

سطوح سکولار علوم تجربی

تاریخ دریافت: ۸۸/۱۱/۱

تاریخ تأیید: ۸۹/۲/۱

قاسم ترخان*

چکیده

سکولاریزم به سطوحی از علوم تجربی مانند موضوع، روش، نظریه پردازی و گزاره‌ها، رویکردها و ارزشیابی راه یافته و تأثیراتی را از خود بر جای گذارده است.

این نوشتار بر آن است تا مشخص کند که این آثار در علوم طبیعی و انسانی یکسان نیست، و نیز به این سؤال اساسی پاسخ گوید که اساساً در چه حوزه‌ای از علوم تجربی باید تلاش مضاعفی را برای رهایی از دام سکولاریزم سامان داد؟

در علوم انسانی، ورود سکولاریزم به هر یک از حوزه‌های پنج‌گانه مذکور، آثار منفی زیادی از خود بر جای گذاشته است. گزاره‌های سکولار علوم انسانی موجود، نه تنها توصیف درستی از پدیده‌های انسانی و اجتماعی جامعه سکولار ارائه نکرده‌اند، بلکه با ورود و اجرا در جامعه دینی آثار منفی و مضری را باعث شده‌اند.

* استادیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی (tarkhan86@gmail.com).

در علوم طبیعی، آثار برجای مانده از نفوذ سکولاریزم، همسان با علوم انسانی نیست. انتخاب موضوع مادی و روش تجربی، اگرچه در تبیین یا تفسیر پدیده‌های طبیعی آثار فراوانی داشته است؛ ولی به دلیل محدود شدن این انتخاب، به ظاهر طبیعت، علم ناقصی را در اختیار پژوهشگران قرار داده است.

واژگان کلیدی: علم دینی، علم سکولار، علوم تجربی، علوم انسانی، علوم طبیعی، سکولاریسم، مبانی متافیزیکی دینی.

مقدمه

اگرچه توجه به وجهه سکولار علوم انسانی به حدود یک قرن پیش برمی‌گردد و امر جدیدی نیست؛ ولی در هیچ زمانی مانند دوران انقلاب اسلامی ایران در معرض پیگیری جدی نبوده است. امام^ع با تغییر قبله علوم انسانی، خواستار تحول در علوم انسانی شده (ر.ک: خمینی، ۱۳۷۸، ج ۹، ص ۴۳۱-۴۳۴)، تدوین و تدریس علوم انسانی اسلامی را ضروری شمرده است (همان، ج ۱۵، ص ۴۱۵).

مقام معظم رهبری نیز با عنایت به این جهت، علوم انسانی موجود و رایج را نه تنها کارآمد و مطابق با موازین اسلامی نمی‌دانند، بلکه مضر ارزیابی کرده‌اند و خواستار تحول در این علوم شده‌اند (ر.ک: خسروپناه، ۱۳۸۹، ب).

احیای علوم انسانی؛ غایت تحول

تحول به معنای تغییر وضعیت موجود است (ر.ک: قرشی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۱۹۹)؛ ولی وضعیت مطلوب این تغییر چیست؟ و در تحول علوم انسانی مقصد

کجاست؟ به اجمال می‌توان گفت هدف نهایی احیای علوم انسانی و پیراستن آن از مبنای فکری سکولاریزم است. در روایتی از امام باقر^ع آمده است:

خدا رحمت کند بنده‌ای را که علم را زنده می‌کند. گفتم: زنده کردنش چیست؟ فرمود: به اینکه آن را با دینداران و اهل ورع مذاکره کنند* (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۴۱).

براساس این روایت، علم به احیا نیاز دارد؛ یعنی حتی آنجا که علومی وجود دارند و حقیقتی را نشان می‌دهند (وگرنه اگر حقیقتی با آن علوم کشف نشود که نمی‌توان بر آن نام علم نهاد)، با این حال این علوم مانند جسد مرده‌ای هستند که باید زنده شوند. زنده کردن علم هم بدین معناست که با دینداران و اهل ورع مذاکره شود تا از این راه روح دین و تقوا در آن علم دمیده شود؛ به عبارت دیگر، در صورتی که با دینداران و اهل ورع گزاره‌های علمی به بحث گذاشته شود یا آنان مسائل علمی را تولید کنند، ناخواسته روح دین و تقوا در علم سریان می‌یابد و سکولاریزم از روش، موضوع، گزاره‌ها، غایت و ارزشیابی علوم به میزان تقوای مذاکره‌شونده رخت برمی‌بندد و چهره علم دینی نمایان خواهد شد.

ضرورت تحول علوم انسانی و دستیابی به علم دینی از آن جهت است که تحول این علوم از قدم‌های مقدماتی برای طرح اندیشه الگوی پیشرفت اسلامی ایرانی و دست‌مایه تمدن اسلامی به شمار می‌آید. تمدن صورت مادی و

* عَنْ أَبِي الْجَارُودِ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع يَقُولُ رَحِمَ اللَّهُ عَبْدًا أَخِيَا الْعِلْمَ قَالَ قُلْتُ وَمَا إِخْيَاؤُهُ قَالَ أَنْ يَذَاكَرَ بِهِ أَهْلَ الدِّينِ وَأَهْلَ الْوَرَعِ.

تعیّن یافته فرهنگ* و تکنولوژی** است و شکل‌دهی بخش مهمی از فرهنگ بر عهده علوم انسانی است؛ در حالی که علوم انسانی غربی در بستر سکولاریسم، اومانیزم، ماتریالیسم، لیبرالیسم و... پدید آمده است و نمی‌تواند ما را به تمدن اسلامی برساند.

۱. مبادی بحث

در این نوشتار درصددیم سطوح سکولار علوم تجربی را بررسی کرده، نشان دهیم که نه تنها در علوم انسانی، بلکه در علوم طبیعی هم سکولاریسم تأثیر گذاشته است؛ ولی این تأثیرگذاری یکسان نبوده، گستره و زیان‌های ناشی از آن نیز متفاوت است. در واقع به دنبال بیان این نکته هستیم که اگرچه باید به زودن سکولاریزم در همه سطوح علوم تجربی اهتمام ورزیم؛ ولی علوم انسانی به دلیل نقشی که ایفا می‌کنند، در اولویت قرار دارند. علوم انسانی سکولار از آن جهت که بخشی از واقعیت را نشان نمی‌دهند و ناقص‌اند، مورد نکوهش نیستند، بلکه از آن جهت مورد نکوهش‌اند که اسباب گمراهی انسان را فراهم می‌سازند و مضرند؛ ولی پیش از هر چیز باید نکاتی به عنوان مبادی بحث بیان شود:

* فرهنگ مجموعه باورها (عقاید)، ارزش‌ها (اخلاق و هنجارها) و آداب و رسوم مجموعه‌های انسانی (سنت) است و رابطه تمدن با فرهنگ، رابطه نرم‌افزار با سخت‌افزار در علوم رایانه است.

** تکنولوژی صورت فعلیت‌یافته علم، به معنای (Science) است.

۱-۱. مفهوم‌شناسی علم

واژه علم، گاهی معنای مصدری (به معنای دانستن و شناختن) و گاهی معنای اسم مصدری (به معنای دانش و شناخت) و گاهی نیز معنا و وصف مفعولی (به معنای دانسته) دارد. «دانسته» مطلبی است که مفهوم ما واقع شده است (ر.ک: هادوی تهرانی، ۱۳۸۱، ص ۳۵۶-۳۵۷).

این واژه از نظر اصطلاحی نیز معانی متعددی دارد که مشخص نبودن هریک از این معانی، ابهامات و اشکالاتی را در مباحث علمی باعث شده است.

۱-۱-۱. معرفت شخصی یا مشاع

گاهی مقصود از علم، چیزی است که به نام صورت ذهنی در معرفت اشخاص پدید می‌آید [جهان دوم پوپری] و گاهی هر چیزی است که به صورت یک گزاره و مطلب در بازار دانش عرضه شده، به صورت دانش عمومی درآمده است و در اسناد و مدارک مکتوب و مضبوط وجود دارد [معرفت مشاع و همگانی یا جهان سوم پوپری] (ر.ک: مگی، ۱۳۵۹، ص ۷۷-۷۸ / هادوی تهرانی، ۱۳۸۱، ص ۳۲۸-۳۲۹). از این دو معنا؛ اولی به معنای مصدری یا اسم مصدری و دومی به معنای وصف مفعولی است. شایان ذکر است در نظریه قبض و بسط معرفت دینی، مقصود از معرفت، جهان سوم پوپری است (سروش، ۱۳۷۳، الف، صص ۱۰۱، ۱۰۶ و ۲۱۲)؛ پس باید مقصود از تکامل دانش و معرفت، تکامل دانسته باشد، در حالی که آنچه تکامل می‌یابد، دانش آدمی است نه خود معلومات و دانسته‌های دیگر. در واقع تکامل دانش، تکامل انسان در حوزه معرفت است که به غلط، تحول

جوهری دانسته‌ها و رشد کیفی دانه‌های معرفت از آن نتیجه گرفته می‌شود و این ناشی از خلط میان دانش و دانسته است.

۱-۱-۲. مطلق فهم یا فهم مطابق

زمانی مقصود از علم، مطلق علم و فهم است؛ چه مطابق با واقع باشد و یا غیرمطابق و گاهی خصوص فهمی است که مطابق با واقع باشد (ر.ک: هادوی تهرانی، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۱۵۳-۱۶۲ / همو، ۱۳۸۱، ص ۳۵۸-۳۶۱ و ۳۷۷-۳۷۹). بی‌شک هریک از این دو معنا ممکن است به معنای دانستن، دانش و دانسته بیاید و یا مقصود از آنها جهان دوم یا سوم پوپری باشد.

۱-۱-۳. قضایای شخصی یا کلی

گاهی مقصود از علم، مجموعه قضایایی است که مناسبتی میان آنها در نظر گرفته شده است؛ چه کلی باشند، چه شخصی و خاص.*

۱-۱-۴. قضایای حقیقی یا قراردادی

گاهی مقصود از علم، مجموعه قضایای کلی** است که محور خاصی برای آنها لحاظ شده است؛ چه قضایای حقیقی باشند، چه اعتباری و یا قراردادی.***

* بدین معنا، علم تاریخ (دانستن حوادث خاص تاریخی)، علم جغرافیا (دانستن احوال خاص مناطق گوناگون کره زمین)، علم رجال و بیوگرافی شخصیت‌ها نیز علم نامیده می‌شود.
** هریک از آنها قابل صدق و انطباق بر موارد و مصادیق متعدد است.
*** بدین معنا، علوم غیرحقیقی و قراردادی مانند لغت و دستور زبان نیز علم خوانده می‌شوند؛ ولی قضایای شخصی و خاص، علم به شمار نمی‌آیند.

در صورتی که مقصود از علم، مجموعه قضایای کلی حقیقی غیر قراردادی باشد، شامل همه علوم نظری و عملی و از جمله الهیات و مابعدالطبیعه می‌شود؛* ولی قضایای شخصی و اعتباری را دربر نمی‌گیرد (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۶۱).

۵-۱-۱. تجربی یا اعم از آن

گاهی مقصود از واژه علم، مجموعه قضایای حقیقی است که از راه تجربه حسی قابل اثبات باشد (Science). آنچه در بحث «علم دینی و علم سکولار» مد نظر است، همین اصطلاح است. اگرچه در کاربردهای متفاوت، مشخص نیست کدام یک از معنای مصدری یا اسم مصدری یا مفعولی؛ معرفت شخصی یا مشاع؛ مطلق فهم یا فهم مطابق با واقع مد نظر است؛ ولی مقصود از آن علوم است که بر محور خاصی بوده، دربردارنده مجموعه قضایای حقیقی است. تولید قانون و قضیه کلی در سایه فرضیه‌ها و تئوری‌هاست و با روش تجربی صورت می‌گیرد، نه از راه برهان عقلی یا نقل. قابل تأیید، اثبات یا ابطال تجربی‌اند و توان پیش‌بینی دارند؛ اعم از اینکه علوم طبیعی باشند؛ مثل فیزیک، زیست‌شناسی،

* بعد از سقراط، همه دانش‌های حقیقی را در قلمرو فلسفه می‌دانستند. علوم حقیقی به دو دسته کلی «علوم نظری» و «علوم عملی» تقسیم می‌شد. علوم نظری شامل طبیعیات، ریاضیات و الهیات بود. طبیعیات به نوبه خود شامل رشته‌های کیهان‌شناسی، معدن‌شناسی، گیاه‌شناسی و حیوان‌شناسی می‌شد. ریاضیات به حساب، هندسه، هیئت و موسیقی انشعاب می‌یافت. الهیات به دو بخش مابعدالطبیعه یا مباحث کلی وجود و خداشناسی تقسیم می‌شد و علوم عملی به سه شعبه اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن منشعب می‌شد (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۳۰).

