

امکان علم دینی؛

بحثی در چالش‌های فلسفی اسلامی سازی علوم انسانی

حسین سوزنچی*

چکیده

از آنجا که برخی از مبانی حاکم بر علوم جدید با مبانی معرفتی اسلامی تعارض دارد، ورود علوم جدید، به ویژه علوم انسانی به کشور ما، از ابتدا چالش‌هایی را به همراه آورد. عده‌ای راهکار را در تولید «علم دینی» معرفی کردند. از این رو، مهم‌ترین سؤال این است که «علم دینی» به چه معنا و تحت چه شرایطی ممکن است؟ مبانی معرفتی امکان علم دینی، به دو دسته مبانی علم‌شناختی و مبانی دین‌شناختی تقسیم می‌شود. در محور اول، سه چالش وجود دارد: یکی، اینکه هویت علم و معرفت در گروهی بهره‌مندی از روش تجربی قرار گرفته است. دوم، اینکه ارزش‌ها کاملاً خارج از حوزه علم و معرفت دانسته شده و سوم، اینکه هرگونه ورود معرفتی پیش‌فرض‌ها به عرصه علم نفی شده است. در محور دوم، مهم‌ترین چالش، تبیین معرفت‌زا بودن گزاره‌های موجود در متون دینی است. با پذیرش این امر، قلمروی دین با علم تداخل جدی دارد. از این رو، علم دینی نه تنها ممکن است، بلکه اساساً علم نمی‌تواند به گزاره‌های دینی بسی‌اعتنا باشد. از این رو، مفهوم «علم دینی»، نه از حیث «علم» بودن و نه از حیث «دینی» بودن به هیچ تناقض و نابسامانی‌ای مبتلا نمی‌باشد. کلیدواژه‌ها: علم، دین، علم دینی، اسلامی شدن دانشگاه، علوم انسانی و سکولاریسم.

مقدمه

از آنجا که برخی از مبانی معرفتی و ارزش‌های حاکم بر علوم جدید تفاوت‌های اساسی با مبانی معرفتی و ارزش‌های اسلامی داشته، ورود علوم جدید به کشور ما از همان ابتدا چالش‌هایی را به همراه آورد و این مسئله، به ویژه در حوزه علوم انسانی مشهودتر بود. مسئله اصلی، ناهمخوانی بسیاری از بحث‌ها، رویکردها، مبانی و ارزش‌های حاکم بر این علوم با معارف و دغدغه‌های اسلامی رایج در جامعه ما بود و همین دغدغه‌ها چند سالی است در قالب بحثی با عنوان «علم دینی»، خود را عرضه کرده است. اما از همان ابتدا این بحث با چالش‌هایی روبه‌رو شد، از جمله: «مگر علم، دینی و غیر دینی دارد؟ علم، علم است و علم دینی به هیچ معنای قابل قبولی امکان ندارد». بدین ترتیب، به نظر می‌رسد اولین و مهم‌ترین گام در بحث علم دینی آن است که: «علم دینی» به کدام معنا و تحت چه شرایطی ممکن است؟

بحث از امکان علم دینی فقط یک رویکرد دفاعی در برابر شبهات و مخالفت‌ها نیست، بلکه از جهت دیگری نیز اهمیت دارد. اگر به قاعده «تلازم حد و برهان» توجه کنیم،^۱ برهان ما بر اثبات امکان علم دینی، در تعیین مراد از علم دینی نیز بسیار مؤثر خواهد بود، به ویژه با توجه به معانی مختلفی که از این مطلب اراده می‌شود، نه تنها محصولات کاملاً متفاوتی به عنوان علم دینی پدید خواهد آمد، بلکه بر اساس هر معنا، برنامه‌ریزی‌های علمی نیز سمت و سوی خاصی پیدا می‌کند.

جهت سومی که ضرورت این بحث را نشان می‌دهد، این است که سیطره علوم مدرن بر فضای رسمی اغلب مراکز علمی کشور، درک و تلقی خاصی از مفهوم علم را با خود به همراه داشته که این تلقی ناخودآگاه بسیاری از بحث‌ها را به بیراهه می‌برد. این تلقی که می‌توان آن را تلقی پوزیتیویستی (یا حداکثر، تلقی پوپری) از علم نام نهاد، عمدتاً در آرای کانت، فیلسوف آلمانی، ریشه دارد. بر اساس این تلقی، علم دینی و اسلامی‌سازی علوم انسانی هیچ معنای موجهی ندارد و هدف از آن فقط «تسویه حساب سیاسی با دانش و دانشگاه»^۲ است. اما اشکال‌های حاصل از این تلقی، صرفاً به همین مخالفت‌ها ختم نمی‌شود، بلکه این تلقی به قدری شدید و تأثیرگذار بوده است که حتی بسیاری از مدعیان علم دینی که حتی در آثار خود تلقی پوزیتیویستی را مانعی جدی بر مسیر تحقق علم دینی

قلمداد کرده‌اند،^۳ دیدگاه‌هایی مطرح نموده‌اند که ناخودآگاه بر اساس مبانی معرفت‌شناختی همین تلقی، شکل گرفته و از این رو، بسیاری از اشکال‌های وارد بر این تلقی بر این دیدگاه‌ها نیز وارد است.^۴ تا زمانی که بحث از «امکان علم دینی» که مستلزم کاوشی جدی در مبانی فلسفی و معرفت‌شناختی علم است به سرانجام نرسد، معنای دقیق و عمیقی از اسلامی سازی علوم انسانی نیز در کار نخواهد بود و به تبع، با لغزش‌های متعددی روبه‌رو خواهیم شد و فضای عمومی جامعه، این لغزش‌ها، سطحی‌نگری‌ها و تعصب‌ورزی‌ها را در باب علم، مصادیقی از علم دینی خواهد پنداشت.

با توجه به اینکه تعبیر «علم دینی» ترکیبی از دو واژه «علم» و «دین» است، طبیعتاً مبانی معرفتی بحث را می‌توان به دو دسته مبانی علم‌شناختی و مبانی دین‌شناختی تقسیم کرد، از این رو، بحث در دو محور می‌یابد.

محور اول: شرایط علم‌شناختی امکان علم دینی

مقصود از «علم» در بحث حاضر، «رشته علمی» (discipline) و به تعبیر دقیق‌تر، مجموعه گزاره‌های منسجمی است که وحدت خاصی با یکدیگر پیدا کرده و حوزه دانش خاصی را پدید آورده‌اند. تحولات معرفتی پس از رنسانس در غرب، تلقی خاصی را از علم شکل داده که پوزیتیویسم، ثمره طبیعی آن بوده است. چنان‌که گفته شد این تلقی مهم‌ترین مانع معرفتی پذیرش امکان علم دینی است. اهم ابعاد این تحول آن بوده است که: ۱. هویت علم و معرفت در گروی بهره‌مندی از روش تجربی قرار گرفته؛ ۲. ارزش‌ها کاملاً خارج از حوزه علم و معرفت دانسته شده است. این دو مطلب که مشخصاً با ظهور کانت در فلسفه غرب مستقر گردید، به تدریج زمینه‌ساز پیدایش مطلب سوم را پدید آورد و آن؛ ۳. نفی هرگونه ورود معرفتی پیش‌فرضها به عرصه علم است؛ یعنی اگرچه پساپوزیتیویست‌ها با نشان دادن حضور پیش‌فرضها در هر دانشی از دانش‌های مدرن، محال بودن سودای خام پوزیتیویست‌ها را در باب علم تجربی (که طرف‌دار خالص کردن علم از هرگونه گزاره غیر تجربی بودند) نشان دادند، اما از آنجا که همچنان در پس ذهن خویش، شناخت عینی و واقعی را منحصر در معرفت تجربی می‌دانستند، عملاً ماهیت این پیش‌فرض‌ها را نیز همواره غیر معرفت‌زا قلمداد کرده و با نفی معرفت‌زایی تجربه از سویی، و نفی هرگونه امکان بحث معرفتی در باب پیش‌فرض‌ها از سوی دیگر، عملاً در بن‌بست شکاکیت گرفتار

آمدند، در حالی که این بن‌بست چاره‌پذیر است. در قسمت اول مقاله حاضر، تلاش می‌شود با تبیین محل اشکال در هر یک از این سه مطلب، مبنای علم‌شناختی قابل دفاعی برای علم‌دینی مطرح شود.

۱. ناموجه بودن تمایز روشی علوم

از زمان ارسطو، مهم‌ترین عامل وحدت‌بخش مسائل یک علم و تمایزبخش هر علمی از سایر علوم، «موضوع» آن دانسته می‌شد. تقریر این دیدگاه که حاصل تحلیلی منطقی - فلسفی است، چنین است: «مسائل هر علمی بالأخره در اطراف یک حقیقت معینی بحث می‌کند. برای مثال، علت هم‌خانواده بودن مسائل حساب این است که همه آنها درباره عدد و خواص و آثار آن بحث می‌کند. پس، آن چیزی که مسائل علوم را به یکدیگر پیوند می‌دهد همان چیزی است که مسائل آن علم در اطراف آن بحث می‌کند؛ یعنی موضوع آن علم. و اگر چنین قرابت و پیوندی در میان مسائل علوم نباشد، یک مسئله حساب با مسئله‌ای دیگر از حساب، همان رابطه را خواهد داشت که با مسئله‌ای پزشکی یا فیزیکی دارد. از این رو، هر علمی نیازمند به موضوع است و تمایز علوم از یکدیگر نیز ناشی از تمایز موضوعات آن علوم است».^۵

اما با گسترش تحلیل‌های درجه دوم از علم، کم‌کم نگاه‌های «تاریخی - جامعه‌شناختی» به علم نیز پدید آمد که دانش‌ها را نه فقط در مقام ثبوت و حقیقت نفس‌الامری و بر اساس اقتضای منطقی علم، بلکه در مقام اثبات و تحقق تاریخی آن نیز مورد توجه قرار داد. این اقدام، به منزله جدی گرفتن آن چیزی است که به عنوان علم در طول تاریخ حیات بشری معروف بوده؛ علمی که لزوماً از رویه‌های منطقی تبعیت نمی‌کرده و در شکل‌گیری و تدوین آن، اغراض بشری نیز دخالت داشته است.

این دیدگاه که شاید اول بار توسط آخوند خراسانی به صورت جدی مطرح شده باشد،^۶ مدعی این است که وحدت‌بخش مسائل هر علم، غایت مورد انتظار عقلا از آن علم است. استدلال صاحبان این دیدگاه آن است که اگر ملاک وحدت مسائل یک علم و تمایز علوم، داشتن موضوع معین باشد، اولاً: تداخل مسائل علوم مختلف که یک واقعیت در فضای علوم موجود است و امروزه همین واقعیت به بحث و توصیه به تأسیس علوم میان‌رشته‌ای منجر شده است، قابل توجیه نیست،^۷ ثانیاً: لازم می‌آید به ازای تمام

زیرمسئله‌های هر علمی، علم جدیدی فرض شود^۸ و ثالثاً: گنجاندن برخی از مسئله‌های برخی از علوم موجود، ذیل موضوع معین آن علم، تکلف‌آمیز گردد.^۹ پیروان این دیدگاه بر این باورند که غالباً غرض و فایده مشترکی بر دانستن پاره‌ای از مسائل تعلق می‌گرفته و این غرض که کم و کیف آن را سیره عقلاً معین می‌کند، وحدت‌بخش مسائل آن علم و مایه تمایز آن از سایر علوم بوده است. البته از آن غرض می‌توان با عنوان «مشیر»^{۱۰} می‌توان یاد کرد که آن «عنوان مشیر» را می‌توان همچون موضوع آن علم قلمداد کرد، و تمام مسائل علم باید پیرامون آن عنوان مشیر (= از عوارض ذاتی آن عنوان مشیر) باشند.

