

تحلیلی از برخی مبانی و پیش‌فرض‌های معرفتی موافقان و مخالفان علم دینی

جهانگیر مسعودی*

چکیده

در دو دهه گذشته، بسیاری از مدافعان و مخالفان علم دینی به ارائه دیدگاه پرداخته‌اند؛ اما در بیشتر این موارد، از طرح مبانی و پیش‌فرض‌های معرفتی آنان در این دیدگاه‌ها غفلت شده است. این نوشتار، با کاوش در دیدگاه‌های موافقان و مخالفان علم دینی، مبانی معرفتی آنان را استخراج و تحلیل کرده است. با احصاء و استقرای اولیه، به هشت مبنای معرفتی دست یافته‌ایم که چهار مورد از آنها، در این نوشتار و بقیه، در جستاری دیگر ارائه خواهد شد. چهار محور نخستین عبارت است از:

- اصالت دادن به موضوع شناسایی یا فاعل شناسایی؛

- ارزش‌پذیری یا نارزش‌پذیری علم؛

- دخالت یا عدم دخالت پیش‌فرض‌های متافیزیکی در علم؛

- علم دیدن یا عمل دیدن علم.

واژه‌های کلیدی: علم دینی، مبانی معرفتی نظریه علم دینی، اصالت فاعل شناسا یا متعلق شناسایی، رابطه دانش و ارزش، علم و عمل

* استادیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه فردوسی مشهد و پژوهشگر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
Email: masoodi-g@ferdowsi.um.ac.ir

مقدمه

در دو دهه اخیر، در تأیید یا انکار علم دینی فراوان سخن گفته شده است. در این مقاله، تحلیلی از برخی پیش‌فرض‌ها و مفروضات معرفت‌شناسانه موافقان و مخالفان آن مورد نظر است که گاه، آگاهانه و گاه، ناخودآگاه، بر آرای آنان تأثیر گذاشته است.

روش ما در کشف و ارائه این پیش‌فرض‌ها، نخست، احصاء و استقرای آرا و مباحث آنان و سپس تحلیل منطقی آنها، برای کشف و استخراج پیش‌فرض‌های مربوط است (البته، نگارنده گاه موارد ناموجود، اما محتمل و مفروض را نیز تحلیل کرده است). به این جهت، مقاله حاضر تحلیلی از گفته‌ها و برخی ناگفته‌ها در این حوزه است تا از آن طریق بتواند به پاره‌ای از مبانی و پیش‌فرض‌های موافقان و مخالفان علم دینی دست یابد. نتیجه این تحلیل، عمیق‌تر کردن مباحث مربوط و شفاف کردن موارد اختلاف موافقان و مخالفان «نظریه علم دینی» است تا به آنان نشان دهد که برای پیروزی بر رقیب، باید کدام‌یک از مواضع و مبانی معرفتی خود را مستحکم یا کدام مواضع مخالفان را تخریب کنند. در احصاء و استقرای اولیه، مهم‌ترین زیرساخت‌هایی که در اندیشه دو گروه یاد شده ملاحظه می‌شود، عبارت است از:

۱. سوپژکتیویسم (اصالت دادن به فاعل شناسا) در عمل شناخت یا ایزکتیویسم (اصالت دادن به متعلق شناسایی)؛
۲. ارزش‌پذیری یا ناززش‌پذیری دانش؛
۳. دخالت یا عدم دخالت پیش‌فرض‌های متافیزیکی در علم؛
۴. علم محض بودن یا عمل بودن دانش؛
۵. نگاه مولکولی یا اتمی به علم؛
۶. مدلل دیدن یا معلل دیدن فرآیند پیدایی علم؛
۷. برون‌گرایی یا درون‌گرایی در حوزه معرفت‌شناسی؛
۸. روش‌گرایی یا ناروش‌گرایی در علم.

در این میان، به علت گستردگی مباحث و محدودیت مجال، فقط به تشریح چهار مبانی نخست می‌پردازیم که اولویت بالاتری دارد و پرداختن به چهار مبانی دیگر را به مقاله دوم از همین مجموعه می‌سپاریم. ضمناً برخی مبانی چهارگانه دوم را می‌توان از چهار مبانی نخست استخراج کرد.

پیش از تشریح این مبانی، یادآوری این نکته خالی از فایده نیست که منظور از طرح مبانی و پیش‌فرض‌های یاد شده این نیست که مثلاً، تمامی طرفداران یا مخالفان علم دینی

به تمامی این مبانی هشت‌گانه اعتقاد دارند. ممکن است برخی از آنها فقط، یک یا دو مبنا از این موارد را پذیرفته باشند و حتی باور آنها به همان موارد محدود نیز، صریح و آگاهانه نباشد. بنابراین، ادعای مؤلف در این حد است که طرفداران و مخالفان نظریه علم دینی می‌توانند دیدگاه خود را بر این مبانی استوار کنند، چنان که برخی از آنان صراحتاً و بعضی به نحو مستتر چنین کاری کرده‌اند و برخی دیگر اصلاً، توجهی به این مبانی نداشته‌اند.

ابژکتیویسم یا سوژکتیویسم

آشنایان با مباحث معرفت‌شناسی به خوبی می‌دانند که تصویر متداولی که از علم و معرفت، در ذهن فیلسوفان و اندیشمندان پیش از کانت وجود داشت، عینی‌گرایانه یا ابژکتیویستی^۱ بود؛ به تعبیری دیگر، تئوری معرفتی آنان درباره ذهن، آینه‌ای و نظریه شایع میان آنان درباره حقیقت، مطابقت^۲ بود.

آینه دانستن ذهن و متناظر و مطابق دانستن تصاویر ذهنی با آنچه در بیرون از ذهن اتفاق می‌افتد یا وجود دارد، ابزارها و پیش‌فرض‌های اصلی این معرفت‌شناسان، در اعتقاد به «عینی بودن علم» یا ابژکتیویسم بود.

کانت با انقلاب کپرنیکی خود، در فلسفه و معرفت‌شناسی، دقیقاً با همین دو پیش‌فرض (آینه بودن ذهن و نظریه مطابقت) مخالفت کرد و با جایگزینی تصویر سوژکتیویستی از علم، تمام تصاویر عینی‌گرایانه پیش از خود را به چالش کشید.

در انقلاب کپرنیکی کانت، ذهن در عمل شناخت، کاملاً فعال و شناخت‌های ما محصول ترکیب ماده شناخت (که از خارج پدید آمده است) و صورت شناخت (که قالب‌های ذهنی ماست) است. این قالب‌ها یا صورت‌های ذهنی، در وهله نخست، همان صورت زمان و مکان می‌باشند و در مرحله بعد، همان مقولات دوازده‌گانه فاهمه، یعنی علیت، جوهر و عرض، وحدت و کثرت، و غیره است. قالب‌ها و صورت‌های چهارده‌گانه یاد شده ساختارهای ذهنی بشر است که عمل شناخت را ممکن می‌کند. آنچه ما از جهان خارج می‌شناسیم، محصول مشترک ما و اشیا فی‌نفسه است. کانت (۱۹۹۶، ص ۳۰۵) نام این شناخت‌ها را پدیدار^۳ گذاشت.

حواس ما داده‌های حسی را از عالم خارج می‌گیرد؛ ولی در همان حال، آنها را در قالب زمان و مکان که ذهنی است، می‌ریزد و سپس، آنها را در قالب‌های دوازده‌گانه فاهمه، منظم

1. objectivism
2. correspondence
3. appearance/phenomenon

و صورت‌بندی می‌کند. محصول نهایی کاملاً با شیء فی‌نفسه خارجی متفاوت است. به نظر کانت، اشیا فی‌نفسه، هیچ‌گاه آن‌گونه که مستقل از ذهن است، شناخته نمی‌شود (گرنادر، ۲۰۰۰، ص ۹۵)، بلکه آن‌گونه که ما آنها را صورت‌بندی می‌کنیم، به تصویر درمی‌آید.

سوبژکتیویسم کانت نه به معنای نفی عالم عینی و خارجی است و نه به معنای نادیده گرفتن نقش عالم عینی در عمل شناخت؛ اما نفی آشکار نظریه عینیت در معنای سنتی آن است.

پیش از کانت، نظریه عینیت با نظریه مطابقت هم‌سرنوشت بود. عینیت در معنای سنتی آن، مطابقت آینه‌وار ذهن با جهان واقع تعریف می‌شد؛ اما از دید کانت، چون نظریه مطابقت و آینه بودن ذهن (منفعل بودن آن) اعتبار ندارد، عینیت هم معنای دیگری می‌یابد. اساساً از نظر کانت، به دلیل اینکه نظریه معرفتی پیشینیان (چون دکارت و کارترین‌ها) بر منفعل بودن ذهن و نظریه مطابقت مبتنی بود، آنان تفسیر نادرستی از عینیت و عامل ضمانت‌بخش عینیت داشتند (مجتهدی، ۱۳۶۳، ص ۴۹؛ ر.ک: کاپلستون، ۱۳۶۰، ص ۶۰)؛ بنابراین، با طرد این دو نظریه، باید عینیت را بازتعریف و مشکلات ضمانتی عینیت را برطرف کرد. عینیت را باید، با توجه به نقش خلاقانه ذهن در عمل شناخت بازتعریف کرد. در فلسفه کانت، شناخت‌های ما، برای اینکه عینیت یابد و برای همگان اعتبار داشته باشد، باید به قالب صورت‌های ذهنی ما درآید (کورنر، ۱۳۸۰، ص ۵۷). این شناخت‌ها را ما با عنصر خلاقیت و صورت‌بخشی ذهن خود می‌سازیم؛ اما چون قالب‌ها و صورت‌های شناختی همه آدمیان یکسان است، این شناخت‌ها عینیت دارد و نزد همگان یکسان است (همان، ص ۵۸).

