



علم دینی: امکان و چگونگی^۱

حسین ریاحی^۲

فروش صفوی فردا^۳

مازیار عطاری^۴

^۱ - نویسندگان بر خود لازم می‌دانند از مساعدت‌های رییس محترم پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی حضرت حجت‌الاسلام جناب آقای دکتر صادقی رشاد و راهنمایی‌ها و مشاوره‌های استاد ارجمند آقای سید محمد روحانی در تمام مراحل نگارش این مقاله قدردانی کنند.

^۲ - پژوهشگر بنیاد توسعه فردا (riahi@farda.ir)

عضو حلقه مطالعات فلسفه و اندیشه اسلامی
کارشناس مهندسی برق - دانشگاه تهران
فارغ‌التحصیل سازمان ملی پرورش استعدادها درخشان

^۳ - عضو حلقه مطالعات فلسفه و اندیشه اسلامی

دکترای پزشکی - دانشگاه شهید بهشتی
فارغ‌التحصیل سازمان ملی پرورش استعدادها درخشان

^۴ - پژوهشگر بنیاد توسعه فردا (attari@farda.ir)

عضو ارشد حلقه مطالعات فلسفه و اندیشه اسلامی
عضو گروه پژوهشی حکمت - باشگاه دانش‌پژوهان جوان
کارشناس ارشد فیزیک پزشکی - دانشگاه تهران
کارشناس فیزیک - دانشگاه صنعتی شریف
فارغ‌التحصیل سازمان ملی پرورش استعدادها درخشان

چکیده

علم دینی از جنبه‌های گوناگون در محافل دانشگاهی مورد بحث قرار گرفته است. این مقاله با رد نگرش پوزیتیویستی به علوم، به تأثیر پیش‌فرض‌ها، باورها، نگرش‌ها و ارزش‌های دانشمندان و نیز شرایط اجتماعی جامعه علمی بر محتوای علوم تجربی - اعم از طبیعی و انسانی - می‌پردازد و تلاش می‌کند تأثیر دین را به مثابه مجموعه‌ای غنی از پیش‌فرض‌ها و باورهای معتبر متافیزیکی و ارزش‌های اخلاقی، بر ساختار و محتوای علوم طبیعی و انسانی بررسی کند و از این رهگذر به طرح این سؤال بپردازد که در صورتی که جامعه‌ای دینی باشد، علم در آن جامعه چه مسیر و موضوعاتی را دنبال می‌کند و احتمالاً چه ویژگی‌هایی خواهد داشت. این مقاله بر آن نیست تا ماهیت علم دینی را دقیقاً تشریح نماید. چرا که این امر را در حال حاضر ناممکن می‌داند. اما از آنجا که برای ایجاد تغییر در ساخت و محتوای علوم باید از آموزش نسل آینده جامعه آغاز کرد، پیشنهادهایی در این چارچوب مطرح شده است.

کلید واژه‌ها: علم دینی، ماهیت علم، آموزش علوم

مقدمه

وقتی سخن از «علم دینی» به میان می‌آید، زمانی علوم هم‌چون فقه و اصول، کلام یا علم حدیث و مانند آن مورد نظر است و زمانی نیز علوم مانند تاریخ ادیان، جامعه‌شناسی دین و روان‌شناسی دین. در علوم نوع اول، متون دینی منبع مطالعه و تحقیق است و در علوم نوع دوم، دین موضوع مطالعه دانشمندان. [۱] اما گاهی هم مقصود از علم دینی، بررسی گزاره‌هایی با تعبیر علمی در متون دینی است. مدعیان این نگرش به این منظور آیاتی از قرآن را در تأیید جاذبه یا کرویت زمین و مانند آن می‌آورند تا نشان دهند که در جا به جای قرآن، محتوای نظریات علمی امروز را می‌توان یافت و دانشمندان عاقبت به همان نتایجی رسیده‌اند که پیامبران چند هزار سال پیش رسیده بودند. [۲] گاهی نیز گمان می‌رود که قرار است با معیار متون دینی نظریات علمی را محک بزنیم و به این وسیله بخشی از آن را تأیید و باقی را تکفیر و انکار کنیم. گاه نیز مراد، آن علوم سنتی است که در دوران طلایی تمدن اسلامی در دامن مسلمانان نشو و نما یافته است. [۳] گاه نیز منظور از علم دینی آن است که بکوشیم مجموعه هنجارها و ارزش‌های اخلاقی مورد تأیید دین را در حوزه مشترک دین و علوم تجربی، یعنی علوم انسانی، وارد کنیم. [۴]

به هریک از تصورات فوق، هم از طرف مخالفان و حتی برخی موافقان علم دینی، اشکالاتی وارد آمده است. اما گمان می‌رود یکی از اصلی‌ترین نگرانی‌های مخالفان «علم دینی» آن باشد که به بهانه پسوند «دینی» علم، نوعی قداست و حجیت کاذب و غیر منطقی به علوم دینی داده شود که به مانعی بر سر راه پرسش‌گران و محققان تبدیل

³Religious Science

شود و شاهد تکرار تجربه قرون وسطی، البته این بار در جغرافیای کشورهای اسلامی، باشیم. [۱] به هر حال مراد از «علم دینی» در این نوشته هیچ کدام از معانی بالا نیست.

ذهنیت‌ها و تصورات نادرست، متفاوت و گاه متعارض درباره مفهوم علم دینی، نشانه تناقض‌آلودی و یا نوظهوری این مفهوم نیست. حتی خود «علم» نیز با همه سادگی و سابقه‌ای که دارد، برکنار از تصورات نادرست نبوده و نیست؛ اتفاقاً بخشی از تعبیرات نادرست و بی‌پایه از علم دینی، و قسمت بزرگی از مقاومت‌های درونی در برابر پذیرش این مفهوم، برخاسته از همان باورهای غلطی است که درباره علم و نقش احتمالی دین در آن، میان ما شیوع دارد.

علم، معبود خیالی

باور رایج در میان عموم دانشگاهیان و مردم آن است که علم مجموعه‌ای از گزاره‌های کلی و آزموده شده‌ای است که دانشمندان درباره جهان طبیعت یافته‌اند. کتاب‌های درسی علوم بارها در توضیح روش تحقیق علمی یادآور می‌شوند که دانشمندان و محققان در پی مشاهده مکرر پدیده‌های عینی، فرضیه‌هایی را برای تبیین رفتار پدیده‌های مورد مشاهده می‌یابند که پس از سربلند بیرون آمدن از آزمایش‌های متعدد، سرانجام درستی آنها مسجل می‌شود و به عنوان قانون از سوی جامعه علمی پذیرفته می‌شوند. این آموزه در تمام دوران آموزش عمومی و عالی به شکل صریح یا ضمنی مورد تأکید قرار می‌گیرد.

تبعات چنین نگرشی در آموزش عمومی روشن است. در بین عموم، وصف «علمی» نشانه صحت، دقت و استواری یک گزاره، یافته و یا نظریه است و پسوند «غیرعلمی» از ابهام، سستی و غیرقابل اتکا بودن آن حکایت دارد. «علمی» یعنی عینی و واقعی و «غیرعلمی» یعنی خرافه و خیالی. منظور از «روش علمی» یک روش جهانی استاندارد، منطقی، برنامه‌ریزی شده برای رسیدن به نتایج معتبر است؛ در مقابل «روش غیرعلمی» که روشی نامطمئن، سلیقه‌ای و شخصی است. همین‌طور آن چه «علمی» خوانده می‌شود، پالوده از اغراض شخصی و سلاطین فردی یا گروهی شمرده می‌شود و در مقابل، سخنی که آمیخته با تصورات و تلقیات شخصی باشد، «غیرعلمی» نامیده می‌شود. باور رایج در میان بسیاری از دانشگاهیان آن است که چنین مشعل فروزانی در هر محفلی نورافشانی کند، گوهر حقیقت را از میان انبوه خار و خاشاک آشکار خواهد کرد و به این ترتیب به همه خصومت‌ها و اختلافات پایان خواهد داد. اگرچه ورود پربرکت علم به همه عرصه‌ها هنوز حاصل نشده، اما با پیشرفت آن در آینده، سرانجام شاهد خواهیم بود که علم به همه سؤالات بشر پاسخ خواهد داد.

