

تبیین و سنجش ادله معرفت‌شناختی منکران علم دینی

محمد مهدوی*

چکیده

مقوله علم دینی، بحثی مهم و پردامنه است و یکی از مباحث اصلی که در بحث علم دینی باید مورد توجه قرار گیرد، بررسی ادله و اشکالات معرفت‌شناختی مخالفان علم دینی است. بنابراین، با مراجعه به آثار مکتوب و با احصا و استقرای اولیه در این زمینه، درمی‌یابیم که مهم‌ترین استدلال‌های معرفت‌شناختی مخالفان علم دینی، عبارتند از: ۱. عدم توجیه تولید علم دینی با تعریف معرفت به «باور صادق موجه»؛ ۲. عدم امکان علم دینی در مراحل تحقیق علمی؛ ۳. ملازم بودن نسبی‌گرایی علم با قول به علم دینی.

در نتیجه، با دقت و بررسی استدلال‌های آنها نشان داده می‌شود که ادله مطرح‌شده در زمینه انکار علم دینی کافی نبوده برخی از آنها مدعیاتی بدون دلیل و برخلاف واقعیت‌های تاریخ علم است. برخی دیگر معلول نوعی مغالطه است. سرانجام، لوازم ناپذیرفتنی علم دینی، ادعایی صرف، مربوط به مرحله اجرایی تحقق علم دینی و برخاسته از عدم آشنایی با معارف اسلامی و قلمرو آموزه‌های دین اسلام است.

کلیدواژه‌ها: علم دینی، علم بومی، معرفت‌شناختی، نسبی‌گرایی.

مقدمه

۱. عدم توجیه تولید علم دینی با تعریف معرفت به

«باور صادق موجه»

«معرفت» طبق تعریفی که از قدیم داشته، عبارت است از: «باور صادق موجه». بر مبنای این تعریف، فاعل شناسای (S) به گزاره (P) وقتی معرفت دارد که: ۱. S به P باور داشته باشد؛ ۲. P صادق باشد؛ ۳. S در باور به P موجه باشد (مطهری، ۱۳۷۱، ج ۶، ص ۲۴۰؛ فعالی، ۱۳۷۹، ص ۸۳؛ کشفی، ۱۳۸۵، ص ۶۶). این نوع تعریف که «معرفت گزاره‌ای» نیز نامیده شده است، نخستین بار توسط افلاطون مطرح گردید (افلاطون، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۴۲۵). کانت هم در فرازی از «سنجش خرد ناب» چنین تعریفی از معرفت را می‌پذیرد (کانت، ۱۳۶۲، ص ۸۵۷).

از میان سه شرط مذکور، مفهوم «توجیه» بیشترین توجه و تلاش را در معرفت‌شناسی معاصر به خود معطوف کرده است. امروزه، چیهستی توجیه و دیدگاه‌های مطرح درباره آن در کانون توجه معرفت‌شناسان قرار دارد و این پرسش برای آنان همواره مطرح بوده است که هرگاه کسی به گزاره‌ای صادق، باور داشته باشد، آیا می‌توان گفت که شخص به آن گزاره معرفت دارد؟

پاسخ معرفت‌شناسان به این پرسش منفی است؛ زیرا امکان دارد در بعضی موارد، شخص، گزاره صادقی را باور داشته باشد، اما هنوز نمی‌توان گفت که آن گزاره را می‌داند؛ چه اینکه ممکن است شخص صرفاً از سر اتفاق و خوش‌شانسی گزاره‌ای را که صادق است، باور کند. در این موارد، اگرچه شخص دارای اعتقاد صحیح یا رأی مطابق با واقع است، اما دارای معرفت نیست؛ زیرا معرفت وقتی شکل

از ژرف‌ترین عرصه‌های تأثیرگذار در مباحث دین‌پژوهی و فلسفه دین، که سؤالات نوی را فراروی دین‌پژوهان و اندیشوران دینی قرار داده، عرصه معرفت‌شناسی است. علم معرفت‌شناسی همانند علم منطق، یکی از پایه‌های نظری مکاتب فلسفی به‌شمار می‌رود، به‌گونه‌ای که می‌توان گفت: شناخت‌شناسی در هر مکتب فلسفی تعیین‌کننده مرزهای آن مکتب است. دانشمندی که به لحاظ حوزه معرفت‌شناسی شکاک باشد، در روش فلسفی خود نیز شیوه شکاکانه را برمی‌گزیند. همچنان‌که اگر فعالیت ذهنی و فکری خود را در نظریه شناخت، محدود به داده‌های حسی کند، به لحاظ فلسفی، تجربه‌گرا خواهد بود. در مقابل، فیلسوفانی که در حل معضلات فلسفی پا را فراتر از حواس می‌گذارند، در تحقیقات فلسفی خود به مدد احکام عقل درصدد بیان گزاره‌های فلسفی برمی‌آیند. به عبارت دیگر، تعیین نوع نگاه معرفت‌شناسانه تأثیر بسزایی در شیوه فلسفیدن دارد.

بحث علم دینی نیز به دلیل اهمیتش، اندیشمندان فراوانی را با گرایش‌های متفاوت به خود مشغول کرده که هریک از آنها از منظر معرفت‌شناسی ویژه‌ای به موضوع پرداخته است. اغراق نیست اگر بگوییم خاستگاه تمامی دیدگاه‌ها در مورد علم دینی، از مواضع معرفت‌شناختی صاحبان آن دیدگاه‌ها نشئت می‌گیرد. در این میان، برخی از مخالفان، علم دینی را بنا بر دلایلی که از بنیان‌های معرفت‌شناختی شان نشئت می‌گیرد، مفهومی ابتر و ناسازگار می‌پندارند. از این‌رو، در این مقاله به بررسی اجمالی مهم‌ترین ادله و اشکالات معرفت‌شناختی منکران علم دینی می‌پردازیم.

برخی در پاسخ سؤال بالا می‌گویند: برای آنکه فرآورده‌ای را به صفت علمی متصف کنیم، برای ما مهم نیست که در هر مرحله از چه شرایط و اسبابی کمک گرفته شده است. آنچه مهم است اینک:

الف. فرآورده نهایی بتواند روش‌های به‌کارگرفته‌شده در تولید خویش را برای جامعه علمی مرتبط با آن فرآورده توجیه کند. مثلاً، اگر یک فرآورده ریاضی در معرض داوری نهاده شد باید روش‌های منجر به آن برای جامعه ریاضی دانان قابل قبول باشد. مثلاً، نمی‌توان با توسل به روش‌های مورد وثوق در علمی همچون تاریخ ادیان، به توجیه روش‌های فرآورده موردنظر پرداخت.

ب. فرآورده نهایی بتواند از محک‌های نقدپذیری، فعلاً، به سلامت عبور کند.

تنها در این صورت است که فرآورده موردنظر، فعلاً، قابلیت اتصاف به علم را پیدا می‌کند. بنابراین، شخص از هر منبعی و با هر روشی که به تولید علم مشغول شود، در نهایت باید روش و فرآورده خود را آنچنان‌که گفتیم توجیه‌پذیر و نقدپذیر سازد و از این دو به سلامت عبور کند. با این تلقی رئالیستی، صفت دینی هیچ‌گونه وجهی برای علم نمی‌یابد. همچنان‌که انجیل‌خوانی نیوتون، نظریه ذره‌ای بودن نور او را و نماز خواندن ابن‌سینا، تقریرات منطقی وی را دینی نمی‌سازد. ادعای دینی بودن به صرف آنکه در یکی از مراحل سه‌گانه توسل به دین داشته‌ایم، بی‌وجه است. ما با این پیش‌فرض، با علم به ما هو علم سروکار داریم. نه علم دینی، نه علم سکولار، نه علم فمینیستی، نه علم سرخ‌پوستی و... (پایا، ۱۳۸۶، ص ۶۳-۶۷).