بر آگاهان به مباحث فلسفی غرب پوشیده نیست که کانت، در رویکرد فلسفی خود، به‌شدت، به فیزیک نیوتنی و هندسه اقلیدسی و دست‌آوردهای آنها توجه و اعتماد دارد؛ اما با پیدایی انقلاب‌های علمی دوره معاصر چون مکانیک کوانتومی و فیزیک نسبیتی، و در هم شکستن اسطوره فیزیک نیوتنی و نیز، با ظهور هندسه‌های ناقلیدسی، این معنای مورد نظر کانت از عینیت، باز دچار تغییر و پیچیدگی بیشتری می‌شود. با این حال، روح سوبژکتیویسم یا ایده‌نالیسم استعلائی کانت، در فلسفه و معرفت‌شناسی دنیای جدید باقی ماند و همان جوهر امروز، زمینه‌ای بسیار مناسب برای حامیان نظریه «علم دینی» فراهم کرده است تا از این نظریه دفاع مبنایی و فلسفی‌تری کنند.

نظریه کانت بر دخالت فاعل شناسا، در عمل شناسایی استوار است و این همان چیزی است که برای طرفدار علم دینی سودمند است. اگر فاعل شناسا (و در واقع، همان فاهمه)،

در قوام یافتن شناسایی و معرفت، نقش اساسی و خلاقانه دارد، می‌توان تصور کرد که فاهمه دینی می‌تواند علم دینی، و فاهمه سکولار، علم سکولار تولید کند. تأمل در آرای برخی موافقان علم دینی نشان می‌دهد که نوعی پیش‌فرض و اعتقاد پنهان (و گاهی آشکار) به سویژکتیویسم و ایده‌تالیسم کانتی، در واژه‌های آنان وجود دارد (حتی در میان کسانی که آشکارا، دستگاه معرفتی کانت را نفی می‌کنند). برخی از آنان به این پیش‌فرض تصریح کرده‌اند (ر.ک: باقری، ۱۳۸۲، ص ۲۵۲-۲۵۳) و در سخنان برخی دیگر می‌توان آن را ریشه‌یابی کرد (ر.ک: میرباقری، ۱۳۸۴، ص ۱۴-۱۵ و ۸۴؛ بستان و دیگران، ۱۳۸۴، ص ۷۸-۷۹).

مخالفان نظریه «علم دینی»، با وجود اینکه در مباحث معرفتی، از کانت بهره‌ها می‌برند، بر عینی بودن علم و گزاره‌های علمی تأکید می‌ورزند و این عینیت را با «دینی بودن» و «غیر دینی بودن» علم ناسازگار می‌دانند. از عبارات‌های مکرر آنان این است که: «علم علم است؛ دینی و غیر دینی بر نمی‌دارد» (ر.ک: سروش، ۱۳۸۵، ص ۲۰۶-۲۱۷ و ۱۷۱-۱۹۰). مراد آنان این است که علم عینیت دارد و از این رو نمی‌تواند صفت دینی بودن یا غیر دینی بودن بگیرد. برخی از آنان به این نکته اشاره و تأکید می‌کنند که علم مجموعه‌ای از گزاره‌هایی درباره واقعیتی است که مستقل از فاعل شناسایی فرض می‌شود (پایا، ۱۳۸۶، ص ۶۴). گویی تأکید بر مستقل بودن موضوع شناسایی از فاعل شناسا نشان می‌دهد که علم نیز از فاعل شناسا مستقل است.

از سوی دیگر، «عینیت» مفهومی است که با «وحدت» و «استقلال» پیوند و رابطه متقابل دارد. شناخت عینی، از فاعل شناسا مستقل و به همین دلیل، شناختی واحد است که تعددبردار نیست. برخی از مخالفان نظریه «علم دینی» بر این نکته تأکید می‌کنند که اگر از چیزی یک نوع بیشتر یافت نشود، آن یک نوع دیگر اسلامی و غیر اسلامی (و به تعبیر گسترده‌تر، دینی و غیر دینی) ندارد. مانند اینکه دوچرخه اسلامی و غیر اسلامی نداریم؛ چون دوچرخه یک چیز واحد، عینی و مستقل از ما که سوار آن می‌شویم، است؛ پس اسلامی و غیر اسلامی ندارد (سروش، ۱۳۸۵، ص ۲۰۶-۲۰۷). از نظر آنان، علم نیز از همین جنس است. پیش‌فرض این گفته این است که علم نیز عینی، واحد و مستقل از فاعل شناساست و به همین دلیل دینی یا غیر دینی ندارد.

ارزش‌پذیری یا نازرش‌پذیری دانش

ارزش‌ها کانونی‌ترین نقطه برای امکان دخالت الهیات و دین در قلمرو علم است. روشن است که پذیرش رویکرد ارزشی در علوم می‌تواند برای علم دینی بسیار مهم باشد (بستان و دیگران، ۱۳۸۴، ص ۹۰). اگر نظام علمی ارزش‌پذیر باشد، می‌توان به کمک ارزش‌های دینی بر آن تأثیر گذاشت و از علم دینی سخن گفت؛ اما اگر علم ذاتاً، فارغ از ارزش و ایدئولوژی باشد، از همین حیث (اگر دین را صرفاً مجموعه‌ای از گزاره‌های ارزشی بدانیم)، فارغ از دینی و غیر دینی بودن نیز هست.

تجربه‌گرایان که علم، دین آنها بود، بر خلوص این آیین از هر گونه ارزش و ایدئولوژی تأکید داشتند و علم خالص و فارغ از ارزش‌ها را غایت می‌دانستند.

این دیدگاه گرچه مخالفانی داشت اما تا نیمه اول قرن بیستم، بر تمامی قلمروهای دانش تجربی، اعم از طبیعی و انسانی سیطره داشت. به تدریج، از اوایل قرن بیستم، دیدگاه‌های مقابل آن قوت بیشتری گرفت و به‌ویژه، در حوزه علوم انسانی و اجتماعی، «فارغ نبودن علم از ایدئولوژی» دیدگاه رایج‌تری شد. صاحب‌نظران مکتب فرانکفورت،^۱ پیروان مکتب ادینبور،^۲ نئوپوینگشتاینی‌ها و طرفداران جامعه‌شناسی چندفرهنگی و نیز جامعه‌شناسی معرفت، به نحو عام و همچنین فیلسوفان علمی چون توماس کوهن و پل فایرابند، از طرفداران این دیدگاه هستند. از نظر این گروه علم نمی‌تواند فارغ از ارزش‌ها و تعلقات فرهنگی باشد. دخالت ارزش‌ها در مقام کشف و گردآوری، شاید چندان دور از ذهن و پذیرش نباشد؛ اما در این میان، پرسش بسیار مهمی مطرح است: آیا ارزش‌ها و تعلقات فرهنگی، حتی در مقام داوری علمی نیز می‌تواند عاملی تأثیرگذار و تعیین‌کننده باشد؟

ارزش‌ها در مقام داوری

هانس رایشنباخ، فیلسوف نامدار علم، در علم به دو مقام قائل بود: ۱. مقام کشف؛^۳ ۲. مقام داوری و توجیه^۴ (رفیع‌پور، ۱۳۷۲، ص ۷۰؛ رایشنباخ، ۱۳۷۱). در مقام اول، دانشمندان به

۱. مکتب‌های از مکتب‌های مهم جامعه‌شناختی آلمان، در قرن بیستم که بر مبنای بررسی و بازخوانی جامعه‌شناسی مارکسیستی پایه‌گذاری شد و از مکتب‌های مهم انتقادی در حوزه جامعه‌شناسی است. تئودور آدرنو (۱۹۰۳-۱۹۶۹) (Theodor W. Adorno)، ماکس هورکهایمر (۱۸۹۵-۱۹۷۱) (Max Horkheimer)، هربرت مارکوزه (۱۸۹۷-۱۹۷۹) (Herbert Marcuse) و یورگن هابرماس (۱۹۲۹) (Jürgen Habermas) از مهم‌ترین شخصیت‌های این مکتب هستند (ر.ک: باتامور، ۱۳۸۰).

۲. از افراطی‌ترین مکتب‌های جدید در حوزه جامعه‌شناسی معرفت که در اوایل دهه هفتاد قرن بیستم پدید آمد. این مکتب به نسبی‌گرایی تمام‌عیار معرفت‌شناسی قائل است. بری بارنز (Barne, B.) و دیوید بلور (Bloor, D.) بنیانگذاران و برجسته‌ترین نظریه‌پردازان این مکتب هستند (ر.ک: فولادی، ۱۳۸۴، ص ۹۶-۹۷).