پزشکی و... و یا انسانی؛ مانند روانشناسی، جامعه‌شناسی، اقتصاد، سیاست و... . این همان اصطلاحی است که پوزیتیویست‌ها به کار برده‌اند و براساس آن، علوم و معارف غیرتجربی مانند فلسفه را از دایره علم خارج کرده‌اند. گفتنی است منحصرکردن واژه علم به علوم تجربی تا آنجا که به نامگذاری و جعل اصطلاح مربوط باشد، جای بحث و مناقشه ندارد؛ ولی جعل این اصطلاح از سوی پوزیتیویست‌ها بر دیدگاه خاص ایشان مبتنی است که دایره معرفت یقینی و شناخت واقعی انسان را به امور حسی و تجربی محدود می‌پندارند و اندیشیدن در ماورای آنها را لغو و بی‌حاصل قلمداد می‌کنند. متأسفانه این اصطلاح در سطح جهان رواج یافته است و براساس آن، علم در مقابل فلسفه قرار گرفته است (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۶۱).

۱-۲. مفهوم‌شناسی علوم طبیعی و انسانی

پیش‌تر آمد که علوم تجربی شامل علوم طبیعی و علوم انسانی می‌شود. علوم طبیعی علمی هستند که با روش تجربی به مطالعه طبیعت پرداخته، نتایج خود را در قالب نظم‌های تجربه‌پذیر ارائه می‌دهند. علوم انسانی معانی متعددی دارد (ر.ک: فروند، ۱۳۷۲، ص ۳-۴ / سروش، ۱۳۷۳، ب، ص ۲۱-۲۴) و در یک تقسیم‌بندی کلی می‌توان از دو معنا نام برد:

۱. **معنای عام:** آنچه علوم طبیعی، مهندسی و پزشکی نیست. این معنا شامل علوم عقلی، شهودی، نقلی و علوم انسانی تجربی می‌شود.

۲. معنای خاص یا علوم رفتاری - اجتماعی: مجموعه‌ای از گزاره‌ها و نظریه‌ها که به تبیین یا تفسیر و یا تبیین - تفسیر* رفتارهای فردی و اجتماعی انسان** می‌پردازد. این معنا که شامل علمی همچون اقتصاد، مدیریت، جامعه‌شناسی، علوم سیاسی و... می‌شود، با انسان‌شناسی تجربی مترادف است (ر.ک: فروند،

* بر علوم انسانی غربی، چهار نظریه «تبیینی پوزیتیویستی»، «تفسیری هرمنوتیکی»، «انتقادی» و «پسامدرن» حاکم است.

نظریه تبیینی - پوزیتیویستی پوپر: وی معتقد بود در علوم انسانی نیز مانند علوم طبیعی باید از روش تجربی و آزمایشگاهی (روش تبیینی) به نتیجه رسید.

روش تفسیری دیلتای: وی معتقد بود علوم طبیعی را می‌توان با روش تجربی کشف کرد؛ ولی در کشف رفتارها و نهادهای اجتماعی که زاینده نیت و مقاصد انسان‌ها هستند، زمانی می‌توانیم به ماهیت رفتاری فردی یا نهادی اجتماعی پی ببریم که نیت آنها را بشناسیم. برخی از جامعه‌شناسان غربی مانند ماکس وبر، مباحث جامعه‌شناسی خود را براساس دیدگاه دیلتای و روش تفسیری ارائه کردند.

مکتب فرانکفورت یا ترکیبی میان روش تبیینی و تفسیری: این پارادایم معتقد است که هم باید از تجربه و آمار استفاده شود و هم پدیده‌های انسانی تفسیر شود. پیروان دیگر این مکتب معتقدند وضع موجود را باید نقد کرد تا از وضع موجود به وضع مطلوب دست یابیم. افرادی مانند هربرت مارکوزه به این مکتب قائل بودند. نماینده مکتب فرانکفورت در حال حاضر هابر ماس است.

نظریه پسامدرن: این نظریه از سال ۱۹۵۰م در بخش‌هایی از علوم انسانی وارد شد و انشعاباتی یافت؛ مانند نظریه گفتمانی و دیسکورس، پساساختارگرایی و هرمنوتیکی فلسفی. این نظریه بر نسبی‌گرایی معرفتی مبتنی است. چهره شاخص نظریه گفتمانی، فوکو است. این نظریه می‌گوید: ما نمی‌توانیم یک پدیده انسانی - اجتماعی را براساس تبیین، تفسیر و یا انتقاد معرفی کنیم، به گونه‌ای که همه بپذیرند، بلکه هرکس در منظومه شخصی خود می‌تواند آن پدیده را معنا کند (خسروپناه، ۱۳۹۰).

** علوم انسانی فقط به رفتارها و کردارهای اختیاری انسان بسنده نمی‌کند، بلکه رفتارهای غیراختیاری انسان مانند: غرایز، خواب، ادراک، هوش و حافظه در روانشناسی، منابع تولید و مبنای ارزشی پولی در اقتصاد و عواقب ناخواسته اجتماعی در جامعه‌شناسی را نیز مورد مطالعه قرار می‌دهد (ر.ک: سروش، ۱۳۷۳، ص ۲۴).

۱۳۷۲، ص ۳۳) و مانند طبیعت‌شناسی تجربی، قابل تجربه و تکرارپذیر است. موضوع این علوم، انسان متعارفی است که در دسترس تجربه و آزمون قرار دارد (سروش، ۱۳۷۳، ب، ص ۱۱).

به بیان دقیق‌تر؛ روش این علوم، تجربی - عقلی* و مبانی‌اش، غیرتجربی است. این مبانی غیرتجربی که در حکم عقبه علوم انسانی موجودند، عبارت‌اند از: فلسفه هستی، فلسفه معرفت، فلسفه انسان و فلسفه دین. براساس این چهار فلسفه، باید‌ها و نبایدها (ارزش‌های اخلاقی و حقوقی) و ویژگی‌های انسان ایده‌آل و شایسته مشخص خواهد شد؛ بنابراین به رغم اینکه ادعا می‌شود علوم انسانی موجود فقط رفتارهای انسان تحقق‌یافته را تفسیر یا تبیین می‌کنند، ما معتقدیم دو کار دیگر به وسیله این علوم انجام می‌پذیرد: ۱. از راه بیان ارزش‌ها (باید‌ها و نبایدها) انسان بایسته را تعریف می‌کنند؛ ۲. به توصیف انسان شایسته می‌پردازند و می‌گویند باید به انسان شایسته و ایده‌آل برسیم (ر.ک: خسروپناه، ۱۳۸۹، الف).

مقصود ما از علوم انسانی همین معناست که به هیچ وجه با انسان‌شناسی به معنای اعم، هم‌معنا نیست.**

* متفکران غربی درباره روش‌شناسی و متدولوژی علوم انسانی و تفاوت آن با علوم طبیعی، نقطه‌نظرات متفاوتی دارند؛ برخی به علوم انسانی، همانند علوم طبیعی می‌نگرند و روش تجربی را تنها روش می‌دانند. در مقابل، دسته دیگر به متفاوت بودن روش علوم طبیعی و انسانی قائل‌اند (ر.ک: فروند، ۱۳۷۲، ص ۹-۸، ۳۱-۳۲ و ۱۳۲).
** بر این اساس، فلسفه، عرفان، اخلاق، طب و فیزیولوژی اگرچه با انسان سروکار دارند؛ ولی جزء علوم انسانی نیستند.

۳-۱. مفهوم‌شناسی سکولاریسم

سکولاریسم (Secularism) از جمله لغاتی است که ترجمه آن در کشورهای اسلامی با مشکل همراه بوده است. در فارسی آن را با استفاده از چند لغت به «جدایی دین از سیاست» یا «جداشدن دین از دنیا»، «دنیوی کردن»، «اعتقاد به اصالت امور دنیوی»، «غیردین‌گرایی»، «نادینی‌گری»، «دنیویت» و «این‌جهانی» ترجمه کرده‌اند و در عربی، مصدر جعلی «علمانیت» را مانند «عقلانیت»، مترادف آن قرار داده‌اند (ر.ک: پارسانیا، ۱۳۷۹، ص ۵۷-۵۵).

در واقع سکولاریزم پدیداری اجتماعی است که به تدریج برآمده است و به تدریج با نشان دادن ابعاد کثیر و لوازم متعدد خویش بر پیچیدگی خود افزوده است. مفهوم آغازین سکولاریزم را می‌توان در معنای پای‌بندی و اصالت دادن به عقل در مقابل ایمان سنتی به آباء کلیسا جست‌وجو کرد.* در این مفهوم، عدول از قداست و نقدناپذیری آباء کلیسا و دنیوی و عقلانی کردن حیات دینی، عناصر مهمی‌اند. در مفهوم متأخر سکولاریزم، کنار نهادن دین، کاهش نفوذ دین در جامعه، تبعید عنصر قدسی و ایمانی از حیات آدمی و مسکوت نهادن دین در حیات فردی و اجتماعی اخذ شده است. غیردینی شدن حکومت در عصر جدید، جدایی دین از سیاست، فلسفی کردن دین، علمی و عقلانی شدن تدبیر اجتماع و جدایی اخلاق از دین (نظریه‌ای که فروید بر آن اصرار داشت) در تفسیر هویت

* اصالت عقل در این مفهوم، در مقام اصالت وحی و یا ایمان دینی به طور کلی نیست؛ بلکه برخلاف تفکر سنتی کلیسا که رضایت آباء کلیسا را ملاک رضایت خداوند می‌دانست، براساس تفسیری نوین می‌گفت: «رضایت بندگان خدا علامت رضایت خداست».

سکولاریزم ذکر شده است. البته هیچ‌یک از این عناصر نشانگر همه هویت سکولاریزم نیست؛ ولی به منزله وجوه و لوازم آن قابل تأمل است. مفهوم جامع این تفسیرهای گوناگون را می‌توان کنار نهادن دین از حیات آدمی دانست (ر.ک: سعیدی، ۱۳۷۹، ص ۱۶۷-۱۷۰).

برخی درباره تفاوت میان واژه «سکولاریسم» و «سکولاریزاسیون» گفته‌اند: سکولاریسم عبارت است از گرایش که طرفدار و مروج حذف یا بی‌اعتنایی و به حاشیه‌راندن نقش دین در ساحت‌های مختلف حیات انسانی از قبیل: سیاست، حکومت، علم، عقلانیت، اخلاق و... است. سکولاریسم در این معنای مشخص، عمدتاً یکی از مؤلفه‌های مدرنیته غربی محسوب است و به صورت یک گرایش عمدی و دستوری، دنیوی کردن و موضوعیت دادن استقلالی به امور این جهانی با قطع نظر از نسبت آن با ماوراء طبیعت، مورد توجه قرار می‌گیرد؛ اما واژه سکولاریزاسیون یک مفهوم «توصیفی» است که از یک فرایند پیچیده اجتماعی حکایت می‌کند؛ از این رو واژه مزبور متصدی و متکفل تبیین فراگردهایی است که در آن به تدریج تبیین‌های قدسی و ماورای طبیعی از حوزه حیات اجتماعی و سیاسی و نیز حیات علمی جامعه رخت بسته و در نهایت، حذف می‌شوند (ر.ک: خاکی قراملکی، ۱۳۸۳، ص ۸۶ و ۸۷). نویسنده در این نوشتار فقط به نفوذ این گرایش در حوزه علم و دانش می‌پردازد.

گفتنی است سکولارشدن علوم بعد از سقراط، زمانی که وی تئوری خدایان را مورد نقد قرار داد، به وسیله آناگزاگوراس پی‌ریزی شد. وی گفت به جای اینکه به دنبال علوم مادی در سطوح بالا باشیم، بیاییم به دنبال پدیده‌های مادی و علل مادی باشیم. مبنای سکولارشدن علوم از اینجا وارد علوم شد (ر.ک: لاریجانی، ۱۳۸۹، ص ۱۳۶-۱۳۷).

۴-۱. مفهوم علم دینی

دیدگاه‌های متفاوتی درباره علم دینی ارائه شده است: دیدگاه نفی (عدم امکان و عدم مطلوبیت) و دیدگاه مثبت. آنان که علم دینی را پذیرفته‌اند، در تبیین آن، نظریات گوناگونی مثل دیدگاه تهذیبی،* حداکثری،** کاربردی،*** قدسی،**** روشی،***** تأثیر پیش‌فرض‌های

* دکتر نقیب العطاس نخستین کسی که از واژه علم دینی استفاده کرد، این معنا را اراده کرده است؛ یعنی علوم طبیعی و انسانی را از غرب می‌گیریم، ولی آنها را تهذیب می‌کنیم. آنجا که با دین اسلام تعارض داشت، حذف کرده و به حاشیه می‌رانیم تا بتوانیم به یک علم تجربی اسلامی برسیم؛ مثلاً در فیزیک نیوتن، آنجا که بحث ساعت‌ساز لاهوتی مطرح شده است، حذف می‌شود؛ زیرا با دین اسلام تعارض دارد.

