

# نقد نظریه علم دینی آیت الله رشاد

ابوالحسن حسنی\*

## چکیده

توجه به موضوع علم دینی پیشینه زیادی در کشورهای اسلامی دارد؛ همچنین در یک حوزه وسیع تر، توجه به بار ایدئولوژیک نظریه های علمی چندین دهه است که مورد توجه نظریه پردازان واقع شده است. یکی از نظریه های قابل توجه در این میان، دیدگاه آیت الله رشاد است که این مقاله به تبیین و نقد نظریه وی می پردازد. به نظر وی، علمی آن دینی است که گزاره های آن صادق و حق باشند و حقیقت را کما هو حق نشان دهند و چنین علمی زمانی به دست می آید که پیش فرض ها و مبانی هستی شناختی، معرفت شناختی و انسان شناختی علم از دین اخذ شده باشد. ناقد به نقد رویکرد آیت الله رشاد پرداخته، بر آن است وی میان دو معنای علم تفکیک نکرده و در تبیین وی از عناصر مقوم علم تأملاتی لازم است. در پایان متذکر می شود آنچه باید دینی شود، علم نیست که در بردارنده همه نظریات مخالف و موافق است، بلکه نظریه است.

واژگان کلیدی: علم دینی، نظریه علم دینی، آیت الله رشاد، نقد.

## مقدمه

توجه به موضوع علم دینی - اعم از اسلامی یا غیر آن - پیشینه زیادی در کشورهای اسلامی، از جمله در ایران و بلکه در میان اندیشمندان مسلمان کشورهای غربی دارد. در یک حوزه وسیع‌تر، توجه به بار ایدئولوژیک نظریه‌های علمی چندین دهه است که مورد توجه نظریه‌پردازان واقع شده است. درباره بار ایدئولوژیک نظریه‌های علمی نه تنها در علوم انسانی بلکه در علوم طبیعی و ریاضی نیز پژوهش‌های فراوانی انجام شده است.

در ایران نیز نظریه‌پردازان متعددی به این امر پرداخته‌اند. آیت‌الله جوادی آملی، آیت‌الله مصباح یزدی، دکتر گلشنی، آیت‌الله میرباقری، دکتر خسرو باقری، دکتر سعید زیباکلام، دکتر حسین نصر، دکتر حمیدرضا حسنی و دیگران به این مهم پرداخته‌اند. یکی از نظریه‌های قابل توجه در این میان، دیدگاه آیت‌الله رشاد است که در این مقاله به نقد و بررسی آن خواهیم پرداخت.

## مسئله علم دینی

حدود یک قرن است که پیش‌فرض‌های ایدئولوژیک علوم مورد توجه جامعه علمی قرار گرفته است؛ برای نمونه در علوم روان‌شناسی و جامعه‌شناسی چنین پیش‌فرض‌هایی به‌صراحت در نظریه‌های علمی لحاظ می‌شد. از همان ابتدا روشن بود که این پیش‌فرض‌ها از سنخ مسائل آن علم نیستند؛ مثلاً در جامعه‌شناسی آگوست کنت گزاره زیر اساساً در جامعه‌شناسی قابل بررسی نیست: «انسان همه جا و همه وقت یکی است و این هویت ثابت نتیجه ترکیب زیستی به‌ویژه نظام عصبی اوست؛ پس باید انتظار داشت که جامعه همه جا یکسان و در یک جهت تحول پیدا کند و بشر در کل به طرف نوعی جامعه پیشرفته‌تر در حرکت باشد» (توسلی، ۱۳۸۰، ص ۵۹)؛ اما کاملاً به گزاره‌های جامعه‌شناسی جهت می‌دهد.

از اوایل قرن بیستم اندیشمندان دریافتند که نظریات علوم طبیعی، مانند فیزیک و شیمی نیز لبریز از پیش فرض‌های مختلف است؛ برای نمونه **مبادی مابعدالطبیعی علوم نوین** اثر آرتور برت در روشنگری این موضوع اثر مهمی به‌شمار می‌آید. آرتور برت در کتاب یادشده نشان داد که آموزه‌های دینی در پیش فرض‌های علوم طبیعی نقشی اساسی داشته است. در ادامه به تدریج برخی به این نکته متفطن شدند که آموزه‌های دینی می‌تواند در پیش فرض‌های علوم انسانی نقش بنیادی داشته باشد. این تفکر در غرب بیشتر در قالب نظریه‌های پست مدرن درآمد که ادامه همان تمدن غربی است. اما وقتی به شرق و کشورهای اسلامی رسید، چهره‌ای دیگر به خود گرفت که اساساً متفاوت با مسیر تمدنی غرب است.

چندین دهه است که متفکران اسلامی تلاش می‌کنند نظریه‌ای منسجم و کارآمد برای لحاظ آموزه‌های دینی در علوم ارائه دهند. تلاش آنان این بوده که نظریه‌هایی ارائه دهند که حاصل آن تولید علمی متأثر از ارزش‌ها و جهان‌بینی دینی باشد. در این میان می‌توان از کسانی مانند ضیاءالدین سردار، محمد نقیب العطاس و سیدحسین نصر نام برد که بذلر اولیة این تفکر را کاشتند؛ اما پسینیان از این افراد گذر کردند و نظریه‌های بدیعی در این موضوع ارائه دادند. یکی از این افراد آیت‌الله رشاد است که می‌توان نظریه وی را یک نظریه نوصدرایی در علم دینی دانست.

### تقریر نظریه آیت‌الله رشاد

برای اینکه بتوان از علم دینی سخن گفت، باید یک تصویر مناسب از علم و دین داشت. بنابراین برای ارائه یک تقریر روشن از دیدگاه آیت‌الله رشاد در باب علم دینی باید ابتدا یک تصویر روشن از دیدگاه وی در باب دین و علم داشته باشیم. وی در تعریف دین می‌نویسد:

دستگاه معرفتی - سلوکی ای که از سوی مبدأ هستی و حیات، برای تأمین کمال و سعادت دنیوی و اخروی انسان، از رهگذر الهام و ابلاغ در دسترس او قرار گرفته است (فلسفه علم دینی، ص ۶۶).

این تعریف از دین راه را برای علم دینی باز می‌کند. این تعریف حدود موضوعی برای دستگاه معرفتی دین قرار نداده است، بلکه حدود کارکردی قرار داده است. وقتی این تعریف را در کنار تعریف دین با سه موضوع «عقاید، احکام و اخلاق» قرار دهیم، کاملاً روشن می‌شود که بنا بر تعریف اخیر به‌سادگی نمی‌توان از علم دینی سخن گفت؛ اما تعریف آیت‌الله رشاد وقتی از یک دستگاه معرفتی - سلوکی برای سعادت دنیا و آخرت سخن می‌گوید، ناچار باید شامل علوم مختلف باشد. آیت‌الله رشاد در تعریف علم، اطلاقات مختلف علم را بیان می‌کند و در نهایت علم در این معنا را موضوع بحث قرار می‌دهد:

«معرفت دستگاهوار» متشکل از «مجموعه قضایا یا قیاسات سازوار» دارای «نقطه ثقل» و «محور مشترک» برساخته بر «مبادی» مشخص و برخوردار از «منطق موجه» که برای دستیابی به «غایت واحد» یا «غایات هم‌ساز»، «صورت‌بسته» باشد (همان، ص ۵۵).  
در این تعریف چند ویژگی برای علم مطرح شده است. از جمله اینکه: ۱) از سنخ معرفت است؛ ۲) متشکل از مجموعه قضایا و قیاسات سازوار است؛ ۳) یک نقطه ثقل و محور مشترک دارد؛ ۴) مبادی مشخص دارد؛ ۵) منطق موجه دارد؛ ۶) غایت واحد یا غایات هم‌ساز دارد.

