

بررسی و نقد کتاب «پارادایم اجتهادی دانش دینی»

سید محمدتقی موحد ابطحی*

چکیده

کتاب «پارادایم اجتهادی دانش دینی» از کتب تأثیرگذاری در زمینه علم دینی است. در این کتاب با توجه به ظرفیت‌ها و محدودیت‌های مفهوم پارادایم در ادبیات فلسفه علم کوهن و مقایسه آن با واژگانی همچون مدرسه، مکتب و حوزه در ادبیات علوم حوزوی، تعریف جدیدی از پارادایم ارائه شده و نظریه‌ای بر مبنای آن عرضه گردیده و تلاش شده تا در مقایسه با مولفه‌های هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، روش‌شناختی و انسان‌شناختی پارادایم‌های رایج در حوزه علوم انسانی، مولفه‌های پارادایم دینی دانش معرفی گردد. در «پارادایم اجتهادی دانش دینی» تلاش می‌شود هم معرفت بخشی یافته‌های روش اجتهادی نشان داده شود و هم حجیت و چگونگی استفاده از منابع و روش‌های مختلف عقلی، نقلی و تجربی در نظامی منسجم ارائه گردد. در این مقاله پس از ارائه گزارشی از کتاب «پارادایم اجتهادی دانش دینی»، ابعاد مختلف آن بررسی می‌گردد.

کلیدواژه‌ها: علوم انسانی، نگاه پارادایمی به دانش، علم دینی، اجتهاد، پارادایم اجتهادی دانش دینی.

۱. مقدمه

ایده اسلامی سازی دانش و تولید علوم انسانی اسلامی نیم قرن پیش در آراء و نظرات سید نقیب العطاس و اسماعیل فاروقی مطرح شد و گفتمان جدیدی را در جهان اسلام بوجود آورد. این ایده امروزه در عرصه بین‌المللی ایده‌ای شناخته شده است و کتب و مقالات متعددی توسط متفکران غربی در ارزیابی این ایده به نگارش درآمده است که به عنوان

* دکترای فلسفه علم و فناوری و عضو گروه فلسفه علوم انسانی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
smtmabtahi@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۹/۱۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۱/۱۰

نمونه می‌توان به کتاب لیف اشترن‌برگ، استادیار اسلام‌شناسی دانشگاه لوند سوئد، با عنوان اسلامی سازی علم (۱۹۹۶)، کتاب کریستوفر فورلو با عنوان اسلام، علم و مدرنیته (۲۰۰۵)، کتاب مایکل استنمارک، استاد فلسفه دین دانشگاه اوپسلا سوئد با عنوان چگونگی ارتباط علم و دین و مقاله علم دینی (۲۰۰۵) و مقاله دیوید رادفورد، استاد دانشگاه استرالیا جنوبی با عنوان علم و اسلامی سازی معرفت (۲۰۱۲) و ... اشاره کرد.

هر چند پیش از پیروزی انقلاب اسلامی ایران، تلاش‌هایی در این زمینه توسط برخی از متفکران اسلامی انجام گرفت، اما پس از انقلاب این ایده به صورت جدی توسط نظام جمهوری اسلامی ایران دنبال و اقدامات گسترده‌ای جهت تحقق این ایده در کشور انجام شد. اساتید حوزوی و دانشگاهی علاقمند به ایده اسلامی سازی علوم یا تولید علوم انسانی اسلامی، پس از ارزیابی انتقادی نظریه‌های ارائه شده در این زمینه، سعی در ارائه دیدگاهی عمیق‌تر در این زمینه داشته‌اند. برای مثال خسرو باقری در کتاب هویت علم دینی (۱۳۸۲)، به معرفی و نقد رویکردهای استنباطی و تهذیب و تکمیل علوم موجود پرداخته و رویکرد تأسیسی علم دینی را تقریر و از آن دفاع می‌کند. حسین سوزنجی در کتاب معنا، امکان و راهکارهای تحقق علم دینی (۱۳۸۹) پس از بررسی ۸ دیدگاه در زمینه علم دینی، به شرح دیدگاه خود می‌پردازد. محمد تقی ایمان و احمد کلاته ساداتی در کتاب روش شناسی علوم انسانی نزد اندیشمندان مسلمان (۱۳۹۲) پس از معرفی و نقد دیدگاه نه تن از موافقان علم دینی، به معرفی دیدگاه خود تحت عنوان رئالیسم مفهومی خلاقانه پرداخته‌اند. عبدالحسین خسروپناه و همکاران در جلد اول کتاب در جستجوی علوم انسانی اسلامی (۱۳۹۳) پس از معرفی و نقد مختصر برخی از دیدگاه‌های موافق و مخالف علم دینی به معرفی الگوی حکمی اجتهادی پرداخته و در جلد دوم، کاربرد این الگو را در برخی از شاخه‌های علوم انسانی بررسی کرده‌اند و

در این میان علیپور و حسینی نیز پس از بررسی دیدگاه‌های موافقان و مخالفان علم دینی در کتاب علم دینی، دیدگاه‌ها و ملاحظات (چاپ اول ۱۳۸۵) که از اولین کتاب‌ها در بررسی آراء موافقان و مخالفان علم دینی بود، در کتاب پارادایم اجتهادی دانش دینی (۱۳۸۹) به تشریح دیدگاه خود پرداختند. علی‌پور و حسینی در این کتاب با ارائه تعریفی اصلاح شده از مفهوم پارادایم، بهره‌گیری از آراء فلسفی و اصولی و توجه به مبانی فلسفی پارادایم‌های موجود در حوزه علوم انسانی (پارادایم پوزیتیویستی، هرمنوتیکی و انتقادی)، ابعاد مختلف پارادایم اجتهادی دانش دینی را بیان داشته‌اند.

۲. معرفی کلی کتاب

کتاب پارادایم اجتهادی دانش دینی (پاد)، اثر دکتر مهدی علیپور و حجه الاسلام دکتر سیدحمید رضا حسنی، اولین بار در سال ۱۳۸۹ توسط انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه در قالب ۱۷۴ صفحه و ۱۰۰۰ نسخه منتشر شد. ویراستار کتاب آقای سعیدرضا علی‌عسکری است.

نویسندگان در درآمد نه صفحه‌ای به ادبیات و پیشینه علم دینی و معرفی فصول مختلف کتاب می‌پردازند. سپس در فصل اول دیدگاه پارادایمی در دانش را توضیح داده و بیان می‌کنند که با وجود واژگانی همچون حوزه، مدرسه و مکتب در ادبیات علوم حوزوی، چرا از واژه پارادایم در بحث خود استفاده کرده‌اند. سپس به تفصیل درباره مفهوم پارادایم در ادبیات فلسفه علمی کوهن پرداخته، تبعات آن را بیان می‌کنند و برای گریز از تبعات نامطلوب این مفهوم، تعریف جدیدی از پارادایم ارائه می‌کنند.

در فصل دوم مروری بر پارادایم‌های علوم انسانی (پوزیتیویستی، تفسیری و انتقادی) دارند. در فصل سوم به مبانی علم‌شناختی و دین‌شناختی پارادایم اجتهادی دانش، معانی اجتهاد و معنای مختار خود از اجتهاد، مراحل مقدماتی و اصلی اجتهاد (موضوع‌شناسی، رجوع به منابع و ادله، استنتاج و تشکیل صورت قیاسی منطقی) می‌پردازند و سپس اجتهاد را به مثابه فرایندی روشی مورد بحث قرار می‌دهند و به تعریف منبع، دلیل و روش و نسبت آنها با هم، بسیط و ترکیبی بودن روش اجتهادی پرداخته و مراحل روش اجتهادی را برای حل یک مسئله بیان می‌دارند. پس از آن به یک مسئله بسیار مهم (اعتبار معرفت‌شناختی فرآورده‌های روش اجتهادی در علوم انسانی) پرداخته و نسبت اعتبار معرفت‌شناختی دستاوردهای روش اجتهادی را با دستاوردهای علوم انسانی تجربی بررسی می‌کنند و در پایان مناسبات میان یافته‌های حاصل از روش اجتهادی و روش تجربی را بیان می‌دارند.

در فصل چهارم پس از اشاره به مبانی معرفت‌شناختی پارادایم اجتهادی و بحث درباره دانش گزاره‌ای، تعریف و معیار صدق و توجیه و دیدگاه‌های موجود در این زمینه، به معرفی عناصر کلان پارادایمی (ماهیت انسان، ماهیت پدیده‌های اجتماعی، چگونگی فهم، تبیین و کشف واقعیت، جایگاه ارزش‌ها و ...) در چهار پارادایم پوزیتیویستی، تفسیری، انتقادی و دینی می‌پردازند.

در فصل پنجم مبانی و مبادی تصویری و تصدیقی مدل «پاد» و اصول حاکم بر این مدل تشریح می‌شود. در بخش بعدی این اثر (پیوستار) به بحث درباره معیارهای پیشنهادی جهت تمایز علوم و دیدگاه مختار پرداخته می‌شود. منابع و مأخذ و نمایه اعلام و موضوعات بخش پایانی کتاب را تشکیل می‌دهند.

