

انکار علم دینی در محک نقد

تاریخ دریافت: ۹۳/۰۳/۱۰

تاریخ تأیید: ۹۳/۰۸/۱۵

قاسم ترخان*

چکیده

علم دینی از موضوعات چالش برانگیزی است که موافقان و مخالفانی را به سوی خود جلب کرده است. انکار علم دینی بر مبنای بسیاری مانند مبانی معناشناختی، علم شناختی (مطلق علم، علوم تجربی و علوم انسانی) و دین شناختی بسیاری استوار است که نوشتار حاضر به نقد و بررسی برخی از آنها می پردازد.

از حیث معناشناختی، برخی از معانی علم دینی، پذیرفته شده و برخی دیگر انکار شده است؛ اما نه آن، دستاورد چندانی دارد و نه این از پشتوانه منطقی برخوردار است. انحصار روش شناختی، تفکیک مقام گردآوری و مقام داوری و عدم سرایت پیش فرض های دینی به مقام داوری از مهم ترین مبانی علم شناختی اند که نقد خواهند شد.

حداقلی بودن قلمرو دین، از مبانی دین شناختی است که به نداشتن ظرفیت و توان دین در استخراج گزاره های علمی از منابع دینی حکم می کند. با نقد این مبنا و تبیین دیدگاه حداکثری، بهره مندی حوزه های گوناگون علوم و معارف بشری از منابع دینی ممکن شمرده می شود.

واژگان کلیدی: علم دینی، علوم انسانی، علوم تجربی، مقام داوری، مبانی دین شناختی، مبانی علم شناختی، مبانی معناشناختی.

* استادیار گروه کلام پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

درآمد

دیدگاه‌های متفاوتی درباره علم دینی وجود دارد. این دیدگاه‌ها را می‌توان به دو رده کلی دیدگاه نفی و دیدگاه اثبات دسته‌بندی کرد. در میان کسانی که دیدگاه نخست را پذیرفته‌اند برخی بر عدم امکان و برخی دیگر بر عدم مطلوبیت اصرار ورزیده‌اند. دیدگاه نفی بر مبانی بسیاری استوار است که در این مقاله کوشیده شده به مهم‌ترین آنها در سه دسته مبانی معاشناختی، علم‌شناختی و دین‌شناختی اشاره و نقد شود.

۱. نقد معاشناختی

واژه «علم» و «علم دینی» از واژه‌هایی است که معانی گوناگونی برای آن بیان شده است. تلقی نادرست از این دو، به انکار علم دینی انجامیده است.

۱-۱. معنای علم

گفته شده علم از دو اصطلاح «Knowledge» و «Science» برخوردار است. مقصود از علم در اصطلاح نخست، علم در برابر جهل و از اصطلاح دوم، دانستن از طریق تجربه مستقیم حسی است. شکل‌گیری این اصطلاح بر اساس نگاه و رویکرد پوزیتیویسم بود که علم به معنای نخست را معادل علم به معنای دوم گرفت و از این پس واژه «علمی» معادل «درست و حقیقی» به کار رفت (سروش، ۱۳۸۶، ص ۱ - ۶).

اصطلاح دوم اگرچه می‌تواند بر اساس یک قرارداد باشد و خود مورد نقد* منکران علم دینی قرار گرفته است یا استدلال در انکار علم دینی به اصطلاح دوم منحصر نشده و شامل همه علوم - حتی علوم غیرتجربی - شده است (ملکیان، ۱۳۷۸، ص ۲۱۶ - ۲۳۳ و ۱۳۷۹، ص ۱۰ - ۳۳)؛ اما باید توجه داشت که اولاً پوزیتیویسم در بستر اندیشه‌های

* نهایت نقدی که به این رویکرد ارائه شده، آن است که اولاً نباید علم به این معنا را معادل «درست» و «صحیح» گرفت؛ چراکه می‌شود چیزی «درست» باشد، اما «علمی» نباشد؛ یعنی غیرعلمی بودن، مساوی با «نادرست» و «خرافه» نیست (سروش، ۱۳۸۶، ص ۵)؛ ثانیاً در مقام گردآوری نباید اصطیاد اطلاعات را به روش تجربی محدود کرد.

مدرن با دو مبنای معرفتی مهم (انکار ارزش معرفتی دانش شهودی و وحی، و نفی ارزش معرفتی خرد ناب و تنزل عقلانیت به افق دانش تجربی و آزمون‌پذیر)، علم را به گزاره‌های آزمون‌پذیر منحصر کرده است. براین اساس آیا اینان ارزش معرفتی دانش شهودی و وحی و همچنین خرد ناب را می‌پذیرند؟! اگر بر اساس نقدی که خود ارائه کرده‌اند - معرفت غیرعلمی مساوی با نادرست بودن نیست - ارزش معرفت عقلی و دانش شهودی و وحی را قبول دارند، وجه تصلب بر اصطلاح علم به معنای «Science» چیست؟ و چرا تلاشی در جهت هویت‌بخشی اجتماعی و نهادینه کردن اصطلاحی که خود در تبیین آن از منظر دین کوشیده‌اند* صورت نمی‌گیرد؟!

ثانیاً واژه «علم» معانی گوناگونی دارد. علم، گاهی به معنای آگاهی (Knowledge) در برابر جهل می‌آید که معنای مصدری یا اسم مصدری دارد و زمانی نیز به معنای رشته علمی (Discipline) است که معنای وصف مفعولی دارد؛ اگرچه همین، عاملی برای حصول دانش است و رهاورد آن، معنای اسم مصدری علم است. علم به معنای رشته‌های علمی تقسیمات بسیاری را می‌پذیرد؛ گاهی مرکب از گزاره‌ها دانسته می‌شود و زمانی مرکب از نظریه‌ها. در هر دو صورت به لحاظ اینکه قضایا یا نظریه‌های شخصی، قراردادی و اعتباری و غیرتجربی را نیز علم قلمداد کنیم یا نه، اصطلاحات و معانی متفاوتی را شاهد خواهیم بود.

۲-۱. معنای علم دینی

علم دینی به چه معناست؟ برخی تفاسیر از این واژه، از سوی منکران علم دینی، پذیرفته و برخی دیگر انکار شده است. پرسش اساسی آن است که آیا آن پذیرش و این

* سروش معتقد است مدل علم بر اساس نگاه اسلام، مدل نور است که هدایت، روشنایی و آگاهی نسبت به مسیر در آن است (سروش، ۱۳۸۶، ص ۷۷-۱۱۵). وی بر این نکته تأکید کرده که آنچه در اسلام، «علم» نامیده می‌شود، با آنچه امروزه حرمت بسیار یافته و علم نامیده می‌شود متفاوت است؛ البته وی سخنان خود را در نفی علم‌زدگی که باید درمان شود، ارزیابی می‌کند؛ نه نفی علم (رک: سروش، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۱۸-۲۱ و ۱۳۷۴، صص ۷۵، ۸۱، ۸۸، ۹۴، ۳۰۱، ۳۰۲ و ۳۲۶-۳۳۶).

انکار قابل دفاع است؟ براین اساس برخی از معانی علم دینی را مرور می‌کنیم:

۱-۲-۱. **دینی شدن به لحاظ موضوع:** دینی شدن علم به لحاظ موضوع، به معنای آن است که موضوعاتی مانند دین، پدیده‌های منتسب به دین، امور مورد اهتمام دین، افراد دین‌دار یا جوامع دینی برای مطالعات تجربی، پیشنهاد و برای دینی شدن، به دینی شدن موضوع بسنده شود:

الف) لحاظ انسان مسلمان به عنوان موضوع علم: براین اساس علم دینی دانشی است که بر روی انسان مسلمان مطالعه می‌کند. این معنا از علم دینی مورد پذیرش منکران قرار گرفته است (ر.ک: سروش، ۱۳۷۳، صص ۵۳ - ۵۷ و ۷۱ - ۷۲)؛ درعین حال منکران علم دینی درباره این دیدگاه نکاتی را مطرح می‌کنند: نکته اول: پذیرش این اشکال، بنیان علوم انسانی را بر نمی‌افکند؛ بلکه آن را محدود می‌کند یا به علوم انسانی متعدد که مخصوص هر جامعه‌ای است، تبدیل می‌کند. نکته دوم: انسان‌ها و جوامع، اگرچه با همدیگر اختلاف دارند، این اختلاف، جوهری نیست؛ زیرا انسان‌ها از هویت و فطرت واحدی برخوردارند (ر.ک: همان، صص ۹۲ - ۱۰۵ / ملکیان، ۱۳۸۶).

ب) لحاظ پدیده دین به عنوان موضوع پژوهش: براین اساس علم دینی به معنای علوم است که به مطالعه و تحقیق درباره پدیده دین می‌پردازد؛ مانند روان‌شناسی دین، جامعه‌شناسی دین، انسان‌شناسی دین، فلسفه دین، تاریخ ادیان و دین‌شناسی مقایسه‌ای که ناظر به پدیده دین هستند. برخی از منکران علم دینی بر این باورند که این معنا از علم دینی نه تنها ممکن، بلکه مطلوب است (ر.ک: ملکیان، ۱۳۷۸، صص ۲۲۰). این معنا با نقدهایی از سوی موافقان علم دینی روبه‌رو شده است؛ زیرا پذیرش این دیدگاه با حفظ چارچوب علوم سکولار و انکار تأثیر مبانی سکولار بر علم، دستاورد چندانی به همراه ندارد و صرفاً کاربرد خاصی را برای الگوی غیردینی پیشنهاد می‌کند؛ وگرنه باید محصول کار دانشمند غیرمسلمانی که از پیشینه فکری خاصی برخوردار است و با هدف استعماری، موضوعات اسلامی را بررسی کرده است، دینی بنامیم و روشن است که پذیرفتن این نتیجه، جز انکار هویت مستقل علم دینی، مفهوم دیگری ندارد (ر.ک: بستان، ۱۳۸۴، ج ۱، صص ۱۳۲).