** در تاریخ تفکر حوزه‌های علمیه، دو معنا از علم دینی رواج داشته است: ۱. علوم دینی عبارت‌اند از علومی که با هدف تبیین و تفسیر متون دینی (کتاب و سنت) تدوین می‌شوند؛ مانند اصول فقه، علوم قرآنی، ادبیات، منطق، فلسفه، هرمنوتیک و... ۲. علومی که از تفسیر، تبیین و برداشت ضابطه‌مند متون دینی (کتاب و سنت) به دست می‌آیند؛ مانند معارف قرآن، معارف سنت، تفسیر قرآن و حدیث، فقه، کلام، اخلاق و... اخیراً در میان برخی متفکران مسلمان، این معانی توسعه یافته است و آنها را بر علوم طبیعی و انسانی نیز منطبق کرده‌اند و درصددند تا علوم مدرن را از قرآن و سنت استخراج کنند. دسته دیگری از بزرگان مانند استاد جوادی آملی بر این باورند که اولاً، کلیات و اصول و نیز برخی از جزئیات علوم طبیعی و انسانی، همانند کلیات و اصول دانش‌های کلام، فقه و اخلاق، در متون دینی وجود دارند که با عنصر اجتهاد می‌توان از آن کلیات و اصول، سایر جزئیات و فروع را استنباط کرد؛ ثانیاً، عقل همانند نقل دینی، یکی از منابع اثباتی دین به شمار می‌آید (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۸۱، ۱۵۹ و ۱۷۱).

*** برخی مانند شهید مطهری به دیدگاه کاربردی معتقدند؛ یعنی هر دانشی که برای جامعه اسلامی مفید، ضروری و در تمدن‌سازی اسلامی کارآمد باشد، دینی است (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۳۵-۳۸).

**** دکتر سیدحسین نصر بر قدسی‌سازی علوم انسانی، قدسی کردن پیش‌انگاره‌ها و نگرش حاکم بر علوم و -مقداری دقیق‌تر و عمیق‌تر- تولید عقلانیت موازی با عقلانیت سکولار و پارادیمی در مقابل پارادایم پوزیتیویستی علوم در حوزه علوم انسانی تأکید دارد.

***** دکتر عبدالحسین خسروپناه بر این نظریه تأکید می‌ورزند.

دینی* و... را مطرح کرده‌اند. در یک جمع‌بندی می‌توان گفت: براساس علل اربعه ارسطویی، اگر علت غایی یا غایت یک دانش، دینی باشد یا اگر ماده علم از دین گرفته شود؛ مثلاً گزاره‌های علمی را از آیات و روایات به دست آوریم یا صورت، سامانه و ساختار آن متأثر از دین باشد و یا علت فاعلی آن یعنی عاملی که علم را پدید آورده است، مسلمان باشد، در این موارد علم دینی می‌شود. شایان ذکر است که دینی بودن علم، ذومراتب است و آنگاه که همه شاخص‌ها در مصداقی علمی و در گزاره‌ها تحقق یافته باشد، آن علم صددرصد دینی است؛ به عبارت دیگر، علم دینی می‌تواند به مراتب رتبه‌بندی شود و ما علوم دینی گوناگون حسب مراتب برخوردار از شاخص‌ها را داشته باشیم (ر.ک: رشاد، ۱۳۸۷، ص ۵-۱۲ / همو، ۱۳۸۹، ص ۲-۳). بر این اساس علم سکولار نیز از جهت سکولاربودن، ذومراتب و تشکیکی خواهد بود.

۱-۵. مفهوم‌شناسی سطوح

مقصود از سطوح، حوزه‌هایی از علوم تجربی است که سکولاریزم در آنجا نفوذ کرده است. البته این نوشتار به حوزه‌هایی مثل موضوع، روش، تولید گزاره‌ها و نظریه‌ها، غایت و معیارهای ارزشیابی علوم اختصاص یافته است و بررسی غیر از موارد یادشده - از آنچه در فرایند تولید علوم تجربی دخیل‌اند - به مجال دیگری حواله داده می‌شود.

* برخی مانند دکتر گلشنی به دیدگاه متافیزیکی معتقدند و علوم را متأثر از پیش‌فرض‌های متافیزیکی می‌دانند. اگر این پیش‌فرض‌ها دینی باشند، علوم تجربی به دست‌آمده، دینی خواهند بود و در غیر این صورت، محصول به دست‌آمده، علوم سکولار می‌شوند (ر.ک: گلشنی، ۱۳۸۰، ص ۱۵۱-۱۶۶).

۲. سطوح علوم تجربی

با این مقدمات به اصل بحث می‌پردازیم که سکولاریزم به چه سطوحی از علوم تجربی نفوذ کرده و چه تأثیری از خود بر جای گذارده است؟ آیا می‌توان از دام سکولاریزم رهایی یافته و به علم دینی دست یافت؟ و اساساً سکولاریزم در چه حوزه‌ای خطرساز و مضر است و باید در پی نفی آن اهتمام دوچندان ورزیم؟ بر این اساس به بررسی موضوع، روش، گزاره‌ها، غایت و ارزش علوم تجربی می‌پردازیم و نقد خود را ارائه می‌کنیم.

۱-۲. موضوع سکولار علوم تجربی

هر علمی موضوعی دارد که در آن علم از عوارض ذاتی آن موضوع بحث می‌شود. پیش‌تر روشن شد که موضوع و محور بحث‌های علوم تجربی رایج، امور (طبیعت و انسان) مادی و سکولار است.

این نوع نگاه با نگاه هستی‌شناختی و انسان‌شناختی دینی در تضاد است و آثاری را در علوم طبیعی و انسانی از خود بر جای می‌گذارد که در علوم انسانی به هیچ وجه پذیرفتنی نیست؛ توضیح اینکه:

۱. در هستی‌شناسی دینی، طبیعت - که موضوع علوم طبیعی است - همه حقیقت نیست، بلکه بخش نازل و دانی آن است؛ یعنی برای هستی، بخش دیگری تصور می‌شود که بر طبیعت فائق است و نقشی تعیین‌کننده نسبت به آن دارد.

در تعابیر اسلامی بر پدیده‌های طبیعت، آیت، نشانه، شهادت و مانند آن اطلاق شده است و همه تعابیر یادشده از بخش دیگری که صاحب آیت و نشانه بوده و آخرت یا غیبت طبیعت است، حکایت می‌کند که محیط بر امور است و

به همین دلیل هیچ واقعیتی بدون لحاظ و توجه به آن قابل بررسی، معرفت و شناخت واقعی نیست.

با این حال ممکن است گفته شود سکولارکردن موضوع در علوم طبیعی، آنگونه که سکولارکردن موضوع در علوم انسانی تولید اشکال می‌کند، باعث مشکل اساسی نمی‌شود؛ یعنی یا مضر نیست و یا ضرری همسان با سکولاریزاسیون موضوع علوم انسانی ندارد، اگرچه انتخاب امور مادی، بررسی علل مادی و کشف ظاهر طبیعت، عدم توجه به علل قصوا و باطن این عالم و واگذاری موضوعات غیرمادی، از آن جهت که جامع‌نگر نیست و عنایتی به همه ابعاد عالم طبیعی ندارد، معرفت ناقصی را در اختیار بشر قرار می‌دهد.

۲. در انسان‌شناسی دینی، انسان - که موضوع علوم انسانی است - از دو بُعد «ماده و تجرد» و «طبیعت و فطرت» برخوردار است. او فطرتاً به خدا گرایش دارد و می‌تواند با عبادت به مقام خلیفه‌اللهی نایل آید. موجودی مختار و صاحب اراده است. بر این اساس، فروکاستن (Reduction) انسان به امری مادی، مورد پذیرش نیست؛ یعنی نمی‌توان افعال انسان، پدیده‌های فردی و اجتماعی را به صور ذهنی یا صور مغزی تنزل داد و مانند دیگر پدیده‌های فیزیکی فقط با ابزار سکولار به بررسی آنها پرداخت.

پس از آن جهت که حقیقت انسان و اراده او اموری مادی نیستند،* نباید به

* غربی‌ها در فروکاهی افعال ارادی انسان به پدیده‌های مادی، با دو مشکل عمده مواجه‌اند: یکی خود اراده و دیگری علم حضوری انسان به نفس خود. آنان اگر بتوانند همه توانمندی‌های انسان و بلکه قوی‌تر از آن را به رباطی بدهند، این دو مسئله را نمی‌توانند بدان منتقل کنند و این دو به طور مسلم از امور غیرمادی در وجود انسان است (ر.ک: لاریجانی، ۱۳۸۹، ص ۱۳۳-۱۶۲).

سکولاریزاسیون موضوع علوم انسانی تن داد و این اساسی‌ترین اشکالی است که به علوم انسانی موجود وارد است؛ علومی که فقط به جنبه مادی وجود انسان می‌نگرند و حداکثر تأمین‌کننده نیازهای مادی، رفاه و معیشت او هستند.

۲-۲. روش سکولار علوم تجربی

اشاره شد که استفاده از روش استقرایی و تجربی در علوم تجربی، مورد پذیرش همگان است؛* البته برخی استفاده از این روش را فقط در مقام

* درباره روش علوم تجربی، همه پذیرفته‌اند که روش این علوم، استقرایی و تجربی است؛ ولی آیا این روش استقرا و تجربه، توان اثبات دارد یا خیر و آیا اثباتش عقلی است یا تجربی؟ مکاتب متعددی در این زمینه پدید آمده است:

الف) اثبات‌گرایی عقلی: برخی از اندیشمندان از ارسطو، افلاطون و قاطبه فلاسفه مسلمان برآنند که استقرا و تجربه با کمک یک کبرای عقلی (حکم‌الأمثال فیما یجوز و ما لایجوز واحد، یا اینکه اکثری لایدوم، یا اینکه طبیعت یکسان عمل می‌کند) مفید یقین است.

ب) اثبات‌گرایی تجربی: پوزیتیویست‌ها معتقدند با به کارگیری استقرا و تجربه، بدون نیاز به عقل می‌توان به نتایج یقینی رسید؛ ولی مخالفان پوزیتیویسم دیدگاه‌های دیگری را در این باره مطرح کردند که در ذیل می‌آید.

ج) تأییدگرایی تجربی: برخی از مخالفان پوزیتیویست‌ها مانند راسل و رایشنباخ، معتقد شدند که استقرا و تجربه فقط توان تأیید گزاره‌های تجربی را دارند.

د) ابطال‌پذیری تجربی: پوپر بر آن شد که استقرا و تجربه فقط توان ابطال فرضیه‌ها و نظریه‌های علمی را دارند؛ ولی از اثبات یا حتی تأیید آنها ناتوان‌اند.

ه) ابزارانگاری تجربی: عده‌ای همچون پی‌یر دوئم، بر آن شدند که استقرا و تجربه می‌توانند کارآمدی یک گزاره را نشان دهند؛ ولی اثبات حقیقت و کشف واقع از عهده آنها خارج است.

و) دیدگاه تفسیری هرمنوتیکی: در زمان دیلتای و ماکس وبر، این نظریه مطرح شد که علوم انسانی برخلاف علوم طبیعی که به دنبال کشف واقع‌اند، درصدد تفسیر و فهم پدیده‌های انسانی‌اند؛ ولی گادامر و هیدگر بر آن شدند که تفسیر هرمنوتیکی، مختص علوم انسانی نیست، بلکه به دلیل پیش‌فرض‌های عالمان در علوم طبیعی نیز ما به دنبال تفسیر و فهم پدیده‌های طبیعی هستیم، نه کشف واقع. وقتی به پدیده‌های طبیعی می‌نگریم، در مقام فهم و تفسیر آن با کمک پیش‌فرض‌های خود هستیم (ر.ک: خسروپناه، ۱۳۸۹، الف).

گردآوری کافی می‌دانند.*

سکولاربودن روش بدین معناست که برای پدیده‌های مادی فقط به دنبال علل مادی باشیم و از توجیه آنها براساس امور ماورای طبیعی بپرهیزیم؛ چه برای امور غیرتجربی، واقعیتی قائل باشیم یا نباشیم و بگوییم فقط چیزی که از راه حس قابل ادراک است، واقعیت دارد.**

* یعنی علم دارای دو مقام است: مقام گردآوری (context of discovery) و مقام داوری (context of justification). دانشمند در مقام گردآوری به فکر رد و قبول نیست؛ درست مانند تور ماهیگیری که ماهیان مرده، زنده، وزغ و... را در کنار هم صید می‌کند. این فقط در مقام شکار است. در مقام داوری، چیزهایی را که شکار کرده‌ایم با معیارهای خاصی می‌سنجیم تا ببینیم کدام را می‌توانیم قبول کنیم و کدام را نمی‌توانیم. علوم انسانی از ایدئولوژی، جهان‌بینی، محیط و فرهنگ شخصی عالم، رنگ و اثر می‌پذیرند و غذا می‌گیرند (مقام گردآوری و شکار) و از سوی دیگر، عینی و تجربی‌اند (مقام داوری) و این دو نافی یکدیگر نیستند (رک: سروش، ۱۳۷۳، ص ۴۸-۵۳).