قبل از تقریر نظریه آیت‌الله رشاد مفهوم کلیدی «مؤلفه‌های کلیدی» باید در نظر گرفته شود. مؤلفه‌های رکنی یک علم در نظریه وی به عناصر تکون‌بخش آن علم اطلاق می‌شود: «این عناصر عبارت‌اند از: مبادی نظری، موضوع، مسائل، غایت و منطق علم» (همان، ص ۵۹).



وی چهار معنا برای علم دینی برمی شمارد؛ اما فقط در معنای اول حقیقی می شمارد و به نظر او اطلاق علم بر سه معنای دیگر مجازی است (رشاد، ۱۴۰۰، ص ۱۲-۱۳):

(۱) علم دینی بالمعنی الاخص: یک دستگاه معرفتی که علاوه بر دینی بودن همه «مؤلفه‌های رکنی» آن دین، گزاره‌های تشکیل دهنده آن نیز به واقع اصابت کرده باشد.

(۲) علم دینی بالمعنی الخاص: یک دستگاه معرفتی که به حسب ظاهر مؤلفه‌های رکنی آن دینی است؛ اما به علتی -مانند خطا در کاربست روش یا خطا در مقام استنتاج و استنباط- همه گزاره‌های آن به واقع اصابت نکرده است.

(۳) علم دینی بالمعنی الاعم (و به اطلاق مسامحی): یک دستگاه معرفتی که دست کم از لحاظ عناصر هویتی دینی است؛ هرچند همه مؤلفه‌های رکنی آن دینی نباشند و گزاره‌هایش بالتبع لزوماً صائب نخواهند بود.

(۴) علم دینی بالمعنی الأوسع: مقسم سه معنای بالا.

به نظر می رسد وجه مجازی بودن سه معنای اخیر در این است که آیت الله رشاد علم را از سنخ معرفت می داند و صائب بودن از ذاتیات معرفت است. وی در یک جمله دیدگاه خود را چنین خلاصه می کند: «حدود دینی و غیردینی بودن علم در گرو میزان برخورداری و برساختگی مؤلفه‌ها و ممیزه‌های آن از دین/ بر دین است. براین اساس اطلاق عنوان علم دینی -به تعبیر مسامحی- ذومراتب و مقول بالتشکیک خواهد بود» (همان، ص ۱۳).

اما شاید نظریه دقیق تر آیت الله رشاد در باب علم دینی همان نظریه ابتناء باشد. وی درباره این نظریه می گوید:

«نظریه ابتناء» می تواند چارچوب نظری درخوری برای طراحی دستگاه روش شناختی فهم دین با مختصات زیر باشد:

یک. جامع (دارای کاربرد فراگیر برای اکتشاف و تنسیق همه قلمروهای معرفتی پنج گانه دین و نیز ناظر به هر دو مقام تفهم و تحقق)... (رشاد، ۱۳۸۹، ص ۱۰۲).

مراد از قلمروهای پنج‌گانه معرفت دینی عبارت است از: عقاید دینی، علم دینی، اخلاق، فقه و تربیت. بنابراین نظریه ابتناء ناظر به علم دینی نیز می‌شود. مدعای این نظریه در چهار اصل بیان شده است:

۱) معرفت آدمی برابندی است که لاجرم در فرایند تأثیر-تعامل عوامل «معرفتی» و «غیر معرفتی» «فراخور» و «نافراخور» «خودآگاه» و «ناخودآگاه» بسیار صورت می‌بندد (همان، ص ۶۰).

۲) عوامل و عناصر دخیل در فرایند تکون معرفت، متکثر و متنوع‌اند و به انحای گوناگون تقسیم می‌شوند؛ از جمله تقسیم بر اساس الگوی سه ضلعی (ر.ک: همان، ص ۶۲)؛ تقسیم بر مبنای مبادی خمسه؛ تقسیم به رکنی/اصلی و غیررکنی/غیر اصلی، معرفتی و غیر معرفتی، انفسی و آفاقی، مکتوم/ناخودآگاه و مشهود/خودآگاه، روا و ناروا (همان، ص ۶۴-۶۶).

۳) دین پیام‌واره بوده و شامل مبادی خمسه دخیل در فهم پیام الهی می‌شود. این مبادی خمسه عبارت‌اند از: مبدأ مصدرشناختی؛ مبدأ دین‌شناختی؛ مبدأ معرفت‌شناختی؛ مبدأ قلمروشناختی و مبدأ مخاطب‌شناختی (برای مطالعه بیشتر درباره این پنج مبدأ، ر.ک: همان، ص ۷۵-۹۶). این مبادی سهم سزاوار و نقش نمایانی در تولید و تکون، تضییق و توسعه، انحطاط و ارتقا، تحریف و تصحیح، ترمیم و تتمیم، تنسیق و تطبیق معرفت دینی ایفا می‌کنند (همان، ص ۷۰-۷۲).

۴) کشف و کاربرد صائب و جامع دین بر کشف و کاربرد صائب و جامع برابند سرشت و صفات مبادی خمسه بر ساخته می‌شود (همان، ص ۹۶-۹۷).

در میانه این نظریه، برای علم دینی ویژگی‌هایی بیان شده است، از جمله (همان، ص ۸۵-۹۰).

