

## امکان یا امتناع علم دینی در مقام اثبات

مجتبی عطّارزاده\*

### چکیده

در پی بالا گرفتن تعارض علم و دین در غرب عصر روشنگری، طرح مقوله «علم دینی» به عنوان راه کار برون رفت از این بحران، در کانون توجه واقع شد. جوامع اسلامی نیز از شمول این امر برکنار نبودند چه آن که نوعی دوگانگی محیط‌های علمی این گونه جوامع را فرا گرفته بود؛ از یک طرف، میل به حفظ ارزشهای دینی و اسلامی در آنها وجود داشته و دارد و از طرف دیگر، علمی آموزش داده می‌شد که در آنها جایی برای ارزشهای دینی نیست. افزون بر این، رکود و انحطاط جوامع اسلامی به دلیل بی‌توجهی به علوم تجربی، اعم از طبیعی و انسانی، و در مقابل، پیشرفت و توسعه جوامع غربی به دلیل استفاده از این علوم، اندیشمندان مسلمان را بر آن داشت تا نسبت به علوم جدید و روشهای آن بازنگری عمیقی صورت دهند؛ چرا که احیای معرفت دینی یا به تعبیری، نواندیشی دینی، نیازمند نگرش جدید به علمی بود که به طور مستقیم در راستای معارف دینی قرار نداشتند. برآیند این عوامل، خطوط طرح ایجاد «علم دینی» به ذهن پاره‌ای از اندیشمندان مسلمان در دهه دوم قرن بیستم راباعث گردید. براساس این ایده، مدعیان علم دینی باید به نوعی همپوشی در قلمرو علم و دین باور داشته باشند. از آنجا که در قلمرو تلاقی علم و دین، روند دینی کردن یا شدن علوم، نمود آشکارتری دارد، پس در این راستا باید رابطه بین علم و دین با دقت بیشتری مورد کاوش قرار گیرد.

**واژگان کلیدی:** تعارض علم و دین، سعادت انسانی، عملگرایی، معنویت، علم سکولار.

\* تاریخ دریافت: ۸۷/۰۳/۲۲ تاریخ پذیرش نهایی: ۸۷/۰۶/۱۹

\*. عضو هیئت علمی گروه معارف اسلامی دانشگاه هنر اصفهان - Email: mattarzadeh@yahoo.com

آدرس: اصفهان - خیابان استانداری - دانشگاه هنر اصفهان - گروه معارف / نامبر: ۰۳۱۱۲۲۱۷۶۶۱

### مقدمه و طرح موضوع

دین از نهادهای کهن جامعه بشری محسوب می‌شود که در پناه آن، پراکندگی در حوزه اندیشه و فکر بشر سامان و قرار می‌یابد. اما از زمانی که در اثر تکامل فکری و محور قرار گرفتن عقل، پیشرفتهای شگفت‌انگیز جامعه بشری دستاورد پویش خرد او تلقی شد، عرصه بر ایفای نقش پیشین دین تنگ شد. تا جایی که گویا دین و علم جمع ناشدنی هستند و تکوین علمی بر پایه نگرش دینی ناممکن و محال است.

تبیین مقوله علم دینی از جهات مختلف ضرورت دارد. از جمله یکی از راهکارهای مسئله رابطه و تعارض علم و دین، مقوله علم دینی است. توضیح مطلب اینکه مسئله رابطه علم و دین، با دو پیش فرض واقع‌نمایی علم و شناختاری<sup>۱</sup> گزاره‌های دینی و پذیرش موضوعات مشترک میان علم و دین، قابل طرح است. در این مسئله کسانی چون گالیله به تفکیک قلمرو علم از قلمرو دین و نیز کانت به خروج مسائل مابعدالطبیعه از محدوده عقل نظری و انحصار حوزه عقل نظری به مسائل علمی و پدیدارهای زمانی و مکانی رو آوردند. گروهی نیز تفکیک در وظیفه علم و دین را پیشنهاد کردند؛ بدین معنی که وظیفه علم، ابزار انگاری و پیش‌بینی و کنترل باشد، نه تبیین‌گری یا اینکه دین صرفاً تنظیم‌کننده زندگی فردی و اجتماعی باشد و در تبیین امور واقع وارد نشود. برخی هم تفکیک در اهداف علم و دین را بیان کرده و هدف دین را هدایت و سعادت بشر و هدف علم را تبیین حقایق عالم طبیعت دانسته‌اند. دسته دیگری، جدا انگاری زبان علم و زبان دین را ارائه نموده و معناداری گزاره‌های علم و دین، یابیی معنا دانستن گزاره‌های دینی توسط پوزیتیویست‌ها یا تفکیک کارکرد گرایانه زبان علم و دین را از سوی فیلسوفان تحلیل زبانی، همچون ریچارد بون و بریث ویت پذیرفته‌اند.

شیوه دیگری که در تعارض علم و دین مطرح شده، مقوله علم دینی است؛ بدین معنا که تنها علم دینی می‌تواند مضامین ناسازگار با تلقی دینی در علوم تجربی را حل کند؛ زیرا

با تأثیر متافیزیک دینی و روحیه و انگیزه دینی عالمان بر فرایند و تئوری‌ها و اهداف علم، نمی‌توان به مضامین ناسازگار با دین دست یافت.

گذشته از دیدگاه‌های مختلف، در ریشه‌یابی طرح ایده ناسازگاری علم و دین نباید از افراط‌گری کلیسا در قرون وسطی غافل شد که واکنشی تند و در جهتی مخالف ایجاد کرد و در نتیجه، بُعد معنوی انسان، بی‌اهمیت و بی‌ارزش تلقی و حتی انکار شد. با گسترش علوم ناشی از تکاپوی خرد بشر در راستای تقویت بُعد حیوانی انسان، ابزارهایی مادی برای کنترل هواهای نفسانی و به بند کشیدن آنها، ایجاد و به کار گرفته شدند. همچنین همبستگی‌های مجامع انسانی، که در گذشته بر پایه تعهد متقابل و علقه به سنتها و اخلاق پدید می‌آمدند، اکنون نیازمند ساز و کارهایی دیگر می‌شدند. نتیجه آنکه کلیه روابط انسانی در سطوح فردی و گروهی در خانواده و جامعه، قالبهایی مادی یافتند و در این میان، زندگی دنیا هدف اصلی علم و تولید علمی قرار گرفت.

تعبیر از انسان، چه منفی (دیدگاه هابزی) و چه مثبت (دیدگاه روسویی)، در اصل زندگی روزانه افراد تفاوتی ایجاد نمی‌کرد؛ زیرا آنچه به تدریج تحقق می‌یافت، ویژگی معنوی انسان را از او می‌گرفت. علوم جدید که برای انسان، بررسی و فهم او و مسائلش به وجود آمده بودند، از یک سو به صورت «تکنولوژی» و تقلیل مفهوم ژرف علم به تکنولوژی درآمدند و از سوی دیگر به جهت ضعف بنیادی خویش، حداکثر، راه‌حلهایی موقت و مُسکن برای اصلاح وضع موجود ارائه می‌دادند. در مجموع در علوم جدید، انتخاب و تعریف موضوع و روش و هدف تغییر یافت و با قطع ارتباط با خالق هستی، غایتی مادی و این جهانی پیدا کرد. فرض شد که همه چیز را می‌توان تحت شناخت و کنترل درآورد و محدودیتها صرفاً جنبه زمانی دارند و به مرور انسان خواهد توانست بر همه چیز سلطه یابد. به بیان هایدگر<sup>۱</sup>، «توهم ناریستی» پدید آمد و این توهم، بلایی بود که انسان عصر جدید را از شناخت حقیقی باز می‌داشت و علمی که می‌بایست به تعبیر امام علی(ع)، راه به سوی نور و روشنایی ببرد، ظلمتی سخت بر انسان حاکم ساخت و این گونه بود که

1. Martin Heidegger

هاید گر مدعی شد در علم، تفکر نیست (ر.ک. به: داوری اردکانی، ۱۳۷۸، ص ۱۸). در عصر جدید برای انسان فرصتی برای نگرستن و تأمل باقی نمی ماند. تغییرات و پویایی ها در کل برای نظامی سلطه جو بر همه چیز و از جمله انسان، سازماندهی می شوند و علم نیز همچون ابزاری در این چارچوب عمل می کند.

بدین سان به طور کلی در علوم جدید و مشخصاً در علوم جدید مربوط به انسان، نوعی گرفتاری عمیق در فهم و پرورش انسان متناسب با فطرت و غرض از خلقت پدید آمد. تحولات نظری در ریاضیات و فیزیک و تجارب عملی جوامع جدید، سبب آشکارشدگی روزافزون پیش فرضهای اشتباه این علوم شد و از استحکام قیود ناشی از کفایت علم در تأمین سعادت بشر کاست و دغدغه ای برای اندیشمندان پدید آورد.

میشل فوکو<sup>۱</sup> به کالبدشکافی شیوه های سلطه از طُرُق علمی پرداخت و نشان داد که پیشرفتهای علمی و انگاره های مورد تأیید آن در جوامع، به سود نگرشی سلطه محور شکل گرفته اند. حتی عده ای علم در معنای کنونی و به دور از آموزه های اخلاقی را به سخره گرفتند. در این وضعیت، عقل مورد استفاده علم و مولد آن، مشروعیت سابق خود را از دست داده است. در مقابل، افرادی چون یورگن هابرماس از عقلانیت ارتباطی و کنش ارتباطی برای بازسازی سامان اجتماعی و امکان مفاهمه میان افراد سخن به میان آورده اند. به بیان هابرماس، در کنش ارتباطی، کنشهای افراد درگیر نه از طریق محاسبات خودخواهانه برای رسیدن به موفقیت، بلکه از طریق کنشهای تفاهم آمیز هماهنگ می شود. (ر.ک. به: بهمن پور، ۱۳۷۹، ص ۱۰۲)

مجموعه این دیدگاهها به خوبی ضرورت آمیختگی بین علم و بنیادهای معنوی را آن گونه که ارزشهای اخلاقی برآمده از ژرفای وجود انسان، بنیاد علم را تشکیل دهد، آشکار می سازد و ترکیب علم دینی را یگانه پاسخ کارآمد به مشکل و مسئله فراروی جامعه بشری جلوه می دهد.

