

Critical Studies in Texts & Programs of Human Sciences,
Institute for Humanities and Cultural Studies (IHCS)
Monthly Journal, Vol. 20, No. 7, Autumn 2020, 157-179
Doi: 10.30465/crtls.2020.29317.1708

The Logical Relationship between Religion and Applied Sciences: A Critical Book Review

Malek Shojaei Jeshvaghani*

Seyyed Mohammadtaghi Movahhed Abtahi**

Abstract

Although more than two decades have passed since the publication of the first edition of *The Logical Relationship between Religion and Applied Sciences*, this book is still one of the most coherent and accurate works, showing the position of this intellectual current. The author of the book has tried to show the position of the Academy of Islamic Sciences on these issues, considering the academic literature on topics such as science, technology, and development. So, this book was regarded for proper introduction and critique. In this article, we have shown that the author of the book does not have much control over the latest controversies in the field of science and religion studies - even in contemporary Iran. Today's controversy, which has challenged European-Christian hegemony based on the study of science and religion, could open a new space for a different view of the relationship between religion, culture, and technology. Therefore, it is expected that the author will write the second edition of the book, considering the latest achievements of contemporary scientology and theology.

Keywords: Religion, Humanities, Religious Science, Technique, Academy of Islamic Sciences, Applied Sciences.

* Assistant Professor of Philosophy, Institute for Humanities and Cultural Studies Tehran, Iran
(Corresponding Author), malekmind@yahoo.com

** PhD in Philosophy of Science and Technology, Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran,
Iran, smtmabtahi@gmail.com

Date received: 2020-03-15, Date of acceptance: 2020-09-06

Copyright © 2010, IHCS (Institute for Humanities and Cultural Studies). This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.

نقد و بررسی کتاب رابطه منطقی دین و علوم کاربردی

مالک شجاعی جشوقانی*

سیدمحمد تقی موحد ابطحی**

چکیده

با این که از زمان انتشار نخستین چاپ کتاب *رابطه منطقی دین و علوم کاربردی* بیش از دو دهه می‌گذرد، یکی از منسجم‌ترین آثار است که موضع این جریان فکری را نمایندگی می‌کند. از این روی کتاب را شایسته معرفی و نقد دانستیم. در این کتاب نویسنده کوشیده است تا با توجه به ادبیات آکادمیک در موضوعاتی هم‌چون علم، تکنولوژی، و توسعه و از سوی دیگر با عنایت به مبانی فکری فرهنگستان علوم اسلامی، به تأملات قابل‌اعتنایی دست یابد. در این مقاله نشان داده‌ایم که مؤلف کتاب به مناقشات عمده معاصر در حوزه علم پژوهی و دین پژوهی اشراف چندانی ندارند؛ مناقشاتی که از قضا با به‌چالش کشیدن هژمونی اروپا - مسیحیت محور مطالعات علم و مطالعات دینی معاصر می‌توانند فضایی برای طرحی متفاوت از مناسبات دین و فرهنگ تکنیکی معاصر بگشایند. از این روی، پیش نهاد می‌شود نویسنده با بهره‌گیری از آخرین دستاوردهای علم پژوهی و دین پژوهی معاصر به ویرایش دوم این کتاب یا نگارش کتابی جدید در این زمینه اقدام کند.

کلیدواژه‌ها: دین، علوم انسانی، علم دینی، تکنیک، فرهنگستان علوم اسلامی، علوم کاربردی.

* استادیار فلسفه، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران (نویسنده مسئول)،
malekmind@yahoo.com

** دکترای فلسفه علم و فناوری، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران،
smtmabtahi@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۲/۲۵، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۶/۱۶

۱. مقدمه

کتاب *رابطه منطقی دین و علوم کاربردی*، تألیف حجة الاسلام علیرضا پیروزمند، عضو هیئت علمی فرهنگستان علوم اسلامی قم در ۳۰۴ صفحه (قطع رقعی) در سال ۱۳۹۳ در انتشارات کتاب فردا، ناشر برگزیده همایش کتاب سال حوزه در سال ۱۳۹۲، منتشر شده است. این کتاب در سال ۱۳۷۶ در انتشارات امیرکبیر منتشر شده بود. نویسنده در پیش‌گفتار این کتاب را دربردارنده مباحثی می‌داند که از دیرباز مورد توجه صاحب‌نظران بوده و تحت عناوینی چون *رابطه علم و ایمان*، *دین و توسعه*، *دانش و ارزش*، *هست و باید*، *سنت و تجدد*، *حوزه و دانشگاه*، و... از آن یاد شده است (ص ۱۱). به عقیده نویسنده این بحث در ایران نیز دارای سابقه است، اما در بررسی آن همواره دو ضعف عمده وجود داشته است: ۱. معمولاً به ترجمه و تکرار حرف دیگران اکتفا شده است؛ ۲. حرف نو در این موضوع کم‌تر تحمل شده است. نویسنده چنین امری را آفتی مهلک برای رشد فرهنگی هر جامعه‌ای می‌داند.

پرسش‌های اساسی کتاب که نویسنده می‌کوشد به تأمل درباره آن‌ها بپردازد عبارت‌اند از: ۱. چه معانی‌ای برای توسعه ارائه شده است؟ ۲. قلمرو دین کجاست؟ ۳. آیا دین برای توسعه اجتماعی بشر برنامه دارد؟ ۴. نقش‌آفرینی دین در اداره حکومت چه لوازمی دارد؟ ۵. محتوای علوم در قرن‌های اخیر با قرن‌های قبل چه تفاوتی کرده است؟ ۶. علت رشد سریع علوم جدید چیست؟ ۷. رابطه علم و تکنولوژی چیست؟ ۸. دانشگاه‌ها و حوزه‌ها در پاسخ‌گویی به نیازهای نظام جمهوری اسلامی چه وظیفه‌ای دارند؟

هرچند به لحاظ محتوایی تغییر چندانی در چاپ دوم کتاب اعمال نشده، به لحاظ صوری چاپ دوم کتاب (۱۳۹۳) پیشرفت‌های قابل ملاحظه‌ای در مقایسه با چاپ اول (۱۳۷۶) در صفحه‌آرایی، یک‌دستی شیوه ارجاعات، طرح جلد، فونت، و... دارد. در این مقاله و در هشت بخش به گزارش تحلیلی و نقد و بررسی اهم دیدگاه‌های مؤلف کتاب می‌پردازیم.

۲. بررسی انتقادی دیدگاه‌های مؤلف در باب راه‌بردهای توسعه اجتماعی

نویسنده در بخش اول از رساله اول «بررسی نظریاتی پیرامون راه‌برد توسعه اجتماعی» به اختصار به برخی تعاریف ارائه‌شده از واژه توسعه اشاره می‌کند:

۱. «توسعه اقتصادی» که شاخصه‌های توسعه را در مقولاتی هم‌چون درآمد سرانه، نرخ رشد تولید ناخالص ملی، حجم بازرگانی بین‌المللی، مصرف سرانه انرژی، و... دنبال می‌کند

۲. «توسعه سیاسی، فرهنگی، و اقتصادی بر محور عقل» (ص ۲۲-۲۳)؛
۳. «توسعه سیاسی، فرهنگی، و اقتصادی بر محور وحی» که در این دیدگاه ابعاد مختلف توسعه با محوریت دین (نه عقل خودبنیاد جزئی حساب‌گر) دنبال می‌شود (ص ۲۳). در بخش دوم از رساله اول، نویسنده به معرفی برخی از «راهبردهای توسعه» می‌پردازد که بدین قرار است:

۱. واردات کالای مصرفی پیشرفته: در این راه‌برد که بیش‌تر کشورهای با ذخایر عظیمی از مواد اولیه هم‌چون نفت، گاز، طلا، الماس، و... آن را دنبال می‌کنند با کم‌ترین تلاش از آخرین کالاهای تولیدشده کشورهای توسعه‌یافته بهره‌مند می‌شوند (ص ۲۸-۲۹)؛

۲. واردات تکنولوژی: در این راه‌برد، به جای واردات کالا، ماشین‌آلات تولید کالا وارد می‌شود (ص ۲۹-۳۳)؛

۳. واردات علوم کاربردی: برخی سیاست‌گذاران، با وقوف به راه‌گشایان‌بودن دو راه‌برد قبلی، راه‌برد واردات علوم کاربردی را طرح و دنبال کردند و بر این باورند که بدون رشد علمی و اصلاح فرهنگ عمومی، رفتار سازمانی و فردی، و... نمی‌توان به توسعه موردنظر دست یافت (ص ۵۰-۵۲)؛

۴. راه‌برد تحقیق و توسعه: این راه‌برد عبارت است از «شناسایی نیازها و استعدادها، پیدایش اندیشه‌ها، آفرینش، طراحی، تولید، معرفی، و انتشار یک محصول و فرایند یا نظام تکنولوژیکی تازه» و به‌تعبیر نویسنده «پژوهش پیرامون گسترش تولید اطلاعات، تکنولوژی، و محصولات در جهت نظام نیازمندی‌های اجتماعی» (ص ۶۷-۶۸).

