

امکان و چگونگی علم دینی

رسول نادری* و حمید خدابخشیان**

اشاره

بحث در مقوله علم دینی بحثی مهم و پر دامنه است و اندیشمندان بسیاری بر سر آن کم و بیش به ایراد سخن پرداخته‌اند و با مطرح شدن مسئله جنبش نرم‌افزاری روند جدی‌تری به خود گرفته است. اینکه جایگاه این مسئله کجاست و چه ضرورتی دارد؟ آیا علم دینی امکان تحقق دارد؟ چه تعاریفی از آن ارائه شده است؟ قلمرو آن در صورت امکان تا کجا می‌تواند باشد؟ در همه علوم یا فقط علوم انسانی؟ پارادایم‌ها چه تأثیری بر آن می‌گذارند؟ راهکارهای عملی تولید آن کدام است؟ در این مقاله سعی بر پاسخ‌گویی به این سؤالات و سایر مسایل مربوط به علم دینی شده است.

مسئله ظهور؛ هدف نهایی علم دینی

در مورد جایگاه و اهمیت علم دینی مطالب مختلفی گفته شده است ولی به نظر می‌رسد مهمترین نقش آن در تمدن‌سازی و تشکیل حکومت است. کسانی که مدعی انتظار برای فرج امام زمان (ع) و حکومت الهی مهدوی هستند باید با تشکیل حکومت دینی و بسترسازی برای تمدن اسلامی و به دنبال آن ایجاد تمدن اسلامی مقدمات فرج را فراهم کنند. در شرایط فعلی جهان معاصر که ظلم و

*. کارشناسی ارشد رشته فلسفه و کلام از دانشگاه باقرالعلوم (ع).

** کارشناسی ارشد رشته فلسفه و کلام از دانشگاه قم.

جور همه جا را فراگرفته است و مکاتب مختلف فکری و فلسفی درصدد تولید یک تمدن برای رهایی بشر از مشکلات و دستیابی به رفاه و آسایش هر چه بیشتر هستند. برخی به بازسازی و اصلاح تمدنی دست زده‌اند و برخی به فکر تولید تمدن جدید هستند و از طرف دیگر، موج روزافزون اسلام‌خواهی در جهان ضرورت تشکیل حکومت دینی مقتدر بر مبنای علم دینی را لازم‌تر می‌نماید تا انشاءالله با تشکیل تمدنی دینی در مقیاس وحیانی - بشری از طرفی ظرفیت‌های معنوی و سطح فکر بشری بالاتر رود و آمادگی برای پذیرش حکومت مهدوی در بشر افزایش یابد و از طرف دیگر با جهت‌دهی افکار عمومی جهان همگان به این مهم برسند که تنها راه رهایی از مصیبت‌ها و سختی‌ها و قتل و غارت‌ها و پوچی‌ها ظهور منجی بشریت، امام زمان (ع) است. اینکه بحث اصل فرج و تهیه مقدمات آن مربوط به فلسفه تاریخ است یا فلسفه فرج (صادقی رشاد، ۱۳۸۳) باید در جای خود به آن پرداخته شود. مسئله مهم در اینجا این است که علم رابطه مستقیمی با تشکیل تمدن دارد و به‌عنوان پایه و اساس تمدن مطرح است و حکومت به‌عنوان بازوی اجرایی تمدن نیز با علم ارتباط پیدا می‌کند. پس حکومت دینی در ابتدا نیازمند علم دینی است تا در مراحل بعدی بتوان آن علم را در ساختن تمدن اسلامی به‌کار گرفت. دانش‌هایی که تمدن‌ساز هستند از سه لایه عمده معرفتی برخوردارند؛ اول گزاره‌های علمی، دوم نظریه‌ها و سوم چارچوب‌ها و پارادایم‌ها. (سبحانی، ۱۳۸۲: ص ۴۸)

انقلاب اسلامی ایران هم اصلاً به همین هدف تشکیل شده است: «هدف انقلاب اسلامی در تفکر امام راحل از استقلال، آزادی، جمهوری اسلامی، ایجاد یک تمدن نوین است. قرار است تمدنی بر پایه ارزش‌های انسانی و دینی شکل گیرد...» (سبحانی، همان: ص ۴۷). «در واقع هدف غایی انقلاب اسلامی ایران آن است که بتواند براساس معرفت دینی جامعه و حکومت دینی برپا کند تا زمینه تکوین تمدن اسلامی مهیا شود.» (عیوضی، ۱۳۸۴: ص ۴۰)

امکان علم دینی

به نظر می‌رسد ریشه اصلی اختلاف در امکان علم دینی به بحث روی‌کردهای حداقلی و حداکثری به دین برمی‌گردد، ابتدا توضیح مختصری در مورد این دو رویکرد داده می‌شود.

رویکرد حداقلی: این رویکرد تلقی است که از رنسانس در مغرب زمین پدیدآمده است (خسرویناه، ۱۳۸۲: ص ۸۹) و برخی اندیشمندان مسلمان هم طرفدار آن هستند. «این رویکرد بر این باور است که دین به مسایل دنیوی و زندگی اجتماعی انسان‌ها ارتباطی ندارد و اصولاً اداره جامعه و برنامه‌ریزی توسعه و تکامل اجتماعی به خرد انسانی و عقلانیت ابزاری واگذار شده است.

دین فقط رابطه معنوی انسان با خدای سبحان و سعادت اخروی او را تامین می‌کند و اگر احکام و قوانین و آداب و مناسکی در دین است، به پوسته و قشر دین ارتباط دارد زیرا گوهر و حقیقت دین خداشناسی، خدایابی و سعادت اخروی انسان‌ها است. بنابراین جامعیت و کمال دین اسلام به سعادت ابدی انسان مربوط است نه به تنظیم نظام معیشتی و دنیوی بشر.» (خسروپناه، همان: ص ۸۹) یکی از طرفداران این نظریه آن را چنین توضیح می‌دهد. «بینش اقلی معتقد است شرع در مواردی که داخل در دایره رسالت شرع است حداقل لازم را به ما آموخته است. هر چه از حداقل فراتر رود اکثری است، بنابراین حد وسط ندارد.» (سروش، ۱۳۷۸: ص ۸۷)

رویکرد حداکثری: «طبق این دیدگاه دین در همه صحنه‌ها و عرصه‌ها حاضر است و همه مجال‌های زندگی بشر را دربر می‌گیرد بنابراین تمام رفتارهای انسان اعم از رفتارهای روحی و فکری یا سیاسی و فرهنگی و اقتصادی یا رفتارهای فردی و اجتماعی قابلیت اتصاف به دین را دارند. این گستردگی، عرصه فعالیت و کارکرد عقل را تنگ نمی‌کند بلکه عقل نیز با استمداد از دین شاخصه و ملاک‌های رفتارها را تشخیص می‌دهد، بنابراین همچنان که دین نسبت به مسئله‌ای از مسایل اخروی بی تفاوت نیست، نسبت به مسایل دنیوی نیز نمی‌تواند بی تفاوت باشد.» (خسروپناه، همان: ص ۹۳)

در مجموع رویکرد حداقلی به دین دارای اشکالاتی است که سبب ابهام آن شده و به همین خاطر مورد نقادی صاحب نظران قرار گرفته است که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱. یکی از ویژگی‌هایی که دین کامل باید دارا باشد قدرت سرپرستی بشر در همه تاریخ است. «اگر چنین خصیصه‌ای - یعنی ولایت تاریخی از دین گرفته شد هیچ دلیلی بر تبعیت از آن در دیگر زمان‌ها و مکان‌ها وجود نخواهد داشت. در هر محدوده زمانی و مکانی که دین قدرت راهبری خود را اعلان کند تبعیتش به حکم عقل لازم است و در هر محدوده‌ای که عجز خود را از دستگیری و سرپرستی قافله بشریت بیان دارد دلیلی بر تبعیت از آن نیست.» (پیروزمند، ۱۳۷۶: ص ۱۱۹) «هیچ دینی نمی‌تواند ادعای قدرت سرپرستی تکامل بشر را نماید مگر آنکه جمیع آنچه را در تکامل انسان دخیل است بیان دارد، آنچه تبعیتش هدایت و تخطی از آن گمراهی به همراه دارد ابلاغ کند و در یک کلمه تا هر جا که عدل و ظلم و کمال و نقص برای انسان فرض دارد حضور یافته و به شکلی مناسبات عدل و ظلم را در آن بیان دارد. اگر چنین است آیا عدل و ظلم در امور اجتماعی اعظم از آنچه در امور فردی اتفاق می‌افتد نیست؟» (پیروزمند، همان: ص ۱۲۶). «اگر امور مهمی همچون روابط توزیع قدرت و توزیع ثروت و توزیع اعتبار در مدیریت، الگوی تولید و توزیع و مصرف در اقتصاد، معیار ارزش‌گذاری و طبقه‌بندی و تخصیص در حکومت، روابط

سیاسی، فرهنگی، اقتصادی کشورهای اسلامی با سایر ملل و مسایلی از این دست، از دین حذف شود باز هم می‌توان با قاطعیت ادعای سرپرستی همه جانبه تکامل تاریخی چنین دینی را نمود؟» (پیروزمند، همان: ص ۱۲۵)

۲. «اگر مذهب جز مبدأ و توحید اصلی نداشته باشد همین اصل کافی است که محرک‌های درونی ما را کنترل کند و در وسعت شلوغ دل ما تنها امر و نهی و رضا و سخط او را حاکم نماید و همین مرحله کافی است که موحد را در جامعه از محرک‌های دیگر و از قدرت‌های دیگر جدا سازد، چون منی که در وجود خود به هوس‌های خودم اجازه نمی‌دهم [که هر کاری بخواهند انجام دهند] چگونه در جامعه خود به هوس‌های دیگران گردن می‌گذارم و به عبودیت آنها می‌رسم و همین توحید و عبودیت کافی است که انگیزه و روابط و پیوندهای مرا دگرگون نماید و نوع ارتباط و ترکیب مرا با اشیاء و افراد و اهداف دیگر زیر پوشش قرار دهد.» (صفایی، ۱۳۷۹: ص ۱۲۳) در ادامه نگارنده بیان می‌دارد که همین اصل کافی است که ما را به سوی نظام‌سازی سوق دهد.

۳. «از دقت در حقیقت انسان و مباحث انسان‌شناسی به دست می‌آید که مجموع ساحت‌های گوناگون و اضلاع وجودی متفاوت، حقیقت انسان را تشکیل داده‌اند، بدین ترتیب نمی‌توان نظام معاش و معاد یا سعادت دنیوی و اخروی انسان را از یکدیگر تفکیک کرد... بنابراین ارتباط تنگاتنگی میان نظام معیشتی و نظام اخروی انسان برقرار است و دین علاوه بر تأمین سعادت اخروی در تأمین سعادت دنیوی بشر نیز رسالت دارد.» (خسروپناه، همان: ص ۹۰)

به‌طور کلی انگیزه‌های مخالفان علم دینی را می‌توان در این موارد خلاصه کرد: ۱. قائل به دین حداقلی بودن و اینکه دین در امور دنیایی وارد نشده است. ۲. کم بودن گزاره‌های راجع به امور دنیایی برای نظام‌سازی و نظریه‌پردازی ۳. عدم مطلوبیت و فقدان امکانات عملی برای این کار از یک طرف و عدم انجام کار نتیجه‌بخش در حوزه اسلامی کردن علوم از طرف دیگر. ۴. شفاف نبودن مفهوم اسلامی کردن علم و دانش. ۵. توجه به جریان افراطی در اسلامی کردن علوم و غیرمنطقی دانستن آن و تسری آن به همه‌ی صور دیگر اسلامی کردن.» (رجبی، ۱۳۷۸)

اکنون پس از بررسی رویکرد حداقلی به بیان برخی اشکالات مطرح شده توسط مخالفان علم دینی و نقدی گذرا بر آن می‌پردازیم. یکی از صاحب‌نظران در مورد علم دینی و علت مخالفتش با امکان آن چنین می‌گوید: «مراد من از «علم» در اینجا رشته علمی (discipline) است که به معنای مجموعه همه گزاره‌هایی است که با استفاده از یکی از چهار روش تجربی، عقلی، شهودی و عرفانی یا تاریخی درباب یک موضوع حاصل و فراهم آمده‌اند. به این معنا، همه علوم تجربی اعم

از علوم تجربی طبیعی مانند فیزیک و شیمی، علوم تجربی انسانی مانند روان‌شناسی و جامعه‌شناسی و نیز همه شاخه‌های ریاضیات و منطق و فلسفه و نیز علوم عرفانی و بالاخره علوم تاریخی علم به حساب می‌آیند.» وی در ادامه سه تعریف از علم دینی ارائه می‌دهد: «گاهی مراد علمی است که در آن علم مجموعه آموزه‌ای یک دین و مذهب خاص در باب یک موضوع کشف، استخراج، تنظیم و تبیین می‌شود و احياناً مورد دفاع واقع می‌گردد... گاهی مراد از «علم دینی» علمی است که در آن علم راجع به دین به طور کلی یا راجع به ادیان بحث‌های تجربی یا عقلی یا تاریخی می‌شود... اگر مراد از علم دینی یکی از این دو معنا باشد باید گفت که علم دینی نه تنها ممکن است بلکه مطلوب و بسیار مطلوب است. اما گاهی مراد از «علم دینی» چیز سومی است و ظن قریب به یقین من آن است که مراد شما نیز از «علم دینی» همین معنای سوم است. کسانی که این معنای سوم را در نظر دارند قصدشان این است که به جای انواع و اقسام علوم و معارفی که انسان‌ها به مدد چهار روش تجربی، عقلی، شهودی و عرفانی و تاریخی پدید آورده‌اند مثلاً به جای فیزیک، شیمی... جامعه‌شناسی، اقتصاد (علوم تجربی)، ریاضیات، منطق، فلسفه (علوم عقلی)، عرفان (علوم شهودی و عرفانی)، لغت، تاریخ... (علوم تاریخی)، اخلاق، حقوق، زیباشناسی، هنر و ... علوم و معارفی با استفاده از متون مقدس دینی و مذهبی بسازند و بپردازند و این علوم و معارف به اصطلاح دینی را جایگزین آن علوم و معارف غیردینی (secular) کنند. مراد از «علم دینی» در اینجا «علم دینی شده» است... چنانکه بارها گفته و نوشته‌ام به گمان این بنده پدید آوردن علم دینی به این معنای سوم امکان ندارد. رمز عدم امکانش هم این است که اولاً به رأی‌العین می‌بینیم که در متون مقدس دینی و مذهبی (و متون مقدس سایر ادیان و مذاهب نیز) مواد خام لازم برای پدید آوردن علم دینی وجود ندارد. آشنایی بسیار اجمالی و اندک با حتی یکی از هزاران شاخه علوم و معارف بشری هر شخص منصفی را به اعتراف و کمبود و حتی عدم مواد خام لازم برای تأسیس یک علم و معرفت دینی وا می‌دارد. ثانیاً بر فرض محال حتی اگر مواد خام لازم را هم در متون مقدس می‌یافتیم باز جای این سؤال می‌بود که علم دینی‌ای که با استفاده از آن مواد خام می‌سازیم و می‌پردازیم برای چه مخاطبانی کارایی و بهره‌دهی دارد. طبعاً علمی که اتکاء و استنادش مثلاً به قرآن و روایات معصومین شیعه برای غیر مسلمانان و حتی برای مسلمانان غیرشعی هیچ‌گونه اعتباری و حجیتی ندارد. شاید گفته شود که اگر فی‌المثل فیزیک اسلامی یا روانشناسی اسلامی پدید آوریم آن را نه به استناد به قرآن و روایات بلکه به مدد همان روش تجربی که در فیزیک و روانشناسی غیردینی هم ماثبوع و مقبول است به مخاطبان می‌قبولانیم، اما باید توجه داشت که در این صورت فیزیک یا روانشناسی اسلامی در مقام داروی صبغة اسلامی ندارد و فقط در مقام

