

نقدی بر آرای برخی اندیشمندان مسلمان ذیل روابط چهارگانه علم و دین

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۱/۲۲

زاهد غفاری هاشجین^۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۴/۲۵

حسن محمد میرزائی^۲

چکیده

چیستی و چگونگی رابطه میان علم و دین از چالش‌های مهم حوزه علم و معرفت در جهان اسلام و بالاخص کشورمان محسوب می‌گردد. بر اساس طبقه‌بندی معروفی که مورد وفاق بسیاری از اندیشمندان این حوزه است، این رابطه در چهار دسته تعارض، تمایز، تعامل و وحدت قابل تقسیم‌بندی می‌باشد. این پژوهش به دنبال آن است که با استفاده از روش مطالعه کتابخانه‌ای و با اتخاذ رویکرد توصیفی - تحلیلی به این سؤال پاسخ دهد که ذیل روابط چهارگانه علم و دین چه نقدهایی به آرای برخی اندیشمندان مسلمان وارد است؟ بر این اساس، ذیل رابطه تعارض مباحث احمد کسروی و مهدی بازرگان، ذیل رابطه تمایز دیدگاه‌های عبدالکریم سروش و مصطفی ملیکان، تحت عنوان رابطه تعامل نظرات حسین العطاس و علی پایا و در نهایت ذیل رابطه وحدت آرا حسین نصر مورد نقد و بررسی اجمالی قرار گرفته است. نتایج بدست آمده از این پژوهش حاکی از این است که ذیل روابط تعارض، تمایز، تعامل و وحدت می‌توان دیدگاه‌های برخی منتقدین را مورد نقد جدی قرار داد و در نتیجه ارتباط منطقی و حداکثری میان علم و دین و تولید علم دینی نه تنها ممکن بلکه مطلوب است.

کلیدواژه‌ها: علم و دین، تعارض، تمایز، تعامل، وحدت.

۱. استاد گروه علوم سیاسی و مطالعات انقلاب اسلامی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه شاهد، تهران، ایران:

z_ghafari@yahoo.com

۲. دانشجوی دکتری مطالعات سیاسی انقلاب اسلامی دانشگاه شاهد / پژوهشگر دانشگاه جامع امام حسین (ع) (نویسنده

مسنول): h. mmirzaie@chmail.ir

مقدمه و بیان مسئله

ارتباط میان علم و دین، یکی از چالش برانگیزترین مباحث مطرح در میان اندیشمندان جوامع مختلف است. به اعتقاد برخی از اندیشمندان، «علم» و «دین» دو بُعد حیات معقول محسوب می‌شوند (جعفری، ۱۳۸۵: ۳۹). اما نحوه تعامل این دو در طول تاریخ و بالاخص در سده‌های اخیر دارای فراز و نشیب‌های قابل تأملی بوده است.

به گفته جوادی آملی، در گذشته، علوم و معارف مختلف در یک جا مجتمع [بودند]، از حال هم باخبر بودند و در تلاؤم با یکدیگر رشد می‌کردند. در حوزه‌ها و مراکز علمی آن زمان، هم طبیعیات تدریس می‌شد و هم ریاضیات و فلسفه و کلام و دیگر علوم و معارف رایج بود، اینها همه در یک مجموعه بودند و محتوای خود را با هم هماهنگ می‌کردند (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۱۰۷). نصر نیز معتقد است، در تمدن‌های سنتی رابطه استواری بین دانش و قداست وجود داشته و در جهان‌بینی این تمدن‌ها، امر قدسی در نفس فعلی دانستن (حتی در دانستن امور به ظاهر عادی) مستتر بوده است (نصر، ۱۳۸۸: ۱۱). در واقع در قرون وسطی، هم در جهان اسلام و هم در جهان مسیحیت، باورهای دینی و دانش علمی در یک چهارچوب متافیزیکی جامع وحدت یافته بود (گلشنی-الف، ۱۳۸۵: ۷).

اما همراهی علم و دین، با گذر زمان و بنا به دلایلی، دچار دگرگونی و حتی تعارض گردید. این تعارض اولین بار، به صورت رسمی در غرب طرح گردید و در سایر جوامع نیز شیوع پیدا کرد و موجب بروز یک جنگی ساختگی میان علم و دین شد (جعفری، ۱۳۸۵: ۲۰). مطهری در بحثی، مهمترین علل گرایش به مادیگری^۱ و به تبع آن، بحث تعارض علم و دین در غرب را در خشونت‌های کلیسا، نارسایی مفاهیم دینی آن در مورد خدا و ماوراءالطبیعه، نارسایی مفاهیم فلسفی غرب و نارسایی برخی مفاهیم اجتماعی و سیاسی

1. Materialism.

در غرب جستجو می‌کند (مطهری، ۱۳۵۸: ۲۰۵-۶۹). جوادی آملی نیز، ریشه ایجاد این تعارضات و بالا گرفتن منازعات را تخصصی شدن علوم و معارف و بیگانه شدن آنها از یکدیگر می‌داند (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۱۰۷)؛ البته ایشان تحریف و تفسیرهای خرافی و خلاف عقل عده‌ای دین‌باز را نیز از عوامل بسیار مهم این انقطاع می‌داند (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۱۶۵-۱۶۶).

نقدی برای آرای برخی اندیشمندان مسلمان ذیل روابط چهارگانه علم و دین
تردیدی نیست که رابطه میان علم و دین از مسائل مهمی است که نیازمند تدقیق بیشتری بوده و لازم است در میان اندیشمندان جهان اسلام به درستی محل بحث قرار گیرد و شبهات مطرح در این زمینه به صورت منطقی پاسخ داده شود. با توجه به تقسیم‌بندی که پیرامون روابط چهارگانه میان علم و دین صورت گرفته چهار رابطه تعارض، تمایز، تعامل و وحدت وجود دارد که در این مقاله سعی می‌شود با نگاهی دیگر و ذیل هر کدام از این روابط، برخی دیدگاه‌های اندیشمندان مسلمان (بالاخص ایرانی) مورد بررسی قرار گیرد که این مسئله می‌تواند باعث بهره بیشتر و دقیق‌تر مخاطب شود.

سؤال و اهداف پژوهش

با عنایت به اینکه هدف اصلی این مقاله نقد برخی آرای اندیشمندان مسلمان ذیل روابط چهارگانه علم و دین می‌باشد، طبیعتاً سؤال اصلی نیز ناظر به همین هدف است و اهداف فرعی نیز عبارتند از:

۱. بررسی و نقد دیدگاه‌های احمد کسروی و مهدی بازرگان ذیل رابطه تعارض؛

۲. بررسی و نقد دیدگاه‌های عبدالکریم سروش و مصطفی ملکیان ذیل رابطه تمایز؛

۳. بررسی و نقد دیدگاه‌های حسین العطاس و علی پایا ذیل رابطه تعامل؛

۴. بررسی و نقد دیدگاه حسین نصر ذیل رابطه وحدت.

پیشینه پژوهش

در ارتباط با مسئله این مقاله، آثاری منتشر شده است که در اینجا برخی از آن‌ها معرفی می‌شوند:

۱. ایان باربور از اندیشمندان معاصر چینی است که کتاب او از آثار مهم در زمینه تبیین ارتباط میان علم و دین می‌باشد. این کتاب مباحث مهمی همچون فیزیک و متافیزیک در قرن هفدهم، خداوند و طبیعت در قرن هجدهم، زیست‌شناسی و الهیات در قرن نوزدهم، علم و دین در قرن بیستم، روش‌های علم، روش‌های دین، زبان‌های علم و دین، خداوند و طبیعت و... را مورد بررسی قرار داده است (باربور، ۱۳۷۴).

۲. در این مقاله که با روش توصیفی-تحلیلی انجام شده است و با مطرح کردن سه سؤال «نسبت علم و دین در دیدگاه مطهری»، «نسبت علم و دین در دیدگاه ایان باربور» و «نقاط قوت و ضعف ایان باربور بر اساس نظریه استاد مطهری» پیش‌رفته است. باربور با استفاده از فلسفه پویشی در ذیل نسبت علم و دین چهار رویکرد تعارض، تمایز، گفتگو و مکمل را احصا کرده است که بر اساس دیدگاه استاد مطهری می‌توان نقدهایی شامل: وحدت علم و دین در چهارچوب فلسفه پویشی، رئالیسم انتقادی، هم‌عرض بودن خدا و جهان هستی و تقدم معرفت تجربی بر معرفت دینی بر آن وارد کرد (قنبری همایکوه و همکاران، ۱۳۹۷).

۳. اثر دیگر، کتابی سه فصلی است که نویسنده در فصل اول تحت عنوان «درآمدی بر بحث علم و دین» به بررسی تاریخی کیفیت رابطه میان علم و دین در دوره‌های مختلف پرداخته است. در فصل دوم که مهمترین فصل این کتاب است، نظر نسنی مورفی در مورد

رابطه میان علم و الهیات تبیین شده است و در نهایت در فصل سوم دیدگاه مورفی مورد نقد و بررسی قرار گرفته و اشکالات وارده در سه بخش روش‌شناسی، محتوای دیدگاه و بیان دیدگاه‌های دیگر دسته‌بندی شده است (نصیری، ۱۳۸۹).

۴. نویسندگان این مقاله با بهره‌گیری از رویکرد یک تقسیم‌بندی سه بخشی در ذیل بحث ارتباط میان علم و دین (تعارض، تمایز و تعامل) به بررسی دیدگاه‌های صاحب‌نظران کلاسیک معاصر علوم اجتماعی پرداخته‌اند. نتایج بدست آمده نشان می‌دهد که رهیافت‌های کلاسیک مبنی بر تعارض، به سمت رهیافت‌های مبنی بر تعامل علم و دین تغییر کرده است؛ بنابراین، در یک چهارچوب تکثرگرایانه، شاهد نوعی همزیستی مسالمت آمیز میان علم و مدرنیته با دین هستیم (موحد و حمیدی‌زاده، ۱۳۸۸).

۵. در این مقاله که استفاده از رویکرد توصیفی-تحلیلی و جمع‌آوری اطلاعات به صورت کتابخانه‌ای-اسنادی تنظیم شده است، سؤال اصلی چگونگی تحلیل ارتباط میان علم و دین در وضعیت پست‌مدرن است و اینکه بر اساس آرای اندیشمندان اسلامی مخصوصاً آیت الله جوادی آملی چه نقدهایی بر آن وارد است؟ بر اساس نتایج به دست آمده اشکالاتی بر اصول و مبانی پست‌مدرن و نیز تلقی پست‌مدرنیست‌ها از علم و دین وارد شده است و بر این اساس رابطه میان علم و دین مورد ارزیابی قرار گرفته است (پیمان‌جو، ۱۳۹۹).