در این باره باید توجه داشت: ۱. تفکیک مقام گردآوری از مقام داوری، به طور کامل مورد پذیرش نیست. اگر عالمان در مقام داوری فقط از عنصر تجربه استفاده می‌کردند و از هرگونه تفسیر از تجربه خودداری می‌کردند، شاید به ابجکتیو بودن و علمی دانستن علوم، لطمه‌ای وارد نمی‌شد؛ ولی باید توجه داشت که جهان‌بینی، ایدئولوژی و پیش‌فرض‌های دانشمندان علوم تجربی، هم در مقام گردآوری و هم در مقام داوری، تأثیرگذار است؛ زیرا در مقام گردآوری و شکار توسط پیش‌فرض‌های خود به تور شکار خود حد و حصر و محدودیت یا توسعه می‌دهند و همین منشأ تأثیرگذاری در داوری آنها می‌شود و در مقام داوری علاوه بر تجربه، از تفسیر تجربی که بر جهان‌بینی و ایدئولوژی او مبتنی است، کمک می‌گیرد؛ ۲. اگر علم بودن علوم به مقام داوری است و در این مقام، تأثیر جهان‌بینی و ایدئولوژی حضور ندارد؛ پس باید علوم طبیعی در جوامع اسلامی و غیراسلامی یکسان باشند، در حالی که جهان‌بینی و ایدئولوژی افراد، دست کم در داوری برخی علوم طبیعی و به ویژه علوم انسانی کاملاً اثر می‌گذارد. این تأثیرگذاری به دلیل دخالت ادیان - به خصوص دین اسلام - در علوم انسانی بیشتر نمایان است، گرچه اصل دین‌داری و بی‌دینی و یا ضددینی نیز در نتایج و دستاوردهای علوم انسانی مؤثرند (رک: خسروپناه، ۱۳۸۹، الف، ص ۴).

** بنیانگذاران مکتب کپنهاکی همچون: بور، هایزنبرگ، پائولی، بورن، یوردان، پل دیراک و...

حال پرسش اینکه به‌کارگیری روش سکولار در علوم طبیعی و انسانی چه آثاری را در پی دارد؟ پاسخ پرسش مذکور در دو حوزه «علوم طبیعی» و «علوم انسانی» بیان می‌گردد:

۱. **علوم طبیعی:** جهان طبیعت، باطنی دارد و نپرداختن به این جنبه (فارغ از مطلبی که درباره وحی خواهیم گفت)، اگرچه نقص محسوب می‌شود؛ ولی دانشمند این علوم می‌تواند بگوید که در پدیده‌های مادی به دنبال علل مادی هستیم و به همین هم راضی‌ام. وی اگرچه به سرچشمه نمی‌رسد؛ ولی درباره علل مادی این پدیده به نتایج ارزشمندی دست می‌یابد.

۲. **علوم انسانی:** بسیاری از دانشمندان این علوم براساس رویکرد پوزیتیویستی، به انکار ماوراءالطبیعه فتوا می‌دهند و فقط روش تجربی را روش علمی می‌دانند و درصدد کشف روابط علی هستند. کاملاً آشکار است که روش سکولار در علوم انسانی هیچ برکت و آثار مطلوبی در پی ندارد. در ذیل به برخی از دلایل این امر اشاره می‌شود:

صور نفسانی، اراده و عمل ارادی ما نمی‌توانند همواره علل کاملاً مادی داشته باشند (ر.ک: لاریجانی، ۱۳۸۹، ص ۱۴۳).



می‌گفتند: «ما باید صرفاً به تنظیم داده‌های حسی اکتفا کنیم و با استفاده از فرمالیزم ریاضی نظریه کوانتوم، به پیش‌بینی تجارب بپردازیم. آنچه قابل مشاهده است، واقعیت دارد و ورای آن، واقعیتی ندارد. وظیفه فیزیک فقط این است که مشاهدات ما را به هم ربط دهد و درباره پدیده‌های طبیعی، پیش‌بینی‌هایی بکند و عالمی ورای پدیده‌ها وجود ندارد. اینها با تأکید گفتند: نظریه کوانتوم، آخر جاده فیزیک است و هر سؤالی که مکانیک کوانتوم نتواند جواب دهد، قابل طرح نیست» (گلشنی، ۱۳۷۴، ص ۱۰).

استفاده از روش کشف روابط علیّ بر این پیش‌فرض در باب انسان، مبتنی بر این است که انسان مانند پدیده‌های طبیعی و به صورت جبری و غیرمختارانه در برابر امور دیگر از خود عکس‌العمل نشان می‌دهد، در حالی که در جای خود به اثبات رسیده است که انسان موجودی مختار و انتخاب‌گر است. تصحیح این پیش‌فرض باعث خواهد شد از روش تفسیری و تفهیمی در مطالعه انسان سود بجوییم، نه روش کشف روابط علیّ. با تغییر پیش‌فرض و روش، به طور یقین به کشف قوانین جدیدی نایل خواهیم شد؛* بنابراین نظریات تولیدشده از روش منتج‌شده از پیش‌فرض‌های اسلامی، غیرسکولار خواهند شد (ر.ک: حسنی و علی‌پور، ۱۳۸۵ / خسروپناه، ۱۳۸۹، الف).

در این علوم، نقش وحی - به عنوان روش - نادیده انگاشته شده است. درباره ضرورت استفاده از وحی به مثابه روش، برای فهم یقینی و جامع در علوم تجربی می‌توان به دلایل ذیل استناد کرد:

۱. **وحی و آگاهی از باطن:** با ادراک حسی می‌توان نسبت به ظاهر زندگی دنیا اطلاعاتی را کسب کرد؛ ولی نمی‌توان به باطن آن راه یافت و از غیب آن مطلع شد. ادراک عقلی هم در صورت تمامیت، جز به فهم کلیات عوالم نایل نمی‌گردد؛ یعنی با ادراک عقلی در نهایت اصل وجود، حقیقت و یا حقایق را که بر انسان و جهان طبیعی فائق‌اند، می‌توان اثبات کرد؛ ولی آگاهی به

* به عبارت دیگر، بسیاری از اختلافات نظریه‌های علوم انسانی، از اختلاف در پیش‌فرض‌ها ناشی می‌شود و نخستین تأثیر این پیش‌فرض‌ها بر روش‌شناسی تجربی است و از این راه بر فهم پدیده و به تبع در نظریه‌ها تأثیر می‌گذارند.

خصوصیات و ویژگی‌های مربوط به باطن هریک از افراد و افعال در گرو معرفتی است که بر غیب اشراف داشته باشد و از باطن هستی اخبار دهد و این معرفت که با شهود غیب همراه است، شناخت دینی است که از راه وحی اظهار می‌شود (پارسانیا، ۱۳۷۹، ص ۵۵-۵۷).

۲. **عصمت وحی:** ماهیت علم و معیار صدق، مطابقت با واقع است و تنها معیار معصوم برای کشف واقع، وحی است و نمی‌توان به رهاورد تجربه و عقل اعتماد کرد (ر.ک: صادقی، ۱۳۸۹).

۳. **نقش همه‌جانبه وحی:** وحی در عرصه علوم تجربی می‌تواند نقش همه‌جانبه‌ای در کشف واقع، فایده، موضوع‌یابی، گردآوری اطلاعات، داوری و حکم‌شناسی ایفا کند؛ یعنی از سویی گزاره‌های علوم تجربی، برخی کاشف از واقع و واقع‌نما هستند* و برخی دیگر فقط به بعضی از پرسش‌ها پاسخ می‌دهند و روشی برای اثبات واقع‌نمایی آنها وجود ندارد.** از سوی دیگر، هیچ عالمی بدون پیش‌فرض نمی‌تواند گزاره‌ای علمی را کاشف از واقع یا کارآمد بداند. بر این اساس، می‌توان دیدگاه هرمنوتیکی را نیز پذیرفت؛ ولی نه به معنای مورد نظر گادامر و هایدگر که تأثیر پیش‌فرض‌ها مستلزم نسبت معرفت باشد؛ زیرا از سویی کشف واقع ممکن است و از سوی دیگر، معرفت حاصل برای دانشمند - به دلیل روشن‌نبودن و نیز امکان انتقال پیش‌فرض‌ها

* البته کاشفیت آنها به گونه تأییدی است، وگرنه استقرا و تجربه، قدرت اثبات ندارند.
** مثل نظریه نیروهای گرانش، نظریه مدارهای کهکشانی و... که هیچ‌یک به مشاهده تجربی درنیامده‌اند، بلکه وجود آنها فرض شده است تا مسائل علمی را حل کنند.

به دیگران - عینیت‌پذیر بوده، قابل انتقال به دیگران نیز هست و می‌توان به یک ذهنیت بین‌الذهانی رسید و پدیده‌ها را پیش‌بینی کرد. در اینجا وحی با تأثیرگذاری بر پیش‌فرض‌ها در کشف واقع و فایده نقش دارد. البته این تأثیرگذاری در مقام موضوع‌یابی و گردآوری اطلاعات - که مورد قبول دیگران نیز بود - منحصر نیست، بلکه وحی در مقام داوری و حکم‌شناسی نیز در عرصه علوم تجربی نقش دارد. وحی به ما می‌فهماند که چگونه طبیعت و پدیده‌های انسانی را بفهمیم. این بحث در حوزه علوم انسانی روشن‌تر از علوم طبیعی است و مطالعه تاریخ علوم انسانی نیز نشان می‌دهد که پیش‌فرض‌های فرهنگی و بومی - اعم از دینی و غیردینی - عالمان، در حکم‌شناسی علوم انسانی تأثیرگذار بوده‌اند (ر.ک: خسروپناه، ۱۳۸۹، الف).

شایان ذکر است دستیابی به وحی با روش اجتهادی صورت می‌گیرد؛ ولی اینکه آیا این روش فقط در تولید فلسفه، مکتب و نظام اسلامی (ر.ک: هادوی تهرانی، ۱۳۸۱، ص ۳۸۳-۳۹۶) مؤثر است و فقط پیش‌فرض‌های علم دینی را در اختیار ما قرار می‌دهد؛ ولی برای تولید علم دینی باید به سراغ تجربه رفت یا برای رسیدن به علم دینی باید روش اجتهاد را تقویت کرد (اعرافی، ۱۳۸۵، ص ۴) و پارادایم اجتهادی را در کنار پارادایم تبیینی، تفسیری و انتقادی مطرح کرد و برای تجربه نقشی بسان قرینه خارجی در نظر گرفت (ر.ک: حسنی و علی‌پور، ۱۳۸۵)، بحث دیگری است که در جای خود باید بدان پرداخت.

۲-۳. گزاره‌های سکولار علوم تجربی

در علوم تجربی، نظریات* و گزاره‌های تولیدشده بر اصول و پیش‌فرض‌های زیادی استوارند که از فرهنگ عمومی، فلسفه، هنر و به ویژه دین گرفته شده‌اند، البته گستره این تأثیرپذیری در علوم طبیعی و انسانی یکسان نیست؛ یعنی اگرچه پوزیتیویست‌ها در واقع منکر تأثیرگذاری پیش‌فرض‌ها در کشف علمی‌اند و این را به علوم انسانی نیز سرایت دادند؛ ولی این دیدگاه نمی‌تواند نظر درستی باشد؛ زیرا بی‌گمان انسان دانشمند و غیردانشمند، آنگاه که در آزمایشگاه موضوع واحدی را مورد مطالعه قرار دهند، نظریه واحدی را ارائه نمی‌کنند. دانشمند بر خلاف فرد عامی که مشاهده ساده‌ای می‌کند و هیچ توضیحی را نمی‌تواند ارائه دهد، به دلیل اطلاعات قبلی و پیش‌فرض‌هایش می‌تواند در باب ابعاد گوناگون آن موضوع بحث کند. البته تأثیر مبانی و پیش‌فرض‌های متافیزیکی (غیرتجربی) بر علوم تجربی انواع و اقسامی دارد که در ذیل به آنها اشاره می‌شود:

۱. تأثیر مفاهیم تصورات عام متافیزیکی؛ مانند مفهوم علت، معلول، مقدمه، نتیجه، صدق، کذب، هستی، نیستی و

۲. تأثیر مفاهیم ایده‌آلی که در جهان خارج مصداق ندارند؛ ولی در علوم طرح می‌شوند؛ مانند سطح بی‌اصطکاک در فیزیک و ترکیب‌پذیری و

* «فرضیه» پاسخ پیشنهادی به مسئله و پرسش مورد بررسی است که در صورت اثبات، نام نظریه به خود می‌گیرد. نظریه، مجموعه‌ای از سازه‌ها (مفاهیم)، تعاریف و گزاره‌های به هم مرتبط است که از راه مشخص ساختن روابط میان متغیرها، با هدف تبیین و پیش‌بینی پدیده‌ها، دید نظام‌یافته‌ای از پدیده‌ها ارائه می‌کند (فرد، ان. کرلینجر، ۱۳۷۷، ص ۲۹).

