

جستاری درباره علم دینی و دینی کردن علوم

عنايت الله شريفی*
محسن سلگی**
محمد جعفر محمدزاده***

تاریخ تأیید: ۹۱/۹/۲

تاریخ دریافت: ۹۱/۷/۲۴

چکیده

درباره امکان علم دینی دیدگاه‌های متفاوت و گاه متضادی مطرح شده است. در این نوشتار، پس از طرح «جامعیت دین» و «نگاه الهی به هستی» به عنوان مبانی علم دینی و دینی کردن علوم، دیدگاه «وحدت علم و دین» در ذیل نگاه جامعیت دین، مورد تأکید محقق قرار گرفته و تلاش شده است تا امکان علم دینی و راهکارهای عملی گشتن آن، مورد تأمل و داوری قرار گیرد. محقق با نشان دادن وجوه غیرشناختی علم، سپس بر آن شده که این وجوه غیرشناختی را می‌توان با وجوه غیرشناختی دین تکمیل نمود و بنابراین به اثبات امکان علم دینی رسید. مکتوب حاضر پس از آنکه علم دینی را ابتدا به عنوان موضوعی برون‌دینی که پاسخ آن در دین یافت نمی‌شود و نیز علم را از پاسخ به امکان یا امتناع علم دینی عاجز دانسته، از رهگذر فهمی فلسفی و تفسیری از موضوع به اثبات علم دینی نایل گشته است. رویکرد هرمنوتیک و تفسیری در این مقاله، بر آن بوده که حقیقت، دارای بطونی است که باید با تفسیر گام‌به‌گام از آن لا‌یه‌برداری کرد تا به مغز آن دست یافت.

واژگان کلیدی: علم، دین، علم دینی، امکان علم دینی.

* استادیار گروه معارف دانشگاه علامه طباطبایی* (enayat.sharifi@yahoo.com).

** کارشناسی ارشد علوم سیاسی دانشگاه علامه طباطبایی* (soroushenoo@yahoo.com).

*** دکترای ادبیات و زبان فارسی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی (goftaresabz@gmail.com).

مقدمه

بحث علم دینی امروزه یکی از موضوعات بسیار مهم در جامعه ایران می‌باشد. مقصود از «علم» در تعبیر «علم دینی» علم تجربی است. از این رو این تعبیر، ناظر به روابط احتمالی است که پژوهندگان، میان شاخه‌هایی از علم تجربی و دین برقرار می‌کنند و از تعبیری چون روان‌شناسی اسلامی، جامعه‌شناسی اسلامی، تربیت اسلامی، یا حتی فیزیک اسلامی و مانند آنها سخن به میان می‌آورند. البته قید «اسلامی» ممکن است با قیود دیگری چون مسیحی، یهودی و جز اینها نیز جایگزین شود. همچنین عناوین علمی ممکن است محدود به علوم انسانی نباشد و علوم تجربی طبیعی را نیز دربر بگیرد. بحث علم دینی می‌تواند همه این موارد را زیر پوشش آورد. از این رو آنچه در مقاله حاضر آمده است، در اصل، شکلی عام و فراگیر دارد و به هرگونه بحثی در حوزه علم دینی مربوط می‌شود. اما با نظر به جنبه دینی اسلام مورد توجه قرار گرفته است.

پرسش اصلی این است که آیا علم دینی ممکن است؟ فرضیه اصلی مبتنی بر امکان علم دینی است و برای اثبات این فرضیه باید به پرسش‌های زیر پاسخ داده شود:

حقیقت و ماهیت علم چیست؟ ماهیت دین چگونه است؟ هویت علم دینی چیست؟ کسانی که به علم دینی قائل‌اند، چگونه تحقق این معنا را تبیین می‌کنند؟ و به چه نحو می‌توان علم را دینی کرد؟

پاسخ منطقی به این پرسش‌ها اهمیت زیادی در بحث علم دینی دارد و اساساً اگر نتوانیم به این مسائل پاسخ مناسبی ارائه بدهیم، اصل فرایند دینی‌کردن علوم مختل خواهد شد و از این مباحث تنها دغدغه‌های فرهنگی باقی خواهد ماند. نباید تصور کنیم که چون در زمینه دینی‌کردن علوم دغدغه‌های مثبتی داریم، حتماً به مقصود خواهیم رسید و همین دغدغه‌ها کافی است. بلکه خود این پرسش که چگونه علم دینی قابل طرح است، پرسشی است بسیار دشوار و برای پاسخ به این مسئله باید سال‌ها تأمل فکری و نظری داشت. برای اینکه به شیوه منطقی به این مسئله پرداخته باشیم، باید اساساً بدانیم در چه دانشی می‌توان به پرسش درباره امکان یا امتناع علم دینی پاسخ داد.

امکان یا امتناع علم دینی؛ موضوعی برون دینی و فراعلمی

ابتدا مثالی را در این باره طرح می‌کنیم تا به واسطه آن، اصل مسئله مطمح نظر از جوهی آشکار شود. این پرسش را در نظر بگیرید که چگونه می‌شود در جامعه، اخلاق را ارتقا داد؟ کدام علم متکفل بیان پاسخ این پرسش است؟ آیا باید نزد عالم اخلاق برویم؟ البته باید در نظر داشت که این سؤال، اخلاقی نیست، بلکه پرسشی درباره اخلاق است و پرسش‌ها درباره اخلاق را در علم اخلاق پاسخ نمی‌دهند، بلکه بخشی از این مسائل را در فلسفه اخلاق و بخشی را در جامعه‌شناسی اخلاق و بخشی را در روان‌شناسی پاسخ می‌دهند.

بنابراین می‌توان نتیجه گرفت این پرسش که آیا علم دینی ممکن است؟ سؤالی است درباره علم، نه یک سؤال علمی و پاسخ آن در دو حوزه فلسفه علم و معرفت‌شناسی علم مطرح می‌شود.

در آغاز باید این نکته طرح شود که علم و معرفت در یک تقسیم‌بندی به دو دسته تقسیم می‌شود:

۲۵

تقسیم

۱. علم درجه اول

در علم درجه اول خود پدیده‌های عینی مورد مطالعه واقع می‌شوند که از این نوع دانش می‌توان به فیزیک - که ماده و انرژی را مورد مطالعه قرار می‌دهد - و علم زیست‌شناسی - که انواع حیات و ویژگی‌های آنها را مورد بررسی قرار می‌دهد - مثال زد. همچنین می‌توانیم از علم شیمی، اخترشناسی، مابعدالطبیعه، ریاضی و دیگر دانش‌های بشری نام ببریم (سروش، ۱۳۶۹، ص ۵۶).

۲. علم درجه دوم

علمی که نه درباره پدیده‌های عینی، بلکه نفس خود علم را از جهت شناختی که درباره جهان به ما می‌دهد، مطالعه می‌کند. از این دسته دانش‌ها می‌توان به معرفت‌شناسی یا شاخه‌هایی که پیدا می‌کند، اشاره کرد؛ مانند فلسفه علم فیزیک و معرفت‌شناسی علم فیزیک که این علم، خود علم فیزیک را بررسی می‌کند. به این دسته علوم، علوم درجه

دوم می‌گویند؛ چراکه ناظر بر علم است، نه عین (همان).

به همین جهت بررسی علم دینی، یک معرفت درجه دوم به شمار می‌آید و بحث از این حیث است که علم، چگونه می‌تواند دینی باشد. بنابراین ما در اینجا با موضوعات مورد مطالعه سایر علوم که خود پدیده‌های عینی را مورد مطالعه قرار می‌دهند، کاری نداریم؛ بلکه نفس علم را بررسی می‌کنیم تا سپس به سؤال اصلی پژوهش حاضر بپردازیم که چگونه علم می‌تواند وصف دینی بودن را داشته باشد.

به جهت آنکه موضوع این مقاله، علم دینی است، طبیعتاً بحث در سه بخش طرح می‌شود. نخست، باید به علم‌شناسی اهتمام داشته باشیم تا روشن شود که مقصود از علم چیست. دوم، تلقی خویش از دین را ارائه خواهیم داد و در نهایت اصل موضوع یعنی خود علم دینی را تبیین می‌کنیم. پس مباحث این نوشتار در سه بخش مطرح می‌شوند:

۱. علم‌شناسی،

۲. دین‌شناسی،

۳. طرح علم دینی.

۱. علم‌شناسی

علوم جدید در غرب، اعم از طبیعی - مانند فیزیک، شیمی، زیست‌شناسی، ... - و انسانی - مانند جامعه‌شناسی، اقتصاد، روان‌شناسی و ... - با سه مقوله نفی مابعدالطبیعه یا متافیزیک، نفی دین یا مرجعیت دینی و تجربه‌گرایی گره خورده است:

۱-۱. نفی متافیزیک یا مابعدالطبیعه

متافیزیک، دانشی است که به دنبال ارائه توصیف کلی از عالم هستی و شناخت یقینی درباره آن است. به عبارت دیگر متافیزیک در سودای هستی‌شناسی است؛ به نحوی که بتواند یک گزارش کلی از صدر و ذیل عالم ارائه دهد. فلسفه ارسطو، افلاطون، ملاصدرا و فلسفه اسلامی نمونه‌هایی از تلاش بشری برای تأسیس هستی‌شناسی می‌باشد (جمشیدی، ۱۳۸۹، ص ۹۳).

