

نظریه و روش در علوم انسانی (مکاهی به رویکرد اسلامی و غیراسلامی)^۱

علیرضا پویا^۲

چکیده

در این مقاله ابتدا مباحثی مقدماتی درباره تبیین و اهمیت بحث نظریه و روش، و سپس مطلبی در خصوص عرصه‌های اجرای تحقیق به عنوان مقوله‌ای که از اهمیت ارتباط روش و نظریه حکایت دارد، مطرح شده است. سپس هستی‌شناسی مادی و روش تحقیق مبتنی بر این رویکرد و پیامدهای آن در علوم انسانی توضیح داده شده و در ادامه بحثی درباره معرفت‌شناسی و روش، صورت گرفته است. آنگاه روش و نظریه در رویکردهای جدید غربی و پست‌مدرن و تمایلات نواندیشان اسلامی به این رویکردها و تبعات آن بررسی شده است. در انتها نیز نظریه و روش در رویکرد اسلامی بحث شده و نتیجه گرفته‌ایم که با توجه به اهمیت این بحث در علوم انسانی، مطالعه و تبیین آن توسط اندیشمندان اسلامی، ضروری و نیازمند توجه جدی است.

واژگان کلیدی: نظریه، روش، هستی‌شناسی، روش‌شناسی، معرفت‌شناسی

۱. تاریخ دریافت: ۹۷/۲/۱۶ و تاریخ پذیرش: ۹۷/۵/۲۴

۲. دکترای فرهنگ و ارتباطات، هیأت علمی دانشگاه صدا و سیما pooya@iribu.ac.ir



مقدمه

در معارف بشری، پیش فرض‌های تأیید شده‌ای وجود دارند که مبانی نظری نامیده می‌شوند و زیربنای بحث در سایر امور به حساب می‌آیند. بر این اساس در تعریف مبانی نظری، گفته شده: «گزاره‌های خبری هستند که یا بدیهی‌اند و یا از دانش دیگری وام گرفته شده‌اند و برای تعیین اهداف، اصول، ساخت‌ها، مراحل، عوامل، موانع و روش‌های یک علم به کار می‌آیند. بخشی از این مبانی به مباحث کلی و اساسی جهان هستی مربوط‌اند؛ مانند بحث از تقسیم موجودات به مادی و غیرمادی و وجود تأثیر و تأثر بین آنها؛ و بخشی به مسائل شناخت از جهان هستی مربوط‌اند، مانند امکان و چگونگی دستیابی به شناخت مطلق و یقینی» (گروهی از نویسندگان، ۱۳۹۱: ۶۵).

از این رو مبانی نظری درباره جهان هستی، بر نوع مواجهه و تعامل انسان با امور مختلف، اثرگذار است. از سال‌های گذشته که مطالعات علمی شکل گرفته است، یکی از این امور، شیوه محققان در مطالعات علمی است که با عنوان روش تحقیق شناخته می‌شود. به این ترتیب، رویکرد هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه، مبنای نگاه و نحوه تحلیل و سرانجام، روشی است که محقق در مطالعات علمی خود از آن بهره می‌برد. در نتیجه بر اساس پیش فرض‌ها و رویکردهای نظری است که مسیر حرکت علمی، یعنی روش مطالعه و کسب معرفت علمی، شکل می‌گیرد. به دیگر سخن، «در هر معرفت علمی، پیش فرض‌های فلسفی و پارادایمی معینی وجود دارد که بر اساس آنها شیوه ورود به واقعیت و خروج از آن روشن می‌شود. به عبارتی، هر معرفت علمی بر اساس این پیش فرض‌ها (هستی‌شناختی و معرفت‌شناسی علم) از روش‌شناسی خاصی برخوردار است» (ایمان، ۱۳۹۰: ۲۱).

در آغاز کتاب روش‌شناسی علوم اجتماعی ماکس وبر که ترجمه سه مقاله‌ای است که اوایل قرن بیستم نگارش یافته، اشاره شده که این دوره در تاریخ فکری آلمان به «دوره نبرد روش‌ها»^۱ معروف بوده و نقطه آغاز منازعه روش‌ها، در واقع برخورد میان نمایندگان مکاتب «اقتصاد کلاسیک» و «اقتصاد تاریخی» بوده است. همچنین از وبر نقل می‌شود که وی مباحث اخلاقی آن زمان را مرتبط با مسائل روش‌شناختی می‌دانسته است (وبر، ۱۳۸۳: ۲). چنین اظهارنظرهایی نشان می‌دهد که دست‌کم از اوایل قرن بیستم، بحث از روش تحقیق به دلیل ابتنای آن بر مباحث زیربنایی و نظری در علوم انسانی، از جایگاه تأثیرگذاری برخوردار بوده است.

۱. دکترای فرهنگ و ارتباطات، هیأت علمی دانشگاه صدا و سیما، pooya@iribu.ac.ir

1. Methodenstreit .



اهمیت روش و ارتباط آن با مبانی نظری تا آنجاست که برخی اندیشمندان، روش‌های تحقیق را معیار تمایز رشته‌های علمی از هم دانسته و تأکید کرده‌اند «رشته‌های علمی برای متمایز کردن خود از سایر رشته‌ها از معیارهای روش‌شناختی استفاده کرده‌اند. یکی از نمونه‌های این امر، استفاده از آزمایش، به مثابه روش روان‌شناسی و پیمایش، به منزله روش اصلی جامعه‌شناسی است. در فرایند تأسیس و استقرار یک رشته علمی، روش‌ها به مرجع بررسی تناسب افکار و موضوعات برای تحقیق تجربی بدل می‌شوند» (فلیک، ۱۳۸۷: ۱۶).

خلاصه اینکه در پژوهش علمی، روش‌های تحقیق، قلمرو مهمی است که به مثابه جواز ورود و نحوه حرکت در عرصه‌های دانش تلقی می‌شود؛ به طوری که اساساً الگوها، شیوه‌ها و ضوابط تحقیق در مطالعات بنیادین، راه را به سوی سایر تحقیقات باز می‌کند و به تحقیقات دیگر جهت می‌دهد. به این ترتیب، بحث از رابطه نظریه و روش، موضوعی تأثیرگذار و مهم در تمامی عرصه‌های علمی، به ویژه در علوم انسانی است.

عرصه‌های تحقیق

یک نمونه از مواردی که تأثیر هستی‌شناسی در روش تحقیق و ارتباط نظریه و روش را به وضوح نشان می‌دهد، این است که منابع، مآخذ و عرصه‌های مطالعه در تحقیق علمی کجاست و محقق برای گردآوری اطلاعات، باید به چه منابع و مستندات مراجعه کند. برای مثال آیا برای دستیابی به نظریه‌های معتبر در امور اجتماعی و انسانی، مطالعه رخدادها و پدیده‌های انسانی در محیط جامعه، به تنهایی کفایت می‌کند؟

پاسخ به این سؤال منوط به این است که مبنای نظری و هستی‌شناسانه ما به انسان و اجتماع بشری، روشن شود. اگر همه اهداف، انگیزه‌ها و عوامل تأثیرگذار بر انسان در محیط اجتماعی، در چارچوب امور مادی خلاصه و محدود شود، استفاده از روش‌های تحقیق حسی و تجربی توجیه می‌شود؛ اما اگر انسان و اهداف و عوامل و انگیزه‌های وی به عوامل و عوالم غیرمادی نیز پیوند بخورد، مقدمات و انجام تحقیق، در محدوده طبیعت و عالم ماده باقی نمی‌ماند و در این صورت نحوه مطالعه درباره انسان و مسائل فردی و اجتماعی او با چنین گستره‌ای، نیازمند استفاده از سایر روش‌ها یا دست‌کم ترکیبی از روش‌هاست. به همین دلیل است که علامه طباطبائی رحمته‌الله در بحث از روش رئالیستی حکمت صدرایی، تأکید می‌کند که این روش، متفاوت از روش رئالیسم خام پوزیتیویستی است که شناخت را حاصل انعکاس ساده و مستقیم جهان طبیعت و مادی به حساب می‌آورد؛ بلکه این روش، بر اصول هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی خاص خود استوار است (پارسانیا، ۱۳۹۰: ۱۵۱).



از اوایل قرن هیجدهم به دلیل روی گردانی مبانی نظری و هستی‌شناسی تفکر مادی از اندیشه دینی درباره انسان، روش‌های تحقیق در علوم انسانی از ورود به عرصه‌های غیرمادی و مطالعه منابع و محتواهای دینی بازماندند و این‌گونه زمینه‌ها در مطالعات انسانی، بی‌ثمر و غیرعلمی قلمداد شد. هرچند در چند دهه پایانی قرن بیستم، ضعف‌های اساسی و پیامدهای نادرست تفکر مادی و سکولار مسلط بر علوم انسانی غرب که چند قرن نه‌فقط بر اندیشه غربی، که بر اندیشه علمی جهان حاکمیت داشتند، نمایان شد؛ چنان‌که ظهور نظریه‌های انتقادی و بازنگری در رویکردهای کمی و روی آوردن به رویکردهای کیفی در روش‌های تحقیق، حکایت از این امر دارد (تاجیک، ۱۳۹۰: ۱۱)؛ بااین‌حال، هنوز هم رویکرد هستی‌شناسی مادی‌گرا، بر عرصه‌های تحقیق و پژوهش مسائل انسانی حاکم است و این روی گردانی از مبانی فکری مدرنیته و روش‌های کمی، به معنای بازگشت به هستی‌شناسی غیرمادی نیست. استربرگ ضمن اشاره به نظریات کسانی که بین ماهیت روش کمی و کیفی تفاوتی قائل نیستند، خود به تفاوتی اشاره می‌کند که نشان می‌دهد چرخش از روش‌های کمی به کیفی، در چارچوب مبانی یکسان صورت گرفته است. تفاوت مهم مورد نظر وی این است که پژوهش کمی به‌ویژه برای نشان دادن افکار و نیت مردم درباره فعالیت‌ها یا وقایع خاص و درک پیچیدگی روندهای اجتماعی در شرایط معین، مناسب و مفید نیست؛ درحالی‌که، پژوهش کیفی ظرفیت مطالعه دقیق این امور را دارد (استربرگ، ۱۳۸۴: ۱۶). به این ترتیب، خاستگاه نقد تحقیقات کمی، نه از جهت مخالفت با مبانی نظری این رویکرد پژوهشی، بلکه به دلیل بروز ناتوانی این روش‌ها در مطالعه دقیق مسائل اجتماعی و انسانی است. با این وصف، مباحث اصلی مقاله را از رویکرد مادی به عالم هستی و رابطه آن با روش تحقیق آغاز می‌کنیم.

هستی‌شناسی مادی (ماتریالیسم) و روش

همان‌گونه که اشاره شد، مادی دانستن انسان و جهان از جنبه هستی‌شناسی، موجب می‌شود که شناخت و دانش انسانی نیز مادی، و راه‌های رسیدن به معرفت نیز در چارچوب ماده تعریف شود. در این صورت به لحاظ معرفت‌شناسی، «حس‌گرایی»، و از جنبه روش تحقیق، «تجربه‌گرایی» توجیه می‌شود. تدوین نظریه‌های علمی مبتنی بر روش تجربی، بر بستر مطالعه پدیده‌های مادی طی دو تا سه قرن اخیر، رویکرد غالب در علوم انسانی غربی بوده است. دست‌کم از زمانی که آگوست کنت، فیلسوف فرانسوی، در سال ۱۸۲۲ اصطلاح «جامعه‌شناسی» را وضع کرد و جامعه را پدیده‌ای فیزیکی در نظر گرفت، چنین مبنایی به وجود آمد. وی به همین دلیل، واژه «اثبات‌گرایی» را برای توصیف این رهیافت برگزید و علم را جایگزین مذهب و ماوراءالطبیعه کرد (بی، ۱۳۸۵: ۹۹).



