

نقد ادله ناممکن انگاری علم دینی

علی ربانی گلپایگانی^۱

چکیده

بحث درباره «علم دینی» یا «دینی سازی علوم» در زمینه علوم تجربی - به ویژه علوم انسانی - از مباحث جدید در عرصه دین پژوهی، فلسفه علم و کلام جدید است. در این باره دو رویکرد متعارض وجود دارد. بر اساس یک رویکرد، توصیف علوم تجربی به دینی و غیر دینی و به بیانی دیگر، «دینی سازی علوم تجربی» هم معقول و ممکن است و هم مفید و لازم، اما بر پایه رویکردی دیگر، این کار نامعقول و ناممکن است. طرفداران این رویکرد، بر اثبات دیدگاه خود، ادله‌ای آورده‌اند که رؤوس آن‌ها عبارت است از: بی‌معنایی وصف دینی در موضوع، غایت و روش علم، تفکیک مقام پرسش‌گری از پاسخ‌گویی و مقام گردآوری از مقام داوری در پژوهش علمی، بررسی مراحل سه‌گانه تحقیق علمی، ناتمامی مقدمات اسلامی سازی علوم انسانی، تعلق ناپذیری علم، تضعیف شأن معرفت بخشی گزاره‌های علمی و آسیب‌پذیری دین در پی تغییر نظریه‌های علمی. ادله مزبور در نوشتار حاضر مورد بررسی و نقد قرار گرفته است.

واژه‌های کلیدی: علوم تجربی، علم دینی، امکان علم دینی، جهان بینی عالمان،

دینی سازی علم، ناممکن انگاری علم دینی.

مقدمه

بحث درباره علم دینی از مباحث جدید در عرصه دین پژوهی، فلسفه علم و کلام جدید است. مقصود از علم در این مسأله، علوم تجربی (علوم طبیعی و انسانی) است، و مراد از دین، دین آسمانی و حق است که مصداق کامل آن دین اسلام است. پرسشی که در این باره مطرح است این است که آیا توصیف علوم تجربی به وصف دینی، به گونه‌ای که در سرنوشت پژوهش علمی و در نتیجه در گزاره‌ها و نظریه‌های علم مؤثر باشد، معقول و ممکن است یا خیر؟ عده‌ای از پژوهش‌گران حوزوی و دانشگاهی، علم دینی یا دینی سازی علم به معنای مزبور را معقول و ممکن می‌دانند، چنان که برخی از آنان بر ضرورت آن نیز تأکید می‌ورزند، اما برخی از صاحب‌نظران آن را نامعقول و ناممکن قلمداد کرده‌اند. در این نوشتار ادله آنان را نقل و نقد خواهیم کرد.

دلیل اول: بی‌معنایی وصف دینی در موضوع علم

هر علمی موضوع معینی دارد. از باب مثال، هستی‌شناسی یا گیاه‌شناسی یا انسان‌شناسی موضوع معینی دارند و آن موضوع هم تعریف معینی دارد، اعم از این که به درستی آن را شناخته باشیم یا نه، یعنی تعریف انسان، اسلامی و غیر اسلامی ندارد، انسان یک موضوع معینی است و این موضوع معین ساختمان معینی دارد. این انسان احکام و خواصی (عوارض ذاتی معینی) دارد که اگر ما به آنها برسیم، علم انسان‌شناسی را کامل کرده‌ایم. معنا ندارد که بگوییم دو گونه عوارض ذاتی برای انسان داریم: عوارض ذاتی اسلامی و عوارض ذاتی غیر اسلامی. از این‌ها جز یک نوع بیش‌تر یافت نمی‌شود و ضابطه آن این است که اگر از ماهیتی یک نوع بیش‌تر یافت نشود، اسلامی و مکتبی بودن یا نبودن به طور کلی منتفی است. همان گونه که مثلاً دو گونه دوچرخه اسلامی و غیر اسلامی نداریم، دو گونه انسان اسلامی و غیر اسلامی هم نداریم. بر اساس این پیش‌فرض منطقی که «تمایز علوم به تمایز موضوعات آنها است» علم هر جا باشد یکی است، و مستقل از فرهنگ‌ها و ایدئولوژی‌ها است. از باب مثال، پاره‌های مختلف علم فیزیک که در فرهنگ‌های مختلف تولید می‌شوند با هم تعارض و تناقض ذاتی ندارند، بلکه همگی علم واحدی را می‌سازند. فلسفه نیز همین گونه است؛ ما یک فلسفه بیش‌تر نداریم که فیلسوفان مختلف پاره‌های مختلف آن را گفته‌اند. این بدان معنا نیست که در فیزیک [یا فلسفه] اختلاف نظر و ابرام و نقض وجود ندارد، این‌ها همه لوازم وجود علمی بنام فیزیک است و با هم وحدت موضوعی

دارند و این موضوع واحد هویت واحدی به آنها می‌بخشد (زیباکلام، ۱۳۹۰، ۳۴۴).

نقد

اگر در مورد موضوع علم، میان مقام ثبوت و مقام اثبات تفکیک قائل شویم، به لحاظ مقام اثبات، هم در علوم انسانی و هم علوم طبیعی، دینی و غیر دینی بودن موضوع، معقول خواهد بود؛ زیرا در این مقام، هرگاه عالمان دارای جهان بینی‌های مختلفی باشند، از موضوع علم تفسیرهای مختلفی خواهند داشت، و فرض این که این تفسیرها با آموزه‌های دینی هماهنگ یا ناهماهنگ باشند، و در نتیجه دینی یا غیر دینی باشند، معقول است. البته این مطلب در حقیقت، به مبنای متافیزیکی علم مربوط است و نسبت دادن آن به موضوع علم، مجازی خواهد بود، مگر آنکه دیدگاه‌های متافیزیکی درباره موضوع علم بر روش آن نیز تاثیر بگذارد، که در آن صورت نسبت مزبور حقیقی خواهد بود نه مجازی. توضیح مطلب در ادامه خواهد آمد.

دلیل دوم: بی‌معنایی علم دینی در روش علوم

اگر ما علم را بر مبنای روش آن علم تعریف کنیم و تمایز علوم را به تمایز روش‌هایشان بدانیم - همانند تعریف علم بر مبنای موضوع - علم دینی و غیر دینی معنا نخواهد داشت. روش، امری غیر اختیاری است و ما برای رسیدن به این حقیقت که چیزی نتیجه چیز دیگری هست یا نیست، روش‌های مختلفی نداریم. در واقع این جهان، مقدمات و نتایج را با راه‌های معینی به یکدیگر وصل می‌کند. روش عبارت است از کشف این معنا که مقدمات چگونه و از چه مسیری به نتایج منتهی می‌شوند. ما نیستیم که مقدمات را به نتایج وصل می‌کنیم، چون در آن صورت در یک نسبت بی‌امان غرقه خواهیم شد و هر کس حق خواهد داشت که از مقدمات معینی به نتایج دلخواه خود برسد و در آن صورت ما علمی نخواهیم داشت. علم آن است که مقدمات نتایج را مهار کند و نگذارد به هر طرف که دل‌مان خواست برویم و از هر مقدمه‌ای هر نتیجه‌ای را بگیریم. روش به ما می‌گوید راه‌های معینی برای عبور از مقدمه به نتیجه وجود دارد که اگر از آن راه‌ها برویم نتیجه صحیح و اگر نرویم نتیجه باطل حاصل می‌گردد. بنابراین، ما از روش نیز نمی‌توانیم جز یک نمونه داشته باشیم. در واقع و نفس‌الامر یک روش درست است و اگر آن یکی را کشف کردیم، دیگر اسلامی و غیر اسلامی ندارد (زیباکلام، ۱۳۹۰، ۳۴۵-۳۴۶).

نقد

این سخن که روش علوم به دینی و غیر دینی قابل تقسیم نیست، سخنی درست است، ولی لازمه‌اش این نیست که روش علوم به وصف دینی توصیف نشود، بلکه بر عکس روش‌های علوم اساساً دینی است، چرا که هرگاه روش علم مکشوف بشر است و نه مجعول او، پس آن روش از خواص و ویژگی‌های واقعیت‌ها و حقایق هستی و جهان است، و حقایق هستی و جهان به ذات، صفات و افعال الهی باز می‌گردد و مرضی خداوند است، بنابراین، دینی است. آری، اگر مقصود این است که دینی سازی روش علوم بی‌معناست، سخن درستی است، اما اگر مقصود، بی‌معنایی ترکیب «علم دینی» از حیث روش علم است، نادرست است.

در این جا یادآوری دو نکته لازم است:

۱. مکشوف بودن روش علوم و مجعول نبودن آن، با تک روشی بودن علوم ملازمه ندارد؛ زیرا ممکن است برای شناخت حقیقتی از حقایق هستی، دو یا چند روش - که همگی دینی اند - وجود داشته باشد، مانند روش‌های عقلی، شهودی و نقلی (وحیانی) برای شناخت حقایق ماوراء طبیعی، و روش‌های نقلی و تجربی برای شناخت حقایق طبیعی.

۲. نوع نگرش و جهان‌بینی عالم درباره موضوع مورد پژوهش و شناخت آن، در روشی که برای تحقیق و شناخت موضوع به کار می‌برد موثر است، و لذا اگر جهان‌بینی او دینی یا غیر دینی باشد، روش متأثر از آن جهان‌بینی نیز دینی یا غیر دینی خواهد بود. از باب مثال، کسی که برای پدیده‌های طبیعی گونه‌ای از شعور، ادراک و اختیار قائل است و معتقد است پدیده‌های طبیعی نسبت به رفتارهای بشر، عکس العمل آگاهانه و ارادی انجام می‌دهند، به کارگیری روش توصیفی و تبیینی رایج در علوم طبیعی را برای شناخت این پدیده‌ها کافی نمی‌داند، بلکه تعبیر و تفسیر را که در علوم انسانی معتبر است، در علوم طبیعی نیز لازم می‌شمارد؛ یعنی همان گونه که رفتارهای آدمی را نمی‌توان فقط بر اساس قانون علیت مطالعه و بررسی کرد، بلکه باید عنصر آگاهی و اختیار را نیز در نظر گرفت و دست به تعبیر و تفسیر هرمنوتیکی آنها زد، همین روش را باید در علوم طبیعی نیز رعایت کرد.^۱

۱. بر همین اساس بود که طرفداران رمانتی سیسم، دیدگاه اصالت عقل تجربی قرن هیجدهم و نوزدهم میلادی را در تبیین و تفسیر عالم طبیعت تخطئه می‌کردند. ر.ک: ایان باربور، علم و دین، ۸۰-۸۴

از سوی دیگر، کسانی که در علوم انسانی نگرش پوزیتیویستی دارند، و بر این باورند که رفتارهای انسان - همانند پدیده‌های طبیعی - تابع قوانین جبری علی و معلولی است و عنصر اراده و اختیار را در انسان انکار می‌کنند، روش علوم انسانی را با روش علوم طبیعی از هر نظر یکسان می‌شمارند. این تفاوت نگرش، زمینه توصیف علم تجربی را به دینی یا غیر دینی فراهم خواهد ساخت.