۳. جایگاه اثر در بین آثار موجود در زمینه علم دینی

همان‌طور که اشاره شد برخی از آثار نگاشته شده در زمینه علم دینی پس از نقد دیدگاه‌های دیگر به ارائه دیدگاه خود پرداخته‌اند که به نمونه‌هایی از آن در مقدمه اشاره شد. در این بین برخی از نویسندگان دیدگاه مختار خود را به تفصیل بیان کرده و ابعاد آن را روشن ساخته‌اند (برای مثال دکتر باقری و دکتر ایمان) و برخی دیگر به اجمال دیدگاه مختار خود را بیان داشته‌اند (برای مثال دکتر سوزنچی و دکتر خسروپناه). اما نویسندگان دیگری همچون آیت الله جوادی آملی در کتاب منزلت عقل در هندسه معرفت دینی و علیپور حسینی در «پاد» عمدتاً به تشریح دیدگاه خود پرداخته‌اند و کمتر اشاره‌ای به دیدگاه‌های رقیب در این زمینه داشته‌اند.

برای روشن ساختن جایگاه پارادایم اجتهادی دانش دینی «پاد» در میان رویکردهای موجود در زمینه علم دینی لازم است ابتدا رویکردهای موجود در زمینه علم دینی طبقه‌بندی شوند تا بتوان جایگاه این رویکرد را در میان رویکردهای رقیب شناسایی کرد.

۱. خسرو باقری (۱۳۸۲) رویکردهای موجود در زمینه علم دینی را به سه رویکرد استنباطی، تهذیب و تکمیل علوم موجود و تاسیسی تقسیم می‌کند. رویکرد مختار «پاد» هر چند یک رویکرد تاسیسی قلمداد می‌شود، اما در آن جایگاهی برای رویکرد استنباطی و تهذیب و تکمیل علوم موجود (البته نه با تقریر ابتدایی و خام باقری از این رویکردها) نیز وجود دارد.

۲. حسین سوزنچی (۱۳۸۸) رویکردهای موجود در زمینه علم دینی را به رویکردهای مبتنی بر معارف و روش نقلی، رویکرد مبتنی بر روش تجربی، رویکرد مبتنی بر روش‌های مختلف کسب معرفت به طور همزمان تقسیم می‌کند، که رویکرد «پاد» عملاً در زمره رویکردهای چند روشی قرار می‌گیرد.

۳. خسروپناه (۱۳۹۳) رویکردهای موجود در زمینه علم دینی را به رویکردهای غرب گرایانه، غرب گریزانه، غرب گزینانه، غرب ستیزانه تقسیم می‌کند. فارغ از اشکالاتی که به این طبقه‌بندی وارد است (رک: موحد ابطحی، ۱۳۹۳) خسروپناه رویکرد «پاد» را در زمره رویکردهای غرب گریزانه قرار داده است.

۴. علت انتخاب این اثر جهت بررسی

از آنجا که کتاب پارادایم اجتهادی دانش دینی از یک سو با بهره‌گیری از رویکردی اجتهادی، که جایگاهی شناخته شده در فضای علوم اسلامی حوزوی دارد مطرح شده و از سوی دیگر از اصطلاح جاافتاده و البته مسئله‌داری همچون پارادایم برای معرفی خود استفاده کرده است، مورد توجه دانشگاهیان و حوزویان قرار گرفت.

در سال ۱۳۹۰ دکتر علیپور و حسنی در سلسله نشست‌های علم دینی مجمع عالی حکمت اسلامی، در جمع اساتید حوزوی و دانشگاهی فعال در زمینه علم دینی، دیدگاه خود را ارائه و به اشکالات مطرح شده پاسخ دادند (رک: علم دینی، دیدگاه‌ها و تحلیل‌ها).

ایمان و کلامه ساداتی (۱۳۹۲) در گفتار سوم از فصل هشتم کتاب روش‌شناسی علوم انسانی نزد اندیشمندان مسلمان به معرفی و نقد «پاد» پرداخته‌اند.

خسروپناه (۱۳۹۲) در گفتار سوم از فصل چهارم کتاب در جستجوی علوم انسانی اسلامی، ذیل نظریه‌های غرب‌گریزانه) به معرفی و نقد «پاد» پرداخته است و ...

یکی از وجوهی که ارزیابی دقیق‌تر این کتاب را ایجاب می‌کند، آن است که در بررسی‌های انجام شده درباره این کتاب، وجه نقل‌گرایانه آن، اولاً با توجه به واژه اجتهادی در عنوان نظریه و ثانیاً با تأکید که نویسندگان در کتاب بر منابع دینی (آیات و روایات معتبر) و روش اجتهادی و علم اصول فقه و ... داشته‌اند، برجسته شده است و ابعاد دیگر این رویکرد که در آن بهره‌گیری از منابع و روش‌های عقلی و تجربی هم مطرح می‌شود نادیده یا کم دیده شده است و همچنین از این نکته غفلت شده است که این دیدگاه می‌تواند پوشش دهنده رویکردهای مختلف در زمینه علم دینی (یعنی رویکرد استنباطی، رویکرد تهذیب و تکمیل علوم موجود و رویکرد مبنای‌گرا) باشد.

وجه دیگری که ارزیابی دقیق‌تر این کتاب را ایجاب می‌کند آن است که در حال حاضر غیر از پارادایم اجتهادی دانش دینی، دو الگوی دیگر یعنی الگوی اجتهادی - تجربی دانش دینی (رک: بستان، ۱۳۹۰ و ۱۳۹۲) و الگوی حکمی اجتهادی دانش دینی (رک: خسروپناه،

۱۳۹۲) مطرح شده است که در آن از واژه اجتهاد استفاده شده است. همچنین کسانی همچون آیت الله جوادی آملی (۱۳۸۹) و خسرو باقری (۱۳۸۲) و ... به اشکال دیگر از منابع و روش‌های عقلی، نقلی و تجربی در الگوی مختار علم دینی خود بهره جسته‌اند که شایسته است با بررسی انتقادی هر یک از این دیدگاه‌ها، زمینه بررسی‌های تطبیقی درباره آنها فراهم آید.

۵. امتیازات و کاستی‌های شکلی اثر

نویسندگان هدف اصلی اثر را به صورت صریح در قالب مقدمه بیان داشته‌اند. اهداف برخی از فصول نیز در مقدمه آن فصول ذکر شده است، اما فصول ۲ و ۴ و ۵ فاقد مقدمه هستند. کتاب دارای جمع بندی و نتیجه گیری نهایی است، اما برخی از فصول فاقد جمع بندی و نتیجه گیری هستند. شایسته بود در پایان هر فصل پرسش‌ها و منابعی برای تحقیق بیشتر مطرح می‌شد. فهرست تفصیلی، نمایه اعلام و موضوعات و کتابشناسی کتاب به صورت مطلوبی ارائه شده است.

اصولا کتاب با رویکرد کتاب درسی نوشته نشده است و نویسندگان بیشتر سعی داشته‌اند که دیدگاه مختار خود را مطرح کنند و در نتیجه کتاب فاقد سرفصل‌هایی است که بتواند به عنوان کتاب درسی برای درس اختیاری علم دینی که در برخی از مراکز و دانشگاه‌ها تدریس می‌شود، معرفی گردد. کتاب صرفا می‌تواند به عنوان کتاب کمک درسی در ارتباط با درس علم دینی یا روش‌شناسی علوم انسانی اسلامی و ... (از دروس اختیاری برخی از مراکز) معرفی گردد.

طرح جلد علاوه بر نام کتاب، دربردارنده آرم ناشر (پژوهشگاه حوزه و دانشگاه) و نام گروه مربوطه (فلسفه علوم انسانی) است، که شایسته بود نام پژوهشگاه حوزه و دانشگاه نیز زیر آرم درج می‌شد؛ تا نام این پژوهشگاه که بیشترین فعالیت را در زمینه علوم انسانی اسلامی داشته است، بیشتر در مجامع علمی مطرح شود. کتاب از حیث حروف‌نگاری، صفحه‌آرایی، کیفیت چاپ، صحافی مطلوب و قابل قبول است. اشکالات و ایراستاری و نمونه‌خوانی و اغلاط چاپی در کتاب بسیار اندک است.

نظم منطقی و انسجام مطالب در کل اثر خوب است. ابتدا کلیاتی درباره معنای پارادایم و معرفی پارادایم‌های رایج در علوم انسانی بیان می‌شود. سپس دیدگاه نویسندگان در زمینه چیستی پارادایم اجتهادی دانش دینی و مولفه‌های آن بیان می‌گردد. نظم منطقی و انسجام

مطالب درون هر فصل نیز در مجموع خوب است. البته در برخی از فصول تناسب حجمی بین بخشها رعایت نشده است. برای مثال در فصل دوم در معرفی پارادایمهای رایج در علوم انسانی به ترتیب ۱.۵؛ ۷.۵ و ۰.۵ صفحه به معرفی پارادایمهای پوزیتیویستی، تفسیری و انتقادی اختصاص یافته است.

