

علم دینی، امکان یا امتناع؟

بررسی مناقشه تعامل یا تقابل علم و دین



مسئله‌ی اندیشنامه حاضر این است که چه تحولات فکری‌ای منجر به پیدایش و طرح علم دینی در جامعه‌ی ما گردیده‌است؟ بر اساس مبانی معرفتی و دیدگاه‌هایی که در قبال علم دینی موضع گرفته‌اند، سؤالاتی مطرح است که در این اندیشنامه به آن پرداخته می‌شود؛ از جمله آنکه چه دسته‌بندی کلاسی از جریانات موافق و مخالف می‌توان ارائه داد و نهایتاً چه تصویر معقولی از علم دینی قابل ارائه است و راه وصول به چنین علمی چگونه خواهد بود؟



اندیشنامه جنبش نرم‌افزاری (۱)

علم دینی، امکان یا امتناع؟

❖ بررسی مناقشه تعامل یا تقابل علم و دین ❖

اندیشکده‌ی برهان

سال اقتصاد و فرهنگ، با عزم ملی و مدیریت جهادی



¶ عنوان: علم دینی، امکان یا امتناع

¶ نویسندگان: حجت‌الاسلام حسین سوزنجی

¶ تاریخ انتشار: آذر ماه ۱۳۹۳

www.BORHAN.ir
info@borhan.ir

نشانی:

تهران، خیابان کریمخان، جنب پل، نوسیده به
خیابان سنایی، شماره ۱۰۱، طبقه ۴

¶ تلفن: ۸۸۳۰۸۵۱۷-۸۸۳۴۵۱۰۱

¶ نمابر: ۸۸۸۱۰۲۱۱

¶ پیامک: ۱۰۰۰۰۲۸۷

کلیه حقوق این اثر متعلق به «اندیشکده برهان» است و هرگونه نقل مطالب از آن صرفاً با ذکر منبع مجاز است.



❖ رهبر معظم انقلاب اسلامی، حضرت امام خامنه‌ای ❖

بعضی به غلط خیال می‌کنند که «علم‌گرایی» با «دین‌گرایی» نمی‌سازد. من دیده‌ام که در این چند سال اخیر، بعضیها که اغراض خاص سیاسی دارند و ما آنها را می‌شناسیم - شاید عموم مردم ندانند که این افراد چه غرضی دارند، لیکن ما چون افراد را از روی سوابقشان بیشتر می‌شناسیم، زودتر برایمان قابل حدس است - و بعضیها هم که ممکن است غرض سیاسی نداشته باشند، اما همین‌طوری تشویق می‌کنند، برای القاء این معنا می‌کوشند که دین‌گرایی مردم - که امروز در جامعه‌ی ما رواج دارد - با علم‌گرایی منافات دارد و با علم‌گرایی می‌شود به دین‌گرایی مردم صدمه زد! اینها کور خوانده‌اند و اشتباه می‌کنند؛ این دو با هم هیچ منافاتی ندارند؛ زیرا دین اگر دین اسلام است که ما امروز طرفدار آن هستیم، دینی است که انقلاب می‌کند؛ دینی است که برای میدانها سرباز درست می‌کند؛ دینی است که به علم دعوت می‌کند. اصلاً علت این که مسلمانان توانستند برای مدت چند قرن مشعل علم را در دنیا به دست بگیرند، همین توجه اسلام به علم و دانش بود. از فارابی تا خواجه نصیر، حدود سه قرن این مشعلداری ادامه داشته است؛ آن هم در سطح بالا، نه در سطح پایین. امروز نظرات خوارزمی در ریاضیات، یا نظرات ابن‌سینا در طب، نظرات منسوخ‌شده‌ی نیست؛ نظراتی است که بر اساس آنها نظراتی آمده، لیکن نسخ نشده است؛ نظرات باطل‌شده‌ی نیست؛ نظرات صحیحی است که البته تکمیل شده است. همه‌ی اینها از کجا ناشی شدند؟ از دین اسلام ناشی شدند؛ یعنی آن عامل اصلی که توانست مسلمین را به این اوج علمی برساند، دین اسلام بود.

شما می‌دانید که در اروپا...ضدیت با دین بود. البته تا برهه‌ی از زمان، به خاطر آن دین‌کدایی، ضدیت با علم بود. حتی در اروپا هم اولین مشعلداران علم، افراد دینی‌اند. خود این «راجریکن» معروف - که فرانسویها به او «رژه

بیکن» می‌گویند - کشیش است؛ آن هم کشیشِ فرانسیسکاناست. نمی‌دانم شما با احوالاتشان آشنا هستید یا نه. اینها گروه کشیشی بسیار زهد‌گرایی هستند که خود را تابع «سن فرانسیس» می‌دانند؛ همان «سن فرانسیس» معروفِ قدیس، که این «سانفرانسیسکو»ی امریکا هم به اسم اوست. اینها اسماء مقدس را روی شهرها می‌گذاشتند. این «سن فرانسیس» معروف، قدیسی بود که دستگاهای پاپ آن وقت، به خاطر افشاگری این شخص نسبت به تجملات دستگاه پاپ، دشمن خویش بودند. او معارض دستگاه پاپ و معارض آن جاه و جلالها و آن ثروتها و آن زراندوزیها بود؛ طرفدار زهد بود. اگر بخواهیم مشابه «راجریکن» را در میان نحله‌های اسلامی بیابیم، باید مثلاً او را در زمره‌ی تصوف خاکساری - که کارشان درویشی و گدایی است - بدانیم. کشیش این رشته «راجریکن» معروف است که در قرن سیزدهم میلادی، از اولین پرچمداران علم در اروپاست. به عبارت دیگر، اولین جلوه‌های علم که به رنسانس اروپا منتهی شد و آن تحول علمی را پدید آورد، باز از طرف مذهبها بود؛ منتها مذهبهای روشن، نه مذهبهای تاریک‌ذهن.

«ابن‌سینا»ی ما هم همین‌طور بود. خود «ابن‌سینا» یک عالم دینی است؛ او به یک معنا اصلاً یک عارف است. «بیرونی» هم یک عالم دینی است، که آن «تحقیق ماللهند» را نوشت. او در زمان خود، در ریاضی و در نجوم و در علوم متفرق، تبحر داشت. «شیخ بهایی» هم که یک آخوند به تمام معنای کامل است، همین‌طور بود. در زمان «شیخ بهایی»، رشته‌های دینی در آن مسیر و جریان صنفی آخوندی افتاده بود. در گذشته، صنفی به این شکل که نبوده است؛ یک روحانی بوده که در همه‌ی علوم عالم بوده؛ مثل خود «ابن‌سینا» که شاگرد فلسفه هم داشته، شاگرد طب هم داشته است؛ اما «شیخ بهایی» مربوط به آن دورانی است که روحانیت جنبه‌ی صنفی پیدا کرده بود؛ یعنی یک آخوند حرفه‌ی منبر و محرابی، با آن‌گونه دانشهای کذایی. پس، آن روح دینی، با روح علمی اصلاً منافاتی ندارد؛ بلکه روح دینی، کمک و پشتیبان روح علمی است. (۱۳۷۰/۱۱/۱۵)

فهرست

پیشگفتار	۷
مقدمه	۹
آیا علم و دین باهم در تضاد هستند؟	۱۰
مقدمه:	۱۲
علم و دین، در کنار هم یا در مقابل هم	۱۴
ورود علم مدرن به جوامع اسلامی و طرح مسئله‌ی علم دینی	۱۵
طرح مسئله‌ی علم دینی در ایران	۲۰
مخالفان علم دینی	۲۳
الف) مبانی علم‌شناختی	۳۸
ب) مبانی دین‌شناختی	۴۳
سخن آخر	۵۷

پیشگفتار

بسم الله الرحمن الرحيم

يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ كُتُوبًا مُّبِينًا

ای مردم! همانا برای شما از جانب پروردگارتان برهانی آمده است، و ما نوری روشنگر (قرآن) به سوی شما فرو فرستادیم. (نساء-۱۷۴)

سپاس خداوندی را که بشر را به برهان حقانیت وجود ذی جود آخرین فرستاده اش و نور روشنی بخش کلام الله مجید هدایت کرد و ملت شریف ایران را با هدیه‌ی آسمانی انقلاب اسلامی و حیات در ذیل نعمت ولایت در مسیر رشد و تعالی قرار داد.

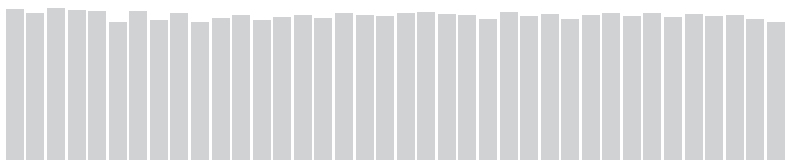
انقلاب اسلامی، نعمت بی بدیلی بود که رهین ملت ایران شد تا مسیر تمدن سازی اسلامی و الگو شدن برای جهان بشریت را ببیماید و البته در این طریق راه ناپیموده هنوز زیاد است و نیازمند گام‌هایی استوار و خردورزانه هستیم. اندیشکده‌ی برهان که متشکل از جمعی از فرزندان انقلاب اسلامی است، کانونی است فعال در زمینه تبیین گفتمان تمدن ساز انقلاب اسلامی.

تلاش این موسسه اندیشه‌محور بر این است که با تکیه بر سرمایه و استعداد معرفتی-علمی نیروهای فرهیخته جریان انقلابی و ارزشی به تبیین گفتمان انقلاب کمک کرده، در مسیر تربیت نیروهای فکری تراز انقلاب اسلامی و یا به تعبیری «مؤمن اندیشه‌ورز جهادی» بکوشد.

این موسسه خود مسیر مطلوب خود را حرکت در چارچوب الگوی امام-امت می‌داند و بر این اساس، مبنای گفتمان‌سازی جهادگران فکری این اندیشکده بر پایه‌ی تبیین بیانات و دغدغه‌ها و مطالبات سیاسی-فرهنگی حضرت امام (ره) و مقام معظم رهبری (مدظله‌العالی) و تولید پژوهش‌های معرفتی و راهبردی معطوف به این مهم است. اندیشکده‌ی برهان بر آن است که در مسیر یک جهاد فکری و اعتقادی منسجم و متقن با پاسخگویی مستدل و منطقی به پرسش‌ها و مسئله‌های کنونی جامعه، گره‌گشایی از معضلات فکری و نظری و شبهه‌زدایی و تولید تحلیل و تأملات سالم و پالوده از کج‌اندیشی و انحراف، گام بردارد.

محمدجواد اخوان

مدیر اندیشکده برهان



آیا علم و دین باهم در تضاد هستند؟

مقدمه:

چند دهه است که بحث از علم دینی و درافکندن تحولی اسلامی، به ویژه در عرصه‌ی علوم انسانی، چالش‌هایی را در ایران و جهان برانگیخته است. برخی «علم دینی» را این می‌دانند که مسلمانان علوم جدید را کنار بگذارند و با مراجعه به متون معتبر دینی (کتاب و سنت) از نو به تولید علم همت گمارند و برخی از برقراری نوعی تعامل بین آموزه‌های وحیانی و دستاوردهای علوم جدید سخن می‌گویند. عده‌ای این مفهوم را در حد تنفس در فضای پیش‌فرض‌های دینی و الهام گرفتن از متون دینی برای فرضیه‌سازی قلمداد می‌کنند و برخی حتی در مطلوبیت همین مقدار الهام‌گیری از دین برای تحول‌آفرینی در علم هم تردید دارند. در این میان، گروهی دیگران را به بی‌دینی متهم می‌سازند و عده‌ای مخالفان خود را به تعصب و علم‌کشی و عده‌ای هم در این میانه، از هر دو سو، به التقاط متهم می‌شوند. اما چرا این بحث‌ها در جامعه‌ی کنونی ما مطرح شده و چرا نزاع این اندازه شدید است؟ کسی که از منظری کلان به این نزاع‌ها بنگرد درمی‌یابد که همانند بسیاری از بحث‌هایی که ثمره‌ی اجتماعی دارد، مسئله فقط در اختلاف نظرات و مباحث

خلاصه نمی‌شود، بلکه مسئله‌ی احتمالاً مهم‌تر، سوء تفاهم‌هایی است که بین افراد و گروه‌های فکری پیش می‌آید؛ تا حدی که گاه قرابت بین برخی از مدافعان علم دینی و برخی از مخالفان آن، بسیار بیشتر از قرابت بین کسانی است که از این اصطلاح استفاده می‌کنند.

یکی از مشکلات مهمی که بر مشکل فوق می‌افزاید، آمیخته شدن این مسئله با پاره‌ای از جنجال‌های سیاسی است. اگر سیاست‌زدگی افراطی‌ای که بر محیط اجتماعی و حتی محیط‌های علمی جامعه‌ی ما سایه افکنده هم در نظر آوریم، متوجه می‌شویم که چرا این بحث این اندازه جنجالی شده و بسیاری از افرادی که نه در علوم جدید تخصص دارند و نه در معارف اسلامی عمق پیدا کرده‌اند، وارد این عرصه شده و با اظهارنظرهای خود، بر ابهامات ناظران می‌افزایند، تلقی‌های ناصواب را ترویج می‌کنند و شناسایی معنای قابل دفاع از این اصطلاح را به چالش‌های بیشتری مواجه می‌سازند.

از راهکارهایی که می‌تواند از این سوء تفاهم‌ها، هم در میان موافقان و مخالفان این اصطلاح و هم در میان جامعه‌ی علمی‌ای که این نزاع را مشاهده می‌کند و گاه تحت تأثیر شعارهای موافق یا مخالف قرار می‌گیرد، بکاهد دقت در ریشه‌های تاریخی مسئله و دسته‌بندی معرفتی از کسانی است که در قبال این دیدگاه موضع گرفته‌اند تا معلوم شود که از منظر نیاز معرفتی و جدای از بحث‌های سیاسی، چرا این بحث در جامعه‌ی ما مطرح گردیده و واقعاً مدعای کسانی که خود را موافق یا مخالف آن معرفی می‌کنند، چیست و این دیدگاه‌ها چه اندازه به هم نزدیک یا از همدیگر دورند. چنین تحلیلی ما را در رسیدن به درک صحیحی از مسئله‌ی پیش آمده کمک می‌کند و از آنجا که «فهم سؤال، نیمی از جواب است» موضع‌گیری‌های احتمالی در قبال این مسئله را منطقی‌تر خواهد کرد و زمینه را برای ارائه‌ی تصویر معقولی از این مسئله و راهکارهای واقع‌بینانه فراهم می‌سازد.

بدین ترتیب، مسئله‌ی نوشتار حاضر این است که چه تحولات فکری‌ای

منجر به پیدایش و طرح این مسئله در جامعه‌ی ما گردید و بر اساس مبانی معرفتی دیدگاه‌هایی که در قبال علم دینی موضع گرفته‌اند، چه دسته‌بندی کلانی از جریان‌ات موافق و مخالف می‌توان ارائه داد و نهایتاً چه تصویر معقولی از علم دینی قابل ارائه است و راه وصول به چنین علمی چگونه خواهد بود. طبیعی است که برای پاسخ، ابتدا باید نگاه مختصری به علم جدید و جایگاه آن در غرب افکند، سپس ورود این علم به کشورهای اسلامی و تحولاتی را که در این راستا پدید آورد مورد ملاحظه قرار داد تا چرایی پیدایش مفهوم علم دینی، به نحو عام در جوامع اسلامی و به نحو خاص در ایران آشکار شود و آن گاه با دسته‌بندی منطقه‌ای از دیدگاه‌های موجود، جایگاه و مواضع کلی هر دیدگاه معلوم گردد تا هر کس بتواند به بررسی معقولی از دیدگاه‌ها نائل آید و موضعی شایسته اتخاذ نماید.

بحث از علم دینی و به تعبیر خاص تر، ضرورت تحول در علوم انسانی از منظر اسلامی، مدتی است که چالش‌هایی را در کشور برانگیخته است؛ اما چرا برای بحث در جامعه‌ی کنونی ما مطرح شده و چرا این اندازه نزاع شدید است؟ کسی که از منظر کلان به این نزاع‌ها بنگرد درمی‌یابد که همانند بسیاری از بحث‌های اجتماعی، مسئله فقط در اختلاف نظرات و مباحث خلاصه نمی‌شود، بلکه مسئله‌ی احتمالاً مهم‌تر، سوء تفاهم‌هایی است که بین طرفین پیش آمده است؛ تا حدی که گاه قرابت بین برخی از مدافعان علم دینی و برخی از مخالفان آن، بسیار بیشتر از قرابت بین کسانی است که از این اصطلاح استفاده می‌کنند.

یکی از راهکارهایی که می‌تواند از این سوء تفاهم‌ها بکاهد، این است که ریشه‌های تاریخی مسئله مورد مذاقه قرار گیرد و دسته‌بندی معرفتی‌ای در میان کسانی که در قبال این مسئله موضع گرفته‌اند به عمل آید تا معلوم شود که از منظر نیاز معرفتی، فارغ از بحث‌های سیاسی، چرا این بحث در جامعه مطرح گردیده و واقعاً مدعای کسانی که خود را موافق یا مخالف آن معرفی می‌کنند، چیست و این دیدگاه‌ها چه اندازه به هم نزدیک یا از همدیگر دورند.

در نوشتار حاضر، با نگاه مختصری به علم جدید و جایگاه آن در غرب و نیز نحوه‌ی ورود این علم به کشورهای اسلامی، تحولات فکری‌ای که منجر به پیدایش و طرح مفهوم علم دینی به نحو عام در جوامع اسلامی و به نحو خاص در ایران گردیده، مورد بررسی قرار گرفته است. آن گاه بر اساس مبانی معرفتی دیدگاه‌هایی که در قبال علم دینی موضع گرفته‌اند، دسته‌بندی‌ای از دیدگاه‌هایی که در این زمینه در ایران شیوع دارد ارائه شده است و سپس با توضیح مبانی علم‌شناسی و دین‌شناسی مورد نیاز، تلاش شده تصویر معقول و قابل دفاعی از علم دینی و نیز راهکارهای کلانی که می‌تواند بستری برای تکوین این چنین علومی قرار گیرند، ترسیم شود.

علم و دین، در کنار هم یا در مقابل هم

اگرچه در طول تاریخ، بین یافته‌های علمی بشر و آموزه‌های دینی، گاه اختلافات و تعارضاتی مشاهده می‌شده است، اما به ویژه در جهان اسلام، هیچ گاه جریان علم و جریان دین به عنوان دو جریان رقیب و متعارض شناخته نمی‌شد و نظام آموزشی نیز به گونه‌ای بود که فرقی بین آموزش مباحث علمی و مباحث دینی نمی‌گذاشت. در حوزه‌های علمیه، همان قدر درس فقه و فلسفه و تفسیر رواج داشت که دروسی همچون طب و ریاضیات و نجوم و شخصی که در هر یک از این علوم تحصیل می‌کرد هم دانشمند محسوب می‌شد و هم دین‌دار. در تمدن اسلامی، دوره‌ی شکوفایی علم، دوره‌ی بالندگی دین و دین‌داری بود و دوره‌ی افول و انحطاط این تمدن، دوره‌ی انحطاط و افول هم علم و هم دین‌داری بود.

اما دنیای مسیحی از ابتدا وضعیت دیگری داشت. اگرچه در آنجا هم در قرون وسطا، مدارس و مجامع علمی وابسته به کلیسا بود و دو نهاد آموزشی موازی وجود نداشت، اما بر اساس مشهوری که امروزه شیوع دارد، کلیسا اجازه‌ی چندانی به رشد آزاد علمی نمی‌داد و لاقلاً این اندازه مسلم است که دوره‌ای که برای اروپاییان دوره‌ی دین بود، آن‌ها به لحاظ علمی نسبتاً عقب‌مانده بودند و دوره‌ی پیشرفت‌های علمی در غرب همراه بود با دوره‌ی انحطاط و زوال جایگاه دین در جامعه.