دلیل سوم: بازگشت غایت علم به موضوع آن

به گفته حکمای ما، غایت تابع موضوع است، یعنی تعریف علم از روی غایت در واقع به تعریف علم بر اساس موضوع بر می‌گردد، چون غایت از موضوع استقلال ندارد. لذا برای علومی که واقعا وحدت موضوعی دارند، تعریف به غایت به تعریف به موضوع برمی‌گردد.

اما در علومی که وحدت موضوعی ندارند غایت، اهمیت پیدا می‌کند و محور وحدت مسایل آن علم می‌شود، مانند اصول فقه که درباره موضوعش اختلاف بسیار شده است، اما در غایت آن اختلافی نیست و آن این است که شخص فقیه در امر استنباط احکام شرعی ابزار معینی در دست داشته باشد، و لذا اصول فقه از علوم ابزاری است. همه علومی که موضوع واحدی ندارند ولی غایت واحدی دارند، علوم ابزاری‌اند. در چنین علومی می‌توان از علم مکتبی و اسلامی یا غیر مکتبی و غیر اسلامی سخن گفت، همانند دوچرخه و دوچرخه سواری که به خودی خود، اسلامی و غیر اسلامی ندارد، ولی از جنبه غایت می‌تواند اسلامی و غیر اسلامی باشد. شاید در زمره علوم تجربی، علم طب را بتوان این گونه دانست؛ زیرا طبیب علوم بسیار متفاوتی (از جمله میکروب شناسی، داروشناسی، بافت شناسی، بیوشیمی، فیزیولوژی و...) را باید بخواند تا از همه آنها برای تشخیص و درمان بیماری استفاده کند، لذا علم طب موضوع واحدی ندارد، اما غرض آن واحد است.

اما باید بدانیم که وقتی می‌گوییم یک علمی موضوع ندارد و غرض و غایت باعث می‌شود که یک دسته از مسایل کنار یکدیگر نشانده شوند، در واقع می‌خواهیم بگوییم که ما اصلا علمی نداریم. در این جا چند علم برای برآوردن یک غرض همکاری می‌کنند و هر یک موضوع خودشان را دارند و به دلیل موضوع داشتن، اسلامی و غیر اسلامی در آنها معنا ندارد. معنای علم بی موضوع [در مورد طب] این است که ما چند علم می‌شناسیم، مثل بافت شناسی، فیزیولوژی و میکروب شناسی که هر کدام

موضوع معینی دارند. موضوع میکروب شناسی، میکروب است، موضوع فیزیولوژی، بدن انسان و کارکرد اندام‌ها در بدن آدمی است و هیچ یک از اینها اسلامی و غیر اسلامی ندارد. یک طبیب این علوم را- که هر کدام موضوع دارند و مستقل از مکتبی بودن هستند- گرد می‌آورد تا از این‌ها [در راستای هدف خود] استفاده کند. بله طب اسلامی داریم، به این معنا که یک طبیب از این اطلاعات برای درمان یک شخص مسلمان استفاده کند، ولی این معنا مقوم علم نیست و حقیقتاً علم طب را، علم طب اسلامی نمی‌کند، باید بگوییم استفاده مسلمان از طب، مانند استفاده مسلمان از دوچرخه سواری (زیباکلام، ۱۳۹۰، ۳۲۶-۳۲۷).

نقد

۱. برای علوم- اعم از حقیقی و اعتباری و اعم از علمی که موضوع واحدی دارند یا ندارند- دو گونه غرض قابل تصویر و تعریف است: یکی غرض اولیه که به طور طبیعی و عادی از آن علم مقصود است، و دیگر غرض ثانویه که تابع عوامل نفسانی یا اجتماعی ویژه‌ای است. از باب مثال، غرض اولیه از علم پزشکی، تأمین سلامتی جسمانی افراد بشر از طریق معالجه بیماری‌ها یا پیشگیری از آنهاست. علم پزشکی برای همین غرض پدید آمده است، اما اغراض دیگری از قبیل: کسب مال و ثروت، یا شهرت و موقعیت اجتماعی، یا خدمت رسانی به هموعان، ارضای حس نیکی یا تحصیل رضای الهی و نیل به سعادت اخروی، اغراض ثانویه آن به شمار می‌رود.

در مورد غایت و اغراض اولیه علوم، دینی و غیر دینی معنا ندارد، ولی در باره اغراض ثانویه آنها، دینی و غیر دینی کاملاً معقول است. مثلاً غایت و غرض اولیه پزشکی، دینی و غیر دینی بردار نیست، ولی اغراض ثانویه آن دینی و غیر دینی بردار است. همین‌گونه است دیگر علوم بشری.

البته توصیف علم به دینی و غیر دینی به لحاظ اغراض ثانویه آن، در واقع توصیفی مجازی و از باب وصف شیء به حال متعلق آن است، نه وصف شیء به لحاظ خود آن شیء؛ یعنی در واقع، این علم پزشکی یا فلسفه نیست که به دینی و غیر دینی توصیف می‌شود، بلکه این عالم است که در تحصیل یا کاربرد آن علم، غرض و انگیزه دینی یا غیر دینی دارد.

۲. این سخن که هرگاه علمی موضوع واحدی نداشته باشد، اصولاً علم مستقلی نیست، درست نیست. آنچه در این فرض لازم است، وجود جهت جامع است که

موضوعات مختلف را به هم پیوند بزند و مصحح علم واحد و مستقل بودن آن باشد. جامع مزبور یا درونی است یا بیرونی، یا ذاتی است یا غیر ذاتی. از باب مثال، بنابر این فرض که موضوع علم هندسه خط، سطح و حجم است، جهت جامع آن «جسم تعلیمی» است و در علم کلام، بنابر این که موضوع آن اعتقادات دینی است، جهت جامع آن بنابر قولی انتساب آنها به مبدأ واحد،^۱ و بنابر قول دیگر، غرض و هدف واحد است.^۲

۳. این مطلب که علم طب، موضوع واحدی ندارد و لذا علم جداگانه‌ای نیست، بلکه مجموعه‌ای از چند علم است که پزشک برای دستیابی به هدف خود از آنها استفاده می‌کند، درست نیست. موضوع علم پزشکی، بدن انسان از حیث سلامتی و بیماری است، و همان‌گونه که در علم منطق بیان شده است، شیء واحد می‌تواند از حیثیت‌ها و جهات مختلف، موضوع علوم مختلف باشد. از باب مثال، کلمه و کلام از حیث ساختار درونی، موضوع علم صرف، و از حیث اعراب و بناء موضوع علم نحو و از حیث فصاحت و بلاغت موضوع علم معانی و بیان می‌باشد. بدن انسان نیز از جهات و حیثیات مختلف، موضوع علوم مختلف است که یکی از آنها علم پزشکی است که موضوعش بدن انسان از حیث سلامتی و بیماری است. آری، پزشک برای آن که بتواند در این باره کامیاب باشد، به دانش‌های مختلفی نیاز دارد، چنان که مفسر قرآن کریم نیز برای آن که بتواند درباره موضوع خویش که معانی و مدالیل آیات قرآن است توفیق یابد، به علوم مختلفی نیاز دارد.

در پایان یادآور می‌شویم که صاحب این دیدگاه در جای دیگر، اسلامی و غیر اسلامی بودن علوم را بر اساس تفاوت اغراض و اهداف، پذیرفته و گفته است: «علوم انسانی مسلمانان، علوم انسانی اسلامی است. دلیل آن هم این است که حساسیت‌های چنین افرادی با حساسیت‌های فردی که مسلمان نیست تفاوت دارد. گره‌هایی که ایشان می‌خواهند باز کنند غیر از گره‌هایی است که دیگری می‌خواهد باز کند؛ مساله و هدفشان با دیگران تفاوت دارد، ولی روش‌شان البته یکی است و نمی‌تواند نباشد» (سروش، ۱۳۷۱، ۹۹).

۱. خواجه نصیرالدین طوسی این قول را برگزیده است. ر.ک: اساس الاقتباس، ۳۹۳-۳۹۴.

۲. شهید مطهری این قول را برگزیده است. ر.ک: کلیات علوم اسلامی، ۱۶۴.

دلیل چهارم: تفکیک مقام پرسش‌گری و گردآوری از مقام پاسخ‌گویی

و داوری

اگر از منظر تاریخی به تکوّن علوم نظر کنیم، روشن خواهد شد که هیچ یک از علوم این گونه تکوّن نیافته است که فرد یا افرادی برای علمی خاص، موضوع و روشی یا غایت ویژه‌ای را در نظر گرفته، و به تکوین و تاسیس آن اقدام کرده‌اند، بلکه علوم به صورت تدریجی و در پی پرسش‌هایی که مطرح شده و پاسخ‌هایی که به آنها داده شده، تکوّن یافته‌اند، و پس از آن، عالمان منطق و فلسفه به مطالعه آنها پرداخته و درباره موضوع، روش و غایت آنها بحث کرده‌اند. تا آن جا که اطلاع داریم هیچ وقت، هیچ کس در طول تاریخ نگفته است که من می‌خواهم با این تعریف معین و با این روش و با این غرض، علم فیزیک، یا فلسفه ایجاد کنم.

