

Revising Ijtihadic – Experimental Model of Religious Science

Hossein Bostan(Najafi) (Research Institute of Hawzah and University , Email: hbostan@rihu.ac.ir)

ARTICLE INFO

Article History**Received:** 9 December 2018**Revised:** 12 February 2019**Accepted:** 16 February 2019**Published Online:** 21 March 2019**Key words:**

religious science; social islamic sciences; ijthadic-experimental model; science and ideology

ABSTRACT

The idea of religious science, despite the attempts made in recent decades by its proponents and opponents, has not yet reached a clear point. This paper aims at revising one of the models of religious science, called the Ijtihadic -Experimental Model, which was first introduced in the early years of the 2000s and gradually expanded along with writing several books and articles. After briefly describing the status of this model among the other models of religious science and introducing the general foundations and methodology of this model, the paper has addressed its ambiguities and problems in ten items. These items are: falling in the trap of experientialism, dependence on Western paradigms, ambiguity in distinguishing between physical and meta-physical levels of science, non-objectivity, inadequacy of religious texts propositions for production of science, probability of falsification of religious propositions, preferring weaker knowledge on stronger knowledge, ambiguity in denomination of religious science, ambiguity in possibility of progress, and non-creativity.

بازخوانی مدل اجتهادی تجربی علم دینی

حسین بستان (نجفی) (عضو هیئت علمی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، hbastian@rihu.ac.ir)

اطلاعات مقاله

دریافت: ۱۸ آذر ۹۷
بازنگری: ۲۳ بهمن ۹۷
پذیرش: ۲۷ بهمن ۹۷
انتشار: ۱ فروردین ۹۸

چکیده

اندیشه علم دینی با وجود کوشش‌های صورت‌گرفته در دهه‌های اخیر از سوی موافقان و مخالفان آن هنوز به نقطه روشنی نرسیده است. این مقاله با هدف بازخوانی یکی از مدل‌های علم دینی، موسوم به مدل اجتهادی - تجربی که نخستین بار در اوائل دهه ۱۳۸۰ مطرح شد و به تدریج در ضمن چندین کتاب و مقاله شرح و بسط یافت، پس از توضیح کوتاهی درباره جایگاه این مدل در میان دیدگاه‌های علم دینی و معرفی کلی مبانی و روش‌شناسی این مدل، به رفع ابهامات و اشکالات آن در خلال ده محور می‌پردازد. این محورها عبارت‌اند از: سقوط در دام تجربه‌گرایی، وابستگی به پارادایم‌های غربی، ابهام در تفکیک سطوح علم به تجربی و فراتجربی، عدم عینیت، عدم کفایت گزاره‌های متون دینی برای تولید علم، احتمال ابطال تجربی گزاره‌های دینی، ترجیح معرفت ضعیف‌تر بر معرفت قوی‌تر، ابهام در وجه نام‌گذاری علم دینی، ابهام در امکان پیشرفت و مشکل عدم خلاقیت.

واژگان کلیدی

علم دینی، علوم انسانی
اسلامی، مدل اجتهادی -
تجربی، علم و ایدئولوژی

مقدمه

طرح مجدد مسئله علم دینی پس از گذشت چهار دهه از شکل‌گیری آن و فراز و فرودهایی که طی این مدت پشت سر گذارده است، چه بسا دیگر جذابیت چندانی برای پژوهشگران و دانش‌آموختگان حوزه علوم انسانی نداشته باشد. با این حال، اهمیت بنیادین این مسئله در مسیر آینده جمهوری اسلامی از یک سو و نرسیدن این بحث به یک سرانجام روشن که در تداوم موضع‌گیری‌های موافق و مخالف نمود یافته است از سوی دیگر، توجیه لازم برای بازخوانی این مسئله را فراهم می‌کند، مشروط به اینکه این بازخوانی در سطح تکرار مکررات باقی نماند و بتواند گام مؤثری در جهت ایضاح بیشتر نقاط مبهم بحث و باز کردن گره‌های آن بردارد. افزون بر این، با توجه به اینکه بخش زیادی از اختلاف آراء در این مسئله از جنس اختلافات ماهوی نیستند، بلکه نتیجه سوءفهم و دریافت نکردن دقیق دیدگاه رقیب‌اند، اهمیت و ضرورت این بازخوانی دوچندان می‌شود.

تاکنون دیدگاه‌های متعددی از سوی اندیشمندان داخلی در مورد چیستی علم دینی مطرح شده است. دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی (جوادی آملی، ۱۳۷۷)، دیدگاه دکتر مهدی گلشنی (گلشنی، ۱۳۹۳)، نظریه علم دینی تجربی (باقری، ۱۳۸۲)، مدل پارادایم اجتهادی دانش دینی (علیپور و حسنی، ۱۳۸۹)، الگوی حکمی - اجتهادی علم دینی (خسروپناه، ۱۳۹۲)، مدل علم دینی فرهنگستان علوم اسلامی (پیروزمند، ۱۳۹۱) و مدل علم دینی مبتنی بر رئالیسم مفهومی خلاقانه (ایمان و کلاته‌ساداتی، ۱۳۹۲) از بارزترین آنها به شمار می‌آیند.

هدف این مقاله، بازخوانی یکی از مدل‌های علم دینی، موسوم به مدل اجتهادی - تجربی است که نگارنده در دو اثر پیشین خود، کلیات آن را تبیین کرده (بستان نجفی و همکاران، ۱۳۸۴؛ بستان نجفی، ۱۳۹۰) و در دو اثر دیگر به شرح و بسط آن در قالب دو پژوهش مسئله‌محور

پرداخته است: پژوهشی درباره عوامل بی‌ثباتی خانواده در ایران (بستان نجفی، ۱۳۹۲) و پژوهشی در باب عوامل عرفی شدن در ایران (بستان نجفی، ۱۳۹۶). دو انگیزه برای این بازخوانی وجود داشت: نخست، ابهام‌زدایی، اصلاح برخی تعابیر نارسا یا مناقشه‌برانگیز و پاسخ‌گویی به پاره‌ای اشکالات که گاه در گفت‌وگوهای علمی یا در برخی مقالات یا پایان‌نامه‌ها و یا ضمن تدریس، از سوی برخی همکاران یا دانشجویان محترم در قبال آن مطرح شده است؛ دوم، نشان دادن ظرفیت این مدل در فائق آمدن بر برخی انتقادهایی که مخالفان علم دینی بر کلیت اندیشه علم دینی وارد دانسته‌اند، بدون آنکه میان مدل‌های مختلف تفکیک قائل شوند.

بدین منظور، بحث در سه محور پیگیری خواهد شد: نخست، توضیحی درباره جایگاه مدل اجتهادی - تجربی در میان دیدگاه‌های علم دینی؛ دوم، معرفی کلی مبانی و روش‌شناسی این مدل و سوم، رفع ابهامات و اشکالات آن.

۱. جایگاه مدل اجتهادی - تجربی در میان

دیدگاه‌های علم دینی

به منظور توضیح نسبت میان مدل اجتهادی - تجربی و سایر دیدگاه‌های علم دینی باید به انگیزه اولیه طراحی این مدل اشاره شود و آن، احساس نیاز به تلفیق یا دست‌کم کاهش فاصله میان رویکردهای علم دینی به دلیل وقوف بر مزیت‌های نسبی آنها بوده است. به طور کلی، رویکردها در زمینه علم دینی به سه دسته قابل تقسیم‌اند:

۱) رویکردهای حداقلی که معتقدند اگر موضوعات مورد علاقه و اهتمام دین را با همین روش‌های متداول در علوم تجربی بررسی کنیم، یا اگر همین علوم موجود را در راستای اهداف دینی به خدمت بگیریم، به علم دینی دست خواهیم یافت. (برای نمونه، ر.ک: گلچین، ۱۳۸۳)

۲) رویکردهای میانی که معمولاً بر دینی شدن پیش‌فرض‌های علم تأکید دارند، معتقدند اگر بخواهیم علم

قابل پیش‌بینی است؛ زیرا عالمان تجربی چنین علمی را واجد شرط عینیت (به معنای آزمون‌پذیری همگانی) تلقی نمی‌کنند. بنابراین، مدافعان رویکردهای حداکثری با مشکل عدم مقبولیت مواجه‌اند که باید برای آن چاره‌ای بیندیشند. اشکال رویکردهای میانی آن است که استفاده از مضامین دینی در علم را به پیش‌فرض‌ها محدود کرده‌اند، شاید به این دلیل که تصویر روشنی از ظرفیت بالای متون دینی برای استخراج فرضیه و تولید نظریه ندارند و آن را دست کم می‌گیرند. این در حالی است که می‌توان گزاره‌های گوناگونی را از متون دینی استخراج کرد که در مسائل علم و فرضیه‌ها و نظریه‌های آن قابل استفاده باشند و وقتی متون دینی از چنین امکانی برخوردارند، نادیده گرفتن آن توجیهی ندارد.

به‌رغم وجود این اشکالات، هر یک از این دو دسته رویکرد، دارای مزیتی نسبی است و به دلیل همین مزیت‌ها باید به جای پذیرش یکی و حذف دیگری، در جهت تلفیق یا تقریب آنها تلاش کرد. ولی در اینجا با تعارضی مبنایی روبه‌رو می‌شویم که راه حل منطقی ندارد و آن اینکه رویکردهای میانی فقط روش تجربی را معیار داوری می‌دانند، در حالی که رویکردهای حداکثری با رد این انحصارگرایی، اعتبار روش‌های عقلی، شهودی و نقلی را نیز به عنوان معیار داوری می‌پذیرند.

راه‌حل پیشنهادی مدل اجتهادی - تجربی برای رفع این تعارض، سطح‌بندی ساختمان علم دینی است، به این صورت که برای آن دو سطح مجزا: سطح فراتجربی و سطح تجربی، در نظر بگیریم. سطح فراتجربی علم، متکفل گزاره‌های غیرتجربی علم دینی (شامل گزاره‌های فلسفی، کلامی، ارزشی، ... و حتی گزاره‌های ذاتاً تجربی که هنوز امکان تجربه آنها یا ابزار آن به دست نیامده است) خواهد بود و در مقابل، تمام گزاره‌های تجربی علم دینی در سطح تجربی و با روش تجربی آزمون خواهند شد.

با این سطح‌بندی ضمن رفع تعارض مزبور، به نظر

دینی داشته باشیم، باید این پیش‌فرض‌ها را از دین بگیریم و علم را بر پایه آنها بنا نهمیم، اما ساختار علم و به‌ویژه روش‌شناسی تجربی علم نباید تغییر یابد. (ر.ک: باقری، ۱۳۸۲؛ گلشنی، ۱۳۹۳)

۳) رویکردهای حداکثری که دایره اثرگذاری آموزه‌های دینی بر علم را بسیار وسیع‌تر از دو تلقی حداقلی و میانی در نظر می‌گیرند. (از جمله، ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۷؛ خسروپناه، ۱۳۹۲)

با قطع نظر از رویکردهای حداقلی که اساساً قابل دفاع نیستند؛ چون علوم تجربی را وسیله صرف می‌دانند و فقط کاربرد خاصی را برای علم غیردینی پیشنهاد می‌کنند، رویکردهای میانی و حداکثری با اشکال منطقی روبه‌رو نیستند و اشکالات آنها بیشتر جنبه عملی دارند، با این توضیح که رویکردهای میانی، علم را به معنای علم تجربی گرفته و معتقدند نباید از روش تجربی در مقام داوری عدول کرد، اما اخذ پیش‌فرض‌ها از دین و تغییر پیش‌فرض‌های موجود، بلامانع است. در مقابل، رویکردهای حداکثری می‌پرسند چه لزومی دارد علم را به معنای محدود علم تجربی بگیریم؟! علم می‌تواند معنای وسیع‌تری داشته باشد و صرفاً بر اساس روش تعریف نشود. برحسب این معنای وسیع، علم عبارت است از منظومه معرفتی منسجمی که هر روش معتبری را به فراخور موضوع مطالعه به کار می‌گیرد. روشن است که بازگشت این اختلاف به تفاوت اصطلاح است و مبنای قرار دادن اصطلاح خاص، از نظر منطقی جای مناقشه نیست.