نکته نیازمند توجه در اینجا این است که بین مطالعه وضعیت جامعه برای اطلاع از رخدادها و مسائل اجتماعی روز و مطالعه برای کشف قوانین حاکم بر زندگی انسان و تبیین بایدها و نبایدهای آن، تفاوت وجود دارد. آنچه در اینجا مطرح است و درباره آن بحث می‌شود، استفاده از روش‌های تجربی و اثباتی در طرح نظریه‌های مربوط به علوم انسانی است.

نقد نظریه و روش مادی‌گرا

برخی اندیشمندان غربی، هرچند به شکل محدود، در قبال تجربه‌گرایی سالیان یادشده، نقد و نظریه‌هایی اظهار کرده‌اند. برای مثال «توماس کوهن مسئله پارادایم‌های علمی را مطرح کرد؛ لاکاتوش از استخوان بندی‌های علمی سخن گفت؛ و فایرابند روش یگانه در علم را به چالش کشید؛ اما واقعیت این است که زمینه‌ها و بسترهای مساعد برای فراگیر شدن این موج در مراکز علمی چنان مهیا شده بود که چنین اظهارنظرهایی نمی‌توانست چندان مؤثر واقع شود؛ چراکه در تاریخ اندیشه و فرهنگ غرب از آغاز این دوران، دو گام اساسی برداشته شده بود: اول اینکه با پیدایش روشنگری مدرن از قرن شانزدهم، ارزش علمی معرفت‌شهودی و وحیانی، انکار شده و این سطح از معرفت، مرجعیت علمی خود را از دست داده بود؛ دیگر اینکه با سیطره و غلبه حس‌گرایی و پوزیتیویسم، معرفت عقلی، صرف نظر از دانش حسی و آزمون‌های تجربی، استقلال جهان‌شناختی خود را از دست داده و از اعتبار ساقط شده بود» (پارسانیا، ۱۳۹۰: ۲۹).

این نکته را نیز باید در نظر داشت که به لحاظ تاریخی، پس از رنسانس و دور شدن جهان غرب از دین، مادی‌گرایی در همه عرصه‌ها گسترش یافت، اما اصل چنین تفکری در تاریخ بشر تازگی نداشته و از گذشته مطرح بوده است، ولی در این دوره به طور گسترده گسترش پیدا کرد و به تعبیر علامه طباطبائی «مقبولیت تام» یافت. علامه در این زمینه به موضوعی اشاره می‌کند که هم‌اکنون نیز در تبیین این بحث، بسیار راهگشاست. به گفته ایشان اندیشمندان مادی‌گرا بر اساس اینکه جهان هستی را ماده در حال تحول دانسته‌اند، ناگزیر شده‌اند فکر و اندیشه را زائیده ماده بدانند. در نتیجه فکر زائیده ماده، «کلیت»، «دوام» و «اطلاق» خود را از دست داده و هر تصور و تصدیقی، «متغیر»، «جزئی» و «نسبی» شده است (پارسانیا، ۱۳۹۲: ۹۴، به نقل از: طباطبائی، اصول فلسفه، ج ۱، ۵۷).

در اینجا به پیامدهای این سه خصلت، یعنی «تغییر»، «جزئیت» و «نسبیت» حاصل از نظریه و روش در حوزه مباحث انسانی اشاره می‌شود.



تزلزل در نظریه

هستی‌شناسی مادی و روش تحقیق تجربه‌گرا در علوم انسانی، طی قرون اخیر موجب تعدد و حتی تعارض نظریات علمی شده و طی این سال‌ها کمتر نظریه مهمی در مسائل انسانی دیده می‌شود که دستخوش تغییر نشده باشد.

ممکن است تصور شود که این بی‌ثباتی و تزلزل در نظریه‌ها ناشی از تغییر و تحولات زمان و شرایط متغیر بوده است. چنین فرضی در اینجا منتفی است؛ زیرا بسیاری از نظریه‌ها فارغ از شرایط زمانی و مکانی و یا در موقعیت یکسان و در شرایط مساوی، واجد تفاوت و تعارض شده‌اند؛ ضمن اینکه به‌طور اصولی «ثباتی که در برخی از مراتب و یا همه مراتب شناخت موجود است، با تغییر و دگرگونی‌ای که در مراتب مادی وجود دارد، ناسازگار است و این ناسازگاری، خود گواه بر غیرمادی بودن معرفت و شناخت انسان می‌باشد» (پارسانیا، ۱۳۹۲: ۹۶).

مشکل اساسی از آنجا آغاز می‌شود که شک و تردید در مسائل مهم و سؤال‌های اساسی در قبال انسان و هستی، و نداشتن پاسخ‌های یقینی و قانع‌کننده در این خصوص، موجب اضطراب، تزلزل و تغییرات پی‌درپی در نظریه‌ها شده است؛ درحالی‌که اگر پرسش‌های فلسفی، به پاسخ‌های یقینی برسند، ظن‌ها و گمان‌های علوم تجربی نیز در بستر جریان علمی با دوام برطرف می‌شوند و این دسته از علوم در همه ابعاد ظنی و یقینی خود معنادار و جهت‌دار می‌گردند. در غیر این صورت، علوم تجربی و طبیعی، در همه حال فاقد معنایند و هیچ راهی فراسوی خروج از حیرت و سرگردانی نمی‌یابند (همان: ۱۲۷).

به هر حال در این دوره نسبتاً طولانی، بر اساس حاکمیت روش حسی و تجربی، مطالعه امور انسانی و اجتماعی، به مطالعه امور جزئی و طبیعی محدود شده است و چون در این صورت علم انسانی ظرفیت و توان جهان‌شمولی خود را از دست داده، نظریه‌ها دائماً دستخوش تغییر شده‌اند؛ زیرا به جای اینکه در این عرصه، از علومی نظیر دین و فلسفه استفاده شود که صلاحیت ورود به شناخت همه ابعاد هستی را دارند، این علوم غیرعلمی به حساب آمده‌اند؛ درحالی‌که اگر معرفت علمی از تأمل درباره مسائل مهم زندگی انسان، مانند مبدأ و منتهای هستی ناتوان باشد و نتواند از معارف عقلی و دینی استفاده کند، علاوه بر ناتوانی در پاسخگویی به برخی مسائل مهم انسان درباره عالم هستی، از معرفت یقینی و پاسخگویی در عرصه‌های یادشده بی‌بهره می‌شود و سرانجام نیز به صورت علمی ابزاری و بی‌پشتوانه در ورطه تزلزل و تغییر دائمی سیر می‌کند.

نسبی‌گرایی در نظریه

نسبی‌گرایی در علوم انسانی به معنای فقدان استحکام و انضباط علمی در نظریه است. بارزترین ویژگی



نسبیت، در تفاوت برداشت‌های مختلف و بدون مبنای نظری ثابت از مسائل کلان علمی بروز می‌کند که در اغلب موارد موجب ابهام و اختلاف نظر در نتیجه‌گیری از دستاوردهای علمی می‌شود. چنین وضعیتی در هستی‌شناسی و برداشت‌های علمی، از آنجا ناشی می‌شود که رهیافت‌های علمی، متأثر از شرایط و موقعیت‌های ناپایداری است که بر هیچ اصول و پارادایم‌های هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی ثابتی استوار نیست. پست‌مدرن‌ها در چند دهه اخیر این وضعیت را تشدید کرده‌اند. اگر تا قبل از این، صاحب‌نظران، بی‌ثباتی در نظریه‌های انسانی و روش‌های تحقیق را مبنای اندیشه خود نمی‌دانستند، اکنون گفته می‌شود که «پسامدرنیسم به ترویج و تعمیق شیوه‌های نگارش متنوع و مختلفی همت می‌گمارد که زیر پا گذاشتن قراردادهای آکادمیک استاندارد و در هم ریختن مرز میان رشته‌های دانشگاهی، یکی از نتایج آن است. به بیان دیگر، پسامدرنیسم پروژه بی‌ثبات کردن تمام پیش‌داده‌ها، واحدهای خودبسته، ساختارها، نمادها یا گفتمان‌های علمی را در دستور کار خود قرار می‌دهد و تمامی فرانظریه‌ها و فراروش‌های علمی، تمامی آموزه‌های علمی مبنی‌گرا^۱ و ذات‌باور^۲، تمامی پیش‌فرض فرض‌های عام علمی در مورد انسان خردگرا، تمامی بنیان‌های متافیزیکی پنهان در لایه‌های زیرین علم مدرن، و نیز تعهد فرانظری آن به مقولات دوگانه معنا و فهم، استراتژی‌های سخن‌مدار آن در مورد هویت و سلسله‌مراتب، قضایای نظری آن در مورد سرشت بشر، ایمان جزم‌اندیشانه آن به روش، فلسفه‌های آن در باب نیت و آگاهی و گرایش آن به نظریه کلان و پیامدهای تحمیل آن را آماج حمله‌های شالوده‌شکن خود قرار می‌دهد» (تاجیک، ۱۳۹۰: ۱۴۷).

عامل اصلی این بی‌ثباتی در نظریه و روش که در دوران مدرنیسم در عمل دیده می‌شد و پست‌مدرن‌ها رسماً آن را پذیرفته‌اند، دور افتادن از رهیافت‌های عقل ناب و آموزه‌های وحیانی است. آیت‌الله جوادی آملی با اشاره به مشکلات نسبی‌گرایی در علوم انسانی غربی، این وضعیت را ناشی از دور ماندن از تعالیم الهی می‌داند: «اختلاف‌های زیاد در میان دانشمندان، بر مشکلات می‌افزاید؛ به‌گونه‌ای که در عرصه دانش‌های بشری، به‌ویژه در علوم انسانی، نظریه واحدی وجود ندارد. آن‌قدر این اختلاف‌ها چشمگیر و عمیق است که امروزه، "اصل نسبی‌نگری" از تفکرات پرتطرفدار و شاید مسلم غرب تلقی می‌شود. با این وصف، چگونه انسان با تکیه بر چنین علمی، می‌خواهد از تعالیم الهی احساس بی‌نیازی کند و زندگی خود را تنها به مدد علم به پیش ببرد» (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۴۱).

1. foundational.

2. Essential.



بنابراین وجود این اختلاف نظرها و گرایش‌های افراط و تفریط‌گونه در نظریه و روش، لازمه فهم بشر از علوم انسانی نیست و آنچه موجب این تزلزل و بی‌ثباتی شده، تکیه بر ادراک انسانی و احساس بی‌نیازی از علوم عقلی و وحیانی است. در نتیجه می‌توان به شرایطی از نظریه‌پردازی و اجرای روش‌های علمی اندیشید که این تزلزل و بی‌ثباتی را در اندیشه و عمل از میان بردارد، تا بتوان بر مبنای آن، پارادایم‌های ثابت در علوم انسانی را سازماندهی کرد. با توجه به اهمیت موضوع، برای درک بهتر نسبت در نظریه، به معانی مختلف نسبت و معانی مورد نظر آن در این بحث اشاره می‌شود:

اول، به معنای محدودیت در شناخت، در برابر شناخت نامحدود و مطلق است که به خداوند سبحان اختصاص دارد؛ به این معنا که شناخت مطلق فقط یک مصداق دارد که فاقد هرگونه کرانه یا فرض دوم است؛

دوم، شناخت نسبی که دربردارنده شناخت اضافی است؛ چنان‌که مقولات اضافی و نسبی، دارای اضافه به غیر هستند و شناخت آنها بدون توجه به غیر، ممکن نیست؛ از قبیل برادری، پدری، بالایی، پائینی و مانند اینها؛

سوم، معنایی از نسبت که در حکمت متعالیه مطرح شده است و بر اساس آن، همه موجودات عین ربط، اضافه و تعلق به خداوند سبحان هستند؛ به نحوی که هیچ‌شناختی بدون نظر و توجه به مبدأ متعال ممکن و صادق نیست؛

چهارم، به معنای نسبت فهم است که می‌تواند ناشی از مادی دانستن فهم یا دخالت و تصویری باشد که ذهن انسان به هنگام شناخت واقعیت خارجی، انجام می‌دهد؛ چنان‌که کانت ذهن انسان را دارای قالب‌های پیشینی می‌داند که همانند حجابی، مانع از وصول انسان به شناخت واقعیت می‌شوند. نوکانتی‌ها نیز همین عقیده را داشتند؛ با این تفاوت که معتقد بودند قالب‌های ذهنی در جوامع و فرهنگ‌های گوناگون، یکسان نیستند؛

پنجم، نسبت حقیقت است که طبق این معنا، «خطا و صواب» و «صدق و کذب» معانی نسبی هستند.