«دانشمند» نیز در نظر اینان، فردی است تیزبین، خونسرد، جافاده و جدی که با تن‌پوشی سفید در آزمایشگاه خود مشغول تحقیق است. هنگام پژوهش و تحقیق همه چیز را به دقت زیر نظر دارد و هیچ نکته غیرعادی را از نظر دور نمی‌دارد. با نظرات دیگران منصفانه و تنها با دغدغه کشف حقیقت و درستی و نادرستی مواجه می‌شود.

¹Science
²Objective
8 falsifiability

دانشمندان کسانی هستند که بیهوده بر نظر خود پافشاری نمی‌کنند و هرگاه نادرستی سخن خود و درستی سخن دیگری را دریابند، به راحتی و با طیب خاطر از نظر خود دست برداشته، به استقبال نظریه جدید می‌روند! اما در میان فیلسوفان علم وضع به گونه دیگری است. در حقیقت چنین تلقی از علم و عالم مدت‌هاست که از مسند اعتبار و افتخار به زیر کشیده شده و فیلسوفان علم چنین نظریاتی را تنها بخشی از تاریخ فلسفه علم می‌دانند. پیشنهاد پوپر که **ابطال‌پذیری**^۴ را در جای **اثبات‌پذیری**^۵ می‌نشانند، اولین ضربات را بر این نوع تلقی کهنه از علم وارد آورد و به این ترتیب علم را از موجودی عینی و با فرآیندی مشخص و با قدرت مطلق واقع‌نمایی، به فرآیندی شخصی، مبتنی بر حدس و تخیل دانشگر و تنها یکی از بی‌شمار صورت‌بندی‌های ممکن و حداکثر مفیدترین صورت‌بندی در دسترس برای توصیف واقعیت خارج، تبدیل کرد. با این حال از دید پوپر هنوز معیار مشخصی - همان ابطال‌پذیری - برای علمی بودن گزاره‌ها وجود داشت که این معیار نیز از جنس تجربه بود. [۵] و [۶]

در گام بعد کوهن افسانه‌های پیشین را درباره علم تجربی به کلی فرو ریخت. او نشان داد که پیشرفت علم در تاریخ نه صرفاً محصول بحث‌های منطقی و برهانی، بلکه متأثر از "پارادایم"ها (paradigm) و پیش فرضهایی است که ذهن افراد را در چنبره خود گرفته؛ پارادایم‌هایی که از درون علم برنیامده‌اند؛ بلکه از بیرون، آن را به شکل دلخواه خود تراش می‌دهند و به تدریج پیکره‌ای هرچه پذیرفتنی‌تر ایجاد می‌کنند. بنابراین بر خلاف نگرش پوزیتیویستی پیشینیان، پذیرش نظریات جدید علمی به هیچ عنوان راه مشخص و سراسری ندارد؛ بلکه به عواملی هم‌چون مقتضیات روز جامعه و نیز مقبولیت و وجهه فرد در مجامع علمی بستگی دارد. [۶] بنابراین اگر این پارادایم‌ها از تغییرات و روی‌دادهای جامعه و روحیات و تمایلات فردی دانشگر تأثیر می‌پذیرند، به همان نسبت می‌توان تصور کرد علم زاینده از چنین پارادایم‌هایی نیز تنها فرزند مقتضیات همان جامعه محسوب می‌شود و نه درانه‌ای یگانه و جهانی.

به این ترتیب چنان اعتماد و اعتقاد بی‌قید و شرطی را به علم و عالم، یا باید نشانه بی‌خبری از تاریخ علم و مباحث دهه‌های اخیر فلسفه علم دانست و یا به حساب پافشاری کورکورانه بر نظریات منسوخ در این قلمرو گذاشت. صاحب‌نظران تیزبین و دقیق، امروز به خوبی دریافته‌اند که چه بسیار حقایق عالم که علم را به آن راهی نیست و چه بسیار سخن علمی که عاری از حقیقت است. چه فراوان است گمان و تصور مبهم و ذهنی که علمی شمرده می‌شود و چه بسیار می‌توان یافت سخن دقیق و عینی که غیر علمی خوانده می‌شود. یک بررسی موشکافانه در تاریخ علم نشان می‌دهد که تا چه اندازه روش تحقیق دانشگران (scientist) گوناگون تابع سلیقه شخصی آنهاست و چه نتایج نادرستی که با به کارگیری همین روش علمی معمول به دست آمده است. چه مشاجراتی که میان دانشگران به خاطر پافشاری بر نظریات شخصی خویش در گرفته است و چه فراوان تاریخ علم به یاد دارد ترجیح نظر نادرست دانشگران عالی‌رتبه را بر نظرات درست افراد گمنام.

علم در سیطره باورها

^۴Verifiability

تا پیش از این گمان می‌رفت که پیش‌فرض‌ها، نگرش‌ها و گرایش‌های فرد و جامعه حداکثر در مرحله کاربرد علوم دخالت می‌کند و محتوای علم تا پیش از این مرحله و تا زمانی که فقط از "هست"ها سخن می‌گوید، از دست‌اندازی باورها و اغراض شخصی دانشگران در امان است. به عبارت دیگر تفاوت میان جوامع مختلف از کاربرد علم آغاز می‌شود و علم در ذات خود نمی‌تواند آمریکایی و آسیایی یا یهودی و اسلامی نامیده شود.

امروزه در علوم انسانی و به ویژه در محتوای **تجویزی** آن - بایدها و نبایدهای برآمده از علم - تأثیر چنین پیش‌فرض‌ها و باورهایی آشکار شده است. برخی در تأیید چنین تأثیری این‌گونه استدلال می‌کنند که موضوع مطالعه در علوم انسانی، همان انسان و جوامع انسانی و مفاهیم قراردادی این جوامع نظیر حقوق، فرهنگ و ارزش‌ها و مانند آن است و علاوه بر آن در این حوزه محقق خود نیز جزیی از موضوع تحقیق است و نه مجزا و خارج از آن، و از سوی دیگر توصیه و تجویز علمی بخش مهمی از این علوم را تشکیل می‌دهد؛ لاجرم دخالت پشتوانه‌های هنجاری و پیش‌داوری‌های ارزشی دانشگران در این حوزه‌ها اجتناب‌ناپذیر می‌نماید. [۴]

با آن که نتیجه چنین استدلالی قابل قبول می‌نماید، اما اصل استدلال غلط‌انداز و گمراه‌کننده است. زیرا تأثیر پیش‌فرض‌ها و باورها را به قلمرو علوم انسانی و بخش **تجویزی** آن محدود می‌سازد. طرفداران این استدلال از آنجا که علوم طبیعی را غالباً عهده‌دار دو وظیفه خطیر، یکی **توصیف** یا بیان چستی پدیده‌های مادی و دوم **تبیین** یا بیان چرایی و چگونگی آنها می‌شمارند و تصور می‌کنند که این علوم مستقیماً با پدیده‌های عینی سروکار دارند و نیز **تجویز** و توصیه کمتر در پیکره این علوم راه دارد، بنابراین چنین نتیجه می‌گیرند که این علوم، برخلاف علوم انسانی، خالی از این‌گونه مفروضات و قراردادهای هستند و هنجارها و ارزش‌های عالم تنها در مقام کاربرد در آنها وارد می‌شود. بنابراین قایل شدن به تکرر در حوزه علوم طبیعی را بی‌معنا می‌دانند؛ با این بیان که دینامیک جرم و فنر چه در آمریکا و اروپا مطالعه شود و چه در ایران یا عربستان، معادلات واحدی بر آن حاکم است. یا فرمول مولکول آب در دانشگاه‌های ایران همان فرمولی است که در دانشگاه‌های آمریکا بود و امواج رادیویی در برابر کافر و مسلمان نمایش یکسانی دارند و یکسان ادراک می‌شوند.