۲-۲-۱. دینی بودن به لحاظ پرسش‌ها: گاهی گفته می‌شود اگر شخصی در مقام تولید پرسش، توجهش به جانب خاصی معطوف باشد و پرسش‌های معینی برای او مطرح باشد، علمی که بر اساس آن پرسش‌ها پدید می‌آورد با قوم دیگری که پرسش و دغدغه‌های دیگری دارند، از حیث پرسش‌ها فرق خواهد کرد؛ بنابراین - علوم از حیث پرسش‌های متفاوت - می‌توانند مکتبی و غیرمکتبی باشند؛ اما اسلامی و غیراسلامی یا مکتبی و غیرمکتبی بودن علوم در مقام پاسخ معنا ندارد؛ زیرا پاسخ‌ها، بیان واقعیت‌ها هستند که مستقل از مکتب‌اند (حسنی، ۱۳۸۵، ص ۲۱۲ - ۳۲۵). این دیدگاه از آنجایی که دانش را منطقی‌تر از ارزش جدا می‌داند (ر.ک: سروش، ۱۳۷۳، ص ۱۷۱ - ۱۷۳)، معتقد است آنچه تحت فرمان ایدئولوژی‌ها عوض می‌شود، حساسیت‌ها، قلمروها، مسئله‌ها و گره‌هاست؛ از این رو دانش طبیعی جوامع اسلامی نیز ممکن است با جوامع دیگر فرق کند. در عین حال درمان درد را باید به روشی علمی (تجربی) جستجو کرد و با این همه، دانش تجربی، دانش تجربی باقی می‌ماند (ر.ک: سروش، ۱۳۷۳، ص ۱۷۳ - ۱۷۶). در واقع پذیرش تأثیر جهان‌بینی، فلسفه، فرهنگ و ایدئولوژی، تنها در مقام گردآوری و تولید علم است؛ نه مقام داوری تجربی که در آنجا علم بی‌طرف است (ر.ک: سروش، ۱۳۷۳، صص ۴۸ - ۵۳ و ۱۱۳ - ۱۴۶). نتیجه اینکه پذیرش چنین اختلافاتی، به وحدت و یکپارچگی علم تولیدشده به دست مسلمانان و غیرمسلمان آسیبی وارد نمی‌کند و به تولید علم مکتبی و غیرمکتبی نمی‌انجامد.

به نظر می‌رسد درباره این معنا باید نکاتی مورد توجه قرار گیرد. نکته اول: قوام و ماهیت یک دانش به مسائل آن است و مسائل مطرح‌شده در یک علم، همان موضوع علم است که تجزیه شده یا مصادیق گوناگونی یافته است. حال اگر موضوع علم، تمایزبخش علمی از علم دیگر است، مسائل یک علم نیز می‌تواند مشخص‌کننده و تمایزبخش یک علم از علم دیگر باشد. این مسائل همان پرسش‌ها و پاسخ‌هایی هستند که در هر علم به تدریج بر هم انباشته می‌شوند. نکته دوم: در این نگاه، خلطی بین مقام ثبوت و اثبات صورت گرفته است. به لحاظ مقام ثبوت، هر پرسشی یک پاسخ درست دارد؛ اما در مقام استدلال و اثبات با پاسخ‌های بسیاری روبه‌رو هستیم که برخی درست و برخی نادرست‌اند، برخی کامل و برخی ناقص‌اند، برخی ناظر به بعد خاص و برخی

ناظر به ابعاد گوناگون‌اند، برخی از روش‌های عام بشری به دست می‌آیند و برخی با روش اجتهادی. پس می‌توان پاسخ در مقام اثبات را نیز متأثر از پیش‌فرض‌های دینی دانست؛ به بیان دیگر، آن‌گونه که خواهد آمد ارزش‌های مقام گردآوری به مقام داوری نیز سرایت می‌کند.

۳-۲-۱. علم دینی به معنای رویش علم در فرهنگ اسلامی: گاهی گفته می‌شود مراد از علم دینی، علمی‌اند که در حوزه‌های فرهنگ اسلامی رشد و بالندگی یافته‌اند (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۳۷ - ۳۸). این معنا مورد پذیرش برخی از منکران علم دینی قرار گرفته و بر اساس آن برای تولید علم دینی پیشنهاد شده دانشمندان مسلمانی که علوم انسانی می‌دانند، معارف اسلامی بیاموزند تا جانشان با هردو عجین و قرین شود. آن‌گاه هرچه اینها تولید کنند، می‌شود علوم انسانی با حساسیت‌های اسلامی و این هم صرفاً در دانشگاه‌ها می‌تواند صورت بگیرد (ر.ک: سروش، ۱۳۷۴، ص ۹۸ - ۹۹). برخی دیگر از منکران علم دینی در پاسخ به این پرسش که آیا می‌توان علم تولیدشده از سوی مسلمانان را دینی نام نهاد، پاسخ منفی می‌دهند و معتقدند با وجود اینکه نیوتن مسیحی بسیار مؤمنی به شمار می‌آمد و باورهای دینی وی یکی از منابع تحریک و انگیزش کاوش‌های علمی او قلمداد می‌شد، اما هیچ ناظر دقیقی نظریه جاذبه وی را نمونه‌ای از علم مسیحی نمی‌داند (پایا، ۱۳۸۶ «ج»، ص ۶۴).

شایان ذکر است اگر شاخص و معیار دینی شدن علم و هنر را همین معیار گفته‌شده بدانیم در این صورت باید ارزش‌ها و معارف اسلامی را در نوع علم و هنر اثرگذار بدانیم؛ وگرنه اگر مقصود از علم و هنر مسلمانان، علم و هنری باشد که در تاریخ و جوامع اسلامی شکل گرفته و آموزه‌ها و معارف اسلامی در محتوای آنها، نقشی نداشته است، علم یا هنر دینی و غیردینی بی‌معنا خواهد بود و وصف دینی و اسلامی برای علم و هنر، وصف به حال متعلق موصوف (عالم و هنرمند) خواهد بود (ر.ک: خسروپناه، ۱۳۸۷، ص ۹۸ - ۱۰۴). براین اساس از آنجاکه قوام و ماهیت یک دانش به مسائل آن است و مسائل، حساسیت‌ها، گره‌ها و دغدغه‌های مسلمان و غیرمسلمان تفاوت دارد، دانشی در جامعه مسلمان تولید خواهد شد که به مسائل و نیازهای جوامع اسلامی بپردازد و اگر چنین دانشی تولید شد، بی‌گمان باید وصف اسلامی بودن این گونه از دانش‌ها را وصف

به حال خود دانش‌ها دانست و در این صورت ناخواسته به پذیرش رویکرد میانی که توضیح آن خواهد آمد، می‌انجامد. به نظر می‌رسد سخنان منکران علم دینی در این گونه موارد از وضوح کافی برخوردار نیست و آنان به لوازم سخن خود کاملاً توجه ندارند.

۴-۲-۱. دینی شدن به لحاظ غایت و کارکرد: شهید مطهری که از پیشگامان طرح علم دینی است، یکی از معانی علم دینی را علمی می‌داند که تحصیل آن علوم - اگرچه به نحو واجب کفایی - بر مسلمانان واجب است؛ مانند علمی که جامعه بدانها نیاز دارد و در تمدن‌سازی اسلامی کارآمد است. وی با طرح این پرسش که مقصود از «علوم اسلامی» چه علمی است؟ به چهار معنا اشاره کرده و با گزینش معنای یادشده، کلیاتی را درباره این گونه از علوم بیان می‌کند (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۳۶ - ۳۷).

برخی از منکران علم دینی بر این باورند در علمی که موضوع واحدی ندارند؛ مانند علم اصول فقه که وحدت آن به غایت آن است، اسلامی بودن، غایت متصور است. از این حیث می‌توان از علم دینی سخن گفت؛ بنابراین در علمی همچون طب از آنجاکه طبیعی از این اطلاعات برای درمان یک شخص مسلمان بهره می‌برد، صحیح است که آن را طب اسلامی بنامیم (ر.ک: حسینی، ۱۳۸۵، ص ۲۱۰ - ۲۱۲). البته در ادامه با این استدلال که غایت، قوام علم را تشکیل نمی‌دهد، دینی شدن ماهیت علم انکار شود (همان).

درباره این معنا، توجه به دو نکته ضروری به نظر می‌رسد. نکته نخست: همان گونه که در معنای اول بیان شد، بسنده کردن به این معیار بدون لحاظ معیار تأثیر مبانی متافیزیکی در دینی شدن علوم، دستاورد چندانی ندارد؛ زیرا در این رویکرد، علوم اجتماعی وسیله صرف برای تحقق هدف خاصی هستند؛ درحالی که این ادعا با واقعیت این سازگار نیست. درواقع با وسیله‌ای روبه‌رو هستیم که حامل ارزش‌ها و نگرش‌های خاص جهان‌شناختی و انسان‌شناختی است. پالایش علوم اجتماعی از این مفروضات متافیزیکی، اگرچه منطقاً امکان‌پذیر است؛ ولی چنانچه این کار بدون جایگزین کردن یک چارچوب متافیزیکی دینی صورت گیرد، نتیجه‌ای جز فروریختن ساختمان علم درپی نخواهد داشت و اگر یک چارچوب متافیزیکی و ارزشی دینی را جایگزین کنیم، درعمل رویکرد حداقلی را رها کرده و به رویکردهای میانی یا حداکثری روی آورده‌ایم (ر.ک: بستان، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۱۳۱ - ۱۳۲).

نکته دوم: اگر مراد شهید مطهری همان معنایی باشد که گفته شد، باید علم پزشکی را زمانی که وجوب کفایی یافته علم دینی به شمار آورد. در این صورت باید گفت خلطی در اینجا صورت گرفته است. اگرچه گزاره وجوب تحصیل پزشکی، گزاره‌ای دینی است؛ اما این کاربرد شامل مسائل و گزاره‌های این علم نمی‌شود؛ یعنی نمی‌توان گزاره‌های علم پزشکی را به دین مستند کرد؛ از این رو اگر گفته می‌شود حجیت، اماره دینی است، این بدان معنا نیست که گزاره‌های خلاف واقع که بر اساس اماره، حکم به وجوبش داده شده، دینی است.

۵-۲. دینی شدن به لحاظ تأثیر مبانی دینی: برخی با طرح اثرپذیری علوم از پیش فرض‌های متافیزیکی، بیان می‌کنند که اگر این پیش فرض‌ها دینی باشند، علوم تجربی به دست آمده، دینی خواهند بود و در غیر این صورت، محصول به دست آمده، سکولار می‌شود (ر.ک: باقری، ۱۳۸۲، ص ۲۵۰ / گلشنی، ۱۳۸۰، صص ۲-۳ و ۱۵۱-۱۶۶).