ترکیب‌ناپذیری کامل در شیمی و رقابت کامل در اقتصاد.

۳. تأثیر مفاهیم تصدیقات و باورهای متافیزیکی؛ پیش‌فرض‌هایی مانند: الف) قابل شناخت و فهم‌بودن جهان طبیعی و انسانی؛* ب) منظم و قانونمندبودن جهان؛** ج) پذیرش اصل علیت به عنوان یک مفهوم متافیزیکی عام و گرایش به علت فاعلی یا علت غایی به عنوان یک مفهوم متافیزیکی خاص؛***

* انیشتین می‌گوید: یکی از اسرارآمیزترین چیزها برای من، قابل فهم‌بودن جهان است. وی در جای دیگر می‌گوید: قابل فهم‌بودن طبیعت را از حوزه دین گرفته‌ایم. این مطلب مورد تأیید تحلیل‌گران دیگر غربی نیز قرار گرفته است (ر.ک: گلشنی، ۱۳۷۷).

** برخی از فیلسوفان عصر حاضر مانند تریک، استدلال می‌کنند که علم در غیر متنی خدا‌باورانه معنا ندارد. وی می‌گوید:

برای کار علمی باید قبول کنیم که جهانی که مورد مطالعه علم قرار می‌گیرد، قانون‌مند و منظم است. این را نمی‌توان از علم استخراج کرد؛ زیرا ما نیازمند به یک فرض فلسفی هستیم که ناشناخته، مشابه شناخته شده است و الا هرگز نمی‌توانستیم یافته‌های علمی‌مان را تعمیم دهیم و فرض کنیم تمام بخش‌ها واقعیت یکسان و قابل درک هستند؛ حتی اگر قابل مشاهده نباشند. ما نیاز به مبنایی داریم که به ما اطمینان دهد کشفیات علم را می‌توان با اطمینان در زمان‌ها و جاهای مختلف به کار برد. کاربردپذیری ریاضیات در مورد جهان فیزیکی، خود حاکی از این است که یک عقلیت زیربنایی در ساخت جهان به کار رفته است. یک جواب به این سؤال که چرا واقعیت، یک نظم ذاتی دارد، این است که این درست وضعیتی است که اشیا دارند؛ اما این استدلال وزنه‌ای ندارد که باعث اطمینان به جهان‌شمولی ادعاهای علم بشود. یک جواب اساسی‌تر این است که واقعیت اینچنین است که هست؛ زیرا خداوند آن را اینچنین آفرید، این حرکتی از «رنالیسم متافیزیکی» به خدا‌باوری است. می‌توان گفت کار علم مستلزم پیش‌فرض‌هایی است که تنها می‌توان آنها را از خدا‌باوری استنتاج کرد (ر.ک: گلشنی، ۱۳۷۷).

*** فروید در تفسیر خواب و رؤیا می‌گوید: رؤیا برای آن است که خواسته‌های برنیامده را به نحوی کاذب اشباع کند تا فشارهای روحی و درونی را کاهش دهد. این یک تفسیر غایت‌انگارانه از رؤیاست؛ اما اسکینر با این رویکرد مخالف است و تفسیر فاعل‌مدارانه ارائه می‌دهد. اینکه گرایش ما در تفسیر پدیده‌های انسانی، فاعل‌مدارانه یا غایت‌مدارانه باشد، یک اصل متافیزیکی است و اساساً در روانشناسی کسی آن را اثبات نکرده است.

د) اصل تعمیم و کیهان‌شناسی؛* (ه) کمیت‌گرایی [این مبنای متافیزیکی باعث شد صفات حرکت، شتاب، بُعد و جرم که بیان ریاضی داشتند، صفات خارجی، عینی، اولی** و صفات کیفی مثل گرمی، سردی و... ثانوی*** تلقی شوند]؛**** (و) اصل سادگی و زیبایی***** که گزاره‌های علوم تجربی مبتنی بر آنهاست، از مفاهیم تصدیقات به شمار می‌آیند.

مفاهیم تصدیقات دینی یا سکولار می‌توانند به عنوان پیش‌فرض در تولید گزاره‌های هم‌سو دخیل باشند. این تأثیرپذیری را می‌توان به دو گونه «مستقیم» و «غیرمستقیم» طبقه‌بندی کرد.

* در علم کیهان‌شناسی، اطلاعات ما نسبت به کل جهان از راه اصول تجربی نیست؛ مثلاً قوانین موضعی را به کل جهان تسری می‌دهیم یا می‌گوییم هیچ نقطه‌ای از جهان از نقطه دیگر متمایز نیست (اصل کیهان‌شناسی). در اینجا عنصر سدیم را به صورت گاز درآورده، جلوی شعله آتش قرار می‌دهیم. نور آن در پشت اسپرסקوپ به صورت خط زرد دیده می‌شود. حال اگر در طیف ستاره دیگری هم خط زرد را دیدیم، می‌گوییم آنجا هم سدیم وجود دارد (ر.ک: همان).

** اولی؛ یعنی مابه‌ازای خارجی دارد.

*** ثانوی؛ یعنی مابه‌ازای خارجی ندارد.

**** از نیمه اول قرن هفدهم، گالیله، فیزیک طبیعیات را با ریاضیات تفسیر کرد. وی می‌گفت: خداوند کتاب طبیعت را با زبان ریاضی نوشته است. دکارت هم این کار را در فلسفه‌اش انجام داد. رنه گنون در کتاب سیطره کمیت، از کمیت‌پرستی دانش‌های تجربی پرده‌برداری می‌کند.

***** در علوم تجربی، سادگی و زیبایی قانون از علایم و ملاک‌های حقانیت است؛ بنابراین قانون دافعه زمین هم برخی پرسش‌های فیزیکی را جوابگو است؛ ولی قانون جاذبه، از آن رو که ساده‌تر و زیباتر است، به عنوان قانون علمی مطرح شده است. این زیبایی و سادگی اصلی متافیزیکی است.

۱-۳-۲. تأثیرپذیری مستقیم

اگرچه ممکن است در علوم طبیعی - آنگاه که گزاره‌ها بر پیش‌فرض‌های دینی مبتنی می‌شوند - تفاوتی از جهت ماهیت قوانین با گزاره‌های مبتنی بر پیش‌فرض سکولار نیابند؛ ولی در علوم انسانی، بسیاری از نظریه‌ها به طور مستقیم از پیش‌فرض‌های سکولار تأثیر می‌پذیرند و از ماهیتی سکولار برخوردارند. در ذیل به برخی از این نظریه‌ها و گزاره‌ها اشاره می‌شود:

۱-۳-۱. پوزیتیویسم منطقی و گزاره «خدا وجود دارد»

پوزیتیویسم منطقی به وسیله عده‌ای از اندیشمندان - که به حلقه وین موسوم بودند - تأسیس شد. آنها معتقد بودند نقطه شروع هر علمی - حتی علوم انسانی - مجموعه‌ای از تأثرات حسی است که با منطقی و تحقیقات تجربی به نظریه می‌انجامد؛ بنابراین گزاره‌های متافیزیکی مانند «خدا وجود دارد» از آنجا که قابل تحقیق تجربی نیست، بی‌معناست (ر.ک: کاپلستن، ۱۳۷۶، ج ۸، ص ۱۲۹ / صنمی، ۱۳۸۱). این نظریه با نقدهای فراوانی روبه‌رو شده است؛ از جمله اینکه به چه دلیل ملاک معناداری، تحقیق تجربی دانسته شده است؟ و به بی‌معنابودن گزاره‌های فلسفی و متافیزیکی حکم شده است، در حالی که این مسئله یک گزاره متافیزیکی است؛ پس باید بی‌معنا باشد. در بحث ارزشیابی علوم خواهیم گفت که ادراکات عقلی نه تنها بی‌معنا نیستند، بلکه ارزشی به مراتب بیشتر از معلومات حسی و تجربی دارند و در واقع ارزش دانش‌های تجربی در گرو ارزش ادراکات عقلی و قضایای فلسفی است.

۲-۱-۳-۲. اصل آنتروپیک* و تعبیری خداپاورانه

در فیزیک، اصل آنتروپیک از نظم بسیار ظریف میان نیروهای موجود در طبیعت حکایت می‌کند. این گزاره‌ها براساس باورهای دینی و غیرسکولار می‌تواند نمود جدیدی از برهان نظم در سطح بالاتری باشد و این در حالی است که خداستیزان و ملحدان، به دنبال تعبیرهای دیگری رفته‌اند. تعبیری که آنها دنبال می‌کنند همان اندازه متافیزیکی است که تعبیر خداپاورانه از این اصل تجربی می‌باشد (ر.ک: گلشنی، ۱۳۷۷).

۲-۱-۳-۳. آگوست کنت و دین

آگوست کنت - بنیانگذار مکتب پوزیتیویسم و جامعه‌شناسی مدرن - منشأ دین را جهل علمی بشر دانست و به تکامل عقلانی بشر در سه مرحله تاریخی به

* علم ثابت کرده است که برای بروز حیات در جهان، ابزار مادی لازم است. این ابزار از نظر علم فیزیولوژی و زیست‌شناسی، فلز کربن است؛ بنابراین حیات ما را حیات مبتنی بر کربن می‌نامند. کربن در شرایط ویژه‌ای در ستارگان ساخته می‌شود. ستاره باید عمری بسیار طولانی داشته باشد تا در آن کربن تولید شود و شرایط خاص وجود داشته باشد تا این کربن را در فضا رها کند و سپس سیاره‌ای آن را جذب کند. از سوی دیگر، لازمه تحقق عمر طولانی برای ستارگان، وجود قیودی خاص در نیروهای طبیعت است. بدین ترتیب در بیست بلیون سالی که در حال حاضر برای عمر جهان پیش‌بینی شده است، لازم بوده است که شرایطی حاصل شود تا در نتیجه آن، حیات مبتنی بر کربن بروز یابد؛ مثلاً اگر شدت نیروی الکترومغناطیسی بر نیروهای دیگر اندکی متفاوت بود، امکان بروز کربن نبود. ستارگان یا خیلی زود تشکیل می‌شدند و کل جهان انبساطش متوقف می‌شد و به جهت عکس برمی‌گشت، یا اینکه اساساً به این مراحل نمی‌رسید؛ بنابراین تنظیم بسیار ظریفی میان نیروها لازم است تا طبیعت بتواند کربن را به وجود آورد. این تنظیم ظریف به اسم اصل آنتروپیک معروف است.

صورت تکامل خطی و پیش‌رونده قائل شد. این مراحل عبارت‌اند از: مرحله اول که مرحله الهیاتی و آموزه‌های وحیانی است؛ مرحله دوم که به متافیزیک و مفاهیم کلی و عقلی مربوط است و مرحله سوم که هم‌اکنون در آن به سر می‌بریم، مرحله علمی «پوزیتیو» است. در این مرحله - که او آن را زمان بلوغ بشریت می‌نامد - خرافات و متافیزیک جای خود را به امور محسوس می‌دهد؛ بنابراین در عصر علم، دیگر جایی برای دین نیست (ر.ک: ریمون، ۱۳۸۴، ص ۸۶ / توسلی، ۱۳۷۱، ص ۵۹-۶۰ / مطهری، ۱۳۷۳، ص ۶۶-۶۷ / قائمی‌نیا، ۱۳۷۹، ص ۳۴-۳۵).

نقدهای زیادی بر این نظریه نوشته شده است؛ ولی آنچه در اینجا باید بدان اشاره شود اینکه چنین نظریه‌ای درباره منشأ دین، از باورهای مدرنیته و پیش‌فرضی باطل سرچشمه گرفته است که ممکن نیست گذشته بشریت، منشأ معقولی داشته باشد. وی تعارض علم و دین را امری قطعی دانسته است - پیش‌فرضی که مورد پذیرش ما نیست - و بر این اساس، دین را از جهل علمی بشر ناشی می‌داند.

۴-۱-۳-۲. تحول انواع باورهای اعتقادی

نظریه تکامل انواع و کافی بودن فرایندهای شانس تکامل برای پاسخ‌گویی به همه‌چیز، از سوی عده‌ای مطرح شده است، در حالی که بسیاری از فیزیولوژیست‌های خدا‌باور به رغم اینکه به تکامل اعتقاد دارند، ولی آن را مکانیسمی می‌دانند که خداوند برای پیدایش بشر اختیار کرده است (ر.ک: گلشنی، ۱۳۷۷). در اینگونه موارد اگرچه مبانی اعتقادی به تحول گزاره‌ای (عدم اعتقاد به تکامل انواع) نینجامیده است؛ ولی در تعبیر خدا‌باورانه این گزاره‌ها مؤثر بوده است.

