگرش به جهان^(۶) (جهان‌بینی)، دارنده اصول ثابت و فروع مختص به خود می‌باشند. اگر وجود هرگونه اشتراک در میان پارادایم‌ها را منکر شویم، پارادایم از جایگاه یک جهان‌بینی به مرتبه یک ابزار یا روش و یا روش‌شناسی جهت فهم جایگاه انسان در عالم و رابطه او با عالم و خالق عالم (رابطه انسان با خداوند، خود، انسان‌های دیگر و طبیعت) تنزل خواهد کرد.

از این رو، چه با رویکرد استقرایی سعی در ایجاد دانش کنیم و چه رویکردی ابطال‌گرایانه را برگزینیم و یا اینکه قائل به انقلاب‌های پارادایماتیک باشیم، باید وجود اصول و مبانی مشترک میان روش‌ها و روش‌شناسی‌های گوناگون را بپذیریم.

اما رویکرد مختار در این مقاله اجتهاد متوسط می‌باشد که از منابع دوگانه معرفت‌شناسی دینی یعنی عقل و نقل، طرفی جدی بسته است. در این رویکرد، خبری از نسبی‌اندیشی و تعارض میان علم و دین نیست و نزاع دیرین یافته‌های حوزوی با یافته‌های دانشگاهی پایان می‌پذیرد. ساختار مقاله حاضر بدین شکل است که ابتدا سه رویکرد توسعه علم مبتنی بر یافته‌های مکاتب غربی معرفتی، بنیان‌های هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه آنها تبیین، و متدولوژی هر یک بر اساس مبانی نظری و جهان‌بینی‌شان تشریح می‌شود؛ سپس سهم هر یک از رویکردهای سه‌گانه در نسبی‌اندیشی مشخص می‌گردد. در ادامه، موضع اسلام پیرامون نسبی‌اندیشی معرفی می‌گردد.

بعد از آن، از تعریف علم و فرضیه و عیناکی علوم روز و علل این عارضه و راه‌های درمان آن خواهیم گفت و از تعامل علم و فلسفه جهت حل نارسایی‌های علمی پرده بر خواهیم داشت. در نهایت، رویکرد مختار این مقاله در تولید علم با عنوان اجتهاد متوسط معرفی می‌شود و زوایای آشکار و پنهان آن تبیین می‌گردد؛ در این راستا، جایگاه عقل و نقل و رابطه آن دو با یکدیگر و با وحی مشخص می‌شود. دست‌آخر، ماهیت یافته‌های ناشی از اجتهاد متوسط روشن می‌گردد.

رویکردهای سه‌گانه به توسعه علم

در این مقال، رویکردهایی که در توسعه علم بدان اشاره می‌شود عبارت‌اند از: رویکرد استقرایی که با نمایندگی آگوست کنت معرفی می‌شود، رویکرد ابطال‌گرایانه که مطمح نظر کارل پوپر است، و رویکرد پارادایمی که مورد توجه کوهن می‌باشد. در نهایت نیز رویکرد اسلامی در توسعه علم تشریح می‌شود.

رویکرد استقرایی

کنت با اعتقاد راسخ به فلسفه اثبات‌گرایی (پوزیتیویسم) بر آن بود که باید برای علوم انسانی نیز حیثیتی مشابه علوم تجربی قائل شد؛ به این معنا که در علوم انسانی نیز باید از ابزار پژوهش تجربی استفاده شود. از نظر او، جوامع انسانی از سه مرحله الهی، فلسفی، و علمی عبور کرده‌اند.

همچنین در جوامع الهی - که تبلور تاریخی آن قرون وسطی است - پیامبران، و در عصر رنسانس و پس از آن فیلسوفان به عنوان رهبران جامعه شمرده می‌شوند. اما در دوره کنونی (عصر علمی)، دانشمندان و جامعه‌شناسان رهبران جامعه خواهند بود. البته ممکن است در هر جامعه‌ای، بازمانده‌های فکری اعصار گذشته رسوب کرده باشند.^(۷)

استقراگرایان از جمله فرانسیس بیکن تجربه را که به واسطه مشاهده و آزمایش به دست می‌آید به منزله منبع معرفت معرفی می‌کنند. مطابق استقراگرایی سطحی، علم با مشاهدات آغاز می‌شود. عالم مشاهده‌گر باید دارای اعضای حسی معمولی و سالم باشد و باید آنچه را که با توجه به وضعیت مورد مشاهده می‌تواند ببیند، بشنود و... با امانتداری تمام ضبط کند و این عمل باید با ذهنی خالی از پیشداوری انجام پذیرد.^(۸) از این رو، پوزیتیویست‌ها با تکیه بر استقرا که مبتنی بر مشاهده و آزمایش است به دنبال کسب معرفت می‌باشند.

رویکرد ابطال‌گرایی

کارل پوپر^(۹) به عنوان یکی از نظریه‌پردازان فلسفه علم، پیرامون شکل‌گیری دانش، قائل به نظریه ابطال‌گرایی^(۱۰) است. او می‌گوید: دانش علمی می‌تواند از طریق شکل‌دهی ایده‌های جدید (حدسیات) و تلاش برای ابطال آنها از طریق پژوهش‌های تجربی، با شتاب بیشتری پیشرفت کند. وی بر آن است: واقعیات و حقایق واگرا و چندگانه‌ای^(۱۱) وجود دارند و هدف غایی علم کشف و تبیین تفسیری ماهیت و معنای پدیده‌ها و تعیین رفتار آنهاست.^(۱۲)

پوپر اعتقاد دارد: گرچه ما همواره در چارچوبی از تئوری‌ها، انتظارات، تجارب گذشته و زبان خود زندانی هستیم، اما با تلاش می‌توانیم این چارچوب‌ها را بشکنیم. مسلماً پس از آن، دوباره خود را درون چارچوبی خواهیم یافت؛ چارچوبی که بهتر و وسیع‌تر خواهد بود و ما می‌توانیم در هر لحظه مجدداً آن را بشکنیم.^(۱۳)

وی وجود حداقلی از جزم‌اندیشی را برای نظریه علمی ضروری می‌داند تا تئوری‌های علمی فرصت بروز و ظهور داشته باشند.^(۱۴)

رویکرد پارادایمی

کوهن با ردّ دو رویکرد ابطال‌گرایانه و استقرایی، قائل به نظر سومی است. او می‌گوید: توسعه علم به جای اینکه از طریق واقعیت‌هایی که خود را برای اندیشمندان آشکار می‌سازند (نگرش استقراگرا) یا به جای اینکه به وسیله دانشمندانی که در هر آزمایش سعی در ابطال فرضیات خود دارند (نگرش ابطال‌گرا) انجام پذیرد، از طریق حلّ تنش‌های سیاسی در جامعه علمی و به طور تناوبی صورت می‌گیرد؛ لذا به جای اینکه سیر تکامل علم شامل یک مسیر خطی از فرضیات ابطال‌پذیر باشد، متشکل از یک‌سری دوره‌های غیرمستمر از علوم هنجاری و تغییرات انقلابی است. این امر بدان معناست که برای یک دوره زمانی (یک شیوه دیدن جهان) هنجار تلقی می‌شود و در صورتی که این شیوه پاسخگوی مسائل نبود، با بحران مواجه می‌شود و در نتیجه این بحران، انقلاب علمی رخ می‌دهد. البته از دیدگاه کوهن، پارادایم وسیع‌ترین واحد اجماع درون یک رشته علمی است که یک جامعه علمی یا خرده‌جامعه علمی را از دیگری متمایز می‌سازد. (۱۵) او چنین تحوّل را در مقام قیاس با انقلاب‌های سیاسی، انقلاب علمی (پارادایم) می‌نامد. (۱۶) پارادایم، نوعی جهان‌بینی است که ماهیت جهان، جایگاه فرد در آن و دامنه روابط احتمالی او نسبت به جهان و اجزای آن را مشخص می‌کند. باورهای موجود در پارادایم‌ها از آن جهت اساسی و بنیادی‌اند که باید با ایمان پذیرفته شوند و هیچ راهی، برای اثبات حقیقی بودن آنها وجود ندارد. (۱۷)

کوهن در تبیین رویدادهایی که هنگام جایگزینی یک پارادایم به جای پارادایم دیگر اتفاق می‌افتد، می‌گوید:

انقلاب‌های پارادایمی وقتی رخ می‌دهند که مجموعه جدیدی از پیش‌فرض‌ها، اندیشمندان را قادر به مسائلی می‌کند که قبلاً لاینحل بوده‌اند. در عین حال، این پیش‌فرض‌ها باید قبل از اینکه تغییر پارادایمی کامل شود، مورد قبول طیف وسیعی از علما و کاربران قرار گیرد. (۱۸)

نکته حائز اهمیت آنکه کوهن این نگاه پست‌مدرنیستی را که قائل است: نظریات موجبات تکامل یکدیگر را فراهم می‌کنند، و هیچ نظریه‌ای نظر قبلی را رد نمی‌کند، به شدت نقد کرده

است. او این تلقی را که سیر تحوّل علم سیری صعودی است که در هر گام نسبت به گام پیشین به کشف واقعیت نزدیک‌تر می‌شود، شدیداً به چالش می‌کشد. ویژگی عمده نظریه وی تأکیدی است که بر ممیزه انقلابی پیشرفت‌های علمی دارد؛ به طوری که موافق آن انقلاب متضمّن طرد و ردّ یک ساختار نظری و جایگزینی آن با ساختار ناسازگار دیگری است.^(۱۹) کوهن بر آن است که پارادایم نوین، اصلاح‌شده پارادایم پیشین نیست.^(۲۰)

متدولوژی‌های سه گانه فوق، جهت توسعه دانش، بر ابزار حس تکیه می‌کنند و منبع شناخت را صرفاً تجربه می‌دانند. با این حال، مکاتب و دانشمندان دیگری وجود دارند که عقل را نیز به عنوان منبع معرفتی در تولید علم معرفی می‌کنند. و گروه سوم سعی دارند تا میان این دو منبع، جمع بکنند.