از این معانی پنج‌گانه نسبت، آنچه مستلزم نسبت در نظریه می‌شود و هم‌اکنون نسبی‌گرایی اندیشه غربی در علوم انسانی مبتلای به آن است، قسم چهارم و پنجم است (پارسانیا، ۱۳۹۲: ۹۹-۱۰۷).

هستی‌شناسی سکولار و روش

سکولاریزم از پیامدها و محصول جریان اندیشه مدرن در غرب، از اوایل قرن هجدهم تا امروز است. این اصطلاح، به هنگام ترجمه، به علت دشواری در معادل‌یابی، معانی مختلفی پیدا کرده است.



بخشی از سبب دشواری در ترجمه، ناشی از اختلاف معنا در زبان اصلی است. سکولاریزم^۱ از اصطلاحاتی است که در فرهنگ غرب نیز معانی مختلفی از آن افاده شده است؛ مانند: «جدانگاری دین و دنیا»، «غیرمقدس و غیرروحانی»، «عقلانیت»، «علم‌گرایی» و «نوگرایی و مدرنیسم» (قدردان قراملکی، ۱۳۸۰: ۱۳).

از سویی نیز آثار عمیق و گسترده سکولاریزم بر ابعاد مختلف فکری و عملی جامعه بشری در قرون اخیر، موجب شده است که تعریفی واحد از این جریان فکری، دشوار و حتی ابهام‌آور باشد. دشواری از آن جهت که ممکن است معنای وسیع آن را محدود کند؛ به گونه‌ای که به جای برداشتی جامع از سکولاریزم، معنایی ناقص و ناکافی از آن برداشت شود. باین حال می‌توان گفت که معنای محوری سکولاریزم، مقابله با نقش دین در زندگی غیرفردی انسان است. به دیگر سخن، «سکولاریزم به معنای حذف یا بی‌اعتنایی و یا به حاشیه بردن نقش دین در ساحت‌های مختلف حیات انسانی، از قبیل: سیاست، حکومت، امور فراطبیعی، عقلانیت، اخلاق و غیره است» (همان: ۱۸).

صاحب‌نظران گفته‌اند که سکولاریزم از نگاهی دوگانه به ماده و روح در دستگاه فکری دکارت آغاز شد؛ به گونه‌ای که «سخن گفتن از علم غربی و مدرن، و قضاوت در باب جهت‌داری آن، بدون شناخت صحیح فلسفه‌های مغرب‌زمین، خصوصاً فلسفه‌هایی که بعد از دکارت آغاز شد و به شدت علوم را تحت تأثیر و پوشش قرار داد، ممکن نیست» (میرباقری، ۱۳۸۹: ۲۷). باین حال گفته شده که شک دکارت، شکی مقطعی است که در آغاز فلسفه او برای یافتن براهین ضروری و یقینی تصویر می‌شود و در پایان نیز زایل می‌گردد؛ اما شک کانت است که شکی مستمر و فراگیر است و به نظر او در پایان فلسفه اثبات می‌شود و راهی برای گریز از آن باقی نمی‌ماند... از دیدگاه کانت علوم غیرفلسفی برخلاف فلسفه به مطالعه جهان خارج می‌پردازند، اما این مطالعه و تحقیق با همان عینک و حجابی واقعی می‌شود که فلسفه عهده‌دار شناخت آن است و چون علوم طبیعی را از مفاهیم و قالب‌های ذهنی گریزی نیست، به همین دلیل فاصله شناخت فی ذاتا و فی ذاته - فنومن و نومن - در این دسته از علوم همیشه باقی است (پارسانیا، ۱۳۹۲: ۴۵).

جدا کردن قلمرو خصوصی و عمومی دین و تخصیص زدن آن به قلمرو خصوصی، که لازمه آن دور کردن دین از حوزه‌های عمومی آموزش، تربیت، سیاست، اقتصاد و مانند اینهاست، از پیامدهای این دستگاه فکری است. شاید در بدو امر به‌ویژه برای کسانی که از تاریخ علوم انسانی در جهان اطلاع

1. Secularism.



کمی دارند، عجیب به نظر برسد که یک تحول فکری در مقطعی از زمان، این همه آثار گسترده و عمیق در بر داشته باشد؛ درحالی که امروزه به روشنی مشاهده می شود که دامنه این جریان فکری به ابعاد مختلف زندگی انسان ها کشیده شده و یکی از پیامدهای آن، کنار گذاشتن دین از عرصه های مهم حیات، و محدود کردن آن به عرصه ای کم تأثیر، یعنی زندگی خصوصی بوده است؛ به این ترتیب که «در اواخر قرن نوزدهم کم کم غرب در اثر چند قرن تأثیر از فلسفه های انسان مدار، جریان صنعتی شدن و رویکرد به علم، فرهنگش عمیقاً غیر مذهبی شد و باور عموم بر آن شد که مذهب باید به قلمرو مسائل شخصی برود» (برقی، ۱۳۸۱: ۱۷).

جالب اینکه اندیشمندان معاصر غربی بعد اجتماعی دین و ضرورت و اهمیت آن را، به ویژه در معنادار کردن زندگی و نظم بخشیدن به اجتماع پذیرفته اند. با این حال در اندیشه هایی که ریشه در تفکر مادی و مبارزه با دین کلیسایی دارند، وجود دین در زندگی اجتماعی و نقش آن در این عرصه، ناممکن تلقی شده است. همیلتون در کتاب جامعه شناسی دین نوشته است: «رهیافت های جامعه شناختی دین، معمولاً بر نقش دین در نگهداشت نظم اجتماعی تأکید می ورزند. در این امر هیچ تردیدی نیست که بیشتر نظام های دینی، با نظم اجتماعی گسترده تر گره خورده اند. تبیین جهان به شیوه ای که آن را معنی دار کند، به ناگزیر مستلزم تبیین نظم اجتماعی به شیوه ای معنی دار و مشروعیت بخش است. پس دین هم بعد فردی دارد و هم بعد اجتماعی. از سوی دیگر، با توجه به موقعیت دین در بسیاری از جوامع صنعتی کنونی، می توان در مورد اساسی بودن این جنبه از دین شک کرد. ترنر (۱۹۹۱) نظر داده است که در جامعه نوین، دیگر پیوند دادن نظام های اعتقادی که به زندگی شخص معنا می بخشند، با نهادهای تنظیم و مشروعیت بخش زندگی عمومی، ضرورتی ندارد. بدین سان، دین ماهیت خصوصی پیدا کرده و به نوعی «طیف گزینش های سلیقه ای» تقلیل یافته است» (همیلتون، ۱۳۸۹: ۳۶۹).

اهمیت و پیچیدگی اندیشه سکولار در دستگاه فکری غرب به قدری است که برخی تأکید کرده اند استقرار تام علل و عوامل خرد و کلان پیدایش این جریان مهم و تعیین کننده، کار آسانی نیست. یکی از صاحب نظران غربی در این باره گفته است: «تلاش برای توضیح کامل بافت پیچیده علل و عوامل به وجود آورنده جریان جداانگاری دین و دنیا به منزله آن است که بخواهیم کل کلاف درهم تنیده تاریخ اجتماعی غرب را باز و بازسازی کنیم» (قدردان قراملکی، ۱۳۸۰: ۳۲، به نقل از: ویلسون، ۱۳۷۴).

به این ترتیب، مبانی فلسفی مادی و غیرالهی به مرور، این احساس را در عالمان علوم انسانی پدید آورد که لازمه پیشرفت علمی، مقابله با معنویت و فاصله گرفتن از هرگونه آموزه و مظاهر دینی است. اندیشمندان غربی درباره تقابل علم با دین کلیسایی مطالبی نوشته اند که نهایت افتراق و تعارض بین علوم جدید و مفاهیم دینی را نشان می دهد؛ درست برخلاف آنچه در خصوص رابطه علم و دین در



مکتب اسلام مطرح شده که وجود این دو را در کنار هم لازمه رشد، تعالی و پیشرفت زندگی فردی و اجتماعی انسان معرفی می‌کند. ویلیام هورتن با توجه به ناسازگاری علم و دین در قرن هجدهم، درباره دانشمندان در برابر دین کلیسایی گفته است: «علم را مانند قهرمانی تصویر می‌کردند که اسلحه خود را در دست دارد و همیشه به دنبال کشف حقیقت است؛ اما دین مانند اژدهای احمقی است که می‌خواهد حقیقت را ببلعد» (قدردان قراملکی، ۱۳۸۰: ۸۴ به نقل از: ویلیام هورتن، ۱۳۶۸: ۳۰).

چنین تلقی از تحولات علمی، بستر مناسبی برای ضدیت با علوم و معارف دینی فراهم کرد؛ به نحوی که محتوای منابع دینی، غیر علمی محسوب شد و موجب مسدود شدن راه به سوی مطالعه علوم انسانی از طریق معارف الهی شد. در نتیجه روش‌های مطالعه علم و تحقیق نیز به سمت روش‌های متناسب و هماهنگ با اندیشه سکولاری پیش رفت. در چنین وضعیتی، اعتقادات و انگاره‌های دینی به مثابه مجموعه‌هایی از خرافات و متعلق به دوره‌های باستان و مرحله جهالت و کوتاه‌فکری بشر به حساب آمد و روش‌های تحقیق متناسب و متناظر با مطالعات دینی، از اعتبار ساقط شدند. با شکل‌گیری اندیشه سکولار، راه‌های دسترسی به واقعیت که هدف اصلی کوشش علمی و فعالیت‌های پژوهشی، به‌ویژه در حوزه علوم انسانی بود، تحت تأثیر تحولات مبتنی بر این جهت‌گیری قرار گرفت. در نتیجه به مقتضای معرفت علمی مادی‌گرایانه و سکولار، روش‌های تحقیق در علوم انسانی در حس‌گرایی و استفاده از روش‌های تجربی، تمرکز یافتند و روش‌های تحقیقی که به مطالعه مسائل خارج از امور مادی عالم و زمینه‌های دینی و وحیانی می‌پرداختند، بی‌مصرف و بی‌اعتبار شناخته شدند.

