



Imam Sadiq Research Institute
for Islamic Sciences

Research Institute for Political
and Defense Studies

P. ISSN: 2795-2538 & E. ISSN: 2783-1299

Website: <http://ijs.isri.ac.ir>

Volume : 4 ; Number : 7

Methodology of Validation in Islamic Humanities Based on a Quranic Model

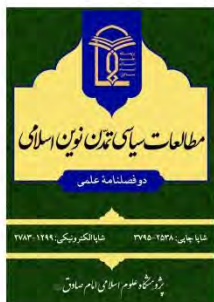
Ramazan Alitabar*

<https://doi.org/10.22034/rcdir.2024.449035.1102>

Received: 2024/03/17; Accepted: 2024/07/26

Type of Article: Research

PP: 99-125



Abstract

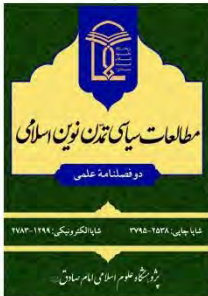
The civilizing role of science is undeniable, and the humanities serve as the foundational software for societal development. Consequently, the realization of a new Islamic civilization is contingent upon Islamic humanities, which are, in turn, rooted in rationality and wisdom. Thus, the civilizing capacity of these humanities is predicated upon their comprehensive rationality. By comprehensive rationality, we mean the validity and credibility of propositions, theories, and epistemic systems (disciplines), each of which adheres to distinct criteria. The validity of propositions is epistemological in nature, constituting the epistemology of propositions. However, the validity of theories and epistemic systems, while also epistemological, is further subject to criteria and indicators examined within the philosophy and sociology of science. This paper seeks to investigate the criteria of validity and rationality for these sciences at the aforementioned levels, employing both rational and revelatory methods, particularly the Quranic method. The findings highlight diverse validity criteria at these levels, their distinctions, and several methodological implications, including methodological realism, methodological pluralism, and the logic of justifying propositions and theories.

Keywords: Humanities, Validation, Holy Quran, Rationality, Methodology.

*. Associate Professor, Department of Logic of Understanding Religion, Hikmat and Religion Research Institute, Islamic Culture and Thought Research Institute, Qom, Iran, tabar1579@yahoo.com.



پژوهشگاه علوم اسلام صادق
پژوهشکده مطالعات سیاسی و دفاعی
P. ISSN: 3795-2538 & E. ISSN: 2783-1299
نشانی پانگه شماره: http://sjs.isri.ac.ir
سال چهارم - شماره دوم - زمستان ۱۳۹۴



* دانشیار گروه منطق فهم دین،
پژوهشکده حکمت و دین پژوهی،
پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه
اسلامی، قم، ایران،
tabar1579@yahoo.com

روش‌شناسی اعتبارسنجی در علوم انسانی اسلامی با الگوگیری از مدل قرآنی

رمضان علی‌تبار *

شناسه دیجیتال (DOI): <https://doi.org/10.22034/rcdir.2024.449053.1102>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۲۷، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۵/۵

نوع مقاله: پژوهشی

صص: ۹۹-۱۲۵

چکیده

نقش تمدن‌سازی علم بر کسی پوشیده نیست و علوم انسانی، نرم‌افزار ایجاد تمدن به شمار می‌رود. از این رو، تحقق تمدن جدید اسلامی از یک سو، وابسته به علوم انسانی اسلامی است و از سوی دیگر، ریشه در عقلانیت و خردورزی دارد. بنابراین، نقش تمدن‌سازی این علوم به عقلانیت همه‌جانبه آن منوط است. مراد از عقلانیت همه‌جانبه علم، حجیت و اعتبار در سطح گزاره‌ها، نظریه‌ها و نظام‌های معرفتی (دیسپلین‌ها) است که معیارهای هریک متفاوت است. حجیت در سطح گزاره‌ها، از سنخ حجیت معرفت‌شناختی است که از آن به معرفت‌شناسی گزاره‌ها یاد می‌شود؛ اما در سطح نظریه‌ها و نظام‌های معرفتی که از سنخ حجیت علم‌شناختی است، افزون بر معیارها و قواعد معرفت‌شناختی، دارای معیارها و شاخص‌های دیگری نیز است که فلسفه علم و جامعه‌شناسی علم عهده‌دار آن است. مقاله حاضر می‌کوشد با روش عقلی و نقلی - به‌ویژه روش وحیانی - معیارهای حجیت و عقلانیت این علوم را در سه سطح یادشده بررسی کند. از یافته‌های مقاله می‌توان به انواع معیارهای حجیت در سطوح یادشده، تفاوت آن‌ها و همچنین برخی از نتایج روشی - نظیر واقع‌گرایی روش‌شناختی، تکرر روشی، و منطق توجیه گزاره‌ها و نظریه‌ها - اشاره کرد.

واژگان کلیدی: علوم انسانی، اعتبارسنجی، قرآن کریم، عقلانیت، روش‌شناسی.

مقدمه

هر علم، از نظر محتوا و ساختار، دارای سه سطح گزاره‌ها، نظریه‌ها و نظام‌های معرفتی (دیسپلین‌ها) است. هر گزاره، پاسخی ساده به یک سؤال یا مسئله است. گزاره، یک جمله ساده است که می‌تواند درست یا نادرست باشد؛ مثلاً اینکه خنده می‌تواند سطح استرس را کاهش دهد، یک گزاره روان‌شناختی است. نظریه، مجموعه‌ای از مفاهیم و گزاره‌های مرتبط و ساختارمند است که به دنبال حل یک مسئله شکل می‌گیرد. به عبارت دیگر، یک نظریه دارای مجموعه‌ای از مفاهیم، گزاره‌ها، مبانی و اصولی است که در توضیح یا پیش‌بینی پدیده‌ها می‌کوشد؛ مثلاً در روان‌شناسی، نظریه یادگیری اجتماعی بیان می‌کند که افراد می‌توانند از طریق مشاهده و تقلید رفتارهای دیگران یاد بگیرند (see: Bandura, 1977, pp: 22-25). نظام‌های معرفتی عبارت هستند از: مجموعه مسائل و نظریه‌ها، ذیل موضوعی خاص که معمولاً به آن‌ها رشته‌های علمی اطلاق می‌شود؛ مثلاً دانش روان‌شناسی، افزون بر مفاهیم و گزاره‌ها و نظریه‌های مرتبط، دارای هویت جمعی و نظام معرفتی است.

گزاره‌های علوم انسانی، به دو دسته قضایای حقیقی (اخباری یا توصیفی) و اعتباری (انشائی یا توصیه‌ای) قابل تقسیم هستند. واقع‌نمایی قضایای حقیقی، در مطابقت آن‌ها با واقع و نفس‌الامر است؛ اما واقع‌نمایی قضایای اعتباری متفاوت بوده و به تبیین دقیق‌تری نیازمند است؛ زیرا اعتباری‌ها، تابع احتیاج‌های حیاتی و عوامل محیطی بشر هستند و به تبع سیر تکاملی زندگی اجتماعی متغیرند. به عبارت دیگر، ابهاماتی درباره واقع‌نمایی در حوزه علوم انسانی - به‌ویژه در قضایای اعتباری تجویزی - پدیدار می‌شود و برخی از صاحب‌نظران، با پذیرش ناواقع‌نمایی در این حوزه، به نسبت‌گرایی عقیده‌مند شده‌اند؛ زیرا اعتباری بودن گزاره‌های علوم انسانی را به معنای قراردادی و انشایی بودن دانسته و هیچ‌یک از گزاره علوم انسانی را با واقعیت خارجی مرتبط ندانسته‌اند. آن‌ها معتقدند که اعتبار گزاره‌های اعتباری در علوم انسانی، به خواست و قرارداد جامعه وابسته است. به همین دلیل، واقع‌نمایی این گزاره‌ها را خدشه‌پذیر می‌دانند. به اعتقاد ما، قضایای اعتباری نیز دارای نفس‌الامرند و نفس‌الامر هر چیزی به حسب خودش است (جهت مطالعه تفصیلی ر.ک: علی‌تبار، ۱۴۰۱-الف، ص ۳۵-۶۶).

در امتداد مبنای واقع‌گرایی در علوم انسانی اسلامی و واقع‌نمایی گزاره‌های آن، مسئله حجیت و ارزش معرفتی در این علوم مطرح می‌شود. مراد از ارزش معرفتی، اعتبار معارف و ارزش محتوایی آن از نظر صحت و سقم، صدق (به‌مثابه قوام‌بخش علم) و کذب، حق و باطل، و امثال آن است.

مسئله ارزش معرفتی، ناظر به عقلانیت و حجیت گزاره‌ها و نظریه‌های علمی است که در خصوص علوم انسانی در سه سطح گزاره‌ها، نظریه‌ها و نظام‌های معرفتی، قابل بررسی است. تاکنون، درباره این مسئله - به‌ویژه در گزاره‌های توصیه‌ای و تجویزی - کار مستقل و درخوری صورت نگرفته است. البته نگارنده در مقاله‌ای تحت عنوان «تحلیلی بر رئالیسم ارزش‌شناختی در علوم انسانی با تأکید بر واقع‌نمایی قضایای ارزشی»، مسئله واقع‌گرایی و واقع‌نمایی مسائل تجویزی علوم انسانی را بررسی و منتشر کرده است (علی تبار، ۱۴۰۱-الف، ص ۳۵-۶۶) که این مقاله، در امتداد آن قرار دارد. مقاله حاضر می‌کوشد با روش عقلی و نقلی، مسئله حجیت و ارزش معرفتی مسائل علوم انسانی را در سه ساحت گزاره‌ها، نظریه‌ها و نظام‌های معرفتی (رشته‌ها)، به‌همراه نتایج روش‌شناختی آن‌ها بررسی کند.

۱. مفاهیم و مفردات

۱-۱. علوم انسانی و علوم انسانی اسلامی

علوم انسانی، اعم از فردی و اجتماعی - در مقابل علوم طبیعی، متافیزیک و ریاضیات - علمی‌اند که درباره کنش‌های انسان، اعم از فردی و اجتماعی، و آثار و پیامدهای آن بحث می‌کنند. علوم انسانی، اعم از توصیفی و توصیه‌ای (تجویزی) است و موضوع علوم انسانی، کنش‌های انسانی، مبادی و پیامدهای آن، اعم از فردی و اجتماعی، است؛ از این رو، علومی نظیر فلسفه و متافیزیک، ذیل علوم انسانی قرار ندارند؛ زیرا فلسفه از احکام عام موجودات بحث می‌کند و علوم انسانی از احکام موجودات خاص؛ یعنی احکام موجوداتی که با اراده انسان ایجاد می‌شوند. مهم‌ترین رشته‌های علوم انسانی عبارت هستند از: مدیریت، حقوق، ادبیات، علوم اقتصادی، علوم سیاسی، علوم ارتباطات، علوم تربیتی، روانشناسی، جامعه‌شناسی و برخی دانش‌های بینارشته‌ای از علوم اجتماعی (نظیر مطالعات زنان).