3. context of discovery

4. context of justification

اطلاعات و آرای علمی دست می‌یابند (یعنی دانش‌های شخصی و سوپژکتیو) و در مقام دوم، به کمک روش خاص علم، به نقد و بررسی آن ایده‌ها می‌پردازند. این اطلاعات و آرا، در صورتی که از محک آزمون و نقد روشی سربلند بیرون آیند می‌توانند دانش ابژکتیو، جمعی و عینی تلقی شوند.

مطابق این تقسیم‌بندی، دانشمندان در مقام کشف آزادتر، اما در مقام داوری به روش یا روش‌های ویژه در آن علم پایبند هستند. مخالفان مفهوم «علم دینی»، با تکیه بر مبانی عینی‌گرایی علمی، با این نظر که ارزش‌ها می‌توانند در تمام مقام‌های علمی تأثیر بگذارند، مخالف‌اند. آنان حاضرند تأثیر ارزش‌ها و باورهای فرهنگی را در مقام کشف و شکار بپذیرند؛ ولی معتقدند این باورها، به هیچ‌وجه، در مقام تحقیق و داوری و به‌کارگیری روش علمی دخالتی ندارد. در واقع، پیش‌فرض درونی‌تر آنان این است که روش و به‌کارگیری آن امری عینی، خنثی و فارغ از نظام باورها و ارزش‌های فاعل شناساست.

از دید آنان، روش‌ها را می‌توان همانند فرضیه‌ها و نظریه‌ها، با رویکردی کثرت‌گرایانه تولید کرد؛ اما در نهایت، تجربه و نقد اعتبار روش را احراز و از بدیل‌ها و رقیب‌های آن سلب اعتبار می‌کند. داوری و تحقیق درباره‌ی درستی نظریه‌ها نیز نمی‌تواند تابع نظام‌های ارزشی ما باشد؛ زیرا در این مورد نیز، داور نهایی واقعیت است و اعتبار و درستی نظریه‌ها، در گرو انطباق آنها با واقعیت است (پایا، ۱۳۸۶، ص ۶۶).

در مقابل، طرفداران مفهوم «علم دینی» بسیار مایل هستند که نشان دهند باورها و ارزش‌های دینی (و به‌طور کلی، ارزش‌های فرهنگی) در همه‌ی مراحل شکل‌گیری و قوام علم، حتی در مقام داوری تأثیرگذارند.

در مقام جستجو می‌توان در میان آرای فیلسوفان معاصر، زمینه‌هایی برای تأیید نظر اخیر یافت؛ از جمله در آرای هابرماس، پوپر، لاکاتوش، کواین و دوئم.

هابرماس، بزرگ‌ترین اندیشمند مکتب فرانکفورت، در سال ۱۹۷۰ کتابی با عنوان علم و تعلقات بشری^۱ نگاشت و در آن، بر رابطه‌ی دانش و دل‌بستگی‌های (تعلقات) انسانی تأکید کرد. وی دانش‌های بشری را به سه دسته تقسیم کرد و نشان داد که این تعلقات، هم در تأسیس علوم گوناگون و هم در انتخاب روش مناسب برای پژوهش علمی تأثیرگذار است (هابرماس، ۱۹۹۸، ص ۳۰۸). وی نشان داد که پیدایی علوم تجربی و تکنیکی، در دنیای جدید، محصول غلظه^۲ و نظام ارزشی خاصی در انسان مدرن است. این تعلق و ارزش

1. *Knowledge and Human Interest*

2. interest

خاص، در تمام مراحل کاوش علمی حضور دارد و مراحل پیشرفت فرآیند علم را مدیریت و کنترل می‌کند؛ از جمله در انتخاب روش پژوهش و شیوه به‌کارگیری آن. به بیان ساده‌تر، تعلقات و ارزش‌ها از جنس اهدافند و این اهداف وسایل، وسایط و روش‌های مناسب خود را می‌طلبند و با نفوذ در لایه‌های پیدا و ناپیدای فاعل شناسا، او را در سراسر جریان فعالیت علمی و در کلیه انتخاب‌ها و تصمیم‌های علمی‌اش، ناخودآگاه هدایت و جهت‌دهی می‌کند. بسیاری از نومارکسیست‌ها، با تأکید بر این مطلب، آشکارا به تأثیر ایدئولوژی و ساختار طبقاتی جامعه بر شکل‌گیری همه علوم حتی علوم طبیعی قائل هستند (راین، ۱۳۷۰، ص ۲۶۸).

پوپر نیز، در کتاب منطق اکتشاف علمی،^۱ بحثی متفاوت، اما هم‌جهت با بحث هابرماس را دنبال می‌کند. از نظر وی، عالم تجربی، در مرحله داوری تئوری‌ها، برای تأیید یا ابطال نظریه علمی باید، به کمک گزاره‌های مشاهده‌ای که پوپر آنها را گزاره‌های پایه می‌نامد، آزمایش تجربی کند. این گزاره‌های مشاهده‌ای، در ظاهر، اموری عینی هستند که نظریه علمی را تأیید یا ابطال می‌کنند؛ اما واقعیت چیز دیگری است. گزاره‌های مشاهده‌ای گرانبار از مفاهیم و نظریه‌های دیگری است و اساساً، سرتاسر قلمرو تجربه، تحت سیطره تئوری‌هاست و به این ترتیب، مشاهده‌های عریان و فارغ از نظریه امکان ندارد (پوپر، ۱۳۸۴، ص ۱۳۷)؛ بنابراین، گزاره‌های مشاهده‌ای نظریاتی است که پیشاپیش، باید مورد آزمون و داوری قرار گیرد. اما آزمون توسط چه چیزی صورت می‌گیرد؟ حتماً توسط گزاره‌های مشاهده‌ای یا نظریه‌هایی دیگر؛ اما مگر آن گزاره‌ها به آزمون نیاز ندارد و این رشته سرانجام، تا کجا ادامه می‌یابد؟

پوپر بر این باور است که این داستان و پرونده علمی سرانجام، با یک تصمیم پایان می‌یابد: «در آزمون تئوری‌ها، ... عاقبت همیشه ناگزیریم گزاره‌های پایه را امتحان نکرده، برگزیم و بپذیریم که دیگر، آزمون را ادامه ندهیم» (همان، ص ۱۳۲). «... پذیرش گزاره‌های پایه، منوط به توافق یا عزم عالمان به قبول آنهاست؛ از این جهت، گزاره‌های پایه از جنس مواضعات (قرارداد) به حساب می‌آیند» (همان، ص ۱۳۵).

پاسخ پوپر درباره مبناي این تصمیم و توافق بسیار تأمل‌برانگیز است. از دید او، اصولاً توافق درباره رد یا پذیرش گزاره‌های پایه، فعلی غایت‌دار است که ملاحظات نظری بسیاری مسیرش را رقم می‌زنند (همان، ص ۱۳۶)؛ از جمله ملاحظات و ارزش‌گذاری‌های فرهنگی. به این ترتیب، ارزش‌های فرهنگی حاکم در جامعه علمی، در مقام داوری علمی،

1. *Logik Der Forschung The Logic of Scientific Discovery*

آن هم در حساس‌ترین مرحله‌های این مقام، یعنی تعیین و برگزیدن گزاره‌های پایه، نقش اساسی و تعیین‌کننده‌ای دارند.

تکمله این سخن را می‌توان در آموزه‌های لاکاتوش، شاگرد و پیرو مکتب پوپر یافت. لاکاتوش که با ارائه ایده «برنامه پژوهشی»^۱ کوشید اصلاحاتی در دیدگاه ابطال‌گرایی پوپر ایجاد کند، نشان داد که مقام داوری در علم، یعنی همان مقام تأیید یا ابطال نظریه‌ها، خالی از عوامل و مفروضات غیر معرفتی دانشمندان علوم تجربی نیست. به نظر او، هسته سخت،^۲ در برنامه پژوهش دانشمند تجربی فرضیاتی را در بر می‌گیرد که او آنها را ابطال‌ناپذیر و ثابت فرض کرده است (چالمرز، ۱۳۷۴، ص ۱۰۳؛ لازی، ۱۳۶۲، ص ۲۹۴). از دید او، دانشمندان، در مقام داوری علمی پوست کلفت هستند و صرفاً، به دلیل اینکه واقعیت‌ها، نظریه آنها را نمی‌کنند، آن نظریه و هسته سخت آن را کنار نمی‌گذارند (لاکاتوش، ۱۳۷۵، ص ۱۰۹).

به نظر لاکاتوش، هسته سخت، در برنامه پژوهشی هر دانشمندی، مجموعه‌ای از باورهاست که هیچ‌گاه نمی‌تواند آنها را رها کند، مگر به قیمت رها کردن کل برنامه (لارور، ۱۹۹۸، ص ۵۱). از دید وی، این باورها و مفروضات، بر اساس یک تصمیم روش‌شناختی ابطال‌ناپذیر پنداشته می‌شود (چالمرز، ۱۳۷۴، ص ۱۰۴)؛ اما چون روش علوم تجربی، به ادعان همه فیلسوفان علم پس‌پوپری، توان و پایگاه معرفتی برای اتخاذ چنین تصمیمی ندارد، ابطال‌ناپذیر دانستن این باورها محصول یک تصمیم فرامعرفتی است که می‌توان تعلقات و نظام ارزشی دانشمند را دخیل در اتخاذ آن دانست (ر.ک: مسعودی، ۱۳۸۶، ص ۳۸۳).