با این حال، اشکال رویکردهای حداکثری از آنجا نشئت می‌گیرد که به تکثر روشی معتقدند، یعنی علمی را تصویر می‌کنند که هم از روش‌های تجربی و هم از روش‌های نقلی بهره می‌جوید و این هرچند به لحاظ منطقی قابل توجیه بوده و اشکالات فلسفی و معرفت‌شناختی‌اش قابل رفع‌اند، ولی به نظر نمی‌رسد چنین دیدگاهی مقبول جامعه علمی واقع شود، بلکه انزوای آن

چارچوب روش‌شناختی خاصی را اتخاذ می‌کند. در ادامه، مهم‌ترین مبانی فلسفی و روش‌شناسی مدل اجتهادی-تجربی در دو محور بررسی خواهند شد.

۲- ۱. مبانی فلسفی مدل اجتهادی - تجربی

این قسمت به بررسی مختصر مهم‌ترین مبانی معرفت‌شناختی، ارزش‌شناختی، هستی‌شناختی و دین‌شناختی که به مدل اجتهادی-تجربی تعین می‌بخشند، اختصاص دارد:

۱) پذیرش دیدگاهی شمول‌گرایانه در باب قلمرو دین و دیدگاهی شناختاری در باب زبان دین در توضیح این مبانی دین‌شناختی که زمینه ورود دین به قلمروهای علم را فراهم می‌سازد، می‌توان از دو بیان حداقلی و حداکثری بهره جست. بر طبق بیان حداقلی، همین که متون دین اسلام که برحسب استدلال‌های کلامی، از سرچشمه وحی نشأت گرفته‌اند، کم‌وبیش مطالبی را درباره مبانی فراتجربی علوم اجتماعی و نیز خود واقعیات اجتماعی بیان کرده‌اند، مجوز لازم برای مراجعه به این متون در مباحث علمی را در اختیار می‌نهد.

اما برحسب بیان حداکثری، با عنایت به دو اصل کمال و جامعیت اسلام می‌توان ادعا کرد این دین، افزون بر مبانی فراتجربی علوم اجتماعی، مجموعه کاملی از روش‌های نیل به سعادت حقیقی اخروی و برخی مراتب سعادت دنیوی مانند آرامش، عدالت و امنیت را که در راستای تحقق سعادت اخروی قرار دارند، در بر می‌گیرد و چون روش‌های مزبور بر ملاک‌های واقعی و حقائق تکوینی استوارند، می‌توان نتیجه گرفت اسلام افزون بر مطالبی که به طور مستقیم و در قالب گزاره‌های اخباری درباره واقعیات جهان بیان نموده، در ارزش‌ها و احکام خود نیز به همه روابط علی و معلولی واقعی که با سعادت انسان مرتبط‌اند، عنایت داشته و به این ترتیب، همه اموری را که بودن یا نبودن آنها در سعادت انسان دخالت دارد، به طور

می‌رسد می‌توان از امتیازات هر دو دسته رویکرد بهره برد؛ یعنی هم به دلیل پایبندی به معیارهای داوری تجربی در سطح تجربی علم، امکان تفاهم با دیگران را خواهیم داشت و هم ناگزیر نیستیم از آموزه‌های دینی در مواردی که قابل تجربه نیستند، چشم‌پوشی کنیم، بلکه از آنها در سطح فراتجربی علم استفاده خواهیم کرد. ضمن آنکه در این سطح، داوری بر اساس معیارهای غیرتجربی را می‌پذیریم. به تعبیر روشن‌تر، علم دینی در سطح فراتجربی، به اقتضای مورد از یکی از روش‌های معتبر عقلی، شهودی یا نقلی (اجتهادی) استفاده می‌کند، اما در سطح تجربی، در مقام گردآوری عمدتاً به روش اجتهادی، یعنی روش استنباط از متون دینی (تبلور یافته در روش‌های فقهی-تفسیری) متکی است و در مقام داوری، از روش تجربی پیروی می‌کند، روشی که بر آزمون‌های منجر به تأیید یا ابطال فرضیه‌های برگرفته از متون دینی استوار است. (ر.ک: بستان نجفی و همکاران، ۱۳۸۴: ۱۳۱-۱۳۷)

به این ترتیب، می‌توان مدل اجتهادی-تجربی علم دینی را ذیل رویکردهای حداکثری تعریف کرد؛ زیرا تکثر روشی را می‌پذیرد، هرچند تعریفی از آن ارائه می‌دهد که با رویکردهای میانی نیز سازگار است؛ چرا که این چندروشی را فقط در سطح فراتجربی اعمال می‌کند، اما در سطح تجربی، همانند رویکردهای میانی، تجربه را معیار نهایی داوری می‌داند.

۲. معرفی اجمالی مدل اجتهادی - تجربی

مدل اجتهادی-تجربی علم دینی اساساً مدلی است معطوف به تحول در علوم انسانی و به طور خاص، علوم اجتماعی، هرچند رهنمودهای برآمده از آن می‌توانند برای علوم طبیعی نیز در مواردی الهام‌بخش باشند. با توجه به این نکته، مدل مزبور بر پایه مجموعه‌ای از مبانی فلسفی، شامل مبانی معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی، انسان‌شناختی، ارزش‌شناختی و دین‌شناختی استوار است، ضمن آنکه

شناخت وجهی از وجوه متعدد واقعیت اجتماعی است. بر این اساس، نظریه‌پردازی در علوم اجتماعی اسلامی می‌تواند به یکی از سه قسم نظریه منجر شود: نظریه تبیینی، نظریه تفسیری و نظریه هنجاری.

در مورد معنای دو قسم نخست، ابهام چندانی وجود ندارد. اما نظریه هنجاری، دو دسته از نظریه‌ها را شامل می‌شود: نظریه‌های هنجاری محض، مانند نظریه ولایت فقیه یا نظریه بانکداری غیر ربوی، که به بیان چگونگی یک وضعیت مطلوب می‌پردازند؛ و نظریه‌های هنجاری تلفیقی، مانند نظریه‌های انتقادی که مدل‌سازی هنجاری را با تبیین علی و تفسیری ترکیب می‌کنند و از آن به عنوان مبنایی برای نقد اوضاع اجتماعی استفاده می‌کنند.

نظریه هنجاری محض اگرچه در علوم اجتماعی موجود جایگاهی ندارد و آن را خارج از قلمرو علم می‌دانند، ولی این امر در مدل اجتهادی-تجربی علم دینی به عنوان یک نقیصه تلقی شده و از این رو، در این مدل بر لزوم ترسیم مدل‌های مطلوب در سطح فراتجربی علم تأکید می‌شود.

اما نسبت به نظریه‌های هنجاری تلفیقی باید گفت: مصداق بارز این دسته از نظریه‌ها در علوم اجتماعی، نظریه‌هایی هستند که گاه به پیروی از اصطلاح چامسکی^۱، نظریه‌های توانش^۲ در برابر نظریه‌های کنش یا نمایش^۳ نامیده شده‌اند. نظریه‌های توانش که با عنایت به جنبه هنجاری فعالیت‌های نیت‌مند و نتایج آنها در علوم اجتماعی مطرح شده‌اند، به بررسی میزان انطباق رفتارها با معیارها و قواعد عقلانیت و میزان تحقق بخشیدن آنها به اهداف مورد نظر می‌پردازند. برای نمونه، نظریه کنش ارتباطی هابرماس با توسل به معیارهای عقلانیت، از نوعی مدل‌سازی آرمانی بهره گرفته است که راه را برای اشراب ارزش‌ها در مدل باز می‌کند. این نظریه می‌کوشد قابلیت‌ها و مراحل کنش

مستقیم یا غیر مستقیم در نظر گرفته است. بر این اساس، متون دین اسلام بالفعل یا بالقوه دربردارنده گزاره‌هایی هستند که همه عوامل و موانع دستیابی انسان‌ها به سعادت را بیان کرده‌اند.

اگرچه بیان اخیر، در وهله نخست، ناظر به جامعیت دین در مقام ثبوت است، می‌توان جامعیت نسبی متون دینی موجود را نیز از آن نتیجه گرفت؛ زیرا با توجه به واقعیات تاریخی به نظر می‌رسد بر خلاف متون حدیثی اهل سنت که منع حدیث از سوی خلیفه دوم به جامعیت آنها آسیب جدی وارد کرده است، کاستی‌های سندی احادیث شیعه، بیشتر ناشی از آمیختگی با احادیث جعلی بوده؛ اما از بین رفتن احادیث، سهم کمتری در این کاستی‌ها داشته است. در نتیجه، هرچند نمی‌توان جامعیت متون دینی موجود را به طور قطع ادعا کرد، ولی دست‌کم می‌توان این متون را بالفعل یا بالقوه دربردارنده گزاره‌هایی دانست که بیشتر عوامل و موانع دستیابی انسان‌ها به سعادت را بیان کرده‌اند. ناگفته نماند محدود بودن قلمرو دین به بیان اموری که به نحوی با سعادت انسان در ارتباطند، قهراً قلمرو علم دینی را هم محدود می‌سازد و در نتیجه، نباید توقع داشت علم دینی به تبیین اموری بپردازد که از نگاه دین هیچ مداخلیتی در سعادت یا شقاوت انسان ندارند، هرچند نکات استطرادی مطرح شده در متون دینی، در مواردی امکان بررسی این امور را نیز در علم دینی فراهم می‌کنند.

