

امکان علم دینی، بحثی در چالش‌های فلسفی اسلامی سازی علوم انسانی

حسین سوزنچی*

چکیده:

از آنجا که برخی از مبانی و ارزش‌های حاکم بر علوم جدید تعارضاتی با مبانی معرفتی و ارزش‌های اسلامی داشته، ورود علوم جدید به کشور ما از همان ابتدا چالش‌هایی را به همراه آورد، و این مساله به ویژه در حوزه علوم انسانی مشهودتر بود. عده‌ای راهکار را در تولید «علم دینی» معرفی کردند؛ اما خود این عنوان نیز دچار چالشی فلسفی شد که: «مگر علم، دینی و غیر دینی دارد؟» بدین ترتیب، به نظر می‌رسد اولین و مهم‌ترین گام در بحث از علم دینی آن است که: «علم دینی» به کدام معنا و تحت چه شرایطی ممکن است؟ با توجه به اینکه تعبیر «علم دینی» ترکیبی از دو واژه «علم» و «دینی» است، بحث از مبانی معرفتی امکان علم دینی، طبیعتاً به دو دسته مبانی علم‌شناختی و مبانی دین‌شناختی تقسیم می‌شود و لذا بحث مقاله حاضر در این دو محور ادامه می‌یابد.

در محور اول نشان داده شده از میان مبانی علم‌شناختی‌ای که غالباً ریشه در آراء کانت دارد سه مبحث می‌تواند با امکان علم دینی چالش برقرار کند: یکی اینکه هویت علم و معرفت در گروی بهره‌مندی از روش تجربی قرار گرفته؛ دوم اینکه ارزش‌ها کاملاً خارج از حوزه علم و معرفت دانسته شده و سوم اینکه هرگونه ورود معرفتی پیش‌فرضها به عرصه علم نفی شده است؛ و این سه مورد بررسی قرار گرفته است. در محور دوم، برای تبیین امکان علم دینی، چاره‌ای نداریم جز اینکه برخی از مبانی معرفتی سکولاریسم به چالش کشیده شود. مهمترین چالش پیش روی، تبیین معرفت‌زا بودن گزاره‌های موجود در متون دینی است. اگر این مطلب پذیرفته شد، آنگاه آشکار خواهد شد که قلمروی دین با قلمروی علم تداخل جدی دارد و لذا علم دینی نه تنها ممکن است، بلکه اساساً، علم نمی‌تواند نسبت به گزاره‌های دینی بی‌اعتنا باشد. در پایان مساله را از زاویه دین نیز مورد بررسی واقع شده است؛ یعنی اثبات شده که می‌توان پاره‌ای از دستاوردهای معرفت بشری را به طور کاملاً موجهی «دینی» دانست و عقل را در مواردی به عنوان یکی از منابع معرفت دینی به رسمیت شناخت. با این مقدمات، معلوم می‌شود مفهوم «علم دینی»، نه از حیث «علم» بودن و نه از حیث «دینی» بودن به هیچ تناقض و نابسامانی‌ای مبتلا نمی‌باشد؛ و بدین سان، اگر علم دینی امر ممکن و معقولی باشد، مسیر برای پروژه اسلامی کردن علوم انسانی باز می‌شود.

کلیدواژه‌ها: علم، دین، علم دینی، اسلامی شدن دانشگاه، علوم انسانی، سکولاریسم

* استادیار دانشگاه امام صادق علیه السلام

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

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

جهت سومی که ضرورت این بحث را نشان می‌دهد، این است که: سیطره علوم مدرن بر فضای رسمی اغلب مراکز علمی کشور، درک و تلقی خاصی از مفهوم علم را با خود به همراه داشته که این تلقی ناخودآگاه بسیاری از بحثها را به بیراهه می‌برد. این تلقی که می‌توان آن را تلقی پوزیتیویستی (یا حداکثر، تلقی پوپری) از علم نام نهاد، عمدتاً ریشه در آراء کانت، فیلسوف آلمانی، دارد. بر اساس این تلقی، علم دینی و اسلامی‌سازی علوم انسانی هیچ معنای موجهی ندارد؛ و هدف از آن فقط «تسویه حساب سیاسی با دانش و دانشگاه» (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۷۱) می‌باشد. اما اشکالات حاصل از این تلقی، صرفاً به همین مخالفتها ختم نمی‌شود، بلکه این تلقی به قدری شدید و تاثیرگذار بوده است که حتی بسیاری از مدعیان علم دینی، - که حتی در آثار خود تلقی پوزیتیویستی را مانعی جدی بر مسیر تحقق علم دینی قلمداد کرده‌اند- (مثلاً ر.ک: باقری، ۱۳۸۶؛ بستان، ۱۳۸۴): دیدگاه‌هایی مطرح نموده‌اند که ناخودآگاه بر اساس مبانی معرفت‌شناختی همین تلقی شکل گرفته و لذا بسیاری از اشکالات وارد بر این تلقی بر این دیدگاه‌ها نیز وارد است.^۲ تا زمانی که بحث از «امکان علم دینی»، که مستلزم

۱. یک راه مهم برای تبیین یک مفهوم، توجه به استدلالاتی است که درباره آن مفهوم ارائه می‌شود. منطقدانان از این روش با عنوان «تلازم حد و برهان» نام می‌بردند؛ یعنی اگر برهانی بر اثبات چیزی اقامه شد، همان برهان شناختی هم از آن چیز ارائه می‌دهد. مثلاً برهان نظم، افزون بر اثبات وجود خدا، خدا را به عنوان «ناظم» هم معرفی می‌کند.

۲. ساده‌ترین شاهد بر ابتدای دیدگاه افراد فوق بر مبانی معرفت‌شناختی مذکور این است که هر دو تصریح کرده‌اند که مقصود ما از علم دینی، «علم تجربی دینی» است. (باقری، ۱۳۸۲؛ و بستان، ۱۳۸۴: ۷) در ادامه بحث تبیین می‌شود که چرا تاکید بر تجربی بودن هویت علم ره به ناکجا آباد می‌برد.

کاوشی جدی در مبانی فلسفی و معرفت‌شناختی علم است به سرانجام نرسد، معنای دقیق و عمیقی از اسلامی سازی علوم انسانی نیز در کار نخواهد بود و به تبع، با لغزشهای متعددی مواجه خواهیم شد، و فضای عمومی جامعه این لغزش‌ها، سطحی‌نگری‌ها و تعصب‌ورزی‌ها در باب علم را مصادیقی از علم دینی خواهد پنداشت.

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

الف) شرایط علم‌شناختی امکان علم دینی

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

(۱) ناموجه بودن تمایز روشی علوم

از زمان ارسطو، مهم‌ترین عامل وحدت‌بخش مسائل یک علم و تمایزبخش هر علمی از سایر علوم، «موضوع» آن دانسته می‌شد. تقریر این دیدگاه که حاصل یک تحلیل منطقی - فلسفی است، چنین است: «مسائل هر علمی بالاخره در اطراف یک حقیقت معینی بحث می‌کند. مثلاً علت هم خانواده بودن مسائل حساب این است که همه آنها پیرامون عدد و خواص و آثار آن بحث می‌کند. پس آن چیزی که مسائل علوم را به یکدیگر پیوند می‌دهد همان چیزی است که مسائل آن علم در اطراف آن بحث می‌کند، یعنی موضوع آن علم. و اگر چنین قرابت و پیوندی در میان مسائل علوم نباشد، یک مسأله حساب با یک مسأله دیگر از حساب همان رابطه را خواهد داشت که با یک مسأله پزشکی یا فیزیکی دارد. از این رو هر علمی نیازمند به موضوع است و تمایز علوم از یکدیگر نیز ناشی از تمایز موضوعات آن علوم است.» (مطهری، ۱۳۶۹: ۲۰)

اما با گسترش تحلیلهای درجه دوم از علم، کم‌کم نگاه‌های «تاریخی - جامعه‌شناختی» به علم نیز پدید آمد که دانش‌ها را نه فقط در مقام ثبوت و حقیقت نفس‌الامری و بر اساس اقتضای منطقی علم، بلکه در مقام اثبات و تحقق تاریخی آن نیز مورد توجه قرار داد. این اقدام، به منزله جدی گرفتن آن چیزی است که به عنوان علم در طول تاریخ حیات بشری معروف بوده، علمی که لزوماً از رویه‌های منطقی تبعیت نمی‌کرده و در شکل‌گیری و تدوین آن، اغراض بشری نیز مداخله داشته است. این دیدگاه که شاید اول بار توسط آخوند خراسانی به صورت جدی مطرح شده باشد (خراسانی، ۱۳۸۴: ۲/۱)، مدعی این است که وحدت‌بخش مسائل هر علم، غایت مورد انتظار عقلا از آن علم است. استدلال صاحبان این دیدگاه آن است که اگر ملاک وحدت مسائل یک علم و تمایز علوم، برخورداری از یک موضوع معین باشد، اولاً تداخل مسائل علوم مختلف - که یک واقعیت در فضای علوم موجود است و امروزه همین واقعیت منجر به بحث و توصیه به تاسیس علوم میان‌رشته‌ای شده - قابل توجیه نیست^۱ و ثانیاً لازم می‌آید به ازای تمام زیرمسئله‌های هر علمی به نوبه خود، علم جدیدی فرض شود^۲ و ثالثاً گنجاندن برخی از مسئله‌های برخی از علوم موجود، در ذیل موضوع معین آن علم تکلف‌آمیز گردد.^۳ پیروان این دیدگاه بر این باورند که غالباً غرض و فایده مشترکی بر دانستن پاره‌ای از مسائل تعلق می‌گرفته و این غرض - که کم و کیف آن را سیره عقلا معین می‌کند - وحدت‌بخش مسائل آن علم و مایه تمایز آن از سایر علوم بوده است. البته از آن غرض با یک «عنوان مُشیر»^۴ می‌توان یاد کرد که آن «عنوان مشیر» را می‌توان همچون موضوع آن علم قلمداد نمود؛ و تمام مسائل علم باید پیرامون آن عنوان مشیر (= از عوارض ذاتی آن عنوان مشیر) باشند.

۱. زیرا اگر هر علمی یک موضوع حقیقی داشته باشد و مسائل آن علم، عوارض ذاتی آن موضوع باشد، چون موضوع هر دو علمی با هم متفاوت است، مسائل آنها نیز (که هر یک عوارض ذاتی موضوع خودش است) کاملاً با هم متفاوت خواهند بود و لذا هیچ مسأله‌ای منطقاً نباید در دو علم مختلف مورد بحث و بررسی قرار بگیرد و این با واقعیت تاریخی علوم ناسازگار است.

