

# معیارهای عقلانیت دینی در علوم انسانی (با تأکید بر نقد عقلانیت سکولار)

رضان علی تبار<sup>۱</sup>

## چکیده

از مسائل معرفت‌شناسی علوم انسانی، عقلانیت آن علوم است. عقلانیت علم، درباره اعتبار و ارزش معرفتی آن بحث می‌کند. این حوزه معرفت‌شناختی مشتمل بر محورهای و مسائل گوناگونی است که مهم‌ترین آن، حجیت گزاره‌ها و نظریه‌های علمی است. مسئله حجیت و عقلانیت علوم انسانی در سه سطح گزاره، نظریه و رشته‌های علمی، قابل بررسی است و معیارهای هر یک در دو مدل دینی و غیردینی نیز متفاوت است. حجیت در سطح گزاره‌ها از سنخ حجیت معرفت‌شناختی است که با صدق و کذب سروکار دارد، ولی در سطح نظریه و دیسیپلین‌ها که از سنخ حجیت علم‌شناختی است، افزون بر معیارهای معرفت‌شناختی، از معیارهای دیگری نیز سخن به میان خواهد آمد. مقاله حاضر می‌کوشد با روش عقلی و نقلی به ویژه آیات قرآن کریم، معیارهای عقلانیت این علوم را در سه سطح یادشده بررسی نماید و بر پایه آن، عقلانیت سکولار را نیز نقد کند. از یافته‌های تحقیق می‌توان به انواع معیارهای حجیت در سطوح یادشده و تفاوت آنها و نیز برخی نتایج روشی همچون واقع‌گرایی روش‌شناختی، تکثر روشی و مانند آن اشاره کرد.

**واژگان کلیدی:** علوم انسانی، عقلانیت، گزاره‌ها، نظریه‌ها، نظام‌های معرفتی.

۱. استادتمام پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی (r.alitabar@chmail.ir).

## مقدمه

گزاره‌های علوم انسانی به دو دسته قضایای توصیفی (اخباری/ حقیقی) و توصیه‌ای (انشایی/ اعتباری) قابل تقسیم‌اند و بخش عمده مسائل در علوم انسانی، از سنخ قضایای انشایی و اعتباری‌اند. واقع‌نمایی قضایای حقیقی و اخباری (توصیفی)، مطابقت آنها با واقع و نفس‌الامر است، ولی واقع‌نمایی قضایای اعتباری و ارزشی، متفاوت بوده و نیازمند تبیین دقیق‌تری است؛ زیرا اعتباریات، تابع احتیاجات حیاتی و عوامل محیطی بشر بوده و به تبع سیر تکاملی زندگی اجتماعی، متغیرند؛ به عبارت دیگر ابهاماتی درباره واقع‌نمایی در حوزه علوم انسانی به‌ویژه اعتباریات تجویزی پدیدار می‌شود و برخی با پذیرش ناواقع‌نمایی در این حوزه، به نسبت‌گرایی قائل شده‌اند؛ زیرا اعتباری‌بودن گزاره‌های علوم انسانی را به معنای قراردادی و انشایی بودن می‌دانند و هیچ گزاره علوم انسانی را مرتبط با واقعیت خارجی ندانسته و معتقدند اعتبار گزاره‌های اعتباری در علوم انسانی، به خواست و قرارداد جامعه وابسته است؛ از همین رو واقع‌نمایی را مورد خدشه قرار می‌دهند. به اعتقاد ما قضایای اعتباری نیز دارای نفس‌الامرند و نفس‌الامر هر چیزی به حسب خودش می‌باشد (برای مطالعه تفصیلی، ر.ک: علی‌تبار، ۱۴۰۱ الف، ص ۳۵-۶۶).

در امتداد مبنای واقع‌گرایی در علوم انسانی اسلامی و واقع‌نمایی گزاره‌های آن، مسئله حجیت و ارزش معرفتی در این علوم مطرح می‌شود. مقصود از ارزش معرفتی، اعتبار معارف و ارزش محتوایی آن به لحاظ صحت و سقم، صدق (به‌مثابه قوام‌بخش علم) و کذب، حق و باطل و مانند آن است. حجت در لغت به معنای «قصد» (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۵۴) یا «دلیل و برهان» (فیومی، [بی‌تا]، ص ۶۶۱/ جوهری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۳۰۴) برای روشن‌شدن حقیقت مطلوب آمده است؛ بنابراین «احتجاج» به معنای غلبه بر طرف مقابل به وسیله دلیل است (ر.ک: ابن‌فارس، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۳). «حجیت» به معنای معتبربودن «دلیل» و «معرفت» می‌باشد. مسئله حجیت و اعتبار معرفتی در دانش‌هایی همچون



معرفت‌شناسی، علم‌شناسی، اصول‌فقه و مانند آن بحث می‌شود و در هریک به‌رغم وجود اشتراکات، تفاوت‌هایی هست. به‌عبارت‌دیگر ارزش معرفتی باتوجه به نوع معرفت و گستره آن، مشتمل بر حجیت معرفت‌شناختی (مثل صدق و کذب)، شریعت‌شناختی (منجزیت و معزیت) و علم‌شناختی (کارآمدی، کارکردی و مانند آن) است.

حجت در اصطلاح منطق و معرفت‌شناسی، مطلق ادله و استدلال - اعم از قیاس، استقراء و تمثیل - است (ر.ک: مظفر، ۱۴۱۷، ص ۸۳). منطق به قالب و ساختار صوری و شکلی ادله و استدلال سروکار دارد، ولی معرفت‌شناسی، ماده محتوای استدلال و معیارهای آن را بحث می‌کند. باتوجه به اینکه معرفت‌شناسی بیشتر با گزاره‌ها و قضایا سروکار دارد، مسئله ارزش و حجیت معرفت‌شناختی نیز ناظر به گزاره‌ها خواهد بود و در نتیجه از صدق و کذب و معیارهای ثبوتی و اثباتی آن و نیز مراتب و میزان معرفتی آن همچون یقین، علم، ظن و مانند آن گفت‌وگو می‌شود. باتوجه به تنوع گزاره‌های علوم انسانی از جهت توصیفی و هنجاری‌بودن (تشریحی، اخلاقی و زیبایی‌شناختی)، صدق و کذب هریک نیز متفاوت خواهد بود.

اما حجیت علم‌شناختی، غیر از حجیت معرفت‌شناختی است. مقصود از حجیت علم‌شناختی، ارزش و اعتبار علم در سطح نظریه و نظام معرفتی است. در حجیت علم‌شناختی، با پذیرش حجیت معرفت‌شناختی (صدق و کذب تک‌گزاره‌ها)، مسئله ارزش و اعتبار به‌لحاظ ثمره، کارکرد و کارآمدی، اهداف و مانند آن نیز مطرح خواهد بود؛ مثلاً این نظریه یا این نظام معرفتی در حل مسائل انسانی، چه‌اندازه کارآمد است؟ به‌عبارت‌دیگر درباره اعتبار کلیت یک نظریه یا یک رشته علمی، از صدق و کذب آن سخن به‌میان نمی‌آید، بلکه از کارآمدی، نظام‌مندی، انعطاف‌پذیری و... گفت‌وگو می‌شود.

معنای حجیت و ارزش معرفتی در دانش اصول‌فقه توسعه یافته و افزون بر معنای معرفت‌شناختی و علم‌شناختی، دارای کاربرد و استعمال دیگری نیز می‌باشد. حجیت



شریعت‌شناختی در علم اصول به معنای «منجزیت» و «معدّرت» است (ر.ک: آخوند خراسانی، ۱۴۱۱، ص ۴۰۵/ بروجردی، ۱۴۲۱، ص ۴۱۰/ خمینی، [بی‌تا]، ج ۶، ص ۲۲/ صدر، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۳۵) که با صدق و کذب متفاوت می‌باشد؛ مثلاً اگر دلیل ظنی معتبر مطابق با واقع باشد، تکلیف بر مکلف منجز می‌شود و مخالفت با آن مستلزم استحقاق عذاب است و اگر مخالف واقع باشد، مکلف در پیروی از حجّت معذور بوده و استحقاق عقاب ندارد (ر.ک: آخوند خراسانی، ۱۴۱۱، ص ۴۰۵/ غروی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۵۳).

