

الگوی حکمی - اجتهادی علوم انسانی

عبدالحسین خسروپناه*

چکیده

علم دینی، مدلی است که هم به حل تعارض علم و دین می‌پردازد و هم تولید نظریه‌های علمی با رویکرد اسلامی را به دنبال دارد. متفکران اسلامی علم دینی را با رویکردهای مختلفی مطرح کرده‌اند. الگوی حکمی - اجتهادی، نظریه‌ای است که از پنج رکن نظام فلسفی اسلام، نظام انسان‌شناسی اسلام، نظام ارزشی اسلام، نظام مکتبی (رفتاری و اجتماعی) اسلام و روش‌شناختی اسلام تشکیل شده است. نظام فلسفی اسلام، تأمین‌کننده فلسفه‌های مضاف به هستی و معرفت و انسان و دین و سایر فلسفه‌های مضاف به امور است. نظام انسان‌شناسی اسلامی، درصد توصیف انسان شایسته و مطلوب در عرصه‌های مختلف تربیت، اقتصاد، مدیریت و غیره است. نظام ارزشی اسلام در بیان ارزش‌های اخلاقی و فقهی و حقوقی و عرفانی مربوط به علوم رفتاری و اجتماعی است. نظام مکتبی (رفتاری و اجتماعی) اسلام، توصیف‌گر احکام توصیفی و توصیه‌ای امور رفتاری و اجتماعی انسان است. نظام روش‌شناختی اسلام، بیانگر پیش‌فرض‌های ابزاری و استقهامی و معنایی و پرهیز از پیش‌فرض‌های تحمیلی است.

کلیدواژه‌ها: نظام فلسفی، انسان‌شناسی، روش‌شناسی، نظام مکتبی، نظام ارزشی.

*عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، رئیس مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

Email: Akhosropanah@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۱۱/۱

تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۱/۳/۱۰

درآمد سخن

سال‌هاست که بحث از علم دینی در میان متفکران اسلامی و مسیحی، همچون: اتین ژیلسون (۱۸۸۴-۱۹۷۸) در تفکر مسیحیت معاصر و مودودی (۱۹۰۳-۱۹۷۹) در تفکر اسلامی معاصر مطرح بوده‌است. متفکران اسلامی در ایران معاصر مانند: دکتر نصر، آیت‌الله جوادی آملی، آیت‌الله مصباح و دکتر گلشنی، با تشکیل مؤسسه اسراء، مؤسسه امام خمینی و گروه فلسفه علم دانشگاه شریف، بیشتر از دیگر شخصیت‌ها در کشورهای اسلامی، مسئله علم دینی را دنبال کردند. پرفسور سید محمدنقیب العطاس با وجود تأسیس مؤسسه ایستاک در مالزی به انزوا کشیده‌شد و دکتر اسماعیل فاروقی با وجود تشکیل مؤسسه بین‌المللی اندیشه اسلامی در آمریکا، جان باخت و ترور شد. شخصیت‌های دیگری همچون عثمان بکر در مالزی و طه جابر العلوانی در آمریکا، راه پیشینیان را در تبیین و ترویج علم دینی ادامه دادند. این فعالیت‌ها، باعث شد تا علم دینی در جهان اسلام گسترش یابد و محققانی را تربیت کند.

نگارنده، پس از تبیین و تدریس نظریه‌های علم دینی و نقد و تحلیل آن‌ها به فکر طرح نظریه‌ای جدید بر آمد. این نظریه، بر اساس جریان عقلانیت اسلامی که در کتاب *جریان‌شناسی فکری ایران معاصر*^۱ تبیین شد، به‌دست می‌آید. الگوی حکمی-اجتهادی علوم انسانی، عنوانی است که برای نظریه برگزیده انتخاب شد تا نشان دهد این نظریه هم برگرفته از نظام فلسفی و حکمی اسلامی است و هم از روش‌شناسی اجتهادی بهره برده‌است.^۲

نگارنده این الگو را در ذیل جریان عقلانیت اسلامی، نه جریان‌های سنتی، تجدیدگرایی، تجدیدستیزی و سنت‌گرایی، با بهره‌گیری از نظریه فلسفه اسلامی و حکمت خودی (حکمت نوین اسلامی) تعریف کرده‌است. جریان عقلانیت اسلامی درصدد است تا با تأسیس حکمت نوین اسلامی، یعنی حکمت خودی و توسعه فلسفه اسلامی به عرصه‌های فلسفه‌های مضاف به علوم و امور، نظام موضوعات فلسفی جامعی را به‌دست آورد.^۳ این نظام موضوعات، آدمی را به روش‌شناسی حکمی-اجتهادی می‌کشاند و زمینه تولید علوم انسانی اسلامی را فراهم می‌کند.

گفتار اول: تبیین واژگان کلیدی

مهم‌ترین واژگان این تحقیق عبارت از علم، دین، پارادایم و الگو است؛ که به شرح ذیل بیان می‌شود.

چیستی علم

تعریف منطقی از حقیقت علم، امکان‌پذیر نیست؛ زیرا اولاً: تعریف منطقی یا تعریف به جنس و فصل و عرض عام و عرض خاص در جایی است که علم، دارای ماهیت باشد و چون علم، وجود ماهوی ندارد و دارای ماهیت نیست، تعریف منطقی آن ممکن نیست. ثانیاً: یکی از شرایط تعریف این است که معرف، اجلی از معرف باشد. حال آن‌که مفهوم علم از مفاهیم بدیهی و بی‌نیاز از تعریف است: «وجود العلم، ضروری لنا و کذلک مفهومه بدیهی لنا» (طباطبایی، ۱۴۲۲: ۲۹۳).^۴ با وجود این، اصطلاح علم در علوم مختلف، دارای معانی متفاوتی است. به‌گونه‌ای که می‌توان استعمال علم را در علوم مختلف به صورت مشترک لفظی دانست.^۵ علم در منطق به معنای علم حصولی و صورت ذهنی^۶ و در فلسفه اسلامی به معنای مطلق آگاهی و اعم از علم حصولی و حضوری (طباطبایی، ۱۴۲۲: ۲۹۶) و در فلسفه غرب به معنای «باور صادق موجه»^۷ است.^۸ علم در فلسفه علوم تجربی با رویکرد پوزیتیویستی، معادل واژه «science» است و به علمی اطلاق می‌شود که با روش تجربی و حسی تحصیل شده است.^۹ دیدگاه‌های دیگری در فلسفه علم، همچون دیدگاه ابطال‌پذیری پوپر، دیدگاه پارادایمی کوهن، دیدگاه برنامه پژوهشی لاکاتوش، دیدگاه بر ضد روش فایربرد و غیره نیز مطرح شده‌است. بسیاری از این دیدگاه‌ها به نوعی گرفتار نسبی‌گرایی شدند و معیار معرفت را نفی کردند.^{۱۰}

مقصود نگارنده از علم در مبحث علم دینی، می‌تواند مطلق دانش‌های بشری، اعم از علوم طبیعی و انسانی و فلسفی و عرفانی باشد؛ ولی محققان در مباحث کلام جدید و بحث علم و دین، علم را عمدتاً به معنای علوم طبیعی و انسانی به‌کار می‌برند. نگارنده بر این باور است که بسیاری از فیلسوفان علم نتوانستند به درستی حقیقت علوم طبیعی و انسانی را بشناسند. این‌ها به‌گونه‌ایی سخن گفته‌اند که دانشمندان علوم

تجربی نمی‌پذیرند. دانشمندان علم، گزاره‌های علمی را معیارمند - نه نسبی‌گرا - می‌دانند؛ در حالی که برخی از فیلسوفان علم معاصر، بر نسبی‌گرایی علم تأکید دارند. علوم تجربی نزد نگارنده عبارتند از مجموعه گزاره‌های مدعی کشف از واقع (اعم از واقعیت طبیعی و واقعیت ساخته بشر) که اولاً: مدلل (حتماً به صورت ظنی) باشند و ثانیاً: منسجم باشند؛ ثالثاً: نسبت به اهداف تعیین‌شده، کارآمد باشند؛ رابعاً: مقبولیت بین‌الذهانی نزد دانشمندان پیدا کنند. این مجموعه گزاره‌های علمی باید با بهره‌گیری از بدیهیات حسی و عقلی به سرانجام برسند. علوم تجربی، به‌هیچ‌وجه از حس و تجربه آغاز نمی‌شود و پیش از تحقیقات تجربی، مبتنی بر پیش‌فرض‌های غیرتجربی هستند. مقصود نگارنده از علم در این مبحث، علوم انسانی است و در این بحث با علوم پایه، مانند: فیزیک، شیمی، زیست‌شناسی یا علوم عقلی، مثل: فلسفه و ریاضیات و علوم ادبی و هنری، کاری نیست. علوم انسانی نیز در بردارنده گزاره‌های عقلی و تجربی و نقلی - دینی است. مکاتب اقتصادی و ایدئولوژی‌های سیاسی در کنار گزاره‌های تجربی سیاسی و اقتصادی در دامنه بحث قرار دارند. پس، بحث در دینی و سکولار بودن علوم انسانی تجربی و عقلی و نقلی است. بنابراین، مقصود از علم در بحث علم دینی، علوم انسانی تجربی - عقلی - نقلی است که شامل همه علوم می‌شود که به توصیف انسان تحقق‌یافته و انسان مطلوب و توصیه جهت‌تغییر او می‌پردازند.

علوم انسانی تحقق‌یافته را می‌توان مثلث سه ضلعی دانست که یک ضلع آن، با روش‌های مختلف تبیینی، تفسیری، انتقادی، ساختارگرایی و گفتمانی به توصیف انسان تحقق‌یافته می‌پردازد و در ضلع دیگر، انسان مطلوب را بیان می‌کند؛ این انسان مطلوب از انسان‌شناسی معینی گرفته شده است. ضلع سوم علوم انسانی، توصیه‌هایی است که می‌خواهد انسان تحقق‌یافته را به انسان مطلوب نزدیک کند. این توصیه‌ها برگرفته از نظام حقوقی و اخلاقی است. پس علوم انسانی، اولاً: نظام‌مند هستند؛ ثانیاً: در مقام داوری از روش تجربی و غیرتجربی بهره می‌برند؛ ثالثاً: موضوعش انسان بایسته و شایسته و تحقق‌یافته است.

چیستی پارادایم

پارادایم (paradigm) از واژه یونانی paradeigma به معنای الگو و مدل و طرح در آثار افلاطون گرفته شده است. تامس کوهن در کتاب ساختار انقلاب‌های علمی، سنگ بنای پارادایم را گذاشت و آن را در مقابل تبیین‌های سنتی از حقیقت دانش که با شواهد تاریخی هم‌خوانی نداشتند، به‌عنوان تبیینی برای چگونگی رشد و توسعه علم قرار داد. سپس فیلسوفان و دانشمندان، این اصطلاح را در علوم مختلف طبیعی و تجربی و فلسفی به‌کار بردند. وجود پارادایم مشترک میان دانشمندان از دیدگاه کوهن می‌تواند ملاک تمییز علم از غیرعلم باشد. فرایند طلوع و غروب و زوال و رشد دانش نزد کوهن به شرح ذیل است:

پیش‌علم -- «علم عادی --» بحران -- «انقلاب --» علم عادی جدید --»
بحران جدید --» ...

برای نمونه: فیزیک ارسطویی تا مدت‌ها توانست به پرسش‌های فیزیکی پاسخ دهد؛ پس از ناتوانی، دچار بحران و انقلاب شد و مکانیک نیوتن، جایگزین آن شد. مکانیک نیوتن نیز بیش از سه قرن توانست، به‌عنوان یک پارادایم در برابر پرسش‌های علمی مقاومت کند و به آن‌ها پاسخ دهد و پس از بحران و انقلاب، پارادایم فیزیک نسبیت جایگزین آن شد.

یافتن معنای مشخص برای واژه پارادایم کار ساده‌ای نیست. مارگرت ماسترمن، در نگاشته‌های کوهن، بیش از بیست معنا برای پارادایم را شناسایی کرده است. این واژه در فلسفه علم به سه معنای عام و خاص و اخص به‌کار رفته است. پارادایم در معنای عام به معنای چارچوب و اصول فکری است که بر بینش انسان، دربارهٔ رویدادهای جهان و آدمی تأثیر می‌گذارد. این اصطلاح در معنای خاص، متشکل از مجموعه باورهای متافیزیکی، ارزش‌ها، قوانین، مدل‌ها و مصادیقی است که میان جمعی از دانشمندان مشترک است. پس پارادایم به این معنی عبارت از: مجموعه‌ای از مفاهیم، باورها، پیش‌فرض‌های مابعدالطبیعی، دستورات شبه‌اخلاقی، نظریه‌ها، قوانین، ابزارهای اندازه‌گیری و چگونگی به‌کارگیری آن‌ها، قوانین روش‌شناختی و معرفت‌شناختی در یک جامعه علمی است. معنای اخص پارادایم، سرمشق و نمونه و

نسخه (exemplar) برای حل سایر مسایل علمی است؛ مانند مثال حرکت جسم بر روی سطح شیب‌دار که نیوتن برای حل سایر مسایل از آن کمک می‌گرفت.^{۱۱} پارادایم از نظر برخی فیلسوفان علوم اجتماعی، مجموعه قضایایی است که چگونگی درک جهان را تبیین می‌کند. در این تبیین، نوع نگرش به دنیا، چگونگی فائق آمدن بر پیچیدگی‌ها و راهنمایی محققان و دانشمندان علوم اجتماعی در اینکه چه چیزی مهم و اساسی است، چه چیزی مشروعیت دارد و چه چیزی منطقی و عقلانی است، عرضه می‌شود.^{۱۲} مقصود نگارنده از پارادایم در این نگاشته، به معنای عام آن، یعنی: چارچوب و اصول فکری است که بر بینش آدمی دربارهٔ رویدادهای جهان و انسان تأثیرگذار است. به تعبیر دیگر، پارادایم، مجموعه سازمان‌یافته‌ای است از اصول نظری و خطوط راهنما که چگونگی انجام پژوهش را میسر می‌کند. پارادایم، در سلسله‌مراتب معرفتی، حدوسط بین فلسفه و علم قرار دارد.