۲. زیرا هر موضوع کلی را که در نظر بگیریم می‌توان انواع تحت آن را به عنوان موضوع جدید قلمداد کرد. مثلاً وجود «بما هو وجود» موضوع فلسفه اولی بوده است؛ و موجود با قید «بما هو جسم تعلیمی» موضوع ریاضیات بوده است، و موجود «بما هو جسم تعلیمی دارای حجم»، موضوع علم مُجسّمات بوده است و تا همینجا متوقف شده، اما منطقاً چرا این سیر ادامه پیدا نکند؟ آنچه موجب گردیده که ما در یکجا متوقف شویم، عدم ترتب غرض عقلایی بوده است و بس. برای همین است که هر جا غرض عقلایی جدید پیدا می‌شود، علوم گسترش می‌یابند، چنانکه طبیعیات ابتدا به فیزیک و شیمی و زیست‌شناسی تقسیم شد و پس از مدتی، علم شیمی، به دو شاخه شیمی آلی و شیمی معدنی تقسیم گردید و همین‌طور امروزه هر کدام اینها به چندین و چند زیرشاخه تقسیم شده‌اند.

۳. نمونه‌هایی از این موارد تکلف‌آمیز را آخوند خراسانی در علم اصول فقه (خراسانی، ۱۳۸۴: ۲/۱) و آیت‌الله مصباح یزدی در فلسفه نشان داده‌اند. (مصباح یزدی، ۱۳۶۳: ۱۱/۱)

۴. مقصود از «عنوان مشیر» تعبیری است که به نحو کلی اشاره به «موضوع» مسائل آن علم بکند، بدون اینکه لزوماً دلالت بر یک موضوع حقیقی خارجی داشته باشد. مثلاً اگر گفته شود موضوع علم پزشکی، «بدن انسان» است، این یک موضوع حقیقی است؛ اما اگر گفته شود موضوع پزشکی، «هرآنچه به سلامتی انسان مربوط شود» باشد، این یک عنوان مشیر است که امر متعین و خاصی را مدنظر ندارد، بلکه هرچه مربوط به

این دو دیدگاه، علی رغم نقض و ابرام‌هایی که ممکن است بر هریک وارد شود، بر اساس یک توجیه معرفت‌شناختی از همبستگی گزاره‌های یک علم، عامل موضوع یا غایت را به عنوان عامل وحدت مسائل یک علم (و به تبع آن، عامل تمایز علوم از یکدیگر) ارائه می‌کردند؛ اما چند دهه است که در کشور ما، «روش» به عنوان عامل تمایز علوم مطرح گردیده و این گونه تعبیر شده علوم^۱ را می‌توان براساس روش دسته‌بندی کرد و در واقع معیار وحدت مسائل هر علم، وحدت روش در آن علم، و تفاوت علوم در درجه اول، به روش آنهاست. به تعبیر دیگر، گزاره‌هایی که با روش تجربی به دست می‌آیند، در یک دسته تحت عنوان علوم تجربی^۲ در کنار هم می‌نشینند و اینها هر چه باشند علمی مستقل و متغایر با علمی را تشکیل می‌دهند که گزاره‌های آنها با روشهای فلسفی یا نقلی حاصل شده‌اند.^۳

اگر ملاک وحدت مسائل یک علم، موضوع یا غایت بود، منطقاً اینکه مسائل حاصل از روش‌های مختلف کسب معرفت (حس، برهان، شهود و وحی) در کنار هم بنشینند، میسر می‌گردد (خراسانی، ۱۳۸۴: ۱۵/۲-۱۷) اما وقتی ماهیت علم براساس روش باشد، طبیعی است که سخن از «علم دینی» تنها به معنی سخن از «علم نقلی» یا هر علم ناظر به نقل، (ملکیان، ۱۳۸۱: ۵۸) و هر معنای دیگری از علم دینی که ناظر به نوعی تلفیق بین معارف اسلامی و علوم جدید باشد، محال و ناممکن خواهد بود.^۴

سلامت انسان باشد، حتی اگر مشخصاً مربوط به بدن انسان نباشد، شامل می‌شود. بدین ترتیب، بحث از «میکروها» بر مبنای اول مستقیماً به علم پزشکی مربوط نمی‌شود، اما بر مبنای دوم مستقیماً مربوط می‌شود.

1. Disciplines

2. Science

۳. «به طور کلی براساس روش‌ها، علوم به سه دسته تقسیم می‌شوند: علوم برهانی - فلسفی؛ علوم تجربی و علوم نقلی» (سروش، ۱۳۷۰: ۸۰ و ۹۳؛ و نیز: سروش، ۱۳۷۶: ۱۴۹ - ۱۴۸).

۴. «مراد من از علم در اینجا رشته علمی است که به معنای مجموعه همه گزاره‌هایی است که با استفاده از یکی از چهار روش تجربی، عقلی، شهودی و عرفانی، و تاریخی در یک موضوع حاصل آمده‌اند... درباره علم دینی سوال این است که علمی که اتکا و استنادش مثلاً به قرآن و سنت است چگونه برای غیرمسلمانان اعتبار دارد. شاید گفته شود که اگر، فی‌المثل، فیزیک اسلامی یا روان‌شناسی اسلامی پدید آورده‌ایم آن را نه به استناد قرآن و روایات، بلکه به مدد همان روش تجربی به مخاطب می‌قبولانیم. اما باید توجه داشت که در این صورت فیزیک یا روان‌شناسی اسلامی در مقام دآوری صبغه اسلامی ندارد و فقط مقام گردآوری می‌تواند «اسلامی» نامیده شود و مقام گردآوری نه اهمیتی دارد و نه به علم حجیت و قداستی می‌بخشد... حداکثر این است که در مقام نظریه‌پردازی و گردآوری، از متون مقدس هم الهام بگیریم. سخن بنده این است که مگر کسی گفته بود چنین الهام‌گیری اشکال دارد؟... فقط مهم این است که در مقام دآوری بتوانید نظریه خود را به کرسی قبول بنشانید و این کار امکان ندارد، مگر با توسل به روش‌شناسی مورد قبول عالمان علم مورد نظر [یعنی استفاده از روش تجربی]». (ملکیان، ۱۳۸۱: ۸۵ - ۸۳)

اما بر این موضع اشکالاتی وارد است؛ مهم‌تر از همه اینکه^۱ این سخن مبتنی بر یک نسبیت‌گرایی معرفت‌شناختی (= تکتیر معرفت‌شناختی حقیقت) است که منجر به پذیرش تناقض و انکار حقیقت می‌شود: کسی که علوم را بر اساس روش به دو دسته تجربی و غیرتجربی (مسامحتاً: عقلی یا فلسفی) تقسیم می‌کند، و این تقسیم خود را یک تقسیم واقعی و معتبر - و نه فقط یک طبقه‌بندی اعتباری در مجموعه‌های معرفتی^۲ - می‌داند، از دو حال خارج نیست: یا دسته غیرتجربی را واقع‌گرایانه (ناظر به عالم واقع) قلمداد می‌کند یا خیر. اگر همچون پوزیتیویست‌ها آنها را غیرواقع‌گرایانه معرفی کند (آیر، بی‌تا: ۱۸-۱۹)، آنگاه مبنای شناخت را منکر شده و صحت (واقعی بودن) تمامی همین حرف‌هایش را نیز نفی کرده است؛ زیرا تمامی این سخنان، سخنانی است غیرتجربی، و اگر روش غیرتجربی به درک واقعیت منجر نشود، این سخنان نیز مَحْمُولی نخواهند داشت جز شکاکیت. اما اگر آنها را واقع‌گرایانه معرفی کند، آن وقت سوال این است که آیا روش تجربی، ما را به واقعیتی غیر از آنچه روش عقلی رسانده، می‌رساند؟ یعنی اگر نسبیت‌گرا نباشیم و حقیقت را واحد بدانیم، آنگاه اگر علمی‌که، در ظاهر، کاملاً تجربی است به ما گفت که مثلاً «انسان یک ماشین مادی است» یا «حیات حاصل یک سلسله واکنشهای شیمیایی بین سلولی است» یا «در عالم ذرات کوانتوم، تصادف ممکن است»؛ اما علوم کاملاً عقلی گفتند که «آدمی بُعد مجرد دارد»، «حیات وصف روح است» و «تصادف مطلقاً محال است»، آیا خواهیم گفت که هر دو دسته سخنان درستی هستند که چون روش‌های ما متعدد بوده با هم متعدد شده‌اند؟ و آیا این چیزی جز نسبیت معرفت‌شناختی است؟ مخصوصاً اگر توجه شود که از نظر قائلان این نظر، همه این روش‌ها به یک عالم ناظرند.^۳

اکنون با توجه به این نکته که: «اگر کسی مطلبی را پذیرفته بود ولی دلیل موجهی در پذیرش سخن وی نداشت، می‌توان از علت و انگیزه آن اعتقاد سوال کرد و آن انگیزه هر چه باشد، از سنخ دلیل معرفتی نیست» (سروش، ۱۳۸۲: ۳۶۷-۳۷۰)، این سوال مطرح می‌شود که اگر این تفکیک از دلیل موجهی برخوردار نیست، چرا چنین شهرتی یافته و مورد پذیرش بسیاری از افراد واقع شده است؟ پاسخ این سوال، اگرچه به لحاظ منطقی تاثیری بر بحث حاضر ندارد، اما چون این دیدگاه بر فضاهای

۱. اما اشکالات این مبنا به همین مقدار محدود نمی‌ماند. مثلاً یک اشکال مهم دیگر این است که اساساً، روش داوری واحد (آن هم با تأکید بر روش تجربی) به چه معناست؟ و حقیقت این است که تفکیک روش داوری از روش گردآوری (جز به معنای تفکیک علم منطق از سایر علوم) امر غیرقابل دفاعی است. ر.ک: سوزنچی، ۱۳۸۹: ۵۳-۶۱.

۲. چرا که توصیه آنها این است که با نتایج یکی نمی‌توان نتایج دیگری را تایید یا رد کرد؛ و این بدان معناست که تمایز فوق، یک تمایز حقیقی است که منطقاً مباحث اولی ربط و نسبتی با مباحث دومی ندارد و بالعکس؛ و گرنه اگر این تقسیم را صرفاً یک دسته‌بندی اعتباری بدانند، دیگر دلیلی برای عدم استفاده از یکی در دیگری نمی‌ماند.

۳ - «فلسفه و علم به یک جهان تعلق دارند ولی جدایی آنها بستگی به شیوه‌هایی دارد که برای نزدیک شدن و فهمیدن جهان مورد استفاده قرار می‌دهند.» (سروش، ۱۳۷۶: ۱۴۸)

علمی کشور غلبه دارد و مانع فهم صحیح بسیاری از سخنان مدافعان علم دینی می‌شود، لازم است مقداری به ریشه‌ها و علل پیدایش این دیدگاه در جامعه ایران اشاره شود.

از دوره رنسانس، علم و شناخت در عالم غربی وضعیت جدیدی پیدا کرد: جایگاه حس در شناخت، بسیار جدی گرفته شد، به طوری که تدریجا هویت علم در گروی بهره‌مندی از روش حسی معرفی گردید و زمانی که نوبت به کانت رسید، معرفت عینی به گزاره‌های حاصل از داده‌های حسی منحصر گردید و اخلاق، فلسفه، و ... از دایره علم بودن خارج شد (کانت، ۱۳۶۷: ۲۰۲-۲۰۷). اگر کسی نیک تامل کند می‌تواند رد پای تمامی جریانات فلسفه علم در قرون بعدی را در آثار کانت بیابد. او در عین اینکه تنها راه شناخت عینی از عالم را در گروی استفاده از داده‌های تجربی می‌دانست (حرفی که بعدها پوزیتیویست‌ها، خصوصا پوزیتیویستهای منطقی بر آن اصرار ورزیدند)، با این حال تبیینی از ماهیت علم ارائه داد که بر اساس آن، همین روش تجربی نیز واقعیت را در اختیار ما قرار نمی‌دهد، بلکه واقعیت خارجی را با مقوله‌های ذهنی خویش درمی‌آمیزد و عالم را از پس عینک ذهنی خویش می‌نگرد. این سخنی است که تقریبا در عموم مکاتب پست پوزیتیویستی مشاهده می‌شود، با این تفاوت که کانت، این مقوله‌های ذهنی را در میان همگان مشترک می‌دید، ولی بعدی‌ها این‌ها را یک سلسله مقوله‌های تحت تاثیر فرهنگ‌ها دیدند که با توجه به تفاوت‌های محیطی و فرهنگی تفاوت می‌کند.^۱

به هر حال، تعریف ماهیت علم به روش تجربی چنان محوریت یافت که بعدی‌ها همواره در همین فضا حرف زدند و حتی بعدها که در برخی جوامع اسلامی مساله «علم دینی» مطرح شد، همواره مهمترین سوالی که در پیش روی خود داشت این بود که آیا در این علم قرار است روشی غیر از روش تجربی به عنوان محک باشد؟ گویی هیچگاه امکان ندارد که محکی غیر از تجربه حسی، آن هم به معنی خاصی که در کار عالمان تجربی معاصر دیده می‌شود، محک علم باشد. جالب اینجاست که در عمده بررسی‌هایی که در جریان‌های پساپوزیتیویسم انجام گردید- از امثال کوهن و فایرابند گرفته تا مکتب نقدی فرانکفورت یا مکتب تفهمی- همگی با مراجعه به دستاوردهای «عینی» دانشمندان نشان دادند که «علم» در واقعیت چنین تجربه محور و مشاهده محور نیست، هم مملو از گزاره‌های مابعدالطبیعی است و هم مشحون از ارزش‌ها؛ اما دوباره هرکس خواست ماهیتی برای علم مطرح سازد، یا در دام نسبی‌گرایی و انکار واقع‌نمایی علم افتاد و مرزی بین علم و غیرعلم باقی نگذاشت یا دوباره یک روش مشاهده‌تی و تجربی را با پیچ‌وخم‌های فراوان به عنوان معیار علمی بودن عرضه داشت.^۲

۱. برای تفصیل و تبیین این سخن، ر.ک: سوزنچی، ۱۳۸۷.

۲. در این فضا است که نه تنها هایدگر (۱۹۶۰-۱۸۸۹) تاکید می‌کند که «یکی از ویژگی‌های ماهیت علم در دوره مدرن، و نه ماهیت علم به نحو مطلق، تاکید افراطی بر مساله «روش‌شناسی» است» (هایدگر، ۱۳۷۵: ۵)؛ بلکه برخی از مدافعان آرای پوپر هم بر این باورند که قوام علم جدید در گروی «روش» آن است و ویران کردن این ستون به ویران شدن این بنا می‌انجامد. (عبدالکریم سروش، ۱۳۷۰: ۱۴۴)

اما در ایران گره جدیدی بر این مساله افزوده شد. از آنجا که علومی همچون اخلاق، فلسفه، فقه در فضای فرهنگ ایرانی هنوز به عنوان «علم» قلمداد می‌شد، طبیعی بود که ورود این تلقی غربی از علم به ایران با چالش‌های فراوانی روبرو شود؛ لذا اولین کسانی که سعی کردند با اتکا به مباحث جدید فلسفه علم، این تلقی از علم را در جامعه ما گسترش دهند، به جای اینکه همچون غربی‌ها «بهره‌مندی از روش تجربی» را عامل «هویت‌بخشی به علم» معرفی کنند، «بهره‌مندی از روش واحد» را عامل «دسته‌بندی و تمایز علوم» معرفی کردند و با تصرف در کل فرهنگ اسلامی‌ای که پیرامون واژه علم وجود داشت، مباحث مبتنی بر روش تجربی را «علم» نامیدند و گفتند دستاورد سایر روش‌ها، اگرچه «دانش» است، اما علم (که اینک مساوی علم تجربی شده بود) نیست (سروش، ۱۳۷۵) و لذا رشته‌ها و نظام‌های معرفتی^۱ متعددی می‌توانند وجود داشته باشند، اما همه آنها را در یک تقسیم کلی، به علوم تجربی^۲ و غیر آن تقسیم می‌شوند و عامل استفاده یا عدم استفاده از روش تجربی، عاملی اساسی برای تمایز علوم از یکدیگر است.

در واقع، در جریان پوزیتیویسم، یک جریان منطقی طی می‌شد که اگر چه مبنای نادرستی داشت اما صدر و ذیلش با هم سازگار بود. پوزیتیویست‌ها، روش درست شناخت واقعی را منحصر در روش تجربی می‌دانستند (شند، ۱۹۹۳: ۲۶۱؛ کارناپ، ۱۹۳۲: ۶۰) و منطقی است که در این صورت، «علم» منحصر در «علم تجربی» باشد و مرز میان «علم» و «غیر علم» (نه مرز میان علوم مختلف) در بهره‌مندی از روش تجربی معرفی شود. حتی پساپوزیتیویست‌ها هم که بر ناخالصی علم تاکید می‌کردند، همچنان معرفت‌زا بودن سایر روش‌ها را منکر بودند و این گونه نبود که در مقابل روش تجربی، روش دیگری را برای معرفت مطرح کنند و از تمایز روشی علوم دم بزنند؛ بلکه از نظر خود، با انکار معرفت‌زایی روش تجربی، آخرین دژ معرفت را نفی کردند. اما وارد کنندگان این اندیشه به ایران که ظاهراً می‌خواستند حصر معرفت به روش تجربی را نپذیرند، چنان در فضای مدرن و تحت تاثیر اصرار بر روش تجربی قرار گرفته بودند که نمی‌توانستند علم را در آنچه به روش تجربی به دست می‌آید منحصر نکنند، لذا در حالی که معنی‌داری و معرفت‌زا بودن مابعدالطبیعه را پذیرفته بودند، به خاطر معیار دانستن روش تجربی، صریحاً فتوا به تفکیک علم از مابعدالطبیعه و عدم امکان تعامل بین آنها دادند. عجیب آن است که به این سخن پارادوکسیکال افتخار می‌کنند و آن را حاصل یک دقت تحلیلی و منطقی می‌پندارند!^۳

1 . Disciplines

2 . Science

۳. «دو روش برخورد با عالم واقع داریم: یکی روش فیلسوفانه و دیگری روش عالمانه، یکی برای کاوش‌های ذهنی و دیگری برای کندوکاو عملی. فلسفه جای علم را نمی‌گیرد و علم نیز جای فلسفه را پر نمی‌کند. نتایج روش علمی را نمی‌توان با روش فلسفی ابطال کرد و نتایج روش فلسفی را نیز نمی‌توان با روش علمی ابطال کرد. دو روش هستند مجزای از یکدیگر.» (سروش، ۱۳۷۶: ۶)

اما آیا هیچگاه وجود روش‌های مختلف در شناخت عالم معنی ندارد و هر چیزی را با هر روشی می‌توان شناخت؟ قطعاً حاصل بحث ما چنین سخنی نخواهد بود. مراد ما این نیست که می‌توانیم مثلاً روش حسی را در شناخت خدا، یا برهان عقلی محض را در شناخت اجزای یک درخت به کار بگیریم؛ بلکه بحث ما این است که محور طبقه‌بندی علوم و تفکیک علوم نباید روش باشد، بلکه باید «موضوع» یا «غایت» باشد و البته به فراخور موضوعات گاه از یک روش^۱ و گاه از چند روش می‌توان استفاده کرد. (مطهری، ۱۳۷۳: ۴۷۹). در حقیقت ما ابتدا باید دیدگاه خود را به لحاظ وجودشناسی درباره واقعیت معلوم کنیم تا در مرتبه بعد بتوانیم به بحثهای روش‌شناسی مناسب دست یابیم. اگر پذیرفتیم واقعیت امری واحد و مشکک (ذومراتب) است، پس علم هم که شناخت واقعیت است، امری واحد و ذومراتب خواهد شد و البته روش‌های مختلف درک واقع، یا روش‌های مختلف علم، همگی در طول همدیگر واقع خواهند شد. بدین ترتیب روش حسی و مشاهدتی به عرصه‌هایی از واقعیت چنگ می‌اندازد و روش‌های برهانی و نظری به عرصه‌های گسترده‌تری از واقعیت که داده‌های قبلی را نیز به نحوی در طول خود دربردارد و این چنین است که روش حسی و تجربی تنها در چارچوب روش عقلی می‌تواند به بررسی بپردازد. و این سخن درباره سایر روش‌های کسب معرفت همانند شهود و وحی نیز جاری است. البته گاهی موضوعی وجود دارد که به خاطر حضور در مراتب مختلف هستی، می‌تواند با روش‌های مختلف مورد مطالعه واقع شود. مثلاً آدمی هم جسم دارد و هم نفس و این دو نیز در همدیگر بشدت تاثیر دارند، لذا طبیعی است که در چنین موضوعی هم ابزار حس و ارتباطات مادی برای کسب معرفت لازم است، و هم علم شهودی و حضوری، و هم تحلیل عقلانی؛ و داده‌های اینها نه در عرض هم واقع می‌شوند و نه در تباین با یکدیگرند به نحوی که هیچ ربطی به هم نداشته باشند، بلکه باید بین آنها به نحو طولی یک هماهنگی برقرار باشد و یکی به نفی دیگری نیانجامد.

(۲) امکان بحث معرفتی درباره ارزشها

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

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

اما این مشکل چگونه پدید آمده و راه حل آن چیست؟ کانت که وجودشناسی را بی اعتبار، و امکان شناخت واقعیت را، جز در مورد امور حسی، انکار کرده بود و از طرفی دغدغه اخلاق را داشت، برای حل مشکل اخلاق، صریحاً به تمایز حوزه اخلاق از حوزه وجودشناسی فتوا داد، و تحت تاثیر آراء هیوم، کوشید اعتبار اخلاق را با یک گرایش وجدانی تامین کند. پس از کانت، دیگر، بحث وجودشناختی درباره غایات واقعی انسان، رسماً از عرصه معرفت واقعی حذف شد؛ و مسائل مربوط به باید و نبایدهای فردی و اجتماعی تا سر حد یک سلسله گرایشهای درونی شخصی و گروهی، تنزل یافت. البته، همانند سرنوشت مسائل نظری، کانت این گرایشها را در همگان مشترک می دانست، اما بعدیها این گرایشها را کاملاً وابسته به فرهنگ و محیط معرفی کردند و هیچ مَحْمُول واقعی و معتبری برای «باید»های انسانی باقی نگذاشتند. اخلاقیات تا سطح سلیقهها و گرایشهای شخصی انسانها تنزل یافت، وجود غایات حقیقی برای زندگی انسان زیر سوال رفت، و نظریههایی منکر هرگونه غایت واقعی برای انسان در عرصه جامعه بود- همانند نظریه قرارداد اجتماعی روسو- زاده شدند. تدریجاً واژه ارزش^۱ و فایده، جایگزین حکمت عملی گردید (مطهری، ۱۳۷۸: ۹۸-۱۰۸؛ و نیز: ۱۳۷۰: ۳۸-۳۶)، مرز قاطعی بین حوزه معرفت واقعی - که منحصر در علوم تجربی شده بود - و حوزه تکالیف انسانی پدید آمد، و تفکیک دانش و ارزش رسمیت یافت. بدین ترتیب، سخن معروف بیکن (دانایی، توانایی است)، مبنای فلسفی خود را پیدا کرد: دیگر علم برای قدرت تعیین تکلیف نمی کرد، بلکه قدرت و خواست انسانها بود که حتی مسیر علم را معین می ساخت (پارسانیا، ۱۳۸۳: ۱۵۷)، و لذا می توان نطفه اندیشههای نظریه پردازانی همچون میشل فوکو را نیز در همین جا مشاهده کرد.

اما در عالم اسلام، فلسفه اسلامی مشکل اخلاقیات و مبنای اعتباریات را با یک تحلیل کاملاً وجودشناختی حل کرده بود: انسان موجودی است که از نعمت آگاهی و اختیار برخوردار است و همین امر موجب می شود هویت او - برخلاف هویت سایر موجودات - بالفعل محقق نباشد. یک اسب به صورت بالفعل اسب به دنیا می آید و اسب زندگی می کند و اسب می میرد. اما یک انسان این گونه نیست؛ به صورت یک انسان بالقوه به دنیا می آید، اما می تواند استعدادهای انسانی را که همگی بالقوه اند شکوفا کند و به انسانیت برسد؛ می تواند آن استعدادها را ضایع سازد و تنها به استعدادهای مختلف حیوانی وجود خود میدان دهد و مظهر یک یا چند حیوان شود، و حتی می تواند با منحرف کردن استعدادهای اصلی، به ویژگیهای شیطانی برسد.^۲ در چنین فضایی است که انسان «باید» را اعتبار می کند؛ یعنی هدف خود را در نظر می گیرد و متناسب با آن

1. value

۲ - معنایی که اگزیستانسیالیستها از «اصالت وجود» مد نظر دارند بسیار به معنای فوق نزدیک است. آنها بر این باورند که در همه موجودات، ماهیتشان اصل است و ماهیتشان از ابتدا معلوم است، اما انسان ماهیت ازپیش تعیین شده ای ندارد، بلکه وجودش اصیل است و خود او باید به این وجود، ماهیت خاصی ببخشد. تفاوت مهمی که بین نظر فلاسفه اسلامی و اگزیستانسیالیستها وجود دارد، اعتقاد یا عدم اعتقاد به سنخ وجودی واحد برای انسان (نظریه فطرت) است. فلاسفه مسلمان نشان می دهند که اگرچه انسان از ابتدا ماهیت تعیین شده و خاتمه یافته ای ندارد، اما این گونه نیست که هیچ جهت وجودی ای در او نباشد، بلکه بالقوه ویژگیهای اصیلی دارد که انسانیت او، در گروهی به فعلیت رساندن آن

هدف، «باید»هایی قرار می‌دهد که در واقع، راه رسیدن به آن هدف می‌باشند؛ و البته این باید‌ها، از این جهت که راه رسیدن به هدف‌اند، امری واقعی و حکایتگر از واقع می‌باشند؛ هرچند از این جهت که وصف دستوری دارند و انسان در مقابل آنها می‌تواند به آن تنها در دهد یا ندهد، امری اعتباری به حساب می‌آیند.^۱

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

با این توضیح، برخلاف جریان کنونی حاکم بر علم، که بحث «ارزش» را از حیطه «دانش» بیرون می‌برد، «حکمت عملی» دوباره به آغوش «علم» بازمی‌گردد و می‌تواند محل بحث و بررسی‌های علمی - البته در معنای صحیح علم، نه در معنای کنونی «علم تجربی» - واقع شود؛ چرا که بحث بر سر این خواهد بود که اولاً کدام غایات، واقعی و کدام غیرواقعی است، و ثانیاً راهکارهای وصول به این غایات چیست. بدین ترتیب علوم به دو دسته علوم نظری و عملی (حکمت نظری و حکمت عملی) تقسیم می‌شوند: حکمت نظری، علوم مربوط به واقعیت نفس‌الامری وجود (از جمله، وجود آدمی) است و حکمت عملی، علوم مربوط به عملی کردن و تدبیر و برنامه‌ریزی عملی برای غایات واقعی^۲؛ و در هر صورت، طرح بحث علم دینی به صورت حکومت دادن ارزش‌ها بر علوم جدید یک انحراف از مساله اصلی است.

قابلیت‌هاست، نه در گروی هر چیزی که دلش بخواهد. برای تبیین ساده‌ای از این تفاوت، رک: مطهری، ۱۳۷۰: ۱۵۷-۱۴۶؛ و نیز مطهری، ۱۳۵۴: ۲۸۴-۳۰۳.

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

۲. البته به خاطر حضور همین گزاره‌های تجویزی و اعتباریات در علوم انسانی، پای دین به حوزه علوم انسانی بیشتر باز می‌شود تا به حوزه علوم طبیعی؛ چرا که دین با هدایت انسان سروکار دارد و مهمترین راهکار هدایت تشریعی، ورود در حوزه اعتباریات و گزاره‌های تجویزی است، و لذا اهمیت علم دینی را در این حوزه بیشتر می‌شود.

(۳) امکان ورود معرفتی پیش‌فرضها به عرصه علم

امروزه بحث از تاثیر «پیش‌فرض‌ها» در علوم، امری کاملاً پذیرفته شده در فلسفه علم قلمداد می‌شود، و تلقی‌های پوزیتیویستی، که علوم را کاملاً وابسته به اثبات تجربی، و خالی از هر گونه پیش‌فرض قلمداد می‌کردند، دیگر اعتباری ندارند. (مثلاً ر.ک: چالمرز، ۱۳۷۸؛ گیلیس، ۱۳۸۱) با این حال اشتباه مهمی که در عمده رویکردهای امروزی فلسفه علم می‌توان مشاهده کرد، درهم‌آمیختن مقام ثبوت و مقام اثبات در علم، و لذا سعی در حل مباحث معرفت‌شناسی با استفاده از مباحث جامعه‌شناسی معرفت، و به تبع آن، عدم تفکیک بین پیش‌فرض‌ها و اصل قرار دادن صبغه غیرمعرفتی آنهاست.

توضیح مطلب اینکه درباره علم در دو مقام می‌توان بحث کرد: مقام ثبوت و مقام اثبات.^۱ مقام ثبوت علم، یعنی حقیقت خود علم در مقام ماهیت واقعی آن (= مقام حقیقت فی‌نفسه علم)، و مقام اثبات علم یعنی آنچه به عنوان علم در طول تاریخ حیات بشری موجود بوده است (= مقام تحقق علم در فرهنگ‌های مختلف بشری). واضح است که علم در مقام اول فقط یک معنا و یک حقیقت دارد و ناب و خالص است، اما در مقام دوم می‌تواند جلوه‌های مختلفی پیدا کند و با درک‌های فرهنگی و غیرمعرفتی آمیخته شود. کسی که می‌خواهد در باب ماهیت علم بحثی کند، ابتدا باید مبنای خود در باب ماهیت علم در مقام ثبوت را معلوم سازد؛ سپس به سراغ عالم خارج برود و ببیند آنچه که در جامعه به اسم علم معروف است، تا چه حد واقعاً علم است و تا چه حد امور غیرعلمی به نام علم عرضه می‌شود. مثلاً وقتی سخن از تاثیر پیش‌فرض‌ها در علم می‌کنیم، گاهی ناظر به مقام ثبوت علم سخن می‌گوییم، که در این مقام، صبغه پیش‌فرض‌ها نیز صبغه معرفتی و کاشف از واقع می‌شود؛ اما اگر ناظر به علم در مقام تحقق خارجی - یعنی آنچه به اسم علم معروف است و هم حاوی «علم» است و هم حاوی «جهل مرکب» - سخن بگوییم، آنگاه نه فقط امور معرفتی، بلکه امور غیرمعرفتی نیز در شکل‌گیری آن تاثیر دارند. وقتی به تفکیک این دو مقام توجه نمی‌شود، کم‌کم حضور امور غیرمعرفتی در عرصه پیش‌فرض‌ها و عدم تفکیک آنها از امور معرفتی، این تلقی را دامن می‌زند که اساساً «علم» یعنی همین آمیخته‌های معرفت و غیر معرفت، و بتدریج به دام نسبیت‌گرایی می‌افتیم، و این حادثه‌ای است که گریبان‌گیر بسیاری از مکاتب فلسفه علم متاخر شده است.^۲

۱ - برخی به جای این تعبیر، تعبیر مقام تعریف و مقام تحقق را به کار برده‌اند (سروش، ۱۳۷۵: ۲۰۴-۲۰۶). اما این تعبیر اخیر، مبتنی بر نگرش کانتی به عالم و اشیا (یعنی، عدم امکان تحقق خارجی امری، آن‌گونه که در مقام تعریف بوده)، و قابل مناقشه است؛ حداقل از این جهت که عالم خارج، منحصر در عالم مادی قلمداد شده که امکان تحقق اشیای محض در آن محال است؛ در حالی که عالم خارج و واقع بسیار عظیم‌تر از عالم مادی است و مخصوصاً با توجه به اثبات عالم مجردات، می‌توان از وقوع خارجی «امور محض» سخن گفت.

۲. نمونه بارز اینها مکتب ادینورا و آقای دکتر سعید زیباکلام - به عنوان پیرو این مکتب - می‌باشند که نسبیت‌گرایی را صریحاً می‌پذیرند (زیباکلام، ۱۳۸۴) و نمونه مخفی‌تر اینها امثال کوهن و فایرماند، و حتی پوپر و لاکاتوش، می‌باشند که ظاهراً منکر نسبیت‌گرایی هستند، اما لوازم فلسفی سخنشان آنها را عملاً در موضع نسبیت‌گرایانه قرار می‌دهد، چرا که نهایتاً هویت جمعی (=جامعه‌شناختی) علم را بر هویت معرفتی آن مقدم می‌دارند.

اما اگر بین مقام ثبوت علم، و مقام اثبات و تحقق خارجی علم فرق گذاشتیم، آنگاه اصل را مقام ثبوت قرار می‌دهیم و هرگونه عارضه غیر معرفتی را که در مقام تحقق خارجی بر علم وارد شود، غیرمجاز اعلام می‌کنیم؛ و در عین حال، بدون آنکه به خاطر پذیرش اموری مقدم بر «علم»^۱ به وادی شکاکیت و نسبی‌گرایی بیفتیم، از امور مقدم بر «علم» سخن می‌گوییم و شأنیت معرفتی این دسته از امور مقدم بر «علم» را نیز حفظ می‌کنیم. این همان محتوای سخن فلاسفه و منطق‌دانان مسلمان است که می‌گفتند هر علمی مبادی تصوری و تصدیقی‌ای دارد و این مبادی تصوری و تصدیقی یا از سنخ اصول متعارفه (بدیهی) هستند، که برای هر انسانی معلوم‌بالذات است و شک در آن یا انکارش امکان ندارد، و یا از سنخ اصول موضوعه (غیربدیهی=نظری)، که باید در یک علم مقدم بر آن اثبات شود. بدین ترتیب یک نظام طولی بین علوم حقیقی برقرار می‌شود که این سلسله به یک علم اولی برمی‌گردد که مبتنی بر بدیهیات اولیه (اصول متعارفه) است و خود نیازمند هیچ علم دیگری نیست. (ابن‌سینا، ۱۹۷۷: ۱۶۵-۱۶۴)

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

ب) شرایط دین‌شناختی امکان علم دینی

نوع نگاه جدید به عالم و آدم که، به ویژه پس از کانت، در تمدن غربی پدید آمد، تلقی خاصی را از جایگاه دین در حیات انسانی به همراه داشت که از آن با عبارت سکولاریسم یاد می‌شود. قبلاً گفته شد که تحولات فلسفه در غرب به جایی رسید که با آمدن کانت، معرفت، منحصر در اطلاعات برآمده از روش حسی و تجربی گردید: هم معرفت‌زایی فلسفه (مابعدالطبیعه) زیر سوال رفت و هم حیثیت معرفتی داشتن وحی و گزاره‌های دینی. در چنین فضایی کار علمی و پژوهشی منحصر در بررسی‌های حسی و تجربی گردید و واژه «سکولار» که در لغت به معنای «علمی» و «پژوهشی» بود، معادل تحقیق و پژوهشی که ناظر به حس و تجربه است قرار گرفت و هرگونه تحقیق مستند به سایر منابع معرفتی (همانند عقل برهانی که به تحقیق در فلسفه اولی می‌پردازد، شهود که منبع اصلی عرفان است، و وحی که مستند گزاره‌های دینی است) زیر سوال رفت؛ و سکولاریسم (= رویکرد معرفتی‌ای که جز مرتبه حسی واقعیت، به هیچ مرتبه دیگری در عالم وجود قائل نیست) و

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

سکولاریزه کردن (= گستراندن این رویکرد در تمامی حوزه‌های مطالعاتی) در همه جا طرفدارانی پیدا کرد.^۱ قطعا با پیش فرض گرفتن سکولاریسم، معنای قابل دفاعی برای علم دینی باقی نمی ماند و مثل آن است که کسی سخن از «علم خرافه‌ای» بر زبان آورد!

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

(۱) معرفت‌زا بودن گزاره‌های متون دینی

مناقشه در معرفت‌زا بودن گزاره‌های دینی، یا ناشی از این دیدگاه جدید است که معرفت عینی و واقعی را در گزاره‌های حاصل از داده‌های حسی منحصر می‌سازد، که در مباحث قبل اشکالات آن توضیح داده شد؛ یا تحت تاثیر تفکیک کانتی بین نومن و فنومن، و تسری دادن آن به عرصه متن و فهم متن است که محل بحث حاضر است. این دیدگاه که در جامعه ما تحت عنوان نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت مطرح شد، مدعی است که هیچ فهم و معرفتی را نمی‌توان به طور قطعی به دین و متون دینی نسبت داد.^۲ این نظریه، علی‌رغم ادعای طراح آن، به نوعی نسبیت‌گرایی در معرفت دینی می‌انجامد و

۱. این گونه است که سکولاریسم در جامعه ما معادل صحیحی به نام «دنیوی‌گری» پیدا کرده است؛ چرا که اگر تنها ابزار معرفتی ما حس و تجربه باشد، آنگاه تنها عالم قابل شناخت (و بلکه تنها عالمی که عالمانه می‌توان به وجودش اذعان کرد) همین عالم دنیاست و بس. جالب اینجاست که این فضا به قدری غلبه یافته که امروزه سخن از سکولاریزه کردن دین هم در میان است. پروژه سکولاریزه کردن دین بدین معنا است که دین را کاملا و صرفا در محدوده عالم حس (یعنی در محدوده نگاه دنیوی) تفسیر کنیم و همه ابعاد معنوی و متعالی و اخروی آن را یا کنار بگذاریم و یا به ابعاد مادی و حسی و دنیوی فروکاهیم تا قضاوت با روشها حسی و تجربی درباره آن میسر باشد. پس ضابطه اصلی سکولاریسم، برخلاف آنچه گاه قلمداد می‌شود، این نیست که دین در عرصه دنیا دخالت کند یا نه؛ بلکه ضابطه اصلی آن است که تنها قرائتی حسی و تجربی از همه چیز، از جمله دین، را قرائت معتبر بداند و معرفت و پژوهش معتبر را در معرفتها و پژوهشهای حسی و تجربی منحصر سازد؛ و حقیقت این است که، برخلاف جامعه ما، در جوامع غربی، هنوز هم «سکولار بودن» یک افتخار محسوب می‌شود و بار معنایی این واژه در جوامع غربی، شبیه بار معنایی «دانشمند بودن» در جامعه ماست.

۲. صاحب این نظریه (دکتر سروش) مباحث خود را در قالب ادبیات مباحث معرفت‌شناسی مطرح کرد و پس از ایشان، برخی دیگر (آقای مجتهد شبستری) همین مباحث را از زاویه مباحث هرمنوتیک مطرح نمودند که اگر چه مدعا واحد بود اما نوع بیان تفاوت می‌کرد؛ و اگرچه این مساله، اساسا یک مساله خاص هرمنوتیکی است تا یک مساله عام معرفت‌شناختی، این ادبیات دوم در جامعه ما چندان مفهوم و مقبول نیفتاد. دیدگاه دوم ابتدا در کتاب هرمنوتیک، کتاب و سنت (شبستری)، ارائه شد؛ که برای نقد دیدگاه مذکور از منظر مباحث هرمنوتیکی می‌توان به مباحث آقای

نسبیت‌گرایی با علم ناسازگار است. از آنجا که این نظریه امروزه شیوع فراوانی در جامعه ما پیدا کرده و بحث امکان قرائت‌های مختلف از دین (= قرائت‌هایی که در عرض هم باشند) غالباً تلقی به قبول می‌شود و بسیاری با استناد به این نظریه گمان می‌کنند که فهم قطعی از دین و متون دینی نمی‌توان داشت؛ لذا به عنوان یکی از مبانی بحث امکان علم دینی، باید موضع خود را در قبال این نظریه معلوم کنیم.

خلاصه نظریه یادشده این است که «دین به معنای متون دینی و تاریخ و زندگی و سیره و سنن اولیای دین اموری ثابتند،^۱ ولی استنباطات فقهی و تفسیری و تحلیل‌های تاریخی همگی متحولند» (سروش، ۱۳۷۳: ۱۹۹) و «معرفت دینی یک معرفت تاریخمند با هویت جمعی است، یک معرفت غیرخالص و ناقص و متضمن خطا» (همان، ۱۰۶)؛ یعنی هیچ قطعیت و ثباتی بر آن حاکم نیست و نمی‌توان به انطباق آن با متون دینی یقین حاصل کرد. دلیل این مدعا در سه گزاره خلاصه می‌شود: «۱. فهم (صحیح یا سقیم) شریعت سراپا مستفید و مستمند از معارف بشری و متلائم با آن است و میان معرفت دینی و معارف غیردینی دادوستد و دیالوگ مستمر برقرار است.

۲. اگر معارف بشری دچار قبض و بسط شوند، فهم ما از شریعت هم دچار قبض و بسط خواهد شد.

۳. معارف بشری (فهم بشر از طبیعت و هستی: علم و فلسفه) دچار قبض و بسط می‌شوند» (همان، ۳۴۷)

صاحب این نظریه در نگاه کلان به این تئوری بر این باور است که «بحث از تحول معرفت دینی، بحثی معرفت‌شناسانه است و در مقابل هیچ رأی درون دینی نمی‌ایستد» (همان، ۵۵۸) و «اینکه کدام فهم از شریعت صحیح است و کدام ناصحیح، مربوط به معرفت‌شناسی نیست؛ [...] و نزاعی است جاویدان و کرانه ناپیدا. مادام که فهمی روشمند و مضبوط باشد و از قواعد عالمان فن بهره ببرد، از نظر معرفت‌شناسی فهم دینی است» (همان، ۳۴۲)

اما اشکال نظریه ایشان دقیقاً از همین جا زاده می‌شود. حتی اگر بپذیریم که «معرفت‌شناس به این دلیل که از موضع درجه دوم در دین و معرفت دینی نظر می‌کند، پس این سوال که «کدام فهم از شریعت صحیح است و کدام ناصحیح» مربوط به او نیست»، باز هم چنین معرفت‌شناسی نمی‌تواند همه فهم‌ها را به یک اندازه، «فهم دینی» بداند و انطباق تمام معرفت‌های دینی با متن دین را انکار کند. معرفت‌شناسی که از بیرون درباره علوم اسلامی اظهارنظر می‌کند، می‌بیند که بسیاری از آنچه بین عالمان دین در حوزه‌های مختلف مذاهب گوناگون رایج است با یکدیگر نسبت تناقض دارند. او اگر به عنوان یک معرفت‌شناس نتواند اظهارنظر کند که کدام دیدگاه حق است و کدام دیدگاه باطل، اما بر اساس استحاله جمع و رفع نقیضین، به یقین می‌داند که از هر دو قول نقیض، یکی حتماً صحیح است و دیگری حتماً کاذب؛ و لذا یکی حتماً مطابق با حقیقت

محمد منصور هاشمی تحت‌عنوان «قرائن‌پذیری دین» (هاشمی، ۱۳۸۶: ۳۳۳-۳۱۷) مراجعه کرد. در اینجا از این زاویه وارد نقد نمی‌شویم و مسأله را فقط در ادبیات اول که در جامعه ما شایع‌تر است تعقیب می‌کنیم.

۱. البته صاحب این نظریه این مطلب را بعدها هم در نظریه «لفّ و نشر تاریخی مکتب» (سروش، ۱۳۸۲: ۱۷۱-۱۸۹) و هم در نظریه «بسط تجربه نبوی» (سروش، ۱۳۸۵) کنار گذاشت و ذات دین را هم متحول دانست.

است و دیگری مطابق با حقیقت نیست. در نتیجه، این گونه نیست که هیچ فهم و معرفتی قداست و قطعیت نداشته باشد، بلکه اگر خود حقیقت دین، قداست و قطعیت دارد، حکم معرفت‌شناس این خواهد بود که اجمالاً یکی از این دو رأی متناقض، چون مطابق با دین است قطعیت و قداست خواهد داشت. او به عنوان یک معرفت‌شناس (و نه به عنوان یک عالم دین) حق اظهارنظر و توان تشخیص قول حق را ندارد، اما این ناتوانی وی را - که ناشی از موضع درجه دوم وی است، نه ناشی از خود مسأله - نباید به حساب ناممکن بودن تشخیص معرفت حق گذاشت. (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۷۱-۶۸)

اشکال دیگر اینکه مقدمه سوم استدلال فوق (و نیز مقدمه اول)، اگر به نحو موجهه جزئی مد نظر قرار گیرد، البته سخن صادقی است، ولی در استدلال مذکور مفید نیست؛ و اگر موجهه کلیه قلمداد شود، هرچند در استدلال مذکور می‌تواند مفید واقع شود، ولی بطلان آن به سهولت قابل اثبات است. در مقدمه سوم گفته شده: «معارف بشری دچار قبض و بسط می‌شوند». سوال این است که: آیا «همه» معارف بشری دچار قبض و بسط می‌شوند یا «برخی»؟ اگر بگویند: «فقط برخی از معارف چنین‌اند»؛ این سخن قابل دفاع است، ولی در استدلال فوق مفید فایده‌ای نیست؛ و اگر گفته شود: «همه»؛ این سخن به معنای پذیرش نسبیت در فهم یا نسبیت در حقیقت است که نادرستی هر دو را می‌توان اثبات کرد (پارسانیا، ۱۳۸۳: ۹۹-۱۱۰). اینجا تنها به یک دلیل نقضی بسنده می‌کنیم که: اگر سخن فوق صحیح باشد، خود این سخن نیز یک معرفت بشری است و از قبض و بسط (یعنی تحوّل و بطلان) در امان نمی‌ماند. آنگاه اگر این سخن تحول پیدا کند و عوض شود، نتیجه این خواهد شد که برخی معرفت‌های بشر دچار قبض و بسط نمی‌شوند و این دست برداشتن از اصل ادعاست.^۱ به تعبیر دیگر، اگر تمامی معارف بشری تحت تأثیر القائات و تلقین‌ها و باورها و گرایش‌های شخصی گوینده هستند، خود همین سخن نیز یک معرفت است و دلیلی ندارد که تحت تأثیر این امور واقع نشود، و اگر بخاطر این تأثیرگذاری، هیچ سخنی اعتبار قطعی و همیشگی ندارد، همین سخن نیز اعتبار نخواهد داشت. این گونه است که هر اندیشه نسبیت‌گرایی، پیش از هر چیز، تیشه به ریشه خود می‌زند.

به این ترتیب، نه همه معارف غیردینی در سیلان است، به طوری که معرفت مطلق و ثابت، وجود نداشته باشد؛ و نه همه معارف دینی در رهن همه معارف متغیر غیردینی است، تا با دگرگونی یک معرفت غیردینی، معارف دینی نیز متحول گردد و فهم دینی، عصری و نسبی شود. (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۶۴) البته اشکال و انحاء گوناگونی از ارتباط بین معرفت‌های مختلف بشری با اندیشه دینی قابل تصور است و بعضی از آنها زمینه سوال از علم دینی را فراهم می‌کند، و حتی برخی از آنها ممکن است در برخی شرایط خاص، برخی معرفت‌های دینی را تغییر دهند، اما این سخن کجا و عدم ثبات تمامی معارف دینی کجا.

۱. اینکه معرفت‌شناس بگوید من درجه دوم سخن می‌گویم نیز فقط فرار از مشکل است؛ زیرا همان معرفت درجه دوم هم یک معرفت بشری است و اگر در معارف بشری هیچ امر قطعی یافت نشود، این سخن اختصاصی به معارف درجه اول نخواهد داشت. ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۶۳-۶۲.

در پایان تذکر این نکته لازم است که تمام بحث بر سر قرائت‌های مختلفی است که در عرض هم (و به تعبیر بهتر، در مقابل هم) قرار می‌گیرند. اما در مورد قرائت‌هایی که در طول هم واقع می‌شوند، امکان و بلکه وقوع قرائت‌های مختلف، نه تنها امری ناممکن نیست، بلکه حاکی از وجود عمق و باطن در دین است که نه تنها با امکان علم دینی منافاتی ندارد، بلکه امکان پویایی آن را فراهم می‌سازد.^۱

(۲) تداخل قلمروی دین با قلمروی علم

اگر معرفت‌زا بودن گزاره‌های دینی پذیرفته شود، آنگاه پذیرش ربط و نسبت جدی بین دو حوزه دین و علم امری واضح خواهد بود. در برابر، بر اساس دیدگاه‌هایی که منکر معرفت‌زایی گزاره‌های دینی هستند، از آنجا که بحث علم، بحث معرفت است، هیچ نسبتی بین علم و دین در مقام ذات خویش وجود نخواهد داشت؛ و اگر سخن از نسبت آنها به میان می‌آید، تنها به معنای تعامل فرهنگی دو نهاد مختلف در جامعه (نهاد علم و نهاد دین) بود؛ که غالباً نوع نگاه رایج به دین در مکاتب مختلف غربی، و حتی در حوزه فلسفه دین، چنین نگاهی است؛ و چون این مبنا برای برخی افراد منقح نشده، ناخودآگاه علم دینی را در همین ادبیات مطرح می‌کنند؛ یعنی به عنوان یک تاثیرگذاری فرهنگی بر علم، و نه به عنوان تعامل دو سلسله گزاره‌های معرفتی.^۲

۱. علامه طباطبائی اساساً فلسفه وجود محکم و متشابه در قرآن را همین اختلاف عمق انسان‌ها در درک معارف الهی می‌داند که خداوند متعال کلام خود را به نحوی القا فرموده که بطن‌های متعدد داشته باشد تا هر کس به فراخور وجود خویش از آن بهره گیرد (طباطبائی، ۱۴۲۲: ۳/ ۶۵-۷۸) نکته مهم این است که هر سخن عمیقی، سخن سطحی‌تر را در خود دارد ولو اینکه از منظر سطحی، آن سخن عمیق فهم نشود. حقیقت این است که پاره‌ای از مثال‌هایی که برای اثبات عدم قرائت قطعی از دین ارائه می‌شود، ناشی از عدم تفکیک این گونه فهم‌های طولی از قرائت‌های عرضی است. مثلاً گفته شده است: «حتی در مسأله‌ای مثل توحید که مهم‌ترین و قطعی‌ترین مطلب دین شمرده می‌شود، اختلاف فراوانی هست؛ به نحوی که اغلب متکلمان و فقیهان وحدت خدا را وحدت عددی می‌دانند، اما ملاصدرا وحدت خدا را وحدت غیر عددی می‌داند و آیا ما می‌توانیم یکی از این دو گروه را باطل بدانیم؟» (سروش، ۱۳۷۳) در حالی که وقتی ملاصدرا وحدت خدا را وحدت غیر عددی می‌داند، این گونه نیست که منکر وحدت عددی باشد. به تعبیر دیگر، هم ملاصدرا و هم متکلمان و فقیهان، دیدگاه ثنویت‌گرا یا قول به «ثالث» را شرک می‌دانند، اما سخن ملاصدرا در این است که آیا وحدت خدا فقط در حد نفی خدای دوم و سوم است (که همان وحدت عددی است) یا مفهومی بسیار عمیق‌تر است که نه تنها وجود خدای دوم و سوم را رد می‌کند (که این حد مشترک فهم همگان از توحید است) بلکه حتی فرض هر موجودی دیگری در عرض خدا را هم رد می‌کند و نشان می‌دهد حتی فرض شریک برای خدا هم محال است، چه رسد به وجود آن؛ چون وحدت خدا «واحد» بودن است که «دو» برایش نمی‌توان فرض کرد و لذا آن را وحدت غیر عددی می‌خواند (که این حد خاص فهم ملاصدراست که بسیاری به درک آن نرسیده‌اند). واضح است که به این معنا، وحدت غیر عددی در طول وحدت عددی و فوق آن است نه در عرض و مقابل آن؛ و لذا قابل جمعند.

۲. مثلاً دیدگاه دکتر سعید زیباکلام در باب علم دینی چنین دیدگاهی است. برای تقریر این دیدگاه و نقد و بررسی آن ر.ک: سوزنجی، ۱۳۸۹:

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

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

یادآوری این نکته مجدداً لازم است که گاهی ممکن است اقتضای موضوع (یا غایت) یک علم، آن باشد که فهم آن تنها با استفاده از یک روش و یک ابزار معرفتی انجام شود که در این صورت این علم تک‌روشی خواهد بود، اما در اغلب اوقات، یک موضوع قابلیت و گاه ضرورت دارد که از چند روش معرفتی مورد توجه واقع شود. بدین ترتیب، اگر در هر موضوعی احراز شد که دین برای انجام وظیفه ذاتی خود (هدایت‌بخشی) وارد آن عرصه می‌شود، پیشاپیش می‌توانیم حکم کنیم که وقوع علم دینی در آن عرصه نه تنها ممکن، بلکه ضروری است؛ و لذاست که غالباً در باب امکان تحقق علم دینی در عرصه علوم انسانی کمتر مناقشه می‌شود؛ چرا که انسان که موضوع این علوم است، موضوع دین نیز هست و ما اجمالاً می‌دانیم که اسلام، انسان‌شناسی خاصی را عرضه می‌کند. در مورد سایر علوم هم به نحو عام می‌توان گفت از آنجا که حیثیت معرفت‌زایی وحی اثبات شد، اگر دین (= وحی) در حوزه هریک از این علوم سخنی داشت، آن سخن می‌تواند جزء مسائل و مباحث آن علم قرار گیرد؛ به تعبیر دیگر، منطقاً هیچ علم خاصی نمی‌تواند ماهیت خود را کاملاً «غیردینی» اعلام کند، بدین معنا که پیشاپیش اعلام کند که در پژوهش درباره فلان موضوع، دین نباید در عرصه بحث ما وارد شود و اگر وارد شد مطلقاً به آموزه‌های دینی اعتنایی نمی‌کنیم.^۱

در اینجا فقط تذکر یک نکته برای جلوگیری از پاره‌ای از سوء تفاهمات لازم است و آن اینکه بر اساس توضیحاتی که در مبحث قبل گذشت، معلوم شد که دین حاوی گزاره‌هایی است که متعلق فهم ما قرار می‌گیرد و همان طور که فهم ما در هر عرصه‌ای ممکن است دچار خطا شود، خطا کردن در فهم گزاره‌های دینی نیز ممکن است رخ دهد و لذا حقیقتاً اگر بحث از

۱. برای تفصیل این بحث، ر.ک: همان، ۱۶۰-۱۸۱.

نوعی تعامل مطرح باشد، بحث در رابطه علم (دستاوردهای معرفتی مستقل بشر) و نقل (فهم ما از متون دینی) است، نه علم (یا عقل) و دین (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۳۴). در واقع، اگر نبوت پیامبری اثبات شود، با توجه به ضرورت عصمت نبی، و امکان خطا در معرفت‌های عادی بشر، تردیدی در تقدم معرفتی دین (= وحی) بر علم (= آنچه به نام علم در جامعه وجود دارد) نیست؛ اما مساله این است که اگر از شخص انبیا و ائمه علیهم‌السلام که معصومند، صرف نظر کنیم، فهم بقیه انسانها از دین خطاپذیر است، و لذا دلیلی که برای ضرورت تقدم فوق ارائه شده، دیگر برقرار نیست. اینجاست که باید نوع و چگونگی تعامل علم و دین معلوم گردد و لذا ما برای اینکه بین مقام فهم معصوم از وحی و فهم ما از وحی خلط نشود، اولی را دین و دومی را نقل می‌نامیم.^۱

(۳) امکان دینی قلمداد کردن پاره‌ای از دستاوردهای معرفت بشری

تاکنون آشکار شد که آموزه‌های حاصل از متون مقدس دین (آیات و روایات) در زمره علم و معرفت دینی به حساب می‌آیند؛ اما آیا علم و معرفتی که شایسته اتصاف به وصف «دینی» باشد، منحصر در این آموزه‌ها نیست؟ به تعبیر دیگر، تا اینجا مساله علم دینی از زاویه ورود گزاره‌های دینی به عرصه علم مورد بحث قرار گرفت، اما مساله را می‌توان از زاویه جایگاه دین هم مطرح کرد که آیا صرف ورود تعدادی گزاره در یک علم، مصحح دینی دانستن آن علم است؟ ضرورت این بحث از آن روست که به سبب رواج سستی اصطلاح علم دینی در خصوص علومى همچون فقه و تفسیر، برخی بر این باورند که علم دینی فقط علمی است که از آیات و روایات بحث کند و عقل را صرفا به عنوان ابزار فهم متن مورد استفاده قرار دهد؛ و صرف استفاده موردی از آیات و روایات، در علمی که عمدتا از سایر ابزارهای کسب معرفت (همچون حس، برهان یا شهود) استفاده می‌کند، مصحح اعطای عنوان «دینی» به آن علم نمی‌باشد.

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

۱. نگارنده در جای دیگر به تفصیل نشان داده که اقتضائات تعامل علم و نقل در مباحث نظری با مباحث عملی تفاوت دارد و در مباحث عملی

نیز همچنان نوعی تقدم مطلق نقل بر علم برقرار است، اما در مباحث نظری چنین نیست. (سوزنچی، ۱۳۸۹: ۱۶۵-۱۷۶)

اگر مبنای رئالیستی را در مباحث خویش بپذیریم و دین اسلام را با قرائت عقلی مد نظر قرار دهیم؛ آنگاه بسادگی می‌توان نشان داد که عقل (به معنای دستاوردهای عقلی) نه تنها امری بیرون از دین و معارض با دین نیست، بلکه یکی از منابع معرفت‌بخش مورد قبول دین می‌باشد. ساده‌ترین دلیل برای جدی گرفتن عقل و دستاوردهای عقلی در عرصه دین تمسک به اصل عدل (به عنوان مصحح قرائت عقلی از دین) می‌باشد: ائمه اطهار علیهم السلام، اصل عدل را یکی از اصول تفکر اصیل اسلامی معرفی، و در قالب آن، از حسن و قبح عقلی دفاع کرده‌اند؛ لذا از طرفی احکام شریعت دارای مصالح و مفاسد واقعی است؛ و از طرف دیگر، عقل در شناخت کلیات حقایق عالم و اصول کلی شریعت معتبر می‌باشد. بدین ترتیب، اگر مطلبی خلاف صریح عقل باشد، قطعاً دینی نیست؛ همان‌گونه که اگر مطلبی لازمه قطعی عقل باشد، قطعاً مورد قبول دین است؛ و این همان مفاد قاعده «کل ما حکم به العقل، حکم به الشرع؛ و کل ما حکم به الشرع، حکم به العقل» می‌باشد. (مطهری، ۱۳۶۸: ۲/ ۳۷-۴۰)

اگرچه با بیان فوق، امکان دینی دانستن علوم عمومی که علاوه بر نقل، از عقل هم استفاده می‌کنند، ثابت می‌شود، اما خوب است اشاره شود که این امکان به فعلیت هم رسیده است: در میان علوم مختلف، در «دینی» بودن علم فقه کسی تردید نکرده است؛ و در علم اصول فقه، تبیین می‌شود که نه فقط کتاب (قرآن) و سنت (حدیث)، بلکه عقل نیز یکی از منابع معتبر و مورد قبول فقه است^۱ و علاوه بر استفاده از آن در درک و کشف و فهم محتوای کتاب و سنت، منبعی برای دریافت احکام شرعی، و از این جهت در عرض کتاب و سنت است. (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۲۰۶) با این توضیح، اگر معیار «دینی» قلمداد کردن یک گزاره، استناد آن به یکی از منابع اسلام باشد، آنگاه نه تنها گزاره‌های حاصل از کتاب و سنت، بلکه گزاره‌های حاصل از عقل نیز شایسته «دینی» نامیدن خواهند بود و حصر گزاره‌های دینی به گزاره‌های نقلی توجیهی نخواهد داشت.^۲

در پایان، شاید تذکر این نکته خالی از فایده نباشد که همان‌طور که بر اساس مشی فقها، هیچ آیه و روایت واحدی به طور مجزا از مجموعه نظام معرفتی دین پذیرفته نمی‌شود، بلکه باید از فرآیند اجتهاد گذر کند و در صورت لزوم، با عبور از

۱. غالباً، اجماع، را هم به عنوان یکی از منابع اسلام برمی‌شمرند، اما در اصول فقه اثبات می‌شود که تنها اجماع قابل قبول، اجماعی است که کاشف از قول معصوم باشد و در واقع، «اجماع معتبر» به «سنت» بازگشت می‌کند. (مظفر، ۱۴۱۰: ۹۷)

۲. امروزه تمایلی در میان اکثر نویسندگان مشاهد می‌شود که «دینی» بودن را معادل «نقلی» بودن بگیرند؛ یعنی تنها مطالبی را «دینی» تلقی کنند که برگرفته از کتاب و سنت باشد، در حالی که هیچ دلیلی بر این کار ارائه نمی‌شود. به نظر می‌رسد این مساله بیش‌تر تحت رویکرد مسیحی به دین است که در میان دین پژوهان معاصر غربی بسیار شایع است و ادبیات نویسندگان متجدد ما را نیز تحت الشعاع قرار داده است، رویکردی که اولاً مسیر عقل را غیر از مسیر ایمان می‌شمرد و اگر - همچون برخی از متکلمان مسیحی، مانند کرکگور - صریحاً نگوید که «چون عقلم نمی‌پذیرد، بدان ایمان می‌آورم» (پترسون، ۱۳۷۶: ۸۰)، لاقلاً عقل را جزء منابع دین نمی‌شمرد؛ و ثانیاً و بر همین اساس مواجهه‌اش با دین بیش‌تر مواجهه‌ای روانشناختی و جامعه‌شناختی است تا مواجهه‌ای فلسفی؛ و لذا اصراری بر حقانیت (به معنی حق بودن و صحیح بودن) و معقولیت (به معنی منطبق بر عقل بودن) دین ندارد.

مدخل مباحث «تعادل و تراجیح» تلائم آن با سایر گزاره‌های دینی معلوم شود، هیچ دستاورد غیرنقلی‌ای را نیز نمی‌توان به صورت مجزا و ناهماهنگ با کل اندیشه دینی مورد پذیرش قرار داد. یک فقیه و اسلام‌شناس، علاوه بر بررسی متن و سند یک حدیث، آن را در مجموعه نظام معرفت دینی مورد ملاحظه قرار می‌دهد و تنها پس از طی این فرآیند است که به صدور فتوا اقدام می‌کند. او حداقل کاری را که در این زمینه لازم می‌شمرد این است که بین اخباری (= آیات و روایاتی) که در ظاهر متعارضند جمع کند؛ یعنی با هر مطلبی که مواجه شد، بررسی کند که اگر مطلق است، آیا مقیدی دارد؛ اگر عام است، آیا خاصی دارد؛ آیا این حدیث با کتاب (قرآن کریم) سازگار است و...؛ و این فرآیند گاه موجب می‌شود از دلالت ظاهری آیه یا حدیثی صرف نظر، و یا حتی حدیثی کنار گذاشته شود. همین بحث‌ها در تعامل بین دستاوردهای غیرنقلی و آموزه‌های نقلی نیز باید طی شود. (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۷۳) با این توضیح، آشکار می‌شود که تولید علم دینی عملاً نیازمند پیمودن فرآیند اجتهاد است، البته اجتهاد نه به معنی مصطلح و متداول در یکی دو قرن اخیر و منحصر در فقه فردی و عبادی، بلکه اجتهادی در تمامی شئون معرفتی (هست و باید) و در تمامی ابعاد زندگی.^۱

جمع‌بندی: امکان ترسیم معنای موجهی از علم دینی

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

در قسمت اول بحث معلوم شد که عامل وحدت یک علم و تمایز آن از سایر علوم، موضوع (یا حداکثر غایت) می‌تواند باشد، نه روش؛ و لذا اگر مسأله‌ای به موضوع (یا غایت) علم مورد نظر مربوط بود، با هر روش معرفتی‌ای که اثبات شده باشد، می‌تواند در عرصه علم مذکور وارد شود. همچنین گزاره‌های ارزشی و باید و نبایدها نیز قابلیت بحث معرفتی دارند و خصوصاً در علوم انسانی می‌توانند ورود معرفتی پیدا کنند. این دو سخن، هر کدام، مصحح ورود دسته‌ای از گزاره‌های دینی به عرصه علوم می‌باشد. نکته سوم اینکه از آنجا که همه علوم (غیر از فلسفه اولی) نیازمند یک دسته مبادی تصویری و تصدیقی غیربدیهی (=نظری) هستند، چه بسا دین بتواند با این عنوان نیز پشتوانه معرفتی‌ای برای بسیاری از علوم فراهم آورد و از این زاویه نیز دینی شدن علم ممکن می‌باشد. پس از سه زاویه معلوم گردید که ورود گزاره‌های دینی به عرصه علوم، منافاتی با حیثیت معرفتی علوم ندارد.

۱. ظاهراً بر همین اساس است که 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) و از سوی دیگر فقه را «تئوری 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)

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

بدین ترتیب، معلوم شد مفهوم «علم دینی»، نه از حیث «علم» بودن و نه از حیث «دینی» بودن به هیچ تناقض و نابسامانی‌ای مبتلا نمی‌باشد و امری معقول و موجه و ممکن است؛ و اگر علم دینی امری ممکن باشد، مسیر معقولی برای پروژه اسلامی کردن علوم انسانی باز می‌شود، و چه‌بسا در مقام فعلیت، تصاویر متعددی از علم دینی بتواند محقق شود.^۱

والسلام

^۱ . نگارنده در جای دیگر کوشیده تعین خاصی از این امکان را که از ابعاد مختلف قابل دفاع و ممکن‌الوصول باشد، تبیین و مستدل سازد که ماحصل نهایی آن، چنین تصویری است: «در هر موضوعی از موضوعات که علمی تولید می‌شود، اگر آن علم: (۱) بر مبادی تصویری و تصدیقی مورد قبول دین (یعنی نگرش توحیدی و لوازم آن) تکیه کند، (۲) در راستای غایات مورد انتظار دین باشد، و (۳) محتوایش از منابع معرفتی مورد قبول اسلام (عقل و نقل) تغذیه کند، آن علم، یک «علم اسلامی» است؛ و چنین علمی، در مجموع، توسط افرادی می‌تواند حاصل شود که کم و بیش به اخلاقیات پای‌بندند و در مسیر خودسازی گام برمی‌دارند.» (سوزنچی، ۱۳۸۸)

فهرست منابع و مآخذ

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۹۷۷) *برهان من کتاب الشفاء*. تصحیح ابراهیم مذکور. [قاهره: بی‌نا].
۲. آیر. آلفرد ج. (بی‌تا) *زبان، حقیقت، منطق*. ترجمه منوچهر بزرگمهر. تهران: دانشگاه صنعتی شریف.
۳. باقری، خسرو. (۱۳۸۶) «علم دینی، امکان، ماهیت و ضرورت» در *مجموعه مقالات کنفرانس توسعه دانش و فناوری در ایران*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. ج ۱، ص ۹۴ - ۷۱.
۴. باقری، خسرو. (۱۳۸۲) *هویت علم دینی*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۵. بستان، حسین و همکاران (۱۳۸۴). *گامی به سوی علم دینی*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۶. پارسانیا، حمید. (۱۳۸۳) *علم و فلسفه*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۷. پترسون، مایکل و دیگران. (۱۳۷۶) *عقل و اعتقاد دینی، درآمدی بر فلسفه دین*. ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی. تهران: طرح نو.
۸. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۲) *شریعت در آینه معرفت*. قم: نشر فرهنگی رجاء.
۹. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶) *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*. قم: اسراء.
۱۰. چالمرز، آلن ف. (۱۳۷۸) *چیستی علم*. ترجمه سعید زیباکلام. تهران: سمت.
۱۱. خراسانی، [آخوند] محمد کاظم. (۱۳۸۴) *کفایة الاصول*. تحقیق و تعلیق عباس علی زارعی سبزواری. قم: موسسه النشر الاسلامی.
۱۲. [امام] خمینی، روح الله. (۱۳۷۷) *صحیفه امام*. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۳. زیباکلام، سعید. (۱۳۸۴) *معرفت‌شناسی اجتماعی، طرح و نقد مکتب ادینورا*. تهران: سمت.
۱۴. سروش، عبدالکریم. (۱۳۸۵) *بسط تجربه نبوی*. تهران: صراط.
۱۵. سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۰) *تفرج صنع، گفتارهایی در اخلاق و صنعت و علم انسانی*. تهران: سروش.
۱۶. سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۶) *درس‌هایی در فلسفه علم الاجتماع*. تهران: نی.
۱۷. سروش، عبدالکریم. (۱۳۸۲). *فربه‌تر از ایدئولوژی*. تهران: صراط.
۱۸. سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۵) *علم چیست؟ فلسفه چیست؟* تهران: صراط.
۱۹. سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۳) *قبض و بسط تئوریک شریعت*. تهران: صراط.
۲۰. سوزنجی، حسین. (۱۳۸۷) «جایگاه «روش» در علم، تاملی انتقادی در باب ماهیت علم در فرهنگ جدید» در *فصلنامه راهبرد فرهنگ*. ش ۴، زمستان ۱۳۸۷.
۲۱. سوزنجی، حسین (۱۳۸۸) *علم دینی، «دیدگاهی در باب نحوه تعامل علم و دین» در فصلنامه راهبرد فرهنگ*. ش ۷، پاییز ۱۳۸۸.
۲۲. سوزنجی، حسین. (۱۳۸۹) *معنا، امکان و راهکارهای تحقق علم دینی*. تهران: پژوهشگاه مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

۲۳. طباطبایی، سید جواد. (۱۳۸۹) «سیطره سیاست‌زدگی بر علم سیاست» در *ماهنامه مهرنامه*، ش ۴، اردیبهشت ۸۹؛ ص ۶۹-۷۳.
۲۴. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۴۲۲) *المیزان فی تفسیر القرآن*. بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.
۲۵. کانت، ایمانوئل. (۱۳۶۷) *تمهیدات*، مقدمه‌ای بر هر مابعدالطبیعه آینده که به عنوان یک علم عرضه شود. ترجمه غلامعلی حداد عادل. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۲۶. گیلیس، دانالد. (۱۳۸۱). *فلسفه علم در قرن بیستم*. ترجمه حسن میاننداری. تهران: انتشارات سمت و کتاب طه.
۲۷. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۶۳). *تعلیق بر نه‌ایة الحکمة علامه طباطبایی*، تهران: الزهراء.
۲۸. مطهری، مرتضی. (۱۳۶۹) *آشنایی با علوم اسلامی*، ج ۱. تهران: صدرا.
۲۹. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۰) *فطرت*. تهران: صدرا.
۳۰. مطهری، مرتضی. (۱۳۶۸) *اسلام و مقتضیات زمان*. تهران: صدرا.
۳۱. مطهری، مرتضی. (۱۳۵۴) *سیری در نهج‌البلاغه*. تهران: صدرا.
۳۲. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۸) *هدف زندگی*، در: *تکامل اجتماعی انسان*. تهران: صدرا.
۳۳. مظفر، محمدرضا (۱۴۱۰) *اصول الفقه*. تهران: موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۳۴. ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۱) *راهی به رهایی، جستارهایی در باب عقلانیت و معنویت*. تهران: نگاه معاصر.
۳۵. هاشمی، محمد منصور. (۱۳۸۶) *دین اندیشان متجدد، روشنفکری دینی از سروش تا ملکیان*. تهران: کویر.
۳۶. هایدگر، مارتین. (۱۳۷۵) «عصر تصویر جهان»، ترجمه یوسف اباذری. در: *فصلنامه ارغنون*، ش ۱۱ و ۱۲، پاییز و زمستان ۱۳۷۵.

37. Carnap, R. (1959) "The Elimination of Metaphysics through Logical Analysis of Language", In A. J. Ayer (ed.) **Logical Positivism**, Free Press, pp 60 – 81.

38. Shand, John. (1993) **Philosophy and Philosophers**, London: University College London.