

## روش‌شناسی نظریه‌پردازی در حوزه علوم انسانی

### تأملی بر رویکرد اندیشمندان اسلامی

\* حسن دانایی‌فرد

\*\* حسین بابایی‌مجرد

#### چکیده

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

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

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

\*\* دانشجوی دکتری مدیریت دولتی، دانشگاه علامه طباطبائی. h.babae64@gmail.com

## مقدمه

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

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

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

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

اما رویکرد مختار در این مقاله اجتهاد متوسط می‌باشد که از منابع دوگانه معرفت‌شناسی دینی یعنی عقل و نقل، طرفی جدی بسته است. در این رویکرد، خبری از نسبی‌اندیشی و تعارض میان‌علم و دین نیست و نزاع دیرین یافته‌های حوزوی با یافته‌های دانشگاهی پایان می‌پذیرد.

ساختار مقاله حاضر بدین شکل است که ابتدا سه رویکرد توسعه علم مبتنی بر یافته‌های مکاتب غربی معرفتی، بنیان‌های هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه آنها تبیین، و متدولوژی‌هریک بر اساس مبانی نظری و جهان‌بینی‌شان تشریح می‌شود؛ سپس سهم هر یک از رویکردهای سه‌گانه در نسبی‌اندیشی مشخص می‌گردد. در ادامه، موضع اسلام پیرامون نسبی‌اندیشی معرفی می‌گردد.

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

### رویکردهای سه‌گانه به توسعه علم

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

### رویکرد استقرایی

کنت با اعتقاد راسخ به فلسفه اثبات‌گرایی (پوزیتیویسم) بر آن بود که باید برای علوم انسانی نیز حیثیتی مشابه علوم تجربی قائل شد؛ به این معنا که در علوم انسانی نیز باید از ابزار پژوهش تجربی استفاده شود. از نظر او، جوامع انسانی از سه مرحله الهی، فلسفی، و علمی عبور کرده‌اند. همچنین در جوامع الهی - که تبلور تاریخی آن قرون وسطی است - پیامبران، و در عصر رنسانسو پس از آن فیلسوفان به عنوان رهبران جامعه شمرده می‌شوند. اما در دوره کنونی (عصر علمی)، دانشمندان و جامعه‌شناسان رهبران جامعه خواهند بود. البته ممکن است در هر جامعه‌ای، بازمانده‌های فکری اعصار گذشته رسوب کرده باشند.<sup>۷</sup> استقرائیان از جمله فرانسویس بیکن تجربه را که به واسطه مشاهده و آزمایش به دستمی‌آید به منزله منبع معرفت معرفی می‌کنند. مطابق استقرائگری سطحی، علم با مشاهدات آغاز می‌شود. عالم مشاهده‌گر باید دارای اعضای حسی معمولی و سالم باشد و باید آنچه را که با توجه به وضعیت مورد مشاهده می‌تواند ببیند، بشنود و... با امانتداری تمام ضبط کند و اینعمل باید با ذهنی خالی از پیشداوری انجام پذیرد.<sup>۸</sup> از این‌رو، پوزیتیویست‌ها با تکیه بر استقرا که مبتنی بر مشاهده و آزمایش است به دنبال کسب معرفت می‌باشند.

### رویکرد ابطال‌گرایی

کارل پوپر<sup>۹</sup> به عنوان یکی از نظریه‌پردازان فلسفه علم، پیرامون شکل‌گیری دانش، قائل به نظریه‌ابطال‌گرایی<sup>۱۰</sup> است. او می‌گوید: دانش علمی می‌تواند از طریق شکل‌دهی ایده‌های جدید (حدسیات) و تلاش برای ابطال آنها از طریق پژوهش‌های تجربی، با شتاب بیشتری پیشرفت کند. وی بر آن است: واقعیات و حقایق واگرا و

چندگانه‌ای<sup>۱۱</sup> وجود دارند و هدف غایی علم‌کشف و تبیین تفسیری ماهیت و معنای پدیده‌ها و تعیین رفتار آنهاست.<sup>۱۲</sup>

پوپر اعتقاد دارد: گرچه ما همواره در چارچوبی از تئوری‌ها، انتظارات، تجارب گذشته و زبان‌خود زندانی هستیم، اما با تلاش می‌توانیم این چارچوب‌ها را بشکنیم. مسلماً پس از آن، دوباره خود را درون چارچوبی خواهیم یافت؛ چارچوبی که بهتر و وسیع‌تر خواهد بود و ما می‌توانیم در هر لحظه مجدداً آن را بشکنیم.<sup>۱۳</sup> وی وجود حداقلی از جزم‌اندیشی را برای نظریه علمی ضروری می‌داند تا تئوری‌های علمی فرصت بروز و ظهور داشته باشند.<sup>۱۴</sup>

### رویکرد پارادایمی

کوهن با ردّ دو رویکرد ابطال‌گرایانه و استقرایی، قائل به نظر سومی است. او می‌گوید: توسعه علم به جای اینکه از طریق واقعیت‌هایی که خود را برای اندیشمندان آشکار می‌سازند (نگرش استقرائگر) یا به جای اینکه به وسیله دانشمندی که در هر آزمایش سعی در ابطال فرضیات خود دارند (نگرش ابطال‌گرا) انجام پذیرد، از طریق حلّ تنش‌های سیاسی در جامعه علمی و به طور تناوبی صورت می‌گیرد؛ لذا به جای اینکه سیر تکامل علم شامل یک مسیر خطی از فرضیات ابطال‌پذیر باشد، متشکل از یک سری دوره‌های غیرمستمر از علوم هنجاری و تغییرات انقلابی است. این امر بدان معناست که برای یک دوره زمانی (یک شیوه دیدن جهان) هنجار تلقی می‌شود و در صورتی که این شیوه پاسخگوی مسائل نبود، با بحران مواجه می‌شود و در نتیجه این بحران، انقلاب علمی رخ می‌دهد. البته از دیدگاه کوهن، پارادایم وسیع‌ترین واحد اجماع درونیک رشته علمی است که یک جامعه علمی یا خرده‌جامعه علمی را از دیگری متمایز می‌سازد.<sup>۱۵</sup>

او چنین تحوّل را در مقام قیاس با انقلاب‌های سیاسی، انقلاب علمی (پارادایم) می‌نامد.<sup>۱۶</sup> پارادایم، نوعی جهان‌بینی است که ماهیت جهان، جایگاه فرد در آن و دامنه روابط احتمالی او نسبت به جهان و اجزای آن را مشخص می‌کند. باورهای موجود در پارادایم‌ها از آن جهت‌سازسی و بنیادی‌اند که باید با ایمان پذیرفته شوند و هیچ راهی، برای اثبات حقیقی بودن آنها وجود ندارد.<sup>۱۷</sup>