چیستی الگو

الگو (pattern)، مفهوم گسترده و وسیعی در علوم تربیتی و علوم اجتماعی و روان‌شناسی و فلسفه علم دارد. الگو چیزی است شکل‌گرفته در یک گروه اجتماعی، به این منظور که به‌عنوان راهنمای عمل در رفتارهای اجتماعی به‌کار آید. افراد به هنگام عمل به‌طور طبیعی با این الگوها سرکار دارند و اعمالشان با آنها تطابق می‌یابد. الگو در فرهنگ‌نامه دهخدا به معنای مدل، سرمشق، مقتدی، اسوه، قدوه، مثال و نمونه به معنای اسمی یا وصفی به‌کار رفته است. راغب اصفهانی در مفرداتش در معنای «اسوه» می‌نویسد: «أسا، الأسوه و لاسوه همانند قدوه و قدوه حالتی است که انسان از غیرش متابعت می‌کند. این متابعت می‌تواند نیکو باشد یا زشت، مفید باشد یا مضر».^{۱۳}

الگو در فلسفه علم، عبارت از نظم‌ها و روابط تکرار شده در داده‌های تجربی است. مشاهده تکرارپذیر رابطه حرارت آهن و انبساط آن، دانشمندان را به یک الگو می‌رساند. الگو از نظر هیوم، بیانگر یک انتظام (regularity) است.^{۱۴} بر این اساس،

الگو در تکنولوژی به معنای مدل یا یک سری قوانینی است که با به کارگیری آن، می توان چیزی یا قسمتی از یک چیز را تولید کرد. قالب برش شیرینی یا الگوی طراحی در معماری یا دانش رایانه نمونه هایی از الگو به شمار می آیند. الگو در این نگاشته به معنای سرمشق و نمونه است. نمونه ای حکمی - اجتهادی برای تولید علوم انسانی اسلامی است. محققان با این نمونه و سرمشق می توانند به تولید نظریه های علوم انسانی اسلامی دست یابند.

حاصل سخن آنکه: چهار نوع معرفت از واقعیت می توان داشت: اول، معرفت فلسفی از واقعیت که عبارت است از شناخت هستی شناختی و معرفت شناختی و انسان شناختی از واقعیت؛ دوم، معرفت پارادایمی از واقعیت که عبارت است از شناخت مجموعه پیش فرض های فلسفی و اصولی جهت شناخت اینکه چگونه می توان درباره جهان تحقیق کرد؛ سوم، معرفت علمی عام و خاص که عبارت است از شناخت قانون عام حاکم بر واقعیت (نظریه) و شناخت قانون خاص حاکم بر واقعیت (مدل)؛ چهارم، معرفت الگویی که عبارت است از مجموعه سلسله معرفتی سه نوع معرفت فلسفی و معرفت پارادایمی و معرفت علمی عام و خاص.

چیستی دین

تعریف دین از دو جهت ضرورت دارد؛ یکی اینکه تبیین دقیق رابطه علم و دین، نیازمند شناخت مفهومی و مصداقی دین است و دیگری، به جهت داشتن درکی مشترك و پرهیز از هرگونه سوء برداشت و بحث اضافی.

دین از مفاهیمی است که به سادگی، تعریف پذیر نیست. با نگاه به تاریخ اجتماعی بشر می توان گفت که هیچ پدیده، نهاد و فعالیت اجتماعی و انسانی در تاریخ حیات بشری، همچون دین از قدمت زمانی، تنوع ساختاری، تفاوت محتوایی و کثرت شمولی برخوردار نبوده است؛ زیرا هر دینی، در بردارنده باورداشت ها، مفاهیم و مناسک خاصی است که تنوع بخش ادیان تحقق یافته بوده است. تنوع ابعاد دین باعث شده که در قرون متأخر، رشته های گوناگون دین پژوهی مانند: جامعه شناسی دین،

روان‌شناسی دین، پدیدارشناسی دین، فلسفه دین، کلام و الهیات و غیره از زوایای مختلف به تعریف و تبیین و کارکرد دین پردازند.

تنوع ادیان از طرفی و رویکردهایی که دین‌پژوهان به آن داشته‌اند از سویی باعث شده که تعریف دین بسیار دشوار و تعاریف عرضه شده متفاوت باشند. تاکنون تعاریف بسیار مختلفی از دین عرضه شده که با وجود تلاش فراوان دین‌پژوهان دو سده اخیر، تعریف جامع و مانعی که آن‌را همه پیروان ادیان پذیرفته و غیر دین را خارج کند، حاصل نشده است.^{۱۵}

حکیمان و متکلمان و مفسران مسلمان در چستی دین، خود را اسیر رهیافت‌های تک‌محورانه مانند: رهیافت معرفتی، اعتقادی، وجودی، کارکردی و غیره نکرده و تعریف جامع‌نگرانه عرضه کرده‌اند. برای نمونه، علامه طباطبائی، مجموعه اعتقادات و مقررات متناسب با آن‌ها را که در مسیر زندگی به آن‌ها عمل می‌شود، تعریف دین دانسته‌اند (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۳).

استاد جوادی آملی در تعریف دین بر این باور است که دین، مجموعه عقاید، اخلاق، قوانین و مقرراتی است که برای اداره امور جامعه انسانی و پرورش انسان‌ها باشد که اگر مجموعه حق باشد؛ آن‌را دین حق می‌نامند. بنابراین، دین حق، دینی است که عقاید، قوانین و مقررات آن از طرف خداوند نازل شده؛ لکن دین باطل، دینی است که از ناحیه غیر خداوند تنظیم و مقرر شده است (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۹۳-۹۵).

استاد سبحانی، دین را یک معرفت و نهضت همه‌جانبه به‌سوی تکامل معرفتی می‌کند. که از چهار بُعد اصلاح فکر و عقیده، پرورش اصول عالی اخلاق انسانی، حسن روابط افراد اجتماع و حذف هرگونه تبعیض‌های ناروا برخوردار است.^{۱۶}

استاد مصباح در تعریف دین می‌نویسد: دین، واژه‌ای عربی است که در لغت به معنای اطاعت و جزا ... آمده و در اصطلاح به معنای اعتقاد به آفریننده‌ای برای جهان و انسان و دستورات عملی متناسب با این عقاید است (مصباح، ۱۳۸۴: ۱۱).

نگارنده با بهره‌گیری از مبنای زبان‌شناختی و تبیین واژه دین در قرآن و روایات، به تعریف برگزیده دین دست یافته است. برخی از نویسندگان بر این باورند که هر واژه‌ای دارای یک معنای اساسی و پایه‌ای است که با فرض تحوّل معنایی، آن معنای

پایه، پایدار است. اصولاً هر عنصری در درون یک نظام زنده، دائم در حال تجدید و دگرگونی روابط خود با عناصر دیگر درون نظام است و چه بسا که از راه این تجدیدها و دگرگونی‌ها نقش‌های تازه‌ای برای آن پدید می‌آید، مانند نقش یا نقش‌هایی که یک فرد انسانی در مجموعه اجتماعی که در آن زندگی می‌کند برای خود پدید می‌آورد. کارکرد واژگان در زبان نیز همانند کارکرد یک عنصر در یک مجموعه و در یک نظام زنده است. اگر این ضابطه را به‌طور کلی نپذیریم؛ می‌توان درباره واژه دین در قرآن پذیرفت. بنابراین، وجود ده‌ها آیه و صدها جمله گوناگون که واژه دین در آن‌ها به‌کار رفته‌است، می‌تواند ما را به ده‌ها معنای متفاوت واژه دین روبرو کند؛ ولی هر معنای متغیر تا زمانی معتبر است که در همان بافت موقعیت ویژه خود قرار داشته باشد و همچنین با معنای پایه تناقض نداشته باشد. یکی از نابسامانی‌های بیشتر فرهنگ‌نامه‌ها یا کتاب‌های لغت این است که به جای آنکه معنای «پایه» از یک واژه را توضیح دهند، اغلب به آوردن چندین معنای نسبی برای یک واژه اکتفا می‌کنند. شواهد قرآنی نشان می‌دهد که معنای پایه دین - با تغییرات گوناگون در آداب، مناسک، رفتارها، حقوق اجتماعی و... - فارغ از همه تحولات زمانی و مکانی، همواره یگانه بوده‌است. معنای پایه یعنی آن گوهر ذاتی و یگان‌های که مقید به زمان، مکان و اشخاص ویژه‌ای نیست. در حالی که معنای نسبی مقید به زمان، مکان و اشخاص است. با توجه به اصل پیش‌گفته، شاید بتوان گفت که معنای پایه و مشترک دین در قرآن عبارت است از بینش‌ها و منش‌ها و کنش‌هایی که همه شریعت‌ها و مذاهب در میان ملت‌های گوناگون پدید می‌آورند و به نتایج خاصی می‌رسند و این معنای پایه و گوهر اساسی از مطالعه و بررسی معانی نسبی دین آشکار می‌شود.^{۱۷} پس بررسی معناشناختی آیات قرآن نشان می‌دهد که واژه دین در دو معنای به ظاهر متفاوت، بیشتر از معانی دیگر به‌کار رفته‌است: یکی، معنای آیین و آداب، شریعت و قوانین که از آیات: «لکم دینکم و لی دین»، «الیوم اکملت لکم دینکم»، «رأیت الناس یدخلون فی دین الله افواجا»، «الیوم یئس الذین کفرو من دینکم»، «یا اهل الکتاب لاتغلو فی دینکم» و مانند آن استفاده می‌شود و دوم، معنای داوری، جزا، پاداش، کیفر، حساب، و مانند این‌ها که از آیات «مالک یوم الدین»،

«ان الدین لواقع»، «الذین یکذبون بیوم الدین»، «ارایت الذی یکذب بالدین» و مانند آن به دست می آید.

تأمل معناشناختی در این دو دسته معنا، خاستگاه و ریشه معنایی واحدی را برای واژه دین در قرآن نشان می دهد. ریشه این ارتباط با یک پیش فرض قرآنی کشف می شود. آن پیش فرض عبارت از ترابط تکوینی اعتقادات و اعمال و نتیجه آنها است که به خوبی از آیات فراوان دیگری بدست می آید.