مراد از علوم انسانی اسلامی، علوم نام‌برده با هویت و جهت‌گیری دینی و اسلامی است که از منابع معتبر اسلامی (کتاب، سنت، عقل، فطرت، تجربه، طبیعت و امثال آن) و با روشی معتبر تولید شده باشند. مراد از روش، سامانه نظری و عملی متشکل از ابزارها، ضوابط، قواعد، مسیرها، فرایندها و امثال آن به‌منظور حل مسئله، نظریه‌پردازی یا تولید علم است. بنابراین، روش علم عبارت است از: سازگار اکتشاف و تولید گزاره‌های علمی و معرفتی از منابع معتبر.

۱-۲. گزاره‌های علوم انسانی

کوچک‌ترین بخش دانش، مفاهیم و مفردات است که با ترکیب آن‌ها، گزاره (Proposition) یا قضیه شکل می‌گیرد. براساس دانش منطق، گزاره و قضیه، جمله‌ای درست یا نادرست و اعم از حمله و شرطیه و موجه و سالبه است؛ اما گزاره‌های علوم انسانی، اعم از مسائل و جملات توصیفی (خبری) و تجویزی (انشائی) است.

۱-۳. نظریه‌های علوم انسانی

نظریه، مجموعه و شبکه‌ای به‌هم‌پیوسته از مفاهیم، تعاریف، قضایا و ساختارها برای توصیف، تبیین و پیش‌بینی پدیده‌ها، از طریق تشخیص روابط بین متغیرها یا فهم، تفسیر، انتقاد، تغییر و امثال آن است که بخش اصلی و رکنی علوم را تشکیل می‌دهد. بنابراین، یک نظریه به‌لحاظ جایگاه و ساختار، وسیع‌تر از گزاره‌ها و قضایا است. از این رو، سنجش و اعتبارسنجی یک نظریه، با اعتبارسنجی یک گزاره تفاوت دارد.

۱-۴. نظام‌های معرفتی

مراد از نظام‌های معرفتی، رشته‌های علمی (دیسپلین‌ها) است. در این معنا، علم دستگاهی از تصورات، تصدیقات و نظریات است. بر این اساس، علم در معنای کلی، هم تصورات و تصدیقات (معنای معرفت‌شناختی) و هم نظریه‌ها و هم رشته‌های علمی (معنای علم‌شناختی) را شامل می‌شود. داوری معرفت‌شناختی نسبت به علم، با نگاه علم‌شناختی به آن متفاوت است. در نگاه معرفت‌شناختی، بیشتر با تک‌گزاره‌ها و قضایای منفرد سروکار داریم. مسئله معرفت‌شناختی، از مفاهیم شروع و به قضایا و تک‌گزاره‌ها ختم می‌شود؛ اما به‌لحاظ علم‌شناختی، موضوع مطالعه ما، علم به‌معنای

دستگاه معرفتی است؛ نه صرفاً مفاهیم یا قضایای منفرد. اعتبارسنجی نظریه‌ها و دستگاه معرفتی نیز با تک‌گزاره‌ها متفاوت است.

۵-۱. حجت و حجیت

حجت در لغت، به معنای قصد (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۳: ۵۴) یا دلیل و برهان (فیومی، بی تا، ۶۶۱؛ جوهری، ۱۴۰۷، ج ۱: ۳۰۴) برای روشن شدن حقیقت مطلوب آمده است؛ پس احتجاج به معنای غلبه بر طرف مقابل به کمک دلیل است (ر.ک: ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۲: ۳). حجیت نیز به معنای معتبر بودن دلیل و معرفت است. مسئله حجیت و اعتبار معرفتی، در دانش‌هایی نظیر معرفت‌شناسی، علم‌شناسی، اصول فقه و امثال آن بحث می‌شود و در هریک، به‌رغم وجود اشتراکات، دارای تفاوت‌هایی است. به عبارت دیگر، ارزش معرفتی، با توجه به نوع معرفت و گستره آن، مشتمل بر حجیت معرفت‌شناختی (صدق و کذب)، شریعت‌شناختی (منجزیت و معزّزیت) و علم‌شناختی (کارآمدی و کارکردی) است:

حجت در اصطلاح منطق و معرفت‌شناسی، مطلق ادله و استدلال (شامل قیاس، استقرا و تمثیل) است (ر.ک: مظفر، ۱۴۱۷: ۸۳). منطق با قالب و ساختار صوری و شکلی ادله و استدلال سروکار دارد؛ ولی معرفت‌شناسی، ماده و محتوای استدلال و معیارهای آن را مورد بحث قرار می‌دهد. با توجه به اینکه معرفت‌شناسی، بیشتر با گزاره‌ها و قضایا سروکار دارد، مسئله ارزش و حجیت معرفت‌شناختی نیز ناظر به گزاره‌ها خواهد بود؛ در نتیجه، از صدق و کذب و معیارهای ثبوتی و اثباتی گزاره و همچنین مراتب و میزان معرفتی آن -نظیر یقین، علم و ظن- گفت‌وگو می‌شود. با توجه به تنوع گزاره‌های علوم انسانی، از نظر توصیفی و هنجاری بودن (تشریحی، اخلاقی و زیبایی‌شناختی)، صدق و کذب هریک نیز متفاوت خواهد بود.

حجیت علم‌شناختی، غیر از حجیت معرفت‌شناختی است. مراد از حجیت علم‌شناختی، ارزش و اعتبار علم در سطح نظریه و نظام معرفتی است. در حجیت علم‌شناختی، با پذیرش حجیت معرفت‌شناختی (صدق و کذب تک‌گزاره‌ها)، مسئله ارزش و اعتبار به لحاظ اهداف، ثمره، کارکرد و کارآمدی آن -به‌ویژه در تمدن‌سازی- نیز مطرح خواهد بود. امروزه تحقق تمدن جدید اسلامی، به تحقق و تولید علم دینی، مخصوصاً علوم انسانی اسلامی، وابسته است.

معنای حجت در دانش اصول فقه، توسعه یافته و افزون بر معنای معرفت‌شناختی و علم‌شناختی آن، دارای کاربرد دیگری، همچون منجزیت و معذرت، نیز هست (ر.ک: آخوند خراسانی، ۱۴۱۱: ۴۰۵؛ بروجردی، ۱۴۲۱: ۴۱۰؛ خمینی، بی‌تا، ج ۶: ۲۲؛ صدر، ۱۴۰۶، ج ۲: ۳۵) که با صدق و کذب، متفاوت است؛ مثلاً اگر دلیل ظنی معتبر، مطابق با واقع بود، تکلیف بر مکلف منجز شده و مخالفت با آن، مستلزم استحقاق عذاب است و اگر مخالف واقع بود، مکلف در پیروی از حجت معذور بوده است و استحقاق عقاب ندارد (ر.ک: آخوند خراسانی، ۱۴۱۱، ۴۰۵؛ غروی، ۱۴۰۹، ج ۱: ۵۳).

۲-۶. تمدن نوین اسلامی

مراد از تمدن اسلامی، مجموعه افکار، اندیشه‌ها، عقاید، علوم، هنرها و صنایع است که برپایه آموزه‌های اسلامی و با جهت‌گیری‌های توحیدی، از سوی مسلمین، پدید آمده باشد. از این رو، تمدن نوین اسلامی، هر چند ریشه در آموزه‌های اسلامی دارد، اما از یک سو، به لحاظ پیشرفت همه‌جانبه ابزاری و فرهنگی، از تمدن اسلامی پیشین عبور کرده است و از سوی دیگر، در برابر تمدن سکولار و غیردینی قرار دارد.

۲. معیارهای حجیت و ارزش معرفتی در علوم انسانی اسلامی

مسئله ارزش معرفت در حوزه علوم انسانی، هم از سنخ حجیت معرفت‌شناختی (معرفت گزاره‌ای صدق، به معنای مطابقت آن با واقع) است و هم از سنخ شریعت‌شناختی (حجیت اصولی، به معنای منجزیت و معذرت) و حجیت علم‌شناختی (مثل ارزش و اعتبار نظریه با معیار انسجام، سادگی، کارآمدی، نتایج و ثمرات) است. بنابراین، معیارهای حجیت در سطوح مختلف (گزاره، نظریه و نظام معرفتی) متفاوت است. در نتیجه، روش اثبات و توجیه در سطوح یادشده نیز متفاوت خواهد بود:

۲-۱. معیار حجیت در گزاره‌ها و قضایای علوم انسانی

برپایه واقع‌گرایی در علوم انسانی اسلامی و با توجه به تفاوت گزاره‌های توصیفی و غیرتوصیفی، معیار اعتبار و ارزش هر یک از اقسام گزاره نیز متفاوت خواهد بود:

معیار حجیت در گزاره‌های توصیفی

گزاره‌های توصیفی، در هر علمی، از امر واقع گزارش می‌دهند. از این‌رو، معیار اعتبار و ارزش معرفتی آن، صدق و کذب می‌باشد. به عبارت دیگر، در گزاره‌های توصیفی از معیار و سنجه صدق و کذب سخن به میان می‌آید و مراد از صدق، مطابقت قضیه (گزارش) با واقع و نفس‌الامر، و مقصود از کذب، خلاف آن است. مسئله صدق و کذب، یک معیار معرفت‌شناختی و منطقی بوده و دارای منطق دوارزشی است که قابل تعریف بر ارزش صفرویک است که در منطق با صدق و کذب تعریف می‌شود. بر این اساس، قضیه‌ای معتبر است که صادق (مطابق با واقع و نفس‌الامر) باشد؛ زیرا صدق و کذب، معیاری برای قضایای توصیفی است.