براین اساس مسئله ارزش معرفتی، ناظر به عقلانیت و حجیت گزاره‌ها و نظریه‌های علمی است که در مورد علوم انسانی در سطح گزاره، نظریه و دیسیپلین‌ها قابل بررسی است و تاکنون درباره این مسئله به‌ویژه ناظر به گزاره‌های توصیه‌ای و تجویزی، کار مستقل و درخوری صورت نگرفته است. البته نویسنده در مقاله‌ای با عنوان «تحلیلی بر رئالیسم ارزش‌شناختی در علوم انسانی با تأکید بر واقع‌نمایی قضایای ارزشی»، مسئله واقع‌گرایی و واقع‌نمایی مسائل تجویزی علوم انسانی را بررسی و منتشر کرده است (علی‌تبار، ۱۴۰۱ الف، ص ۳۵-۶۶) که تحقیق حاضر در امتداد آن قرار دارد؛ بنابراین مقاله پیش رو می‌کوشد با روش عقلی و نقلی، مسئله حجیت و ارزش معرفتی مسائل علوم انسانی را در سه ساحت گزاره‌ها، نظریه‌ها و نظامات معرفتی (رشته‌ها) به‌همراه نتایج روش‌شناختی آن بررسی کند.

## ۱. معیارهای عقلانیت

باتوجه به مطالب پیش‌گفته، مسئله ارزش معرفت در حوزه علوم انسانی، هم از سنخ حجیت معرفت‌شناختی (معرفت‌گزاره‌ای صدق؛ یعنی مطابقت آن با واقع)، هم از سنخ شریعت‌شناختی (حجیت اصولی به معنای منجزیت و معزرت) و هم از سنخ حجیت علم‌شناختی (مانند ارزش و اعتبار نظریه با معیار انسجام، سادگی، کارآمدی و نتایج ثمرات) می‌باشد؛ بنابراین معیارهای حجیت در سطوح گوناگون (گزاره، نظریه و نظام

معرفتی) متفاوت بوده و به‌همین دلیل روش اثبات و توجیه در سطوح یادشده نیز متفاوت خواهد بود؛ مثلاً معیار مبنایگرایی، در توجیه معرفت گزاره‌ای کارایی دارد، درحالی‌که در اعتبارسنجی یک نظریه یا نظام معرفتی، افزون بر معیار مبنایگرایی، از منطق و روش دیگری نیز باید بهره گرفت و نیز در کنار معیار و ارزش معرفت‌شناختی، معیارهای ارزش‌شناختی (ارزش‌های غیر معرفتی) همچون حق و باطل، ارزش و ضد ارزش، اعتدال و انحراف و مانند آن نیز سخن به‌میان خواهد آمد.

### ۱.۱. عقلانیت گزاره‌ها و مسائل

بر پایه واقع‌گرایی در علوم انسانی اسلامی و باتوجه به تفاوت گزاره‌های توصیفی و غیرتوصیفی، معیار اعتبار و ارزش هر یک نیز متفاوت خواهد بود:

#### ۱.۱.۱. عقلانیت گزاره‌های توصیفی

در گزاره‌های توصیفی، چون از امر واقع گزارش می‌شود، با معیار مطابقت می‌توان صدق و کذب آن را سنجید. مطابق و نفس‌الأمر هر گزاره‌ای به‌حسب خودش می‌باشد. در اندیشه اسلامی، نفس‌الأمر قضایای توصیفی منحصر در جهان ماده و دنیای ظاهر نیست. مقصود از صدق، مطابقت قضیه (گزارش) با واقع و نفس‌الأمر و کذب، خلاف آن است. مسئله صدق و کذب، معیاری معرفت‌شناختی و منطقی بوده و دارای منطق دو ارزشی است که قابل تعریف بر ارزش صفر و یک می‌باشد و در منطق با صدق و کذب تعریف می‌شود؛ براین‌اساس قضیه‌ای معتبر است که صادق (مطابق با واقع و نفس‌الأمر) باشد؛ به‌همین دلیل صدق و کذب، معیاری برای قضایای توصیفی است.

قرآن کریم معیار اعتبار و عدم اعتبار گزاره‌های خبری را به انطباق با واقع (صدق) و عدم انطباق (کذب) می‌داند: «إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ» (منافقون: ۱). آیه شریفه، هم به صدق و کذب فعلی و

هم صدق و کذب فاعلی اشاره دارد. عدم انطباق خبر گوینده با واقعیت خارجی، کذب فعلی (خبری) است و عدم انطباق خبر گوینده با عقیده اش، کذب فاعلی (مخبری) می‌باشد؛ بنابراین اگر خبر با واقع سازگار باشد، صدق فعلی (خبری) و اگر با باور خبردهنده مطابق باشد، صدق فاعلی (مخبری) است. گزاره «نشهد» به لحاظ فعلی و فاعلی، کاذب است؛ زیرا اصل شهادت‌شان (نشهد) هم به لحاظ خبری و هم به لحاظ مخبری (فاعلی)، کذب است، ولی محتوای شهادت‌شان (إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ) هر چند به لحاظ خبری، صادق است، اما به لحاظ مخبری (فاعلی)، کذب محض می‌باشد؛ چراکه منافقان هیچ‌گاه به رسالت رسول خدا ﷺ اعتقادی نداشته‌اند. به عبارت دیگر گزاره یادشده بر صدق فعلی منافقان دلالت می‌کند؛ یعنی آنچه منافقان بر زبان می‌رانند، با واقع خارجی سازگار بوده و خیرشان صادق است، ولی چون به این خبر صادق باور ندارند، آنان کاذب و دروغگو (کذب فاعلی) هستند (ر.ک: طبرسی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۶۴ / طوسی، ۱۴۰۵، ج ۱۰، ص ۱۱ / طباطبایی، [بی‌تا]، ج ۱۹، ص ۳۲۳).

خداوند درباره برخی اهل کتاب و مسیحیان می‌فرماید: «و يُنذِرَ الَّذِينَ قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ وَلَا لِإِبَائِهِمْ كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ إِنْ يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا» (کهف: ۴-۵). سخنان اهل کتاب مطابق با واقع نیست؛ بنابراین به کذب فعلی (خبری) متهم‌اند، ولی قرآن کریم آنان را کاذب و دروغگو نخوانده است؛ چراکه آنان به اعتقادات باطل خویش باور دارند، درحالی‌که منافقان را دروغگو معرفی می‌کند؛ زیرا هر چند حق را بر زبان آورند، ولی بدان باور ندارند. قرآن کریم از کذب فعلی با تعبیراتی چون: «إِنْ يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا» (کهف: ۵) و «إِفْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا» (سبأ: ۸) یاد می‌کند، ولی به کذب فاعلی با تعبیر «کاذب» یا «إِنَّهُ مِنَ الْكَاذِبِينَ» اشاره می‌کند. در آیه شریفه «إِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدًّا مِنْ قَبْلِ فَصَدَقْتَ وَ هُوَ مِنَ الْكَاذِبِينَ وَ إِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدًّا مِنْ ذُبُرٍ فَكَذَبْتَ وَ هُوَ مِنَ الصَّادِقِينَ» (یوسف: ۲۷-۲۶)، درباره پاکدامنی یا گنهکاری حضرت یوسف ﷺ و همسر عزیز مصر سخن به میان آمده است



(ر.ک: طباطبایی، [بی تا]، ج ۱۱، ص ۱۴۲). در هردو فرض (صدق و کذب) درباره زن، ساختار فعلی «فَصَدَقْتُ، فَكَذَبْتُ» و درباره حضرت یوسف علیه السلام، ساختار فاعلی «هُوَ مِنَ الْكَاذِبِينَ، هُوَ مِنَ الصَّادِقِينَ» به کار رفته است؛ بنابراین صدق و کذب در آیات قرآن کریم ناظر به معیارهای معرفت‌شناختی به‌ویژه درباره قضایا و گزاره‌های توصیفی است و مطابق قضایای انسانی از منظر قرآنی، منحصر و محدود در امور دنیوی و مادی نیست، بلکه امور اخروی و معنوی را نیز شامل می‌شود.