گفتار دوم: ساختار و فرایند معرفتی علوم انسانی

پیشاپیش نظریه ها، فلسفه ای حاکم است که این فلسفه به بیان هستی شناسی، انسان شناسی، معرفت شناسی می پردازد. بعد از شکل گیری مبانی فلسفی، عقلانیت خاصی شکل می گیرد و نظریه های علمی درباره واقعیت پدید می آید و از مجموعه نظریه ها، علوم انسانی یا دانشی از علوم انسانی شکل می گیرد. با توجه به مطالب پیش گفته می توان روند منطقی تولید نظریه در علوم انسانی را این گونه تقریر کرد:

فلسفه مطلق (در بردارنده فلسفه های مضاف به حقایق) ← مشخص شدن مبانی هستی شناختی، معرفت شناختی، انسان شناختی، روش شناختی و غیره) ← شکل گیری الگوی انسان بایسته و بایدها و نبایدهای انسانی (ارزش های فقهی و حقوقی و اخلاقی و عرفانی) ← شکل گیری الگوی انسان شایسته و انسان مطلوب ← دستیابی به مکتب رفتاری و اجتماعی ← تدوین روش شناسی اجتهادی (پیش فرض های ابزاری و آماری، استفهامی و مفهومی) ← تولید نظریه ← تولید علم انسانی (مجموعه نظریه ها در شاخه ای از علوم انسانی)

فلسفه مطلق و مضاف

یکی از مهم ترین وظایف ذاتی فلسفه، تبیین مبادی تصدیقی عام و مبادی نخستین خاص علوم است. به عبارت دیگر، همه مبادی اولیه علوم در فلسفه و علم اعلی تبیین و اثبات می شود. فلسفه اسلامی به سبب غنایی که دارد، بسیاری از مباحث هستی شناختی، انسان شناختی، معرفت شناختی و ... را در بردارد. هر چند بحث های

فراوانی در زمینه مبانی فلسفی علوم وجود دارد که هنوز در فلسفه استخراج نشده و نیازمند تلاش جدی است (خسروپناه، ۱۳۸۸: ۲۹۲). نگارنده به همین منظور تلاش کرده است تا تعریف فلسفه را از دانش احکام وجود به دانش احکام «وجود انضمامی انسان» تغییر دهد. وقتی وجود انضمامی و عینی انسان، موضوع فلسفه قرار گرفت؛ آنگاه می توان به تبیین احکام کلی وجود (هستی شناسی) و احکام انسان (فلسفه معرفت، فلسفه ذهن، فلسفه زبان، فلسفه جامعه، فلسفه هنر و غیره) پرداخت. این نگاه به فلسفه می تواند در بردارنده همه فلسفه های مضاف به حقایق باشد و مبانی فلسفی علوم انسانی (علوم رفتاری و اجتماعی) را تأمین کند.^{۱۸}

علوم و دانش های بشری در یک تقسیم بندی به دو قسم تقسیم می شوند: قسم نخست، دانش درجه اول است و مقصود، علمی هستند که ناظر به واقعیت های خارجی است؛ همانند: فیزیک، روان شناسی، فقه و غیره. دومین قسم، دانش درجه دوم به شمار می آیند و مقصود، علمی هستند که ناظر به علوم درجه اولند و درباره ماهیت و چستی علوم درجه اول بحث می کنند. فلسفه های مضاف به علوم، همانند فلسفه علم، فلسفه ریاضی، فلسفه علم اخلاق، دانش های درجه دوم به شمار می آیند. فلسفه مضاف به علوم، با نگاه بیرونی به دانش های نظام مند و رشته های علمی پرداخته و احکام و عوارض آنها را بیان می کند (همو، ۱۳۸۵، ج ۲: ۳۱۲). بنابراین در دانش درجه دوم و فلسفه های مضاف به علوم، نگاه دیدبانی به دانش های درجه اول دارند و به ارزیابی و سنجش آنها می پردازند. شایان ذکر است که گاهی فلسفه به حقایق نیز اضافه می شود و دانش های درجه اولی را تشکیل می دهد. فلسفه حق و فلسفه خلق و فلسفه معرفت از سنخ فلسفه های مضاف به حقایق هستند که مبانی فلسفی علوم طبیعی و انسانی را تشکیل می دهند.

مبانی معرفت شناختی

معرفت در معرفت شناسی اسلامی و الگوی حکمی - اجتهادی، به معنای مطلق آگاهی است که به علم حضوری و حصولی تقسیم می شود. برای کشف واقعیت، به علوم حصولی و علوم حضوری و علوم حصولی برگرفته از علوم حضوری (وجدانیات)

نیازمندیم. پس معرفت در معرفت‌شناسی اسلامی، اعم از معرفت در نگاه معرفت‌شناسان غربی یعنی: باور صادق موجه است. مقصود از باور، یقین یا ظن اطمینانی و در برابر شکاکیت است و منظور از صدق، مطابقت اندیشه با واقع است و مقصود از موجه و توجیه، پذیرش معیار اثبات‌پذیری و کشف مطابقت با واقع و در برابر نسبی‌گرایی است. هر کسی که سه رکن باور صادق موجه را بپذیرد، رئالیست و واقع‌گرا به‌شمار می‌آید و کسی که یکی از سه رکن یا هر سه رکن را نپذیرد؛ ایده‌الیست و شکاک یا نسبی‌گرا محسوب می‌شود.^{۱۹}

معیار شناخت، یکی از مهم‌ترین مباحث معرفت‌شناختی است که به بررسی دو پرسش بنیادی یعنی: چیستی و ملاک شناخت و همچنین معیار تمییز شناخت صادق از کاذب می‌پردازد. درباره چیستی و ملاک صدق، رویکردهای متفاوتی وجود دارد. عده‌ای بدون توجه به واقعیت خارجی، ملاک صدق را انسجام یا فایده‌گرایی دانسته‌اند. دیدگاه برگزیده درباره حقیقت شناخت، رویکرد رئالیستی و پذیرش هر سه رکن پیش‌گفته است و ملاک صدق به‌معنای مطابقت با واقع نه دیدگاه انسجام‌گرایی و پراگماتیستی است.

همچنین معیار شناخت از نظر نگارنده، نظریه «بدهات نظام‌مند» یا «مبناگرایی منسجم کارآمد» است.^{۲۰} بدیهیات اولیه، مانند: محال بودن اجتماع تقیضین، کشف ذاتی از واقع دارند و آغازگر فرایند معرفت و مبنا برای دست‌یابی به بدیهیات ثانویه هستند. بدیهیات ثانویه، زمینه را برای دست‌یابی به معرفت‌های صادق دیگری فراهم می‌کند. مجموعه گزاره‌های معرفتی صادق برگرفته از بدیهیات اولیه و ثانویه، بخشی از معرفت‌های نظری و غیربدیهی را به ارمغان می‌آورند.

مجموعه معرفت‌های بدیهی و نظری، منظومه معرفتی منسجمی را تشکیل می‌دهند که از ابزار معرفتی حس، عقل، تهذیب و نقل دینی، برای کشف عالم طبیعت، مثال و مجردات به‌دست می‌آید و معیار برای توجیه معرفت‌های دیگر می‌شود. بر این اساس، پژوهش از بدهات و گزاره‌های بدیهی شروع می‌شود و پس از به‌دست آوردن گزاره‌های بدیهی اولی و ثانوی و گزاره‌های نظری، یک منظومه معرفتی تحقق می‌یابد که انسجام این چارچوب و نظام فکری، معیار کشف گزاره‌های دیگری می‌شود که

به طور مستقیم از بدیهیات استنتاج پذیر نیستند. حال، اگر گزاره‌های متخالفی وجود داشته باشد که همگی با منظومه معرفتی به دست آمده، هماهنگ باشند؛ گزاره‌ای موجه است که برای اهداف منظومه فکری، کارآمدی بیشتری داشته باشد. پس نگارنده در معیار صدق و توجیه معرفت، معتقد به یک نظریه ترکیبی است. هر چند در معنای صدق، فقط مطابقت با واقع را می‌پذیرد، ولی معیار صدق را تنها بدهت یا کارکردگرایی یا انسجام‌گرایی نمی‌داند؛ بلکه معتقد است که معیار صدق، معیاری مرکب از بدهت، انسجام و کارکرد است.

برای نمونه: اگر بر اساس گزاره‌های بدیهی و نظری به نظام اقتصادی یا حقوقی دست یافتیم، گزاره‌ای با این نظام هماهنگ است که کارآیی بیشتری از دیگری داشته باشد. پس در کشف حقانیت گزاره‌های معرفتی از بدیهیات استفاده می‌کنیم، ولی در ادامه از انسجام و فایده‌مندی در حقانیت کل نظام نیز بهره می‌بریم. پس انسجام‌گرایی و فایده‌گرایی از ابتدا، معیار صدق نیستند. علت تمسک به انسجام منظومه و فایده گزاره‌ای آن است که نگارنده بدیهیات را محدودتر از تعدادی می‌داند که فلاسفه متقدم بدان معتقدند. به اعتقاد نگارنده، اولیات، فطریات و وجدانیات (علوم حصولی برگرفته از علوم حضوری) و حسیات، بدیهی‌اند و سایر بدیهیاتی که بر شمرده‌اند، بدیهی نیستند. به نظر ما، بزرگانی مانند استاد مطهری نیز در نظام حقوق زن در اسلام از معیار انسجام در کشف گزاره موجه استفاده کرده‌است.

روش‌شناسی علوم

تبیین در علوم به معنای توصیف چرایی و چگونگی پدیده‌های طبیعی و انسانی و به عبارت دیگر، کشف لایه‌های پنهان و چگونگی آن‌ها است. توصیف، گزارش از مشاهده تحقق پذیر است. تبیین به دو قسم، تبیین ایدئالیستی و رئالیستی تقسیم پذیر است. تبیین ایدئالیستی، گونه‌ای از تبیین است که به دنبال کشف واقع نیست و فقط به کارکرد و فایده پدیده‌ها توجه دارد. تبیین رئالیستی، همانند تجربه‌گرایی و عقل‌گرایی، گونه‌ای از تبیین است که به دنبال کشف واقع است. عینیت در علوم، گاهی به معنای رسیدن به واقع و گاهی به معنای پذیرش بین‌الذهانی است. مقصود از روش‌شناسی،

شناخت چگونگی تولید معرفت و منظور از روش، کاربرست تکنیک و ابزار معرفت است. روش‌شناسی در مباحث علمی به اقسام ذیل تقسیم می‌شود:

یکم. روش‌شناسی صورت‌گرا: مطابق روش‌شناسی صورت‌گرا، مکان و زمان در شناسایی پدیده‌ها تأثیر ندارند و با شناخت ظاهر پدیده و با استفاده از قوانین عام می‌توان پدیده را کشف کرد. برای نمونه، مکان آهن در انبساطش در اثر حرارت تأثیری ندارد. از این‌رو، علم، واحد است و بین همه علوم تجربی و انسانی در روش‌شناسی تفاوتی نیست. افرادی همانند: فرانسیس بیکن، جان لاک، جان استوارت میل و پوپر، صورت‌گرای واقع‌گرا هستند. این‌ها واقع‌گرایند؛ زیرا معتقدند که این نوع روش‌شناسی، انسان را به واقعیت می‌رساند و صورت‌گرایند؛ چونکه بسترهای زمانی و مکانی در معرفت نقش ندارند.^{۲۱}

دوم. روش‌شناسی بسترگرا: مکان و زمان، مطابق این نوع روش‌شناسی، در شناسایی پدیده‌ها تأثیر دارند و تبیین پدیده‌ها بدون توجه به بسترهای زمانی و مکانی امکان‌پذیر نیست. معتقدان به این نوع روش‌شناسی، وحدت علوم را نمی‌پذیرند و معتقدند باید میان علوم انسانی و تجربی تفاوت گذاشت.

نگارنده به بسترگرایی واقع‌گرایانه در علوم انسانی رفتاری و اجتماعی معتقد است. بسترگرایی بدین معنا، که پدیده‌های رفتاری و اجتماعی - انسانی نسبت به جوامع مختلف متفاوت خواهد بود؛ از این‌رو، در تبیین پدیده‌ای، مثل خودکشی در زمان‌ها و مکان‌های مختلف می‌توان چندین نظریه داشت. واقع‌گرایی - نه نسبی‌گرایی - بدین معناست که نظریه‌های اجتماعی بومی، نسبت به جوامع مختلف می‌توانند کاشف از واقع باشند. این سخن منافاتی با انسان‌شناسی عمومی در دین ندارد؛ زیرا دین الهی در صدد است تا انسان بایسته و شایسته را بر اساس فطرت الهی توصیف و توصیه کند و علوم انسانی رفتاری و اجتماعی بنا دارد تا انسان تحقق‌یافته را معرفی کند و انسان‌های تحقق‌یافته در جوامع مختلف، متنوعند.

پارادایم‌های علوم انسانی

اولین بار اصطلاح پارادایم را تامس کوهن در کتاب *ساختار/انقلاب‌های علمی* به کار برد. پارادایم از نگاه کوهن، یک اصول راهبردی است که به تئوری می‌انجامد. پارادایم‌ها، قیاس‌ناپذیرند و معیار فرایارادایی وجود ندارد تا بتوان پارادایم حق را از باطل تشخیص داد. ولی با این وجود پارادایم‌ها، قابلیت جایگزینی دارند. از نگاه کوهن، چنانچه پارادایمی بتواند به سؤالات بیشتری پاسخ دهد و معضلات بیشتری را حل کند، جایگزین پارادایم قبلی می‌شود. اما این جایگزینی به معنای وجود معیاری برای تشخیص حق از باطل نیست. پارادایم‌ها به کمک نظریه‌هایی که در خود تجسم بخشیده‌اند، شرایط اساسی فعالیت پژوهشی را تعیین می‌کنند. پارادایم‌ها برای دانشمندان، تنها یک نقشه، بلکه برخی از رهنمودهای اساسی نقشه‌پردازی را فراهم می‌آورند.^{۲۲}

به نظر نگارنده، پارادایم‌ها همانند عینکی هستند که با توجه به نوعش، جهت‌گیری درباره واقعیت خارجی را نشان می‌دهد. پارادایم‌ها، قیاس‌پذیرند؛ زیرا مجموعه پارادایم‌های موجود را می‌توان با منطق و معرفت‌شناسی ارزیابی کرد و درست یا غلط بودن آن‌را متوجه شد.