کسانی که دخالت ارزش‌ها را به قلمرو علوم انسانی و یا صرفاً در بایدها و نبایدهای علمی - در حوزه علوم طبیعی - منحصر می‌کنند، خود بهتر می‌دانند که حکم **تجویزی** علمی چیزی جز نتیجه ضمنی محتوای **تبیینی** و **توصیفی** علم نیست و به عبارتی محتوای **تبیینی** و **توصیفی** علوم است که محتوای **تجویزی** آنها را رقم می‌زند. بنابراین اگرچه احکام **تجویزی** علمی آشکارا تحت تأثیر باورها و ارزش‌های عالمان است، اما چنین نیست که محتوای **تبیینی** و **توصیفی** علوم بدون هیچ قیدی از هر حکم **تجویزی** حمایت کند. ارزش‌ها و گرایش‌های دانشگران در مرحله صدور احکام **تجویزی** علمی اجازه محدودی برای دخل و تصرف دارند و این نشانه آن است که محتوای **تبیینی** و **توصیفی** علوم نیز به نوعی حاوی ارزش‌ها و گرایش‌هایی است که نسبت به ارزش‌های معارض بی تفاوت نیست. شاید بیراه نباشد اگر بگوییم که نگرش‌ها و گرایش‌های دانشگران عمیق‌ترین تأثیر را در محتوای **تبیینی** - **توصیفی** علوم بر جای می‌گذارد و تغییرات اساسی - و نه سطحی - در محتوای **تجویزی** علوم نیز با تغییر در همین بخش **توصیفی** و **تبیینی** علوم حاصل می‌شود. از این نظر علوم طبیعی و علوم انسانی به یک اندازه در معرض تأثیر گرایش‌ها و باورهای دانشگران قرار دارند و تفاوتی میان آنها نیست.

بنابر توضیحات فوق، ضروری به نظر می‌رسد پیش از بررسی تأثیر پیش فرض‌ها و ارزش‌ها در حوزه تجویز، گامی به عقب برداشته به دو حوزه خطیرتر، یعنی **تبیین** و **توصیف**، بپردازیم. اما ببینیم محتوای **تبیینی** علوم چگونه تحت تأثیر باورهای عالمان قرار می‌گیرد؟ کافی است توجه کنیم که محتوای **تبیینی** علوم تنها برگرفته از تجربیات نیستند. در واقع به محض این که بخواهیم میان مشاهدات خود از طبیعت نوعی ارتباط برقرار کنیم و یا تبیینی از چگونگی وقوع پدیده‌ها و علت رخ دادن آنها به دست دهیم، پا را از حیطه آزمایش و تجربه فراتر گذاشته و دست به تفسیری متافیزیکی زده‌ایم. به این ترتیب هرگونه تلاش برای بیان چرایی و چگونگی پدیده‌ها خارج از دلالت ابزارها و روش تجربی و برآمده از مبانی متافیزیکی و غیر تجربی است. عالمان هستند که جاذبه را **علت** فرو افتادن اجسام به زمین معرفی می‌کنند؛ نه آن که در جهان خارج «مشاهده» شده باشد که جاذبه علت سقوط اجسام است. عالمان تغییر غلظت یون‌های شیمیایی را **عامل** انتقال پیام‌های عصبی در بدن می‌دانند. عالمان حیات را **محصول** ساختار پیچیده مادی موجودات زنده می‌دانند. در جهان خارج تنها می‌توان همزمانی مکرر دو پدیده را مشاهده کرد؛ اما علیت به معنای فلسفی و قطعی آن به هیچ وجه قابل مشاهده و آزمون نیست. [۷]

از این گذشته حتی محتوای **توصیفی** علوم نیز از تأثیر پیش‌داوری‌های عالمان برکنار نیست. چرا که تفکیک دو مقوله **توصیف** و **تبیین** از یکدیگر، یک تفکیک قراردادی و مسامحه‌آمیز است. **توصیف** علمی یک پدیده به قصد **تبیین** آن صورت می‌گیرد و ناگزیر از همان ابتدا رنگ و بوی آن را می‌گیرد. می‌توان گفت هر **توصیفی** در جهت نوع خاصی از **تبیین** است و هیچ **توصیفی** را بدون تمایل به جانبداری و موضع‌گیری نسبت به برخی **تبیین**‌ها نمی‌توان یافت. به عنوان مثال اگر در توصیف حرکت یک جسم گفته شود که جسمی از ارتفاع h رها شد و پس از t ثانیه با سرعت v به زمین رسید، خواه ناخواه ویژگی‌هایی را در توصیف آورده‌ایم که نشانه آن است که تمایل داریم توصیفمان در چارچوب تبیین خاصی – در اینجا تبیین نیوتنی از حرکت – فهم شود. این واقعیت که نیوتن برخلاف ارسطو در توصیف حرکت جسم به «جنس» یا «جوهر» و «منشأ» آن جسم توجه نمی‌کند، به معنای آن است که نیوتن حرکت را محصول «جنس» جسم متحرک نمی‌داند؛ در صورتی که ارسطو به خاطر تعریف متفاوتی که از حرکت ارایه می‌دهد، چنین باوری دارد. [۸] بنابراین علم حتی در مقام بیان چستی پدیده‌ها نیز رها از پیش‌فرض‌ها و طرز نگرش عالمان نیست.

افزون بر این، حضور ذهنیت‌ها و پیش‌فرض‌های عالمان را در تبیین و توصیف علمی به روشنی خواهیم دید، اگر به یاد آوریم که بسیاری از مفاهیم مورد استفاده در علوم، حتی در علوم طبیعی، ناظر به واقعیت خارجی نیست و ساخته و پرداخته ذهن عالمان است؛ برخلاف باور عمومی که بر آن است که علوم طبیعی یکسره درباره جهان خارج سخن می‌گویند و مثلاً فیزیک‌دانان با تفحص در پدیده‌های مادی موفق به کشف واقعیت‌هایی هم‌چون نیرو، انرژی، میدان‌های الکتریکی و مغناطیسی، امواج و اجرام بسیار کوچک مانند الکترون، اتم و مانند آن در جهان خارج شده‌اند.

این تصور از آنجا سرچشمه گرفته که عموم مردم برآنند که کار علم صرفاً «تصویربرداری» از پدیده‌های جهان است. در حالی که درست‌تر آن است که کار علوم را بیشتر «تصویرسازی» از جهان بدانیم. آیا به راستی «میدان» در جهان خارج وجود دارد یا صرفاً مفهومی است که برای فهم ساده‌تر ما از طبیعت ابداع شده است؟ آیا

فیزیکدانان از روی تجربه به «وجود» انرژی در عالم پی برده‌اند یا آن را برای تبیین پدیده‌هایی که مشاهده می‌کنند، «اصطلاح» کرده‌اند؟ نیرو به مفهوم فیزیکی آن چگونه به تجربه درآمده است؟ ...

تصرف در ادراک

بر اساس آنچه گفته شد باید اذعان کرد تصویری که بر مبنای ادراکات حسی خود و با نگرشی علمی از جهان می‌سازیم، معلوم نیست به طور کامل مطابق با واقع باشد. تصویرسازی در طی یک پژوهش براساس اهداف آن برنامه پژوهشی و کاربرد خاص نتیجه و محصول آن، انجام می‌گیرد. برنامه و روش تحقیق و نیز حواس و قوای ادراکی که در این برنامه به خدمت گرفته می‌شوند، متناسب با همین مجموعه اغراض و اهداف و کاربردها مشخص می‌شود. از این رو یک محقق ممکن است بخشی از حواس و قوای ادراکی خود را برای تحقیقی خاص به کار نگیرد و معطل گذارد؛ به عنوان مثال در یک تأمل فلسفی، حواس پنج‌گانه به عنوان ابزار شناخت و تحقیق فیلسوف مناسب تلقی نمی‌شوند. به عبارت دیگر عوامل گوناگون از عوامل ارادی مانند اهدافی که از تحقیق علمی دنبال می‌کنیم تا باورها و پیش‌فرض‌های ذهنی که ادراکات ما را تعبیر، صورت‌بندی و خلاصه می‌کنند و عوامل غیر ارادی مانند ویژگی‌های جسمانی حواس ما، یعنی اولین و بسیط‌ترین درجه ارتباط ما با جهان خارج که ظاهراً دخالت ذهن در آنها حداقل است، و حتی محدودیت‌های شناختی اقلیمی که در آن زیست می‌کنیم، همه و همه در چگونه دیدن و چگونه ارزیابی کردن ما نقش دارند. ذکر چند نمونه ساده می‌تواند موضوع را روشن کند.

