

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 bias, 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 affected by the prevalent worldview of the time, it can be affected 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



امکان‌سنجی علم اسلامی از منظر عقلانیت نقاد:

اسلامی‌شدن یا اسلامی‌سازی؟

محمد سمیعی*

فاطمه سمیعی**

چکیده

در نیم قرن 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 تا با تعیین دقیق محل نزاع، نشان دهد که اگرچه علم ابژکتیو تلاش دارد که از هرگونه پیرایه دور باشد، حتی طبق نظر رئالیست‌ها که به صدق مطابقی علم اهمیت می‌دهند، چون هیچ‌گاه علم از جهان‌بینی عالمان رهایی نمی‌یابد، تأثیر جهان‌بینی‌های مختلف همواره در نظریه‌های ابژکتیوی که ارائه می‌دهند می‌تواند باقی بماند. جهان‌بینی اسلامی نیز استثنا نیست و همان‌طور که علم در دوره‌های مختلف تاریخی رنگ جهان‌بینی غالب در هر دوره را گرفته است، می‌تواند اسلامی شود. سپس نظریه ممتنع‌بودن علم اسلامی با ذکر یک نمونه از روان‌شناسی‌ای که بر دوگانه‌انگاری ذهن و مغز مبتنی است رد می‌شود؛ اما اسلامی‌شدن علم به‌صورت طبیعی و خودبه‌خودی با اسلامی‌سازی آن به‌صورت دستوری و تصنعی متفاوت است. علم را نمی‌توان با ممیزی و سانسور اسلامی کرد، همان‌طور که نمی‌توان با اضافه‌کردن و اختلاط با گزاره‌های مستخرج از قرآن و حدیث به قیاس‌های علمی به علم اسلامی رسید. در پایان، نتیجه‌گیری می‌شود که باوجود امکان اسلامی‌شدن علم، اسلامی‌سازی آن با سیاست‌گذاری‌های حذفی و اختلاطی نتیجه‌بخش نیست.

کلیدواژه‌ها: علم اسلامی، اسلامی‌شدن علم، اسلامی‌سازی علم، گزاره‌های قرآنی، سانسور و ممیزی.

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

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

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



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 محیط‌زیست، ایجاد نابرابری‌های اقتصادی آزاددهنده، سست شدن بنیان خانواده و سایر پیوندهای اجتماعی، و رواج استعمار و استثمار ملل محروم توسط دولت‌های اروپایی شده بود. گویی بشریت به دلیل تناقض میان مطلوبیت ذاتی علم از یک‌طرف 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 پیاده‌شدن 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 به عنوان روزنه‌ای امیدوار شد. از دید اندیشمندان مسلمان آن دوران، شاید اگر پیشرفت علوم تجربی و علوم انسانی که از عصر روشن‌گری آغاز شده بود، به جای 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 اسلامی‌سازی 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 جدی‌ای 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، سیدحسین 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 خشی و بی‌طرف نیست، بلکه در پی ازدست‌دادن 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. درمقابل، 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 درمقابل هجمهٔ گفتمانی و سیاسی غرب ایستادگی نماید؛ و 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 جا در علوم انسانی نمود پیدا کرد و پس از افت‌وخیزهای فراوان در نهضت اسلامی‌کردن دانشگاه‌ها، بالأخره ۳۰ سال پس از پیروزی انقلاب در ۱۳۸۸ منجر به تشکیل «شورای تحول و ارتقای علوم انسانی» در شورای عالی انقلاب فرهنگی با هدف «ابتنای علوم انسانی بر مبنای نظری جمهوری اسلامی و انسان‌شناسی اسلامی» شد (آیین‌نامهٔ تشکیل شورای تخصصی تحول و ارتقای علوم انسانی مصوب جلسهٔ 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 اتخاذشده 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 موردبررسی مقاله حاضر نیست. جزئیات این مسائل باید در عرصه‌های سیاست‌گذاری موردکنکاش قرار گیرد. هدف این مقاله یک مرحله پیش از این جزئیات است و قصد دارد تا با نگاهی به ادبیات فلسفی گسترده‌ای که در این زمینه تولید شده، بررسی کند که در مرحلهٔ نخست، آیا علم اسلامی فی‌نفسه امکان‌پذیر است و می‌توان علوم طبیعی و انسانی و اسلامی را