---

1. Michael Foucault

### توازی یا تعارض علم و دین

عده‌ای بر آنند که علم یک سلسله محصولاتی دارد و دین هم محصولات خاص خود را دارد و قلمرو هر کدام جدای از قلمرو دیگری است، این دو دارای مرز مشترک نیستند تا بگوییم: فتوای علم چیست و فتوای دین چیست. به عبارت دیگر؛ قلمرو دین، ارزشهاست اما قلمرو علم، هستها و نیستهاست. پس قلمرو علم و دین از هم جداست و هیچ اصطکاکی بین آنها نیست.

میرچا الیاده از جمله صاحب‌نظرانی است که بر مستقل انگاشتن حوزه دین از دیگر حوزه‌ها از جمله علم، تأکید دارد. به نظر او دین را نباید به امور دیگری مانند جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، فیزیولوژی، اقتصاد، زبان، هنر و غیره تحویل داد؛ یعنی ماهیت دین را نباید با این امور تبیین کرد. پدیده دین را باید حوزه مستقلی در نظر گرفت و آن را بدون فرو کاستن به دیگر حوزه‌های معرفت بشری تبیین کرد. تبیین دین بر اساس مقولات دیگر نظیر آنچه ذکر شد، همان تحویل‌گرایی است. اشکال اساسی تحویل‌گرایی چیست؟ تحویل‌گرایی ماهیت دین را به امور دیگری تحویل می‌دهد. برای مثال، دورکیم ماهیت دین را جامعه‌شناسانه تبیین می‌کرد؛ در این صورت دین به جامعه‌شناسی تحویل می‌شد. فروید نیز ماهیت دین را با روان‌کاوی تبیین می‌کرد؛ بنابراین فروید هم تحویل‌گراست. در نظر الیاده عیب اساسی تحویل‌گرایی این است که بنابر تحویل‌گرایی عنصر خاص دین؛ یعنی عنصری که تنها در دین یافت می‌شود و غیر قابل تحویل به چیز دیگری است، از دست می‌رود. به عبارت دیگر؛ در دین عنصری وجود دارد که آن را نمی‌توان به چیز دیگری تحویل داد و بنابر هر نوع تحویل‌گرایی، این عنصر مفقود می‌شود. عنصر اختصاصی و تحویل‌ناپذیر دین، امر مقدس است. (See: Eliade, 1988, p 34)

از نظر الیاده، تفکیک نهادن میان مقدس و نامقدس، عمومی‌ترین پدیده در تمام ادیان است. اساساً تحلیل او بر همین تفکیک نهادن میان مقدس و نامقدس استوار است و اینکه تفاوت انسان دیندار و بی‌دین در همین امور است. برای فرد بی‌دین، زمانها و مکانها

متجانس اند؛ ولی برای دیندار، زمانها و مکانها نامتجانس و ناهمگونند. مقدّس هم در جوامع باستانی یافت می‌شود و هم در جوامع نوین. انسان در جوامع باستانی تا سر حد ممکن به زندگی در مقدّس یا در جوار اشیای تقدیس شده تمایل دارد. این میل کاملاً فهم‌پذیر است؛ زیرا مقدّس برای بومیان (انسانهای نخستین) و همچنین برای انسان جوامع پیش از عصر جدید، با قدرت و در نهایت با واقعیت برابر است. مقدّس با هستی، اشباع شده است. تقارن مقدّس و نامقدّس غالباً به منزله تضادی میان واقع و غیر واقع بیان شده است. البته نباید انتظار داشت که در زبانهای باستانی، اصطلاح فلسفی واقع و غیر واقع و مانند اینها پیدا شود، اما فهم اینکه انسان مذهبی به طور عمیق آرزو مند سیادت بوده که در واقعیت اشباع شده با قدرت است، آسان است. (ر.ک. به: الیاده، ۱۳۷۵، ص ۱۴)

در برابر دیدگاه الیاده، نگرش دیگری است که بر اساس آن، در عین حال که علم درباره مسائل خاص خود سخن می‌گوید و دین هم درباره معارف مخصوص خود بحث می‌کند، اما دارای قلمرو مشترکی نیز هستند. آیا در این صورت، حرف علم و دین یکی است یا اینکه مخالف همدیگرند؟ در این جا دو نظر وجود دارد:

الف) علم مخالف دین است و دین مخالف علم است.

ب) علم و دین هیچ مخالفت و تعاندی ندارند، بلکه معاضد و هماهنگ با همدیگرند. در پی طرح این دو دیدگاه، این سؤال پیش می‌آید که بین عقل و دین، کدام یک بر دیگری تقدّم دارد؟ در بازخوانی معارف دینی، نوعی همزیستی و نه تعارض، بین این دو مقوله به چشم می‌خورد.

پیامبر گرامی اسلام (ص) فرمودند: *إِنَّمَا يَدْرِكُ الْخَيْرُ كُلَّهُ بِالْعَقْلِ وَ لَا دِينَ لِمَنْ لَا عَقْلَ لَهُ* (مجلسی، ۱۴۰۵، ج ۷۴، ص ۱۶۰)؛ همانا تمام خیر با عقل درک می‌شود و کسی که عقل ندارد، دین هم ندارد. در واقع؛ رابطه تنگاتنگ میان عقل، دین و ایمان قابل انکار نیست.

در روایت دیگری امام صادق (ع) به هشام می‌فرماید: *« يَا هِشَامُ! لَا دِينَ لِمَنْ لَا مُرُوءَةَ لَهُ وَ لَا مُرُوءَةَ لِمَنْ لَا عَقْلَ لَهُ »* (همان، ج ۷۵، ص ۳۰۳)؛ ای هشام! دین ندارد کسی که جوانمرد نیست و جوانمرد نیست کسی که عقل ندارد.

### امکان یا امتناع علم دینی در مقام اثبات ❖ ۱۸۳

در دو روایت فوق، هم دین و هم جوانمردی و آزادگی به داشتن عقل وابسته شده‌اند؛ بنابراین، کسی دین دارد که عقل داشته باشد.

انسان با همان عقلی که خداوند متعال به او داده، به وجود خدا و نظم در جهان و لزوم وجود دین و رسالت پی برده است؛ حال چگونه می‌توان این عقل را خارج از دین دانست؟! وقتی خود دین دستور به تعقل و علم‌آموزی داده و به دانشمندان بها می‌دهد، چگونه می‌توان بین عقل و دین تضاد و تعارض قرار داد؟!

عبادت عاقلان و متفکران و خردمندان با عبادت جاهلان و بی‌خردان قابل مقایسه نیست؛ چرا که «العقل دلیل المؤمن» (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۲۰). عقل راهنمای مؤمن است و راه را از چاه، برای او متمایز و مشخص می‌سازد و قدرت تمییز به او می‌بخشد. در قرآن کریم نیز عبارتی همچون: «لعلکم تعقلون» و «افلا تعقلون» به کار رفته است. در فقه اسلامی، عقل در مقام یکی از ادله استنباط، نقش ایفا می‌کند. «اساساً اسلام دینی است که انسانها را به فراخور حالشان، به تفکر و تعقل واد می‌دارد و عقل را به میدان می‌آورد؛... دینی است که با همه مردم ارتباط دارد و مخاطبش مردم است و با هر کسی، به اندازه عقل و فهمش سخن می‌گوید؛ پس طبیعی است که از تحلیل و تبیین عقلانی گریزان نیست و از این پس، خود را آسیب‌پذیر نمی‌بیند». (فتاوی، ۱۳۷۵، ص ۱۸)

### پیشینه طرح مقوله علم دینی

حدود یک قرن پس از هجرت، جهان اسلام موجودیت فرهنگی عظیمی داشت. تحقیق و تفحص مسلمانان بر روی مجموعه آثار فلسفی و علمی یونان از یک سو و پیشرفتهای علمی آنان در حوزه طب و نیز جبر و هندسه که جزیی از علم مناظر و مرایا بود از سوی دیگر، نشان از پیوند علم و دین در نگرش آنان داشت. پژوهشهای مسلمانان در زمینه بررسی حرکت یا فیزیک و جهان‌شناسی به معنی اعم، به دو مقوله عمده تقسیم می‌شد که مناظر با دو گرایش یا مکتب کلامی عمده اسلام؛ یعنی مکتب معتزله و مکتب متکلمان بود. این دو مکتب، به دو نگرش در برابر مفهوم قانون فیزیکی یا قوانین طبیعت منتهی شد.

در یکی از این دو نگرش، قوانین طبیعت نمایانگر نوعی محدودیت اختیار الهی بود که به تعبیر قرآن، محدودیت ناپذیر است. پژوهنده مسلمان بین اراده مطلق و تغییر ناپذیر الهی و معقولیت آفریده‌های او که می‌تواند منشأ اثرگذاری و خلاقیت باشد، نوعی تعارض می‌یابد. در نتیجه، متفکران برجسته‌ای چون اشعری و غزالی برای برون‌رفت از چنین بن‌بست فکری، ناگزیر با تمسک به نظریه کسب، در صدد بی‌اعتبار ساختن مفهوم قوانین طبیعی یا فیزیکی در برابر اراده تعیین‌کننده الهی برآمدند (ر.ک. به: الیاده، ۱۳۷۵ الف، ج ۱، ص ۴۰۵). حاکمیت مکاتب ضد عقل‌گرایی مثل اشعری که با روی کار آمدن برخی از سلسله‌ها مثل سلجوقیان و ... به وجود آمده بود، زمینه عقل‌گرایی را در دنیای اسلام از بین برده بود؛ لذا با طرح این ادعا که علم، جز شریعت چیز دیگری نیست، رسماً راه چنین افراطی را در عصر نوین گشودند.

