

*Critical Studies in Texts & Programs of Human Sciences,*  
Institute for Humanities and Cultural Studies (IHCS)  
Monthly Journal, Vol. 21, No. 7, Autumn 2021, 53-73  
Doi: 10.30465/CRTLS.2021.37832.2333

## **A Critique on** ***An Analysis of the Identity of Religious and Modern Science***

**Seyyed Saeid Zahed Zahedani\***

**Ali Fotovatian\*\***

### **Abstract**

Confrontation of Islamic and Modern culture and civilization is the most important issue of the day. Knowledge and sciences are the main obstacles in the design and analysis of each culture. Therefore, the confrontation between Islamic and modern knowledge and sciences is one of the essential issues in academic centers, especially in Iran which is considered as the leading society in the renovation of the Islamic new civilization. Different writers are concerned about this subject. One of them is Khaki, the writer of *Tahlile Howiate Elme Dini and Elme Modern (Analysis of the Identity of Religious and Modern Science.)*. Regarding the importance and controversies of ideas in this issue, this article aims to criticize this book's features and contents. In analyzing the content of the book, we are looking for its logical and systematic harmony in the principles and the results presented by the writer. A summary of different sections of the book is presented, followed by their critics. The writer criticizes modern sciences regarding three historical phases of the scientific revolution, positivism, and post-positivism, epistemologically and puts forward his proofs in favor of value-oriented characteristics of modern science. He points to the criteria of its value-oriented characteristic as well. The writer believes that there is no change without direction. So, all scientific issues are goal-oriented regarding the macro

---

\* Associate Professor of Sociology, Shiraz University, Iran, A Faculty Member of Institute for Humanities and Social Science Development (Corresponding author), zahedani@shirazu.ac.ir

\*\* Associate Professor of Sociology, Shiraz University, Iran, A Member of Institute for Humanities and Social Science Development, salmanf.lr85@gmail.com

Date received: 13/05/2021, Date of acceptance: 28/08/2021



Copyright © 2018, 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.

interpretation of individual and society's definition and destiny. Regarding this issue, modern sciences are not useful as software for producing Islamic civilization even when they act as an obstacle in this issue. The book is a good summary and presentation of materials of Farhangestane Olome Islami which are available in their publications in different levels.

**Keywords:** Modern Sciences, Religious Sciences, Religion and Science, Value-oriented Characteristic of Sciences.

## بررسی و نقد کتاب تحلیل هویت علم دینی و علم مدرن

سیدسعید زاهد زاهدانی\*

علی فتوتیان\*\*

### چکیده

رخداد عمده فرهنگی و تمدنی امروز جهان تقابل دو فرهنگ و تمدن اسلامی و مدرن است. عامل طراحی و تحلیل هر فرهنگی علم و معرفت در آن فرهنگ است. از این رو یکی از مسائلی که در محافل علمی به آن توجه می‌شود تحلیل ماهیت علم در فرهنگ‌های مختلف است. نویسندگان متعددی در این باره قلم زده‌اند. این مقاله به دنبال فهم نظر نویسنده کتاب تحلیل هویت علم دینی و علم مدرن در این مورد و به‌خصوص ملاحظه نوع تحلیل او از تقابل علم دینی و علم مدرن است. از این رو، مقاله به نقد و بررسی شکلی و محتوایی این کتاب پرداخته است. در بررسی محتوایی، پس از بیان خلاصه‌ای از بخش‌های کتاب، نقد مربوط به هر بخش آمده و در نتیجه‌گیری نقد ساختاری و محتوایی آن بیان شده است. نویسنده کتاب معتقد است هیچ حرکت و تغییر و به تبع آن هیچ رشد و تکاملی بدون غایت و جهت‌گیری معین ممکن نخواهد بود؛ بنابراین، غایت جهان‌شناسی و علم در همه جریان‌های علمی متناسب با تفسیری است که هر یک از این جریان‌ها از رسالت خود و اهداف کلان زندگی فردی و اجتماعی دارند. او با توجه به تعبیر «جهت‌دار بودن علوم» معتقد است علم مدرن در کلیت خود نه تنها در تولید نرم‌افزار تمدن اسلامی کارآمد نیست، بلکه در این مسیر مانع

\* دانشیار بخش جامعه‌شناسی، دانشگاه شیراز، عضو هیئت علمی، پژوهشکده تحول در علوم انسانی و اجتماعی (نویسنده مسئول)، zahedani@shirazu.ac.ir

\*\* دانشجوی دکتری، جامعه‌شناسی دانشگاه شیراز، عضو پژوهشکده تحول در علوم انسانی و اجتماعی، salmanf.lr85@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۲/۲۳، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۶/۰۶



جدی ساختاری و محتوایی خواهد بود. این کتاب با نقد پایگاه معرفت‌شناختی علم مدرن و تحلیل روندهای تاریخی آن در سه دوره انقلاب علمی، پوزیتیویسم، و پساپوزیتیویسم قائل به هویت بنیادین و جهت‌دار علم مدرن است و مشخصه‌ها و ویژگی‌های آن را بیان می‌دارد. این کتاب به مطالب دفتر فرهنگستان علوم اسلامی قم رویکردی تفصیلی دارد که در کتب دیگر در سطوح دیگری به آن‌ها اشاره شده و در واقع خلاصه‌شده آن آثار است.

**کلیدواژه‌ها:** علم مدرن، علم دینی، رابطه علم و دین، جهت‌داری علم.

## ۱. مقدمه

به دنبال تغییراتی که بعد از رنسانس در مغرب‌زمین رخ داد ساحت وجودی بشر و نسبت او با جهان دچار تحول و دگرگونی بنیادین شد. این تغییر را دکارت (Descartes) ابتدا در اصل کوگیتو (cogito) بیان کرد و سپس در اندیشه کانت (Kant) و هگل (Hegel) به تمامیت خود رسید. آن‌گاه نیچه (Nietzsche) با آشکارکردن درد هگل پرده از ماهیت نیست‌انگار و بحرانی این تفکر برداشت. این تغییر را بیش از هر چیز باید در دائرمداری انسان در جهان هستی و در فراچنگ‌آوردن و تبیین همه‌چیز توسط عقل خودبنیاد او در مقام سوژه درک کرد. بشر در این دوره به انتقاد از تمامی گذشته خویش پرداخت و هرآنچه را که مانعی برای اندیشیدن مستقلش به حساب می‌آمد به دوره جهل و خرافه خود مربوط دانست.

یکی از این موضوعات مسئله دین بود. مرجعیت‌زدایی از دین ابتدا در دوره اصلاح مذهبی و با افکار لوتر (Luther) آغاز شد. از آن پس هر انسانی می‌توانست به تفسیر کتاب مقدس دست یازد. این مسئله توسط دکارت با حذف دین به عنوان واسطه میان شخص و خدا وارد مرحله تازه‌ای شد. این روند در فلسفه جدید با حذف علیت و جوهر در اندیشه هیوم (Hume)، نفی هرگونه شناخت مطلق دین توسط کانت، و سرانجام رسیدن انسان به مقام صورت‌دهنده وجود در ایدئالیسم هگل ادامه یافت. نظریه پردازی درباره مرجعیت‌زدایی از دین با تولد علوم انسانی مدرن و در رأس آن جامعه‌شناسی در قرن نوزدهم با جدیت بیش‌تری دنبال شد. برگر و بلا (۱۹۶۱: ۵-۳۰) معتقدند که برخلاف تلقی عامیانه رایج، عمیق‌ترین و سازش‌ناپذیرترین ستیزه‌ها با دین نه از سوی فیزیک و مکانیک نیوتن (Newton) و گالیله (Galileo) یا زیست‌شناسی داروینی (Darwin)، بلکه از ناحیه جامعه‌شناسی یا نظریه‌های جامعه‌شناختی در همه اشکال آن، خواه چپ و خواه راست، صورت گرفت.