هرچند هر یک از این آثار، مباحث ارزشمندی برای مخاطبین دارند، اما آنچه که در این مقاله مدنظر می‌باشد این است که با نگاهی دیگر، ذیل روابط چهارگانه علم و دین برخی دیدگاه‌های اندیشمندان مسلمان (بالاخص ایرانی) بررسی و ادعای آن‌ها با نگاهی علمی مورد نقد قرار گیرد.

تعریف مفاهیم

همانگونه که از مسئله پیداست، مفاهیم اصلی پژوهش، «علم» و «دین» می‌باشد؛ از همین رو، لازم است قبل از ورود به بحث اصلی، این دو مفهوم تعریف و مورد بررسی اجمالی قرار بگیرد.

الف) علم

به لحاظ لغوی، «علم» از مصدر دانستن، یقین کردن و به معنای معرفت و دانش بوده و در مقابل ظن و جهل قرار می‌گیرد (معین، ۱۳۸۳: ۲۳۴۲). به لحاظ مفهومی نیز این واژه از مناظر گوناگون دارای تعاریف متنوعی است و با توجه به تاریخ طولانی و پیچیده آن، دارای دلالت‌های بسیاری است (دی‌یر، ۱۳۸۸: ۱۵)؛ بنابراین، می‌توان گفت، برخلاف مفهوم لغوی روشنی که در زبان فارسی و حتی سایر زبان‌ها دارد، واژه‌ای با کاربردهای گوناگون و اشتباه برانگیز است (مصباح یزدی، ۱۳۸۳: ۶۳).

برداشت رایجی که از علم در مجامع علمی وجود دارد، این است که معرفت علمی، معرفتی اثبات شده است، به این معنی که نظریه‌های علمی به شیوه‌ای دقیق از یافته‌های تجربی که با بهره‌گیری از مشاهده و آزمایش به دست آمده‌اند، اخذ می‌شوند؛ بنابراین، علم مبتنی بر هر آن چیزی است که می‌توان دید و شنید و لمس کرد و از این منظر، عقاید و سلیقه‌های شخصی و تخیلات ذهنی هیچ جایی در علم ندارد (چالمرز، ۱۳۸۵: ۱۳). از این منظر، علم دنیایی عینی و واقعی با قواعدی واحد می‌باشد که پژوهشگر توان چندانی جهت دخل و تصرف و تأثیر بر آن را ندارد (مولکی، ۱۳۷۶: ۳۶۰). علم، شناخت هسته‌هایی است که ممکن است به مسایل اجتماعی، سیاسی و اقتصادی برگردد یا هسته‌هایی که در حوزه علوم پایه و طبیعی مورد بحث قرار می‌گیرد (سریع‌القلم، ۱۳۸۶:

۱۷۷-۱۱۸). در این تعاریف، علم معادل ساینس^۱ در نظر گرفت که عرضه کننده یافته‌ها و نتایج قابل بررسی است و نه واقعیات غیر قابل تغییر (Granger, 1993: 103); به نقل از محسنی، ۱۳۹۲: ۳۴).

در کنار برداشت فوق، تعبیر دیگری از مفهوم علم وجود دارد که دایره نفوذ آن را از مرزهای جهان عینی فراتر برده و آن را مطلق آگاهی و شناخت^۲ می‌انگارد، از این منظر، علم تجسس و حادثه‌جویی در محیط مجهولات است (بلو، ۱۳۴۵: ۸). علم، پیشرفت دانایی است و عدم نادانی را به گونه‌ای رمزی تعریف می‌کند؛ بنابراین، علم، بی‌چون و چراترین گواه وجود و اساساً پیشرونده موجود متفکر است (باشلار، ۱۳۸۵: ۲۷). علامه طباطبائی حصول علم و آگاهی و مفهوم آن را امری بدیهی و ضروری می‌داند (طباطبائی، ۱۳۹۰: ۲۴۰) و ملاصدرا نیز معتقد است، علم از حقایقی است که انیت و وجود آن‌ها عین ماهیت و ذاتشان می‌باشد و برای چنین حقایقی، تعریف حدی نمی‌توان ارائه داد؛ چراکه حدود، مرکب از اجناس و فصول‌اند و این‌ها اموری کلی‌اند، در حالی که هر وجودی ذاتاً متشخص است. علم، رسم تام نیز ندارد؛ چون مفهومی روشن‌تر از علم وجود ندارد؛ زیرا علم یک حالت وجدانی و نفسانی است که موجود زنده دانا آن را در آغاز بدون هیچ ابهامی و اشتباهی از ذات خود می‌یابد و چنین چیزی را هرگز نمی‌توان با مفهومی که وضوح و ظهور بیشتری دارد، تعریف کرد» (اسفار، ج ۳: ۲۷۸؛ به نقل از طباطبائی، ۱۳۹۰: ۲۴۲).

ب) دین

دین کهن‌ترین و در عین حال مؤثرترین نهاد اجتماعی بشر است (خرمشاهی، ۱۳۷۴: ۷). عنصر قدرتمند و تعیین کننده‌ای که می‌تواند در تحولات و پدیده‌های اجتماعی

1. Science.

2 Knowledge - Wissenschaft

به نهادهای مختلف شکل بدهد، بر ارزش‌ها اثر بگذارد و در نهایت روابط را تحت نفوذ خود قرار بدهد (زاگرم، ۱۳۸۴: ۱۷۵).

اما با توجه به اهمیت دین، نسبت به آن تعاریف زیادی وجود دارد، برخی دین را مجموعه‌ای از عقاید و اعمال مربوط به امور مقدس می‌پندارند که این عقاید و فعالیت‌ها، افرادی را که به آن اعتقاد دارند را در یک اجتماع دینی یا اخلاقی بنام کلیسا (سازمان دینی) متحد می‌کنند (توسلی، ۱۳۸۰: ۲۲۱). از این منظر، اعتقاد، مناسک و تجربه روحانی زیربنای دین محسوب می‌شوند (زاگرم، ۱۳۸۴: ۲۰۵). مارکس، دین را فریاد خلق رنج‌دیده، قلب بی‌قلب‌ها، احساس بی‌احساسی و در نهایت افیون توده‌ها می‌نامد (توسلی، ۱۳۸۰: ۶۲)، دورکیم نیز از جایگاه محوری آن در حیات اجتماعی صحبت می‌کند (جلالی مقدم، ۱۳۷۹: ۷۳).

در کنار این نگاه‌ها، بعضی اندیشمندان خداپاور تعاریف دیگری از دین ارائه داده‌اند، محمدحسین طباطبائی اندیشمند مطرح اسلامی، در تعریفی با نگاه به عقاید و مقررات متناسب با آن، دین را همان شیوه زندگی می‌داند (طباطبائی، ۱۳۸۶: ۲۷-۲۶). مرتضی مطهری نیز با همین نگاه معتقد است، دین جز برنامه تکامل فردی و اجتماعی نیست (مطهری، ۱۳۷۲: ۳۵۷)؛ بنابراین، بر اساس این تعاریف؛ دین را می‌توان مجموعه‌ای از احکام مطابق با واقع، احکام عملی و اخلاقی دانست که جهت نیل انسان به کمال و سعادت حقیقی آمده است، آموزه‌هایی که از سوی خداوند بر پیامبر نازل شده و تبیین آن هم بر عهده پیامبر و اوصیای وی است (حسین‌زاده، ۱۳۸۹: ۹۰).

روش‌شناسی

برای دستیابی به اهداف این پژوهش با اتخاذ رویکرد توصیفی-تحلیلی از روش

مطالعه کتابخانه‌ای و اسنادی استفاده شده است. منظور از روش اسنادی روش‌هایی است که با هدف مطالعه، تحلیل و بررسی متون و اسناد صورت می‌گیرد (شیری و عظیمی، ۱۳۹۱: ۸۰). منظور از اسناد، هر آن چیزی است که در قالب گزاره‌های مختلف و به صورت نظم و نثر یا عبارات دست‌نویس، خطی، چاپی یا الکترونیکی مفاهیمی را به مخاطب منتقل می‌کنند (ازکیا و دربان آستانه، ۱۳۸۹: ۳۷۸).

روابط چهارگانه میان علم و دین

در بحث رابطه میان علم و دین، اندیشمندان و صاحب‌نظران به تبعیت از باربور دیدگاه‌های خویش را غالباً ذیل چهار بخش "تعارض"، "استقلال"، "گفتگو" و "وحدت" مطرح کرده‌اند (گلشنی، ۱۳۸۵: ۵۱). در این مقاله نیز در همین چهارچوب مواضع چهارگانه احصا و ذیل هر یک و به تناسب، نظرات به اصطلاح مسئله‌دار برخی اندیشمندان ایرانی و مسلمان به اختصار بررسی و نقد می‌شود.

۱. تعارض^۱

ذیل این دیدگاه، برخی افراد با در نظر گرفتن ملاحظات تاریخی و فلسفی، معتقدند که علم و دین اساساً آشتی‌ناپذیرند (هات، ۱۳۸۲: ۳۱). به اعتقاد این‌ها، این دو مفهوم، موضوع، محتوا و روش‌های کسب معرفتی کاملاً جداگانه‌ای دارند و نمی‌توان هیچ مقایسه مفیدی بین آن‌ها برقرار کرد (باربور، ۱۳۷۴: ۱۴۳-۱۶۳).

طرفداران این نگاه را می‌توان به دو دسته اصلی تقسیم کرد: مادیون و نص‌گرایان افراطی.

هر دو گروه بر این باورند که تعارضی جدی میان علم و دین وجود دارد؛ بنابراین، به دنبال دانشی مبتنی بر پایه محکم‌اند. مادیون، منطق و داده‌های علمی را مأخذ قرار می‌دهند و

1. Conflict.

نص‌گرایان افراطی ظاهر کتاب مقدس را خطاناپذیر می‌دانند؛ بنابراین، هر دو گروه حدود علم را نادیده می‌گیرند (گلشنی، ۱۳۸۵: ۵۱). شاید به همین دلیل است که جوادی آملی نیز، منشأ تعارض علم و دین را در محدود کردن حوزه دین به نقل و خارج دانستن عقل از چهارچوب معرفت دینی می‌داند (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۱۰۹). مرتضی مطهری هم معتقد است که به طور کلی دو دسته از افراد مخالف تعامل علم و دین بوده‌اند: یکی طبقه متظاهر به دین ولی جاهل که نان دینداری مردم را می‌خورده‌اند و از جهالت مردم استفاده می‌کرده‌اند؛ یکی هم طبقه تحصیل‌کرده و دانش‌آموخته، ولی پشت پا به تعهدات انسانی و اخلاقی زده و این طبقه نیز همین که خواسته‌اند عذری برای لاقیدی‌های خود و کارهای خود بتراشند به علم تکیه کرده و آن را مانع نزدیک شدن به دین بهانه کرده‌اند (مطهری، ۱۳۷۶: ۲۵۵-۲۵۴).

