

نقد و بررسی هویت علم دینی از دیدگاه آیت‌الله مصباح‌یزدی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۸/۲۲

تاریخ تأیید: ۱۳۹۷/۱۱/۱۲

خسرو باقری*

چکیده

در مقاله پیش‌رو، دیدگاه آیت‌الله مصباح‌یزدی درباره علم دینی نقد و بررسی شده است. این بررسی در سه گام با نظر به چیستی علم، چیستی دین و چیستی علم دینی شده است. در گام نخست، به دیدگاه وی درباره چیستی علم که موضوع محور نام گرفته، توجه شده است. انتقادهای مطرح‌شده ناظر به نوسان دیدگاه وی بین موضوع محوری و مسئله محوری، کم‌بها دادن به روش و هدف علم و نادیده گرفتن تأثیر نگرش اندیشمند در تعریف علم است. در گام دوم، رویکرد غیر دایره‌المعارفی وی به دین به منزله نقطه قوت ارزیابی شده است. با این حال، اصرار بر تعریف دین به صورت موضوع محور، متفاوت با هدف محوری، نقد شده است. در گام سوم، در قلمرو علم دینی، تفکیک قاطع وی میان علوم توصیفی و علوم تجویزی، از سویی، و عینی و خنثادانستن علوم توصیفی، به منزله بقایای دیدگاه پوزیتیویستی در رویکرد وی در نظر گرفته شده است. نتیجه این دیدگاه یعنی بیرون‌گذاشتن علوم توصیفی از عرصه علم دینی و محدود کردن علم دینی به علوم تجویزی نیز نقد شده است.

واژگان کلیدی: علم، دین، علم دینی، آیت‌الله مصباح‌یزدی، موضوع محوری، مسئله محوری، علم توصیفی، علم تجویزی.

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

مقدمه

بحث «علم دینی» به یکی از بحث‌های مهم در جامعه ما تبدیل شده است. این اهمیت فقط ناشی از آن نیست که دیدگاه‌ها و تحلیل‌ها درباره آن گوناگون است بلکه به سبب آن می‌باشد که انگیزه طرح آن دیگر فقط علمی و دانشگاهی نیست و با جریان‌های اجتماعی نیز گره خورده است. این جریان‌ها تحت عنوان‌هایی مانند «اسلامی‌سازی دانشگاه» مورد توجه قرار گرفته‌اند؛ بنا بر این، انتظار می‌رود که سرنوشت این بحث بر تحولاتی که در دانشگاه رخ می‌دهد اثرگذار باشد. در چنین بستری، لازم است همچنان به بررسی‌های دقیق‌تری در این مورد ادامه دهیم.

یکی از دیدگاه‌ها درباره هویت علم دینی به وسیله آیت‌الله محمدتقی مصباح‌یزدی (از این پس، نویسنده) مطرح شده است. هر چند این بحث به‌طور خاص به وسیله نویسنده دنبال نشده اما در ذیل عنوان عام‌تر «رابطه علم و دین» (مصباح‌یزدی، ۱۳۹۲) اشاراتی به آن رفته است. در نوشتار پیش‌رو، دیدگاه نویسنده در سه مرحله طرح و بررسی خواهد شد که به ترتیب بر چیستی علم، چیستی دین و چیستی علم دینی متمرکز خواهند بود. استنادها از اثر پیش‌گفته برگرفته از تلخیصی است که علی مصباح‌یزدی (مصباح‌یزدی، [بی‌تا]) از آن فراهم آورده است.

چیستی علم

یکی از شیوه‌های معمول در سخن گفتن از چیستی علم، توسل به سه‌گانه

«موضوع، روش و هدف» است. بر این اساس، چیستی علم بر حسب موضوع علم، روش علم یا هدف و غایت علم تعریف می‌شود. نویسنده با تکیه بر این شیوه از تقسیم‌بندی، علم را بر حسب موضوع تعریف می‌کند:

علم بر حسب تعریف مورد قبول، مجموعه مسائلی تشکیل شده از موضوع و محمول هستند که موضوعات آنها زیرمجموعه یک موضوع واحد هستند و پاسخی برای اثبات و نفی می‌طلبند. هر کوششی در این راه، کوششی از سنخ آن علم شمرده می‌شود و منبع یا روش در آن نقشی ندارد. علم به این معنا شامل فقهت (در فقه)، تفلسف (در فلسفه) و تحقیق و پژوهش تجربی (در علوم) می‌شود (همان، ص ۷).

بر این اساس، به‌طور مثال، علم روان‌شناسی، مجموعه مسائلی خواهد بود که هر یک به صورت قضیه‌ای بیان می‌شود و موضوعات این قضایا (مانند حافظه، یادگیری و ...) زیرمجموعه موضوع اصلی یعنی روان شمرده می‌شوند.

با توجه به اینکه نویسنده، موضوع را در تعریف چیستی علم محور قرار داده‌اند، برای روش و هدف علم، نقش مهمی در روشن کردن چیستی علم قائل نیستند. اینکه با چه روشی به شناخت موضوع می‌رسیم، اهمیتی ندارد بلکه مهم این است که چیزی شناخته شود. همچنین در دیدگاه وی، هدف فرع بر علم است یعنی هنگامی که چیستی علم مشخص شد، از هدف آن نیز می‌توان سخن گفت اما هدف و غایت علم نقشی در تعریف چیستی علم ندارد. چنانکه در نقل قول پیشین ملاحظه می‌شود حتی منبع علم نیز در تعریف علم مهم نیست و این که شناخت را از کجا کسب کنیم، نقشی در تعریف علم ندارد.

اکنون، با مشخص شدن اینکه نویسنده علم را بر حسب موضوع تعریف

می‌کند، باید پرسید که لوازم این تعریف چیست؟ اگر علم عبارت باشد از مجموعه مسائلی که موضوع‌های آنها موضوع علم را تشکیل می‌دهند یا ذیل آن قرار می‌گیرند، چه لازمه‌هایی برای این تعریف می‌توان در نظر گرفت؟ نویسندگان خود لوازمی را برای تعریف پیش‌گفته بیان کرده است.

نخستین لازمه این است که تک‌گزاره‌ها علم نیستند زیرا وقتی گفته می‌شود مجموعه مسائل، با یک کل متشکل از گزاره‌ها روبه‌رو خواهیم بود نه با یک گزاره. شاید این سخن از آن رو گفته شده است که تک‌گزاره نمی‌تواند شناخت جامعی از یک چیز به دست دهد.

لازمه دیگر تعریف پیش‌گفته از علم این است که رشته‌های دارای گزاره‌های ارزشی و دستوری هم می‌توانند در شمار علوم باشند. مهم این است که با مجموعه مسائلی روبه‌رو باشیم که موضوع آنها به موضوع علم مربوط باشند. حال اگر مسائل مورد نظر ما ارزشی و دستوری باشند، موضوع‌های آنها نیز در مجموع تشکیل‌دهنده موضوع علم مورد نظر خواهند بود. بر این اساس، به‌طور مثال، اخلاق هم علم خواهد بود، هر چند موضوع اخلاق جنبه ارزشی داشته باشد.