گردآوری است که می‌تواند «اسلامی» نامیده شود... مضافاً اینکه اگر به کارگیری روش تجربی به سود مدعیات فیزیک یا روانشناسی غیر دینی تمام شد و به زیان دعاوی فیزیک یا روانشناسی دینی، در آن صورت چه باید کرد؟... در اینجا باید متذکر شوم که بعضی از کسانی که در کشور ما از دینی و اسلامی کردن علوم دم زده و دفاع کرده‌اند... نهایتاً به اینجا می‌رسند که در مقام نظریه پردازی اشکالی ندارد که از متون مقدس هم الهام بگیریم. سخن بنده این است که مگر کسی گفته بود که چنین الهام‌گیری‌ای اشکال دارد. شما در مقام کشف و گردآوری آزادید که از هر منبع و مأخذی که می‌توانید و می‌خواهید الهام بگیرید. فقط مهم این است که در مقام توجیه و داوری بتوانید نظریه خود را بر کرسی قبول بنشانید و این کار امکان ندارد مگر با توسل به روش‌شناسی مورد قبول عالمان علم مورد نظر. این کار دینی و اسلامی کردن علوم نیست بلکه قائل شدن به نوعی تکثرگرایی (Pluralism) در مقام کشف و گردآوری است. (ملکیان، ۱۳۸۱: ص ۸۱)

هر چند ایشان دقیقاً مراد خود از «مواد خام لازم برای تأسیس علوم» را مشخص نمی‌کند ولی باید گفت ادعای کمبود مواد خام یا عدم مواد خام و احتمال یافتن آن در متون مقدس را تا حد فرض محال پایین آوردن، دور از انصاف است. البته ممکن است کمبود مواد خام در پاره‌ای از علوم پذیرفته شود ولی برای مثال درباره علمی مانند اقتصاد نمی‌توان چنین ادعایی داشت. وجود گزاره‌های متعدد اقتصادی در متون دینی و حتی تصریح بر وجود مذهب و مکتب اقتصادی در اسلام از سوی برخی اندیشمندان مسلمان (ر.ک. الصدر، ۱۴۱۷ هـ. ق) شاهدی است بر اینکه می‌توان بر این اساس یک اقتصاد اسلامی تولید کرد. همچنان که بی‌نظر نبودن دین اسلام در ساحات مختلف زندگی فردی و اجتماعی، عده‌ای را برانگیخته تا بر ضرورت علم دینی تأکید نموده و بگویند: «وقتی اسلام؛ دینی است که درباره مسایل اقتصادی قوانینی دارد، چگونه می‌تواند نسبت به سیستم‌های اقتصادی بی‌نظر باشد؟ وقتی اسلام دینی است که حقوقی برای فرد، برای جامعه، حتی حقوقی برای خدا بر انسان، برای حکومت بر مردم و برای مردم بر حکومت، تعیین فرموده آیا می‌توانیم بگوییم که اسلام ارتباطی با علوم انسانی ندارد؟» (مصباح، ۱۳۷۸: ص ۸۳)

اما اینکه علم دینی برای چه مخاطبانی کارایی و بهره‌دهی دارد با این مسئله که حجیت آن برای غیر مسلمانان چگونه حاصل شود دو مقوله جدا از هم هستند. ممکن است علم دینی تولید شده حتی برای غیر مسلمانان بهترین کارایی را داشته باشد و بیشترین بهره را از آن ببرند ولی در عین حال نتوانیم حجیت آن را برای ایشان به اثبات برسانیم؛ به عبارت دیگر با توجه به کارایی ممکن است علم دینی مورد قبول عموم قرار گیرد با اینکه حجیت آن برای ایشان به اثبات نرسیده است.

آنچه که در این بین مهم است تعریف منطقی است که بتواند حجیت علم دینی را نزد دینداران به اثبات برساند.

معتقد شدن به سپردن یا نسپردن مقام داوری در علم دینی به تجربه خود بحث مبسوطی می‌طلبد اما با توجه به نقش پیش‌فرض‌ها در علم باید گفت: «تأثیرگذاری پیش‌فرض‌ها، محدود به مقام کشف نیست، بلکه دقیقاً به دلیل حضور در مقام کشف، به مقام داوری نیز راه می‌یابند، تجربه به منزلهٔ داور، شواهد موافق و مخالف را پیش روی می‌نهد، اما به تفکیک و طرد تأثیرهای منشآت یافته از پیش‌فرض‌ها نمی‌پردازد.» (باقری، ۱۳۸۲: ص ۲۵۷)

از این رو اولاً نباید مسئلهٔ تأثیر پیش‌فرض‌ها در مقام داوری را نادیده بگیریم؛ ثانیاً نقی پسوند اسلامیت از علم به واسطهٔ سپردن مقام داوری به تجربه بر این مسئله استوار است که معیار تمام عیار در دینی بودن یا نبودن علم را مقام داوری آن بدانیم و به مفاهیم «اعتبار» و آزمایش و «داوری» اصالت ببخشیم. (ر.ک. فتحعلی‌خانی، ۱۳۷۷) ثانیاً عالم دینی از نتیجه بخشی علم دینی به سود مدعیات فیزیک و روان‌شناسی غیردینی ابایی ندارد زیرا چه بسا با مبانی دینی به نتایجی برسد که برخی از آنها با علم غیردینی نیز کسب شده باشد و این مسئله هیچ ضرری به دینی بودن علم نمی‌زند.

توسل به روش‌شناسی مورد قبول عالمان غیردینی به منظور قبولانندن نظریات علم دینی و پذیرش گزاره‌های علم دینی نیز امری ناصواب است. چه بسا ما در ایجاد علم دینی قائل به روش‌شناسی خاصی بشویم یعنی روش‌شناسی را نیز از دین اخذ کنیم و با به کار بستن آن روش، گزاره‌های علمی را کشف و تولید کنیم. (صادقی رشاد، ۱۳۸۴: ص ۱۶۶) «روش‌شناسی دین برای دریافت حقایق و ابزار شناخت محدود به حس و تجربه نیست. فراتر از این بعضی منابع جدید خاص را پیشنهاد می‌کند... اگر دین فطرت را به مثابه طریقی و مسیری برای تماس با حقایق پیشنهاد کرده باشد، اینجا می‌توانیم بگوییم که دین دارای پیشنهاد مشخص و خاص در روش‌شناسی است.» (صادقی رشاد، همان: ص ۱۶۸)

به نظر می‌رسد ایشان بیشتر با تأکید بر غیر قابل قبول بودن و حجیت نداشتن علم دینی برای عالمان غیردینی و غیرمسلمانان، بر عدم امکان علم دینی اصرار می‌ورزد ولی با توجه به مطالبی که گفته شد این مسئله به هیچ‌وجه نافی امکان علم دینی نخواهد بود.

«گمان می‌رود یکی از اصلی‌ترین نگرانی‌های مخالفان «علم دینی» آن باشد که به بهانه پسوند «دینی» علم، نوعی قداست و حجیت کاذب و غیرمنطقی به علوم دینی داده شود که به مانعی بر سر راه پرسش‌گران و محققان تبدیل شود و شاهد تکرار تجربه قرون وسطی، البته این بار در جغرافیای

کشورهای اسلامی باشیم» (ریاحی، ۱۳۸۳: ص ۱۲۰) «باید توجه داشت که قرار گرفتن دین در جایگاه حقیقی خود به هیچ وجه به معنای کنار گذاشتن عقل و حس و خالی کردن میدان برای معارف دینی نیست بلکه به معنای احیاء دین، حاکمیت بخشیدن به آن و تابع قرار دادن عقل و حس در جهت اقامه توحید است. چنانچه برقراری چنین ارتباطی بین دین و علم هیچ‌گاه مانع رشد و توسعه علم نمی‌باشد. اسلام همانند ادیان خرافی و تحریف شده پیش از رنسانس نیست تا با ابراز مطالب نسنجیده و بی‌اساس آب زلال وحی را مکدر و به امراض دنیایی آلوده کند. اسلام: خواهان سعادت، ترقی، رفاه تعریف شده و آرامش و آسایش انسان‌ها است اما آن را در مسیر صحیحی که به کمال الهی می‌انجامد قرار داده و اجازه یکه‌تازی به عقل عنان‌گسیخته نمی‌دهد.» (پیروزمند، همان، ص ۱۹۶)

علم دینی؛ تعاریف و اقسام

نگریستن به مسئله علم دینی از نظرگاه‌های گوناگون تعاریف مختلفی را پیش‌روی می‌نهد و در نظر گرفتن انواع ارتباط علم و دین فروض زیادی را پدید می‌آورد. از این رو مناسب است که پس از اثبات امکان علم دینی به تعدادی از این تعاریف و فروض اشاره کنیم:

۱. علمی که با هدف تبیین و تفسیر کتاب و سنت تدوین می‌گردند؛ مانند اصول فقه، علوم قرآن، ادبیات منطق، فلسفه، هرمنوتیک و...

۲. علمی که از تفسیر و تبیین کتاب و سنت به دست می‌آیند. به عبارت دیگر گزاره‌های توصیفی و اخباری موجود در متون دینی که از عالم واقع خبر می‌دهند و یک منظومه معرفتی را تشکیل می‌دهند؛ مانند معارف قرآن معارف سنت، تفسیر قرآن و حدیث، فقه، کلام و...

۳. علمی که در فضای فرهنگ و تمدن و جوامع اسلامی نضج و رشد نموده‌اند؛ مانند طب، ریاضیات، نجوم و سایر علوم اسلامی

۴. گزاره‌های دینی که بیان‌گر مبادی مابعدالطبیعی علوم‌اند و به عنوان پایه پژوهش‌های تجربی مطرح می‌گردند.

۵. قرار دادن دین به منزله داور نهایی: یعنی عالمان تجربی، نتایج کار خود را به داوری دین بسپارند. (خسر و پناه، ۱۳۷۹: ص ۳۶۱ و ۳۶۲)

در این صورت «چه بسا نظریه‌ای به همان شیوه حسی و یا عقلی اثبات شده باشد اما درباره آن نظریات مختلفی مطرح است که یکی از آنها موافق آن چیزی است که اولیای دین اسلام گفته‌اند.

استدلال مسئله از همان روش حسی یا روش قیاسی مربوط به خودش انجام می‌گیرد ولی اتکای ما به این نظریه به این خاطر است که اسلام این نظریه را تأیید می‌کند.» (مصباح، همان: ص ۱۱۷)

۶. «مجموعه علوم تجربی است که از طریق گزاره‌ها، باورها و رفتار دینی شکل می‌پذیرد و در روش، اهداف انگیزه علمی، تئوری‌سازی و جهت‌گیری علمی، از آن‌ها تأثیر می‌پذیرد؛ زیرا تعالیم دینی و متافیزیک غیردینی، در فرایند تحقیقات علمی و در بستر و زمینه پژوهش‌های تجربی گنجانده می‌شود» (خسروپناه، همان: ص ۳۶۳)

۷. «با توجه به نفوذ عمیق پشتوانه متافیزیکی در مرحله‌های مختلف بسط و گسترش یک نظریه علمی می‌توان نظریه علمی را به نحوی با مسمای، به پشتوانه متافیزیکی آن منتسب دانست. در صورتی که اندیشه‌های اسلامی بتوانند چنین نفوذ عمیقی را در جریان تکوین رشته یا رشته‌هایی از علوم انسانی عهده‌دار شوند، به سبب همین نفوذ محتوایی می‌توان آن را به صفت اسلامی منتسب ساخت و از علوم انسانی اسلامی سخن گفت. علم دینی به این معنا، موجودیتی یکپارچه خواهد داشت. این یکپارچگی بدین نحو حاصل می‌شود که تلقی‌های دینی، به منزله پیش‌فرض اخذ می‌شوند و آن‌گاه با الهام از آنها، فرضیه‌پردازی‌هایی در مورد مسایل روانی یا اجتماعی صورت می‌پذیرد که طبیعتاً تلائم و تناسبی میان این فرضیه‌ها با تلقی‌های دینی وجود خواهد داشت.» (باقری، همان: ص ۲۵۰)

۸. «معنای اسلامی بودن یک علم این است که رو آوردن به آن، رشد بخش‌های معینی از آن، مجموعه اصول موضوعه آن و نحوه نگرش به پدیده‌ها و امور واقع همه بر اساس بینش‌های اسلامی، تصحیح شده باشند و در صورت عدم امکان تصحیح علم مورد نظر از آن مسایل تهذیب شده باشد.» (میرسپاه، ۱۳۸۳)

۹. «علم بشری هرگاه با این سه ویژگی لحاظ شود همان علم دینی خواهد بود: (الف). نگرش خاص به موضوع علمی و اینکه وجود مسایل و احکام این موضوع علمی قائم به وجود خداوند بوده، سیر و هدفی به سوی خداوند دارد و ... (ب). افزودنی‌های خاص به متغیرهای مؤثر در پدیده و پیامدهای ناشی از آن به گونه‌ای که استقصاء کاملی نسبت به عوامل پیشینی و لوازم پسینی مؤثر و متأثر در پدیده انجام شود که ممکن است در تحقیق بشر بدون توجه به معارف دینی معقول شده باشد و یا اصلاً قابل ادراک و استحصال نباشد. (ج). طرح مسایل خاص در موضوعات علمی که گاه این مسئله قابل بررسی با روش خاص همان علم هست و گاه این قابلیت را ندارد.» (دیریاز، ۱۳۷۷: ص ۶۹)