اگر چنین تلقی و تصویری از تکوین تدریجی علوم داشته باشیم، علوم در واقع دو بخش دارند: بخش سؤالات و بخش پاسخ‌ها. حال که چنین است مسأله دینی و غیر دینی بودن علم، به جای آن که بر پایه موضوع، روش و غایت علوم، مطرح شود، بر اساس پرسش‌ها و پاسخ‌های علوم مطرح می‌شود. آیا دینی و غیر دینی در پرسش‌ها و پاسخ‌های مطرح شده در علوم، معنا دارد یا ندارد؟

پاسخ این است که در مورد پرسش‌ها، دینی و غیر دینی، اسلامی و غیر اسلامی معنا دارد، ولی در مورد پاسخ‌ها چنین تقسیم و تصنیفی معنا ندارد. پرسش‌ها، تحت تاثیر علایق، سلاقی، جهان بینی و ویژگی‌های فرهنگی و ایدئولوژیکی افراد واقع می‌شوند، چه بسا برای مردم یک جامعه مشکلی مطرح باشد که برای مردم جامعه‌ای دیگر مطرح نباشد، لذا پرسش‌ها ممکن است مکتبی و غیر مکتبی، اسلامی و غیر اسلامی باشد، ولی پاسخ‌ها این گونه نیستند؛ زیرا پاسخ درست هر پرسشی یکی بیش نیست. اگر کسی بپرسد «آیا زمین کروی است یا نه؟»، ممکن است این پرسش تحت تاثیر گرایش‌های خاص فرهنگی یا مذهبی برای او مطرح شده باشد، ولی پاسخ درست آن یکی بیش نیست و علایق و عقاید قومی و دینی در آن اثر ندارد. بنابراین، بخش پاسخ‌ها در علوم، فارغ از مکتب و دین است.

نکته دیگر این است که روش پاسخ‌گویی درست به یک پرسش نیز یکی بیش نیست، و دینی و غیر دینی بودن در آن معنا ندارد. برای طرح پرسش‌ها، روش و قاعده

خاصی وجود ندارد، ولی برای پاسخ‌گویی به پرسش‌ها، روش و قاعده معینی وجود دارد که مستقل از مکتب و آیین است.

دو بخش پرسش‌ها و پاسخ‌ها در تکون تاریخی و تدریجی علوم، تعبیر دیگری از دو مقام گردآوری و مقام داوری در علوم است. مقام گردآوری ممکن است متأثر از مکتب‌ها و ادیان باشد، ولی مقام داوری مستقل از آنهاست و نمی‌توانیم علم مکتبی و دینی یا غیر مکتبی و غیر دینی داشته باشیم (زیباکلام، ۱۳۹۰، ۳۴۸-۳۵۳).

نقد

۱. این سخن که علوم بشری ابتدا به ساکن پدید نیامده، بلکه در بستر پرسش‌ها و پاسخ‌ها و گفت‌وگوهایی که به صورت فطری و طبیعی ذهن آدمیان را به خود جلب کرده شکل گرفته‌اند، در ماهیت بحث کنونی در باب علم دینی تاثیری ندارد؛ زیرا به هر حال در تاریخ بشر، علوم مختلفی پدید آمده و این علوم دارای موضوع، روش و غایت ویژه‌ای هستند و امکان دینی یا غیر دینی بودن آنها از زوایای یاد شده، خود مساله‌ای فکری و علمی است که پاسخ‌ایجایی یا سلبی را می‌طلبد و این که علوم چگونه پدید آمده‌اند، در این باره تاثیرگذار نخواهد بود. این مساله از این جهت همانند وضع الفاظ برای معانی است که تعیینی (واضع خاص داشتن) یا تعینی بودن (واضع خاص نداشتن) آنها در قواعد و راه‌های مربوط به شناخت معانی و مدالیل الفاظ، تاثیری ندارد.

یکی از طرفداران این دیدگاه با تفصیل بیش‌تری درباره چگونگی تأثیر مبانی فلسفی عالمان، در علوم تجربی- به ویژه علوم انسانی- بحث کرده و چنین گفته است: «تأثیر مبانی فلسفی در علوم انسانی مربوط به مقام گردآوری است نه مقام داوری. این مطلب به علوم انسانی اختصاص ندارد، بلکه علوم طبیعی را هم شامل می‌شود. از نظر ما علوم، هم علوم طبیعی و هم علوم انسانی هر دو به یک اندازه از محیط و جهان‌بینی شخص عالم تاثیر می‌پذیرند و این تاثیر پذیری ذره‌ای از علمی بودنشان نمی‌کاهد.

تعریف ما از انسان، تعیین‌کننده چگونگی علم تجربی ما نسبت به انسان است، اگر انسان را حیوان ابزار ساز بدانیم، بدیهی است به همه کارها و فرآورده‌های بشری چون ابزار نظر خواهیم کرد و از چگونگی روابط این ابزارها جست‌وجو خواهیم نمود. آن که انسان را حیوان اقتصادی می‌داند همواره می‌گردد تا عوامل اقتصادی دخیل در وقوع حوادث را پیدا کند و عوامل دیگر را نمی‌بیند. آن که می‌گوید انسان حیوان جنسی



است برای دلیل هر حادثه و هر رفتار انسانی به دنبال نوعی مساله جنسی می‌گردد، و آن که معتقد است در طبیعت جهش هست و تدریج نیست، در بررسی های طبیعت، حوصله برای تعقیب کردن مسیر تدریجی حوادث را نشان نمی‌دهد و بسیاری عوامل کوچک که ممکن است دیگران بیابند از چشم او دور می‌ماند.

آن چه گفتیم فقط این را آشکار می‌کند که فرهنگ و فلسفه از چه مجرای بر علم اثر می‌گذارد و چگونه است که دانشمندان در علوم انسانی از روابط و عوامل متفاوت در رفتارهای انسانی جست‌وجو می‌کنند، و آن زمان فرهنگ چگونه به دانشمند منتقل می‌شود. این فرمان‌ها، فقط جست‌وجو را ایجاب می‌کنند. محصول این جست‌وجوها را باید توسط تجربه داوری کرد. نباید پنداشت که تعریف «حیوان اقتصادی» اگر ما را به دنبال جست‌وجو از روابطی فرستاد، آن روابط قطعاً کشف می‌شوند و مثلاً رابطه اقتصادی با ظهور انبیاء حتماً یافته خواهد شد. تعریف حیوان اقتصادی، انتظار خاصی را در مومنان به آن برمی‌انگیزد که ای بسا برنیامدنی باشد و به هر روی، هر کسی با هر نظریه‌ای که به کار آغاز کرد، پس از گردآوری محصولات، باید آنها را به تجربه عرضه کند.

از باب تمثیل، این نظریات غیر علمی، به منزله حواس مختلف‌اند و هر کدام اطلاعاتی از نوع خاصی برای ما گردآوری می‌کنند، اما فرآورده‌های حواس نهایتاً باید در دادگاه عقل حاضر شوند و سره آنها از ناسره باز شناخته شود، و مهم‌تر این‌که هیچ کدام جای دیگری را نمی‌گیرند، نباید گوش را به خاطر حرمت نهادن به چشم برید، باید هر کدام را در جای خود نهاد و به کار خاص خود فرستاد. نباید ساده لوحانه گفت: چون دید ما با دید دیگران فرق دارد، پس علوم دیگران را باید به کناری نهاد. دید و بینش - که در حقیقت همان نظریات متافیزیکی و خادم‌اند - در حکم چشم و گوش‌اند و البته اهمیت فلسفی دارند، اما برای عالم، مهم آن فرآورده‌ها است که آنها را باید با میزان عقل سنجید و ارزش نهاد... کاری که باید کرد این است: دید و بینش متافیزیکی و خادم متعلق به خود را باید مطرح کرد و به دنبال آن، بخشی از علم را که محصول آن است رویانید. چنین است که بوستان دانش، پربارتر و عطرآگین‌تر می‌شود و بشریت از میوه‌های سود بخش تری سود می‌برد (سروش، ۱۳۶۶، ۱۱۷-۱۲۶).

۲. در این‌که در علوم تجربی باید از روش تجربه استفاده کرد، و پاسخ‌هایی که به پرسش‌های مطرح در این علوم داده می‌شود، باید با میزان تجربه سنجیده شود، سخنی نیست، بلکه سخن در این است که مبانی فلسفی (هستی‌شناختی و

انسان‌شناختی) عالم می‌تواند روش تجربی او را تحت تاثیر قرار دهد، و در نتیجه، عالمانی که نسبت به انسان و جهان، نگرش فلسفی متفاوت یا متعارضی دارند، روش تجربی را به گونه‌های متفاوت طی کنند. در مثال حواس و عقل که از آن برای تبیین نقش جهان‌بینی عالمان در حوزه پرسش‌ها و جست‌وجوها و نه در قلمرو پاسخ‌های علمی بهره گرفته شده، نیز این گونه است که اگر چه حواس نقش گردآوری دارند، نه داوری، و داوری کار عقل است، ولی اگر حواس در منتقل کردن داده‌ها به عقل، متفاوت عمل کنند، در داوری عقل تاثیر خواهد گذاشت، از باب مثال، آن‌چه را چشم سالم به عقل عرضه می‌کند، با آن‌چه چشم احوال به او می‌دهد، متفاوت است، و قهراً داوری عقل هم درباره این دو داده مختلف، متفاوت خواهد بود.

جهان‌بینی‌های مختلف، عینک‌های متفاوتی هستند که بر دیدگان خرد انسان‌ها و از جمله عالمان علوم تجربی نهاده می‌شود و آنان از ورای آنها، درباره حقایق مربوط به انسان و جهان می‌اندیشند. عالمان تجربی حقایق عینی انسان و جهان را بدون واسطه جهان‌بینی فلسفی خود، مورد پژوهش تجربی قرار نمی‌دهند و پاسخ‌های تجربی به پرسش‌هایی که برایشان مطرح می‌شود، تجربی خالص و بدون پیرایه‌های فلسفی و پیشاتجربی نیست. بنابراین، عوامل فلسفی و ما قبل علمی تاثیرگذار بر پرسش‌های عالمان تجربی، بر پاسخ‌های تجربی آنان نیز تاثیر می‌گذارد. پس جهان‌بینی دینی و غیر دینی می‌تواند به علوم تجربی رنگ و بوی دینی و غیر دینی بدهد.

