



تبیین وجه تسمیه علم دینی

دکتر خسرو باقری

عضو هیات علمی دانشگاه تهران

چکیده

سابقه بحث از تعریف «علم دینی» را به اختصار می‌توان در سه دیدگاه تاریخی دسته‌بندی کرد (هر چند دیدگاه‌های دیگری نیز ممکن است موجود باشد). در یک دیدگاه دین و گزاره‌های دینی با محک تجربه، آزمون و یا حداقل تأیید می‌شود. در دیدگاه دوم: علم به عنوان مجموعه گزاره‌های توصیفی ناظر به واقع و دین به عنوان مجموعه گزاره‌های ناظر به هدایت و سعادت انسان تعریف و آن دو از هم مستقل و منفک شمرده می‌شود لذا علم دینی نیز وجه تسمیه‌ای نمی‌یابد و در دیدگاه سوم با ایجاد مجموعه‌ای التقاطی از علم و دین و چشمپوشی از تفاوت‌های این دو نظام، موجودی ناهمگن ساخته می‌شود.

در این مقاله مؤلف با ارائه تصویری از علم و ویژگیهای علم‌شناسی مابعد اثبات‌گرا و تصویری از دین و مفاهیم وابسته به ساختن مفهومی منسجم از علم دینی می‌پردازد تا وجه تسمیه و معقول بودن «علم دینی» را توجیه کند و بر آن است تا اگر نظریه‌های علمی، پیش‌فرضهای خود را از گزاره‌های دینی اخذ کنند دینی شمرده می‌شود؛ هر چند علمی بودن آنها در نهایت با محک تجربه آشکار می‌شود.

مقدمه

امکان و فرایند تکوین علم دینی به طور کلی و علوم انسانی اسلامی به طور خاص را در مقالات دیگری مورد بحث قرار داده‌ایم (باقری، ۱۳۷۴، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸). در اینجا، تنها اشاره‌ای کوتاه به مباحث مذکور خواهیم کرد تا زمینه بحث مشخص شود و سپس مسأله مورد نظر در این نوشتار را یاد آور می‌شویم.

امکان سخن گفتن از علوم انسانی اسلامی، منوط به این است که بتوان پاره‌هایی از اندیشه اسلامی را به منزله پشتوانه متافیزیکی برای تحقیق در علوم انسانی لحاظ کرد. هر گاه مضامین متافیزیکی مذکور بتواند در مراحلی چون‌گرینش مسأله، انتخاب مفاهیم و الگوهای برای فهم مسأله، طرح پژوهش (شامل سبک تبیین، فرضیه پردازی و روش تحقیق)، مشاهده و پیش‌بینی و تفسیر، تأثیر آفرینی خود را آشکار سازد، فرایندی شکل گرفته است که محصول آن، دانشهایی متناسب با اندیشه‌های اسلامی خواهد بود. در صورتی که اندیشه‌های اسلامی بتواند عهده‌دار چنین نفوذ عمیقی در جریان تکوین رشته یا رشته‌هایی از علوم انسانی قرار گیرد، می‌توان از علوم انسانی اسلامی سخن گفت.

آنچه در این نوشتار مورد توجه ویژه قرار می‌گیرد، وجه تسمیه علم دینی، به طور عام، یا علوم انسانی اسلامی، به طور خاص است. بررسی وجه تسمیه علم دینی، به طور طبیعی باید از دو قسمت تشکیل شود: یک قسمت ناظر به اینکه علم دینی، چرا علم نامیده شده و قسمت دیگر، ناظر به اینکه از چه روی، دینی خوانده شده است. بررسی وجه تسمیه علم دینی از آنجا که "علم" نامیده می‌شود، در گرو داشتن پشتوانه‌ای علم‌شناختی است و از آنجا که "دینی" نامیده می‌شود، مستلزم داشتن پشتوانه‌ای دین‌شناختی است. این علم‌شناسی و دین‌شناسی، هر دو باید به گونه‌ای باشد که برحسب آنها، سخن گفتن از علم دینی، روا شمرده شود؛ به عبارت دیگر، علم دینی با مفهومی که ما از آن در نظر داریم، باید چنان باشد که نه علم را برآشوبد و نه دین را. بنابراین، وجه تسمیه علم دینی، مستلزم دو گونه توجیه است؛ توجیهی علم‌شناختی و توجیهی دین‌شناختی.

از این رو، این مقاله در دو قسمت تنظیم می‌شود: در قسمت نخست، تصویری از علم

به دست داده خواهد شد که بر اساس آن، علمی بودن علم دینی، مجاز باشد. در قسمت دوم نیز تصویری از دین به دست داده خواهد شد که با اتکا بر آن، دینی بودن علم دینی، روا باشد.

۱- توجیه علم‌شناختی

به یقین، چنین نیست که بتوان با داشتن هرگونه علم‌شناسی، به‌طور موجهی از علم دینی سخن گفت. به عنوان نمونه‌ای مشخص و معاصر، براساس علم‌شناسی اثبات‌گرایانه، هرگز نمی‌توان از علم دینی سخن گفت. علم در این نگرش با ویژگی‌هایی چون مشاهده‌گرایی افراطی و جدا کردن مشاهده از نظریه، همراه است که با قبول آنها نمی‌توان با صفتی دینی از علم یاد کرد؛ حتی شکل‌های ملایم اثبات‌گرایی نیز علم دینی را بر نمی‌تابد. رایشنباخ (۱۹۳۸) با جدا کردن دو مقام کشف و داوری در تلاش علمی، زمینه آن را فراهم آورد که بتوان از تأثیر اموری چون دین در مقام تلاش برای کشف علمی سخن گفت. با این حال، وی نیز در مقام داوری، تعبیر علم دینی را ناروا می‌شمارد. بالیدن علم‌شناسی در نیمه دوم قرن بیستم، تصویری متفاوت از علم به دست داده است که به نظر می‌رسد براساس آن می‌توان به‌گونه‌ای موجه از علم دینی سخن گفت. ویژگی‌های متعددی برای علم در دیدگاه‌های مابعداثبات‌گرا مطرح شده است. در اینجا ما پنج ویژگی عمده را مورد بحث قرار خواهیم داد: درهم تنیدگی مشاهده و نظریه، عدم تعین نظریه توسط مشاهده و آزمون، درهم تنیدگی علم و ارزش، پیشرفت علم از طریق رقابت نظریه‌ها و الگوهای علمی و تأثیر علم بر متافیزیک.

۱-۱- درهم‌تنیدگی مشاهده و نظریه

در برابر اعتقاد اثبات‌گرایان که مشاهده، از نظریه جدا و مقدم بر آن است، در رویکرد مابعداثبات‌گرایان، نظر بر این است که سخن گفتن ما از امور واقع، همواره گرانبار از نظریه (theory-ladenness) است و مشاهده محض و فارغ از نظریه امکان‌پذیر نیست. اصطلاح "گرانبار بودن از نظریه" را، نورود هنس (N. R. Hanson, ۱۹۷۱) به کار

برده است، اما بسیاری دیگر همچون پوپر، کوهن، لاکاتوش و لاودن نیز از آن سخن گفته‌اند.

کوهن (۱۹۷۰) بر این است که با داشتن مفروضاتی معین، جهان به گونه خاصی دیده می‌شود و با عوض شدن آنها، همان امور مشاهده‌ای به گونه‌ای دیگر نگریسته می‌شوند؛ به عنوان مثال، وی تغییر در الگوهای کلان (paradigm) علمی را مستلزم تغییر کلی و تمام عیار (gestalt switch) می‌داند که براساس آن، دریافتهای مشاهده‌ای نیز دیگرگون می‌شود. (کوهن در پاورقی ص ۲۰۲، تفاوت نظر خود را با کواهن در این می‌داند که وی، برخلاف کواهن، بر این باور نیست که محرکهای حسی مشابه، به احساسهای مشابه در دو فرد منجر می‌شود.) این درست مانند تغییر کلی است که در نگریستن به تصاویر دوپهلورخ می‌دهد؛ به طوری که آنچه در یک نگاه، اردک دیده می‌شود، در نگاه دیگر، خرگوش دیده خواهد شد: «آنچه پیش از انقلاب (علمی)، در دنیای دانشمندان، اردک بود، پس از آن خرگوش خواهد بود.» (ص ۱۱۱)

لاکاتوش در باب دخالت نظریه در مشاهده به این نکته اساسی اشاره می‌کند که در "فنون آزمایشی" (experimental techniques) پژوهشگران، نظریه‌هایی به نحو ضمنی ملحوظ شده است؛ به عبارت دیگر، مشاهده‌هایی که توسط این فنون انجام می‌شود به نظریه‌های مذکور وابسته است؛ نظریه‌هایی که ممکن است درست نباشد. وی به عنوان مثال به ادعای گالیله اشاره می‌کند که گفته بود توانسته است کوه‌هایی را روی ماه و لکه‌هایی را روی خورشید ببیند و به این ترتیب، نظریه ارسطویی مقبول آن زمان را رد کند؛ نظریه‌ای که طبق آن، اجرام آسمانی، گوی‌های بلورین بی عیب و نقصی به شمار می‌آمدند.

لاکاتوش اظهار می‌کند که البته باید توجه داشت که "مشاهده‌های" گالیله، مشاهده‌هایی با حواس غیرمسلح نبود، بلکه به واسطه تلسکوپ وی انجام می‌گرفت که خود آن به نوعی نظریه بصری وابسته بود و از قضا این نظریه، مورد قبول برخی از معاصران وی نبود. بنابراین، لاکاتوش می‌گوید: «این مشاهده‌های - محض و غیرنظریه‌ای - گالیله نبود که با نظریه ارسطو روبه‌رو شد بلکه "مشاهده‌های" گالیله در پرتو نظریه

بصری وی بود که با "مشاهده‌های" ارسطو در پرتو نظریه‌اش در مورد اجرام آسمانی در رویارویی قرار گرفت. (لاکاتوش، ۱۹۷۰، ص ۹۸، تأکید از مؤلف) به علاوه، لاکاتوش اظهار می‌کند که اگر ما به جای مشاهده‌های آزمایشگاهی از مشاهده‌هایی سخن بگوییم که با چشم انسانی ما انجام می‌شود، این صرفاً حاکی از آن است که ما به نظریه فیزیولوژیکی مبهمی در مورد بینایی انسانی تکیه کرده‌ایم. (ص ۱۰۷)

لودویک فلک (L. Fleck) در سخن گفتن از تأثیر زمینه‌های فکری بر مشاهده، بسیار پیش می‌رود. او بر این است که داده‌های بلاواسطه‌ای نیست که بتوان گفت هر کسی آنها را به طور یکسان می‌بیند. وی در انتقاد به کارناپ اظهار می‌کند که ملاحظه کارهای او در جلد‌های دوم و سوم مجله ارکنتنیس (Erkenntnis) نشان می‌دهد که وی در مشخص کردن جملات پروتکلی (جملات گزارشی) سر در گم شده است. نظر فلک این است که مجموعه گرایشهای فکری، آمادگیهای ذهنی و عادات فکری در مقطع معینی از حیات اجتماعی، که وی از آن به عنوان "سبک فکری" یاد می‌کند، تعیین کننده این است که پژوهشگران، در واقع، چه چیزهایی را مشاهده کنند. از این رو، نه می‌توان گزارشهای مشاهده‌ای دو پژوهشگر متعلق به دو سبک فکری را با هم جایگزین پذیر دانست و نه می‌توان از یک زبان عام سخن گفت که هر گزارش مشاهده‌ای آشکارا در آن قابل بیان باشد. فلک، به عنوان مثال می‌گوید، مشاهداتی که از طریق نگاه کردن در میکروسکوپ انجام می‌شود، کاملاً به سبک فکری پژوهشگر و آموزشهایی وابسته است که برای استفاده از آن فراگرفته است و چنین نیست که هر کس در میکروسکوپ نگاه کند، دریافت مشاهده‌ای واحد و معینی از مثلاً یک میکرب کشت شده داشته باشد.