می‌گیرد که شخص، گزاره صادقی را بر اساس شواهد و مدارک کافی و قانع‌کننده باور کند، وگرنه اگر کسی گزاره صادقی را نه بر اساس دلایل و شواهد کافی، بلکه - مثلاً - بر اساس «حدس صائب» بپذیرد، آن‌گاه نمی‌توان گفت این شخص دارای معرفت است، بلکه می‌توان گفت: تنها دارای اعتقادی صحیح است (علی‌پور و حسنی، ۱۳۸۹، ص ۹۲).

در بحث علم دینی نیز برخی از دانشمندان و مکاتب از این ناحیه بحث علم دینی را مورد حمله جدی قرار داده‌اند. به عقیده آنان، با تعریف معرفت به «باور صادق موجه» نمی‌توان تولید علم دینی را توجیه کرد؛ چون معرفت در این تعریف بین فاعل شناسا و یک پدیده تعریف می‌شود و با ویژگی جهان‌شمولی علم (آن‌گونه که پوزیتیویست‌ها ادعا می‌کنند) در تعارض است؛ یعنی اساساً گزاره‌های برآمده از علم دینی، نمی‌توانند توجیهی معرفتی به دست دهند. یعنی علم دینی به گونه‌ای ناموجه، غیرعقلانی، نامعقول یا به لحاظی دیگر، بی‌اعتبار است (مبینی، ۱۳۸۲، ص ۴۸-۵۱).

پس پرسش اصلی در این بحث این است که اگر معرفت به معنای باور صادق موجه تلقی شود، آیا می‌توان از توجیه باورهای دینی سخن گفت و با روش‌های منطقی، معقولیت آنها را اثبات کرد؟ به عبارت دیگر، تولید علم دینی، از طریق منطبق عمومی اکتشاف علم، امکان‌پذیر است؟ و علم دینی برآمده از این منطبق می‌تواند از اعتبار و ارزش معرفتی برخوردار باشد؟ و براساس این منطبق، عقلانیت و اعتبار آن نیز مورد محک علمی قرار بگیرد؟

نقد و بررسی اشکال

این اشکال به دو صورت قابل نقد می‌باشد: ۱. به صورت نقضی؛ ۲. به صورت حلی.

جواب نقضی به این اشکال

با وجود اینکه مناقشاتی که بر سر تعریف فوق صورت گرفته است، این تعریف از معرفت در نیمه دوم قرن بیستم (۱۹۶۳) توسط مثال‌های نقض گتیه (گتیه، ۱۳۷۴، ص ۳۲۲؛ هاملین، ۱۳۷۴، ص ۱۳۰) مورد خدشه واقع شد که تا به امروز همچنان مورد بحث و گفت‌وگو بین معرفت‌شناسان است و نتیجه بروز این مشکل، طرد این تعریف از ناحیه برخی معرفت‌شناسان و اصلاح آن از سوی برخی دیگر را سبب شده است و از آن زمان تاکنون کوشش مدافعان این تعریف بر این بوده است که با افزودن شروطی دیگر به نحوی ایراد گتیه را رفع و رجوع کنند و البته کسانی نیز با توضیح و شاید پیچیده‌تر کردن مفهوم توجیه، ایراد گتیه را از اساس نپذیرفته‌اند.

در سال ۱۹۶۳ / دموند گتیه با ارائه دو مثال نقض، این تحلیل سه وجهی را زیر سؤال برد و نتیجه گرفت که این تحلیل بیانگر شرایط کافی برای تشکیل معرفت نیست. یک مثال نقض گتیه این است که اسمیت و جونز هر دو شغل خاصی را تقاضا کرده‌اند. اسمیت شواهدی قوی برای این قضیه در دست دارد که الف) «کسی که این شغل را خواهد گرفت، جونز است، و جونز ده سکه در جیب دارد.» این قضیه، مستلزم قضیه دیگری است؛ یعنی ب) «کسی که شغل را خواهد گرفت، ده سکه در جیب دارد.» اما برخلاف انتظار، خود اسمیت، بدون آنکه بداند برای

آن شغل انتخاب خواهد شد، اتفاقاً او نیز ده سکه را در جیب دارد. در این حال، علی‌رغم اینکه قضیه الف) کاذب است، قضیه ب) صادق است، و اسمیت نیز به این قضیه به گونه‌ای موجه باور دارد. اما با وجود این، نمی‌توان گفت که اسمیت می‌داند «کسی که شغل را خواهد گرفت، ده سکه در جیب دارد» (گتیه، ۱۳۷۴؛ هاملین، ۱۳۷۴، ص ۱۳۱).

مثال نقض دیگری که گتیه بیان می‌کند این است که اسمیت شواهدی قوی برای این قضیه در دست دارد که ج) «جونز مالک یک ماشین فورد است.» اسمیت دوست دیگری به نام براون دارد که نمی‌داند الان در کجاست. در عین حال، او براساس قضیه الف)، قضیه د) را می‌سازد که «با جونز مالک یک ماشین فورد است و یا براون در بارسلونا است.» باور اسمیت به قضیه د) موجه است؛ زیرا آن را به درستی از ج) که شواهدی قوی به نفع آن دارد، اتخاذ کرده است. حال فرض کنید، علی‌رغم این شواهد قوی، جونز واقعاً مالک ماشین فورد نباشد، اما کاملاً برحسب اتفاق براون در بارسلونا است. در این صورت نیز د) صادق است، اسمیت به آن باور دارد، و باور او هم موجه است؛ در عین حال، نمی‌توان گفت که اسمیت به ب) معرفت دارد (گتیه، ۱۳۷۴؛ هاملین، ۱۳۷۴، ص ۱۳۳).

علاوه بر اشکالات نقضی گتیه، اشکالات دیگری نیز بر این تعریف وارد است و آن اینکه با تعریف معرفت به باور صادق موجه که در نزد فیلسوفان مغرب‌زمین مدنظر است اولاً، بخش عمده‌ای از معارف بشری از دایره معرفت خارج می‌شود؛ زیرا این تعریف تنها معرفت‌های گزاره‌ای را دربر می‌گیرد

عقل‌گرایان و تجربه‌گرایان، مبنای گروهی، اصل مسلم تلقی شده است. این نظریه که توجیه شناخت را با استناد به گزاره‌های پایه تبیین می‌کند، مدعی است که گزاره‌های پایه و اساسی وجود دارند که سایر معرفت‌ها با آنها سنجیده می‌شوند و صحت و سقم آنها کشف می‌گردد؛ همچنین پاسخ به این پرسش که چگونه می‌توان به صدق و یا تطبیق یک معرفت یا واقع‌پی برد، در گرو استناد آن معرفت به گزاره‌های پایه است؛ به عبارتی، شناخت‌های غیرپایه، از این گزاره‌های پایه زائیده و استنتاج می‌گردند، اما خود این گزاره‌های پایه، بدیهی هستند (خسروپناه، ۱۳۸۴، ب، ص ۵۳) و به عبارت دیگر، خود موجه هستند (علی‌پور و حسینی، ۱۳۸۹، ص ۱۰۳) و به دلیل بدهت، نیازی ندارند که با گزاره‌های دیگر توجیه شوند (بستان، ۱۳۸۷، ص ۲۲ و ۱۳۹). طبق این نظریه، در کل، معرفت‌های بشر بر بدیهیات استوارند؛ چنان‌که اگر معرفتی از بدیهیات (چه با واسطه و چه بی‌واسطه) استنتاج شود، صحیح و در غیر این صورت غلط خواهد بود و در واقع، گزاره‌های پایه و بدیهی هستند که معرفت واقعی را از معرفت نادرست متمایز می‌کنند. البته در خصوص مصادیق این گزاره‌ها اختلاف نظر وجود دارد؛ چنان‌که مبنای‌گرایان خود نیز به عقل‌گرایان و تجربه‌گرایان تقسیم می‌شوند، ولی قدر مشترک همه آنها اعتقاد به لزوم ابتدای معارف بر مبنای گزاره‌های بدیهی و پایه است (خسروپناه، ۱۳۸۴، ب، ص ۵۳).