۵-۱-۳-۲. نظریه وحدت نیروها

فیزیکدانان بر آنند که چهار نیروی شناخته‌شده در طبیعت را به یک ابرنیرو برگردانند. آنان معتقدند در ابتدای جهان، یک ابرنیرو وجود داشت و سپس به تدریج به چهار نیرو تفکیک شد. مسئله وحدت نیروها در واقع یکی از بزرگترین کارهای علم در عصر حاضر به حساب می‌آید. آقای آندره لاین به - فیزیکدان روسی - کسی که تئوری جهان خودزا را ارائه داده است و جایی برای خدا قائل نیست، در کنفرانس برتلی گفت: «این نظریه ایده‌اش از ادیان توحیدی است» (ر.ک: گلشنی، ۱۳۷۷).

۶-۱-۳-۲. اصل عدم قطعیت

آلبرت اینشتین یک یهودی متدین بود که اعتقاد داشت جهان تحت تدبیر مطلق خداست و همه چیز در دست خدای قادر مطلق ادراه می‌شود؛ بنابراین زمانی که هایزنبرگ اصل عدم قطعیت را در فیزیک کوانتوم مطرح ساخت، وی زیر بار این اصل نرفت و تا آخر عمرش هم آن را نپذیرفت؛ چون طبق این اصل، عملکرد عالم براساس احتمالات بود، نه براساس تدبیری حساب‌شده. گویی خدا عالم را خلق کرده، خود از آینده آن بی‌خبر است؛ بنابراین اینشتین آن جمله معروف خود را گفت که «خدا با جهان تاس‌بازی نمی‌کند» (ر.ک: گلشنی، ۱۳۷۴، ص ۱۶۵-۲۱۱).

۷-۱-۳-۲. دو تفسیر متفاوت درباره پدیده پرستش

فروید* و ویلیام جیمز - دو اندیشمند روانشناس قرن بیستم - به مطالعه پدیده پرستش پرداختند و دو تفسیر متفاوت بر این حقیقت ارائه کردند. فروید براساس توتم، تابو و عقده‌های جنسی موجود در ضمیر ناخودآگاه، پدیده پرستش را تفسیر کرد و گفت: «انسان نیازهای جنسی دارد و اگر نتواند آنها را ارضا نماید، به صورت عقده‌های جنسی در ضمیر ناخودآگاه او ظاهر می‌شوند و با ریزش در ضمیر خودآگاه، به صورت پرستش آشکار می‌گردند» (فروید، ۱۳۴۰، ص ۳۴۵). در مقابل، ویلیام جیمز از راه حواس باطنی و وجود حس مذهبی و پرستش در روان انسان، پدیده پرستش را تفسیر کرد و آن را زائیده حس مذهبی دانست (ر.ک: آذربایجانی، ۱۳۸۷). منشأ تفاوت این دو تفسیر، اختلاف بینش‌ها و ایدئولوژی‌های دو اندیشمند است که در هویت و شکل‌گیری دانش آنها مؤثر بوده است؛ بنابراین اگر بخواهیم تفسیری غیرسکولار نسبت به پدیده پرستش ارائه دهیم و به چنین گزاره‌ای دست یابیم، باید مبانی انسان‌شناختی دینی را مورد لحاظ قرار دهیم.

۸-۱-۳-۲. نظریه خانم نیکی آر. کدی درباره انقلاب اسلامی ایران

ایشان معتقد است نوسازی شتابان دوران پهلوی، از آنجا که وابسته به غرب بود،

* زیگموند فروید - روانکاو مشهور - چنین نظر داد که بیشتر مشکلات روانی انسان‌ها از عقده «ادیب» (عقده جنسی) ناشی می‌شود؛ بنابراین نگرش او زمینه رواج بی‌بندوباری جنسی در مغرب زمین را فراهم ساخت. بعدها یونگ - شاگرد برجسته فروید - با روانکاو بر روی فروید، به این نتیجه رسید که او از عقده ادیب رنج می‌برد است؛ بنابراین در مکتب روانشناسی خود، به صورت ناخودآگاه، این مسئله را ریشه همه مشکلات روانی بشر دانسته، آن را اساس مکتب روانکاو خود قرار داده است.

مخالفت‌های نیروهای مذهبی و غیرمذهبی گوناگونی را به دنبال داشت. این احساسات ضدامپریالیستی باعث تمایل مردم به بازگشت به پایگاه‌های قدیمی یعنی هویت اصیل ایرانی و اسلام ناب شد. در اثر سرکوب مخالفان غیرمذهبی و برخی اقدامات غیرمذهبی، زمینه برای حضور قوی‌تر و جدی‌تر نیروهای مذهبی باز شد و رهبری جریان مخالفت، به دست روحانیت افتاد. در نهایت وجود احساسات ضدامپریالیستی همراه با اعتقادات شیعی، اعتقاد باستانی به ثنویت خیر و شر و نقش ویژه امام خمینی* (با جذابیت‌های کاریزماتیک و جهان‌بینی مانوی) باعث حرکت عظیم توده‌ها و سرنگونی رژیم شاهنشاهی و پیروزی انقلاب اسلامی ایران شد (ر.ک: ابوطالبی، ۱۳۸۴). تحلیل خانم کدی از انقلاب اسلامی ایران از جنبه‌های گوناگون تحت تأثیر اندیشه‌ها و روش‌های مختلف تحقیقی است که تأثیر آنها باعث ایجاد پیش‌فرض‌های ذهنی و دخالت این پیش‌فرض‌ها در تحلیل وی از انقلاب اسلامی شده است؛ مثلاً ایشان براساس باورهای مدرنیته (خسروپناه، ۱۳۸۹، الف) و با استفاده از روش فیلولوژی کلاسیک* به تحلیل انقلاب پرداخته است و دیدگاه تاریخی‌گری، گفتمان مدرن، دیدگاه کلیسایی - مسیحی و نگاه مادی و سکولار بر نظریه وی حاکمیت داشته است (برای آگاهی از این نقدها، ر.ک: ابوطالبی، ۱۳۸۴).

* وی بحث عدل و ظلم و طرح بحث استکبار و استضعاف به وسیله امام خمینی را که ریشه در ادبیات قرآنی و عقاید شیعی مردم ایران دارد، به جهان‌بینی مانوی امام خمینی و اعتقاد به ثنویت خیر و شر در ایرانیان نسبت می‌دهد و از این رو، حرکت انقلاب اسلامی را امری جدید و نو نمی‌داند.

۹-۱-۳-۲. نظریه میشل فوکو درباره انقلاب اسلامی ایران

فوکو از جمله اندیشمندانی است که مجذوب انقلاب اسلامی ایران شده است؛ ولی نظریه‌ای که درباره انقلاب اسلامی ایران داده است، دقیقاً براساس بینش نسبی‌گرایی و پُست‌مدرن وی است (برای آشنایی با نظریه، ر.ک: [بی‌نا]، ۱۳۸۳، ص ۱۳).

۱۰-۱-۳-۲. آنتونی گیدنز و نظریه ساخت‌یابی (ساخت‌بندی یا ساختارسازی)

برای تحولات اجتماعی، نظریه ساختارگرایی یا اراده‌گرایی (عاملیت) ارائه شده است؛ اگرچه گیدنز تحولات اجتماعی را زاییده ساختار اجتماعی و سیاسی (به تنهایی) و اراده انسان و کنش‌های فردی (به تنهایی) نمی‌داند، بلکه هر دو را به گونه دیالکتیکی، مؤثر می‌داند؛ ولی در نهایت نقش ساختار را پُررنگ‌تر از کارگزار و عامل نشان می‌دهد؛ یعنی ساختاریابی گیدنز، جمع ساختارگرایی، اراده‌گرایی و حاکمیت ساختارگرایی بر اراده‌گرایی است (ر.ک: خسروپناه، ۱۳۸۹، الف). به اعتقاد کرایب، نظریه ساختارسازی را باید با کارکردگرایی ساختاری معادل دانست (کرایب، ۱۳۷۸، ص ۱۴۷). بی‌شک این نظریه بر یک باور کلامی مبتنی است و اگر کسی نظر شیعه را در جبر و اختیار بپذیرد، به طور یقین نمی‌تواند نظریه وی را درست بداند و برای دستیابی به نظریه غیرسکولار، در تحلیل و توضیح تحولات اجتماعی باید این مبنای کلامی شیعه را که «لا جبر و لا تفویض ولكن أمر بین الأمرین» مورد لحاظ قرار دهد.

از آنچه پیش‌تر آمد روشن شد که گزاره‌ها و نظریه‌های علوم انسانی از آن جهت که بر پیش‌فرض‌ها و باورهای دینی یا ضددینی دانشمندان مبتنی‌اند،

ماهیت سکولار یا غیرسکولار می‌یابند و در علوم طبیعی اگرچه ممکن است ماهیت گزاره‌ها تغییر نکند؛ ولی می‌تواند تعبیر خداپاورانه یا غیر آن داشته باشد.

۲-۳-۲. تأثیرپذیری غیرمستقیم

تأثیرپذیری غیرمستقیم نظریه‌های علوم تجربی از پیش‌فرض‌ها و باورهای دینی یا ضددینی، انواعی دارد:

۲-۳-۲-۱. تأثیر بر مراحل پژوهش

از آنجا که پیش‌فرض‌ها بر مراحل پژوهش — از انتخاب موضوع و مسئله تا روش مطالعه، ارائه فرضیه، انتخاب نوع داده‌ها، انتخاب روش‌های جمع‌آوری اطلاعات و... — تأثیرگذارند، بر تولید نظریه که فرع بر آنهاست نیز تأثیر می‌گذارند؛ مثلاً هاینبرگ — از شخصیت‌های طراز اول فیزیک — براساس گرایش‌های خاصی که داشت، با ادامه جست‌وجو برای یافتن ریزترین ذرات ساختمان ماده موافق نبود؛ بنابراین حدود چند سال، ساختن دستگاه‌های شتاب‌دهنده که ذرات بنیادی انرژی را تولید می‌کرد، در اروپا متوقف شد (ر.ک: گلشنی، ۱۳۷۷).

۲-۳-۲-۲. تغییر جامعه آماری

روشن است که باورهای اعتقادی در تولید انسان مؤمن نقش ایفا می‌کند و انسان مؤمن رفتارهای فردی و اجتماعی خاصی دارد. با مطالعه چنین انسانی با روش تجربی — عقلی می‌توان به نظریه‌های جدیدی در حوزه علوم انسانی دست یافت؛ یعنی با تغییر جامعه آماری و نشانیدن انسان دینی به جای انسان سکولار —

که موضوع مطالعه علوم انسانی رایج است - نظریه‌ها و فرمول‌ها تغییر می‌کند. این نظریه جدید در جامعه آماری جدید، با تجربه تأیید می‌شود. در ذیل به برخی از این فرمول‌ها اشاره می‌شود:

۱. فرمول‌های اقتصاد کلاسیک و نئوکلاسیک بر جامعه سکولار صدق می‌کند و در آن جامعه عمومیت دارد و نیز تجربه‌پذیر است؛ برای مثال، نظریه تابع مصرف می‌گوید: هرچه درآمد سرانه افزایش یابد، مصرف نیز افزایش می‌یابد (ر.ک: میرمعزی، ۱۳۸۴، ص ۳۳-۵۶ / تفضلی، ۱۳۷۶، ص ۸۵). این فرمول از جامعه و انسان لذت‌طلب و سودمحور که فقط به دنبال لذت و سود بیشتر دنیوی است، گرفته شده است و بر همان جامعه و انسان صادق است؛ ولی انسانی که اهل ایثار است، اسراف را حرام می‌داند و به زکات و انفاق پای‌بند است و از تجمل و رفاه‌زدگی به دور است. این‌گونه نیست که با افزایش هر میزان درآمد، مصرفش نیز افزایش یابد. در جامعه اسلامی، افرادی یافت می‌شوند که سرمایه‌های کلانی در اختیار دارند؛ ولی مقدار مصرفشان از آن سرمایه و درآمد، به اندازه مردم متوسط جامعه است.

