

# تأملاتی درباره مواجهه نظری دکتر باقری با «علم دینی»

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۰۱/۲۳

تاریخ تأیید: ۱۳۹۳/۰۴/۱۸

حسین سوزنچی \*

## چکیده

دکتر خسرو باقری از معدود متفکرانی است که هم بحث‌های تئوریک درباره «علم دینی» ارائه کرده است و هم در راه تحقق آن، اقداماتی انجام داده است. در مقاله حاضر دغدغه اصلی بررسی نحوه ورود و خروج ایشان به بحث‌های تئوریک در این باب است. نگارنده قبلاً با رویکردی منطقی - فلسفی تقریری از نظریه ایشان ارائه کرده و نقدهایی را بر آن وارد کرده بود. در مقاله حاضر پس از مروری گذرا بر این تقریر و نقد منطقی - فلسفی، مباحث ایشان از زاویه نحوه تعامل ایشان به سایر اندیشمندان این حوزه - یعنی تحلیلی تاریخی - جامعه‌شناختی از موضع ایشان - مورد بررسی قرار گرفته است. به نظر می‌رسد با اینکه بیش از یک دهه از طرح نظریه ایشان در

\*. دانشیار دانشگاه باقرالعلوم (souzanchi@gmail.com).

مجامع علمی می‌گذرد، مهم‌ترین نقدهایی که از همان ابتدا در مورد این نظریه مطرح بوده، همچنان به قوت خود باقی است و تحلیل نگارنده از ریشه این معضل آن است که دکتر باقری خود را در یک دوگانه‌ای - یا نظر ایشان یا سه نظر مطرود - قرار داده که هر دیدگاهی را صرفاً از این منظر بررسی می‌کند و لذا دیدگاه ایشان از پویایی افتاده و توان کمک‌گرفتن از تحلیل‌های دیگران به منظور تکمیل ضعف‌های خود را از دست داده است.

**واژگان کلیدی:** علم دینی، خسرو باقری، علم، دین، گزیده‌گویی.

### مقدمه

در بین صاحب‌نظران معاصر که درباره «علم دینی» اتخاذ موضع کرده‌اند، شاید کسی که منسجم‌تر از دیگران به تبیین موضع خود در باب علم دینی پرداخته است، دکتر خسرو باقری باشد. مزیت ایشان نسبت به بسیاری دیگر از تئوری‌پردازان این عرصه آن است که از حد مباحث تئوریک محض در این زمینه گذر کرده و درباره اجرای این ایده - خصوصاً در حوزه روان‌شناسی و تعلیم و تربیت - گام‌هایی برداشته‌اند و لذا جدای از صحت و سقم آرای ایشان در این باب، بحث‌های ایشان صبغه کاربردی‌تری نیز یافته است.

اگرچه بررسی جامعی درباره نظر ایشان در این حوزه نیازمند بررسی گام‌های کاربردی‌ای در این زمینه است، موضوع مقاله حاضر، بررسی مواجهه نظری ایشان با «علم دینی» است؛ یعنی تحلیل ایشان از ماهیت علم دینی چیست و بر اساس این تحلیل، چه موضعی در قبال سایر تحلیل‌ها گرفته‌اند و تا چه اندازه مواضع تئوریک مذکور قابل دفاع است؟ نگارنده قبلاً دیدگاه تئوریک ایشان را در کتاب معنی، امکان و راهکارهای تحقق علم دینی (سوزنچی، ۱۳۸۹، ص ۲۴۵-

۲۶۰) نقد و ارزیابی کرده است و قرار نیست آنچه در آنجا بیان شده، مجدداً تکرار شود؛ هرچند ابتدا مرور سریعی بر نکات آنجا لازم خواهد بود. در آن کتاب بیان شده بود «خلل‌هایی در نظریه ایشان به نظر می‌رسد که چه بسا ناشی از عدم تسلط کافی بر مبانی عمیق فلسفی باشد» و برخی این را قضاوتی نامنصفانه در حق ایشان قلمداد کردند؛ درحالی‌که در ادامه با طرح و بررسی مبادی علم‌شناختی و دین‌شناختی ایشان، ادله‌ای برای دفاع از این ادعا اقامه شده بود.

نگارنده درحالی‌که اقرار به ظرفیت‌های نظریه دکتر باقری برای ارائه تصویر قابل دفاعی از علم دینی دارد، بر این باور است که ضعف‌های فلسفی مذکور، از اعتبار این نظریه می‌کاهد و در مقاله حاضر تلاش می‌شود با تبیین دقیق‌تر این ضعف‌های تئوریک، در راستای بازسازی و نزدیک‌کردن آن به برخی دیگر از تئوری‌های موجود گام‌هایی برداشته شود.

بر این اساس ابتدا گزارشی از تقریر و نقد نظر ایشان که در آن کتاب آمده بود، ارائه می‌شود و سپس از منظری جدید مواجهه سلبی و ایجابی ایشان با مفهوم «علم دینی» بررسی و نقد خواهد شد و در ضمن این فرایند، در قالب معرفی خلأهای این نظریه، پیشنهادهاتی برای اصلاح این تئوری ارائه خواهد گردید. در واقع نگارنده در بررسی قبلی خود با رویکردی منطقی به نقد و بررسی دیدگاه دکتر باقری پرداخته بود که ثمره‌اش صرفاً قضاوتی درباره این تئوری بود؛ اما در اینجا با رویکردی تاریخی-تحلیلی به بررسی دیدگاه ایشان پرداخته می‌شود تا شاید ثمره‌اش، علاوه بر قضاوت، کمک به تقویت این تئوری و رفع ضعف‌هایش نیز باشد.



## ۱. تقریر و نقدی منطقی - فلسفی از نظریه دکتر باقری

چنان‌که اشاره شد، تقریر و نقد تئوری ایشان با رویکرد منطقی - فلسفی قبلاً در کتاب دیگر نگارنده انجام شده بود که در اینجا فقط خلاصه‌ای از آن بیان می‌شود:

### ۱-۱. تقریر نظریه

دکتر باقری در یک ساختار منطقی ابتدا موضع خود را در قبال مفهوم و ماهیت «علم» و سپس در مورد مفهوم و ماهیت «دین» معلوم می‌کند؛ آن‌گاه به طرح و نقد انواع دیدگاه‌هایی که - از نظر خود ایشان - در باب علم دینی وجود دارد، می‌پردازد و نهایتاً بر اساس مواضع اتخاذشده در باب ماهیت علم و ماهیت دین، تلقی خود از «علم دینی» را ارائه می‌دهد. ملاحظات واقع‌بینانه ایشان منجر شده که دو دغدغه در طول بحث همواره ملازم ایشان باشد: یکی توجه به اینکه «فضای نشو و نمای علوم تجربی معاصر، به‌طور عمده غیردینی و گاه ضددینی بوده و از این‌رو سخن گفتن از علم دینی، چالش‌برانگیز است» (باقری، ۱۳۸۲، ص ۱۲)؛ دوم توجه به غیرت‌برانگیزی این بحث است؛ چراکه «پاره‌ای از دینداران... به انگیزه دفاع از حیثیت دین، در باب امکان وجود علوم تجربی دینی، به سهولت پاسخ مثبت می‌دهند و چنین تصور می‌کنند که اگر کسی وجود علوم دینی را منکر شود، تزلزلی در بنای دین پدید آمده است» (همان)، لذا در مباحث خود بارها بر این مطلب تأکید دارد که هم وصف تجربی بودن برای علم حفظ شود و هم ایجاد علم دینی به عنوان یک «امکان» مطرح شود؛ به‌نحوی که عدم تحقیقان، نقص دین قلمداد نگردد (همو، ۱۳۸۶، صص ۸۵ و ۹۱).



بدین منظور ایشان ابتدا به معرفی ماهیت «علم تجربی» (Science) می‌پردازد و بر این باور است که اساساً بحث علم دینی در فضای مابعداثبات‌گرایی (Post Positivism) قابل طرح است. دکتر باقری ویژگی‌های اساسی علم در دیدگاه اثبات‌گرا را «انفکاک علم و متافیزیک»، «انفکاک مشاهده و نظریه و تقدم مشاهده بر نظریه»، «انفکاک امر واقع و ارزش» و «انفکاک مقام کشف و داوری» معرفی می‌کنند و بر همین اساس و خصوصاً با اشاره به آرای لاکاتوش، کوهن و فایر/بند، ویژگی‌های اساسی علم در دیدگاه مابعداثبات‌گرا را در: ۱. درهم‌تنیدگی علم و متافیزیک و تأثیرآفرینی متافیزیک بر علم؛ ۲. درهم‌تنیدگی مشاهده و نظریه و عدم تعیین نظریه توسط مشاهده و آزمون؛ ۳. درهم‌تنیدگی علم و ارزش؛ ۴. پیشرفت علم از طریق رقابت نظریه‌ها و الگوهای علمی؛ ۵. تأثیر علم بر متافیزیک معرفی می‌نمایند (همو، ۱۳۸۲، ص ۲۷-۶۱).

