



علم دینی

دیدگاه‌ها و ملاحظات

ویراست دوم

گزارش، تبیین و سنجش دیدگاه‌های متفکران ایرانی
در باب چیستی، امکان و ضرورت علم دینی

تدوین و تعلیقات:

دکتر سیدحمیدرضا حسنی

دکتر مهدی علی‌پور

سیدمحمدتقی موحد ابطحی



پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

زمستان ۱۳۹۲

حسنى، سيدحميدرضا، ۱۳۴۶-

علم دينى؛ ديدهاها و ملاحظات (گزارش، تبين و سنجش ديدهاهاى متفكران ايرانى در باب چيستى، امكان و ضرورت علم دينى) / تدوين و تعليقات سيدحميدرضا حسنى، مهدى على پور، سيدمحمدتقى موحد ابطحى. - قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۵.

شش، ۳۷۴ص: نمودار. - (پژوهشگاه حوزه و دانشگاه؛ ۱۰۹: فلسفه علوم انساني؛ ۱)

ISBN: 978-964-7788-50-2

بها: ۱۶۵۰۰ ريال

فهرست نويسى براساس اطلاعات فيبا.

کتابنامه: ص. [۳۷۱] - ۳۷۴: همچنين به صورت زير نويس.

چ. ۲: ۱۳۸۵. چ. ۳: ۱۳۸۶. چ. ۴: ۱۳۸۷. چ. ۵: ۱۳۹۰. چ. ۶: ۱۳۹۲، بها: ۹۵۰۰۰ ريال.

۱. علم و دين. ۲. ديندارى. الف. على پور، مهدى، ۱۳۵۳ - نويسنده همكار. ب. موحد ابطحى، سيدمحمدتقى،

۱۳۵۲ - نويسنده همكار. ج. پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. د. عنوان.

۲۱۵

ع ۸ ح ۲ / ۲۴۰ BL

شماره کتابشناسى ملي

م ۸۵-۱۳۹۶۷



علم دينى؛ ديدهاها و ملاحظات

گزارش، تبين و سنجش ديدهاهاى متفكران ايرانى در باب چيستى، امكان و ضرورت علم دينى

تدوين و تعليقات: دكتور سيدحميدرضا حسنى، دكتور مهدى على پور، سيدمحمدتقى موحد ابطحى

حروفچينى و صفحه آرايى: اداره چاپ و انتشارات پژوهشگاه

چاپ ششم: زمستان ۱۳۹۲ (چاپ پنجم: زمستان ۱۳۹۰)

تعداد: ۱۰۰۰ نسخه

ليتوگرافى: سعيدى

چاپ: قم - جعفرى

قيمت: ۹۵۰۰ تومان

کليه حقوق برآى پژوهشگاه حوزه و دانشگاه محفوظ و نقل مطالب با ذکر مأخذ بلامانع است.

قم: ابتداى شهرک پرديسان، بلوار دانشگاه، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، تلفن: ۰۲۵ - ۳۲۱۱۱۱۰۰ (انتشارات: ۳۲۱۱۱۳۰۰) نمابر: ۳۲۸۰۳۰۹۰
ص.پ. ۳۱۵۱ - ۳۷۱۸۵ ● تهران: خ انقلاب، بين وصال و قدس، نبش کوى اُسکو، تلفن: ۰۶۶۴۰۲۶۰ و ۰۶۶۹۷۸۹۲۰ - ۰۲۱

Website: www.rihu.ac.ir

Email: info@rihu.ac.ir

سخن پژوهشگاه

پژوهش در علوم انسانی [به منظور شناخت، برنامه‌ریزی و ضبط و مهار پدیده‌های انسانی] در راستای سعادت واقعی بشر ضرورتی انکارناپذیر و استفاده از عقل و آموزه‌های وحیانی در کنار داده‌های تجربی و در نظر گرفتن واقعیت‌های عینی و فرهنگ و ارزش‌های اصیل جوامع، شرط اساسی پویایی، واقع‌نمایی و کارآیی این‌گونه پژوهش‌ها در هر جامعه است.

پژوهش کارآمد در جامعه ایران اسلامی در گرو شناخت واقعیت‌های جامعه از یک‌سو و اسلام به عنوان متقن‌ترین آموزه‌های وحیانی و اساسی‌ترین مؤلفه فرهنگ ایرانی از سوی دیگر است؛ از این‌رو، آگاهی دقیق و عمیق از معارف اسلامی و بهره‌گیری از آن در پژوهش، بازنگری و بومی‌سازی مبانی و مسائل علوم انسانی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است.

توجه به این حقیقت راهبردی از سوی امام خمینی (ره) بنیانگذار جمهوری اسلامی، زمینه شکل‌گیری دفتر همکاری حوزه و دانشگاه را در سال ۱۳۶۱ فراهم ساخت و با راهنمایی و عنایت ایشان و همت اساتید حوزه و دانشگاه، این نهاد علمی شکل گرفت. تجربه موفق این نهاد، زمینه را برای گسترش فعالیت‌های آن فراهم آورد و با تصویب شورای گسترش آموزش عالی در سال ۱۳۷۷ «پژوهشکده حوزه و دانشگاه» تأسیس شد و در سال ۱۳۸۲ به «مؤسسه پژوهشی حوزه و دانشگاه» و در سال ۱۳۸۳ به «پژوهشگاه حوزه و دانشگاه» ارتقا یافت.

پژوهشگاه تاکنون در ایفای رسالت سنگین خود خدمات فراوانی به جوامع علمی ارائه نموده است که از آن جمله می‌توان به تهیه، تألیف، ترجمه و انتشار ده‌ها کتاب و نشریه علمی اشاره کرد.

از استادان و صاحب نظران ارجمند تقاضا می‌شود با همکاری، راهنمایی و پیشنهادهای اصلاحی خود، این پژوهشگاه را در جهت اصلاح کتاب حاضر و تدوین دیگر آثار مورد نیاز جامعه دانشگاهی یاری دهند.

در پایان پژوهشگاه لازم می‌داند از اساتید و صاحب نظرانی که در انجام این اثر بذل عنایت کردند و همچنین از مجریان طرح، آقایان دکتر سیدحمیدرضا حسنی، دکتر مهدی علی‌پور و سیدمحمدتقی ابطحی تشکر و قدردانی کند.

فهرست مطالب

مقدمه ویراست دوم	۱
مقدمه ویراست نخست	۹
علم دینی از دیدگاه دکتر سعید زیباکلام	۱۷
ملاحظات بر دیدگاه دکتر زیباکلام در باب علم دینی	۴۱
علم دینی از دیدگاه دکتر مهدی گلشنی	۴۹
ملاحظات بر دیدگاه دکتر گلشنی در باب علم دینی	۶۱
علم دینی از دیدگاه دکتر سیدحسین نصر	۶۹
ملاحظات بر دیدگاه دکتر نصر در باب علم دینی	۸۹
علم دینی از دیدگاه دکتر خسرو باقری	۹۷
ملاحظات بر دیدگاه دکتر باقری در باب علم دینی	۱۱۵
علم دینی از دیدگاه حجت‌الاسلام والمسلمین سیدمنیرالدین حسینی	۱۲۷
ملاحظات بر دیدگاه حجت‌الاسلام والمسلمین حسینی در باب علم دینی	۱۵۹
علم دینی از دیدگاه آیت‌الله عبدالله جوادی آملی	۱۷۱
ملاحظات بر دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی در باب علم دینی	۱۸۵
علم دینی از دیدگاه آیت‌الله علی عابدی شاهرودی	۱۹۳
ملاحظات بر دیدگاه آیت‌الله عابدی شاهرودی در باب علم دینی	۲۳۱
علم دینی از دیدگاه دکتر علی پایا	۲۴۵
ملاحظات بر دیدگاه دکتر پایا در باب علم دینی	۲۹۷

۳۰۳ علم دینی از دیدگاه استاد مصطفی ملکیان
۳۲۳ ملاحظاتی بر دیدگاه استاد ملکیان در باب علم دینی
۳۳۵ علم دینی از دیدگاه دکتر عبدالکریم سروش
۳۶۱ ملاحظاتی بر دیدگاه دکتر سروش در باب علم دینی
۳۷۱ منابع و مأخذ

مقدمه ویراست دوم

خدا را شاکریم که کتاب علم دینی؛ دیدگاه‌ها و ملاحظات در ظرف کمتر از دو سال به چاپ چهارم رسید.

نویسندگان برای چاپ پنجم این کتاب لازم دیدند تا برخی دیدگاه‌های جدید در باب علم دینی را که پس از انتشار این کتاب از سوی صاحب‌نظران ایرانی به جامعه علمی عرضه شده است، مورد توجه قرار داده و آنها را نیز به مجموعه حاضر بیفزایند. به همین منظور دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی که از مدافعان امکان و ضرورت علم دینی است و تقریر خاصی از علم دینی را عرضه کرده است و نیز دیدگاه دکتر علی پایا که نسبت به امکان علم دینی نظر مساعدی ندارد و در برابر، به امکان تکنولوژی دینی یا بومی باور دارد، به این دفتر افزوده و طبق روال گذشته بر هر یک از این دیدگاه‌ها ملاحظات نیز به مثابه نقدهایی اجمالی نگاشته‌ایم تا زمینه تأمل هرچه بیشتر را برای خوانندگان فراهم سازیم.