طرح تعارض میان علم و دین در ایران معاصر را شاید بتوان بیش از همه به برخی از روشنفکران غربزده مانند: میرزا ملکم‌خان، آخوندزاده، تقی‌زاده نسبت داد که دین را یکسره چیزی می‌دانستند که در مقابل توسعه، علمی شدن و غربی شدن جامعه ایران قرار گرفته است؛ بنابراین، بحث کنار گذاشتن آموزه‌های سنتی دین و رجوع به نسخه جدید غرب را تجویز می‌کردند، هرچند با توجه به ساختار دینی و سنتی جامعه ایران، این دیدگاه‌ها چندان در میان عموم رواج پیدا نکرد، اما بعدها با رواج ایدئولوژی‌های مادی‌گرایانه (بالاخص اندیشه‌های مارکسیستی) گسترش این افکار بیش از پیش مشهود گردید که با توجه به اصول و مبادی فکری این اندیشه‌ها، طبیعتاً بحث‌هایی پیرامون تعارض علم و دین و لزوم کنار گذاشتن دین مطرح شد.

"احمد کسروی" را می‌توان از قائلین به رابطه تعارض میان علم و دین دانست. وی

معتقد بود که انسان تنها پنج راه برای شناخت دارد: دیدن با چشم، شنیدن با گوش، لمس کردن با دست و سایر اندام، بوییدن با بینی و در نهایت چشیدن با دهان (کسروی، بی‌تا: ۲۶-۲۷). کسروی با نگاه مادی گرایانه‌ای که به علم و کسب معرفت دارد، تنها مسیر شناخت جهان خلقت را از مسیر علوم طبیعی می‌داند: «راز این جهان پدیدار را از آسمان و زمین جز از راه علوم طبیعی نباید جست و هرچه سخن در این باره‌ها تاکنون گفته شده چه به عنوان فلسفه و چه به دستاویز دین همه را باید دور انداخت. کسانی دریغ می‌دارند که یاوه بافی‌هایی را که فرا گرفته‌اند دور اندازند، ولی آیا جز رسوایی چه سودی از آن‌ها خواهد بود؟! (کسروی، بی‌تا: ۴۰). در واقع ایشان فلسفه و جهان بینی را به شدت مورد هجمه قرار می‌دهد و فلسفه را مبتنی بر گزافه و گمان می‌داند که باعث گرفتاری و گمراهی شرقی‌ها شده است (کسروی، بی‌تا: ۳۹-۴۰). در نتیجه او بر این باور است که امروز نیازی به فلسفه و عرفان و امثال آن نیست:

کسانی که خدا و آفرینش را دستاویز ساخته، گزافه‌ها از خود می‌بافند جز یک مشت نادانان نمی‌باشند. باید از آنان دوری گزید. باید از سخنان‌شان بی‌زاری جست. ما را امروز نیازی به فلسفه و عرفان یا به گزافه بافی‌هایی که با این نام‌ها شده باز نمانده و باید همه را دور انداخت. اگر حکمت "جهان را با دیده بنیادی‌تر دیدن" است از این رشته‌ها چنان نتیجه‌ای در دست نتوان بود. این‌ها مغز را می‌فرساید و دیده بینایی را کور می‌سازد ... آیا امروز چه سودی از این رشته‌ها [فلسفه، عرفان و امثالهم] می‌توان برداشت؟! آیا جز فرسودگی و درماندگی و سنگینی بار نتیجه دیگری در دست تواند بود؟! ... کارهای جهان جز به دست یاری خرد درست نمی‌تواند بود. باید بیش از همه خرد را توانا گردانیم و هر آنچه با خرد سازش ندارد بی‌باکانه دور بیندازیم (کسروی، بی‌تا: ۴۲-۴۰).

همانطور که ملاحظه شد، کسروی را می‌توان در ردیف قائلین به رابطه تعارض دانست که با داشتن نگاهی افراطی به علم (به معنای پوزیتیویستی آن)، اعتباری برای فلسفه و

معارف دینی قائل نیست که البته نقدهای جدی به این نگاه وارد است که برخی از آن عبارتند از:

۱. قبل از هر چیزی باید گفت، این اندیشه‌ورزی کسروی خود نوعی فلسفه است که ریشه در گزاره‌های غیر مادی دارد، بر اساس منطق کسروی، مباحث خود او نیز نوعی گزاره-گویی محسوب می‌شود که نمی‌توان به آن علم و معرفت گفت؛ بنابراین، مباحث مطرح شده توسط کسروی، گزاره‌هایی پارادوکسکال و خود متعارض است.

۲. امروزه بسیاری از اندیشمندان (حتی غیر خداپاوار) معتقدند که علم و معرفت مبتنی بر یک جهان بینی و مفروضات فلسفی است و این مفروضات هستند که علاوه بر دخالت در حوزه کشف، حتی در داوری و جهت‌گیری گزاره‌های علمی نیز دخیل‌اند.

۳. اگر علم را مجموعه‌ای از گزاره‌های صادق و مبتنی بر واقع بدانیم که به صورت منطقی حول یک موضوع مشخص شکل گرفته‌اند، باید اذعان داشت که علم بسیار فراتر از علوم طبیعی تجربی بوده و رشته‌های زیادی را در بر می‌گیرد.

۴. محدود کردن خرد به عقل تجربی و مادی‌گرایانه اجحافی بزرگ در حق این نعمت و توان انسان چند بعدی است، از همین روی، عقلی که دارای شئون تجریدی، نیمه تجریدی و تجربی است را نباید در ماده و شناخت از راه تجربه و آزمایش محدود کرد.

اشکالات بسیار اساسی بر نگاه کسروی وارد است که به خاطر شهرت موضوع فقط به بخشی از آن‌ها اشاره شد و در مجموع باید گفت که این نگاه در میان متفکرانِ امروزی طرفداران زیادی ندارد.

اما "مهدی بازرگان" از جمله افرادی بود که سعی کرد در مقابل ادعای رابطه تعارض بایستد، اما علی رغم تلاش‌هایی که برای مقابله با تعارض علم و دین انجام داد، در دام مباحث التقاطی گرفتار شد. وی مدعی بود که علوم جدید برخاسته از مدرنیسم، همان مباحثی را مطرح می‌کند که اسلام سال‌ها قبل، آن‌ها را بیان کرده است و از این منظر دیگر علوم جدید و دین نه تنها با یکدیگر تعارضی ندارند که حتی همراه یکدیگرند، ایشان معتقد است، اسلام دارای سه بخش اصلی توحید، عبادات و قیامت است و علوم جدید در واقع در همان مسیری که پیامبر (ص) بدان هدایت کرده‌اند، در حال گام برداشتن و تکمیل مراحل دین‌داری است (بازرگان، ۱۳۳۴). در واقع، اساس این تفکر التقاطی این است که بگویند، علوم جدید پس از هزاران سال ما را به راه انبیا رسانده است (گلشنی، ۱۳۸۵: ۳۲).

بہتر است، برای روشن شدن بیشتر موضوع، بخش‌هایی از کتاب «راه طی شده» بازرگان را که مبین دیدگاه‌های وی در پاسخ به مسئله تعارض علم و دین است مرور شود. برای مثال؛ وی در مورد سفارش اسلام در کمک به دیگران و جایگاه علوم جدید در کشف چرایی این موضوع چنین استدلال می‌کند:

بدون آنکه دین یا عواطف حکم کند نفع هر فرد (نفع مادی هر فرد) اقتضا دارد قسمتی از علاقه و فعالیت‌های خود را معطوف دیگران کند؛ یعنی در واقع خدمت به دیگران غالباً خدمت به نفس است و خیانت و ظلم به دیگران ظلم به نفس. به این ترتیب بشر به نوع دوم از عبادات که خدمت به خلق است، رسید و روی منطق مادی فوق‌الذکر معلوم شد که هر قدر در اجتماع کسی نزدیکتر به شخص باشد؛ چون نفع و ضررش زودتر عاید می‌گردد، خدمت به او مفیدتر و لازم‌تر است (بازرگان، ۱۳۳۴: ۱۱۱).

همچنین در ادامه این مباحث چنین می‌آورد:

امروزه بشر فهمیده است که حتی در زوائد اموال خود نیز باید دقیق باشد. اگر نان زیادی به درد او نمی‌خورد به درد دیگران خواهد خورد و سیر شدن دیگران باز استفاده‌اش به او باز می‌گردد... انبیا و اخلاقیون می‌گفتند عدالت واجب است و ظلم گناه. بشر به

بینایی خود احساس می‌کند که عدالت به طور مستقیم یا غیر مستقیم، فردی یا غیر فردی، به خود او برمی‌گردد و ثمره اش را می‌بیند. روی همین استدلال یعنی به منظور تأمین سعادت مادی افراد امروز دم از عدالت اجتماعی می‌زنند (بازرگان، ۱۳۳۴: ۱۱۲).

در نهایت، ایشان در مورد چگونگی تأثیر علم جدید در راه شناخت قیامت معتقد است:

راهی که بشر در جهت این هدف [بعد سوم: قیامت] و بدون آن که قصد هدف را داشته باشد به پای خود پیموده است آن نیز بسیار طولانی و پر مشقت می‌باشد ... اولین خار راه قیامت به دست لاوازیه شیمیست نابغه فرانسوی برداشته شد ... لاوازیه حقیقتی را اعلام کرد که کاملاً تازگی داشت و هنوز هم شاید متقدمین ما منکر آن باشند: در این دنیا هیچ چیز معدوم و هیچ چیز موجود نمی‌شود... این قانون یا اصل را در حقیقت اولین ندای انکار فنا و اعلام ابدیت به زبان بشر است (بازرگان، ۱۳۳۴: ۲۱۴-۱۶۲).

با بررسی شواهد موجود در دیدگاه‌های بازرگان که با نگرش مبارزه با ادعای تعارض علم و دین مطرح گردیده است، می‌توان چنین ادعا کرد که وی با محور قرار دادن علم جدید، دین را با آن سنجیده و به نوعی به دنبال عرفی کردن دین است. بحث‌های مربوط به فردگرایی و اصالت سود به وضوح در نظرات وی مشخص است و گویی قصد دارد به گونه‌ای با اصل قرار دادن اومانیسم چنین القا کند که دین هدفی جز چیزی که علم امروز بدان دست یافته نداشته و حتی علم امروز در بخش‌هایی فراتر از توقع دین قدم برداشته است.