۲) پذیرش اهداف چندگانه در علوم اجتماعی دینی برحسب این مبنای معرفت‌شناختی، سه هدف عمده پارادایم‌های علوم اجتماعی، یعنی تبیین علی پدیده‌های اجتماعی، معناشناسی کنش‌های جمعی و نقد اوضاع اجتماعی، در کنار هم و به طور مکمل یکدیگر به عنوان اهداف نزدیک علوم اجتماعی اسلامی معرفی می‌شوند؛ زیرا این اهداف با یکدیگر تنافی ندارند و هر کدام ناظر به

۳. performance

۱. Noam Chomsky

۲. competence

۱۳۸۸: ۶۴-۶۵؛ آوٹ ویت، ۱۹۸۳: ۱۶)، امکان ارجاع دلایل به علل است. (ر.ک: بستان نجفی و همکاران، ۱۳۸۴: ۴۰) به تعبیر برخی روش‌شناسان، روش‌های تفسیری در واقع، همان روش‌های فرضی - قیاسی‌اند که درباره امور معنادار به کار می‌روند. (فولسدال، ۱۹۹۶: ۲۳۶)

بر این اساس، با تکیه بر گزاره‌های معناشناختی متون دینی می‌توان تبیین‌هایی تفسیری ارائه کرد و برای اعتبارسنجی این تبیین‌ها به تفاسیر کنشگران رجوع کرد، ولی منطق کلی کار، استفاده از همان روش‌های متداول فرضی - قیاسی است که به تأیید یا ابطال فرضیه‌های برآمده از نظریه می‌انجامد. این نکته، حاوی پاسخی است به این اشکال که مدل اجتهادی - تجربی بر خلاف ادعای تلفیق پارادایمی، عملاً منطق اثبات‌گرایی را تحکیم بخشیده و امکانی برای ظهور و بروز تفسیرگرایی فراهم نکرده است. (۵) امکان استنتاج احکام هنجاری از گزاره‌های توصیفی و بالعکس

این مبنای ارزش‌شناختی برحسب وجود رابطه منطقی میان «است‌ها» و «بایدها» قابل توضیح است هرچند به تصریح برخی فیلسوفان مسلمان، منظور، رابطه منطقی تولیدی نیست؛ زیرا قیاس‌هایی که از اعتباریات محض تشکیل شده‌اند، به نتایج حقیقی و اندیشه‌های واقع‌نگر منتج نمی‌شوند، همچنان‌که از تألیف حقائق، بر امور واقعی نیز تکیه دارند و به تعبیر دیگر، نتایج اعتباری حاصل نمی‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۱۷۲؛ مطهری، ج ۶، ۱۳۷۷: ۳۹۶)، بلکه مقصود آن است که ارزش‌ها ضمن آنکه در سلسله علل خود از ارزش‌های بنیادی‌تر مشتق می‌شوند، «است‌ها» مصداق «بایدها» را مشخص می‌کنند، نه اینکه رابطه تولیدی با آنها داشته باشند. (جوادی آملی، ۱۳۷۷: ۳۸۵ - ۳۸۶)

بر این اساس، استنتاج احکام هنجاری از گزاره‌های توصیفی - فارغ از درستی یا نادرستی مواد به کار رفته در استدلال - با مشکل منطقی روبرو نیست؛ زیرا در چنین

یک کارگزار ایده‌آل کاملاً عقلانی یا مسلط بر کلیه قواعد مربوط به عقلانیت را الگوسازی کند (فی، ۱۳۸۳: ۱۹۲). مدل ارائه شده در این نظریه، شکل ویژه‌ای از مدل تیپ ایده‌آل است که علاوه بر امکان مقایسه واقعیت با آن، امکان نقد و ارزش‌گذاری را فراهم می‌سازد. (بوهمن، ۱۹۹۴: ۸۷-۹۰)

گفتنی است آموزه‌هایی مانند مطلوبیت علم نافع در برابر علم غیرنافع، الهام‌بخش این نکته‌اند که اهداف سه-گانه یادشده باید در راستای اهداف بالاتری مانند اصلاح فرد و جامعه و گسترش عبودیت خداوند تعریف شوند.

۳) امکان تولید نظریه‌های عام و جهان‌شمول در توضیح این مبنا می‌توان نظریه‌ها را از حیث عام یا خاص بودن به سه دسته تقسیم کرد: نخست، نظریه‌های عام که قابلیت کاربرد جهانی دارند؛ دوم، نظریه‌های خاص و تعمیم‌ناپذیر به سبب وابستگی به فرهنگ و نظام ارزشی خاص؛ سوم، نظریه‌های خاص و تعمیم‌ناپذیر به سبب خاص بودن موضوع آنها، مانند نظریه انقلاب اسلامی ایران. با قطع نظر از قسم دوم و سوم که از موضوع بحث خارج‌اند، با توجه به سه نکته باید بر ظرفیت متون دینی برای تولید نظریه‌های عام و جهان‌شمول حتی از نوع نظریه‌های تفسیری تأکید کرد: نخست، رد نسبی‌گرایی معرفتی و ارزشی که از مبنای فطرت‌گرایی (پذیرش اصول فطری، ارزش‌ها و انگیزه‌های مشترک میان انسان‌ها) سرچشمه می‌گیرد و فیلسوفان مسلمان بر آن اتفاق نظر دارند؛ دوم، این حقیقت که اسلام داعیه جهانی شدن دارد؛ سوم، وجود گزاره‌های عام در متون دینی درباره چیستی انسان و جامعه.

۴) امکان ارجاع دلیل به علت تقابل دو پارادایم اثبات‌گرایی و تفسیرگرایی در علوم اجتماعی بر دوگانه‌های متعددی از جمله دوگانه علت و دلیل استوار است. نظر مختار که شماری از فیلسوفان علوم اجتماعی نیز آن را پذیرفته‌اند (سایر، ۱۳۸۵: ۱۲۶؛ طالبان،

در مقام گردآوری عمدتاً به روش نقلی (اجتهادی) متکی است و در مقام داوری، از روش تجربی پیروی می‌کند. بر این اساس، توضیحی درباره جایگاه روش‌های نقلی، تجربی، عقلی و شهودی در مدل اجتهادی- تجربی علم دینی ضرورت دارد.

• روش نقلی

در مورد روش نقلی اجتهادی، با توجه به اشتغال منابع حدیثی بر گزاره‌های نامعتبر، مفروض در مدل اجتهادی- تجربی آن است که بهره‌گیری از گزاره‌های متون دینی در مباحث سطح تجربی، مشروط به اعتبار سندی آنها نیست، اما در سطح فراتجربی، شامل مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی و ارزش‌گذاری‌ها و حتی امور ذاتاً تجربی که هنوز به محک تجربه سپرده نشده‌اند، حجیت و اعتبار سندی گزاره‌ها باید احراز گردد، مگر در صورتی که مفاد آنها به وسیله ادله عقلی قابل اثبات باشد.

این تفکیک در برابر دیدگاه آن دسته از صاحب‌نظران حوزه مباحث علم دینی قرار می‌گیرد که استفاده معرفتی از گزاره‌های متون دینی را فقط در مورد گزاره‌هایی موجه می‌دانند که استناد مضامین آنها به دین قطعی بوده یا با ظن معتبر اثبات شده باشد (جوادی آملی، ۱۳۷۷: ۳۵۳؛ دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، [منتشر نشده]: ۹) بر اساس این دیدگاه، هر گزاره‌ای که از اعتبار سندی لازم برخوردار نباشد، از قلمرو علم دینی خارج خواهد بود. ولی طبق تفکیک یادشده، برای آنکه گزاره استخراج‌شده از متون دینی در زمینه تبیین تجربی به کار آید، لازم نیست همانند قضایای فقهی، واجد معیارهای اعتبار حد اکثری باشد و می‌توان از همه گزاره‌های متون دینی، حتی در صورت ضعف سند یا ابتلا به معارض و مانند آن استفاده کرد، مشروط به اینکه از آزمون تجربی سربلند بیرون آیند.

درباره وجه این تفکیک، یادآوری پنج نکته لازم است: ۱. گزاره‌های فاقد اعتبار سندی، نه به طور قطعی، بلکه به طور احتمالی به دین اسناد داده می‌شوند، ضمن آنکه

استنتاجی همواره یک مقدمه هنجاری مصرح یا ضمنی در کنار مقدمه توصیفی مفروض گرفته می‌شود. در نتیجه از این جهت، برای ورود علوم اجتماعی به عرصه مباحث انتقادی، هنجاری و سیاست‌گذارانه مانعی وجود ندارد.

از سوی دیگر، استنتاج گزاره‌های توصیفی از احکام هنجاری در خصوص گزاره‌های متون دینی، مشکل منطقی ندارد؛ زیرا با توجه به این قاعده مسلم در دیدگاه کلامی شیعه که «احکام دینی، مبتنی بر مصالح و مفاسد واقعی در متعلقات احکام هستند»، زمانی که دین به چیزی امر یا از آن نهی می‌کند و یا هنگامی که چیزی را تشویق می‌کند یا از چیزی برحذر می‌دارد، به طور ضمنی و اجمالی از وجود مصالح یا مفاسدی در متعلقات این احکام خبر می‌دهد. بنابراین، امکان بهره‌گیری از گزاره‌های هنجاری متون دینی در ساختن مدل‌ها و نظریه‌های تبیینی اجمالاً به اثبات می‌رسد.

۶) ارزش‌مداری در تجویز؛ بی‌طرفی در توصیف

با توجه به سطح‌بندی علم دینی، در سطح تجربی باید به بیطرفی ارزشی پایبند بود، به این معنا که باید از دخالت ارزش‌ها در توصیف و تبیین واقعیات تا حد امکان کاسته شود؛ زیرا در این سطح، هدف پژوهشگر آن است که واقعیت را چنان که هست، بشناسد و هر گونه دخالت ارزش‌ها در تحلیل واقعیات به فهمی نادرست یا ناقص می‌انجامد، هرچند امکان پیراستن کامل یافته‌های توصیفی و تبیینی علوم اجتماعی از ارزش‌ها، مورد تردیدهای جدی است. اما در سطح فراتجربی، توسل به ارزش‌های دینی، پذیرفتنی است؛ چرا که امکان نقد اوضاع اجتماعی و ارائه راهکار برای تحقق وضعیت مطلوب دین را فراهم می‌سازد.

۲-۲. روش‌شناسی مدل اجتهادی - تجربی

چنانکه گذشت، علم دینی در سطح فراتجربی با پذیرش چندروشی، به اقتضای مورد از یکی از روش‌های معتبر عقلی، شهودی یا نقلی استفاده می‌کند، اما در سطح تجربی،

آزمون‌پذیری تجربی در مقام داوری در سطح تجربی تأکید دارد و از این رو، تأیید تجربی گزاره‌های یادشده می‌تواند شاهد صدق یا دست‌کم، تقویت‌کننده مضمون آنها قلمداد شود. البته اینکه علمای اصول فقه به چنین بحثی به طور مستقل نپرداخته‌اند، ناشی از این است که علم اصول به موضوع حجیت می‌پردازد که اساساً مربوط به احکام شرعی است و گر نه ارتکازات ذهنی عالمان دین، نافی این مطلب نیست که از تجربه در جهت تأیید مفاد گزاره‌های اخباری متون دینی استفاده شود، بلکه می‌توان شواهد فراوانی بر این ادعا یافت که برای نمونه به چند مورد اشاره می‌شود:

أ) مجلسی در ذیل روایت «مَنْ صَبَرَ وَ رَضِيَ عَنِ اللَّهِ ... فِيمَا قَضَى عَلَيْهِ ... لَمْ يَقْضِ اللَّهُ ... أَلَا مَا هُوَ خَيْرٌ لَهُ» مفاد آن را امری مؤید به تجربه می‌داند (مجلسی، ۱۴۰۳ق.، ج ۶۹، ۳۳۴)؛

ب) مجلسی اول در ذیل روایت «سَافِرُوا تَصِحُّوا ... وَ حُجُّوا تَسْتَعْنُوا» مفاد فراز نخست را مجرب دانسته و در مورد فراز دوم نیز می‌گوید: «و هُوَ أَيْضاً مِنَ الْمَجْرَبَاتِ وَ دَلِيلٌ عَلَى صِحَّةِ الْخَبَرِ» (مجلسی، ۱۴۰۶، ج ۴: ۱۸۸)؛

ج) وحید بهبهانی مفاد روایت «مَنْ اسْتَعْنَى أَعْنَاهُ اللَّهُ» را از مجربات دانسته است (وحید بهبهانی، ۱۴۲۴، ج ۱۰: ۴۰۷)؛