در غرب، به طور عمده به دلیل سرخوردگی دانشمندان غیرکلیسایی از تسلط کلیسا بر مباحث متافیزیک و تفسیر اقتدارگرایانه و جعلی کلیسای قرون وسطی از دین و مفاهیم متافیزیکی - دینی یا قدسی (Sacred) - که ذیل اصول فلسفه مدرسی یا اسکولاستیک تعریف و تحدید می‌شد، به تدریج متافیزیک از دایره علم خارج شد؛ یعنی انحصاری کردن متافیزیک توسط کلیسا عاملی برای طرد متافیزیک توسط دانشمندان در دوران بعد از قرون وسطی شد (نیچه، ۱۳۷۷، ص ۵۳). حتی امروزه نیز گاهی در غرب کاربرد عنوان متافیزیکی بودن برای یک اندیشه یا سخن، کنایه از یک نوع تحقیر نیز می‌باشد. با فلسفه کانت اوج متافیزیک‌ستیزی آغاز و مرگ آن اعلام شد؛ به نحوی که در گرایش‌های پوزیتیویستی مدعیات متافیزیک بی‌معنا تلقی گشت. هرچند عده‌ای تلاش کردند بحث‌های متافیزیک را به نحوی احیا کنند، ولی تا به امروز متافیزیک یا مابعدالطبیعه نتوانسته است آن حیثیت گذشته خویش را پیدا کند؛ چنان‌که عاری کردن علوم از مبانی متافیزیکی پس از مدرنیته یک حسن شمرده شد. از این رو در دنیای مدرن هر مسئله‌ای که به بحث‌های متافیزیکی بپردازد یا مبتنی بر مبانی متافیزیکی باشد، باید از عرصه علم خارج شود (کانت، ۱۳۶۲، ص ۸).

دیوید هیوم که تنها به ریاضیات و علوم تجربی به عنوان علم نظر داشت، در نفی فلسفه اولی و متافیزیک چنین اظهار می‌کند:

هنگامی که وارد کتابخانه‌ای بشویم، چه ناراحتی و خسارتی ایجاد خواهیم کرد! یک جلد از کتب فلسفی را به دست خواهیم گرفت و خواهیم پرسید: آیا این کتاب مطلب مجردی در باب کمیت و عدد دارد؟ جواب منفی خواهد بود. آیا مطلب آزمایشی در باب حقیقت وجود دارد؟ باز جواب منفی خواهد بود. آنگاه آن را به آتش خواهیم افکند؛ زیرا چیزی جز وهم و مغالطه در آن وجود ندارد (باربور، ۱۳۸۸، ص ۶۹).

۱-۲. نفی دین یا مرجعیت دینی

دومین مقوله‌ای که تلاش علمی در غرب با آن پیوند خورده، نفی مرجعیت دین است. مقصود این است که نباید در مسئله‌ای که درباره جهان صحبت می‌کند، سراغ دین رفت و دین در مسائل شناختی فاقد مرجعیت می‌باشد. خصوصاً مسبوق بودن این داورها

به عملکرد کلیسا نسبت به یافته‌های اشخاصی همچون کپرنیک، کپلر و گالیله، باعث قوت آن دیدگاه می‌شد. انبوه کتاب‌هایی که در تعارض علم و دین در غرب نگاشته شده، حاکی از ذهنیت سوء غالب عالمان غربی دربارهٔ دین است؛ به نحوی که اساساً نباید برای دین در تبیین حقیقت، نقشی قائل شد و تمام این نقش را باید به علم واگذار کرد (باقری، ۱۳۸۲، ص ۲۰۸).

۱-۳. تجربه‌گرایی

همسو با شکست متافیزیک و قلمدادکردن دین به عنوان چیزی که در تعارض با علم است، به تدریج بحث‌های علمی که مبتنی بر تجربه‌باوری بود، به ثمر نشسته بود و تلاش‌های کپرنیک، کپلر و گالیله و در ادامه فیزیک نیوتن نمونه‌هایی از ثمرات تجربه‌باوری بود که نشان‌دهندهٔ شناختی مورد وفاق همگان بود. در آن تجربه‌گرایی نه از نزاع‌های بی‌پایان متافیزیکی خبری بود و نه از بحث‌های انتزاعی فلسفهٔ اولی؛^۱ بلکه تجربه‌گرایی در پی علمی بود که علاوه بر اینکه آن قوام و عینیت لازم را داشته باشد، بتواند دنیای بشر را نیز تغییر دهد. مجموعهٔ این عوامل، تجربه‌باوری را در غرب شکل می‌داد و به تدریج تجربه‌باوری اساس تلاش‌های علمی قرار گرفت، حتی علوم انسانی از قبیل روان‌شناسی و جامعه‌شناسی نیز باید از روش تجربی برای تحقیق در مسائل خود، سود می‌جستند و توسل به هر شیوه‌ای غیر از تجربه به معنای خارج‌شدن از عرصهٔ علم به حساب می‌آمد (نصر، ۱۳۷۷، ص ۵۲). در این راستا جان لاک نیز در تجربه‌باوری تا بدانجا پیش می‌رود که ذهن را لوح سفیدی می‌انگارد که هرچه دارد از حواس است (راسل، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۹۹).

تجربه‌باوری نزد فیلسوفان پوزیتیویسم به حد اعلای خودش می‌رسد؛ به نحوی که مدعیات دین و اخلاق و فلسفه را بی‌معنا تلقی می‌کنند (آیر، ۱۳۸۵، ص ۱۲۲).

ابتدا باید جریان تجربه‌گرایی - خصوصاً اینکه مقصود از علم در بحث از علم دینی علم تجربی است - در غرب را بررسی کنیم تا اندکی مبانی رشد علم در غرب آشکار

۱. /رسطو فلسفهٔ اولی را دانش مطالعهٔ وجود از آن جهت که وجود است - من حیث هو هو - و صفات ذاتی آن می‌داند (فولکیه، ۱۳۷۸، ص ۳-۴).

شود و بدانیم علم در اساس خود از چه مبناهایی سود جسته است. هرچند امروزه دیگر خود مدعیات تجربه‌باوران از سوی فیلسوفان غربی مورد نقد واقع شده و به تدریج تجربه‌باوری رو به تعدیل است. حتی بعضی از فیلسوفان علم معتقدند با تکیه بر تجربه صرف، هیچ دانشی پدید نمی‌آید، بلکه در تمام دانش‌های بشری وجوهی از باورهای دینی و ارزشی و متافیزیکی قابل پی‌گیری است (برت، ۱۳۸۹، ص ۱۲/ گلشنی، ۱۳۸۵، ص ۶۷).

تمام مکاتب علم‌شناسی در غرب، تقریرات مختلف از تجربه‌گرایی است (چالمرز، ۱۳۸۷، ص ۷۵)؛ آن‌گونه که مراد فرهادپور در مقدمه کتاب فلسفه، معرفت و حقیقت اثر فردریش نیچه می‌گوید: «به رغم همه دستاوردهای فلسفه علم، بیشتر دانشمندان تا به امروز دو دستی به پوزیتیویسم یا دیگر اشکال عینی‌گرایی و تجربه‌گرایی چسبیده‌اند» (نیچه، ۱۳۸۹، ص ۳۷).

با توجه به همین نکات مزبور، ضرورت پرداختن به تجربه‌گرایی برای فهم چیستی علم و سپس علم دینی روشن است.

۳۹

تجربه

تجربه‌گرایی در فلسفه علم

ویژگی‌های تجربه‌گرایی

معرفت علمی آن است که در وادی تجربه بتوان در خصوص آن داوری کرد. معرفت اصیل فقط به موضوعات قابل مشاهده تعلق می‌گیرد (لازی، ۱۳۸۵، ص ۱۶). آگوست کنت می‌گوید ادواری که بشر پیموده سه مرحله است: ۱. دوره الهی؛ ۲. دوره عقلانی؛ ۳. دوره تجربه‌گرایی.

بهترین مرحله به زعم کنت، دوره تجربه‌باوری است و علم واقعی در این مرحله تحقق می‌یابد. در واقع این مرحله، مرحله غایت بشری و حد کمال است. در این راستا مکتبی به وجود آمد به نام پوزیتیویسم - یعنی اوج افراطی تجربه‌گرایی (ریتزر، ۱۳۹۰، ص ۸۶۸۵).

