

«نقد درون گفتمانی ایده علم دینی» در بوته نقد

سید محمد تقی موحد ابطحی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۶/۲۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۸/۰۹

چکیده

ایده علم دینی در نیم قرن گذشته در فضای علمی نه تنها جهان اسلام، که حتی در دیگر ادیان مطرح بوده است. اساتید و پژوهشگران بسیاری از ابعاد مختلف به بررسی این ایده پرداخته و در باب معناداری، امکان یا امتناع، ضرورت، مطلوبیت و چگونگی دستیابی به علم دینی بحث کرده‌اند. علیرضا شجاعی‌زند از اساتیدی است که در آثار مختلف، به خصوص در مقاله «نقد درون گفتمانی ایده علم دینی» به نقد ایده علم دینی به معنای عام و علوم انسانی اسلامی به معنای خاص پرداخته است. در این مقاله پس از طرح ادله ایشان در نقد ایده علم دینی، ملاحظات چند در ارتباط با آن مطرح و نشان داده می‌شود که هیچ یک از این ادله، نمی‌تواند امکان یا مطلوبیت ایده علم دینی به معنای عام را نفی کند و نقدهای شجاعی‌زند تنها به یک تقریر خاص از ایده علم دینی وارد است که خود ایشان مطرح کرده‌اند.

کلیدواژه‌ها: علم دینی، نقد درون گفتمانی، نقد درونی، نقد بیرونی، نقد پیامدی، شجاعی‌زند.

۱. مقدمه

ایده اسلامی سازی دانش، به یک معنا، به عصر بعثت باز می گردد، آن زمان که دانش موجود در منطقه حجاز، توسط پیامی که پیامبر اسلام (ص) از طرف خداوند برای بشر به ارمغان آورد، اصلاح گردید و ارتقا یافت. در قرون دوم و سوم هجری، جهان اسلام با علوم شرق و غرب آشنا شد و مراحل های دیگر از اسلامی سازی دانش به منصه ظهور رسید. دانشمندان مسلمان در یک رویارویی آگاهانه با دستاوردهای تمدنی شرق و غرب، از برخی دستاوردها استقبال نکردند (مانند اسطوره ها و هنرهای تجسمی و ...) و برخی را با آغوش باز پذیرفتند (مانند طب)، در برخی اصلاحات جزئی اعمال کردند (مانند جغرافیا) (جمیلی، ۱۳۸۵ و علی اکبری ۱۳۹۳) و با برخی نیز مواجهه انتقادی داشتند و در اصلاح و تکمیل آن کوشیدند؛ مانند فلسفه که در نهایت این اقدام به مرحله تأسیس فلسفه اسلامی انجامید. فلسف های که از یک سو مبتنی بر ادله عقلی بود و از سوی دیگر همگرایی آن با آموزه های اسلامی، مرحله به مرحله بیشتر می شد (اکبریان، ۱۳۸۶؛ علی پور، ۱۳۸۹). مجموعه این رویارویی آگاهانه و از سر قدرت و اعتماد به نفس، به ایجاد تمدن اسلامی و برتری جهان اسلام در عرصه علم و فناوری در طول چند قرن انجامید.

مرحله متاخر مواجهه جهان اسلام با دستاوردهای جهان غرب، به دوره های باز می گردد که جهان اسلام بنا به علل و دلایلی که در تحقیقات دیگر به آن پرداخته شده است (برای نمونه سعیدی نیا، ۱۳۹۰؛ حیدری، ۱۳۹۵؛ ثواب، ۱۴۰۰) نسبت به تحولات علمی و فناورانه غرب (از قرن هفدهم میلادی/یازدهم هجری به بعد) در موضع ضعف قرار داشت (شادمحمدی، ۱۳۸۴، محسنی و سرادهی، ۱۳۹۰، هاشمی و همکاران، ۱۳۹۰). در چنین موقعیتی، فراگیری علوم و فنون غربی و شکل گیری نهضت دوم ترجمه در جهان اسلام، در آغاز نه تنها به آن ها قوت نبخشید که موجب از خود باختگی بیشتر آن ها در قبال غرب شد و همین امر مصلحان اجتماعی جهان اسلام را بر آن داشت تا برای مواجهه معقول با علوم و فنون جهان غرب چارهای بیندیشند. همایش بین المللی تعلیم و تربیت اسلامی در مکه، در سال ۱۹۷۷ نقطه عطفی در این زمینه بود و به تأسیس مراکزی در کشورهای اسلامی انجامید که هدف آن ها اسلامی سازی علوم و برنامه های درسی بود.

۳۴ هر چند متفکران مسلمان همچون امام خمینی (ره)، علامه طباطبائی (ره)، شهید مطهری (ره)، علی شریعتی و ... پیش از انقلاب به ارزیابی انتقادی دستاوردهای غربی از منظری اسلامی همت گماردند، اما پس از پیروزی انقلاب اسلامی این حرکت با جدیت بیشتری دنبال شد و به تأسیس مراکز آموزشی، پژوهشی، سیاست گذاری

متعددی انجامید که هدف آن‌ها ارزیابی انتقادی علوم جدید، به خصوص علوم انسانی و نشان دادن سهم اندیشه اسلامی در این حوزه بود. در حدود نیم قرن متفکران اسلامی هم در باب امکان و ضرورت و چگونگی نقش آفرینی آموزه‌های اسلامی در علم‌ورزی بحث کردند و هم عده‌های درصدد برآمدن تا در شاخ‌های از شاخه‌های علوم انسانی، نظری‌های مبتنی بر اندیشه‌های اسلامی ارایه کنند. در مقابل هم متفکرانی بودند که به نقد این تلاش‌ها پرداختند. مجموعه این تلاش‌ها در جهان اسلام امروزه به گفتمانی منتهی شد که از آن با عنوان علم دینی، اسلامی‌سازی علوم، علوم انسانی اسلامی، Islamization of Knowledge، اسلمه المعرفه و ... یاد می‌شود (موحد ابطحی، ۱۴۰۱).

یکی از متفکران مسلمانی که در این حوزه، اندیشه‌ورزی داشته‌اند، آقای دکتر علیرضا شجاعی زند، دانشیار علوم اجتماعی دانشگاه تربیت مدرس هستند. شایان ذکر است که ایشان با تحول علوم انسانی و علوم انسانی بومی (البته با در نظر گرفتن ملاحظات) مخالفتی ندارند (رک: تحول در علوم انسانی)، همچنین با سه تلاش علمی (جامعه‌شناسی اسلام، جامعه‌شناسی در اسلام و جامعه‌شناسی برای اسلام) همراه هستند (شجاعی زند، ۱۳۹۲)، حتی نقش آفرینی دین در برخی از مراحل فعالیت علمی (انگیزه بخشی، انتخاب مساله و ...) را ممکن، مجاز و حتی در مواردی ضروری قلمداد می‌کنند؛ اما در نهایت با ایده علم دینی به مخالفت برمی‌خیزند و این مخالفت را در قالب مقالاتی همچون «جامعه‌شناسی یا جامعه‌شناسی‌ها» (۱۳۹۲)، «تغییر ایدئولوژی علم یا ایدئولوژی زدایی از علم» (۱۳۹۶)، «چون و چرا در علم دینی» (۱۳۹۷)، «از دین‌سازی‌های عقل تا دینی‌سازی علم» (۱۳۹۸) و کرسی مناظره و نقد (۱۳۹۸) مطرح کرده‌اند. تفصیلی‌ترین این موارد، مقاله «نقد درون گفتمانی ایده علم دینی» است که در شماره ۹ (بهار و تابستان ۱۳۹۸) دوفصلنامه مطالعات اندیشه معاصر مسلمین منتشر شده است. در این مقاله پس از معرفی مختصر ادله دکتر شجاعی زند ملاحظات انتقادی در ارتباط با هر یک از این ادله مطرح می‌گردد.

۲. چستی و چرایی نقد درون گفتمانی

دکتر شجاعی زند در آغاز مقاله یاد شده (ص ۶۲) می‌نویسند: این نقد به ایده اسلامی‌سازی علوم انسانی، یک نقد درون گفتمانی است؛ بدین معنا که در عین هم‌سوئی با جریان عمومی فاعلیت بخشی هر چه بیشتر به دین در عرصه‌های مختلف، آن را در حق علم نه تنها ناممکن و غیرلازم می‌داند که در سطحی بالاتر، آن را برای

علم و دین مضر ارزیابی می‌کند و این مدعا برخاسته از اعتمادی است که به عقل و شمولیت و تاملیت دین دارد. به عقیده ایشان برتری نقدهای درون‌گفتمانی عمدتاً ناشی از مبانی مشترک بیشتری است که میان طرفین گفتگو وجود دارد و محل نزاع را به‌نحو بارزتری تدقیق می‌نماید.

