

طرحواره‌های از نظریه علم تجربی دینی در عرصه علوم انسانی

خسرو باقری*

مقدمه

آنچه در این نوشتار به اختصار و به صورت طرحواره مطرح شده است، در آثار زیر به صورت پراکنده و به تفصیل آمده است: کتاب «هویت علم دینی» (۱۳۸۲)، مقاله «علم دینی: امکان، ضرورت و ماهیت» (۱۹۸۳)، کتاب «درآمدی بر فلسفه تعلیم و تربیت در جمهوری اسلامی ایران: اهداف، مبانی و اصول»، کتاب «مناظره‌هایی در باب علم دینی» (۱۳۹۱ الف)) و مقاله «حساب علم دینی در "هندسه معرفت دینی": بررسی انگاره جوادی آملی» (۱۳۹۳). گفتنی است که محتوای کتاب «هویت علم دینی» در سال ۱۳۸۵ در «دبیرخانه هیئت حمایت از کرسی‌های نظریه‌پردازی،

*. استاد دانشگاه تهران (khbagheri@ut.ac.ir).

نقد و مناظره» به عنوان نظریه ثبت گردیده و محتوای جلسه‌های گفت‌وگو با ناقدان در کتاب «نظریه علم تجربی دینی: نگاهی معرفت‌شناختی به رابطه دین با علوم انسانی» به چاپ رسیده است (۱۳۹۱ ب). پاره‌ای نکات تازه نیز در نوشتار حاضر به مباحث پیشین افزوده شده است. هدف آن است که اجزای مختلف نظریه در طحوارهای مختصر و در پیوند با یکدیگر در معرض دید قرار گیرند تا امکان فهم بهتر و نیز ارزیابی آن فراهم گردد. ساختار نوشتار حاضر به صورت‌بندهای مسلسل و تحت چند عنوان تنظیم شده است. عناوین عبارت‌اند از: گونه‌های ناموجه علم دینی، امکان وجود علم دینی، فرایند تحقق علم دینی و رفع چالش‌ها، مفروضات علم انسانی تجربی بر اساس آموزه‌های اسلامی.

۱. گونه‌های ناموجه علم دینی

برداشت‌های مختلفی از علم دینی مطرح شده است که نمی‌توان آنها را موجه دانست. ناموجه بودن آنها می‌تواند ناشی از برداشت ناموجه از علم تجربی یا از دین و یا هر دو باشد.

۱-۱. علم دینی غیبی

در این برداشت، نظر بر آن است که دین از طریق اتصال به منبع غیبی علم الهی، علوم مورد نیاز انسان، شامل علوم تجربی را در اختیار وی قرار می‌دهد؛ بنابراین علوم تجربی دینی در متون دینی نهفته‌اند و برای احراز آنها باید به تفسیر این متون پرداخت. از جهت دین‌شناسی، در این دیدگاه، دین به منزله یک دایرةالمعارف در

نظر گرفته می‌شود که حاوی همه علوم مورد نیاز انسان، خواه به صورت جزء به جزء یا به صورت اصول اساسی علوم، است.

نمونه اول:

بر عهده عالمان شاخه‌های مختلف علوم اسلامی است که در تکاپوی علمی خویش، زوایای نهفته مطلب و فروع را از این اصول استنباط و استخراج کنند... سخن از نبودن مواد و منابع استخراج مطالب علمی در روایات نیست. سخن در پیگیری نکردن عالمان است. اگر همان‌طور که فقهای عظام در این دست روایات فقهی و اصولی تأمل می‌کنند، عالمان علوم طبیعی نیز در مورد روایات و آیات کیهان‌شناختی و مربوط به طبیعت تأمل کنند، برکات زیادی نصیب علم تجربی خواهد شد» (جوادی آملی ۱۳۸۶، ص ۸۹-۹۰).

نمونه دوم:

کتاب خدا نیز بر طبق این برهان، لازم است جامع مراتب علم و کمال و هدایت باشد؛ به‌خصوص قرآن که خاتم کتب آسمانی است، این جامعیت را به‌طورختمیت دارد. پس تا آنجاکه قوای قسری اعصار و امکانه مانع نشده است، علم در همه شئون و برای همه اشخاص به کائنات‌ها ارائه شده است و اما آنچه قوای قسریه مانع شده است، باز یک‌سره تعطیل شده نمی‌باشد، بلکه به‌اجمال در ملاک‌های متون گنجانده و تعبیه گردیده و آن بخش‌هایی که نیازمند تفصیل است و به سبب قواسر به بسط و شرح و سپس تطبیق نرسیده است، به امر خدا به دوره پس از غیبت کبری بازنهادده شده است» (عابدی شاهرودی، ۱۳۸۵، ص ۶۳).

نقد: دیدگاه دایره‌المعارفی، تلقی قابل دفاعی از هیچ یک از دو عنصر دین و علم تجربی ندارد. تلقی آن از دین قبل دفاع نیست؛ زیرا نه دلیلی عقلی و نه شواهدی از متون دینی نمی‌توان برای آن اقامه کرد. از حیث دلیل عقلی، چرا باید

دین کارکردهای همه عوامل را به خود اختصاص بدهد؛ درحالی که جهان، جهان تقسیم کار است و هر عنصری کارکرد خاص خود را دارد و نمی تواند مدعی کارکرد عوامل دیگر باشد. از حیث شواهد نقلی، هیچ مفسری در تاریخ ۱۴۰۰ ساله اسلام نتوانسته است با تفسیر قرآن، علوم تجربی غیبی مورد ادعا را از آن استخراج کند و به نیاز علم جویی بشر پاسخ دهد.

این برداشت از حیث علم شناسی نیز معیوب است؛ زیرا علم غیبی را به منزله علم تجربی در نظر می گیرد. اگر علمی غیبی باشد، درستی آن محرز است و نیازی به آزمون تجربی آن نخواهد بود. برخی بر این نظرند که می توان آیات (علمی) قرآن را همچون فرضیه هایی در نظر گرفت و به آزمون تجربی آنها پرداخت و آنگاه آنها را در عرصه علوم تجربی عرضه کرد. این کار، حتی اگر تنها برای اقناع رقیب باشد، کاری عبث است؛ زیرا در صورتی که شواهد تجربی، فرضیه دینی مورد نظر را زیر سؤال ببرد، مدعی هرگز نادرستی فرضیه را قبول نخواهد کرد و اشکال را معطوف به امری ناشناخته خواهد دانست و رقیب را به صبر و انتظار دعوت خواهد کرد.

در واقع در این حلقه، علم دینی در یک بازی شرکت می کند بدون اینکه بخواهد قاعده آن را رعایت کند. قاعده بازی علم تجربی این است که بلید به شواهد مخالف تجربی اعتنا کرد. حتی کسانی چون کواچین که به تعیین نظریه توسط شواهد باور ندارند، در صورت بروز شواهد مخالف تجربی، نظریه را از مظان اتهام بری نمی دانند.

۲-۱. علم دینی ایدئولوژیک

لیدئولوژی در اینجا به معنای باورهای جزئی است که بدون تن دادن به آزمون تجربی، تکلیف پدیده‌های عرصه علم تجربی را مشخص می‌کند. چنین رویکردی در علم به عنوان علم ایدئولوژیک شناخته شده است و گونه‌ای دینی نیز می‌تواند داشته باشد.

نمونه اول: نمونه‌های بارزی از علم ایدئولوژیک در تاریخ علم ثبت شده است. از جمله در شوروی سابق، لیزنکو به پشتیبانی ایدئولوژی مارکسیستی، علم ژنتیک را بورژوازی و مردود دانست؛ زیرا بر اساس مارکسیسم، روابط تولیدی اجتماعی و نه اموری فیزیولوژیک مانند ژن‌ها، تعیین‌کننده ویژگی‌های آدمیان است.

نمونه دوم: برای علم دینی ایدئولوژیک نیز نمونه‌های بارزی در تاریخ علم وجود دارد؛ از جمله برخورد کلیسا با گالیله در مورد مسطح بودن زمین به سبب اینکه کلیسا از متون دینی، مسطح بودن زمین را فهم کرده بود؛ بنابراین مقصود از علم دینی لیدئولوژیک این است که تکلیف یافته‌های تجربی که باید در میدان تجربه مشخص شود، پیشاپیش توسط برداشتی از متون دینی معین گردد؛ به گونه‌ای که اعتبار یافته‌های تجربی مخالف را پیشاپیش مردود بداند.

نقد: نتیجه این امر برخورد حذفی علم دینی با یافته‌های تجربی خواهد بود. در این برداشت از علم دینی، هم فهم معیوبی از دین وجود دارد و هم فهم معیوبی از علم تجربی؛ زیرا از سویی دین به ایدئولوژی، یعنی باورهای جزئی ناآزموده تبدیل شده است و از سوی دیگر علم تجربی عاری از بهره‌های تجربه خواسته شده است.