تلقی پسامدرن از علم

در همان زمان که فیلسوفان علم از دخالت ارزش‌ها و تعلقات فرهنگی، در قلمرو علوم تجربی سخن می‌گفتند، دیدگاه متناظری، در میان فیلسوفان پست‌مدرن در حال رشد بود که صورت بسیار افراطی و تعمیم یافته نظریه مزبور، در تمامی قلمروهای معرفت بود. این دیدگاه افراطی، پس از تثبیت و تکامل بیشتر، آثار خود را در میان فیلسوفان علمی چون توماس کوهن و پل فایرابند بر جای گذاشت و منجر به پیدایی جریان چهارمی در تاریخ علم‌شناسی انجامید که به پسامدرن در فلسفه علم اشتها دارد.

اندیشمندان دنیای مدرن، دست‌کم در یک مورد، با اندیشمندان کلاسیک هم‌نظر بودند. هر دوی آنها به جریان تولید علم و فراوری علمی نگاه مثبت داشتند؛ به این معنا که از نظر

1. research program
2. hard core

آنان، فرآیند شکل‌گیری دانش، بر دلیل مبتنی بود. از دید آنها، جریان غالب در تولید دانش، بر این پایه استوار است که دانشمندان، در هر حوزه، با احصای ادلهٔ مربوط (اعم از عقلی، تجربی، تاریخی و غیره) و با سازماندهی آگاهانه و بی‌طرفانهٔ آنها، در قالبی مناسب و مستدل، از آنها نتایجی درخور می‌گیرند. جریان غالب، در حوزه‌های گوناگون علوم چنین، و پیدایی خطا یا انحراف، از این فرآیند، عارضی و خلاف قاعده است.

بنابراین، اصل اولی در کلیهٔ علوم، «نحن ابناء الدلیل» بودن است و پیروی از عوامل غیر معرفتی (مانند عوامل روانی یا اجتماعی) تنها به صورت حداقلی و عارضی می‌تواند در معادلات علمی مورد توجه و ارزیابی قرار گیرد. به‌طور خلاصه، اندیشمندان دنیای مدرن (و کلاسیک) پیدایی علم را جریانی مدگل تخمین می‌زدند و نه معلل و این نکته دقیقاً، یکی از موارد اصلی اختلاف آنان با اندیشمندان پسامدرن است.

در اندیشهٔ پسامدرن، نگاه خوش‌بینانه به علم کنار می‌رود و علت‌های غیر معرفتی (از جمله ارزش‌ها و تعلقات فرهنگی)، به جای دلایل معرفتی، نقش اصلی را بر عهده می‌گیرند. دانشمندان و اندیشمندان، در مسیر تولید دانش، به‌گونه‌ای منظم و دائمی و نه عارضی، از عوامل گوناگون روانی، اجتماعی، نژادی، قومی، طبقاتی، صنفی، سیاسی، مذهبی و به‌ویژه، ارزش‌ها و تعلقات فرهنگی الهام و وام می‌گیرند. آنان در این مسیر، دلایل معرفتی را نیز به‌کار می‌برند تا از دانش‌ها و باورهای معلل آنان حمایت و پشتیبانی کنند؛ به این ترتیب، دلایل معرفتی بیش از آنکه نقش اکتشاف، استخراج و تولید را در حیطهٔ علم بر عهده داشته باشند، وظیفهٔ تثبیت، رونماسازی و موجه‌سازی باورها را عهده دارند.

این گفته به دیدگاه بسیاری از صاحب‌نظران دنیای جدید، در حوزه‌های روان‌شناسی و جامعه‌شناسی، از جمله فروید، مارکس، پارتو شبیه است. سخن پارتو، جامعه‌شناس و نظریه‌پرداز ایتالیایی در نیمهٔ اول قرن بیستم، در این باره بسیار گویاست: «... انسان‌ها غالباً منطقی عمل نمی‌کنند؛ اما به منطقی جلوه دادن رفتارشان سخت‌گرایش دارند؛ یعنی می‌خواهند نشان دهند که عملشان نتیجهٔ منطقی یک رشته افکار است» (کوزر، ۱۳۶۸، ص ۵۱۳-۵۱۴). پارتو در بررسی‌های جامعه‌شناختی خود می‌کوشید جنبه‌های نامعقول کردار بشر را به تفصیل بررسی کند (همان) تا نشان دهد چگونه دلایل معرفتی در خدمت علت‌های غیر معرفتی قرار می‌گیرد. این کار برای آشنایان با مباحث پست‌مدرن، یادآور پژوهش‌های فوکو، در باستان‌شناسی^۱ و تبارشناسی^۲ اندیشه‌ها و معرفت است.

1. archeology
2. genealogy

نظریه پردازان برجسته پسامدرن، برای استحکام این دیدگاه، به مبانی و انگاره‌های ویژه‌ای متمسک می‌شوند؛ از جمله نظریه‌های «اراده معطوف به قدرت»^۱ و نیز «منظرگرایی»^۲ نیچه. نظریه هایدگر درباره افکنده شدن^۳ انسان (و به تعبیر او، دازاین^۴) در عالم^۵ و دیدگاه وی درباره پیش‌ساخت‌های ذهنی^۶ بشر نیز می‌تواند در همین جهت ارزیابی شود؛ همچنین نظریه‌های گفتمان^۷ فوکو و متافیزیک حضور^۸ دریدا.

این دیدگاه‌ها، با وجود اختلاف در ادبیات و نقاط اصلی تأکیدشان، به یک برآیند و مخرج مشترک منتهی می‌شود. این برآیند همان چیزی است که لیوتار از آن، با عنوان «نفی روایت‌های بزرگ» یاد می‌کند. در عرصه دانش و معرفت بشری، هیچ قرائت و روایت مطلق، فراتاریخی و نهایی وجود نداشته، هر چه هست، روایاتی محدود است که بر مبنای پیش‌ساخت‌های معین فرهنگی، ارزشی و ایدئولوژیک، در عرصه حیات آدمی شکل گرفته است. صورت افراطی این گفته را در سخن نیچه می‌یابیم: «واقعیتی نیست. آنچه هست، تفسیر است» (حقیقی، ۱۳۸۳، ص ۱۵۹)؛ تفسیر و تأویل حقیقت، از دیدگاه‌ها و افق‌های محدود انسانی.

چنان که مشاهده می‌شود، نظریه اصالت فاعل شناسا (سوژکتیویسم) که از آن کانت است، در آرای نیچه و فیلسوفان پست‌مدرن، صورت بسیار افراطی‌تری می‌یابد که می‌توان از آن با عنوان افق‌گرایی^۹ یاد کرد. هر دوی این دیدگاه‌ها، با تمام اختلافاتی که در باب آنها وجود دارد، زمینه‌هایی مساعد برای نظریه علم دینی تولید کرده است.

می‌دانیم که اختلاف میان اندیشمندان مدرن و پسامدرن، در موضوعات گفته شده، همچنان ادامه دارد و نیز می‌دانیم که پذیرش دیدگاه پسامدرن، به معنای پذیرش دیدگاه نسبی‌گرایی، در عرصه علم است که با دیدگاه اندیشمندان دینی چندان سازگار نیست؛ در عین حال نمی‌توان نادیده گرفت که طرح اندیشه‌های پست‌مدرن فرصتی است تا بحث «علم دینی» جان تازه‌ای بگیرد. گرچه مشکل نسبی‌گرایی چالشی جدی برای تمام کسانی است که به نظریه علم دینی گرایش دارند، طرفداران جدی آن به خوبی می‌دانند که طرح نظریه علم دینی، خواه‌ناخواه، مقتضی پذیرش مرتبه‌ای از نسبی‌گرایی معرفتی است. برخی از آنان (و البته نه همه آنها) به پذیرش چنین اقتضایی اذعان دارند؛ گرچه این پذیرش را

1. will to power
3. thrown
5. world
7. discourse
9. perspectivism

2. perspectivism
4. Dasein
6. pre-structures
8. metaphysics of presence

معادل پذیرش نسبی‌گرایی مطلق نمی‌دانند (برای نمونه ر.ک: میرباقری، ۱۳۸۴، ص ۱۹-۲۴؛ باقری، ۱۳۸۲، ص ۲۰۹).

در ضمن باید توجه داشت که از پذیرش نظریه «تأثیر ارزش‌ها و ایدئولوژی در علم»، تا دیدگاه پسامدرن در باب علم فقط، یک گام مختصر باقی است و کسانی که به اولی رأی مثبت می‌دهند، بسیار آماده پذیرش دومی هستند؛ گرچه برای پرهیز از ابتلا به عواقب معرفتی آن، تا حد ممکن، به جرح و تعدیل نظریه دوم می‌پردازند. اگر ارزش‌ها در شکل‌گیری و قوام علم تأثیر داشته باشد و علم هویتی ایدئولوژیک داشته باشد، دیگر جایی برای عینیت در علم باقی نمی‌ماند و این همان اندیشه اصلی فیلسوفان پسامدرن است. برای نمونه زیباکلام، در بیان برخی دیدگاه‌های خود، ضمن الگو گرفتن از جامعه‌شناسان معرفت، آشکارا از دخالت امیال، ارزش‌ها، تعلقات و تمنیات، در تعقل و معرفت سخن می‌گوید (زیباکلام، ۱۳۸۶ و ۱۳۸۷)؛ اما همو در مقاله‌های فراوان علمی می‌کوشد ضمن پذیرش دیدگاه‌های پسامدرن در علم، از صورت‌ها یا منطق‌های افراطی آنها بپرهیزد.