قرآن کریم نیز معیار اعتبار و عدم اعتبار گزاره‌های خبری را به انطباق با واقع (صدق) و عدم انطباق با آن (کذب) می‌داند: «إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ» (منافقون/۱)؛ این آیه هم به صدق و کذب فعلی اشاره دارد و هم صدق و کذب فاعلی. عدم انطباق خبر گوینده با واقعیت خارجی، کذب فعلی (خبری) است و عدم انطباق خبر گوینده با عقیده‌اش، کذب فاعلی (مُخْبِرِي) است. بنابراین، اگر خبر با واقع سازگار باشد، صدق فعلی (خبری) است و اگر با باور خبردهنده مطابق باشد، صدق فاعلی (مخبری) است. گزاره «نشهد» از نظر فعلی و فاعلی، کاذب است؛ زیرا اصل شهادتشان (نشهد) هم به لحاظ خبری و هم مخبری (فاعلی)، کذب است؛ اما محتوای شهادتشان (إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ) هر چند از نظر خبری صادق است؛ از لحاظ مخبری (فاعلی) کذب محض است؛ زیرا هیچ‌گاه منافقان به رسالت رسول خدا اعتقادی نداشته‌اند. به عبارت دیگر، گزاره یادشده بر صدق فعلی منافقان دلالت می‌کند؛ یعنی آنچه منافقان بر زبان می‌رانند، با واقع خارجی سازگار بوده و خبرشان صادق است؛ ولی چون به این خبر صادق باور ندارند، آنان کاذب و دروغگویند (کذب فاعلی) (ر.ک: طبرسی، ۱۴۱۵، ج ۲: ۶۴؛ طوسی، ۱۴۰۵، ج ۱۰: ۱۱؛ طباطبائی، بی‌تا، ج ۱۹: ۳۲۳).

خداوند درباره برخی اهل کتاب و مسیحیان می‌فرماید: «وَيُنذِرَ الَّذِينَ قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ وَلَا لِآبَائِهِمْ كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ إِنْ يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا» (کهف/۴-۵). سخنان اهل کتاب، مطابق با واقع نیست. از این‌رو، به کذب فعلی (خبری) متهم

هستند؛ ولی قرآن آنان را کاذب و دروغگو خوانده است؛ زیرا آنان به اعتقادات باطل خویش، باور دارند؛ در حالی که منافقان را دروغگو معرفی می‌کند؛ زیرا هر چند حق را بر زبان آورند؛ ولی بدان باور ندارند. قرآن کریم از کذب فعلی با تعبیراتی همچون: «إِنْ يَتْلُوْنَ إِلَّا كَذِبًا» (کهف/۵) و «إِفْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا» (سبأ/۸) یاد می‌کند؛ ولی به کذب فاعلی با تعبیر «كَاذِبٌ» یا «أَنَّهُ مِنَ الْكَاذِبِينَ» اشاره می‌کند: «إِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ الْكَاذِبِينَ وَإِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَهُوَ مِنَ الصَّادِقِينَ» (یوسف/۲۷-۲۶) که درباره پاکدامنی یا گنهکاری حضرت یوسف علیه السلام و همسر عزیز مصر، سخن به میان آمده است (ر.ک: طباطبائی، بی‌تا، ج ۱۱: ۱۴۲). در هر دو فرض (صدق و کذب)، درباره زن، ساختار فعلی (فَصَدَقَتْ، فَكَذَبَتْ) و درباره حضرت یوسف علیه السلام، ساختار فاعلی (هُوَ مِنَ الْكَاذِبِينَ، هُوَ مِنَ الصَّادِقِينَ) به کار رفته است. بنابراین، صدق و کذب در آیات قرآن، ناظر به معیارهای معرفت‌شناختی - به‌ویژه درباره قضایا و گزاره‌های توصیفی - است.

معیار حجیت و اعتبار در گزاره‌های هنجاری

صدق و کذب، اصالتاً و بالذات، معیاری برای قضایای توصیفی است و با تسامح درباره سایر قضایا مطرح می‌شود. در خصوص قضایای ارزشی و اعتباری، معیارهای دیگری نظیر حق (انطباق بر مصالح) و باطل (انطباق بر مفاسد) کاربرد دارد؛ مثلاً در گزاره‌های فقهی، معیار منجزیت و معذرت مطرح است؛ زیرا هر رفتاری دارای حکمی واقعی است و کار فقیه، تلاش برای دستیابی به آن حکم است. احکامی که فقیه به دست می‌آورد، احکامی ظاهری هستند که اگر منطبق بر واقع باشند، منجز (صادق) است و اگر با حکم واقعی، مخالف باشد، معذّر (کذب) خواهد بود. این نکته در معرفت‌شناسی متداول، مطرح نیست و یکی از تفاوت‌های معرفت‌شناسی دینی با معرفت‌شناسی رایج است. به عبارت دیگر، مسئله معذرت، از سنخ معرفت‌شناسی نیست؛ بلکه راهکاری علمی است که تکلیف مکلف را مشخص می‌کند. بنابراین، کنار معیار صدق و کذب، معیار منجزیت و معذرت نیز مطرح است. این معیار هم درباره احکام تکلیفی (احکام خمسّه؛ یعنی وجوب، حرمت، استحباب، کراهت و اباحه) صادق است، هم درباره احکام وضعی (طهارت، نجاست، حلیت و امثال آن)؛ زیرا

احکام وضعی، جزء مبادی یا منتزعات از احکام تکلیفی بوده و از سنخ مسائل هنجاری‌اند. بنابراین، معیار ارزش و حجیت گزاره‌های انشائی در علوم انسانی، این است که اعتبار و انشا از روی خواست و میل شخصی نباشد؛ بلکه برخاسته از اهداف و نتایج عقلایی بوده، در تأمین اهداف معقول و نیل به مطلوب حقیقی و نهایی مؤثر باشد.

در این زمینه ممکن است شبهه یا سؤالی به ذهن برسد: باتوجه به اینکه تمامی گزاره‌های صادق، نفس‌الامر دارند و گزاره‌های کاذب نیز فاقد نفس‌الامر هستند، آیا گزاره‌های انشایی و اعتباری که قابلیت انصاف به صدق یا کذب ندارند، نفس‌الامر دارند؟ آیا می‌توان گفت گزاره‌های اعتباری و انشایی، نفس‌الامر ندارند؟ پذیرش این مسئله، مستلزم آن است که بخش عمده‌ای از گزاره‌های علوم انسانی که از سنخ هنجارند، فاقد نفس‌الامر بوده و در نتیجه، منشأ این‌گونه قضایا، صرفِ امر و الزام یا تمایلات درونی و یا قرارداد و اعتبار است و این مستلزم ناواقع‌گرایی و نسبت در علوم انسانی خواهد بود.

در پاسخ می‌توان گفت: براساس واقع‌گرایی معرفت‌شناختی، انطباق معرفت با واقع و نفس‌الامر، ممکن است. نفس‌الامر گزاره‌ها و قضایای اخباری با قضایای انشایی متفاوت است. قضایای توصیفی، دارای نفس‌الامرند؛ زیرا موضوع و محمول آن، یا از سنخ مفاهیم ماهوی‌اند یا مفاهیم فلسفی یا منطقی که در هر صورت، دارای واقع و نفس‌الامرند. مطابق قضایای حقیقی در علوم انسانی، نفس‌الامر حقیقی است و انسان، با توجه به ابزارهای شناخت، امکان حصول معرفت در حوزه حقایق انسانی را دارد. قضایای انشایی و اعتباری را نیز می‌توان با تبیین خاصی و براساس روابط علی‌ومعلولی، به واقعیت‌ها و حقایق ارجاع داد؛ واقعیت‌هایی که براساس آن، اعتباریات و ارزش‌ها شکل می‌گیرند؛ مثلاً الزام به بعضی از کارها و ترک بعضی دیگر، به این معناست که الزام به انجام کاری، ما را به هدف موردنظر نزدیک می‌کند و الزام به ترک، ما را از رسیدن به آن بازمی‌دارند. بنابراین، می‌توان درباره نفس‌الامر آن قضایا و همچنین صدق و کذب یا حق و باطل (درستی یا نادرستی و بجا یا نابجا بودن) آن قضایا (انشا) داوری کرد و در صورت نادرست بودن مبنای آن الزام، می‌گوییم صادق یا حق است؛ معیار صدق آن نیز مطابقت آن انشا با هدف موردنظر است. بنابراین،

مصالح و مفاصد مورد نظر، نفس الامر انشائیات را شکل می‌دهند و انشائات و الزامات اعتباری، اگر مستند به ملاک‌های واقعی نباشد، صدور چنین انشائاتی، غیرموجه و بی اعتبار خواهد بود. موجه بودن یک قضیه اعتباری، بدین معنا است که مثلاً کار خاصی، مثل «الف»، با هدف معینی، مانند «ب»، سنجیده می‌شود. چنانچه کار «الف» مقدمه دستیابی به هدف «ب» باشد، انجام فعل «الف» نسبت به هدف «ب» ضروری است. فردی که براساس این ضرورت، انشا می‌کند، می‌گوییم این اعتبار، موجه و معتبر و صحیح و مطابق با واقع و نفس الامر است (مطابقت انشا با ضرورت یادشده که در حقیقت، نفس الامر برای این انشا است). به ضرورت یادشده، ضرورت بالقیاس نیز گفته می‌شود (رک: مصباح یزدی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۲۰۴). به عبارت دیگر، نفس الامر قضایای اعتباری، مصالح و منافع مورد نظر است؛ زیرا اعتباریات، وسیله‌ای برای به دست آوردن کمال و مصالح زندگی و تأمین نیازهای زندگی و نیل به سعادت و مصلحت هستند. به همین دلیل، انسان قوانین و احکام فردی و اجتماعی را جعل می‌کند. واقعیت اعتباریات، ریشه در نتیجه و غایت فعل دارد. اعتباریات اگر منطبق بر مصالح و سعادت بشر باشد، صادق است و اگر منطبق بر مفاصد باشد، باطل است. پس حقانیت هدف و هدف‌گذار مهم است (ر.ک: طباطبائی، بی تا، ج ۲: ۱۱۵ و ج ۷: ۱۲۱-۱۲۰).