چارچوب‌های موجود در علوم انسانی، به سه نوع چارچوب فلسفی و چارچوب مکتبی و چارچوب روش‌شناختی دسته‌بندی می‌شوند. چارچوب روش‌شناختی در یک تقسیم‌بندی به دو قسم مدرن و پسامدرن و هر کدام به زیرشاخه‌هایی تقسیم می‌شوند. روش‌های مدرن عبارتند از روش تبیینی، روش تفسیری و روش انتقادی^{۲۳} و روش‌های پسامدرن عبارتند از: روش گفتمانی، روش پساساختارگرایی و روش هرمنوتیک فلسفی و غیره است. روش‌های مدرن وقتی پدیدار شد که مشروعیت دولت کلیسا دچار بحران شد و روش‌های پسامدرن بعد از جنگ‌های اول و دوم که بحران مدرنیسم تحقق یافت، شکل گرفت.^{۲۴}

روش‌های مدرن

همان‌گونه که گذشت، روش‌های مدرن، عبارتند از پارادایم اثبات‌گرایی، تفسیری و انتقادی که به شرح ذیل توضیح داده می‌شود:

روش اثبات‌گرایی: ریشه روش اثبات‌گرایانه به اندیشه‌های «آگوست کنت» فیلسوف فرانسوی سده نوزدهم باز می‌شود. صورت عمده اثبات‌گرایی، اثبات‌گرایی منطقی است که در حلقه وین پدیدار شد. این گروه بر آن بود که روش علمی اولاً: صرفاً بر اساس مشاهده است و باید از کانال تجربه عبور کند و گزاره‌های غیرتجزیه‌پذیر، بی‌معنا خواهند بود و نه درست و نه غلط هستند. جان استوارت میل (۱۸۰۶-۱۸۷۳) و امیل دورکیم (۱۸۵۸-۱۹۱۷) این راه را ادامه دادند.

روش هرمنوتیکی و تفسیری: هرمنوتیک به پنج دوره ماقبل کلاسیک، کلاسیک، رومانیک، فلسفی و نوکلاسیک تقسیم می‌شود. پایه‌گذار هرمنوتیک عام روش‌شناسی در دوره رومانیک، شلایرماخر بوده‌است. از میان اقسام هرمنوتیک، هرمنوتیک کلاسیک و رومانیک و فلسفی مرتبط با مبحث علم دینی است که به اختصار به تبیین هرمنوتیک کلاسیک و رومانیک پرداخته و هرمنوتیک فلسفی را در مبحث پسامدرن توضیح خواهیم داد.

هرمنوتیک روش‌شناسی رومانیک را شلایرماخر پایه‌گذاری کرد و ویلهلم ديلتای (۱۸۳۲-۱۹۱۱) در عرصه علوم انسانی مطرح کرد و ماکس وبر در جامعه‌شناسی به‌کار گرفت. ديلتای معتقد به تاریخ‌نگری معرفت بود یعنی شناخت هر چیزی را وابسته به تاریخ و زمان پیدایش آن می‌دانست به‌گونه‌ای که با تغییر تاریخ، شناخت نیز تغییر می‌یابد. همچنین در زمان ديلتای و ماکس وبر، این نظریه مطرح شد که علوم انسانی برخلاف علوم طبیعی که به دنبال کشف طبیعتند، درصدد تفسیر و فهم پدیده‌های انسانی‌اند.

روش انتقادی: نیمه دوم قرن بیستم، شاهد تولد مکتب انتقادی است و افرادی همانند مارکوزه (۱۸۹۸-۱۹۶۹) و هابرماس در شکل‌گیری و توسعه آن نقش داشتند. این مکتب، میان تبیین و تفسیر جمع کرده و به کمی‌سازی و کیفی‌سازی بها دادند.

خصوصیت بارز این مکتب در نقد ایدئولوژی‌های موجود است. روش انتقادی، وضع جامعه را مطلوب نمی‌داند و درصدد تغییر وضع جامعه است. روش تبیینی با استفاده از مفاهیم کمی و پارادایم تفسیری با استفاده از مفاهیم کیفی می‌خواستند به توصیف و تفسیر پدیده رفتاری و اجتماعی انسان پردازند اما در روش انتقادی توصیف و تفسیری را دنبال می‌کند که به توصیه و تغییر وضع موجود جامعه بیانجامد.^{۲۵}

روش‌های پسامدرن

جریان پسامدرن همچون مدرنیسم پارادایم‌های متنوعی دارد که به شرح دو پارادایم گفتمانی و هرمنوتیک فلسفی بسنده می‌کنیم:

روش گفتمانی: نظریه گفتمانی را متفکرانی مانند میشل فوکو و لاکلا و موف مطرح کردند. بر اساس پارادایم گفتمانی، می‌توان پدیده‌های اجتماعی را بر اساس منظومه‌ای فکری بیان کرد. این منظومه دارای دال مرکزی و دال‌های پیرامونی است. دال مرکزی به‌عنوان رکن اصلی نباید آسیب ببیند و دال‌های پیرامونی به‌وسیله دال مرکزی معنا و تفسیر می‌شوند. آنچه باعث تمایز میان نظریه‌ها می‌شود، دال مرکزی است و دال مرکزی هر فردی مشخص‌کننده گفتمان فردی اوست. بنابراین ممکن است درباره یک پدیده انسانی مانند انقلاب اسلامی ایران، چند گفتمان وجود داشته باشد و هر کدام مشتمل بر یک دال مرکزی و چندین دال پیرامونی باشند و تفسیرهای متفاوت از نگاه پسامدرن صحیح است؛ زیرا براساس پست مدرن معیار واحد وجود ندارد. نقش گزاره‌های پایه و دال مرکزی به گونه‌ای است که حذف آن، باعث تخریب علم می‌شود؛ همانند بازی شطرنج که نقش کلیدی را شاه و وزیر بر عهده دارند و این دو نباید آسیب ببینند و سربازان همانند دال پیرامونی محافظ شاه و وزیرند.

روش هرمنوتیکی فلسفی: هایدگر، گادامر و بولتمان از جمله پدیدآورندگان این مکتب‌اند. هرمنوتیک فلسفی با گذر از متن به سراغ جهان خارج از متن رفت و بر این باور است که مفسر باید به ورای متن نفوذ کند. بر اساس این نگاه، حقیقت لایه‌لایه است و دست یافتن به حقیقت منوط به مکالمه و گفتگوست. همچنین حقیقت

واحد نیست و وجود خارجی ندارد؛ بلکه حقیقت عبارت از هماهنگی میان جزئیات با کل است. از نگاه هرمنوتیکی فلسفی، تفسیر واحد از متن وجود ندارد و هر فهمی یک تفسیر از متن است و همچنین مفسر باید با انتظارات از پیش تعیین شده، سراغ متن برود؛ چرا که متن با پیش فرض‌های مؤلف معنا پیدا می‌کند.

با توجه به اینکه نظریه‌های علوم انسانی، متأثر از یک نوع پارادایم روش‌شناختی است، حال با دو سوال مواجه می‌شویم: نخست اینکه: آیا اسلام بر این پیش فرض‌ها تأثیرگذار است؟ دوم اینکه آیا منابع دینی، روش‌شناسی خاصی در قبال روش‌شناسی‌های غربی عرضه کرده است؟ پاسخ این است که: دین مبین اسلام بر این پیش فرض‌ها تأثیرگذار است و همچنین به سبب کامل بودن دین مبین اسلام و غنای فلسفه اسلامی، بسیاری از پیش فرض‌های علوم انسانی در دین اسلام وجود دارد.^{۲۶}

مشکل عمده آن است که این پیش فرض‌ها، هنوز به صورت کامل از منابع دینی استخراج نشده‌اند. همچنین آموزه‌های اسلامی قابلیت این را دارد که در عرض پارادایم‌های غربی در علوم انسانی، روش‌شناسی خاصی به نام روش‌شناسی اجتهادی را عرضه کند.

گفتار سوم: روش‌شناسی اجتهادی

تعاریف مختلفی برای علم دینی بیان شده است و از میان تعاریف عنوان شده رویکرد تأثیرگذاری دین در پیش فرض‌ها مقبول‌تر به نظر می‌رسد. برخی در نقش پیش فرض‌ها بر نظریه‌های علوم تجربی به تاریخ و فلسفه علم تمسک کردند؛ ولی سیر منطقی شکل‌گیری نظریات در علوم و چگونگی تأثیر پیش فرض‌ها بر نظریه‌های علمی و نیز معلل بودن یا مدلل بودن پیش فرض‌ها را توضیح و تبیین نکرده‌اند.^{۲۷} نگارنده بر این باور است که اولاً، با بهره‌گیری از منابع دینی می‌توان مدل خاصی در زمینه روش‌شناسی علوم انسانی به نام روش‌شناسی اجتهادی عرضه کرد. ثانیاً، روش‌شناسی اجتهادی می‌تواند در تولید علوم انسانی اسلامی مؤثر باشد. ثالثاً، با استفاده از روش‌شناسی اجتهادی، فرایند چگونگی تولید علوم انسانی اسلامی بیان می‌شود.

چنان‌که پیش‌تر اشاره رفت، علوم انسانی تجربی با صرف مشاهده، باعث شکل‌گیری نظریه‌ها نمی‌شود و دانشمندان به صرف مشاهده نظریه‌ای را ابداع نمی‌کنند. پیشاپیش نظریه‌های علمی، فلسفه‌ای حاکم است که این فلسفه به بیان هستی‌شناسی و انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی و روش‌شناسی می‌پردازد. بعد از شکل‌گیری فلسفه و نظام انسان‌شناسی (عام و خاص)، یک مدل عقلانیت تحقق می‌یابد و سپس نظریه‌ها، درباره واقعیت شکل می‌گیرد و از مجموعه نظریه‌ها، علوم انسانی یا دانشی از علوم انسانی پدید می‌آید. بنابراین، اگر عقلانیت و روش‌شناسی دینی و غیردینی معنا داشته باشد، علوم انسانی دینی و غیردینی نیز معنادار خواهد بود. همان‌طور که گذشت، فرایند شکل‌گیری نظریات در علوم انسانی را می‌توان این گونه تقریر کرد:

فلسفه مطلق (دربدارنده فلسفه‌های مضاف به حقایق) و مشخص شدن مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی، روش‌شناختی و غیره) ← شکل‌گیری نظام ارزشی و الگوی انسان‌بایسته و بایدها و نبایدهای انسانی (حقوق و اخلاق) ← شکل‌گیری نظام انسان‌شناسی یا انسان‌شایسته و انسان مطلوب ← دست‌یابی به نظام مکتب رفتاری و اجتماعی ← تدوین نظام روش‌شناسی ← تولید نظریه ← تولید علوم انسانی

بنابراین، علوم انسانی مبتنی بر پنج نظام فلسفی و نظام انسان‌شناسی و نظام ارزشی و نظام مکتبی و نظام روش‌شناسی است که به شرح ذیل توضیح داده می‌شود:

نظام فلسفی اسلام

فلسفه اسلامی، به‌ویژه حکمت متعالیه به‌سبب غنای معرفتی و عقلانی در بردارنده مباحث هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی و سایر فلسفه‌های مضاف به حقایق است. البته، باید تلاش شود تا سایر فلسفه‌های مضاف به حقایق مانند فلسفه زبان و فلسفه جامعه و فلسفه تکنولوژی با رویکرد عقلانیت اسلامی تحقیق و تدوین گردند. نگارنده در تدوین حکمت نوین اسلامی تلاش کرده تا تمام فلسفه‌های مضاف به حقایق را با رویکرد اسلامی در حکمت خودی مطرح کند.^{۲۸} اینک لازم است به

تیبین پیش‌فرض‌های برگزیده در باب علم‌شناسی، دین‌شناسی و معرفت‌شناسی که بیشتر به صورت کلی بیان شده، اشاره کنیم.