### ۱-۱-۲. عقلانیت گزاره‌های هنجاری

صدق و کذب اصالتاً و بالذات، معیاری برای قضایای توصیفی است و با تسامح درباره سایر قضایا مطرح می‌شود. در مورد قضایای ارزشی و اعتباری، معیارهای دیگری همچون حق (انطباق بر مصالح) و باطل (انطباق بر مفاسد) کاربرد دارد؛ مثلاً در گزاره‌های فقهی، معیار منجزیت و معذرت مطرح است؛ زیرا هر رفتاری دارای حکمی واقعی بوده و کار فقیه تلاش برای دستیابی به آن حکم واقعی است. احکامی که فقیه به‌دست می‌آورد، احکام ظاهری‌اند. این احکام اگر منطبق بر واقع باشند، منجّز (صادق) و اگر با حکم واقعی مخالف (کذب) باشد، معذّر خواهد بود. این نکته در معرفت‌شناسی متداول، مطرح نیست و یکی از تفاوت‌های معرفت‌شناسی دینی با معرفت‌شناسی رایج است. به‌عبارت‌دیگر مسئله معذرت، از سنخ معرفت‌شناسی نیست، بلکه راهکار علمی است که تکلیف مکلف را مشخص می‌کند؛ بنابراین در کنار معیار صدق و کذب، معیار منجزیت و معذرت نیز مطرح می‌باشد. این معیار، هم درباره احکام تکلیفی (احکام خمسّه؛ یعنی وجوب، حرمت، استحباب، کراهت و اباحه) و هم درباره احکام وضعی (طهارت، نجاست، حلیت و مانند آن) صادق است؛ زیرا احکام وضعی جزء مبادی یا منتزعات از احکام تکلیفی بوده و از سنخ مسائل هنجاری‌اند؛ بنابراین معیار ارزش و حجیت گزاره‌های

انشایی در علوم انسانی این است که اعتبار و انشا از روی خواست و میل شخصی نباشد، بلکه برخاسته از اهداف و نتایج عقلایی بوده و در تأمین اهداف معقول و نیل به مطلوب حقیقی و نهایی مؤثر باشد.

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

در پاسخ می‌توان گفت بر اساس واقع‌گرایی معرفت‌شناختی، انطباق معرفت با واقع و نفس‌الامر، ممکن است. نفس‌الامر گزاره‌ها و قضایای اخباری با قضایای انشایی متفاوت است. قضایای انشایی و اعتباری را با تبیین خاص و بر اساس روابط علی و معلولی می‌توان به واقعیت‌ها و حقایق ارجاع داد؛ واقعیت‌هایی که بر اساس آن، اعتباریات و ارزش‌ها شکل می‌گیرند؛ مثلاً الزام به بعضی کارها و ترک بعضی دیگر بدین معناست که الزام به انجام کاری، ما را به هدف مورد نظر نزدیک می‌کند و الزام به ترک، ما را از رسیدن به آن باز می‌دارد؛ بر این اساس درباره نفس‌الامر آن قضایا و نیز صدق و کذب یا حق و باطل (درستی یا نادرستی و به‌جا یا نابه‌جا بودن) آن می‌توان داوری نمود و در صورت نادرست بودن مبنای آن الزام، می‌گوییم صادق یا حق است. معیار صدق آن نیز مطابقت آن انشا با هدف مورد نظر می‌باشد؛ بنابراین مصالح و مفاسد مورد نظر، نفس‌الامر انشائیات را شکل می‌دهند و انشائیات و الزامات اعتباری اگر مستند به ملاکات واقعی نباشد، صدور چنین انشائیاتی، غیرموجه و بی‌اعتبار خواهد بود.



موجه بودن یک قضیه اعتباری بدین معناست که مثلاً کار خاصی همچون الف، با هدف معینی مانند ب سنجیده می‌شود و چنانچه کار الف مقدمه دستیابی به هدف ب باشد، انجام فعل الف نسبت به هدف ب ضروری است. فردی که بر اساس این ضرورت، انشاء می‌کند، می‌گوییم این اعتبار، موجه، معتبر و صحیح است و مطابق با واقع و نفس‌الامر می‌باشد (یعنی مطابقت انشاء با ضرورت یادشده که درحقیقت نفس‌الامر برای این انشاء می‌باشد). به ضرورت یادشده، ضرورت بالقیاس نیز می‌گوییم (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۲۰۴). به عبارت دیگر نفس‌الامر قضایای اعتباری، مصالح و منافع مورد نظر است؛ زیرا اعتباریات، وسیله‌ای برای به دست آوردن کمال و مصالح زندگی، تأمین نیازهای زندگی و نیل به «سعادت» و «مصلحت» انسان‌اند؛ به همین دلیل قوانین و احکام فردی و اجتماعی را جعل و تدارک می‌بینند. واقعیت اعتباریات ریشه در غایت و نتیجه فعل دارد. اعتباریات اگر بر «مصلحت» و «سعادت» بشر منطبق باشد، صادق و اگر بر «مفاسد» منطبق باشد، باطل است؛ بنابراین حقانیت هدف و هدف‌گذار مهم است (ر.ک: طباطبایی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۱۱۵ و ج ۷، ص ۱۲۰-۱۲۱).

اعتباریات و بایدها و نبایدهای قرآنی نیز ضمن اینکه مبتنی بر واقعیات است، به مسئله مصالح و مفاسد واقعی توجه دارد؛ مثلاً آیه «أَنَّ اللَّهَ يَنْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَ يَقْدِرُ» (روم: ۳۷)، به واقعیت‌های گوناگونی اشاره دارد؛ از جمله اینکه روزی و تقدیر و توسعه آن به دست خداست؛ بر همین اساس خداوند با توجه به واقعیات‌های یادشده، در آیه بعدی جعل انشاء می‌کند. واقعیات‌های هستی‌شناختی در این آیه، ریشه در توحید دارد: بدین معنا که اولاً، فقط خداوند مالک اموال است (توحید در مالکیت)؛ ثانیاً، روزی و توسعه آن نیز به دست اوست (توحید در رازقیت)؛ به همین دلیل موارد مصرف مال را نیز خودش مشخص می‌کند (توحید در قانونگذاری): «فَاتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ وَ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (روم: ۳۸). بر اساس آیه شریفه، تعیین موارد مصرف

اموال نیز مبتنی بر واقعیات گوناگونی می‌باشد؛ از جمله اینکه خویشان بر دیگران مقدم‌اند. واقعیت دیگر اینکه فقرا - اعم از بستگان و غیربستگان - بر انسان و دارایی انسان، حق و حقوقی دارند: «فَاتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ». نکته سوم اینکه دستور یادشده (رسیدگی به بستگان فقیر)، ریشه در فطرت و عواطف به‌مثابه یکی از واقعیات‌های انسانی دارد و با آن هماهنگ است (ر.ک: طبرسی، ۱۴۱۵، ج ۶، ص ۲۴۳/ عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۱۵۵/ قرآنتی، ۱۳۸۳، ج ۷، ص ۲۰۴)؛ زیرا گرایش به خانواده، ریشه در فطرت دارد. به تعبیر دیگر برخی نیازهای فطری، عاطفی و حتی نیازهای مادی انسان‌ها در محیط خانواده تأمین می‌شود: «يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ فَلِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ» (بقره: ۲۱۵)؛ یعنی در مورد احسان و موارد آن، سؤال می‌شود که در چه راهی و در چه موردی انفاق کنیم بهتر است؟ در پاسخ، والدین و بستگان مقدم شدند؛ بنابراین اگر آنان نیاز داشته باشند، بر بقیه مقدم‌اند. به عبارت دیگر والدین و نزدیکان نیازمند، در این مسئله اولویت دارند (مکارم شیرازی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۱۲۷).