درواقع به دنبال تغییرات اجتماعی که تحولات نوین را در بر داشت جامعه‌شناسی برای تجزیه و تحلیل جامعه مدرن و تحول و تطور آن با عینی‌ترین شیوه ممکن به دنیا آمد. لذا پیدایش و تکامل علم جامعه‌شناسی خود یکی از عناصر همین تجدد و نوگرایی است و زیرسؤال بردن آینده دین در جوامع صنعتی نیز بخشی از عناصر متشکله جامعه‌شناسی به حساب می‌آید. بی‌جهت نبود که ژیلسون (Gilson) (۱۳۹۰: ۱۹۴-۲۱۲) اوج تفکر روشن‌گری در قالب تمدنی‌اش را دوره حاکمیت تفکر جامعه‌شناسی کنت (Comte) می‌داند. اما دیری نپایید که در آستانه قرن بیستم در این تفکر چه در قالب مظاهر تمدنی‌اش<sup>۱</sup> و چه به واسطه فلسفه معاصر غرب که روزی خاستگاه همین تمدن بود تردید روا داشته شد. لیوتار (Lyotard) فراروایت‌بودنش را با چالش روبه‌رو کرد و اعتبار روایت آن را از دست‌رفته خواند (۱۳۹۲: ۴۹۳). فوکو (Foucault) از مرگ سوژه (subject) در بنیان تام‌تکون یافته ساحت انسان جدید سخن راند و هایدگر (Heidegger) عالم جدید را برخاسته از نوعی فهم در نسبت با وجود دانست که در دوران افولش انتظار عالم دیگری را می‌کشد. اما شاید مهم‌ترین اتفاقی که چالشی هستی‌شناختی را برای عالم غرب به‌ارمغان آورد پدیده انقلاب اسلامی ایران بود. این انقلاب زمانی در ساحت عالم رخ داد که تمامی تغییرات اجتماعی رخ داده در چهارصد سال اخیر همانند انقلاب فرانسه ماهیتی اومانیستی داشت؛ اما جنس دینی این رویداد اجتماعی بود که افق نوینی را در گشایش تاریخ نوید داد.

با ظهور انقلاب اسلامی، نیاز به امتداد انقلاب در ساختارها و نظام‌های جامعه موجب شد جامعه علمی تلاش‌هایی را برای زمینه‌سازی این مهم آغاز کند. این تلاش‌ها به گفت‌وگوهایی در زمینه پایگاه‌های معرفت‌شناختی علم و دین و نسبت این دو و طرح نظریاتی در حوزه امکان و یا امتناع علم دینی انجامید. اهمیت این مباحث از آنجاست که ایجاد جریان اجتماعی و تمدنی پایدار نیازمند تولید عناصری متناسب با آن است. در این راه، تنها حرکت سیاسی کفایت نمی‌کند، بلکه به حرکتی فکری، دینی، و اعتقادی نیاز است. این حرکت اعتقادی باید پویا باشد و بتواند لوازم گسترش خود را فراهم سازد. هر تمدن و جریان اجتماعی برای بقای خود نیازمند جریان فکری قوی است تا بتواند لوازم خود از جمله اقتصاد، فرهنگ، و... را به‌درستی فراهم کند. درغیراین صورت، به‌مرور زمان رو به افول می‌رود و درنهایت چیزی جز قالب آن باقی نخواهد ماند.

کتاب تحلیل هویت علم دینی و علم مدرن از آثاری است که درجهت همین جریان فکری - اجتماعی نگاشته شده است. نگارنده کتاب با رویکردی نظام‌مند و از منظری نوین، با تبارشناسی علم مدرن و تعریف مختار از دین، به تحلیلی از هویت علم دینی و علم

مدرن می‌پردازد. در این مقاله ما چاپ سوم کتاب را بررسی و نقد کرده‌ایم. نخست به نقد شکلی و سپس به نقد محتوایی کتاب خواهیم پرداخت.

## ۲. نقد شکلی

این کتاب، علاوه بر پیش‌گفتار و مقدمه، دارای یازده فصل در چهار بخش است. در ابتدای کتاب به ضرورت و هدف، پیشینه، روش، و فرضیه تحقیق پرداخته شده است. در فصل دوم، بخش اول، مفاهیم و اصلاحات با ارجاع به منابع متعدد تعریف شده‌اند. محقق در این قسمت جهت‌دار بودن علوم را به‌عنوان فرضیه تحقیق در نظر گرفته است. جنس تحقیق بنیادی است.

در ابتدای کتاب فهرست تفصیلی و در پایان آن نمایه اعلام و اسامی آمده است. در پانوشت به منابعی که در درون متن استفاده شده با رعایت امانت ارجاع داده شده است. تمامی منابعی که در متن از آن‌ها استفاده شده در آخر کتاب به‌صورت استاندارد و با ذکر جزئیات آورده شده است. کتاب با جلد گالینگور و از آراستگی متوسطی برخوردار است. چاپ سوم این کتاب در پاییز ۱۳۹۱ و در شمارگان ۱۱۰۰ نسخه از سوی انتشارات کتاب فردا منتشر شده است.

این کتاب برای افرادی که خواهان مرور نظریات و اتفاقات تاریخی علم مدرن‌اند مناسب است. بخش دوم آن به‌عنوان یکی از منابع درس فلسفه علم و یا فلسفه علوم اجتماعی در دوره کارشناسی ارشد قابل استفاده است. هم‌چنین، بخش دوم و سوم کتاب برای موضوعاتی در حیطه نسبت علم و دین و یا دسته‌بندی‌های موجود در علم دینی در سطح کارشناسی ارشد مناسب است. بخش سوم و چهارم کتاب نیز برای مطالعه در حوزه فلسفه دین یا دین‌شناسی در پژوهش‌های بنیادین مفید است.

کتاب روان و ساده نگاشته شده و قواعد نگارشی در حد استاندارد رعایت شده است، هرچند نیازمند ویرایش است. در برخی از قسمت‌ها لازم است جمله‌ها بازبینی و کلمات زیادی حذف شود. مثلاً جمله اول از بند دوم صفحه ۱۴۵ که کلمه «باعث» بی‌دلیل تکرار شده است. در صفحه ۱۵۰ یک سطر مانده به آخر کلمه «و» اضافه است. برخی از کلمات نیز نیاز به اصلاح دارد. مثلاً در صفحه ۱۴۸ بند دوم، به‌جای کلمه «استراتژیست» واژه «استراتژیک» آمده است. در همین صفحه بین کلمات کارنگی، فورد، و راکفلر نه ویرگول و نه «و» نیامده است. صفحه‌آرایی کتاب در حد متوسط است و در جاهایی مثل صفحه ۱۰۵ بهتر است که تیتراژ جدید از آخر صفحه به اول صفحه بعد منتقل شود.

### ۳. نقد محتوایی

در مقدمه دو صفحه‌ای کتاب، قبل از پیش‌گفتار، نویسنده به اهمیت جنبش نرم‌افزاری اشاره می‌کند و می‌گوید غرب با تولید معادلات کاربردی علمی بر کشورهای دیگر مسلط شده و با تکنولوژی پیچیده به تصرف و سلطه قهرآمیز بر دیگر تمدن‌ها و فرهنگ‌ها پرداخته است (خاکی قراملکی ۱۳۹۱: ۲۱-۲۲). از این رو، برای رهایی از سلطه غرب لازم است ماهیت علم مدرن را بشناسیم و براساس مبانی فلسفی، معرفت‌شناختی، و روشی دینی به تولید علم دینی بپردازیم. چنین تولیدی می‌تواند موضع انفعالی ما در مقابل تمدن غرب را چاره و در تمدن‌سازی جدید به ما کمک کند (همان: ۲۲).

در پیش‌گفتار سه صفحه‌ای، مؤلف خلاصه‌ای از آنچه در کتاب ارائه کرده به دست می‌دهد. او در این کتاب در پی تحلیل بنیادین هویت علم مدرن و علم دینی به منظور زمینه‌سازی برای تولید علم دینی است (همان: ۲۷). نویسنده وعده می‌دهد که به بحران‌ها و چالش‌های درون و برون‌ساختاری علم مدرن بپردازد و هویت سکولار و مادی آن را نشان دهد (همان). او به رویکردهای تعارض‌انگاری، تمایز‌انگاری، تعامل‌انگاری، و وحدت‌انگاری در مورد علم مدرن و دین می‌پردازد و با نفی همه آنان نگرشی تولیدی به علم دینی را معرفی می‌کند.