اعتباریات و باید‌ها و نبایدهای قرآنی نیز ضمن اینکه مبتنی بر واقعیات است و به مسئله مصالح و مفاصد واقعی توجه دارد؛ مثلاً آیه «أَنَّ اللَّهَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَن يَشَاءُ وَيَقْدِرُ» (روم/۳۷) اشاره به واقعیت‌های مختلفی دارد؛ از جمله اینکه روزی و تقدیر و توسعه آن به دست خداست. از این رو، خداوند با توجه به واقعیت‌های یادشده، در آیه بعدی، جعل انشا می‌کند. واقعیت‌های هستی‌شناختی در این آیه، ریشه در توحید دارد؛ به این معنا که اولاً تنها خداوند، مالک اموال است (توحید در مالکیت)، ثانیاً روزی و توسعه آن نیز به دست اوست (توحید در رازقیت). بنابراین، موارد مصرف مال را هم خودش مشخص می‌کند (توحید در قانون گذاری). «فَأَتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَ الْمِسْكِينَ وَ ابْنَ السَّبِيلِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لِّذِي بَرِيءُونَ وَ جَهَ اللَّهُ وَ أَوْلِيكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (روم/۳۸). براساس این آیه، تعیین موارد مصرف اموال نیز بر واقعیات مختلفی مبتنی است؛ از جمله اینکه خویشان بر دیگران مقدّم‌اند؛ واقعیت دیگر، این است که فقرا (اعم از بستگان و غیربستگان) بر

انسان و دارایی انسان، حق و حقوقی دارند: «فَاتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ». نکته بعدی، اینکه دستور یادشده (رسیدگی به بستگان فقیر)، ریشه در فطرت و عواطف -به‌مثابه یکی از واقعیت‌های انسانی- داشته و با آن هماهنگ است (رک: طبرسی، ۱۴۱۵، ج ۶: ۲۴۳؛ العروسی، ۱۴۱۵، ج ۳: ۱۵۵؛ محسن قرائتی، تفسیر نور، ج ۷: ۲۰۴)؛ زیرا گرایش به خانواده، ریشه در فطرت دارد. به‌تعبیردیگر، برخی نیازهای فطری، عاطفی و حتی نیازهای مادی انسان در محیط خانواده تأمین می‌شود: «يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ فَلِلَّوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ» (بقره/۲۱۵)؛ یعنی درباره احسان سؤال می‌شود که بهتر است در چه راهی و در چه موردی انفاق کنیم؟ در پاسخ، والدین و بستگان مقدم شدند. بنابراین، اگر آنان نیاز داشته باشند، بر بقیه مقدم هستند. به‌عبارت‌دیگر، والدین و نزدیکان نیازمند، در این مسئله اولویت دارند (مکارم شیرازی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۲۷).

بدین‌سان، همان‌گونه که گزاره‌های انشائی قرآن کریم، ریشه در واقعیت -به‌ویژه حقایق توحیدی- دارد، گزاره‌های انشائی در علوم انسانی اسلامی نیز بر واقعیت‌ها مبتنی خواهند بود. به‌عبارت‌دیگر، قضایای توصیفی (هست‌ها و نیست‌ها) در علوم انسانی اسلامی، ذیل حکمت نظری یا جهان‌بینی قرار دارند و ارزش‌ها و هنجارها (بایدها و نبایدها، بیان خیرها و شرها و حق و باطل) در حکمت عملی جای می‌گیرند.

۲-۲. معیار حجیت در نظریه‌ها و نظام‌های معرفتی

باتوجه به اینکه نظریه، گزاره یا قضیه بسیط نیست، بلکه مجموعه و شبکه‌ای به‌هم‌پیوسته از مفاهیم، تعاریف، قضایا و ساختارها است، در اعتبارسنجی آن، نیازمند معیارها و شاخص‌های دیگری هستیم. به‌عبارت‌دیگر، در نظریه‌ها صرفاً با تک‌گزاره‌ها سروکار نداریم تا صرفاً معیار صدق و کذب مطرح باشد؛ بلکه مجموعه مسائل، مبانی و ساختارها مدنظر است. بنابراین، معیارهای ارزش و اعتبار آن، به صدق و کذب نیست؛ بلکه با معیار حق و باطل سروکار خواهیم داشت. این نکته در سطح کلان‌تر، درباره نظام‌های معرفتی و رشته‌های علمی نیز صادق است. علم به‌معنای نظام‌های معرفتی و رشته‌ها با نظریه‌ها، از نظر دستگاه و سیستم بودن، دارای نقاط اشتراک‌اند و تفاوتشان بیشتر در خرد و کلان بودن است. نظام‌های معرفتی و رشته‌های علمی، مجموعه‌ای از مسائل و نظریه‌ها تحت یک عنوان واحد و کلی‌اند. ازاین‌رو، رشته علمی

را می‌توان به یک خودرو تشبیه کرد. یک خودرو دارای سامانه‌های مختلفی است و هر سامانه دارای قطعات کوچکی است. اگر علم را بسان یک خودرو در نظر بگیریم، نظریه مانند سیستم روشنایی، ترمز، فرمان، دنده‌ها و چرخ‌ها، و گزاره‌ها مثل یک لامپ یا پدال است. به‌همین دلیل، در این قسمت به برخی از معیارهای مشترک نظریه‌ها و نظام‌های معرفتی خواهیم پرداخت:

نسبت و مناسبات صدق و حق

رابطه معیار صدق با معیار حق، رابطه عام و خاص من‌وجه است. نقطه اشتراک آن دو، تک‌گزاره‌های صادق و حق است؛ زیرا گزاره صادق، حق است و گزاره کاذب نیز باطل است. ممکن است علمی، از نظر اجزا و تک‌گزاره‌ها، معتبر (صادق) باشد؛ اما به لحاظ روح حاکم و مجموعه بودن، از سنخ علم نافع نباشد و در زمره علم مضر قرار گیرد؛ مثلاً از نظر مبانی و روح حاکم، سکولار بوده و فاقد معیار حقانیت باشد.

از تفاوت‌های معیار صدق و حقانیت این است که صدق، امری دوارزشی است؛ در حالی که حقانیت، امری تشکیکی و ذومراتب است. به عبارت دیگر، برخلاف ارزش معرفتی تک‌گزاره‌ها که امری دوارزشی (صدق و کذب) است، حق و باطل در نظریه‌ها و نظام‌های معرفتی، دارای معیار چندارزشی خواهد بود. این معیار، امری ذومراتب و تشکیکی است؛ مثلاً منطق فازی از سنخ امور تشکیکی است.

مصادیق حق و باطل در علم

از مصادیق حق و باطل در علم، نفع و ضرر آن -به‌ویژه ناظر به جامعه و تمدن اسلامی- است. این شاخصه گستره وسیعی از منافع معقول دنیوی و اخروی را شامل می‌شود؛ مثلاً اصلاح امور دنیوی و اخروی از مصادیق علم نافع است. اصلاح امور دنیوی، اعم از امور فردی و اجتماعی (تمدنی) است. با مراجعه به قرآن کریم می‌توان این شاخص را استنباط نمود؛ مثلاً در برخی آیات، از علوم مضر نکوهش شده است: «وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ» (بقره/۱۰۲) که لازمه آن، اهمیت و ضرورت علم نافع است (ر.ک: طبرسی، ۱۴۱۵، ج ۱: ۳۳۳؛ مکارم شیرازی، بی‌تا، ج ۱: ۴۲۸). بر اساس آیه «إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ» (فاطر/۲۸)، علمی مفید (نافع) و معتبر است که خشیت‌آفرین باشد. به عبارت دیگر، یکی از مصادیق سودمندی علم، خشیت‌آفرینی آن

است. در قرآن کریم مقام خشیت و هراس از خدا مخصوص دانشمندان شمرده شده است؛ زیرا آنان عظمت خدا را درک می‌کنند و به دلیل این آگاهی، از او هراس دارند (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۳۶؛ طبرسی، ۱۴۱۵، ج ۸: ۶۳۸-۶۳۶). تکریم عالم در واقع تکریم علم است که در قلب او قرار دارد و منشأ کمال و سعادت وی می‌شود.

از مصادیق سودمندی علم، تزکیه نفس است: «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ» (جمعه/۲) (مکارم شیرازی، بی تا، ج ۲۴: ۱۱۴)؛ زیرا رسالت پیامبر ﷺ، بعد از خواندن آیات پروردگار که جنبه معرفتی دارد، تزکیه مردم است و تعلیم کتاب و حکمت نیز جنبه شناختی دارد. تزکیه میان دو جنبه معرفتی قرار گرفته است و این نکته بر رابطه علم و تزکیه دلالت دارد؛ رابطه‌ای که از یک سو، خود تزکیه بر شناخت قبلی (خواندن آیات) مبتنی است و از سوی دیگر، تزکیه غایت تعلیم کتاب و حکمت است؛ زیرا هدف اصلی و نهایی، تربیت است و علمی که به تزکیه و تربیت ختم نشود، علم مفید نخواهد بود. برخلاف علوم انسانی موجود که اولاً جنبه‌های تربیتی و تزکیه‌ای در آن کم‌رنگ است و ثانیاً تعلیم و آموزش بر تربیت تقدم دارد. قرآن کریم، دانشمندانی را که علمشان مفید نباشد، به حیوانات تشبیه کرده است: «مَثَلُ الَّذِينَ حُمِلُوا الثَّورَاتُ لَمْ يُحْمَلُوا بِهَا كَمَثَلِ الْجَمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا بِئْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ» (جمعه/۵). براساس این آیه، کسانی که علم دارند، ولی به علمشان عمل نمی‌کنند، مانند کسانی هستند که علم نافع ندارند. باتوجه به رابطه دنیا و آخرت از منظر قرآن کریم، نفع و ضرر در اینجا، اعم از نفع و ضرر مادی، معنوی، فردی، اجتماعی، دنیوی و اخروی است.

براساس برخی از آیات قرآن، از مصادیق حقانیت علم، کارکرد هدایتگری آن است. به عبارت دیگر، از معیارهای حقانیت علم از منظر قرآن کریم، هدایتگری آن است: «قَالَ لَهُ مُوسَى هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَىٰ أَنْ تُعَلِّمَنِي مِمَّا عَلَّمْتَ رُشْدًا» (کهف/۶۶). حضرت موسی ﷺ از حضرت خضر ﷺ به صورت استفهام می‌پرسد: «آیا من اجازه دارم از تو پیروی کنم تا از آنچه به تو تعلیم داده شده و مایه رشد و صلاح است، به من بیاموزی؟» از تعبیر «رُشْدًا» چنین استفاده می‌شود که علم هدف نیست؛ بلکه علم برای راه یافتن به مقصود و رسیدن به خیر و صلاح است. چنین علمی ارزشمند است و باید از استاد آموخت و مایه افتخار است (مکارم شیرازی، همان، ج ۱۲: ۵۳۰). بنابراین، آن علمی

حق و معتبر است که موجب رشد و تکامل انسان شود. این معیار درباره تمامی علوم، صادق است؛ اما در حوزه علوم انسانی، نقش پررنگ‌تری خواهد داشت (ر.ک: رضایی اصفهانی، ۱۳۹۳: ۹۵-۱۲۸).

