

پیشگفتار

تلاش در زمینه علم دینی و اسلامی سازی علوم انسانی، هرچند سابقه‌ای دیرینه دارد، در کشور ما پس از رخداد انقلاب فرهنگی به صورت رسمی و جدی مطرح شد و آغازگر این حرکت مبارک، بنیان‌گذار جمهوری اسلامی، حضرت امام خمینی علیه السلام بود. در پی رهنمود امام راحل، نخستین حرکت رسمی که با همکاری ستاد انقلاب فرهنگی و جامعه مدرسین حوزه علمیه، قم صورت گرفت، طرح بازسازی علوم انسانی در پرتو بینش اسلامی بود که حضرت آیت‌الله مصباح علیه السلام آن را تهیه کردند و در قالب دفتر همکاری حوزه و دانشگاه اجرا شد.

پس از آن تاکنون، تلاش‌هایی صورت گرفته است و افراد و مراکز مختلفی طبق تصویری که خود از این مسئله داشتند در جهت تحقق بخشیدن به آن، گام‌هایی برداشته‌اند.

سوگمندان باید گفت که این تلاش‌ها، افزون بر آنکه در مقایسه با آنچه باید صورت گیرد، بسیار اندک است، نتوانسته به مرحله شفافیت کامل، نهادینه شدن، فرهنگ‌سازی و اثرگذاری مطلوب در مجامع علمی برسد.

موافقان و مخالفان علم دینی، در هر یک از محورهای اساسی علم دینی، برای مدعیات خود دلایل و شواهدی اقامه و ارائه کرده‌اند. روشن است که در فرصت محدود یک مقاله، بررسی این مسئله در ابعاد مختلف آن و بازاندیشی دلایل و شواهد موافقان و مخالفان میسر نیست و تلاشی گسترده‌تر و درازدامن‌تر را می‌طلبد تا پژوهشگران حوزه و دانشگاه در چهارچوب کاری درازمدت و در قالب طرح‌های پژوهشی متعدد و جدی به آن بپردازند. آنچه در این بحث مورد نظر است، تنها گشودن باب بحث و بررسی در یکی از ابعاد مسئله و برداشتن گامی کوچک در این زمینه است.

محورهای اساسی علم دینی

امکان علم دینی، مؤلفه‌های اساسی علم دینی، روش‌شناسی علم دینی، مبانی و مفروضات علم دینی، و راهبردهای نظری و راهکارهای عملی تحقق بخشیدن به علم دینی را می‌توان مهم‌ترین محورهای بحث درباره علم دینی دانست. آنچه این مقاله عهده‌دار آن است، محور نخست، یعنی امکان علمی دینی است. کسانی که علم دینی و اسلامی را نمی‌پذیرند، به نظر خود، دلایلی برای عدم امکان ذاتی یا وقوعی آن دارند و بر این باورند که علم دینی یا اسلامی، به دلیل وجود این موانع، امکان ذاتی یا وقوعی ندارد.

امکان علم دینی

محمود رجبی*

چکیده

علم دینی دارای ابعاد، قلمروها، مبانی، مفروضات و تعریف‌ها و تصویرهای گوناگونی است. دلایل نادرستی علم دینی از نظر مخالفان عبارتند از: سابقه ناموفق ایدئولوژیک کردن علم؛ منسوخ شدن بحث درباره علم دینی؛ فقدان پشتوانه علمی و سیاسی؛ عاطفی بودن دفاع از آن؛ گسست میان هست‌ها و باید‌ها؛ وحدت موضوع و روش هر علم؛ اتفاقی بودن پیدایش یک علم؛ تناقض‌گونه بودن واژه علم دینی؛ و لوازم ناپذیرفتنی آن.

این دلایل توان اثبات مدعای یادشده را ندارند؛ زیرا ایدئولوژیک کردن علم در مسیحیت و مارکسیسم، نمی‌تواند دلیل ناموفق علم دینی دانسته شود. این توهم، برخاسته از پیش‌فرض نادرست یک‌سان‌انگاری اسلام با سایر ادیان است. منسوخ شدن علم دینی، اتفاقی بودن پیدایش علم، گسست میان هست‌ها و باید‌ها و فقدان پشتوانه علمی برای علم دینی، مدعیاتی بدون دلیل و برخلاف واقعیت‌های تاریخ علم است. نتیجه‌گیری نادرستی علم دینی از وحدت موضوع و روش، و تناقض‌نما بودن واژه علم دینی نیز معلول نوعی مغالطه است. سرانجام، لوازم ناپذیرفتنی علم دینی، ادعایی صرف، مربوط به مرحله اجرایی تحقق علم دینی و برخاسته از عدم آشنایی با معارف اسلامی و قلمرو آموزه‌های دین اسلام است. کلیدواژه‌ها: علم دینی، دلایل مخالفان علم دینی، تمایز علوم، پیشینه علم دینی.

در این مقاله به طرح و بررسی این دلایل می‌پردازیم تا روشن شود که این موانع تا چه اندازه می‌توانند موانعی جدی و غیرقابل نفوذ و عبور باشند.

پیش از ورود به بحث اصلی، ذکر چند نکتهٔ مقدماتی ضروری است تا بدین وسیله، از برداشت‌های نادرست از مدعای این مقاله، جلوگیری شود و محور بحث بیشتر روشن گردد.

۱. مسئلهٔ علم دینی و اسلامی کردن علم، قلمروی گسترده را دربرمی‌گیرد؛ از علوم پایه و علوم تجربی طبیعی تا علوم انسانی تبیینی، توصیفی و کاربردی. آنچه در این مقاله به آن پرداخته می‌شود، تنها مسئلهٔ علوم انسانی دینی است که در قلمرو فلسفهٔ علوم اجتماعی قرار دارد و مقصود از فلسفهٔ علوم اجتماعی، مفهوم عام آن است که دربرگیرندهٔ مباحث بنیادین کلیهٔ علوم انسانی، حتی روان‌شناسی و علوم رفتاری است. بنابراین، نقدهایی که بر علم طبیعی دینی و فناوری برخاسته از آن وارد شده، از قلمرو این مقاله خارج است. چنان‌که آن نقدها نمی‌تواند دلیل نادرستی علوم انسانی دینی باشد.^۱

۲. حل مسئلهٔ علم دینی، بر یک سلسله مسائل در فلسفه دین و احیاناً علم کلام استوار است. با حل این مسائل است که ادعای داشتن علم دینی ممکن می‌شود. برخی از این مسائل بدین شرح‌اند: آیا بیانات و آموزه‌های دین، حاکی از واقعیات خارجی‌اند یا صرفاً یک بیان تحریکی یا احساسی‌اند؟ قلمرو دین چه مسائلی را دربرمی‌گیرد؟ انتظار ما از متون دینی چیست؟ آیا دین فقط به مسائل هدایتی و معنوی می‌پردازد یا آنکه در مسائل اجتماعی و از جمله نظام‌های اجتماعی و قوانین حاکم بر جامعه نیز سخنی دارد.

۳. اگر دین برای هدایت انسان به سعادت جاودانه‌اش آمده است، قلمرو مسائل مربوط به هدایت، چه اموری را دربرمی‌گیرد؟ به‌علاوه مسئلهٔ ضرورت‌ها و اموری که دین هدایتگر باید آن را بیان کند، اموری که دین می‌تواند از باب تفضل بیان نماید و آنچه عملاً در متون دینی در این زمینه آمده است، هر یک ابعاد مختلف این مسئله است که باید بررسی شود.

۴. شیوهٔ بیان متون دینی و منطق فهم آن نیز از مسائل مبنایی دیگر است که باید موضع و مبنایی در برابر آنها اتخاذ شود. در این مقاله، بحث اسلامی کردن یا دینی کردن و امکان یا عدم امکان علم اسلامی، به این گونه بحث‌های مبنایی نمی‌پردازد و مسئله را در سطح بحث‌های بنایی بررسی می‌کند، هرچند بحث‌های بنایی، تا اندازه‌ای روشنگر برخی از این مباحث مبنایی خواهد بود.

۵. اعتقاد به علم دینی و ضرورت تأسیس و پرداختن به آن به این معنا نیست که پژوهش‌های تجربی بی‌ارزش‌اند و باید آن‌هایی را تعطیل کرد. تمام پژوهش‌هایی که در دانشگاه‌ها و مراکز

آموزش عالی انجام می‌گیرد، در صورت برخورداری از اعتبار لازم و کافی، قابل استفاده و استناد و در حد خود، ارزشمندند. البته اعتبار آنها در چهارچوب مبانی و روش‌های معتبر از منظر دین تعیین می‌شود و با این محک اعتبار می‌یابد. در این صورت، آن پژوهش‌ها باید تداوم یابند و ارزش خاصی دارند، البته علوم انسانی موجود، جای نقد، پیرایش و تکمیل دارد. علم دینی بدین معناست که نباید به بهانهٔ تجربی بودن علوم، دستاوردهای روش و حیانی و دین را کنار گذاشت و تصور کرد که ما تنها یک راه و یک روزنه به جهان خارج داریم و آن تجربه است و با این پندار که دیگر روش‌های شناخت نامعتبرند، خود را از آنها محروم سازیم؛ چنان‌که نباید از مبانی سکولار دستاوردهای تجربی غافل شد و دستاوردهای کنونی علوم انسانی تجربی را مسلم و پذیرفتنی و راهگشا دانست؛ بلکه باید در جهت نقد، پیرایش و تکمیل آن به‌صورت جدی تلاش کرد و به‌لحاظ زیرساخت‌های جهان‌شناختی، معرفت‌شناختی، روش‌شناختی، انسان‌شناختی، جامعه‌شناختی و حتی ارزش‌شناختی به تجزیه و تحلیل، پیرایش و تنقیح، و اصلاح و تکمیل آن همت گماشت.

