

نقدی بر

«ملاحظات نقادانه درباره دو مفهوم علم دینی و علم بومی»

مصطفی تقوی*

چکیده

این مقاله نقدی است بر مقاله «ملاحظات نقادانه درباره دو مفهوم علم دینی و علم بومی» تألیف دکتر علی پایا که در آن استدلال‌هایی علیه مفهوم علم دینی اقامه شده است. نویسنده مقاله مورد نقد در نقادی خود موضعی پوپری اتخاذ کرده است. در مقاله انتقادی حاضر نشان داده می‌شود که این منظر برای نفی مفهوم علم دینی کفایت نمی‌کند؛ زیرا نقادی پوپری نمی‌تواند نظریه علمی حاوی آموزه‌های متافیزیکی را از این آموزه‌ها عاری کند. نقادی، بدون حکمی از جهان دوم پوپر رخ نمی‌دهد و این نشان می‌دهد که ممکن است خود نقادی هم در بستری از آموزه‌های متافیزیکی سامان یابد. در انتهای مقاله، با مروری مختصر بر آرای دو مدافع علم دینی، نشان داده می‌شود که در برخی نظریه‌پردازی‌های علمی، نمی‌توان بدون موضع‌گیری در خصوص جهان بینی دینی، نظریه‌پردازی کرد.

واژگان کلیدی: علم دینی، آموزه‌های متافیزیکی، سه جهان پوپر، نقادی

مقدمه

بحث علم دینی، بخصوص در سال‌های اخیر، به بحثی داغ در جامعه ما بدل شده است. تعداد قابل توجهی از متفکران این جامعه، نفیاً یا اثباتاً در خصوص آن موضع‌گیری کرده‌اند و بدون اغراق، تعداد قابل توجهی از جوانان اهل مطالعه مباحث مربوط به آن را پی می‌گیرند. به نظر می‌رسد یکی از مهم‌ترین علل بازار داغ چنین بحثی ظهور حکومتی دینی در ایران و دوام یافتن آن در طول بیش از سه دهه، با وجود مشکلات عدیده، بوده است. طبیعی است که در چنین شرایطی توجه عده‌ای، چه موافقان و چه مخالفان حکومت دینی، به نقش دین در جامعه جلب شود؛ جامعه‌ای با حکومت دینی در جهان مدرن مبتنی بر علم و فناوری. چنین جامعه‌ای با این نوع حکومت باید تکلیف خود را با تمدن مدرن مبتنی بر علم و فناوری مشخص کند. دین که داعیه‌دار رساندن جامعه بشری به سعادت دنیوی و اخروی است، چه نسبتی با شاه‌کلید تمدن مدرن، یعنی علم و فناوری، دارد؟ نوشته‌های متعددی در جهان اسلام، از جمله ایران، منتشر شده که نشان می‌دهد برخی از خواص، علم و فناوری گران‌بار از ارزش را، دست‌کم در جوهی با دین خود ناسازگار دیده‌اند.^۱ در چنین فضایی قابل انتظار است که کسانی در طلب نسخه‌ای اسلامی از علم و فناوری باشند؛ کسانی که نه دین خود را می‌توانند به کناری نهند و نه از کارآمدی‌های علم و فناوری می‌توانند چشم‌پوشند. به نظر می‌رسد، دور از حقیقت نخواهد بود اگر بگوییم بازار داغ بحث علم دینی در ایران، حاکی از مطرح شدن یک پرسش تاریخی جان‌گاز در این جامعه است: سبک زندگی و بودن من مسلمان در جهان حاضر چگونه باید باشد؟ این پرسشی است که ظهور حکومتی با گرایش اسلامی در ایران آن را از لابلای بحث‌های معدود نظری در گذشته بیرون کشیده و به مسأله‌ای عملی، آن هم در سطحی بسیار وسیع، بدل کرده است؛ حکومتی که در سه‌چهار دهه اخیر، با وجود ضعف‌های متعدد، تأثیری خیره‌کننده در معادلات گوناگون منطقه و جهان داشته است.

هدف از این مقاله نقد استدلال‌های دکتر پایا^۲ علیه مفهوم «علم دینی»^۳ در مقاله «ملاحظات نقادانه درباره علم دینی و علم بومی» است (پایا، ۱۳۸۶). قبل از ورود به نقادی باید تبیین کرد که نظر وی در خصوص علم دینی چیست.

۱. در «حسنی و همکاران، ۱۳۹۰» آرای برخی از مدافعان و مخالفان ایرانی «علم دینی» طرح و نقد شده است. در خصوص فناوری اسلامی به «نصر، ۲۰۰۸» مراجعه کنید.

۲. استاد مرکز مطالعه در باره دموکراسی، دانشگاه وست‌مینستر انگلستان

مروری بر نظر «دکتر پایا» در خصوص علم دینی

پایا، در مقاله مورد نقد، استدلال می‌کند که «علم دینی» ناممکن، ولی فناوری دینی ممکن است. او به تبع این نگرش، معتقد است که تحقق علوم انسانی-اجتماعی دینی ممکن است؛ زیرا این دسته از رشته‌ها را آمیزه‌ای از علم و فناوری به حساب می‌آورد. در واقع علوم انسانی-اجتماعی نه از حیث علم بودنشان، بل از حیث اینکه نوعی فناوری انسانی-اجتماعی هستند، ممکن است که به صفت دینی وصف شوند.

پایا از منظر فلاسفه عقل‌گرای واقع‌گرای نقاد، مسأله علم دینی را تحلیل می‌کند. در این مقاله، این منظر، عمدتاً از آرای پوپر الهام گرفته شده است. به عنوان مثال، ایده سه جهان پوپر نقشی کلیدی در تحلیل‌های موجود در مقاله بر عهده دارد. البته اثرپذیری نویسنده از آرای پوپر در دیگر آثار وی هم دیده می‌شود و فقط محدود به این اثر نیست. به این ترتیب فهم بهتر آنچه پایا می‌گوید، برای خواننده آشنا به افکار پوپر آسان‌تر خواهد بود.

از منظر فلسفی پایا، واقعیتی مستقل از ذهن، زبان و قراردادهای میان آدمیان وجود دارد و هدف علم شناخت آن است. انسان‌ها برای رسیدن به این شناخت، تجربه‌های شخصی خود را در قالب امور زبانی بازسازی می‌کنند تا آنها را از حیطه خصوصی خارج کرده و وارد حیطه عمومی کنند تا دیگران نیز بتوانند آنها را مورد نقادی قرار دهند. این نقادی یا با محک «تجربه عملی» است یا با «تحلیل نظری». پایا، شناخت را امری عینی^۱ و عینیت را معادل نقدپذیری قلمداد می‌کند. از این منظر فلسفی، علم، چه طبیعی-زیستی و چه انسانی-اجتماعی، چیزی جز مجموعه‌ای از حدس‌های تقویت‌شده^۲ نیست. او بر اساس ایده جهان‌های سه‌گانه^۳ پوپر، برای تجربه‌های شخصی

1. Objective

2. Corroborated

پوپر بین تأیید (Confirmation) و تقویت (Corroboration) نظریه‌ها تفاوت قائل است. تأیید یک نظریه توسط شاهد تجربی وقتی باید تقویت آن نظریه انگاشته شود که حاصل آزمونی جدی اما ناموفق برای ابطال نظریه باشد. آزمون جدی بر اساس پیش‌بینی‌های پرمخاطره (Risky Prediction) نظریه طراحی می‌شود. یعنی بر فرض عدم آگاهی از نظریه تحت بررسی، می‌باید رخدادی را متوقع می‌بودیم که با نظریه ناسازگار است (نوترنو، ۲۰۰۳، ص ۱۶). نوترنو (Nottumo) روایتی فشرده و شایسته از فلسفه علم پوپر ارائه می‌دهد. پوپر خود در حدس‌ها و ابطال‌ها توضیح می‌دهد که چرا از واژه «تقویت» استفاده کرده است. (پوپر، ۲۰۰۲، ص ۷۶)

3. Three Worlds

پوپر بین سه جهان مختلف تجربه انسانی تمییز می‌نهد. جهان یک، جهان اشیاء مادی است؛ مانند میز و آجر. اعضای این جهان، مستقل از انسان‌ها هستند. جهان دو، جهان حالات ذهنی است؛ مانند باورها و گرایش‌ها. اشیاء این جهان

و شهودهای فردی در کسب شناخت، گرچه به جهان دو تعلق دارند، دو نقش قائل است: آنها را پس از اینکه در قالب گزاره‌ها بازسازی شدند، هم می‌توان در ارائه حدس‌های جدید به کار برد و هم برای نقد حدس‌های موجود.