در این کتاب، به منابع ترجمه‌شده استناد شده است. اگر به اصل منابع ارجاع می‌شد، اظهارنظرهای اصیل‌تری صورت می‌گرفت، به‌خصوص در کتابی که می‌خواهد به تبارشناسی (genealogy) و چیستی علم بپردازد.

### ۱.۳ بخش اول

در بخش اول کتاب، نویسنده، ضمن تبیین ضرورت پرداختن به موضوع در سطوح تمدن‌های جهانی، اسلامی، و ملی، پیشینه نسبتاً جامعی از آرای نویسندگان داخلی و خارجی را ارائه می‌کند و هدف از تحقیق و روش و فرضیه خود را بیان می‌دارد.

### ۲.۳ بخش دوم

در بخش دوم کتاب، هویت‌شناسی علم مدرن در سه فصل ارائه می‌شود. فصل اول به تبارشناسی علم مدرن می‌پردازد. از نظر نویسنده، علم مدرن از سه مقطع تاریخی انقلاب

علمی، پوزیتیویسم، و پساپوزیتیویسم گذشته و در مسیر تصرف عالم سه تحول اساسی در آن رخ داده است: تحول در موضوع، روش، و کارآمدی (همان: ۷۹-۱۰۴). رویکرد علم مدرن طبیعت‌گرایانه و تخصص‌محور است. این علم، با ابژه‌دانستن طبیعت، علل فاعلی را جای‌گزین غایات کرده است (همان). در نتیجه، با رویکردی عمل‌گرایانه «دانش جدید با تبدیل شدن به تکنولوژی و فناوری، به‌عینه ابزار استعمار و سلطه جوامع پیشرفته گردیده ... و بی‌طرف عمل نکرده ... است» (همان: ۱۴۶). علم مدرن در جایگاهی قرار گرفته که در اصل جایگاه مرجعیت معرفت دینی است (همان: ۱۵۰). در انتهای فصل، نویسنده نتیجه می‌گیرد که باتوجه‌به مبانی و مقاصد سکولار، این علوم نمی‌تواند برای اداره اسلامی جامعه مورد استفاده قرار گیرد و لازم است بر بنیان وحی دستگاه معرفتی جدیدی تأسیس شود (همان: ۱۵۱).

آن‌چه خاکی قراملکی درمورد دستگاه علمی سکولار تمدن مدرن می‌گوید از زبان هایدگر نیز با تعبیری دیگر می‌توان شنید. به اعتقاد هایدگر، در هر عصری تفسیر از مابعدالطبیعه بنیان آن عصر را پی می‌ریزد، یعنی از طریق تفسیر خاص آن‌چه هست و نیز ارائه فهم خاصی از حقیقت، پایه‌ای برای آن دوران تدارک دیده می‌شود که همه‌چیز بر مبنای آن شکل می‌گیرد. از نظر هایدگر، این بنیاد مابعدالطبیعی بر تمامی پدیده‌های آن عصر تسلط دارد (هایدگر ۱۳۸۶: ۱-۸). او به پنج پدیده ذاتی عصر مدرن قائل است: یکی از این پدیده‌ها علم است؛ پدیده دوم که اهمیت آن کم‌تر از علم نیست تکنولوژی ماشینی است؛ سومین پدیده تقلیل هنر به زیبایی‌شناسی (aesthetics) است، یعنی اثر هنری به موضوع تجربه ذهنی صرف بدل می‌شود و در نتیجه هنر تجلی زندگی بشر به‌شمار می‌آید؛ چهارمین پدیده مدرن قائل شدن والاترین ارزش‌ها برای محصولات بشری است، از آن‌رو که مدرنیته فرهنگ را مشخصه فعالیت انسان می‌بیند؛ پنجمین پدیده فقدان خدایان (خدازدایی) است. این اصطلاح البته به معنای الحاد نیست و دنیای مدرن خلأ خدا را با تحقیقات تاریخ‌نگارانه و روان‌شناختی درباره اسطوره پر می‌کند (همان).

به عقیده هایدگر، فهم آن‌چه هست و فهم حقیقت پایه‌گزار ماهیت هر دوران است. اگر به بنیاد مابعدالطبیعی این عصر دست یابیم، آن‌گاه تمام ماهیت عصر جدید از دل آن فهمیده می‌شود. بنابراین، برای فهم علم جدید صرفاً مقایسه علم جدید با علم قدیم از حیث پیشرفت کافی نیست. از دیدگاه هایدگر، مشخصه اصلی علوم مدرن و جدید ریاضی‌واربودن (mathematical) آن است که از واژه تامته‌متا (tamathemata) گرفته شده است. تامته‌متا عبارت است از آن‌چه آدمی در جریان برخورد عملی و نظری با چیزی



از قبل درباره آن می‌داند. حال چرا مته‌متیکال بودن خصوصیت اساسی علم جدید است؟ زیرا مته‌متیکال هم‌چون افکندن طرح شیء بودن است (اباذری ۱۳۸۶: ۲۴-۳۰). بی‌جهت نبود که در حساب، دکارت مفهوم هندسه تحلیلی، نیوتن مفهوم بی‌نهایت کوچک‌ها، و لایبنیتس (Leibniz) مفهوم دیفرانسیل را ابداع کردند. همه این ابداعات به سبب خصلت مته‌متیکال تفکر جدید میسر شدند و بر مبنای همین «طرح» امکان پرسش‌ها، آزمون‌ها، و وضع قوانین و قلمروهای جدید هستی ممکن شد (همان).

در عصر مدرن، بر «تصور و نمودارسازی» به عنوان تنها روش «شناسایی» تأکید می‌شود. لذا «هستی» نیز نتیجه قسمی از کوشش برای تضمین نمودارسازی آدمی انگاشته می‌شود. در واقع، ما خود را تصویرگر جهان می‌انگاریم و جهان هر چیزی است که بتوانیم به گونه‌ای موفقیت‌آمیز آن را به تصویر درآوریم. به این ترتیب، هایدگر می‌گوید: «وقتی که هستی فاقد مرجع است، هست‌ها در کل فاقد معنایند» (همان).

سوفر نیز همین عقیده را دارد:

ماهیت انسان‌گرایی مدرن عبارت است از مبدل کردن انسان به شیئی زیست‌شناختی و دارای عقل؛ به قراردادن انسان به عنوان بنیاد و مرکز هر وجود و تلقی تفکر به منزله کوششی فعال برای سلطه فنی بر واقعیت. انسان‌گرایی دوره رنسانس در ظهور علم جدید و ریاضی شدن طبیعت در این علم سهم به‌سزایی داشته است (سوفر ۱۳۸۶: ۶۱).

نگارنده کتاب در بخش دوم (صفحات ۷۵-۲۱۶)، با عنوان «هویت‌شناسی علم مدرن»، برای تبیین جهت‌دار بودن علم مدرن در پی ارائه تحلیل مشابهی این‌بار از منظر اسلامی است. این بخش از سه فصل تشکیل شده است: در فصل اول به تبارشناسی علم مدرن می‌پردازد؛ در فصل دوم از شاخصه‌ها و ویژگی‌های علم مدرن بحث می‌شود؛ در فصل سوم نیز چالش‌ها و بحران‌های علم مدرن بیان می‌گردد.