این دو دیدگاه، به رغم نقض و ابرام‌هایی که ممکن است بر هریک وارد شود، بر اساس یک توجیه معرفت‌شناختی از همبستگی گزاره‌های یک علم، عامل موضوع یا غایت را عامل وحدت مسائل یک علم (و به تبع آن، عامل تمایز علوم از یکدیگر) ارائه می‌کردند. اما چند دهه است که در کشور ما «روش»، عامل تمایز علوم مطرح گردیده و این گونه تعبیر شده که علوم^{۱۱} را می‌توان بر اساس روش، دسته‌بندی کرد و در واقع، معیار وحدت مسائل هر علم، وحدت روش در آن علم، و تفاوت علوم در درجه اول، به روش آنهاست. به تعبیر دیگر، گزاره‌هایی که با روش تجربی به دست می‌آیند، در یک دسته تحت عنوان علوم تجربی در کنار هم می‌نشینند و اینها هر چه باشند علومی مستقل و مغایر با علومی را تشکیل می‌دهند که گزاره‌های آنها با روش‌های فلسفی یا نقلی به دست آمده است.^{۱۲}

اگر ملاک وحدت مسائل یک علم، موضوع یا غایت بود، منطقاً اینکه مسائل حاصل از روش‌های مختلف کسب معرفت (حس، برهان، شهود و وحی) در کنار هم بنشینند، میسر می‌گردد،^{۱۳} اما وقتی ماهیت علم بر اساس روش باشد، طبیعی است که سخن از «علم دینی» تنها به معنای سخن از «علم نقلی» یا هر علم ناظر به نقل^{۱۴} و هر معنای دیگری از علم دینی که ناظر به نوعی تلفیق بین معارف اسلامی و علوم جدید باشد، محال و ناممکن خواهد بود.^{۱۵}

اما بر این موضع، اشکال‌هایی وارد است که مهم‌تر از همه اینکه^{۱۶} این سخن بر یک نسبت‌گرایی معرفت‌شناختی (= تکثر معرفت‌شناختی حقیقت) مبتنی است که به پذیرش تناقض و انکار حقیقت منجر می‌شود: کسی که علوم را بر اساس روش به دو دسته تجربی و غیرتجربی (مسامحتاً: عقلی یا فلسفی) تقسیم می‌کند، و این تقسیم خود را تقسیمی

واقعی و معتبر - و نه فقط طبقه‌بندی اعتباری در مجموعه‌های معرفتی^{۱۷} - می‌داند، از دو حال خارج نیست، یا دسته غیر تجربی را واقع‌گرایانه (ناظر به عالم واقع) قلمداد می‌کند و یا خیر. اگر همچون پوزیتیویست‌ها آنها را غیرواقع‌گرایانه معرفی کند،^{۱۸} آنگاه مبنای شناخت را منکر شده و صحت (واقعی بودن) تمامی همین حرف‌هایش را نیز نفی کرده است؛ زیرا تمامی این سخنان، سخنانی است غیر تجربی، و اگر روش غیر تجربی به درک واقعیت منجر نشود، این سخنان نیز مَحْمَلی نخواهند داشت جز شکاکیت. اما اگر آنها را واقع‌گرایانه معرفی کند، آن وقت سؤال این است که آیا روش تجربی، ما را به واقعیتی غیر از آنچه روش عقلی رسانده، می‌رساند؟ یعنی اگر نسبت‌گرا نباشیم و حقیقت را واحد بدانیم، آنگاه اگر علمی که در ظاهر، کاملاً تجربی است، برای مثال به ما گفت «انسان یک ماشین مادی است» یا «حیات حاصل یک سلسله واکنش‌های شیمیایی بین سلولی است» یا «در عالم ذرات کوانتوم، تصادف ممکن است»، اما علوم کاملاً عقلی گفتند که «آدمی بُعد مجرد دارد»، «حیات، وصف روح است» و «تصادف مطلقاً محال است»، آیا خواهیم گفت که هر دو دسته، سخنان درستی است، اما چون روش‌های ما متعدد بوده با هم متعدد شده‌اند؟ و آیا این چیزی جز نسبت معرفت‌شناختی است؟ مخصوصاً اگر توجه شود که از نظر قائلان این نظر، همه این روش‌ها به یک عالم ناظرند.^{۱۹}

اکنون با توجه به این نکته که «اگر کسی مطلبی را پذیرفته بود، ولی دلیل موجهی در پذیرش سخن وی نداشت، می‌توان از علت و انگیزه آن اعتقاد سؤال کرد و آن انگیزه هر چه باشد، از سنخ دلیل معرفتی نیست»،^{۲۰} این سؤال مطرح می‌شود که اگر این تفکیک، دلیل موجهی نداشته باشد، چرا چنین شهرتی یافته و بسیاری از افراد آن را پذیرفته‌اند؟ پاسخ این سؤال، اگرچه به لحاظ منطقی تأثیری بر بحث حاضر ندارد، اما چون این دیدگاه بر فضاهای علمی کشور غلبه دارد و مانع فهم صحیح بسیاری از سخنان مدافعان علم دینی می‌شود، لازم است مقداری به ریشه‌ها و علل پیدایش این دیدگاه در جامعه ایران اشاره شود.

از دوره رنسانس، علم و شناخت در عالم غربی وضعیت جدیدی پیدا کرد، از جمله جایگاه حس در شناخت، بسیار جدی گرفته شد، به طوری که تدریجاً هویت علم در گروی بهره‌مندی از روش حسی معرفی شد و زمانی که نوبت به کانت رسید، معرفت عینی

به گزاره‌های حاصل از داده‌های حسی منحصر گردید و اخلاق، فلسفه، و ... از دایره علم بودن خارج شد.^{۳۱} اگر کسی نیک تأمل کند می‌تواند رد پای تمامی جریانات فلسفه علم در قرن‌های بعدی را در آثار کانت بیابد. او در عین اینکه تنها راه شناخت عینی از عالم را در گروی استفاده از داده‌های تجربی می‌دانست (حرفی که بعدها پوزیتیویست‌ها، خصوصاً پوزیتیویست‌های منطقی بر آن اصرار ورزیدند)، با این حال، تبیینی از ماهیت علم ارائه داد که بر اساس آن، همین روش تجربی نیز واقعیت را در اختیار ما قرار نمی‌دهد، بلکه واقعیت خارجی را با مقوله‌های ذهنی خویش درمی‌آمیزد و عالم را از پس عینک ذهنی خویش می‌نگرد. این سخنی است که تقریباً در عموم مکاتب پست‌پوزیتیویستی مشاهده می‌شود، با این تفاوت که کانت، این مقوله‌های ذهنی را در میان همگان مشترک می‌دید، ولی بعدی‌ها اینها را یک سلسله مقوله‌های تحت تأثیر فرهنگ‌ها دیدند که با توجه به تفاوت‌های محیطی و فرهنگی تفاوت می‌کند.^{۳۲}

به هر حال، تعریف ماهیت علم به روش تجربی، چنان محوریت یافت که بعدی‌ها همواره در همین فضا حرف زدند و حتی بعدها که در برخی جوامع اسلامی مسئله «علم دینی» مطرح شد، همواره مهم‌ترین سؤالی که در پیش روی خود داشت، این بود که آیا در این علم قرار است روشی غیر از روش تجربی به عنوان محک باشد؟ گویی هیچ‌گاه امکان ندارد که محکی غیر از تجربه حسی، آن هم به معنای خاصی که در کار عالمان تجربی معاصر دیده می‌شود، محک علم باشد. جالب اینجاست که در عمده بررسی‌هایی که در جریان‌های پساپوزیتیویسم انجام شد - از امثال کوهن و فایرابند گرفته تا مکتب نقدی فرانکفورت یا مکتب تفهومی - همگی با مراجعه به دستاوردهای «عینی» دانشمندان نشان دادند که «علم» در واقعیت چنین تجربه محور و مشاهده محور نیست؛ هم مملو از گزاره‌های مابعدالطبیعی است و هم مشحون از ارزش‌ها، اما دوباره هرکس خواست ماهیتی برای علم مطرح سازد، یا در دام نسبی‌گرایی و انکار واقع‌نمایی علم افتاد و مرزی بین علم و غیرعلم باقی نگذاشت و یا دوباره روشی مشاهده‌ای و تجربی را با پیچ‌وخم‌های فراوان به عنوان معیار علمی بودن عرضه داشت.^{۳۳}

اما در ایران گره جدیدی بر این مسئله افزوده شد. از آنجا که علوم هم‌چون اخلاق، فلسفه، فقه در فضای فرهنگ ایرانی هنوز به عنوان «علم» قلمداد می‌شد، طبیعی بود که

ورود این تلقی غربی از علم به ایران با چالش‌های فراوانی روبه‌رو شود از این‌رو، اولین کسانی که سعی کردند با اتکا به مباحث جدید فلسفه علم، این تلقی از علم را در جامعه ما گسترش دهند، به جای اینکه همچون غربی‌ها «بهره‌مندی از روش تجربی» را عامل «هویت‌بخشی به علم» معرفی کنند، «بهره‌مندی از روش واحد» را عامل «دسته‌بندی و تمایز علوم» معرفی کردند و با تصرف در همه فرهنگ اسلامی‌ای که پیرامون واژه علم وجود داشت، مباحث مبتنی بر روش تجربی را «علم» نامیدند و گفتند دست‌آورد سایر روش‌ها، اگرچه «دانش» است، اما علم (که اینک مساوی علم تجربی شده بود) نیست^{۲۴} و از این‌رو، رشته‌ها و نظام‌های معرفتی^{۲۵} متعددی می‌توانند وجود داشته باشند، اما همه آنها را در تقسیمی کلی، به علوم تجربی و غیر آن تقسیم می‌شوند و عامل استفاده یا عدم استفاده از روش تجربی، عاملی اساسی برای تمایز علوم از یکدیگر است.

در واقع، در جریان پوزیتیویسم، یک جریان منطقی طی می‌شد که اگر چه مبنای نادرستی داشت، اما صدر و ذیلش با هم سازگار بود. پوزیتیویست‌ها، روش درست شناخت واقعی را در روش تجربی منحصر می‌دانستند.^{۲۶} و منطقی است که در این صورت، «علم» در «علم تجربی» منحصر باشد و مرز میان «علم» و «غیر علم» (نه مرز میان علوم مختلف) در بهره‌مندی از روش تجربی معرفی شود. حتی پس‌پوزیتیویست‌ها هم که بر ناخالصی علم تأکید می‌کردند، همچنان معرفت‌زا بودن سایر روش‌ها را منکر بودند و این گونه نبود که در مقابل روش تجربی، روش دیگری را برای معرفت مطرح کنند و از تمایز روشی علوم دم بزنند، بلکه از نظر خود، با انکار معرفت‌زایی روش تجربی، آخرین دژ معرفت را نفی کردند. اما وارد کنندگان این اندیشه به ایران که ظاهراً می‌خواستند حصر معرفت به روش تجربی را نپذیرند، چنان در فضای مدرن و تحت تأثیر اصرار بر روش تجربی قرار گرفته بودند که نمی‌توانستند علم را در آنچه به روش تجربی به دست می‌آید، منحصر نکنند، از این‌رو، در حالی که معناداری و معرفت‌زا بودن مابعدالطبیعه را پذیرفته بودند، به دلیل معیار دانستن روش تجربی، با صراحت به تفکیک علم از مابعدالطبیعه و عدم امکان تعامل بین آنها فتوا دادند. و عجیب آن است که به این سخن پارادوکسیکال افتخار می‌کنند و آن را حاصل یک دقت تحلیلی و منطقی می‌پندارند!^{۲۷}

اما آیا هیچ‌گاه وجود روش‌های مختلف در شناخت عالم معنا ندارد و هر چیزی را با هر روشی می‌توان شناخت؟ قطعاً حاصل بحث ما چنین سخنی نخواهد بود. مراد ما این

نیست که می‌توانیم برای مثال، روش حسی را در شناخت خدا، یا برهان عقلی محض را در شناخت اجزای یک درخت به کار بگیریم؛ بلکه بحث این است که محور طبقه‌بندی علوم و تفکیک علوم نباید روش باشد، بلکه باید «موضوع» یا «غایت» باشد و البته به فراخور موضوعات، گاه از یک روش^{۲۸} و گاه از چند روش می‌توان استفاده کرد.^{۲۹} در حقیقت، ابتدا باید دیدگاه خود را به لحاظ وجودشناسی در باره واقعیت معلوم کنیم تا در مرتبه بعد بتوانیم به بحث‌های روش‌شناسی مناسب دست یابیم. اگر پذیرفتیم واقعیت، امری واحد و مشکک (ذومراتب) است، پس علم هم که شناخت واقعیت است، امری واحد و ذومراتب خواهد شد و البته روش‌های مختلف درک واقع، یا روش‌های مختلف علم، همگی در طول همدیگر واقع خواهند شد. بدین ترتیب، روش حسی و مشاهده‌ای به عرصه‌هایی از واقعیت چنگ می‌اندازد و روش‌های برهانی و نظری به عرصه‌های گسترده‌تری از واقعیت که داده‌های قبلی را نیز به گونه‌ای در طول خود دربردارد و این چنین است که روش حسی و تجربی تنها در چارچوب روش عقلی می‌تواند به بررسی پردازد. و این سخن در باره سایر روش‌های کسب معرفت، همانند شهود و وحی نیز جاری است. البته گاهی موضوعی وجود دارد که به دلیل حضور در مراتب مختلف هستی، می‌تواند با روش‌های مختلف، مطالعه شود. برای مثال، آدمی هم جسم دارد و هم نفس و این دو نیز در همدیگر به شدت تأثیر دارند، از این رو، طبیعی است که در چنین موضوعی، هم ابزار حس و ارتباطات مادی برای کسب معرفت لازم است، هم علم شهودی و حضوری، و هم تحلیل عقلانی، و داده‌های اینها نه در عرض هم واقع می‌شوند و نه در تباین با یکدیگر به گونه‌ای که هیچ ربطی به هم نداشته باشند، بلکه باید بین آنها به گونه طولی، هماهنگی‌ای برقرار باشد و یکی به نفعی دیگری نینجامد.