به هر حال، با تحولاتی که از دوره‌ی رنسانس در اروپا شروع شد و به شکل‌گیری تمدن جدید و مدرنیته انجامید، برای اولین بار، در طول تاریخ مشاهده می‌شود که جریان علم به تدریج سعی می‌کند جایگزین جریان دین شود. البته این واقعه نه در ده سال و صد سال، بلکه در طی چند قرن رخ داد. بسیاری از پیشگامان علم نوین (همچون رابرت بویل^۱، نیوتن^۲ و لایب

۱- او بر این باور بود که «علم یک رسالت دینی است که عبارت است از باز نمودن اسرار صنع بدیعی که خداوند در جهان پدید آورده است.» (باربور، ۱۳۷۴: ۴۵)

۲- نیوتن در مقدمه‌ی کتاب معروفش «Principia» توضیح می‌دهد که اساساً این کتاب را به عنوان برهانی بر وجود خدا نوشته است. وی در زمان خود، نه تنها به عنوان یک فیزیک‌دان، بلکه به عنوان یک متکلم و الهی‌دان شناخته می‌شد

نیست)^۱ اما از طرفی ضعف مبانی فلسفی که از ابتدای رنسانس دامن گیر تفکر جدید شده بود و نیز ضعف کلیسا در مواجهه‌ی معقول و عمیق با پیشرفت‌های علمی و از طرف دیگر، نقش آفرینی علوم جدید در دستیابی روزافزون به تکنولوژی‌هایی که روال زندگی دنیوی را تسهیل و دنیازدگی انسان‌ها را تشدید می‌نمود، به شکل‌گیری جریان «علم‌زدگی»^۲ انجامید که روزه‌روز عرصه را بر دین و دین‌داری تنگ‌تر می‌کرد و بدین‌سان نزاع علم و دین در این تمدن جدی و جدی‌تر می‌گردید. با این حال، از آنجا که از سویی دین‌داری و پرستش در فطرت آدمیان نهاده شده و اعراض کامل از آن ممکن نیست و از سوی دیگر، علم جدید از عهده‌ی پاسخ‌گویی به پاره‌ای از نیازهای مهم انسان برنیامد و بلکه خود مشکلات جدیدی را در عرصه‌ی حیات انسانی پدید آورد، امروز در همان جوامع هم شاهد توجه مجددی به دین و معنویت هستیم.^۳ نه تنها بین علم و دین تعارضی نمی‌دیدند، بلکه اساساً نظریات جدید علمی خود را به گونه‌ای مطرح می‌کردند که لاقلاً از نظر خود، به تقویت نگاه دینی به عالم منجر شود؛

ورود علم مدرن به جوامع اسلامی و طرح مسئله‌ی علم دینی

ورود علم جدید به کشورهای اسلامی اما حکایتی دیگر داشت. اگر تحولات علم جدید در مغرب‌زمین سیر تدریجی‌ای طی کرد و نشستن علم به جای دین چند قرن به طول انجامید، در کشورهای اسلامی (و بلکه عموم مشرق‌زمین) وضع دیگری رخ داد. تفوق تکنولوژیکی و نظامی غریبان در هنگام مواجهه با شرقیان، نوعی احساس ذلت و عقب‌ماندگی را در شرقیان دمید و برخی از شخصیت‌های مشرق‌زمین در برابر عظمت مادی خود را باختند. علم جدید

باربور، ۱۳۷۴: ۵۳، ۴۹ و ۵۹.

۱- در این زمینه، برخی به تفصیل از پیش‌فرض‌های دینی پیشگامان علوم جدید سخن گفته و نشان داده‌اند که این پیش‌فرض‌ها چه نقش عظیمی در شکل‌گیری و تکوین علم جدید داشته است (برت، ۱۳۶۹).

2- Scientism

۳- او معتقد بود: «این، خصوصاً در علوم است که ما عجایب خداوند را می‌بینیم، قدرت و حکمت و نیکی او را.» به نقل از گلشنی، ۱۳۸۵.

را زاده‌ی فرهنگ جدید (آن هم فرهنگ بی‌دینی) دانستند و در کنار اصرار بر ورود علم، خواسته یا ناخواسته، بر ورود فرهنگ جدید نیز اصرار ورزیدند. روحیه‌ی استعماری حاکم بر سردمداران مغرب‌زمین نیز مزید بر علت شد و لذا ورود علم غربی از ابتدا، نه در بستری طبیعی، بلکه در وضعیتی تحمیلی به جوامع شرقی رخ داد. عده‌ای که برای تحصیل این علم راهی دیار فرهنگ شده بودند، چنان شیفته‌ی این علم گردیدند که به جای اینکه این علم را به تدریج در نظام آموزشی موجود تزریق کنند، نظام آموزشی موجود (مکتب‌خانه‌ها و حوزه‌های علمیه) را از اساس مورد بی‌اعتنایی قرار دادند و برای عرضه‌ی این علوم، نظام آموزشی کاملاً جدیدی تأسیس نمودند. البته افراط و تفریط‌های پاره‌ای از دست‌اندرکاران نظام آموزشی قبلی نیز در وقوع این امر بی‌تأثیر نبود.

به تدریج در اغلب کشورهای اسلامی، شاهد رقابت دو نظام آموزشی هستیم؛ یکی نظام آموزشی سنتی که توسط رهبران دینی جوامع اسلامی مدیریت می‌شد و دیگری نظام آموزشی مدرن که غالباً توسط حکومت‌ها (حکومت‌هایی که عمدتاً تحت سلطه‌ی مستقیم یا غیرمستقیم کشورهای غربی بودند) تأسیس و اداره می‌گردید و از آنجا که بودجه‌های عمومی، که در اختیار حکومت‌ها بود، به سمت این مراکز هدایت می‌شد و کم‌کم آینده‌ی شغلی افراد جامعه نیز با این نظام آموزشی مدرن گره می‌خورد، روزه‌روز موقعیت این‌ها مستحکم‌تر و موقعیت نهادهای آموزشی سنتی در جامعه ضعیف‌تر می‌گردید.

بدین ترتیب، چالشی که در غرب طی چند قرن بین علم و دین پدید آمده بود، در کشورهای اسلامی در کمتر از چند دهه محقق شد. پیروان علوم جدید، به تبع فضای پوزیتیویستی غربی، علوم سنتی و نظام آموزشی سنتی را غیرعلمی خواندند و آن را نماد «دین» و خود را نماد «علم» معرفی کردند و اغلب تحصیل‌کردگان نظام سنتی نیز به این ادبیات تن دادند و تقابل پیروان علوم

جدید و پیروان علوم سنتی به عنوان تعارضات علم و دین در جامعه مطرح شد.^۱ با این حال، از همان اوان ورود این علوم، عده‌ای در صدد آشتی این دو عرصه بودند. برخی از اینان که هم دغدغه‌ی حفظ زندگی دینی را داشتند و هم خواهان دستیابی به پیشرفت‌های علمی بودند، توصیه‌های دین به علم‌آموزی را بر تعلیم و تعلم علوم جدید منطبق می‌دانستند و تنها هنگام مواجهه با تعارضات صریح آموزه‌های دینی با مدعیات علوم جدید، به چاره‌جویی می‌پرداختند؛ غافل از اینکه حتی از نظر پاره‌ای از متفکران غربی نیز علم جدید در یک نظام آموزشی خاص و با یک مبانی و پیش‌فرض‌های نظری و هنجاری خاص رشد می‌کند (هوسرل، ۱۳۸۸) و موارد تعارضش با دین، تنها به تعارض برخی از گزاره‌های علم جدید با برخی از گزاره‌های متون دینی محدود نمی‌شود.

علوم جدید، که مبتنی بر نگاه دیگری به عالم و آدم بود، مخصوصاً در مواردی که از طریق نظام آموزشی جدید تعلیم داده می‌شد، خواه‌ناخواه نسل جدیدی را شکل می‌داد که پایبندی سابق را به آموزه‌های دینی نداشت. شاید مواجهه با این نسل یکی از عوامل مهمی بود که کم‌کم اندیشمندان جامعه را متوجه اهمیت و عمق تعارض‌های برخی از دستاوردهای این علوم با اندیشه‌های دینی کرد و به تدریج عده‌ای پیدا شدند که خواستند این بار به نحو عمیق‌تری تکلیف خود را در بین این دو عرصه‌ی معرفتی معلوم سازند. اکنون مسئله این گونه ملاحظه می‌شد که بین عقلانیت کنونی بشری و درک معارف انسان‌ها از آموزه‌های وحیانی ناسازگاری پدید آمده است و باید چاره‌ای اندیشید. آیا می‌توان علم جدید را به نحوی متحول ساخت که با نگاه دینی سازگار باشد؟ این اقدام بعدها در برخی از کشورها نام «اسلامی کردن علوم» را به خود گرفت و مسئله اصلی آن این بود که آیا می‌توان «علم»ی داشت که هم «عقلانیت بشری» را جدی بگیرد و هم توجه جدی و

۱- برای نگاهی آسیب‌شناسانه به ورود علم در جوامع اسلامی و خصوصاً ایران، رک. به: پارسانیا، ۱۳۸۳: ۱۶۲ تا ۱۷۴ و نیز گلشنی، ۱۳۸۵: ۲۷.

عمیقی به «آموزه‌های وحیانی» داشته باشد؟

برخی از متفکران مسلمان در چنین فضایی و با همین دغدغه، دست به تألیف بردند که شاید کتاب «اقتصادنا»ی شهید صدر از نمونه‌های بارز چنین اقدامی باشد. مطالبی چون استفاده از روش علوم مصطلح دینی، همچون استفاده از اصول فقه (البته با پیشنهاد انجام تحولاتی در آن)^۱ یا به‌کارگیری روش‌های تفسیر قرآن در فهم علوم اجتماعی (حاج‌حمد، ۱۳۸۵: ۱۰۵ تا ۱۵۱) مطرح شد و برخی دغدغه‌ی این را داشتند که عطف توجهی به پیش‌فرض‌ها و مبادی متافیزیکی و اخلاقی علوم جدید (خصوصاً علوم اجتماعی) صورت گیرد و با تغییر آن‌ها، فضای حاکم بر علوم عوض شود (صافی، ۱۳۸۵ و رجب، ۱۳۸۳). معدود افرادی هم بودند که توجه داشتند که ابتدا باید ماهیت علم و معرفتی جدید و نسبت آن با دین و گزاره‌های وحیانی را از منظر فلسفی مورد بررسی قرار داد و آن‌گاه سخن از امکان تلفیق یا عدم تلفیق مطرح کرد.

هم‌زمان، دغدغه‌های جمعی و تشکیلاتی نیز در حال شکوفایی بود. در سال ۱۹۷۲م (۱۳۵۰ش) در آمریکا و کانادا، با همین دغدغه، «جمعیت جامعه‌شناسان مسلمان» تأسیس گردید. در ۱۹۷۴ اولین کنگره‌ی جهانی اقتصاد اسلامی در عربستان به راه افتاد و سپس در سال ۱۹۷۵ مرکز جهانی مباحث اقتصادی اسلامی تأسیس شد. در سال ۱۹۷۷ اولین کنگره‌ی جهانی ترکیب اسلامی در مکه آغاز به کار کرد و ظاهراً اولین بار در همین همایش، عبارت «اسلامی کردن دانش» مطرح گردید (باقری، ۱۳۸۲). در همین سال، همایش دیگری تحت عنوان کنگره‌ی جهانی اندیشه‌ی اسلامی با شرکت سی تن از دانشمندان و شخصیت‌های اسلامی در سوئیس تشکیل گردید که در پایان آن، شرکت‌کنندگان بر این نکته تأکید کردند که بزرگ‌ترین بحران معاصر جامعه‌ی اسلامی «بحران فرهنگی» است و خواستار تأسیس نهادی علمی،

۱- این مطلب در توصیه‌های طه جابر العلوانی مشاهده می‌شود (جابر العلوانی، ۱۴۱۵ و نیز ۱۳۸۵: ۱۵۳ تا ۱۹۶) و در ایران نیز سید منیرالدین حسینی هاشمی با تأسیس آکادمی علوم اسلامی (بعدها: فرهنگستان علوم اسلامی) ظاهراً وجهی همت خود را در اصلاح و بازسازی علم اصول فقه گذاشت و به نظر می‌رسد سید احمد عابدی شاهرودی، در مقاله‌ی «نظریه‌ی علم دینی بر پایه‌ی سنجش علم و دین» (عابدی شاهرودی، ۱۳۸۵: ۷۵) نیز چنین دغدغه‌ای دارد.

فکری و فرهنگی شدند که به اندیشه، معرفت و پژوهش علمی عمیق و پُرحوصله توجه نشان دهد.

در سال ۱۹۸۱ مؤسسه‌ی جهانی اندیشه‌ی اسلامی (المعهد العالمی للفکر الاسلامی) در ویرجینیای آمریکا رسماً تأسیس شد که در سال ۱۹۸۲، با همکاری دانشگاه اسلامی پاکستان، دومین کنگره‌ی جهانی اندیشه‌ی اسلامی را با عنوان «اسلامی کردن معرفت» برگزار کرد و در پی آن، مانیفستی با عنوان «اسلامی کردن معرفت: مبادی کلی، راهکارها و اقدامات»^۱ توسط اسماعیل الفاروقی منتشر شد. جالب اینجاست که تأسیس این مؤسسه در آمریکا تقریباً هم‌زمان با تأسیس ستاد انقلاب فرهنگی در ایران (۱۳۵۹) است که می‌خواست همان وظایف و اهداف را محقق کند، بدون اینکه این دو جریان اطلاعی از کار همدیگر اطلاع داشته باشند. البته مدتی بعد سید محمد نقب‌العطاس (که مدعی بود او اولین بار اصطلاح «اسلامی‌سازی معرفت» را ابداع کرده و دیگران (یعنی عبدالحمید ابوسلیمان نخستین رئیس مؤسسه‌ی سابق‌الذکر و اسماعیل الفاروقی، این اصطلاح را از او سرقت کرده‌اند)^۲ مؤسسه‌ی بین‌المللی اندیشه و تمدن اسلامی^۳ را با همین هدف در مالزی تأسیس نمود (باقری، ۱۳۸۲).

طرح مسئله‌ی علم دینی در ایران

اما جدای از اینکه چه کسی این اصطلاح را اول بار به کار برد، باید اذعان کرد که وقوع انقلاب اسلامی در ایران و تغییر حاکمیت یک نظام سیاسی در

۱- خلاصه‌ای از این کتاب با معرفی آثار این مؤسسه تا سال ۱۹۹۵، در کتابی تحت عنوان «معرفت‌شناسی اسلامی، طرح، برنامه، عملکرد» به قلم همان مؤسسه و با همکاری مؤسسه‌ی تحقیقاتی ایران و اسلام در ایران، به زبان فارسی منتشر شده است (فاروقی، ۱۳۷۴).

۲- این ادعا در سخنرانی وی در ۱۹۹۲ در دانشگاه بین‌المللی کوالالمپور مالزی، که به دعوت رئیس این دانشگاه، عبدالحمید ابوسلیمان، برگزار شده بود، مطرح گردیده است (مرادی، ۱۳۸۵). البته اصل این ایده را شاید بتوان به ابوالاعلی مودودی و دهه‌ی ۱۹۳۰ و سخنرانی وی در دانشگاه علیگره هند برگرداند که در آنجا از ضرورت تأسیس دانشگاه اسلامی و اسلامی کردن دانش سخن گفت و تصریح کرد که «تجدیدگرایان کافی می‌دانند که به فهرست دروس، معارف اسلامی را بیفزایند؛ اما این تبعیت کورکارانه و اسلامی کردن فریب‌کارانه نمی‌تواند دوام بیاورد و باید جهت‌گیری اسلامی را در کل نظام آموزشی وارد کرد.» (گلشنی، ۱۳۸۵)

جهان از وضع غرب زده به وضعیت اسلامی، نقطه‌ی عطفی در این تحولات پدید آورد، خصوصاً که این نظام جدید نه تنها در صدد بود که به طور کلی، مبانی و تعالیم اسلام را در عرصه‌ی زندگی اجتماعی انسان‌ها پیاده کند، بلکه می‌خواست به طور خاص، نظام آموزشی رسمی را نیز از وضعیت غرب زده به وضعیت اسلامی تغییر دهد.

در این راستا، مؤسساتی همچون دفتر همکاری‌های حوزه و دانشگاه^۱ و سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت) تأسیس شدند که دغدغه‌ی تأسیس یا تدوین علوم‌ی که با اسلام سازگار باشند داشتند و مراکز آموزش عالی‌ای مانند دانشگاه امام صادق (علیه‌السلام) و مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی راه‌اندازی شدند که در صدد ارائه‌ی نمونه‌ای از دانشگاه اسلامی بودند که به طور توأمان به ارائه‌ی تعالیم اسلامی و علوم غربی پردازند و فرآیند تولید علم دینی را از طریق تربیت نیروهایی که با هر دو عرصه‌ی علوم جدید و علوم دینی آشنا باشند پیگیری نمایند.

در کنار این اقدامات سخت‌افزاری، اقدامات نرم‌افزاری نیز آغاز شد و از اولین اقدامات، ارائه‌ی آثار و نوشته‌هایی بود به منظور ارائه‌ی نمونه‌هایی عینی از علوم انسانی اسلامی. به دلایل مختلف، از جمله عدم درک صحیحی از ماهیت علوم جدید و نیز عدم برخورداری از توان علمی لازم و رواج ساده‌انگاری در تحلیل مسئله، اولین آثار در این زمینه، تلاش‌هایی بود که عملاً و چه بسا ناخودآگاه، علوم جدید غربی را متن اصلی قرار می‌داد و سعی می‌کرد با استشهاد به برخی از آیات و روایت و حذف برخی از موارد صریحاً ضداسلامی، متون جدیدی پدید آورد.

این مطلب در قالب کتاب‌هایی با عناوینی همچون روان‌شناسی اسلامی^۲ و جامعه‌شناسی اسلامی بروز کرد؛ اما بیش از آنکه به بسط اندیشه‌ی جدیدی

۱- این دفتر که از ابتدا با هدفی متمایز تأسیس شد، به تدریج به صورت یک مؤسسه‌ی رسمی پژوهشی همچون سایر مؤسسات از این دست درآمد و اکنون با عنوان «پژوهشگاه حوزه و دانشگاه» به عنوان یک پژوهشگاه در میان خیل پژوهشگاه‌های کشور و بدون تمایز ماهوی چندانی، به فعالیت‌های خود ادامه می‌دهد.

۲- برای مشاهده نمونه‌ای از کتابی با همین نام و همین رویکرد، که مورد نقد قرار گرفته است، ر.ک.به: باقری، ۱۳۸۲: ۲۱۶.

منجر شود، به ظواهر مجموعه‌های التقاطی‌ای انجامید که نه عاملان اسلامی را خشنود می‌کرد و نه محققان علوم جدید را. لذا نوعی حساسیت ذهنی منفی نسبت به ایجاد علم دینی پدید آورد که هنوز نیز بسیاری از مخالفت‌ها را می‌توان ناشی از همان سابقه‌ی ذهنی دانست.^۱

با گذشت زمان و عمق یافتن بحث‌ها و به ویژه در اثر انباشت تجربه‌ها از سویی و طرح بحث‌هایی در زمینه‌ی فلسفه‌ی علم، فلسفه‌ی دین و سایر مباحث بنیادی مربوطه، از سوی دیگر، سطح بحث‌ها در کشور ارتقا پیدا کرد و کم‌کم آثار متعددی درباره‌ی نقش مؤلفه‌های غیر تجربی در علوم تجربی، جایگاه و کارکرد معرفتی دین در عرصه‌های مختلف زندگی و... پدید آمد و کم‌کم این بحث عنوان کلی «علم دینی» به خود گرفت و موافقان و مخالفان با این ادبیات به نقد مواضع همدیگر پرداختند.

در باب دسته‌بندی دیدگاه‌های مربوط به علم دینی، می‌توان دو رویکرد را در پیش گرفت: رویکردی جامعه‌شناختی و رویکردی فلسفی. مقصود از رویکرد جامعه‌شناختی رویکردی است که مسئله را در درجه‌ی اول یک مسئله‌ی اجتماعی و یک نزاع فرهنگی می‌بیند و لذا در دسته‌بندی بیش از آنکه سراغ مبانی دیدگاه‌ها برود، به سراغ دسته‌بندی‌های اجتماعی و گاه سیاسی پیرامون این بحث می‌رود. در این دیدگاه، معیار موافقت و مخالفت یک صاحب‌نظر، موضع‌گیری‌های رسمی وی در قبال عنوان «علم دینی» است و دسته‌بندی موافقان و مخالفان نیز بر اساس میزان اهتمام ایشان به این مسئله در جامعه انجام می‌شود که هر یک از موافقان و مخالفان را بر این اساس می‌توان به گروه‌های معتدل و افراطی تقسیم کرد.