علم و ایدئولوژی (ارزش‌ها) در مقام «هست» و «باید»

تأثیر ایدئولوژی بر علم را باید همچون تأثیر متافیزیک بر دیگر علوم، در دو مقام دنبال کرد: مقام هست (یا واقعیت) و مقام باید (یا ایده‌آل). در مجموع، برای مخالفان نظریه «علم دینی»، در این مجال، چند مسیر بحث متصور است.

آنان نخست می‌توانند نشان دهند که ایدئولوژی و نظام ارزشی، در مقام «هست» و «تحقق تاریخی»، تأثیری بر پیدایی نظریه‌های علمی نداشته است. مخالفان، کمتر این مسیر را می‌پیمایند؛ زیرا شواهد و واقعیت‌های تاریخی، آشکارا خلاف این را شهادت می‌دهند. آنچه آنان در مقام «هست» از آن بحث می‌کنند، عمدتاً به این ناظر است که ارزش‌های فرهنگی نقش تعیین‌کننده‌ای در مقام دآوری علمی ندارند.

در مرحله دوم، آنان باید بتوانند اثبات کنند که در مقام «باید»، تأثیر ایدئولوژی بر علم نابایسته است و دانشمندان باید، از تأثیر ارزش‌ها در فرآیند شکل‌گیری نظریه‌های علمی بپرهیزند. اتفاقاً آنان بر همین مقام تمرکز و استدلال می‌کنند که تعهد به حقیقت و اخلاق باور اقتضا می‌کند که از تأثیر ارزش‌ها بر محیط نظریه‌های علمی دوری کنیم؛ اما این امر بر این مبتنی است که چنین اجتنابی اساساً ممکن باشد، در غیر این صورت، توصیه به اجتناب، توصیه به امر محال خواهد بود و خودبه‌خود، از اعتبار منطقی ساقط خواهد شد.

به همین ترتیب، برای طرفداران «علم دینی» بهترین و مطمئن‌ترین مسیر، بحث در مسیر دوم، یعنی در مقام «باید» است. به نظر نگارنده، بحث در مسیر و مقام اول، حتی اگر نشان دهد که ارزش‌ها و تعلقات فرهنگی بر علم تأثیر تعیین‌کننده دارد، باز برای طرفداران «علم دینی» چندان تأمین‌کننده مقصود نیست. مهم این است که نشان دهیم تأثیر ارزش‌ها بر پیدایی علم، بایسته است و در مقام «باید»، این تأثیر ایرادی معرفتی ندارد؛ مانند کاری که برخی طرفداران علم دینی انجام می‌دهند و نشان می‌دهند که علم حقیقی علمی است که در فضایی ارزشی و ولایت‌مدار شکل می‌گیرد (ر.ک: میرباقری، ۱۳۸۲).

البته بحث در مقام «هست» و «واقعیت» اگر بتواند نشان دهد که علم فارغ از ایدئولوژی ناممکن است و در فرآیند علم، به‌ویژه، در مرحله تحقیق و داوری، نقاط تعیین‌کننده‌ای وجود دارد که جز بر اساس تعلقات فرهنگی و نظام ارزشی دانشمند نمی‌توان آنها تفسیر و تعیین کرد (مانند گزاره‌های مبنا در نظریه پوپر یا فرضیه‌های موجود در هسته سخت برنامه پژوهشی لاکاتوش یا علقه‌های تعیین‌کننده روش در نظریه هابرماس و...)، آنگاه تمام معادلات به سود طرفداران علم دینی تغییر خواهد کرد.

دخالت یا عدم دخالت پیش‌فرض‌های متافیزیکی در علم

نسبت علم و متافیزیک، از مهم‌ترین زمینه‌های بحث برای طرفداران نظریه «علم دینی» است. دیدگاه‌های متافیزیکی می‌توانند از الهیات مشروب شود و از این رهگذر، مراحل و نتایج عملی که بر پیش‌فرض‌های متافیزیکی مبتنی است، تحت تأثیر دیدگاه‌های دینی قرار گیرد. آیا این مسیر را می‌توان به آسانی پیمود؟

یکی از دشواری‌های این مسیر، مشکلی است که تجربه‌گرایان مطرح می‌کردند. آنان بر مبنای تفکر علم‌محور، به تمامیت و ارزش متافیزیک تردید کردند. بی‌اعتباری متافیزیک، دیدگاه رایج تجربه‌گرایان منطقی (حلقه وین) بود. آنان نه تنها، رابطه علم و متافیزیک را نفی می‌کردند، بلکه اساساً، متافیزیک را بی‌معنا و ناممکن می‌دانستند (ر.ک: آیر، ۱۳۳۶، ص ۱۵-۳۶)؛ به این ترتیب، تأثیر متافیزیک و الهیات بر علم نیز مسدود و سخن از علم دینی یا غیر دینی بی‌معنا تلقی می‌شد.

بی‌اعتباری و ناممکن بودن متافیزیک، در فلسفه کانت ریشه داشت و بی‌معنایی آن، در فلسفه هیوم معنا و مجال می‌یافت؛ اما بر خلاف این دو، دکارت، به رابطه محکم و تنگاتنگ علم و متافیزیک قائل بود. دکارت رابطه علوم را به شکل درختی تصور می‌کرد. از

دید او، ریشه درخت دانش متافیزیک، تنه آن طبیعیات و ساقه و میوه‌های آن علوم کاربردی مانند مکانیک، طب و اخلاق است (مجتهدی، ۱۳۸۲، ص ۸۷).

در دوره‌های معاصر، داستان پرفراز و نشیب علم و متافیزیک همچنان تداوم یافت و بیشترین سخن‌ها، در این حوزه، درباره امکان برقراری مرزی مشخص میان علم و متافیزیک بود؛ اما از این رهگذر، ثمراتی برای بحث تأثیر متافیزیک بر علم نیز پدید آمد. قهرمان این داستان پرشور پوپر بود که با نگرارش نقدهای جدی بر آرای حلقه وین، دیدگاه بی‌معنایی و بی‌فایده‌گی متافیزیک را به چالش کشید و نشان داد که نه تنها متافیزیک بی‌معنا نیست، بلکه جایگاهی برجسته در شکل‌گیری نظریه‌های علمی دارد. او آشکارا، در صورت‌بندی جدید علم و مبانی استقراء، از مبانی متافیزیک بهره برد (رک: پوپر، ۱۳۷۲، ص ۱۰۱-۱۰۵). دیدگاه‌های ویتگنشتاین متأخر نیز، در این باره بسیار مؤثر بود. کمترین فایده فلسفه او، در مرحله دوم اندیشه‌اش، نفی دیدگاه‌های تجربه‌گرایانه مرحله نخستین افکارش بود. برخی صاحب‌نظران نیز کوشیدند با کمک آرای واپسین ویتگنشتاین، استدلال‌هایی در تقویت دیدگاه‌های پوپر در حمایت از دیدگاه‌های متافیزیکی و مفید بودن آنها برای علم بیابند (گیلیس، ۱۳۸۱، ص ۲۱۴).

به گفته لاکاتوش که از پیروان پوپر شمرده می‌شد، کسانی که بیشترین کوشش را کردند تا دیدگاه ضد متافیزیکی در فلسفه و تاریخ‌نگاری را وارونه کنند، عبارت‌اند از: برت، پوپر و کوایره (سروش، مقدمه بر ترجمه مبادی مابعدالطبیعه علوم نوین، ۱۳۶۹، ص ۹). در این میان، شاید ادوین آرتور برت،^۱ از فیلسوفان بنام قرن بیستم، از جهاتی، بیشترین سهم را داشته باشد. وی در کتاب مبادی مابعدالطبیعی علوم نوین^۲ به خوبی نشان می‌دهد که نوابغی چون گالیله، کپلر، دکارت، نیوتن و بویل، ممتازان عرصه دانش‌های نوین، همیشه و همه‌جا به تجربه و ریاضیات علاقه نداشتند و بر خلاف اظهارات صریح و اکیدشان، فرمانبردار اندیشه‌های متافیزیکی و حتی انگیزه‌های غیر عقلانی بودند که در نهان بر آنان حاکم بودند اما در عیان، خود را به آنان نشان نمی‌دادند (همان، ص ۱۰). از نظر برت، خواننده کتابش پس از پایان آن، ماهیت تفکر جدید را بهتر و روشن‌تر درک خواهد کرد و در مورد استحکام و اعتبار جهان‌بینی علمی جدید، داوری دقیق‌تری خواهد داشت (همان، ص ۲۶). این بحث چنان که پیداست، برای طرفداران نظریه «علم دینی» اهمیت فراوانی دارد. از نظر نگارنده، هر گونه نتیجه‌گیری از این‌گونه مباحث، بر تفکیک دقیق دو مقام از یکدیگر

1. Edwin Arthur Burt

2. *The Metaphysical Foundation of Modern Science*

مبتنی است: مقام هست و مقام باید. تأثیر متافیزیک و پیش‌فرض‌های مابعدالطبیعی را بر علم می‌توان در دو مقام ملاحظه کرد. در مقام اول (مقام هست) می‌توان از رخدادهایی که در تاریخ علم پدید آمده است، برای اثبات این واقعیت کمک گرفت که عالمان تجربی همیشه، تحت تأثیر پیش‌فرض‌های متافیزیکی^۱ خود بوده‌اند. بحث در این مقام، کاملاً تاریخی^۲ و توصیفی^۳ است. و در مقام دوم (مقام باید)، از رابطه واقعی و بایسته علم و متافیزیک سخن می‌رود و از اینکه علوم طبیعی، به نحو منطقی^۴، معرفت‌شناسانه^۵ و نظام‌مند، با دیدگاه‌ها و نظام‌های متافیزیکی پیوستگی و ارتباط تولیدی دارند، و این ارتباط باعث می‌شود از متافیزیک و جهان‌بینی دینی انتظار داشت که علم دینی تولید کند و از متافیزیک سکولار هم باید انتظار داشت که علم سکولار تولید کند.