نویسندگان از منابع معتبر، جدید و مرتبط با موضوع استفاده کرده‌اند. دقت در استنادات و ارجاعات اثر در مجموع خوب است. تنها به عنوان چند نکته اشاره می‌گردد که در بسیاری از موارد از آنجا که نقل قول غیر مستقیم است در ارجاع دهی لزومی به رک نیست (برای مثال ص ۱۹)؛ ارجاع به ویکی پدیا مناسب نیست (ص ۲۴) و .. موردی هم دیده نشد که از منابعی بدون ذکر مأخذ آنها استفاده شده باشد.

۶. نقد محتوایی اثر

تا بدین جا کتاب پارادایم اجتهادی دانش دینی به اجمال معرفی و جایگاه آن در میان آثار موجود در زمینه علم دینی و جایگاه رویکرد مختار نویسندگان در میان رویکردهای موجود در زمینه علم دینی و همچنین امتیازات و کاستی‌های شکلی کتاب به اجمال بررسی گردید. در ادامه به تفصیل به برخی از اشکالات محتوایی کتاب اشاره می‌گردد.

۱.۶ اسلامی سازی علوم یا دانش اسلامی؟

نویسندگان در صفحه ۴-۵ از لزوم جداسازی دو تعبیر کلیدی اسلامی سازی علوم و دانش اسلامی یاد می‌کنند و می‌نویسند: باورمندان به اسلامی سازی علوم «با تصریح به نقص یا بی کفایتی دانش تجربی بشر امروز، می‌کوشند تا به آن رنگ اسلامی بزنند»، سپس تصریح می‌کنند که «به گمان ما تعبیر نخست به گونه‌ای برخاست و نوعی افراط‌گری در نگرش به دانش بشری دارد. افزون بر این که عملی بودن اسلامی سازی دانش نیز به طور جدی با تردید و تأمل مواجه است؛ زیرا دانشی که در بستری خاص و با فرایند، منابع و روش‌های ویژه پدید آمده، چگونه ممکن است رنگی به خود گیرد که از جای دیگر آمده و هیچ سنخیتی با آن ندارد ... به نظر می‌رسد نظریه اسلامی سازی علوم بدون توجه کافی به این مبانی و فرایندها اظهار شده و نشان از نوعی تسامح در اهتمام به چیستی و چگونگی ساختار و مکانیسم تولید دانش دارد.»

در ارتباط با سابقه تاریخی ایده اسلامی سازی دانش باید به سید محمد نقیب العطاس و اسماعیل فاروقی اشاره کرد. برای مثال عطاس از اولین طرفداران ایده اسلامی سازی معرفت، بر این باور است که در فرایند اسلامی سازی معرفت ابتدا باید به جداسازی مفاهیم و اندیشه‌های بنیادین غربی از دانش معاصر پردازیم و سپس بر مبنای مفاهیم اسلامی، علم جدید را بازسازی کرده و آن را به علم راستین تبدیل کنیم (عطاس، ۱۳۷۴، ۱۵۳-۱۵۴).

در ایران اولین بار میرسپاه از تهذیب و تکمیل و اسلامی کردن رشته‌های علمی یاد کرده و آن را این گونه به تصویر کشیده است: اسلامی کردن رشته‌های علمی به این است که بخش‌های مختلف آن رشته علمی، اصول موضوعه آن، نگرش آن به پدیده‌ها و امور واقع بر اساس بینش‌های اسلامی تصحیح و در صورت عدم امکان تصحیح، آن رشته علمی از آن مسائل تهذیب شود. سپس مسائلی به مقتضای تعالیم کتاب و سنت به آن افزوده شود و آن علم تکمیل گردد. علمی که این امور (تصحیح، تهذیب، تکمیل و توجیه) در آن بر اساس اندیشه اسلامی انجام گیرد، علم اسلامی خواهد بود (رک: میرسپاه، ۱۳۷۲، ۱۳۷۵).

ملکیان نیز در معرفی این رویکرد نوشته است:

شاید مراد از اسلامی کردن علوم این باشد که آنچه را در یکایک علوم عقلی، تجربی و تاریخی گفته شده است، بر قرآن و روایات معتبر عرضه کنیم و از آن میان، هر چه را قرآن و روایات معتبر تصدیق کرده‌اند بپذیریم و بقیه را وازنیم، یا هر چه را قرآن و روایت معتبر تکذیب کرده‌اند وازنیم و بقیه را بپذیریم و در هر صورت، مجموعه آنچه را می‌پذیریم یک علم اسلامی به حساب آوریم (ملکیان، ۱۳۷۸: ۲۲۰).

باقری هم که برای اولین بار از عنوان کامل «تهذیب و تکمیل علوم موجود» استفاده کرده، در معرفی این رویکرد نوشته است: در این رویکرد «علوم موجود، با نظر به اندیشه اسلامی، از ناخالصی‌ها و انحرافات پیراسته و احتمالاً بخش‌هایی نیز بر آن افزوده می‌شود» (باقری، ۱۳۸۲، ۲۳۴). خلاصه آن‌که در هیچ یک از تقریرهای ارائه شده از این رویکرد قرار نیست تنها به دانش موجود رنگ اسلامی زده شود.

مضاف بر این، همان‌طور که در مقاله دفاعی از رویکرد تهذیب و تکمیل علوم موجود (۱۳۹۱) نشان داده شده است: با تدقیق و رعایت مراحل مختلف فرایند تهذیب و تکمیل علوم موجود هیچ یک از اشکالات ملکیان و باقری به این رویکرد وارد نمی‌شود به تعبیر دیگر ۱. نه مجموعه‌ای ناسازگار بدست می‌آید، ۲. نه معنایی خارج از ضوابط روش‌شناسی فهم متون دینی به آیات و روایات تحمیل می‌شود، ۳. نه احساس بی‌نیازی کاذب از انجام

تحقیقات علمی در ما ایجاد می‌گردد و ... مضاف بر این که از اسلامی سازی دانش می‌توان در چارچوب وظیفه‌گرایی معرفت‌شناختی دفاع کرد و تاریخ تحول فلسفه یونانی به فلسفه اسلامی را به بهترین شکل می‌توان با استفاده از رویکرد تهذیب و تکمیل علوم موجود توضیح داد و

اما نکته مهمتر آن است که نویسندگان در نهایت خود به نوعی، از رویکرد تهذیب علوم موجود استفاده می‌کنند. توضیح آنکه نویسندگان در بحث از مناسبات یافته‌های روش اجتهادی و روش تجربی در صفحه ۸۶ تصریح می‌کنند که اگر یافته تجربی معارض با آموزه‌های ضروری و قطعی دین، یا یافته‌های اجتهادی دیگر دین نباشد، مطابق با اصل اباحه عام، یافته مزبور به مثابه یک یافته دینی عام به شمار می‌رود و ... به عبارت دیگر شبکه دانش دینی علیپور و حسنی شامل سه بخش می‌شود: ۱. آموزه‌های ضروری و قطعی دین؛ ۲. یافته‌های اجتهادی و ۳. یافته‌هایی از علوم تجربی که با دو بخش دیگر این شبکه تعارض نداشته باشند که این دیدگاه با تقریر توسعه یافته‌ای که از رویکرد تهذیب و تکمیل علوم موجود در مقاله پیش گفته مطرح شده است، کاملاً هماهنگ است.

و اینجاست که دیدگاه سوزنچی تایید می‌شود که همه راهکارهای پیشنهاد شده برای تولید علم دینی را به یک معنا می‌توان در راهکار اصلاح، تهذیب و تکمیل علوم موجود مندرج دانست که البته نحوه این اصلاح، تهذیب و تکمیل در مدل‌های مختلف با هم تفاوت دارد (سوزنچی، ۱۳۸۸: ۲۵۹-۲۶۰ و ۳۵۱).

۲.۶ مبنای یا پارادایم محوری؟

نویسندگان علی‌رغم توجه به ابهام معنایی واژه پارادایم، بنا به دلایل چندی از این واژه در تشریح دیدگاه خود استفاده می‌کنند: اصطلاح پارادایم در نوشته‌های علمی مورد استفاده قرار گرفته و اصل کاربرد آن مقبول جامعه علمی واقع شده است و بهتر از واژه‌های مشابه برای رساندن مقصود و مقایسه رویکردهای موجود در علوم انسانی با رویکرد اجتهادی دانش دینی عمل می‌کند (حسنی و علیپور، ص ۱۱).

نویسندگان پس از تشریح دیدگاه کوهن درباره پارادایم (همان، ص ۱۳ - ۲۰) به تعاریف دیگری از پارادایم اشاره می‌کنند (همان، ص ۲۲). هدف آنها از ارائه تعاریف دیگر پارادایم این است که نشان دهند استعمال واژه پارادایم توسط دانشمندان دیگر لزوماً مطابق با معنای کوهن از پارادایم نبوده (همان، ص ۲۰ - ۲۱) و از این نتیجه بگیرند که «اصطلاح

پارادایم برای روایی کاربرد خویش در فضای علمی جامعه ما نیازمند شفافیت و ابهام‌زدایی بیشتر است» (همان، ص ۲۱). نویسندگان بر این اساس به ارائه تعریف برگزیده خود از «پارادایم» می‌پردازند (همان، ص ۲۵).