اما بر طبق نظر یکی از اندیشمندان، علم دینی به نسبت میزان رابطه‌اش با دین، علم ذومراتب خواهد بود. (صادقی رشاد، ۱۳۸۴: ص ۱۶۶) ایشان پس از ارایه پنج فرض در زمینه علم دینی نظر خویش را بیان می‌کند. (۱) یک فرض همین است که ما رأساً گزاره‌های علمی را از منابع و مدارک دینی استنباط کنیم. این به صورت وسیع و جامع ممکن است مقدور بشر عادی غیر معصوم یا بشر کنونی نباشد... به هر حال معرفت دینی ما از ساده به پیچیده‌تر و از سطح به عمق حرکت کرده و این بدان معنا است که ما رفته رفته مفاهیم بیشتری را از دین دریافت کرده‌ایم... (۲) فرض دیگر این است که مبانی متافیزیکی علم از دین اخذ گردد. در این صورت حاصل تلاش علمی که برآیند آن مبانی خواهد بود علم دینی قلمداد می‌شود... (۳) فرض سوم این است که روش‌شناسی را از دین اخذ کنیم و با کاربست آن روش گزاره‌های علمی را کشف کنیم... (۴) فرض چهارم این است که کار علمی براساس دواعی و انگیزه‌های دینی صورت بندد، در مقام کارکرد یا غایت علم ملتزم به کارکرد و غایتی باشیم که مرضی و مناسب دین است... (۵) وجه پنجم آن است که غیر از مبانی متافیزیکی عوامل دیگری که می‌توانند در تکون باورهای علمی دخیل باشند دینی باشند و علم تحت تأثیر آنها پدید آید... احتمالاً اگر علم یا علومی در بستر فرهنگ دینی و در جامعه دینی تولید بشود می‌تواند مصداق یا درجه‌ای از علم دینی قلمداد شود». (صادقی رشاد، همان: ص ۱۶۶) «با همه این شاخص‌ها می‌توان علم دینی را تصویر کرد و کامل‌ترین رتبه و مصداق علم دینی آن است که دانش، همه این شاخص‌ها را یک‌جا احراز کرده باشد. علم دینی محض و کامل آن است که واجد هر پنج شاخص باشد و به هر میزان که از تعداد شاخص‌ها و حدود تأثیر این شاخص‌ها بر علم کاسته شود فاصله آن با دین بیشتر می‌گردد و در نتیجه علم دینی یک تعبیر نسبی خواهد شد». (صادقی رشاد، همان: ۱۶۹)

قلمرو علم دینی

درباره قلمرو علم دینی دو نظریه کلی وجود دارد: ۱. فقط در حیطه علوم انسانی ۲. در همه معارف و علوم بشری

۱. در حیطه علوم انسانی

سیاری از محققان و صاحب‌نظران به همین نظریه متمایل هستند و از لابه‌لای سخنان و عباراتشان به دست می‌آید که این نظریه را برگزیده‌اند. «جهت‌داری علوم، حداقل در حوزه علوم انسانی، یک امر مسلم و غیرقابل انکار است». (اسماعیل‌پرو، ۱۳۸۲: ص ۷۱) «روان‌شناسی، جامعه‌شناسی،

علوم تربیتی و سایر رشته‌های علوم انسانی که تماس با مسایل اسلامی دارد هنگامی از دیدگاه اسلام قابل تبیین‌اند که بر انسان‌شناسی اسلامی مبتنی باشند» (مصباح یزدی، همان: ص ۸۸) یکی دیگر از صاحب‌نظران هم از تولید علوم اسلامی البته فقط در حیطة علوم اجتماعی سخن می‌گوید: «... علوم انسانی از آنجایی که دارای پیش‌فرض‌ها و پارادایم‌هایی هستند که متناسب با جامعه غربی شکل گرفته ما می‌توانیم با پارادایم‌های متناسب با جامعه خودمان دست به تولید علوم انسانی بزنیم.» (پناهی، ۱۳۷۸: ص ۵۳). از آنجا که این نظریه، نکته مبهمی ندارد به همین مقدار بسنده می‌کنیم و توجه بیشتر خود را به نظریه دوم معضوف می‌نماییم.

۲. در همه علوم و معارف بشری

یک دسته از قائلین به علم دینی در همه معارف و علوم، از جهت‌داری علوم در مسیر مقاصد بشری سخن می‌گویند و اینکه گام برداشتن در مسیر تقرب الهی یا تقرب به طاغوت در تولید علم تأثیر می‌گذارد.

یکی از نویسندگان طرفدار این نظریه برای اینکه چرا همه علوم نیاز به دینی شدن دارند دلایلی می‌آورد: دلیل اول وی از این مقدمات تشکیل شده است: ۱. جهت‌پذیری سیر تولید و گسترش محصولات، تکنولوژی و علوم از «نیازهای اجتماعی» ۲. متصل نبودن نیازهای اجتماعی از هم و مجتمع شدن آنها در مجموعه‌ای واحد و وجود اولویت‌بندی بین نیازها بر محور دنیاپرستی یا خداپرستی ۳. تفاوت جدی نظام نیازهای جامعه اسلامی و غیر اسلامی به دلیل اختلاف اساسی آنها در جهت‌گیری» (پیروزمند، همان: ص ۶۶) سپس ادامه می‌دهد: «اگر علاوه بر نیازهای فردی، «نیازهای اجتماعی» نیز در نظر گرفته شود در مقایسه نیازمندی‌های جامعه اسلامی و غیر اسلامی به «نظام نیازمندی‌ها» توجه شود نه نیازهای بریده از هم و مهم‌تر از همه تأثیر جهت‌گیری مادی و الهی در کلیه سطوح ملاحظه گردد آنگاه علی‌رغم مشابهت‌های ظاهری، تفاوت جدی «نظام نیازمندی‌های» جامعه اسلامی و غیر اسلامی به وضوح می‌رسد... در نتیجه با متفاوت شدن نیاز اجتماعی جوامع اسلامی و غیر اسلامی، علوم، تکنولوژی و محصولاتی که همگی وسیله تأمین این نیازها هستند نیز به همان نسبت مختلف می‌گردند که بالطبع باید در صدد یافتن راهی برای «تأسیس علوم کاربردی متناسب با مقاصد عالیه اسلام، بود.» (پیروزمند، همان: ص ۶۵ و ۶۶)

دلیل دوم نیز از مقدماتی تشکیل شده است: ۱. دین برای سرپرستی تکامل در طول تاریخ آمده است به عبارت دیگر دین، روشن‌گر مناسک عبودیت و پرستش است. ۲. با اعمال سرپرستی در یک بعد و رها کردن سایر ابعاد... یا اعمال سرپرستی در یک مقطع تاریخی و رها کردن مردم در

سایر زمان‌ها... سرپرستی همه جانبه تاریخی واقع نشده... و با عهده‌گیری بیان مناسک پرستش فردی و رها کردن تعیین مناسک پرستش اجتماعی که اعظم از آن است طریق پرستش همواره نمی‌گردد. در ادامه چنین نتیجه می‌گیرد: دین باید سرپرستی هر مسئله‌ای را که عدل و ظلم در آن راه داشته و در سعادت و شقاوت مردم دخیل است به دست گیرد اعم از روابط فردی و اجتماعی و مسایل مادی و معنوی. (پیروزمند، همان: ص ۱۳۱) همه علوم بشری باید مستند به وحی باشد؛ یعنی حق و باطل را در هر علمی، حتی علوم محض و پایه نیز می‌توان جاری کرد و حقانیت آن به وسیله هماهنگی با ولایت الهی و تبعیت از علوم وحی ثابت می‌شود؛ بنابراین دایره علوم دینی را نیز می‌توان توسعه داد. (میرباقری، ۱۳۸۳: ص ۲۲۹)

یکی از ویژگی‌های مهمی که این دیدگاه برای علم بر می‌شمارد بحث تقدم انگیزه بر علم است: انگیزه‌های فردی و مهمتر از آن اجتماعی در دو مرحله اثر می‌گذارد: پیش از برخورد با موضوع و پس از آن هر فرد تحت تأثیر نظام انگیزه‌هایی که بر او حاکم است موضوع خاصی را از بین موضوعات متعدد برگزیده و در برخورد با همان موضوع خاص نیز اوصاف شخصی از آن را مورد توجه قرار می‌دهد. نه جامعه و نه فرد توان آن را ندارد که بر روی همه موضوعاتی که با آنها مواجهند یا احتمال مواجهه با آنها را می‌دهند سرمایه‌گذاری کرده و پژوهشی درباره آنها داشته باشند. همچنین از میان موضوعات برگزیده نیز همه از یک اولویت برخوردار نیستند... پس به ناچار باید آن نظام اوصافی را که از نظر یک کارشناس مهمتر است برگزیند. اما مطلب مهم این است که آنچه تعیین‌کننده این گزینش می‌باشد همان حساسیت‌های قبلی است که تحت تاثیر نظام انگیزه‌های خود پیدا کرده است. این مسئله در مورد ساده‌ترین تا پیچیده‌ترین موضوعات اجتماعی صادق می‌باشد» (پیروزمند، همان: ص ۱۶۵ و ۱۶۶) علم امروز یک پدیده اتفاقی نیست، شاید پانصد سال قبل نظریه‌سازی پدیده‌ای اتفاقی بود مثل داستان نیوتن ولی امروز علم پدیده‌ای برنامه‌ریزی شده است. علم امروز فردی نیست، جمعی است. (صالحی، ۱۳۸۲: ص ۲۶)

بربنای نظام ولایت^۱ پس از آنکه شخص با قوه اختیار خود جهت‌گیری اصلی‌اش را انتخاب نمود و یکی از دو سیر بندگی و پرستش حضرت احدیت یا عصیان و طغیان او را برگزید، در برخورد با سایر فاعل‌های موجود در نظام و تحت تأثیر تمایلات موجود در نظام اجتماعی، تأثیراتی را می‌پذیرد که نظام حساسیت‌های او را تشکیل می‌دهد. زیر چتر چنین نظام حساسیت‌هایی است که - تصرف در سایر فاعل‌ها با قدرتی که توئی به مافوق به او اعطا شده است - نسبت فرد در نظام مشخص شده و به میزان حضور در نسبت بین ولایت و توئی، نظام اطلاعاتش شکل می‌گیرد. (پیروزمند، همان: ص ۱۷۱)

البته منظور نویسنده و همفکرانش از جهت‌داری علوم و تغییر همه علوم و دینی کردن همه آنها چه انسانی و چه غیرانسانی این نیست که باید علم و تکنولوژی غربی را کاملاً کنار بگذاریم: ... نظریه فوق به معنای قطع ارتباط کامل با دنیای خارج نیست، چون چنین امری نه شدنی است و نه منطقی، اما تمام سخن متوجه «حدود و شرایط» این نحوه از برخورد است. (پیروزمند، همان: ص ۸۵) و در ادامه از برخورد فعال و روش تحقیق تأسیسی سخن می‌گوید. (پیروزمند، همان: ص ۸۷) طبق نظر این دسته رابطه مستقیمی بین دین، علم، فرهنگ و تمدن است، اما یکی از صاحب‌نظران این رابطه را با اندکی تغییر چنین بیان می‌کند: «دین زمانی که به منصف ظهور می‌رسد اولین جایی که تأثیر می‌گذارد همان فرهنگ عمومی است. یافته دینی در طول تاریخ در شعور عمومی بسط پیدا می‌کند و تبدیل به نوعی تخیل فرهیخته‌ای در ذهن فرهیختگان می‌شود. این امر به نوبه خود در ادبیات تجلی می‌یابد... ادبیات کم‌کم تبدیل به هنر می‌شود. در این مرحله است که فلسفه پا به عرصه تبیین نظام‌مند جهان می‌گذارد و زمینه‌ساز معرفت‌های پس از خود یعنی علوم تجربی و کاربردی می‌شود. علم در نهایت به عنوان بازتاب و نتیجه آن آشکار می‌گردد و در وقوع فن‌آوری مادیون پشتوانه فلسفی خویش است. (فیاض، ۱۳۷۸: ص ۹۴) یکی دیگر از صاحب‌نظران چنین می‌گوید: «فرهنگ‌شناسان و تمدن‌نگاران معتقدند که تمدن‌ها کالبد و شکل فیزیکی و عینی فرهنگ‌ها هستند. عناصر تمدنی که عبارتند از نهادهای سیاسی، نهادهای اقتصادی، آموزشی، هنر، تکنولوژی، ادبیات و... همه مقولاتی از سنخ مقولات تمدنی هستند. این‌ها زاینده و پوسته و عارضه‌ای بر فرهنگ‌اند؛ یعنی در یک جامعه اگر فرهنگی شکل نگیرد، تمدنی ایجاد نمی‌شود و برای شکل‌گیری یک فرهنگ، پیشاپیش، ایده‌ای، اندیشه‌ای، مکتبی و ایدئولوژی نیاز است یعنی ایدئولوژی‌ها و مکتب‌ها در ابتدا فرهنگ می‌سازند و در بستر اجتماعی لایه‌های گسترده‌ای از آداب و مناسبات اجتماعی را به صورت ارتکازی و عملی جا می‌اندازند... مورخان فرهنگ و تمدن جمله مشهوری دارند و می‌گویند: «در پشت تمدن‌های بزرگ تاریخی، یک دین نهفته است. دین و ماهیت وحیانی می‌تواند از حوزه نظر به حوزه فرهنگ عمومی و از حوزه فرهنگ عمومی به نهادهای تمدنی سرایت پیدا کنند. (سبحانی، همان: ص ۴۵ و ۴۶)

در نگاه این نظریه قلمرو علم دینی نوعی نسبییت و نسبی‌گرایی وجود دارد اما نسبییت در فهم و عدم تطابق کامل فهم با واقع نه نسبییت حقیقت: «نسبییت فهم با آنکه به لحاظ منطقی به نسبییت حقیقت منجر می‌شود، با آن مغایرت دارد. نسبییت فهم به این معنا است که عالم هرگز شناختی مطابق با حقیقت خارجی که حاکی از آن باشد، به دست نمی‌آورد و اگر هم شناختی مطابق با حقیقت شناخته شده پیدا کند، هیچ‌گاه نمی‌تواند به این مطابقت آگاهی پیدا کند. قائلین به نسبییت

فهم و علم شناخت را همواره پدیدهٔ سومی غیر از عالم و یا شیء شناخته شده می‌دانند. این امر سوم حاصل مواجهه بین عالم و معلوم است. (پارسانیا، ۱۳۸۲: ص ۴۰)