برای اینکه بتوانیم تقریر مناسبی از مکاتب علم‌شناسی ارائه دهیم، ابتدا چند پرسش را طرح کرده، پاسخ‌هایی را که به آنها داده شده، بیان می‌کنیم:

اساساً گزاره علمی چه گزاره‌ای است؟ و علمی بودن چه ویژگی است که یک گزاره

را از سایر گزاره‌ها تفکیک می‌کند؟

پاسخ تجربه‌گرایان به این پرسش‌ها به شرح زیر است:

گزاره علمی، گزاره‌ای است که آزمون‌پذیر باشد. به عبارت دیگر هر گزاره‌ای که در دایره تجربه بتوان در خصوص صدق یا کذب آن داوری کرد، آن گزاره علمی خواهد بود. البته این عبارت یک تعریف صرف نیست و در آن، یک معنای ضمنی نهفته است که هر گزاره‌ای که نتوان در دایره تجربه در خصوص آن داوری کرد، علمی نیست و باور به آن، بی‌وجه است و باید آن گزاره را کنار نهاد. در واقع این معنای ضمنی به نوعی تحقیر هر چیزی است که عنوان تجربی بودن ندارد (حبیبی، ۱۳۸۹، ص ۵۷).

اشکال: اگر اندکی در این دیدگاه تأمل کنیم، درمی‌یابیم که خود این گزاره - یعنی «گزاره علمی، آن گزاره‌ای است که قابل تحقیق تجربی باشد» - خود، یک گزاره تجربی نیست و طبق تعریف، گزاره علمی نخواهد بود. در حالی که این گزاره را تجربه‌باوران طرح کرده‌اند.

به نظر می‌رسد همین گزاره در حالی که تجربی نیست، اما تجربه‌باوران آن را صادق تلقی می‌کنند، نمونه‌ای برای عبور از تجربه‌باوری باشد. باید پرسید صدق این گزاره را از کجا طلب می‌کنند؟ اگر به دنبال صدق این گزاره‌اند، باید پا در عرصه فلسفی قرار دهند و صدق این گزاره را از تفکر فلسفی که تجربه‌گرایی آن را تحقیر می‌کرد، طلب کنند.

در ادامه و تکامل تجربه‌گرایی اعضای حلقه وین که بنیانگذاران اصلی پوزیتیویسم منطقی به شمار می‌آیند، ادعا کردند که هر گزاره‌ای که بتوان در دایره تجربه در خصوص آن داوری کرد، با معناست و گرنه اساساً معنا ندارد (مگی، ۱۳۷۴، ص ۱۴۳).

اشکال: خود این گزاره بی‌معناست؛ چراکه نمی‌توان در دایره تجربه، صدق و کذب آن را مشخص نمود. پوپر و کواین با گفته‌های خود تمام مدعیات حلقه وین را مخدوش کردند (لازی، ۱۳۸۵، ص ۲۰۵).

البته نقد ادعای تجربه‌گرایان، هرگز به معنای نفی تجربه نیست و نیز پذیرش علوم تجربی، هرگز بدان معنا نیست که راه ترویج و تأیید علم تجربی را رفته و در تجربه‌گرایی در غلتیده باشیم. تجربه‌گرایی به مثابه یک نگرش و ایستار، هرگز مورد

تأیید این مقاله نیست. از نظر این نوشتار دین و علم وحدت دارند و ناتجربی بودن پاره‌ای گزاره‌های دینی نه تنها در برابر علم تجربی قرار نمی‌گیرد که مکمل آن است. علم تجربی می‌تواند با دین، نه صرفاً سازگار، که وحدت نیز داشته باشد؛ اما تجربه‌گرایی بی‌تردید در برابر دینی کردن علم قرار می‌گیرد.

۲. دین‌شناسی

ما در خصوص دین همان تنوعی را که در بحث علم وجود داشت، مشاهده می‌کنیم. شاید کثرت دیدگاه‌ها در اینجا بیش از علم باشد. نوع نگاه به دین، تقریر از علم دینی را تحت تأثیر قرار خواهد داد.

به نظر برخی جامعه‌شناسان، دین اساساً یک پدیده اجتماعی است و در زمینه فرهنگی خاصی پدید می‌آید و باورهای دینی همواره مورد قبض و بسط قرار می‌گیرند و در دین، هیچ وجوهی از حقیقت نهفته نیست، بلکه از مقتضیات حیات جمعی و اقتضائات روانی است (فیرحی، ۱۳۸۹، ص ۱۲۵).

اشکال: این دسته از جامعه‌شناسان دچار یک نوع مغالطه شده‌اند و آن این است که تمام وجوه دین را به یک وجه اجتماعی تقلیل داده، سپس به تبیین همین حیث پرداخته‌اند. این دیدگاه مثل این است که تمام وجوه علم را به یک وجه اجتماعی تقلیل دهیم و سپس بخواهیم علم را تنها از این حیث که به کار ما به عنوان جامعه‌شناس می‌آید، پردازش کنیم. نگاه نسبی دیدن و حاصل امر اجتماعی انگاشتن دین، امکان نظریه‌پردازی درباره علم دینی را محال خواهد کرد؛ چراکه اگر دین، نسبی و شخصی باشد، نمی‌تواند با علم که به دنبال احکام و قضایای همیشگی و تکرارپذیر است، ارتباط و پیوستگی معناداری بیابد.

شلایرماخر دین را به تجربه دینی تقلیل داد و بیان داشت که دین دارای گوهری است که همان تجربه دینی است. تعریف او از تجربه دینی عبارت بود از: مواجهه با قدرت مطلق که همان خداست و این تجربه، اساس دین است. البته شلایرماخر متأثر از فضای مسمومی بود که به واسطه تجربه‌باوری به وجود آمده بود و تلاش می‌کرد در آن فضای ضددینی برای دین، وجهی بیابد (گلشنی، ۱۳۸۵، ص ۶). نگاه شلایرماخر نیز

نگاهی تقلیل‌گرایانه و حداقلی به دین است که دین را تبدیل به امری شخصی و در نتیجه نسبی نموده که جنبه آفاقی خویش را از دست می‌دهد و به جنبه انفسی یا همان «حس و حال» فردی فروکاسته می‌شود. بی‌تردید این پنداشت نیز امکان علم دینی را نه تنها مخدوش می‌کرد که از میان می‌برد.

تعریف کامل از دین را آیت‌الله جوادی آملی عرضه کرده است. از نظر وی دین، یعنی محتوای وحی که در قرآن تجلی کرده و در روایات تفسیر شده است. البته محتوای اصلی دین مستظهر به عقلانیت نیز می‌باشد. دین در نگاه عالمان شیعی دارای دو حیث توصیفی و دستوری است. بخش توصیفی دین متشکل از توحید و اوصاف حق تعالی، بیان حیات ابدی و ویژگی‌های آن و نیز بیان جایگاه انسان در حیات است. عمده امور و بخش دستوری دین، در فقه متبلور گشته است. البته حیث دستور دین به وسیله خود دین تبیین می‌شود و چه بسا به وسیله عقل نتوانیم آن را تبیین کنیم (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۱۰۱).

به نظر می‌رسد دیدگاه جوادی آملی نسبت به سایر دیدگاه‌ها صحیح‌تر باشد درباره دین و از این رو این دیدگاه را مبنایی مبارک برای دینی شدن علوم می‌داند؛ چه ایشان رهاورد عقل قطعی را نیز دینی می‌داند (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۴، ص ۸۱). بنابر این و به همین طریق علوم نیز اگر قطعی باشند، می‌توانند دینی باشند و همچنین از دام نسبیّت‌رهایی یابند. به‌راستی بسیاری از گزاره‌های دینی اگرچه تجربه‌پذیر نیستند، با عقل به گونه‌ای قطعی ثابت می‌شوند. این وجوه قطعی - عقلانی دین کاملاً با علم که نیازمند عقل قطعی است، هماهنگ و متحد خواهد بود. عقلی که مطابق فطرت باشد و مغلوب نفس محقق یا دانشمند نباشد، عقلی قطعی خواهد بود و این عقل قطعی، بی‌تردید با علم - علم مطابق با طبیعت و نه علمی که تنها حاصل کار دانشمند باشد؛ چراکه این علم می‌تواند بعد از مدتی ابطال شده و ثابت شود که نادرست بوده است - و طبیعت که آنها نیز چون فطرت دارای قوانین قطعی و همیشگی هستند، همبسته و متحد خواهد بود. علوم انسانی نیز به این طریق و به واسطه عقل قطعی که فراسوی نفسانیات بوده و منطبق بر فطرت دست‌نخورده و خلل‌ناپذیر انسان است، می‌توانند دینی باشند. در غیر این صورت مادامی که محقق و یا دانشمندی بی‌توجه به فطرت

انسان که فطرتی الهی است - نظریه‌پردازی کند، نظریاتش نه تنها غیرقطعی و نسبی، که نادرست نیز خواهد بود.