از این رو، فلک معتقد است که «آدمی نمی‌تواند چیز نو و متفاوت را به آسانی و بلافاصله ببیند. تمامی سبک فکری او باید تغییر کند، تمامی حالت فکری او باید متزلزل، و آمادگی فکری جهت‌دار او نیز باید محو شود.» (فلک، ۱۹۸۳، ترجمه اعتماد، ص ۷۲) به این ترتیب، مشاهده و دیدن، کاملاً گزینشی، فعال و در عین حال به سبک فکری وابسته است: «دیدن» یعنی: بازآفریدن تصویر در لحظه‌ای مناسب، لحظه‌ای که آفریده همان جامعه فکری است که آدمی به آن تعلق دارد.» (همان، ص ۷۷)

چنانکه ملاحظه می‌شود، دامنه نقادی نسبت به دیدگاه اثبات‌گرایان، چندان گسترده شده که چیزی از مفهوم مشاهده همگانی باقی نمانده است و مشاهده، یکسره وابسته به الگوها یا سازه‌های فکری در نظر گرفته می‌شود. اما چنانکه برخی دیگر از فیلسوفان علم (همچون لاری لاودن L. Laudan، ۱۹۸۴، ص ۱۶) اظهار کرده‌اند، سخن گفتن از چنین تباین و تفاوت کلی میان نظریه‌ها یا الگوهای کلان علمی، مبالغه آمیز، و به علاوه، مانع از این است که بتوان راهی برای اجماع و هم‌نظری دانشمندان یافت. شاید به همین دلیل است که حتی خود کوهن، چه بسا به بهای تن دادن به عدم انسجام در آرای خود، کوشیده است به گونه‌ای، امکان ترجمه‌پذیری میان نظریه‌های علمی رقیب را بپذیرد. به بیان وی، می‌توان به کمک واژگان روزمره مشترک، برای تفاوت‌های موجود میان نظریه‌ها ترجمانی یافت: «یعنی هر فردی ممکن است در کشف این بکوشد که دیگری در رویارویی با محرکی که پاسخ کلامی خود وی به آن متفاوت خواهد بود، چه خواهد دید و چه خواهد گفت.» (ص ۲۰۲) جستجوی زمینه مشترکی میان نظریه‌های مختلف، برای فهم نظریه‌ها ضروری است و برای مشاهده نیز در این زمینه مشترک، باید جایگاهی یافت. چنانکه استفن گولد می‌گوید، سببها همچنان از درختها فرو می‌افتد، در حالی که نظریه جاذبه از الگوی کلان نیوتنی تا اینشتینی، به طرز عمیقی تغییر کرده است (به نقل از مارتین اگر، ۱۹۸۹).

به هر حال به نظر می‌رسد که فاصله مطلوب از واقعگرایی خام، کوتاهتر از این باشد که سر از سازه‌گرایی افراطی (radical constructivism) در آورد. نوعی واقعگرایی انتقادی که از واقعگرایی خام و سازه‌گرایی افراطی به یک اندازه فاصله بگیرد، موجه‌تر به نظر می‌رسد. در واقعگرایی انتقادی، سعی بر این است که میزان تأثیر و دخالت نظریه‌ها در کم و کیف مشاهده‌های ما مشخص شود، بدون اینکه مشاهده، یکسره و از بنیاد، وابسته به نظریه تلقی گردد.

۲-۱- عدم تعین نظریه توسط مشاهده و آزمون
در برابر اعتقاد اثبات‌گرایان بر اینکه با مشاهده و آزمونهای قاطع می‌توان تکلیف

نظریه را از حیث درستی و نادرستی معین کرد، در دیدگاه‌های مابعداثبات‌نگرا، نظر بر این است که نظریه توسط مشاهده، تعیین نمی‌یابد. این مطلب نه تنها در مورد اثبات نظریه‌ها صادق است، بلکه شامل ابطال نظریه‌ها نیز می‌شود؛ به عبارت دیگر، ابطال نظریه، توسط مشاهده و آزمون، تعیین نمی‌یابد. از این مطلب، گاه تحت عنوان "مسئله دوئمی" (Duhemian problem) یاد می‌کنند. "مسئله دوئمی" بر اساس نام پیر دوئم (Pierre Duhem) فیلسوف و فیزیکدان فرانسوی نامگذاری شده و از آنجا که کواین (Quine) (۱۹۵۱) نیز صورت‌بندی خاصی از آن به دست داده است آن را "آموزه دوئم-کواین" (Duhem-Quine Thesis) نامیده‌اند. دیگر فیلسوفان علم نیز به این نکته توجه کرده‌اند که از جمله می‌توان به هسه (Hesse، ۱۹۸۰) و لاودن (۱۹۸۴) اشاره کرد. از نظر اینان نیز، تأیید یا ابطال نظریه‌ها هیچ یک به گونه‌ای روشن و قاطع، توسط واقعیت‌های تجربی صورت نمی‌پذیرد.

در اینجا ما به توضیح آموزه دوئم-کواین بسنده می‌کنیم. نکته مورد نظر این است که هنگام شکست هر نظریه در پیش‌بینی، نمی‌توان مشخص کرد که این شکست، ناشی از کدام بخش از نظریه است. این مسئله بر اساس دیدگاهی کل‌گرایانه توسط دوئم و کواین مطرح شده است. بر این اساس، نظریه‌ها به سادگی و به‌طور مستقیم، به مشاهده مربوط نمی‌شود بلکه انواع مختلفی از فرضیه‌های کمکی در این میان، واسطه قرار می‌گیرد. این فرضیه‌های کمکی ناشی از عواملی نظیر تعریف عملیاتی اصطلاحات نظریه‌ای و اعتبار ابزارهای اندازه‌گیری نشأت می‌یابد. این‌گونه عوامل به ظهور برخی فرضیه‌های ضمنی و کمکی منجر می‌شود که در عمل مورد قبول نظریه پرداز قرار گرفته است. به این ترتیب، این امکان به وجود می‌آید که نظریه‌ای، پیامدهای مشاهده‌ای داشته باشد؛ به عبارت دیگر، پیش‌بینی امور قابل مشاهده، مبتنی است هم بر نظریه اصلی و هم فرضیه‌های کمکی مترتب بر آن. حال اگر پیش‌بینی، موفقیت آمیز نباشد، این امر می‌تواند ناشی از نادرستی مجموعه نظریه اصلی و فرضیه‌های کمکی باشد، یا صرفاً ناشی از نادرستی نظریه اصلی و یا نادرستی هر یک از فرضیه‌های کمکی. این نکته را در شکل قیاسی، می‌توان به صورت زیر نشان داد (علایم اختصاری به شرح زیر است: (ن) برای نظریه اصلی، (ف)

برای فرضیه کمکی، و (م) برای مشاهده امر پیش‌بینی شده):

۱- اگر (ن و ف ۱ و ف ۲ ... ف n)، آنگاه م.

۲- م موجود نیست.

پس: (ن و ف ۱ و ف ۲... ف n) درست نیست.

پس: یا ن درست نیست یا ف ۱ یا ف ۲ ... یا ف n.

چنانکه ملاحظه می‌شود، رفع تالی نمی‌تواند فقط حاکی از این باشد که مقدم قضیه شرطی با تمام اجزایش نادرست است بلکه این احتمال نیز وجود دارد که یکی از اجزای آن نادرست باشد. منطق تنها بیانگر این است که در مقدم قضیه، مشکلی وجود دارد اما نمی‌تواند مشخص کند که کدامیک از اجزای آن نادرست است. بنابراین، مسأله دوئمی این است که لبه تیز رفع تالی به گونه‌ای معین به چیزی اصابت نمی‌کند بلکه به گونه نامعین معطوف به کل نظریه و فرضیه‌های کمکی آن است.

کواین می‌نویسد: «هر اتفاقی بیفتد می‌توان هر یک از گزاره‌ها را درست دانست، مشروط بر اینکه در جای دیگری در سیستم، سازگاریهایی با قدرت کافی ایجاد کنیم ... به عکس، به همین دلیل، هیچ گزاره‌ای از تجدیدنظر مصون نیست.» (۱۹۵۳، فصل ۲، به نقل از لاکاتوش، ۱۹۷۰، ص ۱۸۴) به عبارت دیگر، مرزبندی روشن و قاطعی میان اجزای مختلف پیکره هر نظریه وجود ندارد. آنچه به عنوان عناصر متافیزیکی و دور از عرصه مشاهده در نظر گرفته می‌شود و فرضیه‌های کمکی نزدیک به این عرصه، هر یک و یا همگی می‌تواند مسئول شکست در پیش‌بینی باشد. البته، مخالفت کواین با تعیین کامل نظریه توسط مشاهده است، اما تعیین ناقص (under-determination) آن توسط مشاهده، مورد قبول وی است؛ به عبارت دیگر، مشاهده و تجربه با توجه به غلط از آب در آمدن پیش‌بینی‌های نظریه، به طور مجمل حاکی از این است که مشکلی در نظریه وجود دارد، اما این مشکل، به نظریه به عنوان یک کل، و نه به اجزای مشخصی از آن معطوف می‌شود. (کواین، ۱۹۷۴، ترجمه اعتماد)

راه حل لاکاتوش برای این مسأله چنین است: نخست اینکه وی میان دو شکل از

"آموزه دوئم - کواپن" تفاوت می‌نهد: شکل افراطی و شکل ملایم. در شکل افراطی (که وی بیشتر کواپن را جانبدار آن می‌داند) نظر بر این است که هیچ قاعده‌ای برای انتخاب عقلانی میان نظامهای نظری وجود ندارد. اما در شکل ملایم (که وی دوئم را جانبدار آن می‌داند)، نظر بر این است که نمی‌توان عنصر مجزایی از نظام نظری را ابطال کرد. لاکاتوش با شکل افراطی این آموزه (که آن را ناشی از اندیشه عملگرایانه کواپن می‌داند) موافق نیست زیرا در این صورت، هیچ‌گونه ابطالی برای نظریه‌های علمی قابل تصور نیست، اما با شکل ملایم آن موافق است زیرا در نتیجه آن، تنها ابطال‌گرایی جزئی و ساده‌انگارانه ناممکن شمرده می‌شود، نه ابطال‌گرایی در همهٔ وجوه آن (لاکاتوش، همان مأخذ).

لاکاتوش برای پرهیز از گرفتارشدن به نقد آموزه مذکور در شکل ملایم آن، واحد تحلیل را نه اجزای مختلف هر نظریه، بلکه برخی نظریه‌ها می‌داند که در آن، هر نظریهٔ بعدی، حاصل تجدیدنظر در نظریهٔ قبلی است و این کار از طریق افزودن فرضیه‌های کمکی به نظریهٔ قبلی انجام می‌شود برای اینکه بتواند بر اختلالهای ناشی از پیش‌بینی و کنترل فائق آید. این رشته از نظریه‌های پی‌درپی که به صورت برنامه‌ای پژوهشی درمی‌آید، هنگامی علمی به شمار می‌آید که حرکتی پیشرونده داشته باشد و بتواند امور واقع جدیدی را پیش‌بینی کند و برخی از این امور واقع مورد تأیید قرار گیرد. در غیر این صورت، برنامهٔ پژوهشی، انحطاطی (degenerative) است و روندی انحطاطی را طی می‌کند.

۳-۱- درهم‌تنیدگی علم و ارزش

همانند فائق آمدن بر رخنهٔ میان علم و متافیزیک از سویی و رخنهٔ میان مشاهده و نظریه از سوی دیگر، در مورد جدایی میان علم و ارزش نیز مابعداثبات‌گرایان، راه دیگری را پیش گرفته‌اند و این دورا درهم‌تنیده و غیرقابل انفکاک دانسته‌اند. این نتیجه، حاصل نگاهی نوین به علم بوده است که بر اساس آن، علم به منزلهٔ پدیده‌ای انسانی و

فرهنگی نگریسته می‌شود و بنابراین همچون دیگر پدیده‌های انسانی و فرهنگی، مستغرق در ارزشها به شمار می‌رود.

کوهن با طرح این مطلب که فعالیت علمی دانشمندان، تحت تأثیر الگوهای کلان قرار دارد، یکی از دیدگاه‌های مؤثر در باب تلازم علم و ارزش را فراهم آورد. در هر الگوی کلان علمی، داوریه‌های ارزشی مختلفی را می‌توان سراغ گرفت. الگوی علمی، بویژه در معنای جامعه‌شناختی و سازه‌ای آن که در تفسیر ماسترمن (۱۹۷۰) مطرح شده، با ارزشها ملازم است. الگوی علمی در معنای جامعه‌شناختی آن، حاکی از آداب و عادات معینی در کار و فعالیت پژوهشگران است که مبتدیان، پذیرش آنها را لازمه ورود در جرگه دست اندرکاران علم می‌یابند و خود را با آنها همراه می‌سازند. همچنین، الگوی علمی در معنای سازه‌ای آن، مستلزم این است که معماهای معینی، قابل پژوهش و تحقیق شمرده شود و حل آنها به عنوان فعالیتی علمی، ارزشگذاری گردد. به علاوه هنگام بروز انقلابهای علمی، باید میان نظریه‌های مختلفی که در رقابت قرار می‌گیرد، دست به انتخاب زد و این امر مستلزم داوری ارزشی است.

اشتگ مولر (Stegmouller) به این نکته اشاره کرده است که از نظر کوهن، این‌گونه داوریه‌های ارزشی، در درجه نخست، بنا به ملاحظات عملی، صورت می‌پذیرد و ملاحظات نظری، در نهایت تابع مصلحتهای عملی است. اموری چون کم هزینه بودن، مخاطره آمیز نبودن، تأمین قدرت و سلطه هر کشور، از جمله امور عملی است که می‌تواند محتوا و مسیر فعالیت علمی دانشمندان را تحت تأثیر قرار دهد. از این جهت، اشتگ مولر، کوهن را با کانت قابل مقایسه می‌داند زیرا کانت نیز حکمت عملی را بر حکمت نظری مقدم دانست. با این بیان، وی می‌خواهد شبهه نسبت‌گرایی را از دیدگاه کوهن دور سازد (اشتگ مولر، ۱۹۷۹، ترجمه اعتماد). البته، این مقایسه برای دفع شبهه نسبت‌گرایی از کوهن کافی به نظر نمی‌رسد زیرا کانت در حوزه حکمت عملی، از "امر مطلق" (categorical imperative) سخن می‌گوید؛ دستوری اخلاقی که تابع موقعیتها نیست و به این ترتیب، از نسبت‌گرایی می‌گریزد.