سرانجام، لازمه سوم تعریف پیش‌گفته از علم این است که نگاه و تفسیر دانشمند، تأثیر ساختاری در علم ندارد. به عبارت دیگر، هنگامی که علم موضوع خاصی داشته باشد، مطالعه مسائل مربوط به آن موضوع، دانش را در پی خواهد آورد و در این میان، نگاه دانشمند، اعم از اینکه دینی یا غیردینی باشد، شرط نیست:

از این رو، هم مؤمن می‌تواند مسائل ریاضی را با به‌کارگیری روش‌شناسی

درست و استفاده از مقدمات معتبر حل کند و هم کافر. حتی شرط فهم و کسب معرفت نسبت به بعضی از مسائل دینی هم این نیست که شخص باید مؤمن باشد و به همین علت است که کافران نیز می‌توانند برخی معارف بنیادین دین را فهم کنند و به حقانیت دین ایمان بیاورند (همان، ص ۱۵).

از نظر نویسنده محترم، نگاه دانشمند فقط در مقام کاربرد اثرگذاری دارد - مانند استفاده از یک مسئله ریاضی به عنوان مقدمه یک استدلال کلامی- اما در تکوین خود علم اثری ندارد.

نقد و بررسی مفهوم علم

اکنون ببینیم که تعریف پیش گفته علم از چه جهت‌هایی قابل ارزیابی است. چند جهت در این ارزیابی قابل بیان است: الف) موضوع محوری در تعریف علم؛ ب) جایگاه روش در تعریف علم؛ ج) سوم نسبت اجزای سه‌گانه موضوع_روش_هدف در علم؛ د) نقش نگرش دانشمند در علم. پیش از ورود در این بحث‌ها، به یک نکته جزئی‌تر یعنی دیدگاه نویسنده درباره اینکه تک‌گزاره علم نیست، اشاره می‌کنیم. می‌توان پرسید که چرا تک‌گزاره حاوی علم شمرده نمی‌شود و نمی‌توان پاره شناخت برای آن قائل شد؟ به‌طور مثال، اگر فرض کنیم که علم شیمی ما از هزار گزاره تشکیل شده باشد، بی‌تردید هر گزاره، سهم علمی معینی از کل علم شیمی را به خود اختصاص می‌دهد و مجموع اینگونه سهم‌ها کل علم شیمی ما را تشکیل می‌دهند. این فرض بسیار ذره‌گرایانه است اما اگر به سهم روابط کل‌گرایانه میان گزاره‌ها نیز توجه کنیم، این روابط نیز از ارتباط میان دو گزاره



شروع می‌شود و به ارتباط‌های چند وجهی پیچیده‌تر می‌رسد و در این حالت، روابط ساده‌تر میان دو گزاره نیز سهمی از علم شیمی را به خود اختصاص خواهند داد. به هر حال، کل از اجزا تشکیل می‌شود و ویژگی‌های یک کل، به صورتی از انحاء به ویژگی‌های اجزا و در وهله دیگر، به ویژگی‌های حاصل از روابط میان آنها وابسته است. پس از بیان این نکته جزئی، اکنون به توضیح نکته‌های عمده‌تر می‌پردازیم.

۱. **موضوع محوری در تعریف علم:** نویسنده از سویی، دید خود را موضوع محوری دانسته‌اند و از سوی دیگر، از آن با عنوان مجموعه مسائلی که باید به آنها پاسخ مثبت یا منفی داد، یاد می‌کنند. در بیان اخیر، مجموعه مسائل در کانون توجه قرار گرفته است و باید پرسید: آیا این تعریف موضوع محور است یا مسئله محور؟

تفاوت موضوع و مسئله چیست؟ همان‌گونه که پیش از این بیان شد، نظر نویسنده محترم بر آن است که مسئله، گزاره‌ای دارای موضوع، محمول و رابطه است و از این میان، موضوع گزاره (یا مجموع موضوع‌های گزاره‌ها) نشانگر موضوع علم است؛ پس اگر بخواهیم در ساحت زبان این تفاوت را بیان کنیم، باید بگوییم که موضوع یک علم در یک مفهوم آشکار می‌شود؛ در حالی که مسئله در یک گزاره به ظهور می‌رسد یا اگر بخواهیم در ساحت جهان این تفاوت را بیان می‌کنیم، می‌توانیم بگوییم که موضوع یک علم، یک موجود یا حالتی از یک موجود است؛ در حالی که مسئله یک علم، ادعایی درباره آن موجود یا موجودیت است؛ به‌طور مثال، حافظه انسان مانند موجودیتی در جهان،

بخشی از موضوع روان‌شناسی است، با توجه به اینکه روان‌انسان، موضوع این علم است اما هنگامی که کسی، به‌طور مثال، ادعا می‌کند که «حافظه انبان معانی است» یک مسئله را مطرح کرده است.

با این توضیح، مشخص می‌شود که موضوع یک علم و مسائل آن علم را نمی‌توان مترادف و هم‌سنگ یکدیگر دانست زیرا ممکن است موضوع علم ثابت باشد اما مسائل آن، طبق نظریه‌ها و نظریه‌پردازان گوناگون، به‌گونه‌های گوناگونی مطرح شود. در مثال پیشین، اگر کسی برای موضوع حافظه این مسئله را مطرح می‌کند که «حافظه انبان معانی است» ممکن است کس دیگری مسئله متفاوتی را درباره همان موضوع مطرح کند و بگوید: «حافظه انبان شرطی‌شدگی هاست». در این دو حالت، موضوع علم ثابت اما مسائل آن از دو نوع متفاوت هستند زیرا از دو نظریه رقیب سرچشمه می‌گیرند؛ یک نظریه معناگرا و یک نظریه رفتارگرا.

هنگامی که می‌گوییم علم موضوع دارد، این سخن از آن حاکی است که چیزی در جهان مانند خاک، موضوع علم قرار گرفته است اما هنگامی که می‌گوییم مسئله‌ها موضوع علم هستند، باید توجه داشته باشیم که مسئله، «چیزی» در جهان خارج نیست. مسئله همواره مسئله کسی است یعنی مسئله همواره میان یک موجود زنده و چیزی متولد می‌شود؛ به‌طور مثال، کمبود انرژی یک مسئله برای انسان است که انرژی لازم دارد. کمبود انرژی خود چیزی در میان چیزهای جهان نیست بلکه فقط در نسبت میان انسان و چیزی مانند نفت قابل طرح است. کمبود نفت در نسبت با انسان مسئله است اما نفت، مستقل از انسان، خود چیزی در جهان است. این نکته بیانگر آن نیز است که یک موضوع

واقعی ممکن است درباره انسان، روزی زمینه بروز مسئله‌ای باشد و روز دیگر مسئله‌خیز نباشد. به عبارت دیگر، معطوف‌بودن مسئله به یک موضوع یا موجود در جهان را نباید با موضوع‌محوری اشتباه کرد زیرا معطوف‌بودن به چیزی در جهان، نسبی یا اضافی بودن را نفی نمی‌کند. مسئله حتی می‌تواند معطوف به نیازهای کاذب باشد. امروزه فرهنگ مصرفی که در دنیا بیداد می‌کند، چه کاری انجام می‌دهد؟ خلق نیازهای کاذب و پدیدساختن مسئله برای انسان‌ها؛ بنا بر این، موضوع‌محوری و مسئله‌محوری بسیار با هم متفاوت هستند. درست است که موضوع یک علم همان چیزی می‌باشد که مسائل و گزاره‌های علم درباره آن شکل می‌گیرند اما نکته این است که مسائل و گزاره‌های پیش‌گفته، می‌توانند در قالب دیدگاه‌ها و نظریه‌های گوناگون و به صورت‌های متفاوتی درباره همان چیز شکل بگیرند. کسانی که موضوع علم و مسائل علم را هم‌سنگ یکدیگر می‌دانند، علم را به صورت امری یک‌دست در نظر می‌گیرند و برای تفاوت نظریه‌ها در علم جایی باز نمی‌کنند.