تجربه‌گرایی و خردگرایی

در مجامع علمی، سخن از تعارض تجربه‌گرایی کلاسیک بیکن،^(۲۱) لاک،^(۲۲) برکلی،^(۲۳) هیوم^(۲۴) و استوارت میل^(۲۵) با خردگرایی کلاسیک دکارت،^(۲۶) اسپینوزا^(۲۷) و لایبنیتس^(۲۸) به میان می‌رود. در این مقوله، دو سؤال مطرح است: ۱) آیا نحله‌های فکری و علمی صرفاً همین دو نحله می‌باشند؟ ۲) آیا میان این دو نحله علمی، به راستی تعارضی وجود دارد؟ کارل پوپر می‌گوید:

من خواهم کوشید تا نشان دهم که تفاوت‌های بین دو مکتب تجربه‌گرایی و خردگرایی، اهمیت کمتری دارند تا همانندی‌هایی که از آنها دیده می‌شود. به نظر من، گرچه مشاهده و عقل هر یک باید نقش مهمی را انجام دهند، اما کارکرد آنها غیر از آن است که بزرگان کلاسیک این مکتب‌ها تعیین کرده‌اند.^(۲۹)

دکارت، اسپینوزا و لایبنیتس عقل را تنها منبع شناخت می‌انگارند؛ در مقابل، جان لاک، برکلی، و هیوم (به ویژه به دلیل نقدهایش از اعتبار معرفت تجربی و نقد علیت) منشأ شناخت بشر را تماماً از تجربه حسی و حواس پنج‌گانه می‌دانند.

سرانجام کانت برای ایجاد سازگاری میان دو گروه عقل‌گرا و تجربه‌گرا تلاش کرد. او

بخش‌هایی از معرفت را که در عقل ریشه داشتند از بخش‌هایی که ناشی از تجربیات بودند جدا، و ادعا کرد که می‌توان سهم هریک را به دقت مشخص ساخت.

اما نقد جدی بر ارکان رویکردهای سه‌گانه در توسعه علم، نسبی‌اندیشی در این رویکردهاست.

نقدی بر رویکردهای سه‌گانه: مفهوم‌پردازی نسبی‌اندیشی

مفهوم نسبی‌اندیشی مفهومی مناقشه‌برانگیز است که شاید به عنوان مشترک لفظی استعمال شود. در باب مفهوم نسبی‌اندیشی، باید توجه داشت که چه معنایی از نسبیت اراده شده است: آیا نسبیت در مقابل حقیقی بودن، و به معنای مقایسه‌ای بودن است یا نسبی بودن در مقابل مطلق بودن قرار می‌گیرد و به معنای آن است که واقعیت شیء وابسته به مجموعه‌ای از شرایط باشد؛ و معنای مطلق بودن، رها بودن از برخی شرایط است؟ اگر نسبیت را به این معنا بگیریم، همه امور مادی و طبیعی از آن نظر که وابسته به یک سلسله شرایط محدود زمانی و مکانی می‌باشند، و چون تنها در آن شرایط و وابسته به آن شرایط واقعیت خاص خود را دارند، نسبی می‌باشند؛ تنها مجردات وجود مطلق دارند، بلکه مطلق حقیقی که واقعیتی است رها از هر شرط و علت و از هر قید، ذات مقدس حق است. (۳۰)

در این مقاله نسبیت در مقابل مطلق بودن است و نه حقیقی بودن؛ به این معنا که مبانی و اصول یا باید‌ها و نبایدها، وابسته به شرایط زمانی و مکانی خاصی هستند یا مستقل از زمان و مکان، در تمام شرایط و مقتضیات حاکم و پابرجایند.

عده‌ای از دانشمندان قائل‌اند که معرفت و فهم بشری و نیز ایدئولوژی‌ها و جهان‌بینی‌ها متناسب با مقتضیات زمانی و مکانی تغییر می‌کند، و حتی اعتقاد دارند: معرفت درباره موضوع واحد، برای افراد گوناگون، متفاوت حاصل می‌شود.

قائلان به نسبیت حقیقت یا معتقدان به نسبیت دانش و فهم بشری عقیده دارند که در شرایط حسّی واحد، یک شناخت مشترک بین دو نفر نمی‌تواند پیدا شود؛ زیرا حقیقت چیزی جز حاصل تأثیر و تأثر متقابل فرد و خارج، و فهم حقیقت چیزی جز نگرش از دیدگاه پیش‌فرض‌های سابق

نیست، و هرکس وجود مختص به خود دارد یا گرفتار پیش‌فرض‌های ذهنی خود است.^(۳۱) این نوع نگاه وجود مقیاس و ملاک مشترک برای سنجش اندیشه‌ها را ملغی می‌کند. البته موضعی که در مطالب فوق اتخاذ شد به این معنا نیست که همه ادراکات ما مطلق است و هیچ‌کدام وابسته به شرایط زمان و مکان نیست؛ بلکه باید گفت: آنچه نسبی است علوم و ادراکات اعتباری و عملی است. این ادراکات است که در فرهنگ‌های گوناگون، برحسب شرایط متنوع زمانی و مکانی، مختلف است؛ نیز این ادراکات است که واقعیتی ماورای خود که از آن حکایت کند و معیار حق و باطل یا صحیح و غلط بودن آن باشد، ندارد. اما علوم و ادراکات اندیشه‌های نظری که فلسفه و علوم نظری انسان را می‌سازند، همچون اصول جهان‌بینی مذهب و اصول اولیه اخلاق، اصولی ثابت و مطلق و غیرنسبی می‌باشند.^(۳۲) واقع مطلق است و علم و معرفت مطلق امکان‌پذیر؛ گرچه در مواردی خطا نیز واقع می‌شود، همان‌طور که معارفی که بشر به آنها رسیده است همگی صواب و مطابق با واقع نیست. بنابراین آنچه برخی در تحلیل دانش و معرفت می‌پندارند و همه علم‌ها را به فرضیه برمی‌گردانند و یا با تأکید بر نسبی‌گرایی، حقیقت را توزیع می‌کنند و با مصالحه، هر فرضیه و ایده‌ای را بهره‌مند از قدری از حقیقت می‌دانند، در تقابل با مبنای درست قرار می‌گیرد؛ زیرا نه‌واقع نسبی است و نه معرفت.^(۳۳)

نسبی‌اندیشی در شناخت‌شناسی رویکردهای سه‌گانه

در رویکرد استقرایی، پژوهشگر با تکیه بر حواس و از طریق محور قرار دادن تجربه تلاش می‌کند تا مشاهدات خود را مبنایی برای استنتاجات قرار دهد؛ لذا از مشاهدات جزئی، اصلی کلی را نتیجه می‌گیرد. این رویکرد آنجا رایج‌نسبیت به خود می‌گیرد که تجربه‌ها مبتنی بر استقرا و نه یک قیاس خفی حاصل شود. از این‌رو، تجربه‌ها مفید علم و حتی اطمینان عقلایی نبوده و صرفاً استقرای ناقصی از یک پژوهشگر می‌باشد. بنابراین، با تعداد معتناهی از پژوهشگران روبه‌رو می‌شویم که مبتنی بر استقرای ناقص خود، دریافتی پیدا کرده و نام «علم» را بر آن می‌نهند. لذا یافته‌ها متناسب با استقرانات پژوهشگران در شرایط متنوع زمانی و مکانی، متفاوت و نسبی می‌گردند.

در رویکرد ابطال‌گرایانه می‌بینیم که مفروض اساسی بر علمی بودن هر یافته قابلیت آن برای ابطال می‌باشد. این فرض به روشنی نشان از آن دارد که از فرضیات سست و اثبات‌نشده، تلقی علم و دانش می‌شود؛ چراکه اگر فرضیه‌ای اثبات‌متقن و مستحکمی داشته باشد، اصل بر عدم ابطال آن می‌باشد. این نوع نگرش آنجا به سمت نسبی‌اندیشی پیش می‌رود که قائل به مطلق بودن هیچ دانشی نبوده و دانش را به قابلیت ابطالش، دانش می‌داند. لذا به تمامی معارف صبغه‌ای نسبی داده و آنها را در ظرف زمان و مکان به محک می‌گذارد.

اما در رویکرد پارادایمی، طبق تعریفی که کوهن ارائه می‌کند، انقلاب‌های پارادایماتیک با انقلاب‌های سیاسی قیاس می‌شود؛ در عین حال، پارادایم نیز باید با ایمان پذیرفته شود و هیچ بهره‌ای از زور و اجبار نداشته باشد. با این رویکرد پارادوکسیکال، اتهام نسبی‌گرایی متوجه کوهن شد که او را بر آن داشت تا به دفاع از خود پردازد. و نسبی‌گرا بودن خود را نپذیرد.

اما حقیقت، چه علمی باشد و چه کلام خدایی باشد، چیزی است که ما بر آن توافق داریم؛ توافق نمی‌تواند مبتنی بر اقتدار باشد. کوهن مدارک و شواهد فراوانی مبنی بر اینکه انقلاب‌های پارادایمی، پیامدهای فرایندهای اجتماعی‌اند، ارائه می‌دهد.^(۳۴) همین که کوهن انقلاب‌های پارادایمی را وابسته به شرایط و پیامدهای اجتماعی می‌داند دلیل بر آن است که او رویکرد نسبی‌گرایانه دارد.

البته نگاه نسبی در روش‌ها با توجه به اصل ضرورت تنوع و یا رویکرد اقتضایی - که بیش از آنکه بر تناسب اصول با شرایط زمان و مکان تأکید داشته باشد، بر سازگاری روش‌ها تکیه دارد - خود امری ضروری در شرایط متحول جوامع امروز است. لذا در علوم اجتماعی و انسانی، منطق فازی و دانش نادقیق به طور جدی مطرح شده است. دلیل نسبی‌اندیشی در رویکردهای سه‌گانه، برخلاف مطلق‌گرایی نگاه دینی، به جهان‌بینی و ایدئولوژی دو مکتب برمی‌گردد.