کوهن در تبیین رویدادهایی که هنگام جایگزینی یک پارادایم به جای پارادایم دیگر اتفاق می‌افتد، می‌گوید: انقلاب‌های پارادایمی وقتی رخ می‌دهند که مجموعه جدیدی از پیش‌فرض‌ها، اندیشمندان را قادر به مسائلی می‌کند که قبلاً لاینحل بوده‌اند. در عین حال، این پیش‌فرض‌ها باید قبل از اینکه تغییر پارادایمی کامل شود، مورد قبول طیف وسیعی از علما و کاربران قرار گیرد.<sup>۱۸</sup>

نکته حائز اهمیت آنکه کوهن این نگاه پست‌مدرنیستی را که قائل است: نظریات موجب تکامل یکدیگر را فراهم می‌کنند، و هیچ نظریه‌ای نظر قبلی را رد نمی‌کند، به شدت نقد کرده است. او این تلقی را که سیر تحوّل علم سیری صعودی است که در هر گام نسبت به گام پیشین به‌کشف واقعیت نزدیک‌تر می‌شود،

شدیدا به چالش می‌کشد. ویژگی عمده نظریه وی تأکیدی است که بر ممیزه انقلابی پیشرفت‌های علمی دارد؛ به طوری که موافق آن انقلاب متضمن طرد وردّ یک ساختار نظری و جایگزینی آن با ساختار ناسازگار دیگری است.<sup>۹</sup> کوهن بر آن است که پارادایم نوین، اصلاح‌شده پارادایم پیشین نیست.<sup>۲۰</sup> متدولوژی‌های سه‌گانه فوق، جهت توسعه دانش، بر ابزار حس تکیه می‌کنند و منبع شناخترا صرفاً تجربه می‌دانند. با این حال، مکاتب و دانشمندان دیگری وجود دارند که عقل را نیز به‌عنوان منبع معرفتی در تولید علم معرفی می‌کنند. و گروه سومی سعی دارند تا میان این دو منبع، جمع بکنند.

### تجربه‌گرایی و خردگرایی

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

کارل پوپر می‌گوید:

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

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

سرانجام کانت برای ایجاد سازگاری میان دو گروه عقل‌گرا و تجربه‌گرا تلاش کرد. او بخش‌هایی از معرفت را که در عقل ریشه داشتند از بخش‌هایی که ناشی از تجربیات بودند جدا، و ادعا کرد که می‌توان سهم هر یک را به دقت مشخص ساخت.

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

### نقدی بر رویکردهای سه‌گانه: مفهوم‌پردازی نسبی‌اندیشی

مفهوم نسبی‌اندیشی مفهومی مناقشه‌برانگیز است که شاید به عنوان مشترک لفظی استعمال شود. در باب مفهوم نسبی‌اندیشی، باید توجه داشت که چه معنایی از نسبت اراده شده است: آیا نسبت در مقابل حقیقی بودن، و به معنای مقایسه‌ای بودن است یا نسبی بودن در مقابل مطلق‌بودن قرار می‌گیرد و به معنای آن است که

واقعیت شیء وابسته به مجموعه‌ای از شرایط باشد؛ و معنای مطلق بودن، رها بودن از برخی شرایط است؟ اگر نسبیت را به این معنا بگیریم، همه امورمادی و طبیعی از آن نظر که وابسته به یک سلسله شرایط محدود زمانی و مکانی می‌باشند، و چون تنها در آن شرایط و وابسته به آن شرایط واقعیت خاص خود را دارند، نسبی می‌باشند؛ تنها مجردات وجود مطلق دارند، بلکه مطلق حقیقی که واقعی است رها از هر شرط و علت و از هر قید، ذات مقدس حق است.<sup>۳۰</sup>

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

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

قائلان به نسبیت حقیقت یا معتقدان به نسبیت دانش و فهم بشری عقیده دارند که در شرایط حسّی واحد، یک شناخت مشترک بین دو نفر نمی‌تواند پیدا شود؛ زیرا حقیقت چیزی جز حاصل‌تأثیر و تأثر متقابل فرد و خارج، و فهم حقیقت چیزی جز نگرش از دیدگاه پیش‌فرض‌های سابقینست، و هر کس وجود مختص به خود دارد یا گرفتار پیش‌فرض‌های ذهنی خود است.<sup>۳۱</sup>

این نوع نگاه وجود مقیاس و ملاک مشترک برای سنجش اندیشه‌ها را ملغی می‌کند. البته موضوعی که در مطالب فوق اتخاذ شد به این معنا نیست که همه ادراکات ما مطلق است و هیچ‌کدام وابسته به شرایط زمان و مکان نیست؛ بلکه باید گفت: آنچه نسبی است علوم و ادراکات اعتباری و عملی است. این ادراکات است که در فرهنگ‌های گوناگون، برحسب شرایط متنوع زمانی و مکانی، مختلف است؛ نیز این ادراکات است که واقعیتی ماورای خود که از آن حکایت کند و معیار حق و باطل یا صحیح و غلط بودن آن باشد، ندارد. اما علوم و ادراکات و اندیشه‌های نظری که فلسفه و علوم نظری انسان را می‌سازند، همچون اصول جهان‌بینی مذهب و اصول اولیه اخلاق، اصولی ثابت و مطلق و غیرنسبی می‌باشند.<sup>۳۲</sup>

واقع مطلق است و علم و معرفت مطلق امکان‌پذیر؛ گرچه در مواردی خطا نیز واقع می‌شود، همان‌طور که معارفی که بشر به آنها رسیده است همگی صواب و مطابق با واقع نیست. بنابراین آنچه برخی در تحلیل دانش و معرفت می‌پندارند و همه علم‌ها را به فرضیه برمی‌گردانند و یا باتأکید بر نسبی‌گرایی، حقیقت را توزیع می‌کنند و با مصالحه، هر فرضیه و ایده‌ای را بهره‌مند از قدری از حقیقت می‌دانند، در تقابل با مبنای درست قرار می‌گیرد؛ زیرا واقع نسبی است و نه معرفت.<sup>۳۳</sup>