علوم انسانی اسلامی، افزون‌بر هدایتگری فردی، نقش فرهنگی- اجتماعی و تمدن‌سازی نیز دارد. بنابراین، برای دستیابی به تمدن نوین اسلامی، راهی جز عبور از علوم انسانی سکولار و تولید علوم انسانی اسلامی وجود ندارد. از این منظر، علوم انسانی اسلامی را نیز می‌توان علم نافع دانست؛ زیرا از جمله کارکردهای اجتماعی آن، تمدن‌سازی است. به عبارت دیگر، از مصادیق علم نافع، علمی است که در تحقق جامعه و فرهنگ اسلامی و خصوصاً در ساخت تمدن نوین اسلامی، نقش مستقیم و اساسی داشته باشد. براین اساس، اعتبار و ارزش این علوم را در نسبت و مناسبات آن با تمدن نوین اسلامی باید سنجید. آن‌گاه که علوم انسانی اسلامی در مسیر حقانیت و هدایتگری قرار داشته باشد و زمینه‌ساز جامعه، فرهنگ اسلامی و به‌ویژه تمدن نوین اسلامی باشد، می‌توان از عقلانیت همه‌جانبه آن سخن گفت.

تفاوت ماهوی و هویتی علم دینی با علم سکولار

بر پایه معیارهای علم‌شناختی، می‌توان تفاوت‌های علوم انسانی اسلامی با علوم انسانی سکولار را -از نظر ماهیت و هویت- توضیح داد. به یک معنا، به‌رغم تفاوت هویتی علوم انسانی اسلامی با علوم انسانی سکولار، آن دو -به‌لحاظ ماهیت علمی بودن- تفاوتی ندارند؛ زیرا ماهیت علم، کشف واقع است. با این فرض که علم دینی و علم سکولار -از نظر ماهیت- هر دو به دنبال کشف واقع و توصیف درست و تجویز مناسب هستند، تفاوت آن دو از سنخ تفاوت ماهوی نخواهد بود؛ بلکه از سنخ تفاوت هویتی است؛ مثلاً روان‌شناسی دینی، چیزی در مقابل روان‌شناسی موجود نیست؛ آن یک سنخ یا صنف یا مصداقی از علم روان‌شناسی است که از دیگر سنخ‌ها و صنف‌ها و مصداق‌ها متمایز است. چنین علمی، با فرض وجود موضوع روان‌شناسی و تعریف واحد داشتن آن موضوع، قابل‌تصور است. روان‌شناسی اسلامی و غیراسلامی، در اینکه هر دو روان‌شناسی هستند و هر دو به دنبال کشف واقع و توصیف درست و تجویز مناسب‌اند، با هم تفاوتی ندارند. به عبارت دیگر، این‌گونه نیست که یکی روان‌شناسی باشد و دیگری علمی غیر از روان‌شناسی، یا یکی علم باشد و دیگری جهل؛ بلکه موضوع واحد، هر دو را زیرمجموعه

علم روان‌شناسی قرار می‌دهد؛ اما در اینکه چه سنخ روان‌شناسی و چه صنف یا مصداق از روان‌شناسی هستند، از نظر هویتی، با هم متفاوت‌اند و یکی اسلامی و دیگری غیراسلامی است. به همین دلیل، حتی این امکان وجود دارد که علم دینی و اسلامی -در بخش‌هایی- با علم سکولار اشتراک داشته باشد. با این فرض، علم دینی به معنای نفی دستاوردهای تحقیقات تجربی انجام گرفته نیست؛ بلکه به معنای بازنگری و تمییز حق و صحیح از باطل و سقیم و به‌کارگیری دیدگاه‌ها و داده‌های درست و افزودن داده‌های جدید به دست‌آمده از طریق دین به آن‌هاست.

فرض دیگر نیز این است که علوم سکولار، به‌رغم ادعای علمی و عینی و کاشف بودن، به دلیل نگاه ناقص به انسان، جامعه و جهان -از نظر ماهیت و علم بودن- در بسیاری از مسائل دچار آسیب و خلأ است. بنابراین، تفاوت علم دینی و علم سکولار، هم جنبه ماهیتی دارد و هم جنبه هویتی که به نظر نگارنده، این فرض به واقعیت نزدیک‌تر است. به دیگر سخن، بخشی از تفاوت‌های علم دینی و سکولار، به عوامل هویتی برمی‌گردد و بخشی دیگر به عوامل ماهیتی (مؤلفه‌های درونی). بدین‌سان، علم سکولار طیف وسیعی از سطح هویتی تا سطح ماهیتی را شامل می‌شود. در علم سکولار ممکن است که ماهیت علم حفظ شود و خاصیت کاشفیت را داشته باشد و تنها به لحاظ هویتی دارای جهت سکولاری باشد، یا ممکن است -هم به لحاظ ماهیتی و هم هویتی- تبدیل ماهیت صورت گرفته باشد که عملاً علم نیست؛ بلکه در عداد جهل، غیر علم، نادانی و گمراهی قرار دارد. از این‌رو، در نگاه ما علم یا دینی است یا سکولار (هویت سکولاری یا ماهیت غیرعلمی و هویت غیردینی، یا ماهیت غیرعلمی و هویت ضددینی و...). اگر شرط علمی بودن، در ناحیه عوامل اصلی علم (مؤلفه‌های درونی)، حفظ شود و صرفاً از لحاظ جهت‌گیری‌های کلان، هویت سکولاری داشته باشد، همانند وجود شرک خفی در انسان، کمترین سطح سکولار است؛ ولی گاهی ممکن است اولاً به لحاظ عوامل ماهیتی، مثل مبادی و موضوع و مسائل، به گونه‌ای به مسائل پرداخته باشد که محصول آن -از نظر ماهیت- علم نباشد؛ بلکه از سنخ جهل یا شبه‌علم باشد. ثانیاً به لحاظ هویتی نیز کاملاً سکولار باشد که در این صورت -از نظر ماهیت و هویت- سکولار، غیردینی، ضددینی یا الحادی خواهد بود.

۳. نتایج و یافته‌ها

با ارائه معیارهای حجیت در علوم انسانی، می‌توان به نتایج مختلفی در این علوم دست یافت که مهم‌ترین آن، برآیند و نتایج روش‌شناختی-نظیر واقع‌گرایی روش‌شناختی، تکثر و تنوع روشی، روش‌شناسی توجیه و روش‌شناسی اسلامی‌سازی-آن است:

۳-۱. واقع‌گرایی روش‌شناختی

براساس واقع‌گرایی روش‌شناختی، با ابتنا بر واقع‌گرایی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی، روش یا روش‌هایی وجود دارد که با کاربست آن می‌توان به حقیقت دست یافت. این نوع واقع‌گرایی در برابر ناواقع‌گرایی روش‌شناختی قرار دارد. ناواقع‌گرایی، رویکردی است که روش، ما را به واقع نمی‌رساند. یکی از رویکردهای ناواقع‌گرایی روش‌شناختی، جریان ضدروش‌آنارشیسم روش‌شناختی است. از طرفداران این رویکرد، فایراند، نویسنده کتاب ضدروش (ر.ک: پل فایراند، ۱۳۷۵) و تا حدودی، گادامر، مؤلف کتاب حقیقت و روش (see: Gadamer, 1994) است.

۳-۲. تکثر و تنوع روش‌شناختی

در امتداد واقع‌گرایی روش‌شناختی، تکثر روشی قرار دارد؛ زیرا باتوجه به تنوع و تکثر واقعیت‌های انسانی و اجتماعی (واقع‌گرایی هستی‌شناختی) از یک‌سو، و تنوع منابع معرفتی و امکان دست‌یابی به واقعیت‌ها (واقع‌گرایی معرفت‌شناختی) از سوی دیگر، می‌توان به تکثر روش‌شناختی رسید؛ زیرا روش، تابع منابع معرفتی است و منابع معرفتی نیز تابع موضوع مورد مطالعه است. براساس واقع‌گرایی در علوم انسانی، تمامی موضوعات مسائل علوم انسانی دارای نفس‌الامر بوده، ریشه در واقعیت دارند؛ مثلاً علمی که ناظر به هویت فردی و کنش‌های درونی بوده و با حقایق درونی منطبق است، فرایند روش‌گانی آن با هویت اجتماعی و کنش‌های اجتماعی متفاوت است؛ یا علمی که از سنخ توصیه و اعتباری‌اند، در مقام روش نیز دارای اصول، قواعد و فرایند خاصی هستند. توضیح اینکه علوم حقیقی را می‌توان با روش عقلی و تجربی به ثمر رساند؛ در حالی که در حوزه علوم اعتباری نمی‌توان صرفاً به این منطق اکتفا کرد. باتوجه به تنوع واقعیت‌های اجتماعی و انواع منابع معرفتی آن، می‌توان از انواع روش‌های مختلف بهره گرفت. علوم انسانی، هم از سنخ حکمت‌نظری و هم از سنخ حکمت عملی هستند.

در نتیجه، اقتضای روش‌شناسی خاصی - غیر از روش‌های تجربی - خواهند داشت. توضیح اینکه حکمت به دو بخش کلی تقسیم می‌شود: نظری و عملی. حکمت نظری، عبارت است از شناخت ویژگی‌ها و حالت‌های اشیا (هست‌ها و نیست‌ها) و حکمت عملی ناظر به شناخت افعال اختیاری بشر است که چگونه باید باشد و چگونه نباید باشد (بایدها و نبایدها).

در حکمت نظری، موضوع شناخت (موجودات)، در قدرت و اختیار فاعل شناسا نیست؛ ولی در حکمت عملی، موضوع شناخت، رفتار اختیاری انسان است که وجودش در قدرت و اختیار ما قرار دارد. از این رو، حکمت عملی، اولاً به انسان محدود است. ثانیاً مربوط به افعال اختیاری انسان است. ثالثاً با بایدها و نبایدهای افعال اختیاری انسان که چگونه باید باشد و چگونه نباید باشد، سروکار دارد. رابعاً از بایدها و نبایدهای نوعی (انسانی)، کلی، مطلق و دائمی بحث می‌کند، نه از بایدها و نبایدهای فردی و نسبی و موقتی (رک: مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲۲: ۲۹-۳۱؛ نراقی، ۱۴۰۵، ج ۱: ۴؛ حائری یزدی، ۱۳۸۴: ۱۵-۱۶). بنابراین، حکمت عملی درک مقدورات انسان است و حکمت نظری، به موضوعات و معلوماتی ناظر است که از حیطة قدرت فاعل شناسا خارج است (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۵: ۱۶۵، ۳۰۶ و ۳۶۱). در علوم انسانی، آن‌گاه که به مطالعه هست‌ها و نیست‌ها و توصیفات فرد و جامعه انسانی پرداخته می‌شود، با حکمت نظری سروکار خواهند داشت و آن‌گاه که با بایدها و نبایدها و توصیه و تجویزها سروکار دارد، از سنخ حکمت عملی خواهد بود و البته که روش حکمت نظری نیز با روش حکمت عملی متفاوت خواهد بود.