پیش‌فرض‌های علم‌شناختی

پیش‌فرض‌های علم‌شناختی متعلق به حوزه فلسفه علم است و مراد از علم، مجموعه دانش‌های طبیعی و انسانی است. در باب روش علوم تجربی همه پذیرفته‌اند که روش استقرایی و تجربی در این دسته از علوم نیز به کار می‌رود. نگارنده نیز در تولید علم دینی بر این باور است که باید از روش استقرایی و تجربی بهره گرفت؛ ولی سخن در این است که آیا روش استقرایی و تجربی توان اثبات گزاره‌های تجربی را دارد؟ آیا اثبات گزاره‌های تجربی، عقلی است یا تجربی؟ مکاتب متعددی همچون اثبات‌گرایی عقلی، اثبات‌گرایی تجربی، تأییدگرایی تجربی، ابطال‌گرایی تجربی، ابزارانگاری تجربی و دیدگاه تفسیری در این زمینه مطرح شده است.^{۲۹}

به اعتقاد نگارنده، وقتی تاریخ نظریه‌های علمی را ملاحظه می‌کنیم، متوجه می‌شویم که برخی گزاره‌های علوم تجربی، کاشف از واقع‌اند؛ ولی کاشفیت آن‌ها به نحو تأییدی است و استقراء و تجربه، توان اثبات کشف واقع را ندارد. مانند، ترکیب آب از اکسیژن و هیدروژن؛ برخی دیگر از گزاره‌های علوم، ترم‌های تئوریک‌اند و هیچ روشی برای اثبات واقع‌نمایی آن‌ها وجود ندارد، گزاره‌هایی‌اند که صرفاً به برخی از پرسش‌های علمی پاسخ می‌دهند، مثل نظریه نیروهای گرانش، نظریه مدارهای کهکشانی و غیره که هیچ‌یک به مشاهده تجربی در نیامدند؛ بلکه فرض وجود آن‌ها شده است تا مسائل علمی را حل کنند. پس برخی گزاره‌ها واقع‌نما و برخی دیگر، ابزارانگاری‌اند و تنها مشکلات کاربردی دانشمندان را حل می‌کنند. پیش‌فرض‌های عالمان در هر دو دسته گزاره‌های پیش‌گفته، نقش دارند، هیچ عالمی بدون پیش‌فرض نمی‌تواند گزاره علمی را کاشف از واقع یا کارآمد بداند. اگر دو فرد که یکی دانشمند و دیگری عامی است، وارد آزمایشگاهی شوند و موضوع واحدی را مطالعه کنند، فرد عامی صرفاً مشاهده ساده‌ای دارد و هیچ توضیحی نمی‌تواند از آن عرضه کند؛ برخلاف شخص دانشمند که به دلیل اطلاعات قبلی و پیش‌فرض‌هایش می‌تواند از

ابعاد مختلف آن موضوع بحث کند. دانشمند با بهره‌گیری از پیش‌فرض‌هایش به تفسیر پدیده طبیعی و انسانی می‌پردازد. این دیدگاه هرمنوتیکی و تفسیری به معنای هرمنوتیک فلسفی هایدگر و گادامر نیست که سر از نسبی‌گرایی در می‌آورد؛ بلکه به اعتقاد ما از آنجا که کشف واقع ممکن است و از سوی دیگر، معرفت حاصل برای دانشمند، به دلیل روش‌مندی و نیز امکان انتقال پیش‌فرض‌ها به دیگران، عینیت‌پذیر بوده و انتقال‌پذیر به دیگران است و می‌توان هم به یک ذهنیت بین‌الذهانی رسید و هم به مدلل‌سازی پیش‌فرض‌ها دست یافت. پس از تأثیر چنین پیش‌فرض‌هایی، نسبی‌ت معرفت به دست نمی‌آید و حتی قابلیت پیش‌بینی در باب پدیده طبیعی و انسانی مورد مشاهده نیز وجود دارد.

نگارنده بر این باور است که در علوم هم کشف واقع و هم کشف فایده و کارکرد است و این کشف واقع و فایده با به‌کارگیری تجربه، عقل استدلالی و مبتنی بر بدیهیات و شهود مبتنی بر علوم حضوری به دست می‌آید. هیچ عالمی، نه در کشف یقینی یا کشف ظنی واقع، و نه حتی در کشف فایده و کارکرد، از این سه روش بی‌نیاز نیست. اعتقاد نگارنده بر این است که در علوم طبیعی و انسانی دینی باید از روش نقل دینی یعنی قرآن و سنت نیز بهره برد. ما می‌خواهیم به این جا برسیم که علاوه بر سه روش تجربه و عقل و شهود، وحی نیز در روش‌شناسی علوم تجربی و کشف واقع و فایده، نقش مؤثری دارد. تأثیرگذاری وحی در علوم طبیعی و انسانی، به مقام موضوع‌یابی و گردآوری اطلاعات که دیگران نیز قبول دارند، منحصر نمی‌شود؛ بلکه نصوص دینی با روش اجتهادی در مقام داوری و حکم‌شناسی نیز در عرصه علوم تجربی نقش دارد.^{۳۰} وحی به ما می‌فهماند که چگونه طبیعت و پدیده‌های انسانی را بفهمیم. این بحث در گستره علوم انسانی، واضح‌تر از علوم طبیعی است و مطالعه تاریخ علوم انسانی نشان می‌دهد که پیش‌فرض‌های فرهنگی و بومی عالمان، اعم از دینی و غیردینی، در حکم‌شناسی علوم انسانی تأثیرگذار بوده‌است. برای اثبات این مطلب، کافی است که انسان تاریخ علوم انسانی و مکاتب گوناگون آن‌ها را مطالعه کند تا روشن شود که اختلافات فراوان میان عالمان علوم انسانی برخاسته از پیش‌فرض‌های انسان‌شناختی آن‌هاست.^{۳۱} بر این اساس، ما می‌توانیم با دخالت دادن

پیش فرض‌ها در روش‌شناسی اکتشاف به یک تفسیری از پدیده‌های انسانی برسیم که چون آن پیش فرض‌ها دینی‌اند، گزاره‌های به دست آمده، نیز دینی خواهند بود؛ برای اینکه اولاً، پیش فرض‌های دینی به صورت منطقی بر تفسیر پدیده‌های انسانی تأثیرگذار و روش‌شناسی تفسیر مبتنی بر پیش فرض‌ها هستند. دینی بودن پیش فرض‌ها، روش‌شناسی را دینی می‌کند و روش‌شناسی دینی به نظریه‌های دینی در حوزه علوم انسانی می‌انجامد.

پیش فرض‌های دین‌شناختی

الگوی حکمی - اجتهادی بر پیش فرض‌های دین‌شناختی به شرح ذیل مبتنی است:

۱. دین عبارت است از مجموعه بینش‌ها و منش‌ها و کنش‌هایی که بیانگر سعادت و شقاوت اخروی است.
 ۲. متون دینی به لحاظ ثبوتی، حامل همه حقایق و نیازهای آدمی هستند.
 ۳. گزاره‌های توصیفی دین، معنادار و حکایت‌گر از واقعیت‌های خارجی و تأمین کننده سعادت دنیوی و اخروی هستند.
 ۴. ائمه اطهار (علیهم السلام) به لحاظ اثباتی و با کمک سنت نبوی، توان کشف و استخراج همه حقایق و نیازهای بشری از قرآن را دارند؛ لکن فقط وظیفه تبیین حقایق هدایتی به آن‌ها واگذار شده است.
 ۵. انسان‌های عادی با بهره‌گیری از قرآن و سنت، صرفاً توان استخراج و کشف نیازهای هدایتی را دارند. دسته‌ای از نیازهای هدایتی به امور فردی و اجتماعی انسان مربوط است.
- نگارنده این پیش فرض‌ها را در نگاشته دیگری اثبات کرده است.^{۲۲}

پیش فرض‌های معرفت‌شناختی

۱. معرفت به معنای مطلق آگاهی به علم حضوری و حصولی تقسیم می‌شود. یکی از اقسام علم حصولی، باور صادق موجه است. ما برای کشف واقعیت، علاوه بر علم حصولی به علم حضوری و وجدانیات نیز نیاز داریم.

۲. حس، عقل، دل و نقل، ابزارهای معرفت و طبیعت، عالم مثال، عالم مجردات، تاریخ و وحی، منابع معرفت به شمار می‌آیند، یعنی در هر یک از این منابع، حقایق نهفته است که با ابزار معرفت می‌توان آن‌ها را کسب کرد.

۳. صدق به معنای مطابقت با واقع است و سایر نظریه‌های چستی صدق همچون انسجام‌گرایی و پراگماتیسم، ناصواب است.

۴. نگارنده در معیار صدق، به نظریه ترکیبی با عنوان نظریه «بدهت منسجم کارآمد» اعتقاد دارد. بر این اساس، تنها مبناگرایی یا کارکردگرایی یا انسجام‌گرایی، معیار صدق به شمار نمی‌آید؛ بلکه معیار صدق، معیاری است مرکب از بدهت، انسجام و کارکرد که به صورت طولی از بدهت شروع می‌شود و به انسجام و در نهایت کارکرد نظریه می‌انجامد.

۵. روش معرفت، فرآیندی است که با فعالیت نفس و ذهن انسانی، از تصور حسی شروع می‌شود، سپس به تصور عقلی می‌رسد، بعد از آن، تصدیق عقلی و سپس تصدیق حسی به دست می‌آیند. البته، به نظر ما تصدیق شهودی و تصدیق وحیانی نیز پس از تصدیق عقلی تحقق می‌یابند. این سه نوع تصدیق نیز بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند.

۶. روش معرفت، از نظر ما، فقط استقراء و تجربه، یا فقط استدلال یا تنها تهذیب نفس نیست. اشکالی که مدل‌های گوناگون عقلانیت در تاریخ تفکر اسلامی داشته‌اند، این است که هر یک از آن مدل‌ها، یا عقل‌گرایی محض یا تحت تأثیر تجربه‌گرایی غرب، تجربه‌گرا یا نص‌گرایی صرف یا شهودگرایی مطلق شده‌اند. عقلانیت اسلامی ناب، هیچ یک از این چهار روش را به تنهایی و به طور مطلق و محض نمی‌پذیرد. آنچه از آیات و روایات استفاده می‌شود، به کارگیری همه روش‌های پیش‌گفته است؛ بدون اینکه به نسبی‌گرایی منتهی شود. عقلانیت اسلامی، فرآیندی ترکیبی است و متون دینی بر مجموع این چهار روش تجربه، عقل، نص و شهود تأکید کرده‌است و از همه روش‌های معرفت یعنی روش تجربی و تعقلی و تهذیب نفس و روش وحیانی استفاده می‌کند. حاصل سخن آن‌که، مدل معرفت‌شناختی برگزیده، یک عقلانیت اسلامی ترکیبی و طولی است که در نمودار الگوی حکمی - اجتهادی دانش نمایان است.

نظام انسان‌شناسی اسلام

بخش دیگری از نظریه روش‌شناسی اجتهادی عبارت از نظام انسان‌شناسی است. نظام انسان‌شناسی در دو ساحت به معرفی انسان عام و انسان خاص (انسان سیاسی و اقتصادی و غیره) در اسلام می‌پردازد. انسان‌شناسی عام درصدد بیان ویژگی‌های عام انسان‌شناختی مانند فطرت‌پذیری و اختیار و اراده انسان است.^{۳۳} انسان‌شناسی خاص به تبیین مصادیق علوم انسانی یعنی انسان اقتصادی، انسان سیاسی انسان حقوقی، انسان تربیتی و انسان اجتماعی اسلام می‌پردازد. نظام انسان‌شناسی اسلام درصدد بیان انسان شایسته و انسان مطلوب اسلامی است.

همان‌گونه که گذشت، علوم انسانی در سه ضلع به توصیف و توصیه انسان می‌پردازد. یک ضلع آن، با روش‌های مختلف تبیینی، تفسیری، انتقادی، ساختارگرایی و گفتمانی به توصیف انسان تحقق یافته می‌پردازد و در ضلع دیگر، انسان مطلوب را بیان می‌کند. این انسان مطلوب از انسان‌شناسی معینی گرفته شده است. ضلع سوم علوم انسانی، توصیه‌هایی است که می‌خواهد انسان تحقق یافته را به انسان مطلوب نزدیک کند. این توصیه‌ها برگرفته از نظام حقوقی و اخلاقی است.

بنابراین، نظام انسان‌شناسی اسلام درصدد بیان و توصیف انسان مطلوب اعم از انسان عام و انسان خاص (سیاسی و اقتصادی و غیره) شایسته است.

نظام ارزشی اسلام

تاریخ علوم انسانی نشان می‌دهد که دانشمندان علوم انسانی در بخشی از نظریه‌های علمی به بیان گزاره‌های ارزشی می‌پردازند. بخش مهمی از مباحث اقتصادی و سیاسی و مدیریتی و تربیتی و روان‌شناختی و جامعه‌شناختی عبارت از باید و نبایدهای اقتصادی و سیاسی و رفتاری و اجتماعی است و از آنجا که دین اسلام در بردارنده احکام شرعی در عرصه زندگی فردی و اجتماعی است و در بیان این عرصه به صورت حداکثری پرداخته است؛ بنابراین، فقها و علمای اخلاق با استفاده از روش اجتهادی و بهره‌گیری از قرآن و سنت و عقل می‌توانند به پرسش‌های جدید

فقهی و حقوقی و اخلاقی در عرصه مسایل رفتاری و اجتماعی پاسخ داده و این بخش از علوم انسانی را تأمین کنند.

نظام مکتبی رفتاری و اجتماعی اسلام

پس از نظام فلسفی و نظام انسان‌شناختی و نظام ارزشی، نوبت به بیان نظام مکتبی اسلام می‌رسد. مقصود از نظام مکتبی، اصول حاکم بر زندگی فردی و اجتماعی است که از آن به مکتب اجتماعی، مکتب سیاسی، مکتب تربیتی، مکتب اقتصادی تعبیر می‌شود. در مکتب رفتاری و اجتماعی، بحث‌هایی همانند عدالت، مالکیت، مشروعیت دولت مطرح می‌شود. جامعیت اسلام، بیانگر مکتب رفتاری و اجتماعی است که از نظام انسان‌شناختی و نظام ارزشی اسلام به‌دست می‌آید.