۳-۱. علم دینی فرهنگ‌گرایانه

فرهنگ‌گرایی یا فرهنگی‌گرایی (culturalism) رویکردی است که اصلت رابطه فرهنگ می‌دهد و در جایی که علم، مورد نظر باشد، این رویکرد حاکی از آن است که علم تجربی چیزی جز پدیده‌ای فرهنگی نیست. با توجه به اینکه فرهنگ‌ها با هم متفاوت‌اند و گاه این تفاوت به صورت تضاد آشکار می‌شود، در این دیدگاه، علم تجربی در دامن فرهنگ، به صورت امری نسبی آشکار می‌گردد؛ گویی که هر فرهنگی می‌تواند علم تجربی خاص خودش را داشته باشد. تأثیر فرهنگ و باورهای فرهنگی بر کار دانشمندان علم تجربی قابل انکار نیست؛ اما آنچه در فرهنگی‌گرایی ادعا می‌شود این است که علم تجربی، سراسر فرهنگی است.

نمونه اول: سیدحسین نصر با اشاره به علم مدرن می‌گوید:

این علم که در درون جهانی کار می‌کند که انسان از آن جدا شده، هر چند هنوز به‌طورکامل به شیوه صرفاً انسانی درک امور گره خورده است، از جهت منظر و «جهان بینی»، به‌طورکامل از علوم سنت‌های شرقی عظیم همچون سنت‌های هندی و اسلامی متفاوت است و بنابراین باید بر حسب تقابل تام آن با فرهنگ‌های شرقی مورد بحث قرار گیرد» (نصر، ۱۹۹۳، ص ۳۷).

با اینکه نصر در سنت‌گرایی مورد نظر خود، نخست بر آن است که علم و دانش، ویژگی کلی و ثابت دارد و با داشتن ریشه‌ای الهی، در سنت‌های بشری استمرار نشان می‌دهد، اما هنگامی که نوبت به مدرنیسم می‌رسد که به هر حال یکی از سنت‌های بشری است او از سنت‌گرایی خود عدول می‌کند و به رغم «دیدگاه سنت‌گرای» خود باید به این نتیجه برسد که علم و دانش تنها در برخی

از سنت‌های بشری ریشه می‌دواند. حتی بیش از این، او نتیجه می‌گیرد که باید تقابلی تام میان دیدگاه مدرن و فرهنگ شرقی برقرار شود.

نمونه دوم: «فرهنگستان علوم اسلامی» نیز رویکردی فرهنگ‌گرایانه در علم و علم دینی دارد؛ از این رو از سویی بر آن‌اند که «تصور علم غرب، بدون تصور فرهنگ آن و جدا از تحولی که در ساحت باطنی غرب اتفاق افتاده، ممکن نیست. علم مدرن مولود غرب است و ممکن نیست این علم که به لحاظ موضوع، روش و هدف با دین متعارض است، در جهان اسلام زاده شود» (میریاقری، در: باقری، ۱۳۹۱ فصل ۴). از آنجاکه علم مدرن زاینده فرهنگ غرب است و این فرهنگ نیز فاسد است، «پس همه علومش از جمله ریاضیاتش فاسد است» (همان).

از سوی دیگر در خصوص علم دینی، نظر فرهنگستان بر آن است که باید «علم را زیر لوای دین قرار دهیم که اگر این اتفاق بیفتد، همه چیز تغییر می‌کند؛ مدیریت تحقیقاتی، مبادی تحقیقاتی، مبادی تحقیق، روش تحقیق، منابع تحقیق، موضوع و پیش‌فرض‌های تحقیق. پس دانش دیگری زاده می‌شود» (همان). این تصور از علم دینی بر رابطه تباینی تام میان آن و غیر آن مبتنی است:

ما برای بنای علم دینی باید تمام اساس آن را از نو بسازیم. منطق ما باید غیر از منطق ارسطویی باشد که در غرب زاده شده و مبنای تفکر غربیان است و یا ریاضیاتی داشته باشیم غیر از آنی که ارمغان یونان است (همان).

این سخن یادآور شعاری است که به هنگام مواجهه مسلمانان با فلسفه یونان مطرح شد مبنی بر اینکه آموختن منطق موجب گمراهی است (من تمنطق تزندق).

نمونه سوم: وقتی نظر بر آن باشد که «رویکردها، مکاتب و نظریه‌های علمی مربوط به دانش‌های جزئی به همراه روش‌های تولید آنان در لایه‌های میانی فرهنگ قرار می‌گیرند» (پارسانیا، ۱۳۹۲، ص ۱۵) نتیجه این خواهد بود که مسئله‌های علمی، نسبی‌اند: مسئله، پدیده‌ای است که در اثر ناسازگاری در درون یک مجموعه فرهنگی به وجود می‌آید و به همین دلیل امری نسبی و تاریخی است» (همان، ص ۲۰). چنان‌که ملاحظه می‌شود، نه تنها نظریه علمی و روش تولید دانش، بلکه مسئله‌های علمی نیز درون‌فرهنگی نگریسته می‌شوند.

نقد: در رویکرد فرهنگی‌گرایی، فهم موجهی از علم تجربی وجود ندارد؛ زیرا جنبه عینی آن نادیده گرفته می‌شود و با سراسر فرهنگی‌دانستن آن، حتی به رغم خواست محققان، سر از نسبت‌گرایی بدخیم در می‌آورد. نصر از تقابل تام میان علم مدرن و علم شرقی سخن می‌گوید و این، چیزی جز نسبت‌گرایی در پی ندارد و نسبت‌گرایی، تیغی دو دم است که برای هیچ یک از طرفین آن اعتباری باقی نمی‌گذارد.

میریاقری نیز با اتخاذ نگرش سیستمی تام که علم دینی را با همه ابعاد یک علم، شامل منطق و روش‌شناسی، در مقابل علم مدرن قرار می‌دهد، به نسبت‌گرایی تام منجر خواهد شد، به نحوی که امکان داوری میان آن دو وجود نخواهد داشت؛ زیرا معیارها همه درون‌سیستمی‌اند. بار دیگر اینجا با تیغ دو دم نسبت‌گرایی بدخیم روبرویم که برای هیچ یک از طرفین دعوا اعتباری باقی نمی‌گذارد. پارسانیا نیز با قراردادن علم در لایه میانی فرهنگ، آن را وابسته به باورهای درون فرهنگی می‌کند؛ اما ویژگی علم تجربی این است که یک قدم در عالم عینی دارد، هرچند قدم دیگرش در عالم فرهنگ و باورها استقرار داشته باشد.



بنابراین نمی‌توان مسئله‌های علمی را سراسر نسبی دانست. در واقع دو نوع مسئله برای انسان مطرح است؛ مسئله‌های کاملاً ذهنی و مسئله‌های ذهنی - عینی. در نوع اول، ممکن است چیزی از منظر یک فرهنگ مسئله باشد و از منظر فرهنگ دیگر مسئله نباشد. در چنین مواردی با تغییر منظر، مسئله منحل می‌شود؛ اما در نوع دوم، مسئله سراسر وابسته به منظر نیست؛ بلکه یک جنبه عینی نیز دارد و بنابراین باید حل شود و نمی‌توان آن را منحل کرد؛ برای مثال اموری مانند کمبود غذا، اختلال خواب، زلزله، طوفان و... مسائلی هستند که جنبه عینی نیز دارند و سراسر وابسته به فرهنگ نیستند.

رسیدگی به این‌گونه مسائل، کار علم تجربی است و در این حد، علم تجربی و روش‌های آن، درون فرهنگی نیستند، بلکه باید کارایی خود را در عالم عینی نشان دهند؛ بنابراین تعریف وی از مسئله نیاز به اصلاح دارد؛ زیرا هر مسئله‌ای لزوماً «در اثر ناسازگاری در درون یک مجموعه فرهنگی» به وجود نمی‌آید، بلکه ممکن است در اثر ناسازگاری با محیط بیرونی ایجاد شود.

۴-۱. علم دینی التقاطی

در این‌گونه، علم دینی حاصل ترکیبی میان یک نظریه علمی و مفاهیم یا گزاره‌هایی از متون دینی است. از آنجاکه این ترکیب به حالتی ناسازوار صورت می‌گیرد، تعبیر التقاطی در مورد آن به کار می‌رود. این رویکرد خود دو رولیت دارد که می‌توان آنها را تطبیقی و تهذیبی نامید.

روایت تطبیقی: در این روایت با اتکا به یافته‌های جدید علمی، گزاره‌های دینی مورد تفسیر قرار می‌گیرند و به عبارت دیگر، این گزاره‌ها را با یافته‌های علمی تطبیق می‌دهند؛ برای نمونه هنگامی که با تکیه بر نظریه ناخودآگاه فروید گزاره‌ای دینی (الشاهد لما خفی عنهم) با آن تطبیق داده می‌شود، با چنین رویکردی مواجه‌ایم. التقاطی بودن در این حالت ناشی از آن است که تکیه به نظریه ناخودآگاه، لوازمی از این نظریه را نیز بر گزاره مذکور بار می‌کند که ممکن است با بخش‌های دیگر از دیدگاه اسلامی مربوط به انسان هماهنگی نداشته باشد.

روایت تهذیبی: در این روایت، نظریه‌های علمی موجود، همراه با جرح و تعدیل مورد قبول قرار می‌گیرند؛ به عبارت دیگر بخش‌هایی از یک نظریه که مخالف با مفاهیم اسلامی است، کنار گذاشته می‌شوند و به جای آنها مفاهیم اسلامی جایگزین می‌گردند. التقاطی بودن در این حالت نیز ناشی از نادیدن عدم تناسب‌هایی است که میان ارگانیسم یک نظریه و اعضای پیوندی برگرفته از دیدگاه اسلامی برقرار است. نمونه‌های فراوانی از این نوع التقاط‌ها در تاریخ اندیشه اسلامی رخ داده است. هرچند بحث ما معطوف به علم تجربی دینی است، اما در پدیده تاریخی مهم مواجهه متفکران مسلمان با فلسفه یونانی، نمونه‌های زیادی از التقاط اتفاق افتاد؛ به طوری که مطهری اظهار می‌کند که «در دوره اسلام نیز سبک امثال فارابی و بوعلی و ابن‌رشد و خواجه نصیرالدین که بیشتر یونانی است...» (طباطبائی، ۱۳۵۰، ج ۵، مقدمه).

در عرصه علم دینی نیز در زمان معاصر نمونه‌هایی از این نوع رویکرد تهذیبی که به التقاط منجر شده وجود دارد که در جریان «اسلامی‌گرداندن دانش» در مالزی (العطاس ۱۳۷۴) و جریانی مشلبه در مدرسه حقانی و «بنیاد فرهنگی باقرالعلوم حوزه علمیه قم» انجام شده است (دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۴).

نقد: ترکیب میان نظریه‌ها در فضای فکری انسان‌ها، اعم از فلسفه و علم، امری رایج بوده است؛ اما ترکیب می‌تواند سازوار یا ناسازوار باشد. ترکیب هنگامی موفقیت‌آمیز است که سازوار باشد و بتوان نظریه‌های ترکیب‌شده را در نظام نوین و منسجمی سامان داد و سنتزی فراهم آورد که دیگر مشابه هیچ یک از نظریه‌های ترکیب‌شونده نیست. اما ترکیب ناسازوار همان چیزی است که از آن به عنوان التقاط یاد می‌شود. اگر از دو مفهوم شیمیایی مخلوط‌کردن و ترکیب‌کردن استفاده کنیم، باید بگوییم که التقاط هنگامی رخ می‌دهد که نظریه‌ها با هم مخلوط می‌شوند؛ درحالی‌که وقتی با هم ترکیب شوند، در ساختاری کاملاً متفاوت و به‌گونه‌ای جدید سامان می‌یابند؛ بنابراین درحالی‌که ترکیب سازوار، در اصل، ممکن و مطلوب است، به همان میزان دشوار نیز هست و از این‌رو بیشتر ترکیب‌ها به‌شدت در معرض ناسازواری و التقاط قرار داشته و دارند. مشکل اساسی در علم دینی التقاطی این است که لوازم یک نظریه را بر سخنی دینی بار می‌کند؛ درحالی‌که میان آنها سازواری وجود ندارد و به‌این ترتیب مجموعه‌ای تناقض‌آمیز یا ناموزون ایجاد می‌کند.



۲. امکان وجود علم دینی

۲-۱. عدم کفایت برهان اثبات‌گرایان:

یکی از ادله ناممکن‌دانستن علم دینی در دیدگاه اثبات‌گرایی مطرح شده است. مبنای این استدلال، تفکیک میان علم و متافیزیک از سویی و ارزش و واقعیت از سوی دیگر است. نقادی‌های گسترده در مورد اثبات‌گرایی نشان داده است که هیچ یک از این تفکیک‌ها در علم تجربی برقرار نبوده است. هر نظریه در عرصه علوم تجربی، مسبوق به مفروضات متافیزیک، اعم از هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و ارزش‌شناختی است و این مفروضات در پیکره خود نظریه نیز نفوذ دارند؛ برای نمونه در عرصه ارزش‌ها روشن است که علم به دلیل ارزشمندبودن برای آدمی تحقق یافته است. اگر علم برای انسان ارزشی نداشت، هرگز چیزی در جهان به نام علم به وجود نمی‌آمد. به علاوه ارزش‌ها در پیکره نظریه‌های علمی نیز نفوذ می‌کنند؛ چنان‌که ارزش زیباشناختی موجب می‌گردد از دو نظریه هم‌توان از حیث پیش‌بینی، آن که ساده‌تر است، ترجیح داده شود.

۲-۲. عدم کفایت برهان نوابات‌گرایان:

رایش‌نابخ با تفکیک مقام کشف و مقام داوری در علم، سخنی ملایم‌تر مطرح کرده و تأثیر دیدگاه‌های متافیزیکی یا دینی را بر علم پذیرفته است؛ اما آن را تنها به مقام کشف محدود کرده و در مقام داوری توسط تجربه، از علم محض سخن گفته است؛ به این معنا که هیچ قیدی - هم‌چون پراگماتیستی، دینی و... - بر علم افزوده نشود. به علاوه حذف این قیدها در مقام داوری،

راهی برای نجات علم از نسبیت‌گرایی نیز تلقی شده است. اما این برهان پذیرفتنی نیست. نخست اینکه محدود کردن تأثیر دیدگاه‌های فراعلمی به مقام کشف دلیلی ندارد؛ زیرا تجربه به عنوان داور، تنها نشان می‌دهد که فرضیه‌ای قابل قبول به ظهور رسیده است، بدون آنکه وجه تعلق آن به دیدگاه متافیزیکی یا دینی زیرساز آن سترده شود.

۲۴۵



تجربه در مقام داوری همچون قاضی عمل می‌کند نه همچون جراح؛ اما نگرانی مربوط به نسبیت‌گرایی در صورت افزودن قیدهایی بر علم نیز بجا نیست. چنان‌که پیش از این اشاره شد، نسبیت‌گرایی مهلک برای علم، نسبیت‌گرایی معرفت‌شناختی است نه نسبیت‌گرایی معرفتی. اینکه نظریه‌ای بر حسب پیش‌فرض‌های خود، نسبت معینی با واقعیت مورد مطالعه برقرار کند و تنها جنبه خاصی از آن را بنمایاند، مشکلی برای علم تجربی ایجاد نمی‌کند. عینیت هر نظریه علمی، محدود به حدود توانایی آن است و امری مطلق نیست.

۲-۳. عدم کفایت برهان پوپری‌ها:

بیروان کارل پوپر نیز علم دینی را ممکن نمی‌دانند. استدلال آنان نیز مبتنی بر تفکیک رایشنباخ میان مقام کشف و مقام داوری است، با این تفاوت که در مقام داوری، از منظر ابطال‌پذیری سخن می‌گویند و نظریه‌های مقاوم در برابر ابطال تجربی را علمی، بدون قیدی دیگر، می‌دانند. «در زمینه دینی هم ما می‌توانیم از مفاهیم آن استفاده کنیم. ارزش رهنمونی (Heuristic value) را هیچ کس رد نمی‌کند؛ اما داور در بیرون است، من نیستم. بیرون باید بگوید که چه چیز درست است» (پایا، در: باقری، ۱۳۸۵، فصل ۳).

در اینجا نیز نگرانی نسبت به نسبی‌گرایی وجود دارد: «اگر ما بخواهیم به این امر رنگ دینی بدهیم و از علم دینی صحبت کنیم، نسبی‌گرا (Relativist) خواهیم شد و این خطرناک است» (همان). نقدی که در مورد نوابات‌گرایان مطرح شد، در مورد پوپری‌ها هم صادق است. البته باید افزود که نقد مذکور در مورد پوپری‌ها با شدت بیشتری هم صادق است؛ زیرا اگر نوابات‌گرایان از اثبات نظریه توسط تجربه سخن می‌گویند، ابطال‌گرایان تنها ادعای مقاومت نظریه در برابر ابطال را دارند؛ به عبارت دیگر درستی نظریه را ادعا نمی‌کنند، بلکه تنها مشخص‌نشدن نادرستی آن را در عین مقاومت در برابر ابطال در نظر دارند. نظریه‌ای که هنوز درستی آن احراز نشده، امکان بیشتری برای آغشته‌بودن به تعلقات «غیرعلمی» دارد.

۴-۲. توجیه علم‌شناختی علم دینی:

اگر بپذیریم که علم‌ورزی تنها مشاهده واقعیت‌های محض نیست، بلکه متضمن مرادده با حوزه‌های دیگر مانند فلسفه و دین نیز هست و اگر بپذیریم که تأثیر پیش‌فرض‌های یک علم، محدود به مقام کشف نیست، بلکه از مقام داوری نیز سر برمی‌آورد، بدون آنکه عینیت علم را مخدوش کند یا آن را دچار نسبی‌گرایی بدخیم سازد. در این صورت سخن‌گفتن از علم دینی علی‌الاصول امکان‌پذیر می‌گردد. علوم انسانی اسلامی، تا آنجاکه به منزله علوم از سنخ دانش تجربی در نظر گرفته می‌شوند، باید در فرایند تکوین این علوم تکوین‌یابند و تا آنجاکه صفت اسلامی را با خود همراه دارند، باید از آن‌گونه پشت‌تولنه متافیزیکی برخوردار باشند که از اندیشه اسلامی برگرفته شده باشد.

۵-۲. توجیه دین‌شناختی علم دینی:

دیدگاه موجه در مورد دین، گزیده‌گویی است؛ به این معنا که دین عهده‌دار هدایت آدمی به سوی خداست و قرار نیست همه نیازهای انسان، مشتمل بر نیازهای علمی او را پاسخ گوید. بر این اساس، علم دینی به صورت امری موجود و محصل در دین، مورد نظر نخواهد بود. هرچند دین بر اساس گزیده‌گویی خود، بیان روشن آموزه‌هایی بنیادین در باب جهان و انسان و نیز قواعد و معیارهایی برای زندگی خوب را بر عهده گرفته است، اما چنین نیست که بخواهد راز و رمزها و قوانین علمی مربوط به جهان و انسان یا حتی اصول اساسی همه آنها را در اختیار وی بنهد. در این صورت علم دینی، امری محتاج تأسیس خواهد بود. اما دین می‌تواند از حیث تأمین پیش‌فرض‌ها بر علم‌ورزی تأثیرآفرینی کند، چنان‌که در زیر آمده است.

۳. فرایند تحقق علم دینی و رفع چالش‌ها

۱-۳. تأمین پیش‌فرض‌های مؤثر بر علم

فرایند تکوین علوم انسانی اسلامی، به‌طور دقیق همان فرایندی است که علوم انسانی معاصر، طی آن تکوین یافته‌لند؛ تنها تفاوت، در نوع پشتوانه‌های متافیزیکی است که بر محتوای این فرایند تأثیرگذار است؛ بنابراین فرایند تکوین علوم انسانی اسلامی به این نحو قابل تصور است که پشتوانه‌های متافیزیکی برگرفته از اندیشه‌های اسلامی، در مراحل مختلف فعالیت علمی به کار گرفته

شود. به عبارت دیگر هرگاه مضامین متافیزیکی مذکور بتواند در مراحل چگونگی گزینش مسئله، انتخاب مفاهیم و الگوهای برای فهم مسئله، طرح پژوهش - شامل سبک تبیین، فرضیه‌پردازی و روش تحقیق - انجام مشاهده، پیش‌بینی و تفسیر، تأثیرآفرینی خود را آشکار سازد، فرایندی شکل گرفته است که محصول آن، دانش‌هایی متناسب با اندیشه‌های اسلامی خواهد بود.

به این ترتیب، در صورتی که علومی انسانی از نوع اسلامی پدید آید، تفاوت آن با علوم انسانی معاصر، کم و بیش مانند تفاوتی خواهد بود که هم‌اکنون میان نظریه‌های رقیب در عرصه علوم انسانی وجود دارد، همچون نظریه‌های رفتارگرایانه، انسان‌گرایانه و شناخت‌گرایانه. همچنان‌که این نظریه‌ها بر بنیان‌های متافیزیکی متفاوتی استوار شده‌اند و این تفاوت، در مراحل بسط نظریه‌های مذکور جلوه‌گر شده است، علوم انسانی اسلامی نیز بر بنیان‌های متافیزیکی معینی استوار خواهد شد و برحسب آنها، در مراحل بسط خود، ویژگی‌ها و اختصاصاتی خواهد یافت.

هویت علوم انسانی اسلامی را در چنین فضایی باید به تصور درآورد تا هم از غرابت آن کاسته شود و هم قرابت آن با حوزه‌ای که می‌خواهد به آن تعلق گیرد، یعنی حوزه علوم انسانی، مشخص گردد.

۲-۳. شرط‌های ظهور علم دینی

الف) آموزه‌های دینی، در قلمرو مورد نظر از علم تجربی، چندان وفور و غنا داشته باشد که بتوان از آنها به عنوان پیش‌فرض آن علم استفاده کرد؛

ب) از پیش فرض‌های مهیاشده، برای «صورت» بندی فرضیه‌هایی در جهت قلمرو علم مورد نظر استفاده کنیم. تأکید بر «صورت» فرضیه‌ها از آن جهت است که ممکن است مواد مختلفی از منابع متفاوت به فرضیه‌های ما راه یابند؛ اما دست کم لازم است صورتی که بر این مواد افکنده می‌شود، ملهم از آموزه‌های دینی باشد؛

ج) در مقام آزمون این فرضیه‌ها، شواهدی برای تبیین‌ها، پیش‌بینی‌ها و کنترل‌های نشئت‌یافته از آنها به دست آید؛
د) تعداد این‌گونه فرضیه‌های مستظهر به شواهد، در حدی باشد که بتوان نظریه‌ای در مورد موضوع مورد مطالعه در علم شکل داد.

۳-۳. وجه تسمیه علم دینی

چنین نظریه‌ای حاوی علمی است که می‌توان آن را علم دینی نامید. دینی بودن علم در اینجا به این معناست که نظریه علمی، صبغه دینی دارد؛ صبغه‌ای که از پیش فرض‌های برگرفته از آموزه‌های دینی سرچشمه گرفته است. یادآوری می‌شود که شواهد تجربی، این صبغه را از فرضیه‌ها یا نظریه نمی‌زداید. بر خلاف نظر رایشنباخ، تأثیرگذاری پیش فرض‌ها محدود به مقام کشف نیست، بلکه دقیقاً به دلیل حضور در مقام کشف، به مقام داوری نیز راه می‌یابند. تجربه به منزله داور، شواهد موافق و مخالف را پیش روی می‌نهد، اما به تفکیک و طرد تأثیرهای نشئت یافته از پیش فرض‌ها نمی‌پردازد.

۳-۴. چالش محدود یا مفقود بودن علم‌های دینی



با توجه به شرط‌های مذکور برای ظهور علم دینی، افزون بر احتمال پدیدآوردن علم دینی، دو احتمال دیگر را نیز می‌توان در نظر گرفت: نخست این که ممکن است علم دینی در همه قلمروهای علمی قابل تأسیس نباشد؛ به این دلیل که پیش‌فرض‌های مورد نیاز در همه قلمروهای علمی، در آموزه‌های دینی نیامده باشد؛ دوم این که اساساً نتوان هیچ‌گونه علم دینی را شکل داد؛ به این دلیل که فرضیه‌های برساخته از آموزه‌های دینی، دچار ابطال تجربی شوند.

بررسی این دو احتمال، بر اساس دیدگاه گزیده‌گویی در دین‌شناسی، به این صورت است که نه فراگیرنشدن علم دینی در همه عرصه‌های علمی نشانه نقص دین است و نه عدم تکوین هرگونه علم دینی، حاکی از بی‌اعتبارشدن دین است. دیدگاه گزیده‌گویی حاکی از آن است که کار اساسی دین، هدایت انسان به ساحت الهی و هدایت زندگی انسان بر اساس دستورالعمل‌های دین است. تکوین علوم دینی، چیزی نیست که دین آن را عهده‌دار شده باشد؛ از این رو علم دینی، در صورت پیدایش، چون خاصیت جانبی و ثانوی دین است، اگر به خاصیت جانبی یک شیء ظهور نرسد نیز مبطل خاصیت و حکمت اساسی و اولیة آن نیست.

اگر تلاشی برای تأسیس علم دینی صورت می‌گیرد، برای آن است که به نظر می‌رسد دین، علاوه بر آنکه مقصود اولیة خود، یعنی هدایت به سوی خدا را به خوبی انجام می‌دهد، می‌تواند برای شکل‌دادن به نظام‌های علمی - یا برخی نظام‌های علمی - نیز قابلیت‌هایی را از خود آشکار سازد، نه از این جهت که باید کمال دین را از طریق پدیدآوردن نظام‌های علمی نشان داد. اگر دین، تنها به

کار هدایت انسان‌ها پردازد و بشر سروسامان‌دادن به نظام‌های علمی مورد نیاز خود را به مدد عقل به انجام برساند، در این صورت نیز دین از کمال خود برخوردار خواهد بود. اما همین عقل‌ورزی آدمی در ایجاد نظام‌های علمی او را وامی‌دارد که از همه سرمایه‌های خود در جهت تحکیم آنها استفاده کند. دین به عنوان یکی از موارد برجسته این سرمایه‌ها، طبیعی است که از این جهت مورد توجه قرار گیرد که آیا می‌توان به مدد آن، استواری‌هایی به علم بخشید.

۵-۳. چالش ابطال دین

یکی از چالش‌هایی که بر تحقق علم دینی ناظر است، ناشی از ابطال‌پذیری علم، به‌طورکلی، و ابطال‌پذیری سخت هسته آن یا مفروضات متافیزیکی آن، به‌طورخاص، است. از آنجاکه دین و معتقدات دینی، به منزله اموری وحی‌شده و مبرا از رد و ابطال‌اند، سخن‌گفتن از علم دینی، چون علمی که خصیصه تجربی داشته باشد، همواره از این جهت دغدغه‌برانگیز است که چگونه می‌توان علم دینی را ابطال‌پذیر دانست.

برای پاسخ به این دغدغه در جنبه علم‌شناختی بحث را در دو قسمت بیان می‌کنیم: الف) نخست این که در علم دینی، به مفهومی که مورد نظر ماست، گزاره‌های برگرفته از دین، نه به منزله فرضیه‌های علمی، بلکه چون پیش‌فرض‌های علمی مورد استفاده قرار می‌گیرند. پردازش فرضیه‌های علمی، در این تصور، کار عالم است که با الهام‌گرفتن از پیش‌فرض‌های دینی، به آن می‌پردازد. به این ترتیب، فرضیه‌ها موجودیتی دوبعدی دارند: از یک جهت این



فرضیه‌ها متعلق به عالم‌اند؛ زیرا عالم به پردازش آنها مشغول است و از جهت دیگر، آنها تعلق به دین دارند؛ زیرا منبع الهام آنها آموزه‌های دینی است. فرضیه‌هایی که ابطال می‌شوند، از جهت تعلق به عالم در معرض ابطال‌اند. به عبارت دیگر، آنها چون پردازش‌های خام و نامناسبی هستند که عالم در پرداخت آنها قابلیت کافی نشان نداده و نتوانسته است با توجه به پیچیدگی موضوع مورد مطالعه، ارتباط مناسبی میان آن و آموزه‌های دینی برقرار سازد، از این رو وی با کنارگذاشتن فرضیه‌های ابطال شده خود، بار دیگر به سراغ منبع الهام خویش، یعنی آموزه‌های دینی می‌آید تا این بار با کفایت بیشتری فرضیه‌پردازی کند. مادام که این روند ادامه دارد، یعنی وی به جایگزین کردن فرضیه‌های پیشین توسط فرضیه‌های جدید ملهم از آموزه‌های دینی مشغول است، آنچه ابطال می‌شود، فرضیه‌های عالم است یا فرضیه‌ها از آن جهت که به عالم مربوط است، نه از آن جهت که به منبع الهام، یعنی آموزه‌های دینی، ارتباط می‌یابند؛ اما اگر این روند پایان بگیرد، یعنی عالم به این نتیجه برسد که نمی‌تواند با تکیه بر این منبع الهام به، فرضیه‌هایی پردازد که در تبیین، پیش‌بینی و کنترل پدیده مورد نظر وی را یاری کند، در این صورت چه می‌توان گفت؟ در این صورت، احتمال دوم قوت می‌گیرد؛ یعنی این که فرضیه‌ها از بعد دوم خود ابطال می‌شوند که همان اتصال به منبع الهام است. ب) نکته دوم این است که ابطال تجربی فرضیه‌ها به معنای ابطال تجربی پیش‌فرض‌ها نیست. فرضیه‌هایی که برای تجربه آماده شده‌اند، یعنی برای آن که ما را در تبیین، پیش‌بینی یا کنترل پدیده‌ای یاری کنند، می‌توانند به صورت تجربی ابطال شوند؛ به این معنا که در نهایت، مقاصد مذکور را فراهم

نیاورند. اما پیش فرض‌ها از آنجا که صورت تجربی ندارند، بلکه چون گزاره‌هایی متافیزیکی بیان می‌شوند، ابطال تجربی نمی‌یابند. سخنی که در این مقام می‌توان گفت این است که پیش فرض‌هایی از این نوع، برای فرضیه‌پردازی علمی، حاصل‌خیز نیستند؛ بنابراین، اگر گزاره‌های دینی که ما آنها را چون پیش فرض‌های فعالیت علمی در نظر گرفته‌ایم، به این نقطه برسند، ابطال تجربی نشده‌اند؛ به عبارت دیگر آنها اعتبار خود را به عنوان گزاره‌های دینی از دست نداده‌اند، بلکه تنها معلوم شده است که برای فرضیه‌پردازی علمی حاصل‌خیز نیستند. به این معنا علم دینی وجود نخواهد داشت؛ اما چنین نیست که دین وجود و اعتبار نداشته باشد. اعتبار گزاره‌های دینی را به عنوان گزاره دینی، نمی‌توان در عرصه تجربه‌ورزی علمی معلوم کرد، بلکه آن را در عرصه مربوط به خود باید معلوم نمود.

۴. مفروضات علم انسانی تجربی بر اساس آموزه‌های اسلام

۴-۱. علم انسانی تجربی اسلامی

اگر بخواهیم طبق فرایند تکوین علم دینی، کوششی را در عرصه اسلام به انجام برسانیم، باید مفروضات علم انسانی تجربی را بر حسب آموزه‌های آن مشخص کنیم. این مفروضات نقطه اتکای عالمان علوم انسانی خواهند بود تا به فرضیه‌پردازی در قلمروهای علمی خود روی آورند و به آزمون آنها با نظر به شواهد تجربی بپردازند. اختلاف نظر احتمالی میان اندیشمندان مسلمان در تعیین



این پیش فرض‌ها مانعی برای به‌کاربردن تعبیر علم تجربی اسلامی نیست. مهم آن است که این برداشت‌های متفاوت به صورت مدلل با هم چالش کنند تا وحدت‌انگاره‌ای که انتظار می‌رود، حاصل شود. در رویکردهای دیگر نیز روایت‌های مختلفی مطرح شده است و این امر مانع از انتساب همه این روایت‌های به رویکرد مورد نظر نبوده است.

۲-۴. مفروضات هستی‌شناختی

آموزه‌های اسلام از موضعی واقع‌گرایانه در هستی‌شناسی حمایت می‌کنند. بر این اساس جهان متشکل از واقعیت‌های برون‌ذهنی است. سنخ این واقعیت‌ها متعدد است و نمی‌توان آنها را محدود به واقعیت‌های طبیعی دانست؛ برای مثال وجود خدا خود واقعیتی برون‌ذهنی است، اما از سنخ واقعیت‌های طبیعی نیست، بلکه واقعیتی فراطبیعی دارد؛ بنابراین در سرتاسر هستی با واقعیت‌هایی از سنخ‌های مختلف روبرویم.

۳-۴. مفروضات معرفت‌شناختی

آموزه‌های اسلام از امکان شناخت واقعیت‌های هستی‌شناختی حمایت می‌کند؛ بنابراین در معرفت‌شناسی نیز موضعی واقع‌گرایانه قابل برداشت است. با این حال نمی‌توان از واقع‌گرایی خام در این حوزه سخن گفت. به عبارت دیگر چنین نیست که واقعیت‌های جهان ضرورتاً به همان گونه‌ای که هستند، برای انسان قابل شناخت باشند؛ بلکه از سویی به سبب پیچیدگی واقعیت‌ها و از سوی دیگر به سبب محدودیت‌های ادراکی انسان، شناخت واقعیت‌ها فی‌الجمله



امکان‌پذیر است. نمونه برجسته این نکته در شناخت خدا قابل ملاحظه است. درحالی‌که بر اساس متون اسلامی، شناخت خدا ممکن و مطلوب دانسته شده و نسبت به آن ترغیب و تحریض صورت گرفته است، اما همواره بر این نکته نیز تأکید شده که شناخت خدا به صورت تام و احاطی برای انسان میسر نیست: «والله من ورائهم محیط». نه تنها خدا، بلکه طبیعت نیز به‌طورتام قلیل شناخت نیست: «و لکن لاتفقهون تسبیحهم». در مورد روح نیز همین نوع نگاه مطرح شده است: «یستلونک عن الروح قل الروح من امر ربی وما اوتیتم من العلم الا قلیلاً». مفروضات معرفت‌شناختی از دیدگاه اسلام از دو حیث قابل بیان است: علم با نظر به معلوم و علم با نظر به عالم (باقری، ۱۳۸۹).

الف) ویژگی‌های علم با نظر به معلوم:

علم و معرفت با نظر به معلوم دارای ویژگی‌های زیر است: اکتشافی بودن علم؛ مطابقت با واقع؛ سطوح مختلف علم بر حسب پیچیدگی‌های قابل فتح موضوع علم؛ ثبات علم؛ قسم یا اقسام حقیقی علم.

ب) ویژگی‌های علم با نظر به عالم:

از سوی دیگر علم و معرفت با نظر به عالم، ویژگی‌های دیگری دارد که به‌ظاهر در برابر ویژگی‌های پیشین قرار می‌گیرند، اما در واقع مکمل آنها محسوب می‌شوند. این ویژگی‌ها به‌قرار زیرند: لبداعی بودن علم؛ تناظر علم با نیازهای آدمی؛ سطوح مختلف تناظر علم با نیازهای آدمی؛ پویایی علم؛ قسم یا اقسام اعتباری علم.

۱-۳-۴. معیار صدق؛ مطابقت با نصیب ما از واقعیت

دو دسته ویژگی‌های فوق باید به صورت مکمل هم در نظر گرفته شوند. در این صورت، مفروضات معرفت‌شناختی مفهوم پیچیده‌تری می‌یابند. یکی از این مفاهیم پیچیده، معیار صدق است. از آنجاکه واقعیت‌ها دارای موجودیتی بیرونی‌اند، شناخت صادق آنها به این معنا خواهد بود که واقعیت آنها دریافت شده باشد؛ بنابراین معیار صدق، در اصل، مطابقت داشتن دریافت ما از چیزی با واقعیت آن چیز خواهد بود. با این حال اگر واقعیت‌ها آنچنان‌که هستند برای ما قابل شناخت نباشند، در این صورت، مطابقت ادراک ما با «واقعیتی که نصیب ما می‌شود» مطرح خواهد بود. فیلسوفان مسلمان اغلب در بحث شناخت جهان، قید «بقدر طاقه البشریه» را ذکر می‌کنند. این سخن بدان معناست که نه واقعیت، بلکه «نصیبی از واقعیت» شناخت می‌شود و اگر مطابقت با واقع، معیار صدق باشد، باید به معنای مطابقت با «نصیبی از واقعیت» باشد. بگذریم از اینکه گاه قید مورد اقرار پیشین فراموش می‌شود و از شناخت تام واقعیت سخن به میان می‌آید؛ چنان‌که صدر^۱ در تعریف فلسفه از چنین شناختی سخن گفته است: «صيرورة الانسان عالماً عقلياً مظاهياً للعالم العيني».

۲-۳-۴. واقع‌گرایی سازه‌گرایانه

مفهوم پیچیده دیگر در مفروضات معرفت‌شناختی، واقع‌گرایی سازه‌گرایی (Constructive Realism) است. اگر معرفت از سویی از خصیصه اکتشافی بودن و از سوی دیگر از خصیصه ابداعی بودن برخوردار است، حاصل جمع آن، نوعی



واقع‌گرایی سازه‌گرایانه خواهد بود. این واقع‌گرایی با واقع‌گرایی خام متفاوت است؛ زیرا حاکی از این نیست که واقعیت‌ها آنچنان‌که هستند، در آینه ذهن ما منعکس می‌شوند، بلکه نصیبی از واقعیت برای ما وجود دارد. به علاوه این واقع‌گرایی با سازه‌گرایی خام و افراطی نیز آشکارا متفاوت است؛ زیرا در سازه‌گرایی افراطی، معرفت سراسر ابداعی است و از خصیصه اکتشافی به دور است؛ اما همچنین باید توجه داشت که این واقع‌گرایی سازه‌گرایانه با آنچه کانت در نظر داشته نیز متفاوت می‌گردد. به یک معنا کانت نیز از واقع‌گرایی سازه‌گرایانه سخن می‌گوید؛ زیرا واقعیتی را در جهان باور دارد که از خلال قالب‌های ادراکی و فاهمه‌ای ما به ظهور جهان پدیداری منجر می‌شود. قالب‌های مورد نظر کانت یکبار برای همیشه در نوع بشر استقرار یافته‌اند و از خصیصه‌ای ایستا برخوردارند؛ اما آنچه نصیب ما از واقعیت نامیده شده، ایستا نیست، بلکه با پویایی معرفتی انسان حاصل می‌گردد. این پویایی می‌تواند در بستر تاریخ غنی‌تر شود. انسان با سازه‌هایی که در ذهن خود تدارک می‌بیند، به شکار واقعیت می‌رود و پویایی در این سازه‌ها نصیب ما را مدرج می‌کند. انسان در جریان معرفت همانند ماهی‌گیری است که با بافتن تور به شکار دست می‌بازد و با پیشرفته‌کردن تورهای خود، شکارهای بیشتر یا بزرگ‌تری را نصیب خود می‌کند.

۳-۳-۴. رابطه تداخلی میان رویکردها

یکی دیگر از مفاهیم پیچیده مفروضات معرفت‌شناختی، ناظر به رابطه میان رویکردهای مختلف در شناخت پدیده‌هاست. آموزه‌های اسلام از رابطه‌ای

تداخلی میان رویکردهای رقیب حمایت می‌کنند. بر این اساس، در عین حال که این‌گونه رویکردها از جهاتی در مقابل هم قرار دارند، اما اشتراک‌هایی نیز با هم دارند. این بخش مشترک شامل: ۱. معرفت‌هایی است که از آنها به عنوان معرفت‌های بدیهی یاد می‌شود؛ ۲. روش‌هایی که به کمک آنها می‌توان در مورد معرفت‌های نظری و غیربدیهی داوری کرد. این رابطه تداخلی حتی میان ایمان و کفر نیز وجود دارد. ایمان و کفر - هم‌چنان‌که علم دینی و علم سکولار - دارای منطقه مشترکی، مشتمل بر معرفت‌های بدیهی و روش‌های داوری هستند.

برای این رابطه تداخلی هم دلیل عقلی و هم دلیل نقلی می‌توان اقامه کرد. دلیل عقلی این است که بدون تداخل و بدون وجود اشتراک‌های مذکور، امکان بازساخت درست از غلط در رویکردهای رقیب وجود ندارد. رابطه تباینی کامل میان رویکردها منجر به نسبی‌گرایی بدخیم می‌شود که مهلک معرفت است.

نسبی‌گرایی خوش‌خیم به معنای برخورداری نظام‌های مختلف فکری از سهم‌های مختلف معرفتی است، مانع معرفت نیست، بلکه محرک آن نیز هست و چنین نسبییتی در ذیل رابطه تداخلی فراهم می‌آید؛ زیرا بخش‌های نامشترک رابطه تداخلی ناظر به این‌گونه نسبییت است. ادله نقلی نیز بر رابطه تداخلی وجود دارد. از جمله می‌توان به مناظره حضرت /ابراهیم با نمرود پرداخت که در آن مناظره حضرت /ابراهیم استدلال می‌کند که پروردگار من خورشید را از مشرق به مغرب می‌برد، تو اگر مدعی ربوبیت هستی، آن را از مغرب بیاور و او در برابر این استدلال عاجز و ناتوان می‌گردد (بقره: ۲۵۸).



این مناظره و مطالبه موجود در آن، جز با وجود معیارهای مشترک برای طرفین جهت ارزیابی ادعاها ممکن نمی‌گردید. نمونه دیگر تحدی قرآن با مشرکان است که طی آن، در یک مورد، از آنان خواسته شد که اگر حقانیت قرآن را نمی‌پذیرند و آن را ساخته دست بشر می‌دانند، خود سوره‌ای همانند سوره‌های قرآن ابداع کنند (یونس: ۳۸). چنان‌که پیداست، تحدی نیز بدون وجود معیار مشترک در طرفین برای ارزیابی ادعاهای یکدیگر امکان‌پذیر نخواهد بود. جریان مباحثه در برخورد پیامبر (آل عمران: ۶۱) با مسیحیان نجران نیز نمونه دیگری از تعارض میان دو طرف و ضرورت وجود معیار مشترک میان آنهاست. هر چند اینجا مجادله میان مؤمن و مشرک نیست، بلکه میان مسلمان و مسیحی است؛ اما به هر حال در اینجا نیز طرفین با قبول معیار واحدی انتظار داشتند که در نتیجه مباحثه افراد ناحق مورد لعن خداوند قرار گیرند.

۴-۴. مفروضات ارزش‌شناختی

رویکرد واقع‌گرایانه‌ای که آموزه‌های اسلام از آن حمایت می‌کند، در عرصه ارزش‌ها نیز جریان دارد؛ در اینجا نیز همچون مفروضات دیگر، واقع‌گرایی خام مورد نظر نیست. ویژگی‌های ارزش‌شناختی در ادامه می‌آید: اعتباری بودن ارزش‌ها و ناظر بودن آنها به واقعیت؛ ثبات و تغییر در ارزش‌ها؛ ارزش ابزاری طبیعت؛ کرامت انسان، آزادی، عدالت، رأفت و احسان؛ و زیبایی و ارزش زیباشناختی (باقری، ۱۳۸۹).

سنت‌گرایی تحولی: مفروضات ارزش‌شناختی را می‌توان در تعبیر سنت‌گرایی

تحولی خلاصه کرد. سنت‌گرایی حاکی از پایداری و ثبات برخی از ارزش‌ها در حیات آدمی است که به صورت سنت آشکار می‌گردد؛ اما پایداری ارزش‌ها به معنای ثبات آنها در همه سطوح نیست، بلکه در عین ثبات ارزش‌های مطلق - که بی‌قید و شرط ثابت‌اند - و ارزش‌های مشروط - که با فراهم‌بودن شرط‌ها ثابت‌اند - برخی ارزش‌ها بر حسب موقعیت‌ها دگرگون می‌شوند.

۵-۴. مفروضات انسان‌شناختی

از آنجاکه مفروضات انسان‌شناختی در تکوین علوم انسانی اسلامی نقش مهم و تعیین‌کننده‌ای دارند، شایسته است که به‌طور جداگانه و به‌تفصیل مورد نظر قرار گیرند. نکات عمده در این خصوص به شرح زیر است (باقری، ۱۳۸۲).

۱-۵-۴. انسان به منزله عامل

آدمی در اندیشه اسلامی واجد ویژگی‌هایی وجودی تلقی می‌شود شامل گرایش‌های فرادست - مانند گرایش به امر مقدس؛ گرایش‌های فرودست - ناشی از غرایز؛ و عقل و اراده. اما براینده این عناصر و عواملی که متضمن تعارض با یکدیگر نیز هستند، در عمل آشکار می‌گردد و بر این اساس، انسان به منزله عامل نگریسته می‌شود. مفهوم عمل یکی از کلیدی‌ترین مفاهیم انسان‌شناختی اسلامی است. از این نظر انسان‌ها صرف نظر از تفاوت‌های نژادی، جنسی، تاریخی، اعتقادی و نظیر آنها، همگی عامل‌اند؛ برای مثال پیامبر اسلام (ص) خود و مخالفان اعتقادی خود را عامل می‌نامد: «قل یا قوم اعملوا علی مکانتکم انی عامل فسوف تعلمون» (زمر: ۳۹).

۲-۵-۴. عمل اخص از رفتار

عمل با رفتار متفاوت است؛ زیرا رابطه عموم و خصوص مطلق میان آنها برقرار است. به عبارت دیگر هر عملی رفتار است، اما هر رفتاری عمل نیست. آنچه یک رفتار را به عمل تبدیل می‌کند، وجود زیرساخت‌های معینی برای رفتار است. این زیرساخت‌ها از سنخ شناختی، انگیزشی و ارادی‌اند.

زیرساخت شناختی عمل: یکی از زیرساخت‌هایی که رفتاری را به عمل تبدیل می‌کند، زیرساخت شناختی است. این امر به صورت هدف عمل آشکار می‌گردد. هر عملی با در نظر گرفتن هدف معینی تحقق می‌یابد. هدف (Aim) با غایت (End) متفاوت است؛ درحالی‌که هدف، پایانه‌ای است که باید در نظر گرفته شود، غایت پایانه‌ای است که حرکت چیزی به آن ختم می‌شود بدون اینکه آن غایت در نظر گرفته شده باشد. تفاوت کسی که به خانه‌اش می‌رود با سنگی که از کوهی فروغلتیده و در نقطه‌ای از دامنه متوقف می‌شود، در همین نکته نهفته است.

زیرساخت انگیزشی عمل: دومین زیرساختی که عمل را از رفتار متمایز می‌سازد، گرایش و انگیزش به چیزی است که به عنوان هدف در نظر گرفته شده است. صرف تصویر شناختی انسان را بر نمی‌انگیزد. در مواردی که چنین اتفاقی می‌افتد، در واقع تصویر شناختی، مسبوق به میل و گرایش ارزش‌شده‌ای است. این‌که گفته می‌شود «وصف العیش نصف العیش» تنها هنگامی صادق است که وصف یک عیش، مسبوق به وقوع آن عیش بوده باشد.

زیرساخت ارادی عمل: سومین زیرساخت لازم برای تبدیل یک رفتار به عمل، اراده بر انجام عمل است. گرایش و انگیزش برای وقوع عمل لازم است، اما کافی نیست. به علاوه صرف وجود گرایشی قوی به چیزی منجر به عملی شدن آن نمی‌شود؛ بلکه این امر مستلزم تعلق اراده به عملی کردن گرایش مذکور نیز هست. البته اراده ممکن است ضعیف باشد و به میلی نیرومند تسلیم شود، اما این تسلیم شدن به هیچ وجه ارادی بودن آن را از بین نمی‌برد. اراده ضعیف مانند یک امپراتور کم سن و سال است؛ وی تا جایی که امپراتور است، بدون اجازه او هیچ کاری انجام نخواهد شد، اما از آنجاکه کودک است، می‌تواند توسط دسیسه‌ها خام شود و اجازه را صادر کند که تن با اراده است که انجام عمل الزامی می‌شود؛ اما این الزام از جنس «ضرورت» (Necessity) نیست، بلکه از جنس «باید» (Ought) است. درحالی‌که «ضرورت»، حاکی از الزام‌های تکوینی و حقیقی است، «باید» نشانه الزام درونی و اعتباری است (طباطبائی، ۱۳۵۰).

رویکرد فروگاهشی در تبیین «باید»: برخی کوشیده‌اند «باید» را به «ضرورت» کاهش دهند؛ خواه به این صورت که «باید» را ضرورت بالغیر دانسته‌اند (حائری یزدی، ۱۳۶۱) یا آن را ضرورت بالقیاس الی الغیر دانسته‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۸۰). در استدلال حائری یزدی از اینکه اعتبار هم گونه‌ای از وجود را دارد، نتیجه می‌گیرند که پس اعتبار نیست، بلکه وجوب است. این سخن به سان آن است که گفته شود چون اختیار وجودش جبری است پس اختیار نیست؛ درحالی‌که خود ایشان این نتیجه را نفی می‌کنند (وجوب الاختیار لاینافی الاختیار). بر همین قیاس باید گفت: وجوب (وجود) الاعتبار لاینافی الاعتبار.

در استدلال مصباح یزدی هدف و غایت که در بالا به تفاوت آنها اشاره شد، خلط شده‌اند. ضرورت بالقیاس الی الغیر ناظر به رابطه میان عمل و غایت آن به عنوان امری ضروری است- مانند خوردن آب و سیراب‌شدن. تردیدی نیست که در اینجا می‌تواند ضرورت برقرار باشد؛ اما آنچه در «باید» مطرح است، رابطه‌ای درونی است میان من و عمل من- مانند من و آب‌خوردن- و این مسئله هدف است نه غایت.

اثر عمل: هنگامی که عمل به وقوع می‌پیوندد، جنبه عینی نیز می‌یابد و آثار واقعی به بار می‌آورد و از این جهت دیگر در اختیار صاحب عمل نخواهد بود. این آثار دست‌کم به دو دسته تقسیم می‌شوند: آثار عمل بر خود عامل و آثار عمل بر محیط طبیعی و انسانی. اثر عمل بر خود عامل از طریق تثبیت مبانی شناختی، گرایشی و ارادی آشکار می‌گردد. اثر عمل بر محیط عامل نیز می‌تواند موضوع تأمل عامل گردد و به‌طور غیرمستقیم به تجدید نظر در مبانی شناختی، گرایشی و ارادی عمل منجر شود.

انواع عمل: عمل با سه زیرساخت شناختی، گرایشی و ارادی، انواع مختلفی دارد شامل عمل بیرونی- مانند غذاخوردن- و عمل درونی- مانند ایمان آوردن؛ عمل فردی- مانند مطالعه‌کردن- و عمل جمعی- مانند بازی تیمی؛ عمل چندگزینه‌ای- مانند خرید کتاب و عمل تک‌گزینه‌ای- مانند کشتن یک مهاجم در تنگنا؛ عمل منفعلانه- مانند مریدی کردن (باید توجه داشت که انفعال با عاملیت قابل جمع است) و عمل فعالانه- مانند تلاش برای مرادشدن؛ عمل صالح- مانند احترام‌کردن و عمل فاسد- مانند ظلم‌کردن.



لازمه‌های عمل: عمل قابل انتساب به عامل است؛ عمل برای عامل، مسئولیت‌آور است؛ عمل هویت‌ساز است - هر چند برخی از هویت‌های ما، مانند هویت جنسی و ملی، یافتنی‌اند، اما هویتی ساختنی نیز داریم که ناشی از عمل ماست؛ عمل تحقیقیافته عینیت می‌یابد و اثر عینی دارد، خواه این اثر بر محیط گذاشته شود یا بر تثبیت زیرساخت‌های خود عمل؛ عمل پویاست و می‌تواند به بازسازی عمل‌های پیشین بپردازد.

رابطه‌های انسانی به منزله تعامل: هنگامی که انسان به منزله عامل در نظر گرفته شود، رابطه دو انسان به صورت تعامل آشکار خواهد شد. تعامل به معنای دقیق کلمه با تأثیر متقابل متفاوت است. تأثیر متقابل می‌تواند میان اشیاء برقرار باشد، اما نمی‌توان این نوع رابطه را تعامل نامید. تعامل در جایی به درستی به کار می‌رود که طرفین رابطه هر کدام عامل باشند.

انواع تعامل: برحسب نسبتی که میان طرفین عمل برقرار می‌شود، می‌توان از انواع تعامل سخن گفت؛ برای نمونه تعامل همتراز میان کسانی برقرار می‌شود که در تراز مشابهی قرار دارند، مانند رابطه معلم با معلم یا شاگرد با شاگرد. همچنین تعامل ناهمتراز میان کسانی برقرار می‌شود که در تراز واحدی قرار ندارند، مانند رابطه میان معلم با شاگرد.

۳-۵-۴. به کارگیری مفروضات انسان‌شناختی اسلام در علم انسانی

با داشتن مفروضات انسان‌شناختی مذکور- که مفروضات هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی را نیز در پس خود دارند- می‌توان برای فراهم آوردن علوم انسانی اسلامی گام برداشت. برای این کار باید با استفاده از مفروضات مذکور،

در یکی از عرصه‌های علوم انسانی، برای مسائل آن علم، فرضیه‌های قابل آزمونی رابداع کرد و آنها را به آزمون تجربی سپرد؛ تا جایی که به یافته‌های قابل توجهی متناسب با علم مورد نظر نایل شد. فراهم آمدن چنین یافته‌هایی - چنان‌که پیش از این اشاره شد - می‌تواند علمی اسلامی را شکل دهد و این عنوان همچون نام بامسمایی برای آن به کار رود.

۲۶۵



تفکر

تفکر

تفکر

تفکر

تفکر

تفکر

تفکر

تفکر

تفکر

تفکر

تفکر

تفکر

تفکر

تفکر

تفکر

تفکر

تفکر

تفکر

تفکر

تفکر

تفکر

تفکر

روایت متمایز اسلام از عاملیت انسان: هرچند رویکردهای دیگری نیز انسان را به منزله عامل در نظر گرفته‌اند، اما تفاوت‌های آنها با یکدیگر و نیز با دیدگاه اسلامی قابل ملاحظه‌اند و آن‌قدر قابل اعتنا نیستند که می‌توان از رویکردهای مختلفی سخن گفت. ارسطو، آگوستین، هگل، کانت، دیوئی، سارتر، هایدگر، و ویگنشتاین از جمله متفکرانی هستند که انسان را به منزله عامل در نظر گرفته‌اند.

بی‌تردید مجموعه مفروضات دیدگاه اسلامی، تصویر متفاوتی از عاملیت انسان در مقایسه با رویکردهای مذکور فراهم می‌آورند؛ برای مثال عمل‌گرایانی چون دیوئی عاملیت انسان را در بسترهای هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و ارزش‌شناختی متفاوتی مطرح کرده‌اند؛ چنان‌که، از باب نمونه، در معرفت‌شناسی صدق را به کارایی فرومی‌کاهند.

همچنین، تقابل «عمل یا ساختار» که در جامعه‌شناسی معاصر به صورت دوگانه بحث‌انگیزی مطرح شده است، در رویکرد اسلامی جای طرح ندارد؛ زیرا عاملیت انسان در برابر تعیین‌کنندگی ساختارهای اجتماعی، به صورت این یا آن، در نظر گرفته نشده بلکه عاملیت، فراتر از این تقلیل است و بنابراین اگر از نسبت آن با ساختار پرسیده شود، باید گفت که آنچه از متون اسلامی برداشت می‌شود، «عمل در ساختار» است؛ به عبارت دیگر، ساختار اجتماعی یکی از میدان‌های عمل آدمی است، به جای آنکه رقیب عمل و عاملیت تلقی شود.

حسین سوزنچی (۱۳۸۹، ص ۳۵۱، پاورقی) اظهار می‌کند که پیشنهاد تصویر انسان‌شناختی اسلام در کتاب هویت علم دینی (باقری، ۱۳۸۲) پس از دقت در خلأهای موجود در نظریه‌های روان‌شناختی غربی مطرح شده است و از این تلقی نتیجه می‌گیرند: «اگر خوب دقت کنیم، می‌بینیم مدل‌های پیشنهادی خود همین اندیشمندان نیز به نحوی متأثر از مباحث اندیشمندان غربی است»؛ اما اگر خوب دقت می‌کردند، درمی‌یافتند که استدلال ایشان فاقد ربط است و نتیجه‌ای که گرفته‌اند از مقدمات آن بر نمی‌آید. آیا اگر کسی با ملاحظه خلأهای موجود در نظریه‌های دیگر، به طرح نظریه‌ای همت گمارد، می‌توان گفت که نظریه او اصالت ندارد و انفعالی است؟ آیا این روند در همه پژوهش‌ها رخ نمی‌دهد؟ به علاوه هنگامی که اظهار می‌کنند دیدگاه انسان‌شناختی پیشنهادی مذکور ممکن است در رشته روان‌شناسی مفید باشد، اما در سایر رشته‌های علوم انسانی مفید نخواهد بود، به این نکته توجه نکرده‌اند که دیدگاه‌هایی که بر عاملیت انسان تأکید دارند، تأثیرشان در سایر عرصه‌های علوم انسانی نیز بسط یافته است؛ از این رو دیدگاه پیشنهادی مذکور نیز که عاملیت انسان را در اسلام مورد توجه قرار داده، قابلیت این بسط را خواهد داشت.

منابع

۱. باقری، خسرو؛ **هویت علم دینی**؛ تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۲.
۲. _____؛ «علم دینی: امکان، ماهیت و ضرورت»؛ مجموعه مقالات کنفرانس توسعه دانش و فناوری در ایران، ص ۷۱-۹۳، دانشگاه صنعتی شریف، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، آبان، ۱۳۸۳.
۳. _____؛ **درآمدی بر فلسفه تعلیم و تربیت در جمهوری اسلامی ایران: اهداف، مبانی و اصول**، ج ۱، تهران: انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۸۷.
۴. _____؛ **مناظره‌هایی در باب علم دینی**؛ تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی، ۱۳۹۱، «الف».
۵. _____؛ **نظریه علم تجربی دینی: نگاهی معرفت‌شناختی به رابطه دین با علوم انسانی**؛ سازمان انتشارات هیئت حمایت از کرسی‌های نظریه پردازی، نقد و مناظره (کرسی فلسفه دین و کلام و عرفان)، ۱۳۹۱، «ب».
۶. _____؛ «**حساب علم دینی در هندسه معرفت دینی: بررسی انگاره جوادی آملی**»؛ فصلنامه کتاب نقد، ش ۶۹، ۱۳۹۳، ص ۷۵.
۷. پارسانیا، حمید؛ **نظریه و فرهنگ: روش‌شناسی بنیادین تکوین نظریه‌های علمی. راهبرد فرهنگ**، ش ۲۳، ۱۳۹۲، ص ۲۷-۲۸.
۸. جوادی آملی، عبدالله؛ **شریعت در آینه معرفت**؛ قم: مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۷۲.
۹. _____؛ **منزلت عقل در هندسه معرفت دینی**؛ قم: انتشارات اسراء، ۱۳۸۶.

۱۰. حائری یزدی، مهدی؛ **کاوشهای عقل عملی: فلسفه اخلاق**؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۱.
۱۱. دفتر همکاری حوزه و دانشگاه؛ **روان شناسی رشد (۱): با نگرش به منابع اسلامی**؛ تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)، ۱۳۷۴.
۱۲. سوزنچی، حسین؛ **معنا، امکان و راهکارهای تحقق علم دینی**؛ تهران: پژوهشگاه مطالعات فرهنگی و اجتماعی، ۱۳۸۹.
۱۳. عابدی شاهرودی، علی؛ «**نظریه علم دینی بر پایه سنجش معادلات علم و دین**»؛ در: **علم دینی: دیدگاهها و ملاحظات**، تدوین و تعلیقات سیدحمیدرضا حسنی، مهدی علی پور، سیدمحمدتقی موحد ابطحی؛ قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۵، ص ۷۴-۳۳.
۱۴. العطاس، محمدنقیب؛ **درآمدی بر جهان شناسی اسلامی**؛ جمعی از مترجمان؛ تهران: انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران- ایران و مؤسسه بین المللی اندیشه و تمدن اسلامی کوالالمپور- مالزی (ایستاک)، ۱۳۷۴.
۱۵. طباطبایی، محمدحسین؛ **اصول فلسفه و روش رئالیسم**؛ پاورقیها از مرتضی مطهری؛ قم: مؤسسه مطبوعات دارالعلم، ۱۳۵۰.
۱۶. مصباح یزدی، محمدتقی؛ **فلسفه اخلاق**؛ نگارش و تحقیق احمد حسین شریفی؛ تهران: چاپ و نشر بین الملل، ۱۳۸۰.
۱۷. Nasr, Seyyed Hossein; **The need for a sacred science**; Curzon Press Ltd, ۱۹۹۳.
۱۸. **The Holly Quran**; trans. Abdullah Yusuf Ali; Available at: www.Faizani.com