۱) از مجموع گزاره‌های اخباری و شرطی و انشایی‌نما تشکیل می‌شود؛ ۲) قضایای آن



واقع‌مندانند؛ ۳) قضایای آن بذاته متعلق ایمان نیستند؛ ۴) قضایای آن گواهی و از سنخ معرفت‌اند؛ ۵) قضایای آن بذاته ناسوتی و غیرقدسی‌اند؛ ۶) گستره حوزه آن مشیت تکوینی جاری در جهان محسوس است؛ به اعتبار دیگر، گستره آن رابطه اکتشافی ثنایی «انسان-خلقت مادی» است؛ ۷) متعلق قضایای آن حقایق خارجی است؛ ۸) فرانگاره حوزه علم دینی قانون‌مندی خلقت است؛ ۹) پیش‌انگاره مبدأ علم دینی اکتشاف‌پذیری تجربی سنن حاکم بر هستی‌مندان است؛ ۱۰) قضایای علم دینی بر حسب علم دینی متعلق احکام خمسه‌اند؛ ۱۱) به اعتبار متغیرهای «ملاک دینی بودن علم» اتصاف علم به صفت دینی بودن نسبی است؛ ۱۲) در هندسه معرفت دینی جایگاه ابزاروش دارد؛ ۱۳) تحکیم‌بخش عقاید و احیاناً فقه و اخلاق است؛ ۱۴) کاشف از برخی حکم و علل اخلاق و احکام است؛ ۱۵) موضوع‌ساز احکام و اخلاق است؛ ۱۶) سازوکارساز تحقق اخلاق و احکام فقهی است؛ ۱۷) از نظر انگیزش و گرایش کامل و کارآمد است؛ ۱۸) هدف و غایت علم دینی فهم فعل حق و بهبود تدبیر حیات دنیوی است؛ ۱۹) کارکرد علم دینی اعطای دید جزء‌نگر و جزئی‌بین و افزایش قدرت تصرف مادی در مخلوقات و تدبیر صحیح مناسبات بین‌انسانی است؛ ۲۰) دوال/منابع کشف علم دینی عقل تجربی و عقل واقعی است؛ ۲۱) روش اکتشاف در علم دینی استنباط و استقرای توأم است؛ ۲۲) آفات و موانع اکتشاف مجموعه موانع و آفات انفسی (شخصیتی و معرفتی) و آفاقی است و به‌ویژه ابتدای علم دینی بر ادراکات حسی که نامطمئن‌ترین ابزار ادراک است، آن را بیشتر دچار آفت می‌کند؛ ۲۳) انواع تطورات ارتقایی و قهقرایی (نوزایشی، ژرفایشی، گسترشی، بازنگرشی، پالایشی، فروکاهشی) در علم دینی ممکن است؛ ۲۴) تطورات یادشده علل متنوعی ممکن است داشته باشند؛ ۲۵) قضایای علم دینی حقیقی و جعل‌ناپذیر، واقع‌نما و آزمون‌پذیر تجربی است.

جنبش اسلامی‌سازی علوم تحولات زیادی را پشت سر گذاشته است. رویکردهای ابتدایی در علم دینی عبارت بودند از: ۱) رویکرد تهذیبی (پالایشی)، ۲) رویکرد

منبع محور ۳) رویکرد برگشت به سنت. در رویکرد تهذیبی با بررسی مقایسه‌ای گزاره‌های علوم با معارف دینی، گزاره‌های معارض با دین کنار گذاشته می‌شود تا علمی مهذب به دست آید. در رویکرد منبع محور تلاش می‌شود مستقیماً به منابع دینی مراجعه شود و گزاره‌های علوم از خود مفاد آیات و روایات استنباط شود. در رویکرد برگشت به سنت، علوم برآمده در دوران اوج تمدن اسلامی، اسلامی به‌شمار می‌آید و تلاش می‌شود با احیای مؤلفه‌های علمی آن دوران، علم دینی به دست آید. گرچه هنوز این رویکردها طرفدارانی دارد، به‌سرعت از اسلامی‌سازی علوم درک عمیق‌تری ایجاد شد و اسلامی‌سازی علوم با التفات به ارکان و مؤلفه‌های پیچیده‌تر علوم تعریف شد. در نظریه‌های جدیدتر علم دینی رویکردهای مختلفی دیده می‌شود. از جمله این رویکردها می‌توان به موارد زیر اشاره داشت:

- ۱) رویکرد کارکردگرا: از دیدگاه برخی نظریه‌پردازان علم دینی، معیار دینی بودن یک علم کارکرد دینی آن علم است. این دیدگاه در علوم عملی مانند مهندسی‌ها یا فنون سیاسی تصویر روشن‌تری دارد تا در علوم نظری مانند فیزیک یا جامعه‌شناسی سیاسی.
- ۲) رویکرد حجت‌گرا: از نظر برخی نظریه‌پردازان علم دینی، علمی دینی است که استناد به گزاره‌های اخباری یا انشایی آن بر اساس نگرش دینی حجت باشد.
- ۳) رویکرد ارزش‌گرا: از نظر برخی نظریه‌پردازان علم دینی، علمی دینی است که در گفتمان ارزش‌های اسلامی پا گرفته باشد و به‌کار گرفته شود.
- ۴) رویکرد تدین‌محور: از نظر برخی نظریه‌پردازان علم دینی، علمی دینی است که برای متدینان و حل مشکلات آنان پردازش شود.
- ۵) رویکرد مبنا‌محور: از نظر برخی نظریه‌پردازان علم دینی، علمی دینی است که در پیش‌فرض‌ها و مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی علم از دین اخذ شده باشد.

۶) رویکرد واقع‌محور: از نظر برخی نظریه‌پردازان علم دینی، علمی دینی است که گزاره‌های آن صادق و حق باشند و حقیقت را کما هو حقه نشان دهند.

اکنون می‌توان این پرسش را مطرح کرد که آیت‌الله رشاد در نظریه خود چه رویکردی را در پیش گرفته است. به‌سادگی می‌توان گفت که رویکرد وی از سنخ چهار رویکرد اول نیست. اما اتخاذ دو رویکرد پنجم و ششم در نظریه وی قابل بررسی است. در بدو امر به نظر می‌رسد این نظریه هر دو رویکرد را جمع کرده است؛ به‌ویژه که وی در بیان معنای حقیقی علم دینی هر دو ملاک را آورده است: دینی بودن همه «مؤلفه‌های رکنی» علم و اصابت به واقع گزاره‌های تشکیل‌دهنده آن علم. وی می‌نویسد:

صرف دینی بودن صوری مؤلفه‌ها برای صدق اطلاق عنوان علم دینی بسنده نیست؛ صدق قضایا و انطباق آنها به واقع، شرط اساسی تحقق علم دینی است؛ از این رو برخی عناصر ممیزه‌های ماهوی مانند ارزش معرفت‌شناختی علم نیز در تصحیح اطلاق عنوان علم دینی دخالت می‌کند؛ بدین جهت ضمن تأکید بر بایستگی اسلامیت مؤلفه‌ها بر اصابت گزاره‌ها به واقع نیز تأکید می‌کنیم (نگاهی دیگر باره به معیار علم دینی، ص ۱۱).

با این بیان ظاهراً دو ملاک مستقل از هم پذیرفته شده‌اند؛ اما به نظر می‌رسد در اینجا یک اشکال مهم وجود دارد. فرض کنیم که گزاره‌های علمی اصابت به واقع کنند، اما مؤلفه‌های رکنی آن دینی نباشند، در این صورت این علم دینی است یا نه؟ پاسخ آیت‌الله رشاد این خواهد بود که این فرض خلاف واقع است و امکان ندارد دانشی کاملاً بی‌بهره از مؤلفه‌های رکنی دینی به گزاره‌های صائب دست یابد. وی به صورت مختلف این نکته را بیان کرده است، از جمله:

وجود گزاره‌های صائب در علوم سکولار، از سویی حاکی از بهره‌گیری موردی دانشمندان از منابع معتبر مانند عقل است و از دیگر سو حاکی از عدم انسجام درونی دستگاه معرفتی به‌کارگرفته‌شده از سوی آنان برای تولید قضیه و حل مسئله است و سرّ اینکه گاه پاره‌ای از

قضایای علمی دانش‌های کنونی، با مبانی مقبول خود این دانشمندان منافات دارد و بر عکس با باورها و آموزه‌های دینی سازگار است، چنین نکاتی است (فلسفه علم دینی، ص ۷۷).