در فصل اول از خاستگاه، پایگاه نظری و جایگاه و منزلت علوم مدرن بحث می‌شود. در این فصل ابتدا با خاستگاه تاریخی و اجتماعی علم مدرن آشنا می‌شویم. نگارنده خاستگاه تاریخی علم مدرن را دوره‌های انقلاب علمی، پوزیتیویسم، و پساپوزیتیویسم می‌داند. به نظر او، در عصر انقلاب علمی غایت، روش، و نظریه علوم مشخص می‌شود. در این عصر، توجه به دنیای مادی و طبیعت‌گرایی غایت علم می‌شود. روش استقرایی بر اساس مشاهده تجربی و ریاضی استوار می‌شود. نظریه نیز تحت تأثیر تحولات علم فیزیک قرار می‌گیرد. در عصر پوزیتیویسم، به تجربه‌گرایی صرف اهمیت داده می‌شود. در عصر پساپوزیتیویسم نیز

ابطال‌پذیری در مرکز توجه قرار می‌گیرد. نویسنده چنین نتیجه می‌گیرد که در انتهای فرایند تاریخی پیدایش علم مدرن علم به‌جای ایمان می‌نشیند و خروج از بحران‌ها به‌سبب حاکمیت منطق سرمایه‌داری بر آن غیرممکن می‌شود. نویسنده برای تبیین خاستگاه اجتماعی علم مدرن به‌نوعی به جامعه‌شناسی علم مدرن می‌پردازد و تأثیر عقلانیت عملی، ساختار اجتماعی، و نیروها و طبقات اجتماعی در تولید علم مدرن را بررسی می‌کند. او معتقد است که در این میان، مذهب پروتستان برای هماهنگی بین علم و دین سر برمی‌آورد. مؤلف برای تشریح پایگاه نظری علم مدرن، معرفت‌شناسی عقل‌گرا و حس‌گرا را بررسی می‌کند. به‌باور او، در این دوره از منظر زیست‌شناسی تکاملی و روانشناسی جدید به انسان نگریده می‌شود و تفسیر فردگرایانه، سکولار، و تکثرگرا از دین ارائه می‌گردد. درنهایت، نتیجه‌گیری نویسنده از این فصل این است که علوم و تکنولوژی حاصل از آن به ابزاری برای سلطه تبدیل شده است و به‌عقیده اندیشمندان مدرن، دین باید در علم حل شود. ازاین‌رو، وی مشکل علم را درون‌ساختاری می‌داند و می‌گوید اگر بخواهیم علم دینی تولید کنیم، می‌باید اساسی نو طراحی کنیم (خاکی قراملکی ۱۳۹۱: ۱۵۱).

در فصل دوم از بخش دوم، در سه قسمت، شاخصه‌ها و ویژگی‌های نگرشی، روشی، و کارکردی علم مدرن بررسی می‌شود. ویژگی‌های نگرشی طبیعت‌گرایانه، جای‌گزینی علل فاعلی به‌جای علل غایی، دوگانه‌انگاری ذهن و عین، و استیلای سوژه‌شناسا بر ابژه موردتوجه قرار می‌گیرد. هم‌چنین، تأکید بر مشاهده و کمیت‌گرایی از ویژگی‌های روشی علم مدرن و تلاش برای کاربردی‌کردن و سلطه بر طبیعت و بالابردن ظرفیت بهره‌وری علوم از ویژگی‌های کارکردی آن دانسته می‌شود.

در فصل سوم این بخش از چالش‌های درون‌ساختاری و برون‌ساختاری علم مدرن بحث می‌شود. در انتهای این بخش مؤلف نتیجه می‌گیرد از آن‌جاکه علم مدرن و پیشرفت‌های تکنولوژیک آن دنیوی است، این علوم درجهت پرستش دنیا جهت‌گیری شده‌اند (همان: ۲۱۶).

در این بخش ما با مجموعه‌ای از آرای متفکران غربی و برخی متفکران ایرانی در تحلیل هویت علم مدرن مواجهیم که از منظر معرفت‌شناختی خودشان عرضه شده‌اند. میل به رعایت امانت موجب شده است تا نویسنده این نظریات را در طرح نظریه خویش به‌کار نگیرد. ازاین‌رو، آرای که در رویکردهایشان تمایزات جدی دارند در کنار هم عرضه شده‌اند. برای مثال، ذیل مبحث تبارشناسی از کاسیرر (Cassirer) مطلبی آورده شده و در

صفحه بعد از نظر هایدگر در تحلیل علم مدرن استفاده شده است (همان: ۸۹-۹۰)، درحالی که اندیشه‌های این دو متفکر به علت مبانی متفاوت نه تنها با یکدیگر بلکه با اندیشه خود نویسنده نیز قابل جمع نیست. هایدگر، با تاریخی دانستن علم مدرن و تعیین یونان باستان به عنوان آغازی برای این تاریخ، کل داستان علم غربی را که از آن با عنوان تاریخ متافیزیک یاد می‌کند محکوم به نیست‌انگاری می‌داند، حال آن‌که کاسیرر با تجلیل از کپلر (Kepler)، گالیله، و نیوتن بر فراگرد تجزیه و ترکیب در تولید علم مدرن پا می‌فشارد. نویسنده در جایی دیگر جملاتی را از فایرابند (Feyerabend) و طرح آنارشیستی بودن معرفت آورده است که اساساً با نظریات قبلی متفاوت است (همان: ۹۹). در چند صفحه بعد نیز از کارنپ (Karnap) نقل قول می‌کند که متعلق به مکتب پوزیتیویسم منطقی است. آوردن این ارجاعات در جهت اثبات مدعای نویسنده نیست که اگر چنین بود، بر اعتبار علمی اثر می‌افزود. اما این نوع گردآوری آرا با مبانی متفاوت گردآوری صرف است و برای تحلیل جهت‌داری هویت علم مدرن که منظور نویسنده است ناکافی است.

نقد دیگری که بر این بخش وارد است استفاده مؤلف از لفظ تبارشناسی است. این لفظ در اصطلاح تخصصی فلسفه و علوم انسانی غربی بار معنایی خاصی دارد. متفکران غربی براساس رویکرد سلسله‌مراتبی و تاریخی به دنبال سرمنشأ یا در اصطلاح یونانی آرخه پدیده‌اند. مثلاً در کتاب *تبارشناسی اخلاق نیچه*، اراده معطوف به قدرت همانا سرآغازی است که تاریخ نیست‌انگار غرب را رقم زده است. نیچه در پاسخ به این که «جهان از چه چیزی نشئت می‌گیرد و سرچشمه آن چیست؟» خواست یا اراده قدرت را مطرح می‌کند. نکته اصلی این است که برای نیچه خواست قدرت جنبه و شأن متافیزیکی و هستی‌شناختی دارد. او می‌گوید: «این جهان اراده قدرت است و دیگر هیچ! و شما خود نیز اراده قدرتید و دیگر هیچ!» (نیچه ۱۳۸۶: ۷۹۰). نظر نیچه یکی از انواع تبارشناسی‌های مطرح شده در فلسفه غرب است. لازم بود نگارنده منظور خود از مفهوم تبارشناسی را بیان کند تا جایگاه اندیشه دیگران نسبت به اندیشه وی مشخص شود. در جایی از کتاب نویسنده برای دست‌یابی به چیستی و بیان مشخصه‌ها و ویژگی‌های علم مدرن به پارامترهای مؤید جهت‌داری آن اشاره می‌کند (همان: ۷۹) اما مطالب آورده شده تمام این منظور را برآورده نمی‌کند. به نظر ما، اگر سازوکار تکلیف، تبدل، و تمثیل، که در اندیشه نویسنده کتاب جایگاه و معنای ویژه‌ای دارد، در معرفی وضعیت معرفتی علم مدرن مورد استفاده قرار گرفته بود، متن یک‌دست‌تری حاصل می‌شد. در بحث خاستگاه علم مدرن به سه مرحله تاریخی انقلاب علمی،

پوزیتیویسم، و پس‌اپوزیتیویسم اشاره می‌شود که در فلسفه علم غربی رایج است و تناسبی با جهت‌داری علم ندارد. نگارنده در بحث روش به تفاوت روش قدیم و جدید و گسست پارادایمی این دو دوره اشاره می‌کند (همان: ۹۳). از طرف دیگر، در بخش چهارم پیشینه تاریخی عدم جهت‌گیری متعالی علم را حتی تا پیش از نظریه کاشفیت ارسطو پی می‌گیرد. عدم تناسب این دو نوع تبارشناسی با تحلیل هویت علم دینی گسست رویکرد تبارشناسی کتاب را آشکارتر می‌کند. در ادامه بخش دوم، نگارنده به بیان شاخص‌ها و ویژگی‌های علم مدرن و بحران‌های آن پرداخته که باز هم، با وجود گردآوری خوب، به دلیل ناهماهنگی ذکر شده جهت واحدی در سیر مباحث ندارد.