جهان‌بینی و ایدئولوژی

تعیین جایگاه هر موجود فرع بر ماهیت و هویت آن موجود است؛ به این معنا که تا هویت یک شیء شناخته نشود، جایگاه آن شیء در نظام هستی روشن نخواهد شد. و اگر هویت چیزی

شناخته شود، جایگاهش نیز خود به خود آشکار خواهد گشت. توضیح آنکه تعیین جایگاه اشیا وابسته به جهان‌بینی، و صحت و سقم جهان‌بینی و نیز شدت و ضعف آن به درجه معرفت‌شناسی مرتبط است. (۳۵)

اگر معرفت‌شناسی کسی تجربی و حس‌گرایانه باشد و در نتیجه جهان‌بینی هم تجربی و حس‌گرایانه باشد، در مقام پاسخ به سؤال از هویت انسان و جایگاه او در نظام هستی، سخن از طبیعت می‌راند. (۳۶) لذا در جهت انسان‌شناسی و تبیین دیدگاه مکاتب گوناگون پیرامون شناخت، تبیین هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، و جهان‌بینی ضرورت دارد.

هر شکل از جهان‌بینی نیز ایدئولوژی خاصی را رقم می‌زند؛ اگرچه برخی از متفکران غربی، نظیر دیوید هیوم، معتقدند که از «هست»ها نمی‌توان «باید»ها را استنتاج نمود. به عبارت دیگر، ارزش‌ها یا اخلاق را نمی‌توان از علم به دست آورد و میان «باید»ها و «هست»ها رابطه‌ای منطقی وجود ندارد. (۳۷)

ایضاح اختلاف نظر فوق، با تبیین رابطه ایدئولوژی و جهان‌بینی روشن خواهد شد.

تعریف ایدئولوژی

ایدئولوژی، به برخی اصول درک‌شده و مطلوب اطلاق می‌شود که مطلوبیت آن به حدی رسیده که به عنوان عقیده پذیرفته شده است؛ ایدئولوژی مانند عنصری اصیل، در مغز و روان انسانی، به فعالیت می‌پردازد و تفسیر و توجیه زندگی را «آنچنان‌که باید» به عهده می‌گیرد. (۳۸)

تعریف جهان‌بینی

ارتباط ذهن انسان با جهان بر سه قسم است:

- الف) ارتباط مستقیم علمی که بر اثر تماس حواس با جهان خارج به دست می‌آید.
- ب) ارتباط دریافتی با واقعیات، مانند دریافت زیبایی پدیده‌ها و دریافت عظمت امور که نظر متفکر را به خود جلب می‌کند.
- ج) ارتباط با مجموع جهان هستی که موجب پیدایش فلسفه‌ها و جهان‌بینی‌ها می‌شود.

هرکدام از این سه رویکرد جهان‌بینی خاصی را رقم می‌زند.

اما اگر مطابق رویکرد سوم، جهان‌بینی انسان این‌گونه باشد که: «جهانی وجود دارد که من جزئی فعال از آن هستم و کسی هستم که از اجزای همین جهان زائیده می‌شوم و سپس، از نظر معرفتی، به آن اشراف و احاطه پیدا می‌کنم و تدریجاً این استعداد در من به فعلیت می‌رسد که بی‌هدفی حیات و بی‌هدفی جهان را مساوی با نیستی و بیهودگی من و جهان می‌بینم»، قطعاً به این نتیجه خواهد رسید که باید به اعمالی خاص تن در دهد و نمی‌تواند مطابق هوا و هوس‌های نفسانی خود عمل کند.^(۳۹) این شکل از جهان‌بینی بایدها و نبایدهایی را برای انسان ایجاد می‌کند که عدم مراعات آنها خلاف اقتضای آن جهان‌بینی است.

جایگاه ثابت انسان در جهان هستی و معرفت قابل حصول و لایتغیر او نسبت به این جایگاه، بایدها و نبایدهایی را به عنوان مبانی و اصول برای او منجز و قطعی می‌گرداند. اما اگر سایر شقوق جهان‌بینی پذیرفته و یا ارتباط میان جهان‌بینی و ایدئولوژی انکار شود، دیگر صحبت از مبانی و اصول ثابت بجا نخواهد بود. از این رو، اندیشه‌های نسبی‌گرایانه مجال طرح شدن پیدا می‌کنند. علوم تجربی و بخصوص انسانی روز به خاطر تکیه بیش از اندازه بر حس و تجربه (جهان‌بینی نوع اول و دوم) عیناً کاند و نقص دارند و تا زمانی که اصلاح نشوند، خروجی معیوب در دستان بشر قرار خواهند داد.

نقدی بر شناخت‌شناسی تولید علوم معاصر

می‌دانیم که علم دارای دو معناست: در یک معنا، مطلق آگاهی است (همان‌گونه که اهل منطق در تعریف آن گفته‌اند: «العلم هو الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل»); در معنای دوم، مراد از آن علوم تجربی است که عبارت از بررسی روابط میان پدیده‌ها به منظور کشف قانون می‌باشد.

علم عبارت است از: درک پدیده‌ها همراه با اشراف نفس انسان بر آنها.^(۴۰)

طبق این تعریف، هر تصوّر و دریافتی علم نیست؛ بلکه علم مشروط به اشراف و توجه نفس به موضوع مورد دریافت است، چراکه یکی از فعالیت‌های اکتشافی «نفس» یا «من» شمرده می‌شود، نه انعکاس و دریافتی محض.

قانون علمی: آن قضیه کلی است که بیان‌کننده جریانی منظم در عالم هستی است، جریانی که برای به وجود آمدنش استمرار شرایط و مقتضیاتی لازم است؛ به طوری که در صورت تخلف یکی از آن شرایط و مقتضیات، جریان مربوط به وجود نمی‌آید.

در بحث از قانون علمی، به چهار موضوع باید توجه داشت:

۱. **واقعیت قانون علمی:** قانون علمی، ذاتی است یا دستوری و یا توصیفی است یا قراردادی.

۲. **چگونگی کشف قانون علمی:** برای کشف قوانین علمی، ذهن باید مراحل زیر را سپری کند:

الف) ارتباط برقرار کردن حواس و ابزارهای فنی با موضوع مورد شناسایی؛

ب) عمل تجربه و تکمیل مشاهده به وسیله حواس و ابزارهای فنی؛

ج) در مرحله سوم، ذهن به بررسی موارد ابهام‌برانگیز می‌پردازد تا چنانچه آن موارد قابل

تطبيق بر قانون مورد تحقیق نباشند، ذهن آنها را تصفیه کند؛

د) در آخرین مرحله، قضیه‌ای کلی، در ذهن پژوهشگر، حکم قانون را پیدا می‌کند.

۳. **کلیت قانون علمی و منشأ آن:** منشأ کلیت قانون علمی عبارت است از:

الف) عمومیت خصایصی که در موجودات یافت می‌شود؛

ب) تجرید واقعیات عالم و درک روابط میان آنها.

۴. **ملاک علمی بودن موضوع:** موضوع علمی ویژگی‌هایی چون موارد ذیل را داراست:

امکان‌پذیری ماهیت واقعیت؛ قابلیت بررسی عوامل و شرایط تحقق و موانع ایجاد واقعیت؛

قابلیت شناخت و محاسبه قانونی معلول‌ها و آثار پدیده؛ قابلیت مقایسه پدیده با موارد مشابه و

مخالف؛ مشمول بودن پدیده از اصول و قوانین حاکم بر مسائل علمی مبتنی بر تعریف یادشده

از علم و قانون علمی، علل عیناکی علوم تجربی و انسانی روز عبارت‌اند از:

الف) محدودیت حس و تجربه

این‌گونه نیست که تجربه بتواند به طور نامحدودی در قلمرو معارف دینی حضور داشته و در

مقام تعارض و یا تقیید و تخصیص همه اقسام معارف دینی برآید؛ مثلاً دانش تجربی را راهی به

معجزه و امکان تعارض با آن نیست. تجربه تنها در محدوده تجربه‌پذیر مطلب قابل اعتماد دارد.

ب) عدم توجه به تفاوت‌های علم و فلسفه

۱. به گفته وایتهد، فلسفه به دنبال تعمیم‌هایی می‌گردد که مشخص‌کننده واقعیت کامل حقیقت می‌باشد؛ در صورتی که علم تجریدساز است.
 ۲. با علم نمی‌توان بر جهان هستی اشراف پیدا کرد، اما به کمک فلسفه می‌توان بر کلیات جهان هستی آگاهی و احاطه یافت.
 ۳. نظام‌های فلسفی به جهت تکیه بر کلیات و تعمیم‌های مافوق تفسیرات، نسبت به نظام‌های علمی پایدارترند.
 ۴. در فلسفه می‌توان به نوعی یقین رسید، یقین که با مقداری ابهام درآمیخته است؛ اما در علم، به جهت دخالت وسایل شناخت و هدف‌گیری در تحقیق و قرار گرفتن موضوع تحقیق در سیستم باز هستی، نمی‌توان به یقین دست یافت.
- هرچند میان علم و فلسفه اختلاف‌هایی وجود دارد، اما هیچ‌یک از دیگری بی‌نیاز نیست. از نظر فیلسوفان معاصر، علم از این جهت می‌تواند به فلسفه کمک کند که اولاً مقدّمه بعضی از براهین فلسفی را اثبات می‌کند و ثانیاً مسائل جدیدی را برای تحلیل‌های فلسفی ارائه می‌دهد. فیلسوف از معارفی برخوردار است که عالم نمی‌تواند منکر آنها شود و یاباروش علمی درباره آنها تحقیق کند. (۴۱)

ج) بی‌اعتنایی به مابعدالطبیعه

- از اواخر قرن هفدهم تا قرن حاضر، بی‌اعتنایی به مابعدالطبیعه در غرب پیدا شده است. این سطحی‌نگری و بی‌اعتنایی به مابعدالطبیعه ناشی از دیدگاه‌های زیر است:
۱. برخی مانند اگوست کنت که تاریخ بشر را به سه دوره ربّانی، فلسفی و علمی تقسیم کرده‌اند، بر این گمان‌اند که دوران معاصر، دوران علم است و نه فلسفه؛ از این رو، طرح مباحث مابعدالطبیعه در این دوران، دیگر ضرورتی ندارد.
 ۲. برخی یکی دیگر از علل بی‌توجهی به مابعدالطبیعه را بی‌نیازی بشر از مسائل عالیّه فلسفه در دوران علم دانسته‌اند.
 ۳. درهم‌آمیختگی روش‌های علمی با روش‌های فلسفی در میان فلاسفه گذشته، از عوامل

بی‌توجهی برخی از افراد به مابعدالطبیعه بوده است. تجربه نمی‌تواند بار فلسفه مطلق و کلی را به دوش کشد، جهان‌بینی و هستی‌شناسی ارائه دهد، جهان را صرفاً مادّی تلقی کند، و فراماده را نفی نماید. اساساً فلسفه علمی (علم مصطلح) و هستی‌شناسی و جهان‌بینی علمی سخن‌گزار و باطلی است که ملحدان و ماده‌گرایان با غفلت از این نکته که تجربه لسان حصر ندارد، به دام آن افتاده‌اند.