ممکن است در پاسخ گفته شود که تفاوت مسائل، در حقیقت، بازگشت به تفاوت موضوع دارد یعنی اگر مسائل مورد نظر معناگرا و رفتارگرا با هم متفاوت هستند، به این سبب است که در اصل، موضوع‌های گوناگونی برای روان‌شناسی در نظر گرفته شده است. به عبارت دیگر، یک روان‌شناس معنا را و دیگری رفتار را موضوع روان‌شناسی دانسته و آنگاه مسائلی را متناسب با موضوع مطرح کرده است اما این پاسخ، مشکل دیگری را پدید می‌آورد و آن اینکه دیگر نمی‌توان برای روان‌شناسی موضوع معینی در نظر گرفت؛ در حالی که طبق دیدگاه

موضوع محور، هر علمی با موضوع آن شناخته می‌شود و مقوم هر علمی موضوع آن است. اگر قرار باشد که به تعداد نظریه‌های هر علمی، موضوع برای آن علم در نظر بگیریم، دیگر از موضوع محوری چه چیزی باقی خواهد ماند؟ افزون بر این، این نکته نیز قابل بیان است که ممکن می‌باشد حامیان یک دیدگاه معین که موضوع واحدی را در نظر می‌گیرند، در بستر زمان، مسئله‌های گوناگونی را مطرح کنند. از این رو، نمی‌توان تفاوت در مسائل را همواره به تفاوت در موضوع فرو کاست.

بیان این نکته نیز خالی از لطف نیست که موضوع محوری در تعریف علم، می‌تواند حاکی از نگرشی رئالیستی باشد؛ در حالی که مسئله محوری، در شکل ناب خود، معرف نگرشی پراگماتیستی است. مسئله و حل مسئله هیچ‌یک ضرورتاً حاکی از واقعیت نیست. فرضیه‌ای از علم می‌تواند مسئله‌ای را حل کند، بدون اینکه شناختی از واقعیت به دست دهد. این از آن رو است که مسئله‌ها به دلایل گوناگونی حل شده و گاه تصادفی حل می‌شوند و گاه به علت پیچیدگی واقعیت، فرضیه غلط و فرضیه درست هر دو به یک پاسخ درست می‌انجامند (مانند پیش‌بینی درست خسوف و کسوف در نجوم بطلمیوسی به سبب تأثیر نداشتن هم‌راستایی زمین-ماه-خورشید در مقایسه با هم‌راستایی خورشید-ماه-زمین) و گاه به علت قرارگرفتن یک فرضیه غلط در دامنه «خطاشکیمی طبیعت» (Nature's error-tolerance) (رشر، ۱۹۸۷)، نادرست بودن آن شمرده نمی‌شود؛ بنا بر این پیش‌بینی درست از آب در می‌آید.

۲. جایگاه روش در تعریف علم: چنانکه ملاحظه کردیم، نویسنده روش علم را در

تعریف علم دخیل نمی‌دانند. اگر این امر برای رفع حصر از روش باشد، معقول است اما اگر برای دفع روش باشد، قابل قبول نیست. مقصود از رفع حصر از روش، همان نکته‌ای است که یک‌بار *پل فایراند* تحت عنوان «هر چیزی رواست» (anything goes) بیان کرد (فایراند، ۱۹۷۵م، ص ۲۷). مقصود وی این بود که حصر روش علم به تجربه تکرارپذیر حسی ضرورتی ندارد و دانشمند می‌تواند از هر روشی استفاده کند. اما اگر بخواهیم به دفع روش از تعریف علم به‌طور کلی بپردازیم، روشمندی را که ویژگی‌ای اساسی از علم بشری است نادیده گرفته‌ایم.

تعریف عام از علم و معرفت به «باور صادق موجه» از *زمان افلاطون* سابقه دارد. نظر وی بر این بود که «باور صادق» به تنهایی نمی‌تواند نشانگر معرفت باشد بلکه هنگامی معرفت تلقی می‌شود که فرد برای آن علت داشته باشد و بتواند درستی آن را بر دلیل استوار سازد. هر چند این تعریف ناظر به علم و معرفت به‌طور کلی است اما می‌توان نقش ویژه توجیه در معرفت را به مورد رشته‌های علمی معاصر نیز سرایت داد البته این نیز گفتنی است که در نخستین باری که *افلاطون* تعریف پیش‌گفته را در رساله *منون* مطرح کرد، یک مسئله هندسی، یعنی معادله فیثاغورث، مورد بحث بود که *سقراط* آن را از یک برده بی‌سواد می‌پرسد. دیدگاه *افلاطون* به وسیله *ادموند گتیه* (۱۹۶۳م) مورد چالش نیز قرار گرفته است و در پاسخ به آن، برخی در پی آن بوده‌اند که موجه‌بودن معرفت را از علم به عالم منتقل کنند؛ به‌طور مثال، طرفداران معرفت‌شناسی فضیلت‌گرایانه (virtue epistemology)، مانند *ارنست سوزا*، بر آن هستند که

اعتمادپذیری معرفت از حیث راهی که طی کرده است (مانند فضیلت‌های عالم)، شرط لازمی برای توجیه معرفت است (سوزا، ۱۹۹۱).

به هر روی، نقش توجیه و دلیل آوردن در تبدیل باوری به معرفت، در رشته‌های علمی، در روش تحقیق آنها آشکار می‌شود. بر همین قیاس، می‌توان گفت همان‌گونه که توجیه یکی از پایه‌های اساسی معرفت است، روشمندی نیز یکی از پایه‌های اساسی رشته‌های علمی است؛ بنا بر این تا جایی که علوم بشری مورد نظر باشند، روش کسب معرفت، نقش مقوم در علم وی را بازی می‌کند به طوری که با برگزیدن یک روش، دانشی معین و با برگزیدن روش دیگر، دانشی دیگر حاصل می‌شود. سخن معروفی که به ارسطو منسوب است، هر چند ناظر به معرفت به معنای عام کلمه است اما می‌تواند با قدری توسع در این مورد روشنگر باشد: «من فقد حسا فقد فقد علما»: «هر کس محروم از یک حس باشد، از علمی محروم است»؛ به طور مثال، نابینا هرگز نمی‌تواند درباره رنگ‌ها شناخت و ادراکی داشته باشد، هر چند بزرگترین عالم فیزیولوژیست باشد که تمام سازوکارهای بینایی را بداند. به عبارت دیگر، ابزار شناختی مانند بینایی، مقوم درک رنگ است و کسی که آن را فاقد باشد، برای همیشه از درک پیش‌گفته محروم خواهد بود.