۲. در علم اقتصاد، شاخص‌هایی برای پیشرفت اقتصادی و نظریه‌هایی در این باره بیان شده است. این شاخص‌ها و نتیجه‌گیری‌ها براساس جامعه آماری سکولار است و در جامعه‌ای که براساس باور به توحید و معاد شکل گرفته است، به طور یقین ما با تغییر این شاخص‌ها روبه‌رو خواهیم شد و باید شاهد نظریه‌های جدیدی در این باره باشیم؛ به عنوان مثال:

الف) جامعه‌ای که براساس باور توحیدی توکل شکل گرفته است، در ازای افزایش فعالیت‌های اقتصادی، با کاهش نرخ پس‌انداز بانکی، افزایش نرخ

کمک‌های بلاعوض، زوال فقر و گسترش عدالت مواجه خواهد شد (هادوی تهرانی، ۱۳۸۹، ص ۳۷-۴۳)؛ بدین ترتیب با مطالعه چنین جامعه‌ای، نظریه‌ها و شاخص‌های دیگری برای پیشرفت ارائه می‌شود؛ یعنی وقتی جامعه‌ای توکلش بالا باشد، قاعدتاً پس‌انداز به لحاظ اقتصادی کاهش می‌یابد و از سوی دیگر، ریسک‌پذیری اقتصادی افزایش می‌یابد. به عبارت دیگر، جامعه‌ای که مردمش متوکل‌اند، خطرات اقتصادی را راحت‌تر می‌پذیرند و همین افزایش فعالیت، توسعه و پیشرفت اقتصادی را باعث می‌شود. به دنبال افزایش فعالیت اقتصادی و درآمدها، افراد متوکل، آمادگی بیشتری برای این دارند که بخشی از درآمدهایشان را در اختیار افراد نیازمند قرار دهند؛ یعنی کمک‌های خیریه گسترش می‌یابد و این مسئله باعث زوال فقر و گسترش عدالت* می‌شود.

ب) در جامعه‌ای که مفهوم صحیح زهد، محقق شده است، شرکت حداکثری در فعالیت اقتصادی، کاهش نرخ مصرف‌گرایی و افزایش نرخ کمک‌های بلاعوض** را به همراه دارد (همان) و براساس جامعه غیرسکولار، نظریه‌های

* عدالت اقتصادی مد نظر اسلام از دو شاخص برخوردار است: اولاً، همه آحاد جامعه از حداقل امکانات متعارف برخوردار باشند که در اصطلاح به آن «رفع فقر» می‌گوییم؛ ثانیاً، فاصله میان طبقات مرفه و فقیر، فاصله قابل‌تحملی باشد که در اصطلاح به آن «تعدیل ثروت» می‌گوییم که این دو مسئله شاخصه‌های اصلی عدالت اقتصادی از دیدگاه اسلام است. ** معنای صحیح زهد آن است که در فعالیت اقتصادی، حداکثری و در بهره‌برداری شخصی، حداقلی عمل شود. همه حضرت علیؑ را زاهد می‌دانند. آن حضرت در فعالیت اقتصادی مانند حفر چاه، شرکت حداکثری داشت؛ ولی آنها را وقف عام می‌کرد؛ بنابراین نرخ مصرف‌گرایی پایین می‌آمد (برخلاف فرهنگ غربی که افزایش مصرف‌گرایی را شاخص پیشرفت می‌داند). انسان آنگاه که به فکر مصرف خودش نباشد و به دیگران فکر کند، نرخ کمک‌های بلاعوض، افزایش خواهد یافت و اسباب پیشرفت اقتصادی فراهم می‌شود.

رایج را به چالش خواهد کشید.

ج) جامعه‌ای که در آن اعتقاد به معاد و روز قیامت رسوخ کرده است، نرخ پرداخت مالیات، افزایش و مفساد اقتصادی کاهش می‌یابد. همچنین امنیت سرمایه‌گذاری و مشارکت مردم در کارهای عام‌المنفعه و خیریه افزایش می‌یابد (همان)؛ یعنی براساس آموزه‌های دینی، نپرداختن مالیات، دزدی از مردم تلقی می‌شود و باور به معاد باعث خواهد شد تا تلاشی برای فرار مالیاتی صورت نگیرد. همچنین باور به قیامت باعث کاهش مفساد اقتصادی مانند ربا، اختلاس، رشوه و... خواهد شد. با کاهش مفساد اقتصادی، مالکیت‌ها محترم شمرده می‌شود و این مسئله امنیت سرمایه‌گذاری را به دنبال دارد. علاوه بر این، مشارکت مردمی در کارهای عام‌المنفعه و خیریه به دلیل باورهای سه‌گانه پیش‌گفته افزایش می‌یابد و پیشرفت اقتصادی حاصل می‌شود؛ بنابراین با مطالعه چنین جامعه‌ای، آیا همان نظریه‌ای را بیان می‌کنیم که نظریه‌پردازان سکولار با مطالعه جامعه غربی و سکولار مطرح کرده‌اند؟ و آیا شاخص‌های پیشرفت در دو جامعه سکولار و غیر آن، واحد خواهد بود؟

۲-۳-۲. نظریه ماکس وبر درباره مشروعیت سیاسی

نظریه ماکس وبر درباره مشروعیت سیاسی فقط برای جامعه سکولار صادق است. وی مشروعیت سیاسی را براساس پیش‌فرض‌هایش به سه گونه تقسیم می‌کند: مشروعیت سنتی، مشروعیت قانونی و مشروعیت کاریزمایی. به نظر او فقط این سه عامل می‌توانند باعث مقبولیت یک فرد در میان مردم و تبعیت مردم از وی شوند (ر.ک: بندیکس، ۱۳۸۸، ص ۳۱۳-۴۹۷)، در حالی که اگر جامعه

مؤمنان مورد تحلیل قرار گیرد، انواع دیگری از اقتدار مانند اقتدار ایمانی، اقتدار معرفتی، اقتدار دینی و... را باید به آن اضافه کرد.*

بر این اساس، می‌توان فهمید چرا جامعه‌شناسی موجود در دانشگاه‌ها، در نقطه مقابل دین قرار دارد. در واقع این مسئله میسر نمی‌شود مگر آنکه قواعد این علم - اگر صادق باشند که بسیاری از آنها نیز صادق نیستند - قوانین مربوط به انسان بی‌دین‌اند.

حاصل بحث اینک:

۱. نظریه‌های علمی از پیش فرض‌های کلامی و فلسفی نظریه‌پردازان تأثیر پذیرفته است؛ بنابراین در طول تاریخ، دانشمندان به دلیل مبانی (مبانی هستی‌شناختی، انسان‌شناختی، معرفت‌شناختی و دین‌شناختی) و اعتقادات گوناگونی که داشته‌اند، نظریه‌های گوناگون و گاهی متضاد ارائه کرده‌اند.
۲. پشتوانه متافیزیکی علوم تجربی می‌تواند پشتوانه‌ای خداپاورانه باشد؛ جهان‌بینی که خداوند را خالق و نگهدار جهان بداند و برای غیرماده، شأیت قائل باشد و جهان را هدف‌دار و دارای نظامی اخلاقی بداند.

* برخی از افراد درباره اقتدار و مشروعیت حضرت امام علیه السلام گفته‌اند: ایشان شخصیتی کاریزماتیک بودند، یعنی شخصیتی داشتند که بر نفوس دیگران نافذ بود و مردم با یک اشاره ایشان، جان خود را در راه اهداف و دستورات ایشان می‌دادند؛ در حالی که این تفسیر درباره امام علیه السلام صرفاً یک تمثیل است. این افراد تنها از سر مشابهتی که میان امام و افرادی همچون هیتلر به جهت تبعیت مردم از ایشان است، اقتدار ایشان را همانند اقتدار آنها کاریزمایی می‌دانند، در حالی که میان این دو فرق است. اقتدار امام، اقتدار ایمانی، دینی و معرفتی بود؛ یعنی چون امام مرجع تقلید و عالم دینی بود و مردم نیز از شعور و معرفت دینی بالایی بهره می‌بردند، امام از چنان اقتداری برخوردار بودند.

۳. بسیاری از پیش فرض‌های علوم تجربی این است که طبیعت، پدیده‌ای بریده از ماوراء است و علتی ماوراءالطبیعی ندارد؛ در حالی که طبیعت، مخلوق خداوند متعال و فعل‌الله است.

۴. در علوم انسانی، پیش فرض‌های دینی و غیردینی به طور مستقیم و غیرمستقیم بر تبیین یا تفسیر رفتارهای انسانی و تولید نظریه‌هایی با ماهیت سکولار یا دینی تأثیرگذار است؛ یعنی مبانی متافیزیکی، ماهیت گزاره‌های علوم انسانی را تغییر خواهند داد.

۵. با مطالعه انسان و جامعه‌ای که براساس باورهای اعتقادی و دینی شکل گرفته است، می‌توان به نظریه‌های جدیدی دست یافت؛ زیرا در علوم انسانی رایج، رفتارهای انسان سکولار مورد مطالعه قرار گرفته است. این همان تأثیرگذاری غیرمستقیم باورهای دینی بر گزاره‌های علوم انسانی است.

۶. در علوم طبیعی، تغییر این پیش فرض‌ها الزاماً به تغییر قوانین علوم طبیعی نمی‌انجامد؛ یعنی این گونه نیست که گزاره‌های علوم طبیعی اسلامی با گزاره‌های علوم طبیعی غیراسلامی متفاوت باشند؛ مثلاً به جای قانون جاذبه، به قانون دافعه برسیم و...، اگرچه ممکن است با استفاده از آموزه‌های دینی، به مدل جدیدی از روش‌ها دست یافت* یا تغییر رویکرد و... را پیشنهاد داد و آن را ضروری شمرد.

* آیا با مطالعه روایاتی که در باب طبابت آمده است مانند: درمان بیماری، منافع بیماری، پرستاری، وظایف بیمار، درمان با غذاها و گیاهان، مباحث مربوط به اندام‌های بدن مثل قلب، عروق، مغز و اعصاب، دستگاه تنفس، دهان و دندان، دستگاه گوارش، خون، مو، پوست، ناخن، دستگاه تناسلی، جنین و... نمی‌توان به مدلی از طبابت دست یافت؟ (برای مطالعه در این باره، ر.ک: محمدی ری‌شهری، ۱۳۸۶).

۲-۴. سرانجام سکولار علوم تجربی

پیش‌تر گفته شد که در علوم انسانی، مبانی متافیزیکی و دینی ماهیت علوم انسانی را تغییر می‌دهند و در علوم طبیعی ممکن است مبانی دین باعث تغییر در گزاره‌ها نشود؛ ولی می‌توان رویکرد این علوم را تغییر داد و دینی کرد. غایت و رویکرد علوم تجربی موجود، چه در علوم طبیعی و چه در علوم انسانی، سکولار است و با رویکرد دینی سازگاری ندارد.

در علوم طبیعی، علوم جدید فناورند؛ یعنی همین که کارایی داشته باشند، کافی و مطلوب‌اند و کاری ندارند که این فنون چه آسیب‌هایی را ممکن است به بشریت وارد سازند. در علوم طبیعی جدید، هدف تغییر طبیعت است که با نگاه دینی همخوانی ندارد؛ زیرا بررسی مجموع گزاره‌های دینی درباره عالم طبیعت، این نکته را به اثبات می‌رساند که هدف ترسیم‌شده از سوی دین برای علوم تجربی، با هدفی که انسان مدرن و تفکر جدید از علوم تجربی بیان می‌کند، متفاوت است. از منظر دین، هدف علوم باید هماهنگی با طبیعت باشد، نه تغییر آن. به عبارت دیگر، کشف علل طبیعی و بهره‌مندی از مواهب طبیعی برای درمان دردها و زندگی بهتر، از دو راه و با دو جهت‌گیری ممکن است که یکی از آن دو را دین نمی‌پذیرد؛ بنابراین علوم مرتبط به آن نیز دینی نخواهند بود.

ما معتقدیم نگاه آیتی‌داشتن به عالم طبیعت، یک ضرورت است. اینکه قرآن در سوره روم می‌فرماید: «و من آیاته ان خلقکم من تراب» (روم: ۲۰) و نمی‌فرماید: «ان خلقکم من تراب»، تذکر همین نکته است که در کنار نگاه عرضی، یک نگاه طولی هم داشته باشید که اینها از آیات الهی‌اند.

امروزه بسیاری از اندیشمندان غرب متفطن به این نکته شده‌اند و گفته‌اند

علت همه فسادها و خرابی‌ها در غرب آن است که علم، جهت‌گیری الهی‌اش را از دست داده است.

یکی از برندگان جایزه نوبل می‌گوید: «۵۰ درصد مهندسان و متخصصان در صنایع اسلحه‌سازی مشغول‌اند. الآن که زیست‌شناسی و علم ژنتیک، آفاق جدیدی را به وجود آورده، نگرش دینی می‌تواند تأثیر مضاعف در کاربردهای علم داشته باشد» (گلشنی، ۱۳۸۰، ص ۱۶۶-۱۶۸).

با توجه به مباحث پیشین، دانسته شد که علوم انسانی موجود، بخشی از انسان‌های محقق را گرفته‌اند و از آنها نظریه ساخته‌اند، سپس این نظریه را تعمیم داده‌اند تا انسان غیرمحقق با نگاه جامعه‌شناسی به انسان محقق تبدیل شود. از این رو، بسیاری از نظریه‌های علوم انسانی موجود، در واقع حکم انشایی و توصیه‌ای دارند، نه حکم اخباری. این احکام توصیه‌ای، سکولار است و غایت آن، تحقق و دستیابی به انسان شایسته سکولار است.