تعریف علامه حسن‌زاده آملی از دین نیز در خور توجه است: «دین عبارت از برنامه حقیقی و دستور واقعی نگدار حدّ انسان و تحصیل سعادت ابدی آن است و همه آداب و متون آن، محض علم و عین صواب است» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷، ص ۲۴۷).
علامه جایی دیگر در تعریف دین می‌گوید:

دین عبارت است از جعل و تنظیم اسرار تکوینی و طبیعی مسیر تکامل انسانی که بر طبق ناموس آفرینش و متن حقیقت و واقعیت خارج به لسان سفرای الهی که اهل طهارت و عصمت و امام قافله انسانیت‌اند، بیان شده است و همان صراط مستقیم و صراط الی الله و صراط الله است که: «إِنَّ رَبِّي عَلَيَّ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» که چون صراط مستقیم بازگو شود، به صورت دین درمی‌آید و چون دین را در خارج پیاده کنیم، متن صراط مستقیم و مسیر الی الله و صراط الله است (همان، ص ۲۵۳-۲۵۴).

از مباحث دیگری که در بحث دین‌شناسی و فلسفه دین باید به آن اشاره کرد، این است که اعتقاد به جامعیت دین و نیز نظریه‌های وحدت علم و دین از مبانی مهم در علم دینی و امکان آن است که در این بخش به آن می‌پردازیم.

جامعیت دین و وحدت در روابط علم و دین

مؤلفه و مبنای اساسی که در علم دینی مطرح است، بحث هویت دین و معرفت دینی است که با نظریات ارائه‌شده در بحث علم دینی پیوند خورده است. مهم‌ترین دیدگاه و نظریه درباره هویت دین و معرفت دینی، جامعیت دین است. اگرچه بحث کمال دین نیز با جامعیت مطرح می‌شود، اما در این مقاله روی جامعیت دین تمرکز می‌کنیم. آیا دین جامع است؟ اگر جامع است، به چه معنایی؟ در این باره نظریه‌های مختلف و گاهی متعارض مطرح شده است و در این نوشتار نظریاتی را مد نظر قرار می‌دهیم که با بحث علم دینی در بین نظریه‌پردازان پیوند خورده است.

شهید مطهری در تأیید دیدگاه اقبال لاهوری درباره علم و دین اشاره می‌کند که اقبال روش تجربی علوم و تقدیس طبیعت را امری اسلامی و اساسی تلقی می‌کند که

مورد غفلت مسلمانان قرار گرفته است و علم اروپایی - بر خلاف فرهنگ و تمدن اروپایی - دنباله‌رو و امتداد علم اسلامی می‌باشد (مطهری، ۱۳۸۹، «الف»، ص ۱۲-۱۳). این نگاه *اقبال* مؤید آن است که علم تجربی در غرب نه تنها با دین (اسلام) می‌تواند اتحاد داشته باشد که حتی دنباله‌رو و امتداد آن بوده است.

شهید مطهری دین را جامع و کامل می‌داند. او بیان می‌دارد که اسلام به سبب کمال، کلیت، تمامیت و جامعیتش به ثبوت تشریحی پایان داده است (مطهری، ۱۳۶۲، ج ۳، ص ۷۳).

درست است که مطهری دین را جامع می‌داند؛ اما باید دید مقصود وی از جامعیت دین چیست؟ او تعبیر قرآن از جامعیت را عنوان وساطتی می‌داند که در این آیه به آن اشاره شده است: «کذلک جعلناکم امه وسطاً لتکونوا شهداء علی الناس»: و این چنین شما را امت وسط قرار دادیم تا بر مردم گواه باشید (بقره: ۱۴۳). امت اسلامی، امتی متعادل است و متعادل بودن آن هم به خاطر متعادل و جامع بودن اسلام است. اینکه اسلام به همه جنبه‌های بشر توجه کرده است، نشانه «وسطیت» آن است (نصری، ۱۳۸۵، ص ۱۴). از نظر مطهری اسلام طرحی کلی، جامع، همه‌جانبه و معتدل و متعادل حاوی همه طرح‌های جزئی و کارآمد در همه موارد است (مطهری، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۶۴).

از آنجاکه مطهری دین را جامع و کامل می‌داند، در مورد علم دینی می‌گوید: اساساً این، تقسیم درستی نیست که ما علوم را به دو رشته تقسیم کنیم؛ علوم دینی و غیردینی، تا این توهم برای بعضی پیش بیاید که علمی که اصطلاحاً غیردینی نامیده می‌شود، از اسلام بیگانه‌اند. جامعیت و خاتمیت اسلام اقتضا می‌کند هر علم مفید و نافع را که برای جامعه اسلامی لازم و ضروری است، علم دینی بخوانیم (مطهری، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۴۶-۱۴۷).

جوادی *آملی* نیز که قائل به جامعیت دین است، بر این اساس تمام معارف و علوم را مرتبط با دین می‌داند:

با اثبات دین به عنوان مجموعه‌ی قوانین و مقررات ثابتی که مبین انسان و جهان و پیوند میان آن دولت نقش دین نسبت به جمیع معارف و علوم آشکار می‌گردد بر این مبنا دین نه تنها مخالف با عقل نیست، بلکه مدلول اصول و قوانین مبرهن عقلی است

(جوادی آملی، ۱۳۸۶، «الف»، ص ۱۶۸).

جوادی آملی، جامعیت دین را نشانه میزان برحق بودن دین می‌داند و می‌گوید دین برای اداره امور جامعه انسانی و پرورش انسان‌هاست و هماهنگی قوانین و مقررات دین با نیاز واقعی جامعه و مناسبت آن با تحولات اجتماع و مطابقت آن با سرشت و سیر جوهری انسان، میزان حق بودن آن است (همان، ص ۱۱۱). وی از آنجا که دین را جامع می‌داند در مورد علم دینی می‌گوید: «علم اگر علم است، نمی‌تواند غیراسلامی باشد؛ زیرا علم ... تفسیر خلقت و فعل الهی است و تبیین کار خدا حتماً اسلامی است ... (جوادی آملی، ۱۳۸۶، «ب»، ص ۱۴۳).

خسرو باقری نظریه خود درباره علم دینی را که مدل تأسیسی علم دینی است، بر اساس تصویری که از دین و جامعیت دین مدنظر دارد، ارائه می‌دهد. او رویکردهای عمده در دین‌شناسی را از این قرار می‌داند: رویکرد دایره المعارفی به دین؛ نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت و دیدگاه گزیده‌گویی متون دینی. وی رویکرد دایره المعارفی را که معتقد به جامعیت و کمال دین است، این‌گونه تعریف می‌کند:

بر اساس این نظریه، دین حاوی همه حقایق هستی و پاسخ به همه نیازهای آدمی است و متون دینی همچون نسخه کاملی است که در بردارنده حقایق و پاسخ به حوائج آدمی است. بر اساس این نظریه، جهان آفرینش و شریعت، متناظر با یکدیگر نگریسته می‌شوند؛ چنان‌که هر حقیقتی از جهان آفرینش، جلوه و بیانی در شریعت یافته است (باقری، ۱۳۸۲، ص ۶۵).

باقری به نقد دیدگاه دایره المعارفی دین می‌پردازد و می‌گوید: دیدگاه دایره المعارفی، جزئیات علوم و فنون یا اصول و کلیات آنها را از متون دینی استخراج می‌کند و آن را شاهد اصلی صدق خود به دست می‌دهد. آیا چنین جامعیتی را به‌ویژه در روزگار تخصصی شدن شگفت‌آور علوم و فنون، در متون دینی سراغ داریم؟ با مراجعه به متون دینی، به‌سهولت می‌توان دریافت که پاسخ این پرسش منفی است. نه تنها جزئیات علوم و فنون در متون دینی نیامده است، بلکه به کلیات و اصول بیشتر آنها نیز در این متون اشاره نشده است (همان، ص ۷۵). از نظر او نظر دایره المعارفی، به تعطیلی عقل و ابطال حکمت الهی در تقسیم کار میان عقل و شرع می‌انجامد.

باقری پس از نقد سه دیدگاه دایرة المعارفی به دین، نظریه هرمنوتیکی در فهم دین و نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت، دیدگاه خود درباره هویت دین و معرفت دینی را نظریه گزیده‌گویی متون دینی می‌نامد و آن را این‌گونه تقریر می‌کند:

به بیان مختصر این نظریه، بیانگر آن است که دین، نه تنها زبان به بیان همه‌ی حقایق هستی گشوده است، نه زبانش چندان صامت است که جز از طریق علوم و معرفت‌های بشری یارای سخن گفتن نداشته باشد. دین در این تلقی گزیده‌گویی است و سخن خاص خود را به زبان می‌آورد؛ نه از هر دری سخن می‌گوید، نه از گفتن هر سخنی باز می‌ماند (همان، ص ۱۵۱).