با توجه به روح انسان‌مدارانه موجود در این دیدگاه، می‌توان این نکته را دریافت که وی ظاهراً فلسفه بسیاری از احکام (بالاخص در بعد عبادات) را سعادت و منفعت مادی انسان‌ها می‌داند که هدف دین در این نگاه، بسیار حضیض شده و در حد تأمین منافع مادی بشر باقی می‌ماند. هرچند که بازرگان با هدف مبارزه با ادعای تعارض علم و دین و به نوعی برقراری آشتی بین این دو، قدم به میدان می‌گذارد و باید او را از قائلین به رابطه تأیید میان علم و دین دانست، ولی با نوعی سطحی‌نگری، نبود آشنایی صحیح با فلسفه و مبانی دین و همچنین برداشت تجربی و ظاهری از متون دینی، دچار تفکرات التقاطی شده و با محور

قرار دادن تفکرات اومانیستی، به دنبال توجیه حضور دین در جامعه است.

۲. استقلال یا تمایز^۱

حامیان این دیدگاه معتقدند که هیچ تعارض واقعی بین علم و دین وجود ندارد (هات، ۱۳۸۲: ۳۱). هر کدام، دارای حوزه‌ای کاملاً مستقل هستند و هر یک از آن‌ها، موضوع، روش، هدف و زبان مخصوص به خودش را داراست:

- موضوع دین خداست و موضوع علم، طبیعت؛

- خداوند از طریق وحی شناخته می‌شود و طبیعت از طریق حواس و عقل؛

- هدف دین نزدیکی به خداوند است و هدف علم فهم طرح جهان آفرینش؛

- زبان علم، زبان پیش‌بینی و کنترل است و زبان دین، زبان عبادت (گلشنی، ۱۳۸۵:

۵۲).

از این منظر، علم و دین هر یک در حوزه کاملاً تعریف شده پژوهشی خویش معتبرند و نباید دین و علم را با معیار یکدیگر سنجید؛ زیرا سؤالاتی که هر یک می‌پرسند و محتوای پاسخ‌های آن، چنان متمایز است که مقایسه آن‌ها با یکدیگر کاملاً بی‌معناست (هات، ۱۳۸۲: ۳۶-۳۷).

اما در میان اندیشمندان ایرانی می‌توان دیدگاه‌های "عبدالکریم سروش" و "مصطفی ملکیان" را در زمره قائلان به جدایی علم و دین جای داد که البته در جاهایی رأی به عرفی کردن دین صادر کرده و اصالت را به علوم جدید می‌دهند.

در مورد جدایی علم و ارزش (دین) سروش معتقد است:

علم و فلسفه از حقایق سخن می‌گویند و درباره چه باید کرد و چه نباید کرد ساکت- اند. آنچه مربوط به وظیفه، تکلیف، حق، خوب، بد، باید، نباید، ارزش و ... می‌شود همه

در حوزه اخلاق جای می‌گیرد نه در علم و متافیزیک. از این رو مرز تکلیف و توصیف را باید بازشناخت (سروش، ۱۳۷۵: ۸۶).

وی معتقد است، هرچند از طریق علم و شناخت طبیعت، نمی‌توان دستوری اخلاقی را ثابت کرد، ولی می‌توان آن را باطل کرد. به عقیده سروش، علم مؤثرترین ابزار برای از بین بردن علف‌های هرز و ریشه‌کردن نهال‌های بی‌ثمر از باغستان اخلاق است. به گفته سروش علم، اخلاق آفرین نیست، اما اخلاق‌کُش است و کار علم در قلمرو اخلاق، نه ایجاد و پرورش، بلکه حذف و تصفیه است و هرچه علم فربه‌تر شود، اخلاق ناب‌تر می‌شود (سروش، ۱۳۵۸: ۲۹۱).

به عقیده سروش، تمام فعالیت‌های علمی صرفاً توانایی روشن کردن مسائل مربوط به هست‌ها و نیست‌های این جهان را دارد و نمی‌تواند در حیظه خوب بودن یا بد بودن یا به عبارتی همان بایدها و نبایدها دخول کند (سروش، ۱۳۷۵: ۸۷). پس وی معتقد است تلاش‌هایی که در مسیر تولید علوم انسانی بومی و دینی صورت می‌گیرد، کاری بی‌معنا و در واقع مایه ایدئولوژیک دادن به علم است (سروش، ۱۳۷۲: ۱۵۳).

مصطفی ملکیان نیز معتقد است، باید میان شأن و کارکرد علم و دین تفاوت قائل شد و گویی در دیدگاهی شبه مارکسی، ساحت دین را به تسکین بخشی رنج‌ها و دردها محدود می‌کند: «از شوون [شئون] و کارکردهای علم و فنون و صناعات و اسباب و آلات زاده علم، یکی این است که کما بیش بعضی از موجبات درد و رنج زندگی را از میان بر می‌دارد. اما علم نمی‌تواند به درد و رنج موجود و بالفعل و هنوز از بین نرفته معنا بخشد و آن را قابل فهم و هضم و قبول کند و این کاری است که، به گمان من، بشر از دین انتظار می‌برد» (ملکیان، ۱۳۸۱: ۲۸۵-۲۸۸).

در نهایت، با نگاهی که به کارکردهای دوگانه علم و دین دارد، در باب علم دینی و

اسلامی کردن علوم معتقد است که این موضوع نه ممکن است و نه مطلوب به اعتقاد وی، علوم و معارف توصیفی انسان مدرن اصولاً و ذاتاً دارای عیب و ایرادی نیست که عده‌ای بخواهند چیز دیگری را جایگزین آن نمایند (ملکیان، ۱۳۸۱: ۷۰).

اما ناظر به دیدگاه‌های سروش و ملکیان توجه به چند نکته لازم است:

اولاً؛ طبق شواهد سروش و ملکیان با داشتن نگاهی سکولار مآبانه، ساحت و کارکرد

دین را محدود کرده و انتظاری حداقلی از دین و نظام‌های ارزشی و اخلاقی دارند؛

ثانیاً؛ موضوعی که بالاخص در دیدگاه ملکیان، مشاهده می‌گردد این است که علی‌رغم

طرح انتقاداتی پیرامون علوم دنیای مدرن (بالاخص در بخش علوم انسانی) که قسمت‌های

قابل توجهی از آن نیز انتقادات بنیادی و اساسی است، علوم و معارف انسان متجدد را هم

در اصول و هم در ذات آن، عاری از عیب و ایراد می‌دانند و در دام نوعی علم‌پرستی گرفتار

می‌شوند؛

ثالثاً؛ ایشان با اصالت دادن به علوم جدید و یافته‌های آن، علم را محور قرار داده و در

جاهایی آموزه‌های دینی و گزاره‌های ارزشی را با آن می‌سنجند و در صورت نیاز روی به

عرفی کردن دین می‌آورند، درحالی که این موضوع با برخی ادعاهای ایشان همخوانی ندارد

و از سوی دیگر با توجه به مطرح کردن شأن و کارکرد دوگانه علم و دین از سوی ایشان،

سؤالی که مطرح می‌گردد این است که با توجه به این ادعای دوگانگی، بر چه اساسی علم در

مرکزیت قرار گرفته و گزاره‌های دینی بر اساس آن ارزیابی و عرفی می‌گردد؟

در نهایت، در دیدگاه‌های مزبور، با تفسیری از مفهوم «ایدئولوژی» مواجهیم که دارای

رنگ و بوی مارکسیستی است و در آن، آنچه از مفهوم ایدئولوژی برداشت می‌گردد نوعی

آگاهی کاذب، فریبنده و ابزارگونه است که از سوی طبقه‌ای خاص، جهت پیگیری اهداف و

خواسته‌های مورد نظر تولید، تبلیغ و ترویج می‌گردد، در حالی که با توجه به تفاسیر گوناگون و حتی متضادی که از این مفهوم وجود دارد، در مقابل این نگاه، برخی ایدئولوژی را چهارچوبی می‌دانند که در بردارنده شناختی صحیح و صادق نسبت به هستی، نوع انسان و دیگر مسائل اساسی زندگی بشر است. برای مثال؛ مرتضی مطهری «ایدئولوژی» را مجموعه‌ای از طرح‌ها و راه‌هایی می‌دانند که جامعه را به سوی کمال و سعادت رهنمون می‌سازد (مطهری، ۱۳۷۲: ۳۵۵). در پایان باید گفت با رجوع به بخش‌هایی از دیدگاه‌های این دو می‌توان دریافت که نگاه و جهت‌گیری سیاسی آن‌ها، در اتخاذ این مواضع بی‌تأثیر نیست.

۳. تعامل یا تلاقی^۱

رویکردی است که به دنبال مکالمه، تأثیر متقابل و هماهنگی ممکن بین علم و دین است (هات، ۱۳۸۲: ۳۲). طرفداران این دیدگاه معتقدند که بین علم و دین زمینه‌ها و موضوعات مشترکی برای گفتگو وجود دارد و آن‌ها می‌توانند در عین حفظ اصول و روش‌های خود از تجارب یکدیگر بهره‌مند شوند (گلشنی، ۱۳۸۵: ۵۴-۵۳). در مورد چگونگی حفظ این اصول، می‌توان گفت: رویکرد تلاقی در پی یک بحث آزاد میان دانشمندان و متکلمان است. واژه تلاقی مستلزم آن است که علم و دین در کنار هم جمع شوند، بدون آنکه ضرورتاً ادغامی صورت پذیرد. رویکرد تلاقی اجازه تعامل، گفتگو و تأثیر متقابل را می‌دهد، ولی هم تلفیق را منع می‌کند و هم جدایی را. آن اصرار بر حفظ تفاوت‌ها دارد، اما داشتن ارتباط را گرامی می‌دارد (هات، ۱۳۸۲: ۴۶-۴۵). در این نگاه، متکلمان می‌توانند در بسیاری از رهیافت‌های عقلی و تجربی دانشمندان شریک باشند (باربور، ۱۳۷۴: ۱۶۳-۱۴۳).

در میان اندیشمندان مسلمان، "سید حسین العطاس" از مهمترین شخصیت‌هایی است

1. Contact.

که دیدگاه‌های وی را می‌توان ذیل رابطه تعامل قرار داد، هرچند ایشان جزو صاحب‌نظران ایرانی نیست، اما با توجه به رفت و آمدها و تأثیراتی که بر برخی اندیشمندان ایرانی داشته، لازم است، بخش‌هایی از دیدگاه‌های وی پیرامون رابطه علم و دین بررسی گردد.

به گفته خسرو باقری، زمینه‌گرایش العطاس به علم بومی، نگاه انتقادی وی در مورد وضعیت ذهنی اندیشمندان کشورهای جهان سوم در زمینه فعالیت‌های علمی است. العطاس از وضعیت علم‌ورزی در این کشورها تحت عنوان «ذهن اسیر»^۱ یاد می‌کند و معتقد است، اندیشمندان جهان سومی، ذهن مستقلی در بررسی علمی پدیده‌ها نداشته و به دلیل نداشتن موضع انتقادی نسبت به علم معاصر، مقلد فضای علمی غرب‌اند (باقری، ۱۳۸۶: ۲۴۶-۲۴۷).