همان‌گونه که گزاره‌های انشایی قرآن کریم در واقعیت - به‌ویژه حقایق توحیدی - ریشه دارد، انشائیات علوم انسانی اسلامی نیز مبتنی بر واقعیات‌ها خواهد بود. به عبارت دیگر قضایای توصیفی (هست‌ها و نیست‌ها) در علوم انسانی اسلامی، ذیل حکمت نظری یا جهان‌بینی قرار دارند و ارزش‌ها و هنجارها (بایدها و نبایدها، بیان خیرها و شرها، حق و باطل) در حکمت عملی جای می‌گیرد.

## ۱-۲. عقلانیت رشته‌های علمی (دیسپلین)

باتوجه به اینکه در نظریه‌ها و نظامات معرفتی فقط با تک‌گزاره‌ها سروکار نداریم تا صرفاً معیار صدق و کذب مطرح باشد، بلکه مجموعه مسائل، مبانی و ساختارها مد نظر است؛ بنابراین معیارهای ارزش و اعتبار آنها به صدق و کذب نیست، بلکه با معیار حق و



باطل سروکار خواهیم داشت. به عبارت دیگر در اعتبارسنجی نظریه و نظامات معرفتی، به جای معیار صدق و کذب، از معیار حق و باطل بهره گرفته می‌شود.

رابطه معیار صدق با معیار حق، عام و خاص من وجه است. نقطه اشتراک آن دو، تک‌گزاره‌های صادق و حق می‌باشد؛ زیرا گزاره صادق، حق بوده و گزاره کاذب نیز باطل است. ممکن است علمی به لحاظ اجزا و تک‌گزاره‌ها، معتبر (صادق) باشد، ولی به لحاظ روح حاکم و به عنوان یک مجموعه، از سنخ علم نافع نباشد و در زمره علم مضر قرار گیرد؛ مثلاً به لحاظ مبانی و روح حاکم، سکولار بوده و فاقد معیار حقانیت باشد. از تفاوت‌های معیار صدق و معیار حقانیت، این است که اولاً، صدق، امری دوارزشی است، در حالی که حقانیت، امری تشکیکی و ذومراتب می‌باشد. به عبارت دیگر بر خلاف ارزش معرفتی تک‌گزاره‌ها که امری دوارزشی (صدق و کذب) است، در نظریه‌ها و نظامات معرفتی، سخن از حق و باطل به عنوان معیار چندارزشی به میان خواهد آمد. این معیار، امری ذومراتب و تشکیکی محسوب می‌گردد؛ مثلاً منطق فازی، از سنخ امور تشکیکی است.

از مصادیق حق و باطل در علم، نفع و ضرر آن است. این شاخصه، گستره وسیعی از منافع معقول دنیوی و اخروی را شامل می‌شود؛ فرضاً اصلاح امور دنیوی و اخروی از مصادیق علم نافع می‌باشد. با مراجعه به قرآن کریم، این شاخص را می‌توان استنباط کرد؛ مثلاً در برخی آیات، از علوم مضر، نکوهش شده است: «وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَ لَا يَنْفَعُهُمْ» (بقره: ۱۰۲) و لازمه آن، اهمیت و ضرورت علم نافع است (ر.ک: طبرسی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۳۳۳/ مکارم شیرازی، [بی تا]، ج ۱، ص ۴۲۸). بر اساس آیه شریفه: «إِنَّمَا يُخَشِيَ اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ» (فاطر: ۲۸)، علمی مفید (نافع) و معتبر است که خشیت‌آفرین باشد. به عبارت دیگر یکی از مصادیق سودمندی علم، خشیت‌آفرینی آن می‌باشد. در قرآن کریم مقام خشیت و هراس از خدا مخصوص دانشمندان شمرده شده است؛ زیرا آنان عظمت خدا را درک می‌کنند و به دلیل این آگاهی از او هراس دارند (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۳۶/ طبرسی،

۱۴۱۵، ج ۸، ص ۶۳۶-۶۳۸). تکریم عالم در واقع، تکریم علم است که در قلب او قرار دارد و منشأ کمال و سعادت وی می‌گردد.

از مصادیق سودمندی علم، تزکیه نفس است (مکارم شیرازی، [بی‌تا]، ج ۲۴، ص ۱۱۴): «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ» (جمعه: ۲)؛ زیرا رسالت پیامبر ﷺ پس از خواندن آیات پروردگار - که جنبه معرفتی دارد - تزکیه مردم است و مرحله سوم (یعنی تعلیم کتاب و حکمت) نیز جنبه شناختی دارد. تزکیه، میان دو جنبه معرفتی قرار گرفته و این امر دلالت بر رابطه علم و تزکیه دارد. در این رابطه، ازسویی تزکیه مبتنی بر شناخت قبلی (خواندن آیات) است و ازسوی دیگر زمینه‌ساز تعلیم کتاب و حکمت می‌باشد؛ زیرا هدف اصلی و نهایی، تربیت است و علمی که به تزکیه و تربیت ختم نشود، علم مفید نخواهد بود. برخلاف علوم انسانی موجود که اولاً، جنبه‌های تربیتی و تزکیه‌ای در آن کم‌رنگ است؛ ثانیاً، تعلیم و آموزش بر تربیت تقدم دارد. قرآن کریم دانشمندانی را که علم‌شان مفید نباشد، به حیوانات تشبیه کرده است: «مَثَلُ الَّذِينَ حُمِلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يُحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا بِئْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ» (جمعه: ۵). بر اساس آیه شریفه کسانی که علم دارند، ولی به علم‌شان عمل نمی‌کنند، مانند کسانی‌اند که علم نافع ندارند. مطابق برخی آیات قرآن کریم، از مصادیق حقانیت علم، کارکرد هدایت‌گری آن است. به عبارت دیگر یکی از معیارهای حقانیت علم از منظر قرآن کریم، هدایت‌گری آن می‌باشد: «قَالَ لَهُ مُوسَى هَلْ أَتَيْكَ عَلَىٰ أَنْ تُعَلِّمَ مِمَّا عَلَّمْتَ رُشْدًا» (کهف: ۶۶). حضرت موسی ﷺ از حضرت خضر ﷺ به صورت استفهام می‌پرسد: آیا من اجازه دارم از تو پیروی کنم تا از آنچه به تو تعلیم داده شده و مایه رشد و صلاح است، به من بیاموزی؟ از تعبیر «رُشْدًا» این‌گونه استفاده می‌شود که علم، هدف نیست، بلکه برای راه‌یافتن به مقصود و رسیدن به خیر و صلاح می‌باشد. چنین علمی ارزشمند است و باید از استاد آموخت و مایه افتخار است



(مکارم شیرازی، [بی‌تا]، ج ۱۲، ص ۵۳۰): بنابراین علمی حق و معتبر است که باعث رشد و تکامل انسان شود. این معیار درباره تمامی علوم، صادق است، ولی در حوزه علوم انسانی نقش پُررنگ‌تری خواهد داشت (ر.ک: رضایی اصفهانی، ۱۳۹۳، ص ۱۲۸-۹۵).