نظام روش‌شناختی

پس از تبیین نظام‌های فلسفی و انسان‌شناختی و ارزشی و مکتب رفتاری و اجتماعی اسلام، نوبت به نظام روش‌شناختی می‌رسد. همان‌گونه که گذشت: نظریه‌های علوم انسانی بر اساس پارادایم روش‌شناختی خاصی، مانند روش تبیینی، تفسیری و انتقادی و روش‌های پسامدرن تحقق می‌یابند. دیدگاه نگارنده در روش‌شناسی علوم انسانی عبارت از روش‌شناسی اجتهادی است، که به شرح ذیل بیان می‌شود:

یکم: در میان رویکردهای مختلف در معرفت‌شناسی، رویکرد رئالیسم شبکه‌ای را می‌پذیریم و رویکرد ایدئالیسم و نسبی‌گرایی را باطل می‌شماریم. رئالیسم شبکه‌ای از بدیهیات اولی که کشف آن‌ها ذاتی است، شروع می‌شود و سپس به بدیهیات ثانوی منتهی می‌شود و بعد به‌وسیله بدیهیات ثانوی به چندین گزاره معرفتی نظری و صادق می‌رسیم. مجموعه معرفت‌های بدیهی اولی و ثانوی و معرفت‌های نظری، منظومه معرفتی منسجمی را به ارمغان می‌آورد. این نظام معرفتی منسجم می‌تواند معیاری برای سنجش معرفت‌های نظری مجهول باشد، معرفت‌هایی که با کمک بدیهیات اولی و ثانوی و معلومات نظری با روش برهانی استنتاج نمی‌شوند. پس ممکن است گزاره مجهولی در برابر ما ظاهر شود که نتوان آن‌را با کمک بدیهیات اولی و ثانوی حل کرد

و تنها راه حلشان بهره‌گیری از نظام منسجمی باشد که برگرفته از معرفت‌های بدیهی و نظری هستند. این نظام منسجم از معرفت‌ها، به ما کمک می‌کند تا حقانیت یا عدم حقانیت سایر گزاره‌های معرفتی را کشف کنیم. اگر مجهول معرفتی با نظام منسجم معرفتی بدست آمده، هماهنگ باشد، صادق و در غیر این صورت، کاذب است. برای نمونه درباره توجیه عقلانی ارث زن و مرد، می‌توان از نظام منسجم حقوق خانواده در اسلام استفاده کرد.

نگارنده بر این باور است که علاوه بر به‌کارگیری نظریه بداهت و در طول آن، استفاده از نظام منسجم معرفتی، باید در طول آن‌ها، از نظریه فایده‌گرایی بهره برد. از این رو، چنانچه دو معرفت متفاوت با نظام منسجم معرفتی هماهنگ باشد، معرفتی که نسبت به هدف نظام منسجم، کارایی و فایده بیشتری داشته باشد، ارزشمندتر خواهد بود. برای نمونه نظام حقوقی یا نظام بانک‌داری که جامعه را به مقاصد حقوقی و اقتصادی شریعت - که عدالت حقوقی و تولید بیشتر با گردش سرمایه است - نزدیک‌تر کند، حجیت شرعی بیشتری دارد تا نظام حقوقی یا اقتصادی که تنها با روش اجتهادی به دست آمده، ولی از مقاصد شریعت فاصله داشته باشد و فاصله طبقاتی و کتز و انباشت ثروت را بیشتر کند.

پس ترتیب منطقی رئالیسم شبکه‌ای عبارت است از: بدیهیات اولی ← بدیهیات ثانوی ← کشف برخی از معرفت‌های نظری ← دست‌یابی به نظام معرفتی منسجم ← کشف سایر معرفت‌های نظری هماهنگ با نظام معرفتی منسجم ← کشف معرفت کارآمد با هدف نظام منسجم

دوم: از میان پارادایم‌های عنوان شده در علوم انسانی، پارادایم‌های پسامدرن مانند: پارادایم گفتمانی و پس‌اساختارگرایی و هرمنوتیک فلسفی را نمی‌توان پذیرفت؛ زیرا این رویکردها، نسبی‌گرایند در حالی که نگارنده از رئالیسم شبکه‌ای دفاع می‌کند. در میان پارادایم‌های مدرن، پارادایم تبیینی فقط به روش‌های کمی تکیه می‌زند و همچنین پارادایم تفسیری بر روش‌های کیفی تأکید دارد. حقیقت امر این است که باید در شناخت پدیده‌های رفتاری و اجتماعی انسان از روش‌های کمی و کیفی استفاده کرد. پس هیچ‌یک از پارادایم‌های تبیینی و تفسیری به‌تنهایی برای شناخت نظریه‌های

علوم انسانی کفایت نمی‌کنند. پارادایم انتقادی نیز هرچند از روش‌های کمی و کیفی بهره می‌برد و همیشه وضع موجود را نامطلوب تلقی می‌کند و درصدد نقد آن است؛ در توصیه برای اصلاح وضع موجود موفق نبوده‌است؛ زیرا از مکتب رفتاری و اجتماعی قابل اعتمادی استفاده نمی‌کند. روش مطلوب نگارنده، عبارت از روش‌شناسی اجتهادی است. این روش‌شناسی با بهره‌گیری از روش‌های کمی و کیفی همراه با مکتب رفتاری، اجتماعی می‌تواند به شناخت در علوم انسانی دست یابد.

سوم: نگارنده معتقد به بسترگرایی واقع‌گرایانه است. بسترگرایی به این اعتبار که پدیده‌های انسانی نسبت به جوامع مختلف متفاوت خواهد بود. از این‌رو، در تبیین پدیده‌های انسانی مثل خودکشی، نسبت به جوامع مختلف می‌توان به چندین نظریه دست یافت. واقع‌گرایی به این اعتبار که می‌توان به کشف واقع رسید. عقلانیت اسلامی از روش‌های مختلف تجربی و عقلی و شهودی و نقلی - دینی بهره می‌برد تا واقعیت را در ابعاد مختلفش بشناسد. عقلانیت اسلامی، فرآیندی ترکیبی است و متون دینی بر مجموع این چهار روش تجربه، عقل، شهود و نقل دینی تأکید کرده و از همه آن‌ها استفاده می‌کند.

چهارم: روش‌شناسی اجتهادی دارای سه پیش‌فرض بایسته و یک پیش‌فرض نبایسته است. پیش‌فرض‌های بایسته عبارتند از:

۱. استفاده از پیش‌فرض‌های ابزاری، همانند: به‌کارگیری روش‌های تکنیکی، مصاحبه، پرسش‌نامه‌های آماری و روش‌های پیمایشی و آزمایشی و آزمایشگاهی. شایان ذکر است که در استفاده از پیش‌فرض‌های ابزاری و به‌کارگیری ریاضیات نباید فقط به توابع به‌کار رفته در علوم طبیعی بسنده کرد. انسان، موجود مختاری است که در طول اراده الهی به فعالیت‌های رفتاری و اجتماعی می‌پردازد. پس معادله: $y=f(x)$ که تنها y ، بیانگر متغیر تابع و f ، بیانگر ضابطه تابع و x ، بیانگر متغیر مستقل است؛ برای تبیین رفتارها و فعالیت‌های اجتماعی انسان کفایت نمی‌کند. انسان‌شناسی به معادله جدیدی نیاز دارد و علاوه بر دو مؤلفه X و Y به دو مؤلفه

دیگر یعنی Z و e نیاز دارد. X بیانگر حق تعالی و Y بیانگر انسان و اراده انسان و Z بیانگر محدودیت‌های جامعه و طبیعت و e بیانگر هدف است.

۲. استفاده از پیش‌فرض‌های استفهامی برگرفته از نظریه‌ها و حوادث: چنانچه توانستیم از حوادث و نظریه‌های مختلف روزگار، سوالات بیشتری را استخراج کنیم، جواب‌های بیشتری را می‌توان استخراج کرد.

۳. استفاده از پیش‌فرض‌های معنایی: نظام‌های فلسفی و انسان‌شناختی و ارزشی و مکتبی اسلام به محقق کمک می‌کند تا پرسش‌های برگرفته از پیش‌فرض‌های استفهامی با کمک پیش‌فرض‌های ابزاری پاسخ داده شوند.

۴. پیش‌فرض‌های نایسته که باید از آن‌ها پرهیز کرد؛ عبارت از پیش‌فرض‌های معنایی تحمیلی برگرفته از نظام‌های سکولار است که رهن درک واقعیت به‌شمار می‌آیند و پاسخ‌گوی مشکلات جامعه اسلامی نخواهد بود.

پنجم: تفاوت روش‌شناسی حکمی - اجتهادی در این الگو با روش اجتهادی متعارف در این است که روش اجتهادی متعارف تنها برای استخراج مسایل فرعی از نصوص و اصول دینی به‌کار می‌رود؛ ولی روش‌شناسی حکمی - اجتهادی علاوه بر کارکرد روش اجتهادی متعارف درصدد است تا با استفاده از پیش‌فرض‌های پیش‌گفته به استخراج تفسیری روشمند از پدیده‌های انسانی بپردازد.

اکنون به فراخور این بحث به تبیین چند مثال می‌پردازیم و نشان می‌دهیم که پیشاپیش این نظریات، فلسفه و روش‌شناسی خاصی حاکم است که با توجه به نوع فلسفه و روش‌شناسی، نظریات نیز متفاوت میشود.

یکم: نظریه جان‌انگاری تایلور: تایلور، متخصص در رشته مردم‌شناسی دینی، نظریه‌ای به نام «جان‌انگاری» دارد. او معتقد است که آغاز رفتارهای دینی در انسان‌های بدوی، جان‌انگاری بود. این انسان‌ها، روح و جان را به هر پدیده طبیعی مانند: باران و زلزله و غیره نسبت می‌دادند. انسان‌های بدوی به خدایان متعدد و در دوره‌های بعدی، با توجه به پیشرفت علم و کشف رازهای طبیعت به توحید گرایش پیدا کردند. بدین‌سان، ابتدا، انسان‌های اولی، خداپرست نبودند و در مرحله بعدی، مشرک و سپس موحد شدند. دلیل این ادعا، شواهد تجربی همراه با پیش‌فرض‌های

معینی است. نظریه تایلور صرف تجربه نیست؛ بلکه تایلور پیش‌فرض‌هایی، همانند اصل وحدت ادیان، اصل دنیوی بودن دین، اصل انکار روح و عالم مجرد داشت. از این‌رو، مشاهده او همراه با این پیش‌فرض‌ها بود. به بیانی دیگر، مشاهده تایلور از طبیعت، علت تامه تولید نظریه‌اش نیست، بلکه قسمتی از نظریه، مشاهده و قسمت دیگر آن، پیش‌فرض‌های او است.

دوم: نظریه انقلاب‌های اسکاچ‌پل: خانم تدا اسکاچ‌پل، دانشمند علوم سیاسی معاصر غرب است و نظریاتی درباره انقلاب‌های جهان دارد. ایشان معتقد است: انقلاب‌ها ساخته نمی‌شوند. رهبری، انقلاب را به وجود نمی‌آورد. انقلاب‌ها، زائیده اراده آدمی نیستند؛ بلکه ساختارهای اجتماعی است که انقلاب‌ها را به وجود می‌آورد و رهبری در پیدایش آن نقش ندارد. ایشان، انقلاب چین و فرانسه و روسیه که هر سه، حکومت‌های قدرتمند سلطنتی بودند و ساختارهای اجتماعی در پیدایش انقلاب‌هایشان تأثیرگذار بود، را تبیین می‌کند. پس بر اساس رویکرد اسکاچ‌پل، ساختارهای اجتماعی است که انقلاب‌ها را به وجود می‌آورد و رهبری و اراده افراد در پیدایش آن نقشی ندارند. خانم اسکاچ‌پل، نئومارکسیست و ساختارگرا است. ساختارگراها معتقد به اراده آدمی نیستند، بلکه معتقد به جبر اجتماعی‌اند. نئومارکسیست نیز، ایدئولوژی‌ستیز و منکر اصالت فرد است و نمی‌تواند به نقش رهبری و ایدئولوژی در پیدایش انقلاب اعتقاد داشته باشد. بنابراین، پیش‌فرض‌های معرفت‌شناختی و روش‌شناسی ساختارگرا اقتضا می‌کند که شواهد تجربی انقلاب‌ها را نئومارکسیستی تفسیر کند و به نفي نقش رهبری در شکل‌گیری انقلاب‌ها منجر شود.^{۳۴}

سوم: نظریه انقلاب نیکی کدی: وی در تفسیر انقلاب اسلامی معتقد است که شاه می‌خواست مدرنیزاسیون را در جامعه سنتی ایران تحقق ببخشد؛ در حالی که جامعه ایران، یک جامعه سنتی بود و جامعه سنتی، تحمل پذیرش مدرنیزاسیون را نداشت و به سبب تعارضی که میان مدرنیزاسیون و سنت افتاد، سنت غلبه کرد و دولت مدرنیزاسیون را کنار زد. ایشان با کمک، شواهد تجربی و پارادایم مخصوصی، پیروزی انقلاب ایران را به سبب سنتی بودن جامعه ایرانی معرفی کرده‌است.

چهارم: نظریه انقلاب فوکو: وی، برای تبیین انقلاب اسلامی ایران، یکی از خصوصیات بارز جامعه ایرانی را علوی بودن می‌داند. از این رو، فوکو، تشیع و معنویت‌گرایی را به‌عنوان یکی از آثار بارز آن جامعه می‌شناسد. بنابراین، جامعه‌ای که شیعه و معنویت‌گرا است، نمی‌تواند یک سیستم مدرنیته‌ای را بپذیرد که فاقد معنویت است. حاصل اینکه انقلاب اسلامی ایران به‌سبب معنویت‌گرایی و روحیه تشیع در برابر شاه ایستاد.

خوانندگان توجه دارند که انقلاب اسلامی ایران، به‌عنوان یک پدیده، در بردارنده سه تفسیر متفاوت است. خانم اسکاچ پل، معتقد به نقش ساختارهای اجتماعی در شکل‌گیری انقلاب بود. خانم نیکی کدی، اعتقاد به مدرنیسم است و سنتی بودن جامعه ایرانی را علت انقلاب دانست. آقای فوکو به سبب گرایش به پست مدرنیسم، معنویت‌گرایی را باعث پیدایش انقلاب بیان کرد. حاصل اینکه، هر نظریه‌ای، متوقف بر روش‌شناسی و پیش‌فرض‌های آن است. روش‌شناسی یک نظریه بر خود نظریه تقدم دارد و صرف مشاهده پدیده‌ها، باعث شکل‌گیری نظریه‌ها نمی‌شود؛ بلکه پیشاپیش این نظریات، فلسفه‌ای حاکم است که به بیان هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، معرفت‌شناسی و غیره می‌پردازد. این فلسفه، کاربرستی دارد که منشأ نظریه‌های متفاوت می‌شود.

پنجم: نظریه سیاسی هابز: هابز، نویسنده کتاب *لویاتان مدعی* بود که حاکم در رأس جامعه قرار دارد و باید اختیارات حداکثری داشته باشد. بر این اساس، مردمی که حقوق طبیعی دارند، این حقوق را باید به حاکم واگذار کنند. حاکم می‌تواند مردم را سانسور کند و آزادی بیان‌شان را بگیرد. این تئوری زائیده چیست؟ آیا زائیده، یک روش تجربی است یا اینکه مبانی انسان‌شناختی نیز در آن تأثیر دارد. آنچه مسلم است اینکه مبانی انسان‌شناختی او در نظریه و بر نوع مشاهدات تجربی او تأثیر داشته‌است. اگر تئوری انسان‌شناختی او نبود، روش تجربی، نظریه دیگری را برای او به ارمغان می‌آورد.^{۳۵}

حاصل سخن آنکه: نظریه‌های علوم انسانی، متوقف بر مشاهده همراه با پارادایم و پیش‌فرض‌های خاصی است و به صرف مشاهده، نظریه‌ها شکل نمی‌گیرند.

نتیجه‌گیری

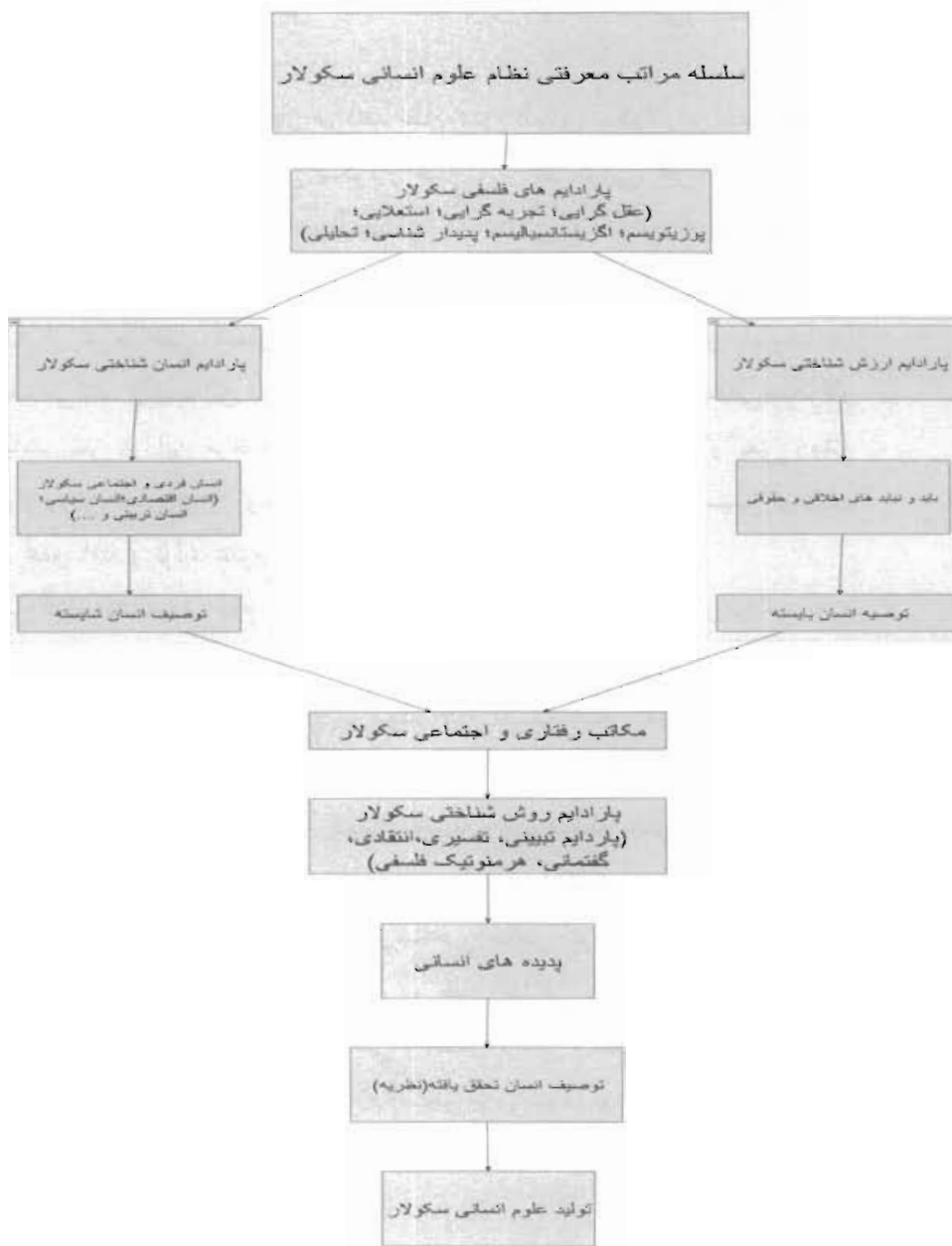
الگوی حکمی - اجتهادی، مدلی از اسلامی‌سازی علوم انسانی است که با بهره‌گیری از فلسفه مطلق و فلسفه مضاف اسلامی و با تبیین نظام انسان‌شناسی و ارزشی و مکتبی و روش‌شناسی اسلامی به توصیف انسان تحقق‌یافته و انسان شایسته و توصیه انسان بایسته با رویکرد اسلامی می‌پردازد. این الگو نشان می‌دهد که نه تنها اسلامی‌سازی علوم انسانی ممکن است؛ بلکه برای جامعه اسلامی، یک ضرورت است.

همان‌گونه که نمودار اول نشان می‌دهد نظام علوم انسانی سکولار بر سلسله‌مراتبی استوار است. پارادایم‌های فلسفی سکولار عبارت از عقل‌گرایی، تجربه‌گرایی، فلسفه استعلایی، پوزیتیویسم، اگزیستانسیالیسم، پدیدارشناسی و فلسفه تحلیلی است؛ از پارادایم فلسفی، پارادایم ارزش‌شناختی و پارادایم انسان‌شناختی به دست می‌آید. پارادایم ارزش‌شناختی، انسان بایسته و پارادایم انسان‌شناختی، انسان شایسته را توصیف می‌کند. ترکیب این دو پارادایم به تدوین مکاتب رفتاری و اجتماعی سکولار می‌انجامد. پس از این مرحله، نوبت به پارادایم روش‌شناختی سکولار یعنی روش تبیینی و روش تفسیری و روش انتقادی و روش‌های پست‌مدرنیسم و سپس توصیف انسان تحقق‌یافته و تولید علوم انسانی سکولار می‌رسد.

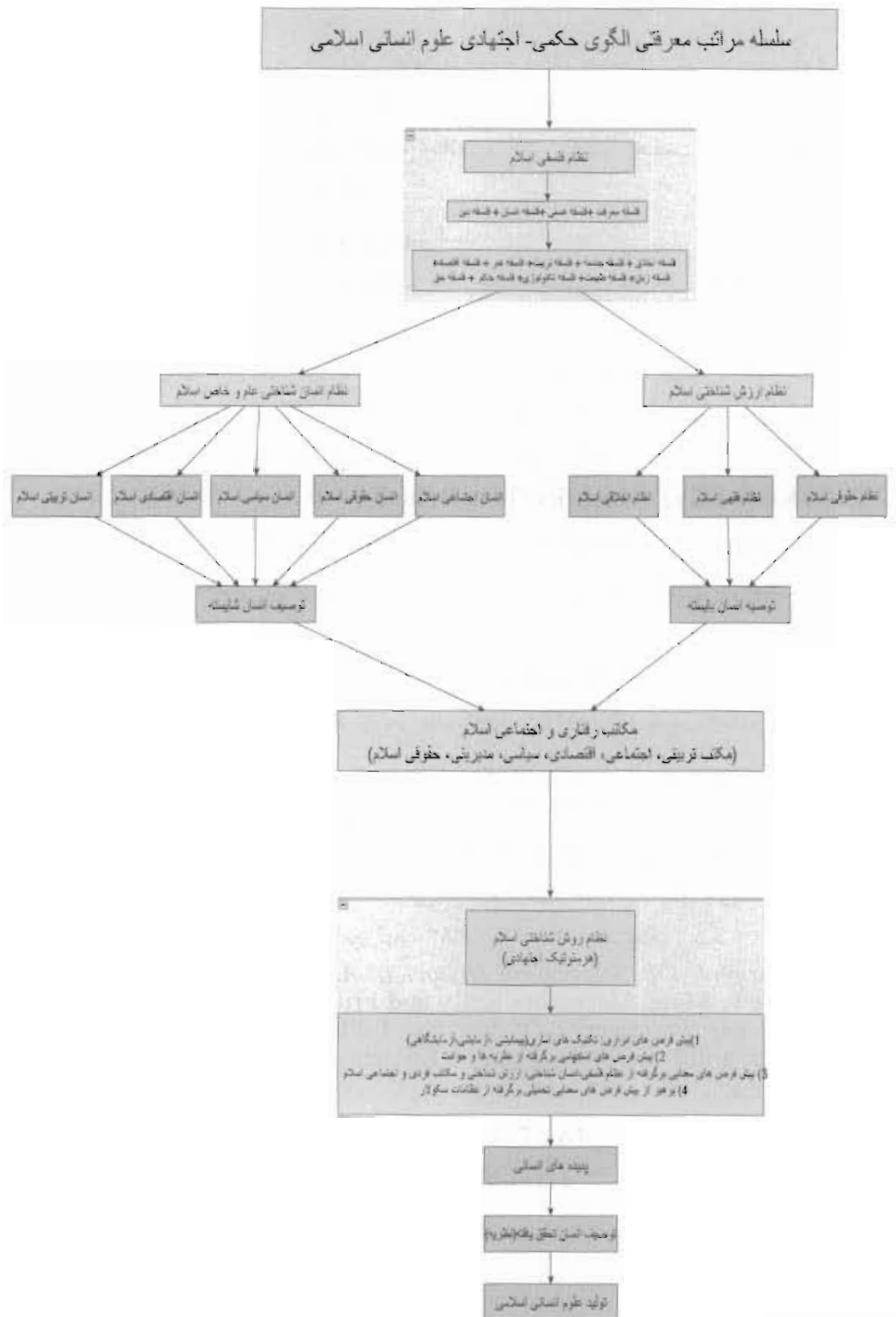
همان‌گونه که نمودار دوم نشان می‌دهد، برای تولید علوم انسانی اسلامی، این ساختار حفظ شده و سلسله‌مراتب اسلامی‌سازی علوم انسانی بر اساس الگوی حکمی - اجتهادی علم دینی تبیین می‌شود. نظام فلسفی اسلام در دو مرتبه فلسفه پایه (فلسفه هستی، فلسفه معرفت، فلسفه انسان و فلسفه دین) و فلسفه مُستنتج (فلسفه اخلاق، فلسفه حق، فلسفه اقتصاد، فلسفه زبان، فلسفه تکنولوژی، فلسفه هنر و ...) در صدر سلسله قرار دارد. نظام فلسفی اسلام به نظام ارزشی (توصیه انسان بایسته) و نظام انسان‌شناختی عام و انسان‌شناختی خاص (توصیف انسان شایسته عام و خاص) می‌انجامد. نظام حقوقی و فقهی و نظام اخلاقی و عرفانی از نظام ارزشی اسلام و انسان اجتماعی و انسان سیاسی و انسان تربیتی و انسان اقتصادی و انسان حقوقی نیز از نظام انسان‌شناختی اسلام استخراج می‌شود. توصیف انسان شایسته و

توصیه انسان بایسته به مکتب رفتاری و اجتماعی اسلام دست می‌یابیم. نظام روش شناختی اسلام با هرمنوتیک اجتهادی در مرتبه بعد قرار دارد که با شرایط خاصی توان توصیف انسان تحقق‌یافته را به پژوهشگر می‌دهد و نظریه‌های علوم انسانی را تولید می‌کند.