با مراجعه به قرآن کریم می‌توان - با ابتنا بر واقع‌گرایی - درباره تنوع روش‌گانی داوری کرد. برای فهم واقعیت‌های مادی و محسوس می‌توان از روش حسی و تجربی بهره گرفت. قرآن کریم در این موارد معمولاً بشر را با تعبیراتی همچون: «الم تر»، «افلا یرون»، «افرایتم» و «افلا تبصرون» ارجاع می‌دهد؛ برای مثال در سوره طه آمده است: «أَفَلَا يَرَوْنَ أَلَّا يَرْجِعُ إِلَيْهِمْ قَوْلًا وَلَا يَمْلِكُ لَهُمْ صَرًّا وَلَا تَفْعًا» (طه/۸۹). این آیه درباره گوساله سامری و قوم حضرت موسی علیه السلام نازل شده است. خداوند خطاب به قوم موسی علیه السلام می‌فرماید: «آیا نمی‌بینند که (این گوساله) برایشان پاسخی ندارد و هیچ‌گونه سود و زیانی برای آن‌ها نیست؟!» سؤال با عبارت «أَفَلَا يَرَوْنَ»، ناظر به واقعیت‌های مادی و

محسوس (پاسخ ندادن یا سودوزیان نداشتن) گوساله سامری است. آنان چگونگی ساخت گوساله توسط سامری را ندیده بودند و یک دفعه با پیکر گوساله‌ای صدادار مواجه شدند: «فَأَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلًا جَسَدًا لَهُ خُورٌ فَقَالُوا هَذَا إِلَهُكُمْ وَإِلَهُ مُوسَىٰ فَنَسِيَ» (طه/۸۸)؛ یعنی سامری برای آن‌ها پیکر گوساله نری که دارای صدایی بود، پدید آورد و به آنان گفت این خدای شما و خدای موسی است (ر.ک: قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۵: ۳۷۷).

قرآن کریم نسبت به واقعیت‌های فرامادی، انتزاعی و امور کلی، با تعبیراتی مانند «لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ»، «لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ»، «لِقَوْمٍ يَتَذَكَّرُونَ» و «بِالْفِطْهَانِ»، روش عقلی را پیش می‌کشد؛ مثلاً در آیه: «وَسَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» (جاثیه/۱۳) و آیات قبل، ضمن اشاره به تسخیر زمین و آسمان (واقعیتی محسوس)، به آیه و نشانه بودن زمین و آسمان برای صاحبان تعقل و تفکر می‌پردازد. دیدن زمین و آسمان، با چشم ظاهری و دیگر حواس، امکان‌پذیر است؛ اما فهم آن در مقام آیات و نشانه‌های قدرت و حکمت الهی، نیازمند تفکر و تعقل است؛ زیرا متعلق تفکر، امری فرامادی است (مکارم شیرازی، بی‌تا، ج ۱۰: ۱۲۳). قرآن کریم، فهم و درک واقعیت‌های اعتباری و عملی را به الهامی الهی ارجاع می‌دهد تا به‌وسیله آن، بشر را متوجه الهام‌های باطنی خود کند و در این زمینه از عباراتی، مثل «ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ»، «فَإِنَّهُ أَتَمُّ قَلْبُهُ» (بقره/۲۸۳)، «فِيهِمَا إِثْمٌ» (بقره/۲۱۹)، «وَإِلْتِمٌ وَالتَّبَعِي بغير الْحَقِّ» (اعراف/۳۳) و «إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي» (زمر/۳) بهره می‌گیرد (طباطبائی، بی‌تا، ج ۵: ۳۱۲). خداوند در آیه «وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَىٰ سَبَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي أُؤْتِمِنَ أَمَانَتَهُ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ قَلْبُهُ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ» (بقره/۲۸۳)، ضمن تشریح و بیان برخی احکام معاملات (نظیر تنظیم سند و مسئله امانت)، در انتها می‌فرماید: «وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ أَتَمُّ قَلْبُهُ»؛ یعنی شهادت را کتمان نکنید و هرکس آن را کتمان کند، قلبش گناهکار است؛ زیرا کتمان شهادت و خودداری از اظهار آن، به‌وسیله دل و روح انجام می‌شود. از این رو، آن را یک گناه قلبی معرفی می‌کند (مکارم شیرازی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۵۸). به عبارت دیگر، حُسن و قُبْح افعال را می‌توان با الهامات قلبی نیز درک کرد.

باتوجه به تنوع واقعیت‌های انسانی و اجتماعی از یک طرف، و تنوع منابع معرفتی از طرف دیگر، رویکرد انحصارگرایی روش‌شناختی، مطرود و مخدوش خواهد بود. مراد از حصر روش‌شناختی، رویکردی است که روش را در روش تجربی یا عقلی، منحصر

می‌داند. قرآن کریم، ضمن توجه به روش‌های مختلف، به نفی و تخطئه انحصارگرایی روشی - خصوصاً روش حسی و تجربی - می‌پردازد. به عبارت دیگر، هر چند قرآن کریم روش تجربی یا روش عقلی را به مثابه یکی از روش‌ها تأیید می‌کند، با انحصار روش‌شناختی به شدت مخالفت می‌ورزد؛ بخصوص اینکه برخی از روش‌ها (مانند روش حسی) به تنهایی مفید علم نیستند و از چیزی که به آن علم نداریم، نباید پیروی کنیم: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا» (اسراء/۳۶). ذکر چشم و گوش و دل در آیه، برای نمونه است؛ زیرا در قیامت، علاوه بر سؤال از خود انسان، از دست و پا و اعضای دیگر هم سؤال می‌شود: «يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (نور/۲۴). بنابراین، روش گمان، حدس، تخمین و شایعات، علم‌آور نیست. یا «و ان الظن لا يغني من الحق شيئا». (یونس / ۳۶). (ر.ک: طباطبائی، بی‌تا، ج ۵: ۳۱۴).

قرآن کریم، ضمن نفی روش‌های غیرعلمی، به تحصیل علم و یقین دعوت کرده و آن را برای بشر دست‌یافتنی دانسته است: «كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ» (تکواثر/۵) و تحصیل معارف دینی را امری نیکو قلمداد کرده است. یقین نقطه مقابل شک است؛ همان‌گونه که علم نقطه مقابل جهل است و به معنی وضوح و ثبوت چیزی است. براساس آیات قرآن کریم، یقین دارای مراتبی است: علم‌الیقین، عین‌الیقین و حق‌الیقین (واقعه/۹۵). مراد از علم‌الیقین یقینی است که از دلایل مختلف حاصل شده باشد. عین‌الیقین در جایی است که انسان به مرحله مشاهده می‌رسد و با چشم خود، مثلاً آتش را مشاهده می‌کند. حق‌الیقین یعنی اینکه انسان وارد آتش شود و سوزش آن را لمس کند و به صفات آتش متصف گردد. این بالاترین مرحله یقین است (مکارم شیرازی، بی‌تا، ج ۲۷: ۳۰۹). در بحث حاضر، مراد از یقین، بیشتر علم‌الیقین و عین‌الیقین است؛ مثلاً در آیه «وَ كَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ لِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ» (انعام/۷۵)، به قرینه واژه «نری»، یقین به قسم دوم ناظر است؛ زیرا حضرت ابراهیم (ع) قطعاً علم‌الیقین داشته است؛ اما با نشان دادن ملکوت آسمان‌ها و زمین به مرحله عین‌الیقین رسیده است. این مسئله به پیامبران و انبیای الهی اختصاص ندارد؛ بلکه معرفت یقینی و به‌ویژه مراتب آن، برای دیگران نیز ممکن است و قابل وقوع بوده و اتفاق افتاده و درباره حقایق دینی نیز رخ داده است. پس در فهم حقایق،

همان گونه که نباید به یک منبع و یک روش اکتفا کرد، همچنین نباید به یک مرتبه از شناخت بسنده کرد. این در حالی است که برخی از مکاتب فلسفی، نه تنها دستیابی به یقین را ممکن نمی دانند، بلکه به سطح شک و تردید بسنده می کنند. بنابراین، هرمنوتیک فلسفی و نسبت گرایی معرفتی، از منظر آموزه های قرآنی، امری ناصواب است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۴: ۲۲۳-۲۶۰؛ حسین زاده، ۱۳۸۱).

براساس قرآن کریم، حجیت و اعتبار یقین و ترجیح آن بر ظن و شک، و ضرورت عمل براساس علم یقینی، امری لازم است: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا» (اسراء، ۳۶). این آیه پیروی از هر چیزی را که بدان علم و یقین نداریم، نهی می کند و چون مطلق و بدون قیدوشرط است، پیروی از اعتقاد غیرعلمی و همچنین عمل غیرعلمی را شامل و معنایش چنین می شود: به چیزی که علم به صحت آن نداری، معتقد مشو و چیزی را که نمی دانی، مگو و کاری را که بدان علم نداری، مکن؛ زیرا همه این ها پیروی کردن از غیرعلم و پیروی نکردن از چیزی است که بدان علم نداریم. همچنین پیروی از علم، در حقیقت حکمی است که فطرت خود بشر آن را امضا می کند (طباطبائی، بی تا، ج ۱۳: ۹۲).

تخطئه و نفی حصر روش شناختی - خصوصاً روش حسی و تجربی - به معنای نفی و طرد روش تجربی نیست؛ زیرا قرآن، ضمن تأیید روش تجربی، خود نیز از گزاره ها و قضایای تجربی بهره می گیرد. بسیاری از گزاره های قرآنی ناظر به مسائل انسانی، ضمن اینکه منبع وحیانی دارند، قابل اثبات عقلی و تجربی نیز هستند؛ البته تجربی بودن این مسائل، به این معنا نیست که بشر بدون ارسال رُسل و مراجعه به وحی هم می توانست تمامی موارد را، آن گونه که قرآن بیان فرموده، اثبات کند؛ بلکه مراد این است که دانشمند علوم انسانی اسلامی، پس از مراجعه به نظر قرآن در این زمینه، به یک چارچوب فکری می رسد و براساس آن، می تواند به اثبات تجربی بپردازد (ر.ک: اسدی نسب، ۱۴۰۱: ۱۵۰-۱۵۱).