نگرش دیگر که بیش از همه در آثار ابن سینا و ابن رشد دیده می‌شود، علم ارسطویی را با وجود گرایش آن به اصول ماتقدم و ما قبل تجربی، به عنوان آخرین حد در حوزه معرفت بشری تلقی می‌کند. البته چنین برداشتی که متضمن اصالت عقل نیز می‌شد، با اعتقاد به وجود پروردگار و وحی، ناسازگار بود و به ناچار باید به صورت حاشیه‌ای مطرح می‌شد. این نکته که وجود و اعتبار قوانین طبیعی می‌تواند با اختیار الهی قابل جمع باشد، به ذهن معتزله خطور نکرده بود. برای خروج از چنین بحرانی کافی بود به این نکته توجه می‌شد که قوانین بالفعل طبیعت، آفریده الهی و در نتیجه، حادث و ممکن است؛ یعنی فقط نمایانگر تحقق یکی از میان یک سلسله بی‌نهایت از قوانین ممکن و در معرض اختیار پروردگار بود. عامل دیگری که به فاصله گرفتن دین از علم در بینش مسلمانان انجامیده بود، حمایت همه جانبه از آموزه ادوار (ابدی و بی‌پایان جهانی) و احکام نجوم (اخترگویی) بود. این نگرش که مورد پذیرش سایر فرهنگهای باستان نیز بود، از برداشت ارگانیک از طبیعت طرفداری می‌کرد - یعنی برداشتی که درست نقطه مقابل جهان‌نگری جانمند انگارانه بود - که برای اهداف و مقاصد علوم طبیعی و فیزیکی دقیق، شرط لازم و ضروری است.



نتیجه، مرده‌زایی علم در جهان اسلام بود؛ به گونه‌ای که مثلاً ابن سینا از تصوّر و دریافت لوازم یا فحوای تأملات خویش در باب حرکت خطی اینرسی‌دار در خلأ ناتوان بود. بر این اساس، پژوهشگران مسلمان متقاعد شده بودند که پروراندن علم حرکت یا فیزیک به یک معنا، اتلاف وقت است و اگر به نحوی ادامه می‌یافت، می‌باید بر وفق اراده یا چارچوبهای روان‌شناختی مشابه می‌بود. (همان، ص ۴۰۷)

سابقه «علم دینی» در حدود ۷۰ سال است. علت مطرح شدن علم دینی این بود که از قرن ۱۸ به بعد علم به شکل بتی درآمد که گمان می‌کردند قادر به پاسخگویی به همه چیز است. زیاده‌روی در این گمان به حدی رسید که حتی پیش‌بینی کردند تا آخر قرن بیستم علم به همه چیز پاسخ می‌دهد و بساط دین برچیده می‌شود. تعارض علم و دین اقتضای آن داشت که احکام ناشی از داده‌های علمی و احکام برخاسته از ظواهر و نصوص دینی، چنان در تقابل با یکدیگر قرار داشته باشند که امکان جمع و تفریق بین آنها ناممکن و انتخاب یکی از دو طرف این تقابل، اجتناب ناپذیر باشد.

در این صورت، بعضی از قوانین علمی واقعیت را به گونه‌ای ترسیم می‌کنند و بعضی از متون مقدّس همان واقعیت را به گونه‌ای کاملاً متفاوت از دیگری به تصویر می‌کشند و در اینجاست که بحث تعارض علم و دین و رهایی از چنگ آن، به طور جدّی مطرح می‌شود. از زمان شروع تعارض علوم تجربی جدید با الهیات مسیحی - که نقطه اوج آن با کیهان‌شناسی نوین بود - تاکنون، هم قول به ابزار انگاری در علوم تجربی و هم اعتقاد به ابزار انگاری در دین، طرفداران زیادی داشته است. برخی از ارباب کلیسا برای رهایی از دیدگاههای کپرنیک، کپلر و گالیله، آنها را افسانه‌های مفیدی می‌دانستند که برای محاسبه و پیش‌بینی واقعیات و نه تفسیر دقیق و مطابق با واقع آن، به کار می‌آیند (ر.ک. به: کوستلر، ۱۳۶۱، ص ۱۸۹). در میان فیزیکدانان جدید و برخی از فیلسوفان علم نیز این دیدگاه مورد حمایت قرار گرفت. برخی از فیزیکدانان سده نوزدهم، فیزیک جدید را نه تصویری صادق از واقعیت، بلکه ابزاری برای محاسبه و پیش‌بینی پدیده‌های تجربی دانستند. از جمله این افراد می‌توان به «پیر دوئم» اشاره کرد. (ر.ک. به: سروش، ۱۳۷۱، ص ۲۱۹)

از سوی دیگر، برخی از تجربه‌گرایان جدید، قوانین علمی را دارای خصلت واقع‌نمایی دانسته، این خصلت را از زبان دینی سلب کردند. آنان متون مقدّس را افسانه‌های مفیدی می‌دانستند که به کار تثبیت اخلاق می‌آید. از جمله این افراد می‌توان به «بریث ویت» و «راندال» اشاره کرد. (See: Braith Waite, 1964, p 252).

لیکن از آنجا که توجیّهات فوق نتوانست به خوبی تفکیک کامل حوزه علم و دین را مبرهن سازد، عده‌ای از دانشمندان بدین سمت گرایش پیدا کردند که علم آن طور که تصور می‌شود خالص نیست و حجم وسیعی از متافیزیک را در خود دارد. در دهه ۶۰ میلادی، مکاتب متعدد فلسفی در علم رشد کرد. این مکاتب در یک چیز اشتراک نظر داشتند و آن اینکه معتقد بودند آنچه به نام علم می‌نامیم ناخالصی‌هایی دارد و در واقع؛ ذهنیات ما در برداشت از قضایا اثر می‌گذارد. هایزنبرگ، دانشمند آمریکایی می‌گوید: «من متوجه شده‌ام که دانشجویان ژاپنی و چینی مطالب را راحت‌تر درک می‌کنند تا دانشجویان اروپایی و این یعنی تأثیر ذهنیات آنان در فراگیری و توحید علم». (صفرزاده سامانی، ۱۳۸۴، ص ۶۲)

در جهان اسلام نیز نخستین کسی که به این موضوع (علم دینی) پی برد و آن را مطرح کرد، مرحوم ابوعلی مودودی بود. مودودی این گونه تحلیل کرد که آنچه به نام علم می‌نامیم دو بخش دارد؛ یک بخش، جمع‌آوری اطلاعات است و بخش دیگر، تعمیم‌ها و تعبیرهایی است که به علم اطلاق می‌شود. وی معتقد بود هر دانشی که به نفع ما باشد و به درد بشر بخورد، اسلامی است و نباید علم را به دینی و غیر دینی و سکولار و غیر سکولار تقسیم کنیم. (ر.ک. به: مصلح، ۱۳۸۴، ص ۱۴۸)

### علم دینی به مثابه یک ضرورت

دین، مجموعه اعتقادات، احکام و دستورات اخلاقی و فقهی و مجموعه مقررات حقوقی است که از طرف خدای سبحان برای هدایت در جهت سعادت همه‌جانبه انسان، بر او نازل می‌شود. «به عبارت دیگر؛ دین، مجموعه حقایق و گزاره‌هایی است که بخشی از آن مربوط به هست و نیست‌ها و بخشی از آن مربوط به باید و نبایدهاست که اگر انسان به آن هست و

نیست‌ها اعتقاد پیدا کند و به باید و نبایدها عمل کند، نیازهای او تأمین و به سعادت دنیوی و اخروی نایل می‌شود». (مصطفی‌پور، بی‌تا، ص ۴۳)

برای ارائه تعریف از دین می‌توان از دو راه تحلیل متفاوت، ولی مرتبط به هم استفاده کرد. اول، دین در معنای روحانی، یک الگوی رفتار فردی و اجتماعی ارائه می‌کند که پیروانش بر اساس آن زندگی می‌کنند. دین در این صورت، به واقعیات ماوراءالطبیعی که آن را مقدس و متعالی می‌شمارند، مربوط می‌شود و نظامی گفتاری و کرداری خواهد بود که انسان را با آخرت پیوند می‌دهد. دوم، دین در معنای مادی، توسط گروه‌ها و جنبشهای مذهبی تعریف و تبیین می‌شود که می‌توان آن را مذهب یا ایدئولوژی‌های ساخته و پرداخته دست بشر دانست که هیچ ارتباطی با مابعدالطبیعه ندارد.

برای فهم درست حقیقت دین باید به این نکته توجه داشت که انسان در مجموعه نظام‌مند هستی، پدیده‌ای مستقل نیست و حقیقت انسانی او و روش زندگی‌اش تنها در تناسب و تعامل او با هر آنچه با او مرتبط است، مفهوم پیدا می‌کند؛ یعنی راه و رسمی که برای انسان مطرح می‌شود، نمی‌تواند از هست‌های پیرامونی‌اش فارغ باشد؛ نقشه زندگی و حیات واقعی، در گرو شناخت درست جغرافیای هستی و جایگاه انسان در آن جغرافیاست. بر این اساس، باید روشی که برای انسان به عنوان دین و روش زندگی نگاشته می‌شود، همگنی در نظام هستی و نظام وجودی را از بین نبرد و با یکسونگری، هویت انسانی را مسخ نسازد؛ یعنی در این برنامه زندگی، هم باید همه ابعاد انسان مورد توجه قرار گیرد و هم اینکه دیگر حقایق هستی و شاهراه‌های صعود به کمال شناسایی شود تا برنامه‌ای جامع و بدون نقص در اختیار انسان گذاشته شود و فلسفه خلقت که همان معرفت باری تعالی است، به درستی تحقق یابد و خلقت به پوچی و عبث منتهی نشود.

در حالی که دغدغه اصلی دین را بازیابی و تبیین هستی به عنوان بنیاد هویت انسانی تشکیل می‌دهد، علم نیز مدعی کاوش پیرامون حقیقت و کشف آن می‌باشد. از آنجا که علم با حقیقت ارتباط دارد و می‌خواهد معلوم و حقیقت را کشف کند، نخست باید بدانیم حقایق چند قسمند.