یا در مسئله تعارض علم و دین می‌نویسد: «اگر تعارضی میان علم و دین به هم رسد، تعارض بدوی و ظاهری است و با مذاقه روش‌شناختی رفع می‌گردد؛ زیرا یا معارضه بین «منبع» با «غیر منبع» و بسا میان غیر منبع با غیر منبع است (اشکال در منبع‌نگاشتن چیزی است که منبع معتبر نیست) یا تعارض در افق معرفت دینی بالمعنی الاعم - و نه فقط صائب - با معرفت علمی بالمعنی الاعم - و نه فقط صائب - رخ داده است؛ در نتیجه تعارض میان «معرفت» با «غیر معرفت» و احياناً غیر معرفت با غیر معرفت است» (فلسفه علم دینی، ص ۷۲-۷۱).

بنابر این، اصابت به واقع بدون مؤلفه‌های رکنی دینی حاصل نمی‌شود. در این صورت، ملاک اصلی دینی بودن علم از نظر آیت‌الله رشاد همان اصابت به واقع است. در تقریر نظریه اشاره شد که وی علم را از سنخ معرفت می‌داند و اصابت به واقع ذاتی معرفت است. بنابراین اصابت به واقع، تنها شرط حصول ویژگی «معرفت» بودن علم است و فی حد نفسه ارتباطی با دینی بودن ندارد. پس مصحح وصف دینی بودن چیست؟ به نظر می‌رسد در این صورت مصحح برای وصف دینی بودن این است که نقش مؤلفه‌های رکنی دینی امکان‌پذیر ساختن علم مصاب به واقع است. به تعبیر خود وی «دین واقع‌نماست، قضایایی که حاکی از فعل الهی هستند، اینها واقعیت را نشان می‌دهند» (<http://mirbaqeri.ir>).

### نقد نظریه آیت‌الله رشاد در مسئله علم دینی

با این تبیین از نظریه می‌توان نقد نظریه را در سه جهت سامان داد:

- ۱) آیا علم از سنخ معرفت است؟
- ۲) مقومات یک علم چیست؟
- ۳) موصوف صفت «دینی» چیست؟ علم یا نظریه؟

## مناسبات علم و معرفت

واژه «علم» دو معنای اساسی دارد و معانی دیگر ذکر شده برای آن، در واقع، به همین دو معنا ارجاع می‌شوند: ۱) علم به معنای «آگاهی» و «دانستن» که مقسم تصور و تصدیق قرار گرفته و هویتی شخصی داشته و موضوع دانش معرفت‌شناسی است؛ ۲) علم به معنای «دانش» که مقسم علوم مختلف چون فلسفه، ریاضیات، علوم طبیعی و علوم انسانی است و موضوع فلسفه علم است.

معادل دانش در زبان انگلیسی واژه science است و واژه scientific نیز به معنای علمی استعمال می‌شود. پوزیتیویست‌ها بر آن شدند که هر گزاره‌ای که به نحو تجربی تحقیق‌پذیر نباشد، علمی نیست و واژه science را تنها بر علوم تجربی اطلاق کردند و با گسترش پوزیتیویسم این اطلاق نیز عمومیت یافت. در واقع این اطلاق، تنها تحدید حوزه معنا با اصطلاح‌سازی نبود؛ بلکه تحدید حوزه مصداقی علم بود؛ اما شگفت‌انگیز این بود که برخی مخالفان پوزیتیویسم این تحدید را، به گمان اصطلاح‌بودن، پذیرفتند.

وقتی سخن از مسئله‌ای مانند «علم دینی» یا «تولید علم» می‌رود، کدام یک از دو معنای علم، دانش یا آگاهی (دانستن)، مد نظرند؟ به نظر برخی، موضوع این گونه مسائل آگاهی و از نظر برخی دیگر، دانش است. آیت‌الله رشاد به درستی توجه داشته که مراد از علم در این نوع مباحث معنای دوم است؛ اما وقتی علم را یک «دستگاه معرفتی» تعریف می‌کند، دانش را از سنخ دانستن به‌شمار آورده است. همین امر است که موجب شده است وی اصابت به واقع را در ملاک دینی بودن علم اخذ کند. برای داوری در این موضوع، باید به مناسبات میان آگاهی و دانش (نظام علمی) توجه کرد. در این میان به برخی مناسبات اشاره می‌شود.

علی‌الاصول آگاهی‌ها از سویی مبدأ نظام‌ها و رشته‌های علمی و از سوی دیگر، حاصل آنهایند. به این اعتبار به نظام‌های حاصل از مجموعه گزاره‌ها یا نظریه‌ها علم گفته

می‌شود و مثلاً به شعر یا رمان علم گفته نمی‌شود. این نکته مورد توجه آیت‌الله رشاد است. آگاهی، چه حصولی، چه حضوری و آگاهی حصولی، چه تصور و چه تصدیق امری بسیط است؛ در حالی که دانش‌ها مرکب‌اند (اصفهانی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۱۹). معمولاً گفته می‌شود که عناصر و سازه‌های بنیادین دانش‌ها قضایایند. آیت‌الله رشاد بر آن است دانش متشکل از مجموعه قضایا و قیاسات سازوار است. به نظر می‌رسد قیاسات را نمی‌توان از اجزای علوم دانست. قیاسات وجود مستقلاً از وجود قضایا ندارد، بلکه موجود به وجود قضایایند. مدون علم با قیاساتی که در ذهن دارد، قضایا را در علم می‌چیند و خواننده علم از چینش قضایا به قیاسات مربوطه رهنمون می‌شود. اما به نظر می‌رسد عناصر و سازه‌های علوم قضایا نیستند، بلکه نظریه‌هایند. هیچ قضیه‌ای به تنهایی در دانش وارد نمی‌شود. استدلال، استناد، پیامدها و نتایج گزاره‌ها نیز به تبع خود قضیه در علوم وارد می‌شوند و جزو دانش نیز به‌شمار می‌آیند نه اموری خارج از آن. مسئله نیز تا حل نشود، دانش تولید نشده است. بنابراین گمان می‌رود دانش نه از قضیه‌ها و نه از مسائل بلکه از نظریه‌ها تشکیل می‌شود. در این بیان، واحد ساختمانی دانش‌ها، نظریه‌هایند و واحد ساختمانی نظریه‌ها، قضیه‌هایند. می‌توان در تشبیه به یک قطعه پلاستیک گفت: واحد ساختمانی آن مولکول و واحد ساختمانی مولکول اتم است و نمی‌توان اتم را واحد ساختمانی پلاستیک دانست. به همین صورت نمی‌توان قضیه را واحد ساختمانی دانش‌ها دانست. شاید به نظر برسد علوم چون تاریخ و جغرافیا از گزاره‌ها تشکیل می‌شوند نه از نظریه‌ها. شیوه نگارش کتاب‌های تاریخی و جغرافی نیز به حسب ظاهر این نظر را تأیید می‌کند، اما واقع امر چنین نیست. یک پژوهش تاریخی کشف‌گویی از حوادثی که در گذشته اتفاق افتاده، نیست؛ بلکه اثبات وقوع و عدم وقوع واقعه‌ای در تاریخی از گذشته، نشان دادن ارتباط یا عدم ارتباط یک پدیده به پدیده دیگر و مانند آنهاست. اینکه مورخ یک پدیده تاریخی یا اثبات می‌کند یا پدیده‌ای تاریخی را به

پدیده‌ای دیگر ربط می‌دهد، نظریه اوست. در جغرافیا نیز چنین است و مطالعه‌ای کوتاه در فلسفه جغرافیا این نکته را روشن می‌کند.