د) عدم استناد علوم تجربی و انسانی به فلسفه الهی

علم تجربی در ذات و سرشت خویش جوهر الحادی ندارد، چنان‌که فلسفه علم (فلسفه مضاف) نیز ذاتاً منزّه از الحاد است. عالم علوم تجربی اگر به خوبی به محدودیت علم تجربی پی ببرد، هرگز انتظار جهان‌بینی و هستی‌شناسی از علم تجربی نخواهد داشت. فلسفه الحادی (فلسفه مطلق)، با جهان‌بینی و هستی‌شناسی الحادی، مولد فلسفه علم (فلسفه مضاف) الحادی است و این فلسفه علم الحادی به علم صبغه الحاد می‌بخشد؛ حال آنکه علم در ذات خود هیچ اقتضایی نسبت به الحاد ندارد.

ه) خلط جایگاه علم و فرضیه

فرضیه، به آن صورتی که امروزه آن را مبدأ مسائل علمی قرار می‌دهند و وسیله توسعه و رشد علوم می‌دانند، عبارت است از سلسله قضایایی که نه بدیهی می‌باشد، نه در جای دیگر به اثبات رسیده است و نه نظر به اثبات و عدم اثبات آن وجود دارد. (۴۲)

تغییرپذیری دائمی فرضیه‌ها منجر به تبدیل و دگرگونی پیوسته نظام‌های معرفتی می‌شود که مبتنی بر آنهاست و تغییرات مستمر این‌گونه از معارف بشری - که در واقع، تغییر پندارها و خیال‌های غیرمبرهنی است که درکشاکش شرایط روانی و یا اجتماعی خاص خود به دلیل کاربردها یا کارکردهای ویژه شکل یافته و یا از بین می‌روند - باعث شده است تا کسانی که دانش بشری را در این محدوده می‌نگرند و شناخت حقیقی را که همان علم و یقین نسبت به واقع است محال

می‌دانند، چنین پندارند که معرفت بشری چیزی جز نظام‌سازی بر اساس قضیه‌های مختلف نیست. شاخص‌های محسوس نقش کاربردی فرضیه‌ها در زندگی طبیعی به عنوان عامل تغییر و از مبانی تحلیل معارف بشری شمرده می‌شوند. مبتنی بر این دیدگاه، هیچ معرفت ثابتی وجود ندارد؛ بلکه ثبات چیزی جز پنداری متغیر و زوال‌پذیر نیست. (۴۳)

در حالی که فرضیه نه علم است و نه علمی (یعنی نه مفید یقین است و نه مفید اطمینان عقلایی)، حجّت شرعی نبوده و عمل به مقتضای آن وجوب شرعی ندارد؛ بنابراین نباید معارض دین و نقل تلقی شود. اما علم و یا علمی حتی در علوم طبیعی نیز با دین تعارض ندارد؛ بلکه اگر تعارضی باشد، آن تعارض با نقل (برداشت علما از قرآن و سنت) خواهد بود. علم، اگر علم است، نمی‌تواند غیراسلامی باشد؛ زیرا علم صائب تفسیر فعل خداست، هرچند فهمنده آن به خدا باور نداشته باشد. اما راه‌حل درمان عیناکی علوم چیست؟

راهی به سوی تدقیق شناخت‌شناسی علوم معاصر

۱. تکیه علوم بر فلسفه الهی

آثار و فواید معرفت متافیزیکی عبارت‌اند از:

- سایر شناخت‌ها ذیل معرفت متافیزیکی قرار می‌گیرند.

- این نوع معرفت، اصول و مبادی کلی و اهداف و غایات شناخت را عرضه می‌کند.

- معرفت مابعدالطبیعی، احساسات عالی را نصیب انسان می‌نماید و هدف اعلامی زندگی را

به او نشان می‌دهد.

- اگر کسی معرفت مابعدالطبیعی را نفی کند، فقط به شناخت پدیده‌ها و روابط میان آنها

بسنده خواهد کرد، و در نتیجه نسبت به شناخت حقیقی که این پدیده‌ها وابسته به آن هستند،

بی‌اعتنا خواهد بود.

- معرفت مابعدالطبیعی در خدمت هیچ‌یک از آگاهی‌های بشری قرار نمی‌گیرد و مافوق همه

معرفت‌ها و غایت آنهاست.

۲. تعامل و تلاؤم علم و فلسفه

اگر علم و فلسفه فعالیت مشترکی داشته باشند، آثار زیر برای معرفت بشری حاصل خواهد شد:

- دیگر، برخی از دانشمندان کار فلاسفه را به تصوّر کلی‌گویی، ناچیز نمی‌شمارند.
- دانشمند با معلومات تجربی خود، وحدت‌ها را تجزیه می‌کند؛ در حالی که فیلسوف سعی در ارائه وحدت‌های جامع دارد. همکاری مشترک این دو موجب می‌شود تا علم به وحدت‌های جامع‌تری دست یابد.
- تعمیمات و قواعد کلی و ثابت فلسفی می‌تواند مسائل علمی را از گسیختگی نجات دهد.
- فلسفه در ارتباط با علم می‌تواند در برخی از اصول و قواعد خود، تحقیق و تجدیدنظر دائمی کند.
- اگر این دستاوردهای علم در مسیر وحدت انسانی - که فلسفه عهده‌دار بیان آن است - به کار گرفته شود، آدمی می‌تواند به روش صحیح از طبیعت بهره‌برداری کند و خود را از «آنچه هست» به «آنچه باید باشد»، برساند.

الزامات تعامل سازنده علم و فلسفه

الف) عالم و فیلسوف باید بدانند که تجزیه اجزای جهان برای تحقیقات علمی، ارتباط آن اجزا را با یکدیگر از میان نمی‌برد.

ب) عالمان به خاطر محدودیت حواس، باید از گفتن «این است و جز این نیست» بپرهیزند.

ج) دانشمندان باید بپذیرند که جهان آغاز و انجمنی دارد، هرچند ما با دستاوردهای علمی خود نتوانیم مشخصات آنها را مانند دو نمود فیزیکی بشناسیم.

د) دانشمند باید بداند که تماس او با واقعیات، به کمک حواس و ابزارهای تجربی انجام می‌گیرد؛ هرگز نمی‌توان به طور مستقیم با همه واقعیات هستی ارتباط برقرار کرد.

ه) دانشمند باید بداند که اگر وجود حکمت متعالی را در جهان هستی درک نکند، نمی‌تواند ادعای شناخت حتی جزئی از جهان طبیعت را بنماید.

و) دانشمند و فیلسوف باید وجود خدا را بپذیرند تا بتوانند به تفسیر علت جریان قوانین طبیعت و حرکت موجود در آن بپردازند.

این تلاؤم علم و فلسفه آنها را در مسیر حکمت به جریان می‌اندازد. در اسلام، بر اساس جهان‌بینی و ایدئولوژی (نوع سوم) قویمی که ابتدا بر فلسفه الهیه دارد، و با تکیه بر تعامل علم و فلسفه در تولید علم از جمله علوم انسانی، رویکردی متفاوت با رویکردهای علوم مبتنی بر مبانی غربی ارائه شده است. نام این رویکرد را نگارنده مقاله حاضر «اجتهاد متوسط» گذارده که شرح مبسوط آن در ذیل آمده است. قسمت عمده مطالب پیش‌رو را نظریات آیت‌الله جوادی آملی تشکیل خواهد داد.

تأملی بر تولید دانش با رویکرد اسلامی

در مبانی اسلامی، نگاه به علم بر علل چهارگانه فاعلی، مادی، صوری، و غایی مبتنی است. در علت فاعلی، سخن از افاضه‌کننده علم است: علم از کدام مبدأ در اختیار بشر قرار گرفت؟ در علت مادی، سخن از مهبط و محمل ورود علم یا همان مبدأ قابلی است: علمی که از مبدئی سرازیر شد، در کجا فرود آمد؟ در علت صوری، از چگونگی افاضه علم و روش‌های افاضه یا کسب علم بحث می‌شود: علم حصولی است یا حضوری، حصولی است یا تحصیلی، دراستی است یا وراثتی و... علت غایی از غایت و هدف علم بحث می‌کند: چرا به سراغ علم می‌رویم و علم بناست کدامین مشکل ما را برطرف کند؟

علت فاعلی علم

اگر از سرچشمه حقیقت سؤال کردیم و از بعد هستی‌شناسی آن پرسیدیم، جواب آن این است که حقیقت مخلوق اراده و علم ازلی خداوند است. مبدأ فاعلی با توجه به ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾ (حجر: ۲۱) و ﴿وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ فَوَزَّبَ السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ إِنَّهُ لَحَقٌّ مِّثْلَ مَا أَنَّكُمْ تَنْطِقُونَ﴾ (ذاریات: ۲۲-۲۳)، رزق علمی موعود را از خزائن خود متناسب با ظرفیت انسان‌ها افاضه می‌کند. این افاضه با توجه به وجه‌شبهی در آیه ۲۳ سوره «ذاریات» مانند نطق کردن انسان بدیهی است و به اعتبار وجه‌شبه دیگری مانند نطق تدریجی می‌باشد؛ به این معنا که همان‌طور که معارف موجود در ذهن انسان به تدریج بر زبان او جاری