اما قانعی‌راد تفسیر متفاوتی از دیدگاه‌های العطاس پیرامون علم بومی مطرح می‌کند: «او [سیدحسین العطاس] دعوت به "علوم اجتماعی اسلامی" را ناشی از ناآگاهی به ویژگی این دانش‌ها و دارای عوارض دینی، علمی و اجتماعی می‌داند. او توجه کشورهای اسلامی به علوم اجتماعی را ناشی از بحران نفت می‌داند که بر اثر آن "پول‌های زیادی به سوی این کشورها سرازیر شده است"، ولی در کشورهای مسلمان، کسانی به طور فعال وارد بحث‌های مربوط به علوم اجتماعی شده‌اند که عالم اجتماعی نیستند ... به نظر او "بحث درباره اسلامی کردن علوم اجتماعی در واقع نوعی اشاعه گمراهی است. «ما نمی‌توانیم علم را به اسلام دعوت کنیم، ولی می‌توانیم بینش اسلامی را در عالمین اجتماعی تقویت کنیم ... العطاس مفهوم توسعه "مستقل جامعه شناسی" را بر بومی شدن/کردن ترجیح می‌دهد به نظر او علم فقط در کاربرد آن می‌تواند بومی شود» (قانعی‌راد، ۱۳۸۶: ۱۲۱-۱۱۹).

البته وقتی به تعریف خود العطاس از مفهوم «علوم اجتماعی اسلامی» مراجعه می‌کنیم

1. The captive mind.

با چیزی فراتر از بومی کردن علم در کاربرد آن، مواجه می‌شویم، به اعتقاد وی، منظور از تعبیر علوم اجتماعی اسلامی، صرف مطالعه و بررسی‌های مربوط به جامعه اسلامی و مسائل اجتماعی آن یا بررسی باورها و حوادث و رویدادهای اسلامی در یک جامعه اسلامی نیست؛ بلکه مقصود، بحث‌های انتقادی یا ایجابی پیرامون نظام مذهبی اسلام یا کاربرد علوم اجتماعی در مطالعه پدیده‌های اجتماعی نشأت گرفته از تأثیرات اسلامی است (العطاس، ۱۳۸۶: ۹۷-۹۶).

آنچه که در جمع بندی این بخش می‌توان مطرح کرد این است که وی برای دو مفهوم علم و دین ماهیت‌هایی جداگانه قائل است، ولی نمی‌توان از تأثیرات آموزه‌ها و مبادی دینی (بلاخص در جوامع اسلامی) بر روند تولید علم چشم پوشی کرد و در عین حال از سوی دیگر، علم (مخصوصاً علوم اجتماعی) نیز می‌تواند در بحث مطالعه و بررسی پدیده‌ها و رویدادهای نشأت گرفته از دین، نقشی مهم و تأثیرگذار داشته باشد؛ بنابراین، باید گفت، در منظومه فکری ایشان، علم و دین دارای نوعی تعامل در عین استقلال، می‌باشند و طبیعتاً در این نگاه نمی‌توان نقش حداکثری برای ایفای نقش دین قائل شد.

"علی‌الپایا" از جمله دیگر اندیشمندان ایرانی است که هر چند مخالف امکان و مطلوبیت تولید علم دینی است (پایا، ۱۳۹۱: ۱۲۰ و پایا، ۱۳۹۳: ۴۱)، ولی قائل به نوعی تعامل بین علم و دین است.

وی انکار نقش متافیزیک در تولید علم را مورد انتقاد قرار داده و البته برای این موضوع محدودیت‌هایی قائل می‌شود: از یک سو، برای یک فعالیت علمی عقلانی، دانشمندان نمی‌توانند از هر نوع فرض متافیزیکی درباره عالم یا درباره پدیده‌هایی که مورد بررسی قرار می‌دهند، بهره‌مند گردند و از سوی دیگر، نادیده گرفتن متافیزیک در بحث تولیدات علمی

مانع از آن می‌گردد که کوششی عقلانی برای تکمیل روش‌های اکتشاف علمی انجام شود (پایا، ۱۳۸۶: ۲۲۳-۲۱۴).

همان‌گونه که اشاره شد به اعتقاد پایا، علم دینی نه ممکن است و نه مطلوب، اما تکنولوژی دینی هم ممکن است و هم مطلوب (پایا، ۱۳۹۱: ۱۲۰). به اعتقاد وی، آنچه که باعث طرح امکان تولید علم دینی شده است نوعی فهم نادرست از معنای «علم» است (پایا، ۱۳۹۳: ۴۱)؛ بنابراین، برای روشن‌تر شدن ادعای خویش، تفاوت‌های شش‌گانه‌ای را میان علم و تکنولوژی بیان می‌دارد:

۱. تفاوت در اهداف: به طور کلی هدف علم، پاسخگویی به نیازهای معرفتی آدمی است؛ در حالی که تکنولوژی دو هدف مجزا را دنبال می‌کند که یکی از آن‌ها پاسخگویی به نیازهای غیر معرفتی آدمی است و دیگری در مقام ابزار، تسهیل در تکاپوهای معرفتی است. علم محصول حدس‌ها و فرضیه‌هایی است که برای به دست آوردن واقعیت به آن توجه داریم. منظور از علم یا معرفت، آن دسته از دعاوی درباره واقعیت هستند که در حیطه عمومی قابل دسترسی و نقدپذیرند؛ یعنی دیگران می‌توانند در مورد آن‌ها نظر داده و آن‌ها را به چالش بکشند. مقصود از نقدپذیر بودن، امکان واریسی دعاوی بر محک تجربه عملی و تحلیل نظری است.

۲. تفاوت در ملاک قبول و پیشرفت: معیار قبول در علم و تکنولوژی متفاوت است. هدف علم، دستیابی به گزاره‌های صادق پیرامون واقعیت است، در حالی که هدف تکنولوژی، پاسخگویی به نیازهای آدمی به شکلی کارآمد می‌باشد. همین تفاوت در اهداف، سبب تمایز در معیار پیشرفت و قبول، برای هر یک از این دو پدیده گردیده است. ملاک پیشرفت در علم، نزدیک شدن به یک تصویر حقیقی‌تر از واقعیت است؛ در حالی که

ملاک قبول و پیشرفت در تکنولوژی، دستیابی به ابزارها و ماشین‌هایی است که کارآمدتر باشند و نیازها را بهتر برطرف سازند.

۳. استقلال گزاره‌های علمی از زمان و مکان: در صورتی که گزاره‌های علمی، صادق باشند، مستقل از یک زمان و مکان خاص خواهند بود. در حالی که محصولات تکنولوژی به ظرف و زمینه خود کاملاً حساس‌اند و هیچ ابزار تکنولوژیک را نمی‌توان بدون دستکاری‌های مناسب، از یک زمینه به زمینه دیگر برد.

۴. اتکای تکنولوژی به معرفت‌های ضمنی: تکنولوژی متکی بر معرفت ضمنی است؛ بدین معنا که ظرافت‌های مربوط به «چَم و خَم» کار پدید آمده از تکنولوژی، عمدتاً از طریق ارتباط استاد و شاگرد منتقل می‌شود و به تجربه و تمرین عملی نیاز دارد و صرفاً با مطالعه نظری حاصل نمی‌شود.

۵. خالی بودن فرضیه‌های علمی از تعلقات فرهنگی، سنت و زبان: در علم، همه اهتمام عالمان بر زدودن آب و رنگ فرهنگ، سنت، ارزش‌های محلی و شخصی از فرضیه‌هاست ولی این کار به صورت کامل ممکن نیست؛ زیرا هر دانشمندی که به فرضیه‌سازی می‌پردازد، به یک سنت معرفتی معین و یک فرهنگ و زبان و تاریخ مشخصی تعلق داشته و از تجربه‌های شخصی و جهان دومی که ویژه خود اوست برخوردار می‌باشد، اما نکته‌ای که وجود دارد، این است که در علم سعی می‌شود تا در حد امکان، رنگ و تأثیر این ارزش‌ها کمتر شود، اما در مورد تکنولوژی، موضوع کاملاً برعکس است؛ به عبارت دیگر، از آن جایی که محصولات تکنولوژی باید پاسخگوی نیازهای غیر معرفتی کنشگر بوده یا به صورت ابزاری نیاز معرفتی کنشگران خاصی را برآورده سازد و همچنین با توجه به اینکه نیازهای غیر معرفتی و ابزاری با جنبه‌های فردی و شخصی کنشگران، یعنی نظام‌های

ارزشی و زیباشناختی آنان و مرجحات عملی مورد نظر ایشان ارتباط تنگاتنگی دارد، در هر اندازه تکنولوژی‌ها با این دسته از نیازهای ویژه و حساس به ظرف و زمینه‌های خاص بیشتر تناسب و هماهنگی داشته باشند و به اصطلاح کاربرد، پسندتر باشند، برای کاربران مقبول-ترند.

۶. فاقد ذات بودن تکنولوژی: تکنولوژی‌ها و پدیدارها ذات ندارند. در واقع، ذات،

مختص به هستارهایی است که انسان ابداع نکرده باشد؛ یعنی همان واقعیت‌های طبیعی که از جهاتی با واقعیت‌های اجتماعی تفاوت دارد و انسان در تلاش است که ظرفیت‌های علی و تأثیرگذار آن را کشف کند. تکنولوژی‌های ساخته دست بشر، خواه از نوع نرم (مانند مدیریت و نظام‌های مالی و بانکی) و خواه از نوع سخت (مثل ساختمان و میکروفن) فاقد چنین ذاتی هستند، چرا که این پدیده‌ها را خود انسان‌ها با کنار هم گذاشتن اجزای مختلف آن‌ها به وجود می‌آورند (پایا، ۱۳۹۳: ۵۲-۴۲).

این نکات همان شالوده اصلی دیدگاه وی پیرامون عدم امکان و مطلوبیت تولید علم دینی است که چنین نقدها و ابهاماتی به آن وارد است:

۱. چنانچه علم را مجموعه‌ای از فرضیه‌هایی بدانیم که با محک تجربه عملی و تحلیل نظری بررسی شده و پاسخگوی نیازهای معرفتی انسان است، باز نمی‌توان تکنولوژی و فناوری را چیزی جدای از علم دانست؛ زیرا نه تنها تکنولوژی می‌تواند نتیجه علم و معرفت باشد که حتی می‌توان گفت که تکنولوژی خود، بخشی از علم و معرفت است؛ زیرا می‌توان برای علم مراتبی (اعم از تجربی، تجربیدی و نیمه تجربیدی) قائل شد. مثلاً مدیریت مالی که وی از آن به عنوان بخش نرم تکنولوژی یاد می‌کند، در حال حاضر یکی از بخش‌های مهم علم حتی به معنای امروزی آن (علم به معنای معرفت تجربی) محسوب می‌شود؛ زیرا می-

توان برای آن فرضیه‌هایی متصور شد و سپس آن را با روش‌های تجربی و نظری مورد بررسی قرار داد؛ بنابراین، این شکل از تقسیم‌بندی چندان مورد پذیرش نیست.