مدعای یادشده یک نتیجه بسیار مهم دارد. آگاهی، بنا بر تعریف، به نحو قطعی بر واقع منطبق است و در غیر این صورت جهل مرکب است؛ اما انطباق نظریه‌ها در هر دانشی بر واقع همواره نسبی است؛ یعنی هرگز از واقعیت تخلف کامل ندارد؛ اما انطباق کامل هم میسر نیست. نظریه ترکیبی از قضایای متعدد و متنوع با چینش خاص است. وقتی چنین باشد، همواره ممکن است برخی قضایا صادق نباشند یا در چینش آنها خطایی باشد و احتمالاً اینکه در نظریه‌ای - که گاه از چند هزار قضیه تشکیل می‌شود - بسیار نادر است. علاوه بر اینکه اساساً صدق برای قضیه تعریف می‌شود، نه برای چینش قضایا؛ مثلاً گفته نمی‌شود این قیاس صادق است، بلکه گفته می‌شود معتبر است. وقتی که چنین باشد، نمی‌توان از صدق سخن گفت؛ بلکه باید از اعتبار نظریه سخن گفت. گرچه اعتبار تابع واقعیت است، مثل صدق نیست که معیارش مطابقت باشد. ممکن است در یک نظریه مدعای محوری صادق باشد، اما به دلیل مبانی نادرست یا استدلال نادرست و مانند آنها نظریه نامعتبر باشد یا حتی ممکن است همه قضایای آن صادق باشد، اما به دلیل چینش نادرست قضایا، نظریه نامعتبر باشد. گاهی نیز ممکن است مدعای محوری نادرست باشد، با این حال، نظریه اعتبار داشته باشد. اعتبار نظریه نسبت عموم و خصوص با صدق دارد. با توجه به این تفاوت میان دو معنای علم است که رشد کیفی در آگاهی و دانستن قابل تعریف نیست مگر با تکلف و مجاز؛ اما در نظریه‌ها و دانش‌ها بدون تکلف قابل تعریف است. اساساً در اینکه نظریه‌ای جزو علمی شمرده شود، اساساً اصابت آن به واقع اصلاً مورد توجه نیست؛ برای نمونه نظریه اصالت ماهیت همان قدر نظریه‌ای فلسفی است که نظریه اصالت وجود. قول به برائت همان قدر نظریه‌ای اصولی است که قول به حق الطاعه. اساساً علوم از نظریه‌های رقیب ساخته

می‌شوند و عالمان نظریه‌ای را به دلیل نادرستی خارج از علم نمی‌دانند، بلکه معیار آنان برای خروج نظریه‌ای از یک علم امور دیگری است.

اعتبار نظریه با توجه نسبت وثیق‌تری دارد تا با صدق. عالمان دینی این معنا از اعتبار را در فقه با عنوان «حجیت» پذیرفته‌اند. با اینکه بر اساس آیاتی مانند «وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ» و هر کس به آنچه خداوند حکم کرده، حکم نکند، پس آنان همان کافرانند» (المائده: ۴۴) و «وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ» و هر کس به آنچه خداوند حکم کرده، حکم نکند، پس آنان همان ستمگران‌اند» (المائده: ۴۵) و «وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» و هر کس به آنچه خداوند حکم کرده، حکم نکند، پس آنان همان گناهکاران‌اند» (المائده: ۴۷) و روایاتی مانند «حَلَالٌ مُحَمَّدٍ حَلَالٌ أَبَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَ حَرَامُهُ حَرَامٌ أَبَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا يَكُونُ غَيْرُهُ وَ لَا يَجِيءُ غَيْرُهُ» (کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۵۸) هیچ فقیهی حق ندارد از تلاش برای وصول به حکم الله واقعی دست بردارد، صرف دست‌یابی به آن حکم در مقام فقاهاست معتبر نیست، بلکه استدلال فقیه و استناد او به ادله معتبر ملاک اعتبار حکم است، گرچه همواره می‌دانیم که هیچ فقیهی نمی‌تواند ادعای دست‌یابی بی‌خطا به حکم الله واقعی داشته باشد. مباحثی مانند اجزاء در اصول فقه ناشی از همین فاصله میان اعتبار و اصابت است. در همه علوم وضع چنین است و اصابت به واقع به مثابه یک چشم‌انداز ملاحظه می‌شود نه به مثابه معیار اعتبار نظریه. به هر حال باید دانست که صدق مسئله‌ای معرفت‌شناسی است نه فلسفه‌های علوم. مسئله فلسفه‌های علوم اعتبار نظریه‌هاست. با این حال نظام حقایق اساسی از پایه‌های علوم در هر تمدن و جامعه‌ای است. علوم مختلف با توجه به آنچه انسان در حیات خود حقیقت می‌داند و آنچه در حیات خویش نیاز به‌شمار می‌آورد، تأسیس شده و رشد می‌یابند. در واقع دانش صورت اعتباری آگاهی (دانستن) در وعای اجتماعی با ایجاد نهادی اجتماعی برای توسعه و انتقال آگاهی‌ها در حوزه نیازهای عام است. هر دانشی، هر چند دقیق و روش‌مند، اگر

حقیقی که پایه قلمداد می‌شوند، جدا گردد، از جرگه علمی طرد خواهند شد. همین نکته است که برای مکاتب فضا باز می‌کند و می‌توان مثلاً از جامعه‌شناسی دینی یا مارکسیستی یا ساختارگرا یا کنش‌گرا و مانند آنها سخن گفت.

۱۷۵



فقد نظر به علم  
دینی آیت‌الله رشاد

از جمله تفاوت‌های دیگر دانش و دانستن، دو معنای اصلی واژه «علم»، این است که دانستن امری شخصی است؛ اما نظام علمی هویت اجتماعی دارد. تنها شرط حصول آگاهی یک شخص به امری التفات وی به آن امر است؛ اما حصول دانش وابسته به داشتن منطقی است که آن را قابل تفاهم در میان نخبگان علمی نماید. آگاهی قائم به شخص است؛ با وجود شخص آگاه موجود شده و با عدم وی، معدوم می‌شود؛ اما دانش در جامعه تعریف می‌شود. دانش‌ها نه تنها قائم به فرد معین نیست، بلکه حتی ضرورت ندارد که کسی از آن آگاه باشد (عراقی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۳۱)؛ مثلاً فرض کنید همه جامعه‌شناسان جهان در همین لحظه از دنیا بروند، در حالی که هنوز کتاب‌ها و مقاله‌های جامعه‌شناسی وجود دارد. این دانش هنوز وجود دارد. وعای مناسب دانش‌ها کتاب یا مقاله یا امری این چنین است تا آن برای افراد جامعه عمومی و قابل تفاهم باشد. هویت اجتماعی علوم موجب ویژگی‌های خاصی در این معنا از علم می‌شود که در معنای معرفت‌شناختی آن وجود ندارد. از جمله اینکه در هویت آگاهی کارکرد و کارآمدی لحاظ نشده است؛ بلکه تنها کافی است شخصی به امری ملتفت شود تا به آن آگاه شود، بی‌آنکه آن آگاهی برای او کارکردی داشته باشد. اما در هویت دانش کارکرد و کارآمدی لحاظ شده است و در هیچ جامعه‌ای، هیچ علمی بدون کارکرد، گرچه کارکردی توهمی دوام نمی‌یابد. تعریف مسائل دانش بر اساس نیازهای کلانی است که در جامعه درک می‌شوند و در جامعه دغدغه کافی برای آنها وجود دارد. به این جهت نظام نیازهای انسانی یکی از پایه‌های اساسی علوم و نظریه‌های علمی است. هدف دانش رفع نیاز است و نظام نیازها نیز بر اساس فرهنگ جامعه تعریف می‌شود. از ویژگی‌های دیگر علوم که ناشی از هویت اجتماعی آن است،