حقایق و واقعیت در مرحله اول دو قسمند:

۱. هستی و وجود؛

۲. ماهیت و مفهوم که از هستی حکایت می کنند.

با توجه به تقسیم حقایق به دو قسم وجود و مفهوم، علم هم قهراً دو قسم خواهد بود:

۱. علم حصولی که علم به معنا و مفهوم اشیا از قبیل درخت و انسان و مانند آن

است؛

۲. علم حضوری که علم به وجود اشیا است.

پس چون معلوم دو قسم است، علم هم دو قسم خواهد بود. (همان، ص ۴۴)

علم حصولی دارای مراتبی است:

الف) علم حسی که ما از راه حس با ماده خارج ارتباط برقرار می کنیم و با حواس

می فهمیم. مثل اینکه با چشم می بینیم؛ یعنی با صورت محسوس رابطه داریم.

ب) علم خیالی که با صورت خیالی رابطه داریم؛ یعنی وقتی از شیء بعد از دیدن آن

فاصله گرفتیم، صورتی از آن را در خیالمان ترسیم می کنیم که به آن صورت خیالی می

گویند.

ج) معانی وهمی؛ اگر مدرکات ما از قبیل صورتهای نبودند، بلکه از قبیل معانی بودند.

مثل دوستی و محبت پدر به فرزند که به آن معانی وهمی گویند.

د) معنای عقلی؛ اگر حقیقتی کلی و تجربیدی محض باشد، آن را معنای عقلی گویند.

همان طور که علم حصولی دارای مراتبی است، علم حضوری نیز مراتبی دارد؛ زیرا

انسان در علم حضوری وجود را شهود می کند و آنچه موجود است، یا از عالم طبیعت

است یا عالم مثال یا عالم عقل. در نتیجه چیزی را که انسان شهود می کند، یا از سنخ عالم

طبیعت است یا از سنخ عالم مثال یا عقل. پس علم شهودی، طبیعی و مثالی و عقلی خواهد

بود.

در علم حضوری خطایی رخ نمی دهد؛ چون عین دستیابی به حقیقت است، اما در علم

حصولی که همین علوم تجربی (ریاضیات، فلسفه، منطق و جامعه‌شناسی و ...) است، عقل از خطا مصون نیست.

هر چند هر یک از دو مقولهٔ دین و علم، مدعی بازیابی حقیقت و بازنمایی راه درست سعادت به بشر، راه خاص خود را می‌پیمایند، اما در پی پیشی گرفتن علم خردمدار بر دین وحی‌مدار در این عرصه و مشاهدهٔ نتایج و پیامدهای نه یکسره مثبت آن، نه بشریت قادر به کنارگذاشتن رویهٔ خود آغاز نموده است و نه می‌تواند از ضعف و نقص مشهود آن چشم پوشد. تلفیق و درآمیختن علم و دین بنا به دلایل ذیل، چه بسا راه سومی است که بر کنار از آفتهای علم محض می‌تواند فراروی بشریت گشوده شود.

#### الف) ادعای فرادستی علم بر دین در عصر نوین بشری

آغاز طرح برتری علم بر دین در قرون هفدهم و هجدهم، به تصویر جدیدی از کیهان که محصول تحوّل در نجوم و فیزیک بود، باز می‌گردد. این تأثیر در قرن نوزدهم، از ناحیهٔ نظرات جدید در باب تاریخ حیات بر روی کرهٔ خاکی بود که از سوی زمین‌شناسی و زیست‌شناسی تکاملی مطرح شده بود. در قرن بیستم، بزرگ‌ترین تأثیر را، اگر چه از نوعی متفاوت، علوم اجتماعی بر دین داشته‌اند. فیزیک و زیست‌شناسی از آن رو متألّهین را نگران ساختند که دربارهٔ کیهان، حیات و انسان، تئوری‌هایی را مطرح می‌کردند که با اعتقاداتی که به نحو تنگاتنگ با سنت دینی گره خورده بود، مثل خلقت جداگانهٔ انسان، تعارض داشت. به عبارت دیگر؛ تأثیر علوم اجتماعی نه از ناحیهٔ نظریه‌هایی است که با آموزه‌های بنیادین معارضه دارد، بلکه از ناحیه تبیین‌هایی در باب خود دین است که به نظر می‌آید از آن سلب اعتبار می‌کند.

در قرون نوزدهم و بیستم ایده‌های بی‌شماری در باب عوامل اجتماعی و روانی‌ای که مسبب دینند پیشنهاد شد که مهم‌ترین آنها عبارتند از:

۱. مارکسیسم؛ این ایده دین را یکی از بازتاب‌های ایدئولوژیک وضعیت موجود روابط

متقابل اقتصادی در جامعه می‌داند. «آنچه نخست به چشم می‌آید، قدرت عظیم بازار در زندگی درونی آدمی است. آدمیان با نگرستن به فهرست قیمت‌ها می‌خواهند پاسخ پرسشهایی از این قبیل را که: چه چیز ارزشمند است و چه چیز دارای حیثیت است و حتی چه چیز واقعی؟ بنابراین، هر نوع رفتار انسانی، زمانی از نظر اخلاقی مقبول واقع می‌شود که از نظر اقتصادی امکان بروز بیابد و «دارای قیمت و ارزش» باشد، هر چیزی سودآور باشد، بقا می‌یابد. نیهیلیسم مدرن چیزی جز این نیست. داستایفسکی و نیچه و اخلاف قرن بیستمی آنها این سرنوشت را ناشی از علم و عقل‌گرایی و مرگ خداوند می‌دانند. مارکس می‌گوید که بنیان این نیهیلیسم چیزی به مراتب انضمامی‌تر و زمینی‌تر است: فرمان این سرنوشت را کارکردهای پیش‌پاافتاده و روزانه نظام اقتصاد بورژوایی صادر کرده‌اند؛ نظامی که ارزش انسانی را مساوی قیمت ما در بازار می‌داند نه بیش و نه کم، ما را و می‌دارد که با بالا بردن قیمت‌مان تا آن جا که توان داریم خودمان را وسعت بخشیم». (برمن، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۱۳۶)

۲. نظریه‌ای مشابه نظریه اول اما استادانه‌تر، از امیل دورکیم جامعه‌شناس، که اعتقاد دینی را عبارت می‌داند از فرافکنی ساختار جامعه.

۳. نظریه فروید که طبق آن، اعتقاد دینی ناشی از فرافکنی‌هایی است به قصد تسکین انواع خاصی از کشمکش ناآگاهانه.

ایده‌های فوق از این حیث که دین را به عواملی که کلاً درون جهان طبیعت قرار دارند ارجاع می‌دهند، همه تبیین‌هایی علمی از دین هستند. از این رو، حداقل در نظر قابل آزمایش تجربی‌اند.

در این بین، نظریه پردازان لیبرال معتقد بودند که همه جوامع با مدرن شدن، بی‌دین می‌شوند. در نتیجه، اهمیت دین، چه روحانی و چه مادی رو به نقصان خواهد گذاشت. آنها تصور می‌کردند کشورهای توسعه‌نیافته، برای نیل به توسعه باید از الگوی کشورهای پیشرفته آمریکای شمالی و اروپای غربی، که دین تا حد زیادی اهمیت و نفوذ سیاسی اجتماعی خود را در آنها از دست داده است، پیروی کنند. به عبارتی؛ مدتها در رابطه با

توسعه اجتماعی، اعتقاد بر این بود که ملتها به طور اجتناب‌ناپذیر همزمان با مدرن شدن، سکولار می‌شوند. از این رو، ایده امروزی شدن، ضد افکار دینی خواهد بود؛ یعنی فقدان وفاداری مذهبی با این اعتقاد همراه بود که توسعه فن‌آوری و کاربرد علم بر مشکلات پایدار اجتماعی، چون: فقر، فساد، گرسنگی و بیماری غلبه خواهد کرد. با این همه، بسیاری از مردمانی که امکان بهره‌وری از دستاوردهای تکنولوژی را یافته‌اند اینک در مواجهه با فقدان هویت انسانی در عصر فن‌آوری، به دنبال چیزی هستند که به زندگی آنها هدف و معنی بخشد. علت بقا و تداوم چنین تلاشی را در عصر جهانی شدن تکنولوژی، باید در نحوه برخورد با مقوله فن‌آوری جستجو کرد.

بر مبنای گرایش لیبرالیستی، هیچ تفسیر و فلسفه‌ای بر یکدیگر ترجیح ندارد و انسان از آنجا که آزاد آفریده شده، آزاده می‌تواند برداشت و تفسیر خاصی را انتخاب کند. او آزاد است که از تکنولوژی، تفسیر ابزاری یا برداشت مظهریت مابعدالطبیعی نوین داشته باشد. بشر می‌تواند فلسفه تکنولوژی در مقام ثبوت و آفرینش را برگزیند یا فلسفه تکنولوژی در مقام اثبات و بهره‌برداری را انتخاب کند. بنابراین، پرسش درباره نقش ابزاری یا مظهریت داشتن تکنولوژی، پاسخ یکسانی ندارد؛ زیرا انتخابها متفاوت است. ممکن است پدیدآورندگان تکنولوژی، مبنای فلسفی خاصی برای اقدامات تکنیکی خود داشته باشند و مصرف‌کنندگان مبنای دیگری را در نظر بگیرند. پس به دلیل آزادی و حقوق بشر، نباید کسی را به دلیل انتخاب مخالف سرزنش کرد. اما مسئله به همین جا ختم نمی‌شود، بلکه اگر فلسفه وجودی تکنولوژی مدرن تغییر کند یا فراموش شود، دیگر تکنولوژی مدرنی باقی نخواهد ماند تا از کمال آن صحبت به میان آید. واقعیت تکنولوژی در جهان امروز غرب به روشنی حکایت از آن دارد که فلسفه بهره‌برداری غریبان از تکنولوژی، معطوف به فلسفه وجودی آن نیست و اساساً غول تکنولوژی که از چراغ جادویی خود نوین بیرون آمده آن قدر عظیم‌الجثه شده که عرصه را برای فلسفه وجودی خود تنگ کرده و به تدریج فلسفه‌های بهره‌برداری جایگزین آن شده است. امروزه، بنیاد مابعدالطبیعه اولیه تکنولوژی به