این از نقاط قوت کتاب پیروزمند است که کوشیده است تا ضمن التفات به یکی از مسائل انضمامی فرهنگ دینی پس از انقلاب و نسبت ما و تکنیک و تأمل درباب آن به ارائه مباحثی در ارتباط با تکنولوژی و توسعه مطرح پردازد که در فضای آکادمیک شناخته شده است. برای مثال، کلاین (۲۰۰۳) به معانی و سطوح چهارگانه تکنولوژی اشاره می‌کند که با آنچه پیروزمند در ارتباط با راهبردهای توسعه مطرح شده است هماهنگی دارد و... از این جهت از مباحث طرح‌شده در این رساله به‌سرعت عبور می‌کنیم. البته در این رساله بحث بسیار اساسی و مهمی می‌توان مطرح کرد: توسعه فرهنگی، سیاسی، اقتصادی برپایه عقل و برپایه وحی چه نسبتی با هم دارد؟ و به‌تعبیر مبنایی‌تر نسبت عقل و وحی در دیدگاه نویسنده چیست؟ و اگر امروزه (پس از پیامبر خاتم ص) ما را به وحی جدیدی دست‌رسی نیست و تنها از دریچه نقل است که

می‌توان به آن‌چه بر پیامبر خاتم (ص) وحی شد دست یافت و روش نقلی ما نیز همانند روش عقلی خطاپذیر است و همان‌طور که روش‌ها و دستاوردهای عقلی بسیار متنوع داریم، روش‌ها و دستاوردهای نقلی بسیار متنوع داریم و... آیا در فرایند توسعه فرهنگی، سیاسی، و اقتصادی تنها می‌توان تنها بر پایه وحی (که بهتر است بگوییم نقل متهمی به وحی) حرکت کرد؟ کدام روش و دستاورد نقلی‌ای باید در این فرایند مدنظر قرار گیرد؟ یا آن‌که باید عقل را هم در فرایند توسعه به‌کار گرفت؟ کدام روش و دستاورد عقلی‌ای را؟ و اگر ناچار باید از عقل و نقل در طراحی الگوی توسعه بهره جست، چگونه نسبتی را باید بین عقل و نقل در پیش گرفت؟ این موضوع در ارزیابی رساله دوم به تفصیل مورد بحث قرار گرفته است.

آن‌چه در تحلیل‌های نویسنده در رساله دوم که در ذیل به تفصیل به نقد و بررسی آن خواهیم پرداخت به چشم می‌خورد، ورود ایشان به مباحث تعیین‌کننده در باب مناسبات دین و فرهنگ و علوم در دوره معاصر است. نکته اما این‌جاست که این ورود معمولاً بدون تحریر محل نزاع دقیق و بدون توجه به ابعاد گوناگون مسئله و بررسی صبورانه ادله دیدگاه‌های رقیب در زمینه موضوعاتی چون رابطه علم و دین، انتظار بشر از دین، و... است. چنان‌که خواهیم آورد، ایشان حتی به برخی از جریان‌های فکری اندیشه اسلامی معاصر هم چون مباحث استاد مطهری «ره» و از معاصران هم چون آیت‌الله جوادی آملی هم - ولو در تأیید مدعیات خویش - ارجاعات مستند و روش‌مندی ندارند.

۳. نقدی بر موضع مختار مؤلف در باب رابطه علم و دین

در رساله دوم نویسنده به «بررسی نظریاتی پیرامون رابطه دین و علم» می‌پردازد. در بخش اول این رساله رابطه علم و دین یا به بیان بهتر کشاکش بین متولیان علم و دین در جهان غرب و عالم مسیحیت در قالب چهار دوره به اختصار بیان می‌شود:

۱. دوره قبل از رنسانس: که دین تا حدود زیادی تعیین‌کننده محدوده پیشرفت و حتی صحت و سقم نتایج علمی به‌شمار می‌رفت؛
۲. دوره پس از رنسانس تا حدود نیمه دوم قرن بیستم و شکل‌گیری مدرنیسم: در این دوره دانشمندان برای عقل و تجربه بشری سهم بیش‌تری از معارف کلیسایی در نظر گرفتند و تا آن‌جا به پیش رفتند که تنها آن بخش از آموزه‌های دینی را معتبر دانستند که با عقل یا تجربه بشری قابل اثبات باشد؛

۳. نیمه دوم قرن بیستم و شکل‌گیری پست‌مدرنیسم: در این دوره دستاوردهای عقلی و تجربی با چالش‌های جدی روبه‌رو شد؛

۴. دوره بیداری امت اسلامی: نویسنده این دوره را در قالب عنوانی جداگانه مطرح نکرده است، ولی با توجه به اشاراتی که در ارتباط با این دوره مطرح کرده است، شایسته بود تیتري را هم به آن اختصاص می‌داد. این دوره هم‌زمان با انقلاب اسلامی ایران و سرمنشأ بیداری امت‌های اسلامی است (ص ۸۴-۸۸).

نکته‌ای که در ارتباط با این بخش می‌توان مطرح کرد آن است که پرداختن به ابعاد تاریخ مسئله تحقیق از اهمیت بسیار بالایی برخوردار است. مسئله اصلی نویسنده نیز رابطه بین عقل و نقل، علم و دین، و... و نسبت آن در فرایند توسعه‌ای است که امروزه برای جامعه ما اهمیت یافته است. بر این اساس، شایسته بود نویسنده تاریخ روابط بین عقل و نقل و کشاکش بین متولیان علم و دین در جهان اسلام و به‌خصوص ایران اسلامی را مورد بررسی قرار می‌داد تا ما با موقعیت تاریخی خود به‌شکل دقیق‌تری آشنا می‌شدیم. هرچند آشنایی با تاریخ مناسبات علم، دین، و... در غرب نیز بصیرت‌هایی به ما خواهد داد و در این کتاب هم منابع مهم مورد غفلت قرار گرفته است (از جمله، Gary 2000)، آنچه برای تحلیل مسئله اصلی نویسنده اولویت بیشتری داشت، آشنایی با تاریخ مناسبات علم و دین در جهان اسلام و ایران اسلامی است تا مناسبات علم و دین در غرب. اصل توجه به مناسبات علم و دین در غرب و تدقیق در آنچه به‌عنوان وجه تمایز علم قرون وسطی از علم جدید است می‌توانست بر مباحث نویسنده کتاب پرتوی بیفکند، تحلیل‌هایی از این دست که آنچه باعث شد علم جدید قرن هفدهمی با علم قرون وسطایی متفاوت باشد ترکیب جدید استدلال ریاضی و مشاهده تجربی بود و پی‌آمد آن غلبه تأکید بر امور کمی بر تبیین عالم و آدم و هژمونی نوع خاصی از عقلانیت، موسوم به عقلانیت علمی، بود که بیش‌ترین چالش با نگاه دینی به عالم و آدم را شکل داده است (باربور ۱۳۶۲: ۲۷).

۴. معرفی و تحلیل دیدگاه‌ها در باب انتظار بشر از دین

در بخش دوم از رساله دوم، نویسنده به بررسی پنج دیدگاه مختلف درباره انتظار از دین (به‌تعبیر بهتر حوزه سرپرستی دین) می‌پردازد:

عدم انتظار از دین: در این دیدگاه، که مادی‌گرایان مطرح کرده‌اند، این اعتقاد وجود دارد که دین تجلی فشارهای تاریخی است و انبیا نوابغی هستند که دستوره‌های حیات‌بخش

به مردم زمان خود می‌دهند و برای تبیین پدیده دین و انبیا هیچ نیازی به فرض عالم غیب نیست (ص ۹۳-۹۶).

صرف‌نظر از ابهامی که در تعبیر مادی‌گرایان وجود دارد، مؤلف محترم مشخص نکرده است که اساساً در مقام رد کدام رویکرد تاریخی یا معاصر در حوزه فلسفه دین و مطالعات دینی است و اساساً نسبت آن با فضای فکری ایران معاصر چیست؟ مواجهه علمی و روش‌مند اقتضا می‌کرد تا نویسنده فی‌المثل به یکی از تقریرهای مشخص در باب لوازم و پی‌آمدهای رویکردهای نوماتریالیستی در مطالعات علم و دین می‌پرداخت (Rieger 2015).

دین بیان‌گر احکام سمبولیک در امور فردی و معنوی: در این دیدگاه، دین اولاً به امور فردی (درمقابل جمعی) و معنوی (درمقابل مادی) محدود می‌شود و ثانیاً بیان‌گر معارفی حقیقی نیست، بلکه تنها احکامی سمبولیک را بیان می‌کند (ص ۹۶-۱۰۲). در این بخش نویسنده برای این دو دیدگاه در ایران مصداقی بر نمی‌شمارد.