تصور کرد، یا به سبب این که 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 به طور تصنعی نوعی فیلتر جلوی واقعیت قرار دهد 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 به صورت دستوری و بر اثر سیاست‌گذاری رنگ نهادهای تولیدکننده خود را بگیرد و ماهیت متفاوتی نسبت به زیست‌بوم او مانیت و سکولار غربی پیدا کند؟ به عبارت دیگر، آیا همان طور که نمی‌توان با اعمال تغییرات دستوری در سیاست‌های آموزشی در دانشکده ادبیات شاعرانی به لطافت 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. پرواضح است که اگر مانند فلاسفه‌ای که متمایل به نسبی‌گرایی هستند (هم‌چون لودویگ ویتگنشتاین متأخر، توماس 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 پدیدآمدن علم اسلامی کاملاً امکان‌پذیر است؛ ولی چنین نگاهی به علم شأن علم و عالم را در حد ابزاری در دست صاحبان قدرت و نفوذ فرومی‌کاهد و نمی‌تواند موردپذیرش علاقه‌مندان و شیفتگان علم قرار گیرد.

برخی دیگر از فلاسفه مانند دکارت، لاک، بارکلی، هیوم، کانت، و راسل، با تکیه بر جنبه سوپژکتیو، علم را به‌عنوان باور ذهنی تعریف می‌کنند. نزد این گروه، وقتی برای شخصی نسبت به یک گزاره یا نظریه علم پدید می‌آید به این معناست که وی در جهان ذهنیات به آن گزاره یا نظریه باور پیدا می‌کند. برای درک بهتر جایگاه علم نزد این فلاسفه، می‌توان از نظریه 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: 106). اگر علم را به‌گونه‌ای 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 پدیدارشدن علم اسلامی بیش‌تر چالش دارد تعریف علم ابژکتیو است. پوپر، اگرچه معمولاً با ارائهٔ هرگونه تعریفی چندان موافق نیست، علم را (اعم از تجربی و غیرتجربی) مجموعهٔ گمانه‌هایی دربارهٔ واقعیت، در جهان ۳ پوپر، می‌داند که تا این لحظه از سوی واقعیت موردتقویت و ابرام (corroboration) قرار گرفته و رد و ابطال نشده‌اند (ibid.: 164). جهان ۳ جهان عینی گزاره‌ها، نظریه‌ها، کتاب‌ها، و استدلال‌هاست 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 غیرمعرفتی انسان ساخته می‌شود. غایت علم رسیدن به واقعیت بیرونی مستقل از ذهن است و علم نباید در خدمت هدفی جز این قرار داشته باشد. براساس این تعریف است که پدیده‌ای به‌عنوان علم اسلامی معمولاً موردچالش قرار می‌گیرد.

پوپر البته اذعان دارد که علم ابژکتیو در بیش‌تر موارد توأم با خطاست، زیرا علم جهان ۳ برگرفته از جهان ۲ و ذهن بشر است (ibid.: 156). ذهن سوپژکتیو هرگز مانند یک آینه تصویر عینی واقعیت را منتقل نمی‌کند و صرفاً می‌تواند با نظریه‌سازی و سپس در معرض آزمون قراردادن نظریه‌های برساخته، نظریه‌های نادرست را حذف کند و آن نظریه را که تاکنون از همهٔ آزمون‌ها سربلند بیرون آمده است عجالتاً ترجیح دهد. البته همان نظریه نیز در آینده با

آزمون‌های دیگر به احتمال زیاد رد شده و نظریه دیگری جای‌گزین آن می‌شود. بنابراین، مهم‌ترین مزیت ابژکتیو 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 قدما نسبت می‌دهد که علت بروز بیماری‌های وبا و طاعون یکی از این چهار مورد است: هوای آلوده به بیماری، وضعیّت صور فلکی، مواد و آب آلوده، و اراده خداوند (ابراهیم‌نژاد ۱۴۰۱: ۴۴). در این تصویر غلط و شرک‌آلود از پزشکی اسلامی یا به‌طور کلی علم اسلامی، «اراده خداوند» در کنار علل طبیعی قرار گرفته است، گویی که علل طبیعی هم‌ارز اراده خداوند هستند؛ حال آن‌که براساس اعتقادات اسلامی هرآن‌چه 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 ممیزی شده است. در این ترسیم، همان‌گونه که لیسنکو (Lysenko) در اتحاد جماهیر شوروی یافته‌های علم ژنتیک را به دلیل تعارض با جهان‌بینی طبقاتی مارکسیسم نپذیرفت (Walker 2003: 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 براساس اعتقادات اسلامی نباید میان ابزارهای مختلف شناختی انسان تعارضی وجود داشته باشد و مفروض آن است که هرآن‌چه 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 به سبب 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 براساس تشریح جنازه مردگان باشد، به نگاه نظری موجود در طب اخلاطی تکیه کرده است (ابراهیم‌نژاد ۱۴۰۱: ۲۱۴). اگرچه چنین مواردی تفاوت‌هایی میان علوم مختلف در جوامع اسلامی و غیراسلامی ایجاد می‌کند، ولی این تفاوت‌ها جانبی هستند.