پایا بر اساس منظر فلسفی مختار خود، طرد متافیزیک از حوزه علم را نه ممکن می‌داند و نه مطلوب. او تصریح می‌کند که هر چه متافیزیک حامی علمی خاص (که جهان‌های ممکن را برای آن علم مشخص می‌کند) غنی‌تر باشد، امکان دستاوردهای شناختی بیشتری را برای آن علم مهیا می‌کند. بر این اساس او فرض فیزیکیسم را که در پس رویکردهای پوزیتیویستی نهفته است، متافیزیکی حقیر برای علم و مانع جدی برای پیشرفت آن معرفی می‌کند. از نظر پایا برای کشف امر واقع، مستمسکی جز حدس‌هایمان نداریم، به همین جهت معقول است تا می‌توانیم بر تنوع حدس‌هایمان بیفزاییم و در این خصوص کثرت‌گرا باشیم. بنابراین محدود کردن آموزه‌های الهام‌بخش حدس‌ها در زیست‌بوم‌های معرفتی منجر به کاهش تنوع حدس‌ها شده و شانس رسیدن به حدس‌های کارگشا را کمتر می‌کند. او تصریح می‌کند که در مقام زمینه‌سازی برای برساختن نظریه‌ها، همه نظام‌های باور، خواه ادیان، خواه سنت‌های تاریخی، خواه عقاید و اندیشه‌های اسطوره‌ای و نظایر آن، از یک وزن و رتبه برخوردارند. آنچه میان نظریه‌های ارائه شده توسط انسان‌ها تفاوت ایجاد می‌کند، سربلند بیرون آمدن آنها از مرحله نقادی و ارزیابی است؛ اگر محقق در کار شناخت واقعیت توفیق یابد، این شناخت، عام، کلی و مستقل از همه پیش‌زمینه‌هایی خواهد بود که بدان اشاره شد.

اگر به جمله آخر بند پیش، توضیحی اضافه نشود، نظر پایا بد فهمیده می‌شود. او معتقد است شناخت آدمی که برآمده از حدس‌های تقویت‌شده اوست، همواره ناقص و ناتمام است. یکی از بنیان‌های فلسفی این سخن که او بدان تصریح می‌کند، نامتناهی بودن ظرفیت‌های موجود در واقعیت است. به این ترتیب هر نوع تصویری از واقعیت که به وسیله موجودی با ظرفیت‌های ادراکی محدود ارائه شود، همواره از توجه به

وابسته به ذهنی است که آنها را تجربه می‌کند و توسط افراد دیگر قابل تجربه نیست. اما، جهان سه، شامل اموری است که به تجربه ما در می‌آید ولی در هیچ یک از این دو جهان قرار نمی‌گیرد؛ مانند کلمات، جملات، نظریه‌ها، مسأله‌ها، استدلال‌ها، اعداد و مثلث‌ها. پوپر معتقد است این گونه امور گرچه غیرمادی‌اند ولی از عینیت برخوردارند. این امور گرچه محصول ذهن‌های بشری‌اند، لیکن بعد از آفریده شدن پیامدهایی دارند که آفرینندگان آنها نه قصد آنها را داشتند و نه پیش‌بینی می‌کردند (نوترنو، ۲۰۰۳، ص ۳۰-۲۷). برای مطالعه بیشتر به کتاب *دانش آفاقی*، نوشته خود پوپر، مراجعه کنید. ایده جهان سوم پوپر نقدهایی را برانگیخته که شرح آنها از هدف این مقاله به دور است.

پاره‌هایی عظیم از واقعیت عاجز می‌ماند. آری، شناخت آدمی خصلتی موقتی دارد، چون حدس‌های تقویت‌شده او تاکنون از مرحله نقادی سربلند بیرون آمده است و کسی از شگفتی‌سازی‌های واقعیت و ابطال‌های جدیدی که به بار می‌آورد خبر ندارد. پایا این مقدمه‌ها را می‌چیند تا بگوید حدس‌های تقویت‌شده از آنجایی که برساخته انسان‌ها هستند، فارغ از پیش‌زمینه‌های فرهنگی، سنتی، تاریخی، زبانی و ... نیستند، لیکن وظیفه نقادی در حیطه عمومی آن است که تأثیر منفی این قبیل عوامل زمینه‌ای را به حداقل برساند. هرچند این میزان هیچگاه به صفر نمی‌رسد.^۱

پایا معتقد است که همه تجربه‌ها و مشاهده‌ها محفوف به نظریه^۲ هستند و در عین حال تأکید می‌کند واقعیتی که برساخته آدمیان یا لاقفل فاعل شناسایی نیست مرجع ارزیابی گزاره‌های علمی است؛ مرجعی که فارغ از خواست‌ها، ارزش‌ها، باورها، خیالات و آرزوهای اشخاص است. معیار واقعی بودن هم، داشتن توان علی برای اثربخشی است. واقعیت به مدد همین توان علی، حدس‌های محققان را که به منظور کشف واقعیت ارائه شده‌اند، تصحیح می‌کند. بنابراین چون واقعیت داور نهایی است، همه جنبه‌های ارزشی، ذهنی، فردی، فرهنگی، تاریخی و غیره که در شکل دادن به باورهای ما دخیل هستند، اگر و فقط اگر در مسیر صحیح شناخت واقعیت مدرسان بودند، مورد تقویت تجربی قرار می‌گیرند و در غیر این صورت به تیغ تیز واقعیت نقادی می‌شوند. پایا، همچون پوپر، بین مقام کشف و مقام ارزیابی در فعالیت علمی تفاوت قائل می‌شود. نظریه‌ها ممکن است منشأهای مختلفی داشته باشند، از دین گرفته تا اسطوره، لیکن محصول نهایی هر چه هست باید با توسل به واقعیت ارزیابی و نقادی شود. حدس نظریه‌پرداز یا بیانگر امر واقع است که در این صورت امر واقع بر آن مهر تقویت می‌زند، یا ربطی به امر واقع ندارد که در این صورت همین واقعیت آن

۱. وقتی قسمت «مروری بر نظر دکتر پایا در خصوص علم دینی» به پایان رسید، آن را برای خود نویسنده ارسال کردم تا نظر ایشان را جویا شوم. ایشان با گشاده‌رویی، یادداشت‌هایی قریب به دو صفحه متعارف ارسال کردند که بند حاضر برگرفته از مهم‌ترین قسمت این یادداشت‌ها است. برخی از نکاتی که در این یادداشت‌ها به دستم رسید، از جمله محتوای همین بند، در مقاله مورد نقد صراحت لازم را نداشت. اگر این بند به مرور حاضر اضافه نمی‌شد، بنابر آنچه که نویسنده در چند موضع مقاله مورد بحث بر آن تأکید کرده بود، ممکن بود این‌گونه به نظر برسد که ایشان معتقدند سربلند بیرون آمدن یک حدس از مرحله نقادی لزوماً منجر به این می‌شود که آن حدس از صبغه نظام باوری که از آن برآمده، کاملاً عاری شود. در حالی که ایشان در یادداشت‌های ارسالی، همان‌گونه که گزارش آن در بند حاضر گذشت، چنین نظری ندارد. جملات موجود در مقاله مورد بحث در این خصوص صراحت یادداشت‌های ارسالی را ندارد.

را از گردونه رقابت خارج می‌کند. در هر دوی این حالات، منبع الهام آن حدس، در محتوای نظریه که مدعایی راجع به واقعیت است، نقشی نخواهد داشت.^۱

پایا بر اساس منظر فلسفی منتخب خود، کثرت‌گرایی را در متافیزیک حامی علم، تجویز می‌کند. هر چه به تنوع آموزه‌هایی متافیزیکی که الهام‌بخش حدس‌های دانشمندان است، دامن بزنیم، احتمال اینکه به حدس‌های کارگشا برسیم بیشتر می‌شود. بنابراین الزام محققان به اینکه حدس‌های خود را صرفاً از متافیزیک دینی الهام بگیرند، معقول و روش‌شناختی نیست و می‌تواند به مانعی برای رشد معرفت تبدیل شود. البته پایا انکار نمی‌کند که دین می‌تواند منبع الهام برای حدس‌های علمی باشد، لیکن تصریح می‌کند که حدس‌های برساخته بشر از هر متافیزیکی که برخاسته باشند، در نهایت باید از مرحله ارزیابی و آزمون عبور کنند تا به عنوان یک نظریه علمی شناخته شوند؛ ارزیابی و آزمونی که به قول پایا بر اساس معیارهای عینی (یعنی محک تجربه و تحلیل نظری) سامان داده می‌شود. اگر حدس ملهم از آموزه‌های دینی بتواند از آزمون پیشگفته سربلند بیرون آید و به واقعیت دست یابد، دیگر منشأ دینی نظریه نمی‌تواند سهمی تعیین‌کننده یا قاطع در محتوای تجربی و مفهومی نظریه علمی داشته باشد.

بر اساس آنچه دکتر پایا می‌گوید قابل انتظار است که او مشفقانه به کسانی که ادعا می‌کنند آموزه‌های دینی می‌تواند در شکل دادن به محتوای نظریه‌های علمی تأثیر بگذارد، هشدار دهد که سخنشان به ضرر دین است. از منظر فلسفی پیشگفته، نظریه‌های علمی برساخته‌هایی استعجالی هستند که دیر یا زود در مصاف با نقادی تجربی و تحلیلی جای خود را به نظریه‌های جامع‌تر خواهند داد. وی هشدار می‌دهد که در صورت ابطال نظریه علمی، تصور کنید که چه بر سر متافیزیک دینی حامی آن نظریه علمی خواهد آمد.