لاری لاودن (۱۹۸۴، ۱۹۸۰) نیز جایگاه ویژه‌ای برای ارزشها در علم در نظر گرفته است. وی که اصطلاح "سته‌های پژوهشی" (research traditions) را در علم به کار می‌برد، از سه قسمت اساسی در علم سخن می‌گوید که عبارت است از: اهداف یا ارزش‌شناسی (axiology)، روش‌شناسی (methodology)، و نظریه یا داعیه‌های تجربی (factual claims). اهداف یا ارزش‌شناسی هر سنت پژوهشی بر روش‌شناسی و نیز نظریه تأثیر می‌گذارد؛ به این گونه که توجیهی برای روش‌شناسی فراهم می‌آورد و با نظریه یا نوع داعیه‌های تجربی، هماهنگی برقرار می‌سازد. البته، این تأثیرگذاری یکسویه نیست، بلکه دوطرفه است (این نکته را در قسمتهای بعدی بحث توضیح خواهیم داد). کسانی چون لاودن در توضیح درهم‌تنیدگی علم و ارزش، از ارزشهای معرفتی (epistemic values) و ارزشهای غیرمعرفتی سخن گفته‌اند. ارزشهای معرفتی شامل مواردی است همچون انسجام درونی، دقت در پیش‌بینی و احتمالاً سادگی (ممکن است برخی این را ارزشی زیباشناختی به شمار آورند). بر این اساس، نظریه‌ای که از انسجام درونی بیشتر، دقت بیشتری در پیش‌بینی و سادگی بیشتری برخوردار باشد، بر نظریه‌های دیگر ترجیح داده خواهد شد. ارزشهای غیرمعرفتی، مانند مصلحتهای عملی کوهنی به آداب و عادات رایج میان دانشمندان و پژوهشگران ناظر است. به عنوان مثال، پژوهشگران مبتدی، به طور غالب، آنچه را دانشمندان پیش‌کسوت مورد ستایش قرار دهند، مراعات می‌کنند و از آنچه آنان، به دیده کراهت نگاه کنند، پرهیز می‌کنند و این در عمل به عنوان بخشی از نظام داوری ارزشی علم و عالمان تحقق می‌یابد.

۱-۴- پیشرفت علم از طریق رقابت نظریه‌ها و الگوهای علمی

تصور اثبات‌نگرایان درباره انباشتی دانستن پیشرفت علم نیز مورد معارضه قرار گرفته است.

هنگامی که دسترسی به امور واقع، مستقیم و بی‌واسطه تلقی نشود، در این صورت نمی‌توان چنین تصور کرد که پژوهشگران، امور واقع را پی در پی بر هم انباشت می‌کنند

و علم به این ترتیب، راه پیشرفت خود را هموار می‌کند. در دیدگاه مابعداثباتگرایان، انگاره انباشتی مورد انکار قرار گرفته است؛ حتی باید گفت که انگاره خطی پیشرفت علم نیز، که پوپر به آن اعتقاد داشت، به چالش فراخوانده شد. در این انگاره خطی، پیشرفت نه با برهم انباشتن امور واقع، بلکه با زدودن پیوسته و فزاینده خطاها پیش می‌رود.

لاکاتوش مسأله پیشرفت علم را در قالب برنامه‌های بلندمدت پژوهشی مورد بحث قرار داد. طبق نظر وی، دیگر نباید در کار علم، به عقلانیت آنی (instant rationality) باور داشت. منظور از این اصطلاح این است که تصور کنیم کار علم با یک نظریه در برابر واقعیتها یا با فرضیه‌هایی تک‌تک پیش می‌رود؛ به این شکل که واقعیتها، تک‌نظریه یا تک‌تک فرضیه‌های ما را تأیید و یا ابطال می‌کند. در واقع، پیشرفت یا انحطاط در گرو این است که ببینیم هر برنامه پژوهشی در بلندمدت چه می‌کند. برنامه پژوهشی، نه یک تک‌نظریه، بلکه رشته‌ای از نظریه‌هاست و آنچه موجب کنار گذاشتن هر نظریه می‌شود، نه واقعیتهای ابطال‌کننده، بلکه نظریه‌ای رقیب است که از حیث قدرت تبیین و پیش‌بینی، توانمندتر از نظریه قبلی جلوه‌گر می‌شود. «مسأله از این قرار نیست که ما نظریه‌ای را پیشنهاد کنیم و طبیعت احتمالاً فریاد "نه" سر دهد؛ بلکه، ما مازی [انبوهی] از نظریه‌ها را پیشنهاد می‌کنیم و طبیعت احتمال دارد فریاد "نامنجم" سر دهد.» (لاکاتوش، ۱۹۷۰، ص ۱۳۰)

مؤلف در پاورقی توضیح می‌دهد که حالت اول (نه گفتن طبیعت)، حاکی از همان دیدگاه تک‌نظریه‌ای است که در آن، تصور بر این است که امور واقع، نظریه ما را نفی می‌کند، در حالی که طبیعت چنین کاری نمی‌کند. در حالت دوم، که بر اساس روش شناسی کثرت‌گرایانه مورد قبول لاکاتوش مطرح شده است، در عرضه نظریه‌های متعدد و پی‌درپی که برای تفسیر، تبیین و پیش‌بینی پدیده‌ها مطرح می‌شود، باید عدم انسجام احتمالی میان آنها را معیار رد و ابطال قرار داد. عدم انسجام، منطقی است و لازم نیست طبیعت آن را به ما بگوید، بلکه مراد این است که در تلاش برای تفسیر، تبیین و پیش‌بینی پدیده‌های طبیعت، چنین عدم انسجامی ممکن است در گزاره‌های مربوط به واقعیت در

رشته نظریه‌های پیاپی ظهور کند. به این ترتیب، پیشرفت علمی حاصل تلاش بلندمدت و منسجم برنامه‌های پژوهشی است که در متن آن، نظریه‌های رقیب، جایگزین یکدیگر می‌شود و در مجموع، توان تفسیری، تبیینی و پیش‌بینی را افزایش می‌دهد.

پل فایرابند (P. Feyerabend) و کوهن هر دو با پیشرفت انباشتی و خطی علم مخالفت می‌ورزند. فایرابند بر اساس کثرت‌گرایی روش‌شناختی خود اظهار می‌کند که عقلانیت علم به این نیست که همواره به خط منطقی معینی توسل جوید، بلکه قواعدی از انواع مختلف می‌تواند وجود داشته باشد که چه بسا بتوان با توسل به هر نوعی از آنها پیشرفتی در علم ایجاد کرد؛ به عبارت دیگر، همانطور که پیروی از قواعد، موجب پیشرفت در علم می‌شود، تغییر آنها و پیروی از قواعد جدید نیز می‌تواند چنین کند. از این رو، وی می‌گوید: «نکاتی که تاکنون مطرح کرده‌ام حاکی از آن نیست که پژوهش، دلخواهی و هدایت نشده است. ضابطه‌هایی وجود دارد، اما آنها از خود فرایند پژوهش نشأت می‌یابد، نه از دیدگاه‌هایی انتزاعی در مورد عقلانیت.» (فایرابند، ۱۹۷۸، ص ۹۹) در واقع، وی می‌خواهد بر این نکته تأکید کند که روشها و ضابطه‌های علمی واحدی نیست که بتواند بدون محدودیت در همه زمینه‌ها به کار رود.

به این ترتیب، فایرابند می‌خواهد توصیه خود به آنارشی معرفت‌شناختی را از اتهام بی‌ضابطه بودن مبرا سازد: «من بر این نکته استدلال می‌کنم که همه قواعد، محدودیت‌های خود را دارد، استدلال من این نیست که ما باید بدون قواعد حرکت کنیم... من در داعیه‌هایم نه می‌خواهم قواعد را حذف کنم و نه می‌خواهم بی‌ارزشی آنها را نشان دهم، بلکه قصد من این است که فهرست قواعد را گسترش دهم و همچنین استفاده جدیدی برای همه آنها پیشنهاد کنم.» (همان مأخذ، ص ۱۶۴) از آنجا که هر دیدگاهی در معرفت‌شناسی و هر دسته‌ای از قواعد و ضوابط روش‌شناختی مبتنی بر آنها، محدودیت‌هایی خاص خود دارد، حاکمیت بلامنازع هر یک از آنها در قلمرو علم به کندی پیشرفت علم منجر خواهد شد. میدان یافتن دیدگاه‌های مختلف و رقابت میان آنهاست که پیشرفت علم را تضمین می‌کند. از این رو، فایرابند ما را به حرکتی "خلاف

استقرا" (counterinduction) فرامی‌خواند که طبق آن باید فرضیه‌هایی را، که با نظریه‌های استوار و یافته‌های استوار آنها ناهمخوان است، مطرح کرد و بسط داد. (۱۹۷۰، ص ۲۶)

کوهن نیز با پیشرفت خطی علم مخالفت می‌ورزد. وی پیشرفت علم را به دو صورت می‌نگرد: یکی به هنگام استقرار یافتن علم متعارف و دیگری در رقابت یا رویارویی الگوهای علمی. در حالت اول، در دامن علم متعارف، به صورت روزافزون معماهایی مطرح می‌شود و راه حل می‌یابد و به این ترتیب، علم، گستره خود را روز به روز می‌افزاید. اما هنگامی که علم متعارف دچار بحران می‌شود و شواهد مخالف برای آن روزافزون می‌شود، پیشرفت علم در گرو تغییر الگوی کلان علمی است و این، به همان چیزی منجر می‌شود که کوهن آن را انقلاب علمی نامیده است. با ظهور هر انقلاب علمی، مسیر پیشین علم، منقطع می‌گردد (و این البته به معنای ابطال الگوی پیشین نیست) و الگوی جدیدی، با راه تازه‌ای آغاز می‌شود. اشتگ‌مولر از این شکل دوم پیشرفت، به عنوان پیشرفت شاخه شاخه یا چنگالی یاد می‌کند (۱۹۷۹، ترجمه اعتماد، ص ۱۶۲).

نکته قابل توجهی که اشتگ‌مولر بیان می‌کند این است که کوهن این را می‌پذیرد که الگوی علمی جدید، ممکن است پدیده‌های مورد نظر الگوی پیشین را بخوبی آن یا بهتر از آن تبیین کند، اما از این نمی‌توان نتیجه گرفت که پیشرفت در خط واحدی انجام شده است. بلکه این صورت پیشرفت، در واقع، همان انگاره‌ای است که وی آن را پیشرفت شاخه شاخه یا چنگالی می‌نامد (هر چند احتمال سخن گفتن از شکل خرد این گونه پیشرفت در علم متعارف با توجه به تعمیم‌های مختلف را نیز می‌پذیرد)؛ به عبارت دیگر، الگوی علمی جدید، پدیده‌های پیشین را برحسب مفروضات خود، و بنابراین به شکلی متفاوت، تبیین می‌کند و این به معنای حرکت در ادامه مسیر الگوی علمی پیشین نیست.

۵-۱- تأثیر علم بر متافیزیک

در آنچه گذشت، اثر آفرینی متافیزیک بر علم مورد بحث قرار گرفت. حال، سؤال این است که در باب تأثیر علم بر متافیزیک، یا بهتر است بگوییم تأثیر لایه‌ها و ابعاد تجربی علم بر لایه‌ها و ابعاد متافیزیکی آن، چه می‌توان گفت.

این مسأله نیز در دیدگاه‌های مابعداثباتگرا مورد توجه قرار گرفته و البته محل بحث و مناقشه بوده است. پوپر (۱۹۵۲) بر این است که داعیه‌های متافیزیکی توسط شواهد تجربی، ابطال‌پذیر نیست؛ به عبارت دیگر، نمی‌توان گفت که دیدگاهی متافیزیکی توسط شواهد تجربی رد و ابطال شده است. البته، از نظر پوپر، این مانع آن نیست که داعیه‌های متافیزیکی را به گونه دیگری، مانند استدلال عقلانی، قابل ابطال بدانیم. به طور مشابه، واتکینز (۱۹۵۸) نیز معتقد است که داعیه‌های متافیزیکی به سبب کلی بودن، نه آزمون‌پذیر است، و نه به گونه‌ای تجربی، قابل اثبات یا قابل ابطال است. وی این اندیشه فرویدی را به عنوان نمونه این گونه داعیه‌ها ذکر می‌کند: «هر عملی (در این کاربرد، عمل مشتمل است بر عدم تصمیم، هیستری، فلج، لغزشهای کلامی و...) منطبق است بر آرزویی (خودآگاه یا ناخودآگاه) به گونه‌ای که عمل مذکور، تلاشی در جهت برآوردن آن آرزوست.» (ص ۳۶۲-۳۶۵) یک محقق فرویدی، حتی اگر توفیق نیابد در جریان تحلیل روانی از چنین آرزویی پرده بردارد، از ادعای مذکور دست نخواهد شست و شکست خود را به آسانی با توسل به مقاومتی ناخودآگاه توجیه خواهد کرد. در همین جهت، ویزدم (۱۹۸۷) نیز بر این است که اجزای هستی‌شناختی علم، به لحاظ مشاهده و تجربه، ابطال‌ناپذیر، اما از حیث نظری ابطال‌پذیر است (ص ۱۲۰).

