

طراحی‌های از نظریه
علم تجربی دینی در عرصه علوم انسانی

خسرو باقری

دانشگاه تهران

مقدمه

آنچه در این نوشتار یکجا، به اختصار و به صورت طرحواره مطرح شده، در آثار زیر به صورت پراکنده و به تفصیل آمده است: کتاب "هویت علم دینی" (۱۳۸۲)، مقاله "علم دینی: امکان، ضرورت و ماهیت" (۱۹۸۳)، کتاب "درآمدی بر فلسفه تعلیم و تربیت در جمهوری اسلامی ایران: اهداف، مبانی و اصول"، کتاب "مناظره‌هایی در باب علم دینی" (۱۳۹۱ الف) و مقاله «حساب علم دینی در "هندسه معرفت دینی": بررسی انگاره جوادى آملی» (۱۳۹۳). گفتنی است که محتوای کتاب "هویت علم دینی" در سال ۱۳۸۵ در «دبیرخانه هیات حمایت از کرسی‌های نظریه‌پردازی، نقد و مناظره» به عنوان نظریه ثبت گردیده و محتوای جلسه‌های گفتگو با ناقدان در کتاب «نظریه علم تجربی دینی: نگاهی معرفت‌شناختی به رابطه دین با علوم انسانی» به چاپ رسیده است (۱۳۹۱ ب). پاره‌ای نکات تازه نیز در نوشتار حاضر به مباحث پیشین افزوده شده است. هدف آن است که اجزای مختلف نظریه در طرحواره‌ای مختصر و در پیوند با یکدیگر در معرض دید قرار گیرند تا امکان فهم بهتر و نیز ارزیابی آن فراهم گردد. ساختار نوشتار حاضر به صورت بندهای مسلسل و تحت چند عنوان تنظیم شده است. عناوین عبارتند از: گونه‌های ناموجه علم دینی، امکان وجود علم دینی، فرایند تحقق علم دینی و رفع چالش‌ها، مفروضات علم انسانی تجربی بر اساس آموزه‌های اسلامی.

گونه‌های ناموجه علم دینی

۱. برداشت‌های مختلفی از علم دینی مطرح شده است که نمی‌توان آنها را موجه دانست. ناموجه بودن آنها می‌تواند ناشی از برداشت ناموجه از علم تجربی یا از دین و یا هر دو باشد.
۲. **گونه اول؛ علم دینی غیبی:** در این برداشت، نظر بر آن است که دین از طریق اتصال به منبع غیبی علم الهی، علوم مورد نیاز انسان، شامل علوم تجربی، را در اختیار وی قرار می‌دهد. بنابراین، علوم تجربی دینی در متون دینی نهفته اند و برای احراز آنها باید به تفسیر این متون پرداخت. از جهت دین‌شناسی، در این دیدگاه، دین به منزله یک دایره المعارف در نظر گرفته می‌شود که حاوی همه علوم مورد نیاز انسان، خواه به صورت جزء به جزء یا به صورت اصول اساسی علوم، است.
۳. **نمونه اول:** «برعهده عالمان شاخه‌های مختلف علوم اسلامی است که در تکاپوی علمی خویش، زوایای نهفته مطلب و فروعات را از این اصول استنباط و استخراج کنند... سخن از نبودن مواد و منابع استخراج مطالب علمی در روایات نیست. سخن در پیگیری نکردن عالمان است. اگر همان‌طور که فقهای عظام در این دست روایات فقهی و اصولی تأمل می‌کنند،

عالمان علوم طبیعی نیز در مورد روایات و آیات کیهان‌شناختی و مربوط به طبیعت تأمل کنند برکات زیادی نصیب علم تجربی خواهد شد.» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، صص ۸۹-۹۰).

۴. نمونه دوم: «کتاب خدا نیز بر طبق این برهان، لازم است جامع مراتب علم و کمال و هدایت باشد. به خصوص قرآن که خاتم کتب آسمانی است، این جامعیت را به طور ختمیت دارد. پس تا آن جا که قوای قسری اعصار و امکانه مانع نشده است، علم در همه شئون و برای همه اشخاص به کائن‌ها ارائه شده است. و اما آنچه قوای قسریه مانع شده است، باز یکسره تعطیل شده، نمی‌باشد، بلکه به اجمال در ملاک‌های متون، گنجانده و تعبیه گردیده و آن بخش‌هایی که نیازمند تفصیل است و به سبب قواسر، به بسط و شرح و سپس تطبیق نرسیده است، به امر خدا به دوره پس از غیبت کبری باز نهاده شده است.» (عابدی شاهرودی، ۱۳۸۵، ص ۶۳)

۵. نقد: دیدگاه دایره‌المعارفی، تلقی قابل دفاعی از هیچ یک از دو عنصر دین و علم تجربی ندارد. تلقی آن از دین قابل دفاع نیست زیرا نه دلیلی عقلی و نه شواهدی از متون دینی نمی‌توان برای آن اقامه کرد. از حیث دلیل عقلی، چرا باید دین کارکردهای همه عوامل را به خود اختصاص بدهد در حالی که جهان، جهان تقسیم کار است و هر عنصری کارکرد خاص خود را دارد و نمی‌تواند مدعی کارکرد دیگر باشد. از حیث شواهد نقلی، هیچ مفسری در تاریخ ۱۴۰۰ ساله اسلام نتوانسته است با تفسیر قرآن، علوم تجربی غیبی مورد ادعا را از آن استخراج کند و به نیاز علم‌جویی بشر پاسخ دهد. این برداشت از حیث علم‌شناسی نیز معیوب است زیرا علم غیبی را به منزله علم تجربی در نظر می‌گیرد. اگر علمی غیبی باشد، درستی آن محرز است و نیازی به آزمون تجربی آن نخواهد بود. برخی بر این نظرند که می‌توان آیات (علمی) قرآن را همچون فرضیه‌هایی در نظر گرفت و به آزمون تجربی آنها پرداخت و آنگاه آنها را در عرصه علوم تجربی عرضه کرد. این کار، حتی اگر تنها برای اقناع رقیب باشد، کاری عبث است زیرا در صورتی که شواهد تجربی، فرضیه دینی مورد نظر را زیر سوال ببرد، مدعی، هرگز نادرستی فرضیه را قبول نخواهد کرد و اشکال را معطوف به امری ناشناخته خواهد دانست و رقیب را به صبر و انتظار دعوت خواهد کرد. در واقع، در این حالت، علم دینی در یک بازی شرکت می‌کند بدون این که بخواهد قاعده آن را رعایت کند. قاعده بازی علم تجربی این است که باید به شواهد مخالف تجربی اعتنا کرد. حتی کسانی چون کواین که به تعیین نظریه توسط شواهد باور ندارند، در صورت بروز شواهد مخالف تجربی، نظریه را از مظان اتهام، بری نمی‌دانند.

۶. **گونه دوم؛ علم دینی ایدئولوژیک:** ایدئولوژی در اینجا به معنای باورهای جزمی است که بدون تن دادن به آزمون تجربی، تکلیف پدیده‌های عرصه علم تجربی را مشخص می‌کند. چنین رویکردی در علم، به عنوان علم ایدئولوژیک شناخته شده است و گونه‌ای دینی نیز می‌تواند داشته باشد.

۷. نمونه اول: نمونه‌های بارزی از علم ایدئولوژیک در تاریخ علم ثبت شده است. از جمله، در شوروی سابق، لیزنکو به پشتیبانی ایدئولوژی مارکسیستی، علم ژنتیک را بورژوازی و مردود دانست زیرا بر اساس مارکسیسم، روابط تولیدی اجتماعی، و نه اموری فیزیولوژیک مانند ژن‌ها، تعیین‌کننده ویژگی‌های آدمیان است.

۸. نمونه دوم: برای علم دینی ایدئولوژیک نیز نمونه‌های بارزی در تاریخ علم وجود دارد. از جمله، می‌توان به برخورد کلیسا با گالیله در مورد ایده زمین‌مرکزی منظومه شمسی اشاره کرد. علت این برخورد جزمی این بود که کلیسا از متون دینی، زمین‌مرکز بودن عالم را فهم کرده بود. گفتنی است که ایده زمین‌مرکزی در ایران نیز به عنوان برداشتی دینی از قرآن،

تا زمان ناصرالدین شاه، یعنی اواسط قرن نوزدهم میلادی، استمرار داشته و نظر برخی از عالمان دینی بر این بوده که آیات قرآن از ایده زمین مرکزی حمایت می کنند (ارجمند ۱۹۹۷). بنابراین، مقصود از علم دینی ایدئولوژیک این است که تکلیف یافته‌های تجربی که باید در میدان تجربه مشخص شود، پیشاپیش توسط برداشتی از متون دینی معین گردد، به گونه ای که اعتبار یافته‌های تجربی مخالف را پیشاپیش مردود بدانند.