۶. نباید دستاوردهای علمی دانشمندان متدین را علم دینی تلقی کرد. علمی که توسط دانشمندی متعبد و کاملاً پایبند به دین تأسیس شود، علم دینی مد نظر ما نیست. نهایت دلالتی که تأسیس چنین علمی دارد، این است که دین با علم مخالف نیست، بلکه با آن سازگار است؛ دین بستر خوبی برای رشد علم است و حتی به فراگرفتن علوم تشویق می‌کند. اگر دین در همین حد باشد که به فراگرفتن علوم تشویق کند، دانشمندان متدین به انگیزهٔ دینی سراغ این علوم می‌روند و با همان روش تجربی، ممکن است علوم تجربی ارزشمندی به دست آورند؛ ولی این علم تجربی برخاسته از تلاش یک محقق پایبند و معتقد به دین، لزوماً علم دینی نیست.

۷. مقصود از علم دینی مد نظر در این مقاله این نیست که در متون دینی منظومه‌های معرفتی مختلف داریم و در هر زمینه، علمی مشخص با ویژگی‌های خاص آن علم وجود دارد؛ بلکه مقصود آن است که باید گزاره‌های علم دینی را استخراج کرد؛ سپس آن را تنظیم و تنسيق نمود و با آن به نظریه‌پردازی پرداخت و علم دینی را سامان داد، به اعتقاد ما، در متون دینی، گزاره‌های دینی ناظر به مسائل علمی، در حدی که بتوان به نظریه‌پردازی پرداخت و علمی دینی را بنیان نهاد، وجود دارد بنابراین، علم دینی به این معنا امکان‌پذیر است.

۸. برای واژهٔ علم دینی، کاربردها، تعاریف و الگوهای مختلفی ارائه شده است که نباید با یکدیگر خلط شوند؛ چنان‌که نباید تصور شود که با نقد یکی از آنها، همه از گردونه خارج می‌شوند و قابل بررسی، دفاع، تأسیس و یا توصیه نیستند. اگر وجود یک منظومهٔ معرفتی از علوم

تلاش می‌شود که دلایل فراگیرتر در قلمرو علوم انسانی دینی، به‌ویژه علم اجتماعی دینی، طرح و بررسی گردد.

اکنون با توجه به آنچه گذشت، اگر بخواهیم به پاسخ پرسش محوری بحث دست یابیم، ضرورت دارد که دو گام اساسی را برداریم: گام نخست، بررسی نقد دلایل و شواهد مخالفان علمی دینی و گام دوم، دلایل و شواهد اثبات‌کننده امکان نظری و عملی علم دینی است. این مقاله، گام نخست را کانون توجه قرار می‌دهد و بررسی گام دوم به فرصتی دیگر موكول می‌شود. دلایل مخالفان علم دینی را در سه دسته می‌توان قرار داد: دلایل معرفت‌شناختی و روش‌شناختی؛ دلایل روان‌شناختی و شواهد تاریخی.

۱. دلایل معرفت‌شناختی و روش‌شناختی

۱-۱. لزوم تفکیک دانش از ارزش

فقدان رابطه میان ارزش و واقعیت، یا هست‌ونیست‌ها و بایدونبایدها، و لزوم تفکیک دانش از ارزش، نکته دیگری است که برخی مسئله اسلامی کردن و دینی کردن علم را به آن پیوند زده و از آن، نفی علم دینی را نتیجه گرفته‌اند. آنان علم دینی را آمیختن ارزش با دانش و در نتیجه، خطا و مغالطه و به غلط انداختن خود و دیگران دانسته‌اند و چون ارزش‌ها را بدون پشتوانه هستی‌شناسانه، و دانش و ارزش را دو مقوله جداگانه می‌دانند که میان آن دو (بایدونبایدها و هست‌ونیست‌ها) رابطه منطقی وجود ندارد و نمی‌توان از یکی به دیگری پل زد، اسلامی کردن و دینی کردن علم را بی‌معنا می‌خوانند؛ زیرا دینی و اسلامی کردن را به معنای دخالت دادن ارزش‌های اسلامی و دینی در علم، و پل زدن میان این ارزش‌ها با هست‌ها و است‌های علم می‌پندارند. ایشان از منظری دیگر، علم دینی را دخالت دادن تعلقات و دل‌بستگی‌های پژوهشگر در حقایق علمی و نتیجه‌گیری از داده‌های علمی می‌دانند.

بررسی

این توهم نیز نادرست و نابجاست؛ زیرا دین، به‌ویژه اسلام، فقط بیانگر ارزش‌ها نیست و از هست‌ها و است‌ها هم بسیار سخن گفته است. دخالت دادن دین و دینی کردن علم، به معنای دخالت ارزش‌ها نیست و از کسانی که سخن از علم دینی می‌گویند مقصودشان دخالت دادن هست و نیست‌های دینی نه باید و نباید دینی است و یا هر دو مقوله است. به‌علاوه، ارزش‌های

انسانی در متن دین یافت نشود، به‌هیچ‌روی نمی‌تواند دلیل عدم امکان تأسیس همان منظومه معرفتی با استخراج و تنسیق گزاره‌های دینی ناظر به آن باشد. نفی امکان مدلسازی یا نظریه‌پردازی با آموزه‌های متون دینی یا بر مبنای داده‌های دینی، هرگز به معنای نفی کشف یک نظام اجتماعی حقوقی، اقتصادی یا سیاسی از متون دینی نیست؛ چنان‌که عدم تدوین علم دینی به معنای یک منظومه معرفتی روشمند با تنسیق و تنظیم گزاره‌های دینی و ارائه نظریه، تاکنون، دلیل عدم امکان تأسیس چنین علمی در آینده نزدیک یا دور نیست؛ همچنین مناقشه جدی در امکان تأسیس علم دینی در قلمرو علوم پایه یا علوم تجربی طبیعی یا برخی علوم فنی و مهندسی، به معنای عدم امکان علوم انسانی دینی نیست. چنین مغالطه‌هایی در میان ناقدان و منکران علم دینی، بسیار رخ داده است و برخی، از چنین مغالطه‌کاری‌هایی برای نفی علمی دینی نتایجی گرفته‌اند؛ برای نمونه، گاه برای نفی علوم انسانی دینی، به بی‌معنا بودن دوچرخه‌سازی و دوچرخه سواری دینی و غیردینی استناد کرده‌اند.^۲

۹. نباید توقع داشت همه گزاره‌هایی که یک علم دینی را شکل می‌دهند، از بیانات مصرح در متون دینی باشد؛ بلکه استلزامات گزاره‌های متون دینی و انواع دلالت‌های مختلف معتبر، به لحاظ روش‌شناسی فهم متون دینی می‌تواند در یک علم دینی استفاده شود و به لحاظ انتساب به دین، از اعتبار لازم برخوردار است.

شکل دیگر علم دینی، علمی است که بر پایه مبانی و روش‌های معتبر از منظر دین شکل گیرد. در تأسیس چنین علمی، لزوماً همه گزاره‌های آن، برگرفته از متن دین و بیانات وحیانی نیست؛ هرچند به لحاظ مبانی هستی‌شناختی، انسان‌شناختی، معرفت‌شناختی و روش‌شناختی مورد تأیید دین است. این مدل از علم دینی، چه‌بسا دست‌یافتنی‌تر و دارای طرفداران بیشتری است.

به نظر ما، هر دو قالب یادشده، امکان ذاتی و وقوعی دارند و شبهه‌ها و نقدهایی که به علم دینی دارد شده‌اند، نمی‌توانند هیچ‌یک از این دو قالب را از صحنه اعتبار علمی خارج کنند و آن را در مقام ثبوت یا اثبات، بی‌اعتبار سازند.