این مطلب را با یک مثال ساده می‌توان این گونه توضیح داد: دو راننده را فرض کنید که در یک راه مشترک مشغول رانندگی‌اند، ولی با دو عینک متفاوت که یکی اشیاء دور را نزدیک و دیگری بر عکس آن عمل می‌کند. بدون شک، شیوه رانندگی آن دو نسبت به آن‌چه مشاهده می‌کنند، متفاوت خواهد بود، با آن‌که - بر حسب فرض - هم راه یکی است و هم اشیائی که مورد مشاهده آن دو واقع می‌شوند.

تشبیه جهان‌بینی‌های مختلف به حواس مختلف که همگی سالم‌اند، مغالطه آمیز است، جهان‌بینی‌های مختلف، به حواس مختلف از نظر سلامتی و عدم سلامتی، شباهت دارند، لذا این نتیجه‌گیری که چون نمی‌توان به بهانه داشتن چشم، گوش را برید، پس نمی‌توان به بهانه اختلاف جهان‌بینی‌ها، خود را از متفرعات برخی از آنها بی‌نیاز دانست، نیز باطل است، و نتیجه مغالطه‌ای است که در تشبیه رخ داده است. انسان به همان منطقی که مجاز است داده‌ای را که از طریق حس معیوب به دست

آمده و فروع آن را باطل شمارد و خود را از آن بی نیاز بداند، مجاز است که جهان‌بینی مخالف جهان‌بینی خود و فروع آن را مردود شمارد و خود را از آن بی نیاز بداند.

یکی از نویسندگان معاصر در نقد تفکیک میان دو مقام گردآوری و داوری در علوم تجربی گفته است: «یکی از موانعی که برای ساختن علم اجتماعی دینی مطرح می‌کنند، مبتنی بر تمییز مزعوم میان عرصه وضع نظریه‌ها و عرصه نقد نظریه‌ها است، به این تعبیر که دین می‌تواند در عرصه وضع نظریه‌های علمی حضور داشته باشد، ولی نقد و ارزیابی نظریه‌ها تنها بر اساس روش علمی انجام می‌گیرد. این عقیده ریشه در تفکرات پوزیتیویستی (اثبات‌گرایی) و نکتیویستی (ابطال‌گرایی) دارد، و امروزه در فلسفه علم هیچ جایگاهی ندارد. این آموزه مربوط به پنجاه سال قبل است و از آن تاریخ به بعد نقدهایی بسیار جدی بر آن وارد شده است. برای مثال، پوپر در مقام نقد و ارزیابی نظریه‌ها، برای ارزش‌ها و بینش‌های فرهنگی و اجتماعی نقش قائل است. گزاره‌های مبنایی پوپر که ابطال یا به تعبیر بهتر، ارزیابی نظریه را بر عهده دارند، تنها با اجماع عالمان به دست می‌آیند و این اجماع نیز ریشه در ارزش‌ها و تعلقات جامعه علمی مربوط دارد. در نظریات پست پوزیتیویستی - پست نکتیویستی در فلسفه علوم، حضور تعلقات و ارزش‌های فردی و جمعی، جایگاهی بسیار جدی در ارزیابی علوم پیدا کرده است» (زیباکلام، ۱۳۹۰، ۳۷-۳۸).

دلیل پنجم: مراحل سه گانه پژوهش علمی

پژوهش در هر رشته علمی سه مرحله دارد:

۱. مرحله موضوع‌گزینی، که پژوهش‌گر، موضوع یا مساله مورد پژوهش خود را مشخص کرده و برای مطالعه و پژوهش علمی برمی‌گزیند.
 ۲. مرحله فرایند پژوهش، که بر اساس روش مناسب در هر علمی به مطالعه و پژوهش درباره موضوع و مساله انتخاب شده می‌پردازد.
 ۳. مرحله پایانی، که به نتیجه مطالعه و تحقیق علمی خود دست می‌یابد.
- بومی‌سازی یا دینی‌سازی علم ناظر به همه یا یکی از مراحل یاد شده است. در مرحله نخست، می‌توان از بومی‌سازی یا دینی‌سازی علم سخن گفت؛ چرا که هر جامعه‌ای مسائلی و مشکلات ویژه خود را دارد. وظیفه اخلاقی پژوهش‌گر آن است که به بررسی و حل مسائلی و مشکلات خاص جامعه خود بپردازد، اما در مرحله دوم و سوم، بومی

سازی یا دینی سازی علم ممکن نیست؛ زیرا در مرحله دوم، پژوهش‌گر باید شرایط ویژه پژوهش در مساله و رشته علمی خاص را دارا باشد، و با رعایت غایت و روش مناسب آن علم، فرایند پژوهش را به انجام برساند، و در این امور سه گانه بومی و غیر بومی یا دینی و غیر دینی معنا ندارد. در مرحله سوم نیز پژوهش‌گر باید نتیجه تحقیق را بپذیرد و در این خصوص نیز بومی و غیر بومی یا دینی و غیر دینی بودن نتیجه، معنا نخواهد داشت. روشن است که سرنوشت هر مساله علمی با دو مرحله دوم و سوم روشن و معین می‌شود، و از آن جا که در این دو مرحله، بومی سازی یا دینی سازی علم معنا ندارد، لذا بحث بومی سازی یا دینی سازی علوم نیز بی معنا و ناممکن خواهد بود (ملکیان، ۱۳۸۶).

نقد

وحدت، ثبات، فرازمانی و مکانی بودن و در نتیجه بومی ناپذیری اهداف و روش های علوم، از منظر کلی و کلان نگری، سخنی استوار و خلل ناپذیر است، اما از منظر جزئی و خاص نگری، ناستوار و خدشه پذیر است.^۱ دلیل آن تاثیر پذیری هدف و روش علمی از مبانی متافیزیکی و ایدئولوژیکی است. از باب مثال، موضوع فلسفه (هستی شناسی) موجود به نحو مطلق (موجود بما هو موجود)، و هدف آن شناخت احکام و خواص واقعیت و تمیز حقایق از اوهام، و روش آن تفکر عقلی برهانی است، اما در نخستین گام، دو نگرش کلی هستی شناسانه رخ خواهد نمود: یکی موجود را مساوی با ماده می‌داند و به هستی ماوراء ماده معتقد نیست، و دیگری به هستی ماوراء ماده عقیده مند است. این دو نگرش هستی‌شناختی و فلسفی، دو روش متفاوت فلسفی را اقتضا می‌کند: روش تعقل تجربی و روش تعقل فراتجربی. در این جا در موضوع و روش فلسفه از حیث کلی تفاوتی وجود ندارد؛ زیرا موضوع فلسفه، مطلق هستی، و روش آن تفکر عقلی است، ولی چون از دو منظر به هستی نگاه شده است، موضوع به دو گونه تصویر شده و روش پژوهش فلسفی نیز متفاوت شده است.

۱. نگارنده در بحث مربوط به کلام جدید و قدیم نیز بر همین مبنا، قائل به تفصیل شده است؛ یعنی اگر مقصود این است که از حیث کلی، موضوع، روش و غایات کلام قدیم و جدید تفاوت دارد سخن نادرستی است، ولی اگر مسایل و موضوعات خاص، و روش ها و غایات خاص و متناسب با مخاطبان و شرایط زمانی و مکانی خاص، مراد باشد، تقسیم آن به قدیم و جدید، درست خواهد بود. ر.ک: ربانی گلهایگانی، درآمدی بر کلام جدید، ۵۷-۶۱.

مثال دیگر برای بیان این مطلب، روان‌شناسی است که اولاً: از حیث روش دو گونه روان‌شناسی فلسفی و روان‌شناسی تجربی وجود دارد، و ثانیاً: در روان‌شناسی تجربی، مکاتب مختلف روان‌شناسی، با اهداف و روش‌های متفاوت پدیده آمده است که ناشی از نگاه‌های فلسفی متفاوت به ساختمان روحی و روانی انسان است. رفتارگرایان که به عنصر اختیار و اراده در انسان معتقد نیستند و او را همانند دیگر پدیده‌های طبیعی می‌دانند، روش پوزیتویستی در روان‌شناسی را توصیه می‌کنند، اما دیگران که به عنصر اراده و اختیار در انسان باور دارند، روش پوزیتویستی در روان‌شناسی را نادرست می‌دانند.

بر این اساس، هرگاه درباره چپستی و هستی انسان دو نگرش دینی و غیر دینی (ماتریالیستی - اومانستی) وجود داشته باشد، می‌تواند در روش پژوهش علمی درباره روان و رفتار انسان تاثیر بگذارد، و در نتیجه، علم روان‌شناسی و رفتارشناسی دینی و غیر دینی، معقول و ممکن خواهد بود.

از سوی دیگر، اگر پژوهش‌گر علمی و دین‌دار علاوه بر نگرش ویژه دینی به چپستی و هستی انسان، بر این باور باشد که دین به طور خاص نیز درباره ویژگی‌های روانی و رفتاری انسان معرفت‌ها و آموزه‌هایی را ارائه کرده است، قبل یا بعد از پژوهش تجربی خود درباره روان و رفتار انسان، نسبت به آن معرفت‌ها و آموزه‌ها، بی تفاوت نخواهد بود و این امر می‌تواند در سرنوشت پژوهش علمی او تاثیر گذار باشد و آن را از پژوهش علمی عالم بی دین یا عالم دین‌داری که به معارف و آموزه‌های وحیانی درباره چپستی و هستی انسان معتقد نیست، متمایز سازد.

دلیل ششم: ناتمامی مقدمات اسلامی سازی علوم انسانی

بازسازی اسلامی علوم انسانی (اسلامی سازی علوم انسانی) مبتنی بر چند مقدمه است:

الف) علوم انسانی موجود ناقص و معیوب‌اند، و نقص و عیب آنها این است که با آموزه‌های اسلامی - لاقفل در پاره‌ای موارد - ناسازگارند.