بنده در این بحث کاملاً با دکتر شجاعی زند همراه هستم و نقدهای درون‌گفتمانی در حوزه علم دینی را در سطوح مختلف آن کاملاً ضروری احساس می‌کنم، چه در این سطح که مبنای مشترک و فضای گفتمانی ما «فاعلیت بخشی هر چه بیشتر به دین در عرصه‌های مختلف» باشد؛ مانند مقاله مورد بحث، چه در سطحی که مبنای مشترک و فضای گفتمانی «امکان علم دینی» باشد و در باب چگونگی دست‌یابی به علم دینی با دیگران وارد بحث انتقادی شد (برای نمونه رک: فنایی اشکوری، ۱۳۸۸، باقری، ۱۳۹۲ و موحد ابطحی، ۱۳۹۳) یا حتی با فرض این که علم دینی، ممکن و ضروری است و راه رسیدن به آن هم مراجعه به آیات و روایات و روش اجتهادی است؛ نشان داد که چنین گفتمانی با چالش‌هایی روبروست که باید برای آن چاره‌اندیشی کرد. به این ترتیب می‌توان زمینه را برای رشد و پیشرفت هر یک از گفتمان‌های یاد شده فراهم آورد.

۳. چیستی علم دینی به عنوان محل نزاع در این نقد

اولین پرسش در بحث از امکان یا امتناع و مطلوبیت یا عدم مطلوبیت علم دینی، پرسش از چیستی علم دینی و روشن کردن دقیق محل نزاع است. متأسفانه دکتر شجاعی زند در این مقاله علم دینی را به روشنی تعریف نکرده‌اند و به این میزان بسنده کرده‌اند که: «علم دینی محصول نهایی پروژه اسلامی سازی علوم انسانی است که در نهایت، تخصیصی فرهنگی و ایدئولوژیک به علم می‌زند.» و «نباید آن را با آنچه ذیل عنوان «علوم دینی» در حوزه‌های علمیه خوانده و تعلیم داده می‌شود، اشتباه گرفت» یا آن را با «جامعه‌شناسی دین» یا «الهیات اجتماعی» خلط کرد (شجاعی زند، ۱۳۹۸، ص ۶۳).

بر این اساس، برای روشن شدن تلقی ایشان از ایده علم دینی، از مقاله دیگر «جامعه‌شناسی یا جامعه‌شناسی‌ها» استفاده می‌شود. در این مقاله، ایشان ابتدا سه عنوان جامعه‌شناسی اسلام، جامعه‌شناسی در اسلام و جامعه‌شناسی برای اسلام را تعریف کرده و با بیان ملاحظات آن‌ها را می‌پذیرند و در نهایت جامعه‌شناسی اسلامی را چنین تعریف می‌کنند: «موضوع» در جامعه‌شناسی اسلامی، همان جامعه و «منظر» آن دین است و «روش و حجیت‌هایش»، فراتر از عقل و تجربه صرف می‌باشد. «غایت» آن هم، جامعه‌سازی و در نهایت

انسان‌سازی است؛ بنابراین، یک دستگاه معرفتی، جامع است که فلسفه، عرفان و علوم انسانی مختلف و علوم طبیعی مختلف را در کنار اصول هنجاری و راهبردهای عملی به هم می‌آورد و مرزبندی‌های میان علوم و میان دانش و ارزش و میان درون و برون و ذهن و عین را در هم می‌ریزد و به یک معنا در هم می‌نوردد (شجاعی زند، ۱۳۹۲). پس وقتی دکتر شجاعی زند علم دینی به معنای عام، علوم انسانی اسلامی به معنای خاص یا جامعه‌شناسی اسلامی به معنای اخص را غیر ممکن می‌داند، مرادشان آن علمی است که در موضوع، تابع علم رایج است، اما در رویکرد، روش یا غایت از علم/علوم انسانی رایج عدول می‌کنند و مرزهای موجود را در هم می‌ریزد.

در مقام ارزیابی این بخش از دیدگاه دکتر شجاعی زند، باید بررسی کرد که اگر علم دینی در هر یک از شاخه‌های علوم، خود را به موضوع آن علم پایبند می‌داند، عدول از کدام یک از سه مولفه دیگر (رویکرد، روش یا غایت) نسبت به علم رایج، موجب در هم نوردیدن مرزهای علم و به تعبیر دیگر برون رفت آن از عرصه علم می‌شود؟ و کدام یک از نظریه‌پردازان علم دینی در کدام یک از مولفه‌های سه گانه یاد شده مرزهای علم رایج را نادیده گرفته‌اند؟ این بررسی را از یک سو با ملاحظه رویکردها، روش‌ها و غایات موجود در علم رایج و از سوی دیگر با در نظر گرفتن آرای نظریه‌پردازان علم دینی در این زمینه پی می‌گیرم.

۳/۱. در هر یک از شاخه‌های علوم انسانی رویکردهای متعددی وجود دارد. برای مثال در جامعه‌شناسی رویکرد مارکسیستی، نئومارکسیستی، فمینیستی و ... وجود دارد و هیچ از این انتساب‌ها مانع حضور آن‌ها در دانش جامعه‌شناسی آکادمیک نشده است. حال این سوال مطرح می‌شود که آیا رویکردهای ممکن در جامعه‌شناسی، منطقاً به همین چند مورد، محدود می‌شود؟ بی‌شک پاسخ به این پرسش، مثبت نیست و حصر یاد شده، صرفاً یک حصر استقرانی است. حال اگر رویکردهای دیگری در جامعه‌شناسی ممکن باشد، آیا دلیلی داریم که رویکرد دینی نمی‌تواند در عرض جامعه‌شناسی مارکسیستی، نئومارکسیستی، فمینیستی و ...، جامعه‌شناسی دینی یا به طور خاص جامعه‌شناسی اسلامی را پدید آورد؟

۳/۲. غایت جامعه‌شناسی‌های موجود در مقام نظر، تبیین علّی (در جامعه‌شناسی‌های اثباتی مانند جامعه‌شناسی دورکیم) یا فهم یک کنش یا رفتار اجتماعی (در جامعه‌شناسی‌های تفهیمی مانند جامعه‌شناسی وبر) است و در مقام کاربرد هم، تمامی این جامعه‌شناسی‌ها به دنبال سعادت و کمال فرد و جامعه هستند؛ البته با اختلاف نظرهایی که در معنای سعادت و کمال فرد و جامعه وجود دارد. از این جهت به نظر می‌رسد تفاوت معناداری

میان طرفداران جامعه‌شناسی اسلامی با جامعه‌شناسی‌های رایج نیست. طرفداران علوم انسانی اسلامی هم درصدد فهم و تبیین پدیده‌های انسانی هستند تا از این علم در راستای سعادت و کمال فرد و جامعه استفاده کنند (شریفی، ۱۳۹۵).

۳/۳. به نظر می‌رسد، در بین سه مولفه رویکرد، غایت و روش، مولفه روش است که در نگاه دکتر شجاعی زند، عدول از آن به منزله خروج از عرصه یک علم قلمداد می‌گردد و این وجه مشترک تمامی منتقدان علم دینی است. البته مراد از روش در این بحث، روش داوری است، نه روش گردآوری و فرضیه سازی؛ زیرا همان طور که برای مثال رایشنباخ و پوپر و ... عنوان کرده‌اند، مقام گردآوری یا فرضیه سازی اصولاً روش یا منطق خاصی ندارد و مبتنی بر حدس و خلاقیت است (عبادی و امدادی، ۱۳۹۸)، اما در مقام داوری قایل به روش و منطق خاصی هستند و آن، بهره‌گیری از شواهد تجربی و استدلال‌های مفهومی و نظری است که در رویکردهای مختلف علوم انسانی و از جمله جامعه‌شناسی از آن استفاده می‌شود. از همین روست که دکتر شجاعی زند در مقاله جامعه‌شناسی یا جامعه‌شناسی‌ها «عقل و تجربه صرف» را روش علوم انسانی رایج می‌دانند و بر این اساس، معتقدند، وقتی رویکردی در علوم انسانی (مانند جامعه‌شناسی اسلامی) بخواهد در مقام داوری فراتر از روش عقلی و تجربی صرف حرکت کند، اصولاً از عرصه علم خارج می‌شود و به همین دلیل علم دینی ممکن نیست. حال این پرسش مطرح می‌گردد که آیا تمامی طرفداران علم دینی در عرصه داوری به چیزی غیر از عقل و تجربه صرف معتقدند؟ اگر بتوان در آرای طرفداران علم دینی، مواردی را شناسایی کرد که در مقام داوری، خود را به روش تجربی ملتزم بدانند، می‌توان نتیجه گرفت که حکم امتناع علم دینی دکتر شجاعی زند، از این جهت عمومیت ندارد و دست کم شامل حال برخی از نظریه‌های علم دینی نمی‌شود. دکتر خسرو باقری، استاد تمام دانشکده روان‌شناسی و علوم تربیتی دانشگاه تهران، از اولین کسانی هستند که نظریه علم دینی خود را به شکلی کاملاً منسجم در قالب کتاب «هویت علم دینی» (۱۳۸۲) منتشر کرده‌اند. ایشان در این کتاب و همچنین در دیگر آثار خود تصریح می‌کنند که روش داوری در رویکرد علم دینی تأسیسی ایشان، تجربه است (باقری، ۱۳۸۲؛ ۱۳۹۱) یا دکتر گلشنی (۱۳۸۵) مکرر تصریح می‌کنند که حجم عمده یافته‌های علم، یافته‌های تجربی است و این غرب و شرق نمی‌شناسد و به تعبیر دیگر، دینی و غیر دینی نیست. دکتر گلشنی تنها در مقام داوری در نظریه‌های بنیادین در باب آغاز و پایان جهان که روش‌های عقلی و تجربی صرف پاسخگو نیستند یا در حوزه کاربرد علم از مرجعیت دین استفاده می‌کنند.