می‌شود و به نطق درمی‌آید، رزق علمی انسان نیز به تدریج از خزائن الهی بر قلب او جاری می‌شود و این تدریج و تدرّج بر مبنای ظرفیت آدمی است که بحث آن در مبدأ قابلی خواهد آمد. اگر ماهیت قانون علمی را دستوری بدانیم، فائل خواهیم بود که جریان قانونی موجودات عالم هستی از ذات آنها ناشی نمی‌شود، بلکه از عالمی والاتراز طبیعت سرچشمه می‌گیرد؛ یعنی اینکه «الف» باید ویژگی «ب» را داشته باشد، یا «ب» باید معلول «الف» شمرده شود، از ذات «الف» و «ب» نمی‌جوشد، بلکه این رابطه ناشی از فیض خداوندی است. این گفته انیشتین که می‌گوید: «من خدا را به عنوان حافظ قوانین می‌شناسم»، ناظر به همین دیدگاه است. (۴۴) در این باره، ماکس پلانک گفته است: «کمال مطلوب فیزیکدان، شناسایی خارجی حقیقت است. او باید این فکر را مبدأ بگیرد که جهان حقیقی از قوانینی پیروی می‌کند که به فهم ما در نمی‌آیند.» (۴۵) برتراند راسل معتقد است: «اگر تصوّر کنیم که حقایق جهان طبیعت از عالمی مافوق این عالم که ابدی است، سرازیر می‌شود، تصوّر خوبی از جهان خواهیم داشت.» (۴۶)

علت مادی (قابلی) علم

مبدأ قابلی با توجه به ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ﴾ (بقره: ۲۸۲)، ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَٰكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ (اعراف: ۹۶)، ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾ (بقره: ۱۵۱) و ﴿عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَم﴾ (علق: ۵)، از دو مجرا کسب علم می‌کند. از یک طرف، علم دراستی است: «یتلو علیهم آیاته و یعلمهم الکتاب والحکمه و...» که این علم محتاج صفای درون و طهارت قلب نیست و با صرف حضور در کلاس درس و فهم مطالب حاصل می‌شود. اما از طرف دیگر، علم وراثتی است: «من عمل بما علم علمه الله - ورثه الله - علم ما لا یعلم»؛ به این معنا که اگر کسی به یافته‌های خود (عالم در قبال جاهل) از علم دراستی عمل کرد (عافل در قبال جاهل) یا به بیان دقیق‌تر تقوا پیشه کرد، خداوند ابواب حکمت را بر قلب او جاری کرده و این جریان و سریان از خزائن غیب الهی صورت می‌گیرد. این علم حضوری است، نه حصولی؛ در کلاس درس تحصیل نمی‌شود.

لذا می‌توان گفت: علم اکتسابی از طرف انسان محفوف به دو علم افاضه‌ای از طرف پروردگار است. علم اول دادن توانایی و قدرت درک و تحلیل و الهام فجور و تقوا و «هدیناه السبیل» و «هدیناه النجدین» است. سپس انسان به حمایت این علم و الهام به سراغ علم اکتسابی یا دراستی رفته (فرار از جهل در مقابل علم) و به مقتضای این دو علم عمل می‌کند (فرار از جهل در مقابل عقل) تا علم پاداشی یا ثانوی از طرف پروردگار به او افاضه می‌شود.

گرچه ایمان یا کفر عالم در اصل فهم کتاب تکوین و اصل علم به کتاب تشریح تأثیر نمی‌گذارد و علم را اسلامی یا غیراسلامی نمی‌کند، اما در رشد فهم و درست‌تر و عمیق‌تر فهمیدن اثرگذار است؛ چراکه مراتب برتر فهم و نیل به معارف برین دینی تنها در سایه تقوا تحصیل می‌شود: ﴿إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا﴾ (انفال: ۲۹) (۴۷)

علت‌صوری علم

حقیقت دینی، مبتنی بر دو صورت نقل معتبر (که ما «انزله الله» است) و عقل برهانی (که «ما الهمه الله» است)، تحصیل می‌گردد. خداوند با انزال کتب، رسل و اولیای خود (رسولان ظاهری)، و همین‌طور الهام فجور و تقوا به عقل (رسول باطنی)، حجت را بر بندگان تمام کرده و راه هرگونه احتجاج بنده علیه خود را به دو صورت سالبه به انتفاء موضوع و محمول بسته است: (۴۸) «إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ حُجَّةَ ظَاهِرَةٍ وَ حُجَّةَ بَاطِنَةٍ فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ وَ الْأَنْبِيَاءُ وَ الْأَيْمَةُ (ع) وَ أَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُول.» (۴۹)

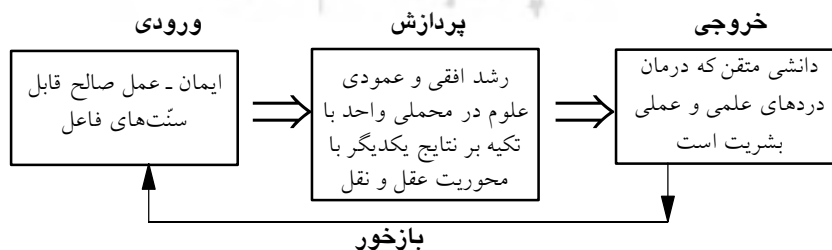
اما نکته‌ای که در علت‌صوری علوم بسیار اهمیت دارد، نگاه تک‌ساحتی به منابع معرفت‌شناسی است؛ یعنی یا بسان خوارج ندای مشنوم «حسبنا کتاب الله» سر بدهیم یا همانند مکتب تفکیک سخن از «حسبنا النقل» برانیم و یا چون راسیونالیسم از «حسبنا العقل» دم بزنیم. این تشنّت آرا و تحیر در عمل که ﴿فَهُمْ فِي أَمْرٍ مَّرِيحٍ﴾ (ق: ۵)، ثمره نگاه جزئی و تحلیلی و یا همان نگاه خرد به موضوع انسان است؛ ولی در رویکرد مختار این مقاله، نقل در قبال عقل قرار گرفته و هر دو سهم خود را در ارائه معرفت دینی ایفا می‌کنند. لذا در این مقاله، رویکردی جامع و کلان‌نگر (رویکرد ترکیبی: نظریه سیستمی) مبتنی بر جهان‌بینی الهی اختیار شده است.

برخی از فیلسوفان طرفدار روش تحلیلی‌اند و اعتقاد دارند که نخست باید هر پدیده را به اجزای مختلف تجزیه کرد تا جایی که دیگر قابل تقسیم نباشد؛ سپس باید به شناسایی آن پدیده پرداخت. البته روش تحلیلی یا تجزیه‌ای آفاتی نیز دارد؛ از جمله این آفات، نبود نگاه سیستمی و شناخت ناقص و تردید افراطی می‌باشد.

امروزه، برخی بر این گمان‌اند که در قلمرو علوم روش تحلیلی و تجزیه‌ای، و در فلسفه روش ترکیبی و کل‌نگری مطرح است.^(۵۰) باید توجه داشت که روش علم صرفاً تحلیلی، و روش فلسفه فقط ترکیبی نیست. آنچه می‌تواند به انسان معرفت دقیق دهد، هماهنگی دو روش تحلیلی و ترکیبی است. در روش ترکیبی، علوم در سیستم یا نظامی منسجم دیده می‌شود و روابط آنها با یکدیگر و نیز بهره‌برداری از ثمرات و نتایج هم مطمحنظر می‌باشد؛ این نوع نگاه را در ادبیات علمی «نظریه سیستمی» نام نهاده‌اند.^(۵۱) در تحلیل علت‌صوری علم، تبیین نگاه سیستمی بسیار راه‌گشا است.

نظریه سیستمی

در این سیستم، ورودی قلب سلیم (ایمان و عمل صالح)، و قابل‌عنایات و سنت‌های فاعل است. پردازش در این سیستم در محملی واحد و منسجم، با استفاده علوم از نتایج و ثمرات یکدیگر (سیستمی درون بخش پردازش که خروجی یک علم ورودی علم دیگر است و علوم هم‌افزایی دارند)، صورت می‌گیرد. و خروجی سیستم دانشی متقن و مستدل است. بازخور سیستم نیز عمل به دانش به دست آمده است که در آن صورت ایمان ارتقا می‌یابد. ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ (فاطر: ۱۰) عمل به علم، ایمان را افزون می‌کند و افزایش ایمان دستمایه کسب علم والاتر می‌باشد.



تخصّصی شدن علوم، عامل تعارض علم و دین

از یک منظر می‌توان تعارض علم با دین و مجادلات روزافزون میان دانشمندان حوزه دین و دانشمندان علوم تجربی در مغرب‌زمین را نتیجه تخصّصی شدن علوم و معارف، و بیگانه شدن آنها از یکدیگر دانست. در گذشته، علوم و معارف مختلف از اوضاع هم‌باخبر بودند و در تلازم با یکدیگر رشد می‌کردند. همه در یک مجموعه بوده و محتوای خود را با هم هماهنگ می‌کردند. معارف عهده‌دار تبیین جهان‌شناسی و جهان‌بینی، مبادی و مبانی و پیش‌فرض‌ها را تحلیل و تثبیت می‌کردند و در اختیار شاخه‌های دیگر دانش نظیر علوم طبیعی قرار می‌دادند و علوم طبیعی به استناد و اتکای آن مبانی و پیش‌فرض‌هایی که در حکمت و الهیات فلسفه مدلل و تنقیح شده بود، به کار خویش ادامه می‌داد. از قرن سیزدهم به بعد، با تخصّصی شدن علوم، آرام آرام علوم طبیعی کاملاً از جهان‌بینی جدا شد و در عین باور به نظام علی، از علت فاعلی و غایی عالم غفلت و دایره نظام علی را در حصار تنگ حس و تجربه محدود کرد. لذا همه همّت عقل حسی و تجربی مصروف کاوش در علل قابلی شد؛ یعنی یک پدیده چه بوده و چه هست و چه خواهد شد؟ سیر افقی علوم توسعه یافت، ولی سیر عمودی آنها متوقف بود؛ چراکه صحبتی از علت فاعلی و غایی جهان و پدیده‌ها نبود. قائلان به این نوع نگاه حتی سعی داشتند با حس و تجربه، جهان‌بینی ارائه کنند. پس لازم است علوم و فلسفه در تعامل با هم رشد کنند. (۵۲)