۹. نقد: نتیجه این امر، برخورد حذفی علم دینی با یافته‌های تجربی خواهد بود. در این برداشت از علم دینی، هم فهم معیوبی از دین وجود دارد و هم فهم معیوبی از علم تجربی زیرا، از سویی، دین به ایدئولوژی، یعنی باورهای جزمی ناآزموده، تبدیل شده است و از سوی دیگر، علم تجربی، عاری از بهره‌های تجربه خواسته شده است.

۱۰. **گونه سوم؛ علم دینی فرهنگ‌گرایانه**: فرهنگ‌گرایی یا فرهنگی‌گرایی (culturalism) رویکردی است که اصالت را به فرهنگ می‌دهد و در جایی که علم، مورد نظر باشد، این رویکرد حاکی از آن است که علم تجربی، چیزی جز پدیده ای فرهنگی نیست. با توجه به این که فرهنگ‌ها با هم متفاوتند و گاه این تفاوت به صورت تضاد آشکار می شود، در این دیدگاه، علم تجربی در دامن فرهنگ، به صورت امری نسبی آشکار می‌گردد، گویی که هر فرهنگی می تواند علم تجربی خاص خودش را داشته باشد. تاثیر فرهنگ و باورهای فرهنگی بر کار دانشمندان علم تجربی قابل انکار نیست، اما آنچه در فرهنگی‌گرایی ادعا می‌شود این است که علم تجربی، سراسر فرهنگی است.

۱۱. نمونه اول: سید حسین نصر، با اشاره به علم مدرن می‌گوید: «این علم، که در درون جهانی کار می‌کند که انسان از آن جدا شده، هر چند هنوز به طور کامل به شیوه صرفا انسانی درک امور گره خورده است، از جهت منظر و جهان بینی، به طور کامل از علوم سنت های شرقی عظیم همچون سنت های هندی و اسلامی متفاوت است، و بنابراین باید برحسب تقابل تام آن با فرهنگ های شرقی مورد بحث قرار گیرد.» (نصر، ۱۹۹۳، ص ۳۷) با این که نصر در سنت‌گرایی مورد نظر خود، نخست بر آن است که علم و دانش، ویژگی کلی و ثابت دارد و با داشتن ریشه ای الهی، در سنت های بشری استمرار نشان می دهد. اما هنگامی که نوبت به مدرنیسم می‌رسد (که به هر حال یکی از سنت های بشری است)، او از سنت‌گرایی خود عدول می‌کند و به رغم «دیدگاه سنت‌گرایی» خود، باید به این نتیجه برسد که علم و دانش تنها در برخی از سنت های بشری ریشه می‌دواند. حتی بیش از این، او نتیجه می‌گیرد که باید تقابلی تام میان دیدگاه مدرن و فرهنگ شرقی برقرار شود.

۱۲. نمونه دوم: "فرهنگستان علوم اسلامی" نیز رویکردی فرهنگ‌گرایانه در علم و علم دینی دارد. از این رو، از سویی بر آنند که «تصور علم غرب، بدون تصور فرهنگ آن و جدا از تحولی که در ساحت باطنی غرب اتفاق افتاده، ممکن نیست. علم مدرن مولود غرب است و ممکن نیست این علم که به لحاظ موضوع، روش و هدف با دین متعارض است، در جهان اسلام زاده شود.» (میرباقری، در: باقری ۱۳۹۱ فصل ۴). از آنجا که علم مدرن زاییده فرهنگ غرب است و این فرهنگ نیز فاسد است «پس همه علومش از جمله ریاضیاتش فاسد است.» (همان) از سوی دیگر، در خصوص علم دینی، نظر فرهنگستان بر آن است که باید «علم را زیر لوای دین قرار دهیم که اگر این اتفاق بیفتد، همه چیز تغییر می‌کند؛ مدیریت تحقیقاتی، مبادی تحقیقاتی، مبادی تحقیق، روش تحقیق، منابع تحقیق، موضوع و پیش فرض های تحقیق. پس دانش دیگری زاده می‌شود.» (همان) این تصور از علم دینی بر رابطه تباینی تام میان آن و غیر آن مبتنی است: «ما برای بنای علم دینی باید تمام اساس آن را از نو بسازیم. منطق ما باید غیر از منطق ارسطویی باشد که در غرب زاده شده و مبنای تفکر

غربیان است و یا ریاضیاتی داشته باشیم غیر از آنی که ارمغان یونان است.» (همان). این سخن یادآور شعاری است که به هنگام مواجهه مسلمانان با فلسفه یونان مطرح شد مبنی بر این که آموختن منطق موجب گمراهی است (من تمنطق تزندق).

۱۳. نمونه سوم: وقتی نظر بر آن باشد که «رویکردها، مکاتب و نظریه های علمی مربوط به دانش های جزئی به همراه روش های تولید آنان در لایه های میانی فرهنگ قرار می گیرند.» (پارسانیا ۱۳۹۲، ص ۱۵) نتیجه این خواهد بود که مسئله های علمی نسبی اند: «مسئله، پدیده ای است که در اثر ناسازگاری در درون یک مجموعه فرهنگی به وجود می آید و به همین دلیل امری نسبی و تاریخی است.» (ص ۲۰) چنان که ملاحظه می شود، نه تنها نظریه علمی و روش تولید دانش بلکه مسئله های علمی نیز درون فرهنگی نگریسته می شوند.

۱۴. نقد: در رویکرد فرهنگی گرایی، فهم موجهی از علم تجربی وجود ندارد زیرا جنبه عینی آن نادیده گرفته می شود و با سراسر فرهنگی دانستن آن، حتی به رغم خواست محققان، سر از نسبیت گرایی بدخیم درمی آورد. نصر از تقابل تام میان علم مدرن و علم شرقی سخن می گوید و این چیزی جز نسبیت گرایی در پی ندارد و نسبیت گرایی، تیغی دو دم است که برای هیچ یک از طرفین آن اعتباری باقی نمی گذارد. میرباقری نیز با اتخاذ نگرش سیستمی تام که علم دینی را با همه ابعاد یک علم، شامل منطق و روش شناسی، در مقابل علم مدرن قرار می دهد، به نسبیت گرایی تام منجر خواهد شد به نحوی که امکان داوری میان آن دو وجود نخواهد داشت زیرا معیارها همه درون سیستمی اند. بار دیگر، اینجا با تیغ دو دم نسبیت گرایی بدخیم روبرو هستیم که برای هیچ یک از طرفین دعوا اعتباری باقی نمی گذارد. پارسانیا نیز با قرار دادن علم در لایه میانی فرهنگ، آن را وابسته به باورهای درون فرهنگی می کند. اما ویژگی علم تجربی این است که یک قدم در عالم عینی دارد، هر چند قدم دیگرش در عالم فرهنگ و باورها استقرار داشته باشد. بنابراین، نمی توان مساله های علمی را سراسر نسبی دانست. در واقع، دو نوع مساله برای انسان مطرح است؛ مساله های کاملاً ذهنی و مساله های ذهنی- عینی. در نوع اول، ممکن است چیزی از منظر یک فرهنگ مساله باشد و از منظر فرهنگ دیگر مساله نباشد. در چنین مواردی، با تغییر منظر، مساله منحل می شود. اما در نوع دوم، مساله سراسر وابسته به منظر نیست بلکه یک جنبه عینی نیز دارد و بنابراین باید حل شود و نمی توان آن را منحل کرد. به طور مثال، اموری مانند کمبود غذا، اختلال خواب، زلزله، طوفان و ... مسائلی هستند که جنبه عینی نیز دارند و سراسر وابسته به فرهنگ نیستند. رسیدگی به این گونه مسائل، کار علم تجربی است و در این حد، علم تجربی و روش های آن، درون فرهنگی نیستند بلکه باید کارآیی خود را در عالم عینی نشان دهند. بنابراین، تعریف وی از مساله نیاز به اصلاح دارد زیرا هر مساله ای لزوماً «در اثر ناسازگاری در درون یک مجموعه فرهنگی» به وجود نمی آید بلکه ممکن است در اثر ناسازگاری با محیط بیرونی ایجاد شود.

۱۵. **گونه چهارم؛ علم دینی التقاطی**: در این گونه، علم دینی حاصل ترکیبی میان یک نظریه علمی و مفاهیم یا گزاره هایی از متون دینی است. از آنجا که این ترکیب به حالتی ناسازوار صورت می گیرد، تعبیر التقاطی در مورد آن بکار می رود. این رویکرد خود دو روایت دارد که می توان آنها را تطبیقی و تهنیدی نامید.

۱۶. نمونه اول؛ روایت تطبیقی: در این روایت با اتکا به یافته های جدید علمی، گزاره های دینی مورد تفسیر قرار می گیرند و به عبارت دیگر، این گزاره ها را با یافته های علمی تطبیق می دهند. به طور مثال، هنگامی که با تکیه بر نظریه ناخودآگاه فروید، گزاره ای دینی (الشاهد لما خفی عنهم) با آن تطبیق داده می شود، با چنین رویکردی مواجه هستیم. التقاطی

بودن در این حالت ناشی از آن است که تکیه به نظریه ناخودآگاه، لوازمی از این نظریه را نیز بر گزاره مذکور بار می‌کند که ممکن است با بخش‌های دیگر از دیدگاه اسلامی مربوط به انسان هماهنگی نداشته باشد.