مبنای‌گروی سنتی حکیمان مسلمان بر نظریه بدهت استوار است؛ بدین معنا که معرفت‌ها و باورهای انسان به دو شعبه «باورهای پایه و اساسی»

و تصورات و علم حضوری از آن خارج‌اند. و ثانیاً، در تعریف لازم است مفاهیم معرف، اجلی و اعرف از معرف باشند. درحالی‌که در این تعریف، عناصر باور، توجیه و صدق، دارای ابهام‌اند. چگونه مفاهیم مبهم می‌توانند به تبیین مفهوم دیگری پردازند؟

بنابراین، بهتر است که مراد از معرفت، مطلق علم و آگاهی باشد تا بتواند همه انواع معارف بشری را شامل شود. چنان‌که معنای اصلی و نخستین علم که بیشتر از همه به ذهن خطور می‌کند، مطلق ادراک و آگاهی است. علم بدین معنا، مجموعه یافته‌های آدمی در برابر خود و جهان اطراف اوست که شامل علوم مفهومی و علوم گزاره‌ای اعم از حقیقی و اعتباری می‌شود.

مثال نقض گتیه به هیچ‌روی، متوجه تعریف معرفت در فلسفه اسلامی نیست و بر این اساس، تنها معرفت‌شناسی غربی است که باید راهی برای خروج از این بحران بیابد (خسروپناه ۱۳۸۴، الف، ص ۵۳-۶۶).

جواب حلی به این اشکال

نظر مورد قبول این است که تبیین دقیق از «توجیه» برای رفع اشکالات گتیه کافی است. توجیه هم وصف مقدمات است و هم نتیجه. باور و صدق نیز اینچنین هستند؛ بنابراین، نیازی به ترمیم یا تکمیل تعریف نیست (همان). و همچنین گزاره‌های برآمده از علم دینی، می‌توانند توجیهی معرفتی به دست دهند؛ یعنی علم دینی به گونه‌ای موجه، عقلانی و معقول است. بنابراین، با تعریف معرفت به باور صادق موجه تولید علم دینی قابل توجیه می‌باشد؛ به این بیان که در نگاه اکثر متفکران و فیلسوفان، اعم از

می‌گوییم ما روش و راهی داریم. روش ما همان روش میناگرایی است؛ یعنی معتقدیم اگر شناخت و معرفت ما از سنخ علم حضوری باشد - در علم حضوری، بین عالم و معلوم واسطه‌ای وجود ندارد - خطاناپذیر و مطابق با واقع است؛ مثل اینکه اگر شما حقیقت ترس - نه تصورش - را درک کنید و واقعاً بترسید، علم حضوری به ترس دارید؛ اگر کسی علم حضوری به یک حقیقت داشت این خطاپذیر نیست و همیشه درست است (خسروپناه، ۱۳۸۷، ص ۱۰۴).

اما بعضی معرفت‌های ما علم حصولی‌اند؛ یعنی بین شخص عالم و معلوم خارجی یک صورت ذهنی وجود دارد. این صورت ذهنی ممکن است مطابق با واقع باشد و ممکن است نباشد. ممکن است تصویر شما با واقعیت تطابق داشته باشد و ممکن است تطابق نداشته باشد. حال چگونه می‌توانیم بفهمیم علم حصولی ما درست است یا غلط؟ روش این است که ما بگوییم علوم حصولی به دو دسته تقسیم می‌شوند: ۱. علوم حصولی بدیهی؛ ۲. علوم حصولی نظری.

اگر بتوانیم معلوماتی را که هنوز برای ما مجهول‌اند و نظریه‌اند به بدیهیات مستند کنیم، آن نظریه هم معلوم می‌شود. ریشه همه بدیهیات نیز یک اصل و قضیه است و آن اصل استحاله اجتماع نقیضین است؛ چون ما قبول داریم که اجتماع نقیضین دور و تسلسل محال است و اصل علیت ضرورت دارد. تمام معرفت‌ها از این بدیهیات به دست می‌آید (خسروپناه، ۱۳۸۸، ص ۴۰۴-۴۰۵).

۲. عدم امکان علم دینی در مراحل تحقیق علمی

یکی از مخالفان علم دینی، در نقد نظریه علم دینی

و «باورهای غیرپایه» تقسیم می‌شوند و از این میان، باورها و معرفت‌های پایه همان معرفت‌های بدیهی‌اند که توجیه ذاتی دارند و تصور موضوع و محمول آنها یا به تنهایی بر تصدیق کفایت می‌کند و یا اگر به حد وسطی حاجت باشد، بدون زحمت، به دست می‌آید. این‌گونه بدیهیات اولیه و ثانویه به صاحب معرفت مدد می‌رساند تا صدق اثبات را به انجام برساند (همان).

در مقابل معرفت‌شناسی فیلسوفان اسلامی که به بدیهیات اولیه اعتقاد دارند، و از منطق تعقلی دفاع می‌کنند، فیلسوفان اصالت تجربه قرار دارند که به انکار بدیهیات اولیه می‌پردازند.

در واقع، با توجه به مبانی این مکتب فلسفی که اگر چیزی قابل تجربه نباشد، مورد تأیید نخواهد بود، توجیهی برای پذیرش بدیهیات وجود ندارد. همچنین فیلسوفان اصالت تجربه در معرفت‌شناسی خود به نفی قیاس عقلی پرداخته و تنها استقراء را می‌پذیرند (خسروپناه، ۱۳۸۲، ص ۱۷۶).

حال با توجه به این مباحث، می‌توان به این نتیجه رسید که از نظر معرفت‌شناسی اسلامی تحصیل معرفت به معنای باور صادق مدلل امکان‌پذیر است؛ به این معنا که اولاً، واقعیتی خارج از ذهن ما وجود دارد؛ ثانیاً، معرفت و شناخت مطابق با واقع ممکن است؛ یعنی می‌توانیم بگوییم معرفت ما صادق است (یعنی مطابق با واقع است) یا کاذب است. (یعنی مطابق با واقع نیست)؛ ثالثاً ما می‌توانیم این معرفت مطابق با واقع را مدلل کنیم؛ یعنی معرفت مطابق با واقع، استدلال‌پذیر است. اگر از ما سؤال شود: از کجا می‌گویید که این معرفت مطابق با واقع است؟

عملی به روش‌ها و روش‌شناسی آن دانش است. شرط سوم، این است که محقق، توانایی‌های رشته مورد نظر را داشته باشد؛ برای مثال، کسی که روان‌شناسی نخوانده است، نمی‌تواند در این وادی به تحقیق بپردازد. حال که موضوع، می‌تواند بومی یا غیربومی باشد، آیا در فرایند علم نیز می‌توان بومی شد؟ آیا می‌توان هدف یا روش، یا توانمندی‌های علم را بومی نمود؟ برای مثال، آیا می‌توانیم پس از انتخاب حجاب، به عنوان یک موضوع جامعه‌شناسی، بگوییم: ما می‌خواهیم هدف جامعه‌شناسی، تقویت حجاب در جامعه اسلامی باشد؟ چنین چیزی امکان ندارد؛ چراکه هدف علم، دست ما نیست؛ همان‌گونه که روش علم نیز از اختیار ما خارج است (همان).