اما نظر لاکاتوش چنین است که هرگاه هر برنامه پژوهشی، حالت پیشرونده خود را از دست بدهد و نتواند امور واقع جدیدی را پیش‌بینی کند، رو به زوال می‌نهد و باید آن را کنار گذاشت: «ایده "الهامبخشی سلبی" هر برنامه پژوهشی علمی تا حد قابل ملاحظه‌ای دیدگاه کلاسیک اصالت قرارداد (conventionalism) را معقول جلوه می‌دهد. ما ممکن است به گونه‌ای معقول تصمیم بگیریم، تا آنجا که محتوای تجربی

ابرام شده (corroborated) کمر بندایمنی فرضیه‌های کمکی افزایش می‌یابد، رواندانیم که "ابطالها"، نادرستی (falsity) را به سخت هسته انتقال دهند. اما رویکرد ما با اصالت قرارداد داوری کننده پوانکاره متفاوت است، به این معنا که برخلاف پوانکاره، ما ادعا می‌کنیم که اگر و هرگاه برنامه پژوهشی نتواند واقعیت‌های جدیدی را پیش‌بینی کند، می‌توان سخت هسته آن را کنار گذاشت: یعنی، سخت هسته مورد نظر ما، برخلاف آنچه پوانکاره در نظر دارد، ممکن است در اوضاع معینی رو به زوال نهد. به این معنا، ما در کنار دوئم هستیم که چنین امکانی را روا می‌دانست؛ اما از نظر دوئم، دلیل چنین زوالی صرفاً زیباشناختی است، در حالی که از نظر ما این امر اساساً منطقی و تجربی است.» (ص ۱۳۴، تأکید از مؤلف)

از سخنان لاکاتوش چنین برمی‌آید که سخت هسته (که در واقع حاوی گزاره‌های متافیزیکی است) ابطال می‌شود، چنانکه تعبیر «ابطالها»، نادرستی را به سخت هسته انتقال دهد. حاکی از این است. معیار ابطال و کنار گذاشتن سخت هسته هر برنامه پژوهشی، همانا ناتوانی آن از خلق فرضیه‌های جدید و پیش‌بینی‌های تازه است و وی آن را منطقی و تجربی به شمار می‌آورد.

لاودن نیز تأثیرگذاری ابعاد تجربی علم را بر ابعاد متافیزیکی آن مورد توجه قرار داده است. وی کوشیده است در سنت‌های پژوهشی از رابطه‌ای دوسویه میان داعیه‌های تجربی و اهداف یا جهتگیری‌های ارزشی در نظر بگیرد. وی از پیشنهاد خود، به عنوان "الگوی شبکه‌ای" (reticular model) نام می‌برد. برای توضیح این پیشنهاد، لازم است ابتدا به انتقاد وی از دیدگاه کوهن اشاره‌ای کنیم.

لاودن معتقد است که دیدگاه کوهن، گرفتار مغالطه‌ای است که وی از آن به عنوان "مغالطه همپراشی" (covariance fallacy) یاد می‌کند. منظور از این مغالطه این است که کسی تصور کند اجزای مختلف هر سنت پژوهشی، همه به یکباره با هم تغییر می‌کند. چنانکه قبلاً اشاره شد، این اجزا از نظر لاودن شامل سه قسمت اهداف یا ارزش‌شناسی، روش‌شناسی، و نظریه یا داعیه‌های تجربی است. در مغالطه مذکور، فرض بر این است که

این اجزا به صورت سلسله مراتبی (hierachical) و یکسویه تأثیرگذار است؛ یعنی اهداف یا ارزشها بر روش‌شناسی و روش‌شناسی بر نظریه و نوع گزاره‌های تجربی آن اثر می‌گذارد. بر این اساس، تفاوت دو نظریه در داعیه‌های تجربی، ناشی از تفاوت در روش‌شناسی آنهاست و این تفاوت نیز خود، ناشی از تفاوت در اهداف یا ارزشهای نهایی است. به علاوه، در مغالطه مذکور، این فرض نیز وجود دارد که اجزای سه‌گانه به یکدیگر متصل است و از این رو، همه باهم دچار تغییر می‌شود. انتساب این مغالطه به کوهن، از آنجا مایه می‌گیرد که وی از انقلاب در الگوهای علمی سخن می‌گوید، به گونه‌ای که با وقوع هر انقلاب علمی، پژوهشگر از دنیایی به دنیای دیگر وارد می‌شود؛ به عبارت دیگر، با ورود به دنیای جدید، همه چیز به یکباره دگرگون شده است و این دنیا با دنیای پیشین، همسنجش‌ناپذیر (incommensurable) است. لاودن نسبت‌گرایی افراطی (کوهنی) را از جمله متفرع بر مغالطه مذکور می‌داند: «نسبت‌گرایی افراطی درباره علم، به نظر می‌رسد پیامد قهری قبول این است که... (ج) اهداف، روشها، و داعیه‌های تجربی همواره در خوشه‌های همپراش آشکار می‌شود.» (لاودن، ۱۹۸۴، ص ۵۰)

در مقابل رابطه سلسله مراتبی و همپراشی، لاودن از رابطه شبکه‌ای و جایگزینی تدریجی هر یک از اجزای سنتهای پژوهشی سخن می‌گوید. منظور از رابطه شبکه‌ای، این است که اجزای مذکور به گونه‌ای متقابل باهم رابطه دارد و هیچ یک را نمی‌توان به شکلی ثابت بر دیگری مقدم دانست، بلکه در واقع، نوعی وابستگی متقابل (mutual dependency) میان آنها برقرار است. از سویی، اهداف یا ارزشها، انتخاب روشها را توجیه می‌کند و با نظریه هماهنگی می‌یابد. از سوی دیگر، روشها قابلیت تحقق اهداف یا ارزشها را نشان می‌دهد و نظریه را توجیه می‌کند. همچنین، نظریه، روشها را محدود می‌کند و اهداف یا ارزشها را مجسم می‌سازد.

با توجه به رابطه شبکه‌ای اجزای سه‌گانه، لاودن از تأثیر دوسویه‌ای سخن می‌گوید. از سویی، اهداف یا ارزشها بر نظریه یا داعیه‌های تجربی تأثیر می‌گذارد، به این شکل که

هماهنگی میان آنها برقرار می‌شود. از سوی دیگر، شواهد تجربی جدیدی ممکن است به دست آید که نشان دهد اهداف یا ارزشهای مورد نظر قابل تحقق نیست، یا اینکه هیچ یک از نظریه‌های مقبول نزد جامعه علمی، تجسمی از اهداف یا ارزشهای مذکور نیست. در چنین وضعیتی، پژوهشگران ممکن است تصمیم بگیرند به عنوان اقدامی عقلانی، در اهداف مذکور تجدیدنظر، یا اهداف جدیدی را جایگزین آنها کنند (همان مأخذ، ص ۷۷).

در مجموع، تأثیرگذاری ابعاد تجربی نظریه‌های علمی بر ابعاد متافیزیکی آنها، نکته‌ای است که نمی‌توان آن را نادیده گرفت. این تأثیرگذاری ممکن است به صورت تجدیدنظر در برخی از مفروضات متافیزیکی یا به طور کلی جایگزین کردن مفروضاتی نوین به جای مفروضات پیشین جلوه گر شود. چنانکه لاودن می‌گوید، اقدام پژوهشگران در این مورد، عقلانی تلقی می‌شود زیرا آنان در مطالعه علمی پدیده‌ها، در پی پیش‌بینی و چه بسا کنترل آنها نیز هستند؛ از این رو، اگر مفروضات آنها چنین امری را امکانپذیر نگرداند، دست به تجدیدنظر یا جایگزینی خواهند زد.

اما با قبول این تأثیرگذاری، نمی‌توان گفت که ابعاد تجربی علم به رد و ابطال ابعاد یا مفروضات متافیزیکی آن منجر می‌شود. چنانکه قبلاً در توضیح آرای پوپر، واتکینز و برخی دیگر گفته شد، این امر ناشی از شکل منطقی و محتوای گزاره‌های متافیزیکی است. شکل کلی گزاره‌های متافیزیکی چنان است که شواهد مخالف تجربی، آنها را ابطال نمی‌کند. از سوی دیگر، محتوای این گزاره‌ها نیز گاه چنان است که از دسترس شواهد تجربی به دور است و به این ترتیب، نمی‌توان گفت که با توجه به شواهد تجربی، بطلان آنها آشکار می‌شود. تنها سخنان لاکاتوش در این باب، تأمل برانگیز است زیرا وی، چنانکه گذشت، از انتقال نادرستی فرضیه‌های کمکی به سخت هسته یا کانون متافیزیکی برنامه پژوهشی، به عنوان امری منطقی و تجربی، سخن می‌گوید. اما آیا اگر برنامه‌ای پژوهشی نتواند پیش‌بینی‌های بدیعی فراهم آورد و پیش‌بینی‌های آن، موفقیت‌آمیز نباشد، می‌توان گفت که مفروضات متافیزیکی آن ابطال شده است؟ به نظر

می‌رسد تعابیری نظیر تعبیر آگاسی (۱۹۵۹) در این زمینه، موجه‌تر است. وی می‌گوید که علم ممکن است چنان کند که برخی از داعیه‌های متافیزیکی، از مد افتاده (outmoded)، اما نمی‌توان گفت که آنها را ابطال کرده است.

۱-۶- علمی بودن علم دینی

با نظر به آنچه از ویژگیهای علم بیان شد، می‌توان علم دینی را از حیث علمی بودن مورد توجیه و تبیین قرار داد:

نخست اینکه در علم‌شناسی مابعداثباتگرا، مشاهده‌گرایی افراطی کنار گذاشته شده است. چنانکه در ویژگیهای "درهم‌تنیدگی مشاهده و نظریه" و "عدم تعیین نظریه توسط مشاهده و آزمون" ملاحظه شد، در این علم‌شناسی نظر بر این نیست که علم، حاصل مشاهده محض و مبرای واقعیتها باشد. در اثباتگرایی، با اهمیت اساسی قائل شدن برای مشاهده در مقام کشف و داوری علمی، تعلقات فکری و فرهنگی، به منزله سوگیری در نظر گرفته می‌شد و لازمه کار علمی، این بود که عالم از این سوگیریها دست بشوید. اما با توجه به ویژگیهای مذکور، نه تنها مشاهده در مقام کشف، تعیین‌کننده نیست، بلکه در مقام داوری نیز تعیین‌کنندگی مشاهده محل تأمل است. در این میان، تواناییهای فکری و نظری دانشمند در فهم و تفسیر مشاهدات و رفع عدم انسجامهای برخاسته از مشاهدات و رفع رجوع شواهد مخالف و هماهنگ کردن آنها با نظریه، همه نشانگر این است که علم را باید به‌طور عمده، در توانایی انگاره‌های فکری جستجو کرد. هر چند، چنانکه گذشت، در بها دادن به نظریه نیز نباید چندان افراط ورزید که مشاهده، یکسره تابع دیدگاه و نظریه باشد، اما بازشناسی قدر و قیمت الگوهای فکری در کار علم‌ورزی، دستاورد مهمی در علم‌شناسی است که میان علم‌ورزی آدمیان و سایر سرمایه‌های فکری و فرهنگی آنان ارتباط برقرار می‌سازد. در واقع، آنچه دانشمندان را در نظرورزی و نظریه‌پردازی یاری می‌کند، تکیه او به انبان فکری و فرهنگی است که در اختیار دارد. باگشوده شدن ارتباط میان مشاهده و نظریه‌پردازی، سخن گفتن از علم دینی به منزله

علم، میسر خواهد بود. علم دینی بر این اساس، داعیه‌ای پر دوش دارد مبنی بر اینکه نوع نگرش دینی به انسان و جهان، زمینه و سبک فکری معینی را به دست می‌دهد که مشاهدات در پرتو آن، به گونه خاصی فهم می‌شود و مورد تفسیر قرار می‌گیرد. بر این اساس، پیدایش علم دینی، مستلزم این خواهد بود که نگرش دینی به انسان و جهان، زمینه آن را فراهم آورد که مشاهداتی متناسب با آن در قلمروهای علمی صورت پذیرد و نیز امکان تفسیر با کفایت مشاهدات دیگر و شواهد مخالف به دست آید.

همچنین با نظر به ویژگی "درهم‌تیدگی علم و ارزش"، علم هر چه بیشتر به سایر سرمایه‌های فرهنگی بشر نزدیک می‌شود. در این علم‌شناسی، تقابل تام علم و ارزش، به گونه‌ای که در اثبات‌گرایی در نظر گرفته می‌شود، از میان برمی‌خیزد و آشکار می‌شود که مشاهدات و فعالیت‌های علمی، نه تنها گرانبار از نظریه است، بلکه گرانبار از ارزش و نوع معینی از نظام ترجیح‌گذاری نیز هست. بار دیگر، سخن گفتن از علم دینی، میسر خواهد شد و متضمن این خواهد بود که بینیم نظام ارزشی و ترجیح‌گذاری دینی، چه اولویتها و چه نوع آداب و رسومی را برای اندیشه‌گری فراهم می‌آورد. با نظر به ویژگی "پیشرفت علم از طریق رقابت نظریه‌ها و الگوهای علمی"، این نکته قابل تأمل به دست می‌آید که علم نه تنها مسیر معین و واحدی برای پیشرفت ندارد، بلکه مستلزم این است که الگوهای مختلف فکری در عرصه آن به هم‌آوردی برخیزد. این امر، چنانکه فایرماند بر آن تأکید کرده، مستلزم این است که حتی با راه و رسم جاری و غالب علم نیز در افتند. بسا که در یک الگوی فکری غریب و منزوی، تواناییهایی نهفته باشد که راه و رسم غالب را در هم شکنند و راه و روشی نوین و دستاوردهایی چشمگیرتر در علم فراهم آورد.