۳. نسبت اجزای سه‌گانه موضوع_روش_هدف: نویسنده در برابر اجزای این سه‌گانه، موضع «این یا آن» برگزیده و خود نیز بر اساس این موضع، گزینه اول را ترجیح داده است اما به نظر می‌رسد که موضع «این و آن» درباره علم قابل قبول‌تر است. به عبارت دیگر، به جای اینکه بگوییم علم یا موضوع محور است یا روش محور یا

غایت‌محور، باید هر سه عنصر را توأمان در تعریف علم وارد کنیم. اگر علم - یعنی علم حصولی متناسب با بحث مقاله پیش‌رو - را به یک جریان دوقطبی میان عالم و معلوم تعریف کنیم، تلازم میان سه عنصر پیش‌گفته قابل توجه خواهد بود. علم به منزله رابطه میان عالم و معلوم، سه عنصر دارد: عالم، معلوم و رابطه میان آن دو. این سه عنصر به ترتیب، ناظر به هدف، موضوع و روش از سه‌گانه مورد بحث هستند. توضیح این تناظر در زیر آمده است.

عنصر نخست یعنی عالم، از میان سه‌گانه موضوع-روش-هدف، ناظر به هدف است. عالمان در پاسخ به نیازهای خود، اعم از نیازهای فرودست مانند نیاز به غذا و نیازهای فرادست مانند حقیقت‌جویی، رو به علم می‌آورند و بدون نیازهای بشر، علمی برای وی وجود نمی‌داشت. به صرف اینکه موضوعی و واقعیتی در جهان وجود دارد، کسی برای شناختن آن خیز بر نمی‌دارد مگر این که شناخت آن نیازی را برآورد؛ به‌طور مثال، تعداد ریگ‌های ساحل خزر یک واقعیت در جهان است اما هیچ مرکز پژوهشی در جهان حاضر نیست برای شمارش آنها هزینه‌ای پژوهشی در نظر بگیرد مگر اینکه فایده‌ای برای این کار مشخص شود.

در تعریف علم به رابطه میان عالم و معلوم، عنصر دوم، «معلوم» است که ناظر به «موضوع» علم در سه‌گانه مورد بحث است. مشخص است که علم بدون معلوم بی‌معناست؛ بنا بر این، تعریف علم بدون در نظر گرفتن موضوعی برای آن، امکان‌پذیر نخواهد بود. موضوع در اینجا متفاوت از مسئله است که پیش از این به آن اشاره شد. در حقیقت، مسئله که در تعریف پراگماتیستی از علم‌محور

قرار می‌گیرد، مربوط به همان عنصر نخست یعنی هدف عالم است و نباید آن را با عنصر موضوع اشتباه کرد. مسئله‌ای که فرد با آن روبه‌رو است، اختلالی است که در برآوردن یک نیاز حاصل شده است. پس باید آن را ذیل عنصر هدف عالم در نظر گرفت. اما اگر موضوع را به یک واقعیت در جهان مربوط بدانیم، در این صورت، علم همواره حاکی از آگاهی، مستقیم یا غیرمستقیم (در علوم اعتباری)، به واقعیتی در جهان خواهد بود. در صورتی که علم معطوف به واقعیت نباشد و بلکه به اوهام ذهنی معطوف بوده باشد، علم نخواهد بود.

آنچه از آن با عنوان «شوک ماینونگ» (Meinong's Shock) یاد شده است (لینسکی و زلتا، ۱۹۹۱م)، از دایره علم بیرون خواهد بود. ماینونگ بر آن بود که موجودات فرضی مانند کوه طلا و اسب تک‌شاخ نیز از موجودیتی برخوردارند و موضوع علم قرار می‌گیرند. این نکته در مفهوم حیث التفاتی (intentionality) /دموند هوسرل نیز مورد توجه قرار گرفت زیرا هوسرل نیز موضوع التفات را اعم از امور خیالی و واقعی می‌داند. اگر این ویژگی به‌عنوان ویژگی علم تلقی شود، چنین دیدگاهی، مرز میان علم و وهم را برمی‌چیند. در این دیدگاه، مفهوم «موضوع» علم، توسعه یافته به‌طوری که شامل موضوع‌های ذهنی نیز می‌شود. اما این توسعه در مفهوم علم روا نیست بلکه موضوع باید محدود به موضوع‌های واقعی برون ذهنی، اعم از حسی و غیرحسی، شود. اگر بتوان نشان داد که به‌طور مثال، مجموعه‌های ریاضی از واقعیتی برون‌ذهنی برخوردارند، در این صورت، آنها نیز موضوع علم قرار می‌گیرند. در مفهوم حیث التفاتی هوسرل نکته مهمی وجود دارد و آن اینکه عالم همواره در علم دخیل است و نمی‌توان



علم را بدون رد پای عالم در نظر گرفت. اما اگر حیث التفاتی چنان نقش عالم را بارز کند که جایی برای معلوم نماند، در این صورت، علم و وهم یکسان خواهند بود. از این رو، تا جایی که هوسرل اظهار می‌کند که حیث التفاتی، ویژگی متمایزکننده ذهن از ماده است، سخنی قابل قبول را مطرح می‌کند اما اگر نظر بر آن باشد که ویژگی پیش‌گفته را برای علم (یعنی یکی از دستاوردهای ذهن) لحاظ کنیم، باید مشخص کنیم که تفاوت علم با دیگر دستاوردهای ذهن، مانند داستان چیست. اینجاست که باید نقش معلوم نیز بر حیث التفاتی افزوده شود تا بتوان از علم، متمایز با داستان و شعر، سخن گفت.

سرانجام عنصر سوم در تعریف علم به رابطه میان عالم و معلوم «رابطه» است. این عنصر، شامل روش علم است. رابطه عالم و معلوم، فقط در صورتی که منضبط باشد، می‌تواند به احراز علم بینجامد اما اگر رابطه‌ای وهم‌آلود باشد و از توجیه و بنا بر این صدق، برخوردار نشود، علم نخواهد بود؛ پس «چگونگی ارتباط» عالم با معلوم، دخالتی اساسی در تحقق علم دارد. در بیانی تمثیلی می‌توان گفت که علم همچون تیراندازی است که بر سه پایه استوار می‌باشد: الف) تیرانداز؛ ب) هدف؛ ج) هدف‌گیری. در اینجا تیرانداز، به عنصر عالم اشاره دارد، هدف به عنصر معلوم ناظر است و هدف‌گیری از روش علم حکایت می‌کند. هدف‌گیری به چگونگی خاصی از ارتباط تیرانداز و هدف اشاره دارد و بدون آن تیر به هدف نخواهد خورد.