طبق نظریه گزیده‌گویی، نباید این انتظار را داشت که دین در مورد هر چیزی سخن بگوید؛ بلکه هدف و سخن اصلی دین، هدایت انسان به ساحت ربوبی است. در نظریه گزیده‌گویی، تصور بر این است که دین عهده‌دار بیان هر سخنی نیست، بلکه سخن معینی برای گفتن دارد؛ سخن یا پیام اصلی قرآن، در هدایت انسان به ساحت ربوبی است. به سخن دیگر، شناساندن قدر و منزلت خدا به انسان و به دست‌دادن دستورالعمل‌های فردی و اجتماعی برای پیمودن راه خدا و تقرب به او، کاری است که دین، به طور اعم و اسلام، به طور اخص، به عهده گرفته است (همان، ص ۱۵۴). باقری چون دیدگاه گزیده‌گویی در مورد دین را می‌پذیرد، در نسبت این دیدگاه با علم دینی می‌گوید:

بر اساس دیدگاه گزیده‌گویی در دین‌شناسی نه فراگیرشدن علم دینی در همه عرصه‌های علم دینی نشانه نقص دین است، نه عدم تکوین هر گونه علم دینی حاکی از بی‌اعتبارشدن دین است. دیدگاه گزیده‌گویی حاکی از آن است که کار اساسی دین، هدایت انسان به ساحت الهی و هدایت زندگی انسان بر اساس دستورالعمل‌های دین است. تکوین علم دینی، چیزی نیست که دین آن را عهده‌دار شده باشد... (همان، ص ۲۵۸).

قبلاً دیدگاه آیت‌الله جوادی‌آملی را به بحث گذاشتیم و ملاحظه شد که دیدگاه وی از آنجاکه بر دینی‌بودن رهاورد عقل قطعی تأکید می‌کند، می‌تواند دین را با علم که آن نیز بر عقل و رهاورد عقل قطعی تکیه می‌کند، به هم پیوند دهد.

نگاه خسرو باقری در عین حال که علم و دین را پیوند می‌دهد و نظریه کارآمد و

خوبی است، نمی‌تواند جامعیت و کمال دین را آن‌گونه که مطهری و جوادی آملی بیان می‌کنند، به ظهور آورد. بی‌تردید این نگاه و نظریه باز قادر نخواهد بود همچون نظریه جامعیت دین نزد مطهری بستر ساز و الهام‌بخش دینی شدن علوم به گونه‌ای فراگیر باشد؛ ضمن آنکه این نظریه هم مسئولیت دین را کم می‌کند و هم در برابر مبحث دینی کردن علوم در موضعی تدافعی و غیرمقتدرانه قرار می‌گیرد؛ حال آنکه دیدگاه کسانی مانند مطهری و جوادی آملی امیدها و انتظارات بیشتری و در حقیقت کامل و جامعی از دین را در نظر می‌آورد. البته بزرگ‌ترین فایده نظریه گزیده‌گویی این خواهد بود که بگوییم دین به شکل گزیده و گزین‌گویانه مباحث علمی را نیز بیان کرده است و حال این ما هستیم که موظف به کشف آنها خواهیم بود. بنابراین این نظریه نیز امیدهایی جدی برای دینی شدن علوم و وحدت علم و دین بر می‌گشاید.

یکی از مؤلفه‌ها یا مبانی علم دینی این است که چه رابطه‌ای بین علم و دین فرض بگیریم. اگر طبق مدل *ایان* باریور به رابطه تعارض یا استقلال قائل شویم، نمی‌توانیم به علم دینی اعتقاد داشته باشیم و حتی بسته به اینکه از دو مدل گفت‌وگو و وحدت کدام یک را برگزینیم، در نظریه‌پردازی در علم دینی مؤثر واقع می‌شود.

حمیدرضا آیت‌اللهی کسانی را که قائل به علم دینی‌اند، مدافع نظریه همبستگی *ایان*

باریور می‌داند:

نگرش دیگری که در چند ساله اخیر در دنیا به‌ویژه در جوامع اسلامی و ایران مطرح شده است، همبستگی *ایان* باریور است. طرفداران این نگرش از مقوله جدیدی به نام علم دینی سخن می‌گویند و پس از بحث درباره آرمان علم دینی، درصددند ویژگی‌ها و روش‌هایی را برای آن ترسیم کنند (آیت‌اللهی، ص ۱۹۳).

طرفداران همبستگی و وحدت علم و دین معتقدند علم و دین، هردو، ادعاهای معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی درباره واقعیات و رای جهان انسان‌ها دارند (راسل، ۱۳۸۴، ص ۹۱).

حسرو باقری به عنوان کسی که قائل به جامعیت دین است، از مدل تأسیسی علم دینی حمایت می‌کند و در نسبت علم و دین به رویکرد کثرت‌گرایی تداخلی معتقد است و آن را این‌گونه شرح می‌دهد: «در کثرت‌گرایی تداخلی، نظر بر آن است که

دانش بشری، حوزه‌های مختلفی دارد؛ اما این حوزه‌ها در عین تفاوت و اختلاف، مرزها و مناطق مشترکی دارند» (باقری، همان، ص ۲۰۳).

در این نگاه برخی عناصر علوم طبیعی در قلمرو اخلاق قرار می‌گیرد. برای مثال دانش طبیعی می‌گوید انجام چه کارهایی ممکن است و اخلاق می‌گوید انجام این کار ممکن از حیث اخلاقی مجاز است یا غیرمجاز (همان، ص ۲۰۴).

باقری در مورد نسبت بین کثرت‌گرایی تداخلی با علم دینی می‌گوید در رویکرد کثرت‌گرایی تداخلی، علم دینی نه با هویت علم ناسازگار است و نه با هویت دین. در این معنا دین، همچون معرفتی مقدم بر علم، منبع الهامی برای مفاهیم، فرضیه‌ها، مدل‌ها و سبک تبیین خواهد بود. از طرف دیگر، گذر از مرحله داوری تجربی به فرضیه‌های مستخرج از منابع دینی، خصلتی عملی می‌بخشد (همان، ص ۲۰۹).

نگارنده با تمسک به نظریه «کثرت‌گرایی تداخلی» خسرو باقری نمی‌تواند جدایی و استقلال علم و دین را بپذیرد؛ چراکه بر اساس نظریه باقری - که خود قائل به جامعیت دین است - حوزه‌های مختلف دانش - مانند علم و دین - در هم متداخل بوده و از تجربه‌های یکدیگر بهره می‌برند و بی‌تردید و با نگاهی حداقلی، مناطق مشترکی نیز دارند.

سیدحسین نصر در مورد ارتباط علم و دین در پاسخ به این پرسش که آیا می‌توان حوزه‌های فعالیت علم و دین را از هم جدا کرد؟ می‌گوید:

امکان چنین جدایی وجود ندارد؛ زیرا علم و دانش حوزه طبیعی از جمله بدن انسان و حالا حتی بیشتر روان انسانی را در انحصار خود می‌داند؛ در حالی که دین کاملاً نیز باید حق خود را برای شناخت جهان طبیعت به طور اساسی حفظ کند (نصر، ۱۳۸۵، ص ۳۵۰).

گلشنی که خود از مدافعان و نظریه‌پردازان علم دینی و نیز قایل به جامعیت دین می‌باشد، یکی از علت‌های مخالفت با علم دینی را این می‌داند که مخالفان می‌گویند که اصولاً علم و دین، دو حوزه کاملاً مستقل از هم‌اند و تأثیری در یکدیگر ندارند و علم روش خاص خود را دارد که همان تجربه و نظریه‌پردازی و تطبیق تجربه با پیش‌بینی‌های نظریه است و بر این اساس دیگر علم، شرقی، غربی، دینی و غیردینی ندارد

(گلشنی، ۱۳۸۵، ص ۴۲). وی خود در مورد رابطه علم و دین معتقد است در جهان بینی اسلامی، علم و دین یک مبنای متافیزیکی واحد دارند و نیز هدف دانش وحیانی و دانش کسبی، هردو، این است که آثار و صفات خداوندی را برای بشر بر ملا کنند. در واقع می‌توان فعالیت علمی را بخشی از فعالیت دینی به حساب آورد که البته روش و زبان خاص خود را دارد (همان، ص ۷۷).

بر مبنای جامعیت دین و نیز وحدت علم و دین به عنوان نظریه‌ای استوار بر نگاه جامعیت دین، نمی‌توان دیدگاه تعارض علم و دین و یا حتی نگاه حداقلی گفت‌وگو را پذیرفت.

جوادی آملی نیز که مدافع علم دینی و جامعیت دین است، در خصوص رابطه علم و دین می‌گوید: تعالیم و آموزش دینی نه تنها به انکار معارف عقلی و حسی نمی‌پردازد، بلکه با ارائه توانایی‌ها و محدودیت‌های عقل و حس حریم و محدوده آن دو را ارج نهاده و پاس می‌دارند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، «الف»، ص ۳۵۷).

