

تحلیل نظریه‌های علم دینی و آزمون الگوی حکمی-اجتهادی در تولید علوم انسانی اسلامی

● سید محمد تقی موحد ابطحی

دکتری فلسفه علم و فن‌آوری پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

چکیده

امروزه ایده علم دینی نه تنها در جهان اسلام، بلکه حتی در غرب هم ایده‌ای شناخته شده است. موافقان و مخالفان ایده علم دینی در چند دهه گذشته با انجام بررسی‌های مختلف، ادبیات این بحث را گسترش و تعمیق بخشیده‌اند. به گونه‌ای که نظریه‌پردازان امروزمین علم دینی نمی‌توانند بدون بررسی تاریخچه این بحث و آرای مطرح شده در این زمینه، به نظریه‌ای جدیدی دست یابند. حجت‌الاسلام دکتر عبدالحسین خسروپناه نیز پس از بررسی آرای مخالفان و موافقان علم دینی، نظریه جدیدی در این زمینه ارائه کرده‌اند. کتاب **در جست‌وجوی علوم انسانی اسلامی** دربردارنده تلاش‌های چندساله ایشان در این زمینه است. مقاله حاضر می‌کوشد با بررسی و نقد این اثر، زمینه‌ساز تعمیق هرچه بیشتر گفتمان علم دینی در جامعه علمی شود.

کلیدواژه

علم دینی، علوم انسانی اسلامی، الگوی حکمی-اجتهادی، عبدالحسین خسروپناه

مقدمه

ایده تحول علوم انسانی و تولید علم دینی، ایده‌ای نیست که نیاز به معرفی داشته باشد. در نیم‌قرن گذشته، در جهان اسلام، موافقان این ایده آرای خود را درباره چیستی، امکان، ضرورت و مطلوبیت علم دینی، در قالب کتاب و مقاله بیان کرده‌اند. در سال‌های اخیر بررسی تاریخی ایده علم دینی و ارزیابی دیدگاه‌های موجود در این زمینه (اعم از دیدگاه‌های موافق یا مخالف) نیز به موضوعی جذاب برای تحقیقات تاریخی، فلسفی، کلامی و علمی، نه تنها در جهان اسلام که حتی در غرب، بدل شده است.

برای مثال لیف اشترن‌برگ، استادیار اسلام‌شناسی دانشگاه لوند سوئد، در کتاب **اسلامی سازی علم** (۱۹۹۶) که رساله دکترای وی بوده، به بررسی دیدگاه سید حسین نصر،

■ خسروپناه، عبدالحسین. در جستجوی علوم انسانی اسلامی: تحلیل نظریه‌های علم دینی و آزمون الگوی حکمی - اجتهادی در تولید علوم انسانی اسلامی. تهران: دفتر نشر معارف (وابسته به نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها). ۱۳۹۳. ۶۴۸ صفحه. ۱۸۲۰۰۰ ریال. شابک: ۰-۵۳۸-۵۳۱-۹۶۴-۹۷۸



فصلنامه نقدکتاب

کافلسفه

سال اول، شماره ۱ و ۲
بهار و تابستان ۱۳۹۳

۵۴

اسماعیل فاروقی، ضیاءالدین سردار و موریس بوکای درباره مناسبات علم و دین اسلام و تأثیری که دین می‌تواند در عرصه علم‌ورزی داشته باشد پرداخته است. کریستوفر فورلو در کتاب اسلام، علم و مدرنیته (۲۰۰۵) که رساله دکتری فلسفه وی در دانشگاه فلوریدا است، به جریان اسلامی‌سازی علم از ویرجینیا (مرکز جهانی اندیشه اسلامی) تا کوالالمپور (دانشگاه بین‌المللی اسلامی مالزی و موسسه بین‌المللی اندیشه و تمدن اسلامی مالزی) اشاره می‌کند. مایکل استنمارک، استاد فلسفه دین دانشگاه اوپسالا سوئد در مقاله علم دینی (۲۰۰۵) به بررسی دیدگاه مهدی گلشنی و آلوین پلانتینجا درباره علم دینی می‌پردازد. پس از پاسخ گلشنی به استنمارک (۲۰۰۵)، آلن باتن در مقاله‌ای به جمع‌بندی و بررسی دیدگاه گلشنی و استنمارک می‌پردازد. دیوید رادفورد، استاد دانشگاه استرالیای جنوبی در مقاله خود با عنوان علم و اسلامی‌سازی معرفت (۲۰۱۲) به پیشرفت‌های علمی در جهان اسلام و واکنش آن‌ها در قبال سکولاریزه شدن علم به دست غربی‌ها اشاره کرده و شناخت ایده اسلامی‌سازی علوم و اقداماتی را که در این زمینه انجام شده و در دست انجام است، ضروری قلمداد می‌کند و ...

از سوی دیگر باید در نظر داشت که هر محققى که بخواهد در زمینه علم دینی نظریه‌پردازی کند، نمی‌تواند بدون بررسی دیدگاه‌های موجود در این زمینه، نظریه‌ای ارائه دهد که به لحاظ نظری قابل دفاع‌تر و به لحاظ عملی کارآمدتر از نظریه‌های موجود باشد. بر همین مبنا محققان ایرانی علاقه‌مند به موضوع علم دینی قبل از نظریه‌پردازی خود درباره علم دینی، به ارزیابی دیدگاه‌های موجود در این زمینه پرداخته‌اند تا ضمن بهره‌گیری از ظرفیت‌های نظریه‌های موجود، نظریه‌ای ارائه کنند که عاری از نقدهای وارد شده به نظریه‌های موجود باشد.

برای مثال دکتر خسرو باقری در کتاب **هویت علم دینی** (۱۳۸۲)، پس از معرفی و نقد رویکرد استنباطی و رویکرد تهذیب و تکمیل علوم موجود، رویکرد تأسیسی پیشنهادی

خود را معرفی می‌کند. دکتر مهدی علیپور و دکتر سید حمیدرضا حسنی قبل از نگارش کتاب پارادایم اجتهادی دانش دینی (۱۳۸۹)، در قالب کتاب علم دینی، دیدگاه‌ها و ملاحظات (چاپ اول سال ۱۳۸۵)، به معرفی و نقد نظرات ده تن از موافقان و مخالفان علم دینی می‌پردازند. دکتر حسین سوزنچی نیز در کتاب معنا، امکان و راهکارهای تحقق علم دینی (۱۳۸۹) ابتدا به بررسی هشت دیدگاه در زمینه علم دینی پرداخته و در پایان دیدگاه مختار خود را در زمینه علم دینی بیان کرده است. دکتر محمدتقی ایمان نیز در کتاب روش‌شناسی علوم انسانی نزد اندیشمندان مسلمان (۱۳۹۲) پس از بررسی و نقد نه دیدگاه، به معرفی دیدگاه خود می‌پردازد.

کتاب در جست‌وجوی علوم انسانی اسلامی: تحلیل نظریه‌های علم دینی و آزمون الگوی حکمی - اجتهادی در تولید علوم انسانی اسلامی، (۱۳۹۳) تألیف حجت‌الاسلام دکتر عبدالحسین خسروپناه را هم باید پژوهشی در همین راستا قلمداد کرد. پژوهشی که می‌کوشد پس از بیان تاریخچه‌ای از ایده علم دینی، به معرفی و نقد دیدگاه‌های موجود در این زمینه بپردازد و در نهایت دیدگاه مختار خود را بیان کند. دکتر خسروپناه در صفحه ۵۵۹ می‌نویسد: «نگارنده پس از تبیین و تدریس نظریه‌های علم دینی و نقد و تحلیل آن‌ها، به فکر ارائه نظریه‌ای جدید برآمد...». کتاب در جست‌وجوی علوم انسانی اسلامی به سفارش دبیرخانه شورای اسلامی شدن دانشگاه‌ها و مراکز آموزشی، در قالب ۶۴۷ صفحه تدوین شده و دفتر نشر معارف، وابسته به نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها آن را در سال ۱۳۹۳ منتشر کرده است.

خسروپناه در مقدمه پس از اشاره‌ای اجمالی به مبانی و اهداف علوم سنتی و جدید، گفته است: «این پژوهش درصدد است با شناخت علوم انسانی معاصر، به تبیین چیستی و چگونگی تحول آن بپردازد»؛ و در واکنش به برخی مخالفان علم دینی که معتقدند تحول علوم انسانی، یک پروسه است، نه یک پروژه و در نتیجه تحول علوم انسانی با توصیه و برنامه‌ریزی و اراده انسانی محقق نمی‌شود، می‌نویسد:

«بی‌شک تحول علم با صرف توصیه تحقق نمی‌یابد، ولی با برنامه‌ریزی کوتاه‌مدت، میان مدت و بلندمدت و مدیریت استراتژیک و با حلم توأم با علم، می‌توان بدان دست یافت» (ص ۱۱).

خسروپناه در قالب نکته پایانی مقدمه بیان داشته است: این پژوهش، برای به سامان رسیدن، فرایندی طولانی را طی کرده است که تدریس رابطه علم و دین و نظریه‌های علم دینی و پارادایم‌های علوم انسانی، فلسفه علوم انسانی و اجتماعی، تدوین الگوی حکمی - اجتهادی علم دینی، تشکیل جلسات اختصاصی برای ارزیابی و ویراستاری علمی این پژوهش برخی از مراحل این فرایند هستند. نویسنده همچنین ابراز امیدواری کرده که با نقد این اثر، بتوان سایر مراحل علمی تحول علوم انسانی را پشت سر گذاشت (ص ۱۳). در ادامه تلاش می‌شود با بررسی چندجانبه این اثر ارزشمند (جنبه‌های صوری کتاب؛ کیفیت معرفی دیدگاه موافقان و مخالفان علم دینی؛ کیفیت نقد دیدگاه موافقان و

مخالفان علم دینی و اتقان نظری دیدگاه مختار نویسنده)، زمینه برای گسترش و تعمیق هر چه بیشتر گفتمان علم دینی در جامعه علمی کشور فراهم شود. با توجه به حجم گسترده مطالب کتاب، پس از یک بررسی عمومی، تنها یک گفتار از هر یک از فصول ۲ - ۵ را بررسی خواهیم کرد. در نهایت نیز دیدگاه مختار دکتر خسروپناه و نحوه تقریر آن به اجمال ارزیابی خواهد شد.

بررسی جنبه‌های ظاهری کتاب

برخی از ویژگی‌های مثبت کتاب مورد بحث، از حیث ظاهری عبارت‌اند از: داشتن فهرست تفصیلی، علاوه بر فهرست اجمالی؛ قلم مناسب متن؛ ادبیات روان، اعراب داشتن آیات قرآن و ... با وجود این، کتاب مورد بحث از جهات مختلفی نیازمند بازنگری و اصلاح است. برای مثال:

- مراجعه به شناسنامه کتاب نشان می‌دهد کتاب مورد بحث ویراستاری نشده است. امروزه هیچ لزومی ندارد که درباره اهمیت ویراستاری ادبی متن صحبتی شود. با توجه به فاصله زمانی طولانی بین نگارش کتاب (که در پایان پیشگفتار تیر ۱۳۹۱ اعلام شده است) و نشر کتاب (۱۳۹۳) فرصت مناسبی برای ویراستاری متن وجود داشت و عجیب است که چرا نشر معارف و دبیرخانه شورای اسلامی شدن دانشگاه‌ها و مراکز آموزشی، این اثر را بدون ویراستاری ادبی منتشر کرده است؟ انجام یک ویراستاری ادبی می‌توانست کیفیت ظاهری کتاب را ارتقاء بخشد.

- ساختار گفتارهای مختلف کتاب متفاوت است و نشان می‌دهد که یک نظام واحد بر کل کتاب حاکم نیست. یکی از عوامل مؤثر در ناهماهنگی ساختاری گفتارها این است که برخی از گفتارها حاصل همکاری دکتر خسروپناه با تنی چند از دانشجویان است و برخی را دکتر خسروپناه به تنهایی نوشته و در نهایت تلاشی برای بازنویسی مطالب در قالب یک اثر منسجم و یکسان‌سازی ساختار گفتارهای چندگانه کتاب نشده است. این مسئله به بروز برخی از مشکلات صوری در کتاب منتهی شده است. برای مثال به جز گفتار دوم که در آن به تفصیل درباره پیشینه علم دینی بحث شده، در چند گفتار دیگر (گفتار مربوط به نظریه علم دینی دکتر گلشنی، گفتار مربوط به نظریه مختار نویسنده و ...) نیز مجدداً به سابقه علم دینی اشاره شده است.

- ناهماهنگی ساختاری دیگری که در تنظیم گفتارها مشاهده می‌شود آن است که برخی گفتارها برای مثال گفتاری که به معرفی دیدگاه فرهنگستان علوم اسلامی اختصاص یافته یا گفتارهای فصل پنجم که به معرفی دیدگاه فاروقی، عطاس، گلشنی، نصر، جوادی آملی پرداخته است، با معرفی فرهنگستان، فاروقی، عطاس، گلشنی، نصر، جوادی آملی آغاز می‌شود، اما برخی از گفتارهای این کتاب فاقد چنین بخشی هستند. از سوی دیگر در برخی از گفتارها معرفی مرکز یا شخصیت در متن است (معرفی فرهنگستان، فاروقی و علوانی) و در برخی از گفتارها معرفی شخصیت در پاورقی (مانند معرفی عطاس، گلشنی، نصر، جوادی آملی).

- مورد دیگر آنکه در برخی از بخش‌ها (برای مثال در معرفی دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی) پس از معرفی تفصیلی دیدگاه، خلاصه‌ای از آن دیدگاه در قالب تیتري جداگانه بیان شده و سپس ذیل تیتري دیگر، آن دیدگاه بررسی شده؛ اما این ساختار در همه گفتارها دیده نمی‌شود.

- یکی از ناهماهنگی‌های ساختاری کتاب که به ابهام محتوایی در برخی گفتارها منجر شده، عدم تناسب حجمی گفتارهاست. دکتر خسروپناه در کتاب مورد بحث به معرفی و نقد دیدگاه ۳ تن از مخالفان علم دینی و ۱۲ تن از موافقان علم دینی در قالب گفتارهای جداگانه پرداخته‌اند. با مروری بر فهرست کتاب می‌توان دریافت که حجم اختصاص داده شده به هر یک از این گفتارها بسیار متغیر است. برای مثال دیدگاه دکتر سروش و دیدگاه فرهنگستان علوم اسلامی در حدود ۴۰ صفحه به خوبی توضیح داده شده است. اما دیدگاه دکتر سعید زبیاکلام در حدود ۱۰ صفحه به خوبی معرفی نشده است. خلاصه‌سازی مثال‌هایی که دکتر زبیاکلام به آن استناد جسته‌اند تا امکان علم دینی را برای مخاطب پذیرفتنی کنند، به‌گونه‌ای است که بدون مراجعه به اصل منابع نمی‌توان آن‌ها را فهمید.

- یکی دیگر از ناهماهنگی‌های ساختاری کتاب آن است که فصل دوم و پنجم کتاب برخلاف فصول اول، سوم و چهارم با «درآمد» آغاز می‌شود. شایسته‌تر آن بود که نویسنده تمامی فصول را با «درآمد» آغاز می‌کردند تا هماهنگی ساختاری میان فصول مختلف کتاب رعایت شود.

نامشخص بودن کارکرد «درآمد» فصول مختلف کتاب

از سوی دیگر کارکرد «درآمد» در ابتدای هر فصل مشخص نیست. از «درآمد» یک فصل که متشکل از چند گفتار است انتظار می‌رفت که همچون چکیده یا مقدمه آن فصل، به بیان مسئله محوری مورد بحث در آن فصل بپردازد و رابطه منطقی گفتارهای چندگانه آن فصل را برای دست‌یابی به نتیجه مشخص کند، و درنهایت خلاصه‌ای هم از دستاوردهای آن فصل بیان دارد. البته در صورتی که هر فصل با چنین درآمدی آغاز می‌شد، شایسته بود جمع‌بندی و نتیجه‌گیری آن فصل نیز به‌عنوان بخشی مستقل در پایان هر فصل مطرح شود.