بر این اساس، می‌توان گفت کسانی مانند باقری یا گلشنی در نظریه علم دینی خود از روش تجربی عدول نمی‌کنند و مرزهای دانش تجربی را به هم نمی‌زنند و در نتیجه نقد دکتر شجاعی زند از این جهت به همه نظریه‌های علم دینی وارد نیست.

۴. بررسی نقدهای بیرونی ایده علم دینی

دکتر شجاعی زند، نقد درون‌گفتمانی خود را به ایده علم دینی در قالب سه نقد بیرونی، درونی و پیامدی ارائه می‌کنند. در این بخش به تبیین ایشان ابتدا نقدهای بیرونی ایده علم دینی را طرح و بررسی می‌کنیم.

۴/۱. بررسی نقد «انفعال علم دینی»

دکتر شجاعی زند بر این باورند که تلاش برای دینی‌سازی علم، دلالت بر خودباختگی نسبت به علم موجود دارد و در آن علم موجود بزرگنمایی شده و چنین تصور می‌شود که این علم، محور هستی و همه‌کاره حیات بشری است و تمامی راه‌ها از آن آغاز و بدان ختم می‌شود. در حالی که علم و فراتر از آن عقل، تنها بخشی از ظرفیت‌های معرفتی بشر هستند و آن‌ها بر روی هم تنها یکی از جنبه‌های وجودی انسان را تشکیل می‌دهند. از سوی دیگر روآوری مفرط به‌سوی این علم، به انفعال در قبال غرب انجامیده و به این برداشت نادرست دامن‌زده که گویا صاحب اختیار علم، غرب است که نتیجه آن واگذاری زمین علم به حریف می‌باشد. این در حالی است که به عقیده دکتر شجاعی زند اولاً علم بی‌وطن است و هیچ تملک و انحصاری را نمی‌پذیرد و ثانیاً اگر قرار باشد جایی در عرصه علم ادعایی داشته باشد، ما مدعی و مطالبه‌گر علم و عقل هستیم؛ بی‌آن که نیاز به افزودن پیشوند یا پسوند تخصیصی بدان باشد. زیرا اسلام بیش از هر آیین دیگری مشوق و مروج علم بوده است (شجاعی زند، ص ۶۶-۶۵).

این نقد ممکن است به برخی از جریان‌های اولیه علم دینی که درصدد اسلامی‌سازی علوم موجود، به روش یافتن و پیوست‌زدن آیه یا روایتی به دستاوردهای علمی بودند، صدق کند، اما در ارتباط با بسیاری از نظریه‌پردازان علم دینی امروزی، این نقد وارد نیست. برای مثال دکتر باقری تنها احتمال می‌دهند، آموزه‌های اسلامی مستعد تدارک پیش‌فرض‌های لازم برای یک نگاه جدید علمی به انسان و پدیده‌های اجتماعی است. البته چنانچه پس از تلاش‌های بسیار مشخص گردد که چنین استعدادی در آموزه‌های اسلامی وجود ندارد، هیچ از ارزش هدایت‌گری آموزه‌های اسلامی کم نمی‌شود؛ زیرا دین هدف هدایت‌گری خود را به خوبی دنبال کرده و می‌کند (باقری، ۱۳۸۲).

دکتر باقری علم دینی را محصول جانبی احتمالی دین می‌دانند، نه چیزی که اگر تحقق نیافت هدف اصلی دین تحقق نیافته باشد. ایشان به عنوان یک مسلمان درصدد هستند، همان طور که دیگر پیروان فلسفه‌ها و اندیشه‌ها سهم خود را در عرصه پیشرفت علمی به نمایش گذاشته‌اند، ببینند آیا آموزه‌های اسلامی هم می‌توانند سهمی در پیشرفت علوم داشته باشند. همان‌گونه که در گذشته داشته‌اند؟ بی‌شک نقد دکتر شجاعی زند در این بخش دست کم به نظریه علم دینی دکتر باقری وارد نیست.

۴/۲. بررسی نقد «استمدادطلبی‌های علم دینی»

نقد دیگری که دکتر شجاعی زند به قائلان علم دینی وارد می‌کنند، تمسک جویی و حمایت‌طلبی آنها، از جایی بیرون از خود علم است؛ در حالی که اقتضای عقل و به تبع آن علم، اتکا و ابتنای بر خویش است. ایشان به عنوان نمونه از منتسب کردن ایده علم دینی به حضرت امام، حضرت آقا، شهید مطهری، آیت‌الله جوادی آملی، آیت‌الله مصباح و دیگر بزرگان دینی و سیاسی یاد می‌کنند و در ادامه توضیح می‌دهند که این انتساب‌ها در هیچ یک از موارد، دقیق و صائب نیست.

در این زمینه چند نکته قابل طرح است:

۱. بی‌شک معتبر دانستن ایده‌های به استناد آن که یک شخصیت مرجع به آن باور دارد، منطقاً مورد تأیید نیست.
۲. در اولین آثار علمی که در ارتباط با ایده علم دینی در ایران نوشته و منتشر شده است (باقری، ۱۳۸۲، گلشنی، ۱۳۸۵) نشان‌های از تمسک به مرجعیت افرادی همچون امام خمینی (ره)، مقام معظم رهبری و حتی شهید مطهری نیست. اولین کتابی که در آن از دیدگاه امام خمینی (ره)، رهبری، علامه طباطبائی، شهید مطهری، محمد تقی جعفری، مصباح یزدی و ... در ارتباط با علوم انسانی اسلامی یاد شده، کتاب «الگوهای کلان تولید علوم انسانی اسلامی، در بستر انقلاب اسلامی» (۱۳۹۴)، اثر آقای سید مهدی موسوی است. دومین کتاب اثر آقای مهدی جمشیدی است با عنوان «علوم انسانی اسلامی در رهیافت امام خمینی و آیت الله خامنه‌ای» (۱۴۰۱).
۳. می‌توان گفت، شخصیت‌هایی همچون امام خمینی، علامه طباطبائی، شهید مطهری و محمدتقی جعفری در موقعیتی زندگی می‌کردند که مسأله علم دینی به معنای امروزی آن در کشور مطرح نشده بود و در نتیجه این شخصیت‌ها به صورت دقیق به آن نپرداخته‌اند؛ هر چند تمام این شخصیت‌ها نسبت به غرب و دستاوردهای آن،

از جمله علم، هنر و فناوری ملاحظات انتقادی داشتند و می‌کوشیدند از منظر آموزه‌های حکمی و اسلامی کلیاتی را در نقد این دستاوردها مطرح کرده و نگاه اسلامی را در این زمینه روشن نمایند.