هویت جمعی و جاری دانش هاست. علوم از مجموعه‌ای از گزاره‌ها و نظریه‌های معین تشکیل نشده‌اند؛ بلکه در جامعه علمی، در حدود هر دانشی اختلاف نظر وجود دارد و نیز در جریان تاریخ هر دانشی تحول و تطوراتی دارد. با این حال جامعه علمی هر دانشی را با دقت قابل قبول و کارآمد شناسایی می‌کند.

در تعریف آیت‌الله رشاد از علم، هویت جمعی و جاری علوم مورد توجه واقع نشده است. چنان که آمد، وی علم را چنین تعریف می‌کند:

«معرفت دستگاواری» متشکل از «مجموعه قضایا یا قیاسات سازوار» دارای «نقطه ثقل» و «محور مشترک» برساخته بر «مبادی» مشخص و برخوردار از «منطق موجّه» که برای دستیابی به «غایت واحد» یا «غایات هم‌ساز»، «صورت‌بسته» باشد.

مبادی هیچ علمی مشخص نیست و در طول تاریخ و حتی از نظریه‌ای به نظریه دیگر تفاوت می‌کند؛ برای نمونه می‌توان به علمی مانند روان‌شناسی اشاره داشت. یکی از مبادی هر علمی تعیین موضوع آن است. روان‌شناسی فلسفی که بیشتر با عنوان علم النفس شناخته می‌شود، موضوع روان‌شناسی را نفس می‌دانست. اما در روان‌شناسی نوین، موضوع آن از نفس به رفتار تغییر کرد. این نگرش نیز تأثیری اساسی در مسائل روان‌شناسی ایجاد کرد. در نگرش سنتی، انسان دارای یک نفس یا روح شناخته می‌شود که رکن اصلی وجود انسانی است. با توجه به این نگرش به انسان، مسائل آن تعریف می‌شد. اما در دوره مدرن، موضوع آن به رفتار تقلیل یافت. این تغییر، حاصل تغییر دو نگرش اساسی در روان‌شناسی است. تغییر اول مربوط به هستی‌شناسی انسان است. اما با گسترش نگرش ماشینی به انسان، این عقیده کم‌کم کنار رفت. تغییر دوم، یک تغییر معرفت‌شناختی بود. در نگرش سنتی ادراک عقلی رکن اصلی معرفت شناخته می‌شود؛ اما نگرش مدرن غربی، تجربه را محور دانست و هر معرفتی را که به حس منتهی نشود، غیر معتبر شمرد. شولتز می‌نویسد:



وونت\* با محدود ساختن موضوع روان‌شناسی به تجربه هشیار و اعلام اینکه روان‌شناسی علم مبتنی بر تجربه است، توانست از بحث‌های مربوط به روح نامیرا و رابطه آن با بدن میرا دوری جوید. او به طور ساده، ولی با تأکید گفت که روان‌شناسی کاری با این گونه مسائل ندارد. این گامی بلند به جلو بود (شولتز و شولتز، ۱۳۷۸، ص ۱۱۷).

این گام وونت به تدریج با قدم‌های بعدی شدت بیشتری یافت که البته نیازمند تحول در همان مبادی وونت بود:

اصول اساسی رفتارگرایی واتسون\*\* ساده، صریح و متهورانه بود. او یک روان‌شناسی عینی را خواستار شد که تنها با اعمال رفتاری قابل مشاهده و قابل توصیف به طور عینی و بر حسب واژه‌هایی مانند محرک و پاسخ سر و کار داشته باشد. علاوه بر این روان‌شناسی واتسون همه مفاهیم و اصطلاح‌های ذهن‌گرایانه را کنار می‌گذاشت. واژه‌هایی مانند تصویر ذهنی، ذهن و هشیاری که از فلسفه ذهن‌گرایانه به جای مانده بودند، در علم رفتار بی معنا تلقی می‌شدند. واتسون به‌ویژه برای کنار گذاشتن مفهوم هشیاری پافشاری می‌کرد. او می‌گفت که هشیاری «هرگز مشاهده، لمس، بوییده، چشیده یا حرکت داده نشده است. هشیاری یک فرض صرف است که مثل مفهوم قدیمی روح اثبات ناشدنی است» (همان، ص ۲۸۷).

تحلیل شولتز از این موضع واتسون خواندنی است: «اصرار واتسون بر لزوم عینیت در روان‌شناسی در سال ۱۹۱۳ امر غیر معقول نبود. این اندیشه تاریخچه‌ای طولانی داشت و شاید سرآغاز آن به تلاش‌های دکارت برگردد. تبیین‌های ماشین‌گرایانه دکارت از کار بدن از اولین گام‌هایی محسوب می‌شود که در جهت عینیت بیشتر در تبیین امور برداشته شد.

\* ویلهلم وونت (Wilhelm Wundt) بنیان‌گذار روان‌شناسی جدید شناخته می‌شود.  
 \*\* جان بی. واتسون (John B. Watson) رهبر جنبش رفتارگرایی در روان‌شناسی به‌شمار می‌آید.

چهره مهم‌تر در تاریخ عینیت‌گرایی آگوست کنت (۱۸۵۷-۱۷۹۸) است. او بنیان‌گذار جنبشی بود که اثبات‌گرایی خوانده می‌شد و بر دانش مثبت یعنی واقعیت‌ها که درستی یا حقیقت آنها قابل بحث نباشد، تأکید داشت... بدین سان زمانی که واتسون رفتارگرایی را آغاز کرد، نفوذهای عینیت‌گرایی، ماشین‌گرایی و ماده‌گرایی قوی بودند. تأثیر آنها به اندازه‌ای فراگیر بود که ناگزیر به نوع جدیدی از روان‌شناسی یعنی روان‌شناسی بدون هشیاری یا بدون ذهن و روح منجر شد - گونه‌ای از روان‌شناسی که تنها بر امور قابل دیدن، شنیدن و لمس کردن معطوف بود. نتیجه‌گریزناپذیر، ظهور علم رفتار بود که به انسان به‌عنوان یک ماشین نگاه می‌کرد (همان، ص ۲۸۷).