دین بیان‌گر احکام حقیقی در امور فردی و معنوی: این دیدگاه برخلاف دیدگاه پیشین احکام دین را به لحاظ اتصال به منبع وحی حقیقی می‌داند، اما در این که قلمرو دین به امور فردی و معنوی محدود می‌شود با دیدگاه پیشین هم‌راه است. (ص ۱۰۲-۱۰۴). ارجاع پایانی این بخش ناظر به این است که نویسنده عبدالکریم سروش را قائل به این دیدگاه می‌داند؛ هرچند نویسنده در مواجهه با دیدگاه سروش در این بخش گزینشی برخورد می‌کند.

دین بیان‌گر احکام حقیقی در امور فردی، و احکام اجتماعی از طریق تنفیذ ولی فقیه: در این دیدگاه این اعتقاد وجود دارد که دین مستقیماً در امور اجتماعی و مادی حرفی برای گفتن ندارد یا نخواستار حرفی بزند و اگر هم در مواردی اظهار نظر کرده، نه به‌عنوان حکم شرع بلکه به‌عنوان ارشاد به حکم عقل بوده است. اما از سوی دیگر هم نمی‌پذیرد که رفتار اجتماعی و زندگی مادی انسان‌ها با اسلام ارتباط ندارد و اسلام نباید هیچ نقشی در حیات سیاسی، اقتصادی، و فرهنگی جامعه داشته باشد (ص ۱۰۴-۱۰۵).

نویسنده در این بخش مشخص نمی‌کند که قائلان به این دیدگاه در ایران چه کسانی هستند. ابهام در قائلان و اختلال در استناد محدود به این مورد نیست. در وهله اول ممکن است تصور شود پیروان ولایت فقیه از قائلان به این دیدگاه هستند. اما بی‌شک هیچ‌یک از طرفداران کنونی ولایت فقیه بر این باور نیستند که اسلام مستقیماً در امور اجتماعی و مادی حرفی برای گفتن ندارد و انتظار از اسلام در این زمینه سپردن وظیفه‌ای اضافه به اسلام است. آن‌ها اصل ولایت فقیه و حدود و ثغور آن را به‌استناد آیات و روایات اثبات

می‌کنند و پذیرش این ادله بدان معناست که اسلام در جهت‌دهی به حیات مادی و اجتماعی مؤمنان به این دین مستقیماً ورود یافته است.

دین بیان‌گر احکام حقیقی در امور فردی و اجتماعی: این دیدگاه قلمرو سرپرستی دین را بیش از احتمالات قبل توسعه می‌دهد و بر این باور است که دین بازگوکننده احکام حقیقی در امور مادی و معنوی و فردی و اجتماعی است (ص ۱۰۵-۱۰۶). نویسنده پس از معرفی می‌کوشد تا چهار دیدگاه اول را برای مخاطبانی نقد کند که بر این باورند: ۱. اسلام برنامه‌ای کامل برای هدایت بشر دارد (ص ۱۰۶)؛ ۲. عقل به‌تنهایی قادر به بیان احکام الهی نیست، مگر در مواردی بسیار نادر و مجمل که شرع نیز در آن موارد حکم صریح دارد؛ ۳. نقش عقل عمدتاً به‌صورت ابزاری برای استنباط به‌شمار می‌رود که امکان راه‌یابی به دریای بی‌کران وحی را فراهم می‌کند (ص ۱۰۷)؛ ۴. دین ابزار سرپرستی همه‌جانبه و تاریخی بشر است (ص ۱۰۹، ۱۱۱-۱۱۹). پس از آن می‌نویسد: «با نقد احتمالات سابق و بدون هرگونه توضیح اضافی، آخرین نظریه قابل طرح در حوزه انتظار از دین اثبات می‌گردد» (ص ۱۱۹).

۵. نقد و بررسی دیدگاه نویسنده درباره انتظارات بشر از دین

در ارتباط با این بخش از کتاب، ملاحظات بسیاری وجود دارد که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

شایسته بود نویسنده اشاره می‌کرد که تقسیم‌بندی دیدگاه‌ها در خصوص قلمرو و انتظار از دین در پنج دیدگاه، نه از سنخ حصر منطقی، که از سنخ استقرایی است. به بیان دیگر، احتمال منطقی طرح دیدگاه‌های دیگر در این زمینه وجود دارد. اگر بپذیریم که مبنای تقسیم‌بندی دیدگاه‌ها استقرایی بوده است، با نقد چهار دیدگاه نمی‌توان بدون توضیح و ارائه دلیل دیدگاه پنجم را اثبات‌شده دانست. نکته مهم‌تر آن‌که نقد چهار دیدگاه اول براساس دیدگاه پنجم انجام شده، سپس بیان شده است که با نقد احتمالات سابق آخرین دیدگاه اثبات می‌شود و این شیوه استدلال معتبر نیست. به بیان دیگر، پذیرش مقدماتی از آن دست که نویسنده در صفحات ۱۰۶-۱۰۹ بیان کرده است یعنی پذیرش این دیدگاه که دین برنامه کامل برای هدایت بشر دارد و دین ابزار سرپرستی همه‌جانبه و تاریخی بشر است و عقل تنها در حد استنباط آموزه‌های دین می‌تواند نقش‌آفرین باشد و ...، منطقی‌مستلزم رد چهار دیدگاه اول و بازگویی دیدگاه پنجم است. بر این اساس، ادعاهای مطرح‌شده در این بخش را می‌توان نوعی همان‌گویی دانست، نه ابطال و اثبات چند دیدگاه براساس اصول اولیه و

بدیهی. نویسنده می‌توانست با استناد به یک دیدگاه مشخص، فی‌المثل دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی، بحث خود را مستند و در قالب گفت‌وگوی علمی و انتقادی به‌پیش ببرد (جوادی آملی ۱۳۹۱). نویسنده در صفحات ۱۰۹-۱۱۰ می‌نویسد که اگر چنین خصیصه‌ای (ولایت تاریخی) از دین گرفته شود، هیچ دلیلی بر تبعیت از آن در دیگر زمان‌ها و مکان‌ها وجود نخواهد داشت... در هر محدوده‌ای که دین عجز خود را از دست‌گیری و سرپرستی قافله بشر بیان کند، دلیلی بر تبعیت از آن نیست. به‌نظر می‌رسد در دیدگاه نویسنده، ایمان به توانمندی دین برای سرپرستی همه‌جانبه ابعاد زندگی بشر کافی است؛ چراکه برهانی برای اثبات توانمندی دین در این عرصه وسیع ارائه نشده است. به‌تعبیردیگر، مخاطب کتاب نمی‌داند که رویکرد مؤلف محترم خطابی است یا جدلی یا برهانی یا تاریخی؟ امروزه حوزه مطالعات دین‌پژوهی و اقسام آن با تنوع رویکردهایی که دارند به‌خوبی می‌توانند در خدمت تبیین و مدلل‌ساختن مدعیات معرفتی ما باشند؛ مطالعاتی که سهم ناچیزی در کتاب فوق دارند (Fitzgerald 2000). حتی مباحث برخی معاصران اندیشه دینی در باب خاتمیت هم چون آثار استاد مطهری هم کوشیده‌اند تا وجهه مدللانه‌تری داشته باشند و کم‌تر الگوی روش‌شناختی نویسنده بوده‌اند (مطهری ۱۳۸۱) و برخی از استنادات معاصر مؤلف تحت‌الشعاع گفتمان خطابی کتاب بوده است. نویسنده در صفحات ۱۱۵-۱۱۷ مثال‌های متعددی ذکر می‌کند تا به مخاطب خود القا کند که اسلام باید سرپرستی همه‌جانبه حیات بشری را برعهده گیرد وگرنه ناقص است، حال آن‌که ما پذیرفته‌ایم که اسلام دین کامل و جامع است، اما باید توجه داشت که تکثیر مثال هیچ‌گاه جای استدلال و برهان را نمی‌گیرد و تنها می‌تواند گروهی از مخاطبان را قانع یا ایمان آن‌ها را افزون کند.

۶. نقد و بررسی تلقی نویسنده از ماهیت و کارکردهای علم

در بخش سوم از رساله دوم، نویسنده به معرفی چهار دیدگاه مختلف در ارتباط با انتظار از علم می‌پردازد تا مشخص شود علمی که به دنبال یافتن نحوه ارتباط آن با دین هستیم چه معنایی دارد (ص ۱۲۳). البته بهتر بود این چهار دیدگاه تحت عنوان تعریف علم مطرح می‌شد، نه انتظار از علم؛ زیرا در دو دیدگاه اول تعاریف بر مبنای انتظار از علم بیان نشده‌اند، شاید مبانی فکری فرهنگستان که همه علوم و معارف را به‌نحوی علوم و معارف کاربردی می‌دانند موجب شده است که دین و علم را بر مبنای انتظاری که از آن وجود دارد تعریف کنند، اما به‌رروی در دو دیدگاه اول در باب تعریف علم، وجه انتظار از علم مبنای تعریف

قرار نگرفته است. نکته دوم آن که شایسته بود نویسنده تصریح می‌کرد که طبقه‌بندی دیدگاه‌های موجود درباره علم در چهار دیدگاه یادشده به حصر استقرایی است نه عقلی و به لوازم آن نیز پای‌بند باشد. به هرروی، تعاریف چهارگانه نویسنده از علم چنین است:

۱. علم انعکاس جبری عالم ماده در ذهن: این دیدگاه مربوط به ماتریالیست‌هاست که ادراک را حاصل تأثیر امری مادی (جهان) بر امر مادی دیگر (مغز) می‌دانند (ص ۱۲۸-۱۳۰).