باد فراموشی سپرده شده و فلسفه‌های بهره‌وری - مانند منفعت‌طلبی، سلطه و قدرت، جهانی شدن، لذت‌جویی، خشونت، علم‌مداری و... - به جای آن نشست است. پیامد ناگوار این رویداد عظیم آن است که وقتی تکنولوژی، معطوف به بنیادهای بیرونی نباشد و خودش فلسفه وجودی خود باشد؛ دیگر تکنیک نیست که در خدمت بشر باشد، که برعکس آن است. اگر تا دیروز انسان غربی بر مبنای پیش‌فرضهای فلسفی اش تکنولوژی را انتخاب می‌کرد، امروزه انسان غربی و به تبع او جوامع غربی، مجبور به این انتخاب هستند. امروزه تکنولوژی تمام فلسفه‌های اصیل را در لابه‌لای چرخ دنده‌های آهنینش خرد و نابود می‌کند. عصر سلطه تکنولوژی، عصر بی‌بنیادی و دوری از فلسفه و عصر سرگشتگی و پودر شدن انسان است. انسان بدون فلسفه، احساس بی‌بنیادی و بی‌هویتی کرده و در نهایت، دچار از خودبیگانگی می‌شود. به تعبیر هایدگر، مدرنیته فراگردی هرگز پایان نیافتنی از گسسته‌های درونی و قطعه قطعه شدن‌هاست؛ شکل نامتمرکزی است که به گونه‌ای نامنظم و محاسبه‌ناپذیر تغییر مکان می‌دهد؛ شکلی که شالوده ندارد، مفصل‌بندی نمی‌شود و بر اساس یک علت و یک قانون شکل نمی‌گیرد. تعریفهای ثابت هویت نیز در این میان منفجر می‌شوند. هویت جامعه و هویت فرد، کلیت خوش‌ساختی که در راه دگرگونی تکاملی پیش می‌روند، نخواهند بود؛ جامعه و فرد، بی‌قواره و بی‌مرکز هستند و آماده دگرگونی‌هایی که در هر لحظه ممکن است برویند؛ چیزهایی انعطاف‌پذیر که گوهر ندارند؛ فراهم آمده از تفاوتها، محصول تقسیمهای متعدد عناصر نامتعین و متکی بر موقعیتهای هر دم دگرگون شونده و پیش‌بینی‌ناپذیر. در درون یک فرد، هویت‌های گوناگونی که او برای خود قایل شده یا بهتر است بگوییم تابع آنها شده، به تعارض با یکدیگر در می‌آیند. هر یک دیگری را بی‌مرکز می‌کنند. تضادها نه فقط در «بیرون»؛ یعنی در جامعه، بلکه در «درون»؛ یعنی در یک فرد موجود، در حال کارند. از این رو، هویت فرضی نمی‌تواند پاسخگوی کنشها، اندیشه‌ها، خواستها و واپس‌زندهای روانی فرد باشد. بر این اساس نمی‌توان یکی از تعلقهای او را شناخت یا کنشها و خواستها و اندیشه‌هایش را



### امکان یا امتناع علم دینی در مقام اثبات ❖ ۱۹۳

پیش‌بینی کرد. هیچ هویت ساخته و پرداخته‌ای مسلط و تعیین‌کننده نیست. منافع اجتماعی افراد و مبارزه عینی آنها برای این منافع و برداشتهای ذهنی آنها از این منافع، دیگر به سادگی در کنش و آگاهی‌های طبقاتی نمی‌گنجد... هویت از هویت سیاسی یا طبقاتی جدا شده و تا حدودی می‌توان آن را در چارچوب موقعیتهای به سرعت تحلیل‌رونده «سیاست تفاوتها» باز شناخت. این شناخت از امری معلوم و معین نیست، بلکه شناخت از چیزی است فرار و گریزنده. (ر.ک. به: احمدی، ۱۳۶۲، ص ۲۳۷)

بر اساس آنچه گذشت، این پیش‌بینی ماکس وبر نزدیک به واقع می‌نماید که گفته این اجبار تا مصرف آخرین تن زغال سنگ تداوم خواهد داشت. او در آغاز قرن بیستم، ژرف‌اندیشانه تحوّل مبانی فلسفی تکنولوژی و پیامدهای آن را به خوبی تشخیص داده بود: پیوریتان به میل خود می‌خواست به تکلیف شغلی خود عمل کند، در حالی که ما مجبوریم چنین کنیم؛ زیرا وقتی ریاضت‌کشی از دخمه‌های دیر به حیات شغلی انتقال یافت و تسلط خود را بر اخلاق دنیوی آغاز کرد، سهم خویش را در بنای جهان عظیم نوین اقتصادی ایفا نمود. این نظم اکنون به شرایط فنی و اقتصادی تولید ماشینی وابسته است که امروزه سبک زندگی همه کسانی را که در این مکانیسم متولد می‌شوند - و نه فقط کسانی را که مستقیماً با مال‌اندوزی اقتصادی مرتبط هستند - با نیرویی مقاومت‌ناپذیر تعیین می‌نماید و شاید تا زمانی که آخرین تن زغال‌سنگ مصرف شود تعیین نماید. به نظر باکستر، غم نعم دنیوی بایستی فقط «مثل ردای سبکی که هر لحظه بتوان به دور انداخت» بر شاخه اهل تقوا قرار داشته باشد، اما سرنوشت چنین می‌خواست که ردای سبک به قفس آهنین مبدّل شود. (وبر، ۱۳۷۱، ص ۱۹۰)

### ب) عدم کفایت علم تحصّلی در تأمین سعادت انسانی

در پرتو پیشرفتهای علمی بشر که به ناشناخته‌های بسیاری پاسخ داده است، تصوّر توانمندی و قابلیت علم در تأمین سعادت همه جانبه بشری قوّت گرفت. در این بین به عنوان نمونه آگوست کنت، پرداختن به مسئله خدا و ادیان الهی را به لحاظ خارج بودن از دسترس

مشاهده و تجربه، غیر علمی دانست و در نتیجه، دین را به «دین انسانیت» منحصر و انقضای دوره ادیان الهی را اعلام کرد. به عقیده او عصر حاکمیت انسان فرا رسیده و دوره حکومت و اقتدار خدایی گذشته است. متناسب با دوران بلوغ بشر، دین انسانیت است که بر آمده از انسان خود بنیاد بود و کنت، خود را کشیش اعظم انسانیت معرفی کرد.

اگوست کنت پیشنهاد کرد که یک دین انسانی پدید آید که در آن، خدا از تخت به زیر افکنده شود و انسان که وجود اصلی است، جای خدا را بگیرد. او حتی شیوه خاص عبادت، نظیر عبادت کاتولیکی و آیینهای مقدس را برای هدفهای غیر دینی خود پذیرفت. (نقل از: براون، ۱۳۷۵، ص ۱۴۱)

به نظر کنت، اکنون دیگر علم به تدریج جای مابعدالطبیعه را در عقل بشر اشغال می‌کرد و باید منتظر بود تا همه مردم خود به خود در باب جهان، چشم‌انداز علمی واحدی را اتخاذ کنند...؛ اما طبیعت علم این است که به سوی گسیختگی و انفصال کامل برود، نه به سمت یکپارچگی و اتحاد... آن طور که علم تحصلی می‌گوید، نظام متلائم و هماهنگی از اشیا وجود ندارد، اما برای اینکه یک جامعه، واقعی باشد، باید نظام هماهنگ و متلائمی از افراد موجود باشد و این هم محال است، مگر آنکه میان جهان‌بینی افراد جامعه نوعی وحدت برقرار باشد. یک قبیله ابتدایی، کل واحدی است؛ زیرا روح جادویی آن یکی بیش نیست. تمدن مبتنی بر الاهیات، یک واحد است؛ چون خدایش یکی است. جامعه متافیزیکی با قدرت «خالق طبیعت» اداره می‌شود؛ اما اگر حیات جامعه به قوانین پراکنده علم بستگی داشته باشد، ناچار از هم پراکنده می‌شود و در واقع دیگر جامعه نخواهد بود. این سیر فکری، کنت را معتقد ساخت که هر چند کلیه مواد و مصالح جزئیات آینده را باید از علم عاریه گرفت، اما علم به تنهایی مولد جزئیات نیست. ... به عقیده او، «علم تنها، هرگز نمی‌تواند به ما فلسفه بدهد و تا وقتی به علم از دیدگاهی غیر علمی نگاه نکنیم، معرفت تحصلی ما صورت وحدت به خود نمی‌گیرد و اگر بخواهیم آن طور که شیوه علم است رفتار نکنیم و به اشیا از دیدگاه خود اشیا ننگریم، یگانه راه این است که به آنها از

دیدگاه انسان نگاه کنیم. به اصطلاح خود کنت، چون دست یافتن به هیچ تألیف یا هم‌نهاد عینی مقدور نیست، یگانه تألیف یا هم‌نهادی که باقی می‌ماند، «تألیف ذهنی» است. بنابراین، فلسفه باید تألیف ذهنی «معرفت تحصّلی» از دیدگاه انسان و نیازهای اجتماعی او باشد. ... نقطه مرکزی هم‌نهاد باید عاطفه باشد و بنا بر «مذهب تحصّلی»، عقل به مقام شایسته خویش که همانا تسلیم شدن در برابر دل است نایل شود». (See: conte, 1976, p 132)

خدای کانت نیز گر چه ابزاری در جهت فعل اخلاقی بود؛ اما او را مبدء یا غایت عمل اخلاقی بشر نمی‌دانست؛ بلکه در دیدگاه او فقط انسان، مبدء و غایت همه چیز از جمله فعل اخلاقی تلقی می‌شد. کانت نیازی به تشریح دین از جانب خدا نمی‌دید و انسان را میزانی معرفتی می‌کرد که باید چنان عمل کند که دوست دارد با او رفتار کند. او این سخن پروتاگوراس را که «انسان میزان همه چیز است»، چه از نظر «سوژه» ذهنی و چه از جنبه «ابژه» عینی متحقّق ساخت. بدین جهت، الاهیّات اومانستی او به طور کامل عملگراست و خدای کانت با علم، قدرت، حضور و وحدتش، فقط ایجادکننده زمینۀ صفات اخلاقی است و قبول چنین خدایی فقط از عقل انسان بر می‌خیزد؛ اما تسلیم به وحی در تفکر کانت جایی ندارد و عقل انسان، وحی را از صحنه بیرون کرده است. او دین و حیانی را منشأ اخلاقی نمی‌داند؛ بلکه اخلاق منشأ دین طبیعی و تشریح دین را برخاسته از درون انسان می‌داند و این یکی از اومانستی‌ترین صورتهای دین است.