۱۰. هرچند واژه علم دینی، هر علمی را که با بهره‌گیری از هر دینی شکل گیرد، دربرمی‌گیرد، ولی مقصود ما در این مقاله، علم دینی اسلامی است که با بهره‌گیری از آموزه‌های اسلامی معتبر سامان یابد. مخالفان علم دینی، دلایل مختلف و متنوعی برای عدم امکان علم دینی ارائه کرده‌اند. برخی از این دلایل، تصویر ویژه‌ای از علم دینی یا علم دینی در قلمروی خاص را نفی می‌کنند؛ برخی نیز هرگونه علم برگرفته یا مبتنی بر آموزه‌های دینی را انکار می‌کنند. در این مقاله،

اسلامی تابع مصالح و مفاسد، و مبتنی بر است‌ها و هست‌و نیست‌هاست یا خود عبارت دیگری از هست‌ها و است‌هایند هستند و در هر دو صورت، بیانگر نوعی هست و است می‌باشند و آن سد سکندری که برخی افراد میان است‌ها و هست‌ها و باید‌ها و نباید‌ها تصور می‌کنند، وجود خارجی ندارد و توهمی بیش نیست. البته این مسئله یکی از مسائل مبنایی است که در جای خود بررسی شده و مستدل گردیده است و در اینجا نمی‌خواهیم به آن پردازیم. در این مسئله، توجه به این نکته شایان توجه است که مقصود، بایسته‌ها و شایسته‌ها و ارزش‌هایی است که عین است‌ها و هست‌ها یا برخاسته از آنها و مبتنی بر آنهاست؛ نه هر ارزش یا هرگونه تمایلات و سلاقی شخصی و منافع فردی و گروهی؛ آن‌گونه که برخی آگاهانه یا ناخودآگاه چنین تصور کرده و گفته‌اند که پل زدن میان ارزش و دانش و اسلامی کردن علم، به‌معنای آن است که هرکس طبق امیال و ارزش‌های خودش در مباحث علم نتیجه‌گیری کند.^۳ مقصود از ارزش‌های مورد نظر ما، ارزش‌هایی است که دارای پشتوانهٔ برهانی عقلی و قطعی و یا دریافت‌شده از روش و حیانی باشد که آن‌هم به‌گونه‌ای غیرمستقیم، متکی و مبتنی بر برهان‌های قطعی است.

۱-۲. وحدت موضوع و وحدت روش و هدف علم

هر علم در مقام ثبوت، یک موضوع بیشتر ندارد و آن موضوع، یک تعریف معین دارد؛ چنان‌که به‌لحاظ روش هم یک روش بیشتر ندارد؛ زیرا موضوع، امری در متن واقع است و روش نیز به‌معنای چگونگی تنظیم مقدمات برای رسیدن به نتیجه است که قراردادی نیست؛ و‌گرنه هرکس می‌تواند مقدمات را به‌گونه‌ای تنظیم کند که مدعای خود را نتیجه بگیرد و این نتیجه‌ای جز نسبی‌گرایی، بلکه سلیقه‌ای و دل‌بخواهی شدن علم ندارد. پس هم موضوع و هم روش، بیش از یکی نیستند و هر جا که از یک چیز بیش از یک نوع نباشد، تعدد موضوع و روش و در نتیجه، تعدد علم معنا ندارد؛ برای نمونه، موضوع جامعه‌شناسی، جامعه است و جامعه تعریفی مشخص دارد. بنابراین، جامعه تعریف اسلامی و غیراسلامی نداریم. اگر روش بررسی آن هم مثلاً تجربه باشد، یک روش است و تجربهٔ اسلامی و غیراسلامی ندارد و بنابراین، جامعه‌شناسی اسلامی و غیراسلامی هم نداریم؛ چون تمایز علم، یا به موضوع آن است که واحد است؛ یا به روش است که آن هم واحد است؛ و یا به غایت و هدف است که آن نیز به موضوع بازمی‌گردد و وقتی موضوع واحد باشد، و غایت و هدف هم واحد می‌شود. تنها یک تصویر از علم اسلامی و غیراسلامی بر اساس هدف، ممکن است ابتدا معقول به نظر برسد و آن اینکه در علم کاربردی که مسائلی از

علوم مختلف را به‌منظور هدف خاصی به کار می‌گیرند، ممکن است دو نوع هدف وجود داشته باشد که در این صورت، دو نوع علم پدید می‌آید؛ مانند طبابت اسلامی و غیراسلامی، علم اصول اسلامی و غیراسلامی؛ ولی در این تصویر، علم اسلامی در واقع علم جدیدی نیست؛ بلکه بخش‌هایی از علوم مختلف است که هر یک مستقل و دارای موضوع، روش و هدف واحد است و از آمیخته‌ای از آنها استفاده‌هایی صورت می‌گیرد. چنین هدفی، مقوم علم نیست و علمی بودن علم و تمایز آن، به گونهٔ هدف‌ها بستگی ندارد. پس در اینجا هم دو نوع علم نداریم.^۴

بررسی

اولین نکته آن است که این دیدگاه، تمایز علوم را به یکی از سه امر (موضوع، روش و هدف) منحصر می‌داند؛ در صورتی که دیدگاه دیگری هم هست که تمایز علوم را به هیچ‌یک از سه امر یادشده منوط نمی‌داند، بلکه تمایز علوم را به مسائل هر علم وابسته می‌بیند و معتقد است هر علمی، مجموعه مسائل خاص خود را دارد که از مجموعه مسائل علمی دیگر متمایز است.^۵ همین تمایز مسائل، آن علم را از علوم دیگر متمایز می‌سازد. از جمله کسانی که به چنین دیدگاهی معتقد است، حضرت امام خمینی^۶ است.^۷ بر اساس چنین دیدگاهی، همین که مسائل یک علم با علم دیگر متفاوت باشد، هرچند موضوع یا روش یا هدف آنها واحد باشد، آن علم از علوم دیگر متمایز می‌شود.

نکتهٔ دوم آنکه از مسلمات منطقی این نکته است که هر ماهیت و هویت واقعی را می‌توان به گونه‌های مختلف تعریف کرد: حد تام؛ حد ناقص؛ رسم تام و رسم ناقص. البته این تعریف‌های مختلف، در یک حد و یک درجهٔ نشانگری و حکایتگری قرار ندارند؛ پس تعدد تعریف، به‌ویژه در موجوداتی مانند انسان که دارای ابعاد مختلفی است امکان‌پذیر است. در واقع، هر تعریف با توجه به هدف خاص بر یک یا چند بعد متمرکز می‌شود. در خصوص جامعه یا پدیدهٔ اجتماعی نیز آنچه در متن واقع به‌عنوان جامعه وجود، دارد یک پدیده و موجود با مشخصات خاص خود است و تنوع و تعدد ندارد؛ ولی از این امر عینی، تعریف‌های متعددی ارائه می‌شود و در تعدد و تنوع تعریف‌ها هم روش شناخت و مبانی مختلف دیگر و معلومات پیشین پژوهشگر نقش دارد. برای نمونه، آنچه موضوع جامعه‌شناسی قرار می‌گیرد، واقعیت عینی جامعه طبق تعریفی است که پژوهشگر به آن باور دارد، نه واقعیت جامعه، آن‌گونه که در متن واقع است.

نکتهٔ سوم این است که بحث دربارهٔ تمایز علوم، ناظر به تفکیک و تعیین قلمرو منظومه‌های معرفتی بشری است که هر یک به‌کلی متمایز و متفاوت از دیگری است و در هیچ مسئله‌ای از

مسائل خود، با علم دیگر اشتراک ندارد. یکی از موارد کاربردی و معیار بودن این تمایزها، هنگامی است که دربارهٔ تعلق یک مسئله به یک علم، اختلاف و نزاع واقع می‌شود. در چنین مواقعی، با کمک تمایز در موضوع، روش یا هدف، آن مسئله را به علم خاص ملحق می‌کنند و یا از قلمرو یک علم دیگر خارج کرده، در قلمرو علم دیگر جای می‌دهند. در همین فضای فکری است که مسائل مرزی میان علوم، مسئله‌ساز بوده است.

مسئلهٔ تمایز علوم، به‌هیچ‌روی به تمایزهای درون یک رشتهٔ علمی و یک علم نظر ندارد؛ به‌عبارت‌دیگر، ما دو نوع تمایز علوم می‌توانیم تصور کنیم:

الف) تمایز برون‌علمی که هر یک از رشته‌های معرفت بشری را از رشتهٔ دیگر متمایز می‌سازد؛
ب) تمایز درون‌علمی که هر سنخ، صنف، نوع یا مصداق از یک رشتهٔ علمی را از سنخ، صنف، یا مصداق دیگر آن رشتهٔ علمی تفکیک می‌کند.

بحث دربارهٔ تمایز به موضوع، روش و هدف، در تمایز برون‌علمی مطرح است و آنچه در بحث علم دینی و غیردینی مد نظر می‌باشد، تمایز درون‌علمی است. برای مثال، کسی که از جامعه‌شناسی اسلامی سخن به میان می‌آورد، نمی‌خواهد علمی غیر از جامعه‌شناسی به نام جامعه‌شناسی اسلامی پدید آورد؛ بلکه در پی پدید آوردن یک سنخ یا صنف و مصداقی از علم جامعه‌شناسی است که متمایز از سنخ‌ها، اصناف و مصداقی دیگر است. چنین علمی، با فرض وحدت موضوع جامعه‌شناسی و تعریف واحد داشتن آن موضوع، متصور است. جامعه‌شناسی اسلامی و غیراسلامی، در اینکه هر دو جامعه‌شناسی اند فرقی ندارند. این‌گونه نیست که یکی جامعه‌شناسی باشد و دیگری علمی غیر از جامعه‌شناسی. موضوع واحد، هر دو را علم جامعه‌شناسی می‌کند؛ ولی در اینکه چه سنخ جامعه‌شناسی و چه صنف یا چه مصداق از جامعه‌شناسی باشد، متفاوت‌اند؛ یکی اسلامی است و دیگری غیراسلامی. این نکتهٔ ظریفی است که در بیان استدلال، از آن غفلت شده است.^۷

به همین دلیل بود که در مقدمات بحث یادآور شدیم که ممکن است علم دینی و اسلامی در بخش‌هایی، با علم غیردینی اشتراک داشته باشد و مطرح کردن دینی و اسلامی کردن علم، به‌معنای نفی دستاوردهای پژوهش‌های تجربی انجام شده نیست؛ بلکه به‌معنای بازنگری و تمییز صحیح از سقیم آن، به‌کارگیری دیدگاه‌ها و داده‌های درست آنها، و افزودن داده‌های جدید به‌دست‌آمده از طریق وحی به آنهاست.