برخی از منکران علم دینی اگرچه دیدگاه تهذیبی و گزینشی - گزینش خوبی از بدی- را در فرهنگ و تمدن غرب ممکن می‌شمارند (ر.ک: سروش، ۱۳۷۳، صص ۲۲۸-۲۵۳ و ۲۳۴ و ۱۳۸۶، ص ۱۰۸-۱۰۹)، اما این سخن اولاً به معنای پذیرش دیدگاه تهذیبی در علم غربی نیست؛* ثانیاً با صرف نظر از نکته اول، به معنای، پذیرش تأثیر مبانی و پیش فرض‌ها در علوم غربی نیست؛ زیرا آنان علم غربی را در بخش سؤالات، پرسش‌ها و جهت‌گیری‌ها که به مقام گردآوری مربوط است، ناقص ارزیابی کرده‌اند نه مقام داوری که ماهیت علم در گرو آن است. بر این اساس، مقصود آنان از تهذیب قاعداً باید پالایش بخش‌های از علم باشد که ماهیت علم در گروی آنها نیست در ادامه بحث، نشان داده خواهد شد که نمی‌توان از این مبنا (تفکیک مقام داوری و گردآوری) دفاع کرد.

۶-۲-۱. دینی شدن به لحاظ استخراج گزاره‌ها از متون دینی: از دیرباز در حوزه‌های علمیه، علوم دینی به علمی گفته می‌شد که به بررسی و تفسیر گزاره‌های دینی

* زیرا دیدگاه گزینشی در باب تمدن غربی، مستلزم گزینش دیدگاه تهذیبی نسبت به علم غربی نیست. ارزش‌ها مقوم فرهنگ هستند و از این جهت فرهنگ به خوب و بد قابل تجزیه است و تهذیب در آن معنا دارد، اما طبق مفروضات سروش، علم عینی و عاری از ارزش است، لذا قابل تهذیب نیست.

می‌پرداخت؛ مانند علم کلام که عقاید دینی را از متون دینی استخراج و توصیف می‌کند، علم تفسیر قرآن، علم حدیث و علم فقه که مراد خداوند و اولیای دین را از عبارات موجود در متون دینی استنباط و عرضه می‌کنند. افزون بر این موارد، علومیه که تنقیح مبادی و مبانی تفسیر و اجتهاد را بر عهده داشتند؛ مانند علومیه که مقدمه علوم دسته اول بودند؛ همچون ادبیات عرب (شامل صرف و نحو و لغت و معانی و بیان و بدیع و ...)، کلام عقلی، اخلاق عقلی، حکمت الهی، منطق، اصول فقه، رجال و درایه نیز علوم دینی نامیده می‌شد (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۳۵). البته در میان برخی از اندیشمندان مسلمان، این معانی توسعه یافته است و دینی شدن علوم مدرن نیز به استخراج این علوم از قرآن و سنت دانسته شده است.*

بر اساس سخن برخی از بزرگان، کلیات و اصول و نیز برخی جزئیات علوم طبیعی و انسانی، همانند کلیات و اصول دانش‌های کلام، فقه و اخلاق، در متون دینی وجود دارند که با عنصر اجتهاد می‌توان از آن کلیات و اصول، سایر جزئیات و فروع را استنباط کرد (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۳، صص ۸۱ - ۸۲، ۱۵۸ - ۱۶۰ و ۳۳۶ - ۳۳۷). ظاهراً اختلافی بین منکران علم دینی در این جهت نیست که اگر علم دینی به این معنای اول باشد، قابل پذیرش و دفاع است (ر.ک: ملکیان، ۱۳۷۸، ص ۲۲۰). تلقی آنان، این است که مدعیان علم دینی همین معنا را اراده کرده‌اند و می‌خواهند علوم نقلی را جای علوم تجربی بنشانند و به‌ویژه علوم انسانی را از آیات و روایات استخراج کنند؛ یعنی علمی صرفاً نقلی که اعتقادی به روش تجربی به عنوان روش معیار در مقام داوری ندارد (سروش، ۱۳۸۹/حسینی، ۱۳۸۵، صص ۲۰۷ - ۲۰۹/پایا، ۱۳۸۶ «ج» و ۱۳۸۶ «الف» و ۱۳۸۶ «ب»، صص ۳۹ - ۷۷). به بیان دیگر منکران علم دینی می‌گویند ظن قریب به یقین مراد قائلان به علم دینی، این است که به جای انواع و اقسام علوم و معارفی که انسان‌ها به مدد چهار روش تجربی، عقلی، شهودی و عرفانی، و تاریخی پدید آورده‌اند، علوم و معارفی با استفاده از متون مقدس دینی و مذهبی بسازند و این علوم را

* برخی مانند مرحوم میرزا مهدی اصفهانی، مؤسس مکتب تفکیک معتقدند مجموعه علوم بشری، باطل و منحرف‌اند و تنها باید از نصوص دینی به علوم دست یافت (ر.ک: خسروپناه و همکاران، ۱۳۹۲، صص ۱۳۳ - ۲۰۹).

جایگزین علوم و معارف سکولار کنند (ر.ک: ملکیان، ۱۳۷۸، ص ۲۲۰). بر اساس این تلقی و تفسیر منکران علم دینی، دینی کردن علم را بی معنا دانسته و تولید چنین علمی را نامعقول می‌دانند.

این تلقی از جهاتی نقد شده است؛ اولاً این گونه دیدگاه‌ها که در حوزه رویکرد حداکثری قرار دارند، می‌کوشند آموزه‌های دینی را در متن علم تجربی، یعنی در فرضیه‌ها و نظریه‌های آن وارد و بدین ترتیب، تأثیرگذاری دین در علم دینی را در بالاترین سطح تصویر کنند. بیشتر کسانی که چنین رویکردی دارند، درباره اصلت روش تجربی به معنای معیار نهایی بودن آن در مقام داوری تردید کرده و از نوعی تکثرگرایی روش‌شناختی (استفاده از روش‌های عقلی و وحیانی در کنار روش تجربی) حمایت کرده‌اند. به عبارت دیگر؛ حتی اگر نگاه حداکثری داشته باشیم و علم دینی را مستخرج از کتاب و سنت بدانیم،* لازمه چنین رویکردی، نشان دادن علوم نقلی به جای علوم تجربی نیست؛ زیرا رویکرد حداکثری به معنای نفی تجربه و عقل نیست؛ بلکه در برخی از دیدگاه‌ها تجربه در کنار عقل و نقل (وحی) از منابع معرفت دینی شمرده شده است؛ یعنی عقل همانند نقل دینی، یکی از منابع اثباتی دین به شمار می‌آید (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۳، صص ۸۱ - ۸۲، ۱۵۸ - ۱۶۰ و ۳۳۶ - ۳۳۷)؛ اما برای کشف واقعیت، ضروری است نقل به مدد تجربه و عقل آید.

ثانیاً در پاره‌ای از دیدگاه‌ها که رویکرد حداکثری دارند گفته می‌شود این رویکرد که به معنای اتکای علم دینی در ساختن انگاره و نگره‌ها به آموزه‌های دینی است، با التزام به قواعد و ضوابط روش‌شناختی علوم تجربی نیز جمع شدنی است (ر.ک: بستان، ۱۳۸۴، ج ۱، صص ۱۲۷ و ۱۳۳ - ۱۳۸)؛ یعنی می‌توان الگویی از علم دینی ارائه داد که ضمن دریافت انگاره‌ها و نگره‌های خود از دین (رویکرد حداکثری)، به معیار بودن روش تجربی در مقام داوری پایبند باشد. البته با پیروی از چنین دیدگاهی ناگزیر خواهیم شد بخشی از آموزه‌های دینی را به دلیل اینکه از دسترس عقل خارج و از

* روشن است پذیرش این رویکرد به معنای آن است که کتاب و سنت افزون بر ارائه مبانی جهان‌شناختی، انسان‌شناختی و ... (مبانی متافیزیکی) و نیز اهداف و جهت‌گیری‌های ارزشی، منبعی برای فرضیه‌ها و نظریه‌های علم دینی‌اند.

قلمرو تجربه فراترند، کنار بگذاریم یا با نوعی مرزبندی قراردادی از آمیخته شدن ادعاهای تجربه‌پذیر با ادعاهای تجربه‌ناپذیر جلوگیری کنیم؛ برای نمونه ادعاهای تجربه‌ناپذیر را در پانوشته‌های اختصاصی قرار دهیم؛ در پیش گرفتن این شیوه، ضمن آنکه دین‌باوران از دریافت دیدگاه جامع و همه‌جانبه دین درباره موضوع مورد مطالعه، محروم نخواهند شد، دیگران نیز می‌توانند بر اساس معیارهای روش‌شناسی غالب، به ارزیابی گزاره‌های تجربه‌پذیر علم دینی بپردازند و از این منبع معرفتی سرشار بهره‌مند شوند؛ افزون بر اینکه پاره‌ای از آموزه‌های تجربه‌ناپذیر دین نیز ممکن است بر اثر پیشرفت علوم، به مرور زمان وارد قلمرو تجربه شوند. مشابه همین پیشنهاد را می‌توان در باب هنجاری کردن علم دینی نیز مطرح کرد.

ثالثاً همانگونه که مشاهده شد در بین مدعیان علم دینی، افرادی هستند که در تبیین علم دینی، رویکرد حداقلی (رویکردهای هدف‌محور یا موضوع‌محور) و برخی دیگر با پذیرش تأثیر مبانی و اهداف رویکرد میانی و گروهی دیگر با طرح استخراج از منابع دینی، رویکرد حداکثری را پذیرفته‌اند. بر اساس برخی دیگر از دیدگاه‌ها، علم دینی می‌تواند تشکیکی باشد و به مراتب رتبه‌بندی شود و آن‌گاه که همه شاخص‌ها در مصداقی تحقق یافته باشد، آن علم صددرصد دینی است (ر.ک: رشاد، ۱۳۸۷، ص ۵ - ۱۲). در این دیدگاه بر اساس علت‌های چهارگانه ارسطویی پذیرفته می‌شود که اگر علت غایی یا غایت یک دانش، دینی باشد یا اگر ماده علم از دین گرفته شود؛ مثلاً گزاره‌های علمی را از آیات و روایات به دست آوریم یا صورت، سامانه و ساختار آن متأثر از دین باشد و یا علت فاعلی آن، یعنی عاملی که علم را پدید آورده است، مسلمان باشد، در این موارد علم دینی می‌شود.