سیاره‌ای را در یک منظومه شش ستاره‌ای تصور کنید - همچنان که یکی از نویسندگان داستان‌های علمی-تخیلی توصیف می‌کند - که به خاطر حضور دائمی چند خورشید در آسمان آن، ساکنانش هرگز تجربه‌ای از شب‌هنگام و پدیده‌های نجومی ندارند. اگر برای ساکنان این سیاره سخن از تاریکی آسمان و ستارگان و دیگر اجرام سماوی درخشان در آن سوی مرزهای فضای سیاره به میان آید، با چه معیار حسی می‌توانند درستی آن را بیامایند؟ [۹] اگر ما جزو ساکنان آن سیاره بودیم و هرگز تجربه‌ای از شب نداشتیم و با این ادعا روبرو می‌شدیم که در آسمان ما علاوه بر شش خورشیدی که می‌شناسیم، اجسام نورانی دیگری به نام ستارگان وجود دارند و البته در جهانی که در آن به سر می‌بریم، امکان رؤیت آنها فراهم نیست(!)، چه برخوردی می‌کردیم - به ویژه اگر تصویری از فایده چنین علمی هم نمی‌داشتیم؟ آیا در چنین جامعه‌ای علم ستاره‌شناسی همانند دنیای ما رشد می‌کرد یا بیشتر شبیه علوم غریبه می‌شد؟

مثالی دیگر در باب تجربه ادراک رنگ و تأثیری است که می‌تواند بر کل تجارب بصری و دانش فرد به جا بگذارد. شخصی را فرض کنید که دچار کوررنگی است. تجربیات بصری این شخص با افراد عادی متفاوت است. اگر این فرد کتابی تدوین کند که از رنگ‌ها و ترکیب آنها و اثرات روانی این ترکیب‌ها بر روان و رفتار آدمیان سخن گوید، این دانش با روان‌شناسی رنگی که امروز می‌شناسیم، چه تفاوت‌هایی خواهد داشت؟ برای ما روان‌شناسی رنگ این فرد آشکارا ناقص، نادرست و علم او بی‌فایده و مهملاً و متقابلاً برای او روان‌شناسی رنگ ما آکنده از حشو و زواید بیهوده یا رمزآلود و سحرآمیز همچون رمل و اسطرلاب خواهد بود.

یک نمونه دیگر تأثیر تغییر محدوده بینایی را بر تصویر ذهنی ما از محیط آشکار می‌سازد. امروزه دستگاه‌هایی ساخته شده است که تشعشع مادون قرمز را به تشعشعی در محدوده طیف مرئی چشم انسان (مثلاً قرمز یا سبز)

تبدیل می‌کند. چشم مسلح به این دستگاه یک جسم گرم را به دلیل تشعشع مادون قرمز آن به رنگ سبز یا قرمز با هاله‌ای به همین رنگ در اطراف آن می‌بیند. گرچه در این حال چشم انسان قادر به تشخیص طیف مادون قرمز است، اما در واقع این دستگاه محدوده بینایی انسان را افزایش نداده و محدوده طیف مرئی همچنان بین امواج قرمز تا بنفش است. بنابراین چنین چشمی هنوز توان ادراک محیط را آن‌چنان که اگر بخش مادون قرمز طیف امواج الکترومغناطیس در محدوده قابل رؤیت او بود، ندارد. آیا چشمی که با نگاهی دیگر محیط را مشاهده می‌کند و به نشانه‌های گسترده‌تری در جهان هستی توجه دارد، پدیده‌های پیرامون خود را همانند ما مشاهده و تجربه می‌کند؟ مثلاً به این گزاره مشاهدتی توجه کنید که در نظر ما غریب و در بیان انسان‌هایی با چنان ویژگی کاملاً مطابق با واقع است: « وقتی اتو را به پرز برق می‌زنیم، پس از مدتی رنگ و شکل آن تغییر می‌کند(!)» آیا این افراد رنگ‌های محیط و موجودات دیگر را همانند ما تشخیص می‌دهند و توصیف می‌کنند؟ اگر بپذیریم که رنگ یکی از عوامل مهم در تشخیص یک جسم از محیط اطراف است، آیا نمی‌توان گفت که چنین افرادی اجسام و به طور کلی عالم را به شکلی متفاوت از ما می‌بینند و ادراک می‌کنند و علوم آنها با علوم امروز ما تفاوت خواهد داشت؟

مثال‌های بالا تأثیر عوامل محیطی و جسمانی را یادآور می‌شوند که خارج از اراده ما در شکل‌گیری علوم ایفای نقش می‌کنند. همچنان که گفته شد تغییر در اغراض محقق و انتظارات وی از پژوهشی که انجام می‌دهد نیز، از طریق انتخاب ابزارهای شناختی و روش تحقیق، محتوای علوم را دگرگون می‌کند. به بیان دیگر تفاوت در غرض دو محقق هنگام بررسی یک موضوع واحد، منجر به تفاوت در ابزارهای شناختی و روش تحقیق آن دو خواهد شد و در نتیجه تفاوت علم ایشان کمتر از تفاوت علم دو شخص، با دو نوع دستگاه متفاوت ادراکی و حسی، نیست. عوامل متعددی، از جمله عادت‌ها و ویژگی‌های شخصیتی یا انتظارات جامعه، می‌تواند هدف و انتظار محقق را تعیین کند. می‌توان دید که مجموعه گزاره‌ها و آموزه‌های اسلام نیز می‌تواند برنامه پژوهشی یک محقق مسلمان را جهت دهی و هدایت کند.

در جامعه‌ای که افراد آن دغدغه‌ی رعایت دستورات اسلامی را دارند و تلاش می‌کنند زندگی خود را بر آن اساس تنظیم نمایند، بررسی سیر پیشرفت علم نیز باید با توجه به چنین دغدغه‌ی صورت گیرد. طبعاً جمع عالمان این جامعه نیز در تمام شئون زندگی و از جمله فعالیت علمی خود به دنبال رعایت فرمان الهی و تقرب جستن به او هستند. بنابراین جامعه‌ی علمی اسلامی در فعالیت علمی خود - همچون همه‌ی اعمال و تصمیم‌گیری‌های خود- مقید به آداب و دستوراتی است که از جانب شارع مقدس به او رسیده و گمان می‌برد از این طریق به کمال مطلوب خود یعنی همان تقرب به پروردگار دست می‌یابد. حاصل چنین فعالیتی، علم ویژه‌ای است که با علوم دیگر - با اهداف و غایات دیگر - متفاوت است؛ دست کم همان قدر متفاوت که کیمیاگری دیروز با شیمی امروز.

فعالیت علمی چنین جامعه‌ای نمی‌تواند هم‌چون تحقیق آن گروهی باشد که خود را از هر تعهدی در متن هستی رها می‌داند. در درجه اول از لحاظ انتخاب موضوع، ممکن است جامعه‌ی علمی اسلامی خود را مسؤول بداند تا در باب موضوعی خاص به فعالیت بپردازد که آن را در جهت کسب رضای پروردگار تشخیص داده است و برعکس مطالعه و تحقیق در اموری دیگر را مصداق لَهو و عبث شمرده آن را کنار گذارد.

همین وضع درباره‌ی روش تحقیق نیز برقرار است. چه بسا پاره‌ای روش‌های متداول در علوم، چه در مقام نظریه‌پردازی و گردآوری داده‌ها و چه در مقام دآوری و تحقیق صحت نظریه‌ها، که در تمام یا پاره‌ای زمینه‌ها

مقصود عالمان اسلامی را برآورده نسازد و یا با موازین ارزشی مورد قبول ایشان منافات داشته باشد. در این صورت به طور طبیعی بخشی از تلاش جامعه‌ی علمی اسلامی معطوف به یافتن روش‌های موجه برای فعالیت علمی و تحقیقی خود خواهد شد. به اینها باید تأثیر پیش‌فرض‌ها، باورها و گرایش‌های عالمان را نیز افزود که پنهانی یافته‌های آنان را دست‌چین می‌کند، برمی‌خواند و تعبیر می‌کند؛ نگرش‌ها و گرایش‌هایی که از تربیت قبلی و شخصیت به تدریج شکل گرفته‌ی عالمان، در جامعه‌ی اسلامی و با آموزشی اسلامی، حاصل شده است.