البته در نظریه‌های متأخرتر گرایش‌هایی به قبول نفس وجود دارد. چنان‌که دیده می‌شود، مبادی روان‌شناسی دائماً در حال تغییر بوده؛ اما جامعه علمی این علم را تداوم همان علم قدیمی می‌داند. همین اشکال در مواجهه با منطق توجیه و نیز غایات علوم برقرار است. به هر حال روان‌شناسی دینی همان قدر روان‌شناسی است که روان‌شناسی پوزیتیویستی یا اگزیستانسیالیستی یا پراگماتیستی. اختلاف مکاتب، دلیل موجهی نیست که نظریه‌ای را از علم خارج بدانیم، بلکه دلیل موجهی است برای اینکه نظریه‌ای را غیر معتبر بدانیم.

### عناصر مقوم علم

در تقریر نظریه آیت‌الله رشاد آمد که به نظر وی مؤلفه‌های رکنی یک علم عبارت است از: مبادی نظری، موضوع، مسائل، غایت و منطق علم. همچنین در میان ویژگی‌هایی که برای علم برمی‌شمارد، می‌توان امور زیر را جزو مقومات علوم دانست: (۱) گزاره‌های اخباری و شرطی و انشایی‌نمایی که علم از آنها تشکیل می‌شود؛ (۲) واقع‌مندی قضایای علم و از سنخ معرفت‌بودن آنها؛ (۳) تعلق قضایای علم به حقایق خارجی؛ (۴) کارکرد علم؛

۶) دوال/ منابع کشف علم. اما آیا در جوامع بشری، علم با این مقومات حاصل می‌شود؟ در دو مقام می‌توان از این مقومات سخن گفت: در مقام توصیف وضعیت موجود علم و در مقام توصیه علم مطلوب. در مقام توصیف برخی از مقومات به قدری متشدد اند که نمی‌توان از آنها تصویر روشنی داد؛ برای مثال اشاره‌ای به یکی از مبادی نظری روان‌شناسی شد. می‌توان از جامعه‌شناسی نیز مثالی آورد. درباره ساختار وجودی جامعه جامعه‌شناسان نظریه‌های متنوعی چون ساختار ارگانیکی، انسان‌نگارانه، ماشین‌انگاری و بازی‌انگاری وجود دارد. در حوزه جامعه‌شناسی، رفتارگرایان نمونه تام‌نگرش مکانیستی و ماشین‌انگاری به جامعه‌اند. ریتز می‌نویسد: «تصویری که رفتارگرای اجتماعی از شخص کنشگر به دست می‌دهد، بسیار مکانیکی‌تر از تصویری است که تعریف‌گرایان اجتماعی تصورش را می‌کنند» (ریتز، ۱۳۸۷، ص ۴۰۸).

اسکینر که جامعه‌شناس رفتاری بود، بر آن بود که مفهوم اختیار انتزاعی و مابعدالطبیعی است و تا جایی به کار می‌آید که ما هنوز علل پدیده‌ای را نیافته باشیم (همان، ص ۴۰۶). از دید جامعه‌شناسان رفتاری تفکر چیزی بیش از رفتار مکانیکی مغز نیست.

به نظر او [اسکینر] رفتار انسانی در واکنش به محرک‌های بیرونی شکل می‌گیرد و نه تفکر و برداشت خلاقانه درونی؛ بلکه محرک‌هایی که از بیرون بر انسان‌ها تحمیل می‌شوند، ماهیت رفتار انسانی را مشخص می‌سازند (همان، ص ۴۵۱).

نظریه ساختار بازی‌انگارانه جامعه را ویتگنشتاین مطرح کرد و برخی جامعه‌شناسان پی گرفتند. شاید مهم‌ترین ویژگی بازی این است که قواعد آن با امری ورای خود بازی ارزش‌سنجی نمی‌شوند. نگرش بازی‌انگار نیز قواعد حیات اجتماعی را به امری فراتر از جامعه ارجاع نمی‌دهد. به این جهت معنایی برای حیات اجتماعی در این ساختار نمی‌توان تعریف کرد. مید نیز نظریه کنش متقابل را بر اساس بازی‌انگاری روابط اجتماعی تدوین کرد. ترنر نیز در تأیید این نظریه، آن را در چند سطر چنین توضیح می‌دهد:

زمانی شکسپیر نوشت: «تمام دنیا یک صحنه نمایش است و همه زنان و مردان صرفاً بازی‌گرند: آنان راه‌های خروجی و ورودی خود را دارند و هر شخصی در عصر خود، پرده‌های متعددی [از یک نمایش]<sup>\*</sup> را بازی می‌کند». در واقع غالب زندگی انسان در یک صحنه نمایش اجرا می‌شود؛ ولی در مقایسه با زندگی تئاتری، صحنه زندگی ما به وسیله نمادهای فرهنگی و ساخت اجتماعی مرتب و چیده می‌شود. در یک احساس واقعی، همه ما بازی‌گران یک صحنه‌ایم و در حضور تماشاگرانی که بالفعل حضور دارند و کسانی که [حضور ندارند، ولی] ما می‌توانیم آنها را تصور کنیم، بازی می‌کنیم. در همان حال ما تلاش می‌کنیم تا تفسیری از متون فرهنگی عرضه کنیم و اجرایی را در صحنه‌ای که به وسیله ساخت اجتماعی بنا گردیده، به نمایش درآوریم. زندگی اجتماعی هر یک از ما را به‌عنوان بازی‌گرانی در بر می‌گیرد که اجرای [نقش] می‌کنند و در اجرای [نقش] با دیگران، کنش متقابل دارند (ترنر، ۱۳۷۸، ص ۱۲۵).

نگرش ارگانستی به جامعه نیز هوادارانی چون آگوست کنت و هربرت اسپنسر دارد. این نگرش جامعه را با ساختارهای زیستی مقایسه می‌کند. کنت بر آن بود که جامعه‌شناسی باید ارگانسیم اجتماعی را بررسی کند؛ در حدی که ارگانسیم مهم‌ترین مفهوم در جامعه‌شناسی کنت شناخته شده است (ریترز، ۱۳۸۷، ص ۱۲۱). اسپنسر نیز از جهات مختلفی میان ارگانسیم اجتماعی و ارگانسیم زیستی همخوانی می‌دید. از نظر او هر دو ارگانسیم رشد می‌یابند، در هر دو افزایش حجم با افزایش پیچیدگی و تمایز همراه است، افزایش تمایز ساختارها با افزایش تمایز کارکردها ملازم است، در هر دو اجزا به هم وابسته‌اند و دگرگونی در یک جزء احتمالاً به اجزای دیگر نیز سرایت کند و در هر دو اجزا را نیز می‌توان به‌عنوان یک ارگانسیم مطالعه کرد (همان، ص ۱۲۱). نگرش انسان‌انگاری به

\* گروه‌ها از متن است.