۴. نقش دید اندیشمند در علم: چنانکه ملاحظه شد، نویسنده بر آن است که نگاه و نگرش دانشمند در علم وی اثری ندارد. از نظر وی، علم معطوف به واقعیت

است و به دست آوردن تصویر واقعیت، وابسته به دیدگاه خاص دانشمندان، همچون ایمان و کفر، نیست. مقصود از این سخن چیست؟ ممکن است مقصود این باشد: چنین نیست که علم فقط زائیده نگرش دانشمند باشد. بی تردید این سخن درست است زیرا اگر فقط نگرش عالم، سرچشمه علم باشد و معلوم در آن نقشی نداشته باشد، در این صورت، علم و وهم تفاوتی نخواهند داشت. اما در حقیقت مقصود نویسنده این است: نگرش دانشمند به هیچ وجه مقوم علم نیست. این داوری ناشی از موضوع محوری نویسنده است؛ یعنی هنگامی که علم ناظر به موضوع باشد، دیگر دیدگاه دانشمند در آن دخیل نیست.

این نظر نویسنده البته با مشکلاتی روبه‌رو است. هر چند نویسنده پوزیتیویست‌ها را به سبب حس‌گرایی مورد انتقاد قرار داده اما از جهت دیگر با آنان هم‌نوا شده است. این هم‌نوايي در مفهوم عینیت است. پوزیتیویست‌ها هم علم را نوعی تصویربرداری از واقعیت می‌دانستند که پیش‌فرض‌های دانشمندان در آن دخالتی ندارد. هنگامی که مشاهده از هر گونه پیش‌داوری و بار نظری مبرا شد، علم حاصل می‌شود. اما بر اساس مفهومی که از علم (رابطه عالم با معلوم) مطرح کردیم، این دیدگاه مطلق‌گرا از عینیت مردود است. یگانه مقوم علم، معلوم نیست بلکه عالم و زاویه دید وی نیز در آن دخالت اساسی دارد. نفی زاویه دید عالم از علم به این معناست که موضوع علم به‌طور کامل، فارغ از هر زاویه دید در اختیار ما قرار گرفته است؛ در حالی که چنین فرضی درباره انسان صادق نیست؛ فقط خداوند متعال فارغ از هر زاویه دید، به امور می‌نگرد و فرض این دیدگاه خدایی (God's eye-view) برای انسان قابل دفاع نیست. چنانکه در

بحث از موضوع علم نیز بیان شد، اندیشمندان یک موجود را همواره از زاویه خاصی مورد نظر قرار می‌دهند. البته این سخن در مقام بیان چنین گزاره کلی ایجابی نیست: هر دیدگاهی از اندیشمند بر هر علم وی اثرگذار است؛ بلکه بیانگر گزاره کلی سلبی زیر است: هیچ علم دانشمند فارغ از دیدگاهی از وی نیست. پشتوانه این بیان نیز تعریف ما از علم است: علم همیشه علم کسی بر چیزی است و هر کسی همواره در جایگاهی می‌باشد و زاویه دیدی دارد. اگر گفته شود که این تعریف، نسبی‌گرایانه می‌باشد، سخن درستی است اما نسبت آن، نه نسبت معرفت‌شناختی است که بی‌معیاری در علم را ادعا می‌کند بلکه نسبت معرفتی است که حاکی از ناگزیری انسان از داشتن دید است. هر کس این نسبت معرفتی را نپذیرد، انسان را به مقام خدایی فرا می‌برد و ادعا می‌کند که انسان می‌تواند فارغ از هرگونه زاویه دید، واقعیت‌ها را آن‌چنانکه هستند بشناسد.

تصویربرداری تمثیل خوبی برای علم بوده است اما مدعیان آن به معنای دقیق تصویربرداری توجه نیافته‌اند. عالمان همچون عکاسان در پی گرفتن عکس از واقعیت‌ها هستند، نه همچون شاعران در پی خیال‌ورزی اما نکته باریک این است که هیچ عکاسی نمی‌تواند عکسی فارغ از هر زاویه دیدی بگیرد. عکس مطلق یعنی عکس گرفته‌شده از هیچ‌کجا (nowhere) وجود ندارد؛ عکس‌ها همه نسبی هستند و با این حال عکس «چیزی» هستند، نه خیال‌پردازی. هر عکسی دو مقوم دارد: الف) چیزی که از آن عکس گرفته شده؛ ب) زاویه دیدی که از آن عکس گرفته شده است. هیچ عکسی بدون این دو نمی‌تواند وجود داشته باشد. طبیعی است که اگر زاویه دید دو فرد یکی باشد، دو عکس آنها تفاوتی با هم

نخواهند داشت و در حقیقت یک عکس شمرده خواهد شد. بر این اساس، دیدگاه دانشمند، مقومی از مقوم‌های علم است.

چیستی دین

عنصر دوم در دیدگاه آیت‌الله مصباح‌یزدی مربوط به چیستی دین است. در تعریف برگزیده وی، دین عبارت است از: «نقشه راه دست‌یافتن به کمال نهایی و سعادت ابدی» (مصباح‌یزدی، [بی‌تا]، ص ۱۲). به عبارت دیگر، هدف اصلی دین این است که راه سعادت ابدی را به انسان نشان دهد نه اینکه دانش‌هایی نظری در اختیار انسان قرار دهد، مگر آن دانش‌های نظری که به صورتی در خدمت تأمین هدف اصلی دین یعنی سعادت ابدی انسان باشند مانند شناخت خداوند متعال.

با توجه به این تلقی، دین به‌طور عمده با دانش‌های کاربردی سنخیت خواهد داشت. نویسندگان با اشاره به مسائل مربوط به سعادت انسان می‌گویند: نکته قابل توجه این است که غالباً اگر نگوییم همه این مسائل به حوزه کاربردی علوم مربوط می‌شود و نه حوزه نظری و توصیفی علوم. شناخت پدیده‌ها و روابط میان حقایق مادی ارتباطی مستقیم با ارزش‌ها و سعادت و شقاوت ندارند بلکه چگونگی استفاده از آنها در زندگی انسان و چگونگی تعامل با آنهاست که ما را وارد حیطه افعال اختیاری و ارزش‌ها می‌کند و در نتیجه به قلمرو دین وارد می‌شود (ص ۱۰).

با توجه به اینکه دین نقشه راه کمال نهایی انسان است، نویسندگان فقط اسلام را دین صحیح می‌دانند زیرا تحقق نقشه راه کمال نهایی را در اسلام می‌داند و آیه ۱۹

آل عمران «ان الدین عبدالله الاسلام» را نیز قرینه‌ای برای آن می‌داند (همان، ص ۹). بیان دیگر نویسنده درباره چیسستی دین این است که دین ناظر به اراده تشریعی الهی است نه اراده تکوینی الهی، یعنی فقط خواست خداوند متعال برای سعادت‌مندی انسان در دین جلوه‌گر شده و در کتاب‌های آسمانی آشکار می‌شود. به این ترتیب، نمی‌توان جلوه‌گری اراده تکوینی خداوند متعال در پدیده‌ها و موجودات جهان را جزو دین شمرد. این نظر، در نقد دیدگاهی مطرح‌شده که دین را فراتر از کلام خداوند متعال مشتمل بر شناخت فعل خداوند متعال و مخلوقات نیز می‌داند (جوادی‌آملی، ۱۳۸۶).