طرفداران نظریه علم دینی عمدتاً، به شیوه نخست حرکت کرده‌اند (بر همان سیاقی که در تأثیر ارزش‌ها بر حوزه علم سخن گفته‌اند). و کمتر مسیر دوم را پیموده‌اند. آنان باید بدانند که مسیر دوم، در استحکام مبنای آنان استوارتر و منطقی‌تر است. طرفداران علم دینی، در این مسیر، حداکثر تا این حد پیش می‌روند که نشان دهند اصول موضوعه هر علمی برگرفته از متافیزیک است؛ بنابراین، پیش‌فرض‌های متافیزیکی در برداشت عالمان علوم تجربی (طبیعی و انسانی) دخالت تام دارد؛ اما گام‌های کامل‌تر، در این مسیر، بر بررسی کامل انواع روابط معرفتی میان علوم مبتنی است که در جای خود باید بررسی شود.

طرفداران نظریه «علم دینی»، به شیوه نخست و با استفاده از نمونه‌های تاریخی فراوان نشان می‌دهند که پیش‌فرض‌های متافیزیکی، در مراحل و مواقف گوناگون شکل‌گیری علم نقش ایفا می‌کنند؛ برای نمونه گلشنی، در کتاب از علم سکولار تا علم دینی نشان می‌دهد که پیش‌فرض‌های متافیزیکی، در انتخاب آزمایش علمی و گزینش مشاهدات (گلشنی، ۱۳۷۷، ص ۱۵۲)، در نظریه‌پردازی علمی یا گزینش نظریه‌ها (همان، ص ۱۵۳)، در گزینش ملاک‌های ارزیابی و نقد نظریه (همان، ص ۱۵۶، ۱۵۷ و ۱۶۱)، در طرح و اعلام نظریه‌های علمی (همان، ص ۱۵۶، ۱۵۷ و ۱۶۱)، در تعبیر نظریه‌های علمی (همان، ص ۱۵۴ و ۱۵۵) و در جهت‌دهی و کاربردهای علمی (همان، ص ۱۶۶) نقش اساسی ایفا می‌کنند (نیز ر.ک: گلشنی، ۱۳۸۵، ص ۳۸-۴۰).

۱. مراد از پیش‌فرض‌های متافیزیکی، هم پیش‌فرض‌های عام (مبادی بیرون از علم) است و هم پیش‌فرض‌های خاص (مبادی وجودشناختی بیرون از علم).

2. historical
3. descriptive
4. logical
5. epistemological

باقری (۱۳۸۲، ص ۳۴-۴۴) نیز در کتاب هویت علم دینی، تأثیر متافیزیک را بر شکل‌گیری و جهت‌دهی علم، در چند مقام می‌داند: گزینش مسئله، انتخاب مفاهیم و الگوهای برای فهم مسئله، طرح پژوهش علمی، انجام مشاهده و... . معتقدان به تأثیر متافیزیک بر حوزه علم، حتی تا آنجا پیش می‌روند که نشان می‌دهند دیدگاه‌های مخالفان، خود گرفته شده و متأثر از یک نوع متافیزیک خاص است و در واقع، نگرش ضد فلسفی آنان، بر نوعی نگرش فلسفی مبتنی بوده است. مخالفان نظریه علم دینی نیز ناچارند برای تأمین نظریه‌های خود یکی از راه‌های زیر را طی کنند:

۱. با پذیرش و اثبات رویکرد تجربه‌گرایان نشان دهند متافیزیک و پیش‌فرض‌های متافیزیکی باطل، بیهوده و بی‌معناست و از این‌رو، از نظر معرفت‌شناسی، در مقام «باید»، نباید به دیدگاه‌های متافیزیکی و از جمله الهیاتی بها داد (چنین رویکردی، در میان مخالفان نظریه علم دینی کشور ما کمتر مشاهده می‌شود).
۲. نشان دهند که گرچه متافیزیک بیهوده و باطل نیست، ساحت و مرتبه آن از ساحت علم جداست و هیچ نوع ارتباط واقعی، در مقام «هست» و «تحقق تاریخی» میان آنها برقرار نبوده و نیست.
۳. نشان دهند که گرچه در مقام «هست» و «تحقق تاریخی»، میان پیش‌فرض‌های متافیزیکی و علم، ارتباط واقعی برقرار شده است، این ارتباط، بایسته، منطقی و معرفت‌شناختی نیست و از این‌رو، به لحاظ معرفتی و منطقی، وجاهت علمی ندارد و ساحت علم و متافیزیک منطقی، از یکدیگر جداست.
۴. نشان دهند که گرچه متافیزیک و علم، در هر دو مقام «هست» و «باید» با یکدیگر ارتباط معرفتی دارند، تأثیر متافیزیک بر علم فقط، در مراحل نخستین و غیر اساسی شکل‌گیری علم است و در مراحل اساسی علم که مقام تحقق و تعیین علم است (یعنی در مقام داوری علمی)، علوم و امسار روش‌ها و فرآیندهای درون علمی است. مثلاً آنان می‌توانند نشان دهند که تأثیر متافیزیک بر علم فقط، در مقام کشف^۱ و شکار است؛ ولی در مقام داوری^۲ که مقام تحقق و عینیت‌یابی علمی است، هیچ پیش‌فرض متافیزیکی و الهیاتی قدرت تأثیر و دخالت ندارد.

1. discovery
2. justification

دانش؛ علم محض یا عمل

اعمال از جمله امور ارزش‌بردار است. اعمال هم تحت تأثیر باورها و ارزش‌ها پدید می‌آید و هم بر اساس معیارهای ارزشی و فرهنگی می‌توان آنها را ارزیابی و ارزش‌گذاری کرد. یکی از مفروضات پنهان و بسیار مهم طرفداران علم دینی در این نکته است که علم از جنس عمل است. هر چند در دیدگاه‌های سنتی و مقایسه‌ای میان علم و عمل، این دو را از یکدیگر متمایز می‌کنیم، در نگاه مستتر طرفداران علم دینی می‌توان علم را نوعی عمل دانست. البته در میان مباحث فلسفی و منطقی رایج میان اندیشمندان مسلمان می‌توان شواهدی محدود در این جهت یافت؛ از جمله تعریف مشهوری که بسیاری از منطق‌دانان مسلمان از علم تصدیقی ارائه کرده‌اند که در این باره بسیار گویاست. آنان علم تصدیقی را به «حکم» و «قضاوت» نفس تعریف می‌کنند (مطهری، ۱۳۸۰، ص ۳۷)؛ یعنی آن فعل و عمل نفسی که از مقوله «ایجاد» و «انشاء» است (قراملکی، ۱۳۸۴، ص ۱۰) و مفاد آن حکم و اذعان نفس به وقوع یا عدم وقوع نسبت میان دو چیز است (خوانساری، ۱۳۸۲، ص ۳۱). ملاصدرا نیز، در رساله تصور و تصدیق، به نظریه کسانی اشاره می‌کند که تصدیق را همان حکم می‌دانند؛ که در حقیقت، فعلی از افعال نفس است، هر چند وی این نظریه را نمی‌پذیرد (صدرالمآلهین، ۱۳۸۱، ص ۳۳).

حال اگر به نکته یاد شده این مطلب را بیفزاییم که همه علوم تصویری نیز، به نوعی، به علوم تصدیقی برمی‌گردد (زیرا هر علم تصویری در خود، تصدیق و بلکه تصدیق‌هایی پنهان دارد؛ مثلاً علم تصویری به الف، با تمام ویژگی‌هایش، به معنای تصدیق‌های مترامی از این قبیل است: الف ب است، الف ج است، و الف ... است)، آنگاه می‌توان دورنمای «عمل دیدن علم» را امیدوارانه‌تر تعقیب کرد.

همین‌طور این سخن دقیق حکیمان صدرایی که قیام ادراکات به نفس، صدوری است و نه حلولی که معنای دقیقش این است که نفس، در مقام عالم شدن منفعل نیست، بلکه فعال و عمل‌کننده است (آشتیانی، ۱۳۷۸، ص ۱۴۰ و ۱۴۹)، می‌تواند قرینه دیگری برای ادعای یاد شده باشد؛ هر چند غالباً، آن را در معنای دیگری می‌فهمند (به معنای انشای صور علمی توسط نفس؛ نه به معنای عمل دانستن علم).

اما اگر از شواهد سنتی در این مورد عبور کنیم، می‌توانیم همین نظریه علم را در دیدگاه فیلسوفان جدید، به‌ویژه، فیلسوفان زبان، در دوره معاصر، به‌گونه‌ای جدی رصد و تعقیب

کنیم. اگر به یاد آوریم که مراد از علم، در مباحث مطرح در دنیای جدید، دانش‌های عینی^۱ است که ویژگی جمعی و بین‌الذهانی^۲ دارد، نه صورت شخصی و انفسی،^۳ این ادعا روشن‌تر خواهد شد.

دانش عینی و جمعی چاره‌ای ندارد، جز آنکه صورت و قالب زبانی بیابد^۴ و در این صورت، بنا بر دیدگاه فیلسوفانی چون جان آستین^۵ و جان سرل^۶، همه اظهارات زبانی، اعم از اخباری و انشائی، افعال گفتاری^۷ به شمار می‌آید (رک: سرل، ۱۳۸۵، ص ۳۲).

آستین در نخستین دیدگاه‌هایش در تقسیم قضایا و اظهارات، آنها را به اظهارات انشائی^۸ و اظهارات اخباری^۹ تقسیم می‌کرد و عقیده داشت یکی از تمایزات اصلی اظهارات انشائی و اخباری این است که اظهارات انشائی از مقوله فعل^{۱۰} است؛ اما اظهارات خبری چنین نیست. وی پس از مطالعات دقیق‌تر و عمیق‌تر، به انکار این تمایز پرداخت و نشان داد که همه اظهارات و گزاره‌هایی که در زبان بیان می‌شود، جزء افعال گفتاری است؛ به این ترتیب، نظریه «افعال گفتاری»، در صورت تعمیم یافته آن شکل گرفت و افرادی چون سرل و دیگر شاگردان آستین به توسعه و تکمیل آن پرداختند (همان، ص ۳۵).

علم را «عمل» دیدن، در فلسفه فیلسوفانی چون هابرماس و گادامر نیز، جایگاه ویژه‌ای دارد. هابرماس بر خلاف کانت و دیگر فیلسوفان مدرن و کلاسیک، پایگاه عقلانیت را نه در ذهن فرد، بلکه در قالبی بین‌الذهانی جستجو می‌کرد؛ به همین دلیل، به عقلانیتی ارتباطی و مفاهمه‌ای^{۱۱} و جمعی اعتقاد داشت و این موجب می‌شد که فهم و علم، از دید او عبارت باشد از گنش جمعی ارتباطی. از نظر او فهم، توافق^{۱۲} و تفاهم جمعی است (هالوب، ۱۳۸۳، ص ۳۷-۴۰؛ هرینگتون، ۲۰۰۱، ص ۱۱۵؛ به همین دلیل، او نظریه حقیقت توافقی را می‌پذیرد و نه نظریه حقیقت انطباقی را که قائل است حقیقت رونوشتی از واقعیت است. از دید هابرماس، حقیقت بخشی از فراگرد ارتباط است (ریتزر، ۱۳۷۴، ص ۲۱۴).

1. objective

2. intersubjective

3. subjective

۴. لازم به یادآوری است که بنا بر دیدگاه‌های فیلسوفان هرمنوتیست (مانند دیلتای، هایدگر، گادامر و غیره) این موضوع حتی درباره دانش‌ها و فهم‌های شخصی هر انسانی نیز صادق است. از نظر این اندیشمندان، اساساً فهم و معرفت صورت زبانی دارد (رک: مسعودی، ۱۳۸۶، ص ۱۵۴-۱۷۷).

۵. John Austin؛ استاد فلسفه اخلاق و زبان (۱۹۱۱-۱۹۶۰) دانشگاه آکسفورد

۶. John Searle؛ شاگرد آستین و استاد فلسفه زبان دانشگاه برکلی

7. speech acts

8. performative utterance

9. constative utterance

10. doing

11. communicative rationality

12. verstandigung/agreement

این نظر، با تفاوت‌هایی، در آرای گادامر نیز منعکس شد. از نظر گادامر، فهم اساساً توافقی با دیگری است و بر اساس مکانیسم و فرآیند گفتگویی و دیالکتیکی شکل می‌گیرد (گادامر، ۱۹۷۵، ص ۱۵۸؛ دستال، ۲۰۰۲، ص ۳۹).

شبهه به این دیدگاه را در میان جامعه‌شناسان معرفت، به‌ویژه، مکتب ادینبورو می‌یابیم. نظریه معروف آنان «واقعیت‌سازی اجتماعی» است که از این حکایت دارد که «واقعیت» محصول فرآیند حیات اجتماعی است و در نتیجه تبادلات حاصل از روابط انسان با محیط پیرامون وی و روابط بین افراد ساخته شده، تداوم می‌یابد و تغییر می‌کند و بنابراین، جامعه‌شناسی شناخت باید، به بررسی ساخت اجتماعی واقعیت پردازد (برگر - کولمان، ۱۳۷۵، ص ۲۶).

از دید آنان، علم دست‌کم، از سه جنبه، پدیده اجتماعی است:

۱. علم در طی مراحل توسعه خود به مجموعه وضعیت اجتماعی وابسته است؛
۲. وضعیت علم را اهداف اجتماعی جامعه تعیین می‌کنند؛

۳. علم از نظر موقعیت خاص وجودی و تکوین، واقعیتی اجتماعی و این به این معناست که علم فقط، به عنوان گونه خاصی از تجسم روابط اجتماعی خاص و تاریخی موجودیت دارد (محسنی، ۱۳۷۲، ص ۵۱؛ ر.ک: علیزاده و دیگران، ۱۳۸۳، ص ۷۹-۸۱). طرفداران این نظریه، افرادی چون برگر، لاکمن، ماکس شلر و مانهایم (۱۸۹۳-۱۹۴۷)، اساساً دانش و باور را محصول اجتماعی و نتیجه یک عمل توافقی و قراردادی انسان‌ها می‌دانند. دیدگاه آنان به دیدگاه قراردادگرایان، ابزارانگاران و نسبی‌گرایان در فلسفه علم نزدیک است. بری بارنز، از بنیانگذاران مکتب ادینبورو، در مقاله «درباره چگونگی و چرایی تحولات فرهنگی» می‌نویسد: «من واقع‌انگار نیستم، بلکه ابزارانگار و نسبی‌گرا هستم» (زیباکلام، ۱۳۸۴، ص ۹۷).

برخی از پیروان این نظریه، حتی ویتگنشتاین متأخر را نیز، پیرو چنین نظریه‌ای می‌دانند. مایکل دامت،^۱ فیلسوف انگلیسی معاصر، ویتگنشتاین را قراردادگرایی تمام‌عیار می‌داند (زیباکلام، ۱۳۸۴ الف، ص ۹۷) و بلور^۲ برای تبیین و استحکام نظریه قراردادگرایی ویتگنشتاین که حتی شامل ریاضیات می‌شود، یادآور می‌شود که باید ویژگی اجتماعی نظریه او را درباره ریاضیات به یاد آورد. دامت با توجه به این ویژگی بیان می‌کند که: «ضرورت منطقی هر گزاره ریاضی، نزد وی [ویتگنشتاین]، همواره تجلی مستقیم یک

1. ummett

2. Bloor

قرارداد زبانی است. اینکه گزاره خاصی ضروری است، همیشه بدین معناست که ما صریحاً تصمیم گرفته‌ایم که آن گزاره را غیر قابل نقض بدانیم» (همان؛ به نقل از: دامت، ۱۹۷۸، ص ۱۷۰). چنان که ملاحظه می‌شود، «عمل دیدن علم»، مقتضیات فراوانی به دنبال دارد؛ از جمله اعتقاد به قراردادگرایی.

افزون بر موارد یاد شده، از جمله نشانه‌هایی که می‌توان بر عمل بودن «شناخت و معرفت» و ارزش‌بردار بودن آن بیان کرد، پیدایی مقوله ویژه‌ای در دنیای جدید است که «اخلاق باور» نام دارد. اخلاق باور یا اخلاق شناخت نشان می‌دهد که باور کردن، عمل و کنشی اخلاقی است که باید در چارچوب بایدها و نبایدهای خاصی پدید آید یا ترک شود. اگر سخنان پلنتینگا را در تفسیر معنای (باور موجه^۱) به یاد آوریم، این نشانه غلظت بیشتری می‌یابد. می‌دانیم که معرفت‌شناسان، معرفت را باور صادق موجه^۲ می‌دانند. پلنتینگا در توضیح معنای «موجه» به ریشه‌یابی این واژه، در کتاب مقدس می‌پردازد و تفسیری اخلاقی و دینی از معنای «توجیه» ارائه و به این سخن استناد می‌کند که اگر ما مشمول لطف حضرت مسیح قرار بگیریم، گناه ما پاک می‌شود و موجه خواهیم بود و خطاکار شمرده نمی‌شویم. وی معتقد است در حوزه معرفت‌شناسی، افرادی چون جان لاک که در چارچوب «اخلاق باور»، باور به برخی گزاره‌ها را موجه نمی‌دانستند، دقیقاً توجیه را به همین معنا می‌فهمیدند. توجیه از نظر لاک، یعنی بی‌گناه بودن و بر اساس وظیفه اخلاقی عمل کردن (پلنتینگا، ۲۰۰۰، ص ۸۶-۸۷). این تفسیر اخلاقی از «توجیه» فقط در صورتی موجه خواهد بود که باور را یکی از اعمال انسانی و در واقع، عملی گفتاری برشماریم.