## ۲. نقد عقلانیت سکولار

مقصود از عقلانیت سکولار، عقلانیت منهای وحی و دین است. عقلانیت سکولار دارای ویژگی‌های گوناگونی است که در ادامه ضمن برشمردن این ویژگی‌ها به نقد آن خواهیم پرداخت:

### ۲.۱. انحصار مسائل انسانی و اجتماعی در امور مادی و دنیوی

بر خلاف عقلانیت دینی و قرآنی که مطابق قضایای توصیفی، قلمرو گسترده‌ای دارد و شامل امور مادی، معنوی، دنیوی و اخروی است، در اندیشه سکولار، مسائل و قضایای علوم انسانی صرفاً ناظر به جهان مادی و امور دنیوی سنجیده می‌شود: «يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ» (روم: ۷). بر اساس آیه شریفه شناخت آنان درباره جهان و انسان، سطحی است و نگاه آنان به انسان و زندگی، مجموعه‌ای از خوراک، خواب، سرگرمی‌ها و لذت‌های زودگذر است. به بیان دیگر در عقلانیت سکولار فقط به مصلحت‌ها و مفسده‌های زندگی دنیوی توجه می‌شود؛ بنابراین ارزش‌ها و هنجارها (بایدها و نبایدها) از زاویه مصالح و مفاسد دنیوی بررسی می‌شود و بر اساس آن، مسائل و قضایای انسانی و اجتماعی اعتبارسنجی می‌شود، ولی با توجه به تعامل و ترابط همه‌جانبه دنیا و آخرت (مادی و معنوی)، عقلانیت سکولار در اعتبارسنجی مسائل انسانی بر پایه مصالح و مفاسد دنیوی نیز عاجز است و نمی‌تواند همان واقعیت و امور این‌دنیایی را به خوبی تحلیل و تبیین نماید؛ برای نمونه در اندیشه اسلامی، بیماری حسد نه تنها عامل

تخریبی برای سایر امور معنوی است،<sup>۱</sup> در سلامت جسمانی نیز تأثیر منفی دارد: «صِحَّةُ الْجَسَدِ، مِنْ قَلَّةِ الْحَسَدِ» (نهج البلاغه، حکمت ۲۵۶)، در حالی که در عقلانیت سکولار نه تنها به آثار و پیامدهای معنوی حسد توجه نمی‌شود، بلکه آثار دنیوی و مادی آن نیز دیده نمی‌شود؛ بر همین اساس عقلانیت سکولار در امور دنیوی نیز چندان موفق نیست.

## ۲-۲. منشأ ارزش‌ها و الزامات در عقلانیت سکولار

در عقلانیت سکولار، گزاره‌های اعتباری و انشایی علوم انسانی فاقد نفس‌الامرند و در نتیجه منشأ این‌گونه مسائل، صرف امر و الزام یا تمایلات درونی یا قرارداد و اعتبار است و این امر مستلزم نسبت در علوم انسانی خواهد بود. به تعبیر دیگر ارزش‌های الهی و معنوی در آن، جایگاهی ندارد و به‌همین دلیل به دین و جهان‌بینی الهی، به‌مثابه منشأ ارزش‌های والای انسانی توجهی نمی‌شود. در عقلانیت سکولار هر چند بر ارزش‌های برخاسته از منطق، عقل و داده‌های علمی تأکید می‌شود، ولی برای همین مسئله نیز معیار ثابت و دقیقی وجود ندارد.

## ۲-۳. توجه به نقش ابزاری عقل و عقلانیت

بر پایه عقلانیت سکولار، منابع معرفت عبارت است از عقل خودبنیاد. در این نگاه، وحی و دین جایگاهی ندارد. عقل نیز فقط نقش ابزاری دارد؛ یعنی عقل از راه مشاهده، آزمایش و تجربه به کسب معرفت می‌پردازد. در چنین رویکردی کارکردها و نقش‌های دیگر عقل همچون کارکرد شهودی، کارکرد استقلال‌ی و کارکرد عقلانیت ناب نادیده

۱. امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «إِنَّ الْحَسَدَ يَأْكُلُ الْإِيمَانَ كَمَا تَأْكُلُ النَّارُ الْحَطَبَ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۳۰۶، حدیث ۲) یا «آفَةُ الدِّينِ الْحَسَدُ وَالْغُبُّ وَالْفَخْرُ» (همان، ص ۳۰۷، حدیث ۵).



انگاشته می‌شود (ر.ک: داوری، ۱۳۷۵، ص ۱۴۳). در واقع در عقلانیت سکولار، وحی و دیگر منابع الهی (همچون فطرت و شهود) به منزله یک منبع معرفت، مورد انکار قرار می‌گیرد؛ براین اساس ابعاد و ساحت‌های ملکوتی و معنوی انسان، قابل شناخت نخواهد بود.

#### ۲-۴. عقلانیت سلطه‌گر و غیرهدایتی

عقلانیت سکولار به دنبال تسلط همه‌جانبه بر جهان، جامعه و دیگر انسان‌هاست. به عبارت دیگر عقلانیت سکولار اصالتاً به دنبال کشف حقایق نیست و حتی کشف حقایق نیز جنبه ابزاری دارد تا به سلطه‌گری حداکثری خود دست یابد؛ از این رو هیچ ملاک و معیار ثابتی برای تشخیص حقیقت وجود ندارد، بلکه حقیقت، هم در مرحله ادراک و هم در مرحله باید‌ها و نبایدها تابع میل و خواست انسان یا سودمندی و کارآمدی آن است (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۱۷۲).

#### ۲-۵. طبیعت‌گرایی معرفت‌شناختی و روش‌شناختی

برخی رویکردهای عقلانیت سکولار به لحاظ معرفت‌شناختی و روش‌شناختی، طبیعت‌گرا هستند و معتقدند اگر حقایق وجود داشته باشد، امکان شناخت و دستیابی بدان وجود ندارد؛ زیرا ازسویی حقیقت یک امر روشن و قابل درک نیست و ازسوی دیگر منابع و ابزار شناخت و نیز مناسبی برای دستیابی بدان نداریم (طبیعت‌گرایی معرفت‌شناختی و روش‌شناختی)؛ در نتیجه امکان شناخت وجود ندارد (همان، ص ۱۷۳)؛ براین اساس عقلانیت سکولار، با مبدأ و معاد جهان و انسان کاری ندارد و نتیجه آن بی‌معناشدن زندگی است.

#### ۲-۶. عقلانیت سکولار و آسیب‌های روش‌شناختی

از نتایج طبیعت‌گرایی معرفت‌شناختی و روش‌شناختی، حصر روش‌شناختی است.

منظور از حصر روش شناختی، رویکردی است که روش را منحصر در تجربی یا عقلی می‌داند؛ مثلاً مکتب علم‌گرایی، روش تجربی را تنها منطق و مرجع شناخت معرفی می‌کند یا از منظر عقل‌گرایی، روش عقلی تنها روش تولید معرفت است. قرآن کریم ضمن توجه به روش‌های گوناگون، به نفی و تخطئه انحصارگرایی روشی به‌ویژه روش حسی و تجربی می‌پردازد. به عبارت دیگر هرچند قرآن کریم روش تجربی یا روش عقلی را به‌عنوان یکی از روش‌ها تأیید می‌کند، ولی با انحصار روش‌شناختی به‌شدت مخالفت می‌ورزد؛ به‌ویژه اینکه برخی روش‌ها - همچون روش حسی - به‌تنهایی، مفید علم نیستند و از آنچه بدان علم نداریم، نباید پیروی کنیم: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا» (اسراء: ۳۶). ذکر چشم و گوش و دل در آیه، از باب نمونه است؛ زیرا در قیامت علاوه بر خود انسان، از دست و پا و اعضای دیگر نیز سؤال می‌شود: «يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (نور: ۲۴)؛ بنابراین روش گمان، حدس، تخمین و شایعات، علم‌آور نیست. یا «وَأِنَّ الظَّنَّ لَا يَعْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا» (یونس: ۳۶) ر.ک: طباطبایی، [بی‌تا]، ج ۵، ص ۳۱۴. واژه «ظن» (گمان)، دو معنای متفاوت دارد: گاهی به‌معنای گمان‌های بی‌پایه و اساس است که طبق تعبیر آیات پیشین، هم‌ردیف «هوای نفس، اوهام و خرافات» است. منظور از این کلمه در آیات مورد بحث همین معناست؛ مثلاً ظن بت پرستان از این دست بود؛ خرافه‌ای به‌صورت یک احتمال ضعیف در ذهن آنان ظاهر می‌شد. معنای دیگر، گمان‌هایی است که معقول و موجه می‌باشد و غالباً مطابق واقع و مبنای کار عقلا در زندگی روزمره است؛ مانند «شهادت شهود در محکمه و دادگاه» یا «قول اهل خبره» یا «ظواهر الفاظ» و مانند آن که اگر این‌گونه گمان‌ها را از زندگی بشر برداریم و فقط بر یقین قطعی تکیه کنیم، نظام زندگی کاملاً متلاشی می‌شود (مکارم شیرازی، [بی‌تا]، ج ۲۲، ص ۵۳۹-۵۴۰).