در مسئلهٔ روش علم نیز صرف‌نظر از مناقشات جزئی در تعریف روش - که آن را منحصر به

چگونگی تنظیم مقدمات برای وصول به نتیجه دانسته‌اند - یادآور می‌شویم که در این دیدگاه، منطق فکر و قواعد روش با روش‌های کسب معرفت خلط شده است. اینکه ما برای کشف جهان واقعیت‌ها روش‌های متعدد نداریم، امری مسلم و مورد وفاق فیلسوفان علم، بجز پوزیتیویست‌های افراطی است؛ ولی اینکه هر روشی قواعد خاص خود را دارد نیز مورد قبول دانشمندان است. آنچه سبب نسبی‌گرایی و امکان اثبات هر مدعایی از هر مقدمه‌ای است، تعدد روش‌ها نیست؛ بلکه بی‌قاعده بودن و ضابطه‌مند نبودن روش است. حتی اگر در جهان تنها یک روش وجود داشته باشد و همهٔ علوم تنها از یک روش استفاده کنند، چنان‌که آن روش، قواعد و ضوابط مشخصی نداشته باشد، هر کس می‌تواند ادعا کند که مدعای او با آن روش به اثبات می‌رسد و هیچ قاعده و معیاری وجود نخواهد داشت که درستی یا نادرستی آن مدعا را اثبات کند؛ ولی اگر حتی در یک موضوع چهار روش یا بیشتر باشد، ولی هر یک قواعد خاص خود را داشته باشند، می‌توان درستی یا نادرستی ادعای اثبات یک موضوع با هر یک از آن روش‌ها را تشخیص داد و آن را با همین قواعد محک زد. منطق فهم و فکر، در واقع همین ضوابط است که برخی کلی و عام‌اند که در همهٔ روش‌ها مطرح‌اند و مورد وفاق همهٔ دانشمندان و مقتضای ساختمان وجودی همهٔ انسان‌هاست و برخی ویژهٔ هر یک از روش‌هایند که پذیرش آن روش خاص همراه با آن قواعد خاص، است. ثانیاً، دیدگاه یادشده روش بررسی هر موضوعی را واحد می‌داند و تعدد روش دستیابی به یک حقیقت را به‌کلی مردود می‌داند؛ ولی این مدعا خود نیازمند دلیل است، این مسئله به‌صورت جدی در فلسفهٔ علم مطرح است که آیا جهان خارج بخش‌های متفاوت و کاملاً متمایزی دارد که هر یک با روش واحد خاصی قابل شناسایی است یا مسئله به‌گونه‌ای دیگر است. در واقع، در اینجا دو مسئله مطرح است: نخست آنکه آیا جهان دارای بخش‌های متمایز و متفاوت با یکدیگر است یا اینکه جهان هم یک‌پارچه است. اینکه بخشی از جهان را هشیار و بخشی را ناهشیار، بخشی از آن را زنده و بخشی را مرده، بخشی را عاشق و بخشی را تهی از عشق، بخشی را معنادار و بخشی را بی‌معنا بدانیم، خود نیازمند بررسی است و کسانی به‌صورت جدی این تمایزها را نمی‌پذیرند.

ما سمعییم و بصیریم و هشیم با شما نامحرمان ما خامشیم

دوم آنکه بر فرض، جهان بخش‌های تفکیک‌شدهٔ متمایز و متفاوت داشته باشد، آیا برای شناخت هر بخش، روش خاصی وجود دارد و هیچ روشی برای شناسایی دو یا چند بخش کارآیی ندارد و روش شناخت یک بخش یا یک موجود، تعددبردار نیست؟

منطقی بر وحدت حقیقی موضوع علم وجود دارد و نه در عمل، همه علوم موجود، از چنین وضعیت‌ی برخوردارند. به همین دلیل که وحدت حقیقی ضرورت ندارد، جمعی تمایز علوم را به مسائل می‌دانند. روشن است که مجموعه‌ای از مسائل، وحدت حقیقی ندارد.

۳-۱. متناقض بودن مفهوم علم دینی

استدلال دیگری که بر نفی علم دینی شده است، متناقض بودن مفهوم علم دینی است. توضیح آنکه هر علمی منظومه‌ای معرفتی است که روش آن تجربه است و این با دینی بودن آن متناقض است؛ زیرا دینی بودن یک علم به معنای وحیانی و تعبیدی بودن روش آن است. برای مثال، روش جامعه‌شناسی، تجربی است و منظومه معرفتی به دست آمده از راه تجربه درباره جامعه را جامعه‌شناسی می‌گویند؛ اما مقصود از جامعه‌شناسی اسلامی این است که همین منظومه معرفتی، از طریق منابع و متون دینی فراهم آید که روش تجربی در آن جایی ندارد. نتیجه اینکه جامعه‌شناسی اسلامی به لحاظ جامعه‌شناسی بودنش باید تجربی باشد و به لحاظ دینی بودنش لزومی ندارد تجربی باشد؛ چنان‌که به لحاظ دینی یا اسلامی بودنش باید از منابع دینی سیراب شود، ولی به لحاظ جامعه‌شناسی بودنش تنها باید از تجربه بهره گیرد، نه از روش وحیانی.

بررسی

در پاسخ به این استدلال باید گفت: مقصود از جامعه‌شناسی اسلامی علمی است که از هر دو روش یادشده بهره می‌گیرد؛ هم از تجربه و هم از وحی. به عبارت دیگر، از هر روش معتبری در پی بردن به پدیده‌های اجتماعی، سازوکار آنها و قوانین حاکم بر آنها استفاده می‌کند. اینکه واژه جامعه‌شناسی یا روان‌شناسی در درون خود، تجربی بودن و دینی نبودن را نهفته دارد، مدعایی بیش نیست. البته مصادیق موجود این جامعه‌شناسی در غرب چنین وضعیت‌ی دارد؛ ولی مفهوم جامعه‌شناسی لزوماً با چنین عناصری آغشته نیست. البته ممکن است کسی که دین را از مقوله حقایق نمی‌داند و واقع‌نمایی آن را قبول ندارد و علم، از جمله روان‌شناسی و جامعه‌شناسی را بیان واقعیات، و در نتیجه تجربه را تنها روش معتبر در علم می‌داند، واژه جامعه‌شناسی را به معنای علم تجربی جامعه به کاربرد؛ ولی این بدان معنا نیست که این واژه - صرف‌نظر از کاربردها و نیات دانشمندان پوزیتویست - مفهوم تجربی بودن را در درون خود دارد. شواهد این مدعا، دو واژه روان‌شناسی فلسفی و جامعه‌شناسی فلسفی است. روشن است که روش فلسفه، تعقل است، نه تجربه. در این صورت، اگر در مفهوم روان‌شناسی و جامعه‌شناسی، تجربی بودن و نفی روش‌های

این مسئله نیز به صورت جدی محل مناقشه و بحث است. دست‌کم یک دیدگاه مورد قبول و دفاع بیشتر دانشمندان مسلمان، بلکه همه آنان است و آن اینکه روش وحیانی، محدودیت موضوعی ندارد و در هر زمینه‌ای که سخنی از جانب خداوند به وسیله پیامبران در اختیار بشر قرار گرفته است، کارایی لازم را دارد. در متون دینی اسلام، از جمله قرآن، درباره مقولات مختلفی که مربوط به بخش‌های گوناگون هستی است، گزاره‌هایی یافت می‌شود و در برخی از زمینه‌ها تعداد آنها کم هم نیست. عارفان نیز در قلمرو معارف شهودی به چنین دیدگاهی باور دارند و در عمل آن را نشان داده‌اند. دست‌کم در هیچ یک از دو مسئله یادشده، هیچ دلیل قاطعی بر بطلان دیدگاه سازگار با علم دینی وجود ندارد.

آنچه گفته شد، در فضای برون‌علمی مسئله روش بود. در فضای درون‌علمی روش نیز می‌توان از تعدد روش سخن به میان آورد که به دلیل پرهیز از تطویل، از آن صرف‌نظر می‌شود.

مسئله هدف علم و بازگرداندن آن به موضوع نیز به نظر می‌رسد سخنی از روی مسامحه است. هدف اصیل هر علم - که گاه از آن به هدف نظری یاد می‌شود - پی‌بردن به حقایق مسلم در آن حوزه علمی است. برای نمونه، موضوع جامعه‌شناسی، جامعه یا پدیده‌های اجتماعی است؛ ولی هدف آن پی‌بردن به ابعاد و زوایا و قوانین حاکم بر جامعه و پدیده‌های اجتماعی است. البته از روی مسامحه ممکن است کسی بگوید پی‌بردن به ابعاد و زوایای جامعه، همان وجود جامعه است؛ ولی باید توجه داشت که ابعاد و زوایای جامعه، هدف علم نیست؛ بلکه کشف و پی‌بردن به این ابعاد و زوایا هدف علم است. موضوع علم چیزی است که در آن علم از عوارض ذاتی آن بحث می‌شود و هدف آن عوارض کشف‌شده و شناخته‌شده است. پس هدف علم، نه موضوع است، نه ابعاد موضوع و نه بحث و بررسی درباره موضوع و عوارض آن؛ بلکه شناخت موضوع و ابعاد آن است. علم در پی کشف اینهاست. البته علم هدف کاربردی هم دارد که امری خارج از علم است و علم بودن علم به آن نیست؛ با این حال، هدف کاربردی نیز به موضوع باز نمی‌گردد؛ مگر آنکه باب مسامحه را باز کنیم که این کار با سنخ بحث علمی ناسازگار است.