جوادی آملی به مسانخت علم و ایمان معتقد بوده و بر آن است که دین نه تنها مغایر با علم نیست؛ بلکه میزانی اساسی برای قوانین علمی می‌باشد (همان، ص ۱۶۹). او درباره منظور از علم دینی می‌گوید که اسلامی کردن علوم به معنای رفع عیب و نقض حاکم بر علوم تجربی رایج است و اینکه علوم طبیعی را هماهنگ و سازگار با دیگر منابع معرفتی ببینیم، نه آنکه بنیان علوم رایج را ویران نموده و محتوای کاملاً جدیدی را در شاخه‌های علوم انتظار بکشیم (همان، ص ۱۴۳).

سید حسین نصر در مقاله «معنویت و علم؛ همگرایی یا واگرایی» به عنوان مدافع و نظریه پرداز علم دینی پس از آنکه قوی‌ترین وظیفه عقلی را به وجود آوردن علمی مقدس درباره جهان می‌داند، در ادامه مشابه نظر مزبور جوادی آملی، اظهار می‌دارد که این علم مقدس ضرورتاً آنچه را که علم متجدد کشف کرده است، نفی نمی‌کند؛ بلکه نوع دیگری از معرفت به جهان را که ریشه در واقعیت مقدسش دارد، فراهم می‌کند (نصر، ۱۳۸۷، ص ۳۴).

در نهایت نگاه علامه حسن‌زاده آملی را باید مطرح نمود که مبتنی است بر وحدت مطلق و ملازمه علم و دین، وحدتی که برخاسته از جامعیت دین است. علامه می‌گوید

از آنجا که علم و دین واقعیت‌اند، با تمامی اسماء‌الله سازگاری دارند و اگر علم و دین بر شک مبتنی بود، دیگر نمی‌توانست با هیچ‌کدام از اسماء‌الله سازگاری پیدا کند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷، ص ۳۰۱). علامه در دیدگاه وحدت‌گرایانه خویش تا بدانجا پیش می‌رود که علم را از ذاتیات دین معرفی می‌کند و نیز همه آداب و متون دین را محض علم می‌داند (همان، ص ۳۰۲). از این رو از نظر علامه هیچ جدایی میان علم و دین وجود نداشته، بلکه نسبت این‌همانی میان آنها مترتب است (همان، ص ۳۰۳). در ادامه علامه دین را دارای عمومیت معنایی دانسته و شامل همه موجودات نظام عالم معرفی می‌کند (همان). در واقع نگاه علامه به علم دینی و واقعی بودن آن، ریشه در نگاه جامعیت و عمومیت دین نزد وی دارد.

۳. علم دینی

تعریف ما از علم، چه تعاریف دانشمندان مدرنیته و یا تعریف دانشمندان پست‌مدرن - که تعریف نسبی‌گرایانه است - باشد، این پیش‌فرض را دارد که در علم مبانی وجود دارد. وجود مبانی غیرعلمی در علم، امروز از مسلمات فیلسوفان علم است که این مبانی همواره مفروض دانشمندان بوده و از آن مبانی برای تأسیس یک نظریه و توجیه آن بهره می‌جویند و چه بسا خود دانشمند علوم تجربی ملتفت آن مبانی نباشد. برای مثال اصل علیت یکی از مبانی متافیزیکی در علوم جدید است که خود علوم این مبنا را از فلسفه اخذ کرده‌اند؛ در حالی که خود علم درباره اصل علیت هیچ‌گونه داوری ندارد. همچنین می‌توانیم به این مبنا اشاره کنیم که در خصوص امور مادی باید به وسیله تجربه درباره آنها تحقیق کنیم؛ در حالی که خود این اصل، اصلی تجربی نیست. وجود مبانی ارزشی و متافیزیکی در علم بسیار ظریف است که تنها با دقت می‌توان بخشی از آنها را نشان داد.

علوم جدید، خصوصاً علوم انسانی بر اساس مبانی غیردینی قوام یافته و این امری است که دانشمندان علوم جدید به آن اذعان دارند. می‌توان از این مبانی غیردینی، نفسی هرگونه تفسیر الهی و غایت‌گرایانه از عالم و انسان را ذکر کرد. به اعتقاد بنیانگذاران علوم جدید انسان و عالم را باید بر اساس وجود طبیعی و مادی‌شان تبیین کرد و

هرگونه تلقی الهی، غیرعلمی است و آن را باید طرد کرد (استیس، ۱۳۹۰، ص ۷۶).

اشکال: به نظر این متفکران وجود هرگونه رنگ ارزشی، متافیزیکی و دینی، عینیت در علوم را مخدوش می‌کند؛ در حالی که این گفته که نباید از رویکردهای دینی در علم بهره برد، خود از مبانی ارزشی است که میراث عصر روشنگری است (کاپلستون، ۱۳۸۲، ج ۵، ص ۹۳)، بنابراین طبق مبانی خودشان، اصل رویکرد خودشان مخدوش می‌شود. اگر رویکرد الحادی می‌تواند از مبانی علوم انسانی باشد، چرا رویکرد توحیدی نتواند؟ اگر رویکرد توحیدی عینیت در علوم را مخدوش می‌سازد، رویکرد الحادی نیز به نفس آن دلیل، عینیت علوم را مخدوش می‌کند. برای مثال اگر کسی بگوید هرگونه ارزشی باید از علم جدا باشد، این فرد نه تنها خود بر یک ارزش تأکید کرده است، بلکه آن را مطلق نیز انگاشته است. بی تردید مطلق‌گرایی از جمله انگاره‌هایی است که مورد مخالفت ارزش‌ستیزان قرار می‌گیرد و آنها همواره دین را متهم به مطلق‌گرایی می‌کنند.

سازگار دستیابی به علم دینی

بر اساس آنچه در مقدمه سوم مطرح شد، برای دستیابی به علم دینی ضروری است که مبانی اصلی دین را استخراج کنیم و آن مبانی را مفروض دانشمندان در حوزه‌های مختلف علمی قرار دهیم تا دانشمندان نظر به آن مبانی اظهار نظر کنند. لذا ضروری است که به مبانی علم دینی به مثابه بنیان و ستون فقرات ساختمان و بنای علم دینی پرداخته شود.

تفسیر الهی دربارهٔ عالم هستی

از مبانی مهم که باید در علم دینی مورد لحاظ قرار گیرد، نوع نگاه دین به عالم هستی است. همچنان‌که استیس در کتاب خود با عنوان **Religion And Modern mind** بیان می‌کند در نگرش سنتی سعی می‌شد از جهان، تفسیر غایت‌گرایانه ارائه شود و جهان یک نظام اخلاقی توصیف می‌شد؛ در حالی که علوم جدید نگرش غایت‌مدارانه از عالم را حذف کرد و امروزه علم تنها به علل مادی توجه دارد و اگر از موضع علوم جدید به جهان نظر کنیم، در جهان چنان ضرورتی حاکم شده که دیگر به

عنوان یک نظام اخلاقی برای فعل الهی تلقی نمی‌شود (استیس، ۱۳۹۰، ص ۵۸). نتیجه اینکه در علم دینی باید نگرش الهی احیا شود، هرچند در این خصوص باید ظرافت در عمل داشته باشیم تا دچار نوعی جزم‌گرایی نشده، کار خود را با تفکر انتقادی همراه سازیم.

نگاه الهی در برابر نگاه ظاهربین و مادی‌گرایانه که نگاهی سطحی است، قرار می‌گیرد. علامه حسن‌زاده آملی به‌درستی انگشت تأکید بر این نکته می‌گذارد که انسان باید در خواندن سوره حمد با آن، یکی بشود و نفس او عین سوره حمد بشود تا آنگاه خواندن این سوره بتواند مسبب شفا باشد؛ یعنی حتی هزاران بار خواندن مداوم سوره حمد نیز اگر تنها محدود به خواندن ظاهری و لفظی باشد و خواننده نتواند با سوره حمد اتحاد وجودی بیابد، هرگز به ثمره شفابخشی آن منتهی نخواهد شد. این بیان علامه مؤید آن است که در برخورد با علوم تنها در صورت اتحاد وجودی میان عالم و علم می‌توان به علم حقیقی و ثمربخش دست یافت و نیز عالم باید به‌گونه و ذات علم برود و حتی با آن یکی بشود؛ این یکی‌شدن با علم، سبب خواهد شد تا عالم خدا را در علم و موضوع پژوهش خویش ببیند. این امر مبین لزوم نگاه الهی به علم و در معنایی کلی‌تر، تمامیت هستی است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷، ص ۱۰۵).

به نظر اقبال لاهوری نیز اگر علم در خدمت دین نباشد، نیرویی شیطانی است (علیخانی، ۱۳۹۰، ص ۲۵۴). او توجه به علمی دارد که با قلب و الهام، هم‌نشین و مأنوس باشد. علمی که در آن تجلیات کلیم با مشاهدات حکیم ممزوج شود (کلینی، [بی‌تا]، ص ۶۴). وی با مقایسه اسلام و مسیحیت، معتقد است در منظر اسلام معنویت یا نگرش الهی و واقعیت یا طبیعت دو نیروی متضاد و رویاروی نیستند، بلکه کاملاً با یکدیگر اتحاد وجودی دارند (لاهوری، ۱۳۷۹، ص ۴۳).

نگرش الهی را در چهار محور زیر می‌توان در اندیشه و عمل محقق ساخت:
 الف) اعتقاد به اینکه انسان دارای یک بعد معنوی و روحی است و نباید انسان را به یک ساحت مادی تقلیل دهیم - این بُعد در روان‌شناسی مورد غفلت قرار گرفته است.

ب) تمام موجودات دارای هدف و غایتی هستند: «رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا

عَذَابَ النَّارِ» (آل عمران: ۱۹۱).

ج) «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ» (مؤمنون: ۱۵).

د) نفی ماتریالیسم و ماده‌باوری - این باور نادرست که جهان غیر از ماده چیزی نیست:

« وَ قَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَ نَحْيَا وَ مَا يَهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَ مَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ

عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ» (جاثیه: ۲۴).

این موارد بخشی از مبانی مهم دینی است که باید آنها را مفروض گفتمان‌های خود قرار دهیم تا به تدریج ذائقه علمی ما تغییر کرده و به سبب آن، علمی دینی به مرور زمان پدید بیاید.

نتیجه‌گیری

خلاصه رأی این مقاله در مورد علم این است که علم و هر نظام معرفتی دارای وجوه مختلفی است که یکی از آن وجوه، «شناخت» است. منظور از شناخت در اینجا کشف واقع است. وجه شناختی در علوم و نظام‌های معرفتی هرچند ضعیف است، ولی وجود دارد. البته نمی‌توانیم حیث شناختی را از سایر حیثیات تفکیک کنیم، بلکه ما وجوه شناختی را گرفته و در سایه گرایش‌های و ارزش‌ها و تمایلات خودمان، به آن کلیت می‌بخشیم.^۱ از آنجاکه علم در حیث شناختی خود می‌تواند از روش‌های خاصی تبعیت

^۱ به طور کلی سخن از دو دسته علوم با عنوان علوم انفسی (انسانی) و آفاقی (طبیعی) در میان است (چالمرز، ۱۳۸۷، ص ۱۴۴-۱۳۴). برخی اعتقاد دارند که می‌توان تصور کرد که برای مثال فردی زیست‌شناس بدون پیش‌داوری و تعلقات ارزشی و دینی به تحقیق در طبیعت - مثلاً زندگی جانوران در یک برکه - مبادرت کند، اما به طور نمونه در علم جامعه‌شناسی نمی‌توان فرد جامعه‌شناسی را یافت که بدون پیش‌داوری و اتکای اولیه به ارزش‌های فرهنگی، محیطی و ایدئولوژیکی و نیز ایمانی - قلبی خویش بتواند در مورد یک اجتماع انسانی و افراد آن به پژوهش بپردازد. فردریش هگل و فردریش نیچه سعی نموده‌اند تا نشان دهند که هیچ‌نوع شناخت و معرفت‌شناسی نمی‌تواند فارغ از سوبه‌های ذهنی، فردی، ذوقی، دلخواهانه، ایدئولوژیکی و ... باشد (نیچه، ۱۳۸۹، ص ۱۸). اخیراً نیز یورگن هابرماس در بحث از «میل به استیلا» یا «عقلانیت ابزاری» نشان می‌دهد که حتی علمی مانند آمار و ریاضیات نمی‌تواند فارغ از پیش‌فرض‌های ایدئولوژیکی و ارزشی باشند. هابرماس برای مثال علم آمار را حاصل میل انسان به استیلا بر دیگران می‌داند. ژیل دولوز نیز به عنوان متفکری پست‌مدرن در بحث از «میل زاها» بی‌طرفی و فارغ‌بودن علوم طبیعی از پیش‌داوری و ایدئولوژی را به چالش می‌کشاند (ایگلتون، ۱۳۸۱، ص ۷۶).

کند، ولی در کلیت و تمامیت خود از روش خاصی پیروی نمی‌کند. به بیان دیگر، تمامی علوم از یک روش پیروی نمی‌کنند و نیز تلاش پوزیتیویسم برای تعمیم روش‌های علوم طبیعی به علوم انسانی و کشف «روش واحد» برای تمامی علوم به شکست انجامیده است (نیچه، ۱۳۸۹، ص ۲۸)، می‌توان وجوه غیرشناختی علم را با وجوه غیرشناختی دین تکمیل کرد. وجوه غیرشناختی علم، حاصل عقاید پیشینی، ارزشی، ایدئولوژیکی، تأثیرات محیطی و باورهای ایمانی و قلبی می‌باشد. بی‌تردید علمی مانند جامعه‌شناسی و به طور کلی علوم اجتماعی نیز که تحت تأثیر زمینه‌های تاریخی، محیطی، ارزشی، دینی، اجتماعی و حتی وراثتی و خانوادگی دانشمندان شکل می‌گیرند، می‌تواند متناسب با دین دانشمندان نظریه‌پردازی شده و حتی مأخوذ از متون دینی آنان باشد. این امر البته دلیل بر تکثر نظریات در علوم اجتماعی و انسانی است و نه دلیل نسبت این علوم. علوم انسانی نیز اگر با مبانی متقن دینی و علمی - که خود حاکی از وحدت علم و دین - مورد نظریه‌پردازی قرار گیرند و بالتیجه محقق، امور نفسانی و قضاوت‌های شخصی خویش را با ابتدای به اصول ثابت اسلام و متن واحد و ابدی قرآن کنار بگذارد، آنگاه می‌توان انتظار علوم انسانی و غیرنفسانی را داشت که نه مطابق با نفس محققان که مطابق با فطرت انسان باشد؛ فطرتی که ثابت و جاودان است و توسط وجود سرمدی - الله - آفریده شده است.

ذکر این نکته نیز مهم است که دین محدود به امور پیشینی مانند احوالات فطری، اعتقادات عبادی و قلبی نمی‌شود و شامل وجوه شناختی عقلانی نیز می‌باشد و دین نه تنها با قلب درک می‌شود که با عقل نیز تصدیق می‌گردد. وجوه شناختی علم که با عقل درک می‌شود با وجوه شناختی دین که عقلانی است، قابلیت تکمیل شدن دارد و از دیگر سو، وجوه غیرشناختی علم مانند باورهای قلبی و ایمانی دانشمندان را می‌توان با وجوه غیرشناختی و غیرعقلانی دین که همانا اعتقادات قلبی و تعبدی است، تکمیل نمود. البته دل و قلب نیز می‌تواند از سرچشمه‌های شناخت (شناخت شهودی) باشد؛ اما منظور نویسنده در این مقاله، شناخت عقلانی و علمی است. به صرف تکمیل وجوه غیرشناختی علم با وجوه غیرشناختی دین، به امکان علم دینی می‌رسیم. در واقع این امکان - تکمیل وجوه غیرشناختی علم با دین - امکانی حداقلی است و حتی با تکیه بر

این امکان حداقلی و مدعی نشدن امکان حداکثری که همانا امکان ساختن علمی کاملاً دینی از حیث شناختی و غیر شناختی است، می‌توان امکان علم دینی و فرضیه نوشتار حاضر را به اثبات رسانید، و گرنه - آنچنان‌که در بررسی وحدت علم و دین و دیدگاه‌های مربوط به آن مشاهده شد - نگارنده به گونه‌ای تلویحی در صدد ترویج وحدت علم و دین نیز برآمده است که البته رسالت نگارش این مقاله نه اثبات وحدت علم و دین که اثبات امکان علم دینی بوده است و وحدت علم و دین نیز در ذیل جامعیت دین - به عنوان مبانی اصلی برای علم دینی و دینی‌کردن علوم - توسط محقق به بحث گذاشته شده است.

آنچنان‌که گذشت، با اتکای به جامعیت دین و داشتن نگرشی الهی به هستی - به عنوان مبانی علم دینی - و نیز تکمیل وجوه غیرشناختی علوم با وجوه غیرشناختی دین، به امکان علم دینی خواهیم رسید. از این رو فرضیه مقاله حاضر مبنی بر امکان علم دینی اثبات می‌شود.

پیشنهاد این جستار برای طرح علوم دینی این است که ما باید مبانی اصلی دین را استخراج کنیم و آن مبانی را مفروض دانشمندان در حوزه‌های مختلف علمی قرار دهیم تا دانشمندان با توجه به آن مبانی اظهار نظر کنند.