نویسنده در بیان‌های دیگری، دین را به سه بخش عقاید، اخلاق و احکام و یا دو بخش اصول و فروع تقسیم می‌کند. تقسیم‌بندی دین به اصول و فروع با تقسیم‌بندی آن به سه مؤلفه عقاید، اخلاق و احکام قابل جمع است زیرا اصول دین همان عقاید بوده و فروع دین هم شامل اخلاق و احکام می‌باشد اما نکته مهم اینکه تقسیم‌بندی دین به سه یا دو بخش، سلسله‌مراتبی است. طبق این نظریه سلسله‌مراتبی، دین همچون درختی است که ریشه و ساقه و شاخه‌هایی دارد. ریشه ناظر به عقاید است، ساقه نشانگر نظام ارزشی دین است و شاخه‌ها احکام عملی هستند. در این میان، بخش عمده دین، نظام ارزشی است که ارزش‌هایی (مانند کمال، قرب به خداوند متعال، عدالت و ...) را به شما عرضه می‌کند. از این رو، هر چند عقاید، اصول دین را تشکیل می‌دهند اما ارزش‌ها، تاج دین شمرده می‌شوند.

حال باید ببینیم چه لوازمی بر این تعریف از دین مترتب می‌شوند. لوازمی را

که نویسنده مطرح کرده، در موارد زیر می‌توان خلاصه کرد:

۱. دین اصالتاً تعهدی برای تبیین حقایق خارجی و عینی ندارد؛ بنا بر این نمی‌توان انتظار داشت که دین تمام حقایق جهان را در خود داشته باشد.
 ۲. اگر بخواهیم بر حسب سه‌گانه موضوع - روش - هدف درباره دین سخن بگوییم، چه مفهومی از دین در اختیار خواهیم داشت؟ از حیث موضوع باید گفت که موضوع دین، اعمال اختیاری انسان است از آن جهت که باعث سعادت انسان می‌شوند. ممکن است ما اعمال ارادی و اختیاری دیگری در زندگی روزانه خود انجام دهیم که دخالتی به سعادت انسان نداشته باشد.
 ۳. روش در دین جنبه انحصاری ندارد؛ چون دین سه بخش عقاید، اخلاق و احکام را دارد، ممکن است هر کدام روش خاصی را بطلبد. اگر بخواهید عقاید را پشتیبانی کنید باید از روش عقلی استفاده کنید اما ممکن است در احکام از روش نقلی بهره بگیرید. از آنجا که تعدد روش مطرح است، روش نقشی در تمایز دانش دین از دیگر حوزه های معرفتی ندارد.
- از حیث هدف، درباره دین چه می‌توان گفت؟ با اینکه نویسنده بر این نظر است که بخش اصلی دین را ارزش‌های آن تشکیل می‌دهند و به عبارتی دین به‌طور عمده جنبه دستوری دارد اما وی دانش‌های دستوری را نیز بر حسب موضوع و نه هدف، تقسیم می‌کند:

طبق یک اصطلاح، اگر مسئله‌ای برای هدفی خاص مانند زندگی آسوده دنیوی مطرح شود و برای حل آن کوشش شود، یک علم پدید می‌آید و در صورتی که همان مسئله برای هدفی دیگر مانند رسیدن به سعادت اخروی و قرب به خداوند متعال مد نظر قرار گیرد و حل شود، علمی دیگر تولید می‌شود. در برابر، اصطلاح دیگری وجود دارد که غایت را در تعریف و تقسیم علم دخالت

نمی‌دهد و تا هنگامی که پرسش یکسان باشد، آن را مسئله همان علم می‌شمارد (مصباح‌یزدی، [بی‌تا]، ص ۷).

این رویکرد مسئله‌محور، رویکرد خود نویسنده است که از آن با عنوان موضوع‌محور نیز یاد می‌کند. بر این اساس، علم فقه به منزله یک علم دینی نیز علمی موضوع‌محور است.

نقد و بررسی مفهوم دین

در تعریف نویسنده از دین به‌عنوان نقشه هدایت انسان به سوی سعادت ابدی، نقاط قوتی وجود دارد. نخست اینکه از رویکرد دائره‌المعارفی به دین دوری جست‌ه‌اند و دین را عهده‌دار بیان همه حقایق جهان نمی‌دانند. بر همین اساس، تعریف وی از جامعیت دین اسلام، جامعیت کارکردی است یعنی جامع‌بودن اسلام به این نیست که دربرگیرنده تمام علوم باشد بلکه به این است که نقش خود را به‌عنوان دین یعنی نشان‌دهنده راه سعادت ابدی انسان، به خوبی ایفا کند. تعبیر دیگر از دین به‌عنوان آشکارکننده اراده تشریعی و نه تکوینی، خداوند متعال نیز در همین جهت، تعبیری موجه و رساست.

اما به‌رغم اینکه نویسنده هدف تأمین سعادت انسان را در دین امری اساسی می‌داند، اصرار وی بر تعریف دین به صورت موضوع‌محور، متفاوت با هدف‌محوری، چندان موجه به نظر نمی‌رسد. اگر موضوع دین را اعمال اختیاری انسان از آن جهت که به سعادت (یا شقاوت) ختم می‌شود در نظر بگیریم، با توجه به جهت‌گیری سعادت، تمایز روشنی میان موضوع‌محوری و هدف‌محوری

باقی نمی‌ماند.

نکته دیگر مربوط به روش دانش دینی و منبع آن است. سخنان نویسنده در این مورد تعارض‌آمیز است. از سویی وی اظهار می‌کند که اثبات مسائل دین در گرو روش واحدی نیست و هر یک از روش‌های شهودی، عقلی و تجربی می‌تواند مورد استفاده قرار گیرد. از سوی دیگر، نویسنده شناخت مؤلفه‌ها، محتوا و قلمروهای دینی را امری درون دینی می‌داند:

برای شناخت مؤلفه‌ها، محتوا و قلمرو دین حق به نگاه درون دینی نیاز است و نمی‌توان با نگاهی جامعه‌شناختی یا عقلانی محض به قضاوت در این موارد پرداخت بلکه باید با استفاده از کتاب و سنت، آن را تعریف و دامنه، رسالت و اجزای آن را مشخص کرد (مصباح‌یزدی، [بی‌تا]، ص ۱۲).

درون دینی شدن این بررسی، دست‌کم برخی از روش‌های پژوهش مانند روش تجربی و مشاهده را از معرکه خارج خواهد ساخت؛ بنا بر این نمی‌توان تکثر روشی را برای دین پذیرفت.

درباره منبع دانش دینی نیز همین نوع تعارض در سخنان نویسنده قابل ملاحظه است. از سویی، وی دیدگاهی گسترده درباره منابع اتخاذ می‌کند:

منبع این آموزه‌ها به تناسب مسئله مورد بحث می‌تواند خود واقعیت، عقل، کتاب و سنت یا طبیعت محسوس باشد. دست‌یابی به آموزه‌های دین اسلام درباره موضوعات گوناگون نیز به تناسب موضوع ممکن است با روش شهودی (علم حضوری)، عقلی (فلسفی)، نقلی یا تجربی امکان‌پذیر شود (همان، ص ۱۱).