۲. علم صورت حاصل از شیء در نفس: این تعریفی است که فلاسفه و منطقیون مشاء آن را طرح کرده‌اند. در این دیدگاه رابطه عالم و معلوم مشابه رابطه آئینه و شیء مقابل اوست و در این دیدگاه علم حصولی یا صادق (مطابق با خارج) است یا کاذب (ص ۱۳۱-۱۳۳).

۳. علم ابزار تصرف و سلطه بر طبیعت: پیروزمند معتقد است دیدگاه ابزارگرایانه به علم امروزه دیدگاه رایج در غرب است. غرب بیش از این که علم ابزاری باشد که با قدرت تبیین و پیش‌بینی خود تصرف و سلطه انسان را بر طبیعت ممکن کند انتظاری از آن ندارد. نویسنده بیکن، بارکلی، ماخ، دوئم، پوانکاره، اینشتین، و بریت ویت را از جمله افراد این گروه می‌داند (ص ۱۳۴-۱۳۹).

در این بحث نکات چندی قابل نقادی است: ۱. این ادعا که دیدگاه ابزارگرایانه به علم امروزه در غرب رایج‌ترین دیدگاه است نیازمند دلیل یا استناد است؛ ۲. ادله و مبانی افرادی که به عنوان ابزارگرا معرفی شده‌اند متفاوت است. برای مثال، دوئم برای رفع تعارض علم و دین دین را حقیقت‌نما و علم را ابزاری برای نظم داده‌ها قلمداد کرد؛ ۳. بسیاری از ابزارگرایان و ضدواقع‌گرایان امروزی در تمامی عرصه‌های علم ابزارگرا یا ضدواقع‌گرا نیستند، بلکه عمدتاً در ارتباط با نظریه‌های علمی‌ای که در بردارنده مفاهیم مشاهده‌ناشدنی هستند چنین رویکردی را اخذ کرده‌اند. برای آشنایی با رویکرد رئالیستی اینشتین پیش‌نهاد می‌شود که خوانندگان محترم کتاب *دیدگاه‌های فلسفی فیزیک دانان معاصر*، اثر دکتر گلشنی، را مطالعه کنند.

۴. علم نظام مفاهیم کاربردی در جهت مادی یا الهی: در این تعریف (تعریف مختار فرهنگستان علوم اسلامی) کاربردی بودن مفهومی عام‌تر از استعمال آن در تعریف سوم است و در نتیجه کلیه علوم (اعم از علوم طبیعی، انسانی، و اجتماعی) که به روش تجربی، عقلی، نقلی، و شهودی به دست آمده باشند) از آن‌جاکه لزوماً به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم در خدمت

حل مشکلات و رفع نیازهای بشرند ابزار کاربردی محسوب می‌شوند. در این دیدگاه کارایی مفید هر علم به دو امر وابسته است: ۱. پاسخ‌گویی به سطح خاصی از مسائل که به‌عهده آن علم گذاشته شده است؛ ۲. قدرت جریان‌یافتن در علم مادون خود یا به‌عبارت‌دیگر هماهنگ‌شدن علم با علم شامل‌تر. در این دیدگاه، سهم تأثیر هر علم در توسعه الهی ملاک طبقه‌بندی و اولویت‌بندی علوم محسوب می‌شود. نویسنده پس از معرفی این دیدگاه به مقایسه آن با دیدگاه دوم و سوم می‌پردازد (ص ۱۴۰-۱۴۴).

۷. نقد و بررسی مواضع فوق

در ارتباط با این بخش از نظرهای نویسنده در توصیف و نقد دیدگاه‌های موجود درباره علم و ارائه دیدگاه برگزیده خود از آن ملاحظات چندی وجود دارد. پیروزمند در صفحه ۱۴۲ می‌نویسد که این دیدگاه در ویژگی حقیقت‌نمابودن علم از اساس با نظریه سوم مخالف است. معنای این عبارت آن است که پیروزمند علم را حقیقت‌نما می‌داند، اما پیروزمند توضیح نمی‌دهد که حقیقت‌نمابودن در دستگاه فکری فرهنگستان به چه معناست؟ و چه نسبتی با کاشفیت و حقیقت‌نمایی علم در دیدگاه دوم و دیدگاه دیگر واقع‌گرایان دارد؟ پیروزمند در صفحه ۱۳۷ در معرفی دیدگاه سوم می‌نویسد علم ابزار است و ابزار راست و دروغ یا به‌تعبیردیگر صادق و کاذب نیست. به‌بیان‌دیگر، درباره ابزارها صحبت از حقیقت‌نما، کاشف، و مطابق‌بودن یا نبودن اصولاً معنا ندارد. تنها صحبت معنادار درباره ابزار کارآمدبودن یا نبودن آن در راستای هدف موردنظر سازنده یا کاربرد آن است؛ اعم از این‌که هدف صرفاً رفاه هرچه بیش‌تر دنیوی باشد یا تقرب به پروردگار یا... دیدگاه فرهنگستان علوم اسلامی از آن حیث که عمدتاً دیدگاهی غیرواقع‌گرایانه قلمداد شده، بسیار موردنقد قرار گرفته است. بر این اساس، اگر واقعاً پیروزمند حقیقت‌نمابودن علم را قبول دارد، شایسته است به‌صراحت توضیح دهد که مراد وی از حقیقت‌نمایی چیست؟ و معیار آن کدام است؟ و شباهت و تفاوت دیدگاه وی با واقع‌گرایان در این زمینه چیست؟ پیروزمند هم‌چنین در صفحه ۱۴۲ می‌نویسد: «اگر معیار حقانیت مطابقت با واقع باشد...» این عبارت و عبارتهای دیگری نظیر این‌که «معیار حقانیت مطابقت با واقع نیست» (ص ۱۵۷)، و... دلالت دارد بر این‌که پیروزمند از مطابقت با واقع به‌عنوان معیار صدق صحبت می‌کند. حال آن‌که در ادبیات معرفت‌شناسی مطابقت با واقع به‌عنوان تعریف صدق مطرح شده است نه معیار صدق (جوادی ۱۳۷۴: ۳۹). به‌هرروی نظریه تطابق، تلائم، و اصالت عمل، و...

نظریه‌هایی هستند که دربارهٔ تعریف صدق مطرح شده‌اند. هم‌چنین، معیارهایی که در معرفت‌شناسی برای تشخیص صدق یا کذب قضایا پیش‌نهاد شده عبارت‌اند از بداهت، وضوح و تمایز، سازگاری، و کارآمدی، و... (رضایی ۱۳۸۶). به نظر می‌رسد توجه به تفاوت تعریف صدق و معیار صدق می‌تواند از سویی پاره‌ای از برداشت‌های نادرست فرهنگستان علوم اسلامی از نظریه‌های معرفت‌شناسانه و علم‌شناسانه را برطرف کند و از سوی دیگر به تقریر دقیق‌تر نظریه فرهنگستان منتهی شود. نکتهٔ دیگر در ارتباط با نگاه ابزاری داشتن پیروزمند و فرهنگستان علوم اسلامی را می‌توان در قالب این پرسش مطرح کرد که آیا پیروزمند معارفی هم‌چون «خداوند وجود دارد»، «خداوند حکیم است»، «انسان مختار است»، «کیفیت ارادهٔ انسان بر کیفیت ادراک او تأثیر می‌گذارد»، و... را صرفاً ابزارهایی می‌دانند که در راستای توسعهٔ پرستش اجتماعی و تقرب به پروردگار و... کارآمدند؟ یا واقعاً چنین معارفی را حقیقت‌نما می‌داند؟ ظاهراً عدم ایضاح این بخش از دیدگاه معرفت‌شناسانه و علم‌شناسانه فرهنگستان آن‌ها را با نوعی تعارض درونی دیدگاه‌ها روبه‌رو ساخته است. برای مثال، پیروزمند در صفحهٔ ۱۴۲ می‌نویسد: «حقانیت علم به هماهنگی آن با حقایق عالم بازگشت می‌کند» که این دیدگاه هماهنگ با دیدگاه واقع‌گرایی است و علم را واقع‌نما و کاشف از واقعیت می‌داند. اما در صفحهٔ ۱۴۳ به این مطلب اشاره می‌کند که فاعل‌ها در برخورد با یک‌دیگر قوانین را می‌سازند. زمینهٔ بحث پیروزمند در این بخش دلالت دارد که مراد وی از قوانین قوانین اعتباری نیست، بلکه وی قوانین عالم طبیعت را هم برساختهٔ فاعلان قلمداد می‌کند، نه این‌که قائل باشد به این‌که قوانینی در عالم مستقل از فاعلان شناسا وجود دارد و ما در فرایند علم‌ورزی خود درصدد کشف آن قوانین برمی‌آییم و نظریه‌های ما تنها در صورتی صادق‌اند که با قوانین مستقل از ما هماهنگ باشند. پیروزمند پس از معرفی چهار دیدگاه دربارهٔ علم به نقد سه نظریهٔ اول می‌پردازد. وی معتقد است که نظریهٔ ماده‌انگارانه دربارهٔ علم امروزه اقبال عمومی خود را از دست داده است. البته گفتنی است که دیدگاه‌های ماتریالیستی دربارهٔ ذهن امروزه یکی از دیدگاه‌های مطرح در عرصهٔ فلسفهٔ ذهن است که به هیچ‌وجه نمی‌توان آن‌ها را کم‌اهمیت پنداشت و نادیده گرفت. پیروزمند یکی از علت‌های افول دیدگاه ماتریالیستی به علم را مرگ فرهنگی ماتریالیسم می‌داند که به‌علت نقادی محققانهٔ بعضی از حکما و فلاسفهٔ اسلامی به دنبال اوج‌گیری جریان‌های منحرف فکری در اوایل پیروزی انقلاب اسلامی ایران است. به نظر می‌رسد دو عامل دیگری که پیروزمند به آن اشاره کرده است (فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی و ضعف برخی فلاسفه