د) یکی از نویسندگان اهل سنت در ذیل روایت «إِذَا ضَلَّ أَحَدُكُمْ أَوْ أَرَادَ عَوْنًا وَ هُوَ بِأَرْضٍ لَيْسَ بِهَا أُنَيْسٌ فَلْيَقُلْ يَا عِبَادَ اللَّهِ أَعِينُونِي ثَلَاثًا فَإِنَّ لِلَّهِ عِبَادًا لَا يَرَاهُمْ»، تأکید عده‌ای از علمای اهل سنت بر مجرب بودن مفاد آن را نقل کرده است. (نقشبندی الخالدی، ۱۴۰۶: ۱۱)

۳. با توجه به اینکه مدل اجتهادی-تجربی، در ساختن فرضیه‌ها و نظریه‌ها اساساً به متون دینی وابسته است، بهره‌گیری از گزاره‌های به‌ظاهر غیر معتبر که مجموعه گسترده‌ای از گزاره‌های صادق نیز در میان آنها به طور نامشخص وجود دارد، موجه به نظر می‌رسد؛ زیرا این

اتصاف به صفت دینی، مربوط به تک‌گزاره‌ها نیست، بلکه مربوط به کلیت علم است، به این لحاظ که گزاره‌های خود را از متون دینی اخذ می‌کند و طبق فرض، بسیاری از این گزاره‌ها دارای سند معتبر بوده یا با قرائنی همراهند که حاکی از صحت آنهاست و در مورد گزاره‌های غیرمعتبر نیز ثبوتاً احتمال صحت وجود دارد. بنابراین، صفت دینی در ترکیب «علم دینی» به معنای مستند به دین نیست، بلکه به معنای برگرفته و اخذشده از متون دینی است، با علم به اینکه بسیاری از گزاره‌های اخذشده از متون دینی در حقیقت نیز دینی هستند. به نظر می‌رسد همین اندازه انتساب به دین برای به‌کارگیری اصطلاح «علم دینی» کفایت می‌کند؛ زیرا این نه یک مسئله دقیق فلسفی و منطقی، بلکه مسئله‌ای راجع به نام‌گذاری است که قدری تسامح را نیز برمی‌تابد.

این ادعا در علوم اسلامی سنتی نیز نمونه دارد. در اخلاق نقلی که به دلیل تمسک به منابع حدیثی، هیچ‌کس تاکنون در اسلامی خواندن آن تردید نکرده است، اساساً اصراری بر ملاحظاتی سندی نیست. البته ممکن است کسی در اسلامی خواندن متون اخلاقی که در اسناد روایات تسامح می‌ورزند، مناقشه کند. ولی به هر حال، این متون با استفاده از همین روایات توانسته‌اند اخلاقی متفاوت از اخلاق مسیحی، یهودی و ... که ممیزات ویژه خود را داراست و به فضای اسلامی اختصاص دارد، معرفی کنند و همین امر، اسلامی خواندن آنها را توجیه می‌کند. گفتنی است خود صاحب‌نظرانی که بر شرط اعتبار سندی گزاره‌ها تأکید کرده‌اند، گزاره‌های تجربی محض را در قلمرو علم دینی جای می‌دهند (از جمله، ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۷: ۱۷۸-۱۸۰) و این اقتضا می‌کند که گزاره‌های مزبور را نیز به شرط تأیید تجربی، دارای اعتبار و از اجزاء علم دینی بدانند.

۲. مشکل اعتبار گزاره‌های مزبور از این طریق جبران می‌گردد که علم دینی در مدل اجتهادی-تجربی بر

مشی کرده‌اند و با توجه به اینکه از سوی شارع، مورد ردع و مخالفت قرار نگرفته، می‌توان امضای شرعی آن را نتیجه گرفت.

از این گذشته، علامه طباطبایی (ره) توضیحی در این ارتباط دارند که برحسب آن، مشروعیت پیروی از ادراکات تجربی، به طور مستقیم از آیات قرآن استفاده می‌شود و دیگر نیازی به تمسک به سیره عقلا نیست. ایشان پس از تقسیم همه علوم بشری به سه نوع جزئیات، کلیات و ادراکات عملی می‌گوید: از نظر تکوینی، خداوند انسان را در زمینه معلومات جزئی که به خواص خارجی اشیاء مربوط می‌شوند، از طریق حس هدایت کرده است و در زمینه معلومات کلی و نظری، به او قدرت تفکر و تعقل اعطا کرده و در زمینه ادراکات عملی که به بایدها و نبایدها مربوط‌اند، او را به الهام‌های فطری مجهز ساخته است. بر همین اساس، قرآن کریم در زمینه معلومات جزئی با تعبیری مانند «أَلَمْ تَرَ»، «أَفَلَا يَرَوْنَ» و «أَفَلَا تُبْصِرُونَ»، انسان را به سمت حواس سوق داده و در زمینه معلومات کلی، اعم از مادی و غیرمادی، با تعبیری همچون «لَقَوْمٍ يَعْقِلُونَ»، «لَقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» و «يَفْقَهُونَ»، عقل را دارای اعتبار قطعی دانسته و در زمینه ادراکات عملی با تعبیری مثل «ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ»، «وَالْإِثْمَ وَ الْبَغْيَ بَغَيْرِ الْحَقِّ» و «إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي» او را متوجه الهام‌های درونی خود نموده است. (طباطبایی، المیزان، ج ۵: ۳۱۱-۳۱۲)

این دلیل هرچند اعم از مدعاست و مشروعیت پیروی از مطلق یافته‌های حسی و تجربی را به عنوان یک قاعده کلی ثابت می‌کند، ولی با توجه به اینکه در تعریف علم دینی، منبع اخذ گزاره‌ها و فرضیه‌ها را متون دینی دانستیم، از قاعده مزبور فقط در محدوده گزاره‌های متون دینی استفاده می‌کنیم و تجربه‌های صرف و بی‌ارتباط با این گزاره‌ها را به پارادایم‌های دیگر علوم اجتماعی وامی‌نهمیم. ناگفته نماند بهره‌گیری از گزاره‌های متون دینی در سطح تجربی، منحصر به گزاره‌های اخباری نیست و با

گزاره‌ها که از کمیت بالایی در متون دینی برخوردارند، به دلیل اشتغال بر مضامین غنی و سودمند، نقش بسیار مهمی در تحقق اهداف تبیینی علم دینی ایفا می‌کنند و با حذف آنها از قلمرو علم دینی، در تبیین بسیاری از پدیده‌ها و رفتارهای اجتماعی به رغم آنکه در قلمرو علم دینی جای می‌گیرند، با دشواری روبه‌رو خواهیم شد؛ زیرا یک منبع بسیار مهم فرضیه‌سازی را از دست خواهیم داد.

۴. دلیل اصلی پافشاری بر استفاده از همه گزاره‌های محتمل‌الصدق در متون دینی را می‌توان در همان بیان حداکثری یافت که در مبنای نخست از مبانی فلسفی مدل مطرح شد. برحسب بیان مزبور، کمال و جامعیت اسلام اقتضا می‌کند که متون دین اسلام را بالفعل یا بالقوه دربردارنده گزاره‌هایی ناظر به همه عوامل و موانع دستیابی انسان‌ها به سعادت بدانیم. بی‌گمان، دریافت این نگاه فراگیر بدون استناد به همه گزاره‌های محتمل‌الانتساب به دین امکان‌پذیر نخواهد بود؛ زیرا گزاره‌های دینی معتبر به‌تنهایی وافی به این هدف نیستند.

۵. در این بحث باید دو مسئله را از یکدیگر تفکیک کرد: نخست آنکه چگونه می‌توان گزاره‌های فاقد اعتبار سندی را به دین منتسب کرد و مضمون آنها را دینی دانست که چهار نکته قبلی ناظر به این مسئله بودند؛ دوم آنکه، صرف نظر از انتساب مضمون این گزاره‌ها به دین، آیا اخذ کردن به آنها به عنوان مبنای عمل و سیاست‌گذاری، از مشروعیت دینی برخوردار است یا نه؟ به نظر می‌رسد حتی اگر نکات پیشین برای حل مسئله نخست، کافی و قانع‌کننده نباشند، در خصوص مسئله دوم نباید تردید داشت که اخذ کردن به این گزاره‌ها به عنوان مبنای عمل، به شرط کسب تأیید حسی و تجربی، اقدامی منطبق با شرع است؛ زیرا عمل به مقتضای آگاهی‌های حسی و تجربی از سیره‌های عقلانی انکارناپذیر، بلکه از ویژگی‌های فطری انسان‌هاست و اهل شرع نیز در زندگی خود و به طور خاص در حوزه موضوع‌شناسی احکام همواره بر طبق آن

می‌تواند از گزاره عام تأثیر رسانه‌ها بر دین‌گرایی که از متون دینی استخراج کرده، فرضیه تأثیر شبکه اینترنت بر دین‌گرایی را استخراج کند و آن را در پژوهش تجربی خود به کار گیرد. چنین فرضیه‌ای هرچند عیناً در متون دینی وارد نشده است، به جهت آنکه مصداق گزاره مستخرج از متون دینی است، به گزاره‌های متون دینی ملحق می‌شود.

• روش تجربی

چنان‌که گذشت، مدل اجتهادی-تجربی علم دینی، در سطح تجربی، بر روش تجربی به عنوان معیار نهایی داوری تأکید دارد. با این حال، این مدل در حال حاضر داعیه برخورداری از ویژگی منحصر به فردی از نظر فنون تحقیق تجربی ندارد و تمایز آن با الگوهای رایج علوم اجتماعی عمدتاً در مبانی ویژه فلسفی و ابعاد نظری، شامل جنبه‌های تبیینی، تفسیری و انتقادی آن است.

منظور از این سخن، نفی این احتمال نیست که در مواردی بتوان با الهام از آموزه‌های دینی به فن جدیدی دست یافت یا برخی فنون موجود را رد کرد و حتی بعید نیست که در بلندمدت به موازات پیشرفت تحقیقات علم دینی، شاهد پیشرفت‌ها و نوآوری‌های قابل توجهی در فنون تحقیق آن نیز باشیم. با این حال، علم دینی در مدل اجتهادی-تجربی، فعلاً ادعائی در این جهت ندارد و وعده نمی‌دهد که لزوماً چنین اتفاقی خواهد افتاد؛ زیرا به نظر می‌رسد بسیاری از فنون و تکنیک‌های تحقیق، مبتنی بر مبانی ریاضی و منطقی و جهان‌شمول‌اند. گواه این مدعا، استفاده عالمان مسلمان در دوران شکوفایی تمدن اسلامی از فنون مختلف تجربی از قبیل مشاهده، رصد، آزمایش، روش مشارکتی و آمارگیری است، رویکردی که به نظر می‌رسد کلیت آن در سیره و گفتار امامان معصوم(ع) نیز تأیید شده است و سخنان منقول از امیر مؤمنان علی(ع) از قبیل «العقلُ عقلان: عقلُ الطَّبِيعِ وَ عقلُ التَّجْرِيبِ وَ كِلَاهُمَا يُؤدِي إِلَى الْمَنْفَعَةِ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶: ۷۵)، «فِي التَّجَارِبِ عِلْمٌ مُسْتَأْنَفٌ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۸: ۲۲) و «مَنْ حَفِظَ

توجه به مبانی پنجم از مبانی فلسفی پیش‌گفته، گزاره‌های انشائی متون دینی، یعنی گزاره‌های حاوی احکام فقهی یا اخلاقی نیز برحسب نوع ارتباطی که می‌توان بین مفاد آنها و حکایت از واقعیات عینی برقرار کرد، در فرضیه‌سازی در علوم اجتماعی دینی قابل استفاده هستند. برای مثال، از آیات و احادیث فراوانی که به امر به معروف و نهی از منکر سفارش می‌کنند، می‌توان این گزاره را الهام گرفت که «ترک دو فریضه مزبور از عوامل افزایش آسیب‌های اجتماعی است» و یا از روایت «تُسْتَأْمَرُ الْبِكْرُ وَ غَيْرُهَا وَ لَا تُنْكَحُ أَلَّا بِأَمْرِهَا؛ در ازدواج باید از زن دوشیزه و غیر دوشیزه نظرخواهی شود و جز با نظر او تزویج صورت نگیرد» (حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۲۰: ۲۸۴)، فرضیه تأثیر ازدواج تحمیلی بر بی‌ثباتی خانواده را الهام گرفت. یک شکل ساده و نسبتاً عام برای اجرای این شیوه آن است که متعلق یک حکم فقهی یا اخلاقی دین و یا نقیض آن (مثلاً ترک امر به معروف و ازدواج تحمیلی در دو مثال بالا) به عنوان موضوع گزاره در نظر گرفته شود و محمول گزاره نیز با توجه به پرسش تحقیق به وسیله خود پژوهشگر تعیین گردد. به این ترتیب، پژوهشگر در این نوع فرضیه-سازی دارای نقشی فعال خواهد بود.

از این گذشته، در جهت بسط فرضیه‌های علم دینی، این امکان برای پژوهشگر فراهم است که بر اساس گزاره‌های مستخرج از متون دینی و با عنایت به فناوری‌ها و ابزارهای موجود در واقعیت، به بسط مصداقی آن گزاره‌ها اقدام کند، یعنی مشابه همان کاری که فقها در برخورد با وسائل و ابزارهای نوپدید (مُستَحْدَث) انجام می‌دهند و با تطبیق عموماً و اطلاقات، حکم آنها را استنباط می‌کنند. برای نمونه، اگر فقها از عموماً سفارش به تبلیغ دین مانند آیه «الَّذِينَ يَبْلُغُونَ رِسَالَاتِ اللَّهِ» (احزاب، ۳۹)، مطلوبیت بهره‌گیری از ابزارها و شیوه‌های نوین اطلاع‌رسانی برای ترویج باورها و ارزش‌های دینی را استنتاج می‌کنند، پژوهشگر جامعه‌شناسی اسلامی نیز

التَّجَارِبُ أَصَابَتْ أَفْعَالَهُ» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۴۴۴)، تنها نمونه‌هایی اندک از شواهد فراوان در این زمینه‌اند.

شایان ذکر است تغییر روش‌های تحقیق برحسب تغییر پارادایم‌ها، که نمونه بارز آن را در انتقال از روش‌های کمی به کیفی در نتیجه تغییر پارادایمیک از اثبات‌گرایی به تفسیرگرایی شاهد بوده‌ایم، منافاتی با ادعای جهان‌شمولی بسیاری از فنون تحقیق تجربی ندارد؛ زیرا این تغییر روش، در حقیقت از تغییر موضوع ناشی شده است، به این معنا که هر یک از این دو پارادایم، وجهی از وجوه متعدد واقعیت اجتماعی را موضوع تحقیق قرار داده است (پارادایم اثبات‌گرایی به بررسی قوانین حاکم بر پدیده‌های اجتماعی و پارادایم تفسیرگرایی به بررسی معانی رفتارها می‌پردازد)، نه اینکه اختلاف تعلقات ارزشی و ایدئولوژیک، با فرض وحدت موضوع، به اختلاف روشی میان آنان منجر شده باشد. در نتیجه، هر پژوهشگری با هر زمینه ارزشی متفاوتی از جمله با زمینه اسلامی، اگر بخواهد واقعیت اجتماعی را از همان وجوه مورد نظر آن دو پارادایم مطالعه کند، ناگزیر است تا حد زیاد همان روش‌ها و فنونی را به کار گیرد که آنها به کار گرفته‌اند. آری، چنانچه بتوان برای واقعیت اجتماعی، وجه یا وجوه دیگری را شناسایی کرد که در پارادایم‌های پیشین مغفول واقع شده باشند، توقع دستیابی به فنون تحقیق جدید کاملاً بیجا خواهد بود.

● روش عقلی و روش شهودی

جایگاه روش‌های عقلی و شهودی در مدل اجتهادی-تجربی علم دینی عمدتاً در سطح فراتجربی و در مقام اثبات مبانی بعیده و قریبه علم نمود می‌یابد. در این خصوص به‌اختصار می‌توان گفت: علاوه بر اینکه اصل اثبات حقانیت دین و به‌تبع، اثبات حجیت بسیاری از اصول استنباط از متون دینی در گرو روش عقلی است، بخشی از مبانی هستی‌شناختی، انسان‌شناختی، معرفت‌شناختی و ارزش‌شناختی علم بر پایه روش عقلی قابل اثبات‌اند، همچنان‌که روش شهودی در اثبات برخی از این مبانی

کارایی دارد.

برای نمونه، یکی از مبانی انسان‌شناختی در علم دینی، «کمال‌خواهی فطری» انسان است که حکمای مسلمان آن را از قضایای وجدانی تلقی کرده و با روش شهودی یا درون‌کاوی به اثبات و تحلیل آن پرداخته‌اند، ضمن آنکه از آن به عنوان مقدمه برهان برای اثبات واجب‌الوجود استفاده کرده‌اند. امام خمینی (ره) در توضیح این مطلب می‌گوید:

این بشر یک خاصیت‌هایی دارد که در هیچ موجودی نیست؛ من جمله این است که در فطرت بشر، طلب قدرت مطلق است، نه قدرت محدود؛ طلب کمال مطلق است، نه کمال محدود؛ علم مطلق را می‌خواهد؛ قدرت مطلقه را می‌خواهد؛ و چون قدرت مطلق در غیر حق تعالی تحقق ندارد، بشر به فطرت، حق را می‌خواهد و خودش نمی‌فهمد. (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۴: ۲۰۵)

در تحقیقی این مبانی انسان‌شناختی در تشخیص عامل مسلط به کار رفت، به این بیان که نظام معرفتی غیردینی در مواجهه با نظام معرفتی دینی، به دلیل آنکه نویدبخش علم و قدرت بیشتر است، با فطرت کمال‌خواهی همسویی داشته و در نتیجه، ظرفیت تبدیل شدن به عامل مسلط عرفی شدن را دارد. (بستان نجفی، ۱۳۹۶)

با این حال، روش عقلی در مباحث درون‌علمی از جمله در ارزیابی سازگاری درونی نظریه‌ها و کشف تناقضات میان اجزاء آنها نیز کارایی دارد، چنانکه برخی فیلسوفان علوم اجتماعی به این نکته اشاره کرده‌اند. (سایر، ۱۳۸۵: ۲۳۸) به‌علاوه، روش عقلی از طریق مفاهیم و مسائل ریاضی و آماری، جایگاه خود را در علوم اجتماعی تثبیت کرده است. از این گذشته، مرحله نظریه‌سازی در مدل اجتهادی-تجربی که مرحله‌ای متفاوت با مرحله گردآوری گزاره‌هاست (بستان نجفی، ۱۳۹۶: فصل اول)، بدون تردید، خالی از تأملات عقلی نخواهد بود.

۳. رفع ابهامات و اشکالات

سؤال‌ها یا انتقادهایی که از زمان ارائه مدل اجتهادی-تجربی علم دینی گاه در گفت‌وگوهای علمی یا ضمن تدریس و یا در برخی مقالات یا پایان‌نامه‌ها پیرامون آن مطرح شده است، بیانگر آن است که این مدل، با وجود شرح و تفصیل آن در آثار پیشین، همچنان دچار ابهام و نیازمند ایضاح بیشتر است. از این رو، بخش سوم این مقاله به رفع پاره‌ای از ابهام‌های مدل مزبور اختصاص یافته است.

۳-۱. مشکل سقوط در دام تجربه‌گرایی

یکی از اشکالات مهمی که به مدل اجتهادی-تجربی متوجه شده، سقوط آن در دام تجربه‌گرایی است. برحسب این اشکال، با توجه به اینکه تجربه‌گرایان تفکیک میان مقام گردآوری و مقام داوری را مفروض گرفته و استفاده از هر منبعی از جمله دین را در مقام گردآوری می‌پذیرند و تجربه‌پذیری را صرفاً در مقام داوری تعریف می‌کنند، این مدل از علم دینی با پذیرش تجربه به عنوان معیار نهایی داوری کاملاً زیر پرچم تجربه‌گرایی قرار می‌گیرد و به این ترتیب، اشکالات وارد بر تجربه‌گرایی، از جمله گرانبار بودن تجارب از نظریه‌ها و تأثیر جهان‌بینی‌ها، ارزش‌ها، تعلقات و تمنیات در مقام داوری، متوجه آن خواهد شد.

در پاسخ به این اشکال باید دو نکته را یادآور شد: نخست آنکه مدل اجتهادی-تجربی، داوری به روش اجتهادی را در سطح فراتجربی علم می‌پذیرد و به این ترتیب، ضمن فاصله گرفتن از تجربه‌گرایی، مانع از آن می‌شود که تفکیک سطح فراتجربی و سطح تجربی به تفکیک مقام گردآوری و مقام داوری تقلیل یابد. بر این اساس، اگر مثلاً مفاد گزاره‌ای که دارای تأیید تجربی است، با شواهد قطعی درون‌دینی معارض باشد، در ساحت علم دینی، جایی برای تأیید این گزاره نخواهد بود، اما باید توجه داشت که رد و ابطال این گزاره نه در سطح تجربی، بلکه در سطح فراتجربی علم صورت می‌گیرد.

دوم آنکه درباره میزان تاب‌آوری تجربه‌گرایی در برابر اشکالات یادشده و اینکه آیا تجربه‌عینی و فارغ از تأثیرات فراتجربی، امری دشوار یا امری ناممکن است، هنوز نمی‌توان نظر قاطعی داد که در فرض نخست، تلاش اهل علم در جهت تحقق عینیت علمی، موجه خواهد بود. ولی در فرض دوم، به دلیل آنکه این گونه اشکالات بر نکته‌های عام معرفت‌شناختی استوارند، به همه دیدگاه‌هایی که تجربه را منبع معرفت یا حتی یکی از منابع معرفت می‌دانند، وارد می‌شوند و چون کاروان علوم تجربی را نمی‌توان متوقف کرد، باید با وجود همین محدودیت‌ها به راه خود ادامه دهد، گرچه با راهکارهایی مانند نقد و گفت‌وگوی همگانی باید تأثیرات یادشده بر داوری‌ها را تا حد امکان کاهش داد.