جهان از دیده دین

حال که تأثیر ویژگی‌های فیزیکی حواس و اغراض و باورهای عالمان بر تصویرسازی علمی و جهت‌دهی تحقیق ملاحظه شد، می‌توان پرسید که اگر نگرش ما به هستی و خودمان از آنچه که امروز هست، متفاوت می‌بود، علمی که به دست این نگرش‌ها دست‌چین، صورت‌بندی، و خلاصه می‌شد چه تفاوت‌هایی با علم امروز داشت؟ شاید باز هم ارایه چند مثال بتواند موضوع را روشن‌تر کند؛ مشروط بر آن که **ذکر مثال‌هایی از این دست بدان معنا تلقی نشود که مسیر آینده علم در صورت دخالت دین لزوماً به همین‌گونه خواهد بود.**

الف - اقتصاد

غایت اقتصاد آن است که معلوم کند چگونه هر واحد اقتصادی می‌تواند با کمترین هزینه مالی و انسانی، بیشترین و پایدارترین منفعت را ببرد. ناچار در پیش‌فرض‌های خود صحنه حیات انسان را همچون میدان رقابتی برای کسب درآمد بیشتر با مشقت کمتر می‌انگارد. در این میدان انسان‌ها هریک به مثابه گرگ‌هایی هستند حریص و البته متمدن، حسابگر و دوراندیش که منافع دیگران را تنها از دریچه منافع خود فهم و دنبال می‌کنند. اقتصاد متعهد شده است تا این غایت را بدون هیچ قید و بندی تعقیب و محقق کند؛ اگرچه ناچار شود به حریم‌هایی وارد شود که دین یا سرشت انسانی روا نمی‌دارند. حاصل پذیرفتن چنین غایتی آن شده که در اقتصاد امروز مفهوم «رقابت» و «رفاه» در شکل دادن به دیگر مفاهیم این قلمرو نظیر مفهوم بازار، مزیت، تولید اقتصادی، صرفه‌جویی، رشد و توسعه و نظایر آن و همین‌طور در توصیف، تبیین و تجویز سیاست‌های اقتصادی نقشی محوری برعهده داشته باشد؛ به نحوی که با پاک کردن آن، اقتصاد ساختار یکپارچه خود را از دست داده، به مجموعه‌ای از سخنان پراکنده و ناقص بدل خواهد شد.

یک مسلمان برای هریک از این پیش‌فرض‌ها، چه پیش‌فرض‌های توصیفی و چه پیش‌فرض‌های تجویزی جایگزین‌هایی برگرفته از دین دارد. در حالی که هدف ابتدایی انسان مدرن رفاه مادی بیشتر است و اگر انصاف و عدالت هم در این میان مطلوب شمرده شود، از باب مفید بودن آن است، برای یک مسلمان عدالت اولین و مهم‌ترین مسأله در تنظیم روابط خود با دیگران است؛ آن‌چنان که اگر عدالت و انصاف را رعایت نکرده باشد، رسیدن به هر سطحی از رفاه و آسایش آن را جبران نخواهد کرد. به جز آن یک مسلمان نمی‌تواند انسان را در دنیا یله شده و تنها بشمارد که همواره در نبرد برای خورده نشدن و زنده ماندن است و عالی‌ترین مقصد او نیز رفاه هرچه بیشتر در زندگی؛ بلکه او را یکی از مخلوقات عالم، بر سر سفره روزی پروردگار متعال و تقوا را شاه‌کلید برخوردار از مواهب الهی می‌داند و خود را در میدان آزمون الهی و در میانه بهشت و دوزخ می‌یابد. به این ترتیب

«رقابت» و «رفاه» به مفهومی که مبنای اقتصاد امروز قرار گرفته است، نمی‌تواند مسیر و مقصد زندگی دیندارانه یک مسلمان واقع شود. اقتصاد امروز نه مفید دینداری محسوب می‌شود و نه مبتنی بر آموزه‌های دیندارانه. بنابراین چرا یک مسلمان باید دل به اقتصاد امروز سپارد و به نسخه‌هایی که او تجویز می‌کند، تن دهد؟ با چنین رهیافتی، پیروی مسلمانان از نسخه‌های اقتصاد امروز، به مثابه «اکل میته» و تنها در صورت اضطرار جایز شمرده می‌شود و هر اقدامی بر مبنای آن، باید با دقت و رعایت جوانب گوناگون صورت گیرد.

چنین نگاهی منحصر به مسلمانان و نتیجه باور افراطی آنان به اسلام و آموزه‌های آن نیست. نویسنده کتاب «کوچک زیباست» پس از آن که اقتصاد امروز را به دلیل آن که بر پایه رذیلت‌های اخلاقی نظیر حرص و طمع بنا شده است، نکوهش می‌کند، یادآوری می‌کند کشورهای که از زیربنای تئوری‌های اقتصاد - که اموری «ماوراءاقتصاد» هستند، - غفلت می‌کنند، ناچار می‌شوند به نوعی التقاط در باورها و رفتارها تن دهند. وی پس از بیان ویژگی‌های اقتصادی خیالی که بر پایه تعالیم بودا پی‌ریزی شده و در بسیاری زمینه‌ها از تعیین سیاست‌های رشد و اقتصادی گرفته، تا شاخص‌های توصیف‌کننده رشد و توسعه‌یافتگی جوامع، با اقتصاد رایج تفاوت دارد، اشاره می‌کند که اسلام، مسیحیت و یهودیت نیز می‌توانند به همین شکل مبنای اقتصاد قرار گیرند. [۱۰]

شاید اگر زمانی فرا رسد که اقتصاد خود را متکفل اموری همچون گسترش کسب حلال، افزایش برکت، تحقق عدالت و حاکمیت روحیه گذشت و قناعت ببیند و بر مبنای گزاره‌ها و آموزه‌های اسلامی جوامع مختلف را بررسی کند و به تجویز نسخه دست یازد، بتوان ادعای تولد اقتصاد اسلامی را بر زبان راند.

ب- بهداشت

علم بهداشت رایج، موضوع کاوش خود را جسم انسان قرار داده است. پیش‌فرض این علم شامل آن است که جسم به تنهایی و فارغ از روح می‌تواند موضوع شناخت و مطالعات تجربی قرار گیرد. حتی متکامل شدن تدریجی آن و اضافه شدن مباحث روان‌شناسی و روان‌پزشکی به این علم نیز گویی از سر ناچاری و به دنبال بروز مشکلات عدیده در شناخت و درمان بیماری‌ها رخ داده است و از آنجا که اساساً پیش‌فرض‌های این علم در مادی انگاشتن موضوع خود، تغییر چندانی نکرده است، این تکامل هم مشکلات قبلی را چاره نکرده و تنها فضای این مباحث را مغشوش‌تر ساخته است. درست است که هم‌اکنون از اثر متقابل ناهنجاری‌ها و عوامل روانی - مانند اضطراب، استرس، افسردگی و هراس - بر کالبد انسان و نیز اثرات روانی برخی اختلالات جسمی - مانند خستگی و پرخاش‌گری به دلیل کم‌خونی و هذیان ناشی از وخامت بیماری‌های کبدی و کلیوی - سخن می‌رود، اما پیش‌فرض تمامی این بررسی‌ها آن است که گویی روان انسان موضوعی در کنار جسم اوست و وحدت آنها و اصل فلسفی «جسمانیه‌الحدوث و روحانیه‌البقاء» بودن نفس در این میان مغفول واقع شده است.

تعریف اختلالات روانی - که بعضاً منجر به آثار بدنی نیز می‌شوند - تعریفی است متکی بر یک **جهان‌بینی** و بنابراین اثبات آنها از علم تجربی بر نمی‌آید. اما علم بهداشت روان نه تنها به تعریفات بی‌پایه چون: **نرم جامعه**، از بین رفتن کارکردهای فرد برای اجتماع و غیره دست می‌زند، بلکه پا را از این نیز فراتر گذاشته ادعا دارد مکانیسم اثرگذاری آنها را بر روان انسان و نهایتاً جسم او روشن می‌کند. در حالی که می‌دانیم چنین تعاریف و ادعاهایی کاملاً از حیطة اختیارات علم تجربی خارج و در هر حال نشأت گرفته از یک جهان‌بینی‌اند؛ پیش‌فرض‌های اولیه‌ای چون وحدت جسم و روح انسان و آفریدگار حکیم داشتن (یا نداشتن) او چگونه می‌تواند از شواهد تجربی به دست

آید؟ حتی خود این پیش فرض که جسم انسان منتظم به نظمی است که کم‌هزینه‌ترین روش‌ها را با ظریف‌ترین ارتباطات برمی‌گزیند تا به سازمان‌یافتگی و در نهایت بقا دست یابد، از درون علم آناتومی و یا فیزیولوژی که علمی توصیفی و تبیینی هستند، بر نمی‌آید. پیش فرض عام‌تر که دست علم بیولوژی - هم در مورد انسان و هم در مورد موجودات دیگر - از اثبات آن کوتاه است، یکسان بودن ویژگی‌های کلی آحاد گوناگون بشر است که تعمیم را در مورد آن معنی‌دار می‌سازد.