در میان این ویژگی‌ها، چهار ویژگی نخست، علم دینی را امکان‌پذیر می‌کند و ویژگی پنجم تکلیف ما را در صورت عدم تحقق علم دینی معلوم می‌کند. در مورد ویژگی پنجم، یعنی تأثیر علم بر متافیزیک، این مقدار را می‌پذیرند که شواهد

۱. البته در اینجا این ویژگی‌ها را در هفت بند مطرح می‌کند: «۱. درهم‌تنیدگی علم و متافیزیک؛ ۲. تأثیرآفرینی متافیزیک بر علم؛ ۳. درهم‌تنیدگی مشاهده و نظریه؛ ۴. عدم تعیین نظریه توسط مشاهده و آزمون؛ ۵. درهم‌تنیدگی علم و ارزش؛ ۶. پیشرفت علم از طریق رقابت نظریه‌ها و الگوهای علمی؛ ۷. تأثیر علم بر متافیزیک» که اگر در مقایسه با دیدگاه اثبات‌گرا در نظر بگیریم چهار بند اول آن در دو بند — آن‌گونه که در متن گزارش کردیم — مطرح می‌شود و در مقاله‌ای که در «کنفرانس توسعه دانش و فناوری در ایران ارائه» کرده و نیز در جلسات کرسی‌های نظریه‌پردازی فقط به چهار ویژگی اول اشاره کرده است.

تجربی نمی‌تواند گزاره‌های متافیزیکی را ابطال کند؛ اما بر این باورند که عدم کارایی داعیه‌های متافیزیکی در پیشبرد علم به تدریج به کنارگذاشتن آنها منجر خواهد شد. البته از نظر ایشان این مسئله غباری بر دامن دین نمی‌نشانند؛ چراکه گزاره‌های دین در علم دینی به عنوان پیش‌فرض وارد می‌شوند، نه به عنوان فرضیه علمی. فرضیه، حاصل پردازشِ عالم است، هرچند با الهام‌گیری از دین. ردّ فرضیه‌ها صرفاً نشان می‌دهد که عالم مورد نظر در پرداخت آنها قابلیت کافی نشان نداده و نتوانسته است با توجه به پیچیدگی موضوع مورد مطالعه، ارتباط مناسبی میان آن موضوع و آموزه‌های دینی برقرار کند. اگر مراجعات مکرر وی به این پیش‌فرض‌ها توفیقی نداشت، تنها این نتیجه حاصل می‌شود که پیش‌فرض‌هایی از این نوع، برای فرضیه‌پردازی علمی، حاصل‌خیز نیستند؛ ولی اعتبار خود را به عنوان گزاره‌های دینی از دست نمی‌دهند (باقری، ۱۳۸۶، ص ۸۲-۸۵)؛ به عبارت دیگر، «آموزه‌های دینی ممکن است برای پیدایش یک علم دینی حاصل‌خیزی نداشته باشند؛ اما این بدان معنا نیست که دین به عنوان دین نقش خود را از دست داده است؛ به‌وجود آوردن علم‌های دینی، نه به منزله دفاع از دین، بلکه صرفاً از آن رو است که ما می‌خواهیم کار و بار علم را گسترش دهیم» (همو، ۱۳۸۷، ص ۱۴۰).

مبنای دوم ایشان حاصل پرداختن به بحث «دین‌شناسی» است. ایشان دو مسئله را در بحث دین‌شناسی مورد نیاز برای بحث علم دینی مهم می‌دانند؛ ماهیت معرفت دینی و قلمرو دین (همو، ۱۳۸۲، ص ۶۴). سپس دیدگاه‌های موجود را در دو سر افراط و تفریط معرفی می‌کند؛ بدین ترتیب که از طرفی در بحث قلمرو دین، به نقد دیدگاهی می‌پردازد که اسم آن را دیدگاه دایره‌المعارفی

می‌گذارد؛ دیدگاهی که از نظر ایشان، همه علوم و معارف را در دین جست‌وجو می‌کند و دین را به منزله یک دایره‌المعارف می‌داند که «همه علوم» یا دست‌کم «اصول کلی همه علوم» در آن نهفته است و چنین موضعی را غیرقابل پذیرش می‌شمرد و از طرف دیگر در بحث معرفت دینی، به بررسی دو نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت و نظریه هرمنوتیکی می‌پردازند که هر دو مبتنی‌اند بر نظریه «شریعت صامت» که تمامی فهم ما از دین را تابع فهم‌های بیرونی ما می‌داند و در ادامه، ضعف‌های این دو دیدگاه را آشکار می‌سازد.

دکتر باقری به بحث سلبی بسنده نمی‌کند و نظریه گزیده‌گویی را به عنوان دیدگاه معتدل در مقابل هر دو مبنای فوق مطرح می‌سازد. این نظریه «بیانگر آن است که دین، نه زبان به بیان همه حقایق هستی گشوده است، نه زبانش چنان صامت است که جز از طریق علوم و معرفت‌های بشری، یارای سخن‌گفتن نداشته باشد» (همان، ص ۱۵۰)، بلکه «دین سخن معینی برای گفتن دارد... سخن یا پیام اصلی قرآن «هدایت انسان به ساحت ربوبی» است...؛ از این رو به مسائل دیگر یا اصلاً پرداخته نشده یا به قدر اقتضای این غرض، بدان عنایت شده است» (همان، ص ۱۵۴).

وی سپس سراغ بیان موضع خود در باب ماهیت علم دینی، امکان و چگونگی تحقق آن می‌رود. در اینجا پس از توضیح اینکه بر اساس «وحدت‌گرایی معرفت‌شناختی» - یعنی اتخاذ روش پوزیتیویستی در باب معرفت - و «کثرت‌گرایی تبیینی معرفت‌شناختی» - یعنی رویکردهایی همچون کلام نوآرندوکسی، فلسفه اگزیستانسیالیسم و فلسفه تحلیل زبانی که قلمروهای

معرفت بشری را به حوزه‌های کاملاً متباین تقسیم می‌کنند- امکانی برای علم دینی باقی نمی‌ماند و پس از مناقشاتی که بر این دو مبنا مطرح می‌کند، می‌کوشد رویکردهای موجود در باب علم دینی را به سه دسته تقسیم کند: ۱. رویکرد استنباطی که مبتنی بر تلقی دایرةالمعارفی از دین می‌باشد و می‌خواهد تمامی علوم را از کتاب و سنت استنباط نماید و چون دیدگاه دایرةالمعارفی را مردود می‌شمرد، این رویکرد رد می‌شود؛ ۲. رویکرد تهذیب و تکمیل علوم موجود که می‌کوشد با نظر به اندیشه اسلامی، علوم موجود را از ناخالصی‌ها و انحرافات پیراسته کند و احتمالاً بخش‌هایی نیز بر آن بیفزاید که نتیجه‌اش آن است که از طرفی وحدت و یکپارچگی نظریه‌های علمی را که در فرضیه‌ها، روش‌ها و یافته‌های آنها جلوه‌گر می‌شود، نادیده بگیرد و از طرف دیگر به دامن التقاط بیفتد و مجموعه‌هایی ناهم‌ساز، با تطبیق‌های تکلف‌آمیز پدید آورد که ثمره آن، احساس بی‌نیازی کاذب و در نهایت وهن اسلام است؛ ۳. رویکرد تأسیسی که رویکرد مختار ایشان است (همان، ص ۲۱۱-۲۵۰).

در مباحث دکتر باقری، امکان رویکرد تأسیسی، با توجه به مبنای مابعد اثبات‌گرایی در علم و مبنای گزیده‌گویی در دین اثبات می‌شود و ضرورت آن، با توجه به این امر که «پیش‌فرض‌های برگرفته از آموزه‌های دینی، در مقایسه با پیش‌فرض‌های مبنایی نظریه‌های موجود در قلمرو علم استوارترند و مخصوصاً در حوزه علوم انسانی که فقر نظریه بسیار مشهود است» (همو، ۱۳۸۶، ص ۹۰-۹۱).



بدین ترتیب راهکار تحقق و ظهور علم دینی در گرو آن است که «اولاً آموزه‌های دینی در قلمرو مورد نظر از علوم تجربی چندان وفور و غنا داشته باشد که بتوان از آنها به عنوان پیش‌فرض آن علم استفاده کرد؛ ثانیاً از پیش‌فرض‌های مهیا شده برای «صورت» بندی فرضیه‌هایی متناسب با قلمرو علم مورد نظر استفاده شود؛ ثالثاً در مقام آزمون این فرضیه‌ها، شواهدی برای تبیین و نظارت ناشی از دین به دست آید؛ رابعاً تعداد این گونه فرضیه‌های مستظهر به شواهد در حدی باشد که بتوان نظریه‌ای در باب موضوع مورد مطالعه در علم شکل داد. چنین نظریه‌ای حاوی علمی است که می‌توان آن را علم دینی نامید. دینی بودن علم در اینجا بدان معناست که نظریه علمی، صبغه دینی دارد؛ صبغه‌ای که از پیش‌فرض‌های برگرفته از آموزه‌های دینی نشئت گرفته است. ضمناً شواهد تجربی، این صبغه را از فرضیه یا نظریه نمی‌زداید؛ چراکه تأثیرگذاری پیش‌فرض‌ها به مقام کشف محدود نیست، بلکه به مقام داوری نیز راه می‌یابد» (همان، ص ۷۹-۸۰).

## ۲-۱. نقد نظریه

### ۱-۲-۱. در محور علم‌شناسی

ایشان موضع خود در باب ماهیت علم را «مابعد اثبات‌گرایی» می‌داند که به نحوی ناظر به جمع بین اندیشه‌های لاکاتوش و کوهن است؛ اما این موضع دارای چند اشکال است و زیربنای همه این اشکالات در این است که تجربی بودن را شاخص اصلی علم معرفی کرده است و اگرچه با بحث از درهم‌تنیدگی علم و متافیزیک

مشاهده و نظریه و دانش و ارزش، عملاً شاخص تجربی بودن را برای تمایز علم از غیر علم مخدوش می‌دلند، باز می‌کوشد علم را در فضای تجربی تعریف کند؛ به نحوی که نهایتاً آنچه علم است فرضیه‌هایی است که به آزمون تجربی و مشاهدتی گذاشته می‌شود. این، موضعی است که نگارنده در مقاله‌ای دیگر به تفصیل مورد نقد قرار داده است (سوزنجی، ۱۳۸۷).

به تعبیر دیگر، ایشان می‌بایست ابتدا موضع خود در باب حقیقت علم بما هو علم را معلوم می‌ساخت و سپس سراغ علم در مقام تحقق خارجی (آنچه به نام علم در جامعه رایج است که ممکن است واقعاً علم باشد یا جهل مرکب باشد) می‌رفت. تحلیل‌های مابعد اثبات‌گرایان از علم، بیشتر تحلیل‌های جامعه‌شناختی از علم است، نه تحلیل فلسفی و معرفت‌شناختی از علم و این‌گونه تحلیل‌ها، اگر با مبانی فلسفی مناسبی توأم نگردد، در نهایت به نسبی‌گرایی در معرفت منجر خواهد شد. از طرف دیگر - آن‌گونه که از گزارش ایشان نیز پیداست (باقری، ۱۳۸۲، ص ۲۷-۴۵) - «متافیزیک» را نه به معنای «فلسفه» - که یک علم برهانی متقن است - بلکه به معنای همه اموری دانسته‌اند که «تجربی» و «مشاهدتی» نیستند و در این میان عملاً تفاوتی بین اسطوره‌ها، خیالات و حقایق فلسفی باقی نگذاشته‌اند.<sup>۱</sup> اگر نه متافیزیک، کشف از حقیقت کند و نه مشاهده ناب داشته باشیم، دیگر جایی برای رئالیسم معرفت‌شناختی باقی نمی‌ماند.

۱. این ایراد با تقریر دیگری از جانب آقای پارسانیا در کرسی‌های نظریه‌پردازی بر نظر ایشان وارد شده است (باقری، ۱۳۸۷، ص ۱۵۰).

حقیقت این است که ما می‌توانیم تأثیر متافیزیک - به معنای درست کلمه - را، هم در مقام ثبوت علم بررسی کنیم و هم در مقام اثبات و اتفاقاً مهم‌ترین محور تأثیرگذاری متافیزیک، در مقام ثبوت و حقیقت است که دکتر باقری هیچ‌گاه متعرض آن نشده است. در مقام ثبوت، متافیزیک یا فلسفه اولی هم مبادی تصویری علوم را تأمین می‌کند - که مثلاً ماهیت انسان که قرار است در علوم انسانی محل بحث واقع شود چیست - و هم بسیاری از مبادی تصدیقی علوم را - که مثلاً آیا علیت با اختیار قبل جمع است یا خیر که اگر قبل جمع باشد معلوم می‌شود که هر دو مکتب دترمینیسم و اراده‌گرایی در مکاتب کنونی روان‌شناسی، که خود دکتر باقری به‌خوبی تقابل این دو مکتب را نشان داده است (همان، ص ۴۱-۴۲) به بیراهه رفته‌اند.

## ۲-۲-۱. در محور دین‌شناسی

در اینجا نیز به نظر می‌رسد نوعی ضعف فلسفی در ارائه موضع دین‌شناختی وجود داشته باشد. این مطلب که دین غرض خاصی دارد و آن غرض خاص «هدایت انسان به ساحت ربوبی» می‌باشد، امر کاملاً درستی است که در نظریه گزیده‌گویی اقتباس شده است؛ اما ظاهراً در شرح و تفسیر این مطلب نوعی ساده‌انگاری رخ داده است و این را هم در باب ماهیت خود دین و جایگاه عقل در آن و هم در باب مفهوم هدایت می‌توان ملاحظه کرد:



اشکال اول، انحصار «دین» به «متون دینی» است<sup>۱</sup> و این امر، حاوی دو اشکال است: نخست اینکه مسلمانان - دست‌کم شیعیان - در فهرست‌کردن نام منابع دین، نه فقط از کتاب و سنت و اجماع، بلکه از عقل هم سخن گفته‌اند و به تعبیر برخی از معاصرین، دین حاصل مجموع عقل و نقل است و این پاسخ ایشان که عقل ما عقل ناب نیست و لذا نمی‌توانیم یافته‌های این عقل مغشوش را جزو دین قلمداد کنیم،<sup>۲</sup> حاکی از عدم توجه دقیق به مراد از عقل در مباحث فلسفه اسلامی و علم اصول فقه است؛ آن عقلی که مورد استناد دین است، نه تمامی ادراکات ذهنی انسان، بلکه یا ادراکات یقینی است یا ادراکات ظنی‌ای که اصطلاحاً حجیت آنها اثبات شده باشد. افزون بر این وجود خطا و اختلاف بشر در عقل، دلیلی برای کنارگذاشتن عقل از دین نمی‌شود؛ چراکه عین همین اشکال در مورد فهم ما از وحی - یعنی همان نقل - نیز برقرار است و همان‌گونه که وجود خطا در فهم ما از وحی و اختلافات علمای دین در این فهم موجب نمی‌شود که «نقل» را از دین خارج کنیم، وجود خطا در دستاوردهای عقلی و اختلاف دانشمندان در این زمینه نیز نباید موجب شود که «عقل» را خارج از دین بدانیم.

دوم اینکه این تقریر از گزیده‌گویی که دین را به متون دینی و ظاهراً به فهم

۱. حجت‌الاسلام پارسانیا این اشکال را با این تقریر مطرح کرده‌اند: «اینکه عقل غیر از دین است، دین چیست؟ شما تعریفی از دین که منبع معرفتی آن وحی، عقل و حس است، ارائه کردید. اگر قرار است تقابلی باشد، این تقابل بین عقل و وحی و یا بین عقل و حس خواهد بود نه بین وحی و دین، عقل و دین و حس و دین. در واقع عقل یک سطح از معرفت است و وحی سطح دیگر و حس سطحی دیگر» (باقری، ۱۳۸۷، ص ۱۴۷).

۲. این پاسخی است که دکتر باقری به اشکال مذکور در پاورقی قبل داده‌اند (همان، ص ۱۶۳).



عادی و اولی ما از متن منحصر می‌کند، در باب ماهیت ادراک متن نیز دچار خطا شده است. آیا فهم متون دینی فقط یک فهم مطابقی از گزاره‌های این متون است یا ما با فهم‌های در طول هم مواجه‌ایم که ممکن است دائماً بر عمق و وسعت آنها افزوده شود؟ اگر فهم‌های عمیق‌تر از متن ممکن است، چگونه می‌توان با قاطعیت وجود هرگونه گزاره‌ای در متون دینی را به عنوان اصل جامعی برای یک علم - مثلاً علم روان‌شناسی - که از آن مطالب فراوانی مشتق شود، به بهانه اینکه این سخن ترویج نگاه دایرةالمعارفی به دین است، انکار شود. در حقیقت متهم کردن سخن فوق به دیدگاه دایرةالمعارفی نشان‌دهنده آن است که در نظریه گزیده‌گویی، امکان اینکه گزاره‌ها ظاهر و باطن داشته باشند و برخی از گزاره‌ها دارای بطون متعدد باشند و فهم عمیق و عمیق‌تر از یک متن ممکن باشد نادیده گرفته شده و همه گزاره‌ها به لحاظ محتوایی که منتقل می‌کنند، هم‌سطح همدیگر قلمداد شده‌اند. افزون بر اینکه علمای متأخر در حوزه اصول فقه با بحثی درباره «امکان استعمال لفظ در اکثر از یک معنا» امکان استنباط منضبط چند معنای در عرض یکدیگر از متن واحد را نیز به‌خوبی نشان داده‌اند.<sup>۱</sup>

برای اینکه این مطلب بهتر معلوم شود، مناسب است اشکال سوم مطرح شود

۱. مرحوم آخوند خراسانی در کفایةالاصول، استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد را مجاز نمی‌داند (خراسانی، ۱۴۲۰)؛ اما شاگرد وی محمدرضا نجفی اصفهانی در کتاب وقایةالاذهان با ادله کافی، نظر استاد خود را رد می‌کند و نشان می‌دهد که این امر نه تنها ممکن است، بلکه بسیار واقع شده است (نجفی، ۱۴۱۳) و بعد از ایشان بسیاری از بزرگان فقه و اصول این نظر را پذیرفته‌اند؛ از جمله شیخ عبدالکریم حائری یزدی (مؤسس حوزه علمیه قم)، آیت‌الله العظمی بروجردی، آیت‌الله العظمی خوئی و امام خمینی که گزارشی از این اقوال در مقدمه مصحح کتاب وقایةالاذهان (نجفی، ۱۴۱۳، ص ۱۷-۲۰) آمده است. مرحوم آیت‌الله بهجت نیز اخیراً ادله جدیدی در اثبات و تقویت این مدعا ارائه کرده‌اند (بهجت، ۱۳۷۸، ص ۱۶۲-۱۷۷).

و آن اشکال در تقریر مفهوم «هدایت» است. آیا «هدایت» تنها مربوط به یک حیظه خاص از زندگی انسان است یا «هدایت» و به تبع آن، «سعادت» امری ناظر به تمامی ابعاد وجود آدمی است و لذا هر آنچه به زندگی انسان مربوط می‌شود - از جمله علوم و دانش‌ها - ارتباطی با هدایت و سعادت انسان پیدا می‌کند؟

به تعبیر دیگر، این سخن صحیح است که غرض دین فقط هدایت انسان برای رسیدن به سعادت حقیقی است و بس؛ اما تمام سخن در این است که دامنه این هدایت تا کجاست؟ شاید در یک نگاه ابتدایی بتوان پذیرفت که ارتباط هدایت انسان با علوم همچون فیزیک و شیمی کمتر از ارتباط هدایت با علوم انسانی یا دست‌کم برخی از علوم انسانی همچون اقتصاد و اخلاق باشد؛ اما دامنه این ارتباط را چه کسی تعیین می‌کند؟ آیا ما پیشاپیش می‌دانیم که چه مسئله‌ای مربوط به هدایت ما می‌شود و چه مسئله‌ای مربوط نمی‌شود؟ یا اتفاقاً برای دانستن همین مطلب نیازمند هدایت الهی هستیم؟ در واقع بسیاری از مباحث ممکن است در نگاهی سطحی و ظاهرگرایانه بی‌ارتباط با هدایت به نظر برسند، اما ممکن است همین امور ظاهراً ساده و در نظر ما مادی، اگر پشت پرده‌شان آشکار شود، اموری باشند که در هدایت انسان به‌نحوی موضوعیت دارند. بسیاری از احکام ساده شریعت - مانند بسیاری از احکام طهارت یا معاملات - از همین باب هستند که در یک تلقی ابتدایی و عامیانه ممکن است هیچ ارتباطی بین آنها با هدایت و سعادت آدمی یافت نشود؛ اما غالباً نکته‌ای در همان امر ساده نهفته است که برای ما مکشوف نشده و صرف اینکه «به نظر ما ارتباطی ندارد» دلیلی بر «عدم ارتباط» نیست.

اگر دین برای هدایت انسان است و علوم جدید همگی در جستجوی شناخت

ابعاد پیچیده عالم و آدم برای حفظ سلامت روانی، ارتقای وضعیت زندگی، ساماندهی نظام زندگی فرد و خانواده و اجتماع و... می‌باشند، بسیار محتمل است که «اصول جامع» اغلب این علوم در متون دینی ابراز شده باشد.

۳. گذشته از دو مطلب فوق، به نظر می‌رسد مکانیسم پیشنهادی دکتر باقری برای ایجاد علم دینی که از آن به مدل تأسیسی یاد کرده‌اند، نیز بی‌اشکال نباشد. ایشان با این مدل خواسته‌اند از «تلقی دایرةالمعارفی» - که در اینجا از آن با تعبیر «رویکرد استنباطی» یاد می‌کنند - و «تلقی التقاطی» - که در اینجا از آن با عنوان «رویکرد تهذیب و تکمیل علم موجود» یاد می‌کنند - فاصله بگیرند؛ اما به نظر می‌رسد خود دیدگاه ایشان هم یک نوع «تهذیب و تکمیل علوم موجود» است، هرچند نه به نحو ساده‌انگاران.

به بیان دیگر انسان باید اولاً تصویری از علم خاصی داشته باشد و ثانیاً برخی از ابعاد آن را مفید و مطلوب و برخی از ابعاد آن را نامطلوب بداند؛ آنگاه بیان کند که اصل این رشته علمی خوب و مطلوب می‌باشد - که این سخن به خاطر ابعاد مطلوبی بوده که در علم مورد نظر مشاهده می‌کرده - ولی به صورت کنونی‌اش نامطلوب است - که این، به دلیل ابعاد نامطلوب، مثلاً پیش‌فرض‌های نادرست، بوده که در علم مذکور مشاهده می‌کرده است - و این اقدام، همان اصلاح، تهذیب و تکمیل علوم موجود است. حتی اگر نیک بنگریم، رویکردی که ایشان از آن به رویکرد استنباطی یاد کرده‌اند، در واقع با همین مکانیسم فوق، یک رویکرد تهذیب و تکمیل علوم موجود است، وگرنه مثلاً اگر ما تلقی‌ای از علم اقتصاد غربی نداشته باشیم، چه مباحثی را با مراجعه به متون دینی می‌خواهیم به نام علم اقتصاد کنار هم بگذاریم؟

لذا به نظر می‌رسد دسته‌بندی ایشان از راهکارهای تحقق علم دینی، دسته‌بندی

واضح و مشخصی نباشد و صرفاً بیان‌کننده یک دغدغه است برای نعلطیدن در دامن خودبسندگی متون دینی - که مستلزم انکار سایر ابزارهای ادراکی انسان باشد - و هشدار است برای پرهیز از التقاط؛ و گرنه مفاد همه این راهکارها را می‌توان در ذیل عنوان راهکار اصلاح، تهنیب و تکمیل علوم موجود قرار داد، البته نحوه این اصلاح و تهنیب و تکمیل با مدل‌های مختلفی قابل بحث است.

## ۲. تحلیل تاریخی - جامعه‌شناختی مواجهه دکتر باقری با علم دینی

آنچه تا اینجا ارائه شد، خلاصه‌ای بود از تقریر و نقدهایی که در کتاب معنا، امکان و راهکارهای تحقق علم دینی درباره دیدگاه ایشان مطرح شده بود که موضوع «علم دینی از منظر دکتر باقری» را از زاویه منطقی - فلسفی بررسی کرده بود؛ اما تحلیلی تاریخی - جامعه‌شناختی از موضع ایشان می‌تواند هم به درک بهتر چرایی مسیری که دکتر باقری در ارائه راه‌حل خویش پیموده، کمک کند و هم راهی برای چگونگی اصلاح و تقویت نظریه ایشان باز نماید. در این تحلیل، مواجهه ایشان را در دو گام مواجهه سلبی - یعنی آنچه ایشان آن را معنای موجهی از «علم دینی» نمی‌داند و می‌کوشد این معنا را نقد کند و همواره نگران است مبدا در جامعه علمی به این معانی متهم شود - و مواجهه ایجابی - یعنی چگونه سعی می‌کند معنای موجه خود از علم دینی را ترسیم کند - بررسی خواهیم کرد.

### ۲-۱. مواجهه سلبی





اگر کسی آثار دکتر باقری را در زمینه علم دینی - اعم از کتاب، مقاله و سخنرانی‌ها - را بررسی کند، درمی‌یابد که ایشان، همانند هر مسلمان فرهیخته‌ای که در علوم مدرن تحصیل کرده است، از ابتدا دغدغه برقراری نوعی نسبت بین علم مدرن - با پرچم‌داری آنچه اصطلاحاً علوم تجربی نامیده می‌شود - و دین اسلام را داشته است؛ از طرف دیگر از مواجهه با برخی از جمع‌هایی که انجام می‌شده، ناراحت بوده است. این ناراحتی ایشان، هم در اغلب مقالاتی که در این باب نوشته‌اند قابل مشاهده است و هم در کتاب **هویت علم دینی** و هم در این مقاله اخیر که شروع بحث را با مناقشه در سایر معانی آغاز کرده‌اند.

به نظر می‌رسد سه گروه در میان گروه‌هایی که آماج نقدهای ایشان قرار گرفته است، وجود دارند که برخی از آنها در دهه شصت حضور پررنگی داشته‌اند. نقد ایشان در خصوص این گروه‌ها کاملاً وارد است، هرچند امروزه کمتر کسی پیدا می‌شود که حاضر باشد از آن مواضع دفاع کند:

اول، گروه‌هایی از متدینان که معتقد بودند تمام دستاوردهای غربیان باطل است و باید دور انداخته شود و باید صرفاً با مراجعه به متون دینی تمام علوم را استخراج کرد که بحق می‌توان نام دیدگاه دایرةالمعارفی بر آن نهاد.

دوم، گروهی است که ایشان هم در کتاب خود و هم در مقاله اخیر، دیدگاه آنها را «التقاطی» می‌نامد؛ یعنی کسانی که به‌نحو غیرروشمند صرفاً برخی آموزه‌های دینی را در کنار برخی آموزه‌های علوم جدید قرار می‌دهند و معجون نامیوم و ناسازواری از این دو پدید می‌آورند که نه دینداران را خرسند می‌کند و نه دانشمندان علوم نو را.

سوم، کسانی که با بازکردن دریچه نسبی‌گرایی و مناقشه در اعتبار

جهان‌شمول علم، در صدد بی‌اعتبار کردن علم مدرن و باز کردن دریچه‌ای به سوی ورود آموزه‌های دینی هستند.

نگارنده از گروه اول تا این اواخر، یعنی تا پیش از نشر کتاب **اسلام و تجدد** (نصیری، ۱۳۸۷) کتابی ندیده است که بخواهد با بحث و استدلال از این موضع دفاع کند. در مورد گروه سوم هم اگرچه جریانی به نام فرهنگستان علوم اسلامی - قبلاً آکادمی علوم اسلامی به هدایت **سیدمنیرالدین هاشمی** - وجود داشته‌اند که غالباً متهم به نسبی‌گرایی هستند؛ اما در دهه ۶۰ و ۷۰ لثاری بیرون‌نداده بودند که آنها را در جامعه مطرح کند؛ لذا تا پیش از تدوین کتاب **دکتر باقری**، آنچه در عرصه تدوین آثار علمی در حال و هوای علم دینی گاهی خودنمایی کرده است، اغلب کتاب‌های گروه دوم است.

**دکتر باقری** در کتاب خود، صفحات زیادی را به نقد یکی از کتاب‌های مبتنی بر این رویکرد دوم اختصاص می‌دهد و احتمالاً انگیزه این مطلب آن است که کتاب ایشان جزو نخستین کتاب‌هایی است که با عنوان «علم دینی» نوشته شده و بیم آن می‌رود که با این دسته فعالیت‌های تقاطعی دهه ۶۰ یکسان گرفته شود. با این حال، در دهه ۸۰ نمایندگانی از دو رویکرد اول و سوم هم در جامعه پیدا می‌شوند و اینکه ایشان می‌خواهد از این سه رویکرد غیرقابل دفاع برحذر بماند، امری ستودنی است؛ اما به نظر می‌رسد این دغدغه چنان به تدریج در کانون دغدغه‌های ایشان قرار می‌گیرد که گویی ایشان همواره دوگانه‌ای بین خود و این سه گروه برقرار می‌کند و دائماً می‌کوشد مرز خود را با این سه گروه پررنگ کند و این دوگانه - یا من یا یکی از این سه گروه -، کاری انجام می‌دهد که ایشان، خواسته یا ناخواسته، با هر دیدگاه دیگری هم که متفاوت با دیدگاه



خود مواجه شود آن را لزوماً متعلق به یکی از این سه گروه دانسته، از منظر ادبیات این سه گروه تحلیل می‌کنند و بدین سان دست خود را از مزایای سایر دیدگاه‌هایی که مطرح شده، محروم و مبانی‌ای اتخاذ کرده‌اند که موجب ضعف فلسفی موضع ایشان شده است. نگارنده چنان‌که در کتاب خود به تفصیل نشان داده است، سه دیدگاه مذکور (دایرةالمعارفی، التقاطی و نسبی‌گرایی) را غیر قابل دفاع می‌داند؛ اما این سخن بدان معنا نیست که غیر از آن سه دیدگاه مذکور و دیدگاه دکتر باقری، دیدگاه دیگری قابل فرض نباشد.

شاهد این مدعا- که ایشان چنان دوگانه‌ای در ذهن خود درست کرده است که همه مسائل را از آن زاویه می‌بیند- را هم در کتاب **هویت علم دینی** می‌توان نشان داد و هم در مقاله اخیر ایشان.

ابتدا از کتاب ایشان شروع می‌کنیم که هنوز نظریه‌های متعدد درباره علم دینی چندان در جامعه ما مطرح نشده بود. در کتاب مذکور، ایشان پس از آنکه مرز خود را با سه دیدگاه دایرةالمعارفی و التقاطی و نسبی‌گرایی را پررنگ می‌کنند، اصرار دارند دیدگاه آیت‌الله جوادی *آملی* را- که در دهه ۷۰ مطرح شده بود- در ذیل دیدگاه دایرةالمعارفی طبقه‌بندی کنند؛ درحالی‌که در خود همان کتاب متوجه شده‌اند که واقعاً این انتساب صحیح نیست؛ چراکه آیت‌الله جوادی *آملی* نه از «محتوای علوم»، بلکه از «اصول محتواهای علوم» سخن به میان آورده‌اند و نمی‌خواهند سایر ابزارهای ادراکی انسان را برای کشف واقعیت تعطیل کنند؛ لذا دکتر باقری آن را به عنوان «یکی از» تقریرهای دایرةالمعارفی بودن معرفی کرده‌اند.

اما آیا واقعاً می‌توان دیدگاه آیت‌الله جوادی *آملی* را دیدگاه دایرةالمعارفی

دانست؟ نگاه دایرةالمعارفی - چنان‌که از نامش پیداست، بدین معناست که متون دینی را همچون دایرةالمعارفی می‌داند که صرفاً باید مطالعه و از آن استفاده شود. اگرچه توضیح متون دینی به این صورت در دهه ۶۰ در بین افرادی رواج داشته و برخی مانند مهدی نصیری (نصیری، ۱۳۸۷) نیز ظاهراً دنبال چنین رویکردی هستند، اما نگارنده در جای دیگر (سوزنجی، ۱۳۸۹، صص ۳۱۸-۳۲۴) به تفصیل نشان داده است که آیت‌الله جوادی آملی اولاً با مثال زدن به قاعده استصحاب - که یک روایت بوده، اما کتاب‌ها در مورد آن نوشته شده و در این کتاب‌ها انواع بحث‌های معرفتی مطرح شده که دیگر خود آن بحث‌ها غیر از آوردن آیه و روایت است - یا کتاب مکاسب (جوادی آملی، ۱۳۷۲، صص ۷۸-۷۹ و ۱۵۹) نشان داده‌اند که منظورشان این نیست که متون دینی یک دایرةالمعارفی است که همه پاسخ‌ها را صریحاً واجد است و جز خوانش این متون، کار معرفتی دیگری نیاز نیست انجام دهیم؛ ثانیاً با تأکید مکرر بر اینکه «منظور از "دین"، نه فقط متون دینی، بلکه مجموعه «عقل» و «نقل» است و «عقل» هم منحصر به عقل فلسفی نیست، بلکه عقل تجربی را هم دربر می‌گیرد» به وضوح نشان می‌دهند که دیدگاهشان به هیچ عنوان از سنخ یک دیدگاه دایرةالمعارفی نیست. دکتر باقری حق دارند از آیت‌الله جوادی آملی سؤال کنند که روش‌شناسی شما برای جمع عقل و نقل چیست؛ اما توصیف دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی به دیدگاه دایرةالمعارفی که متأسفانه در مقاله اخیر هم بر آن پافشاری می‌کنند، چه توجیهی دارد؟

دکتر باقری در مقاله اخیرشان نیز دیدگاه‌های ناروا را در چهار دسته قرار

داده‌اند. آیا واقعاً در فکر ایشان چهار گروه وجود دارد یا این چهار گروه عبارت  
آخرای همان سه دیدگاهی است که ایشان همواره خود را در مقابل آنها می‌بیند؟  
بجاست یکبار ماهیت این طبقه‌بندی جدید را بازخوانی کنیم. ایشان آن چهار  
گروه را با نام‌های علمی دینی غیبی، ایدئولوژیک، فرهنگ‌گرایانه و التقاطی  
معرفی کرده است:

#### ۱-۱-۲. علم دینی غیبی

چنان‌که در توضیح ایشان به‌صراحت آمده، این دیدگاه همان دیدگاهی است که  
قبلاً با نام دایرةالمعارفی آن را معرفی و نقد می‌کردند و ایشان نظر آیت‌الله  
جوادی آملی و نیز نظر آیت‌الله عابدی شاهرودی را در این گروه قرار می‌دهد.  
در مورد نظر آیت‌الله عابدی شاهرودی - چنان‌که در کتابم هم تذکر داده‌ام - به  
سبب اغلاق فراوانی که در کلام ایشان هست، نگارنده منظورشان را متوجه نشد  
و قضاوتی هم ندارد؛ اما مجدداً سراغ آیت‌الله جوادی آملی برویم.

درباره صحت انتساب نظر آیت‌الله جوادی آملی به رویکرد دایرةالمعارفی  
مقداری توضیح داده شد. با این وجود، با اینکه از زمان تألیف کتاب دکتر باقری  
تا کنون که این مقاله را نوشته‌اند، آثار متعدد دیگری از آیت‌الله جوادی آملی  
منتشر شده است - مانند منزلت عقل در هندسه معرفت دینی - که به‌وضوح  
نارو بودن انتساب برداشت مذکور به ایشان را نشان می‌دهد، باز ایشان گویی  
اصرار دارند تنها از دریچه همان طبقه‌بندی مذکور (دیدگاه خود در مقابل سه  
دیدگاه) به واقعیت نگاه کنند.



وقتی نقد ایشان در مقلله اخیر بر دیدگاه دایرةالمعارفی را می‌خوانیم با این پرسش مواجه می‌شویم که واقعا این نقد چه نسبتی با دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی برقرار می‌کند؟ دکتر باقری «دین» را به معنای «متون دینی» می‌گیرد و از طرفی حمله می‌کند که پس سایر قوای ادراکی ما به چه درد می‌خورد و از طرف دیگر حمله می‌کند که دین همه گزاره‌های غیبی است و نیازی به آزمون تجربی ندارد. بر کسی که همواره دین را به معنای مجموع عقل و نقل در نظر گرفته و عقل را اعم از عقل تجربی می‌داند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۴۰)، آیا هیچ یک از این دو نقد وارد است؟ آیا موضع آیت‌الله جوادی آملی که به دلیل جدی گرفتن و ترویج فلسفه و تفکر عقلی در حوزه‌های دین‌شناسی، امروزه مورد هجوم نسل جدید اخباریون قرار گرفته و مهم‌ترین اتهامش این است که بر خلاف مذاق اخباریون، دین را منحصر به متون دینی نمی‌کند و بر منبع بودن عقل برای دین، با تمام مراتب تجریدی [فلسفی] و تجربی‌اش اصرار می‌ورزد، سزاوار است به عنوان دیدگاهی معرفی شود که بخواهد «علم غیبی [که ظاهراً منظور دکتر باقری از این تعبیر «عبارات متون دینی» است که از راه غیب به ما رسیده] را به منزله علم تجربی در نظر بگیرد» (باقری، ۱۳۹۳، «ب»).

در واقع دکتر باقری از عبارت «دایرةالمعارفی» بتی ساخته که دسته‌ای از دیدگاه‌هایی را که با دیدگاه خود متفاوت می‌یابد، در قالب آن می‌ریزد و پیشاپیش متهم به ضعف و بطلان می‌کند و تنها ثمره چنین مواجهه‌ای این است که فهم نادرستی از این دیدگاه‌ها در اختیار دکتر باقری قرار می‌دهد که طبیعتاً خود را از فواید این مبنا محروم می‌کند.

## ۲-۱-۲. علم دینی ایدئولوژیک

آنچه ایشان تحت عنوان علم دینی ایدئولوژیک مطرح کرده است، بیشتر به یک بیانیه سیاسی درباره مواجهه با علم شبیه است تا دیدگاهی که واقعا طرفدارانی داشته باشد؛ لذا فقط به یک دو واقعه تاریخی در کشورهای مسیحی و مارکسیست - که درباره اینکه آیا اصل واقعه‌ها این طور بوده یا صرفاً به گزارش مخالفان آنها استناد شده - اشاره کرده‌اند که دست کم در ایران هیچ طرفداری از طرفداران علم دینی چنین دیدگاهی ندارد. افزون بر این به لحاظ منطقی این دیدگاه چه فرقی با دیدگاه دایرةالمعارفی می‌کند؟ ایشان ویژگی اصلی این دیدگاه را آن می‌دانند که: «مقصود از علم دینی ایدئولوژیک این است که تکلیف یافته‌های تجربی... پیشاپیش توسط متون دینی معین گردد». مگر دیدگاه دایرةالمعارفی - که البته دیدگاه غیرقابل دفاعی است و واقعاً ربطی به نظریات آیت‌الله جوادی آملی ندارد - چه سخنی غیر از این دارد؟

## ۲-۱-۳. علم دینی فرهنگ‌گرایانه

ایشان این دیدگاه را به این صورت توضیح می‌دهند: «علم دینی چیزی جز یک پدیده فرهنگی نیست... و با توجه به اینکه فرهنگ‌ها با هم متفاوت‌اند، علم تجربی در دامن فرهنگ به صورت یک امر نسبی آشکار می‌شود» (باقری، ۱۳۹۳، «ب»). اگر دقت شود این همان رویکرد نسبی‌گرایانه است که دکتر باقری همواره از افتادن در آن پرهیز دارد؛ اما - چنان‌که بعداً توضیح داده خواهد شد - ناخواسته به دام این وضعیت افتاده است. البته فعلاً در مقام بررسی مواجهه سلبی ایشان هستیم. اینکه رویکرد نسبی‌گرایی نادرست است و اگر کسی ورود فرهنگ به علم را به صورتی



بیان کند که لازمه‌اش نسبی‌گرایی شود، راه به خطا برده، سخن کاملاً صحیحی است؛ اما دکتر باقری برای نشان‌دادن نمونه‌هایی از قائلان این سخن چه دیدگاه‌هایی را مطرح کرده است؟

بنده در کتاب خویش به تفصیل نشان داده‌ام دیدگاه دکتر سعید زیباکلام دیدگاهی است که نتیجه منطقی آن نسبی‌گرایی است و خود ایشان هم از این عنوان باکی ندارد (سوزنچی، ۱۳۸۹، ص ۲۶۰-۲۷۸)؛ اما با کمال تعجب مشاهده می‌شود که دکتر باقری نامی از سعید زیباکلام نمی‌آورد و به جای آن، دکتر سیدحسین نصر، فرهنگستان علوم اسلامی و حجت‌الاسلام حمید پارسانیا را به عنوان نماینده این دیدگاه مطرح می‌کند.

در مورد اینکه لازمه قول فرهنگستان نسبی‌گرایی است، مخالفت چندانی با دکتر باقری ندارم؛ اما اینکه دکتر نصر و حجت‌الاسلام پارسانیا در ردیف فرهنگستان و نسبی‌گرا معرفی شده‌اند، جای تعجب دارد. اینجاست که به نظر می‌رسد آن دو گانه پیش‌گفته نگارنده - که دکتر باقری «خود» را همواره در مقابل «سه دیدگاه» می‌بیند و لاغیر - به‌شدت بر ذهن ایشان تأثیر گذاشته است؛ تا حدی که انسان گمان می‌کند آقای دکتر باقری آثار این دو نفر را نخوانده است و فقط اتفاقاً با برخی از جملات این دو برخورد کرده که چنین نظری داده است.

هر دوی این بزرگواران در باب ورود عناصر فرهنگی در علم سخن گفته‌اند؛ اما مگر هر کس از این ورود سخن گفت، معتقد می‌شود که: «علم دینی چیزی جز یک پدیده فرهنگی نیست... و علم تجربی در دامن فرهنگ به صورت یک امر نسبی آشکار می‌شود» (باقری، ۱۳۹۳، «ب»؟) اگر چنین است پس بر دیدگاه خود دکتر



باقری هم این نقد وارد است؛ زیرا ایشان این جمله را در همین مقاله اخیر دارند که: «تأثیر فرهنگ و باورهای فرهنگی بر کار دانشمندان تجربی قابل انکار نیست».

آیا اگر کسی این جمله را از ایشان نقل کند و بعد جملات فوق در باب پدیده فرهنگی و لذا نسبی بودن علم را به ایشان نسبت دهد، قابل قبول است؟ اتفاقاً این دو نفر مشکلی را حل کرده‌اند که دکتر باقری حل نکرده است و بدین جهت است که اشاره شد خود ایشان ناخواسته در دام نسبی‌گرایی افتاده است.

آن مشکل، تحلیل همین جمله فوق از دکتر باقری است؛ یعنی اگر ورود عناصری از فرهنگ در حوزه علم اجمالاً قابل انکار نیست، چه مرزی بین علم و غیر علم می‌ماند و از کجا بدانیم کدام حیطه علم فرهنگی و کدام معرفتی می‌باشد؟ دکتر باقری - چنان‌که در همین مقاله اخیر هم تصریح کرده‌اند - مداخله گزاره‌های متافیزیکی و ناب‌نمیلدن تجربه حتی در مقام داوری را هم قبول دارند و آن‌گاه سؤال مهم پیش روی ایشان این است که راه کشف اعتبار گزاره‌های متافیزیکی چیست؟

ایشان در هیچ یک از آثارشان درباره این مطلب توضیحی نداده‌اند،<sup>۱</sup> بلکه همان‌طور که در قسمت اول مقاله گذشت، تعبیر متافیزیکی را به نحوی به کار می‌گیرند

---

۱. البته ایشان در جایی گفته‌اند: «من تعبدی بودن پیش‌فرض‌های علوم انسانی را نمی‌پذیریم. عقاید دینی همه صبغه‌ای اندیشه‌ای داشته، تقلیدی و تعبدی نیستند؛ مثلاً وقتی می‌گوییم خدا هست، این سخن نمی‌تواند تعبدی باشد. همچنین آخرت و چیرستی انسان نمی‌تواند تعبدی باشد و باید مثل سایر معارف، پشتوانه عقلانی و منطقی داشته باشد» (باقری، ۱۳۹۳، «الف»). اما اینکه در فضایی که ایشان داوری را بر عهده تجربه می‌گذارند، پشتوانه منطقی و عقلانی چه معنایی دارد، همچنان بدون توضیح رها شده است.

که نه فقط فلسفه- به عنوان یک علم برهانی که اعتبار معرفت‌شناختی دارد- بلکه به معنای مطلق گزاره‌های غیرتجربی- از جمله خرافات و... می‌شود و اگر کسی تبیین مناسب از ماهیت معرفتی گزاره‌های متافیزیکی نداشته باشد، آن‌گاه قبول ورود گزاره‌های متافیزیکی به ساحت علم منطقاً مستلزم نسبی‌گرایی خواهد شد.

این همان مسئله‌ای است که دکتر نصر و حجت‌الاسلام پارسانیا در صد پاسخ‌گویی به آن برآمده‌اند و خلاصه ادعای هر دو این است که اگرچه متافیزیک - به معنای فلسفه اولی و وجودشناسی - در غرب از اعتبار افتاده و در مقام یک سلسله پیش‌فرض غیر قابل بحث معرفتی تنزل یافته است؛ اما در حوزه فلسفه اسلامی، اعتبار این حوزه قابل دفاع است و تمام کوشش‌ها این است که این متافیزیک معرفت‌زا را پشتوانه علم قرار دهند.

در این بحث خود، ورود عناصر فرهنگی (متافیزیک غیرمستدل) در علوم جدید غربی را به رخ مخاطب می‌کشند. در واقع سخن هر دوی آنها این است که عناصر فرهنگی بر دو قسم است: گاهی پشتوانه معرفتی دارد و گاهی ندارد و اگر نداشته باشد، ورودش در علم آسیب‌زاست. بنده در مقام قضاوت درباره موفقیت یا عدم موفقیت این دو دیدگاه نیستم - البته درباره دیدگاه دکتر نصر به تفصیل در کتابم بحث کرده‌ام (سوزنچی، ۱۳۸۵، ص ۲۸۷-۳۰۰) و درباره حجت‌الاسلام پارسانیا نیز اگر کسی فقط دو کتاب روش‌شناسی انتقادی حکمت متعالیه و جهان‌های اجتماعی را بخواند به صحت برداشت نگارنده از تئوری این دو بزرگوار اذعان خواهد کرد -؛ اما مسئله این است که آیا سخنان این دو بزرگوار مستلزم «فرهنگی‌دانستن کل ساحت علم به نحوی که منجر به نسبی‌گرایی شود» است یا

دیدگاه ناتمام دکتر باقری در توضیح اعتبار معرفت متافیزیکی؟ البته ایشان برای حل این مشکل، بین نسبیت‌گرایی معرفت‌شناختی و نسبی‌گرایی معرفتی تفکیک کرده‌اند؛ اما اینکه مادام که اعتبار معرفت‌شناختی گزاره‌های متافیزیکی - که ایشان حضور آنها در ساحت علم را جدی می‌داند - تبیین نشده، این تفکیک چقدر قبل دفاع است و چگونه می‌تواند مشکل نسبی‌گرایی را حل کند، مطلبی است که بسیار جای بحث دارد.

#### ۴-۱-۲. علم دینی التقاطی

ایشان به هرگونه ترکیب ناسازوار که بین نظریه‌های علمی و گزاره‌های متون دینی حاصل شود، چنین عنوانی می‌دهد و پس از بیان دو رویکرد تطبیقی و تهذیبی در یک نقل قول کاملاً نامربوط از شهید مطهری چنین وانمود می‌کند که شهید مطهری استفاده امثال فارابی و ابن‌سینا و... از فلسفه یونان باستان را یک اقدام التقاطی دانسته است!

درحالی‌که اگر معیار التقاطی بودن را «ناسازواری ترکیب و نه صرف استفاده علمی از آرای دیگران» بدانیم - آن‌گونه که از تعریف اولیه دکتر باقری برمی‌آید و حق نیز همین است - آن‌گاه اگر کسی صدر و ذیل بحث شهید مطهری (طباطبایی، ۱۳۷۰، ص ۱۵) را بررسی کند درمی‌یابد که ایشان صرفاً به تفاوت این افراد با ملاصدرا و نحوه استفاده این فیلسوفان از سبک و روش فلسفه یونان باستان اشاره کرده است، نه ناسازواری بودن این استفاده؛ یعنی باز شاهدیم که دکتر باقری می‌خواهد همه دیدگاه‌ها را در همان دوگانه مذکور - یا دیدگاه خودش،

یا سه دیدگاه مردود و لاغیر - قرار دهد؛ لذا با حذف صدر و ذیل عبارات، مطلبی را به کسی نسبت می‌دهد که کاملاً از این نسبت مبرا است؛ علاوه بر اینکه با قراردادن دو روایت تطبیقی و تهذیبی در ذیل این عنوان و بدون اینکه تبیینی ارائه دهد که منطقاً چگونه استفاده از دیدگاه‌های دیگر منجر به التقاط می‌شود، باز همان اشکالی که در بحث قبل اشاره شد - درباره اینکه «آیا دیدگاه خود ایشان، بلکه هر دیدگاهی درباره علم دینی، واقعاً نوعی تهذیب و تکمیل علوم موجود نیست؟» - هم‌چنان متوجه خود می‌سازد.

## ۲-۲. مواجهه ایجابی

در مواجهه ایجابی ایشان - یعنی تعریف خود ایشان از علم دینی بر اساس مبانی علم‌شناختی و دین‌شناختی - سخن جدیدی نسبت به آرای قبلی ایشان مشاهده نمی‌شود و همان اشکالاتی که بر آرای قبلی وارد شد، همچنان وارد است. مهم‌ترین بعد اشکال در زاویه علم‌شناسی ایشان آن است که اگر ایشان ورود آرای غیرتجربی - با عنوان متافیزیکی - در علم تجربی را جدی می‌گیرند، اولاً چه اصرار دارند که نام این علم را تجربی بگذارند و داور را تجربه معرفی کنند؛ ثانیاً با این ورود، اعتبار معرفت‌شناختی و واقع‌نمایی این آرا را - که به نسبی‌گرایی و غلبه فرهنگ بر علم منجر نشود - چگونه توجیه می‌کنند؟

در حوزه دین‌شناسی نیز اولاً با اینکه اسلام عقل را به عنوان یکی از منابع معرفتی به رسمیت شناخته است، چرا اصرار دارند دین را به متون دینی منحصر کنند و ثانیاً اگر هدایت و حیانی به معنای نشان‌دادن راه سعادت انسان است و در

تعالیم اسلام آمده که خداوند همه مخلوقات را مسخر انسان قرار داده - پس همه واقعیات عالم به انسان و سعادت او مرتبطاند - آن‌گاه گزیده‌گویی به معنای اینکه متون دینی نمی‌توانند و نباید وارد برخی حوزه‌ها شود، چه توجیهی دارد؟ دقت شود اگر متون دینی وارد حوزه‌ای نشده بود، به‌نحو پسینی معلوم می‌شود که اطلاعاتی که با عقل خود - به معنای مجموع قوای ادراکی عادی، نه فقط عقل فلسفی - می‌توانیم در آن حوزه به دست آوریم، برای زندگی و سعادت ما کفایت می‌کند؛ اما اینکه در یک نگاه عرفی فعلاً به نظرمان نمی‌رسد که مثلاً فیزیک چه ربطی به هدایت انسان می‌تواند داشته باشد، سپس به‌نحو پیشینی هرگونه ورود متون دینی به این حوزه را انکار کنیم؛ به‌نحوی که افراد را از هرگونه تأمل درباره آیات و روایات مثلاً مربوط به فیزیک عالم - به بهانه اینکه دین گزیده‌گوست و حتماً درباره فیزیک سخن قابل تأملی ندارد - برحذر داریم، معلوم نیست چه توجیهی می‌تواند داشته باشد.

### جمع‌بندی

دکتر خسرو باقری از معدود متفکرانی است که درباره «علم دینی» هم بحث‌های تئوریک کرده و هم در راه تحقق آن اقداماتی انجام داده است. در مقاله حاضر ابتدا با رویکردی منطقی - فلسفی تقریری از نظریه ایشان ارائه گردید و نقدهایی بر اصل تئوری ایشان و ضعف‌هایی که طبق یک تحلیل منطقی - فلسفی در تئوری ایشان می‌توان یافت، ارائه شد. سپس با تحلیلی تاریخی - جامعه‌شناختی، مباحث ایشان از زاویه نحوه تعامل ایشان با سایر اندیشمندان این حوزه مورد



بررسی قرار گرفت با این هدف که چنین تحلیلی هم به درک بهتر چرایی مسیری که دکتر باقری در ارائه راه حل خویش پیموده، کمک کند و هم راهی برای چگونگی اصلاح و تقویت نظریه ایشان باز نماید.

در این تحلیل، مواجهه ایشان در دو گام مواجهه سلبی - یعنی آنچه ایشان آن را معنای موجهی از «علم دینی» نمی‌داند و می‌کوشد این معنا را نقد کند و همواره نگران است مبدا در جامعه علمی به این معانی متهم شود - و مواجهه ایجابی - یعنی چگونه سعی می‌کند معنای موجه خود از علم دینی را ترسیم کند - بررسی گردید.

در گام دوم نشان داده شد که با اینکه بیش از یک دهه از ارائه نظریات ایشان در مجامع علمی می‌گذرد، مهم‌ترین نقدهایی که از همان ابتدا در مورد نظریه ایشان مطرح بوده، همچنان به قوت خود باقی است و تحلیل نگارنده از ریشه این معضل آن است که دکتر باقری خود را در یک دوگانه‌ای - یعنی یا نظر ایشان یا سه نظر مطرود - قرار داده که هر دیدگاهی را صرفاً از این منظر بررسی می‌کند و لذا امکان هرگونه استفاده از نظریات دیگران برای تقویت موضع خود را از دست داده و دیدگاه ایشان از پویایی افتاده است.

## منابع

۱. باقری، خسرو؛ **هویت علم دینی**؛ تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۲.
۲. \_\_\_\_\_؛ «علم دینی، امکان، ماهیت و ضرورت» در مجموعه مقالات کنفرانس توسعه دانش و فناوری در ایران، ج ۱، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۶، ص ۷۱-۹۴.
۳. \_\_\_\_\_؛ (کرسی‌های نظریه‌پردازی ۳/۳) **علم تجربی دینی**؛ تهران: دبیرخانه هیئت حمایت از کرسی‌های نقد و نظریه‌پردازی، ۱۳۸۷.
۴. \_\_\_\_\_؛ «مدل تأسیسی علم دینی»؛ علم دینی دیدگاه‌ها و تحلیل‌ها؛ قم: مجمع عالی حکمت اسلامی؛ ۱۳۹۳، «الف».
۵. \_\_\_\_\_؛ «طرحواره‌ای از نظریه علم تجربی دینی در عرصه علوم انسانی»؛ فصلنامه کتاب نقد، ش ۷۲، ۱۳۹۳، «ب».
۶. پارسانیا، حمید؛ **روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی**؛ تهران: کتاب فردا، ۱۳۹۰.
۷. \_\_\_\_\_؛ **جهان‌های اجتماعی**؛ تهران: کتاب فردا، ۱۳۹۱.
۸. بهجت، محمدتقی؛ **مباحث‌الاصول**؛ ج ۱، قم: شفق، ۱۳۷۸.
۹. جوادی آملی، عبدالله؛ **شریعت در آیین معرفت**؛ قم: نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۷۲.

۱۰. \_\_\_\_\_ منزلت عقل در هندسه معرفت دینی؛ قم: اسراء، ۱۳۸۶.
۱۱. خراسانی، محمد کاظم؛ **کفایة الاصول**؛ قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۰ق.
۱۲. سوزنجی، حسین؛ «جایگاه "روش" در علم: تأملی انتقادی در باب ماهیت علم در فرهنگ جدید»؛ فصلنامه علمی - پژوهشی راهبرد فرهنگ، ش ۴، ۱۳۷۸.
۱۳. \_\_\_\_\_؛ معنا، امکان و راهکارهای تحقق علم دینی؛ تهران: پژوهشگاه مطالعات فرهنگی و اجتماعی وزارت علوم تحقیقات و فناوری، ۱۳۸۹.
۱۴. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ **اصول فلسفه و روش رئالیسم**؛ با پاورقی‌های مرتضی مطهری؛ تهران: صدرا، ۱۳۷۰.
۱۵. نجفی اصفهانی، محمدرضا؛ **وقایة الاذهان**؛ قم: مؤسسه آل‌البیت (ع) لاحیاء التراث، ۱۴۱۳ق.
۱۶. نصیری، مهدی؛ **اسلام و تجدد**؛ تهران: کتاب صبح، ۱۳۸۷.