اما از سوی دیگر، نویسنده نگاهی محدود درباره منابع و روش پژوهش اتخاذ می‌کند: «علم دینی فقط شامل معلوماتی می‌شود که از منابع اختصاصی

دین (کتاب و سنت) استخراج شده باشند که البته این معلومات باید نتایجی یقینی باشند که با روش‌های یقینی از منابع یقینی به دست آمده باشند (مصباح‌یزدی، پایگاه اطلاع‌رسانی).

چیستی علم دینی

با توجه به تعریف نویسنده محترم از علم و دین، اکنون باید پرسید که ویژگی علم دینی از نظر وی چیست؟ نویسنده، علم دینی را در دو حیطه بررسی کرده‌اند: الف) توصیف؛ ب) تجویز.

علوم توصیفی، علمی هستند که در پی توصیف واقعیت هستند. نظر نویسنده درباره این علوم آن است که علمی که موضوع، مسائل و اهداف آنها با دین ارتباطی ندارد، دینی یا غیردینی نیستند. بنا بر این، برای این دسته از علوم، ماهیت خنثا می‌توان در نظر گرفت. حتی آن دسته از علوم انسانی که به توصیف صرف پدیده‌ها می‌پردازند جزو علوم خنثا هستند. اما در علوم توصیه‌ای و تجویزی مانند مدیریت، تعلیم و تربیت و ... ارزش‌گذاری و هنجارها مهم تلقی می‌شوند و دستورالعمل‌هایی وجود دارند. چنانکه پیش از این ملاحظه شد، نویسنده علمی را که با هنجارها و ارزش‌گذاری سروکار دارد، به‌طور مستقیم وارد در قلمرو دین می‌دانند.

مناسب است سخن نویسنده را در این باره به تفصیل ملاحظه کنیم:

همچنین در علوم انسانی تا جایی که سخن از تشریح ماهیت یک پدیده انسانی یا اجتماعی و تبیین رابطه آن با دیگر پدیده‌هاست، با علم محض سروکار داریم. این علوم که فقط به توصیف واقعیت‌های انسانی و اجتماعی می‌پردازند میان دین‌داران و بی‌دینان، مسلمانان و غیرمسلمانان مشترک هستند اما به محض



آنکه پا را از توصیف فراتر گذاشته، به قلمرو ارزش‌گذاری، هنجاریابی، و توصیه دست‌ورالعمل‌های اقتصادی، حقوقی، تربیتی و مانند آنها وارد شویم، به مرزهای مشترک با دین پا گذاشته‌ایم (همان، ص ۲۱).

از نظر نویسنده محترم، در تولید علم دینی یا اسلامی‌سازی دانشگاه‌ها باید سه گام اصلی برداشت (همان، ص ۲۶):

۱. نقد درونی نظریه‌ها: یعنی نظریات را از لحاظ منطقی و درونی نقد کنیم و ببینیم در درون خود چه تناقضاتی دارند.
۲. نقد مبنایی نظریه‌ها: یعنی باید دید که در لایه‌های هستی‌شناسی، ارزش‌شناسی، انسان‌شناسی، معرفت‌شناسی و دین‌شناسی نظریه‌ها چه مفروضاتی وجود دارد. تمام این موارد باید مورد نقادی قرار بگیرد. در اینجا، نقادی دیگر جنبه درونی ندارد.
۳. اثبات مبنایی صحیح علوم انسانی: مبنایی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی. نظریه‌ها را بر اساس دیدگاه فلسفی درستی پدید بیاوریم و اثبات کنیم.

نقد و بررسی مفهوم علم دینی

با توجه به آنچه درباره علم دینی از دیدگاه آیت‌الله مصباح‌یزدی بیان شد، چه نقدهایی بر آن قابل اشاره است؟

مشکلاتی که در نقد مفهوم نویسنده از علم بیان شد، در بحث از علم دینی نیز خود را نشان می‌دهند. چنانکه ملاحظه شد، وی علوم و حتی علوم انسانی را در مقام توصیف واقعیات خنثا می‌داند. این لغزشی آشکار به سوی پوزیتیویسم است. نادیده‌گرفتن اهمیت دیدگاه اندیشمند در مقام توصیف و تبیین و بسنده‌کردن به موضوع‌محوری که پیش از این توضیح داده شد، به بیان چنین سخنی می‌انجامد. عینیت‌گرایی خام در پس این سخن نهفته است؛ در حالی که

در نظریه‌ها همواره باید از بهره معینی از عینیت سخن گفت. در مشابهت با تعبیر هوش‌بهر (IQ) می‌توان در علم از «عینیت بهره» (OQ: Objectivity Quotient) سخن گفت. در تمثیل عکاسی که پیش از این توضیح داده شد، عینیت یافته‌های علوم انسانی با جهت‌داری آنها قابل جمع است. سرانجام اینکه علوم انسانی در مقام توصیف و تبیین، بدون آنکه عینیت خود را از دست دهند، خنثا نیستند.

با اینکه نظر نویسنده بر این است که دین فقط در عرصه ارزش‌ها با علوم دارای قلمرو مشترک است اما سخن از تأثیر دین در سطوح گوناگون علوم می‌گوید:

اعتقادات، اخلاقیات و احکام عملی دین می‌توانند اصول موضوعه، پاسخ‌ها و دستورالعمل‌های اقتصادی را تحت تأثیر قرار دهند. بر این اساس، اقتصاد دینی (اسلامی) علمی است که مبانی عقیدتی و ارزشی دین را در سطوح گوناگون این علم مد نظر قرار می‌دهد و با آن مطابقت دارد یا دست‌کم با آنها تنافی ندارد (همان، ص ۱۲).

تأثیر باورهای دینی بر اصول موضوعه علوم، امری فراتر از عرصه دستورالعمل‌هاست و می‌تواند حاکی از ورود دین در عرصه توصیف‌ها و تبیین‌های علوم باشد اما این نکته با دیدگاه نویسنده درباره چیستی دین هماهنگی ندارد زیرا طبق این دیدگاه، دین به بیان مباحثی چون هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی علوم نمی‌پردازد. در این صورت، چگونه می‌توان انتظار داشت که دین بر اصول موضوعه علوم تأثیر آفرینی کند؟ این بحث‌ها مبنایی، کار فیلسوفان است و طبیعتاً انتظار نویسنده محترم این نخواهد بود که این بحث‌ها را از دین وام بگیریم.

افزون بر این، اگر طبق نظر نویسنده، بدنه توصیفی علوم، خنثا و از مبانی فکری دانشمند جدا هستند پس چه نیازی وجود دارد که بخواهیم از باورهای دینی بهره بگیریم و بر اصول موضوعه علوم تأثیر آفرینی کنیم و از علم دینی



سخن بگوییم؟ آیا کافی نیست که نگرش‌های مبنايي و ارزش‌های اندیشمندان را حذف کنیم و بخش توصیفي و تبیینی علوم را در دانشگاه‌ها مطرح کنیم و زحمت تولید علم دینی را هم به خود ندهیم؟ به نظر می‌رسد پاسخ این پرسش از نظر نویسنده مثبت باشد زیرا وی از مطرح‌شدن بحث علم دینی در دانشگاه‌ها اظهار تأسف می‌کند: «شاید بتوان گفت که مطرح کردن تقسیم علم به دینی و غیردینی و تبدیل آن به کانون بحث‌های مربوط به دانشگاه اسلامی از اساس کاری درست و انتخابی سنجیده نبوده است» (همان، ص ۲).