به‌طور کلی صاحبان این نظر علوم تولیدشده در غرب از قرن ۱۷ و ۱۸ میلادی به بعد را مرتبط با هم و جهت‌دار می‌دانند و همهٔ علوم تولیدشده در غرب را نفی می‌کنند. اما برخی دیگر از اندیشمندان با این نظر مخالف‌اند: «دانش‌ها از هم گسسته شده‌اند، فیزیک و زیست‌شناسی امروز دیگر با هم ارتباطی ندارند مگر در چند موضوع، فیزیک حتی با خودش هم ارتباط برقرار نمی‌کند». (داوری، ۱۳۷۹: ص ۱۹) «این نکته خیلی مهم است که اندیشه‌های بیرونی را خوب بشناسیم و خوب نقد کنیم، البته نباید هیچ ترسی از پذیرش بخش‌هایی از اندیشه‌های بیرونی داشته باشیم؛ حتی ممکن است با رویکرد تازه‌ای همهٔ آن اندیشه‌ها را بپذیریم... بنابراین ضرورتاً نباید هر چه را از بیرون می‌آید، نفی کنیم. البته نباید ضرورتاً بپذیریم. باید در یک انتخاب کاملاً منصفانه و با فهم دقیق آن را با قالب و محتوای مفاهیم سازگار بپذیریم و اگر در قالب مقبول ما قرار نمی‌گیرد آن را طرد کنیم و نظریهٔ جایگزینی را مطرح کنیم». (هادوی، ۱۳۸۲: ص ۱۱۶) «ممکن است مثلاً در روان‌شناسی دربارهٔ «عادت» و یا دربارهٔ «تداعی معانی» (قوانین سادهٔ روان‌شناسی) کشفی صورت گرفته باشد و در پاسخ این سؤال که انسان در چه مواقعی تداعی معانی می‌کند گفته شود «تشابه» و «تضاد» و «مجاورت» سبب تداعی یک معنی به وسیلهٔ معنای دیگر است. حال اگر دانشمندی در آلمان این قانون را کشف کرده نمی‌توانیم بگوییم چون ما علوم انسانی اسلامی می‌خواهیم این کشف باطل است. ما نمی‌توانیم هر قاعده و قانونی را که در فرهنگ غربی راجع به انسان کشف شده است فی‌نفسه باطل بدانیم، بلکه می‌توانیم با ضوابطی آن قاعده و قانون را بشناسیم و بپذیریم و برای تحقیق در صحت و سقم تحقیقاتی که راجع به انسان انجام می‌شود آنها را براساس ضوابطی به معیار بزنیم و آنچه را معقول است بپذیریم». (حداد عادل، ۱۳۷۸: ص ۲۳) «گرچه همهٔ علوم ممکن است در مبانی و مسایل خود از بینش‌ها و باورهای فرهنگی متأثر شوند، اما در نهایت همهٔ دستاوردهای علوم با ضوابط و معیارهای خاصی مورد سنجش و داوری قرار می‌گیرند، اگر ضوابط و ملاک‌های داوری و سنجش علوم، ضوابط همگانی و فرا فرهنگی باشند، نظر و رأی نهایی در علوم را این ملاک‌ها تعیین خواهند کرد» (احسانی، ۱۳۷۸: ص ۳۱۳)

علاوه بر دستهٔ اول، برخی دیگر از اندیشمندان هم تفاوتی میان علوم انسانی و غیر آن قائل نشده‌اند، البته با دستهٔ اول تفاوت‌هایی دارند: «تکنیک کمتر بر اثر احتیاج پیدا شده و بیشتر احتیاج‌ها پس از پیدایش تکنیک ظهور کرده و در حقیقت آدمی در پی آن رفته است». (داوری، همان: ص ۳۶) «پس خطر عمده خطر بمب‌های هیدروژنی نیست، بلکه این است که بشر چنان

مقهور قدرت تکنیک و تکنولوژی شود که بنیان خانه وجود او متلاشی گردد. البته این خطر را هنوز کسی نمی‌بیند و مهم تلقی نمی‌کند ولی کم‌کم به آن پی خواهند برد ولی شاید در آن صورت دیگر از تکنیک کاری ساخته نباشد... تکنیک یک امر عارضی در زندگی دوران تجدید نیست و حتی اگر وسیله هم باشد بشر را به دنبال خود می‌کشد و حتی خواست و اراده بشر هم به حکم تکنیک تعیین پیدا می‌کند.» (داوری، همان: ص ۴۶ و ۴۷) تفاوت این دسته، با دسته اول این است که نفی تکنیک نمی‌کند و قائل به استفاده از آن هستند؛ البته با تغییر نگاه به تکنیک و ابزار و مانند آن... اما اینکه بشر نمی‌تواند از علم و تکنیک جدید دست بردارد سخن درستی است... مسئله مهم این است که در ماهیت حقیقت تکنیک تأمل کنیم. از تکنیک نمی‌توان و نباید دست برداشت اما بشر وقتی می‌تواند آن را در راه صلاح خود به کار برد که خانه وجود او مسخر تکنیک نباشد بلکه حقیقتاً تکنیک وسیله باشد» (داوری، همان: ص ۴۷) علاوه بر این تقدم علم بر تکنیک را هم برخلاف نظر دسته اول نفی می‌کنند: «فیزیک و علوم دیگر مبنای تکنیک نیستند بلکه جلوه‌ای از تکنیک‌اند، منتهی چون ذات تکنیک در متدولوژی علوم پوشیده شده است و مخصوصاً تکنولوژی با پژوهش علمی پیش می‌رود و بسط می‌یابد تصور غالب این است که علم مقدم بر تکنیک است.» (داوری، همان: ۴۷ و ۴۸)

یکی از صاحب‌نظران دیگر هم، عقیده دارد که نمی‌توان علوم را از غرب گرفت و اسلامی کرد زیرا آنچه مشتمل بر الحاد صریح است قابل اصلاح است اما خیلی چیزهای پنهان ناخودآگاه همراه آن جذب می‌شوند. (لگن‌هاوزن، ۱۳۷۸: ص ۱۵۹) «یعنی اگر پیش‌فرض‌ها را عوض کنیم یا فقط مورد یا مواردی را حذف کنیم علم دینی شکل نمی‌گیرد». (لگن‌هاوزن، همان: ص ۱۶۰) وی در ادامه از اقتصاد اسلامی در میان اهل سنت مثال می‌زند: «اهل سنت چندین سال است در این رشته کار کرده‌اند، معمولاً وقتی که درباره اقتصاد اسلامی بحث می‌کنند فقط توجه دارند که ربا چه نقشی دارد، ربا را باید به گونه‌ای حذف کنیم اما چگونه؟ درباره آن اختلاف نظر است ولی به نظر بنده ما که می‌خواهیم یک اقتصاد اسلامی به وجود آوریم کافی نیست که فقط برنامه‌ای تنظیم کنیم که ربا نقشی در اقتصاد نداشته باشد ما باید نظریه‌ای تدوین کنیم درباره اقتصاد و شبکه ارتباطات جهانی و بخش‌های جامعه که مبتنی بر فکر اسلامی باشد و نه اقتصاد جهانی و این خیلی مشکل است». (لگن‌هاوزن، همان: ص ۱۶۰) پس به نظر ایشان اگر بخواهیم علم را دینی کنیم باید کل مجموعه را عوض کنیم، حتی بر اساس وحی نظریه‌سازی کنیم. وی در مورد تسری علم به همه قلمروها چنین تصریح می‌کند: «به نظر بنده... حتی تلفن هم اسلامی و غیراسلامی می‌تواند باشد. ممکن است گفته شود این دستگاه دینی و غیردینی ندارد چرا که این دستگاهی است که هر کس

می‌تواند بسازد یا استفاده کند... ولی فکر می‌کنم می‌توانیم این دستگاه‌ها را هم به اسلامی و غیراسلامی تقسیم کنیم.. چرا که این دستگاه، هم در آن هنر به کار رفته، هم ارزش، آن فرهنگ که این دستگاه را ساخته در آن بروز می‌کند... منظور از اسلامی و غیراسلامی بودن ضبط صوت حرام یا نجس بودن ضبط صوت غربی نیست حتی اینکه هدف کسی که آن را استفاده می‌کند متفاوت شود [نه ممکن است به یک هدف باشد]. منظور بنده فقط این است که هر چیزی که ما می‌بینیم، هر هنری، هر چیزی که ساخته شود بروز یک فکر است، بروز یک فرهنگ و تاریخ است... (لگن هاوزن، همان: ص ۱۶۲ و ۱۶۳) فقط تفاوتی که با دسته اول دارند در روش علم دینی است که روش جداگانه‌ای را در نظر نمی‌گیرد: «این معارف، این قدر از هم جدا نیستند. فکر می‌کنم اگر به وحی نگاه کنیم می‌بینیم که در وحی هم تجربه مطرح است هم تاریخ و هم عقل» (لگن هاوزن، همان: ص ۱۶۵)

از عبارات برخی دیگر از صاحب‌نظران هم بر می‌آید که آنها هم قائل به علم دینی در مطلق علوم بوده‌اند: «دین آمده است تا به تجربه و حس و عقل و قلب و علم آدمی، بیاموزد و در انگیزه و روش و هدف و بینش و حدس‌ها و فرض‌ها تحولی و تبدیلی بیاورد». (صفایی، همان: ص ۱۰۹)

پارادایم‌ها

همان‌طور که خواننده محترم از عبارات صاحب‌نظران در بحث قلمرو علم دینی متوجه شد یکی از عوامل بسیار مهم در علم دینی بحث پارادایم‌ها و تأثیر آن بر علم به‌طور عام و بر علم دینی به‌طور خاص است. اکنون به بررسی این عنصر مهم می‌پردازیم:

«ظاهراً در این نکته میان فیلسوفان علم اتفاق نظر وجود دارد که علم در طول تاریخ تطور خود عمیقاً تحت تأثیر عوامل خارجی از حوزه علم و معرفت قرار داشته و دارد.» (ریاحی، همان: ص ۱۲۳) «کلی‌ترین شرط ورود در راه علم یا مبنای عالم علم، حصول بینش خاص نسبت به خود و جهان و اعتقاد به توانایی و لزوم پرداختن به پژوهش در موجودات برای تصرف در آنها و چگونگی این تصرف است» (خسروپناه، ۱۳۷۹: ص ۳۵۸) «علمی که خشی بوده و فارغ از پارادایم و پیش‌فرض‌های معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی متافیزیکی و ایدئولوژی باشد، نداریم؛ بنابراین گاهی فرایند علم در زمینه‌ای دینی و متافیزیک خداپاورانه نضج می‌گیرد و گاهی پیش‌فرض‌های غیردینی و ضد دینی آن را تحقق می‌بخشد» (خسروپناه، همان: ص ۳۶۵) «اهداف علمی دانشمندان و نگرش‌های عام جهان‌بینی آنان نیز در نحوه شکل‌گیری علم تأثیر می‌گذارد، زیرا اهداف علمی دانشمندان، نوع پرسش‌های نظری آنان را تحت تأثیر قرار می‌دهد و با توجه به جهان‌بینی و فضای

ذهنی رایج در روزگار خود و با تحت تأثیر قرار دادن پارادایم‌ها، گونه‌های خاصی از پاسخ‌ها را شایستهٔ فحص و بحث می‌دانند و این تأثیرگذاری نه تنها در مقام گردآوری علم بلکه در مقام داوری و آزمون‌پذیری نیز ظاهر می‌گردد.» (خسروپناه، همان: ص ۳۶۵) «مجموعهٔ دیدگاه‌های نوکانتی نسبت به علم و همچنین منظرهای علم‌شناسانه‌ای که در طی قرن بیستم در مسیر گفتگوهای فلسفهٔ علم شکل گرفته و به دنبال آن نگرش‌های پست‌مدرن که در دهه‌های اخیر فضای غالب گفتگوهای فلسفی در باب علم را پوشش می‌دهند، همگی بر تأثیر عوامل فرهنگی در تاروپود سازه‌های علمی نظر می‌دهند.» (پارسانیا، همان: ص ۴۳)

نقش پارادایم‌ها در مقام داوری

یکی از نکاتی که مورد غفلت برخی از صاحب‌نظران واقع شده تأثیر پارادایم‌ها در مقام داوری است در حالی که آنها گمان کرده‌اند پارادایم‌ها فقط در مقام کشف تأثیرگذار هستند. «تأثیرگذاری پیش‌فرض‌ها، محدود به مقام کشف نیست، بلکه دقیقاً به دلیل حضور در مقام کشف، به مقام داوری نیز راه می‌یابند. تجربه به منزلهٔ داور، شواهد موافق و مخالف را پیش روی می‌نهد، اما به تفکیک و طرد تأثیرهای نشأت یافته از پیش‌فرض‌ها نمی‌پردازد.» (باقری، همان: ص ۲۵۷)

تأثیر پارادایم‌ها در علوم انسانی

«... کسی که در علوم انسانی تحقیق می‌کند، پیش‌فرض‌های او در زمینهٔ انسان، الهام‌بخش نوع معینی از مفاهیم، فرضیه‌ها، مدل‌ها، سبک‌ها و تئوری‌های علوم انسانی است و معرفت‌های دینی در زمینهٔ انسان می‌تواند به منزلهٔ پیش‌فرض‌های علوم انسانی قرار گیرد. این نوع تأثیرگذاری در علوم انسانی کاربردی، مانند مدیریت و علوم تربیتی بیش‌تر ظاهر می‌گردد.» (خسروپناه، همان: ص ۳۶۸)

تأثیر پارادایم‌ها در علوم طبیعی و تجربی

«پیش‌فرض‌های متافیزیکی مانند انحصار هستی در ماده، تفکیک معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی عالم ناسوت و جبروت امکان‌شناخت عالم طبیعی یا شکاکیت و نسبییت معرفت‌شناختی، در مبادی علوم تجربی مانند اصل سادگی و افزایش در کارکردها اثر می‌گذارند» (خسروپناه، همان: ص ۳۷۰ (ر.ک. گلشنی، ۱۳۷۷)

برخی از فیلسوفان غربی هم به این امر اعتراف کرده‌اند: «ایمره لاکاتوش... جایگاه کانونی گزاره‌های متافیزیکی را نه تنها در علوم انسانی (چنانکه پوپر در نظر داشت) بلکه حتی در علوم طبیعی هم نشان می‌دهد.» (باقری، همان ص ۳۰)

در این میان برخی علوم طبیعی را خالی از مفروضات و قراردادهای دانسته و هنجارها و ارزش‌های دانشمند را تنها در مقام کاربرد این علوم دخیل می‌دانند. علت این نظر این است که علوم طبیعی را غالباً عهده‌دار توصیف (چستی) پدیده‌های مادی و تبیین (چرایی و چگونگی) آن‌ها می‌شمارند و تصور می‌کنند که این علوم مستقیماً با پدیده‌های عینی سروکار دارند. (ریاحی، همان: ص ۱۲۴) در حالی که این نظر درست نیست. «... باید توجه داشت که هرگونه تلاشی که برای بیان چرایی و چگونگی پدیده‌ها صورت گیرد، خارج از قلمرو دلالت ابزارها و روش تجربی است؛ هیوم نشان داد که تحلیل و بیان روابط علی، از داده‌های تجربی صرف قابل استنتاج نیست. بنابراین گزاره‌های تبیین‌کننده علت وقوع پدیده‌ها را باید برآمده از باورهای متافیزیکی عالمان به حساب آورد... بنابراین به محض اینکه 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... از این گذشته حتی محتوای توصیفی علوم نیز - جدای از بخش تبیینی آن - از تأثیر پیش‌دوری‌های عالمان برکنار نیست. چرا که تفکیک در مقوله توصیف و تبیین از یکدیگر، یک تفکیک قراردادی و مسامحه‌آمیز است. توصیف علمی که پدیده به قصد تبیین آن صورت می‌گیرد و ناگزیر از همان ابتدا رنگ و بوی آن را می‌گیرد. می‌توان گفت هر توصیفی حاوی نوع خاصی از تبیین نیز هست و هیچ توصیفی بدون تمایل به جانبداری و موضع‌گیری نسبت به برخی تبیین‌ها انجام نمی‌گیرد». (ریاحی، همان: ص ۱۲۴ و ۱۲۵) اکنون به بررسی رابطه پارادایم‌ها و دو علم فیزیک و ریاضی به طور خاص می‌پردازیم تا این مسئله کاملاً روشن شود.

«یک ارتباط درونی دو جانبه بین قضاوت‌های معرفت‌شناسی و قضاوت‌های ارزشی وجود دارد و هیچ علمی نمی‌تواند کاملاً از شخصیت دانشمند جدا شود. فیزیک مدرن به ما نشانه‌ای بارز داده که در همان جهت است و آن آموختن این مطلب است که ماهیت هیچ سیستمی را نمی‌توان با تقسیم آن به اجزای تشکیل‌دهنده‌اش کشف و مطالعه کرد زیرا چنین روشی مستلزم از دست دادن خصوصیات مهم آن سیستم است. ما باید توجه خود را بر روی تمامیت نظام و رابطه درونی بین اجزای آن متمرکز سازیم... این غیرممکن است که یک مرزبندی و تمایز دقیق بین علم، مذهب و هنر داشته باشیم. یک کل هرگز به سادگی، مساوی مجموع تک تک بخش‌های آن نیست». (پلانک، ۱۳۸۱: ص ۳۰) «در حقیقت زنجیر پیوسته‌ای از فیزیک و شیمی به زیست‌شناسی و انسان‌شناسی و از آنجا به علوم اجتماعی و عقلانی وجود دارد، زنجیری که هیچ قسمتی از آن نمی‌تواند بوالهوسانه قطع گردد». (پلانک، همان: ص ۶۷)

پارادایم‌ها در ریاضی هم تأثیر مستقیم دارند و این مسئله در علم «فلسفه ریاضی» مورد بررسی قرار می‌گیرد؛ «فلسفه علم ریاضیات یا فلسفه ریاضی، دانشی است انتزاعی، تحلیلی و فلسفی در مورد مفاهیم پایه و اصول اساسی و بنیادی ریاضیات، ماهیت گزاره‌های ریاضی، روش ریاضی، ریاضیات و واقعیت، رابطه ریاضیات با علوم دیگر مانند فیزیک، منطق، متافیزیک و ... تحولات دانش ریاضی و علل آن، جایگاه ریاضیات در دسته‌بندی علوم، ریاضیات و ایدئولوژی و ...» (امید، ۱۳۸۲: ص ۷) پارادایم‌ها در برخی شاخه‌های ریاضی به طور خاص تأثیر روشن‌تری داشته است مثلاً ریاضیات و منطق شهودگرایی دارای دو بخش فلسفی است: «فلسفه برآور^۲ شامل دو بخش است: بخش [اول] فلسفه آن ترکیبی از ذهن‌گرایی کانتی است. بخش دوم فلسفه برآور به عناصری مربوط می‌شود که مستقیماً فلسفه ریاضی او را تشکیل می‌دهند. شاخص‌ترین اینها مفهوم وجود از بورل ولیک، مفهوم ساختار از کرونگر و مفهوم شهود از پوانکاره است.» (امید، همان: ص ۸۰) (ر. ک. حسنی، ۱۳۸۵: ص ۳۹۵)

دلایل تأثیر پارادایم‌ها در علوم

شاید بتوان به چند دلیل اصلی اشاره کرد: «اولاً ادراک حسی و تجربه خالی از صبغهٔ تئوریک و عاری از هرگونه پیش‌داوری میسر نیست؛ آموزش‌ها و تجارب قبلی مشاهده‌گر، باعث می‌شوند که فرد ناظر، نکات خاصی را ببیند و از نکات دیگری غفلت نماید و دیگرانی که از تعلیم رشته علمی محروم‌اند توصیف آن را نمی‌توانند انجام دهند...

... ثانیاً مشاهدات و ادراکات حسی بی‌طرفانه نیست؛ زیرا ادراک حسی مسبوق به علاقه‌ای خاص، سؤالی عینی یا مسئله‌ای ویژه است. مجموعه‌ای از توقعات و انتظارات، بر مشاهده و احساس مقدم است... ثالثاً زبان آدمیان، حامل دریافته‌های جهان‌شناختی و معرفت‌شناختی و فرهنگی و ایدئولوژیکی است و هر جا فرود آید خواه در علم یا هنر یا هر مقولهٔ دیگر، بار فرهنگی و فلسفی همراه خویش را بدان جا نیز فرود می‌آورد... رابعاً نه تنها مشاهدات مسبوق به نظریه‌اند و نه تنها زبان تجربیات همراه با تئوری‌ها هستند بلکه تولد علم، منوط به بسیاری از پیش‌فرض‌های جهان‌شناختی و معرفت‌شناختی است؛ بدون تسلیم آن‌ها نمی‌توان قدم از قدم برداشت» (خسروپناه، ۱۳۷۹: ص ۳۶۴ و ۳۶۵) «نکته دیگر آن است که بسیار از مفاهیم مورد استفاده در علوم، حتی در علوم طبیعی، ناظر به واقعیت خارجی نیست و تنها ساخته و پرداخته ذهن عالمان است.» (ریاحی، همان: ص ۱۲۶)

تأثیر دین در پارادایم‌ها و تأثیر پارادایم‌های دینی در علم

«... علوم تجربی و به‌ویژه علوم انسانی، از متافیزیک دینی و غیردینی اثر می‌پذیرند؛ برای نمونه دربارهٔ تبیین روان‌شناسانهٔ عبادت دو روان‌شناس معروف معاصر یعنی فروید و جیمز، دو تفسیر مختلف عرضه کردند: ویلیام جیمز، عبادت را محصول حس پرستش و فروید آن را زاییدهٔ ناکامی‌های جنسی معرفی کرده تفاوت این دو تفسیر در متافیزیک دینی و الحادی آن دو روان‌شناس نهفته است» (خسروپناه، همان: ص ۲۲۷)

«فیزیک‌دانان در توضیح اصل انتروپیک (نسبت قوانین فیزیک با امکان تکون حیات در زمین) به دو روی‌کرد گرایش یافتند: نخست، بیان تعداد زیادی از جهان‌ها و دارا بودن شرایط حیات برای یکی از آنها و دوم، پذیرش جهان واحد و طراحی الهی. فیزیک‌دانان موحد، به روی‌کرد دوم و فیزیک‌دانان سکولار، به روی‌کرد نخست گرایش داشته‌اند؛ با این‌که فیزیک هیچ شاهد مستقلی برای این جهان‌های مستقل از هم ندارد. دلیل این‌که بعضی از فیزیک‌دانان در چند دههٔ اخیر، سراغ جهان‌های نوسانی یا ماندگار رفته‌اند و از نظریهٔ انفجار بزرگ - که برای جهان یک آغاز زمانی قائل است - گریخته‌اند، فرار از درکار آوردن خدا بوده است و از طرفی بعضی از فیزیک‌دانان و فلاسفه، پیروزی نظریه انفجار بزرگ را به‌عنوان یک شاهد علمی بزرگ بر وجود خدا گرفته‌اند.» (خسروپناه، همان: ص ۳۶۸ و ۳۶۹)

معیار صحت (truth)

یکی از مباحث مهم در علم دینی بحث معیار صحت در آن است و اینکه یک گزارهٔ علمی را با چه ملاکی می‌توان در علم دینی جای داد و اتصاف آن را به علم دینی درست دانست؟ نظر مشهور که متأثر از منطق ارسطویی و فلسفه اسلامی است - که به چیستی اشیاء نظر دارد و نگاه ابرازانگارانه به علم ندارد - همان تطابق با واقع است؛ یعنی اگر یافته و گزارهٔ علمی تطابق با خارج و نفس الامر داشت علمی و صحیح است وگرنه نمی‌توان آن را در علم دینی جای داد.

در مقابل، برخی از متفکران اسلامی معیارهای دیگری ارائه کرده‌اند از جمله:

۱. حقیقت‌گرایی: «بر پایهٔ این معیار، صرف مطابقت با واقع، با نظر به شواهد تجربی، معیار حقیقت نیست، بلکه باید امور واقع و شواهد تجربی مربوط به آنها، در قالب تفسیر رمزی جهان قرار گیرند و به سخن دیگر، با حقیقت نهایی و نهانی امر مورد مطالعه هماهنگ باشند و در نهایت «با نظام یکپارچه‌ای از حقایق مرتبط با یکدیگر که روح درکشان می‌کند متلائم باشند». حقیقت در این بیان، تنها صفت گزاره‌های (مطابق با واقع)، نیست بلکه در عین حال و در اصل، ویژگی

سرشت اشياء است. تلائم با این حقیقت سرشتی اشياء، شرط لازم حقیقت داشتن گزاره‌های ماست؛ در غیر اینصورت یافته‌های مربوط به امور واقع گرچه مبتنی بر شواهد تجربی باشند، کاذب‌اند. به‌طور مثال در مطالعات علمی مربوط به انسان، اگر محققى به جایگاه حقیقی انسان توجه نکند و وی را حیوانی بداند که با دیگر حیوانات تنها در درجه تفاوت دارد، نه در نوع در اینصورت یافته‌های تجربی وی در مورد این انسان از صدق برخوردار نخواهد بود». (باقری، همان: ص ۲۳۹)

به‌طور کلی صاحب این نظریه دو دلیل برای معیار خود می‌آورد: «نخست اینکه گزاره‌هایی ممکن است با واقعیت منطبق باشند ولی با تفسیر درست یا حقیقی پدیده مورد نظر هماهنگ نباشند... دلیل دوم اینکه واقعیت ممکن است مصنوع دست بشر باشد و واقعیتی فاسد و تباه شده به شمار رود». (باقری، همان: ص ۲۴۴) «حقیقت صرفاً انطباق با امور واقعی نیست، زیرا ممکن است آن امور واقعی را انسان‌ها ایجاد کرده باشند و بنابراین ممکن است در جایگاه شایسته‌شان نباشند، بدین تعبیر، امور واقعی می‌توانند کاذب باشند». (باقری، همان: ص ۲۴۰)

۲. حقانیت و کارایی در جهت الهی: «اگر معیار حقانیت، مطابقت با واقع باشد باید ابزارانگاری در علم را با حقیقت‌نمایی آن همراه ندانست اما اگر معیار حقانیت، هماهنگی با جهت خلقت و کارایی در جهت بندگی باشد - یعنی امری که از طریق وحی قابل احراز است - آن‌گاه باید اثبات کارایی را برای هر علم با اثبات حقانیت آن همراه دانست، از این رو حقانیت علم به هماهنگی آن با حقایق عالم بازگشت می‌کند و حقیقت عالم هم سیر به سوی خداوند متعال (جل و علی) است، پس هر امری از جمله علم به میزان تناسب با این سیر، حقانیت، استحکام و دوام می‌یابد و هیچ معیاری قوی‌تر و اصیل‌تر از این نیست». (پیروزمند، همان: ص ۱۵۶) در ادامه ارایه دهنده این نظریه با توجه به نقش نظریه‌ها در علوم بیان می‌دارد: «به اعتقاد ما نظریه‌ها نظام احتمالات قاعده‌مند شده‌ای هستند که باید کارایی آنها در جهت توسعه و تکامل الهی به اثبات رسد» (پیروزمند، همان: ص ۱۵۶) سپس به بیان سه ویژگی و فایده این معیار اشاره می‌کند: «۱- منحصر نبودن معیار فوق به علوم تجربی: دیگر معیارها^۳ چون عموماً زیر چتر «اصالت حس» قرار داشت، قدرت فراگیری سایر معارف را نداشت... ولی این معیار در نقطه مقابل بر دیدگاهی استوار است که نه تنها خود را محصور به حس نمی‌کند بلکه حس را تابع امور غیرحسی می‌داند، در نتیجه معیاری که معرفی کرده است نیز فراگیر می‌باشد. ۲- جدا نشدن صحت از حقانیت: به دنبال نفی اصالت تجربه و مجتمع شدن کلیه علوم کاربردی بر محور جهت‌گیری واحد، روشن می‌شود که صحت قوانین علمی به صدق (مطابقت) آنها با واقع نیست بلکه به اثبات کارآمدی آنها در جهت پرستش خدای متعال است. در اینصورت صحت با حقانیت و ارزش پیوند ناگسستنی می‌یابد. ۳-

توسعه یاب بودن کارایی در جهت: اثبات کارایی، یک سطح و درجه ندارد؛ نه تنها قابل ارتقاء است که باید ارتقاء یابد. اگر تکامل و توسعه ضروری است ابزار حرکت بشری در مسیر تکامل نیز باید توسعه یاب باشد. نیاز به تکامل فردی و اجتماعی، توانمندی ذهنی نوینی را می طلبد که با توسعه ایمان و ارتقاء مرتبه تویی به دین آغاز و به تولید علوم کاربردی با کارآمدی بیشتر ختم می گردد.» (پیروزمند، همان: ص ۳۰۱ الی ۳۰۴)

نظری کوتاه بر چند علم دینی

پس از بررسی قلمرو علم دینی و رابطه دین با علوم به طور کلی، به صورت جزئی تر به رابطه دین با برخی علوم انسانی و امکان علم دینی در برخی علوم انسانی می پردازیم.