کار دیگری که در این ویرایش انجام شده است، جابه‌جایی در تنظیم دیدگاه‌ها و نیز انضباط منطقی بیشتر در ساختار ملاحظات و نقدها است.

افزون بر این، اصلاحاتی را نیز در برخی دیدگاه‌های پیشین انجام داده‌ایم. به عنوان مثال دیدگاه دکتر باقری با تفصیل بیشتری گزارش شده و ملاحظات افزون‌تری بر آن نگاشته شده است. یا در ملاحظات دیدگاه مرحوم حجت‌الاسلام والمسلمین سیدمنیرالدین حسینی (با بیان حجت‌الاسلام میرباقری) و نیز دیدگاه دکتر سروش تکمیلاتی اعمال شده است. شایان ذکر است که رفع اشتباهات تایپی و ویرایش نخست یکی دیگر از کارهای انجام‌گرفته در این ویراست به شمار می‌رود.

باری، امیدواریم که با این افزوده‌ها و تکمیلات، این کتاب از ارزش و وزانت بیشتری برخوردار شده باشد.

مناسب می‌نماید که در این مجال، به عنوان پیش‌درآمدی بر مطالعه این کتاب، مروری مختصر بر دسته‌بندی دیدگاه‌های مطرح در خصوص دانش دینی داشته باشیم، با ذکر این توضیح که تقدم و تأخر مقالات تنها از حیث سیر منطقی بحث است، نه اعتباری که تدوین‌کنندگان برای مقالات در نظر داشته‌اند.

نمای کلی دیدگاه‌های مطرح‌شده در باب علم دینی را می‌توان به شکل زیر خلاصه کرد: برخی از جمله استاد ملکیان و دکتر سروش، علم دینی را نه ممکن می‌دانند و نه ضروری و بر این عقیده‌اند که مفهوم علم دینی منطقیاً پارادوکسیکال است.

در کنار این نظریه، دیدگاه دیگری قرار دارد که امکان علم دینی را به چالش گرفته و در برابر معتقد است که تکنولوژی دینی، هم امکان دارد و هم گونه‌های خاصی از آن در طول تاریخ محقق شده است. دکتر علی پایا چنین انگاره‌ای را در این بحث مطرح می‌کند. البته از دیدگاه وی علوم انسانی و اجتماعی از آن جهت که دارای شأنی تکنولوژیک هستند، قابل دینی و بومی شدن می‌باشند.

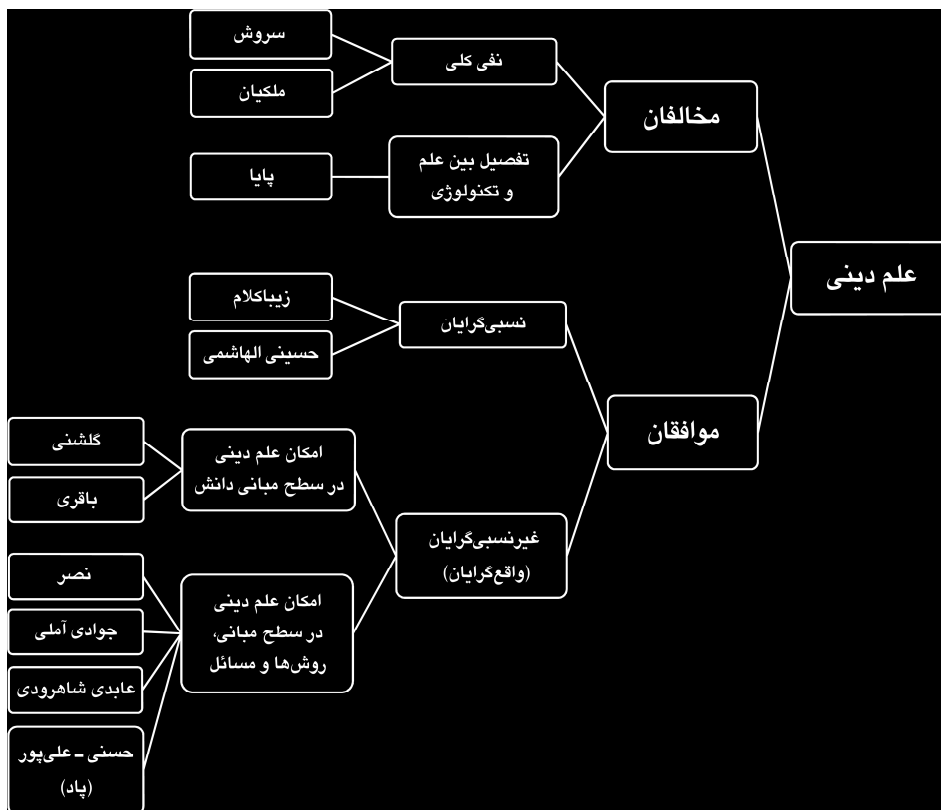
در برابر دیدگاه‌های فوق، دیدگاه‌های دیگری وجود دارد که علم دینی را امری ضروری، ممکن و حتی تحقق‌یافته می‌داند.

در میان باورمندان به امکان و ضرورت علم دینی، عده‌ای (نظیر دیدگاه فرهنگستان) بر این عقیده‌اند که تمامی مفاهیم، روش‌ها، روش‌شناسی‌ها و حتی قواعد منطقی و ریاضیات می‌توانند دینی یا غیر دینی باشند و دینی کردن تمامی ساحت‌های معرفتی باید مورد توجه دانشمندان مسلمان باشد. در تلقی دیگر (دیدگاه دکتر گلشنی)، داشتن رویکردی خداپاورانه، جهت تفسیر دستاوردهای علمی، برای دینی نامیدن علم، کافی قلمداد شده است؛ علمی که در چارچوب ارزش‌ها و بینش‌های دینی تولید و تفسیر شود.

از زاویه‌ای دیگر، دکتر نصر بر آن است علمی که مسلمانان در دوران تمدن اسلامی تولید کردند، علمی دینی و قدسی بوده‌اند. حال آنکه در دیدگاه فرهنگستان (حجج اسلام حسینی و میرباقری) علوم در هیچ مقطعی از زمان، دینی نبوده است.

در نگاهی دیگر، دکتر زیباکلام تنها به دنبال اثبات امکان علم دینی است و برخی دیگر از جمله دکتر باقری راه‌های دخالت باورهای دینی در ساختن علوم را نشان داده و کوشیده‌اند تا به علم دینی دست یابند.

و از سوی دیگر، برخی دیدگاه‌ها مانند استاد جوادی آملی معتقد است که علم یکسره دینی است و تقسیم دینی و غیر دینی را بر نمی‌تابد. استاد عابدی شاهرودی نیز بر این باور است که علم دینی علمی است برآمده از منابع دین، یعنی کتاب و سنت. و نهایتاً دیدگاهی که موسوم به نظریه «پارادایم اجتهادی دانش دینی» یا «پاد» است و اخیراً از سوی نویسندگان این نوشتار انتشار یافته است،^۱ بر ضرورت پارادایم محور بودن تولید دانش، از جمله دانش دینی پای می‌فشارد و بر این اساس مدل اجتهادی دانش دینی را ترسیم کرده و بر آن است تا با تبیین تمام زوایای این بحث زمینه اجرایی شدن آن را فراهم سازد.



نمودار ۱: دسته‌بندی دیدگاه‌های موافق و مخالف امکان و ضرورت علم دینی

۱. برای آشنایی با این دیدگاه اخیر رجوع کنید به: علی‌پور، مهدی؛ سیدحمیدرضا حسینی، پارادایم اجتهادی دانش دینی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۹.