بومی‌سازی علم در مرحله فرآورده‌بینی

اما اگر مراد، بومی‌سازی علم در مرحله فرآورده‌بینی باشد، یعنی پس از آنکه فرآورده‌های علمی به دست آمد، می‌توان این فرآورده‌ها را بومی یا غیربومی نمود؟ فرآورده علمی، یعنی هر گزاره‌ای که حاصل مطالعات و تحقیقات یک محقق و مطالعه‌گر در یک رشته از علوم و معارف بشری است، از سه قسم بیرون نیست: این فرآورده‌ها یا ذهنی هستند و یا عینی، عینی‌ها نیز یا بالقوه‌اند و یا بالفعل. حال دسته اول، یعنی فرآورده‌های ذهنی، مثل احکام زیباشناختی، هیچ مبنایی برای سنجش همگانی ندارند و از این رو، ترازویی برای درست و غلط دانستنشان در دست نیست. در مورد دسته دوم، یعنی فرآورده‌های عینی نیز حتی اگر ترازویی برای ارزیابی آنها وجود داشته باشد، قاعدتاً این ترازو در دسترس

چنین می‌گوید: در منشأ پیدایش علم سه مرحله وجود دارد. این سه مرحله عبارتند از: ۱. موضوع‌گزینی؛ ۲. فراینددرآیی (ورود به فرایند مطالعه و تحقیق علمی شدن)؛ ۳. فرآورده‌بینی. حال این سؤال از مدعیان علم بومی مطرح می‌شود که مقصودشان، از بومی‌سازی در کدام یک از مراحل سه‌گانه تحقیق است؟ وی سپس به بررسی مفهوم علم بومی در هر یک از سه مرحله می‌پردازد (ملکیان، ۱۳۸۸، پایگاه خبری تحلیلی پارسینه).

بومی‌سازی علم در مرحله موضوع‌گزینی

اگر مقصود، بومی‌سازی در این مرحله است، یعنی دانشمندان در میان اقیانوسی از مسائل و مشکلات هر علمی، دست به‌گزینش زده و از میان این مسائل، باید به سراغ آن دسته از مسائل و مشکلاتی بروند که مرتبط با جامعه خودشان است، در این صورت، این ادعا نه فقط قابل دفاع، بلکه وظیفه اخلاقی هر انسانی است. ولی بدیهی است که این کار علم خاصی را پدید نمی‌آورد (همان).

بومی‌سازی علم در مرحله فراینددرآیی

اگر مراد، بومی‌سازی در مرحله ورود به فرایند مطالعه و تحقیق علمی باشد، در این مرحله بومی‌سازی معنا ندارد، محقق نمی‌تواند بگوید که می‌خواهد فرایند مطالعه و تحقیقش، بومی باشد؛ زیرا اگر بخواهیم در فرایند علم وارد شویم، باید سه شرط را رعایت کنیم: شرط اول، اینکه باید در هدف با عالمان آن علم مورد نظر اشتراک مساعی داشته باشیم. شرط دوم، پذیرفتن متدلوژی و التزام نظری و

است. یک محقق با ذهن خالی سراغ موضوع مورد پژوهش خود نمی‌رود، بلکه پیش‌فرض‌ها و انگاره‌هایی ذهنی دارد و این پیش‌فرض‌ها بنیان‌هایی هستند که علم بر آنها تکیه می‌کند.

۲. ایشان در مرحله موضوع‌گزینی، بومی شدن علم را می‌پذیرند، ولی به سادگی از کنار آن می‌گذرند، درحالی‌که باید تکیه و تأکید بیشتری بر آن می‌نمودند. به نظر ما، حتی اگر در این مرحله بتوانیم علم را بومی کنیم، انقلاب علمی رخ خواهد داد. اگر ما واقعاً یک جامعه‌شناسی در ایران داشته باشیم که به صد مسئله جامعه‌پردازد، بسیاری از مشکلات ما حل خواهد شد؛ واقعاً جامعه‌شناسی ایرانی خواهیم داشت، درحالی‌که جامعه‌شناسی موجود در دانشگاه‌های ما به همان مسائلی می‌پردازد که در کشورهای دیگر مطرح است. حاصل آنکه حتی علم بومی به معنای صرف بومی بودن آن، تحول عظیمی در علم و حل مشکلات جامعه ما ایجاد خواهد کرد (همان).

۳. اساساً کسی که امکان علم دینی را در مرحله اول پذیرفته است، این انتخاب طبیعتاً در سیر و مراحل بعدی حضور مؤثر پیدا می‌کند، وگرنه امکان بومی بودن علم در انتخاب موضوع، معنای محصلی نخواهد داشت. بنابراین، مرحله‌گزینش موضوع که ناشی از تفاوت نیازها و درجه و ارزش موضوعات است، اساساً مسیر و فرایند تحقق خاص خودش را می‌طلبد و طبعاً محصول هماهنگی با روند و موضوع گزینش را تحویل می‌دهد.

۴. ایشان در بومی‌سازی مرحله فرابنددرآیی گفتند: هر علمی برای خود، هدف، روش و توانمندی‌های معینی دارد که بومی و غیربومی

همگان بوده و نمی‌توان آن را بومی معرفی کرد. وی در خاتمه بحث خود می‌گوید: کسانی که بر بومی‌سازی علم اصرار دارند، گویا ماهیت مشترک انسان‌ها را قبول ندارند و از این‌روست که معتقدند انسان‌ها نمی‌توانند به شناخت واحدی برسند، درحالی‌که این دیدگاه خود یک بحث و مشکل متافیزیکی است که در جای خود باید بدان پرداخت (همان).

یک مشکل اخلاقی نیز در بحث بومی‌سازی وجود دارد: کسی که بر بومی بودن تأکید می‌کند، بر حق تکیه نکرده است. اصلاً چرا باید دم از بومی‌سازی بزنیم؟ ما باید از حق و باطل سخن بگوییم، نه از بومی و غیربومی؛ چراکه معیار معرفت‌شناختی عام، حق و باطل است، نه بومی و غیربومی بودن. بنابراین، به نظر می‌آید علم بومی در هیچ‌یک از سه قسمت موضوع‌گزینی، فرابنددرآیی و فرآورده‌بینی قابل دفاع نیست. و روشن است که با انکار یا اثبات علم بومی، راه برای انکار یا پذیرش علم دینی نیز هموار می‌شود (همان).

نقد و بررسی اشکال

مباحث مطرح‌شده در این اشکال، سطحی و به دور از دقت و باریک‌بینی است. این آقایان که در مباحث معرفت‌شناسی معتقد به نسبیت فهم می‌گردند، وقتی نوبت به بحث از علم اسلامی و بومی می‌رسد، یک رئالیست خام می‌گردند (خسروپناه، ۱۳۸۷، ص ۸۶). اما نقدهایی که بر بیانات ایشان وارد است، به شرح زیر می‌باشد:

۱. ایشان در تفکیک مراحل علمی، یک مرحله مهم را در نظر نمی‌گیرند و آن، مرحله پیش‌فرض‌گزینی

موضوع مطرح نموده، به دنبال پاسخ آنها باشیم. برای مثال، اگر روابط دختر و پسر موضوع مسئله باشد، جامعه‌شناس جامعه دینی و مخاطب او پرسش‌ها و دغدغه‌هایی غیر از سؤالات جامعه‌شناس غیرمسلمان دارد. پس اینکه جامعه‌شناسان در بررسی سوزده‌های واحد به پاسخ‌های متعددی رسیده‌اند، زائیده تفاوت در روش‌های آنهاست پس در مقام گردآوری اطلاعات در علوم تجربی نیز هرچند روش تحقیق، همان روش تجربی - میدانی است می‌توانیم علم بومی و غیربومی داشته باشیم؛ چون هر مشاهده‌گری در قالب همین روش واحد، اطلاعات و مشاهدات خاصی را کنار هم می‌گذارد و نتیجه می‌گیرد (همان). البته این سخن، به معنای پذیرش نسبییت معرفت نیست؛ چراکه به اعتقاد ما، این روش مشاهده، روش‌مندانانه و انتقال‌پذیر است؛ یعنی اگر آن جامعه‌شناس غیربومی در همین فضا قرار بگیرد، در آن زندگی کند و با آن انس بگیرد و آن را بفهمد، همین داوری را خواهد داشت.