### ۳.۳ بخش سوم

در بخش سوم از نسبت علم مدرن و دین بحث شده است. در این بخش، به چهار رویکرد غالب در نسبت میان علم تجربی (مدرن) (science) و دین با عنوان رویکردهای تعارض‌انگارانه، تمایزنگارانه، تعامل‌گرایانه، و وحدت‌گرایانه در چهار فصل پرداخته شده است. در پایان هر فصل نظرهای ارائه‌شده تحلیل و ارزیابی می‌شود و در نهایت، در پایان فصل چهارم به نظریه نهایی می‌رسیم. در رویکرد تعارض‌انگارانه، گاهی تعارض از سوی دانشمندان علوم تجربی است که علم را یگانه مسیر آزادی، و دین را مانع و سرکوب‌گر می‌دانند. گاهی هم تعارض توسط اصحاب کلیسا شکل می‌گیرد که علم را نیروی شیطنانی و ویران‌گر قلمداد می‌کنند.

از دیدگاه نویسنده، تعارض بین علم و دین در چهار امر قابل‌تصور است: موضوع دین، روش علم و دین، غایت علم و دین، و زبان علم و دین. در موضوع، متعلق دین حقیقتی متعالی و برتر است که جوهره‌ای ایمانی دارد، در حالی که موضوع علم امری طبیعی و مادی است؛ موضوع دین مطالعه امر متافیزیکی است، در حالی که علم به امور عینی می‌پردازد؛ روش علم تجربی و حسی است، اما دین بیش‌تر رویکردی شهودی و ذوقی دارد. این دو روش متفاوت به دو جهان‌بینی متفاوت می‌انجامد که امکان جمع و وحدت میان آن‌ها صفر است؛ غایت دین نیز رساندن بشر به کمال روحی و رستگاری است، اما غایت علم مدرن کنترل و سلطه بر طبیعت است. در ادامه، جریان‌های فکری این نحله شامل علم‌گرایی، امپریالیسم علمی، نص‌گرایی، و اقتدار مسیحیت آورده شده است (همان: ۲۲۹).

علاوه بر آنچه حاکی می‌گوید، باید توجه داشت که این مسئله به نحوی به تعریف علم نیز بازمی‌گردد. برای مثال، دیدگاه ماتریالیسم علمی منکر ماورای ماده می‌شود و ادراک را حاصل تأثیر امر مادی در امر مادی دیگر می‌داند. از این دیدگاه، موضوع علم جزئی از عالم ماده و ظرف علم یعنی مغز انسان عنصری کاملاً مادی است. خود علم هم اثری است که طبیعت در مغز به جای گذاشته است. به این ترتیب، علم و عالم و معلوم، هر سه، مادی‌اند. مادی‌انگاران علم را متکفل بیان چگونگی‌ها می‌دانند نه چیستی‌ها، چگونگی‌هایی که برای هر فرد جبراً واقع شده و متناسب با سطح پیچیدگی او تأثیر متفاوتی بر او می‌گذارد. هم‌چنین آنان معتقدند که پیچیدگی هر فرد به میزان اصطکاک اجتماعی او و نیاکنش با یک‌دیگر بستگی دارد و میزان اصطکاک با عالم ماده را جبر تاریخ رقم می‌زند (پیروزمند ۱۳۷۶: ۱۴۰-۱۴۳).

رویکرد دوم رویکرد **تمایز انگارانه** است که حاکی در فصل دوم این بخش به آن می‌پردازد. این رویکرد به استقلال نسبی و خاص علم و دین توجه و برای هر یک قلمروی خاص تعیین می‌کند. در این نگاه، نیازی به برخورد حذفی نیست (خاکی قراملکی ۱۳۹۱: ۲۳۷). یکی از آسیب‌های این رویکرد آن است که علم و دین، هر کدام، بر مبنای ادعا و جهت‌گیری خود به هدایت بشر به سمت وسوی غایات خود قائل‌اند و استیلا و یا دخالت هم‌دیگر را در هیچ حوزه‌ای نمی‌پذیرند، چراکه ادعای سرپرستی بشر را در همه شئون دارند. لذا نبود مبنای وحدت‌بخش مشکلی ایجاد نمی‌کند. هر یک از آن دو برای خود قلمروی در مدیریت اجتماعی قائل‌اند. معمولاً دین به مناسبات فردی تقلیل می‌یابد که این امر از منظری سکولار قابل قبول به نظر می‌رسد. ردپای دوگانه‌انگاری سوژه – ابژه بیش از هر چیز در افکار کانت قابل‌ردیابی است. او، با جداکردن ساحت نومن از فنومن، ساحت علم را ساحت هست‌ها دانست و بایدها را در حوزه اخلاق و ایمان درآورد (همان: ۲۳۸).

شایان ذکر است که این ثنویت‌گرایی بعدها توسط خود متفکران غربی با چالش مواجه شد. هگل، با تعمیم عالم پدیداری کانت، انسان را سوژه مطلق دانست و هوسرل (Husserl) هر چیزی را در آگاهی فرد جست‌وجو کرد که البته برای فهم آن باید از مسیر تجربه زیسته فرد اقدام کرد. این موضع خود نشان می‌دهد که علم سوژه‌مدار هیچ امری را نمی‌تواند فراتر از خود تصور کند. اصولاً مسیر فلسفه غرب مسیر همین سوژه‌یابی است. ویتگنشتاین (Wittgenstein) در نقد کانت می‌پرسد: زمانی که خطی بین عالم نومن و فنومن کانتی کشیده می‌شود، خود در کجا ایستاده‌ایم؟ دیوید ری‌گریفین (David Griffin) نیز در نقد نگاه تمایزگرایانه چنین می‌نویسد:

به هر حال، ذهن انسان در نهایت طالب بیش واحد و اجمالی است... مادامی که جهان‌بینی علمی پذیرفته شود فشاری وجود خواهد داشت که تعاریف مجددی از خدا در پس بازشناسی او صورت گیرد یا سخن از خدا به تمامی متوقف شود. در هریک از این دو، مبنایی برای مقاومت در برابر ملزومات نیست‌باورانه، پوچ‌انگارانه، و ماده‌باورانه جهان‌بینی مدرن وجود نخواهد داشت... خیلی ساده بگوییم که جهان‌بینی مدرن با تصور عقلانی از خدا سازگار نیست (گریفین ۱۳۸۱: ۱۴۱).

رویکرد سوم در فصل سوم این بخش آمده که رویکرد **تعامل‌گرایانه**، **گفت‌وگو**، و **هم‌گرایی** نام دارد. در این رویکرد، ضمن اذعان به هویت‌های فردی، برای ایجاد روابط و دادوستد بین علم و دین کوشش می‌شود. بنابر اعتقاد نگارنده کتاب، این نگرش حاصل بحران علم مدرن و ضایعاتی است که از گسست علم و دین در حیات بشری حاصل شده است (خاکی قراملکی ۱۳۹۱: ۲۵۱). در این رویکرد علم و دین به دنبال ایفای نقش مکمل برای یکدیگرند. البته کیفیت تعامل میان نحله‌ها متفاوت است؛ عده‌ای معتقدند آموزه‌های دینی خاستگاه علم مدرن‌اند، بدین معنا که نظریه آفرینش در کتاب مقدس درآمدی است بر معقولیت و مشروعیت مطالعه و تأمل در نظام طبیعت. نویسندگان کتاب *عقل و اعتقاد* دینی در این دسته جای می‌گیرند (همان: ۲۵۲). از میان موضوعات مرتبط دیگر با این رویکرد، نویسنده هم‌چنین به نقش دین در برطرف کردن خلأهای علم جدید، ایمان دانشمندان به آموزه‌های دینی، دینی‌شدن علم، دین و ایجاد حس مسئولیت درقبال آینده محیط‌زیست، دین، جست‌وجوی معانی اشیا، و علم بیان علل اشیا و ... اشاره می‌کند (همان: ۲۵۴-۲۶۱).