برای مثال در «درآمد» فصل دوم که به معرفی و نقد دیدگاه مخالفان علم دینی می‌پردازد، انتظار می‌رفت نویسنده پس از معرفی اسامی برخی از مخالفان علم دینی در ایران و دیگر کشورهای اسلامی (که این کار به صورت ناقص در پاراگراف اول انجام شده است)، به‌اجمال تلقی این گروه از علم دینی بیان و به ادله کلان آن‌ها در انکار امکان علم دینی اشاره می‌شد و درنهایت دیدگاه مخالفان علم دینی به صورت عمومی مورد نقد قرار می‌گرفت و خواننده برای آشنایی با تفصیل مطالب به گفتارهای مختلف آن فصل ارجاع داده می‌شد.

در «درآمد» فصل پنجم نیز در یک صفحه تاریخچه مختصری از تلاش‌های انجام شده

در زمینه علم دینی ارائه شده که جای مناسب این بحث، گفتار دوم از فصل اول کتاب (پیشینه علم دینی) است. در درآمد فصل پنجم تنها در حد یک پاراگراف توضیحاتی در ارتباط با این فصل آمده است.

ابهام در معیار تقسیم‌بندی نظریه‌های علم دینی

برخی از کسانی که به بررسی نظریه‌های علم دینی پرداخته‌اند، دیدگاه‌های موجود در این زمینه را به اشکال گوناگون تقسیم‌بندی کرده‌اند. برای مثال دکتر خسرو باقری (۱۳۸۲) از رویکرد استنباطی، تهذیب و تکمیل علوم موجود و رویکرد تأسیسی یاد می‌کند. حسین سوزنجی (۱۳۸۸) آن‌ها را در قالب رویکرد مبتنی بر معارف و روش نقلی، رویکرد مبتنی بر روش تجربی، رویکرد مبتنی بر روش‌های مختلف کسب معرفت به‌طور همزمان طبقه‌بندی کرده است و سید محمد مهدی میرباقری (۱۳۹۱) به رویکرد تهذیبی، رویکرد فلسفه‌های مضاف و رویکرد روش‌های مضاف اشاره کرده‌اند.

در این بین دکتر خسروپناه رویکردهای موجود در زمینه علم دینی را به رویکردهای غرب‌گرایانه، غرب‌ستیزانه، غرب‌گریزانه و غرب‌گزینانه تقسیم کرده‌اند. البته با توجه به تأکید که خسروپناه در این کتاب به بحث روش دارد، انتظار می‌رفت تقسیم‌بندی او بر مبنای روش انجام گیرد. تقسیم‌بندی دیدگاه‌های علم دینی بر مبنای رویکرد آن‌ها به غرب، مناسب آن دسته از جریان‌اتی است که بحث علم دینی و علم سکولار را در چهارچوب تمدنی بررسی می‌کنند. فارغ از این بحث، معیار طبقه‌بندی دیدگاه‌های علم دینی خسروپناه با پرسش‌های چندی روبه‌روست برای مثال:

شایسته بود دکتر خسروپناه توضیح می‌دادند که به چه دلیل تمامی مخالفان علم دینی را در زمره غرب‌گرایان قرار داده‌اند. ایشان در صفحه ۳۶ جریان غرب‌گرا در موضوع علم دینی را چنین توصیف می‌کنند: «جریان غرب‌گرایی بر آن است که تمام دستاوردهای علمی غرب را بپذیرد». حال با وجود آنکه نویسنده در بخش‌های مختلف کتاب تلقی عامی از علم داشته و بحث را صرفاً به علوم تجربی محدود نساخته است (برای مثال در بحث از پیشینه علم دینی به سابقه مواجهه فلسفه با دین اشاره می‌کند)، می‌توان از وی پرسید که با وجود دستاوردهای مختلف علمی در غرب که نویسنده حدود آن را هم به‌وضوح مشخص کرده است، چگونه می‌توان گفت کسانی همچون سرورش، ملکیان و پایا غرب‌گرا هستند؟ به این معنا که می‌خواهند «تمام» دستاوردهای علمی غرب را بپذیرند؟

ابهام تقسیم‌بندی دیدگاه‌های موجود در زمینه علم دینی بر مبنای غرب (غرب‌گرا، غرب‌ستیز، غرب‌گریز، غرب‌گزین) در جای دیگری مجدداً خودنمایی می‌کند. در گفتار سوم از فصل سوم (که به «نظریه‌های غرب‌ستیزانه» اختصاص دارد) دکتر خسروپناه به بررسی دیدگاه دکتر سعید زیباکلام پرداخته و در صفحه ۱۹۹ اشاره می‌کند که علم‌شناسی دکتر سعید زیباکلام متأثر از اندیشه‌های فلسفی تامس ساموئل کوهن است. دکتر خسروپناه همچنین در صفحه ۲۰۶ می‌نویسند: «آقای زیباکلام خواسته یا ناخواسته در تفکر و مبانی غربیان گرفتار شده است. وی می‌خواهد از چاه پوزیتیویسم رهایی یابد، اما به چاه دیگری

که غربیان به نام پساپوزیتیویسم کنده‌اند، می‌افتد». اما دکتر خسروپناه توضیح نداده‌اند چرا اگر کسی متأثر از اندیشه‌های علم‌شناسانه پوپر، علم دینی را ممتنع بداند دیدگاهش غرب‌گرایانه است و در مقابل، اگر کسی متأثر از اندیشه‌های علم‌شناسانه کوهن علم دینی را ممکن بداند، دیدگاهش غرب‌ستیزانه خواهد بود؟ چرا دست‌کم دیدگاه دکتر سعید زیباکلام از آن حیث که برخی از نظریه‌های علم‌شناسانه غربی را رد و برخی دیگر را قبول می‌کند، در کنار دیدگاه امثال دکتر نصر و دکتر باقری و ... در زمره دیدگاه‌های غرب‌گزینانه مطرح نشده است. اما در این حالت دیدگاه‌های دکتر سروش و دکتر پایا نیز از آن حیث که برخی از نظریه‌های علم‌شناسانه غربی را نمی‌پذیرند و برخی را می‌پذیرند، نیز می‌توانست در زمره نظریه‌های غرب‌گزینانه مطرح شود.

به هر حال به نظر می‌رسد معیار تقسیم‌بندی دیدگاه‌های مطرح‌شده در زمینه علم دینی و یافتن مصادیق هر یک از طبقات، نیاز به توضیح بیشتری دارد.

ضعف در بیان پیشینه علم دینی در آرای دکتر سروش

نویسنده در صفحات ۶۵ - ۶۷ ذیل تیتروپیشینه علم‌شناسی و علم دینی، دیدگاه دکتر سروش را درباره علم‌شناسی و علم دینی به چهار دوره تقسیم کرده است. با توجه به موضوع کتاب (علم دینی) شایسته‌تر بود که نویسنده سیر تطور دیدگاه دکتر سروش را تنها درباره علم دینی بیان می‌کرد و توضیح می‌داد که در هر دوره دکتر سروش بر مبنای چه تلقی‌ای از علم و دین، چنان نظری را درباره علم دینی ارائه کرده‌اند. این اقدام را پیش از این دکتر سوزنچی (۱۳۸۹: ۲۲۷ - ۲۳۴) انجام داده بود و انتظار می‌رفت دکتر خسروپناه در صورت ورود به موضوع سیر تاریخی تطور آرای دکتر سروش درباره علم دینی، آنچه را دکتر سوزنچی طرح کرده بودند، با دقت و تفصیل بیشتری بیان می‌داشتند. البته دکتر خسروپناه در صفحه ۶۹ به‌اجمال و در جایی غیر مرتبط به تیترومورد بحث اشاره کرده‌اند: «حاصل سخن آنکه سروش در دو مرحله فکری، به دو دیدگاه متفاوت درباره علم دینی دست یافته است: نخست بهره‌گیری از متون دینی و به کارگیری پیش‌فرض‌ها، مفاهیم و ارزش‌های دینی در مقام گردآوری و دوم نفی آموزه‌ها و پیش‌فرض‌ها». به عقیده نویسنده، دکتر سروش در مرحله دوم فکری خود «با گرایش به دیدگاه تأثیرپذیری وحی و قرآن از فرهنگ زمانه، به رأی دیگری روی می‌آورد و بر این باور است که پیش‌فرض‌ها تا زمانی در تکوین علم تأثیر دارند که ناخودآگاه باشند و آنگاه که معلوم گردند، باید کنار گذاشته شوند. پیش‌فرض‌های صحیح، ایرانی و غیر ایرانی و اسلامی و غیر اسلامی ندارند».

شایسته بود دکتر خسروپناه این پاراگراف را در بخش سیر تطور دیدگاه دکتر سروش درباره علم دینی بیان می‌کردند و درباره مرحله دوم فکری دکتر سروش توضیح می‌دادند که چگونه دیدگاه «تأثیرپذیری وحی و قرآن از فرهنگ زمانه» به این نتیجه می‌انجامد که هرگاه مشخص شود پیش‌فرض‌های دینی در تکوین علم تأثیر داشته‌اند باید این پیش‌فرض‌ها را کنار گذاشت و ...

سطحی و ابتدایی قلمداد کردن نگاه دکتر سروش درباره علم دینی

دکتر خسروپناه در صفحه ۶۵ نگاه دکتر سروش را به چیستی علم دینی، نگاهی بسیار سطحی و ابتدایی قلمداد کرده و می‌نویسند:

دکتر سروش با تفسیر بسیار سطحی و ابتدایی از علم دینی، وارد بحث می‌شود و کسانی را که به توافق میان پاره‌ای از مطالب علمی با مطالب دینی فتوا می‌دهند یا مطالب علمی را از دل متون مذهبی بیرون می‌کشند، پیشروان اندیشه مکتبی کردن علم معرفی می‌کند.

این در حالی است که اگر به تاریخ ارائه سخنرانی دکتر سروش با عنوان «اسلام و علوم انسانی و اجتماعی؛ نقدی بر دینی کردن علم» که نویسنده در همین صفحه به آن اشاره کرده است (۱۳۷۴/۳/۱۰) توجه کنیم و در نظر داشته باشیم که در آن مقطع زمانی، طرفداران علم دینی عمدتاً از رویکرد استنباطی و تهذیبی (آن هم تلقی ضعیف این دو رویکرد) برای تولید علم دینی استفاده می‌کردند، طبیعی است که دکتر سروش چنین رویکردهایی را نقد کنند که رویکردهای رایج در عرصه علم دینی بودند. در همان مقطع، دکتر خسرو باقری نیز در مقالاتی همچون هویت علم دینی (۱۳۷۴)، معنا و بی‌معنایی در علم دینی (۱۳۷۷)، وجه تسمیه علم دینی (۱۳۷۹) که چند سال بعد در قالب کتاب **هویت علم دینی** (۱۳۸۲)، جمع‌بندی و منتشر شد، دو رویکرد موجود در زمینه علم دینی را رویکرد استنباطی و تهذیبی دانسته و پس از نقد آن به ارائه رویکرد جدیدی با عنوان رویکرد تأسیسی پرداخته‌اند. ملکیان نیز در مقاله تأملاتی چند در باب امکان و ضرورت اسلامی شدن دانشگاه (۱۳۷۸)، به معرفی و نقد رویکرد استنباطی و تهذیبی می‌پردازد و ... اگر مطالعه تاریخی دقیقی درباره سیر تطور دیدگاه‌های موجود در زمینه علم دینی، دست‌کم در ایران پس از انقلاب انجام می‌شد، مشخص می‌شد که در دهه ۸۰ شمسی (زمان سخنرانی دکتر سروش) تلقی‌های رایج از علم دینی، قرائت‌های ضعیفی از رویکرد استنباطی و تهذیبی بوده است. بر این اساس، تمرکز دکتر سروش بر این دو رویکرد را نمی‌توان ناشی از تفسیر بسیار سطحی و ابتدایی ایشان از علم دینی قلمداد کرد، بلکه شایسته‌تر آن است که بگوییم دکتر سروش در سال ۱۳۷۴ دیدگاه‌های رایج درباره علم دینی را نقد کرده‌اند. البته از این نکته نیز نباید غفلت کرد که برخی از استدلال‌های دکتر سروش در انکار امکان علم دینی، درباره دیدگاه‌های دیگر علم دینی نیز قابل بازسازی است. فارغ از اینکه آن استدلال‌ها را معتبر بدانیم یا خیر.

البته این نقد دکتر خسروپناه به موضع‌گیری‌های اخیر دکتر سروش در زمینه علم دینی وارد است. برای مثال دکتر سروش در «راز و نیاز علوم انسانی» (۱۳۸۹) علم دینی را به معنای نقلی کردن علوم دانسته و به نقد آن می‌پردازند. از آنجا که در این زمان، دیدگاه‌های جدیدتری درباره علم دینی مطرح شده است، دکتر سروش نباید بدون توجه به این دیدگاه‌ها و براساس ذهنیت خود از این ایده در سال ۱۳۷۴، به اظهار نظر درباره آن می‌پرداختند.

ذکر یک نکته دیگر نیز خالی از لطف نیست که دکتر سروش در یادداشت «راز و ناز علوم انسانی» تصریح می‌کنند که به صورت پیشینی نمی‌توان منکر علم دینی (حتی به معنای علم مستخرج از متون دینی) شد. هرچند ایشان این تلاش را بی‌فایده می‌دانند، بنده در مقاله «دو راهکار تولید علم دینی بر مبنای آرای دکتر سروش» نشان داده‌ام مطابق مبنای دکتر سروش می‌توان از امکان تولید علم دینی در دو معنای ضعیف (علم هماهنگ با دین) و قوی (علم مستخرج از متون دینی) دفاع کرد. دیدگاه اخیر دکتر سروش مبنی بر اینکه به صورت پیشینی نمی‌توان منکر علم دینی شد نیز دلالت دارد بر اینکه ایشان امروزه منکر امکان علم دینی (حتی به معنای علم مستخرج از متون دینی) نیستند، اما تلاش در این زمینه را با توجه به برخی سوابق تاریخی، نامطلوب، بی‌ثمر و حتی مضر قلمداد می‌کنند که این ادعا باید جداگانه مورد بحث و بررسی قرار گیرد و نشان داده شود که آیا ۱) قرائت دکتر سروش از سوابق تاریخی ایده علم دینی و علم مکتبی پذیرفتنی است؟ ۲) آیا با فرض پذیرفتنی بودن قرائت تاریخی دکتر سروش از سوابق نامطلوب، بی‌ثمر و حتی مضر تلاش برای تولید علم دینی، می‌توان به این نتیجه رسید که اقدام برای تولید علم دینی در حال حاضر نیز نامطلوب، بی‌ثمر و مضر است؟ بی‌شک جنس نقد این ادعای دکتر سروش متفاوت از نقد دیدگاه ایشان در باب انکار امکان علم دینی است که متأسفانه کار جدی‌ای در این زمینه انجام نشده است.

ادعای نقصان اطلاعات دکتر سروش از پیشینه علم دینی

دکتر خسروپناه در صفحات ۷۲ - ۷۰، به بیان دیدگاه دکتر سروش درباره سابقه تاریخی ایده علم دینی می‌پردازند و در صفحه ۷۱ می‌نویسند:

گزارش دکتر سروش درباره پیشینه علم دینی نشان از «اطلاع ناقص از پیشینه علم دینی در جهان اسلام و مسیحیت» دارد. سروش در بیان این پیشینه به گونه‌ای سخن می‌گوید که گویا فرضیه علم دینی، یک ادعای باطل است که به بایگانی رفته و هیچ اندیشمندی در دنیای امروز از آن دفاع نمی‌کند، در حالی که نه تنها پیشینه بحث علم دینی در جهان اسلام به قبل از عطاس و فاروقی برمی‌گردد، بلکه امروزه هم در جهان اسلام و مسیحیت به طور جدی مطرح است.

دکتر خسروپناه سپس سابقه ایده علم دینی و وضعیت کنونی آن را در جهان اسلام و مسیحیت، با بهره‌گیری از کتاب **از علم سکولار تا علم دینی** دکتر گلشنی بیان می‌کنند.