همان‌طور که ممکن است دو نفر پیدا شوند که در ادعا، هر دو مدافع «علم دینی» باشند، اما اختلاف آن‌ها بسیار شدیدتر از اختلاف آن‌ها با مخالفان

۱- این مطلب به محققان پاکستانی و خصوصاً همین جریان «اسلامی کردن معرفت» نسبت داده می‌شود، در حالی که بسیاری از محققین پیرو این جریان، مطلب فوق را تهمت می‌دانند که از عدم مطالعه‌ی آثار این محققان و در نتیجه، برخورد زورنالیستی با آن‌ها رخ داده است (مرادی، ۱۳۸۵)

این اصطلاح باشد. اما رویکرد فلسفی، قبل از آنکه مسئله را به عنوان یک مسئله‌ی اجتماعی بنگرد، آن را به عنوان یک مسئله‌ی معرفتی مورد بررسی قرار می‌دهد و چون باور دارد که اتخاذ هر دیدگاهی در باب علم دینی مبتنی بر مبانی‌ای است که صاحبان آن دیدگاه در باب ماهیت علم و ماهیت دین اخذ می‌کنند، بر اساس مبانی معرفتی دیدگاه‌ها به قضاوت در باب آن‌ها می‌نشیند و معیار دسته‌بندی خود را نه موضع‌گیری رسمی افراد و با میزان اهتمام آن‌ها به مسئله، بلکه موضعی که از مبانی آن‌ها نشئت گرفته می‌داند. در این تحلیل، ممکن است کسی در عرصه‌ی اجتماعی، خود را مخالف «علم دینی» و دیگری خود را موافق آن معرفی کند، اما عملاً مبنایشان به قدری به هم نزدیک باشد که در یک طیف قرار گیرند؛^۱

اگر رویکرد فلسفی را مبنای دسته‌بندی قرار دهیم، از آنجا که بحث علم دینی با دو مفهوم علم و دین سروکار دارد، طبیعی است که باید مسئله از منظر فلسفه‌ی علم و فلسفه‌ی دین مورد بررسی قرار گیرد. هم فلسفه‌ی علم و هم فلسفه‌ی دین، حوزه‌ی وسیعی از مسائل را شامل می‌شوند و مباحث هر دو حوزه در جامعه‌ی ما، بیشتر متناسب با رویکردهای اندیشمندان غربی مطرح شده است و محدود کسانی هستند که تلاش کرده باشند هم ورود جدی‌ای به بحث‌های این دو حوزه‌ی معرفتی داشته باشند و هم دیدگاهشان در این زمینه را بر اساس مبانی نظری برگرفته از میراث اندیشه‌ی اسلامی، قرار داده باشند.

اگر از تنها دیدگاه غیرقابل دفاعی که منکر اعتبار تمامی معارف عادی بشری است و هر معرفت بشری را که مستقیماً با وحی منتسب نباشد ضلالت و گمراهی می‌داند و بر این اساس با تمامیت علوم جدید مخالف است و هیچ‌گونه تعاملی را ممکن نمی‌داند (نصیری، ۱۳۸۷: ۴۵) صرف نظر کنیم، هیچ‌یک از طرفداران تئوریک علم دینی در ایران، طرفدار کنار گذاشتن

۱- مثلاً مقایسه کنید دیدگاه‌های مصطفی ملکیان و حاتم قادری را با دیدگاه خسرو باقری در میزگردی در این باب در: قبادی، ۱۳۷۹.

۲- مثلاً به گفت‌وگوها و مناظراتی که بین دکتر خسروباقری و حجت‌الاسلام سید مهدی میرباقری رخ داده مراجعه شود. از باب نمونه، ر.ک.به: بهروز، ۱۳۸۹.

کامل علوم جدید نیستند، بلکه همگی در نحوه‌ی ربط و نسبت به این علوم با معارف دینی بحث دارند. مهم‌ترین مسئله‌ی آن‌ها این است که حال که بین دستاوردهای تجربی جدید بشر و درک متعارف انسان‌ها از آموزه‌های وحیانی ناسازگاری پدید آمده است، آیا می‌توان علمی داشت که هم دستاوردهای معرفتی بشری را جدی بگیرد و هم توجه عمیقی به آموزه‌های وحیانی داشته باشد؟

طبیعی است که در اولین گام تقسیم‌بندی، دیدگاه‌های مربوط به علم دینی به دیدگاه‌های موافق و مخالف تقسیم شود. اگر چنان که گفته شد مبانی و نه اظهارنظرهای رسمی را مبانی موافقت و مخالفت قرار دهیم، آن‌گاه با توجه به طرح مسئله‌ی فوق، منظور از دیدگاه‌های مخالف، دیدگاه‌هایی است که علم دینی را به معنای علمی که حاصل تعاملی معرفتی بین علوم جدید با اندیشه‌های دینی باشد ناممکن می‌دانند و دیدگاه موافق هر دیدگاهی است که چنین تعامل معرفتی‌ای را به نحوی ممکن بشمرد و آن‌گاه بر اساس مبانی دیدگاه‌ها در نحوه‌ی تعامل، این دیدگاه‌های موافق را هم می‌توان دسته‌بندی کرد.

مخالفان علم دینی

به نظر می‌رسد منطقاً بر اساس دو مبنا، هر گونه تلائم بین دستاوردهای تجربی بشری و آموزه‌های وحیانی منتفی است. یکی مبانی‌ای که شناخت معتبر را فقط حاصل یکی از این دو عرصه بدانند و روش شناخت واقعیت را در یکی از طرفین «علم جدید» یا «دین اسلامی» منحصر و از دیگری سلب کند که طبیعتاً بستری برای تلائم این دو باقی نخواهد ماند. مبانی دوم هر مبنایی است که هرچند تحقق شناخت معتبر در هر دو عرصه را بپذیرد، اما عرصه و قلمروی دین را از عرصه و قلمروی علوم جدید جدا و متعقل مباحث این دو را کاملاً بدون ارتباط با همدیگر معرفی نماید. در غیر این صورت،

یعنی اگر اولاً هم علوم جدید معرفت‌زا باشند و هم گزاره‌های دینی و ثانیاً این‌ها قلمروهای مشترکی داشته باشند، تعامل بین این‌ها ممکن، بلکه ناگزیر خواهد بود. البته در خصوص هر یک از دو مبنای فوق، دیدگاه‌های متعددی می‌توانند مطرح شوند که در اینجا به اهم این دیدگاه‌ها اشاره می‌شود:

۱. انحصار روش معرفت در تجربه یا وحی. در این مبنای، طبیعتاً دو گروه را می‌توان مشاهده کرد. گروهی که شناخت را در روش تجربی منحصر کنند و گروهی که آن را در آموزه‌های متون دینی منحصر نمایند:

۱.۱. گروه اول تجربه‌گرایان (اعم از اثبات‌گرایان و ابطال‌گرایان) هستند؛ یعنی کسانی که بر این باورند تنها و تنها یک روش برای کسب معرفت ممکن است و آن روش تجربی است و روش تجربی نیز به معنای روشی است که از تجربه و مشاهده شروع می‌شود یا به اثبات، تأیید و یا ابطال تجربی و شهادتی ختم می‌شود.^۱

پوزیتیویسم (اثبات‌گرایی) در فضای علمی کشور ما، طرفدار رسمی ندارد؛ یعنی این گونه نیست که کسانی به لحاظ تنویریک به حمایت از پوزیتیویسم برخیزند، هرچند ذهنیت پوزیتیویستی بر اذهان بسیاری از دانشگاهیان ما حاکم است، به ویژه در رشته‌هایی که خصلت کاربردی آن‌ها بر خصلت نظری آن‌ها غلبه دارد (مانند رشته‌های پزشکی و مهندسی). اما ابطال‌گرایی (نگاتیویسم) در ایران طرفدارانی دارد که شاید مشهورترین آن‌ها آقایان عبدالکریم سروش (سروش، ۱۳۸۵) و علی پایا (پایا، ۱۳۸۵) هستند.^۲

۱- اولین پوزیتیویست‌ها استقرائگرایان بودند که راه کسب معرفت را مشاهده و سپس نظریه‌پردازی (به معنای کشف قانون طبیعی) بر اساس این استقرای می‌دانستند. اما به تدریج پارهای از مشکلات معرفتی آن‌ها را به چالشی مواجه کرد و نهایتاً تفکیک مقام گردآوری و داوری را پذیرفتند. به این معنا که ممکن است شروع پژوهش (مقام گردآوری) از مشاهده نباشد، بلکه عوامل دیگری در پیدا شدن فرضیه در ذهن دانشمند دخیل باشد، اما نهایتاً هر فرضیه‌ای که مطرح شد باید با داوری تجربه «اثبات» یا «تأیید» شود و اثبات یا تأیید تجربه فرضیه‌هاست که مجوز صدق «علم» بر آن‌ها را صادر می‌کند (آسبی، ۱۳۷۲: ۲۹۲ تا ۳۲۰). پوپر و به تبع وی، ابطال‌گرایان گرچه امکان اثبات یا تأیید فرضیه‌ها توسط تجربه را نپذیرفتند و لذا با پوزیتیویسم مخالفت کردند، اما همچنان تفکیک داوری تجربی از مقام گردآوری را پذیرفتند و تنها داور علم را تجربه دانستند و تفاوتشان با پوزیتیویست‌ها در این است که داوری تجربه را مربوط به مقام رد و نه تأیید یا اثبات، فرضیه‌ها قلمداد می‌کنند. لذا در مبنای محل بحث ما ابطال‌گرایان با پوزیتیویست‌ها تفاوت جدی ندارند.

۲- البته آقای مصطفی ملکیان نیز از جهت تفکیک مقام داوری و گردآوری، موضعی شبیه این دو دارد (ملکیان، ۱۳۸۱: ۸۳ تا ۸۷)، اما از آنجا که هیچ‌گاه از ابطال‌گرایی دفاع نکرده، رسماً نام ایشان را در این دسته قرار ندادیم.

این‌ها با پذیرش تفکیک مقام داوری از گردآوری و همچنین مقام داوری را فقط از تجربه دانستن، امکان ورود معرفتی آموزه‌های وحیانی به عرصه‌ی علم را منکر می‌شوند و بر این باورند که در علم، بهره‌گیری از آموزه‌های متون دینی تنها در مقام گردآوری مجاز است و از آنجا که در مقام گردآوری، نه فقط از متون دینی، بلکه از هر امر دیگر و حتی از خرافات نیز می‌توان استفاده کرد. بهره‌گیری از گزاره‌های دینی در این مقام هیچ ویژگی خاصی برای علم به ارمغان نمی‌آورد و لذا عملاً باب هر گونه تعامل معرفتی بین داده‌های تجربی و آموزه‌های وحیانی مسدود می‌شود؛ مگر اینکه آموزه‌های وحیانی به داوری تجربه تن در دهند که در این صورت نیز نه از باب اعتبار وحیانی‌شان، بلکه از باب حکم تجربه، در علم وارد می‌شوند.^۱

مسئله‌ی اصلی‌ای که پیش روی این گروه قرار دارد این است که:

الف) آیا تجربه‌ی ناب داریم که بخواهد داور عینی قرار گیرد یا تجربه‌های ما همواره با یک سلسله باورهای غیرتجربی در هم تنیده است؟

ب) آیا فقط گزاره‌های تجربی درباره‌ی واقعیتی حکم می‌کند و راه شناخت واقعیت منحصر در تجربه است؟ اگر چنین باشد، اعتبار خود این بحث‌های ایشان نیز زیر سؤال می‌رود و اگر غیر از این است، چرا روش‌های غیرتجربی درک واقعیت یک‌سره باید از عرصه‌ی علم کنار گذاشته شوند؟

ج) آیا اسلام امری صرفاً سلیقه‌ای و آموزه‌های اسلامی، در زمره‌ی اعتقادات شخصی و غیرمرتبط با واقعیت عینی است یا اینکه واقعاً خدایی وجود دارد و پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) واقعاً پیامی از جانب

۱- عبدالکریم سروش در برهه‌ای از حیات فکری خود، تقدم برخی از گزاره‌های دینی بر گزاره‌های تجربی را می‌پذیرفت و حتی دین را به معنای خاص در مقام داوری نزاع‌های علمی می‌نشانند (در مقاله‌ی «باور دینی، داور دینی» در سروش، ۱۳۷۵) که در این مبنا، نمی‌توان وی را منکر علم دینی (به معنای علمی که تعامل دستاوردهای بشری و آموزه‌های وحیانی را جدی می‌گیرد) دانست، اما در موضع‌گیری‌های بعدی‌اش، به ویژه پس از اتخاذ دیدگاهی که از آن تحت عنوان بسط تجربه‌ی نبوی یاد می‌کرد و وحی را تحت تأثیر فرهنگ و امور غیرمعرفتی قلمداد کرد، از این موضع عدول کرد (سروش، ۱۳۸۴: ۲۱). همچنین برای نقد و بررسی این مبنا، رک: به: سوزنجی، ۱۳۸۹: ۲۲۴ تا ۲۴۲.

خدای واقعی آورده و وحی ناظر به واقعیت عینی است؟ که اگر چنین است، چرا اگر وحی گزاره‌ای درباره‌ی واقعیت عینی گفته است، آن گزاره نباید در عرصه‌ی علم و شناخت واقعیت جدی گرفته شود؟

۱،۲. گروه دوم کسانی‌اند که معرفت و شناخت معتبر را منحصر در گزاره‌های متون دینی می‌دانند و هر معرفت بشری را که مستقیماً به وحی منتسب نباشد معرفت معتبر نمی‌دانند؛ خواه نگاه ابزارانگاران به علوم جدید داشته باشند (مانند دیدگاه منسوب به پیر دوئم، متکلم و فیزیک‌دان فرانسوی) یا علم جدید را سراسر ضلالت و گمراهی برشمرند.

در کشور ما، دیدگاه ابزارانگاران به علم و حتی سراسر ضلالت شمردن آن را شاید بتوان به پیروان «فرهنگستان علوم اسلامی» نسبت داد. هرچند با توجه به ابهاماتی که در مباحث منتشر شده از ایشان وجود دارد، از نگاه ابزارانگاران‌هی آنها به علوم تجربی، نمی‌توان باور آنها به عدم امکان هر گونه تعامل بین دستاوردهای تجربی بشر با آموزه‌های وحیانی را نتیجه گرفت. لذا بحث آنها در طیف موافقان علم دینی (به معنای موافقان نحوه‌ی تعامل بین دستاوردهای عادی بشر و آموزه‌های وحیانی) خواهد آمد.

اما در کشور دیدگاه‌هایی هم وجود دارد که علوم جدید را سراسر ضلالت بشمرد و هر گونه تعامل با آن را منکر شود. این دیدگاه اگرچه در خطابه‌های عوامانه‌ی سنتی مطرح می‌شود و حتی برخی خود را طرفدار آن می‌دانند (نصیری، ۱۳۷۸)، اما در فضاهای علمی دینی (مانند حوزه‌های علمیه) طرفدار جدی‌ای ندارد و حتی نمی‌توان چنین دیدگاهی را به اخباریون شیعه (کسانی که فقط روایات را معتبر می‌دانستند و منکر حجیت سه منبع دیگر، یعنی قرآن و عقل و اجماع بودند) نسبت داد؛ چرا که محل بحث اخباریون، فقط استنباط احکام خاص شریعت بوده است، نه تمام مسائل زندگی و اتفاقاً بزرگان اخباریون، در عین انکار حجیت عقل مورد نظر اصولیون، حس و ادراکات حسی را کاملاً معتبر می‌دانسته‌اند (استرآبادی، ۱۴۲۹: ۲۵۶).

در هر صورت، انحصار معرفت در گزاره‌های متون دینی نیز با چالش‌هایی روبه‌روست:

الف) مهم‌ترین معضل پیش روی این دیدگاه این است که اعتبار خود وحی و راست بودن ادعای نبوت و پیامبر را از کجا فهمیده‌اند؟ اگر با همین عقل عادی به آن دست یافته‌اند، آن‌گاه چگونه هر معرفتی را که به وحی مستند نباشد عین ضلالت می‌دانند و اگر عقل را در همین عرصه نیز منکرند، چگونه اسلام را به عنوان یک حقیقت باور دارند و آن را برتر از مسیحیت و بت‌پرستی و... می‌شمرند؟

ب) به علاوه، به نظر می‌رسد این دیدگاه مبتلا به یک تناقض درونی هم باشد. در بسیاری از آیات و روایات، انسان‌ها به تفکر در امور مختلف، از پدیده‌های اجتماعی و تاریخی گرفته تا اشیای پیرامون خود، دعوت شده‌اند و عقل در کنار انبیا به عنوان حجت خدا شمرده شده است. آن‌گاه به عنوان یک دین‌دار چگونه می‌توان اعتقاد به این آیات و روایات را با انکار هر گونه اعتبار برای معرفت‌هایی که توسط بشر حاصل می‌شود، جمع کرد؟

۲. تفکیک قلمروهای علم و دین. مبنای دوم برای انکار امکان تعامل معرفتی علم و دین، دیدگاه‌هایی است که قلمروی معارف دینی را از قلمروی دستاوردهای علمی بشر جدا و این دو را کاملاً بدون ارتباط با همدیگر معرفی می‌کنند و از آنجا که هیچ امر مشترکی بین این دو حوزه باقی نمی‌ماند، نه سخن از تلائم این دو می‌تواند مطرح باشد و نه سخنی از تنافی یا تضاد این دو. دو تصویر از این مبنا وجود دارد که در یکی قلمروی علم مطلقاً متفاوت با قلمروی دین است و در دیگری نه مطلق قلمروی علم، بلکه اقتضائاتی که در علوم جدید هست، موجب می‌شود که هیچ‌گونه تعاملی بین علوم جدید (البته با تأکید بر علوم انسانی و اجتماعی) با دین ممکن نباشد:

۲،۱. تصویر اول از این مبنا، که قلمروی علم و دین را کاملاً جدا از هم قلمداد کنیم، تصویری است که در جوامع غربی برای حل تعارض علم و دین

ارائه شده است؛ برخی دیدگاه پیر دوئم (فیزیک‌دان و فیلسوف علم) را این گونه تفسیر کرده‌اند (گیلیس، ۱۳۸۱: ۲۳۶) و شاید بتوان نظریه‌ی ویتگنشتاین در باب بازی‌های زبانی (هادسون، ۱۳۷۸: ۹۵ تا ۱۱۷) و نظریه‌ی رودلف اتو در باب ماهیت امر قدسی (اتو، ۱۳۸۰) را نیز از جمله مصادیقی برای این مبنا دانست.

در کشور ما، کسی با استفاده از این تصویر رسماً به نفی بحث علم دینی اقدام نکرده است؛ اما دیدگاه‌هایی در کشور مطرح شده است که اگر کسی طرفدار آن‌ها باشد، منطقاً به تفکیک قلمروی علم از دین و لذا نفی دینی کشیده خواهد شد:

الف) دیدگاهی که خود را به عنوان «مکتب تفکیک» معرفی می‌کند و از تفکیک عرصه‌ی معرفت‌های بشری و آموزه‌های وحیانی دفاع می‌کند. البته مباحث ایشان بیشتر ناظر به فلسفه و عرفان مطرح شده و تا کنون بحثی از پیروان این مکتب درباره‌ی مباحث علوم جدید مشاهده نشده است.^۱

ب) می‌توان از مباحث مهدی بازرگان در اواخر عمرش چنین برداشتی را نتیجه‌گیری کرد؛ چرا که ایشان مباحث دین را فقط ناظر به خدا و آخرت و مباحث علم را فقط ناظر به زندگی دنیا قلمداد کرده است.^۲ لذا بر این مبنا، این دو عرصه قلمروی مشترکی ندارند و تعامل معرفتی بین آن‌ها ممکن نخواهد بود.

ج) شاید از مباحث عبدالکریم سروش در موضوع «انتظارات بشر از دین»

۱- مکتب تفکیک، دیدگاهی است با سابقه‌ی کمتر از یک قرن که با آثار و اقوال میرزا مهدی اصفهانی در جامعه‌ی ما مطرح گردیده است. این مکتب در درجه‌ی اول به ضدیت با فلسفه و عرفان و ضلالت دانستن آن‌ها پرداخت (اصفهانی، ۱۳۶۳). اما در قرائت‌های معتدل‌تری از آن، که توسط محمدرضا حکیمی ارائه شده، مدعی است که «خدیتی با فلسفه و عرفان ندارد، اما نباید فلسفه و عرفان و سایر معارف بشری را در فهم وحی دخالت داد» و باید بین قلمرو وحی با قلمروهای معارف بشری تفکیک کرد و این‌ها هر کدام مستقلاً کار خود را انجام دهند (حکیمی، ۱۳۸۴). هرچند تفحصی در آرای آن‌ها، به ویژه در مباحثشان پیرامون وجود و صفات خدا، ردیای بحث‌های فلسفی را به راحتی می‌توان مشاهده کرد. به هر حال، بر اساس این مبنا، عملاً این‌ها باید به تفکیک و بی‌ارتباطی علوم جدید و معارف وحیانی نیز فتوا دهند. البته خود آقای حکیم، علیه مواضع اقتصادی مدرن کتاب‌هایی تألیف کرده است، اما آن گونه که از آثار ایشان برمی‌آید، ایشان بیشتر عرصه‌ی مبانی ارزشی غربی در عرصه‌ی مباحث اقتصادی را مورد حمله قرار داده و لذا ممکن است همچنان خود را طرفدار تفکیک علوم جدید از دین و عدم هر گونه برقراری نسبت به این دو بدانند.

۲- این مطلبی است که ایشان در اواخر عمر خویش (۱ بهمن ۱۳۷۱) در سخنرانی مفصلی تحت عنوان «آخرت و خدا، هدف بعثت انبیاء» در انجمن اسلامی مهندسان مطرح کردند و دو سال بعد، در ماهنامه‌ی کیان، شماره‌ی ۲۸ منتشر شد.