۲. پایا معتقد است، هدف علم، پاسخگویی به نیازهای معرفتی و هدف تکنولوژی تسهیل در دستیابی به نیازهای معرفتی و تأمین نیازهای غیر معرفتی است. با تعریفی که وی از علم ارائه می‌دهد باید گفت، خروجی این علم را نمی‌توان صرفاً در آگاهی و نیل به واقعیت دانست و بخش عمده‌ای از هدف آن را باید در رسیدن به راه‌حل‌هایی جهت حل نیازهای غیر معرفتی بشر دانست و چنانچه به پیشینه علم جدید هم نگاه کنیم، متوجه می‌شویم که علم بیش از هر چیزی در خدمت علوم طبیعی و پدیده‌های محسوس بوده است؛ بنابراین، ادعای علم برای علم (به معنای مطلق آگاهی) نمی‌تواند فراتر از شعار باشد.

۳. نقدپذیری علم از جمله اصولی است که وی در بحث خود پیرامون عدم امکان و مطلوبیت تولید علم دینی مطرح می‌کند. دلیل آن این است که به عقیده وی، وارد کردن بحث‌های دینی در مسئله تولید علم، باعث نوعی تقدس‌آفرینی، مطلق‌انگاری و پذیرش بی‌چون و چرا می‌شود، اما واقعیت چیز دیگری است، برای مثال در بحث فقه به وفور مشاهده می‌شود که استناد مستقیم به متون دینی نه تنها مسیر استنباط و اجتهادهای دیگر را مسدود نمی‌کند که حتی با توجه به اصل اجتهاد پویا، مسئله‌ای استنباط شود که با سایر استنباط‌ها متفاوت باشد؛ بنابراین، متّصف شدن علم به نسبت دینی، در بسیاری از موارد مانع از نقدپذیری نیست؛ البته با این شرط که فرد منتقد دارای تخصص لازم بوده و با انگیزه-ای معرفتی به این کار مبادرت ورزد.

۴. به دنبال مسئله مزبور، ایشان اعتقاد دارد هر چند هدف از علم دستیابی به گزاره‌های صادق است، ولی علم دارای شأنی قطعی و یقینی نیست. این دیدگاه، یادآور دیدگاه برخی از

سوفسطائیان است که معتقد بودند، حقیقت وجود دارد، قابل دسترسی هم است ولی انسان نمی‌تواند بدان برسد. دیدگاهی که به نوعی نسبی‌گرایی معرفتی ختم می‌شود که رسیدن به حقیقت را منتفی می‌داند. با این تفاسیر باید گفت، این ادعای پایا نیز عبارتی پارادوکسیکال بوده و نمی‌تواند گزاره‌ای قطعی باشد که در واقع افتادن در دام نسبی‌گرایی است.

۵. مسئله دیگر، موضوع جهانی بودن گزاره‌های علمی از زمان، مکان و تعلقات فرهنگی

و اجتماعی است. امروزه بسیاری از اندیشمندان با گرایش‌های مختلف روی این موضوع اشتراک نظر دارند که تولید علم به عنوان یک پدیده اجتماعی نه تنها به شدت تحت تأثیر شرایط زمانی و مکانی است که حتی به عنوان پدیده‌ای اجتماعی، دارای مناسبات زیادی با مسائل پیرامونی خود می‌باشد؛ بنابراین، بحث تعلق علم به فرهنگ‌ها و نگرش‌های مختلف امری روشن و غیرقابل انکار است. برای مثال، در بررسی اندیشه‌های اندیشمندانی مانند دورکیم و مارکس می‌توان مشاهده کرد که این دو جامعه‌شناس بزرگ علی‌رغم بسیاری از اشتراکات فلسفی و فکری، پذیرفتن اصول علمی و حتی قرابت‌های جغرافیای و زمانی، اما با توجه به زمینه‌های فکری و شرایط اجتماعی جوامع خود، رویکردهایی (نظم و تضاد) را اتخاذ کرده‌اند که در مقابل یکدیگر قرار گرفته‌اند؛ بنابراین، به جرأت می‌توان گفت، مسئله تولید علم، ارتباط تنگاتنگی با زمینه‌های فکری، اجتماعی و فرهنگی هر اجتماعی دارد و ناظر به نیازهای آن جامعه می‌باشد.

۶. نکته پایانی که می‌توان به آن پرداخت بحث ذات نداشتن تکنولوژی است. در اینجا

نیز همان ابهام دوگانه علم - تکنولوژی به چشم می‌خورد. حتی اگر این نگاه پایا در خصوص جدایی تکنولوژی از علم را پذیرفته و آن را به دو نوع نرم و سخت تقسیم کنیم، باز هم نمی‌توان ادعا کرد که این قسم از تکنولوژی‌ها دارای ذات نیست؛ چرا که به اعتقاد بسیاری از

اندیشمندان، وجوه سخت‌افزاری تمدن، مبتنی بر جهان‌بینی است که بر آن تمدن حاکم است؛ بنابراین، می‌توان گفت، نه تنها بحث‌های مربوط به حوزه‌های مدیریتی (نوع نرم تکنولوژی) که حتی بخش‌های مربوط به نوع سخت‌افزار تمدن، دارای روح و ذات بوده و در هر تمدنی که اندیشه، شیوه یا ابزاری تولید می‌گردد مبتنی بر یک فلسفه و جهان‌بینی مشخص است.

۴. وحدت^۱

مدعیان این نگاه معتقدند، علم و دین، هر دو دارای ادعاهای معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی درباره واقعیت‌های ورای جهان هستند، علم و الهیات دو تلاش بزرگ برای فهم جهان و انسان‌ها هستند و هر یک دورنمای خود را دارند، اما وجه اشتراک آن‌ها بسیار بیشتر از آن چیزی است که در ظاهر وجود دارد و می‌توان گفت که علم کوششی برای فهم نظم جهان و دین تلاشی برای فهم معنا در جهان است (گلشنی، ۱۳۸۵: ۵۶-۵۵). در این نگاه، هرچند ممکن است که علم و دین متفاوت باشند، اما دارای سرچشمه و مبدأ مشترکی هستند و هر دوی آن‌ها، از گزینه بنیادی حقیقت‌جویی که در درون انسان‌ها وجود دارد نشأت می‌گیرند (هات، ۱۳۸۲: ۳۳۱).

"سیدحسین نصر" اندیشمند مشهور ایرانی تلاش‌های بسیاری در بسط ارتباط معرفت و معنویت داشته و قائل به وحدت علم و دین است. به اعتقاد نصر، در تمدن‌های سنتی جهان گذشته همواره ارتباط تنگاتنگی بین دانش و معنویت وجود داشته و در این تمدن‌ها امر قدسی در نفس فعل دانستن و حتی در فهم امور ظاهراً عادی وجود داشته است، اما در طول چند قرن گذشته، این رابطه به سردی گرویده و منتج به جدایی علم از امر قدسی و معنویت شده است که همین جدایی باعث پیدایش جهانی‌بینی دنیاگرای امروزی شده است (نصر،

1. Confirmation.

(۱۱:۱۳۸۸).

ایشان راه حل مقابله با این دنیازدگی و جدایی معنویت و معرفت را در احیای سنت، بازیابی امر قدسی و در نتیجه بازگویی علم مقدس دانسته و معتقد است که این بازیابی ایجاد شده است. ایشان می‌گوید:

درست در همان زمانی که به نظر می‌رسید فرآیند دنیوی کردن به نتیجه منطقی خود یعنی محو کامل حضور امر قدسی از همه جوانب حیات و اندیشه بشر نائل نشده است، انسجام و اعتدال فراگیر عالم هستی جنب و جوشی در دل و جان دست کم شماری از انسان‌های معاصر برای بازیابی امر قدسی ایجاد کرد (نصر، ۱۳۸۸: ۲۰۵).

مفاهیم «امر قدسی» و «سنت» از اساسی‌ترین مفاهیم آرای سیدحسین نصر محسوب می‌شود و مباحث ایشان پیرامون معرفت و معنویت و در نهایت «علم مقدس» بر این دو مفهوم پایه‌ریزی شده است. در چهارچوب فکری نصر، «امر قدسی» مقوله‌های دینی و معنوی بسیار پویایی است که بیش از هر چیزی در وحی، شعائر مقدس ادیان مختلف، تکالیف ولایی و معنوی وجود داشته و همه به نوعی حضور الهی را از خود منعکس می‌کنند؛ بنابراین، در دنیایی که توسط غرب تقدس‌زدایی شده، ترویج این مقولات امر بسیار مهمی است؛ زیرا، نه تنها امر قدسی برآیند احساسات نیست که حتی بخشی از حقیقت چیزهاست (نصر، ۱۳۸۵: ۲۹۱-۲۹۰).

از سوی دیگر در منظومه فکری ایشان، «سنت» در ارتباطی تنگاتنگ با دین، معنای بدیع‌تری می‌یابد، برداشتی که نه تنها تفسیر کهنه پرستانه‌ای از سنت ندارد که حتی اساسی‌ترین اصل زندگی انسان نیز تلقی می‌گردد، در نگاه وی، سنت شامل تمامی اصولی است که انسان را به عالم بالا پیوند می‌دهد؛ بنابراین، از این منظر، سنت مشتمل بر دین

است^۱ (نصر، ۱۳۸۸: ۱۵۶). بر همین مناسبت که ایشان لزوم توجه به «علم مقدس» را مطرح کرده و آن را یک ضرورت و نیاز اساسی برای دنیای غرب می‌داند؛ چرا که وی به این موضوع، باور دارد که علم تنها یک پژوهش زمینی درباره طبیعت نیست؛ بلکه می‌توان طبیعت را با نگاهی منطقی، دقیق و در عین حال از منظر امر قدسی مورد توجه و بررسی قرار داد (نصر، ۱۳۸۵: ۲۹۲).

اگر بخواهیم بر همین اساس، «علم مقدس» را تعریف کنیم، این مفهوم چنین معنایی خواهد یافت. وی چنین می‌نویسد:

علم قدسی چیزی نیست مگر آن معرفت قدسی که در دل هر وحی موجود است و مرکز آن دایره‌ای است که سنت را در بر گرفته و آن را تبیین و تحدید می‌کند ... منبع توأمان این معرفت، وحی و تعقل یا شهود تعقلی است که مستلزم روشنی دل و ذهن آدمی و نیز حضور معرفتی بی‌واسطه و مستقیم در اوست ... علم قدسی ثمره تفکر یا استدلال قوه عاقله بشر در مورد محتوای یک الهام یا یک تجربه روحانی که خود ماهیتی تعقلی ندارد، نیست، بلکه چیزی که از طریق الهام دریافت می‌شود، خودش ماهیتی تعقلی^۲ دارد؛ یعنی همان معرفت قدسی است» (نصر، ۱۳۸۸: ۲۷۲-۲۷۱).