اما در باب بومی بودن نتیجه، وقتی که «موضوع» به اعتراف خود ایشان، و «روش» به بیان ما، بومی و غیربومی دارد، «نتیجه» نیز که برآمده از به‌کارگیری روش در موضوع برگزیده است، بومی شد (همان).

۵. جناب ملکیان جایگاه علم را با جایگاه فلسفه و جهان‌بینی و ایدئولوژی اشتباه گرفته‌اند؛ زیرا علم عرصه حق و باطل‌ها نیست، بلکه عرصه نظریه‌هایی است که ظهور می‌کنند، کار ویژه‌ای ایفا می‌کنند و نابود می‌شوند، و عرصه حق و باطل، عرصه بنیان‌هایی است که علوم به آنها تکیه می‌کنند و

برنمی‌دارد؛ مثلاً، هدف روان‌شناسی، شناخت روان انسان است و این به دست ما نیست که آن را بومی یا غیربومی بکنیم. در نقد ایشان، می‌توانیم بگوییم: در بومی‌سازی علم، ما نمی‌خواهیم هدف علمی را به علم دیگر بدهیم، نمی‌خواهیم هدف کلام یا فلسفه را به روان‌شناسی بدهیم؛ ولی هدف روان‌شناسی امری واحد نیست. مگر در روان‌شناسی مکاتب گوناگون وجود ندارد؟ اتفاقاً یکی از تفاوت‌های این مکاتب، تفاوت در اهداف آنهاست. روان‌شناسی گشتالت، با روان‌کاوی فروید، با روان‌شناسی به معنای نفس‌شناسی در هدف تفاوت دارند؛ همه به دنبال شناخت روان انسان‌اند، ولی برخی که روان‌ورای بدن را انکار نمودند، به سراغ رفتارشناسی رفتند؛ آنهایی که امور پنهانی مثل ضمیر ناخودآگاه را پذیرفتند، به سراغ روان‌کاوی رفتند. پس همان‌گونه که سایر مکاتب از اهداف گوناگونی برخوردارند، و همان‌گونه که سایر مکاتب با پیش‌فرض‌های متفاوتی خاص خود، هدفی را برای روان‌شناسی تعریف کرده‌اند، ما نیز با مبانی متفاوتی برآمده از دین، هدف خاصی را برای آن تعریف می‌نماییم (همان). بنابراین، ما نیز می‌توانیم براساس منظومه دینی خود هدفی را برای روان‌شناسی تعریف نماییم که هدف در شناخت انسان با رویکردی جامع‌نگر نقش داشته باشد. اما در باب بومی بودن علم در مرحله فرایند در بعد روش، باید بگوییم که روش، دو مرحله دارد: مقام گردآوری اطلاعات و مقام داوری اطلاعات. در مقام گردآوری اطلاعات، می‌توان علم بومی داشت؛ زیرا پس از آنکه موضوع را برگزیدیم، باید پرسش‌هایی را که برای ما مهم است، در باب آن

پیش فرض‌های خود را از آنها اخذ می‌کنند و نزاع بر سر حق و باطل در واقع، نزاع در همین بنیان‌ها و پیش فرض‌هاست. از سوی دیگر، همین که می‌توان از حق و باطل در روش و فرآورده‌های یک علم سخن گفت، ناخواسته اذعان به حاکمیت جهت‌گیری ارزشی و ایمانی در خود علم است و می‌تواند وصف حق و یا باطل به خود بگیرد.

ناگفته نماند که امروز در جهان غرب، از سوی فیلسوفان متعدد، بر بعد ایدئولوژیک و جهت‌داری علم تأکید می‌شود؛ به ویژه چالش‌ها و بحران‌هایی که علوم غربی در جوامع غربی و جهان سوم از خود بر جای گذاشته‌اند، حاکی از سکولار بودن علم و همچنین حاکی از این است که علوم، جنبه جهانی ندارند (خاکی قراملکی، ۱۳۸۹، ص ۳۷۲).

۳. ملازم بودن قول به علم دینی با نسبی‌گرایی علم
اشکال دیگری که از طرف مخالفان علم دینی مطرح گردیده است، مسئله نسبییت معرفت‌شناختی است. «نسبی‌گرایی» به عنوان یک گرایش، بر آن است که در حوزه معرفت و شناخت، رسیدن به واقع، به نحو مطلق، میسر نیست، بلکه بنا به فرض اگر اساساً رسیدن ممکن باشد، این امر فقط و فقط به نحو نسبی و مضاف خواهد بود؛ بدین معنا که جوای معرفت نمی‌تواند بگوید که من چیزی را به نحو مطلق می‌شناسم و یا چیزی واقعاً چنان است که من می‌دانم، بلکه فقط می‌تواند بگوید: من با توجه به تمام شرایط و مناسبات فردی و اجتماعی که دارم، چیزی را چنان می‌شناسم، اما تضمینی ندارم که آن چیز واقعاً همان است که من درک می‌کنم.

از دیدگاه مخالفان، نسبییت لازمه حتمی رویکردهایی است که قایل به تغییر در ساختار و روش علوم بنابر آموزه‌های دینی هستند (آذربایجانی، ۱۳۹۰، ص ۱۸۷؛ آیت‌اللهی، ۱۳۹۰، ص ۱۷۷-۱۷۹). از این رو، نگرانی مخالفان علم دینی از بیان پسوند «دینی» برای «علم»، از آنجا ناشی می‌شود که ایشان پایان این راه را «نسبییت‌گرایی» می‌دانند، که البته برای علم، خطرناک و مهلک است (باقری، ۱۳۸۷، ص ۱۹۱).

به عقیده مخالفان علم دینی، بحث علم دینی را کسانی مطرح نمودند که علم را واقع‌گرا نمی‌دانند؛ زیرا «علم دینی فقط در یک صورت به تمام معنا ممکن است، و آن وقتی است که داعیان آن دست از رئالیسم کشیده باشند و قائل به موضع نسبییت‌گرایی باشند. بنابر مشرب نسبییت‌گرایی، علم دینی مقوله‌ای کاملاً ممکن است؛ به بیان دیگر، نه فقط مفهوم علم دینی ناسازگاری درونی ندارد، بلکه امکان تحقق خارجی آن نیز مسلم است؛ چراکه مطابق این تفسیر، علوم محقق و موجود چیزی نیستند جز علومی تماماً محکوم ارزش‌ها، آرمان‌ها و آموزه‌های فراعلمی؛ لذا کاملاً ممکن است که دینی از ادیان، مدعی تحقق علمی ویژه خود شود» (نراقی، ۱۳۷۳، ص ۲۳). بر این اساس، می‌توان گفت که وقتی واقع‌گرایی و روش رئالیستی در علم ممکن نبود، می‌توان رویکردهای مختلفی، از جمله یهودی، مسیحی و غیره، به علم داشت، و در این صورت، هیچ معیار فرابومی و جهانی نیز نخواهد بود که براساس آن، یکی از آنها را بر دیگری ارجح دانسته و آن را برگزینیم، و گزینش هر کدام ترجیح بلا مرجح خواهد بود. از این رو، ما

است؛ یعنی می‌گویید: دل من، تعلق من و علاقه من این است که تو این نتیجه را بدهی؛ آن‌گاه در اینجا به تعداد افراد می‌توان علم داشت؛ در نتیجه، نسبییت علم مطرح می‌شود و این نسبییت ضروری می‌شود. نسبییت در علم یکی از لوازم وارد کردن ارزش‌ها در دل علم است و این مسئله غیر از وارد کردن ارزش در رفتار عالمان است (سروش، ۱۳۸۵، ص ۲۱۸).