در خصوص نقل قول یادشده از دکتر سروش باید به خاطر داشت که دکتر سروش در سخنرانی خود در سال ۱۳۷۴ که مورد استناد دکتر خسروپناه است، به کنفرانس سال ۱۹۷۷ مکه در باب تعلیم و تربیت که نقطه عطفی در گفتمان علم دینی بود اشاره داشته‌اند. دکتر سروش همچنین به برخی سوابق نامطلوب مکتبی یا دینی کردن علم اشاره کرده است که دکتر خسروپناه در بیان دیدگاه دکتر سروش به آن اشاره‌ای نکرده‌اند. برای مثال اولین نمونه تاریخی‌ای که سروش به تلخی از آن یاد می‌کند به معارضه کلیسا با گالیله بر سر نظریه خورشید مرکزی بازمی‌گردد:

البته آنچه کلیسا از امثال گاليله می‌خواست، دینی کردن کیهان‌شناسی نبود، بلکه خواست آن‌ها این بود که نظرات آن‌ها با اندیشه دینی منافات پیدا نکند که آن نزاع در نهایت به نفع دین تمام نشد. بحث ایدئولوژیک کردن علم بار دیگر در شوری سابق تکرار شد و مجدداً این تقاضا مطرح شد که همه علوم باید از صافی اندیشه‌های ایدئولوژیک بگذرند و حداقل با آن منافاتی نداشته باشند.

شایان ذکر است که ماجرای چند دهه تلاش برای تولید علم مارکسیستی و نقش لیسنکو در این امر در قالب کتاب‌های متعددی مورد بحث قرار گرفته است و مخالفان علم دینی و مکتبی مرتب به آن اشاره می‌کنند و تاکنون موافقان علم دینی تحلیل دقیقی از این شواهد ارائه نکرده‌اند. نمونه دیگری که دکتر سروش در زمینه سوابق نامطلوب تلاش برای تولید علم دینی به آن اشاره کرده، چنین است:

بعد از کودتای ضیاءالحق در سال ۱۹۷۷، تلاش‌هایی برای اسلامی کردن علوم در پاکستان انجام شد. برای مثال در کنفرانسی که با همین هدف در پاکستان برگزار شد، دانشمندانی که به دنبال اسلامی کردن علم بودند، راجع به معجزات علمی قرآن، پیدا کردن درجه حرارت جهنم و ترکیب شیمیایی جن‌ها و چگونگی بهره‌گیری از انرژی آن‌ها (از آنجا که مطابق آموزه‌های اسلامی جن از آتش آفریده شده است) و ... بحث می‌کردند (سروش، ۱۳۹۰: ۳۵۳ - ۳۵۴).

دکتر سروش پس از ذکر چنین سوابق تاریخی‌ای نتیجه می‌گیرند که حوادث نسبتاً تلخی که در اطراف این جریان‌ها پیش آمد، مایه عبرت‌آموزی برای دانشمندان شد، به طوری که امروز دینی کردن علوم، در میان دانشمندان و محققان علوم تجربی طرفدار چندانی ندارد و میراث فرسوده‌ای تلقی می‌شود که امتحان خود را روزگاری پس داده و نمره خوبی نیاورده است و کسانی که امروزه دم از دینی کردن علم می‌زنند، از سر جهالت دل به این آرمان خوش داشته‌اند و به دلیل ندانستن سابقه تاریخی آن، می‌خواهند یک حادثه امتحان داده و تعیین تکلیف شده را بی‌جهت احضار و تجدید حیات کنند.

به هر روی مخالفان علم دینی (برای مثال پایا، سروش، هودبوی و ...) معتقدند تلاش‌هایی که در زمینه تولید علم بومی، ایدئولوژیک و دینی در کشورهای همچون شوروی، آلمان، هند، پاکستان، مالزی، ایران و ... صورت گرفته است، نه تنها به نتیجه روشنی نینجامیده که سبب رکود علمی در این کشورها شده است؛ در نتیجه هرگونه تلاش برای تولید علم دینی ناکام خواهد بود. البته همان‌طور که ملکیان (۱۳۷۹) اشاره کرده است:

صرف عدم موفقیت برخی از کوشش‌هایی که در جهت دینی و اسلامی‌سازی علوم و معارف بشری انجام گرفته است، دال بر عدم امکان تأسیس علم دینی و اسلامی نیست، زیرا صرف عدم وقوع یک امر بر عدم امکان آن دلالت نمی‌کند، مگر اینکه نفس مفهوم آن امر دستخوش تنافی اجزاء و به تعبیر دیگر پارادوکسیکال

یا خارق اجماع باشد. در مورد علم دینی نیز، اگر خود مفهوم علم دینی مفهومی متنافی الاجزاء نباشد، از عدم توفیق مساعی گذشته کسانی که برای دینی و اسلامی کردن علوم و معارف بشری کوشیده‌اند نمی‌توان عدم امکان توفیق این قبیل مساعی را نتیجه گرفت.

این استدلال هرچند برای طرفداران ایده علم دینی خوشایند است، اما به هیچ وجه آن‌ها را از بررسی آسیب‌شناسانه تلاش‌های انجام شده در نیم قرن گذشته، در زمینه علم دینی، بی‌نیاز نمی‌کند. طرفداران علم دینی باید اولاً نسبت خود را با برخی از دیدگاه‌ها و اقداماتی که در گذشته انجام شده است به دقت مشخص سازند و از سوی دیگر نشان دهند ایده علم دینی در نیم قرن گذشته چه پیشرفت‌ها و دستاوردهایی داشته است و به تعبیر لاکاتوش آیا علم دینی را می‌توان برنامه پژوهشی پیش‌رونده‌ای قلمداد کرد یا خیر؟ همچنین صرف بیان فهرست همایش‌های برگزار شده و کتب و مقالات نگاشته شده در زمینه علم دینی نمی‌تواند پاسخ مناسبی به این دست از انتقادهای مخالفان علم دینی باشد که علم دینی در گذشته امتحان خود را پس داده و نمره قبولی نیاورده است. موافقان علم دینی باید دقیقاً نشان دهند که در نیم قرن برگزاری همایش‌های ملی و بین‌المللی در زمینه علم دینی، ادبیات این بحث عمق بیشتری پیدا کرده است و افق دست‌یابی به علم دینی را بیش از پیش روشن کرده است و...

از سوی دیگر به نظر می‌رسد ایده علم خداپاور، ارتباطی با ایده علم دینی ندارد. علم خداپاور عمدتاً ناظر به این دیدگاه است که (۱) برخی از پیش‌فرض‌های فعالیت علمی با آموزه‌های دینی هماهنگ است؛ (۲) می‌توان تعبیرهای فلسفی خداپاورانه از نظریه‌های علمی داشت و به تعبیر دیگر اعتقاد به نظریه‌های علمی ضرورتاً به نفی اعتقاد به وجود خداوند نمی‌انجامد. برای مثال نظریه تطور (تکامل) انواع، یا نظریه ازل و ابدی بودن عالم و ... با اعتقاد به وجود خداوند قابل جمع است. اما باید توجه داشت که اکثر تقریرهای ارائه شده از ایده علم دینی ادعاهایی فراتر از ایده علم خداپاور دارند و قائل به امکان تأثیرگذاری آموزه‌های دینی در عرصه‌های مختلف فعالیت علمی (از جمله مقام داوری) هستند. مخالفان علم دینی با ایده علم خداپاور مشکلی ندارند. اعتقاد آن‌ها عمدتاً این است که آموزه‌های دینی و مکتبی نباید در مقام داوری نظریه‌های علمی آزمون‌پذیر (نه تعبیرهای فلسفی یا نظریه‌های آزمون‌ناپذیر) دخالت کنند و چنین دخالتی را نه برای علم مفید می‌دانند نه برای دین.

نقد ادله دکتر سروش درباره امتناع علم دینی در مقام ثبوت

دکتر خسروپناه به تفصیل ادله دکتر سروش را درباره امتناع علم دینی در مقام ثبوت، در صفحات ۶۷ - ۶۶ طرح کرده‌اند و در صفحات ۷۶ - ۷۲ به نقد این ادله پرداخته‌اند. این در حالی است که به نظر می‌رسد اصولاً نیازی نیست که ادله دکتر سروش درباره امتناع علم دینی در مقام ثبوت نقادی شود، زیرا موافقان علم دینی هم بر این باورند که علم در مقام ثبوت، باور مطابق با واقع است و باور مطابق با واقع، شرقی و غربی و اسلامی و غیر

اسلامی ندارد. آیت‌الله جوادی آملی (۱۳۸۶) نیز بر همین مبنا اشاره می‌کند که علم اگر علم باشد، دینی و غیردینی ندارد.

شایسته بود دکتر خسروپناه بدون ورود به بحث درباره علم دینی در مقام ثبوت اشاره می‌کردند که مراد از علم و دین در بحث علم دینی، علم و دین در مقام ثبوت و نفس الامر نیست، بلکه علم و دین در مقام اثبات یا تحقق خارجی است. دکتر سروش نیز هم عقیده با دکتر خسروپناه بر این باور است که یکی از انگیزه‌های طرح ایده علم دینی، رفع تعارض علم و دین است. دکتر سروش تصریح می‌کنند که «این علم و دین در مقام تحقق خارجی است که با هم معارض می‌شوند، نه علم و دین در مقام نفس الامر.» به تعبیر سروش بحث اصلی در زمینه ترابط علم و دین و امکان علم دینی وقتی آغاز می‌شود که:

ما از شأن‌ خدایی پایین بیاییم و با چشم آدمیان به امور نظر کنیم و بپذیریم که ما علم الهی نداریم، حقایق بر ما همیشه آن چنانکه هستند آشکار نمی‌شوند، در علم ما خطای بسیار است، ما تنها از راه گمان به واقعیات نزدیک می‌شویم، ما موجودات تاریخی هستیم و علم ما نیز تاریخی است و... (سروش، ۱۳۹۰: ۲۱۲).

دکتر خسروپناه می‌توانستند در چهارچوب استدلال دکتر سروش (که مدعی بودند یک علم را می‌توان از حیث موضوع، روش و هدف و در دو مقام ثبوت و اثبات بررسی کرد) یک علم خاص را در نظر می‌گرفتند و نشان می‌دادند که این علم خاص در مقام اثبات، موضوع، روش، غایت، مسئله و پاسخ‌های مختلفی داشته و در نتیجه در طول تاریخ، اصناف مختلفی از آن علم به وجود آمده است و طرفداران علم دینی نیز خواهان آن هستند که صنفی در کنار دیگر اصناف آن علم طرح سازند. نویسنده این بحث را به تفصیل در کتاب **تحلیلی بر اندیشه‌های علم دینی در جهان اسلام** طرح کرده است.

دکتر سروش و پذیرش معنایی از علم دینی

دکتر خسروپناه در صفحات ۸۴ - ۸۳ نوشته‌اند دکتر سروش در برخی از نوشته‌های خود، معنای دیگری از علم دینی و اسلامی را پذیرفته است: «علوم اسلامی، علومی هستند که در دامن مسلمانان مسلط بر معارف اسلامی و ملتزم به ارزش‌های اسلامی می‌رویند؛ همین و بس... فلسفه اسلامی هم همین معنا را دارد؛ یعنی فلسفه فیلسوفان مسلمان». دکتر خسروپناه به استناد این عبارت دکتر سروش نتیجه می‌گیرند پس معنای دیگری از علم دینی وجود دارد که سروش آن را پذیرفته است و آن علوم است که در دامن مسلمانان روییده است... اگر سروش این معنای علم دینی را می‌پذیرد، چرا بر آن اصرار نمی‌ورزد تا در جوانان مسلمان دانشگاهی، رغبتی به تولید علوم دینی، به همین معنا ایجاد کند و روحیه تقلیدگری آن‌ها از غربیان را کاهش دهد و جسارت اندیشیدن را در نسل جدید بیوراند!

ظاهراً دکتر خسروپناه در اینجا بر محتوای سخن دکتر سروش افزوده‌اند تا نتیجه مورد نظر خود را از عبارات ایشان اخذ کنند. این در حالی است که دکتر سروش دست‌کم در عبارات مورد استناد دکتر خسروپناه، بیان نکرده‌اند که ارزش‌ها و بینش‌های اسلامی

از طریق علم‌ورزی دانشمندان مسلمان، در محتوای علم اثر گذاشته‌اند و برای مثال هندسه‌ای متفاوت از هندسه اقلیدسی تولید کرده‌اند. کاری که دانشمندان مسلمان در زمینه هندسه انجام داده‌اند، تداوم و توسعه کارهایی بوده که پیش از اسلام در زمینه هندسه انجام شده است. دکتر سروش بنا به نقل دکتر خسروپناه تأکید می‌کنند که «به همان معنا که هندسه اسلامی داریم، جامعه‌شناسی اسلامی هم داریم.» آری! اگر دکتر خسروپناه بتوانند نشان دهند که ارزش‌ها و بینش‌های اسلامی محتوای هندسه را در تمدن اسلامی تحت تأثیر خود قرار داده است، می‌توانند نتیجه بگیرند که وصف اسلامی باید به خود علم نسبت داده شود، نه به عالم. به نظر می‌رسد دکتر سروش با بیان این عبارات خواسته‌اند بگویند که برخی به اشتباه علوم مسلمانان را علم اسلامی می‌خوانند و ایشان به هیچ وجه درصدد نبوده‌اند که معنای قابل قبولی برای علم دینی بیان دارند. دکتر خسروپناه سپس در صفحه ۸۴ به عبارت دیگری از دکتر سروش استناد جسته و خواسته‌اند از آن نتیجه بگیرند که بر مبنای آرای دکتر سروش می‌توان علم دینی را ممکن دانست:

علوم انسانی مسلمانان، علوم انسانی اسلامی است. دلیل آن هم این است که حساسیت‌های چنین افرادی با حساسیت‌های فردی که مسلمان نیست تفاوت دارد. گره‌هایی که اینان می‌خواهند باز کنند، غیر از گره‌هایی است که دیگری می‌خواهد باز کند. مسئله و هدفشان با دیگران تفاوت می‌کند، ولی روششان البته یکی است و نمی‌تواند نباشد...

دکتر خسروپناه به استناد این سخن می‌نویسند:

اگر قوام و ماهیت دانشی به مسائل آن باشد و اگر مسائل و دغدغه‌های مسلمان و غیرمسلمان تفاوت دارد، آیا نمی‌توان به تولید علوم انسانی اسلامی پرداخت تا به مسائل و نیازهای جوامع اسلامی بپردازد... بدون شک، باید این‌گونه دانش‌ها را اسلامی دانست و وصف اسلامی بودن را وصف به حال خود دانش‌ها دانست. شایان ذکر است دکتر سروش در مقاله «اسلام و علوم انسانی و اجتماعی» به تصریح دیدگاه خود را در این زمینه گفته‌اند که قوام علوم به مسائل آن نیست، بلکه به پاسخ‌های آن‌هاست و هر مسئله‌ای هم تنها یک پاسخ صحیح دارد و آن یک پاسخ صحیح را نمی‌توان به اسلامی یا غیر اسلامی تقسیم کرد:

در مقام تکوین تاریخی علم، از آنجا که دانشمند مسیحی، مسلمان یا لائیک، ذهنش با یک رشته از سؤال‌ها و دغدغه‌های خاص آمیخته است، سؤالات خاصی را به‌گونه‌ای خاص مطرح می‌کند و به بیان دیگر سؤال‌ها می‌توانند از ارزش‌ها و بینش‌های دینی تأثیر بپذیرند، اما جواب‌ها که همان بیان فکت‌ها (واقعیت‌ها) هستند و بخش اصلی هر علمی را تشکیل می‌دهند، مستقل از دین هستند، چراکه هر سؤال‌ی یک جواب بیشتر ندارد که با استفاده از روشی معین و مستقل از دین به دست آمده است (سروش، ۱۳۹۰: ۲۱۲-۲۱۷).

ضرورت تفکیک بحث علم دینی از تکنولوژی دینی

البته ممکن است مراد دکتر خسروپناه از امکان علم دینی به واسطه تأثیر ارزش‌ها، بینش‌ها و نیازهای مسلمانان در مسائل یک علم، مسائل عملی باشد نه مسائل علم. ایشان مکرراً کارکرد علم را توصیف، تبیین، تفسیر و تغییر واقعیت و رفع مشکلات فردی و جمعی دانسته‌اند. برای مثال ایشان در صفحه ۸۱ یکی از دیدگاه‌های مطرح شده در زمینه علم دینی (دیدگاه آیت‌الله مصباح) را چنین بیان می‌کنند:

به اعتقاد ما مهم‌ترین نقشی که اسلام در نظریه‌ها و روش‌های عملی مدیریت ایفا می‌کند، از طریق تأثیر ارزش‌های اسلامی بر مدیریت است... اسلام دارای نظام ارزشی عمیق و گسترده و منسجمی است که مدیریت مسلمانان را تحت تأثیر قرار می‌دهد و در روش‌های عملی آن‌ها اثر گذاشته، به حرکت آن‌ها جهت می‌دهد. معنای صحیح مدیریت اسلامی نیز همین است.