البته تلازم و رابطه علوم با یکدیگر و استفاده آنها از ظرفیت‌ها و نتایج هم کاملاً ضروری است، اما مرزناشناسی علوم و جهل نسبت به جایگاه و حد و مرز هر علم آسیب‌های جدی بر نظر سیستمی وارد می‌کند. نظم علمی و مرزشناسی دانش‌ها مانع آسیب‌پذیری صاحبان رشته‌های گوناگون علمی است. گاهی بر اثر نوسان‌های دانش تجربی و بروز شک و ظهور تردید متعاقب در فرضیه‌هایی که هنوز به نصاب لازم بالغ نشده‌اند، همین تردیدپذیری را به دانش غیرتجربی و نیز به باورهای غیرتجربی سرایت و آن رشته‌های مصون از شک را در معرض آفت تردید قرار می‌دهند. (۵۳)

علت غایی علم

براساس آیه ﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾ (مجادله: ۱۱)، غایت علم

رفعت انسان و تقرب او به پروردگار، و به بیان قرآنی «خليفة الله» شدن آدم است؛ خواه مقام اصغر خليفة اللهی که به عمران و آبادانی زمین صورت می‌یابد: ﴿هُوَ أَنشَأَ كُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَ كُمْ فِيهَا﴾ (هود: ۶۱)، و خواه مقام اوسط و اکبر خليفة اللهی که با تأمین برزخ و آخرت انسان صورت خواهد پذیرفت. (۵۴) لذا عالم باید بدانند که علم او سرمایه عمل است: ﴿كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ تُؤْتِي أَكْلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا﴾ (ابراهیم: ۲۴-۲۵)؛ ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ (فاطر: ۱۰) در این صورت، او قلب خود را چون ظرف آهنی نمی‌پندارد که هر مظروفی را جای دهد؛ بلکه قلب و جان خود را چون دستگاه هاضمه قلمداد می‌کند که هر غذایی را نمی‌پذیرد و غذای مسموم را دفع می‌کند. پس او نیز علم مسموم را هرگز جذب نمی‌کند. فلسفه علم در جهت تأمین علت غایی علم و وظایفی بر عهده دارد. فیلسوفان علم، بیشتر به متدولوژی علوم توجه دارند و به بحث‌هایی نظیر وظایف علم و عالم نمی‌پردازند. لذا فلسفه علم نباید به رابطه علم با حیات انسان، و رسالتی که علم در جهت تکامل انسان‌ها دارد، بی‌توجه باشد. (۵۵)

حال که علل چهارگانه علم از منظر اسلام روشن شد، لازم است روش‌شناسی تولید علم از منابع معرفت‌شناسی دین تبیین گردد.

روش‌شناسی تولید علم از منابع معرفت‌شناسی دین

برای تولید علم از منابع معرفت‌شناسی دینی، نخست باید این منابع به درستی تبیین شوند تا ما در دام تجربه‌گرایی، راسیونالیسم و دیگر مکاتب منحرف نیفتیم. اگر در محتوای حقیقت فحوص کردیم، به دنبال بعد معرفت‌شناسی آن بودیم. باید گفت که منبع دریافت محتوای حقیقت وحی است، ولی عقل و نقل در جهت علم به وحی و تحت شعاع آن به عنوان منبع معرفت‌شناسی حقیقت معتبرند.

تعریف نقل

یکی از اشتباهات بزرگ در عرصه معرفت‌شناسی دینی آن است که بسیاری از اندیشمندان نقل را

به جای وحی می‌نشانند. آیات قرآن و روایاتی که اطمینان داریم متعلق به معصومان علیهم‌السلام می‌باشد، وحی یا در حکم وحی است. اما مسئله اساسی این است که آیا فهم ما از آن آیات و روایات کاملاً منطبق بر منظور خداوند و یا معصومان علیهم‌السلام است؟ قطعاً جواب این سؤال منفی است. اگر به این پرسش پاسخ مثبت داده شود، پس با این همه اختلاف در فهم آیات و روایات چه باید کرد؟ لذا آن چیزی که ما نام نقل را بر آن می‌نهیم عبارت است از: فهم و برداشت مجتهدان از قرآن و سنت معصومان علیهم‌السلام. پس امکان دارد این برداشت خطا یا صحیح باشد؛ اما وقتی در قالب اجتهاد قرار گرفت، خواه خطا و خواه صحیح باشد، مجتهد به ثواب رسیده و مأجور است: و يدعون على النبي أنه قال: «إذا اجتهد الحاكم فأخطأ فله أجر، وإذا اجتهد وأصاب فله أجران.» (۵۶)

حیات معقول

حیات آگاهانه‌ای که نیروها و فعالیت‌های جبری و جبرنمای زندگی طبیعی را با برخورداری از رشد آزادی شکوفاشده در اختیار در مسیر هدف‌های تکاملی نسبی تنظیم می‌کند، شخصیت انسانی را که تدریجاً در این گذرگاه ساخته می‌شود وارد هدف‌های عالی زندگی می‌نماید. این هدف اعلا، شرکت در آهنگ کلی هستی وابسته به کمال برین است. (۵۷)

آیات مربوط به حیات معقول عبارت‌اند از:

۱. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ (انفال: ۲۴)؛
۲. ﴿مَنْ عَمِلْ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْتَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً﴾ (نحل: ۹۷)؛
۳. ﴿يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ﴾ (ابراهيم: ۲۷)؛
۴. ﴿لِيُهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنِ بَيِّنَةٍ وَيُحْيِيَ مَنْ حَيَّ عَنِ بَيِّنَةٍ﴾ (انفال: ۴۲).

حیاتی که اسلام انسان‌ها را به آن دعوت می‌کند، حیات معقول است. در حیات معقول، زندگی آدمی بر مبنای اصول و قوانین عقلانی ثابت می‌باشد و وحدت تکاملی حیات و شخصیت در مجرای دگرگونی‌ها و تغییرهای روبنایی محفوظ و ثابت می‌ماند. این ثبات و پایداری بدون تکیه بر آن اصول امکان‌پذیر نمی‌باشد.

تعریف عقل

اما عقلی که در بعد معرفت‌شناسی از آن نام می‌بریم چیست و چه مختصاتی دارد؟ در حیات معقول، عقل نظری از یک طرف و عقل عملی - که در اصل وجدان آگاه و فعال و محرک است - از طرف دیگر در استخدام شخصیت رو به رشد و کمال قرار می‌گیرند. هماهنگی عقل نظری با عقل عملی را که وجدان آگاه به همه ابعاد مادی و روحی انسان است: «بل الانسان علی نفسه بصیره»، می‌توان مقدمه وصول به مقام نمونه‌ای والا از عقل کل یا عقل کلی معرفی نمود.

مقصود از عقل در حیات معقول، راسیونالیسم نیز نمی‌باشد؛ زیرا این مکتب قصری باشکوه از قوانین عقلانی را بر روی قلّه آتشفشان «خود طبیعی» انسان‌ها بنا نموده است. راسیونالیسم حاکمیت عقل را بدون دخالت الهی بر جوامع بشری تصویب نمود. (۵۸)

ویژگی‌های عقل عبارت‌اند از:

۱. عقل به هیچ وجه سهمی در هستی‌شناسی دین ندارد و صرفاً چراغ روشنگر حقیقت است.
۲. عقل نیروی ادراکی نابی به شمار می‌رود که از گزند خیال، قیاس، گمان، و وهم مصون است؛ هم‌گزاره‌ای اولی مثل اصل تناقض را می‌فهمد و هم‌گزاره‌هایی بدیهی مانند بطلان جمع دو ضد را به خوبی ادراک می‌کند.

۳. عقل، مصباح شریعت است و نه میزان شریعت (در نگاه افراطی) یا مفتاح شریعت (در نگاه تفریطی).

۴. عقل می‌داند که محدودیت‌هایی دارد و ورود آن در برخی عرصه‌ها مقارن با انحراف است.

۵. قرآن در آیات معتابیه، در مقام احتجاج، طلب برهان یا نشانه علمی و عقلی می‌کند که دال بر اهتمام قرآن بر عقل است: ﴿أَلَيْهَ مَعَ اللَّهِ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (نمل: ۶۴)؛ ﴿أَرُونِي مَاذَا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِي السَّمَاوَاتِ إِنْ تُؤْنِسِي بِكِتَابٍ مِنْ قَبْلِ هَذَا أَوْ آثَارَةٍ مِنْ عِلْمٍ﴾ (احقاف: ۴)؛ ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُنِيرٍ﴾ (حج: ۸)

۶. عقل در معنای وسیع آن، که بیان خواهد شد (مراتب عقلی)، حجت شرعی است.

۷. عقل همانند نقل، گاهی دلیل اصل عملی (رفع حیرت) است و زمانی دلیل اماره (واقع نما

و دافع شک). (۵۹)

مراتب عقلی

مقصود از عقل نیز عقل تجربی (علوم تجربی و انسانی)، عقل نیمه‌تجربیدی (ریاضیات)، عقل تجربیدی (فلسفه)، و عقل ناب (عرفان نظری) می‌باشد. محصول عقل در حوزه‌های چهارگانه زمانی نام دانش را به خود می‌گیرد که یا قطع و یقین باشد و یا مفید اطمینان عقلایی؛ پس صرف ظنّ و گمان ما را از دریافت حقیقت به هیچ وجهی مستغنی نمی‌کند و نباید حاصل آن را علم نامید. البته یقین در ساحت‌های چهارگانه به مقتضای همان ساحت معتبر است؛ مثلاً یقین فلسفی هیچ‌گاه در علوم انسانی حاصل نمی‌شود. و یا در علوم تجربی و انسانی اگر استقرا و مشاهدات در یک قیاس خفی سامان یابد با مقدمه‌ای عقلی به این صورت که «امر اتّفاقی نمی‌تواند دائمی و یا اکثری باشد» بدل به امر یقینی از مجرّبات می‌شود. روش‌شناسی تولید علم در علوم بخصوص علوم انسانی را با تکیه بر منابع معرفت‌شناسی دینی یعنی عقل و نقل با نام اجتهاد متوسط توضیح خواهیم داد.