الف - اقتصاد دینی

در مورد اقتصاد اسلامی نظریات مختلفی ارائه شده است و اندیشمندان مسلمان آراء مختلفی ارایه کرده اند. «برخی به کلی منکر اقتصاد اسلامی شده اند.^۱ برخی همچون شهید صدر معتقد شدند اقتصاد اسلامی مذهب است و علم نیست. (ر.ک: المصدر، ۱۴۱۷ هـ. ق: ص ۳۱۵ و ۳۱۹) برخی بین مذهب و نظام اسلامی تفکیک کرده، قائل شدند که اسلام دارای مذهب اقتصادی ثابت است ولی نظام اقتصادی ثابت ندارد. (ر.ک: صالح، ۱۴۱۷: ص ۲۷) برخی نیز به این نتیجه رسیدند که اسلام دارای نظام اقتصادی ثابت است، البته این گروه در تعریف نظام اقتصادی اسلام با هم اختلاف دارند و بالاخره برخی بر وجود علم اقتصاد اسلامی استدلال کردند.» (میرمعزی، ۱۳۸۳: ص ۹۰)

برای وجود علم اقتصاد اسلامی به دلایلی چند می توان اشاره کرد. از جمله اینکه: «۱- به دلیل قوانین علمی ویژه ای که نصوص علمی بر آن دلالت دارند. ۲- به دلیل مبانی هستی شناسانه و معرفت شناسانه ویژه ای که نصوص اعتقادی بر آن دلالت می کنند.» (میرمعزی، همان: ص ۱۰۱)

علم اقتصاد روابط علی و معلولی میان رفتارها و پدیده های اقتصادی که پس از تحقق عناصر گوناگون نظام اقتصادی پدید می آید را کشف می کند. (خسروپناه، ۱۳۸۱: ص ۳۰) «نظام اقتصادی مجموعه ای از الگوهای رفتاری است که شرکت کنندگان در نظام را به یکدیگر و به اموال و منابع پیوند می دهد و براساس مبانی مشخص در جهت اهداف معینی به صورت هماهنگ سامان یافته است.» (خسروپناه، همان: ص ۲۹)

نظام اقتصادی اسلام دارای چند عنصر اصلی است:

۱- مبانی فلسفی اقتصاد اسلامی: «مبانی فلسفی نظام اقتصادی اسلام، بر قضایای «هستی» مشتمل است که نوع نگرش اسلام را به خدا، جهان و انسان از زاویه مرتبط به اقتصاد و معیشت فرد و جامعه بیان می‌کند: برای نمونه می‌توان به روزی دهندگی خداوند متعال به همه موجودات و انسان‌ها ... اشاره کرد». (خسروپناه، همان: ص ۲۵)

۲- مبانی مکتبی اقتصاد اسلامی: «این مکتب شامل مبانی اقتصادی و اهداف اقتصادی اسلام است. اموری مانند ماهیت و ارزش، آزادی فعالیت‌های اقتصادی و حدود آن، جایگاه دولت در اقتصاد و ... در شمار اهداف اقتصادی اسلام قرار دارند». (خسروپناه، همان: ص ۲۷)

۳- حقوق اقتصادی: «مجموعه قوانین برخاسته از نظام و مکتب و سازوکار اقتصادی است که به جهت وابستگی به نظام و مکتب، حقوق ثابت و به جهت ارتباط با سازوکار اقتصادی، حقوق متغیر از پایه می‌شود و جهت ایجاد نظم و استقرار عدالت بر زندگی اجتماعی، حیثیت الزام‌آوری دارد». (خسروپناه، همان: ص ۳۰)

۴- اخلاق اقتصادی: اینکه در کنار مسایل حقوقی دستورهای اخلاقی اسلام از جمله مبارزه با احتکار، تورم و فقر هم در این زمینه وجود دارد. (خسروپناه، همان، ص ۳۰)

شهید مطهری به عنوان یکی از صاحب‌نظران عرصه اقتصاد می‌گوید: «اسلام دو پیوند با اقتصاد دارد مستقیم و غیرمستقیم، پیوند مستقیم دین اسلام با اقتصاد از آن جهت است که مستقیماً یک سلسله مقررات اقتصادی درباره مالکیت، مبادلات، مالیات، حجرها، ارث... پیوند غیرمستقیم اسلام با اقتصاد از طریق اخلاق است. در این جهت برخی مذاهب دیگر نیز کم و بیش چنین می‌باشند. اسلام مردم را توصیه می‌کند به امانت، عفت، عدالت، احسان، ایثار و منع دزدی، خیانت، رشوه، همه اینها در زمینه ثروت است». (خسروپناه، ۱۳۷۹: ص ۲۲۹)

اسلام دارای اصول کلی اقتصادی است: «اول: اصلی که در حدیث معروف تحف‌العقول در زمینه بیع، اجاره و دیگر تجارات، آمده و چند بار نیز تکرار شده است: «... هر آنچه صلاح جامعه و مردم در آن است، معاملاتش حلال و هر آنچه فساد جامعه و مردم را به همراه دارد، معاملاتش حرام است. (این شعبه، ۱۴۰۴ هـ. ق. ص ۳۳۳) دوم: حدیث نبوی معروف... که می‌فرماید خداوند هر چیزی را حرام کرده، درآمد آن را نیز حرام کرده است. (ابن ابی‌الجمهوری، ۱۴۰۳: ج ۲، ص ۱۱۰) سوم: قاعده لاضرر معروف که خیلی هم گسترده است... چهارم: قاعده عدم تعاون بر اثم و عدوان است. پنجم: اصل قرآنی «لکیلا یکون دولة بین الأغنیاء منکم» (حشر (۵۱): ۷) این اصل نشان می‌دهد هر چیزی که باعث شود اموال فقط در دست اغنیاء بگردد، مورد نظر اسلام نیست و جنبه منفی دارد» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۱: ص ۹)

ب - روان‌شناسی دینی

«گزاره‌های موجود در قرآن و روایات معتبر، در باب موضوعات روان‌شناختی به حدی است که می‌توان به وسیله آن در روان‌شناسی موجود دخل و تصرفاتی به عمل آورد و در نهایت یک نظام روان‌شناختی ایجاد کرد که با دیگر نظام‌ها و مکاتب تفاوت قابل توجهی داشته باشد. علاوه بر گزاره‌هایی که مستقیماً به موضوعات روان‌شناختی می‌پردازد، گزاره‌های دیگری نیز وجود دارد که به مبانی انسان‌شناختی، هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی روان‌شناسی مربوط می‌شود و قابل استناد است. در بعضی از شاخه‌های روان‌شناسی مثل روان‌شناسی فیزیولوژیک که جنبه جسمانی و زیستی دارند فرهنگ اسلامی مدعی مطلب جدیدی نیست». (کاوایانی، ۱۳۷۸: ص ۱۸۱) «یکی از موضوعاتی که باعث ایجاد تفاوت عمده در نظریات روان‌شناسی به ویژه روان‌شناسی انسان‌گرا می‌شود انسان کامل است» (کاوایانی، همان: ص ۱۸۳) و دین اسلام هم که به این موضوع اهمیت ویژه داده است. «یکی از دیگر موضوعات که در شاخه‌های متعدد مثل روان‌شناسی مرضی، روان‌شناسی سلامت، بهداشت روانی، روان‌شناسی اجتماعی و روان‌شناسی شخصیت مطرح است بحث معیار و ملاک رفتار بهنجار و نابهنجار است که ... اسلام نظر خاص خودش را دارد» (کاوایانی، همان: ص ۱۸۴)

ج - مدیریت دینی

«دین اسلام از چهار جهت در عرصه مدیریت حضور دارد: ۱. از حیث تأثیرگذاری انسان‌شناسی اسلامی و جهان‌شناسی اسلام بر مدیریت. ۲. تأثیر اهداف اسلام بر مدیریت. ۳. تأثیر نظام ارزشی اسلام و اخلاق اسلامی کارگزاران بر انواع مدیریت. ۴. آموزه‌های اسلامی در باب شرایط مدیران، آفات مدیران و ...» (خسروپناه، ۱۳۸۲: ص ۳۷۵)

آیا تاکنون علم دینی داشته‌ایم؟

پاسخ اکثر محققان به این سؤال مثبت است و علومی همچون فقه، حقوق، تفسیر، کلام، اصول فقه و سایر علوم از این دست را کم و بیش دینی و اسلامی می‌دانند؛ اما در مقابل، برخی طبق مبانی خود از علم دینی وجود چنین علمی را نفی می‌کنند. «به نظر می‌آید که بین دین و علم هیچ وقت ارتباط منطقی وجود نداشته است، ارتباط غیرمنطقی بین این دو بوده است مثلاً عالم متقی دینی داشته‌ایم که طیب هم بوده است ولی این ارتباط منطقی بین علم و دین نیست، به عبارت دیگر، هیچ‌گاه علم دینی نداشته‌ایم حتی به نظر من فلسفه اسلامی هم نداریم، این فلسفه از نظر متدومبادی

اسلامی نیست، گرچه از نظر موضوعات اسلامی است و انگیزه‌های دینی فلاسفه مسلمان در این فلسفه تا حدی تصرف کرده است ولی ارتباط منطقی بین عقل و وحی برقرار نشده است. از نظر متد نیز حس و عقل متد خاصی جدای از وحی داشته‌اند به تعبیر دیگر متد فقه هیچ‌گاه نقدی نبوده است بنابراین در طول تاریخ پیوند منطقی بین دین و وحی و علم و حس بشر نداشته‌ایم. نکته مهم اینجاست که این دو به عنوان دو همسفر در کنار هم می‌زیسته‌اند ولی از زمانی که دیدی سیستمی و مجموعه‌نگری در ذهنیت بشر پیدا شد و توسعه حیات مادی به سوی اضمحلال معنویت کشیده شد از این زمان تعارض بین اینها آشکار گردید.» (میرباقری، ۱۳۷۸: ص ۲۷۶، ۲۷۷) «حتی این مطلب در حوزه کلام نیز جاری است و استناد منطقی مباحث کلامی هنگامی که با دلایل عقلی استنباط می‌شود تمام نیست؛ گرچه تحت تأثیر فرهنگ دین بوده است. در تفسیر نیز در آنچه مفسران به‌عنوان معارف محتمل قابل قبول طرح می‌کنند حرفی نیست؛ اما جای یک معرفت مقنن که به صورت قاعده‌مند به شرع مستند کنند، در تفسیر خالی است.» (میرباقری، ۱۳۸۳: ص ۲۲۹)

راهکارهای تولید علم دینی

چون علم دینی بحث نسبتاً جدیدی است و در کشور ما چند سالی بیشتر از عمر آن نمی‌گذرد و هنوز بسیاری از بحث‌های مقدماتی آن باقی مانده و به مرحله تولید نرسیده است؛ راهکارهای تولید آن که توسط اندیشمندان ارایه شده غالباً کلی است و دقیق و مشخص نیست.

یکی از سؤالات مهم در زمینه راهکارها این است که آیا برای تولید علم دینی لازم است علمی خاص متکفل این امر شود و به عبارت بهتر آیا لازم است علمی مدیریت تولید علم دینی را بر عهده داشته باشد یا نه؟ و اگر جواب مثبت است آیا باید آن علم تولید شود یا با ترمیم و اصلاح برخی علوم موجود هم این امر ممکن است؟ در این زمینه نظراتی ارایه شده است که به دو مورد از مهم‌ترین آنها اشاره می‌شود:

۱- تأسیس فلسفه جدید

به علت اشکالاتی که منطق ارسطویی برای تولید علم دارد از جمله «۱- آمیختگی با زبان طبیعی و رایج مردم ۲- عدم برخورداری از نشانه‌ها و نمادها ۳- عدم امکان ورود به قضایای شبیه و استدلال‌های مبتنی بر «نسبت» ۴- اینکه منطق ارسطویی کاملاً صوری نیست و مغالطه‌خیزی آن بیشتر است و کلیت و عمومیت آن آشکار نیست» (امید، ۱۳۸۲: ص ۵۲ و ۵۳)؛ برخی بر آن شده‌اند که تولید یک منطق جدید لازم و ضروری می‌نماید. (ر.ک: امید، ۱۳۸۲ و پیروزمند، ۱۳۷۶)

«به نظر می‌رسد که با یک منطق بسیط نمی‌توانیم تمام این کار را انجام دهیم تا تمام حوزه‌ها را فراگیرد بلکه نظام منطقی لازم است تا در عین کثرت، مبنا و هدف داشته و هماهنگ باشد... خود این متد گرچه ساخت بشر است ولی باید بر اساس تعهد به ایمان شکل گیرد.» (میرباقری، ۱۳۸۳: ص ۲۳۰) علاوه بر این فلسفه اسلامی هم باید دچار تحول شود تا بتواند از عهده نظام‌سازی برآید و باید هر چه بیشتر به دین نزدیک شود. ممکن است اشکال شود که «آیا دینی کردن فلسفه، خروج از مرزهای فلسفه و ورود به مجال کلام نیست؟» (شریف‌زاده، ۱۳۸۳: ص ۷۵) ولی باید دانست که تأثیر از هر فضای فکری، زمانی به مشی یک فیلسوف لطمه می‌زند که شیوه تعقلی او را تغییر داده و از برهان بازش دارد، او را به جدل یا خطابه کشانده و از بداهت دورش سازد. (شریف‌زاده، همان: ص ۷۵)

برای رفع کمبودهای فلسفه اسلامی برخی اندیشمندان اقدام به تولید یک فلسفه جدید کرده‌اند به نام «فلسفه نظام ولایت» که مبانی جدیدی دارد و با فلسفه صدرایی به کلی متفاوت است. «باید ثابت شود که نظام خلقت بر «ولایت و تولی» استوار است؛ «فاعلیت» اصلی اساسی و فراگیر در خلقت بوده و همه موجودات مرتبه‌ای از آن را دارا هستند؛ هر فاعلی لزوماً بر فاعل‌هایی ولایت و تصرف داشته و نسبت به بعضی دیگر تولی و تبعیت دارد، یعنی فاعل حتماً تعلق دارد و طرف تعلق او هم فاعل دیگر است نه کیفیتی بدون فاعلیت حتی اگر این کیفیت، «قانون» شاملی باشد. انسان پس از آنکه جهت‌گیری اولیه و محوری خود را در انتخاب طاعت یا عصیان صورت داد، تحت تأثیر دیگر فاعل‌ها نظام حساسیت‌ها یا روحیاتش شکل می‌گیرد و پس از آن با روحیات ایجاد شده سعی در اعمال فاعلیت و تحت تسخیر قرار دادن سایر فاعل‌ها می‌ناید. در این مرحله است که نسبت فاعل در نظام ولایت مشخص شده و حیطة ولایت و تولی او معین می‌گردد. به میزانی که انسان از ظرفیت بالاتری برخوردار بوده و در تبعیت از اولیای خود شدیدتر و خالص‌تر باشد قدرت خلافت و نیابت بیشتری به او اعطا شده و منزلتش در نظام ارتقاء می‌یابد.» (پیروزمند، همان: ص ۱۷۶ و ۱۷۷) در این منظر سه نظام ارزش‌بینش و دانش تعریف می‌شود و نظام ارزش را مقدم و پایه نظام بینش می‌داند و نظام بینش را پایه نظام دانش. «در این دیدگاه نظام ارزش مشتمل بر نظام اخلاق، اصول اعتقادات و احکام، نظام بینش مشتمل بر فلسفه چرایی (مبانی نظام ولایت)، فلسفه چگونگی (معادلات کاربردی) و فلسفه چه نسبتی (تولید برنامه) و نظام دانش مشتمل بر علوم اجتماعی، علوم انسانی و علوم تجربی است» (رضایی، ۱۳۷۷: ص ۱۴۰) «فلسفه شدن، فلسفه‌ای کاربردی است نه فلسفه‌ای صرفاً نظری چرا که به دنبال تعلیل و تحلیل موضوع خاصی است که آن عبارت است از «مهندسی اسلامی توسعه اجتماعی» تا رسیدن به مهندسی تمدن

اسلامی این مراحل طی می‌شود: فلسفه شدن اسلامی ← مبنای روش عام مدل‌سازی ← روش عام مدل‌سازی ← روش‌های خاص در تولید علم ← تولید علم ← مهندسی تمدن اسلامی^۵

برخی دیگر از اندیشمندان دست به ترمیم فلسفه صدرایی برای تولید علم زده‌اند و گام‌های نخستین امر را برداشته‌اند. اما در مقابل برخی دیگر هم با تولید فلسفه جدید مخالفند و نیازی به آن نمی‌بینند. (ر.ک: نبوی، ۱۳۸۱: ص ۲۰)

۲- اصلاح و ترمیم فقه و اجتهاد

«دیری است که قلمرو اجتهاد از حدود فقه فراگیر = فقه علمی (= باورها و بیانش دینی) و فقه عملی (= احکام و اخلاق و تربیت دینی) به شاخه احکام فروکاسته شده و اجتهاد و تفقه در حوزه احکام نیز به حدود تکالیف فردی و عبادی محدود شده است و آن‌چنان که باید و شاید، در بخش‌های بیانش دینی (عقاید)، منش دینی (اخلاق) پرورش دینی (تربیت) و نیز فقه اجتماعیات و سیاسیات، استنباط پیشرو و فعالی جریان ندارد» (صادقی رشاد، ۱۳۸۳، ب: ص ۷)

«اسلام دارای سیستم و نظام خاص اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی است که برای تمام ابعاد و شؤون زندگی فردی و اجتماعی قوانین خاصی دارد و جز آن را برای سعادت جامعه نمی‌پذیرد.» (صحیفه نور، ج ۴، ص ۱۶۷) صاحبان این نظر معتقدند در هر عصر و زمانی می‌توان به کمک روش اجتهاد و فقهت و با استفاده از منابع سرشار قرآن، سنت، عقل، عناصر ثابت و با کمک همان‌ها و به اضافه دانش بشری و دیدگاه‌های تخصصی و کارشناسی، عناصر متغیر نظام‌های اجتماعی از جمله نظام اقتصادی اسلام را به دست آورد. (موسویان، ۱۳۸۱: ص ۶)

یکی از مباحث مهم و لوازم، برای علم دینی و تحول در اجتهاد منطق فهم دین است و تا این مسئله به سامان نرسد علم دینی و سایر مسایل حوزه دین به سامان نمی‌رسد. منطق فهم دین درباره مباحثی است همچون: «اگر دین فهم‌پذیر است آیا تمام حقیقت دین قابل کشف است؟ اگر آری، آیا کشف و انکشاف دین از منطق مشخصی پیروی می‌کند؟ پیش‌انگاره‌ها، زیرساخت‌ها، مدارک، روش‌ها، قواعد و ضوابط فهم دین کدام است؟ ... آیا تکرر و تطور در برداشت از دین، ملازم با نسبیت معرفت دینی است یا برداشت‌ها به صائب و معتبر و غیرصائب و غیر معتبر قابل تقسیم است؟ اگر آری، سازوکار ارزش‌سنجی برداشت‌ها و آسیب‌شناسی و تصحیح معرفتی دینی کدام است؟» (صادقی رشاد، ۱۳۸۳، الف: ص ۲۷) پدیده فهم دین و اطراف (متغیرهای) مؤثر بر آن را اینگونه می‌توان برشمرد: «۱- مبدأ و مُلهم دین ۲- مُدرک ۳- مُدرک ۴- مُدرک ۵- منطق ادراک» (صادقی رشاد، همان: ص ۵۶)

از علل ضعف فقه عدم تحول در اصول فقه است: «در اصول فقه کنونی جای مباحث بنیادینی چون سهم و نقش جهان‌بینی، انسان‌شناسی (تنش و سهم منزلت انسان) فلسفه حقوق و فقه، فلسفه سیاست و اقتصاد، به‌ویژه مسائلی از قبیل عدالت، مصلحت امت اسلامی و حکومت دینی، اولویت‌ها و... در استنباط فقهی خالی است» (صادقی رشاد، ۱۳۸۲: ص ۱۷۷) تحول در فقه به نظر می‌رسد که از وظایف علم فلسفه فقه باشد. (صادقی رشاد، ۱۳۸۳، ب: ص ۱۳ و ۱۴) یکی از صاحب‌نظران هم ساختن جامعه را از طریق فقه دانسته و به غفلت از فقه توسعه اشاره می‌کند و آن را چنین تعریف می‌کند: «منظور از فقه توسعه، تلاش اجتهادی و فقه‌اندیشی در راستای دستیابی به یک الگوی اجتماعی کلان، جامع و دقیق است، الگویی که بیان‌گر تصویری شفاف از آرمان مدینه فاضله اسلامی است و راه دستیابی به آن است» (خاکبان، ۱۳۸۱: ص ۳۲)

به طور کلی به نظر می‌رسد با تأسیس علم «فلسفه فقه» می‌توان کاستی‌های فقه موجود را جبران کرده و با ترمیم آن بتوان به علمی که توانایی مدیریت بر سایر علوم را دارد دست یافت. در ادامه مناسب است که به برخی از راهکارهای کلی که در همه علوم کاربرد دارد و همچنین برخی راهکارها که مخصوص برخی علوم است اشاره شود.

الف - راهکارهای کلی

از سوی صاحب‌نظران راه‌های مختلفی برای تولید علم دینی مطرح شده است. یکی از اندیشمندان از «انسان‌شناسی» شروع می‌کند: «انسان باید شناسانده شود، ابعاد وجودی‌اش، کیفیت رشد و تکاملش عوامل انحطاطش، هدف نهایی از وجودش، همه اینها باید مشخص گردد. تا این کار نشود بحث درباره حقوق اقتصاد و سایر رشته‌ها بدون هدف و مقصد است» (مصباح، ۱۳۷۸: ص ۸۸) یکی دیگر از صاحب‌نظران هم اینچنین می‌گوید: «رشته‌های علوم تجربی و همچنین برخی از علوم انسانی تنها به تبیین «نظام داخلی» اشیاء بسنده نموده و هیچ بحثی درباره «نظام فاعلی»^۷ و «نظام داخلی» آنها ندارد و آن بحث‌ها را به جهان‌بینی واگذار نموده و در نتیجه بریده از مبدأ و معاد به پدیده‌های جهان نظر می‌شود و در آن‌باره پژوهش به عمل می‌آید. روشن است که پژوهشی این‌چنین درباره پدیده‌های جهان گرچه «نظام داخلی» آنها را تبیین می‌نماید ولی گسیخته از «نظام فاعلی» و بریده از «نظام غایی» آنها نیز که موجب تعهد و تعبد دینی می‌شود مطرح شده و همراه هم پیاده شوند تا علم به صورت عقل تجلی کند و تخصص با تعهد الهی مقرون گردد» (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۶۷) و در جای دیگر روش دستیابی به علم دینی را چنین بیان می‌کند: «همان‌طور که با استمداد از قواعد عقلی و قوانین عقلایی بعضی از نصوص دینی مورد بحث اصولی [یعنی

مباحث مطرح در اصول فقه] قرار گرفت تا کلید فهم متون فقهی شود، لازم است با همان ابزار برخی از نصوص دینی دیگر که به عنوان ابزار شناخت عالم و آدم صادر شده‌اند، محور بحث و فحص قرار گرفته و ابزار مناسب شناخت مجتهداند علوم دیگر تبیین شود». (جوادی آملی، ۱۳۷۷: ص ۸۳) یکی از نویسندگان در توضیح این شیوه بیان می‌دارد: «این شیوه دستیابی به «علم دینی» یا علم اسلامی از همان الگویی پیروی می‌کند که علم اصول فقه و یا بخش‌های مهمی از کتب فقهی مربوط به متاجر و معاملات مطابق آن پدید آمده‌اند؛ یعنی همان‌طور که تعدادی نصوص اندک با ضمیمه شدن به اصول عقلی و عقلایی دستمایه دانشی وسیع در این قلمرو شده است در علوم طبیعی و انسانی نیز می‌توان با ژرف کاوی در تعدادی از نصوص مربوطه، مجموعه‌هایی معرفتی را پیرامون دیگر موضوعات پدید آورد. استنباطی بودن این‌گونه فروع مانع از دینی بودن آنها نیست؛ زیرا معیار دینی بودن آنها ذکر تفصیلی در متون دینی نیست، بلکه استنباط از اصول مستقن اسلامی در اسلامی بودن استنباطات کفایت می‌کند. به این ترتیب باید در جستجوی اصول و قواعدی برآمد که توسط وحی در حوزه مسایل نظری القا شده‌اند و سپس به استنباط فروعی از آن اصول روی آورد». (جوادی آملی، همان)

اندیشمندان دیگری هم در این زمینه به ایراد سخن پرداخته‌اند: «اسلامی کردن علوم را از چند جهت می‌توان مد نظر قرار داد: اول بررسی قلمروهای مشترک و اینکه با استخراج گزاره‌های مشترک در صدد رد یا تأیید گزاره‌های علمی با محک گزاره‌های دینی برآییم و در صورت تعارض نیز طبق قواعد معتبر آن را معالجه کنیم. دوم آنکه چه بسا علم متعرض برخی گزاره‌ها نشده باشد و حال آنکه در حوزه دین گزاره‌هایی مطرح شده باشد، در این صورت نیز می‌توان مباحث علمی را به این قبیل گزاره‌ها تسری داد. سوم آنکه با تمسک به معارف دینی در صدد تجدیدنظر و تحلیل مبانی علوم برآییم یعنی ضمن توجه به مبانی انسان‌شناختی و پیش‌فرض‌های نظری برگرفته از معارف دینی اقدام به تبیین علمی، تئوری‌پردازی و نظریه‌پردازی بنماییم». (اعرافی، ۱۳۷۸: ص ۷۳) «تک‌تک معارف نظری با نصوص دینی مرتبط نمی‌شوند. این معارف به صورت یک مجموع با این نصوص برخورد می‌کند و مورد داوری قرار می‌گیرد. عالمان دینی هیچ‌گاه از نصوص دینی سراغ تئوری نمی‌روند یعنی مستقیماً یک تئوری را مبتنی بر نصوص دینی نمی‌سازند. همچنین از یک تئوری به طرف نصوص دینی نمی‌روند، بلکه مجموعه‌ای از تئوری‌ها را با نصوص دینی مرتبط می‌سازند» (قائم‌نیا، ۱۳۸۲: ص ۳۴) «فرایند تکوین علوم انسانی اسلامی به این نحو قابل تصور است که پشتوانه‌های متافیزیکی برگرفته از اندیشه‌های اسلامی، در مراحل مختلف فعالیت علمی به کار گرفته شود. به سخن دیگر، هرگاه مضامین متافیزیکی بتوانند در مراحل اولیه چون‌گزینه‌مسئله،

انتخاب مفاهیم و الگوهایی برای فهم مسئله، طرح پژوهش (شامل سبک تبیین فرضیه‌پردازی و روش تحقیق)، انجام مشاهده، پیش‌بینی و تفسیر، تأثیر آفرینی خود را آشکار سازند، فرایندی شکل گرفته است که محصول آن، دانش‌هایی متناسب با اندیشه‌های اسلامی خواهد بود.» (باقری، همان: ص ۲۵۱) «علوم انسانی - اجتماعی کنونی مبتنی بر تعریفی خاص از انسان و اجتماع است، تعریف سکولار و «خودبنیاد» و بریده از خدا و حقیقت هستی، علوم انسانی باید براساس دو وجه «خلافت و عبودیت» بشر بنیاد نهاده شود، ما از انسان تعریفی الهی درآیم و او را «خلیفه الله» و در عین حال «عبدالله» می‌انگاریم؛ یعنی هر چند گل سرسبد خلقتش می‌دانیم اما محور هستی و حیاتش نمی‌نامیم و اگر این اصل را در مطالعات اجتماعی علوم انسانی وارد کنیم علوم انسانی اجتماعی، سیرت و سامانه دیگری خواهد گرفت» (صادقی رشاد، ۱۳۸۲: ص ۳۸)

ب - راهکارهای خاص

۱- تلاش‌های مربوط به روش بازسازی علوم اجتماعی:

۱- تبیین ابعاد نگرش اسلامی به انسان و جامعه و هستی تا به منزله چهارچوب و مرجع کلی و معیار اساسی‌ای باشد که در گام‌های بعدی... بتوان بر آن تکیه کرد. ۲- گردآوری آن دسته از حقایق و نظریات علوم اجتماعی جدید که مربوط به موضوع مورد بحث است و سپس ارزیابی و نقد جدید آنها برای دستیابی به آنچه در برابر نقد پایدار می‌ماند. ۳- به دست آوردن موضع اسلام و علمای اسلام از پدیده یا مسئله مورد بررسی با رجوع به قرآن کریم و تفسیر و سنت صحیح و آثار علمای مسلمان از متقدمین و متأخرین ۴- تلاش برای ایجاد یک نظام علمی متکامل ۵- استنباط فرضیات علمی نشأت گرفته از آن سیستم علمی متکامل و در معرض تجربه و آزمون میدانی قرار دادن آنها ۶- ملاحظه نتایج مربوط به آزمودن فرضیات در پهنه واقعیت و بررسی آنها به منظور دستیابی به بیشترین حد ممکن توافق بین چارچوب‌های نظری و نتایج واقعی» (عبدالرحمن رجب، ۱۳۷۸: ص ۲۲۱ و ۲۲۲)

۲- صورت مختلف تعامل بین روان‌شناسی و اسلام

«این تعامل دوطرفه است: الف - با استفاده از آگاهی‌های تخصصی روان‌شناسی در صدد تحلیل روان‌شناختی مفاهیم اسلامی برآیم؛ آن دسته از مفاهیم اسلامی که جهت تحلیل روان‌شناختی مناسب است: ۱- مفاهیم انسان‌شناختی (ویژگی‌های انسان در قرآن و روایات) ۲- مفاهیم اعتقادی (آثار اعتقاد به امور ماورایی) ۳- مفاهیم ارزشی؛ ارایه قالبی رفتاری برای مفاهیم اخلاقی ۴-