نکته شایان توجه دیگر در زمینه وحدت موضوع علم، نبود هیچ دلیل منطقی برای این مطلب است که هر علمی ضرورتاً باید دارای موضوعی واحد باشد؛ بلکه می‌توان برای موضوعات متعدد، نوعی وحدت اعتباری فرض کرد و آن را موضوع علمی قرار داد. برای مثال، موضوع علم اقتصاد، تولید، توزیع و مصرف است و بسیاری از دانشمندان آن را پذیرفته‌اند؛ اما آیا تولید، توزیع و مصرف، موضوعی واحد است؟ از باب توجیه و مسامحه می‌توان چنین گفت؛ ولی حقیقتاً نه دلیلی

اسلامی کردن و دینی کردن علوم، نادیده گرفتن روش تجربی و دستاوردهای آن، و بنیان نهادن یک علم سراپا دینی است که در آن بجز از دین، یعنی روش وحیانی، از هیچ روش دیگر و دستاوردهای آن استفاده نشده باشد، ولی این تصور با واقعیت تطابق ندارد و دست‌کم گروهی از صاحب‌نظران برجسته مدعی علم دینی، بر بهره‌گیری از همه روش‌های معتبر، از جمله روش وحیانی، تأکید دارند.

دوم آنکه فقدان مواد خام برای تشکیل هر علم انسانی دینی، از بدیهیات پنداشته شده است؛ در صورتی که این مدعا خود نیازمند بررسی روشمند و علمی است و با صرف استبعاد و شگفت‌انگیز دانستن آن، مسئله حل نمی‌شود. چنین مدعای بزرگی زمانی به کرسی می‌نشیند که مدعیان آن با تسلط بر مسائل علوم انسانی و منابع دینی، یکایک علوم انسانی را از منظر وجود یا فقدان گزاره‌های دینی، به اندازه کافی بررسی کنند و انواع دلالت‌های مختلف آیات را موشکافی نمایند و سرانجام به این نتیجه برسند که در هیچ رشته‌ای، داده‌های لازم و کافی وجود ندارد. چنین پژوهشی، دست‌کم تا کنون، صورت نگرفته است.

اما این مسئله که مخاطبان چنین علمی تنها شیعیان خواهند بود، مشکل چندان مهمی نیست. مگر مخاطب نظریه‌هایی که دانشمندان علوم اجتماعی مطرح می‌کنند، همه دانشمندان هستند؟ مگر دانشمندان پوزیتیویست، نظریات پدیدارشناسانه دانشمندان پدیدارشناس را واقعی می‌دانند و به آن واقعی می‌نهند و یا به دیدگاه‌های فلسفی به دیده یک معرفت و یک رشته علمی می‌نگرند؟ مگر دانشمندان مارکسیست، جامعه‌شناسی غربی را جامعه‌شناسی می‌شناختند؟ مگر در رشته‌های مختلف علوم انسانی، پیروان یک مکتب، نظریه رقیب را به‌طور کامل قابل اعتنا می‌دانند؟ با صرف نظر از این نکته، مدعیان علم دینی می‌توانند با بحث مبنایی درباره اعتبار روش وحیانی و به کرسی نشاندن آن، علم دینی خود را جهانی کنند یا دست‌کم از حوزه اسلام فراتر برند.

مسئله سوم، یعنی تعارض داده‌های تجربی با بینش‌های دینی یا رأی منفی داور تجربی نسبت به داده‌های برگرفته از دین و علم دینی نیز موضوع شگفت‌انگیز و حل‌ناشدنی نیست. مگر میان داده‌های تجربی و داده‌های عقلی یا تاریخی، هیچ تعارضی رخ نمی‌دهد یا تعارض‌های آن همواره حل‌ناشده می‌ماند؟ در چنین مواردی، از طریق معیار مقدار قوت و اتقان و دقت داده‌ها، به‌کارگیری دقیق روش مورد نظر و رعایت قلمرو خاص هر روش می‌توان ادعا کرد که هیچ مورد تعارض واقعی و مستقری، باقی نخواهد ماند. به همین دلیل، چنان‌که بسیاری از دانشمندان گفته‌اند، تعارض‌های علم و دین، ظاهری و بدوی است و در واقع، میان این دو تعارضی وجود ندارد. این

دیگر نهفته باشد، باید روان‌شناسی فلسفی و جامعه‌شناسی فلسفی هم مفهومی متناقض باشد؛ در صورتی که چنین واژه‌هایی، در فرهنگ روان‌شناسی و جامعه‌شناسی مطرح است؛ بلکه کتاب‌هایی با عنوان «روان‌شناسی فلسفی» نوشته شده است؛ برای نمونه، جرج تئودورسون و جی آشیلر، در فرهنگ لغات جامعه‌شناسی خود با عنوان Amodern Dictionary of Socioloy، جامعه‌شناسی را به سه شعبه تقسیم کرده که یک شعبه آن، جامعه‌شناسی فلسفی «Philosophical Sociology» است. در فرهنگ لغات روان‌شناسی روبرت، نیز واژه روان‌شناسی فلسفی «Philosophical Psychology» آمده است. البته این مفهوم در روان‌شناسی، عنوان یک درس است. در فرهنگ ما کتاب‌هایی نیز با عنوان «علم‌النفس فلسفی» که در واقع معادل عربی این واژه است، نوشته شده است.

۱-۴. عدم کفایت داده‌های دینی و ناکارآمدی علم دینی

استدلال دیگری که بر عدم امکان علم دینی ذکر شده است، بیشتر به جنبه عملی و تحقق خارجی علم دینی و پیامدهای آن نظر دارد. در این استدلال گفته می‌شود که اولاً ما در متون دینی، مواد خام لازم برای پایه‌گذاری چنین علمی را در اختیار نداریم؛ ثانیاً، بر فرض وجود چنین مواد خامی و سامان دادن چنین علمی، این علم برای چه مخاطبانی کارایی و بهره‌دهی دارد؟ طبعاً اگر چنین علمی در فضای جامعه ما و بر اساس قرآن و روایات، یعنی فرهنگ شیعی شکل بگیرد، فقط برای شیعیان کارایی دارد و حتی مسلمانان غیرشیعه هم از آن بهره نمی‌برند. آنچه ممکن است این است که در مقام گردآوری و نظریه‌پردازی، از متون دینی بهره بگیریم و پس از تشکیل نظریه‌ها، آنها را به داور تجربی بسپاریم که بر چنین کاری، نام علم دینی گذاشتن جای بسی تأمل است؛ زیرا علم بودن علم، به مقام داور است، نه گردآوری؛ و در مقام گردآوری کسی مخالف چنین اقدامی نیست. به‌علاوه اگر داده‌های دینی با تجربه درافتد و تجربه به زیان و نادرستی آنها رأی دهد، چه باید کرد؟

بررسی

همان‌گونه که اشاره شد، در این استدلال هیچ اشکالی متوجه اسلامی کردن علوم نشده؛ از فقدان شرایط برای تحقق خارجی و معضلات پس از تشکیل و تأسیس آن سخن به میان آمده است؛ ولی این مدعا که در متون دینی، مواد خام لازم برای تأسیس علم دینی وجود ندارد، از دو جهت قابل تأمل است:

نخست آنکه در این دلیل، مسلم و مفروض پنداشته شده است که مقصود همه قائلان به

نکته را نیز باید یادآور شویم که همواره به نفع تجربه رأی دادن و آن را تنها محک پنداشتن، نمی تواند سخنی از روی تأمل باشد، هریک از روش های مختلف معرفت، در جای خود و در قلمرو خود دارای اعتبار است و می تواند محک قرار گیرد.

خلاصه آنکه در مقوله بها دادن به تجربه، نوعی علم زدگی و انحصارگرایی روش شناختی نهفته است که مدعیان علم دینی - دست کم صاحب این مقاله - با آن سر سازگاری ندارند و طرفدار تکثرگرایی روش شناسی - به معنایی که گذشت - هستند.

۲. شواهد تاریخی

۲-۱. سابقه ناموفق دینی کردن علم

برخی، پیشینه تاریخی دینی سازی علم و ناکامی آن را دلیل عدم امکان علم دینی می دانند و معتقدند که دینی سازی علم، دو سابقه تاریخی ناموفق داشته است:

۱. **دینی سازی علم در مسیحیت؛** دانشمندان مسیحی در دوران حاکمیت کلیسا و پس از آن، به ایدئولوژیک کردن علم پرداختند و درصدد برآمدند که علوم آن روز را از درون متون مسیحی استخراج کنند. آنان مدعی شدند که می توان آنچه را دانشمندان از طریق تجربه به آن دست یافته اند، در لابه لای متون دینی یافت و باید با استخراج آن داده ها از متون دینی، علم دینی را سامان داد؛ ولی پس از چندی به عدم موفقیت و ناممکن بودن آن پی بردند.