۳. امکان ورود معرفتی پیش فرضها به عرصه علم

امروزه بحث از تأثیر «پیش فرض‌ها» در علوم، امری کاملاً پذیرفته شده در فلسفه علم قلمداد می‌شود و تلقی‌های پوزیتیویستی که علوم را کاملاً وابسته به اثبات تجربی و خالی از هر گونه پیش فرض قلمداد می‌کردند، دیگر اعتباری ندارند.^{۳۰} با این حال اشتباه مهمی که در عمده رویکردهای امروزی فلسفه علم می‌توان مشاهده کرد، درهم آمیختن مقام ثبوت و مقام اثبات در علم است و بر همین اساس، سعی در حل مباحث معرفت‌شناسی با استفاده

از مباحث جامعه‌شناسی معرفت، و به تبع آن، عدم تفکیک بین پیش‌فرض‌ها و اصل قرار دادن صبغه غیرمعرفتی آنهاست.

توضیح مطلب اینکه درباره علم در دو مقام می‌توان بحث کرد: مقام ثبوت و مقام اثبات.^{۳۱} مقام ثبوت علم، یعنی حقیقت خود علم در مقام ماهیت واقعی آن (=مقام حقیقت فی نفسه علم)، و مقام اثبات علم، یعنی آنچه به عنوان علم در طول تاریخ حیات بشری موجود بوده است (=مقام تحقق علم در فرهنگ‌های مختلف بشری). واضح است که علم در مقام اول، فقط یک معنا و یک حقیقت دارد و ناب و خالص است، اما در مقام دوم، می‌تواند جلوه‌های مختلفی پیدا کند و با درک‌های فرهنگی و غیرمعرفتی آمیخته شود.

بر این اساس، کسی که می‌خواهد در باب ماهیت علم بحث کند، ابتدا باید مبنای خود را در باب ماهیت علم در مقام ثبوت، معلوم سازد، سپس به سراغ عالم خارج برود و ببیند آنچه در جامعه به اسم علم معروف است تا چه حد واقعاً علم است و تا چه حد امور غیرعلمی به نام علم عرضه می‌شود. برای مثال، وقتی سخن از تأثیر پیش‌فرض‌ها در علم می‌کنیم، گاهی ناظر به مقام ثبوت علم سخن می‌گوییم که در این مقام، صبغه پیش‌فرض‌ها نیز صبغه معرفتی و کاشف از واقع است، اما اگر ناظر به علم در مقام تحقق خارجی سخن بگوییم (یعنی آنچه به اسم علم معروف است و هم حاوی «علم» است و هم حاوی «جهل مرکب»)، آنگاه نه فقط امور معرفتی، بلکه امور غیرمعرفتی نیز در شکل‌گیری آن تأثیر دارند. وقتی به تفکیک این دو مقام توجه نمی‌شود، کم‌کم حضور امور غیرمعرفتی در عرصه پیش‌فرض‌ها و عدم تفکیک آنها از امور معرفتی، این تلقی را دامن می‌زند که اساساً «علم»، یعنی همین آمیخته‌های معرفت و غیر معرفت، و به تدریج به دام نسبیت‌گرایی می‌افتیم و این حادثه‌ای است که گریبان‌گیر بسیاری از مکاتب فلسفه علم متأخر شده است.^{۳۲}

اما اگر بین مقام ثبوت علم و مقام اثبات و تحقق خارجی علم فرق گذاشتیم، آنگاه اصل را مقام ثبوت قرار می‌دهیم و هرگونه عارضه غیرمعرفتی را که در مقام تحقق خارجی بر علم وارد شود، غیرمجاز اعلام می‌کنیم و در عین حال، بدون آنکه به سبب پذیرش اموری مقدم بر «علم»^{۳۳} به وادی شکاکیت و نسبی‌گرایی بیفتیم، از امور مقدم بر «علم» سخن می‌گوییم و شأنیت معرفتی این دسته از امور مقدم بر «علم» را نیز حفظ می‌کنیم. این همان محتوای سخن فلاسفه و منطق‌دانان مسلمان است که می‌گفتند هر علمی، مبادی تصویری و

تصدیقی‌ای دارد و این مبادی تصویری و تصدیقی یا از سنخ اصول متعارفه (بدیهی) هستند که برای هر انسانی معلوم بالذات است و شک در آن یا انکارش امکان ندارد و یا از سنخ اصول موضوعه (غیربدیهی = نظری) که باید در یک علم مقدم بر آن اثبات شود. بدین ترتیب، یک نظام طولی بین علوم حقیقی برقرار می‌شود که این سلسله به یک علم اولی برمی‌گردد که مبتنی بر بدیهیات اولیه (اصول متعارفه) است و خود نیازمند هیچ علم دیگری نیست.^{۳۴}

در واقع، «پیش فرض‌ها» در ادبیات مدرن، صرفاً یک دسته فرض‌های بدون پشتوانه معرفتی هستند که ورود آنها به عرصه هر دانشی، موجب آمیخته شدن علم و جهل و پذیرش نسبیت‌گرایی می‌شود، در حالی که در مبنای فیلسوفان مسلمان، آنچه در علوم رایج (= مقام اثبات علم) به عنوان «پیش فرض» معروف است، منطقیاً (= مقام ثبوت علم) به دو دسته تقسیم می‌شوند: یک دسته، فرض‌های غیرمدلل که اعتبارشان معلوم نیست و باید از عرصه علم کنار گذاشته شوند، و دسته دیگر، مبادی تصویری و تصدیقی که برخی از اینها «اصول موضوعه» اند که باید در یک علم دیگری اثبات شوند تا در نظام معرفت به کار آیند، و برخی دیگر، از سنخ اصول متعارفه می‌باشند که صدق آنها غیر قابل مناقشه است.

۲. امکان بحث معرفتی درباره ارزش‌ها

به تبع منحصر دانستن معرفت در فراورده‌های روش حسی، یکی از مسائلی که در دوره جدید القا می‌شود، این است که بحث علمی و معرفتی فقط مربوط به حوزه مسائل نظری (هست‌ها) می‌باشد و بحث از ارزش‌ها خارج از حوزه مسائل معرفتی است. این مطلب به قدری در جامعه ما نیز شایع شده است که برخی راهکار علاج علم جدید را نیز در توصیه به حکومت دادن ارزش‌های دینی بر جریان‌های علمی جست‌وجو می‌کنند؛ توصیه‌ای که در دل خویش، حوزه حکمت عملی را خارج از فضای علم و معرفت معرفی می‌کند و دچار همان خطای معرفت‌شناختی‌ای می‌شود که مدت‌هاست در تفکر غربی تثبیت شده است.

اما این مشکل چگونه پدید آمده و راه حل آن چیست؟ کانت که وجودشناسی را بی‌اعتبار، و امکان شناخت واقعیت را، جز در مورد امور حسی، انکار کرده بود و از طرفی دغدغه اخلاق را داشت، برای حل مشکل اخلاق، صریحاً به تمایز حوزه اخلاق از حوزه وجودشناسی فتوا داد و تحت تأثیر آرای هیوم کوشید اعتبار اخلاق را با گرایش و وجدانی

تأمین کند. پس از کانت، بحث وجودشناختی در باره غایات واقعی انسان، به طور رسمی از عرصه معرفت واقعی حذف شد و مسائل مربوط به باید و نبایدهای فردی و اجتماعی تا سر حد یک سلسله گرایش‌های درونی شخصی و گروهی، تنزل یافت. البته، همانند سرنوشت مسائل نظری، کانت این گرایش‌ها را در همگان مشترک می‌دانست، اما بعدی‌ها این گرایش‌ها را کاملاً وابسته به فرهنگ و محیط معرفی کرده و هیچ مَحْمِلِ واقعی و معتبری برای «باید»های انسانی باقی نگذاشتند. اخلاقیات تا سطح سلیقه‌ها و گرایش‌های شخصی انسان‌ها تنزل یافت، وجود غایات حقیقی برای زندگی انسان زیر سؤال رفت و نظریه‌هایی که منکر هرگونه غایت واقعی برای انسان در عرصه جامعه بود (همانند نظریه قرارداد اجتماعی روسو) زاده شدند. تدریجاً واژه «ارزش»^{۳۵} و «فایده»، جایگزین حکمت عملی گردید،^{۳۶} مرز قاطعی بین حوزه معرفت واقعی که در علوم تجربی منحصر شده بود و حوزه تکالیف انسانی پدید آمد، و تفکیک دانش و ارزش رسمیت یافت. بدین ترتیب، سخن معروف بیکن (دانایی، توانایی است)، مبنای فلسفی خود را پیدا کرد؛ دیگر علم برای قدرت تعیین تکلیف نمی‌کرد، بلکه قدرت و خواست انسان‌ها بود که حتی مسیر علم را معین می‌ساخت،^{۳۷} و از این‌رو، می‌توان نطفه اندیشه‌های نظریه‌پردازانی همچون میشل فوکو فوکو را نیز در همین جا مشاهده کرد.

اما در عالم اسلام، فلسفه اسلامی مشکل اخلاقیات و مبنای اعتباریات را با یک تحلیل کاملاً وجودشناختی حل کرده بود: انسان موجودی است که از نعمت آگاهی و اختیار بهره‌مند است و همین امر موجب می‌شود هویت او - برخلاف هویت سایر موجودات - بالفعل محقق نباشد. یک اسب به صورت بالفعل اسب به دنیا می‌آید و اسب زندگی می‌کند و اسب می‌میرد، اما یک انسان این گونه نیست، بلکه به صورت یک انسان بالقوه به دنیا می‌آید و می‌تواند استعدادهای انسانی را که همگی بالقوه‌اند، شکوفا کند و به انسانیت برسد؛ می‌تواند آن استعدادها را ضایع سازد و تنها به استعدادهای مختلف حیوانی وجود خود، میدان دهد و مظهر یک یا چند حیوان شود و حتی می‌تواند با منحرف کردن استعدادهای اصلی، به ویژگی‌های شیطانی برسد.^{۳۸} در چنین فضایی است که انسان «باید» را اعتبار می‌کند؛ یعنی هدف خود را در نظر می‌گیرد و متناسب با آن هدف، «باید»هایی قرار می‌دهد که در واقع، راه رسیدن به آن هدف می‌باشند. و البته این بایدها، از این جهت

که راه رسیدن به هدف‌اند، امری واقعی و حکایتگر از واقع می‌باشند، هرچند از این جهت که وصف دستوری دارند و انسان در مقابل آنها می‌تواند به آن تنها در دهد یا ندهد، امری اعتباری به حساب می‌آیند.^{۳۹}

نکته بسیار مهم در این زمینه که در فلسفه اسلامی - به تبع فلسفه ارسطو - هست، ولی در فلسفه‌های جدید غربی، غایب است، توجه به مسئله علت غایی است. مسئله علت غایی، مسئله اصیل وجودشناختی است که طبق آن، غایات واقعی برای موجودات اثبات می‌شود، و نظریه فطرت، مصداق بحث غایت در وجود آدمی است. بر اساس نظریه فطرت، آدمی غایتی واقعی و حقیقی دارد و جهت‌گیری واقعی‌ای در وجود تمامی آدمیان نهفته که ریشه «ارزش‌ها» و «بایدها» در وجود آدمی است. بر این اساس، گزاره‌های تجویزی و حکمت عملی، نه تنها با گزاره‌های توصیفی و حکمت نظری، بی‌ارتباط نیستند، بلکه کاملاً در آن ریشه دارند، و بدین سان می‌توان درباره توصیه‌هایی که در علوم انسانی وارد می‌شوند، قضاوت کرد و مورد بررسی معرفتی قرار داد.