براین اساس، سخن گفتن از علم دینی، روی آوردن به عرصه چنین رقابتی از الگوهای فکری و علمی است؛ بویژه که علم در تاریخ معاصر، هر چند نه به گونه‌ای تام، اما به صورت غالب، گرایش ضد دینی یا غیر دینی داشته است.

سرانجام، با نظر به ویژگی "تأثیر علم بر متافیزیک"، با یکی از دغدغه‌های اساسی در حوزه علم دینی روبه‌رو می‌شویم. این دغدغه، دو سویه است؛ به این معنا که هم به توجیه

علم شناختی مربوط است و هم به توجیه دین شناختی. سوپه دوم آن را وامی‌گذاریم تا در قسمت دوم مقاله مورد بحث قرار گیرد. اما سوپه نخست آن، ناشی از ابطال‌پذیری علم، به طور کلی، و ابطال‌پذیری سخت‌هسته آن یا مفروضات متافیزیکی آن، به طور خاص، است. از آنجا که دین و معتقدات دینی، به منزله اموری وحی شده و مبرا از رد و ابطال است، سخن گفتن از علم دینی، چون علمی که ویژگی تجربی داشته باشد، همواره از این جهت دغدغه برانگیز است که چگونه می‌توان علم دینی را ابطال‌پذیر دانست.

پاسخ به این دغدغه در جنبه علم شناختی بحث را در دو قسمت بیان می‌کنیم:

الف) نخست اینکه در علم دینی، به مفهومی که مورد نظر ماست، گزاره‌های برگرفته از دین، نه به منزله فرضیه‌های علمی، بلکه چون پیش‌فرض‌های علمی مورد استفاده قرار می‌گیرد. پردازش فرضیه‌های علمی، در این تصور، کار عالم است که با الهام گرفتن از پیش‌فرضهای دینی، به آن می‌پردازد. به این ترتیب، فرضیه‌ها موجودیتی دوبعدی دارد: از یک جهت این فرضیه‌ها متعلق به عالم است زیرا عالم به پردازش آنها مشغول است و از جهت دیگر، آنها تعلق به دین دارد زیرا منبع الهام آنها آموزه‌های دینی است. فرضیه‌هایی که ابطال می‌شود، از جهت تعلق به عالم در معرض ابطال است؛ به عبارت دیگر، آنها چون پردازشهای خام و نامناسبی است که عالم در پرداخت آنها توانایی کافی نشان نداده و نتوانسته است با توجه به پیچیدگی موضوع مورد مطالعه، ارتباط مناسبی میان آن و آموزه‌های دینی برقرار سازد. از این رو، وی با کنار گذاشتن فرضیه‌های ابطال شده خود، بار دیگر به سراغ منبع الهام خویش، یعنی آموزه‌های دینی می‌آید تا این بار با کفایت بیشتری فرضیه‌پردازی کند. تا وقتی که این روند ادامه دارد، یعنی وی به جایگزین کردن فرضیه‌های پیشین توسط فرضیه‌های جدید ملهم از آموزه‌های دینی مشغول است، آنچه ابطال می‌شود، فرضیه‌های عالم است، یا فرضیه‌ها از آن جهت که به عالم مربوط است، نه از آن جهت که به منبع الهام، یعنی آموزه‌های دینی، ارتباط می‌یابد. اما اگر این روند پایان بگیرد، یعنی عالم به این نتیجه برسد که نمی‌تواند با تکیه بر این منبع الهام، فرضیه‌هایی پردازد که در تبیین، پیش‌بینی و کنترل

پدیده مورد نظر وی را یاری کند، در این صورت چه می‌توان گفت؟ در این صورت، احتمال دوم قوت می‌گیرد، یعنی اینکه فرضیه‌ها از بعد دوم خود ابطال می‌شود که همان اتصال به منبع الهام است.

ب) نکته دوم این است که ابطال تجربی فرضیه‌ها به معنی ابطال تجربی پیش فرضها نیست. این نکته در توضیح ویژگی "تأثیر علم بر متافیزیک" گذشت. فرضیه‌هایی که برای تجربه آماده است، یعنی برای اینکه ما را در تبیین، پیش‌بینی یا کنترل پدیده‌ای یاری کند، می‌تواند به صورت تجربی ابطال شود؛ به این معنا که در نهایت، مقاصد مذکور را فراهم نیاورد. اما پیش‌فرضها، از آنجا که صورت تجربی ندارد، بلکه چون گزاره‌هایی متافیزیکی بیان می‌شود، ابطال تجربی نمی‌یابد. چنانکه قبلاً نیز بیان شد، سخنی که در این مقام می‌توان گفت این است که پیش‌فرضهایی از این نوع، برای فرضیه‌پردازی علمی، حاصل‌خیز نیست. بنابراین، اگر گزاره‌های دینی که ما آنها را چون پیش‌فرضهای فعالیت علمی در نظر گرفته‌ایم، به این نقطه برسند، ابطال تجربی نشده است؛ به عبارت دیگر، آنها اعتبار خود را به عنوان گزاره‌های دینی از دست نداده، بلکه تنها معلوم شده است که برای فرضیه‌پردازی علمی، حاصل‌خیز نیست. به این معنا، علم دینی وجود نخواهد داشت، اما چنین نیست که دین وجود و اعتبار نداشته باشد. اعتبار گزاره‌های دینی را به عنوان گزاره دینی، نمی‌توان در عرصه تجربه‌ورزی علمی معلوم کرد، بلکه آن را در عرصه مربوط به خود باید معلوم نمود. این مسأله، از یک جهت نیز به دین‌شناسی مربوط می‌شود و آن این است که آیا اگر دین به پیدایش علم دینی منجر نشود، این آفت و نقصی برای دین به شمار می‌رود. پاسخ به این سؤال از حیث دین‌شناسی نیز منفی است، اما تفصیل آن را در قسمت دوم بحث بیان خواهیم کرد.

۲- توجیه دین‌شناختی

همچنانکه سخن گفتن از علم دینی با داشتن هرگونه علم‌شناسی، روا شمرده نمی‌شود، سخن گفتن از آن، با داشتن هرگونه دین‌شناسی نیز مجاز و میسر نخواهد بود.

بی تردید، برخی از گونه‌های دین‌شناسی، سخن گفتن از علم دینی را، به مفهومی که مورد بحث ماست، روانمی‌دارد. یکی از این گونه‌های دین‌شناسی، دیدگاهی است که می‌توان از آن به دین‌شناسی دایرةالمعارفی یاد کرد. در این دیدگاه، دین همه حقایق علمی را در خود دارد، بنابراین، اتخاذ پیش فرض از دین برای علم و کوشش برای فرضیه‌پردازی و تجربه‌ورزی بر اساس آنها عبث است، زیرا در بهترین حالت، یعنی هنگامی که ما با تلاش علمی، به آنچه دین در خود دارد برسیم، این تحصیل حاصل است و در بدترین حالت، به انحراف رفتن در فهم حقایق.

در این قسمت، نخست به توضیح و نقد دین‌شناسی دایرةالمعارفی خواهیم پرداخت و سپس از گونه دیگری از دین‌شناسی که مطلوب به نظر می‌رسد، تحت عنوان "هویت‌گریده‌گویی دین" سخن خواهیم گفت.

۱-۲- نظریه دایرةالمعارفی دین و معرفت دینی*

براساس این نظریه، دین حاوی همه حقایق هستی و پاسخ به همه نیازهای آدمی است و متون دینی همچون نسخه کاملی است که در بردارنده این حقایق و پاسخ به نیازهای آدمی است. براساس این نظر، جهان آفرینش و شریعت، متناظر با یکدیگر نگریسته می‌شود، به طوری که هر حقیقتی از جهان آفرینش، جلوه و بیانی در شریعت یافته است؛ به عبارت دیگر، می‌توان از کتاب تکوین و کتاب تشریح چنان سخن گفت که یکی ترجمان دیگری است. آنچه در کتاب تکوین با وجود و موجودات نگاشته شده، در کتاب تشریح با حروف و کلمات، به قالب درآمده است. نگارنده هر دو کتاب خداست و مضمون هر دو یکی و تفاوت تنها در زبان نگارش است. از این رو، شریعت

* «نظریه دایرةالمعارفی دین و معرفت دینی» اصطلاحی است که مؤلف محترم وضع نموده و دیدگاه حضرت آیه‌الله جوادی‌آملی را هم در ذیل آن درج نموده‌اند؛ بدیهی است در صورتی که آیه‌الله جوادی‌آملی و یا محققان محترمی نیز که درباره دیدگاه‌های ایشان در این زمینه تحقیق نموده‌اند نسبت به شرح و بسط بیشتر آن اقدام نموده و جهت رونق هر چه بیشتر این بحث، برای فصلنامه مصباح بفرستند موجب مزید امتنان خواهد بود.

در بردارنده همه حقایق و نیازها است و همچون دایرةالمعارفی است که همه سؤالیهای آدمی در آن پاسخی می‌یابد.

نظریه دایرةالمعارفی، خود به دو صورت قابل طرح است: در صورت نخست، نظر بر این است که دین، همه حقایق و امور عملی، اعم از کلیات و جزئیات یا اصول و فروع را بیان کرده است. البته، ممکن است همه این موارد، آشکارا در متون دینی مشخص نباشد و نیازمند تفحص و گردآوری و یا استنباط باشد، اما آنچه در این نظر مسلم فرض می‌شود، این است که همه امور خرد و کلان در عرصه نظر و عمل، در متون دینی موجود است.

در صورت دوم این نظریه، تصور بر این است که دین، حاوی اصول و کلیات معارف، علوم و فنون است و تعیین جزئیات، به عهده خود بشر و تلاش عقلی وی است و این کار با تکیه بر اصول و کلیات مذکور صورت می‌پذیرد. در شکل دوم این نظریه، "اجتهاد پویا" به همین معناست که مجتهد با در نظر گرفتن اصول، به تفریع فروع پردازد و در پرتو اصول کلی، به امور جزئی و فرعی دست یابد (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۸۲).

در این دیدگاه، اصولاً دین چنان تعریف می‌شود که ویژگی دایرةالمعارفی را می‌توان در آن ملاحظه کرد: «با اثبات دین به عنوان مجموعه قوانین و مقررات ثابتی که بیانگر انسان و جهان و پیوند میان آن دو است نقش دین نسبت به جمیع معارف و علوم آشکار می‌گردد.» (همان مأخذ، ص ۱۵۷) اقتضای این بیان این است که از "وحدت قلمرو علم با معارف دینی" سخن به میان آید و نظر بر آن باشد که «معارف دینی در واقع بیانگر همان قوانین و سنتهای ثابتی است که علوم مختلف در جستجوی آنها است. به همین دلیل این قوانین به عنوان میزانی قطعی و یقینی، رهاورد علوم مختلف را توزین، و صحت و سقم آنها را بازمی‌نمایند...» (همان مأخذ، ص ۱۶۰).