۲. **تجربه ناموفق مارکسیستی در ایدئولوژیک ساختن علم؛** مارکسیست ها پس از استقرار و حاکمیت جهان بینی مارکسیستی، درصدد مارکسیستی ساختن علم برآمدند و تا آنجا پیش رفتند که اعلام کردند، علم غیر مارکسیستی، علم نیست؛ ولی امروزه در مجامع علمی و در قلمرو فلسفه علم، مسلم است که علم مارکسیستی سرابی بیش نیست و آن همه تلاش و سرمایه گذاری مارکسیست ها، هیچ نتیجه ای نداشته و ایدئولوژیک ساختن علم محکوم به شکست است.^۸

بررسی

حقیقت این است که نمی توان این گونه تلاش ها را سابقه اسلامی سازی علوم انسانی، از جمله جامعه شناسی اسلامی دانست؛ زیرا سابقه انگاری این نوع تلاش ها، بر پیش فرضی باطل درباره اسلام و ادیان دیگر استوار است. این دیدگاه، اسلام را با ادیان دیگر و متون اسلامی را با متون تحریف شده دیگر ادیان، از جمله مسیحیت، یکسان می داند. حتی این دیدگاه، ادیان الهی و وحیانی را با مکتبی مانند

مارکسیسم - که اصول بنیادین آن برخلاف عقل و اصول بدیهی عقلی، و ضد دین است - یکسان می انگارد. این طرز تفکر، معلول عدم شناخت درست از اسلام و ادیان و مکاتب دیگر است.

به نظر می رسد معارضه و عقب نشینی های دانشمندان مسیحی در مصاف آموزه های کلیسا با دستاوردهای علمی این تصور را پیش آورده است که علمای دین یک موضع گیری سه مرحله ای را طی می کنند که آخرین آن علم دینی است. به عنوان مثال چنین تصور شده و چه بسا چنین بوده است که عالمان مسیحی ابتدا با نظریه های بیولوژیک معارضه کردند و آنها را ضد دین نامیدند؛ ولی پس از استقرار نظریه های علمی نرم تر شدند و از عدم تعارض و هماهنگی علم و دین سخن به میان آوردند و سرانجام اعلام کردند که نظریه های علمی یادشده، در متون دینی مسیحی وجود دارد و از متون دینی قابل استخراج است؛ ولی در ادامه روشن شد که نمی توان نظریه های بیولوژیک را از تعالیم مسیحی استخراج کرد و چنین تلاشی عقیم است.^۹

آنان این تحلیل را تعمیم داده و هرگونه تلاش را برای استخراج نظریه های علمی از متون دینی و دینی سازی علم، ناموفق و بی نتیجه دانسته اند؛ غافل از آنکه متون مسیحی که آمیزه ای از مطالب حق و باطل و بافته اندیشه خطا پذیر بشر و دربردارنده مطالب سست و خلاف عقل و مسلمات عقلی است، با قرآن کریم که به استناد دلایل متقن عقلی و نقلی، الفاظ و محتوای آن از سوی خداست، به هیچ وجه قابل مقایسه نیست. متون مسیحی، به تصریح دانشمندان مسیحی، متن وحیانی نیستند؛ ولی قرآن کریم، به دلیل اعجاز و وحیانی بودن آن، خود دلیل اعتبار خود است.

با بطلان یکسان انگاری اسلام با ادیان و مکاتب دیگر، دو تجربه یادشده و موارد مشابه آن نمی توانند سابقه علم دینی به شمار آیند و ناکارآمدی و شکست آنها، دلیل عدم امکان یا عقیم بودن تلاش هایی که در راستای علم دینی، مانند جامعه شناسی اسلامی صورت می گیرد، نیست؛ زیرا علاوه بر اعتبار و واقع نمایی گزاره های قرآن و روایات، اجتماعی بودن اسلام، زمینه لازم را برای استخراج آموزه های اجتماعی و نظریه پردازی بر اساس آن و تأسیس جامعه شناسی اسلامی فراهم ساخته است.

۲-۲. منسوخ شدن داعیه علم دینی

برخی مسئله علمی دینی، از جمله جامعه شناسی اسلامی را میراث فرسوده و امری منسوخ دانسته اند که در فضای علمی امروزین علوم انسانی جایگاهی ندارد و هیچ دانشمندی مدافع آن نیست. ایشان مدعی اند که در فرایند تحولات علمی، مسائل فراوانی مطرح می شود که بخشی از

تعلقات روحی روانی در فضای سیاسی - اجتماعی خاص برخاسته از تعصبات اسلامی است و دیدگاهی علمی و مبتنی بر مبانی، متدولوژی علمی و دلایل و شواهد علمی نیست. اینان اظهار می‌دارند که تعلقات دینی در شکل‌گیری چنین ایده‌های فکری و دفاع از آن، نقش اساسی دارد و با تحلیل تلاش‌های صورت گرفته و در حال اجرای اسلامی‌سازی علم، از جمله جامعه‌شناسی، می‌توان نقش بی‌بدیل این نوع تعلقات را نشان داد و روشن ساخت که چنین حرکتی، نه تنها صبغه علمی ندارد، بلکه نوعی قربانی کردن علم و عقل در پای احساسات دینی در موقعیت‌های سیاسی اجتماعی خاص است. وقتی پژوهشگری به مکتبی ایمان آورد، همه چیز خود، حتی عقل خود را در راه آن مکتب نثار می‌کند و از تخصص خود هم موقتاً چشم می‌پوشد؛ از سوی دیگر، چون مکتب خود را حق می‌داند، حق‌ها را نیز با هم سازگار می‌داند و تعارض‌ها را هم توجیه می‌کند؛ همچنین دین خود را جامع می‌داند و معتقد است که همه حقایق علمی در دین او وجود دارد. این اعتقادات و ایمان، تعلقات غیرعلمی‌اند که به این مسئله دامن می‌زنند؛ نه آنکه موشکافی‌های علمی چنین اقتضایی داشته باشد.^{۱۳}

بررسی

حقیقت این است که تحلیل و فروکاستن دفاع از اسلامی‌کردن یا دینی کردن علم و مباحث عمیق آن به امری روانی یا سیاسی صرف، حاکی از ساده‌اندیشی یا انحراف از بررسی عقلانی مسئله و پاک کردن صورت مسئله است. از منظری دیگر، این گونه موضع‌گیری، نوعی زمینه‌سازی روانی برای پذیرش دیدگاه مخالفان علم دینی است و به تعبیری، نوعی سوءاستفاده از زمینه‌های روانی برای به کرسی نشاندن مدعای خود، به جای بررسی علمی مسئله است.

این نکته نیز شایان توجه است که در فرهنگ اسلامی، نه تنها عقل قربانی دین نمی‌شود، که دین خود بر اساس عقل اثبات می‌شود و دین، خود به عقل در کنار وحی اعتبار می‌دهد. پژوهشگران مسلمان که مدعی اسلامی‌سازی و علم دینی‌اند، بر مبنای عقل و نقل یا عقل و وحی، در پی شناخت حقیقت‌اند و بر اساس همان مبانی عقلی، درصد علم دینی هستند. این نکته نیز شایان توجه است که ایمان و اعتقاد به سازگاری حقایق با هم و مسئله جامعیت دین نیز حقایقی هستند که بر داده‌های عقلی و نقلی استوارند و صرفاً نوعی احساس تعلق کور و امر روانی صرف نیستند. باید توجه داشت که منظور از عقل، داده‌های قطعی عقلی است که هم در اثبات دین، هم در فهم متون دینی و هم در کنار دین به عنوان حجت باطنی، اعتبار دارد. البته ممکن است کسانی از

آنها مسائل مقطعی و زودگذر و زوایدی است که با دقت‌ها و موشکافی‌های علمی، شبه علم بودن و نادرستی آنها روشن و از گردونه علم خارج و منسوخ می‌شود. گورویح در حوزه علوم اجتماعی مسائل متعددی را تحت عنوان مسائل نادرست قرن نوزدهم مطرح می‌کند که به نظر او، امروزه هیچ دانشمند اجتماعی آن را نمی‌پذیرد.^{۱۴} علم دینی و مجموعه مصادیق آن نیز از این مقوله است و جامعه‌شناسی اسلامی یکی از مصادیق علم دینی است که دوران آن گذشته و سخن گفتن از آن به معنای نبش قبر مسئله مرده‌ای است که در مقطعی از تاریخ علم، مسئله روز بوده است و امروزه هیچ طرف‌داری ندارد.^{۱۵}

بررسی

این‌گونه قضاوت درباره جامعه‌شناسی اسلامی، دو مشکل اساسی دارد؛ نخست آنکه منسوخ بودن مسئله علم دینی توهمی بیش نیست و دانشمندان برجسته‌ای در حوزه‌های مختلف علمی، به جد مدافع علم دینی، هرچند با تصویرهای متنوع و در عین حال دارای وجوه مشترک، هستند. امروزه حتی برخی دانشمندان از خرافه بودن علوم جدید سخن به میان آورده‌اند و حتی این نکته را در عنوان کتاب خود آورده‌اند. *مارتین لینکر* نام کتاب خود *معارف قدیم و خرافات جدید* نهاده و به بیان برتری علمی داده‌های دینی بر علوم جدید پرداخته است.^{۱۶}

مشکل دوم آن است که این دیدگاه، اسلام و ادیان و مکاتب دیگر یک‌سان پنداشته و ناکامی اقدام‌های صورت گرفته در ادیان و مکاتب دیگر در زمینه علم دینی را دلیل نادرستی و ناکارآمدی اسلامی‌سازی علوم انسانی، از جمله جامعه‌شناسی اسلامی دانسته است. مسئله‌ای که نادرستی آن در پاسخ دلیل پیشین اثبات شد.

بنابراین، میراث فرسوده و مسئله‌ای منسوخ دانستن جامعه‌شناسی اسلامی، پنداری است که هم خود خلاف واقعیت موجود در جهان علم است و هم بر پیش فرض باطل و فاقد پشتوانه علمی و تاریخی استوار است. افزون بر آن، به حاشیه رانده شدن، و به عبارتی منسوخ شدن یک بحث، می‌تواند دلایل مختلفی داشته باشد و در هر صورت و به هر دلیل، لزوماً به معنای بطلان و نادرستی آن بحث نیست.

۳. دلایل روان‌شناختی

۳-۱. احساسی - عاطفی بودن تلاش برای دفاع از علم دینی

برخی چنین پنداشته‌اند که سخن از جامعه‌شناسی اسلامی، صرفاً امری روانی و عاطفی برخاسته از

متدینان یا غیر آنان، عقل خود را به پای دل‌بستگی‌هایشان قربانی کنند؛ ولی این ربطی به منظر دین ندارد و یک اصل کلی و عام نیست؛ چنان‌که این برخورد غیرعلمی، ویژه دین‌مداران هم نیست.

۲-۳. غیراختیاری بودن تکون علم

نفی علم دینی در مقام اثبات، به این صورت تبیین می‌شود که تاریخ گواهی می‌دهد علوم به‌گونه‌ای که منطقیین در بحث تمایز علوم گفته‌اند، پدید نیامده است؛ یعنی فرد یا گروهی نیامده‌اند که موضوع، روش و هدفی برای یک علم ترسیم، و علمی را تأسیس کنند. علوم به‌صورت ناخواسته شکل می‌گیرند^{۱۴} و در آغاز پیدایش، موضوع، مسائل و روش آنها در هاله‌ای از ابهام قرار دارد و دانشمندان خود نمی‌دانند با تلاش فردی خود به‌تدریج و به‌صورت ناخودآگاه، علمی را پایه‌ریزی می‌کنند. هیچ‌گاه، هیچ فرد یا گروهی در طول تاریخ بشر نبوده است که بگوید من می‌خواهم با این تعریف، روش و غرض خاص، علم فیزیک، فلسفه، تاریخ یا هر علم دیگری را تأسیس کنم. پیدایش علوم، مانند پیدایش شعر و زبان است که جزء عواقب ناخواسته رفتار و جزء نظم‌های طراحی نشده آدمی است. در این صورت واقع در علم مجموعه پرسش‌ها و پاسخ‌هایی هست که در طول زمان فراهم می‌آیند و سیال‌اند. در این صورت، پرسش‌ها ممکن است بر اساس مکاتب مختلف و اینکه دانشمندان پیرو چه مکتبی باشند، فرق کنند؛ برای یک مسلمان پرسش‌هایی متناسب با مکتب خود مطرح باشد و برای یک مسیحی، پرسش‌های دیگری متناسب با مکتب او؛ ولی علم بودن، تنها به پرسش‌ها نیست؛ بلکه باید پاسخ‌ها را هم در نظر گرفت؛ بلکه هویت اصلی علم، همان پاسخ‌هاست و در پاسخ‌ها، پاسخ مکتبی و غیرمکتبی نداریم؛ زیرا هر پرسشی که مطرح می‌شود، بیش از یک پاسخ، درست ندارد و آن پاسخ، مکتبی یا غیرمکتبی نیست و فارغ از مکتب است.^{۱۵}

بررسی

درباره این استدلال نیز چند نکته شایان ذکر است. نخست، این مطلب که در طول تاریخ، هیچ‌گاه، هیچ کسی علمی با موضوع، روش و غایت مشخصی را مطرح نکرده و نگفته است که می‌خواهد چنین علمی را تأسیس کند، سخنی از روی ناآگاهی یا بی‌وقتی است.

اگر به بحث‌هایی که در تاریخ علوم مختلف صورت گرفته است مراجعه کنیم و به شرح حال دانشمندان برجسته‌ای که به‌عنوان پایه‌گذاران علوم مطرح‌اند، نظری بیافکنیم، نمونه‌های متعددی از چنین افرادی را که مدعی تأسیس علم خاص با روش، موضوع و غایت خاصی هستند، می‌یابیم که هم خود چنین ادعایی داشته‌اند و هم دیگران آنان را به‌عنوان پایه‌گذاران آن علوم جدید معرفی

کرده‌اند. ابن‌خلدون، دانشمند مسلمانی است که به‌عنوان بنیان‌گذار جامعه‌شناسی یا فلسفه تاریخ معرفی شده است. وی صریحاً در مقدمه العبر، از تأسیس علم و تعیین حد و مرز، قلمرو، موضوع، روش و هدف آن به‌وسیله خود خبر می‌دهد. وی می‌نویسد:

گویا این نوع نگرش و تحقیق، خود دانشی مستقل است؛ زیرا دارای موضوعی است که همان عمران بشری و اجتماع انسان است و نیز دارای مسائلی است که عبارت از بیان حالت‌ها و نمودهای عمران است... و در میان دانش‌ها، روش و شیوه آن را آشکار ساختم و قلمرو آن را در گستره معارف بشری توسعه بخشیدم و گرداگرد آن را دیوار کشیدم (مرزهای آن را مشخص کردم) فضل تقدم به من اختصاص دارد؛ زیرا من راه و روش تحقیق را برای وی گشوده و آن را برایش روشن و آشکار ساخته‌ام.^{۱۶}

اگوست کنت یا سن سیمون، صریحاً از فیزیک اجتماعی یا فیزیولوژی جامعه به منزله علمی جدید سخن به میان آورده‌اند. دورکیم که سن سیمون را برای کسب عنوان پدر جامعه‌شناسی، از اگوست کنت شایسته‌تر می‌دادند، می‌گوید:

سن سیمون، نه تنها برنامه علم، یعنی جامعه‌شناسی را ریخته، بلکه کوشیده است تا بدان تحقق بخشد. نطفه‌های رشد کرده کلیه افکاری را که دوران ما از آن تغذیه کرده، می‌توان در زندگی سن سیمون یافت.

اگوست کنت، اصطلاح فیزیولوژی اجتماعی به‌معنای شیوه عمل جامعه را هم آگاهانه از سن سیمون به عاریت گرفته است. فیزیولوژی اجتماعی از نظر سن سیمون، همان جامعه‌شناسی به‌معنای شناخت علمی طرز کار جامعه بود.^{۱۷}

آنچه در طول زمان به‌تدریج پدید می‌آید، طرح تأسیس یک علم نیست؛ بلکه مسائل و پاسخ‌های ارائه‌شده به پرسش‌های جدید است که هیچ‌گاه متوقف نمی‌شود و نمی‌توان زمانی را فرض کرد که این پرسش‌ها و پاسخ‌ها پایان یابد و مدعی شویم که آن علم، مجموعه این مسایل، نه کم و نه زیاد است - البته بسیاری از همین پرسش‌های جدید و پاسخ‌های آنها نیز آگاهانه و به‌عنوان پرسش‌هایی که در قلمرو این علم قرار می‌گیرد، مطرح می‌شوند و چنین نیست که همواره پرسش‌ها بدون توجه به اینکه در قلمرو چه علمی است، مطرح شوند. البته هر علمی مانند یک انسان، مراحل رشدی را پشت سر می‌گذارد و در مقطعی رسمیت نسبی می‌یابد؛ ولی این به‌معنای نفی نکات پیشین نیست.

از این نکته نباید غفلت کرد که در تعریف موضوع هر علم گفته شده است: موضوع هر علمی، ماهیت و حقیقتی است که در آن علم از عوارض ذاتی آن موضوع بحث می‌شود. در واقع، مسائل مطرح در یک علم، همان موضوع علم است که تجزیه شده یا مصادیق مختلف یافته است. به

همین دلیل، همان‌گونه‌که موضوع یک علم، معیار تمایز یک علم از علم دیگر است، مسائل یک علم نیز می‌تواند مشخص‌کننده و متمایزکننده یک علم از علم دیگر باشد. این مسائل، همان پرسش‌هاست که در هر علم، به‌تدریج بر روی هم انباشته می‌شوند. نکته شایان توجه در اینجا این است که بدانیم چه عواملی در پیدایش نوع این پرسش‌ها و پاسخ‌ها نقش بازی می‌کنند و ساختار مسائل علم را پدید می‌آورند. بی‌شک یکی از مسائل اساسی در این خصوص، تصویری است که یک دانشمند از موضوع علم دارد. برای مثال، کسی که انسان را به عنوان موضوع انسان‌شناسی، موجودی مادی و در رتبه حیوانات دیگر می‌داند، به پرسش‌های مربوط به بعد روح و ساحت نفس انسان، پاسخی مادی می‌دهد یا اینکه اساساً چنین پرسش‌هایی را بی‌معنا تلقی می‌کند که نباید در انسان‌شناسی از آن سخن به میان آید. اگر ما فقط همین یک عامل را مد نظر قرار دهیم، متوجه می‌شویم که دو نوع انسان‌شناسی بسیار متفاوت با یکدیگر وجود دارد که هم به‌لحاظ پرسش‌ها و هم به‌لحاظ پاسخ‌ها متفاوت‌اند و این‌گونه نیست که تفاوت تنها در پرسش‌ها باشد. در مسئله روش و هدف و دیگر مبانی علم نیز مسئله به همین قرار است. در این استدلال، خلط مقام اثبات و ثبوت نمایان است؛ اینکه هر مسئله‌ای تنها یک پاسخ درست دارد، ناظر به مقام ثبوت است؛ ولی این استدلال ناظر به مقام اثبات است. در مقام اثبات، با پاسخ‌های متعدد روبه‌رو هستیم که برخی درست و برخی نادرست؛ برخی دقیق و برخی غیر دقیق؛ برخی کامل و برخی ناقص؛ برخی ناظر به بعد خاص و برخی ناظر به ابعاد دیگرند؛ برخی از روش‌های عام بشری به دست می‌آیند و برخی با روش وحیانی قابل دستیابی‌اند. طرف‌داران علم دینی بر دو نکته تأکید دارند: نخست آنکه سعی شود با منحصر نساختن روش علم به روش تجربی، پاسخ‌هایی همه‌جانبه و جامع فراهم آوریم؛ دوم آنکه پاسخ‌های دارای نقص را با توجه به مجموعه پاسخ‌ها و ارزیابی آنها کمال بخشیم. بنابراین، اینکه برای پرسش‌های مطرح‌شده در یک علم، هیچ ارزشی در مقام تمایز آن با صنف دیگر یا سنخ دیگر علم قایل نشویم، از هیچ پشتوانه علمی برخوردار نیست. افزون بر آن، حتی اگر هویت علم و تمایز آن را به پاسخ‌های مربوط به پرسش‌های درون یک علم منوط سازیم، پاسخ‌ها هم بر اساس بینش پژوهشگر نسبت به موضوع - که یک نوع آن، بینش‌های برگرفته از روش وحیانی است - متفاوت می‌شود و ما به‌طور طبیعی با دو سنخ یا صنف از یک علم مواجه خواهیم بود. حتی در مقام اثبات نیز این اصول پیشین، در پذیرش یا عدم پذیرش پاسخ‌ها نقش بازی می‌کنند و این نکته‌ای پذیرفته‌شده در فلسفه علوم اجتماعی است. *الوین گولدنر*، پس از آنکه

از سه نوع اصول پیشین جامعه‌شناسی با عنوان‌های مفروضات مسلم، مفروضات کلی و مفروضات حوزه‌ای یاد می‌کند، اعلام می‌دارد که این سه نوع مفروضات، در پذیرش یا رد نظریه‌ها مؤثرند. وی مفروضات کلی را به مفروضات جهانی و زمینه‌ای تقسیم می‌کند و درباره آنها می‌نویسد: «فرضیات کلی، در سرنوشت اجتماعی یک نظریه و در پاسخ افرادی که به این نظریه‌ها برخورد می‌کنند، تأثیر می‌گذارد؛ زیرا تا حدودی می‌توان گفت که نظریه‌ها به علت فرضیات کلی که در خود دارند، قبول یا رد می‌شوند.»^{۱۸}

نتیجه‌گیری

بررسی دلایل مخالفان علم دینی نشان می‌دهد که این دلایل، از اتقان کافی برخوردار نیستند و نمی‌توانند امکان ذاتی و وقوعی علم دینی را نفی کنند. دلایل یادشده، در واقع شبهاتی هستند که معلول عدم آگاهی کافی از تاریخ علم، شناخت دقیق از اسلام و آموزه‌های آن، خلط مقام ثبوت و اثبات، و غفلت از برخی نکات معرفت‌شناختی و روش‌شناختی‌اند. نتیجه آنکه سامان‌دهی علم دینی، امکان‌پذیر است.

پی‌نوشت‌ها

۱. دکتر حسین العطاس می‌گوید: بحث در مورد اسلامی کردن علوم اجتماعی در واقع نوعی اشاعه گمراهی است. اولین خطا خود اصطلاح: اسلامی کردن است شما چگونه می‌تواند یک دوچرخه را اسلامی کنید. (ر.ک: حسین عطاس، «درباره اسلام و علوم اجتماعی» *نامه علوم اجتماعی*، شماره ۱، ص ۳).
۲. ر.ک: همان.
۳. حمیدرضا حسنی و دیگران، *علم دینی، دیدگاه‌ها و ملاحظات*، ص ۲۱۰.
۴. همان، ص ۲۰۷-۲۱۷.
۵. علاوه بر چهار دیدگاه یاد شده دیدگاه‌های تلفیقی هم در تمایز علوم وجود دارد که تمایز علوم را به روش و هدف و موضوع و قلمرو می‌داند، ولی چون این دیدگاه‌ها در بحث کنونی تأثیری ندارد، از پرداختن به آنها خودداری می‌شود. برای آگاهی از این دیدگاه‌ها، ر.ک: محمود محمدی عراقی و دیگران، *درآمدی به جامعه‌شناسی اسلامی*، ج ۲، ص ۳۶-۳۸.
۶. ر.ک: امام خمینی، *تهذیب الوصول*، ج ۱، ص ۸.
۷. ر.ک: محمود محمدی عراقی و دیگران، *درآمدی به جامعه‌شناسی اسلامی*، ج ۲، ص ۳۶-۳۸.
۸. حمیدرضا حسنی و دیگران، *علم دینی، دیدگاه‌ها و ملاحظات*، ص ۲۰۳-۲۰۴.
۹. همان، ص ۲۰۷.
۱۰. ر.ک: ژرژ گوروچ، *طرح جامعه‌شناسی امروز*، ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر.
۱۱. حمیدرضا حسنی و دیگران، *علم دینی، دیدگاه‌ها و ملاحظات*، ص ۲۰۳.
۱۲. ر.ک: مارتین لینگز، *باورهای کهن و خرافه‌های نوین*، ترجمه کامبیز گوتن.
۱۳. حمیدرضا حسنی و دیگران، *علم دینی، دیدگاه‌ها و ملاحظات*، ص ۲۰۴-۲۰۶.
۱۴. ر.ک: عبدالکریم سروش، *تفرج صنع*، ص ۱۹۹.
۱۵. ر.ک: حمیدرضا حسنی و دیگران، *علم دینی، دیدگاه‌ها و ملاحظات*، ص ۲۱۲-۲۱۴.
۱۶. عبدالرحمن محمد ابن خلدون، *مقدمه العبر*، ص ۳۸-۴۰ و ترجمه آن ص ۷۰-۷۴. برای توضیح بیشتر ر.ک: محمود رجیبی و دیگران، *تاریخ تفکر اجتماعی در اسلام*، ص ۱۷۶-۱۸۲.
۱۷. هانری مندراس و دیگران، *مبانی جامعه‌شناسی*، ترجمه باقر پرهام، ص ۱۶-۱۷.
۱۸. الوین گلدنر، *بحران جامعه‌شناسی غرب*، ترجمه فریده ممتاز، ص ۴۷. برای توضیح بیشتر در این خصوص ر.ک: همان، ص ۴۷-۵۶.

منابع

- ابن خلدون، عبدالرحمن محمد، *مقدمه ابن خلدون*، بیروت، اعلمی، بی‌تا.
- حسینی، حمیدرضا و دیگران، *علم دینی، دیدگاه‌ها و ملاحظات*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۵.
- رجیبی، محمود و دیگران، *تاریخ تفکر اجتماعی در اسلام*، تهران، سمت، ۱۳۸۲.
- سروش، عبدالکریم، *تفرج صنع*، تهران، سروش، ۱۳۶۶.
- عطاس، حسین، «درباره اسلام و علوم اجتماعی» در *نامه علوم اجتماعی*، دوره جدید، ش ۱، پاییز ۱۳۳۷، ص ۱-۸.
- گلدنر، الوین، *بحران جامعه‌شناسی غرب*، ترجمه فریده ممتاز، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۳۸.
- گوروچ، ژرژ و دیگران، *طرح مسایل جامعه‌شناسی امروز*، ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر، تهران، پیام، ۱۳۴۹.
- لینگز، مارتین، *باورهای کهن و خرافه‌های نوین*، ترجمه کامبیز گوتن، تهران، حکمت، ۱۳۷۶.
- محمدی عراقی، محمود و دیگران، *درآمدی به جامعه‌شناسی اسلامی*، تهران، سمت، ۱۳۷۳.
- مندراس، هانری و دیگران، *مبانی جامعه‌شناسی*، ترجمه باقر پرهام، تهران، امیرکبیر، ۱۳۴۹.
- موسوی خمینی، سیدروح الله، *تهذیب الاصول*، تقریر جعفر سبحانی، قم، انتشارات اسلامی، ۱۳۶۴.