به این ترتیب از اوایل قرن هجدهم، الگوی فهم حقایق انسانی، به الگوی فهم مسائل علوم تجربی، همانند شد و نه فقط مطالعات دیگر بی‌اعتبار و بی‌مصرف به حساب آمد، که علم «اثبات‌گرا» جایگزین مذهب و مباحث ماوراءالطبیعه شد. اگوست کنت، فیلسوف فرانسوی (۱۷۹۸ - ۱۸۵۷)، در این میان نظریاتی مطرح کرد که آثار فراوانی بر مطالعات انسانی و اجتماعی باقی گذاشت. قبل از او «تیین‌های دینی» درباره تفاوت‌ها و تغییرات در جوامع، معمول بود، اما وی عینیت علمی را جانشین ادراک مذهبی کرد. او در فلسفه اثباتی خود سه مرحله تاریخی برای جهان قائل شد: اول، «مرحله ربانی» که تا حدود قرن سیزدهم میلادی بر جهان حاکم بوده است؛ دوم، «مرحله فلسفی» که تا چند قرن بعد از آن رواج داشته است؛ و سوم «مرحله علم‌گرایی» که طی آن، علم جای مذهب و امور ماوراءالطبیعه را گرفته است.

سایر فیلسوفان و نظریه‌پردازان غربی دسته‌بندی‌های مشابهی از مراحل تکامل فکری بشر مطرح کردند که در اغلب آنها همین سیر، یعنی روند اضمحلال دین‌گرایی و رسیدن به ایستگاه علم‌گرایی در چارچوب توسعه صنعتی و دوران مدرنیسم دیده می‌شود. این صاحب‌نظران، با نگاهی معرفت‌شناسانه



درباره روش مطالعه، شناخت را بر اساس مشاهدات حاصل از طریق حواس پنج‌گانه، ممکن می‌دانستند و برای اعتقادات، ارزشی قائل نبودند (بی، ۱۳۸۵: ۱۰۰).

به این ترتیب، هنگامی که علم جدید، حیات خود را در تقابل با آموزه‌های وحیانی دید، همه ارکان و مظاهر آن در این مسیر تعریف شدند. در نتیجه، روش تحقیق که نحوه ورود به حوزه علم و خروج از آن را نمایان می‌کند، به تجربه‌گرایی منحصر شد و منطقه علوم وحیانی که تجربه‌پذیر نبود، از مرحله علم و حتی خردگرایی دوران مدرن، خارج گردید؛ چراکه «دین و مقدسات و آموزه‌های فراطربری، مانند وجود متعالی، وحی، غیب و جهان آخرت، در ترازوی تجربه‌گرایان نمی‌گنجد و در مقابل آموزه‌های «این جهانی» قرار دارد؛ پس باید از اندیشه انسانی تبعید، و دین نه تنها از عرصه سیاست و اجتماع، بلکه از حوزه اندیشه و عقلانیت نیز حذف شود» (قدردان قراملکی، ۱۳۸۰: ۱۷).

بنابراین عینیت‌گرایی و رد هرگونه تبیین غیرمادی از واقعیت‌های جهان هستی، عامل پیدایش شیوه‌ها و ابزارهایی در روش تحقیق شد که تأکید می‌کرد تنها راه عینیت بخشیدن و اعتبار علوم و ازجمله علوم انسانی، تبعیت و بهره‌گیری از روش تجربی است (علی‌پور و حسنی، ۱۳۸۹: ۴۰). تکیه بر علم تجربی تا آنجا پیش رفت که از دیدگاه حس گرایانه، معنای مقبول عقلانیت نیز چیزی جز عقلانیت تجربی و ابزاری نیست، که هویتی آزمون‌پذیر دارد. (پارسانیا، ۱۳۹۱: ۲۴۶). به این ترتیب علم اثبات‌گرا و روش تحقیق متناسب با آن، یعنی روش تجربی، مسیر خود را از میان هجوم همه‌جانبه به مذهب و گرایش‌های معنوی پیمودند، تا جایی که هیچ‌گونه مطالعه دینی، علمی به حساب نمی‌آمد؛ زیرا هر مطالعه علمی به‌ناگزیر می‌بایست عینی و تکرارپذیر می‌بود. در سایه سیطره چنین تفکری بود که «معرفت عقلی» و «معرفت شهودی و وحیانی» که خارج از دانش حسی و آزمون‌های تجربی قرار داشتند، انکار شدند و این حیطه از معرفت، مرجعیت علمی خود را از دست داد.

نکته‌ای که باید به آن توجه داشت، این است که دیدگاه خوش‌بینانه «اثبات‌گرایی» امروزه با چالش‌هایی مواجه شده است، اما به‌رحال این مبنا و رویکردهای دنباله‌رو آن، چند قرن بر مجامع فکری حاکم بوده و آثار زیادی از خود بر جا گذاشته است. به همین دلیل، جریان‌های اعتراضی و انتقادی به رویکرد اثبات‌گرا نیز همان مبنا و مسیر معارضة با دین را طی می‌کنند. در چارچوب همین مبنا و این بستر اندیشه است که وقتی رویکردهای انتقادی پست‌مدرن و روش‌های تفسیری هرمنوتیکی در مقابله با رویکرد اثبات‌گرا و روش‌های تحقیق کمی در علوم انسانی، واقع می‌شوند، باز هم روش تفسیری مورد نظر، به چیزی فراتر از انسان و محیطش، اختصاص نمی‌یابد. از این منظر «حقیقت»، یک تعبیر یا ساخت کلا زبان‌شناسانه یا گفتمانی است و «علم» فقط نامی است که به یک گفتمان یا بازی زبانی اطلاق می‌شود (تاجیک، ۱۳۹۰: ۱۱).



به این ترتیب گرایش به روش‌های کیفی دوران پست‌مدرن، اگرچه مخالف روش‌های کمی و تجربه‌گرای پیش از خود است، ریل‌گذاری اولیه‌ای که مبنای معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی هر دو رویکرد است، همان تفکر سکولاری است و قهراً روش‌ها و الگوهای تحقیق نیز حرکت در آن مسیر را دنبال می‌کنند. این چنین است که از منظر پست‌مدرن‌ها، حقیقت و واقعیت را با روش‌های علمی نمی‌توان جست‌وجو کرد؛ بلکه واقعیت، اساسی ندارد و دستاوردهای علمی در حوزه علوم انسانی، سیری انضباط‌ناپذیر را طی می‌کند و همچنان تفاوت در برداشت‌ها موجب تفاوت در دستاوردهای علمی می‌شود.

ابزارهای شناخت و راه‌های کسب معرفت

بررسی ابزارهای شناخت انسان و ظرفیت‌های ادراکی هریک از آنها بحث مهمی در معرفت‌شناسی^۱ است. در زبان فارسی، تا حدود دو دهه پیش به جای معرفت‌شناسی، از دو اصطلاح شناخت‌شناسی و مسئله شناخت استفاده می‌شده است، ولی در سال‌های اخیر معرفت‌شناسی رواج یافته است. در زبان عربی نیز معمولاً اگر از واژه معرب «ابستمولوجیا» استفاده نشود، با واژه «نظریه المعرفة» به آن اشاره می‌شود (شمس، ۱۳۸۷، ۲۸). اهمیت معرفت‌شناسی تا آنجاست که می‌توان گفت هرگاه پای معرفت آدمی و ادراکات و باورهایش در میان باشد، در آنجا معرفت‌شناسی نقشی تعیین‌کننده دارد؛ زیرا در جایی که سخن از گزاره‌های نه‌چندان ساده و پیچیده به میان می‌آید، بدون ارزیابی دقیق صادق بودن آن گزاره‌ها، نمی‌توان به باور صادقی در آن خصوص دست یافت. انجام این ارزیابی در دستور کار معرفت‌شناسی است. به همین دلیل می‌توان گفت معرفت‌شناسی، بحثی فلسفی است که امکان ارزیابی ادراک‌ها و باورها را با هدف تشخیص امور واقعی معرفت از امور غیرواقعی آن، فراهم می‌آورد (همان، ۱۸). در این میان اینکه معرفت از چه منابعی به دست می‌آید و ابزارهای کسب آن چیست، بحث مهمی در معرفت‌شناسی است. از دیدگاه معرفت‌شناسی، این موضوعی مهم و حیاتی است که منابع ادراک دانش بشری معلوم شود و اینکه هریک از آنها تا چه حد قادرند به نیازهای ادراکی انسان پاسخ دهند.

استفاده درست از منابع و ابزارهای تحقیق در علوم انسانی، پیچیده و دارای دشواری‌های خاص خود است. اقدام به پژوهش با احاطه بر تمامی عوامل تأثیرگذار در عرصه پژوهش و کنترل آنها و خالی ساختن ذهن محقق از هرگونه پیش‌داوری درباره تفسیر و تحلیل یافته‌ها و نتایج تحقیق، بخشی از این دشواری و پیچیدگی است. در مطالعات تجربی، پژوهشگر در برابر موجودات بی‌جان و بی‌شعوری قرار

1. Epistemology.



دارد که به سهولت می توان آنها را در محیط آزمایش، کنترل کرد؛ در حالی که در مطالعات علوم انسانی، پژوهشگر در برابر انسان های باشعور و بااراده ای قرار دارد که کنترل آنها در عرصه مطالعه، و درک اعماق وجود آنها به آسانی مقدور نیست. در این باره گفته شده است که «برخلاف علوم طبیعی که شکل تک گفتاری آگاهی هستند (شعور شیء را مشاهده کرده، آن را بیان می کند) و در آنها فقط یک فاعل شناسا، شناسنده (بیننده)، گوینده (بیان کننده)، و در مقابل شیء صامت قرار دارد، علوم انسانی با واژه ها و شناخت آنها مرتبط است. رابطه تجزیه و تحلیل (شناخت و درک) در یک متن معین، تاریخت، خصوصیت گرایی، مسئله حدود متن و زمینه متن است. هر کلمه ای (هر نشانه ای) در متن از حدود خود خارج می شود. هر ادراکی در رابطه متن معینی با متن های دیگر قرار دارد» (تاجیک، ۱۳۹۰: ۷۶، به نقل از: میخائیل باختین).

مبانی و پایه های معرفت شناسی، محدوده و عمق دانش و گستره آن را در علوم انسانی، معین می کند. به این ترتیب، اگر هریک از چهار روش یا ابزار مهم شناخت، یعنی حس، عقل، شهود و وحی را در دانش بشر نادیده بگیریم یا اهمیت لازم را به آن ندهیم، به همان نسبت، دانش بشری دچار محدودیت و نقصان خواهد شد. در اینجا درباره این ابزار و ظرفیت های هریک از آنها توضیحی کوتاه داده می شود.

حس گرایی

حس گرایان که شناخت و علم را مختص به حس و تجربه می دانند، جهانی را دارای قابلیت مطالعه می دانند که محدود به محسوسات و ماده است. در این صورت، روش علمی آنان روش آزمون پذیر و تجربی است که برای همه عرصه های علمی، از جمله علوم انسانی تجویز می شود. از اوایل قرن هجدهم میلادی، غلبه مبانی معرفت شناسی حس گرا و رویکرد پوزیتیویستی بر جامعه علمی موجب شد که سایر روش ها در علوم انسانی نادیده انگاشته شود. در نتیجه، بسیاری از دیگر عرصه های علم که عرصه ها و فضا های متفاوتی را به روی انسان می گشاید و قدرت نقادی و داوری ارزشی دارد، از میدان تحقیقات علوم انسانی خارج شد و بشر دوران مدرنیته، چند قرن از ورود به این عرصه ها فاصله گرفت. با این حال «حس گرایان نخستین، نگاهی خام و ساده به شناخت آدمی داشتند. بیکن بر این گمان بود که شناخت علمی صحیح، با رعایت جدول استقرا به انجام می رسد و انسان با این شیوه، همه مرزهای ناشناخته جهان را به تدریج می گشاید. اما حس گرایان بعدی به تدریج آگاهی بیشتری به مشکلات شناخت حسی پیدا کرده و خوش بینی ابتدایی خود را نسبت به داده های حسی از دست دادند» (پارسانیا، ۱۳۹۲: ۵۱).