۱. به نظر می‌رسد با توجه به طیف گسترده معنایی واژه پارادایم در دیدگاه کوهن تعاریف مورد اشاره نویسندگان (تعریف پاتن و نیومن) را به راحتی می‌توان در طیف معنایی پارادایم در اندیشه کوهن موقعیت‌یابی کرد. برای مثال: در تعریف پاتن «پارادایم مجموعه قضایایی است» که «چگونگی درک جهان را تبیین می‌کند» (همان، ص ۲۲) که این دو تعبیر با دو تلقی کوهن از پارادایم متافیزیکی «مجموعه باورها» و «راهی نو برای دیدن» (همان، ص ۱۷) قابل تطبیق است. همچنین «تکنیک‌های تحقیقاتی که باید به کار گرفته شود» در تعریف نیومن (همان، ص ۲۲) با پارادایم‌های تکنیکی و مصنوع کوهن (همان، ص ۱۸) قابل تطبیق است و ... بر این اساس، دست کم بر اساس تعریف پاتن و نیومن نمی‌توان نشان داد که دانشمندان واژه پارادایم را خارج از تلقی کوهن به کار برده‌اند و کاربردهای خارج از تلقی کوهنی، مورد توافق جامعه علمی قرار گرفته است. نویسندگان باید با دقت بیشتری اختلاف میان تعاریف دیگران از پارادایم و تعریف کوهن را نشان دهند و زمینه مناسبی برای ارائه تعریف مختار خود فراهم آورند.

۲. اما نکته بسیار مهم‌تر این که به نظر می‌رسد تعریفی که نویسندگان از پارادایم ارائه کرده‌اند کاملاً خارج از تلقی کوهن و دیگران از پارادایم بوده است، به گونه‌ای که می‌توان آن را جعل اصطلاحی جدید دانست. آنچه در تلقی کوهن و دیگران از واژه پارادایم مشترک است، این است که پارادایم بالاترین سطح از ارزش‌ها و نگرش‌هایی است که در فعالیت علمی از آن استفاده می‌شود و مشروعیت خود را مدیون «جامعه علمی» است که در آن پارادایم فعالیت می‌کند و با استفاده از «الگوهای تعلیمی» و «مثال‌واره‌ها» به حل مسائل مقبول آن پارادایم می‌پردازند و از این طریق به بازتولید و گسترش پارادایم می‌پردازند.

اما مطابق با تعریف نویسندگان، پارادایم

نظرگاهی حاصل از مجموعه‌ای از اصول و قواعد هستی‌شناسانه، روش‌شناسانه، معرفت‌شناسانه و انسان‌شناسانه مستدل و عام‌بدیهی و نیز مبانی نظری، اصول موضوعه و عناصر کلانی که فعالیت علمی دانشمندان را با روش‌های معینی در حوزه‌های علمی و معرفتی هدایت می‌کند؛ چارچوبی از مبانی نظری و عناصر کلانی که برای تحلیل، سنجش، کشف و اصلاح نظریه‌های علمی به کار می‌رود (همان، ص ۲۵).

نویسندگان سپس در مقام توضیح عناصر این تعریف، تنها از مبانی فراپارادایمی نوع اول (اصول بدیهی) و نوع دوم (اصول نظری) و مبانی پارادایمی یاد می‌کنند و اشاره‌ای به نقش جامعه علمی در این زمینه نمی‌کنند. در نگاه نویسندگان توجیه و مشروعیت اصول نظری و مبانی پارادایمی بر اساس رابطه آنها با اصول بدیهی تامین می‌شود. در این دیدگاه حتی «مبانی پارادایمی را می‌توان با ارجاع آنها به اصول و قواعد عام بدیهی به سنجش و قیاس گرفت و این اصول بر پایه معرفت‌های غیرپارادایمیک و عام بشر قابل سنجش، اثبات و نفی هستند.» (همان، ص ۲۷). اما چنین تلقی‌ای از علم، بیش از آنکه به نگاه پارادایمی شبیه باشد، به رویکرد مبنای‌گرایی شباهت دارد. نویسندگان نیز خود تصریح می‌کنند که «در پارادایم اجتهادی دانش دینی الگوی مطلوب توجیه، الگوی مبنای‌گرایانه است» (همان، ص ۱۰۳). مطابق با رویکرد مبنای‌گرایی:

۱. در مجموعه باورهای آدمی دو نوع باور یافت می‌شود:

الف) باورهای پایه که زیربنای مجموعه باورها و معرفت‌ها را تشکیل می‌دهند.

ب) باورهای غیر پایه که رو بنای مجموعه باورها و معرفت‌ها را می‌سازند.

۲. هر باور متعلق به مجموعه باورهای غیر پایه، توجیه خود را در نهایت از یک یا چند

باور پایه به دست می‌آورد (همان، ص ۹۹)

باورهای پایه، معرفت‌های بنیادین یا معرفت‌های فراپارادایمی در نگاه نویسندگان:

آن دسته از معرفت‌هایی است که به نحو پیشینی در عقل عام و ناب بشری وجود دارد و صدق آن ضروری است. این قضایا در توجیه خود نیاز به هیچ ملاک و معیار دیگری ندارند و وضوحشان آنها را بی‌نیاز از هرگونه توجیهی می‌نماید. هیچگونه اختلافی درباره این قضایا قابل تصویر نیست؛ زیرا انکار آنها مستلزم اثبات آنها است و بدون ارتکاب تناقض نمی‌توان آنها را نفی کرد (همان، ص ۹۲).

روش عام و بدیهی معرفت نیز روش قیاسی است (همان). مبنای‌گرایی همچنین تعریف صدق را مطابقت با واقع می‌داند و نویسندگان نیز اذعان دارند که «پارادایم اجتهادی دانش دینی، نظریه مطابقت را در صدق می‌پذیرد» (همان، ص ۱۰۵) و ...

با این توصیفات، تفاوت بسیار زیادی بین این دو نگاه وجود دارد:

۱. رویکردی پارادایمی به دانش که توجیه باورهای خود را در نهایت از «الگوهای

تعلیمی»، «مثال‌واره‌ها» و «اصول و روش‌های مورد توافق جامعه علمی» می‌گیرد.

۲. رویکرد مبنایانه به دانش که توجیه باورهای خود را در نهایت از «باورهای پایه، عام و ضروری الصدق عقلی» و «روش‌های عام استنباط» اخذ می‌کند.

بر این اساس نویسندگان باید نشان دهند: با این‌که رویکرد آنها در الگوی اجتهادی پارادایم دانش دینی مبتنی بر نوعی مبنای قوی است، چرا می‌کوشند آن را بر مبنای الگوی پارادایمی دانش توضیح دهند؟ و به بیان دیگر چرا برای تشریح الگوی اجتهادی دانش دینی، الگوی پارادایمی دانش را مناسب‌تر از الگوی مبنایانه دانش می‌دانند؟ اگر نویسندگان بر بهره‌گیری از رویکرد پارادایمی به علم تاکید دارند، بهتر است از میان قرائت‌های چند گانه مبنای، قرائتی را اختیار کنند که قابل جمع با رویکرد پارادایمی باشد، اصول کلی این نوع مبنای را برشمارند و چگونگی جمع بین این قرائت خاص از مبنای و رویکرد پارادایمی را توضیح دهند. اما اگر نویسندگان در استفاده از مبنای قوی تاکید دارند (آنگونه که اظهارات آنها در کتاب پارادایم اجتهادی دانش دینی نشان می‌دهد) تلاش بیشتری برای سازگار نشان دادن این دو رویکرد باید انجام دهند.

۳.۶ بحث درباره معرفت‌های پایه و غیرپارادایمیک

نویسندگان معرفت‌های پایه، بنیادین و غیرپارادایمیک را آن دسته از معرفت‌هایی می‌دانند که:

۱. به نحو پیشینی در عقل ناب بشری وجود دارد.
۲. صدق آنها ضروری است.
۳. در توجیه خود نیاز به هیچ ملاک و معیار دیگری ندارند.
۴. وضوحشان آنها را بی‌نیاز از هرگونه توجیه و استدلالی می‌نماید.
۵. هیچگونه اختلافی درباره این قضایا قابل تصویر نیست.
۶. انکار آنها مستلزم اثبات آنها است.
۷. بدون ارتکاب تناقض نمی‌توان آنها را نفی کرد (ص ۹۲).
۸. دستگاه فکری بشر همواره دارای آنها بوده، هست و خواهد بود.
۹. بدون آنها امکان اندیشیدن وجود ندارد (ص ۲۶).

نویسندگان «اصل امتناع اجتماع نقیضین و ارتفاع آن»، «هر کل بزرگتر از جزء خود است»، «اصل این‌همانی» و «قضایای فطری» را نمونه‌هایی از معرفت‌های پایه و

غیرپارادایمیک می‌دانند (ص ۹۲). با توجه به ملاک‌هایی که نویسندگان درباره بداهت قضایای پایه و بنیادین مطرح کرده‌اند و مصادیقی که برشمرده‌اند، ظاهراً نویسندگان تنها قضایای اولی (قضایایی که تصور موضوع و محمول و نسبت برای جزم به صدق آنها کافی است) و قضایای فطری (قضایایی که علاوه بر تصور موضوع و محمول و نسبت به واسطه‌ای که در ذهن حاضر است، نیاز دارند) را در زمره قضایای پایه و غیرپارادایمیک قلمداد کرده‌اند. این در حالی است که قدما معرفت‌های پایه و بدیهی را هفت قسم می‌دانستند: ۱. اولیات، ۲. وجدانیات، ۳. حسیات، ۴. تجربیات، ۵. فطریات، ۶. حدسیات و ۷. متواترات.