در کنار آنچه ذکر شد، توجه به نکات زیر ضروری است:

۱. بی‌شک ادبیات بحث از علم دینی در طول سی سال گذشته در ایران کم و بیش ولو با ابهاماتی شکل گرفته است. منتها تدقیق در این ادبیات کاری ضروری می‌نماید. درواقع، نهادهای حقوقی و اشخاص حقیقی که دل در گرو چنین تحول ارجمندی دارند، باید به مثابه مسئولیت بنیادین خویش از هر نوع تسامح در این مهم پرهیز نمایند و از هر گونه ژرف‌کاوی افراطی دریغ نوزند. با توجه به نکته فوق، یکی از این تدقیق‌های بایسته در خصوص این مسئله، لزوم جداسازی دو تعبیر کلیدی است: یکی تعبیر دیرینه‌تر و نسبتاً رایج‌تر «دینی‌سازی یا اسلامی‌سازی» و دیگری تعبیر «دانش دینی یا دانش اسلامی». آنچه باید بدانیم این است که بار معنایی تعبیر نخست متفاوت از بار معنایی است که دومی بر دوش می‌کشد. باورمندان به تعبیر نخست با تصریح به نقص یا بی‌کفایتی دانش تجربی یا انسانی بشر امروز، در تلاشند تا آن را رنگ دینی یا اسلامی بزنند، حال آنکه در تعبیر دوم نظریه‌ای مورد نظر است که با پاسداشت حریم دانش بشری موجود و احترام به آن در نیل به حقایق و واقعیت‌های هستی، معتقد است که طرق رسیدن به حقایق عالم انحصاری به فرآیند، منابع و روش‌های رایج امروزی ندارد و بسا رویه‌های معتبر و موجه دیگری نیز در نیل به معرفت و اکتشاف واقعیت‌های هستی وجود دارد که با پیمودن آن طرق دیگر، بسا می‌توان حقایق عالم را رمزگشایی نمود و شاید این رمزگشایی و اکتشاف در مراحل و مراتبی برتر از طرق موجود باشد و حقایق بیشتری را برای آدیان کشف نماید و به خطاهای کمتری در این اکتشاف‌گری و معرفت‌زایی دچار گردد. درواقع، این نظریه اولاً و بالذات در تعارض با دانش امروز بشر قرار ندارد یا احیاناً آن را جهل مرکب نمی‌شمارد، بلکه به آن احترام می‌نهد و حتی ممکن است در مراحل از آن بهره بگیرد، منتها ثانیاً و بالعرض با آن در رقابت است و مدعی برتری از روش‌های دیگر در اکتشاف واقعیت‌ها و دوری از جهل مرکب‌ها یا خطاهای معرفتی است. همان‌گونه که در میان خود فرآیندها و روش‌های گوناگون بشری برای کشف واقعیت و نیل به معرفت چنین رقابتی وجود دارد و هر یک مدعی برتری خویش در این عرصه است.

به گمان ما اصطلاح و تعبیر درست، تعبیر دومی است و تعبیر نخست به گونه‌ای بر خطا است و نوعی افراط‌گری در نگرش به دانش بشری است. افزون بر اینکه عملی بودن دینی یا اسلامی‌سازی معرفت یا دانش نیز جدا مورد تردید و تأمل است! زیرا دانشی را که در بستری خاص و با فرآیند، منابع و روش‌های ویژه (و به تعبیر علمی مورد نظر ما در یک پارادایم

مختص خود) پدید آمده است، چگونه ممکن است رنگی به خود گیرد که هیچ سنخیتی با آن ندارد و از جای دیگری آمده است و ثبوتاً حاکی از فرآیند و روش‌ها و منابع خاصی است (یا از پارادایم دیگری ناشی شده است؟!) به بیان دیگر، دینی‌سازی یا اسلامی‌سازی معرفت اگر الگوی تهذیبی را سرلوحه خود قرار دهد، اعمال روش‌ها و معیارهای متفاوت، عملاً به ناسازگاری درونی علم تهذیب‌شده خواهد انجامید. به هر حال به نظر می‌رسد نظریه دینی یا اسلامی‌سازی علوم بدون توجه کافی به این مبانی و فرآیندها اظهار شده باشد و نشان از نوعی تسامح در اهتمام به چیستی و چگونگی ساختار و مکانیسم تولید دانش دارد.

با این همه، آنچه ما در این دوران بیشتر با آن مواجه بودیم، اعم از موافقان و مخالفان علم دینی، رویکرد اسلامی‌سازی معرفت است؛ هم از سوی اندیشمندان مسلمان کشورهای دیگر، مانند مالزی، عربستان و پاکستان و هم اندیشمندان ایرانی. و این نقص نسبتاً قابل توجهی است که دامن این بحث را آلوده و به نوعی به انتقادات گسترده‌ای نیز انجامیده است در حالی که تقریر دیگر همین بحث (تولید علم دینی) مصون از آن انتقادات بوده و از استحکام بیشتری برای دفاع از خویش برخوردار است.

۲. در این نوشتار تلاش کرده‌ایم تا برای صحت و دقت سنجش صورت‌گرفته از هر دیدگاه، ابتدا با استخراج مبانی و اصول حاکم بر ساختار هر مدل پیشنهادی، زمینه را برای سنجش براساس شاخص‌ها و معیارهای بایسته آن مدل آماده سازیم.

۳. مراد ما از مبانی، مجموعه پیش‌فرض‌هایی است که هر مدل بر آن استوار است و از قبل آنها را به مثابه اصول موضوعه یا مبادی تصویری یا تصدیقی پذیرفته است؛ اعم از پیش‌فرض‌های معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی، الهیاتی، روش‌شناختی، علم‌شناختی و ...

۴. مراد ما از اصول، کلیه قوانین و نظریه‌های کلانی است که ساختار مدل مورد بحث را مهندسی کرده و به آن شکل می‌دهد؛ اموری که حذف آنها یا نفی آنها مستلزم یا مساوی با نفی و طرد اصل مدل مذکور می‌باشد.

۵. و نهایتاً مراد ما از شاخص‌ها، مجموعه‌ای از معیارها و ملاک‌های بایسته‌ای است که می‌توان براساس آنها هر مدلی در باب دانش دینی را به سنجش گرفت. این معیارها عبارت‌اند از:

الف) شاخص مبانی و پیش‌فرض‌ها: یعنی کلیه مبادی و پیش‌فرض‌های گوناگون نظریه استخراج شود و مورد سنجش و ارزیابی قرار گرفته و نکات مثبت و منفی آن تبیین گردد.

ب) شاخص اصول و ساختارهای حاکم بر مدل: در این مرحله نخست به سنجش اصول کلانی که ساختار هر مدل براساس آن شکل گرفته، به مثابه سنجش مبانی، پرداخته می‌شود و سپس با فرض پذیرش ساختار و اصول حاکم، نظام‌مندی و سازگاری درونی و منطقی اجزای ساختار مذکور و نیز جامعیت و مانعیت آن، به مثابه نقد بنایی، به سنجش برده می‌شوند.

ج) شاخص ملازمات و نتایج قهری کامیاب یا ناکامیاب حاصل از مدل: طبعاً در این مرحله شاخص ارزیابی توالی مثبت یا منفی هر مدل به لحاظ تئوریک است. یعنی باید دید که آن مدل چه نتایج یا ملازماتی را دربر دارد که به لحاظ نظری مطلوب بوده یا تا چه اندازه نتایج و لوازم نظری ناموجه در پی دارد.

د) سنجش کارآمدی مدل: شاخص بسیار بنیادین دیگر برای ارزیابی پس از گذر از مراحل گذشته و توفیق مدل پیشنهادی در قبال آنها، باید دید که مدل پیشنهادی در مرتبه اجرا و برای سیاستگذاری کلان اجتماعی کارآمدی دارد یا امری صرفاً انتزاعی است و در مقام عمل از کارآمدی لازم برخوردار نیست.

۶. مناسب می‌نماید که در فرجام این مقدمه برخی از نتایج عام به‌دست‌آمده از سنجش نظریه‌های مطرح در خصوص علم دینی را مورد اشاره قرار دهیم:

الف) روشن است که شرط سنجش کامل یک مدل براساس شاخص‌های مذکور در بند فوق، استخراج مبانی و اصول و عناصر کلان حاکم بر آن مدل است. بی‌شک برای استخراج چنین نکاتی از یک نظریه باید آن نظریه در حدّ یک مدل منضبط عرضه شده باشد؛ به این معنا که در یک پارادایم خاص که از پیش فرض‌ها، مبانی، منابع، اصول کلان و روش‌های خاصی پیروی می‌کند، مطرح شده باشد، تا بتوان با استخراج امور مذکور آنها را به شاخص‌های ثابت عرضه کرد و براساس آنها به سنجش گرفت.

تدقیق در نظریه‌های علم دینی نشان از آن دارد که اغلب صاحب‌نظران چندان کوششی برای عرضه سیستماتیک و روشمند و منضبط نظریه خویش نکرده‌اند و به تعبیر ما دیدگاه خویش را به مثابه مدلی پارادایمیک ترسیم و تبیین ننموده‌اند. همین امر باعث شده است تا موضع آنها در قبال بنیادی‌ترین مسائل هر مدل، که شرط لازم مدل بودن یک مدل است، ناشفاف بوده و دقیقاً معلوم نباشد که با مدل رقیب خویش در این مبانی و اصول و روش‌ها و عناصر کلان چه تمایزات و تشابهاتی دارد و چگونه مدعی برتری است! از این‌رو، اغلب نظریه‌های مورد سنجش در این نوشتار، شرط لازم عرضه به مثابه یک مدل را دارا نیستند. با

این وصف کوشیدیم تا در حدّ ممکن برخی از مبانی و اصول مندرج در هر دیدگاه را استخراج کرده و سپس با نظر داشت آنها به سنجش آن دیدگاه پردازیم.

باری، عدم عرضه مدل‌واره و به تعبیر ما پارادایمیک نبودن نظریه‌های مطرح در خصوص علم دینی، عرصه سنجش با دشواری بسیاری روبه‌رو است که این امر فی‌نفسه نقص عمده بیشتر این نظریات به شمار می‌رود و باید در عرضه مدل تأسیسی مراقب بود تا این نقص تا حدّ ممکن برطرف شود.