اکنون می‌توانیم تفاوتی را که برخی مخالفان نظریه علم دینی، میان تکنولوژی و دانش می‌گذارند (و به امکان تکنولوژی دینی اعتراف؛ اما امکان علم دینی را انکار می‌کنند)، بهتر بفهمیم (ر.ک: پایا، ۱۳۸۶). بر اساس این تحلیل، تکنولوژی از جنس عمل است و عمل فارغ از ارزش‌ها نیست؛ بنابراین می‌توان تکنولوژی دینی داشت. ولی دانش از جنس دیگری است و فارغ از ایدئولوژی؛ پس علم دینی معنایی ندارد. در مقابل، برخی طرفداران نظریه علم دینی، با تأکید بر اینکه در فرآیند عالم شدن، اراده بر معرفت مقدم است، تعبیر دیگری از عمل بودن علم مطرح کرده‌اند (میرباقری، ۱۳۸۲).

1. justified

2. true justified belief

منابع

- آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۷۸)، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرای، چ ۳، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- آیر، اف. جی. (۱۳۳۶)، زبان، حقیقت و منطق، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران: انتشارات دانشگاه صنعتی شریف.
- باتامور، تام (۱۳۸۰)، مکتب فرانکفورت، ترجمه حسینعلی نوذری، چ ۳، تهران: نشر نی.
- باقری، خسرو (۱۳۸۲)، هویت علم دینی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات.
- برت، ادوین آرتور (۱۳۶۹)، مبادی مابعدالطبیعی علوم نوین، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- برگر، پترل و توماس کولمان (۱۳۷۵)، ساخت اجتماعی واقعیت، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- بستان (نجفی)، حسین و دیگران (۱۳۸۴)، گامی به سوی علم دینی (۱)، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- پایا، علی (۱۳۸۶)، «دشواری‌های سخن گفتن از مفهوم علم دینی»، اخبار ادیان، ص ۶۰-۶۹، ش ۲۴ و ۲۵.
- پوپر، کارل ریموند (۱۳۷۲)، واقعیت‌گروی و هدف علم، ترجمه احمد آرام، تهران: سروش.
- _____ (۱۳۸۴)، منطق اکتشاف علمی، ترجمه سید حسین کمالی، چ ۳، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- چالمرز، آلن ف. (۱۳۷۴)، چیستی علم، درآمدی بر مکاتب علم‌شناسی فلسفی، ترجمه سعید زیباکلام، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- حسنی، حمیدرضا و دیگران (۱۳۸۵)، علم دینی (دیدگاه‌ها و ملاحظات) (مجموعه مقالات)، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- حقیقی، شاهرخ (۱۳۸۳)، گذار از مدرنیته؟ (نیچه، فوکو، لیوتار، دریدا)، چ ۳، تهران: آگاه.
- خوانساری، محمد (۱۳۸۱)، منطق صوری، چ ۲۵، تهران: انتشارات آگاه.
- رایش‌نباخ، هانس (۱۳۷۱)، پیدایش فلسفه علمی، ترجمه موسی اکبری، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

- راین، آلن (۱۳۷۰)، فلسفه علوم اجتماعی، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران: صراط.
- رفیع پور، فرامرز (۱۳۷۲)، کندوکاوها و پنداشته‌ها، مقدمه‌ای بر روش‌های شناخت جامعه و تحقیقات اجتماعی، چ ۵، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- ریترز، جورج (۱۳۷۴)، نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: انتشارات علمی.
- زیباکلام، سعید (۱۳۸۴ الف)، معرفت‌شناسی اجتماعی (طرح و نقد مکتب ادینبورو)، تهران: سمت.
- _____ (۱۳۸۴ ب)، «مکتب ادینبورو و جامعه‌شناختی کردن تمام‌عیار معرفت»، معرفت و جامعه، به کوشش حفیظ‌الله فولادی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- _____ (۱۳۸۷)، «روزگار سپری شده چارچوب‌ها»، ایران.
- _____ (۱۳۸۶)، «علم و عواطف انسانی»، ایران.
- _____ (۱۳۷۸-۱۳۷۹)، «معقولیت و نسبی‌گرایی» (تعیین ناقص نظریه‌ها توسط داده‌های تجربی)، نقد و نظر، ش ۲۱-۲۲.
- _____ (۱۳۷۹)، «معقولیت و نسبی‌گرایی»، حوزه و دانشگاه، ش ۲۴-۲۵.
- سرل، جان آر. (۱۳۸۵)، افعال گفتاری، ترجمه محمدعلی عبداللهی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۸۵)، «اسلام و علوم اجتماعی؛ نقدی بر دینی کردن علم» علم دینی (دیدگاه‌ها و ملاحظات) (مجموعه مقالات)، به کوشش حمیدرضا حسنی و دیگران، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- صدرالمتألهین (۱۳۸۱)، آگاهی و گواهی، ترجمه مهدی حائری یزدی، چ ۲، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- علیزاده، عبدالرضا و دیگران (۱۳۸۳)، مبانی جامعه‌شناسی معرفت، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- فرامرز قراملکی، احد (۱۳۸۴)، منطق (۱)، چ ۸، تهران: انتشارات دانشگاه پیام نور.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۶۰)، کانت، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران: انتشارات دانشگاه صنعتی شریف.
- کورنر، اشتفان (۱۳۸۰)، فلسفه کانت، ترجمه عزت‌الله فولادوند، چ ۲، تهران: خوارزمی.
- کوزر، لیویس (۱۳۸۶)، زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: انتشارات علمی.

گلشنی، مهدی (۱۳۷۷)، از علم سکولار تا علم دینی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

_____ (۱۳۸۵)، علم و دین و معنویت، چ ۲، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

گیلیس، دانالد (۱۳۸۱)، فلسفه علم در قرن بیستم، ترجمه حسن میانداری، قم: طه؛ تهران: سمت.

لازی، جان (۱۳۶۲)، درآمدی تاریخی به فلسفه علم، ترجمه علی پایا، تهران: نشر دانشگاهی.

لاکاتوش، ایمره (۱۳۷۵)، «علم و شبه علم»، دیدگاه‌ها و برهان‌ها: مقاله‌هایی در فلسفه علم و فلسفه ریاضی، گردآوری و ترجمه شاپور اعتماد، تهران: نشر مرکزی. مجتهدی، کریم (۱۳۶۳)، فلسفه نقادی کانت، تهران.

_____ (۱۳۸۲)، دکارت و فلسفه او، تهران: امیرکبیر.

محسنی، منوچهر (۱۳۷۲)، مبانی جامعه‌شناسی علم، تهران: انتشارات کتابخانه طهوری. مسعودی، جهانگیر (۱۳۸۶)، هرمنوتیک و نواندیشی دینی، قم: انتشارات پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

مطهری، مرتضی (۱۳۸۰)، آشنایی با علوم اسلامی، قم: صدرا.

میرباقری، سید مهدی (۱۳۸۴)، جهت‌داری علوم (بررسی حوزه معرفت‌شناسی علم، جلسه دوم)، قم: دفتر جنبش نرم‌افزاری و توسعه علوم اسلامی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

_____ (۱۳۸۲)، «جنبش نرم‌افزاری و چیستی علم اسلامی»، سیاست روز.

هالوب، رابرت (۱۳۸۳)، یورگن هابرماس (نقد در حوزه عمومی)، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی.

Dostal, Robert J. (2002), *The Cambridge Companion to Gadamer*, U.S.A., Cambridge University Press.

Dummet, M. (1978), *Truth and Other Enigma*, Londers, Duckworth.

Gadamer, Hans-Georg (1975), *Truth and Method*, U. K., Sheed and Ward Ltd.

Gardner, Sebastian (2000), *Kant and the Critique of pure Reason*, London and New York: Routledge.

- Habermas (1998), Jürgen, *Knowledge and Human Interest*, Jermey J. Shapiro (trans.), V. K. Athenaum Press, Ltd.
- Harrington, Austin (2001), *Hermeneutic Dialogue and Social Science*, London and New York: Routledge.
- Kant, Immanuel (1996), *Critique of Pure Reason*, Werner S. pluhar (trans), Hacket Publishing Company, Indianapolis, Cambridge.
- Larver, Brendan (1998), *Lakatos: an Introduction*, U. K., Routledge.
- Plantiga, Alvin (2000), *Warranted Christian Belief*, New York, Oxford University Press.
- Thompson, John. B. (1995), *Critical Hemeneutics*, U. S. A., Cambridge University Press.