

Feasibility of Islamic Science in Critical Rationalism: Becoming Islamic or Islamization

Mohammad Samiei^{*}, Fatemeh Samiei^{}**

Abstract

During last half a century, particularly after the Islamic Revolution, Islamization of science and particularly humanities has been among important philosophical discussions, and still a lot is being published on this issue. This paper attempts to identify the exact subject of the discussion, and to show although objective science tries to make distance from every biases, even according to the realists who give priority to the correspondence, the impact of different worldviews on the objective theories they offer still can remain. Islamic worldview is no exception, and as sciences of different historical periods have been effected by the prevalent worldview of the time, it can be effected by the Islamic worldview. Then the theory of impossibility of Islamic science is refuted by the case of mind body dualism in psychology believed differently in Islamic and materialist worldviews. It is noteworthy that science can become Islamic in a natural way and not according to policymaking. Science cannot be Islamized using censorship or mixing it with propositions from the Quran and Hadith. At the end it is concluded that although science can become Islamic, Islamization of science based on censorship and similar artificial means is not fruitful.

Keywords: Islamic science, Islamization, Islamization of science, Quranic propositions, censorship

* The Associate Professor of Iranian Studies, University of Tehran, m.samiei@ut.ac.ir (Corresponding Author), m.samiei@ut.ac.ir

** MSc. in Psychology, University of Tehran, fatemeh.samiei@ut.ac.ir

Date received: 2023/02/08, Date of acceptance: 2023/03/19



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

امکان‌سنجی علم اسلامی از منظر عقلانیت نقاد: اسلامی‌شدن یا اسلامی‌سازی؟

محمد سمیعی*

فاطمه سمیعی**

چکیده

در نیم‌قرن گذشته، به‌ویژه پس از انقلاب اسلامی، اسلامی‌سازی علوم از مسائل فلسفی مهمی بوده که به آن بسیار پرداخته شده و هنوز نیز مطالب زیادی درباره آن منتشر می‌شود. این مقاله تلاش دارد با تعیین دقیق محل نزاع، نشان دهد که اگرچه علم ابجکتیو تلاش دارد که از هرگونه پیرایه دور باشد، حتی طبق نظر رئالیست‌ها که به صدق مطابقی علم اهمیت می‌دهند، چون هیچگاه علم از جهان‌بینی عالمان‌رهایی نمی‌یابد، تأثیر جهان‌بینی‌های مختلف همواره در تئوری‌های ابجکتیوی که ارائه می‌دهند، می‌تواند باقی بماند. جهان‌بینی اسلامی نیز استثنا نیست و همان‌طور که علم در دوره‌های مختلف تاریخی رنگ جهان‌بینی غالب بر هر دوره را گرفته است، می‌تواند اسلامی شود. سپس نظریه ممتنع بودن علم اسلامی با ذکر یک نمونه از روان‌شناسی که بر دوگانه‌انگاری ذهن و مغز مبتنی است، رد می‌شود. اما اسلامی‌شدن علم به صورت طبیعی و خودبه‌خودی با اسلامی‌سازی آن به صورت دستوری و تصنعی متفاوت است. علم را نمی‌توان با ممیزی و سانسور اسلامی کرد، همان‌طور که نمی‌توان با اضافه کردن و اختلاط با گزاره‌های مستخرج از قرآن و حدیث به قیاس‌های علمی به علم اسلامی رسید. در پایان نتیجه‌گیری می‌شود که به‌رغم امکان‌سنجی شدن علم، ولی اسلامی‌سازی آن با سیاست‌گذاری‌های حذفی و اختلاطی نتیجه‌بخش نیست.

* دانشیار ایران‌شناسی، دانشگاه تهران (نویسنده مسئول)، m.samiei@ut.ac.ir

** کارشناسی ارشد روان‌شناسی، دانشگاه تهران، fatemeh.samiei@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۱۹، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۲۸



کلیدواژه‌ها: علم اسلامی، اسلامی شدن علم، اسلامی سازی علم، گزاره‌های قرآنی، سانسور و ممیزی

۱. مقدمه

در اواخر سده بیستم، غرب سرمایه‌داری، پیشگام در پیشرفت علوم و فناوری و شاهد سریع‌ترین نرخ‌های توسعه بود و در عین حال، نقدهای بنیان‌برافکن بر تمدن غرب توسط سه مکتب مارکسیسم، پسامدرن و اسلام‌گرا طنین گسترده‌ای پیدا می‌کرد. پیشرفت علوم همواره مطلوب است، ولی ظاهراً نتیجه پیشرفت تاریخی علوم پس از عصر روشنگری در غرب چندان مطلوب نبود. رشد علم و فناوری به جای تضمین سعادت بشر، عامل شعله‌ور شدن جنگ‌های جهانی خشونت‌بار، تولید سلاح‌های کشتار جمعی دهشتناک، آلودگی بی‌سابقه محیط زیست، ایجاد نابرابری‌های اقتصادی آزاردهنده، سست شدن بنیان خانواده و سایر پیوندهای اجتماعی و رواج استعمار و استثمار ملل محروم توسط دولت‌های اروپایی شده بود. گویی بشریت به‌خاطر تناقض میان مطلوبیت ذاتی علم از یک طرف و نتایج نامطلوب فراوان پیشرفت علم از طرف دیگر، با یک بن‌بست فکری روبه‌رو بود. از میان آن سه مکتب منتقد غرب، نسخه تجویزی مارکسیست‌ها، مجال پیاده شده در بلوک شرق به رهبری اتحاد جماهیر سوسیالیستی شوروی یافته بود و چندان توفیقی نداشت. اندیشمندان پسامدرن فقط به نقد علم مدرن بسنده می‌کردند و اصولاً نمی‌توانستند نسخه جایگزینی ارائه دهند، چون کارکرد فلسفه پسامدرن صرفاً انتقاد است. اما اندیشمندان مسلمان که از تمدن غرب استعمارگر و زورگو، دل خوشی نداشتند، باید راه چاره‌ای ارائه می‌کردند تا برای ملل مسلمان و حتی برای بشریت افق تازه‌ای ترسیم کرده باشند. در چنین شرایطی بود که برای نخستین بار اندیشه اسلامی کردن علوم به‌عنوان روزه امیدوار نمودار شد. از دید اندیشمندان مسلمان آن دوران، شاید اگر پیشرفت علوم تجربی و علوم انسانی که از عصر روشنگری آغاز شده بود، به‌جای فضای اومانیزم و سکولار حاکم بر غرب، در یک زیست‌بوم توحیدی و اسلامی شکل می‌گرفت، روند توسعه علم و فناوری، الگوهای مطلوب‌تری را رقم می‌زد. شاید در یک نظام توحیدی، شعارهای طرفداری از عدالت و حقوق بشر، صادقانه‌تر می‌شد و جهان، وضعیت مطلوب‌تری پیدا می‌کرد. اندیشه اسلامی سازی علوم در چنان فضایی شکل گرفت.

در سال ۱۹۷۷ «کنفرانس مکه درباره آموزش و پرورش» (Mecca conference on education) که در دانشگاه ملک عبدالعزیز برگزار شد، دغدغه‌های جدی را در این زمینه طرح کرد. در آن

کنفرانس، نظام غربی حاکم بر آموزش و پرورش علت اصلی عقب‌ماندگی جوامع مسلمان دانسته شد، زیرا این علم غربی بود که بشریت را به گمراهی می‌افکند. به گفته رئیس کمیته سیاست‌گذاری کنفرانس «امروزه بشریت سخت محتاج تمدنی جایگزین است» (Keim, 2017). در همان کنفرانس، سه نظریه‌پرداز بزرگ اسلامی‌سازی علم: سید حسین نصر از ایران، نقیب العطاس از مالزی و اسماعیل راجی الفاروقی، فیلسوف فلسطینی تبار امریکایی، کنار هم قرار گرفتند. از نظر این اندیشمندان، علم غربی خستی و بی‌طرف نیست، بلکه در پی از دست دادن پایه‌های معنویت، عرفان و اخلاق، حامل ارزش‌هایی است که با ارزش‌های الهی و اسلامی مغایرت دارد. از این جهت، منفعت‌طلبی، بی‌ریشه‌گی، بی‌هدفی، بی‌اخلاقی و مسئولیت‌ناپذیری، علوم غربی را به بی‌راهه کشانده است. در مقابل، علم اسلامی می‌تواند از این آفات دور باشد (Dzilo, 2012).

دو سال بعد، در جریان انقلاب اسلامی ایران و به‌ویژه در جریان انقلاب فرهنگی، مباحث و مسائل گسترده‌تر و جزئی‌تری دربارهٔ اسلامی‌سازی علوم مطرح شد. جمهوری اسلامی ایران که از آغاز شکل‌گیری در یک نبرد گفتمانی با غرب سکولار قرار گرفته بود، از یک سو به‌شدت نیاز داشت که در همهٔ رشته‌های علوم طبیعی و انسانی پیشرفت کند تا بتواند در مقابل هجمهٔ گفتمانی و سیاسی غرب ایستادگی نماید. از سوی دیگر، نمی‌توانست این علوم را از جایی جز نظام علمی گسترده و پیشرفتهٔ غربی اخذ کند، چون تنها منابع و دانشمندان موجود، با واسطه یا بدون واسطه، دست‌پروردهٔ دانشگاه‌های غربی بودند. بنابراین، راهی جز اسلامی‌سازی علوم موجود، وجود نداشت که البته در عمل، بیش از هر جایی در علوم انسانی نمود پیدا کرد و پس از افت‌وخیزهای فراوان در نهضت اسلامی‌کردن دانشگاه‌ها، بالاخره سی سال پس از پیروزی انقلاب در سال ۱۳۸۸ منجر به تشکیل «شورای تحول و ارتقاء علوم انسانی» در شورای عالی انقلاب فرهنگی با هدف «ابتنای علوم انسانی بر مبنای نظری جمهوری اسلامی و انسان‌شناسی اسلامی» شد (آیین‌نامه تشکیل شورای تخصصی تحول و ارتقاء علوم انسانی مصوب جلسه ۶۵۰ مورخ ۱۳۸۸/۷/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی، ۱۳۸۸).

اینکه روند اسلامی‌سازی علوم در جهان یا در جمهوری اسلامی ایران تاکنون چه کارنامه‌ای داشته و اینکه سیاست‌های اتخاذ شده توسط وزارت علوم، تحقیقات و فناوری و شورای عالی انقلاب فرهنگی مفید یا کافی بوده، یا از تناقضات درونی رنج می‌برده و در مجموع، چه تأثیری در روند اسلامی‌شدن دانشگاه‌ها و علوم انسانی داشته است، موضوع مورد بررسی مقاله حاضر نیست. جزئیات این مسائل باید در عرصه‌های سیاست‌گذاری مورد کنکاش قرار گیرد. هدف

این مقاله یک مرحله پیش از این جزئیات است و قصد دارد با نگاهی به ادبیات فلسفی گسترده‌ای که در این زمینه تولید شده، بررسی کند که در مرحله نخست، آیا علم اسلامی فی‌نفسه امکان‌پذیر است و می‌توان علوم طبیعی و انسانی اسلامی را تصور کرد. یا به‌خاطر اینکه علم به دنبال کشف واقعیت هستی است و در این راه باید صادق و شفاف باشد و پیرایه‌های ایدئولوژیک، بومی و دینی را کنار بگذارد، اسلامی شدن علم، تناقض درونی دارد و نوعی محال‌اندیشی است. گویی علم اسلامی می‌خواهد به‌طور تصنعی نوعی فیلتر جلو واقعیت قرار می‌دهد تا آن گونه که هست تصویر نشود، بلکه آن گونه که مسلمانان می‌خواهند ترسیم شود. چنان ترسیمی از واقعیت دیگر علم نخواهد بود. در مرحله دوم، اگر علم اسلامی آرزوی محالی نیست، آیا ممکن است علم به‌صورت دستوری و در اثر سیاست‌گذاری، رنگ نهادهای تولیدکننده خود را بگیرد و ماهیت متفاوتی نسبت به زیست‌بوم اومانیزم و سکولار غربی پیدا کند؟ به‌عبارت دیگر، آیا همان‌طور که نمی‌توان با اعمال تغییرات دستوری در سیاست‌های آموزشی در دانشکده ادبیات، شاعرانی به‌لطف طبع حافظ، شهریار و پروین تربیت کرد یا در دانشکده هنر، کمال‌الملک و پیکاسو پروراند، علم اسلامی هم پدیده‌ای است که فقط می‌تواند به صورت طبیعی و خودبه‌خودی پدید آید، ولی هرگونه اسلامی‌سازی علم به صورت تصنعی محکوم به شکست است؟ پاسخ به این سؤالات دغدغه اصلی این نوشتار است.

در ادامه این مقاله، ابتدا به ارائه مقصود خود از علم و علم اسلامی می‌پردازیم و سپس نگاهی گذرا به پیشینه پژوهش می‌اندازیم و پس از آن با ذکر نمونه‌هایی، دلایل خود را برای امکان فلسفی تحقق علم اسلامی ذکر می‌کنیم. سپس نشان می‌دهیم که اگرچه پدیده علم اسلامی در فضای باز توأم با آزادی اندیشه و بیان به صورت طبیعی امکان تحقق دارد، ولی راه پیدایش آن دستوری و تصنعی نیست.

۲. مقصود از علم اسلامی

علم در مکاتب مختلف فلسفی تعاریف متفاوتی دارد. بنابراین، پیش از هر چیز لازم است که مقصود خود را از علم تبیین کنیم. پر روشن است که اگر مانند فلاسفه‌ای که متمایل به نسبی‌گرایی هستند، همچون لودویگ ویتگنشتاین متأخر، تامس کوهن، ریچارد رورتی و فلاسفه پسامدرن، علم را متأثر از بازی‌های زبانی، پارادایم، شرایط اجتماعی یا گفتمان و مانند آن بدانیم، جامعه اسلامی نیز مانند بقیه عوامل می‌تواند به علم، رنگ ویژه خود را ببخشد و فرض پدید آمدن علم اسلامی کاملاً امکان‌پذیر است. ولی چنین نگاهی به علم، شأن علم و

عالم را در حد ابزاری در دست صاحبان قدرت و نفوذ فرو می‌کاهد و نمی‌تواند مورد پذیرش علاقمندان و شیفتگان علم قرار گیرد.

برخی دیگر از فلاسفه مانند دکارت، لاک، برکلی، هیوم، کانت و راسل، با تکیه بر جنبهٔ سابجکتیو، علم را به عنوان یک باور ذهنی تعریف می‌کنند. نزد این گروه، وقتی برای شخصی نسبت به یک گزاره یا تئوری علم پدید می‌آید، به این معنا است که وی در جهان ذهنیات، به آن گزاره یا تئوری باور پیدا می‌کند. برای درک بهتر جایگاه علم نزد این فلاسفه، می‌توان از نظریهٔ سه جهان کارل پوپر بهره گرفت. وی جهان را به سه جهان خرد تقسیم می‌کند که جهان ۱ را جای موجودات واقعی و جهان ۲ را جای ذهنیات و جهان ۳ را جای همهٔ برساخته‌های بشر مانند زبان می‌داند (Popper, 1974, p. 106). اگر علم را به گونه‌ای که فلاسفه بالا گفتند، تعریف کنیم در جهان ۲ پوپر قرار می‌گیرد و در این صورت، مشکل زیادی با پدیدهٔ علم اسلامی نخواهیم داشت. زیرا جهان ۲ جایگاه باورها، اعتقادات، عواطف و احساسات است و علمی که در آن جهان پدید می‌آید قهراً در منظومه‌ای شکل می‌گیرد که با باورهای دینی و اعتقادی در ارتباط است. طبق این تعریف از علم، علم دینی و سکولار می‌توانند جداگانه معنی پیدا می‌کنند.

تعریفی از علم که با پدیدار شدن علم اسلامی بیشتر چالش دارد، تعریف علم آبجکتیو است. پوپر، اگرچه معمولاً با ارائه هرگونه تعریفی چندان موافق نیست، علم را (اعم از تجربی و غیر تجربی) مجموعه گمانه‌هایی دربارهٔ واقعیت، در جهان ۳ پوپر، می‌داند که تا این لحظه از سوی واقعیت مورد تقویت و ابرام (corroboration) قرار گرفته و رد و ابطال نشده‌اند (ibid, p. 164). جهان ۳، جهان عینی گزاره‌ها، تئوری‌ها، کتاب‌ها و استدلال‌ها است که در دسترس همهٔ انسان‌ها قرار دارد و قابل نقد است و نیز همین جهان شامل همهٔ دست‌ساخته‌های بشری مانند آثار هنری و فناوری‌ها می‌شود. البته علم با فناوری تفاوت اساسی دارد، زیرا اگرچه علم نیز مانند فناوری در جهان ۳ قرار می‌گیرد و برساختهٔ بشر است، ولی هدف علم، کشف واقعیت بدون هیچ پیرایه‌ای است، حال آن‌که فناوری برای برآوردن نیازهای غیر معرفتی انسان ساخته می‌شود. غایت علم، رسیدن به واقعیت بیرونی مستقل از ذهن است و نباید علم در خدمت هدفی جز این قرار داشته باشد. بر اساس این تعریف است که پدیده‌ای به عنوان علم اسلامی معمولاً مورد چالش قرار می‌گیرد.

پوپر البته اذعان دارد که علم آبجکتیو در بیشتر موارد توأم با خطا است، زیرا علم جهان ۳، برگرفته از جهان ۲ و ذهن بشر است (ibid, p. 156). ذهن سابجکتیو هرگز مانند یک آینه

تصویر عینی واقعیت را منتقل نمی‌کند و صرفاً می‌تواند با تئوری‌سازی و سپس در معرض آزمون قرار دادن تئوری‌های برساخته، تئوری‌های نادرست را حذف کند و آن تئوری را که تاکنون از همه آزمون‌ها سربلند بیرون آمده است، عجتاً ترجیح دهد. البته همان تئوری نیز در آینده در جریان آزمون‌های دیگر به احتمال زیاد رد خواهد شد و تئوری دیگری جایگزین آن می‌شود. بنابراین، مهم‌ترین مزیت آبجکتیو بودن علم، صرفاً نقدپذیری آن در عرصه عمومی است.

اینجا لازم است اضافه کنیم که مقصود مقاله حاضر از علم اسلامی، شامل چه مصداق‌هایی نمی‌شود. نخستین ترسیمی که از علم اسلامی شده و در برخی از منابع به چشم می‌خورد، این است که اراده خداوند را قسیم علل طبیعی قرار دهیم. در رساله *محنت الطاعون*، نویسنده به قدامت نسبت می‌دهد که علت بروز بیماری‌های وبا و طاعون یکی از این چهار مورد است: هوای آلوده به بیماری، وضعیت صور فلکی، مواد و آب آلوده و اراده خداوند (ابراهیم‌نژاد، ۱۴۰۱، ص. ۴۴). در این تصویر غلط و شرک‌آلود از پزشکی اسلامی یا به طور کلی علم اسلامی، «اراده خداوند» در کنار علل طبیعی قرار گرفته است، گویی که علل طبیعی هم‌ارز اراده خداوند هستند. حال آن‌که بر اساس اعتقادات اسلامی هر آنچه در عالم اتفاق می‌افتد و نه فقط بخشی از آن، به حول و قوه الهی است. به عبارت دیگر، وقتی خداوند چیزی را اراده کند می‌تواند آن را از همان مجاری اسباب طبیعی محقق سازد و اسلامی کردن علم به این معنی نیست که جایی برای خداوند در کنار سایر علل و اسباب فراهم آوریم.

دومین ترسیمی که از علم اسلامی می‌شود و ارتباطی با موضوع مورد بحث ندارد، علم سانسور و ممیزی‌شده است. در این ترسیم، همان‌گونه که لیسنکو (Lysenko) در اتحاد جماهیر شوروی یافته‌های علم ژنتیک را به‌خاطر تعارض با جهان‌بینی طبقاتی مارکسیسم نپذیرفت (Walker, 2003, p. 3)، در علم اسلامی نیز هر گزاره‌ای که با اعتقادات اسلامی تعارض داشته باشد، از متون علمی کنار گذاشته می‌شود و آنچه باقی می‌ماند علم اسلامی است. این تصویر نیز مطابق مقصود نیست، زیرا بر اساس اعتقادات اسلامی نباید میان ابزارهای مختلف شناختی انسان تعارضی وجود داشته باشد و مفروض آن است که هر آنچه با روش‌های منطقی و عقلانی نشان داده شود، با اعتقادات اسلامی مطابقت خواهد داشت. بنابراین، دفاع از اعتقادات دینی، گاهی از طریق بازتفسیر متون دینی و گاهی از طریق نقد دستاوردهای علمی که در ظاهر با آن اعتقادات ناهمخوان هستند، و نه از طریق حذف آن دستاوردها، میسر است. همچنین در این مقاله مقصود از علم اسلامی این نیست که به‌خاطر این‌که مثلاً کالبدشکافی در جامعه

اسلامی حرام بوده، علم پزشکی اسلامی ساختار متفاوتی با پزشکی اروپایی پیدا کرده و بیش از آن‌که متکی بر تجربیات عینی بر اساس تشریح جنازهٔ مردگان باشد، به نگاه نظری موجود در طب اخلاطی تکیه کرده است (ابراهیم‌نژاد، ۱۴۰۱، ص. ۲۱۴). چنین مواردی اگرچه تفاوت‌هایی میان علوم مختلف در جوامع اسلامی و غیر اسلامی ایجاد می‌کند، ولی این تفاوت‌ها جانبی هستند.

سومین ترسیم، تفاوت علم اسلامی را به‌خاطر شمول بر گزاره‌هایی می‌داند که در منابع مبتنی بر وحی، یعنی قرآن و سنت ارائه شده است. به‌عنوان مثال، در قرآن کریم ایمان به غیب از ویژگی‌های مؤمنان دانسته شده است (بقره، ۳) که در تعارض کامل با جهان‌بینی مادی‌گرایی است، یا گزاره «اگر شکر کنید، [نعمت را] بر شما افزون می‌کنم» (ابراهیم، ۷)، به‌عنوان یک گزاره پذیرفته‌شده در میان مسلمانان وجود دارد. همچنین چون نماز از زشتی و بدی باز می‌دارد (عنکبوت، ۴۵)، می‌توان نتیجه گرفت نمازگزاران در روابط اجتماعی خود در مجموع، انسان‌های سالم‌تری هستند. نیز در *نهج‌البلاغه* این گزاره که «خدا کسی را خوار شمرد، که دنیا را برای او گستراند، و از [پیامبر اسلام (ص)] نزدیک‌ترین مردم به خودش، [لذات دنیایی را] دور نگه داشت» (نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۱۶۰) توسط امیرالمؤمنین (ع) ارائه شده و کاملاً مخالف مفروضات ایدئولوژی سرمایه‌داری است که بر مطلوبیت انباشت لذت‌های دنیایی تأکید دارد. پذیرش چنین گزاره‌هایی باعث می‌شود که ساختار فکری در یک جامعه اسلامی با ساختار سکولار متفاوت باشد. ضمن اذعان به این‌که چنین تفاوت‌های فرهنگی وجود دارد، ولی گزاره‌های وحیانی را نباید هم‌ارز گزاره‌های علمی بشری قرار داد. باور به گزاره‌های وحیانی به‌معنای وجود تعارض میان ابزارهای شناختی انسان نیست، بلکه چنین باورهایی «کناره‌گیری معقول و نه غیر معقول عقل است در خصوص مسائلی که تابع سلوک علمی نیستند» (سارتن، ۱۳۸۳، ص. ۳۱). اگر بخواهیم در تقسیم‌بندی پوپر، جایی برای گزاره‌های وحیانی در نظر بگیریم، باید آن گزاره‌ها را در جهان دیگری مثلاً جهان ۴ جای دهیم. اما بحث این مقاله امکان تحقق علوم بشری اسلامی در جهان ۳ است.

در نیم قرن گذشته دربارهٔ امکان تحقق یا محال بودن علم اسلامی بسیار نوشته شده است. اگرچه در این ادبیات حجیم، منظرهای بسیار متفاوتی وجود دارد، ولی به‌طور کلی می‌توان ادبیات موجود در این زمینه را به سه گروه تقسیم کرد. گروه نخست منابعی هستند که مقصودشان از علم اسلامی، یا علم بر اساس تعریف فلاسفهٔ متمایل به نسبی‌گرایی است، یا علم

سابجکتیو و یا یکی از سه ترسیم بالا از علم اسلامی که اصولاً در گستره بحث مقاله حاضر قرار نمی‌گیرند (داوری اردکانی، ۱۳۷۶؛ جوادی آملی، ۱۳۷۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶؛ پارسانیا، ۱۳۸۸). گروه دوم منابعی هستند که با پذیرش تعریف آجکتیو از علم، تلاش می‌کنند که یا امکان حداقلی پدیدارشدن علم اسلامی را بر اساس پیش‌فرض‌های شکل گرفته در ذهن پژوهشگران و عالمان نشان دهند (باقری، ۱۳۸۲؛ تقوی، ۱۳۹۲) و یا قدمی فراتر نهاده، هم امکان‌پذیری و هم وقوع علم اسلامی و به طور کلی علم دینی را مورد تأکید قرار می‌دهند (گلشنی، ۱۳۹۲؛ تقوی، ۱۳۹۸؛ بستان، ۱۳۹۸).

سومین گروه، پدیده علم اسلامی را نوعی محال‌اندیشی می‌دانند. زیرا از دید آنان اضافه کردن هر قیدی به علم، خواه دینی باشد، خواه بومی یا ایدئولوژیک، خواسته یا ناخواسته علم را از انجام وظیفه اصلی خود که واقع‌نمایی است، باز می‌دارد. مبرزترین نویسنده که در این زمینه تألیفات فراوانی دارد و بیش از سایرین قلم زده است، دکتر علی پایا است. از منظر پایا که از پیروان مکتب فلسفی عقلانیت نقاد کارل پوپر است، وقتی علم آجکتیو در جهان ۳ مورد بررسی قرار گیرد، تنها قیدی که اهمیت دارد، مطابقت آن با واقع است و اضافه کردن هر قید دیگری، به نسبی‌گرایی معرفتی خواهد انجامید (پایا، ۱۳۸۶؛ پایا و منصوری، ۱۳۹۷). وی اخیراً در کتاب حجیمی با عنوان علم دینی، علم بومی و علم اسلامی: محال‌اندیشی یا دوراندیشی به تفصیل به نقد تمام صاحب‌نظرانی پرداخته است که به نوعی قائل به امکان تحقق علم اسلامی هستند (پایا، ۱۳۹۹).

پایا (۱۳۹۵) تفاوت یک جامعه دین‌دار را با جوامع سکولار تنها در دو گزاره می‌داند که یکی وجود شناسانه است مبنی بر اینکه مُلک هستی صاحبی دارد؛ و دیگری معرفت شناسانه با این مضمون که شناخت صاحب مُلک هستی علی‌الاصول امکان‌پذیر است. وی مابقی تعلیمات دینی را یک‌سره فناوری می‌داند. پایا در جای دیگر (۱۳۹۹: ۲۲۹) فهم ما از پیش‌فرض‌های دینی شامل گزاره‌های وحیانی را که از ابعاد مختلف واقعیت خبر می‌دهند، همچون گمانه‌هایی می‌داند که باید در معرض آزمون قرار گیرند. از نظر وی، فرض هر گونه جایگاه دیگری برای پیش‌فرض‌های دینی، ایدئولوژیک و غیر علمی است. به نظر می‌رسد تنزیل شأن گزاره‌های وحیانی در حد صرفاً منشأی برای گمانه‌های علمی، مطابق صواب نیست و همان‌طور که گفته شد، مناسب است جهان دیگری در عرض جهان‌های سه‌گانه برای آن گزاره‌ها در نظر گرفت. به‌هرحال، گزاره‌های وحیانی در دامنه مقاله حاضر قرار نمی‌گیرند.

۳. بررسی امکان اسلامی شدن علم

در مکتب عقلانیت نقّاد، هر پژوهش علمی با یک مسأله آغاز می‌شود، سپس تئوری‌های مختلفی در پاسخ به آن مسأله حدس زده می‌شود، آنگاه آن تئوری‌ها در معرض آزمون‌های متعدّد قرار می‌گیرند و در مقابل هر آزمون برخی از آن‌ها رد می‌شوند، تا آن‌که به یک تئوری برسیم که از همه آزمون‌ها سربلند بیرون آمده باشد. روشن است که آن تئوری در میان همه تئوری‌هایی که به ذهن رسیده است، رجحان دارد و عجزاً پذیرفته می‌شود. اما پذیرش آن تئوری خود مسأله دیگری ایجاد خواهد کرد که باز باید برای آن راه حل‌هایی حدس زد و به آزمون گذاشت و همان روال را پیمود و بدین ترتیب جریان پژوهش ادامه پیدا می‌کند و علم پیشرفت می‌کند. از نظر پوپر چنین روالی بدون شباهت به نظریه تکامل داروین نیست. تنها تفاوت این مدل در قدرت نقّادی انسان جوئی علم است.

انیشن با یک آمیب تفاوت دارد، زیرا به صورت خودآگاه تا می‌تواند تلاش می‌کند راه‌حل‌های بیشتری به ذهنش خطور کند و سپس به نقد تک‌تک آن راه‌حل‌ها می‌پردازد [...]. اما در مورد آمیب [چنین نیست و قدرت نقّادی وجود ندارد و در بیشتر موارد، یک آمیب در حال تکامل، وقتی یک شکل فرضی اشتباهی پیدا کند، از بین می‌رود و چنین اشتباهی به حذف خودش می‌انجامد (Popper, 1974, p. 254)].

بنابراین، حدس‌ها یا تئوری‌هایی که در جریان حل مسأله به ذهن خطور می‌کند، شبیه جهش‌های تصادفی مطرح در تئوری تکامل داروین است، ولی برتری انسان در قدرت نقّادی اوست.

مهم این است که این نقّادی در جهان ۳، یعنی در جهانی که در دسترس همگان است، اتفاق می‌افتد و همین ویژگی است که علم را آبجکتیو می‌کند. آبجکتیو بودن عبارت است از «قابل دسترس بودن دعاوی در حیطه عمومی و نقدپذیر بودن آنها (در معنای موسّع نقدپذیری که نقدپذیری تجربی را نیز در بر می‌گیرد) در این حیطه» (پایا، ۱۳۹۹، ص. ۲۵۰). به‌طور کلی از منظر پوپر، محصول نهایی تلاش‌های علمی، علم جهان ۳ است. اگر همه انسان‌ها با ذهنیت‌هایشان (جهان ۲) از بین بروند، ولی کتابخانه‌ها (جهان ۳) باقی بمانند، سپس موجودات هوشمند دیگری در زمین پیدا شوند، آن موجودات می‌توانند با تلاش، متون کتاب‌ها را بفهمند و میراث علمی بشر را به‌طور کامل احیا کنند. پس علم آبجکتیو و نه سابجکتیو مهم است. جهان ۳ اگرچه توسط بشر به وجود آمده است، ولی خودمختار (autonomous) است و می‌تواند در جهان ۱ و جهان ۲ نیز تغییرات بزرگی ایجاد کند. مثلاً دانش هسته‌ای و فناوری بمب اتم

محصولات بشری هستند و در جهان ۳ قرار می‌گیرند، ولی وقتی بمب تولید شد، می‌توانند جهان ۱ و جهان ۲ را باهم نابود کنند (Popper, 1974, p. 161). وقتی یک تئوری در جهان ۳ ساخته شد، ممکن است اصولاً معنای متفاوتی با آنچه سازنده آن در جهان ۲ قصد داشته، پیدا کند و این نشان دیگری از خودمختاری جهان ۳ است. در نهایت، آنچه از علم می‌ماند و ارزش عمومی پیدا می‌کند، علم عینی جهان ۳ است. همین خودمختاری جهان ۳ است که پیرایه‌های جهان ۲ را از علم می‌زداید و آن را در عرصه عمومی نقدپذیر و برای همگان قابل استفاده می‌کند.

سرّ این که مخالفان تحقّق علم اسلامی تلاش می‌کنند بگویند علم نه بومی می‌شود، نه دینی و نه ایدئولوژیک در همین نهفته است. اگر علم جهان ۳ را از جهان ۲ جدا ندانیم، دغدغه ما به جای مطابقت با واقع، باید همواره انگیزه‌ها و اهداف و ذهنیات عالمان باشد. حال آن‌که در عمل چنین نیست، عالمان می‌میرند و علمشان باقی می‌ماند. امروزه مهم نیست که انگیزه بطلمیوس، کوپرنیک، نیوتون و انیشتین چه بوده است، دین و اعتقادشان چگونه بوده یا اهداف اصلی و ضمنی آنان چه بوده است. اصلاً مهم نیست که جرّقه ابتدایی قوانین سه‌گانه کیپلر درباره چرخش سیارات گرد خورشید که هنوز هم معتبر هستند، به خاطر اعتقاد او به تثلیث مسیحی شکل گرفت (Flint and Rea, 2011: 57). آنچه مهم است، میراث علمی این افراد است و اینکه تئوری‌های آنها واجد صدق مطابقی هست یا نیست.

اما ادعای مخالفان امکان تحقّق علم اسلامی نمی‌تواند از تیغ نقد بگریزد. در ادامه این بخش، نقد خود را در هفت مرحله توضیح خواهیم داد:

۱. کم‌اهمیت جلوه دادن تئوری‌سازی در جریان تولید علم و فروکاستن آن به جهش‌های تصادفی مانند آنچه بر اساس تئوری تکامل داروین رخ می‌دهد و کفّه ترازوی نقّادی را سنگین‌تر دانستن، اشتباهی بس بزرگ است. اگر قدری به تاریخ علم توجه کنیم یا حتی اگر در نمونه‌های حل مسأله توسط خودمان دقت کنیم، متوجه خواهیم شد که این فرآیند هرگز چنین نیست که ذهن مانند یک ماشین، هزاران هزار تئوری تصادفی تولید کند و سپس منتظر بماند بالاخره کدامیک از آنها از آزمون‌ها سربلند بیرون می‌آید. خلق این تئوری‌ها حاصل «شهود خلاق، برق ناگهانی بصیرت و الهام در قالب حدس و گمانه‌ای [است] که در بر دارنده تبیینی برای یک پدیده یا راه حلی برای مسأله» باشد (پایا، ۱۳۹۹، ص. ۱۸۶). چنین قدرت آفرینشی که منحصر به ذهن خلاق بشر است، خود یکی از دلایل متافیزیک بودن ذهن است که در ادامه

این مقاله به آن خواهیم پرداخت. البته این خلاقیت هرگز با برنامه‌ریزی و جهت‌دهی‌های مصنوعی ایجاد نمی‌شود و تابع سیاست‌گذاری‌های حکومتی نیز نیست.

۲. در عین حال، تئوری‌ها، حدس‌ها و گمانه‌هایی که در ذهن هر شخص تولید می‌شود، از پیش‌زمینه‌های فرهنگی، پیش‌فرض‌های ذهنی، تاریخی و سنتی، حتی از احساسات و عواطف موجود در جهان ۲ رنگ می‌گیرد. هرگز یک تئوری برای حل مسأله در خلأ آفریده نمی‌شود. این مسأله بارها مورد تأکید فلاسفه قرار گرفته است (همان، ص. ۲۴۸ و ۲۸۱ و ۴۷۳). طبیعی است که از اذهان با جهان‌بینی‌های متفاوت، تئوری‌های مختلفی تراوش کند.

۳. پوپر در جریان رد استقرا، تلاش دارد نشان دهد اگرچه هزاران هزار تجربه نمی‌تواند یک تئوری را ثابت کند، ولی یک مورد نقض می‌تواند آن را ابطال کند. اما ابطال یک تئوری توسط یک مورد نقض به این سادگی نیست و خود فرآیند پیچیده‌ای دارد و نوعی قضاوت است. زیرا ابطال یک گزاره کلی الف به خاطر مورد جزئی ب، در خود یک گزاره مضمّر دارد که «ب مصداق الف است». اما این گزاره نوعی گمانه‌زنی است و پذیرش آن در نهایت، نیاز به نوعی تصمیم‌گیری دارد. مثال‌های فراوانی در تاریخ علم وجود دارد که یک دانشمند موردی را نقض تئوری خود پنداشته، حال آنکه اشتباه می‌کرده است. مثلاً گالیله وقتی برای نخستین بار از تلسکوپ خود به زحل نگاه کرد، حلقه زحل را به صورت مبهم دید و گمان کرد که سه سیاره را می‌بیند. پس از مدتی دوباره به زحل نگاه کرد، این بار حلقه به سمت ناظر بود و دیده نمی‌شد و گالیله فقط یک سیاره را می‌دید و چون از وجود حلقه آگاهی نداشت، پنداشت رصد نادرست زحل، توانایی تلسکوپ ابتدایی‌اش را مخدوش ساخته است. مثال دیگر، ویلیام پرو، شیمی‌دان انگلیسی فرضیه‌ای را پیشنهاد کرد که وزن اتمی همه عناصر، مضرب صحیحی از وزن اتمی هیدروژن است. پس از چندی شیمی‌دانان متوجه شدند که وزن اتمی کلر ۳۵.۵ است و فرضیه پرو را به خاطر این مورد نقض کنار گذاشتند. حال آن‌که آنچه دیده بودند، در حقیقت مورد نقض فرضیه پرو نبود، چون در طبیعت دو نوع ایزوتوپ کلر وجود دارد که یکی وزن اتمی ۳۵ و دیگری ۳۶ دارد و وزن اتمی هریک مضرب صحیحی از هیدروژن بوده است. این موارد نشان می‌دهد که ابطال یک فرضیه با یک مورد نقض، از جنس تصمیم‌گیری و قضاوت است که امری اساساً غیر معرفتی و از سنخ عمل است و در نهایت می‌تواند تحت تأثیر ذهنیات تصمیم‌گیرنده در شرایط مختلف قرار گیرد.

۴. پوپر مانند بسیاری دیگر از فلاسفه سده بیستم اذعان دارد که اصولاً مشاهده بر اساس فرضیات ذهنی انسان‌ها شکل می‌گیرد که از آن به نظریه‌پایه بودن مشاهده تعبیر می‌شود.

برای آن که بتوانیم شکل معینی را در رشته علمی معینی ببینیم، باید از آمادگی ذهنی خاصی برخوردار باشیم، و این همه به نوبه خود به این معنا است که کم و بیش ناچاریم از امکان تشخیص شکل‌های دیگر صرف نظر کنیم. اساساً مشاهده‌گر همانند فردی است که در برابر یک شیء بی‌معنی قرار گرفته باشد: از اجزای آن شکل می‌توان شکل‌های مختلف را ساخت، لیکن فقط آن شکل‌هایی ساخته یا دیده می‌شوند که با آمادگی خاص شخص بیننده هماهنگ باشند (فلک، ۱۳۷۳، ص. ۵۲).

اخیراً این مسئله در فلسفه ذهن بسیار پرورانده شده و نشان داده می‌شود که توجه و تمرکز در دریافت حسی بسیار مؤثر است (Stokes, 2021). از این رو کاملاً طبیعی است که با توجه به تفاوت نقاط تمرکز و توجه بین تمدن‌های مختلف، دریافت پژوهش‌گران حتی از حواس‌شان، چه رسد به تفسیر یافته‌های حسی، متفاوت باشد.

۵. هر تبیین علمی واجد ویژگی‌هایی از جمله وحدت‌بخشی است و در پیوند ارگانیک با دیگر اجزای منظومه معرفتی قرار می‌گیرد (Jones, 2010). برپایه چنین تصویری از علم، ارتباط ارگانیک آن با جهان‌بینی و سایر اجزای معرفتی در جهان ۲ مشخص می‌شود. امروزه در تئوری‌های شناخت حسی، تئوری آینه‌وار (picture theory) بودن حسیات از واقعیت مردود شده است، چون بسیاری از اجزای واقعیت در حواس ما نمود پیدا نمی‌کنند. به جای آن پرسپکتیویسم که یافته‌های حسی را در یک چشم‌انداز، معنادار می‌داند تئوری غالباً پذیرفته شده است. بنابراین، حتی درک حسی که شاید نزدیک‌ترین درک‌ها به واقعیت باشد، باز در چشم‌انداز ذهنی افراد تفسیر و فهم می‌شود.

۶. گزاره‌های صادق به همان اندازه فراوان هستند که گزاره‌های اشتباه. حتی چنان‌که از پوپر نقل کردیم، بیشتر گزاره‌های جهان ۳ خطاهایی هستند که فعلاً اشتباه بودن آن ثابت نشده است. اما کار علم صرفاً گردآوری بدون تبعیض چنین گزاره‌هایی نیست؛ علم فعالیت گزینشی است و دنبال گردآوری گزاره‌هایی است که از نظر پژوهشگران بیشترین اهمیت را داشته و در راستای اهداف پژوهش باشند. پر روشن است که اهمیت و اهداف در فرهنگ‌های مختلف متفاوت است. به‌دیگر سخن، مسائل موجود در یک جامعه یا ارزش‌های حاکم می‌تواند تقاضا را تغییر دهد و در نتیجه، پیکره دانش موجود، تغییر کند، رشته‌های جدید پدید آید یا یک رشته در دو گونه شرایط اجتماعی، به نحو متفاوتی رشد کند (Doppelt, 2010).

۷. اگرچه علم و فناوری تعاریف متفاوتی دارند، ولی به سختی می‌توان آنان را از یک‌دیگر تفکیک کرد. به‌گفته یکی از مورخان علم، «هیچ کوششی نیست که سراسر علم، یا یکسره هنر

[فناوری] باشد» (هال، ۱۳۸۳، ص. ۱۹). توجه به رابطه تنگاتنگ علم و فناوری در عمل، نشان می‌دهد تفکیک مطلق این دو لااقل در فضای قرن بیستم و بیست و یکم، بسیار غیرواقع‌بینانه است. هیچ پژوهشگری فقط با هدف کشف واقعیت به دنبال علم نمی‌رود. معمولاً پژوهشگران در جریان یک برنامه علمی که در یک فضای خاص فرهنگی و اجتماعی طراحی شده و طبعاً دارای اهدافی دیگر در کنار کشف واقعیت است، دنبال حلقه‌های مفقوده تصویر بر ساخته خویش از جهان می‌گردند.

با توجه به این ۷ مرحله که گذشت، پر روشن است که سایه جهان ۲ شامل باورها و جهان‌بینی دانشمندان، چه بخواهیم و چه نخواهیم همواره بر جهان ۳ سنگینی می‌کند. اگرچه عالمان می‌میرند، ولی تأثیرات آنان بر علم‌شان در کنار میراث علمی که در کتابخانه‌ها باقی گذاشته‌اند، جاودانه خواهد ماند. همان‌طور که در تاریخ علم می‌توانیم میراث علمی دوران یونان باستان، دوران اسکندریه، سده‌های میانه و دوران مدرن را که همگی در جهان ۳ قرار دارند، به راحتی تفکیک کنیم و در این تفکیک، جای پای جهان‌بینی و باورهای دانشمندان هر دوره را به روشنی ببینیم، پس باید بتوانیم میراث علمی دو تمدن مختلف را نیز از یک‌دیگر تفکیک کنیم. طبیعی است که در تمدن غرب سرمایه‌داری با توجه به جهان‌بینی که حاکم بر آن است، گزاره‌های علمی که در جهان ۳ نقش می‌بندند، برنامه‌های علمی که تعریف می‌شود، رشته‌هایی که ایجاد می‌شود و مراکز و نهادهای علمی که پی‌ریزی می‌شود، کاملاً با تمدن دیگری که دارای جهان‌بینی و باورهای متفاوتی باشد، فرق کند. این صحیح است که وظیفه اصلی علم، کشف واقعیت است و آینه علم باید صادقانه و بدون هیچ زنگار و پیرایه‌ای واقعیت را به ما نشان دهد، ولی شوربختانه آینه علم بشری هیچگاه خالی از اعوجاج نیست، آن هم اعوجاجی که نتیجه ذهنیات وی است. در میزان تحذب یا تعجر این اعوجاج، تأثیرات جهان‌بینی و باورهای دانشمندان و پژوهشگران نیک هویدا است. برای فهم بهتر این مسأله در ادامه به ذکر یک نمونه می‌پردازیم.

۴. نمونه‌ای از تأثیر جهان‌بینی بر علم

در این قسمت نشان می‌دهیم چگونه تفاوت دو جهان‌بینی مادی‌گرا و معتقد به متافیزیک باعث می‌شود در کاوش برای حل مسأله، هریک رویکردی متفاوت را پی‌گیرد و در نتیجه، دو سنت علمی مختلف پدید آید. این دو سنت که هریک در جهان ۳ گزاره‌های متفاوتی را به وجود

می‌آورند، دو علم مختلف می‌سازند. اگر در این زمینه موفق شویم، می‌توانیم با همین یک نمونه تئوری امتناع علم اسلامی را رد کنیم.

از دیرزمان اینکه انسان موجودی صرفاً مادی است یا اینکه هم دارای جسم مادی است و هم دارای نفس متافیزیک که روح یا روان نامیده می‌شود، محل اختلاف بوده است. این اختلاف در طول تاریخ علم استمرار یافته تا اینکه از اواخر سده بیستم، مباحث نظری آن در رشته‌ای مجزاً با عنوان فلسفه ذهن متمرکز شده است. در حال حاضر نیز گروهی از فلاسفه ذهن که مادی‌گرا یا تقلیل‌گرا نامیده می‌شوند، تمام وجود انسان را به ماده تقلیل می‌دهند و انسان را چیزی بیش از بدنی که توسط مغز و سلسله‌های عصبی مدیریت می‌شود، نمی‌دانند، و گروه دیگری معتقد به تفاوت ذهن و مغز هستند، ماهیت اولی را متافیزیک و دومی را مادی می‌دانند. روشن است که مسلمانان مانند پیروان دیگر ادیان الهی، معمولاً طرفدار گروه دوم هستند.

طرفداران وجود روح استدلال می‌کنند که اصولاً ادراک، پدیده‌ای غیر مادی است. هر قدر اطلاعات در رایانه وجود داشته باشد، باز با ادراک متفاوت است. جکسون (۱۹۸۲) با ذکر یک مثال این تفاوت را به خوبی توضیح می‌دهد. فرض کنید شخصی با نام ماری در اتاقی متولد شده و رشد کرده که فقط اجسام سیاه و سفید را دیده و هیچ تجربه‌ای از رنگ نداشته باشد. فیلم‌های تلویزیون را سیاه و سفید دیده و حتی نمایشگر رایانه وی نیز سیاه و سفید است. جالب اینجا است که ماری متخصص رنگ‌شناسی است و تمام مباحث تئوریک فیزیولوژی و روانشناسی رنگ را به خوبی می‌داند. اما اگر از قضا یک روز در اتاق ماری باز شود و به فضای بیرون راه یابد و یک گوجه فرنگی رسیده را در نور آفتاب ببیند، چیزی را به‌عنوان قرمزی ادراک می‌کند که هرگز پیش از آن برایش ممکن نبوده است. بدینسان روشن می‌شود که تمام اطلاعات و گزاره‌های درباره رنگ قرمز، با ادراک قرمزی تفاوت ماهوی دارد.

از طرف دیگر، انسان و تصمیمات وی، استثنای روشنی بر جهان مادی و فیزیکی هستند. همه چیز در فیزیک تابع اصل علیت است، جز انسان مختار که اراده وی مشمول قوانین بسته فیزیک نمی‌شود. از این رو است که در قلمرو ذهن، «دلیل» تعریف می‌شود و در قلمرو خارج از ذهن «علت». نفس خروج از سیطره قاعده علیت و اینکه قلمرو ذهن با خارج از خود (و چه بسا در داخل خود) تابع آن قاعده نیست، نشان از آن دارد که این دو قلمرو باهم تفاوت اساسی دارند و یکی داخل دیگری نیست. این مسأله ادعای همه مادی‌گرایان تقلیل‌گرا و از جمله پوزیتیویست‌ها را باطل می‌کند (Guttenplan, 2000, p. 270, 328).

مادی‌گرایان در مقابل تلاش می‌کنند که با اذعان به غیر فیزیکی بودن ادراک، رابطه میان جهان فیزیکی و فرآیند ادراک را پیدا کنند. در فلسفه ذهن وقتی وجود متمایز ادراک را بپذیریم، برای برقراری ارتباط میان جهان مادی و ادراک دو فرضیه طرح می‌شود. نخست فرضیه ظهور (emergence) است که مقرر می‌دارد جمع شدن اجزای فیزیکی به شکل خاصی می‌تواند یک حالت غیر فیزیکی پدید آورد. چون همیشه ممکن است کل، خواصی داشته باشد که اجزا فاقد آن هستند. پس جمع شدن اجزای فیزیکی در کنار هم می‌تواند مایه ظهور پدیده ادراک شود. فرضیه دوم با عنوان همه‌جان‌انگاری (panpsychism) فرضیه ظهور را رد می‌کند زیرا چنان‌که نمی‌توان از توالی اجزای بدون حجم، حجم آفرید، نمی‌توان از اجزای مادی فاقد شعور، ادراک ساخت. پس برای اینکه پدیدار شدن ادراک را توضیح دهیم، باید قائل شویم که همه اجزای مادی عالم نیز خود، اگرچه ناقص، نوعی آگاهی دارند که وقتی در الگوی خاصی کنار هم قرار گیرند، فهم و ادراک کامل ذهنی متجلی می‌شود (Heil, 2020, p. 220-223). در پاسخ به استثنای اراده آزاد انسان از اصل علیت، پاسخ برخی مادی‌گرایان استناد به نظریه کوانتم است که تصادفی بودن برخی از اتفاقات را در فیزیک می‌پذیرد (Born, 1949) البته باید توجه داشت که تصادفی بودن غیر از ارادی بودن است (Popper, 1974, p. 233).

فارغ از مباحث پردامنه و گسترده میان این دو جهان‌بینی کاملاً متفاوت، در این مقاله نشان دادن این نکته مد نظر است که چگونه این دو جهان‌بینی باعث تولید دو گونه متفاوت از علم می‌شود. روشن است در مواجهه با یک مسأله رفتاری انسان، مثلاً نارسایی بدخوری (eating disorder) اگر به انسان نگاه مادی‌گرا داشته باشیم، فقط سراغ علل ژنتیک و عصب‌شناسی (neurology/neuroscience) می‌رویم و گزاره‌هایی را برای توضیح این نارسایی به عنوان تئوری‌های علمی مورد توجه قرار می‌دهیم که به تحلیل مادی و زیست‌شناسانه می‌پردازند. اما اگر معتقد به روح باشیم، طور دیگری با موضوع برخورد می‌کنیم و همان‌طور که برای تأثیرات بدن بر روح اصالت قائل می‌شویم، امکان تأثیر روح بر بدن را نیز به رسمیت می‌شناسیم و تئوری‌هایی متناسب با آن پردازش می‌کنیم (Vintiadis, 2014).

تفاوت ناشی از جهان‌بینی‌های فلسفی در پس رشته‌های روان‌شناسی و روان‌پزشکی که وجود روان را به صورت مستقل از بدن می‌پذیرند از یک سو و رشته عصب‌شناسی که دانشی تقلیل‌گرا است از سوی دیگر، بر گزاره‌های علمی و نیز روش‌شناسی این رشته‌ها تأثیر می‌گذارد. در روان‌شناسی و روان‌پزشکی رویکرد پلورالیستی نسبت به نارسایی‌های روانی داریم و همان‌طور که تأثیرات محیطی و اجتماعی را به رسمیت می‌شناسیم، به تأثیر یک حالت روحی

بر حالات دیگر نیز اهمیت می‌دهیم و از همه مهمتر، به قصد و اراده انسان و تأثیر آن بر حالات روانی توجه می‌کنیم. ولی در عصب‌شناسی همه موارد را به سیگنال‌های درونی مغز و اعصاب، سپس زیست‌شناسی و در نهایت معادلات شیمیایی درون بدن تقلیل می‌دهیم (Telles-Correia, 2018).

اما از همه موضوعات جالب‌تر بحث رؤیا است. اگر به رؤیا به صورت یک پدیده صرفاً مادی و فیزیکی نگاه کنیم، تمام گزاره‌ها و تئوری‌های علمی مورد نظر، از منظر زیست‌شناسی و عصب‌شناسی شکل می‌گیرد. اما اگر نقش روح متافیزیک را به رسمیت بشناسیم، رؤیا می‌تواند محدودیت‌های فیزیکی زمان و مکان را در نوردد، به رؤیای صادقانه تبدیل شود و اخبار غیبی و ماورایی را در اختیار قرار دهد. اگر این امکان را در نظر بگیریم، می‌توانیم به صورت علمی پژوهش‌هایی را درباره رؤیا انجام دهیم، تئوری‌هایی بسازیم، و روش‌هایی را به کار بریم که کاملاً فرامادی باشند. چنین نگاهی به رؤیا در ادیان مختلف ترویج شده است و بررسی آن برای دانشمندان یک چالش علمی است (Mota-Rolim et al., 2020). در این صورت، اگرچه ممکن است به سرعت با برجسب «غیرعلمی» مواجه شویم، ولی باید توجه داشته باشیم که نگاه تقلیل‌گرا و پوزیتیویستی به انسان و نادیده گرفتن روح، هرگز پایه علمی ندارد، بلکه یک نگاه فلسفی و شکل خاصی از جهان‌بینی است و تئوری‌ها و روش‌شناسی خود را تولید می‌کند. حال آن‌که جهان‌بینی اسلام‌گرا می‌تواند علم آبجکتیو و روش‌شناسی خودش را تولید نماید.

۵. بررسی امکان اسلامی‌سازی علم

پس از اینکه نشان دادیم علم به تبع جهان‌بینی می‌تواند اسلامی شود، لازم است این نکته را تذکر دهیم که فرآیند اسلامی‌شدن علم تنها می‌تواند به صورت خودبه‌خودی در مرحله کشف و شهود تئوری‌های علمی یا در مرحله قضاوت درباره ابطال یک تئوری یا در راستای تأمین نیازهای موجود در یک جامعه اتفاق بیفتد و هر گونه اسلامی‌سازی به صورت تصنعی و دستوری، نمی‌تواند علم را به معنایی که مدنظر این مقاله است، اسلامی کند. سیاست‌های حمایتی، کمک‌های مادی و گرانت‌های پژوهشی مفید است و می‌تواند به صورت کلی علم را ترویج نماید. اما کشف علمی از مقوله قریحه شاعری است. با بذل زر می‌توان شاعران درباری پروراند و هنر غیراصیل را ترویج نمود، ولی هرگز نمی‌توان شاعرانی اصیل و صاحب قریحه پدید آورد.

البته با سیاست‌گذاری و دستور، می‌توان سانسور و ممیزی کرد. اما این‌گونه سیاست‌ها، به‌جای ترویج علم اسلامی، به تضعیف آن خواهد انجامید، زیرا رونق علم و شکوفایی آن فقط در میدان باز تعامل و گفت‌وگوی عالمان با مسالک و مذاهب مختلف رخ می‌نماید. همواره از تضارب آرا نظریات نغز پدید می‌آید. حال آن‌که حذف دستوری و فیزیکی برخی گرایش‌های فکری توسط نظام حاکم، نشان از ضعف در ارائه پاسخ منطقی به آن گرایش‌ها دارد و به‌طور غیر مستقیم، آن گرایش‌ها را تقویت و گرایش حاکم را تضعیف می‌کند. زیرا تنها کسانی که نمی‌توانند با اندیشه، به نبرد اندیشه روند، برای نابودی مخالفان خود، دست به شمشیر می‌شوند. وگرنه در میدان گفت‌وگوی علمی، اندیشمندانی که مبنایی استوار دارند، هراسی از تقابل با اندیشه‌های دیگر ندارند. همان‌طور که در فضای روابط بین‌الملل، جنگ حربۀ کسانی است که توان رقابت سالم را ندارند و در فضای سیاست داخلی، کودتا حربۀ آن نیروهایی است که نمی‌توانند از حمایت‌های مبتنی بر سازوکارهای قانونی سیاسی بهره بگیرند و در بازی فوتبال، ارتکاب خطا چارۀ بازیگرانی است که توان درست بازی کردن با توپ را ندارند، در میدان‌های علمی در جریان جدال میان افکار و اندیشه‌ها، تنها کسانی اندیشه را کنار می‌گذارند و به قوه قهریه و سیاست حذفی پناه می‌برند که توان ارائه پاسخ مناسب به رقبای خود را نداشته باشند.

همچنین ترویج تعلیمات دینی را نباید با علم اسلامی خلط کرد. با سیاست‌گذاری می‌توان تعلیمات اسلامی را ترویج کرد و طبیعی است که در یک جامعه دینی این کار مفیدی است، البته به شرط این‌که ترویج، ظاهرسازی و ریاکاری و انتشار آثار پوشالی را در پی نداشته باشد. اما همان‌طور که پیش از این گفتیم، گزاره‌های قرآنی و حدیثی که از واقعیت خبر می‌دهند و دین‌داران به‌خاطر ایمان خود آن گزاره‌ها را بر دیده می‌نهند و می‌پذیرند، جنس متفاوتی با گزاره‌های جهان ۳ دارند و باید برای آن‌ها جهان دیگری در نظر گرفت. از آنجا که آن گزاره‌ها در فضای گفتمان منابع دینی شکل گرفته‌اند و از ذهن بشری تراوش نشده‌اند، نمی‌توان آن‌ها را با یافته‌ها و آزمون‌های علمی ابطال کرد. مثلاً نمی‌توان عدم وجود عالم غیب یا فقدان رابطه میان شکر و زیادت نعمت را در یک تجربۀ علمی نشان داد. همان‌طور که نمی‌توان نشان داد که یک نمازخوان واقعی، بیش از یک تارک الصلاه مرتکب خطا می‌شود یا نمی‌توان نتیجه گرفت که یک نفر که سفرۀ دنیا در مقابلش پهن شده است، نزد خداوند محبوب‌تر از دیگری باشد. بنابراین، اگرچه مؤمنان چنان گزاره‌هایی را می‌پذیرند و در جهان‌بینی آنان تأثیر می‌گذارد، و به‌طور غیر مستقیم می‌تواند در علومی که در جامعه اسلامی تولید می‌شود تأثیرگذار باشد، ولی

نمی‌توان به‌طور مستقیم چنین گزاره‌هایی را با علوم بشری مخلوط کرد و از آن‌ها در قیاس‌های علمی جهان ۳ بهره گرفت.

دغدغه بسیاری از کسانی که به ترویج علم اسلامی فکر می‌کنند و به‌ویژه روحانیان و فقها، رعایت احکام فقهی در جریان پژوهش و تئوری‌پردازی‌های علمی است. همان‌طور که مثال کالبدشکافی جنازه در تحقیقات پزشکی را آوردیم، از نظر این افراد مثلاً حرمت ربا در نظام‌های اقتصادی و بانک‌داری اسلامی، باید مد نظر قرار داشته باشد. چنین مواردی اگرچه مهم هستند و همان‌طور که پیش از این گفتیم، ممکن است در یک بازه تاریخی، تغییراتی در علوم تولیدشده در جوامع اسلامی ایجاد کنند، ولی فاقد نقش اساسی و کلیدی در اسلامی شدن علم هستند.

برای این‌که تمدن یا حکومتی علم اسلامی را ترویج دهد، در نیل به این مقصود هیچ ابزاری مانند گفت‌وگو میان اندیشمندان مستقل در فضایی باز و سالم، مفید نیست. اگر مسلمانان از اطمینان به نفس کافی برخوردارند و مانند پیشگامان اسلامی‌سازی علم، سید حسین نصر، نقیب العطاس و راجی الفاروقی، معتقدند علم غربی خستی و بی‌طرف نیست، بلکه در پی از دست دادن پایه‌های معنویت، عرفان و اخلاق، حامل ارزش‌هایی است که به منفعت‌طلبی، بی‌ریشه‌گی، بی‌هدفی، بی‌اخلاقی و مسئولیت‌ناپذیری، انجامیده است، تنها فرآیندی که می‌توان کاستی‌های علم غربی را برطرف کرد و محاسن علم اسلامی را نشان داد، گفت‌وگو، نقادی و زدودن نقش تعصبات و پیش‌فرض‌های توأم با آن در فرآیند تعامل اندیشه‌ها است.

این همان مسیری است که دالایی لاما رهبر تبعیدی بوداییان چینی در هند، با حضور در کنار عصب‌شناسان مادی‌گرا و تقلیل‌گرای بزرگ امریکایی و اروپایی و در فرآیند گفت‌وگوهای دانشگاهی در پی گرفت. او ضمن گفتگوهای خود، افق جدیدی از وجود انسان را در برابر تمدن غرب گشود. دالایی لاما با تأکید بر قدرت ذهن متافیزیک نشان می‌دهد که نگاه مادی‌گرایانه سوم‌شخص به انسان، چقدر در برابر نگاه اول‌شخص انسان به نفس خودش ضعیف و ناتوان است. با نگاه اول‌شخص و تمرکز بر تأثیر ذهن بر مغز و بدن می‌توان به حدی از آرامش و شادمانی دست پیدا کرد که هرگز نمی‌توان از راه مقابل یعنی تأثیر مغز بر ذهن به آن دست یافت (Dalai Lama, 2007). سخنرانی‌ها و تعلیمات او تأثیرات ژرفی بر دانشمندان و بر عموم جامعه مادی‌گرای غرب گذاشت.

۶. نتیجه‌گیری

اگرچه مطلوب‌ترین حالت این است که علم آجکتیو مانند آینه‌ای صاف و بدون زنگار، واقعیت هستی را به ما انسان‌ها نشان دهد، ولی چنین رؤیایی برای علم بشری هرگز تعبیر نخواهد شد. زیرا بنا بر عقلانیت نقاد، ابزار شناختی بشر فقط به بخش کوچکی از بی‌نهایت جنبه واقعیت دسترسی دارد. به‌خاطر وجود پیش‌فرض‌ها، تعصبات، احساسات و عواطف، تضمینی وجود ندارد که ذهن انسان یا جهان ۲ پوپر همین بخش کوچک از واقعیت را نیز بدون پیرایه در جهان ۳ یا علم آجکتیو منعکس کند. بنابراین، چه بخواهیم و چه نخواهیم، تأثیر و رد پای جهان‌بینی‌های متفاوت در علم آجکتیو وجود خواهد داشت. از اینجا است که همان‌طور که از پوپر نقل کردیم و بسیاری از فلاسفه علم به آن اذعان دارند، می‌دانیم که بخش بزرگی از گزاره‌های عجالتاً پذیرفته شده ما در واقع اشتباه هستند. البته این هرگز به معنای نسبی‌گرایی مطلق نیست. تئوری‌های علمی با واقعیت صدق مطابقی دارند، ولی نه مانند آینه‌ای صاف و به‌طور حداکثری، بلکه به‌طور حداقلی.

با در نظر گرفتن وجود این محدودیت در گزاره‌های علمی، جهان‌بینی پژوهش‌گران می‌تواند بر تئوری‌هایی که برای توضیح واقعیت بر می‌سازند و نیز بر قضاوت آنها در مورد ابطال آن تئوری‌ها مؤثر باشد. از اینجاست که نتیجه می‌گیریم علم جهان ۳ تحت تأثیر جهان‌بینی حاکم بر جامعه‌ای که در آن تولید می‌شود، قرار می‌گیرد. پس علم در جامعه اسلامی می‌تواند اسلامی شود. به عنوان یک نمونه بارز، چون مسلمانان معتقد به وجود روح در کنار بدن انسان هستند، طبیعی است که نگاه علمی آنان به انسان و تئوری‌های که برای توضیح رفتار وی می‌سازند با یک نگاه مادی‌گرا که اعتقادی به وجود روح ندارد متفاوت باشد.

البته باید تأکید کرد که فرآیند اسلامی شدن علم، خودبه‌خودی و طبیعی است و نمی‌توان به صورت قاعده‌مند و دستوری، علم اسلامی تولید کرد. بنابراین، تمام تلاش‌هایی که برای اسلامی‌سازی علم به صورت تصنعی می‌شود، محکوم به شکست است و بودجه‌هایی که احیاناً صرف این کار می‌شود به هدر خواهد رفت. اگر برای نیل به علم اسلامی فضای باز اندیشه و بیان را مسدود کنیم، نه تنها نتیجه‌ای نخواهیم گرفت، بلکه به‌خاطر جلوگیری از تضارب اندیشه‌ها، ناخواسته جریان طبیعی اسلامی شدن علم را سد خواهیم کرد.

کتاب‌نامه

- آیین نامه تشکیل شورای تخصصی تحول و ارتقاء علوم انسانی مصوب جلسه ۶۵۰ مورخ ۱۳۸۸/۷/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی. (۱۳۸۸). بازیابی از <https://rc.majlis.ir/fa/law/show/136125>
- ابراهیم‌نژاد، هرمز (۱۴۰۱) پزشکی در ایران: حرفه، تخصص و سیاست (۱۳۴۳-۱۹۳۱ق)، ترجمه محمد کریمی و مرتضی ویسی. تهران: شیرازه.
- باقری، خسرو (۱۳۸۲). هویت علم دینی: نگاهی معرفت‌شناختی به نسبت دین با علوم انسانی. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- بستان، حسین (۱۳۹۸) "بازخوانی مدل اجتهادی تجربی علم دینی". فصلنامه علمی - پژوهشی روش‌شناسی علوم انسانی. سال ۲۵ شماره ۹۸. صص ۲۹-۴۹.
- پارسانیا، قم: مرکز نشر اسراء. حمید (۱۳۸۸) "علم دینی از منظر حکمت اسلامی". راهبرد فرهنگ. ۶. صص ۳-۱۹.
- پایا، علی (۱۳۸۶). "ملاحظات نقدانه درباره دو مفهوم علم دینی و علم بومی". حکمت و فلسفه. شماره دوم و سوم. صص ۳۹-۷۶.
- پایا، علی (۱۳۹۵) "از قرآن چه و چگونه می توان آموخت؟ یک بررسی از منظر عقلانیت نقاد" در پیوند:
- <https://neelofar.org/what-and-how-can-we-learn-from-the-quran>
- پایا، علی و علیرضا منصوری (۱۳۹۷). "علم و تکنولوژی: تفاوتها، تعاملها، و تبعات آن‌ها". فلسفه علم. سال هشتم، ش ۲. پیاپی ۱۶. صص ۱۵۵-۱۸۴.
- پایا، علی (۱۳۹۹). علم دینی، علم بومی و علم اسلامی، محال‌اندیشی یا دوراندیشی: مجموعه مقالاتی درباره پروژه‌های ایدئولوژیک تولید علم به همراه نقد دیدگاه دو صاحب‌نظر ایرانی درباره علم. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- تقوی، مصطفی (۱۳۹۲). "علم انسانی - اجتماعی اسلامی: مسأله امکان‌پذیری و راهبردهای رشد"، اندیشه نوین دینی (سال ۹، پاییز ۱۳۹۲) صص ۹۷-۱۱۴.
- تقوی، مصطفی (۱۳۹۸) "علم منسوب به جهانبینی خاص: بررسی مسأله امکان‌پذیری" پژوهش‌های فلسفی (سال ۳۱ شماره ۷۲ / تابستان ۱۳۹۸) صص ۷۶-۹۴.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۷) شریعت در آیین معرفت. قم: مرکز نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶) منزلت عقل در هندسه معرفت دینی. قم: مرکز نشر اسراء.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۷۶). "پرسش از غرب" فرهنگ. شماره ۲۴. صص ۱-۱۷.

امکان‌سنجی علم اسلامی از منظر ... (محمد سمیعی و فاطمه سمیعی) ۲۰۵

سارتن، جورج (۱۳۸۳). مقدمه بر تاریخ علم: از هومر تا خیام، جلد اول، ترجمه غلامحسین صدری‌افشار. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

فلک، لودویک (۱۳۷۵) "درباره مشاهده علمی". در دیدگاه‌ها و برهان‌ها: مقاله‌هایی در فلسفه علم و فلسفه ریاضی. شاپور اعتماد (ترجمه، تألیف و گردآوری). تهران: نشر مرکز.

گلشنی، مهدی (۱۳۹۲). از علم سکولار تا علم دینی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

نهج البلاغه (۱۳۸۵) گردآوری سید رضی، ترجمه محمد دشتی. قم: ناصر.

هال، لوئیس ویلیام هلزی (۱۳۸۳) تاریخ و فلسفه علم. ترجمه عبدالحسین آذرنگ. تهران: سروش.

Born, Max (1949) *Natural Philosophy of Cause and Chance*. Oxford: Clarendon Press.

Dalai Lama (2007) <https://www.dalailama.com/news/2007/how-thinking-can-change-the-brain>

Doppelt, Gerald (2010) "Values in science" in *The Routledge Companion to Philosophy of Science*. Stathis Psillos and Martin Curd (editors). London and New York: Routledge. Pp. 302-312.

Dzilo, Hasan (2012) 'The concept of 'Islamization of knowledge' and its philosophical implications' *Islam and Christian-Muslim Relations* (23:3), 247-256.

Flint, Thomas and Michael Rea (2011). *The Oxford Handbook of Philosophical Theology*, Oxford University Press.

Heil, John (2020) *Philosophy of Mind: A Contemporary Introduction*. New York and London: Routledge.

Jackson, Frank (1982) 'Epiphenomenal Qualia'. *The Philosophical Quarterly* 32: 127-36.

Jones, Todd (2010) "Unification" in *The Routledge Companion to Philosophy of Science*. Stathis Psillos and Martin Curd (editors). London and New York: Routledge. Pp. 489-497.

Keim, Wiebke (2017) 'Islamization of Knowledge – Symptom of the Failed Internationalization of the Social Sciences?' *Méthod(e)s: African Review of Social Sciences Methodology* (2:1-2), 127-154.

Mota-Rolim, Sergio et al. (2020) 'The Dream of God: How Do Religion and Science See Lucid Dreaming and Other Conscious States During Sleep?' *Frontiers in Psychology*. Vol 11. October 2020. Pp. 1-9.

Popper, Karl (1974) *Objective knowledge: an evolutionary approach*. Clarendon Press.

Stokes, Dustin (2021) *Thinking and Perceiving: On the Malleability of the Mind*. London and New York: Routledge.

Telles-Correia, Diogo (2018) 'The mind-brain gap and the neuroscience-psychiatry gap'. *Journal of Evaluation in Clinical Practice*. 1-6. <https://doi.org/10.1111/jep.12891>

- Vintiadis, Elly (2014) 'A frame of mind from psychiatry', *Medical Health Care and Philosophy*. Springer Science+Business Media Dordrecht. DOI 10.1007/s11019-014-9607-4.
- Walker, Mark (editor) (2003). *Science and Ideology: a Comparative History*. London and New York: Routledge.