ب) از نقادی نظریه‌ها، این نکته نیز معلوم شد که مدل‌های عرضه‌شده تاکنون توفیق لازم و کافی برای تولید دانش دینی نداشته‌اند و علت آن در واقع به همان نقص‌های درونی خود مدل، که در بخش سنجش هر مدل به آنها اشاره کردیم، بازمی‌گردد، که در کنار نقص فوق، موجب شده است تا نظریه‌های عرضه‌شده توان تولید دانش دینی را آن‌گونه که باید نداشته باشند.

ج) سنجش نظریه‌های مطرح در علم دینی، این ضرورت را آشکار ساخت که برای تولید کارآمد دانش دینی باید به ساخت مدلی واقعی برپایه شروط لازم و کافی مدل‌سازی همت گماشت، و البته در این مسیر می‌بایست از تمامی محاسن و ویژگی‌های مثبت مدل‌های پیشینیان بهره برد.

در فرجام از جناب آقای سیدعلی طوسی کارشناس گروه فلسفه علوم انسانی و دیگر عزیزانی که در پژوهشگاه حوزه و دانشگاه زمینه این‌گونه فعالیت‌ها را فراهم می‌سازند، تشکر کرده و برای آنان توفیق بیشتری را خواستاریم.

سیدحمیدرضا حسنی - مهدی علی‌پور

پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

گروه فلسفه علوم انسانی

تابستان ۱۳۹۰

مقدمه ویراست نخست

بررسی ربط و نسبت میان گونه‌های مختلف باورهای آدمی، از دیرباز توجه متفکران و اندیشمندان را به خود جلب کرده است. نمونه‌ای از این تعاملات را می‌توان در مغرب‌زمین جستجو کرد؛ تا آنجا که تاریخ نشان می‌دهد، در یونان باستان و در آغاز شکل‌گیری فلسفه در آن، بحث نسبت میان اسطوره و فلسفه مطرح شد. اسطوره که در فرهنگ یونانی از جایگاه بسیار قوی‌تری برخوردار بوده است، در اندیشه فلسفی ارسطو جایگاه رفیعی ندارد؛ به طوری که وی در کتاب *متافیزیک* خود می‌نویسد: «شایسته نیست افکار و عقاید کسانی که هوش و فراست خویش را در راه اساطیر به کار می‌گیرند، بررسی نماییم».^۱

نمونه‌ای دیگر از این بحث را می‌توان در تعاملات بین عقاید دینی و باورهای فلسفی پی گرفت. دیدگاه‌های فلسفی افلاطون و ارسطو در باب جهان هستی، هویت انسانی، اخلاق و سیاست و... قرن‌ها قبل از میلاد حضرت مسیح (ع) بیان شده و گسترش یافته بود. پس از گسترش یهود و مسیحیت و فراگیر و نهادینه شدن آموزه‌های آنان، ارتباط میان آموزه‌های دینی و تفکرات فلاسفه، موضوع بحث و بررسی متفکران و متدینان گشت و دیدگاه‌های مختلفی در مورد نسبت میان دین و فلسفه ارائه شد: فلاسفه و متفکران بسیار کوشیدند تا ربط و نسبت میان باورهای ناشی از تأملات عقلی و باورهای مبتنی بر وحی الهی را شناسایی کنند. در این میان آن دسته از فیلسوفان متدینی که در نظر داشتند تا هم دستاوردهای عقلی بشر را پاس دارند و هم داده‌های وحیانی را ارج نهند، کوشیدند تا با شیوه‌ای میان این دو دسته از باورها وفاق و سازگاری بیافرینند. هماهنگ‌سازی این دو دسته از باورها به طرق مختلفی صورت

۱. ارسطو، *متافیزیک*؛ به نقل از: ضیمران، گذر از جهان اسطوره به فلسفه، ص ۲۰۹.

گرفت؛ پس از رنسانس و همزمان با شکل‌گیری مکاتب جدید فلسفی، بحث سنجش روابط میان دین و فلسفه، ابعاد بسیار گسترده و جدیدتری یافت.

نمونه‌ای دیگر از این تعاملات در برخورد میان باورهای علمی و باورهای دینی در مغرب‌زمین، دوران قرون وسطا رخ نمود.^۱ در این میان، شاید بتوان مکاتبات و برخوردهای گالیله با کشیشان و اسقف‌ها و مباحث کلامی، فلسفی و علمی در دهه دوم قرن هفدهم را یکی از مهم‌ترین و در عین حال مطرح‌ترین مباحثات مربوط به این موضوع دانست. آبای کلیسا پذیرفته بودند که نمی‌توان اعتقاد به «خورشید مرکزی» را بی‌ارتباط با دین دانست؛ چرا که این سخن در کتاب مقدس مطرح شده بود و از دیدگاه آنان، کتاب مقدس نمی‌توانست مطابق با واقع نباشد. پیشنهاد آنها درباره پدیده‌هایی که تلسکوپ گالیله آنها را نشان می‌داد، آن بود که بهتر است منظومه کوپرنیکی، تنها، مدلی ریاضی جهت توصیف و تبیین ساده‌تر پدیده‌های نجومی قلمداد شود و مدعی مطابقت با واقع نباشد. اما پیروان منظومه کوپرنیکی، همچون گالیله، نمی‌توانستند این رأی را بپذیرند و بیان خود کوپرنیک نیز آن بود که تنها منظومه حقیقی، منظومه پیشنهادی او است. گالیله طی نامه‌ها و رساله‌هایی چند، دیدگاه خود را درباره نحوه تفسیر کتاب مقدس در مورد منظومه شمسی بیان کرد و به‌صراحت اظهار داشت که کتاب مقدس اشتباه نیست، به شرط آنکه معنای آن درست فهمیده شود.^۲ هرچند در آن زمان تلاش‌های بی‌وقفه گالیله به نتیجه‌ای نرسید و حکم کلیسا بر ضد او و به‌طور کلی، بر ضد منظومه کوپرنیکی صادر شد و تا سال ۱۷۵۸م (سالی که پاپ کتاب‌هایی را که با رویکرد خورشید مرکزی نوشته شده بود، از لیست کتب ضالّه خارج کرد) ادامه یافت، اما باب گفتگو میان برداشت‌های موجود از طبیعت و دین و سنجش نسبت میان مدعیات این دو حوزه معرفتی، به‌هیچ‌وجه بسته نشد؛ بلکه با شکل‌گیری علوم دیگر، چون زیست‌شناسی، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و... و مطرح شدن مدعیات جدید آنها، ابعاد گسترده‌تری پیدا کرد.

گفتنی است که باور عام و رایج بر آن است که مسیحیت سابقه‌ای طولانی در معارضه و مخالفت با علم داشته است. پیشینه این اعتقاد متداول، به طرح این مسئله در دو کتابی برمی‌گردد که نزدیک به یک قرن پیش نگاشته شد. آندرو دیکسون وایت (۱۸۷۶-۱۹۱۸م) در

۱. ر.ک: ژیلسون، اتین، روح فلسفه قرون وسطا، ترجمه ع. داوودی.

۲. ر.ک: شارات، گالیله نوآور دورانساز، ترجمه حسن افشار.

کتاب تاریخ تعارض علم و الهیات در دنیای مسیحیت^۱ و در کتاب جدال علم،^۲ همچنین جان ویلیام دراپر (۱۸۱۱-۱۸۱۲م) در کتاب تاریخ تعارض علم و دین،^۳ این نظریه را طرح کردند که در قرن بیستم رواج عامی یافت و به نظریه «دراپر - وایت» شهرت یافت. این نظریه، که به تن تعارض^۴ معروف است، نگاهی خوش بینانه به علم و بدبینانه به دین دارد و بر این باور است که دین، ذاتاً با برداشت‌های موجود از طبیعت (علم) در تضاد بوده و این تعارض، ذاتی و بنیادی است.