اما همواره بین نظریه و عمل فاصله وجود دارد که در صورت عمیق شدن آن، بروز تعارض دور از انتظار نیست. چنان‌که ماکس هور کهایمر به درستی بیان کرده که مهم‌ترین تعارض در عرصه حیات بشری متعلق به تعارضهای رخدادده میان «نظریه — عمل» است که به هنگام عملیاتی نمودن نظریه‌ها پدید می‌آیند. (ر.ک. به: جکسون و سورنسون، ۱۳۸۳، ص ۶۳) به فرض پیشرفت موزون دنیای جدید با محوریت علوم طبیعی، نمی‌توان از علوم طبیعی انتظار برآورده شدن نیازهای غیرطبیعی و ماورای طبیعی داشت. بی‌اعتنایی به این مهم و عدم پذیرش فاصله موجود بین این دو مقوله، چه بسا تعارض بین دو حوزه دین و علم را در

پی داشته باشد. تفاوت انسان امروز با دیروز، آن است که هم علم انسان امروز بیشتر از دیروز است و هم جهل وی. این موضوع در نظر اول، متناقض به نظر می‌رسد؛ چون اگر علم بیشتر شود، قاعدتاً جهل کمتر می‌شود. «پاسکال» می‌گفت: به ازای هر دایره‌ای که در درون دایره دیگر کشیده شود، محیط آن دایره اضافه می‌شود. به همین نسبت، می‌توان گفت که هر چیزی که انسان می‌آموزد، بعضی چیزهای مجهول دیگر را برای انسان به وجود می‌آورد. (پاسکال، ۱۳۵۱، ص ۱۸۲)

اما آیا هر چیزی که انسان دیروز می‌دانسته است، انسان امروز نیز آن را می‌داند؟ بسیاری از اندیشمندان معتقدند انسان امروز، بسیاری از چیزهایی را که انسان دیروز می‌دانست، نمی‌داند؛ مثلاً انسان امروز، دیگر «علم تعبیر خواب» را نمی‌داند و توجهی هم به آن ندارد؛ در حالی که انسان دیروز، این علم را می‌دانست، به آن توجه می‌کرد و بر اساس آن راه خود را می‌پیمود. انسان امروز با افزایش علمش، جهلش نیز افزایش می‌یابد؛ به همین دلیل، «شک» در انسان مدرن به وجود می‌آید؛ یعنی «علم» به اینکه «هر چه می‌دانم، می‌دانم که نمی‌دانم». در واقع؛ شک به اینکه آنچه به آن علم پیدا کرده است، آیا واقعاً معلوم اوست» یا اینکه «فقط علمش افزایش یافته». انسان مدرن، از افزایش تردیدهایش خشنود نیست؛ چون دیگر هیچ پایه و مبنای ثابتی ندارد.

در «مدرنیسم» مفهوم و معنای زندگی وجود ندارد؛ چون هدف نیست. وقتی زندگی هدف داشته باشد، «مانع» و «ممد» مفهوم پیدا می‌کند؛ یعنی با توجه به هدف، این امور تعیین می‌شود. این هدف است که موانع و ممدات را معنی می‌کند. اگر میان ما پنج متر فاصله باشد، بسته به هدف، موانع ما فرق می‌کند. اگر هدف ما «دست دادن» باشد، این فاصله «مانع» می‌شود و اگر هدف «حرف زدن» باشد، این فاصله «مانع» نیست و «ممد» است. بنابراین، در صورت عدم وجود هدف زندگی، نظام اخلاقی هم وجود ندارد و «نیپیلیسم اخلاقی» به وجود می‌آید.

در دوران سنتی، در ذیل هدف، نظام اخلاقی هم بود که «باید» و «نباید»ها را تعیین

می‌کرد؛ اما در دوران مدرن، با توجه به عدم وجود اخلاق، باید و نباید اخلاقی وجود ندارد و «قدرت»، تعیین‌کننده اصلی است. این قدرت است که تعیین می‌کند چه باید کرد و چه نباید کرد. البته در دوران مدرن، با استفاده از قانون می‌توان جلوی خشونت قدرت را گرفت، اما انسان مدرن، از این هرج و مرج اخلاقی و نیهیلیسم اخلاقی رنج می‌برد.

انسان سنتی بر اساس آنچه دیگران از او انتظار دارند، زندگی می‌کند و خود را بر اساس «عرف»، «محیط»، «دین» و ... محدود می‌کند. به نظر مدرن‌ها و اگزیستانسیالیست‌ها، این یک «زندگی عاریتی» است. انسان مدرن می‌گوید اگر فرد آن گونه که خواست زندگی کرد، این زندگی اصیل و واقعی است؛ بدون توجه به خواست دیگران، حتی خداوند. البته به نظر می‌رسد اگر زندگی اصیل، با سایر مؤلفه‌های معنوی و روحانی در آمیزد، هیچ وقت به آنارشیسم اخلاقی نمی‌انجامد، ولی مشکل و مسئله بشر مدرن، همین عدم توجه به معنویت است. علامه طباطبایی در این باره نوشته است:

پیشرفت انسان در یک قسمت از معلومات، کافی برای قسمت دیگر نیست و مجهولات دیگر انسان را حل نمی‌نماید. درست که علوم طبیعی چراغی است روشن که بخشی از مجهولات را از تاریکی درآورده و برای انسان معلوم می‌سازد، ولی چراغی است که برای رفع هر تاریکی سودی نمی‌بخشد. از روان‌شناسی، حل مسائل فلکی را نمی‌توان توقع داشت؛ از یک پزشک حل مشکلات یک نفر مهندس راه بر نمی‌آید و بالاخره علمی که از طبیعت بحث می‌نماید، اصلاً از مسائل ماوراءالطبیعه و مطالب معنوی و روحی بیگانه بوده و توانایی بررسی این گونه مقاصدی که انسان با نهاد و فطرت خدادادی خود خواستار کشف آنها است، ندارد. خلاصه هر مسئله‌ای مربوط به ماوراءالطبیعه از یک فن از فنون طبیعی سؤال شود، جوابش سکوت است نه مبادرت به نفی و انکار؛ زیرا فنی که موضوع بحث آن ماده است، هر امر غیر مادی فرض شود در آن مسکوت عنه می‌باشد و فنی که موضوعی بحث نمی‌کند، حق هیچ گونه اظهار نظر مثبت و منفی را در آن

بر این اساس، هر چند علم در حوزه‌هایی توانمند ظاهر شده و پاسخگوی نیازهای جامعه انسانی بوده، اما در حوزه معنویت همچنان نیاز بشر بی‌پاسخ مانده است. آنچه از ماهیت انسان برای فهم نیاز انسان مدرن به دین گفتنی است این نکته است که انسان به عنوان پدیده‌ای که همواره هویت انسانی‌اش ثابت بوده، عناصری ثابت و اصیل در وجود خود دارد که هرگز و در هیچ زمانی نمی‌تواند خود را فارغ از آن سازد مگر آنکه هویت انسانی‌اش را از دست دهد. این ذاتیات انسانی که همواره بوده است و شاکله انسانی با آن عینیت می‌یابد، همان امور فطری‌ای هستند که در وجود همه انسانها در طول تاریخ وجود داشته است. روشن است اگر نتوان اصالتی مشترک میان همه انسانها در یک زمان و در طول تاریخ پیدا کرد، هرگز نمی‌توان از پیشرفت و تکامل انسان در طول تاریخ یا حتی در یک عصر تاریخی سخن به میان آورد (مطهری، ۱۳۶۶، ص ۱۵۴). آیا مقوله دین از عناصری است که از امور اصیل انسانی به شمار می‌آید و نمی‌توان شاکله انسانی را بدون آن سامان و پرورش داد یا اینکه مقوله دین امری مربوط به دوران جهل بشری و زائیده نادانی‌های روزگاران گذشته بشریت است؟

برای پاسخ به این پرسش دو روش را می‌توان پیش گرفت؛ روشهایی که هر کدام از آنها برای دریافت پاسخ مطمئن کافی می‌نماید. نخست می‌توان با رویکردی تاریخی دین را در بستر تاریخ جستجو کرد و به دقت دریافت که آیا دین همواره در گذشته حضور داشته و همواره میان انسانها بوده است یا آنکه دین در بستر علم نیز رخ نموده، بسیاری از دانشمندان در شمار مؤمنان جای داشته‌اند؟ آنچه از مطالعات تاریخ بر می‌آید، روشنگر این معناست که تاریخ هیچ زمانی از دین تهی نبوده و آدمی همواره با دین زندگی کرده است. البته گاه دین در مسائل اجتماعی نیز حضور داشته و گاه در حوزه زندگی فردی، محدود و محصور بوده است. در این میان، این سخن ویل دورانت که «دین صد جان دارد، هر چه آن را بکشی دو مرتبه زنده می‌شود» (نقل از: باربور، ۱۳۶۲، ص ۳۴) می‌تواند از بُعد تاریخی اطمینان‌بخش باشد.