۱۷. نمونه دوم؛ روایت تهذیبی: در این روایت، نظریه‌های علمی موجود، همراه با جرح و تعدیل مورد قبول قرار می‌گیرند. به عبارت دیگر، بخش‌هایی از یک نظریه که مخالف با مفاهیم اسلامی است کنار گذاشته می‌شوند و به جای آنها مفاهیم اسلامی جایگزین می‌گردند. التقاطی بودن در این حالت نیز ناشی از نادیدن عدم تناسب‌هایی است که میان ارگانیسم یک نظریه و اعضای پیوندی برگرفته از دیدگاه اسلامی برقرار است. نمونه‌های فراوانی از این نوع التقاط‌ها در تاریخ اندیشه اسلامی رخ داده است. هر چند بحث ما معطوف به علم تجربی دینی است، اما در پدیده تاریخی مهم مواجهه متفکران مسلمان با فلسفه یونانی، نمونه‌های زیادی از التقاط اتفاق افتاد به طوری که مطهری اظهار می‌کند که «در دوره اسلام نیز سبک امثال فارابی و بوعلی و ابن رشد و خواجه نصیرالدین که بیشتر یونانی است...» (طباطبائی، ۱۳۵۰، ج ۵، مقدمه). در عرصه علم دینی نیز در زمان معاصر، نمونه‌هایی از این نوع رویکرد تهذیبی که به التقاط منجر شده وجود دارد که در جریان "اسلامی گرداندن دانش" در مالزی (العطاس ۱۳۷۴) و جریانی مشابه در مدرسه حقانی و "بنیاد فرهنگی باقرالعلوم ع حوزه علمیه قم" انجام شده است (دفتر همکاری حوزه و دانشگاه ۱۳۷۴).

۱۸. نقد: ترکیب میان نظریه‌ها در فضای فکری انسانها، اعم از فلسفه و علم، امری رایج بوده است. اما ترکیب می‌تواند سازوار یا ناسازوار باشد. ترکیب هنگامی موفقیت‌آمیز است که سازوار باشد و بتوان نظریه‌های ترکیب شده را در نظام نوین و منسجمی سامان داد و سنتزی فراهم آورد که دیگر مشابه هیچیک از نظریه‌های ترکیب‌شونده نیست. اما ترکیب ناسازوار همان چیزی است که از آن به عنوان التقاط یاد می‌شود. اگر از دو مفهوم شیمیایی مخلوط کردن و ترکیب کردن استفاده کنیم، باید بگوییم که التقاط هنگامی رخ می‌دهد که نظریه‌ها با هم مخلوط می‌شوند، در حالی که وقتی با هم ترکیب شوند، در ساختاری کاملاً متفاوت و به گونه‌ای جدید سامان می‌یابند. بنابراین، در حالی که ترکیب سازوار، در اصل، ممکن و مطلوب است، به همان میزان دشوار نیز هست و از این رو، بیشتر ترکیب‌ها به شدت در معرض ناسازواری و التقاط قرار داشته و دارند. مشکل اساسی در علم دینی التقاطی این است که لوازم یک نظریه را بر سخنی دینی بار می‌کند در حالی که میان آنها سازواری وجود ندارد و به این ترتیب، مجموعه‌ای تناقض‌آمیز یا ناموزون ایجاد می‌کند.

امکان وجود علم دینی

۱۹. عدم کفایت برهان اثبات‌گرایان. یکی از دلایل ناممکن دانستن علم دینی، توسط دیدگاه اثبات‌گرایی مطرح شده است. مبنای این استدلال، تفکیک میان علم و متافیزیک، از سویی، و ارزش و واقعیت، از سوی دیگر است. نقادی‌های گسترده در مورد اثبات‌گرایی نشان داده است که هیچیک از این تفکیک‌ها در علم تجربی برقرار نبوده است. هر نظریه در عرصه علوم تجربی، مسبوق به مفروضات متافیزیک، اعم از هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و ارزش‌شناختی است و این مفروضات در پیکره خود نظریه نیز نفوذ دارند. به طور مثال، در عرصه ارزش‌ها روشن است که علم به دلیل

ارزشمند بودن برای آدمی، تحقق یافته است. اگر علم برای انسان ارزشی نداشت، هرگز چیزی در جهان به نام علم به وجود نمی‌آمد. به علاوه، ارزشها در پیکره نظریه های علمی نیز نفوذ می کنند چنان که ارزش زیبا شناختی موجب می گردد که از دو نظریه هم توان از حیث پیش‌بینی، آن که ساده تر است، ترجیح داده شود.

۲۰. **عدم کفایت برهان نوابات‌گرایان.** رایشنباخ با تفکیک مقام کشف و مقام داوری در علم، سخنی ملایم تر مطرح کرده و تاثیر دیدگاه های متافیزیکی یا دینی را بر علم پذیرفته اما آن را تنها به مقام کشف محدود کرده و در مقام داوری توسط تجربه، از علم محض سخن گفته به این معنا که هیچ قیدی (همچون پراگماتیستی، دینی و ...) بر علم افزوده نشود. به علاوه، حذف این قیدها در مقام داوری، راهی برای نجات علم از نسبت‌گرایی نیز تلقی شده است. اما این برهان پذیرفتنی نیست. نخست این که محدود کردن تاثیر دیدگاه های فراعلمی به مقام کشف دلیلی ندارد زیرا تجربه به عنوان داور، تنها نشان می دهد که فرضیه ای قابل قبول به ظهور رسیده بدون آن که وجه تعلق آن به دیدگاه متافیزیکی یا دینی زیرساز آن سترده شود. تجربه در مقام داوری، همچون قاضی عمل می کند نه همچون جراح. اما نگرانی مربوط به نسبت‌گرایی در صورت افزودن قیدهایی بر علم نیز بجا نیست. چنان که پیش از این اشاره شد، نسبت‌گرایی مهملک برای علم، نسبت‌گرایی معرفت‌شناختی است نه نسبت‌گرایی معرفتی. این که نظریه ای بر حسب پیش فرض های خود، نسبت معینی با واقعیت مورد مطالعه برقرار کند و تنها جنبه خاصی از آن را بنمایاند، مشکلی برای علم تجربی ایجاد نمی کند. عینیت هر نظریه علمی، محدود به حدود توانایی آن است و امری مطلق نیست.

۲۱. **عدم کفایت برهان حامیان کارل پوپر.** پیروان کارل پوپر هم علم دینی را ممکن نمی دانند. استدلال آنان نیز مبتنی بر تفکیک رایشنباخ میان مقام کشف و مقام داوری است با این تفاوت که در مقام داوری، از منظر ابطال‌پذیری سخن می گویند و نظریه‌های مقاوم در برابر ابطال تجربی را علمی، بدون هر گونه قیدی دیگر، می دانند. به طور مثال: «در زمینه دینی هم ما می‌توانیم از مفاهیم آن استفاده کنیم. ارزش رهنمونی (heuristic value) را هیچ‌کس رد نمی‌کند. اما داور در بیرون است، من نیستم. بیرون باید بگوید که چه چیز درست است.» (پایا، در: باقری ۱۳۸۵، فصل ۳). در اینجا نیز نگرانی نسبت به نسبت‌گرایی وجود دارد: «اگر ما بخواهیم به این امر رنگ دینی بدهیم و از علم دینی صحبت کنیم، نسبی‌گرا (relativist) خواهیم شد و این خطرناک است.» (همان). نقدی که در مورد نوابات‌گرایان مطرح شد، در مورد پوپری ها هم صادق است. البته باید افزود که نقد مذکور در مورد حامیان پوپر با شدت بیشتری هم صادق است زیرا اگر نوابات‌گرایان از اثبات نظریه توسط تجربه سخن می‌گویند، ابطال‌گرایان تنها ادعای مقاومت نظریه در برابر ابطال را دارند و به عبارت دیگر، درستی نظریه را ادعا نمی‌کنند بلکه تنها مشخص نشدن نادرستی آن را در عین مقاومت در برابر ابطال در نظر دارند. نظریه ای که هنوز درستی آن احراز نشده، امکان بیشتری برای آغشته بودن به تعلقات "غیرعلمی" دارد.

۲۲. **توجیه علم‌شناختی علم دینی.** اگر بپذیریم که علم ورزی تنها مشاهده واقعیت های محض نیست بلکه متضمن مرادده با حوزه های دیگر مانند فلسفه و دین و غیره نیز هست و اگر بپذیریم که تاثیر پیش فرض های یک علم، محدود به مقام کشف نیست بلکه از مقام داوری نیز سربرمی آورد، بدون آن که عینیت علم را مخدوش کند یا آن را دچار نسبییت‌گرایی بدخیم سازد، در این صورت، سخن گفتن از علم دینی، علی‌الاصول امکان پذیر می‌گردد. علوم انسانی اسلامی، تا آنجا که به منزله علمی از سنخ دانش تجربی در نظر گرفته می‌شوند، باید در فرایند تکوین این علوم تکوین

یابند و تا آنجا که صفت اسلامی را با خود همراه دارند، باید از آن گونه پشتوانه متافیزیکی برخوردار باشند که از اندیشه اسلامی برگرفته شده باشد.

۲۳. **توجیه دین‌شناختی علم دینی.** دیدگاه موجه در مورد دین، گزیده‌گویی است به این معنا که دین عهده دار هدایت آدمی به سوی خداست و قرار نیست همه نیازهای انسان، مشتمل بر نیازهای علمی او را پاسخ گوید. بر این اساس، علم دینی به صورت امری موجود و محصل در دین، مورد نظر نخواهد بود. هر چند دین، بر اساس گزیده‌گویی خود، بیان روشن آموزه‌هایی بنیادین در باب جهان و انسان و نیز قواعد و معیارهایی برای زندگی خوب را به عهده گرفته است، اما چنین نیست که بخواهد راز و رمزها و قوانین علمی مربوط به جهان و انسان، و یا حتی اصول اساسی همه آنها را در اختیار وی بنهد. در این صورت، علم دینی، امری محتاج تأسیس خواهد بود. اما دین می‌تواند از حیث تأمین پیش فرض‌ها، بر علم ورزی تاثیرآفرینی کند، چنان که در زیر آمده است.

فرایند تحقق علم دینی و رفع چالش‌ها

۲۴. **تأمین پیش‌فرض‌های موثر بر علم:** فرایند تکوین علوم انسانی اسلامی، به طور دقیق، همان فرایندی است که علوم انسانی معاصر، طی آن تکوین یافته‌اند؛ تنها تفاوت، در نوع پشتوانه‌های متافیزیکی است که تأثیرگذار بر محتوای این فرایند است. بنابراین، فرایند تکوین علوم انسانی اسلامی به این نحو قابل تصور است که پشتوانه‌های متافیزیکی برگرفته از اندیشه‌های اسلامی، در مراحل مختلف فعالیت علمی بکار گرفته شود. به عبارت دیگر، هر گاه مضامین متافیزیکی مذکور بتواند در مراحل چون‌گزینه‌ش مسأله، انتخاب مفاهیم و الگوهایی برای فهم مسأله، طرح پژوهش (شامل سبک تبیین، فرضیه‌پردازی و روش تحقیق)، انجام مشاهده، پیش‌بینی و تفسیر، تأثیرآفرینی خود را آشکار سازد، فرایندی شکل گرفته است که محصول آن، دانش‌هایی متناسب با اندیشه‌های اسلامی خواهد بود. به این ترتیب، در صورتی که علومی انسانی از نوع اسلامی پدید آید، تفاوت آن با علوم انسانی معاصر، کم و بیش مانند تفاوتی خواهد بود که هم‌اکنون میان نظریه‌های رقیب در عرصه علوم انسانی وجود دارد، همچون نظریه‌های رفتارگرایانه، انسان‌گرایانه و شناخت‌گرایانه. همچنان که این نظریه‌ها بر بنیان‌های متافیزیکی متفاوتی استوار شده‌اند و این تفاوت، در مراحل بسط نظریه‌های مذکور جلوه‌گر شده است، علوم انسانی اسلامی نیز بر بنیان‌های متافیزیکی معینی استوار خواهد شد و برحسب آنها، در مراحل بسط خود، ویژگیها و اختصاصاتی خواهد یافت. هویت علوم انسانی اسلامی را در چنین فضایی باید به تصور درآورد تا هم از غرابت آن کاسته شود و هم قرابت آن با حوزه‌ای که می‌خواهد به آن تعلق گیرد، یعنی حوزه علوم انسانی، مشخص گردد.

۲۵. **شرط‌های ظهور علم دینی:** الف) آموزه‌های دینی، در قلمرو مورد نظر از علم تجربی، چندان وفور و غنا داشته باشد که بتوان از آنها به عنوان پیش‌فرض آن علم استفاده کرد. ب) از پیش‌فرض‌های مهیا شده، برای "صورت‌بندی فرضیه‌هایی در جهت قلمرو علم مورد نظر استفاده کنیم. تأکید بر "صورت" فرضیه‌ها از آن جهت است که ممکن است مواد مختلفی از منابع متفاوت به فرضیه‌های ما راه یابند، اما دست کم لازم است صورتی که بر این مواد افکنده می‌شود،

ملهم از آموزه‌های دینی باشد. ج) در مقام آزمون این فرضیه‌ها، شواهدی برای تبیین‌ها، پیش‌بینی‌ها و کنترل‌های نشأت یافته از آنها به دست آید. د) تعداد اینگونه فرضیه‌های مستظهر به شواهد، در حدی باشد که بتوان نظریه‌ای در مورد موضوع مورد مطالعه در علم شکل داد.

۲۶. **وجه تسمیه علم دینی:** چنین نظریه‌ای، حاوی علمی است که می‌توان آن را علم دینی نامید. دینی بودن علم در اینجا به این معنا است که نظریه علمی، صبغه دینی دارد؛ صبغه‌ای که از پیش‌فرض‌های برگرفته از آموزه‌های دینی نشأت یافته است. یادآوری می‌شود که شواهد تجربی، این صبغه را از فرضیه‌ها یا نظریه نمی‌زداید. برخلاف نظر رایشنباخ، تأثیرگذاری پیش‌فرضها، محدود به مقام کشف نیست، بلکه دقیقاً به دلیل حضور در مقام کشف، به مقام داوری نیز راه می‌یابد. تجربه به منزله داور، شواهد موافق و مخالف را پیش‌روی می‌نهد، اما به تفکیک و طرد تأثیرهای نشأت یافته از پیش‌فرضها نمی‌پردازد.

۲۷. **چالش محدود یا مفقود بودن علم‌های دینی.** با توجه به شرط‌های مذکور برای ظهور علم دینی، علاوه بر احتمال پدیدآوردن علم دینی، دو احتمال دیگر را نیز می‌توان در نظر گرفت: نخست این که ممکن است علم دینی در همه قلمروهای علمی قابل تأسیس نباشد، به این دلیل که پیش‌فرضهای مورد نیاز در همه قلمروهای علمی، در آموزه‌های دینی نیامده باشد؛ دوم این که اساساً نتوان هیچ گونه علم دینی را شکل داد، به این دلیل که فرضیه‌های برساخته از آموزه‌های دینی، دچار ابطال تجربی شوند. بررسی این دو احتمال، بر اساس دیدگاه گزیده‌گویی در دین‌شناسی، به این صورت است که نه فراگیر نشدن علم دینی در همه عرصه‌های علمی، نشانه نقص دین است و نه عدم تکوین هر گونه علم دینی، حاکی از بی اعتبار شدن دین است. دیدگاه گزیده‌گویی حاکی از آن است که کار اساسی دین، هدایت انسان به ساحت الهی و هدایت زندگی انسان بر اساس دستورالعمل‌های دین است. تکوین علوم دینی، چیزی نیست که دین آن را عهده‌دار شده باشد. از این رو، علم دینی، در صورت پیدایش، چون خاصیت جانبی و ثانوی دین است. خاصیت جانبی یک شیء اگر به ظهور نرسد نیز مبطل خاصیت و حکمت اساسی و اولیة آن نیست. اگر تلاشی برای تأسیس علم دینی صورت می‌گیرد، برای آن است که به نظر می‌رسد دین، علاوه بر آن که مقصود اولیة خود یعنی هدایت به سوی خدا را به خوبی انجام می‌دهد، می‌تواند برای شکل دادن به نظام‌های علمی (یا برخی نظام‌های علمی) نیز قابلیت‌هایی را از خود آشکار سازد، نه از این جهت که باید کمال دین را از طریق پدیدآوردن نظام‌های علمی نشان داد. اگر دین، تنها به کار هدایت انسانها بپردازد و بشر سروسامان دادن به نظام‌های علمی مورد نیاز خود را به مدد عقل به انجام برساند، در این صورت نیز دین از کمال خود برخوردار خواهد بود. اما همین عقل‌ورزی آدمی در ایجاد نظام‌های علمی، او را وامی‌دارد که از همه سرمایه‌های خود در جهت تحکیم آنها استفاده کند. دین به عنوان یکی از موارد برجسته این سرمایه‌ها، طبیعی است که از این جهت مورد توجه قرار گیرد که آیا می‌توان به مدد آن، استواری‌هایی به علم بخشید.

۲۸. **چالش ابطال دین:** یکی از چالش‌هایی که بر تحقق علم دینی ناظر است، ناشی از ابطال‌پذیری علم، به طور کلی، و ابطال‌پذیری سخت‌هسته آن یا مفروضات متافیزیکی آن، به طور خاص، است. از آنجا که دین و معتقدات دینی، به منزله اموری وحی شده و میرا از رد و ابطال‌اند، سخن گفتن از علم دینی، چون علمی که خصیصه تجربی داشته باشد، همواره دغدغه از این جهت دغدغه برانگیز است که چگونه می‌توان علم دینی را ابطال‌پذیر دانست. پاسخ به این دغدغه در جنبه علم‌شناختی بحث را در دو قسمت بیان می‌کنیم: الف) نخست این که در علم دینی، به مفهومی که مورد نظر ماست،

گزاره‌های برگرفته از دین، نه به منزله فرضیه‌های علمی، بلکه چون پیش‌فرض‌های علمی مورد استفاده قرار می‌گیرند. پردازش فرضیه‌های علمی، در این تصور، کار عالم است که با الهام گرفتن از پیش‌فرض‌های دینی، به آن می‌پردازد. به این ترتیب، فرضیه‌ها موجودیتی دوبعدی دارند؛ از یک جهت این فرضیه‌ها متعلق به عالمند زیرا عالم به پردازش آنها مشغول است و از جهت دیگر، آنها تعلق به دین دارند زیرا منبع الهام آنها آموزه‌های دینی است. فرضیه‌هایی که ابطال می‌شوند، از جهت تعلق به عالم در معرض ابطالند. به عبارت دیگر، آنها چون پردازش‌های خام و نامناسبی هستند که عالم در پرداخت آنها قابلیت کافی نشان نداده و نتوانسته است با توجه به پیچیدگی موضوع مورد مطالعه، ارتباط مناسبی میان آن و آموزه‌های دینی برقرار سازد. از این رو، وی با کنار گذاشتن فرضیه‌های ابطال شده خود، بار دیگر به سراغ منبع الهام خویش، یعنی آموزه‌های دینی می‌آید تا این بار با کفایت بیشتری فرضیه‌پردازی کند. مادام که این روند ادامه دارد، یعنی وی به جایگزین کردن فرضیه‌های پیشین توسط فرضیه‌های جدید ملهم از آموزه‌های دینی مشغول است، آنچه ابطال می‌شود، فرضیه‌های عالم است، یا فرضیه‌ها از آن جهت که به عالم مربوط است، نه از آن جهت که به منبع الهام، یعنی آموزه‌های دینی، ارتباط می‌یابد. اما اگر این روند پایان بگیرد، یعنی عالم به این نتیجه برسد که نمی‌تواند با تکیه بر این منبع الهام، فرضیه‌هایی بپردازد که در تبیین، پیش‌بینی و کنترل پدیده مورد نظر وی را یاری کند، در این صورت چه می‌توان گفت؟ در این صورت، احتمال دوم قوت می‌گیرد، یعنی این که فرضیه‌ها از بعد دوم خود ابطال می‌شوند که همان اتصال به منبع الهام است. (ب) نکته دوم این است که ابطال تجربی فرضیه‌ها به معنی ابطال تجربی پیش‌فرضها نیست. فرضیه‌هایی که برای تجربه آماده شده‌اند، یعنی برای آن که ما را در تبیین، پیش‌بینی یا کنترل پدیده‌ای یاری کنند، می‌توانند به صورت تجربی ابطال شوند؛ به این معنا که در نهایت، مقاصد مذکور را فراهم نیاورند. اما پیش‌فرضها، از آنجا که صورت تجربی ندارند، بلکه چون گزاره‌هایی متافیزیکی بیان می‌شوند، ابطال تجربی نمی‌یابند. سخنی که در این مقام می‌توان گفت این است که پیش‌فرض‌هایی از این نوع، برای فرضیه‌پردازی علمی، حاصل‌خیز نیستند. بنابراین، اگر گزاره‌های دینی که ما آنها را چون پیش‌فرض‌های فعالیت علمی در نظر گرفته‌ایم، به این نقطه برسند، ابطال تجربی نشده‌اند. به عبارت دیگر، آنها اعتبار خود را به عنوان گزاره‌های دینی از دست نداده‌اند، بلکه تنها معلوم شده است که برای فرضیه‌پردازی علمی، حاصل‌خیز نیستند. به این معنا، علم دینی وجود نخواهد داشت، اما چنین نیست که دین وجود و اعتبار نداشته باشد. اعتبار گزاره‌های دینی را به عنوان گزاره دینی، نمی‌توان در عرصه تجربه‌ورزی علمی معلوم کرد، بلکه آن را در عرصه مربوط به خود باید معلوم نمود.

مفروضات علم انسانی تجربی

بر اساس آموزه‌های اسلام

۲۹. **علم انسانی تجربی اسلامی.** اگر بخواهیم طبق فرایند تکوین علم دینی، کوششی را در عرصه اسلام به انجام برسانیم، باید مفروضات علم انسانی تجربی را برحسب آموزه‌های آن مشخص کنیم. این مفروضات نقطه اتکای عالمان علوم انسانی خواهند بود تا به فرضیه پردازی در قلمروهای علمی خود روی آورند و به آزمون آنها با نظر به شواهد تجربی

بپردازند. اختلاف نظر احتمالی میان اندیشمندان مسلمان در تعیین این پیش فرض ها مانعی برای بکار بردن تعبیر علم تجربی اسلامی نیست. مهم آن است که این برداشت‌های متفاوت به صورت مدلل با هم چالش کنند تا وحدت انگاره ای که انتظار می‌رود حاصل شود. در رویکردهای دیگر نیز روایت های مختلفی مطرح شده است و این امر مانع از انتساب همه این روایت های به رویکرد مورد نظر نبوده است.

۳۰. **مفروضات هستی‌شناختی.** آموزه های اسلام از موضعی واقع گرایانه در هستی شناسی حمایت می‌کنند. بر این اساس، جهان متشکل از واقعیت های برون ذهنی است. سنخ این واقعیت ها متعدد است و نمی توان آنها را محدود به واقعیت های طبیعی دانست. به طور مثال، وجود خدا خود واقعیتی برون ذهنی است اما از سنخ واقعیت‌های طبیعی نیست بلکه واقعیتی فراطبیعی دارد. بنابراین، در سرتاسر هستی با واقعیت هایی از سنخ های مختلف روبرو هستیم.

۳۱. **مفروضات معرفت‌شناختی.** آموزه های اسلام از امکان شناخت واقعیت های هستی حمایت می کند بنابراین در معرفت شناسی نیز موضعی واقع گرایانه قابل برداشت است. با این حال، نمی توان از واقع‌گرایی خام در این حوزه سخن گفت. به عبارت دیگر، چنین نیست که واقعیت های جهان ضرورتاً به همان گونه ای که هستند برای انسان قابل شناخت باشند. بلکه از سویی به سبب پیچیدگی واقعیت ها و از سوی دیگر به سبب محدودیت های ادراکی انسان، شناخت واقعیت ها فی الجمله امکان پذیر است. نمونه برجسته این نکته در شناخت خدا قابل ملاحظه است. درحالی که بر اساس متون اسلامی، شناخت خدا ممکن و مطلوب دانسته شده و نسبت به آن ترغیب و تحریض صورت گرفته، اما همواره بر این نکته نیز تاکید شده که شناخت خدا به صورت تام و احاطی برای انسان میسر نیست (والله من ورائهم محیط). نه تنها خدا بلکه طبیعت نیز به طور تام قابل شناخت نیست (و لکن لاتفقهون تسبیحهم). در مورد روح نیز همین نوع نگاه مطرح شده است (یسئلونک عن الروح قل الروح من امر ربی وما اوتیتهم من العلم الا قليلاً). مفروضات معرفت‌شناختی از دیدگاه اسلام از دو حیث قابل بیان است: علم با نظر به معلوم و علم با نظر به عالم (باقری ۱۳۸۹).

۳۲. **ویژگی‌های علم با نظر به معلوم.** علم و معرفت با نظر به معلوم دارای ویژگی های زیر است: اکتشافی بودن علم؛ مطابقت با واقع؛ سطوح مختلف علم برحسب پیچیدگی های قابل فتح موضوع علم؛ ثبات علم؛ قسم یا اقسام حقیقی علم.

۳۳. **ویژگی‌های علم با نظر به عالم.** از سوی دیگر، علم و معرفت با نظر به عالم، ویژگی های دیگری دارد که به ظاهر در برابر ویژگی های پیشین قرار می گیرند اما در واقع مکمل آنها محسوب می شوند. این ویژگی ها به قرار زیرند: ابداعی بودن علم؛ تناظر علم با نیازهای آدمی؛ سطوح مختلف تناظر علم با نیازهای آدمی؛ پویایی علم؛ قسم یا اقسام اعتباری علم.

۳۴. **معیار صدق؛ مطابقت با نصیب ما از واقعیت.** دو دسته ویژگی های فوق، باید به صورت مکمل هم در نظر گرفته شوند. در این صورت، مفروضات معرفت‌شناختی، مفهوم پیچیده تری می یابند. یکی از این مفاهیم پیچیده، معیار صدق است. از آنجا که واقعیت ها دارای موجودیتی بیرونی هستند، شناخت صادق آنها به این معنا خواهد بود که واقعیت آنها دریافت شده باشد. بنابراین، معیار صدق، در اصل، مطابقت داشتن دریافت ما از چیزی با واقعیت آن چیز خواهد بود. با این حال، اگر واقعیت ها آنچنان که هستند برای ما قابل شناخت نباشند، در این صورت، مطابقت ادراک ما با «واقعیتی که نصیب ما می‌شود»، مطرح خواهد بود. فیلسوفان مسلمان اغلب در بحث از شناخت جهان، قید «بقدر طاقه البشریه» را ذکر می‌کنند. این بدان معناست که نه واقعیت بلکه «نصیبی از واقعیت» مورد شناخت قرار می گیرد و اگر مطابقت با واقع، معیار صدق باشد، باید به معنای مطابقت با «نصیبی از واقعیت» باشد. بگذریم از این که گاه قید مورد اقرار پیشین، فراموش می

شود و از شناخت تام واقعیت سخن به میان می آید، چنان که صدرا در تعریف فلسفه از چنین شناختی سخن گفته است (صبروره الانسان عالما عقليا مضاهيا للعالم العيني).

۳۵. واقع گرایی سازه گرایانه. مفهوم پیچیده دیگر در مفروضات معرفت شناختی، واقع گرایی سازه گرایانه (constructive realism) است. اگر معرفت از سویی از خصیصه اکتشافی بودن و از سوی دیگر از خصیصه ابداعی بودن برخوردار است، حاصل جمع آن نوعی واقع گرایی سازه گرایانه خواهد بود. این واقع گرایی با واقع گرایی خام متفاوت است زیرا حاکی از این نیست که واقعیت ها آنچنان که هستند در آینه ذهن ما منعکس می شوند بلکه نصیبی از واقعیت برای ما وجود دارد. به علاوه، این واقع گرایی با سازه گرایی خام و افراطی نیز آشکارا متفاوت است زیرا در سازه گرایی افراطی، معرفت سراسر ابداعی است و از خصیصه اکتشافی به دور است. اما همچنین باید توجه داشت که این واقع گرایی سازه گرایانه با آنچه کانت در نظر داشته نیز متفاوت می گردد. به یک معنا، کانت نیز از واقع گرایی سازه گرایانه سخن می گوید زیرا واقعیتی را در جهان باور دارد که از خلال قالب های ادراکی و فاهمه ای ما به ظهور جهان پدیداری منجر می شود. قالب های مورد نظر کانت یکبار برای همیشه در نوع بشر استقرار یافته اند و از خصیصه ای ایستا برخوردارند. اما آنچه نصیب ما از واقعیت نامیده شده، ایستا نیست بلکه با پویایی معرفتی انسان حاصل می گردد. این پویایی می تواند در بستر تاریخ غنی تر شود. انسان با سازه هایی که در ذهن خود تدارک می بیند به شکار واقعیت می رود و پویایی در این سازه ها نصیب ما را مدرج می کند. انسان در جریان معرفت همانند ماهیگیری است که با بافتن تور به شکار دست می یازد و با پیشرفته کردن تورهای خود، شکارهای بیشتر یا بزرگتری را نصیب خود می کند.

۳۶. رابطه تداخلی میان رویکردها. یکی دیگر از مفاهیم پیچیده مفروضات معرفت شناختی، ناظر به رابطه میان رویکردهای مختلف در شناخت پدیده هاست. آموزه های اسلام از رابطه ای تداخلی میان رویکردهای رقیب حمایت می کنند. بر این اساس، در عین حال که این گونه رویکردها از جهاتی در مقابل هم قرار دارند، اما نقاط اشتراک نیز با هم دارند. این بخش مشترک شامل: (۱) معرفت هایی است که از آنها به عنوان معرفت های بدیهی یاد می شود و نیز (۲) روش هایی که به کمک آنها می توان در مورد معرفت های نظری و غیربدیهی داوری کرد. این رابطه تداخلی حتی میان ایمان و کفر نیز وجود دارد. ایمان و کفر، همچنان که علم دینی و علم سکولار، دارای منطقه مشترکی، مشتمل بر معرفت های بدیهی و روش های داوری، هستند. برای این رابطه تداخلی هم دلیل عقلی و هم دلیل نقلی می توان اقامه کرد. دلیل عقلی این است که بدون تداخل و بدون وجود اشتراک های مذکور، امکان بازشناخت درست از غلط در رویکردهای رقیب وجود ندارد. رابطه تباینی کامل میان رویکردها منجر به نسبت گرایی بدخیم می شود که مهلک معرفت است. نسبت گرایی خوش خیم، به معنای برخورداری نظام های مختلف فکری از سهم های مختلف معرفتی است، مانع معرفت نیست بلکه محرک آن نیز هست و چنین نسبیتهای در ذیل رابطه تداخلی فراهم می آید زیرا بخش های نامشترک رابطه تداخلی ناظر به این گونه نسبت است. دلایل نقلی نیز بر رابطه تداخلی وجود دارد. از جمله می توان به مناظره حضرت ابراهیم با نمرود پرداخت که در آن حضرت ابراهیم استدلال می کند که پروردگار من خورشید را از مشرق به مغرب می برد، تو اگر مدعی ربوبیت هستی، آن را از مغرب بیاور و او در برابر این استدلال عاجز و ناتوان می گردد (بقره: ۲۵۸). این مناظره و مطالبه موجود در آن جز با وجود معیارهای مشترک برای طرفین جهت ارزیابی ادعاها ممکن نمی گردید. نمونه دیگر، تحدی قرآن با مشرکان است که طی آن، در یک مورد، از آنان خواسته شد که اگر حقانیت قرآن را نمی پذیرند و آن را

ساخته دست بشر می‌دانند، خود سوره ای همانند سوره های قرآن ابداع کنند (یونس: ۳۸). چنان که پیداست، تحدی نیز بدون وجود معیار مشترک در طرفین برای ارزیابی ادعاهای یکدیگر امکان پذیر نخواهد بود. جریان مباحثه در برخورد پیامبر (آل عمران: ۶۱) با مسیحیان نجران نیز نمونه دیگری از تعارض میان دو طرف و ضرورت وجود معیار مشترک میان آنهاست. هر چند اینجا مجادله میان مومن و مشرک نیست بلکه میان مسلمان و مسیحی است اما به هر حال در اینجا نیز طرفین با قبول معیار واحدی انتظار داشتند که در نتیجه مباحثه افراد ناحق مورد لعن خداوند قرار گیرند.

۳۷. **مفروضات ارزش‌شناختی.** رویکرد واقع‌گرایانه‌ای که آموزه‌های اسلام از آن حمایت می‌کند، در عرصه ارزش‌ها نیز جریان دارد. اما همچون مفروضات دیگر، در اینجا نیز واقع‌گرایی خام مورد نظر نیست. ویژگی‌های ارزش‌شناختی در ادامه می‌آید. اعتباری بودن ارزشها و ناظر بودن آنها به واقعیت؛ ثبات و تغییر در ارزشها؛ ارزش‌ابزاری طبیعت، کرامت انسان، آزادی؛ عدالت، رأفت و احسان؛ زیبایی و ارزش زیباشناختی (باقری ۱۳۸۹).

۳۸. **سنت‌گرایی تحولی.** مفروضات ارزش‌شناختی را می‌توان در تعبیر سنت‌گرایی تحولی خلاصه کرد. سنت‌گرایی حاکی از پایداری و ثبات برخی از ارزشها در حیات آدمی است که به صورت سنت آشکار می‌گردد. اما پایداری ارزشها به معنای ثبات آنها در همه سطوح نیست بلکه در عین ثبات ارزشهای مطلق (که بی‌قید و شرط ثابت‌اند) و ارزش‌های مشروط (که با فراهم بودن شرط‌ها ثابتند)، برخی از ارزشها بر حسب موقعیت‌ها دگرگون می‌شوند.

۳۹. **مفروضات انسان‌شناختی.** از آنجا که مفروضات انسان‌شناختی در تکوین علوم انسانی اسلامی نقش مهم و تعیین‌کننده‌ای دارند، شایسته است که به طور جداگانه و به تفصیل مورد نظر قرار گیرند. نکات عمده در این خصوص به شرح زیر است (باقری ۱۳۸۲).

۴۰. **انسان به منزله عامل.** آدمی در اندیشه اسلامی واجد ویژگی‌هایی وجودی تلقی می‌شود شامل: گرایش‌های فرادست (مانند گرایش به امر مقدس)؛ گرایش‌های فرودست (ناشی از غریز)؛ عقل و اراده. اما برآیند این عناصر و عواملی که متضمن تعارض با یکدیگر نیز هستند در عمل آشکار می‌گردد و بر این اساس، انسان به منزله عامل نگریده می‌شود. مفهوم عمل یکی از کلیدی‌ترین مفاهیم انسان‌شناختی اسلامی است. از این نظر، انسانها صرف نظر از تفاوت‌های نژادی، جنسی، تاریخی، اعتقادی و نظیر آنها، همگی عامل‌اند. به طور مثال، پیامبر اسلام (ص) خود و مخالفان اعتقادی خود را عامل می‌نامد (قل یا قوم اعملوا علی مکانکم انی عامل فسوف تعلمون. زمر: ۳۹).

۴۱. **عمل/اخص از رفتار.** عمل با رفتار متفاوت است زیرا رابطه عموم و خصوص مطلق میان آنها برقرار است. به عبارت دیگر، هر عملی رفتار است اما هر رفتاری عمل نیست. آنچه یک رفتار را به عمل تبدیل می‌کند، وجود زیرساخت‌های معینی برای رفتار است. این زیرساخت‌ها از سنخ شناختی، انگیزشی و ارادی‌اند.

۴۲. **زیرساخت شناختی عمل.** یکی از زیرساخت‌هایی که رفتاری را به عمل تبدیل می‌کند، زیرساخت شناختی است. این امر به صورت هدف عمل آشکار می‌گردد. هر عملی با در نظر گرفتن هدف معینی تحقق می‌یابد. هدف (aim) با غایت (end) متفاوت است؛ در حالی که هدف، پایانه‌ای است که باید در نظر گرفته شود، غایت، پایانه‌ای است که حرکت چیزی به آن ختم می‌شود بدون این که آن غایت "در نظر گرفته" شده باشد. تفاوت کسی که به خانه اش می‌رود با سنگی که از کوهی فروغلتیده و در نقطه‌ای از دامنه متوقف می‌شود، در همین نکته نهفته است. ممکن است زیرساخت شناختی عمل، گسترده‌تر از هدف عمل باشد و بینش آدمی نسبت به امور مختلف را نیز در بر بگیرد. در این حالت،

هدف یک عمل، در چارچوب بینشی کلان و هماهنگ با آن تحقق می یابد.

۴۳. زیرساخت انگیزشی عمل. دومین زیرساختی که عمل را از رفتار متمایز می سازد، گرایش و انگیزش به چیزی است که به عنوان هدف در نظر گرفته شده است. صرف تصویر شناختی انسان را بر نمی انگیزد. در مواردی که چنین اتفاقی می افتد، در واقع، تصویر شناختی، مسبوق به میل و گرایش ارضا شده ای است. این که گفته می شود «وصف العیش نصف العیش» تنها هنگامی صادق است که وصف یک عیش، مسبوق به وقوع آن عیش بوده باشد.

۴۴. زیرساخت ارادی یا انتخابی عمل. سومین زیرساخت لازم برای تبدیل یک رفتار به عمل، اراده یا انتخاب در انجام عمل است. گرایش و انگیزش برای وقوع عمل لازم است اما کافی نیست. به علاوه، صرف وجود گرایشی قوی به چیزی منجر به عملی شدن آن نمی شود بلکه این امر مستلزم تعلق اراده به عملی کردن گرایش مذکور نیز هست. البته اراده ممکن است ضعیف باشد و به میلی نیرومند تسلیم شود اما این تسلیم شدن به هیچ وجه ارادی بودن آن را از بین نمی برد. اراده ضعیف مانند یک امپراتور کم سن و سال است؛ وی تا جایی که امپراتور است بدون اجازه او هیچ کاری انجام نخواهد شد اما از آنجایی که کودک است، می تواند توسط دسیسه ها خام شود و اجازه را صادر کند. بنابراین، اراده می تواند، به سبب زیرساخت شناختی خام، ابلهانه باشد، چنان که ممکن است، به سبب ناورزدگی، ضعیف باشد و تسلیم میل شود. به هر روی، با اراده است که انجام عمل الزامی می شود اما این الزام از جنس "ضرورت" (necessity) نیست بلکه از جنس "بایستی" (ought) است. در حالی که ضرورت، حاکی از الزام های تکوینی و حقیقی است، بایستی نشانگر الزام درونی و اعتباری است (طباطبائی ۱۳۵۰).

۴۵. رویکرد فروگاهشی در تبیین بایستی. برخی کوشیده اند "بایستی" را به "ضرورت" کاهش دهند؛ خواه به این صورت که بایستی را ضرورت بالغیر دانسته اند (حائری یزدی ۱۳۶۱) یا آن را ضرورت بالقیاس الی الغیر دانسته اند (مصباح یزدی ۱۳۸۰). در استدلال حائری یزدی، از این که اعتبار هم گونه ای از وجود را دارد نتیجه می گیرند که پس اعتبار نیست بلکه وجوب است. این به مانند آن است که گفته شود چون اختیار وجودش جبری است پس اختیار نیست، در حالی که خود ایشان این را نفی می کنند (وجوب الاختیار لا ینافی الاختیار). بر همین قیاس باید گفت: وجوب (وجود) الاعتبار لا ینافی الاعتبار. در استدلال مصباح یزدی، هدف و غایت که در بالا به تفاوت آنها اشاره شد، خلط شده اند. ضرورت بالقیاس الی الغیر ناظر به رابطه میان عمل و غایت آن به عنوان امری ضروری است (مانند خوردن آب و سیراب شدن). تردیدی نیست که در اینجا می تواند ضرورت برقرار باشد اما آنچه در "بایستی" مطرح است، رابطه ای درونی است میان من و عمل من (مانند من و آب خوردن) و این مساله هدف است نه غایت.

۴۶. ترتیب زیرساخت های عمل. زیرساخت های سه گانه شناختی، انگیزشی و ارادی، برای تحقق عمل لازم اند اما ترتیب آنها ضرورتاً به صورت خطی نیست بلکه ممکن است شروع تکوین این مثلث از یک انگیزش غریزی باشد و سپس این انگیزش، زوج های شناختی و ارادی خود را بیابد؛ چنان که ممکن است عملی با تصویری شناختی آغاز به تکوین کند.

۴۷. اثر عمل. هنگامی که عمل به وقوع می پیوندد، جنبه عینی نیز پیدا می کند و آثار واقعی به بار می آورد و از این جهت دیگر در اختیار صاحب عمل نخواهد بود. این آثار دست کم به دو دسته تقسیم می شوند: آثار عمل بر خود عامل و آثار عمل بر محیط طبیعی و انسانی. اثر عمل بر خود عامل از طریق تثبیت مبانی شناختی، گرایشی و ارادی آشکار می گردد. اثر عمل بر محیط عامل نیز می تواند موضوع تامل عامل گردد و به طور غیرمستقیم به تجدید نظر در مبانی شناختی،

گرایشی و ارادی عمل منجر شود.

۴۸. گونه‌های عمل. عمل با سه زیرساخت شناختی، گرایشی و ارادی، انواع مختلفی دارد شامل: عمل بیرونی (مانند غذا خوردن) و عمل درونی (مانند ایمان آوردن)؛ عمل فردی (مانند مطالعه کردن) و عمل جمعی (مانند بازی تیمی)؛ عمل چندگزینه‌ای (خرید کتاب) و عمل تک‌گزینه‌ای (کشتن یک مهاجم در تنگنا)؛ عمل منفعلانه (مانند مریدی کردن؛ باید توجه داشت که انفعال با عاملیت قابل جمع است) و عمل فعالانه (تلاش برای مراد شدن)؛ عمل صالح (مانند احترام کردن) و عمل فاسد (مانند ظلم کردن).

۴۹. لازمه‌های عمل. عمل قابل انتساب به عامل است؛ عمل برای عامل، مسئولیت آور است؛ عمل هویت ساز است (هر چند برخی از هویت‌های ما، مانند هویت جنسی و ملی، یافتنی اند اما هویتی ساختنی نیز داریم که ناشی از عمل ماست)؛ عمل تحقق یافته، عینیت می‌یابد و اثر عینی دارد، خواه این اثر بر محیط گذاشته شود یا بر تثبیت زیرساخت‌های خود عمل؛ عمل پویاست و می‌تواند به بازسازی عمل‌های پیشین بپردازد.

