

علم دینی به منزله مبنايي در باب نحوه تعامل علم و دين^۱

حسين سوزنجي^۲

چکیده

بحث از معنا، امکان، مطلوبیت، چگونگی و ضرورت علم دینی مدتی است که در جامعه ما چالش برانگیز شده است. شاید مهمترین مشکل، شفاف نبودن بسیاری از مبانی علم‌شناسی و دین‌شناسی در این عرصه است. مثلاً برخی از مخالفان علم دینی، چون ماهیت علم را در برخورداری از روش تجربی می‌دانند، منکر امکان علم دینی هستند. یا اینکه برخی از مدافعان علم دینی گاه بر مبانی فلسفی‌ای تکیه می‌زنند که علم را بیشتر، امری فرهنگی معرفی می‌کند تا امری معرفتی؛ و این تلقی ناخودآگاه آنها را به وادی نسبیت‌گرایی نزدیک می‌سازد. همچنین گاه دین محدود در ارزش‌ها و یا منحصر در متون نقلی معرفی می‌شود.

در مقاله حاضر کوشش شده است با تکیه بر برخی از مبانی برگرفته از فلسفه اسلامی، منطق، و علم اصول، و با نیم‌نگاهی به برخی از مباحث فلسفه علم و فلسفه دین، تبیینی از نوع تعامل علم و دین ارائه دهیم که ثمره آن تحول در علوم موجود و پدیدار شدن علمی باشد که همان‌قدر که متصف به «علم» بودن است، متصف به «دینی» بودن نیز باشد؛ و لذا بی‌دغدغه بتوان آن را «علم دینی» نام نهاد.

برای درک صحیح این معنی از «علم دینی» و بررسی اینکه این اصطلاح به چه معنی ممکن و یا ضروری است و در چه صورت اساساً ناممکن و یا نامطلوب است، ابتدا بحثی در باب ماهیت علم مطرح شده، و از مفهوم اصیل علم (= کشف واقع) در مقابل دو مفهوم مدرن و پست‌مدرن علم دفاع شده، سپس مفهوم «دینی» بودن را مورد مذاقه قرار گرفته و شرایط احراز این عنوان در خصوص یک علم معلوم گردیده و در نهایت تعریفی از علم دینی ارائه شده که هم حیثیت معرفتی جایگاه علم را حفظ کند؛ و هم به لحاظ مبانی، غایات و محتوا به نحو مطلوبی دینی باشد.

کلیدواژه‌ها: علم دینی، فلسفه علم، فلسفه دین، عقل، علم و دین، علم تجربی، روش‌شناسی، معرفت‌شناسی

۱. فصلنامه علمی-پژوهشی راهبرد فرهنگ، ش ۶، تابستان ۱۳۸۸

۲. استادیار دانشگاه امام صادق علیه‌السلام

مقدمه

بیش از یک دهه است که بحث از معنا، امکان، مطلوبیت، چگونگی و ضرورت علم دینی، برخی از محافل علمی را به خود مشغول داشته است. رایج‌ترین تلقی‌ای که از «علم دینی» در جامعه ما وجود دارد- و «مخالفان و منتقدان علم دینی» غالباً این معنای علم دینی را مورد بحث و نقد قرار می‌دهند (ملکیان، ۱۳۸۱) - این است که مسلمانان با مراجعه به متون معتبر دینی (کتاب و سنت) از نو به تولید علم همت گمارند و فقط با تکیه بر آموزه‌های نقلی، علم جدیدی پدید آورند (نصیری، ۱۳۸۵، ۱۵۰-۱۲۰). اما حقیقت این است که تقریباً هیچ‌یک از مدعیان اصلی «علم دینی» (مثلاً: باقری، ۱۳۸۲؛ گلشنی، ۱۳۸۵؛ نصر، ۱۳۸۱؛ و جوادی آملی، ۱۳۸۶) و حتی پیروان فرهنگستان علوم اسلامی (مثلاً: میرباقری، ۱۳۸۷؛ و جعفرزاده، ۱۳۸۵)، چنین سخنی بر زبان نرانده‌اند. مسأله اصلی این است که بین عقلانیت کنونی بشری و درک متعارف انسانها از آموزه‌های وحیانی ناسازگاری پدید آمده و بحث از علم دینی در واقع، بحث بر سر این است که آیا می‌توان «علم»ی داشت که «هم عقلانیت بشری» را جدی بگیرد و «هم توجه جدی و عمیقی به آموزه‌های وحیانی» داشته باشد؟ حتی در میان کسانی که شدیدترین موضع‌گیریها را علیه علوم جدید دارند (نصر، ۱۳۸۱، فصل ۱۰) و یا اصلاح و تکمیل علوم موجود را ناصواب دانسته و سخن از روش تأسیسی در تولید علم دینی به میان آورده‌اند (باقری، ۱۳۸۲، ۲۵۰-۲۴۳) سخنانی می‌توان یافت که نشان می‌دهد منظور آنها کنار گذاشتن کامل علوم نوین نیست، بلکه ایشان نیز در پی تحول‌آفرینی‌ای در این علوم هستند تا علمی حاصل آید که هماهنگ با دین و نگاه دینی باشد. طبیعی است برای دست یافتن به درک صحیحی از «علم دینی» و بررسی اینکه این اصطلاح به چه معنی ممکن و یا ضروری، و در چه صورت اساساً ناممکن و یا نامطلوب است، ابتدا باید بحثی در باب ماهیت علم داشت و موضع خود را در این زمینه منقح نمود، سپس مفهوم «دینی» بودن را مورد مذاقه قرار داد و شرایط احراز این عنوان را در خصوص یک علم معلوم کرد؛ و آنگاه در یک نگاه کلان و جامع، تبیینی از ماهیت و نوع تعامل علم و دین ارائه کرد که ثمره آن تحول در نگاه به علوم موجود، و پدیدار شدن علمی باشد که همان‌قدر که متصف به «علم» بودن است، متصف به «دینی» بودن نیز بشود؛ و لذا بتوان آن را «علم دینی» نام نهاد. بدین منظور، بحث را در سه محور مطرح می‌کنیم: ابتدا بحث‌هایی که به لحاظ علم‌شناسی مورد نیاز است، سپس بحث‌های دین‌شناسی، و آنگاه تبیین ماهیت علم دینی بر اساس تعامل این دو محور.

الف- مبانی علم‌شناختی

تا پیش از مدرنیته، علم در جوامع مختلف، به معنای کشف واقعیت قلمداد می‌شد. ابزارهای درک واقعیت، منحصر در ابزارهای حسی نبود، و نه تنها برهان عقلی و شهود عرفانی، بلکه متون وحیانی نیز به عنوان مستندات کشف واقعیت جدی گرفته می‌شد؛ و از آنجا که تردیدی در معرفت‌زایی دین وجود نداشت، نه مرزی بین علم و دین مطرح می‌گشت و نه علم امری در مقابل دین قلمداد می‌شد؛ و لذا جایی برای بحث از علم دینی و غیر دینی نبود. اما تحولاتی که پس از رنسانس به وقوع پیوست، بتدریج هم معرفت‌زایی متون دینی را زیر سوال برد و هم معرفت‌زایی عقل فلسفی و شهود عرفانی را؛ و تجربه حسی تنها راه معرفت عینی قلمداد شد. این گونه بود که «روش تجربی» به عنوان عنصر ذاتی علم، و مرز بین علم و غیر علم معرفی گردید.

اما همین وضعیت نیز برقرار نماند. از اواسط قرن بیستم، جریانهای پست‌پوزیتیویستی پدید آمدند که وجه جمع آنها این بود که نشان می‌دادند روش تجربی ناب وجود ندارد و علوم مدرن، که خود را به نام علوم تجربی مطرح می‌کنند، حاوی گزاره‌ها و پیش‌فرض‌های غیر تجربی متعددی می‌باشند. اصل این مطلب، مطلبی بود که در فلسفه‌های پیش از دوره مدرن، چه در غرب و چه در تمدن اسلامی، پذیرفته شده بود و مشکلی را در باب معرفت ایجاد نمی‌کرد: آنها بر این باور بودند که هر علمی بر یک مبادی تصویری و تصدیقی مبتنی است که آن مبادی، یا بدیهیات اولیه است (که فقط فلسفه اولی، چنین علمی است) یا در علم بالاتر اثبات می‌شود. تجربه نیز اعتبار خود را مدیون قیاس

عقلی است.^۱ اما وقتی معرفت منحصر در معرفت تجربی گردید، خدشه در معرفت تجربی، خدشه در کل معرفت قلمداد شد و وجود گزاره‌های غیر تجربی در پشت پرده گزاره‌های تجربی، به منزله اتکای علم به غیر علم معرفی گردید. این گونه بود که معرفت‌زایی علوم تجربی در فلسفه‌های علم پست‌پوزیتیویستی زیر سوال رفت و راه‌حل‌های این فیلسوفان علم سرانجامی جز شکاکیت نداشت.^۲

بدین ترتیب در طول تاریخ اندیشه شاهد سه معنا از علم هستیم: یکی، معنای اولی و اصلی علم در طول تاریخ، که همان «کشف واقعیت» است؛ دوم، معنای علم در دوره مدرن که «کشف واقع فقط توسط تجربه» بود؛ و سوم، معنای علم نزد پست‌پوزیتیویستها که دیگر کشف واقع نبود، بلکه از نظر آنها آنچه علم نامیده می‌شود صرفاً مجموعه نسبتاً منسجمی است که علی‌رغم نامعلوم بودن ارتباط آن با واقعیت عینی، به خاطر کارکردهای خاصی که دارد مورد اهتمام است.

مهمترین مساله علم‌شناختی در بحث علم دینی، تعیین این نکته است که اولاً علم دینی با فرض هر یک از این سه معنا، چه تصویری پیدا خواهد کرد و ثانیاً کدام معنای علم، معنای صحیحی است که علم دینی می‌تواند به نحو معقولی بر آن تکیه زند؟ بر اساس معنای اول، علم دینی به منزله علمی خواهد بود که در فرایند کشف واقعیت، علاوه بر ابزار حسی، هم ابزار برهانی را قبول دارد و هم معارف مندرج در متون دینی را جدی می‌گیرد، و مساله اصلی در این معنا، نشان دادن چگونگی جمع مواردی است که ظاهراً بین دستاوردهای این ابزارهای مختلف ناسازگاری می‌افتد.

در معنای دوم، علم دینی به هیچ معنای موجهی قابل دفاع نیست، زیرا علم و معرفت واقعی منحصر به داده‌های تجربی است و لذا دین نمی‌تواند نقشی در معرفت‌های واقعی ایفا کند. حداکثر نقشی که در این معنا می‌توان برای دین فرض کرد، ارائه داده‌هایی در مقام گردآوری است، اما این امر هیچ تاثیری در ماهیت علم نخواهد گذاشت؛ زیرا در این معنا از علم، هیچ محدودیتی برای مقام گردآوری وجود ندارد و نه فقط دین، بلکه خرافات و خواب و خیال هم می‌تواند در مقام گردآوری داده‌هایی را عرضه کند؛ مهم، مقام داوری علم است که داوری هم بر عهده روش تجربی است.

در معنای سوم، با توجه به اینکه معرفت‌زایی تجربه و اعتبار معرفت تجربی زیر سوال رفته، و عملاً «علم» به «فرهنگ» - یعنی صرفاً مجموعه‌ای از باورها و علایق و رفتارها - تبدیل شده؛ با مشکل قبلی مواجه نیستیم و علم دینی معنی دارد، اما نه به این عنوان که ورود دین، کمکی به کشف واقعیت کند، چرا که اصل کشف واقع زیر سوال رفته است؛ بلکه علم دینی به این معنا خواهد بود که با قبول ایدئولوژیک بودن ماهیت علم، چه فرقی می‌کند که کدام ایدئولوژی بر علم حاکم شود و چرا به جای ایدئولوژی‌های غربی، ایدئولوژی‌های اسلامی را بر علم حاکم نکنیم؟ در واقع علم دینی در این منظر عملاً به معنای جایگزین کردن، باورها و علایق و رفتارهای دینی به جای باورها و علایق و رفتارهای گروهی است که تاکنون خود را در جهان عالم معرفی می‌کرده‌اند؛ اما نه این و نه آن معرفتی درباره واقعیت به ما نمی‌دهند، بلکه هر کدام صرفاً یک نظام زندگی را تعریف می‌کنند.

این، سه تصویری از علم دینی است که بر اساس این سه معنا پدید می‌آید. اما کدام معنا، واقعاً معنای صحیح علم است؟ برای اتخاذ یک موضع منطقی در باب علم دینی باید تکلیف خود را با این سه معنا علم معلوم سازیم و نشان دهیم کدام معنا قابل دفاع است و می‌توان به آن تکیه کرد. برای این مقصود به دو سوال باید پاسخ دهیم:

^۱. «مجربیات یا قضایای تجربی قضایایی کلی هستند که از تکرار مشاهدات جزئی حاصل می‌شوند و علاوه بر این تکرار، قیاس خفی دیگری نیز هنوز دارد. در واقع، تجربیات، حاصل یک قیاس خفی هستند که یک مقدمه آن حسی و مقدمه دیگر مقدمه‌ای نظری است، ولی هر چه باشد، آن هم یک قیاس عقلی است.» (پارسایا، ۱۳۸۳: ۱۱۷)

۲. برای تفصیل این تحولات، رک: سوزنچی، ۱۳۸۷.

(۱) آیا این سخن که ماهیت علم در گروهی بهره‌مندی از روش تجربی است و فقط آزمون تجربی است که می‌تواند صدق و کذب یک سخن را معلوم سازد، سخن قابل دفاعی است؟ اگر قابل دفاع باشد، حق با تفسیر مدرنیستی از علم است و جایی برای علم دینی نمی‌ماند و گرنه معنای اول که علم را منحصر در علم تجربی می‌کند، مردود می‌شود. البته در کشور ما، برخی این سخن پوزیتیویست‌ها را این گونه اصلاح کرده‌اند که «بهره‌مندی از روش تجربی، تنها راه کسب معرفت نیست؛ اما عاملی برای تمایز علوم است؛ یعنی قوام یک علم و عاملی برای تمایز علوم در گروهی روش آنهاست: روش تجربی نتایجی دارد و روش برهانی و یا روش نقلی نتایجی دیگر؛ و با دستاوردهای هیچ یک نمی‌توان در باب دستاوردهای دیگری اظهار نظر کرد.» از آنجا که این دیدگاه نیز منطقاً در بحث علم دینی، همان ثمره دیدگاه پوزیتیویستی از علم را دارد و علم دینی را ناممکن می‌سازد، اعتبار منطقی این سخن نیز در همین قسمت باید بررسی شود.

(۲) با توجه به آمیخته بودن علوم موجود به انواع پیش‌فرض‌ها، آیا کشف واقع ممکن است؟ به تعبیر دیگر، اگر علم مبتنی بر اموری مقدم بر خود است، آیا این امور همواره از سنخ مبادی غیر معرفتی (پیش‌فرض‌ها) هستند یا ممکن است آنها از سنخ امور معرفتی (مبادی تصویری و تصدیقی) باشند؟ اگر این مبادی و خاستگاه‌ها همواره اموری غیر معرفتی باشند، حق با پست‌پوزیتیویست‌هاست و علم چیزی جز یک سلسله باورها و گرایش‌ها و آداب گروهی خاص نخواهد بود، و گرنه دیدگاه آنها نیز مردود می‌شود؛ و با رد این دیدگاه و پذیرش امکان کشف واقع در علم، همان معنای اصیل و سنتی از علم باقی می‌ماند که کشف واقعیت را ممکن می‌داند، ولی ابزار آن را در حس منحصر نمی‌سازد.

۱- جایگاه روش تجربی در ماهیت علم

به نظر می‌رسد، به‌ویژه با توجه به گسترش مباحث فلسفه علم، ابطال دیدگاه خود پوزیتیویست‌ها در باب انحصار معرفت به معرفت حسی، نیازمند مؤونه‌چندانی نباشد 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؛ باقری، ۱۳۸۲) ساده‌ترین دلیل، نشان دادن تناقض مستتر در ادعای آنهاست: اگر «تنها راه بررسی واقعیت و درک صدق و کذب گزاره‌ها، روش تجربی باشد»، خود همین سخن، یک سخن غیر تجربی است و نمی‌توان صدق آن را معلوم کرد و لذا اعتباری ندارد! این همان مطلبی است که فلاسفه از دیرباز نشان داده‌اند که اثبات معرفت‌زایی حس و تجربه نیز وابسته به معرفت‌زایی بدیهیات اولیه و براهین عقلی است.^۱

اما مطلبی که شاید بیشتر چالش‌آفرین باشد این است که آیا واقعاً بهره‌مندی از روش تجربی در مقابل روش عقلی را می‌توان عامل تمایز یک دسته از دانش‌ها از دانش‌های دیگر دانست؟^۲ در غرب، با منحصر دانستن مطلق معرفت در دستاوردهای تجربی، حقیقت علم منحصر در علم تجربی گردید و اگر فلسفه‌ای باقی ماند، کاری جز بررسی ذهن و محتویات آن (= معرفت‌شناسی به معنای کانتی) نمی‌توانست انجام دهد و بساط هرگونه وجودشناسی (به این معنی که فلسفه محض به بررسی واقعیت عینی بپردازد) نفی شد؛ اما به دلایل خاصی، ورود این بحث در جامعه علمی ایران به این صراحت نبود، بلکه بیشتر تحت این ادبیات بود که محصول فلسفه ربطی به محصول تجربه ندارد و علوم بر اساس روش از هم جدا می‌شوند: «دو روش برخورد با عالم واقع داریم: یکی روش فیلسوفانه [= روش عقلی] و دیگری روش عالمانه [= روش تجربی]، یکی برای کاوش‌های ذهنی و دیگری برای کندوکاو عملی. فلسفه جای علم [= علم تجربی] را

۱. بوعلی، نیاز معرفت حسی را به دانش عقلی در الهیات شفا به صراحت بیان کرده (ابن‌سینا، بی تا: ۳۱۰) و در منطق شفا، معرفت حسی را با صرف‌نظر از معرفت عقلی علم نمی‌داند و علم را اولاً و بالذات معرفتی عقلی می‌داند (ابن‌سینا، ۱۹۵۶: ۵۸ و ۶۹).

۲. توجه شود که مقصود ما از علم در این بحث، یک مجموعه و نظام معرفتی (Discipline) است، نه علم به معنای مطلق معرفت (Knowledge).

نمی‌گیرد و علم نیز جای فلسفه را پر نمی‌کند. نتایج روش علمی [= روش تجربی] 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؛ و نیز: ۱۳۷۰: ۸۰)

اما این سخنان را از دو زاویه می‌توان مورد نقد قرار داد: یکی در اینکه آیا اصلاً چیزی به اسم روش تجربی در مقابل روش عقلی وجود دارد، یا روش تجربی تنها در ذیل روش عقلی و فلسفی معنی‌دار و قابل دفاع است؟ و دوم اینکه حتی اگر تفاوت این دو روش را با مسامحه قبول کنیم، آیا دسته‌بندی دانش‌ها بر اساس روش و تفکیک روشی علوم سخن قابل دفاعی است؟

اولین مطلب این است که آیا واقعاً تفکیک روش تجربی به عنوان امری مستقل و در قبال روش عقلی وجود دارد؟ اگر منظور از روش تجربی و روش عقلی در ادبیات فوق، همان دو روش استقرایی و قیاسی باشد که در علم منطق مورد بحث قرار می‌گیرد.^۱ البته این تفکیک، تفکیک معنی‌دار و صحیحی است. اما به کار بردن روش تجربی به معنای استقرا، امری است که اگرچه اولین پوزیتیویست‌ها بدان قائل بوده‌اند، اما با توجه به اشکالات متعددی که بر اعتبار منطقی استنتاج استقرایی مطرح شده، بعدها اغلب پوزیتیویست‌ها نیز آن را کنار گذاشتند و امروزه نیز این معنا در باب روش تجربی طرفدار چندانی ندارد. در واقع دیدگاه شایع در باب روش تجربی، دیدگاهی است که توسط امثال رایشنباخ با عنوان تفکیک مقام داوری و گردآوری مطرح شد: اگر استقرا منتج نیست، یعنی مشاهده حسی ابتداءً (= در مقام گردآوری و تولید نظریه) منتج نیست؛ و اگر برای معرفت چاره‌ای جز مشاهده حسی نیست، پس مشاهده را فقط به عنوان قاضی فرضیه‌ها (= مقام داوری) بپذیریم، نه ارائه دهنده معرفت. (رایشنباخ، ۱۹۳۸) مقصود کسانی هم که در ایران تفکیک روشی دانش‌ها را مطرح کرده‌اند، همین روش داوری است نه روش گردآوری. (سروش، ۱۳۷۶: ۱۵۷-۱۵۶. و نیز سروش، ۱۳۷۰: ۵۲-۴۹)

اما حقیقت این است که اعتبار مشاهده حسی در مقام داوری تجربی نیز زیر سوال است و در ادبیات فلسفی غرب نیز ایرادات جدی بر این تفکیک گرفته شده است: چرا که تفکیک این دو مبتنی بر ناب بودن معرفت تجربی در مقام داوری می‌باشد، یعنی گویی مقام داوری (با تأکید بر داوری تجربه) مقامی ثابت و قطعی است و تحت تأثیر هیچ مؤلفه غیرمعرفتی قرار نمی‌گیرد و این امری است که هم از جانب فیلسوفان مکتب تفهیمی^۲ مورد انتقاد جدی قرار گرفته است و هم از جانب فیلسوفان مکتب انتقادی فرانکفورت.^۳ حتی علاوه بر انتقادات دو مکتب فوق که بیشتر در حوزه علوم انسانی مطرح شده، این مناقشه در ناب دانستن مقام داوری تجربی، به اسلاف پوپر و فیلسوفان علم پس

۱. «استدلال عقلی - که در منطق، از آن به حجت تعبیر می‌شود - یک حرکت فکری است که به یکی از این سه گونه ممکن است صورت بپذیرد: حرکت از جزیی به جزیی (تمثیل)، حرکت از جزیی به کلی یا به تعبیر بهتر حرکت از خاص به عام (استقرا)، و حرکت از عام به خاص (قیاس)» (مطهری، ۱۳۱۷: ۵۳)

۲. فیلسوفان مکتب تفهیمی تذکر داده‌اند که جامعه انسانی حاوی اعتباریات است و اعتباریات، امری است که نیازمند «فهم» است و برای فهم راهی جز همدلی و مشارکت با افراد مورد مطالعه نیست، و این همدلی نه تنها در مقام گردآوری، بلکه در مقام داوری و ارزیابی درستی یا نادرستی یافته‌های پژوهشگر نیز ضرورت دارد. (وینچ، ۱۳۷۲: ۱۰۳-۱۰۲) پاسخی که به این اشکال داده‌اند این است که «اگر این گونه باشد آنگاه هیچ ملاکی برای ما باقی نمی‌ماند و تا معیار داوری نباشد، علم همگانی شدنی نیست» (سروش، ۱۳۷۶: ۱۴۴) اما این پاسخ، مبتنی بر دور است زیرا ملاک علم را «همگانی» دانستن و «هویت جمعی» داشتن علم را «هویت ذاتی» آن قلمداد کردن، خود مبتنی بر تفکیک مقام داوری از مقام گردآوری است؛ که در ادامه متن به آن اشاره خواهد شد.

۳. از نظر پیروان مکتب فرانکفورت همچون هابرماس نیز هیچگاه نمی‌توان به طور جدی دانش را از ارزش جدا کرد و شناخت‌های انسانی همواره گرانبار از ارزش‌ها هستند و دیگر منطقه نابی به نام منطقه داوری که محل قطعیت و ثبات و محک برای همه زمینه‌های دیگر باشد، باقی نمی‌ماند. بر اینها ایراد گرفته شده که اگر همه داوری‌ها مبتنی بر ارزش باشد و آنگاه داوری آنها در باب معرفت نیز مبتنی بر ارزش است و اگر بگویند سخن ما از ارزش‌ها برکنار بوده، پس داوری جدای از ارزش هم میسر است. (سروش، ۱۳۷۶: ۲۱۹) این اشکال از این جهت بر آنها وارد است که آنها تعقل فلسفی را نیز مشمول همین حکم می‌دانند. در حالی که حقیقتاً ثمره تمامی استدلال‌تشان، نشان دادن ارزش‌های نهفته در علوم تجربی است. بدین ترتیب، اگر کسی قائل شد که «داوری در علوم تجربی همواره دستخوش و تحت تأثیر ارزش‌هاست» و در عین حال به داوری فلسفی قائل بود، از این اشکال در امان می‌ماند، در عین حال تفکیک داوری از گردآوری در حوزه علوم تجربی را نیز نمی‌پذیرد.

از وی در حوزه سایر علوم تجربی نیز منتقل گردید: لاکاتوش سخن از «سخت هسته»^۱هایی به میان آورد که «بنا به یک تصمیم روش‌شناختی» پذیرفته شده، نه با داوری تجربی؛ و آن «سخت هسته» است که به نحوی بر داوری‌های ما حکومت می‌کند. (لاکاتوش، ۱۳۷۵: ۱۰۹) کوهن پا را از این هم فراتر گذاشت و قائل شد که اساساً تمامی فعالیت‌های علمی دانشمندان تحت تأثیر پارادایم‌ها (الگوهای کلان) قرار دارد.^۲ آموزه دوئم - کواین نیز نقض دیگری بر تفکیک مقام داوری از گردآوری وارد کرد: به هنگام شکست یک نظریه به لحاظ منطقی و تجربی نمی‌توان مشخص کرد که این شکست برخاسته از کدام بخش آن نظریه است؛ زیرا که معلوم نیست مشاهده و آزمون ناظر به کدام قسمت از یک نظریه تجربی می‌باشد؛ و لذا وجود هرگونه آزمایش سرنوشت‌ساز (یعنی داور قطعی) زیر سؤال می‌رود (گیلیس، ۱۳۸۱: ۱۴۷-۱۲۴). اوج این انتقادات را می‌توان در مکتب ادینبورا (زیباکلام، ۱۳۸۴) و نیز در آثار فایرابند مشاهده کرد که هرگونه داوری تجربی را صریحاً زیر سؤال می‌برند و مدعی می‌شوند که سخن از داوری تجربی به میان آوردن یک اسطوره است.

دومین مطلب این بود که حتی اگر تفاوت این دو روش را با مسامحه قبول کنیم، آیا دسته‌بندی دانش‌ها بر اساس روش و تفکیک روشی علوم سخن قابل دفاعی است؟ این مطلب که دانش به دو بخش دانش تجربی و دانش غیرتجربی با دو حیطه کاملاً مجزا تقسیم شود به نحوی که «نتایج روش تجربی را نتوان با روش فلسفی ابطال کرد و نتایج روش فلسفی را نتوان با روش تجربی ابطال نمود»، و هیچ نسبتی بین فراورده‌های روش تجربی و روش فلسفی نباشد، مبتنی بر یک نسبیت‌گرایی معرفت‌شناختی (تکثر معرفت‌شناختی حقیقت) است که منجر به پذیرش تناقض و انکار حقیقت می‌شود.

توضیح مطلب اینکه 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^۳ - بداند 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 چنانکه اشاره شد، مبنای شناخت را منکر شده و صحت (= واقعی بودن) همین حرف‌هایش را نیز نفی کرده است. 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 علمی که، در ظاهر، کاملاً تجربی است نظر خود را چنین اعلام کرد که مثلاً «همه اشیای مادی از تعدادی ذرات بسیار ریز کاملاً همسان تشکیل شده‌اند» یا «انسان یک ماشین پیچیده است» یا «حیات برآیند یک سلسله واکنش‌های شیمیایی بین سلولی است» یا «در عالم ذرات کوانتوم، تصادف ممکن است»؛ اما علوم کاملاً عقلی گفتند که «جزء لایتجزی محال است»، «آدمی بُعد مجرد دارد»، «حیات، وصف روح است» و «تصادف مطلقاً محال است»، آیا خواهیم گفت که هر دو دسته

^۱ . hard core

^۲ - پارادایم عبارت از آداب و عادات معینی در کار و فعالیت پژوهشگران است که مبتدیان پذیرش آنها را لازمه ورود در جرگه دست‌اندرکاران علم می‌یابند و با آنها بر فعالیت‌های علمی ارزش‌گذاری می‌شود. کوهن تصریح می‌کند که با داشتن مفروضاتی معین، جهان به گونه خاصی دیده می‌شود و با عوض شدن آنها، همان امور مشاهده‌ای (که قرار است داور تجربی ما باشند) به گونه‌ای دیگر نگریسته می‌شوند. (کوهن، ۱۳۸۳)

^۳ . 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 منطقیاً 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.

سخنان درستی هستند که چون روش‌های ما متعدد بوده با هم متعدد شده‌اند؟^۱ و آیا این چیزی جز نسبیّت معرفت‌شناختی است؟ مخصوصاً اگر توجه شود که از نظر قائلان این نظر، همه این روش‌ها به یک عالم ناظرند. (سروش، ۱۳۷۶: ۱۴۸)

۲- امور مقدم بر علم: «پیش‌فرض‌ها» یا «مبادی تصویری و تصدیقی»

مساله دوم که محل مواجهه ما با پست‌پوزیتیویست‌هاست این است که با توجه به آمیخته بودن علوم موجود به انواع پیش‌فرض‌ها، آیا کشف واقع ممکن است؟

تا پیش از دوره جدید، فلاسفه همواره ماهیت علم را «کشف واقع» می‌دانستند، اما پس از کانت تردیدهایی جدی در باب امکان درک واقعیت پدید آمد. در واقع با ظهور کانت، سخن تجربه‌گرایی همچون هیوم در یک جنبه‌اش تثبیت شد و آن اینکه معرفت واقعی نسبت به عالم خارج، منحصر در معرفت حسی گردید؛ و تحت عنوان چرخش از وجودشناسی به معرفت‌شناسی، فلسفه از تعقل در باب هستی منع، و کارش به بررسی محتویات ذهن منحصر گردید. تفکیک نومن و فنومن در فلسفه کانت، که تفاوت فراوانی با دو اصطلاح ذهن و عین در فلسفه اسلامی (و نیز فلسفه‌های پیش از مدرن) دارد، عملاً شکافی بین شناخت ما و واقعیت خارجی پدید آورد که موجب طرح مناقشات جدیدی در باب نظریه مطابقت ذهن و عین گردید و به تدریج زمینه‌ساز پیدایش دیدگاه‌های دیگری در باب ماهیت علم شد که از معروفترین آنها می‌توان به دیدگاه‌های پراگماتیستی و ابزارانگاران اشاره کرد که همگی به نسبیّت شناخت می‌انجامند.^۲ با رواج این دیدگاه‌ها، چون شناخت، نسبی، و دست‌یابی به حقیقت، ناممکن قلمداد شد،^۳ نگاهی فرهنگی جایگزین نگاه معرفت‌شناسانه گردید و «علم» همچون پدیده‌ای اجتماعی، و نه یک امر معرفتی، مورد ملاحظه قرار گرفت. تفصیل بحث از کاشف واقع بودن علم در این مجال نمی‌گنجد؛ فقط اشاره می‌شود که کشف واقعیت (که ماهیت اصلی علم است) نه تنها امری ممکن، بلکه امری محقق و ضروری است و هرگونه دیدگاهی که منکر کشف واقع و رئالیسم شود، پیش از هر چیز به ابطال و نپذیرفتنی بودن خود فتوا داده است؛ زیرا «خود» را، نه بیان واقع علم، بلکه یک سلیقه و ایده خاص، معرفی می‌کند که هیچ ربط و نسبتی با واقعیت (که در اینجا، واقعیت علم مد نظر است) ندارد (پارسانیا، ۱۳۸۳: ۸۵-۷۲؛ سوزنچی، ۱۳۸۹: ۶۴-۷۸) و بر همین اساس بود که تفکیک نومن و فنومن کانت نیز بلافاصله با چالشی جدی مواجه شد: اگر ما هیچ دسترسی‌ای به فنومن نداریم، چگونه وجود آن و تاثیرگذاری آن بر ذهن و هماهنگی فنومن با نومن را بپذیریم؟

۱. شاید کسی در مثال مناقشه کند که این سخنان که در علوم تجربی مطرح شده، همگی ورود آنها به حیطه مباحث عقلی بوده که با روش تجربی قابل بررسی نیستند. جدا از اینکه امروزه تمام این سخنان جزء مدعیات دانشمندان تجربی است و برخی دانشمندان مثلاً دانشمندان فیزیک نظری صریحاً خود را محق می‌دانند که وارد چنین اظهارنظرهای عامی شوند، اما این مناقشه، حداکثر بر همان مطلب قبلی دلالت دارد که: اساساً روش تجربی ناب وجود ندارد و دانشمند تجربی خواه ناخواه مبتنی بر مبانی فلسفی خاصی اظهار نظر خواهد کرد.

۲. از نظر نگارنده، دیدگاه‌هایی که امر دیگری (فایده‌مندی، خصلت‌ابزاری، انسجام، و ...) را جایگزین «کشف واقع» می‌کنند، در بهترین حالت، رسم علم را جایگزین حد علم کرده‌اند، یعنی وقتی علم به عنوان یک پدیده عینی مورد توجه قرار می‌گیرد، در مقام تمایز نهادن بین مصادیق علم و امور شبه علم، شاید بتوان رویکردهای پراگماتیستی و ابزارانگاران و غیره را پذیرفت (یعنی به عنوان «رسم» علم و صرفاً در مقام تمییز خارجی)؛ اما اینها ماهیت (=حد) و ذاتی علم نیستند و ذات علم همان کشف واقع است؛ دیدگاه‌های مذکور ممکن است علامت «علم» بودن چیزی باشند، اما معنا و حقیقت «علم» نیستند (مطهری، ۱۳۷۲: ۱/ ۱۳۷).

۳. مهمترین اشکالی که از ناحیه تمامی منکران «کشف واقع» مطرح می‌شود، وجود خطاهایی در ادراکات بشری است؛ در حالی که رئالیست‌ها هیچگاه نمی‌گویند که تمام محتویات ذهن ما «علم» و «مطابق با واقع» است؛ بلکه اساساً برای رئالیست بودن باید وقوع برخی خطاها در ذهن را پذیرفت (مثلاً همین که دیدگاه مخالفان رئالیست، یک دیدگاه خطا است)؛ بلکه سخن اصلی رئالیست‌ها این است که آنچه در ذهن است، برخی صحیح و مطابق با واقعند و برخی خطا؛ و تنها آنچه صحیح است، علم است؛ و اجمالاً شناسایی این ذهنیات مطابق با واقع و تفکیک آنها از بقیه ذهنیات ممکن است، ولو که تفصیلاً در همین تفکیک هم گاهی خطا پیش آید. لذا یکی از اولین وظایف خود را به عنوان یک رئالیست، تبیین چگونگی وقوع خطا در ذهن می‌دانند. (مثلاً ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۲: ۱۳۱-۲۱۴)

بدین ترتیب باید گفت مشکل اصلی پست‌پوزیتیویست‌ها این بوده که مسیر خود را در تداوم مسیر پوزیتیویست‌ها قرار داده و پیش‌فرض اولی آنها - که چیزی غیر از تجربه به ما معرفت عینی نمی‌دهد - را بدون بررسی عمیق پذیرفته‌اند؛ و لذا با مناقشه در معرفت‌های تجربی، کل ستون معرفت را بر آب دیده‌اند؛ در حالی که همین پیش‌فرض، مهمترین محل اشکال است. یعنی اگر بتوان نشان داد که غیر تجربه هم عرصه‌هایی هست که معرفت عینی به ما می‌دهد، نشان دادن گزاره‌های غیرتجربی در حوزه علوم، لزوماً به نفی واقع‌نمایی علوم منجر نخواهد شد. در واقع، آنها اگرچه در تفکیک مقام داوری و گردآوری مناقشاتی کردند، اما دوباره در همان ادبیات بحث خود را قرار دادند؛ درحالی که این ادبیات اساساً بحث را به بیراهه می‌برد. اگر خوب دقت شود، تأکید بر اینکه مقام داوری، و نه گردآوری، ملاک علم بودن علم قلمداد شود، (و به دلیل همین ناخالصی این مقام، علم بودن علم نفی شود) خواسته یا ناخواسته، مبتنی بر این نکته است که در نگاه به علم، به جای آن که هویت منطقی و معرفت‌زایی آن مد نظر قرار گیرد، هویت جمعی آن اصل قرار گرفته است؛ که این امر مبتنی بر نوعی شکاکیت پیچیده است. در نگاه منطقی و معرفت‌زا اصرار بر این است که گزاره‌ای که قرار است پذیرفته شود، باید از مقدمات صحیح اخذ شود، و لذا تمام دغدغه در مورد همان مقام گردآوری (= مقام کشف و گزینش مقدمات) است. در منطق، اصرار بر این است که همه گزاره‌های نظری به گزاره‌های بدیهی ختم شود و ضابط اصلی معرفت، گزاره‌های بدیهی است که کاشفیت آنها قطعی است و این مقام کشف است که پشتوانه کل معرفت قرار می‌گیرد. اما در اینجا تنها دغدغه، قبول داوری همگانی‌ای است که در روش مشاهدتی حاصل می‌شود؛ و اگر در مطلبی اجماع حاصل نشد و داوری همگانی به وقوع نپیوست، اعتبار علمی آن زیر سوال می‌رود. در چنین فضایی است که اگر مطلبی برای شخصی معلوم گردید اما نتوانست آن را در معرض داوری مشاهدتی همگانی قرار دهد، آن را جزء علم به حساب نمی‌آورند. این نوع اصرار بر هویت جمعی علم، مستلزم آن است که علم، از یک پدیده معرفت‌شناختی، به یک پدیده فرهنگی تبدیل شود. سوال این است که در علم آیا حقیقتاً دنبال کشف واقعیت و درک حقیقت هستیم یا ساکت و مُجاب کردن دیگران؟ در منطق، بین روش برهانی و روش جدلی این گونه تفکیک می‌کنند که در برهان، هدف، کشف حقیقت است؛ اما در جدل، هدف، ساکت کردن خصم و رقیب است (ابن‌سینا، ۱۹۷۷: ۱۶۸؛ مظفر، ۱۳۸۸: ۳۷۵-۳۷۶)؛ و البته آنچه حاصل جدل است، معلوم نیست که حقیقتاً علم و دانش باشد. محدود کردن روش‌شناسی علم به حوزه داوری اجتماعی (که عملاً در بیانات پست‌پوزیتیویست‌ها مشاهده می‌شود)، در واقع فتوا دادن به برتری جدل بر برهان، و بی‌اعتنایی به کشف حقیقت، و اهمیت دادن به اقناع دیگران است و بس؛ و شاید به همین دلیل است که عمده مکاتب فوق، بیشتر، علم را به عنوان یک پدیده فرهنگی مد نظر قرار داده‌اند، نه یک حقیقت معرفتی.

بدین ترتیب، اشتباه مهمی که در عمده رویکردهای پست مدرنی فلسفه علم می‌توان مشاهده کرد، درهم‌آمیختن حیثیت معرفتی و حیثیت فرهنگی 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. کسی که می‌خواهد در باب ماهیت علم بحثی کند، ابتدا باید مبنای خود در باب ماهیت معرفتی خود علم 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. این خلط مبحث، در بحث از پیش‌فرض‌های علوم به خوبی خود را نشان می‌دهد. وقتی سخن از تأثیر پیش‌فرض‌ها در علم می‌کنیم، گاهی ناظر به ذات 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 تأثیر دارند. وقتی به تفکیک این دو مقام توجه نمی‌شود، کم‌کم حضور امور غیرمعرفتی در عرصه پیش‌فرض‌ها و عدم تفکیک آنها از امور معرفتی، این تلقی را

دامن می‌زند که اساساً «علم» یعنی همین آمیخته‌های معرفت و غیر معرفت، و بتدریج به دام نسبیت‌گرایی می‌افتیم، و این حادثه‌ای است که گریبانگیر بسیاری از مکاتب فلسفه علم متاخر شده است.^۱

اما اگر بین این دو مقام فرق گذاشتیم، آنگاه 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»^۲ به وادی شکاکیت و نسبی‌گرایی بیفتیم، از امور مقدم بر «علم» سخن می‌گوییم و شأنیت معرفتی این دسته از امور مقدم بر «علم» را نیز حفظ می‌کنیم. این همان محتوای سخن فلاسفه و منطق‌دانان مسلمان است که می‌گفتند هر علمی مبادی تصویری و تصدیقی‌ای دارد و این مبادی تصویری و تصدیقی یا از سنخ اصول متعارفه (بدیهی) هستند، که برای هر انسانی 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، در حالی که در مبنای فیلسوفان مسلمان، آنچه در علوم رایج (=تحقق تاریخی علم) به عنوان «پیش‌فرض» معروف است، منطقاً به دو دسته تقسیم می‌شوند: یک دسته فرض‌های غیرمدلل که اعتبارشان معلوم نیست و باید از عرصه علم کنار گذاشته شوند؛ و دسته دیگر مبادی تصویری و تصدیقی، که اولاً برخی از اینها «اصول موضوعه» اند که حتماً باید در یک علم دیگری اثبات شوند تا در نظام معرفت به کار آیند؛^۳ و ثانیاً و مهمتر اینکه همه مبادی تصدیقی از سنخ اصول موضوعه نیستند، بلکه برخی از آنها از سنخ اصول متعارفه می‌باشند که صدق آنها غیر قابل مناقشه می‌باشد.

بدین ترتیب، معلوم می‌شود دیدگاه قابل دفاع در باب معنای علم، همان کشف واقع است و البته نه کشف واقع صرفاً با ابزار حسی انجام می‌شود و نه حتی ابزار حسی بدون اعتماد بر عقل می‌تواند در مفاد خود یقین حاصل کند. لذا اگرچه در این مقدار با پست‌پوزیتیویست‌ها همراهیم که علوم تجربی ناب وجود ندارد، اما این نتیجه‌گیری را مخدوش می‌دانیم که گمان شود هیچ معرفتی که کشف واقعیت باشد، منطقاً ممکن نیست؛ و علم را منطقاً همان کشف واقعیت می‌دانیم هرچند در عمل وصول به آن بسیار دشوار باشد.

^۱ . نمونه بارز اینها مکتب ادینبورا و آقای دکتر سعید زیباکلام به عنوان پیرو این مکتب- می‌باشند که نسبیت‌گرایی را صریحاً می‌پذیرند (زیباکلام، ۱۳۸۴) و نمونه پیچیده‌تر اینها امثال کوهن و فایرماند، و حتی پوپر و لاکاتوش، می‌باشند که ظاهراً منکر نسبیت‌گرایی هستند، اما لوازم فلسفی سخنان آنها را عملاً در موضع نسبیت‌گرایانه قرار می‌دهد، چرا که نهایتاً هویت جمعی (=جامعه‌شناختی) علم را بر هویت معرفتی آن مقدم می‌دارند.

^۲ . توجه شود که مقصود از «علم» در اینجا یک «نظام منسجم معرفتی حاصل از چندین گزاره» است که از آن به «ارشته علمی» (discipline) تعبیر می‌شود، نه به عنوان تک معرفتی که غالباً در قالب یک گزاره قابل بیان شدن است. وگرنه اگر بحث ناظر به «تک‌معرفت»‌ها باشد، حتماً یک «تک‌معرفت»‌هایی وجود دارند که بدیهی هستند و هیچ امری مقدم بر آنها نیست.

^۳ . در هر علمی به فراخور خود مبادی متعددی را می‌توان مطرح نمود. این مبادی تصویری و تصدیقی فلسفی در دین اسلام عموماً در جریان فکری موسوم به فلسفه اسلامی منعقد شده است. از جمله مهمترین این مبادی تصویری، که جدی گرفتن آنها تحولی در علوم جدید می‌تواند پدید آورد این است که تعریف موضوع هر علم باید با این نگرش فلسفی 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... در میان مبادی تصدیقی نیز 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، سلسله مراتبی (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، منحصر نداشتن حیات انسان در حیات دنیوی، درک رابطه صحیح بین فرد و جامعه (اصالت هردو)، درک دو جنسی انسان در عین وحدت در روح، و... می‌توان نام برد.

جمع‌بندی مطلب در باب ماهیت علم این می‌شود که اولاً شناخت ماهیت ممکن است و ثانیاً روش شناخت، منحصر در استفاده از ابزار حسی نیست، بلکه سایر روشهای کسب معرفت (برهان، شهود و وحی) نیز معتبرند؛ و لذا در هر موضوعی از موضوعات که علمی قرار است شکل بگیرد، اگر با هر یک از روش‌های معرفتی فوق، معرفتی حاصل شد، آن معرفت در دایره مباحث آن علم قرار می‌گیرد؛ و نمی‌توان به لحاظ روشی، منعی برای برخی از معرفت‌های حاصل از روش‌های مختلف قائل شد. تنها مشکلی که می‌ماند این است که اگر بین دستاورد این روش‌ها، ناسازگاری احساس شود، چه باید کرد؛ که در قسمت سوم بحث بدان اشاره خواهد شد.

ب- مبانی دین‌شناختی

توجه شود که در مبحث قبل تبیین شد که ابزارهای مختلف کسب معرفت همگی اعتبار دارند و لذا از زاویه علم، ورود گزاره‌های حاصل از وحی، منطقاً با مشکلی مواجه نیست؛ اما اینجا مسأله از زاویه دین نگاه می‌شود که آیا دین هم باب خود را نسبت به گزاره‌های حاصل از سایر روش‌های کسب معرفت باز می‌کند و دستاوردهای آنها را قابل اتصاف به وصف دینی می‌داند یا خیر؟ و اگر می‌داند، آیا شرطی هم برای آنها قرار می‌دهد؟ بدین ترتیب، در اینجا دو مطلب باید مورد توجه قرار گیرد: نخست امکان اتصاف یک گزاره (یا دانش) به وصف «دینی»، یعنی در چه صورتی، مبناء این اتصاف مجاز می‌باشد؛ و دوم فعلیت این اتصاف، یعنی آیا در همه مواردی که مبناءاً امکان اتصاف وجود دارد، خود دین این اتصاف را قبول می‌کند یا در عمل، شرط دیگری را برای علمی که آن را مطلوب می‌داند قرار می‌دهد؟

۱- دستاوردهای عقل بشری، به عنوان یکی از منابع دین

واضح‌ترین معنا برای امکان استناد یک گزاره (یا یک دانش) به دین، «اتکای آن گزاره (یا دانش) به منابع معرفتی مورد قبول دین» است. مثلاً امروزه در دینی دانستن «علم فقه» هیچ تردیدی نیست، و این بدان جهت است که این علم، کاملاً از منابع معرفتی مورد قبول دین (آیات و روایات) تغذیه می‌کند. اگر این مبنا، به عنوان حداقل شرط لازم برای امکان اتصاف یک گزاره (یا دانش) به دینی بودن پذیرفته شود، آنگاه بحث بر سر این است که منبع معرفتی دین در تولید محتواهای دینی، چیست؟ آیا فقط متون دینی (کتاب و سنت) است یا ابزار معتبر ادراکی بشر (= عقل^۱) را هم می‌توان به عنوان یکی از منابع معتبر دین پذیرفت، و دستاوردش در هر زمینه معرفتی (اعم از حوزه حس و استدلال و شهود) را دستاوردی دینی محسوب کرد؟ به تعبیر دیگر، در باب اینکه آموزه‌های حاصل از متون مقدس دین (آیات و روایات) در زمره علم و معرفت دینی به حساب می‌آیند، تردیدی نیست؛ اما آیا علم و معرفتی که امکان اتصاف به وصف «دینی» را دارد، منحصر در این آموزه‌هاست؟

اگر مبنای رئالیستی را در مباحث خویش بپذیریم، آنگاه مراد از دین، «دین حق» خواهد بود، یعنی دینی که به خاطر حقیقت بودنش مورد پذیرش واقع شده باشد، نه هر آیین و مکتبی که مورد پذیرش عده‌ای از آدمیان باشد؛ و از آنجا که اسلام تنها دینی است که می‌توان حقانیت آن را عقلاً اثبات کرد، مراد از دین «دین اسلام» خواهد بود؛ و بر همین اساس در بحث ما، دین اسلام با قرائت عقلی آن مد نظر است. اگر این فرض‌های مسأله مورد قبول واقع شود، آنگاه بسادگی می‌توان نشان داد که عقل (به معنای مطلق دستاوردهای ادراکی معتبر بشر) نه تنها امری بیرون از دین و معارض با دین نیست، بلکه یکی از منابع معرفت‌بخش مورد قبول دین می‌باشد.

توضیح مطلب اینکه اگر به دلیل عقلی سراغ وحی و نبوت رفتیم، باید توجه کرد که پس از قبول وحی، تکلیف عقل چه می‌شود، خصوصاً که می‌دانیم عقل امری نیست که قابل کنار گذاشته شدن باشد. یک رویکرد این است که عقل تا زمانی مفید است که به کار اثبات

۱. در اینجا برای سهولت بحث اصطلاح «عقل» را به عنوان مجموع روش‌های عادی کسب معرفت استعمال می‌کنیم و لذا مقصود ما از «عقل» در این مباحث مجموع روش‌های ادراکی عادی بشری - یعنی آنچه بشر از راهی غیر از آموزه‌های وحیانی بدان علم پیدا می‌کند - است نه فقط استدلال‌های فلسفی محض. بدین ترتیب، این علم را خواه با روش تجربی به دست آورده باشد یا روش برهانی یا روش شهودی، همه این‌ها در تعبیر ما دستاورد عقل محسوب می‌شوند.

نبوت بیانجامد، اما همین که نبوت اثبات شد، دیگر باید عقل را کنار گذاشت و انسان باید سخن پیامبر را، حتی اگر مخالف عقل صریح باشد، بپذیرد. (ابن تیمیه، ۱۹۷۱: ۱۷۸) این رویکرد به دلایل مختلف مردود است. مهمترین دلیل این است که اگر نقل صریحاً حاوی امری خلاف عقل صریح باشد، همان امر، دلیل کافی است که آن نقل معتبر نیست؛ چرا که قرار بوده با همان عقل، نبوت و وحی را بپذیریم و عقل بما هو عقل امری را که حاوی نقیض خودش است نمی‌پذیرد و نمی‌تواند بپذیرد. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۶، ۲۰-۱۹) به لحاظ نقلی نیز این رویکرد مطرود است. قرآن کریم بارها انسان‌ها را به تعقل در آیات و بحث‌های خویش فراخوانده است: «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (یوسف، ۲) یا «قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (حدید، ۱۷) یا «وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ لِنَاسٍ لِّمَّا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالَمُونَ» (عنکبوت، ۴۳) و با تعبیر مختلفی همچون تعقل، تدبیر، تفکر، و... انسان‌ها را به اندیشیدن در محتوای خود فراخوانده است؛ در حالی که اگر باب عقل پس از پذیرش وحی بسته باشد، باید تنها دعوت به تسلیم و تعبد در کار می‌بود. بر همین اساس است که کسانی که ضرورت دین را با ادله عقلی قطعی اثبات کرده‌اند، تعارض بین عقل قطعی و نقل قطعی را محال می‌دانند. (مطهری، ۱۳۶۸: ۲/۳۷)

ضرورت اعتماد به قرائت عقلی از دین در اندیشه شیعی با بیان دیگری نیز مطرح شده است: ائمه اطهار علیهم السلام، اصل عدل 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. بر همین اساس بوده که در علم اصول فقه، توضیح داده می‌شود که نه فقط کتاب (قرآن) و سنت (حدیث)، بلکه عقل نیز یکی از منابع مورد قبول اسلام است^۱ و علاوه بر استفاده ابزاری از آن (= درک و کشف و فهم محتوای کتاب و سنت)، منبعی برای دریافت احکام شرعی در عرض کتاب و سنت است. (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲۰۶)

با این توضیح، اگر معیار «دینی» قلمداد کردن یک گزاره، استناد آن به یکی از منابع مورد قبول 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 مورد قبول دین به گزاره‌های متون دینی توجیهی نخواهد داشت.

امروزه تمایلی در میان اکثر نویسندگان مشاهد می‌شود که تنها مطالبی را «دینی» تلقی کنند که برگرفته از کتاب و سنت باشد، و به تعبیری «دینی» بودن را معادل «نقلی» بودن بگیرند؛ 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)، لااقل 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.

^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، بی تا: ۹۷)

۲- در راستای غایات دینی واقع شدن، شرط فعلیت یافتن وصف «دینی» برای یک علم

در بحث قبل، امکان دینی دانستن گزاره (یا دانش) حاصل از سایر روش‌های معتبر کسب معرفت معلوم شد. اما آیا دین بالفعل همه دستاوردهای معرفتی را مطلوب می‌داند و از نامیدن آنها به عنوان «دینی» استقبال می‌کند یا متون دینی شرط خاصی را برای پذیرش یک گزاره (یا دانش) مطرح کرده‌اند، که اگر آن شرط رعایت نشود، ولو اینکه آن گزاره (یا دانش) واقعیتی را در اختیار ما قرار دهد، از نظر دین علم بودنش پذیرفته نباشد یا آن علمی چنان مورد مذمت باشد که قابلیت اتصاف به وصف دینی را پیدا نکند؟

این مطلب نیازمند تفحص در کاربردهای واژه علم در متون دینی، و بررسی این مطلب است که آیا دستاوردهای معرفتی‌ای هست که مورد اهتمام دین نباشد یا دین منعی نسبت به آنها مطرح کرده باشد، که از این منع نتیجه‌گیری کنیم که دین حاضر نیست، اتصاف آنها به وصف «دینی» بودن را بپذیرد؟

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 وقتی علم را در مقام تحقق خارجی‌اش مد نظر قرار می‌دهیم، در پذیرش یا عدم پذیرش آن موثرند.^۱ از آنجا که اتصاف به واژه «دینی»، در یک جامعه دینی بار معنایی مثبتی را به شنونده منتقل می‌کند، لذا لازم است بررسی کنیم که آیا دین، شرطی را برای گزاره‌ها (یا دانش‌ها) 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 علم‌آموزی را ناظر به آنها نداند؟

به نظر می‌رسد چنین شرطی وجود دارد و آن «فایده حقیقی داشتن» است.^۲ توضیح مطلب اینکه هدف اصلی دین، هدایت انسان به سعادت حقیقی است، و لذا هرچه در مسیر سعادت حقیقی واقع شد، بار ارزشی مثبت پیدا می‌کند و مورد توصیه دین قرار می‌گیرد، و دین آن را شایسته انتساب به خویش می‌داند.^۳ 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.

با این مقدمه اکنون می‌توان برخی آیات و روایاتی که علم را به لحاظ غایت مقید می‌کنند بهتر درک کرد. در منظر دین، علمی که نافع نباشد یا مضر باشد، این علم مطلوبیت ندارد و لذا دینی دانستن آن علم، وجهی نخواهد داشت. در واقع، اگرچه طبق بیان قبل، در مقام ذات علم (یعنی امکان اتصاف علم) همه دستاوردهای معرفتی بشر می‌توانند مصداق عنوان علم دینی قرار گیرند، اما در مقام فعلیت و تحقق

۱. فلسفه این مطلب، آن است که در مقام تحقق خارجی علم، انسان‌ها صرفاً از دلیل منطقی تبعیت نمی‌کنند، بلکه پذیرش یک مطلب، هم می‌تواند تحت تاثیر دلیل منطقی باشد و هم تحت تاثیر عوامل روان‌شناختی و جامعه‌شناختی؛ و وقتی ما درباره علم در مقام تحقق خارجی‌اش (نه در مقام ذات علم، که کشف واقع است) بحث می‌کنیم، باید به این دسته از عوامل روان‌شناختی و جامعه‌شناختی نیز توجه کنیم. برای تفصیل این بحث، رک: مبحث «در باب علت و دلیل» در: سروش، ۱۳۷۶.

۲. این مطلب به قدری در دینی قلمداد شدن یک علم موثر است که برخی از صاحب‌نظران- البته از آنجا که بحث قبل را مفروض می‌گرفته‌اند- تمام بحث خود در باب علم دینی و غیر دینی را در راستای اغراض و اهداف دین، و به تعبیر فوق، برخورداری از فایده حقیقی برای انسان، معرفی کرده‌اند. (مطهری، ۱۳۷۱: ۱۷۱)

۳. توجه شود که وصف «دینی» بودن یک بار ارزشی مثبت روی لفظ حمل می‌کند و این بحث اخیر ما بیشتر از زاویه جواز یا عدم جواز اعمال این بار معنایی درباره علوم مختلف است.

خارجی، از آنجا که هر علمی با یک سمت و سویی تدوین می‌شود و حل مشکلات نظری یا عملی خاص را مد نظر دارد، اگر جهت‌گیری این علم در راستای جهت‌گیری‌های دین نباشد و مثلاً خلاف غایات مناسب انسان باشد، آن علم را نمی‌توان متصف به دینی بودن کرد. این مطلب در دو مورد مصداق دارد. یکی در جایی که علم نافع نباشد، و دوم در جایی که علم مضر باشد. توضیح مطلب اول اینکه 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، می‌فرماید آنها چیزی به دست آوردند که حقیقتاً (= مطابق آنچه در آخرت مکشوف می‌شود) سودی نداشت (مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَقٍ)، 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 خَلَقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ» (بقره، ۱۰۲) این مضمون صریحاً در روایات به این گونه آمده است که: «اللهم إني أعوذ بك من علم لا ينفع».

از این بالاتر مواردی است که آگاهی از آنها به ضرر انسان تمام می‌شود. یعنی از منظر دین، کنجکاوی‌هایی که اگر 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 عَنْ أَشْيَاءٍ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْآنُ تُبْدَ لَكُمْ عَفَا اللَّهُ عَنْهَا وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ» (مائده، ۱۰۱) لذا است که در روایات آمده است که «ذروا الكلام فيما لا يعينكم».

توجه شود که توجه به غایت علم، صرفاً به معنای کاربرد علم در مسیر درست یا نادرست منحصر نمی‌شود، که اگر چنین باشد، این بحث مربوط به امری خارج از خود علم می‌شود؛ بلکه در بسیاری از موارد با این نگاه و توجه به غایت مورد نظر دین یا عدم این توجه، ماهیت علم زیر و رو می‌گردد. از باب نمونه، نگاه حاکم بر علوم انسانی در باب انسان، 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 عمل می‌دهد، و یک بار این انسان را به عنوان «خلیفه‌الله» می‌نگرد و برنامه زندگی او را محدود در دنیا نمی‌بیند. طبیعی است که این دو نگاه، کشف متفاوتی از انسان خواهند داشت و برنامه‌ریزی متفاوتی را براباعد مختلف حیات دنیوی وی طراحی 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 و عدالت را برتر از رفاه می‌انگارد و آن را ذیل عبودیت تعریف می‌کند و هدف نهایی انسان، نه سیطره بر طبیعت، بلکه گام نهادن در مسیر عبودیت مطلق معرفی می‌شود تا حدی که سیطره و حکومت در زمین نیز از دل همین عبودیت می‌روید: العبودية جوهرة كنهها الربوبية. بدین ترتیب، مقصود از تأمین غایات اسلامی در علم، آن است که نیازی از نیازهای واقعی مسلمانان - اعم از نیازهای فردی، خانوادگی و اجتماعی - را رفع کند (مطهری، ۱۳۷۱: ۱۶۹-۱۶۶؛ امام خمینی، ۱۳۷۷: ۱۲/ ۳۴۱) و غایاتی از غایات مورد انتظار دین^۱ در مورد انسان را محقق سازد.^۲

^۱. توجه شود که دین به معنای عام کلمه مورد نظر است نه به معنی متون دینی؛ یعنی بحث فوق شامل همه غایاتی که عقل آنها را ضروری می‌شمرد، نیز می‌باشد.

^۲. البته در مورد غایات اسلامی باید از ساده‌اندیشی پرهیز کرد؛ یعنی باید توجه کرد که این تأمین غایات اسلامی باید با راهکارها و روش‌ها و دیدگاه‌هایی 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 مسأله آن است که کسی بخواهد با راه‌اندازی و ترویج مشاغل حرام، مشکل بیکاری را حل کند. البته مسأله همیشه به این وضوح و سادگی نیست. مثلاً، گاه مشاغل تأسیس می‌شود که با ظواهر شرعی سازگار است اما با غایات اسلام در باب انسان ناسازگار است. مثلاً وضعیت کار در بسیاری از کارخانه‌ها، که انسان را به ابزار محض تبدیل می‌کند و در واقع انسانیت و ارزش‌های وجودی وی را نادیده می‌گیرد، هرگونه خلاقیت و ابتکار را در وجود وی سرکوب می‌کند و از

مطلب فوق صرفاً یک مطلب استحسانی نیست؛ بلکه می‌توان شواهدی از منظر متون دینی برای آن ارائه کرد: در اسلام، علمی حقیقتاً علم شمرده می‌شود که بتواند نگرش دینی را در اندیشه، خلق و خوی، و رفتار انسان متجلی سازد، و در غیراین صورت، یک امر زیادی (فضل) است نه علم: «انما العلم ثلاثة: آية محكمة، أو فريضة عادلة أو سنة قائمة؛ و ما خلاهنّ فهو فضل» (کلینی، ۱۳۸۳: ۱/ ۳۲). 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: همو، 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 فريضة (فريضة 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 فريضة عادله 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 «فريضة عادله» خواهد بود و اگر علمی همچون روان‌شناسی و جامعه‌شناسی در پی ایجاد تحولی توحیدی در خلق و خوی فرد و جامعه برآیند می‌توانند مصداق «سنة قائمه» شوند.

این مطلب را از منظر دیگری نیز می‌توان مستدل کرد: در منطق دینی، علمی حقیقتاً علم شمرده می‌شد که نه تنها در دنیا بلکه تا ابد همراه آدمی باشد. برخی از دانش‌ها تنها در دنیا به درد کسب و کار آدمی می‌آید و حتی ممکن است انسان با آن دانش به دیگران خدمتی بکند و ثوابی هم کسب نماید (مثل نگاه عرفی امروز به علم پزشکی)؛ ولی این علم از آن جهت که علم است پس از مرگ آدمی به کار او نمی‌آید و تنها اعمال و ثوابهای ناشی از کاربرد دنیوی آن برای آدمی مفید است و لذا «علم» بودن آن بعد از مرگ زایل می‌شود؛ اما همین علم اگر به نحوی در اندیشه، خلق و خوی و رفتار آدمی تجلی کند و نگرش توحیدی را در وجود آدمی تثبیت کند، از آنجا که این نگرش همواره همراه آدمی است، این علم حتی در قیامت به کار انسان می‌آید^۱ و 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 به کار می‌گرفتند، بلکه به «آیه محکمه»^۲ ای تبدیل می‌کردند.

او فقط انتظار دارد که همچون یک ماشین کار خاصی را دائماً در طول شبانه‌روز انجام دهد؛ یا اینکه در برخی از مشاغل جدید و علوم مرتبط با آنها- همانند رشته هتل‌داری- روحیه ذلت و کرنش کردن در مقابل ثروت‌مندان و چاپلوسی و... ترویج می‌شود و داشتن چنین اخلاقیاتی جزء اصول حاکم بر این مشاغل قلمداد می‌شود، همگی می‌تواند از علمی باشد که برخلاف غایات اسلامی شکل گرفته‌اند.

^۱. در برخی از احادیث است که مراتب بهشت بر حسب آیات قرآن کریم است و در قیامت هرکس هر مقدار از آیات قرآن را حقیقتاً در وجود خود متجلی ساخته باشد، به همان اندازه در بهشت بالا می‌رود: «إقرأ و ارق» (بخوان و بالا برو). اگر عالم طبیعت نیز آیه خداوند است، اگر که این نگاه آیه‌یاب در وجود یک طبیعت‌شناس راسخ شده باشد، متناسب با شناختش از عالم طبیعت، آیه تکوینی می‌خواند و در مقامات اخروی بالا می‌رود.

^۲ - مثلاً سید اسماعیل جرجانی در کتاب خود که در موضوع طب است، مکرر می‌گوید که: این دوا را اینگونه استفاده کن تا به اذن الله این مرض با این مکانیسم مرتفع گردد و این کارها را این چنین انجام بده تا ان شاء الله سلامتی آن عضو بدنت حاصل آید و تدبیر خدا چنین است که این اقدام این‌گونه در وجود آدمی ثمر دهد و ... (جرجانی، ۱۳۸۴)

ج- علم دینی: تعاملی بین علم و دین

با توجه به آنچه در دو بحث قبل گذشت، معلوم گردید که اولاً روش کسب معرفت، به خودی خود، عامل تمایز علوم نمی‌تواند باشد؛ بلکه در هر موضوعی از موضوعات اگر روش‌های مختلف - و البته معتبر - معرفتی را به ما دادند، آن معرفت در عرصه آن علم وارد می‌شود؛ و ثانیاً دین نیز این روش‌های مختلف را مادامی که در راستای غایات حقیقی انسان است، قبول می‌کند. اکنون مهم‌ترین مشکلی که باقی می‌ماند این است که اگر بین دستاوردهای این روش‌های گوناگون ناسازگاری‌ای پدید آمد، چه باید کرد؟

کسی که معتقد به انفکاک روشی معرفت‌هاست، با چنین تعارضی مواجه نمی‌شود. مشکل او، فقط همان مشکل مبنایی در حوزه معرفت‌شناسی است که باید نشان دهد چگونه می‌توان این قول را پذیرفت و به وادی شکاکیت نیفتاد؛ و اگر به فرض محال، بتواند این بن‌بست معرفت‌شناختی را حل کند، دیگر به لحاظ روش‌شناختی با مشکلی مواجه نیست. اما کسی که انفکاک روشی معرفت‌ها را مخدوش می‌داند، اگرچه در سطح بنیان‌های معرفت‌شناسی با مشکلی مواجه نیست، اما باید برای رفع این گونه تعارضات در سطح روش‌شناسی ایده‌ای داشته باشد.

برای توضیح این مطلب، مقدمتاً باید صورت مساله را دوباره بازطراحی کرد؛ چرا که طرح ناصواب این مساله، می‌تواند دوباره کل مشکل را احیا کند؛ یعنی ممکن است کسی بگوید اگر دستاوردهای عقل را هم جزء دین بدانید، اصلاً ناسازگاری‌ای بین دستاوردهای معرفتی بشر و دین ممکن نخواهد بود؛ اما این ناسازگاری، کاملاً مشهود است، پس نمی‌توان دستاوردهای عقل را جزء دین دانست! در اینجا باید گفت اگر عقل عصمت پیامبر را اثبات کند، که می‌کند، آنگاه بین عقل ناب و وحی ناب منطقاً تعارض محال است. منتها مساله اینجاست که هر آنچه در ذهن ماست، حاصل عقل نیست؛ بلکه بسیاری از امور موجود در ذهن ما حاصل وهم و خطاست؛ و نیز، هرآنچه که از وحی می‌فهمیم، لزوماً فهم صحیحی نیست و بروز خطا در فهم ما از وحی هم کاملاً ممکن است؛ لذاست که آن ناسازگاری‌ها پدید می‌آید و چاره‌اندیشی لازم دارد. به تعبیر دیگر، اگر اختلافی افتد، اختلاف بین «محتویات ذهن» با «نقل» (= درک ما از وحی) است، نه خود «عقل» و خود «آیه و روایت» (= حقیقت کلام الهی و یا کلام معصوم در ذهن شخص معصوم).^۱

اکنون می‌توان مساله را درست تصویر کرد: یعنی همان گونه که در هر علمی از علوم، ممکن است بین گزاره‌های حاصل از روش‌های مربوطه اختلاف افتد و اصلاً یکی از وظایف اصلی هر عالمی نشان دادن هماهنگی تمامی داده‌های بحث است، عین همین سخن در هنگام تقابل ظاهری بین داده‌های روش‌های بشری و داده‌های روش وحیانی قابل تصویر است. هم در متون نقلی، گاه با محتوای ظنی‌الدلاله مواجه هستیم، و هم در مباحث عقلی بسیاری از مباحث، حداکثر افاده ظن و گمان می‌کند نه یقین قطعی؛ و باید ابتدا میزان اعتبار یک گزاره عقلی یا نقلی را به لحاظ ظنی یا قطعی بودن معلوم کرد تا میزان استناد آن به دین معلوم شود؛ و همان گونه که اگر وحیانی بودن یک مطلب قطعی نباشد، به همان نسبت، به محتوای آن یقین حاصل نمی‌شود و در «دینی» دانستن آن باید احتیاط کرد، اگر هم عقلی بودن یک مطلب قطعی نباشد، باز وضع به همین منوال است. (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۹۷-۹۶) و نیز همان گونه که در گزاره‌های نقلی، بین علم (= خبر قطعی) و علمی (= خبر ظنی‌ای که حجیت آن با ادله مختلف اثبات می‌شود) فرق است و در عین حال هر دو دینی شمرده می‌شوند، در گزاره‌های عقلی نیز بین مطالب قطعی و مطالب ظنی‌ای که حجیت آن‌ها در علم مربوطه اثبات می‌شود و مورد استناد دانشمندان آن علم است باید فرق گذاشت و البته هریک را به همان اندازه خویش، می‌توان دینی دانست. (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۱۴؛ و نیز: جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۸۰)

۱. بر همین اساس است که برخی گفته‌اند اساساً سخن گفتن از نسبت فلسفه و وحی، یا علوم تجربی و وحی، به کلی نارواست، زیرا هیچ عالم و دانشمند عادی دسترسی به عین وحی ندارد. (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۳۴)

بر این اساس است که اساساً حل این مسأله از مقوله روش‌شناسی و مربوط به دانش اصول می‌شود، نه از مقوله معرفت‌شناسی و مربوط به دانش فلسفه. این سخن بدان معناست که دنبال یک راه‌حل همه یا هیچ برای رفع این تعارضات نباشیم. همان‌طور که بر اساس مشی فقها، هیچ حدیث واحدی به طور مجزا از مجموعه نظام معرفتی دین پذیرفته نمی‌شود، بلکه باید از فرآیند اجتهاد گذر کند و حداقل اینکه تلائم آن با سایر گزاره‌های دینی معلوم شود و از مدخل مباحث «تعادل و تراجیح» بگذرد، هیچ دستاورد عقلی‌ای 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 می‌شود 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 حدیث صرف نظر، و یا حتی حدیثی کنار گذاشته شود؛ و چگونگی انجام این امور بحث‌های روش‌شناسی مفصلی در علم اصول فقه دارد. عین همین بحث‌ها در تعامل بین خود دستاوردهای عقلی و نیز بین دستاوردهای عقلی 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

در مبحث اول بیان شد که علم در طول تاریخ به سه معنای متمایز به کار رفته است: معنای اصلی آن، «کشف واقع» بود؛ در فضای مدرن، معنای آن منحصر به «علوم تجربی» گردید یعنی «کشف واقعیت تجربی» و در فضای پست مدرن، چون اعتبار تجربه زیر سوال رفت، کل خصلت معرفت‌زایی و کاشفیت از واقع در مورد علم زیر سوال رفت؛ و نشان داده شد که معنای قابل دفاع از علم همچنان همان کشف واقع است، که اولاً البته ابزار آن منحصر در حس و تجربه نیست و ثانیاً هرگونه ابتنای آن بر غیرتجربه، کاشفیت آن را مخدوش نمی‌سازد، و لذا به نحو معرفتی می‌توان از مبادی تصویری و تصدیقی علوم (به جای پیش‌فرض‌ها) سخن گفت.

در مبحث دوم نشان دادیم که دین نیز دستاوردهای معرفتی بشر را که از راه‌های غیر وحی حاصل شده باشد، حرمت می‌نهد، علم بودن آنها را قبول دارد و به آنها توصیه می‌کند و آنها را به عنوان یکی از منابع معرفتی مورد قبول خود به رسمیت می‌شناسد. البته از آنجایی که واژه «دینی» یک بار معنایی مثبتی دارد، دین بر هر دانسته‌ای این بار مثبت را حمل نمی‌کند، بلکه فقط دانش‌هایی که حقیقتاً برای انسان مفید باشند و غایات واقعی وجود او را تامین کنند، مطلوب می‌دانند.

در مبحث سوم نشان دادیم که استفاده از روش‌های مختلف برای کسب معرفت، اگرچه ممکن است در بادی نظر، تعارضاتی را بین محصولات این روش‌ها پدید آورد، اما این مطلب ما را با مشکل حادی مواجه نمی‌سازد؛ چرا که همین گونه تعارضات در مواردی که صرفاً یک روش به کار گرفته می‌شود نیز وجود دارد؛ و اصلاً یکی از مولفه‌های عالم شدن در هر علمی توان جمع بین داده‌های معرفتی مختلفی

^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 «ثوری 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)

است که وارد عرصه آن علم می‌شوند؛ لذا این اشکال، ماهیتاً یک مساله روش‌شناختی است نه یک معضل معرفت‌شناختی، و البته باید متناسب با این مطلب، توسعه‌ای در روش‌شناسی علوم دینی (یعنی علم اصول فقه) انجام پذیرد.

اکنون با استفاده از مباحثی که گذشت، می‌توان تعریفی از علم دینی را مطرح کرد و آن اینکه:

در هر موضوعی از موضوعات که علمی تولید می‌شود، اگر آن علم:

(۱) بر مبادی تصویری و تصدیقی صحیح (که علی‌القاعده مورد قبول دین هم هست) تکیه کند؛

(۲) محتوایش از منابع معرفتی مورد قبول اسلام (هم نقل و هم دستاوردهای معتبر معرفتی بشر) تغذیه کند؛ و

(۳) در راستای غایات مورد انتظار دین باشد؛

آن علم، یک «علم اسلامی» است؛ و البته خوب است در پایان اشاره شود که در مجموع چنین علمی طبیعتاً توسط افرادی می‌تواند حاصل شود که کم و بیش به اخلاقیات پای‌بندند و در مسیر خودسازی گام برمی‌دارند.^۱

فهرست منابع

قرآن کریم

- آیر، آلفرد ج. (بی‌تا). زبان، حقیقت و منطق. ترجمه منوچهر بزرگمهر. تهران: انتشارات دانشگاه صنعتی شریف.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۷۶). *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*. ج ۱. تهران: طرح نو.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. (بی‌تا). *الالهیات من الشفاء*. قم: انتشارات بیدار.
- (۱۹۷۷). *برهان من کتاب الشفاء*. تصحیح ابراهیم مذکور. [قاهره]: بی‌نا.
- (۱۹۵۶). *الشفاء، المنطق، البرهان*. تصدیق و مراجعه: الدكتور ابراهیم مذکور. تحقیق: الدكتور ابوالعلاء عقیفی. قاهره: نشر وزارة التربية والتعليم.
- ابن تیمیه. (۱۹۷۱). *درء تعارض العقل والنقل*. تصحیح محمد رشاد سالم. جمهوریة العربیة المتحدة: دارالکتب.
- باقری، خسرو. (۱۳۸۲). *هویت علم دینی*. سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- بستان، حسین و همکاران. (۱۳۸۴). *گامی به سوی علم دینی*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- پارسانیا، حمید. (۱۳۸۳). *علم و فلسفه*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- پترسون، مایکل و دیگران. (۱۳۷۶). *عقل و اعتقاد دینی، درآمدی بر فلسفه دین*. ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی. تهران: طرح نو.

۱. 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 مسأله اهمیت دارد و گرچه در مقام انتزاع می‌توان سخن از «علم محض» گفت، اما در مقام واقع، علم با سایر ابعاد وجودی آدمی گره می‌خورد و شاید بدین جهت بوده که همواره علم‌آموزی در نظام‌های سنتی در یک رابطه استاد- شاگردی انجام می‌شده است. در واقع، «علم در مقام تحقق خارجی» تاحدودی تحت تأثیر گرایشها و اخلاقیات و شخصیت عالم قرار دارد. در متون اسلامی، بیش از آنکه مدح علم آمده باشد، عالم مدح شده است و البته مذمت‌های شدیدی نیز متوجه عالمان مُتهتک می‌باشد. این مذمتها، صرفاً جنبه اخلاقی ندارند، بلکه در روند تولید علم نیز مؤثرند و لذا یکی از اشتباهات مهم «فلسفه علم» جدید، غفلت از منزلت وجودی عالم در تولید علم است. در «فلسفه علم» غربی کوشش می‌شود، علم جدای از عالم مورد بررسی قرار گیرد و اگر به بحث عالمان پرداخته می‌شود، صرفاً از یک منظر جامعه‌شناختی کلان است؛ در حالی که در تفکر دینی اساساً آنچه در درجه اول اهمیت قرار دارد عالم است و علم او، به تبع اوست که ارزش می‌یابد، لذا «اگر تهذیب در کار نباشد، علم توحید هم به درد نمی‌خورد» (امام خمینی، ۱۳۷۷: ۱۳/ ۴۲۰) و البته با یک تحلیل دقیق می‌توان نشان داد که این تأثیر شخصیت عالم در علمش و تأثیر علم در شخصیت عالم لزوماً منجر به نسبی‌گرایی و انکار کاشفیت از علم نمی‌شود. تفصیل این مطلب را نویسنده در مقاله‌ای که ان‌شاء الله بزودی در باب رابطه وجودشناختی معرفت و اخلاق منتشر خواهد کرد، مورد بررسی قرار خواهد داد. همچنین ر.ک: سوزنجی، ۱۳۸۹، ۸۶-۹۶.

- جرجانی، سید اسماعیل بن حسن بن محمد الحسینی. (۱۳۸۴). *الاغراض الطیبه والمباحث العلائیه*. تصحیح حسن تاجبخش. تهران: دانشگاه تهران.
- جعفرزاده، محمد حسن. (۱۳۸۵). *نهضت تولید علم با نگاهی به دیدگاه فرهنگستان علوم اسلامی*. قم: فجر ولایت.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۷). *سرچشمه اندیشه، ج ۴، مجموعه مقالات و مقدمات کلامی*. قم: اسراء.
- (۱۳۷۲). *شریعت در آئینه معرفت*. قم: نشر فرهنگی رجاء.
- (۱۳۸۶). *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*. قم: اسراء.
- چالمرز، آلن ف. (۱۳۷۸). *چیستی علم*. ترجمه سعید زیباکلام. تهران: سمت.
- [امام] خمینی، روح الله. (۱۳۷۱). *شرح چهل حدیث*. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- (۱۳۷۰). *صحیفه امام*. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- زیباکلام، سعید. (۱۳۸۴). *معرفت‌شناسی اجتماعی، طرح و نقد مکتب ادینورا*. تهران: سمت.
- سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۰). *تفرج صنع، گفتارهایی در اخلاق و صنعت و علم انسانی*. تهران: سروش.
- (۱۳۷۶). *درس‌هایی در فلسفه علم الاجتماع*. تهران: نشر نی.
- سوزنجی، حسین. (۱۳۸۷). «جایگاه «روش» در علم، تاملی انتقادی در باب ماهیت علم در فرهنگ جدید» در *فصلنامه راهبرد*. ش ۴، زمستان ۱۳۸۷.
- (۱۳۸۹). *معنا، امکان و راهکارهای تحقق علم دینی*. تهران: پژوهشگاه مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۷۲). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. همراه با پاورقی‌های شهید مرتضی مطهری. تهران: صدرا، ج ۱.
- کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق. (۱۳۸۳). *الاصول من الکافی*. ج ۱ و ۲. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- کوهن، تامس. (۱۳۸۳). *ساختار انقلاب‌های علمی*. ترجمه عباس طاهری. تهران: نشر قصه.
- گلشنی، مهدی. (۱۳۸۵). *از علم سکولار تا علم دینی*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- گیلیس، دانالد. (۱۳۸۱). *فلسفه علم در قرن بیستم*. ترجمه حسن میان‌داری. تهران: اشارات سمت و کتاب طه.
- لاکاتوش، ایمره. (۱۳۷۵). *علم و شبه علم*. در: *شاپور اعتماد. دیدگاهها و برهانها: مقاله‌هایی در فلسفه علم و فلسفه ریاضی*. تهران: نشر مرکز.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۲). *پاورقی‌های اصول فلسفه و روش رئالیسم*. نوشته سید محمد حسین طباطبایی. ج ۱ و ۵. تهران: صدرا.
- (۱۳۶۷). *آشنایی با علوم اسلامی، ج ۱*. تهران: صدرا.
- (۱۳۷۱). *ده گفتار*. تهران: صدرا.
- مظفر، محمدرضا. (بی‌تا). *اصول الفقه*. ج ۳. تهران: موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، چاپ پنجم.
- (۱۳۸۸ق). *المنطق*. تهران: موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
- ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۱). *راهی به رهایی، جستارهایی در باب عقلانیت و معنویت*. تهران: نگاه معاصر.
- میرباقری، سید محمد مهدی. (۱۳۸۷). *جهت‌داری علوم از منظر معرفت‌شناسی*. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- نصر، سید حسین. (۱۳۸۱). *معرفت و معنویت*. ترجمه انشاء الله رحمتی. تهران: سهروردی.
- نصیری، مهدی. (۱۳۸۵). *اسلام و تجدد*. تهران: کتاب صبح.
- وینچ، پیترو. (۱۳۷۲). *ایده علم اجتماعی و پیوند آن با فلسفه*. ترجمه گروه سمت. تهران: سمت.

Reichenbach, H. (1938). *Experience & Prediction: An Analysis of the Foundations and the Structure of Knowledge*. Chicago: University of Chicago Press,