

علم دینی در ایران

حسین سوزنچی

استادیار دانشگاه باقرالعلوم (ع)

چکیده

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 این بحث در جامعه کنونی ما مطرح شده، و چرا این اندازه نزاع شدید است؟ کسی که از منظری کلان به این نزاع‌ها بنگرد، درمی‌یابد که همانند بسیاری از بحث‌های اجتماعی، مسئله فقط در اختلاف نظرات و اختلاف مبناها خلاصه نمی‌شود، بلکه مسئله‌ی احتمالاً مهم‌تر، سوء تفاهم‌هایی است که بین دو طرف پیش آمده 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 و فارغ از

بحث‌های سیاسی، چرا این بحث در جامعه 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. در مقاله حاضر با نگاه مختصری به علم جدید و جایگاه آن در غرب و نیز نحوه ورود این علم به کشورهای اسلامی، تحولات فکری‌ای که منجر به پیدایش و طرح مفهوم علم دینی به‌نحو عام در جوامع اسلامی و به‌نحو خاص در ایران گردیده، مورد بررسی قرار گرفته، آن‌گاه براساس مبانی معرفتی دیدگاه‌هایی که در قبال علم دینی موضع گرفته‌اند، دسته‌بندی‌ای از دیدگاه‌هایی که در این زمینه در ایران شیوع دارد، ارائه شده؛ و آن‌گاه 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 علمی قرار گیرند، ترسیم شود.

کلیدواژگان: علم دینی، علم و دین، جریان‌شناسی فکری، تحول علوم انسانی، علم اسلامی، فلسفه علم

مقدمه

چند دهه است که بحث از علم دینی و درافکندن تحولی اسلامی، به‌ویژه در عرصه 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 علم‌گشی، و عده‌ای هم در این میانه از هر دو سو به التقاط متهم می‌شوند. اما چرا این بحث‌ها در جامعه 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 ثمره اجتماعی دارد، مسئله فقط در اختلاف نظرات و اختلاف مبناها 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 را که بر محیط اجتماعی، و حتی محیط‌های علمی جامعه 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 با چالش‌های بیشتری مواجه می‌سازند.

از راهکارهایی که می‌تواند از این سوء تفاهم‌ها، هم در میان موافقان و مخالفان این اصطلاح، و هم در میان جامعه 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 جامعه 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» موضع‌گیرهای احتمالی در قبال آن را منطقی‌تر خواهد کرد و زمینه را برای ارائه تصویر معقولی از این مسئله و راهکارهای واقع‌بینانه فراهم می‌سازد.

بدین ترتیب مسئله نوشتار حاضر این است که چه تحولات فکری‌ای منجر به پیدایش

و طرح این مسئله در جامعه ما گردید و براساس 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 روند پدید آورد مورد ملاحظه قرار داد تا چرایی پیدایش مفهوم علم دینی به‌نحو عام در جوامع اسلامی و به‌نحو خاص در ایران آشکار شود و آن‌گاه با دسته‌بندی منطقی‌ای از دیدگاه‌های موجود، جایگاه و مواضع کلی هر دیدگاه معلوم گردد تا هرکس بتواند به بررسی معقولی از دیدگاه‌ها نایل آید و موضعی شایسته اتخاذ نماید.

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، اما، به‌ویژه در جهان اسلام، هیچ‌گاه جریان علم و جریان دین به‌عنوان دو جریان رقیب و متعارض شناخته نمی‌شد؛ و نظام آموزشی نیز به‌گونه‌ای بود که فرقی بین آموزش مباحث علمی و مباحث دینی نمی‌گذاشت؛ در حوزه‌های علمیه، همان‌قدر درس فقه و فلسفه و تفسیر رواج داشت، که دروسی همچون طب و ریاضیات و نجوم؛ و شخصی که در هریک از این علوم تحصیل می‌کرد، هم دانشمند محسوب می‌شد و هم دیندار. در تمدن اسلامی، دوره شکوفایی علم، دوره بالندگی دین و دینداری بود؛ و دوره افول و انحطاط این تمدن، دوره انحطاط و افول هم علم و هم دینداری بود. اما دنیای مسیحی از ابتدا وضعیت دیگری داشت. اگرچه در آنجا هم در قرون وسطی مدارس و مجامع علمی وابسته به کلیسا بود و دو نهاد آموزشی موازی وجود نداشت، اما براساس روایت مشهوری که امروزه شیوع دارد، کلیسا اجازه چندانی به رشد آزاد علمی نمی‌داد؛ و لاقلاً این اندازه مسلّم است که دوره‌ای که برای اروپاییان دوره دین بود، به لحاظ علمی نسبتاً عقب مانده بودند؛ و دوره پیشرفت‌های علمی در غرب همراه بود با

دوره انحطاط و زوال جایگاه دین در جامعه.

به هر حال، با تحولاتی که از دوره 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 لایب‌نیتس^(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^(۴)؛ اما از طرفی ضعف مبانی فلسفی که از ابتدای رنسانس دامن‌گیر تفکر جدید شده بود و نیز ضعف کلیسا در مواجهه معقول و عمیق با پیشرفت‌های علمی، و از طرف دیگر نقش‌آفرینی علوم جدید در دستیابی روزافزون به تکنولوژی‌هایی که روال زندگی دنیوی را تسهیل و نیازدگی انسان‌ها را تشدید می‌نمود، به شکل‌گیری جریان «علم‌زدگی»^۱ انجامید که روز به روز عرصه را بر دین و دینداری تنگ‌تر می‌کرد؛ و بدین سان 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 عهده پاسخگویی به پاره‌ای از نیازهای مهم انسان برنیامد و بلکه خود مشکلات جدیدی را در عرصه حیات انسانی پدید آورد، امروزه در همان جوامع هم شاهد توجه مجددی به دین و معنویت هستیم.

ورود علم مدرن به جوامع اسلامی و طرح مسئله 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 غربیان در هنگام مواجهه با شرقیان، نوعی احساس ذلت و عقب‌ماندگی را در شرقیان

1. Scientism

دمید و برخی از شخصیت‌های مشرق‌زمین در برابر عظمت مادی غرب خود را باختند؛ علم جدید را زاده فرهنگ جدید - آن هم فرهنگ بی‌دینی - دانستند، و در کنار اصرار بر ورود علم، خواسته یا ناخواسته، بر ورود فرهنگ جدید نیز اصرار ورزیدند. روحیه 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 فرنگ شده بودند، چنان شیفته 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 عرضه 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 سلطه 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 آینده شغلی افراد جامعه نیز با این نظام آموزشی مدرن گره می‌خورد، روز به روز 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.^(۵)

با این حال، از همان اوان ورود این علوم، عده‌ای درصدد آشتی این دو عرصه بودند. برخی از اینان که هم دغدغه 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 دانسته، 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، خواه ناخواه 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 عرصه معرفتی معلوم سازند. اکنون مسئله این‌گونه ملاحظه می‌شد که بین عقلانیت کنونی بشری و درک متعارف 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 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 همچون استفاده از روش علوم مصطلح دینی، همچون استفاده از اصول فقه - البته با پیشنهاد انجام تحولاتی در آن -^(۶) و یا به کارگیری روش‌های تفسیر قرآن در فهم علوم اجتماعی (حاج حمد، ۱۳۸۵: ۱۵۱-۱۰۵) مطرح شد و برخی دغدغه 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؛ رجب،

۱۳۸۳). معهود افرادی هم بودند که توجه داشتند که ابتدا باید ماهیت علم و معرفت 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 (۱۳۵۰ ه.ش) در آمریکا و کانادا، با همین دغدغه، «جمعیت جامعه‌شناسان مسلمان» تأسیس گردید. در ۱۹۷۴ اولین کنگره جهانی اقتصاد اسلامی در عربستان به راه افتاد و سپس در سال ۱۹۷۵ مرکز جهانی مباحث اقتصاد اسلامی تأسیس شد. در سال ۱۹۷۷ اولین کنگره جهانی تربیت اسلامی در مکه آغاز به کار کرد و ظاهراً اولین بار در همین همایش عبارت «اسلامی کردن دانش» مطرح گردید. (باقری، ۱۳۸۲: ۲۳۵) در همین سال همایش دیگری تحت عنوان کنگره جهانی اندیشه 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 جامعه اسلامی، «بحران فرهنگی» است و خواستار تأسیس نهادی علمی، فکری و فرهنگی شدند که به اندیشه، معرفت و پژوهش علمی عمیق و پرحوصله توجه نشان دهد. در سال ۱۹۸۱ مؤسسه جهانی اندیشه اسلامی (المعهد العالمی للفکر الاسلامی) در ویرجینیای آمریکا رسماً تأسیس گردید که در سال ۱۹۸۲ با همکاری دانشگاه اسلامی پاکستان دومین کنگره جهانی اندیشه اسلامی را با عنوان «اسلامی کردن معرفت» برگزار کرد و در پی آن سیاهه‌ای با عنوان «اسلامی کردن معرفت: مبادی کلی، راهکارها و اقدامات»^(۷) 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 داشته باشند! البته مدتی بعد سید محمد نقیب‌العطاس - که مدعی بود او اولین بار اصطلاح «اسلامی‌سازی معرفت» را ابداع کرده و دیگران (یعنی عبدالحمید ابوسلیمان نخستین رئیس مؤسسه سابق الذکر، و اسماعیل الفاروقی) از او سرقت کرده‌اند^(۸) - مؤسسه بین‌المللی اندیشه و تمدن اسلامی^۱ را با

1. International Institute of Islamic Thought and Civilization

همین هدف در مالزی تأسیس نمود. (باقری، ۱۳۸۲: ۲۳۵)

طرح مسئله 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 جهان از وضع غرب‌زده به وضعیت اسلامی، نقطه عطفی در این تحولات پدید آورد، خصوصاً که این نظام جدید نه تنها در صدد بود که به‌طور کلی، مبانی و تعالیم اسلام را در عرصه زندگی اجتماعی انسان‌ها پیاده کند، بلکه می‌خواست به‌طور خاص، نظام آموزشی رسمی را نیز از وضعیت غرب‌زده به وضعیت اسلامی تغییر دهد. در این جهت مؤسساتی همچون دفتر همکاری‌های حوزه و دانشگاه^(۹) و سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت) تأسیس شدند که دغدغه تأسیس یا تدوین علمی که با اسلام سازگار باشند، داشتند؛ و مراکز آموزشی عالی‌ای مانند دانشگاه امام صادق (علیه‌السلام) و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) راه‌اندازی شدند که در صدد ارائه نمونه‌ای از دانشگاه اسلامی بودند که به‌طور توأمان به ارائه تعالیم اسلامی و علوم غربی بپردازند و فرآیند تولید علم دینی را از طریق تربیت نیروهایی که با هر دو عرصه علوم جدید و علوم دینی آشنا باشند، پیگیری نمایند.

در کنار این اقدامات سخت‌افزاری، اقدامات نرم‌افزاری نیز آغاز شد، و از اولین اقدامات ارائه آثار و نوشته‌هایی بود به‌منظور ارائه نمونه‌هایی عینی از علوم انسانی اسلامی. به دلایل مختلف، از جمله عدم درک صحیح 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 روایات، و حذف برخی از موارد صریحاً ضد اسلامی، متون جدیدی پدید آورد. این مطلب در قالب کتاب‌هایی با عناوینی همچون روان‌شناسی اسلامی^(۱۰) و جامعه‌شناسی اسلامی بروز کرد؛ اما بیش از آنکه به بسط اندیشه جدیدی منجر شود، به ظهور مجموعه‌های التقاطی‌ای انجامید که نه عالمان اسلامی را خشنود

می‌کرد و نه محققان علوم جدید را؛ و لذا نوعی حساسیت ذهنی منفی نسبت به ایجاد علم دینی پدید آورد که هنوز نیز بسیاری از مخالفت‌ها را می‌توان ناشی از همان سابقه ذهنی دانست.^(۱۱)

با گذشت زمان و عمق یافتن بحث‌ها و به‌ویژه در اثر انباشت تجربه‌ها از سویی و طرح بحث‌هایی در زمینه فلسفه علم، فلسفه دین و سایر مباحث بنیادی مربوط از سوی دیگر، سطح بحث‌ها در کشور ارتقا پیدا کرد و کم‌کم آثار متعددی درباره نقش مؤلفه‌های غیرتجربی 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.

