

نقد و بررسی کتاب رابطه منطقی دین و علوم کاربردی

مالک شجاعی جشقانی*

سید محمد تقی موحد ابطحی**

چکیده

با اینکه از زمان انتشار نخستین چاپ کتاب «رابطه منطقی دین و علوم کاربردی» بیش از دو دهه می‌گذرد، اما با توجه به اینکه این کتاب یکی از منسجم‌ترین آثار است که موضوع این جریان فکری را نمایندگی می‌کند، کتاب را شایسته معرفی و نقد دانستیم. در این کتاب نویسنده کوشیده است تا با توجه به ادبیات آکادمیک در موضوعاتی همچون علم، تکنولوژی و توسعه و از سوی دیگر با عنایت به میانی فکری فرهنگستان علوم اسلامی، به تاملات قابل‌اعتنایی دست یابد. در این مقاله نشان داده ایم که مولف کتاب نسبت به مناقشات عمده معاصر در حوزه علم پژوهی و دین پژوهی اشراف چندانی ندارند؛ مناقشاتی که از قضا با به چالش کشیدن هژمونی اروپا- مسیحیت محور مطالعات علم و مطالعات دینی معاصر می‌توانند فضایی برای طرحی متفاوت از مناسبات دین و فرهنگ تکنیکی معاصر بگشایند. از این روی پیشنهاد می‌گردد نویسنده با بهره‌گیری از آخرین دستاوردهای علم پژوهشی و دین پژوهشی معاصر نسبت به ویرایش دوم این کتاب یا نگارش کتابی جدید در این زمینه اقدام نماید.

کلیدواژه‌ها: دین، علوم انسانی، علم دینی، تکنیک، فرهنگستان علوم اسلامی، علوم کاربردی.

* استادیار فلسفه، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران (نویسنده مسئول)،
malekmind@yahoo.com

** دکترای فلسفه علم و فناوری، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران،
smtmabtahi@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۲/۲۵، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۶/۱۶

Copyright © 2018, IHCS (Institute for Humanities and Cultural Studies). This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose

۱. مقدمه

کتاب «رابطه منطقی دین و علوم کاربردی» تألیف حجه الاسلام علیرضا پیروزمند، عضو هیئت علمی فرهنگستان علوم اسلامی قم در ۳۰۴ صفحه (قطع رقعی) در سال ۱۳۹۳ توسط انتشارات کتاب فردا ناشر برگزیده همایش کتاب سال حوزه در سال ۱۳۹۲ منتشر شده است. این کتاب در سال ۱۳۷۶ توسط انتشارات امیرکبیر منتشر شده بود. نویسنده در پیشگفتار، این کتاب را دربردارنده مباحثی می‌داند که از دیرباز مورد توجه صاحب‌نظران بوده و تحت عناوینی چون رابطه علم و ایمان، دین و توسعه، دانش و ارزش، هست و باید، سنت و تجدد، حوزه و دانشگاه و ... از آن یاد شده است (ص ۱۱). به عقیده نویسنده این بحث در ایران نیز دارای سابقه است، اما در بررسی آن همواره دو ضعف عمده وجود داشته است: ۱- معمولاً به ترجمه و تکرار حرف دیگران اکتفا شده است. ۲- حرف نو در این موضوع کمتر تحمل شده است. نویسنده چنین امری را آفتی مهلک برای رشد فرهنگی هر جامعه‌ای می‌داند.

پرسش‌های اساسی کتاب که نویسنده می‌کوشد به تامل درباره آنها پردازد عبارتند از: ۱- چه معنایی برای توسعه ارائه شده است؟ ۲- قلمرو دین کجاست؟ ۳- آیا دین برای توسعه اجتماعی بشر برنامه دارد؟ ۴- نقش آفرینی دین در اداره حکومت چه لوازمی دارد؟ ۵- محتوای علوم در قرون اخیر با سده‌های قبل چه تفاوتی کرده است؟ ۶- علت رشد سریع علوم جدید چیست؟ ۷- رابطه علم و تکنولوژی چیست؟ ۸- دانشگاه‌ها و حوزه‌ها در پاسخ‌گویی به نیازهای نظام جمهوری اسلامی چه وظیفه‌ای دارند؟

هر چند به لحاظ محتوایی تغییر چندانی در چاپ دوم کتاب اعمال نشده ولی به لحاظ صوری، چاپ دوم کتاب (۱۳۹۳) پیشرفت‌های قابل ملاحظه‌ای نسبت به چاپ اول (۱۳۷۶) در صفحه‌آرایی، یکدستی شیوه‌ارجاعات، طرح جلد، فونت و ... دارد. در این مقاله و در هشت بخش به گزارش تحلیلی و نقد و بررسی اهم دیدگاه‌های مولف کتاب می‌پردازیم.

۲. بررسی انتقادی دیدگاه‌های مولف در باب راهبردهای توسعه اجتماعی

نویسنده در بخش اول از رساله اول (بررسی نظریاتی پیرامون راهبرد توسعه اجتماعی) به اختصار به برخی تعاریف ارائه شده از واژه توسعه اشاره می‌کند:

۱. «توسعه اقتصادی» که شاخصه‌های توسعه را در مقولاتی همچون درآمد سرانه، نرخ رشد تولید ناخالص ملی، حجم بازرگاری بین المللی، مصرف سرانه انرژی و ... دنبال می‌کند (ص ۱۹-۲۲). ۲. «توسعه سیاسی، فرهنگی و اقتصادی بر محور عقل» (ص ۲۲-۲۳). ۳. «توسعه سیاسی، فرهنگی و اقتصادی بر محور وحی» که در این دیدگاه ابعاد مختلف توسعه با محوریت دین (نه عقل خودبنیاد جزئی حساب‌گر) دنبال می‌شود (ص ۲۳-۲۳). در بخش دوم از رساله اول، نویسنده به معرفی برخی از «راهبردهای توسعه» می‌پردازد که عبارتند از:
 ۱. واردات کالای مصرفی پیشرفته: در این راهبرد که بیشتر توسط کشورهای با ذخایر عظیمی از مواد اولیه همچون نفت، گاز، طلا، الماس و ... دنبال می‌شود، با کمترین تلاش، از آخرین کالاهای تولید شده توسط کشورهای توسعه یافته بهره‌مند می‌شوند (ص ۲۸-۲۹).
 ۲. واردات تکنولوژی: در این راهبرد به جای واردات کالا، ماشین‌آلات تولید کالا وارد می‌شود (ص ۲۹-۳۳).
 ۳. واردات علوم کاربردی: برخی سیاستگذاران با وقوف به راهگشا نبودن دو راهبرد قبلی، راهبرد واردات علوم کاربردی را طرح و دنبال کرده و بر این باورند که بدون رشد علمی و اصلاح فرهنگ عمومی، رفتار سازمانی و فردی و ... نمی‌توان به توسعه مورد نظر دست یافت. (ص ۵۰-۵۲).
 ۴. راهبرد تحقیق و توسعه: این راهبرد عبارت است از: «شناسایی نیازها و استعدادها، پیدایش اندیشه‌ها، آفرینش، طراحی، تولید، معرفی و انتشار یک محصول و فرایند یا نظام تکنولوژیکی تازه» و به تعبیر نویسنده «پژوهش پیرامون گسترش تولید اطلاعات، تکنولوژی و محصولات در جهت نظام نیازمندی‌های اجتماعی» (ص ۶۷-۶۸).این از نقاط قوت کتاب پیروزمند است که کوشیده تا ضمن التفات به یکی از مسائل انضمامی فرهنگ دینی پس از انقلاب و نسبت ما و تکنیک و تامل در باب آن به ارائه مباحثی در ارتباط با تکنولوژی و توسعه مطرح پردازد که در فضای آکادمیک، شناخته شده است. برای مثال کلین (۲۰۰۳) به معانی و سطوح چهارگانه تکنولوژی اشاره می‌کند که با آنچه پیروزمند در ارتباط با راهبردهای توسعه مطرح شده است، هماهنگی دارد و ... از این جهت از مباحث طرح شده در این رساله به سرعت عبور می‌کنیم. البته در این رساله یک بحث بسیار اساسی و مهم می‌توان مطرح کرد: توسعه فرهنگی، سیاسی، اقتصادی بر پایه عقل و بر پایه وحی چه نسبتی با هم دارد؟ و به تعبیر مبنایی‌تر نسبت عقل و وحی در دیدگاه نویسنده چیست؟ و اگر امروزه (پس از پیامبر خاتم (ص)) ما را به وحی جدیدی

دسترسی نیست و تنها از دریچه نقل است که می‌توان به آنچه بر پیامبر خاتم(ص) وحی شد، دست یافت و روش نقلی ما نیز همانند روش عقلی خطاپذیر است، و همان‌طور که روش‌ها و دستاوردهای عقلی بسیار متنوع داریم، روش‌ها و دستاوردهای نقلی بسیار متنوع داریم و ... آیا در فرایند توسعه فرهنگی، سیاسی، اقتصادی تنها می‌توان تنها بر پایه وحی (که بهتر است بگوییم نقل منتهی به وحی) حرکت کرد؟ کدام روش و دستاورد نقلی‌ای باید در این فرایند مد نظر قرار گیرد؟ یا آنکه باید عقل را هم در فرایند توسعه به کار گرفت؟ کدام روش و دستاورد عقلی‌ای را؟ و اگر ناچار باید از عقل و نقل در طراحی الگوی توسعه بهره جست، چگونه نسبتی را باید بین عقل و نقل در پیش گرفت؟ این موضوع در ارزیابی رساله دوم به تفصیل مورد بحث قرار گرفته است.

آنچه در تحلیل‌های نویسنده در رساله دوم که ذیلاً به تفصیل به نقد و بررسی آن خواهیم پرداخت به چشم می‌خورد، ورود ایشان به مباحث تعیین‌کننده در باب مناسبات دین و فرهنگ و علوم در دوره معاصر است. نکته اما اینجاست که این ورود معمولاً بدون تحریر محل نزاع دقیق و بدون توجه به ابعاد گوناگون مسئله و بررسی صبورانه ادله دیدگاه‌های رقیب در زمینه موضوعاتی چون رابطه علم و دین، انتظار بشر از دین و ... است. چنانکه ذیلاً خواهیم آورد، ایشان حتی به برخی از جریان‌های فکری اندیشه اسلامی معاصر همچون مباحث استاد مطهری «ره» و از معاصران همچون آیت الله جوادی آملی هم - ولو در تأیید مدعیات خویش - ارجاعات مستند و روشمندی ندارند.

۳. نقدی بر موضع مختار مولف در باب رابطه علم و دین

در رساله دوم نویسنده به «بررسی نظریاتی پیرامون رابطه دین و علم» می‌پردازد. در بخش اول این رساله رابطه علم و دین یا به بیان بهتر کشاکش بین متولیان علم و دین در جهان غرب و عالم مسیحیت در قالب چهار دوره به اختصار بیان می‌گردد:

۱. دوره قبل از رنسانس: که دین تا حدود زیادی تعیین‌کننده محدوده پیشرفت و حتی صحت و سقم نتایج علمی به‌شمار می‌رفت.

۲. دوره پس از رنسانس تا حدود نیمه دوم قرن بیستم و شکل‌گیری مدرنیسم: در این دوره دانشمندان برای عقل و تجربه بشری سهم بیشتری از معارف کلیسایی در نظر گرفتند و تا آنجا به پیش رفتند که تنها آن بخش از آموزه‌های دینی را معتبر دانستند که با عقل یا تجربه بشری قابل اثبات باشد.

۳. نیمه دوم قرن بیستم و شکل گیری پست مدرنیسم: در این دوره دستاوردهای عقلی و تجربی با چالش‌های جدی روبرو شد.

۴. دوره بیداری امت اسلامی: نویسنده این دوره را در قالب عنوانی جداگانه مطرح نکرده است، ولی با توجه به اشاراتی که در ارتباط با این دوره مطرح کرده، شایسته بود تیرتی را هم به آن اختصاص می‌داد. این دوره همزمان با انقلاب اسلامی ایران و سرمنشأ بیداری امت‌های اسلامی است. (ص ۸۴-۸۸).

نکته‌ای که در ارتباط با این بخش می‌توان مطرح کرد آن است که پرداختن به ابعاد تاریخ مسئله تحقیق از اهمیت بسیار بالایی برخوردار است. مسئله اصلی نویسنده نیز رابطه بین عقل و نقل، علم و دین و ... و نسبت آن در فرایند توسعه‌ای است که امروزه برای جامعه ما اهمیت یافته است. بر این اساس شایسته بود نویسنده تاریخ روابط بین عقل و نقل و کشاکش بین متولیان علم و دین در جهان اسلام و به خصوص ایران اسلامی را مورد بررسی قرار می‌داد تا ما با موقعیت تاریخی خود به شکل دقیق‌تری آشنا می‌شدیم. هرچند آشنایی با تاریخ مناسبات علم و دین و ... در غرب نیز بصیرت‌هایی به ما خواهد داد و در این کتاب هم منابع مهم مورد غفلت قرار گرفته است (از جمله: Gary B., Ferngren (2000)، اما آنچه برای تحلیل مسئله اصلی نویسنده اولویت بیشتری داشت، آشنایی با تاریخ مناسبات علم و دین در جهان اسلام و ایران اسلامی است تا مناسبات علم و دین در غرب. اصل توجه به مناسبات علم و دین در غرب و تدقیق در آنچه به عنوان وجه تمایز علم قرون وسطی از علم جدید است می‌توانست بر مباحث نویسنده کتاب پرتویی بیفکند، تحلیل‌هایی از این دست که آنچه باعث شد علم جدید قرن هفدهمی با علم قرون وسطایی متفاوت باشد، ترکیب جدید استدلال ریاضی و مشاهده تجربی بود و پیامد آن غلبه تاکید بر امور کمی بر تبیین عالم و آدم و هژمونی نوع خاصی از عقلانیت، موسوم به عقلانیت علمی بود که بیشترین چالش با نگاه دینی به عالم و آدم را شکل داده است (باربور، ۱۳۶۲، ص ۲۷).

۴. معرفی و تحلیل دیدگاهها در باب انتظار بشر از دین

در بخش دوم از رساله دوم نویسنده به بررسی پنج دیدگاه مختلف درباره انتظار از دین (یا به تعبیر بهتر حوزه سرپرستی دین) می‌پردازد:

عدم انتظار از دین: در این دیدگاه که توسط مادی‌گرایان مطرح شده است، این اعتقاد وجود دارد که دین تجلی فشارهای تاریخی است و انبیاء نوابغی هستند که دستورات حیات‌بخش به مردم زمان خود می‌دهند و برای تبیین پدیده دین و انبیاء هیچ نیازی به فرض عالم غیب نیست. (ص ۹۳-۹۶).

صرفنظر از ابهامی که در تعبیر مادی‌گرایان وجود دارد مولف محترم مشخص نکرده است که اساساً در مقام رد کدام رویکرد تاریخی یا معاصر در حوزه فلسفه دین و مطالعات دینی است و اساساً نسبت آن با فضای فکری ایران معاصر چیست؟ مواجهه علمی و روشمند اقتضا می‌کرد تا نویسنده فی‌المثل به یکی از تقریرهای مشخص در باب لوازم و پیامدهای رویکردهای نوماتریالیستی در مطالعات علم و دین می‌پرداخت (ریچر، ۲۰۱۵).

دین بیانگر احکام سمبولیک در امور فردی و معنوی: در این دیدگاه دین اولاً به امور فردی (در مقابل جمعی) و معنوی (در مقابل مادی) محدود می‌شود و ثانیاً بیانگر معارفی حقیقی نیست، بلکه تنها احکامی سمبولیک را بیان می‌کند. (ص ۹۶-۱۰۲). در این بخش نویسنده قائلی برای این دو دیدگاه در ایران بر نمی‌شمارد.

دین بیانگر احکام حقیقی در امور فردی و معنوی: این دیدگاه برخلاف دیدگاه پیشین، احکام دین را به لحاظ اتصال به منبع وحی، حقیقی می‌داند، اما در این که قلمرو دین به امور فردی و معنوی محدود می‌شود، با دیدگاه پیشین همراه است. (ص ۱۰۲-۱۰۴). ارجاع پایانی این بخش ناظر به این است که نویسنده، عبدالکریم سروش را قائل به این دیدگاه می‌داند؛ هر چند نویسنده در مواجهه با دیدگاه سروش در این بخش گزینشی برخورد می‌کند.

دین بیانگر احکام حقیقی در امور فردی، و احکام اجتماعی از طریق تنفیذ ولی فقیه: در این دیدگاه این اعتقاد وجود دارد که دین مستقیم‌ادر امور اجتماعی و مادی حرفی برای گفتن ندارد، یا نخواستہ حرفی بزند، و اگر هم در مواردی اظهار نظر کرده، نه به عنوان حکم شرع، بلکه به عنوان ارشاد به حکم عقل بوده است. اما از سوی دیگر هم نمی‌پذیرد که رفتار اجتماعی و زندگی مادی انسان‌ها با اسلام ارتباط ندارد و اسلام نباید هیچ نقشی در حیات سیاسی، اقتصادی و فرهنگی جامعه داشته باشد. (ص ۱۰۴-۱۰۵).

نویسنده در این بخش مشخص نمی‌کند که قائلین به این دیدگاه در ایران چه کسانی هستند. ابهام در قائلین و اختلال در استناد محدود به این مورد نیست. در وهله اول ممکن است تصور شود پیروان ولایت فقیه از قائلین به این دیدگاه هستند. اما بی‌شک هیچ یک از

طرفداران کنونی ولایت فقیه بر این باور نیستند که اسلام مستقیماً در امور اجتماعی و مادی حرفی برای گفتن ندارد و انتظار از اسلام در این زمینه، سپردن وظیفه‌ای اضافه به اسلام است. آنها اصل ولایت فقیه و حدود و ثغور آن را به استناد آیات و روایات اثبات می‌کنند و پذیرش این ادله، بدان معناست که اسلام در جهت‌دهی به حیات مادی و اجتماعی مؤمنان به این دین مستقیماً ورود یافته است.

دین بیانگر احکام حقیقی در امور فردی و اجتماعی: این دیدگاه قلمرو سرپرستی دین را بیش از احتمالات قبل توسعه می‌دهد و بر این باور است که دین بازگو کننده احکام حقیقی در امور مادی و معنوی و فردی و اجتماعی است. (ص ۱۰۵-۱۰۶). نویسنده پس از معرفی می‌کوشد تا چهار دیدگاه اول را برای مخاطبینی که بر این باورند که ۱. اسلام برنامه-ای کامل برای هدایت بشر دارد (ص ۱۰۶)، ۲. عقل به تنهایی قادر به بیان احکام الهی نیست، مگر در مواردی بسیار نادر و مجمل که شرع نیز در آن موارد حکم صریح دارد. ۳. نقش عقل عمدتاً به صورت ابزاری برای استنباط به شمار می‌رود که امکان راهیابی به دریای بیکران وحی را فراهم می‌کند (ص ۱۰۷) ۴. دین ابزار سرپرستی همه جانبه و تاریخی بشر است (ص ۱۰۹) نقد کند (ص ۱۱۱-۱۱۹). و پس از آن می‌نویسد: «با نقد احتمالات سابق و بدون هر گونه توضیح اضافی، آخرین نظریه قابل طرح در حوزه انتظار از دین اثبات می‌گردد» (ص ۱۱۹).

۵. نقد و بررسی دیدگاه نویسنده درباره انتظارات بشر از دین

در ارتباط با این بخش از کتاب، ملاحظات بسیاری وجود دارد که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

شایسته بود نویسنده اشاره می‌کرد که تقسیم‌بندی دیدگاه‌ها در خصوص قلمرو و انتظار از دین در پنج دیدگاه، نه از سنخ حصر منطقی، که از سنخ استقرائی است، به بیان دیگر احتمال منطقی طرح دیدگاه‌های دیگر در این زمینه وجود دارد. اگر بپذیریم که مبنای تقسیم بندی دیدگاه‌ها استقرائی بوده است، با نقد چهار دیدگاه، نمی‌توان بدون توضیح و ارائه دلیل، دیدگاه پنجم را اثبات شده دانست. نکته مهم تر آنکه نقد چهار دیدگاه اول بر اساس دیدگاه پنجم انجام شده است و سپس بیان شده که با نقد احتمالات سابق، آخرین دیدگاه اثبات می‌شود و این شیوه استدلال معتبر نیست. به بیان دیگر، پذیرش مقدماتی از آن دست که نویسنده در صفحات ۱۰۶-۱۰۹ بیان کرده، یعنی پذیرش این دیدگاه که دین برنامه کامل

برای هدایت بشر دارد و دین ابزار سرپرستی همه جانبه و تاریخی بشر است و عقل تنها در حد استنباط آموزه‌های دین می‌تواند نقش آفرین باشد و ...، منطقی مستلزم رد چهار دیدگاه اول و بازگویی دیدگاه پنجم است. بر این اساس ادعاهای مطرح شده در این بخش را می‌توان نوعی همان‌گویی دانست؛ نه ابطال و اثبات چند دیدگاه بر اساس اصول اولیه و بدیهی. نویسنده می‌توانست با استناد به یک دیدگاه مشخص فی‌المثل دیدگاه آیت الله جوادی آملی بحث خود را مستند و در قالب گفتگوی علمی و انتقادی به پیش برد (جوادی آملی، ۱۳۹۱). نویسنده در صفحات ۱۰۹-۱۱۰ می‌نویسد: «اگر چنین خصیصه‌ای (ولایت تاریخی) از دین گرفته شود، هیچ دلیلی بر تبعیت از آن در دیگر زمان‌ها و مکان‌ها وجود نخواهد داشت ... در هر محدوده‌ای که دین عجز خود را از دستگیری و سرپرستی قافله بشر بیان کند، دلیلی بر تبعیت از آن نیست. به نظر می‌رسد در دیدگاه نویسنده، ایمان به توانمندی دین برای سرپرستی همه جانبه ابعاد زندگی بشر کافی است، چرا که برهانی برای اثبات توانمندی دین در این عرصه وسیع ارائه نشده است. به تعبیر دیگر مخاطب کتاب نمی‌داند که رویکرد مولف محترم خطابی است یا جدلی یا برهانی یا تاریخی؟ امروزه حوزه مطالعات دین پژوهی و اقسام آن، با تنوع رویکردهایی که دارند به خوبی می‌توانند در خدمت تبیین و مدلل ساختن مدعیات معرفتی ما باشند، مطالعاتی که سهم ناچیزی در کتاب فوق دارند. (Fitzgerald, 200). حتی مباحث برخی معاصران اندیشه دینی در باب خاتمیت همچون آثار استاد مطهری هم کوشیده‌اند تا وجه مدللانه تری داشته باشند کمتر الگوی روش شناختی نویسنده بوده‌اند (مطهری، ۱۳۸۱) و استنادات بعضاً معاصر مولف تحت الشعاع گفتمان خطابی کتاب بوده است. نویسنده در صفحات ۱۱۵-۱۱۷ مثال‌های متعددی ذکر می‌کند تا به مخاطب خود القا کند که اسلام باید سرپرستی همه جانبه حیات بشری را برعهده گیرد، وگرنه ناقص است، حال آنکه ما پذیرفته‌ایم که اسلام دین کامل و جامع است. اما باید توجه داشت که تکثیر مثال، هیچگاه جای استدلال و برهان را نمی‌گیرد و تنها می‌تواند گروهی از مخاطبان را قانع کند یا ایمان آنها را افزون گرداند.

۶. نقد و بررسی تلقی نویسنده از ماهیت و کارکردهای علم

در بخش سوم از رساله دوم، نویسنده به معرفی ۴ دیدگاه مختلف در ارتباط با انتظار از علم می‌پردازد تا مشخص شود علمی که به دنبال یافتن تحوه ارتباط آن با دین هستیم، چه معنایی دارد (ص ۱۲۳). البته بهتر بود این چهار دیدگاه تحت عنوان تعریف علم مطرح می‌-

شد نه انتظار از علم، زیرا در دو دیدگاه اول تعاریف بر مبنای انتظار از علم بیان نشده‌اند، شاید مبانی فکری فرهنگستان که همه علوم و معارف را به نحوی علوم و معارف کاربردی می‌دانند موجب شده است که دین و علم را بر مبنای انتظاری که از آن وجود دارد تعریف کنند، اما به هر روی در دو دیدگاه اول در باب تعریف علم، وجه انتظار از علم مبنای تعریف قرار نگرفته است. نکته دوم آنکه شایسته بود نویسنده تصریح می‌کرد که طبقه بندی دیدگاه‌های موجود درباره علم، در چهار دیدگاه یاد شده به حصر استقرائی است نه عقلی و به لوازم آن نیز پایبند باشد. به هر روی، تعاریف چهارگانه نویسنده از علم عبارتند از:

۱. علم، انعکاس جبری عالم ماده در ذهن: این دیدگاه مربوط به ماتریالیست‌هاست که ادراک را حاصل تاثیر امری مادی (جهان) بر امر مادی دیگر (مغز) می‌دانند. (ص ۱۲۸-۱۳۰).