براساس این تعریف فراگیر از دین نسبت به اصول همه معارف، علوم و فنون، و با اعتقاد به اجتهاد پویا، حاصل کلام این خواهد بود که مجتهدان باید با اخذ اصول همه حوزه‌های دانش و فن از دین، به اجتهاد برای کشف فروع آنها پردازند: «بعد از وضوح

وسعت منطقه علوم اسلامی و روشن شدن شعاع وسیع علوم دینی، معلوم می‌شود آنچه از پیشوایان معصوم (ع) رسیده که "علینا القاء الاصول و علیکم بالتفرع" ناظر به اجتهاد در تمام رشته‌های علوم اسلامی است نه فقط فقه... همانطور که با استمداد از قواعد عقلی و قوانین عقلایی بعضی از نصوص دینی مورد بحث اصولی قرار گرفت تا کلید فهم متون فقهی شود، لازم است با همان ابزار برخی از نصوص دینی دیگر که به عنوان ابزار شناخت عالم و آدم صادر شده است، محور بحث و فحص قرار گیرد و ابزار مناسب شناخت مجتهدانه علوم و فنون دیگر تبیین شود و آنگاه به نصوص وارد درباره جهان بینی، تاریخ، سیره، اخلاق، صنعت و مانند آن پرداخته شود. «همان مأخذ، ص ۸۱»

به این ترتیب، فراگیر بودن دین به عرصه قوانین اجتماعی و حقوقی محدود نیست بلکه شامل عرصه علوم و دانشهای تجربی نیز هست. در خصوص قوانین اجتماعی و حقوقی آمده است:

«... البته مشخصات و ویژگیهای خاص این نظام (نظام سیاسی مبتنی بر امامت) از قبیل خصوصیات ارگانها و سازمانهای اجتماعی مربوط به اموری است که مستقیماً از طریق این برهان عقلی (برهان نبوت عامه) دریافت نمی‌شود، بلکه نیازمند به مباحث فقهی و حقوقی است که در چهارچوب اصول مربوط به خود استنباط می‌شود. از سوی دیگر بعضی از نظامهای رایج بین خردمندان جامعه مورد امضای منابع دینی قرار گرفته و چگونگی اجرای بعضی از احکام به تشخیص صحیح مردم هر عصر واگذار شده است.» (ص ۱۱۷-۱۱۶)

همین نوع تکیه به اصول و کلیات و استنباط جزئیات، در خصوص علوم و دانشهای تجربی نیز مورد نظر بوده است: «هرگز نباید توقع داشت که معنای اسلامی بودن مثلاً علم طب این باشد که تمام فرمولهای ریز و درشت آن چون نماز و روزه در احادیث آمده باشد؛ چنانکه معنای اسلامی بودن علم اصول فقه هم این نبوده و نیست. زیرا مطالب فراوان عقلی و عقلایی و نیز اصطلاحات زیاد اصولی در این فن تراکم مشهود است که اثری از آنها در قرآن و احادیث نیست.» (ص ۸۲-۸۱)

از این رو، و بر اساس اقتضای این دیدگاه باید گفت: «دین نسبت به هیچ یک از علوم

کلی و یا جزئی بی‌نظر و یایی تفاوت نیست، بلکه نسبت به همه آنها کلیات و اصولی را که منشأ تفریع فروع دیگر است القا می‌نماید.» (همان مأخذ) از این کلیات و اصول، گاه تحت عنوان "مبانی جامع" دانشها یاد شده است: «دین... مبانی جامع بسیاری از دانشهای تجربی، صنعتی، نظامی و مانند آن را تعلیم داده است.» (همان مأخذ، ص ۷۸)

دلایلی که در دفاع از این نظریه اقامه شده، شامل دو دسته دلایل عقلی و نقلی است: دلیل عقلی، ناظر به جامعیت و کمال دین است. اسلام به عنوان آخرین دین الهی، لاجرم کاملترین ادیان و قرآن نیز دربردارنده حقایق عالم خواهد بود: «با ارسال این پیامبر است که دین در وجود او به کمال نهایی مجسم می‌شود و با انزال کتاب اوست که حقایق عالم به بهترین لسان مدون می‌گردد.» (همان مأخذ، ص ۱۲۸) بر این اساس، آیا می‌توان انکار کرد که «دین مجموعه وظایف و اصول علمی و عملی است که همه ارزشها و دانشهای مورد نیاز بشر را به همراه داشته و حداکثر پیام را آورده است؟» (همان مأخذ، ص ۷۸)

این سخن حاکی از این است که تا جایی که حقایق هستی، مورد نظر باشد، دین حاوی دانشهایی است که هریک به گونه‌ای، پرده از حقایق هستی برمی‌دارد و «دربارۀ مسائل علمی و جهان‌شناختی و فنون سیاسی، نظامی، اقتصادی، جامعه‌شناسی و مانند آن» (همان مأخذ) سخن می‌گوید.

علاوه بر حقایق هستی، نیازهای بشری نیز در قالب بیان دستور و تکالیف دینی، در متون دینی مورد توجه تام قرار گرفته است. برهان عقلی ناظر بر ضرورت نبوت عامه، حاکی از این است که در هر زمان، باید دین الهی، بشر را در نیازها و مسایل عملی، هدایت کند و راه حل مسایل مختلف فردی و اجتماعی را در اختیار بشر بگذارد، زیرا اعمال و رفتارهای انسان، شکل دهنده به روح آدمی است و نه تنها در نظام اجتماعی وی بازتاب می‌یابد، بلکه حیات ابدی و جاودان وی در آخرت را نیز شکل می‌دهد. «برهان نبوت با این تحلیل به نیکی می‌تواند به شرحی که بیان شد حدود قلمرو دین را تبیین نماید.» (همان مأخذ، ص ۱۲۰). حدود مذکور، گستره‌ای فراخ خواهد داشت: «با این بیان روابطی که به صورت قانون در بین یک ملت جای دارد و هم چنین روابطی که در بین ملل به صورت قوانین بین‌الملل ظاهر می‌شود همگی در متن دین جای دارند.» (همان

است.

پذیرفتن اینکه دین شامل همهٔ معارف و دانشهای مورد نیاز انسان باشد، ناقص حکمت الهی در جهان است. بر اساس حکمت الهی، نوعی تقسیم کار در جهان صورت پذیرفته است. در شکل کلان، این تقسیم کار به ظهور نظام تکوین و نظام تشریح منجر شده است. تقسیم کار ایجاب می‌کند که تفاوت‌هایی میان ویژگیها و کارکردهای شعبه‌های مختلف وجود داشته باشد. از این رو، این دو نظام از حیث ویژگیها و کارکردها با هم تفاوت‌هایی دارند و به همین دلیل، مکمل یکدیگرند؛ به عنوان مثال، "اذن خدا" در نظام تکوین و نظام تشریح، به دو صورت متفاوت جلوه گر شده است. هنگامی که در نظام تکوین از اذن خدا سخن می‌گوییم، منظور از آن، اقتضای قوانینی است که خداوند در آفرینش جهان در نظر گرفته است. بنابراین، کاری که بر حسب این قوانین انجام شود، به اذن تکوینی خدا صورت پذیرفته است؛ به عبارت دیگر، اذن تکوینی خدا از قماش هست‌هاست. اما هنگامی که در نظام تشریح از اذن خدا سخن می‌گوییم، وارد قلمرو بایدها شده‌ایم و مراد از آن، حیطةٔ امور مجاز و مطلوب است. از این رو، ممکن است امری برحسب نظام تکوین به اذن خدا انجام شود، اما همان امر برحسب نظام تشریح، برخلاف اذن خدا باشد؛ به عنوان مثال، کسانی که پیامبران خدا را می‌کشتند، کاری برخلاف اذن تشریحی خدا انجام می‌دادند، زیرا خداوند در شرایع، این کار را مورد نهی و مذمت قرار داده است. اما از حیث نظام تکوین، همین کار با تکیه بر قوانین الهی جاری در هستی تحقق یافته و به این معنا، مطابق اذن خدا بوده است و اگر هر آن، اذن تکوینی خدا برداشته می‌شد، آنان موفق به انجام این کار نمی‌شدند؛ چنانکه آتش بر ابراهیم پیامبر سرد شد و او در آن، ایمن شد.

قبول حکمت الهی و تقسیم کار در نظام تکوین و تشریح، مستلزم این است که عقل و دین از یکدیگر به نوعی و به میزان معینی استقلال داشته باشد. این استقلال، البته، به معنای تباین نیست، بلکه مراد، استقلال نسبی است؛ به عبارت دیگر، همان طور که عقل، به خودی خود، می‌تواند تا حد معین و محدودی به معارف مورد نظر شریعت دست یابد، شریعت نیز حاوی استدلال‌هایی عقلی برای پشتیبانی از معارف مورد نظر خویش

است. این مقدار از تداخل میان عقل و شریعت، برای مرادده و ارتباط میان عقل آدمی و شریعت، لازم است و اگر چنین نمی‌بود، اصولاً آدمی نمی‌توانست به شریعت ایمان بیاورد. اما به بیش از تداخل حکم کردن، و میان عقل و شریعت، انطباق کامل خواستن، قابل دفاع به نظر نمی‌رسد.

براین اساس، عقل آدمی (که متعلق به نظام تکوین است) و دین (که متعلق به نظام تشریح است)، هیچ یک جایگزین دیگری نمی‌شود، بلکه این دو در معاضدت با یکدیگر، آدمی را بر موانع و دشواریهای مختلفی که بر سر راه او است فایق می‌آورند و او را به مقصد می‌رسانند. به این ترتیب، عقل و دین، از حیث برآوردن نیازهای آدمی، مکمل یکدیگر خواهند بود. پاره‌ای از این نیازها با مدد اندیشه گشوده می‌شود و پاره‌ای دیگر، با هدایت شریعت. همین سخن، به عبارت دیگر، چنین خواهد بود که نه عقل و نه دین، هیچ یک به تنهایی، پاسخگوی تمامی نیازهای انسان نیست. نه عقل، در نظام تکوین، چنان ساخته شده است که بتواند به هدایت‌های شرایع دست یازد و نه دین، در نظام تشریح، چنان پرداخته شده است که بتوان راهگشاییهای عقل را از آن طلب کرد.

ممکن است گفته شود که استقلال نسبی عقل و دین، وجهی ندارد زیرا دریافتن هدایت شریعت نیز خود به کمک عقل انجام می‌شود و اگر آدمی عقل نداشته باشد، از هدایت شریعت نیز بهره‌ای نخواهد برد. اما لازم است میان عقل به عنوان ابزار معرفت و به منزله منبع معرفت، تفاوت قائل شویم. نقش عقل در دریافت هدایت شریعت، نقش ابزاری است. عقل خود، منبع معرفت دینی نیست، اما آدمی برای دریافت آن، به عقل نیازمند است. معرفت دینی، آن محتوای دانشی است که خداوند خواسته است آن را در اختیار آدمی قرار دهد. این محتوا از ابتدا در اختیار آدمی نیست و دریافت آن نیز مستلزم داشتن قابلیت است. عقل چنین توانایی را برای انسان فراهم آورده است. به این ترتیب، ضروری بودن به کارگیری عقل در دریافت هدایت شریعت، به این معنا نیست که عقل خود، حاوی معرفت دینی و هدایت تشریحی باشد. در مقابل، نقش عقل در دستاوردهای اندیشه بشری، ابزاری نیست، بلکه عقل همچون مولد معرفت جلوه گر می‌شود. عقل در عرصه علم و فلسفه، با خلاقیت خود و نظریه پردازی و فرضیه آفرینی،

دانش و کارکردهای عملی آن را برای خود فراهم می‌آورد. هنگامی که نوعی استقلال میان عقل و دین در نظر می‌گیریم، در واقع میان عقل به عنوان مولد معرفت (علمی و فلسفی) و ابزار معرفت (دینی) تفاوت قائل می‌شویم؛ به عبارت دیگر، تا آنجا که عقل، مولد معرفت علمی و فلسفی است، جلوه مستقل خود را از دین نشان می‌دهد، زیرا این معرفتها تماماً در دین تعبیه نشده است. از سوی دیگر، هنگامی که عقل را ابزار معرفت دینی در نظر می‌گیریم، جلوه مستقل دین نمودار می‌شود، زیرا عقل خود، برخوردار از تمامی این معرفت نیست.

دیدگاه دایرةالمعارفی در شکل نخست آن، از حیث اینکه موجب تعطیل عقل و فعالیت عقلی انسان می‌شود، مورد انتقاد برخی از متفکران اسلامی قرار گرفته است: «اگر بشر حتی این مقدار هم حق وضع قانون در مسائل جزئی را نداشته باشد این دیگر جمود است و درست مثل حرف اخباریین است.» (مطهری، ۱۳۶۵، ص ۱۶۴) همچنین، ایده بنیادی این تصور، یعنی جامعیت دین به معنای در بر داشتن همه جزئیات امور، نوعی جمود تلقی شده است: «بعضیها جمود به خرج می‌دهند، خیال می‌کنند که چون اسلام دین جامعی است پس باید در جزئیات هم تکلیف معین روشن کرده باشد. نه اینطور نیست.» (همان مأخذ، ص ۲۹۱)

حال اگر بپذیریم که بر آمیختن حوزه‌های عقل و دین، اشکال واردی بر دیدگاه دایرةالمعارفی دین است، آیا این اشکال به صورت دوم این دیدگاه نیز وارد است؟ در صورت دوم، نظر بر این بود که تنها اصول و کلیات علوم در دین آمده است و بنابراین، عرصه‌ای خاص برای عقل بشری در جهت فراهم آوردن فروع و جزئیات علوم مذکور باقی خواهد ماند. اما چه ضرورتی وجود دارد که دین، بخشی از کار عقل و البته بخش اساسی آن (یعنی به دست دادن اصول و کلیات علوم و فنون) را انجام دهد؟ به نظر می‌رسد در اینجا نیز همان دغدغه دایرةالمعارفی نگریستن به دین مطرح است و نظر بر این است که دین، قلمرو اساسی عقل را در بر داشته باشد. از این رو، اشکال مورد نظر، بر این صورت از دیدگاه مذکور نیز وارد است.

۲-۲-۲- بررسی دلیل نقلی

در مدخل بررسی دلیل نقلی دیدگاه مورد بحث، مناسب است به این نکته اشاره کنیم که برنیامیختن دو حوزه عقل و دین از جمله اموری است که در متون دینی نیز به آن تأکید شده است. در زیر به ذکر یک نمونه بسنده می‌شود:

در خصوص اینکه عقل نمی‌تواند به خودی خود، واجد هدایت تشریحی باشد، آمده است: «ان دین الله لا یصاب بالعقول الناقصه» (با عقلهای ناقص نمی‌توان به دین خدا دست یافت. بحار، ج ۲، ص ۳۰۳). از سوی دیگر، در خصوص اینکه آموزه‌های شریعت را نباید جایگزین کارگشاییهای عقل، در حوزه خاص آن کرد، در روایتی آمده است که روزی موسی (ع) بیمار شد، اما به طبیب مراجعه نکرد و به خدا توکل نمود، با این تصور که اگر خواست خدا بر شفای وی باشد، بیماری او را چاره خواهد کرد. اما بیماری همچنان پایدار بود و این سؤال در وی پا می‌گرفت که چرا چنین شده است. آنگاه خداوند به وی خطاب کرد: «أردت أن تبطل حکمتی بتوکلک» (آیا می‌خواهی حکمت مرا با توکل خود باطل کنی؟). توکل که یکی از آموزه‌های مهم شریعت است، نباید جایگزین عقل و کارگشایی آن شود. فهم درست از توکل، چنان است که عرصه عقل و کارگشایی آن را تعطیل نکند. هنگامی که عقل به کار خود پردازد، توکل به خدا، مکمل خوبی برای آن خواهد بود.