۴. از میان شخصیت‌های دیگری که دکتر شجاعی زند از آن‌ها یاد کرده‌اند، مقام معظم رهبری و آیت الله جوادی آملی در مقطعی حضور داشته و دارند که ادبیات علم دینی و علوم انسانی اسلامی کاملاً جاافتاده است و این بزرگان در ارتباط با آن اندیشیده و اظهار نظر کرده‌اند. برای نمونه:

الف) همان‌طور که دکتر شجاعی زند نوشته‌اند، مقام معظم رهبری اصرار دارند بر «به‌راه افتادن نهضت تولید علم؛ تشکیل کرسی‌های آزاداندیشی و نظریه‌پردازی؛ حفظ و افزایش شتاب رشد علمی کشور؛ پیش‌افتادن از دیگران و مهم‌تر از همه، تأکید بر هدف‌گذاری برای نیل به مرجعیت علمی در جهان» (شجاعی زند، ۱۳۹۸، ص ۶۸)؛ اما نتیجه‌گیری دکتر شجاعی زند که «این تأکیدات جملگی مبتنی بر فرض علم به معنای عام و جهان‌شمول آن است (همان) جای بحث دارد. دکتر شجاعی زند می‌نویسند: «حضرت ایشان در دو سه‌جا از تعبیر «علوم انسانی اسلامی» هم استفاده کرده‌اند؛ اما به نظر می‌رسد که معنا و منظوری را که قائلین آن دنبال می‌کنند، مطمح نظر نداشته‌اند. تعریضات ایشان به علوم انسانی موجود، در غالب موارد ناظر به متافیزیک آن است و کاربست آنها.» (همان)

اما باید دانست که مقام معظم رهبری علوم انسانی را ذاتاً مسموم می‌دانند و بر این باورند که این علوم محتوایی دارد که ماهیتاً معارض و مخالف با حرکت اسلام و نظام اسلامی است. ایشان همچنین می‌فرمایند: علمای دین موظفند، نظریات اسلامی را در این زمینه از متون الهی بیرون بکشند (خامنه‌ای، ۱۳۸۹). استخراج نظریه اسلامی در حوزه علوم انسانی از متون دینی، یکی از رویکردهایی است که در زمینه علم دینی وجود دارد (موحد ابطیحی، ۱۳۹۹ الف و ب).

رویکرد دیگری که در زمینه علم دینی وجود دارد، ابتدای علوم انسانی اسلامی بر مبانی اسلامی است و در این که این مبانی از چه طریقی به دست آید، دو دیدگاه کلان وجود دارد: یکی تدارک مبانی علوم انسانی اسلامی از حکمت اسلامی و دیگری از متون دینی (همان)، که باز مقام معظم رهبری در این زمینه اظهار نظر فرموده‌اند: باید مبانی علوم انسانی را از آیات قرآن استخراج کرد که اگر این کار انجام شود، پژوهشگران با استفاده از مبانی قرآنی و همچنین استفاده از برخی پیشرفت‌های علوم انسانی می‌توانند بنای رفیع و مستحکمی را از علوم انسانی پایه‌گذاری کنند (خامنه‌ای، ۱۳۸۸). ایشان همچنین در جمع فضلاء حوزه بیان می‌کنند که متاسفانه فلسفه

اسلامی در عرصه اجتماعی و سیاسی و ... ورود نیافته است و از آن‌ها می‌خواهند در زمینه فلسفه سیاسی و اجتماعی و اقتصادی از منظر حکمت اسلامی تلاش کنند (خامن‌های ۱۳۸۲) که این نیز یکی از رویکردهای دست‌یابی به علوم انسانی اسلامی است.

پس این که دکتر شجاعی زند می‌فرمایند، مراد رهبری از علوم انسانی اسلامی معنا و منظوری نیست که قائلین ایده علم دینی دنبال می‌کنند، نمی‌تواند دیدگاه درستی باشد. تعبیر درست‌تر این است که بگوییم تلقی رهبری از ایده علم دینی و علوم انسانی اسلامی، با تلقی دکتر شجاعی زند از این ایده تفاوت دارد.

ب) باز هم همان‌طور که دکتر شجاعی زند اشاره کرده‌اند: در نگاه آیت‌الله جوادی آملی علم به معنای عام، دینی است و نیازی به دینی‌سازی ندارد (شجاعی زند، ۱۳۹۸، ص ۶۹). اما باید در نظر داشت که آن علمی که در نگاه آیت‌الله جوادی آملی ضرورتاً دینی است، علم در مقام ثبوت است، به عبارت دیگر ایشان می‌فرمایند، اگر چیزی علمی بود، دینی است (جوادی آملی، ۱۳۸۶). اما علم و دین در بحث علم دینی، علم و دین در مقام ثبوت نیستند، زیرا اصولاً در آن مقام، علم و دین تعارضی و دویتی ندارند که بخواهند وحدت یابند. مراد از علم در بحث علم دینی، علم در مقام اثبات و تحقق خارجی است و این جاست که آیت‌الله جوادی آملی تصریح می‌کنند که علم یا الهی است یا الحادی (همان، ۱۳۸۴).

آیت‌الله جوادی آملی از جمله شخصیت‌های حوزوی هستند که بحث علم دینی را در قالب درسی در جمع اساتید فلسفه اسلامی ارائه کرده‌اند و سخنرانی‌ها و مقالات متعدد در این زمینه داشته‌اند و به اشکالات مطرح شده در ارتباط با نظریه‌شان پاسخ داده‌اند. آیت‌الله جوادی آملی برای دست‌یابی به علم دینی هم به ابتدای علم اسلامی بر مبنای فلسفه علم اسلامی که خود بر فلسفه الهی استوار شده است، اشاره می‌کنند، هم به رجوع به آیات و روایات برای استخراج اصول یا فروع علمی (موحد ابطحی، ۱۳۹۳).

مجموعه همین دیدگاه‌هاست که ادبیات علم دینی را در کشور رقم زده است. نمی‌توان در بحث علم دینی ورود پیدا کرد و به ادبیات موجود در این زمینه بی‌تفاوت بود و بر مبنای تعریفی خودساخته از علم دینی، تمامی نظریات مطرح در این زمینه را مشمول حکم واحدی نمود. البته دکتر شجاعی زند می‌توانند، نظریه یک فرد خاص را در زمینه علم دینی که همان تلقی ایشان را از علم دینی دنبال می‌کند، معرفی و نقد کنند.

۳/۴. بررسی نقد «عدم افراز مفهومی علم دینی»

یکی دیگر از نقدهای دکتر شجاعی زند به ایده علم دینی، «بهره‌گیری از شیوه‌های صیانت‌بخشی به این ایده و عدم افراز و تفرید آن از موضوعات قریب است؛ شاید بدین منظور که بتوان برخی از مخالفت‌های ابراز شده با آن ایده را با پیش‌انداختن موضوعات و مقولات دیگر دفع کرد. دکتر شجاعی زند بر این باورند که برخی به جای دفاع از ایده علم دینی از «ضعف‌ها و ایرادات وارد به علم موجود» و «ضرورت تحول در علوم انسانی»؛ «ضرورت بومی‌سازی علم» از حیث‌هایی چون خاستگاه مسائل و نظریات و کاربرت آنها؛ لزوم خروج از وضعیت پیرامونی و عبور از مرحله مصرف‌کنندگی در علم و واردشدن به مرحله نظریه‌پردازی و تولید و بالاخره نیل به مرزهای دانش و «مرجعیت علمی» یاد می‌کنند؛ حال آن که ممکن است کسی با همه این‌ها موافق باشد، اما برای تحقق آن‌ها راه حلی به جز تغییر ایدئولوژیک علم را از طریق ایده علم دینی در پیش‌گیرد (شجاعی زند، ۱۳۹۸، ص ۷۰).

نویسنده در بخش سوم از فصل دوم کتاب درآمدی بر آینده علوم انسانی اسلامی، برخی از ادله‌های که در باب ضرورت علم دینی مطرح شده را طرح و نقد کرده و نشان داده است که هیچ یک از این ادله، ضرورت علم دینی را اثبات نمی‌کند؛ اما تفاوت عقیده بنده با جناب دکتر شجاعی زند این است که بنده علم دینی را به عنوان یک راهکار ممکن (نه ضروری) برای رفع مشکلات یاد شده در قبال علم موجود قبول دارم؛ مضاف بر این که بر مبنایی دیگر از ضرورت علم دینی نیز دفاع می‌کنم (موحد ابطحی، ۱۴۰۱).

۵. بررسی نقدهای درونی ایده علم دینی

سؤال اساسی دکتر شجاعی زند در این بخش آن است که چه چیزی علم را دینی می‌کند؟ ایشان برای پاسخ به این سؤال بر مبنای مراحل انجام یک پژوهش علمی گونه‌های محتمل مداخله دین در فرایند علم‌ورزی را در ده جنبه زیر مطرح می‌کنند.

۱. مبادی و پیش‌فرض‌های فراتجربی علم. همان که از آن به «متافیزیک علم» تعبیر شده است؛

۲. «انگیزه‌های لازم» در محقق برای کسب معرفت و کاوش‌های علمی؛

۳. انتخاب موضوع و مسئله‌یابی و به عبارت بهتر و دقیق‌تر، «اولویت‌بندی مسائل»؛

۴. انتخاب رهیافت و ارائه «چهارچوب نظری» به منظور توصیف و تحلیل نظام‌مند آن مسئله؛

۵. طرح «فرضیات» در پرتو آن نظریه؛

۶. افزازات و تصریحات «مفهومی» از متغیرهای دخیل در نظریه و فرضیات؛

۷. تعیین «راهبرد روش‌شناختی» با توجه به مسئله و ابعاد و مشخصات پدیده‌های مطرح در آن؛

۸. تعیین «روش تحقیق» در دو سطح مربوط به جمع‌آوری داده‌ها و استنتاج و ارزیابی آنها؛

۹. تعیین و تضمین «حجیت» و اعتبار نتایج؛

۱۰. «به‌کارگیری» (کار بست) و مصرف نتایج و دستاوردهای آن علم یا پژوهش، در حل مسئله و پیش‌برد اهداف.

سپس به طرح سه سؤال می‌پردازند:

۱. کدام یک از مراحل مفروض فوق‌الذکر در یک کار علمی، در معرض تأثیرات دینی و ایدئولوژیک قرار دارند؟

۲. این تأثیرات در صورت وقوع تا چه حد جایزند و به اعتبار علمی کار لطمه خواهند زد؟

۳. کدام یک از محورهای فوق در صورت تأثیرپذیری از جانب دین، موجب تخصیص خوردنِ علم می‌شوند و آن

را شایسته تعبیر و اتلاق «علم دینی» می‌سازند؟ (شجاعی زند، ۱۳۹۸، ص ۷۲-۷۳)

به عقیده دکتر شجاعی زند:

الف) مرحله‌های ۲ و ۳ و ۱۰ مرحله‌ای هستند که دین می‌تواند در آن‌ها تأثیرگذار باشد و تأثیر دین نیز در این

مراحل به اعتبار علمی کار هم لطمه‌های نمی‌زند؛ زیرا این مراحل اگرچه جزیی از فرایند یک کار علمی محسوب

می‌شوند؛ اما خارج از مقادورات علم‌اند.

ب) مراحل ۴ و ۵ و ۶ که مربوط به مقام کشف است نیز می‌تواند از هر منبعی به‌دست آید که البته باید

واجد ساختار و منطق و مشخصات خاصی باشد. استعانت‌جویی از دین در این مراحل هر چند موجب فخر آن

دین و مؤمنان به آن است، اما موجب جداشدن آن از جریان عمومی علم نمی‌شود.

ج) در نهایت به عقیده دکتر شجاعی زند محورهای ۱ ناظر به «بنا»؛ ۹ ناظر به «مبنا» و ۷ و ۸ ناظر به

«میدان» علم، اگر از مداخلات بیرونی تأثیر پذیرد، جایز است که آن علم را تخصیص بزنیم. به عقیده ایشان با

وجودی که این سه محور علم را تعیین می‌بخشند و بنیاد و هسته آن محسوب می‌شوند؛ اما از جایی خارج از علم

می‌آیند و علم بما هو علم (Science)، نه قادر به برساختن و تصرف در آن‌ها است و نه توان صیانت از علمیت

۴۴ خویش را دارد (همان، ص ۷۴-۷۵).

این بخش از مقاله ایشان، دقیقاً همان جایی است که می‌توان بر مبنای آن به امکان یا امتناع علم دینی رسید؛

زیرا به عقیده ایشان تأثیرگذاری دین در این سه مرحله می‌تواند علم را دینی کند. بر این اساس در ادامه این بخش

به صورت تفصیلی تری طرح و بررسی خواهد شد. به عقیده دکتر شجاعی زند

۱. بنای علم همان متافیزیک آن است و زبانش نیز فلسفی است.

۲. مبنا و معیار (حجیت) علم هم تابعی است از میدانی که برای آن تعریف شده است و نوعیت داده‌های آن. میدان و نوعیت داده‌ها، تعیین‌کننده منابع معرفتی ما هستند و آن نیز تکلیف روش‌های جمع‌آوری و داوری را مشخص می‌کند و همین جا است که معیار و ملاک‌های داوری هم تعیین می‌شود. این‌ها بر روی هم قلمرو و قابلیت‌هایی را برای علم به وجود می‌آورند که نمی‌توان و نباید از آن تخطی کرد؛ چرا که آن را به دانش و معرفت دیگری تبدیل می‌کند. به عنوان مثال هرگونه توسعه در میدان که موجب افزوده شدن داده‌هایی از جنس دیگری شود و به تبع، روش‌ها و حجیت‌های دیگری را اقتضا نماید؛ خروج از معرفت مشخصی به نام علم، و وارد شدن به قلمرو معرفت‌های دیگر بشری است (همان).

ایشان در پاورقی صفحه ۷۵ به عنوان نمونه مصداقی از چنین توسعه معنایی در علم و به تبع در منابع معرفتی را در آثار سید محمد نقیب العطاس (یکی از اولین نظریه پردازان علم دینی) دنبال می‌کنند که در دیدگاه او از منابعی همچون وحی (روش تفسیری- اجتهادی) و شهود استفاده می‌شود و با این کار خود را از چارچوب علم رایج خارج می‌کند.

و در پایان مجددا پرسش‌هایی را مطرح می‌کنند که در نقد بیرونی علم مطرح شده بود.

در ابتدا بر مبنای دکتر شجاعی زند پیش می‌رویم و فرض می‌کنیم که هر چند دین می‌تواند در مراحل ۲، ۳، ۴، ۵، ۶ و ۱۰ تأثیرگذار باشد، اما این تأثیرگذاری موجب تخصیص علم نمی‌شود و به تعبیری نمی‌تواند علم را دینی کند. در ارتباط با مراحل ۱، ۷، ۸ و ۹ این پرسش قابل طرح است که آیا هر یک از چهار مرحله یاد شده به صورت جداگانه می‌توانند موجب تخصیص علم شوند؟ یا هر چهار مرحله با هم؟ در بیان دکتر شجاعی زند یک نوع ملازمه بین مراحل ۷، ۸ و ۹ موجود دارد. ظاهراً ایشان تأثیرگذاری دین در مرحله اول را بی‌اشکال می‌دانند و لذا اگر ایشان بر این باور باشند که هر یک از این مراحل به تنهایی می‌تواند موجب تخصیص علم و معناداری و امکان علم دینی بشود، باید گفت تأثیر دین در تدارک متافیزیک علم (برای مثال آن گونه که در ادبیات دکتر گلشنی یا دکتر باقری شاهد آن هستیم) می‌تواند علم دینی را امری ممکن بسازد.

اما در ارتباط با سه مرحله ۷، ۸ و ۹ چه می‌توان گفت؟ در این زمینه همان‌طور که پیش از این هم اشاره شد، علی‌القاعده مراد دکتر شجاعی زند از بحث روش‌شناسی (که در مرحله ۷ به آن اشاره شده است) و روش تحقیق

(که در مرحله ۸ به آن اشاره شده است) مقام داورى و اعتبار سنجى است که در مرحله ۹ از فرایند علم‌ورزى به آن اشاره کرده‌اند. زیرا در مقام مفهوم‌سازى و فرضیه‌پردازى (مقام کشف) ایشان بهره‌گیرى از منابع دیگر، از جمله دین را مجاز دانسته بودند.

حال اجازه دهید با ذکر مثال‌های تاریخی این سه مرحله را با دقت بیشتری بررسی کنیم.

۱. اینشتین بر این باور بود که خداوند تاس نمی‌اندازد (باور دینی) و علیت به عنوان یک قانون عمومى در کل طبیعت حاکم است (باور فلسفى) و بر مبنای این دو باور معتقد بود تعبیر احتمالاتى فیزیک نیوتنى حجت ندارد و معتبر نیست (گلشنى، ۱۳۸۵). آیا این شیوه بهره‌گیرى از باورهای دینى و فلسفى در فعالیت علمى (فیزیک)، موجب خروج از علم تجربى فیزیک مى‌شود؟ یا باید قایل به تفصیل شد و گفت:

اگر فردى به صرف همین باورهای دینى یا فلسفى بگوید نظریه مثلاً مکانیک کوانتوم رایج معتبر نیست، جامعه علمى با او همراهى نکرده و حرف او را خارج از علم فیزیک قلمداد مى‌کند.

اما اگر این باور دینى یا فلسفى و در نتیجه اعتقاد به نادرستى مکانیک کوانتوم رایج، به مثابه راهنمایى برای فیزیکدانى همچون اینشتین عمل و وی را تشویق کند با بهره‌گیرى از روش‌های رایج در علم فیزیک نادرستى نظریه موجود را اثبات کند و در مسیر اصلاح نظریه موجود یا ارائه یک نظریه جایگزین برآید، نمى‌توان گفت وی از علم فیزیک خارج شده است و این همان کارى است که اینشتین انجام داد. اینشتین به همراه پودولسكى و روزن، در علم فیزیک که على الاصول داورى آن بر مبنای مشاهدات تجربى انجام مى‌گیرد، با بهره‌گیرى از آزمون فکرى (مشهور به آزمایش EPR) درصدد برآمدند تا در چارچوب نگاه واقع‌گرایانه خود به علم، نادرستى اصل مشهور عدم قطعیت هایزنبرگ و در نتیجه کامل نبودن مکانیک کوانتوم رایج را نشان دهند و این آزمایش فکرى مورد توجه دانشمندان بزرگ فیزیک قرار گرفت و بحث‌های بسیارى درباره آن انجام شد (منصورى و سرکرده‌ای، ۱۳۷۹ و منصورى، ۱۳۸۵).

از سوى دیگر اینشتین بر اساس باور به کامل نبودن مکانیک کوانتومى رایج، بر مبنای باور دینى و فلسفى خود، از بوهم فیزیکدان خواست، صورت‌بندى جدیدى از مکانیک کوانتوم ارائه کند که در آن خصلت احتمالى پدیده‌های کوانتومى به صورت على بر اساس خاصیت سطح زیر کوانتومى تبیین گردد و بوهم چنین کرد و در ادامه با برطرف کردن اشکالاتى که توسط پاولى و اینشتین به کار ابتدایى او وارد ساختند، نظریه خود را بهبود بخشید و توسعه داد و به جابى رساند که نظریه او به لحاظ ساختار منطقى و ریاضى و همچنین شواهد تجربى

هم ردیف مکانیک کوانتومی رایج قرار گرفت (طهماسی، ۱۳۹۶).

مشابه همین وضعیت را در دانش‌های دیگر می‌توان دنبال کرد. برای مثال عبدالرسول عبودیت در مقاله «آیا فلسفه اسلامی داریم؟» به تفصیل نشان می‌دهند که یکی از راه‌های تاثیر دین در فرایند فلسفه ورزی «تأثیر در رفع اشتباه» است: «ممکن است در موضوعات هستی‌شناختی، دین حکمی مخالف حکم عقل داشته باشد. در چنین موضوعاتی فیلسوف متدین یا باید دو حکم متعارض را گردن نهد که ممکن نیست؛ یا باید یکی از آن دو را به نفع دیگری کنار نهد. فرض کنیم در موضوع حکم دین صریح و قطعی و غیرقابل تأویل باشد. در این صورت، به دلیل عدم مصونیت مستدل از خطا، باید او حکم عقل، یعنی فتوای فلسفه، را تخطئه کند. اما حکم عقل، علی‌الغرض، نتیجه استدلال است و ممکن نیست نتیجه استدلال را کاذب و مقدمات و صورت آن را صادق و معتبر دانست، پس در چنین مواردی فیلسوف فی الجمله به مغالطی بودن استدلال پی می‌برد و با جست‌وجو و تحقیق بیشتر می‌کوشد به وجه مغالطی استدلال دست یابد و بدین ترتیب، خطایی تصحیح شود و اشتباهی رفع گردد.» البته ایشان تأکید می‌کنند در چنین فرایندی «فلسفه حیثیت عقلانی خود را حفظ می‌کند و باز هم فلسفه است.» (عبودیت، ۱۳۸۲)

بر این اساس اگر باور دینی یا فلسفی فرد به عنوان یک الگوی راهنمای شخصی مبنی بر درستی یا نادرستی یک نظریه عمل کند و شخص در مقام علم‌ورزی در جامعه علمی به قواعد روش‌شناختی علم مربوطه (با تمام تنوعاتی که دارد که برای نمونه یکی از آن‌ها بهره‌گیری از آزمایش فکری است) (ابراهیمی، ۱۳۸۸، حسینی، ۱۳۹۶) بکوشد آن باور درونی خود را اثبات و باور دیگر را ابطال کند، این عمل به منزله خروج از طور آن علم قلمداد نمی‌شود.

۲. حتی اگر با رای فایربرند در کتاب بر ضد روش و گادامر در کتاب حقیقت و روش همراه نباشیم که حقیقت‌آری اما روش، آن هم یک روش واحد فراگیر فرازمانی و فرامکانی، لزوماً خیر؛ می‌توان با دکتر شجاعی‌زند همراه شد که اگر کسی در جامعه علمی درصدد برآید، خارج از ضوابط روش‌شناختی رایج در مقام داوری در یک علم خاص عمل کند، جامعه علمی، عمل او را به منزله خروج از آن علم قلمداد می‌کند. حال پرسش این جاست که کدام نظریه‌پرداز علم دینی ادعا کرده است که در مقام داوری در یک جامعه علمی خاص، می‌توان از داده‌ها و روش‌های خارج از آن جامعه علمی استفاده کرد؟ آری! در آراء اسماعیل فاروقی، طه جابر علوانی، محمد امزیان و از ضرورت به کارگیری وحی (تعبیر درست‌تر آن نقل) و تجربه در علم دینی یاد شده است. سید نقیب العطاس

و بسیاری از نظریه پردازان علم دینی پرورش یافته در مدرسه حکمت متعالیه، علاوه بر این دو، از ضرورت به کارگیری عقل و شهود در فرایند علم ورزی یاد می کنند و محصول آن را علم دینی دانسته اند؛ اما در هر مورد باید دقیقاً بررسی کرد که هر یک از آن ها نقش آفرینی عقل و نقل و شهود را در چه مراحل های از فرایند علم ورزی مطرح کرده اند؟ اما همان طور که نشان داده شد، چهره های سرشناس علم دینی نظیر دکتر گلشنی و دکتر باقری به تصریح به روش داوری رایج در علم تجربی پایبند هستند و نقش آفرینی عقل و نقل و شهود را در عرصه های دیگری غیر از عرصه داوری .

۶. نقش تأثیر گذاری دین در شش مرحله دیگر علم ورزی در تخصیص علم

همان گونه که بیان شد، دکتر شجاعی زند تصریح دارند که تأثیر دین در شش مرحله از مراحل علم ورزی هر چند ممکن است و به خروج از دایره علم نمی انجامد، اما از طرف دیگر به تخصیص علم نیز نمی انجامد و به عبارت دیگر نمی تواند علم را دینی کند. در واکنش به این دیدگاه از نظر عبدالرسول عبودیت استفاده می کنم. ایشان در پاسخ به این که «آیا چنین تأثیر گذاری هایی در عرصه فلسفه ورزی به فلسفه اسلامی منتهی می شود؟» می نویسند: «فرض کنید که این فلسفه، به جای اسلام، در دامن دین زردشت {یا مسیحیت یا یهودیت} رشد کرده بود؛ در این صورت، آیا با توجه به تأثیرات مذکور، باز هم همین مجموعه فعلی را که تحت عنوان «فلسفه اسلامی» از آن یاد می کنیم ارائه می کردند؟ یا مجموع های که از نظر نوع مسائل، از نظر نحوه استدلال ها، از نظر ابواب و کم کیف آن ها با مجموعه فعلی تفاوت بسیار داشت؟ گمان نمی کنم کسی تردیدی در صحت شق دوم داشته باشد و گمان نمی کنم کسی از اسلامی بودن یک فلسفه انتظاری بیش از این داشته باشد.» (عبودیت، ۱۳۸۲) مروی بر کتبی که در زمینه «فلسفه زرتشتی» (برای نمونه بویس، ۱۳۸۸)، «فلسفه یهودی» (برای نمونه شولم، ۱۳۸۴) و «فلسفه مسیحی» (برای نمونه بروان، ۱۳۹۲) نوشته شده و مقایسه آن با مباحثی که در «فلسفه اسلامی» مطرح است، به خوبی می تواند نقش شباهت ها و تفاوت های موجود در این چند فضای دینی را در فلسفه ورزی فیلسوفان متعهد به هر کدام از این ادیان نشان دهد، بدون این که هیچ کدام از آن ها از دایره فلسفه بودن خود خارج شده

۷. بررسی نقدهای پیامدی ایده علم دینی

آخرین نقدی که دکتر شجاعی زند به ایده علم دینی وارد می‌کنند، نقدهای پیامدی این ایده است. به عقیده ایشان «از مهم‌ترین پیامدهای دفاع از دینی‌سازی علم، همین است که اسلام را در خانه دیگر ادیانی می‌نشانند که ابتدائی‌چندانی بر عقل ندارند و بعضاً تا مقابله‌جویی‌های خواسته یا ناخواسته با آن نیز پیش رفته‌اند.» به عقیده ایشان «القای تقابل میان عقل و ایمان که از موجبات اصلی انشعاب از جریان عمومی علم است، بیش از هر جا از باورهای مسیحی نشئت گرفته است.» «افتراقات سنی و شیعی در بین مسلمانان نیز اگر چه واجد برخی جلوه‌های تاریخی، کلامی و فقهی است؛ اما ریشه در همین ماجرای عقل و دین دارد که بعدها خود را در قالب جریانان فکری اشعری/اعتزالی/یا اصولی/اخباری نشان داده است.» «مدافعان اسلامی‌سازی علم در ایران که در مقام توجیه این ایده به متفکرین سنی مذهب متوسل می‌شوند؛ توجه ندارند که با این کار، زیر پای خویش را خالی می‌کنند و خود را در موضع و موقعیتی قرار می‌دهند که نمی‌توانند قرار یابند و به مقدمات و لوازم آن پایبند بمانند.» در پایان این بحث ایشان به این جمع بندی می‌رسند که نتیجه دنبال کردن ایده علم دینی واقع شدن در موقعیتی است که هیچ‌یک از معتقدان شیعه اصولی نمی‌توانند از آن دفاع کنند؛ مگر پیش از آن خود را برای قبول تنازلاتی از این دست و نشستن در خانه دیگری آماده کرده باشند.» «پشتوانه فریبنده دیگری که نظر برخی از قائلان دینی‌سازی علم را به خود جلب کرده، ادبیات نظری متأثر از اندیشه‌های پُست مدرن است ... اعتماد قائلان علم دینی به چنین کریدور نامطمئن و ناپایدار، به امید انتقال به سر منزل مطلوب، گمانی بس خطا و به دور از احتمال است؛ زیرا نه امکانی برای عدول از مدرنیته به ایشان می‌دهد و نه مجالی برای عبور از خود فراهم می‌آورد. ضمن این که مستلزم پای گذاشتن بر بسیاری از اصول و مبانی معرفتی دین در باب انسان و واقعیت و معرفت و حقیقت است.» (شجاعی زند، ۱۳۹۸، ص ۷۶-۷۷).

در مواجهه با این دیدگاه باید به نمونه‌هایی از نظریه‌پردازان علم دینی در جهان مسیحی یا اسلام اشاره کرد. برای مثال: آلون پلانتینجا، فیلسوف تحلیلی دین آمریکایی یکی از کسانی است که نظری‌های در باب علم دینی دارد و بر این باور است که فلسفه طبیعت‌گرایانه در بدنه علم جدید نفوذ یافته است (پلانتینجا، ۱۳۸۳ و جوادی، ۱۳۸۷). یکی دیگر از نظریه‌پردازان متقدم در حوزه علم دینی (علم قدسی یا علم مقدس)، دکتر سید حسین نصر از طرفداران فلسفه اسلامی و حکمت خالده هستند (نصر، ۱۳۷۹). آیت الله جوادی آملی (۱۳۸۶)، حجت الاسلام دکتر پارسانیا (۱۳۸۷)، حجت الاسلام دکتر خسروپناه (۱۳۹۳) و از شخصیت‌هایی هستند که با

بهره‌گیری از رویکرد اصولی و فلسفی از علم دینی دفاع می‌کنند. با وجود این چگونه می‌توان گفت هر نوع طرفداری از ایده علم دینی به تفکر اشعری و مسلک اخباری منتهی می‌شود؟

آری! جمع کثیری از اهل سنت به واسطه سابقه تاریخی خود در فضای اشعری و اخباری ایده علم دینی را دنبال می‌کنند و بیشتر از رویکرد استنباطی در این حوزه بهره می‌گیرند.

دکتر شجاعی زند به استناد مقاله «اسلامی‌سازی دانش معاصر: تقسیم‌بندی موضوعی و فراتحلیل آثار و مهم‌ترین منابع» می‌فرماید: مدافعان اسلامی‌سازی علم در ایران در مقام توجیه و تحسین این ایده به متفکرین سنی مذهب متوسل می‌شوند (شجاعی زند، ۱۳۹۸، ص ۷۶-۷۷). اما مروری بر این مقاله نمی‌تواند به چنین نتیجه‌های منتهی گردد؛ زیرا نویسندگان مقاله سوالات تحقیق خود را چنین بیان داشته‌اند: ۱. مهم‌ترین آثار مطرح در زمینه اسلامی‌سازی دانش کدام‌ها هستند؟ ۲. آیا می‌توان بر مبنای فراتحلیل این آثار به ترسیم نمای کلی از اسلامی‌سازی دانش دست زد؟ چه تقسیم‌بندی موضوعی بر این آثار می‌توان اعمال کرد. در ادامه روش تحقیق خود را هم چنین بیان می‌کنند: ۸۰ مدرک مرتبط با موضوع اسلامی‌سازی دانش، عمدتاً در مجله آمریکایی علوم اجتماعی اسلامی، فصلنامه آموزش و پرورش مسلمانان، مجله علوم اسلامی، مجله علمی گفتمان روشنگری، مجله علمی الشجره، و سایر انتشارات دانشگاه بین‌المللی اسلامی مالزی که در عنوان آن‌ها کلید واژه «اسلامی‌سازی...» وجود داشته، بررسی شده است. در پایان نویسندگان این مقاله آثار موجود را در ۶ طبقه تقسیم کرده‌اند: ۱. پیشگامان اصلی اسلامی‌سازی دانش؛ ۲. شارحان اسلامی‌سازی دانش؛ ۳. مطالعات تطبیقی در اسلامی‌سازی دانش؛ ۴. روش‌شناسی اسلامی‌سازی دانش؛ ۵. اسلامی‌سازی در رشته‌های خاص و ۶. نقد اسلامی‌سازی دانش.

بر این اساس می‌توان گفت: نویسندگان این مقاله: ۱. اصولاً در مقام توجیه یا تحسین ایده علم دینی به معنای عام نبوده‌اند و ۲. علی‌الاصول تماماً از آثار متفکران اهل سنت بهره گرفته‌اند که تفکر اشعری و اخباری در آن‌ها شیوع دارد.

۸. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

از مجموع ملاحظات که در این بررسی مطرح گردید می‌توان به این نتیجه رسید که:

۱. دنبال کردن ایده علم دینی، به منظور نشان دادن سهم آموزه‌های دینی در فرایند علم‌ورزی، نه از سر انفعال و سرفروغ آوردن در مقابل غرب و دستاوردهای آن، بلکه از سر آگاهی تاریخی و فلسفی نسبت به قابلیت تأثیر آموزه‌های اسلامی در فرایند علم‌ورزی است.

۲. استمداد طلبی از شخصیت‌های مرجع جهت پیشبرد نظری ایده علم دینی مستندی ندارد.

۳. شخصیت‌هایی همچون امام خمینی (ره)، علامه طباطبایی (ره)، شهید مطهری، مرحوم محمد تقی جعفری و ... به دلیل این که در مقطعی زیسته‌اند که ادبیات علم دینی شکل نگرفته بود، به بحث تفصیلی و مدون در این زمینه نپرداخته‌اند، هر چند این بزرگواران بر مبنای اندیشه اسلامی کلیاتی در نقد غرب و دستاوردهای علمی، هنری و فناوری آن بیان کرده‌اند.

۴. شخصیت‌هایی همچون مقام معظم رهبری و آیت الله جوادی آملی که در زمان‌های زندگی می‌کنند که ادبیات علم دینی شکل گرفته، بر مبنای اصولی و فلسفی نسبت به آن مواضع روشنی اعلام کرده و آن را ممکن و مطلوب و ضروری می‌دانند.

۵. نقش آفرینی دین در مراحل مختلف فعالیت علمی می‌تواند به مجموع‌های منتهی گردد که آن را با وصف اسلامی نامید، جامعه‌شناسی با رویکرد اسلامی در عرض جامعه‌شناسی فمینیستی، جامعه‌شناسی مارکسیستی، جامعه‌شناسی نئومارکسیستی می‌تواند با بهره‌گیری از روش‌های رایج در این علم، به رقابت با آنها بپردازد تا جایی در جامعه علمی برای خود باز نماید.

۶. به استناد شواهد تاریخ علمی می‌توان گفت آموزه‌های دینی و فلسفی در شرایط خاص می‌تواند برای شخص در مقام داوری ایفای نقش کند و همچون الگویی، راهنمای عمل وی باشد؛ اما اعتبارسنجی و داوری در جامعه علمی باید بر مبنای روش‌های رایج در جامعه علمی انجام گیرد.

۷. اندیشمندان متعددی مبتنی بر نگاه اصولی و فلسفی (نه اخباری و اشعری) در زمینه علم دینی بحث کرده‌اند و مروری بر آثار آن‌ها نشان می‌دهد که هیچ زمین‌های برای فروافتادن در تفکر اخباری‌گری و اشعری‌گری در آراء آن‌ها وجود ندارد.

فهرست منابع

۱. ابراهیمی تیرتاش، فهیمه، (۱۳۸۸)، «آیا آزمایش‌های فکری استدلال هستند؟»، روش‌شناسی علوم انسانی، ش ۶۰.
۲. باقری، خسرو، (۱۳۹۱)، مناظره‌هایی در باب علم دینی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۳. باقری، خسرو، (۱۳۹۲)، «حساب علم دینی در هندسه معرفت دینی؛ بررسی انکاره علامه جوادی آملی»، کتاب نقد، ش ۶۹.
۴. براون، کالین، (۱۳۹۲)، فلسفه و ایمان مسیحی، ترجمه طاطاوس میکائیلیان، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۵. بویس، مری، (۱۳۸۸)، جستاری در فلسفه زرتشتی، ترجمه سعید زارع و همکاران، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
۶. پارسانیا، حمید، (۱۳۸۷)، بازسازی علم مدرن و بازخوانی علم دینی، راهبرد فرهنگ، ش ۳.
۷. پلاتینیجا، الوین، (۱۳۸۳)، علم آگوستینی یادوئی، در جستارهایی در فلسفه دین، ترجمه مرتضی فتحی‌زاده، قم: آیت عشق.
۸. ثواقب، جهانبخش، (۱۴۰۰)، «عوامل انحطاط تمدن اسلامی از منظر پژوهشگران معاصر»، علم و تمدن در اسلام، س ۲، ش ۸.
۹. جمیلی، رشید، (۱۳۸۵)، نهضت ترجمه در شرق جهان اسلامی، ترجمه صادق آئینه‌وند، تهران، سمت.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۴)، «چیستی فلسفه اسلامی»، قبسات، ش ۳۵.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۶)، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، تنظیم احمد واعظی، قم، مرکز نشر اسراء، چاپ دوم.
۱۲. جوادی، محسن، (۱۳۸۷)، «علم دینی از دیدگاه پلانتینگا»، روش‌شناسی علوم انسانی، ش ۵۷.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۷)، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی؛ قم: اسراء.
۱۴. حسینی، سید علی، (۱۳۹۶)، «آزمایش فکری گالیله درباره اصل لختی و موضع علامه طباطبایی و شهید مطهری در باب آن»، اندیشه دینی، س ۱۷، ش ۶۵.

۱۵. حیدری، سلیمان، (۱۳۹۵)، «بررسی علل افول تمدن اسلامی از دیدگاه شکپ ارسلان»، تاریخ اسلام و ایران، ش ۳۱، ص ۱۲۱.
۱۶. خامنه‌ای، سید علی، (۲۸ فروردین، ۱۳۸۸)، بیانات در دیدار جمعی از بانوان قرآن پژوه.
۱۷. خامنه‌ای، سید علی، (۲۹ دی ۱۳۸۲)، بیانات در دیدار جمعی از نخبگان حوزوی.
۱۸. خامنه‌ای، سید علی، (۲۹ مهر ۱۳۸۹)، بیانات در دیدار طلاب و اساتید حوزه علمیه قم.
۱۹. سعیدی نیا، حبیب‌الله، (۱۳۹۰)، علل افول علمی تمدن اسلامی، پژوهشنامه تاریخ اسلام، س ۱، ش ۲.
۲۰. شادمحمدی، مریم، (۱۳۸۴)، «نهضت ترجمه و آغاز حیات فکری نوین در عصر قاجار»، مطالعات ترجمه، ش ۱۰.
۲۱. شجاعی زند، علی رضا، (۱۳۹۲)، جامعه‌شناسی یا جامعه‌شناسی‌ها، ارائه‌شده در گروه جامعه‌شناسی دین انجمن جامعه‌شناسی ایران.
۲۲. شجاعی زند، علی رضا، (۱۳۹۷)، «چون و چرا در علم دینی»، علوم انسانی اسلامی، ص ۲۵.
۲۳. شجاعی زند، علی رضا، (۱۳۹۸)، «نقد درون‌گفتمانی ایده علم دینی»، مطالعات اندیشه معاصر مسلمین، ش ۹.
۲۴. شجاعی زند، علی رضا، (۱۳۹۶) «تغییر ایدئولوژی علم یا ایدئولوژی‌زدایی از علم»، روزنامه صبح نو، یکشنبه ۲۰ اسفند، ش ۴۳۶.
۲۵. شجاعی زند، علی رضا، (۱۳۹۸) «از دین‌سازی‌های عقل تا دینی‌سازی علم»، فصلنامه راهبرد فرهنگ، س ۱۲، ش ۲، ص ۴۰-۷.
۲۶. شجاعی زند، علی رضا، (۱۳۹۸)، کرسی مناظره، عرضه و نقد دیدگاه‌های علمی با عنوان «تولید علم دینی؛ امکان یا امتناع»، با حضور دکتر علی اصغر خندان، دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۵ مهرماه.
۲۷. شریفی، احمد حسین، (۱۳۹۵)، مبانی علوم انسانی اسلامی، قم، آفتاب توسعه.
۲۸. شولم، گرشوم (۱۳۸۴)، عرفان و فلسفه یهود، ترجمه شیوا کویانی، تهران، فروزان.
۲۹. طهماسبی، ستار، (۱۳۹۶)، «مبانی متافیزیکی فیزیک کوانتوم دیوید بوهم»، تاملات فلسفی، س ۷، ش ۱۸.
۳۰. عبادی، احمد و امدادی، محمد (۱۳۹۸)، «تمایز گردآوری/داوری از نظر رایشناخ و پوپر»، متافیزیک، س ۱۱، ش ۲۷.

۳۱. عبودیت، عبدالرسول، (۱۳۸۲)، «آیا فلسفه اسلامی داریم؟»، معرفت فلسفی، ش ۱ و ۲.
۳۲. العطّاس، سیدمحمد نقیب. (۱۳۷۴الف)، درآمدی بر جهان‌شناسی اسلامی؛ زیر نظر مهدی محقق. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران.
۳۳. العطّاس، سیدمحمد نقیب. (۱۳۷۴ب)، اسلام و دنیوی‌گری؛ ترجمه احمد آرام. تهران. مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران.
۳۴. علی‌اکبری، پری‌ناز، (۱۳۹۳)، ارتباط نهضت ترجمه با جنبش علمی مسلمانان در عصر عباسی، اردبیل محقق اردبیلی
۳۵. علی‌پور، ابراهیم، (۱۳۸۹)، درآمدی بر چستی فلسفه اسلامی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۳۶. اکبریان، رضا، (۱۳۸۶)، مناسبات دین و فلسفه در جهان اسلام، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳۷. فایراند، پل، (۱۳۷۵)، بر ضد روش؛ ترجمه مهدی قوام‌صفری. تهران: فکر روز.
۳۸. فنایی اشکوری، محمد، (۱۳۸۸)، «جایگاه عقل و وحی در هندسه معرفت بشری؛ تحلیل و بررسی دیدگاه آیت الله جوادی آملی در کتاب منزلت عقل در هندسه معرفت دینی»، معرفت فلسفی، ش ۲۴.
۳۹. قنبری‌باغستان، عباس؛ سیدمحسن میری، (۱۳۹۵)، «اسلامی‌سازی دانش معاصر: تقسیم‌بندی موضوعی و فراتحلیل آثار و مهم‌ترین منابع»؛ فصلنامه نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان؛ (س ۶، ش ۲) (ص ۳۵۶-۳۳۳).
۴۰. گلشنی، مهدی، (۱۳۸۵)، از علم سکولار تا علم دینی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
۴۱. گلشنی، مهدی، (۱۳۸۵)، تحلیلی از دیدگاه‌های فلسفی فیزیکدانان معاصر، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۴۲. محسنی، احمد و آرسینه خاچاطوریان سرادهی، (۱۳۹۰)، «نهضت ترجمه در عصر قاجار»، پیام بهارستان، س ۳، ش ۱۱.
۴۳. منصوری، علیرضا و سرکرده‌ای، محمد رضا، (۱۳۷۹)، «در جستجوی رئالیسم علمی در مکانیک کوانتومی»، پژوهش‌های فلسفی کلامی، ش ۳.
۴۴. منصوری، علیرضا، (۱۳۸۵)، «تحلیل فلسفی منطقی برهان EPR»، ذهن، ش ۲۸.

۴۵. موحد ابطحی، سید محمد تقی (۱۳۹۹)، «الف: طبقه‌بندی جامع نظریه‌های علم دینی»، فصلنامه علمی پژوهشی مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی، شماره ۸۳.
۴۶. موحد ابطحی، سید محمد تقی، (۱۳۹۹)، «ب: نقد طبقه‌بندی نظریه‌های علم دینی»، فصلنامه علمی پژوهشی مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی، شماره ۸۲.
۴۷. موحد ابطحی، سید محمد تقی، (۱۴۰۱)، درآمدی بر ایده علوم انسانی اسلامی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۴۸. موحد ابطحی، سید محمد تقی، (۱۳۹۳)، ارزیابی راهکارهای سه گانه تولید علم دینی از دیدگاه آیت الله جوادی آملی، کتاب نقد، ش ۷۰ و ۷۱.
۴۹. نصر، سید حسین، (۱۳۷۹)، نیاز به علم مقدس، ترجمه حسن میاننداری، قم: طه.
۵۰. هاشمی، سیداحمد و همکاران، (۱۳۹۰)، نهضت ترجمه، تهران، کتاب مرجع.