

جریان‌شناسی معرفتی ایران پس از انقلاب اسلامی (بررسی میدان منازعه علم تجربی متجدد و دینی)

نظریه‌های اجتماعی مسلمان

(علمی - پژوهشی)

سال سوم / شماره اول: ۱۱۰-۸۹

حسین کچوئیان

دانشیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران

نورالله نورانی^۱

دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی دانشگاه تهران

پن‌یرش ۹۳/۸/۲۳

دریافت ۹۳/۵/۰۳

چکیده

هدف پژوهش حاضر این است که با توجه به وقوع رنسانس و انقلاب علمی در جامعه اروپای پس از قرن هفدهم و تأثیرپذیری سایر جوامع، از جمله ایران از تغییرات گسترده علمی، جریان‌های فکری مختلفی که در مقابل ماهیت علم متجدد موضع‌گیری کرده‌اند، مورد تجزیه و تحلیل قرار گیرد. بنابراین، با استفاده از روش تحلیل محتوای مضمونی، جریان‌های فکری مختلف که طیفی از موافقان تا مخالفان را شامل می‌گردد، مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته است. از آنجایی که بیان دیدگاه‌های همه صاحب‌نظران این حوزه، میسر نیست و بسیاری از صاحب‌نظران مذکور نیز اشتراک فکری دارند، پس از بررسی‌های اکتشافی، متفکران شاخصی انتخاب گردید که در هر دیدگاه، آرای آنان بیشترین پوشش نظری را داشت. بدین ترتیب، بر اساس مواضع آنان، دیدگاه‌های استخراج شده، توصیف و تجزیه و تحلیل گردید. پس از تجزیه و تحلیل انجام شده بر اساس چهار مفهوم ماهیت علم متجدد، روش تجربی متجدد، علوم انسانی - اجتماعی متجدد و علم دینی، جریان‌های فکری حاضر در این حوزه، به سه دیدگاه کلی تقسیم‌بندی گردید که عبارت است از: (۱) دیدگاه علم تجدیدطلب، (۲) دیدگاه پیرایه‌زدا و (۳) دیدگاه سنت‌گرای اسلامی.

کلیدواژه‌ها: تجدید، ماهیت علم، روش علم، علوم انسانی - اجتماعی، علم دینی.

مقدمه و بیان مسئله

با آغاز دوران تجدد، مبانی معرفت‌شناختی و روش‌شناختی متفاوتی نسبت به دوران سنت پی‌ریزی گردید. به گونه‌ای که رنسانس، نقطه عطفی در تاریخ معرفت و علم محسوب می‌شود که بدون بررسی همه‌جانبه آن، نمی‌توان در خصوص کامل بودن مطالعات و تحلیل‌ها اطمینان حاصل کرد. گستره مبانی معرفتی و روشی متجددانه، نه تنها حوزه علوم طبیعی، بلکه حوزه علوم انسانی اجتماعی را نیز شامل می‌شود. پس از پی‌ریزی علوم طبیعی مبتنی بر مبانی مورد توجه دوران تجدد، علوم انسانی اجتماعی نیز به تدریج همان مسیر را خواهد رفت و دچار تحولات مهمی خواهد شد. با گسترش هر روزه علوم انسانی اجتماعی متجدد در اروپا و آمریکا، این علوم فقط در مرزها و حوزه‌های زایش خود باقی نماند و راه به سوی سایر مرزها و ملل را در پیش گرفت. هر چند که در برخی از کشورها و ملل، این ورود با استقبال و پذیرش مواجه شد، ولی در برخی دیگر، از جمله جوامع اسلامی، این ورود با مسائل و منازعاتی روبرو گردید. جوامع مذکور به دلیل وجود دال مرکزی اسلام و حاکم بودن فضای معرفتی-ارزشی خاص، در مواجهه با علوم تجربی متجدد، که در حدود ۲۰۰ سال قبل وارد جهان اسلام شده بود، واکنش‌هایی را از خود نشان دادند که نتیجه آن، شکل‌گیری مجموعه‌ای از مواجهه‌های فکری-نظری شد که طیفی از موافقان علم تجربی متجدد تا مخالفان آن را شامل می‌شد؛ اما در این میان، ایران با سابقه دینی و فضای معرفتی و ریشه‌های فکری-فلسفی خاص خود، از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است؛ زیرا با وقوع انقلاب اسلامی در ایران، در مسیر و جریان مواجهه فضای معرفتی ایران با تجدد و علم تجربی متجدد، تغییرات خاصی نیز پدید آمد. در این فضای جدید، چگونگی نسبت تجدد و دین، مسئله‌ساز و چالش‌برانگیز شد. در همین نسبت‌سنجی و تعیین رابطه، جریان‌های فکری مختلف با مواضع نظری متفاوتی پدید آمد.

پیشینه پژوهش

بررسی نسبت رابطه میان تجدد و دین و مطالعه جریان‌های مختلف فکری این میدان منازعه، علت انجام بسیاری از پژوهش‌ها و مطالعاتی شده که ادبیات مفصلی را در این موضوع پدید آورده است. از آن جمله می‌توان به کتبی مانند تحقیقی در فلسفه علم (علامه محمدتقی جعفری

تبریزی (ره)، ۱۳۸۶)، پشت صحنه علم (سیداباذر موسوی، ۱۳۸۷)، درباره علم (رضا داوری اردکانی، ۱۳۸۶)، محتواگرایی و تولید علم (عماد افروغ، ۱۳۸۶)، تجدد از نگاهی دیگر (حسین کچوئیان، ۱۳۸۳)، معمای مدرنیته (بابک احمدی، ۱۳۸۷)، اسلام و مدرنیته (امیر رضائی، عبدالله غروی، ۱۳۸۱)، مدرنیته، روشنفکری و دیانت (مجید ظهیری، ۱۳۸۱)، علم و مدرنیته ایرانی (تقی آزادارمکی، ۱۳۸۷)، مدرنیته، دموکراسی و روشنفکری (رامین جهانبگلو، ۱۳۸۵)، مدرنیته، دین و اصلاحات (مصطفی جمالی، ۱۳۸۵)، مدرنیته، جهانی شدن و ایران (عطا هودشتیان، ۱۳۸۱)، تشیع و مدرنیته در ایران معاصر (گروه تاریخ و اندیشه معاصر، ۱۳۸۷)، چالش‌های سنت و مدرنیته در ایران (محمدسالار کسرای، ۱۳۸۴)، سنت و مدرنیته (صادق زیباکلام، ۱۳۸۷)، چالش‌های دین و مدرنیته (سید حسین سراج‌زاده، ۱۳۸۵)، رویارویی تمدن اسلامی و مدرنیته (محمدعارف حسینی، ۱۳۸۱)، عقلانیت و معنویت (غلامحسین دینانی، ۱۳۸۳)، ما و راه دشوار تجدد (رضا داوری، ۱۳۸۴)، جوان مسلمان و دنیای متجدد (سیدحسین نصر، ۱۳۸۷)، معرفت و معنویت (سیدحسین نصر، ۱۳۸۵)، اسلام سنتی در دنیای متجدد (سیدحسین نصر، ۱۳۸۶)، از علم سکولار تا علم دینی (مهدی گلشنی، ۱۳۸۸)، علم و دین و معنویت در قرن ۲۱ (مهدی گلشنی، ۱۳۸۵)، قرآن و علوم طبیعت (مهدی گلشنی، ۱۳۸۷)، چالش‌های بنیادین در دین، علم و سیاست (حمید آیت‌اللهی، ۱۳۸۳)، گفتارهای انتقادی (عماد افروغ، ۱۳۸۵)، اسلام و جهانی شدن (عماد افروغ، ۱۳۸۴)، دین و دانش: بررسی انتقادی تعارض مسئله علم و دین (محمدحسین مهدوی نژاد، ۱۳۸۵)، رابطه علم و دین (علامه حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷)، گامی به سوی علم دینی: ساختار علم تجربی و امکان علم دینی (حسین بستانی و همکاران، ۱۳۸۷)، نظریه‌های جهانی شدن: پیامدهای چالش‌های فرهنگ و دین (حسین کچوئیان، ۱۳۸۶)، جریان‌های فکری ایران معاصر (عبدالحسین خسروپناه، ۱۳۸۴)، گفتمان مدرنیته: نگاهی به برخی جریان‌های فکری معاصر ایران (عبدالله نصری، محمدکاظم بهمینا، ۱۳۸۷)، تطورات گفتمان‌های هویتی ایران (حسین کچوئیان، ۱۳۸۷)، روشنفکری دینی و مدرنیته در ایران پس از انقلاب (مسعود پدرام، ۱۳۸۳)، نقدهای بی‌پاسخ: بررسی انتقادی دیدگاه‌های سیاسی عبدالکریم سروش (محمدکاظم انبارلویی، ۱۳۸۰)، نگرشی بر مقاله قبض و بسط تئوریک شریعت سروش (سیدمحمدحسین حسینی، ۱۳۸۷)، آئینه جام: جامعه‌شناسی توصیفی آرای و اندیشه‌های سروش (محمد قلی‌پور، ۱۳۸۱)، علامه محمدرضا حکیمی، فیلسوف عدالت (کریم فیضی، ۱۳۸۱)، راه خورشید: یک اندیشه نامه استاد علامه محمدرضا حکیمی (رضا مؤمن‌زاده، ۱۳۸۲).