این دیدگاه به رجم شیوع و شهرتش، همواره مخالفانی داشته است. یکی از مهم‌ترین این مخالفان جان هدلی بروک است که در کتاب چشم‌اندازهایی تاریخی به علم و دین^۵ دیدگاه خود را آورده و با ساده‌انگارانه خواندن نظریه تعارض، نظریه ترابط چندوجهی یا پیچیده^۶ میان آموزه‌های دینی و باورهای علمی را مطرح می‌کند. از این منظر، باید رابطه علم و دین مسیحیت را در ابعاد و فرآیندی پیچیده و چندجانبه ارزیابی کرد که در اثر موقعیت‌های تاریخی خاص، رقم خورده است. از دیدگاه بروک این رابطه، به جز استثنائاتی نظیر دادگاه گالیله و امثال آن، همواره ارتباطی خوب، پویا و مسالمت‌آمیز بوده و مسیحیت در موارد متعددی موجبات رشد و تعالی علم را فراهم آورده است. این دیدگاه در میان متخصصان تاریخ علم طرفداران زیادی پیدا کرده است، گرچه داستان وجود تعارض ذاتی بین علم و دین مسیحیت بسیار عمیق‌تر از آن است که با چنین دیدگاه‌هایی زدوده شود.^۷

در جهان اسلام تعامل میان داده‌های وحیانی و یافته‌های انسانی، در قالب نزاع میان فلسفه، عرفان و کلام، پیش آمد. روش تفکر فلسفی که در عصر ترجمه و از طریق یونان وارد جهان اسلام شد، مورد عنایت جدی قرار گرفت و استحکام پیدا کرد. در همین راستا نزاع میان دو

-
1. White, Andrew Dickson, *A History of Science With Theology in Christendom*, 2 vols, New York: Appleton, 1987.
 2. White, Andrew Dickson, *The Warfare of Science*, New York: Appleton, 1876.
 3. Drape, John William, *History of the Conflict Between Religion and Science*, 1874; Reprint New York: Appleton, 1928.
 4. the conflict thesis
 5. Brooke, John Hadley, *Science and Religion: Some Historical Perspectives*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
 6. the complexity thesis
 7. See: Wilson, David B., *The Historiography of Science and Religion. The history of science and religion in the western tradition, an encyclopedia*, Gary B. Ferngren (Ed), Garland, 2000.

جریان نص‌گرایی و عقل‌گرایی از ابتدای قرن دوم هجری شکل گرفت. نقطه اوج این نزاع را می‌توان در عصر غزالی و ابن‌رشد ملاحظه کرد.

به‌رغم دیرینگی بحث ارتباط میان کلام، فلسفه، عرفان و دین در جهان اسلام، بحث از تعارض میان علم و دین، بحثی نوظهور و تازه است و سابقه آن به ایجاد روابط جدید کشورهای اروپایی و جهان اسلام بازمی‌گردد.

در کشورهای اسلامی، از جمله ایران (تا قبل از شکل‌گیری دارالفنون و گسترش آن و تأسیس دانشگاه) و مصر (تا پیش از شکل‌گیری سیستم آموزشی جدید) حوزه‌های علمیه افزون بر پژوهش در علوم دینی، متولگی پرداختن به مسائل علمی نیز بودند. ریاضیات، نجوم، طب، شیمی، فیزیولوژی و... را در حوزه‌های علمیه اساتیدی تدریس می‌کردند که در نظام آموزشی دینی تعلیم و پرورش یافته بودند و طبیعتاً ارتباط مسالمت‌آمیز و پویایی میان علم و دین، از طریق عالمان دین برقرار می‌شد.^۱

به‌طور کلی از حدود دو‌یست سال پیش که علم غربی وارد جهان اسلام شد، واکنش‌های متفاوتی در برابر پذیرش علم جدید در جهان اسلام رخ داد. برخی دیدگاه‌ها، علم جدید را ناسازگار با اسلام تلقی و آن را طرد کردند. از نگاه آنان، تنها چاره جبران عقب‌افتادگی جهان اسلام، تبعیت از آموزه‌های اسلامی است. گروهی دیگر با آغوش باز به استقبال علم جدید رفتند و برای پذیرش آن تلاش زیادی کردند. از دیدگاه این افراد، راه علاج عقب‌ماندگی جوامع اسلامی، فقط تسلط بر علم جدید و جایگزینی جهان‌بینی دینی با جهان‌بینی علمی است. این تفکر، علم جدید را تنها منبع روشننگری واقعی می‌داند. حتی برخی معتقدان به این تفکر مدعی شدند که الهیات هم باید از روش‌های علوم غربی تبعیت کند و تنها راه شناخت

۱. در ایران با شکل‌گیری دارالفنون و آموزش علوم و تکنولوژی غربی با حضور اساتید خارجی از یک‌سو و اعزام دانشجویان به کشورهای اروپایی از سوی دیگر، مسئله رابطه میان فرهنگ غربی و فرهنگ اسلامی مطرح شد. در همان اوایل تأسیس دارالفنون جهت رعایت شعائر مذهبی، افرادی جهت تدریس و اقامه نماز ظهر و عصر و پاسخگویی به مسائل دینی در دارالفنون به کار گرفته شدند. حتی دانشجویانی که در سال ۱۲۷۵ به پاریس اعزام شدند، خیلی تحت تأثیر فرهنگ فرانسه قرار نگرفتند زیرا اولاً خردسال بودند و تحت تربیت آداب ملی و دینی بودند و روح عفاف و دیانت ملی در کالبد ایشان قوی بود و ثانیاً سرپرست معتقد و هوشیاری مانند امیر نظام گروسی داشتند که به اقتضای زمان، تسلط بسیار بر آنها داشت و در حفظ اخلاق ایشان دخالت و تأثیر تام داشت (ر.ک: محبوبی اردکانی، تاریخ مؤسسات تمدنی جدید در ایران، حائری، نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایران با دو رویه تمدن بورژوازی غرب).

خداوند، مطالعه طبیعت از طریق روش جدید علمی است. از منظر این تفکر، استدلال قرآن بر پدیده‌های طبیعی به عنوان دلیلی بر کفایت علم تجربی تلقی می‌شود. برخی حتی حکمت قرآنی را با فلسفه پوزیتیویسم تطبیق دادند.^۱

بعضی دیدگاه‌ها نیز فقط به دنبال این بوده‌اند که صرفاً سازگاری اسلام با علم جدید را نشان دهند؛ این گروه را می‌توان به سه دسته عمده تقسیم کرد: یک گروه درصدد توجیه لزوم فراگیری علم جدید در بستر دینی برآمده‌اند. از نظر اینان علم جدید را باید فراگرفت تا نیازهای جامعه اسلامی برطرف شود، یا اینکه از انتقاد خاورشناسان و روشنفکران در امان ماند. گروه دیگر کوشیده‌اند تا نشان دهند که تمام یافته‌های مهم علم جدید در قرآن و سنت یافت می‌شود و با توسل به این علوم می‌توان حکمت بعضی از دستوره‌های دینی را فهمید. بعضی از افراد متعلق به این گروه بر آن باورند که علم تجربی به همان نتایجی رسیده است که قرن‌ها قبل پیامبران گفته بودند.

گروه سوم نیز در پی تعبیری جدید از اسلام بودند که در آن کلامی نوین حاکم باشد و بتواند بین علم جدید و اسلام پل زند. برای مثال، سیر احمدخان، دانشمند هندی، به دنبال الهیات طبیعی بود که به کمک آن بتواند اصول اساسی اسلام را در پرتو یافته‌های علم جدید توضیح دهد.

برخی دیگر از دانشمندان مسلمان نیز در پی آن هستند که یافته‌های علم جدید را باید از ضمایم فلسفی آن جدا کرد. اینان در حالی که کوشش دانشمندان غربی را برای کشف اسرار طبیعت می‌ستایند، مسلمانان را از ملزومات ماده‌گرایانه علم جدید برحذر می‌دارند. از نظر این گروه، علم جدید تنها می‌تواند بعضی از ویژگی‌های جهان فیزیکی را توضیح دهد، اما نمی‌تواند مدعی همه دانش‌ها باشد. علم جدید را باید در متن جهان‌بینی اسلامی قرار داد. متنی که در آن سطوح بالاتر دانش به رسمیت شناخته می‌شوند و نقش علم در نزدیک کردن ما به خداوند تحقق می‌یابد.^۲

در قرن گذشته واکنش‌های گسترده و گوناگونی در جهان اسلام در قبال غرب و علم غربی صورت پذیرفته است. در اوایل دهه هفتاد، در پاکستان و مالزی به همت برخی نخبگان، حرکت اسلامی کردن دانشگاه دنبال شد و هم‌اکنون نیز برخی مؤسسات آن را پیگیری می‌کنند.

۱. عبدالفتاح طیاره، روح‌الدین الاسلامی، ص ۲۷۰.

۲. ر.ک: گلشنی، «برخورد عمیق و فیلسوفانه استاد مطهری با علم جدید»، نامه علم و دین، س ۶ و ۷، ش ۱۷-۲۰، پاییز ۱۳۸۱ - تابستان ۱۳۸۲.

اقبال لاهوری از شخصیت‌های اثرگذار در این عرصه بوده است. مودودی در پاکستان از زمره اندیشمندانی است که از بی‌تفاوتی دانشگاه‌ها در قبال دین انتقاد و بر ضرورت تحول دانشگاه‌ها تأکید نموده است.

در دهه هفتاد پروفیسور نقیب‌العطاس در مالزی کتابی تحت عنوان آموزش اسلامی نگاشت و مسئله اسلامی شدن علم و دانشگاه را در آن مطرح کرد.

از دیگر کشورهای اسلامی که در این زمینه تلاش نمود، مصر بود. این کشور با سابقه آموزه‌های اندیشمندانی چون سیدجمال‌الدین اسدآبادی و شیخ محمد عبده، در جریان مبارزه‌ای که به رهبری دانشگاه الازهر و دیگر محافل دینی بر ضد سکولاریسم شکل گرفت، شاهد قوی‌ترین صحنه‌های برخورد جدی در مقابل حرکت سکولار شدن دانشگاه‌ها بود.