بر این اساس لازم است نویسندگان موضع خود را درباره بدیهیات یاد شده روشن کنند. اگر همان‌طور که ظواهر نشان می‌دهد نویسندگان تنها اولیات و فطریات را در زمره معرفت‌های پایه و غیرپارادایمیک می‌دانند، باید دست کم اعتبار متواترات (از آنجا که سندیت قرآن به عنوان یکی از منابع انحصاری پارادایم اجتهادی دانش دینی وابسته به آن است) را بر اساس معرفت‌های عام و بدیهی اثبات کنند. و اگر قرار است از یافته‌های تجربی، حتی به عنوان قرینه، در پارادایم اجتهادی دانش دینی استفاده شود، باید اعتبار حسیات، مجربات و حدسیات بر اساس معرفت‌های عام و بدیهی ثابت گردد. اما اگر نویسندگان، همچون قدما به این هفت قسم بدیهی معتقد هستند، باید به تناسب هر یک از آنها، توجیهی مستقل درباره سر بداهت قضایای پایه و غیرپارادایمیک ارائه کنند.

۴.۶ توسل به معرفت‌ها و روش‌های عام برای سنجش معرفت‌های پارادایمیک

همان‌طور که ذکر شد، یکی از شروط غیرپارادایمیک بودن معرفت از منظر نویسندگان، این بود که «در توجیه خود نیاز به هیچ ملاک و معیار دیگری نداشته باشند». اگر بخواهیم بر این ویژگی اصرار ورزیم، باید هم رای با آیت الله مصباح (۱۳۹۱، ص ۲۱۰) تنها اولیات و وجدانیات را بدیهی بدانیم، چرا که حتی قضایای فطری که نزد نویسندگان از بدیهیات به شمار می‌آیند، به واسطه‌ای (که در البته در ذهن حاضر است) نیاز دارند. در این بین از آنجا که وجدانیات قضایای حاکی از علوم حضوری هستند و به جهت اشراب شدن ضمیر «من» در آنها قضایای شخصی به‌شمار می‌آیند و در آنها حضور برای هر شخص خاصی که علم حضوری خاصی دارد، مطرح است، نمی‌تواند به عنوان معرفتی عام و غیرپارادایمیک

به حساب آید. پس علی‌الظاهر تنها اولیات می‌توانند به عنوان معرفت‌های پایه و غیرپارادایمیک مدل اجتهادی دانش دینی معرفی شوند.

از سوی دیگر نمونه‌هایی از بدیهیات صوری، روش‌های عام استدلال یا اشکال معتبر قیاس عبارتند از: «اگر الف ب است، پس الف ب است»، «اگر الف، ب و ب، ج باشد، آنگاه الف، ج است»، «اگر الف آن‌گاه، ب و الف، پس ب» و این روش‌ها در منطقه فراپارادایمی مدل اجتهاد دانش دینی قرار می‌گیرند.

با توجه به اهمیت کلیدی این بخش از معرفت‌ها لازم است نویسندگان به احصاء بدیهیات عام صوری و مادی پردازند تا مشخص شود، کدام یک از معرفت‌ها بی‌نیاز از اثبات هستند و کدام نیازمند به اثبات.

اما دقت در این قبیل بدیهیات عام صوری و مادی که به تصریح نویسندگان «در مقام اثبات غیرپارادایمیک هستند، زیرا دستگاه فکری بشر همواره دارای آن‌ها بوده، هست و خواهد بود و گریزی از آن‌ها نیست» (علی‌پور و حسنی، ۱۳۸۹، ص ۲۶)، این نتیجه را به همراه خواهد داشت که علی‌الظاهر نباید اختلافی بین اندیشمندان درباره آن‌ها وجود داشته باشد و این (هیچگونه اختلافی درباره این قضایا قابل تصویر نیست) خود یکی از ملاک‌های معرفت‌های غیرپارادایمیک بود که نویسندگان به آن اشاره کرده بودند. این در حالی است که اندیشمندان در برخی از این بدیهیات صوری و مادی با هم اختلاف دارند. برای مثال پیروان منطق شهودگرایی^۱ اصل امتناع ارتفاع نقیضین را نمی‌پذیرند یا برهان خلف را به عنوان یک روش استدلال قبول ندارند.^۲ نویسندگان باید برای چنین اختلافاتی در بدیهیات عام، تبیین مناسبی ارائه کنند. این تبیین که «در مواردی به دلیل برخی موانع اثباتی نسبت به امور بدیهی اشتباهاتی پیش می‌آید» (همان، ص ۹۲) به نظر تبیین مناسبی نیست، زیرا مطابق نظر نویسندگان این دسته از معارف اثباتاً غیرپارادایمی هستند که بشر همواره دارای آن بوده، هست و خواهد بود و بدون آنها امکان اندیشیدن وجود ندارد و ...

حتی اگر بپذیریم که در معرفت‌های پایه و بنیادین یا به تعبیری در معرفت‌های فراپارادایمی نوع اول هیچ اختلافی نیست، باز باید توجه داشت که هر نوع معرفت دیگر یا روش‌های دیگر استدلال «به لحاظ اثباتی بر پایه میزان امکانات و شواهد و دلایل اندیشمند، تلقی‌های گوناگونی را برمی‌تابد» (همان، ص ۹۰) و در نتیجه «به لحاظ اثباتی نوعی پارادایم محوری بر این بخش از معرفت‌ها سایه می‌افکند» (همان، ص ۲۶). ظاهراً این که «برای رسیدن به واقعیت چاره‌ای جز بهره‌گیری از روش عام معرفت و گفتگو نقادانه علمی

برای اثبات یا نفی آن وجود ندارد.» (همان، ص ۹۰) یا معرفت‌های غیرپارادایمیک نوع دوم «به لحاظ ثبوتی همچنان غیرپارادایمیک باقی می‌مانند، زیرا بر پایه معرفت و روش عام دانش قابل بررسی و سنجش هستند و امکان توافق بر سر یک دیدگاه در آن به صورت مستمر وجود دارد» (همان، ص ۲۶) یا «معرفت‌های غیرپارادایمیک را می‌توان با ارجاع آنها به اصول و قواعد عام بدیهی به سنجش و قیاس گرفت» (همان، ص ۲۷) به لحاظ اثباتی نتوانسته است موجب نجات رویکرد پارادایمی از قیاس‌ناپذیری و نسبی‌گرایی شود، زیرا بحث‌های انتقادی صورت گرفته بر مبنای معرفت‌ها و روش‌های عام نتوانسته است رویکردی را به لحاظ نظری اثبات و رویکردهای رقیب را به لحاظ نظری ابطال کرده و از میدان خارج سازد.

اصولاً طرح پیشرفت دانش از طریق انقلاب علمی و تحول پارادایمی از جانب کوهن، برای توصیف تاریخی تحولات علمی (علم در مقام اثبات) به این خاطر ارائه شد که نشان داده شود، تغییر پارادایمی بر مبنای سنجش با اصول و قواعد بدیهی و عام صورت نگرفته است، به گونه‌ای که در این سنجش اصول و قواعد پارادایم قدیم ابطال و اصول و قواعد پارادایم جدید اثبات شوند و از همین روی کوهن تصریح دارد که برای تبیین چگونگی طرد و اخذ پارادایم‌ها باید عوامل اجتماعی را مد نظر قرار داد. نویسندگان باید نشان دهند چگونه عوامل اجتماعی در فرایند اخذ و طرد پارادایم‌ها را دخالت تعیین کننده و الزامی دارند، بگونه‌ای که بدون آنها نمی‌توان فهمی از چگونگی تحول پارادایمی داشت، ولی دخالت این عوامل اجتماعی اخلاقی در واقع‌نمایی پارادایم‌ها ایجاد نمی‌کنند و به نسبی‌گرایی منتهی نمی‌شوند. به تعبیر آیت الله مصباح یزدی (۱۳۸۹) تا زمانی که نتوان برای مقولاتی همچون ساختار ذهن، مقولات پیشینی، اراده تبعی، جامعه و ... خصلت واقع‌نمایی قائل شد، باید گفت که محصولات ادراکی‌ای که با استفاده از آنها تولید می‌شود، نمی‌توانند مدعی واقع‌نمایی شوند.

۵.۶ موقعیت پارادایم اجتهادی دانش دینی

برای شناخت هر چه بهتر موقعیت هر یک از پارادایم‌های علوم انسانی، باید علاوه بر معرفی اصول کلی آن پارادایم، نام برخی از چهره‌های شاخص و آثاری که تحقیقات علمی دانش‌پژوهان وابسته به آن پارادایم را راهبری می‌کند معرفی شود. برای مثال در جامعه‌شناسی برای معرفی پارادایم پوزیتیویستی، تفسیری و انتقادی می‌توان به ترتیب از

جامعه‌شناسان کلاسیکی همچون دورکیم، وبر و مارکس و آثار آنها یاد کرد و سیر تاریخی تحولات این سه پارادایم را در آثار جامعه‌شناسان بعدی نشان داد. در نهایت با مقایسه میزان استفاده از هر یک از این رویکردها برای تحلیل مسائل اجتماعی در یک بازه زمانی خاص، می‌توان موقعیت آن پارادایم را در جامعه‌شناسی ارزیابی کرد. برای مثال تحقیقات نشان می‌دهند که رویکرد غالب در علوم اجتماعی ایران، رویکرد پوزیتیویستی است (لطف‌آبادی، ۱۳۸۶ الف و ب و کچوئیان، ۱۳۸۵).

به همین شکل، نویسندگان برای معرفی پارادایم اجتهادی دانش دینی، علاوه بر بیان مبانی و اصول این پارادایم، باید نشان دهند که چه کسانی، در چه دوره‌ای و در چه آثاری، مستند به آیات و روایات و با استفاده از کلیات روش اجتهادی، و بدون بهره‌گیری از دستاوردهای علوم فلسفی، عرفانی و تجربی به استخراج معرفتی درباره عالم خارج پرداخته‌اند؟ به نظر می‌رسد در میان علوم اسلامی، تنها کلام (در دوره‌های اولیه و مکتب تفکیک در عصر حاضر) و فقه، مستند به کتاب و سنت تاسیس شده‌اند. در میان این دو علم، علم فقه از آن جهت که ناظر به عمل است، خارج از موضوع مورد بحث ماست؛ چرا که بحث علم دینی عمدتاً ناظر به علومی است که درصدد شناخت واقع خارجی هستند. اما شاید مطابق دیدگاه نویسندگان، مکتب کلامی مدینه و کوفه در سه قرن اول اسلامی و مکتب تفکیک در عصر حاضر را بتوان نمونه تاریخی پارادایم اجتهادی دانش دینی به‌شمار آورد. اما نویسندگان بحث خود را ناظر به علوم انسانی و اجتماعی، به آن معنایی که در مراکز علمی از آنها یاد می‌شود، مطرح کرده‌اند، که مصادیق آن جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، اقتصاد و ... است. بر این اساس لازم است نویسندگان به آثاری اشاره کنند که می‌تواند نشان دهنده چگونگی استفاده از پیش‌فرض‌ها، منابع و روش‌های پارادایم اجتهادی دانش دینی، برای کشف واقعیت در حوزه‌های یاد شده باشد.

دست کم لازم است نویسندگان در تدوین و ارائه مبانی پارادایم اجتهادی دانش اجتهادی، نحوه به‌کارگیری اصول و قواعد این پارادایم را نشان دهند و مشخص سازند «تا چه مرحله‌ای سوالات مبنایی تنها بر اساس منبع عقل عام بدیهی پاسخ داده می‌شود؟»، «در کدام مرحله توجه به دو منبع متون دینی و عقل عام بدیهی لازم است؟» و «در کدام مرحله پاسخ‌ها عمدتاً بر مبنای متون دینی ارائه می‌گردند؟» برای مثال ظاهراً موضع‌گیری درباره ساختار توجیهی، تنها بر مبنای عقل عام انجام خواهد شد، اما در موضع‌گیری نسبت به چیستی انسان و ماهیت پدیده‌های اجتماعی انتظار می‌رفت چگونگی استفاده از روش

ترکیبی اجتهادی به مثابه الگوی تعلیمی و مثال‌واره نشان داده می‌شد تا بتواند همچون سرمشقی در پاسخ به سوالات دیگر، مورد استفاده دیگران قرار گیرد.

اما بی‌شک هدف نویسندگان از طرح ایده پارادایم اجتهادی دانش دینی، این نبوده که از آن تنها به عنوان یک پارادایم علمی در گذشته تاریخ یاد کنند، پارادایمی همچون هیئت بطلمیوسی در علم نجوم، یا طبیعیات ارسطویی در فیزیک، یا نظریه فلورنستون در شیمی و ... که امروزه تنها در تاریخ علوم از آنها بحث می‌شود. علی‌الظاهر هدف اصلی نویسندگان این بوده که پارادایم اجتهادی دانش دینی را به عنوان پارادایمی در عرض و حتی فراتر از پارادایم‌های پوزیتیویستی، تفسیری و انتقادی در حوزه علوم انسانی معرفی کنند و با دفاع از آن، زمینه را برای تحول پارادایمی جدیدی فراهم آوردند. اما تلاشی که نویسندگان در این کتاب و در مقالات دیگرشان در این زمینه انجام داده‌اند، عمدتاً معطوف ایضاح هر چه بیشتر اصول و قواعد پارادایم اجتهادی دانش دینی و نشان دادن انسجام و اتقان منطقی آن بوده است، حال آن‌که نگاه پارادایمی به علوم برای تحول پارادایمی راهبردهای دیگری را هم پیشنهاد می‌کند که نویسندگان به اقتضاء اتخاذ رویکرد پارادایمی به علوم، نمی‌توانند آنها را نادیده بگیرند.

همان‌طور که نویسندگان اشاره کرده‌اند پارادایم جدید در پی ناکارآمدی پارادایم/پارادایم‌های موجود در تحقق اهداف خود شکل می‌گیرد و اگر بتواند مشکلات پارادایم قبلی را حل یا منحل کرده، زمینه‌های تحقیقی جدیدی را پیش‌روی دانشمندان قرار دهد و نظر جامعه علمی را به خود جلب کند، می‌تواند جایگزین پارادایم قبلی شود. در این میان با توجه به این‌که هدف پارادایم اجتهادی دانش دینی «کشف واقع و نیل به باورهای صادق موجه» است، رقیب اصلی آن، پارادایم عقل‌گرایی و به خصوص تجربه‌گرایی (در قرائت‌های اولیه، اثبات‌گرایی خام و پیشرفته و ابطال‌گرایی خام و پیشرفته و ...) خواهد بود که آن‌ها هم در پی «کشف واقع و نیل به باورهای صادق موجه» هستند. البته پارادایم تجربه‌گرایی با استفاده از داده‌های حسی و روش تجربی و پارادایم عقل‌گرایی با بهره‌گیری از بدیهیات اولیه و روش قیاسی و پارادایم اجتهادی بر اساس منابع و متون دینی و روش اجتهادی می‌کوشند به کشف واقع نائل گردند.

در این بین پارادایم اجتهادی برای رقابت با پارادایم پوزیتیویستی (که در حال حاضر پارادایم غالب در عرصه علوم انسانی و اجتماعی کشور ماست) (موحد ابطحی، ۱۳۸۸) چند کار می‌تواند انجام دهد:

۱. از طریق بحث فلسفی با رقبا بر سر مبانی پارادایمی، از قابلیت واقع‌نمایی روش اجتهادی دفاع کند و از این طریق جامعه علمی را مجاب کند که از این روش هم می‌توان به کشف واقع خارجی دست یافت. ظاهراً نویسندگان بیشتر همت خود را مصروف این کار کرده‌اند.

از آنجا که بحث فلسفی با رقبا بر سر مبانی پارادایمی، بیشتر مخصوص فضای فلسفی و قشر بسیار محدودی از عالمان علوم اجتماعی است و کمتر می‌تواند فضای علوم اجتماعی کشور را تحت تاثیر قرار دهد، لازم است طرفداران پارادایم اجتهادی دانش دینی، با ارائه دستاوردهای بدیع در کشف واقع، و ارائه راه‌کاری برای برون رفت از مسائل و مشکلات روانی، اجتماعی، اقتصادی و ... نظر جامعه علمی را که بخش عمده آن خارج از چارچوب پارادایم اجتهادی دانش دینی می‌اندیشد و عمل می‌کند، به این پارادایم جلب کنند. به خصوص با توجه به این‌که نویسندگان از مدل اجتهادی استفاده کرده‌اند و سنت جاری در حوزه‌های علمیه این بوده است که علماء برجسته نظریه‌های اصولی خود را در عرصه فقاقت استفاده می‌کردند.

۱. این دو اقدام هر چند در ابتدا به صورت فردی انجام می‌گیرد، اما اگر نویسندگان مبتنی بر مبانی پارادایمی خود، سیاست و برنامه روشنی برای بهره‌گیری مناسب از ظرفیت‌های موجود در ساختار نظام آموزشی، پژوهشی، اجرایی، سیاست‌گذاری نداشته باشند، نمی‌توانند دو اقدام فوق را توسعه و تعمیق بخشیده و در جلب نظر اқشار مختلف جامعه، به پارادایم اجتهادی دانش دینی توفیق مطلوبی به دست آورند و موقعیت این پارادایم را در میان پارادایم‌های موجود، به خصوص پارادایم پوزیتیویستی ارتقاء بخشند.

با عنایت به این‌که سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی در مقوله تکنولوژی نرم و انسانی (در تقابل مفهومی با علم) قرار می‌گیرد، می‌توان اقدام در این زمینه را عملاً به معنای ورود نویسندگان از سطح فلسفی و علمی به سطح تکنولوژیک قلمداد کرد. از سوی دیگر به نظر می‌رسد ورود نویسندگان از سطح فلسفی به سطح علمی و تکنولوژیک می‌تواند تاثیر بسیاری در تعدیل نظریه فلسفی آنها داشته باشد. به بیان دیگر تداوم فعالیت صرف در سطح فلسفی می‌تواند به ترسیم جهان ممکن منتهی شود که در عین انسجام، از جهان واقع فاصله زیادی پیدا کند.

با وجود این به نظر می‌رسد پارادایم اجتهادی دانش دینی، حتی در سطح فلسفی و از جهت روشنی و اعتبار مبانی و اصول خود با ابهامات بسیاری از سوی جامعه علمی

روبروست. علاوه بر این، این الگو نه تنها هنوز دستاوردهای مطلوبی در عرصه علوم (چه طبیعی و چه انسانی و اجتماعی) نداشته است، بلکه افق روشنی را هم پیش روی کسانی که با اصول کلی این الگو همسویی دارند قرار نمی‌دهد، که از این الگو بتوان برای حل مسائل عینی در حوزه‌های مختلف علوم انسانی و اجتماعی استفاده کرد.

۶.۶ کم توجهی به شأن کاربردی علوم انسانی

همان‌طور که پایا (۱۳۸۶ و ۱۳۸۸) اشاره کرده است، علوم انسانی دو شأن علمی و فناورانه دارند. به تعبیر دیگر علوم انسانی از یک حیث به دنبال شناخت واقعیت‌های انسانی هستند و از سوی دیگر درصدد رفع نیازهای فردی و جمعی. بر این اساس در بحث از روش اجتهادی شایسته بود به وجه فناورانه علوم انسانی توجه جداگانه‌ای می‌شد؛ زیرا این وجه از علوم انسانی با توجه به طیف گسترده‌تری از آیات و روایات معتبری که در باب احکام عملی وجود دارد، و توسعه فراوانی که علم اصول در راستای فهم احکام عملی یافته است در روش اجتهادی قابل حصول‌تر است و بحث از مناسبات علوم انسانی کاربردی که در پارادایم‌های رایج علوم انسانی مطرح می‌شود با علوم انسانی کاربردی‌ای که به روش اجتهادی بدست می‌آید، هم به لحاظ نظری هم به لحاظ کاربردی نتایج مطلوبی می‌توانست به‌همراه داشته باشد.

۷.۶ جایگاه تجربه در پارادایم اجتهادی دانش دینی

نویسندگان در صفحه ۸۲ در پاسخ به این پرسش که «آیا فراورده‌های حاصل از اجتهاد باید به محک تجربه درآید؟» به صراحت پاسخ منفی می‌دهند و «محک و ملاک صدق و کذب آن را همان روش اجتهاد دینی» معرفی کرده‌اند. آنها در واکنش به کسانی که بهره‌گیری از روش تجربی را برای تعیین اعتبار یافته‌های روش اجتهادی لازم می‌دانند می‌نویسند: «پیش‌فرض کسانی که چنین الزامی را تجویز می‌کنند، این است که تنها روش مقبول و معتبر همگانی برای کشف علوم انسانی و طبیعی، روش تجربی است ... اگر ما روش اجتهادی را با فرض قبول اصول و پیش‌فرض‌های آن پذیرفته و به کار بستیم، آنگاه اعتبار معرفت‌بخشی این روش را نیز در واقع پذیرفته‌ایم و طبعاً فراورده‌های حاصل از آن به طور مستقل از هر چیز دیگری، از جمله از روش تجربی اعتبار خواهد داشت. چنان‌که روش

عقلی را نیز اگر پذیرفتیم، در واقع نتایج حاصل از آن، اعتبار معرفتی مستقلی برای ما داشته و کسی نمی‌گوید که باید آنها را به محک تجربه گرفت.»
به نظر می‌رسد ادله‌ای که نویسندگان در توجیه دیدگاه خود مطرح می‌کنند از چند جهت خدشه‌دار است:

۱. پیش‌فرض همه کسانی که بهره‌گیری از روش تجربی را برای اعتبارسنجی برخی یافته‌های روش اجتهادی لازم می‌دانند این نیست که تنها روش مقبول و همگانی، روش تجربی است. بلکه بر این باورند که با توجه به چند مطلب که نویسندگان «پاد» هم بر آن تصریح دارند (برای مثال یافته‌های روش اجتهادی ظنی هستند؛ برخی از یافته‌های روش اجتهادی ناظر به عالم خارج تجربه‌پذیر هستند؛ روش تجربه در شرایط خاص اعتبار دارد و ... در جایی که یافته‌های روش اجتهادی حرفی درباره عالم خارج تجربه‌پذیر می‌زند و یافته‌های روش اجتهادی به دلیل بشری بودن و همچنین ظنی بودن برخی از منابع و روش‌ها ظنی است، ضروری است در کنار روش اجتهادی، از هر روش معتبر دیگری که توان ارزیابی یافته‌های روش اجتهادی را دارد و در پارادایم اجتهادی دانش دینی هم بر اعتبار آن تاکید شده است (از جمله روش تجربی) استفاده کرد. البته استفاده از روش تجربی در چنین شرایطی به این معنا نیست که روش تجربی برتری مطلقی نسبت به روش اجتهادی دارد، بلکه تنها به این معناست که روش تجربی هم در موارد خاصی می‌تواند یافته‌های ظنی روش اجتهادی ما را به گونه‌ای که نویسندگان در صفحات ۸۳-۸۷ توضیح داده‌اند ارزیابی کند.

۲. یافته‌های روش عقلی هم تنها در صورتی به محک تجربه یا دیگر روش‌های بسیط کسب معرفت نمی‌رود که اصولاً آن یافته‌ها به روش‌های دیگر قابل ارزیابی نباشند، اما اگر یافته روش عقلی، مطلبی را درباره عالم خارج تجربه‌پذیر بیان کند و به تعبیر دیگر یافته‌ای تجربه‌پذیر باشد، از آنجا که یافته‌های روش عقلی در مقام اثبات خطا پذیرند، نه تنها ممکن است، که برای افزایش اطمینان نسبت به یافته روش عقلی، لازم است که آن یافته خاص در معرض آزمون تجربی هم قرار گیرد.

۸.۶ قابلیت پارادایم اجتهادی دانش دینی برای پوشش رویکردهای مختلف علم دینی

یکی از تقسیم‌بندی‌های رایج در زمینه رویکردهای علم دینی طبقه بندی زیر است:

۱. رویکرد مبنا گرا که برای مثال با بهره‌گیری از حکمت متعالیه که به واسطه جمع قرآن و عرفان و برهان، کامل‌ترین نسخه فلسفه اسلامی است، ابتدا فلسفه‌های مضاف ناظر به امور و علوم را تولید می‌کند و بر پایه آنها علم جدیدی را بنا می‌کند.

۲. رویکرد استنباطی که با بهره‌گیری از آیات و روایات معتبر و روش اجتهادی یا به استخراج جزئیات علوم می‌پردازد یا کلیات علوم را از متون دینی استخراج می‌کند و سپس به تفریع فروع می‌پردازد.

۳. رویکرد تهذیب و تکمیل علوم موجود که ابتدا نزدیک‌ترین پارادایم و نظریه از میان پارادایم‌ها و نظریه‌های موجود به آموزه‌های اسلامی را اختیار و سپس در فرایند استفاده علمی و عملی از این نظریه و با در نظر داشتن اصول هدایت‌گر دین در عرصه علم‌ورزی به توسعه نظریه اختیار شده می‌پردازد.

به نظر می‌رسد پارادایم اجتهادی دانش دینی این ظرفیت را دارد که این سه دیدگاه کلان را پوشش دهد:

۱. اولاً از آنجا که عقل را در شرایط خاص به عنوان منبع و روش معرفت بخش و شرعی معرفی می‌کند، می‌تواند از یافته‌های برای مثال حکمت متعالیه که شروط یاد شده را دارند استفاده کند و رویکرد مبناگرا را برای تاسیس علم دینی دنبال نماید.

۲. از آنجا که آیات و روایات و روش اجتهادی را در شرایط خاص معرفت‌بخش می‌داند، می‌تواند هر دو شکل رویکرد استنباطی را دنبال کند. یافته‌های این رویکرد شرط دینی بودن را بیش از همه تامین می‌کنند.

۳. و از آنجا که یافته‌های روش تجربی را در شرایط خاص معرفت‌بخش و دینی می‌داند، می‌تواند رویکرد تهذیب و تکمیل علوم موجود را نیز در چارچوب خود جای دهد.

از این رو پیشنهاد می‌گردد در ویراست دوم این کتاب تلاش شود تا نسبت پارادایم اجتهادی دانش دینی با رویکردهای مختلف مشخص گردد. بی‌شک تحت پوشش قرارداد رویکردهای مختلف علم دینی در یک چارچوب روش‌شناسانه متقن، نشانه ظرفیت بالای «پاد» خواهد بود و تصور نویسنده این مقاله آن است که «پاد» از یک چنین ظرفیتی برخوردار است.