بنابراین می‌توان تصور کرد که اگر پیش فرض‌هایی متفاوت بر جای این پیش فرض‌ها گذاشته شود، موضوع و مسیر مباحث علم بهداشت و پزشکی تغییر جدی پیدا خواهد کرد. تغییراتی که در نتیجه مستقیم چنین تغییر پیش فرض‌هایی در این علم رخ می‌دهد، کاملاً فاحش است. چنان‌چه طرز تلقی علوم تجربی را از بیماری بپذیریم، لزوماً تمامی آن چه را که دین بیماری می‌خواند، در بر نمی‌گیرد. علم بهداشت روان در تعریف بیماری روانی، بر اختلافی متمرکز می‌شود که فرد با نرم‌های جامعه، یعنی وضعیتی که اکثریت جامعه در آن به سر می‌برند، پیدا می‌کند. نیز شاخص یک بیماری روانی را اختلال در کارکردهای ویژه فرد در اجتماع می‌داند. مثلاً ناتوانی فرد در انجام وظایف شغلی یا زناشویی. این نوع تعریف منشأ نوع خاصی از روش‌های درمان است که هدف آن برگرداندن فرد به وضعیت اکثریت جامعه و رفع ناتوانی کارکردهای اجتماعی اوست و می‌تواند با توسل به داروهای شیمیایی و یا اشکال گوناگون روان‌درمانی دنبال شود.

در حالی که طبق اصول و تعاریفی که در متون دینی ما آمده است، از آنجا که انسان دارای فطرت و سرشت واحد است، هرگونه انحرافی از این فطرت الهی بیماری محسوب می‌شود. بر این مبنا بیماری‌های روحی و روانی، جزئی از بیماری‌های اخلاقی انسان به شمار می‌روند و نه تنها تعاریف مشخصی دارند، بلکه اطلاق اصطلاح بیماری بر آن‌ها کاملاً قطعی است. به عنوان مثال از حسد، حرص و تکبر در متون دینی ما صراحتاً به عنوان بیماری روحی نام برده شده است. از دیدگاه دینی چنین بیماری‌هایی می‌تواند هم در حوزه روان و هم در حوزه بدن فرد را متأثر کند. برخی روش‌های رایج فعلی می‌تواند با این دیدگاه برای درمان این بیماری‌ها به خدمت گرفته شود و روش‌های متفاوت دیگر خاص دین مانند صدقه، دعا و نذر نیز می‌تواند به آن افزوده شود. در این جا پیش فرض دینی‌ای که مورد نظر قرار گرفته هم تعاریف و هم تجویزها را دگرگون می‌کند. هدف از درمان در این جا لزوماً بازگرداندن فرد به نرم‌های جامعه و یا توانا ساختن او برای انجام وظایف اجتماعی‌اش نیست. بلکه هدف آن است که وی به سلامت روحی و اخلاقی که مورد انتظار دین است، باز گردد. از آنجا که وحدت جسم و روح انسان یک پیش فرض محوری در این نگرش محسوب می‌شود، این سخنان به معنای انکار واسطه‌ها و مکانیسم‌های مادی و شیمیایی تأثیر این روش‌های خاص نیست؛ به عنوان مثال هورمون‌هایی که بر اثر نیت نذر در انسان ترشح می‌شود و مکانیسم ترشح آن یا نوروترانسمیترهایی که در اثر دعا کردن در پایانه‌های عصبی اثر می‌کنند و غیره.

ج - سیاست

یکی از رایج‌ترین نظریه‌ها در علم سیاست آن است که حق حاکمیت بالاصاله از آن مردم است. بنابراین از نگاه این نظریه‌ها مشروعیت حکومت‌ها در گرو آن است که مطابق خواست مردم عمل کنند. به همین ترتیب اگر حکومتی دچار فروپاشی شود، این نظریه‌ها احتمالاً منشأ آن را در نارضایتی مردم از حکومت جست‌وجو می‌کنند.

اگر یکی از اصلی‌ترین اهداف این علم را تشریح عوامل تهدیدکننده و تثبیت‌کننده اقتدار حکومت‌ها بدانیم، آن گاه منطقی خواهد بود که چنین رهیافتی در علم سیاست به هنگام توصیف نظام‌های حکومتی نیز نقش مردم را در ساختار حکومت‌ها مورد توجه قرار دهد. بر اساس چنین **توصیفی** است که در علم سیاست امروز حکومت‌ها به توالیتر و دموکراتیک تقسیم شده و خصوصیات هر دسته مطالعه می‌شود و الی آخر. حکم‌های **تجویزی** علم سیاست نیز بر اساس چنین **توصیف**ها و صورت‌بندی‌هایی صادر می‌شود.

بدیل دینی این فرض در مبانی **توصیفی** حکومت‌ها آن است که حاکمیت حق خداست (و نه مردم) و آن را تنها به کسی واگذار می‌کند که خود بخواهد و وظیفه انسان را گردن نهادن به این حق می‌داند. بنابراین ملاک مشروعیت یک حکومت صرفاً در آرای مردم خلاصه نمی‌شود؛ حتی اگر حاکم الهی نیز در شرایطی، همچون دولت دموکراتیک، برای اداره حکومت محتاج رأی مردم باشد. [۱۱] بر مبنای چنین نگرشی، ساختار **توصیفی**، **تبیینی** و **تجویزی** حکومت‌ها متفاوت از سیاست امروز است. علم سیاست اسلامی احتمالاً به دنبال آن خواهد بود که نشان دهد چگونه حق خدا در حکومت حفظ می‌شود و شاید در این نگاه حفظ خود حکومت، فرع بر این منظور اصلی باشد. از همین روست که در علم سیاست دینی، دسته‌بندی اولیه حکومت‌ها بر مبنای تبعیت آنها از خدا صورت می‌گیرد و از همین جا مفهوم حکومت طاغوت در مقابل حکومت الهی زاده می‌شود. به این ترتیب چنین تعاریفی حکومت‌های رایج را به نحو دیگری تفکیک و درباره آنها به صدور حکم می‌پردازد.

این تفاوت در **توصیف**، نباید سبب شود تا گمان کنیم احکام **تبیینی** و **تجویزی** در این دو نگرش کاملاً متعارض هستند. علم سیاست دینی نیز ممکن است به حکومت‌ها توصیه کند تا با مردم مدارا کرده و خدمت به آنان را یک وظیفه از باب شکر نعمت الهی بخواند و حتی این شکر را سبب مزید نعمت - شاید پایداری حکومت و دوام خدمت‌گزاری و یا حتی رشد و شکوفایی اقتصادی(!) - قلمداد کند. به عبارت دیگر اگر سیاست رایج، رمز ماندگاری حکومت را در مدارا با مردم می‌جوید، سیاست دینی توضیح می‌دهد که اگر در اغلب موارد چنین است، به دلیل تبعیت حاکمان از سنت الهی «لئن شکرتم لأزیدنکم» و «الملک ببقی مع الکفر و لایبقی مع الظلم» و مانند آن بوده است. اما این بدان معنا نیست که رضایت و شکر پروردگار همواره در گرو رعایت خواست مردم است؛ بلکه آنچه اصالت دارد، مراعات حق خداست و بدون آن حکومت رو به زوال است. علم سیاست دینی ممکن است برای زوال حکومت‌ها نیز، نشانه‌ها و اسباب مختلفی را شناسایی کند: اسبابی هم‌چون نارضایتی مردم (هم‌چون سیاست رایج) و گردن‌کشی دیگران یا بلایای طبیعی و شاید بی‌کفایتی خود حاکمان.

د- فیزیک

فیزیک خود را متکفل بررسی چگونگی تغییر در جهان مادی می‌داند و در این میان تغییر مکانی اجسام را تحت عنوان «حرکت» بررسی می‌کند. چه پیش‌فرضی انواع دیگر تغییر را از بخش «حرکت» فیزیک جدا کرده و تحت عنوان دیگری در علم فیزیک دسته‌بندی کرده است؟ فیزیک‌دانی که قائل به حرکت جوهری است، با نگاه به پدیده‌های مادی متوجه بخش بزرگی از پدیده‌های در حال تغییر خواهد شد که تا کنون به مثابه یک پدیده متحرک در فیزیک بررسی نشده است. [۱۲] چرا تحول یک دانه گندم تا جوانه بزند و گیاه کاملی شود که خوشه‌ای از گندم را تحفه بیاورد، در بخش «حرکت» فیزیک بررسی نشده است؟ تغییرات جسمی یک نوجوان در طول زمان و رسیدن به جوانی و کهنسالی، رسیدن میوه نارس بر شاخ درخت و مانند آن چطور؟ اگر گفته شود که

جای چنین بررسی‌هایی در علم زیست‌شناسی است و نه فیزیک، یادآور می‌شویم که نتایج بررسی چنین پدیده‌ای در علم زیست‌شناسی، علم فیزیک را از بررسی همین پدیده از منظر خاص خود بی‌نیاز نمی‌کند؛ همان‌گونه که فیزیک خود را از اظهارنظر درباره سایر پدیده‌های مربوط به موجودات زنده از آن حیث که به فیزیک مربوط می‌شود، معاف نکرده است.