اجتهاد متوسط

اجتهاد متوسط براساس اجتهاد متجزّی، و نه مطلق، تعریف می‌شود؛ یعنی مبتنی بر نگاه تخصصی به موضوعات سامان می‌یابد. با توجه به این نوع نگاه، عالم با تکیه بر منابع نقلی و عقلی در علوم (از جمله علوم انسانی) نظریه‌اجتهادی خویش را در باب موضوع علمی ارائه می‌دهد. گاهی در اسلامی‌کردن علوم و دینی‌کردن دانش‌های انسانی، تجربی، و تجربیدی، درباره‌ی این پرسش تأمل می‌شود که: فتوای ناب دین و حکم سره‌ی اسلام با چه معیاری مشخص می‌گردد؟ لازم است عنایت شود که تضارب‌آرا و مشاوره‌ی متخصصان و متعهدان از یک‌سو، و رهنمود جامعان میان معقول و منقول (که به جمع سالم و نه مکسر بین علوم عقلی و نقلی کامیاب شده‌اند) از سوی دیگر، می‌تواند راهگشای تشخیص موارد نقص و شواهد عیب علوم رایج بشود. مراحل گوناگون اجتهاد متوسط از این قرار است:

۱. ابتدا لازم است تمام قرآن را بررسی و ارزیابی کنیم، زیرا برخی آیات مفسّر بعضی دیگر می‌باشند: «یفسّر بعضه بعضاً». سپس می‌توانیم بگوییم که قرآن مثلاً این محتوا را ارائه داده است.

۲. در رتبه بعد، به سراغ روایات برویم و متشابهات آن را به محکמתش ارجاع دهیم و روایات مخصص و مقید را در کنار عموم و اطلاق ببینیم و احیاناً اگر روایت معارضی وجود دارد، با توجه به اخبار علاجیه، تعارضات آن را علاج و رفع کنیم.
۳. در مرتبه سوم، این روایات را به قرآن عرضه کنیم؛ زیرا بر طبق روایات مربوطه، قرآن میزان و معیار پذیرش روایات است. در حقیقت، روایات مخالف کتاب‌الله باید طرد شوند.
۴. نهایتاً به سراغ حکم عقلی رفته تا دریافت‌های عقلی مبتنی بر مبانی تجربی یا تجربیدی و یا ملفق از هر دو را کشف کنیم.
۵. اگر مبانی نقلی (قرآن و سنت) با مبانی عقلی تعارضی داشت، همچنانکه احتمال تعارض میان مبانی نقلی با یکدیگر وجود دارد، لازم است این تعارض رفع گردد. در مواردی که عقل و نقل متباین هستند، لازم است به یقین اخذ شود؛ مثلاً روایت یا آیه‌ای را که با مطلب یقینی و برهانی عقل ناسازگار است از ظاهرش منصرف می‌کنند و آن را به معنایی موافق با دلیل عقلی تأویل می‌برند و اگر محملی برای آن نبود، بنا به نظر برخی، روایت مخالف با حکم صریح عقل را تأویل می‌کنند و یا به بیان دیگر، علم آن را به اهلش وامی‌گذارند. (۶۰)
- متناسب این دیدگاه، منابع نقلی در رشد علوم سهم بسزایی دارند.

سهم منابع نقلی در ساحت علوم

نباید گمان برد منابع نقلی دین هیچ سهمی در ساحت علوم ندارند. منشأ این توهم آن است که گویا در قرآن و کلام معصومان، درباره جهان و طبیعت، به تفصیلی که عالمان این علوم بحث کرده‌اند سخنی به میان نیامده است! کسانی که این‌گونه می‌اندیشند غافل‌اند که در حوزه علوم نقلی نیز آن‌گونه نیست که تفصیل مسائل نقلی به روشنی بیان شده باشد؛ بلکه زحمت عالمان و اجتهاد ایشان و استنباط و تفریع فروع از اصول بود که علوم نقلی را این‌گونه بارور کرد. کار قرآن و روایات القای اصول، و روشن کردن افق‌هاست. بر عهده عالمان است که با تکاپوی علمی خویش، فروع را از این اصول استخراج کنند. (۶۱)

حجّیت شرعی علوم (از جمله علوم انسانی) در گرو اجتهاد

از رهگذر اجتهاد به معنای حقیقی (جهد و تلاش خستگی‌ناپذیر)، و البته مصطلح کلمه است که جامع منقول و معقول با جست‌وجو در منابع دوگانه عقل و نقل فتوای علمی را صادر می‌کند که حجّیت شرعی، ثواب و عقاب، و بهشت و جهنّم را به دنبال دارد. این فرایند اجتهاد را به درستی باید اجتهاد متوسط نامید، چراکه حلقه واسط میان اجتهاد مصطلح و علوم روز می‌باشد که به دور از معارف نقلی است. پس جامعان منقول و معقول با تکیه بر حدیث روایت‌شده از امام رضا علیه السلام «علینا القاء الاصول الیکم و علیکم التفویح»^(۶۲) اصول را از معصومان علیهم السلام دریافت کرده و به کمک عقل و نقل، بنای فروع را بنیان می‌نهند.

یافته‌های برآمده از اجتهاد متوسط برای عالم و مراجعان به او حجّیت شرعی دارد.

معنای حجّیت در علم

حجّیت در منطق، که برای قطع و قیاس برهانی به عنوان ذاتی آن قائل‌اند، به معنای کاشفیت از واقع است. استدلالی حجّت است که میان مقدمات و نتیجه آن، رابطه ضروری برقرار باشد. بنابراین، از میان قیاس (حرکت از کلی به سوی جزئی)، استقرا (حرکت از جزئی به سوی کلی)، و تمثیل منطقی (حرکت از یک جزئی به سوی جزئی دیگر)، فقط استدلال قیاسی برهانی کاشف از واقع و حجّت است؛ استقرا و تمثیل فقط در صورت بازگشت به قیاس منطقی (اقتراعی یا استثنایی)، حجّت خواهند بود.

اما حجّت در اصول به معنای آن چیزی است که با آن بتوان احتجاج کرد. لذا علم (قطع و یقین) و علمی (اطمینان عقلایی که از باب جعل متمم کشف از ناحیه شارع اعتبار یافته است)، در اصول حجّیت دارند. بدیهی است که علمی چون کاشفیت از واقع ندارد، در منطق، فاقد حجّیت است؛ ولی در اصول حجّیت دارد. پس، ظنّ و اماره با جعل شارع حجّت می‌شود.^(۶۳)

بنابراین، یافته‌های ناشی از اجتهاد متوسط را می‌توان علم دینی نامید.

علم دینی

امروزه دانشگاه همّت خود را مصروف ادراک و فهم فعل خدا قرار داده و درصدد تفسیر جهان خلقت است. اگر تفسیر قول خدا، علم اسلامی را به دست می‌دهد، تفسیر فعل خدا نیز علم اسلامی محسوب می‌شود.

برای دینی کردن علوم، باید به نکاتی توجه داشت:

۱. عنوان «طبیعت» برداشته و عنوان «خلقت» جایگزین آن شود.
۲. عنوان خالق، به عنوان مبدأ فاعلی لحاظ شود.
۳. هدف خلقت یعنی پرستش خدا و برقراری عدالت به عنوان مبدأ غایی موردنظر باشد.
۴. دلیل معتبر نقلی مانند آیه یا حدیث صحیح محور بحث قرار گیرد.
۵. از تأییدهای نقلی یا تعلیل‌های آن استمداد شود.
۶. ادّعای «حسبنا العقل» و «حسبنا النقل» مسموع نباشد.
۷. تفسیر هر جزء از خلقت با در نظر گرفتن تفسیر جزء دیگر آن باشد تا از سنخ تفسیر تکوین به تکوین به شمار آید، نظیر تفسیر تدوین به تدوین؛ زیرا هر موجودی از موجودهای نظام آفرینش آیه، کلمه و سطری از آیات، کلمات، و سطور کتاب جامع تکوین الهی است. (۶۴)

محدور قول به دینی بودن علوم

محدوری که قول به اسلامی بودن علوم را به همراه دارد آن است که: چه بسا با آشکار شدن نادرستی یک قاعده یا معرفت علمی، خدش‌های به ساحت معرفت دینی وارد آید. این برداشت، ناصواب است؛ زیرا همین اتفاق بارها در حوزه معرفت دینی مستند به نقل رخ داده است. اختلاف در تفسیر قرآن و یا اختلاف در فتاوی فقها از جمله آنهاست؛ ولی هیچ خدش‌های به منبع دینی بودن و حجّیت نقلی آن وارد نشده است، زیرا نقد و ابطال یک نظر متوجه فهم بشر از متون دینی است نه متوجه صاحب شریعت. البته، ورود رولشمند به فرایند نقلی و عقلی، و هر فرضیه‌ای را علم ندانستن نیز باید در محل اعتنا باشد. (۶۵)

نتیجه‌گیری

در رویکردهای علمی، هدف کشف حقایق است؛ اگرچه در راستای تحقق این هدف روش‌ها و ابزارهای متفاوتی اتخاذ می‌شود. برای مثال گروهی مبتنی بر حس و تجربه، و گروهی مبتنی بر گزاره‌های عقلی به دنبال حقیقت‌اند. گروهی با تکیه بر استقرائات، گروهی با ابتنا بر نقد علمی و عده‌ای نیز با رویکردی انقلابی خبر از کشف حقیقت می‌دهند. اما سؤال اساسی آنجاست که آیا حقایق به دست آمده، مستقل از تغییرات در مقتضیات زمانی و مکانی ثابت می‌مانند و یا متناسب با آن تغییرات، دگرگون می‌شوند؟

اگر نسبی بودن حقیقت را بپذیریم و قائل به وجود هیچ مطلق نباشیم، در مورد این گزاره که همه چیز نسبی است، چه باید بگوییم؟ این گزاره نسبی است یا مطلق؟ اگر بگوییم نسبی است، وجود برخی مطلقات را پذیرفته‌ایم. و اگر این گزاره را قبول نکنیم، باز به وجود مطلقات اذعان کرده‌ایم. لذا هیچ چاره‌ای نداریم مگر اینکه وجود حقایق مطلق را بپذیریم.