مهم‌ترین نقدی که نگارنده به حق به این رویکرد وارد می‌کند اصرار بر تطابق گزاره‌های علمی مدرن با دین در جهت تثبیت علم مدرن و ایجاد هویت مستقل دینی برای آن است. از آن‌جا که علم مدرن از پویایی برخوردار است، با یافته‌های روزانه و احیاناً متضادش دین را به پذیرش انفعالی و انعطاف‌پذیر مجبور می‌کند. در این مسیر، دین مجبور است به ماهیت منعطف و هم‌راه با تضاد درونی علم مدرن تن دهد که این امر با قدسیت و تعالی دین تعارض اساسی خواهد داشت. در نهایت، این موضع منجر به غلبه گفتمان علمی بر گفتمان دینی خواهد شد (همان: ۲۶۰-۲۶۲).

رویکرد چهارم با عنوان رویکرد **وحدت‌گرایانه** به‌مثابه آخرین رویکرد در فصل چهارم این بخش مطرح شده است. جان کلام این رویکرد وحدت علم و دین در درون برداشتی وحدانی از جهان است (همان: ۲۶۵). نظریه وایتهد (Whitehead) و نظریه الاهیات طبیعی

باربور (Barbour) از نظریات متعلق به این نحله‌اند. خاکی در این قسمت به سه جریان وحدت‌گرایانه یعنی دستگاه‌الاهیات اعتدال‌گرایانه، فلسفه پویشی، و الاهیات طبیعت (و نه طبیعی) می‌پردازد (همان: ۲۷۲). باورمندان به این رویکرد به‌طور کلی به‌جای منظری مکانیکی، از منظری ارگانیکی و زیست‌شناختی به انسان و هستی می‌نگرند. آنان از نگاه اثبات‌گرا و دوگانه‌انگار پرهیز می‌کنند و به روابط متقابل انسان و خدا و طبیعت می‌پردازند. در این فصل، نگارنده برای نمونه تنها به نقد نظریه باربور پرداخته است. با توجه به نو و جامع بودن این رویکرد، پرداختن به آن از اهمیت بیش‌تری برخوردار است. نویسنده اثر باربور را از حیث جامعیت علمی و استدلالی بودن نقد می‌کند. نقد اساسی مؤلف که با هدف نهایی کتابش هم‌خوانی دارد مبتنی بر مسئله جهت‌داری است. به‌باور مؤلف، شکست در ذات علم مدرن است، زیرا غایت آن صرفاً مادی است. هم‌چنین او معتقد است که برای حل نزاع علم و دین، باید ابتدا نسبت میان عقل و وحی سنجیده شود (همان: ۲۸۲-۲۸۳).

رویکردهای ذکرشده در این بخش به دلیل غفلت از جایگاه وجودی وحی و فروکاستن آن به تجربه بشری اشکال دارند. در این رویکرد، به سبب حاکمیت عقل خودبنیاد بشری، نسبت علم مدرن و دین معکوس شده و معرفت علمی بر معرفت دینی چیره می‌شود.

در این بخش نویسنده با جمع‌بندی رویکردهای مختلف در باب نسبت علم و دین و نقد آنان رابطه میان عقل و وحی را پرسش‌بنیادین می‌داند. بنابراین، نقدی که به سبب فقدان تحلیل و تبارشناسی علم مدرن از حیث جهت‌دار بودن آن بر بخش دوم کتاب وارد بود متوجه این بخش نیست. از این رو، در این بخش به فهم عمیق‌تری از رابطه علم و دین می‌رسیم. تنها ایراد این بخش فقدان نقد همه‌جانبه رویکرد چهارم است.

### ۴.۳ بخش چهارم

این بخش به تحلیل هویت علم دینی می‌پردازد. در این بخش، نگارنده به دنبال تبیین هویت علم دینی و تعریف آن بر مبنای جهت‌داری علم می‌باشد. این بخش دارای دو فصل است:

۱. تبارشناسی علم دینی و ۲. امکان و چگونگی علم دینی.

او در فصل اول با تعریف رایج از علم مدرن آغاز و بر نارسایی آن مجدداً تأکید می‌کند. وی در ادامه به تعریف رایج از علم در گفتمان علم دینی می‌پردازد؛ تعریف رایج همان تعریف ارائه‌شده در منطق است، یعنی «حضور صورة الشیء عند العقل» یا «عند النفس» (همان: ۲۹۹). بر اساس این تعریف، رابطه عالم و معلوم مشابه رابطه آینه و شیء مقابل

اوست. همان‌طور که اگر شیئی در مقابل آینه قرار گیرد تصویرش در آینه می‌افتد، اگر ذهن انسان نیز متوجه موضوعی شود، صورت آن را خواهد یافت. البته ذهن این تفاوت را با آینه دارد که آینه فقط تصویرگر اشیای مادی است، اما ذهن از اموری چون سردی، گرمی، علم، و روح نیز ادراک دارد. آنچه در این تعریف مهم است خصوصیت «کاشفیت علم» است. در نظر اینان، علم حصولی یا صادق است یا کاذب. کذب آن به عدم مطابقت صورت با واقع، و صدق آن به مطابقت صورت با واقع برمی‌گردد. به این ترتیب، صورت علمی به جهت خاصی توصیه نمی‌کند. علم کاشف هست‌هاست و معلوم را همان‌گونه که هست در نظر شخص مجسم می‌کند؛ نه به تبع نیاز آدم تغییر می‌کند و نه عالم را به سمت خاصی سوق می‌دهد. نیازمندی بشر فقط تعیین‌کننده موضوع علم است (همان: ۲۹۸).

همان‌طور که گفته شد، عنوان این فصل تبارشناسی علم دینی است. این جا باز همان ابهام مفهومی که در قسمت تبارشناسی علم مدرن گفته شد مشاهده می‌شود. چون نویسنده تعریف خود از مفهوم تبارشناسی را بیان نکرده است مشخص نیست مراد از آن چیست. آیا بستر علم دینی هم از مناسبات قدرت برخاسته است یا خیر؟ و چه عاملی موجب شده است تا از تبارشناسی استفاده شود؟ به نظر ما، اگر از محمل جهت‌داری علم مدرن و جهت‌داری علم دینی نگریسته می‌شد، موضوع با محتوا تناسب بیش‌تری می‌داشت.

نگارنده در این فصل تعریف مختار خود از علم را که از پیروزمند اخذ کرده است ارائه می‌کند: «علم مجموعه تعاریف کاربردی در جهت رفع نظام نیازمندی‌های فردی و اجتماعی است» (پیروزمند، به نقل از خاکی قراملکی ۱۳۹۱: ۳۰۱). در این تعریف روشن است که اولاً علم صرفاً حاصل انکشاف از خارج نیست، بلکه خاصیتی ایجاد می‌کند؛ ثانیاً علم روشن‌گر ذات ماهیات مستقل از هم نیست، بلکه تعریف کاربردی هر پدیده متضمن تحلیل عوامل برون‌زا و درون‌زای آن است؛ ثالثاً و جوه و اوصاف موضوع از یک‌دیگر منفصل نبوده و رشد ادراک کمی صرف نیست؛ رابعاً این تعریف با در نظر گرفتن علل غایی، مفهوم جهت را بیان کرده و هماهنگی و حقانیت این علوم را بر این اساس تعریف می‌کند. این علم در عرصه کاربرد مدعی توانایی ایجاد معادلات متناسب است (پیروزمند ۱۳۷۶: ۱۲۰-۱۶۰؛ خاکی قراملکی ۱۳۹۱: ۳۰۱-۳۰۲). در ادامه، تعریف علم دینی چنین عرضه می‌شود: «علم دینی مجموعه تعاریف کاربردی متکی بر مبانی ارزشی و گزاره‌های پایه‌ای دین [است] که تصرف و تسخیر الگومند و قاعده‌مند در هستی را دنبال می‌کند» (خاکی قراملکی ۱۳۹۱: ۳۰۶).



در فصل دوم این بخش از کتاب با عنوان «امکان و چگونگی علم دینی» نگارنده با معیار خود به دسته‌بندی دیدگاه‌های مخالف و موافق و نقد و بررسی آن‌ها پرداخته است. ظاهراً دسته‌بندی ارائه‌شده بر مبنای پرسش‌هایی است که در متن کتاب آمده است اما در واقع، بر اساس جهت‌داری علم و میزان پذیرش آن در قلمروهای مختلف صورت گرفته است (همان: ۳۲۳).