او در قسمتی از مقاله استدلال می‌کند که ایده مرتبه‌مند بودن ظرفیت ادراکی برخی از انسان‌ها هم نمی‌تواند استدلالی به نفع مفهوم علم دینی باشد. توانایی ادراکی برخی از انسان‌ها، گرچه منجر به این می‌شود که مرتبه‌ای از واقعیت را درک کنند که دیگران قادر به آن نیستند، لیکن اگر علم این نوع انسان‌ها صادق باشد نباید نافی علم صادق انسان‌هایی باشد که به دلیل ظرفیت پایین ادراکی‌شان مرتبه پایین‌تری از واقعیت را درک

۱. مضمون دو جمله آخر این بند نیز از یادداشت‌های ارسالی خود مؤلف اخذ شده است.

می‌کنند. به این ترتیب تفاوت علم این دو دسته از انسان‌ها، تفاوت رتبی خواهد بود نه تفاوت ماهوی.

توسل به ایده «روش اسلامی» علمدر دفاع از علم دینی نیز، به زعم پایا، کارساز نیست. اعتبار این استدلال که علم دینی علمی است که با استفاده از روش اسلامی تولید می‌شود، از منظر فلسفی وی زیر سؤال است. روش‌ها را نیز می‌توان با رهیافتی کثرت‌گرایانه تولید کرد، اما در نهایت این محک تجربه و تحلیل نظری است که کارآمدی روش‌ها را در کشف واقعیت، تأیید یا رد می‌کند. رهیافت پایا برای نشان دادن اینکه روش علم نمی‌تواند دینی باشد مشابه رهیافت او برای رد کردن مفهوم علم دینی است.

پس از تبیین اجمالی نظر نویسنده محترم درباره علم دینی، اکنون فصل نقد آن فرارسیده است.

نقد

همان‌گونه که گذشت، نویسنده مقاله مورد نقد، به پیروی از آراء علم‌شناختی پوپر، معتقد است که سربلند بیرون آمدن حدسی از مرحله نقادی بر این دلالت نمی‌کند که آن حدس صادق است. از این منظر، نظریه‌های علمی خصصتی خط‌پذیر و موقتی دارند و از آنجاییکه حدس‌ها توسط انسان‌ها، چه بسا متأثر از نظام‌های متافیزیکی، ساخته و پرداخته می‌شوند، حتی اگر از مرحله نقادی سربلند بیرون آیند، باز هم ممکن است که صبغه نظام متافیزیکی برآمده از آن را به خود داشته باشند. البته او تصریح می‌کند که در ادامه فعالیت علمی باید تلاش شود که تأثیر منفی این صبغه از بین برود.

اگر چنین موضعی نسبت به علم داشته باشیم، امکان علم مصبوغ به نظام‌های متافیزیکی را قبول کرده‌ایم. این موضع، قبول می‌کند که ممکن است علم اسلامی، علم تائوئیستی، علم سکولار و ... بوجود آیند؛ زیرا می‌پذیرد که با سربلند بیرون آمدن حدس از مرحله نقادی، باز ممکن است رگه‌هایی از نظام متافیزیکی مولد حدس در آن باقی مانده باشد. منتها، این موضع بر این تأکید دارد که باید تأثیر منفی این نظام‌های متافیزیکی را با طرح آزمون‌های جدید و نقادی‌های جدید تا جای ممکن حذف کرد.

اینجا پرسشی خودنمایی می‌کند. باید از معتقد به این نظریه علم‌شناختی پرسید که

آیا این نظریه صرفاً وصف رفتار دانشمندان در طول تاریخ علم است یا اینکه تجویزهایی هم در آن ارائه می‌شود. به سخن دقیق‌تر، این که گفته می‌شود با نقادی‌های مکرر، باید تلاش کرد تا تأثیر منفی نظام متافیزیکی مولد حدس حذف شود، آیا وصفی از رفتار دانشمندان در طول تاریخ علم است یا اینکه این نظریه علم‌شناختی تجویز می‌کند که باید چنین رفتاری از دانشمندان سر بزنند.^۱ در هر حال باید این پرسش را طرح کرد که اگر این دستور روش‌شناختی توسط دانشمندان در بلندمدت رعایت نشد، در این صورت چه رخ می‌دهد؟ پاسخ آشکار است؛ در این صورت ممکن است شاهد ظهور و پایداری بلندمدت علمی متأثر از یک نظام متافیزیکی خاص باشیم. در واقع، اکثر کسانی که از ایده علم دینی به انجای مختلف دفاع می‌کنند، مستقیم یا غیر مستقیم به این معترض‌اند که علم امروز متأثر از طبیعت‌گرایی^۲ و نگرش سکولار است و اگر چنین است چرا نباید علمی دینی تأسیس کنیم که با عقاید دینداران سازگار بوده، نیازهای آنها را رفع کند؟^۳

در ادامه نقد باید پرسید منظور از تأثیر منفی نظام‌های متافیزیکی بر حدس‌ها چیست. نویسنده مقاله، به پیروی از علم‌شناسی پوپر، به این نکته، تلویحاً اشاره می‌کند که حدس‌های برآمده از یک نظام متافیزیکی لزوماً نادرست نیست و ممکن است صادق باشد، اما محتوای حدس، هر چه که هست (چه تماماً صادق باشد، چه تماماً کاذب باشد و چه آمیزه‌ای از محتوای صادق و کاذب را در خود داشته باشد) در مرحله نقادی، تا حدی، آشکار می‌شود. نقادی باید مکرراً صورت گیرد تا هر چه بیشتر بار کاذب حدس برآمده از نظام متافیزیکی، همان اثر منفی، کاسته شده و بار صادق آن افزایش یابد. اگر دقت کافی مبذول شود، اعتقاد به تأثیر منفی نظام‌های متافیزیکی بر حدس‌ها، در مورد علم اسلامی بحثی برمی‌انگیزد که باید توجه جدیه آن مبذول داشت

۱. این ادعا که دانشمندان در طول تاریخ علم، این‌گونه رفتار کرده‌اند یا باید این‌گونه رفتار کنند، توسط برخی از فلاسفه علم زیر سؤال رفته است. بخصوص فایرابند (Feyerabend) شدیداً علیه چنین ایده‌هایی عکس‌العمل نشان داده و می‌گوید اعتقاد به وجود یک قالب رفتاری خاص یا یک روش‌شناسی خاص برای دانشمندان در طول تاریخ غیرواقع‌بینانه است و تحمیل چنین قالبی برای علم خطرناک و برای خلاقیت انسانی مهلک می‌تواند باشد. برای مطالعه بیشتر، به آثار فایرابند، از جمله (فایرابند، ۱۹۷۵، ص ۲۱۸ و ۲۹۵) مراجعه کنید.

2. Naturalism

۳. به عنوان آثاری برجسته با این مرام می‌توانید به «گلشنی، ۱۳۸۵» و «نصر، ۲۰۰۸» از جهان اسلام و «پلانتینگا، ۱۹۹۶» از جهان مسیحیت مراجعه کنید.

که نویسنده آسان از کنار آن گذشته است. پرسش کلیدی این است، آیا ممکن است در مراحل نقادی، و جوهی از حدس برآمده از متافیزیک اسلامی، ابطال شود. لازم است این پرسش دقیق‌تر مطرح شود؛ آیا آن وجه حدس که مستقیماً از متافیزیک اسلامی برآمده آیا ممکن است ابطال شود؟ به سخن صریح‌تر آیا ممکن است مدعای اسلامی غلط از آب درآید؟^۱ برای پاسخ به این پرسش باید دید آیا منظور از مدعای اسلامی، آن چیزی است که مد نظر خدا و حجت‌های خدا است یا آن فهم و برداشتی از دین است که توسط عالمان دینی ارائه می‌شود. ممکن است، ولی نه لزوماً، بین آنچه دین می‌گوید و فهم عالمان دینی از آن اختلافی وجود داشته باشد. یکی از دلایل اینکه در فقه شیعی تأکید می‌شود باب اجتهاد باز است (صدر، ۱۳۷۸، ص ۵۴)، به همین نکته برمی‌گردد؛ باید باب نقادی فهم عالمان دینی از دین همواره گشوده باشد تا دچار جزماندیشی و کژاندیشی نشوند و بهتر بتوانند مراد دین را دریابند. آری، اگر حدسی بر اساس فهمی از دین ارائه شود و اتفاقاً وجهی از این حدس که صبغه آن فهم از دین را دارد، در مرحله نقادی، آن‌گونه که نویسنده مقاله مورد نقد می‌گوید، رد شود، باب تجدیدنظر در خصوص فهم از دین باز است و نه تنها مشکلی پیش نمی‌آید که برای دینداران واقعی جای خوشحالی هم دارد. اما اگر منظور از مدعای دینی آنچه باشد که منظور خدا و حجت‌های خدا است، باید این پرسش را طرح کرد که آیا اساساً ممکن است، مدعای خدا و حجت‌های او نادرست از آب درآید! نویسنده مقاله مورد نقد می‌نویسد:

اگر کسی مدعی شود که آموزه‌های دینی می‌توانند در شکل دادن به محتوای نظریه‌های علمی تاثیر بگذارند، در آن صورت با توجه به آنکه همه نظریه‌ها و فرضیه‌های علمی برساخته‌هایی استعجالی هستند که دیر یا زود در مصاف با نقادی تجربی یا تحلیلی (که به مدد ارتباط با ظرفیت‌های تازه واقعیت دائماً متحول شده

۱. این پرسش‌ها را از منظر روش‌شناختی هم می‌توان تحلیل کرد. اما برای این منظور، ابتدا باید این پرسش پاسخ یابد: آنچه متافیزیک نامیده می‌شود چیست و چه نسبتی با تجربه دارد؟ متأسفانه طرح این مسأله مهم از حوصله این مقاله انتقادی خارج است و فرصت مجزای مفصلی می‌طلبد. با وجود اینکه پوپر در آثار خود آرای قابل تأملی در این خصوص دارد، ولی نویسنده محترم مقاله مورد نقد، احتمالاً با توجه به هدف مقاله و حجم زیاد آن، ترجیح داده‌اند به آنها نپردازند. راقم این سطور تلاش کرده در موارد لازم، از جمله به کار بردن واژه متافیزیک، تا جای ممکن، زبان مشترکی را با نویسنده مقاله مورد نقد حفظ کند تا نقد بنیان گیرد. برای یافتن پاسخ این پرسش که نسبت متافیزیک با تجربه چیست، باید به «زبان» اندیشید و نظریه‌ای در خصوص آن تدوین کرد. در هر حال، هدف دیگری، جدا از مباحث روش‌شناختی، از طرح این پرسش‌ها مد نظر است که در ادامه مقاله، شرح داده می‌شود.

پر بارتر نیز شده‌اند) باید جای خود را به فرضیه‌ای جامع‌تر بدهد، باید در نظر داشته باشد که با ابطال نظریه علمی چه بر سر پیش‌آموزه‌ها و باورهای خواهد آمد که ادعا می‌شد کمک کار ظهور و بروز نظریه‌های علمی بوده است. (پایا، ۱۳۸۶، ص ۵۶)

نویسنده محترم مقاله که نگران زیر سؤال رفتن مدعاهای دینی در مرحله نقادی حدس برآمده از متافیزیک دینی است، شایسته بود در این خصوص که منظور از مدعای دینی چیست، دقت لازم را مبذول می‌کرد. زیر سؤال رفتن مدعای دینی به معنای فهم و دریافت عالمان از دین، امری مبارک است و موجب اعتلای فهم از دین می‌شود، اما زیر سؤال رفتن مدعای دینی در معنای آنچه که منظور خدا و حجت‌های خدا است، ادعای تأمل برانگیزی است که بعید است مد نظر نویسنده بوده باشد. از این گذشته، نباید از این نکته مهم غفلت کرد که تجربه عملی و تحلیل نظری که نقادی به وسیله این دو صورت می‌گیرد، خصلتی مستحکم و تردیدناپذیر ندارند. همان‌طوری که نویسنده محترم هم قبول دارد، مشاهده امری مسبوق و مصبوغ به نظریه است. نظریه در معنای عام کلمه، مشاهده را هدایت می‌کند، در تقویم و تعیین آن مداخلت دارد و در گزارش برآمده از مشاهده، در قالب گزاره‌های مشاهده‌ای جلوه‌گر است (چالمرز، ۱۳۸۵، ص ۴۸-۳۶). به همین دلیل مشاهده همواره مشکوک است و نمی‌توان به آن اعتماد مطلق داشت.^۱ به تحلیل نظری هم نمی‌توان اعتماد مطلق داشت. معیار صحت و استحکام تحلیل نظری چیست؟ آیا قرن‌ها تلاش فیلسوفان معیاری را به دست داده است که ملاک صحت و استحکام یک تحلیل نظری باشد و کسی بر سر آن اختلاف نکند؟! پاسخ آشکار است؛ بسته به اینکه تحلیل‌گر متعلق به چه مرام و مکتب فلسفی-فکری باشد، ممکن است از تحلیل خاصی حمایت کرده، بر دیگر تحلیل‌ها وقعی نگذارد. به این ترتیب وقتی بین یک حدس (برآمده از هر نظام متافیزیکی که باشد) از یک سو و تجربه عملی یا تحلیل نظری از سوی دیگر ناسازگاری به وجود آید، حکمی از جهان دوم لازم است تا گناه ناسازگاری را بر ذمه یکی از طرفین بیندازد. حاصل کلام اینکه علاوه بر حدس‌ها، نقادی‌ها نیز ممکن است متأثر از نظام‌های متافیزیکی باشند. لازم به تصریح نیست که این نکته بر این دلالت نمی‌کند که حدس‌ها

۱. البته روشن است که مسبوقیت مشاهده بر نظریه بر این دلالت نمی‌کند که گزاره‌های مشاهده‌ای لزوماً نادرست هستند.

و نقادی‌ها فقط توسط آموزه‌های متافیزیکی تقویم و تعیین می‌شوند. همان‌طور که گذشت، راهبرد نویسنده محترم در نفی مفهوم علم دینی، گرچه به امکان تأثیر آموزه‌های متافیزیکی در حدس‌های ارائه شده توسط دانشمندان قائل است، توسل به نقادی است. اما نقادی هم امری است که ممکن است از نظام‌های متافیزیکی تأثیر پذیرد. به بیان دیگر، ممکن است هم حدس‌ها و هم نقادی‌ها در بستری از آموزه‌های متافیزیکی رخ دهند. از این لحاظ بر خلاف نظر نویسنده محترم، مقام کشف و مقام داوری در علم، قابل تفکیک از هم نیستند. آموزه‌هایی متافیزیکی که در شکل‌گیری حدس تأثیر داشته‌اند، ممکن است در مقام نقادی هم نقش ایفا کرده و در محتوای نظریه سربلند بیرون آمده از مرحله نقادی، حضوری مؤثر داشته باشند. ممکن است منتقدی بگوید که این درست است، ولی تلاش دانشمندان باید این باشد که در مرحله نقادی، تا جایی که می‌توانند، آنچه را که نقادی به وسیله آنها صورت می‌گیرد، هر چه بیشتر از آموزه‌های متافیزیکی عاری کنند. در پاسخ باید گفت، چه موضع خنثایی می‌توان یافت که مستمسک نقادی را بر پایه آن بنا نهاد تا عاری از آموزه‌های متافیزیکی سامان یابد!

باید به این نکته مهم توجه کرد که آنچه در نقد موضع نویسنده محترم آمد، نفی فایده نقادی نیست. نقادی برای بهتر شدن وضعیت علم و دانش در تمامی شاخه‌های آن، از فیزیک گرفته تا معرفت‌انسانی از دین، امری ضروری است؛ هر چند به نظر راقم این سطور تنها مستمسک بهتر کردن وضع علم و دانش نیست. آنچه نقد شد، نحوه استفاده فلسفی نویسنده محترم از مفهوم نقادی در نفی علم دینی است. باید تصریح کرد که گرچه خود نقادی هم ممکن است از آموزه‌های متافیزیکی تأثیر بپذیرد، ولی این فقط آموزه‌های متافیزیکی نیست که در قوام یافتن نقادی مؤثر است.

برای کامل‌تر شدن نقدهایی که اقامه شد، باید به نکته‌ای توجه کرد. مشاهده و تجربه عملی حتی نمی‌تواند گزاره‌های مشاهده‌تی^۱ یا به قول پوپر گزاره‌های مبنایی^۲ را توجیه کند، چه رسد به نظریه‌ای که محفوف به آموزه‌های متافیزیکی است. برای همین است که پوپر برای گزاره‌های مبنایی نیز خصلتی موقتی قائل است (پوپر، ۲۰۰۵، فصل پنجم). از موضعی خنثی هم نمی‌توان به تحلیل نظری پرداخت، تحلیل‌های نظری نیز

1.Observation Statement

2.Basic Statement

آغشته به آموزه‌های متافیزیکی هستند. به این ترتیب این دو مستمسک نقادی، یعنی تجربه عملی و تحلیل نظری، چون خود متأثر از آموزه‌های متافیزیکی هستند، نمی‌توانند نقشی کامل در نقادی نظریه‌های علمی داشته باشند. چه بخواهیم، چه نخواهیم، آموزه‌های متافیزیکی در کنار گزاره‌های برآمده^۱ از مشاهده یا تجربه عملی مقوم نظریه علمی هستند و ما نمی‌توانیم با توسل به تجربه عملی و تحلیل نظری آن را به طور کامل نقادی کنیم. در این صورت، طبیعی است که طرفداران ایده علم اسلامی در جستجوی مبنایی مطمئن، برای متافیزیک حامی علم باشند؛ بخصوص در عصری که معتقدند علم امروز محفوف به متافیزیک سکولار است. آنان این مبنا را بی‌تردید در وحی می‌بینند.^۲ این موضع طرفداران علم اسلامی وقتی از منظر خودشان استوارتر می‌شود که در کتاب وحی، می‌خوانند «به شما علم داده نشده مگر اندکی» (سوره اسراء آیه ۸۵). در این صورت، جای خالی به‌کارگیری آموزه‌های متافیزیکی مبتنی بر وحی برای شناخت صحیح طبیعت، انسان و اجتماع بیشتر هویدا می‌شود.^۳

یک مورد کاوی از منظری درون‌دینی، ما را به درک بهتری از موضع طرفداران علم اسلامی رهنمون می‌کند. در سوره اعراف، آیه ۹۶ چنین آمده است: «و اگر اهل آبادی‌ها ایمان می‌آوردند و پرهیزکاری می‌کردند، قطعاً برای آنان برکت‌هایی را از آسمان و زمین می‌گشودیم، ولی آنان تکذیب کردند و ما آنان را به کیفر آنچه کسب می‌کردند گرفتیم». این آیه بر این دلالت می‌کند که پیمودن راه مستقیم یا راه دین^۴ منجر به برکت و نعمت در زندگی انسان‌ها و پرداختن به راه‌های پراکنده و تبعیت از غیر راه دین، منجر به بلا و عدم آسایش انسان‌ها می‌شود. این نظریه که از منظر مؤمنان به وحی صحیح است، روشی را برای اداره امور انسانی - اجتماعی برمی‌انگیزد که مثلاً با روش مارکسیستی یا روش لیبرالیستی برای اداره امور انسانی - اجتماعی بسیار متفاوت است.^۵ در حالی کتاب

۱. مشاهده یک پدیده انسانی است و نمی‌توان گفت که گزاره مشاهده‌ای منطقی از مشاهده یا تجربه عملی برمی‌آید.

۲. به تبع تفاوتی که معنای وحی در سنت مسیحی با سنت اسلامی دارد، جایگاه علم دینی نیز در این دو سنت تفاوت خواهد داشت.

۳. به‌کارگیری آموزه‌های متافیزیکی مبتنی بر وحی به منظور شناخت امور واقع، نافی جایگاه مشاهده و تجربه عملی نیست. در کتاب وحی مسلمانان جایگاه مشاهده به رسمیت شناخته شده است. (گلشنی، ۱۳۸۴، ص ۱۳۹)

۴. مشخصات کلی راه مستقیم یا راه دین در آیات ۱۵۱ و ۱۵۲ سوره انعام آمده است. همچنین به سوره حجر، آیه ۴۱ و چند آیه قبل آن مراجعه کنید. مراجعه به آیات دیگر در ارتباط با این آیات و نیز مراجعه به احادیث معتبر منجر به روشن‌تر شدن معانی این آیات می‌شود.

۵. این تفاوت وقتی کاملاً مشهود خواهد بود که شرح جامعی از نگرش و روش اسلامی تبیین شود که البته از ظرفیت این مقاله خارج است.

وحی مسلمانان چنین دیدگاهی را مطرح می‌کند که در جهان امروز، جریان حاکم بر مکاتب اقتصادی، مکتب نئوکلاسیک است که تحت تأثیر نگرش پوزیتیویستی طرح شده است^۱ (بلند، ۱۹۹۱) و در آن، اصل قرآنی مزبور هیچ جایگاهی نداشته و نفی می‌شود. اختلاف بین مکتب نئوکلاسیک و اصل قرآنی مزبور، دعوی بین متافیزیک‌ها است و قضاوت درباره این دعوا با توسل به مشاهده امر واقع به طور کامل ممکن نیست و به طریق اولی توسل به تحلیل نظری هم کارگشا نیست.^۲ در چنین شرایطی تکلیف شخص مؤمن به وحی مشخص است؛ او به سمت طرح علم اسلامی (مثلاً اقتصاد اسلامی)^۳ خواهد رفت.

در اینجا شایسته است سخن دیگری از نویسنده محترم که پیشتر نیز گزارش آن گذشت، مورد توجه قرار گیرد. ایشان می‌نویسند:

... یا آنچه که با الهام از منابع دینی برساخته شده، بیانگر واقع است و به واقع اصابت می‌کند که در آن صورت، واقعیت بر آن مهر تقویت می‌زند و یا ربطی به واقع ندارد که در آن صورت از گردونه رقابت حذف می‌شود. در هر دوی این حالات، منبع الهام، نقشی در محتوای نظریه که مدعایی راجع به واقعیت است نخواهد داشت. (از یادداشت‌های ارسالی)^۴

این سخن از جهاتی بحث‌انگیز است. آیا آنچه نظریه ملهم از دین می‌گوید، مثلاً موردکاوی پیشین، به واقع اصابت می‌کند یا خیر؟ اگر پاسخ آری باشد، آیا معنا دارد که بگوییم در این صورت منبع الهام این نظریه دیگر نمی‌تواند در محتوای نظریه نقشی داشته باشد! در این صورت اگر بنا بر فرض مدعای وحی صادق باشد، یعنی به واقع اصابت کند، نباید بگوییم که این مدعا دینی است! مشابه با این سخن نویسنده محترم، سخن دیگری از ایشان در مقاله مورد نقد آمده است:

۱. نباید گمان کرد که نگرش پوزیتیویستی که نافی متافیزیک است، خود به وسیله تجربه قابل توجیه است. این نگرش مثل هر نظریه دیگری، خاستگاه متافیزیکی دارد.

2. Boland

۳. باید توجه داشت که این مسأله لزوماً دلالت بر نسبی‌گرایی نمی‌کند. می‌توان گفت محدودیت قوای ادراکی بشر منجر به چنین وضعی می‌شود. از منظر قرآنی در عین حال که علم بشر اندک است (اسراء/۸۵)، او می‌تواند در مواردی به یقین (حجر/۹۹) دست یابد.

۴. اقتصاد اسلامی از بابت اینکه هم علم است و هم به قول دکتر پایا: فناوری انسانی-اجتماعی.

۵. این عبارت، به خاطر روان‌تر شدن، از جانب راقم این سطور، بدون تغییر محتوا، قدری به لحاظ ادبی ویرایش شده است.

محصول تحقیق در باب هر موضوعی تنها زمانی "علم" به شمار می‌آید که با معیارهای عینی قابل سنجش باشد. داور نهایی در این زمینه خود واقعیت است. به عنوان مثال اگر قرار باشد در جامعه اسلامی در باره علت یک بیماری خاص که در دیگر کشورها (به عللی) به آن توجه نمی‌شود تحقیق صورت پذیرد، آنگاه دستاورد حاصل از این تحقیق به شرطی علمی خواهد بود که بتواند نظریه‌ای مقبول درباره ساختار عامل موجد بیماری و احیاناً راه‌های مقابله با آن ارائه کند. اما این دستاورد "اسلامی" نخواهد بود زیرا اگر واقعا عامل پیشنهاد شده عامل واقعی بیماری مورد اشاره باشد، دیگر محققان نیز باید بتوانند در صورت صرف وقت و انرژی به این کشف نایل شوند. (پایا، ۱۳۸۶، ص ۶۵)

بیشتر توضیح دادیم که ما نمی‌توانیم با نقادی مد نظر نویسنده محترم، نظریه‌ها را از آموزه‌های متافیزیکی پاک کنیم. به همین دلیل آن بخش از محتوای نظریه را که برآمده از نظام متافیزیکی خاص است چه به واقعیت اصابت بکند و چه به واقعیت اصابت نکند، می‌توان به آن نظام متافیزیکی خاص منسوب کرد. اما اینجا یک مسأله مهم رخ می‌نماید. فرض کنیم اسلام حاوی آموزه‌هایی متافیزیکی است که می‌تواند حامی یک نظریه علمی باشد، در این صورت این آموزه‌های متافیزیکی چه میزان اختصاصی اسلام است. در حالتی که آموزه‌های متافیزیکی حامی علم، مشترک بین اسلام و دیگر مکاتب، مانند سکولاریزم، باشد،^۱ چندان لطفی ندارد که در جهانی که گفته می‌شود فرهنگ سکولار حاکم است، از علم اسلامی دم زده شود. ایده علم اسلامی وقتی هیجان‌انگیز و شایسته توجه جدی است که آموزه‌های متافیزیکی حامی علم که برآمده از دین هستند، در جهان امروز، اختصاصی دین باشند. این مسأله هم که متافیزیک حامی علم چه میزان اختصاصی دین است با وقوف بعد از وقوع آشکار می‌شود. یعنی نمی‌توان قبل از ساخته شدن چنین علمی ادعا کرد که قطعاً چنین علمی امکان ظهور دارد.^۲ البته معنای این سخن این نیست که طرفدار علم اسلامی نمی‌تواند، به قول لاکاتوش، از برنامه

۱. مثلاً در آیه ۵ از سوره الرحمن آمده است که «خورشید و ماه بر اساس حسابی در کارند». ممکن است دانشمندی با الهام از این آیه، به درست یا غلط، به فرض کاربردپذیر بودن ریاضیات در توصیف جهان منتقل شود که یکی از آموزه‌های متافیزیکی مهم حامی علم جدید است؛ علمی که طرفداران ایده علم اسلامی معتقدند در زمینه‌ای از سکولاریزم بالیده است.

۲. این استدلال که «علم محفوف به آموزه‌های متافیزیکی است و آموزه‌های متافیزیکی ممکن است تحت تأثیر آموزه‌های اسلامی قرار گیرد، پس علم اسلامی ممکن است» فقط بر این دلالت می‌کند که مفهوم علم اسلامی امتناع منطقی ندارد.

پژوهشی امیدبخشی مبتنی بر متافیزیک اسلامی سخن بگوید و بر اساس این آرزو فعالیت علمی را بی‌آغازد. کوتاه سخن اینکه اگر علم اسلامی تحقق پذیرد، بخصوص در معنای قوی آن، یعنی علمی که متافیزیک حامی آن اختصاصی اسلام باشد، می‌توان به طیب نفس آن را به صفت اسلامی متصف کرد.

اما در امتداد بحث درباره دو نقل قول اخیر از نویسنده محترم، می‌توان طور دیگری هم به تحلیل مسأله ورود پیدا کرد. ممکن است منتقدی بگوید که چون نمی‌توان واقعیت را به صفت اسلامی متصف کرد^۱، و علم حاکی از واقعیت است، پس علم اسلامی معنا ندارد. پاسخ این منتقد، آسان است. ما به واقعیت، دسترسی مستقیمی نداریم. ما همواره واقعیت را از خلال آموزه‌های متافیزیکی، ویژگی‌های زبانی، پیش‌فرض‌ها، علایق، سلیق و ... می‌فهمیم. این ما انسان‌ها هستیم که حوادث واقعی را در بستری از متافیزیک اسلامی یا در بستری از متافیزیک سکولار می‌فهمیم. ما برای ساختن نظریه‌هایمان هیچ مستمسکی غیرآغشته به آموزه‌های متافیزیکی در اختیار نداریم.^۲ و جالب‌تر این است که از این نکته نمی‌توان منطقاً به این نتیجه رسید که لزوماً نظریه‌های ما نادرستند. با وجود اینکه ما هیچ مستمسکی غیرآغشته به آموزه‌های متافیزیکی برای نظریه‌پردازی درباره واقعیت نداریم، باز ممکن است که در وجوهی از نظریه‌پردازی‌هایمان به حقیقت برسیم. چون دلیلی نداریم که آموزه‌های متافیزیکی لزوماً کاذب هستند.

رای ایشان در خصوص روش علم هم محل تأمل است. ایشان در نقد مقاله‌ای که امکان و چگونگی علم دینی را مورد بحث قرار داده (ریاحی و همکاران، ۱۳۸۳)، می‌نویسد:

نویسندگان در آخرین بند از قولی که در بالا ذکر شده مدعی شده‌اند که ارزش‌های اسلامی می‌تواند منجر به کشف "روش‌های علمی اسلامی" شود. اما این سخن نیز غیر دقیق است. درست است که روش‌ها برساخته‌های خود ما هستند، اما کارآمدی روش‌ها به میزانی است که ما را به هدف اصلی که کشف واقعیت است نزدیک می‌کنند. روش‌ها را می‌توان همانند فرضیه‌ها و نظریه‌ها با رویکردی کثرت‌گرایانه تولید کرد. اما

۱. مثلاً نمی‌توان از سیب‌زمینی اسلامی، خورشید و ماه اسلامی، فلز اسلامی و ... سخن گفت.

۲. از این نکته منطقاً نمی‌توان نتیجه گرفت که نظریه‌های ارائه شده توسط انسان فقط تحت تأثیر آموزه‌های متافیزیکی شکل می‌گیرد.

در نهایت این محک تجربه و نقد است که اعتبار یک روش را احراز می‌کند و از بدیل‌ها و رقیب‌های آن سلب اعتبار می‌کند. (پایا، ۱۳۸۶، ص ۶۵)

همان‌گونه که پیشتر نیز گفته شد، رهیافت ایشان در نفی «روش اسلامی» برای تولید علم، مشابه رهیافتشان در نفی علم دینی است و بنابراین نقدهایی که تا کنون گذشت بر استدلال ایشان در نفی روش اسلامی برای تولید علم هم وارد است. اگر روش تولید علم به معنای نقشه محقق کردن اموری است تا در نهایت چیزی به نام علم تولید شود، باید گفت که در نظام باور اسلامی، دست‌کم برای تولید برخی از علوم می‌توان از روش اسلامی سخن گفت. در آیه ۷۹ از سوره واقعه آمده است: «جز پاک‌شدگان به آن [تعالیم قرآنی] دست نمی‌یابند» و در آیه‌های ۳۶ و ۳۷ از سوره زخرف آمده است: «و هر کس از یاد خدای مهربان روی برتابد، شیطانی را بر او می‌گماریم که با او همنشین شود و شیاطین، این گروه [از انسان‌ها] را از راه بازمی‌دارند، در حالی که آنان می‌پندارند که هدایت یافته حقیقی هستند» و در آیه ۶۹ از سوره عنکبوت آمده است: «قطعاً برای کسانی که در راه ما جهاد می‌کنند، راه‌های خود را می‌نمایانیم». آیه‌هایی از این دست وجود دارد که بر این دلالت می‌کند که پرهیزکاری و ممارست در پیمودن راه مستقیم، منجر به رهایی هر چه بیشتر از توهّم و رسیدن به معارفی می‌شود. این «روش» دستیابی به معرفت را اسلامی ندانیم چه بدانیم؟!^۱

در جهان اندیشه، نظام‌های متافیزیکی مختلفی وجود دارد. برخی از این نظام‌ها مانند نظام اسلامی و نظام سکولار تفاوت‌های چشم‌گیری دارند. در نظام اسلامی بر خلاف نظام سکولار، هستی علاوه بر عالم شهادت، شامل عالم غیب هم می‌شود، معرفت و روش نازل شده از سوی خدا محترم و کارآمد شمرده می‌شود و بالطبع دین، حضوری تمام‌عیار در عرصه اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و ... دارد. در چنین فضایی، یعنی جهانی مملو از نظام‌های متافیزیکی مختلف، ارزش‌ها نقشی تعیین‌کننده در انتخاب متافیزیک‌ها خواهند داشت. همین ارزش‌ها است که ممکن است ما را به سمت اخذ یک متافیزیک و طرد دیگری رهنمون شود. نویسنده محترم، در جایی از مقاله می‌نویسد:

۱. باز بر این نکته تأکید می‌کنیم که در قرآن کریم، مشاهده و تجربه عملی برای کسب معرفت، جایگاهی آشکار دارد. جا دارد در این خصوص تأملات عمیق‌تری توسط جامعه علمی کشور انجام گیرد.

فیلسوفان رئالیست علم در نقد دیدگاه پوزیتیویست‌ها روشن ساخته‌اند که نه تنها هیچ یک از علوم خالی از پیش‌فرض‌های متافیزیکی نیست، که در عین حال چنین نیست که این پیش‌فرض‌های متافیزیکی از حیث میزان زاینده‌گی و کمک به رشد علمی که در دامن آنها پرورش می‌یابند از یک درجه از توانایی برخوردار باشند. فلاسفه رئالیست در آثار مختلف نشان داده‌اند که برخی از متافیزیک‌ها، متافیزیک‌هایی هستند که نه تنها کمک چندانی به رشد معرفت علمی نمی‌کنند که حتی می‌توانند موانع جدی در راه رشد آنها ایجاد کنند. نمونه متافیزیک هگلی و هایدگری از این حیث مثال زدنی است. برخی متافیزیک‌ها نیز از کمک بهینه به رشد علم ناتوانند. نمونه متافیزیک فیزیکالیستی مثال مناسبی در این زمینه است. نکته مهمی که می‌توان در قالب یک پرسش اساسی مرتبط با این بحث مطرح ساخت آن است که کدام نوع از متافیزیک‌ها می‌توانند بیشترین کمک را به علم ارائه دهند. (پایا، ۱۳۸۶، ص ۶۷)

پرسش آخری که در نقل قول اخیر می‌درخشد، پرسشی است که حامیان علم اسلامی بسیار علاقمندند که به آن پاسخ گویند و پاسخشان هم روشن است؛ متافیزیک اسلامی زمینه مناسبی برای رشد و تحول علمی است. آنان از منظر خود استدلال‌های گوناگونی له این مدعا اقامه می‌کنند، از جمله می‌گویند چون هستی در اندیشه اسلامی محدود به حدودی که پوزیتیویست‌ها و سکولارها ادعا می‌کنند نیست، لذا آموزه‌های اسلامی امکان بیشتری برای توسعه دانش بشری فراهم می‌آورد.^۱ با اینکه نویسنده محترم، چنین پرسش درخشانی را طرح می‌کند و در کنار آن برخی متافیزیک‌ها را هم نامناسب برای رشد علم اعلام می‌کند، عجیب است که در جایی دیگر از مقاله می‌نویسد:

فلاسفه رئالیست تأکید می‌کنند که در تولید نظریه‌ها و فرضیه‌های علمی، هر چه تنوع منابع بیشتر، شانس اینکه از میان یک مجموعه بزرگ، برخی نمونه‌های نزدیک‌تر به هدف یافت شود، بیشتر. هدف هم در قلمرو علم همان‌گونه که توضیح داده شد، دستیابی به شناختی مطابق با واقع یا لاقط در مسیر انطباق با واقع است. به این اعتبار در حوزه تولید علم، همه نظام‌های باور خواه ادیان، خواه

۱. این استدلالی است که نویسنده مقاله مورد نقد نیز، به دلیل منظر فلسفی مختار خود، می‌پسندد.

سنت‌های تاریخی، خواه عقاید و اندیشه‌های اسطوره‌ای و نظایر آن از یک وزن و رتبه در عرصه زمینه‌سازی برای برساختن نظریه‌ها و فرضیه‌ها برخوردارند. آنچه که میان این محصولات تفاوت می‌گذارد، موفق بیرون آمدن یا نیامدن از مرحله نقادی و ارزیابی است. (همان، ص ۵۵)

علاوه بر نقدی که از مقایسه این دو نقل قول حاصل می‌آید، باید از نویسنده محترم مقاله پرسید: آیا شایسته است که حدس را از نظامی متافیزیکی اخذ کرد که دقیقاً در محل اخذ با آموزه‌های مسلم اسلامی ناسازگاری دارد؟!

مروری مختصر بر آرای دو مدافع علم دینی: آیا علم‌رها از متافیزیک ممکن است؟!

در انتهای مقاله شایسته است نظری بیفکنیم بر آرای دکتر گلشنی، مدافع مسلمان علم دینی، و پروفیسور پلانینگا، مدافع مسیحی علم دینی (یا به قول خود او، علم آگوستینی).^۱ هدف این است که استدلال مدافعان علم دینی تبیین شده، سپس نشان داده شود که نویسنده محترم مقاله مورد نقد روایت صحیحی از این استدلال‌ها ندارد. راهبرد گلشنی و پلانینگا در دفاع از علم دینی شبیه به هم است. هر دو، با شواهد متعددی از علم رایج، نشان می‌دهند که چگونه نظریه‌های مهم، تحت تأثیر جهان‌بینی طبیعت‌گرایانه قرار گرفته‌اند و از موضعی دینی نمی‌توان آنها را پذیرفت. آنها هر دو معتقدند که برخی از احکام علمی، مانند فاصله سیاره از خورشید، نسبت به جهان‌بینی دینی خنثا است و دین‌داران و ملحدان نمی‌توانند به خاطر عقاید خود آنها را رد یا قبول کنند، اما تأکید می‌کنند که در نظریه‌های علمی جامع و کلان که از انسان، جامعه، جهان و ... حکایت می‌کنند و از جمع داده‌های تجربی پا فراتر می‌نهند، نمی‌توان نسبت به دین موضعی بی-طرف اخذ کرد و در چنین مواردی است که علم دینی با علم طبیعت‌گرایانه، دو مسیر متفاوت را پی می‌گیرند. آنها تأکید می‌کنند در چنین مواردی، گزیری از علم مبتنی بر جهان‌بینی خاص نیست و در جهانی که علم طبیعت‌گرایانه مصادیق متعدد دارد، چرا باید دینداران، از روایت دینی شواهد تجربی پرهیز کنند (گلشنی، ۱۳۸۵، ص ۱۸۶-۱۵۱ و پلانینگا، ۱۹۹۶).

۱. به این دلیل این دو مدافع علم دینی انتخاب شده‌اند که هر دو به نوعی آغازگر این بحث در محیط خود بوده‌اند.

ذکر شواهدی از نظریه‌های علمی^۱ دال بر وجود نظریه‌های طبیعت‌گرایانه، اساس استدلال گلشنی و پلانتینگا را در دفاع از علم دینی شکل می‌دهد که خالی از لطف نخواهد بود به دو مورد از آنها اشاره کنیم. گلشنی می‌نویسد دینداران و ملحدان در توضیح اصل آنتروپیک^۱ اختلاف آشکاری با هم دارند. ملحدان برای توضیح آن فرض می‌کنند که تریلیون‌ها تریلیون جهان وجود دارد که به طور اتفاقی، ثوابت فیزیکی یکی از آنها به این نحو شکل گرفته است، در حالی که دینداران بدون اینکه نیازی به چنین فرضی داشته باشند، طراحی شگرف ثوابت فیزیکی جهان را به خدا نسبت می‌دهند (گلشنی، ۱۳۸۵، ص ۱۶۲-۱۶۰). به عنوان مثالی دیگر می‌توان به نقد پلانتینگا علیه نظریه^۲ سیمون^۲ اشاره کرد. سیمون که از معتقدان نظریه تکامل است، رفتارهای نوع‌دوستانه، مانند رفتار مادر ترزا را مخالف «برازندگی شخصی»^۳ (یعنی عدد اخلاف مورد توقع) و تکامل که قانونی طبیعی است می‌داند و تلاش می‌کند برای آن توضیحی مهیا کند. او معتقد است با دو سازوکار که آنها را تعلیم‌پذیری و عقلانیت محدود می‌نامد، می‌توان رفتارهای نوع‌دوستانه را توضیح داد. بر اساس سازوکار تعلیم‌پذیری، اشخاص تمایل پیدا می‌کنند چیزی را یاد بگیرند که جامعه از آنها می‌خواهد. به این ترتیب محتوای امر آموخته شده به این لحاظ که چه میزان در راستای برازندگی شخصی است، مورد ارزیابی و نظارت دقیق قرار نمی‌گیرد. همچنین، این افراد به دلیل سازوکار عقلانیت محدود نمی‌توانند میان رفتار نوع‌دوستانه و رفتار منجر به برازندگی شخصی تمایز بگذارند. پلانتینگا می‌گوید آیا یک مسیحی این توضیح را برای رفتار نوع‌دوستانه قبول خواهد کرد؟! (پلانتینگا، ۱۹۹۶)

استنمارک در نقد آرای گلشنی و پلانتینگا، می‌پذیرد که آنها توانسته‌اند شواهدی مهیا کنند که نشان از گرایش‌های طبیعت‌گرایانه در علم امروز دارد، ولی تصریح می‌کند که نباید اجازه دهیم علم در مقام داوری تحت تأثیر گرایش‌های ایدئولوژیک، چه دینی و چه طبیعت‌گرایانه، قرار گیرد و فقط باید بر اساس شواهد علمی، نظریه‌ها را قبول یا رد کرد

1. Anthropic Principle

اصل آنتروپیک یعنی رابطه ثوابت طبیعت (مانند ثابت پلانک، ثابت گرانشی، بار الکترون و ...) به گونه‌ای است که اجازه بروز حیات را در زمین می‌دهد.

2. Herbert Simon

هربرت سیمون، برنده جایزه نوبل در اقتصاد و صاحب آثاری در زمینه مطالعات کامپیوتری و روان‌شناسی.

3. Personal Fitness

(استنمارک، ۲۰۰۴، ص ۲۳۴-۲۳۱). گلشنی در پاسخ به استنمارک می‌گوید که اگر بخواهیم علم بی‌طرف نسبت به جهان‌بینی‌ها بسازیم، نظریه‌های جهان‌شمول به بار نمی‌آید و چیزی جز مجموعه‌ای از داده‌های جزئی سامان نمی‌یابد. دانشمندان بزرگ معمولاً به این سطح از فعالیت علمی که صرفاً مجموعه‌ای از داده‌های جزئی ارائه کنند، بسنده نمی‌کنند و در نظریه‌پردازی‌های خود به دنبال یافتن پاسخ پرسش‌هایی بنیادین هستند که مشاهدات و آزمایش‌های جزئی نمی‌تواند به آنها پاسخ گوید؛ پرسش‌هایی در مورد مبدأ و منتهای انسان و جهان، تقلیل هستی به ماده، منشأ قوانین هستی، قائم به خود بودن جهان و گلشنی تصریح می‌کند که نظریه‌پردازی در این سطح نمی‌تواند نسبت به جهان‌بینی‌های مختلف، از جمله جهان‌بینی دینی، بی‌طرف باشد. یک دانشمند می‌تواند نسبت به پرسش‌های مزبور موضعی لادری‌گرایانه اتخاذ کند، در غیر این صورت موضع او یا سازگار با جهان‌بینی دینی خواهد بود یا در تعارض با آن. علاوه بر این، گلشنی با اشاره به تز تعیین ناقص نظریه‌ها توسط شواهد تجربی، به امکان‌پذیر بودن نظریه‌های بدیلی اشاره می‌کند که جز با اتخاذ موضعی متافیزیکی نمی‌توان یکی از آنها را انتخاب کرد. او به عنوان نمونه به نظریه کوانتوم کپنهاگی و نظریه کوانتوم بوهمی اشاره می‌کند که هر دو می‌توانند شواهد تجربی موجود را توضیح دهند ولی موضع یکسانی نسبت به اصل متافیزیکی علیت ندارند. (گلشنی، ۱۳۸۵، ص ۱۸۰)

حال ببینیم نویسنده محترم مقاله مورد نقد، رأی گلشنی را چگونه روایت می‌کند:

در میان نویسندگانی که در سال‌های اخیر در باره امکان "علم اسلامی" سخن گفته‌اند، آراء دکتر گلشنی به اعتبار آشنایی نزدیک او با فیزیک و فلسفه از دیگران دقیق‌تر است. اما حتی این محقق نیز در دفاع از موضع خود بیش از این نمی‌گوید که متافیزیک علم در علم تاثیر می‌گذارد و بنابراین وجود یک متافیزیک دینی می‌تواند به علم محتوای دینی ببخشد (ص ۷۱).