بنابراین، باید رویکردی را معرفی کنیم که در عین کشف حقایق، از نگاهی مطلق نسبت به آنها برخوردار است و با توجه به علل چهارگانه فاعلی، مادی، صوری و غایی به تولید علم، از منابع دوگانه معرفت‌شناسی یعنی عقل و نقل بهره می‌جوید. این رویکرد تعریفی متفاوت با تعاریف معمول از علم و فرضیه ارائه کرده، و بر جهان‌بینی الهی استوار بوده و راه تعامل علم و فلسفه را به درستی پیموده است.

رویکرد مختار در این مقاله را «اجتهاد متوسط» نام نهادیم و ثمره آن را رشد عمودی علم، تعامل علم و دین، تعامل علم و فلسفه، حجت شرعی بودن علم، اتحاد حوزه و دانشگاه، اسلامی کردن علوم و... دانستیم.

پی‌نوشت‌ها

1. Inductivist Methods.
2. Negativism.
3. Plato's cave.
4. Self Reference.
5. Dogmatism.
6. A Way of Seeing the World.
7. C.f. F. Copleston, *A History of Philosophy*.
۸- آلن چالمرز، چیستی علم، درآمدی بر مکاتب علم‌شناسی فلسفی، ترجمه سعید زیباکلام، ص ۹-۱۰.
9. Karl Popper.
10. Falsificationist view.
11. Multiple and Divergent Realities and Truths.
12. F.H. Hulgren & D.L. Coomer (ed), *Alternate Modes of Inquiry in Home Economics Research*, p. 223.
13. John Hassard, "An Alternative to Paradigm Incommensurability in Organization Theory", in John Hassard & Denis Pym (eds), *The Ory & Philosophy of Organizations*, p. 221-223.
۱۴- ر.ک: کارل پوپر، منطق اکتشاف علمی، ترجمه سیدحسین کمالی، ص ۴۳-۴۵.
15. Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution*, p. 120-135.
۱۶- غلامحسین مقدم حیدری، قیاس‌ناپذیری پارادایم‌های علمی، ص ۴۴.
۱۷- حسن دانایی‌فرد و سیدمهدی الوانی، روش‌شناسی پژوهش کیفی در مدیریت (رویکردی جامع)، ص ۱۴.
18. C.f. Thomas Kuhn, *Ibid*.
۱۹- غلامحسین مقدم حیدری، همان، ص ۱.
۲۰- همان، ص ۴۸.
21. Francis Bacon.
22. John Locke.
23. George Berkeley.
24. David Hume.
25. John Stuart Mill.
26. Rene Decartes.
27. Baruch Spinoza.
28. Wilhelm Leibniz.
۲۹- کارل پوپر، سرچشمه‌های دانایی و نادانی، ترجمه عباس باقری، ص ۱۲.
۳۰- مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۲، ص ۱۵۳-۱۵۵.
۳۱- عبدالله جوادی آملی، معرفت‌شناسی در قرآن، ص ۱۷۷.

روش‌شناسی نظریه‌پردازی در حوزه علوم انسانی: تأملی بر رویکرد اندیشمندان اسلامی □ ۱۶۳

- ۳۲- مرتضی مطهری، همان، ج ۲، ص ۳۶۱.
- ۳۳- عبدالله جوادی آملی، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، ص ۱۴۶.
- ۳۴- سیدمهدی الوانی و حسن دانایی‌فرد، گفتارهایی در فلسفه تنوری‌های سازمان دولتی، ص ۱۳۳-۱۳۴.
- ۳۵- عبدالله جوادی آملی، حیات حقیقی انسان در قرآن، ص ۳۱۷.
- ۳۶- همان، ص ۳۲۵.
- ۳۷ و ۳۸- ر.ک: محمدتقی جعفری، نظام هست‌ها و باید‌ها، پایگاه اطلاع‌رسانی استاد جعفری.
- ۳۹- ر.ک: محمدتقی جعفری، رابطه باید و ارزش، پایگاه اطلاع‌رسانی استاد جعفری.
- ۴۰- ر.ک: محمدتقی جعفری، از علم تا فلسفه، پایگاه اطلاع‌رسانی استاد جعفری.
- ۴۱- همان.
- ۴۲- ر.ک: عبدالله جوادی آملی، معرفت‌شناسی در قرآن، ص ۱۶۰.
- ۴۳- همان، ص ۱۶۱-۱۶۳.
- ۴۴- ر.ک: محمدتقی جعفری، از علم تا فلسفه، پایگاه اطلاع‌رسانی استاد جعفری.
- ۴۵- ماکس پلانک، تصویر جهان در فیزیک جدید، ترجمه مرتضی صابر، ص ۱۳۸.
- ۴۶- برتراند راسل، عرفان و منطق، ترجمه نجف دریابندری، ص ۷۷.
- ۴۷- عبدالله جوادی آملی، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، ص ۱۴۷.
- ۴۸- همان، ص ۶۳.
- ۴۹- محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، ج ۲، ص ۱۰۶.
- ۵۰- ر.ک: محمدتقی جعفری، از علم تا فلسفه، پایگاه اطلاع‌رسانی استاد جعفری.
- ۵۱- ماری جو هیچ، تئوری سازمان: مدرن، نمادین، تفسیری و پست‌مدرن، ترجمه حسن دانایی‌فرد، ص ۶۶-۶۸.
- ۵۲- عبدالله جوادی آملی، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، ص ۱۰۷-۱۰۸.
- ۵۳- همان، ص ۸۱.
- ۵۴- ر.ک: عبدالله جوادی آملی، تفسیر تسنیم، ج ۳.
- ۵۵- عبدالله جوادی آملی، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، ص ۱۲۷-۱۳۰.
- ۵۶- ابوالفتح کراچکی، التعجب، ص ۱۵۰.
- ۵۷- محمدتقی جعفری، حیات معقول، ص ۵۵-۵۶.
- ۵۸- همان، ص ۵۷-۵۹.
- ۵۹- عبدالله جوادی آملی، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، ص ۳۸-۶۹.
- ۶۰- همان، ص ۷۲-۷۳.
- ۶۱- همان، ص ۱۴۸-۱۴۹.
- ۶۲- محمدین حسن حرّ عاملی، وسائل‌الشیعه، ج ۲۷، ص ۶۱-۶۲.
- ۶۳- عبدالله جوادی آملی، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، ص ۱۱۲-۱۱۸.
- ۶۴- همان، ص ۱۴۱.
- ۶۵- همان، ص ۱۴۷-۱۴۸.

- منابع
- الوانی، سیدمهدی و حسن دانایی‌فرد، *گفتارهایی در فلسفهٔ تئوری‌های سازمان دولتی*، تهران، صفار، ۱۳۸۸.
 - پلانک، ماکس، *تصویر جهان در فیزیک جدید*، ترجمهٔ مرتضی صابر، تهران، جاویدان، ۱۳۶۴.
 - پوپر، کارل، *سرچشمه‌های دانایی و نادانی*، ترجمهٔ عباس باقری، تهران، نی، ۱۳۷۹.
 - _____، *منطق اکتشاف علمی*، ترجمهٔ سیدحسین کمالی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۰.
 - جعفری، محمدتقی، *از علم تا فلسفه*، پایگاه اطلاع‌رسانی استاد جعفری، ۱۳۸۶.
 - _____، *حیات معقول*، تهران، مؤسسهٔ تدوین و نشر آثار علامه جعفری، ۱۳۸۷.
 - _____، *رابطهٔ باید و ارزش*، پایگاه اطلاع‌رسانی استاد جعفری، ۱۳۸۶.
 - _____، *نظام هست‌ها و باید‌ها*، پایگاه اطلاع‌رسانی استاد جعفری، ۱۳۸۶.
 - جوادی آملی، عبدالله، *تفسیر تستیم*، قم، اسراء، ۱۳۸۰.
 - _____، *حیات حقیقی انسان در قرآن*، تحقیق و تنظیم غلامعلی امین‌دین، قم، اسراء، ۱۳۸۲.
 - _____، *معرفت‌شناسی در قرآن*، تنظیم و ویرایش حمید پارسانیا، چ دوم، قم، اسراء، ۱۳۸۶.
 - _____، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، تنظیم احمد واعظی، قم، اسراء، ۱۳۸۶.
 - چالمرز، آلن، *چیستی علم، درآمدی بر مکاتب علم‌شناسی فلسفی*، ترجمهٔ سعید زیباکلام، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴.
 - حرّ عاملی، محمدبن حسن، *وسائل‌الشیعه*، قم، آل‌البیت لاحیاء التراث، ۱۴۱۴ق.
 - دانایی‌فرد، حسن و دیگران، *روش‌شناسی پژوهش کیفی در مدیریت (رویکردی جامع)*، تهران، صفار، ۱۳۸۶.
 - راسل، برتراند، *عرفان و منطق*، ترجمهٔ نجف دریابندری، تهران، ناهید، ۱۳۸۴.
 - کراچکی، ابوالفتح، *التعجب*، قم، الغدیر، ۱۴۲۱ق.
 - مجلسی، محمدباقر، *بحارالانوار*، تهران، الاسلامیه، بی‌تا.
 - مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، ۱۳۷۵، ج ۲.
 - مقدم حیدری، غلامحسین، *قیاس‌ناپذیری پارادایم‌های علمی*، تهران، نی، ۱۳۸۵.
 - هچ، ماری‌جو، *تئوری سازمان: مدرن، نمادین، تفسیری*، پست‌مدرن، ترجمهٔ حسن دانایی‌فرد، تهران، افکار، ۱۳۸۵.
 - Copleston, Fredrick, *A History of Philosophy*, New York, Images Books, 1946.
 - Hassard, Jahn, "An Alternative to Paradigrn Incommensurability in Organization Theory", in John Hassard & Denis Pym (eds.), *The Theory & Philosophy of Organizations*, Critical Issues & New Perspective, Routledge, 1993.
 - Hulgren, F.H & D. L. Coomer (eds.), *Alternat modes of Inquiry in home Economics Research*, American Home Economics Association Teacher Education yearbooky, peoria, Il: Glencoe publishing, 1989.
 - Kuhn, Thomas, *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, 1970.