## نتیجه

با ارائه معیارهای عقلانیت در علوم انسانی به نتایج گوناگونی در این علوم می‌توان دست یافت که مهم‌ترین آن برآیند و نتایج روش‌شناختی مانند واقع‌گرایی روش‌شناختی، تکثر و تنوع روشی و مانند آن است:

۱. **رنالسیسم روشی:** بر اساس واقع‌گرایی روش‌شناختی با ابتدا بر دو واقع‌گرایی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی، روش یا روش‌هایی وجود دارد که با کار بست آن، به حقیقت می‌توانیم دستیابیم. این نوع واقع‌گرایی در مقابل ناواقع‌گرایی روش‌شناختی قرار دارد. «ناواقع‌گرایی» رویکردی است که روش، ما را به واقع نمی‌رساند. یکی از رویکردهای ناواقع‌گرایی روش‌شناختی، جریان «ضد روش» یا «آنارشسیسم روش‌شناختی» است. از طرفداران این رویکرد، فایریند، نویسنده کتاب **ضد روش** (ر.ک: فایریند، ۱۳۷۵) و تا حدودی گادامر، مؤلف کتاب **حقیقت و روش** (see: Gadamer, 1994) است. عمده رویکردهای ناواقع‌گرایی، ریشه در عقلانیت سکولار دارد و عقلانیت سکولار به لحاظ روش‌شناختی، ابزارهای لازم برای کشف واقع و اعتبارسنجی آن را ندارد.

۲. **تکثر و تنوع روش‌ها:** در امتداد واقع‌گرایی روش‌شناختی، تکثر روشی قرار دارد؛ زیرا با توجه به تنوع و تکثر واقعیت‌های انسانی و اجتماعی (واقع‌گرایی هستی‌شناختی) ازسویی و تنوع منابع معرفتی و امکان دستیابی به واقعیت‌ها (واقع‌گرایی معرفت‌شناختی) ازسوی دیگر، می‌توان به تکثر روش‌شناختی رسید؛ چراکه روش، تابع منابع معرفتی بوده و منابع معرفتی نیز تابع موضوع مورد مطالعه است. بر اساس واقع‌گرایی در علوم انسانی، تمامی موضوعات مسائل علوم انسانی، دارای نفس‌الامر بوده و ریشه در واقعیت دارند؛ مثلاً علمی که ناظر به هویت فردی و کنش‌های درونی بوده و با حقایق درونی منطبق است، فرآیند روش‌گانی آن با هویت اجتماعی و کنش‌های اجتماعی متفاوت است یا علمی که از سنخ توصیه و

اعتباری‌اند، در مقام روش، دارای اصول، قواعد و فرآیند خاصی‌اند. توضیح اینکه علوم حقیقی را با روش عقلی و تجربی می‌توان به‌ثمر رساند، درحالی‌که در حوزه اعتباریات نمی‌توان صرفاً به این منطق اکتفا کرد. با توجه به تنوع واقعیت‌های اجتماعی و انواع منابع معرفتی آن، از انواع روش‌های گوناگون می‌توان بهره‌گرفت.

علوم انسانی، هم از سنخ حکمت نظری‌اند و هم از سنخ حکمت عملی و در نتیجه اقتضای روش‌شناسی خاصی (غیر از روش‌های تجربی) خواهند داشت. توضیح اینکه حکمت، به دو بخش کلی تقسیم می‌شود: حکمت نظری و عملی. حکمت نظری عبارت است از شناخت ویژگی‌ها و حالت‌های اشیا (هست‌ها و نیست‌ها). حکمت عملی ناظر به شناخت افعال اختیاری بشر است؛ از این لحاظ که چگونه باید باشد یا چگونه نباشد (بایدها و نبایدها).

در حکمت نظری، موضوع شناخت (موجودات) در قدرت و اختیار فاعل شناسا نیست، ولی موضوع شناخت در حکمت عملی، رفتار اختیاری انسان است که وجودش در قدرت و اختیار ما قرار دارد؛ از این رو حکمت عملی: اولاً، محدود به انسان است؛ ثانیاً، مربوط به افعال اختیاری انسان است؛ ثالثاً، با بایدها و نبایدهای افعال اختیاری انسان که باید چگونه باشد و چگونه نباشد، سروکار دارد؛ رابعاً، از بایدها و نبایدهایی که نوعی (انسانی)، کلی، مطلق و دائم است، بحث می‌کند، نه بایدها و نبایدهای فردی، نسبی و موقت (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲۲، ص ۲۹-۳۱/ نراقی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۴/ حائری یزدی، ۱۳۸۴، ص ۱۵-۱۶)؛ بنابراین حکمت عملی درک مقدمات انسان است و حکمت نظری، ناظر به موضوعات و معلوماتی می‌باشد که از حیطه قدرت فاعل شناسا خارج است (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۵، صص ۱۶۵، ۳۰۶ و ۳۶۱). در علوم انسانی آنگاه که به مطالعه هست‌ها و نیست‌ها و توصیفات فرد و جامعه انسانی می‌پردازیم، با حکمت نظری سروکار خواهیم داشت و آن بخش از علوم انسانی که به بایدها و نبایدها و توصیه و

تجویزها سروکار دارد، از سنخ حکمت عملی خواهد بود. روش حکمت نظری با روش حکمت عملی متفاوت خواهد بود.

با مراجعه به قرآن کریم می‌توان با ابتدا بر واقع‌گرایی، درباره تنوع روش‌گانی داوری نمود. برای فهم واقعیت‌های مادی و محسوس می‌توان از روش حسی و تجربی بهره گرفت. قرآن کریم در این موارد معمولاً بشر را با تعبیرهایی همچون «ألم تر»، «أفلا یرون»، «أفرأیتم»، «أفلا تبصرون» و مانند آن ارجاع می‌دهد؛ برای مثال در سوره طه آمده است: «أفلا یرون ألاً یرجع إلیهم قولاً و لا یملک لهم ضرراً و لا نفعاً» (طه: ۸۹). آیه شریفه درباره گوساله سامری و قوم حضرت موسی علیه السلام نازل شده است. خداوند خطاب به قوم موسی علیه السلام می‌فرماید: آیا نمی‌بینند که [این گوساله] برایشان پاسخی ندارد و هیچ‌گونه سود و زیانی برای آنها نیست؟! سؤال با عبارت «أفلا یرون»، ناظر به واقعیت‌های مادی و محسوس (پاسخ‌ندادن یا سود و زیان‌نداشتن) گوساله سامری است. آنان چگونگی ساخت گوساله توسط سامری را ندیده بودند و یک‌دفعه با پیکر گوساله‌ای صدادار مواجه شدند: «فأخرج لهم عجلاً جسداً له خواراً فقالوا هذا إلهکم و إله موسیٰ فنسی» (طه: ۸۸)؛ یعنی سامری برای آنها پیکر گوساله نری که دارای صدایی بود، پدید آورد و به آنان گفت: این خدای شما و خدای موسی است (ر.ک: قرآنی، ۱۳۸۳، ج ۵، ص ۳۷۷).