حال اگر همه این پدیده‌ها در کنار حرکت مکانی تحت عنوان کلی «حرکت» در فیزیک بررسی شوند، غیر منتظره نخواهد بود اگر بتوان قواعد واحدی وضع کرد که بر تمام این پدیده‌های به ظاهر گوناگون حکومت کند. مگر نیوتن یک بار همین کار را استادانه درباره‌ی انواع به ظاهر متفاوت حرکت مکانی از سقوط آزاد یک سنگ گرفته تا گردش سیارات به دور ستارگان انجام نداد؟ آیا حیرت‌آور است اگر بتوان نشان داد آنچه درباره‌ی قواعد حرکت مکانی وضع کرده‌ایم، حالت خاصی از قواعد کلی حاکم بر حرکت محسوب می‌شود و قواعد کلی حرکت توضیح جامع‌تر و عمومی‌تری در اختیار ما قرار می‌دهند؟ آیا قاعده‌ی $F = ma$ تا ابد غیر قابل تغییر است؛ حتی غیر قابل تعمیم؟ آیا در صورتی که فیزیک اسلامی در بیان قواعد حرکت به جای استفاده از قواعد نیوتن قواعد دیگری وضع کند، می‌توان بلافاصله به یقین حکم کرد که چنین علمی ره به خطا برده و پشتوانه‌ی تجربی فیزیک نیوتنی را به هیچ گرفته است یا می‌توان احتمال داد همان منظره را از چشم‌اندازی بالاتر فراروی ما گسترده باشد؛ هم‌چنان که نیوتن یک‌بار چنین تصویری ارایه کرد؟

بنابراین برخلاف آن چه گروهی تصور می‌کنند، علم اسلامی همچون تجربه‌ی مسیحیان، در پی آن نیست تا علم امروز را با خاکش متون مقدس به دو پاره‌ی سره و ناسره تقسیم کند و آن گاه بر پاره‌ی سره مهر تأیید بزند و پاره‌ی ناسره را به کلی مردود شمارد. بلکه اگر با نگاهی که دین تجویز می‌کند، به علم نگریسته شود، چه بسا قلمرو متداول و شناخته شده علوم وسعت یابد؛ چنان‌چه این وسعت نظر را در مورد علم بهداشت یا فیزیک یا سیاست با نگرش دینی دیدیم.

وحدت علوم دینی

نکته‌ی جالب‌تر آن که آرزوی وحدت‌بخشیدن به علوم، در حضور نگرش دینی در دسترس‌تر و ملموس‌تر به نظر می‌رسد. چه بسا یک علم طبیعی تجربی چون بهداشت و پزشکی با اخلاق که در چند قرن اخیر حتی علم به حساب نیامده، چه رسد به آن که تجربی باشد، در فضای علم دینی به صورتی کاملاً روشن با یکدیگر ارتباط و حتی سنخیت پیدا کنند. یا فلسفه و فیزیک، یا شیمی و زیست‌شناسی بیش از پیش در هم آمیزند و یا سیاست و فقه شانه به شانه هم پیش روند. رمز این هر دو ویژگی علوم اسلامی – وسعت قلمرو و آسانی وحدت علوم – در این است که اسلام مؤمنان را از نگاه محدود و ناقص به عالم نهی می‌کند و از آنها می‌خواهد تا از همه وسایل و قوای ادراکی خود مدد گیرند و خود را از تمام یا بخشی از این موهبت‌ها محروم نکنند. از این رو دلیلی ندارد که در قلمرو علم، فقط به تجربه حسی اکتفا کنیم و مثلاً معارف عقلی و یا آموزه‌های دینی را از تکمیل کردن یافته‌های حسی و تجربی خود – اگر بر این کار توانا باشند – برکنار داریم.

علم دینی: نخستین گام‌ها

برای آن که علم دینی به وجود آید، چه باید کرد؟ پاسخ به این سؤال مستلزم آن است که بدانیم نقطه تولد علم کجاست؟ یعنی باید دید اصولاً علم چگونه به وجود می‌آید و فرق آن با سایر ادراکات معمول بشری در چیست؟ به نظر می‌رسد انسان تا زمانی که به فکر آن نیست تا فهم و ادراک خود را از جهان به دیگری بیاموزد، هنوز علم به معنای متعارف متولد نشده است. ادراکات دست‌چین شده در جریان تعبیر، صورت‌بندی، تلخیص و تدوین، به تدریج قابلیت انتقال به غیر را می‌یابند. به موازات رشد قابلیت آموزش‌پذیری، آرام‌آرام مرز بین این محصولات فکری و «علم» برداشته می‌شود. بنابراین می‌توان گفت تلاش برای انتقال ادراکات و آموزش آنها، معبری است که ادراکات گوناگون برای علم شدن باید به هرحال از آن بگذرند. بنابراین **قابلیت آموزش بر خلاف تصور اولیه یک قابلیت پس از تولید علم نیست**، یعنی چنین نیست که ابتدا علم تولید شده باشد، سپس در فرآیند دیگری قابل انتقال گردد.

از سوی دیگر تقاضای یادگیری از سوی دیگران در برانگیختن محقق و معلم و تولید علم نقشی به‌سزا دارد. رنسانس با اقبال جامعه به اصلاح‌گران دینی و شیوه زندگی مبتنی بر انسان‌مداری (humanism) و تولیدات فکری مبتنی بر آن شتاب گرفت و پیش از آن آکادمی‌های اروپایی با اهتمام به تربیت محققانی با چنین زمینه‌های فکری اولین گام‌ها را در این راه برداشته بودند. بنابراین می‌توان گفت همان‌گونه که برای رشد و پیشرفت علم مدرن ابتدا در فرایند آموزش دست به ظرفیت‌سازی می‌زنیم، برای پیشرفت علم دینی نیز باید ظرف آموزش را مهیای پذیرش علم دینی کنیم. این قابلیت در دو حیطة باید گسترش یابد: غایت‌ها، ارزش‌ها و گرایش‌های دانش‌آموزان از یک سو و باورها، بینش‌ها و نگرش‌های آنان از سوی دیگر. گسترش چنین قابلیت‌هایی تأثیر خود را در همه شؤون آموزش، از تهیه محتوای درسی مناسب تا فضای فیزیکی و ذهنی آموزش و ساختار سازمانی آموزش، برجای خواهد نهاد.

اصلاحاتی این چنین در نظام آموزشی به طور غالب می‌باید به مقاطع آموزشی **پیش از دانشگاه** معطوف شود. چرا که ماندگارترین و عمیق‌ترین گرایش‌ها و نگرش‌ها هم نسبت به علم و هم نسبت به دین در این دوره، یعنی از دبستان تا دبیرستان شکل می‌گیرد و تأثیرگذاری به‌جا و مناسب در چنین دوره حساس و خطیری می‌تواند صحت و سلامت شخصیت علمی و دینی دانشجویان و دانشگران آینده را در حد بالایی تضمین کند.

یکی از اولین و پایه‌ای‌ترین پیشنهادها، تغییر در شیوه‌های سنتی **آموزش علوم** در برنامه آموزشی مدارس است؛ به نحوی که دانش‌آموز درک واقعی‌تری از ماهیت علم، ابزار و امکانات و محدودیت‌های آن پیدا کند و توقعات وی از علم به نحو مناسبی تعدیل یابد. هم‌چنین لازم است وابستگی علوم طبیعی به پیش‌فرض‌های غیر تجربی و متافیزیکی به دقت روشن شود تا معلوم شود که علوم تجربی و طبیعی در مرتبه‌ای فرورتر از متافیزیک قرار دارند. به این ترتیب می‌توان به راحتی فهمید که نتایج به دست آمده در علوم طبیعی هرگز در میدان منازعات متافیزیکی نمی‌توانند مدعایی را اثبات یا ابطال کنند. اکتفا به اصل آنتروپیک برای اثبات خدا همان‌قدر ناموجه است که انکار خدا به اتکای نظریه تکامل طبیعی یا به بهانه نیافتن او در طبیعت. [۱۳] در این صورت می‌توان امیدوار بود که علم امروز در جایگاه مناسب خود بنشیند و ادعای بی‌نیازی از متافیزیک را سر ندهد.