برخی از مخالفان، حجّیت دین را (در فرض اثبات‌پذیری) ناشی از روش‌های موجود دانسته‌اند که در صورت اعتبارزدایی از آنها، اعتبار دین نیز زیرسؤال خواهد رفت.

«برای من بسیار جالب است که می‌بینم کسانی که می‌خواهند با دینی و اسلامی کردن علوم، نوعی انحصارگرایی را در قلمرو علوم حاکمیت بخشند... خود داعی و مروج نوعی تکثرگرایی می‌شوند... اگر هجوم شما به من بر اساس پیش‌فرضی باشد که فقط مورد قبول خودتان است و اگر دفاع من در برابر شما مبتنی بر پیش‌فرضی باشد که فقط مورد قبول خودم است، نه هجوم واقعی صورت گرفته است و نه دفاع واقعی... کسانی که برای اینکه جا برای دین باز می‌شود مدام از عیب و نقص روش‌های تجربی، عقلی، یا تاریخی سخن به میان می‌آورند در واقع، بن‌شاخی را می‌برند که خود بر آن نشسته‌اند؛ زیرا اعتبار و حجّیت دین اگر قابل اثبات باشد، جز به مدد همین روش‌ها اثبات‌شدنی نیست» (ملکیان، ۱۳۷۹، ص ۹۹-۱۰۱).

آقای ملکیان همچنین در بررسی مرحله فرآورده‌بینی می‌گوید: در این مرحله نیز نمی‌توان به علم بومی قایل شد؛ چراکه در تقسیم‌بندی فرآورده‌های علوم، این فرآورده‌ها یا ذهنی هستند و یا

رویکرد اسلامی به علم را برمی‌گزینیم؛ به بیان دیگر، حال که علوم نسبی‌اند و رویکردها و روش‌های متفاوتی دارند و ابزار انگارند، ما هم با رویکرد اسلامی به علوم می‌پردازیم (خسروپناه، ۱۳۹۰، سایت نهاد مقام معظم رهبری).

برخی دیگر از مخالفان، بیشتر از منظر روش شناختی به مسئله نسبییت پرداخته و نسبییت را لازمه دلخواه انگاشتن روش دانسته‌اند، درحالی‌که در مقام ثبوت و نفس‌الامر بیش از یک روش نداریم که آن هم، چون یگانه است، نمی‌تواند اسلامی و غیراسلامی داشته باشد. چنان‌که سروش تولید علم دینی را غرق شدن در نسبییت بی‌امان می‌داند؛ چون در آن صورت، هر کسی برای خودش حق خواهد داشت که از مقدمات معینی به نتایج دلخواه خود برسد و در این صورت ما علمی نخواهیم داشت؛ زیرا علم آن است که در آن مقدمات نتایج را مهار کنند و نگذارند به هر طرف که دل‌مان خواست برویم و از هر مقدمه‌ای هر نتیجه‌ای را بگیریم و علم وقتی متولد می‌شود که آدمی امیال خود را زیر پا بگذارد و فردیت‌ها را قربانی کند. یک روش واحد، باید مرجعیت داشته باشد. به هر حال، در مقام ثبوت و نفس‌الامر یک روش درست است و اگر آن یکی را کشف کردیم در این صورت، اسلامی و غیراسلامی معنا ندارد و مسلمان باید همان اندازه در فلسفه - مثلاً - تابع برهان باشد که غیرمسلمان است (سروش، ۱۳۸۷، ص ۲۰۹-۲۱۰).

آنجا که می‌گوییم در دل علم ارزشی نیست همین جاست؛ یعنی نتیجه‌بخشی روش علمی ارزشی نیست و اگر کسی معتقد باشد که نتیجه‌بخشی روش علم نیز ارزشی است او علم را از علم بودن انداخته

نقد و بررسی اشکال

در پاسخ به این اشکال باید گفت: اشتباه مهمی که در عمده رویکردهای امروزی فلسفه علم می‌توان مشاهده کرد، درهم آمیختن مقام ثبوت و مقام اثبات در علم است. مقام ثبوت علم، یعنی حقیقت خود علم در مقام ماهیت واقعی آن (= مقام حقیقت فی نفسه علم)، و مقام اثبات علم، یعنی آنچه به عنوان علم در طول تاریخ حیات بشری موجود بوده است (= مقام تحقق علم در فرهنگ‌های مختلف بشری). واضح است که علم در مقام اول، فقط یک معنا و یک حقیقت دارد و ناب و خالص است، اما در مقام دوم، می‌تواند جلوه‌های مختلفی پیدا کند و با درک‌های فرهنگی و غیرمعرفتی آمیخته شود.

بر این اساس، کسی که می‌خواهد در باب ماهیت علم بحث کند، ابتدا باید مبنای خود را در باب ماهیت علم در مقام ثبوت، معلوم سازد، سپس به سراغ عالم خارج برود و ببیند آنچه در جامعه به اسم علم معروف است، تا چه حد واقعاً علم است و تا چه حد امور غیرعلمی به نام علم عرضه می‌شود. برای مثال، وقتی سخن از تأثیر پیش‌فرض‌ها در علم می‌کنیم، گاهی ناظر به مقام ثبوت علم سخن می‌گوییم که در این مقام، صبغه پیش‌فرض‌ها نیز صبغه معرفتی و کاشف از واقع است، اما اگر ناظر به علم در مقام تحقق خارجی سخن بگوییم (یعنی آنچه به اسم علم معروف است و هم حاوی «علم» است و هم حاوی «جهل مرکب»)، آن‌گاه نه فقط امور معرفتی، بلکه امور غیرمعرفتی نیز در شکل‌گیری آن تأثیر دارند. وقتی به تفکیک این دو مقام توجه نمی‌شود، کم‌کم حضور امور غیرمعرفتی در عرصه

عینی، عینی‌ها نیز یا بالقوه‌اند و یا بالفعل. حال دست‌اول، یعنی فراورده‌های ذهنی، مثل احکام زیباشناختی، هیچ مبنایی برای سنجش همگانی ندارند و از این رو، ترازویی برای درست و غلط دانستن‌شان در دست نیست. در مورد دسته دوم، یعنی فراورده‌های عینی نیز حتی اگر ترازویی برای ارزیابی آنها وجود داشته باشد، قاعدتاً این ترازو در دسترس همگان بوده و نمی‌توان آن را بومی معرفی کرد (همان). وی از این بحث خود نتیجه می‌گیرد که سخن گفتن از علم بومی به معنای نسبی‌گرایی و وابسته دانستن دانش به مکان و زمان خاص است؛ پس به نظر مخالفان علم دینی، سخن گفتن از علم دینی مستلزم غلتیدن در دام نسبییت است.

برخی نیز نسبییت را از منظر حکایت و تطابق با واقع نگریسته و لازمه آن را از دست دادن شناخت مطابق با واقع دانسته‌اند؛ در واقع، سخن آنان این است که علم دینی (به نحو تغییر در ساختار) در بستر نسبییت امکان تولید دارد. در این صورت، مدعیان علم دینی از شناخت حاکی از واقع دست بردارند. «نسبییت فهم به این معناست که عالم هرگز شناختی مطابق با حقیقت خارجی که حاکی از آن باشد به دست نمی‌آورد؛ در این صورت، بومی شدن یا بومی بودن علم به اعتبار ساختار درونی آن معنادار خواهد بود» (پارسانیا، ۱۳۸۲، ص ۳۵).

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، از نظر مخالفان علم دینی، قابل شدن به علم دینی مستلزم نسبییت معرفت‌شناختی می‌شود؛ بنابراین، برای گریز از این نسبییت، چاره‌ای جز دست برداشتن از دینی‌سازی و اسلامی‌سازی نیست.