در ارائه تحلیلی موفق از علم و ادراک) نقش مهم‌تری در کم‌رنگ‌شدن دیدگاه ماتریالیستی به علم، در مقایسه با چهار دهه قبل، داشته است. ضمن این‌که رویکردهای معاصر در فلسفه قاره‌ای علم حتی نگاه تحلیلی را موردنقدی قرار داده، لکن هم‌چنان در افق اروپامحور طرح شده‌اند و لزوماً هم‌گرا با مقاصد دینی نیستند (گاتینگ ۱۳۹۰). پیروزمند در نقد نظریه دوم عوامل متعددی را برمی‌شمارد که در فرایند ادراک دخالت می‌کنند (ابزار عینی، ابزار ذهنی، هوش و استعداد، انگیزه‌های فردی و جمعی) و دخالت آن‌ها مانع از کشف واقع و تطابق ذهن و عین می‌شود (ص ۱۴۷-۱۵۳). این دیدگاه در تقابل با دیدگاه واقع‌گرایانه علامه طباطبایی یا آیت‌الله مصباح، و... است که از تطابق ذهن و عین در علم دفاع می‌کنند. برای مثال، علامه طباطبایی معتقدند کسانی که به تأثیر و دخالت اعصاب، مغز، ذهن، دستگاه ادراکی، و... در کیفیت ظهور و انکشاف جمیع اشیا قائل‌اند، خواه‌ناخواه جزو شکاکان قرار می‌گیرند، هرچند خودشان از شکاکیت احتراز دارند (طباطبایی بی‌تا: ج ۱، ۱۵۶). یا آیت‌الله مصباح بیان می‌کند که اگر معتقد باشیم که ساختار ذهن، مقولات پیشینی، اراده تبعی، جامعه، و... در فرایند ادراک ورود پیدا می‌کنند و نتوانیم برای آن‌ها خصلت واقع‌نمایی قائل شویم، نمی‌توانیم از واقع‌گرایی محصولات ادراکی‌ای دفاع کنیم که با استفاده از آن‌ها تولید می‌شود (مصباح یزدی ۱۳۸۹). اما اشکال پیروزمند بر عقل‌گرایان انتقادی (برای مثال، پوپر) و رئالیست‌های انتقادی (برای مثال، بسکار) که هدف علم را شناخت واقع از طریق برساخته‌های ذهنی می‌دانند وارد نیست. این گروه هرچند برای عوامل مختلف روان‌شناختی، جامعه‌شناختی، و... در کیفیت ادراک نقش قائل‌اند، برای خود عالم و ویژگی‌های آن نیز در فرایند ادراک نقشی قائل‌اند و همین امر موجب می‌شود که بتوانیم آن‌ها را واقع‌گرا قلمداد کنیم. اگر پیروزمند معتقد است که عوامل دخیل در ادراک مانع از کاشفیت و حکایت‌گری و حقیقت‌نمایی علم می‌شود، شایسته است هرگونه عبارتی را که دال بر حقیقت‌نمایی علم دارد از بیانات خود خارج کند. اما اگر همانند عقل‌گرایان و واقع‌گرایان انتقادی بر این باور است که، علی‌رغم تأثیر این قبیل عوامل در کیفیت ادراک، باز هم علم درصدد شناخت ویژگی‌های عالم خارج از ذهن، زبان، و قراردادهای آدمیان است، باید ابعاد مختلف این بحث را در بیانات خود بررسی و تحلیل کند. نکته دیگر آن‌که به نظر می‌رسد با تفکیک مقام ثبوت و اثبات یا مقام تعریف و تحقق خارجی می‌توان به بسیاری از اشکالات پیروزمند به نظریه دوم پاسخ گفت. پیروزمند به نقد دیدگاه سوم درباره علم می‌پردازد (ص ۱۵۳-۱۵۸). وی رهایی ابزارانگاران از حصار تنگ نگرش انتزاعی

(برای مثال، دیدگاه فلاسفه اسلامی) و چنگ زدن به ریسمان نگرش سیستمی را زمینه رشد علمی آن‌ها قلمداد کرده است (ص ۱۵۴) و البته توضیح نداده است که آیا رشد علم در تمدن اسلامی و قبل از آن در تمدن چینی و یونانی هم به سبب نگاه ابزارانگارانه و سیستمی آن‌ها بوده است یا دلایل و علل بهتری را باید برای رشد علم در تمدن‌های مختلف در دوره‌های مختلف شناسایی و معرفی کرد؟ مهم‌ترین اشکال پیروزمند در بخش سوم از رساله دوم همان اشکالی است که در ارتباط با بخش دوم همین رساله نیز به آن اشاره شد: ۱. حصر دیدگاه‌ها درباره علم منطقی نیست و استقرایی است. در نتیجه، با نقد سه دیدگاه اول نمی‌توان دیدگاه چهارم را اثبات شده قلمداد کرد. این در حالی است که پیروزمند تصریح می‌کند آخرین نظریه درباره انتظار از علم، با نقد نظریات سابق، محتاج اثبات جداگانه‌ای نیست (ص ۱۵۸)؛ ۲. حتی اگر حصر دیدگاه‌ها درباره انتظار از علم در چهار دیدگاه حصر عقلی بود، از آن‌جا که نقد سه دیدگاه اول بر اساس دیدگاه چهارم انجام شده است، نمی‌توان از نقد سه دیدگاه اول دیدگاه چهارم را اثبات شده قلمداد کرد. گفتنی است که نویسنده تصریح می‌کند که «درواقع نقد نظریات سابق از موضع نظریه چهارم صورت گرفته است» (همان). این شیوه استدلال هرچند ممکن است برای برخی جذابیت داشته باشد و بر آن‌ها اثر بگذارد و آن‌ها را قانع کند، به لحاظ منطقی چنین شبه‌استدلالاتی را نمی‌توان معتبر دانست. نکته دیگر آن‌که پیروزمند در این بخش و البته در جاهای دیگر کتاب چندین مرتبه از واژه «اثبات» استفاده می‌کند: «نظریه چهارم محتاج اثبات جداگانه‌ای نیست» (همان). «در نقد نظریه دوم، سه ویژگی... برای علم اثبات شد» (همان). «در نقد احتمال دوم... سه نکته ثابت شد» (همان). «به دنبال آن اثبات شد که ارتباط ذهن با خارج... جهت می‌پذیرد» (ص ۱۵۹) و...، اما پیروزمند توضیح نمی‌دهد اصولاً در دستگاه معرفت‌شناسانه و علم‌شناسانه فرهنگستان که به هر حال تلقی ابزاری از علم وجود دارد، اثبات کردن یعنی چه و اثبات چگونه انجام می‌گیرد؟ پیروزمند در بخش چهارم از رساله دوم با ضرب پنج دیدگاه درباره دین و چهار دیدگاه درباره علم به طرح احتمالات بیست‌گانه درباره ارتباط علم و دین می‌پردازد (ص ۱۶۳-۱۶۵)، سپس هفت احتمال را در این میان اصلی تشخیص می‌دهد (ص ۱۶۶-۱۶۹) و در نهایت به نقد شش احتمال اول و اثبات (!) احتمال هفتم می‌پردازد. به نظر می‌رسد که بررسی احتمالات هفت‌گانه تنها از این جهت اهمیت دارد که مشخص شود هریک از دیدگاه‌های مطرح شده درباره رابطه علم و دین (برای مثال استقلال، تعارض، و ربط تکاملی) مبتنی بر چه نگاهی به علم و دین شکل گرفته است (ص ۱۸۳) و گرنه با رد

چهار دیدگاه درباره دین و سه دیدگاه درباره علم عملاً پیروزمند یک رابطه بین دیدگاه صحیح درباره دین و دیدگاه صحیح درباره علم (همان‌که پیروزمند از آن تحت عنوان ربط تکاملی یاد کرده است) را لازم بود که مورد بررسی، شرح، و توضیح قرار دهد. در دیدگاه مختار فرهنگستان علوم اسلامی، دین سرپرست توسعه تاریخی بشر در جهت پرستش خداست و علم تعریف کاربردی در جهت پرستش خداوند ارائه می‌کند و در نتیجه حاکمیت دین بر علم قطعی خواهد بود. البته این بدان معنا نیست که عقل و حس کنار گذاشته شود، بلکه بدین معناست که عقل و حس در جهت اقامه توحید به کار گرفته شود (ص ۱۷۹).