قرآن کریم نسبت به واقعیت‌های فرامادی، انتزاعی و امور کلی، با تعبیرهایی همچون: «لقوم یعقلون»، «لقوم یتفکرون»، «لقوم یتذکرون»، «یفقهون» و مانند آن، روش عقلی را پیش می‌کشد؛ مثلاً در آیه: «و سخر لکم ما فی السموات و ما فی الأرض جمیعاً منه إن فی ذلک لآیات لِقَوْمٍ یَتَفَكَّرُونَ» (جاثیه: ۱۳) و آیات قبل، ضمن اشاره به تسخیر زمین و آسمان - به‌عنوان واقعیت محسوس - به آیه و نشانه‌بودن زمین و آسمان برای صاحبان تعقل و تفکر می‌پردازد. دیدن زمین و آسمان با چشم ظاهری و دیگر حواس امکان‌پذیر است، ولی فهم آن به‌عنوان آیات و نشانه‌های قدرت و حکمت الهی، نیازمند تفکر و تعقل می‌باشد؛ زیرا

متعلق تفکر، امری فرامادی است (مکارم شیرازی، [بی تا]، ج ۱۰، ص ۱۲۳). قرآن کریم فهم و درک واقعیت‌های اعتباری و عملی را به الهامی الهی ارجاع می‌دهد تا به وسیله آن بشر را متوجه الهام‌های باطنی خود کند و در این باره از عباراتی چون: «ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ»، «فَإِنَّهُ آتِمُّ قَلْبُهُ» (بقره: ۲۸۳)، «فِيهِمَا إِتْمٌ» (بقره: ۲۱۹)، «وَالْإِتْمُ وَالْبَغْيُ بِغَيْرِ الْحَقِّ» (اعراف: ۳۳)، «إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي» (زمر: ۳) و مانند آن بهره می‌گیرد (طباطبایی، [بی تا]، ج ۵، ص ۳۱۲). خداوند در آیه «وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانًا مَّقْبُوضَةً فَإِنْ أَتَيْنَ بِغُصْبِكُمْ فَغُصْبًا فَلْيُؤَدِّ الْأَيْدِي أَوْثَمِينَ أَمَانَتَهُ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَ لَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَ مَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آتِمُّ قَلْبُهُ وَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ» (بقره: ۲۸۳)، ضمن تشریح و بیان برخی احکام معاملات - مانند تنظیم سند و مسئله امانت و مانند آن - در آنها می‌فرماید: «وَ مَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آتِمُّ قَلْبُهُ»؛ یعنی شهادت را کتمان نکنید و هر کس آن را کتمان کند، قلبش گناهکار است؛ زیرا کتمان شهادت و خودداری از اظهار آن به وسیله دل و روح انجام می‌شود؛ بنابراین آن را به عنوان گناهی قلبی معرفی می‌کند (مکارم شیرازی، [بی تا]، ج ۲، ص ۴۵۸). به عبارت دیگر حُسن و قُبُح افعال را با الهامات قلبی نیز می‌توان درک کرد.

قرآن کریم ضمن نفی روش‌های غیرعلمی، دعوت به تحصیل علم و یقین کرده است و آن را برای بشر دست‌یافتنی می‌داند: «كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ» (تکواثر: ۵) و آن را برای معارف دینی امری نیکو قلمداد کرده است. «یقین» نقطه مقابل «شک» است؛ همان‌گونه که «علم» نقطه مقابل «جهل» بوده و به معنای وضوح و ثبوت چیزی است. به دیگر سخن یقین عبارت است از: اعتقاد جازم مطابق و ثابت که زوال آن ممکن نیست و در حقیقت از دو علم ترکیب یافته است: علم به معلوم و علم به اینکه خلاف آن علم محال می‌باشد. بر اساس آیات قرآن کریم، یقین دارای مراتبی است: علم‌الیقین، عین‌الیقین و حق‌الیقین (واقع: ۹۵). مقصود از علم‌الیقین، یقینی است که از دلایل مختلف حاصل شده باشد؛ مثلاً با مشاهده دود، یقین به وجود آتش پیدا کنیم. عین‌الیقین در جایی است که انسان به

مرحله مشاهده می‌رسد و با «چشم» خود مثلاً آتش را می‌بیند. حق‌الیقین ناظر به مثال قبلی، این است که انسان وارد در آتش شود و سوزش آن را لمس کند و به صفات آتش متصف گردد. این یقین، بالاترین مرحله یقین است (مکارم شیرازی، [بی‌تا]، ج ۲۷، ص ۳۰۹). در بحث حاضر، مقصود از یقین، بیشتر علم‌الیقین و عین‌الیقین است؛ مثلاً در آیه «وَ كَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ لِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ» (انعام: ۷۵)، به قرینه واژه «نری»، یقین ناظر به قسم دوم است؛ زیرا حضرت ابراهیم علیه السلام قطعاً علم‌الیقین داشته، ولی با نشان دادن ملکوت آسمان‌ها و زمین، به مرحله عین‌الیقین رسیده است. به عبارت دیگر حضرت ابراهیم علیه السلام یقین استدلالی و فطری به یگانگی خدا داشت، ولی با مطالعه اسرار آفرینش، این یقین به سرحد کمال رسید؛ همان‌گونه که یقین به معاد و رستاخیز داشت، ولی با مشاهده مرغان سر بریده‌ای که زنده شدند، ایمان او به مرحله «عین‌الیقین» رسید (مکارم شیرازی، [بی‌تا]، ج ۵، ص ۳۸۴). این امر اختصاص به پیامبران و انبیای الهی ندارد، بلکه معرفت یقینی به‌ویژه مراتب آن، برای دیگران امری ممکن و قابل وقوع بوده و اتفاق افتاده است و در مورد حقایق دینی نیز رخ داده است؛ بنابراین در فهم حقایق، همان‌گونه که نباید به یک منبع و یک روش اکتفا کرد، به یک مرتبه از شناخت نیز نباید بسنده کرد. این مسئله درحالی است که برخی مکاتب فلسفی، نه‌تنها دستیابی به یقین را ممکن نمی‌دانند، بلکه به سطح شک و تردید بسنده می‌کنند؛ به‌همین دلیل هرمنوتیک فلسفی<sup>۱</sup> و نسبیت‌گرایی معرفتی از منظر آموزه‌های قرآنی امری ناصواب است (جوادی آملی، ۱۳۷۴، ص ۲۲۳-۲۶۰).

۱. هرمنوتیک، با «هرمنوتیک کلاسیک» آغاز می‌شود، سپس با رویکردی نوذیل عنوان هرمنوتیک رومانیتیک - ازسوی شلایر ماخر - مطرح می‌گردد و بالآخره با رخداد انقلابی در هویت آن، از منطق به فلسفه و از دانش تفسیر به دانش فهم و تحقیق درحقیقت ویژگی‌های فهم تحول می‌یابد. هرمنوتیک فلسفی برخلاف هرمنوتیک کلاسیک و رومانیتیک، بر تعدد قرائت‌ها پای می‌فشرد (ر.ک: حسین‌زاده، ۱۳۸۱، ش ۲۳).