در حال ما اگرچه به تلقی حداقلی و به برخی از قرائت‌های حداکثری نقد داشتیم، اما جای آن است که پرسیده شود چرا منکران علم دینی - با وجود پذیرش برخی از گونه‌های رویکرد حداقلی - با بسنده کردن به یک تفسیر از علم دینی (استخراج یا استنباط علوم طبیعی و انسانی از متون دینی) و انکار آن، ادعا کرده‌اند همه مدعیان علم دینی در صدد نقلی کردن علوم انسانی و استخراج گزاره‌های علمی از کتاب و سنت هستند!

نکته پایانی اینکه منکران علم دینی اگرچه تلاشی در راستای تحقق بخشی به دیدگاه

حداقلی (هدف محور و موضوع محور) صورت نمی دهند؛ اما سر ناسازگاری با معانی مذکور نیز ندارند. البته آنان به جهت مبانی دیگر که خواهد آمد، نه تنها با رویکرد حداکثری مخالف اند؛ بلکه تأثیر پیش فرض ها را نیز در علم نمی پذیرند. از این رو تمایلی به رویکرد میانی نیز ندارند. بنابراین اگر هم منکران در مواردی روی خوش به علم دینی نشان داده اند و دیدگاه تهذیبی - البته رویکرد تهذیبی حداقلی - را مطرح کرده اند، از آنجاکه با انکار رویکرد میانی و حداکثری قرین شده است، منطقاً و عملاً به انکار مطلق علم دینی در غلطیده و این، چیزی است که مورد نقد جدی است.

۲. نقد علم شناختی

انکار علم دینی بر پیش فرض های علم شناختی فراوانی مبتنی است که تفصیل آنها را باید در فلسفه علم جست. ما به برخی از مهم ترین مبانی مرتبط با موضوع علم دینی* در سه حوزه مطلق علم، علوم تجربی و علوم انسانی، اشاره کرده، آنها را از حیث موضوع، روش و تاریخ علم بررسی خواهیم کرد:

۱-۲. موضوع علم

انکار علم دینی بر برخی مبانی در حوزه موضوع علوم مبتنی است که به برخی اشاره می شود: الف) هر علمی موضوع معینی دارد و موضوع علم، اختیاری نیست و آن موضوع نیز تعریف معینی دارد؛ اعم از اینکه آن را به درستی شناخته باشیم یا نه. برای نمونه انسان یک موضوع معین است و این موضوع معین، ساختمان معینی دارد. اگر ما آن ساختمان را چنان که هست به دست آوریم، به تعریف واقعی انسان رسیده ایم و این انسان، احکام و خواص و به تعبیر اهل منطق، عوارض ذاتی معینی دارد که از آن به علم انسان شناسی تعبیر می شود. پس معنا ندارد بگوییم دو گونه انسان اسلامی و انسان غیراسلامی یا دو

* ممکن است برخی از این مبانی، مورد پذیرش منکران علم دینی نباشد؛ ولی غالب آنها این مبانی را تلقی به قبول کرده اند.

گونه عوارض ذاتی اسلامی و عوارض ذاتی غیراسلامی داریم؛ زیرا هیچ چیزی واجد دو ماهیت نخواهد بود. این معنای بین‌المللی بودن و هویت جمعی داشتن علم است؛ یعنی هر چند پاره‌های مختلف هر علمی، در جامعه و فرهنگ خاصی تولید شود، اما همه با یکدیگر علم واحدی را می‌سازند (حسنی، ۱۳۸۵، ص ۲۰۷-۲۰۹).

ب) موضوع علوم انسانی، انسان متعارفی است که در دسترس تجربه و آزمون قرار دارد و مانند طبیعت‌شناسی تجربی، ویژگی‌هایی مانند تکرارپذیری، همگانی بودن، قابلیت پیش‌بینی داشتن، قابلیت تأیید یا ابطال‌پذیری و... را داراست (ر.ک: سروش، ۱۳۷۳، ص ۲۱ - ۲۵).

سخن گفته‌شده دربارهٔ ضرورت برخورداری علوم از موضوعی با هویت و ماهیت واحد، مورد اتفاق همگان نیست؛ بلکه دیدگاه‌های بدیلی نیز در این باره مطرح است؛ مثلاً دیدگاهی که علم را مرکبی اعتباری می‌داند که وحدت‌بخش آن یا غرض یا تناسب ذاتی مسائل یا محمولات و یا اعتبار است. بنابراین نمی‌توان گفت لزوماً وحدت موضوع باید عامل وحدت‌بخش علم باشد. بله، می‌توان گفت که گزارهٔ هر علمی باید حقیقتاً با موضوع مورد بحث مربوط باشد (ر.ک: حسنی، ۱۳۸۵، ص ۲۲۶ / خسروپناه، ۱۳۸۷، ص ۹۴ - ۹۷).

افزون بر این، آنچه در بحث علم دینی و غیردینی مورد توجه است، تمایزی درون‌علمی است. برای نمونه، کسی که از جامعه‌شناسی اسلامی سخن به میان می‌آورد، نمی‌خواهد علمی غیر از جامعه‌شناسی پدید آورد که نامش جامعه‌شناسی اسلامی باشد؛ بلکه در پی پدیدآوردن یک سنخ، صنف یا مصداقی از علم جامعه‌شناسی است که متمایز از دیگر سنخ‌ها، اصناف و مصادیق است. چنین علمی با فرض وجود موضوع جامعه‌شناسی و تعریف واحد داشتن آن موضوع، متصور است. جامعه‌شناسی اسلامی و غیراسلامی در اینکه هردو، جامعه‌شناسی هستند، تفاوتی با هم ندارند؛ به سخن دیگر این‌گونه نیست که یکی جامعه‌شناسی باشد و دیگری علمی غیر از جامعه‌شناسی؛ بلکه موضوع واحد، هردو را زیرمجموعهٔ دانش جامعه‌شناسی قرار می‌دهد؛ ولی در اینکه چه سنخ جامعه‌شناسی و چه صنف یا چه مصداق از جامعه‌شناسی است، متفاوت هستند؛ یکی اسلامی و دیگری غیراسلامی است. به همین دلیل، حتی این امکان وجود دارد که علم دینی و اسلامی در بخش‌هایی با علم غیردینی اشتراک داشته باشد. براین اساس، مطرح کردن دینی و اسلامی

کردن علم، به معنای نفی دستاوردهای تحقیقات تجربی انجام گرفته نیست؛ بلکه به معنای بازنگری و تمییز صحیح از سقیم آن و به‌کارگیری دیدگاه‌ها و داده‌های درست و افزودن داده‌های جدید به‌دست‌آمده از طریق وحی به آنهاست.

تعیین انسان متعارف به عنوان موضوع علوم انسانی، اگرچه - بر اساس یک قرارداد - می‌تواند پذیرفته باشد؛ اما در این باره و روش تجربی، ملاحظات و وجود دارد که در ادامه بدان اشاره خواهد شد.

۲-۲. روش علم

برخی مبانی در حوزه روش علوم، اخذ و بر اساس آن علم دینی انکار شده است. روش، عبارت است از کشف این معنا که مقدمات، چگونه و از چه مسیری به نتایج می‌انجامد. برخی از مبانی بدین شرح است:

الف) هر علمی روشی نفس‌الامری و ثابت دارد؛ یعنی روش به عنوان مقوم یک علم نمی‌تواند امری قراردادی، اختیاری و ابتکاری باشد؛ بلکه روش در مقام ثبوت، امری غیراختیاری است؛ یعنی ما نیستیم که مقدمات را به نتایج وصل می‌کنیم؛ چون در آن صورت در یک نسبیت (Relativism) بی‌امان غرق خواهیم شد و علمی نخواهیم داشت. علم وقتی متولد می‌شود که آدمی امیال خود را زیر پا بگذارد و فردیت‌ها را قربانی کند. یک روش واحد، باید مرجعیت داشته باشد و در این صورت، اسلامی و غیراسلامی معنا ندارد (حسنی، ۱۳۸۵، ص ۲۰۹-۲۱۰).

ب) به سبب انحصار علم (Science) به روش تجربی، معرفت تجربی از این ویژگی‌ها برخوردار است: قابل تجربه و مشاهده همگانی (تجربه‌ای که در دسترس همه است)* و سنجیده (به‌سامان) است؛ لذا نظمی همیشگی و پایدار را بیان می‌کند و توانایی پیش‌بینی مشروط را دارد. ابطال‌پذیر (Refutable) و نقدپذیر است؛ یعنی اگر نادرست باشند، نادرستی آنها را می‌توان با تجربه آشکار کرد (ر.ک: پوپر، ۱۳۶۳،

* عینی‌بودن (Objectivity) به همین معناست.

ص ۲۷۳ - ۲۷۵ / سروش، ۱۳۸۶، ص ۱۹ - ۲۴ / پایا، ۱۳۸۶ «ب»، ص ۳۹ - ۷۷؛ از این رو عرفان یا اموری که یک بار رخ می دهند، الهامات پیامبران و صالحان از تحت علم خارج می شوند و گزینشی است؛ یعنی همواره هرکس با داشتن فرضیه و مسئله‌ای گزیده، دست به حل (پاسخ یافتن) آن می زند؛ افزون بر این، تفسیرهای علمی همواره در سایه تئوری‌ها و قانون‌های علمی، صورت می گیرد. در هر علمی جنبه‌ای و جانبی از جوانب بی شمار پدیده، کاوش و بررسی می شود (سروش، ۱۳۸۶، ص ۶-۳۰).
 بر این اساس تعریف علوم انسانی با لحاظ موضوع، هدف و متد، این است: علمی که رفتارهای جمعی و فردی و ارادی و غیرارادی و آگاهانه و ناآگاهانه انسان را به قالب نظم‌های تجربه پذیر می ریزند و توانایی پیش بینی می بخشند (ر.ک: همو، ۱۳۷۳، ص ۲۱-۲۵). طبیعی است که بر اساس این تعریف، فلسفه، الهیات و همچنین دانش‌های اعتباری، مانند حقوق، اخلاق و زبان و ادبیات از علوم انسانی خارج دانسته شوند (ر.ک: همان، ص ۱۱-۱۷).

بر اساس این مبنا، آموختن فلسفه الهی - از آنجاکه دید بالاتری را به انسان می بخشد - برای دانشمندان علوم تجربی ضروری است (ر.ک: همو، ۱۳۸۶، ص ۳۰ - ۶۲)؛ اما ادعا می شود مسائلی وجود دارد که جز با روش‌های علوم تجربی انسانی حل شدنی نیست و به نام علم نباید فلسفه و به نام فلسفه نباید علم آموخت. نزد اینان، مخالفت برخی با علوم انسانی، این گونه ارزیابی می شود که آنان می خواهند به جای علوم انسانی تجربی، فلسفه قرار دهند و نام آن را نیز علم انسانی بگذارند (همو، ۱۳۷۳، ص ۲۲۴).

در حال از نظر اینان، علوم انسانی از آن رو علم است که به روش تجربی متکی باشد یا هدف علوم انسانی، اکتشاف نظم‌های عینی و تجربی برای رفتارهای انسان است (سروش، ۱۳۷۳، ص ۲۴).

ج) از آنجاکه علم، دارای دو مقام گردآوری (Context of Discovery) و داوری (Context of Justification) است، برای علمی شدن گزاره‌ها، تنها به اعمال روش تجربی در مقام داوری نیاز است؛ نه مقام گردآوری (ر.ک: سروش، ۱۳۷۳، ص ۴۸ - ۵۳ / پایا، ۱۳۸۶ «ب»، ص ۳۹ - ۷۷). دانشمند در مقام گردآوری به فکر رد و قبول

نیست؛ درست مانند تور ماهیگیری که ماهیان مرده، زنده، وزغ و ... را در کنار یکدیگر صید می‌کند. در مقام داوری، چیزهایی را که شکار کرده است با معیارهای خاصی می‌سنجد تا ببیند کدام را می‌تواند بپذیرد و کدام را نمی‌تواند. از این رو علوم از سویی در مقام گردآوری و شکار از ایدئولوژی، جهان‌بینی، محیط و فرهنگ شخصی عالم، رنگ و اثر می‌پذیرند و از سوی دیگر، به لحاظ مقام داوری، عینی و تجربی‌اند و این دو، نافی یکدیگر نیستند.

د) بر اساس مبنای پذیرفته‌شده در **قبض و بسط** **تئوریک شریعت**، بنا نهادن «علوم انسانی دیگر» آن هم بر پایه متن مقدس و حتی استخراج مبانی علوم انسانی از قرآن، اگر امکان‌پذیر باشد تنها با علوم انسانی سکولار ممکن است و دستاوردهای علوم انسانی سکولار چون کلیدی طلایی و گریزناپذیر در گشودن قفل معرفت دینی است (سروش، ۱۳۸۹).

به مبانی فوق‌نقدهایی وارد است: اولاً روش همواره در مقام اثبات مطرح است؛ یعنی در نفس الامر، حقایق گوناگونی داریم و زمانی که به مقام اثبات و تعیین محدوده برای علوم و دستاوردهای معرفتی بشر می‌رسیم به نام‌گذاری و دسته‌بندی نیاز داریم و بخشی از معارف را فلسفه و بخش دیگر را فیزیک می‌نامیم. برای کشف حقایقی که در فلسفه از آن بحث می‌شود می‌توان از روش شهودی هم بهره برد و فلسفه‌ای ایجاد کرد که روش آن شهودی باشد؛ مثل فلسفه اشراق یا فلسفه‌ای ایجاد کرد که روش آن تجربی، نقلی یا حتی ترکیبی از چند روش باشد. به هر حال میان گزاره و مسئله با هیچ روشی تلازم علیّ و معلولی وجود ندارد؛ یعنی ممکن است بتوان یک گزاره را با روش‌های بسیاری تحقیق و بررسی کرد. البته برای اینکه در دام نسبیت گرفتار نشویم باید فرایند خاص و ضوابط آن روش رعایت شود. تنها در این صورت، منطقی برای تعمیم و ملاک معقولی برای داوری در اختیار ما قرار می‌گیرد و به نسبیت گرفتار نخواهیم شد. بله، روش علم باید متناسب و هم‌سنخ با موضوع علم باشد. معتقدان به علم دینی در پی روش‌های ناهمگون و ناهماهنگ با موضوعات نیستند؛ بلکه مدعی‌اند نباید روش علم را در «حس و تجربه» محدود و اعتبار معرفت‌شناختی روش‌های دیگر را انکار کرد؛ به‌ویژه علوم انسانی که به سبب ماهیت موضوعش ذاتاً آن‌چنان است که

روش‌های دیگری را افزون بر روش تجربی بر می‌تابد؛ یعنی طرفداران علم دینی با تجربه‌گرایی مخالف‌اند؛ نه با تجربه (توضیح مطلب اخیر، در نقد مبنای انحصار روش‌شناختی خواهد آمد). بنابراین روش به عنوان مقوم یک علم در مقام ثبوت امر غیراختیاری است و هر علمی در مقام ثبوت، روش ثابت و معینی دارد و هر گزاره تنها با یک روش معین تحقیق‌یافتنی است. براین اساس نمی‌توان استدلال کرد در مقام اثبات نیز روش ثابت و معینی ضرورت دارد.

ثانیاً نقد، مبنای انحصار روش‌شناختی است. برخی منکران علم دینی در بحث اثبات گزاره‌ها به پوزیتیویست‌ها نقد دارند؛ ولی به سبب تمایل شدید که به روش تجربی دارند و ملاک علمی بودن را در استفاده از این روش ارزیابی می‌کنند، تنها برای تجربه و حس، اعتبار معرفتی قائل‌اند. اکنون پرسش ما این است که چرا در علوم انسانی باید تنها از روش تجربی استفاده کرد؟ آیا کاربست انحصاری این روش از دلایل منطقی برخوردار است؟ در حالی که علم غربی از نظر معرفت‌شناختی، چهار مرحله را پشت سر نهاده است: ۱. در سده‌های میانی دین در قالب آموزه‌های کلیسای کاتولیک، منبع معرفت معتبر علمی قلمداد می‌شد و معیار و ملاک داوری معرفت‌ها به شمار می‌آمد. ۲. در دوران روشنگری (سده هجدهم) در امتداد فرایند سکولاریسم در جامعه غربی، دین به حاشیه رانده شد و عقل بر جای آن تکیه زد. در درون این گفتمان معرفت‌شناختی، عقل بر همه هستی سیطره داشت و ملاک داوری درباره صدق و کذب همه قضایا و گزاره‌ها قلمداد می‌شد. ۳. از سده نوزدهم تا دهه‌های پایانی سده بیستم، منزلت معرفت‌شناختی عقل نیز مورد تردید قرار گرفت و تجربه در جامعه علمی غرب معتبر و درخور اتکا انگاشته شد. ۴. از دهه‌های پایانی سده بیستم به بعد، سنت علمی در غرب، دستخوش آشوب معرفتی شد و کار به آنجا کشید که بسیاری از اندیشمندان غربی تجربه را نیز به چالش کشیدند و وجود مرزهای مشخص و شفاف میان علم و غیرعلم را انکار کردند.

اگرچه بسیاری از منکران علم دینی تحت تأثیر روش‌شناسی انتقادی پوپر و مکتب ابطال‌گرایی قرار دارند (ر.ک: سروش، ۱۳۸۶، ص ۶ - ۳۰ / پایا، ۱۳۸۶ «ب»، ص ۳۹ - ۷۷)، به

نظر می‌آید دیدگاه انحصار روش‌شناختی، در چارچوب گفتمان معرفت‌شناختی مرحله سوم است که فهم محیط و روابط انسان‌ها را بر اساس مکتب عقل‌گرایی ممکن نمی‌شمارد. درباره مکتب ابطال‌گرایی نیز باید گفت این مکتب از سویی در خود غرب از رونق اولیه افتاده و از سویی دیگر حداکثر یک تفسیر در کنار تفاسیر دیگر از جهان علم و معرفت است؛ نه یک تفسیر مطلق و مورد وفاق عمومی. افزون بر این اگر روش یک علم باید به اقتضای موضوع آن علم مشخص شود، باید پرسید که آیا موضوع شاخه‌های گوناگون علوم انسانی، تنها با روش تجربی سنخیت دارند یا روش‌های دیگری را بر می‌تابند؟ آیا تجربی‌گرایی را ذاتی علوم انسانی دانستن، اسارت در جزمیت و کلیشه‌های علم مدرن غربی نیست؟ علوم انسانی می‌تواند اصناف دیگری نیز داشته باشد که در آنها تجربه‌گرایی، حاکم و غالب نیست.

ممکن است گفته شود انحصار روش‌شناختی بر اساس یک قرارداد صرف است و از این حیث، اشکالی بر منکران علم دینی وارد نیست؛ در این صورت باید گفت دیدگاه‌های بدیلی وجود دارد که نه تنها روی این فرض، علم دینی را محال نشمرده‌اند، بلکه با پایبندی بر روش تجربی توانسته‌اند تصویر روشنی از علم دینی حداکثری ارائه کنند (ر.ک: بستان، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۱۳۱ - ۱۶۰). به بیان دیگر حتی اگر روش تجربی، روش معیار در مقام داوری دانسته شود، باز وجهی برای انکار علم دینی - حتی با رویکرد حداکثری - وجود ندارد؛ زیرا می‌توان با حفظ روش تجربی، مدلی از علم دینی را پیشنهاد داد که ضمن دریافت مبانی متافیزیک خود از دین، در مقام ساختن انگاره‌ها و نگره‌های خود به دین متکی باشد. به‌هرحال اگر اصرار داشته باشیم علم دینی را در سطح تجربی مطرح کنیم؛ نه در سطح اعم از تجربی و فراتجربی که به روش‌های معتبر وحیانی، تجربی و عقلی مستند است، باز نمی‌توان وجهی برای گفته‌های مخالفان علم دینی یافت.