۲. علم، صورت حاصل از شیء در نفس: این تعریفی است که فلاسفه و منطقیون مشاء آن را طرح کرده‌اند. در این دیدگاه رابطه عالم و معلوم، مشابه رابطه آئینه و شیء مقابل اوست و در این دیدگاه علم حصولی یا صادق (مطابق با خارج) است یا کاذب. (ص ۱۳۱-۱۳۳).

۳. علم، ابزار تصرف و سلطه بر طبیعت: پیروزمند معتقد است دیدگاه ابزارگرایانه به علم امروزه دیدگاه رایج در غرب است. غرب بیش از اینکه علم ابزاری باشد که با قدرت تبیین و پیش‌بینی خود، تصرف و سلطه انسان را بر طبیعت ممکن نماید، انتظاری از آن ندارد. نویسنده بیکن، بارکلی، ماخ، دوئم، پوانکاره، اینشتین و بریت ویت را از جمله افراد این گروه می‌داند. (ص ۱۳۴-۱۳۹).

در این بحث نکات چندی قابل نقادی است: ۱. این ادعا که دیدگاه ابزارگرایانه به علم، امروزه در غرب رایج‌ترین دیدگاه است، نیازمند دلیل یا استناد است. ۲. ادله و مبانی افرادی که به عنوان ابزارگرا معرفی شده‌اند متفاوت است. برای مثال دوئم برای رفع تعارض علم و دین، دین را حقیقت‌نما و علم را ابزاری برای نظم داده‌ها قلمداد کرد. ۳. بسیاری از ابزارگرایان و ضدواقع‌گرایان امروزی در تمامی عرصه‌های علم ابزارگرا یا ضدواقع‌گرا نیستند، بلکه عمدتاً در ارتباط با نظریه‌های علمی که در بردارنده مفاهیم مشاهده ناشدنی هستند، چنین رویکردی را اخذ کرده‌اند. برای آشنایی با رویکرد رئالیستی اینشتین پیشنهاد می‌شود خوانندگان محترم کتاب دیدگاه‌های فلسفی فیزیکدانان معاصر اثر دکتر گلشنی را مطالعه کنند.

۴. علم، نظام مفاهیم کاربردی در جهت مادی یا الهی: در این تعریف (تعریف مختار فرهنگستان علوم اسلامی) کاربردی بودن مفهومی عام‌تر از استعمال آن در تعریف سوم است و در نتیجه کلیه علوم (اعم از علوم طبیعی و انسانی و اجتماعی که به روش تجربی و عقلی و نقلی و شهودی بدست آمده باشند) از آنجا که لزوماً به طور مستقیم یا غیر مستقیم در خدمت حل مشکلات و رفع نیازهای بشر هستند، ابزار کاربردی محسوب می‌شوند. در این دیدگاه کارایی مفید هر علم به دو امر وابسته است: ۱. پاسخ‌گویی به سطح خاصی از مسائل که به عهده آن علم گذاشته شده است و ۲. قدرت جریان یافتن در علم مادون خود یا به عبارت دیگر هماهنگ شدن علم توسط علم شامل‌تر. در این دیدگاه سهم تاثیر هر علم در توسعه الهی، ملاک طبقه بندی و اولویت‌بندی علوم محسوب می‌شود. نویسنده پس از معرفی این دیدگاه به مقایسه آن با دیدگاه دوم و سوم می‌پردازد (ص ۱۴۰-۱۴۴).

۷. نقد و بررسی مواضع فوق

در ارتباط با این بخش از نظرات نویسنده در توصیف و نقد دیدگاه‌های موجود درباره علم و ارائه دیدگاه برگزیده خود از آن ملاحظات چندی وجود دارد: پیروزمند در صفحه ۱۴۲ می‌نویسد: این دیدگاه در ویژگی حقیقت‌نما نبودن علم از اساس با نظریه سوم مخالف است. معنای این عبارت آن است که پیروزمند علم را حقیقت‌نما می‌داند. اما پیروزمند توضیح نمی‌دهد که حقیقت‌نما بودن در دستگاه فکری فرهنگستان به چه معناست؟ و چه نسبتی با کاشفیت و حقیقت‌نمایی علم در دیدگاه دوم و دیدگاه دیگر واقع‌گرایان دارد؟ پیروزمند در صفحه ۱۳۷ در معرفی دیدگاه سوم می‌نویسد علم ابزار است و ابزار راست و دروغ یا به تعبیر دیگر صادق و کاذب نیست. به بیان دیگر درباره ابزارها صحبت از حقیقت‌نما، کاشف و مطابق بودن یا نبودن اصولاً معنا ندارد. تنها صحبت معنا دار درباره ابزار کارآمد بودن یا نبودن آن در راستای هدف مورد نظر سازنده یا کاربرد آن است؛ اعم از این که هدف صرفاً رفاه هر چه بیشتر دنیوی باشد یا تقرب به پروردگار یا ... دیدگاه فرهنگستان علوم اسلامی از آن حیث که عمدتاً دیدگاهی غیر واقع‌گرایانه قلمداد شده، بسیار مورد نقد قرار گرفته است. بر این اساس اگر واقعاً پیروزمند حقیقت‌نما بودن علم را قبول دارد، شایسته است به صراحت توضیح دهد که مراد وی از حقیقت‌نمایی چیست؟ و معیار آن کدام است؟ و شباهت و تفاوت دیدگاه وی با واقع‌گرایان در این زمینه چیست؟ پیروزمند همچنین در صفحه ۱۴۲ می‌نویسد: اگر معیار حقانیت، مطابقت با واقع باشد ... این عبارت

(و عبارت‌های دیگری نظیر این که معیار حقانیت مطابقت با واقع نیست (ص ۱۵۷) و ...) دلالت دارد بر این که پیروزمند از مطابقت با واقع به عنوان معیار صدق صحبت می‌کند. حال آنکه در ادبیات معرفت‌شناسی مطابقت با واقع به عنوان تعریف صدق مطرح شده است نه معیار صدق. (جوادی، ۱۳۷۴، ص ۳۹). به هر روی نظریه تطابق، تلائم و اصالت عمل و ... نظریه‌هایی هستند که درباره تعریف صدق مطرح شده‌اند. همچنین معیارهایی که در معرفت‌شناسی برای تشخیص صدق یا کذب قضایا پیشنهاد شده عبارتند از: بدهت، وضوح و تمایز، سازگاری و کارآمدی و ... (رضایی، ۱۳۸۶). به نظر می‌رسد توجه به تفاوت تعریف صدق و معیار صدق می‌تواند از سویی پاره‌ای از برداشت‌های نادرست فرهنگستان علوم اسلامی از نظریه‌های معرفت‌شناسانه و علم‌شناسانه را برطرف کند و از سوی دیگر به تقریر دقیق‌تر نظریه فرهنگستان منتهی گردد. نکته دیگر در ارتباط با نگاه ابزاری داشتن پیروزمند و فرهنگستان علوم اسلامی را می‌توان در قالب این پرسش مطرح کرد که آیا پیروزمند معارفی همچون «خداوند وجود دارد»، «خداوند حکیم است»، «انسان مختار است»، کیفیت اراده انسان بر کیفیت ادراک او تأثیر می‌گذارد» و ... را صرفاً ابزارهایی می‌دانند که در راستای توسعه پرستش اجتماعی و تقرب به پروردگار و ... کارآمد هستند؟ یا واقعا چنین معارفی را حقیقت‌نما می‌داند؟ ظاهرا عدم ایضاح این بخش از دیدگاه معرفت‌شناسانه و علم‌شناسانه فرهنگستان آنها را با نوعی تعارض درونی دیدگاه‌ها روبرو ساخته است. برای مثال پیروزمند در صفحه ۱۴۲ می‌نویسد: «حقانیت علم به هماهنگی آن با حقایق عالم بازگشت می‌کند.» که این دیدگاه هماهنگ با دیدگاه واقع‌گرایی است که علم را واقع‌نما و کاشف از واقعیت می‌داند. اما در صفحه ۱۴۳ به این مطلب اشاره می‌کند که فاعل‌ها در برخورد با یکدیگر قوانین را می‌سازند. زمینه بحث پیروزمند در این بخش دلالت دارد که مراد وی از قوانین، قوانین اعتباری نیست، بلکه وی قوانین عالم طبیعت را هم بر ساخته فاعلان قلمداد می‌کند، نه این که قائل باشد به این که قوانینی در عالم مستقل از فاعلان شناسا وجود دارد و ما در فرایند علم‌ورزی خود درصدد کشف آن قوانین برمی‌آییم و نظریه‌های ما تنها در صورت صادق هستند که با قوانین مستقل از ما هماهنگ باشند. پیروزمند پس از معرفی چهار دیدگاه درباره علم، به نقد سه نظریه اول می‌پردازد. وی معتقد است که نظریه ماده‌انگارانه درباره علم امروزه اقبال عمومی خود را از دست داده است. البته شایان ذکر است که دیدگاه‌های ماتریالیستی درباره ذهن امروزه یکی از دیدگاه‌های مطرح در عرصه فلسفه ذهن است که به هیچ وجه نمی‌توان آنها را کم‌اهمیت و نادیده

گرفت. پیروزمند یکی از علت‌های افول دیدگاه ماتریالیستی نسبت به علم را مرگ فرهنگی ماتریالیسم به علت نقادی محققانه بعضی از حکما و فلاسفه اسلامی به دنبال اوج‌گیری جریان‌های منحرف فکری در اوایل پیروزی انقلاب اسلامی ایران است. به نظر می‌رسد دو عامل دیگری که پیروزمند به آن اشاره کرده است (فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی و ضعف برخی فلاسفه در ارائه تحلیلی موفق از علم و ادراک) نقش مهم‌تری در کم‌رنگ شدن دیدگاه ماتریالیستی نسبت به علم، در مقایسه با چهار دهه قبل داشته است. ضمن اینکه رویکردهای معاصر در فلسفه قاره ای علم حتی نگاه تحلیلی را مورد نقادی قرار داده لکن همچنان در افق اروپامحور طرح شده اند و لزوماً همگرا با مقاصد دینی نیستند (گاتینگ، ۱۳۹۰). پیروزمند در نقد نظریه دوم عوامل متعددی را برمی‌شمارد که در فرایند ادراک دخالت می‌کنند (ابزار عینی، ابزار ذهنی، هوش و استعداد، انگیزه‌های فردی و جمعی) و دخالت آنها مانع از کشف واقع و تطابق ذهن و عین می‌گردد (ص ۱۴۷-۱۵۳). این دیدگاه در تقابل با دیدگاه واقع‌گرایانه علامه طباطبائی یا آیت الله مصباح و ... است که از تطابق ذهن و عین در علم دفاع می‌کنند: برای مثال علامه طباطبائی معتقدند کسانی که به تأثیر و دخالت اعصاب، مغز، ذهن، دستگاه ادراکی و ... در کیفیت ظهور و انکشاف جمیع اشیاء قائلند، خواه ناخواه جزو شکاکان قرار می‌گیرند، هر چند خودشان از شکاکیت احتراز دارند (طباطبائی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۵۶). یا آیت الله مصباح بیان می‌کنند که اگر معتقد باشیم که ساختار ذهن، مقولات پیشینی، اراده تبعی، جامعه و ... در فرایند ادراک ورود پیدا می‌کنند و نتوانیم برای آنها خصلت واقع‌نمایی قائل شویم، نمی‌توانیم از واقع‌گرایی محصولات ادراکی‌ای که با استفاده از آنها تولید می‌شود دفاع کنیم (مصباح یزدی، ۱۳۸۹). اما اشکال پیروزمند بر عقل‌گرایان انتقادی (برای مثال پوپر) و رئالیست‌های انتقادی (برای مثال بسکار) که هدف علم را شناخت واقع از طریق برساخته‌های ذهنی می‌دانند وارد نیست. این گروه هر چند برای عوامل مختلف روان‌شناختی و جامعه‌شناختی و ... در کیفیت ادراک نقش قائل هستند، اما برای خود عالم و ویژگی‌های آن نیز در فرایند ادراک نقشی قائل هستند و همین امر موجب می‌شود که بتوانیم آنها را واقع‌گرا قلمداد کنیم. اگر پیروزمند معتقد است که عوامل دخیل در ادراک، مانع از کاشفیت و حکایت‌گری و حقیقت‌نمایی علم می‌شود، شایسته است هر گونه عبارتی که دال بر حقیقت‌نمایی علم دارد را از بیانات خود خارج کند. اما اگر همانند عقل‌گرایان و واقع‌گرایان انتقادی بر این باور است که علی‌رغم تأثیر این قبیل عوامل در کیفیت ادراک، باز هم علم در صدد شناخت ویژگی‌های عالم خارج از ذهن

و زبان و قراردادهای آدمیان است، باید ابعاد مختلف این بحث را در بیانات خود بررسی و تحلیل کند. نکته دیگر آنکه به نظر می‌رسد با تفکیک مقام ثبوت و اثبات یا مقام تعریف و تحقق خارجی می‌توان به بسیاری از اشکالات پیروزمند به نظریه دوم پاسخ گفت. پیروزمند در صفحات ۱۵۳-۱۵۸ به نقد دیدگاه سوم درباره علم می‌پردازد. وی رهایی ابزارانگاران از حصار تنگ نگرش انتزاعی (برای مثال، دیدگاه فلاسفه اسلامی) و چنگ زدن به ریسمان نگرش سیستمی را زمینه رشد علمی آنها قلمداد کرده است (ص ۱۵۴) و البته توضیح نداده است که آیا رشد علم در تمدن اسلامی و قبل از آن در تمدن چینی و یونانی هم به خاطر نگاه ابزارانگارانه و سیستمی آنها بوده است؟ یا دلایل و علل بهتری را باید برای رشد علم در تمدن‌های مختلف در دوره‌های مختلف شناسایی و معرفی کرد؟ مهم‌ترین اشکال پیروزمند در بخش سوم از رساله دوم، همان اشکالی است که در ارتباط با بخش دوم همین رساله نیز به آن اشاره شد: ۱. حصر دیدگاه‌ها درباره علم منطقی نیست و استقرائی است، در نتیجه با نقد سه دیدگاه اول نمی‌توان دیدگاه چهارم را اثبات شده قلمداد کرد. این در حالی است که پیروزمند تصریح می‌کند آخرین نظریه پیرامون انتظار از علم، با نقد نظریات سابق، محتاج اثبات جداگانه‌ای نیست (ص ۱۵۸). ۲. حتی اگر حصر دیدگاه‌ها درباره انتظار از علم در چهار دیدگاه، حصر عقلی بود، از آنجا که نقد سه دیدگاه اول بر اساس دیدگاه چهارم انجام شده است، نمی‌توان از نقد سه دیدگاه اول، دیدگاه چهارم را اثبات شده قلمداد کرد. شایان ذکر است که نویسنده تصریح می‌کند که «در واقع نقد نظریات سابق، از موضع نظریه چهارم صورت گرفته است» (ص ۱۵۸). این شیوه استدلال هر چند ممکن است برای برخی جذابیت داشته باشد و بر آنها اثر گذاشته و آنها را قانع کند، اما به لحاظ منطقی چنین شبهه استدلال‌هایی را نمی‌توان معتبر دانست. نکته دیگر آن که پیروزمند در این بخش و البته در جاهای دیگر کتاب، چندین مرتبه از واژه «اثبات» استفاده می‌کند: نظریه چهارم محتاج اثبات جداگانه‌ای نیست (ص ۱۵۸). در نقد نظریه دوم، سه ویژگی ... برای علم اثبات شد (ص ۱۵۸). در نقد احتمال دوم ... سه نکته ثابت گردید (ص ۱۵۸). به دنبال آن اثبات شد که ارتباط ذهن با خارج ... جهت می‌پذیرد (ص ۱۵۹) و ... اما پیروزمند توضیح نمی‌دهد اصولاً در دستگاه معرفت‌شناسانه و علم‌شناسانه فرهنگستان که به هر حال تلقی ابزاری از علم وجود دارد، اثبات کردن یعنی چه؟ و اثبات چگونه انجام می‌گیرد؟ پیروزمند در بخش چهارم از رساله دوم با ضرب ۵ دیدگاه درباره دین و ۴ دیدگاه درباره علم به طرح احتمالات بیست‌گانه درباره ارتباط علم و دین پرداخته (ص ۱۶۳-۱۶۵)، سپس هفت

احتمال را در این میان اصلی تشخیص می‌دهد (ص ۱۶۶-۱۶۹) و در نهایت به نقد شش احتمال اول و اثبات! احتمال هفتم می‌پردازد. به نظر می‌رسد بررسی احتمالات هفت‌گانه تنها از این جهت اهمیت دارد که مشخص شود هر یک از دیدگاه‌های مطرح شده درباره رابطه علم و دین (برای مثال استقلال، تعارض، ربط تکاملی) مبتنی بر چه نگاهی به علم و دین شکل گرفته است (ص ۱۸۳) و گرنه با رد ۴ دیدگاه درباره دین و ۳ دیدگاه درباره علم، عملاً پیروزمند یک رابطه بین دیدگاه صحیح درباره دین و دیدگاه صحیح درباره علم (همان که پیروزمند از آن تحت عنوان ربط تکاملی یاد کرده است) را لازم بود که مورد بررسی و شرح و توضیح قرار دهد. در دیدگاه مختار فرهنگستان علوم اسلامی، دین سرپرست توسعه تاریخی بشر در جهت پرستش خداست و علم تعاریف کاربردی در جهت پرستش خداوند ارائه می‌کند و در نتیجه حاکمیت دین بر علم قطعی خواهد بود. البته این بدان معنا نیست که عقل و حس کنار گذاشته شود، بلکه بدین معناست که عقل و حس در جهت اقامه توحید به کار گرفته شود. (ص ۱۷۹).

۸. نقد و بررسی روش شناسی های معطوف به علوم کاربردی

در رساله سوم، پیروزمند به «بررسی نظریاتی پیرامون روش تولید علوم کاربردی» می‌پردازد. سه روشی که وی در این رساله به آن می‌پردازد عبارتند از روش دیالکتیکی، روش استقرائی و روش فرضی استنتاجی. پیروزمند پس از نقد این سه دیدگاه، در نهایت نسخه اصلاح شده‌ای از دیدگاه سوم را اختیار می‌کند.

معرفی و نقد روش دیالکتیکی: در این دیدگاه نخست اندیشه‌ای درباره موضوعی شکل می‌گیرد (تز). این اندیشه به دلیل ارزش محدود و نقاط ضعف مخصوص به خود با مخالفت‌هایی روبرو می‌شود (آنتی تز). گفتگوی تز و آنتی تز ادامه می‌یابد تا در پرتو آن اندیشه‌ای ظهور یابد که شایستگی‌های هر دو اندیشه قبلی (تز و آنتی تز) را داشته و از محدودیت‌های آن دو میرا باشد (سنتز). (ص ۱۹۰). در این دیدگاه اصولاً معیار صحت موضوعیت نمی‌یابد، یعنی هیچ فردی قدرت اثبات نادرستی اندیشه‌های دیگران را ندارد، چرا که هر فرد متناسب با شرایطی که در آن به سر می‌برد و آن پیچیدگی که بر اثر اصطکاک مستمر با انسان‌ها و طبیعت پیدا کرده است، جهان را به گونه‌ای خاص خود می‌فهمد (ص ۱۹۲). البته پیروزمند در این جا مشخص نمی‌کند که آیا سنتزی که به تعبیر خود او واجد شایستگی‌ها و عاری از محدودیت‌های تز و آنتی تز است، برتری‌ای نسبت به تز و

آنتی‌تز ندارد؟ و آیا این دو ویژگی را نمی‌توان به عنوان معیار مطرح کرد و از پیشرفت علم سخن گفت؟ پیروزمند روش دیالکتیکی را از چهار جهت مورد نقد قرار می‌دهد: ۱. مبتنی بودن بر اعتقادات غلط مادی، ۲. مبتنی بودن بر معرفت‌شناسی غلط، ۳. برابر شدن حق با باطل، درست با نادرست به سبب موضوعیت نداشتن معیار صحت و ۴. مخدوش بودن سازوکار (تز، آنتی‌تز و سنتز) در سیر پیدایش علم (ص ۱۹۳-۱۹۷).

معرفی و نقد روش استقرائی: پیروزمند مطابق تعریف قدما، استقرا را حرکت از جزئی به کلی یا از خاص به عام می‌داند (ص ۱۹۹). سپس به استقرا تام و ناقص و مفید علم بودن استقرا تام و مفید نبودن استقرا ناقص در منطق ارسطو اشاره می‌کند (ص ۲۰۰).

در بررسی این بخش از کتاب به نکات انتقادی زیر باید توجه داشت: ۱. برخی از فلاسفه علم برای تأیید را رد دیدگاه‌های علم‌شناسانه به تاریخ علم استناد جست‌ه‌اند. اما مطابق با ایده مسبوقیت مشاهده بر نظریه، که ایده‌های جافتاده در ادبیات فلسفه علم است، می‌توان گفت که به استناد نظریه‌های علم‌شناسانه مختلف می‌توان تاریخ علم‌های مختلفی نگاشت و در نتیجه قبل از استناد به تاریخ علم برای تقویت یا تعدیل و یا نقد نظریات علم‌شناسانه و روش‌شناسانه باید منطق این استناد و حدود و کم و کیف آن را مشخص کرد. ۲. به تعبیر چالمرز استقراگرایان می‌توانند با تفکیک استقرا در مقام کشف و مقام داوری، ادعا کنند که اگر استقرا در مقام کشف با مشکلاتی روبروست، اما علم ناگزیر از استفاده از استقرا در مقام داوری است و از همین روی تلاش‌های پوزیتیویست‌ها برای توجیه استقرا علی‌رغم نقدهای بسیاری که به آن شد، ادامه یافت.

معرفی و نقد روش فرضی استتاجی: با توجه به مشکلاتی که روش استقرا در مقام کشف نظریه‌های علمی با آن روبروست و در کتب فلسفه علم به تفصیل در این باره بحث شده است، روش دیگری برای فعالیت علمی پیشنهاد شد. در این روش، ابتدا برای حل مسئله‌ای یا شناخت قوانین حاکم بر عالم، فرضیه‌ای ارائه می‌گردد. فرضیه‌ها به تعبیر پوپر تورهایی هستند که ما برای صید جهان می‌افکنیم؛ یعنی برای ساختن تصویری عقل‌پسند از جهان و تبیین آن (ص ۲۳۵). سپس این فرضیه‌ها باید در یک گفتگوی انتقادی و فضای عمومی، توسط شواهد تجربی و نظریه‌های پذیرفته شده دیگر سنجیده شوند. در این قسمت اثبات‌گرایان مدعی شدند که تنها فرضیه‌هایی شایسته علمی دارند که اولاً به لحاظ تجربی تحقیق‌پذیر باشند (اصل معناداری تحقیق) و در ثانی توسط شواهد تجربی اثبات یا تأیید شده باشند. پوپر با اشاره به مشکلات اثبات و تأیید تجربی، پیشنهاد کرد تنها فرضیه-

هایی شأنیت علمی دارند که اولاً آزمون‌پذیر، ابطال‌پذیر و نقد‌پذیر باشند، در ثانی توسط شواهد تجربی یا بررسی‌های نظری ابطال نشده باشند. با آشکار شدن مشکلات نگاه گزاره-ای به علم، نگاه‌های ساختاری چندی پیشنهاد گردید که برای مثال می‌توان به برنامه‌پژوهش علمی لاکاتوش اشاره کرد و ... یک برنامه پژوهشی از یک هسته سخت (که جامعه علمی آن را ابطال‌ناپذیر می‌داند) و یک کمر بند محافظ (که حکم و اصلاح‌ها در آن بخش انجام می‌گیرد) تشکیل شده است. یک برنامه پژوهشی وقتی پیش‌رونده است که هر از گاهی پیش‌بینی‌های بدیعی ارائه کند و برخی از این پیش‌بینی‌ها در تجربه تأیید شود و ... پیروزمند در هر قسمت پس از معرفی دیدگاه‌ها، به برخی از اشکالاتی که بر آنها وارد است، اشاره می‌کند (ص ۲۴۸-۲۶۸). وانگهی علاوه بر مقولات فوق در فلسفه علوم انسانی مباحث جدی‌ای مطرح شده که لزوماً در چارچوب طبقه بندی فوق نمی‌گنجد و از قضا نقاط قوت قابل اعتنایی حتی در جهت تبیین مقاصدی از جنس مدعیات فرهنگستان و سایر جریان‌های علم دینی را هم دارند، فی‌المثل نوع مباحثی که به تبع ویلهلم دیلتای در کتاب تشکل جهان تاریخی در علوم انسانی مطرح شده می‌توان از امکانات روش شناختی «هرمنوتیک تجربه زیسته» مدد جست (دیلتای، ۱۳۸۹). پیروزمند در پایان این بخش تصریح می‌کند بررسی آرا و نظریات گذشته، ناتوانی فلاسفه علم غرب از معرفی معیار صحت متقنی برای فرضیه‌های علمی را نشان داده است. لکن به لطف الهی با پیشنهاد کارآئی در جهت الهی به عنوان معیار صحت قوانین علوم کاربردی، مشکل این بحث گشوده می‌شود. به اعتقاد ما نظریه‌ها، نظام احتمالات قاعده‌مند شده‌ای هستند که باید کارآیی آنها در جهت توسعه و تکامل الهی به اثبات برسد. سه ویژگی مهم این معیار عبارتند از:

الف) منحصر نبودن معیار فوق به علوم تجربی: این معیار نه تنها خود را محصور به حس نمی‌کند، بلکه حس را تابع امور غیر حسی می‌داند. در این دیدگاه کلیه علوم کاربردی (اعم از علوم نقلی، عقلی و حسی) در متن خود یا در خدمت توسعه ایمان استیا در خدمت توسعه کفر و نفاق و در این بین تنها معرفتی از حقانیت برخوردار است که بتواند هماهنگی و کارآمدی خود را با اقامه توحید و توسعه ایمان، هر چند با واسطه‌های متعدد، به اثبات برسانند. معیار تشخیص کارآمدی در جهت هر علم آن است که آن علم بتواند محور هماهنگی علم تحت شمول خود گردد. بنابراین علمی که بتواند متناسب با موضوع و منزلت خود، جریان ایمان را زمینه‌سازی کند، کارآیی خود را در آن سطح به اثبات رسانده است.

ب) جدا نشدن صحت از حقیقت: در این دیدگاه صحت قوانین علمی به صدق یا مطابقت آن‌ها با واقع نیست، بلکه به اثبات کارآمدی آنها در جهت پرستش خدای متعال است. ج) توسعه یاب بودن کارآیی در جهت: در این دیدگاه اثبات کارآیی نه تنها یک سطح و درجه ندارد، بلکه ارتقای آن نیز ضرورت دارد. امکان ارتقای سطح کارآیی معین می‌کند که صحت قوانین علمی مطلق نیست و مقید به این دو مؤلفه است: ۱. تکامل تاریخی و سطح ظرفیت فردی و اجتماعی که در آن برهه تاریخی پیدا شده است. ۲. سطح ایمان و تولای مردم به دین و اولیای دین؛ متناسب با ارتقای ظرفیت اجتماعی بشر و سطح ایمان او، ادراک جدید یا کارآیی نوینی از ناحیه خدای متعال به وی اعطا می‌شود (ص ۲۷۵-۲۷۸).

۹. نقد و بررسی دیدگاه نویسنده درباره روش شناسی های موجود

تمام آنچه پیروزمند برای مواجهه با تمام دیدگاه‌های مطرح شده درباره صحت فرضیه‌های علمی ارائه کرده است تا از مشکلات گریبان‌گیر فلاسفه علم گره گشائی کند، آن است که «حقیقت یک علم به آن است که بتواند ایمان را در علم تحت شمول خود جریان دهد.» (ص ۲۷۸) عجیب است که مولف بدون توجه به حجم انبوه مطالعات و گستره دیدگاه‌ها در حوزه فلسفه علم و معرفت شناسی و بدون ارائه ادله و نقد دیدگاه‌ها رقیب در حوزه معرفت شناسی و علم شناسی صرفاً به بیان نامدلل و نامستند فوق در باب علم شناسی اکتفا می‌کند بدون اینکه ارجاع داده شود که این نگاه به کدام پایگاه معرفت شناسانه در فلسفه اسلامی و غرب مستند است (قراملکی: ۱۳۸۳، معلمی: ۱۳۹۳، دنسی: ۱۹۸۵).

به نظر می‌رسد با این میزان اطلاعاتی که درباره معیار حقیقت یک علم در این بخش ارائه شده است، نمی‌توان ارزیابی دقیقی از آن داشت. انتظار می‌رفت پیروزمند دست کم به همان اندازه‌ای که هر یک از دیدگاه‌های دیگر را معرفی و نقد کرده است، به معرفی ابعاد مختلف دیدگاه مختار خود در این زمینه اقدام می‌کرد و با ذکر مثال‌هایی این دیدگاه را قابل فهم می‌کرد.

پس از بررسی بخش کوچکی از نظریه‌های علم‌شناسانه و روش‌شناسانه غربی، افق جدیدی پیش روی جناب پیروزمند گشوده می‌شود و معلوم می‌گردد که برای تحقق شعار استقلال علمی باید چه موانعی را پشت سر گذاشت و چه حجم کار تحقیقاتی را راه‌اندازی و سازماندهی کرد (ص ۲۷۹). بدیهی است چنانچه در هر یک از موضوعاتی که پیروزمند به

بخش کوچکی از آن اشاره‌ای مختصر داشته است ورودی عمیق و موشکافانه داشته باشیم، خود را با حجم بسیار انبوه‌تری از کارهای تحقیقاتی روبرو خواهیم دید.

۱۰. نتیجه‌گیری

شاید اقتضای دهه‌های ۶۰ و ۷۰ ورود کلی و دایره‌المعارفی به مباحث دین، فرهنگ، علوم انسانی، توسعه و مقولاتی از این دست بوده و با توجه به انتشار چاپ اول کتاب در سال ۱۳۷۳ برخی کاستی‌ها قابل اغماض بود اما انتشار مجدد کتاب در ۱۳۹۳ بدون اعمال ویرایش محتوایی و ارتقای مباحث پرسش برانگیز است.

پیروزمند در کتاب «*رابطه منطقی دین و علوم کاربردی*»، از سویی با توجه به ادبیات آکادمیک در موضوعاتی همچون علم، تکنولوژی و توسعه و از سوی دیگر با عنایت به مبانی فکری فرهنگستان علوم اسلامی، تفتن‌های در خور توجهی برای خواننده فراهم کرده است. اما شایسته بود پیروزمند به تناسب پیشرفت‌هایی که در عرصه فلسفه علم و فناوری در سالهای اخیر شاهد آن بوده‌ایم، مباحث خود را به روز می‌کرد تا از این طریق قابلیت مبانی فکری فرهنگستان علوم اسلامی در ارزیابی نظریه‌های جدید را به نمایش گذارد و ادبیات این دیدگاه را در جامعه دانشگاهی ترویج کند.

از سوی دیگر مطالعاتی از این دست نسبت به آخرین مناقشات در حوزه دین پژوهی هم اشراف چندانی ندارند، مناقشاتی که از قضا با به چالش کشیدن هژمونی اروپا- مسیحیت محور مطالعات دینی معاصر می‌توانند فضایی برای طرحی متفاوت از مناسبات دین و فرهنگ تکنیکی معاصر بگشایند. برخی معاصران از ایدئولوژی مطالعات دینی سخن گفته‌اند و به نقادی پارادایم‌های غالب در این حوزه پرداخته‌اند؛ اینکه عمده‌گفتمان مطالعات دین پژوهی حتی آنجا که تطبیقی است، ناظر به تجربه مسیحیت است و سهم و حق دیگر سنت‌های دینی ادا نشده است. (فیتز جرال: ۶-۷)

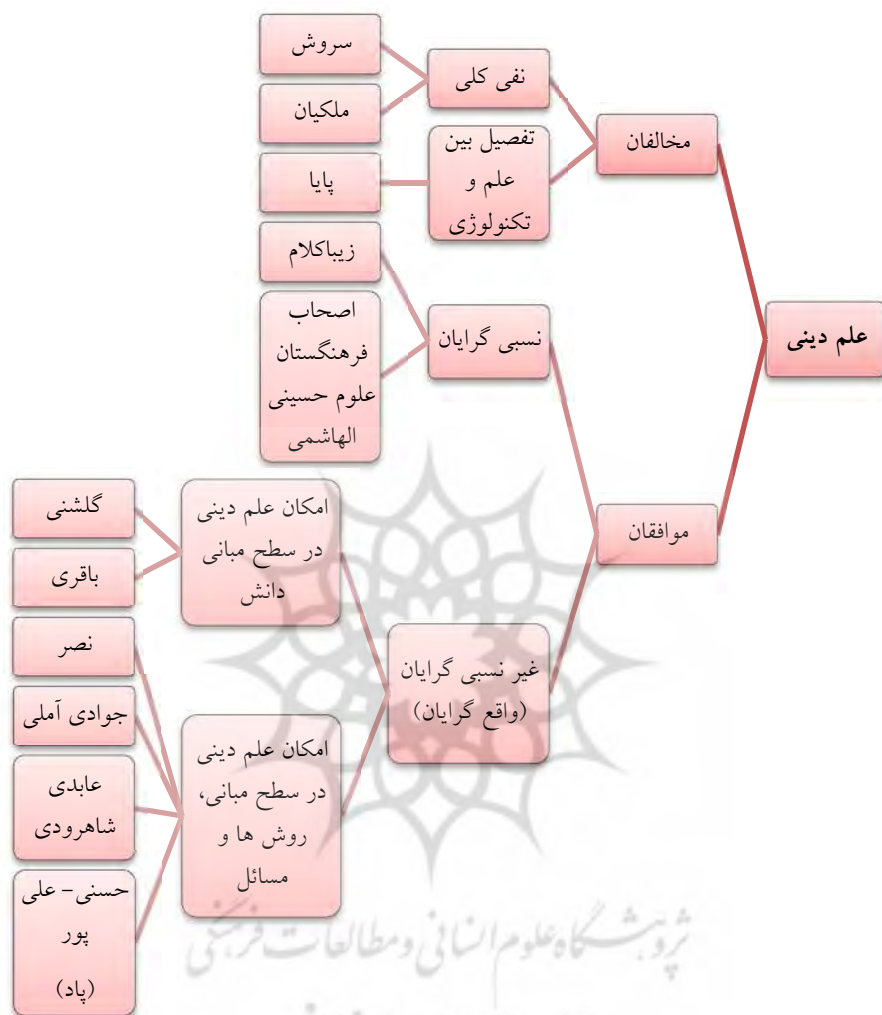
در اینجا ضمن تاکید مجدد بر ضرورت رفع اشکالات صوری و محتوایی کتاب که در بخش‌های فوق بدان اشاره شد، پیشنهاداتی ایجابی جهت ارتقای کتاب - برای چاپ‌های محتمل بعدی - ارائه می‌شود؛

۱. برای چاپ احتمالی بعدی توجه جدی به مطالعات علم و دین و توسعه و علوم انسانی که در سال‌های اخیر صورت گرفته، بشود. در زمینه علوم انسانی و کاربردی شدن

آن مطالعات قابل اعتنایی صورت گرفته است هم در سطح جهانی با مراکز همچون گروه علوم انسانی کاربردی^۱ مدرسه علوم انسانی کاربردی و مجله علوم انسانی کاربردی که توسط جامعه شناسی فیزیولوژیکی ژاپن^۳ منتشر شده است و هم در ایران که در زمینه کاربردی شدن علوم انسانی مطالعات قابل اعتنایی صورت گرفته بویژه کتاب درآمادی بر کاربردی سازی علوم انسانی (حیاتی، ۱۳۹۷).

۲. برای تحریر دقیق محل نزاع مبنای نظری دین شناختی فرهنگستان در قبال فرهنگ و توسعه و علوم انسانی با دیدگاههای رقیب که در برخی پژوهش های اخیر صورتبندی شده (حسینی، سید حمیدرضا و همکاران، ۱۳۹۰) و ذیلا - با اندکی تصرف می آید به گفت و گوی انتقادی پردازند.





۳. رشته سیاست‌گذاری علم و فناوری در دانشگاه‌های شریف، تهران، شهید بهشتی تربیت مدرس و علم و صنعت در مقاطع کارشناسی ارشد و یا دکتری از اوایل دهه هفتاد راه اندازی شده و ادبیات دانشگاهی در باب سیاست‌گذاری علم و فناوری و مطالعات انتقال تکنولوژی در کشور به صورت قابل‌اعتنایی رشد داشته است. فی‌المثل می‌توان به تاسیس مراکزی چون مرکز تحقیقات سیاست علمی کشور و فصلنامه «سیاست علم و فناوری»

اشاره کرد که پرسابقه ترین مجله علمی پژوهشی ایران است که در زمینه سیاستگذاری و مدیریت علم، فناوری و نوآوری فعالیت می کند.

این فصلنامه در زمینه نظام های نوآوری و سازمان دهی علم و فناوری تأثیرات متقابل علم و فناوری با جامعه، فرهنگ و اخلاق، تأثیرات متقابل علم و فناوری با حقوق و قوانین، سیاست گذاری علم و فناوری اقتصاد علم و فناوری و کارآفرینی فناورانه؛- پیش بینی و ارزیابی علم و فناوری و کاربرد مطالعات علم در سیاست گذاری علم و فناوری. بویژه این مجله در یک شماره به بازخوانی تجربه بیش از چهاردهه سیاست گذاری علم و فناوری پس از انقلاب اسلامی پرداخته است. از تاسیس شورای پژوهش های علمی کشور در سال ۱۳۵۴ با مصوبه هیات وزیران تا تجربه تحولاتی چون تاسیس سازمان پژوهش های علمی صنعتی کشور در سال ۱۳۵۹، دفتر بررسی ها و مطالعات علمی و صنعتی نخست وزیری ۱۳۶۲، قانون تصویب وزارت علوم، تحقیقات و نوآوری در سال ۱۳۸۲، تغییر نقش مرکز تحقیقات سیاست علمی کشور در سال ۱۳۸۳، تغییر نقش شورای عالی انقلاب فرهنگی در حوزه علم در سال ۱۳۸۴، تشکیل معاونت علمی فناوری ریاست جمهوری در سال ۱۳۸۵ و خروجی های هر یک از این مراکز و نهادها (سوزنچی، صص ۱۲-۱۴۱۳۹۸)

و سخن آخر اینکه بررسی محتوای کتاب نشان می دهد که عنوان کتاب چیزی مشابه این تعبیر خواهد بود: « تاملاتی در باب مناسبات دین، توسعه و دنیای جدید از منظر مبانی مختار و نه لزوما مدلل اصحاب فرهنگستان علوم اسلامی » و نه « رابطه منطقی دین و علوم کاربردی ».

پی نوشتها

1. Department of Applied Human Sciences
2. <https://www.jstage.jst.go.jp/browse/ahs>
3. Japan Society of Physiological Anthropology

کتاب نامه

باربور، ایان (۱۳۶۲)، علم و دین، ترجمه بهالالدین خرمشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی .

پربهاکاران، ولف. و دیگران (۱۳۹۷)، *روش شناسی فلسفی*، ترجمه هانیه مفیدی، تهران: انتشارات تمدن علمی.

پیروزمند، علیرضا (۱۳۹۳)، *رابطه منطقی دین و علوم کاربردی*، قم: انتشارات کتاب فردا.
جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۱)، *انتظار بشر از دین*، تحقیق و تنظیم محمد رضا مصطفی پور، قم: مرکز نشر اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۴)، *شناسخت شناسی در قرآن*، قم: مرکز نشر اسراء.
حیاتی، زهرا (۱۳۹۷)، *درآمدی بر کاربردی سازی علوم انسانی در ایران*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

حسنی، سید حمیدرضا و همکاران (۱۳۹۰)، *علم دینی، دیدگاه‌ها و ملاحظات*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

دیلنای، ویلهلم (۱۳۸۹)، *تشکل جهان تاریخی در علوم انسانی*، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، تهران: نشر ققنوس.

سوزنچی کاشانی، ابراهیم، «مرور تاریخچه مطالعات علم، فناوری و نوآوری و ضرورت ایفاء نقش دولت»، فصلنامه سیاست علم و فناوری، (ویژه نامه جامع سیاست علم و فناوری)، س ۱۱، ۲، تابستان ۱۳۹۸، صص ۱-۱۶.

گاتینگ، گری (۱۳۹۰)، *فلسفه های قاره ای علم*، ترجمه پریسا صادقیه، تهران: انتشارات روزنامه ایران.
قراملکی، احد فرامرز قراملکی (۱۳۸۳)، *مفتونی*، نادیا، «رهیافت‌های دانشمندان مسلمان در علم شناسی»، مجله مقالات و بررسی‌ها، ش ۷۵، ۱۳۸۳.

معلمی، حسن (۱۳۷۹)، *پیشینه و پیرنگ معرفت شناسی اسلامی*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

مطهری، مرتضی (۱۳۸۱)، *خاتمیت*، تهران: انتشارات صدرا.

مورز، پل (۱۳۸۶)، *درآمدی موضوعی بر معرفت شناسی معاصر*، ترجمه رحمت الله رضایی، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی «ره».

Dancy, Jonathan, *An Introduction to Contemporary Epistemology*, Oxford: Blackwell.1985.

Fitzgerald, Timothy, *The Ideology of Religious Studies*. Oxford: Oxford University Press.2000.

Gary B., Ferngren, *The History of Science and Religion in the Western Tradition: An Encyclopedia*, Garland Publishing, New York.2000.

Rieger, Joerg, *Rethinking the New Materialism for Religion and Theology*, in, *Religious Experience and New Materialism, Movement Matters*, Editors, Joerg Rieger Edward Waggoner Palgrave Macmillan, 2015.