۳-۲. مشکل وابستگی به پارادایم‌های غربی

در بخش مبانی فلسفی، سه هدف عمده پارادایم‌های علوم اجتماعی، یعنی تبیین علی، معناشناسی و نقد، به عنوان اهداف مدل اجتهادی-تجربی معرفی شدند که برآیند آن امکان سه نوع نظریه‌سازی در علم دینی، شامل نظریه‌سازی تبیینی، تفسیری و هنجاری خواهد بود. در اینجا این پرسش مطرح می‌شود که آیا برای تولید علم دینی، ناگزیر باید در زمین این سه پارادایم بازی کنیم و آیا علم دینی نمی‌تواند راه مستقلی برای خود تعریف کند؟

در پاسخ به این پرسش باید گفت: مشابه همان نکته‌ای که درباره فنون و شیوه‌های تحقیق تجربی و ابتنای بسیاری از آنها بر مبانی ریاضی و منطقی مطرح شد، در اینجا نیز قابل طرح است، به این بیان که ظهور پارادایم‌های یادشده را نباید ناشی از ترجیحات ارزشی و ایدئولوژیک فیلسوفان و عالمان غربی دانست تا از اندیشمندان مسلمان، توقع کشف پارادایم‌هایی با ماهیت کاملاً متفاوت را داشته باشیم، بلکه ریشه این پارادایم‌ها معمولاً مبانی فلسفی و منطقی جهان‌شمول‌اند. به طور خاص، دوگانه اثبات‌گرایی و تفسیرگرایی در تقسیم منطقی علل به علل فاعلی و علل

پیش‌فرض‌های منطقه خادم یا منطقه سوم معرفت لقب داده‌اند (سروش، ۱۳۶۶: ۱۲۲)؛

- مطالب ارزشی و هنجاری در باب موضوع تحقیق؛
- امور ذاتاً تجربی که به دلالتی مانند فراهم نبودن امکانات فنی، هنوز به محک تجربه سپرده نشده‌اند و پذیرش یا رد آنها مبتنی بر استدلال‌های فراتجربی است؛

- امور تجربه‌پذیر که از تأیید تجربی نیز برخوردارند، اما به دلیل تعارض با شواهد قطعی درون‌دینی رد می‌شوند. در نتیجه، سطح تجربی علم به گزاره‌هایی اختصاص خواهد داشت که صرفاً با استدلال‌های تجربی، مورد نفی و اثبات قرار می‌گیرند.

سوم آنکه هرچند در برخی آثار قبلی از تعبیر مرزبندی قراردادی بین دو سطح استفاده شده، مقصود این نبوده که سطح‌بندی یادشده جنبه اعتباری و قراردادی صرف دارد، بلکه این سطح‌بندی در واقع، نوعی برجسته‌سازی مرزهای منطقی است که در ارتکازات ذهنی همگان موجودند، هرچند گاه به دلیل آشکار نبودن رعایت نمی‌شوند.

چهارم آنکه مبانی و گزاره‌های متعلق به سطح فراتجربی از نظر جایگاه معرفتی به دو دسته کلی قابل تقسیم‌اند: اموری که به طور مشخص از مبادی علم به شمار آمده و از این رو، بررسی آنها در دانش‌های دیگری صورت می‌گیرد و اموری که جایگاه دیگری در سایر دانش‌ها برای آنها تعریف نشده است. اگر سطح فراتجربی به دسته نخست منحصر بود، جداسازی آن ضرورتی نداشت؛ زیرا در چنین مواردی احاله و ارجاع به دانش‌های دیگر، رویه کاملاً متعارفی است. ولی ضرورت جداسازی سطح فراتجربی به سبب دسته دوم است که هم پیش‌فرض‌های منطقه سوم معرفت (در علوم اجتماعی رایج) و هم امور تجربی اثبات‌شده یا ابطال‌شده با روش اجتهادی (در خصوص علم دینی) را شامل می‌شود. به نظر می‌رسد بر

غائی ریشه دارد، همچنان‌که تقابل پارادایم تفسیری با دو پارادایم دیگر بر دوگانه منطقی است‌ها و باید‌ها مبتنی است. بنابراین، ادعای امکان تأسیس علمی کاملاً مغایر با پارادایم‌های موجود، خام‌اندیشی به نظر می‌رسد، هرچند امکان نوآوری در پاره‌ای از روش‌ها با حفظ ساختارهای منطقی معرفت منتفی نیست.

۳-۳. ابهام در تفکیک سطوح علم به تجربی و فراتجربی
از آنجا که هر علمی از مجموعه‌ای از گزاره‌های به‌هم-پیوسته و دارای هویتی یکپارچه تشکیل می‌شود، برخی ابهام‌ها در مدل اجتهادی-تجربی علم دینی از دوسطوحی کردن علم ناشی شده است. در این ارتباط، توضیح چند نکته می‌تواند سودمند باشد:

نخست آنکه سطح فراتجربی علم، مفهوم جدیدی نیست و چنان‌که نکات بعدی نشان می‌دهند، همه علوم تجربی بر مبانی فراتجربی استوارند. آری، ویژگی مدل اجتهادی-تجربی اولاً شفاف نمودن این سطح به منظور پرهیز از خلط‌بحث‌هایی است که از بی‌توجهی به تمایز دو سطح ناشی می‌شوند و ثانیاً برخی جنبه‌های انحصاری است که در نکته بعد به آنها اشاره می‌شود.

دوم آنکه سطح فراتجربی علم دینی، شامل امور ذیل است:

- مبانی فلسفی اعم از انسان‌شناختی، هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و ارزش‌شناختی (برای نمونه، حاکمیت قانون علیت بر امور انسانی، تأثیر امور غیرمادی بر پدیده‌های مادی، فطرت‌گرایی-بنابراینکه آن را قابل اثبات عقلی بدانیم- رد جبرگرایی و اختیارگرایی مطلق و رد نسبی‌گرایی ارزشی)؛

- مبانی غیرفلسفی و غیرتجربی (مانند فطرت‌گرایی بنا بر اینکه آن را قابل اثبات عقلی یا تجربی ندانیم و اصالت خیر یا شر در وجود انسان) که خارج از قلمرو علم و فلسفه قرار می‌گیرند و برخی به آنها

روش‌شناختی، هویت علم را می‌سازند و قهراً تغییر آنها عینیت را زائل می‌کند که تأکید مدل اجتهادی-تجربی بر حفظ این مبانی بوده است. اما دسته دیگری از مبانی مانند مبانی انسان‌شناختی معمولاً چنین اثر تعیین‌کننده‌ای در سطح تجربی علم ندارند و از این رو، تغییر آنها هرچند در جهت‌گیری کلی علم مؤثر است، ولی به عینیت تجارب علمی خدشه‌ای وارد نمی‌کند که مدل اجتهادی-تجربی از پذیرش چنین مبانی‌ای ابا ندارد، همچنان‌که بسیاری از نظریه‌های علوم اجتماعی دارای مبانی ایدئولوژیک‌اند و در عین حال، این امر اعتبار یافته‌های تجربی این علوم را زیر سؤال نبرده است.

۳-۵. مشکل عدم کفایت گزاره‌های متون دینی برای تولید علم

یکی از اشکالات این بحث آن است که چون علم دینی برحسب مدل اجتهادی-تجربی و برخی مدل‌های دیگر، در گردآوری فرضیه‌ها متکی به متون دینی است و گزاره‌های این متون در همه حوزه‌های معرفتی به طور مساوی قابل توزیع نیستند، با مشکل کمبود فرضیه در برخی حوزه‌ها مواجه خواهیم شد.

در پاسخ به این اشکال باید گفت: وجود تفاوت میان حوزه‌های معرفتی از نظر فراوانی گزاره‌های دینی قابل انکار نیست، ولی این تفاوت، مانع شکل‌گیری علم دینی در حوزه‌های کم‌گزاره نمی‌شود، بلکه فقط باعث می‌شود علم دینی در چنین حوزه‌هایی بیشتر بر گزاره‌های عام متون دینی استوار گردد و بهره کمتری از گزاره‌های خاص داشته باشد. به علاوه، فرضیه‌های به‌دست‌آمده از منابع دیگر، حتی از علوم اجتماعی موجود، که شرط قابلیت ارجاع به گزاره‌های عام دینی در آنها رعایت شده است، می‌توانند مشکل کمبود گزاره‌ها را برطرف کنند.

۳-۶. مشکل ابطال گزاره‌های دینی به وسیله تجربه
از آنجا که مدل اجتهادی-تجربی بر معیار آزمون‌پذیری تجربی گزاره‌های متون دینی تأکید دارد، با مسئله ابطال

اساس این نکته می‌توان ترسیم دقیق‌تری از حد فاصل میان علم دینی و فلسفه آن ارائه داد، به این صورت که با عبور از ظاهر تعبیر «سطح‌بندی علم دینی به دو سطح فراتجربی و تجربی» که ممکن است خلط میان علم و فلسفه را به ذهن متبادر کند، مرز دقیق علم دینی را تا قبل از مبانی فلسفی بدانیم، مبانی‌ای که فلسفه‌های مضاف، متکفل اصلی بررسی آنها هستند.

۳-۴. مشکل عدم عینیت علم دینی

مشکل عدم عینیت از اشکالاتی است که در وهله نخست همه مدل‌های علم دینی را درگیر می‌کند. برخی در تقریر این اشکال گفته‌اند: اگر در علم دینی، استدلال‌ها با صرف تمسک به کتاب و سنت انجام گیرد، این علم نقلی خواهد بود و مدعیات آن فقط از سوی پیروان دین پذیرفته خواهند شد؛ پس نمی‌توان آن را جانشین علوم عقلی و تجربی و تاریخی موجود کرد؛ زیرا این علوم، روش‌های تحقیق و داوری همگانی و فارغ از دین و مکتب دارند و می‌توانند از هر کسی مطالبه قبول و تسلیم کنند. (ملکیان، ۱۳۸۰: ۶۱-۶۲)

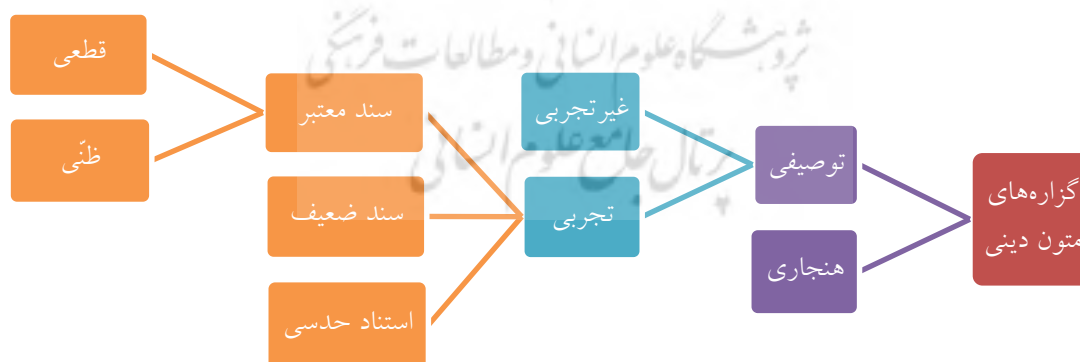
با تصویری که از مدل اجتهادی-تجربی ارائه شد، این اشکال در سطح تجربی برطرف گردید؛ زیرا داوری تجربی در این سطح به عنوان یک اصل پذیرفته شد. با این حال، ممکن است همین اشکال در سطح فراتجربی مطرح شود؛ زیرا قبول داوری با روش اجتهادی صرف در این سطح بدین معناست که متافیزیک علم دینی، اعتبار خود را صرفاً از دین می‌گیرد و در این صورت، با علمی ایدئولوژیک، فاقد خصلت بین‌الذهانی و قیاس‌ناپذیر سروکار داریم و این سر از نسبت‌گرایی معرفت‌شناختی درمی‌آورد. از این رو، نظریه‌ای که اعتبار آن متافیزیک را ثابت می‌کند، باید بر ملاک‌هایی مستقل و عام، نظیر «براهین عقلی» و «مطابقت با واقع» استوار باشد. (شجاعی‌زند، ۱۳۹۷: ۱۷۰)

در پاسخ باید میان دو دسته از مبانی فراتجربی تمایز قائل شد. یک دسته از مبانی، از جمله قواعد اساسی

ضمن، نقض کلیت این گزاره‌ها از نظر ثبوتی می‌تواند ناشی از این باشد که تأثیر متغیر مستقل در متغیر وابسته، منوط به شروطی بوده که به دلیل تصریح نشدن به آنها از نگاه ما مخفی مانده‌اند.

۳-۷. مشکل ترجیح معرفت ضعیف‌تر بر معرفت قوی‌تر اشکال دیگری که گاه مطرح می‌شود، این است که با توجه به اینکه میزان معرفت‌زایی و اطمینان‌بخشی گزاره‌های دینی در مقایسه با گزاره‌های تجربی بالاتر است، منطقی‌تر معرفتی که در دستگاه معرفت، خطاناپذیر است یا احتمال خطای کمتری دارد، باید ملاک داوری باشد، در حالی که مدل اجتهادی-تجربی، تجربه خطاپذیر را ملاک نفی و اثبات گزاره‌های متون دینی قرار داده است، ضمن آنکه حجیت بسیاری از گزاره‌های متون دینی به دلیل استناد به قول یا فعل معصوم برای دین‌باوران مفروض است و دیگر نیازی نیست این گزاره‌ها با تجربه سنجیده شوند.

از آنجا که منشأ این اشکال، ارائه تصویری غیر واقعی از گزاره‌های متون دینی و یافته‌های تجربی است، برای پاسخ به آن، ابتدا تقسیمی از گزاره‌های متون دینی در قالب یک نمودار ارائه می‌شود:



است و این در حالی است که بخش عمده‌ای از گزاره‌های متون دینی، مضمونی هنجاری دارند و بخش قابل توجهی از گزاره‌های توصیفی، ناظر به حقائق غیرتجربی مانند

احتمالی گزاره‌های دینی به وسیله تجربه روبه‌رو می‌شود. در این ارتباط اجمالاً می‌توان گفت: ابطال یک گزاره در اصطلاح فیلسوفان علم لزوماً به معنای لغوی این واژه، یعنی نشان دادن کذب مطلق آن گزاره نیست تا در نتیجه، سخن از ابطال گزاره دینی، دربردارنده حکم به نادرستی بیان وحیانی باشد، بلکه می‌تواند صرفاً به معنای اقامه شواهدی بر نفی عموم یا اطلاق آن گزاره باشد. برای مثال، ممکن است متون دینی حاوی این گزاره‌ها باشند که «هر کس به پدر و مادرش نیکی کند، فرزندانش به او نیکی خواهند کرد» یا «هر کس با خویشان خود قطع رابطه کند، عمرش کوتاه می‌گردد»، ولی شواهد تجربی عمومیت این گزاره‌ها را نقض کنند که در این صورت، تعبیر ابطال تجربی تنها به معنای تخصیص خوردن کلیت این گزاره‌ها قابل قبول است و به تعبیر آیت‌الله جوادی آملی، شواهد معارض عقلی یا تجربی می‌توانند مخصّص یا مقید لُبّی برای آن گزاره‌های عام تلقی شوند (خسرپناه، ۱۳۹۲: ۴۵۴)، همچنان‌که فقها در مباحث فقهی از تخصیص دلیل عام به وسیله روایت خاص سخن می‌گویند و هیچ‌گاه آن را به ابطال دلیل عام با دلیل خاص تفسیر نمی‌کنند. در

با توجه به این نمودار و با یادآوری توضیحات گذشته باید گفت: سخن بر سر داوری در سطح تجربی علم است، یعنی ساحتی که فقط حاوی گزاره‌های توصیفی تجربی

از تجربه در موضوعات ذاتاً تجربی را مطرح کند، در میان اجتماع اهل علم، موافقان چندانی به دست نخواهد آورد؛ زیرا ادعای مزبور با اصل مسلم عینیت در علوم اجتماعی مغایرت تام دارد.

از سوی دیگر، تجربه‌ها نیز از نظر میزان اطمینان‌بخشی یا خطاپذیری در یک سطح نیستند و طیف گسترده‌ای را تشکیل می‌دهند که در یک سوی آن تجربه‌هایی شتاب‌زده، متزلزل و قهراً غیرقابل اعتماد و در سوی دیگر، تجربه‌هایی مبتنی بر مشاهدات حسی که هر گونه شک و شبهه‌ای را برطرف می‌کنند، قرار دارند. برای نمونه، زمانی که روایتی تعداد دنده‌های مردان را ناقص و تعداد دنده‌های زنان را کامل معرفی می‌کند (حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۲۶: ۲۸۷-۲۸۹)، قطعاً مشاهدات حسی و یافته‌های تجربی متخصصان علم تشریح که خلاف آن را ثابت می‌کنند، از چنان اعتباری برخوردار هستند که به استناد آنها روایات را کنار بگذاریم یا تأویل کنیم. بر این اساس، اگر تجربه را معیار نهائی داوری در سطح تجربی علم دینی می‌دانیم، منظور این نیست که هر تجربه‌ای می‌تواند مبنای داوری دربارۀ گزاره‌های متون دینی قرار گیرد، بلکه فقط تجربه‌های یقین‌آور یا اطمینان‌بخش را که به مبادی حسی نزدیک‌ترند، ملاک می‌دانیم. برای چنین تجربه‌هایی شاید نتوان شاخص‌هایی دقیق تعیین کرد، ولی به نظر می‌رسد در بیشتر موارد بر اساس معیار «فهم عقلانی» قابل تشخیص باشند.

۳- ۸. ابهام در وجه نام‌گذاری علم دینی

یکی از پرسش‌هایی که مدل اجتهادی- تجربی با آن روبه‌رو می‌شود، سؤال از چرایی اطلاق صفت دینی بر علمی است که طبق فرض، معیار داوری تجربی را می‌پذیرد. در همین ارتباط، برخی این اشکال را به همه رویکردهای علم دینی متوجه کرده‌اند که نقل، وحی، فطرت و شهود به عنوان منابع و حجیت‌های وراي عقل و تجربه که موافقان علم دینی، آنها را وجه ممیز این علم از

صفات الهی و ویژگی‌های بهشت و دوزخ‌اند، ضمن آنکه بسیاری از گزاره‌های توصیفی تجربه‌پذیر از نظر سندی معتبر نیستند یا استخراج آنها از متون دینی صرفاً بر پایه فرض و حدس صورت گرفته است و از این رو، نمی‌توان بالاتر بودن میزان معرفت‌زایی و اطمینان‌بخشی آنها نسبت به گزاره‌های تجربی را ادعا کرد.

از این گذشته، در مورد گزاره‌هایی که دچار مشکل ضعف سند یا حدسی بودن نیستند (اعم از توصیفی و هنجاری)، باید توجه داشت که مبنای حجیت بیشتر گزاره‌های معتبر در متون دینی به تعبیر علمای اصول فقه، ظنّ معتبر است نه قطع و یقین و این بدان معناست که هرچند در مقام عمل شرعاً موظف به پذیرش این گزاره‌ها و عمل بر طبق آنها هستیم، اما احتمال هرچند ضعیف عدم صدور یا عدم مطابقت مضمون آنها با واقع همواره وجود دارد. با این اوصاف، کاملاً عقلانی است که با آزمون تجربی این گزاره‌ها، ضریب اطمینان خود نسبت به محتوای آنها را افزایش دهیم.

به این ترتیب، گزاره‌های قطعی‌السند و قطعی‌الدلاله که دارای مضمون توصیفی و تجربه‌پذیر باشند، سهم چندان زیادی در میان گزاره‌های متون دینی ندارند. در ضمن، در خصوص این دسته از گزاره‌ها نیز هرچند بی‌تردید می‌پذیریم که به دلیل جایگاه والای معرفتی، از تجربه بی‌نیازند، ولی این بی‌نیازی فقط برای ما که نگاه مؤمنانه به آموزه‌های دینی داریم، توجیه دارد و از این رو، پذیرش آنها در علم دینی صرفاً در سطح فراتجربی علم امکان‌پذیر است و اما در سطح تجربی می‌توان آنها را به آزمون تجربی سپرد، صرفاً با این انگیزه که امکان اقناع غیر مؤمنان فراهم شود، نه به این منظور که اعتبار آنها نزد خود ما افزایش یابد. در نتیجه، تعهد به آزمون تجربی گزاره‌های متون دینی لزوماً برای احراز حقانیت نفس‌الأمری مفاد آنها نیست؛ بلکه به دلیل توجه به تعیین اجتماعی علم، افزون بر ابعاد معرفتی آن است. بی‌شک، اگر علم دینی، ادعای بی‌نیازی

اجتماعی، فرهنگی و ... درباره این مبانی عملاً به اقتناع نمی‌رسند، همچنان‌که بسیاری از انسان‌ها در مورد حقانیت اصل دین اسلام با وجود اثبات‌پذیری عقلی آن به باور نمی‌رسند.

۳ - ۹. ابهام در چگونگی پیشرفت علم دینی

با توجه به اینکه مدل اجتهادی - تجربی علم دینی در سطح تجربی و در مقام گردآوری عمدتاً به روش نقلی متکی است، امکان پیشرفت علم در این مدل در ابهام فرو می‌رود؛ زیرا فرضیه‌های مستخرج یا مَثَلَم از متون دینی، به‌رغم گستردگی نسبی، محدود و پایان‌پذیرند و در نتیجه، نمی‌توانند پاسخ‌گوی پرسش‌های بی‌نهایتی باشند که پیوسته در حال پیدایش‌اند، مگر اینکه در برخورد با پرسش‌های جدید همواره به پاسخ‌های قدیمی و از پیش تعیین‌شده بسنده کنیم که نتیجه این امر، ایستایی علم و عقب‌ماندگی آن از تحولات خواهد بود.