جامعه از یونان باستان هوادار دارد و در حوزه اسلامی نیز با استقبال بسیار مواجه شده است. گاهی این نگرش با نگرش ارگانیکی یکسان انگاشته می‌شود؛ اما چنین نیست. نگرش انسان‌نگاری به جامعه، علاوه بر بافت‌ها و سلول‌های زیستی، نفس ناطقه انسانی را نیز در تشبیه لحاظ می‌کند و از این جهت روش زیست‌شناسی به‌تنهایی برای آن کارا نیست. ملاصدرا مانند دیگر فلاسفه اسلامی، در برخی عبارت‌هایش، نظریه ساختار انسان‌نگارانه را پذیرفته است (شیرازی (ملاصدرا)، ۱۳۵۴، ص ۴۹۰). روشن است که هر کدام از این انگاره‌ها درباره ماهیت جامعه، تحلیلی متفاوت با دیگر انگاره از جامعه و پدیده‌های اجتماعی خواهد داشت.

در علوم محقق، اختلاف نظریه‌ها بسیار عمیق‌تر از آن است که بتوان از مبادی نظری روشن برای علم سخن گفت. حتی در موضوع، غایت و تعریف و مسائل علوم اتحاد نظر وجود ندارد. این مشکل تنها در علوم انسانی نیست، بلکه در علوم طبیعی نیز جریان دارد؛ برای مثال در طب ایرانی از ارکان، مزاج‌ها، اخلاط، اعضا، ارواح، قوا و افعال بحث می‌شود. در طب جدید از فیزیولوژی، بافت‌ها، میکروب‌ها، ویروس‌ها و بهداشت عمومی بحث می‌شود. در طب سوزنی از دو عامل یین و یانگ و مسیره‌های انرژی سخن گفته می‌شود (می‌توان اشاره کرد که در طب قبایل بدوی از ارواح خبیثه‌ای که عامل بیماری‌هایند، سخن گفته می‌شود). عجیب است که هر یک از نظریه‌ها برای بیماری تازه‌ای داروی ترکیبی تازه‌ای می‌سازند که اتفاقاً مؤثر هم می‌شود.

مدعا این نیست که علوم محقق موضوع، غایت و تعریفی ندارند و وضعیت علوم محقق دلخواه عالمان است؛ بلکه مدعا این است که در وضعیت محقق علوم این مقومات مجمل‌اند و جامعه علمی با همین حدود مجمل جریان علم را پیش می‌برد. این اجمال اهمیت بسیار زیادی دارد. اگر چنین اجمالی نبود، طب چینی از نظر طب ایرانی اصلاً طب نبود و این دو از نظر طب جدید طب نبودند و علمی کلان به نام طب وجود

نمی‌داشت که هر یک از اینها یک مکتب طبی در درون آن شمرده شوند. در واقع همین اجمال و ابهام است که همواره امکان پیمایش مسیر جدید و پیدایش سخن جدید در علوم مختلف را باز نگه می‌دارد و قیاس‌پذیری میان مکاتب مختلف را ممکن می‌سازد.

اما وقتی در مقام توصیه علم مطلوب باشیم، هر یک از مؤلفه‌های یادشده در ابتدای گفتار می‌تواند بسط یافته و با روشنی کافی بیان شود؛ اما در همین مقام نیز نباید در پی تحدید زیاده از حد این مقومات بود و در تعیین حدود علم به یک نظریه معین اکتفا نمود. هر گونه تحدیدی در مقومات علم باید امکان تضارب آرا درون‌گفتمانی را حفظ نماید.

### علم دینی یا نظریه دینی؟

با توجه به مباحث یادشده، اکنون یک مسئله مهم مطرح می‌شود: اساساً چه موضوعی متصف به دینی بودن می‌شود؟ علم مجموعه‌ای از نظریات مختلف درباره موضوعات مختلف حول محور کلی علم می‌باشد. این نظریات ممکن است در سطح گزاره یا نظریه یا گفتمان با هم تعارض داشته باشند و علم از همه اینها حاصل می‌شود؛ برای نمونه هم مکانیک نیوتنی، هم مکانیک نسبیتی و هم مکانیک کوانتومی، هر سه نظریه‌هایی در دانش فیزیک‌اند، گرچه هر سه با هم در هر سه سطح یادشده معارض‌اند. تحلیل روان‌شناسی رفتارگرا از مسئله‌ای مانند رشد شناختی به قدر تحلیل همین مسئله در روان‌شناسی دینی یک نظریه در روان‌شناسی است؛ هرچند آن تحلیل از دیدگاه روان‌شناسی دینی معتبر نخواهد بود. وقتی از اسلامی‌سازی علوم سخن می‌گوییم، مراد ارائه نظریه دینی است. در نظریه علم دینی آیت‌الله رشاد نظریه التفاتی یافت نمی‌شود. آنچه از دیدگاه وی برمی‌آید، جایگزین کردن علمی به جای علم موجود است نه تولید نظریه‌ای در کنار نظریات دیگر در علوم مختلف به گونه‌ای که در میدان رقابت گوی سبقت را از آنها بریابد.

## نتیجه گیری

از دیدگاه آیت الله رشاد علم دینی یک دستگاه معرفتی که علاوه بر دینی بودن همه «مؤلفه‌های رکنی» آن دین، گزاره‌های تشکیل دهنده آن نیز به واقع اصابت کرده باشد. مراتبی دیگر از علم دینی نیز وجود دارد که البته اطلاق علم بر آنها حقیقی نبوده و تسامحی است. مهم‌ترین انتقادهای وارد بر این نظریه در چهار نکته است:

- (۱) به مناسبات علم و معرفت توجه دقیق نشده است.
- (۲) عناصر مقوم علم در دو مقام توصیف و توصیه از هم تفکیک نشده‌اند.
- (۳) آنچه در فرایند تولید علم دینی باید تولید شود، خود علم نیست، بلکه نظریه‌های علمی‌اند.

## منابع و مآخذ

۱. توسلی، غلامعباس (۱۳۸۰). نظریه‌های جامعه‌شناسی. چاپ هشتم، تهران، سمت.
۲. رشاد، علی‌اکبر (۱۴۰۱)، فلسفه علم دینی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۳)، (نگاهی دیگر باره به معیار علم دینی)، قبسات، ۱۹ (۷۴).
۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۹)، نظریهٔ ابتناء. چاپ اول تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی.
۵. اصفهانی، محمدحسین (۱۴۱۶ق). بحوث فی الأصول. چاپ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی (وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم).
۶. کلینی، محمدبن‌یعقوب (۱۳۶۲)، الکافی. اسلامیه، چاپ دوم، تهران.
۷. عراقی، ضیاءالدین (۱۴۱۴ق). مقالات الأصول. چاپ اول، قم، مجمع الفکر الاسلامی.
۸. شولتز، دوان و سیدنی‌الین شولتز (۱۳۷۸). تاریخ روان‌شناسی نوین. ترجمهٔ علی‌اکبر سیف و همکاران، چاپ اول، نشر دوران.
۹. ریترز، جورج (۱۳۸۷). نظریهٔ جامعه‌شناسی در دوران معاصر. محسن ثلاثی، چاپ سیزدهم، انتشارات علمی.
۱۰. ترنر، جان‌اتان اچ (۱۳۷۸). مفاهیم و کاربردهای جامعه‌شناسی. محمد فولادی و محمد عزیز بختیاری، چاپ اول، انتشارات مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه‌السلام.
۱۱. شیرازی (ملاصدرا)، صدرالدین محمد (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد. تهران، انجمن حکمت و فلسفه.