۷. نتیجه‌گیری

کتاب «پارادایم اجتهادی دانش دینی» که در مقام ارائه نظریه‌ای درباره علم دینی است، به لحاظ شکلی کتابی کم اشکال و به لحاظ محتوایی از غنای بسیاری برخوردار است و ابعاد ثبوتی علم دینی را به نحو قابل قبولی ارائه کرده است. دیدگاه مختار نویسندگان این ظرفیت را دارد که سه رویکرد کلان در حوزه علم دینی (رویکردهای مبنای، استنباطی و تهذیب و تکمیل علوم موجود) را در چارچوب روش‌شناسانه متقنی پوشش دهد. با وجود این، تقریر اولیه‌ای که از این دیدگاه در کتاب ارائه شده است با کاستی‌های چندی همراه است که شایسته است در ویراست بعدی اصلاح و تکمیل گردد:

۱. استفاده از تعریف جدید واژه پارادایم، به طور کامل خارج از فضای معنایی کوهنی است و با توجه به غلبه رویکرد مبنای‌گرایی در نگاه نویسندگان، شایسته است در ویراست بعدی از نسخه‌های جدید رویکرد مبنای‌گرایی در تقریر دیدگاه خود استفاده کنند.

۲. با تقریر قوی‌تری از سه رویکرد کلان در زمینه علم دینی (رویکردهای مبنای‌گرایی، استنباطی و تهذیب و تکمیل علوم موجود) تلاش شود این سه رویکرد در چارچوب روش‌شناسی نظریه مختار نویسندگان جایی به خود اختصاص دهند و نظریه نویسندگان به نحوی پوشش دهنده دیدگاه‌های موجود در این زمینه باشد.

۳. با توجه به شأنیت دوگانه (علمی و فناورانه) علوم انسانی و ارتباط عمیقی که بین علوم انسانی کاربردی و استنباط احکام عملی (فقهی) در این رویکرد وجود دارد، در ویراست جدید به تفصیل این بحث مورد توجه قرار گیرد.

۴. برای این که بحث در مقام ثبوت متوقف نشود و مقام اثبات این الگو بهتر معرفی شود، برخی از نمونه‌هایی که سعی داشته‌اند از رویکرد اجتهادی در مراحل مختلف تولید دانش دینی استفاده کنند به صورت مثال معرفی و اشکالات روش‌شناختی آن نشان داده شود. نمونه‌هایی از این تلاش‌ها را می‌توان در آثار علی عابدی شاهرودی، حسین بستان، عبدالحسین خسروپناه، عباس پسندیده و ... یافت. یا نمونه‌ای از کاربردی دقیق الگوی اجتهادی دانش دینی مختار در حل مسئله‌ای از مسائل علوم انسانی نشان داده شود.

۵. به نظر می‌رسد از آنجا که یافته‌های روش اجتهادی در مواردی تجربه‌پذیر هستند، با توجه به ظنی بودن یافته‌های روش اجتهادی و امکان دآوری تجربی، برای دستیابی به معرفتی معتبرتر بهره‌گیری از روش تجربی برای سنجش یافته‌های ظنی و تجربه‌پذیر روش

اجتهادی نه تنها امری ممکن بلکه امری ضروری است و بر این اساس لازم است در ویراست بعدی این کتاب توضیحات بیشتری درباره جایگاه روش تجربی ارائه گردد.

پی‌نوشت‌ها

۱. براور که مؤسس «ریاضیات شهودگرا» است، یک مکتب عظیم فلسفی در فلسفه ریاضی (در برابر هیلبرت و فرگه، مؤسسان صورت‌گرایی و منطق‌گرایی) تأسیس نمود و به شاگردان خود توصیه کرد که «منطق شهودگرایی» را بسازند. هیتینگ، منطق‌دان هم وطن براور، اولین کسی بود که نظام منطقی شهودگرا (به روش اصل موضوعی) را در سال ۱۹۲۵ در رساله دکتری خویش ارائه نمود و در سال ۱۹۲۹ آن را تکمیل کرد (رک: فلاحی ۱۳۸۵، ص ۱۰۰).

۲. منطق‌دانان رایج یک اشکال عمده در کارهای براور و بالتبع در منطق شهودی می‌بینند و آن این‌که براور «ایجاب» و «سلب» یا «ثبوت» و «نفی» را به معنای «ضرورت» و «امتناع» یا «اثبات» و «ابطال» گرفته است و به همین دلیل است که ارتفاع نقیضین را ممکن می‌داند، زیرا یک گزاره ممکن است نه اثبات شود و نه ابطال. ولی این سخن ربطی به امتناع ارتفاع نقیضین که منطق‌دانان از قدیم گفته‌اند ندارد؛ زیرا منطق‌دانان ایجاب و سلب را به معنای ثبوت و عدم ثبوت می‌گیرند و هر گزاره یا ثابت است یا ثابت نیست؛ هرچند ممکن است اثبات یا ابطال نشود (همان).

کتاب‌نامه

- ایمان، محمد تقی، کلاته ساداتی، احمد (۱۳۹۲)، روش شناسی علوم انسانی نزد اندیشمندان مسلمان، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- باقری، خسرو، هویت علم دینی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۲.
- بستان، حسین (۱۳۹۱) گامی به سوی علم دینی، ج ۱ و ۲، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
- بستان، حسین (۱۳۹۲)، نظریه سازی دینی در علوم اجتماعی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- پایا، علی (۱۳۸۶)، «ملاحظات نقادانه درباره دو مفهومی علم دینی و علم بومی»، فصلنامه حکمت و فلسفه، سال سوم، شماره ۱۱.
- پایا، علی (۱۳۸۸)، «آیا الگوی توسعه ایرانی - اسلامی دست یافتنی است؟»، روش‌شناسی علوم انسانی، ش ۶۰
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹)، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، تنظیم احمد واعظی، قم، مرکز نشر اسراء، چ ۵.
- حسنی، سید حمیدرضا و همکاران (۱۳۸۵)، علم دینی، دیدگاه‌ها و ملاحظات، چ اول، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

- خسروپناه، عبدالحسین و همکاران (۱۳۹۳)، در جستجوی علوم انسانی اسلامی، ج ۱ و ۲، قم، نشر معارف.
- سوزنچی، حسین (۱۳۸۸)، معنا، امکان و راهکارهای تحقق علم دینی، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- عطاس، سید محمد نقیب (۱۳۷۴)، اسلام و دنیوی گری، ترجمه احمد آرام، تهران، انتشارات موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران و موسسه اندیشه و تمدن اسلامی کوالالامپور
- علیپور، مهدی و حسنی، سید حمید رضا (۱۳۸۹)، پارادایم اجتهادی دانش دینی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- فلاحی، اسدالله (۱۳۸۵)، «تکثرگرایی در منطق»، نامه مفید، شماره ۵۳.
- کچونیان، حسین و جلیل کریمی، «پوزیتیویسم و جامعه شناسی در ایران»، نامه علوم اجتماعی، پائیز ۱۳۸۵، ش ۲۸.
- لطف آبادی، حسین، «بررسی آموزش روش شناسی پژوهش در روان شناسی و علوم تربیتی در ایران»، نوآوری های آموزشی، پائیز ۱۳۸۶، شماره ۲۱.
- لطف آبادی، حسین، «کاستی های معرفت شناسی و روش شناسی در مقالات پژوهشی روان شناسی در ایران»، حوزه و دانشگاه، تابستان ۱۳۸۶، ش ۵۱. مجمع مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۹۱)، آموزش فلسفه، قم، انتشارات موسسه آموزش و پژوهشی امام خمینی(ره)
- ملکیان، مصطفی (۱۳۷۸ الف)، «تاملاتی چند درباب امکان و ضرورت اسلامی شدن دانشگاه»، نقد و نظر، ش ۱۹-۲۰، ص ۲۱۶-۲۳۳، باز نشر در راهی به راهی، ص ۵۲-۸۱.
- موحد ابطحی، سید محمد تقی (۱۳۸۸)، «تحلیلی جامعه شناختی از علت تداوم رویکرد پوزیتیویستی به علم در ایران»، با بهره گیری از رویکرد ترکیبی ساخت و عامل، دو فصلنامه اسلام و علوم اجتماعی، ش ۲.
- موحد ابطحی، سید محمد تقی (۱۳۹۱) «دفاعی از رویکرد تهذیب و تکمیل علوم موجود در تولید علم دینی»، پژوهش های علم و دین، ش ۲.
- موحد ابطحی، سید محمد تقی (۱۳۹۳)، بررسی و نقد کتاب «در جستجوی علوم انسانی اسلامی»، فصلنامه نقد کتاب کلام، فلسفه، عرفان، شماره ۱ و ۲.
- میرسپاه، اکبر (۱۳۷۲)، انقلاب فرهنگی و اسلامی شدن رشته های علمی، نور علم، شماره ۵۲ و ۵۳.
- میرسپاه، اکبر (۱۳۷۵)، امکان اسلامی ساختن رشته های علمی و ضرورت آن، معرفت، شماره ۱۶.
- مجمع عالی حکمت اسلامی (۱۳۹۳)، علم دینی؛ دیدگاه ها و تحلیل ها، قم، انتشارات حکمت اسلامی.

Radford, David, 'Science and the Islamization of knowledge', Graham Clark Research Institute Lecture Series, Tabor Adelaide, Adelaide, 7 August 2012.

Stenberg, Leif (1996), The Islamization of Science. Four Muslim Positions Developing an Islamic Modernity, Stockholm: Almqvist & Wiksell International.

Stenmark, M. (2005) A Religiously Partisan Science, Theology and Science, 3, No.1.