البته با توجه به ماهیت این علم، نصر هدف علم مقدس را صرف شناخت نظری

۱. همانگونه که از توضیحات بر می‌آید دو مفهوم «امر قدسی» و «سنت» در عین داشتن ارتباط تنگاتنگ با یکدیگر دو مفهوم مجزا محسوب می‌گردند: «امر قدسی در مفهوم‌سازی که از آن در هر سنتی می‌شود، غیر از سنت است؛ چون سنت امر قدسی را اخذ کرده و آن را انتقال می‌دهد، به کار می‌بندد و از راه‌ها و با ابزارهای گوناگون مرئی و ملموسش می‌سازد، در حالی که امر قدسی حقیقتی است که سنت انتقال دهنده آن است از این رو سنت و امر قدسی از هم جدایی ناپذیرند» (نصر، ۱۳۸۵: ۲۹۰).

۲. به اعتقاد نصر، هرچند «علم قدسی» بدون تعقل و عملکرد درست قوه عاقله در درون انسان دست یافتنی نیست، ولی «تعقل نه در نتیجه تفکر یا استدلال ناسوتی؛ بلکه از طریق نوعی شهود مقدم بر تجربه و بی‌واسطه از حقیقت، به حقیقت دست می‌یابد» از این منظر، می‌توان گفت که استدلال می‌تواند محرکی برای تعقل باشد، ولی نمی‌تواند منشأ و علت تعقل باشد؛ چرا که علم قدسی از عقل کامل دل منبعث می‌گردد (نصر، ۱۳۸۸: ۳۰۵-۲۹۹).

واقعیت ندانسته و هدف اصلی و والاتر آن را هدایت انسان، روشن کردن روح و روان انسان به نور علم و معرفت و همچنین فراهم کردن امکان وصول او به ذات قدسی می‌داند؛ بنابراین، از این منظر، علم قدسی هم در بردارنده بذر درخت معنویت است و هم دربرگیرنده ثمره آن (نصر، ۱۳۸۸: ۳۰۹).

آنچه در ذیل نگاه سیدحسین نصر باید بدان اشاره کرد، نکاتی است که می‌تواند در فهم و تدقیق بهتر دیدگاه وی مثمر ثمر باشد:

۱. نصر در بیان و تشریح دیدگاه‌های خود پیرامون علم مقدس، ترجیح می‌دهد به جای بهره‌گیری از مفاهیمی چون دین و معنویت از مفاهیم جایگزین دیگری مانند امر قدسی و سنت استفاده کند؛ زیرا به اعتقاد وی در دنیای امروز - بالخصوص در غرب - از دو واژه دین و معنویت استفاده نادرست بسیاری شده است، به گونه‌ای که ارتباطی با ماهیت حقیقی این دو نداشته است؛ بنابراین، به دلیل استفاده نابجا از این دو مفهوم است که نصر ترجیح می‌دهد با در نظر گرفتن نسبی همان چهارچوب و اصول بنیادین ادیان آسمانی، از مفاهیمی چون امر قدسی و سنت استفاده کند.

۲. هرچند نصر برای جلوگیری از سوء برداشت از امر قدسی بهره می‌گیرد، ولی هنگام بیان دیدگاه‌ها، مباحث ایشان با درون‌مایه‌های پلورالیستی و مقدس انگاشتن (به همان معنای امر قدسی) برخی ادیان غیرآسمانی آمیخته می‌شود. برای مثال، او می‌گوید:

نفس کثرت گونه‌های مقدس در ادیان گوناگون، بماند که قداست چیزها را نفی نمی‌کند، بلکه فقط مؤید سرشاری و غنای سرچشمه همه امور مقدس، یعنی مؤید آفرینش‌گری بیکران سرچشمه الهی همه گونه‌های قدسی است (نصر، ۱۳۸۵: ۲۹۴).

همچنین می‌نویسد:

اسلام باید بر بی‌نظیر بودن خود و نه بر انحصاری بودنش انگشت بگذارد؛ به این معنا که باید با دیگران از در سازگاری درآید و البته در پی فهم دو سویه‌ای نسبت به دیگر

ادیان باشد ... چهل سال است که من پرچمدار گفتگو با هر دینی که فکرش را بکنید، از مسیحیت گرفته تا یهودیت، آیین هندو، آیین بودا و تازگی‌ها با آیین کنفوسیوس بوده و در راه زمینه‌سازی برای گفت‌وگوی اسلام و آیین کنفوسیوس کوشیده‌ام، اما هر دینی باید بر بی‌نظیر بودن خود که از خداوند سرچشمه می‌گیرد، پای فشرده و در پی حفظ آن باشد. هردین راستینی همچون گل زیبایی در باغ بشری است. (نصر، ۱۳۸۵: ۳۱۵-۳۱۴).

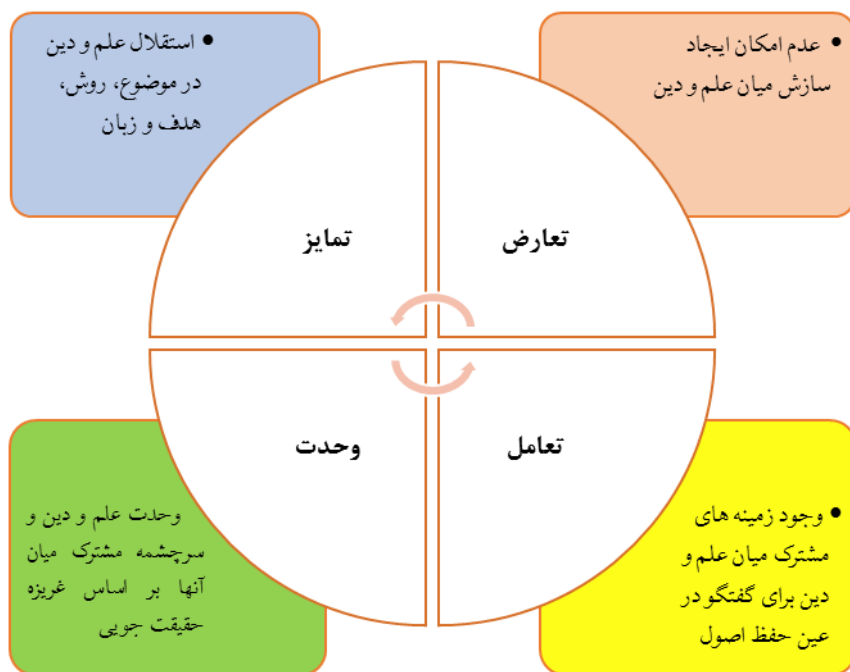
۳. نکته دیگری که در مباحث ایشان دیده می‌شود، توجه به نوعی فردگرایی در انجام

اعمال و مناسک دینی است و گویی در وی علاقه و اعتقاد خاصی نسبت به عبادات و مناسک جمعی و اجتماعی مطرح شده در اسلام وجود ندارد. او چنین می‌گوید:

شعائر اسلامی به گونه‌ای است که در هر جایی می‌توان آن‌ها را به جای آورد. شما در اسلام نیازی به - بگویم - کشیشی برای اجرای مراسم به صورت دسته جمعی ندارید تا در آیین عشاء ربانی که اساس شعائر مسیحیت است، شرکت کنید، یا چنان که در آیین هندو می‌بینیم نیازی به برهمن برای اجرای گونه‌های بسیار پیچیده قربانی نیست؛ مشکلی که در دیگر ادیان هم است. در اسلام هر مرد و زنی یک کشیش است و همه آنچه شما نیاز دارید اندکی آب برای وضو ساختن و تکه زمینی که بر آن نماز بگذارید و این را در دیترویت و ژوهانسبورگ نیز مانند قاهره می‌توان انجام داد» (نصر، ۱۳۸۵: ۳۱۶).

جای تعجب نیست با توجه به چنین تفسیر فردگرایانه‌ای از اسلام، بگویم مایه‌هایی از

تفکر متصوفانه در وی وجود دارد؛ البته این ادعا صرفاً با بررسی و تحلیل دیدگاه‌های ایشان بدست نیامده و خود ایشان نیز در کتاب "در جست و جوی امر قدسی" به این نکته اذعان دارد که در برخی گروه‌های صوفی مسلک عضویت داشته و در مراسمات آن‌ها شرکت می‌کند.



شکل شماره ۱: روابط چهارگانه میان علم و دین

جدول شماره ۱: آرای برخی اندیشمندان مسلمان ذیل روابط چهارگانه میان علم و دین

اشکالات	تکیه اصلی	اندیشمندان	رابطه میان علم و دین
پارادوکسیکال بودن گزاره‌های حامل این اندیشه، عدم توجه به جایگاه جهان بینی و مفروضات فلسفی در تولید	محدود کردن علم به تجربه، گزاره و غیر علمی دانستن فلسفه، عرفان و آموزه‌های دینی	احمد کسروی	تعارض

علم، محدود کردن علم در مباحث تجربی، مادی دانستن عقل بشری			
عرفی کردن دین، تفسیر فردگرایانه و مبتنی بر اصالت سود از دین، افتادن در دام التقاط و اومانیسم	تلاش برای ایجاد آشتی میان علم و دین	مهدی بازرگان	
انتظار حداقلی از دین با محور قرار دادن اندیشه‌های سکولار، گرفتار شدن در دام علم پرستی، اصالت دادن به علم و عرفی کردن دین، ارائه تفسیر منفی و مارکسیستی از ایدئولوژی	جدایی علم و هست‌ها از ارزش و بایدها	عبدالکریم سروش	تمایز
	تفاوت میان شأن و کارکرد علم و دین	مصطفی ملکیان	
ارائه یک نگاه حداقلی از نقش دین و در نتیجه تعامل حداقلی علم و دین	همکاری دوسویه علم و دین	حسین العطاس	تعامل
عدم ارائه نگاه صحیح در نقدپذیری علم دینی، افتادن در دام پلورالیسم	عدم امکان و مطلوبیت تولید علم دینی	علی پایا	

<p>معرفتی، عدم توجه جدی به ارتباط علم با مؤلفه های زمان و مکان</p>			
<p>جایگزین کردن دین با مفاهیم حداقلی امر قدسی و سنت، افتادن در دام کثرت گرایی معرفتی، ارائه نگاه فردگرایانه و متصوفانه از اسلام</p>	<p>ارتباط تنگاتنگ و وجود مبدأ واحد علم و دین</p>	<p>حسین نصر</p>	<p>وحدت</p>

جمع‌بندی

رابطه میان و علم و دین همواره یکی از پر نزاع‌ترین مسائل پیش‌روی اندیشمندان مختلف بالاخص در حوزه معرفت‌شناسی بوده است. در مورد نحوه ارتباط این دو نظرات مختلفی مطرح است و هر یک از این دیدگاه‌ها طرفداران خاص خود را دارد، اما آنچه مشخص است بحث جدایی علم و دین یا حتی تعارض این دو، بیش از هر زمان دیگری در دوره جدید غرب اتفاق افتاده و به بسیاری از جوامع دیگر از جمله جوامع اسلامی سرایت پیدا کرده است. به صورت کلی در مورد هر یک از مفاهیم علم و دین تعاریفی وجود دارد که برخاسته از جهان‌بینی اندیشمندان مختلف است، عده‌ای "علم" را در تجربه و محسوسات خلاصه می‌کنند و عده‌ای نیز این کار را تحدید مرزهای علم دانسته و معتقدند که علم فراتر از تجربیات می‌باشد. در مورد "دین" نیز علی‌رغم اینکه غالب اندیشمندان بر نقش بی‌نظیر آن در تاریخ جوامع بشری اذعان دارند، ولی در مورد نوع نگاه به آن چالش‌های بسیاری وجود دارد. در مجموع در غالب نگاه‌های دینی، دین بسیار فراتر از امور و احساسات فردی بوده و نقش هدایتگری انسان‌ها در ابعاد مختلف زندگی را عهده‌دار است.