نمودار اول



نمودار دوم



پی‌نوشت‌ها

۱. عبدالحسین خسروپناه، جریان شناسی فکری ایران معاصر، مؤسسه حکمت نوین اسلامی، قم، ۱۳۸۸.
۲. دو نظریه دیگر در باب علم دینی از روش اجتهادی بهره برده‌اند، مطالعه این دو نظریه و الگوی حکمی - اجتهادی علوم انسانی، تمایز این سه نظریه را معلوم می‌کند.
۳. ر.ک: عبدالحسین خسروپناه، فلسفه فلسفه اسلامی، گفتار ششم: حکمت نوین اسلامی، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۸.
۴. مفهوم و وجود علم برای انسان ضروری و بدیهی است.
۵. عبدالحسین خسروپناه، کلام جدید، انتشارات مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی حوزه علمیه، چاپ سوم، ۱۳۸۳: ۳۶۹.
۶. فان العلم حصولی و حضوری ... و لیس (علم الحضوری) بتصور و تصدیق و مقسمهما العلم الحصولی ... اما تصور یکون سازجا ای لایکون معه حکم او هو التصدیق هو الحكم فقط ... کل من التصور و التصدیق قسما ضروری و کسبی (سبزواری، ۱۳۸۰، ج ۱: ۸۴).

7. Knowledge = Justified True Belief.

۲۲. Dancy, J., *An Introduction to contemporary Epistemology*, 1986.

۹. اورام استرول، فلسفه تحلیلی در قرن بیستم، مترجم فریدون فاطمی، نشر مرکز تهران، چاپ دوم ۱۳۸۴: ۱۰۸.

۱۰. چالمرز، چیستی علم، ترجمه سعید زیباکلام، سمت، چاپ هشتم، ۱۳۸۷؛ جان لازی، درآمدی تاریخی به فلسفه علم، ترجمه علی پایا، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲؛ دانالدگیلیس، فلسفه علم در قرن بیستم، ترجمه حسن میانداری، قم - تهران، سمت و مؤسسه طه، ۱۳۸۱؛ توماس. س. کوهن، ساختار انقلاب‌های علمی، ترجمه عباس طاهری، نشر قصه، ۱۳۸۳؛ سمیر آکاشا، فلسفه علم، ترجمه هومن پناهنده، فرهنگ معاصر، تهران، ۱۳۸۷؛ لوئیس ویلیام هلزی هال، تاریخ و فلسفه علم، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، سروش، تهران، ۱۳۶۳؛ محمدتقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل وابسته به موسسه انتشارات امیر کبیر، ۱۳۸۳، ج ۱: ۶۱، و هم‌چنین ر.ک:

Philosophy Of Science an Historical Anthology, Edited by Timothy McGrew, Marc Alspector- Kelly and Fritz Allhoff, Wiley- Blackwell, 2009; *The Philosophy Of Science*, Edited by Richard Boyd, Philip Gasper, and J. D. Trout, London England, 1997.

۱۱. کوهن، ۱۳۸۳؛ چالمرز، ۱۳۷۴: ۱۱۵ - ۱۱۹؛ لازی، ۱۳۷۷: ۲۷۰-۲۷۲؛ غلامحسین مقدم حیدری، قیاس‌نابندیری پارادایم‌های علمی، نشر فی، تهران، ۱۳۸۵: ۳۸ - ۴۴؛ سعید زیباکلام، «علم شناسی کوهن و نگرش گشتالتی»، فصلنامه حوزه و دانشگاه، شماره ۳۴، سال نهم، بهار ۱۳۸۲؛ و هم‌چنین

12. M. Q. Patton, *Qualitative Evaluation and Research Methods*, (2nd ed), Newbury Park CA: Sage, 1990.

۱۳. راغب اصفهانی، مفردات راغب، واژه اسوه.

14. *Philosophy of Science A-Z*, Stathis Psillos, Edinburgh university press, 2007:79.

۱۵. محمدتقی جعفری، فلسفه دین، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ۱۳۷۸.

۱۶. محمدتقی، سبحانی، فصلنامه نقد و نظر، ۱۳۷۴، شماره ۳: ۱۹.

۱۷. ر.ک: علی طهماسبی، دغدغه‌ای فرجامی، یادآوران، تهران، ۱۳۷۹: ۷۳ - ۹۵.

۱۸. عبدالحسین خسروپناه، فلسفه فلسفه اسلامی، گفتار ششم و هفتم.

۱۹. Paul Edwards *Encyclopedia Of Philosophy*, 1967, Vol 7: ۴۴۹-۴۵۰.

فردریک چارلز کاپلستون، تاریخ فلسفه، ترجمه جلال‌الدین مجتبیوی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و سروش، ۱۳۶۲، ج ۱: ۶۱۵-۶۱۱؛ یوسف کرم، تاریخ الفلسفه اليونانیة، دارالقلم، ۱۹۷۷: ۲۳۷-۲۴۰؛ محمدحسین طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، موسسه مطبوعاتی دارالعلم، ۱۳۵۰، ج ۱: ۹۸ و ۱۱۱-۱۱۴.

۲۰. ر.ک به، ملاصدرا، اسفار، مکتبه المصطفوی، ۱۳۸۷ق، ج ۳: ۳۸۵-۳۸۶ و ۵۱۶.

۲۱. برای نمونه ر.ک به: کارل پوپر، فقر تاریخی‌گری، ترجمه احمد آرام، خوارزمی، ۱۳۵۸.

۲۲. توماس.س. کوهن، ساختار انقلاب‌های علمی، ترجمه عباس طاهری، نشر قصه، تهران، ۱۳۸۳.

23. *Social Research*, Australia, Macmillan Education Australia Pty Ltb, Sarantakos, S., 1993:31.

۲۴. تفاوت‌های عمده مدرنیسم و پست مدرنیسم عبارتند از:

۱. مدرنیسم، خردگرا و تجربه‌گرا و معتقد به رئالیسم معرفتی است و شناخت را با روش عقلی ممکن می‌داند؛ هر چند وحی را قبول ندارد. پست مدرن، خردگریز و معتقد به نسبی‌گرایی است و تجربه‌گرایی و عقل‌گرایی را نقد می‌کند و معتقد به غلبه احساس و تخیل است.

۲. مدرنیسم، طرفدار اومانیزم و حاکمیت انسان‌محوری است. ولی در پست مدرنیسم، تعبیر مرگ سوژه مطرح است و انسان ارزشی ندارد.

۳. مدرنیسم، حقیقت را می‌پذیرد. هرمنوتیک مدرنیسم، هرمنوتیک کلاسیک است و می‌خواهد به واقع برسد؛ ولی پست مدرنیسم، واقع‌نگاری علوم را نمی‌پذیرد و معتقد است نباید دنبال واقع‌گرایی علوم رفت و علوم را صرفاً دانش‌هایی می‌داند که پارادایم خاصی تولید می‌کنند و بیانگر حقیقت نیستند؛ بلکه حقیقت، ساخته شده بشریت است و به مرور زمان دچار تغییر می‌شود.

۴. دنیای مدرن، جهان غرب را اهمیت می‌دهد؛ ولی دنیای پست‌مدرن، جهان سوم را اهمیت می‌دهد.

۵. باید توجه داشت از جهت روش‌های علمی، میان مدرنیسم و پست مدرن تفاوت وجود دارد. فیلسوفان مدرنیسم همانند: جان استوارت میل، فرانسیس بیکن معتقدند با روش قیاسی، تجربی، آماری می‌توان پدیده را شناخت و فرقی میان علوم انسانی و تجربی نیست. ولی پست‌مدرن‌ها، این رویکرد را نمی‌پذیرد و معتقد به نسبی‌گرایی هستند و بسترها را ملاحظه می‌کند.
۲۵. رک: به محمدتقی ایمان، *مبانی پارادایمی روش‌های تحقیق کمی و کیفی در علوم انسانی*، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، تهران، ۱۳۸۸.
۲۶. رک: سید صادق حقیقت، *روش‌شناسی علوم سیاسی*، دانشگاه مفید، قم، ۱۳۸۷، فصل هفتم.
۲۷. مهدی گلشنی، *از علم سکولار تا علم دینی*، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ سوم، تهران، ۱۳۸۵.
۲۸. رک: به عبدالحسین خسروپناه، *فلسفه فلسفه اسلامی*، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۸.
۲۹. رک: لیدی‌من، *درآمدی به فلسفه علم*، ترجمه حسین کرمی، حکمت، تهران، ۱۳۹۰.
۳۰. روش اجتهادی در برابر روش نسبی‌گرایانه نظریه قبض و بسط و نظریه تاریخی‌نگری در هرمنوتیک فلسفی است. اگر شخصی به این دو نظریه نسبی‌گرا اعتقاد داشته باشد، نمی‌تواند کشف واقع را ادعا کند.
۳۱. رک: جورج ریترز، *نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر*، ترجمه محسن ثلاثی، انتشارات علمی، تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۴؛ نویسنده در این کتاب، مکاتب گوناگون جامعه‌شناسی هم چون نظریه کارکردگرایی، نوکارکردگرایی، کشمکش‌گرایی، نومارکسیسم، جامعه‌شناسی رفتاری و غیره را بررسی کرده‌است.
۳۲. رک: نگارنده، *انتظارات بشر از دین*، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ۱۳۸۸.
۳۳. در همین زمینه رک: عبدالله جوادی آملی، *تفسیر انسان به انسان*، به‌کوشش محمدحسین اللهی‌زاده، اسراء، ۱۳۸۵.
۳۴. اسکاج‌پیل، *تدا، دولت‌ها و انقلاب‌های اجتماعی*، ترجمه سیدمجید روئین تن، سروش، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۶.
۳۵. رک: هابز تامس، *لویاتان*، مترجم حسین بشیریه، بخش دوم، فصل هیجدهم، نشر نی، ۱۳۸۰: ۱۸۹.

منابع

قرآن کریم.

۱. ایمانی، محمدتقی، مبانی پارادایمی روش‌های تحقیق کمی و کیفی در علوم انسانی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۸.
۲. جعفری، محمدتقی، فلسفه دین، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ۱۳۷۸.
۳. جوادی آملی، عبدالله، شریعت در آئینه معرفت، تنظیم حمید پارسانیا، مرکز نشر اسراء، چاپ پنجم، ۱۳۸۶.
۴. جورج، ریتزر، نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر، محسن ثلاثی، تهران، انتشارات علمی، چاپ دوم، ۱۳۷۴.
۵. چالمرز، چستی علم، مترجم سعید زیبا کلام، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها، ۱۳۷۹.
۶. حقیقت، سیدصادق، روش‌شناسی علوم سیاسی، دانشگاه مفید، قم، ۱۳۸۷.
۷. خسروپناه، عبدالحسین، کلام جدید، مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی حوزه علمیه، چاپ سوم، ۱۳۸۳.
۸. _____، جریان‌شناسی فکری ایران معاصر، مؤسسه حکمت نوین اسلامی، قم، ۱۳۸۸.
۹. _____، فلسفه‌های مضاف، جلد دوم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه، چاپ اول، ۱۳۸۵.
۱۰. _____، فلسفه فلسفه اسلامی، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۸.
۱۱. راغب اصفهانی، مفردات راغب، طلیعه نور، قم، چاپ چهارم، ۱۴۲۹.
- سیحانی، محمدتقی، «عقلگرایی و نص‌گرایی در کلام اسلامی»، فصلنامه نقد و نظر، تابستان و پائیز ۱۳۷۴، شماره ۳-۴.
۱۲. طهماسبی، علی، دغدغه فرجامین، یادآوران، تهران، ۱۳۷۹.
۱۳. طباطبایی، سیدمحمدحسین، نه‌ایه الحکمه، موسسه نشر اسلامی، قم، ۱۴۲۲.ه.ق.
۱۴. _____، شیعه در اسلام، دفتر انتشارات اسلامی، قم، چاپ دهم، ۱۳۷۴.
۱۵. مهدی گلشنی، از علم سکولار تا علم دینی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، چاپ سوم، ۱۳۸۵.
۱۶. مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه، جلد اول، مرکز چاپ و نشر بین‌الملل (سازمان تبلیغات اسلامی)، زمستان ۱۳۸۳.
17. Edwards, Paul, *Encyclopedia Of Philosophy*, Macmillan, 1967, Vol 7.

18. Dancy. J. *an Introduction to contemporary Epistemology*, B. Blackwell , 1985,1986.
19. *Philosophy of Science A-Z*, Stathis Psillos, Edinburgh university press, 2007.
20. *Social Research*, Australia, Macmillan Education Australia Pty Ltb, Sarantakos, S., 1993.