باتوجه به این‌که در بخش قبل از نسبت علم مدرن و دین بحث شده بود، نویسنده می‌توانست بخش اعظم مطالب این فصل را همان‌جا ارائه کند تا از اطالۀ کلام پرهیز شود. به عبارت دیگر، می‌توان دیدگاه‌های مطرح در این فصل را ذیل همان عناوین و با اضافه کردن چند نسبت دیگر آورد و به تحلیل دیدگاه‌ها پرداخت. مثلاً دیدگاه آقای ملکیان را می‌توان ذیل دیدگاه وحدت‌گرایانه، و دیدگاه سروش را در رویکرد تعامل‌انگارانه جای داد. به هر حال، این فصل هم از فصل‌های پربار کتاب است.

در این فصل نگاه کسانی که هر یک به نسبتی علم مدرن را با دین ترکیب می‌کنند، دیگرانی که به احیای علوم سنتی معتقدند، و کسانی که نگاه حداکثری به علم دین دارند معرفی و نقد شده است. در میان گروه سوم نظریات دکتر گلشنی، آیت‌الله جوادی آملی و مرحوم آیت‌الله سیدمنیرالدین حسینی الهاشمی بررسی شده است. در نهایت، نگارنده جانب نظریات مرحوم حسینی الهاشمی، مؤسس فرهنگستان علوم اسلامی، را می‌گیرد (همان: ۴۲۶).

برای پی‌بردن به منظور نگارنده از قلمرو حداکثری دین، باید به تعریف و قلمرو دین از نظر او و رویکرد فرهنگستان علوم اسلامی قم مراجعه کنیم. منظور از دین در پاسخ نگارنده به این پرسش حاصل می‌شود که «دین برای چه آمده است؟». عده‌ای دین را شبیه اسطوره و نوعی ایدئولوژی می‌دانند؛ عده‌ای آن را نشانه جهالت بشر و مربوط به گذشته می‌انگارند؛ و عده‌ای به دنبال کارکردهای آن در نظامات پیشین‌اند. اما پیش فرض نویسنده حقیقت قدسی دین و قائل شدن توانایی‌های مختلف برای دین از جمله توانایی‌های شناختی و معرفتی است که یکی از ابعاد آن عقلانیتی است که از آن به عنوان عقلانیت دینی یاد می‌کند. آیت‌الله میرباقری نظر فرهنگستان و مرحوم حسینی الهاشمی را که نظر نویسنده کتاب است به خوبی توصیف می‌کند. اگر حد وجودی انسان را طبیعت و غرایز طبیعی بدانیم، تمدن پدیده‌ای صرفاً طبیعی، و استعدادهای انسان همانا غرایز مادی‌ای است که می‌توان آن را به فعلیت رساند. در این نوع نگاه، انسان هیچ‌گونه نیازی به دین و انبیا ندارد. طبق این دیدگاه، غایت دین اولاً توسعه انسان مادی و ثانیاً توسعه ابزارهای ارضای نیازهای اوست. ثالثاً توسعه ارضای نیازهای انسان نیز پدیده‌ای مادی است. اما اگر انسان موجودی جاودانه

و ماندگار باشد، او و کلیه افعال و حرکاتش حقایقی هستند که با نظام عالم در ارتباط قرار دارند و در پرتو ربوبیت متعال پرورش پیدا می‌کنند. انسان نیازهایی دارد که دنیا با همه پیچیدگی‌ها و تنوعش نمی‌تواند آن را ارضا کند. به تعبیری نیازهای او نیازهای برتر است. براساس این نوع دیدگاه، طبیعی است که انسان حتماً نیازمند دست‌گیری و هدایت الهی خواهد بود (میرباقری ۱۳۸۶: ۲۹-۳۸).

پیروزمند در شرح اندیشه‌های مرحوم حسینی الهاشمی می‌گوید: تمدن غرب محصول عشق‌ورزی و تفسیر عشق‌های فرد به‌عنوان سوژه به‌اثره (طبیعت) و تفکر درمورد آن و دادن تجسم به آن است. به عبارت دیگر، در این تمدن این احساس و عشق از مسیر ذهن عبور کرده و در دست‌ها جاری شده و طبیعت را شکل داده و تبدیل به تکنولوژی و تمدن امروزی شده است. در عالم اسلام نیز عشق به خداوند به‌عنوان ولی‌ای که مؤمن را از ظلمت به نور می‌برد راه‌گشای تفکر و سپس واصل شدن به تجسد در تمدن جدید اسلامی است. به‌دیگرسخن، عقل و حس بشر از دین و بالتبع از ولایت دینی و الهی جدا نیست. مهم‌ترین امر دین همان وحی است که مهم‌ترین نشانه قدسی بودن و الهی بودن آن است و بر زبان پیامبران الهی و قلب مبارک آن‌ها نازل می‌گردد و هم‌چنین پس از پیامبر خاتم به‌عهده معصومین علیهم‌السلام است (پیروزمند ۱۳۸۵: ۱۰۶).

درمجموع، از اندیشه‌های نقل شده از مرحوم حسینی الهاشمی در کتاب می‌توان چنین نتیجه گرفت که عقلانیت پایگاه معرفت‌شناختی علم دینی است و در دیدگاه اسلامی مبدأ خودبنیاد دنیوی ندارد، بلکه دارای سرچشمه‌های الهی است و در عالی‌ترین مرتبه با وحی ارتباط دارد و ذیل ولایت انبیا قرار می‌گیرد. به عبارت دیگر، اگر برای انسان مناسک و ابعاد اجتماعی قائل شویم و ریاضت‌های روحی او را ذیل ولایت انبیا ببینیم، ریاضت‌های ذهنی‌اش هم باید ذیل ولایت انبیا قرار گیرد. به‌علاوه، اگر بنابر دلایل نقلی بسیار قائل باشیم که دین سرپرستی بشر را در همه امور برعهده دارد، دیگر نمی‌توان شأنی از جامعه را از شئون دیگر جدا دانست. به بیان دیگر، نظام سیاسی دینی مستلزم نظام اجتماعی و اقتصادی متناسب با خود است. امروزه در علم جدید هم این مهم در نگرش سیستمی رعایت شده است و برای این هماهنگی نیاز به مبنای واحد داریم (میرباقری ۱۳۸۶: ۳۹-۴۴).

توجه به مدیریت اجتماعی، جهت‌داری، و خصلت شبکه‌ای تحقیقات از ویژگی‌های اندیشه مرحوم حسینی الهاشمی است. میرباقری می‌گوید:

یک نکته‌ای که باید بدان توجه کرد این است که مدیریت تحقیقات در غرب یک مدیریت شبکه‌ای است که یک هدایت عام بر مجموعه تحقیقات حاکم است و آمارها،

مبانی، و سازوکارها مدیریت می شوند که این علوم مبتنی بر مبانی و غایات جهان‌شناسانه و انسان‌شناسانه بعد از رنسانس بوده است. لذا در مجموع جهت‌گیری علوم مدرن در غرب و به‌ویژه علوم انسانی جهت‌گیری الهی ندارد، لذا این نگاه انسان را بخشی از ماده می‌داند و تمامی بحث‌ها و واکنش‌های انسان را مادی تعریف می‌کند و فلسفه فیزیک با گرایش مادی و علوم طبیعی را بر رفتار انسان حاکم می‌کند و علوم مثل شیمی، فیزیک، و زیست‌شناسی خاصی را بر علوم اجتماعی حاکم می‌کند و از علوم انسانی در نگاه مادی و طبقه بندی آن‌ها زیرمجموعه علوم پایه و علوم طبیعی قرار می‌گیرند. لذا مبانی، غایات، و فرهنگ حاکم بر مدیریت فضای تحقیقات که ماهیت و هویت علم را تشکیل می‌دهند مادی است. به‌طور طبیعی، تفسیری که این علوم از انسان و کنش‌ها و واکنش‌های او ارائه می‌دهد و نیز کارایی و کارآمدی آن علوم در مدیریت و بهینه‌سازی رفتار مؤمنین غلط خواهد بود و نمی‌تواند جامعه ایمانی را شناسایی و کنترل کند... ما به دنبال کنترل قواعدی هستیم که بتوان انسان تعریف شده در اسلام را شناسایی و رفتار او را کنترل کند. به عبارت دیگر، علوم انسانی غرب انسان را محور توسعه تفسیر می‌کند اما علوم انسانی - اسلامی باید انسان را از این منظر محور تعالی اجتماعی بدانند (میرباقری ۱۳۸۶: ۱۳۰).