۸. نقد و بررسی روش‌شناسی‌های معطوف به علوم کاربردی

در رساله سوم، پیروزمند به «بررسی نظریاتی پیرامون روش تولید علوم کاربردی» می‌پردازد. سه روشی که وی در این رساله به آن می‌پردازد عبارت‌اند از روش دیالکتیکی، روش استقرایی، و روش فرضی استنتاجی. پیروزمند پس از نقد این سه دیدگاه در نهایت نسخه اصلاح‌شده‌ای از دیدگاه سوم را اختیار می‌کند.

معرفی و نقد روش دیالکتیکی: در این دیدگاه نخست اندیشه‌ای درباره موضوعی شکل می‌گیرد (تز). این اندیشه به دلیل ارزش محدود و نقاط ضعف مخصوص به خود با مخالفت‌هایی روبه‌رو می‌شود (آنتی‌تز). گفت‌وگوی تز و آنتی‌تز ادامه می‌یابد تا در پرتو آن اندیشه‌ای ظهور یابد که شایستگی‌های هر دو اندیشه قبلی (تز و آنتی‌تز) را داشته و از محدودیت‌های آن دو میرا باشد (ستتز) (ص ۱۹۰). در این دیدگاه اصولاً معیار صحت موضوعیت نمی‌یابد؛ یعنی هیچ فردی قدرت اثبات نادرستی اندیشه‌های دیگران را ندارد؛ چراکه هر فرد متناسب با شرایطی که در آن به سر می‌برد و آن پیچیدگی‌ای که بر اثر اصطکاک مستمر با انسان‌ها و طبیعت پیدا کرده است جهان را به گونه‌ای خاص خود می‌فهمد (ص ۱۹۲). البته پیروزمند در این جا مشخص نمی‌کند که آیا ستیزی که به تعبیر خود او واجد شایستگی‌ها و عاری از محدودیت‌های تز و آنتی‌تز است برتری‌ای نسبت به تز و آنتی‌تز ندارد و آیا این دو ویژگی را نمی‌توان به عنوان معیار مطرح کرد و از پیشرفت علم سخن گفت؟ پیروزمند روش دیالکتیکی را از چهار جهت مورد نقد قرار می‌دهد:

۱. مبتنی بودن بر اعتقادات غلط مادی؛
۲. مبتنی بودن بر معرفت‌شناسی غلط؛
۳. برابری در حق با باطل، درست با نادرست به سبب موضوعیت نداشتن معیار صحت؛ و
۴. مخدوش بودن سازوکار (تز، آنتی‌تز، و ستتز) در سیر پیدایش علم (ص ۱۹۳-۱۹۷).

معرفی و نقد روش استقرایی: پیروزمند مطابق تعریف قدما استقرا را حرکت از جزئی به کلی یا از خاص به عام می‌داند (ص ۱۹۹). سپس، به استقرای تام و ناقص و مفیدبودن علم استقرای تام و مفیدنبودن استقرای ناقص در منطق ارسطو اشاره می‌کند (ص ۲۰۰). در بررسی این بخش از کتاب به نکات انتقادی زیر باید توجه داشت: ۱. برخی از فلاسفه برای تأیید یا رد دیدگاه‌های علم‌شناسانه به تاریخ علم استناد جسته‌اند. اما مطابق با ایده مسبقیت مشاهده بر نظریه، که ایده‌ای جاافتاده در ادبیات فلسفه علم است، می‌توان گفت که به استناد نظریه‌های علم‌شناسانه مختلف می‌توان تاریخ علم‌های مختلفی نگاشت و در نتیجه قبل از استناد به تاریخ علم برای تقویت یا تعدیل یا نقد نظریات علم‌شناسانه و روش‌شناسانه باید منطق این استناد، حدود، و کم‌وکیف آن را مشخص کرد؛ ۲. به تعبیر چالمرز، استقراگرایان می‌توانند با تفکیک استقرا، درمقام کشف و مقام داوری، ادعا کنند که اگر استقرا درمقام کشف با مشکلاتی روبه‌روست، علم ناگزیر از استفاده از استقرا درمقام داوری است و از همین روی تلاش‌های پوزیتیویست‌ها برای توجیه استقرا، علی‌رغم نقدهای بسیاری که به آن شد، ادامه یافت.

معرفی و نقد روش فرضی استتاجی: با توجه به مشکلاتی که روش استقرا درمقام کشف نظریه‌های علمی با آن روبه‌روست و در کتب فلسفه علم به تفصیل در این‌باره بحث شده است، روش دیگری برای فعالیت علمی پیش‌نهاد شد. در این روش، ابتدا برای حل مسئله‌ای یا شناخت قوانین حاکم بر عالم فرضیه‌ای ارائه می‌شود. فرضیه‌ها به تعبیر پوپر تورهایی هستند که ما برای صید جهان می‌افکنیم؛ یعنی برای ساختن تصویری عقل‌پسند از جهان و تبیین آن (ص ۲۳۵). سپس این فرضیه‌ها باید در یک گفت‌وگوی انتقادی و فضای عمومی با شواهد تجربی و نظریه‌های پذیرفته‌شده دیگر سنجیده شوند. در این قسمت، اثبات‌گرایان مدعی شدند که تنها فرضیه‌هایی شأنیت علمی دارند که اول به لحاظ تجربی تحقیق‌پذیر باشند (اصل معناداری تحقیق) و دوم با شواهد تجربی اثبات یا تأیید شده باشند. پوپر با اشاره به مشکلات اثبات و تأیید تجربی پیش‌نهاد کرد که تنها فرضیه‌هایی شأنیت علمی دارند که اولاً آزمون‌پذیر، ابطال‌پذیر، و نقدپذیر باشند و دوم، با شواهد تجربی یا بررسی‌های نظری ابطال نشده باشند. با آشکارشدن مشکلات نگاه گزاره‌ای به علم، نگاه‌های ساختاری چندی پیش‌نهاد شد که برای مثال می‌توان به برنامه پژوهش علمی لاکاتوش اشاره کرد و... یک برنامه پژوهشی از یک هسته سخت (که جامعه علمی آن را ابطال‌ناپذیر می‌داند) و یک کمر بند محافظ (که حکم و اصلاح‌ها در آن بخش انجام می‌گیرد) تشکیل شده است. یک برنامه پژوهشی وقتی پیش‌رونده است که هرازگاهی پیش‌بینی‌های بدیعی

ارائه کند و برخی از این پیش‌بینی‌ها در تجربه تأیید شود و... پیروزمند در هر قسمت پس از معرفی دیدگاه‌ها به برخی از اشکالاتی اشاره می‌کند که بر آن‌ها وارد است (ص ۲۴۸-۲۶۸). وانگهی علاوه بر مقولات فوق در فلسفه علوم انسانی مباحث جدی‌ای مطرح شده است که لزوماً در چهارچوب طبقه‌بندی فوق نمی‌گنجند و از قضا نقاط قوت قابل‌اعتنایی حتی در جهت تبیین مقاصدی از جنس مدعیات فرهنگستان و سایر جریان‌های علم دینی را هم دارند. برای مثال، در نوع مباحثی که به تبع ویلهلم دیلتای در کتاب *تشکل جهان تاریخی در علوم انسانی* مطرح شده است، می‌توان از امکانات روش‌شناختی «هرمنوتیک تجربه زیسته» مدد جست (دیلتای ۱۳۸۹). پیروزمند در پایان این بخش تصریح می‌کند که بررسی آرا و نظریات گذشته ناتوانی فلاسفه علم غرب از معرفی معیار صحت متقنی برای فرضیه‌های علمی را نشان داده است. لکن به لطف الهی با پیش‌نهاد کارایی در جهت الهی به‌عنوان معیار صحت قوانین علوم کاربردی مشکل این بحث گشوده می‌شود. به اعتقاد ما، نظریه‌ها نظام احتمالات قاعده‌مند شده‌ای هستند که باید کارایی آن‌ها در جهت توسعه و تکامل الهی به اثبات برسد. سه ویژگی مهم این معیار در ادامه آورده می‌شود.