(کاوینانی، ۱۳۷۸: ص ۱۸۶ الی ۱۸۹)

۳- راه حل تولید اقتصاد اسلامی

دستورات عملی و سنت‌های دینی (تشخیص فواید فردی و اجتماعی و ضررهای احتمالی آنها با استفاده از روان‌شناسی) ب- با اندوخته‌های اسلامی و از دیدگاه یک اسلام‌شناس که ابعاد فردی و اجتماعی را خوب می‌شناسد با مسایل روان‌شناسی برخورد کنیم که چند نوع برخورد مطرح است:

۱- نقد مباحث مختلف روان‌شناسی از قبیل تعریف، هدف، قلمرو، موضوع، مسایل و حتی روش با استفاده از منابع اسلامی ۲- تأیید و تکمیل مسایل و موضوعات روان‌شناسی ۳- ارایه نظریات بدیل نظریات موجود ۴- مدل‌سازی و نظریه‌پردازی و نظام‌سازی با کمک گرفتن از موارد قبلی»

۳۳

دین

امکان و چگونگی علم دینی

«اسلام از طریق آیات و روایات معتبر به ما رسیده است. بنابراین یکی از منطقی‌ترین راه‌ها برای... پی بردن به ماهیت اقتصاد اسلامی بررسی آیات و روایات و به عبارت دیگر نصوص اقتصادی است. اما در این باره با دو پرسش اساسی مواجهیم: ۱- نصوص اقتصادی کدامند؟ ۲- چگونه آنها را طبقه‌بندی کنیم؟ بی‌تردید میزان اطلاع محقق از دانش اقتصاد به مفهوم عام آن و نیز احاطه او به آیات و روایات در پاسخ به هر دو پرسش مؤثر است... نصوص اقتصادی به آن دسته از آیات و روایات اطلاق می‌شود که درباره رفتارها و روابط اقتصادی مردم با یکدیگر و با دولت در سه حوزه تولید و توزیع و مصرف و با مبانی بینشی و ارزش رفتارها و روابط مذکور باشد. همچنین طبقه‌بندی باید با توجه به پرسش‌هایی که با آن مواجهیم و نوع قضایایی که در دانش اقتصاد به مفهوم عام آن مطرح است، انجام شود. برخی مقولات از سنخ جهان‌بینی و برخی اخلاقی، برخی حقوقی و برخی از سنخ مقولات علوم تجربی‌اند. بر این اساس باید جدولی بسازیم که در آن همه این انواع دیده شده باشد تا بتوانیم هر نص را بر حسب دلالت آن در جایگاه ویژه‌اش قرار دهیم. بر این اساس نصوص اقتصادی را به چهار قسم تقسیم می‌کنیم: ۱- نصوص عقیدتی: آیات و روایاتی که بر جهان‌بینی ویژه‌ای دلالت دارند و زیربنای بینشی رفتارها و روابط اقتصادی را بیان می‌کنند. ۲- نصوص ارزشی و اخلاقی: که بر ارزش‌ها و ضد ارزش‌ها و بایدها و نبایدهای اخلاقی در حوزه روابط اقتصادی دلالت دارند و دارای ضمانت اجرای دولتی نیستند. ۳- نصوص حقوقی: که بایدها و نبایدهای حقوقی را بیان کرده و دارای ضمانت اجرای دولتی‌اند. ۴- نصوص علمی: که بیان‌گر یک رابطه عینی بین پدیده‌های خارجی‌اند و به صورت «اگر الف آنگاه ب» بیان می‌شوند.» (میرمعزی، ۱۳۸۳: ص ۹۱ و ۹۲) «بی‌تردید نصوص اعتقادی و علمی در مرتبه علل نصوص اخلاقی و حقوقی قرار دارند. به عبارت دیگر نصوص اعتقادی و علمی بیان‌گر فلسفه احکام

اخلاقی و حقوقی‌اند. این ارتباط منطقی بین نصوص، ما را قادر می‌سازد که گاه‌آ از نصوص اخلاقی و حقوقی یک اصل اعتقادی یا علمی را کشف کنیم و بالعکس از یک نص اعتقادی یا علمی به یک حکم اخلاقی یا حقوقی برسیم». (میرمعزی، همان: ص ۹۸)

برخی راه‌حل‌های ارائه‌شده هم صرفاً روشی (methodic) هستند و در مورد روش تولید علم دینی بحث می‌کنند به‌عنوان مثال می‌توان از مطالعات میان‌رشته‌ای (ر.ک: فرامرز قراملکی، ۱۳۸۰) و استفاده از روش فرضی - استنتاجی (ر.ک: پیروزمند، همان: رساله سوم) برای تولید علوم دینی نام برد.

همان‌طور که قبلاً ذکر شد بحث پر دامنه علم دینی هنوز گام‌های نخست حرکت خود را می‌گذراند و در این مقاله هم فهرستی از کلیات مباحث مطرح نزد صاحب‌نظران ذکر گردید. به امید آنکه این بحث از مرحله مباحث آکادمیک درآمده و به مرحله تولید برسد.

پی‌نوشت‌ها

۱. توضیح فلسفه نظام ولایت در ادامه خواهد آمد.
۲. دیدگاه شهودگرایی اولین بار توسط برآور ارائه شد.
۳. مراد اثبات‌گرایی پوزیتیویستی، ابطال‌گرایی، پیشرونده بودن است. برای اطلاعات بیشتر ر.ک: دین و علوم کاربردی رساله سوم: روش تولید علوم کاربردی
۴. مثل شیخ علی عبدالرزاق، ر.ک. الخالدی، ۱۴۰۶ هـ. ق.
۵. جزوه نرم افزار مهندسی تمدن اسلامی: گزارش محتوایی اهم دستاوردهای پژوهشی دفتر فرهنگستان علوم اسلامی مرداد ۱۳۸۲ (جزوه داخلی)
۶. از جمله آنها می‌توان به حجت الاسلام والمسلمین خسرویناه اشاره کرد.
۷. نظام فاعلی یعنی توجه به خالق و فاعل اصلی و علت‌العلل

منابع

- ابراهیم، غسان محمود و قهف منذر، حوارات القرآن الجدید، الاقتصاد الاسلامی علم اوهیم، دارالفکر و دارالفکر المعاصر، بیروت، ۱۴۲۰ هـ. ق.
- ابن ابی‌الجمهوری، الاحصائی، عوالی اللثالی، قم، سیدالشهداء، چاپ اول، ۱۴۰۳ هـ. ق. ج ۲.
- ابن شعبه، حسن بن علی، تحف العقول، مؤسسة النشر الاسلامی، الطبعة الثانیه، ۱۴۰۴ هـ. ق.
- احسانی، زهرا، حوزه و دانشگاه کتاب اول، گفتگو: مسایل عام حوزه و دانشگاه راه‌بردهای وحدت، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، چاپ اول، ۱۳۷۸.
- اسماعیل پرور، پیام حوزه، بهار ۸۲، شماره ۳۷.

- اعرافی، علیرضا، حوزه و دانشگاه کتاب دوم، گفتگو: اسلامی شدن علوم و بومی شدن دانش پیش فرض‌ها، مبانی نظری و راهکارها، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۸.
- امید، مسعود، درآمدی بر فلسفه ریاضی از نگاه متفکران ایران معاصر، نشریه تخصصی مؤسسه سه علامه ویژه فلسفه ریاضی، بهار، ۸۲، شماره ۴.
- باقری، خسرو، هویت علم دینی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات، چاپ اول، ۱۳۸۲.
- پارسانیا، حمید، بومی شدن علم، پیام حوزه، بهار ۸۲، شماره ۳۷.
- پلانک، ماکس، فلسفه فیزیک، مترجم: محمد عترتی خسروشاهی، تهران، بقیه، ۱۳۸۱.
- پناهی - محمد حسین، حوزه و دانشگاه کتاب سوم، اسلامی کردن یا بومی کردن علوم اجتماعی، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، چاپ اول، ۱۳۷۸.
- پیروزمند، علیرضا، دین و علوم کاربردی، تهران، امیرکبیر، چاپ اول، ۱۳۷۶.
- چواندی آملی، عبدالله، حوزه و دانشگاه کتاب اول، چگونگی دخالت وحی در علوم، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، چاپ اول، ۱۳۷۸.
- _____ علم دینی، حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۷، شماره ۱۶ و ۱۷.
- حداد عادل، غلام علی، حوزه و دانشگاه کتاب دوم، ریشه‌های انسان‌شناسی، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، چاپ اول، ۱۳۷۸.
- حسینی، ابوالحسن، فلسفه‌های مضاف (به کوشش عبدالحسین خسروپناه) جلد دوم، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۵.
- الخالدی، محمود، مفهوم الاقتصاد فی الاسلام، عمان، الاردن، مكتبة الرسالة الحديثة، الاولى، ۱۴۰۶ ه. ق.
- خاکبان، سیمان، درآمدی بر ضرورت بازسازی هندسه علوم حوزوی، پژوهش و حوزه، بهار ۸۱، شماره ۹.
- خسروپناه، عبدالحسین، کلام جدید، قم، مرکز مطالعات و پژوهش‌های حوزه علمیه قم، چاپ اول، پاییز ۷۹.
- _____، انتظار بشر از دین در عرصه اقتصاد، اقتصاد اسلامی، زمستان ۸۱، شماره ۸.
- _____، گستره شریعت، نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها، چاپ اول، ۱۳۸۲.
- داوری، رضا، درباره علم، هرمس، چاپ اول، ۱۳۷۹.
- دیرباز، عسکر، عینیت علمی و نگرش دینی، حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۷، شماره ۱۶ و ۱۷.
- رجبی، محمود، حوزه و دانشگاه کتاب اول، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، چاپ اول، ۱۳۷۸.
- رضایی، عبدالعلی، نظام فکری درآمدی بر مدیریت توسعه اجتماعی، تهران، سازمان مدیریت صنعتی چاپ اول، ۱۳۷۷.
- ریاحی، حسین و دیگران، علم دینی؛ امکان و چگونگی؛ قیسات، ۱۳۸۳، شماره ۳۴.
- سیحانی، محمدتقی، تولید دانش و نظریه، پیام حوزه، بهار ۸۲، شماره ۳۷.
- سروش، عبدالکریم، بسط تجربه نبوی، تهران، صراط، چاپ دوم، ۱۳۷۸.
- شریف زاده، بهمن، گامی به سوی فلسفه اسلامی، کتاب نقد، ۱۳۸۳، شماره ۳۳.
- صادقی رشاد، علی‌اکبر، دین پژوهی معاصر، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول ۱۳۸۲.
- _____، الف، فلسفه دین، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول

- _____ . ب، فقه چنانش‌ها، کاستی‌ها و بایستگی‌های آن. کتاب نقد، ۱۳۸۳، شماره ۳۳.
- _____ ، گفتگو: توسعه علم و تکامل معرفت، کتاب نقد، ۱۳۸۴، شماره ۳۴.
- صالح، معاد ابراهیم، مبادی النظام اقتصادی الاسلامی و بعض تطبیقاته. دار عالم الکتب ۱۴۱۷ ق.
- صالحی، عباس، علل افول علمی در ایران و جهان اسلام، پیام حوزه، ۱۳۸۲، شماره ۳۷.
- صدر، محمدباقر، الاقتصادنا، مکتبه الاعالم الاسلامی، فرع خراسان، ۱۴۱۷ هـ.ق.
- صفایی، علی، از معرفت دینی تا حکومت دینی، تهران، اطلاعات، چاپ اول ۱۳۷۹.
- عیوضی، رحیم، ضرورت تولید علم در جامعه اسلامی، کتاب نقد، بهار ۸۴، شماره ۳۴.
- فتحعلی خانی، محمد، علم دینی، حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۷، شماره ۱۶ و ۱۷.
- فرامرز فرامنکی، احد، روی آورد میان رشته‌ای در مطالعات دینی، سروش اندیشه، ۱۳۸۰، شماره ۱.
- فیاض، ابراهیم، حوزه و دانشگاه کتاب سوم، رابطه دین و فن آوری و تمدن. پژوهشکده حوزه و دانشگاه، چاپ اول، ۱۳۷۸.
- قائم‌نیا، علیرضا: شبکه معرفت دینی، قیسات، تابستان ۸۲، شماره ۲۸.
- کاویانی، محمد، حوزه و دانشگاه کتاب دوم، آیا روان‌شناسی اسلامی ممکن است؟ پژوهشکده حوزه و دانشگاه، چاپ اول، ۱۳۷۸.
- گلشنی، مهدی، آیا علم دینی معنا دارد؟، حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۷، شماره ۱۶ و ۱۷.
- نگن‌هاوزن، محمد، حوزه و دانشگاه کتاب دوم، گفتگو: علم دینی، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، چاپ اول، ۱۳۷۸.
- مصباح، محمدتقی، حوزه و دانشگاه کتاب اول، رابطه 'ایدئولوژی و فرهنگ اسلامی با علوم انسانی پژوهشکده حوزه و دانشگاه، چاپ اول، ۱۳۷۸.
- مکارم شیرازی، ناصر، اقتراح: گستره اسلام در عرصه اقتصاد، اسلامی، ۱۳۸۱، شماره ۸.
- ملکیان، مصطفی، راهی به رهایی، تهران، نشر نگاه معاصر، چاپ اول، ۱۳۸۱.
- مومنیان، عباس، نظریه‌های گستره دین در عرصه اقتصاد، اقتصاد اسلامی، ۱۳۸۱، شماره ۸.
- میرباقری، مهدی، حوزه و دانشگاه کتاب اول، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، چاپ اول، ۱۳۷۸.
- _____ ، گفتگو: چنانشی بر اسلامیت علوم حوزوی، کتاب نقد، ۱۳۸۳، شماره ۳۳.
- میرسپاه، درآمدی بر آزاداندیشی و نظریه‌پردازی در علوم دینی، قم، دبیرخانه نهضت آزاداندیشی و تولید علم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۸۳، دفتر اول.
- میرمعزی، سید حسین، روش کشف ماهیت اقتصاد اسلامی، قیسات، ۱۳۸۳، شماره ۳۴.
- نبوی، عباس، پیش‌فرض‌های تولید دانش در دو نهاد حوزه و دانشگاه، پگاه حوزه، ۱۳۸۱، شماره ۴۵.
- هادوی، مهدی، گفتگو: آسیب‌ها، موانع و راه‌حل‌های تولید علم، پیام حوزه، ۱۳۸۲، شماره ۳۷.