بر اساس آیات قرآن کریم، حجیت و اعتبار یقین و ترجیح آن بر ظن و شک و ضرورت عمل بر اساس علم یقینی، امری لازم است: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا» (اسراء: ۳۶). آیه شریفه از پیروی و متابعت هر چیزی که بدان علم و یقین نداریم، نهی می‌کند و چون مطلق و بی‌قید و شرط است، پیروی از اعتقاد غیرعلمی و نیز عمل غیرعلمی را شامل و معنایش این‌گونه می‌شود: به چیزی که علم به صحت آن نداری، معتقد مشو و چیزی را که نمی‌دانی، مگو و کاری را که علم بدان نداری، مکن؛ زیرا همه اینها پیروی از غیرعلم است، پیروی نکردن از چیزی که بدان علم نداریم. همچنین پیروی از علم، درحقیقت حکمی است که فطرت خود بشر آن را امضا می‌کند (طباطبایی، [بی‌تا]، ج ۱۳، ص ۹۲).

تخطئه و نفی حصر روش شناختی، به‌ویژه روش حسی و تجربی، به‌معنای نفی و طرد روش تجربی نیست؛ زیرا قرآن کریم ضمن تأیید روش تجربی، خود نیز از گزاره‌ها و قضایای تجربی بهره می‌گیرد. بسیاری از گزاره‌های قرآنی ناظر به مسائل انسانی، ضمن اینکه منبع و حیانی دارند، قابل اثبات عقلی و تجربی نیز هستند. البته تجربی بودن این مسائل بدین معنا نیست که بشر بدون ارسال رسل و بدون مراجعه به وحی می‌توانست تمامی موارد را آن‌گونه که قرآن بیان فرموده است، اثبات کند، بلکه منظور این است که دانشمند علوم انسانی اسلامی پس از مراجعه به نظر قرآن کریم در این باره، به یک چهارچوب فکری می‌رسد و بر اساس آن می‌تواند به اثبات تجربی آن پردازد.

## منابع

۱. آخوند خراسانی، محمدکاظم؛ کفایة الأصول؛ قم: مؤسسة آل البيت ﷺ لإحياء التراث، ۱۴۱۱ق.
۲. ابن فارس، احمد؛ معجم مقائيس اللغة؛ قم: انتشارات دفتر تبليغات اسلامي، ۱۴۰۴ق.
۳. ابن منظور، محمد؛ لسان العرب؛ بيروت: دار صادر، ۱۴۱۴ق.
۴. اسدي نسب، محمدعلي؛ مباني قرآن شناختي علوم انساني اسلامي؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و انديشه اسلامي، ۱۴۰۱.
۵. بروجردي، سيدحسين؛ لمحات الأصول؛ تقرير امام خميني ﷺ؛ قم: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني ﷺ، ۱۴۲۱ق.
۶. جوادي آملی، عبدالله؛ شناخت شناسی در قرآن؛ ج ۲، تهران: دفتر انتشارات اسلامي، ۱۳۷۴.
۷. —؛ نسبت دين و دنيا؛ قم: مركز نشر اسراء، ۱۳۸۱.
۸. جوهری، اسماعيل بن حماد؛ الصحاح في اللغة؛ تحقيق احمد بن عبدالغفور عطار؛ بيروت: دارالعلم، ۱۴۰۷ق.
۹. حائري يزدي، مهدي؛ كاوش های عقل عملي؛ تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۴.
۱۰. حسين زاده، محمد؛ «مباني نظريه تعدد قرائت ها»، مجله قبسات؛ ش ۲۳، زمستان ۱۳۸۱، ص ۳-۹.
۱۱. خميني، سيدمصطفى؛ تحريات في الأصول؛ قم: مؤسسه تنظيم و نشر تراث الإمام الخميني ﷺ، [بی تا].
۱۲. داوری، رضا؛ «بحران مدرنیته» سنت، مدرنیته، پُست مدرن؛ به کوشش اکبر گنجی؛ تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۵.



۱۳. رشاد، علی‌اکبر؛ درآمدی بر مبانی منطق کشف گزاره‌ها و آموزه‌های دینی؛ تهران: دبیرخانه هیئت حمایت از کرسی‌های نقد، نوآوری و نظریه‌پردازی، ۱۳۸۷.
۱۴. رضایی اصفهانی، محمدعلی؛ «علم پیشرفته از منظر قرآن و حدیث»، دوفصلنامه قرآن و علم؛ ش ۱۵، پاییز و زمستان ۱۳۹۳، ص ۹۵-۱۲۸.
۱۵. سبزواری، ملاحادی؛ شرح منظومه؛ تصحیح و تعلیق آیت‌الله حسن‌زاده آملی، تحقیق و تقدیم مسعود طالبی؛ تهران: نشر ناب، ۱۳۶۹.
۱۶. صدر، سیدمحمد باقر؛ درس فی علم الأصول؛ بیروت: دارالکتب اللبنانی، ۱۴۰۶ق.
۱۷. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ المیزان فی تفسیرالقرآن؛ قم: منشورات اسماعیلیان، [بی تا].
۱۸. طبرسی، فضل‌بن‌حسن؛ مجمع‌البیان فی تفسیرالقرآن؛ بیروت: مؤسسه‌الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۵ق.
۱۹. طوسی، محمدبن‌حسن؛ التبیان فی تفسیرالقرآن؛ بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۵ق.
۲۰. عارفی، عباس؛ «معرفت و گونه‌های توجیه»، مجله ذهن؛ ش ۹، زمستان ۱۳۸۱، ص ۳-۲۰.
۲۱. عروسی حویزی، عبدعلی بن‌جمعه؛ تفسیر نورالثقلین؛ تصحیح سیدهاشم رسولی محلاتی؛ قم: اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق.
۲۲. علی‌تبار، رمضان؛ «تحلیلی بر رئالیسم ارزش‌شناختی در علوم انسانی (با تأکید بر واقع‌نمایی قضایای ارزشی)»، مجله ذهن؛ ش ۸۹، پاییز ۱۴۰۱ (الف)، ص ۳۵-۶۶.
۲۳. —؛ معرفت دینی؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۲.
۲۴. —؛ منطق علوم انسانی اسلامی؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۴۰۱ (ب).
۲۵. غروی اصفهانی، محمدحسین؛ بحوث فی الأصول؛ ج ۲، قم: مؤسسه‌النشرالإسلامی، ۱۴۰۹ق.
۲۶. فایراند، پل؛ بر ضد روش؛ ترجمه مهدی قوام صفری؛ تهران: فکر روز، ۱۳۷۵.



۲۷. فعالی، محمدتقی؛ درآمدی بر معرفت‌شناسی معاصر و دینی؛ قم: نشر معارف، ۱۳۷۷.
۲۸. —؛ «توجیه ترکیبی در حکمت سینوی و صدرایی»، مجله ذهن؛ ش ۵، زمستان ۱۳۸۰، ص ۱۲۱-۱۳۲.
۲۹. فیومی، احمد؛ المصباح المنیر؛ بیروت: المكتبة العلمیه، [بی تا].
۳۰. قرائتی، محسن؛ تفسیر نور؛ چ ۱۱، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، ۱۳۸۳.
۳۱. کلینی، محمدبن یعقوب؛ الأصول من الکافی؛ تصحیح علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی؛ تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۳۲. مصباح یزدی، محمدتقی؛ آموزش فلسفه؛ چ ۶، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۳.
۳۳. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار؛ ج ۲۲، قم: نشر صدرا، ۱۳۸۹.
۳۴. مظفر، محمدرضا؛ المنطق؛ قم: نشر اسماعیلیان، ۱۴۱۷ق.
۳۵. مکارم شیرازی، ناصر؛ تفسیر نمونه؛ قم: دارالکتب الإسلامیه، [بی تا].
۳۶. نراقی، محمد مهدی؛ جامع السعادات (علم اخلاق اسلامی)؛ قم: حکمت، ۱۴۰۵ق.
37. Gadamer, Hans Georg; *Truth and method*; Translation by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshal, New York, 1994.