بنا بر این اگر از دین نمی‌توان انتظار داشت که مبانی علوم را فراهم آورد، نظر اصلی نویسنده این خواهد بود که مبانی علوم را با کوششی فلسفی فراهم آوریم. این نکته در پیشنهاد نویسنده برای اسلامی کردن دانشگاه‌ها در سه گام نیز ملاحظه شد. این نکته را وی به این صورت بیان کرده‌اند که لازم است با دلایل متقن عقلی، یک رشته مبانی فلسفی صحیح را اثبات کنیم که با اسلام نیز سازگار باشد:

ادعای ما این است که می‌توانیم با دلایل عقلی یقینی، منظومه‌ای از علوم و معارف را ارائه بدهیم که منطقی‌ترین بحث‌ها در آن مطرح شده و به اثبات رسیده باشند و با مبانی فکر اسلامی هم‌خوانی داشته باشند. از این رو می‌توان آن را علم اسلامی یا علم دینی نامید زیرا این حقایق همان چیزی است که اسلام می‌گوید. این منظومه فکری از اساسی‌ترین نقطه در فکر بشر که معرفت‌شناسی است، شروع شده، در پی آن هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و دیگر علوم و معارف می‌آیند (همان، ص ۲۷).

البته این سخنان در فضایی تعارض‌آمیز مطرح شده‌اند. از سویی، در چيستی دین نظر نویسنده بر این بود که اسلام عهده‌دار بیان حقایق گوناگون هستی

نیست؛ در حالی که در اینجا حتی فراتر از هم‌خوانی بحث‌های فلسفی یقینی با اسلام، اظهار شده است که «این حقایق همان چیزی است که اسلام می‌گوید» و این حقایق مشتمل بر منظومه فکری وسیعی می‌باشد که بیان شده است. افزون بر این، ادعای مطرح شده بسیار ادعای بزرگی است. آیا به واقع می‌توان با دلایل عقلی یقینی، منظومه‌ای از علوم و معارف را همراه با منطقی‌ترین بحث‌ها به اثبات رساند؟ تاریخ فلسفه اسلامی پشت سر ماست و عقلای عالم اسلام، کسانی مانند ابن‌سینا، سهروردی، و ملاصدرا؛ نتوانستند به دلایل متقن عقلی برسند و نظام فلسفی واحدی، سازگار با اسلام بسازند. آیا اصالت ماهیت با اسلام سازگار است یا اصالت وجود؟ در عالم فلسفه و اندیشه معاصر نیز چالش‌های فکری آنچنان گسترده است که سخن گفتن از اثبات منطقی منظومه‌ای از علوم و معارف، به رویایی شبیه است.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

با توجه به مفاهیمی که آیت‌الله مصباح‌یزدی از چیستی علم و چیستی دین مطرح کرده‌اند، نیازی به علم دینی نخواهد بود زیرا طبق نظر وی، نه علم در تبیین‌های خود، تحت تأثیر نگرش‌های مبنایی و ارزشی دانشمندان است و نه دین در مقام بیان حقایق فلسفی و علمی می‌باشد. طبق این دیدگاه، اگر علوم توصیفی و تبیینی در تمام عرصه‌های علمی، مشتمل بر علوم انسانی را از نگرش‌های مبنایی و ارزشی دانشمندان جدا کنیم و آنها را در دانشگاه‌ها مطرح کنیم، بی‌کم‌وکاست علم خواهند بود. از سوی دیگر، دین نیز به‌طور عمده مسئول عرضه ارزش‌های

بنیادی و احکام فردی و اجتماعی در جهت سعادت ابدی انسان است و ماموریت خاص خود را انجام می‌دهد و کاری با علم ندارد.

اما اگر بقایای نگرش پوزیتیویستی در دیدگاه نویسنده محترم درباره علم را قابل انتقاد بدانیم و مفهوم عینیت خام را به کناری نهیم و نفوذ نگرش‌های عالم را در بدنه علم بپذیریم و علم ورزی را در موضوع محوری محدود نکنیم، گام نخست در ضرورت سخن گفتن از علم دینی فراهم می‌آید. آنگاه اگر دین را نیز افزون بر ارائه برنامه زندگی سعادت‌مندان، دربرگیرنده نگرش‌های مبنایی ضمنی درباره هستی، معرفت و انسان بدانیم و در جهت تصریح آنها بکوشیم، بدون اینکه داعیه یقینی و منطقی قطعی درباره آنها داشته باشیم، گام دوم در ضرورت سخن گفتن از علم دینی فراهم می‌شود. در این میان، بین دین‌داران نیز در تصریح امور ضمنی، رقابتی وجود خواهد داشت چنانکه وجود دارد. حاصل ضرب این دو دستاورد، علم دینی خواهد بود؛ به این معنا که پیش‌فرض‌های دینی، زمینه‌ای برای فرضیه‌پردازی در علوم انسانی قرار گیرند و توصیف‌ها و تبیین‌هایی متناسب با آنها عرضه شوند و در رقابت با نظریه‌های دیگر علمی قرار گیرند. به این ترتیب، علم دینی نه تبیین‌های نظریه‌های علمی را به‌عنوان اموری خنثا مورد قبول قرار می‌دهد و نه آنها را به بهانه تکیه بر مبانی و مفروضاتی دیگرگون طرد می‌کند بلکه با قبول درجه عینیت (عینیت‌بهر) آنها، در فضای علم به رقابتی سالم با آنها برمی‌خیزد و می‌کوشد تبیین‌های خود را بر کرسی شواهد بنشانند.

منابع و مأخذ

۱. جوادی آملی، عبدالله؛ **منزلت عقل در هندسه معرفت دینی**؛ قم: انتشارات اسراء، ۱۳۸۶.
۲. مصباح یزدی، محمدتقی؛ **رابطه علم و دین**؛ قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته، ۱۳۹۲.
۳. _____؛ **علم دینی و اسلامی سازی علوم انسانی از دیدگاه استاد فرزانه علامه آیت الله مصباح یزدی**؛ پایگاه اطلاع رسانی آثار حضرت آیت الله مصباح یزدی، [بی تا].
۴. مصباح یزدی، علی؛ «رابطه علم و دین از دیدگاه آیت الله محمدتقی مصباح یزدی»؛ **کتاب نقد**، همین شماره، [بی تا].
5. Feyerabend, P; **Against Method**; London: Verso, 1975.
6. Gettier, E; "Is justified true belief knowledge?"; **Analysis** 23 (6), 1963.
7. Linsky, B. & Zelta, E; "Is Lewis a Meinongian?" **Australasian Journal of Philosophy**, 69 (4), 1991.
8. Rescher, N; **Scientific realism: A critical reappraisal**; Dordrecht: Reidel Publishing, 1987.
9. Sosa, E; **Knowledge in perspective: Selected essays in epistemology**; Cambridge: Cambridge University Press, 1991.