از جنبه معرفت شناسی، اگر قضایا یا گزاره های حسی به هیچ گزاره غیر حسی متکی نباشند، ارزش



معرفتی جهان‌شناسی ندارند و در آن صورت، تمامی گزاره‌های حسی، فاقد اعتبار می‌شوند؛ برای مثال معرفت‌شناسی مبتنی بر ادراکات حسی هیچ گاه شامل اصول و قواعدی مانند اصل استحاله اجتماع نقیضین نمی‌شود؛ درحالی‌که اگر به این اصل معتقد نباشیم، در همان زمانی که یک گزاره حسی را بیان می‌کنیم که ناشی از علم تجربی است، باید به نقیض آن نیز معتقد شویم، و این به تعبیر بوعلی سینا به معنای در هم ریختن همه نظام معرفتی بشر است. بنابراین شناخت حسی بدون اعتماد به برخی معرفت‌های غیرحسی، اعتبار علمی نمی‌یابد. در واقع حس‌گرایان که معرفت علمی را منحصر به آگاهی‌های حسی و تجربی می‌دانند، آن دسته از گزاره‌های غیرتجربی را که دانش حسی و تجربی ناگزیر از اعتماد به آنها هستند، غیرعلمی می‌خوانند و بدین ترتیب علم حسی و تجربی از توجیه معرفتی خود عاجز می‌ماند (همان: ۱۰۹).

عقل‌گرایی

عقل به عنوان یک ابزار و منبع معرفتی، محدودیت‌ها و تنگناهایی را که رویکرد پوزیتیویستی علم با آن روبه‌روست، از بین می‌برد؛ زیرا با اعتبار و استقلال عقل، شرط آزمون‌پذیری از مفاهیم و گزاره‌ها حذف می‌شود و علم می‌تواند با اتکا به این منبع معرفتی، به مفاهیم و گزاره‌های بالضروره راست دست یابد... . اگر عقل به عنوان یک منبع معرفتی مستقل به رسمیت شناخته نشود یا ارزش و اعتبار جهان‌شناختی آن مغفول بماند و صدق و کذب گزاره‌های عقلی یا حکایت آنها از خارج، محل تردید واقع شود، ارزش جهان‌شناختی و معرفتی دانش‌های حسی و تجربی نیز در معرض تردید قرار می‌گیرد؛ چراکه این دسته از آگاهی‌ها به دلیل مبانی نظری خود، به حوزه‌ای از معرفت ارجاع می‌یابند که حس و خیال، راهی برای ارزیابی آنها ندارند (همو، ۱۳۹۰: ۱۵۳).

البته عقل نیز به‌تتهایی منبع خودکفایی برای شناخت و معرفت مورد نیاز انسان در همه زمینه‌ها نیست. در نتیجه، کسانی هم که فقط به شناخت عقلی اعتماد می‌کنند و با رویکرد عقل‌گرایانه و راسیونالیستی، معرفت عقلی را تنها راه شناخت معرفتی می‌کنند، دسترسی به عرصه‌هایی را که خارج از کلیت فهم عقل است و عقل انسانی قادر به پرداختن به آن عرصه‌ها نیست، از دست می‌دهند. در این صورت، عقل‌گرایان نیز به نحو دیگری، علوم انسانی را در تنگنای فهم ابعاد و اجزای نیازهای انسانی قرار می‌دهند.

شهودگرایی

نزد اندیشمندان بشری از گذشته تاکنون، معرفت شهودی جایگاه خود را داشته است و هرچند در برخی زمینه‌ها جای آن را نمی‌توان با سایر روش‌های معرفت پر کرد، معرفت علمی مغرب‌زمین در چند سده



اخیر تقریباً آن را نادیده گرفته است. «سقراط معتقد بود که دانش حقیقی نسبت به حقیقت هستی، همان دانشی است که بی واسطه مفهوم و تصور و تصدیق، با حضور مستقیم حقیقت وجود آشکار می شود، که این همان دانش شهودی و حضوری است. افلاطون نیز وجود این نوع از معرفت را نسبت به حقایق قبول داشت. حکمای مسلمان و خصوصاً حکمای اشراق و بیش از همه صاحبان حکمت متعالیه، یعنی صدرالمآلهین و پیروان او، این شیوه از معرفت و شرافت و برتری آن را برای شناخت حقیقت وجود و موجود، اثبات کردند» (همو، ۱۳۹۲: ۲۵).

اگر نظام فلسفی بر پایه عقل و استدلال در نظریه سازی استوار است، نظام عرفانی به قلب در جایگاه محور کشف و شهود بدون استدلال اعتماد می کند. از این رو برای عرفان، قلب، ابزار معرفت است که در برابر استدلال و تفکر منطقی فلسفی قرار می گیرد؛ هرچند این تقسیم دوگانه بیشتر تقسیمی روشمند است و هستند متفکرانی که به شیوه تفکر دوگانه که بر جنبه ابزاری عقل و قلب یا استدلال قیاسی و کشف شهودی استوار است، استناد می کنند؛ چنان که صدرالمآلهین به جمع میان این دو امر، چه در بستر ابزار و چه در بستر نگرش معرفتی، روی آورده و میان عقل و کشف استوار بر روابط سببی و عرفانی، الفت و همسازی ایجاد کرده و این شیوه را حد وسطی برای جمع میان ظاهر و باطن قرار داده است.

علت اصلی آمیختگی و تداخل میان فلسفه و عرفان که فیلسوف را عارف، و عارف را فیلسوف می کند، اساساً به وحدت اصل فعال برمی گردد که گاه به صورت حفظ رابطه میان علت و معلول و گاه به صورت درگذشتن و رهیدن از این آمیختگی و دوگانگی به کار می رود (محمد، ۱۳۸۸: ۳۲۴-۳۲۶).

وحی

وحی مسیر متفاوتی از دیگر راه های شناخت انسان است. «در اصطلاح دانشمندان اسلامی، وحی به معنای القای مطلبی از سوی خداوند متعال به پیامبران است؛ خواه با واسطه و خواه بی واسطه؛ و اعم از آنکه دیگران بشنوند یا نشنوند؛ و خواه از طریق مکتوبی باشد که پیامبران ببینند یا مطلبی باشد که به قلبشان الهام شود؛ و چه در خواب صورت گیرد یا در بیداری» (مصباح یزدی، ۱۳۸۹: ۴۹).

وحی کامل ترین علم حضوری است که به واسطه آن، انسان با مقوم هستی که خدا و کلام اوست، آشنا می شود. وحی باینکه از سنخ تجربه دینی نیست تا نیاز به تکرار داشته باشد، مصون از خطاست. خطا در جایی اتفاق می افتد که باطل در آنجا راه دارد یا شک در آن متصور می شود؛ درحالی که در موطن وحی، خطا و شک راه ندارد. خطا و اشتباه در سه مقطع ممکن است رخ دهد: مرحله دریافت، مرحله حفظ، و مرحله ابلاغ. ذات اقدس الهی در قرآن کریم بر مصونیت هر سه محور وحی نبوی از خطا و اشتباه، تأکید کرده است. بنابراین وحی، آگاهی است که از راه شهود حقیقت برای پیامبران



حاصل می‌شود و از سهو، نسیان و عصیان به دور است (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲۴۲). بخش مهمی از سؤال‌ها و نیازهای بشر، فقط از طریق وحی امکان پاسخ یافتن دارد. مطالعات و اندیشه‌های بشری در حوزه علوم انسانی نشان می‌دهد که بدون استفاده از منبع وحی، علاوه بر اینکه سؤال‌های مهمی درباره انسان و عالم هستی، برای انسان بی‌جواب می‌ماند، مبانی نظری درباره عالم هستی و انسان، متزلزل و بی‌ثبات می‌شود.

نکته مهم این است که با تکیه بر روش وحیانی در علوم انسانی، سایر روش‌ها نادیده گرفته نمی‌شود؛ در واقع «معارف وحیانی اولاً، چشم بر معرفت حسی و تجربی نمی‌بندد؛ ثانیاً، عقل‌ستیز نیست؛ درعین حال آمپریسم (حس‌گرایی) و راسیونالیسم (عقل‌گرایی) را به لحاظ اینکه معرفت فراطر از خود را انکار می‌کنند و افق یافته‌های خود را تقلیل می‌دهند، ناقص و ناتوان می‌داند» (پارسانیا، ۱۳۹۰: ۳۵).

هستی‌شناسی و روش در رویکردهای جدید غربی

برخی صاحب‌نظران قرن بیستم، مانند گادامر و ریکور که هر دو از پیروان هایدگر و صاحب‌نظران هرمنوتیک فلسفی^۱ هستند، نه بر مبنای دغدغه هستی‌شناسانه، بلکه با هدف بحث از خود «فهم»، از تجربه‌گرایی روی برگردانده و به هرمنوتیک روی آوردند. با این حال، هرمنوتیک هایدگر از دغدغه شناخت هستی آغاز شده و پدیدارشناسی^۲ را راه شناخت حقیقی هستی می‌داند. به اعتقاد هایدگر روش‌ها و شیوه‌های معمول در سنت فلسفی غرب، ممکن است تا حدودی به شناخت موجودات و ماهیات آنها کمک کند، اما این روش‌ها در شناخت هستی ناکارآمدند. هایدگر مانند سایر اگزیستانسیالیست‌ها با ملاحظه اینکه تکنیک‌های عقلی و منطقی را برای پاسخگویی به امور متعالی و ماورای مسائل نظری (رازها)^۳ و ازجمله معنای هستی کافی نمی‌داند، گم‌شده خود را در پدیدارشناسی استاد خود، هوسرل می‌یابد. به این ترتیب هایدگر که کارش را از موضوع هستی‌شناسی آغاز کرده است، برای رسیدن به نتیجه، به ناچار به سمت پدیدارشناسی و سپس هرمنوتیک حرکت می‌کند. همچنین نقد «روش» و ارزیابی کاستی‌های «روشمند ساختن جریان فهم» از مهم‌ترین نکات هرمنوتیک فلسفی گادامر به حساب می‌آید. از این‌رو گادامر نام حقیقت و روش را برای مهم‌ترین اثر فلسفی خود برگزیده است که

1. Philosophical hermeneutics.

2. Phenomenology.

3. Mysteries



در واقع با این کار به شیوه‌ای طعن‌آمیز به تقابل این دو مقوله اشاره دارد (جهانگیر، ۱۳۸۶: ۵۱). ناگفته نماند که در طرف مقابل نیز برخی صاحب‌نظران، از موضع عینی‌گرایی به نقد هرمنوتیک مدرن، به‌ویژه آرای گادامر می‌پردازند و این روش را به‌ویژه به دلیل بی‌توجهی به معیار ارزیابی نتایج تحقیق، مورد انتقاد قرار می‌دهند (همان: ۱۷۹).