ثالثاً مبنای تفکیک مقام گردآوری از مقام داوری و سرایت نداشتن جهان‌بینی و ارزش‌ها به مقام داوری با نقدهای جدی روبه‌روست. نخستین بار رایشنباخ (۱۹۳۸) که یکی از طرفداران پوزیتیویسم منطقی است برای رویارویی با استقرائگرایی فرانسویس بیکن به تفکیک مقام گردآوری و داوری روی آورده تا جایگاهی برای خلاقیت و نظریه‌پردازی عالمان در نظر گرفته شود. این دیدگاه بعدها از سوی فیلسوفان علم

همچون پوپر، لاکاتوش، فایرابند و کوهن که بر تأثیر پیش‌فرض‌های غیرتجربی در نظریه‌های علمی معتقدند، به چالش کشیده شد. برای نمونه بر اساس نظریه معرفت‌شناختی پوپر، تعلقات و تمنیات، جایگاه وثیقی در آزمون نظریه‌ها دارند (ر.ک: زیباکلام، ۱۳۹۰، ص ۱۴). افزون بر این، رابطه مقام کشف و داوری چگونه است؟ آیا در گذار از مقام کشف به مقام داوری، استحاله‌ای نیز صورت می‌پذیرد؛ به این معنا که موادی که در مقام کشف، فراهم آمده، قلب ماهیت پیدا کند؟ یعنی اگر فرضیه‌ای در مقام کشف، تحت تأثیر آموزه‌های دینی شکل یابد و تعلق و وابستگی آن به آموزه مذکور روشن باشد، در گذار به مقام داوری و اقامت در این مقام، فرضیه مذکور از حالت فرضیه‌ای دینی (دارای رنگ تعلق به دین) خارج می‌شود؟ اگر چنین باشد باید گفت که مراحل مورد نظر رایشنباخ ناقص‌اند و به مرحله سومی نیاز داریم که میان مرحله کشف و مرحله داوری حایل شود و آنچه در این مرحله میانی رخ می‌دهد، شستن هرگونه رنگ تعلق از فرضیه‌ها و آماده کردن آنها برای مرحله داوری است. اما اگر تنها دو مرحله وجود دارد، مرحله داوری، تنها مقام داوری خواهد بود و نه بیشتر. حاصل داوری، این خواهد بود که برای نمونه فرضیه «الف» که رنگ تعلق معینی داشت به محک تجربه معلوم شد که فرضیه‌ای درخور اعتناست؛ بنابراین در شهر علم، همه به یک زبان تجربه سخن می‌گویند؛ اما لهجه‌های متفاوتی وجود دارد که ساکنان این شهر نمی‌توانند لهجه خود را پنهان کنند و همین هم دلیل وجود نظریه‌های علمی مختلف در هر رشته علمی است (ر.ک: باقری، ۱۳۷۸، ص ۱۴ - ۱۵).

براین اساس برخی به تأثیر پیش‌فرض‌ها حتی در مقام داوری نظریه‌ها و گزاره‌های علوم انسانی اعتقاد دارند. نمونه‌های فراوانی از گزاره‌های علوم انسانی وجود دارد که از مبانی سکولار به صورت مستقیم یا غیرمستقیم تأثیر پذیرفته است و مدعای این دیدگاه را تأیید می‌کند (ر.ک: ترخان، ۱۳۸۹، ص ۱۵۳ - ۱۶۸ / ایمان، ۱۳۹۰، ص ۳۰۳ - ۳۱۹).

البته آنچه گفته شد به معنای نسبیّت در معرفت نیست؛ زیرا روشمندان و انتقال‌پذیر است؛ یعنی اگر آن جامعه‌شناس غیرمسلمان در همین فضا قرار گیرد، در آن زندگی کند، با آن انس بگیرد و آن را بفهمد، همین داوری را خواهد داشت. برخی با فرق نهادن بین نسبیّت معرفت‌شناختی و نسبیّت معرفتی، کوشیده‌اند مشکل نسبیّت را حل

کنند (باقری، ۱۳۸۲ و ۱۳۷۸، ص ۱۰۳ - ۱۰۶). در نسبت معرفت‌شناختی، امکان معرفت صائب نفی می‌شود و از این رو نکوهیده است؛ اما در نسبت معرفتی، تنها میزان دستیابی به معرفت صائب، دستخوش تنگنا و گسترش می‌شود و دانش محدود فراچنگ آمده، عینی، فراتاریخی و قابل تفاهم بین‌الذہانی است. راه‌حلی که به نسبت معرفت‌شناختی نخواهد انجامید، آن است که گفته شود روش تجربی و یافته‌های برآمده از آن، اعتبار مستقل ندارد* و اعتبار آنها وابسته به یک سلسله گزاره‌های عقلی به عنوان اصول متعارفه و بدیهیات است (ر.ک: (مطهری، ۱۳۸۳، ج ۱۵، ص ۴۱۹ - ۴۲۰). این سخن، وجود واقعیتی در خارج از ذهن را باور دارد؛ یعنی در بحث معرفت‌شناسی، رئالیسم را در برابر ایدئالیسم می‌پذیرد؛ افزون بر این، در برابر انسجام‌گرایی، پراگماتیسم و سودگرایی و فایده‌گرایی، مطابقت با واقع را ملاک صدق می‌داند و همچنین با روش مبنای‌گروی، مدلل کردن معرفت مطابق با واقع را ممکن می‌شمارد؛ یعنی با تقسیم علم به حضوری و حصولی و اینکه اگر علم حضوری است که خطایی در آن راه ندارد و اگر حصولی است با ارجاع علم نظری به علم بدیهی، معرفت مطابق با واقع استدلال‌پذیر می‌شود. با پذیرش روش عقلی، این امکان فراهم می‌شود که وحی نیز به عنوان یک روش معرفت‌زا پذیرفته و حجیت آن اثبات شود. این همان روش‌شناسی است که از دین، دریافت و با کاربست آن علم دینی تولید خواهد شد.

رابعاً همان‌گونه که تذکر داده شد، مدعیان علم دینی در صدد حذف دستاوردهای بشری نیستند؛ بلکه در پی آن‌اند که از گنجینه عظیم معارف دینی نیز بهره ببرند. براین اساس در این دیدگاه نقش برخی تئوری‌ها و مبانی و ارتباط برخی دانسته‌ها با برخی دیگر به صورت کلی مورد پذیرش است؛ ولی نه تنها دلیلی از ادعای کلیت این

* استقرا هیچ‌گاه نمی‌تواند یقین منطقی به بار آورد؛ به‌گونه‌ای که تحقق نقیض گزاره استقرایی از نظر عقل محال باشد. اما می‌تواند به یقین روان‌شناختی بینجامد؛ بلکه بر پایه راه‌حل شهید صدر می‌تواند نوع خاصی از یقین را افاده کند که وی عنوان «یقین موضوعی» را درباره آن به کار می‌برد؛ یعنی در نتیجه جمع شدن تعداد فراوانی از احتمالات مربوط به یک گزاره استقرایی به نقطه‌ای برسیم که ذهن بشر به گونه‌ای قهری و تخلف‌ناپذیر، احتمال مخالف را فانی و معدوم به شمار آورد و اینجاست که درجه بالای احتمال به یقین مبدل می‌شود (ر.ک: صدر، ۱۴۰۲ق، ص ۳۲۲ - ۳۳۵).

ارتباط پشتیبانی نمی‌کند، بلکه می‌توان دلایلی بر خلاف آن اقامه کرد. البته این ارتباط، یک‌سویه نیست؛ یعنی این‌گونه نیست که همیشه معرفت دینی از معرفت بشری تغذیه کند؛ بلکه این تأثیر و تأثر به طور متقابل صورت می‌گیرد؛ یعنی هر کدام از آنها که یقینی باشد، در دیگری تأثیر می‌گذارد و اگر هر دو ظنی شدند، ممکن است هر کدام در دیگری تأثیر بگذارند (ر.ک: هادوی تهرانی، ۱۳۸۱، ص ۳۱۷ - ۳۸۰).

۲-۳. تاریخ علم

منکران علم دینی با طرح این مسئله که در طول تاریخ هیچ‌گاه کسی علمی را با موضوع، روش و غایت مشخصی به صورت پیشینی تأسیس نکرده است، بر این باورند که به لحاظ مقام اثبات، مکتبی یا غیرمکتبی بودن علم بی‌معنا و ناممکن است (حسنی، ۱۳۸۵، ص ۲۰۷ - ۲۱۸).

این مبنا سخن دقیقی نیست؛ زیرا برخی از علوم، کاملاً آگاهانه و ارادی ظهور کرده‌اند؛ مثلاً/ابن‌خلدون مدعی تأسیس علم جدیدی به نام جامعه‌شناسی یا فلسفه تاریخ بود و آگوست کنت یا سن سیمون نیز آشکارا از فیزیک اجتماعی یا فیزیولوژی جامعه به عنوان علمی جدید، سخن به میان آورده‌اند. آنچه در تاریخ به تدریج پدید می‌آید طرح تأسیس یک علم نیست؛ بلکه مسائل و پاسخ‌های ارائه‌شده به پرسش‌های جدید است که هیچ‌گاه متوقف نمی‌شود. مسائل مطرح‌شده در یک علم، همان موضوع علم است که تجزیه شده یا مصادیق گوناگونی یافته است. حال اگر موضوع علم، تمایزبخش علمی از علم دیگر است، مسائل یک علم نیز می‌تواند مشخص‌کننده و تمایزبخش یک علم از علم دیگر باشد. این مسائل، همان پرسش‌ها و پاسخ‌هایی هستند که در هر علم به تدریج بر هم انباشته می‌شوند.

۳. نقد دین‌شناختی

اعتقاد به علوم اسلامی بر مبنای بسیاری مانند جامعیت دین اسلام و شناختاری بودن زبان دین استوار است؛ ولی برای رعایت اختصار، صرفاً به مبنای نخست اشاره می‌شود.

به نظر می‌رسد ریشه اصلی اختلاف در امکان علم دینی به بحث رویکردهای حداقلی و حداکثری به دین باز می‌گردد؛ یعنی کسانی که دین را مثلاً در امور اخروی و فرامادی محدود کرده‌اند، علم دینی را محال شمرده‌اند. برای نمونه دکتر سروش یکی از انگیزه‌های دینی کردن علم را جامع دانستن مکتب، ارزیابی کرده است (حسنی، ۱۳۸۵، ص ۲۰۵). دیدگاه وی در این باره، به طور مفصل در مقاله «دین اقلی و اکثری»^{*} آمده است. وی می‌گوید شرع در مواردی که داخل در دایره رسالت شرع است حداقل لازم را به ما آموخته است؛ یعنی حتی اگر هدف دین را هدایت انسان‌ها بدانیم، هدایت دین، هدایت اقلی است؛ نه اکثری. وی این معنای حداقلی را هسته و رشته مشترکی می‌داند که درخور همه آدمیان در همه ادوار و اعصار است و ستر عورتی که می‌توان آن را بر تن کودک، نوجوان، مرد و زن بالغ پوشاند. دین اگر بخواهد جاودان و خاتم باشد، راهی جز این ندارد.