سومین ترسیم تفاوت علم اسلامی را به‌دلیل 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) یک گزاره پذیرفته‌شده در میان مسلمانان است. هم‌چنین، چون نماز از زشتی و بدی بازمی‌دارد (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: خطبه 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 غیرمعقول عقل است درخصوص مسائلی که تابع سلوک علمی نیستند» (سارتن ۱۳۸۳: 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 محال‌بودن 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 براساس تعریف فلاسفه متمایل به نسبی‌گرایی است، یا علم سوژکتیو، 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 ابژکتیو از علم، تلاش می‌کنند که یا امکان حداقلی پدیدارشدن علم اسلامی را براساس پیش‌فرض‌های شکل‌گرفته در ذهن پژوهش‌گران و عالمان نشان دهند (باقری ۱۳۸۲؛ تقوی ۱۳۹۲) و یا قدمی فراتر نهند، هم امکان‌پذیری و هم وقوع علم اسلامی و به‌طور کلی علم دینی را مورد تأکید قرار می‌دهند (گلشنی ۱۳۹۲؛ تقوی 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، و خواه 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 پایاست. از منظر پایا، که از پیروان مکتب فلسفی عقلانیت نقاد کارل پوپر است، وقتی علم ابژکتیو 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 وجودشناسانه است، مبنی بر این که ملک هستی صاحبی دارد، و دیگری معرفت‌شناسانه با این مضمون که شناخت صاحب ملک هستی علی‌الاصول امکان‌پذیر است. وی مابقی تعلیمات دینی را یک سره 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 هرگونه جایگاه دیگری برای پیش‌فرض‌های دینی ایدئولوژیک و غیرعلمی است. به نظر می‌رسد تنزیل شأن گزاره‌های وحیانی در حد صرفاً منشائی برای گمانه‌های علمی مطابق صواب نیست و همان‌طور که گفته شد، مناسب است جهان دیگری در معرض جهان‌های سه‌گانه برای آن گزاره‌ها در نظر گرفته شود. به هر حال، گزاره‌های وحیانی در دامنه مقاله حاضر قرار نمی‌گیرند.

۳. بررسی امکان اسلامی شدن علم

در مکتب عقلانیت نقاد، هر پژوهش علمی با یک مسئله آغاز می‌شود و سپس نظریه‌های مختلفی در پاسخ به آن مسئله حدس زده می‌شود. آن‌گاه آن نظریه‌ها در معرض آزمون‌های متعدد قرار می‌گیرند و با هر آزمون برخی از آن‌ها رد می‌شوند، تا آن‌که به یک نظریه برسیم که از همه آزمون‌ها سربلند بیرون آید. روشن است که آن نظریه بر همه نظریه‌هایی که به ذهن رسیده است رجحان دارد و عجالتاً پذیرفته می‌شود. اما پذیرش آن نظریه خود مسئله دیگری ایجاد خواهد کرد که باز باید برای آن راه‌حلی حدس زد و به آزمون گذاشت و همان روال

امکان‌سنجی علم اسلامی از منظر عقلائیّت ... (محمد سمیعی و فاطمه سمیعی) ۱۳۳

را پیمود و بدین ترتیب جریان پژوهش ادامه پیدا کرده و علم پیشرفت می‌کند. از نظر پوپر، چنین روالی بدون شباهت به نظریه تکامل داروین نیست. تنها تفاوت این مدل در قدرت نقّادی انسان جویای علم است.

آبنشتاین 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: 254).

بنابراین، حدس‌ها یا نظریه‌هایی که در جریان حلّ مسئله به ذهن خطور می‌کند شبیه جهش‌های تصادفی مطرح در نظریه 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 ابژکتیو می‌کند. ابژکتیو بودن عبارت است از «قابل دست‌رس بودن دعاوی در حیطه عمومی و نقدپذیر بودن آن‌ها (در معنای موسّع نقدپذیری‌ای که نقدپذیری تجربی را نیز در بر می‌گیرد) در این حیطه» (پایا ۱۳۹۹: ۲۵۰). به طور 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 به طور کامل احیا کنند. پس علم ابژکتیو، و نه سوژکتیو، مهم است. اگرچه جهان ۳ 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، می‌تواند جهان ۱ و جهان ۲ را با هم نابود کند (Popper 1974: 161). اگر یک نظریه در جهان ۳ ساخته شود 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، کپرنیک، نیوتون و آینشتاین 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 کپلر درباره چرخش سیارات گرد خورشید، که هنوز هم معتبر هستند، به دلیل اعتقاد او به تثلیث مسیحی شکل گرفت (Flint and Rea 2011: 57). آن‌چه مهم است میراث علمی این افراد است و این‌که نظریه‌های آن‌ها واجد صدق مطابقی است یا نیست.

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

۱. کم‌اهمیت جلوه‌دادن نظریه‌سازی در جریان تولید علم و فروکاستن آن به جهش‌های تصادفی، مانند آن‌چه براساس نظریه تکامل داروین رخ می‌دهد، و کفّ ترازوی نقّادی را سنگین‌تر دانستن اشتباهی بس بزرگ است. اگر قدری به تاریخ علم توجه کنیم یا حتی اگر به نمونه‌های حل مسئله توسط خودمان دقت کنیم، متوجه خواهیم شد که این فرایند هرگز چنین نیست که ذهن مانند یک ماشین هزاران هزار نظریه تصادفی تولید کند و سپس منتظر بماند تا یکی از آن‌ها از آزمون‌ها سربلند بیرون می‌آید. خلق این نظریه‌ها حاصل «شهود خلاق، برق ناگهانی بصیرت، و الهام در قالب حدس و گمانه‌ای [است] که دربردارنده تبیینی برای یک پدیده یا راه‌حلی برای مسئله» باشد (پایا ۱۳۹۹: ۱۸۶). چنین قدرت آفرینشی که منحصر به ذهن خلاق بشر است خود یکی از دلایل متافیزیکی 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. درعین حال، نظریه‌ها، 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 نظریه برای حل مسئله در خلأ آفریده نمی‌شود. این مسئله بارها مورد تأکید فلاسفه قرار گرفته است (همان: ۲۴۸، ۲۸۱، ۴۷۳). طبیعی است که از اذهان با جهان‌بینی‌های متفاوت نظریه‌های مختلفی تراوش کند؛

۳. پوپر در جریان رد استقرا تلاش دارد نشان دهد که اگرچه هزاران هزار تجربه نمی‌تواند یک نظریه را ثابت کند، ولی یک مورد نقض می‌تواند آن را ابطال کند. اما ابطال یک نظریه توسط یک مورد نقض به این سادگی نیست و خود فرایند پیچیده‌ای دارد و نوعی قضاوت

است، زیرا ابطال گزاره کلی الف به دلیل مورد جزئی ب در خود یک گزاره مضمر 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 نظریه 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 دلیل 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 غیرمعرفتی 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 براساس فرضیات ذهنی انسان‌ها شکل می‌گیرد که از آن به نظریه پایه‌بودن مشاهده تعبیر می‌شود.

برای آن‌که بتوانیم شکل معینی را در رشته علمی معینی ببینیم، باید از آمادگی ذهنی خاصی برخوردار باشیم، و این همه به نوبه خود به این معناست که کم‌وبیش ناچاریم از امکان تشخیص شکل‌های دیگر صرف‌نظر 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: 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 نظریه‌های شناخت حسی، نظریه آینه‌واربودن (picture theory) حس‌ها از واقعیت مردود شده است، چون بسیاری از اجزای واقعیت در حواس ما نمود پیدا نمی‌کنند. به‌جای آن، پرسپکتیویسم که یافته‌های حسی را در یک چشم‌انداز معنادار می‌داند نظریه غالباً پذیرفته‌شده 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 اشتباه‌بودن آن ثابت نشده است. اما کار علم صرفاً گردآوری بدون تبعیض چنین گزاره‌هایی نیست؛ علم فعالیتی گزینشی است و دنبال گردآوری گزاره‌هایی است که از نظر پژوهش‌گران بیش‌ترین اهمیت را داشته و در جهت اهداف پژوهش باشند. پرواضح است که اهمیت و اهداف در فرهنگ‌های مختلف متفاوت است. به‌دیگرسخن، 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 به‌نحو متفاوتی رشد کند (Doppelt 2010)؛