هدف پژوهش حاضر، بیان تحلیلی منسجم از آثار و آراء متفکران و صاحب‌نظرانی است که حول موضوع علم تجربی متجدد و علم تجربی دینی، به بیان مواضع نظری خود پرداخته‌اند تا از این طریق، ضمن آشکار شدن دیدگاه‌های مطرح در این میدان منازعه، تمایزهای آنان با یکدیگر نیز مشخص گردد. واضح است که این هدف، با همه کلیت آن، در آثار و پژوهش‌های پیشین مورد توجه قرار نگرفته است. هر یک از آثار و پژوهش‌های پیشین با محوریت بخشی از این هدف و در کنار سایر اهداف پژوهشی، به بررسی در این زمینه پرداخته‌اند؛ به گونه‌ای که در برخی از آن‌ها، فقط بررسی فلسفه علم تجربی متجدد و تشریح اصول معرفتی تجدد، مورد توجه است و در برخی دیگر نیز تلاش شده است که رابطه و نسبت میان اسلام به معنای اخص و دین به معنای اعم با تجدد مورد بررسی قرار گیرد. در آثاری نیز که در آنها گروه‌های فکری، مورد مطالعه و تحلیل قرار گرفته‌اند، فقط یک گروه (جریان روشنفکری) یا چند گروه بررسی شده است و دید کلانی وجود ندارد که همه گروه‌ها و دیدگاه‌های فکری موجود را شامل گردد. در کنار این پژوهش‌ها، دسته‌ای دیگر با تمرکز بر آراء یک یا چند صاحب‌نظر، به بررسی دیدگاه‌های آنان در حوزه معرفتی خاصی مبادرت می‌کنند. در این نوع آثار ملاحظه می‌شود که سایر صاحب‌نظران هم‌رأی یا مخالف، مورد بررسی قرار نمی‌گیرند.

بررسی آراء متفکران و صاحب‌نظرانی که در این عرصه فکری تلاش کرده‌اند پاسخی به این مسئله دهند، می‌تواند ضمن روشن کردن این میدان منازعه، به لحاظ وجود پراکندگی فکری یا وجود نظم جریانی، زمینه‌ای مناسب برای بیان تحلیلی عمیق درباره علم متجدد و علم دینی فراهم کند. بر همین اساس، در پژوهش حاضر، با تحلیل آراء متفکران و صاحب‌نظران این میدان منازعه که منشأهایی از حوزه‌های علمیه، دانشگاه‌ها و دایره‌های روشنفکری دارند، برای استخراج، توصیف، تجزیه و تحلیل و در نهایت، طبقه‌بندی دیدگاه‌های کلان این عرصه تلاش شده است.

پرسش‌های پژوهش

در این طبقه‌بندی تلاش شده است مبتنی بر چهار پرسش ذیل، این دیدگاه‌ها مورد خوانش قرار گیرد و پاسخ هر یک از پرسش‌های مزبور، استخراج گردد:

۱- از دید صاحب‌نظران دیدگاه‌های مختلف این حوزه، «ماهیت علم تجربی متجدد»

چیست؟

۲- هر یک از دیدگاه‌های میدان منازعه مورد بررسی، «روش علم تجربی متجدد» را چه می‌دانند؟ آیا از دید آن‌ها، استقراء (اثبات‌گرایی و ابطال‌گرایی) روشی صحیح برای دستیابی به معرفت علمی است یا قیاس؟ و آیا این روش‌های مورد نظر، به کشف امر واقع منجر می‌شود؟

۳- دیدگاه متفکران این حوزه درباره «علوم انسانی - اجتماعی متجدد» چیست؟

۴- آرای صاحب‌نظران هر دیدگاه درباره «علم تجربی دینی» چیست؟

پرسش‌های فوق و مفاهیم مندرج در آن‌ها، همچون معیار و شاخصی هستند که با ابتناء بر آن‌ها می‌توان متفکران و جریان‌های فکری را شناسایی، تجزیه و تحلیل و طبقه‌بندی کرد. بر همین اساس و با توجه به پرسش‌های مذکور می‌توان میدان منازعات علم متجدد و علم دینی در ایران پس از انقلاب اسلامی را بدون وجود اولویت در بین آن‌ها، ذیل سه دیدگاه کلان قرار داد و واکاوی کرد: ۱) دیدگاه علم تجددطلب، ۲) دیدگاه پیرایه‌زدا و ۳) دیدگاه سنت‌گرای اسلامی. دو دیدگاه اول، هر کدام به دو بخش و زیرمجموعه تقسیم می‌شود. در متن اصلی مقاله، ابتدا دیدگاه اول همراه با زیرمجموعه‌های خود، سپس دیدگاه پیرایه‌زدا و دیدگاه‌های فرعی آن و در نهایت، دیدگاه سنت‌گرای اسلامی تشریح می‌شود. با توجه به حضور متفکران و صاحب‌نظران مختلف و متعدد در هر دیدگاه، پس از مطالعه اکتشافی جامع، از بین همه متفکران هر جریان فکری، فقط آنهایی انتخاب شده‌اند که بیشترین پوشش نظری را دارند و در آن دیدگاه، به عنوان صاحب‌نظر شاخص تعریف می‌شوند. پرسش‌های مقاله بر اساس دیدگاه‌های آنان، مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته است.

روش پژوهش

با توجه به پرسش‌های فوق، پژوهش حاضر با اتکاء بر «متن آثار مکتوب» اندیشه‌ورزان این میدان منازعه، و بر اساس روش «تحلیل محتوای کیفی»، آراء این صاحب‌نظران را تحلیل و واکاوی می‌کند. از آنجایی که در این روش تلاش می‌شود همه ارتباطات انسانی که دارای پیام است و به قصد انتقال معنایی صورت می‌گیرد (اعم از کتاب، مقالات، روزنامه، مصاحبه، نوشته‌های سیاسی، دفتر یادداشت روزانه، اشعار، سخنرانی‌ها و مانند آن‌ها)، تجزیه و تحلیل شود، از این روش برای پاسخ به پرسش‌های پژوهش استفاده می‌شود (ر.ک به هولستی، ۱۳۷۳: ۱۱-۱۶؛ کریپندورف، ۱۳۷۸: ۲۵-۳۱؛ رایف و همکاران، ۱۳۸۵: ۳-۱۷). از آنجایی که پاسخ به پرسش‌های مقاله، نیازمند تحلیل مضمون متون است، توجه به مضامین و تحلیل آن‌ها، بخش

مهم و گسترده‌ای را به خود اختصاص می‌دهد. بدین ترتیب، در پژوهش حاضر، با تحلیل مضمونی (محتوای پنهان) متون مورد بررسی - در کنار استفاده از بخش‌هایی که به نقل مستقیم مفاهیم اصلی پرداخته است (محتوای آشکار) - سعی می‌شود دیدگاه‌های مختلف استخراج و تحلیل گردد.

یافته‌های پژوهش

دیدگاه اول: دیدگاه علم تجددطلب

دیدگاه علم تجددطلب با محور قرار دادن علم متجدد، مواضع خود را تنظیم و ارائه می‌کند. این دیدگاه، با تأکید بر روش تجربی به عنوان معیار جداسازی علم از سایر اقسام دانش، مباحث معرفتی و روشی متفاوتی را مطرح می‌کند. علم متجدد و اصالت روش تجربی، دال مرکزی این دیدگاه محسوب می‌شود و در این جریان فکری، از جایگاه مهمی برخوردار است. این دیدگاه به دو رویکرد «علم تجددطلب با نفی کامل علم دینی» و «انطباق علم دینی مبتنی بر معیار علم متجدد» تقسیم می‌شود که در ادامه تشریح می‌شود.

۱-۱- دیدگاه علم تجددطلب با نفی کامل علم دینی:

در این دیدگاه، معرفت همچون منظومه‌ای است که هر یک از اقسام معرفتی از جمله علوم تجربی، شناخت خاص خود را ارائه می‌دهد. شناختی که فقط در همان حوزه معرفتی، معتبر است (برای مثال، رک به سروش، ۱۳۶۶: ۵-۲۰ و ۷۹-۸۱؛ سروش، ۱۳۷۶: ۲-۳۴ و ۴۹-۵۴؛ ملکیان، ۱۳۸۷: ۵۱-۹۲). این بدان معنا است که هر چند این دیدگاه قائل به اقسام معرفت است، ولی آن‌ها را به موازات هم و در عرض یکدیگر می‌بیند و بر اساس معیار روش تجربی، اقسام دیگر معرفت را که با روش‌های غیرتجربی (نقل، شهود، برهان) به مطالعه می‌پردازند، غیرعلمی معرفی می‌کند. علمی بودن معرفت تجربی در این دیدگاه، صرفاً زمانی مورد تأیید است که گزاره‌های پیشنهادی که در قالب فرضیه ارائه می‌گردد، امکان آزمون تجربی را داشته باشد. زیرا این جریان فکری، روش تجربی را دارای دو مقام بحث می‌داند: مقام گردآوری و مقام داوری. در این دیدگاه، آنچه در علم تجربی اهمیت بسیاری دارد و به یک معنا اعتبار علم تجربی را تعیین می‌کند، به‌کارگیری روش تجربی در مقام داوری است. صاحب‌نظران این دیدگاه معتقدند که مقام گردآوری در علم تجربی، اهمیت بسیاری ندارد و می‌توان از هر منبع و مأخذی، فرضیه

اولیه را استخراج و تدوین کرد (برای مثال ر.ک به: سروش، ۱۳۷۶: ۱۵۶-۱۵۷؛ سروش، ۱۳۸۷: ۹۳-۹۶ و ۲۶۲؛ سروش، ۱۳۶۶: ۴۹-۵۱؛ ملکیان، ۱۳۸۷: ۶۲).^۱

این دیدگاه ضمن رد امکان اثبات قطعی و احتمالی فرضیه‌ها، معتقد است ابطال‌گرایی یگانه سازوکار تبدیل فرضیه به نظریه علمی است. مبتنی بر این منطق، اگر قرائن و گزاره‌های مبنایی - که کاملاً به صورت عینی و فارغ از ارزش پذیرفته شدند و در مقام توصیف عینی جهان خارج هستند - فرضیه مزبور را باطل نکردند و آن فرضیه در برابر گزاره‌های مشاهده‌ای - مبنایی مقاومت کرد، می‌توان آن را به صورت موقتی در دایره علم تجربی قرار داد و به عنوان یک نظریه علمی بپذیرفت (برای مثال، ر.ک به سروش، ۱۳۷۶: ۱۷۶-۱۷۷؛ سروش، ۱۳۷۶: ۱۹۸-۱۹۹). در این بین نیز، راهکار حصول اطمینان از عدم ورود ارزش در آزمون و داوری تجربی و عینی بودن نتیجه ارزیابی، قرار دادن فرضیه پژوهش در معرض داوری تجربی سایر پژوهشگران (داوری جمعی) است. در این دیدگاه، این راهکار ضمن پیاده‌سازی اصل تکرارپذیری و همگانی بودن معرفت علمی، با ایجاد یک «هویت اجتماعی برای علم» هر گونه شائبه ورود عناصر ارزشی در داوری علمی را نیز رفع می‌کند (برای مثال ر.ک به سروش، ۱۳۷۶: ۱۹۸-۲۰۳؛ ۲۱۹؛ سروش، ۱۳۷۵: ۲۰-۲۵).^۲

بر اساس اصول معرفت‌شناسی و روش‌شناسی فوق‌الذکر، دیدگاه علم تجددطلب با نفی کامل علم دینی، علوم انسانی - اجتماعی مورد نظر خود را صورت‌بندی می‌کند. در این دیدگاه، علوم انسانی - اجتماعی بسیار شبیه علوم طبیعی است و باید در همان مسیر علوم طبیعی حرکت کند. یگانه تفاوتی که وجود دارد، تغییر موضوع مورد بررسی است که در این علوم، بر خلاف موضوع فاقد شعور در علوم طبیعی، انسان دارای شعور و آگاهی درونی مورد توجه است. در واقع، شناخت تجربی حیات فردی و اجتماعی انسان برای کشف قوانین آن بر اساس معیار داوری روش تجربی مسیر است و علوم انسانی - اجتماعی با توجه به این هدف می‌تواند در زمره علوم تجربی قرار گیرد (برای مثال ر.ک به سروش، ۱۳۷۶: ۲-۱۰ و ۱۵۶-۱۵۷؛ سروش، ۱۳۶۶: ۲۴-۵۴؛ ۹۳-۹۶ و ۱۷۱-۱۷۹).

دیدگاه مورد بحث مبتنی بر اصول موضوعه فوق معتقد است علم دینی در مقام ثبوت و نفس‌الامری امکان تحقق ندارد. هر موضوعی یک ماهیت و در نتیجه، یک تعریف دارد و نمی‌توان برای یک ماهیت، دو تعریف متصور شد. در موضوع علم نیز در حال حاضر، در علم تجربی موجود، این تعریف بیان شده است؛ به همین جهت، تعریف متفاوتی از این تعاریف،

قابل تصور و پذیرش نیست. پس به همین دلیل، از طریق بیان تعریفی متفاوت از موضوعات نیز نمی‌توان قائل به علم تجربی دینی بود (برای مثال، ر.ک به: سروش به نقل از حسنی و همکاران، ۱۳۸۶: ۲۰۹-۲۱۰). اما در حوزه روش علم نیز این دیدگاه معتقد است معنا ندارد که در روش داوری علم، از دینی یا مکتبی بودن، صحبت شود؛ زیرا روش علم نیز واحد است و آن نیز تلاش برای ابطال نظریه‌ها از طریق داوری تجربی و جمعی دانشمندان است (برای مثال، ر.ک به سروش، ۱۳۷۶: ۱۷۶ و ۲۱۹؛ سروش، ۱۳۶۶: ۴۸-۴۹؛ سروش به نقل از حسنی و همکاران، ۱۳۸۶: ۲۰۷-۲۰۹). ذیل مبحث غایت علم نیز دیدگاه مزبور با علم دینی مخالفت می‌کند. بدین دلیل که در این دیدگاه، آن دسته علمی که بر حسب داشتن غایتی خاص، شکل گرفته‌اند، در واقع، چند علم با موضوع خاص را شامل می‌شوند که به دلیل نداشتن موضوع واحد، ذیل یک غایت سامان یافته‌اند و از آنجایی که موضوع نیز تعریفی واحد دارد، مبتنی بر محور غایت علم نیز نمی‌توان آن را دینی و غیردینی دانست (برای مثال ر.ک به سروش، ۱۳۷۶: ۶۷-۷۵؛ سروش به نقل از حسنی و همکاران، ۱۳۸۶: ۲۱۰-۲۱۲). علاوه بر مقام ثبوت، طرفداران این جریان، در مقام اثباتی نیز قائل به تحقق علم دینی نیستند. از نظر این گروه، علوم موجود فعلی، محصول پرسش‌های خودجوش و بدون برنامه‌ریزی شده‌ای هستند که به تدریج، مطرح شده و در طول زمان، حول موضوعی خاص سامان یافته‌اند. پرسش‌هایی که برای پاسخ به آن‌ها، روشی معینی باید به کار گرفته می‌شد که واجد توانایی لازم برای پاسخ می‌بودند؛ با به‌کارگیری این روش و مشخص شدن توانایی آن در پاسخ به پرسش‌های علم روشن شد روش مزبور، همان روش واحدی است که به‌کارگیری آن، ما را به نتایج صحیح می‌رساند؛ زیرا در این دیدگاه، اساساً برای پاسخ به مسائل علم، روشی واحد وجود دارد که نمی‌توان آن را به دلیل یگانه بودنش، به دینی و غیردینی تفکیک کرد (برای مثال ر.ک به سروش به نقل از حسنی و همکاران، ۱۳۸۶: ۲۱۲-۲۱۸).

۱-۲- دیدگاه انطباق علم دینی مبتنی بر معیار علم متجدد:

این دیدگاه بر اساس دیدگاه آقای خسرو باقری^۳ تشریح می‌گردد. آرای ایشان با وجود تفاوت و برخی وجوه افتراق نظری با دیدگاه اول، اشتراک مبنایی نیز دارد که ذیل دیدگاه کلان علم تجدیدطلب قرار می‌گیرد. به اعتقاد وی، نه تنها مرزی میان علم و متافیزیک وجود ندارد، بلکه درهم‌تنیدگی نیز بین‌شان مشاهده می‌شود که باعث شده است از یکدیگر انفکاک‌پذیر نباشند.

باقری ابتدا با تأکید بر این نکته که باید نظریه‌های علمی را به مثابه مجموعه‌های ساختاری دید، از توجه به نظریه‌ها به صورت منفرد اجتناب می‌کند. به اعتقاد وی، نظریه‌های علمی، مجموعه‌های ساختاری هستند که از پشتوانه و فروض متافیزیکی شکل گرفته‌اند؛ فروضی که همه نظریه‌های علمی با اتکاء به آن‌ها شکل گرفته و صورت‌بندی شده‌اند. به گونه‌ای که متافیزیک در همه مراحل علم (از گزینش مسئله، انتخاب مفاهیم و الگوها برای فهم مسئله، طرح پژوهش، تا انجام مشاهده و تبیین ناکامی نظریه در پیش‌بینی) اثرگذار است (برای مثال ر.ک به باقری، ۱۳۸۲: ۳۶-۴۲).^۴

در این دیدگاه نیز مانند دیدگاه فرعی اول، یگانه روش معتبر برای سنجش و ارزیابی فرضیه‌ها، روش تجربی (عینی، فراتاریخی و قابل تفاهم بین‌الذهانی) است؛ اما همین روش تجربی نیز تحت تأثیر متافیزیک است. بدین نحو که از یک سو و به اقتضای مفروضات متافیزیکی، برخی از پدیده‌ها در کانون توجه قرار می‌گیرند و برخی یا اصولاً دیده نمی‌شوند یا اگر هم دیده می‌شوند، جدی تلقی نمی‌گردند و به فراموشی سپرده می‌شوند. بدین ترتیب، این مفروضات، هم محدودکننده حوزه دید هستند و هم مفسر آنچه که دیده شده است (برای مثال، ر.ک به: باقری، ۱۳۸۲: ۴۳). همچنین از آنجایی که واقعیت، امری پیچیده و دارای ابعاد مختلف است، نظریه‌های مختلف نیز بر حسب مفروضات متافیزیکی که اختیار کرده‌اند، هر یک نسبت و بعد خاصی از واقعیت را شناسایی می‌کنند؛ یعنی، هیچ کدام از نظریه‌های دانشمندان، نمی‌توانند مدعی شناخت تمامیت واقعیت شوند. لیکن در آخرین مرحله، معیار اطمینان‌آور برای کشف امر واقع روش تجربی است (برای مثال ر.ک به باقری، ۱۳۸۲: ۱۹۱-۱۹۲ و ۲۰۷-۲۰۸).

در دیدگاه باقری، دانشمندان علوم انسانی - اجتماعی نیز با اتکاء بر مفروضات و پشتوانه‌های متافیزیکی خود، فرضیه‌های علمی خود را تدوین می‌کنند و با محک آزمون تجربی، علمی بودن آن‌ها را تعیین می‌کنند. در این بین، تنها تفاوت موجود، پیچیدگی و ابعاد مختلف شناخت انسانی است. اما این پیچیدگی، از منظر این دیدگاه، تمایز ماهوی را ایجاد نمی‌کند. بدین ترتیب، به اعتقاد باقری نه تنها می‌توان علوم انسانی - اجتماعی اسلامی داشت، بلکه به طور کلی می‌توان قائل به امکان تحقق علم دینی بود.

به اعتقاد باقری، اندیشه‌های اسلامی نیز مانند سایر مفروضات نظریه‌های علمی، می‌توانند پشتوانه متافیزیکی لازم را برای نظریه‌های علمی فراهم کنند؛ به نحوی که با قرار گرفتن آموزه‌های اسلامی به عنوان پیش‌فرض، می‌توان دستاورد این علم را منتسب به دین دانست و از

علوم دینی سخن گفت. بدین صورت که پس از استقرار مفروضات اخذ شده از دین، محقق با الهام از آن‌ها، فرضیه‌های خود را تدوین می‌کند و آن‌ها را در معرض آزمون تجربی قرار می‌دهد تا معلوم شود شواهد تجربی کافی، فرضیه‌های وی را تأیید می‌کنند یا خیر؟ اگر در این ارزیابی، فرضیه‌ها تأیید شدند، به یافته‌ها و نظریه‌های علمی تبدیل می‌شوند. اما اگر فرضیه در سنجش تجربی باطل شود و شواهد آن را تأیید نکند، این ابطال، متوجه فعالیت آن محقق است. زیرا در این دیدگاه، دین به عنوان منبع الهی فرضیه‌ها، از جانب خداوند نازل شده است و حقیقتی است که هیچگاه نمی‌توان با گزاره‌ای تجربی آن را باطل کرد؛ اما اگر روند ابطال فرضیه‌ها تداوم یابد، محقق می‌تواند این طور نتیجه‌گیری کند که با اتکاء به این منبع الهام، نمی‌توان فرضیه‌هایی تدوین کرد که بتوانند در تبیین، پیش‌بینی و کنترل او را یاری کنند. این به معنی آن نیست که گزاره‌های دینی، اعتبار ندارند؛ زیرا اولاً پشتوانه متافیزیکی ابطال‌ناپذیر است، دوم اینکه، هدف اصلی دین، هدایت انسان است، نه ارائه قوانین علمی. به همین دلیل، ابطال فرضیه‌ها هیچ گاه به معنی ابطال آموزه‌های دینی نیست. در این زمان، فقط می‌توان نتیجه گرفت که «پیش فرض‌هایی از این نوع، برای فرضیه‌پردازی علمی حاصلخیز نیستند» (باقری، ۱۳۸۲: ۲۵۵).

دیدگاه دوم: دیدگاه پیرایه‌زدا

با توجه به دیدگاه پیرایه‌زدا به منابع نقلی و اصالت دادن به آن‌ها، ماهیت علم متجدد و علم دینی در این دیدگاه شکل کاملاً متفاوتی می‌یابد. این دیدگاه، با تأکید بر قرآن مجید و انسان معصوم (علیه السلام) به عنوان منابع معرفت حقیقی، از یک سو علم تجربی متجدد را مورد انتقاد جدی قرار می‌دهد و از سوی دیگر، علم دینی برخاسته از این منابع را، متناسب با مواضع خود صورت‌بندی می‌کند. با توجه به اهمیت و محوریت منابع دینی در تدوین و تکوین علم دینی، می‌توان در عین قرار دادن دو رویکرد «مکتب تفکیک» و «فرهنگستان علوم اسلامی» در این دیدگاه، آن‌ها را از یکدیگر متمایز کرد.

۲-۱- دیدگاه مکتب تفکیک

با وجود فقدان مباحث مبسوط درباره ماهیت علم متجدد در آثار محمدرضا حکیمی، ولی مهدی نصیری تقریباً به صورت گسترده به بررسی این موضوع پرداخته است. بر اساس دیدگاه فوق، پس از رنسانس و آغاز دوران تجدد، انسان متجدد دین و عالم متعالی را نفی کرد و به جای آن،

اومانیسم و انسان‌محوری را جایگزین خدامحوری کرد. نتیجه این انکار، پی‌ریزی تمدن و علمی بود که با اصالت دادن به عالم مادی تلاش می‌کند بدون هدایت وحیانی، به شناخت و کشفیات تجربی نائل آید. در حالی که آموزه‌ها و آموزش‌های منشعب شده از تعالیم وحیانی، موجب علوم تجربی بوده‌اند. آموزه‌هایی که از جانب خداوند و از طریق پیامبر الهی به بشر رسیده و او را راهنمایی کرده و تعلیم داده است. این دیدگاه معتقد است این آموزش به دوره خلقت بشر برمی‌گردد. در این دیدگاه، این آموزش‌ها موجب شکل‌گیری تمدن کامل و جامعی برای بشر گردید. تمدنی که با اتکاء بر علوم و فنون وحیانی و انبیایی، حیات مادی خود را به صورت نظامی کارآمد و متعادل سامان داد (برای مثال ر.ک به: نصیری، ۱۳۸۱: ۴۵-۴۶-۵۹ و ۱۲۹-۱۳۱ و ۲۴۳-۲۴۴؛ حکیمی، ۱۳۶۴: ۱۱-۱۴ و ۹۰-۱۰۱). اما حکیمی، در عین حال که با ارائه کامل علوم به انسان از آغاز خلقت موافقت ندارد، تمدن اسلامی را ایجادکننده بسیاری از علوم تجربی می‌داند. او با تمرکز بر تمدن اسلامی، منشأ گسترش علوم تجربی را آموزه‌های قرآن و کلام پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) و امامان معصوم (علیهم السلام) می‌داند (برای مثال ر.ک به حکیمی، ۱۳۶۴: ۷۴-۸۰). در این دیدگاه، تمدن متجدد و علوم تجربی متجدد، طریقی برای درک چگونگی نظام طبیعت نیست و فقط به «ابزاری برای ایجاد تغییرات در نظام طبیعت» بدل شدند. ابزاری که برآیند نهایی آن، نتیجه‌ای جز تباهی و فساد نداشت. زیرا اولاً بدون هدایت آموزه‌های وحیانی بود؛ دوم اینکه، از روی زیاده‌خواهی انسان متجدد، صورت‌بندی شده بود (برای مثال ر.ک به نصیری، ۱۳۸۱: ۱۹۱-۱۹۴ و حکیمی، ۱۳۶۴: ۱۷-۱۸).

موضع این دیدگاه درباره روش علوم تجربی این است که با آن، امکان شناخت و دستیابی به معرفت تجربی منطبق با واقع، که مبین قدرت الهی نیز باشد، وجود دارد (برای مثال ر.ک به حکیمی، ۱۳۸۴: ۵۴-۵۵؛ نصیری، ۱۳۸۱: ۱۰۲ و ۱۱۷). ولی اینکه روش تجربی مزبور چه تعریفی دارد و چگونه می‌تواند امر واقع را کشف کند، در این دیدگاه مورد غفلت قرار گرفته است.

اما در خصوص علوم انسانی- اجتماعی متجدد معتقد است این علوم نیز حاصل همان جریان‌های است که با انکار دین الهی و عالم متعالی، ارتباط خود را با غیب قطع کرده و درصدد برآمده است با اتکاء بر تجربه و عقل خودبنیاد به شناخت برسد. در این دیدگاه، تجدد با همه ابعاد و رهاورد‌هایش که محصول خودبنیادی بشر غربی است که به تمام معنا از آموزه‌های وحیانی منحرف شده است، همچون کلیتی است که نمی‌توان قائل به تفکیک میان اجزا و

دستاوردهای آن شد (برای مثال ر.ک به نصیری، ۱۳۸۱: ۱۱-۱۳ و ۱۴۳-۱۴۸). هر چند حکیمی نیز به بحث درباره تجدد و علوم انسانی- اجتماعی متجدد نمی‌پردازد، ولی با اشتراک معرفتی که با نصیری درباره باور به کامل و جامع بودن آموزه‌های وحیانی دارد، معتقد است معارف قرآن و عترت از چنان جامعیتی برخوردار است که می‌توان از آن‌ها علوم انسانی و اجتماعی نیز استخراج کرد؛ همانگونه که در دوران اسلامی، این حوزه‌های علمی نیز در کنار علوم طبیعی ایجاد شدند و رشد کردند؛ مانند روانشناسی اسلامی. (برای مثال ر.ک به حکیمی، ۱۳۶۴: ۹۲-۹۵ و حکیمی، ۱۳۸۴: ۵۴-۵۶).

در این دیدگاه، شناخت وحیانی، معرفت حقیقی است که در کلام قرآن و عترت قرار دارد. به همین جهت، برای به دست آوردن علم حقیقی، باید به آن‌ها رجوع کرد. به اعتقاد نصیری، این رجوع یک شرط اساسی دارد و آن اینکه برای به دست آوردن شناخت و معرفت حقیقی از قرآن و کلام معصوم، بایستی بدون هیچ گونه تفسیر به رأی و تأویل، درصدد فهم آن برآمد؛ یعنی باید به این منابع به صورت مستقیم مراجعه کرد. در این دیدگاه، انسان در عین حال که می‌تواند به برخی از وجوه شناخت دست یابد، ولی در حوزه‌ها و مراحل، نابسند و دچار محدودیت‌های ادراکی است؛ زیرا حقایقی در عالم وجود دارد که عقل به صورت مستقل، از ادراک آن‌ها ناتوان است و نمی‌تواند با اتکاء به توانایی خود، به فهم و درک آن‌ها نائل آید؛ و این به معنی آن است که عقل و تجربه به تنهایی در همه مراحل درک و شناخت، کارساز نیست (برای مثال ر.ک به: حکیمی، ۱۳۸۴: ۵۰-۸۲ و ۱۷۸-۲۶۷ و ۲۹۳-۳۵۱؛ نصیری، ۱۳۸۱: ۴۱-۴۶ و ۷۵-۹۶ و ۱۲۰-۱۲۴).

۲-۲- دیدگاه فرهنگستان علوم اسلامی:

از دیدگاه فرهنگستان، در بعد فردی، فهم، عملی ارادی است، و هنگامی که انسان قصد می‌کند وارد عرصه تفکر و دانش شود، در واقع عملی انجام می‌دهد. این فعل او نیز به دلیل ارادی بودنش در جهت حق است یا باطل (برای مثال ر.ک به میرباقری، ۱۳۸۵: ۲۸-۳۰؛ میرباقری، ۱۳۸۳: ۱۹-۲۰؛ میرباقری، ۱۳۸۷: ۳۹-۴۰؛ جعفرزاده، ۱۳۸۵: ۱۷۱-۱۷۳). در بعد اجتماعی نیز با توجه به ضرورت هماهنگی و هماهنگ‌سازی بخش‌های مختلف جامعه، این هماهنگی بر محور ولایت حق یا ولایت باطل تحقق می‌یابد؛ گرایش و جهت‌گیری اجتماعی، معیار و مشخص‌کننده این جهت‌گیری است. جهت‌گیری که باعث جهت‌دار شدن نظام فکری جامعه نیز

می‌شود. بنابراین در این دیدگاه، هم فهم فردی انسان، جهت‌دار است و هم نظام فکری جامعه. (برای مثال ر.ک به باقری، ۱۳۸۳: ۴۸-۴۹ و ۵۱-۵۷؛ ۶۹-۷۲ و ۱۱۳-۱۱۵). بر اساس این دو مقدمه، فرهنگستان معتقد است تجدد، جریانی و کلیتی است که با انکار دین، ارتباط میان حیات این جهانی و معنویت را قطع کرده است و تلاش می‌کند همه امور را در وجود مادی آن تفسیر کند. این تمدن با ایجاد یک نظام فکری منسجم، شبکه‌ای را شکل داده است که نظام پژوهش‌های جامعه را کنترل و هدایت می‌کند، به گونه‌ای که در آن، بینش‌های حسی بر علوم تجربی و علوم تجربی نیز بر ارزش‌ها حاکمیت دارد. بنابراین، علوم تجربی متجدد، باطل و غیردینی و در نتیجه، غیرقابل پذیرش است. (برای مثال ر.ک به میرباقری، ۱۳۸۳: ۲۲-۲۳ و ۱۰۴، ۱۱۱-۱۱۳؛ میرباقری به نقل از حسنی و همکاران، ۱۳۸۶: ۱۴۳ و ۱۵۵؛ هاشمی حسینی، ۱۳۸۰: ۹۷).

با توجه به مقدمه اول، در این دیدگاه معرفت پیش از آنکه ناظر بر کشف و صدق و کذب باشد، ناظر بر عمل است؛ یعنی معیار علوم، «منطق حقانیت» و «منطق عبادت» است. در نتیجه، منطق حجیت، معیار اصلی علم و منطق اکتشاف، معیار تبعی است؛ یعنی اگر فهم و تفکر در جهت قرب الهی و عبودیت بود، علمی است، در غیر این صورت، جهل است؛ هر چند که کاشف امر واقع باشد. بدین ترتیب، حتی کسی که در جهت غیردینی، اراده بر فهم می‌کند، شاید بتواند امر واقع را کشف کند، ولی بر اساس منطق عبادت و حقانیت، آن کشف پذیرفتنی نیست، زیرا در جهت ضلالت و توسعه مادی است، به همین دلیل، در واقع جهل علم‌نما است (برای مثال، میرباقری، ۱۳۸۵: ۲۸-۳۰ و ۱۰۳-۱۱۴؛ میرباقری، ۱۳۸۳: ۸۰-۸۸؛ میرباقری، ۱۳۸۷: ۳۹-۴۰؛ میرباقری به نقل از حسنی و همکاران، ۱۳۸۶: ۱۵۶-۱۶۱).

با توجه به مقدمه دوم استدلال فرهنگستان، این جریان فکری معتقد است زمانی که در جوامع غربی متجدد، دین و آموزه‌های وحیانی مورد انکار قرار گرفت، نحوه هماهنگ‌سازی نظام فکری این جوامع نیز تغییر یافت و به تبع آن، طبقه‌بندی علوم نیز دگرگون شد. با این انکار، ارزش‌های دینی که تا پیش از این در صدر طبقه‌بندی علوم جا داشتند، به کنار زده شدند و بینش‌هایی که در پس ارزش‌های دینی قرار می‌گرفتند، به صدر آمدند. این بینش‌ها که کاملاً حسی و مادی تعریف شده بودند، سه حوزه فلسفه فیزیک، ریاضی و زیست‌شناسی را با شاکله و مبانی مادی پی‌ریزی کرد. در این دیدگاه، این سه حوزه در نظام فکری متجدد، همچون اصول اعتقاداتی هستند که علوم پایه این نظام را شکل داده‌اند. علوم پایه‌ای که بر اساس آن‌ها، علوم

طبیعی و علوم انسانی- اجتماعی (روانشناسی، جامعه‌شناسی و علوم اجتماعی) متجدد شکل گرفت و تحت تأثیر آن قرار گرفت (برای مثال ر.ک به هاشمی حسینی به نقل از جعفرزاده، ۱۳۸۵: ۱۸۹-۱۹۰؛ میرباقری، ۱۳۸۳: ۲۲-۲۳ و ۱۰۵-۱۱۰).

فرهنگستان پس از رد علوم متجدد و در مقام ایجابی معتقد است برای ایجاد علم دینی، ابتدا باید گرایش اجتماعی و جمعی را به سوی دین معطوف کرد. برای تحقق این هدف نیز لازم است با فرهنگ‌سازی، ضرورت حضور دین، تبیین و نهادینه شود. پس از این مرحله و ایجاد گرایش اجتماعی دین‌خواهانه، باید بین بخش‌های مختلف معرفتی جامعه هماهنگی ایجاد کرد و نظام فکری تولید کرد که افراد جامعه بتوانند رفتارهای خود را بر اساس آن هماهنگ کنند. به‌گونه‌ای که معرفت و حیانی، در نقطه کانونی نظام فکری جا گیرد. در این نظام فکری، علوم و معارف نیز به گونه‌ای متفاوت طبقه‌بندی می‌شوند؛ بدین صورت که در این مدل، مفاهیم ارزشی یعنی، اعتقادات، اخلاق و احکام - استنتاج شده از کتاب و سنت- در صدر قرار می‌گیرند. مفاهیمی که با توجه به هر دو بعد فردی و اجتماعی (نظام ارزشی، نظام توصیفی و نظام تکلیفی) از دین استنتاج می‌شوند. سپس مفاهیم و بر اساس آن‌ها، بینش‌ها شکل می‌گیرد. در این بخش، فلسفه‌هایی تدوین می‌گردد که نسبت‌ها و چگونگی‌ها را توصیف نظری می‌کند؛ و پس از فلسفه‌های مضاف علوم در گرایش‌های مختلف صورت‌بندی می‌شوند. با شکل‌گیری این بینش‌ها، علوم (علوم طبیعی و علوم انسانی-اجتماعی دینی) مبتنی بر آن‌ها پی ریزی می‌شود و سامان می‌گیرد (برای مثال ر.ک به میرباقری، ۱۳۸۳: ۱۱-۵۸؛ ۱۱۰-۱۱۵ و ۱۶۰-۱۹۸؛ میرباقری، ۱۳۸۵: ۱۰۲-۱۱۹؛ هاشمی حسینی به نقل از جعفرزاده، ۱۳۸۵: ۱۸۹-۱۹۰).

دیدگاه سوم: دیدگاه سنت‌گرای اسلامی

در این دیدگاه، علم تجربی متجدد، علم سکولار منشعب شده از فلسفه الحادی است که با انکار معرفت‌های متافیزیکی و نیز با اصالت دادن به وجود مادی تلاش می‌کند با روش تجربی استقرایی، قوانین طبیعت را بشناسد و بر آن مسلط شود.

در این دیدگاه، علم که از نیمه قرن نوزدهم به بعد در معنای جدیدی به کار برده شد، پیش از آن در همان حوزه دوران مدرن نیز سابقه نداشت. زیرا علم در دو قرن هفدهم و هجدهم به «معنای معرفتی بود که عهده‌دار شناخت یا کشف خارج بود و این معنا، مبانی راسیونالیسم،

دانش غیرتجربی و آزمون‌ناپذیر را نیز شامل می‌شد» (پارسانیا، ۱۳۸۷ الف: ۲۰ و پارسانیا، ۱۳۹۱: ۱۹۷-۲۵۵).

در دیدگاه فوق، در نتیجه این تغییر معنای علم و با انکار ارزش معرفتی دانش شهودی و وحی از یک سو و انکار ارزش معرفتی خرد ناب و تنزل دادن عقلانیت به افق دانش تجربی و آزمون‌پذیر از سوی دیگر (پارسانیا، ۱۳۹۱: ۴۹ و ۲۳۴) جریان پوزیتیویسم، علم را به معرفتی تجربی و آزمون‌پذیر محدود ساخت و تلاش کرد ضمن ایجاد هویت مستقل برای این قسم از معرفت، ساختار درونی علم را مجزا از تأثیرات فرهنگ معرفی کند. فرهنگ در این معنا، در مقام عامل مؤثر بیرونی، فقط در جهت بسط و توسعه علم یا انسداد مسیر علم می‌تواند بر علم تأثیر بگذارد (پارسانیا، ۱۳۸۷ ب: ۵۸-۵۹). با اوج‌گیری اقتدار نگاه پوزیتیویستی به علم و در نیمه قرن نوزدهم و نیمه نخست قرن بیستم، برای علم (به معنای پوزیتیویستی آن) کارکردهای معرفت‌های فلسفی و دینی را نیز در نظر گرفتند (همان، ۲۰) و در ادامه نیز به علم جواز داده شد که می‌تواند این حوزه‌های معرفتی را به عنوان موضوع معرفت علمی مورد بررسی قرار دهد و درباره آن‌ها داوری نیز کند؛ اما از دهه پایانی قرن نوزدهم، به تدریج با مطرح شدن پرسش‌های جدی درباره نسبت معنای پوزیتیویستی علم با معارف اخلاقی، معنوی و متافیزیکی و نیز هویدا شدن محدودیت‌های دانش آزمون‌پذیر علمی مشخص گردید علم به دلیل ساختار آزمون‌پذیر تجربی خود، نه تنها نمی‌تواند گزاره‌هایی از سنخ اخلاقی و ارزشی تولید کند، بلکه در خصوص داوری هنجارها و ارزش‌ها نیز فقط می‌تواند زمینه‌های تکوین، شکل‌گیری و فرایند آمد و رفت آن‌ها را در زندگی بشر به گونه‌ای آزمون‌پذیر بیان کند (پارسانیا، ۱۳۸۷ ب: ۲۱-۲۲؛ پارسانیا، ۱۳۸۳: ۳۶-۳۷؛ پارسانیا، ۱۳۸۷ الف: ۵۸-۵۹).

در ادامه مسیر تاریخی علم متجدد و در نیمه دوم قرن بیستم، با شکل‌گیری مباحث فلسفه علم، تفکیک ساختاری حلقه معرفتی علم از سایر حلقه‌های معرفتی، به طور جدی مورد نقد قرار گرفت. این به معنی آن بود که علم نه تنها در اصول و ساختار خود، هویتی تجربی ندارد، بلکه در تعامل فعال با سایر اقسام معرفت قرار دارد. این تعامل نیز نتیجه‌ای نداشت، جز آنکه علم نیز «نوعی تفسیر و تبیین جهان است که در حاشیه دیگر نحوه‌های معرفت و بر اساس آن‌ها به عنوان ابزاری کارآمد برای تسلط بر طبیعت شکل می‌گیرد» (پارسانیا، ۱۳۸۷ ب: ۲۴). در این دیدگاه، رویکرد پست مدرن به عنوان ریشه تفکرات آخرین جریان علم متجدد، بدون آنکه از هویت علمی وحی، شهود و عقل نظری و عملی دفاع کند، فقط معنای پوزیتیویستی علم را

مورد انتقاد خود قرار می‌دهد و فراتر از آن نمی‌رود (برای مثال ر.ک به: پارسانیا، ۱۳۸۷ ب: ۲۹؛ پارسانیا، ۱۳۸۷، الف: ۶۰-۶۱). بر اساس این دیدگاه، علوم تجربی، ذاتاً الحادی (نافی هویت علمی وحی، شهود و عقل) نیست و هیچ اقتضایی نیز به این نوع از جهان‌بینی‌های غیردینی ندارد، اما علم متجدد به دلیل قرار گرفتن در ذیل فلسفه‌های الحادی، از جایگاه و محدوده‌های اصلی معرفت تجربی، خارج و به ابزاری برای نیل به اهداف غیردینی این جهان‌بینی‌ها تبدیل شده است.

دیدگاه مزبور در مقام تبیین علت این خروج، تحریف‌ها در دین مسیحیت - که غالباً مخالف با اصول برهانی و قواعد عقلی بود - را علت اصلی معرفی می‌کند. تحریف‌هایی که باعث بروز مغایرت میان دستاوردهای علوم تجربی با این نوع متون کتاب مقدس می‌گردید. نتیجه این مغایرت‌ها، انکار جهان‌شناسی عقلی و فلسفه الهی توسط صاحبان علوم تجربی و جایگزینی آن با جهان‌شناسی الحادی بود. جدا شدن علوم تجربی از فلسفه الهی و دین باعث گردید ضمن منحصر شدن علم به نازل‌ترین مرتبه علم یعنی معرفت تجربی، این معرفت در حیطه تجربه (علت مادی و علت صوری) به کار گرفته شود و از علت فاعلی و غایی غافل گردد (برای مثال ر.ک به: جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف: ۹۱-۹۲ و ۲۱۵-۲۲۱ و ۳۰۹-۳۱۵؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶ ب: ۱۶۵-۱۶۸ و ۱۸۸-۱۸۹ و جوادی آملی، ۱۳۸۶ ج: ۱۰۷-۱۰۸؛ پارسانیا، ۱۳۸۵ الف: ۱۴۹-۱۵۷؛ پارسانیا، ۱۳۸۱: ۱۱-۱۲؛ پارسانیا، ۱۳۹۲: ۲۲۳-۲۳۰).

دیدگاه سنت‌گرای اسلامی، بحث اصلی خود درباره روش علم را بر مسئله روش تجربی و میزان یقینی بودن آن متمرکز کرده است. در این دیدگاه با توجه به ابتناء علوم تجربی متجدد بر روش استقراء، انتقادهای اصلی نیز به میزان یقینی بودن نتایج حاصل از این روش مربوط می‌شود.

از نظر دیدگاه مورد بحث، بر اساس مشاهده امور جزئی نمی‌توان به قانون علمی و یقینی دست یافت؛ مگر آنکه پس از مشاهده چند مورد جزئی اصول کلی، مانند قانون «علیت»، «سنخیت» و «اکثری اتفاقی نیست» پذیرفته شوند. قوانینی که منتج از استقراء نیستند. به همین دلیل، دیدگاه مزبور معتقد است نه تنها نمی‌توان قضایای علمی را از طریق استقراء و مشاهده موارد جزئی متعدد، به طور قطعی اثبات کرد، بلکه تأیید احتمالی آن‌ها نیز میسر نیست. زیر مشاهده گزاره‌های متعدد موافق نیز به یک نتیجه کلی و یقینی منجر نمی‌شود. در این دیدگاه، ابطال‌گرایی نیز نمی‌تواند ملاکی برای تمایز علم از غیرعلم باشد. زیرا ابطال یک فرضیه توسط

یک مورد مخالف، زمانی پذیرفتنی است که پیش از آن، یک اصل و قاعده کلی و غیرتجربی پذیرفته شده باشد: جمع نقیضین محال است. بر اساس نظر این دیدگاه زمانی می‌توان به نتایج یقینی علمی رسید که از «قیاس تجربی» استفاده شود. در این روش، با استفاده از قواعد کلی که در کبرا قرار می‌گیرد، ضمن کشف امر واقع، نتایج یقینی اخذ می‌گردد (برای مثال ر.ک به: جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف: ۱۲۹-۱۷۳؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶ ج: ۱۱۰-۱۱۳؛ پارسانیا، ۱۳۸۵ الف: ۵۱-۵۹ و ۱۱۱-۱۲۴).

دیدگاه سنت‌گرای اسلامی ضمن بیان تأثیر جریان پوزیتیویستی بر علوم اجتماعی و راهبری آن به سوی روش‌های صرفاً تجربی در کنکاش‌ها و مطالعات اجتماعی، از جامعه‌شناسی تفهیمی و انتقادی به عنوان دو جریان مابعد اثباتگرایی یاد می‌کند که با انتقاد از جامعه‌شناسی پوزیتیویستی، پدید آمد. در گام نخست، جامعه‌شناسی تفهیمی تلاش کرد با تأکید بر معنی ذهنی کنش انسانی و لزوم تمایز میان علوم طبیعی و علوم اجتماعی، به درک موضوعات اجتماعی از طریق شاخص‌های آزمون‌پذیر سازگار با روش‌های پوزیتیویستی نائل شود؛ اما در نیمه دوم قرن بیستم، ذیل انتقادهای مطرح شده در حوزه فلسفه علم، رویکرد پوزیتیویستی با پرسش‌های اساسی روبرو شد که توان پاسخگویی به آن‌ها را نداشت. این ناتوانی، زمینه پیدایش نظریه‌های انتقادی را در دانش و علوم اجتماعی به وجود آورد (پارسانیا، ۱۳۹۲: ۸۲-۸۳). جریانی که همانند جامعه‌شناسی تفهیمی، موضوع خود را متفاوت از موضوعات علوم طبیعی می‌داند و به معنا، اراده و آگاهی در کنش انسانی توجه می‌کند، ولی متفاوت از این جریان جامعه‌شناسی نیز تلاش می‌کند با استفاده از شناخت تجربی و غیرتجربی به داوری ارزشی مبتنی بر فرهنگ و عرف اجتماعی نیز بپردازد؛ و این به معنی عدم اعتقاد به کاشفیت علم و برابری و عدم رجحان معرفت تجربی با دانش عرفی است (همان، ۷۵-۸۵).

از آنجایی که دیدگاه سنت‌گرای اسلامی قائل به کاشفیت علم است، معتقد است جامعه‌شناسی پوزیتیویستی، وظیفه علم را در محدوده دانش تجربی، کشف حقیقت می‌داند؛ اما معرفت حاصله را در خدمت ارزش‌ها و باورهای می‌داند که ذیل امیال آدمی تعریف شده است؛ امیالی که بر اساس این تفسیر، هیچ‌گونه داوری درباره آن‌ها میسر نیست. در حالی که تفسیرهای پساتجدد اساساً جنبه شناختی و امکان کشف امر واقع در علوم اجتماعی را منکر شده و آنرا «صرفاً تولیدی انسانی در متن زندگی دنیوی و این جهانی می‌دانند» (همان: ۲۱۱). بدین ترتیب، عقل عرفی که برای جامعه‌شناسی تفهیمی در حد ابژه و موضوع علم جامعه‌شناسی و

علوم اجتماعی بوده است، برای جامعه‌شناسی انتقادی، ابزار یا حتی منبعی است که «در سطح سوژه و ساختار ذهنی معرفت علمی فعال می‌شود» (همان، ۲۴۸). در این دیدگاه، «نقطه قوت دیدگاه انتقادی، توجه به ارتباط ارگانیک ساختاری عقلانیت ابزاری و تجربی با لایه‌های دیگر عقلانیت است و مشکل این جریان در آن است که هویت دیگر سطوح عقلانیت به صورت جمعی و عرفی آن‌ها تقلیل می‌یابد؛ یعنی عقل یک محصول صرفاً بشری و تاریخی دانسته می‌شود که در تعاملات و ارتباطات اجتماعی انسان‌ها ساخته و پرداخته می‌شود. در این دیدگاه برای عقل، هویت، حقیقت و نفس‌الامری فراتر از ارتباطات اجتماعی انسان‌ها در نظر گرفته نمی‌شود. بر این اساس، عقل نظری و عملی نیز پدیده‌هایی صرفاً فرهنگی و تاریخی هستند؛ به همین دلیل تأثیر آن‌ها بر عقل ابزاری و تجربی، فقط در گرو صورت اجتماعی آن‌هاست؛ یعنی هرگاه این معانی از عقل و عقلانیت، به صورت عقل عرفی و جمعی در قلمرو فرهنگ حضور به هم رسانند، به عنوان یک واقعیت تاریخی در تکوین دانش ابزاری متناسب با خود سهیم خواهند بود.» (همان، ۲۵۲). بدین ترتیب، دیدگاه سنت‌گرای اسلامی نتیجه می‌گیرد جامعه‌شناسی انتقادی در یافتن معیاری برای داوری ارزشی فراتر از محصولات اجتماعی-تاریخی که برای همگان نیز معتبر باشد، دچار مشکل می‌شود. متفکران این دیدگاه، رویکرد جامعه‌شناسی عقلی را به عنوان رویکرد جایگزین معرفی می‌کنند. جامعه‌شناسی عقلی با به رسمیت شناختن عقل به عنوان یک موجود و منبع مستقل معرفتی، به شناخت و تبیین ابعاد معنوی انسان و جهان می‌پردازد و از این طریق، امکان بحث درباره جامعه آرمانی را فراهم می‌کند. در این دیدگاه، علوم اجتماعی عقلی، با بکارگیری عقل عملی- که به شناخت بایستی‌ها و احکام ارزشی می‌پردازد- ضمن مطالعه هویت معنادار کنش‌های انسانی و واقعیت‌های اجتماعی، احکام و ارزش‌هایی را می‌شناسد که برای نیل به آرمان‌های انسانی و اجتماعی، مورد نیاز است و در نهایت، به صدور احکام تجویزی اقدام می‌کند (همان، ۸۷-۹۶ و ۲۵۱-۲۵۷).

بر اساس دیدگاه سنت‌گرای اسلامی، علم تجربی (اعم از علوم طبیعی و اجتماعی) قسمی از معرفت است که در کنار دیگر طرق معرفتی (وحیانی، شهود و عقلی) از شأنی معرفت‌زایی برخوردار است. به این معنا که این علم می‌تواند با توجه به طبیعت به عنوان نظام تکوین خداوند، به شناخت (طبیعی و اجتماعی) دست یابد و امر واقع را کشف کند؛ کشفی که می‌تواند حجت شرعی باشد و در کنار نقل، منبع معرفتی دیگر دین محسوب شود (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۰-۲۷؛ پارسانیا، ۱۳۹۱: ۲۸۴-۲۸۹). اما بر اساس این دیدگاه، کشف و پذیرفته شدن به عنوان

حجت شرعی، فقط زمانی تحقق می‌یابد که علم تجربی بتواند کشف خود را به صورت نتیجه‌ای یقینی ارائه کند. بر این اساس، اگر نتایج علم تجربی، نتواند یقینی بودن خود را ثابت کند، در حد همان فرضیات ظنی و گمانی باقی می‌ماند. در این دیدگاه، اگر فلسفه اولی در رأس هرم علم قرار داشته باشد، علم تجربی می‌تواند به صورت یقینی، امر واقع را کشف کند. زیرا یگانه روش دستیابی به نتایج یقینی، روش قیاس تجربی است. روشی که در آن، تکرار مشاهده گزاره‌های جزئی، فقط با استفاده از قواعد و قضایای کلی، به کسب نتایج یقینی منجر می‌شود. قواعد و قضایایی که اثبات آن‌ها بر عهده کاوش‌های عقلی و فلسفی است (برای مثال ر.ک به جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف: ۱۵۹-۱۷۳؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶ ج: ۱۰۷-۱۳۳؛ پارسانیا، ۱۳۸۵: ۱۲۵-۱۳۰؛ پارسانیا، ۱۳۸۶: ۷۳-۷۶). بدین ترتیب، اگر علم کشف مبرهن و یقینی امر واقع باشد، سکولار و غیرالهی نیست. ولی عالم ممکن است که ملحد و سکولار باشد (برای مثال ر.ک به جوادی آملی، ۱۳۸۶ ج: ۱۳۴-۱۴۹).

نتیجه‌گیری

با تجزیه و تحلیل آراء صاحب‌نظران و متفکران حوزه علم متعدد و علم دینی، در وهله اول و به لحاظ صوری می‌توان چنین نتیجه‌گیری کرد که این میدان منازعه، دچار سردرگمی و آشفتگی نیست و می‌توان در این حوزه فکری، شاهد نوعی انسجام جریان‌ی و طبقه‌بندی گروهی بود. در وهله دوم و به لحاظ محتوایی نیز با توجه به مواضع دیدگاه‌های مختلف درباره مفاهیم مورد توجه در پژوهش حاضر، می‌توان اعلام کرد که در آراء صاحب‌نظران دیدگاه اول، به طور کامل دیدگاه‌های نظریه‌پردازان غربی به ویژه پوپر، رایشنباخ، لاکاتوش و کوهن تکرار شده است؛ به نحوی که می‌توان این دیدگاه را دیدگاهی غیرتأسیسی در نظر گرفت. هر چند دیدگاه پیرایه‌زدا، مواضع مخالف با علم متعدد را دارا بوده، ولی در مقام ایجابی، طرح و مدل تأسیسی را برای تحقق علم دینی ارائه نکرده است. دیدگاه پیرایه‌زدا بیشتر مباحث خود را در مقام سلبی-انتقادی بیان کرده است که در برخی مقاطع، این موضع انتقادی، بدون دلایل موجه و با ابهام مطرح می‌شود؛ اما ظاهراً دیدگاه سنت‌گرای اسلامی هم در مقام سلبی-انتقادی و هم در مقام ایجابی-تأسیسی، از نظم فکری و سازمان نظری منسجم‌تری برخوردار است. همچنین این دیدگاه از دو بعد اثباتی و ثبوتی وارد بحث می‌شود و مواضع نظری خود را صورت‌بندی می‌کند.

یادداشت‌ها

- ۱- عدم لزوم آغاز علم با مشاهده، تقسیم‌بندی و تفکیک میان مقام گردآوری و مقام داوری، قبلاً توسط پوپر و هانس رایشنباخ متفکر آلمانی (۱۹۵۳-۱۸۹۱) مطرح و مفصل‌بندی شده بود (ر.ک به پوپر، ۱۳۷۵: ۴۱-۸۰ و نیز ملکیان، ۱۳۸۷: ۶۲).
- ۲- ابطال‌گرایی منطق روشی است که پوپر آن را تشریح کرده است و دیدگاه مزبور، ضمن پذیرش کامل آن، آن را روش معتبر حصول معرفت معرفی می‌کند (برای مثال ر.ک به پوپر، ۱۳۷۰: ۴۴-۴۷ و ۸۷-۸۹؛ پوپر، ۱۳۷۲: ۵۵-۵۷ و ۶۶-۶۷).
- ۳- خسرو باقری‌زاده (۱۳۳۶) استاد دانشگاه تهران است. زمینه‌های تخصص وی، فلسفه آموزش و پرورش، فلسفه شناخت و روان و تربیت دینی است. ایشان درجه دکتری در فلسفه تعلیم و تربیت را از دانشگاه نیو ساوت ولز استرالیا دریافت کرده است. دوره کارشناسی را در دانشگاه علامه و دوره کارشناسی ارشد را در دانشگاه تربیت مدرس به اتمام رساند و اکنون در دانشکده روانشناسی و علوم تربیتی دانشگاه تهران، مشغول تدریس است.
- ۴- بسیاری از مباحث آقای باقری و متفکران نزدیک به این دیدگاه، در آراء نظریه‌پردازانی مانند کوهن، لاکاتوش، ویزدم، فلیک، لاودن ریشه دارد.

منابع

- باقری، خسرو (۱۳۸۲)، *هویت علم دینی*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- پارسانیا، حمید (۱۳۸۵)، *علم و فلسفه*، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ----- (۱۳۸۶)، *سنت، ایدئولوژی، علم، قم: مؤسسه بوستان کتاب*.
- ----- (۱۳۹۱)، *جهان‌های اجتماعی*، قم: کتاب فردا.
- ----- (۱۳۷۹)، *هویت معرفتی دینی و سنت، فصلنامه ذهن*، ۲، ۸۶-۹۷.
- ----- (۱۳۸۰)، *قرآن و چالش‌های علم و دین، دوهفته نامه گلستان قرآن*، ۹۸، ۱۵-۱۸.
- ----- (۱۳۸۱)، *از عقل قدسی تا عقل ابزاری، فصلنامه بازتاب اندیشه*، ۱۹، ۷-۱۶.
- ----- (۱۳۸۳)، *تولید علم از دو منظر کاشفیت و نسبیت، درآمدی بر آزاداندیشی و نظریه‌پردازی در علوم دینی، تهیه و تنظیم دبیرخانه نهضت آزاداندیشی*، ۲، ۳۱-۶۴.
- ----- (۱۳۸۵)، *جنبش نرم‌افزاری و تحول علمی- فرهنگی*، تهران: دبیرخانه شورای عالی انقلاب فرهنگی، شورای فرهنگی، ۵۴-۶۶.
- ----- (۱۳۸۵)، *جامعه‌شناسی معرفت و علم، هفته‌نامه ذهن*، ۱۲، ۸۷-۱۱۶.
- ----- (۱۳۸۷)، *نسبت علم و فرهنگ، فصلنامه تخصصی راهبرد فرهنگ*، سال اول، ۲، ۵۱-۶۴.

- (۱۳۸۷)، بازسازی علم مدرن و بازخوانی علم دینی، فصلنامه تخصصی راهبرد فرهنگ، سال اول، ۳، ۱۷-۳۱.
- جعفرزاده، محمد حسن (۱۳۸۵)، نهضت تولید علم (با نگاهی به دیدگاه فرهنگستان علوم اسلامی)، قم: مؤسسه فرهنگی فجر ولایت.
- چالمرز، آلن اف (۱۳۸۳)، چیستی علم، ترجمه: سعید زیباکلام، تهران: سمت.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶)، معرفت‌شناسی در قرآن، قم: مرکز نشر اسراء.
- (۱۳۸۶)، شریعت در آینه معرفت، قم: مرکز نشر اسراء.
- (۱۳۸۶ ج)، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم: مرکز نشر اسراء.
- (۱۳۸۸)، علم نافع و هویت‌ساز، اسراء، سال اول، ۱، ۹.
- (۱۳۸۹)، ویژگی‌های فلسفه و نسبت آن با علوم، اسراء، سال سوم، ۵، ۷.
- حسینی، حمیدرضا (۱۳۸۶)، دیدگاه‌ها و ملاحظات علم دینی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- حکیمی، محمدرضا (۱۳۸۴)، مقام عقل، قم: انتشارات دلیل ما.
- (۱۳۸۲)، مکتب تفکیک، قم: انتشارات دلیل ما.
- (۱۳۶۴)، دانش مسلمین، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- رایف، دانیل و همکاران (۱۳۸۵)، تحلیل پیام‌های رسانه‌ای (کاربرد تحلیل محتوای کمی در تحقیق)، ترجمه مهدوخت بروجردی علوی، تهران: سروش.
- ریموند پوپر، کارل (۱۳۷۰)، منطق اکتشاف علمی، ترجمه: احمد آرام، تهران: سروش.
- (۱۳۷۲)، واقع‌گرایی و هدف علم، ترجمه احمد آرام، تهران: سروش.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۶۶)، تفرج صنع (گفتارهایی در اخلاق و صنعت و علم انسانی)، تهران: انتشارات صدا و سیما جمهوری اسلامی ایران.
- (۱۳۷۶)، درس‌هایی در فلسفه علم/اجتماع (روش و تفسیر در علوم اجتماعی)، تهران: نشر نی.
- (۱۳۷۵)، علم چیست؟ فلسفه چیست؟، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- (۱۳۷۲)، علم‌شناسی فلسفی (گفتارهایی در فلسفه علوم تجربی)، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- (۱۳۸۷)، قبض و بسط تئوریک شریعت (نظریه تکامل معرفت دینی)، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- (۱۳۶۱)، دانش و ارزش (پژوهشی در ارتباط علم و اخلاق)، تهران: یاران.
- (۱۳۷۴)، دین اقلی و اکثری، فصلنامه کیان، شماره ۴۱.

- (۱۳۷۵)، *فربه‌تر از ایدئولوژی*، تهران: صراط.
- (۱۳۸۵)، *مدارا و مدیریت*، تهران: صراط.
- (۱۳۷۹)، *نهاد ناآرام جهان*، تهران: صراط.
- کچوئیان، حسین (۱۳۸۷)، *تطورات هویتی ایران: ایرانی در کشاکش با تجدد و مابعد تجدد*، تهران: نشر نی.
- (۱۳۸۳)، *تجدد از نگاهی دیگر*، تهران: انتشارات معاونت پژوهشی و آموزشی سازمان تبلیغات اسلامی.
- کریپندورف، کلوس (۱۳۷۸)، *تحلیل محتوا: مبانی روش شناسی*، ترجمه هوشنگ نایی، تهران: انتشارات روش.
- گلشنی، مهدی (۱۳۸۸)، *از علم سکولار تا علم دینی*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- گیلیس، دانالد (۱۳۸۱)، *فلسفه علم در قرن بیستم*، ترجمه: حسن میانداری، تهران: سمت.
- مجتهد شبستری، محمد (۱۳۷۵)، *هرمنوتیک، کتاب و سنت*، تهران: طرح نو.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۰)، *راهی به راهی (جستارهایی در عقلانیت و معنویت)*، تهران: مؤسسه نگاه معاصر.
- میرباقری، سید مهدی (۱۳۸۵)، *گفتگوی علمی پیرامون علم دینی*، قم: مؤسسه فرهنگی فجر ولایت.
- (۱۳۸۳)، *نظام فکری*، قم: مؤسسه فرهنگی فجر ولایت.
- (۱۳۸۷)، *جهت‌داری علوم از منظر معرفت‌شناختی*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگستان اسلامی.
- میر موسوی، سیدعلی (۱۳۸۴)، *اسلام، سنت، دولت مدرن: نوسازی دولت و تحول در اندیشه سیاسی معاصر شیعه*، تهران: نشر نی.
- هاشمی حسینی، سیدمنیرالدین (۱۳۸۰)، *یادی از استاد*، قم: دفتر فرهنگستان علوم اسلامی.
- نصیری، مهدی (۱۳۸۱)، *اسلام و تجدد*، تهران: کتاب صبح.
- (۱۳۸۸)، *عرفان، فلسفه و مدرنیته*، هفته نامه پنجره، ۲۸، ۱۷.
- هولستی، آل-آر، (۱۳۸۰)، *تحلیل محتوا در علوم اجتماعی و انسانی*، ترجمه نادر سالارزاده امیری، تهران: دانشگاه علامه طباطبائی (ره).