در ایران نیز قبل از پیروزی انقلاب اسلامی انتقاداتی از سوی علما و روشنفکران دینی در باب وابستگی سیستم آموزش عالی به بیگانگان و لاییک شدن جامعه دانشگاهی کشور وجود داشت. در طی چند دهه قبل از انقلاب اسلامی، آموزه‌ها و اندیشه‌های افرادی چون علامه طباطبایی، آیت‌الله شهید مطهری، آیت‌الله شهید صدر، آیت‌الله مصباح یزدی، مهندس بازرگان، مهندس سبحانی و طرح مباحث مربوط به مارکسیسم و ادعای علمی بودن آن و مباحث جامعه‌شناختی و اقتصادی مرتبط با آن را باید از نقاط عطف مناسبات علم و دین در ایران برشمرد.^۱ در این سال‌ها از یک‌سو بحث‌هایی در ارتباط با علمی بودن یا نبودن مارکسیسم و از طرف دیگر بحث رابطه میان نظام و مکتب اقتصادی اسلام در قبال دو نظام اقتصادی بلوک شرق و غرب مطرح شد.^۲

برهان نظم و استفاده از دستاوردهای علمی در مسئله نظم عالم برای اثبات وجود خدا (همچون دیدگاه الهیات طبیعی در قرون وسطا) و نظریه داروین و نظر اسلام در قبال آن نیز از دیگر مواردی است که در بحث تعاملات بین علم و دین در آن ایام مطرح شد.

یکی از مباحث مهم و بحث‌برانگیز مطرح در روابط بین علم و دین، بحث مدل‌های تبیین علم دینی است که اظهارات و نظریات متکثری را از سوی صاحب‌نظران مسلمان به دنبال داشته است. پس از پیروزی انقلاب اسلامی و ایجاد انقلاب فرهنگی، اسلامی شدن مراکز

۱. ر.ک: سبحانی، «فروغ دین در فراق عقل»، نقد و نظر، ش ۶، بهار ۱۳۷۵.

۲. برای نمونه ر.ک: صدر، اقتصادنا.

آموزش عالی از اصلی‌ترین اهداف انقلاب فرهنگی شد و در این راستا ستاد و شورای عالی انقلاب فرهنگی اقدامات بسیاری انجام داد. وجود چنین جریانی، به‌طور طبیعی جریان‌های فکری موافق و مخالفی را در راستای اندیشه علم دینی و ضرورت، امکان و چگونگی تحقق آن به دنبال داشت. کتابی که پیش روی خوانندگان گرامی قرار دارد، حاصل برخی از مهم‌ترین دیدگاه‌ها است که در زمینه علم دینی در ایران ابراز شده است. در این مجموعه، سعی بر آن بوده که هم دیدگاه‌های مخالف امکان تحقق علم دینی و هم طیف متنوعی از دیدگاه‌های موافق با آن، ارائه و بررسی شود. البته ذکر این نکته ضروری است که تلقی‌های صاحبان این دیدگاه‌ها از علم دینی، لزوماً تلقی واحدی نبوده است.

نمایی کلی از دیدگاه‌های مطرح‌شده در این مجموعه را می‌توان چنین خلاصه کرد:

برخی، از جمله آقایان ملکیان و سروش، علم دینی را نه ممکن می‌دانند و نه ضروری و بر این عقیده‌اند که مفهوم علم دینی منطقاً پارادوکسیکال است. در مقابل آنان، دیدگاه‌های دیگر، علم دینی را امری ضروری، ممکن و حتی برخی تحقق‌یافته می‌دانند.

در میان قائلان به امکان و ضرورت علم دینی، عده‌ای بر این عقیده‌اند که تمامی مفاهیم، روش‌ها، روش‌شناسی‌ها و حتی قواعد منطق و ریاضیات می‌توانند دینی یا غیر دینی باشند و دانشمندان مسلمان باید به دینی کردن تمامی ساحت‌های معرفتی توجه کنند. در تلقی دیگر، مانند دیدگاه آقای گلشنی، داشتن رویکردی خداپاورانه، جهت تفسیر دستاوردهای علمی، برای دینی نامیدن علم، کافی قلمداد شده است.

از زاویه‌ای دیگر آقای نصر بر آن است که علومی که مسلمانان در دوران تمدن اسلامی تولید کردند، علومی دینی و قدسی بوده‌اند. حال آنکه آقای میرباقری (دیدگاه فرهنگستان) معتقد است که علوم در هیچ مقطعی از زمان، دینی نبوده‌اند.

در نگاهی دیگر، آقای زیباکلام تنها به دنبال اثبات امکان علم دینی است و برخی دیگر، از جمله آقای باقری، راه‌های دخالت باورهای دینی در ساختن علوم را نشان داده و کوشیده‌اند تا به علم دینی دست یابند.

از جهتی دیگر در برخی دیدگاه‌ها، از جمله دیدگاه آقایان ملکیان و سروش، در پاسخ به سؤال امکان علم دینی، بحث از تعریف علم و دین آغاز شده و مطابق این تعاریف درباره ضرورت و امکان علم دینی موضع‌گیری شده است. در مقابل، برخی دیگر، نظیر آقایان زیباکلام و گلشنی با اشاره به تاریخ علم و نظریات علمی، از امکان علم دینی بحث کرده‌اند.

شاید طبیعی‌ترین دیدگاه در باب علم دینی، دیدگاهی است که در حوزه‌های دینی به‌طور روشمند در استنباط معارف دینی، رایج است. این روش که به روش اجتهادی موسوم است، در نوشتار آقای عابدی شاهرودی به‌خوبی تبیین شده است.

گروه فلسفه علوم انسانی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، با احترام و سپاس از همه اساتید و صاحب‌نظرانی که در انجام این اثر بذل عنایت کردند، در حدّ بضاعت و مجال مختصر این اثر، ملاحظاتی چند، در پی این دیدگاه‌ها عرضه داشته تا بیش از پیش موجبات رشد و شکوفایی و بالندگی مبحث مهم علم دینی فراهم آید.

شایان ذکر است از آنجا که دیدگاه دکتر گلشنی در باب علم دینی به‌طور منسجم در حدّ یک مقاله در دست نبود و به‌رغم اصرار ما، کمبود وقت ایشان، سبب آن شد که نگارشی جدید در این باب از وی به دست نیاید، از این‌روی، با استفاده از نگاشته‌های انتشاریافته ایشان در زمینه علم دینی، به بازخوانی دیدگاه وی در این زمینه اقدام شد. دیدگاه دکتر خسرو باقری نیز با تلخیصی از اثر ایشان با نام «هویت علم دینی» در اختیار خوانندگان محترم قرار گرفته است. امید که پژوهشگران گرانقدر حوزه و دانشگاه با رهنمودهای ارزشمند خود، بر غنای این مباحث در عرصه علمی کشور بیفزایند.

در پایان، از ریاست محترم پژوهشگاه، معاونت محترم پژوهشی و همه محققانی که در تدوین این اثر مساعدت و همکاری داشتند، سپاسگزاریم. همچنین از جناب آقای محمد باوی، آغازگر این طرح که تلاش زیادی در راستای جستجو و جمع‌آوری مقالات به انجام رساند و پس از آن به علت حادثه تصادف و قرار گرفتن در حالت کُما، از ادامه کار بازماند، تشکر و قدردانی و سلامت او را از خداوند منان درخواست می‌کنیم.

گروه فلسفه علوم انسانی
پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

علم دینی از دیدگاه

دکتر سعید زیباکلام

تعلقات و تقویم دینی علوم

دکتر سعید زیباکلام^۱

مقدمه

در این چند سال اخیر به عناوین و تعابیر مختلف درباره نقش دین در ساختار علوم اظهار نظر و بحث شده است. به نظر بنده غالب این موضع‌گیری‌ها و نظریه‌پردازی‌ها صبغه واحدی دارند و آن اینکه به یک اندازه دربردارنده تحکیم‌های فلسفی‌اند. محققانی که اعتقادش بر این است که دین جایگاه مهم و مؤثری در علوم دارد و یا باید داشته باشد، عمدتاً براساس تلقی پوزیتیویستی و نکتیویستی‌اش از علوم و با بهره‌گیری از مفاهیمی از قبیل معقولیت، آفاقیت^۲، واقع‌نمایی و استخدام تمایز ویران‌شده واقعیت/نظریه و تمایز به‌شدت زیر سؤال رفته ارزش/بینش، به‌طور قاطعانه درباره نقش دین در علوم و ضرورت آن سخن می‌گویند. و محققانی هم که اعتقادی به حضور و ضرورت ایفای نقش دین در عرصه علوم ندارند، به طرز شگفت‌آوری متوسل به همان مفاهیم و آموزه‌ها می‌شوند و آن نقش را طرد و نفی می‌کنند. و مثلاً استدلال می‌کنند که چون علوم تجربی واقع‌نما هستند و برخوردار از آفاقیت هستند و نسبت به ارزش‌ها بی‌طرف‌اند و از طرف دیگر، چون دین حاوی و عرضه‌کننده ارزش‌ها است، پس نمی‌تواند، و حتی نباید، در ساختار علوم دخالتی داشته باشد.

مقصود بنده در این مقام پیروی از روش فوق نیست، بلکه سعی‌ام بر این است که حوزه‌های مختلفی از علوم را مورد بررسی و بازبینی قرار دهم تا روشن گردد که آیا علوم نیازمند

۱. عضو هیئت علمی گروه فلسفه دانشگاه تهران (متن سخنرانی دکتر زیباکلام در جمع محققان پژوهشگاه حوزه و دانشگاه).

2. objectivity

ارزش‌ها و برخی تعلقات انسان‌ها هستند؟ و آیا در این حوزه‌های مختلف، جایی برای حضور و دخول بینش‌ها و ارزش‌های دینی وجود دارد؟ و آیا آموزه‌های دینی می‌تواند نقشی تقویمی در حساس‌ترین و مهم‌ترین نقاط ساختمان علوم طبیعی - اجتماعی - انسانی ایفا کند؟

نقش عقاید فرهنگی و دینی در تشخیص عوامل مؤثر در پدیدارهای طبیعی

همان‌طور که می‌دانیم رودلف کارنپ، فیلسوف علم‌شناس آلمانی، مؤثرترین و قوی‌ترین نظریه‌پرداز مکتب پوزیتویسم منطقی است. یکی از کتاب‌های کارنپ که در سال‌های اخیر و دوران پخته‌تر تأملات وی انتشار یافته است درآمده بر فلسفه علم نام دارد. وی در یکی از فصول این کتاب، مطالب جالب توجهی درباره روش آزمایش علمی بیان می‌کند. به عقیده او، در تمامی حوزه‌های علوم (اعم از علوم طبیعی و اجتماعی) دانشمندان، هنگام مطالعه یا تبیین پدیدارها، ابتدا عواملی را که به نظرشان ممکن است در آن پدیدار دخالت داشته باشند - به اتکای بینش‌ها، نظریه‌ها و آموزه‌هایی که در آن حوزه خاص وجود دارد - حدس می‌زنند. پس از این حدس اولیه، آنان می‌کوشند تا دریابند که آیا این حدس‌ها درست بوده‌اند یا خیر؛ و برای این امر آزمایش‌هایی را ترتیب می‌دهند و پس از مشخص شدن مؤثر بودن عوامل حدس زده، چگونگی و میزان دقیق‌تر ارتباط این عوامل را در آزمایش‌های بعدی مورد مطالعه قرار می‌دهند.

این روش آزمایش‌های علمی است بدان‌گونه که کارنپ فهم و بیان کرده است. اما کارنپ در اینجا تذکر مهمی را مطرح می‌کند و آن اینکه در «حوزه‌های بکر و بی‌سابقه علوم باید فوق‌العاده محتاط بود» (کارنپ، ۱۹۶۶، ص ۴۵). حال ببینیم این تذکار کارنپ ناظر به چه ملاحظات و اموری است. سؤال کنیم: به‌راستی منشأ این هشدار کارنپ چیست؟ به نظر می‌رسد این هشدار و تذکر به نکته بسیار مهمی اشاره دارد که لازم است به تحلیل، آنها را نشان دهیم.

۱. تنها چیزی که آزمایش‌ها، در هر حوزه‌ای از علوم می‌گویند، این است که آیا عواملی که حدس زده‌ایم در پیدایش آن پدیدار خاص دخالت و تأثیر دارند یا خیر؟ آزمایش‌ها نوعاً نشان نمی‌دهند که چه عواملی ممکن است در پدیدار مورد مطالعه دخالت داشته باشند و یا آن عواملی که طرد کرده یا مورد غفلت قرار داده‌ایم، عوامل مؤثری بوده‌اند و اشتباهاً در مورد آنها تصمیم گرفته‌ایم. آزمایش و تجربه، در هر حوزه‌ای از علوم، تنها به سؤالاتی که می‌پرسیم پاسخ می‌دهند، نه به سؤالاتی که مطرح نکرده‌ایم. اگر در حدس اولیه خود، تنها پنج عامل را در

پیدایش پدیداری مؤثر فرض کردیم، آزمایش و تجربه به شما می‌گوید که از این پنج عامل مفروض، مثلاً سه عامل درست حدس زده شده‌اند و دو عامل دیگر دخالتی در آن پدیدار ندارند، اما درباره عوامل دیگر، غیر از این پنج عامل، هیچ حرفی نمی‌زند. اگر آزمایش و تجربه می‌توانست بدون مطرح نمودن سؤال، به ما بگوید که چه عواملی در پدیدارها مؤثرند، دانشمندان دو هزار سال پیش پاسخ تمام مجهولات و سؤالات خود را پیدا می‌کردند و امروزه دیگر حوزه و مسئله‌ای برای پژوهش باقی نمی‌ماند.

با توجه به این مطلب، فرض کنیم که می‌خواهیم در مورد پدیداری تازه و در حوزه‌ای خاص و جدید از علم تحقیق کنیم. در این صورت، با توجه به تازگی و بی‌سابقه بودن آن حوزه و پدیدار، آثار و انظار مکتوب و نامکتوب قابل اعتنایی در دست نداریم تا براساس آن بتوانیم حدس تأمل شده‌ای در مورد عوامل دخیل در پدیدار مورد نظر ارائه کنیم و سپس آن را با تجربه و آزمایش محک بزنیم. در چنین مواردی، کاملاً امکان‌پذیر است که پاره‌ای از عوامل مؤثر در پدیدار مورد مطالعه طرد شوند یا مورد غفلت قرار گیرند. آزمایش و تجربه هم به ما نمی‌گوید که کدام عوامل اشتباهاً مغفول یا طرد شده‌اند. به همین علت، این امکان وجود دارد که برخی از عوامل فی‌الواقع دخیل در پدیدار، در تحقیقات، برای مدتی زیاد یا به‌طور همیشگی نادیده انگاشته شوند و در نتیجه، هیچ‌گاه مورد تدقیق و تفصیل قرار نگیرند. بدین ترتیب است که هشدار کارنپ، هشدار جدی و بجا است.

۲. ما همواره در آزمایش‌ها محدودیت‌هایی داریم. یکی از محدودیت‌های آزمایش‌ها این است که از حیث زمانی و مالی و امکانات نمی‌توانیم همه عوامل ممکن در یک پدیدار را مورد تجربه و آزمون قرار دهیم. برای مثال، ما نمی‌توانیم نقش رنگ، اندازه و شکل اتاق آزمایش، موقعیت ستاره‌ها و سیاره‌ها و هزاران خصوصیت دیگر موجود هنگام آزمایش را در پدیدار مورد مطالعه خود مورد آزمون و مشاهده قرار دهیم. این محدودیت، همچون محدودیت مربوط به آزمایش‌ها — که در بالا تشریح کردیم — موجب می‌شود که ما در پدیدارها و حوزه‌های بکر و تازه طبیعت‌شناسی، با احتیاط فوق‌العاده‌ای گام برداریم، زیرا ناگزیر هستیم عوامل بسیار زیادی را که ممکن است واقعاً در پدیدار دخیل و مؤثر باشند طرد کنیم و یا ناآگاهانه از آن غفلت کنیم.

اینک این سؤال در ذهن جوانه می‌زند که عالمان بر چه مبنایی این عوامل را فعالانه طرد می‌کنند و یا منفعلانه از آنها غفلت می‌کنند؟ مطمئناً آنان در یک فضای خالی از معلومات و معارف و بینش‌ها و ارزش‌ها حدس نمی‌زنند و همواره حدسیات آنها مبتنی بر تلقیات و

تعلقاتی است که از پیش داشته‌اند. بی‌درنگ بیفزاییم، هیچ اهمیتی ندارد که آن «معلومات و معارف و بینش‌ها و ارزش‌ها» صادق‌اند یا کاذب، وهمی‌اند یا واقعی، مولود هوای نفس‌اند یا مأخوذ از آموزه‌های انبیا. مهم این است که باید چیزی یا چیزی باشد تا با تکیه بر آن و یا با عطف به آن، بتوان حدسی یا حدسکی زد. این اصل رصین‌رکین را به سینه بسپاریم که هیچ وجود خالی از تعلقات و عاری از تلقیات نمی‌تواند بیندیشد و حدس و گمان بزنند که بنیاناً وجودی این چنین را مشکل و بلکه محال است بتوان انسان تصور کرد.

اگر حوزه مورد کاوش، بکر و بی‌سابقه باشد، عالمان مجبور خواهند شد از عقاید فرهنگی موجود در جامعه علمی و حتی جامعه فراتر از آن — جامعه‌ای که فراگیرنده جامعه علمی و سایر خرده جوامع است — کمک بگیرند. بنابراین تحلیل، می‌توان نتیجه گرفت که عالمان نه تنها در حوزه‌های بکر و بی‌سابقه، که در بدو پیدایش تمام علوم (یعنی زمانی که در آن حوزه مجموعه‌ای از مفاهیم، نظریه‌ها، آموزه‌ها و بینش‌های خرد و کلان مدون و تجربتاً منقح وجود ندارد) ناگزیر از توسل به معارف و باورهای هستند که در جامعه پیرامون خود می‌یابند؛ و این معارف و بینش‌ها چیزی جز آرا و باورهای عرفی و عمومی جامعه‌ای که عالمان در آن می‌زیند و می‌اندیشند نیست. بی‌مناسبت نیست همین‌جا بیفزاییم که حاصل این تحلیل همان است که در بیان برخی از عالمان فیلسوف، همچون اینشتاین، بدین نحو صورت‌بندی و بیان شده که علوم معاصر ادامه و بسط آرا و باورهای عرفی و مشترک جامع زادگاه آن علوم‌اند.

اینک باید دید آیا کارنپ با نتیجه تحلیل فوق از هشدار بجای وی و محدودیت‌هایی که ذکر می‌کند، موافق است و خود متفطن این تأثیرگذاری چاره‌ناپذیر عقاید فرهنگی در حوزه‌های بکر و بی‌سابقه علوم شده است؟ پاسخ روی هم‌رفته مثبت است؛ زیرا وی تصریح می‌کند که: «عقاید فرهنگی بعضاً در تشخیص عوامل مربوط تأثیر می‌گذارند» (همان‌جا؛ تأکید اضافه شده است).

گفتیم پاسخ کارنپ «روی هم‌رفته» مثبت است و این یعنی با پاسخ وی مشکل داریم: متأسفانه کارنپ در هیچ‌یک از آثار خود هیچ دلیل و حجتی برای قید «بعضاً» ارائه نمی‌کند. در مقابل، گمان می‌کنم با تحلیلی که در بالا ارائه کردیم، روشن شده باشد که نه «بعضاً» بلکه همواره چنین است که عقاید فرهنگی در حوزه‌های بکر و بی‌سابقه و یا در آغاز پیدایش هر یک از شعبات علوم، در تشخیص عوامل دخیل مؤثرند. این مشکل نخست ما با تفطن کارنپ نسبت به نقش عقاید فرهنگی است.

مشکل دوم ما این است که عقاید فرهنگی، افزون بر اینکه در تشخیص عوامل دخیل مؤثرند، در طرد و غفلت نسبت به عوامل دیگر نیز حضور و نقشی جدی دارند. این نکته نیز در تحلیل فوق، ذیل تشریح و تحلیل محدودیت نخست، مبسوطاً بیان شده و نیازی به تکرار آن نیست. با توجه به استدلالات فوق، اینک آشکار است که حضور عقاید فرهنگی در عرصه تمام علوم تجربی، به‌ویژه در مرحله تقویمی و جنینی آن، حضوری جدی و تعیین‌کننده است، و کارنپ به‌رغم تعهدات و تعلقات بنیانی ارزشی - بینشی سوسیالیستی خاصی که داشته (کارنپ، ۱۹۹۱-۱۹۶۳، ص ۸۳)، ناگزیر شده است بدین حضور و دخول اعتراف کند. اینک مایلیم این سؤال را مطرح کنم که آیا این وضعیت، راه را برای حضور تقویمی عقاید دینی - که بخش بسیار مهمی از فرهنگ جوامع دینی است - در ساختن علوم باز نخواهد کرد؟

جایگاه تعلقات و تمنیات در آزمون نظریه‌ها

به‌خوبی واقفم که این عنوان، چه میزان در فرهنگ به‌شدت پوزیتیویستی خام و به‌قوت نکتیویستی خام‌تر دانشگاهی و تا حدی حوزوی معاصر، باورنکردنی و بلکه غریب و سخیف به نظر می‌آید. اما اگر بر آموزه‌های شبه‌پوزیتیویستی دوران مدرسه - که مع‌الاسف تا دوره تخصصی دکترا نیز ادامه می‌یابد - فائق آییم و نیز از استیلای ادیبانه اما سطحی و اغلب مغلوپ نکتیویسم بر جامعه فکری معاصر رهایی یابیم به‌روشنی خواهیم دید که در آزمون نظریه‌ها، همچون در جمیع فعالیت‌های بشری، تعلقات و تمنیات انسان نقشی تقویمی و سرنوشت‌ساز ایفا می‌کنند. اما چگونه؟

مطابق نظریه روش - معرفت‌شناختی پاپر، هنگام ارزیابی یک نظریه ابتدا به‌طور منطقی نتایجی را از آن نظریه استنتاج می‌کنیم. سپس در پرتو همان نظریه، دست به آزمایش زده، گزاره‌های مشاهده‌تی چندی را به دست می‌آوریم. اگر مولودهای منطقی نظریه - همان گزاره‌هایی که با استنتاج قیاسی به دست آورده‌ایم، که بعضاً پیش‌بینی نیز می‌خوانیم - با مولودهای تجربی نظریه - همان گزاره‌هایی که از طریق تجربه به دست آورده‌ایم - سازگاری داشته باشند، در این صورت می‌توان از تقویت (تأیید) نظریه سخن گفت. و اگر آن دو مجموعه از گزاره‌ها ناهم‌ساز و متعارض بودند، معضلات و پیچیدگی‌هایی به وجود می‌آید. پاپر می‌گوید: «در چنین مواردی، ما دو کار می‌توانیم انجام دهیم: یا نظریه را ابطال‌شده بدانیم و یا گزاره‌های مشاهده‌تی را خدشه‌دار دانسته آنها را، به نوبه خود، مورد آزمون قرار دهیم. اما چگونه؟»

بدین صورت که از آنجا که گزاره‌های مشاهدتی به مدد مفاهیم کلی بیان شده‌اند، و هر یک از این مفاهیم، خود گران‌بار از نظریه(هایی) هستند، در نتیجه گزاره‌های مشاهدتی دارای بار و محتوای نظری‌اند. و این یعنی گزاره‌های مشاهدتی خصلت فرضی یا نظری دارند و، بنابراین، می‌توان آنها را همانند نظریه‌ها مورد ارزیابی و آزمون قرار داد. یعنی نتایج منطقی از آنها به دست آورد و این نتایج را با گزاره‌های مشاهدتی حاصل از آزمون تجربی گزاره‌های مشاهدتی مقایسه کرد.

«به نظر پاپر، در یک وضعیت ابطالی — وضعیتی که میان مولودهای منطقی و مولودهای تجربی تعارض وجود داشته باشد — چنانچه عالمان به گزاره‌های مشاهدتی اعتماد کنند، می‌توانیم به مدد قاعده رفع تالی، ابطال نظریه را نتیجه بگیریم. شایسته است در همین موضع متذکر شوم که در یک وضعیت ابطالی، نه منطقی و نه تجربه هیچ‌کدام نمی‌گویند کدام یک از طرفین تعارض، کاذب یا خطا، و یا نامقبول و ناصواب است. همه هنر و توانایی منطقی و تجربه این است که دو دسته از گزاره‌های مشاهده‌شده و مشاهده‌پذیر را در اختیار ما قرار دهد. از اینجا به بعد، منطقی و تجربه ساکت و خاموش می‌شوند و لاجرم عوامل دیگری عاملیت می‌یابند».

گفتیم در صورتی که عالمان به هر علت یا عللی نتوانند اجماعاً و اجمالاً به گزاره‌های مشاهدتی اعتماد و اطمینان کنند، در این صورت آنها می‌توانند این گزاره‌ها را به مانند نظریه‌ها مورد آزمون قرار دهند. اگر مجدداً به هر علت یا عللی نتوانند بر سر گزاره‌های مشاهدتی جدید اجماع حاصل کنند و آنها را مبنای تعیین تکلیف نظریه مورد آزمون قرار دهند، در این صورت آنها می‌توانند این گزاره‌ها را به‌سان نظریه‌ها مورد آزمون قرار دهند. آشکار است که در اینجا ما با تسلسلی مواجه هستیم که پاپر بدان وقوف دارد و آن عبارت است از اینکه این سلسله عقب‌رونده آزمون‌ها می‌تواند تا بی‌نهایت ادامه پیدا کند، بدون اینکه منطقی توان توقف آن را داشته باشد. پاپر تصریح می‌کند:

هر آزمون نظریه‌ای، خواه منجر به تأیید آن شود و خواه به ابطال، باید با گزاره‌ای مبنایی که ما تصمیم می‌گیریم بپذیریم، متوقف شود. اگر به هیچ تصمیمی نرسیم، و گزاره‌ای مبنایی را نپذیریم، در این صورت آزمون به هیچ فرجامی نخواهد رسید. اما از منطقی و ضعیف هیچ‌گاه به گونه‌ای نیست که ما را مجبور کند در گزاره مبنایی خاصی توقف کنیم، و یا آزمون را کلاً رها کنیم؛ زیرا هر گزاره مبنایی را می‌توان مجدداً به نوبه خود مورد آزمون قرار داد... این جریان، هیچ پایانی طبیعی ندارد. بدین ترتیب، اگر بنا