دکتر خسروپناه همچنین در صفحات ۸۹-۸۸ به دیدگاه دکتر سروش درباره تکنولوژی اشاره می‌کنند و در پایان نتیجه می‌گیرند: «از این سخنان به خوبی می‌توان اسلامی‌سازی علوم تکنیکی و مهندسی را بهره برد و علوم تکنیکال معاصر را سکولار نامید».

اما باید توجه داشت که مخالفت عمده منکران علم دینی با علوم است که درصدد توصیف و تبیین جهان خارج هستند، نه علوم کاربردی نظیر مدیریت که درصدد حل مشکلات و ایجاد تغییر در وضع موجود هستند. این دسته از علوم که به تعبیر دکتر پایا (۱۳۸۶) باید آن‌ها را در مقوله مهندسی و تکنولوژی جای داد، به شدت متأثر از ارزش‌ها و نیازها و شرایط فرهنگی و اجتماعی هستند. به تعبیر دیگر دکتر پایا با ملاحظاتی، مهندسی و تکنولوژی دینی را ممکن می‌دانند. دکتر سروش هم بر مبنایی دیگر بر جهت‌داری تکنولوژی تأکید دارند. درباره دیدگاه دکتر سروش درباره تکنولوژی شایسته است به جمله کلیدی ایشان در پایان مقاله تفصیلی صناعت و قناعت در کتاب **تفرج صنع** توجه کنیم که ایشان معتقدند «تکنولوژی خوب آن است که نباشد». دکتر سروش (فارغ از اینکه با ادله ایشان موافق باشیم یا خیر) رقابت‌خیزی، خصومت‌آفرینی، فزون‌خواهی و سرعت‌طلبی و... را خصوصیات ذاتی تکنولوژی می‌دانند که خلاف ارزش‌های اسلامی است و بر این اساس ایشان اصولاً تکنولوژی اسلامی را نیز مفهومی پارادوکسیکال قلمداد می‌کنند. حال چگونه می‌توان به استناد سخن ایشان مدعی اسلامی‌سازی تکنیک یا علوم تکنیکی شد؟ خلاصه آنکه بحث از امکان یا امتناع مدیریت اسلامی، به مثابه علمی که درصدد رفع مشکلات و ایجاد تغییرات در وضع موجود است، یا بحث از تکنولوژی دینی و امکان یا امتناع آن، از بحث امکان یا امتناع علم دینی خارج است و به بحث امکان مهندسی و تکنولوژی دینی مرتبط می‌شود که باید در جای دیگری به آن پرداخت.

نسبت علم نافع در آموزه‌های اسلامی با ایده علم دینی

دکتر خسروپناه در بخش دیگری تحت عنوان بی‌توجهی به منابع دینی (ص ۸۸-۸۵) می‌نویسند: «سروش در مباحث دیگری درباره چیستی علم از منظر دین، به متون دینی

توجه کرده و تحلیل خوبی از جایگاه علم در قرآن و سنت ارائه نموده است؛ ولی در انطباق این مباحث و مطالب با علم دینی، بهره‌ای نبرده است». اشاره دکتر خسروپناه به بیانات از دکتر سروش درباره علم نافع و علم مضراست و اینکه از دیدگاه اسلام، احوال شخص عالم مهم است، نه خود علم و اینکه ظرف روان شخص عالم است که نافع بودن یا مضر بودن آن را تعیین می‌بخشد و مستقلاً درباره علم نمی‌توان حکم کرد و ... دکتر خسروپناه در ادامه از بیانات دکتر سروش درباره علم نافع و مضر نتیجه‌ای می‌گیرند که نه تنها مبتنی بر مقدمات مطرح شده نیست بلکه دقیقاً خلاف آن است: «سروش ... آیا می‌تواند علوم انسانی دانشگاهی را که جهت الهی نداشته باشند و غیر نافع باشند و دانشجویان و استادان را به رویکرد الحادی و غیر خداپاورانه سوق دهند، هماهنگ با دیدگاه اسلام درباره علم بدانند؟» پاسخ به این پرسش قطعاً منفی است؟ دکتر سروش علمی را که غیر نافع است و مخاطب خود را به رویکرد الحادی سوق دهد هماهنگ با دیدگاه اسلام درباره علم نمی‌داند، اما نکته‌ای که بارها دکتر سروش بر آن تأکید کرده‌اند و دکتر خسروپناه هم در نقل قول‌های خود به آن اشاره کرده است، این است که هر علمی، چه علوم انسانی دانشگاهی، چه علوم طبیعی و مهندسی، چه فلسفه و عرفان و فقه و ... هر علمی که تأثیر آن بر احوال شخص عالم غرور و عجب و طلبکاری و خودخواهی و ... باشد از منظر اسلام علم غیر نافع است. به تصریح دکتر سروش ممکن است کسی از فیزیک غربی سود برد و دیگری از فقه اسلامی ضرر کند. بنابراین از بحث دکتر سروش درباره علم نافع و ضار نمی‌توان محملی برای توجیه علم دینی (به معنای رایج در گفتمان علم دینی) فراهم ساخت.

دکتر خسروپناه مجدداً در صفحات ۹۳-۹۰ به آثار نیک علم مفید اشاره کرده و در نهایت می‌نویسند: «قطعاً آنچه امروزه به نام علم می‌خوانند، از هندسه تا فلسفه و فیزیک و ریاضیات، اگر چنین صفاتی را با خود نداشته باشند، نمی‌توانیم به آن‌ها از نظر اسلامی نام علم بدسیم و کسی هم که صرفاً این علوم را بداند، عالم نامیده نمی‌شود...» با توجه به مقدماتی که دکتر خسروپناه بیان کرده‌اند این بیان کاملاً پذیرفتنی است: (۱) علم از منظر اسلامی یعنی علم مفید؛ (۲) علم مفید یعنی علمی که آثار نیک در احوال عالم به همراه داشته باشد. در نتیجه علمی که آثار نیک در احوال عالم به همراه نداشته باشد، از نظر اسلامی اصولاً علم نیست. اما باید توجه داشت که این خصوصیت تنها مربوط به علوم هندسه، فلسفه، فیزیک، ریاضیات و ... نیست و عرفان، فقه، کلام، تفسیر، اخلاق و ... و اصولاً هر علمی را شامل می‌شود؛ چرا که اصولاً این بحث ناظر به محتوای علم نیست، بلکه ناظر به احوال عالم است. اما بیانی که دکتر خسروپناه در صفحه ۹۳ دارند به هیچ‌وجه از مقدمات طرح شده در این بخش قابل استنتاج نیست: بر اساس این مقدمات «می‌توان از علم دینی، به معنای علوم طبیعی و انسانی‌ای که مبانی تئوریک و متافیزیکی خود را از دین اسلام دریافت کرده باشد، یاد کرد و این نظریه علم دینی، مطلب کم‌اهمیتی نیست که سروش به راحتی از آن می‌گذرد». مجدداً باید خاطر نشان کرد که در تحلیل دکتر سروش، علم فقه، که به صورت روشمند از متون دینی استخراج شده است، می‌تواند برای

صاحبش مضر باشد. آنچه در این بحث دکتر سروش به استناد متون اسلامی طرح می‌کند ناظر به احوال عالم است نه محتوای علم یا مبانی آن یا روش کسب آن یا ...

معرفی و نقد دیدگاه نسبی‌گرایی در تولید علم دینی

دکتر خسروپناه در گفتار سوم (نسبی‌گرایی در تولید علم دینی) از فصل سوم (نظریه‌های غرب‌ستیزانه) به معرفی و نقد دیدگاه دکتر سعید زیباکلام می‌پردازد. همان‌گونه که در ابتدای این نوشتار اشاره شد، معرفی دیدگاه دکتر زیباکلام و ادله ایشان در خصوص دخالت ارزش‌ها و بینش‌های فردی و جمعی در عرصه‌های مختلف علمی در ۵ صفحه (ص ۲۰۴ - ۱۹۹)، فهم دیدگاه دکتر زیباکلام را از طریق این بخش دشوار و حتی غیر ممکن کرده است. دکتر زیباکلام برای نشان دادن امکان دخالت ارزش‌ها و بینش‌های دینی در فرایند علم‌ورزی سعی کرده‌اند مثال‌هایی از حوزه‌های مختلف فلسفه علم، فلسفه سیاسی، علوم انسانی، علوم طبیعی و ... ارائه کنند و نشان دهند که ارزش‌ها و بینش‌های فرهنگی در فرایند شکل‌گیری و تحول علوم دخالت داشته است. استدلالی هم که ایشان ارائه می‌کنند چنین است که انسان نمی‌تواند در فرایند اندیشه‌ورزی، خود را عاری از هرگونه تعلقات و تمنیات کند. حال اگر مسلمانان هم تعلقات و تمنیات دینی خود را در فرایند اندیشه‌ورزی دخالت دهند، ممکن است در آینده شاهد آرائی در حوزه فلسفه علم، فلسفه سیاسی، علوم انسانی، علوم طبیعی و ... باشیم که رنگ تعلقات و تمنیات اسلامی داشته باشند. اما برخی نقدهای دکتر خسروپناه به نظریه علم دینی دکتر زیباکلام جای بحث دارد. برای مثال دکتر خسروپناه در صفحه ۲۰۴ می‌نویسند:

آقای زیباکلام گرفتاریک اشکال روشی شده است. وی از طرفی معتقد است فلاسفه علم، روش علم را نه کشف، بلکه معمولاً تجویز می‌کنند و از طرف دیگر برای اثبات ادعای خودش به سخنان فلاسفه علم مانند کارناپ و پوپر تمسک می‌جوید. این اشکال به این شکل مختصر به درستی فهم نمی‌شود. دکتر زیباکلام می‌تواند در واکنش به این اشکال بگوید که برخلاف کسانی که معتقدند دیدگاه فلاسفه علم پوزیتیویست و نگاتیویست، دخالت تعلقات و تمنیات فردی و جمعی را در فرایند علم‌ورزی منع می‌کند، آرای کارناپ و پوپر - چهره‌های برجسته دو جریان پوزیتیویست و نگاتیویست - دلالت بر دخالت تعلقات و تمنیات در فرایند علم‌ورزی دارد. برای اینکه اشکال دکتر خسروپناه درست فهم شود باید مقدمات بیشتری ذکر می‌شد. برای مثال: (۱) بحث درباره علم دینی است؛ (۲) علم دینی علمی است که در مقام شکل‌گیری یا تحول متأثر از ارزش‌ها و بینش‌های دینی یا به تعبیر دیگر تعلقات و تمنیات دینی باشد؛ (۳) با استناد به تاریخ علم می‌توان نشان داد متفکران در مقام نظریه‌پردازی متأثر از ارزش‌ها و بینش‌های فرهنگی بوده‌اند؛ (۴) از آنجا که فلاسفه علم پوزیتیویست و نگاتیویست روش‌شناسی عالمان را نه توصیف، بلکه تجویز می‌کنند، استناد به آرای فلاسفه علم پوزیتیویست و نگاتیویست، نمی‌تواند شاهدهی باشد بر اینکه دانشمندان تعلقات و تمنیات خود را در فرایند علم‌ورزی خود دخالت می‌دهند.

اشکال دوم دکتر خسروپناه به مبنای علم‌شناسی دکتر زیباکلام این است که دیدگاه ایشان با تفکر رئالیستی همه فلاسفه، متکلمین و فقها و اندیشمندان اسلامی ناسازگار است؛ زیرا این گروه از اندیشمندان اسلامی به نقد شکاکیت و نسبی‌گرایی پرداخته‌اند و از تفکر رئالیستی دفاع کرده‌اند. برای تقویت هرچه بیشتر این اشکال شایسته بود دکتر خسروپناه به اختصار توضیح می‌دادند که دیدگاه فلاسفه، متکلمین و فقه‌های اسلامی درباره رئالیسم علمی چیست و این دیدگاه چگونه می‌تواند پاسخی نهایی برای نزاع فلاسفه علم رئالیست و مخالفان آن‌ها ارائه کند و منبعی برای مطالعه بیشتر خوانندگان در این زمینه ارائه می‌کردند.

اشکال سوم دکتر خسروپناه به دکتر زیباکلام این است که «مبنای نسبی‌گرایی مکتب ادینورا، همان‌گونه که می‌تواند از علم دینی دفاع کند، می‌تواند از علم سکولار نیز دفاع نماید. برای این مکتب، با توجه به نسبی بودنش، نباید فرقی بین علم دینی و علم سکولار باشد». این اشکال نیز اشکال به جایی نیست. آری! مطابق دیدگاه دکتر زیباکلام تعلقات و تمنیات فردی و گروهی، خواسته یا ناخواسته در فرایند اندیشه‌ورزی و شکل‌گیری و تحول علوم ایفای نقش می‌کند، زیرا از یک سو انسان بدون تعلق و تمنی وجود ندارد و از سوی دیگر نمی‌توان در عرصه اندیشه‌ورزی، به‌عنوان عرصه‌ای از فعالیت و زندگی، خود را به‌طور کامل از تمام تعلقات و تمنیات عاری ساخت. تعلقات و تمنیات انسان‌ها نیز می‌تواند دینی یا غیر دینی باشد. نتیجه تأثیر دو نظام تعلقات و تمنیات دینی و غیردینی بر دو نظام فکری و علمی، شکل‌گیری اندیشه‌ها و نظریه‌های علمی متفاوت است. در این میان دیدگاه دکتر زیباکلام آن است که هیچ معیار فراپارادایمی و مطلق‌ی برای مقایسه این دو نظام فکری و علمی وجود ندارد و هر معیاری برای داوری خود، تابع تعلقات و تمنیات فردی یا جمعی است.

دکتر خسروپناه در نقد آخر خود، دیدگاه دکتر زیباکلام را با چند پرسش مواجهه می‌کنند: (۱) به فرض که حاکمیت تعلقات اجتماعی بر نظریه‌های علمی در تاریخ علم گزارش شود، آیا می‌توان از حقانیت آن دفاع کرد و آن را در تولید علم دینی توصیه کرد؟ (۲) فرض کنید علم دینی با این شیوه توصیه شود، چگونه و با چه فرایندی تولید علم دینی مبتنی بر تعلقات اجتماعی دینی تحقق می‌یابد؟ (۳) بر فرض تحقق علم دینی مبتنی بر تعلقات اجتماعی دینی، با مبانی نسبی‌گرایی علم، علم دینی چه ترجیح و برتری‌ای نسبت به علم سکولار خواهد داشت؟ و... به نظر می‌رسد دکتر زیباکلام می‌توانند برای این پرسش‌ها پاسخ‌های مناسبی ارائه کنند: (۱) انسان بدون تعلقات و تمنیات وجود ندارد و انسان‌ها خواسته یا ناخواسته و آگاهانه یا ناخودآگاه در تمامی اعمال خود، از جمله در علم‌ورزی و اندیشه‌ورزی خود تحت تأثیر تعلقات و تمنیات خود هستند. در این میان توصیه دکتر زیباکلام به مسلمانان این است که تعلقات و تمنیات متأثر از ارزش‌ها و بینش‌های اسلامی خود را در فرایند اندیشه‌ورزی و علم‌ورزی خود دخالت دهند؛ (۲) هیچ فرایند مشخص و از پیش تعیین‌شده‌ای برای دخالت تعلقات

و تمنیات دینی در علم‌ورزی و اندیشه‌ورزی وجود ندارد. اما اگر مسلمانان با ارزش‌ها و بینش‌های اسلامی آشنا باشند و در عرصه‌های مختلف زندگی، خود را ملتزم به این ارزش‌ها و بینش‌ها بدانند، به صورت عملی و اندک‌اندک خواهند آموخت که چگونه التزام خود را به ارزش‌ها و بینش‌های دینی در عرصه اندیشه‌ورزی و علم‌ورزی به منصفه ظهور رسانند؛ (۳) هیچ معیار فراپارادایمی برای ترجیح و برتری علم دینی نسبت به علم سکولار وجود ندارد، اما بی‌شک تعلقات و تمنیات دینی، علم دینی را نسبت به علم سکولار ترجیح خواهد داد.