۵۰. رابطه‌های انسانی به منزله تعامل. هنگامی که انسان به منزله عامل در نظر گرفته شود، رابطه دو انسان به صورت تعامل آشکار خواهد شد. تعامل به معنای دقیق کلمه با تاثیر متقابل متفاوت است. تاثیر متقابل می‌تواند میان اشیاء برقرار باشد اما نمی‌توان این نوع رابطه را تعامل نامید. تعامل در جایی به درستی بکار می‌رود که طرفین رابطه هر کدام عامل باشند. با توجه به ساختار مرکب شناختی-انگیزشی-ارادی عمل، تعامل متضمن داد و ستد میان عاملان در ابعاد مختلف این ساختار مرکب است. به طور مثال، هنگامی که ابعاد شناختی دو انسان عامل در تعامل قرار گیرند، تعامل محتوای شناختی و عقلانی خواهد داشت و به توافق یا تخالف نظری منجر خواهد شد. اما تعامل تنها محدود به این شکل نیست بلکه اگر در لایه‌های انگیزشی برقرار شود، تعامل محتوای انگیزشی خواهد داشت و به تقویت یا تضعیف نیروهای امیال در طرفین تعامل خواهد شد. بر همین قیاس، تعامل می‌تواند محتوای ارادی و انتخابی نیز داشته باشد و نتیجه آن، عزم واحد یا تعارض اراده‌ها باشد. از این رو، نمی‌توان تعامل انسانی را، به لحاظ "محتوا"، به گونه‌گفتامانی (به نحوی که مورد نظر کسانی چون هابرماس بوده) کاهش داد. حتی نمی‌توان گفتمان را، به منزله "طریقه" و "روش"، یگانه راه تحقق تعامل دانست زیرا ممکن است تعامل از طریق مشاهده و الگوگیری انجام شود.

۵۱. انواع تعامل. برحسب نسبتی که میان طرفین عمل برقرار می‌شود، می‌توان از انواع تعامل سخن گفت. به طور مثال، تعامل همتراز میان کسانی برقرار می‌شود که در تراز مشابهی قرار دارند مانند رابطه معلم با معلم یا شاگرد با شاگرد. همچنین، تعامل ناهمتراز میان کسانی برقرار می‌شود که در تراز واحدی قرار ندارند مانند رابطه میان معلم با شاگرد.

۵۲. بکارگیری مفروضات انسان‌شناختی اسلام در علم انسانی. با داشتن مفروضات انسان‌شناختی مذکور (که مفروضات هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی را نیز در پس خود دارند) می‌توان برای فراهم آوردن علوم انسانی اسلامی گام برداشت. برای این کار، باید با استفاده از مفروضات مذکور، در یکی از عرصه‌های علوم انسانی، برای مسائل آن علم، فرضیه‌های قابل آزمونی را ابداع کرد و آنها را به آزمون تجربی سپرد تا جایی که به یافته‌های قابل توجهی متناسب با علم مورد نظر نایل شد. فراهم آمدن چنین یافته‌هایی، چنان که پیش از این اشاره شد، می‌تواند علمی اسلامی را شکل دهد و این عنوان همچون نام بامسمایی برای آن بکار رود.

۵۳. روایت متمایز اسلام از عاملیت انسان. هر چند رویکردهای دیگری نیز انسان را به منزله عامل در نظر گرفته‌اند، اما

تفاوت های آنها با یکدیگر و نیز با دیدگاه اسلامی قابل ملاحظه اند و آنقدر قابل اعتنا نیستند که می توان از رویکردهای مختلفی سخن گفت. ارسطو، آگوستین، هگل، کانت، دیوئی، سارتر، هایدگر، و ویتگنشتاین از جمله متفکرانی هستند که انسان را به منزله عامل در نظر گرفته اند. بی تردید، مجموعه مفروضات دیدگاه اسلامی، تصویر متفاوتی از عاملیت انسان در مقایسه با رویکردهای مذکور فراهم می آورند. به طور مثال، در دیدگاه ارسطو، اراده انسان به مفهوم انتخاب آزاد در نظر گرفته نشده است. ارادی بودن یک عمل به این است که با انگیزه های درونی همراه باشد و هنگامی انتخاب است که اراده با تامل برای برقراری تناسب میان وسایل با هدف همراه باشد. در مقابل، انتخاب آزاد، فراتر از اراده همراه با تامل برای ترجیح وسیله ای به وسیله دیگر است و می تواند متضمن قبول یا رد کلی چیزی باشد (آرنت ۱۹۷۱، ص ۷۰). در رویکرد اسلامی، اما، اراده انسان، حاکی از انتخاب آزاد است (انا هدیناه السبیل اما شاکرا و اما کفورا). همچنین، عمل-گرایانی چون دیوئی، عاملیت انسان را در بسترهای هستی شناختی، معرفت شناختی و ارزش شناختی متفاوتی از نگرش اسلامی مطرح کرده اند چنان که، از باب نمونه، در معرفت شناسی، صدق را به کارآیی فرومی کاهند. همچنین، در دیدگاه های ساختارگرا و پساساختارگرا و به تبع آنها در برخی رویکردهای جامعه شناسی معاصر، نه تنها تقابلی میان عاملیت و ساختار در نظر گرفته شده بلکه سعی بر آن بوده است که عاملیت به نفع ساختار حذف یا به حاشیه رانده شود. این دوگانه در رویکرد اسلامی جای طرح ندارد زیرا در آن، عاملیت انسان در برابر تعیین کنندگی ساختارهای اجتماعی، به صورت این یا آن، در نظر گرفته نشده بلکه عاملیت، فراتر از این تقابل است و بنابراین اگر از نسبت آن با ساختار پرسیده شود، باید گفت که آنچه از متون اسلامی برداشت می شود، "عمل در ساختار" است؛ به عبارت دیگر، ساختار اجتماعی یکی از میدان های عمل آدمی است، و هر چند می تواند حدودی برای آن فراهم آورد، اما رقیب عمل و عاملیت یا بهانه ای برای حذف عاملیت تلقی نمی شود.

منابع

- باقری، خسرو (۱۳۸۲). *هویت علم دینی*. تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- باقری، خسرو (۱۹۸۳). *علم دینی: امکان، ماهیت و ضرورت*. مجموعه مقالات کنفرانس توسعه دانش و فناوری در ایران، صص ۹۳-۷۱، آبان ۱۳۸۳، دانشگاه صنعتی شریف، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- باقری، خسرو (۱۳۸۷). *درآمدی بر فلسفه تعلیم و تربیت در جمهوری اسلامی ایران: اهداف، مبانی و اصول*. جلد اول. تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- باقری، خسرو (۱۳۹۱الف). *مناظره هایی در باب علم دینی*. تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی.
- باقری، خسرو (۱۳۹۱ب). *نظریه علم تجربی دینی: نگاهی معرفت شناختی به رابطه ی دین با علوم انسانی*. سازمان انتشارات هیئت حمایت از کرسی های نظریه پردازی، نقد و مناظره (کرسی فلسفه دین و کلام و عرفان)، ۱۳۹۱.

باقری، خسرو (۱۳۹۲). حساب علم دینی در هندسه معرفت دینی: بررسی انگاره جوادی آملی. کتاب نقد: فصلنامه انتقادی- نظری در حوزه علوم انسانی، سال ۱۵، شماره ۶۹، صص ۱۲۷-۷۵.

پارسانیا، حمید (۱۳۹۲). نظریه و فرهنگ: روش شناسی بنیادین تکوین نظریه های علمی. راهبرد فرهنگ، شماره ۲۳، صص ۲۸-۷.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۲). شریعت در آینه معرفت. قم: مرکز نشر فرهنگی رجاء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). منزلت عقل در هندسه معرفت دینی. قم: انتشارات اسراء.

حائری یزدی، مهدی (۱۳۶۱). کاوشهای عقل عملی: فلسفه اخلاق. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

دفتر همکاری حوزه و دانشگاه (۱۳۷۴). روان شناسی رشد (۱): با نگرش به منابع اسلامی. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه ها (سمت).

عابدی شاهرودی، علی (۱۳۸۵). نظریه علم دینی بر پایه سنجش معادلات علم و دین. در: علم دینی؛ دیدگاه ها و ملاحظات. تدوین و تعلیقات: سید حمید رضا حسینی، مهدی علی پور، سیدمحمد تقی موحد ابطحی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، صص: ۷۴-۳۳.

العطاس، محمد نقیب (۱۳۷۴). درآمدی بر جهان شناسی اسلامی، جمعی از مترجمان. تهران: انتشارات موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران- ایران و موسسه بین المللی اندیشه و تمدن اسلامی کوالالامپور- مالزی (ایستاک).

طباطبائی، محمد حسین (۱۳۵۰). اصول فلسفه و روش رئالیسم، پاورقی ها از مرتضی مطهری. قم: موسسه مطبوعات دارالعلم.

مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۰). فلسفه اخلاق. نگارش و تحقیق احمد حسین شریفی. تهران: چاپ و نشر بین الملل.

Arendt, Hannah (۱۹۷۱). *The life of the mind*. Klumer Academic Publishers.

Arjoman, Kamran (۱۹۹۷). The emergence of scientific modernity in Iran: controversies surrounding astrology and modern astronomy in the mid-Nineteenth century. *Iranian Studies*, ۳۰ (۱-۲): ۵-۲۴.

Nasr, Seyyed Hossein (۱۹۹۳). *The need for a sacred science*. Curzon Press Ltd. *The Holly Quran*, trans. Abdullah Yusuf Ali. Available at: www.Faizani.com