در نهایت، دیدگاه نویسنده را به‌صورت زیر جمع‌بندی می‌کنیم: درحقیقت، علم دینی جریان دست‌یابی به بنیادی‌ترین و راه‌بردی‌ترین لایه انقلاب و نرم‌افزار علمی در جهت مهندسی تمدن اسلامی و دستاورد بزرگی است که می‌تواند در سایر لایه‌های تحول علمی نقش تعیین‌کننده داشته باشد. با توجه به آنچه گفته شد، اساساً روش، موضوع، و غایت علم در این رویکرد دچار تغییر اساسی شده و صرف کسب علم، بنفسه، هدف و جهت نیست، بلکه علم باید تفسیر و توصیفی نظام‌مند و قاعده‌مند از عالم ارائه کند که از متن آن معادله تغییر و تصرف در عالم استخراج شود. درحقیقت، در این نگاه علم خصلت ابزاری دارد و ابزار تصرف در نظام موضوعات عالم، اعم از مناسبات حاکم بر رابطه انسان با طبیعت و جامعه، در جهت و غایت معین است.

#### ۴. نتیجه‌گیری

فرهنگستان علوم اسلامی با رویکرد مهندسی تمدن اسلامی در موضوع غایت علم نگاه جدید و طرحی نو در انداخته و با تکیه بر مبانی فلسفی و معرفت‌شناختی جدید، سودای مهندسی توسعه اجتماعی تمدن اسلامی در سر دارد. از این رو، در بیان غایت و جهت علم

صرفاً به تفسیر و توصیف عالم نمی‌اندیشد، بلکه تفسیر معطوف به تصرف و تسخیر عالم را پی می‌گیرد.

این جریان علمی بیش از سه دهه است که در جهت دغدغه انقلاب علمی - فرهنگی برپایه دین اسلام حرکت کرده و در پی تحول در مبانی فلسفی است، بدین ترتیب که تولید فلسفه مبتنی بر آموزه‌های دین اسلام یا به عبارتی فلسفه ناظر بر تغییر و تصرف را متغیر اصلی در انقلاب علمی خود می‌داند.

از نظر باورمندان به این جریان فکری، اساساً اراده و اختیار ذاتی علم است و نمی‌توان این دو را از یکدیگر تفکیک کرد. لذا هر جا که علم و معرفت شکل گیرد اراده بشری ظهور و تجلی می‌یابد. به این ترتیب، اراده همان نیرو و قدرتی است که بشر به واسطه آن حرکت می‌کند و رشد و تکامل می‌یابد. بسته به این که قدرت اراده تابع و تسلیم کدام قدرت و اراده بالادستی است، علم و دانش نیز تابع همان جریان قدرت خواهد بود. لذا اراده‌ای که خود را تابع و تسلیم اراده الهی کند علم و دانشش نیز الهی خواهد بود؛ و اگر تابع و تسلیم قدرت و اراده باطل باشد، دانش و فهم حاصل از آن نیز باطل خواهد بود. لذا فرایند رشد و تکامل علم و فهم بشری اساساً تابع فرایند رشد و تکامل قدرت و اراده است. نویسنده کتاب تحلیل هویت علم دینی و علم مدرن در جهت این نتیجه‌گیری حرکت کرده و کوشیده است از کلیه منابع مرتبط با موضوع استفاده شایسته کند. کتاب به صورت پایان‌نامه تدوین شده و هنوز ساختار پایان‌نامه‌ای آن حفظ شده است. هریک از بخش‌های مختلف کتاب قابلیت تبدیل شدن به مقاله را دارند. اگر چنین شود، بسیاری از مطالب ناقص کتاب صورت کامل تری به خود می‌گیرد. برای مثال، بخش‌هایی که در آن‌ها نظریات ناهمگون گردآوری شده‌اند تا در نهایت نظر نویسنده را شکل دهند سامان می‌یابند. سرانجام می‌توان کتاب ارزنده‌ای به صورت مجموعه‌ای از آن مقالات تدوین کرد.

اگر قرار باشد که همین محتوا در یک جلد جمع‌آوری شود، لازم است نویسنده تغییری اساسی در این ساختار ایجاد کند. اگر برپایه مفهوم «جهت‌داری علم» به هویت‌یابی علم دینی و علم مدرن پرداخته شود و تعاریف و نظریه نویسنده بر کل کتاب حاکم شود، از حجم کتاب کاسته می‌شود و کل مطالب یک‌دست و سراسر خواهد بود.

در مجموع، گردآوری شایسته‌ای صورت گرفته و کتاب منبع خوبی برای فهم اندیشه‌های گوناگون مطرح شده در داخل و خارج از کشور در زمینه جامعه‌شناسی علم و علوم اسلامی است. اگر نویسنده مایل به تغییر ساختار کتاب باشد، می‌تواند در چاپ‌های بعدی به یکی از دو پیش‌نهاد فوق عمل کند.

## پی‌نوشت

۱. اشاره به وقوع جنگ‌های جهانی اول و دوم؛ اکثر متفکران از جمله استیفن ترنر (۲۰۰۹) و اندیشمندان مکتب انتقادی، به‌ویژه نسل دوم و سوم، معتقدند در حوزه جامعه‌شناسی باعث نوعی چرخش در عرصه نظریات شده است.

## کتاب‌نامه

قرآن کریم.

- اباذری، یوسف (۱۳۸۶)، «هایدگر و علم»، فصل‌نامه ارغنون، ش ۱۱-۱۲.
- پارسانیا، حمید (۱۳۸۳). «تولید علم از منظر کاشفیت و نسبیت»، در: درآمدهای برآزاداندیشی و نظریه‌پردازی در علوم دینی، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم
- پیروزمند، علی‌رضا (۱۳۷۶)، رابطه منطقی دین و علوم کاربردی، تهران: امیرکبیر.
- پیروزمند، علی‌رضا (۱۳۸۶)، قلمرو دین در تعیین مفروضات اساسی، ارزش‌ها، رفتارها و نمادها، قم: دفتر فرهنگستان علوم اسلامی قم.
- خاکی قراملکی، محمد رضا (۱۳۹۱)، تحلیل هویت علم دینی و علم مدرن، قم: کتاب فردا.
- ژیلسون، اتین (۱۳۹۰)، نقد تفکر فلسفی غرب؛ از قرون وسطی تا اوایل قرن بیستم، ترجمه احمد احمدی، تهران: سمت.
- سوفر، گایل (۱۳۸۶)، «هایدگر، انسان‌گرایی و تفکیک/تخریب تاریخ»، فصل‌نامه ارغنون، ش ۱۱-۱۲.
- صفایی حائری، علی (۱۳۷۹)، از معرفت دینی تا حکومت دینی، تهران: مؤسسه اطلاعات.
- گریفین، دیویدری (۱۳۸۱)، خدا و دین در جهان پست‌مدرن، ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی، تهران: آفتاب توسعه.
- لیوتار، ژان فرانسوا (۱۳۹۲)، «وضعیت پست‌مدرن: گزارشی درباره دانش»، در: متن‌هایی برگزیده از مدرنیسم تا پست‌مدرنیسم، لارنس کهن، تهران: نشر نی.
- میرباقری، سیدمحمد مهدی (۱۳۸۶)، علم، دین، و فلسفه، قم: دفتر فرهنگستان علوم اسلامی.
- میرباقری، سیدمحمد مهدی (۱۳۸۹)، گفتارهایی پیرامون تحول در علوم انسانی، قم: مؤسسه فجر ولایت.
- نیچه، فردریش (۱۳۸۶)، اراده قدرت، ترجمه مجید شریف، تهران: جامی.
- هایدگر، مارتین (۱۳۸۶)، «عصر تصویر جهان»، فصل‌نامه ارغنون، ش ۱۱-۱۲.