همین تفکیک استنباط شود؛ چرا که ایشان در آنجا از این موضع جانب‌داری کرده که کار دین به دین سپرده شود و کار سیاست و اقتصاد و مشکلات روان‌شناختی و... به علوم جدید؛ هرچند از آنجا که کار دین را منحصر به مباحث آخرت نمی‌کند و در عرصه‌ی مسائل زندگی، سخن دین را به عنوان امری مقدم بر تجربه که محدوده‌های آزمون را تعیین می‌کند به رسمیت می‌شناسد (بدین معنا که یکی از وظایف دین تعیین آزمون‌هایی است که اگر آزموده شوند، آزمونگر باقی نمی‌ماند و لذا آزمون آن‌ها عاقلانه نیست و اگر دین ویرانگری آزمونی را بیان کرد، علم نباید به آزمون آن روی آورد)^۱ عملاً نشان داده که چنین تفکیکی را قائل نیست.

در مورد دیدگاه‌های مبتنی بر این تصویر، شاید تنها حالتی که تفکیک قلمروی علم و دین معنادار باشد آن است که عرصه‌ی دین را عرصه‌ی آخرت و عرصه‌ی علم را عرصه‌ی دنیا قلمداد کنیم؛ اما همین فرض هم با چالش‌های جدی‌ای روبه‌روست، از جمله:

الف) این پیش‌فرض که قلمروی دین فقط ناظر به آخرت است، با آموزه‌های خود دین ناسازگار است.

ب) اگر کسی بگوید حکم فوق حکمی دین‌شناسانه و مقدم بر دین است، آن گاه این سؤال مطرح می‌شود که بالاخره آیا آخرت یک امر واقعی است یا فرضی. اگر واقعی است، آیا مسیر آخرت از دنیا می‌گذرد یا خیر؟ به تعبیر دیگر، دینی که می‌خواهد برنامه‌ای برای سعادت اخروی ما بدهد، چگونه ممکن است برنامه‌اش را در زندگی دنیوی ما ارائه کند، اما برنامه‌هایش هیچ تداخلی با برنامه‌های زندگی دنیوی ما نداشته باشد؟

۱- «آزمون‌ها و تجربه‌هایی هم که پیش روی آدمی است دو دسته‌اند: تجربه‌هایی که مجال عبرت گرفتن در آن تجربه برای آزمونگر باقی می‌ماند و تجربه‌هایی که امکان درس گرفتن از آن باقی نمی‌ماند. مثال فردی آن این است که دارویی هست که نمی‌دانیم سم مهلک است یا نه و می‌خواهیم آن را امتحان کنیم و خود به منزله‌ی آزمایشگر، آن را می‌نوشیم. اگر واقعاً آن ماده سم مهلک باشد، دیگر آزمایشگری باقی نمی‌ماند که ببیند آن ماده سم بود یا نبود. این از این تجربه‌هایی است که نمی‌توانیم از جواب امتحان استفاده کنیم. یکی از جاهایی که ما به شدت محتاج ادیان و پیامبران هستیم، همین مواضع است، مواضعی که ممکن است که بشر تجربه کند، ولی جواب تجربه وقتی معلوم می‌شود که کار از کار گذشته است. اگر چنین تجربه‌هایی داشته باشیم، درست همین موارد ما را محتاج انبیا می‌کند.» (سروش، ۱۳۷۵).

۲،۲. دیدگاه دوم آن است که اقتضائات علم جدید به گونه‌ای است که هیچ نسبتی بین آن و آموزه‌های دینی نمی‌توان برقرار کرد. بر اساس این دیدگاه، علم جدید، کلیتی جدایی‌ناپذیر دارد و حاصل نسبت جدیدی است که انسان مدرن با عالم و آدم پیدا کرده که هر چه باشد متفاوت است با نسبتی که انسان متدین با عالم و آدم برقرار می‌کند^۱ و «اگر در جامعه‌ی دینی جایگاه و مقام هر چیز با دین معین می‌شود، در تجدد دایره‌ی فرمانروایی عقل خودبنیاد و علم تکنولوژیک وسیع‌تر است و هر چه در این عالم وجود دارد و از جمله دین، می‌تواند و باید متعلق پژوهش علمی باشد.» (داوری اردکانی، ۱۳۸۹: ۱۷) بر این اساس، این علوم نمی‌توانند نسبتی با دین برقرار کنند، مگر اینکه دین را از جایگاه حقیقی خود در نظم عالم و آدم عزل کنند.^۲

اگر ما بحث علم دینی را در حد برقراری تلائمی بین دین و علم جدید بدانیم، این دیدگاه را باید یکی از دیدگاه‌های نافی علم دینی ندانست که ناکامی رویکردهای التقاطی در علم دینی و پاره‌ای از تحولات اجتماعی سه دهه‌ی اخیر در ایران نیز مؤید خوبی بر صحت این دیدگاه می‌تواند قلمداد شود. اما اگر مسئله‌ی علم دینی را مسئله‌ی برقراری نسبتی معرفتی بین «دستاوردهای عادی ذهن بشر» و «آموزه‌های وحیانی» بدانیم، این دیدگاه را نمی‌توان لزوماً منکر علم دینی دانست، بلکه دیدگاهی است که راهکار ویژه‌ای در تحقق چنین علمی مطرح می‌کند و از آنجا که از مجموعه‌ی

۱- «در گردونه‌ی این تفکر همه چیز در هیئت کلیتی جدایی‌ناپذیر به هم تنیده شده است و هر گاه به یکی از این عناصر روی آوریم، دیگر عناصر را نیز ناگزیر باید بپذیریم.» (شایگان، ۱۳۷۲: ۴۶) «مدرنیته صرف یک لفظ یا مفهوم یا یک رای و اندیشه نیست، بلکه یک حقیقت تاریخی است که کم‌وبیش در همه جا سرایت کرده و به درجات مختلف در سراسر زمین تحقق یافته است [...] و مقصود از مدرنیته، نه صرف اشیای عالم مدرن، [...] بلکه نحوی خاص نسبت بشر با عالم و آدم و مبدأ عالم و آدم است و این نحوی خاص نسبت، در علم جدید و در تکنولوژی ماشینی و با پوشیده شدن امر قدسی و قرار گرفتن هنر در قلمرو زیبایی‌شناسی و در بعضی مظاهر دیگر ظهور کرده است.» (داوری اردکانی، ۱۳۷۵: ۸۱ تا ۸۵)

۲- «در آن زمان [که عده‌ای مشغول بالایش اسلامی کتاب‌های علوم انسانی بودند] من چون‌وچراهایی در علوم انسانی و اجتماعی داشتم و می‌گفتم این علوم به جهان متجدد تعلق دارد و علم جهان دینی نیست، دانشمندان علوم اجتماعی از طرح سخن من متعجب و آزده شدند. من می‌گفتم اگر قرار است نظامی غیر از نظم تجدد داشته باشیم، به علوم انسانی و اجتماعی موجود نیازی نیست، زیرا این علوم در جریان رشد و بسط جامعه‌ی جدید برای مقابله با بحران‌ها و حل مسائل مدرنیته پدید آمده‌اند. در نزاع بیهوده‌ای که پیش آمد، مدافعان مدرنیته، که تأسیس نظامی ورای نظم مدرن را بی‌معنی و خطرناک می‌دانستند، حرف مرا برناتافتند و بیشتر آن را یک شعر سیاسی تلقی کردند [...] ولی من قصد سیاسی نداشتم، بلکه می‌گفتم اگر تجدید عهد دینی ممکن باشد، این عهد با دگرگونی در وجود انسان و در تفکر او بنا می‌شود و با این پیش‌آمد، دگرگونی در علوم انسانی هم روی می‌دهد.» (داوری اردکانی، ۱۳۸۹: ۱۸)

سخنان قائلان این دیدگاه، موضع دوم فهمیده می‌شود، شایسته‌تر می‌دانیم که دیدگاه آن را یکی از دیدگاه‌های گروه سوم موافقان علم دینی، که در ادامه خواهد آمد بدانیم، ولو که قائلان آن هیچ‌گاه از این تعبیر استفاده نکرده باشند.

اگر دقت کنیم که راه کشف واقعیت منحصر به ادراک حسی نیست و همچنین آموزه‌های وحیانی نمی‌توانند نسبت به امور واقع بی‌اعتنا باشند و حتماً در باب عالم واقع (موضوع و متعلق علم) سخن دارند، آن‌گاه انسان رئالیست باید به نحوی بین این دو حوزه‌ی معرفتی رابطه‌ی برقرار سازد و اینجاست که نحوه‌ی سازگاری این دو به بروز دیدگاه‌هایی درباره‌ی علم دینی می‌انجامد. این بحث را به یک معنا می‌توان به عنوان بحث نحوه‌ی تعامل مطلق دستاوردهای معرفتی بشر با آموزه‌های متون دینی مطرح کرد، اما از آنجا که مهم‌ترین مسئله و چالش عصر حاضر، رابطه‌ی این آموزه‌ها با دستاوردهای تجربی بشری است، ما نیز بحث خود را معطوف به همین مسئله می‌کنیم و به بحث تعامل آموزه‌های وحیانی با دستاوردهای شهودی (عرفان) و عقلی محض (فلسفه) وارد نمی‌شویم.^۱

در یک طبقه‌بندی منطقی می‌توان تمامی دیدگاه‌ها طرفدار علم دینی را (یعنی دیدگاه‌هایی که در صدد برقراری تلائمی بین دستاوردهای تجربی بشر و آموزه‌های وحیانی هستند) در سه دسته گنجانند؛ دیدگاه‌هایی که اصالت را به آموزه‌های متون دینی می‌دهند و سعی در تحویل یا اندراج دستاوردهای تجربی در ذیل آن آموزه‌ها دارند؛ دیدگاه‌هایی که اصالت را به روش تجربی و دستاوردهای تجربی بشری می‌دهند و سعی در تحویل یا اندراج آموزه‌های

۱- عقلانیت بشری در طول تاریخ، مضامین مختلفی داشته و بحث درباره‌ی تلائم دستاوردهای بشری با آموزه‌های وحیانی در زمان‌های مختلف، به تبع غلبه‌ی نوع عقلانیت، تجلیات مختلفی پیدا کرده است. زمانی همچون عصر ابن‌رشد، وجهه‌ی نظری و فلسفی دستاوردهای بشری غلبه داشته است و زمان دیگر، همچون عصر ما، دستاوردهای تجربی و محسوس بشر. لذا اگرچه بحث نوع تعامل بین دستاوردهای بشری با آموزه‌های وحیانی را مطابق با انواع عقلانیت (عقلانیت فلسفی، عقلانیت تجربی و...) می‌توان مورد بررسی قرار داد، اما از آنجا که عقلانیت تجربی وجهه‌ی غالب در مباحث علمی زمان ماست و امروز علم بیشتر به دستاوردهای تجربی بشر اطلاق می‌شود و در عصر حاضر، علم تجربی مهم‌ترین رقیب دین قلمداد می‌گردد، لذا در نوشتار حاضر، تعامل و رابطه‌ی این دسته از دستاوردهای بشری با آموزه‌های وحیانی بیشتر محل تأمل قرار گرفته و آرای اندیشمندان معاصر (که بیشتر ناظر به حل این معضل است) مد نظر واقع شده است.

وحیانی در ذیل معنای نوین علم دارند؛ و دیدگاه‌هایی که به جای غلبه دادن یکی از این دو عرصه بر دیگری، می‌کوشند با توجه به تبیین جایگاه هر یک در نظام معرفتی انسان، بین آن‌ها جمع کنند و سخن از تلائم و هماهنگی بین تمامی راه‌های کسب معرفت به میان آورند.

۱. اندراج علوم جدید ذیل آموزه‌های متون دینی: «اندراج علوم جدید ذیل آموزه‌های متون دینی» به معنای «حجیت همه‌ی علوم را به متون دینی منتسب کردن» (و نه استخراج علم از متون دینی) دیدگاهی است که با تقریر پیچیده‌ای در میان جریان فکری منسوب به «فرهنگستان علوم اسلامی» به رهبری سید منیرالدین حسینی هاشمی (و اکنون سید محمدمهدی میرباقری) رایج است. در این دیدگاه، اراده‌ی انسان‌ها و ایمان و کفر، مقدم بر معرفت و علم و آگاهی است و اراده، آگاهی را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد (میرباقری، ۱۳۸۷: ۱۱۳، ۱۱۴ و ۱۸۷).

بر طبق این دیدگاه، علم زمانی متصف به «دینی» بودن می‌شود که بتوان به صورت منطقی و متدییک نسبت آن را با وحی (یعنی کتاب و سنت) معلوم کرد و این سخن به معنی «نقلی شدن همه‌ی علوم» نیست، بلکه به این معناست که منطق علوم و حجیت آن‌ها باید به تأیید وحی برسد (میرباقری، ۱۳۸۷).

این دیدگاه که به خاطر کم بودن آثار منتشرشده‌اش، ابهامات فراوانی دارد، بحث‌هایی را در میان موافقان و مخالفان پدید آورده و برخی بر این باورند که این جریان فکری، اگرچه در نقد جریانات علمی مدرن از دقت‌نظریایی برخوردار است، اما در مقام ارائه‌ی راه‌حل (شاید بدین خاطر که پیوند خود را با سنت هزارساله‌ی تفکر فلسفی موجود در میان عالمان مسلمان قطع کرده) به نوعی به نسیت‌گرایی نزدیک شده است؛ به نحوی که علی‌رغم دغدغه‌های دینی ایشان، چه بسا ثمره‌ی کار آن‌ها در درازمدت

به ضرر دین تمام شود. این دیدگاه اکنون با چالش‌های جدی‌ای مواجه است، از جمله اینکه چگونه می‌تواند نشان دهد که در عین تقدم دادن اراده بر معرفت و کنار گذاشتن بحث صدق و کذب، در وادی نسبی‌گرایی نمی‌افتد؟ ثانیاً با توجه به اینکه فهم وحی نیز فرآیندی است که توسط ما انسان‌های غیرمعصوم حاصل می‌شود، آیا به تأیید وحی رساندن همه‌ی معارف (که همین فهم ما از وحی هم در زمره‌ی آنهاست) منطقاً ممکن است؟ و ثالثاً از همه مهم‌تر اینکه با توجه به اینکه در عالم، مدعیان دروغین نبوت وجود داشته و دارند، ما چگونه پیامبر خود را در ادعای وحی صادق می‌دانیم؟ به تعبیر دیگر، اگر تنها معرفتی حق و معتبر است که استنادش به وحی اثبات شده باشد، معرفت‌هایی که پیش از قبول وحی داریم و بر اساس آنها به صدق نبی و تفاوت وی با پیامبران دروغین پی می‌بریم، چگونه اعتباری خواهند داشت؟^۱

۲. اندراج آموزه‌های وحیانی در معنای نوین علم: گروهی از اندیشمندان طرفدار علم دینی هستند، اما در فضای مباحث فیلسوفان علم مغرب‌زمین در باب علم سخن گفته‌اند. صاحبان این دیدگاه‌ها همگی ظاهراً با الگوهای صرفاً تجربه‌باورانه از علم (یعنی تلقی‌های پوزیتیویستی و ابطال‌گرایانه‌ی خام که تفکیک قاطعی بین مقام داوری و گردآوری می‌گذارند و تنها داور علم را «آزمون تجربی» معرفی می‌کنند) مخالفت داشته‌اند و به کاستی‌های روش تجربی اذعان نموده‌اند، ولی روش دیگری برای کسب معرفت معرفی نکرده‌اند و خواسته یا ناخواسته، شاخص اصلی علم را همان بُد تجربی علم می‌دانند.

در این فضا، برخی مانند خسرو باقری (قابل مقایسه با آرای لاکاتوش و کوهن) کوشیده‌اند با حکم و اصلاحاتی در روش تجربی و توجه دادن به

۱- در میان آثار این جریان فکری شاید کتاب «رابطه منطقی دین و علوم کاربردی» نوشته آقای پیروزمند تبیین ساده و منسجم‌تری ارائه داده باشد. (پیروزمند، ۱۳۷۶). برای گزارشی از دیدگاه ایشان همراه با نقد و بررسی آن، ر. ک (سوزنجی، ۱۳۸۹ ب: ۲۰۵-۲۲۲).

برخی مؤلفه‌های مقدم بر تجربه، محملی برای جدی گرفتن گزاره‌های متون دینی در علم بیانند.^۱ دوم، برخی همچون سعید زیباکلام (قابل مقایسه با آرای کوهن و مکتب ادینبورا)، با توجه به اینکه تنها پارادایم ممکن برای مفهوم علم را «علم تجربی» دانسته و در عین حال تأثیر انکارناپذیر مؤلفه‌های غیرتجربی بر داده‌های تجربی را مشاهده می‌کرده‌اند، عملاً امکان کشف واقع و ارائه‌ی دیدگاه جهان‌شمول در علم را ناممکن دانسته‌اند، علم را در حد فرهنگ فروکاسته‌اند و این گونه به استقبال ورود بی‌چون و چرای آموزه‌های متون دینی در عرصه‌ی علم رفته‌اند.^۲

مهم‌ترین مسئله‌ای که در مقابل این طیف فکری مطرح است، مسئله‌ای است که سنخ نقدهای نیکلاس ماکسول بر تلقی رایج از علم نزد فیلسوفان تحلیلی است. ماکسول طیفی از دیدگاه‌ها را، از پوزیتیویست‌ها گرفته تا امثال کوهن و فایرابند، تحت عنوان «تجربه‌گرایی استاندارد» مورد انتقاد قرار می‌دهد و بر این باور است که تلقی خاصی که از جایگاه روش تجربی در این طیف وجود دارد مانع از ارائه‌ی تحلیل واقع‌بینانه‌ای از علم می‌شود و آن‌ها را به سمت افراط و تفریط در باب ماهیت علم می‌کشاند و راه علاج آن، فهم جایگاه و اعتبار داده‌های تجربه در میان سایر داده‌های معرفتی آدمی

۱- ایشان دیدگاه خود را به تفصیل در کتاب «هویت علم دینی» بیان کرده‌اند. خلاصه‌ی این دیدگاه آن است که تحقق و ظهور علم دینی در گرو آن است که «اولاً آموزه‌های دینی در قلمروی مورد نظر از علوم تجربی چندان وفور و غنا داشته باشند که بتوان از آن‌ها به عنوان پیش‌فرض آن علم استفاده کرد؛ ثانیاً از پیش‌فرض‌های مهیا شده برای «صورت»-بندی فرضیه‌های منتاسب با قلمروی علم مورد نظر استفاده شود؛ ثالثاً در مقام آزمون این فرضیه‌ها، شواهدی برای تبیین و نظارت ناشی از دین به دست آید و رابعاً تعداد این گونه فرضیه‌های مستظهر به شواهد در حدی باشد که بتوان نظریه‌ای در باب موضوع مورد مطالعه در علم شکل داد. چنین نظریه‌ای حاوی علمی است که می‌توان آن را علم دینی نامید. دینی بودن علم در اینجا به این معناست که نظریه‌ی علمی، صیغه‌ی دینی دارد؛ صیغه‌ی علمی که از پیش‌فرض‌های برگرفته از آموزه‌های دینی نشئت گرفته است. ضمناً شواهد تجربی، این صیغه را از فرضیه یا نظریه نمی‌زاید؛ چرا که تأثیرگذاری پیش‌فرض‌ها به مقام کشف محدود نیست، بلکه به مقام داوری نیز راه می‌یابد (باقری، ۱۳۸۶: ۷۹).

۲- ایشان بیشتر در باب نقد علوم جدید به بحث پرداخته‌اند، اما در یک مقاله دیدگاه خود در باب علم دینی را خلاصه کرده‌اند و بر اساس دیدگاه ایشان، «اولاً تمییز علم از غیرعلم، امری قراردادی است. ثانیاً معیار قراردادی تمییز، خادم و تابع هدف یا اهدافی است که ما انسان‌ها از تمییز معارف تعقیب می‌کنیم. ثالثاً انتخاب و اخذ اهداف، منوط به تصمیم افراد است؛ تصمیمی که بحث و بررسی معقول بر نمی‌تابد؛ و رابعاً اهداف ما، به نوبه‌ی خود، مولود و محصول مجموعه‌ی متکثر و ذوابعادی از تعلقات و تمینات ماست.» (زیباکلام، ۱۳۸۵)

با این اوصاف، آموزش‌های انبیاء و اولیای الهی می‌تواند از طریق تقویم (قوام‌بخشی) تعلقات و تمینات ما، اهداف ما را تعیین و تقدیر کنند و در معیار قراردادی ما جهت تمییز بخشی از معارف از بخشی دیگر، نقش تقویمی و تقدیری داشته باشند (زیباکلام، ۱۳۸۵: ۱۲۱). البته ایشان رسماً از اندارج آموزه‌های دینی در ذیل علوم تجربی سخن نگفته‌اند، اما از آنجا که در مباحث فلسفه‌ی علم، علم را به همان معنای علوم تجربی نوین قلمداد نموده‌اند و در ادبیات امثال کوهن و فایرابند و در فضایی که ماکسول آن را «تجربه‌گرایی استاندارد» نامیده است سخن گفته‌اند، ایشان را در این دسته قرار دادیم.

و نیاز این‌ها به آن‌هاست (ماکسول، ۲۰۰۲).

یعنی مسئله‌ی مهمی که پیش روی این‌ها قرار دارد این است که چگونه می‌خواهند تبیینی از علم ارائه دهند که ماحصل تلاش آن‌ها نتیجه‌ای بیش از اذعان به هویت فرهنگی تاریخی برای علم در بر داشته باشد؟ به تعبیر دیگر، در این دیدگاه‌ها، «علم دینی» در بهترین حالت، یا صرفاً در حد یک امر الهام‌بخش فرضیه‌ها، به کار دانشمند می‌آید که باز باید اعتبار سخنش را از آزمون تجربی بگیرد یا حداکثر چیزی شبیه یک مکتب اجتماعی رقیب برای مکاتب کنونی غربی در عرصه‌ی علم خواهد شد و نه حاوی مباحثی علمی درباره‌ی واقعیت. لذا چالش‌های پیش روی این گروه همان چالش‌های آن دسته از منکران علم دینی است که تنها بهره‌مندی از روش تجربی را علامت علم بودن قلمداد می‌کنند؛ با این تفاوت که آن‌ها وجود چنین علم تجربی‌ای را باور داشتند و لذا مخالف ورود آموزه‌های دینی در عرصه‌ی علم بودند، اما این‌ها در عین باور ضمنی به انحصار معنای علم در «بهره‌گیری از روش تجربی»، چون چنین علم تجربی نابی را ناممکن می‌دانستند، منکر جهان‌شمولی علم و توان انسان برای کشف واقعیت (یعنی منکر علم دانستن هر دانسته‌ای) شدند. آیا چنین تلقی‌ای با تلقی عموم دانشمندان از علم، که علم را شناخت واقعیت و لذا امری «جهان‌شمول» می‌دانند و به همین جهت به پژوهش علمی روی می‌آورند، سازگار است؟^۱

۳. توجه توأمان به آموزه‌های بشری (تجربی و عقلی) و وحیانی:

گروه دیگری از اندیشمندان هستند که به تنوع ابزارهای ادراکی بشر باور دارند و معتقدند هر مرتبه‌ای از مراتب قوای ادراکی بشر به درک محدوده‌ای از عالم واقع دست می‌یابد، در صددند حق هر معرفتی را در جای خود ادا کنند و هیچ معرفتی را در پای معرفت دیگر قربانی نکنند. همگی در حالی که

۱- برای تحلیل و نقد و بررسی دیدگاه‌هایی که در ایران مبتنی بر نگاه تجربه‌گرایی استاندارد به بحث‌های موافق و مخالف در باب علم دینی پرداخته‌اند، رک: سوزنجی، ۱۳۸۹: ۲۲۲ تا ۲۴۴.

درباره‌ی هر گونه اقدام ناشیانه و ظاهر گرایانه در جمع بین آموزه‌های علوم جدید و آموزه‌های وحیانی و حصول یک دسته اندیشه‌های التقاطی هشدار می‌دهند، تلاش‌شان بر این است که تبیینی از نحوه‌ی جمع بین معارف مختلف ارائه کنند.

این دسته در عرصه‌ی علم‌شناسی می‌کوشند از مبانی «فلسفه‌ی علم» غربی، که بنیادهای معرفتی‌اش با بنیادهای معرفتی خود علوم جدید (که محل بحث است) تفاوت چندانی ندارد، فاصله بگیرند و بر اساس مبانی اسلامی، علم‌شناسی‌ای ارائه دهند. از طرف دیگر، برخی از آن‌ها کوشیده‌اند که با تبیین‌های دین‌شناسی، باب تعامل را از زاویه‌ی آموزه‌های دینی نسبت به علوم بشری نیز باز کنند.

به نظر می‌رسد معروف‌ترین افراد در این جریان، آقایان مهدی گلشنی، سید حسین نصر، رضا داوری اردکانی و عبدالله جوادی آملی هستند.^۱

مهدی گلشنی می‌کوشد آموزه‌های کلان دینی را در نظریه‌های جهان‌شمول حاکم بر علم و جهت‌گیری علم وارد کند.^۲ سید حسین نصر، به عنوان یک سنت‌گرا (به معنی اصطلاحی این کلمه و پیرو افرادی همچون رنه گنون و فریتهوف شوآن)، راهکار را در توجه دادن به منابع مختلف معرفتی و خصوصاً جدی گرفتن ادراکات شهودی و وحیانی در شناخت عالم و پرهیز از انحصارگرایی تجربی و آمیختن معقول ارزش‌های متعالی و جهان‌بینی صحیح با شالوده‌ی علم می‌داند.^۳

رضا داوری اردکانی، که چنان که گذشت در یک تلقی ساده‌انگارانه

۱- البته در میان مدعیان علم دینی، شخصی به نام «علی عابدی شاهرودی» وجود دارد که به خاطر اغلاق فراوان در نوشته‌هایش، نویسنده نمی‌تواند دیدگاه خاصی را به وی نسبت دهد؛ هرچند برخی از شاگردانش وی را در همین دسته قرار می‌دهند. در چند سال اخیر، افراد دیگری هم هستند که به نحوی در این باره آثاری تدوین کرده‌اند، ولی دیدگاهشان چنین شهرتی پیدا نکرده است و بیشتر به عنوان گردآوری‌کننده‌ی دیدگاه‌ها مطرح‌اند تا تئوری‌پرداز و به نظر می‌رسد دیدگاه‌های تمامی آن‌ها به نحوی در این دسته قرار می‌گیرند. از جمله بستان (۱۳۸۷)، حسنی و علیپور (۱۳۸۹)، سوزنجی (۱۳۸۹) و خاکی قراملکی (۱۳۹۰).

۲- ایشان بیش از همه در کتاب «علم دینی تا علم سکولار» به تبیین دیدگاه خود پرداخته‌اند (گلشنی، ۱۳۸۵). همچنین برای تبیین و نقد و بررسی دیدگاه ایشان، ر.ک: سوزنجی، ۱۳۸۹: ۲۷۶ تا ۲۸۴.

۳- ایشان بیش از همه در کتاب «معرفت و معنویت» به این مسئله پرداخته‌اند. همچنین برای تبیین و نقد و بررسی دیدگاه ایشان، ر.ک: سوزنجی، ۱۳۸۹: ۲۸۵ تا ۲۹۸.

ممکن است مخالف علم دینی قلمداد شود، تصریح دارد بر اینکه «تأسیس علم انسانی از نوع دیگر» ممکن، هرچند دشوار است^۱ و برای تحقق این امر از سویی باید از توسعه به معنای غربی‌اش صرف‌نظر و غایت زندگی را بر اساس نگاه دینی تصویر کرد^۲ و از سوی دیگر، این کار باید با نقد بررسی علوم موجود^۳ و توسط کسانی که در علوم انسانی موجود دستی دارند^۴ حاصل شود.

عبدالله جوادی آملی نیز به عنوان یک فیلسوف و فقیه مسلمان،^۵ با ورود تفصیلی به مباحث معرفت‌شناسی، با بهره‌گیری از مباحث منطق، الهیات (نبوت) و اصول فقه، می‌کوشد طرحی از علم دینی به دست دهد که در آن، ربط و نسبت عقل و نقل و نیز مراتب مختلف علم (شهودی، تجربیدی و تجربی) در نظام معرفت‌آدمی تبیین شود و راهکار معقولی برای تحول در مفهوم اجتهاد و باز کردن عرصه‌ی عقل و نقل به روی همدیگر، برای تولید فرآورده‌ی واحدی که همان قدر که علمی است، دینی نیز هست، مهیا گردد.^۶

۱- «ایا می‌توانیم کل علوم انسانی را نقد کنیم و در صدد تأسیس علم انسانی از نوع دیگری براییم؟ این اگرچه دشوار به نظر می‌آید، اما غیرممکن نیست؛ مگر آنکه آن را سهل بینگاریم که در این صورت محال می‌شود.» (داوری اردکانی، ۱۳۸۹: ۱۵۷)

۲- «اگر قرار است نظامی غیر از نظم تجدد داشته باشیم، به علوم انسانی و اجتماعی موجود نیازی نیست؛ زیرا این علوم در جریان رشد و بسط جامعه‌ی جدید برای مقابله با بحران‌ها و حل مسائل مدرنیته پدید آمده‌اند. در نزاع بیپسوده‌ای که پیش آمد، مدافعان مدرنیته، که تأسیس نظامی ورای نظم مدرن را بی‌معنی و خطرناک می‌دانستند، حرف مرا برنافتند و بیشتر آن را یک شعار سیاسی تلقی کردند. ولی من قصد سیاسی نداشتم، بلکه می‌گفتم اگر تجدید عهد دینی ممکن باشد، این عهد با دگرگونی در وجود انسان و در تفکر او بنا می‌شود و با این پیش‌آمد، دگرگونی در علوم انسانی هم روی می‌دهد.» (داوری اردکانی، ۱۳۸۹: ۱۸)

۳- «با اثبات غربی بودن علوم انسانی و اجتماعی، کسانی می‌توانند بگویند که ما به جای این علوم که غربی‌اند، علوم ایرانی‌اسلامی می‌خواهیم. این خواست از جهاتی موجه است... مع‌هذا، ما نمی‌توانیم از علوم موجود صرف نظر کنیم و از بحث و نقد روی گردانیم و مخصوصاً اگر داعیه‌ی تأسیس علوم اجتماعی متناسب با فرهنگ خودی داریم، به شرایط آن بیندیشیم و...» (داوری اردکانی، ۱۳۸۹: ۲۴)

۴- «اگر بگویند که گاهی هم می‌گویند ما خودمان با ارزش‌های خود علوم انسانی را می‌سازیم، باید از این سخن استقبال کرد. من چهل سال است که می‌اندیشم آیا علوم انسانی دیگری غیر از آنچه هست امکان دارد. باید به این امکان فکر کرد، وگرنه کسی که از علوم انسانی چیزی نمی‌داند، چگونه علوم انسانی نو بسازد؟ هر علم جدیدی در دامن علم قدیم پدید می‌آید. اگر علوم انسانی باید متحول شود، این تحول و به اصطلاح گسست ایستمولوژیک، در آثار دانشمندان این علوم ظاهر می‌شود و این مهم را به عهده‌ی اغیار نمی‌توان گذاشت.» (داوری اردکانی، ۱۳۸۹: ۱۵۶)

۵- از آنجا که بسیاری از بحث‌های آیت‌الله جوادی آملی مبتنی بر مباحث رایج در عرصه‌ی فلسفه‌ی اسلامی و اصول فقه است، می‌توان دیدگاه ایشان را به نوعی دیدگاه بسیاری از فرهیختگان حوزوی به حساب آورد که همین مینا را به نحوی دیگر مطرح کرده‌اند و شاید بارزترین آن‌ها حمید پارسانیا باشد.

۶- ایشان بیش از همه در دو کتاب «شریعت در آینده‌ی معرفت» و «منزلت عقل در هندسه‌ی معرفتی دین» به این مسئله پرداخته‌اند. همچنین برای تبیین و نقد دیدگاه ایشان، رک: سوزنچی، ۱۳۸۹: ۲۹۹-۳۲۲

با توجه به اشکالات متعددی که به دو مبنای اول وارد است و به برخی از آن‌ها اشاره شد، به نظر می‌رسد بتوان مبنای سوم را مبنایی قابل دفاع برای بحث علم دینی قلمداد کرد. در ادامه تلاش می‌شود با تبیین مختصری از مهم‌ترین مبنای فکری مورد قبول این طیف، تصویر معقولی از علم دینی ارائه شود:

الف) مبنای علم‌شناختی

۱. علم در مقام ثبوت و حقیقت خویش (یعنی در تحلیل فلسفی)، کشف واقع است و کشف واقعیت (در تحلیل فلسفی) امری ممکن است، هرچند در مقام عمل (در تحلیل تاریخ-جامعه‌شناختی علم) امری دیرپاب و حصول آن بسیار دشوار است. به تعبیر دیگر، از حیث تحلیل فلسفی و به لحاظ کشف واقع، دو گونه علم دینی و غیردینی نداریم، بلکه علم، علم است و بحث از امکان و عدم امکان «علم دینی»، بحثی مربوط به مقام تحقق خارجی و تاریخی علم و تذکری برای جبران خلل‌هایی است که در آنچه امروزه به عنوان علم شایع شده مشاهده می‌شود. لذا تمام توصیه‌های روش‌شناختی باید کشف واقع را مد نظر قرار دهند.

۲. علم، به ویژه در عرصه‌ی علوم انسانی، منحصر به توصیفات محض نیست، بلکه عالم انسانی با اعتبارات اجتماعی گره خورده است و این اعتبارات صرفاً توافقاً اجتماعی خارج از عرصه‌ی علم و دانش نیستند، بلکه در یک نگاه عمیق، حکمت عملی نیز در محدوده‌ی علم قرار می‌گیرد؛ به ویژه اگر باید و نبایدهای اساسی زندگی (و بلکه مطلق اعتباریاتی اجتماعی) را نه صرفاً ناشی از گرایش‌های شخصی و گروهی و فرهنگی، بلکه ناشی از یک سلسله‌ی غایبات وجودشناختی (فطری) بدانیم که چون این غایبات قابلیت بررسی معرفتی دارند، امکان بحث علمی و معرفتی در باب ارزش‌ها و باید و نبایدهای اجتماعی را فراهم می‌سازند و فروکاستن آن‌ها به امور صرفاً متکی

بر فرهنگ بومی را بر نمی‌تابند. قبول ریشه‌ی فطری برای اعتبارات اجتماعی، نگاه ویژه‌ای را در عرصه‌ی علوم انسانی و اجتماعی باز می‌کند و امکان ارائه‌ی دیدگاه‌های جهان‌شمول علمی در این دسته از دانش‌ها را ممکن می‌سازد.

۳. **قوام یک «علم»** (به عنوان مجموعه مسائلی که تحت عنوان یک نظام معرفتی گرد هم آمده‌اند) و امری که ورود یا عدم ورود یک دسته مسائل را در یک علم مجاز می‌کند، موضوع (یا غایت) آن علم است و اینکه استفاده از روش تجربی را معیاری برای «علم» قلمداد کردن پارهای از گزاره‌ها و جدا کردن آن‌ها از سایر عرصه‌های معرفتی بدانیم، نه تنها هیچ توجیه منطقی ندارد، بلکه چنان که فیلسوفان علم معاصر نشان داده‌اند، چنین «علم تجربی ناب»ی در هیچ جای عالم پدید نیامده است. به تعبیر دیگر، هر مسئله‌ای که به موضوع یک علم مرتبط باشد و با روش معرفتی موجهی (نه صرفاً روش تجربی) حاصل آمده باشد، حق ورود در عرصه‌ی آن علم را دارد و در صورتی که معرفت بودن گزاره‌ای توجیه شود، نمی‌توان به بهانه‌ی تجربی نبودن گزاره‌ی مذکور، آن را از عرصه‌ی علم مذکور بیرون نهاد. اساساً آنچه موجب گرد آمدن مسائل مختلف در ذیل یک علم و تمایز آن از سایر علوم می‌شود، موضوع (و یا غایت) آن علم است، نه روش آن.

۴. سخن فوق به معنای انکار یا خلط روش‌های مختلف نیست، بلکه

۱- حداقل دو استدلال ساده در ناموجه بودن چنین تفکیکی (تفکیک بین عرصه‌ی محصولات روش تجربی با سایر عرصه‌های معرفت) می‌توان اقامه کرد. در اینجا برای سهولت بحث، این تفکیک را در دو عرصه‌ی روش تجربی و روش فلسفی (که در کشور ما بسیار شیوع پیدا کرده) مطرح می‌کنم: (۱) اگر با روش تجربی به دست آوردیم که «برخی الف، ب است» و با روش فلسفی اثبات کردیم که «هر ب، ج است»، به لحاظ منطقی نتیجه گرفتن «برخی الف، ج است» چه اشکالی دارد و چرا نتوانیم این نتیجه را یک نتیجه علمی بدانیم؟ (۲) اگر با روش تجربی به دست آمد که «برخی الف، ب است» و با روش فلسفی اثبات شد که «هیچ الف، ب نیست»، آیا به صرف اینکه روش تجربی، روش علمی است و ربطی به روش فلسفی ندارد بسنده می‌کنیم یا واقعاً به عنوان یک عالم بین این دو ناسازگاری می‌بینیم و سعی می‌کنیم به لحاظ علمی معلوم کنیم یکی درست و دیگری نادرست است و صرف اینکه اولی محصول تجربه بوده دلیل بر برتری آن بر دومی نمی‌شود، بلکه اگر بخواهیم حکم عمومی دهیم، غالباً جانب حکم فلسفی را مقدم می‌کنیم؛ چنان که مثلاً وقتی قاشقی را در لیوان آب قرار می‌دهیم، بینایی ما گزارش می‌دهد که «قاشق شکسته است» و لامسه ما گزارش می‌دهد که «قاشق نشکسته است» و ما نمی‌گوییم که «چون داده‌ی حسی معتبرتر از تأمل فلسفی است، هر دو سخن درست است»، بلکه می‌گوییم چون به لحاظ فلسفی، تناقض محال است، پس باید یکی از این دو سخن درست باشد؛ یعنی حکم فلسفی (امتناع تناقض) را بر داده‌های حسی (هم شکسته بودن و هم شکسته نبودن) ترجیح دادیم. ریشه‌ی باور به باب تفکیک روش تجربی از روش فلسفی، به تعلق «کانت»ی از فلسفه برمی‌گردد که گمان می‌کرد با روش فلسفی هیچ سخنی در عرصه‌ی شناخت واقعیت (وجودشناسی) نمی‌توان گفت و شناخت واقعیت فقط در جایی که داده حسی داشته باشیم ممکن است. اگر کسی این مینا را بپذیرد، می‌تواند به تفکیک روشی فوق معتقد باشد، اما تمام بحث بر سر غیرقابل دفاع بودن این مناسبت، برای تفصیل این بحث، رک: سوزنجی، ۱۳۸۹ الف.

شناسایی حد و ظرفیت و جایگاه بحث از روش است. به تعبیر دیگر، تفکیک روش‌ها در دو عرصه قابل قبول است: یکی، در جایی که در مواجهه با یک سؤال یا مسئله‌ای، از توجه به سنخ مسئله درمی‌یابیم که این مسئله اقتضای روشی خاصی را دارد و پاسخ‌گویی به آن با هر روشی ممکن نیست. مثلاً پاسخ اینکه «دندان‌های اسب چند تاست؟»، روش حسی و تجربی طلب می‌کند، نه برهان فلسفی؛ همان‌گونه که «رابطه‌ی ذات و صفات خداوند چگونه است؟» برهان فلسفی می‌طلبد و روش حسی راهی به پاسخ آن ندارد. عرصه دوم، تفکیک روش در تقسیم کار است؛ یعنی مسئله‌ی مورد نظر ما زوایای گوناگونی دارد و شناخت کامل موضوع، مثلاً هم روش تجربی طلب می‌کند و هم روش برهانی. لذا پژوهشگران دارای تخصص‌های متفاوتی را درگیر مسئله می‌کنیم و از کسی می‌خواهیم اطلاعات مربوطه را در عرصه‌ی براهین فلسفی بیابد و دیگری اطلاعات حاصل از مشاهدات میدانی را گردآوری کند تا نهایتاً تبیین جامعی ارائه شود. این تفکیک روشی که به منزله‌ی تقسیم کار و کاملاً ناظر بر چگونگی انجام عمل پژوهش است، امری ممکن است و ربطی به مدعای ما ندارد. تمام سخن ما در نفی تفکیک روشی علوم، این است که نمی‌توان گفت که در شناسایی یک موضوع، چون ما قبلاً روش مثلاً تجربی را اتخاذ کرده‌ایم، روش‌های دیگر (مثلاً برهان فلسفی) حتی اگر سخنی در باب آن موضوع داشته باشند، حق اظهار نظر و مثلاً نقد مدعیات ما را ندارند.^۱

خلاصه اینکه در عین اینکه می‌توان پذیرفت که گاه اقتضائات یک مسئله آن است که از روش خاصی به پاسخ برسد و روش‌های دیگر، نفیاً و اثباتاً در باب آن مسئله سخنی نداشته باشند، اما به نحو پیشینی نمی‌توان حکمی کلی صادر کرد که محصولات روشی خاص در شناسایی مسائل را نتوان با محصولات روش دیگری در شناخت آن مسئله زیر سؤال برد یا تقویت کرد.

۱- این مسئله است که در برخی از طرفداران تفکیک روشی صریحاً بدان اشاره شده است. مثلاً دکتر سروش در کتاب «فلسفه‌ی علم‌الاجتماع» بارها بر استناد مطهری انتقاد می‌کند که چرا با بحث‌های خود که حاصل تحلیل‌های فلسفی از جامعه است، به نقد مدعیات جامعه‌شناسی نوین، که از روش تجربی مدد می‌گیرد، رفته و با توجه به تفکیک روشی، نقدهای وی اعتباری ندارد.

۵. با توجه به دو مقدمه‌ی فوق، معلوم می‌شود آنچه فیلسوفان علم غربی تحت عنوان «پیش‌داوری» و «پیش‌فرض»‌های علوم مطرح می‌کنند و برخی، همچون پوزیتیویست‌ها، نسبت به ورود آن‌ها در عرصه‌ی علم هشدار می‌دهند و برخی، همچون لاکاتوش و کوهن و... عملاً عدم ورود آن‌ها به علوم را ناممکن می‌دانند، همه یک کاسه نیستند و طرح این چینی مسئله، ناشی از آن است که همگی ایشان، تحت فضای «تجربه‌گرایی استاندارد» واقع شده و «کشف واقعیت» (یعنی علم) را در استفاده از روش تجربی منحصر کرده‌اند؛ اما اگر از این حصر نابجا صرف نظر کنیم، متوجه وجود یک نظام طولی بین بسیاری از دانش‌ها خواهیم شد. آن‌گاه باید گفت: امور مقدم بر یک علم خاص^۱ که در شکل‌گیری و جهت‌دهی آن علم تأثیرگذار بوده‌اند، بر دو قسم‌اند: برخی حیثیت معرفتی دارند و می‌توان ارتباط منطقی و تقدم فلسفی آن‌ها را بر گزاره‌های علم مورد نظر معلوم کرد و در علمی دیگر (که آن علم منطقی‌تر این علم محل بحث ما مقدم است) صحت آن‌ها را مورد بررسی معرفتی قرار داد که آن‌ها همان مبادی تصوری و تصدیقی آن علم هستند و ورود آن‌ها (البته در صورت اثبات صدق آن‌ها در آن علم دیگر) به عرصه‌ی علم مورد نظر مجاز است؛ اما برخی دیگر یا حیثیت معرفتی معتبری ندارند (صحت آن‌ها احراز نشده است) یا ارتباط منطقی موجهی با مسائل علم و مورد نظر ندارند و در هر صورت، به نحو ناخودآگاه و تحت تأثیر عوامل فرهنگی و اجتماعی (و نه بر اثر ترتب منطقی) در ذهن دانشمندان رسوخ کرده و از این زاویه در علم مورد نظر تأثیرگذار بوده و به آن جهت داده‌اند که باید آن‌ها را شناسایی و از آن‌ها اجتناب کرد.^۲

۶. علم از حیث تحقق خارجی و به لحاظ وجودی، با صاحب خویش پیوند

۱- منظور از «علم خاص» یک منظومه‌ی معرفتی از گزاره‌ها (discipline) است، مانند علم فیزیک یا علم اقتصاد.

۲- با این تحلیل، همچنان می‌توان از تفکیک علم و فلسفه سخن گفت؛ اما این تفکیک، نه به خاطر روش (که بگوییم روش یکی تجربی و روش دیگری عقلی است و بعد نتیجه بگیریم که از مفاد یکی در نقد و تأیید دیگری نمی‌توان استفاده کرد)، بلکه به خاطر تفاوت موضوع آن‌هاست. علم به آن عرصه‌هایی از دانش می‌گویند که واقعیت خاصی در میان واقعیات مختلف در عالم را پیش روی خود نهاده و مسائل مختلف پیرامون آن را مورد بررسی قرار می‌دهد. اما فلسفه، آن عرصه‌هایی از دانش است که موضوع آن، نه این یا آن واقعیت خاص، بلکه اصل واقعیت، جدای از هر گونه تقید و تعیین خاص است. همان که فلاسفه‌ی ما از آن تعبیر به «موجود بماهو موجود» می‌کردند؛ یعنی اصل واقعیت و احکام و مسائل عام واقعیت.

می‌خورد و ابعاد اخلاقی و معرفتی در وجود عالم در هم تأثیر می‌گذارند و لذا تحول‌آفرینی در علم حتماً رابطه‌ای دوطرفه با تحولات روحی و اخلاقی در شخصیت عالم دارد. به تعبیر دیگر، علم و تعقل در آدمی جدای از سایر ابعاد وجودی او نیست و تأثیر ارزش‌ها در علم، منحصر به جهت‌گیری خود علم نمی‌شود، بلکه در محور شخصیت عالم نیز این مسئله اهمیت دارد و اگر در مقام انتزاع بتوان از «علم محض» سخن گفت، در مقام واقع، علم و عالم و معلوم، متحد و در هم اثرگذارند و شاید بدین جهت بوده که همواره علم‌آموزی در نظام‌های سنتی در یک رابطه‌ی استادشاگردی انجام می‌شده است.

۷. اینکه در متون اسلامی، بیش از آنکه مدح علم آمده باشد، عالم مدح شده و نیز مذمت‌های شدیدی نیز متوجه عالمان مهتک گردیده، به نظر نمی‌رسد که فقط یک سلسله توصیه‌های اخلاقی بی‌ارتباط با ماهیت علم باشد. از آنجا که علم در مقام تحقق خارجی (یعنی آنچه به اسم علم در جهان رایج است) پیوند وثیقی با گرایش‌ها، اخلاقیات و شخصیت عالم دارد، رعایت نکات اخلاقی و معنوی و بلکه هر گونه جهت‌گیری وجودی در عالمان به سمت‌وسوی خیر یا شر، در روند تولید و تکوین علم نیز مؤثر است (سوزنجی، ۱۳۸۹: ۸۹ تا ۹۴) و یکی از اشتباهات مهم «فلسفه‌ی علم» جدید، غفلت از این جایگاه عالم در روند رشد و توسعه‌ی علم است.

استقراگرایان از زمان بیکن، سودای خام تولید ماشینی علم را در سر می‌پروراندند و یکی از میراث ناصواب تلقی پوزیتیویستی از علم، که در اغلب «فلسفه‌های علم» پس‌پوزیتیویستی نیز رسوب کرده، این است که گویی می‌توان علم را کاملاً جدای از عالمان مورد بررسی قرار داد و اگر به بحث عالمان پرداخته می‌شود، صرفاً از یک منظری بیرونی (یعنی حداکثر از منظر جامعه‌شناختی معرفت) است؛ در حالی که در تفکر دینی اساساً آنچه در درجه‌ی اول اهمیت قرار دارد عالم است. علم هر کس ثمره‌ی وجودی

وی است و به تبع اوست که ارزش می‌یابد، بالنده می‌شود یا به خمودی می‌گراید؛ تا حدی که در تفکر دینی بر آن‌اند که «اگر تهذیب در کار نباشد، علم توحید هم به درد نمی‌خورد.» (امام خمینی، ۱۳۷۷: ۱۳/۴۲۰)

ب) مبانی دین‌شناختی

۱. فلسفه‌ی اصلی نبوت، هدایت انسان است و هدایت نیز امری صرفاً فردی یا اخروی نیست، بلکه در تمام شئون حیات آدمی (اعم از فردی، خانوادگی و اجتماعی و نیز دنیوی و اخروی) تجلی دارد و لذا متون دینی (آیات و روایات) در تمامی حوزه‌های نظری و عملی که ربطی با حیات آدمی پیدا می‌کند و آن اندازه که در مسئله‌ی هدایت انسان نقش دارد و دستاوردهای عادی معرفت بشری به تنهایی رهگشا و یا قبل اطمینان نیستند، رهنمود دارد.

۲. منابع معرفتی مورد قبول دین اسلام، منحصر به متون دینی (نقل) نیست، بلکه اسلام، عقل را نیز با شئون و مراتب مختلف در موقعیت‌های مربوطه، به عنوان یک منبع معرفتی معتبر قبول دارد. شاهد مهم این بحث این است که نه تنها در عنوان‌بندی مباحث اصول فقه، عقل یقینی (مستقلات عقلیه)، به عنوان حجت در کنار نقل (کتاب و سنت و اجماع) مطرح شده، بلکه کاوش در مباحث فقهی و اصولی آشکار می‌کند که مراتب مختلف عقل، با درجات یقینی کمتر نیز در حد خود مورد قبول شرع است؛ مراتبی که حضور خود در دین‌شناسی را نه تنها در عرصه‌ی غیرمستقلات عقلیه (اموری همچون «مقدمه‌ی واجب»، «اجتماع امر و نهی»، «باب تراحم» و...) بلکه حتی در عناوینی همچون عرف، سیره‌ی مشرعه، بنای عقلا، شهرت و... در مسیر استنباط مسائل دینی نشان می‌دهد که همگی این‌ها، نمونه‌هایی از حضور دستاوردهای معارف بشری در عرصه‌ی فهم دین و فهم دینی از عالم و آدم هستند. البته همان گونه که انتساب ظنی یا یقینی یک مطلب نقلی به دین، به میزان ظنی یا یقینی بودن آن (مانند میزان اعتبار سند و...) است،

میزان انتساب ظنی یا یقینی یک معرفت عادی بشری به دین نیز تابع میزان یقینی یا ظنی بودن آن است.

۳. همان گونه که اختلافاتی که بین مضامین آیات و روایات پیش می آید، نه نافی دین، بلکه اختلافی در درون دین محسوب می شود و با مکانیسم هایی (مانند آنچه در مباحث تعادل و تراجیح در علم اصول فقه بحث می شود) قابل حل و رفع است. با توجه به اعتبار عقل در اسلام، اختلافاتی هم که احتمالاً بین دستاوردهای عادی معرفت بشری و آموزه های حاصل از آیات و روایات پیش می آید، اختلافاتی در درون دین (یا بگویید در درون علم) است، نه اختلافی بین علم و دین، و همچون همه ی اختلافات دیگر، با مکانیسم های مربوطه (یا مکانیسم های جدیدی که به اقتضای تعامل های جدید بین این دو عرصه ممکن است مطرح شود) قابل حل و رفع خواهد بود.

۴. حضور آموزه های دینی در عرصه ی علم و به تبع آن، بحث علم دینی، لااقل از دو جهت در عرصه ی علوم انسانی و اجتماعی جدی تر و بااهمیت تر است؛ چرا که (۱) در حوزه ی مبانی فلسفی انسان شناختی تفاوت های جدی ای بین نگاه اسلامی و نگاه اومانیستی رایج در علوم انسانی مدرن وجود دارد و (۲) عرصه ی علوم اجتماعی، عرصه ی اعتبار کردن و گزاره های اعتباری^۱ است؛ از گزاره های باید و نبایدی (احکام تکلیفی) گرفته تا سایر اعتبارات اجتماعی مانند ملکیت و زوجیت و... (احکام وضعی) و آموزه های اسلامی ای که در این عرصه وجود دارد (که نمونه ی مهم آن آموزه های فراوان فقهی و اخلاقی است)، گزاره های معرفتی فراوانی را در اختیار دانشمندان عرصه ی علوم انسانی و اجتماعی قرار می دهد که افزوده شدن این منبع عظیم معرفتی به منابع معرفتی این رشته ها می تواند خبر از تحولی عظیم در پی داشته باشد.

۱ - مفهوم «گزاره های اعتباری» لزوماً به معنای «گزاره های قراردادی» نیست و قراردادی محض انگاشتن گزاره های اعتباری، تنها دیدگاه موجود در باب اعتباریات نیست، لذا به کار بردن تعبیر «گزاره های اعتباری» در خصوص «گزاره های فقهی و اخلاقی» به معنای پذیرش دیدگاه نسبی گرایانه در باب این دسته از گزاره ها نیست، بلکه در اینجا «گزاره های اعتباری» به معنای تخصصی خود، در مقابل «گزاره های حقیقی» (که به توصیف واقعیت می پردازند) به کار رفته است. برای بحثی جدی درباره ی مفهوم اعتباریات و نقش آن ها در عرصه ی علم و معرفت، ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۲، ج ۲، مقاله ششم و طباطبایی، ۱۴۲۸.

۵. نحوه‌ی ورود و تعامل مباحث نقلی با مباحث رایج در علوم جدید نیز اقتضائات خاص خود را دارد و بسیاری از ملاحظات که متخصصان و فقیهان در استفاده از آیات و روایات دارند، باید در این زمینه مورد توجه قرار گیرد و این ملاحظات منحصر به بررسی اعتبار سندی احادیث نمی‌شود. مثلاً اینکه آیا آیه یا روایت مورد نظر «در مقام بیان»^۱ است یا خیر؟ قراین حالی و مقالی در مفاد آیه و روایت چقدر مؤثر است؟ این فهم از آیه و روایت با سایر آیات و روایات و دستاوردهای قطعی عقل سازگار است یا خیر؟ آیه یا روایت مورد نظر، نص است یا ظاهر؟ و اگر ظاهر است، این ظهور با سایر قراین نقلی و عقلی هماهنگ است یا خیر؟ و... همگی موارد مهمی است که باید مورد دقت جدی قرار گیرد تا از انطباق‌های سطحی و غیر کارشناسانه‌ی آیات و روایات با نظرات دانشمندان جدید خودداری شود.

۶. جدی گرفتن گزاره‌های متون دینی در عرصه‌های مختلف علمی، تحولی را در عرصه‌ی روش‌های استنباط متون دینی نیز لازم دارد. اگر علم اصول فقه را مهم‌ترین علم استنباط ناظر به متون اسلامی بدانیم، این علم به شدت ناظر به نیازهای علم فقه،^۲ آن هم فقه فردی که دغدغه‌ی «رفع تکلیف از مکلف» و «ایجاد معذوریت و بری‌الذمه شدن مکلف» دارد، طراحی شده است که نمونه‌ی بارز این دغدغه، توسعه‌ی مباحث اصول علمیه است؛ قواعدی که در مقام رفع حیرت مکلف و در جهت معذور ساختن وی در قیامت به کار می‌آیند و لزوماً ربطی به واقع حکم ندارند.

طبیعی است آنچه در عرصه‌ی نظام‌سازی اجتماعی نیاز است، در درجه‌ی اول، احکام واقعی شریعت است که آثار عینی و خارجی و دنیوی دارد تا احکام ظاهری^۳ و بسط مباحث مربوط به شناسایی احکام واقعی در مباحث اصول فقه

۱- «در مقام بیان» بودن، اصطلاح خاصی است؛ بدین معنی که آیا واقعاً همین مطلبی که ما از روایت استفاده می‌کنیم، مورد نظر امام (علیه السلام) بوده یا امام در مقام بحث دیگری است و چنین نکته‌ای از سخن ایشان واقعاً استفاده نمی‌شود.

۲- در زمینه‌ی ضرورت تحولاتی در حوزه‌ی اجتهاد و روش‌شناسی، ر. ک: اعرافی، ۱۳۹۰: ۱۶۹ تا ۱۷۳.

۳- در عرصه‌ی احکام الهی دو دیدگاه وجود دارد: مضمونه و مخطنه. مخطنه (که عموم علمای شیعه و برخی از مکاتب فقهی سنی بدان باور دارند) بر آن است که خداوند جدای از فهم و استنباط فقها، احکامی واقعی دارد که ممکن است فقیه به آن دسترسی پیدا کند و ممکن است فقیه خطا کند؛ اما دیدگاه مضمونه معتقد است که احکام واقعی مستقلی وجود ندارد و اگر

و تلاش برای زمینه‌سازی پیدایش فقه مسائل اجتماعی و حکومتی، که دغدغه خود را از «تعیین وظیفه مکلف» به «تئوری اداره‌ی انسان»^۱ تغییر داده باشد، از ملزومات تحقق علم دینی خواهد بود.

۷. اگرچه دین انسان‌ها را به علم‌آموزی تشویق می‌کند و اعتباری برای دستاوردهای معرفت‌بشری قائل است، اما تمام آنچه را در جوامع بشری به اسم علم رواج دارد، بر نمی‌تابد و یکی از شروط اعتنا به یک علم را حقیقتاً مفید بودن (در راستای سعادت واقعی بشر واقع شدن) می‌داند و ممکن است دانشی، ولو اینکه اطلاعاتی را در اختیار ما قرار دهد، مورد مذمت قرار گیرد. پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) علمی را حقیقتاً علم دانستند که بتواند نگرش صحیح به عالم و آدم را که همان نگرش توحیدی است، در اندیشه، خلق و خوی و رفتار انسان متجلی سازد و در غیر این صورت، یک امر زیادی (فصل) خواهد بود، نه علم: «انما العلم ثلاثه: آیه محکمه، أو فریضه عادله، او

سنّه قائمه و ما خلاهنّ فهو فضل» (کلینی، ۱۳۸۳: ۱/۳۲۷).^{۲۳}

فقه تلاش را انجام دهد، به هر حکمی برسد، همان حکم خداست. بر اساس دیدگاه مخطئه، تفکیک حکم واقعی و ظاهری معنی‌دار می‌شود. احکام واقعی، یعنی آنچه واقعاً مصلحتی داشته که خداوند بدان جهت، آن حکم را بر انسان‌ها مقرر کرده است و حکم ظاهری یعنی آنچه فقیه بدان دست یافته، اعم از اینکه واقعاً حکم واقعی همان باشد یا خیر. حکم ظاهری حکمی است که اگر هم مطابق با واقع نباشد، برای مکلف معذرت می‌آورد؛ یعنی موجب می‌شود که مکلف عذر کافی در انجام علم خود داشته باشد. ثمرات عینی و خارجی (مانند آثار تکوینی یا اجتماعی احکام) بر حکم واقعی مترتب می‌شود، نه بر صرف حکم ظاهری؛ یعنی اگر حکم ظاهری بر طبق حکم واقعی باشد، اثر دنیوی دارد، و گرنه ندارد. به عنوان یک مثال ساده، اگر کسی گمان داشته باشد مایعی که در مقابلش هست آب است، حکم ظاهری برای وی حلیت است. اکنون اگر آن را بنوشد و معلوم شود که شراب بوده است، در اینجا مقصر نیست و به لحاظ حکم ظاهری، مرتکب گناهی نشده و مثلاً حد شرعی بر او جاری نمی‌شود؛ اما این بدان معنا نیست که وی مست نشود و مثلاً در حال رانندگی خطری متوجه وی نگردد. مست شدن، ثمره‌ی عینی و تکوینی حکم واقعی است، نه ثمره‌ی حکم ظاهری. با این توضیح معلوم می‌شود که در درجه‌ی اول، آنچه از گزاره‌های دینی در علوم اجتماعی و در عرصه‌ی نظام‌سازی مورد نیاز است، مواردی است که در صدد کشف حکم واقعی باشد، نه امور مربوط به تعیین تکلیف مکلف.

۱- در اغلب آثار سنتی، علم فقه به علم «شناسایی و تعیین وظیفه‌ی مکلف» تعریف شده است، اما امام خمینی (رحمت الله علیه) در حالی که از سبوی از «فقه سنتی و اجتهاد جواهری» دفاع می‌کرد و آن را سبک صحیح اجتهاد برمی‌شمرد (امام خمینی، ۱۳۷۷: ۲۸۹/۲)، از سوی دیگر، فقه را «تئوری واقعی و کامل اداره‌ی انسان از گهواره تا گور» معرفی می‌کرد و «اجتهاد مصطلح در حوزه» را کافی نمی‌دانست و بر ضرورت «شناخت دقیق روابط اقتصادی و اجتماعی و سیاسی و...» برای مجتهد اصرار می‌ورزید (همان، ۱۷۷ و ۲۹۲). این نگاهی است که می‌تواند روش‌های استنباطی در فقه را از فضای فقه فردی (که دغدغه‌ی تعیین فصل مکلف را دارد)، به فضای فقه اجتماعی (که دغدغه‌ی نظام‌سازی دارد) تغییر دهد.

۲- این مطلب به قدری در دینی قلمداد شدن یک علم مؤثر است که برخی از صاحب‌نظران، تمام بحث خود در باب علم دین و غیرینی را «در راستای اغراض و اهداف دین واقع شدن» یا به تعبیر دیگر، در مسیر کمال فرد یا جامعه بودن، معرفی کرده‌اند (مطهری، ۱۳۷۱: ۱۷۱).