در جهت رفع این ابهام می‌توان نکاتی را یادآور شد: نخست آنکه با توجه به شیوه غیرمستقیم گردآوری فرضیه‌ها با استفاده از گزاره‌های انشائی متون دینی، که توضیح آن در بحث روش نقلی در بخش روش‌شناسی علم دینی گذشت، این تصور که علم دینی چارچوب‌های بسته‌ای را ارائه می‌دهد، صحیح به نظر نمی‌رسد. دوم آنکه با الهام از رویه فقها در تطبیق عمومات و اطلاقات بر مصادیق جدید، می‌توان در جهت بسط گزاره‌های علم دینی از فرضیه‌های جدیدی که از راه‌های دیگری به ذهن محقق علوم اجتماعی می‌رسند نیز استفاده کرد، مشروط به اینکه این فرضیه‌ها به گزاره‌های عام دینی قابل ارجاع باشند. بنابراین، مدل مزبور لزوماً به محدودسازی حوزه الهام‌گیری فرضیه‌ها در سطح گردآوری منجر نمی‌شود. سوم آنکه اساساً پیشرفت علم به‌خودی‌خود مطلوبیتی ندارد و ارزش آن به جهت نفی اندیشه‌ها و نظریه‌های نادرست پیشین و به نمایش گذاشتن نوعی تکامل معرفتی است. بر این اساس، اگر علمی بالفعل واجد کمال نسبی

علوم موجود می‌دانند، هیچ‌کدام اعتقادی خصوصی و درون‌دینی نیستند؛ زیرا هم ادعای وجود این منابع و هم حجیت آنها، قابل اثبات عقلی و تجربی است و از این طریق، قابل تبدیل شدن به یک نظریه و عقیده مشترک‌اند. در نتیجه، جایی و نیازی برای خصوصیت‌بخشی به علم و اطلاق صفت دینی به آن باقی نمی‌ماند. (شجاعی‌زند، ۱۳۹۷: ۱۷۰)

با توجه به مباحث گذشته می‌توان به دو نکته اشاره کرد که هر کدام مجوزی برای اطلاق صفت دینی بر علم حاصل از مدل اجتهادی - تجربی به دست می‌دهد. نکته اول این است که به دلیل فقدان جامع‌نگری و نیز ضابطه‌مند نبودن گردآوری فرضیه‌ها در علوم موجود، بسیاری از تبیین‌های این علوم در بهترین حالت، تبیین‌هایی ناقص‌اند که بخشی از عوامل مؤثر بر پدیده‌ها را نادیده می‌گیرند. از این رو، دینی خواندن علمی که با استخراج پیش‌فرض‌ها و فرضیه‌های خود از متون دینی تا حدودی موجب ضابطه‌مندی گردآوری فرضیه‌ها می‌شود و به‌علاوه، حاوی گزاره‌های بدیعی در حوزه‌های گوناگون معرفتی است، موجه خواهد بود. نکته دوم که ناظر به مبانی علم دینی در سطح فراتجربی است، تأکید دوباره بر تأثیرپذیری علوم اجتماعی از پاره‌ای مبانی غیرفلسفی و غیرتجربی است که علم دینی می‌تواند موضع خود نسبت به آنها را بر اساس آموزه‌های دینی تعریف کند.

بر این اساس، ادعای اثبات‌پذیری عقلی و تجربی مبانی علم دینی همچون حجیت نقل، وحی، فطرت و شهود و قابلیت آنها برای تبدیل شدن به یک نظریه و عقیده مشترک، اولاً در مورد پاره‌ای از مبانی قابل قبول نیست و ثانیاً در مورد بخش دیگری از مبانی صرفاً در حد ادعای اثبات‌پذیری علی‌الاصول صحیح است، به این معنا که این مبانی بر سلسله‌ای نسبتاً طولانی از مقدمات منطقاً قابل اثبات استوارند، اما این منافاتی با این واقعیت ندارد که بسیاری از افراد، در اثر دخالت عوامل شخصیتی، تربیتی،

علم دینی ابراز شده است، از ابهام‌های روش‌شناختی این اندیشه نشئت می‌گیرند. از سوی دیگر، نامشخص بودن مبانی و اصول روش‌شناختی پژوهش‌های اجتماعی گوناگونی که در سال‌های اخیر با رویکرد دینی صورت می‌گیرند، تدوین چارچوب‌های مشخص روش‌شناختی برای ضابطه‌مند نمودن و روشمند ساختن این پژوهش‌ها را ضروری می‌سازد.

برای مدل اجتهادی- تجربی علم دینی می‌توان دو ویژگی مهم در نظر گرفت: استفاده ضابطه‌مند و حداکثری از گزاره‌های متون دینی و اصالت دادن به نقش تجربه؛ چرا که بدون ویژگی اول، وجوه امتیاز و نوآوری علم دینی در مقایسه با علوم موجود به حداقل کاهش می‌یابند و بدون ویژگی دوم، اولاً امکان تحقق عملی علم دینی، ثانیاً امکان پیشرفت این علم و ثالثاً امکان اثرگذاری و نقش‌آفرینی آن در محافل علمی جهان با تردیدهای جدی روبه‌رو می‌شود. بر این اساس می‌توان نقدی داشت بر نگاه تحقیرآمیز برخی موافقان علم دینی به روش تجربی که با وجود اعتراف کلی به مقبولیت این روش عملاً نسبت به آن کم‌مهری روا داشته و گاه در برابر هر گونه دفاع از روش تجربی با زدن برچسب پوزیتیویسم و مانند آن موضع می‌گیرند، در حالی که روش تجربی و علوم منتج از آن نه تنها در دوران شکوفایی تمدن اسلامی، بلکه حتی در گفتار و سیره معصومان(ع) از جایگاه والایی برخوردار بوده است و احادیث متعددی که در موضوع تجربه وارد شده‌اند، گواه این سخن‌اند. آری، مهم آن است که محدودیت‌های این روش را بشناسیم و به خطای فیلسوفان غربی دچار نشویم که در دام علم‌گرایی سقوط کردند و علم تجربی را در جایگاهی برتر از دین و فلسفه نشانند.

باشد، یعنی به سبب برخوردار بودن از چارچوب‌های مفهومی و نظری نیرومند، با گذشت زمان همچنان اعتبار خود را حفظ کند، نباید عدم پیشرفت را نقصی برای آن به شمار آورد.

۳- ۱۰. مشکل عدم خلاقیت

با توجه به نوع گردآوری فرضیه‌ها در مدل اجتهادی- تجربی، این اشکال به ذهن می‌آید که مدل مزبور برای عنصر خلاقیت که نقش مهمی در علوم موجود ایفا می‌کند، جایی باقی نمی‌گذارد؛ زیرا تمرکز اصلی آن بر گزاره‌های متون دینی و آزمون تجربی آنهاست و به تخیل خود پژوهشگر وقعی نمی‌نهد.

در پاسخ باید بار دیگر این نکته را یادآور شد که مدل اجتهادی- تجربی افزون بر گردآوری فرضیه‌ها به نظریه‌سازی نیز اهتمام دارد و قطعاً تأملات خلاقانه نظریه‌پرداز می‌تواند در چگونگی تنسيق گزاره‌های برگرفته از متون دینی دخالت کند. ناگفته نماند نظریه‌سازی در علم دینی می‌تواند از یکی از دو راهبرد استقرائی یا قیاسی پیروی کند که در راهبرد استقرائی، جنبه تفسیری (تفسیر متون دینی) غلبه دارد و خلاقیت نظریه‌پرداز در خدمت آن قرار می‌گیرد، در حالی که در راهبرد قیاسی، خلاقیت غلبه می‌یابد و جنبه تفسیری نه شرط لازم، بلکه حد اکثر یک مزیت تلقی می‌شود (بستان نجفی، ۱۳۹۶: ۲۲-۲۳). بر این اساس، هرچند ممکن است درجه خلاقیت در راهبرد استقرائی نسبتاً کمتر باشد، ولی مزیت آن، دستیابی به دیدگاه جامع دین درباره موضوع تحقیق است.

نتیجه‌گیری

به نظر می‌رسد بسیاری از مخالفت‌هایی که در سه دهه اخیر از سوی متخصصان مسلمان علوم اجتماعی با اندیشه

منابع

- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۷۸) صحیفه امام، (۲۳ جلد)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ایمان، محمدتقی و کلاته‌ساداتی، احمد (۱۳۹۲) روش‌شناسی علوم انسانی نزد اندیشمندان مسلمان، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- باقری، خسرو (۱۳۸۲) هویت علم دینی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- بستان نجفی، حسین و همکاران (۱۳۸۴) گامی به سوی علم دینی (۱): ساختار علم تجربی و امکان علم دینی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- بستان نجفی، حسین (۱۳۹۰) گامی به سوی علم دینی (۲): روش بهره‌گیری از متون دینی در علوم اجتماعی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- بستان نجفی، حسین (۱۳۹۲) نظریه‌سازی دینی در علوم اجتماعی با تطبیق بر جامعه‌شناسی خانواده، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- بستان نجفی، حسین (۱۳۹۶) نظریه عرفی شدن با رویکرد اجتهادی تجربی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سازمان تبلیغات اسلامی.
- پیروزمند، علیرضا (۱۳۹۱) «جنبش نرم‌افزاری و معرفی فرهنگستان»، گفتارهایی در علم دینی، ویراستار علمی: عطاءالله بیگدلی، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).
- تمیمی آمدی، عبدالواحد (۱۳۶۶) تصنیف غرر الحکم و درر الکلم، تحقیق: مصطفی درایتی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۷) شریعت در آینه معرفت، قم: مرکز نشر اسراء.
- حرّ عاملی، محمد بن الحسن [بی‌تا] وسائل الشیعه (۲۰ جلد)، طهران: المكتبة الاسلامیة.
- خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۲) در جستجوی علوم انسانی اسلامی:
- تحلیل نظریه‌های علم دینی و آزمون الگوی حکمی - اجتهادی در تولید علوم انسانی اسلامی (ج ۱)، قم: نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها، دفتر نشر معارف.
- دفتر همکاری حوزه و دانشگاه (منتشر نشده). مجموعه مقالات حقوق، مقاله نهم.
- سایر، آندرو (۱۳۸۵) روش در علوم اجتماعی: رویکردی رئالیستی، ترجمه عماد افروغ، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۶۶) تفرج صنع، تهران: سروش.
- شجاعی‌زند، علیرضا (۱۳۹۷) «چون و چرا در علم دینی»، علوم انسانی اسلامی، سال هفتم، ش ۲۵، تابستان (صص ۱۶۵-۱۷۲).
- طالبان، محمدرضا (۱۳۸۸) «مکانیسم‌ها و جامعه‌شناسی: نقش و اهمیت مکانیسم‌ها در تبیین پدیده‌های اجتماعی»، روش‌شناسی علوم انسانی، سال پانزدهم، ش ۶۱، زمستان (صص ۶۳-۱۰۲).
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۴) اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران: صدرا.
- طباطبایی، سید محمدحسین [بی‌تا] المیزان فی تفسیر القرآن، قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمیة.
- علیپور، مهدی و حسینی، سید حمیدرضا (۱۳۸۹) پارادایم اجتهادی دانش دینی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- فی، برایان (۱۳۸۳) پارادایم‌شناسی علوم انسانی، ترجمه مرتضی مردیها، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷) الکافی، (۸ جلد)، تحقیق: علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- گلچین، مسعود (۱۳۸۳) «مفهوم جامعه‌شناسی اسلامی: امکان و عدم امکان و دلالت‌های آن»، دین و علوم اجتماعی، به کوشش مجید کافی، قم: مؤسسه پژوهشی حوزه و دانشگاه.
- گلشنی، مهدی (۱۳۹۳) از علم سکولار تا علم دینی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳) بحار الأنوار (۱۱۰ جلد)، بیروت:

مؤسسه الوفاء .

مجلسی، محمدتقی (۱۴۰۶) روضه المتقین (۱۴ جلد)، قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانیپور.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۷) مجموعه آثار، ج ۶، تهران: صدرا.

ملکیان، مصطفی (۱۳۸۰) راهی به رهایی، تهران: نشر نگاه معاصر.
نقشبندی الخالدی، داود (۱۴۰۶) الرّد علی الآکوسی، استانبول: مكتبة الحقيقة.

وحید بهبهانی، محمدباقر (۱۴۲۴) مصابیح الظلام (۱۱ جلد)، قم: [بی نا].

Bohman, James (1994) *New Philosophy of Social Science*, Oxford: Polity Press.

Føllesdal, Dagfinn (1996) "Hermeneutics and the Hypothetico-Deductive Method", *Readings in the Philosophy of Social Science*, Cambridge & Massachusetts: MIT Press.

Outhwaite, William (1983) *Concept Formation in Social Science*, London and Boston: Routledge & Kegan Paul.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی