

نقد و بررسی نظریه علم دینی دکتر باقری

اشاره

متن حاضر برگرفته از نشست علمی تبیین و بررسی نظریه علم دینی آقای دکتر خسرو باقری است که در تاریخ ۱۳۹۳/۱۱/۱۱ با حضور اعضای هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی برگزار شده است. در این نشست که با نقد علمی حجج اسلام آقایان دکتر قائمی‌نیا و بستان همراه بود، دکتر باقری ضمن تبیین نظریه به پرسش‌ها، اشکالات و شبهات مطرح شده پاسخ دادند.

۱. ضرورت و زمینه طرح مسئله علم دینی

مسئله در جامعه ما این است که بخواهیم در دانشگاه به‌طور عام و در زمینه علوم انسانی به‌طور خاص راهی بگشاییم. این امر پیش از هر مسئله‌ای، یک رسالت علمی و اجتماعی است. در عرصه علم یا باید مصرف‌کننده باشیم یا ایفای نقش

کنیم. انگیزه‌ی اساسی این است که جامعه، دانشگاهیان و متفکران ما نظریات دیگران را بخوانند. اما به هر حال چه باید کرد؟ ما چه حرفی برای مطرح کردن داریم؟ برای تحقق این مهم باید راهی گشود و اقدامات متنوعی انجام داد که بحث از علم دینی، تنها یک گونه از این تلاش‌هاست. ما می‌توانیم از منابع دینی که بخشی از فرهنگ ما را به خود اختصاص داده است، الهام بگیریم و استفاده کنیم تا راهی در علوم انسانی باز کنیم. البته در این باره راه‌های دیگری هم وجود دارد و بحث علم دینی تنها یک گونه از این راه‌هاست؛ ممکن است گونه‌های دیگری نیز برای تلاش در حیطه علم انسانی قائل باشیم.

مسئله، مسئله زمان ماست؛ یعنی زمانی که در آن دانشگاه مطرح شده، نقش مهمی در نهادهای اجتماعی ایفا می‌کند. اگر به چند قرن پیش برگردیم، اصلاً چنین مسئله‌ای قابلیت طرح نداشت و شاید اساساً نمی‌توانستیم از علم دینی صحبت کنیم. بر اساس مقتضیات و امکانات زمان است که می‌توانیم چنین راهی را پی گرفته و پیش برویم. اکنون بحث این است که این الهام‌گیری از دین و بازکردن راه در علوم انسانی را چگونه انجام دهیم؟ حتی خود این مسئله نیز راه‌های متعددی دارد که البته معتقدم بعضی از این راه‌ها بن‌بست بوده و ورود به آن، ما را به جایی نخواهد رساند.

۲. پیشینه و اقوال موجود در مسئله

در ابتدا باید بررسی کنیم که چه اقوال و کوشش‌هایی در مسئله وجود دارد و چه کسانی در این حوزه به فعالیت پرداخته‌اند؛ باید بازبینی کنیم و بفهمیم چه میزان

می‌توان از این راه‌ها انتظار داشت. به‌طور خلاصه اقوال موجود در مسئله و راه‌هایی که برای حل آن پیموده شده، بدین قرار است:

۱-۲. علم دینی غیبی

برداشت نخست آن است که تصور کنیم مطلوب ما یک علم دینی غیبی است که در قرآن یا کتاب‌های دینی ما مستتر است و باید از طریق کاوش در قرآن و متون اصلی دینی این علم را استخراج کنیم. در این برداشت، نظر بر آن است که دین از طریق اتصال به منبع غیبی، علم الهی علوم مورد نیاز انسان 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 دایره‌المعارف در نظر گرفته می‌شود که حاوی همه علوم مورد نیاز انسان، خواه به صورت جزء به جزء یا به صورت اصول اساسی علوم است. به نظر بنده این برداشت به جایی نمی‌رسد؛ چراکه دین عهده‌دار این مقام نبوده و این هدف مسئله دین نیست. اگر این مطلب، مسئله دین بود، باید همان اول خود دین این مسئله را حل می‌کرد؛ مسئله و کار دین این نیست که علوم مختلف را در اختیار بشر قرار دهد، در نتیجه با طی این مسیر به جایی نخواهد رسید.

۲-۲. علم دینی ایدئولوژیک

برداشت دیگر آن است که ما علم دینی را به صورت ایدئولوژیک در بیاوریم، لیدئولوژی در اینجا به معنای باورهای جزمی است که بدون تن دادن به آزمون تجربی، تکلیف پدیده‌های عرصه علم تجربی را مشخص می‌کند. علم

ایدئولوژیک این است که ما برداشت‌هایی از متون دینی در رابطه با مسائل علمی داشته، آنها را جزمی و محکم تلقی کنیم؛ به گونه‌ای که در مقابل شواهد مخالف تجربی هم سر فرود نیاورند و به آنها بی‌اعتنا باشند.

این یک بن‌بست خطرناکی است که مشابه آن را در قرون وسطی تجربه کرده‌ایم. در آن دوره کلیسا برداشت‌هایی از متن مقدس را علم پنداشت و با دانشمندان و شواهد علمی‌شان معارضه کرد و در نهایت مغلوب شد. بعضی از شواهد نشان می‌دهد که در ایران هم طیفی از علما تا زمان ناصرالدین‌شاه معتقد بودند قرآن حامی زمین‌محوری است. اگر با چنین برداشتی پیش برویم، علم‌مان ایدئولوژیک می‌شود که این امر بسیار خطرناک است؛ چراکه منجر به برخورد حذفی علم دینی با یافته‌های تجربی خواهد شد. در این برداشت از علم دینی، فهم معیوبی هم از دین و هم از علم تجربی وجود دارد؛ زیرا از سویی، دین به ایدئولوژی- یعنی باورهای جزمی ناآزموده- تبدیل شده است و از سوی دیگر، علم تجربی، عاری از بهره‌های تجربه خواسته شده است.

۲-۳. علم دینی فرهنگ‌گرایانه

فرهنگ‌گرایی یا «Culturalism» رویکردی است که اصالت را به فرهنگ می‌دهد و در جایی که مقصود علم باشد، این رویکرد حاکی از آن است که علم تجربی، چیزی جز پدیده‌ای فرهنگی نیست. با توجه به تفاوت میان فرهنگ‌ها که 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 خود را داشته باشد.

تأثیر فرهنگ و باورهای فرهنگی بر کار دانشمندان علم تجربی قابل انکار نیست؛ اما آنچه در این رویکرد ادعا می‌شود این است که علم تجربی، سراسر فرهنگی است. اینکه بگوییم فرهنگ ما و فرهنگ غرب با هم نسبتی ندارند و بینشان تباین برقرار است و علوم انسانی آنها به درد ما نمی‌خورد و ما باید برای علوم انسانی خودمان چاره‌ای بیندیشیم. به اصطلاح توماس کوهن «پارادایمی دیدن علوم» و اینکه علوم پارادایم‌های مختلفی دارند که اصلاً به هم ربطی ندارند و قابل مقایسه نیستند.

از نظر بنده این راه نیز بن‌بست است؛ چراکه چنین تقابلی بین فرهنگ‌های بشری وجود ندارد. اگر دیدگاه پارادایمی حاکی از این باشد که هیچ‌گونه ترابطی میان پارادایم‌ها وجود ندارد، خطاست. علوم انسانی غربی امروز قابل حذف نیست و ما نیز به این قصد به سمت علم دینی نمی‌رویم؛ بلکه آنها به میزانی که توفیق یافته‌اند هم از عینیت برخوردارند و هم کارآمدند. ما باید بیش از آنکه به حذف علوم غربی فکر کنیم، برای ابداع علمی در عرصه خودمان تلاش کنیم. در واقع آنچه مهم است ایفای نقش ما در علم است نه رد کردن دیگران. اینکه ما بگوییم آن طرف همه بر خطا بوده و ما درست هستیم و تلاش کنیم این درست را برقرار کنیم، اشتباه است. اگر هم یک علم انسانی معتبری درست کردیم، باید با آن علم غربی در تعامل باشد. مانند دو نظریه علمی که با هم در تعامل‌اند و هر یک از قوت‌هایی برخوردارند، ما هم از این مسئله مستثنا نخواهیم بود. خیال

نکنیم چون ما از علم دینی سخن می‌گوییم، این علم از آسمان برای ما آمده و ما حقیقت هستیم و باید بقیه علوم را کنار بگذاریم.

۴-۲. علم دینی التقاطی

در این گونه، 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 گرفته شده است. این رویکرد خود دو روایت دارد که می‌توان آنها را تطبیقی و تهذیبی نامید. در رویکرد تطبیقی، یک نظریه خاص را پیش‌فرض گرفته، سپس آیات را متناسب با آن می‌فهمیم و تفسیر می‌کنیم و به آن علم در متون دینی می‌گوییم. این دیدگاه هنوز طرفدارانی در جامعه دارد. من این رویکرد را یک بن بست می‌دانم؛ چون در واقع این حرکت تحمیل پیش‌داوری‌ها بر یک متن دینی است و تحقیق‌پذیری را برنمی‌تابد.

در رویکرد تهذیبی نظریه‌های علمی موجود همراه با جرح و تعدیل پذیرفته می‌شوند. به دیگر سخن، بخش‌هایی از یک نظریه که مخالف با مفاهیم اسلامی است، کنار گذاشته شده و به جای آنها مفاهیم اسلامی جایگزین می‌گردند. التقاطی بودن در این حالت نیز ناشی از نادیدن عدم تناسب‌هایی است که میان ارگانسیم یک نظریه و اعضای پیوندی برگرفته از دیدگاه اسلامی برقرار است. نمونه‌های فراوانی از این نوع التقاط در تاریخ اندیشه اسلامی رخ داده است.

هرچند بحث ما معطوف به علم تجربی دینی است، در پدیده‌های تاریخی نیز - برای نمونه در مواجهه متفکران مسلمان با فیلسوفان یونان - نمونه‌های زیادی

از التقاط اتفاق افتاده است؛ به طوری که استاد مطهری چنین بیان می‌کند: «در دوره اسلام نیز سبک امثال فارابی، بوعلی، ابن رشد و خواجه نصیرالدین که بیشتر یونانی است...» (طباطبایی، ۱۳۵۰، ج ۵، مقدمه).

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

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 مخلوط کردن و ترکیب کردن استفاده کنیم، باید بگوییم که التقاط هنگامی رخ می‌دهد که نظریه‌ها با هم مخلوط می‌شوند؛ درحالی که وقتی با هم ترکیب شوند، در ساختاری کاملاً متفاوت و به گونه‌ای جدید سامان می‌یابند.

بنابراین درحالی که ترکیب سازوار در اصل، ممکن و مطلوب است، به همان میزان دشوار نیز هست و از این رو بیشتر ترکیب‌ها به شدت در معرض ناسازواری و التقاط قرار داشته و دارند. مشکل اساسی در علم دینی التقاطی این است که



لوازم یک نظریه را بر سسخنی دینی بار می‌کند؛ درحالی‌که میان آنها سازواری وجود ندارد و به این ترتیب، مجموعه‌ای تناقض‌آمیز یا ناموزون ایجاد می‌کند.

۳. نظریه مختار

به عقیده بنده راه صحیح در ایجاد علم دینی آن است که قرآن و کتاب‌های معتبر دیگر دینی‌مان را کتاب‌های علمی تلقی نکنیم. البته در این کتب حرف‌های علمی وجود دارد، ولی در مقام ایجاد یک نظام علمی نیستند؛ یعنی نمی‌توانیم با استناد به آیات به استخراج علم از آن اقدام کنیم. راهی که می‌توان پیمود، این است که در وهله نخست بدانیم علم دینی ضرورتی برای دین نیست؛ یعنی اگر علم دینی در اختیار نداشته باشیم، دین آسیبی نخواهد خورد.

آبرو و اعتبار دین در گرو علم دینی به معنای امروزی نیست؛ چراکه در طول قرون متمادی هم این‌گونه نبوده است؛ برای نمونه در زمان حضرت عیسی^(ع) به رغم نبود دانشگاه یا علم و علم تجربی، آن حضرت رسالت خویش را به‌خوبی انجام داد؛ به‌طوری‌که هم اکنون طرفداران زیادی در دنیا دارد. پیامبر اسلام نیز هرگز با هدف تأسیس آکادمی یا علوم مختلف مبعوث نشدند؛ پیامبر نیز کار خود را انجام داد؛ بنابراین علم دینی هم می‌تواند باشد و هم می‌تواند نباشد. علم دینی می‌تواند در زمینه‌هایی باشد و در زمینه‌هایی نباشد. اینها بستگی به آن دارد که از متون اسلامی، زمینه‌های حاصل‌خیزی برای کشت و پرورش و ابداع یک علم داشته باشیم یا نه. اگر بتوانیم از متن قرآن پیش‌فرض‌هایی را استخراج کنیم تا بر اساس آن بتوان در عرصه یک علم فرضیه‌سازی کرد، بستر مناسب برای مشغول‌کارشدن را پیدا کرده‌ایم.

در واقع باید علم دینی را ساخت نه اینکه علم دینی موجود است و باید استخراجش کرد. علم با مشاهده کردن و ثبت کردن ایجاد نمی‌شود؛ بلکه مشاهدات ما تابع زمینه‌های فکری مان است؛ پیش فرض‌ها بر نوع فرضیه‌ها تأثیر می‌گذارند.

بحث این است که اگر در اندیشه‌های اسلامی چنین درون‌مایه‌ای - مثلاً در رابطه با انسان - وجود دارد که می‌تواند ما را به پیش فرضی مسلح کند، باید آن را منبع الهام در نظر بگیریم و با استفاده از آن راجع به پدیده‌های علوم انسانی شروع به فرضیه‌پردازی کرده، این فرضیه‌ها را در معرض آزمون‌های تجربی و شواهد مخالف و موافق بگذاریم، سپس از خلال آن ببینیم که کدام فرضیه‌ها می‌توانند سربلند بیرون آیند. فرضیه‌هایی که می‌توانند آبرومند بیرون آیند به عنوان یک دستاورد علمی برای ما محترم خواهند بود و آن موقع است که می‌توانیم به آنها علم دینی بگوییم.

هنگامی که چنین علم دینی را پدید آوردیم، درباره نسبت میان این علم دینی و آن سخنان علمی که در متون دینی هست به بحث خواهیم پرداخت. وضع سخنان علمی موجود در متون دینی مثل این است که یک جدول مندلیف با خانه‌های خالی زیاد در مقابل ما قرار دارد. اکنون نمی‌توان فهمید در این خانه‌های خالی چه خبر است؛ اما اگر تلاش کردیم و توانستیم در آینده واقعیت‌ها را به دست آوریم، می‌توانیم ارتباط‌ها را بشناسیم و خانه‌های خالی را پر کنیم؛ بنابراین ما نمی‌توانیم از حرف‌های دوپهلوی علمی که در قرآن موجود است، علمی ایجاد کنیم؛ ولی اگر علمی را بر اساس شیوه مذکور و با تفصیلی روشن فراهم کردیم، می‌توانیم نسبت‌های آنها را بازخوانی و بررسی کنیم.

به نظر می‌رسد در عرصه علوم انسانی ایده مهمی در قرآن وجود دارد که

می‌تواند در این زمینه منبع الهام‌بخش باشد و آن اینکه قرآن انسان را به عنوان یک عامل معرفی می‌کند که واجد عمل است؛ عملی که می‌تواند منسوب به او باشد؛ عملی که هویت او را می‌سازد و نقش بسیار مهمی دارد. با کثرت استعمال کلمه عمل در قرآن می‌توانیم این موضوع را کاملاً متوجه شویم؛ ولی متأسفانه علی‌رغم این مسئله این مفهوم و ایده در دست و بال ما گم شده است.

عاملیت انسان و مفهوم عمل که دارای اهمیت زیادی در مفاهیم انسان‌شناسی قرآن است، در تفکر راجع به انسان به دست فراموشی سپرده شده است؛ در حالی که به نظر بنده این یک منبع الهام بسیار مهمی است که باید آن را بشناسیم، بشکافیم و مفهوم آن را در اندیشه اسلامی روشن کنیم. این مقوله به ما فرضیه خواهد داد و باید این فرضیه‌ها را بیازماییم، شواهد را ببینیم و از خلال آن، دستاوردی داشته باشیم. این یک زمینه بسیار غنی است که می‌تواند مدخلی باشد برای ورود ما به پهنه گسترده‌ای در تفسیر و شناخت مسائل انسانی که به این وسیله دستاوردهای خوبی عرضه کنیم.

در بحث عاملیت انسان دو گروه میان اندیشمندان علوم انسانی معاصر وجود دارند؛ گروه نخست به کلی منکر عاملیت انسان هستند؛ یا جبرگرا هستند و در مینیمیزم‌های مختلفی را قبول دارند، یا ساختارگرایانی که معمولاً کوشش بر حذف عاملیت دارند و بر این عقیده‌اند که اساساً ساختار برای تبخیر عاملیت است؛ یعنی ساختار مهم است و آدم‌ها مهم نیستند. حتی با وجود عبور پس‌اساختارگرایان از ساختار، همچنان رسوبی از این عقیده در اندیشه آنها مشاهده می‌شود؛ لذا طیف وسیعی از تفکر و اندیشه‌ها در زیرمجموعه این گروه قرار می‌گیرد. نسبت ما با این گروه نسبت تقابل است؛ چراکه از نظر ما انسان

عامل است و از دیدگاه آنها چنین نیست. اینجا باید هم از جهت مبانی فلسفی و پیش‌فرض‌ها و هم از لحاظ یافته‌ها و تفاسیری که راجع به پدیده‌ها ارائه می‌کنیم، با هم به بحث و گفت‌وگو بپردازیم.

گروه دوم قائل به عاملیت انسان بوده، آن را مهم می‌دانند؛ انسان را عامل دانسته، برای او عمل قائل‌اند. نسبت ما با این گروه می‌تواند متفاوت باشد. *ارسطو، ویگنشتاین و هابرماس* از انسان عامل صحبت می‌کنند. در اینجا ما باید تفاوت‌ها را مشخص کنیم. آنچه علمی - دینی یا اسلامی بودن این تلاش را معرفی خواهد کرد، همان وجوه اختصاصی در نگاه به عاملیت است؛ به سخن دیگر وجه تسمیه علم اسلامی یا دینی می‌تواند معنادار باشد.

۴. پرسش و پاسخ

چیستی علم و دین در این نظریه

◀ نظریه‌پرداز محترم در صدد ارائه نظریه‌ای درباره علم دینی است؛ ولی تصویر روشنی از علم مورد نظر ایشان و اینکه به‌طور کلی علم و دین را چه می‌دانند، مطرح نشده است. برخی از مطالب بیان‌شده نیز مبتنی بر پیش‌فرض‌های خاصی راجع به خود علم و دین است. ما می‌توانیم از مکتوبات فلسفه علم تحلیل‌هایی برای علم پیدا کنیم، اما تلقی ایشان از این مقوله‌ها چیست؟

راجع به علم، اینکه علم در تصور پوزیتیویسم و پست پوزیتیویسم چه بوده، بیان اشکال‌ها و نقاط قوت هر یک و نیز مقصود بنده از علم و دین، به تفصیل در

کتاب **هویت علم دینی** بحث شده است. البته این تعاریف فارق از زمان نیستند. من نمی‌خواهم بگویم که فهمی که امروز داریم لزوماً تا آخرالزمان خواهیم داشت، اینها هم متحول می‌شوند؛ ولی به هر حال امروزه در تعریفی که از علم داریم، خام‌دستی‌ها را کنار می‌گذاریم؛ برای مثال اینکه «علم حاصل مشاهده است»، بعد از کار فیلسوفان این تعریف مردود شده است؛ یعنی دانشمندان امروزه با پیش‌فرض، سراغ مشهودات می‌آیند نه اینکه چشمانشان را باز کنند و مشاهده کنند و مشاهدات را جمع بزنند و علم خلق کنند.

امروزه معتقدیم علم تجربی دانشی است که از طریق تجربه به دست می‌آید و در اعتبار داعیه‌ها تجربه نقش محوری دارد. البته سخنان فلاسفه هم با تجربه ارتباط دارد؛ ولی این ارتباط محوری نیست؛ یعنی ما نمی‌توانیم - برای نمونه - علیت یا عدم علیت در جهان را در آزمایشگاه تجربه کنیم. استدلال‌های فلسفی باید با سبک خاص خودش انجام شود؛ یعنی منطق و برهان‌های عقلی برای آن بسیار مهم است. البته فلسفه با تجربه ارتباط دارد، ولی در علم تجربی ما دانشی داریم که این دانش از طریق تجربه به دست می‌آید و در عین حال وابستگی عمیقی به مفروض دانشمند - مفروضات معرفت‌شناختی، متافیزیکی یا... دارد. در مورد دین هم معتقدم دین دایرةالمعارف نیست و چنین مسئولیتی هم ندارد.

تفاوت این دیدگاه و دیدگاه‌های رقیب

◀ چه تفاوتی میان دیدگاه شما با سایر دیدگاه‌ها وجود دارد؟ چگونه می‌خواهید اشکال‌ها را حل کنید؟ آیا نقدهایی که به سایر نظریه‌ها وارد می‌دانید، به این نظریه وارد نیست؟

برخی از دیدگاه‌های علم دینی، یک تئوری را در نظر گرفته، مبنای کارشان قرار می‌دهند یا یک آیه را که به آن تئوری شباهت دارد یک کشف علمی مطرح می‌کنند. این یک نوع التقاط در سطح تئوریک است. درباره اینکه علم چیست، متافیزیک چیست و چه تأثیری بر علم دارند، می‌توان گفت بنده با فیلسوفان علم معاصر یا نظر غالبی که به وجود آمده است هماهنگی دارم؛ ولی این تلقی به معنای التقاط نیست؛ چراکه بنده در سطح تئوریک، به تئوری خودمان می‌پردازیم. فهم مشترک ما با آنها در بحث فهم ساختار علم و فهم نسبت میان دانش‌هاست. به هر حال هر کس آتش خود را می‌پزد. یک موقع شما می‌گویید که آتش را این‌طور می‌پزند، سپس هر کسی آتش خودش را می‌پزد؛ ولی یک موقع شما از دیگ دیگری برمی‌دارید و در دیگ خودتان می‌ریزید، این معنای التقاط است.

جایگاه فطرت در نظریه مختار

◀ درباره مبانی انسان‌شناسی و اینکه باید مبانی را از دین بگیریم بحث شد، ولی به فطرت پرداخته نشد؛ این در حالی است که مسئله فطرت اهمیت بالایی در مباحث انسان‌شناختی دارد. آیا بهتر نیست این مطلب تصریح شود و پررنگ شود؟ برای مثال در بحث ارزش آیا بهتر نیست به جای کاربرد سنت‌گرایی تحولی، فطرت‌گرایی تحولی را به کار ببریم؟ چرا از واژه سنت استفاده کنیم که بار معنایی خاصی دارد؟



نخست آنکه فطرت- اگر جدی در نظر گرفته شود- از بحث‌های مبهم قرآن است. فطرت در تعریف قرآن بیشتر بیانگر ارتباط انسان با خداست؛ یک معرفت نسبت به خدا؛ ولی بحث در این است که بخواهیم آن را گسترش دهیم، مثل کاری که شهید مطهری انجام داد. وقتی فطرت را توسعه می‌دهیم با ابهام‌های زیادی روبرویم. آیا واقعاً اجتماعی بودن از نظر اسلام فطری است؟ به نظر من چندان روشن نیست. آیا قرآن موافق این نظر چامسکی است که می‌گوید زبان فطری است؟ با استناد به آیه مجمل «عَلَّمَهُ الْبَيَانَ» که نمی‌توان به این سؤال پاسخ داد.

سنت‌گرایی تحولی فرق دارد. سنت‌ها واقعاً در جامعه اتفاق افتاده‌اند. فطرت چیزی است که در درون انسان است و در خصوص رابطه مفهوم گسترده آن با متون قرآنی بحث مبهم می‌شود؛ ولی سنت‌ها واقعاً در جامعه گذشته بشر اتفاق افتاده است؛ عدالت، ظلم، بخشش و... ما اینها را در گذشته می‌بینیم و در طول تاریخ این ارزش‌ها خودشان را نشان داده‌اند. برخی از آنها نیز حتماً باید اتفاق بیفتند تا شناخته شوند؛ برای نمونه ما امروز فهمیده‌ایم که اقتدار نهادی مهم است. روزگاری انسان‌ها در جنگل می‌زیستند، از شیر و پلنگ فرار می‌کردند و نهادی نداشتند. گذشته بشر نشان داده است که اقتدار نهادی مهم است. حکومت یک اقتدار نهادی و از جمله ارزش‌های بشری است. امروزه این امر مورد قبول همه جوامع بوده و هیچ جامعه آنارشیستی نداریم. این مسئله خیلی روشن‌تر از فطرت است تا اینکه بخواهیم با ارائه یک انسان‌شناسی تاریک، بفهمیم فطرت چیست.

میزان تأثیر دین بر علم و بالعکس

علم به معنای ساینس دارای یک پشت صحنه و یک روی صحنه است. بعضی چیزها را ما در ظاهر علم رایج می‌بینیم و بعضی چیزها پنهان است و پشت صحنه باقی مانده‌اند؛ درحالی‌که آنها کارگردانان اصلی صحنه علم هستند؛ برای مثال متافیزیک مربوط به پشت صحنه علم است و خود را در ظاهر نشان نمی‌دهد. پیش‌فرض‌ها پشت صحنه علم‌اند. گرچه خود علم را هدایت می‌کنند، ولی معمولاً از دید دقیق و فلسفی پنهان می‌مانند. مکانیک را نیوتون مطرح کرد؛ ولی خود او هم نمی‌دانست که این علم چه متافیزیکی دارد. سال‌ها بعد تاریخ علم، متافیزیک نیوتون را بررسی کرد و مشخص شد که متافیزیک مد نظر نیوتون با متافیزیک مکانیک کلاسیک، بسیار متفاوت است.

پرسش اصلی این است که دین بر کجای علم دینی تأثیر می‌گذارد؟ تا جایی که بنده دقت کردم، جنبهٔ ایجابی که اشاره فرمودید بر دو نکته تأکید می‌کند: یکی بر متافیزیک و دیگری بر نقش پیش‌فرض‌ها که این پیش‌فرض‌ها ممکن است متافیزیکی یا غیرمتافیزیکی باشند. البته باز هم اینجا ابهام به وجود می‌آید؛ چراکه سخن برخی از طرفداران علم دینی در جامعهٔ ما این است که باید آن متافیزیکی که در تاریخ اسلام شکل گرفته است - مثل حکمت متعالیه - را مبنای علم دینی قرار دهیم. شما نیز قائل به چنین متافیزیکی هستید؟ اصلاً ممکن است کسی بگوید که متافیزیک مشکلی را حل نمی‌کند؟ آن متافیزیکی که در علم مورد نیاز است، با آن متافیزیکی که در فلسفه مطرح است، فاصله زیادی دارد. فاصله متافیزیکی که مثلاً در مکانیک نیوتون مطرح می‌شود با متافیزیک حکمت متعالیه بسیار است.

آیا علم دینی را صرفاً به سطح متافیزیک و پیش‌فرض‌ها کاهش می‌دهید؟ کار دین فقط این است که بر پشت صحنه علم تأثیر بگذارد یا اینکه می‌تواند بر صحنه علم - در پیدایش مسائل، نظریات و مدل‌ها - هم اثرگذار باشد.

سؤال این بود که چرا هنگام سخن از تأثیر دین، این تأثیر را محدود به متافیزیک یا سطح بنیادی می‌کنیم؟ آیا دین نمی‌تواند بر مسائل و مدل‌های علم تأثیر بگذارد؟ به عقیده بنده اگر منظور این است که دین محتوای علم را به ما بدهد، اینکه بخواهیم این مسائل را مبنای تکوین یک علم دینی قرار دهیم خطاست؛ چراکه مسائل بسیار مبهمی هستند. نظریه داروین نمونه درخور توجهی است. در قرآن و انجیل راجع به خلقت آدم صحبت شده است و برداشت این بود که خدا انسان را مستقیماً خلق کرده است؛ ولی با مطرح‌شدن نظریه داروین چه آشوبی در غرب برپا می‌شود؛ درحالی‌که اینجا چنین نشد و گفتند شاید هم واقعاً این نظریه درست باشد و باید آیات را طوری تفسیر کرد که با این نظریه مطابقت داشته باشد. شهید مطهری گفته است که روایاتی داریم که خداوند گل آدم را چهل صباح سرشته است، صباح دوره‌های زمانی نامشخصی است. به نظر ایشان، این مطلب می‌تواند مطابق با نظریه داروین باشد. منظور بنده این است که کتب مقدس آن‌قدر دوپهلوی در مورد چنین مسائل صحبت می‌کنند که از رد تا اثبات داروین را می‌توانند تحمل بکنند. اکنون ما چگونه می‌توانیم از اینها یک بنای علمی بسازیم؟

به‌علاوه جزمیتی که در اینها ایجاد می‌شود خطرناک است. در طول تاریخ علم این تجربه وجود دارد؛ اما پیش‌فرض‌هایی که ما از آنها صحبت کردیم، دور از دسترس تجربه‌اند، هرچند بر آنها خیلی مؤثرند. یک بار گفتند قرآن هم نظام

ارسطویی منظومه شمسی را تأیید می‌کند و چقدر تلاش کردند بگویند بحث هفت آسمان، شبیه نظام ارسطویی است. بعد که نظریه ارسطویی ابطال شد، دوباره باید بنشینیم و اثبات کنیم که نظام جدید اثبات شده با قرآن انطباق دارد. اینجاها ما نباید به دنبال بناکردن یک علم دینی برویم. از طرف دیگر این‌گونه مباحث در قرآن اغلب موردی است. شما می‌خواهید با یک گل، گلستان ایجاد کنید؟! نمی‌شود.

آیا علم غیردینی هم داریم؟

آن‌گونه که از مطالب بیان شده برداشت نمودم، علم دینی اختصاص به جامعه امروزی داشته و در طول تاریخ مطرح نبوده است. این بحث جای سؤال دارد؛ چراکه برخی مسیحیان بر این عقیده‌اند که علوم انسانی جدید خصلت مسیحی دارند یا با برخی مذاهب مسیحی مثل پروتستان پیوند ضروری پیدا می‌کنند؛ برای مثال وبر ایده خود درباره روحیه سرمایه‌داری را با مذهب پروتستان پیوند زده و علوم و تمدنی را که در غرب پیدا شده است، با پروتستان مرتبط می‌داند. شاید بتوان گفت علم غیردینی نداریم؛ چون قلمرو دین بسیار گسترده است، حتی دیدگاه‌هایی که مبتنی بر دین غیاب خدا هستند- مثل پروتستان که ویژگی اصلی‌اش این است که در مقابل کاتولیک خدا را خدای غایبی می‌داند.

لذا اگر شما قلمرو دین را خیلی وسیع‌تر در نظر بگیرید، می‌بینید که اصلاً علم غیردینی نداریم. علوم انسانی که در غرب پیدا شده است با ایده‌های پروتستان پیوند ضروری دارد. شاید بتوانیم علم دینی را گسترش دهیم؛ شاید بتوان گفت که خصلت تفکر بشریت در طول تاریخ این بوده که تلاش کند نوعی هماهنگی بین علوم با



اندیشه‌های دینی خود پیدا کند. حتی علم دوره یونان هم از این قاعده مستثنا نبوده است.

بله همان‌طور که برخی می‌گویند، تمدن معاصر غرب، تحت تأثیر سنت یهودی، یونانی و مسیحی بوده است. بنده تأثیر دین بر علم و زندگی انسان را انکار نمی‌کنم؛ ولی نحوه و گونه‌های آن مورد بحث است؛ اینکه کدام خطر خیز یا کدام معقول‌تر است. به علاوه ما علم غیردینی هم داریم. هرچند غرب کاملاً در دامن یهودیت و مسیحیت رشد پیدا کرده است، اما این همه داستان نیست؛ از این رو افرادی مانند سیدحسین نصر معتقدند دستاوردهای دوران مدرن اصلاً دینی نیست و باید در نقطه مقابل فرهنگ دینی قرار داده شود. ریچارد رورتی می‌گوید که ما ملحدان مصادره به مطلوب می‌کنیم؛ یعنی حرف‌های دینداران را می‌گیریم، آنها را از معانی دینی تخلیه می‌کنیم و بعد به نفع خودمان از آنها استفاده می‌کنیم. منظور وی این است که، برای مثال اگر در سنت دینی انسان مسئول تلقی شده، این مسئولیت را اخذ می‌کنیم و آن را در فضای غیردینی می‌پرورانیم. از این گذشته، یک سلسله مفاهیم به‌طور صریح‌تر در دامن دیدگاه‌های الحادی رشد یافته‌اند. چگونه می‌توان رفتارگرایی به عنوان یک علم معاصر را به مسیحیت ارتباط داد. رفتارگرایی حتی می‌تواند ریشه‌های الحادی داشته باشند که در رفتارگرایی متافیزیکی قابل توجه است. خیلی از صاحب‌مکتب‌ها بحث خدا را یا منتفی می‌کنند یا مسکوت می‌گذارند. در نتیجه ما علم غیردینی داریم و طرفدارانی هم برای آن وجود دارد. در عین حال، تأثیر و تأثر دین با علم و فلسفه کاملاً برقرار است.



تا حدی هم به دلیل همین فضای غیردینی یا ضد دینی در علوم انسانی معاصر، در جامعه ما برای بناکردن علم دینی تلاش نظام‌مند وجود دارد که می‌خواهند آن را وارد دانشگاه‌ها کنند؛ اما ابتدا باید ببینیم که می‌توان از این نم‌د کلاه‌ی دوخت یا یک چیز تکه پاره‌ای خلق خواهد شد که هیچ کاربردی به همراه ندارد؛ برای مثال کتاب‌هایی که پژوهشگاه حوزه و دانشگاه منتشر کرده است؛ به‌طور خاص کتاب روان‌شناسی رشد با تأکید بر قرآن را در نظر بگیرید. نود درصد این کتاب بیان دیدگاه پیائره، اسکینر و امثال اینهاست. چند آیه و روایت هم در ضمن آنها مطرح شده است. اینکه جز بردن آبرو از اسلام در دانشگاه معنای دیگری ندارد. بنابراین ما باید ببینیم که راه روشن و بزرگی وجود دارد یا خیر؛ اگر هست برویم و اگر نیست نرویم و به همان چیزهایی که هست اکتفا کنیم.

تلقی از عینیت و ضرورت نیاز به علم دینی با وجود عینی‌بودن علوم معاصر

«برخی از مفاهیم به‌کاررفته نیاز به تعریف دارد. منظورتان از «عینی» چیست؟ عینیت به چه معنایی به کار می‌رود؟ اگر علوم غربی را علوم عینی می‌دانید و معتقدید صد در صد از عینیت برخوردارند، دیگر جایی برای کارکردن شما نیست؛ چراکه آنها کار را تمام کرده‌اند، شما چه کاری می‌خواهید انجام دهید؟ معلوم است معنای خاصی از عینیت به کار می‌برید که می‌توان در مفهوم عینی در دیدگاه‌های معاصر آن دست برد و بدیلی برای آن آورد.

وقتی یک نظریه علمی عینی شد به این معنا نیست که واقعیت را کاملاً برای خودش احراز کند. دانشمندان بر اساس آن دریچه‌ای که پیش‌فرض‌هایشان اجازه

می‌دهد به جهان نگاه می‌کنند و آنچه از این دریچه ببینند، عینیت دارد؛ یعنی اگر از روش تجربی به‌خوبی استفاده کنند، عینی (Objective) خواهد شد؛ ولی در حد همان پنجره‌ای که از آن می‌نگرند. پس محدود بودن با عینی بودن قابل جمع است. یک نگرش علمی ممکن است محدود و در نتیجه ضعیف و شکننده باشد، ولی در عین حال عینی باشد. این معنای عینیت در اینجا مورد نظر است نه آن معنا که کل واقعیت را از آن خود کند. برای مثال فروید انسان را از دریچه کوچکی نگاه می‌کند و در همان حد، حرف‌هایی می‌زند که قابل اعتناست. وقتی رابطه علم دینی با متافیزیک مطرح می‌شود، متافیزیک شعاع دید را گسترده یا محدود می‌کند. زمانی شما مانند فروید می‌گویید که انسان صرفاً یک حیوان دارای غریزه است؛ ولی زمانی می‌گویید که انسان حیوان ناطق است. این شعاع همین‌طور می‌تواند وسیع‌تر شود. اینجا است که نقش مبانی متافیزیکی در ملاقات دادن ما با واقعیت‌های عینی نقش ایفا می‌کنند و می‌توانند ضعیف یا قوی باشند.

گزاره‌های علمی در متون دینی و پیچیدگی رد و اثبات گزاره‌ها

« چرا نباید به گزاره‌های علمی که در متون دینی آمده‌اند، اعتنا کنیم و از آنها در فراهم آوردن علم دینی استفاده کنیم؟ اگر بر فرض شواهد تجربی این گزاره‌ها را تأیید هم نکنند، نمی‌توان آنها را کنار گذاشت؛ زیرا قبول یا رد گزاره‌ها کاری ساده نیست، بلکه پیچیده است و باید به صورت کل‌نگرانه به آنها توجه کرد.

گزاره‌های علمی منفرد در متون دینی برای حرکت در مسیر علم دینی قلیل اعتنا نیستند. اینکه یک انسانی مؤمن است و این گزاره‌ها را قبول دارد، مشکلی وجود

ندارد؛ می‌تواند به این گزاره‌ها اعتقاد داشته باشد و به آنها عمل کند؛ ولی اینکه بخواهد اینها را طریق علم دینی بینگارد، مشکل دارد؛ زیرا از گزاره‌های منفرد که اغلب نیز مبهم و دوپهلوی هستند نمی‌توان برای بناکردن علم استفاده کرد. در مورد ردشدن یا اثبات‌شدن گزاره‌ها هم باید گفت که هرچند ردشدن و اثبات‌شدن، معنایی پیچیده دارد؛ اما فرضیه‌های علمی خودشان را روی نکاتی باریک و دقیق می‌کنند تا این امر معنادارتر و بیشتر قابل بررسی تجربی شود. شما ممکن است دعایی برای رفع دل‌درد داشته باشید. اگر بخواهید این شیوه را برای بناکردن علم دینی استفاده کنید، باید معلوم باشد که در چه شرایطی این گزاره درست یا غلط است. اگر با توسل به عوامل غیر قابل احتساب- مانند اینکه خلوص کافی در خواندن دعا نداشته‌اید- بخواهیم همواره شواهد مخالف تجربی را از صحنه خارج کنیم، این راهی برای علم‌ورزی باقی نخواهد گذاشت. کواچین بیش از دیگران کل‌نگر و هالیستیک بوده است؛ یعنی معتقد است شواهد و تئوری‌ها با هم ارتباط متقابل دارند؛ ولی همین کواچین بعداً گفت که لبه‌های تیز شبکه معنایی ما با عالم تجربه برخورد جدی دارد. بالآخره چه زمان باید یک ادعایی را کنار گذاشت. اگر این‌طور باشد که ما نتوانیم هیچ فرضیه‌ای را کنار بگذاریم، کاری از پیش نمی‌رود. علم این کار را انجام می‌دهد؛ یعنی اگر متوجه شد در آزمایش جواب نمی‌دهد، فرضیه را رد می‌کند؛ البته قید «تا اطلاع ثانوی» را همیشه در نظر دارد. اگر چنین نباشد که فرضیه‌ها ابطال‌ناپذیر خواهند شد، دیگر علم نیست.

نظریه صدق



« لازم است ملاحظات فلسفی که مبنای بحث هستند بیشتر توضیح داده شوند. به عنوان اشاره در بند ۳۴ متن، نظریه صدق را مبنا قرار داده‌اید. دو تعبیر متفاوت در بحث مطابقت ادراک با واقعیت به کار برده شده است. تعبیر قابل فهم‌تر این است که ادراک ما می‌تواند بهره‌ای از واقعیت داشته باشد. اینکه ما تنها قادر به احاطه بخشی از واقعیت هستیم، درست است؛ لیکن تعبیر ارائه‌شده - مطابقت ادراک با نصیب ما از واقعیت - مقداری مسامحه دارد و به تعبیری همان‌گویانه است. نصیب ما از واقعیت یعنی همان مقداری که به چنگ ما در می‌آید؛ یعنی همان مقداری که ادراک می‌کنیم. پس آوردن ادراک در اینجا سبب یکی‌شدن مبتدا و خبر گشته، تبدیل به همان‌گویی می‌شود. «مطابقت ادراک با بخشی از واقعیت» درست است، اما «مطابقت ادراک با نصیب ما از واقعیت» غلط است؛ چراکه نصیب ما همان ادراک ماست.

بنده برخوردار از واقعیت را صرف ادراک در نظر نمی‌گیرم، بلکه نصیب ما آن چیز از واقعیت است که می‌توانیم بشناسیم، ولی اکنون در اختیار ما نیست. ما یک واقعیت فی‌نفسه داریم (Reality in itself) که در دسترس ما قرار ندارد و نصیب ما نیست؛ آن واقعیت ضرب در ضریبی می‌شود که حاصل ضرب، نصیب ما از واقعیت است که البته در دوردست است و باید به آن برسیم، ولی این نصیب ماست.

ما یک ادراک هم داریم. این ادراکات می‌تواند با آن واقعیتی که نصیب ماست فاصله داشته باشد و ما باید بکوشیم ادراکات موجودمان را اصلاح کنیم و بر اساس واقعیتی که نصیب ماست، آن را واقعی کنیم؛ برای مثال بر اساس یافته‌های

علم فیزیک وقتی خورشید در حال طلوع مشاهده می‌شود، درحقیقت هشت دقیقه پیش از آن، طلوع رخ داده است؛ چراکه هشت دقیقه طول می‌کشد تا نور خورشید به ما برسد. این قاعده در مورد غروب آفتاب نیز صادق است. در این مثال مشاهده خورشید در طلوع و غروب، همان ادراک ماست، ولی واقعیتی که نصیب ماست نشان می‌دهد که این ادراک ما غلط است؛ زیرا بررسی‌های دقیق‌تر نشان داده است که خورشید با توجه به فاصله آن زمین و سرعت نور، هشت دقیقه قبل طلوع یا غروب کرده است؛ بنابراین میان ادراکات و آن واقعیتی که نصیب ما شده است می‌تواند فاصله زیادی وجود داشته باشد و علم می‌خواهد این فاصله را کم کند که البته این واقعیت مورد ادعا و شناخت هم در اختیارش نیست. ما در اینجا مانند خیاطی هستیم که برای قامت داماد دیده‌نشده می‌خواهد کت و شلواری بدوزد. واقعیت نه تنها به صورت «Itself» بلکه حتی «for us» هم در اختیارمان نیست. ما باید با چیز ندیده مطابقت ایجاد کنیم. این دیگر باید با استفاده از قراین و خیلی چیزهای دیگر رخ دهد.

ناکافی بودن ایرادهای شما به نظریه دایرة المعارفی بودن دین

«بر اساس دیدگاه دایرة المعارفی که در بند پنجم اشاره شده، باید از آموزه‌های دینی علوم را استخراج کنیم. در رد این دیدگاه مطرح نمودید که «چرا دین باید همه عوامل را به خودش اختصاص دهد. وقتی عوامل دیگری وجود دارد که بتواند این کارکردها را به ما دهد، چه نیازی است که اینها را از دین طلب کنیم». این چه نوع

سؤالی است؟ آیا انکار است یا استعجاب؟ آیا دین حق ندارد این کار را بکند؟ من مدافع دیدگاه دائرةالمعارفی نیستم؛ ولی باید روشن شود که این چه نوع اشکالی است و در صورتی که دین چنین کاری انجام دهد، با چه مشکل منطقی روبرو خواهیم شد؟ یا بیان نمودید که در طول تاریخ ۱۴۰۰ سال اسلام هیچ مفسری نخواستہ یا نتوانسته همه علوم را از دین استخراج کند. مدعی این دیدگاه ممکن است بگوید به هر دلیلی این کار صورت نپذیرفته است؛ حال اگر ما پی برده باشیم که این امکان وجود دارد، چه اشکال منطقی در حرکت به سمت استخراج علوم از متون دینی وجود دارد؟

به عقیده بنده دین دائرةالمعارف نیست و اساساً چنین مسئولیتی هم بر عهده نگرفته است. کار دین هدایت انسان به سوی خداست و انسان در این مسیر می تواند انسانی مانند / بوذر باشد که از فیزیک هیچ نمی داند یا *عبدالسلام* باشد که استاد فیزیک است. دین هدایت انسان را انجام می دهد؛ ولی لازمه هدایت به سوی خدا، دانستن شیمی و جامعه شناسی و... نیست. ظواهر متون دینی و کاوش ۱۴۰۰ ساله مفسران قرآن هم قراین قابل اعتنایی بر این سخن است.

حال اگر کسی مدعی است که به رغم این شواهد، می توان متون دینی را آستن همه حقایق علمی دانست، او باید ادله متقاعدکننده ای برای ما بیاورد. البته این کار فی نفسه می توانست انجام شود؛ یعنی خداوند می توانست با علم احاطی خود دائرةالمعارفی در اختیار انسان قرار دهد. اما اشکال منطقی آن از اینجا ناشی

می‌شود که با طرحی که خداوند برای آفرینش انسان ریخته و با عقل گران‌قدری که در او نهاده که یارای شکافتن پدیده‌ها و شناختن آنها را دارد، ناهمخوان است. دائرةالمعارف برای انسان کودن مناسب است؛ اما انسان دارای عقل ژرفکاو خود یابنده معارف خواهد بود. همچنین دادن عقلی به انسان و نیز گذاشتن چنان دائرةالمعارفی زیر بغل وی با هم سازگار نیستند.

۳۶۳



چرا از فلسفه صدرایی استفاده نکنیم؟

ک برخی از طرفداران علم دینی در جامعه ما حرفشان این است که باید آن متافیزیکی را که در تاریخ اسلام شکل گرفته است - مثل حکمت متعالیه - مبنای علم دینی قرار دهیم. شما هم قائل به چنین متافیزیکی هستید؟ ممکن است کسی بگوید که متافیزیک مشکلی را حل نمی‌کند و اساساً آن متافیزیک مورد نیاز علم با متافیزیک مطرح‌شده در فلسفه فاصله زیادی دارد. به هر حال این متافیزیک چه خصلت و ویژگی‌هایی دارد؟ از کجا باید آن را بگیریم؟

در اینجا دست متفکران باز است و هر کس می‌تواند از هر چیزی طرفی ببندد، ولی خودش بلید وجه دینی آن را احراز کند؛ برای مثال کسی که به دنبال نگاه صدرایی رفت، باید از آن دفاع کند، دینی بودن این نگاه را اثبات کند و پاسخ رقیبان را بدهد تا مشخص شود که نگاه وی یونانی نیست؛ ولی اگر ما از کتاب و سنت استفاده کردیم، طبیعتاً راهمان نزدیک‌تر شده است. خلاصه اینکه هر کس که به دنبال علم دینی است باید وجه تسمیه آن را خودش مشخص کند. البته بنده در دیدگاه خودم بیشتر کتاب و سنت را مد نظر داشتم تا لزوماً یک نظام فلسفی تام و

تمام را، هرچند در مواردی از این نظام‌های فلسفی هم نکاتی یاد می‌گیریم.

ورود دین به جزئیات علوم

◀ با توجه به اینکه می‌دانیم تحول در فروع بنیادین علم، علم را به هم می‌ریزد، سؤال مهم و اساسی این است که اگر دین در قلمرو فرض‌های بنیادی علم دارای حرف است، چطور می‌توانیم بگوییم که دخالت دین در جزئیات علم از مسئولیت‌های دین نیست؟ آن هم دینی که در مورد کوچک‌ترین مسائل نظر داده است و برایش مهم بوده است، یعنی دین می‌تواند کلیت علم را متحول کند، اما این جزو مسئولیت‌های دین نباشد!! این عجیب است.

ما نگفتیم که ضرورت دارد که دین به فروع بنیادین بپردازد؛ گفتیم اگر علم دینی بخواهد پیدا شود در گرو این است که دین درباره پیش‌فرض‌های آن علم صحبت کرده باشد؛ صحبتی غنی که منجر به نتیجه بشود؛ ولی در اصل ممکن هم هست که صحبتی نکرده باشد و در این صورت، علم دینی آن هم متفی است. بنابراین این‌طور نیست که بگوییم بنا به ضرورت، دین درباره فروع بنیادین همه علوم سخن دارد تا شما نتیجه بگیرید که پس باید درباره فروع هم سخن بگویید.

گریز از فرهنگ‌گرایی

◀ این مطلب که علم خاصیت فرهنگی ندارد، با بسیاری از سخنان شما سازگاری ندارد. در بخشی بیان نمودید که علم مسئله زمان ماست؛ زمان ما یعنی چه؟ چطور می‌شود که علم دارای خاصیت فرهنگی نیست، ولی مسئله زمان ماست و مسئله زمان قبل نبوده است؟ در بخش دیگر عنوان شده است که ما باید از منابع دینی

استفاده کنیم؛ چون بخشی از فرهنگ ماست!! قرار بود علم فرهنگی نباشد، اگر علم فرهنگی نیست، پس چرا باید بخشی از فرهنگ ما این قدر بر ماهیت علم اثرگذار باشد. در جای دیگر آمده است که ما باید به دنبال علم مخصوص به خود باشیم!! ما کیستیم؟ دست کم در این تعریف، یعنی فرهنگ ما.

بنابراین اگر حق داریم به دنبال یک علم متمایز باشیم، با توجه به اینکه فرهنگ است که هویت ما را می‌سازد، چطور می‌توان گفت که فرهنگ در علم مؤثر نیست؟ ضمن اینکه در اینجا هم سؤالات دیگری مطرح است؛ اینکه فرهنگ چقدر مؤثر است؟ آیا فرهنگ‌ها دچار تعارض و کشمکش نیستند؟ همه این موارد محل مناقشه است؛ از این رو باید در آغاز مسئله پاسخ این پرسش‌ها مشخص شود.

وقتی می‌گوییم علم خاصیت فرهنگی ندارد، به این معنا نیست که با فرهنگ ارتباط ندارد؛ علم با فرهنگ پیوند دارد. علم خاصیت فرهنگی ندارد؛ یعنی اینکه علم فقط قابل کاهش به یک چارچوب فرهنگی نیست. علم در عین حال که بخشی از فرهنگ است، ویژگی خاصی دارد. در یک فرهنگ می‌تواند خرافات هم باشد. چه فرقی بین بخش علمی فرهنگ با سایر بخش‌های آن هست؟ در تانزانیا باور دارند که انسان‌های زال روح‌هایی هستند که بدن پربرکتی دارند و اگر بخشی از اندام آنها را داشته باشید، ثروتمند می‌شوید؛ به همین جهت اقدام به قطع و فروش اندام افراد زال می‌کنند. این هم بخشی از فرهنگ است.

تفاوت علم که بخشی از فرهنگ است با بعضی دیگر از بخش‌ها، این است که علم بخشی است که علاوه بر باور، به دنبال احراز صدق است؛ یعنی می‌خواهد با واقعیت‌های جهان ارتباط برقرار کند. علم صرفاً یک باور فرهنگی



نیست. علم در عین حالی که متعلق به فرهنگ است، یک وجه تمایز با سایر متعلقات به فرهنگ دارد و آن کوشش برای احراز صدق و استحکام است. بر این اساس است که اگر می‌گوییم علم دینی مسئله زمان ماست، یک مسئله فرهنگی مطرح شده است؛ ولی اگر قرار شد که علمی به وجود بیاید، این علم باید ویژگی‌های علم را داشته باشد؛ یعنی معتبر باشد، صدق داشته باشد و صرفاً یک باور نباشد. از قدیم در تعریف علم گفته‌اند: باور صادق موجه. صرف باور کافی نیست؛ هم باید صادق باشد هم قابل استدلال. به این ترتیب فکر می‌کنم که مسئله روشن شده باشد.

نسبت علم دینی با علوم مرسوم

◀ روند تغییرات در علوم انسانی را تدریجی می‌دانید یا پیش‌فرض‌ها، پیش‌فهم‌ها و متافیزیکی که در نظر دارید، به‌طورکلی علم شما را تغییر می‌دهند؟ ممکن است پیش‌فرض‌ها کل صحنه علم را دگرگون کنند. نیوتون با تغییر متافیزیک علم، کل مکانیک را تغییر داد. متافیزیک با اینکه پنهان می‌ماند بسیار مهم است. در این صورت پاسخ شما به عینیت علوم غربی چیست؟ بالأخره آنها هم عینیت داشته‌اند و به جایی رسیده‌اند. شما وقتی متافیزیک را تغییر می‌دهید، چه چیزی تغییر پیدا می‌کند؟ آیا عینیت علوم غربی مورد خدشه واقع نمی‌شود؟

همان‌طور که در پاسخ به پرسش دیگری بیان شد، آنچه عینی باشد، ماندنی است و چارچوب‌های متافیزیکی همچون پنجره‌ای، در محدوده معینی رابطه ما را با واقعیت‌های جهان برقرار می‌کنند. اگر علوم غربی در محدوده معین متافیزیک



خودشان پرده از واقعیت‌هایی برداشته‌اند، در حد عینیت، یافته‌هایشان پذیرفته است. اما هنگامی که متافیزیک رقیبی وارد میدان می‌شود، پنجره متفاوتی، خواه وسیع‌تر یا محدودتر را وارد عرصه می‌کند و بنابراین عینیتی فراگیرتر یا ضیق‌تر فراهم می‌آورد. نسبت علم دینی با علوم مرسوم با ادعای آوردن متافیزیکی متفاوت و به گمان من وسیع‌تر از متافیزیک علوم موجود، به‌ویژه آنهایی که نگاهی مکانیستی به انسان دارند آغاز می‌شود. در این صورت بدون اینکه یافته‌های عینی علوم موجود انکار شود، محدودیت آنها مورد ادعا خواهد بود و نیز اینکه با اتخاذ پنجره متافیزیکی بازتری می‌توان به منظره گسترده‌تری در شناخت انسان نایل شد. در این میان چه بسا یافته‌های عینی پیشین در چارچوب وسیع‌تر جدید، مورد بازبینی و بازتفسیر قرار گیرند، نه اینکه به آنها بی‌اعتنایی شود یا کنار گذاشته شوند؛ برای مثال اگر شما انسان را از زاویه غریزی مطالعه کنید، یافته‌هایی عینی خواهید داشت. حال اگر از زاویه‌ای وسیع‌تر، انسان را موجودی هم غریزی و هم فرهنگی بدانید، در این صورت یافته‌های پیشین قابل استفاده خواهد بود؛ اما باید در تعامل با جنبه‌های فرهنگی فهمیده و بازتفسیر شود و بر همین قیاس هرچه چارچوب متافیزیکی گسترده‌تر شود، چه بسا یافته‌های پیشین را در نگاهی گسترده‌تر از آن خود کند.

نسبت میان عاملیت و ساختار

◀ امروزه در علوم اجتماعی، دوگانگی که میان ساختار و عاملیت وجود دارد، مقوله‌ای کلیدی است. پرسش این است که آیا واقعا تأکید اسلام فقط بر عاملیت است

یا برای ساختار هم نقشی در نظر می‌گیرد؟ شما تأکید می‌کنید آنجا که به مطالب علمی دین رجوع می‌کنیم، با نوعی ابهام روبه‌رو می‌شویم. بنده مخالف این سخن هستم. از نظر من دو تقسیم‌بندی وجود دارد: پاره‌ای موارد دین صریحاً مطالبی در حوزه علم می‌گوید، ولی برخی موارد ابهام دارد. این مورد از کدام موارد است؟ راجع به این مسئله در متن کتاب و سنت دوگانگی وجود دارد. باید برگردیم به مباحث تاریخی و قصه‌های قرآنی، مطالبی که نقش انسان‌ها، ساختارهای اجتماعی، نقش قریه و نظام اجتماعی را مطرح می‌کند. شاید بتوانیم نظریه‌ای تلفیقی میان عاملیت و ساختار استخراج کنیم. آن موقع تبیین شما باید تا حدی متفاوت باشد. تقابلی که در علوم معاصر بین عاملیت و ساختار، بیشتر در جامعه‌شناسی، مطرح شده، تقابل کاذبی است. چنین نیست که یا باید عاملیت انسان را باور داشته باشیم یا نفوذ ساختارهای اجتماعی را. به نظر من، در دیدگاه اسلام، انسان همچون عاملی است که در متن ساختارها عمل می‌کند. این ساختارها می‌توانند از جمله اموری باشند که محدوده عمل افراد را کم و زیاد می‌کنند. به عبارت دیگر چنین نیست که اگر ما برای ساختارها نفوذی قائل شدیم، باید دست از عاملیت افراد آدمی بشوئیم، بلکه به گمان من از دید قرآن، ساختارها هرگز نمی‌توانند عاملیت انسان را نفی کنند؛ بلکه تنها می‌توانند دایره عمل آدمی را کم و زیاد کنند. در قرآن وقتی ملائکه در هنگام مرگ از افراد سؤال می‌کنند که زندگی شما در دنیا چگونه گذشت، آنها- که ظاهراً ساختارگرا هم هستند- می‌گویند: ما زیر نفوذ نیروهای اجتماعی، عرصه‌ای برای عمل نداشتیم و مستضعف بودیم؛ اما ملائکه در پاسخ می‌گویند: مگر زمین خدا گسترده نبود،

اگر در جامعه خودتان تحت فشار بودید، چرا به جای دیگری مهاجرت نکردید و عرصه وسیع‌تری برای عمل خود فراهم نیاوردید؟ این نشان می‌دهد که در دیدگاه اسلام، آدمی عاملی است که در عین محدود شدن با ساختارها، مقهور آنها نیست و نه تنها با قراردادن در حیطه ساختار معینی، همواره عرصه‌ای هرچند محدود برای عمل دارد، بلکه ممکن است با تغییر موضع، عرصه وسیع‌تری نیز برای عمل خود بگشاید. بنابراین دیدگاه اسلامی را می‌توانیم «عاملیت در ساختار» بنامیم و از تقابل کاذب «عاملیت یا ساختار» بگریزیم.

چگونگی حل تعارض احتمالی میان علم و دین

«اگر ما در جایی پیش‌فرض‌ها را از دین گرفتیم و خودمان یک فرضیه ساختیم و اتفاقاً دین در مورد آن فرضیه مطلب داشت - که البته ممکن است با آن فرضیه تعارض هم داشته باشد - در این حالت چه باید کرد؟ برای حل تعارض میان علم و دین، به‌طور کلی راهی که وجود دارد این است که اگر یافته‌های علمی قوی بودند، باید سخن دین را تفسیر مجدد کرد که هماهنگی حاصل شود و اگر یافته‌های علمی شواهد کافی نداشتند، فرد باورمند به دین می‌تواند به باور دینی خود پایبند بماند و بررسی تعارض احتمالی را مسکوت بگذارد تا وضع روشن‌تر شود. به نظر من در مورد تعارض میان علم دینی و دین نیز همین قاعده کلی صادق است. اگر علمی دینی با تکیه بر پیش‌فرض‌های برگرفته از دین فراهم آوردیم و بعد ملاحظه کردیم که یکی از یافته‌های آن با سخنی جزئی در دین منافات دارد، بار دیگر خواهیم گفت که اگر یافته علمی



شواهد گسترده و متقاعدکننده دارد، سخن دینی را باید تفسیر مجدد کرد تا هماهنگی حاصل شود و اگر چنین نبود، پرونده آن مفتوح می ماند و به آینده موکول می شود.

روش و استدلال‌های اثبات‌کننده این نظریه

ک یک مسئله این است که دغدغه آقای دکتر درباره علم عمدتاً روش‌شناختی است، درحالی‌که ما از ایشان روش روشنی برای ارائه نظریه نمی‌بینیم. روشی که آغاز آن تعاریف است، تعریف از علم یا تعریف از دین می‌تواند نقطه آغاز نظریه باشد و اتفاقاً چالش یا در اینجاست یا نقش جامعه و فرهنگ در علم که شما از آن استفاده می‌کنید. شما فروضی راجع به جامعه‌شناسی علم، فلسفه علم، دین و علم دارید. اینها روشن نیستند و باید معلوم شود. چگونه از منطقی که به وسیله آن به این نظریه دست یافته‌اید، دفاع می‌کنید؟ این مسئله سبب شده است ما با یک بیانیه روبه‌رو باشیم تا مجموعه‌ای از استدلال‌ها، شما دیدگاه خودتان را بیان می‌کنید بدون اینکه استدلال‌های شما برای ما روشن باشد. آنچه می‌بینیم مجموعه‌ای از یک بیانیه و یک ادعاست.

همان‌طور که در طرحواره اشاره شده، هدف، تلخیص و ذکر اشاره‌وار مطالبی است که در ضمن کتاب‌ها و مقالات اینجانب به تفصیل بیان گردیده و مورد استدلال قرار گرفته است. در طرحواره ارجاع‌های لازم صورت گرفته و کسانی که طالب‌اند، می‌توانند برای مطالعه مفصل به آنها مراجعه کنند. من از جمله در کتاب **هویت علم دینی** هم به تعریف مفصل علم - از منظر اثبات‌گرایی و ما بعد اثبات‌گرایی - پرداخته‌ام و در این زمینه موافقت‌ها و مخالفت‌های خود را با فیلسوفان معاصر علم بیان کرده‌ام و هم موضع خود را در مورد دین و معرفت دینی (رویکردهای دایرة المعارفی، هرمنوتیکی، نظریه قبض و بسط) مشخص

کرده‌ام و با دیدگاه‌های رقیب در این زمینه‌ها وارد چالش و گفت‌وگو شده‌ام و در نهایت، از رویکرد گزیده‌گویی در دین دفاع کرده‌ام. آنچه در طرحواره آمده یک بیانیه نیست، بلکه تلخیصی است از استدلال‌های مطرح‌شده در آثار پیشین اینجانب به اضافه سامان‌دهی و تکمیل آنها در چارچوب مشخص.