دیدگاه‌ها در باب علم دینی و تحول آفرینی در علوم انسانی در ایران

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 درجه اول یک مسئله 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 براساس میزان اهتمام ایشان به این مسئله در جامعه انجام می‌شود که هریک از موافقان و مخالفان را براین اساس می‌توان به گروه‌های معتدل و افراطی تقسیم کرد. اما رویکرد فلسفی، قبل از آنکه مسئله را به‌عنوان یک مسئله اجتماعی بنگرد، آن را در چهارچوب یک موضوع 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، براساس مبانی معرفتی دیدگاه‌ها به قضاوت در باب آن‌ها می‌نشیند و معیار دسته‌بندی خود را نه موضع‌گیری رسمی افراد و یا میزان اهتمام آن‌ها به

مسئله، بلکه موضعی که از مبانی آنها نشئت گرفته، می‌داند. در این تحلیل، ممکن است کسی در عرصه 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؛^(۱۲) همان طور که ممکن است دو نفر پیدا شوند که در ادعا هر دو مدافع «علم دینی» باشند اما اختلاف آن‌ها بسیار شدیدتر از اختلاف ایشان با مخالفان این اصطلاح باشد.^(۱۳)

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 فلسفه علم و فلسفه دین مورد بررسی قرار گیرد. هم فلسفه علم و هم فلسفه دین حوزه وسیعی از مسائل را شامل می‌شوند و مباحث هر دو حوزه در جامعه ما، بیشتر متناسب با رویکردهای اندیشمندان غربی مطرح شده است؛ و معدود کسانی هستند که تلاش کرده باشند هم ورود جدی‌ای به بحث‌های این دو حوزه معرفتی داشته باشند و هم دیدگاهشان در این زمینه را براساس مبانی نظری برگرفته از میراث اندیشه 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 به وحی منتسب نباشد ضلالت و گمراهی می‌داند و براین اساس با تمامیت علوم جدید مخالف است و هیچ‌گونه تعاملی را ممکن نمی‌داند (نصیری، ۱۳۸۷: ۴۵) صرف‌نظر کنیم، هیچ‌یک از طرفداران تئوریک علم دینی در ایران، طرفدار کنار گذاشتن کامل علوم جدید نیستند، بلکه همگی در نحوه ربط و نسبت این علوم با معارف دینی بحث دارند. مهم‌ترین چالش آن‌ها این است که حال که بین دستاوردهای تجربی جدید بشر و درک متعارف انسان‌ها از آموزه‌های وحیانی ناسازگاری پدید آمده، 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 چنانکه گفته شد مبانی - و نه اظهار نظرهای رسمی - را مبنای موافقت و مخالفت قرار دهیم، آن‌گاه با توجه به طرح مسئله 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 به‌نحوی ممکن بشمارد، و آن‌گاه براساس مبانی دیدگاه‌ها در نحوه تعامل، این دیدگاه‌های موافق را هم می‌توان دسته‌بندی کرد.

الف: مخالفان علم دینی

به نظر می‌رسد منطقاً براساس دو مبنا هرگونه تلائم بین دستاوردهای تجربی بشری و آموزه‌های وحیانی منتفی می‌باشد. یکی مبنایی که شناخت معتبر را فقط حاصل یکی از این دو عرصه بداند و روش شناخت واقعیت را در یکی از دو طرف «علم جدید» و یا «دین اسلام» منحصر، و از دیگری سلب کند؛ که طبیعتاً بستری برای تلائم این دو باقی نخواهد ماند؛ و مبنای 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 متعلق مباحث این دو را کاملاً بدون ارتباط با همدیگر معرفی نماید. در غیر این دو 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 مبنا، 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 و یا به اثبات، تأیید و یا ابطال تجربی و مشاهده‌ای ختم می‌شود.^(۱۴)

پوزیتیویسم (= اثبات‌گرایی) در فضای علمی کشور ما، طرفدار رسمی ندارد، یعنی این‌گونه نیست که کسانی به لحاظ تئوریک به حمایت از پوزیتیویسم برخیزند، هر چند ذهنیت پوزیتیویستی بر اذهان بسیاری از دانشگاهیان ما حاکم است، به‌ویژه در رشته‌هایی که خصلت کاربردی آن‌ها بر خصلت نظری آن‌ها غلبه دارد (مانند رشته‌های پزشکی، مهندسی). اما ابطال‌گرایی (نگاتیویسم) در ایران طرفدارانی دارد که شاید مشهورترین آن‌ها آقایان عبدالکریم سروش (سروش، ۱۳۸۵) و علی پایا (پایا، ۱۳۸۵) می‌باشند.^(۱۵) این‌ها با پذیرش تفکیک مقام داوری از گردآوری، و مقام داوری را فقط از آن تجربه دانستن، امکان ورود معرفتی آموزه‌های وحیانی به عرصه علم را منکرند 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 هرگونه 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.^(۱۶)

مسئله اصلی‌ای که پیش روی این گروه قرار دارد این است که: ۱. آیا تجربه ناب داریم که بخواهد داور عینی قرار گیرد یا تجربه‌های ما همواره با یک سلسله باورهای غیرتجربی درهم‌تنیده است؟ ۲. آیا فقط گزاره‌های تجربی درباره واقعیت 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 عرصه علم کنار گذاشته شوند؟ و ۳. آیا اسلام امری صرفاً سلیقه‌ای و آموزه‌های اسلامی، در زمره اعتقادات شخصی و غیرمرتبط با واقعیت عینی است، یا اینکه واقعاً خدایی وجود دارد و پیامبر اکرم، (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم)، واقعاً پیامی از جانب خدای

واقعی آورده، و وحی ناظر به واقعیت عینی است؟ که اگر چنین است، چرا اگر وحی گزاره‌ای درباره واقعیت عینی گفت، آن گزاره نباید در عرصه 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 ابزارانگاران آن‌ها به علوم تجربی، نمی‌توان باورشان به عدم امکان هرگونه تعامل بین دستاوردهای تجربی بشر با آموزه‌های وحیانی را نتیجه گرفت. لذا بحث ایشان در طیف موافقان علم دینی - به معنای موافقان نحوه‌ای 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 هرگونه تعامل با آن را منکر شود. این دیدگاه اگرچه گاه در خطابه‌های عوامانه سنتی مطرح می‌شود و حتی برخی رسماً 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:

۱. مهم‌ترین معضل پیش روی این دیدگاه این است که اعتبار خود وحی و راست بودن ادعای نبوت 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 به‌عنوان یک حقیقت باور دارند و آن را برتر از مسیحیت و بت‌پرستی و ... می‌شمرند؟ به علاوه، ۲. 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 به‌عنوان حجت خدا شمرده شده است؛ آن‌گاه به‌عنوان یک دیندار چگونه می‌توان بین اعتقاد به این آیات و روایات با انکار هرگونه 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 سخن از تنافی یا تضاد این دو. دو تصویر از این مبنا وجود دارد که در یکی قلمروی علم مطلقاً متفاوت با قلمروی دین می‌باشد، 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 این‌گونه تفسیر کرده‌اند (گیلیس، ۱۳۸۱: ۲۳۶) و شاید بتوان نظریه ویتگنشتاین در باب بازی‌های زبانی

(هادسون، ۱۳۷۸: ۱۱۷-۹۵) و نظریه 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 که اگر کسی که طرفدار آن‌ها باشد، منطقاً به تفکیک قلمروی علم از دین، و لذا نفی علم دینی کشیده خواهد شد: ۱. دیدگاهی که خود را به‌عنوان «مکتب تفکیک» معرفی می‌کند و از تفکیک عرصه معرفت‌های بشری و آموزه‌های وحیانی دفاع می‌کند. البته مباحث ایشان بیشتر ناظر به فلسفه و عرفان مطرح شده و تاکنون بحثی از پیروان این مکتب درباره مباحث علوم جدید مشاهده نشده است^(۱۷). ۲. 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^(۱۸)، لذا بر این مبنا این دو عرصه قلمروی مشترکی ندارند و تعامل معرفتی بین آن‌ها ممکن نخواهد بود. ۳. شاید از مباحث عبدالکریم سروش در موضوع «انتظارات بشر از دین» 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 عرصه مسائل زندگی، سخن دین را به‌عنوان 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 آزمودن آن‌ها عاقلانه نیست؛ و اگر دین ویرانگری آزمونی را بیان کرد، علم نباید به آزمودن آن روی آورد - 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 عرصه دین را عرصه آخرت و عرصه علم را عرصه دنیا قلمداد کنیم؛ اما همین فرض هم با چالش‌های جدی‌ای روبه‌روست از جمله: ۱. این پیش‌فرض که قلمروی دین فقط ناظر به آخرت است، با آموزه‌های خود دین ناسازگار

است. ۲. اگر کسی بگوید حکم فوق حکمی دین‌شناسانه و مقدم بر دین است، آن‌گاه 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؟

۲.۲ دیدگاه دوم آن است که اقتضائات علم جدید به گونه‌ای است که هیچ نسبتی بین آن و آموزه‌های دینی نمی‌توان برقرار کرد. براساس این دیدگاه، علم جدید، کلیتی جدایی‌ناپذیر، و حاصل نسبت جدیدی است که انسان مدرن با عالم و آدم پیدا کرده، که هرچه باشد متفاوت است با نسبتی که انسان متدین با عالم و آدم برقرار می‌کند؛^(۲۰) و «اگر در جامعه دینی جایگاه و مقام هر چیز با دین معین می‌شود، در تجدد دایره فرمانروایی عقل خودبنیاد و علم تکنولوژیک وسیع‌تر است و هرچه در این عالم وجود دارد، و از جمله دین، می‌تواند و باید متعلق پژوهش علمی باشد.» (داوری اردکانی، ۱۳۸۹: ۱۷) براین اساس، این علوم نمی‌توانند نسبتی با دین برقرار کنند، مگر اینکه دین را از جایگاه حقیقی خود در نظم عالم و آدم عزل کنند.^(۲۱)

اگر ما بحث علم دینی را در حد برقراری تلازمی بین دین و علوم جدید بدانیم، این دیدگاه را باید یکی از دیدگاه‌های نافی علم دینی دانست، که ناکامی رویکردهای التقاطی در علم دینی، و پاره‌ای از تحولات اجتماعی سه دهه اخیر در ایران نیز مؤید خوبی بر صحت این دیدگاه می‌تواند قلمداد شود. اما اگر مسئله علم دینی را مسئله 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 مجموع 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.

ب: موافقان علم دینی

اگر دقت کنیم که ۱. راه کشف واقعیت منحصر به ادراک حسی نیست؛ و ۲. 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 به‌نحوی بین این دو حوزه معرفتی رابطه‌ای برقرار سازد؛ و اینجاست که نحوه سازگاری این دو به بروز دیدگاه‌هایی درباره علم دینی می‌انجامد. این بحث را به یک معنا می‌توان به‌عنوان بحث نحوه تعامل مطلق دستاوردهای معرفتی بشر با آموزه‌های متون دینی مطرح کرد، اما از آنجا که مهم‌ترین مسئله و چالش عصر حاضر، رابطه 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.^(۲۲)

در یک طبقه‌بندی منطقی می‌توان تمامی دیدگاه‌های طرفدار علم دینی را - یعنی دیدگاه‌هایی که در صدد برقراری تلائمی بین دستاوردهای تجربی بشر و آموزه‌های وحیانی می‌باشند - 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 وحیانی در ذیل معنای نوین علم دارند؛^(۲۳) و دیدگاه‌هایی که به جای غلبه دادن یکی از این دو عرصه بر دیگری، می‌کوشند با توجه به تبیین جایگاه هریک 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 همه علوم را به متون دینی منسوب 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 محمد مهدی میرباقری - رایج است. در این دیدگاه اراده انسان‌ها و ایمان و کفر، مقدم بر معرفت و علم و آگاهی است؛ و اراده، آگاهی را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد. (میرباقری، ۱۳۸۷: ۱۱۴-۱۱۳ و ۱۸۷) بر طبق این دیدگاه، علم زمانی متصف به «دینی» بودن می‌شود که بتوان به صورت منطقی و متدیک نسبت آن را با وحی یعنی کتاب و سنت معلوم کرد؛ و این سخن به معنی «نقلی شدن همه علوم» نیست، بلکه به این معناست که منطقی علوم و حجیت آن‌ها باید به تأیید وحی برسد (میرباقری، ۱۳۸۷: ۱۱۶).

این دیدگاه که به خاطر کم بودن آثار منتشر شده‌اش، از ابهامات فراوانی برخوردار است، 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 دقت نظرهایی برخوردار است، اما در مقام ارائه راه‌حل - شاید بدین خاطر که پیوند خود را با سنت هزارساله تفکر فلسفی موجود در میان عالمان مسلمان قطع کرده - به نوعی از نسبت‌گرایی نزدیک شده؛ به گونه‌ای که علی‌رغم دغدغه‌های دینی ایشان، چه‌بسا ثمره کار آن‌ها در درازمدت به ضرر دین تمام شود. این دیدگاه اکنون با چالش‌های جدی‌ای مواجه است، از جمله اینکه ۱. چگونه می‌تواند نشان دهد که درعین تقدم دادن اراده بر معرفت، و کنار گذاشتن بحث صدق و کذب، در وادی نسبت‌گرایی نمی‌افتد؟ ۲. با توجه به اینکه فهم وحی نیز فرآیندی است که توسط ما انسان‌های غیرمعصوم حاصل می‌شود، آیا به تأیید وحی رساندن همه معارف - که همین فهم ما از وحی هم در زمره آن‌هاست - منطقی‌ممکن است؟ و از همه مهم‌تر اینکه ۳. 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 براساس آن‌ها به صدق نبی و تفاوت وی با پیامبران دروغین پی می‌بریم، چگونه اعتبار خواهند داشت؟^(۲۴)

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 ابطال‌گرایانه خام، که تفکیک قاطعی بین مقام داوری و گردآوری می‌گذارند و تنها داور علم را «آزمون تجربی» معرفی می‌کنند مخالفت داشته، به کاستی‌های روش تجربی اذغان نموده‌اند، ولی روش دیگری برای کسب معرفت معرفی نکرده و خواسته یا ناخواسته، شاخص اصلی علم را همان بُعد تجربی علم می‌دانند. در این فضا ۱. برخی مانند خسرو باقری (قابل مقایسه با آرای لاکاتوش و کوهن) کوشیده‌اند با حک و اصلاحاتی در روش تجربی و توجه دادن به برخی مؤلفه‌های مقدم بر تجربه، محملی برای جدی گرفتن گزاره‌های متون دینی در علم بیابند؛^(۲۵) و ۲. برخی همچون سعید زیباکلام (قابل مقایسه با آرای کوهن و مکتب ادینورا) با توجه به اینکه تنها پارادایم ممکن برای مفهوم علم را «علم تجربی» دانسته و درعین حال تأثیر غیرقابل‌انکار مؤلفه‌های غیرتجربی بر داده‌های تجربی را مشاهده می‌کرده‌اند، عملاً امکان کشف واقع و ارائه دیدگاه جهان‌شمول در علم را ناممکن دانسته، علم را در حد فرهنگ فرو کاسته، و این‌گونه، به استقبال ورود بی‌چون و چرای آموزه‌های متون دینی در عرصه علم رفته‌اند.^(۲۶)

مهم‌ترین مسئله‌ای که در مقابل این طیف فکری مطرح است، مسئله‌ای است از سنخ نقدهای نیکلاس ماکسول بر تلقی رایج از علم نزد فیلسوفان تحلیلی. 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 ارائه 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، و نیاز این‌ها به آن‌هاست (ماکسول، ۲۰۰۲). یعنی مسئله مهمی که پیش روی این‌ها قرار دارد این است که چگونه می‌خواهند تبیینی از علم ارائه دهند که محصل تلاش آن‌ها نتیجه‌ای بیش از اذغان به

هویت فرهنگی - تاریخی برای علم دربرداشته 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 عرصه علم خواهد شد، و نه حاوی مباحثی علمی درباره واقعیت؛ و 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 عرصه 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؛ و 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؟^(۲۷)

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 و درصددند حق هر معرفتی را در جای خود ادا کنند و هیچ معرفتی را در پای معرفت دیگر قربانی نکنند. همگی درحالی‌که درباره هرگونه اقدام ناشیانه و ظاهرگرایانه در جمع بین آموزه‌های علوم جدید و آموزه‌های وحیانی و حصول یک دسته اندیشه‌های التقاطی هشدار می‌دهند، تلاش ایشان بر این است که تبیینی از نحوه جمع بین معارف مختلف ارائه کنند. این دسته در عرصه علم‌شناسی می‌کوشند از مبانی «فلسفه علم» غربی، که بنیادهای معرفتی‌اش با بنیادهای معرفتی خود علوم جدید که محل بحث است، تفاوت چندانی ندارد، فاصله بگیرند و براساس مبانی اسلامی، علم‌شناسی‌ای ارائه دهند؛ و از

طرف دیگر، برخی از آن‌ها کوشیده‌اند که با تبیین‌های دین‌شناسی، باب تعامل را از زاویه آموزه‌های دینی نسبت به علوم بشری نیز باز کنند.

به نظر می‌رسد معروف‌ترین افراد در این جریان آقایان مهدی گلشنی، سیدحسین نصر، رضا داوری اردکانی و عبدالله جوادی آملی می‌باشند.^(۲۸) مهدی گلشنی می‌کوشد آموزه‌های کلان دینی را در نظریه‌های جهان‌شمول حاکم بر علم و جهت‌گیری علم وارد کند.^(۲۹) سید حسین نصر، به‌عنوان یک «سنت‌گرا» - به معنی اصطلاحی این کلمه و پیرو افرادی همچون رنه‌گنون و فریتهوف شوآن - راهکار را در توجه دادن به منابع مختلف معرفت 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 شالوده علم می‌داند.^(۳۰) رضا داوری اردکانی، که چنانکه گذشت در یک تلقی ساده‌انگارانه ممکن است مخالف علم دینی قلمداد شود، تصریح دارد بر اینکه «تأسیس علم انسانی از نوع دیگر» ممکن، هرچند دشوار است؛^(۳۱) و برای تحقق این امر از سویی باید از توسعه به معنای غربی‌اش صرف‌نظر، و غایت زندگی را براساس نگاه دینی تصویر کرد^(۳۲) و از سوی دیگر، این کار باید با نقد و بررسی علوم موجود^(۳۳)، و توسط کسانی که در علوم انسانی موجود دستی دارند،^(۳۴) حاصل شود. عبدالله جوادی آملی نیز به‌عنوان یک فیلسوف و فقیه مسلمان،^(۳۵) با ورود تفصیلی به مباحث معرفت‌شناسی - و در واقع با ارائه یک موضع معرفت‌شناختی مبتنی بر فلسفه اسلامی در قبال مواضع معرفت‌شناختی فیلسوفان غربی - و 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، تجربی) در نظام معرفت‌آدمی تبیین شود و راهکار معقولی برای تحول در مفهوم اجتهاد و باز کردن عرصه عقل و نقل به روی هم‌دیگر برای تولید فرآورده واحدی که همان قدر که علمی است، دینی نیز هست، مهیا گردد.^(۳۶)

تصویر معقولی از علم دینی

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؛ و در ادامه تلاش می‌شود، با تبیین مختصری از مهم‌ترین مبانی فکری مورد قبول این طیف، تصویر معقولی از علم دینی ارائه شود:

الف: مبانی 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 به‌عنوان علم شایع شده مشاهده می‌شود؛ لذا تمام توصیه‌های روش‌شناختی باید کشف واقع را مدنظر قرار دهند.

۲. علم، به‌ویژه در عرصه علوم انسانی، منحصر به توصیفات محض نمی‌باشد، بلکه عالم انسانی با اعتبارات اجتماعی گره خورده است، و این اعتبارات صرفاً توافقات اجتماعی خارج از عرصه علم و دانش نمی‌باشند، بلکه در یک نگاه عمیق، حکمت عملی نیز در محدوده علم قرار می‌گیرد؛ به‌ویژه اگر باید و نبایدهای اساسی زندگی و بلکه مطلق اعتباریات اجتماعی را، نه صرفاً ناشی از گرایش‌های شخصی و گروهی و فرهنگی، بلکه ناشی از یک سلسله غایات وجودشناختی (فطری) بدانیم، که چون این غایات 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 ریشه فطری برای اعتبارات اجتماعی، نگاه ویژه‌ای را در عرصه علوم

انسانی و اجتماعی باز می‌کند و امکان ارائه دیدگاه‌های جهان‌شمول علمی در این دسته از دانش‌ها را ممکن می‌سازد.

۳. قوام یک «علم» به‌عنوان 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،^(۳۷) بلکه، چنان‌که 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 عرصه آن علم را دارد؛ و در صورتی که معرفت بودن گزاره‌ای توجیه شود، نمی‌توان به بهانه تجربی نبودن گزاره مذکور، آن را از عرصه علم مذکور بیرون نهاد. اساساً آنچه موجب گردآمدن 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 شناسایی حد و ظرفیت و جایگاه بحث از روش است. به تعبیر دیگر، تفکیک روش‌ها در دو عرصه قابل قبول است: یکی، درجایی که در مواجهه با یک سؤال یا مسئله‌ای، از توجه به سنخ مسئله، درمی‌یابیم که این مسئله اقتضای روش خاصی را دارد و پاسخگویی به آن با هر روشی ممکن نیست. مثلاً پاسخ اینکه «دندان‌های اسب چندتا است؟» روش حسی و تجربی طلب می‌کند، نه برهان فلسفی؛ همان‌گونه که «رابطه 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 مسئله 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 عرصه برهانی فلسفی بیابد و دیگری اطلاعات حاصل از مشاهدات میدانی را گردآوری

کند تا در نهایت تبیین جامعی ارائه شود. این تفکیک روشی که به منزله تقسیم کار و کاملاً ناظر به 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.^(۳۸) 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 به‌نحو 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.

۵. با توجه به دو مقدمه 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 عرصه 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 چنینی مسئله، ناشی از آن است که همگی ایشان، تحت فضای «تجربه‌گرایی استاندارد» واقع شده و «کشف واقعیت» (= علم) را در استفاده از روش تجربی منحصر کرده‌اند؛ اما اگر از این حصر نابه‌جا صرف‌نظر کنیم، متوجه وجود یک نظام طولی بین بسیاری از دانش‌ها خواهیم شد؛ آن‌گاه باید گفت: امور مقدم بر یک علم خاص^(۳۹) که در شکل‌گیری و جهت‌دهی آن علم تأثیرگذار بوده‌اند، بر دو قسم هستند: 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 منطقیاً بر این علم محل بحث ما مقدم است، صحت آن‌ها را مورد بررسی معرفتی قرار داد؛ که آن‌ها همان مبادی تصوری و تصدیقی آن علم می‌باشند و ورود آن‌ها - البته در صورت اثبات صدق آن‌ها در آن علم دیگر - به عرصه 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 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.^(۴۰)

۶. علم از حیث تحقق خارجی و به لحاظ وجودی با صاحب خویش پیوند می‌خورد و ابعاد اخلاقی و معرفتی در وجود عالم هم تأثیر می‌گذارد 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 رابطه استاد - شاگردی انجام می‌شده است. اینکه در متون اسلامی، بیش از آنکه مدح علم آمده باشد، عالم مدح شده، و نیز مذمت‌های شدیدی متوجه عالمان متهتک گردیده، به نظر نمی‌رسد که فقط یک سلسله توصیه‌های اخلاقی بی‌ارتباط با ماهیت علم باشد. از آنجا 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 هرگونه جهت‌گیری وجودی در عالمان به سمت و سوی خیر یا شر، در روند تولید و تکوین علم نیز مؤثر است (سوزنچی، ۱۳۸۹: ۹۴-۸۶) و یکی از اشتباهات مهم «فلسفه علم» جدید، غفلت از این جایگاه عالم در روند رشد و توسعه علم است. استقراگرایان، از زمان بیکن، سودای خام تولید ماشینی علم را در سر می‌پروراندند و یکی از میراث‌های ناصواب تلقی پوزیتیویستی از علم که در اغلب «فلسفه‌های علم» پساپوزیتیویستی 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؛ درحالی‌که در تفکر دینی اساساً

آنچه در درجه اول اهمیت قرار دارد عالم است و علم هرکس، ثمره وجودی وی بوده، به تبع اوست که ارزش می‌یابد، بالنده می‌شود یا به خمودی می‌گراید تا حدی که در تفکر دینی برآند که «اگر تهذیب در کار نباشد، علم توحید هم به درد نمی‌خورد.» (امام خمینی (ره)، ۱۳۷۷: ۲۰/۱۳)

ب. مبانی دین‌شناختی

۱. فلسفه اصلی نبوت، هدایت انسان است و هدایت نیز امری صرفاً فردی یا اخروی نیست، بلکه در تمامی 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 مسئله هدایت انسان نقش دارد و دستاوردهای عادی معرفت بشری به تنهایی رهگشا و یا قابل اطمینان نمی‌باشند، 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 مربوط 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 عرصه غیرمستقلات عقلیه - اموری همچون «مقدمه واجب»، «اجتماع امر و نهی»، «باب تزاحم» و ...، بلکه حتی در عناوینی همچون عرف، سیره متشرعه، بنای عقلا، شهرت و ... در مسیر استنباط مسائل دینی نشان می‌دهد، که همگی این‌ها، نمونه‌هایی از حضور دستاوردهای معارف بشری در عرصه فهم دین و فهم دینی از عالم و آدم می‌باشند. البته همان‌گونه 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. همان‌گونه که اختلافاتی که بین مضامین آیات و روایات پیش می‌آید، نه نافعی دین، بلکه اختلافی در درون دین محسوب می‌شود و با مکانیسم‌هایی - مانند آنچه در مباحث تعادل و تراجیح در علم اصول فقه بحث می‌شود - قابل حل و رفع است، با توجه به اعتبار عقل در اسلام، اختلافاتی هم که احتمالاً بین دستاوردهای عادی معرفت بشری و آموزه‌های حاصل از آیات و روایات پیش می‌آید، اختلافاتی در درون دین یا بگوئید در درون علم است، نه اختلافی بین علم و دین، و همچون همه اختلافات دیگر، با مکانیسم‌های موردنظر یا مکانیسم‌های جدیدی که به اقتضای تعامل‌های جدید بین این دو عرصه ممکن است مطرح شود، قابل حل و رفع خواهد بود.

۴. حضور آموزه‌های دینی در عرصه علم، و به تبع آن، بحث علم دینی، لااقل از دو جهت در عرصه علوم انسانی و اجتماعی جدی‌تر و بااهمیت‌تر می‌باشد، چرا که (۱) در حوزه مبانی فلسفی انسان‌شناختی تفاوت‌های جدی‌ای بین نگاه اسلامی و نگاه اومانیستی رایج در علوم انسانی مدرن وجود دارد، و (۲) عرصه علوم اجتماعی، عرصه اعتبار کردن و گزاره‌های اعتباری^(۴۱) است، از گزاره‌های باید و نبایدی (احکام تکلیفی) گرفته تا سایر اعتبارات اجتماعی مانند ملکیت و زوجیت و ... (احکام وضعی)؛ و آموزه‌های اسلامی‌ای که در این عرصه وجود دارد که نمونه مهم آن آموزه‌های فراوان فقهی و اخلاقی است، که گزاره‌های معرفتی فراوانی را در اختیار دانشمندان عرصه علوم انسانی و اجتماعی قرار می‌دهد، که افزوده شدن این منبع عظیم معرفتی به منابع معرفتی این رشته‌ها می‌تواند خبر از تحولی عظیم در پی داشته باشد.

۵. نحوه 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»^(۴۲) است یا خیر؟ قرائن 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 موردنظر، نص است یا ظاهر؟ و اگر ظاهر است، این ظهور با سایر قرائن نقلی و عقلی هماهنگ است یا خیر؟ و... همگی موارد مهمی است که باید به دقت مورد توجه جدی قرار گیرد تا از انطباق‌های سطحی و غیرکارشناسانه آیات و روایات با نظرات دانشمندان جدید خودداری شود.

۶. جدی گرفتن گزاره‌های متون دینی در عرصه‌های مختلف علمی، تحولی را در عرصه 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،^(۴۳) آن هم فقه فردی، که دغدغه «رفع تکلیف از مکلف» و «ایجاد معذوریت و بری‌الذمه شدن مکلف» دارد، طراحی شده است، که نمونه بارز این دغدغه، توسعه مباحث اصول عملیه 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 که آنچه در عرصه نظام‌سازی اجتماعی نیاز است، در درجه اول، احکام واقعی شریعت است که آثار عینی و خارجی و دنیوی دارد، تا احکام ظاهری؛^(۴۴) و بسط مباحث مربوط به شناسایی احکام واقعی در مباحث اصول فقه، و تلاش برای زمینه‌سازی پیدایش فقه مسائل اجتماعی و حکومتی، که دغدغه خود را از «تعیین وظیفه مکلف» به «تئوری اداره انسان»^(۴۵) تغییر داده باشد، از ملزومات تحقق علم دینی خواهد بود.

۷. اگرچه دین انسان‌ها را به علم‌آموزی تشویق می‌کند و اعتباری برای دستاوردهای معرفت بشری قائل است، اما تمام آنچه را در جوامع بشری به اسم علم رواج دارد، برنمی‌تابد و یکی از شروط اعتنا به یک علم را حقیقتاً مفید بودن و در راستای سعادت واقعی بشر واقع شدن می‌داند،^(۴۶) و ممکن است دانشی ولو اینکه اطلاعاتی را در اختیار ما قرار دهد، مورد مذمت قرار گیرد. پیامبر اکرم، (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم)، 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 (فضل) خواهد بود، نه علم: «إِنَّمَا الْعِلْمُ ثَلَاثَةٌ: آيَةُ مُحْكَمَةٌ، أَوْ فَرِيضَةٌ عَادِلَةٌ أَوْ سُنَّةٌ قَائِمَةٌ؛ وَ مَا خَلَاهُنَّ فَهُوَ فَضْلٌ» (کلینی، ۱۳۸۳: ۱/۳۲).^(۴۷) اگر از نظر دین، علم نامیدن چنین اطلاعاتی روا نیست،^(۴۸) 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، هرچه در مسیر سعادت حقیقی واقع شد، بار ارزشی مثبت پیدا کرده، مورد توصیه دین قرار می‌گیرد و دین آن را شایسته انتساب به خویش می‌داند؛^(۴۹) و اگر در خارج یا خلاف مسیر سعادت قرار گرفت، آن را مذموم و غیر قابل انتساب به خود معرفی می‌کند. پس اگرچه طبق مباحث قبل، در مقام ذات علم - یعنی امکان اتصاف علم - همه دستاوردهای معتبر معرفت بشری به اندازه 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 مدنظر دارد، اگر جهت‌گیری این علم در راستای جهت‌گیری‌های مطلوب دین برای انسان نباشد، آن علم را نمی‌توان متصف به دینی بودن کرد؛ و این مطلب نه فقط در جایی که علم مضر باشد^(۵۰) و ثمره‌ای خلاف غایات مطلوب انسانی به بار آورد - مانند علم شراب‌سازی - بلکه حتی در جایی که علم، فقط نافع نباشد،^(۵۱) نیز مصداق پیدا می‌کند، که در ادعیه ما آمده است: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنْ عِلْمٍ لَا يَنْفَعُ» ۱ (سوزنچی، ۱۳۸۸). لازم است توجه شود که این بحث، نه ناظر به حیثیت معرفتی و منطقی گزاره‌ها یا دانش‌ها، بلکه ناظر به حیثیت فرهنگی آن‌هاست. در واقع، طرح این نکته از آن جهت ضرورت پیدا می‌کند که بار معنایی کلمات، منحصر به بار معرفتی آن‌ها نمی‌شود، بلکه واژه‌ها بار ارزشی‌ای را با خود همراه دارند که در نحوه مواجهه مردم با آن‌ها مؤثر است. از آنجا که در یک جامعه دینی، اتصاف یک «علم» به واژه «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 درباره اعتبار علم و

۱. مفاتیح‌الجنان، تعقیبات نماز ظهر.

علم‌آموزی را ناظر به آنها نداند؟

با این مقدمات، «علم دینی» را می‌توان این‌گونه تعریف کرد که: در هر موضوعی از موضوعات که علمی تحقق می‌یابد، اگر آن علم، اولاً بر مبانی معتبر فلسفی به‌ویژه 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. نمونه چنین علومی را در تاریخ تمدن اسلامی، نه تنها در فقه، فلسفه اسلامی و یا اخلاق اسلامی، بلکه در عرصه‌های دیگری همانند طب سنتی^(۵۲) یا معماری اسلامی^(۵۳) نیز می‌توان مشاهده کرد.

بسترسازی تحقق علم دینی

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، می‌باشد. «علوم را با صدور بخشنامه و دستورالعمل اداری و به‌طور 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 همه‌جا 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: ۹-۴) 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 به‌منظور تصحیح برخی تلقی‌ها و جلوگیری از برخی سوءفهم‌های 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 تکیه بر مبانی نگاه دینی به عالم و آدم است. چنان‌که 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.^(۵۴) در 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.^(۵۵) این‌گونه 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 به‌عنوان «آیه محکمه» ملاحظه می‌کردند.

این مبانی را می‌توان به دو دسته 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؛ مثلاً «انسان» که موضوع علوم 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 مسئله 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 فلسفه 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 علت غایی، 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 هستی - مقام خلیفه‌اللهی و ربط نسبت انسان با خدا و یا سایر موجودات -، منحصر ندیدن حیات انسان در حیات دنیوی، درک رابطه صحیح بین فرد و جامعه (اصالت هردو)، درک دوجنسی 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 فرستاده 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 - به‌عنوان دو امر معرفتی و واقعی پذیرفته شوند، در حوزه مسائل عملی، نوعی تقدم دادن مباحث قطعی نقلی بر بررسی‌های تجربی ضرورت دارد. در واقع، آموزه‌های متون دینی یک چهارچوبی را برای پژوهش‌های تجربی ایجاد می‌کند که تخطی از آن روا نیست؛ بدین بیان که اگر مسئله هدایت را ناظر به کل زندگی بدانیم، اگر متون دینی در هر حوزه‌ای از حوزه‌های مطالعاتی، حریمی قائل شدند و حرمت یا وجوب قطعی «عمل»ی در هر یک عرصه‌های فردی، اجتماعی، خانوادگی، سیاسی، اقتصادی و... اثبات شد، آن آموزه 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 آزمودن آزمون‌هایی که به ضلالت (= لطمه جدی و هلاکت) فرد، خانواده و یا جامعه منجر خواهد شد، عاقلانه نیست. مثلاً اگر شرع حریمی برای روابط جنسی زن و مرد یا منعی برای روابط همجنس‌گرایانه قائل شده است، آن‌گاه تمامی فرضیه‌هایی را که حل برخی از مشکلات آدمی را در گروی برداشتن این حریم می‌دانند، پیشاپیش بطلان آن‌ها معلوم می‌باشند، چرا که اولاً این شریعت از جانب خداوندی است که با آگاهی از همه 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 مسئله حرام مترتب نمی‌باشد؛^(۵۶) لذا حتی یافتن شواهدی به نفع آن فرضیه‌ها و 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 مسئله 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 دیه زن، نصف دیه مرد است؛^(۵۷) هرگونه مناقشه روان‌شناختی و جامعه‌شناختی برای حذف یا تغییر این احکام، نارواست. خلاصه اینکه آموزه‌های دینی پیشاپیش ناکارآمدی نهایی پاره‌ای از تئوری‌پردازی‌ها را معلوم کرده و چهارچوب خاصی را برای پژوهش‌های تجربی مطرح می‌کند که هم در گزینش مسئله‌ها و صورت‌بندی طرح‌های پژوهشی مؤثر است و هم در حریم بررسی‌ها و تعیین محدوده‌های ممکن و مجاز برای آزمودن‌ها.

۳. هر علمی با یک سمت و سویی تدوین می‌شود و حل مشکلات نظری یا عملی خاصی را مدنظر 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 و به عنوان یک موجود خودبنیاد در نظر می‌گیرد و برای چنین انسانی برنامه زندگی می‌دهد، و یک بار انسان را به عنوان «خلیفه‌الله» می‌نگرد و برنامه 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 برطبیعت، بلکه گام نهادن در مسیر عبودیت مطلق معرفی می‌گردد که سیطره و حکومت بر زمین نیز از دل همین عبودیت می‌روید: «العبودية جوهراً كنهها الرُّبوبيّة» (امام صادق علیه‌السلام، ۱۴۰۰: ۷).^(۵۸) امروزه در فلسفه علم واضح است که این نوع جهت‌گیری‌ها در چگونگی علمی که حاصل می‌شود، نقش جدی دارد و علم - خصوصاً در عرصه 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 مسلمانان - اعم از نیازهای نظری یا عملی (فردی، خانوادگی و اجتماعی) - را رفع کند (مطهری، ۱۳۷۱: ۱۷۱)^(۵۹) و غایاتی از غایات مورد انتظار دین^(۶۰) در مورد انسان را محقق سازد.^(۶۱)

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 به‌ویژه در عرصه راهکارهای پیشنهادی برای تحول‌آفرینی در عرصه علم در پی دارد و نه تنها ضرورت توأم شدن تعلیم با تربیت در تمام مقاطع آموزشی را جدی‌تر می‌کند، بلکه اساساً وجود اخلاق و معنویت بین دانشمندان را به یک اقتضای ضروری برای محیط‌های علمی تبدیل خواهد کرد. درعین حال، باید اذعان کرد از آنجا که زندگی اصلی انسان در حیات دنیوی خلاصه شده، فضای دنیازده حاکم بر زندگی جدید، که در محافل علمی نیز رواج دارد، مسائل معنوی و زندگی اخروی را حداکثر در حد یک حاشیه جالب، و نه مربوط به متن اصلی زندگی، قلمداد می‌کند و این‌گونه مباحث را، بیشتر، یک سلسله توصیه‌های

تصنعی اخلاقی بی‌ارتباط با ماهیت علم می‌انگارد و غالباً مهم‌ترین خواسته‌اش از علم، فناوری مادی و دنیوی است، نه تحولی حقیقی در وجود و شخصیت انسان‌ها؛ در حالی که ظریف‌اندیشان می‌دانند که حتی پدید آمدن فناوری نوین از علم نیز حاصل یک تحول وجودی در عده‌ای از انسان‌ها بوده است. به هر حال، اگر اولاً تحول وجودی در شخصیت عالم را، آن‌گونه که توصیه قرآن کریم و بلکه محور عمده تعالیم 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 مدنظر قرار دهیم - حتی اگر این تحول اساسی و مهم، منجر به تولید فناوری‌هایی در مسیر رفاه و رفاه‌زدگی هر چه بیشتر انسان‌ها نشود^(۶۲) - آن‌گاه فایده‌مندی علم را منحصر در تولید فناوری نخواهیم دانست و نقش و آثار علم در شکل‌گیری هویت عالمان را مسئله‌ای فرعی و حاشیه‌ای در مباحث مربوط به علم قلمداد نخواهیم کرد.

۵. اتصاف علم به وصف «دینی» اگرچه نوعی تقدس را با خود برای علم به همراه می‌آورد، اما برخلاف 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، نحوه مواجهه حوزویان با علم فقه است. در عرف اجتماعی ما، علم فقه را علمی دینی می‌دانند و خود حوزویان هم برای این علم قداستی قائلند، 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 «احترام ویژه» دارد به کار برده شود، تلازمی با نقدناپذیری ندارد، مگر اینکه از قداست معنای جدیدی اراده کنیم، که اگر چنین شد، آن‌گاه 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 جامعه ما، آمیخته شدن این بحث با پاره‌ای از غرض‌ورزی‌ها و جنجال‌های سیاسی می‌باشد. رایج‌ترین تلقی‌ای که در فضای غیرتخصصی جامعه درباره «علم دینی» به‌ویژه در میان مخالفان آن وجود دارد، این است که مسلمانان علم موجود را کنار بگذارند و با مراجعه به متون معتبر دینی (کتاب و سنت) از نو به تولید علم همت گمارند و علم جدیدی پدید آورند. در نوشتار حاضر با مروری بر تاریخ ورود علم جدید به جوامع اسلامی، و به‌ویژه 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 نه‌تنها در میان تئوری‌پردازان «علم دینی» طرفدار مهمی پیدا نکرد، بلکه آن‌ها درباره هرگونه 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 درصدد حذف علم جدید باشند، درصدد آنند که در عین جدی گرفتن علوم جدید و با تقویت نوعی نگاه انتقادی به آن - که این نگاه هم عمده‌تاً از آب‌شخور معارف دینی سرچشمه می‌گیرد - از خلأها و ضعف‌ها و نواقص این علوم بکاهند و تحولی مثبت را در دانش بشری رقم زنند. براین 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 مطرح شده از جانب مخالفان

این ایده را در خود هضم، و تصویر نسبتاً روشنی برای مسیری که قرار است پیموده شود، ارائه کند.

شاید مهم‌ترین مشکل علوم جدید این است که ادعا می‌شود روش آن فقط روش تجربی است؛ در حالی که عملاً بر پیش‌فرض‌ها و ارزش‌های ناگفته فراوانی تکیه زده است. داعیه‌داران اصلی علم دینی، در عین حرمت نهادن به روش تجربی، اولاً معترضند 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 درباره واقعیت عالم و آدم در اختیار ما قرار می‌دهند، چرا آن‌ها را از عرصه 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 داعیه جهان‌شمولی خود را که داعیه علم بماهو علم است، حفظ خواهد کرد؟ ریشه این اشکال در نوع نگاهی است که خصوصاً در فضای مدرنیته، درباره دین و دینداری شایع شده است. براساس این نگاه، دینداری از مقوله ارزش‌های وابسته به فرهنگ است و ارزش‌های فرهنگی هم یک دسته امور سلیقه‌ای و غیرمرتبط با واقع خارجی است که انسان‌ها و اقوام مختلف صرفاً به‌خاطر 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 به‌عنوان یک دین حق و ناظر به حقیقت مطرح می‌کنیم، نه صرفاً به‌عنوان 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 (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) واقعاً فرستاده‌ی خداست و آنچه می‌گوید واقعاً سخنان خداست؟ اگر این‌ها را باید تحقیق کرد و به حقیقت رسید، و اگر در این

تحقیقمان دریافتیم که واقعاً وحی از جانب خدا آمده، آن‌گاه دین، نه یک دسته عقاید سلیقه‌ای، بلکه به‌عنوان بیان حقیقت مدنظر قرار می‌گیرد. اگر دین اسلام بیان حقیقت است و حقیقت امری جهان‌شمول است، آن‌گاه استفاده از آموزه‌های اسلامی در عرصه علم، گزاره‌های آن را از جهان‌شمول بودن نمی‌اندازد و معلوم می‌شود تلازمی بین دینی بودن و عدم جهان‌شمولی وجود ندارد. ظاهراً برهمن اساس است که برخی از طرفداران علم دینی [در مقام حقیقت علم، و نه در مورد هرآنچه به اسم علم در جامعه رواج دارد] منکر وجود علم غیراسلامی هستند و بر این باورند که اتفاقاً آنچه علم است، اسلامی نیز هست. (جوادی 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 عرصه علم و دانش، و رهایی از محرومیت تصنعی‌ای است که گریبان‌گیر اغلب جوامع علمی جهان شده است. اقدامات ناروای کلیسا در قرون وسطی و تحریف‌های موجود در دین مسیحیت، تلقی غیرمعرفتی از دین را در جهان گسترده، و این تلقی باب استفاده از معارف دین در شناخت و برنامه‌ریزی برای عالم و آدم را مسدود، و انسان‌ها را از نعمت استفاده از آموزه‌های معرفتی معتبری که خداوند متعال بی‌هیچ متنی در اختیار انسان‌ها قرار داده، محروم ساخته است؛ و 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 عرصه دانش را با بی‌توجهی به این آموزه‌ها، از رشد بسیار عظیم‌تری که

می‌تواند داشته باشد محروم می‌سازید؟

جدی گرفتن آموزه‌های دین در عرصه دانش، و پسوند «دینی» برای علم، افزودن قیدی بر دوش علم و مانعی برای پیشرفت علم نیست، بلکه صرفاً به منزله 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 هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبَابِ» (زمر: ۹)

پی‌نوشت

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 مقدمه کتاب معروفش Principia توضیح می‌دهد که اساساً این کتاب را به‌عنوان برهانی بر وجود خدا نوشته است. وی در زمان خود، نه تنها به‌عنوان یک فیزیکدان، بلکه به‌عنوان یک متکلم و الهی‌دان شناخته می‌شد. (باربور، ۱۳۷۴: ۵۳ - ۴۹ و ۵۹)
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: ۱۹)
۴. 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)
۵. برای نگاهی آسیب‌شناسانه به ورود علم در جوامع اسلامی و خصوصاً ایران، ر.ک: (پارسانیا، ۱۳۸۳: ۱۷۴ - ۱۶۳؛ و نیز گلشنی، ۱۳۸۵: ۳۷ - ۲۷)
۶. این مطلب در توصیه‌های طه جابر العلوانی مشاهده می‌شود (جابر العلوانی، ۱۴۱۵؛ و نیز ۱۳۸۵: ۱۵۳-۱۹۶) و در ایران نیز سید منیرالدین حسینی هاشمی با تأسیس آکادمی علوم اسلامی (بعدها: فرهنگستان علوم اسلامی) ظاهراً وجه همت خود را در اصلاح و بازسازی علم اصول فقه گذاشت و به‌نظر می‌رسد سید احمد عابدی شاهرودی در مقاله «نظریه علم دینی بر پایه سنجش علم و دین» (عابدی شاهرودی، ۱۳۸۵: ۸۸ - ۷۵) نیز چنین دغدغه‌ای دارد.
۷. 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 مؤسسه تحقیقاتی ایران و اسلام، در ایران به زبان فارسی منتشر شده است. (فاروقی، ۱۳۷۴)
۸. این ادعا در سخنرانی وی در ۱۹۹۲ در دانشگاه بین‌المللی کوآلالمپور مالزی که به دعوت رئیس این دانشگاه، عبدالحمید ابوسلیمان، برگزار شد، مطرح گردید. (مرادی، ۱۳۸۵: ۱۲) البته اصل این ایده را شاید بتوان به ابوالاعلی مودودی و دهه 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 «تجددگرایان کافی می‌دانند که به فهرست دروس، معارف اسلامی را بیفزایند، اما این تبعیت

- کورکورانه و اسلامی کردن فریبکارانه نمی‌تواند دوام بیاورد و باید جهت‌گیری اسلامی را در کل نظام آموزشی وارد کرد.» (گلشنی، ۱۳۸۵: ۱۵۲)
۹. این دفتر که از ابتدا با هدفی متمایز تأسیس شد، به تدریج به صورت یک مؤسسه 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.
۱۰. برای مشاهده نمونه‌ای از کتابی با همین نام و همین رویکرد که مورد نقد قرار گرفته است، ر.ک (باقری، ۱۳۸۲: ۲۳۴ - ۲۱۶)
۱۱. این مطلب به محققان پاکستانی و خصوصاً همین جریان «اسلامی کردن معرفت» نسبت داده می‌شود، درحالی‌که بسیاری از پژوهشگران پیرو این جریان، مطلب فوق را تهمتی می‌دانند که ناشی از عدم مطالعه آثار این محققان، و در نتیجه برخورد ژورنالیستی با آن‌ها رخ داده است. (مرادی، ۱۳۸۵: ۷)
۱۲. مثلاً مقایسه کنید دیدگاه‌های مصطفی ملکیان و حاتم قادری را با دیدگاه خسرو باقری در میزگردی در این باب در: (قبادی، ۱۳۷۹)
۱۳. مثلاً به گفتگوها و مناظراتی که بین دکتر خسرو باقری و حجت الاسلام سیدمهدی میرباقری رخ داده، مراجعه شود. از باب نمونه، ر.ک (بهروز، ۱۳۸۹)
۱۴. اولین پوزیتیویست‌ها استقرارگرایان بودند که راه کسب معرفت را مشاهده و سپس استقرار مشاهدات و سپس نظریه‌پردازی به معنای کشف قانون طبیعی براساس این استقرها می‌دانستند. اما به تدریج پاره‌ای از مشکلات معرفتی آن‌ها را با چالشی مواجه کرد و در نهایت 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 در نهایت هر فرضیه‌ای که مطرح شد باید با داوری تجربه «اثبات» و یا «تأیید» شود و اثبات و یا تأیید تجربی فرضیه‌هاست که مجوز صدق «علم» بر آن‌ها را صادر می‌کند. (آشبی، ۱۳۷۲: ۳۲۰-۲۹۳). پوپر و به تبع وی، ابطال‌گرایان، اگرچه 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.

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

۱۶. عبدالکریم سروش در برهه‌ای از حیات فکری خود تقدم برخی از گزاره‌های دینی بر گزاره‌های تجربی را می‌پذیرفت و حتی دین را به معنای خاصی در مقام داوری نزاع‌های علمی می‌نشاند (در مقاله «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، به‌ویژه پس از اتخاذ دیدگاهی که از آن تحت عنوان بسط تجربه نبوی یاد می‌کرد، و وحی را تحت تأثیر فرهنگ و امور غیر معرفتی قلمداد کرد، از این موضع عدول کرد. (سروش، ۱۳۸۴: ۲۱) همچنین برای نقد و بررسی این مبنا، ر.ک: (سوزنچی، ۱۳۸۹: ۲۴۲ - ۲۲۴)

۱۷. مکتب تفکیک دیدگاهی است با سابقه کمتر از یک قرن، که با آثار و اقوال میرزا مهدی اصفهانی در جامعه ما مطرح گردیده است. این مکتب، در درجه 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 «ضدیتی 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 هرکدام مستقلاً کار خود را انجام دهند (حکیمی، ۱۳۸۴)؛ هرچند تفحصی در آرای آن‌ها، به‌ویژه در مباحث ایشان پیرامون وجود و صفات خدا، ردپای بحث‌های فلسفی را به‌راحتی می‌توان مشاهده کرد. به‌هرحال، براساس این مبنا، عملاً این‌ها باید به تفکیک و بی‌ارتباطی علوم جدید و معارف وحیانی نیز فتوا دهند. البته خود آقای حکیمی، علیه مواضع اقتصادی مدرن کتاب‌هایی تألیف کرده، اما آن‌گونه که از آثار ایشان برمی‌آید، وی بیشتر عرصه مبانی ارزشی غربی در عرصه مباحث اقتصادی را مورد حمله قرار داده و لذا ممکن است همچنان خود را طرفدار تفکیک علوم جدید از دین و عدم هرگونه برقراری نسبت بین این دو بداند.

۱۸. این مطلبی است که ایشان در اواخر عمر خویش (۱۳۷۱/۱۱/۱) در سخنرانی مفصلی تحت عنوان «آخرت و خدا، هدف بعثت انبیا» در انجمن اسلامی مهندسان مطرح کردند و دو سال بعد در ماهنامه کیان، شماره ۲۸ منتشر شد.

۱۹. «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 منزله 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 آن 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: ۵۵)

۲۰. «درگردونه این تفکر همه چیز در هیئت کلیتی جدایی‌ناپذیر به هم تنیده شده است و هرگاه 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 رأی 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 نحوه خاص نسبت بشر با عالم و آدم و مبدأ عالم و آدم است و این نحوه 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: ۸۵ - ۸۱)

۲۱. «در آن زمان [که عده‌ای مشغول پالایش اسلامی کتابهای علوم انسانی بودند] من چون و چراهایی 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 آزرده شدند. من می‌گفتم اگر قرار است نظمی غیر از نظم تجدد داشته باشیم، به علوم انسانی و اجتماعی موجود نیازی نیست، زیرا این علوم در جریان رشد و بسط جامعه جدید برای مقابله با بحران‌ها و حل مسائل مدرنیته پدید آمده‌اند. در نزاع بیهوده‌ای که پیش آمد، مدافعان مدرنیته، که تأسیس نظمی ورای نظم مدرن را بی‌معنی و خطرناک می‌دانستند، حرف مرا برنتافتند 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

۲۲. عقلانیت بشری در طول تاریخ مصادیق مختلفی داشته و بحث درباره تلائم دستاوردهای بشری با آموزه‌های وحیانی در زمان‌های مختلف، به تبع غلبه نوع عقلانیت، تجلیات مختلفی پیدا کرده است. زمانی، همچون عصر ابن‌رشد، وجهه 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 وجهه غالب در مباحث علمی زمان ماست و امروزه 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 رابطه 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 - مدنظر واقع شده است.

۲۳. توجه شود که مقصود ما از اصالت دادن به یکی، نفی دیگری نیست؛ و کسانی که اصالت دادن را به معنای نفی امر مقابل قلمداد می‌کنند، دیدگاهشان، چنان که گذشت، در ذیل دیدگاه‌های مخالفان امکان علم دینی قرار می‌گیرد.

۲۴. 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: (سوزنچی، ۱۳۸۹: ب-۲۲۲ - ۲۰۵)

۲۵. ایشان دیدگاه خود را به تفصیل در کتاب هویت علم دینی بیان کرده‌اند؛ خلاصه این دیدگاه آن است که تحقق و ظهور علم دینی در گروی آن است که «اولاً آموزه‌های دینی در قلمروی موردنظر از علوم تجربی چندان وفور و غنا داشته باشد که بتوان از آن‌ها به‌عنوان پیش‌فرض آن علم استفاده کرد؛ ثانیاً از پیش‌فرض‌های مهیا شده برای «صورت» بندگی فرضیه‌هایی متناسب با قلمروی علم موردنظر استفاده شود؛ ثالثاً در مقام آزمون این فرضیه‌ها، شواهدی برای تبیین و نظارت ناشی از دین به دست آید؛ و رابعاً تعداد این‌گونه 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 نظریه علمی، صبغه دینی دارد، صبغه‌ای که از پیش‌فرض‌های برگرفته از آموزه‌های دینی نشئت گرفته است. ضمناً شواهد تجربی، این صبغه را

از فرضیه یا نظریه نمی‌زداید، چرا که تأثیرگذاری پیش‌فرض‌ها، به مقام کشف محدود نیست، بلکه به مقام داوری نیز راه می‌یابد». (باقری، ۱۳۸۶: ۸۰ - ۷۹)

۲۶. ایشان بیشتر درباب نقد علوم جدید به بحث پرداخته‌اند، اما در یک مقاله دیدگاه خود را در باب علم دینی خلاصه کرده‌اند که براساس دیدگاه ایشان: «اولاً تمییز علم از غیر علم، 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، به‌نوبه خود مولود و محصول مجموعه متکثر و ذوابعادی از تعلقات و تمنیات ماست». (زیباکلام، ۱۳۸۵: ۱۲۰) با این اوصاف، آموزش‌های انبیا و اولیای الهی می‌تواند از طریق تقویم [= قوام‌بخشی] تعلقات و تمنیات 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 اندراج آموزه‌های دینی در ذیل علوم تجربی سخن نگفته، اما از آنجا که در مباحث فلسفه علم، علم را به همان معنای علوم تجربی نوین قلمداد نموده و در ادبیات امثال کوهن و فایرماند، و در فضایی که ماکسول آن را «تجربه‌گرایی استاندارد» نامیده، سخن گفته، ایشان را در این دسته قرار دادیم.

۲۷. برای تحلیل و نقد و بررسی دیدگاه‌هایی که در ایران مبتنی بر نگاه تجربه‌گرایی استاندارد به بحث‌های موافق و مخالف درباب علم دینی پرداخته‌اند، ر.ک: (سوزنچی، ۱۳۸۹: ۲۷۴ - ۲۲۳)

۲۸. البته در میان مدعیان علم دینی، شخصی به نام «علی عابدی شاهرودی» وجود دارد که به‌خاطر 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 به‌نحوی در این باره آثاری تدوین کرده‌اند، ولی دیدگاهشان چنین شهرتی پیدا نکرده است، و بیشتر به‌عنوان گردآوری‌کننده دیدگاه‌ها مطرحند تا تئوری‌پرداز؛ و به‌نظر می‌رسد دیدگاه‌های تمامی آن‌ها به‌نحوی در این دسته قرار می‌گیرند، از جمله: (بستان، ۱۳۸۷)، (حسینی و علی‌پور، ۱۳۸۹)، (سوزنچی، ۱۳۸۹ ب)، و (خاکی قرا ملک، ۱۳۹۰)

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

۳۰. ایشان بیش از همه در کتاب «معرفت و معنویت» به این مسئله پرداخته‌اند. همچنین برای تبیین و

نقد و بررسی دیدگاه ایشان، ر.ک: (سوزنچی، ۱۳۸۹: ۲۹۸ - ۲۸۵)

۳۱. «آیا می‌توانیم کل علوم انسانی را نقد کنیم و درصدد تأسیس علم انسانی از نوع دیگر برآییم؟ 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)

۳۲. «اگر قرار است نظمی غیر از نظم تجدد داشته باشیم، به علوم انسانی و اجتماعی موجود نیازی نیست، زیرا این علوم در جریان رشد و بسط جامعه جدید برای مقابله با بحران‌ها و حل مسائل مدرنیته پدید آمده‌اند. در نزاع بیهوده‌ای که پیش آمد، مدافعان مدرنیته، که تأسیس نظمی و رای نظم مدرن را بی‌معنی و خطرناک می‌دانستند، حرف مرا برتافتند 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)

۳۳. «با اثبات غربی بودن علوم انسانی و اجتماعی، کسانی می‌توانند بگویند که ما به جای این علوم، که غربی‌اند، علوم ایرانی - اسلامی می‌خواهیم. این خواست از جهاتی موجه است... مع‌هذا، ما نمی‌توانیم از علوم موجود صرف‌نظر کنیم و از بحث و نقد رو بگردانیم؛ و مخصوصاً اگر داعیه تأسیس علوم اجتماعی متناسب با فرهنگ خودی داریم، به شرایط آن بیندیشیم.» (داوری اردکانی، ۱۳۸۹: ۲۴)

۳۴. «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 و گرنه، 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 اپیستمولوژیک» در آثار دانشمندان این علوم ظاهر می‌شود و این مهم را به‌عهده اغیار نمی‌توان گذاشت.» (داوری اردکانی، ۱۳۸۹: ۱۵۶)

۳۵. از آنجا که بسیاری از بحث‌های آیت‌الله جوادی آملی، مبتنی بر مباحث رایج در عرصه فلسفه اسلامی و اصول فقه است، می‌توان دیدگاه ایشان را به‌نوعی دیدگاه بسیاری از فرهیختگان حوزوی به حساب آورد که همین مبنا را به‌نحوی دیگر مطرح کرده‌اند که شاید بارزترین آن‌ها «حمید پارسانیا» باشد.

۳۶. ایشان بیش از همه در دو کتاب «شریعت در آینه معرفت» و «منزلت عقل در هندسه معرفتی دین»،

به این مسئله پرداخته‌اند. همچنین برای تبیین و نقد دیدگاه ایشان، ر.ک: (سوزنچی، ۱۳۸۹: ۳۲۲ - ۲۹۹)

۳۷. حداقل دو استدلال ساده در ناموجه بودن چنین تفکیکی - تفکیک بین عرصه محصولات روش تجربی با سایر عرصه‌های معرفت - می‌توان اقامه کرد. در اینجا برای سهولت بحث، این تفکیک را در دو عرصه 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 بخواهیم حکم عمومی دهیم که غالباً جانب حکم فلسفی را مقدم می‌کنیم. چنان‌که مثلاً وقتی قاشقی را در لیوان آب قرار می‌دهیم، بیانی ما گزارش می‌دهد که «قاشق شکسته است»، و لامسه ما گزارش می‌دهد که «قاشق نشکسته است»، و ما نمی‌گوییم که «چون داده 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. ریشه باور به باب تفکیک روش تجربی از روش فلسفی، به تلقی «کانت»ی از فلسفه برمی‌گردد که گمان می‌کرد با روش فلسفی هیچ سخنی در عرصه شناخت واقعیت (وجودشناسی) نمی‌توان گفت و شناخت واقعیت فقط در جایی که داده حسی داشته باشیم ممکن است. اگر کسی این مبنا را بپذیرد، می‌تواند به تفکیک روشی فوق معتقد باشد، اما تمام بحث بر سر غیرقابل دفاع بودن این مبناست. برای تفصیل این بحث، ر.ک: (سوزنچی، ۱۳۸۹: الف)

۳۸. این مسئله است که در برخی از طرفداران تفکیک روشی صریحاً بدان اشاره شده است. مثلاً دکتر سروش در کتاب «فلسفه علم الاجتماع» بارها بر استاد 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، که البته با توجه به تفکیک روشی، نقدهای وی اعتباری ندارد.

۳۹. منظور از «علم خاص» یک منظومه معرفتی از گزاره‌ها (discipline) می‌باشد؛ مانند علم فیزیک یا علم اقتصاد.

۴۰. 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 هرگونه تقید و تعین خاص است، همان که فلاسفه ما از آن تعبیر به «موجود بما هو موجود» می‌کردند؛ یعنی اصل واقعیت و احکام و مسائل عام واقعیت.

۴۱. مفهوم «گزاره‌های اعتباری» لزوماً به معنای «گزاره‌های قراردادی» نیست؛ و قرارداد محض انگاشتن گزاره‌های اعتباری، تنها دیدگاه موجود در باب اعتباریات نیست؛ لذا به کار بردن تعبیر «گزاره‌های اعتباری» در خصوص «گزاره‌های فقهی و اخلاقی» به معنای پذیرش دیدگاه نسبی‌گرایانه در باب این دسته از گزاره‌ها نیست؛ بلکه در اینجا «گزاره‌های اعتباری» به معنای تخصصی خود، در مقابل «گزاره‌های حقیقی» که به توصیف واقعیت می‌پردازند، به کار رفته است. برای بحثی جدی درباره مفهوم اعتباریات و نقش آن‌ها در عرصه علم و معرفت، ر.ک: (طباطبایی، ۱۳۷۲، ج ۲، مقاله ششم) و (طباطبایی، ۱۴۲۸).

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

۴۳. در زمینه ضرورت تحولاتی در حوزه اجتهاد و روش‌شناسی، ر.ک: (اعرافی، ۱۳۹۰: ۱۷۳ - ۱۶۹)

۴۴. در عرصه احکام الهی دو دیدگاه وجود دارد: مصوبه و مخطئه. مخطئه 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 مصوبه معتقد است که احکام واقعی مستقلی وجود ندارد و اگر فقیه تلاشش را انجام دهد، به هر حکمی برسد، همان حکم خداست. براساس 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 عمل 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، وگرنه ندارد. به‌عنوان 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، ثمره عینی و تکوینی حکم واقعی است، نه ثمره حکم ظاهری. و با این توضیح معلوم می‌شود که در درجه اول، آنچه از گزاره‌های دینی در علوم اجتماعی و در عرصه نظام‌سازی مورد نیاز است، مواردی است که در صدد کشف حکم واقعی باشد، نه امور مربوط به تعیین تکلیف مکلف.

۴۵. در اغلب آثار سنتی، علم فقه به علم «شناسایی و تعیین وظیفه مکلف» تعریف شده، اما امام خمینی (ره) در حالی که از سویی از «فقه سنتی و اجتهاد جواهری» دفاع می‌کرد و آن را سبک صحیح اجتهاد برمی‌شمرد (امام خمینی، ۱۳۷۷: ۲۱/۲۸۹)، از سوی دیگر فقه را «ثئوری 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، ۱۷۷ و ۲۹۲) و این نگاهی است که می‌تواند روش‌های استنباطی در فقه را از فضای فقه فردی که دغدغه تعیین فعل مکلف را دارد، به فضای فقه اجتماعی که دغدغه نظام‌سازی دارد، تغییر دهد.

۴۶. این مطلب به قدری در دینی قلمداد شدن یک علم مؤثر است که برخی از صاحب‌نظران، تمام بحث خود در باب علم دینی و غیردینی 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)

۴۷. در نگاه اول، شاید پنداشته شود این حدیث، تعبیری از سه علم اصطلاحی عقاید، اخلاق و احکام است، اما آن‌گونه که امام خمینی در شرح این حدیث توضیح داده‌اند (امام خمینی، ۱۳۷۱: ۳۹۶؛ و نیز: امام خمینی، ۱۳۷۷: ۸/۴۳۴) بسیاری از علوم را به تقدیری می‌توان داخل در این سه دانست.

این حدیث می‌خواهد بفرماید هر آنچه که 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، آیه محکمی بر توحید قرار گیرد و اگر از سنخ مطالب عملی است، یا به اقامه یک فریضه - فریضه در معنای عام کلمه، یعنی هر چه برای سعادت انسان لازم است - منجر شود، یا به تحقق یک سنت و شیوه پسندیده در جامعه. علوم موجود، نگاه عرضی به نظام عالم دارند و این نظام را تنها در حوزه روابط بین خود پدیده‌ها جستجو می‌کنند؛ اما اگر نگاه طولی بر همین علوم حاکم شود، همین علوم به «آیه 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 فریضه عادلانه و سنت قائمه تغییر جهت دهند، آن‌گاه حال و هوای دیگری بر این علوم حاکم خواهد شد؛ مثلاً اگر علم اقتصاد به گونه‌ای شود که دغدغه عدالت را سرلوحه خود قرار دهد و منش و معیشت خدایسندانه را در زندگی آدمیان محقق کند، مصداقی از «فریضه عادلانه» خواهد بود و اگر علمی همچون روان‌شناسی و جامعه‌شناسی در پی ایجاد تحولی توحیدی در خلق و خوی فرد و جامعه برآیند، می‌توانند مصداق «سنت پابرجا» شوند.

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

۴۹. این همان مطلبی است که اصطلاحاً گفته می‌شود «تمامی مباحات، 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 ضد ارزش» یعنی مباح محسوب می‌شوند، وقتی در راستای غایات دینی قرار می‌گیرند، عنوان مستحسن دینی (مستحب) پیدا می‌کنند. عکس این مطلب هم صحیح است. هر عمل مورد توصیه دین که در خلاف غایات دین قرار گیرد، به یک عمل ضد دینی 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.

۵۰. مواردی هست که آگاهی از آن‌ها به ضرر انسان تمام می‌شود. مثلاً از منظر دین، کنجکاوی‌هایی

که اگر بتوان انسان به پاسخشان برسد، نه تنها سودی ندارد، بلکه انسان را به دردسر می‌اندازد، مورد مذمت است، حتی اگر با پرس و جو از پیامبر خدا آن اطلاعات را به دست آورد: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنَ أَشْيَاءَ إِن تُبَدَّ لَكُمْ تَسْؤُكُمْ وَإِن نَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْآنُ تُبَدَّ لَكُمْ عَفَا اللَّهُ عَنْهَا وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ» (مائده، ۱۰۱) لذاست که در روایات آمده است که «ذروا الکلام فیما لا یعنیک».

۵۱. از آنجا که عمر انسان محدود است، هر علمی که نفع حقیقی به انسان نرساند، از این جهت که عمر انسان را هدر داده، مذموم خواهد بود. قرآن کریم، در باب کسانی که از دو فرشته الهی، علم سحر آموختند، اما نه برای دفع ضرر ناشی از ساحران، بلکه برای اینکه با استفاده از این علم اطلاعاتی درباره نحوه به هم زدن رابطه 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 مکشوف می‌شود) سودی نداشت (مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلْقٍ)، و لذا آن‌ها را مورد مذمت شدید قرار می‌دهد؛ چرا که جان خود (= عمر خود) را فروخته‌اند، اما چیز بی‌فایده خریده‌اند: «فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلْقٍ وَلَبَسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ» (بقره، ۱۰۲).

۵۲. 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 اذن‌الله تأثیر خود را می‌گذارد، یا ان‌شاء‌الله اثر می‌کند. (جرجانی، ۱۳۸۴). توجه شود که بحث بر سر این دو عبارت به اذن‌الله و ان‌شاء‌الله نیست، بلکه بر سر نگرش توحیدی الهی است که تأثیر و شفا را از خدا می‌بیند.

۵۳. 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» و «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.

۵۴. این مطلبی است که در اندیشه‌های امام خمینی (ره) 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 توحید؛ و همه را رو به وحدت و توحید می‌برد. تمام علوم می‌باید که شما اسم می‌برید و از دانشگاه‌های خارجی تعریف می‌کنید - و تعریف هم دارد - اینها یک ورق از عالم است؛ آن هم یک ورق نازل تر از همه اوراق. عالم، از مبدأ خیر مطلق تا انتها الیه، یک موجودی است که حَظِ طبیعی‌اش یک موجود بسیار نازل است؛ و جمیع علوم طبیعی در قبال علوم الهی بسیار نازل است؛ چنان‌که تمام موجودات طبیعی در مقابل موجودات الهی بسیار نازل هستند. فرق مابین مکتب‌های توحیدی، که بزرگ‌ترین آن اسلام است، و سایر مکتب‌ها 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 جنبه معنوی آن در قرآن مطرح است نه جنبه طبیعی آن. تمام تعقلاتی که در قرآن واقع شده است و امر به تعقل، امر به اینکه محسوس را به عالم تعقل برید و عالم تعقل، عالمی است که اصالت دارد و این طبیعت، یک شبحی است از عالم؛ منتها ما تا در طبیعت هستیم، این شبح را، این حظ نازل را می‌بینیم.» (امام خمینی، ۱۳۷۷: ۸/۴۳۴).

۵۵. 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 آیه خداوند است، که هست، آن‌گاه اگر که این نگاه آیه یاب در وجود یک طبیعت‌شناس راسخ شده باشد، متناسب با شناختش از عالم طبیعت، آیه تکوینی می‌خواند و در مقامات اخروی بالا می‌رود.

۵۶. 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: «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا» (بقره: ۲۱۹) «در باره شراب و قمار از تو سؤال می‌کنند؛ بگو: «در آن‌ها گناه و زیان بزرگی است؛ و منافی (از نظر مادی) برای مردم در بردارد؛ (ولی) گناه آنها از نفعشان بیشتر است.»

۵۷. توجه شود که این مثال‌ها فقط براین 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 دیه زن نسبت به مرد مناقشه کند و مخدوش بودن آن‌ها را نشان دهد و آن‌گاه در این حکم مناقشه کند، از مبانی دینی خارج نشده و خدشه‌اش به لحاظ دینی پذیرفتنی است. محل بحث با کسانی است که با وجود این‌گونه آیات و روایات و بدون پرداختن کارشناسانه به بررسی آن‌ها، و صرفاً براساس ادعاهایی همچون حقوق بشر و... در لزوم این‌گونه از احکام مناقشه می‌کنند.

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

۵۹. 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: ۱۲/۳۴۱)

۶۰. توجه شود که دین به معنای عام کلمه موردنظر است نه به معنی متون دینی؛ یعنی بحث فوق شامل همه غایاتی که عقل معتبر، آن‌ها را ضروری می‌شمرد، نیز می‌باشد.

۶۱. 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 جامعه اسلامی با مشکلی به نام مشکل بیکاری مواجه است، اما هرگونه طرح و ایده‌ای برای اشتغال‌زایی، لزوماً ایده‌ای در علم اسلامی نمی‌باشد. نمونه ساده 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 مشاغلی 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، هرگونه 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 روحیه ذلت و کرنش کردن در مقابل ثروتمندان و چاپلوسی و... در آن‌ها ترویج می‌شود و داشتن چنین اخلاق‌هایی جزء اصول حاکم بر این مشاغل قلمداد می‌شود، همگی می‌توانند از اموری باشند که برخلاف غایات اسلامی شکل گرفته‌اند.

۶۲. سید حسین نصر در کتاب «علم و تمدن در اسلام» معتقد است که در دوره تمدن اسلامی با چنین

فضایی مواجهه بوده‌ایم؛ یعنی فضایی که علم رشد بسیار زیادی داشته و تأثیر به‌سزایی در هویت و شخصیت انسان‌ها گذاشته، اما لزوماً به فناوری به معنی مدرن آن منتهی نشده است.

کتابنامه

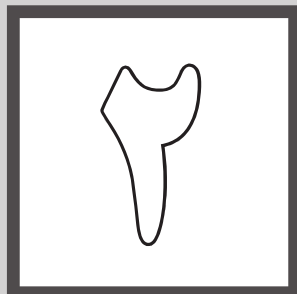
۱. آشی، ۱۳۷۲، «اصل تحقیق پذیری» در پل ادواردز، دایره‌المعارف فلسفه، ترجمه: عبدالکریم سروش، علم‌شناسی فلسفی، گفتارهایی در فلسفه علوم تجربی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی
۲. اتو، رودلف، ۱۳۸۰، مفهوم امر قدسی، ترجمه: همایون همتی، تهران، نقش جهان
۳. استرآبادی، محمد امین (۱۴۲۹)، الفوائد المدنیة، تحقیق رحمة الله رحمتی اراکی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی
۴. اصفهانی، مهدی، ۱۳۶۳، ابواب الهدی فی بیان طریق الهدایة الالهیة و مخالفته مع العلوم الیونانیة، به کوشش محمد باقر یزدی، مشهد، بی‌نا
۵. اعرافی، علی رضا، ۱۳۹۰، وحدت حوزه و دانشگاه، قم، مؤسسه فرهنگی اشراق و عرفان.
۶. باربور، ایان، ۱۳۷۴، علم و دین، ترجمه: بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۷. باقری، خسرو، ۱۳۸۶، «علم دینی، امکان، ماهیت و ضرورت» در مجموعه مقالات کنفرانس توسعه دانش و فناوری در ایران، ج ۱، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
۸. باقری، خسرو، ۱۳۸۲، هویت علم دینی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۹. برت، ادوین آرتور، ۱۳۶۹، مبادی مابعدالطبیعی علوم نوین، ترجمه: عبدالکریم سروش، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۰. بستان، حسین و همکاران، ۱۳۸۷، گامی به‌سوی علم دینی (۱)، ساختار علم تجربی و امکان علم دینی، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
۱۱. بهروز، ۱۳۸۹، «چیستی، چرایی و چگونگی علم دینی» گزارشی از مناظره خسرو باقری و سید مهدی میرباقری، روزنامه خراسان، شماره ۱۷۵۲۲، ۱۳۸۹/۱/۲۳.
۱۲. پارسانیا، حمید، ۱۳۸۳، علم و فلسفه، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۳. پایا، علی، ۱۳۸۵، «ملاحظات نقادانه درباره دو مفهوم علم دینی و علم بومی» در مجموعه مقالات کنگره ملی علوم انسانی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

۱۴. پیروزمند، علی‌رضا، ۱۳۷۶، رابطه منطقی دین و علوم کاربردی، تهران، امیرکبیر.
۱۵. جابر العلوانی، طه، ۱۴۱۵، اصول الفقه الاسلامی، منهج بحث و معرفة، المعهد العالمی للفکر اسلامی.
۱۶. جابر العلوانی، طه، ۱۳۸۵، «ایده و طرح اسلامی‌سازی معرفت» و «نشانه‌های عمده طرح اصلاح روش‌های اندیشه و اسلامی‌سازی معرفت» در: مجید مرادی، اسلامی‌سازی معرفت، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
۱۷. جرجانی، سید اسماعیل بن حسن بن محمدالحسینی، ۱۳۸۴، الاغراض الطبیة والمباحث العلابیة، تصحیح حسن تاجبخش، تهران، دانشگاه تهران.
۱۸. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۲، شریعت در آئینه معرفت، قم، نشر فرهنگی رجاء.
۱۹. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۶، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم، اسراء.
۲۰. حاج حمد، محمد ابوالقاسم، ۱۳۸۵، «درآمدی به روش‌شناسی معرفتی قرآن» در: مجید مرادی، اسلامی‌سازی معرفت، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
۲۱. حسنی، سیدحمیدرضا و علی‌پور، مهدی، ۱۳۸۹، پارادایم اجتهادی دانش دینی (پاد)، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲۲. حکیمی، محمدرضا، ۱۳۸۴، مکتب تفکیک، تهران، دلیل ما.
۲۳. خاکی قراملکی، محمدرضا، ۱۳۹۰، تحلیل هویت علم دینی و علم مدرن، تهران، کتاب فردا.
۲۴. [امام] خمینی، روح الله، ۱۳۷۱، شرح چهل حدیث، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۲۵. [امام] خمینی، روح الله، ۱۳۷۷، صحیفه امام، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۲۶. داوری اردکانی، رضا، ۱۳۷۵، «دین و تجدد» در: نامه فرهنگ، ش ۲۱، بهار ۱۳۷۵.
۲۷. داوری اردکانی، رضا، ۱۳۸۹، علوم انسانی و برنامه‌ریزی توسعه، تهران، فردایی دیگر.
۲۸. رجب، ابراهیم عبدالرحمن، ۱۳۸۳، «دورنمایی از بازسازی اسلامی علوم اجتماعی» در مجموعه مقالات دانشگاه اسلامی، ج ۱، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲۹. زیباکلام، سعید، ۱۳۸۵، «تعلقات و تقویم دینی علوم» در: سید حمیدرضا حسنی و دیگران، دیدگاه‌ها و ملاحظات علم دینی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۳۰. سروش، عبدالکریم، ۱۳۸۵، «اسلام و علوم اجتماعی؛ نقدی بر دینی کردن علم» در: دیدگاه‌ها و ملاحظات علم دینی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۳۱. سروش، عبدالکریم، ۱۳۸۴، بسط تجربه نبوی، تهران، صراط.

۳۲. سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۵، فربه‌تر از ایدئولوژی، تهران، صراط.
۳۳. سوزنچی، حسین، ۱۳۸۹، الف)، «امکان علم دینی، بحثی در چالش‌های فلسفی اسلامی سازی علوم انسانی» در فصلنامه علمی- پژوهشی معرفت فرهنگی اجتماعی، ش ۴، پاییز ۱۳۸۹
۳۴. سوزنچی، حسین، ۱۳۸۸، «علم دینی به منزله مبنایی در باب نحوه تعامل علم و دین» در فصلنامه علمی-پژوهشی راهبرد فرهنگ، ش ۶، تابستان ۱۳۸۸.
۳۵. سوزنچی، حسین، ۱۳۸۹ ب)، معنا، امکان و راهکارهای تحقق علم دینی، تهران، پژوهشگاه مطالعات فرهنگی و اجتماعی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری.
۳۶. شایگان، داریوش، ۱۳۷۲، آسیا در برابر غرب، تهران، امیرکبیر.
۳۷. [امام] صادق، جعفر بن محمد علیهما السلام (۱۴۰۰)، مصباح الشریعه و مفتاح الحقیقه، [بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات].
۳۸. صافی، لژی، ۱۳۸۵، «گامی فراسوی روش‌شناسی اصولی مطالعات اجتماعی» در: مجید مرادی، اسلامی سازی معرفت، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
۳۹. طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۳۷۲، اصول فلسفه و روش رئالیسم، با پاورقی‌های مرتضی مطهری، تهران، صدرا.
۴۰. طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۴۲۸، «رسالة الإنسان فی الدنيا» در: الإنسان و العقیدة، قم، مکتبه فدک لاحیاء التراث.
۴۱. عابدی شاهرودی، احمد، ۱۳۸۵، «نظریه علم دینی بر پایه سنجش علم و دین» در: سید حمیدرضا حسنی و دیگران، دیدگاه‌ها و ملاحظات علم دینی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۴۲. [فاروقی، اسماعیل]، ۱۳۷۴، مؤسسه جهانی اندیشه اسلامی، معرفت‌شناسی اسلامی طرح، برنامه، عملکرد، تهران، انتشارات ایران و اسلام.
۴۳. قبادی، خسرو، ۱۳۷۹، دیدگاه‌های مختلف درباره دانشگاه اسلامی، دبیرخانه شورای عالی انقلاب فرهنگی.
۴۴. گلشنی، مهدی، ۱۳۸۵، از علم سکولار تا علم دینی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۴۵. مرادی، مجید، ۱۳۸۵، اسلامی سازی معرفت، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۴۶. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۱، ده گفتار، تهران، صدرا.

۴۷. ملکیان، مصطفی، ۱۳۸۱، راهی به رهایی، جستارهایی در باب عقلانیت و معنویت، تهران، نگاه معاصر.
۴۸. میرباقری، سید محمد مهدی، ۱۳۸۷، گفتگوی علمی پیرامون مفهوم علم دینی، قم، فجر ولایت.
۴۹. نصر، سید حسین، ۱۳۸۱، معرفت و معنویت، ترجمه: انشاء الله رحمتی، تهران، سهروردی.
۵۰. نصیری، مهدی، ۱۳۸۷، اسلام و تجدد، تهران، کتاب صبح.
۵۱. هادسون، ویلیام دانالد، ۱۳۷۸، لودویگ ویتگنشتاین، ترجمه: مصطفی ملکیان، تهران، گروس.
۵۲. هوسرل، ادموند، ۱۳۸۸، بحران علوم اروپایی و پدیدارشناسی استعلایی، ترجمه: غلام عباس جمالی، تهران، گام نو.

53. Maxwell, Nicholas (2002), "The Need for a Revolution in the Philosophy of Science", **Journal for General Philosophy of Science.**



**مجموعه مقالات
نخستین کنگره بین‌المللی
علوم انسانی اسلامی**

**کمیسیون تخصصی مدیریت تحول در
علوم انسانی اسلامی**