بیان سنت های الهی در حیات و سرنوشت فردی و اجتماعی انسان ها، براساس یک نگرش آزمون پذیر تبیین می شود. نیز روش تجربی می تواند در اثبات واقعیت مندی و تحقیق پذیری پاره ای از گزاره ها و آموزه های قرآن مورد استفاده واقع شود. تمامی آیات فوق و آیات بسیار دیگری در قرآن، کاملاً قابل ارزش گذاری تجربی

است و می‌توان آن‌ها را آزمود و صحت و وسقم آن‌ها را کشف کرد؛ زیرا به واقعیت عینی که در اطراف خود مشاهده می‌کنیم، نظر دارند (همان: ۱۵۱)؛ البته برخی از موارد، با عقل و فطرت نیز قابل اثبات هستند؛ مثلاً اینکه یاد خداوند موجب آرامش دل هاست: «أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ - رعد / ۲۸»؛ ضمن اینکه با قرآن و تجربه قابل اثبات است، با عقل و فطرت نیز اثبات‌پذیر است.

۳-۳. روش‌شناسی ابتنامحور در اثبات گزاره‌ها

از نتایج حاصل از معیار حجیت در معرفت، ساختار و فرایند توجیه است. مراد از توجیه، ارائه ادله یا شواهد لازم برای اثبات صدق یک باور یا معرفت است. باتوجه به معیار ثبوتی حجیت (واقع‌نمایی و مطابقت قضیه با واقع) در علوم انسانی، نوبت به فرایند و ساختار توجیه، به‌مثابه معیار اثباتی آن، می‌رسد که بیشتر جنبه روش‌شناختی دارد؛ زیرا مسئله توجیه در فرایند تحقیق، به مقام اثبات در مرحله تجزیه و تحلیل اطلاعات و ارائه ادله و شواهد لازم، ناظر است. از جمله مسائل مهم در معرفت‌شناسی که تأثیر مستقیمی در روش علوم انسانی دارد، مسئله توجیه یا ساختار و فرایند موجه‌سازی گزاره‌های آن است. در این حوزه، دیدگاه‌های مختلفی مطرح است که عمده‌ترین آن‌ها انسجام‌گرایی و مبنای‌گرایی است.

براساس منطق انسجام‌گرایی، نوعی وابستگی متقابل یا استلزام دوسویه قضایا درون دستگاهی از باورها و قضایا وجود دارد (White, 1967). اصل انسجام، گاهی به‌صورت وصف علوم و معارف، گاهی به‌شکل ملاک ثبوتی صدق، و زمانی نیز در نقش منطق و معیار اثباتی مطرح است. نقش نخست، به‌گونه شرط لازم برای یک معرفت صحیح و معتبر مطرح است، نه شرط کافی و ملاک و معیار نهایی (معرفت‌شناختی)؛ در حالی که امروزه انسجام‌گرایان معتقدند انسجام و هماهنگی گزاره با سایر معارف داخل یک مجموعه، هم ملاکی است برای ثبوت صدق و هم برای اثبات آن (نقش توجیه‌گری و مدلل‌سازی معرفت) (فعالی، ۱۳۸۰: ۱۲۱-۱۳۲؛ White, 1967).

براساس برخی آیات قرآن کریم، معیار انسجام به‌مثابه شرط لازم در اعتبار معرفت مطرح است، نه شرط و معیار کافی. به‌عبارت‌دیگر، خداوند در قرآن کریم، از معیار انسجام و سازگاری، همچون شرط لازم، استفاده کرده است: «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» (نساء/۴۲). معیار انسجام و عدم اختلاف، ناظر

به آیات قرآن است؛ اما یک معیار کلی است که در همه زمینه‌ها مطرح است. براساس آیه یادشده، انسجام و عدم اختلاف، معیار و شرط لازم برای سخنان و معارف است؛ ولی، با توجه به ویژگی‌های انسانی، فاصله زمانی نزول قرآن در مدت ۲۳ سال و همچنین تغییرات مختلف در این سال‌ها - باوجود شرط یادشده - طبیعی است که در سخنان انسان عادی، اختلافات و تناقضات یافت شود. از این رو، عدم وجود اختلاف، گویای این است که قرآن کریم از ناحیه خداوند است (ر.ک: طبرسی، ۱۴۱۵، ج ۳: ۱۴۱-۱۴۲؛ طباطبایی، بی‌تا، ج ۱: ۶۶؛ مکارم شیرازی، بی‌تا، ج ۴: ۴۵-۴۶). در نتیجه، معیار انسجام (در کنار مبنای گروهی) شرط لازم است، نه شرط کافی.

رویکرد مطلوب در ساختار توجیه، مبنای گرای است. در این رویکرد، یک باور از راه باور دیگری توجیه می‌شود و این وقتی درست است که باور دوم نیز توسط باور دیگری، موجه شده یا بی‌نیاز از توجیه باشد. در صورتی که باور دوم از بیرون توجیه شده باشد، همین مسئله در مورد باور سوم که توجیه‌کننده آن است، تکرار خواهد شد. موجه‌سازی بیش‌تر باورها در این نظریه، براساس ابتدای باورها بر یک سلسله باورهای پایه است؛ ولی باورهای پایه، خود توجیه و از استدلال مستغنی هستند. باورهای غیرپایه‌ای که اغلب باورهای ما را تشکیل می‌دهند، از طریق استدلال، موجه و مدلل می‌شوند و برای توجیه این گونه باورها و قضایا از راه استدلال، به‌ناچار باید به باورهایی استناد و ابتدا کنیم که برای موجه‌سازیشان به استدلال نیاز نباشد. به همین سبب، این نوع باورها پایه و خود توجیه‌اند (فعالی، ۱۳۷۷: ۲۱۰).

براساس این دیدگاه، مسائل علوم انسانی بر دو دسته‌اند: مسائل پایه‌ای و مسائل غیرپایه‌ای. مسائل پایه، اساس و مبنای سایر مسائل را تشکیل می‌دهند. نظام علوم انسانی که با ابتدا بر این منطق تولید و تکوّن یافته باشد، همانند ساختمانی است که اولاً در زمین عینی و واقعی بنا شده است و ثانیاً براساس نقشه مهندسی ساخته شده است. براساس این منطق، علوم انسانی، مدلل است نه معلل.

مدلل بودن معرفت و فهم متکی بر دلیل؛ یعنی هر فهمی به دلایلی متکی است و تنها فهمی حق و معتبر است که بر دلیل (منطق) موجه متکی باشد. معلل بودن معرفت؛ یعنی فهمی که متکی بر عوامل و علل تاریخی، اجتماعی و روان‌شناختی است و علم، صرفاً تابعی از این عوامل خواهد بود.

در این منطق، از مبادی و مقدمات بدیهی و تحویل‌ناپذیر و ضروری‌الصدق بهره گرفته می‌شود. بنابراین، براساس مبناگرایی دلالی و استدلالی، مدارک و دوال دین و نیز استدلال‌ها و احتجاج‌ها باید به مبناهایی خطاناپذیر یا به مدارکی معتبر مستند شود؛ همان‌گونه که در فلسفه و منطق برای ریشه‌یابی یک دسته قضایا، آن‌ها را درنهایت به پاره‌ای قضایای بدیهی، منتهی و مستند می‌کنند. این ملاک در توجیه معرفت، مبناگرایی (در مقام مدرک‌گزینی) و احتجاج نام دارد (رشاد، ۱۳۸۷: ۲۴).

این اصل درباره تمامی مسائل علوم انسانی، اعم از توصیفی و توصیه‌ای، صادق است؛ با این تفاوت که فرایند ابتنا در برخی از مسائل، به‌دلیل پیچیدگی آن، نیازمند تجزیه و تحلیل بیشتری است و در نتیجه دارای زنجیره و فرایندی طولانی‌تر است؛ به‌ویژه اینکه بعضی از مسائل علوم انسانی، نسبت به سایر مسائل، نقش پایه و مبنا را داشته و سایر مسائل بر آن مبتنی‌اند. فرایند ابتنا در مسائل توصیفی و اخباری، نسبت به مسائلی که جنبه توصیه‌ای و تجویزی آن پررنگ‌تر است، متفاوت خواهد بود. این تفاوت حتی در یک سنخ از مسائل نیز مشهود است. برخی از مسائل علوم انسانی، با توجه به ویژگی تجربی بودن آن‌ها، در فرایند ابتنا، به روش تجربی نیز نیاز دارند. گزاره‌های عقلی، از روش توجیه عقلی و در گزاره‌های تجربی، از آزمون و روش تجربی استفاده می‌شود؛ همان‌گونه که در گزاره‌های تاریخی و نقلی، روش نقلی به کار می‌رود. به عبارت دیگر، این دسته از مسائل، با توجه به منابع مختلف آن، بر مبانی نقلی، عقلی و علمی-تجربی استوارند. مسئله توجیه در گزاره‌های ارزشی و اعتباری، افزون بر ویژگی‌های یادشده، دارای ویژگی‌ها و فرایندی پیچیده‌تر است (علی تبار، ۱۴۰۱ ب: ۱۸۹).

قرآن کریم معیار انسجام را به‌مثابه شرط لازم در اعتبار معارف می‌پذیرد؛ اما به‌لحاظ معیار اصلی و شرط کافی، بیشتر با رویکرد مبناگرایی در معرفت همسو است تا انسجام‌گرایی. برای نمونه، قرآن می‌فرماید: «نَحْنُ قَدَرْنَا بَيْنَكُمْ الْمَوْتَ وَ مَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ، عَلَىٰ أَنْ نُبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَ نُنشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ وَ لَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ» (واقع، ۵۹-۶۲). خداوند در این آیات، با بدیهی دانستن خلقت اولیه، بر اثبات معاد استدلال می‌کند؛ زیرا علم به خلقت اولیه، علم بدیهی است و همگان با علم بدیهی می‌دانند که در این نشئه دنیوی خلق شده‌اند و اعضا و جوارح آنان

به تدریج ساخته شده است؛ با اینکه قبلاً چیزی نبودند. امام سجاد (ع) نیز به بدیهی بودن امکان نشئه آخرت برای انسان اشاره می‌کند و می‌فرماید: «العجب کلّ العجب لمن أنکر التّشاة الأخری و هو یرى التّشاة الأولى» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳: ۲۵۸). بنابراین، نباید امکان حیات پس از مرگ را انکار کرد. عبارت «فلولا تذکرون» خرده می‌گیرد که چگونه این امر بدیهی را به یاد نمی‌آورید. بدین ترتیب، قضیه دوم که امکان نشئه آخرت است، بر پایه قضیه بدیهی اولی استوار است. سایر براهین و استدلال‌های قرآنی نیز بر منطق مبنای مبنای مبتنی است؛ زیرا در برهان، با تکیه بر معلومات بدیهی یا معلومات نظری منتهی به بدیهیات، به استنتاج مجهولات نظری می‌پردازیم. قرآن کریم نیز در موارد فراوانی برای تبیین مسائل اساسی به اقامه برهان پرداخته است.^۱

آیه «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» (انبیاء/۲۲)، از جمله آیاتی است که بر پایه بداهت و در قالب قیاس استثنایی، استدلال می‌کند. این استدلال، متضمن مقدم (لو كان فيهما آلهة إلا الله) و تالی (لفسدتا) است که با توجه به تلازم حاکم بین مقدم و تالی، و براساس بداهت بطلان تالی (عدم وجود فساد و تباهی در عالم)، مقدم نیز باطل می‌شود؛ یعنی وجود چند خدا نیز باطل می‌شود. در این آیه، با ابتنا بر بداهت عقلی، توحید خداوند (ر.ک: طبرسی، ۱۴۱۵، ج ۷: ۲۰۷) اثبات شده است: «أن اختلاف الآلهة في ذواتهم يؤدي إلى اختلافهم في التدبير وذلك يؤدي إلى فساد النظام» (طباطبائی، بی‌تا، ج ۱۳: ۱۰۷).

۳-۴. روش‌شناسی اسلامی سازی علوم

همان‌گونه که قضایا، نظریه‌ها و رشته‌های علمی - به لحاظ معیارهای حجیت - متفاوت‌اند، از نظر معیارهای دینی بودن و اسلامی سازی نیز تفاوت دارند. توضیح اینکه معیار دینی بودن علم، صرفاً به دینی بودن محتوا و مسائل نیست؛ بلکه وجه دینی بودن، بیشتر ناظر به کلیت علم است. به عبارت دیگر، محوری ترین تأثیر معیار دینی و مؤلفه‌های آن، در دستگاه معرفتی (دیسپلین) است. براین اساس، معیار دینی

۱. نظیر حقانیت خداوند (فصلت/۵۳)، توحید (انعام/۷۶-انبیاء/۲۲-۳۳-مؤمنون/۹۱) و معاد (مؤمنون/۱۱۵)، و نیز جهت دعوت به امور مهم عبادی، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی چون نماز (عنکبوت/۴۵) و روزه (بقره/۱۸۳)

بودن علم، غیر از عوامل و مؤلفه‌ها است.

دینی بودن، اولاً و بالذات، وصف روح علم است نه جسم و ماده آن (موضوع، مسائل، منابع، منطق و غایات میانی). به عبارت دیگر، روح دینی علم، به جسم و ماده آن هویت می‌بخشد. بنابراین، می‌توان این معیار و ویژگی را در ابعاد و مؤلفه‌های مختلف علم نشان داد. آنچه به علم، روح و هویت دینی می‌بخشد، عبارت است از: امتدادهای جهان‌بینی توحیدمحور در کالبد علم و قرار داشتن علم در مسیر غایت‌نهایی دین؛ یعنی امتدادهای همه‌جانبه دین در علم. سایر معیارها، نظیر دینی بودن، محتوا، مسائل، منابع، مبانی و اهداف، نقش علل ناقصه را دارند. از این‌رو، اولاً دینی بودن در برابر سکولار بودن است، نه لزوماً الحادی بودن. ثانیاً دینی بودن به معنای نقلی بودن نیست و محتوای نقلی هم قابلیت سکولار شدن را دارند. ثالثاً یک علم، به لحاظ ظاهر و مسائل جزئی و قضایا، ممکن است دینی باشد؛ اما در کلیت آن، جهت‌گیری‌های سکولاری باشد.

علم در مقام ثبوت و حقیقت خویش، کشف واقع است؛ حتی اگر به لحاظ تک‌گزاره‌ها و قضایای مستقل، با داوری معرفت‌شناختی مشکلی نداشته باشد، از منظر علم‌شناختی، به مثابه نظام و دستگاه علمی (رشته علمی)، امری خنثی، ثابت و ایستا نیست؛ بلکه در جامعه و فرهنگ‌های انسانی شکل می‌گیرد. در نتیجه، تابع عناصر مختلفی است که دینی یا غیردینی بودن آن را ترسیم می‌کنند. بدین سبب، حکم دستگاه معرفتی با تک‌گزاره‌ها متفاوت است و ویژگی‌هایی، نظیر دینی بودن یا سکولار بودن، از مختصات علم به معنای دستگاه معرفتی و رشته علمی است؛ زیرا علم به معنای نظام معرفتی، مقوله‌ای فرهنگی و اجتماعی است و در پیوند تنگاتنگ با ابعاد دیگر زندگی اجتماعی، چون فرهنگ و دین، است. همان‌طور که خود می‌تواند هویتی دینی یا سکولاری داشته باشد، نیز می‌تواند تحقق‌بخش تمدن نوین اسلامی یا تمدن سکولاری باشد.

کتابنامه

قرآن کریم.

نهج البلاغه.

آخوند خراسانی، محمدکاظم (۱۴۱۱). کفایه الاصول. قم، مؤسسه آل‌البیت لاحیاء التراث.

- ابن فارس، ابی‌الحسین احمد (۱۴۰۴). معجم مقاییس اللغة. قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴). لسان العرب. بیروت، دار صادر.
- اسدی نسب، محمدعلی. (۱۴۰۱). مبانی قرآن‌شناختی علوم انسانی اسلامی. قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- بروجردی، سید حسین (۱۳۹۲). لمحات الاصول افادات الفقیه الحجه آیت‌الله العظمی البروجردی. تهران، مؤسسه تنظیم و نشر تراث الامام الخمینی علیه السلام.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۴). شناخت‌شناسی در قرآن. قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۰۷). الصحاح فی اللغة. (احمد عبدالغفور عطار، محقق). بیروت، دارالعلم.
- حائری یزدی، مهدی (۱۳۸۴). کاوش‌های عقل عملی. تهران، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- حسین زاده، محمد (۱۳۸۱). مبانی نظریه تعدد قرائت‌ها. قیسات، ۷ (۲۳)، ۳-۹.
- خمینی، سید مصطفی (۱۴۰۷). تحریرات فی الاصول. تهران، وزارة الثقافة و الارشاد الاسلامی.
- رشاد، علی اکبر. (۱۳۸۷). درآمدی بر مبانی منطق کشف گزاره‌ها و آموزه‌های دینی. تهران، دبیرخانه هیئت حمایت از کرسی نظریه‌پردازی.
- رضایی اصفهانی، محمدعلی (۱۳۹۳). علم پیشرفته از منظر قرآن و حدیث. قرآن و علم، ۸ (۱۵)، ۹۵-۱۲۸.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۹). شرح منظومه. (حسن حسن‌زاده آملی و مسعود طالبی، مصححین). قم، ناب.
- صدر، سید محمدباقر (۱۴۰۶). دروس فی علم الاصول. بیروت، دارالکتب اللبنانی.
- طباطبائی، سید محمدحسین (بی‌تا). المیزان فی تفسیرالقرآن. قم، اسماعیلیان.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۵). مجمع البیان فی تفسیرالقرآن. بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۵). التبیان فی تفسیرالقرآن. بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- عارفی، عباس (۱۳۸۱). معرفت و گونه‌های توجیه. ذهن، ۳ (۹)، ۳-۲۰.
- عروسی الحویزی، عبد علی بن جمعة (۱۴۱۵). تفسیر نورالثقلین. (سید هاشم رسولی محلاتی، مصحح). قم، اسماعیلیان.
- علی تبار فیروزجایی، رمضان (۱۴۰۱). منطق علوم انسانی اسلامی. تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- علی تبار فیروزجایی، رمضان (۱۴۰۱). تحلیلی بر رئالیسم ارزش‌شناختی در علوم انسانی: با

تأکید بر واقع‌نمایی قضایای ارزشی. ذهن، ۲۳ (۸۹)، ۳۵-۶۶.
 علی تبار فیروزجایی، رمضان (۱۳۹۲). معرفت دینی. تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

غروی اصفهانی، محمدحسین (۱۴۰۹). بحوث فی الاصول. قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
 فایراند، پل (۱۳۷۵). بر ضد روش: طرح نظریه آناشستی معرفت. (مهدی قوام صفری، مترجم). تهران، فکر روز.

فعالی، محمد تقی (۱۳۸۰). توجیه ترکیبی در حکمت سینوی و صدرایی. ذهن، ۲ (۵)، ۱۲۱-۱۳۲.

فعالی، محمدتقی (۱۳۷۷). درآمدی بر معرفت‌شناسی معاصر و دینی. قم، معارف.

فیومی، احمد (بی‌تا). المصباح المنیر. بیروت، المكتبة العلمية.

قرائتی، محسن (۱۳۸۳). تفسیر نور. تهران، مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷). الکافی. (علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، مصححین). تهران، دارالکتب الإسلامية.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۳). آموزش فلسفه. تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.

مطهری، مرتضی (۱۳۸۹). مجموعه آثار (ج ۲۲). تهران، صدرا.

مظفر، محمد رضا (۱۴۱۷). المنطق. قم، اسماعیلیان.

مکارم شیرازی، ناصر (بی‌تا). تفسیر نمونه. تهران، دارالکتب الإسلامية.

نراقی، محمدمهدی (۱۴۰۵). جامع السعادات. تهران، حکمت.

Bandura, A. (1977). *Social Learning Theory*. Prentice-Hall.

Gadamer, Hans Georg. (1994). (J. Weinsheimer & D. G. Marshal, Trans.).
 Continuum Intl Pub Group.

White, Alan. R. (1967). *Coherence Theory of Truth*. In *The Encyclopedia of Philosophy* (pp. 2-130). Macmillan.