باید علوم مختلف را در طی سال‌های مختلف رصد کنیم و ببینیم سرنوشت دانش بشری چه خواهد شد. بی‌تردید تمامی دانش‌های بشری دچار تحوّل می‌شوند؛ ولی برخی محتویات آنها، مثل قضایای ریاضی، تغییر نمی‌پذیرند. آن دسته از محتویات رشته‌های علمی که تغییر کرده‌اند و نیز آن دسته از محتویات که تغییر نکرده‌اند، می‌توانند دینی باشند و حتی تغییرناپذیری پاره‌ای محتویات علوم دلیل مضاعفی بر دینی و الهی بودن آنها و نیز مطابقتشان با اصول تکوینی خلقت است. برای مثال اینکه محتوای علمی مانند جامعه‌شناسی مدام تغییر کند، ولی محتوای علمی همچون ریاضیات تغییر نکند، نتیجه این نخواهد بود که جامعه‌شناسی می‌تواند دینی و یا غیردینی باشد؛ ولی ریاضیات این وصف دینی و غیردینی را ندارد و نمی‌پذیرد، بلکه ثابت بودن یک علم حتی بیش از متغیر بودن می‌تواند با دین (اسلام) که دارای اصول جاودانه و ثابت است، سازگاری و وحدت یابد. در واقع چه وجوه ثابت و چه وجوه

متغیر علوم می‌توانند دینی باشند؛ چراکه دین علاوه بر وجوه ثابت، وجوه متغیری نیز دارد؛ همانند آنچه در بحث فقه پویا و فقه جواهری طرح می‌شود که فقه جواهری نظر به اصول ثابت دارد و فقه پویا نظر به تغییرات زمانی و مقتضیات جدید.

منابع

- * قرآن کریم.
۱. احمدی، بابک؛ ساختار و تأویل متن؛ ج ۱، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۰.
 ۲. استروی، جان؛ مطالعات فرهنگی درباره فرهنگ عامه؛ ترجمه حسین پاینده؛ تهران: انتشارات آگه، ۱۳۸۹.
 ۳. استیس، والتر ترنس؛ دین و نگرش‌های نوین؛ ترجمه احمدرضا جلیلی؛ تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۹۰.
 ۴. آیت‌اللهی، حمیدرضا؛ جستارهایی در فلسفه دین پژوهی تطبیقی؛ قم: انتشارات طه، ۱۳۸۶.
 ۵. آیر، آلفرد جولز؛ زبان، حقیقت و منطق؛ ترجمه منوچهر بزرگمهر؛ تهران: انتشارات شفیع، ۱۳۸۵.
 ۶. ایگلتون، تری؛ درآمدی بر ایدئولوژی؛ ترجمه اکبر معصوم بیگی؛ تهران: نشر آگه، ۱۳۸۱.
 ۷. باربور، ایان؛ علم و دین؛ ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی؛ تهران مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۸.
 ۸. باقری، خسرو؛ هویت علم دینی: نگاهی معرفت‌شناختی به نسبت دین با علوم انسانی؛ تهران: نشر زلال، ۱۳۸۲.
 ۹. برت، ادوین آرتور؛ مبادی مابعدالطبیعی علوم نوین؛ ترجمه عبدالکریم سروش، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۹.
 ۱۰. پوپر، کارل؛ منطق اکتشافات علمی؛ ترجمه احمد آرام؛ تهران: سروش، ۱۳۷۰.
 ۱۱. جمشیدی، محمد حسین؛ مبانی و روش‌شناسی تبیین: با تأکید بر اندیشه سیاسی؛ تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام، ۱۳۸۹.

۱۲. جوادی آملی، عبدالله؛ سرچشمه‌های معرفت؛ ج ۴، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۹۰.
۱۳. —؛ شکوفایی عقل در پرتو نهضت حسینی؛ قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۶، «الف».
۱۴. —؛ دین‌شناسی؛ قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۷.
۱۵. —؛ منزلت عقل در هندسه معرفت دینی؛ قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۶ «ب».
۱۶. چالمرز، آلن اف؛ چیستی علم: درآمدی بر مکاتب علم‌شناسی؛ ترجمه سعید زیبا کلام؛ تهران: انتشارات سمت، ۱۳۸۷.
۱۷. حبیبی، رضا؛ درآمدی بر فلسفه علم؛ تهران: انتشارات موسسه امام خمینی، ۱۳۸۹.
۱۸. حسن‌زاده آملی، حسن؛ رابطه علم و دین؛ شرح داود صمدی آملی؛ قم: انتشارات قائم آل محمد علیه السلام، ۱۳۸۷.
۱۹. راسل، برتراند؛ تاریخ فلسفه غرب؛ ترجمه نجف دریابندری؛ تهران: نشر پرواز، ج ۲، ۱۳۶۷.
۲۰. راسل، رابرت؛ فیزیک، فلسفه، الهیات؛ ترجمه همایون همتی؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۴.
۲۱. ریتزر، جرج؛ مبانی نظریه‌های جامعه‌شناختی معاصر و ریشه‌های کلاسیک آن؛ ترجمه خلیل میرزایی و علی بقایی سرابی؛ تهران: انتشارات جامعه‌شناسان، ۱۳۹۰.
۲۲. سروش، عبدالکریم؛ علم چیست، فلسفه چیست؛ تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۹.
۲۳. سیدامامی، کاووس؛ پژوهش در علوم سیاسی، رویکردهای اثبات‌گرا، تفسیری و انتقادی؛ تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و دانشگاه امام صادق علیه السلام، ۱۳۸۶.
۲۴. علیخانی، علی اکبر و همکاران؛ اندیشه سیاسی متفکران مسلمان؛ ج ۱۲، علی اکبر علیخانی؛ تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، ۱۳۹۰.

۲۵. فولکیه، پل؛ هستی‌شناسی (بحث وجود)؛ ترجمه دکتر یحیی مهدوی؛ تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۸.
۲۶. فیرحی، داود؛ دین و دولت در عصر مدرن؛ تهران: رخداندنو، ۱۳۸۹.
۲۷. کاپلستون، فردریک؛ تاریخ فلسفه؛ ج ۵، ترجمه امیر جلال الدین اعلم؛ تهران: انتشارات سروش و انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲.
۲۸. کانت، ایمانوئل؛ سنجش خرد ناب؛ ترجمه میر شمس‌الدین سلطانی؛ تهران: انتشارات امیر کبیر، ۱۳۶۲.
۲۹. گلشنی، مهدی؛ از علم سکولار تا علم دینی؛ تهران: پژوهشگاه علوم انسانی، ۱۳۸۵.
۳۰. لازی، جان؛ درآمدی تاریخی بر فلسفه علم؛ ترجمه علی پایا؛ تهران: انتشارات سمت، ۱۳۸۵.
۳۱. لاهوری، محمد اقبال؛ بازسازی اندیشه دینی در اسلام؛ ترجمه محمد بقایی ماکان؛ تهران: انتشارات فردوس، ۱۳۷۹.
۳۲. مطهری، مرتضی؛ اسلام و مقتضیات زمان؛ ج ۱، انتشارات صدرا، تهران: ۱۳۶۵.
۳۳. —؛ مجموعه آثار؛ ج ۳، انتشارات صدرا، تهران: ۱۳۶۲.
۳۴. —؛ احیای تفکر اسلامی؛ تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۹، «الف».
۳۵. مگی، برایان؛ مردان اندیشه؛ ترجمه عزت الله فولادوند؛ تهران: طرح نو، ۱۳۷۴.
۳۶. نیچه، فردریش؛ فلسفه، معرفت و حقیقت؛ ترجمه مراد فرهادپور؛ تهران: هرمس، ۱۳۸۹.
۳۷. —؛ سودمندی و ناسودمندی تاریخ برای زندگی انسان؛ ترجمه عباس کاشف و ابوتراب سهراب؛ تهران، نشر و پژوهش فروزان‌فر، ۱۳۷۷.

مجلات

۳۸. کافی، مجید؛ «اقبال لاهوری و جامعه‌شناسی معرفت»؛ حوزه و دانشگاه، ش ۲۱، [بی‌تا].
۳۹. نصر، سیدحسین؛ «جهان‌بینی اسلام و علم جدید»؛ ترجمه ضیاء تاج‌الدین؛ فصلنامه فرهنگی، ش ۳۰، تابستان ۱۳۷۷.

۴۰. — «معنویت و علم همگرایی یا واگرایی»؛ ترجمه فروزان راسخی؛ نقد و نظر، سال پنجم، ش ۳۴.

41. **Bruns, Gerald, Hermeneutics: Ancient and modern, New Haven: Yale University Press, 1992.**
42. **Grondin, Jean, Sources of Hermeneutics, State university of New York Press, 1995.**
43. **Kort, muller Volmer. The Hermeneutics Reader, oxford, 1986**
44. **Dictionary of philosophy, ed: DD. Runes (London : peter owen: vision press, 1942).**