ضرورت روشمندی و وجود معیار ارزیابی تحقیق، به بحث گادامر و کاستی روش هرمنوتیک فلسفی وی اختصاص ندارد؛ چراکه اگر روش تحقیق واجد این ویژگی نباشد، هیچ‌گونه قضاوتی درباره واقع‌نمایی و اعتبار نتایج آن نمی‌توان کرد. در فضای رویکرد تفسیری نیز تأکید بر متغیر بودن ادراک و فهم انسانی از پدیده‌های اجتماعی و متون، دلیلی بر بی‌نیازی از وجود معیار در تحقیقات علمی نیست. از همین‌روست که نادیده گرفتن ضابطه‌مندی تحقیق و معیار ارزیابی آن در روش‌های تفسیر متن، به حذف نیت مؤلف در فهم متن منتهی شده است. «آنچه در مجموع به عنوان برداشت ثابت و متغیر از متن، و معانی و ارتباط بین مقوله‌های فهم^۱، تفسیر^۲، تطبیق یا کاربرد^۳، داوری^۴ و نقد^۵ در هرمنوتیک مطرح شده که بحث اساسی در هرمنوتیک است، به روش تبیین و برداشت از متن بازگشت می‌کند. برخی از روش‌های فهم متون تا حد نادیده گرفتن نظر و نیت مؤلف متن پیش رفته‌اند و حتی گفته شده که برای درک یک متن می‌توان و رای قصد و منظور مؤلف حرکت کرد و محدود شدن به فهم آنچه مقصود مؤلف است، ضرورتی ندارد؛ چنان‌که گادامر در مقاله «شالوده‌های فلسفی قرن بیستم» تأکید می‌کند که اگرچه فهم سخن مؤلف مهم است، اما این باعث نمی‌شود که محدود به آنچه او قصد کرده است بمانیم، بلکه می‌توان به و رای عمل ذهنی مؤلف در قصد و معنا کردن متن رفت و حتی بالاتر از آن به و رای مقصود و نیت او سفر کرد» (همان: ۲۸۳).

در اینجا نکته مهمی که باید در نظر گرفته شود، این است که حتی اگر بپذیریم برخی متون مانند یک معنای معلق در فضای فهم مفسران، برای تفسیر و تحلیل در اختیار آنهاست، این را نمی‌توان به همه متون سرایت داد و باید پذیرفت که فهم و تفسیر و تحلیل برخی متون مانند متون دینی، فقط با فهم دقیق مقصود مؤلف ممکن است. علاوه بر این، حتی درباره متون عادی نیز اگر چنین باشد که نظر

1. Understanding
2. Interpretation
3. Applicant
4. judgment
5. Criticism



مؤلف در فهم متن به کلی نادیده گرفته شود، در این صورت هیچ مؤلفی نباید به خلق اثر مورد نظر خود تمایل پیدا کند؛ زیرا اگر قرار است دیگران با فهم و ادراک خود هرچه را خواستند برداشت کنند، تفاوتی بین یک متن هدفمند و مبتنی بر اراده مؤلف، با سایر متون باقی نمی ماند.

اگر رویکرد اثبات‌گرا و روش تحقیق کمی در علوم انسانی، طی سال‌ها بر حس‌گرایی و ضابطه‌مندی تحقیق تأکید داشت، اکنون برخی رویکردهای هرمنوتیکی در نقطه مقابل ایستاده‌اند و به هیچ درک ثابت و ضابطه‌ای قائل نیستند. از این نظر است که گفته شده انسان زمانه ما در بطن و متن نوعی «آنارشسیسم نظری» زیست می‌کند؛ چنان‌که «فایرابند، مقاله خود تحت عنوان "ضد روش؛ کلیات نظریه آنارشسیستی دانش" را این‌گونه آغاز می‌کند: می‌توان موارد زیر را به مثابه کلیات نظریه آنارشسیستی برشمرد: "علم اصولاً کوششی آنارشسیستی است. آنارشسیسم نظری، انسان‌گرایانه‌تر است و بیشتر ممکن است سبب پیشرفت دانش شود تا جایگزین‌هایی نظیر قانون و نظم". در این ساحت نظری، با نوعی از فلسفه علم آشنا می‌شویم که هرگونه استناد به صدق یا حقیقت، منطق، دلیل یا خرد، انسجام، گواه تجربی و... را مردود می‌شمارد» (تاجیک، ۱۳۹۰: ۱۱).

طرح آنارشسیسم علمی و سخن گفتن از فرانظریه در رویکردهای اخیر، تحت هر عنوانی که باشد، نشان می‌دهد که مباحث نظریه و روش در علوم انسانی غربی تا چه حد دچار افراط و تفریط و اختلاف نظر شده است. رویکرد مخالفت با نظم و انسجام در علم و انکار هرگونه کاربرد منطق و حقیقت‌یابی، برخلاف رویکرد پوزیتیویستی، تا آنجا پیش رفته است که ادعا می‌شود «تنها در پرتو سرمشق یا پارادایم پسامدرن می‌توان درکی از علم حاصل کرد؛ سرمشقی که بر پیش‌بینی ناپذیری، عدم قطعیت، فاجعه، بی‌نظمی، غلط‌اندیشی یا معناشکنی، تأکید می‌ورزد. از این منظر، «حقیقت» یک تعبیر یا ساخت کلا زبان‌شناسانه یا گفتمانی است، و «علم» فقط نامی است که به یک گفتمان یا بازی زبانی اطلاق می‌شود» (همان: ۱۳).

هستی‌شناسی و روش در رویکرد اسلامی

بحث از نظریه و روش در علوم انسانی، از مسائل مهمی است که اندیشمندان اسلامی به اندازه کافی به آن نپرداخته‌اند؛ درحالی‌که وقتی روش‌های تحقیق از یک سو از هستی‌شناسی تأثیر می‌پذیرند و از سوی دیگر بر نحوه نگاه و برداشت ما از عالم هستی اثر می‌گذارند، به‌آسانی نمی‌توان از این بحث عبور کرد.

برخی نویسندگان در مقام تبیین روش تحقیق در علوم اسلامی نوشته‌اند: «روش‌های پژوهش یا راه‌های گردآوری اطلاعات و پردازش آنها در علوم اسلامی، ویژگی خاصی ندارد و همسان سایر علوم



است؛ جز اینکه داده‌های علمی در علوم اسلامی به موضوع اسلام و اجزا و متعلقات آن اختصاص دارد» (نکونام، ۱۳۹۰: ۶).

چنین سخنی درباره روش‌شناسی اسلامی به این معناست که روش‌های تحقیق در علوم اسلامی و غیراسلامی به مثابه ابزارهایی با ماهیت و کارکرد یکسان در نظر گرفته شوند؛ درحالی‌که معلوم است نوع شناخت و باورهای ما درباره ابعاد و اجزای هستی و منابع معرفتی ما، بر روش‌های مطالعه و تحقیق، اثرگذار است. روش‌های مطالعه مسائل طبیعی و پدیده‌های صرفاً مادی با روش‌های مطالعه مسائل انسانی و امور متافیزیکی، یکسان نیست. حتی دانش‌هایی که مقاصد و اهداف عملی را دنبال می‌کنند، روش‌های مطالعه‌ای غیر از روش‌های مطالعه‌ای دارند که درصدد وصول به حقیقت و یقین در مبانی نظری هستند. بنابراین روش‌شناس با لحاظ مبانی فلسفی و هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی خود و به تناسب نظریاتی که در دامنه یک علم پذیرفته است، روش خاصی را شناسایی یا توصیه می‌کند. در نتیجه «روش‌های مختلف توصیفی، تاریخی، تحلیلی، تجربی، ژرفایی و... در علوم اجتماعی و یا طبیعی، اموری نیستند که محقق، آنها را بدون پیشینه و زمینه معرفتی خود، گزینش و انتخاب کرده باشد. روش‌شناس برای داوری معرفتی خود، ضمن آنکه به موضوع، هدف و سطح تحقیقی که روش برای آن به کار گرفته می‌شود، نظر می‌دوزد، از مبانی فلسفی و نظریات علمی خود نیز استفاده می‌کند. مبانی فلسفی همان‌گونه که در تکوین نظریه‌های علوم اجتماعی و انسانی دخیل هستند، بر روش‌هایی که به تولید نظریه منجر می‌شوند و یا در کاربرد نظریه دنبال می‌گردند نیز مؤثر هستند و به همین دلیل، نظریه‌ها و روش‌های مناسب با آنها، در حاشیه نگرش‌های فلسفی و مبانی معرفت‌شناختی قرار می‌گیرند» (پارسانیا، ۱۳۸۹: ۱۴۲).

آیت‌الله جوادی آملی از دو جنبه هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی به بحث نظریه و روش در علوم انسانی پرداخته و می‌نویسد:

«اگر بپذیریم که "هر موجودی مادی است"، عکس نقیض آن قضیه "هر چیزی که مادی نیست، موجود نیست" می‌شود، که در این صورت قضایای فراطبیعی، بی‌معنا خواهد شد. اما در صورت اعتقاد به وجودهای غیرمادی، ناگزیر باید معیار ارزیابی در اثبات یا ابطال‌پذیری را فراتر از حس و تجربه قرار دهیم. در این صورت است که روش تحقیق و ابزار مطالعه باید متناسب با وجودهای فرامادی شکل بگیرد... معیار ارزیابی حس و تجربه در اثبات‌پذیری، توسط وحی و عقل باطل شده است» (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۱۰).

وی آنگاه برای استدلال به این امر، ادله‌ای از قرآن کریم و کلامی از ابوعلی سینا را مطرح می‌کند و در ادامه نیز چنین توضیح می‌دهد: روش تجربی ظرفیت محدودی دارد؛ زیرا تجربه فقط قادر به اثبات



قلمرو مورد مطالعه خود است و نفی خارج از آن قلمرو، از توان تجربه خارج است؛ برخلاف ریاضیات که در آن، امر دایر بین نفی و اثبات است؛ یعنی اگر یک طرف اثبات شد، طرف دیگر که نقیض آن است، نفی می‌شود. نتیجه اینکه نفی امور خارج از قلمرو حس و ماده، اساساً از عهده تجربه و روش های پوزیتیستی خارج است. ایشان سپس با اشاره به محدودیت شناخت روش تجربی که ناشی از مشکل هستی‌شناسی تفکر پوزیتیستی است، راه‌های مطالعه امور غیر محسوس را وحی، کشف و شهود معصومانه وحی، برهان عقلی و شهود قلبی دانسته و نتیجه می‌گیرد که قضایا و مسائل هر علمی را باید با روش و معیار مناسب آن مطالعه کرد.

کم‌توجهی به مبانی هستی‌شناسانه و بنیان‌های اساسی اندیشه اسلامی در نظریه و روش، باعث شده دسته‌ای از نواندیشان دینی معاصر، به انگیزه توجیه و جبران برخی عقب‌ماندگی‌های مسلمانان در چند صد سال اخیر، با تأثیرپذیری از رویکردهای جدید نظری و روشی غربی، تلاش کنند موضوع «فهم دینی» را از «حقیقت دین» تفکیک کنند. این افراد قلمرو ثابت یا اصل و حقیقت دین را از آنچه غیر ثابت و متغیر است و با فهم بشری حاصل می‌شود، جدا می‌کنند. آنان بر این باورند که در این صورت، اصل دین از اتهام ناتوانی در پاسخگویی به مسائل عصری مبرا می‌ماند و آنچه متهم اصلی در عقب‌ماندگی‌ها معرفی می‌شود، فهم بشری از دین است؛ در این صورت می‌توان با استفاده از روش های جدید، عقب‌ماندگی‌ها را جبران کرد. پیامد مخرب چنین اندیشه‌ای، پذیرش این نگره نادرست و اعتراف به این است که در برخی عرصه‌های جدید نمی‌توان از حقیقت دین بهره گرفت و باید از آن دست برداشت و به فهم و برداشت‌های عصری اکتفا کرد. یکی از این افراد^۱ گفته است: «حقیقت دینی، امری الهی، مقدس و کامل است؛ اما معرفت دینی، امری بشری، نامقدس و ناقص است. بنابراین حقیقت دینی امری ثابت است، اما معرفت دینی امری متحول و همواره در قبض و بسط است...»؛ وی آنگاه به این نتیجه رسیده است که «... چنین فهمی از دین، همیشه رنگ و بوی تاریخی، عصری و نسبی بودن دارد» (جهانگیر، ۱۳۸۶: ۲۸۷). یکی از نواندیشان مصری معاصر^۲ نیز برای متون دینی هویت تاریخی و فرهنگی قائل شده و روح اصلی پیام وحی را آن چیزی می‌داند که در لوح محفوظ ثابت است. وی معتقد است آنچه در متون دینی موجود است، دارای معنایی در محدوده شرایط خاص فرهنگی و تاریخی و مطابق با شرایط زمان خود است (همان: ۲۸۸).