### نسبی‌اندیشی در شناخت‌شناسی رویکردهای سه‌گانه

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

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

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

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

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

### جهان‌بینی و ایدئولوژی

تعیین جایگاه هر موجود فرع بر ماهیت و هویت آن موجود است؛ به این معنا که تا هویت یکشیء شناخته نشود، جایگاه آن شیء در نظام هستی روشن نخواهد شد. و اگر هویت چیزی شناخته شود، جایگاهش نیز خود به خود آشکار خواهد گشت. توضیح آنکه تعیین جایگاه اشیا وابسته به جهان‌بینی، و صحت و سقم جهان‌بینی و نیز شدت و ضعف آن به درجه معرفت‌شناسی مرتبط است.<sup>۳۵</sup>

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

هر شکل از جهان‌بینی نیز ایدئولوژی خاصی را رقم می‌زند؛ اگرچه برخی از متفکران غربی، نظیر دیوید هیوم، معتقدند که از «هست»ها نمی‌توان «باید»ها را استنتاج نمود. به عبارت دیگر، ارزش‌ها یا اخلاق را نمی‌توان از علم به دست آورد و میان «باید»ها و «هست»ها رابطه‌ای منطقی وجود ندارد.<sup>۳۷</sup> ایضاً اختلاف‌نظر فوق، با تبیین رابطه ایدئولوژی و جهان‌بینی روشن خواهد شد.

### تعریف ایدئولوژی

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

### تعریف جهان‌بینی

ارتباط ذهن انسان با جهان بر سه قسم است:

الف) ارتباط مستقیم علمی که بر اثر تماس حواس با جهان خارج به دست می‌آید.

ب) ارتباط دریافتی با واقعیات، مانند دریافت زیبایی پدیده‌ها و دریافت عظمت امور که نظر متفکر را به خود جلب می‌کند.

ج) ارتباط با مجموع جهان هستی که موجب پیدایش فلسفه‌ها و جهان‌بینی‌ها می‌شود.

هر کدام از این سه رویکرد جهان‌بینی خاصی را رقم می‌زند.

اما اگر مطابق رویکرد سوم، جهان‌بینی انسان این‌گونه باشد که: «جهانی وجود دارد که منجزنی فعال از آن هستم و کسی هستم که از اجزای همین جهان زاییده می‌شوم و سپس، از نظر معرفتی، به آن اشراف و احاطه پیدا می‌کنم و تدریجاً این استعداد در من به فعلیت می‌رسد که بی‌هدفی جهان را



مساوی با نیستی و بیهودگی من و جهان می‌بینم»، قطعاً به این نتیجه خواهد رسید که باید به اعمالی خاص تن در دهد و نمی‌تواند مطابق هوا و هوس‌های نفسانی خود عمل کند.<sup>۳۹</sup> این شکل از جهان‌بینی بایدها و نبایدهایی را برای انسان ایجاد می‌کند که عدم مراعات آنها خلاف اقتضای آن جهان‌بینی است. جایگاه ثابت انسان در جهان هستی و معرفت قابل حصول و لایتغیر او نسبت به اینجایگاه، بایدها و نبایدهایی را به عنوان مبانی و اصول برای او منجز و قطعی می‌گرداند. اما اگر سایر شقوق جهان‌بینی پذیرفته و یا ارتباط میان جهان‌بینی و ایدئولوژی انکار شود، دیگر صحبت از مبانی و اصول ثابت بجا نخواهد بود. از این‌رو، اندیشه‌های نسبی‌گرایانه مجال طرح‌شدن پیدا می‌کنند. علوم تجربی و بخصوص انسانی روز به خاطر تکیه بیش از اندازه بر حس و تجربه (جهان‌بینی نوع اول و دوم) عین‌ناک‌اند و نقص دارند و تا زمانی که اصلاح نشوند، خروجی‌معیوب در دستان بشر قرار خواهند داد.

#### نقدی بر شناخت‌شناسی تولید علوم معاصر

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

علم عبارت است از: درک پدیده‌ها همراه با اشراف نفس انسان بر آنها.<sup>۴۰</sup>

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

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

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

۱. واقعیت قانون علمی: قانون علمی، ذاتی است یا دستوری و یا توصیفی است یا قراردادی.
۲. چگونگی کشف قانون علمی: برای کشف قوانین علمی، ذهن باید مراحل زیر را سپری کند:
  - الف) ارتباط برقرار کردن حواس و ابزارهای فنی با موضوع مورد شناسایی؛
  - ب) عمل تجربه و تکمیل مشاهده به وسیله حواس و ابزارهای فنی؛
  - ج) در مرحله سوم، ذهن به بررسی موارد ابهام‌برانگیز می‌پردازد تا چنانچه آن موارد قابل‌تطبيق بر قانون مورد تحقیق نباشند، ذهن آنها را تصفیه کند؛

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

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

الف) عمومیت خصایصی که در موجودات یافت می‌شود؛

ب) تجرید واقعیات عالم و درک روابط میان آنها.

۴. ملاک علمی بودن موضوع: موضوع علمی ویژگی‌هایی چون موارد ذیل را داراست: امکان‌پذیری ماهیت واقعیت؛ قابلیت بررسی عوامل و شرایط تحقق و موانع ایجاد واقعیت؛ قابلیت شناخت و محاسبه قانونی معلول‌ها و آثار پدیده؛ قابلیت مقایسه پدیده با موارد مشابه و مخالف؛ مشمول بودن پدیده از اصول و قوانین حاکم بر مسائل علمی مبتنی بر تعریف یادشده از علم و قانون علمی، علل عیناکی علوم تجربی و انسانی روز عبارت‌اند از:

#### الف) محدودیت حس و تجربه

این‌گونه نیست که تجربه بتواند به طور نامحدودی در قلمرو معارف دینی حضور داشته و در مقام تعارض و یا تقیید و تخصیص همه اقسام معارف دینی برآید؛ مثلاً دانش تجربی را راهی بهمعجزه و امکان تعارض با آن نیست. تجربه تنها در محدوده تجربه‌پذیر مطلب قابل اعتماد دارد.

#### ب) عدم توجه به تفاوت‌های علم و فلسفه

۱. به گفته واتینهاد، فلسفه به دنبال تعمیم‌هایی می‌گردد که مشخص‌کننده واقعیت کاملحقیقت می‌باشد؛ در صورتی که علم تجریدساز است.

۲. با علم نمی‌توان بر جهان هستی اشراف پیدا کرد، اما به کمک فلسفه می‌توان بر کلیاتجهان هستی آگاهی و احاطه یافت.

۳. نظام‌های فلسفی به جهت تکیه بر کلیات و تعمیم‌های مافوق تفسیرات، نسبت بهنظام‌های علمی پایدارترند.

۴. در فلسفه می‌توان به نوعی یقین رسید، یقین که با مقداری ابهام درآمیخته است؛ اما درعلم، به جهت دخالت وسایل شناخت و هدف‌گیری در تحقیق و قرار گرفتن موضوع تحقیق درسیستم باز هستی، نمی‌توان به یقین دست یافت.

هرچند میان علم و فلسفه اختلاف‌هایی وجود دارد، اما هیچ‌یک از دیگری بی‌نیاز نیست. از نظرفیلسوفان معاصر، علم از این جهت می‌تواند به فلسفه کمک کند که اولاًمقدمه بعضی از براهینفلسفی را اثبات می‌کند و ثانیاً مسائل جدیدی را برای تحلیل‌های فلسفی ارائه می‌دهد. فیلسوف از معارفی برخوردار است که عالم نمی‌تواند منکر آنها شودویاباروش علمی درباره آنهاتحقیق کند.<sup>۴۱</sup>

### ج) بی‌اعتنایی به مابعدالطبیعه

از اواخر قرن هفدهم تا قرن حاضر، بی‌اعتنایی به مابعدالطبیعه در غرب پیدا شده است. اینسطحی‌نگری و بی‌اعتنایی به مابعدالطبیعه ناشی از دیدگاه‌های زیر است:

۱. برخی مانند آگوست کنت که تاریخ بشر را به سه دوره ربّانی، فلسفی و علمی تقسیم کرده‌اند، بر این گمان‌اند که دوران معاصر، دوران علم است و نه فلسفه؛ از این رو، طرح مباحث مابعدالطبیعه در این دوران، دیگر ضرورتی ندارد.

۲. برخی یکی دیگر از علل بی‌توجهی به مابعدالطبیعه را بی‌نیازی بشر از مسائل عالی‌ه فلسفه‌در دوران علم دانسته‌اند.

۳. درهم‌آمیختگی روش‌های علمی با روش‌های فلسفی در میان فلاسفه گذشته، از عوامل بی‌توجهی برخی از افراد به مابعدالطبیعه بوده است.

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

### د) عدم استناد علوم تجربی و انسانی به فلسفه الهی

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

### ه) خلط جایگاه علم و فرضیه

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

تغییرپذیری دائمی فرضیه‌ها منجر به تبدیل و دگرگونی پیوسته نظام‌های معرفتی می‌شود که مبتنی بر آنهاست

و تغییرات مستمر این گونه از معارف بشری - که در واقع، تغییر پندارها و خیال‌های غیرمبهرنی است که در کشاکش شرایط روانی و یا اجتماعی خاص خود به دلیل کاربردهای کارکردهای ویژه شکل یافته و یا از بین می‌روند - باعث شده است تا کسانی که دانش بشری را در این محدوده می‌نگرند و شناخت حقیقی را که همان علم و یقین نسبت به واقع است محال می‌دانند، چنین پندارند که معرفت بشری چیزی جز نظام‌سازی بر اساس قضیه‌های مختلف نیست.

شاخص‌های محسوس نقش کاربردی فرضیه‌ها در زندگی طبیعی به عنوان عامل تغییر و ازبانی تحلیل معارف بشری شمرده می‌شوند. مبتنی بر این دیدگاه، هیچ معرفت ثابتی وجود ندارد؛ بلکه ثبات چیزی جز پنداری متغیر و زوال‌پذیر نیست.<sup>۴۳</sup>

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

#### راهی به سوی تدقیق شناخت‌شناسی علوم معاصر

##### ۱. تکیه علوم بر فلسفه الهی

آثار و فواید معرفت متافیزیکی عبارت‌اند از:

- سایر شناخت‌ها ذیل معرفت متافیزیکی قرار می‌گیرند.
- این نوع معرفت، اصول و مبادی کلی و اهداف و غایات شناخت را عرضه می‌کند.
- معرفت مابعدالطبیعی، احساسات عالی را نصیب انسان می‌نماید و هدف اعلامی زندگی رابه او نشان می‌دهد.

- اگر کسی معرفت مابعدالطبیعی را نفی کند، فقط به شناخت پدیده‌ها و روابط میان آنها بسنده خواهد کرد، و در نتیجه نسبت به شناخت حقیقی که این پدیده‌ها وابسته به آن هستند، بی‌اعتنا خواهد بود.
- معرفت مابعدالطبیعی در خدمت هیچ‌یک از آگاهی‌های بشری قرار نمی‌گیرد و مافوق همه معرفت‌ها و غایت آنهاست.

##### ۲. تعامل و تلاؤم علم و فلسفه

- اگر علم و فلسفه فعالیت مشترکی داشته باشند، آثار زیر برای معرفت بشری حاصل خواهد شد:
- دیگر، برخی از دانشمندان کار فلاسفه را به تصور کلی‌گویی، ناچیز نمی‌شمارند.

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

#### الزامات تعامل سازنده علم و فلسفه

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

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

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

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

ه) دانشمند باید بداند که اگر وجود حکمت متعالی را در جهان هستی درک نکنند، نمی‌توانند ادعای شناخت حتی جزئی از جهان طبیعت را بنمایند.

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

این تلاؤم علم و فلسفه آنها را در مسیر حکمت به جریان می‌اندازد.

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

#### تأملی بر تولید دانش با رویکرد اسلامی

در مبانی اسلامی، نگاه به علم بر علل چهارگانه فاعلی، مادی، صوری، و غایی مبتنی است. در علت فاعلی،

سخن از افاضه‌کننده علم است: علم از کدام مبدأ در اختیار بشر قرار گرفت؟ در علمت‌مادی، سخن از مهبط و محمل ورود علم یا همان مبدأ قابل است: علمی که از مبدئی سرازیر شد، در کجا فرود آمد؟ در علمت‌صوری، از چگونگی افاضه علم و روش‌های افاضه یا کسب علم‌مبحث می‌شود: علم حصولی است یا حضوری، حصولی است یا تحصیلی، درستی است یا وراثتی و... . علمت‌غایی از غایت و هدف علم‌مبحث می‌کند: چرا به سراغ علم می‌رویم و علم‌مبناست کدامین مشکل ما را برطرف کند؟

### علمت‌فاعلی علم

اگر از سرچشمه حقیقت سؤال کردیم و از بعد هستی‌شناسی آن پرسیدیم، جواب آن این است که حقیقت مخلوق اراده و علم ازلی خداوند است. مبدأ فاعلی با توجه به «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ» (حجر: ۲۱) و «وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ فَوَرَبَّ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقُّ مَثَلِ مَا أَنْتُمْ تَتَطَفَّؤْنَ» (ذاریات: ۲۲-۲۳)، رزق علمی موعود را از خزائن خود متناسب با ظرفیت انسان‌ها افاضه می‌کند. این افاضه با توجه به وجه‌شبهی در آیه ۲۳ سوره «ذاریات» مانند نطق کردن انسان بدیهی است و به اعتبار وجه‌شبه دیگری مانند نطق تدریجی‌می‌باشد؛ به این معنا که همان‌طور که معارف موجود در ذهن انسان به تدریج بر زبان او جاری‌می‌شود و به نطق درمی‌آید، رزق علمی انسان نیز به تدریج از خزائن الهی بر قلب او جاری‌می‌شود و این تدریج و تدرج بر مبنای ظرفیت آدمی است که بحث آن در مبدأ قابل خواهد آمد.

اگر ماهیت قانون علمی را دستوری بدانیم، قائل خواهیم بود که جریان قانونی موجودات عالم هستی از ذات آنها ناشی نمی‌شود، بلکه از عالمی والاتر از طبیعت سرچشمه می‌گیرد؛ یعنی اینکه «الف» باید ویژگی «ب» را داشته باشد، یا «ب» باید معلول «الف» شمرده شود، از ذات «الف» و «ب» نمی‌جوشد، بلکه این رابطه ناشی از فیض خداوندی است. این گفته انیشتین که می‌گوید: «من خدا را به عنوان حافظ قوانین می‌شناسم»، ناظر به همین دیدگاه است.<sup>۴۴</sup> در این باره، ماکس پلانک گفته است: «کمال مطلوب فیزیکدان، شناسایی خارجی حقیقت است. او باید این فکر را مبدأ بگیرد که جهان حقیقی از قوانینی پیروی می‌کند که به فهم مادر نمی‌آیند»<sup>۴۵</sup> برتراند راسل معتقد است: «اگر تصور کنیم که حقایق جهان طبیعت از عالمی‌مافوق این عالم که ابدی است، سرازیر می‌شود، تصور خوبی از جهان خواهیم داشت»<sup>۴۶</sup>.

### علمت‌مادی (قابل) علم

مبدأ قابل با توجه به «وَأَتَقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ» (بقره: ۲۸۲)، «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ» (اعراف: ۹۶)، «كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ» (بقره: ۱۵۱) و «عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَّا

لَمْ يُعَلِّمْ (علق: ۵)، از دو مجراکسب علم می‌کند. از یک طرف، علم دراستی است: «یتلو علیهم آیاته و یعلمهم الكتاب بالحکمه و...» که این علم محتاج صفای درون و طهارت قلب نیست و با صرف حضور در کلاس درس و فهم مطالب حاصل می‌شود. اما از طرف دیگر، علم وراثتی است: «من عمل بما علمه الله - ورثه الله - علم ما لا یعلم»؛ به این معنا که اگر کسی به یافته‌های خود (عالم در قبال جاهل) از علم دراستی عمل کرد (عاقل در قبال جاهل) یا به بیان دقیق‌تر تقوا پیشه کرد، خداوند ابواب حکمت را بر قلب او جاری کرده و این جریان و سریان از خزائن غیب الهی صورت می‌گیرد. این علم حضوری است، نه حصولی؛ در کلاس درس تحصیل نمی‌شود.

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

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

### عَلَّتْ صُورَى عِلْمٍ

حقیقت دینی، مبتنی بر دو صورت نقل معتبر (که ما «انزله الله» است) و عقل برهانی (که «مالهمه الله» است)، تحصیل می‌گردد. خداوند با انزال کتب، رسل و اولیای خود (رسولانظاهری)، و همین‌طور الهام فجور و تقوا به عقل (رسول باطنی)، حجت را بر بندگان تمام کرده و راه هرگونه احتجاج بنده علیه خود را به دو صورت سالبه به انتفاء موضوع و محمول بسته‌است:<sup>۴۸</sup> «إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتِينَ حُجَّةَ ظَاهِرَةً وَ حُجَّةَ بَاطِنَةً فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ وَ الْأَنْبِيَاءُ وَ الْأَنْبِيَاءُ ع) وَ أَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ».<sup>۴۹</sup>

اما نکته‌ای که در علت صوری علوم بسیار اهمیت دارد، نگاه تک‌ساحتی به منابع معرفت‌شناسی است؛ یعنی یا بسان خوارج ندای مشنوم «حسبنا کتاب الله» سر بدهیم یا همانند مکتب تفکیک سخن از «حسبنا النقل» برانیم و یا چون راسیونالیسم از «حسبنا العقل» دم بزنیم. این تشنّت آرا و تحیر در عمل که فَهْمُ فِي أَمْرِ مَرِيحٍ، (ق: ۵)، ثمره نگاه جزئی و تحلیلی و یا همان نگاه خرد به موضوع انسان است؛ ولی در رویکرد مختار این مقاله، نقل در قبال عقل قرار گرفته و هر دو سهم خود را در ارائه معرفت دینی ایفا می‌کنند. لذا در این مقاله،

رویگردی جامع و کلان‌نگر (رویگرد ترکیبی: نظریه سیستمی) مبتنی بر جهان‌بینی الهی اختیار شده است. برخی از فیلسوفان طرفدار روش تحلیلی‌اند و اعتقاد دارند که نخست باید هر پدیده را به‌جای مختلف تجزیه کرد تا جایی که دیگر قابل تقسیم نباشد؛ سپس باید به شناسایی آن پدیده‌پردازت. البته روش تحلیلی یا تجزیه‌ای آفاتی نیز دارد؛ از جمله این آفات، نبود نگاه سیستمی و شناخت ناقص و تردید افراطی می‌باشد. امروزه، برخی بر این گمان‌اند که در قلمرو علوم روش تحلیلی و تجزیه‌ای، و در فلسفه روش‌ترکیبی و کل‌نگری مطرح است.<sup>۵۰</sup> باید توجه داشت که روش علم صرفاً تحلیلی، و روش فلسفه فقط ترکیبی نیست. آنچه می‌تواند به انسان معرفت دقیق دهد، هماهنگی دو روش تحلیلی و ترکیبی است. در روش ترکیبی، علوم در سیستم یا نظامی منسجم دیده می‌شود و روابط آنها با یکدیگر و نیز بهره‌برداری از ثمرات و نتایج هم مطمح‌نظر می‌باشد؛ این نوع نگاه را در ادبیات علمی «نظریه سیستمی» نام نهاده‌اند.<sup>۵۱</sup> در تحلیل علّت صوری علم، تبیین نگاه سیستمی بسیار راه‌گشاست.

#### نظریه سیستمی

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



#### تخصّصی شدن علوم، عامل تعارض علم و دین

از یک منظر می‌توان تعارض علم با دین و مجادلات روزافزون میان دانشمندان حوزه دین و دانشمندان علوم تجربی در مغرب‌زمین را نتیجه تخصّصی شدن علوم و معارف، و بیگانه شدن آنها از یکدیگر دانست. در گذشته، علوم و معارف مختلف از اوضاع هم‌باخبر بودند و در تلاؤم با یکدیگر رشد می‌کردند. همه در یک مجموعه بوده و محتوای خود را با هم هماهنگ می‌کردند. معارف عهده‌دار تبیین جهان‌شناسی و جهان‌بینی،



مبادی و مبانی و پیش‌فرض‌ها را تحلیل و تثبیت می‌کردند و در اختیار شاخه‌های دیگر دانش‌نظیر علوم طبیعی قرار می‌دادند و علوم طبیعی به استناد و اتکای آن مبانی و پیش‌فرض‌هایی که در حکمت و الهیات فلسفه مدلل و تنقیح شده بود، به کار خویش ادامه می‌داد. از قرن سیزدهم به بعد، با تخصصی شدن علوم، آرام‌آرام علوم طبیعی کاملاً از جهان‌بینی جدا شد و در عین باور به نظام علی، از علت فاعلی و غایی‌عالم غفلت و دایره نظام علی را در حصار تنگ حس و تجربه محدود کرد. لذا همه همت عقلحسی و تجربی مصروف کاوش در علل قابل‌شد؛ یعنی یک پدیده چه بوده و چه هست و چه خواهد شد؟ سیر افقی علوم توسعه یافت، ولی سیر عمودی آنها متوقف بود؛ چراکه صحبتی از علت فاعلی و غایی جهان و پدیده‌ها نبود. قائلان به این نوع نگاه حتی سعی داشتند با حس و تجربه، جهان‌بینی ارائه کنند. پس لازم است علوم و فلسفه در تعامل با هم رشد کنند.<sup>۵۲</sup>

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

### علت غایی علم

براساس آیه *يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ* (مجادله: ۱۱)، غایت علمرفعت انسان و تقرب او به پروردگار، و به بیان قرآنی «خلیفه‌الله» شدن آدم است؛ خواه مقام اصغر خلیفه‌اللهی که به عمران و آبادانی زمین صورت می‌یابد: *هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَ كُفَيْهَآ*، (هود: ۶۱)، و خواه مقام اوسط و اکبر خلیفه‌اللهی که با تأمین برزخ و آخرت انسان صورت خواهد پذیرفت.<sup>۵۴</sup> لذا عالم باید بداند که علم او سرمایه عمل است: *كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَآءِ تُؤْتِي أَكْلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَآ* (ابراهیم: ۲۴-۲۵)؛ *إِنَّهُ يَصْنَعُ الْكَلِمَ الطَّيِّبَ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ*، (فاطر: ۱۰) در این صورت، او قلب خود را چون ظرف آهنی‌نمی‌پندارد که هر مظروفی را جای دهد؛ بلکه قلب و جان خود را چون دستگاه هاضمه قلمداد می‌کند که هر غذایی را نمی‌پذیرد و غذای مسموم را دفع می‌کند. پس او نیز علم مسموم را هرگز جذب نمی‌کند. فلسفه علم در جهت تأمین علت غایی علم و وظایفی بر عهده دارد. فیلسوفان علم، بیشتر به متدولوژی علوم توجه دارند و به بحث‌هایی نظیر وظایف علم و عالم نمی‌پردازند. لذا فلسفه علم نباید به رابطه علم با حیات انسان، و رسالتی که علم در جهت تکامل انسان‌ها دارد، بی‌توجه باشد.<sup>۵۵</sup>

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

### روش‌شناسی تولید علم از منابع معرفت‌شناسی دین

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

### تعریف نقل

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

### حیات معقول

حیات آگاهانه‌ای که نیروها و فعالیت‌های جبری و جبرنمای زندگی طبیعی را با برخورداری از رشد آزادی شکوفاشده در اختیار در مسیر هدف‌های تکاملی نسبی تنظیم می‌کند، شخصیت‌انسانی را که تدریجاً در این گذرگاه ساخته می‌شود وارد هدف اعلای زندگی می‌نماید. این هدف‌اعلا، شرکت در آهنگ کلی هستی وابسته به کمال برین است.<sup>۵۷</sup>

آیات مربوط به حیات معقول عبارت‌اند از:

۱. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ. انفال: (۲۴)؛
۲. مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثِيَ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً، (نحل: ۹۷)؛

۳. يُبَيِّنُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ. (ابراهيم: ۲۷)؛

۴. أَلَيْسَ لَكَ مِنَ هَلْكَ عَن بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَن حَىٰ عَن بَيِّنَةٍ. (انفال: ۴۲).

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

### تعریف عقل

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

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

ویژگی‌های عقل عبارت‌اند از:

۱. عقل به هیچ وجه سهمی در هستی‌شناسی دین ندارد و صرفاً چراغ روشنگر حقیقت است.
۲. عقل نیروی ادراکی نابی به شمار می‌رود که از گزند خیال، قیاس، گمان، و وهم مصوناست؛ هم گزاره‌ای اولی مثل اصل تناقض را می‌فهمد و هم گزاره‌هایی بدیهی مانند بطلان جمع‌دو ضد را به خوبی ادراک می‌کند.
۳. عقل، مصباح شریعت است و نه میزان شریعت (در نگاه افراطی) یا مفتاح شریعت (در نگاه تفریطی).
۴. عقل می‌داند که محدودیت‌هایی دارد و ورود آن در برخی عرصه‌ها مقارن با انحراف است.
۵. قرآن در آیات معتناهی، در مقام احتجاج، طلب برهان یا نشانه علمی و عقلی می‌کند که‌دال بر اهتمام قرآن بر عقل است: أَلَيْسَ مَعَ اللَّهِ قُلٌّ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ. (نمل: ۶۴)؛ أَرُونِي مَاذَا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِي السَّمَاوَاتِ إِنْ تَوْنِي بَكِتَابٍ مِّن قَبْلِ هَذَا أَوْ أَنَارَةٍ مِّنْ عَلَمٍ. (احقاف: ۴)؛ وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُّبِينٍ. (حج: ۸)
۶. عقل در معنای وسیع آن، که بیان خواهد شد (مراتب عقلی)، حجت شرعی است.
۷. عقل همانند نقل، گاهی دلیل اصل عملی (رفع حیرت) است و زمانی دلیل اماره (واقع نماو دافع

شک).<sup>۵۹</sup>

### مراتب عقلی

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

### اجتهاد متوسط

اجتهاد متوسط براساس اجتهاد متجزی، و نه مطلق، تعریف می‌شود؛ یعنی مبتنی بر نگاه تخصصی‌به موضوعات سامان می‌یابد. با توجه به این نوع نگاه، عالم با تکیه بر منابع نقلی و عقلی در علوم (از جمله علوم انسانی) نظریه اجتهادی خویش را در باب موضوع علمی ارائه می‌دهد.

گاهی در اسلامی کردن علوم و دینی کردن دانش‌های انسانی، تجربی، و تجربیدی، درباره اینپرسش تأمل می‌شود که: فتوای ناب دین و حکم سره اسلام با چه معیاری مشخص می‌گردد؟

لازم است عنایت شود که تضارب آرا و مشاوره متخصصان و متعهدان از یک‌سو، و رهنمودجامعان میان معقول و منقول (که به جمع سالم و نه مکسر بین علوم عقلی و نقلی کامیاب شده‌اند) از سوی دیگر، می‌تواند راهگشای تشخیص موارد نقص و شواهد عیب علوم رایج بشود.

مراحل گوناگون اجتهاد متوسط از این قرار است:

۱. ابتدا لازم است تمام قرآن را بررسی و ارزیابی کنیم، زیرا برخی آیات مفسر بعضی دیگر می‌باشند: «یفسر بعضه بعضا». سپس می‌توانیم بگوییم که قرآن مثلاً این محتوا را ارائه داده است.
۲. در رتبه بعد، به سراغ روایات برویم و مشابهات آن را به محک‌ماتش ارجاع دهیم و روایات مخصص و مقید را در کنار عموم و اطلاق ببینیم و احیاناً اگر روایت معارضی وجود دارد، با توجه به اخبار علاجیه، تعارضات آن را علاج و رفع کنیم.
۳. در مرتبه سوم، این روایات را به قرآن عرضه کنیم؛ زیرا بر طبق روایات مربوطه، قرآنمیزان و معیار پذیرش روایات است. در حقیقت، روایات مخالف کتاب‌الله باید طرد شوند.

۴. نهایتاً به سراغ حکم عقلی رفته تا دریافت‌های عقلی مبتنی بر مبانی تجربی یا تجربیدی و یا ملفق از هر دو را کشف کنیم.

۵. اگر مبانی نقلی (قرآن و سنت) با مبانی عقلی تعارضی داشت، همچنان‌که احتمال تعارض میان مبانی نقلی با یکدیگر وجود دارد، لازم است این تعارض رفع گردد. در مواردی که عقل و نقل متباین هستند، لازم است به یقین اخذ شود؛ مثلاً روایت یا آیه‌ای را که با مطلب یقینی و برهانی عقل ناسازگار است از ظاهرش منصرف می‌کنند و آن را به معنایی موافق با دلیل عقلی تأویل می‌برند و اگر محتملی برای آن نبود، بنا به نظر برخی، روایت مخالف با حکم صریح عقل را تأویل می‌کنند و یا به بیان دیگر، علم آن را به اهلش وامی‌گذارند.<sup>۶۰</sup>

متناسب این دیدگاه، منابع نقلی در رشد علوم سهم بسزایی دارند.

#### سهم منابع نقلی در ساحت علوم

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

#### حجیت شرعی علوم (از جمله علوم انسانی) در گرو اجتهاد

از رهگذر اجتهاد به معنای حقیقی (جهد و تلاش خستگی‌ناپذیر)، و البته مصطلح کلمه است که جامع منقول و معقول با جست‌وجو در منابع دوگانه عقل و نقل فتوای علمی را صادر می‌کند که حجیت شرعی، ثواب و عقاب، و بهشت و جهنم را به دنبال دارد. این فرایند اجتهاد را به درستی باید اجتهاد متوسط نامید، چراکه حلقه واسط میان اجتهاد مصطلح و علوم روز می‌باشد که به‌دور از معارف نقلی است. پس جامعان منقول و معقول با تکیه بر حدیث روایت‌شده از امام‌رضا علیه‌السلام «علینا القاء الاصول الیکم و علیکم التفرع»<sup>۶۲</sup> اصول را از معصومان علیهم‌السلام دریافت کرده‌و به کمک عقل و نقل، بنای فروع را بنیان می‌نهند.

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

#### معنای حجیت در علم

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

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

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

### علم دینی

امروزه دانشگاه همت خود را مصروف ادراک و فهم فعل خدا قرار داده و درصدد تفسیر جهان خلقت است. اگر تفسیر قول خدا، علم اسلامی را به دست می دهد، تفسیر فعل خدا نیز علما اسلامی محسوب می شود.

برای دینی کردن علوم، باید به نکاتی توجه داشت:

۱. عنوان «طبیعت» برداشته و عنوان «خلقت» جایگزین آن شود.
۲. عنوان خالق، به عنوان مبدأ فاعلی لحاظ شود.
۳. هدف خلقت یعنی پرستش خدا و برقراری عدالت به عنوان مبدأ غایی مورد نظر باشد.
۴. دلیل معتبر نقلی مانند آیه یا حدیث صحیح<sup>۶۴</sup> محور بحث قرار گیرد.
۵. از تأییدهای نقلی یا تعلیل‌های آن استمداد شود.
۶. ادعای «حسبنا العقل» و «حسبنا النقل» مسموع نباشد.
۷. تفسیر هر جزء از خلقت با در نظر گرفتن تفسیر جزء دیگر آن باشد تا از سنخ تفسیر تکوین به تکوین به شمار آید، نظیر تفسیر تدوین به تدوین؛ زیرا هر موجودی از موجودهای نظام آفرینش<sup>۶۵</sup> آیه، کلمه و سطر از آیات، کلمات، و سطور کتاب جامع تکوین الهی است.<sup>۶۴</sup>

### محذور قول به دینی بودن علوم

محذوری که قول به اسلامی بودن علوم را به همراه دارد آن است که: چه بسا با آشکار شدن نادرستی یک قاعده یا معرفت علمی، خدشه‌ای به ساحت معرفت دینی وارد آید. این برداشت، ناصواب است؛ زیرا همین اتفاق بارها در حوزه معرفت دینی مستند به نقل رخ داده است. اختلاف در تفسیر قرآن و یا اختلاف در فتاوی فقها از جمله آنهاست؛ ولی هیچ خدشه‌ای به منبع‌دینی بودن و حجّت نقلی آن وارد نشده است، زیرا

نقد و ابطال یک نظر متوجه فهم بشر از متون دینی است نه متوجه صاحب شریعت. البته، ورود روشمند به فرایند نقلی و عقلی، و هر فرضیه‌ای را علم ندانستن نیز باید در محل اعتنا باشد.<sup>۶۵</sup>

### نتیجه‌گیری

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

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

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

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

### پی‌نوشت‌ها . . . . .

- 1 Inductivist Methods.
- 2 Negtivism.
- 3 Platos cave.
4. Self Reference.
5. Dogmatism
- 6 A Way of Seeing the World.
- 7 C.f. F. Copleston, *A History of Philosophy*.
- ۸- آلن چالمرز، *چیستی علم، درآمدی بر مکاتب علم‌شناسی فلسفی*، ترجمه سعید زیباکلام، ص ۹-۱۰.
- 9 Karl Popper.
- 10 Falsificationist view.
- 11 Multiple and Divergent Realities and Truths.
- 12 F.H. Hulgren & D.L. Coomer (ed), *Alternate Modes of Inqviry in Home Economics Research*, p. 223.
- 13 John Hassard, "An Alternative to Paradigm Incommensurability in Organization Theory", in John Hassard & Denis

- Pym (eds), *The Ory & Philosophy of Organizations*, p. 221-223.
- ۱۴- ر.ك: كارل پوپر، *منطق اكتشاف علمي*، ترجمه سيدحسين كمالي، ص ۴۳-۴۵.
- 15 Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution*, p. 120-135.
- ۱۶- غلامحسين مقدم حيدري، *قياس‌ناپذيري پارادايمل‌هاي علمي*، ص ۴۴.
- ۱۷- حسن دانايي‌فرد و سيدمهدي الواني، *روش‌شناسي پژوهش كيفي در مديريت رويكردي جامع*، ص ۱۴.
18. C.f. Thomas Kuhn, Ibid.
- ۱۹- غلامحسين مقدم حيدري، همان، ص ۱.
- ۲۰- همان، ص ۴۸.
- 21 Francis Bacon.
22. John Locke.
23. George Berkeley.
- 24 David Hume.
25. John Stuart Mill
26. Rene Decartes.
27. Baruch Spinoza.
28. Wilhelm Leibniz
- ۲۹- كارل پوپر، *سرچشمه‌هاي دانايي و ناداني*، ترجمه عباس باقري، ص ۱۲.
- ۳۰- مرتضي مطهري، *مجموعه آثار*، ج ۲، ص ۱۵۳-۱۵۵.
- ۳۱- عبدالله جوادي آملی، *معرفت‌شناسي در قرآن*، ص ۱۷۷.
- ۳۲- مرتضي مطهري، همان، ج ۲، ص ۳۶۱.
- ۳۳- عبدالله جوادي آملی، *منزلت عقل در مندرسه معرفت ديني*، ص ۱۴۶.
- ۳۴- سيدمهدي الواني و حسن دانايي‌فرد، *گفتارهاي در فلسفه تئوري‌هاي سازمان دولتي*، ص ۱۳۳-۱۳۴.
- ۳۵- عبدالله جوادي آملی، *حيات حقيقي انسان در قرآن*، ص ۳۱۷.
- ۳۶- همان، ص ۳۲۵.
- ۳۷ و ۳۸- ر.ك: محمدتقي جعفري، *نظام هستما و بايدها*، پايگاه اطلاع‌رسانی استاد جعفري.
- ۳۸
- ۳۹- ر.ك: محمدتقي جعفري، *رابطه بايد و ارزش*، پايگاه اطلاع‌رسانی استاد جعفري.
- ۴۰- ر.ك: محمدتقي جعفري، *از علم تا فلسفه*، پايگاه اطلاع‌رسانی استاد جعفري.
- ۴۱- همان.
- ۴۲- ر.ك: عبدالله جوادي آملی، *معرفت‌شناسي در قرآن*، ص ۱۶۰.
- ۴۳- همان، ص ۱۶۱-۱۶۳.
- ۴۴- ر.ك: محمدتقي جعفري، *از علم تا فلسفه*، پايگاه اطلاع‌رسانی استاد جعفري.
- ۴۵- ماكس پلانك، *تصوير جهان در فيزيك جديد*، ترجمه مرتضي صابر، ص ۱۳۸.
- ۴۶- برتراند راسل، *عرفان و منطق*، ترجمه نجف دريابندري، ص ۷۷.
- ۴۷- عبدالله جوادي آملی، *منزلت عقل در مندرسه معرفت ديني*، ص ۱۴۷.
- ۴۸- همان، ص ۶۳.
- ۴۹- محمدباقر مجلسي، *مجارالانوار*، ج ۲، ص ۱۰۶.



- ۵۰- ر.ك: محمدتقی جعفری، *از علم تا فلسفه*، پایگاه اطلاع‌رسانی استاد جعفری.
- ۵۱- ر.ك: ماری جو هیج، *تئوری سازمان: مدرن، نمادین، تفسیری و پستمدرن*، ترجمه حسن دانایی‌فرد، ص ۶۶-۶۸.
- ۵۲- عبدالله جوادی آملی، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، ص ۱۰۷-۱۰۸.
- ۵۳- همان، ص ۸۱.
- ۵۴- ر.ك: عبدالله جوادی آملی، *تفسیر تسنیم*، ج ۳.
- ۵۵- عبدالله جوادی آملی، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، ص ۱۲۷-۱۳۰.
- ۵۶- ابوالفتح کراچی، *التعجب*، ص ۱۵۰.
- ۵۷- محمدتقی جعفری، *حیات معقول*، ص ۵۵-۵۶.
- ۵۸- همان، ص ۵۷-۵۹.
- ۵۹- عبدالله جوادی آملی، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، ص ۳۸-۶۹.
- ۶۰- همان، ص ۷۲-۷۳.
- ۶۱- همان، ص ۱۴۸-۱۴۹.
- ۶۲- محمدبن حسن حرّ عاملی، *وسائل‌الشیعه*، ج ۲۷، ص ۶۱-۶۲.
- ۶۳- عبدالله جوادی آملی، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، ص ۱۱۲-۱۱۸.
- ۶۴- همان، ص ۱۴۱.
- ۶۵- همان، ص ۱۴۷-۱۴۸.

### ... منابع

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