پیشنهاد دیگر توجه به مقوله **تربیت دینی** است. شاید تعارضاتی که هم‌اکنون بین علم و دین حس می‌شود و مقاومتی که هم از طرف دانشمندان و هم از طرف برخی دین‌داران در برابر علم دینی وجود دارد، تنها ناشی از

تصورات باطل درباره علم نباشد؛ بلکه برخی از آن‌ها نیز از نگاه باطل به دین نشأت گرفته باشد. نگاهی که دین را فاقد ارزش معرفتی یا فقط یکی از جنبه‌های گوناگون زندگی بشری می‌شمارد- البته جنبه‌ای مفید و حتی ضروری!- که تنها پاسخ‌گوی برخی نیازهای خاص اوست. در حالی که در جای خود نشان داده می‌شود که دین همان راه زندگی است و جهتی برای کل فعالیت‌های انسان تعیین می‌کند؛ که اگر چنین نبود و شأنی از شؤن بشر از تأیید و توجه دین برکنار می‌بود، ادعای دین برای رساندن انسان به سعادت، ناقص و ناموجه می‌ماند. در جای خود می‌توان نشان داد که دین در مورد تصمیم‌گیری‌های بشر در تمامی شؤن زندگی وی نظرات و آموزه‌هایی دارد که انسان برای حفظ و التزام به دین باید آنها را رعایت کند. حتی اگر راهنمایی او در برخی شؤن این باشد که انسان در این شأن خاص مختار است که خود تصمیم بگیرد. [۱۴]

علم اسلامی در جامعه‌ای رشد می‌کند که چنین نگرشی به دین و ارزش‌های دینی بر آن حاکم باشد. ساختن چنین جامعه‌ای در حکم زمینه‌سازی برای ظهور عالمانی است که با نگرش دینی جهان را مشاهده می‌کنند و زندگی و فعالیت علمی خود را بر مبنای ارزش‌های دینی سامان می‌بخشند. دین‌داران در چنین جامعه‌ای کسانی نیستند که یکی دو شاخصه ظاهری را در گوشه‌ای از زندگی خود حمل می‌کنند؛ اعمالی عبادی و ظاهری موجه. بلکه کسانی هستند که پاسخ همه مسأله‌ها و دغدغه‌های زندگی خود را از دین می‌جویند و در پی دمیدن روح ایمان به کل شؤن زندگی‌شان هستند و فعالیت علمی خود را نیز در جهت رستگاری روحشان شکل می‌دهند. تربیت چنین نسلی مسلماً امری است خطیر و چند جانبه که همواره در طول تاریخ برعهده بندگان برگزیده خدا بوده است.

در نظام آموزشی ما در مدارس این مأموریت تنها بر دوش درس تعلیمات دینی گذاشته شده که به صورت واحدی در کنار سایر دروس و جدای از آن‌ها آموزش داده می‌شود؛ در حالی که در انتقال چنین نگرشی به نسل آینده، باید حضور دین در **کلیه حوزه‌های زندگی بشری** بازنمایی و تثبیت شود. ضمن آن که باید توجه داشت آموزش نظری عقاید و احکام و اخلاق، حتی اگر بدون کم و کاست صورت گیرد، تنها جزیی از برنامه جامع تربیت اسلامی به شمار می‌رود و باید به اجزای دیگر این برنامه - همچون اجزای عملی- و ظرافت‌های چنین برنامه‌ریزی جامع و حساسی نیز اندیشید. [۱۵]

چنین نگرشی می‌تواند خطوط کلی حرکت به سوی علم دینی را برای ما ترسیم کند. لازمه تولید علم دینی آن نیست که تمام ابزار و وسایل و نهادهای علمی و تحقیقاتی رایج امروز را به یک سو نهیم و بکوشیم بر ویرانه علم غیر دینی، بنای رفیع علم دینی را بنیان گذاریم. نباید فراموش کرد که علم دینی یک محصول از پیش پرداخته و یک بسته آماده عرضه نیست تا به محض بیرون راندن علم غیر دینی، به ناگهان از پس پرده به در آید. تلاش ما جهت دستیابی به علمی هرچه دینی‌تر، در راستای تلاش همه جانبه‌مان برای پی‌ریزی یک جامعه دینی و نهایتاً انسان‌هایی دین‌دارتر معنا می‌یابد و بنابراین تلاشی است قدم به قدم و حصول نتیجه در این راه، تدریجی و در طی یک مسیر طولانی و پر فراز و نشیب خواهد بود. تلاشی که هیچ‌گاه نمی‌توان برای آن نقطه پایانی تصور کرد و ادعا داشت که تمامی انتظارات و ایده‌آل‌های دین محقق شده است.

با این حال می‌توان امیدوار بود که با رجوع به سرچشمه‌های اندیشه و رفتار دینی، یعنی **انبیا و امامان**، بتوان اولین قدم‌های این راه طولانی را آغاز کرد؛ به راستی اگر هدایت تمدن بشری به دست انبیای الهی و امامان

معصوم می‌بود و آنان می‌توانستند جامعه بشری را از ابتدا الهی و دینی بنیاد نهند، علم چه مسیری را طی می‌کرد و امروز چگونه علمی، با چه محتوایی و چه موضوع و روش‌هایی، در دست می‌داشتیم؟

منابع و مآخذ

۱. ملکیان، مصطفی، «امکان و چگونگی علم دینی»، حوزه و دانشگاه، پاییز ۱۳۷۹
۲. بازرگان، مهدی، «راه طی شده»، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۳۸
۳. نصر، سید حسین، «نیاز به علم مقدس»، ترجمه حسن میانداری، مؤسسه فرهنگی طه، ۱۳۷۹
۴. مصباحی مقدم، غلامرضا، «امکان و چگونگی علم دینی»، حوزه و دانشگاه، بهار ۱۳۸۰
۵. پوپر، کارل، «حدس‌ها و ابطال‌ها»، ترجمه احمد آرام، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۳
۶. چالمرز، آلن، «چیستی علم»، ترجمه سعید زیباکلام، انتشارات سمت، ۱۳۷۹
۷. طباطبایی، سید محمد حسین، مقاله ادراکات اعتباری در: «اصول فلسفه و روش رئالیسم»، انتشارات صدرا، ۱۳۷۵
۸. کوهن، تامس، مقاله تأویل متن: زبان و جهان در: «فلسفه تکنولوژی»، ترجمه شاپور اعتماد، نشر مرکز، ۱۳۷۷
۹. آسیموف، ایزاک، «شبانگاه»، ترجمه حسن اصغری، نشر شقایق، ۱۳۷۴
۱۰. شوماخر، ارنست فردریک، «کوچک زیباست: اقتصاد با ابعاد انسانی»، ترجمه علی رامین، انتشارات سروش، ۱۳۷۸
۱۱. لاریجانی، محمد جواد، «تدین، حکومت و توسعه»، مؤسسه فرهنگی اندیشه معاصر، ۱۳۷۷
۱۲. سروش، عبدالکریم، «نهاد ناآرام جهان»، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۹
۱۳. گلشنی، مهدی، مقاله اصل آنتروپیک و برهان اثبات خدا در: «شریعه خرد: ویژه‌نامه علامه جعفری»، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۶
۱۴. روحانی، سید محمد، «ایستاده در باد»، انتشارات همشهری، ۱۳۸۳
۱۵. گلشنی، مهدی، «از علم سکولار تا علم دینی»، انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰

سایر مآخذ

- باقری، خسرو، «هویت علم دینی: نگاهی معرفت‌شناختی به نسبت دین با علوم انسانی»، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۲
 - باربور، ایان، «علم و دین»، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۹
 - خرمشاهی، بهاء‌الدین، «پوزیتیویسم منطقی»، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۹
 - هایدگر، مارتین، «عصر تصویر جهان»، ترجمه یوسف ابذری، نشریه ارغنون/سال سوم/ شماره ۱۱ و ۱۲، پاییز و زمستان ۱۳۷۵
 - امیرخانی، رضا، «فرارمغزها»، مجله استعدادهای درخشان/سال دهم/شماره ۳، پاییز ۱۳۸۰
- William f. McComas, "The Nature of science in Science Education Rationales and Strategies", 2000
 - George e.DeBoer , "A History Of Ideas in Sciensce Education (Implication for practice)", 1991