استاد مطهری در این باره می‌نویسد: در قدیم قضایا را به شکل خاصی طبقه‌بندی می‌کردند؛ می‌گفتند: علم بر دو قسم است: یا تصور است یا تصدیق؛ تصور هم، یا بدیهی است یا نظری؛ تصدیق هم یا بدیهی است یا نظری. بعد می‌گفتند: همه تصورات نمی‌تواند بدیهی باشد، و الا مجهول برای انسان وجود نداشت؛ همه هم نمی‌تواند نظری باشد و الا هیچ معلومی برای انسان وجود نمی‌داشت؛ چون هر نظری را جز از طریق تحلیل کردن به بدیهی، نمی‌توان به دست آورد. در تصدیقات هم عیناً همین طور. پس قهراً بعضی از تصورات بدیهی است، بعضی نظری؛ و بعضی از تصدیقات هم بدیهی است و بعضی نظری. می‌گفتند ما نظریات را بر پایه دیگر بدیهیات، با تحلیل کردن به بدیهیات، اکتساب می‌کنیم. به بدیهی که می‌رسید، دیگر آنها اصولی بود که به هر حال، قطعی و غیرقابل تردید بود. در دوره جدید، قضایا، اصلاً به این شکل طرح نمی‌شود که یا بدیهی است یا نظری. نظری را از راه بدیهیات باید به دست آورد و بدیهیات، «معیار» برای نظریات هستند؛ یعنی علم مقیاس علم است؛ فلاسفه کلاسیک، چه اسلامی و غیراسلامی، معیار معرفت را در میان ادراکات انتخاب می‌کردند (مطهری، ۱۳۸۳، ص ۴۱۹-۴۲۰).

ولی علم جدید اساساً این بحث بدیهی و نظری را کنار گذاشت. آمد به شکل دیگری قضایا را طرح کرد. یعنی منطق شکل دیگری گرفت، و آن شکل این است: گفت: هر امر مجهولی به قول شما نظری - ابتدائاً دانشمند برای آن یک فرضیه می‌سازد، فرض

پیش فرض‌ها و عدم تفکیک آنها از امور معرفتی، این تلقی را دامن می‌زند که اساساً «علم»، یعنی همین آمیخته‌های معرفت و غیرمعرفت. و به تدریج به دام نسبی‌گرایی می‌افتیم و این حادثه‌ای است که گریبان‌گیر بسیاری از مکاتب فلسفه علم متأخر شده است (زیباکلام، ۱۳۸۷).

اما چگونه می‌توانیم نسبی‌گرایی در فلسفه علم را درمان کنیم؟ پاسخ آن است که اگر بین مقام ثبوت علم و مقام اثبات و تحقق خارجی علم فرق گذاشتیم، آنگاه اصل را مقام ثبوت قرار می‌دهیم و هرگونه عارضه غیرمعرفتی را که در مقام تحقق خارجی بر علم وارد شود، غیرمجاز اعلام می‌کنیم و در عین حال، بدون آنکه به سبب پذیرش اموری مقدم بر «علم» به وادی شکاکیت و نسبی‌گرایی بیفتیم، از امور مقدم بر «علم» سخن می‌گوییم و شأنیت معرفتی این دسته از امور مقدم بر «علم» را نیز حفظ می‌کنیم. این همان محتوای سخن فلاسفه و منطق‌دانان مسلمان از قبیل فارابی، ابن‌سینا، خواجه نصیر و صدرالمتألهین، است که می‌گفتند هر علمی، مبادی تصوری و تصدیقی‌ای دارد و این مبادی تصوری و تصدیقی یا از سنخ اصول متعارفه (بدیهی) هستند که برای هر انسانی معلوم بالذات است و شک در آن یا انکارش امکان ندارد و یا از سنخ اصول موضوعه (غیربدیهی = نظری) که باید در یک علم مقدم بر آن اثبات شود. بدین ترتیب، یک نظام طولی بین علوم حقیقی برقرار می‌شود که این سلسله به یک علم اولی برمی‌گردد که مبتنی بر بدیهیات اولیه (اصول متعارفه) است و خود نیازمند هیچ علم دیگری نیست (ابن‌سینا، ۱۹۷۷، ص ۱۶۴-۱۶۵).

می‌کند که حقیقت این باشد، ولی نمی‌داند این هست یا نیست. بعد این را در مقام عمل تجربه و آزمایش می‌کند؛ یا در آزمایش جواب مطابق درمی‌آید یا مخالف. اگر آزمایش‌هایی که روی این فرضیه به عمل می‌آید جواب مخالف داد، این فرضیه طرد می‌شود، اگر آن را تأیید کند قبول می‌شود. پس معیار اینکه یک فرضیه حقیقت است یا حقیقت نیست، [به پندار آنها] این نیست که بدیهیات اکتساب شده باشد یا نشده باشد؛ یعنی علم با علم توجیه نمی‌شود. علم با عمل توجیه می‌شود (تاریخچه نسبی‌گرایی علم، ۱۳۹۰).

در واقع، «پیش‌فرض‌ها» در ادبیات مدرن، صرفاً یک دسته فرض‌های بدون پشتوانه معرفتی هستند که ورود آنها به عرصه هر دانشی، موجب آمیخته شدن علم و جهل و پذیرش نسبی‌گرایی می‌شود، درحالی‌که در مبنای فیلسوفان مسلمان، آنچه در علوم رایج (= مقام اثبات علم) به عنوان «پیش‌فرض» معروف است، منطقیاً (= مقام ثبوت علم) به دو دسته تقسیم می‌شوند: یک دسته، فرض‌های غیرمدلل که اعتبارشان معلوم نیست و باید از عرصه علم کنار گذاشته شوند، و دسته دیگر، مبادی تصویری و تصدیقی که برخی از اینها «اصول موضوعه» اند که باید در یک علم دیگری اثبات شوند تا در نظام معرفت به کار آیند، و برخی دیگر، از سنخ اصول متعارفه می‌باشند که صدق آنها غیرقابل مناقشه است (سوزنچی، ۱۳۸۹، ص ۳۱-۶۰).

سخن سروش بر اینکه هر علمی در مقام ثبوت، روش ثابت و معینی دارد، جای بحث دارد؛ زیرا این ادعا که هر گزاره تنها با یک روش معین و ثابتی دارد و

از طریق آن روش، قابل تحقیق است، ادعایی ناتمام است، و گزاره‌های متعددی هستند که به روش‌های متعدد قابل بررسی و تحقیق می‌باشند. و میان گزاره و مسئله با هیچ روشی، تلازم علی وجود ندارد. این امر مستلزم نسبی شدن فراورده‌های علمی و نیز روش‌ها در اثبات گزاره‌های علمی نیست؛ زیرا هر روشی، فرایند و جزئیات خاص خود را دارد که اگر رعایت شود، ما را به پاسخ سؤالان خواهند رساند. انتخاب یک روش خاص از میان روش‌های متعدد، برای حل یک مسئله مستلزم غلتیدن در دام نسبییت نیست؛ زیرا این بدین معنا نیست که هر کسی بتواند بر اساس ذوق و سلیقه خود روشی را برگزید و علمی را تولید کند و منطقی برای تعمیم این علوم وجود نداشته باشد و در نتیجه، ملاک معقولی برای داوری و ترجیح یک نظریه بر نظریه دیگر در دست نباشد، بلکه آنچه موجب گرفتار شدن در دام نسبییت می‌شود، رعایت نکردن فرایند خاص آن روش برگزیده است، و گرنه به رعایت اصول آن روش، می‌توان به پاسخ مسئله دست یافت (زیباکلام، ۱۳۸۷، ص ۱۰۷-۱۲۸). پس سروش میان روش‌های کشف واقع و روش‌های به‌کارگیری علوم خلط کرده است (حسینی و دیگران، ۱۳۸۷، ص ۹۷). یک وقت کسی می‌گوید: هر مدعایی را می‌توان با هر روشی و با هر مقدمه‌ای بدون ضابطه و قاعده معین اثبات کرد. در این صورت، این ادعا مستلزم نسبی‌گرایی خواهد شد. ولی اگر کسی بخواهد با روش‌های مختلف، اما با قواعد و ضوابط منطقی به اثبات مدعیات علمی بپردازد، گرفتار نسبی‌گرایی نمی‌شود (خسروپناه، ۱۳۹۰).