اما در مورد دلایل نقلی مطرح شده در دفاع از دیدگاه دایرةالمعارفی چه می‌توان گفت؟ آیاتی از قرآن که برای حمایت از این دیدگاه به آنها استناد می‌شود، به روشنی دلالت به مقصود مورد نظر ندارد؛ به عنوان مثال، آیه ۵۹ سوره انعام که در بالا ذکر شد، به نظر نمی‌رسد برآورنده مقصود مذکور باشد، زیرا معلوم نیست که منظور از "کتاب مبین"، قرآنی باشد که در دست ماست، بویژه که "کتاب" در این آیه به صورت نکره آمده است. به علاوه، زمینه بحث یا سیاق آیه مذکور، ناظر به علم خداست، نه ناظر به قرآن. ترجمه کامل آیه مذکور چنین است: «کلیدهای غیب، تنها نزد اوست. جز او (کسی) آن را نمی‌داند و آنچه در خشکی و دریاست می‌داند و هیچ برگی فرو نمی‌افتد مگر (اینکه) آن را می‌داند و هیچ دانه‌ای در تاریکیهای زمین، و هیچ تر و خشکی نیست

مگر اینکه در کتابی روشن (ثبت) است.» با نظر به سیاق آیه، روشن است که مراد، مشخص بودن ریز و درشت امور در علم خداست. در جای دیگری نیز (سوره یونس: ۶۱) از علم خدا به حرکات و سکانات آدمی و حالات اشیا سخن به میان آمده و اشاره شده است که همه آنها در یک "کتاب مبین" قرار دارد؛ به عبارت دیگر، کتاب مبین به علم خدا ناظر است نه به قرآن، و البته در این تردیدی نیست که هیچ چیز در هستی نیست که در علم خدا معلوم نباشد.

اما در باره مواردی که مشخص است سخن در باره قرآن به میان آمده و از آن به عنوان روشنگر همه چیز یاد شده (آیه ۸۹ نحل مذکور در قبل) چه می توان گفت؟ پاسخ این سؤال این است که اگر خداوند، مقصود معینی (همچون هدایت انسان به ساحت ربوبی) از فرو فرستادن قرآن داشته باشد، در این صورت، سخن مطلق مذکور، در واقع مقید به مقصود مذکور خواهد بود و این به قرینه مربوط به مقصود الهی مشخص خواهد بود. چنانکه اگر نویسنده کتاب فیزیک، در مقدمه کتاب ذکر کند که همه مطالب لازم را در این کتاب آورده است، به قرینه مقام سخن، معلوم است که منظور، همه مطالب لازم در حوزه فیزیک است. به همین قیاس، هنگامی که گفته می شود قرآن، روشنگر هر چیزی است، به قرینه مقصود الهی مبنی بر هدایت انسان، مراد این خواهد بود که روشنگر هر چیزی است که در هدایت انسان لازم باشد. علامه طباطبایی این آیه را به همین شکل تفسیر کرده است: «از آنجا که (قرآن) کتاب هدایت برای عموم مردم است و شأن آن این است، ظاهراً مراد از هر چیز، همه اموری است که به هدایت بازمی گردد مشتمل بر معارف حقیقیه مربوط به مبدأ و معاد و اخلاق فاضله و شرایع الهیه و قصص و مواعظی که مردم در هدایت یافتن به آنها محتاجند، پس آن (قرآن) تیبان برای همه اینهاست.» (المیزان، ج ۱۲، ص ۳۲۵-۳۲۴)

براین اساس، مفهوم حدیثی (و احادیث مشابه) که در بالا نقل شد و بیانگر این بود که همه چیز در قرآن بیان شده، به گونه ای که کسی نگوید ای کاش فلان مطلب در قرآن بیان شده بود، روشن خواهد شد؛ این آرزوی از پیش برآورده شده، مربوط به اموری خواهد بود که در هدایتگری قرآن نقش دارد نه اینکه به واقع، هر مطلب مربوط به

قلمروها و رشته‌های علمی مختلف، مورد نظر باشد.

علامه طباطبایی در ادامه سخن مذکور از وی، در مورد این گونه روایات می‌گوید در صورتی که آنها مجعول نباشد و صحیح باشد، باید مقصود از تبیان در آنها، معنایی بجز بیان از طریق لفظ و کلام باشد، زیرا تا جایی که به الفاظ قرآن و دلالات لفظی آنها مربوط می‌شود، چنان گستره فراگیری نسبت به همه چیز، مورد نظر قرآن نیست. تبیان در چنین حالتی از دلالت غیرلفظی، اسرار آمیز و دور از فهم متعارف خواهد بود. وی با اشاره به محدود بودن تبیان به امور هدایتی می‌گوید: «این چیزی است که ذکر کرده‌اند و مبتنی بر معنای ظاهری تبیان یعنی بیان رایج کلامی است و آن اظهار مقاصد از طریق دلالت لفظی است و ما از دلالت الفاظ قرآن کریم، تنها به کلیات آنچه ذکر شد راه می‌یابیم، اما در روایات مطلبی هست که دلالت بر آن دارد که در قرآن، علم هر آنچه بود و هر آنچه هست و هر آنچه تا روز قیامت خواهد بود، وجود دارد، و اگر این روایات صحیح باشد، لازمه آن این است که مراد از تبیان، اعم از آن چیزی باشد که از طریق دلالت لفظی به دست می‌آید، پس شاید در آنجا اشاراتی غیر از طریق دلالت لفظی باشد که پرده از اسرار و رموزی برمی‌دارد که برای فهم متعارف، راهی به سوی آنها وجود ندارد.» (ص ۳۲۵)

سرانجام، مهم این است که دیدگاه دایرةالمعارفی، جزئیات علوم و فنون یا اصول و کلیات آنها را از متون دینی استخراج کند و آن را به عنوان شاهد اصلی صدق خود به دست دهد. آیا می‌توان چنین جامعیتی را بویژه در روزگار تخصصی شدن شگفت آور علوم و فنون، در متون دینی سراغ گرفت؟ با مراجعه به متون دینی، به آسانی می‌توان دریافت که پاسخ این سؤال منفی است. نه تنها جزئیات علوم و فنون، در متون دینی نیامده است، بلکه کلیات و اصول همه و حتی بیشتر آنها نیز در این متون ذکر نشده است. اگر مراد از اصول و کلیات، میزانی از قوانین و قواعد علمی است که بتوان با تکیه بر آنها به تفریع پرداخت و جزئیات علوم و فنون مورد نظر را به دست آورد، آیا به واقع، این میزان از قوانین و قواعد علمی، در متون دینی ذکر شده است؟ پاسخ منفی است و اگر کسی سخنان بسیار مجمل در برخی از حوزه‌های علمی یا فنی را در متون دینی، به منزله

اصول و کلیات مورد بحث، در نظر بگیرد، پیداست که مقصود حاصل نخواهد شد و با این سخنان مجمل، نمی‌توان در بنا کردن علوم و فنون بسیار گسترده کنونی و بسیار گسترده‌تر آینده طرفی بست.

۲-۳. هویت گزیده‌گویی دین

گونه‌ای از دین‌شناسی که به نظر می‌رسد پشتوانه‌ای توجیهی برای علم دینی نیز می‌تواند باشد، برای دین ویژگی گزیده‌گویی قائل است.

در دیدگاه گزیده‌گویی، تصور بر این است که دین، عهده‌دار بیان هر سخنی و طرح هر گونه معرفتی نیست، بلکه سخن معینی برای گفتن دارد، اما در بیان این سخن، به شیوه‌ای روشن و مشخص سخن به میان آمده است، نه با ابهام و ایهامی که توان تحمل هرگونه تفسیری را داشته باشد. سخن یا پیام اصلی قرآن، "هدایت انسان به ساحت ربوبی" است؛ به عبارت دیگر، شناساندن قدر و منزلت خدا به انسان و به دست دادن دستورالعملهای فردی و اجتماعی، برای پیمودن راه خدا و تقرب به او، کاری است که دین، به طور اعم، و اسلام، به طور اخص، به عهده گرفته است.

نظریه گزیده‌گویی دین، نظریه ناشناخته‌ای نبوده است، بلکه اندیشمندان و مفسران مسلمان، اعم از ایرانی و غیر ایرانی، از آن سخن گفته‌اند و به آن پایبند بوده‌اند؛ به طور مثال، علامه طباطبایی در سخنی که از وی نقل شد، از موضع این نظریه سخن گفته است. وی در توضیح اینکه قرآن، بیانگر هر چیزی است، آن را معطوف به هدف ویژه قرآن یعنی هدایت می‌داند: «از آنجا که (قرآن) کتاب هدایت برای عموم مردم است و شأن آن این است، ظاهراً مراد از هر چیز، همه اموری است که به هدایت بازمی‌گردد مشتمل بر معارف حقیقیه مربوط به مبدأ و معاد و اخلاق فاضله و شرایع الهیه و قصص و مواظبی که مردم در هدایت یافتن به آنها محتاجند، پس آن (قرآن) تیبان برای همه اینهاست.» (المیزان، ج ۱۲، ص ۳۲۵-۳۲۴)

امین خولی نیز در دایرةالمعارف الاسلامیه، به نوعی از دیدگاه گزیده‌گویی در دین سخن می‌گوید: «مسأله اصلی در قرآن، طرح مسائل اعتقادی و دینی است و طرح

بحتهای خارج از آن، بیرون از اهداف و پیام قرآن است. پیامبران برای این نیامده‌اند که مسائلی را بگویند که عقلاً آن را درک می‌کنند و خود می‌توانند به آن مقصد برسند.» (به نقل از ایازی، ۱۳۷۵، ص ۱۶۵)

بنابراین، غرض "هدایت آدمی به ساحت ربوبی"، همان سخنی است که قرآن، برای گفتن، "گزینش" کرده است. بر این اساس، قرآن همواره غرض اصلی خود را تعقیب می‌کند. البته، برای تبیین هدایت و ذکر موانع حصول آن، پاره‌ای از حقایق مربوط به هستی یا انسان، طرح شده است؛ اما همه جا و همواره، بازگشت سخن به همان غرض اصلی است. از این رو، به مسائل دیگر یا اصلاً پرداخته نشده و یا به قدر اقتضای این غرض، بدان عنایت شده است. آشکارا بسیاری حقایق علمی و فنی وجود دارد که محل اعتنای قرآن نیست و از آنها نیز تا آنجا که ظاهر قرآن و تفاسیر موجود ما نشان می‌دهد، سخنی به میان نیامده است. برای تقریب به ذهن، می‌توان گفت که قرآن، همچون متن یک سخنرانی است که گوینده در آن کوشیده است مطلب معینی را تبیین کند؛ اما به تناسب مقام، سخن خود را با ذکر برخی شواهد از حقایق هستی، امور تاریخی و نظیر آن همراه کرده است؛ با این حال، همواره در پی آن بوده است که "سخن" اصلی خویش را به پیش براند. به همین دلیل، هرگاه سخن به بیان حقیقتی نجومی، زیست‌شناختی یا تاریخی و نظیر آن می‌رسد، تنها به قدر حاجت و اقتضای مقام، اشارتی صورت می‌پذیرد و سپس رشته اصلی کلام که همان هدایت آدمی است، پی گرفته می‌شود.

از مجموعه آنچه در نقد و بررسی دین شناسی دایرةالمعارفی گفته شد، موجه بودن نظریه گزیده گویی معین شد. نقدهای پیشین، از دو جنبه عقلی و نقلی بیان شد. بنابراین، نقدهای مربوط به جنبه عقلی، به منزله پشتیبانی عقلی از نظریه گزیده گویی، و نقدهای ناظر به جنبه نقلی، به منزله پشتیبانی نقلی از این نظریه خواهد بود.

حال، با نظر به جنبه عقلی در نقدهای پیشین می‌گوییم: اگر چنانکه در نقد نظریه دایرةالمعارفی گفته شد، بپذیریم که دین را جامع همه حقایق هستی دانستن به تعطیل عقل و ابطال حکمت الهی در تقسیم کار میان عقل و شرع منجر می‌شود، در این صورت، نظریه گزیده گویی دین، چون دیدگاهی جلوه گر خواهد شد که از معقولیت

بیشتری برخوردار است. زیرا در این نظریه، سعی بر این است که برخلاف نظریه دایرةالمعارفی، از حوزه معینی برای دین سخن گفته شود. همچنین، نقدهای مربوط به جنبه نقلی، به منزله پشتیبان این نظریه به شمار می‌رود. بنابراین، اگر چنانکه در نقد نظریه دایرةالمعارفی گذشت، آیات و روایات حاکی از روشنگری قرآن نسبت به هر چیز، در واقع، ناظر به هر چیزی است که در حیطه منظور اصلی قرآن، یعنی هدایت، قرار می‌گیرد، در این صورت، باید نتیجه گرفت که شواهدی نقلی در پشتیبانی از نظریه گزیده‌گویی وجود دارد.