۱. عبدالکریم سروش

۲. حامد ابوزید



این دیدگاه‌ها تا حدود زیادی متأثر از نظریه‌ها و روش‌های تحقیق تفسیری دوران معاصر غربی است. بر اساس این رویکردها، انسان به عنوان مفسر، در حصارها و پیش‌داوری‌های مختلف ناشی از زمان و مکان، محصور شده و فهم متون دینی مانند هر متن دیگری، برای انسان در چارچوب ادراکی عصری، خارج از قصد و منظور خالق آن متن، تفسیر و تبیین‌پذیر است. از همین روست که این نواندیشان دینی اذعان می‌کنند «اساساً بحث قرائت‌های مختلف تا پیش از پیدایش هرمنوتیک فلسفی، معنا نداشته است» (همان: ۳۰۱).

به این ترتیب این افراد، علاوه بر اینکه به پیامدهای نپذیرفتنی برای معرفت دینی ملتزم گردیده‌اند، در عمل نیز به مشکل دیگری دچار شده‌اند؛ «آنان به نحوی آگاهانه و یا ناخودآگاه، گرفتار اقتضانات عقلانیت انتقادی و نظریه تفسیر حقیقت شده و بنابراین در تعیین معیاری برای کشف حقیقت و فهم متون مقدس، گرفتار مشکل گردیده‌اند. برخی از آنان^۱ در برابر این سؤال که برای اینکه بدانیم یک متن واقعاً فهمیده شده است، چه نشانه قابل اعتماد و نهایی وجود دارد، به صراحت اعلام می‌کنند: این پرسش را می‌توان چنین پاسخ داد که در مواردی که تفسیر یک متن موجب درگیر شدن جدی مفسر و مخاطبانش با متن مورد تفسیر می‌گردد، این درگیر شدن می‌تواند نشانه این واقعیت باشد که متن در افق تجربه‌های پدیدآورنده آن متن، به سخن گفتن درآمده و فهمی حاصل شده است؛ اما این نشانه، همیشه دلیل درستی فهم نیست و ممکن است یک معنای تحریف‌شده به وسیله مفسر نیز چنین درگیری را موجب شود» (همان: ۲۹۶).

به این ترتیب کسانی که چنین رویکردی را در روش‌شناسی متن در پیش گرفته‌اند، در واقع معتقدند راهی به سوی فهم درست یا غلط از یک متن دینی وجود ندارد؛ درحالی‌که بی‌توجهی به مبانی هستی‌شناسانه و نظری اندیشه اسلامی است که این‌گونه افراد را در استفاده از روش‌های مطالعه متون دینی، به پیروی از پست‌مدرن‌هایی واداشته است که از نظریه تا روش، همه چیز را متزلزل، بی‌ثبات و دور از منطق می‌دانند.

شرق‌شناسان و اسلام‌شناسان غربی نیز به طرح این مباحث در خصوص منابع و متون اسلامی پرداخته‌اند. وجود برداشت‌های ناصحیح در دیدگاه‌های این افراد با توجه به نداشتن آشنایی عمیق آنها با هستی‌شناسی و روش‌شناسی اسلامی، بدیهی است؛ چراکه در اغلب موارد، اسلام‌شناسان غربی به‌طور دقیق با هستی‌شناسی اسلامی آشنا نیستند. یکی از اندیشمندان معاصر در مقدمه در خور توجهی بر

۱. محمد مجتهد شبستری.



ترجمه کتاب مفاهیم اخلاقی دینی در قرآن مجید، نوشته محقق ژاپنی، توشیهیکو ایزوتسو، در تبیین و نقد آثار شرق شناسان و اسلام شناسان غیر مسلمان، نوشته است:

«یکی از اشکالات کار آنان این است که تصور می کنند با یک روش واحد علمی می توان در هر زمینه و موضوعی مطالعه کرد. محققان غربی در ظاهر با تکیه بر ابژکتیویته علمی که اقتضا می کند آنان بدون هیچ گونه گزینش و پیش داوری به مطالعه خود درباره اسلام بپردازند، کار خود را آغاز می کنند؛ درحالی که در عمل به شدت به یک سوژکتیویسم حاد و پنهانی مانند اعتقاد به تکامل خطی تاریخ، مبتلا هستند» (ایزوتسو، ۱۳۸۸: بیست).

بنابراین «تا هنگامی که متفکرین مسلمان، بر اساس علم مدرن و از زاویه نگاه این دانش، به فرهنگ و دین خود می نگرند، به جای بازخوانی و رجوع به مبانی فرهنگی و دینی خود، ناگزیر به بازسازی و تغییرات ساختار شکنانه دین و فرهنگ خود روی می آورند و نتیجه آن، شکل گیری فرهنگی سکولار و دنیوی، و ارائه تفسیر جدیدی از دیانت است که در ذیل این فرهنگ، دین ابعاد متعالی، قدسی و آسمانی خود را از دست داده و حاصل آن دینی سکولار خواهد شد. دین سکولار به جای آنکه نیازهای عصر و محیط خود را با روش اجتهادی، از طریق بنیان ها و اصول خود پاسخ دهد و در جهت دینی کردن مسائل عصر خود گام بردارد، ذخیره های فرهنگی امت اسلامی را در خدمت عرف دنیوی بشر امروز قرار می دهد» (پارسانیا، ۱۳۹۰: ۳۵).

در هستی شناسی مبتنی بر وحی، همه چیز مخلوق خدای یگانه است و جهان هستی هدفمند است و از طریق هدایت پیامبران الهی و عقل و فطرت، هدف از خلقت انسان که به کمال رسیدن است، محقق می شود. در این فرض می توان گفت که نه روش های تحقیقی که منابع تحقیق را به ادراک محسوسات منحصر می کنند و نه آنان که روش ها را تفسیری و نسبی می دانند، با هستی شناسی و معرفت شناسی دینی هماهنگ نیستند؛ بلکه به اقتضای هستی شناسی اسلامی، روش هایی پذیرفته است که بتواند به نیازهای تحقیقی این منظومه هدفمند پاسخ دهد. بر این اساس، روش معیارمند اجتهاد که مبتنی بر عقل و وحی است، در صورتی که با جامعیت لازم عمل کند، برای فهم متون دینی پاسخگوست. «از منظر پارادایم اجتهادی، فهم موضوعات به طور عام، و فهم کتاب و سنت به طور خاص، به معنای آن است که به فهمی دست یابیم که موضوعات و متن بدان دلالت می کنند؛ چرا که اگر فهم، مستند به موضوعات و متن نباشد، نمی توان آن را فهم یک موضوع خارجی خاص از متن دانست، بلکه فهم چیز دیگری خواهد بود. در پارادایم اجتهادی، امکان فهم به طور عینی وجود دارد و معنای متن، امری آبجکتیو، عینی و وابسته به ذهنیت فاعل شناساست و امری ساجکتیو نیست؛ یعنی در واقع، مفاد و محتوای آمده در متون، همه حکایت از حقایق نفس الامری، اعم از مصالح و مفسد



واقعی موجود در مبادی یا غایات امور دارند» (علی‌پور و حسنی، ۱۳۸۹: ۱۱۰).
بر همین اساس در کتاب نظریه تفسیر متن، مبانی اعتقادی و به‌ویژه خداشناسی، در چگونگی فهم تفسیر قرآن، مؤثر دانسته شده است:

«چنان‌که مبانی خداشناسی و اعتقادی که نسبت به مبدأ و صاحب متن وحیانی وجود دارد، نتایج و الزامات تفسیری خاصی را به دنبال می‌آورد، نگرش‌ها و مبانی‌ای که متوجه خود متن قرآنی است، اقتضائات تفسیری خاصی را به دنبال خواهد داشت. در اینجا برای نمونه به برخی از این مبانی و نگرش‌های قرآن‌شناختی اشاره می‌کنیم و نشان می‌دهیم که چگونه تفاوت نگرش‌ها به متن وحیانی، موجب تفاوت در توصیه‌ها و راهبردهای تفسیری می‌شود و در نتیجه، این نکته را آشکار می‌سازیم که نظریه متن و دیدگاه خاصی که راجع به یک متن وجود دارد، در نحوه خواندن آن و الزامات و توصیه‌ها و راهبردهای تفسیری مربوط به آن متن مؤثر است» (واعظی، ۱۳۹۰: ۳۸۴).

پیش از این اشاره شد که برخی نویسندگان معاصر، فهم متون دینی و قرآن را متأثر از تأثیرات عصری و درک مفسران دانسته‌اند که در این صورت، منظور و نیت مؤلف در حاشیه برداشت مفسر قرار می‌گیرد و به حاشیه رانده می‌شود. برداشت دیگری که به‌رغم وجود ظاهر جذابش، از این چارچوب بیرون نیست، این است که گفته شده متون دینی و قرآن، در اثر تحول تئوری‌های علمی، تحول معنایی پیدا می‌کنند. نویسنده‌ای که قبلاً نیز از نظریات وی یاد کردیم^۱ در تبیین این مطلب نوشته است: «چون معناها مسبوق و مصبوغ به تئوری‌ها هستند، به تبعیت از دگرگونی تئوری‌ها، معانی الفاظ، یعنی همان معنایی که الفاظ از اول برای آنها وضع شده‌اند نیز دگرگون می‌شوند» (مسعودی، ۱۳۸۶: ۳۰۲).

برخلاف چنین برداشتی، مفسران قرآن، کتاب‌های معانی لغتی را که به زمان نزول آیات قرآن نزدیک‌ترند، در تفسیر معانی قرآن، معتبرتر از کتاب‌های لغت بعد از آن می‌دانند. به علاوه چگونگی می‌توان چنین نظری را پذیرفت، درحالی‌که پذیرش این نظر، به معنای پذیرفتن وجود معانی و مقاصد متفاوت و گاه متعارض در متن قرآن کریم است، که چنین تصویری به دلایل متعدد، و ازجمله بر اساس معنای صریح خود آیات قرآن، نادرست است.

با این وصف، نمی‌توان فهم پیام الهی را که برای هدایت بشر در همه اعصار نازل شده است، با چنین رویکردها و روش‌های متزلزل و ناپایدار پیوند زد؛ درحالی‌که «هر گوینده‌ای واژه‌هایی را که در

۱. عبدالکریم سروش.



سخنش از آنها بهره می‌گیرد، در معانی حقیقی یا مجازی زمان خود به کار می‌برد. بر این اساس، معناهایی که پس از ایراد سخن برای الفاظ پدید می‌آید، نمی‌تواند مورد نظر گوینده باشد و در نتیجه مخاطبان آن سخن نیز نمی‌توانند مفاد کلام را طبق معانی جدید واژه‌ها استنباط کنند و به صاحب سخن نسبت دهند، بلکه باید ذهن را از معناهایی که پس از ایراد سخن برای الفاظ به وجود آمده، منصرف سازند و بر مبنای معانی الفاظ در زمان ایراد سخن، مقصود گوینده را دریابند. بنابراین بر فرض اینکه دانش‌های جدید و تئوری‌های نوین، معانی الفاظ را تغییر دهند، در فهم مفاد یک سخن، باید آن معانی جدید را از نظر دور داشت و کلام را با توجه به معانی الفاظ، قبل از تغییر و تحول معانی و پیدایش معانی جدید، فهمید» (همان: ۱۰۱).