در نتیجه، ما علوم تجربی موجود را حتی آنجا که با گزاره‌های دینی تعارض ندارند، ناقص می‌دانیم؛ زیرا اگر قبول کنیم که این علوم، جهان را آن‌گونه که هست، نشان می‌دهند، جایگاه انسان را در جهان و مسیر او را به سوی سعادت واقعی نشان نمی‌دهند.

۵-۲ معیارهای سکولار در ارزشیابی علوم

از جمله مباحث مهم آن است که گفته می‌شود در ارزشیابی علوم، آنچه ارزشمند است، روش تجربی و علم به معنای (Science) است. بر این اساس، نباید معیارهای دینی را در ارزشیابی دخالت دهیم و باید به سکولاربودن ارزش، تن در دهیم. همچنین بر بی‌قدری مسائل فلسفی و بی‌ارزشی ادراکات عقلی فتوا

دهیم. مقابل قراردادن علم و فلسفه در اصطلاح جدید، به معنای کاستن ارج مسائل فلسفی و انکار قدر و منزلت عقل و ارزش ادراکات عقلی است و از این نگاه پوزیتیویستی سرچشمه می‌گیرد که قضایای متافیزیکی بی‌معنا هستند. ما معتقدیم فقط معارف الهی از ارزش مطلق برخوردارند و علوم دیگر و از جمله علوم تجربی، ارزش ذاتی ندارند؛ بنابراین سکولارکردن ارزش در علوم تجربی (طبیعی و انسانی)، وجه مقبولی ندارد.

ارزش ادراکات عقلی، نه تنها کمتر از ارزش معلومات حسی و تجربی نیست، بلکه به مراتب بیشتر از آنهاست و حتی ارزش دانش‌های تجربی در گرو ارزش ادراکات عقلی و قضایای فلسفی است؛ بنابراین از اختصاص دادن واژه علم به دانش‌های تجربی نباید سوء استفاده شود و مسائل فلسفی و متافیزیکی به عنوان مسائل ظنی و پنداری وانمود شود (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۷۰).

نتیجه

از آنچه پیش‌تر آمد، می‌توان نتیجه گرفت:

۱. سکولاریزم در سطوح گوناگون علوم تجربی نفوذ کرده است؛ ولی آثار برجای مانده از آن در علوم طبیعی و انسانی یکسان نیست.
۲. سکولاریزم در موضوع و روش علوم طبیعی اگرچه در کشف عوامل طبیعی مؤثر بوده است؛ ولی معرفت ناقصی را به بشریت ارزانی داشته است.
۳. در علوم انسانی، سکولاریزم در موضوع و روش، هیچ اثر مثبتی ندارد؛ بنابراین پذیرش روش‌شناسی دینی در مقام داوری می‌تواند یکی از راه‌های تحقق علوم انسانی دینی تلقی شود.

۴. اگرچه ممکن است گزاره‌های علوم طبیعی با پیش‌فرض دینی تغییر نکنند؛ ولی نمی‌توان نقش پیش‌فرض‌های دینی را در گردآوری اطلاعات، فرضیه‌سازی، تعبیرات علمی، جهت‌گیری و... نادیده گرفت.
۵. گزاره‌های علوم انسانی مستقیم و غیرمستقیم از باورها و پیش‌فرض‌های دینی تأثیر می‌پذیرند. این تأثیرپذیری به گونه‌ای است که می‌توان به تغییر ماهیت علم فتوا داد و از آن به علم دینی تعبیر کرد.
۶. تأثیر غیرمستقیم یعنی پیش‌فرض‌های متافیزیکی دینی، انسان و جامعه آماری را تغییر خواهند داد و از این انسان و جامعه، قوانین جدیدی کشف خواهد شد.
۷. گزاره‌های سکولار علوم انسانی موجود، نه تنها توصیف درستی از پدیده‌های انسانی و اجتماعی جامعه سکولار ارائه نکرده‌اند، بلکه با ورود و اجرا در جامعه دینی باعث آثار منفی و مضر شده‌اند.
۸. رویکرد و جهت‌گیری علوم باید در جهت اهداف و ارزش‌های دینی باشد و بدین معنا می‌توان علم را دینی کرد و چهره سکولار را از آن زدود.
۹. معیارهای دینی باید در ارزشیابی علوم، دخالت داده شوند؛ پس سکولاریزم در ارزش‌پذیرفتنی نیست.
۱۰. علوم غیرسکولار عبارت‌اند از علمی - طبیعی و انسانی - که در موضوع، روش، گزاره‌ها، غایت، رویکرد و جهت‌گیری و ارزش، سکولار نباشند؛ البته سکولار بودن برخی از امور یادشده در علوم طبیعی، مشکل همسانی با مشکل پدید آمده در علوم انسانی ندارد؛ بنابراین پیرایش علوم انسانی از سکولاریزم یا تأسیس علوم انسانی دینی در اولویت قرار دارد.

منابع

۱. [بی‌نا]؛ «میشل فوکو و انقلاب ایران»؛ معارف، ش ۱۳، تیر ۱۳۸۳.
[online]available:http://www.maarefmags.com/node/1554.
۲. آذربایجان، مسعود؛ روانشناسی دین از دیدگاه ویلیام جیمز؛ تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۷.
۳. ابوطالبی، مهدی؛ «نقد و بررسی نظریه نیکی آر. کدی در تحلیل انقلاب اسلامی ایران»؛ معارف، ش ۳۳، بهار ۱۳۸۴.
۴. اعرافی، علیرضا؛ «بهره‌گیری از روش‌شناسی اجتهادی، لازمه تولید علم دینی»؛ حوزه و دانشگاه، ش ۴۹، زمستان ۱۳۸۵.
۵. بندیکس، راینهارد؛ سیمای فکری ماکس وبر؛ ترجمه محمود رامبد؛ چ ۲، تهران: انتشارات هرمس، ۱۳۸۸.
۶. پارسانیا، حمید؛ «مبانی معرفتی و چهره اجتماعی سکولاریزم»؛ کتاب نقد، ش ۱، زمستان ۱۳۷۹.
۷. تفضلی، فریدون؛ اقتصاد کلان، نظریه‌ها و سیاست‌های اقتصادی؛ تهران: نشر نی، ۱۳۷۶.
۸. توسلی، غلامعباس؛ نظریه‌های جامعه‌شناسی؛ تهران: سمت، ۱۳۷۱.

۹. جوادی آملی، عبدالله؛ شریعت در آیین معرفت؛ چ ۲، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۸.
۱۰. حسنی، سیدحمیدرضا و مهدی علی‌پور؛ «اجتهاد» به مثابه فرایند کشف و تولید علوم انسانی اسلامی؛ مجموعه مقالات کنگره ملی علوم انسانی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۵.
۱۱. خاکی قراملکی، محمدرضا؛ «خاستگاه و جایگاه سکولاریسم در غرب و ایران»؛ معرفت، ش ۷۹، ۱۳۸۳.
۱۲. خسروپناه، عبدالحسین؛ (الف)؛ اولین نشست تخصصی نقش علم کلام در تحول علوم انسانی (جزوه و سخنرانی)، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۲۳ اسفند ۱۳۸۹.
۱۳. _____؛ (ب)؛ معنای تحول در علوم انسانی تعطیلی آن نیست؛ قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، اسفند ۱۳۸۹.
- [online]available: <http://www.hawzah.net/Hawzah/News/NewsView.aspx?NewsType=1&LanguageID=1&NewsID=87428>
۱۴. _____؛ «فتنه خرافه» چالش پس از «فتنه علوم انسانی مدرن» است؛ روزنامه قدس، ۱۸ اردیبهشت ۱۳۹۰.
۱۵. خمینی، روح‌الله؛ صحیفه امام؛ ج ۱۵، چ ۱، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۸.
۱۶. _____؛ صحیفه امام؛ ج ۹، چ ۱، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۸.
۱۷. رشاد، علی‌اکبر؛ «معیار علم دینی»؛ فصلنامه ذهن؛ ش ۳۳، ۱۳۸۷.

۱۸. _____؛ اولین نشست «چیستی تحول در علوم انسانی» و نشست نقد و بررسی فیلم «آزایمر»؛ همایش چیستی تحول علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس، سالن شهید مطهری، قم: نشریه داخلی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ش ۳۵ و ۳۶؛ اسفند ۱۳۸۹:
- [online]available:http://www.rashad.ir/Link.aspx?ID=135
۱۹. ریمون، آرون؛ **مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی**؛ ترجمه باقر پرهام؛ تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴.
۲۰. سروش، عبدالکریم؛ (الف)؛ **قبض و بسط تئوریک شریعت**؛ چ ۳، محل نشر: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۳.
۲۱. _____؛ (ب)؛ **تفوج صنع**؛ چ ۳، محل نشر: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۳.
۲۲. سعیدی، علی؛ «مبانی و لوازم کلامی سکولاریزم»؛ **کتاب نقد**، ش ۱، ۱۳۷۹.
۲۳. صادقی، هادی؛ اولین نشست تخصصی نقش علم کلام در تحول علوم انسانی؛ ۲۳ اسفند ۱۳۸۹.
۲۴. صنمی، علی اصغر؛ «فلسفه‌های پوزیتیویسم باورها و ارزش‌ها»؛ **حوزه**، ش ۱۰۹ و ۱۱۰، فروردین، اردیبهشت، خرداد و تیر ۱۳۸۱.
۲۵. فرد، ان. کرلینجر؛ **مبانی پژوهش در علوم رفتاری**؛ ترجمه حسن پاشاشریفی و جعفر حقیقی زند؛ تهران: آوای نو، ۱۳۷۷.
۲۶. فروند، ژولین؛ **نظریه‌های مربوط به علوم انسانی**؛ ترجمه علی محمد کاردان؛ چ ۲، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۲.

۲۷. فروید؛ **آینده یک پندار**؛ ترجمه هاشم رضی؛ تهران: آسیا، ۱۳۴۰.
۲۸. قائمی نیا، علیرضا؛ **درآمدی بر منشأ دین**؛ قم: انتشارات معارف، ۱۳۷۹.
۲۹. قرشی، سیدعلی اکبر؛ **قاموس قرآن**؛ ج ۲، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱.
۳۰. کاپلستن، فردریک؛ **تاریخ فلسفه**؛ ترجمه بهاءالدین خرمشاهی؛ ج ۸، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، ۱۳۷۶.
۳۱. کرایب، یان؛ **نظریه اجتماعی مدرن از پارسونز تا هابرماس**؛ ترجمه عباس مخبر؛ تهران: نشر آگاه، ۱۳۷۸.
۳۲. کلینی، محمد یعقوب؛ **الکافی**؛ ۸ جلدی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵.
۳۳. گلشنی، مهدی؛ «مفهوم علم دینی»؛ **پیام حوزه**، ش ۲۰، زمستان ۱۳۷۷.
۳۴. _____؛ **از علم سکولار تا علم دینی**؛ تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.
۳۵. _____؛ **دیدگاه‌های فلسفی فیزیکدانان معاصر**؛ ج ۲، تهران: مرکز نشر فرهنگی مشرق، ۱۳۷۴.
۳۶. لاریجانی، محمدجواد؛ **همایش مبانی فلسفی علوم انسانی، گفت‌وگوها**؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، زمستان ۱۳۸۹.
۳۷. محمدی ری شهری، محمد؛ **دانشنامه احادیث پزشکی**؛ ترجمه حسین صابری؛ ج ۷، قم: دارالحدیث، ۱۳۸۶.
۳۸. مصباح یزدی، محمدتقی؛ **آموزش فلسفه**؛ ج ۱، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۶.

۳۹. مطهری، مرتضی؛ **علل گرایش به مادیگری**؛ چ ۱۳، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۳.
۴۰. _____؛ **مجموعه آثار**؛ ج ۵، قم: انتشارات صدرا، ۱۳۷۱.
۴۱. مگی، بریان؛ **پوپر**؛ ترجمه منوچهر بزرگمهر؛ چ ۱، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۹.
۴۲. میرمعزی، سیدحسین؛ «الگوی مصرف کلان در جامعه اسلامی»؛ **اقتصاد اسلامی**، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ش ۲۰، زمستان ۱۳۸۴.
۴۳. هادوی تهرانی، مهدی؛ **باورها و پرسش‌ها**؛ چ ۳، قم: مؤسسه فرهنگی خانه خرد، ۱۳۸۲.
۴۴. هادوی تهرانی، مهدی؛ **شاخص اصلی توسعه اسلامی توسعه باور دینی است**؛ روزنامه همشهری؛ ویژه‌نامه الگوی اسلامی ایرانی، اردیبهشت ۱۳۸۹.
۴۵. _____؛ **مبانی کلامی اجتهاد**؛ قم: مؤسسه فرهنگی خانه خرد، ۱۳۸۱.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی