

جامعیت دین و روش استنباطی علوم دینی؛ بررسی یک نقد

محمد فتحعلی خانی*

حسینعلی شیدان‌شید**

چکیده

دکتر خسرو باقری، ارائه‌دهنده نظریه تأسیسی علم دینی، در مرحله سلبی تبیین نظریه خود، دیگر نظریه‌های علم دینی را نقد می‌کند. از این میان، او بر آن است که نظریه‌های استنباطی علم دینی، که گزاره‌های علمی را با رجوع به متون دینی به دست می‌آورند، بر نظریه جامعیت متون دینی مبتنی‌اند. لذا با نقد نظریه جامعیت دین، نتیجه می‌گیرد که نظریه‌های استنباطی گونه‌های ناموجه علم دینی‌اند. این مقاله ادعای وی را در مورد ابتدای نظریه‌های استنباطی بر نظریه جامعیت بررسی می‌کند. در این مقاله نخست، با ارائه مثال‌های نقض، نشان داده شده که چنین ابتدایی در کار نیست؛ دوم، اثبات شده است که بر اساس مبانی تفسیری و علم شناختی باقری، نمی‌توان به رد نظریه‌های استنباطی پرداخت؛ زیرا نظریه گزیده‌گویی و نیز نظریه علم‌شناختی او به گونه‌ای است که اگر آن را مقتضی نادرستی رجوع به متون دینی برای اخذ گزاره‌های علمی محسوب کنیم، اخذ گزاره‌های متافیزیکی از متون دینی نیز نادرست خواهد بود.

واژگان کلیدی: علم دینی، نظریه استنباطی علم دینی، نظریه تأسیسی علم دینی، جامعیت دین، تکثر روش‌شناختی، خسرو باقری

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه

دکتر خسرو باقری پیشنهاد دهنده نظریه‌ای برای تولید علوم تجربی دینی است که خود آن را رویکرد تأسیسی خوانده است (۱۳۸۲، ص ۲۴۹) و گاه الگوی تأسیسی (موحد ابطحی، ۱۳۹۱ الف) یا رویکرد استنباطی تأسیسی (لطیفی، ۱۳۹۲) هم خوانده شده است. در این مقاله، از آن با عنوان «نظریه تأسیسی» یاد می‌شود. باقری برای ارائه نظریه‌ای در علم دینی، بنیان‌هایی علم‌شناختی و دین‌شناختی مطرح کرده و کوشیده است آنها را در سامانی معرفت‌شناسانه گرد آورد تا نشان دهد که می‌توان با استفاده از پیشفرض‌های برگرفته از دین، انتظار تولید علمی را داشت که برخوردار از پشتیبانی روش‌شناسی علم تجربی باشد و هم‌زمان دارای صبغه دینی و متناسب با دین باشد. به عقیده وی، علمی را که هم دارای صبغه دینی و متناسب با دین است و هم از بوتله روش داور علمی موفق بیرون آمده است می‌توان به شکل معناداری علم دینی نامید.

او در آثار خویش، برای توضیح و تبیین نظریه خود، نخست در مرحله‌ای سلبی، دیگر نظریه‌های علم دینی را برمی‌شمارد و از طریق بررسی مبانی دین‌شناختی، تفسیری و علم‌شناختی آنها، یک‌یک نقد می‌کند و البته آنها را گونه‌های نادرست علم دینی می‌خواند (باقری، ۱۳۸۲ و ۱۳۹۲). این نقدها بستر و زمینه را برای طرح نظریه خود او در مرحله اثباتی فراهم می‌کند (باقری ۱۳۹۱، ص ۲۱)^۱. پیش از ورود به بحث از گونه‌های درست و نادرست علم دینی از دیدگاه وی، مقصود خود از کاربرد چند اصطلاح را بیان می‌کنیم:

- استنباط، کشف مفاهیم و آموزه‌های متون دینی (در اینجا کتاب و سنت) است؛
- روش استنباطی را - که در واقع اصطلاحی برای یک روش‌شناسی است - به معنای روش کشف گزاره‌های متون دینی (که درباره امور واقع یا ارزش‌ها بیان شده است) و مستند دانستن اعتبار معرفتی آنها به علم الهی، به کار می‌بریم. گاهی برای همین معنا اصطلاح روش نقلی را به کار می‌گیریم؛
- به هر نظریه علم دینی که روش استنباطی را معتبر بداند نظریه استنباطی می‌گوییم؛
- رویکرد استنباطی آن دسته از نظریه‌های استنباطی است که به نظر دکتر باقری، به جامعیت متون دینی قائل‌اند؛ یعنی معتقدند که متون دینی حاوی همه معارف از جمله معارف مربوط به

۱. وی در نوشته‌ای منتشر نشده با عنوان «طرح‌واره‌ای از نظریه علم تجربی دینی در عرصه علوم انسانی»، که به منظور تلخیص نظریه خود ارائه کرده است، پنج گونه علم دینی را معرفی می‌کند که از این قرارند: غیبی، ایدئولوژیک، فرهنگ‌گرایانه، التقاطی (با دو روایت تطبیقی و تهنیدی)، و نظریه علم تجربی دینی در عرصه علوم انسانی. چهار گونه نخست، که جملگی از نظر وی نادرست / ناموجه‌اند، همراه با نقدهایی مطرح شده‌اند تا مزایای نظریه خود او، یعنی نظریه پنجم، نمایان شود.

علوم تجربی هستند؛

- گزاره‌های تجربی و گزاره‌های علمی گزاره‌هایی هستند که علی‌الاصول به روش تجربی مورد تحقیق و اعتبارسنجی معرفتی قرار می‌گیرند؛
- تکثر روش شناختی به معنای جواز استناد به چند روش‌شناسی (در اینجا روش استنباطی و روش‌های دیگر) برای اعتبارسنجی معرفتی گزاره‌ها و نظریه‌ها، و مربوط به مقام داوری است.

درست و نادرست در علم دینی

باقری می‌گوید: «کسانی که تعبیر علم دینی را معنادار تلقی می‌کنند، ممکن است نوع پیوند علم و دین در علم دینی را به انحای مختلفی لحاظ کنند که برخی از آنها غیرقابل قبول یا نادرست‌اند» (۱۳۹۲، ص ۲۱۱). درستی یا نادرستی هر یک از گونه‌های علم دینی ریشه در مبانی دین‌شناختی و علم‌شناختی آن دارد. از همین روست که در هر نظریه علم دینی دو دسته پرسش را باید طرح کرد و پاسخ داد: نخست مبانی و نحوه بهره‌برداری و استناد علم به دین، و دوم روش‌شناسی داوری درباره گزاره‌ها و نظریه‌های علمی حاصل از این بهره‌برداری. به عبارت دیگر، همواره علم دینی در برابر این دو پرسش قرار دارد: (۱) چرا آن را علم خوانده‌اند؟ (۲) چرا آن را دینی خوانده‌اند؟ چرایی علم خوانده شدنش، پرسشی معرفت‌شناختی - علم‌شناختی و چرایی دینی شمرده شدنش پرسشی دین‌شناختی است.

یکی از نظریه‌های علم دینی که وی به نقد آن پرداخته و آن را نادرست خوانده، نظریه‌ای است که به روش استنباط از متون دینی برای تولید علم پایبند است. در این مقاله، نقدهای باقری به این نظریه بررسی می‌شود. این بررسی نشان می‌دهد که نقدهای وی به کدام یک از دو پرسش بالا مربوط می‌شود.

مبنای دین‌شناختی رویکرد استنباطی (۱): جامعیت دین

باقری یکی از گونه‌های علم دینی را رویکرد استنباطی خوانده و مبنای دین‌شناختی آن را این‌گونه معرفی کرده است: «این رویکرد در علم دینی، مبتنی بر دین‌شناسی دایره‌المعارفی است... بر اساس این نوع دین‌شناسی، ... دین حاوی علوم و دانش‌های مختلفی است که آدمی به آنها نیاز دارد» (۱۳۹۲، ص ۲۱۲). در این دین‌شناسی، اشمال دین بر علوم و دانش‌های مختلف به دو شکل تصویر شده است: در شکل نخست «تصور بر این است که دین همه علوم را با همه جزئیات آنها در بر دارد» و در شکل دوم «عقیده بر این است که اصول کلی همه علوم در دین یافت می‌شود»

(همانجا). در هر دو شکل، روش علم دینی، روش استخراج از متون است؛ یعنی برای دستیابی به علم باید متون دینی را مطالعه کرد و مواد علم (در شکل اول) یا اصول علم (در شکل دوم) را از آن متون استخراج کرد (همانجا).

این نوع دین‌شناسی، نظریه‌ای است که در موضوع قلمرو دین مطرح است و به نظریه جامعیت دین شناخته می‌شود. باقری، جامعیت دین به معنای اشمال متون دینی بر همه معارف بشری و از جمله علوم تجربی را به تفصیل نقد کرده است. او ادله‌ای عقلی و تاریخی در رد این نظریه اقامه کرده است. نوشته حاضر درصدد نقد مباحث وی در موضوع جامعیت دین نیست. در اینجا تنها این نکته خاطر نشان می‌شود که نقد این مباحث مقتضی پاسخ به سه پرسش است:

(۱) آیا ادله وی در رد جامعیت دین / متون دینی قابل قبول اند یا خیر؟

(۲) آیا آن نظریه‌های علم دینی که وی آنها را استنباطی و قائل به جامعیت دین می‌داند، لزوماً بر جامعیت دین متکی اند یا خیر؟

(۳) آیا به لحاظ منطقی بهره‌گیری از روش استنباطی (روش استخراج از متون) متوقف بر پذیرش جامعیت دین است یا چنین نیست؟

تفاوت پرسش دوم و سوم این است که در پرسش سوم به رابطه منطقی روش استنباطی و نظریه جامعیت دین نظر داریم؛ در حالی که در پرسش دوم با تحلیل نظریه‌های موجود^۱، اتکا یا عدم اتکای آنها بر نظریه جامعیت دین را می‌سنجیم. در نوشته‌ای دیگر^۲ کوشیده‌ایم به دو پرسش نخست نخست پاسخ گوئیم. در اینجا به پرسش سوم می‌پردازیم.

ابتنا یا عدم ابتنای منطقی روش استنباطی بر نظریه جامعیت دین

این البته امر ممکن است که یک نظریه علم دینی تکثر روش‌شناختی برای رسیدن به گزاره‌های علمی را نپذیرد؛ یعنی معتقد باشد که یگانه روش دستیابی به گزاره‌های علم دینی رجوع به متون دینی است. چنین نظریه‌ای ناگزیر هر پرسش علمی را از طریق رجوع به متون دینی پاسخ می‌دهد؛ لذا تنها در صورتی می‌تواند مدعی باشد که روش او امکان تحقیق درباره همه پرسش‌های علمی را داراست که متون دینی را حاوی پاسخ همه پرسش‌ها بداند. چنین نظریه‌ای منطقاً وابسته به نظریه جامعیت دین خواهد بود.

اما می‌توان گونه‌های دیگری از علم دینی را نیز تصور کرد که از روش رجوع به متون دینی

۱. نظریه‌های خاصی که باقری آنها را متکی به نظریه جامعیت دین دانسته است.

۲. این نوشته مقاله‌ای است با عنوان «جایگاه نظریه جامعیت دین در نظریه‌های استنباطی علم دینی؛ بررسی نقدهای دکتر خسرو باقری بر جامعیت دین» که در نشریه کتاب نقد به چاپ خواهد رسید.

استفاده می‌کنند؛ ولی در عین حال، استفاده از روش‌شناسی‌های دیگر برای پاسخ‌گویی به پرسش‌های علمی را نفی نمی‌کنند. این گونه نظریه‌ها قائل به تکثر روش‌شناختی‌اند و در نتیجه، برای اینکه بتوانند هر پرسشی را در درون نظریه خود قابل تحقیق بدانند ملزم به قائل شدن به جامعیت دین نیستند.

بنابراین، قائل شدن به جامعیت دین در صورتی برای روش استنباطی ضروری است که تکثر روش‌شناختی پذیرفته نشود؛ به عبارت دیگر، قبول روش استنباطی تنها اگر با انحصاری دانستن روش علم دینی توأم شود مستلزم پذیرش نظریه جامعیت دین است.

فرضیه‌ای که در ادامه به اثبات آن پرداخته می‌شود عبارت است از اینکه باقری از آن رو نظریه‌های استنباطی را بر نظریه جامعیت دین مبتنی می‌داند که تکثر روش‌شناختی را قبول ندارد و به همین جهت است که برخی از نظریه‌های علم دینی را التقاطی می‌خواند و آنها را رد می‌کند. برای ردّ ابتدای منطقی نظریه‌های استنباطی بر نظریه جامعیت دین، ارائه نظریه‌هایی که فارغ از نظریه جامعیت دین، برای کشف نظریه‌های علمی از روش استنباطی استفاده می‌کنند، کافی است. به بیان دیگر، اگر نشان داده شود نظریه‌هایی که باقری در ذیل رویکرد استنباطی قرار می‌دهد، هیچ‌گونه ابتدایی بر نظریه جامعیت دین ندارند، این ابتدای منطقی ردّ خواهد شد.^۱ در نوشته‌ای که پیشتر به آن اشاره شد این امر نشان داده شده است.

همچنین اگر نشان دهیم که نظریه‌های دیگری که باقری آنها را در ذیل عنوان استنباطی قرار نمی‌دهد، ولی از روش رجوع به متون دینی استفاده می‌کنند، دچار مشکلاتی که باقری به آنها نسبت می‌دهد نیستند. مثال‌های نقض دیگری برای نظریه ابتنا ارائه داده‌ایم.^۲ در اینجا «رویکرد تهذیب و تکمیل علوم» را براساس معرفی خود باقری، پیش می‌کشیم و نشان می‌دهیم که لزوماً دچار مشکلاتی که باقری به آنها نسبت می‌دهد نیستند.

مبدعان این رویکرد، چنان‌که از نام خود رویکرد پیداست، روشی ارائه می‌دهند که افزون بر تهذیب علوم غربی، برای تکمیل آنها نیز به کار می‌آید. باقری در معرفی نمونه‌هایی از این رویکرد به جریان «اسلامی گرداندن دانش» اشاره می‌کند و با اشاره به افرادی همچون نقیب العطاس و

۱. در اینجا ممکن است اشکال شود که وجود نظریه‌های یاد شده در صورتی دلیلی بر ردّ این ابتنا به شمار خواهند آمد که این نظریه‌ها را در استفاده از روش استنباطی مجاز بدانیم؛ در حالی که کسانی چون باقری به چنین امری قائل نیستند. پاسخ آن است که دست کم برخی از رویکردهایی که مدعی استفاده از روش استنباطی - بدون اعتقاد به جامعیت دین‌اند نظریه‌هایی منسجم‌اند، در حالی که اگر ابتدایی درکار می‌بود، نمی‌شد بدین طریق نظریه‌ای منسجم به دست داد؛ و دلایلی هم که باقری در مخالفت با این نظریه‌ها - از طریق استدلال بر نادرستی جامعیت دین - اقامه کرده قابل قبول به نظر نمی‌رسد.

۲. زیرا در این صورت توانسته‌ایم نظریه‌ای برای علم دینی استنباطی ارائه دهیم که دارای انسجام منطقی است بی آنکه بر نظریه جامعیت متون دینی تکیه کند. چنین نظریه‌ای نقضی خواهد بود بر نظریه ابتنا.

اسماعیل الفاروقی، می‌نویسد: روش‌شناسی اسلامی گرداندن دانش، مبتنی بر علم تفسیر است که به طور عمده با دو فن «تفسیر» و «تأویل» صورت می‌پذیرد. به نظر نقیب العطاس، این دو فن که در تفسیر قرآن به کار گرفته شده‌اند، می‌توانند در عرصه علوم مربوط به جهان نیز به کار روند (باقری ۱۳۸۲، ص ۲۳۷).

وی همچنین در معرفی نمونه‌ای دیگر از رویکرد تهذیب و تکمیل به مجامع ایرانی‌یی که به علوم انسانی اسلامی اشتغال دارند اشاره می‌کند. در این نمونه با صراحت بیشتری نشان می‌دهد که این پژوهشگران در تحقیقات خود برای پی‌ریزی علم دینی از روش استناد به آیات و روایات استفاده می‌کنند. باقری از قول نویسندگان این مجامع می‌نویسد: «داده‌های وحیانی»، خود یکی از منابع و زمینه‌های مؤثر در علوم انسانی و بلکه قابل اعتمادترین راه در شناخت انسان است؛ زیرا این به منزله کسب اطلاع از پدیدآورنده انسان درباره وی است (۱۳۸۲، ص ۲۴۲).

با دقت در توضیحات باقری درباره این دو نمونه به روشنی معلوم می‌شود که رویکرد تهذیب و تکمیل در عین آنکه تعهدی به نظریه جامعیت دین ندارد از روش استنباطی استفاده می‌کند. این موضوع اگر در خصوص نمونه اول، به جهت برخی تعبیر پیچیده و مجمل، قابل مناقشه باشد، در خصوص نمونه دوم واضح است. بنابراین، با استناد به گزارش‌های خود باقری پاسخ پرسش فوق که آیا به لحاظ منطقی بهره‌گیری از روش استنباطی متوقف بر پذیرش جامعیت دین است یا خیر، به دست می‌آید و آشکار می‌شود که نظریه جامعیت دین لزوماً رکنی از ارکان نظریه‌هایی که با رجوع به متون دینی در پی پاسخ‌گویی به پرسش‌های مطرح در علوم تجربی هستند نیست. به بیان دیگر، با توجه به نظریه‌های ارائه شده در علم دینی، درمی‌یابیم که استفاده از روش نقلی در علم دینی موقوف به اعتقاد به جامعیت متون دینی نیست.

البته ایشان می‌تواند پاسخ دهد که تنها در صورتی «رویکرد تهذیب و تکمیل علوم» نقضی بر نظریه ابتنا خواهد بود که اشکالاتی که وی به این رویکرد وارد دانسته است نادرست باشد. لذا لازم است آن اشکالات بررسی شود.

مهم‌ترین اشکالی که باقری به رویکرد تهذیب و تکمیل می‌کند این است که این رویکرد به علم التقاطی می‌انجامد. التقاطی بودن این رویکرد از آن روست که در آن، علم دینی حاصل ترکیبی میان یک نظریه علمی و مفاهیم یا گزاره‌هایی از متون دینی (در هیئت ناسازوار) است. «دست بردن به تهذیب و تصفیه پیکره نظریه‌ها و افزودن عناصری از اندیشه اسلامی به آنها ممکن است بدون توجه به این امر انجام شود که آیا بنیان‌های اندیشه اسلامی با مبانی و مبادی نظریه‌ای معین همخوانی دارد. در نتیجه حاصل تهذیب و تکمیل ممکن است معجون شگفت‌آوری باشد که در

آن، پاره‌های ناهمساز معرفتی به هم الصاق شده‌اند» (باقری، ۱۳۸۲، ص ۲۴۳).
 رویکرد تهذیب و تکمیل علوم موجود در مباحث جاری علم دینی هنوز حاضر است و
 دفاعیات جدیدی از آن صورت پذیرفته است (موحد ابطحی، ۱۳۹۱ ب). لذا نقد باقری به آن را
 بررسی می‌کنیم.

چرا باقری روایت تهذیبی را نادرست می‌داند و آن را التقاطی و ناپذیرفتنی می‌یابد؟ ویژگی علم
 دینی تهذیبی، این است که در آن به معرفت حاصل از روش استنباطی اعتماد می‌شود، اعتمادی
 چندان زیاد که می‌تواند آن را همچون دلیلی بر خطا بودن یافته‌ای علمی، وارد در استنتاجات علم
 کند. در نگاه تهذیبی آنچه مهم است علم است و برای رسیدن به علم نسبت به موضوعات علوم
 تجربی، تعهدی نسبت به یک روش شناسی وجود ندارد. نظر به این عدم تعهد است که یافته‌های
 حاصل از کاربست دو روش شناسی را می‌توان در تولید علم به کار گرفت. باقری به نحو پیشین و
 البته به نحو احتمالی^۱، حکم می‌کند که نتیجه در آمیختن چند روش شناسی، ناسازواری و التقاط
 است. چنین حکمی روا نیست. زیرا از قبل معلوم است که نتایج ناسازوار هرگز نمی‌تواند مورد
 پذیرش علم دینی تهذیبی باشد.

در علم دینی تهذیبی می‌توان - و بلکه باید - از همه روش‌شناسی‌های منتهی به علم (به طور
 مطلق و نه صرفاً علم تجربی) بهره برد. یکی از این روش‌شناسی‌ها، روش شناسی رجوع به متن
 و حیانی است. یکی دیگر هم البته التزام به تبعیت از قواعد منطق صوری است. هرگاه نتیجه براهین
 مرکب از گزاره‌های به دست آمده از روش تجربی و استنباطی، گزاره‌هایی ناسازگار و غیر قابل جمع
 باشد، به حکم منطق نمی‌توان به آن نتیجه ملتزم شد و باید درصدد کشف منشأ خطا برآمد. معلوم
 نیست چرا از نظر باقری دست علم دینی تهذیبی از این امر بدیهی کوتاه انگاشته شده و به نحو
 پیشین نتیجه کار آن ناسازوار ارزیابی شده است.

باقری در نقد خود بر علم دینی تهذیبی، از «ترکیب نظریه‌ها» سخن می‌گوید و ترکیب ناسازوار
 را رد می‌کند. با وجود این، نمی‌گوید که اگر استفاده از روش علم دینی تهذیبی به ترکیبی سازوار
 بینجامد، نتیجه کار آن پذیرفتنی است. چرا وی پیشاپیش پیروان علم دینی تهذیبی را از به دست
 دادن «نظریه‌های ترکیب شده در نظامی نوین و منسجم» ناتوان می‌داند؟ دلیلی بر این مدعا اقامه
 نشده است.

از اینجا است که ظاهر درگیری باقری با گونه‌های علم دینی، از جمله علم دینی تهذیبی را با
 باطن آن متفاوت می‌یابیم. واقع امر این است که باقری نمی‌تواند به تکرر روش شناختی رضا دهد.

۱. چنان‌که از تعبیر مکرر «ممکن است» در عبارات وی پیداست.

از این رو، هر گونه علم دینی را که به سمت پذیرش تکثر روش‌شناختی حرکت کند پیشاپیش نادرست و نتیجه کارش را ناصواب ارزیابی می‌کند. به نظر می‌رسد بهتر آن است که او به هسته مرکزی نزاع خود با نظریه‌های علم دینی (وحدت یا تکثر روش‌شناختی) عطف توجه کند و از حاشیه به متن درآید و بر ناصواب بودن تکثر روش‌شناختی برهان آورد.

مبنای دین‌شناختی علم دینی استنباطی (۲): نظریه تفسیری گزیده‌گویی

گزیده‌گویی عنوان نظریه‌ای تفسیری است که باقری آن را همچون نقطه اعتدالی میان نظریه جامعیت دین و نظریه‌هایی که معرفت دینی را تابع سائر معارف می‌کنند، انتخاب کرده است. از نظر او قائل شدن به جامعیت دین و شمول آن بر همه معارف، به تعطیل عقل و ابطال حکمت الهی می‌انجامد. از سوی دیگر، نظریه‌های هرمنوتیکی و قبض و بسط تئوریک شریعت معرفت دینی را تابع معارف دیگر می‌کنند (باقری، ۱۳۹۲، ص ۱۵۱)؛ در حالی که در نظریه گزیده‌گویی، تصور بر این است که دین «سخن معینی برای گفتن دارد؛ اما در بیان این سخن، به شیوه‌ای روشن و مشخص سخنی به میان آمده است، نه با ابهام و ابهامی که توان تحمل هرگونه تفسیری را داشته باشد.

سخن یا پیام اصلی قرآن، «هدایت انسان به ساحت ربوبی» است (همان، ص ۱۵۴). هدایت انسان به ساحت ربوبی که وظیفه اصیل و اصلی دین است مستلزم پرداختن به همه معارف تکوینی که بیان آنها کار ویژه عقل است، نیست. باقری می‌پرسد: «چه ضرورتی وجود دارد که دین، بخشی از کار عقل ... را انجام دهد؟» (همان، ص ۷۲). این استفهام انکاری گویای این است که فقط در صورتی که ضرورتی ایجاب کند، آمدن شناخت‌هایی از امور تکوینی در متون دینی رواست. باقری با پذیرش این سخن ورود پاره‌ای از شناخت‌ها (و نه همه شناخت‌ها) نسبت به امور تکوینی را (که مقتضای نظریه گزیده‌گویی است) در متون دینی امری ضروری می‌شمارد و وجه ضرورت آن را هم تبیین می‌کند:

«قرآن همواره غرض اصلی خود را تعقیب می‌کند. البته، برای تبیین هدایت و ذکر موانع حصول آن، پاره‌ای از حقایق مربوط به هستی یا انسان طرح شده است؛ اما همه جا و همواره، بازگشت سخن به همان غرض اصلی است. از این رو، به مسائل دیگر با اصلاً پرداخته نشده یا به قدر اقتضای این غرض، بدان عنایت شده است» (باقری، ۱۳۸۲، ص ۱۵۴).

با توجه به این سخنان، معلوم می‌شود که از نظر وی، آنچه پرداختن قرآن به امور تکوینی را

ضروری می‌سازد، ناگزیر بودن ذکر آن امور در استیفای غرض اصلی قرآن، یعنی هدایت انسان است. این مطلب درست است. شکی نیست که هرگاه استیفای غرض گوینده منوط به گفتن اموری باشد که در قلمرو دیگری قرار دارند، گفتن آن امور ضرورت می‌یابد. اما موضوعات و مسائل خارج از سخن اصلی دین، که استیفای غرض دین بدون بیان آنها ناممکن می‌شود، از کدام نوع‌اند؟ آیا صرفاً موضوعات و مسائل فلسفی از جمله آن مطالبی هستند که هرچند غرض اصیل دین بیان آنها نیست؛ ولی برای مفاهمه با آدمیان ضرورت یافته‌اند، یا آنکه برخی از موضوعات طبیعی و یا مسائلی که در علوم اجتماعی مطرح می‌شوند نیز برای برقراری امکان مفاهمه با انسان‌ها ضرورت طرح در دین را می‌یابند؟

باقری به نحو فی‌الجمله پذیرفته است که اموری غیر دینی می‌توانند در متون دینی یافت شوند و وجه ورود آنها به متون دینی را نیز بیان کرده است، ولی روشن نمی‌کند که ملاک و معیاری که ورود آن امور را مجاز می‌دارد چیست؟ به عبارت دیگر، فارق میان مسائل فلسفی و ارزشی از یک‌سو و مسائل علمی تجربی از سوی دیگر، چیست؟ چرا باقری، در نظریه تأسیسی خود، اخذ مواضع فلسفی و ارزشی متون دینی را در بنیان علم دینی می‌پذیرد؛ ولی اخذ مواضع علمی مربوط به عالم تکوین را - که در متون دینی آمده است - در علم دینی تحمل نمی‌کند؟ چرا پذیرش گزاره‌های متافیزیکی موجود در متون دینی را بر سنجش عقلی آنها موقوف نمی‌کند؛ ولی در خصوص گزاره‌های تجربی موجود در متون دینی، از آنجا که آزمودن آنها را بیهوده می‌داند (باقری، ۱۳۸۲، ص ۲۴۹)، اخذ و اقتباس را نمی‌پذیرد؟

اعتبار معرفتی گزاره‌های علم دینی

نظریه‌های استنباطی میان گزاره‌های علمی و متافیزیکی مأخوذ از متون دینی فرقی نمی‌گذارند و همه آنها را به لحاظ معرفتی معتبر می‌دانند. اما باقری میان آنها فرق می‌گذارد و در نتیجه باید وجه این فرق‌گذاری را بیان کند.

ممکن است گفته شود که او اساساً در پی علم تجربی^۱ دینی است؛ لذا پذیرش این‌گونه گزاره‌های علمی مأخوذ و مستنبط از متون دینی با غرض او که علم تجربی است سازگار نیست. به این ترتیب گویی باقری با سکوت در برابر این سؤال که آیا گزاره‌های تجربی مستنبط از متون دین دارای اعتبار معرفتی هستند یا خیر؟ می‌تواند به صرف اینکه هدف او دستیابی به علم تجربی دینی است، از پذیرش آن گزاره‌ها در علم دینی خودداری کند، یا پذیرش آنها را منوط به آزمون

۱. مقصود علمی است که گزاره‌های آن به روش تجربی تحقیق شده باشد.

تجربی نماید. گرچه این سخن می‌تواند او را از پاسخ به پرسش فوق معاف کند؛ ولی همچنان این پرسش باقی است: فرق میان گزاره‌های تجربی و متافیزیکی چیست؟ چرا وی گزاره‌های فلسفی را از متون دینی برمی‌گیرد و آنها را بی‌آنکه به تحلیل و سنجش منطقی قیاسی و فلسفی بسپارد، همچون بنیانی برای علم دینی اختیار می‌کند؟ به عبارت دیگر، چرا تکثر روش شناختی را در فلسفه می‌پذیرد ولی در علم نمی‌پذیرد؟

ممکن است کسی از جانب باقری پاسخ دهد که «این بنیان‌های متافیزیکی همواره همچون پیشفرض‌هایی برای علم پذیرفته می‌شوند و نیازی به اعتباریابی معرفتی ندارند؛ زیرا اساساً پرسش‌هایی مابعدالطبیعی‌اند که قابلیت سنجش عقلانی ندارند. این گونه گزاره‌ها از هرکجا که آمده باشند، خواه از دین یا اسطوره یا فلسفه، در هر حال، تاب سنجش عقلی را ندارند و به نحو جزمی پذیرفته می‌شوند».

پاسخ حاضر در واقع مستلزم این است که وجه پذیرش گزاره‌های متافیزیکی متون دینی پشتوانه الهی آن نباشد؛ لذا پذیرش آنها به معنای قائل شدن به جواز تکثر معرفت‌شناختی در فلسفه نیست. در هر حال، این دیدگاه البته قائلانی دارد، ولی باقری این‌گونه نمی‌اندیشد. از نظر وی «پیشفرض‌ها، گزاره‌های متافیزیکی‌اند با محتوای کلی» «که علم بر اساس آن بنا می‌شود». «پیشفرض بودن با مفروض بودن متفاوت است»، «بنابراین، من تعبدی بودن پیشفرض‌های علوم انسانی را نمی‌پذیرم. عقاید دینی همه صبغه اندیشه‌ای داشته و تقلیدی و تعبدی نیستند؛ ... و باید مثل سایر معارف، پشتوانه عقلانی و منطقی داشته باشد» (باقری، ۱۳۹۳، ص ۲۳۴).

با توجه به چنین موضعی است که می‌گوییم: حال که وی گزاره‌های متافیزیکی را قابل سنجش عقلی و روشمند می‌داند، چرا گزاره‌های متافیزیکی مأخوذ از متون دینی را محتاج سنجش منطقی و فلسفی نمی‌داند؟ چه تفاوتی میان گزاره‌های جزئی و تجربی موجود در متون دینی و گزاره‌های متافیزیکی وجود دارد که ایشان در تولید علم دینی، گزاره‌های تجربی مستنبط از متون دینی را به کار نمی‌گیرد؛ ولی در خصوص گزاره‌های متافیزیکی بدون سنجش عقلی و فلسفی آنها را می‌پذیرد؟

ممکن است وی پاسخ دهد که در مقام تصویر علم دینی و از موضع فیلسوف علم، فقط اعتبار معرفتی عناصر داخلی علم محل بحث هستند. لذا فیلسوف علم اعتبار معرفتی عناصر بیرون از علم را مفروض می‌گیرد و اثبات آنها را به عهده دیگران می‌گذارد. از این روست که پیشفرض‌های متافیزیکی مستنبط از متون دینی هرچند علی‌الاصول قابل سنجش عقلانی هستند، سنجش عقلانی آنها بر عهده فیلسوف است نه بر عهده فیلسوف علم. بنابراین، اگر سنجش عقلانی مبانی متافیزیکی برگرفته از متون دینی، در متن نظریه تأسیسی الزام نشده است، به معنای تعبدی بودن

آنها نیست. پس کسی نمی‌تواند به ما (باقری) بگوید «همان‌طورکه به خود اجازه می‌دهید در خصوص مبانی متافیزیکی از روش‌شناسی ویژه متافیزیک عدول کنید و به روش نقلی یا استنباطی رجوع نمایید، به عالمان علوم تجربی و نظریه‌پردازان نظریه‌های استنباطی علم دینی نیز اجازه دهید در خصوص گزاره‌های آزمون‌پذیر از روش آزمون تجربی عدول کنند و به روش نقلی و تعبدی اکتفا نمایند».

بررسی این پاسخ نیازمند مروری بر وجه مخالفت باقری با استناد به متون دینی در اثبات یا تأیید گزاره‌های تجربی است.

دلیل مخالفت با استناد به دین در تأیید گزاره‌های تجربی

باقری به دلایلی با روش استنباطی در علم مخالف است. برخی از آنها به قرار ذیل است:

۱. از نظر او علمی که از غیب آمده باشد درستی آن محرز است و نیازی به آزمون تجربی ندارد. در حالی که علم تجربی مادام که علم تجربی باشد مستلزم آزمون تجربی است. از نظر وی نمی‌توان یافته‌های علم غیبی را به منزله فرضیه‌ای انگاشت و آن را به آزمون تجربی سپرد؛ زیرا در صورتی که شواهد تجربی، فرضیه دینی مورد نظر را زیر سؤال ببرد، مدعی، هرگز نادرستی فرضیه را قبول نخواهد کرد و اشکال را معطوف به امری ناشناخته خواهد دانست. این کار عبث از نظر باقری بسان این است که علم دینی در یک بازی شرکت کند بی آنکه بخواهد قاعده آن را رعایت کند. قاعده بازی علم تجربی این است که باید به شواهد تجربی مخالف اعتنا کرد. از نظر باقری در رجوع و استناد به متون دینی «آنچه به عنوان یافته‌های علمی (اعم از اصول کلی یا جزئیات) از متون دینی به دست می‌آید، شکل اعتقادی و بنابراین جزمی پیدا می‌کند و نسبت به تجربه و تحولاتی که در آن رخ می‌نماید، بی‌تفاوت خواهد بود. این جزمیت در علم، خود، مسئله‌ای است که علم در تاریخ پویای خود، در برابر آن همواره محتاط بوده است» (باقری، ۱۳۸۲، ص ۲۱۴)؛
۲. دلیل دوم وی در مخالفت با روش استنباطی این است که «جهت حرکت در پدید آمدن علم دینی در این معنا، واپس‌گرایانه است. واپس‌گرایی در مقابل پیش‌روندگی است. علم پیش‌رونده، به یافته ختم می‌شود؛ در حالی که علم واپس‌گرا از یافته آغاز می‌کند. علم پیش‌رونده، علمی است که پس از مواجهه با مجهولات، یافته‌های جدیدی فراهم می‌آورد، ... اما علم واپس‌گرا، یافته‌ها را در نظر می‌گیرد و می‌کوشد برای آن محملی فراهم آورد. در علم دینی واپس‌نگر، نخست یافته‌های علمی دانشمندان مورد نظر قرار می‌گیرد و سپس تلاش می‌شود

در متون دینی، ردّ پایی برای این یافته‌ها فراهم آید. این حرکت واپس‌گرایانه ... هرگز یافته جدیدی به دست نمی‌دهد، بلکه برای یافته‌های دیگران مستندات دینی فراهم می‌آورد» (همان، ص ۲۱۴)؛

۳. دلیل سوم وی در مخالفت با این رویکرد آن است که این حرکت واپس‌گرایانه، به شدت در معرض التقاط قرار دارد.

در مقام دفاع از باقری گفته شد که چه بسا او سنجش عقلی گزاره‌های متافیزیکی را نیز لازم بداند، ولی این کار را به فیلسوفان بسپارد. اکنون امر از دو حال بیرون نیست:

- اگر وی این دفاع را نپذیرد، چنان‌که گفته شد در معرض این پرسش است: چرا میان گزاره‌های متافیزیکی و علمی فرق می‌گذارید: گزاره‌های علمی را - با این بیان که به ادله سه‌گانه فوق آزمون آنها غیرقابل قبول است - اخذ نمی‌کنید، ولی گزاره‌های متافیزیکی را می‌پذیرید و آنها را حتی از سنجش متداول قیاسی مرسوم در علوم فلسفی نیز معاف می‌سازید؟
- اما اگر این دفاع را بپذیرد، این پرسش پیش می‌آید که آیا رجوع به متون دینی و استناد به آنها در پذیرش آموزه‌های متافیزیکی، در معرض همان مشکلات سه‌گانه‌ای که برای استخراج گزاره‌های تجربی از متون دینی برشمردید نیست؟

در صورتی که دغدغه اعتبار معرفتی علم دینی را داشته باشیم و بنیادهای متافیزیکی علم دینی را نیز نیازمند اعتبار معرفتی بدانیم، اتخاذ هر موضع متافیزیکی همانند پذیرش هر گزاره تجربی مستلزم مستند بودن آن موضع به دلایل متناسب با آن است. این پشتوانه در علم از طریق حس و تجربه فراهم می‌شود و در متافیزیک از طریق برهان تأمین می‌گردد.

حال اگر پذیرفتیم که اعتبار معرفت‌شناختی علم دینی ما افزون بر اتکا به شواهد تجربی، متکی به براهینی است که برای مبانی متافیزیکی آن اقامه می‌شود، آیا می‌توانیم با رجوع به متون دینی و استنباط از آنها مبانی متافیزیکی علم دینی مورد نظرمان را فراهم کنیم؟

در صورتی که دلیل باقری در الزام علم دینی به تأمین شواهد تجربی برای گزاره‌های علمی را پذیرفته باشیم، ناگزیریم که در مبانی متافیزیکی علم دینی هم مطالبه برهان کنیم. یعنی در خصوص مبانی متافیزیکی هم اعمال روش‌شناسی متناسب با خود آنها را مطالبه کنیم. در نتیجه، مشکلات سه‌گانه فوق، که او برای رجوع به متون دینی برشمرد، در اخذ مبانی متافیزیکی از متون دینی نیز وجود خواهد داشت، به این بیان که در این فرض، متافیزیک علم دینی ما

- اولاً، قاعده بازی در فلسفه را رعایت نکرده است. لذا دچار جزمی‌اندیشی است و نمی‌تواند از اعتبار معرفتی برخوردار باشد؛

- ثانیاً، احتمالاً به نوعی واپس‌گرایی مبتلا خواهد بود، چنان‌که برخی از مخالفان فلسفه در جهان اسلام معتقدند که فیلسوفان مسلمان آرای یونانیان را به متون اسلامی تحمیل می‌کنند؛
- ثالثاً، متافیزیک ما التقاطی و ناسازوار خواهد بود.

اگر وجود چنین لوازمی باعث می‌شود که روش استنباطی را نادرست بشماریم و از علم دینی استفاده‌کننده از آن روش، با عنوان گونه ناموجه علم دینی یا رویکرد نادرست علم دینی یاد کنیم، ناچار متافیزیک متخذ از متون دینی نیز متافیزیک ناموجه یا نادرست خواهد بود و در نتیجه، رویکرد تأسیسی باقری نیز که بر چنین متافیزیکی استوار شده است، گونه ناموجه علم دینی به شمار خواهد آمد.

پاسخ دیگری که ایشان می‌تواند به پرسش مربوط به تفاوت میان گزاره‌های تجربی متون دینی و گزاره‌های متافیزیکی متون دینی بدهد، دخیل کردن جایگاه متافیزیک علم است. پیشتر در یک پاسخ احتمالی گفته شد که اعتباریابی مبانی متافیزیکی علم بر عهده دانشمند یا فیلسوف علم نیست، از همین روست که باقری از آن سخن نمی‌گوید. در مقابل این پاسخ بیان کردیم که در هر حال، با قبول مواضع وی، برای پذیرش مبانی متافیزیکی نمی‌توان به متون دینی استناد کرد. اکنون پاسخ دیگری را مطرح می‌کنیم که با نظر به جایگاه و نقش متافیزیک در علم قابل طرح است.

جایگاه و نقش متافیزیک در علم

نقش مبانی متافیزیکی در ارتباط با علم به سه صورت قابل تصویر است:

۱. گزاره‌های متافیزیکی در قالب قیاس‌های منطقی، با گزاره‌های تجربی ترکیب می‌شوند و گزاره‌های علمی را نتیجه می‌دهند. البته از آنجا که نتیجه همواره تابع احسن مقدمات است، هر خللی که در اعتبار معرفت‌شناختی هر یک از مقدمات قیاس منطقی وجود داشته باشد نتیجه را متأثر می‌کند و اعتبار آن را زائل می‌سازد؛
۲. متافیزیک علم همچون منظر و پنجره‌ای رو به واقعیت گشوده می‌شود، و متناسب با ابعاد خود و زاویه ویژه‌ای که دارد امکانات و محدودیت‌هایی را برای دانشمند فراهم می‌کند. نتایج علمی، رابطه منطقی با مبانی متافیزیکی علم ندارند. لذا اعتبار آنها وابسته به اعتبار معرفت‌شناختی مبانی متافیزیکی آنها نیست. بنابراین، برهانی بودن مبانی متافیزیکی برای علم الزامی نیست؛
۳. گزاره‌های علمی حاصل ترکیب منطقی قیاسی گزاره‌های متافیزیکی و گزاره‌های تجربی نیستند؛ لکن فقط زمانی می‌توانند از اعتبار معرفت‌شناختی برخوردار باشند که ریشه‌های

متافیزیکی آنها واجد شأن معرفتی بوده و اعتبار معرفت‌شناختی آنها محرز شده باشد. در تصویر نخست، هر نظریه علم دینی ناگزیر باید نسبت به درست و نادرست بودن مبانی متافیزیکی پیشنهادش حساس باشد. البته باید گفت: اگرچه متافیزیک علم در هدایت دانشمندان به سمت سؤالات و فرضیات ویژه، و یا منصرف کردن آنها از سؤالات و فرضیاتی خاص مؤثر بوده است؛ لکن گزاره‌های علمی حاصل ترکیبی منطقی میان گزاره‌های تجربی و فلسفی نبوده‌اند. در تصویر دوم فیلسوف علم، صرفاً عهده‌دار شناسائی چگونگی برساخته شدن نظریه‌های علمی از متافیزیک انتخاب‌شده دانشمند است. این منظرهای متافیزیکی هر یک ظرفیتی برای مواجهه با واقعیت دارند و فیلسوف علم این ظرفیت‌ها را شناسایی می‌کند. متافیزیک برگرفته از یک دین همانند متافیزیک برگرفته از یک فلسفه بشری، علم متفاوتی را می‌تواند نتیجه دهد. فیلسوف علم با شناسایی مبانی متافیزیکی حاصلخیز برای فرضیه‌پردازی، علم‌های محتمل را پیش‌بینی می‌کند و دانشمندان را به سمت آن علم‌های محتمل فرا می‌خواند. به عبارت دیگر، دانشمندان را به نگاه از درون پنجره‌هایی خاص دعوت می‌کند و به آنان نشان می‌دهد که با اتخاذ آن متافیزیک مورد نظر، امکان ساخته شدن نظریه‌هایی جدید و متفاوت فراهم می‌شود. کار نظریه‌های علم دینی شناسایی پنجره‌هایی است که در متافیزیک موجود در متون دینی چارچوب‌بندی شده‌اند، نه آنکه دغدغه اعتبار معرفت‌شناختی آنها را داشته باشند.

در تصویر سوم برگزیدن یک موضع خاص برای نگرستن به واقع، باید خود موجه باشد. در غیر این صورت، نتایج مطالعات تجربی حاصل از آن موضع نگرش، همواره در معرض احتمال تحریف واقعیت‌اند. مانند وقتی که از پشت شیشه‌ای با ویژگی‌های اپتیکی تحریف‌کننده به صحنه‌ای نگاه می‌کنیم. در این مواقع قد و قامت و طول و عرض کسانی که در صحنه حضور دارند برخلاف واقعیت خارجی آنها به چشم می‌آید: چاق لاغر می‌شود و بلندقامت کوتاه‌قد و بالعکس. از میان این سه تصویر، تصویر سوم قابل‌دفاع‌تر است و با رأی کسانی که گزاره‌های متافیزیکی را واجد شأن معرفتی می‌دانند و اثبات و نفی آنها به روش فلسفی را ممکن می‌شمارند سازگار است؛ لذا باقری نمی‌تواند هم قائل به شأن معرفتی برای مبانی متافیزیکی باشد (۱۳۹۲، ص ۲۳۴) و هم با توسل به تصویر دوم از تصاویر سه‌گانه بالا، از اثبات مبانی علم دینی خود سرباز زند. چنین است، او ناگزیر به اقتضای نظری که درباره گزاره‌های تجربی متون دینی دارد و آزمودن آنها را عبث می‌شمارد، باید از سنجش عقلی گزاره‌های متافیزیکی متون دینی نیز سرباز زند و به جای توسل به متون دینی برای اخذ مبانی متافیزیکی، به فلسفه روی آورد و اگر چنین کند، بهره‌مدل تأسیسی او از متون دینی هیچ خواهد شد و دیگر مدل پیشنهادی وی علم دینی به بار نخواهد آورد.

- این مطالب را می‌توان در قالب زیر بازسازی کرد:
۱. گزاره‌های متافیزیکی قابل سنجش و توجیه عقلی‌اند؛
 ۲. به اقتضای تصویر سوم، موجه بودن مبانی متافیزیکی علم، همانند موجه بودن گزاره‌های تجربی آن، ضروری است؛
 ۳. آزمون تجربی و سنجش فلسفی آموزه‌های موجود در متون دینی با سه محذور بیهودگی، واپس‌گرایی و التقاط مواجه است.
 ۴. نتیجه: مبانی متافیزیکی علم را نباید از متون دینی بر گرفت و با روش فلسفی سنجید، همان‌گونه که گزاره‌های علمی تجربی را نباید از متون دینی اخذ کرد و به آزمون تجربی سپرد. خلاصه آنکه در خصوص اعتبار معرفتی گزاره‌های علمی و متافیزیکی باید یکسان عمل کرد:
 - اگر اخذ گزاره‌ها از متون دینی و استناد به علم الهی در معتبر شمردن آنها رواست، در هر دو مورد (گزاره‌های علمی و متافیزیکی) رواست^۱؛
 - اگر اخذ گزاره‌های علمی از متون دینی - به جهت نادرست بودن آزمون تجربی آنها - نارواست، اخذ گزاره‌های متافیزیکی متون دینی نیز به همان دلیل نارواست^۲.

مقصود از علم در نظریه‌های علم دینی

در مباحث قبل نشان دادیم که نفی تکثر روش‌شناختی در خصوص گزاره‌های تجربی، یعنی روش انحصاری سنجش گزاره‌های تجربی را روش تجربی دانستن، مقتضای نفی تکثر روش‌شناختی در خصوص گزاره‌های متافیزیکی نیز هست؛ یعنی مقتضای این است که روش داوری درباره گزاره‌های متافیزیکی را منحصرأ عقل قیاسی بدانیم.

نیز نشان دادیم که نفی تکثر روش‌شناختی در متافیزیک یکی از این دو لازمه باطل را دارد: (۱) یا - به اقتضای رأی خود باقری - سنجش عقلی و قیاسی گزاره‌های متافیزیکی متون دینی را عبث می‌سازد و متافیزیکی واپس‌گرا و التقاطی به بار می‌آورد و لذا مانع سنجش عقلی و اخذ آنها در متافیزیک علم می‌شود؛ و (۲) یا اگر مانع از سنجش عقلی و قیاسی، و اخذ گزاره‌های متافیزیکی متون دینی نشود، رجحان دینی بودن آنها را از میان برمی‌دارد و آنها را هم‌ارز گزاره‌های متخذ از اسطوره قرار می‌دهد.

اکنون می‌خواهیم منشأ این امر را که باقری تکثر روش‌شناختی را نمی‌پذیرد؛ ولی نظریه‌های

۱. به عبارت دیگر، اگر تکثر روش‌شناختی در متافیزیک درست است، در علم نیز درست است.

۲. اگر پذیرش تکثر روش‌شناسی در علم لوازم باطلی دارد، در متافیزیک نیز چنین است.

استنباطی این تکثر را می‌پذیرند، نشان دهیم. در نظریه‌های علم دینی، «علم» را در معانی متفاوتی به کار برده‌اند و برخی هم به مقصود خود از کاربرد این واژه تصریح کرده‌اند. باقری مقصود خود را به صراحت بیان کرده است: «مقصود از علم در تعبیر علم دینی، علم تجربی^۱ است. بنابراین، تعبیر مذکور، ناظر به روابط احتمالی است که محققان میان شاخه‌هایی از علوم تجربی و دین برقرار می‌کنند و از تعبیری چون روانشناسی اسلامی، جامعه‌شناسی اسلامی، تربیت اسلامی و نظیر آن سخن می‌گویند» (۱۳۹۱، ص ۲۸).

دیگر نظریه‌پردازان و نویسندگان نیز گاه مقصود خود از علم را به صراحت بیان کرده‌اند. آیت-الله جوادی آملی در مواضع مختلف تعبیری از این دست دارد: «شاخه‌های مختلف معرفت که محصول کاربست گونه‌های چهارگانه عقل (تجربی، نیمه تجربی، تجربی و ناب) هستند، در صورتی که یقین‌آور یا موجب طمأنینه گردند، علم به شمار» می‌آیند (۱۳۸۹، ص ۲۷).

برخی نیز اشاراتی به معنای علم دارند، مانند اینکه «علم بودن علم در گرو این است که کاشف واقع باشد» (سوزنچی، ۱۳۹۳، ص ۱۳۹) و حتی این دیدگاه خود را که کشف از واقع معیار علم بودن علم است، با معیار طبقه‌بندی علوم مرتبط کرده و گفته‌اند: اینکه ماهیت علم در گرو روش آن باشد نادرست است و تفکیک علم بر اساس موضوع قابل دفاع است و «اگر در موضوع واحد می‌توانیم از روش‌های مختلف استفاده کنیم، چرا استفاده نکنیم؟» (همان، ص ۱۴۲).

باقری به وجود این اختلاف در مفهوم علم توجه دارد و تلقی مدافعان رویکرد استنباطی از علم را نقد می‌کند تا نادرستی آن را نشان دهد. اما آیا نقد وی مقتضی نفی تکثر روش شناختی است؟^۲ وی می‌گوید:

«اگر بر این باور باشیم که ذهن، آینه‌وار واقعیت را می‌نمایاند و حساب علم را نیز در علم بودن، فارغ از فلسفه بدانیم، آنگاه آنچه مهم است تنها همین خواهد بود که واقعیتی توسط علم کشف شود، و... علمی بودن یک نظریه... تنها به کشف واقعیت معطوف است» (باقری، ۱۳۹۲، ص ۱۰۱).

اینها ویژگی‌های سه‌گانه واقع‌گرایی خام، تفکیک قاطع علم و فلسفه و فرجام‌نگری است که از نظر باقری مختصات علم‌شناسی نظریه‌های استنباطی است. در نقطه مقابل، ویژگی‌های واقع‌گرایی پیچیده و فرایندنگری خصوصیات علم‌شناسی باقری است که نظریه تأسیسی را نتیجه داده است. وی در توضیح علم‌شناسی مورد قبول خود می‌گوید:

۱. علمی که به روش تجربی تحقیق می‌شود، یعنی علمی که دارای روش‌شناسی تجربی است.
 ۲. پرسش مهم‌تر البته این است که آیا این نقد وارد است یا خیر؟ لیکن در اینجا به دلیل اندک بودن مجال، درستی نقد وی را مفروض می‌گیریم.

«واقع‌گرایی پیچیده، فرایندنگری و فرجام‌نگری را با هم دنبال می‌کند؛ فرایندنگری در پی آن است که نشان دهد یک نظریه علمی، چگونه و طی چه فرایندی، با واقعیت مواجه می‌شود. اما این مواجه شدن بی‌پرده و مطلق نیست؛ بلکه از پس امکان و حدودی که پیش فرض‌های فلسفی برای دانشمند فراهم می‌آورند امکان‌پذیر می‌شود. به این ترتیب، فلسفه با علم می‌آمیزد و نقش خود را در فرایند علم‌ورزی ایفا می‌کند... نقش پیشفرض‌ها نشان می‌دهد که دانشمند از بُعدی خاص به پدیده مورد بررسی می‌پردازد و پیشفرض‌های فلسفی او در ساختار نظریه‌اش نفوذ تعیین‌کننده‌ای دارند. ... یک نظریه، متناسب با پیش فرض‌های خود، نظامی از مفاهیم و قضایا را پدید می‌آورد و از سوی دیگر، آشکار می‌سازد که چرا و چگونه نظریه‌های رقیب، از یکدیگر متفاوت می‌شوند و هر یک، سهمی از واقعیت را متناسب با پیشفرض‌های خود برای خود فراهم می‌آورند. فرایندنگری ما را بر آن خواهد داشت که به جای تعبیرهای کلی و فرجام‌نگرانه «کشف واقعیت» و «عدم کشف واقعیت» برای نظریه‌های علمی، از «وجهه نظر به واقعیت» و «کشف وجهی از واقعیت»، از سویی و «محدودیت وجهه نظر به واقعیت» از دیگر سو، سخن بگوییم» (باقری، ۱۳۹۲، ص ۱۰۱-۱۰۲).

این دو نوع علم‌شناسی تحلیل‌های متفاوتی از نسبت میان مبانی فلسفی علم با علم عرضه می‌کنند. ولی آیا با اتخاذ هر یک از این تحلیل‌ها واقعیت خارجی علم نیز دگرگون می‌شود؟ مثلاً اگر برخی از دانشمندان علوم تجربی در فلسفه علم فرجام‌نگر باشند، آن مبانی هستی‌شناختی که آن دانشمندان در خصوص موضوع مورد مطالعه خود اتخاذ می‌کنند، هیچ‌گونه تغییری در وجهه نظر آنان پدید نمی‌آورد، یا به کشف وجهی از واقعیت که با متافیزیک مورد باور آنان متناسب است نمی‌انجامد؟ بی‌تردید با فرض صحت مبانی علم‌شناختی باقری، پاسخ منفی است. بنابراین، مبانی علم‌شناختی دانشمند هر چه باشد، نمی‌تواند از تأثیر مبانی هستی‌شناختی او در پیکره علم جلوگیری کند.

در نتیجه، هر باوری که نسبت به یک گزاره علمی پیدا کند اولاً، پیشفرض‌های فلسفی‌اش در باور او نفوذ کرده است و ثانیاً برای باور خود اعتبار معرفت‌شناختی قائل است؛ لذا ناگزیر است که باقی اجزای معرفت خود را با آن سازگار کند، خواه این باور از رجوع به متون دینی حاصل شود یا از طریق آزمون تجربی به دست آید.

به این ترتیب، اگر یک تحلیل علم‌شناختی بتواند نشان دهد که حصول یقین معتبر از طریق متون دینی ناممکن است، می‌تواند اخذ گزاره‌های علمی متون دینی در علم دینی را نادرست اعلام کند. ولی اگر نتواند وجود چنین لازمه‌ای را بر تحلیل علم‌شناختی خود نشان دهد، نمی‌تواند اخذ گزاره‌های علمی متون دینی را ممنوع بداند. مبنای علم‌شناختی باقری مستلزم ناممکن بودن حصول

یقین از طریق رجوع به متون دینی نیست، بنابراین، نمی‌تواند دلیلی بر نادرستی تکثر روش شناختی باشد.

نتیجه‌گیری

نظریه‌های استنباطی مبتنی بر نظریه جامعیت متون دینی نیستند. نظریه‌های استنباطی در صورتی که به تکثر روش شناختی معتقد باشند، بی‌آنکه به جامعیت متون دینی وابسته باشند، از انسجام منطقی برخوردار خواهند بود. لازمه نفی تکثر روش شناختی و قائل شدن به منحصر بودن روش علوم تجربی به روش تجربی، نفی تکثر روش شناختی در متافیزیک است. نفی تکثر روش شناختی در متافیزیک نیز بنیان‌های متافیزیکی نظریه تأسیسی را - یا از طریق از میان بردن اعتبار معرفت‌شناختی آنها، و یا از طریق بی‌فایده شدن دینی انگاشتن آنها - متزلزل می‌کند.



منابع

۱. باقری، خسرو (۱۳۸۲)، هویت علم دینی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲. _____ (۱۳۹۱)، نظریه علم دینی تجربی: نگاهی معرفت شناختی به رابطه دین با علوم انسانی، تهران: سازمان انتشارات هیئت حمایت از کرسی های نظریه پردازی، نقد و مناظره.
۳. _____ (۱۳۹۲)، «حساب علم دینی در هندسه معرفت دینی: بررسی انگاره علامه جوادی آملی»؛ کتاب نقد، شماره ۶۹، زمستان ۱۳۹۲.
۴. _____ (۱۳۹۳)، «مدل تأسیسی علم دینی»، در: مجمع عالی حکمت اسلامی، ۱۳۹۳.
۵. بستان، حسین و همکاران (۱۳۸۴)؛ گامی به سوی علم دینی: ساختار علم تجربی و امکان علم دینی، ج ۱، قم: انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹)، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم: اسراء.
۷. حسینی، حمیدرضا و همکاران (۱۳۹۲)، علم دینی، دیدگاه ها و ملاحظات؛ قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۸. سوزنچی، حسین (۱۳۹۳)، «نظریه علم دینی»، در: مجمع عالی حکمت اسلامی، ۱۳۹۳.
۹. لطیفی، علی و همکاران (۱۳۹۲)، «روش شناسی دانش تربیت اسلامی بر اساس رویکرد استنباطی تأسیسی دکتر خسرو باقری»، روش شناسی علوم انسانی، شماره ۷۷.
۱۰. مجمع عالی حکمت اسلامی (۱۳۹۳)، علم دینی، دیدگاه ها و تحلیل ها، قم: مجمع عالی حکمت اسلامی.
۱۱. موحد ابطحی، سیدمحمدتقی (۱۳۹۱ الف)، «ارزیابی الگوی تأسیسی علم دینی دکتر خسرو باقری»، مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی، شماره ۵۳.
۱۲. _____ (۱۳۹۱ ب)، «دفاعی از رویکرد تهذیب و تکمیل علوم موجود در تولید علم دینی»، پژوهش های علم و دین؛ شماره ۵.