در مورد چگونگی ارتباط میان این دو نیز به طور کلی می‌توان از چهار مفهوم "تعارض"، "تمایز"، "تعامل" و "وحدت" سخن گفت. در این مقاله در ذیل رابطه "تعارض" به اندیشه‌های کسروی در ایجاد تعارض میان علم با فلسفه و دین و همچنین تلاش‌های التقاط‌گونه بازرگان جهت آشتی دادن علم و دین و نقدهای وارد بر دیدگاه ایشان صحبت شد. در مسئله "تمایز" گفته شد که سروش و ملکیان با جدایی دین و علم از یکدیگر گاهی به سمت عرفی کردن دین پیش رفته‌اند. در "تعامل" نیز با طرح اجمالی و نقد دیدگاه‌های العطاس و پایا مشخص شد که رابطه میان علم و دین می‌تواند فراتر از رابطه تعاملی باشد و تحدید مرزهای دین امر

صوابی است و در نهایت نیز در بحث "وحدت" مشخص شد، هرچند تلاش‌های نصر برای نمایش وحدت علم و دین قابل ستایش است، ولی در بخش‌هایی به سوی فردگرایی، تصوف و حتی پلورالیسم معرفتی ختم شده است.

آنچه مشخص است از گذشته و بالاخص در دوران معاصر بحث‌های جدی ذیل این مسئله وجود داشته است، اما با توجه به ماهیت انقلاب اسلامی و نظام دینی برخاسته از آن که نیازمند ایده‌ها و طرح‌های نوینی برای اداره جامعه است، باید محافل بحث و نظریه-پردازی بیشتری با حضور صاحبان دیدگاه‌های مختلف شکل بگیرد تا بتوان با دقت نظر بیشتری در مسیر تولید علم واقعی و مؤثر گام برداشت.

فهرست منابع

۱. العطاس، سیدحسین، (۱۳۸۶)، «اسلام و علوم اجتماعی»، ترجمه محمود اسماعیل‌نیا، مجموعه مقالات همایش علم بومی، علم جهانی: امکان یا امتناع؟، صص ۹۵-۱۰۳.
۲. ازکیا، مصطفی و علیرضا دربان آستانه، (۱۳۸۹)، روش‌های کاربردی تحقیق، تهران، کیهان.
۳. باربور، ایان، (۱۳۷۴)، علم و دین، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۴. بازرگان، مهدی، (۱۳۳۴)، راه طی شده، تهران، کانون معرفت.
۵. باشلار، گاستون، (۱۳۸۵)، معرفت‌شناسی، ترجمه جلال ستاری، تهران، دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
۶. باقری، خسرو، (۱۳۸۶)، «علم بومی: قابلیت‌ها و تنگناها»، مجموعه مقالات همایش علم بومی، علم جهانی: امکان یا امتناع؟، صص ۲۶۳-۲۴۵.
۷. بلو، گلن، (۱۳۴۵)، علم برای جوانان، ترجمه کاظم انصاری، تبریز، کتاب‌فروشی معرفت با همکاری مؤسسه انتشارات فرانکلین.
۸. پایا، علی، (۱۳۹۳)، «امتناع و عدم مطلوبیت علم دینی»، کتاب علم دینی: دیدگاه‌ها و تحلیل‌ها، تهران، مجمع عالی حکمت اسلامی، صص ۹۰-۳۹.
۹. پایا، علی، (۱۳۸۶)، «شناخت بهینه علم با اتخاذ کدام رهیافت بهتر میسر می‌شود؟»، مجموعه مقالات همایش علم بومی، علم جهانی: امکان یا امتناع؟، صص ۲۴۴-

۲۰۳.

۱۰. پایا، علی، (۱۳۹۱)، «نقد و بررسی کتاب هویت علم دینی»، مجموعه مناظره-
هایی در باب علم دینی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، صص ۱۸۸-
۱۰۹.

۱۱. پیمان‌جو، میثم، (۱۳۹۹)، «بررسی انتقادی رابطه علم و دین در وضعیت پست
مدرن»، فصلنامه فرهنگ پژوهش، ش ۴۴، صص ۱۸۷-۱۵۹.

۱۲. توسلی، غلامعباس، (۱۳۸۰)، جامعه‌شناسی دین، تهران، سخن.

۱۳. جعفری، محمدتقی، (۱۳۸۵)، علم و دین در حیات معقول، تهران، مؤسسه
تدوین و نشر آثار علامه جعفری (ره).

۱۴. جلالی مقدم، مسعود، (۱۳۷۹)، درآمدی به جامعه‌شناسی دین، تهران، مرکز.

۱۵. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۹۲)، شریعت در آینه معرفت، قم، اسراء.

۱۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۰)، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم، اسراء.

۱۷. چالمرز، آلن اف، (۱۳۸۵)، چیستی علم، ترجمه سعید زیباکلام، تهران، سمت.

۱۸. حسین‌زاده، محمد، (۱۳۸۹)، درآمدی بر معرفت‌شناسی و مبانی معرفت دینی،

قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).

۱۹. خرمشاهی، بهاء‌الدین، (۱۳۷۴)، فرهنگ و دین، (برگزیده مقالات دایره المعارف

دینی)، تهران، طرح نو.

۲۰. دی‌یر، پیتر، (۱۳۸۸)، تاریخ علم، ترجمه عبدالحسین آذرنگ و نگار نادری،

تهران، سخن.

۲۱. زاکرمن، فیل، (۱۳۸۴)، درآمدی بر جامعه‌شناسی دین، ترجمه خشایار دیهیمی،

تهران، لوح فکر.

۲۲. سروش، عبدالکریم، (۱۳۵۸)، دانش و ارزش، تهران، یاران.
۲۳. سروش، عبدالکریم، (۱۳۷۵)، علم چیست، فلسفه چیست؟، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
۲۴. سروش، عبدالکریم، (۱۳۷۲)، فربه‌تر از ایدئولوژی، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
۲۵. سریع القلم، محمود، (۱۳۸۶)، عقلانیت و آینده توسعه‌یافتگی ایران، تهران، مرکز پژوهش‌های علمی و مطالعات استراتژیک خاورمیانه.
۲۶. شیر، طهمورث و ندا عظیمی، (۱۳۹۱)، «بررسی مقایسه‌ای تحلیل محتوای کیفی و روش هرمنوتیک»، فصلنامه مطالعات جامعه‌شناختی، ش ۱۵، ص ۷۹-۹۹
۲۷. طباطبائی، محمدحسین، (۱۳۹۰)، بدایه الحکمه، ترجمه و شرح علی شیروانی، قم، مؤسسه بوستان کتاب.
۲۸. طباطبائی، محمدحسین، (۱۳۸۶)، شیعه در اسلام، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، قم، مؤسسه بوستان کتاب.
۲۹. قانع‌ی راد، محمدامین، (۱۳۸۶)، «علوم اجتماعی مستقل/ دگر واره و عینیت چندگانه (نگاهی به آرای سیدحسین و سیدفرید العطاس)»، مجموعه مقالات همایش علم بومی، علم جهانی: امکان یا امتناع؟، صص ۳۲۲-۳۴۱.
۳۰. قنبری همایکوه، امیر و همکاران، (۱۳۹۷)، «نسبت علم و دین در فلسفه ایان باربور و نقد آن از منظر استاد مطهری»، دوفصلنامه پژوهش‌های علم و دین، ش ۱۸، ص ۴۵-۶۶.

۳۱. کسروی، احمد، (بی‌تا)، در پیرامون فلسفه، تهران، انتشارات فرخی.
۳۲. گلشنی - الف، مهدی، (۱۳۸۵)، از علم سکولار تا علم دینی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۳۳. گلشنی، مهدی، (۱۳۸۵)، علم و دین و معنویت در آستانه قرن بیست و یکم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۳۴. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۸۳)، آموزش فلسفه، جلد اول، تهران، بین الملل.
۳۵. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۶)، بیست گفتار، تهران، صدرا.
۳۶. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۲)، مجموعه آثار، جلد دوم (مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی)، تهران، صدرا.
۳۷. مطهری، مرتضی، (۱۳۵۸)، علل گرایش به مادیگری، تهران، صدرا.
۳۸. معین، محمد، (۱۳۸۳)، فرهنگ فارسی، جلد دوم، تهران، امیرکبیر.
۳۹. ملکیان، مصطفی، (۱۳۸۱)، راهی به رهایی: جستاری در باب عقلانیت و معنویت، تهران، نگاه معاصر.
۴۰. موحد، مجید و احسان حمیدی‌زاده، (۱۳۸۸)، «علم و دین در آرای علوم اجتماعی: از تعارض تا تعامل»، فصلنامه اندیشه دینی، ش ۳۲، ص ۷۴-۴۳.
۴۱. مولکی، مایکل، (۱۳۷۶)، علم و جامعه‌شناسی معرفت، ترجمه حسین کچویان، تهران، نی.
۴۲. نصر، سیدحسین، (۱۳۸۵)، در جست و جوی امر قدسی، ترجمه سیدمصطفی شهرآیینی، تهران، نی.

۴۳. نصر، سیدحسین، (۱۳۸۸)، معرفت و معنویت، ترجمه انشاء... رحمتی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی.

۴۴. نصیری، منصور، (۱۳۸۹)، روش شناسی علم و الهیات: بررسی و نقد دیدگاه نسی مورفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

۴۵. هات، جان اف، (۱۳۸۲)، علم و دین؛ از تعارض تا گفتگو، ترجمه بتول نجفی، قم، کتاب طه.