وی در نفی علوم طبیعی و انسانی در دین می‌گوید: هیچ‌یک از ما حقاً و انصافاً انتظار نداریم پیامبر ﷺ به ما فیزیک یا شیمی یا علم نجوم یا طب یا هندسه یا جبر و آنالیز بیاموزد. اگر هم در پاره‌ای از روایات، اشاراتی به پاره‌ای از این قبیل شده است، کاملاً بالعرض است. وی افزون بر این، شمول‌نداشتن دین نسبت به علوم انسانی را یک امر بدیهی قلمداد و اذعان می‌کند اگر ادیان برای آموختن این علوم آمده بودند، چرا تا کنون در دامن دین، یک عالم اقتصاد یا یک جامعه‌شناس یا روان‌شناس به معنای امروزی پرورده نشد یا اینکه بنیانگذاران این علوم، مبانی خود را از دل آموزه‌های دینی استخراج نکردند و همین، دلیلی است بر نفی علوم طبیعی و انسانی دینی (ر.ک: سروش، ۱۳۷۸، ص ۸۳-۱۱۲).

سخنان سروش در این بخش، به روشنی دلالت دارد که وی بر اساس مبنایی که در بحث قلمرو دین پذیرفته است، نه تنها به انکار علم دینی به معنای استخراج علم از منابع اسلامی پرداخته است؛ بلکه بنیان نهادن علمی بر اساس مبانی دینی را نیز شدنی نمی‌داند.

* این سخنرانی در جمع دانشجویان ایرانی مونترال کانادا در اسفند سال ۱۳۷۵ ایراد شده و در مجله کیان (۱۳۷۷، ش ۴۱) و سپس در کتاب بسط تجربه نبوی به چاپ رسیده است.

درباره مبنای گفته شده، نکات ذیل باید مورد توجه قرار گیرد:

۱-۳. واژه حداکثری در مباحث قلمرو دین معانی فراوانی دارد؛ از جمله:

الف) گاهی حداکثری بودن دین به این معنا گرفته می شود که پاسخ تمام نیازها در دین یافت می شود. از این نظر گزاره های علوم نیز باید از دین استخراج شوند.

مبنای یادشده، به دلیل اینکه از ظاهر برخی آیات (ر.ک: تفاسیر، ذیل آیه ۸۹ سوره نحل/ آیه ۱۱۱ سوره یوسف/ آیه ۲۸ سوره انعام) و روایات (ر.ک: کلینی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، کتاب فضل العلم، باب ۲۰، ح ۱ و کتاب الحجة، باب ۴۸، ح ۲) بر می آید، مدعیان و طرفدارانی در میان دانشمندان مسلمان داشته است؛ اما با مراجعه به پاره ای دیگر از روایات، مقصود از آیات و روایات فوق، این گونه تبیین شده است: ۱. قرآن بطوناً دارد و معانی باطنی قرآن بسیار فراتر از معانی ظواهر الفاظ آن است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸۹، صص ۸۸، ۹۰ - ۹۱). براین اساس قرآن به ظاهر و باطن خودش جامع جمیع حقایق عالم است. ۲. اصل و ریشه همه علوم و معارف در کتاب خدا آمده است؛ نه تمام کلیات و جزئیات علوم (ر.ک: کلینی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، کتاب فضل العلم، باب ۲۰، ح ۶). اگر ادله جامعیت قرآن را ناظر به تأویل نخست بدانیم، صرفاً جنبه ثبوتی و نفس الامری خواهد داشت؛ یعنی قرآن در مقام ثبوت از چنین قابلیت برخوردار است که تنها معصومان به آن واقعیت و حقایق دسترسی دارند؛ اما در مقام اثبات و برای انسان های عادی، راهی برای دستیابی به همه آن حقایق وجود ندارد (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸۹، صص ۸۸ - ۸۹). به بیان دیگر نمی توان از طریق ظواهر الفاظ قرآن و سنت به تمام نیازها پاسخ گفت و همه علوم و معارف را استخراج کرد؛ اما معصومان می توانند به بطون قرآن که شامل همه حقایق عالم اند، دست یابند (ر.ک: بستان، ۱۳۸۴، ج ۱، صص ۹۹ - ۱۰۴) و اگر ادله جامعیت را ناظر به معنای دوم دانستیم، می توان با روشی که اهل بیت علیهم السلام پایه ریزی کردند (روش اجتهاد)، جامعیت حداکثری دین را به نمایش گذاشت و اصول و ریشه حقایق را در قرآن و روایات یافت و از طریق ارجاع فرعیات به اصول،* علوم اسلامی را بنیان نهاد. این همان

* عَنْ الرُّضَا عليه السلام قَالَ: «عَلَيْنَا إِقَاءُ الْأُصُولِ إِلَيْكُمْ وَعَلَيْكُمْ التَّفَرُّعُ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۲۴۵).

است که در بیان علامه جوادی آملی آمده است. اصول و کلمات جامعی که قرآن و حدیث درباره جهان و عالم و آدم و نیز ترسیم خطوط اصلی جهان‌بینی در بر دارند، هرگز کمتر از روایات فقهی نیست و هرگز نباید توقع داشت که معنای اسلامی بودن مثلاً علم طب، آن باشد که تمام فرمول‌های ریز و درشت آن همچون نماز و روزه در احادیث آمده باشد؛ چنان‌که معنای اسلامی بودن علم اصول فقه نیز این نبوده و نیست (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۳، صص ۸۱ - ۸۲ و ۱۵۸ - ۱۶۰ و ۳۳۶ - ۳۳۷).

ب) گاهی حداکثری بودن، به لحاظ هدف دین به کار برده شده و گفته می‌شود که قلمروی یک حقیقت را باید نسبت به اهدافش سنجید و اقلی و اکثری او را یافت (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، صص ۳۲۴-۳۲۵). در این نگاه، دین مجموعه‌ای از احکام، عقاید و ارزش‌هایی است که از سوی خداوند برای هدایت بشر و تأمین سعادت دنیا و آخرت او، بر پیامبر اسلام ﷺ نازل شده و آنچه به هدایت بشر مربوط بوده، بیان کرده است. براین اساس دین در حوزه احکام، اخلاق و عقاید، به این معنا حداکثری قلمداد می‌شود.

اما طبق این مبنا، آیا قلمرو دین شامل حوزه علوم به‌ویژه علوم تجربی (علوم طبیعی و انسانی) می‌شود یا نه؟ در یک نگاه کلی می‌توان پاسخ داد که اگر جامعیت و حداکثری بودن دین را به لحاظ هدایت انسان‌ها ترسیم کردیم، دین باید مشتمل بر تبیین هرآنچه باشد که از آن ناحیه، اسباب گمراهی بشر فراهم می‌شود. نقش جهان‌بینی از آن جهت که مبنای ایدئولوژی به شمار می‌آید (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۳، ج ۱۵، صص ۵۰۴ - ۵۰۵) در هدایت انسان‌ها انکارشدنی نیست. افزون بر این، دین باید سعادت واقعی را به انسان‌ها بشناساند و روش دستیابی به آن را در اختیار آنها قرار دهد. از آنجایی که انتخاب مبانی، موضوع، روش، فرضیه‌ها و نظریه‌ها، جهت و غایات و... سکولار اسباب گمراهی انسان‌ها را فراهم می‌کند (ر.ک: ترخان، ۱۳۸۹، صص ۱۵۳-۱۶۸)، دین باید این توان را داشته باشد که به نحو حداکثری در امور پیش‌گفته تأثیرگذار باشد.

روشن است که این مبنا توان آن را دارد تا از دیدگاه حداکثری در علم دینی (دینی بودن به لحاظ بهره‌مندی علم دینی از مبانی متافیزیکی دینی و متکی بودن انگاره‌ها و نگره‌های علمی به آموزه‌های دین، حتی با حفظ روش تجربی به عنوان معیار داوری) پشتیبانی کند.

شایان ذکر است که جامعیت قرآن و امام معصوم علیه السلام جامعیت دین را ایجاب نمی‌کند؛ یعنی از دلایل مزبور بیش از این استفاده نمی‌شود که همه علوم و معارف در قرآن و در نفوس قدسی پیامبر صلی الله علیه و آله و امامان معصوم علیهم السلام جمع شده‌اند و این مطلب اقتضا نمی‌کند که همه علوم و معارف را جزو دین بدانیم؛ زیرا می‌توان به جامعیت حداکثری حاملان دین (قرآن و معصومان علیهم السلام) معتقد بود و در عین حال قلمرو دین را محدود دانست.

نکته پیش گفته به معنای آن نیست که مطالبی که دین تفضلاً بیان کرده و داخل در قلمرو دین نیست، هیچ کارکردی در حوزه‌های گوناگون علوم ندارد. به تعبیر دیگر حتی اگر مطلبی را قرآن یا امام استطراداً بیان کنند - باینکه دینی نیست - از آنجاکه خلاف واقع نیست، می‌توان به آن - از آن رو که در منابع دینی آمده است - استناد کرد.

۲-۳. آنچه در تعیین قلمرو دین به روش برون‌دینی پذیرفتنی است، تعیین حداقل قلمرو (حد لازم) از یک سو و حذف قلمروهای ناممکن از سوی دیگر است؛ یعنی انتظاری که فراتر از حداقل لازم است، تنها باید امکان و معقولیت آنها معلوم شود و به همین دلیل در تعیین قلمرو دین، رجوع به متن دین به عنوان تکمیل‌کننده پژوهش، امری ضروری است. انتظار ما از دین آن است که هم سعادت واقعی ما را به ما بشناساند و هم مقدمات دستیابی به آن را که خارج از قدرت درک ماست، معرفی کند و هم آن دسته از امور خردپذیر را که معمولاً انسان‌ها از آن غفلت می‌کنند، به ما گوشزد کند. از این جهت بهترین راه برای تشخیص وجه نیاز آدمی به دین، مراجعه به متن دین است؛ چراکه راه‌های برون‌دینی بدان مقصود بسته‌اند. شناخت قلمرو دین بر شناخت انسان، سعادت او و راه رسیدن به آن متوقف است و راه‌شناسی نیازمند شناخت جهان و شناخت نسبت انسان با جهان و اجزای آن است. چنین شناختی تنها در اختیار آفریننده انسان و جهان است. پس بهتر است برای شناخت قلمرو دین به آفریننده انسان و صاحب دین مراجعه کنیم.

براین اساس اینکه بدون ارائه دلیل، ادعای بدهت می‌شود که روایات مربوط به علوم، بالعرض و از قلمرو دین خارج‌اند یا پرورش نیافتن اقتصاددان، جامعه‌شناس یا روان‌شناس به معنای امروزین در دامن دین و استخراج نکردن بنیانگذاران این علوم،

مبانی‌شان را از دل آموزه‌های دینی، دلیل بر نفی علوم طبیعی و انسانی دینی است؟! به سبب مراجعه نکردن به خود دین در تبیین این مسائل، سخنانی روشمندان و عالمانه قلمداد نمی‌شود.

افزون بر این، ممکن است کسی بر اساس باور دوم از معنای حداکثری، بگوید آیات و روایات طبیعت‌شناختی و انسان‌شناختی نیز در هدایت انسان که وظیفه گوهری دین است، مؤثر است. به هر حال بدون دلیل نمی‌توان در این باره سخن گفت و به گونه‌ای رفتار کرد که گویا سخن دیگران، خلاف بداهت است.

۳-۳. ریشه دیدگاه حداقلی باز می‌گردد به راز خاتمیت و اینکه این دیدگاه نتوانسته ارتباط درستی را بین بقای دین و تحولات عالم و آدم ایجاد کند و به این پرسش، پاسخ درستی بدهد که چگونه ممکن است دینی به تمام نیازهای بشر تا پایان تاریخ پاسخ دهد؟ این همان پرسش و اشکال اساسی است که باید در زمان دیگر، به تفصیل تحلیل شود.

جمع بندی

مبانی منکران علم دینی را می‌توان در قالب مبانی معناشناختی، علم‌شناختی و دین‌شناختی طبقه‌بندی و نقد کرد. قائلان و منکران علم دینی، معانی گوناگونی از آن اراده کرده‌اند. در یک تقسیم‌بندی کلی می‌توان با نگاه پسینی، دیدگاه‌های موجود را در قالب سه رویکرد حداقلی، میانی و حداکثری تقسیم کرد.

منکران علم دینی بر اساس تلقی خود از علم دینی (علم دینی همان علم برآمده از آیات و روایات است) این علم را یک علم صرفاً نقلی ارزیابی کرده‌اند که روش تجربی را روش معیار در مقام داوری نمی‌داند. براین اساس به انکار علم دینی روی آورده‌اند.

از سویی دیگر، باورهای علم‌شناختی آنان که ۱. علم روشی تجربی دارد؛ ۲. علم موضوع معینی و عوارض ذاتی واحدی دارد؛ ۳. روش علم نفس‌الامری و ثابت است؛ ۴. علم دارای دو مقام گردآوری و مقام داوری است و برای علمی شدن گزاره‌ها فقط در مقام داوری به روش تجربی نیاز است؛ نه مقام گردآوری؛ ۶. علوم انسانی عمومی است که رفتارهای جمعی و فردی و ارادی و غیرارادی و آگاهانه و ناآگاهانه انسان را به قالب نظم‌های تجربه‌پذیر (تکرارپذیر و همگانی) می‌ریزند، ابطال‌پذیرند و توانایی پیش‌بینی می‌بخشند و...، به‌ناچار دینی شدن علم را - به این معنا که داوری نهایی به دین سپرده شود نه تجربه - با چالش روبه‌رو می‌کند و آن را نامعقول می‌کند.

پذیرش این مبانی دین‌شناختی که قلمرو دین، قلمرو حداقلی است و بالطبع نمی‌تواند تأمین‌کننده نیازهای بشر در قلمرو علوم و معارف باشد، بنیان‌نهادن علمی بر اساس مبانی دینی یا استخراج گزاره‌های علمی از منابع دینی را شدنی قلمداد نمی‌کند.

حاصل بحث این نوشتار در مبانی معناشناختی، این است که اولاً تعلق بر اصطلاح علم به معنای (Science) و ثانیاً تلقی یادشده از علم دینی، وجه صحیحی ندارد.

در مبانی علم‌شناختی اولاً انحصار روش‌شناختی دفاع‌کردنی نیست و وجهی وجود ندارد که تنها روش معرفت علمی را روش تجربی بدانیم. ثانیاً تفکیک مقام گردآوری از مقام داوری و تأثیرناپذیری مقام داوری از جهان‌بینی‌ها و ارزش‌ها از پشتوانه منطقی

برخوردار نیست. ثالثاً اگر بر اساس یک قرارداد، علم را به معارفی محدود کردیم که روش تجربی، روش معیار در مقام داوری باشد، باز نمی‌توان از انکار علم دینی دفاع کرد؛ زیرا می‌شود تصویر صحیحی از علم دینی داشت و دین را بر موضوع، غایت، مبانی علوم و بر انگاره‌ها و نگره‌ها، تأثیرگذار دانست.

در مبانی دین شناختی اولاً روش تعیین قلمرو دین، روش درون دینی است؛ نه برون دینی. ثانیاً حداقلی بودن قلمرو دین با نقدهای جدی روبه‌روست. حداکثری بودن قلمرو دین می‌تواند دو معنای اساسی داشته باشد که بر اساس هر دو معنا می‌توان تصویر صحیحی از علم دینی ارائه کرد و بهره‌مندی حوزه‌های گوناگون علوم و معارف بشری را از منابع دینی نشان داد.

منابع و مآخذ

* قرآن کریم.

۱. ایمان، محمدتقی؛ **پارادایم‌های علوم انسانی غربی و اسلامی**: علامه طباطبایی، فیلسوف علوم انسانی - اسلامی؛ به کوشش عبدالحسین خسروپناه؛ ج ۲، چ ۱، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۰.
۲. باقری، خسرو؛ **هویت علم دینی**؛ تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۲.
۳. _____؛ «امکان و چگونگی علم دینی»؛ **حوزه و دانشگاه**، سال پنجم، ش ۱۸، بهار ۱۳۷۸.
۴. بستان، حسین (نجفی) و همکاران؛ **گامی به سوی علم دینی**؛ ج ۱؛ چ ۱، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۴.
۵. پایا، علی؛ «ملاحظات نقادانه درباره دو مفهوم علم دینی و علم بومی»؛ **حکمت و فلسفه**، سال سوم، ش ۱۱، تابستان و پاییز ۱۳۸۶ «ب».
۶. _____؛ «دشواری‌های سخن گفتن از علم دینی»؛ **اخبار ادیان**، ش ۲۴ و ۲۵ (سال پنجم/ شماره ۳ و ۴) اسفند ۱۳۸۶ «ج».
۷. _____؛ «علم دینی نه ممکن است و نه مطلوب»؛ **ایکنا**، ۱۳۸۶ «الف».
۸. ترخان، قاسم؛ «سطوح سکولار علوم تجربی»؛ **کتاب نقد**، ش ۵۵ و ۵۶، ۱۳۸۹.
۹. پوپر، کارل ر.؛ **حدس‌ها و ابطال‌ها**؛ ترجمه احمد آرام؛ تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۳.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله؛ **شریعت در آینه معرفت**؛ ج ۲، قم: مرکز نشر فرهنگی رجا، ۱۳۷۳.
۱۱. حسنی، سید حمیدرضا و مهدی علی‌پور و سید محمدتقی موحد ابطحی؛ **علم دینی دیدگاه‌ها و ملاحظات**؛ قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۵.
۱۲. خسروپناه، عبدالحسین؛ «آسیب‌شناسی انکار علم دینی»؛ **دانشگاه اسلامی**، سال دوازدهم، ش ۲، تابستان ۱۳۸۷.
۱۳. خسروپناه، عبدالحسین و همکاران؛ **در جستجوی علوم انسانی اسلامی**؛ ج ۱، قم: دفتر نشر معارف، ۱۳۹۲.
۱۴. رشاد، علی‌اکبر؛ «معیار علم دینی»؛ **ذهن**، ش ۳۳، ۱۳۸۷.
۱۵. زیباکلام، سعید؛ «درباره علم دینی»؛ **زمانه**، ش ۱۳، ۱۳۹۰.
۱۶. سروش، عبدالکریم؛ **اوصاف پارسایان**؛ چ ۳، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۴.

۱۷. _____ ؛ بسط تجربه نبوی؛ تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۸.
۱۸. _____ ؛ تفرج صنع؛ ج ۳، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۳.
۱۹. _____ ؛ حکمت و معیشت؛ ج ۴، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۷.
۲۰. _____ ؛ علم چیست، فلسفه چیست؟؛ ج ۱۶، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۸۶.
۲۱. _____ ؛ قبض و بسط تنویر شریعت؛ ج ۵، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۵.
۲۲. _____ ؛ «راز و نیاز علوم انسانی»؛ مهرماه ۱۳۸۹، در: <http://drsoroush.blogfa.com/post-21.aspx>
۲۳. _____ ؛ مدارا و مدیریت؛ تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۶.
۲۴. طباطبایی سید محمدحسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ ج ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ق.
۲۵. صدر، محمدباقر؛ الأسس المنطقية للاستقراء؛ بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۰۲ق.
۲۶. کلینی، محمدبن یعقوب؛ اصول کافی؛ بیروت: دارالاضواء، ۱۴۱۳ق.
۲۷. گلشنی، مهدی؛ از علم سکولار تا علم دینی؛ تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.
۲۸. مجلسی، محمد باقر؛ بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار؛ ج ۲، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۲۹. مصباح یزدی، محمدتقی؛ آموزش فلسفه؛ ج ۱، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۶.
۳۰. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار؛ ج ۱۵، ۱۳۸۳، نرم افزار شهید مطهری.
۳۱. _____ ؛ مجموعه آثار؛ ج ۵، قم: انتشارات صدرا، ۱۳۷۱.
۳۲. مگی، بریان؛ پوپر؛ ترجمه منوچهر بزرگمهر؛ ج ۱، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۹.
۳۳. ملکیان، مصطفی؛ «مفهوم علم بومی خطاست»؛ ارائه شده در همایش «علم بومی و علم جهانی؛ امکان یا امتناع؟»، دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران، ۸ خرداد ۱۳۸۶.
۳۴. _____ ؛ «امکان و چگونگی علم دینی»؛ نشریه علوم اجتماعی روش شناسی علوم انسانی (حوزه و دانشگاه)، ش ۲۲، بهار ۱۳۷۹.
۳۵. _____ ؛ «تأملاتی چند در باب امکان و ضرورت اسلامی شدن دانشگاه»؛ نقد و نظر، ش ۱۹ و ۲۰، تابستان و پاییز ۱۳۷۸.
۳۶. هادوی تهرانی، مهدی؛ مبانی کلامی اجتهاد؛ ج ۲، قم: مؤسسه فرهنگی خانه خرد، ۱۳۸۱.