الف) منحصرنبودن معیار فوق به علوم تجربی: این معیار نه تنها خود را به حس محصور نمی‌کند، بلکه حس را تابع امور غیرحسی می‌داند. در این دیدگاه، کلیه علوم کاربردی (اعم از علوم نقلی، عقلی، و حسی) در متن خود یا در خدمت توسعه ایمان است یا در خدمت توسعه کفر و نفاق و در این بین، تنها معرفتی از حقانیت برخوردار است که بتواند هماهنگی و کارآمدی خود را با اقامه توحید و توسعه ایمان، هرچند با واسطه‌های متعدد، به اثبات برساند. معیار تشخیص کارآمدی در جهت هر علم آن است که آن علم بتواند محور هماهنگی علم تحت شمول خود شود. بنابراین، علمی که بتواند متناسب با موضوع و منزلت خود جریان ایمان را زمینه‌سازی کند کارایی خود را در آن سطح به اثبات رسانده است.

ب) جدانشدن صحت از حقانیت: در این دیدگاه، صحت قوانین علمی به صدق یا مطابقت آن‌ها با واقع نیست، بلکه به اثبات کارآمدی آن‌ها در جهت پرستش خدای متعال است.

ج) توسعه‌یاب‌بودن کارایی در جهت: در این دیدگاه اثبات کارایی نه تنها یک سطح و درجه ندارد، بلکه ارتقای آن نیز ضرورت دارد. امکان ارتقای سطح کارایی معین می‌کند که صحت قوانین علمی مطلق نیست و مقید به این دو مؤلفه است: ۱. تکامل تاریخی و سطح ظرفیت فردی و اجتماعی که در آن برهه تاریخی پیدا شده است؛ ۲. سطح ایمان و تولای

نقد و بررسی کتاب *رابطه منطقی ...* (مالک شجاعی جشوقانی و سیدمحمدتقی موحد ابطحی) ۱۷۵

مردم به دین و اولیای دین. متناسب با ارتقای ظرفیت اجتماعی بشر و سطح ایمان او، ادراک جدید یا کارایی نوینی از ناحیه خدای متعال به وی اعطا می‌شود (ص ۲۷۵-۲۷۸).

۹. نقد و بررسی دیدگاه نویسنده درباره روش‌شناسی‌های موجود

تمام آن‌چه پیروزمند برای مواجهه با تمام دیدگاه‌های مطرح‌شده درباره صحت فرضیه‌های علمی ارائه کرده است تا از مشکلات گریبان‌گیر فلاسفه علم گره‌گشایی کند آن است که «حقانیت یک علم به آن است که بتواند ایمان را در علم تحت شمول خود جریان دهد» (ص ۲۷۸). عجیب است که مؤلف بدون توجه به حجم انبوه مطالعات و گستره دیدگاه‌ها در حوزه فلسفه علم و معرفت‌شناسی و بدون ارائه ادله و نقد دیدگاه‌های رقیب در حوزه معرفت‌شناسی و علم‌شناسی صرفاً به بیان نامدلل و نامستند فوق‌درباب علم‌شناسی اکتفا می‌کند، بدون این‌که ارجاع داده شود که این نگاه به کدام پایگاه معرفت‌شناسانه در فلسفه اسلامی و غرب مستند است (قراملکی ۱۳۸۳؛ معلمی ۱۳۹۳؛ Dancy 1985).

به‌نظر می‌رسد با این میزان اطلاعاتی که درباره معیار حقانیت یک علم در این بخش ارائه شده است نمی‌توان ارزیابی دقیقی از آن داشت. انتظار می‌رفت پیروزمند دست‌کم، به همان اندازه‌ای که هریک از دیدگاه‌های دیگر را معرفی و نقد کرده است، به معرفی ابعاد مختلف دیدگاه مختار خود در این زمینه اقدام می‌کرد و با ذکر مثال‌هایی این دیدگاه را قابل‌فهم می‌کرد. پس از بررسی بخش کوچکی از نظریه‌های علم‌شناسانه و روش‌شناسانه غربی، افق جدیدی پیش‌روی پیروزمند گشوده و معلوم می‌شود که برای تحقق شعار استقلال علمی باید چه موانعی را پشت‌سر گذاشت و چه حجم کار تحقیقاتی را راه‌اندازی و سازمان‌دهی کرد (ص ۲۷۹). بدیهی است چنان‌چه در هریک از موضوعاتی که پیروزمند به بخش کوچکی از آن اشاره‌ای مختصر داشته است ورودی عمیق و موشکافانه داشته باشیم، خود را با حجم بسیار انبوه‌تری از کارهای تحقیقاتی روبه‌رو خواهیم دید.

۱۰. نتیجه‌گیری

شاید اقتضای دهه‌های ۶۰ و ۷۰ ورود کلی و دایرةالمعارفی به مباحث دین، فرهنگ، علوم انسانی، توسعه، و مقولاتی از این دست بوده است و با توجه به انتشار چاپ اول کتاب در سال ۱۳۷۳ برخی کاستی‌ها قابل‌اغماض بود، اما انتشار مجدد کتاب در ۱۳۹۳ بدون اعمال ویرایش محتوایی و ارتقای مباحث پرسش‌برانگیز است.

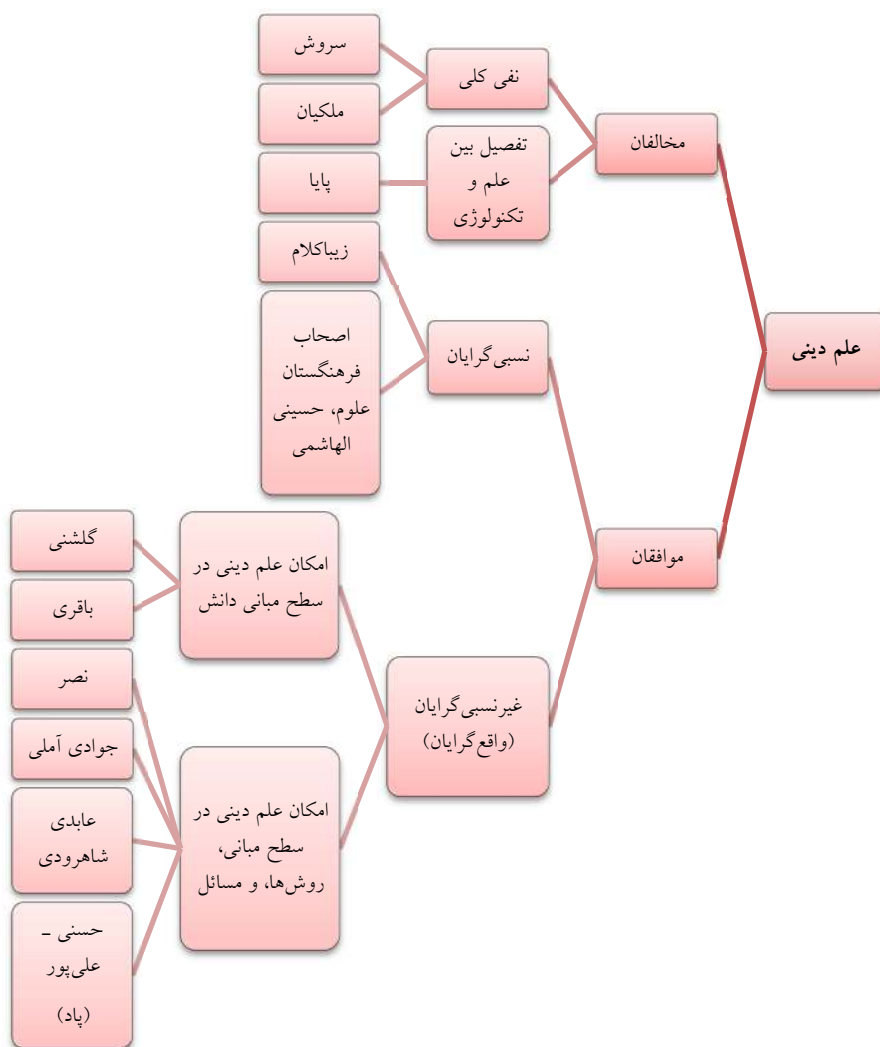
پیروزمند در کتاب *رابطه منطقی دین و علوم کاربردی* از سویی باتوجه به ادبیات آکادمیک در موضوعاتی هم‌چون علم، تکنولوژی، و توسعه و از سوی دیگر با عنایت به مبانی فکری فرهنگستان علوم اسلامی، تفتن‌های درخور توجهی برای خواننده فراهم کرده است، اما شایسته بود پیروزمند به تناسب پیشرفت‌هایی که در عرصه فلسفه علم و فناوری در سال‌های اخیر شاهد آن بوده‌ایم، مباحث خود را به‌روز می‌کرد تا از این طریق قابلیت مبانی فکری فرهنگستان علوم اسلامی در ارزیابی نظریه‌های جدید را به‌نمایش گذارد و ادبیات این دیدگاه را در جامعه دانشگاهی ترویج کند.