به علاوه، قرآن، خود نیز به گزیده‌گویی خویش اشارت کرده است. چنانکه از آیات مستفاد می‌شود، غرض خداوند از نزول این کتاب و نیز کتابهای پیشین، این بوده است که هدایتی را ارزانی آدمی کند که او بتواند در پرتو آن، راهی به ساحت ربوبی بگشاید؛ به‌طور مثال، هنگامی که خداوند، آدم و همسرش را پس از آزمون در بهشت، راهی زمین می‌کند تا حیات انسانی بر روی کره خاک جریان یابد، به آنها چنین خطاب می‌فرماید: «قلنا اهبطوا منها جميعاً فاما يأتينكم مني هدى فمن تبع هدى فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون» (گفتیم: جملگی از آن فرود آید. پس اگر از جانب من شما را هدایتی رسد، آنان که هدایتم را پیروی کنند، بر ایشان بیمی نیست و غمگین نخواهند شد. بقره: ۳۸).

در عین حال، این هدایت، تنها از جانب خدا و از طریق دین، برای بشر قابل دستیابی بوده و چنین نبوده است که آدمی بتواند، خود با یاری عقل و درایت خویش، به آن دست یازد. این پیام را تنها دین می‌توانسته است در ذهن و ضمیر انسان بنشانند؛ به عبارت دیگر، دین "سخنی خاص" برای گفتن داشته است؛ سخنی که از جای دیگری نمی‌توانست شنیده شود: «كما ارسلنا فيكم رسولا منكم يتلوا عليكم آياتنا و يذكركم و يعلمكم الكتاب و الحكمة و يعلمكم ما لم تكنوا تعلمون» (همان طور که در میان شما، فرستاده‌ای از خودتان روانه کردیم، [که] آیات ما را بر شما می‌خواند و شما را پاک می‌گرداند و به شما کتاب و حکمت می‌آموزد و آنچه را نمی‌توانستید بدانید به شما یاد می‌دهد. بقره: ۱۵۱).

۴-۲- دینی بودن علم دینی

با نظر به آنچه در خصوص دین شناسی گذشت، می توان توجیه علم دینی را از جهت دین شناختی معین کرد:

اگر دیدگاه گزیده گویی را در مورد دین بپذیریم، علم دینی به صورت امری موجود و محصل در دین، مورد نظر نخواهد بود. هر چند دین، بر اساس گزیده گویی خود، بیان روشن آموزه هایی بنیادین در باب جهان و انسان و نیز قواعد و معیارهایی برای زندگی خوب را به عهده گرفته است، اما چنین نیست که بخواهد راز و رمزها و قوانین علمی مربوط به جهان و انسان، و یا حتی اصول اساسی همه آنها را در اختیار وی بدهد. در این صورت، علم دینی، محتاج تأسیس خواهد بود.

براساس مفهومی از علم دینی که مورد نظر ماست، پیوند میان آن و دین، به این صورت است که آموزه های بنیادی دین، چون پیش فرضهای علم در نظر گرفته می شود. عالم با اتکا به این پیش فرضها و با الهام گرفتن از آنها، فرضیه هایی را در خصوص امر مورد مطالعه فراهم می آورد. این فرضیه ها چنانکه پیشتر نیز گفته شد، دو بعد دارد؛ از یک سو ملهم از آموزه های دینی است و از سوی دیگر، حاصل پردازش عالمان است. هرگاه این فرضیه ها در عرصه تجربه و کاربرد، توانایی تبیین، پیش بینی و کنترل را از خود آشکار سازد، علم دینی در جریان شکل گیری خواهد بود؛ به بیان دقیقتر، ظهور علم دینی در گرو شروط زیر است:

الف) آموزه های دینی، در قلمرو مورد نظر از علم تجربی، چندان وفور و غنا داشته باشد که بتوان از آنها به عنوان پیش فرض آن علم استفاده کرد.

ب) از پیش فرضهای مهیا شده، برای "صورت" بندی فرضیه هایی در جهت قلمرو علم مورد نظر استفاده کنیم. تأکید بر "صورت" فرضیه ها از این جهت است که ممکن است مواد مختلفی از منابع متفاوت به فرضیه های ما راه یابد، اما دست کم لازم است صورتی که بر این مواد افکنده می شود، ملهم از آموزه های دینی باشد.

ج) در مقام آزمون این فرضیه ها، شواهدی برای تبیینها، پیش بینی ها و کنترلهای نشأت یافته از آنها به دست آید.

د) تعداد این‌گونه فرضیه‌های مستظهر به شواهد، در حدی باشد که بتوان نظریه‌ای در مورد موضوع مورد مطالعه در علم شکل داد.

چنین نظریه‌ای، حاوی علمی است که می‌توان آن را علم دینی نامید. دینی بودن علم در اینجا به این معناست که نظریه علمی، صبغه دینی دارد؛ صبغه‌ای که از پیش فرضهای برگرفته از آموزه‌های دینی نشأت یافته است. قابل ذکر است که شواهد تجربی، این صبغه را از فرضیه‌ها یا نظریه نمی‌زداید. برخلاف نظر رایسنباخ، تأثیرگذاری پیش‌فرضها، محدود به مقام کشف نیست، بلکه دقیقاً به دلیل حضور در مقام کشف، به مقام داوری نیز راه می‌یابد. تجربه به منزله داور، شواهد موافق و مخالف را پیش‌روی می‌نهد، اما به تفکیک و طرد تأثیرهای نشأت یافته از پیش‌فرضها نمی‌پردازد.

حال، در مورد علم دینی، با توجه به شروط مذکور، علاوه بر احتمال پدیدآوردن علم دینی، دو احتمال دیگر را نیز می‌توان در نظر گرفت: نخست اینکه ممکن است علم دینی در همه قلمروهای علمی قابل تأسیس نباشد، به این دلیل که پیش‌فرضهای مورد نیاز در همه قلمروهای علمی، در آموزه‌های دینی نیامده باشد. دوم اینکه اساساً نتوان هیچ‌گونه علم دینی را شکل داد، به این دلیل که فرضیه‌های بر ساخته از آموزه‌های دینی، دچار ابطال تجربی شود.

بررسی این دو احتمال، بر اساس دیدگاه گزیده‌گویی در دین‌شناسی، به این صورت است که نه فراگیر شدن علم دینی در همه عرصه‌های علمی، نشانه نقص دین است و نه عدم تکوین هرگونه علم دینی، حاکی از بی اعتبار شدن دین است. دیدگاه گزیده‌گویی حاکی از این است که کار اساسی دین، هدایت انسان به ساحت الهی و هدایت زندگی انسان بر اساس دستورالعملهای دین است. تکوین علوم دینی، چیزی نیست که دین آن را عهده‌دار شده باشد. از این رو، علم دینی، در صورت پیدایش، چون خاصیت جانبی و ثانوی دین است. خاصیت جانبی هر شیء اگر به ظهور نرسد نیز مبطل خاصیت و حکمت اساسی و اولیه آن نیست.

اگر تلاشی برای تأسیس علم دینی صورت می‌گیرد، برای این است که به نظر می‌رسد دین، علاوه بر اینکه مقصود اولیه خود یعنی هدایت به سوی خدا را بخوبی انجام

می‌دهد، می‌تواند برای شکل دادن به نظامهای علمی (یا برخی نظامهای علمی) نیز تواناییهایی را از خود آشکار سازد، نه از این جهت که باید کمال دین را از طریق پدید آوردن نظامهای علمی نشان داد. اگر دین، تنها به کار هدایت انسانها پردازد و بشر سروسامان دادن به نظامهای علمی مورد نیاز خود را به مدد عقل به انجام برساند، در این صورت نیز دین از کمال خود برخوردار خواهد بود. اما همین عقل‌ورزی آدمی در ایجاد نظامهای علمی، او را وامی‌دارد که از همه سرمایه‌های خود در جهت تحکیم آنها استفاده کند. دین به عنوان یکی از موارد برجسته این سرمایه‌ها، طبیعی است که از این جهت مورد توجه قرار گیرد که آیا می‌توان به مدد آن، استواریهایی به علم بخشید.

منابع فارسی و عربی

- ۱- قرآن کریم
- ۲- اشتگ مولر، ولفگانگ (۱۹۷۹)، علم متعارف و انقلابهای علمی، در دیدگاهها و برهانها: مقاله‌هایی در فلسفه علم و فلسفه ریاضی، ترجمه، تألیف و گردآوری شاپور اعتماد، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۵، ص ۱۶۷-۱۴۶.
- ۳- اگر، مارتین، علایق علم و مشکلات تعلیم و تربیت، در دیدگاههای جدید در فلسفه تعلیم و تربیت، انتخاب و ترجمه خسرو باقری، انتشارات نقش هستی، ۱۳۷۵.
- ۴- ایازی، سید محمد علی. قرآن و تفسیر عصری، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۵.
- ۵- باقری، خسرو، هویت علم دینی، فصلنامه حوزه و دانشگاه، سال اول، شماره ۳، ۱۳۷۴.
- ۶- باقری، خسرو، معنا و بی‌معنایی در علم دینی، فصلنامه حوزه و دانشگاه، سال پنجم، شماره‌های ۱۶-۱۷، پاییز و زمستان ۱۳۷۷، ص ۲۶-۱۶.
- ۷- باقری، خسرو، جستاری در امکان و فرایند تکوین علوم انسانی اسلامی بر اساس اندیشه اسلامی، مجموعه مقالات همایش اسلام، جامعه و دانشگاه، جلد ۲، وزارت فرهنگ، علوم و فناوری، ۱۳۷۸.
- ۸- جوادی آملی، عبدالله. شریعت در آینه معرفت، مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۷۲.
- ۹- جوادی آملی، عبدالله. سلسله بحثهای فلسفه دین: فلسفه حقوق بشر، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۵.
- ۱۰- طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: منشورات مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۱/ق ۱۹۷۲م.
- ۱۱- فلک، لودویگ (۱۹۸۳)، درباره مشاهده علمی، در اثر مذکور از شاپور اعتماد، ص ۷۷-۴۹.
- ۱۲- کواین، و.و. کل‌گرایی (۱۹۷۴)، در اثر مذکور از شاپور اعتماد، ص ۸۵-۷۸.
- ۱۳- لاکاتوش، ایمره (۱۹۷۸)، علم و شبه علم، در اثر مذکور از شاپور اعتماد، ص ۱۱۷-۱۰۴.
- ۱۴- مطهری، مرتضی. اسلام و مقتضیات زمان، ج ۱، انتشارات صدرا، تهران: ۱۳۶۵.

منابع انگلیسی

- 1- Agassi, J.(1959). The Function of Interpretation in Physics, Ph.d Thesis. University of London.
- 2- Feyerabend, P. K. (1970). Against Method. Minnesota Studies in the Philosophy of Science, vol. 4., pp. 17-130. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- 3- Feyerabend, P. K. (1978). Science in a Free Society. London: New Left Books.
- 4- Hanson, N. R. (1971). The idea of a logic of discovery, in N. R. Hanson (ed). What I Do Not Believe and Other Essays. Dordrecht: Reidel.
- 5- Hesse, M. (1980). Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science. Bloomington: Indiana State University Press.
- 6- Kuhn, T. (1970). The Structure of Scientific Revolutions: Second edition, Enlarged. The University of Chicago Press.
- 7- Lakatos, A. (1970). Falsification and the methodology of scientific research programmes, in I. Lakatos, and A. Musgrave (eds), Criticism and the Growth of Knowledge. Cambridge University Press.
- 8- Laudan, L. (1980). Why was the logic of discovery abandoned?, in T. Nickles (ed), Scientific Discovery, Logic, and Rationality. Boston Studies in the Philosophy of Science 56, pp. 173-183, Dordrecht: Reidel.
- 9- Laudan, L. (1984). Science and Values. Berkeley: University of California Press.
- 10- Masterman, M, (1970). The Nature of a paradigm, in I. Lakatos, and A. Musgrave (eds), Criticism and the Growth of Knowledge. Cambridge University Press.
- 11- Popper, K. R (1952). The Logic of Scientific Discovery. London: Hutchinson and Co.
- 12- Popper, K. R. (1990). A World of Propensities. Bristol: Thoemmes.
- 13- Quine, W.V.O., (1951/1953). Two Dogmas of Empiricism, in W.V.O Quine (1980), From A Logical Point of View, 2nd rev. edn, Cambridge: Harvard University Press.
- 14- Reichenbach, H. (1938) Experience and Prediction: An Analysis of the Foundations and the Structure of Knowledge. Chicago: University of Chicago Press.
- 15- Watkins, J. (1958). Influential and confirmable metaphysics. Mind, 67, pp. 345-365.
- 16- Wisdom, J. O. (1987). Challengeability in Modern Science. Avebury: Aldershot.