رویکرد دیگری که در پاسخ به این سؤال می‌توان در نظر داشت، روش فلسفی و عقلی است که باید آن را در فلسفه یا دست کم در کلام به نتیجه رساند. در این رویکرد، اثبات می‌شود دین با هویت همگامی که با نظام آفرینش انسانی دارد، برای انسانی که هدف از خلقتش معرفت حق و نیل به کمالات حقانی است، امری عقلانی و ضروری است و بدون آن نه نظام آفرینش معنا پیدا می‌کند و نه نیل انسان به کمال انسانی و غایت وجودی‌اش امکان می‌یابد و این با حکمت الاهی هیچ تناسبی نخواهد داشت که انسان برای معرفت حق و حقانی شدن خلق گردد، بی‌آنکه زمینه و مکانی فراهم آمده باشد.

«آدمی به گفته مارتین هایدگر تصویری بود که از چشم خداوند یا خدایان دیده می‌شد و هویت او محصول کارکرد یک نظام مقتدر و از پیش تعیین شده باورهای دینی و آیینی و اسطوره‌ای بود. انسان در نظامی نمادین جای داشت که هم شناخته شده و هم روشنگر و گشاینده امکانات و جهت‌گیری‌ها بود. شخص به عنوان عضو یک کلان، یک قبیله، یک نظام خاص خویشاوندی و تعلق، گستره‌ای از زندگی؛ یعنی در موقعیتهای اجتماعی و فرهنگی کاملاً مشخص و تثبیت شده‌ای به دنیا می‌آمد و به ندرت می‌توانست از سرنوشت محتوم خود؛ یعنی از جایگاه پیشاپیش تعیین شده برای خود جایی تازه دست و پا کند.» (احمدی، ۱۳۶۲، ص ۲۳۷)

در همین کتاب در مورد بحران علوم اروپایی و بن بست حاصل از آن علوم از زبان هوسرل، استاد هایدگر، چنین آمده است:

در همان دهه‌ای که هایدگر به نهیلیسم اروپایی می‌اندیشد، استاد قدیمش ادموند هوسرل نیز درباره «بحران علوم اروپایی» می‌نوشت و بن بست فرهنگ و اندیشه روزگار را در خرد حسابگر و منطق کمی مدرنیته می‌یافت. هایدگر و هوسرل یگانه اندیشگرانی نبودند که خطر را می‌دیدند و از آن حرف می‌زدند. بسیاری از انتقادهای هایدگر به مدرنیته در آثار شماری از اندیشگران هم‌نسل او نیز یافت می‌شوند. آنچه در کار هایدگر تازه است، قرار دادن آن همه، در بنیاد متافیزیکی فراموشی هستی است. اگر او از

انسان گرایی یاد می‌کرد، آن را نه علت مصیبتها، بل یکی از معلولها به شمار می‌آورد و علت را در فراموشی هستی می‌جست. او می‌گفت که خرد مدرن سرسخت‌ترین دشمن اندیشیدن است؛ زیرا راه را می‌گشاید تا فراموشی اندیشه به هستی، توجیه و حتی ضرورت فکر انکار شود. این خرد با تکیه به دستاوردهای تکنولوژی و تسهیل هر روزه که هدف مدرنیته است، وانمود می‌کند که سخن گفتن از هستی عمل نابخردانه‌ای است. (همان)

حال آنکه با پذیرش این اصل منطقی که کرانمندی و محدودیت یکی از جنبه‌های لاینفک طبیعت آدمی است، بی‌کفایتی علم مبتنی بر خردورزی در تأمین نیازهای بشر در همه جوانب آشکار می‌گردد. گاهی احساسات ناخواسته‌ای، نظیر افسردگی، ترس، تنهایی و کشمکش با خود، مایه دردسر و گرفتاری ما می‌شوند. حوادثی مانند جنگ، مرگ، شکست، تنگدستی و بیماری نیز به یادمان می‌آورند که غالباً در برابر عوامل عمده‌ای که زندگی و رضایت باطن ما را تهدید می‌کنند، بسیار ضعیف و عاجزیم. بسیاری از ما نه برای زندگی خود معنایی می‌یابیم و نه در اموری که در جهان رخ می‌دهند هدفی می‌بینیم. باز، بسیاری از ما دلنگران رفتارهای نامطلوبی هستیم که از خودمان سر می‌زند یا نگرانیم از اینکه چرا نمی‌توانیم رفتار دیگران را تغییر دهیم یا جلوی ظلم و بی‌عدالتی‌شان را بگیریم. همه اینها موجب پیدایش اضطرابهای وجودی، بی‌قراری‌ها، و دلهره‌ها می‌شوند و محدودیت و تنهایی ما را پیش چشمانمان می‌آورند. به نظر من، آغاز احساس این فقدانها، محدودیتها و کمبودها مقارن است با آغاز اقبال به دین. درست همان‌طور که وقتی شخصی در حال فرار، به انتهای یک کوچه بن‌بست می‌رسد، نخستین واکنش طبیعی و چه بسا ناآگاهانه‌اش، این است که چشم برمی‌دارد و به بالا می‌نگرد تا ببیند آیا راهی برای گذشتن از دیوارها و پشت سر نهادن موانع هست یا نه، انسان نیز به محض اینکه به مرزهای وجودی خود می‌رسد و به حدود و ثغور خود وقوف می‌یابد، گویی رو به سوی بالا می‌کند. دین می‌کوشد به نحوی از انحا، انسان را در غلبه بر احساس فقدان، محدودیت و کمبود یاری دهد. اگر این تحلیل درست باشد، لازمه‌اش این است که اگر نوع بشر از محدودیت خود تجربه‌ای نمی‌داشت، دینی پدید نمی‌آمد.



## امکان یا امتناع علم دینی در مقام اثبات ♦ ۲۰۱

پال تیلیش، الاهی‌دان پروتستان مسلک و اگزستانسیالیست معروف روزگار ما، که در کتاب الاهیات سامانمند (۱۳۸۱) خود تصریح کرده است که تناهی وجود است که ما را به مسئله خدا سوق می‌دهد، در کتاب شجاعت بودن (۱۳۶۶) که به زبان فارسی هم ترجمه شده است، اضطرابهای وجودی عمده‌ای را که انسانها تجربه می‌کنند و از رهگذر آنها آدمیان به دین رو می‌کنند، سه چیز می‌داند: اضطراب ناشی از عجز از گریز از مرگ، ترس از بی‌معنایی و بی‌هدفی و دغدغه نتایج اعمال.

در واقع؛ همه ادیان در این قول متفقند که: انسان محدود است و محتاج کمک. می‌توان دین را بر حسب کارکردی که دارد؛ یعنی تخفیف درد و رنج آدمیان از راه رفع یا توجیه محدودیتهایی که احساس می‌کنند، تحدید حدود کرد. نوع و میزان نیاز انسانها به دین نیز اعم از نیاز افراد انسانی و جوامع انسانی، متفاوت است، ولی این تفاوت را ظاهراً نمی‌توان متوقف بر زمان کرد و گفت که انسان معاصر از این حیث با انسان گذشته فرق دارد. (ر.ک. به: ملکیان، ۱۳۷۸، ص ۵)

### جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

جامعه‌شناسان علم در ده - بیست سال اخیر به این باور رسیده‌اند که علم یک محصول اجتماعی است و از کنش متقابل بین دانشمندان پدید می‌آید و دیگر عینیت و بی‌طرفی‌ای را که قبلاً برای علم ادعا می‌شد، قبول ندارند. امروزه حداقل پاره‌ای از فیلسوفان و جامعه‌شناسان علم و معرفت‌شناسان، عینیت محض در علم را امری دست‌نیافتنی می‌دانند و بر این باورند که حاکمیت نگرش علمی محض<sup>۱</sup> در مقام داوری پیرامون مقوله‌هایی از جنس موارد غیر تجربی (چون دین)، مفاسد و تباهی‌های بسیار در پی داشته است.

در واقع؛ خود نتایج علوم تجربی برای دین‌چندان مخرب نبوده تا جایگزین ساختن چیز دیگری را ایجاب نماید، بلکه روحیه علوم تجربی برای دین، مخرب بوده است؛ به این معنا

که همه عیب و ایرادها، در تقدس بخشیدن به علم و علم‌پرستی است. این علم‌پرستی معرفت‌شناختی است که به مادیت وجود شناختی انجامید؛ یعنی به این نتیجه که واقعیت مادی عالم طبیعت، تنها واقعیت عینی و خود بسنده است.

روش علوم مقدس که عملاً چیزی نیست جز علوم سنتی‌ای که در دامان تمدنهای سنتی پرورده شده‌اند، متناسب با موضوع مورد تحقیق متفاوت است. روشهای کشف شده در دوران طلایی اسلامی، طیفی را تشکیل می‌دهند که از وحی و اشراق (کشف و شهود) تا حس و تجربه را در بر می‌گیرند. این روشها نه متعارض، بلکه مکمل یکدیگرند و همه در سایه توحید، وحدت دارند.

برخلاف علوم جدید و غیر دینی، علم اسلامی غایت‌انگار است و در شناخت طبیعت علاوه بر اتکا به علل مادی، به علل غیر مادی نیز تکیه می‌کند. در این علوم است که رابطه بین این دو گونه علل برقرار می‌شود و منجر به یک نگرش کل‌نگرانه از علل می‌گردد. با این حال اگر این باور مطرح باشد که مجموعه‌ای از داده‌های حسی است که یک علم خاص را به وجود می‌آورد و نظریه‌هایی که جوهره اصلی علوم را تشکیل می‌دهند، برگرفته از انعکاس وضعیتهای فیزیکی و عینی است و هیچ عامل دیگری در ایجاد آن دخالت ندارد، دیگر نمی‌توان به علم دینی باور داشت. رویکردهایی که بین علم و دین تعارض می‌بینند، مثل مادی‌گرایان و نص‌گرایان، یا نگرشهایی که قائل به استقلال دو حوزه علم و دین هستند، نمی‌توانند مدعی علم دینی باشند. به عبارت دیگر؛ مدعیان علم دینی باید به نوعی همپوشانی در قلمرو علم و دین باور داشته باشند.