از سوی دیگر، مطالعاتی از این دست به آخرین مناقشات در حوزه دین‌پژوهی هم اشراف چندانی ندارند؛ مناقشاتی که از قضا با به‌چالش کشیدن هژمونی اروپا - مسیحیت محور مطالعات دینی معاصر می‌توانند فضایی برای طرحی متفاوت از مناسبات دین و فرهنگ تکنیکی معاصر بگشایند. برخی معاصران از ایدئولوژی مطالعات دینی سخن گفته‌اند و به نقادی پارادایم‌های غالب در این حوزه پرداخته‌اند؛ این‌که عمده گفتمان مطالعات دین‌پژوهی، حتی آن‌جا که تطبیقی است، ناظر به تجربه مسیحیت است و سهم و حق دیگر سنت‌های دینی ادا نشده است (Fitzgerald 2000: 6-7).

در این‌جا، ضمن تأکید مجدد بر ضرورت رفع اشکالات صوری و محتوایی کتاب که در بخش‌های فوق بدان اشاره شد، پیش‌نهادهایی ایجابی به‌منظور ارتقای کتاب برای چاپ‌های محتمل بعدی ارائه می‌شود.

۱. برای چاپ احتمالی بعدی، به مطالعات علم و دین و توسعه و علوم انسانی توجه جدی شود؛ زیرا در سال‌های اخیر به این مباحث پرداخته شده است. در زمینه علوم انسانی و کاربردی شدن آن مطالعات درخور اعتنایی صورت گرفته است، هم در سطح جهانی با مراکزی هم‌چون گروه علوم انسانی کاربردی،^۱ مدرسه علوم انسانی کاربردی، و مجله علوم انسانی کاربردی^۲ که جامعه‌شناسی فیزیولوژیکی ژاپن^۳ منتشر کرده است و هم در ایران که در زمینه کاربردی شدن علوم انسانی مطالعات قابل‌اعتنایی صورت گرفته است، به‌ویژه کتاب *درآمدی بر کاربردی‌سازی علوم انسانی* (حیاتی ۱۳۹۷).

۲. برای تحریر دقیق محل نزاع مبنای نظری دین‌شناختی فرهنگستان در قبال فرهنگ، توسعه، و علوم انسانی با دیدگاه‌های رقیب به‌گفت‌و‌گویی انتقادی بپردازند. این دیدگاه‌ها در برخی از پژوهش‌های اخیر صورت‌بندی شده است (حسینی و دیگران ۱۳۹۰) و در ادامه با اندکی تصرف آورده می‌شود.



۳. رشته سیاست‌گذاری علم و فناوری در دانشگاه‌های شریف، تهران، شهید بهشتی، تربیت مدرس، و علم و صنعت در مقاطع کارشناسی ارشد یا دکتری از اوایل دهه ۱۳۷۰ راه‌اندازی شده و ادبیات دانشگاهی درباب سیاست‌گذاری علم و فناوری و مطالعات انتقال تکنولوژی در کشور به‌صورت درخور توجهی رشد داشته است. برای مثال، می‌توان به تأسیس مراکزی چون مرکز تحقیقات سیاست علمی کشور و فصل‌نامه سیاست علم و فناوری اشاره کرد که پرسابقه‌ترین مجله علمی - پژوهشی ایران است که در زمینه سیاست‌گذاری و مدیریت علم، فناوری، و نوآوری فعالیت می‌کند.

این فصل‌نامه به نظام‌های نوآوری و سازمان‌دهی علم و فناوری تأثیرات متقابل علم و فناوری با جامعه، فرهنگ و اخلاق، تأثیرات متقابل علم و فناوری با حقوق و قوانین، سیاست‌گذاری علم و فناوری، اقتصاد علم و فناوری، و کارآفرینی فناورانه، پیش‌بینی و ارزیابی علم و فناوری و کاربرد مطالعات علم در سیاست‌گذاری علم و فناوری پرداخته است؛ به‌ویژه در یک شماره به بازخوانی تجربه بیش از چهاردهه سیاست‌گذاری علم و فناوری پس از انقلاب اسلامی پرداخته است؛ از تأسیس شورای پژوهش‌های علمی کشور در سال ۱۳۵۴ با مصوبه هیئت‌وزیران تا تجربه تحولاتی چون تأسیس سازمان پژوهش‌های علمی - صنعتی کشور در سال ۱۳۵۹، دفتر بررسی‌ها و مطالعات علمی و صنعتی نخست‌وزیری ۱۳۶۲، قانون تصویب وزارت علوم، تحقیقات و نوآوری در سال ۱۳۸۲، تغییر نقش مرکز تحقیقات سیاست علمی کشور در سال ۱۳۸۳، تغییر نقش شورای عالی انقلاب فرهنگی در حوزه علم در سال ۱۳۸۴، تشکیل معاونت علمی - فناوری ریاست‌جمهوری در سال ۱۳۸۵، و خروجی‌های هر یک از این مراکز و نهادها (سوزنچی ۱۳۹۸: ص ۱۲-۱۴).

سخن آخر این که بررسی محتوای کتاب نشان می‌دهد که عنوان آن مشابه این تعابیر خواهد بود: «تأملاتی درباب مناسبات دین، توسعه، و دنیای جدید از منظر مبانی مختار و نه لزوماً مدلل اصحاب فرهنگستان علوم اسلامی» و نه «رابطه منطقی دین و علوم کاربردی».

پی‌نوشت‌ها

1. Department of Applied Human Sciences.
2. <<https://www.jstage.jst.go.jp/browse/ahs>>.
3. Japan Society of Physiological Anthropology.

کتاب‌نامه

- باربور، ایان (۱۳۶۲)، علم و دین، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- پربهاکاران، ولف و دیگران (۱۳۹۷)، روش‌شناسی فلسفی، ترجمه هانیه مفیدی، تهران: تمدن علمی.
- پیروزمند، علیرضا (۱۳۹۳)، رابطه منطقی دین و علوم کاربردی، قم: کتاب فردا.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۴)، شناخت‌شناسی در قرآن، قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۱)، انتظار بشر از دین، تحقیق و تنظیم محمدرضا مصطفی‌پور، قم: اسراء.
- حسنی، سیدحمیدرضا و دیگران (۱۳۹۰)، علم دینی، دیدگاه‌ها و ملاحظات، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

نقد و بررسی کتاب *رابطه منطقی ... (مالک شجاعی جشوقانی و سیدمحمدتقی موحد ابطحی)* ۱۷۹

حیاتی، زهرا (۱۳۹۷)، *درآمدی بر کاربردی‌سازی علوم انسانی در ایران*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

دیلتای، ویلهلم (۱۳۸۹)، *تشکیل جهان تاریخی در علوم انسانی*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: ققنوس.

سوزنجی کاشانی، ابراهیم (۱۳۹۸)، «مرور تاریخیچه مطالعات علم، فناوری، و نوآوری و ضرورت ایفای نقش دولت»، فصل‌نامه سیاست علم و فناوری؛ ویژه‌نامه جامع سیاست علم و فناوری، س ۱۱، ش ۲. قراملکی، احد فرامرز و نادیا مفتونی (۱۳۸۳)، «ره‌یافت‌های دانشمندان مسلمان در علم‌شناسی»، مجله مقالات و بررسی‌ها، ش ۷۵.

گاتینگ، گری (۱۳۹۰)، *فلسفه‌های قاره‌ای علم*، ترجمه پریسا صادقیه، تهران: روزنامه ایران.

مطهری، مرتضی (۱۳۸۱)، *خاتمیت*، تهران: صدرا.

معلمی، حسن (۱۳۷۹)، *پیشینه و پی‌رنگ معرفت‌شناسی اسلامی*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

مورز، پل (۱۳۸۶)، *درآمدی موضوعی بر معرفت‌شناسی معاصر*، ترجمه رحمت‌الله رضایی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

Dancy, Jonathan (1985), *An Introduction to Contemporary Epistemology*, Oxford: Blackwell.

Fitzgerald, Timothy (2000), *The Ideology of Religious Studies*, Oxford: Oxford University Press.

Gary B., Ferngren (2000), *The History of Science and Religion in the Western Tradition: An Encyclopedia*, New York: Garland Publishing.

Rieger, Joerg (2015), "Rethinking the New Materialism for Religion and Theology", in: *Religious Experience and New Materialism, Movement Matters*, Joerg Rieger and Edward Waggoner (eds.), Palgrave Macmillan.