با این توضیح، برخلاف جریان کنونی حاکم بر علم که بحث «ارزش» را از حیطه «دانش» بیرون می‌برد، «حکمت عملی» دوباره به آغوش «علم» بازمی‌گردد و می‌تواند محل بحث و بررسی‌های علمی - البته در معنای صحیح علم، نه در معنای کنونی «علم تجربی» - واقع شود، چرا که بحث بر سر این خواهد بود که اولاً: کدام غایات، واقعی و کدام غیرواقعی است، و ثانیاً: راهکارهای وصول به این غایات چیست. بدین ترتیب، علوم به دو دسته علوم نظری و عملی (حکمت نظری و حکمت عملی) تقسیم می‌شوند: حکمت نظری، علوم مربوط به واقعیت نفس‌الامری وجود (از جمله، وجود آدمی) است و حکمت عملی، علوم مربوط به عملی کردن و تدبیر و برنامه‌ریزی عملی برای غایات واقعی،^{۴۰} و در هر صورت، طرح بحث علم دینی به صورت حکومت دادن ارزش‌ها بر علوم جدید، انحراف از مسئله اصلی است.

محور دوم: شرایط دین‌شناختی امکان علم دینی

نوع نگاه جدید به عالم و آدم که به ویژه پس از کانت در تمدن غربی پدید آمد، تلقی خاصی را از جایگاه دین در حیات انسانی به همراه داشت که از آن با عبارت «سکولاریسم» یاد می‌شود. پیش از این گفته شد که تحولات فلسفه در غرب به جایی

رسید که با آمدن کانت، معرفت در اطلاعات برآمده از روش حسی و تجربی منحصر شد و در نتیجه، هم معرفت‌زایی فلسفه (مابعدالطبیعه) زیر سؤال رفت و هم حیثیت معرفتی داشتن وحی و گزاره‌های دینی. در چنین فضایی، کار علمی و پژوهشی در بررسی‌های حسی و تجربی منحصر گردید و واژه «سکولار» که در لغت به معنای «علمی» و «پژوهشی» بود، معادل تحقیق و پژوهشی که ناظر به حس و تجربه است، قرار گرفت و هرگونه تحقیق مستند به سایر منابع معرفتی (همانند عقل برهانی که به تحقیق در فلسفه اولی می‌پردازد، شهود که منبع اصلی عرفان است، و وحی که مستند گزاره‌های دینی است) زیر سؤال رفت و سکولاریسم (= رویکرد معرفتی‌ای که جز مرتبه حسی واقعیت، به هیچ مرتبه دیگری در عالم وجود قائل نیست) و سکولاریزه کردن (= گستراندن این رویکرد در تمامی حوزه‌های مطالعاتی) در همه جا طرف‌دارانی پیدا کرد.^۱ قطعاً با پیش‌فرض گرفتن سکولاریسم، معنای قابل دفاعی برای علم دینی باقی نمی‌ماند و مثل آن است که کسی سخن از «علم خرافه‌ای» بر زبان آورد!

در اینجا ما با ابعاد فرهنگی سکولاریسم کاری نداریم، اما برای تبیین امکان علم دینی، چاره‌ای نداریم جز اینکه برخی از مبانی معرفتی سکولاریسم را به چالش بکشیم. مهم‌ترین چالش پیش روی ما، (۱) تبیین معرفت‌زا بودن گزاره‌های موجود در متون دینی است. اگر این مطلب پذیرفته شد، آنگاه آشکار خواهد شد که (۲) قلمروی دین با قلمروی علم، تداخل جدی دارد و از این رو، علم دینی نه تنها ممکن است، بلکه اساساً علم نمی‌تواند به گزاره‌های دینی بی‌اعتنا باشد. در عین حال، مسئله را باید از زاویه دین هم بررسی کرد؛ یعنی باید اثبات شود که (۳) می‌توان پاره‌ای از دستاوردهای معرفت بشری را به طور کاملاً موجهی «دینی» دانست و عقل را در مواردی به عنوان یکی از منابع معرفت دینی به رسمیت شناخت.

۱. معرفت‌زا بودن گزاره‌های متون دینی

مناقشه در معرفت‌زا بودن گزاره‌های دینی، یا ناشی از این دیدگاه جدید است که معرفت عینی و واقعی را در گزاره‌های حاصل از داده‌های حسی منحصر می‌سازد که در مباحث قبل اشکال‌های آن توضیح داده شد و یا تحت تأثیر تفکیک کانتی بین نومن و فنومن، و تسری دادن آن به عرصه متن و فهم متن که محل بحث حاضر است. این دیدگاه که در

جامعه ما تحت عنوان نظریه «قبض و بسط تئوریک شریعت» مطرح شد، مدعی است که هیچ فهم و معرفتی را نمی‌توان به طور قطعی به دین و متون دینی نسبت داد.^{۴۲} این نظریه، به رغم ادعای طراح آن، به نوعی نسبی‌گرایی در معرفت دینی می‌انجامد و نسبی‌گرایی با علم ناسازگار است. از آنجا که این نظریه امروزه شیوع فراوانی در جامعه ما پیدا کرده و بحث امکان قرائت‌های مختلف از دین (= قرائت‌هایی که در عرض هم باشند) غالباً تلقی به قبول می‌شود و بسیاری با استناد به این نظریه، گمان می‌کنند که نمی‌توان فهم قطعی از دین و متون دینی داشت، از این رو، باید به عنوان یکی از مبانی بحث امکان علم دینی، موضع خود را در قبال این نظریه معلوم کنیم.

خلاصه نظریه یادشده این است که «دین به معنای متون دینی و تاریخ و زندگی و سیره و سنن اولیای دین اموری ثابت‌اند،^{۴۳} ولی استنباطات فقهی و تفسیری و تحلیل‌های تاریخی همگی متحول‌اند»^{۴۴} و «معرفت دینی یک معرفت تاریخمند با هویت جمعی است؛ یک معرفت غیرخالص و ناقص و متضمن خطا»؛^{۴۵} یعنی هیچ قطعیت و ثباتی بر آن حاکم نیست و نمی‌توان به انطباق آن با متون دینی، یقین حاصل کرد. دلیل این مدعا در سه گزاره خلاصه می‌شود:

۱. فهم (صحیح یا سقیم) شریعت، سراپا مستفید و مستمند از معارف بشری و متلائم با آن است و میان معرفت دینی و معارف غیردینی دادوستد و دیالوگ مستمر برقرار است.
 ۲. اگر معارف بشری دچار قبض و بسط شوند، فهم ما از شریعت هم دچار قبض و بسط خواهد شد.

۳. معارف بشری (فهم بشر از طبیعت و هستی: علم و فلسفه) دچار قبض و بسط می‌شوند.^{۴۶}

صاحب این نظریه در نگاه کلان به این تئوری بر این باور است که «بحث از تحول معرفت دینی، بحثی معرفت‌شناسانه است و در مقابل هیچ رأی درون دینی نمی‌ایستد»^{۴۷} و «اینکه کدام فهم از شریعت صحیح است و کدام ناصحیح، مربوط به معرفت‌شناسی نیست [...] و نزاعی است جاویدان و کرانه ناپیدا. مادام که فهمی روشمند و مضبوط باشد و از قواعد عالمان فن بهره ببرد، از نظر معرفت‌شناسی فهم دینی است»^{۴۸}

اما اشکال نظریه ایشان دقیقاً از همین جا زاده می‌شود. حتی اگر بپذیریم که "معرفت‌شناس به این دلیل که از موضع درجه دوم در دین و معرفت دینی نظر می‌کند،

پس این سؤال که «کدام فهم از شریعت صحیح است و کدام ناصحیح» مربوط به او نیست^{۴۸}، باز هم چنین معرفت‌شناسی نمی‌تواند همه فهم‌ها را به یک اندازه، «فهم دینی» بداند و انطباق تمام معرفت‌های دینی با متن دین را انکار کند. معرفت‌شناسی که از بیرون درباره علوم اسلامی اظهار نظر می‌کند، می‌بیند که بسیاری از آنچه بین عالم ان دین در حوزه‌های مختلف مذاهب گوناگون رایج است با یکدیگر نسبت تناقض دارند. او اگر به عنوان یک معرفت‌شناس نتواند اظهار نظر کند که کدام دیدگاه حق است و کدام دیدگاه باطل، اما بر اساس استحاله جمع و رفع نقیضین، به یقین می‌داند که از هر دو قول نقیض، یکی حتماً صحیح است و دیگری حتماً کاذب، و از این روع یکی حتماً مطابق با حقیقت است و دیگری مطابق با حقیقت نیست. در نتیجه، این گونه نیست که هیچ فهم و معرفتی قداست و قطعیت نداشته باشد، بلکه اگر خود حقیقت دین، قداست و قطعیت دارد، حکم معرفت‌شناس این خواهد بود که اجمالاً یکی از این دو رأی متناقض، چون مطابق با دین است، قطعیت و قداست خواهد داشت. او به عنوان یک معرفت‌شناس (و نه به عنوان یک عالم دین) حق اظهار نظر و توان تشخیص قول حق را ندارد، اما این ناتوانی وی را که ناشی از موضع درجه دوم وی است، نه ناشی از خود مسئله، نباید به حساب ناممکن بودن تشخیص معرفت حق گذاشت.^{۴۹}

اشکال دیگر اینکه مقدمه سوم استدلال فوق (و نیز مقدمه اول)، اگر به گونه موجهه جزئی مد نظر قرار گیرد، البته سخن صادقی است، ولی در استدلال یاد شده مفید نیست، و اگر موجهه کلیه قلمداد شود، هر چند در این استدلال می‌تواند مفید واقع شود، ولی بطلان آن به سهولت قابل اثبات است. در مقدمه سوم گفته شده است: «معارف بشری دچار قبض و بسط می‌شوند». سؤال این است که: آیا «همه» معارف بشری دچار قبض و بسط می‌شوند یا «برخی»؟ اگر بگویند: «فقط برخی از معارف چنین‌اند»؛ این سخن قابل دفاع است، ولی در استدلال فوق مفید فایده‌ای نیست، و اگر گفته شود: «همه»؛ این سخن به معنای پذیرش نسبیّت در فهم یا نسبیّت در حقیقت است که نادرستی هر دو را می‌توان اثبات کرد.^{۵۰} اینجا تنها به یک دلیل نقضی بسنده می‌کنیم که اگر سخن فوق صحیح باشد، خود این سخن نیز یک معرفت بشری است و از قبض و بسط (یعنی تحوّل و بطلان) در امان نمی‌ماند. آنگاه اگر این سخن تحوّل پیدا کند و عوض شود، نتیجه این خواهد شد که برخی معرفت‌های

بشر دچار قبض و بسط نمی‌شوند و این دست برداشتن از اصل ادعاست.^{۵۱} به تعبیر دیگر، اگر تمامی معارف بشری تحت تأثیر القانات و تلقین‌ها و باورها و گرایش‌های شخصی گوینده هستند، خود همین سخن نیز یک معرفت است و دلیلی ندارد که تحت تأثیر این امور واقع نشود، و اگر به دلیل این تأثیرگذاری، هیچ سخنی اعتبار قطعی و همیشگی ندارد، همین سخن نیز اعتبار نخواهد داشت. این گونه است که هر اندیشه نسبت‌گرایی، پیش از هر چیز، تیشه به ریشه خود می‌زند.

به این ترتیب، نه همه معارف غیردینی در سیلان است، به طوری که معرفت مطلق و ثابت، وجود نداشته باشد؛ و نه همه معارف دینی در رهن همه معارف متغیر غیردینی است، تا با دگرگونی یک معرفت غیردینی، معارف دینی نیز متحول گردد و فهم دینی، عصری و نسبی شود.^{۵۲} البته اشکال و انحای گوناگونی از ارتباط بین معرفت‌های مختلف بشری با اندیشه دینی قابل تصور است و بعضی از آنها زمینه سؤال از علم دینی را فراهم می‌کند، و حتی برخی از آنها ممکن است در برخی شرایط خاص، برخی معرفت‌های دینی را تغییر دهند، اما این سخن کجا و عدم ثبات تمامی معارف دینی کجا.

در پایان یادآوری این نکته لازم است که تمام بحث بر سر قرائت‌های مختلفی است که در عرض هم (و به تعبیر بهتر، در مقابل هم) قرار می‌گیرند، اما در مورد قرائت‌هایی که در طول هم واقع می‌شوند، امکان و بلکه وقوع قرائت‌های مختلف، نه تنها امری ناممکن نیست، بلکه حاکی از وجود عمق و باطن در دین است که نه تنها با امکان علم دینی منافاتی ندارد، بلکه امکان پویایی آن را فراهم می‌سازد.^{۵۳}

۲. تداخل قلمروی دین با قلمروی علم

اگر معرفت‌زا بودن گزاره‌های دینی پذیرفته شود، آنگاه پذیرش ربط و نسبت جدی بین دو حوزه دین و علم، امری واضح خواهد بود. در برابر، بر اساس دیدگاه‌هایی که منکر معرفت‌زایی گزاره‌های دینی هستند، از آنجا که بحث علم، بحث معرفت است، هیچ نسبتی بین علم و دین در مقام ذات خویش وجود نخواهد داشت؛ و اگر سخن از نسبت آنها به میان می‌آید، تنها به معنای تعامل فرهنگی دو نهاد مختلف در جامعه (نهاد علم و نهاد دین) بود که غالباً نوع نگاه رایج به دین در مکاتب مختلف غربی و حتی در حوزه فلسفه دین، چنین نگاهی است، و چون این مبنا برای برخی افراد منقح نشده، ناخودآگاه علم دینی را

در همین ادبیات مطرح می‌کنند؛ یعنی به عنوان یک تأثیرگذاری فرهنگی بر علم و نه به عنوان تعامل دو سلسله گزاره‌های معرفتی.^{۵۴}

همچنین اگر کارکرد دین، صرفاً ارائه یک سلسله معرفتهای منسجم بود، آنگاه می‌توانستیم کل دین را ذیل «علم» تعریف نموده و آن را یکی از اقسام علم به حساب آوریم و باز جایی برای بحث از تعامل علم و دین نمی‌ماند. اما چنین تلقی‌ای قطعاً صحیح نیست، چرا که هدف دین حق، هدایت کردن انسان است و هدایت کردن اگرچه نیازمند ارائه معرفت است، اما در آن خلاصه نمی‌شود، بلکه رکن اصلی هدایت، تحول‌آفرینی در وجود انسان است که البته در این مسیر از معرفت هم استفاده می‌کند.

اکنون با توجه به بطلان دیدگاه اول و اثبات امکان معرفت‌زایی دین، و سخن فوق در مورد جایگاه و کارکرد دین، و با توجه به اینکه در ابتدای بحث، تفکیک روشی بین علوم مختلف را غیر قابل دفاع دانستیم، به نظر می‌رسد امکان و حتی ضرورت تعامل علم و دین آشکار شده باشد؛ یعنی با توجه به اینکه عالم واحد است و معرفت‌های ما همگی به این جهان واحد ناظر است، اگر ابزارهای مختلف کسب معرفت (یعنی حس و تجربه، برهان عقلی، شهود و وحی) را در هر مسئله‌ای از مسائل آن علم، در اختیار آدمی قرار دهند، آن مطلب در زمره مسائل آن علم قرار می‌گیرد.

یادآوری این نکته مجدداً لازم است که گاهی ممکن است اقتضای موضوع (یا غایت) یک علم، آن باشد که فهم آن تنها با استفاده از یک روش و یک ابزار معرفتی انجام شود که در این صورت، این علم تک‌روشی خواهد بود، اما در اغلب اوقات، یک موضوع قابلیت و گاه ضرورت دارد که با چند روش معرفتی به آن توجه شود. بدین ترتیب، اگر در هر موضوعی احراز شد که دین برای انجام وظیفه ذاتی خود (هدایت‌بخشی) وارد آن عرصه می‌شود، پیشاپیش می‌توانیم حکم کنیم که وقوع علم دینی در آن عرصه نه تنها ممکن، بلکه ضروری است، و از این روست که غالباً در باب امکان تحقق علم دینی در عرصه علوم انسانی کمتر مناقشه می‌شود، چرا که انسان که موضوع این علوم است، موضوع دین نیز هست و ما اجمالاً می‌دانیم که اسلام، انسان‌شناسی خاصی را عرضه می‌کند. در مورد سایر علوم هم به گونه‌ای عام می‌توان گفت از آنجا که حیثیت معرفت‌زایی وحی اثبات شد، اگر دین (= وحی) در حوزه هریک از این علوم سخنی داشت، آن سخن می‌تواند جزء مسائل

و مباحث آن علم قرار گیرد. به تعبیر دیگر، منطقاً هیچ علم خاصی نمی‌تواند ماهیت خود را کاملاً «غیردینی» اعلام کند؛ بدین معنا که پیشاپیش اعلام کند که در پژوهش درباره فلان موضوع، دین نباید در عرصه بحث وارد شود و اگر وارد شد مطلقاً به آموزه‌های دینی اعتنایی نمی‌کنیم.^{۵۵}

در اینجا فقط تذکر یک نکته برای جلوگیری از پاره‌ای از سوء تفاهم‌ها لازم است و آن اینکه بر اساس توضیحاتی که در مبحث قبل گذشت، معلوم شد که دین گزاره‌هایی دارد که متعلق فهم ما قرار می‌گیرد و همان طور که فهم ما در هر عرصه‌ای ممکن است دچار خطا شود، خطا کردن در فهم گزاره‌های دینی نیز ممکن است رخ دهد و از این رو، حقیقتاً اگر بحث از نوعی تعامل مطرح باشد، بحث در رابطه علم (دستاوردهای معرفتی مستقل بشر) و نقل (فهم ما از متون دینی) است، نه علم (یا عقل) و دین.^{۵۶} در واقع، اگر نبوت پیامبری اثبات شود، با توجه به ضرورت عصمت نبی و امکان خطا در معرفت‌های عادی بشر، تردیدی در تقدم معرفتی دین (= وحی) بر علم (= آنچه به نام علم در جامعه وجود دارد) نیست، اما مسئله این است که اگر از شخص انبیا و ائمه علیهم‌السلام که معصوم‌اند، صرف نظر کنیم، فهم بقیه انسان‌ها از دین خطاپذیر است، و از این رو، دلیلی که برای ضرورت تقدم فوق ارائه شده، دیگر برقرار نیست. اینجاست که باید نوع و چگونگی تعامل علم و دین معلوم شود و لذا ما برای اینکه بین مقام فهم معصوم از وحی و فهم ما از وحی خلط نشود، اولی را دین و دومی را نقل می‌نامیم.^{۵۷}

۳. امکان دینی قلمداد کردن پاره‌ای از دستاوردهای معرفت بشری

تاکنون آشکار شد که آموزه‌های حاصل از متون مقدس دین (آیات و روایات) در زمره علم و معرفت دینی به حساب می‌آیند، اما آیا علم و معرفتی که شایسته اتصاف به وصف «دینی» باشد، منحصر در این آموزه‌ها نیست؟ به تعبیر دیگر، تا اینجا درباره علم دینی از زاویه ورود گزاره‌های دینی به عرصه علم بحث شد، اما مسئله را می‌توان از زاویه جایگاه دین هم مطرح کرد که آیا صرف ورود تعدادی گزاره در یک علم، مصحح دینی دانستن آن علم است؟ ضرورت این بحث از آن روست که به سبب رواج سنتی اصطلاح علم دینی در خصوص علوم، همچون فقه و تفسیر، برخی بر این باورند که علم دینی فقط علمی است که از آیات و روایات بحث کند و از عقل صرفاً به عنوان ابزار فهم متن استفاده کند و

بنابراین، صرف استفاده موردی از آیات و روایات، در علمی که عمدتاً از سایر ابزارهای کسب معرفت، همچون حس، برهان یا شهود، استفاده می‌کند، مصحح اعطای عنوان «دینی» به آن علم نیست.

در پاسخ این تلقی، دو نکته را باید مطرح کرد: نکته اول، پذیرش این مقدار از سخن فوق است که «صرف وارد کردن چند آیه و روایت به یک علم، مجوز دینی شدن آن علم نیست» و چه بسا اگر به همین بسنده شود، حاصل آن یک معجون التقاطی باشد نه یک علم؛ و این مطلبی است که نیاز به توضیح چندانی ندارد، چرا که اساساً علم، مجموعه‌ای منسجم از گزاره‌هاست، نه هرگونه کنار هم قرار دادن چند گزاره. اما نکته دوم که محتاج بحث است، این است که این تلقی که علم دینی فقط علمی است که از آیات و روایات بحث کند، تلقی ناصوابی است، زیرا منبع معرفتی علوم دینی صرفاً آیات و روایات نیست.

اگر مبنای رئالیستی را در مباحث خویش بپذیریم و دین اسلام را با قرائت عقلی مد نظر قرار دهیم، آنگاه بسادگی می‌توان نشان داد که عقل (به معنای دستاوردهای عقلی) نه تنها امری بیرون از دین و معارض با دین نیست، بلکه یکی از منابع معرفت‌بخش مورد قبول دین نیز می‌باشد. ساده‌ترین دلیل برای جدی گرفتن عقل و دستاوردهای عقلی در عرصه دین، تمسک به اصل عدل (به عنوان مصحح قرائت عقلی از دین) می‌باشد. ائمه اطهار علیهم‌السلام اصل عدل را یکی از اصول تفکر اصیل اسلامی معرفی و در قالب آن، از حسن و قبح عقلی دفاع کرده‌اند از این رو، از طرفی، احکام شریعت، مصالح و مفاسد واقعی دارند و از طرف دیگر، عقل در شناخت کلیات حقایق عالم و اصول کلی شریعت معتبر است. بدین ترتیب، اگر مطلبی خلاف صریح عقل باشد، قطعاً دینی نیست، همان‌گونه که اگر مطلبی لازمه قطعی عقل باشد، قطعاً از نظر دین پذیرفته است. و این همان مفاد قاعده «کل ما حکم به العقل، حکم به الشرع؛ و کل ما حکم به الشرع، حکم به العقل» است.^{۵۸}

اگرچه با بیان فوق، امکان دینی دانستن علوم که علاوه بر نقل، از عقل هم استفاده می‌کنند، ثابت می‌شود، اما خوب است اشاره شود که این امکان به فعلیت هم رسیده است. چنان‌که در میان علوم مختلف، در «دینی» بودن علم فقه کسی تردید نکرده است؛ و در علم اصول فقه، تبیین می‌شود که نه فقط کتاب (قرآن) و سنت (حدیث)، بلکه عقل نیز یکی از منابع معتبر و مورد قبول فقه است^{۵۹} و علاوه بر استفاده از آن در درک و کشف و فهم

محتوای کتاب و سنت، منبعی برای دریافت احکام شرعی نیز می‌باشد و از این جهت در عرض کتاب و سنت است.^{۶۰} با این توضیح، اگر معیار «دینی» قلمداد کردن یک گزاره، استناد آن به یکی از منابع اسلام باشد، آنگاه نه تنها گزاره‌های حاصل از کتاب و سنت، بلکه گزاره‌های حاصل از عقل نیز شایسته «دینی» نامیدن خواهند بود و حصر گزاره‌های دینی به گزاره‌های نقلی توجیهی نخواهد داشت.^{۶۱}

در پایان، شاید یادآوری این نکته، خالی از فایده نباشد که همان طور که بر اساس مشی فقها، هیچ آیه و روایت واحدی به طور مجزا از مجموعه نظام معرفتی دین پذیرفته نمی‌شود، بلکه باید از فرآیند اجتهاد گذر کند و در صورت لزوم، با عبور از مدخل مباحث «تعادل و تراجم» تلائم آن با سایر گزاره‌های دینی معلوم شود، هیچ دستاورد غیرنقلی‌ای را نیز نمی‌توان به صورت مجزا و ناهماهنگ با کل اندیشه دینی پذیرفت. بر این اساس، یک فقیه و اسلام‌شناس، علاوه بر بررسی متن و سند یک حدیث، آن را در مجموعه نظام معرفت دینی، ملاحظه می‌کند و تنها پس از طی این فرآیند است که به صدور فتوا اقدام می‌کند. او کمترین کاری را که در این زمینه لازم می‌شود این است که بین اخباری (= آیات و روایاتی) که در ظاهر متعارض اند جمع کند؛ یعنی با هر مطلبی که روبه‌رو شد، بررسی کند که اگر مطلق است، آیا مقیدی دارد؛ اگر عام است، آیا خاصی دارد؛ آیا این حدیث با کتاب (قرآن کریم) سازگار است و ... ؛ و این فرآیند گاه موجب می‌شود از دلالت ظاهری آیه یا حدیثی صرف نظر و یا حتی حدیثی را کنار بگذارد. همین بحث‌ها در تعامل بین دستاوردهای غیرنقلی و آموزه‌های نقلی نیز باید طی شود.^{۶۲} با این توضیح، آشکار می‌شود که تولید علم دینی عملاً نیازمند پیمودن فرآیند اجتهاد است؛ البته اجتهاد نه به معنای مصطلح و متداول در یکی دو قرن اخیر و منحصر در فقه فردی و عبادی، بلکه اجتهادی در تمامی شئون معرفتی (هست و باید) و در تمامی ابعاد زندگی.^{۶۳}

نتیجه‌گیری

اکنون با تبیین مبانی علم‌شناختی و دین‌شناختی دخیل در بحث، می‌توان به گونه‌ای معقولی از امکان علم دینی سخن به میان آورد.