پایا در ادامه این عبارت را از گلشنی نقل می‌کند:

به طور خلاصه نظر ما در مورد علوم دینی آن است که اولاً آن منحصر به علوم انسانی نیست، بلکه همه علوم را در بر می‌گیرد و ثانیاً دنبال آن است که کلیت قضایای مربوط به جهان طبیعت و انسان را در چهارچوب جهان‌بینی الهی ببیند.

(گلشنی، ۱۳۸۵، ص ۱۸۲)

و سپس می‌نویسد:

دکتر گلشنی آنگاه اضافه می‌کند که به اعتقاد او توفیق علم جدید را در یک زمینه خداپاورانه بهتر می‌توان توضیح داد. نکته اخیر البته دعوی درخور توجهی است که نگارنده نیز بدان باور دارد و بر این گمان است که می‌توان استدلال‌های قدرتمندی نیز در دفاع از آن عرضه کرد. اما به فرض صحت این دعوی، آنچه که از آن نتیجه می‌شود آن است که علم جدید بدون تکیه به یک متافیزیک دینی، در کشف اسرار عالم توفیق داشته است. اما این نتیجه ارتباطی به امکان تحقق "علم اسلامی" ندارد. مطلبی که در قول بالا از دکتر گلشنی نقل شد نیز نوعی "تعریف" به شمار می‌آید و استدلال نیست. در خصوص میزان تاثیرگذاری باورهای متافیزیکی بر محتوای علم نیز در بخش‌های قبل به تفصیل سخن گفته شده و به تکرار آنها نیاز نیست.

آشکار است که پایا موضع گلشنی را کامل و به درستی روایت نکرده است و آنجا که می‌نویسد «مطلبی که در قول بالا از دکتر گلشنی نقل شد نیز نوعی "تعریف" به شمار می‌آید و استدلال نیست»، مشخص نیست چگونه مطلب نقل شده از گلشنی را تعریف به حساب می‌آورد. استدلال گلشنی در دفاع از علم دینی، دو بُعد اساسی دارد. بعد نخست آن، استدلال له این حکم است که علم دینی ممکن است. او استدلال می‌کند که «علم مبانی متافیزیکی دارد» و «متافیزیک علم ممکن است تحت تأثیر جهان‌بینی دینی قرار گیرد»، پس «علم دینی ممکن است». ایشان در بعد دوم استدلال خود، با مثال‌هایی از علم، نشان می‌دهد که در مواردی، نظریه‌های علمی متأثر از نگرش طبیعت‌گرایانه و سکولار هستند و می‌توان روایتی دینی از یافته‌های تجربی این حوزه‌های دانشی ارائه کرد. پایا برای رد این استدلال‌ها باید نشان دهد که یا علم دارای مبانی متافیزیکی نیست یا دین نمی‌تواند مبانی متافیزیکی علم را متأثر کند.

جمع‌بندی

نویسنده محترم مقاله «ملاحظاتی نقادانه درباره دو مفهوم علم دینی و علم بومی» در نفی مفهوم علم دینی عمدتاً متوسل به علم‌شناسی پوپر می‌شود. اما باید گفت که علم‌شناسی پوپر نمی‌تواند مفهوم علم دینی را ناممکن اعلام کند. پوپر، بر خلاف حلقه وین، معتقد بود که متافیزیک می‌تواند معنادار باشد. همچنین او معتقد بود که متافیزیک می‌تواند

برای علم ارزش مثبتی داشته باشد، زیرا ممکن است که نظریه‌ها در ابتدا به صورت متافیزیکی متولد شوند و بعد به تدریج آزمون‌پذیر شوند (پوپر، ۱۹۸۳، ص ۱۹۳-۱۹۲). در عین حال پوپر وقتی از ملاک ابطال‌پذیری سخن می‌گفت، بر خلاف پوزیتیویست‌های منطقی که ملاک معناداری را برای تک‌تک گزاره‌ها به کار می‌بردند، آن را برای دستگاهی از گزاره‌ها که نظریه را شکل می‌دهند به کار برد. از نظر او یک نظریه وقتی ابطال‌پذیر است که برخی از گزاره‌هایی که از آن استنتاج می‌شود، ابطال‌پذیر باشد (پوپر، ۲۰۰۵، ص ۶۶). به این ترتیب لزومی ندارد یک نظریه علمی ابطال‌پذیر از نظر پوپر، عاری از هر نوع گزاره متافیزیکی باشد. بنابراین یک نظریه موقتاً مقبول در علم‌شناسی پوپر ممکن است همواره متأثر از نظام متافیزیکی خاصی باشد. اما آیا طرح چهاربخشی^۱ پوپر که فرایند خلاق و انتقادی و تکاملی علم را به زعم پوپر مدل می‌کند^۲، بر این دلالت می‌کند که به تدریج در طول زمان با حذف کردن خطاها یا به سخن دیگر با نقادی، نظریه علمی عاری از جنبه‌های متافیزیکی خواهد شد؟ به هیچ وجه، منطقی، از طرح چهاربخشی پوپر این نتیجه حاصل نمی‌آید. علاوه بر این در نقادی، همواره حکمی از جهان دوم پوپری لازم است و این نشان می‌دهد که براحتی ممکن است نگرش‌های متافیزیکی و ارزش‌بار در مقام نقادی نظریه نیز وارد شوند.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

1. Tetradic Schema

۲. در طرح چهاربخشی پوپر، P₁ مسأله‌ای است که فعالیت علمی با آن آغاز می‌شود، TT نظریه‌ای است که موقتاً برای حل این مسأله پیشنهاد می‌شود، سپس نقادی یا حذف خطا (EE) شروع می‌شود که خوش‌بینانه منجر به ظهور مسأله جدید P₂ می‌شود. با ادامه این فرایند خلاقانه و انتقادی، جهان سه پوپری رشد می‌کند. (پوپر، ۱۹۷۵، ص ۱۱۹)

منابع

- پایا، علی (۱۳۸۶)، ملاحظاتی نقادانه درباره دو مفهوم علم دینی و علم بومی، حکمت و فلسفه. سال سوم، شماره‌های دوم و سوم، صص ۷۶-۳۹.
- چالمرز، آلن (۱۳۸۵)، چستی علم؛ درآمدی بر مکاتب علم‌شناسی فلسفی، ترجمه سعید زیباکلام، تهران، سمت.
- حسنی، سیدحمیدرضا، علی‌پور، مهدی و موحدابطحی، سیدمحمدتقی (۱۳۹۰)، علم دینی؛ دیدگاه‌ها و ملاحظات، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- ریاحی، حسین؛ صفوی‌فر، فرنوش و عطاری، مازیار (۱۳۸۳)، علم دینی؛ امکان و چگونگی، قیسات، شماره ۳۴، صص ۱۴۱-۱۱۹.
- صدر، سیدرضا (۱۳۷۸). *الاجتهاد و التقليد، تدوین و تحقیق: سید محمد باقر خسروشاهی، قم، بوستان کتاب.*
- گلشنی، مهدی (۱۳۸۴)، *قرآن و علوم طبیعت*. تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- گلشنی، مهدی (۱۳۸۵)، *از علم سکولار تا علم دینی*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

Bhaskar, R. (2005). *The Possibility of Naturalism (A Philosophical Critique of the Contemporary Human Sciences)*. London and New York: Routledge.

Bhaskar, R. (2008). *A Realist Theory of Science*. London and New York: Routledge.

Boland, L. (1991). Current views on economic positivism. *Companion to contemporary economic thought*, 88-104.

Feyerabend, P. (1975). *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*. London: New Left Books.

- Nasr, S. (In Conversation with Muzaffar Iqbal) (2008). *Islam, Science, Muslims, and Technology*. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies.
- Notturmo, M. (2003). *On Popper*. Wadsworth.
- Plantinga, A. (1996). Science: Augustinian or Duhemian? *Faith and Philosophy*. Vol. 13, No.3, Pages 368-394.
- Popper K. (1975) *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*. London: Oxford University Press.
- Popper, K. (1983). *Realism and the Aim of Science*. London: Hutchinson.
- Popper, K. (2004). *Conjectures and Refutations*. London: Routledge.
- Popper, K. (2005). *The Logic of Scientific Discovery*. London: Routledge.
- Stenmark, M. (2004). *How to Relate Science and Religion (A Multidimensional Model)*. Grand Rapids: Eerdmans.