در مقام درمان و ارائه راه‌حل می‌توان گفت که همه صاحب‌نظران دینی در چهار گروه جای می‌گیرند که هر گروه، شامل چندین رویکرد و گرایش خاص است:

الف) گروه سنت‌گرایان بر این باورند که عیوب، نواقص و کمبودهای این علوم، ریشه در ماهیت مدرن خود آنها دارد و امکان رفع و حل آنها وجود ندارد. از این رو، چاره‌ای جز طرد و رد علوم مدرن و سکولار نیست. پس باید ضمن طرد این علوم، اقدام به بازسازی و احیا یا ایجاد و تدوین علوم سنتی کرد.

### امکان یا امتناع علم دینی در مقام اثبات ♦ ۲۰۳

ب) گروه دوم بر آنند که این مسائل و مشکلات عمدتاً ریشه در ماهیت غیر دینی این علوم دارد. از این رو، حل و رفع آنها با حفظ این ماهیت، کاری نشدنی است؛ ولی در عین حال، احیای علوم سنتی نیز کارآمد و مفید نیست و در نتیجه، چاره‌ای جز ساخت‌شکنی علم جدید و غیردینی وجود ندارد. بنابراین، ضمن تجدید نظر در موضوع، روش و هدف علم سکولار، باید به ساخت و پرداخت علوم دینی کارآمد و مفید به حال جامعه دست زد.

ج) گروه سوم سعی دارند با حفظ ماهیت و ساختار غیردینی علوم، مسائل و معضلاتی را که دامنگیر آن علم و جوامع شده است، حل و رفع کنند. این گروه بر این باورند که با تغییر جهان‌بینی، ارزشها و پیش‌فرضهای حاکم بر این علوم، یا تغییر بستر جغرافیایی آنها یا تغییر مقام کشف و گردآوری و الهام از متون دینی و گاهی حتی با تغییر فرد عالم و دانشمند، علمی هماهنگ با فرهنگ و باورهای حاکم بر جوامع دینی پدید خواهد آمد.

د) رویکرد آخر نیز به گفتمان علم ودین برای ساخت و پرداخت علم دینی باور دارد. راهکار عملی این رویکرد، تلفیقی از رویکردهای گذشته است. این دیدگاه برای ایجاد علم دینی مراحل چندگانه‌ای را در نظر می‌گیرد که شامل تغییر پیش‌فرضها، تغییر ساخت علم جدید، احیای علوم سنتی با روش جدید و... است.

هر چهار رویکرد فوق، مبتنی بر موضع کثرت‌گرایی معرفت‌شناختی‌اند که تعبیر «علم دینی» را با معنا تلقی می‌کنند، اما اگر وحدت‌گرایی معرفت‌شناختی در باب علم در چارچوب نگرش سکولار پذیرفته شود، دین از قلمرو علم خارج و تعبیر «علم دینی» بی‌معنا خواهد بود.

روش مطالعه در علم سکولار، تجربه و فرضیه و مشاهده است. بنابراین، قلمرو این علم تا جایی است که بتواند پدیده‌ای را مورد آزمایش و تجربه حسی قرار دهد و در خارج از این قلمرو حق دخالت ندارد. اما روش مطالعه در علم دینی علاوه بر شیوه‌های تجربه و حسی (در مواردی که قابل تجربه حسی باشند)، شیوه‌های دیگری فراتر از شیوه‌های تجربی و حسی از قبیل عقل و وحی است، معتبر شناخته می‌شود. پس علم دینی به جهت

برخورداری از دو ابزار مهم در تحصیل علم، می‌تواند قلمرو مطالعه‌اش را تا امور ماواری طبیعی توسعه دهد و به قضاوت بنشیند.

علم سکولار، مبتنی بر جهان‌بینی علمی و علم دینی، مبتنی بر جهان‌بینی دینی است. اگر مطالعه طبیعت جامعه و انسان در چارچوب جهان‌بینی دینی (اسلامی) انجام گیرد علم مبتنی بر این جهان‌بینی را علم دینی و اگر فارغ از جهان‌بینی دینی و صرفاً به منظور کشف علمی (تجربی و حسی) پدیدارها باشد، علم به وجود آمده را سکولار می‌نامند؛ یعنی هیچ انتسابی با جهان‌بینی دینی ندارد.

علم سکولار چون بر تجربه و حس تکیه دارد، همیشه در معرض دگرگونی و تحوّل است. از این رو، صحت هیچ داده‌ای از آن را نمی‌توان به طور قطع اثبات کرد. اما ویژگی علم دینی آن است که با توجه به اینکه از منبع وحی سرچشمه می‌گیرد و مستند به وحی الهی است، دگرگون‌پذیر نیست؛ پس هم از قطعیت و صحت قطعی برخوردار است و هم چالش تغییر و تحوّل را ندارد.

نتیجه آنکه: با توجه به ویژگی‌های یاد شده می‌توان گفت علم دینی چون از ویژگی‌هایی برخوردار است که می‌تواند در سعادت آدمی و کارآمدی نسبت به شئون فردی و اجتماعی افراد الگوی واقعی ارائه دهد و علاوه بر ترغیب انسان به مطالعه در طبیعت و دستیابی به علم تجربی و حسی (که مقدمه رسیدن به خداشناسی و خداپرستی واقعی است) برای تثبیت اعتقاد به حاکمیت یک مشیت حکیمانه در جهان و خداشناسی و عبودیت، ثمربخش است، پس علم نافع و مفیدی است که در متون دینی هم تحصیل آن لازم شمرده شده است؛ چه آنکه علم دینی یک علم جهت‌دار است و روی کاربردهای علم اثر می‌گذارد و از تخریب‌هایی که علم سکولار موجود به بار آورده است و می‌آورد، جلوگیری می‌کند.

## منابع

۱. احمدی، بابک (۱۳۶۲)؛ *معمای مدرنیته*، تهران، نشر مرکز.
۲. الیاده، میرچا (۱۳۷۵- الف)؛ *دین پژوهی*، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۳. الیاده، میرچا (۱۳۷۵- ب)؛ *مقدّس و نامقدّس*، ترجمه نصرالله زنگوئی، تهران، سروش.
۴. باربور، ایان (۱۳۶۲)؛ *علم و دین*، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۵. براون، کالین (۱۳۷۵)؛ *فلسفه و ایمان مسیحی*، ترجمه طاهره دوس میکائیلیان، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۶. برمن، مارشال (۱۳۷۹)؛ *تجربه مدرنیته*، ترجمه مراد فرهادپور، تهران، طرح نو.
۷. بهمن پور، محمدسعید (۱۳۷۹)؛ *فراز و نشیب عقلانیت*، تهران، نوادر.
۸. پاسکال، بلز (۱۳۵۱)؛ *اندیشه و رسالات*، جمع آوری و ترجمه رضا مشایخی، تهران، ابن سینا.
۹. تیلیش، پال (۱۳۸۱)؛ *الاهیات سامانمند*، ترجمه حسین نوروزی، تهران، حکمت.
۱۰. تیلیش، پال (۱۳۶۶)؛ *شجاعت بودن*، ترجمه مراد فرهادپور، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۱. جکسون، رابرت و سورنسون، گنورک (۱۳۸۳)؛ *درآمدی بر روابط بین الملل*، ترجمه مهدی ذاکریان و دیگران، تهران، میزان.
۱۲. داوری اردکانی، رضا (۱۳۷۸)؛ «*هایدگر و گشایش راه تفکر آینده*»، *فلسفه و بحران غرب* (مجموعه مقالات)، ترجمه رضا داوری اردکانی و دیگران، تهران، هرمس.
۱۳. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۱)؛ *علم چیست - فلسفه چیست*، تهران، صراط.
۱۴. صفرزاده سامانی، مژگان (۱۳۸۴)؛ *ضرورت و احتمال در قوانین طبیعی و توصیفات علمی از نظر فلاسفه قرن ۲۰-۱۹*، پایان نامه کارشناسی ارشد فلسفه (گرایش غرب)، دانشگاه اصفهان، دانشکده ادبیات و علوم انسانی.
۱۵. طباطبایی، محمدحسین (بی تا)؛ *فرازهایی از اسلام*، تنظیم سیدمهدی آیت‌اللهی، تهران، جهان آرا.

۱۶. فنائی، ابولقاسم (۱۳۷۵)؛ در آمدی بر فلسفه دین و کلام جدید، قم، نشر معارف.
۱۷. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۲)؛ اصول کافی، تهران، نور.
۱۸. کوستلر، آرتور (۱۳۶۱)؛ خوابگردها، ترجمه منوچهر روحانی، تهران، کتابهای جیبی.
۱۹. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۵ق)؛ بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، بیروت، دارالرضا.
۲۰. مصطفی پور، محمدرضا (بی تا)؛ «علم و دین در نگاه آیه الله جوادی آملی»، ماهنامه پاسدار اسلام، ش ۲۴۷.
۲۱. مصلح، علی اصغر (۱۳۸۴)؛ پرسش از حقیقت انسان، قم، کتاب طه.
۲۲. مطهری، مرتضی (۱۳۶۶)؛ فطرت، تهران، صدرا.
۲۳. ملکیان، مصطفی (۱۳۷۸)؛ «دین و دینداری در جهان معاصر»، مجله هفت آسمان، ش ۲ (تابستان).
۲۴. وبر، ماکس (۱۳۷۱)؛ اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری، ترجمه عبدالکریم رشیدیان و پریسا منوچهری کاشانی، تهران، سمت.

25. Braith Waite, R.B (1964). **An Empiricists View of the Nature of Religious Belief**. In: John Hick ed, The Existence of God. New York, Macmillan.
26. Comte, A. (1976). **A General View of positivism**, Trans: j. Brlagese, G.Roullidye. New York, Harper & Row.
27. Eliade, Mircea (1988). **Patterns in comparative Religion**. New York, Macmillan.