۳- در نگاه اول، شاید پنداشته شود این حدیث، تغییری از سه علم اصطلاحی عقاید، اخلاق و احکام است، اما آن گونه که امام خمینی در شرح این حدیث توضیح داده‌اند (امام خمینی، ۱۳۷۱: ۳۹۶ و نیز: امام خمینی، ۱۳۷۷: ۴۳۴/۸)، بسیاری از علوم را به تقدیری می‌توان داخل در این سه دانست. این حدیث می‌خواهد بفرماید هر آنچه تحت عنوان علم مطرح می‌شود، زمانی از منظر اسلام واقعاً علم و امری مقدس است و موجب تعالی انسان می‌شود که اگر از سنخ مطالب نظری است، آیه‌ی محکمی بر توحید قرار گیرد و اگر از سنخ مطالب علمی است، یا به اقامه‌ی یک فریضه (فریضه در معنای عام کلمه، یعنی هر چه

اگر از نظر دین، علم نامیدن چنین اطلاعاتی روا نیست،^۱ به طریق اولی، اتصاف آن به وصف دینی نیز ناروا خواهد بود. در حقیقت اگر هدف اصلی دین، هدایت انسان به سعادت واقعی و حقیقی است، هر چه در مسیر سعادت حقیقی واقعی شد، بار ارزشی مثبت پیدا کرده، مورد توصیه دین قرار می‌گیرد و دین آن را شایسته‌ی انتساب به خویش می‌داند^۲ و اگر در خارج یا خلاف مسیر سعادت قرار گرفت، آن را مذموم و غیرقابل انتساب به خود معرفی می‌کند. پس اگرچه طبق مباحث قبل، در مقام ذات علم (یعنی امکان اتصاف علم)، همه‌ی دستاوردهای معتبر معرفت بشری به اندازه‌ی اعتبارشان می‌توانند نامزد دریافت عنوان علم دینی شوند، اما در مقام فعلیت و تحقق خارجی، از آنجا که هر علمی با یک سمت و سویی تدوین می‌شود و حل مشکلات نظری یا عملی خاص را مد نظر دارد، اگر جهت‌گیری این علم در راستای جهت‌گیری‌های مطلوب دین برای انسان نباشد، آن علم را نمی‌توان متصف به دینی بودن کرد. این مطلب نه فقط در جایی که علم مضر باشد^۳ و ثمره‌ای خلاف غایات مطلوب انسانی به بار آورد (مانند علم شراب‌سازی)، بلکه حتی در جایی که علم فقط نافع نباشد^۴ نیز مصداق پیدا می‌کند که

برای سعادت انسان لازم است منجر شود یا به تحقق یک سنت و شیوه‌ی پسندیده در جامعه. علوم موجود، نگاه عرضی به نظام عالم دارند و این نظام را تنها در حوزه‌ی روابط بین خود پدیده‌ها جست‌وجو می‌کنند؛ اما اگر نگاه طولی بر همین علوم حاکم شود، همین علوم به «آیه‌ی محکمه» تبدیل خواهند شد. همچنین این علوم، در حوزه‌های کاربردی، غایت خود را تحقق سیطره بر طبیعت یا رفاه حداکثری و امثال آن قرار داده‌اند؛ در حالی که اگر این کاربردها در مسیر فرضیه‌ی عادلانه و سنت قائمه تغییر جهت دهند، آن گاه حال‌وهوای دیگری بر این علوم حاکم خواهد شد. مثلاً اگر علم اقتصاد به گونه‌ای شود که دغدغه‌ی عدالت را سرلوحه‌ی خود قرار دهد و منش و معیشت خداپسندانه را در زندگی آدمیان محقق کند، مصداقی از «فرضیه‌ی عادلانه» خواهد بود و اگر علوم همچون روان‌شناسی و جامعه‌شناسی در پی ایجاد تحولی توحیدی در خلق و خوی فرد و جامعه برآیند، می‌توانند مصداق «سنت پابرجا» شوند.

۱- داستان بیان این روایت در فهم مقصود از آن می‌تواند مؤثر باشد. عده‌ای گرد کسی جمع شده بودند. پیامبر (صلی الله علیه و آله) سؤال کردند: او کیست؟ مردم پاسخ دادند: «علامه» است. از علمش سؤال کردند، گفتند انساب عرب را می‌شناسد. فرمودند: علمی است که دانستن آن سودی ندارد و ندانستنش ضرری نمی‌رساند. سپس آن روایت معروف را فرمودند و با اشاری ضمنی به این گونه دانش‌ها نشان دادند که این‌ها فضل (داشتن امری زیادی) هستند، نه علم.

۲- این همان مطلبی است که اصطلاحاً گفته می‌شود: «تمامی مباحث اگر با قصد قربت انجام شود، به مستحب تبدیل می‌شوند.» این بدان معناست که مطالبی که به خودی خود از منظر دین، «نه ارزشمند و نه ضار»^۵ (یعنی مباح) محسوب می‌شوند، وقتی در راستای غایات دین قرار گیرد، به یک علم ضددینی تبدیل می‌شود. مثال واضح آن، ریاکاری است که هر عمل واجبی را هم به حرام تبدیل می‌کند، نماز یومیه واجب است، اما همین نماز اگر ریاکارانه انجام شود، حرام و گناه است.

۳- مواردی هست که آگاهی از آن‌ها به ضرر انسان تمام می‌شود. مثلاً از منظر دین، کنجکاو‌هایی که اگر انسان به پاسخشان برسد، نه تنها سودی ندارد، بلکه انسان را به دردمس می‌اندازد، مورد مذمت است؛ حتی اگر با پرس‌وجو از پیامبر خدا آن اطلاعات را به دست آورد: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَن أَشْيَاءَ إِن تَبُدُّ لَكُمْ تَسْؤُكُمْ وَإِن نَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنزَّلُ الْقُرْآنُ تَبُدُّ لَكُمْ فَعَلَّ اللَّهُ عَلَيْهَا ذُخْرًا غَيْرَ خَلِيمٍ» (مانده، ۱۰۱) لذاست که در روایات آمده است که «ذرو الکلام فیما لا یعنیک»

۴- از آنجا که عمر انسان محدود است، هر علمی که نفع حقیقی به انسان نرساند، از این جهت که عمر انسان را هدر داده،

در ادعیه‌ی ما آمده است: «اللهم انی أعوذ بک من علم لا ینفع»^۱ (سوزنچی، ۱۳۸۸)

لازم است توجه شود که این بحث، نه ناظر به حیثیت معرفتی منطقی گزاره‌ها (یا دانش‌ها)، بلکه ناظر به حیثیت فرهنگی آنهاست. در واقع طرح این نکته از آن جهت ضرورت پیدا می‌کند که بار معنای کلمات، منحصر به بار معرفتی آنها نمی‌شود، بلکه واژه‌ها بار ارزشی‌ای را با خود همراه دارند که در نحوه‌ی مواجهه‌ی مردم با آن مؤثر است. از آنجا که در یک جامعه‌ی دینی، اتصاف یک «علم» به واژه‌ی «دینی» بار معنایی مثبتی را به شنونده منتقل می‌کند، لذا لازم است بررسی کنیم که آیا دین، شرطی را برای ارزشمندی علوم مطرح کرده است، که اگر آن را فاقد باشند، دین آنها را یک امر مثبت و ارزشمند قلمداد نکند و توصیه‌های خود درباره‌ی اعتبار علم و علم‌آموزی را ناظر به آنها نداند؟

با این مقدمات، «علم دینی» را می‌توان این گونه تعریف کرد که در هر موضوعی از موضوعات که علمی تحقق می‌یابد، اگر آن علم، اولاً بر مبانی معتبر فلسفی (به ویژه نگرش توحیدی و لوازم فلسفی آن) تکیه کرده؛ ثانیاً از منابع معرفتی مورد قبول اسلام (عقل و نقل) استفاده نموده؛ و ثالثاً در راستای غایات مورد نظر اسلام باشد؛ آن علم یک «علم اسلامی» است و طبیعی است که چنین علمی در مجموع توسط افرادی می‌تواند حاصل شود که نه تنها از دغدغه‌های علمی و مواد معرفتی لازم برخوردارند، بلکه کم و بیش به اخلاقیات پایبندند و در مسیر خودسازی و معنویت گام برمی‌دارند. نمونه‌ی چنین علومی را در تاریخ تمدن اسلامی، نه تنها در فقه، فلسفه‌ی اسلامی و

مذموم خواهد بود قرآن کریم، در باب کسانی که از دو فرشته‌ی الهی، علم سحر آموختند، اما نه برای دفع ضرر ناشی از ساحران، بلکه برای اینکه با استفاده از این علم اطلاعاتی درباره‌ی نحوه‌ی به هم زدن رابطه‌ی زن و شوهر به دست آورند (ولو که از این علم چنین استفاده‌ای نکنند)، می‌فرماید: آن‌ها چیزی به دست آوردند که حقیقتاً (مطابق آنچه در آخرت مشکوف می‌شود) سودی نداشت (مَأْوَمَّا هُمْ بِضَارِبِينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِيَاذِنِ اللَّهِ وَتَتَلَمَّنُونَ مَا يَنْزُرُهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَقٍ وَلَيُنْزِلُنَّ مَا شَرَّوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ» (بقره، ۱۰۲). لَفِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَقٍ، و لِنَا أَنْهَا رَا مُرُود مَذْمُت شَدِيد قَرَار می‌دهد؛ چرا که جان خود (عمر خود) را فروخته‌اند، اما چیزی بی‌فایده خریده‌اند: «فَيَتَلَمَّنُونَ مِنْهَا مَا يَفْرِقُونَ بِه بَيْنَ الْمَرْءِ وَرُؤُوسِهِ»

۱- مفاتیح الجنان، تعقیبات نماز ظهر.

یا اخلاق اسلامی، بلکه در عرصه‌های دیگر همانند طب سنتی^۱ یا معماری اسلامی^۲ نیز می‌توان مشاهده کرد.

چگونگی تحقق چنین معنایی از علم دینی، از زوایای مختلفی قابل بحث است، ولی آنچه از هر زاویه‌ای که مطرح شود اهمیتش قابل انکار نیست، مشروط بودن آن به تلاش جدی و عمیقی از جانب دانشمندان و محققان و نه فقط سیاست‌گذاران است. «علوم را با صدور بخشنامه و دستورالعمل اداری و به طور کلی با اتخاذ تدابیر عملی نمی‌توان دگرگون کرد و به راهی برد؛ و [...] دانشمندان بر طبق نقشه و دستورالعمل سیاست‌مداران و برای پیشبرد مقاصد آنان پژوهش نمی‌کنند. البته دانشمند سفارش پژوهش می‌گیرد و نهادهای قدرت در همه جا بودجه‌های هنگفت به پژوهش اختصاص می‌دهند؛ اما قدرت، فیلسوف و اقتصاددان و جامعه‌شناس نمی‌پرورد، بلکه از آن‌ها استفاده می‌کند. [...] تحول در درون علم صورت می‌گیرد، نه اینکه کسانی تصمیم گرفته باشند که آن را از بیرون متحول سازند.» (داوری اردکانی، ۱۳۸۹: ۴ تا ۹)

به تعبیر دیگر، تحقق علم یک امر سفارشی و فرمایشی نیست؛ بلکه حاصل تلاش دانشمندان است و سیاست‌گذاران جامعه حداکثر می‌توانند بسترهای اجتماعی را برای فعالیت‌های دانشمندان تسهیل کنند یا در مسیر خاصی تغییر دهند. لذا تنها از باب بسترسازی اولیه و به منظور تصحیح برخی تلقی‌ها و جلوگیری از برخی سوء تفاهم‌های احتمالی و نیز در راستای عملیاتی شدن مباحث فوق، تذکر نکاتی می‌تواند مفید باشد:

۱. اولین و مهم‌ترین اقدام در تحقق علم دینی، تغییر نگاه حاکم بر علم با

۱- با مراجعه به برخی از متون اصیل طب سنتی، هر سه محور فوق را می‌توان یافت. دو محور دوم و سوم که واضح است. در مورد محور اول نیز مثلاً وقتی به بحث از تأثیر دواها می‌رسند، دائماً در این فضا سخن می‌گویند که این دوا به ان‌الله تأثیر خود را می‌گذارد یا ان‌شاءالله اثر می‌کند. برای مثال، جرجانی، ۱۳۸۴. توجه شود که بحث بر سر این دو عبارت به ان‌الله و ان‌شاءالله نیست، بلکه بر سر نگرش توحیدی الهی است که تأثیر و شفا را از خدا می‌یابند.

۲- در «معماری اسلامی» نیز که امروزه در دانشکده‌های معماری یک سبک معماری خاص شمرده می‌شود، این چند مؤلفه مشهود است. وجود نگاه توحیدی در طراحی گنبد مساجد یا در شکل کلی شهرسازی‌ها، توجه به ضوابط شرعی در طراحی ساختمان‌ها (همانند وجود «اندرونی» یا «بیرونی» در ساختمان‌های مسکونی برای حفظ حریم با نامحرم) و تأثیرات معنوی‌ای که با مشاهده، سکونت و حضور در این ساختمان‌ها به آدمی دست می‌دهد، همگی شواهد ادعای فوق است. در این زمینه مخصوصاً به تحلیل‌های برخی از «سنت‌گرایان» همچون تیتوس بورکهارت، فریتهوف شوآن و سید حسین نصر، از معماری اسلامی مراجعه کنید.

تکیه بر مبانی نگاه دینی به عالم و آدم است. چنان که اشاره شد، در نگرش دینی، علمی حقیقتاً علم شمرده می‌شود که بتواند نگرش دینی را در اندیشه، خلق و خوی و رفتار انسان متجلی سازد. علوم کنونی چنین نیستند، اما بسیاری از دانش‌ها را با دخل و تصرفاتی می‌توان داخل در این سه قرار داد. این گونه بود که در تاریخ تمدن اسلامی، حتی پزشکان نیز در نگارش کتاب‌های پزشکی، وقتی از تأثیر و تأثرات دواها بر بدن آدمی سخن می‌گفتند، مکرر نگرش توحیدی را در ضمن مباحث خویش وارد می‌ساختند و علم خویش را نه تنها برای تأمین سلامت بدن آدمی، بلکه به عنوان «آیه محکمه» ملاحظه می‌کردند.^۲ در این منطق دینی، دانشی حقیقتاً علم شمرده می‌شد که نه تنها در دنیا، بلکه تا ابد همراه آدمی باشد. علمی که در اندیشه، خلق و خوی و رفتار آدمی تجلی کند و نگرش توحیدی را در وجود آدمی تثبیت کند و از آنجا که این نگرش همواره همراه آدمی است، این علم حتی در قیامت به کار انسان می‌آید.

این مبانی را می‌توان به دو دسته‌ی مبادی تصویری و تصدیقی تقسیم کرد و در هر علمی به فراخور خود، مبادی متعددی را مطرح نمود. از باب نمونه، در مبادی تصویری، تعریف موضوع هر علم باید با این نگرش مبنایی صورت گیرد؛

۱- بر طبق برخی از احادیث، مراتب بهشت بر حسب آیات قرآن است و در قیامت هر کس هر مقدار از آیات قرآن را که حقیقتاً در وجود خود متجلی ساخته باشد، به همان اندازه در بهشت بالا می‌رود و اگر عالم طبیعت نیز آیه‌ی خداوند است، که هست، آن گاه اگر که این نگاه آیه‌یاب در وجود یک طبیعت‌شناس راسخ شده باشد، متناسب با شناختش از عالم طبیعت، آیه‌ی تکوینی می‌خواهد و در مقامات اخروی بالا می‌رود.

۲- این مطلبی است که در اندیشه‌های امام خمینی بسیار مورد تأکید بوده است. ایشان می‌فرمایند: «فرق بین دانشگاه‌های غربی و دانشگاه‌های اسلامی باید در آن طرحی باشد که اسلام برای دانشگاه‌ها طرح می‌کند. دانشگاه‌های غربی (به هر مرتبه‌ای هم که برسند) طبیعت را ادراک می‌کنند، طبیعت را مهار نمی‌کنند برای معنویت. اسلام به علوم طبیعی نظر استقلالی ندارد. تمام علوم طبیعی (به هر مرتبه‌ای که برسند) باز آن چیزی که اسلام می‌خواهد نیست. اسلام طبیعت را مهار می‌کند برای واقعیت و همه را رو به وحدت و توحید می‌برد. تمام علم‌های که شما اسم می‌برید و از دانشگاه‌های خارجی تعریف می‌کنید (و تعریف هم دارد) این‌ها یک ورق از عالم است؛ آن هم یک ورق نازل‌تر از همه‌ی اوراق. عالم، از مبدأ خیر مطلق تا منتها الیه، یک موجودی است که حظّ طبیعی‌اش یک موجود بسیار نازل است و جمیع علوم طبیعی در قبال علوم الهی بسیار نازل است؛ چنان که تمام موجودات طبیعی در مقابل موجودات الهی بسیار نازل هستند. فرق مابین اسلام و سایر مکتب‌ها (نه مکتب‌های توحیدی را عرض نمی‌کنم) بین مکتب توحیدی و سایر مکتب‌ها، که بزرگ‌ترینش اسلام است، این است که اسلام در همین طبیعت یک معنای دیگری می‌خواهد؛ در همین طب یک معنای دیگری می‌خواهد؛ در همین هندسه یک معنای دیگری را می‌خواهد؛ در همین ستاره‌شناسی یک معنای دیگری می‌خواهد... کسی که مطالعه کند در قرآن شریف این معنا را، می‌بیند که جمیع علوم طبیعی جنبه‌ی معنوی آن در قرآن مطرح است، نه جنبه‌ی طبیعی آن. تمام تعقلاتی که در قرآن واقع شده است و امر به تعقل، امر به اینکه محسوس را به عالم تعقل بپرید و عالم تعقل؛ عالمی است که اصالت دارد و این طبیعت، یک شعبی است از عالم، منتها ما تا در طبیعت هستیم، این شیخ را، این حظ نازل را می‌بینیم.» (امام خمینی، ۱۳۷۷: ۴۴۷/۸).

مثلاً «انسان»، که موضوع علم انسانی است، چه موجودی است؟ آیا یک «ماشین پیشرفته» است یا «موجودی مرکب از جسم و روح» یا... همچنین در مبادی تصدیقی نیز ممکن است در هر علمی مبادی خاصی مطرح شود. مثلاً تبیین مسئله‌ی جبر و چگونگی جمع بین اختیار و علیت، یکی از مبادی تصدیقی مهم در علوم مربوط به روان‌شناسی است.

بسیاری از این مبانی، مبادی فلسفی‌ای هستند که در دین اسلام عموماً در جریان فکری موسوم به فلسفه‌ی اسلامی منقح شده‌اند. از جمله مهم‌ترین این مبادی می‌توان به پذیرش نظام توحیدی در عالم (توجه به فاعل و غایت پدیده‌ها و عدم انحصار تبیین شیء به تبیین نظام داخلی)، پذیرش اصل علت‌غایی، سلسله‌مراتبی (تشکیکی) دیدن واقعیت و معرفت و... اشاره کرد. همچنین در خصوص علوم انسانی، یعنی علوم‌ی که انسان را موضوع خود قرار داده‌اند، از مواردی همچون پذیرش اصل فطرت و درک صحیح از جایگاه انسان در حیات دنیوی، درک رابطه‌ی صحیح بین فرد و جامعه (اصالت هر دو)، درک دو جنسی از حیات دنیوی انسان در عین وحدت در روح و... می‌توان نام برد.

۲. اگر اصل نبوت (که لازمه‌اش این است که آموزه‌های دینی را خدایی که واقعاً وجود دارد توسط پیامبری که واقعاً فرستاده‌ی اوست، برای آگاهی ما فرستاده) و اصل ختم نبوت (که لازمه‌اش این است که پیام اسلام، ابدی است و اگر خداوند آن را فرستاده، ملاحظات امروز را هم در نظر داشته و لذا احکام اسلام قابل تغییر نیست) به عنوان دو امر معرفتی و واقعی پذیرفته شوند، در حوزه‌ی مسائل عملی، نوعی تقدم دادن مباحث قطعی نقلی بر بررسی‌های تجربی ضرورت دارد.

در واقع آموزه‌های متون دینی، چارچوبی را برای پژوهش‌های تجربی ایجاد می‌کند که تخطی از آن چارچوب روا نیست؛ بدین بیان که اگر مسئله‌ی هدایت را ناظر به کل زندگی بدانیم، اگر متون دینی در هر حوزه‌ای

از حوزه‌های مطالعاتی، حریمی قائل شدند و حرمت یا وجوب قطعی عملی در هر یک از عرصه‌های فردی، اجتماعی، خانوادگی، سیاسی، اقتصادی و... اثبات شد، آن آموزه‌ی شرعی، حریم آزمون و خطاهای ما خواهد بود و دیگر سزاوار نیست که گفته شود: «می‌خواهیم همان مسئله را با روش تجربی (آزمون و خطا) بیازماییم.» به تعبیر دیگر، هر آزمونی در علم مجاز نیست؛ چرا که با اذعان به بار معرفتی گزاره‌های نقلی، پاسخ برخی از آزمون‌ها به نحو قطعی از پیش معلوم شده است و آزمون آزمون‌دنی که به ضلالت (لطمه‌ی جدی و هلاکت) فرد، خانواده و یا جامعه منجر خواهد شد، عاقلانه نیست.