در قسمت اول بحث معلوم شد که عامل وحدت یک علم و تمایز آن از سایر علوم، موضوع (یا حداکثر غایت) می‌تواند باشد، نه روش، و بنابراین اگر مسئله‌ای به موضوع (یا

غایت) علم مورد نظر مربوط بود، با هر روش معرفتی‌ای که اثبات شده باشد می‌تواند در عرصه آن علم وارد شود. همچنین گزاره‌های ارزشی و باید و نبایدها نیز قابلیت بحث معرفتی دارند و خصوصاً در علوم انسانی می‌توانند ورود معرفتی پیدا کنند. این دو سخن، هر کدام، مصحح ورود دسته‌ای از گزاره‌های دینی به عرصه علوم می‌باشد. نکته دیگر اینکه از آنجا که همه علوم (غیر از فلسفه اولی) نیازمند یک دسته مبادی تصویری و تصدیقی غیر بدیهی (= نظری) است، چه‌بسا دین بتواند با این عنوان نیز پشتوانه معرفتی‌ای برای بسیاری از علوم فراهم آورد و از این زاویه نیز دینی‌شدن علم ممکن است. پس، از سه زاویه معلوم شد که ورود گزاره‌های دینی به عرصه علوم، منافاتی با حیثیت معرفتی علوم ندارد.

اما از آنجا که ممکن است عده‌ای با مناقشه در حیثیت معرفتی مطلق گزاره‌های دینی، ورود این گزاره‌ها به علم را ناشی از تعصب‌ورزی و نافی عینیت علم قلمداد کنند، در قسمت دوم بحث، نشان داده شد که اولاً: گزاره‌های دینی به گونه کاملاً موجهی معرفت‌زا هستند، از این‌رو، تعامل بین آنها و گزاره‌های حاصل از سایر ابزارهای کسب معرفت، کاملاً معقول است. علاوه بر این از آنجا که ممکن است برخی در دینی‌نمیدن مجموعه‌ای که در آن از منابع معرفتی غیرنقلی نیز استفاده شده، مناقشه کنند با ارائه استدلالی بر امکان و روا بودن این مطلب و شاهدی عینی بر وجود چنین علمی، ناروایی این مناقشه آشکار شد.

بدین ترتیب، معلوم شد مفهوم «علم دینی»، نه از حیث «علم» بودن و نه از حیث «دینی» بودن به هیچ تناقض و نابسامانی‌ای مبتلا نمی‌باشد و امری معقول و موجه و ممکن است، و اگر علم دینی امری ممکن باشد، مسیر معقولی برای پروژه اسلامی کردن علوم انسانی باز می‌شود، و چه‌بسا در مقام فعلیت، تصاویر متعددی از علم دینی بتواند محقق شود.^{۶۴}

پی‌نوشت‌ها

۱. یک راه مهم برای تبیین یک مفهوم، توجه به استدلهایی است که درباره آن مفهوم ارائه می‌شود. منطق‌دانان از این روش با عنوان «تلازم حد و برهان» نام می‌برند؛ یعنی اگر برهانی بر اثبات چیزی اقامه شد، همان برهان، شناختی هم از آن چیز ارائه می‌دهد. برای مثال، برهان نظم، افزون بر اثبات وجود خدا، خدا را به عنوان «ناظم» هم معرفی می‌کند.
 ۲. سیدجواد طباطبایی، «سیطره سیاست‌زدگی بر علم سیاست» ماهنامه مهرنامه، ش ۴، اردیبهشت ۸۹، ص ۷۱.
 ۳. رک: خسرو باقری، «علم دینی، امکان، ماهیت و ضرورت»، مجموعه مقالات کنفرانس توسعه دانش و فناوری در ایران، تهران، ج ۱، ص ۹۴ - ۷۱.
 ۴. ساده‌ترین شاهد بر ابتدای دیدگاه افراد فوق بر مبانی معرفت‌شناختی مذکور این است که هر دو تصریح کرده‌اند که مقصود ما از علم دینی، «علم تجربی دینی» است. (حسین بستان و همکاران، گامی به سوی علم دینی، ص ۷) در ادامه بحث تبیین می‌شود که چرا تأکید بر تجربی بودن هویت علم ره به ناکجا آباد می‌برد.
 ۵. مرتضی مطهری، آشنایی با علوم اسلامی، ج ۱، ص ۲۰.
 ۶. آخوند خراسانی، کفایة الاصول، تحقیق و تعلیق عباس علی زارعی سبزواری، ج ۱، ص ۲.
 ۷. زیرا اگر هر علمی یک موضوع حقیقی داشته باشد و مسائل آن علم، عوارض ذاتی آن موضوع باشد، چون موضوع هر دو علم با هم متفاوت است، مسائل آنها نیز (که هر یک عوارض ذاتی موضوع خودش است) کاملاً با هم متفاوت خواهند بود، از این رو، هیچ مسئله‌ای منطقی‌ناباید در دو علم مختلف مورد بحث و بررسی قرار بگیرد و این با واقعیت تاریخی علوم ناسازگار است.
 ۸. زیرا هر موضوع کلی را که در نظر بگیریم می‌توان انواع تحت آن را به عنوان موضوع جدید قلمداد کرد. برای مثال، وجود «بما هو وجود» موضوع فلسفه اولی بوده است، و موجود با قید «بما هو جسم تعلیمی» موضوع ریاضیات بوده است، و موجود «بما هو جسم تعلیمی دارای حجم»، موضوع علم مُجسّمات بوده است و تا همین جا متوقف شده، اما منطقی‌چرا این سیر ادامه پیدا نکند؟ آنچه موجب گردیده که ما در یکجا متوقف شویم، عدم ترتب غرض عقلایی بوده است و بس. برای همین است که هر جا غرض عقلایی جدید پیدا می‌شود، علوم گسترش می‌یابند، چنان‌که طبیعیات ابتدا به فیزیک و شیمی و زیست‌شناسی تقسیم شد و پس از مدتی، علم شیمی، به دو شاخه شیمی آلی و شیمی معدنی تقسیم گردید و همین‌طور امروزه هر کدام اینها به چندین و چند زیرشاخه تقسیم شده‌اند.
 ۹. نمونه‌هایی از این موارد تکلف‌آمیز را آخوند خراسانی در علم اصول فقه (آخوند، خراسانی، همان) و آیت‌الله مصباح در فلسفه نشان داده‌اند. (محمدتقی مصباح‌یزدی، تعلیقه بر نه‌ایة الحکمة، ج ۱، ص ۱۱)
 ۱۰. مقصود از «عنوان مشیر» تعبیری است که به نحو کلی اشاره به «موضوع» مسائل آن علم بکند، بدون اینکه لزوماً بر یک موضوع حقیقی خارجی دلالت داشته باشد. برای مثال اگر گفته شود موضوع علم پزشکی، «بدن انسان» است، این یک موضوع حقیقی است؛ اما اگر گفته شود موضوع پزشکی، «هرآنچه به سلامتی انسان مربوط شود» باشد، این یک عنوان مشیر است که امر متعین و خاصی را مد نظر ندارد، بلکه هرچه مربوط به سلامت انسان باشد، حتی اگر مشخصاً مربوط به بدن انسان نباشد، شامل می‌شود. بدین ترتیب، بحث از «میکروب‌ها» بر مبنای اول، مستقیماً به علم پزشکی مربوط نمی‌شود، اما بر مبنای دوم، مستقیماً مربوط می‌شود.
11. Disciplines
۱۲. «به طور کلی براساس روش‌ها، علوم به سه دسته تقسیم می‌شوند: علوم برهانی - فلسفی؛ علوم تجربی و علوم

نقلی» (عبدالکریم سروش، تفرج صنع، گفتارهایی در اخلاق و صنعت و علم انسانی، ص ۸۰ و ۹۳؛ و نیز: همو، درس‌هایی در فلسفه علم الاجتماع، ص ۱۴۹ - ۱۴۸).

۱۳. آخوند خراسانی، کفایة الاصول، ج ۲، ص ۱۵-۱۷.

۱۴. مصطفی ملکیان، راهی به راهی، جستارهایی در باب عقلانیت و معنویت، ص ۵۸.

۱۵. «مراد من از علم در اینجا رشته علمی است که به معنای مجموعه همه گزاره‌هایی است که با استفاده از یکی از چهار روش تجربی، عقلی، شهودی و عرفانی، و تاریخی در یک موضوع حاصل آمده‌اند... درباره علم دینی سؤال این است که علمی که اتکا و استنادش مثلاً به قرآن و سنت است، چگونه برای غیرمسلمانان اعتبار دارد؟ شاید گفته شود که اگر، فی‌المثل، فیزیک اسلامی یا روان‌شناسی اسلامی پدید آوریم آن را نه به استناد قرآن و روایات، بلکه به مدد همان روش تجربی به مخاطب می‌قبولانیم. اما باید توجه داشت که در این صورت، فیزیک یا روان‌شناسی اسلامی در مقام دآوری، صبغه اسلامی ندارد و فقط مقام گردآوری می‌تواند «اسلامی» نامیده شود و مقام گردآوری نه اهمیتی دارد و نه به علم حجیت و قداستی می‌بخشد... حداکثر این است که در مقام نظریه پردازی و گردآوری، از متون مقدس هم الهام بگیریم. سخن بنده این است که مگر کسی گفته بود چنین الهام‌گیری اشکال دارد؟... فقط مهم این است که در مقام دآوری بتوانید نظریه خود را به کرسی قبول بنشانید و این کار امکان ندارد، مگر با توسل به روش‌شناسی مورد قبول عالم ان علم مورد نظر، [یعنی استفاده از روش تجربی]». (همان، ص ۸۵ - ۸۳)

۱۶. اما اشکالات این مبنا به همین مقدار محدود نمی‌ماند. برای مثال، یک اشکال مهم دیگر این است که اساساً، روش دآوری واحد (آن هم با تأکید بر روش تجربی) به چه معناست؟ و حقیقت این است که تفکیک روش دآوری از روش گردآوری (جز به معنای تفکیک علم منطق از سایر علوم) امر غیرقابل دفاعی است. رک: حسین سوزنجی، معنا، امکان و راهکارهای تحقق علم دینی، ص ۵۳-۶۱.

۱۷. چرا که توصیه آنها این است که با نتایج یکی نمی‌توان نتایج دیگری را تأیید یا رد کرد، و این بدان معناست که تمایز فوق، یک تمایز حقیقی است که منطقاً مباحث اولی ربط و نسبتی با مباحث دومی ندارد و بالعکس؛ وگرنه اگر این تقسیم را صرفاً یک دسته‌بندی اعتباری بدانند، دیگر دلیلی برای عدم استفاده از یکی در دیگری نمی‌ماند. ۱۸. آلفرد ج آیر، زبان، حقیقت، منطق، ترجمه منوچهر بزرگمهر، ص ۱۸-۱۹.

۱۹. «فلسفه و علم به یک جهان تعلق دارند، ولی جدایی آنها بستگی به شیوه‌هایی دارد که برای نزدیک شدن و فهمیدن جهان مورد استفاده قرار می‌دهند.» (عبدالکریم سروش، درس‌هایی در فلسفه علم الاجتماع، ص ۱۴۸).

۲۰ همو، فربه‌تر از ایدئولوژی، ص ۳۶۷-۳۷۰.

۲۱ ایمانوئل کانت، تمهیدات، مقدمه‌ای بر هر مابعدالطبیعه آینده که به عنوان یک علم عرضه شود، ترجمه غلامعلی حداد عادل، ص ۲۰۲-۲۰۷.

۲۲. رک: حسین سوزنجی، «جایگاه «روش» در علم، تاملی انتقادی در باب ماهیت علم در فرهنگ جدید»، راهبرد فرهنگ، ش ۴، زمستان ۱۳۸۷.

۲۳. در این فضا است که نه تنها هایدگر (۱۹۶۰-۱۸۸۹) تأکید می‌کند که «یکی از ویژگی‌های ماهیت علم در دوره مدرن، و نه ماهیت علم به نحو مطلق، تأکید افراطی بر مسئله «روش‌شناسی» است» (مارتین هایدگر، «عصر تصویر جهان»، ترجمه یوسف ابادری، اورغنون، ش ۱۱ و ۱۲، ص ۵)، بلکه برخی از مدافعان آرای پوپر هم بر این باورند

که قوام علم جدید در گروهی «روش» آن است و ویران کردن این ستون به ویران شدن این بنا می‌انجامد. (عبدالکریم سروش، *تفرج صنع، گفتارهایی در اخلاق و صنعت و علم انسانی*، ص ۱۴۴)

۲۴. ر.ک: همو، *علم چیست؟ فلسفه چیست؟*

25. Disciplines

26. John Shand, *Philosophy and Philosophers*, p. 261;

R Carnap, "The Elimination of Metaphysics through Logical Analysis of Language", *A. J. Ayer (ed.) Logical Positivism*, Free Press, pp 60 - 81.

۲۷. «دو روش برخورد با عالم واقع داریم: یکی روش فیلسوفانه و دیگری روش عالمانه، یکی برای کاوش‌های ذهنی و دیگری برای کندوکاو عملی. فلسفه جای علم را نمی‌گیرد و علم نیز جای فلسفه را پر نمی‌کند. نتایج روش علمی را نمی‌توان با روش فلسفی ابطال کرد و نتایج روش فلسفی را نیز نمی‌توان با روش علمی ابطال کرد. دو روش هستند مجزای از یکدیگر.» (عبدالکریم سروش، *درس‌هایی در فلسفه علم الاجتماع*، ص ۶)

۲۸. البته در اینکه آیا چنین علمی وجود هم دارد یا نه، می‌توان مناقشه کرد و اغلب مواردی که از باب مثال مطرح شده نیز قابل مناقشه است. برای مثال، می‌گویند روش در موضوع خداشناسی، روش عقلی است در حالی که این موضوع را با روش شهودی نیز می‌توان شناخت. اما فعلاً محل بحث ما امکان آن است، نه تحقق بالفعل آن.

۲۹. مرتضی مطهری، *آشنایی با علوم اسلامی*، ص ۴۷۹.

۳۰. ر.ک: آلن ف چالمرز، *چیستی علم*، ترجمه سعید زبیاکلام؛ دانالد گیلیس، *فلسفه علم در قرن بیستم*، ترجمه حسن میاننداری.

۳۱. برخی به جای این تعبیر، تعبیر مقام تعریف و مقام تحقق را به کار برده‌اند (سروش، *علم چیست؟ فلسفه چیست*، ص ۲۰۴-۲۰۶). اما این تعبیر اخیر، مبتنی بر نگرش کانتی به عالم و اشیا (یعنی، عدم امکان تحقق خارجی امری، آن‌گونه که در مقام تعریف بوده)، و قابل مناقشه است دست کم به این دلیل که عالم خارج، منحصر در عالم مادی قلمداد شده که امکان تحقق اشیا محض در آن محال است، در حالی که عالم خارج و واقع بسیار عظیم‌تر از عالم مادی است و مخصوصاً با توجه به اثبات عالم مجردات، می‌توان از وقوع خارجی «امور محض» سخن گفت.

۳۲. نمونه بارز این‌ها مکتب ادینورا و آقای دکتر سعید زبیاکلام - به عنوان پیرو این مکتب - می‌باشند که نسبت‌گرایی را صریحاً می‌پذیرند (ر.ک: سعید زبیاکلام، *معرفت‌شناسی اجتماعی، طرح و نقد مکتب ادینورا*) و نمونه مخفی‌تر اینها امثال کوهن و فایریند، و حتی پوپر و لاکاتوش، می‌باشند که ظاهراً منکر نسبت‌گرایی هستند، اما لوازم فلسفی سخنشان آنها را عملاً در موضع نسبت‌گرایی قرار می‌دهد، چرا که نهایتاً هویت جمعی (= جامعه‌شناختی) علم را بر هویت معرفتی آن مقدم می‌دارند.

۳۳. توجه شود که مقصود از «علم» در اینجا «نظام منسجم معرفتی حاصل از چندین گزاره» (discipline) است که در مقاله حاضر، محل بحث است، نه «تک‌گزاره‌ها» (knowledge)؛ چرا که حتماً «تک‌معرفت»‌هایی وجود دارند که بدیهی هستند و هیچ امری مقدم بر آنها نیست.

۳۴. ابن‌سینا، *برهان من کتاب الشفاء*، تصحیح ابراهیم مذکور، ص ۱۶۵-۱۶۴.

35. value

۳۶. مرتضی مطهری، *هدف زندگی*، در: *تکامل اجتماعی انسان*، ص ۹۸-۱۰۸؛ و نیز: همو، *فطرت*، ص ۳۸-۳۶.

۳۷. حمید پارسانیا، *علم و فلسفه*، ص ۱۵۷.

۳۸. معنایی که آگزیستانسیالیست‌ها از «اصالت وجود» مد نظر دارند، بسیار به معنای فوق نزدیک است. آنها بر این

باورند که همه موجودات، ماهیتشان اصل است و ماهیتشان از ابتدا معلوم است، اما انسان ماهیت از پیش تعیین شده‌ای ندارد، بلکه وجودش اصیل است و خود او باید به این وجود، ماهیت خاصی ببخشد. تفاوت مهمی که بین نظر فلاسفه اسلامی و آگزیستانسیالیست‌ها وجود دارد، اعتقاد یا عدم اعتقاد به سنخ وجودی واحد برای انسان (نظریه فطرت) است. فلاسفه مسلمان نشان می‌دهند که اگرچه انسان از ابتدا ماهیت تعیین شده و خاتمه‌یافته‌ای ندارد، اما این گونه نیست که هیچ جهت وجودی‌ای در او نباشد، بلکه بالقوه ویژگی‌های اصیلی دارد که انسانیت او، در گروهی به فعلیت رساندن آن قابلیت‌هاست، نه در گروهی هر چیزی که دلش بخواهد. برای تبیین ساده‌ای از این تفاوت، (ر.ک: مرتضی مطهری، فطرت، ص ۱۵۷-۱۴۶؛ و نیز همو، سیری در نهج البلاغه، ص ۳۰۳-۲۸۴).

۳۹. بر اساس پذیرش علیت غایی در نظام عالم، در سایر موجودات نیز هدف‌هایی عینی وجود دارد و راهی برای آن هدف‌ها معلوم شده، اما موجود در مقابل آن راه و هدف، اختیاری از خود ندارد. در وجود زنبور عسل، هدف تولید عسل قرار داده شده و راهش هم الزامی است و زنبور، اگر زنده بماند، نمی‌تواند آن راه را نرود، از این رو، راه در وجود او کاملاً عینی و غیراعتباری است. اما برای وجود آدمی، اگر چه هدفی قرار داده شده، ولی انسان مختار است که آن «هدف حقیقی» و «راه صحیح رسیدن به آن» را برگزیند، یا «هدفی توهمی» و یا «راهی که توهم می‌کند که او را به آن هدف حقیقی می‌رساند» برگزیند و لذا اصطلاحاً «مؤمن»، «کافر» یا «گم‌راه» شود، و اینجاست که وصف تجویزی وارد کار می‌شود.

۴۰. البته به سبب حضور همین گزاره‌های تجویزی و اعتباریات در علوم انسانی، پای دین به حوزه علوم انسانی بیشتر باز می‌شود تا به حوزه علوم طبیعی، چرا که دین با هدایت انسان سروکار دارد و مهم‌ترین راهکار هدایت تشریحی، ورود در حوزه اعتباریات و گزاره‌های تجویزی است، و از این روع اهمیت علم دینی در این حوزه بیشتر می‌شود. ۴۱. این گونه است که سکولاریسم در جامعه ما معادل صحیحی به نام «دنیوی‌گری» پیدا کرده است، چرا که اگر تنها ابزار معرفتی ما حس و تجربه باشد، آنگاه تنها عالم قابل شناخت (و بلکه تنها عالمی که عالمانه می‌توان به وجودش اذعان کرد) همین عالم دنیا است و بس. جالب اینجاست که این فضا به قدری غلبه یافته که امروزه سخن از سکولاریزه‌کردن دین هم در میان است. پروژه سکولاریزه‌کردن دین بدین معناست که دین را کاملاً و صرفاً در محدوده عالم حس (یعنی در محدوده نگاه دنیوی) تفسیر کرده و همه ابعاد معنوی و متعالی و اخروی آن را یا کنار گذاشته و یا به ابعاد مادی و حسی و دنیوی فروکاهیم تا قضاوت با روش‌های حسی و تجربی درباره آن میسر باشد. پس، ضابطه اصلی سکولاریسم - برخلاف آنچه گاه قلمداد می‌شود - این نیست که دین در عرصه دنیا دخالت کند یا نه، بلکه ضابطه اصلی آن است که تنها قرائتی حسی و تجربی از همه چیز، از جمله دین را معتبر بداند و معرفت و پژوهش معتبر را در معرفت‌ها و پژوهش‌های حسی و تجربی منحصر سازد. و حقیقت این است که برخلاف جامعه ما، در جوامع غربی، هنوز هم «سکولار بودن» افتخاری محسوب می‌شود و بار معنایی این واژه در جوامع غربی، شبیه بار معنایی «دانشمند بودن» در جامعه ماست.

۴۲. صاحب این نظریه (دکتر سروش) مباحث خود را در قالب ادبیات مباحث معرفت‌شناسی مطرح کرد و پس از ایشان، برخی دیگر (آقای مجتهد شبستری) همین مباحث را از زاویه مباحث هرمنوتیک مطرح نمود که اگر چه مدعا واحد بود، اما نوع بیان تفاوت می‌کرد، و اگرچه این مسئله، اساساً یک مسئله خاص هرمنوتیکی است تا یک مسئله عام معرفت‌شناختی، این ادبیات دوم در جامعه ما چندان مفهوم و مقبول نیفتاد. دیدگاه دوم، ابتدا در کتاب هرمنوتیک، کتاب و سنت (شبستری) ارائه شد که برای نقد دیدگاه مذکور از منظر مباحث هرمنوتیکی می‌توان به مباحث آقای محمد منصور هاشمی تحت عنوان «قرائت‌پذیری دین» (محمد منصور هاشمی، دین اندیشان متجدد،

- روشنفکری دینی از سروش تا ملکیان، ص ۳۳۳-۳۱۷) مراجعه کرد. در اینجا از این زاویه وارد نقد نمی‌شویم و مسئله را فقط در ادبیات اول که در جامعه ما شایع‌تر است، تعقیب می‌کنیم.
۴۳. البته صاحب این نظریه، این مطلب را بعدها هم در نظریه «لفّ و نشر تاریخی مکتب» (سروش، *فربه‌تراز ایدئولوژی*، ص ۱۷۱-۱۸۹) و هم در نظریه «بسط تجربه نبوی» (ر.ک: سروش، *بسط تجربه نبوی*) کنار گذاشت و ذات دین را هم متحول دانست.
۴۴. سروش، *قبض و بسط تئوریک شریعت*، ص ۱۹۹.
۴۵. همان، ص ۱۰۶.
۴۶. همان، ص ۳۴۷.
۴۷. همان، ص ۵۵۸.
۴۸. همان، ص ۳۴۲.
۴۹. عبدالله جوادی‌آملی، *شریعت در آئینه معرفت*، ص ۷۱-۶۸.
۵۰. حمید پارسانیا، *علم و فلسفه*، ص ۹۹-۱۱۰.
۵۱. اینکه معرفت‌شناس بگوید من درجه دوم سخن می‌گویم نیز فقط فرار از مشکل است، زیرا همان معرفت درجه دوم هم یک معرفت بشری است و اگر در معارف بشری هیچ امر قطعی یافت نشود، این سخن به معارف درجه اول اختصاصی، نخواهد داشت. ر.ک: جوادی‌آملی، *شریعت در آئینه معرفت*، ص ۶۳-۶۲.
۵۲. همان، ص ۶۴.
۵۳. علامه طباطبایی اساساً فلسفه وجود محکم و متشابه را در قرآن همین اختلاف عمق انسان‌ها در درک معارف الهی می‌داند که خداوند متعال کلام خود را به گونه‌ای القا فرموده است که بطن‌های متعدد داشته باشد تا هر کس به فراخور وجود خویش از آن بهره گیرد (سیدمحمدحسین طباطبایی، *المیزان*، ج ۳، ص ۷۸-۶۵). نکته مهم این است که هر سخن عمیقی، سخن سطحی‌تر را در خود دارد اگرچه از منظر سطحی، آن سخن عمیق فهم نشود. حقیقت این است که پاره‌ای از مثال‌هایی که برای اثبات عدم قرائت قطعی از دین ارائه می‌شود، ناشی از عدم تفکیک این گونه فهم‌های طولی از قرائت‌های عرضی است. برای مثال، گفته شده است: «حتی در مسئله‌ای مثل توحید که مهم‌ترین و قطعی‌ترین مطلب دین شمرده می‌شود، اختلاف فراوانی هست، به نحوی که اغلب متکلمان و فقیهان، وحدت خدا را وحدت عددی می‌دانند، اما ملاصدرا وحدت خدا را وحدت غیر عددی می‌داند و آیا ما می‌توانیم یکی از این دو گروه را باطل بدانیم؟» (ر.ک: سروش، *قبض و بسط تئوریک شریعت*) در حالی که وقتی ملاصدرا وحدت خدا را وحدت غیر عددی می‌داند، این گونه نیست که منکر وحدت عددی باشد؛ به تعبیر دیگر، هم ملاصدرا و هم متکلمان و فقیهان، دیدگاه ثنویت‌گرا یا قول به «ثالث ثلاثه» را شرک می‌دانند، اما سخن ملاصدرا در این است که آیا وحدت خدا فقط در حد نفی خدای دوم و سوم است (که همان وحدت عددی است) یا مفهومی بسیار عمیق‌تر است که نه تنها وجود خدای دوم و سوم را رد می‌کند (که این حد مشترک فهم همگان از توحید است)، بلکه حتی فرض هر موجودی دیگری در عرض خدا را هم رد می‌کند و نشان می‌دهد که حتی فرض شریک برای خدا هم محال است، چه رسد به وجود آن، چون وحدت خدا «واحد» بودن است که نمی‌توان «دو» برایش فرض کرد و از این‌رو، آن را وحدت غیر عددی می‌خوانند (که این حد خاص فهم ملاصدراست که بسیاری به درک آن نرسیده‌اند). واضح است که به این معنا، وحدت غیر عددی در طول وحدت عددی و فوق آن است، نه در عرض و مقابل آن، و از این‌رو، قابل جمع‌اند.

۵۴. برای مثال، دیدگاه دکتر سعید زیباکلام در باب علم دینی چنین دیدگاهی است. برای تقریر این دیدگاه و نقد و بررسی آن، ر.ک: حسین سوزنجی، معنا، امکان و راهکارهای تحقق علم دینی، ص ۲۶۰-۲۷۰.
۵۵. برای تفصیل این بحث، ر.ک: همان، ص ۱۶۰-۱۸۱.
۵۶. عبدالله جوادی آملی، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، ص ۳۴.
۵۷. نگارنده در جای دیگر به تفصیل نشان داده است که اقتضائات تعامل علم و نقل در مباحث نظری با مباحث عملی تفاوت دارد و در مباحث عملی نیز همچنان نوعی تقدم مطلق نقل بر علم برقرار است، اما در مباحث نظری چنین نیست. (همان، ص ۱۶۵-۱۷۶)
۵۸. مرتضی مطهری، اسلام و مقتضیات زمان، ج ۲، ص ۳۷-۴۰.
۵۹. غالباً، اجماع را هم به عنوان یکی از منابع اسلام می‌شمرند، اما در اصول فقه اثبات می‌شود که تنها اجماع قابل قبول، اجماعی است که کاشف از قول معصوم باشد و در واقع، «اجماع معتبر» به «سنت» بازگشت می‌کند. (محمدرضا مظفر، اصول الفقه، ص ۹۷)
۶۰. جوادی آملی، شریعت در آئینه معرفت، ص ۲۰۶.
۶۱. امروزه تمایلی در میان بیشتر نویسندگان مشاهده می‌شود که «دینی» بودن را معادل «نقلی» بودن بگیرند؛ یعنی تنها مطالبی را «دینی» تلقی کنند که برگرفته از کتاب و سنت باشد، در حالی که هیچ دلیلی بر این کار ارائه نمی‌شود. به نظر می‌رسد این مسئله، بیشتر تحت رویکرد مسیحی به دین است که در میان دین پژوهان معاصر غربی بسیار شایع است و ادبیات نویسندگان متعدد ما را نیز تحت الشعاع قرار داده است: رویکردی که اولاً: مسیر عقل را غیر از مسیر ایمان می‌شمرد و اگر - همچون برخی از متکلمان مسیحی، مانند کرگور - صریحاً نگوید که «چون عقلم نمی‌پذیرد، بدان ایمان می‌آورم» (مایکل پترسون، و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، درآمدی بر فلسفه دین، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، ص ۸۰)، دست کم عقل را جزء منابع دین نمی‌شمرد، و ثانیاً و بر همین اساس مواجهه‌اش با دین بیشتر مواجهه‌ای روان‌شناختی و جامعه‌شناختی است تا مواجهه‌ای فلسفی، و از همین رو، اصراری بر حقیقت (به معنای حق بودن و صحیح بودن) و معقولیت (به معنای منطبق بر عقل بودن) دین ندارد.
۶۲. عبدالله جوادی آملی، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، ص ۷۳.
۶۳. ظاهراً بر همین اساس است که امام خمینی^ع در حالی که از سویی، از «فقه سنتی و اجتهاد جواهری» دفاع می‌کرد و آن را سبک صحیح اجتهاد می‌شمرد (امام خمینی^ع، صحیفه امام، ج ۲۱، ص ۲۸۹) و از سوی دیگر، فقه را «تنوری واقعی و کامل اداره 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، ص ۱۷۷ و ۲۹۲)
۶۴. نگارنده در جای دیگر کوشیده است تعیین خاصی از این امکان را که از ابعاد مختلف قابل دفاع و ممکن الوصول باشد، تبیین و مستدل سازد که ماحصل نهایی آن، چنین تصویری است: «در هر موضوعی از موضوعات که علمی تولید می‌شود، اگر آن علم: ۱. بر مبادی تصویری و تصدیقی مورد قبول دین (یعنی نگرش توحیدی و لوازم آن) تکیه کند؛ ۲. در راستای غایات مورد انتظار دین باشد؛ ۳. محتوایش از منابع معرفتی مورد قبول اسلام (عقل و نقل) تغذیه کند، آن علم، یک «علم اسلامی» است و چنین علمی، در مجموع توسط افرادی می‌تواند حاصل شود که کم و بیش به اخلاقیات پایبندند و در مسیر خودسازی گام برمی‌دارند.» (ر.ک: حسین سوزنجی، علم دینی، «دیدگاهی در باب نحوه تعامل علم و دین» راهبرد فرهنگ، ش ۷)

منابع

- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، *برهان من کتاب الشفاء*، تصحیح ابراهیم مذکور، قاهره، بی‌نا، ۱۹۷۷.
- امام خمینی، ۱۳۷۷، *صحیفه امام*، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۴.
- آیر. آلفرد ج، *زیان، حقیقت، منطق*، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران، دانشگاه صنعتی شریف، بی‌تا.
- باقری، خسرو، «علم دینی، امکان، ماهیت و ضرورت»، *مجموعه مقالات کنفرانس توسعه دانش و فناوری در ایران*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ج ۱، ص ۹۴ - ۷۱، ۱۳۸۶.
- باقری، خسرو، *هویت علم دینی*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۲.
- بستان، حسین و همکاران، *گامی به سوی علم دینی*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۴.
- پارسانیا، حمید، *علم و فلسفه*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۳.
- پترسون، مایکل و دیگران، *عقل و اعتقاد دینی، درآمدی بر فلسفه دین*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۶.
- جوادی آملی، عبدالله، *شریعت در آیین معرفت*، قم، نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۷۲.
- جوادی آملی، عبدالله، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، قم، اسراء، ۱۳۸۶.
- چالمرز، آلن ف، *چیستی علم*، ترجمه سعید زیباکلام، تهران، سمت، ۱۳۷۸.
- خراسانی، [آخوند] محمدکاظم، *کفایة الاصول*، تحقیق و تعلیق عباس علی زارعی سبزواری، قم، موسسه النشر الاسلامی، ۱۳۸۴.
- زیباکلام، سعید، *معرفت‌شناسی اجتماعی*، طرح و نقد مکتب ادیبورا، تهران، سمت، ۱۳۸۴.
- سروش، عبدالکریم، *بسط تجربه نبوی*، تهران، صراط، ۱۳۸۵.
- ____، *تفرج صنع، گفتارهایی در اخلاق و صنعت و علم انسانی*، تهران، سروش، ۱۳۷۰.
- ____، *درس‌هایی در فلسفه علم الاجتماع*، تهران، نی، ۱۳۷۶.
- ____، *علم چیست؟ فلسفه چیست؟*، تهران، صراط، ۱۳۷۵.
- ____، *فربه‌تر از ایدئولوژی*، تهران، صراط، ۱۳۸۲.
- ____، *قبض و بسط تئوریک شریعت*، تهران، صراط، ۱۳۷۳.
- سوزنچی، حسین، «جایگاه «روش» در علم، تاملی انتقادی در باب ماهیت علم در فرهنگ جدید»، *راهبرد فرهنگ*، ش ۴، زمستان ۱۳۸۷.
- ____، *علم دینی، دیدگاهی در باب نحوه تعامل علم و دین*، راهبرد فرهنگ، ش ۷، پاییز ۱۳۸۸.
- ____، *معنا، امکان و راهکارهای تحقق علم دینی*، تهران، پژوهشگاه مطالعات فرهنگی و اجتماعی، ۱۳۸۹.
- طباطبایی، سیدجواد، «سیطره سیاست‌زدگی بر علم سیاست» *مهرنامه*، ش ۴، اردیبهشت ۸۹، ص ۶۹-۷۳.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۴۲۲، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، موسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۸۹.
- کانت، ایمانوئل، *تمهیدات، مقدمه‌ای بر هر مابعدالطبیعه آینده که به عنوان یک علم عرضه شود*، ترجمه غلامعلی

- حدادعادل، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۷.
- گیلیس، دانالد، *فلسفه علم در قرن بیستم*، ترجمه حسن میاننداری، تهران، سمت و کتاب طه، ۱۳۸۱.
- مصباح‌یزدی، محمدتقی، *تعلیق بر نه‌ایه الحکمة علامه طباطبائی*، تهران، الزهراء، ۱۳۶۳.
- مطهری، مرتضی، *اسلام و مقتضیات زمان*، تهران، صدرا، ۱۳۶۸.
- ____، *آشنایی با علوم اسلامی*، ج ۱، تهران، صدرا، ۱۳۶۹.
- ____، *سیری در نهج البلاغه*، تهران، صدرا، ۱۳۵۴.
- ____، *فطرت*، تهران، صدرا، ۱۳۷۰.
- ____، *هدف زندگی*، در: *تکامل اجتماعی انسان*، تهران: صدرا، ۱۳۷۸.
- مظفر، محمدرضا، *اصول الفقه*، تهران، موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۴۱۰.
- ملکیان، مصطفی، *راهی به راهی، جستارهایی در باب عقلانیت و معنویت*، تهران، نگاه معاصر، ۱۳۸۱.
- هاشمی، محمدمنصور، *دین اندیشان متجدد، روشنفکری دینی از سروش تا ملکیان*، تهران، کویر، ۱۳۸۶.
- هایدگر، مارتین، «عصر تصویر جهان»، ترجمه یوسف اباذری، *ارغنون*، ش ۱۱ و ۱۲، پاییز و زمستان ۱۳۷۵.
- Carnap, R, "The Elimination of Metaphysics through Logical Analysis of Language", *In A. J. Ayer (ed.) Logical Positivism*, Free Press, pp 60 - 81, 1959.
- Shand, John, *Philosophy and Philosophers*, London: University College London, 1993.