نتیجه‌گیری

آوردن پسوند، یا بهتر بگوییم، صفت «دینی» پس از «علم»، مستلزم نسبی شدن فراورده‌های علمی و نیز روش‌ها در اثبات گزاره‌های علمی نیست؛ زیرا نسبت‌گرایی معرفت‌شناختی آنجاست که معیاری برای ارزش‌گذاری معرفتی در کار نباشد؛ بدین معنا که هر کسی بتواند بر اساس ذوق و سلیقه خود روشی را برگزید و علمی را تولید کند و منطقی برای تعمیم این علوم وجود نداشته باشد و در نتیجه، ملاک معقولی برای داوری و ترجیح یک نظریه بر نظریه دیگر در دست نباشد. درحالی‌که ما، نسبییت علوم را نمی‌پذیریم، و در عین حال، معتقد به علم دینی هستیم و معتقدیم که علوم می‌توانند واقع‌نما باشند، و معیار و ارزش معرفت را می‌پذیریم؛ زیرا معیارهای پایه و زیرساخت و بدیهی وجود دارد که می‌توان با استناد قضایای نظری به آنها به نتایج یقینی، مطابق با واقع دست یافت.

بنابراین، نسبی‌گرایی علم با قول به علم دینی ملازم نیست. این‌گونه نیست که هر کسی قایل به علم دینی باشد، باید در حیطه کشف واقع نسبی‌گرا باشد، هرچند هر کس نسبی‌گرا باشد، باید معتقد به علم دینی باشد. به اعتقاد ما، که واقع‌گرایی علوم را قبول داریم، از آنجا که متون اسلامی در روش‌های کشف واقعیات تجربی دخالت دارند، علم اسلامی داریم.

منابع

- آذربایجان، مسعود، ۱۳۹۰ (گفت‌وگو)، «ایران‌نود»، ویژه‌نامه نوروزی، روزنامه همشهری، ص ۱۸۴، به نقل از: farsnews.com
- آیت‌اللهی، حمیدرضا، ۱۳۹۰ (گفت‌وگو)، «ایران‌نود»، ویژه‌نامه نوروزی، روزنامه همشهری، ص ۱۷۷-۱۷۹، به نقل از: farsnews.com
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، ۱۹۷۷، *الشفاء: الالهیات*، تصحیح ابراهیم مذکور، قاهره، بی‌نا.
- افلاطون، ۱۳۷۸، *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو.
- باقری، خسرو، ۱۳۸۷، *هویت علم دینی*، ج دوم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- بستان، حسین و همکاران، ۱۳۸۷، *گامی به سوی علم دینی*، ج دوم، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- پارسانیا، حمید، ۱۳۸۲، «بومی شدن علم»، *پیام حوزه*، ش ۳۷، ص ۴۳-۲۷.
- پایا، علی، ۱۳۸۶، «دشواری‌های سخن گفتن از مفهوم علم دینی»، *اخبار ادیان*، سال پنجم، ش ۲۴ و ۲۵، ص ۶۹-۵۹.
- تاریخچه نسبی‌گرایی علم*، ۱۳۹۰، تهران، مؤسسه فرهنگی و هنری نور راسخون.
- حسینی، سیدحمیدرضا و دیگران، ۱۳۸۷، *علم دینی دیدگاه‌ها و ملاحظات*، ج چهارم، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- خاکی قراملکی، محمدرضا، ۱۳۸۹، *تحلیل هویت علم دینی و علم مدرن*، چاپ دوم، قم: کتاب فردا.
- خسروپناه، عبدالحسین، ۱۳۸۷، «آسیب‌شناسی انکار علم دینی»، *دانشگاه اسلامی*، سال دوازدهم، ش ۳۸، ص ۸۷-۱۱۷.
- ، ۱۳۸۲، «اثبات‌پذیری گزاره‌های دینی»، *قیسات*، ش ۲۷، ص ۱۷۱-۱۸۰.
- ، ۱۳۸۴ الف، «چیستی معرفت در معرفت‌شناسی معاصر»، *اندیشه نوین دینی*، ش ۱، ص ۶۶-۵۳.
- ، ۱۳۸۴ ب، «نظریه بداهت در فلسفه اسلامی»، *ذهن*، ش ۲۴، ص ۴۵-۷۶.
- ، ۱۳۸۷، *جزوه علم دینی به مثابه راه حل تعارض علم و دین*، قم، دروس مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- ، ۱۳۹۰، «جستاری در اسلامی‌سازی علوم انسانی»، *معارف*، ش ۸۶، ص ۱۵-۹.

—، ۱۳۸۸، «کلام جدید با رویکرد اسلامی»، قم، نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها.

زیباکلام، سعید، ۱۳۸۷، *تعلقات و تقویم دینی علوم*، در: مجموعه مقالات علم دینی، به کوشش سیدحمید رضا حسینی و دیگران، ج چهارم، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

سروش، عبدالکریم، ۱۳۸۷، *اسلام و علوم اجتماعی؛ نقدی بر دینی کردن علم*، در: مجموعه مقالات علم دینی، به کوشش سیدحمیدرضا حسینی و دیگران، ج چهارم، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

—، ۱۳۸۵، *درس‌هایی در فلسفه علم/اجتماع*، تهران، نی.

سوزنجی، حسین، ۱۳۸۹، «امکان علم دینی؛ بحثی در چالش‌های فلسفی اسلامی سازی علوم انسانی»، *معرفت فرهنگی اجتماعی*، سال اول، ش ۴، ص ۶۰-۳۱.

علی‌پور، مهدی و سیدحمیدرضا حسینی، ۱۳۸۹، *پارادایم اجتهادی دانش دینی*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

فعالی، محمدتقی، ۱۳۷۹، *درآمدی بر معرفت‌شناسی دینی و معاصر*، قم، معارف.

کانت، ایمانوئل، ۱۳۶۲، *سنجش خرد ناب*، ترجمه میرشمس‌الدین ادیب سلطانی، تهران، امیرکبیر.

کشفی، عبدالرسول، ۱۳۸۵، «دسته‌بندی نظریه‌های توجیه

معرفت‌شناختی»، *نامه حکمت*، ش ۸، ۱۳۱-۱۴۸. گتیه، ادموند، ۱۳۷۴، «آیا معرفت، باور صادق موجه است؟»،

ترجمه شاپور اعتماد، *ارغنون*، ش ۸ و ۷، ص ۳۲۱-۳۲۶. مبینی، محمدعلی، ۱۳۸۲، «معرفت‌شناسی اصلاح‌شده و عقلانیت

باور دینی»، ترجمه ولی‌الله عباسی، *قبسات*، ش ۲۸، ص ۵۲-۴۵.

مطهری، مرتضی، ۱۳۷۳، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، تهران، صدرا.

—، ۱۳۷۱، *مجموعه آثار*، قم، صدرا.

ملکیان، مصطفی، ۱۳۷۹، «امکان و چگونگی علم دینی»، *حوزه و دانشگاه*، سال ششم، ش ۲۲، ص ۳۳-۱۰.

—، ۱۳۸۸، «مفهوم علم بومی خطاست»، پایگاه خبری تحلیلی پارسینه، parsine.com

هاملین، دیوید، ۱۳۷۴، *تاریخ معرفت‌شناسی*، ترجمه شاپور اعتماد، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.