علم دینی، زائیده جامعه دینی

دکتر خسروپناه در گفتار اول (علم دینی، زائیده جامعه دینی) از فصل چهارم (نظریه‌های غرب‌گریزانه) به معرفی دیدگاه آیت‌الله شهید سید محمدباقر صدر درباره علم دینی می‌پردازند. این گفتار با همکاری حجت‌الاسلام فاضل حسامی دانشجوی دکتری قرآن و جامعه‌شناسی تحقیق و نگارش شده است. در صفحات ۲۱۷ - ۲۱۳ از این گفتار، مقدماتی ذکر شده است که مناسب یک گفتار خاص که قرار است به دیدگاه یک شخص خاص درباره علم دینی بپردازد نیست و بیشتر مناسب مقدمه‌ای برای کل کتاب است. در این مقدمه طولانی نویسنده مبنای علم‌شناسی کوهنی را اخذ می‌کند، اما در پایان تصریح می‌کند که «بی‌شک مقصود از پارادایم در علم دینی برگزیده، پارادایم نسبی‌گرایانه کوهن نیست». نویسنده همچنین در صفحه ۲۱۵ خواستار کلان پارادایم، پارادایم مسلط یا پارادایم ترکیبی‌ای می‌شود که مسلط بر پارادایم‌های موجود باشد و اجزائی از پارادایم‌های دیگر را دربر داشته باشد. به عقیده نویسنده «طبعاً چنین پارادایمی می‌تواند مسلط بر همه علوم انسانی باشد و... نظریه‌های موجود را درون خود جای دهد و...». به نظر می‌رسد مقدمه یادشده بدون توجه دقیق به آرای کوهن، تدوین یا تعمداً از اساسی‌ترین آرای علم‌شناسانه کوهن اعراض شده است. در فرض اخیر مشخص نیست وقتی تفاوت بسیاری میان دیدگاه مختار نویسنده و دیدگاه علم‌شناسانه کوهن وجود دارد. نویسنده چه اصراری داشته است که از مفاهیم نظریه علم‌شناسانه کوهن و به خصوص اصطلاح مبهم و مسئله‌دار پارادایم استفاده کند. نویسنده بارها در این فصل از میانی هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، ارزش‌شناسی، روش‌شناسی و... یاد می‌کند و رویکرد او اساساً در چهارچوب نظریه میناگرایی، که قرائت رایج معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی است، قرار می‌گیرد.

از سوی دیگر بهره‌گیری از نظریه‌های غربی (دیدگاه علم‌شناسی کوهن) برای تبیین یکی از دیدگاه‌های مطرح شده در زمینه علم دینی، ذیل عنوان نظریه‌های غرب‌گریزانه، از ابهامات اساسی این گفتار است.

نویسندگان این گفتار در صفحه ۲۱۹ مدعی می‌شوند نگاه شهید صدر به علم دینی «در زمان خود از بیشترین انسجام و شفاف‌ترین رهیافت برخوردار بود و تا زمان کنونی نیز اگر نگوییم بیشترین انسجام در اندیشه این متفکر به چشم می‌خورد، دست‌کم این دیدگاه

هم سطح کارآمدترین دیدگاه‌ها قرار می‌گیرد». در صورتی که این ادعا به دقت بیان شده باشد، باید محتوای نظریه علم دینی شهید صدر در نظریه مختار نویسنده تأثیر بسیاری گذاشته باشد. این در حالی است که تلقی شهید صدر از علم، دقیقاً در چهارچوب علم پوزیتیویستی است و تلقی نویسنده از علم متفاوت از تلقی پوزیتیویستی از علم است. دکتر خسروپناه برخلاف شهید صدر بر این باور است که «نه تنها جامعه به اسلامی و سکولار بودن اکتفا می‌یابد، بلکه نظریه‌های علوم رفتاری و اجتماعی نیز اسلامی و سکولار بردار هستند» (ص ۲۴۵). برای شهید صدر تنها تفاوت میان مناسبات جامعه دینی و جامعه سکولار است که می‌تواند به تولید علم دینی یا سکولار منتهی شود، زیرا کار علم تنها کشف این مناسبات است. با وجود این تفاوت اساسی بین دیدگاه شهید صدر و طیف وسیعی از دیدگاه‌های علم دینی و از جمله دیدگاه دکتر خسروپناه، مشخص نیست چرا نویسندگان این گفتار ادعا کرده‌اند که نظریه شهید صدر دست‌کم هم سطح کارآمدترین دیدگاه‌های مطرح شده در زمینه علم دینی قرار دارد؟

نویسندگان در صفحات ۲۳۳ - ۲۱۸ به تفصیل به بیان مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی، علم‌شناختی و دین‌شناختی شهید صدر پرداخته‌اند. ظاهراً چنین خوانشی از آرای شهید صدر در چهارچوب نظریه میناگرایانه دکتر خسروپناه انجام شده است. در حالی که نظریه شهید صدر درباره علم دینی، مستلزم آشنایی با مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی ایشان نیست و شاهد این ادعا نیز آن است که این مبانی در تقریر نظریه علم دینی شهید صدر تأثیری نداشته‌اند. نظریه علم دینی شهید صدر را که نویسندگان به صورت نامنسجم در صفحات ۲۴۳ - ۲۳۳ مطرح کرده‌اند، به صورت خلاصه می‌توان چنین توضیح داد:

- کارکرد همه علوم (اعم از علوم انسانی و طبیعی) کشف و شناخت واقعیت‌های خارجی است. گزارشگری صرف، رسالت علم است نه اسلام. اسلام به‌عنوان دینی جامع، درصدد نیست که پدیده‌های متفاوت را شناسایی کرده و ربط عینی آن‌ها را با یکدیگر بیان کند.
- اسلام بیان‌گر اصول و قواعد و ارزش‌های اساسی و کلانی (برای مثال عدالت) است که روش زندگی انسان را مشخص می‌سازد. این اصول و قواعد و مفاهیم، اصول، قواعد و مفاهیم علمی نیستند، زیرا آزمون‌پذیر نبوده و با ابزارهای علمی قابل سنجش نیستند.
- در حال حاضر ما علم اسلامی (برای مثال علم اقتصاد اسلامی) نداریم، اما مکتب اسلامی (برای مثال مکتب اقتصادی اسلامی) داریم. حال اگر مکتب اقتصادی اسلام در جامعه به‌طور کامل پیاده شود و مناسبات اقتصاد اسلامی در جامعه ظهور یابد، محققان اقتصادی می‌توانند واقعیت‌های جامعه را ثبت کنند و قوانین عمومی حاکم بر آن‌ها را استخراج کنند. در چنین شرایطی علم اقتصاد اسلامی شکل خواهد گرفت.

به همین شکل می‌توان از علم روان‌شناسی یا جامعه‌شناسی اسلامی در اندیشه شهید صدر صحبت کرد. به عبارت دیگر شهید صدر مطابق تلقی رایج از علم در دوره خود، که مبتنی بر تلقی پوزیتیویستی بود، علم را فارغ از ارزش‌ها و امری عینی قلمداد

می‌کردند که کار آن تنها توصیف واقعیت و کشف قوانین حاکم بر پدیده‌هاست و تفاوت علم دینی و علم سکولار تنها به خاطر موضوع مورد مطالعه آن‌هاست، به‌گونه‌ای که کشف قوانین حاکم بر جامعه دینی، به علم دینی منتهی می‌شود و کشف قوانین حاکم بر جامعه سکولار به علم سکولار.

با این توصیفات مشخص نیست، توضیحات مبسوط نویسندگان درباره مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی و حتی بسیاری از توضیحات نویسنده درباره مبانی علم‌شناختی و دین‌شناختی شهید صدر به چه کار تبیین نظریه علم دینی ایشان می‌آید، الا اینکه نویسندگان اصرار داشته‌اند دیدگاه شهید صدر را در چهارچوب نظریه مبنایگرایانه علم دینی خود بازنویسی کنند.

نویسندگان در بخش تحلیل نظریه علم دینی شهید صدر (ص ۲۴۴ - ۲۴۵) عملاً نگاه پوزیتیویستی شهید صدر به علم (یعنی این نگاه که کارکرد علم تنها توصیف پدیده‌ها و کشف قوانین حاکم بر آن است) را نقد کرده و مدعی شده‌اند که پیش‌فرض‌های غیرتجربی (برای مثال ارزش‌ها و بینش‌های دینی) هم در گردآوری اطلاعات و هم در تحلیل و داوری آن‌ها نقش مؤثری دارند.

در مجموع می‌توان گفت معرفی و نقد نظریه علم دینی شهید صدر نیازی به اختصاص ۳۲ صفحه (ص ۲۱۳ - ۲۴۵) مطلب نداشت و این نظریه می‌توانست به صورت کاملاً خلاصه‌تری معرفی و نقد شود.

ملاحظات بر دیدگاه تأسیسی دکتر خسرو باقری

دکتر خسروپناه در گفتار هشتم (نظریه تأسیسی علم دینی) از فصل پنجم (نظریه‌های غرب‌گزینانه) به معرفی و نقد نظریه علم دینی دکتر خسرو باقری می‌پردازند. دیدگاه دکتر باقری در زمینه علم دینی، یکی از شفاف‌ترین دیدگاه‌هایی است که در این زمینه طرح شده است. گزارشی هم که از نظریه ایشان در این گفتار طرح شده، گزارش خوبی است. اما برخی از اشکالاتی که دکتر خسروپناه به نظریه علم دینی دکتر باقری وارد کرده‌اند جای بحث دارد، برای مثال: «دکتر باقری در متن کتابشان فرموده‌اند: نسبت معرفت‌شناختی را قبول نداریم، اما نسبت معرفتی را می‌پذیریم؛ ولی تفاوت نسبت معرفت‌شناختی و نسبت معرفتی را به‌طور دقیق مشخص نکرده‌اند».

به نظر می‌رسد این اشکال چندان وارد نیست؛ چراکه دکتر باقری در صفحات ۱۹۳ - ۱۹۱ کتاب هویت علم دینی به تفصیل تفاوت نسبت معرفت‌شناختی و نسبت معرفتی را بیان کرده‌اند:

نسبت‌گرایی معرفت‌شناختی، اساساً امکان سخن گفتن از علم، عینیت علمی و توافق بین‌الاذهانی عالمان را از بین می‌برد، اما نوع دیگری از نسبت (نسبت معرفتی) نیز هست که با واقع‌گرایی انتقادی سازگار بوده، نه تنها هویت فراتاریخی علم را مخدوش نمی‌کند، بلکه تنها به کمک آن می‌توان فهم مناسبی از علم و تحولات علمی فراهم آورد. مطابق این دیدگاه، واقعیت

پیچیده و دیرپاب آدمی (در علوم انسانی) بر حسب رخصتی که پیش فرض‌ها و دیدگاه‌های دانشمندان فراهم می‌آورند، به میزان معینی به دام تحقیق می‌افتد و به جلوه‌های متفاوتی از واقعیت آدمی رهنمون می‌شود و سهم و نسبتی از دانش را نصیب دانشمند می‌کند. دانش محدود آدمی از این زاویه، پس از تأیید تجربی، به منزله یافته‌های علمی و فراتاریخی، پذیرفتنی خواهند بود. نسبت معرفتی، وجود نظریه‌های مختلف در رشته‌های مختلف را قابل تبیین می‌کند. هر یک از دانشمندان، کار خود را با نوع معینی از پیش فرض‌ها آغاز می‌کنند و مفاهیم، فرضیه‌ها و نظریه‌های مختلفی فراهم می‌آورند که در تناسب با زمینه خاص خودشان باشند. اظهار این تناسب، با افزودن قیدهایی بر واژه علم، ما را دچار نسبت‌گرایی معرفت‌شناختی نخواهد کرد...

در دومین نقد دکتر خسروپناه به نظریه دکتر باقری نیز چند اشکال به نظر می‌رسد: اولین اشکال که ظاهراً اشکالی در نگارش بوده است این که در بیان دکتر خسروپناه آمده است: «دکتر باقری درباره دو رویکرد اثبات‌گرایی و مابعداثبات‌گرایی که از مباحث مشترک فلسفه علوم تجربی و انسانی است، به خوبی سخن گفته است...» البته بی‌شک دکتر خسروپناه آگاهی دارند که علوم از حیث روش به علوم عقلی، نقلی، تجربی و شهودی تقسیم می‌شوند و از حیث موضوع به علوم انسانی و طبیعی و... اما عبارت ایشان ممکن است این ذهنیت را ایجاد کند که علوم تجربی قسیم علوم انسانی هستند. دکتر خسروپناه در ادامه اشاره کرده‌اند که دکتر باقری «درباره پارادایم‌های اختصاصی علوم انسانی، همچون تحلیل گفتمانی پسامدرن‌ها، تبیین هرمنوتیکی و ساختارگرایی سخنی به میان نیاورده است». این در حالی است که رویکردهای موجود در حوزه روش‌شناسی علوم انسانی را با توجه به مفروضات فلسفی آن‌ها می‌توان به شکل مناسبی در دو دسته رویکردهای اثبات‌گرایی و مابعد اثبات‌گرایی طبقه‌بندی کرد؛ همان‌گونه که در ادامه دکتر خسروپناه رویکردهای مختلف در حوزه روش‌شناسی علوم انسانی را به دو دسته مدرن و پسامدرن تقسیم کرده‌اند.

سومین اشکال دکتر خسروپناه به دکتر باقری چنین تقریر شده است:

مهم‌ترین دلیل منکران علم دینی، خنثی بودن روش‌شناسی علوم است. تجربی بودن علومی انسانی به نظر منکران علم دینی، دینی و غیردینی یا بومی و غیربومی بردار نیست. طرفدار علم دینی باید نشان دهد آموزه‌های دینی در روش‌شناسی علوم انسانی تأثیرگذار است تا بتواند اشکال اصلی منکران علم دینی را پاسخ گوید. نظریه تأسیسی علم دینی آقای باقری در این زمینه نقص جدی دارد.

این اشکال نیز وارد به نظر نمی‌رسد؛ زیرا دکتر باقری به تفصیل بیان کرده‌اند که آموزه‌های دینی در فرایند نظریه‌پردازی و آن هم از طریق تدارک پیش فرض‌های متافیزیکی که رهنمودهای سلبی و ایجابی در اختیار نظریه‌پرداز قرار می‌دهد، ایفای نقش کرده و نظریه‌ها و به تعبیر دقیق‌تر فرضیه‌های دانشمند را هم‌رنگ دیدگاه فلسفی وی می‌کند.

ایشان در مقام داوری، علم تجربی را محکوم روش تجربی می‌دانند، هرچند در فصل دوم به تفصیل درباره درهم‌تنیدگی مشاهده و نظریه و همچنین عدم تعیین نظریه از طریق مشاهده و آزمون بحث کرده‌اند. اما پاسخی که دکتر باقری به اشکال مخالفان علم دینی (این اشکال که روش تجربی خنثی است و نتیجه داوری را خنثی می‌کند، پس هرچند در مقام گردآوری آموزه‌های دینی نقش ایفا کنند، فرضیه‌هایی که از بوته آزمون موفق بیرون می‌آیند، خنثی و بی‌جهت خواهند بود) می‌دهند این است که ما غیر از مقام گردآوری و مقام داوری، مرحله دیگری نداریم که صبغه متافیزیک فرضیه‌ها را از آن‌ها بزداید. به عبارت دیگر فرضیه‌ای که در مقام گردآوری، رنگ تعلق به یک نظام متافیزیکی را به خود گرفت، در مقام داوری تنها یا پذیرفته می‌شود یا رد می‌شود و در هر دو حالت رنگ تعلق به نظام متافیزیکی خود را حفظ خواهد کرد. به نظر می‌رسد توضیحات روش‌شناسانه دکتر باقری در این زمینه از عهده پاسخ به اشکال دکتر خسروپناه برمی‌آید.

در نقد آخر دکتر خسروپناه نوشته‌اند: «دکتر باقری از تأثیرپذیری سخن گفته‌اند، اما چگونگی تأثیرگذاری را مشخص نکرده‌اند... باید چگونگی تأثیرگذاری نیز مشخص گردد...». با توضیحی که در بند پیشین آمد، چگونگی تأثیرگذاری مبانی متافیزیکی در فرایند علم‌ورزی از منظر دکتر باقری روشن شد و تفصیل این بحث را باید در کتب و مقالات دکتر باقری دنبال کرد. به نظر می‌رسد در این زمینه تفاوت اساسی میان دیدگاه دکتر باقری و دکتر خسروپناه وجود ندارد. برای مثال دکتر باقری تصریح می‌کنند که ابتدا باید مبانی متافیزیکی مورد نیاز برای فعالیت علمی را بر اساس آموزه‌های دینی تدارک دید. رهنمودهای سلبی و ایجابی، ایجاب می‌کنند آن دسته از نظریه‌های علمی موجود که با این مبانی متافیزیکی همخوانی ندارند، حذف و نظریه‌هایی اخذ شود که با مبانی متافیزیکی دینی همخوان باشند تا سازگاری نظام معرفتی حفظ شود. برای مثال آن دسته از نظریه‌های علوم رفتاری که انسان را موجودی مجبور قلمداد کرده، طرد و آن دسته از نظریه‌ها که بر اراده آدمی تأکید دارند اخذ شوند و... اما اصل فرایند نظریه‌پردازی در دیدگاه دکتر باقری مبتنی بر خلاقیت است. یعنی دانشمندان با توجه به مبانی مختار خود و با بهره‌گیری از خلاقیت خود حدس‌ها و فرضیه‌ها را ارائه می‌کنند (شایان ذکر است دکتر خسروپناه نیز در نظریه مختار خود هیچ اشاره‌ای به فرایند نظریه‌پردازی علمی نمی‌کنند). به هر روی، از آنجا که این حدس‌ها یا فرضیه‌ها با توجه به مبانی متافیزیکی مختار ارائه شده‌اند، تعارضی با مبانی نخواهند داشت. اما برای بررسی میزان تطابق آن با واقعیت باید از تجربه استفاده کرد. یعنی باید دید آیا فرضیه ارائه‌شده با محسوسات و مشاهدات ما (که در دیدگاه خسروپناه بدیهی بوده و بخشی از هسته سخت برنامه‌پژوهشی علم دینی را تشکیل می‌دهد) هماهنگی دارد یا خیر.

مبانی الگوی حکمی - اجتهادی علوم انسانی اسلامی

در گفتار نهم (الگوی حکمی - اجتهادی علوم انسانی) از فصل پنجم (نظریه‌های غرب‌گزینانه)، دکتر خسروپناه به تفصیل به بیان نظریه مختار خود می‌پردازند. این نظریه

مبتنی بر مقدماتی است که در این بخش از مقاله تنها به ارزیابی برخی از این مقدمات و نحوه تقریر آن‌ها خواهیم پرداخت.

دکتر خسروپناه در صفحه ۵۶۰ بیان می‌کنند که: «این نظریه تنها در راستای تحول علوم رفتاری و اجتماعی کارساز است». در ادامه ملاحظه خواهد شد که دیدگاه ایشان به لحاظ نظری اختصاصی به بحث تحول علوم رفتاری و اجتماعی ندارد و در حوزه علوم طبیعی نیز قابل طرح است.

نویسنده در این گفتار به تفصیل درباره منزلت علم در اسلام (ص ۵۶۴ - ۵۶۱)، معنای لغوی علم (۵۶۵ - ۵۶۴) معنای اصطلاحی علم (۵۶۹ - ۵۶۵) مقصود از علوم انسانی (۵۷۰ - ۵۶۹)، ملاک طبقه‌بندی علوم (ص ۵۷۱ - ۵۷۰) و... می‌پردازد که برخی از این مباحث در تشریح نظریه علم دینی نویسنده تأثیری ندارند و در نتیجه حذف آن‌ها لطمه‌ای به بحث وارد نمی‌کند.

دکتر خسروپناه در صفحه ۵۶۸ تعریف خود را از علوم تجربی چنین بیان کرده‌اند: «مجموعه گزاره‌های مدعی کشف واقع که اولاً مدلل، ثانیاً منسجم، ثالثاً نسبت به اهداف تعیین‌شده کارآمد باشند، رابعاً نزد دانشمندان مقبولیت بین‌الذهانی پیدا کنند». این تعریف با چند مشکل روبه‌روست. برای مثال: (۱) وجه تجربی بودن در این تعریف لحاظ نشده است؛ (۲) مشخص نشده است که کارآمدی آن دسته از علومی که درصدد کشف واقع هستند به چه معناست؟ (۳) معنای مقبولیت بین‌الذهانی هم مشخص نشده است. مشخص شدن معنای این ویژگی، به خصوص در علوم انسانی تجربی که در آن‌ها پارادایم واحد و مسلطی وجود ندارد، از اهمیت بسیاری برخوردار است.

دکتر خسروپناه به خوبی توجه دارند که اکثر علوم انسانی و اجتماعی به تعبیر دکتر پایا دو شأن علمی (از آن حیث که درصدد شناخت واقعیت انسانی و اجتماعی هستند) و تکنیکی (از آن حیث که درصدد تغییر واقعیت انسانی و اجتماعی و پاسخ به نیازهای فردی و جمعی هستند) دارند. بر این اساس ایشان مرتب در کنار توصیف و تبیین و تفسیر از توصیه و کاربرد هم به‌عنوان کارکردهای علوم تجربی رفتاری و اجتماعی یاد می‌کنند؛ اما از آنجا که مخالفان علم دینی تأکید دارند که مخالف امکان دینی شدن آن دسته از علومی هستند که درصدد توصیف و تبیین واقعیت‌اند و از سوی دیگر برخی از مخالفان علم دینی به تصریح، تکنولوژی را جهت‌دار دانسته و آن را متأثر از فرهنگ و ارزش می‌دانند، شایسته‌تر آن بود که دکتر خسروپناه نیز بحث خود را تنها ناظر به وجه علمی علوم رفتاری و اجتماعی به پیش می‌بردند.

دکتر خسروپناه در این گفتار مکرراً اشاره می‌کنند که روش تولید علوم انسانی اسلامی، روشی ترکیبی است. برای مثال: در صفحه ۵۷۰ اشاره می‌شود که علوم انسانی اسلامی «با بهره‌گیری از روش‌های ترکیبی تجربی، عقلی، قرآنی و روایی»... به تبیین رفتارهای فردی و جمعی انسان می‌پردازد. در این عبارت از روش قرآنی و روایی در عرض روش تجربی و عقلی یاد شده که با توجه به بیان دکتر خسروپناه در صفحه ۵۹۹ «علوم انسانی اسلامی علومی

است که با بهره‌گیری از ... روش‌های اسلامی (تجربی، عقلی و نقلی) و رویکرد اجتهادی به توصیف انسان می‌پردازد»، می‌توان گفت مراد ایشان از روش قرآنی و روایی، روش نقلی است. اما دکتر خسروپناه در نقل اخیر دقیقاً توضیح نمی‌دهند که (۱) مراد از روش تجربی، عقلی و نقلی چیست؟ (۲) وجه اسلامی قلمداد کردن روش‌های تجربی و عقلی در چیست؟ (۳) درباره رویکرد اجتهادی و نسبت آن با روش‌های تجربی، عقلی و نقلی نیز در این گفتار توضیح دقیقی مشاهده نمی‌شود.

نکته اساسی دیگر درباره ادعای دکتر خسروپناه در زمینه ترکیبی بودن روش پیشنهادی ایشان برای تولید علوم رفتاری و اجتماعی اسلامی این است که امروزه در مباحث روش‌شناسی پذیرفته شده است که روش‌های ترکیبی برای شناخت واقع کارآمدتر هستند، اما در چگونگی ترکیب روش‌ها اختلاف نظر بسیاری وجود دارد. بر این اساس صرفاً بیان این مطلب که در علوم انسانی اسلامی از روش ترکیبی استفاده می‌شود کافی نیست و باید با دقت کیفیت نقش‌آفرینی روش‌های یادشده در فرایند تولید علم دینی مشخص شود.

دکتر خسروپناه در صفحات ۵۷۱ - ۵۷۰ با استناد به روایتی منسوب به امام صادق (ع)، معیاری برای طبقه‌بندی علوم عرضه می‌کنند و آن را بهترین ملاک و توجیه برای طبقه‌بندی علوم برمی‌شمارد. مطابق با این معیار علوم عبادی و اعتقادی (فقه عبادی، کلام، تفسیر عبادی و اعتقادی و علوم قرآنی) از رابطه انسان با ذات، صفات و افعال الهی؛ علوم اخلاقی و رفتاری (اخلاق، روان‌شناسی، علوم تربیتی) از رابطه انسان با خود؛ علوم اجتماعی (سیاست، اقتصاد، حقوق، مدیریت، جامعه‌شناسی) از رابطه انسان با دیگران؛ علوم طبیعی (فیزیک، شیمی، زیست‌شناسی، زمین‌شناسی و گیاه‌شناسی) از رابطه انسان با طبیعت به دست می‌آیند....

پرسش‌ها و ابهامات چندی در ارتباط با معیار طبقه‌بندی پیشنهادی دکتر خسروپناه وجود دارد. برای مثال: (۱) آیا اخلاق، روان‌شناسی و علوم تربیتی تنها ناظر به رابطه انسان با خود است؟ (۲) مطابق با این معیار فقه باید به چهار بخش تقسیم شود، چراکه ما هم فقه عبادی داریم، هم احکام فقهی که ناظر به شخص است، هم احکام فقهی که ناظر به دیگران است، هم احکام فقهی که ناظر به طبیعت است. درباره تفسیر و اخلاق هم با چنین وضعیتی روبه‌رو خواهیم بود.

دکتر خسروپناه در صفحات ۵۷۳ - ۵۷۱ به تشریح مفهوم پارادایم که در نظریه علم دینی خود از آن استفاده کرده‌اند می‌پردازند و به درستی اشاره می‌کنند که این واژه در کتاب **ساختار انقلاب‌های علمی** کوهن جهت توصیف چگونگی شکل‌گیری و تحول جریان‌های مختلف علمی استفاده شده است. در ادامه به معانی متفاوتی که کوهن در کتاب ساختار، از واژه پارادایم اراده کرده است اشاره می‌کند و در نهایت می‌نویسند: «مقصود نگارنده از پارادایم در این نگاشته، معنای عام آن، یعنی چهارچوب و اصول فکری است که بر بینش آدمی نسبت به رویدادهای جهان و انسان تأثیرگذار است». دکتر

خسروپناه در صفحه ۶۰۴ هم می‌نویسند: «پارادایم‌ها همانند عینکی هستند که با توجه به نوعش، جهت‌گیری درباره واقعیت خارجی را نشان می‌دهد». اما با توجه به تبعات نظریه علم‌شناسی پارادایمی کوهن، که نویسنده در صفحه ۵۹۴ به یکی از آن‌ها (قیاس‌ناپذیری) اشاره کرده است، مشخص نیست چرا نویسنده اصرار دارد در تشریح نظریه علم دینی خود از مفاهیم نظریه علم‌شناسی کوهن استفاده کند؟ و چرا به جای اصطلاح پر حرف و حدیث پارادایم، از اصطلاح کم حرف و حدیث‌تر مبانی فلسفی استفاده نمی‌کند؟

نکته دیگر آنکه در نظریه کوهن، پارادایم که پیوند اساسی با مقبولات جامعه علمی دارد، آخرین مرجعی است که درباره نظریه‌های علمی داور می‌کند. اما در نظریه علم‌شناسی دکتر خسروپناه بدیهیات اولیه و ثانویه داور دیگر گزاره‌ها هستند. در علم‌شناسی کوهن، پارادایم‌ها قیاس‌ناپذیرند، اما در الگوی مورد نظر دکتر خسروپناه «پارادایم‌ها قیاس‌پذیرند، زیرا مجموعه پارادایم‌های موجود را می‌توان با منطق و معرفت‌شناسی ارزیابی کرد و درست یا غلط بودن آن را متوجه شد» (ص ۶۰۴). اما بعید است با استفاده از منطق و معرفت‌شناسی بتوان توضیح داد به چه دلیل هیئت بطلمیوسی یا فیزیک نیوتنی یا هر یک از نظریه‌های علمی که امروزه نادرست قلمداد می‌شوند، نادرست هستند؟

دکتر خسروپناه همچنین در صفحه ۵۹۵ علم‌شناسی پارادایمی کوهن را بر مبنای برنامه پژوهشی لاکاتوش توضیح می‌دهند، بدون آنکه نسبت برنامه پژوهش علمی لاکاتوش را با علم‌شناسی پارادایمی کوهن مشخص کرده باشند و بدون آنکه به تفاوت نگاه ساختاری نظریه کوهن و لاکاتوش با نگاه گزاره‌ای مورد استفاده در الگوی پیشنهادی خود توجه کرده باشند. شایان ذکر است در علم‌شناسی لاکاتوش هم هسته سخت بنا به تصمیم روش‌شناختی مدافعان یک برنامه پژوهشی از ابطال مصون نگاه داشته می‌شود، در حالی که در الگوی پیشنهادی دکتر خسروپناه، هسته سخت بدیهیات اولیه و ثانویه هستند. به نظر می‌رسد الگوی پیشنهادی دکتر خسروپناه در نهایت یک قرأت جدید از رویکرد میناگرایانه است و نمی‌توان آن را در چهارچوب برنامه پژوهش علمی لاکاتوش یا پارادایم علمی کوهن تقریر کرد.

دکتر خسروپناه در صفحه ۵۸۷ می‌نویسند:

علوم تجربی و علوم دینی به لحاظ روشی از هم متمایز هستند. روشی که در علوم انسانی و طبیعی به کار گرفته می‌شود، عینیت، تکرارپذیری بین‌الذهانی و آزمایش تجربی و استقرائی و عقلانی و تا حدودی روش نقلی - مکتبی است؛ در حالی که فهم متون دینی متوقف بر روش‌شناسی نقلی و تفسیری و اجتهادی است.

این اظهار نظر با چند پرسش روبه‌روست: (۱) چرا در این عبارت دین به متون دینی محدود شده است، حال آنکه نویسنده آن دست از گزاره‌های عقلی را که در ارتباط با سعادت انسان و یقینی یا اطمینانی باشند، دینی می‌داند. بنابراین یکی از روش‌های دست‌یابی به گزاره‌های دینی، روش عقلی است که این روش به عقیده دکتر خسروپناه در علوم تجربی نیز استفاده می‌شود. در این صورت نمی‌توان از تمایز روشی قاطع میان علم و

دین یاد کرد. ۲) به کاربرد عنوان روش برای دو ویژگی عینیت و تکرارپذیری بین‌الذاتی در ادبیات فلسفه علم جا افتاده نیست.

دکتر خسروپناه همچنین معتقدند: «علوم تجربی و دین یا علوم دینی از جهت غایت و غرض نیز از هم متمایز هستند؛ زیرا غایت و غرض دین و علوم دینی، هدایت انسان‌ها به سمت خداوند متعال و سعادت بشری است؛ ولی غرض و غایت علم، کشف طبیعت انسان و تصرف و تغییر آن‌هاست». اما ایشان در ادامه بیان می‌دارند: «علم و دین... از جهت گزاره‌ای تمایزی ندارند، زیرا بعضی از گزاره‌های مشترک هم در دین و هم در علم یافت می‌شوند؛ همانند خلقت انسان و آفرینش جهان...» (ص ۵۸۷). این دیدگاه از چند جهت با مشکل روبه‌روست: ۱) اگر ما تمایز علم و دین را در ناحیه هدف پذیرفتیم، باید دلالت آن را در مقام تمایز گزاره‌ها نیز بپذیریم و قبول کنیم که گزاره‌های ظاهراً مشابهی که در علم و دین مشاهده می‌کنیم، با توجه به تمایز هدفی آن‌ها، دو معنای متمایز خواهند داشت و مهم در بحث ترابط گزاره‌های علم و دین، ترابط معنای گزاره‌هاست نه ترابط ظاهر گزاره‌ها؛ ۲) یکی از تبعات این دیدگاه در نظریه علوم انسانی اسلامی دکتر خسروپناه آن است که ایشان آموزه‌های دینی اسلام را تنها در مقام ترسیم انسان بایسته و شایسته کارآمد دانسته‌اند، این در حالی است که بخشی از آموزه‌های اسلامی می‌توانند در ترسیم انسان‌شناسی عام کمک شایانی به علوم انسانی بکنند.

به عقیده دکتر خسروپناه این پیش‌فرض علمی که «هر پدیده‌ای یک علت مادی دارد... با پیش‌فرض دینی که مبتنی بر وجود علت‌های مادی و مجرد در تحقق عالم طبیعت است، تعارض دارد». بعد به استناد چنین تعارض‌هایی نتیجه می‌گیرند که «راه حل برطرف کردن این‌گونه تعارض‌ها میان علم و دین (تعارض در پیش‌فرض‌های علم و دین) تولید علم دینی با پیش‌فرض‌های الهی است» (ص ۵۸۹). اما باید توجه داشت که گاه پیش‌فرض‌های فعالیت علمی را که ادعا می‌شود با آموزه‌های دینی تعارض دارند می‌توان با انجام یک تغییر جزئی اصلاح کرد، بدون اینکه ساختار علم مورد نظر فروپاشد. برای مثال پیش‌فرض مورد بحث (هر پدیده‌ای یک علت مادی دارد) را می‌توان چنین اصلاح کرد که پدیده‌های مادی، علت مباشر مادی دارند. علوم تجربی نیز بر مطالعه پدیده‌های مادی تمرکز دارند، بر این اساس تنها به دنبال یافتن علل مادی پدیده‌های مورد مطالعه هستند. از سوی دیگر گاه میان معنای ظاهری و غیر تفصیلی برخی آموزه‌های دینی با پیش‌فرض‌های علمی تعارض رخ می‌دهد. برای مثال دانشمندان پس از مواجهه با مشکلاتی که توسل به خدای رخنه‌پوش در پیشرفت علم ایجاد کرد، به این نتیجه رسیدند که در تبیین علمی پدیده‌های طبیعی به خداوند متوسل نشوند. دکتر خسروپناه چنین اتخاذ موضعی را با اعتقاد به اینکه «خداوند علاوه بر آنکه خالق عالم است، لحظه‌به‌لحظه آن را ربوبیت می‌کند»، در تعارض می‌بینند. اما اگر بکوشیم به این پرسش‌ها پاسخ دهیم که آیا ربوبیت لحظه‌به‌لحظه خداوند در عالم به این معناست که خداوند در هر لحظه به‌عنوان علت مباشر در پدیده‌های مادی

دخالتمی کند؟ آیا ربوبیت لحظه به لحظه خداوند در عالم منافاتی با علت مباشر مادی داشتن پدیده‌های مادی دارد؟ و... به احتمال قوی برخی از تعارضات پیش فرض‌های علمی و آموزه‌های اسلامی از میان خواهند رفت.

نکته دیگر آنکه دکتر خسروپناه بدون اینکه تعارض پیش فرض‌های علم و دین را که خود به چندین نمونه از آن اشاره کرده‌اند، به نحوی رفع و رجوع کنند، در صفحه ۵۹۵ تصریح می‌کند: «در حیطه علوم طبیعی برای ما ثابت نشده که این علوم با دین تعارض پارادایمی یا الگویی داشته باشند». این در حالی است که پیش فرض‌های مورد اشاره ایشان، بخشی از همان «چهارچوب و اصول فکری است که برینش آدمی نسبت به رویدادهای جهان تأثیرگذار است». به هر روی هدف از بیان این مباحث آن بود که برای اثبات ضرورت تولید علم دینی مبتنی بر آموزه‌های کلان دینی، باید اطمینان حاصل کرد که هیچ راه حل ممکن و کم‌هزینه‌تری برای رفع تعارض پیش فرض‌های علم و دین وجود ندارد.

دکتر خسروپناه همچنین می‌نویسد: «تعارض گزاره‌های علمی و دینی بسیار جدی است» (ص ۵۹۲). برای نمونه به چند مورد اشاره می‌کنند. با توجه به این که دکتر خسروپناه هم در ابتدا و هم در انتهای کتاب تصریح دارند که نظریه علم دینی ایشان در حوزه علوم رفتاری و اجتماعی کاربرد دارد، بنده تنها به استناد مثال‌هایی که ناظر به گزاره‌های علوم انسانی است بحث خود را ادامه می‌دهم «قسر و جبر در نگاه علم جدید و تأکید بر عوامل بیرونی در امور روان‌شناختی انسان در نگرش علمی و اختیار انسان و تأکید بر عوامل درونی در آسیب‌های انسان در نگرش دینی» (ص ۵۹۳)، «در اسلام روابط دختران و پسران در چهارچوب شرع اجازه داده می‌شود و از روابط نامشروع جلوگیری می‌گردد، ولی برخی نظریه‌های روان‌شناسان در تأیید آزادی روابط جنسی است» (همان). مثال‌هایی است که دکتر خسروپناه به استناد آن‌ها بحث تعارض گزاره‌ای علم و دین را نتیجه گرفته و از این مسیر بحث ضرورت تولید علم دینی را دنبال می‌کنند. اما باید توجه داشت که مثال اول ناظر به تعارض در پیش فرض‌هاست نه تعارض در گزاره‌ها و مثال دوم ناظر به علوم توصیه‌ای است نه علوم توصیفی و تبیینی. فارغ از این نکته، همان‌طور که دکتر خسروپناه به درستی اشاره کرده‌اند، تنها برخی از نظریه‌های روان‌شناسان آزادی روابط جنسی را تأیید می‌کنند. همین‌طور باید گفت تنها در برخی از نظریه‌های روان‌شناسان، انسان موجودی مجبور قلمداد شده است. پرسشی که در این خصوص می‌توان مطرح کرد آن است که با فرض آنکه تقریر و تعبیر ما از نظریه‌های روان‌شناسی مورد بحث در این مثال‌ها دقیق باشد، آیا با نشان دادن تعارض‌های میان برخی از نظریه‌های موجود در روان‌شناسی با آموزه‌های دینی می‌توان مدعی ضرورت تولید علم دینی در حوزه روان‌شناسی شد؟ آیا نمی‌توان به جای استفاده از نظریه‌هایی که انسان را مجبور قلمداد می‌کنند، از نظریه‌هایی در روان‌شناسی موجود استفاده کرد که انسان را موجودی مختار دانسته و بر نقش عوامل درونی در رفتار انسان تأکید دارند؟ برای اثبات ضرورت تولید

علم دینی در هر یک از شاخه‌های علوم، به منظور رفع تعارض علم و دین، باید اطمینان حاصل کرد که گزاره‌های هیچ‌یک از نظریه‌های موجود در آن شاخه از علم، قابل جمع با آموزه‌های دینی نیست. از آنجا که تاکنون چنین تحقیقی انجام نشده است، تولید علم دینی را برای رفع تعارض علوم انسانی و آموزه‌های دینی نمی‌توان ضروری دانست، بلکه تنها می‌توان ادعا کرد که تولید علم دینی بر مبنای آموزه‌های دینی، یک راه ممکن در کنار چند راه‌کار دیگر، از جمله راه‌کار تهذیب و تکمیل علوم موجود بر مبنای آموزه‌های اسلامی است و همان‌طور که در مقاله «دفاعی از رویکرد تهذیب و تکمیل علوم موجود» آمده است، تقریر قوی از این رویکرد نه تنها از عهده اشکالات استاد ملکیان و دکتر باقری و ... برمی‌آید، که در دوره گذار (یعنی تا زمانی که رویکردهای تأسیسی موفق به تولید علوم انسانی اسلامی نشده‌اند) بهترین رویکرد در زمینه مواجهه دینی با علوم انسانی موجود است و در نهایت قرائت قوی از این رویکرد، بهترین تبیین را برای چگونگی توسعه علمی که وارد تمدن اسلامی شدند و جهت اسلامی پیدا کردند (برای مثال فلسفه اسلامی) ارائه می‌کند. این ادعا بر خلاف دیدگاه دکتر خسروپناه است که می‌نویسد: برای حل تعارض واقعی میان علوم انسانی و معرفت دینی تنها راه حل مفید تولید علم دینی است؛ زیرا با تأثیر متافیزیک دینی و روحیه و انگیزه دینی عالمان بر فرایند و تئوری‌ها و اهداف علم، نمی‌توان به مضامین ناسازگار با دین دست یافت (ص ۵۹۶). این بحث به تفصیل در بخش مربوط به بررسی ادله اثبات ضرورت تولید علم دینی در کتاب **تحلیلی بر اندیشه‌های علمی دینی در جهان اسلام** مطرح شده است.

دکتر خسروپناه روش‌شناسی‌های علوم را به دو قسم روش‌شناسی صورت‌گرا و روش‌شناسی بسترگرا تقسیم کرده‌اند و توضیح بسیار مجملی درباره آن‌ها ارائه کرده‌اند (ص ۶۰۳). از آنجا که دو عنوان صورت‌گرا و بسترگرا در ادبیات فلسفه علم و روش‌شناسی علوم انسانی کمتر شناخته شده است، با توجه به توضیحات دکتر خسروپناه می‌توان گفت منظور ایشان از روش‌شناسی صورت‌گرا، طبیعت‌گرایی یا آن دسته از روش‌شناسی‌هایی است که اولاً به وحدت روشی علوم معتقدند و ثانیاً بر این باورند که علوم انسانی باید از روش علوم طبیعی استفاده کنند. در مقابل پیروان روش‌شناسی بسترگرا یا به تعبیر دیگر تاریخی‌گرایان بر این باورند که علوم انسانی و علوم طبیعی به خاطر تاریخ‌مند بودن موضوع علوم انسانی و غیر تاریخی بودن موضوع علوم طبیعی باید از روش‌های کاملاً متفاوتی استفاده کنند. اگر برداشت نویسنده از تقسیم‌بندی دکتر خسروپناه درست باشد، در این صورت برخلاف دیدگاه دکتر خسروپناه پوپر در زمره صورت‌گرایان قرار نمی‌گیرد. با توجه به آرای پوپر، به خصوص کتاب **فقر تاریخی‌گری** که دکتر خسروپناه در همین صفحه به آن اشاره کرده‌اند، پوپر نه در زمره صورت‌گرایان قرار می‌گیرد و نه در زمره بسترگرایان. پوپر با ارائه روش‌شناسی منطق موقعیت، در موضعی میانه این دو دیدگاه قرار دارد.

دکتر خسروپناه پس از معرفی اجمالی دو روش‌شناسی صورت‌گرا و بسترگرا می‌نویسد: نگارنده به بسترگرایی واقع‌گرایانه در علوم انسانی رفتاری و اجتماعی معتقد

است. بسترگرایی بدین معنا که پدیده‌های رفتاری و اجتماعی - انسانی، نسبت به جوامع مختلف متفاوت خواهد بود... واقع‌گرایی بدین معنا که نظریه‌های اجتماعی بومی نسبت به جوامع مختلف می‌توانند کاشف از واقع باشند (ص ۶۰۴).

پرسشی که در این زمینه قابل طرح است، آنکه دکتر خسروپناه در اینجا درصدد ارائه روش‌شناسی جدیدی هستند یا قرائتی خاص از روش‌شناسی‌های میانه دو روش به اصطلاح صورت‌گرا و بسترگرا را دنبال می‌کنند. در هر حالت به صرف بیان این مطلب که روش‌شناسی مختار، بسترگرایی واقع‌گرایانه است، نمی‌توان کار را خاتمه یافته قلمداد کرد. بلکه بیان شباهت‌ها و تفاوت‌های روش‌شناسی پیشنهادی، با روش‌شناسی‌هایی از جمله روش‌شناسی منطقی موقعیت یا روش‌شناسی واقع‌گرایی ساختاری یا... ضرورت دارد. علاوه بر این روش‌شناسی یادشده باید روش‌های گردآوری، تحلیل و داوری اطلاعات و نظریه‌ها را به‌گونه‌ای بیان کند که جنبه‌های صورت‌گرایی و بسترگرایی در آن لحاظ شود. دکتر خسروپناه برخلاف برخی فلاسفه و منطقیون قدیم تنها اولیات، فطریات و وجدانیات و حسیات را بدیهی می‌دانند (ص ۶۰۲). از آنجا که در علوم تجربی که در مقام توصیف و تبیین واقعیت تحقق یافته خارجی هستند، تجربه با بهره‌گیری از محسوسات نقش کلیدی ایفا می‌کنند، شایسته بود ایشان با عنایت به مباحثی که در فلسفه علم درباره مسبقیت مشاهده بر نظریه یا به تعبیر دیگر گرانبار بودن مشاهده از نظریه مطرح شده است و همچنین بحث خطاپذیر بودن گزاره‌های مشاهده‌ای و... به صورت خلاصه نظریه بدهات حسیات را مطرح کرده و خوانندگان را به منابعی برای مطالعه بیشتر دعوت می‌کردند.

روش‌شناسی علوم انسانی اسلامی در الگوی حکمی - اجتهادی

دکتر خسروپناه به استناد برخی از مقدماتی که ذکر کرده‌اند در صفحه ۶۱۸ - ۶۱۶ روش‌شناسی مختار خود را برای تولید علوم انسانی اسلامی این چنین تقریر می‌کنند: رئالیسم شبکه‌ای از بدیهیات اولی شروع شده و به بدیهیات ثانوی منتهی شود. بعد به وسیله بدیهیات ثانوی به چندین گزاره معرفتی نظری و صادق می‌رسیم. مجموعه معرفت‌های بدیهی اولی و ثانوی و معرفت‌های نظری، منظومه معرفتی منسجمی به ارمغان می‌آورد. این نظام معرفتی منسجم می‌تواند معیاری برای سنجش معرفت‌های نظری مجهول باشد؛ معرفت‌هایی که با کمک بدیهیات اولی و ثانوی و معلومات نظری با روش برهانی استنتاج نمی‌شوند. اگر مجهول معرفتی با نظام معرفتی به دست آمده هماهنگ باشد، صادق و در غیر این صورت کاذب است. برای نمونه درباره توجیه عقلانی ارث زن و مرد، می‌توان از نظام منسجم حقوق خانواده در اسلام استفاده کرد. علاوه بر به کارگیری نظریه بدهات و در طول آن، استفاده از نظام معرفتی منسجم، باید در طول آن‌ها از نظریه فایده‌گرایی بهره برد. از این رو چنانچه دو معرفت متفاوت با نظام منسجم معرفتی هماهنگ باشد، معرفتی که نسبت به هدف نظام منسجم، کارایی و فایده بیشتری داشته

باشد، ارزشمندتر خواهد بود. برای نمونه نظام حقوقی یا بانکداری که جامعه را به مقاصد حقوقی و اقتصادی شریعت نزدیک‌تر کند، حجیت شرعی بیشتری دارد تا نظام حقوقی یا اقتصادی که تنها با روش اجتهادی به دست آمده، ولی از مقاصد شریعت فاصله دارد و فاصله طبقاتی و کنز و انباشت ثروت را بیشتر می‌کند.

پس، ترتیب منطقی رئالیسم شبکه‌ای چنین است: بدیهیات اولی؛ بدیهیات ثانوی؛ کشف برخی از معرفت‌های نظری؛ دست‌یابی به نظام معرفتی منسجم؛ کشف سایر معرفت‌های نظری هماهنگ با نظام معرفتی منسجم؛ کشف معرفت کارآمد با هدف نظام منسجم.

از سوی دیگر هیچ‌یک از پارادایم‌های تبیینی و تفسیری به‌تنهایی برای شناخت نظریه‌های علوم انسانی کفایت نمی‌کنند. پارادایم انتقادی نیز هرچند از روش‌های کمی و کیفی بهره می‌برد و همیشه وضع موجود را نامطلوب تلقی می‌کند و درصدد نقد آن است، در توصیه وضع موجود موفق نبوده است؛ زیرا از مکتب رفتاری و اجتماعی قابل اعتمادی استفاده نمی‌کند. روش مطلوب نگارنده، روش‌شناسی اجتهادی است. این روش‌شناسی با بهره‌گیری از روش‌های کمی و کیفی همراه با مکتب رفتاری اجتماعی می‌تواند به شناخت در علوم انسانی دست یابد. عقلانیت اسلامی نیز، فرایندی ترکیبی است و متون دینی بر مجموع چهار روش تجربه، عقل، شهود و نقل دینی تأکید کرده و از همه آن‌ها استفاده می‌کند.

تفاوت روش‌شناسی حکمی - اجتهادی با روش اجتهادی متعارف در این است که روش اجتهادی متعارف تنها برای استخراج مسائل فرعی از نصوص و اصول دینی به کار می‌رود؛ ولی روش‌شناسی حکمی اجتهادی علاوه بر کاربرد روش‌شناسی اجتهادی متعارف، درصدد است با استفاده از پیش‌فرض‌های گفته‌شده، به استخراج تفسیری روشمند از پدیده‌های انسانی بپردازد.

متن فوق‌الگوی حکمی اجتهادی دکتر خسروپناه را برای تولید علوم انسانی اسلامی تشریح می‌کند. این دیدگاه از جهان‌نیاز به ایضاح بیشتر دارد که در زیر به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

۱. با توجه به اینکه اختلاف عمده مخالفان و موافقان علم دینی در ارتباط با امکان دینی بودن یا دینی شدن علمی است که درصدد توصیف و تبیین پدیده‌های عالم خارج هستند، و با توجه به تفکیک مفهومی دکتر پایا درباره شأن علمی و تکنیکی علوم انسانی، شایسته است الگویی برای تولید علم دینی به صورت متمایز در زمینه علمی که ناظر به توصیف و تبیین واقع هستند و علمی که در مقام پاسخ به نیازها و رفع مشکلات هستند ارائه شود.

۲. در این صورت مشاهده خواهیم کرد که الگوی معرفت‌شناختی و روش‌شناختی پیشنهادی دکتر خسروپناه در زمینه علوم انسانی توصیفی و تبیینی با مشکل روبه‌رو خواهد شد و این بیان که «چنانچه دو معرفت متفاوت با نظام منسجم معرفتی

هماهنگ باشند، معرفتی که نسبت به هدف نظام منسجم، کارایی و فایده بیشتری داشته باشد، ارزشمندتر خواهد بود»، کارایی خود را در مقام کشف واقع و دست‌یابی به معرفتی صادق از دست می‌دهد. از همین روی است که دکتر خسروپناه ناچار شده‌اند این بحث را با مثالی از علوم کاربردی همراه کنند. برای اینکه ناکارآمدی الگوی پیشنهادی آشکار شود، شایسته است مثالی را طرح کنیم. هندسه اقلیدسی نمونه آرمانی یک نظام اصل موضوعی است. این نظام اصل موضوعی چهار اصل بدیهی دارد که بر اساس این چهار اصل ۲۹ قضیه قابل اثبات است. اما اصل پنجم هندسه اقلیدس بدیهی نیست. این اصل بر اساس چهار اصل دیگر هم قابل اثبات نیست. به عبارت دیگر با اصل پنجم هندسه اقلیدسی ما در وضعیتی قرار می‌گیریم که دکتر خسروپناه به آن اشاره کرده‌اند (گزاره‌ای که بر اساس بدیهیات و برهان قابل اثبات نیست). حال این سه گزاره را در نظر بگیریم. (۱) مجموع زوایای مثلث ۱۸۰ درجه است؛ (۲) مجموع زوایای مثلث بیشتر از ۱۸۰ درجه است؛ (۳) مجموع زوایای مثلث کمتر از ۱۸۰ درجه است. مطابق الگوی پیشنهادی دکتر خسروپناه برای پاسخ به این پرسش که کدام‌یک از این سه گزاره درست است، باید ببینیم کدام‌یک از این سه گزاره با چهار گزاره بدیهی و ۲۹ گزاره نظری سازگار هستند؟ اما این راهکار در این زمینه راهگشا نیست، چراکه هر سه گزاره با مجموعه منسجمی که به آن اشاره شد، هماهنگ هستند. البته ممکن است بر این مثال اشکالاتی وارد شود. پس بهتر است از دکتر خسروپناه درخواست کنیم با ارائه مثالی در حوزه علوم توصیفی و تبیینی نشان دهند که چگونه از میان چند گزاره هماهنگ با یک منظومه معرفتی منسجم، می‌توان گزاره صحیح را از گزاره‌های نادرست تشخیص داد.

دکتر خسروپناه در الگوی پیشنهادی خود یک‌بار از کشف برخی از معرفت‌های نظری یاد می‌کنند. با توجه به توضیحات ایشان مشخص است که روش کشف این معرفت‌های نظری، استفاده از بدیهیات و روش برهانی است. اما ایشان در ادامه از کشف سایر معرفت‌های هماهنگ با نظام معرفتی منسجم یاد می‌کنند، بدون آنکه روش کشف این دست از گزاره‌ها را بیان کنند. بنا به گفته دکتر خسروپناه این گزاره‌ها با استفاده از بدیهیات و روش برهانی قابل کشف نیستند. از سوی دیگر کار علوم انسانی توصیفی و تبیینی عملاً از همین جا آغاز می‌شود، یعنی جایی که باید قوانین حاکم بر پدیده‌های انسانی و اجتماعی ارائه شود. تشریح روش کشف این دست از گزاره‌ها در الگوی پیشنهادی دکتر خسروپناه از اهمیت مضاعفی برخوردار خواهد بود؛ زیرا ایشان در نقد برخی از دیدگاه‌ها عنوان کرده‌اند که روش تأثیرگذاری ارزش‌ها و بینش‌های دینی در نظریه‌های علمی به‌خوبی ترسیم نشده است و برای مثال مشخص نشده است که این تأثیرگذاری مدلل است یا معلل و... بنابراین شایسته است الگوی پیشنهادی دکتر خسروپناه عاری از چنین انتقادی باشد.

۴. نقدهای دکتر خسروپناه را بر پارادایم‌های پوزیتیویستی، تفسیری و انتقادی

می‌پذیریم، اما شایسته بود ایشان به تفصیل نشان می‌دادند که چگونه می‌خواهند در یک روش‌شناسی منسجم، روش‌های کمی و کیفی و انتقادی را با هم جمع کنند و یکجا از آن‌ها استفاده کنند. مراجعه به بحث‌های فلسفی که حول روش‌های ترکیبی (روش‌هایی که درصدد هستند از روش‌های کمی و کیفی یکجا استفاده کنند) نشان می‌دهد که اکثر این روش‌ها بر یک مبنای فلسفی منسجم استوار نشده‌اند و بیشتر با بهره‌گیری از رویکرد عمل‌گرایانه از جمع روش‌های کمی و کیفی در تحقیقات خود استفاده می‌کنند.

۵. این عبارت که «عقلانیت اسلامی، فرایندی ترکیبی است و متون دینی بر مجموع چهار روش تجربه، عقل، شهود و نقل دینی تأکید کرده و از همه آن‌ها استفاده می‌کند»، عبارت بسیار مجملی است. ما تنها یک روش تجربی نداریم که بگوییم متون دینی بر استفاده از روش تجربی تأکید کرده است. همچنین سایر روش‌ها...

۶. همان‌گونه که دکتر خسروپناه انتظار داشته‌اند که دکتر باقری نسبت دیدگاه خود را با دیدگاه دکتر گلشنی در زمینه علم دینی مشخص کنند، انتظار می‌رود که دکتر خسروپناه نیز نسبت نظریه خود را با نظریه پارادایم اجتهادی دانش دینی (پاد) مشخص کنند. این در حالی است که در پاد نیز هم از بدیهیات و روش برهانی استفاده می‌شود هم از متون دینی معتبر و روش نقلی و ... با توجه به نقدی که دکتر خسروپناه در صفحه ۲۷۷ نسبت به پاد طرح کرده‌اند می‌توان گفت دکتر خسروپناه وجه تمایز نظریه خود با پاد را بی‌توجهی این نظریه به روش تجربی می‌دانند: «دین اسلام با تبیین ظاهری و عقل با بدیهیات عقل نظری و عملی نمی‌توانند انسان تحقق یافته را تبیین و تفسیر کرده، روابط فردی و اجتماعی انسان‌ها در جوامع مختلف را شناسایی کنند. این کار از عهده روش تجربی - عقلی برمی‌آید». این در حالی است که دکتر علیپور و دکتر حسنی نیز روش‌شناسی خود را نه تنها ترکیبی می‌دانند، بلکه توضیح می‌دهند که به چه دلیل دستاوردهای روش عقلی یا تجربی را می‌توان دینی دانست. در پاد درباره دستاوردهای روش تجربی آمده است: اگر روش تجربی را مانند اندیشمندان گذشته و برخی از عالمان معاصر، روشی مرکب بدانیم که در نهایت به عقل بازمی‌گردد، در این صورت همان‌گونه که قانون ملازمه در جانب شرع بی‌هیچ شرطی جاری است، یعنی «کلمه حکم به الشرع، حکم به الطبیعه من حیث یدرک بالتجربه»، این قانون به لحاظ تجربه نیز به نحو مشروط می‌تواند جاری باشد؛ یعنی در صورتی که یافته‌های تجربی از سنخ تجربه قطعی و عام باشد و امکان خطا در آن نباشد، آنگاه قانون «کلمه حکم به الطبیعه التجربه القطعیه العامه (العقل التجربه العام) حکم به الشرع» نیز صادق خواهد بود. طبیعی است که در چنین صورتی می‌توان یافته تجربی را از سنخ دانش دینی برشمرد (همان، ص ۸۵ - ۸۷). از سوی دیگر پاد نیز درصدد است انسان تحقق یافته در خارج را بشناسد و اگر این نظریه در تشریح روش‌شناسی توصیف و تبیین انسان تحقق یافته کوتاهی کرده است، الگوی حکمی - اجتهادی نیز توصیف دقیق‌تری در این زمینه ارائه

نکرده است. یکی از مزایای پاد نسبت به الگوی حکمی، اجتهادی آن است که پاد گزاره‌های توصیفی و اخباری متون دینی را واقع‌نما می‌داند (مگر قرینه‌ای بر خلاف آن باشد) و با بحث در ارتباط با روش اجتهادی متعارف، درصدد است فهمی اجتهادی از متون دینی در حوزه انسان‌شناسی عام به دست آورد و از آن برای تولید علوم انسانی اسلامی استفاده کند؛ اما الگوی حکمی - اجتهادی تأکیدی بر گزاره‌های اخباری متون دینی و واقع‌نمایی آن نداشته و در نتیجه متون اسلامی و روش اجتهادی را تنها برای استخراج انسان‌بایسته و انسان‌شایسته کارآمد می‌داند که در علوم انسانی کاربرد دارد. به هر روی تصور می‌شود شباهت‌های دو نظریه پارادایم اجتهادی دانش دینی و الگوی حکمی - اجتهادی بیش از تفاوت‌های آن‌هاست و هر دو نظریه با ابهام‌هایی روبه‌رو هستند که باید در نسخه‌های بعدی برطرف شوند.

نتیجه‌گیری

مطالعه حاضر نشان می‌دهد که با توجه به کثرت روزافزون دیدگاه‌هایی که در زمینه علم دینی وجود دارد، معرفی و نقد دقیق تمامی این دیدگاه‌ها نمی‌تواند در قالب یک پژوهش دنبال شود. دو کتاب علم دینی، دیدگاه‌ها و ملاحظات و معنا، امکان و راهکارهای تحقق علم دینی به‌عنوان گام‌های اولیه‌ای که در این زمینه برداشته شد، دربردارنده معرفی و نقد اجمالی برخی از دیدگاه‌ها در زمینه علم دینی هستند. البته معرفی و نقد اجمالی دیدگاه‌هایی که در کتب یادشده، بررسی نشده‌اند می‌تواند کماکان در دستور کار علاقه‌مندان مطالعه و پژوهش در زمینه علم دینی قرار گیرد. همچنین در سال‌های گذشته رساله‌هایی در مقطع کارشناسی ارشد و دکتری تعریف شده که هرکدام به بررسی عمیق یکی از نظریه‌های علم دینی پرداخته‌اند که اگر این رساله‌ها زیر نظر اساتید خیره‌اصلاح و تکمیل شود، امکان دارد که در قالب کتاب‌های جداگانه منتشر شوند و به تعمیق گفتمان علم دینی در جامعه بینجامد. اما بی‌شک تعمیق مطالعات علم دینی در آینده، نیازمند یک سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی دقیق است که مراکز متولی تحول علوم انسانی و تولید علم دینی باید به آن اهتمام ورزند. این امر مستلزم اطلاع‌رسانی، معرفی و نقد پژوهش‌هایی است که در زمینه علم دینی انجام شده یا در دست انجام است. راه‌اندازی نشریه‌ای با عنوان مطالعات علم دینی می‌تواند بستری برای تبادل آراء در زمینه علم دینی فراهم آورد. به هر روی باید توجه داشت که مخالفان علم دینی دیدگاه‌ها و اقدامات طرفداران علم دینی را به‌طور جدی رصد، بررسی و نقد می‌کنند. براین اساس برای نشان دادن پیشرو بودن گفتمان علم دینی باید دقت و تلاش مضاعفی از سوی طرفداران علم دینی انجام شود.

منابع

- باقری، خسرو. (۱۳۸۲). هویت علم دینی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
پایا، علی. (۱۳۸۶). ملاحظات نقدانه درباره دو مفهوم علم دینی و علم بومی. فصلنامه حکمت و فلسفه، شماره ۱۱. سال سوم.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶). منزلت عقل در هندسه معرفت دینی. تنظیم احمد واعظی. ج دوم. قم: مرکز نشر اسراء.

حسینی، سید حمیدرضا و همکاران. (۱۳۹۰). علم دینی، دیدگاه‌ها و ملاحظات. ج ۵. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. زیباکلام، سعید. (۱۳۹۰). تعلقات و تقویم دینی علوم در مجموعه مقالات علم دینی دیدگاه‌ها و ملاحظات. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

سروش، عبدالکریم. (۱۳۸۸). تفرج صنع، گفتارهایی در اخلاق، صنعت و علم انسانی. ج ۸. تهران: صراط. سروش، عبدالکریم. (۱۳۸۹). راز و ناز علوم انسانی. در http://www.dr.soroush.com/Persian/By_-DrSoroush/P-NWS-13890712-RazVaNazOloomEnsani.html

سروش، عبدالکریم. (۱۳۹۰). اسلام و علوم اجتماعی؛ نقدی بر دینی کردن علم. در مجموعه مقالات علم دینی دیدگاه‌ها و ملاحظات.

سوزنجی، حسین. (۱۳۸۹). معنا، امکان و راهکارهای تحقق علم دینی. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

علیپور، مهدی و حسینی، سید حمیدرضا. (۱۳۸۹). پارادایم اجتهادی دانش دینی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. ملکیان، مصطفی. (۱۳۷۸). تأملاتی چند در باب امکان و ضرورت اسلامی شدن دانشگاه. نقد و نظر. ش ۱۹ - ۲۰، ص ۲۱۶ - ۲۳۳.

ملکیان، مصطفی. (۱۳۷۹). علم دینی. فصلنامه حوزه و دانشگاه. ش ۲۲، ص ۱۰ - ۱۸. بازنشر در راهی به رهایی. ص ۸۱ - ۹۲.

موحد ابطحی، سید محمدتقی. (۱۳۹۱). دفاعی از رویکرد تهذیب و تکمیل علوم موجود در تولید علم دینی. پژوهش‌های علم و دین. ش ۲.

موحد ابطحی، سید محمدتقی. (۱۳۹۳). تحلیل براندیشه‌های علم دینی در جهان اسلام. قم: پژوهشگاه بین‌المللی المصطفی. در دست چاپ.

میرباقری، سید محمد مهدی. (۱۳۹۱). رویکردهای مختلف نسبت به تولید علوم انسانی اسلامی. دو ماه‌نامه جشنواره بین‌المللی فارابی. ش ۲۶.

1. Batten, A (2005). A Religiously Partisan Science? Responses to Golshani and Stenmark, *Theology and Science*, 3, no. 3.
2. Furlow. Christopher (2005) *ISLAM, SCIENCE, AND MODERNITY: FROM NORTHERN VIRGINIA TO KUALA LUMPUR*,
3. Golshani, m. Comment on A Religiously Partisan Science? Islamic and Christian Perspectio, (2005), *Theology and Science*, 3, no. 1.
4. Stenberg, Leif (1996), *The Islamization of Science. Four Muslim Positions Developing an Islamic Modernity*, Stockholm: Almqvist & Wiksell International.
5. Stenmark, M. (2005) *A Religiously Partisan Science*, *Theology and Science*, 3, No. 1. ●