مثلاً اگر شرع حریمی برای روابط جنسی زن و مرد یا معنی برای روابط هم‌جنس‌گرایانه قائل شده است، آن گاه تمامی فرضیه‌هایی را که حل برخی از مشکلات آدمی را در گروهی برداشتن این حریم می‌دانند، پیشاپیش معلوم‌البطلان هستند؛ چرا که اولاً این شریعت از جانب خداوندی است که با آگاهی از همه‌ی زوایای امور عالم، بهترین مصلحت‌ها را در نظر گرفته است و ثانیاً تحریم‌های شرعی نیز به این معنا نیست که هیچ فایده‌ای مطلقاً بر آن مسئله‌ی حرام مترتب نیست.^۱ هر گونه مناقشه‌ی روان‌شناختی و جامعه‌شناختی برای حذف یا تغییر این احکام، نارواست. خلاصه اینکه آموزه‌های دینی پیشاپیش ناکارآمدی نهایی پاره‌ای از تئوری‌پردازی‌ها را معلوم کرده و چارچوب خاصی را برای پژوهش‌های تجربی مطرح می‌کند که این چارچوب هم در گزینش مسئله‌ها و صورت‌بندی طرح‌های پژوهشی مؤثر است و هم در حریم بررسی‌ها و تعیین محدوده‌های ممکن و مجاز برای آزمون‌ها.^۲ لذا حتی یافتن شواهدی به نفع

۱- توجه شود که این مثال‌ها فقط بر این اساس قابل دفاع است که با «دلیل نقلی» کافی اثبات شوند. به تعبیر دیگر، اگر کسی مثلاً در سند، دلالت و اعتبار روایات مربوط به نصف بودن دینه زن نسبت به مرد مناقشه کند و مخدوش بودن آن‌ها را نشان دهد و آن گاه در این حکم مناقشه کند، از مبانی دینی خارج نشده و خدشه‌ای به لحاظ دینی پذیرفتنی است. محل بحث با کسانی است که، با وجود این گونه آیات و روایات و بدون پرداختن کارشناسانه به بررسی آن‌ها، و صرفاً بر اساس ادعاهایی همچون حقوق بشر و... در لزوم این گونه از احکام مناقشه می‌کنند.

۲- در قرآن کریم این مطلب صریحاً مورد توجه واقع شده است که برخی از امور ممکن است از برخی جهات سودمند باشند، اما چون در مجموع ضرر بیشتری را متوجه آدمی می‌کنند، حرام شمرده می‌شوند؛ مانند شراب و قمار: «بَسْمَلُوكُمْ غِنَ الْخَيْرِ وَالْمُنْبَسِرِ قَلَّ فِيْهِمَا اِمْسٌ كَبِيْرٌ وَفَنَافِعٌ لِلنَّاسِ وَاِنْهُمْ لَا اَكْبِرُ مِنْ نَفْعِهِمَا» (بقره، ۲۱۹) «از تو درباره‌ی شراب و قمار می‌پرسند، بگو: در این دو گناه و زانیی بزرگ است و منافعی نیز برای مردم دارد و البته گناه و زیان آن بیشتر از منافع آن

آن فرضیه‌ها (در واقع اثبات برخی فواید در امور حرام) توجیهی برای پذیرش آن‌ها نخواهد بود. این مسئله در عرصه‌های مختلف علوم اجتماعی، به ویژه در بحث‌هایی که پیرامون مسئله‌ی حقوق بشر جدید مطرح می‌شود، مصادیق فراوانی دارد. مثلاً اگر با دلیل نقلی کافی و قطعی اثبات شده باشد که قصاص، حق ولی مقتول است یا دیه‌ی زن، نصف دیه‌ی مرد است.

۳. هر علمی با یک سمت و سویی تدوین می‌شود و حل مشکلات نظری یا عملی خاصی را مد نظر دارد. از باب نمونه، نگاه حاکم بر علوم انسانی و اجتماعی، یک بار به نحوی است که انسان را جدای از خالق و پروردگار خویش به عنوان یک موجود خودبنیاد در نظر می‌گیرد و برای چنین انسانی برنامه‌ی زندگی می‌دهد و یک بار انسان را به عنوان «خلیفه‌الله» می‌نگرد و برنامه‌ی زندگی او را در دنیا محدود نمی‌بیند. طبیعی است که این دو نگاه، درک متفاوتی از انسان خواهند داشت و برنامه‌ریزی متفاوتی را برای ابعاد مختلف حیات دنیوی وی پیشنهاد خواهند کرد. همچنین گاه غایت زندگی انسان، رفاه و ثروت و قدرت دنیوی قلمداد می‌شود و گاه حیات طیبه‌ای که سعادت دنیا را جدای از سعادت اخروی نمی‌بیند، عدالت را برتر از رفاه می‌انگارد و هدف نهایی، نه سیطره بر طبیعت، بلکه گام نهادن در مسیر عبودیت مطلق معرفی می‌گردد که سیطره و حکومت بر زمین نیز از دل همین عبودیت می‌روید: «العبودیه جوهر کنه‌ها الربوبیه» (امام صادق علیه السلام، ۱۴۰۰: ۷)^۱

امروز در فلسفه‌ی علم واضح است که این نوع جهت‌گیری‌ها در چگونگی علمی که حاصل می‌شود نقش جدی دارد و علم (خصوصاً در عرصه‌ی علوم انسانی و اجتماعی) بدون نوعی جهت‌گیری در باب مهم‌ترین مسائل عالم و آدم در جایی یافت نمی‌شود. بدین ترتیب، مقصود از تأمین غایات اسلامی در علم، آن است که هر علمی باید نیازی از نیازهای واقعی

است.»

۱ - «عبودیت جوهرهای است که کنه و باطن آن ربوبیت است.»

مسلمانان، اعم از نیازهای نظری یا عملی (فردی، خانوادگی و اجتماعی) را رفع کند (مطهری، ۱۳۷۱: ۱۷۱) و غایاتی از غایات مورد انتظار دین^{۱۲} در مورد انسان را محقق سازد.^۳

۴. اشاره شد که علم و تعقل در آدمی جدای از سایر ابعاد وجودی او نیست و تأثیر ارزش‌ها در علم، منحصر به جهت‌گیری خود علم نمی‌شود، بلکه در محور شخصیت عالم نیز این مسئله اهمیت دارد. جدی گرفتن این مسئله ملاحظات خاصی را به ویژه در عرصه‌ی راهکارهای پیشنهادی برای تحول‌آفرینی در عرصه‌ی علم در پی دارد و نه تنها ضرورت توأم شدن تعلیم با تربیت در تمامی مقاطع آموزشی را جدی‌تر می‌کند، بلکه اساساً وجود اخلاق و معنویت بین دانشمندان را به یک اقتضای ضروری برای محیط‌های علمی تبدیل خواهد کرد.

در عین حال، باید اذعان کرد که فضای دنیازدهی حاکم بر زندگی جدید، که در محافل علمی نیز رواج دارد، از آنجا که زندگی اصلی انسان در حیات دنیوی خلاصه شده، مسائل معنوی و زندگی اخروی، حداکثر در حد یک حاشیه‌ی جالب و نه مربوط به متن اصلی زندگی، قلمداد می‌شود. این گونه مباحث را بیشتر، یک سلسله توصیه‌های تصنعی اخلاقی بی‌ارتباط با ماهیت علم می‌انگارند و مهم‌ترین خواسته‌شان از علم، فناوری مادی و دینی است، نه تحولی حقیقی در وجود و شخصیت انسان‌ها. در حالی که

۱- همچنین امام خمینی در این زمینه می‌فرماید: «ما که می‌گوییم دانشگاه اسلامی، ما می‌خواهیم که یک دانشگاهی داشته باشیم که روی احتیاجاتی که این ملت داشته باشد، کرسی داشته باشد و برای ملت باشد». (امام خمینی، ۱۳۷۷: ۳۴۱/۱۲).

۲- توجه شود که دین به معنای عام مورد نظر است، نه به معنی متون دینی؛ یعنی بحث فوق شامل همه‌ی غایاتی که عقل معتبر، آن‌ها را ضروری می‌شمرد، نیز می‌شود.

۳- در مورد غایات اسلامی لازم است از ساده‌اندیشی پرهیز شود؛ یعنی تأمین غایات اسلامی باید مبتنی بر دیدگاه‌ها و از طریق راهکارهایی ارائه شود که این‌ها نیز اسلامی باشند. مثلاً جامعه‌ی اسلامی با مشکل بیکاری مواجه است، اما هر گونه طرح و ایده‌ی برای اشتغال‌زایی، لزوماً ایده‌ی در علم اسلامی نیست. نمونه‌ی ساده‌ی این مسئله آن است که کسی بخواهد با راه‌اندازی و ترویج مشاغل حرام، مشکل بیکاری را حل کند. البته مسئله همیشه به این وضوح و سادگی نیست، مثلاً گاه مشاغل تأسیس می‌شود که با ظواهر شرعی سازگار است، اما با غایات اسلام در باب انسان‌سازگار است. مثلاً وضعیت کار در بسیاری از کارخانه‌ها که انسان را به ابزار محض تبدیل می‌کند، انسانیت و ارزش‌های وجودی وی را نادیده می‌گیرد، هر گونه خلاقیت و ابتکار را در وجود وی سرکوب می‌کند و از او فقط انتظار دارد که همچون یک ماشین مکانیکی، کار خاصی را دائماً در طول شبانه‌روز انجام دهد؛ یا اینکه برخی از مشاغل جدید و علوم مرتبط با آن‌ها (شاید همانند رشته هتل‌داری) که روحیه‌ی ذلت و کرنش کردن در مقابل ثروتمندان و چاپلوسی و... در آن‌ها ترویج می‌شود و داشتن چنین اخلاقیاتی جزء اصول حاکم بر این مشاغل قلمداد می‌شود، همگی می‌توانند از اموری باشند که بر خلاف غایات اسلامی شکل گرفته‌اند.

ظریف‌اندیشان می‌دانند که حتی پدید آمدن فناوری نوین از علم نیز حول یک تحول وجودی در عده‌ای از انسان‌ها بوده است. به هر حال، اگر اولاً تحول وجودی در شخصیت عالم را، آن‌گونه که توصیه‌ی قرآن کریم و بلکه محور عمده‌ی تعلیم دین است، جدی (و بسیار جدی‌تر از تحولات فناورانه و صنعتی) قلمداد کنیم و ثانیاً نگاه دنیامدارانه را کنار بگذاریم و واقعاً پدید آمدن تحول در باطن زندگی انسان‌ها را مد نظر قرار دهیم، حتی اگر این تحول اساسی و مهم، منجر به تولید فناوری‌هایی در مسیر رفاه و رفاه‌زدگی هر چه بیشتر انسان‌ها نشود.^۱

۵. اِتصاف علم به وصف «دینی» اگرچه نوعی تقدس را با خود برای علم به همراه می‌آورد، اما بر خلاف آنچه گاه ادعا می‌شود، چنین تقدسی به معنای نقدناپذیر شدن علم (و لذا سکون و رخوت علم) نیست؛ بلکه حداکثر بدین معناست که هم خود عالمان و هم ناظران بیرونی، فعالیت علمی را یک فعالیت دینی قلمداد می‌کنند و همچون هر فعالیت دینی دیگری، برای آن ارزش و احترام ویژه‌ای (از سنخ قداست) باور خواهند داشت و در یک تحلیل جامعه‌شناختی، به راحتی می‌توان نشان داد که پیدایش چنین فضایی برای علم نه تنها نامطلوب نیست، بلکه در ترویج علم و شتاب رشد علمی جامعه نیز نقش مؤثری ایفا خواهد کرد.

شاهد ساده‌ای بر اینکه دینی دانستن یک علم و قداست یافتن آن، مستلزم نقدناپذیری آن نیست، نحوه‌ی مواجهه‌ی حوزویان با علم فقه است. در عرف اجتماعی ما، علم فقه را علمی دینی می‌دانند و خود حوزویان هم برای این علم قداستی قائل‌اند، اما به راحتی هر فقیه‌ی دیدگاه فقیه دیگر را نقد و یا رد می‌کند و اصلاً مجتهد زمانی مجتهد می‌شود که از تقلید بیرون آید و تنها با بررسی خودش و نه با تقلید از دیگران، به حکم شرع دسترسی پیدا کند. پس قداست اگر در همین معنای عرفی‌اش (که صرفاً دلالت بر یک

۱- سید حسین نصر در کتاب «علم و تمدن در اسلام» معتقد است که در دوره‌ی تمدن اسلامی با چنین فضایی مواجه بوده‌ایم؛ یعنی فضایی که علم رشد بسیار زیادی داشته و تأثیر بسزای در هویت و شخصیت انسان‌ها گذاشته، اما لزوماً به فناوری به معنی مدرن آن منتهی نشده است.

«احترام ویژه» دارد) به کار برده شود، تلازمی با نقدناپذیری ندارد، مگر اینکه از قداست معنای جدیدی اراده کنیم که اگر چنین شد، آن گاه باید اثبات شود که چرا این معنای جدید قداست که مستلزم نقدناپذیری است، حتماً در علم دینی مصداق پیدا می‌کند.

سخن آخر

یکی از مشکلات بحث از «علم دینی» در جامعه‌ی ما، آمیخته شدن این بحث با پاره‌ای از غرض‌ورزی‌ها و جنجال‌های سیاسی است. رایج‌ترین تلقی‌ای که در فضای غیرتخصصی جامعه درباره‌ی «علم دینی» (به ویژه در میان مخالفان آن) وجود دارد، این است که مسلمان علم موجود را کنار بگذارند و با مراجعه به متون معتبر دینی (کتاب و سنت)، از نوبه تولید علم همت گمارند و علم جدیدی پدید آورند.

در نوشتار حاضر، با مروری بر تاریخ ورود علم جدید به جوامع اسلامی و به ویژه ایران، معلوم شد که اگرچه اولین اقدامات در این زمینه، به چنین تلقی‌ای نزدیک بود؛ اما از زمانی که بحث‌های مبنایی در باب ماهیت علم دینی جدی شد، چنان تلقی‌ای نه تنها در میان تئوری‌پردازان «علم دینی» طرفدار مهمی پیدا نکرد، بلکه آن‌ها درباره‌ی هر گونه اقدام ناشیانه و ظاهرگرایانه در جمع بین دستاوردهای علوم جدید و آموزه‌های وحیانی و حصول یک دسته اندیشه‌های التقاطی هشدار داده‌اند و اغلب ایشان بیش از آنکه در صدد حذف علم جدید باشند، در صدد آن‌اند که در عین جدی گرفتن علوم جدید و با تقویت نوعی نگاه انتقادی به آن (که این نگاه هم عمدتاً از آبخشور معارف دینی سرچشمه می‌گیرد) از خلأها و ضعف‌ها و نواقص این علوم بکاهند و تحولی مثبت را در دانش بشری رقم زنند. بر این اساس، تلاش شد با تبیین مختصری از مبانی علم‌شناسی و دین‌شناسی این بحث، تصویر معقولی از علم دینی و اقتضائات آن ارائه شود که بتواند بسیاری از چالش‌های مطرح‌شده از جانب مخالفان این ایده را در خود هضم کند و تصویر نسبتاً روشنی برای مسیری که قرار است پیموده شود ارائه نماید.

شاید مهم‌ترین مشکل علوم جدید این است که ادعا می‌شود روش آن فقط روش تجربی است؛ در حالی که عملاً بر پیش‌فرض‌ها و ارزش‌های ناگفته‌ی فراوانی تکیه زده است. داعیه‌داران اصلی علم دینی، در عین حرمت

نهادین به روش تجربی، اولاً معترض‌اند که چرا این پیش‌فرض‌ها و ارزش‌های جوامع غربی به اسم علم به خورد مخاطب داده می‌شود و ثانیاً چرا منبع معرفت خود را به حس و داده‌های حسی محدود کنیم و اگر تعقل فلسفی و آموزه‌های وحیانی هم معارفی را درباره‌ی واقعیت عالم و آدم در اختیار ما قرار می‌دهند، چرا آن‌ها را از عرصه‌ی علم و دانش مورد نیاز جامعه کنار بگذاریم؟

از طرف دیگر، مهم‌ترین اشکالی که بر «علم دینی» مطرح می‌شود این است که «این علم مورد نظر شما، اگر حاصل تلاش عقلی و تجربی افراد است، چرا آن را اسلامی می‌نامید؟ و اگر می‌خواهد به آموزه‌های متون اسلامی تکیه کند، چگونه داعیه‌ی جهان‌شمولی خود را (که داعیه‌ی علم بماهو علم است) حفظ خواهد کرد؟» ریشه‌ی این اشکال در نوع نگاهی است که خصوصاً در فضای مدرنیته، درباره‌ی دین و دین‌داری شایع شده است.

بر اساس این نگاه، دین‌داری از مقوله‌ی ارزش‌های وابسته به فرهنگ است و ارزش‌های فرهنگی هم یک دسته امور سلیقه‌ای و غیرمرتبط با واقعیت خارجی است که انسان‌ها و اقوام مختلف صرفاً به خاطر علائق شخصی و قومی و ملی و... آن‌ها را برگزیده‌اند. لذا «اسلامی» بودن یعنی مربوط به یک فرهنگ و قومیت و علائق خاص بودن. اما ما اسلام را به عنوان یک دین حق و ناظر به حقیقت مطرح می‌کنیم، نه صرفاً به عنوان اعتقادی در میان اعتقادات اقوام مختلف و علاقه‌ای در میان علائق. برای همین است که در اسلام، اصول دین، امری تحقیقی شمرده می‌شود؛ یعنی انسان باید تحقیق و بررسی کند و دریابد که آیا واقعاً خدایی هست؟ آیا واقعاً نبوتی در کار است و خداوند پیامی برای ما فرستاده؟ آیا حضرت محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) واقعاً فرستاده‌ی خداست و آنچه می‌گوید واقعاً سخنان خداست؟

اگر این‌ها را باید تحقیق کرد و به حقیقت رسید و اگر در این تحقیق مان

در یافتیم که واقعاً وحی از جانب خدا آمده است، آن گاه دین، نه یک سری عقاید سلیقه‌ای، بلکه به عنوان بیان حقیقت مد نظر قرار می‌گیرد. اگر دین اسلام بیان حقیقت است و حقیقت امری جهان‌شمول است، آن گاه استفاده از آموزه‌های اسلامی در عرصه‌ی علم، گزاره‌های آن را از جهان‌شمول بودن نمی‌اندازد و معلوم می‌شود تلازمی بین دینی بودن و عدم جهان‌شمولی وجود ندارد. ظاهراً بر همین اساس است که برخی از طرفداران علم دینی [در مقام حقیقت علم و نه در مورد هر آنچه به اسم علم در جامعه رواج دارد] منکر وجود علم غیراسلامی هستند و بر این باورند اتفاقاً آنچه علم است، اسلامی نیز هست (جواد آملی، ۱۳۸۶: ۱۳۰).

بدین ترتیب، اگرچه برخی مخالفان بحث علم دینی می‌کوشند چنین القا کنند که طرح این مسئله، بحثی برای جلوگیری از رشد علم و آزاداندیشی و یا دیکته کردن یک سلسله اعتقادات تعصبی به مجامع علمی یا کنترل کردن و تصفیه حساب سیاسی در فضای علمی کشور است و برخی از نابخردان نیز گاه با اظهارنظرهای ناروا و دفاع‌های ناشیانه‌ی خود مؤیداتی برای این سخنان فراهم می‌کنند و تلقی سفارشی و فرمایشی از رشد علم را در میان توده‌ها می‌پراکنند، اما ما بر این باوریم که بحث علم دینی، صرفاً به معنای باز کردن بستر جدیدی برای رشد علم و به معنای جدی گرفتن آموزه‌های معرفتی وحی در عرصه‌ی علم و دانش و رهایی از محرومیت تصنعی‌ای است که گریبان‌گیر اغلب جوامع علمی جهان شده است.

اقدامات ناروای کلیسایان در قرون وسطا و تحریفات موجود در دین مسیحیت، تلقی غیر معرفتی از دین را در جهان گسترده و این تلقی باب استفاده از معارف دین در شناخت و برنامه‌ریزی برای عالم و آدم را مسدود کرده و انسان‌ها را از نعمت استفاده از آموزه‌های معرفتی معتبری که خداوند متعال بی‌هیچ منتی در اختیار انسان‌ها قرار داده محروم ساخته است. تمام سخن طرفداران علم دینی این است که ای دانشمندان و ای محققان سراسر عالم!

عقل شما و دستاوردهای عادی معرفتی شما بسیار ارزشمند و شریف است، اما چرا خود را از نعمت عظیم آموزه‌های وحیانی محروم کرده‌اید؟ و چرا عرصه‌ی دانش را با بی‌توجهی به این آموزه‌ها، از رشد بسیار عظیم‌تری که می‌تواند داشته باشد محروم می‌سازید؟

جدی گرفتن آموزه‌های دین در عرصه‌ی دانش و پسوند «دینی» برای علم، افزودن قیدی بر دوش علم و مانعی برای پیشرفت علم نیست، بلکه صرفاً به منزله‌ی گشودن دریچه‌ای جدید برای علم است که بتواند حقایق بیشتری در عالم را فراچنگ خود آورد و بسیاری از واقعیات عالم را که مدت‌ها مورد غفلت قرار داده بوده، جدی بگیرد: «قُلْ هَلْیَسْتَوِی الذِّیْنَ یَعْلَمُونَ وَ الذِّیْنَ لَا یَعْلَمُونَ إِنَّمَا یَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ» (زمر، ۹)