ب) فرض ناسازگاری علوم انسانی موجود با آموزه‌های اسلامی در گرو آن است که اسلام، علاوه بر این که درباره انسان، از ارزش‌ها (بایدها و نبایدها) سخن می‌گوید، معرفت بخش نیز باشد و به توصیف و تبیین علمی انسان نیز پرداخته باشد، اما اگر فقط درباره ارزش‌ها سخن گفته باشد، فرض ناسازگاری علوم انسانی با اسلام منتفی

خواهد بود؛ زیرا علوم انسانی رسالتی غیر از توصیف و تبیین پدیده‌های انسانی و دانش بخشی ندارند، و از سویی، دانش و ارزش دو مقوله جدا از یکدیگرند و هرگز با هم ناسازگار نخواهند بود.

ج) بر فرض این که اسلام درباره انسان، نقش معرفت بخشی نیز ایفا کرده و بتوان از منابع دینی نظریه‌های خاصی را در توصیف و تبیین پدیده‌های انسانی استنباط کرد، باید روشی برای متقاعد کردن دیگران - غیر از روش عقلی و تجربی - وجود داشته باشد، اما چنین فرضی منتفی است؛ زیرا روش دیگر، نقلی و تعبدی خواهد بود که برای غیر مسلمانان، مقبول نمی‌باشد، و اگر بخواهیم با روش عقلی و تجربی حقانیت آنها را برای جامعه علمی اثبات کرده و آنان را به قبول آن نظریه متقاعد سازیم، در حقیقت، از روش غیر دینی (غیر مختص به دین و دین‌داران) بهره گرفته ایم، و اسلامی نامیدن آن وجهی نخواهد داشت (ملکیان، ۱۳۹۰: ۳۱۴-۳۲۲).

نقد

۱. دین اسلام علاوه بر بیان بایدها و نبایدها (تکلیف: ارزش‌ها) توصیف‌ها و تبیین‌های بسیاری نیز درباره جسم و روح، حیات فردی و اجتماعی انسان دارد.

۲. توصیف‌ها و تبیین‌های اسلام درباره انسان، مبتنی بر جهان‌بینی توحیدی (خدا مدار، معاداندیش و معنویت‌گرا) است که با مبانی اومانیستی یا الحادی علوم انسانی جدید، ناسازگار است. بنابراین، با معرفت‌های مبتنی بر آن مبانی نیز ناسازگار خواهد بود.

۳. ناسازگاری علوم انسانی جدید با آموزه‌های اسلامی درباره انسان، پیش شرط اسلامی سازی علوم انسانی نیست، بلکه یکی از فرض‌ها و صور آن است، دو فرض دیگر نیز متصور است که عبارتند از: توازی و تکامل. در فرض توازی، نظریه‌های علمی با آموزه‌های دینی کاملاً هماهنگ است، و در فرض تکامل، علاوه بر تایید، مطلب جدیدی بر علم بشری افزوده می‌شود و جنبه اسلامی بودن آن مضاعف خواهد شد.

۴. علوم انسانی، معمولاً جنبه کاربردی و توصیه‌ای نیز دارند، مثلاً عالم اقتصاد به دنبال بیان نظریه اقتصادی خود در زمینه تولید یا مصرف، متناسب با آن در مقام ارائه راه حل مشکل اقتصادی یا راه دست‌یابی به هدفی اقتصادی، روش خاصی را توصیه می‌کند، همین گونه است عالم روان‌شناس در ارتباط با مسایل و مشکلات روانی، و



جامعه‌شناس در مورد مسایل و مشکلات اجتماعی و... در نتیجه زمینه ناسازگاری میان علوم انسانی جدید با آموزه‌های ارزشی اسلام، فراهم خواهد شد.

۵. برای متقاعد ساختن دانشمندان نسبت به نظریه‌های انسان‌شناختی اسلام دو روش متصور است: یکی اقناع با استفاده از روش تجربی و مقبول نزد دانشمندان علوم، و دیگر اقناع با بهره‌گیری از روش فلسفی در مورد مبانی فلسفی و متافیزیکی نظریه‌های علمی.

هر دو روش، عقلانی و عقلایی است، و این امر با دینی بودنشان منافاتی ندارد؛ زیرا شرط دینی بودن یک روش یا یک نظریه علمی این نیست که به دین‌داران اختصاص داشته باشد، بلکه شرط دینی بودن آن این است که مورد تأیید دین باشد، خواه عقلی باشد یا نقلی.

بنابراین، دیدگاه‌های انسان‌شناسانه‌ای که در منابع وحیانی اسلام (قرآن و روایات) مطرح شده است را از دو راه می‌توان برای جامعه علمی و عقلی بشری اثبات و آنان را نسبت به آن دیدگاه‌ها قانع کرد: یکی با بهره‌گیری از روش عقلی فلسفی که بیرون از علم تجربی و مقدم بر آن است و نتیجه آن پذیرش مبانی فلسفی و متافیزیکی انسان‌شناسانه اسلامی خواهد بود، و دیگر با بهره‌گیری از روش عقلی - تجربی، یعنی کارآمدی دیدگاه انسان‌شناسانه اسلام در میدان تجربه و آزمون عملی ثابت شود، مانند این که کارآمدی نظام سیاسی اسلام یعنی مردم‌سالاری دینی مبتنی بر اصل ولایت الهی که از سوی جمهوری اسلامی ایران مطرح شده است، در میدان عمل و آزمون عینی ثابت شده است. این روش سیاسی روشی است اسلامی، و درستی آن نیز با روش تجربی اثبات شده و برای عقلای بشر قانع‌کننده است، خواه آنان آن را به عنوان خط مشی زندگی سیاسی خود برگزینند، یا برنگزینند و احیاناً در برابر آن بایستند و مخالفت کنند؛ زیرا اقناع عقلانی و عقلایی یک دیدگاه یا یک روش خاص درباره زندگی سیاسی یا اجتماعی انسان این نیست که همه عقلای بشر، در عمل به آن ملتزم و پایبند باشند، یا حتی در مقام نظریه پردازی تسلیم آن شوند، بلکه آن است که با معیارهای عقلانی و عقلایی بشر قابل تبیین و اثبات باشد. در آن صورت اگر مخالفت‌ها یا تردیدهایی در برابر آن اظهار شود، منشأ و علل غیر عقلانی و علمی خواهد داشت. قرآن کریم می‌فرماید: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾ (نمل: ۱۴)؛ و با آن که باطنشان بدان یقین داشت، از روی ظلم و تکبر آن را انکار کردند.



حاصل آن که، علم دینی در دو مرحله قابل طرح و بررسی است: یکی در مرحله تولید و دیگری در مرحله عرضه. هرگاه مساله‌ای علمی در متن مقدس دینی (قرآن و روایات) مطرح شده باشد، تولید آن منشأ نقلی و وحیانی دارد، و برای عرضه آن به کسانی که به آن متن دینی ایمان ندارند، از روش عقلی فلسفی (در مورد مبانی فلسفی آن مساله علمی) یا با روش عقلی تجربی (در مورد خود آن مساله علمی) بهره‌گیری خواهد شد، و در دینی بودن چنین مساله‌ای از حیث تولید و عرضه مجال اشکال یا تردید وجود نخواهد داشت؛ زیرا فرض این است که آن مساله از طریق منبع دینی مطرح شده و از این حیث مانند احکام اعتقادی، اخلاقی و فقهی است که در قرآن و روایات مطرح شده است، و روشی که برای تبیین و عرضه آن به کار گرفته شده است (یعنی روش عقلی فلسفی و تجربی) نیز مورد تأیید دین است.

و اگر مساله‌ای علمی در متن مقدس دینی (قرآن و روایات) مطرح نشده باشد، و با روش عقلی فلسفی یا تجربی، تولید و عرضه شود نیز چون روش مزبور مورد قبول و تأیید دین است، آن مساله دینی خواهد بود و مقبولیت عمومی و همگانی آن با دینی بودنش منافات ندارد؛ زیرا دینی بودن یک مساله علمی آن است که از منبع یا طریقی که دینی است تولید و عرضه شود، و نسبت به قبول یا رد دیگران، لایشرط است.

دلیل هفتم: تعلق ناپذیری علم

علم تعلق پذیر نیست؛ زیرا هدف علم، نمودن واقع است نه شرح پس زمینه‌های فکری دانشمندان. علم عام و کلی است و اگر گزاره‌های علمی صادق باشد، همواره صادقند و به این که چه کسی آنها را ارائه کرده است، ربطی ندارد، یعنی نمی‌توان دین‌دار بودن یک دانشمند را دلیلی بر دینی بودن علم دانست. اگر گزاره‌ای صادق باشد، علم محسوب می‌شود و به هیچ فرهنگی تعلق ندارد (پایا، ۱۳۹۳، ۵۷).

نقد

۱. این عبارت که «هدف علم، نمودن واقع است» از دو جهت قابل مناقشه است؛ زیرا هدف به موجود دارای اراده و اختیار نسبت داده می‌شود، لذا نسبت دادن آن به علم درست نیست، مگر آنکه مقصود، فایده و اثر مترتب بر علم باشد. علم برای عالم فواید بالفعل و بالقوه بسیاری دارد. اولین فایده آن، این است که مایه کمال نفس عالم می‌باشد، فایده دیگر آن این است که مورد توجه و احترام دیگران قرار می‌گیرد، فایده

دیگر آن این است که در رفع نیازهای معیشتی انسان موثر و نافع است و... آن جا که علم برای رفع نیازهای معیشتی انسان به کار رود، می تواند پسندیده و مشروع یا ناپسند و نامشروع باشد، در نتیجه تعلق پذیر خواهد بود.

۲. در مباحث پیشین بیان گردید که گزاره های علمی صادق که با دو ویژگی انطباق و انکشاف همراهند، همواره دینی اند و دین دار نبودن عالم موجب دینی نبودن آنها نخواهد بود، چنان که دین دار بودن عالم نیز به صورت بالذات، در دینی بودن آن تأثیری ندارد؛ زیرا لازمه آن تحصیل حاصل است که محال است، ولی بالعرض می تواند در آن تأثیر بگذارد، یعنی علاوه بر آنکه از حیث علم بودن، دینی است از حیث انتساب آن به عالم نیز دینی است. بنابراین، اگر مقصود از دینی سازی علم، فرض مزبور باشد، یعنی علاوه بر این که ساحت درونی علم، دینی است، ساحت بیرونی علم از حیث انتساب آن به عالم نیز دینی باشد، چنین مطلبی اشکال منطقی یا فلسفی ندارد، چنان که از نظر عرفی و شرعی نیز معقول و حکیمانه است؛ زیرا می تواند در جهت تحقق اهداف عقلایی و دینی، تأثیر گذار باشد. در جامعه ای که عالمانش دین دار باشند، زمینه برای دین دار بودن افراد عادی فراهم تر خواهد بود.

دلیل هشتم: تضعیف شأن معرفت بخشی گزاره های علمی

رنگ دینی یا ایدئولوژیک زدن به علم، منجر به تضعیف شأن معرفت بخشی گزاره ها و واقع نمایی آنها می شود. این نکته به خودی خود دلیلی بر نامطلوب بودن تلاش برای تولید چیزی به نام «علم دینی» است (پایا، ۱۳۹۳، ۵۷).

ارزیابی

هیچ توضیحی برای ملازمه میان رنگ دینی زدن به علم و تضعیف شأن معرفت بخشی گزاره های علمی ارائه نشده است. اگر مقصود این باشد که رنگ دینی زدن به علم، سبب قداست یافتن آن می شود، و در نتیجه معیار صدق و کذب و انطباق یا عدم انطباق با واقع خدشه دار می شود، سخن نادرستی است؛ زیرا در دین اسلام - که مقصود عالمان اسلامی طرفدار دینی سازی علم است - قداست با حقانیت و صدق همراه و هماهنگ است، و هیچ گونه تباین یا تعارضی میان آن دو وجود ندارد. زبان دین - به ویژه در مورد گزاره های علمی ناظر به واقعیت های عینی - زبان معرفت بخشی است، و این دو با معیار مطابقت با واقع سنجیده می شوند.

آری، اشکال مزبور، نسبت به کسانی که زبان دینی را زبان افسانه‌های مفید می‌انگارند، و به نقش توصیفی و معرفت بخشی زبان دین قائل نیستند، وارد است، ولی این انگاره بی اساس، ربطی به عالمان اسلامی طرفدار ایده «علم دینی» ندارد.

دلیل نهم: نقد دینی سازی فرضیه‌های علمی

اگر مقصود از علم دینی این باشد که فرضیه‌های علمی از منابع و آموزه‌های دینی اخذ شود، آن گاه با محک تجربه ارزیابی گردد یعنی فرضیه‌های علم، دینی باشد ولی نظریه‌ها تجربی باشد، با دو اشکال مواجه خواهد بود:

اول این که الزام محققان به اینکه تنها منبع فرضیه‌هایشان منابع و آموزه‌های دینی باشد راه رشد معرفت را محدود می‌سازد؛ زیرا از نظر رئالیست‌های نقاد هر چه منابع فرضیه‌های علمی بیش تر و متنوع تر باشد شانس آن که از میان آنها نمونه‌های نزدیک تر به واقع یافت شود، بیش تر خواهد بود (پایا، ۱۳۸۶، ۵۴-۵۵؛ همو، ۱۳۹۳، ۶۲).

دوم این که اگر چه باورهای دینی یک فرد در شکل دادن به یک فرضیه به وی کمک می‌کند (امری که کاملاً امکان پذیر است)، اما از آن جا که فرضیه ارائه شده در نهایت باید از آزمون معیارهای عینی و ارزیابی (محک تجربه و تحلیل نظری) سربلند بیرون آید تا به عنوان یک نظریه علمی پذیرفته شود، منشأ دینی نظریه نمی‌تواند سهم تعیین کننده یا قاطعی در محتوای تجربی و مفهومی نظریه علمی داشته باشد؛ زیرا فرضیه یا گمانه‌ای که برای توضیح واقعیت پیشنهاد شده است باید روشنگر جنبه‌ای از جنبه‌های واقعیت باشد نه بیانگر فهم محقق از یک آموزه دینی. در صورت اخیر، فرضیه پیشنهاد شده به قلمرو کلام تعلق دارد نه شناخت واقعیت در معنای فراخ آن (پایا، ۱۳۹۳، ۶۲).

نقد

۱. ما نیز با منحصراً ساختن فرضیه‌های علمی، به منابع و آموزه‌های دینی موافق نیستیم، اما نه به خاطر استدلالی که ناقد محترم بیان کرده است، بلکه به این دلیل که بعید به نظر می‌رسد که منابع و آموزه‌های دینی برای فرضیه سازی در همه مسایل علوم تجربی، کافی و جواب‌گو باشد، اما اگر از این اشکال صرف نظر شود، از آن جا که آموزه‌های دینی، سرچشمه وحیانی دارند، احتمال واقع‌نمایی آنها نسبت به





فرضیه‌هایی که از منابع و آموزه‌های غیر دینی اخذ می‌شوند، بسیار قوی‌تر می‌باشد، و این مزیت کیفی، نقصان کمی آن را جبران خواهد کرد. بنابراین، همسان‌انگاری دین-به‌ویژه دین اسلام- با اندیشه‌های اسطوره‌ای در زمینه‌سازی برای ساختن فرضیه‌ها و نظریه‌های علمی- چنان‌که ناقد محترم تصریح کرده است^۱، درست نیست.

۲. هرگاه فرضیه علمی از منبع دینی اخذ شود و از محک آزمون تجربی نیز موفق بیرون آید، دینی بودنش مضاعف و مؤکد خواهد شد؛ زیرا هر فرضیه‌ای که آزمون تجربی را پشت سر بگذارد و مطابقت آن با واقع احراز گردد و به‌عنوان گزاره یا نظریه‌ای علمی پذیرفته شود، از دو جهت دینی خواهد بود: یکی از جهت این‌که مطابق با واقع (علم) است و دیگر از جهت این‌که از روش تجربی که مورد تایید دین است به دست آمده است. حال اگر خاستگاه آن فرضیه نیز منبع یا آموزه‌های دین باشد، از این جهت نیز دینی خواهد بود.

فرضیه‌ای علمی که فرایند تجربه علمی را با موفقیت پشت سر می‌گذارد، مانند نهالی است که از سرزمینی گرفته شده و در سرزمینی دیگر رشد و نمو می‌کند. عرف و عقلای بشری، درخت و میوه آن را به سرزمینی که نهال از آن گرفته شده، نسبت می‌دهند. این مطلب در مورد اشخاص نیز صادق است؛ فردی که در جایی متولد شده و در جایی دیگر نشو و نما کرده است، به هر دو مکان نسبت داده شده و به هر دو توصیف می‌شود.

اصولاً، فرضیه علمی، مرحله‌ای از فرایند تجربه علمی است و نه بیرون از آن. ارکان یا مراحل تجربه علمی عبارتند از: مشاهده، فرضیه و آزمون؛ خواه مشاهده را مقدم بر فرضیه بدانیم- چنان‌که تجربه‌گرایانی مانند بیکن و هیوم معتقد بودند- یا فرضیه را بر مشاهده مقدم بشماریم، چنان‌که فیلسوفان علم جدید معتقدند. بنابراین، فرضیه نیز در تکون نظریه علمی نقش دارد و همین اندازه کافی است که از ویژگی آن نیز متأثر بوده و به آن توصیف گردد.

اثر عقلایی چنین توصیفی این خواهد بود که هرگاه خاستگاه فرضیه علمی منبع یا آموزه‌های دینی باشد، برای جامعه دینی پذیرفتنی‌تر خواهد بود، چنان‌که در مورد

۱. در حوزه تولید، همه نظام‌های باور- خواه ادیان، خواه سنت‌های تاریخی، خواه عقاید و اندیشه‌های اسطوره‌ای و نظایر آن- از یک وزن و رتبه در عرصه زمینه‌سازی برای ساختن نظریه‌ها و فرضیه‌ها برخوردارند (پایا، ۱۳۸۶، ۵۵؛ همو، ۱۳۹۳، ۶۱).

نظام سیاسی و قوانین مدنی نیز این مطلب صادق است، یعنی هرگاه خاستگاه قوانین مدنی، متن یا آموزه‌های دینی باشد، یا با شاخص آموزه‌های دینی سنجیده شود و لااقل با آنها ناسازگار نباشد و بدین لحاظ، وصف دینی پیدا کند، برای جامعه دینی پذیرفتنی‌تر خواهد بود.

دلیل دهم: تغییر پذیری نظریه‌های علمی و آسیب پذیری دین

استدلال دیگری که بر نامطلوب بودن علم دینی اقامه شده، این است که: اگر مقصود از علم دینی این باشد که آموزه‌های دینی در شکل دادن به محتوای نظریه‌های علمی نیز تاثیر می‌گذارند، این مشکل پیش خواهد آمد که چون نظریه‌های علمی در معرض نقد و تحلیل علمی قرار دارند چه بسا پس از مدتی نظریه جدید جای نظریه پیشین را گرفته و آن نظریه از صحنه علم خارج شود. در این صورت این تحول‌های علمی در سرنوشت آموزه‌های دینی تاثیر سوء خواهد گذاشت و موجب بی‌اعتباری دین خواهد شد، چنان‌که در تاریخ کلیسا نمونه‌هایی دارد (پایا، ۱۳۸۶، ۵۶). از سوی دیگر اگر برای جلوگیری از ابطال آموزه‌های دینی به دنبال تحول در نظریه‌های علمی، آموزه‌های دین تاویل شوند، گزاره‌های دینی مزبور به دعاوی فاقد محتوا تبدیل خواهد شد که این نوعی وهن به دین و آموزه‌های دینی خواهد بود (همو، ۱۳۹۳، ۶۴).

نقد

تاثیرگذاری آموزه‌های دین در محتوای نظریه‌های علم به این صورت است که پس از آنکه فرضیه علمی فرایند تجربه را با موفقیت پشت سر گذاشت و به عنوان نظریه‌ای علمی پذیرفته شد، اعلان شود که این نظریه با آموزه‌های دین هماهنگ بوده یا با آن ناسازگاری ندارد، و لذا دینی تلقی می‌شود؛ خواه فرضیه مزبور از منبع یا آموزه‌های دینی اخذ شده باشد، یا منبع و مأخذ دیگری داشته باشد.

اشکال ناقد محترم این است که این کار (توصیف نظریه علمی به وصف دین) این پیامد ناگوار را دارد که چون نظریه‌های علمی در معرض تحول و تکامل و احیاناً ابطال قرار دارند، تحول مزبور به آموزه‌های دینی نیز سرایت خواهد کرد، و در نتیجه باور مؤمنان را نسبت به دین - که از ثبات و قداست برخوردار است - متزلزل نموده و مایه وهن دین خواهد بود.



اما اولاً: اگر اشکال مزبور بر دینی نامیدن نظریه‌های علمی وارد باشد، بر دینی نامیدن فرضیه‌های علمی نیز- اگر مقصود از دینی بودن فرضیه علمی این باشد که از ظواهر آیات یا روایات به دست آید، و مورد کاوش علمی و تجربی قرار گیرد- نیز وارد خواهد بود. آری، اگر مقصود از خاستگاه دینی داشتن فرضیه علمی این باشد که مطالعه آیات یا روایات، یا باورهای دینی، منشا خطور فرضیه‌ای درباره عالم طبیعت یا جامعه بشری به ذهن عالم تجربی باشد، اشکال مزبور بر دینی نامیدن فرضیه‌های علمی وارد نخواهد بود.

ثانیاً: پیامد مزبور، آن‌گاه پدید خواهد آمد که میان فهم دین و واقعیت دین، قائل به عینیت یا مطابقت کامل باشیم، ولی در غیر ضروریات دین و تصریحات متون دینی، میان فهم دین و واقعیت دین، عینیت یا این‌همانی برقرار نیست. غالب فهم‌ها و معرفت‌های دینی این‌گونه‌اند، یعنی فهم‌ها و معرفت‌های اجتهادی هستند، و احتمال خطا در آنها وجود دارد. همان‌گونه که غالب فهم‌ها و معرفت‌های علمی نیز این‌گونه‌اند.

در واقع، انسان با دو اثر یا دو کتاب الاهی مواجهه معرفتی دارد: اثر و کتاب تکوینی (عالم طبیعت که شامل انسان هم هست)، و دیگری اثر و کتاب تشریحی و تدوینی (قرآن کریم و روایات معصومین علیهم‌السلام). فهم و معرفت او نسبت به برخی از این دو کتاب صد درصد با واقع مطابقت دارد، و بسیاری از آنها فاقد این ویژگی است. هر چند هرگاه فهم و معرفت او نسبت به هر دو کتاب روش‌مند و با معیارهای عقلی و شرعی هماهنگ باشد، از اعتبار عقلایی و دینی برخوردار است، و لذا منتسب به دین بوده و بر این اساس، علم او دینی خواهد بود.

بر این اساس، تغییر پذیری فهم و معرفت انسان نسبت به طبیعت یا شریعت موجب تغییر پذیری واقعیت طبیعت و شریعت یا متزلزل شدن انسان دین‌دار نسبت به فعل تکوینی یا تشریحی خداوند و دین نخواهد شد. همان‌گونه که در طول تاریخ اسلام، در میان عالمان اسلامی نسبت به فهم معارف و احکام اسلامی، دیدگاه‌های متفاوت و بلکه متعارضی ارائه شده، و بعضاً یک عالم در طول زندگی علمی و اجتهادی خود، دیدگاه‌های مختلف و متعارضی را مطرح کرده است، ولی این امر منشأ سست شدن عقاید مسلمانان نسبت به واقعیت دین اسلام نشده است، همین‌گونه است، دیدگاه‌های متفاوت یا متعارضی که دانشمندان در طول تاریخ در فهم و شناخت قوانین و رموز عالم طبیعت مطرح کرده‌اند. این آراء متفاوت و متعارض، مایه سست

شدن باور دین داران نسبت به عالمانه و حکیمانه بودن صنع الاهی در آفرینش و تدبیر انسان و جهان نشده است.

آری، در این که باید در نسبت دادن نظریه های علمی به دین و هماهنگی آنها با مدالیل آیات و روایات، جانب احتیاط را رعایت کرد، و از هرگونه افراط گرایی در این باره برحذر بود، سخنی نیست، ولی از سوی دیگر، نباید دچار تعریط گرایی شد و هرگونه تفسیر یا برداشت علمی از آیات و روایات را ممنوع شمرد.

این تفکر که اگر نظریه های علمی را- با لحاظ همه شرایط و ضوابطی که در فهم آیات و روایات باید به کار گرفت- به عنوان نظریه های مورد قبول دین یا هماهنگ با آموزه های دینی بشماریم، به دلیل خطا پذیر و تحول پذیری نظریه های علمی، مایه سست شدن باورهای مؤمنان نسبت به دین و آموزه های دینی خواهد شد، مانند تفکر برخی از طرفداران سکولاریسم سیاسی است که به جدانگاری دین از سیاست قائلند، و چنین استدلال می کنند که چون در عالم سیاست، خطا و ناکارآمدی وجود دارد، هرگاه سیاست را به دین منتسب نماییم، و مدیریت سیاسی را امری دینی بشماریم، خطاها و ناکارآمدی های حوزه سیاست، به دین نسبت داده خواهد شد، و مایه وهن خواهد گردید.

اما هر دو تفکر اشتباه، یک پیش فرض نادرست دارد و آن عبارت است از عینیت انگاری و مطابقت کامل فهم انسان غیر معصوم با واقعیت دین در همه معرفت های دینی، و نیز عینیت و مطابقت کامل تدبیر سیاسی با آموزه ها و قوانین دینی. این مبنای معرفت شناختی و فلسفی، نوعی رئالیسم افراطی است که نه با رئالیسم اعتدالی سازگاری دارد و نه با رئالیسم انتقادی. رئالیسم انتقادی به مطابقت کامل فهم انسان با واقعیت در هیچ موردی قائل نیست، و رئالیسم اعتدالی نیز به مطابقت کامل فهم انسان با واقعیت به صورت فی الجمله معتقد است، نه بالجمله.

دلیل یازدهم: کلی بودن دیدگاه متافیزیکی و جزء نگری در علوم

تجربی

استدلال اصلی موافقان علم دینی در تقلیل یافته ترین شکل آن بیان می دارد که چون متافیزیک در فیزیک اثر دارد، پس آموزه های دینی هم (که علی الادعا یک چارچوب فراخ متافیزیک پدید می آورند) می توانند در علم تاثیر بگذارند.

رنالیست‌های عقل‌گرای نقاد، با این رای که می‌گویند دیدگاه‌های متافیزیک در شکل دادن به دیدگاه‌های علمی دارای نقش هستند، مخالفتی ندارند، اما معتقدند که نباید در نحوه این تاثیر گذاری به خطا رفت و نتایج نادرست اخذ کرد. متافیزیک‌ها در چارچوب تصویری که از واقعیت ارائه می‌دهند به ما می‌گویند که در عرصه واقعیت (آن گونه که آنها تصویر می‌کنند) چه چیزی امکان پذیر است و چه چیزی امکان پذیر نیست.

به عبارت دیگر هر نظام متافیزیکی به نحو گمانه زنانه، مختصات کلی یک عالم ممکن را ترسیم می‌کند، اما درباره جزئیات آن توضیح نمی‌دهد. این علم است که جزئیات را (آن هم به نحو گمانه زنانه) مشخص می‌کند. در تشخیص صحت و سقم این گمانه زنی‌ها، واقعیت است که به عنوان داور به ما کمک می‌کند (پایا، ۱۳۹۳، ۵۷).

از باب مثال این آموزه دینی که «کل ملک هستی، مخلوق حق تبارک و تعالی بوده و هر آن چه در آن امکان پذیر است، به اذن الله چنین است»، آموزه‌ای بسیار کلی است که سخنی در باره جزئیات نمی‌گوید (همان، ۶۰).

نقد

این سخن که دیدگاه‌های متافیزیکی و فلسفی نسبت به انسان و جهان، نگاه کلی و کلان دارند و اوصاف و احکام کلی آن دو را بیان می‌کنند و عهده دار رسالت توصیف و تبیین جزئیات و خصوصیات نیستند و علوم تجربی عهده دار این نقش می‌باشند، سخن درستی است، اما باید به این نکته نیز توجه نمود که اگر دیدگاه متافیزیکی و فلسفی نسبت به انسان و جهان به گونه‌ای باشد که بر موضوع مورد پژوهش عالم تجربی اثر بگذارد به گونه‌ای که او اوصاف ویژه‌ای را برای واقعیت مورد پژوهش تجربی ثابت کند، بر توصیف و تبیینی که عالم تجربی از واقعیت ارائه می‌کند، اثر خواهد گذاشت و علم تجربی او رنگ آن دیدگاه متافیزیکی و فلسفی را به خود خواهد گرفت. سرّ این مطلب آن است که واقعیت مورد پژوهش در علم تجربی - اعم از علوم طبیعی و انسانی - از آن جهت که در واقع و نفس الامر وجود دارد، مورد پژوهش تجربی قرار نمی‌گیرد، بلکه از آن حیث که دیدگاه متافیزیکی و فلسفی عالم آن را توصیف می‌کند، مورد پژوهش تجربی واقع می‌شود. به عبارت دیگر، آن چه مورد پژوهش عالمان تجربی قرار می‌گیرد، واقعیت موجود و محقق نیست، بلکه واقعیت

منظور و منتخب است، و به تعبیر «کانت» عالمان تجربی، درباره فنومن ها پژوهش می کنند، نه درباره نومن ها. بنابراین، اگر دو دیدگاه متافیزیکی و فلسفی مختلف، واقعیت مورد پژوهش تجربی را با دو وصف متفاوت در معرض علم تجربی قرار دهد؛ دو وصفی که بر موضوع مورد پژوهش تجربی اثر بگذارد، توصیف و تبیین تجربی آن دو، متفاوت خواهد بود، و هر یک از آن دو، متناسب با توصیف و تبیین متافیزیکی و فلسفی ای خواهد بود که عالم تجربی از آن منظر به واقعیت می نگرد. از باب مثال، اگر دو راننده ای را در نظر آوریم که هر دو در یک جاده و در یک زمان رانندگی می کنند، ولی یکی از آن دو عینک دوربین بر چشم خود گذاشته باشد، و دیگری عینک نزدیک بین، تشخیص آنها نسبت به فاصله شان با وسایل نقلیه دیگر و رانندگی آن دو از حیث سرعت و رعایت فاصله لازم با وسایل نقلیه دیگر، متفاوت خواهد بود. دیدگاه های متافیزیکی و فلسفی، به منزله عینک هایی هستند که عالمان تجربی بر چشم نهاده و از آن منظر به جهان می نگرند، و در صدد توصیف و تبیین تجربی همان جهان می باشند.

اکنون باید ببینیم آیا تفاوت دو دیدگاه متافیزیکی دینی و غیر دینی به انسان و جهان به گونه ای است که نگرش تجربی عالم تجربی را تحت تاثیر قرار می دهد یا نه؟ اگر پاسخ مثبت باشد، علم تجربی وصف آن دو دیدگاه متافیزیکی را به خود خواهد گرفت، و دو گونه علم تجربی دینی و غیر دینی حاصل خواهد شد و اگر پاسخ منفی باشد، علم تجربی وصف آن دو دیدگاه متافیزیکی را به خود نخواهد گرفت و دو گونه علم تجربی دینی و غیر دینی تولید نخواهد شد.

پاسخ این است که حکم علوم طبیعی با علوم انسانی در این باره متفاوت است، یعنی دیدگاه های متافیزیکی در حوزه علوم طبیعی، بر نگرش تجربی عالم طبیعی تاثیر گذار نیست، ولی بر نگرش تجربی عالم علوم انسانی تاثیر گذار است. سر مطلب آن است که موضوع پژوهش در علوم طبیعی، پدیده های مادی است و فاقد بعد یا حیث معنوی، روحی و ایدئولوژیکی می باشد. آن چه بر این حوزه حاکم است، قوانین جبری علی و معلولی است؛ و این که عالم تجربی، این واقعیت مادی را مخلوق خدای یکتا، دانا، توانا و حکیم بداند یا نداند، بر نگرش تجربی او که در پی کشف قوانین علی و معلولی حاکم بر عالم طبیعت است، تاثیر تعیین کننده و محاسبه پذیری ندارد، اگر هم تاثیری داشته باشد از حیث نگرش تجربی او به عالم طبیعت نخواهد بود؛ چیزی که مورد بحث کنونی ما می باشد. از باب مثال، نگرش تجربی فیزیکدانی که نور را

مخلوق خدای متعال می‌داند، با نگرش تجربی فیزیکدانی که نور را مخلوق خدای متعال نمی‌داند، بلکه آن را محصول اسباب و عوامل مادی و طبیعی می‌انگارد، تفاوتی ندارد؛ زیرا هر دو در این جهت که نور پدیده‌ای طبیعی است و دارای اجزاء و خواص طبیعی می‌باشد، دیدگاه یکسانی دارند. اگر یکی از آن دو نور را متشکل از ذرات بداند، و دیگری آن را متشکل از امواج، این دو توصیف و تبیین علمی و تجربی، ناشی از دو دیدگاه متافیزیکی الهی و الحادی آنان نبوده است، بلکه ناشی از نگرش تجربی آنان بوده است. این مطلب در مورد دیگر علوم تجربی طبیعی مانند: شیمی، فیزیولوژی، زیست‌شناسی، زمین‌شناسی، نجوم و... نیز صادق است.

اما علوم انسانی حکم دیگری دارند. در این جا نگرش تجربی عالمان از دیدگاه‌های متافیزیکی تاثیر می‌پذیرد و توصیف و تبیین تجربی آنان درباره انسان متناسب با دیدگاه متافیزیکی آنها خواهد بود. دیدگاه متافیزیک دینی (اسلامی)، انسان را موجودی دو بعدی و دو ساحتی می‌داند، بُعد و ساحت جسمانی و بُعد و ساحت روحانی. بُعد روحانی و معنوی انسان، از نفخه روح الهی پدید آمده و حامل روح الهی است: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ (حجر: ۲۹) انسان موجودی است که از فطرت و سرشت دینی و توحیدی برخوردار است: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقِيمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (روم: ۳۰) غایت حرکت تکاملی انسان، لقاء الهی است: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾ (انشقاق: ۶) زندگی راستین انسان، در عالم آخرت تجلی و تبلور می‌یابد: ﴿وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ (عنکبوت: ۶۴) اما در جهان بینی مادی یا سکولار این ویژگی‌ها یا انکار می‌شود، یا در پژوهش تجربی مورد اعتنا و اهتمام قرار نمی‌گیرد.

بر این اساس، اگر چه انسانی که در واقع و نفس الامر وجود دارد، دارای اوصاف مشترک یا مختص ثابت و واحدی است، ولی انسانی که از دریچه دو جهان بینی الهی - توحیدی و الحادی - سکولاریستی مورد توجه عالمان تجربی در عرصه علوم انسانی قرار می‌گیرد، اوصاف متفاوتی دارد، و آنان در پی کشف قوانین علمی مربوط به آن اوصاف متفاوت می‌باشند.

بنابراین، دو گونه علم تجربی دینی و غیر دینی تولید خواهد شد، یعنی نظریه‌های سیاسی، اقتصادی، روان‌شناختی و جامعه‌شناسی آنان با دیدگاه‌های متافیزیکی آنان



درباره چیستی و هستی انسان متناسب و در نتیجه متفاوت خواهد بود. البته، این تفاوت فی الجمله است، نه بالجمله؛ زیرا دیدگاه‌های متافیزیکی الهی و الحادی- سکولاریستی درباره انسان، مشترکاتی نیز دارند، و متناسب با این دیدگاه‌های مشترک، نظریه علمی و تجربی مشترکی نیز در علوم انسانی وجود دارد. از باب مثال، این که قانون اقتصادی عرضه و تقاضا در سامان بخشی به زندگی اقتصادی تاثیرگذار است، با هر دو جهان‌بینی الهی و غیر الهی سازگاری دارد، ولی در تاثیر گذاری عوامل ارزشی و معنوی مانند تقوای فردی و جمعی در این باره، نگرش تجربی آنان به دلیل تفاوت دیدگاه متافیزیکی آنها، متفاوت خواهد بود. عالم تجربی ملحد یا سکولار به دلیل این که از نگاه متافیزیکی به این گونه عوامل تاثیرگذار در مسایل اقتصادی و اجتماعی معتقد نیست، در پژوهش‌های تجربی خود، آنها را ملاحظه نمی کند، ولی عالم دین دار این گونه عوامل را نیز مورد توجه قرار می دهد، در نتیجه در عین این که در حوزه پژوهش‌های علمی و تجربی خود، نظریه‌های علمی مشترکی دارند، نظریه‌های متفاوتی که ناشی از دیدگاه‌های متافیزیکی و متفاوت آنهاست نیز خواهند داشت.

نتیجه

علوم تجربی، از حیث موضوع، غایت و روش، به لحاظ مقام ثبوت و نفس الامر، به دینی و غیر دینی تقسیم پذیر نیستند، بلکه دینی اند، خواه عالمان علوم تجربی، دیندار باشند یا بی دین، اما به لحاظ مقام اثبات، پژوهش‌گران علوم تجربی، در پرتو جهان بینی (هستی‌شناسی، جهان‌شناسی و انسان‌شناسی عقلی و فلسفی یا وحیانی) چه بسا فهم و تلقی متفاوتی از پدیده‌های طبیعی و انسانی دارند که بر روش پژوهش علمی نیز تأثیر می‌گذارد و نتیجه پژوهش علمی نیز متفاوت خواهد بود، لذا این تأثیرگذاری به مرحله پرسش‌گری یا مقام گردآوری اختصاص نخواهد داشت، و مرحله پاسخ‌گویی یا مقام داوری را نیز شامل می‌شود. بنابراین، وصف دینی و غیر دینی برای علوم تجربی و به عبارت دیگر، دینی‌سازی این علوم، معنادار، معقول و ممکن است.

فهرست منابع

۱. باربور، ایان، ۱۳۶۲، **علم و دین**، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران.
۲. پایا، علی، ۱۳۸۶، «**ملاحظات نقدانه درباره دو مفهوم علم دینی و علم بومی**»، فصلنامه حکمت و فلسفه، شماره ۱۰ و ۱۱، (تابستان و پاییز)، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران.
۳. پایا، علی، ۱۳۹۳، **امتناع و عدم مطلوبیت علم دینی**، در «علم دین، دیدگاه‌ها و تحلیل‌ها»، مجمع عالی حکمت اسلامی، قم.
۴. ربانی گلپایگانی، علی، ۱۳۸۵، **درآمدی بر کلام جدید**، نشر هاجر، قم.
۵. زیبا کلام، سعید، ۱۳۹۰، **تعلقات و تقویم دینی علوم**، در «علم دینی، دیدگاه‌ها و ملاحظات»، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم.
۶. سروش، عبدالکریم، ۱۳۶۶، **تفرج صنع**، انتشارات سروش، تهران.
۷. سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۱، **اوصاف پارسایان**، مؤسسه فرهنگی صراط، تهران.
۸. سروش، عبدالکریم، ۱۳۹۰، **نقدی بر دینی کردن علم**، در «علم دینی، دیدگاه‌ها و ملاحظات»، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم.
۹. طباطبائی، محمد حسین، بی تا، **بداية الحکمة**، مکتبة الطباطبائی، قم.
۱۰. طوسی، نصرالدین، ۱۳۶۷، **اساس الاقتباس**، تصحیح مدس رضوی، انتشارات دانشگاه تهران، تهران.
۱۱. مطهری، مرتضی، ۱۳۸۳، **کلیات علوم اسلامی**، انتشارت صدرا، تهران.
۱۲. ملکیان، مصطفی، ۱۳۹۰، **پیش فرض‌های بازسازی اسلامی علوم انسانی**، در «علم دینی، دیدگاه‌ها و ملاحظات»، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم.
۱۳. ملکیان، مصطفی، سخنرانی با عنوان «**بررسی امکان وجود علم بومی**» در همایش «علم بومی و علم جهانی، امکان یا امتناع»، انجمن جامعه شناسی ایران با همکاری دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران، ۱۳۸۶/۳/۸.