درعین حال این فرض پذیرفته است که خداوند در قرآن، مفاهیم و محتواهایی قرار داده است که با وجود معانی ثابت و همیشگی، با پیشرفت علوم و معرفت بشر، عمق آنها بیشتر آشکار می‌شود و قادر است به نیازهای هر عصر پاسخ دهد؛ اما این موضوع، هیچ‌گاه به معنای عوض شدن معانی اصیل قرآن به واسطه تغییرات عصری یا تغییر تئوری‌های علمی نیست، بلکه ناشی از فهمی تازه یا عمیق‌تر، از محتوای قرآن است.

نتیجه‌گیری

در عصر کنونی، با تضعیف تفکر مادی‌گرا و نقد روش‌های اثباتی و تجربی در علوم انسانی، اندیشه دینی فرصتی یافته است تا ضمن جبران عقب‌ماندگی‌های گذشته، به نیازهای نظری و عملی در عرصه علوم انسانی پاسخ دهد و معارف اسلامی را در حوزه علوم انسانی، به‌نحو شایسته به جهان عرضه کند. مقام معظم رهبری، با اشاره به این مطلب تأکید کرده‌اند: «ما به فهم مباحث اسلامی به شکل کارساز برای مسائل دنیای این قرن نیاز داریم. امت اسلامی در طول قرن‌ها، یعنی در دوران انزوای اسلام، کمتر با مسائل واقعی مواجه شد؛ اما امروز ما با مسائل بسیاری که وضع زمان و پیشرفت‌های علمی بر ما تحمیل می‌کند، مواجهیم؛ ما باید برای اینها از متن اسلام جواب پیدا کنیم. اسلام مطمئناً برای همه نیازهای بشر پاسخ دارد؛ این ما هستیم که بایستی با ابتکار و استعداد، این جواب‌ها را پیدا کنیم و در مقابل بشر سؤال‌کننده بگذاریم. این کار علما و متفکران اسلامی است» (منشور فرهنگی انقلاب اسلامی (۱)، ص ۳۳). پاسخگویی به مسائل علمی از متن اسلام، اشاره به علوم انسانی دارد؛ زیرا آنچه از متن اسلام جست‌وجو می‌شود، بیشتر مباحث مربوط به این حوزه است؛ اگرچه نوع جهت‌دهی، هدایت راهبردی و نحوه کاربری سایر علوم را نیز از متن اسلام می‌توان بهره‌برداری کرد. باید اذعان کرد که در شرایط کنونی، مطالعه و طرح اندیشه اسلامی در مسائل انسانی کار دشواری



است و نیازمند آگاهی از مباحث روز، و دقت و هوشمندی و خلاقیت در عرضه محتوای مناسب و فراخور نیازهای جهان امروز، بر اساس منابع متقن است. یکی از علل این دشواری، وجود پیامدهای جریان اثبات‌گرایی و علم پوزیتیویستی در قرن نوزدهم و بیستم میلادی و جدا شدن شاخه‌های مهم علوم انسانی از دایره اندیشه دینی و در نتیجه، ناکارآمد دانستن دین از پاسخگویی به مسائل این حوزه بوده است؛ به این بیان که علوم وحیانی، به دلیل اینکه با حس و علم تجربی ارزیابی نمی‌شدند، معرفت علمی به حساب نمی‌آمدند و مطالعه آنها غیرعلمی تلقی می‌شد. وجود چنین رویکردی سرانجام به پیدایش افکار غیردینی، التقاطی و دین سکولار منجر شد و «به این ترتیب نظام معرفت دینی که قبل از ورود تجربه‌گرایی محض، عهده‌دار تبیین امور عالم بود، از اعتبار ساقط [گردید]، و معرفت جدیدی که از بنیان‌های فکری، فرهنگی و تمدنی غرب ناشی شده بود، جایگزین آن شد. تا جایی که تلاش‌های مسلمانان برای حل اصطکاک علم مدرن با هویت فرهنگ دینی خود، که حالا بر مراکز آموزشی و علمی حاکم شده بود، اغلب به تغییر باور و نگرش اعتقادی آنان و بازخوانی و قرائت جدید از دین منجر شد؛ بازخوانی و قرائتی که به موجب آن، ابعاد متعالی، قدسی و آسمانی معرفت دینی زائل شده و آنچه به جای ماند، دینی سکولار بود» (پارسانیا، ۱۳۹۰: ۳۵).

طراحی نظریه و روش علمی، پس از آشنایی با تاریخ علم در مغرب‌زمین و آسیب‌شناسی دقیق آن، در درجه اول نیازمند بازگشت به منابع متقن و اصیل دینی و واکاوی لایه‌های عمیق آنها با ملاحظه این اصل مهم است که طراحی نظریه‌ها و روش‌های تحقیق، سرانجام برای پاسخگویی به نیازهای انسان در همه عصرها و عرصه‌ها، از جنبه مادی تا معنوی و در گستره غیب و شهود و دنیا و آخرت است. در این معرفت علمی جامع، جهان هستی و دستاوردهای علم حقیقی، واقعیتی منسجم، هدفمند و باثبات است. به این ترتیب به جای نظریه‌های با عمر کوتاه و نسبی‌گرایانه، می‌توان به نظریه‌های ثابت و پایدار دست یافت. از قرآن کریم نیز که در رأس منابع وحیانی و اسلامی است، چنین استنباط می‌شود که نظریه‌ها و مبانی اساسی درباره انسان و عالم هستی، بر محورهایی ثابت استوار است و این ثبات نظری، منافاتی با پاسخگویی به نیازهای متغیر عصری ندارد (ر.ک: پویا، ۱۳۸۹: ۲۱).

سخن پایانی اینکه سازماندهی نظریه‌ها و روش‌های پژوهش در علوم انسانی، طی چند قرن، با سیطره هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی مادی و غیردینی در غرب، موجب بروز اشکال‌ها، ابهامات و تردیدهایی درباره معرفت دینی در علوم انسانی شده و اندیشمندان اسلامی را به انفعال و گاه احساس ناتوانی در این زمینه کشانده است. در نتیجه بخش زیادی از تلاش اندیشمندان اسلامی، اکنون صرف پاسخگویی به این شبهات می‌شود؛ درحالی‌که بخش زیادی از این شبهات، معلول فاصله گرفتن از مبانی و اصول اسلامی و تلاش علمی مسلمانان در بستر علوم انسانی سکولار است. در چنین شرایطی



ضرورت دارد اندیشمندان اسلامی ابتکار عمل را در تبیین نظریه و روش در علوم انسانی و عرضه دستاوردها به مراکز دانشگاهی و پژوهشی در دست گیرند و بیش از اندازه ضروری، وقت را صرف شبهات نکنند. به این ترتیب با تبیین مبانی اندیشه متقن اسلامی در قبال مباحث مختلف علوم انسانی متناسب با نیازهای روز، بخش زیادی از شبهات نیز به طور طبیعی پاسخ داده شده، شرایط برای سازماندهی نظریه و روش بر مبنای آموزه‌های وحیانی فراهم می‌شود.



فهرست منابع

۱. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۰، نسبت دین و دنیا، انتشارات اسراء.
۲. _____، ۱۳۸۷، سلسله بحث‌های دین‌شناسی، انتشارات اسراء.
۳. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۹، قرآن‌شناسی، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۴. منشور فرهنگی انقلاب اسلامی (۱)، ۱۳۸۹، انتشارات دبیرخانه شورای عالی انقلاب فرهنگی.
۵. پارسانیا، حمید، ۱۳۹۰، روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی، انتشارات کتاب فردا.
۶. _____، ۱۳۹۱، جهان‌های اجتماعی، انتشارات کتاب فردا.
۷. _____، ۱۳۹۲، علم و فلسفه، پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی.
۸. واعظی، احمد، ۱۳۹۰، نظریه تفسیر متن، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۹. پورمهدی، علی و حمیدرضا حسنی، ۱۳۸۹، پارادیم/اجتهادی دانش دینی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۰. جهانگیر، مسعود، ۱۳۸۶، هرمنوتیک و نواندیشی دینی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (ناشر مشترک).
۱۱. محمد، یحیی، ۱۳۸۸، درآمدی بر فهم روشمند اسلام، ترجمه سید ابوالقاسم حسینی، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۲. بابایی، علی اکبر، غلامعلی عزیزی کیا، مجتبی روحانی راد، ۱۳۸۸، روش‌شناسی تفسیر قرآن، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سازمان سمت (ناشر مشترک).
۱۳. سعیدی روشن، محمدباقر، ۱۳۸۹، تحلیل زبان قرآن و روش‌شناسی فهم آن، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۴. وبر، ماکس، ۱۳۸۲، روش‌شناسی علوم اجتماعی، ترجمه حسن چاوشیان، نشر مرکز.
۱۵. تاجیک، محمدرضا، ۱۳۹۰، پسا سیاست، نظریه و روش، نشر نی.
۱۶. شمس، منصور، ۱۳۸۷، آشنایی با معرفت‌شناسی، انتشارات طرح نو.
۱۷. استربرگ، کریستن جی، ۱۳۸۴، روشهای تحقیق کیفی در علوم اجتماعی، ترجمه احمد پوراحمد و علی شماعتی، انتشارات دانشگاه یزد.
۱۸. جان، استوری، ۱۳۸۶، مطالعات فرهنگی درباره فرهنگ عامه، ترجمه حسین پاینده، نشر آگه.
۱۹. بی، ازل، ۱۳۸۵، روشهای تحقیق در علوم اجتماعی (جلد اول)، ترجمه رضا فاضل، انتشارات سمت.
۲۰. مقدم، رستگار و هادی گوهری، ۱۳۸۹، روش فهم متن، مؤسسه بوستان کتاب، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۲۱. راجردی، ویمر و جوزف آردومینیک، ۱۳۸۴، روش تحقیق در رسانه‌های جمعی، ترجمه کاووس



- سید امامی، انتشارات سروش.
۲۲. اووه، فلیک، ۱۳۸۷، *درآمدی بر تحقیق کیفی*، ترجمه هادی جلیلی، نشر نی.
۲۳. ایمان، محمدتقی، ۱۳۹۰، *مبانی پارادایمی روش‌های تحقیق کمی و کیفی در علوم انسانی*، انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲۴. تاجیک، محمدرضا، ۱۳۹۰، *پساسیاست؛ نظریه و روش*، نشر نی.
۲۵. توشیهیکو، ایزوتسو، ۱۳۸۸، *مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن مجید*، ترجمه فریدون بدره‌ای، انتشارات فیروزان.
۲۶. محمدپور، احمد، ۱۳۹۰، *روش تحقیق کیفی ضد روش ۲*، انتشارات جامعه‌شناسان.
۲۷. نکونام، جعفر، ۱۳۹۰، *روش تحقیق با تأکید بر علوم اسلامی*، انتشارات دانشگاه قم.
۲۸. گروهی از نویسندگان (زیر نظر محمدتقی مصباح)، ۱۳۹۱، *فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی*، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمه‌الله.
۲۹. قدردان قراملکی، محمدحسن، ۱۳۸۰، *سکولاریزم در مسیحیت و اسلام*، بوستان کتاب.
۳۰. برقی، محمد، ۱۳۸۱، *سکولاریزم از نظر تا عمل*، نشر قطره.
۳۱. میرباقری، سیدمهدی، ۱۳۸۹، *جهت‌داری علوم از منظر معرفت‌شناختی*، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی. همیلتون، ملکم، ۱۳۸۹، *جامعه‌شناسی دین*، ترجمه محسن ثالث.
۳۲. پویا، علیرضا، ۱۳۸۹، *خبر و خبررسانی در قرآن کریم*، انتشارات دانشکده صدا و سیما.