۷. اگرچه علم و فناوری تعاریف متفاوتی دارند، ولی به‌سختی می‌توان آن‌ها را از یک‌دیگر تفکیک کرد. به‌گفته یکی از مورخان علم، «هیچ کوششی نیست که سراسر علم یا یک‌سره هنر [فناوری] باشد» (هال ۱۳۸۳: ۱۹). توجه به رابطه تنگاتنگ علم و فناوری در عمل نشان می‌دهد تفکیک مطلق این دو، لااقل در فضای قرن بیستم و بیست‌ویکم، 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 برساخته خویش از جهان می‌گردند.

باتوجه به این هفت مرحله که گذشت، پرواضح 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 در علمشان در کنار میراث علمی‌ای 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 جهان‌بینی‌ای که حاکم بر آن است، گزاره‌های علمی که در جهان ۳ نقش می‌بندند، برنامه‌های علمی‌ای 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 تقعر این اعوجاج، تأثیرات جهان‌بینی و باورهای دانشمندان و پژوهش‌گران نیک هویدا است. برای فهم بهتر این مسئله در ادامه به ذکر یک نمونه می‌پردازیم.

۴. نمونه‌ای از تأثیر جهان‌بینی در علم

در این قسمت نشان می‌دهیم چگونه تفاوت دو جهان‌بینی مادی‌گرا و معتقد به متافیزیک باعث می‌شود در کاوش برای حل مسئله هریک رویکردی متفاوت را پی بگیرد 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 نظریه امتناع علم اسلامی را رد کنیم.

از دیرباز تا کنون، این که انسان موجودی صرفاً مادی است یا این که هم دارای جسم مادی است و هم دارای نفس متافیزیکی، که روح یا روان نامیده می‌شود، محل اختلاف بوده است. این اختلاف در طول تاریخ علم استمرار یافته تا این که از اواخر سده بیستم مباحث نظری آن در رشته‌ای مجزاً با عنوان فلسفه ذهن متمرکز شده است. در حال حاضر نیز گروهی از فیلسوفان 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؛ گروه دیگر معتقد به تفاوت ذهن و مغز هستند و ماهیت اولی را متافیزیکی 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 غیرمادی است. هر قدر اطلاعات در رایانه وجود داشته باشد، باز با ادراک متفاوت است. جکسون (۱۹۸۲) با ذکر یک

مثال این تفاوت را به‌خوبی 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 رایانه‌ی وی نیز سیاه و سفید است. جالب این‌جاست که ماری متخصص رنگ‌شناسی است و تمام مباحث نظری فیزیولوژی و روان‌شناسی رنگ را به‌خوبی می‌داند. اما اگر از قضا یک روز در اتاق ماری باز شود و به فضای بیرون راه یابد و یک گوجه‌فرنگی رسیده را در نور آفتاب ببیند، چیزی را به‌عنوان قرمزی ادراک می‌کند که هرگز پیش‌از آن برایش ممکن نبوده است. بدین‌سان روشن می‌شود که تمام اطلاعات و گزاره‌ها درباره‌ی رنگ قرمز با ادراک قرمزی تفاوت ماهوی دارد.

از طرف دیگر، انسان و تصمیمات وی استثنای روشنی بر جهان مادی و فیزیکی هستند. همه‌چیز در فیزیک تابع اصل علیت است، جز انسان مختار که اراده‌ی وی مشمول قوانین بسته فیزیک نمی‌شود. از این‌روست که در قلمرو ذهن، «دلیل» تعریف می‌شود و در قلمرو خارج از ذهن «علت». نفس خروج از سیطره‌ی قاعده‌ی علیت و این‌که قلمرو ذهن با خارج از خود (و چه‌بسا در داخل خود) تابع آن قاعده نیست نشان از آن دارد که این دو قلمرو با هم تفاوت اساسی دارند و یکی داخل دیگری نیست. این مسئله ادعای همه‌ی مادی‌گرایان تقلیل‌گرا و از جمله پوزیتیویست‌ها را باطل می‌کند (Guttenplan 2000: 270, 328).

مادی‌گرایان در مقابل تلاش می‌کنند که با اذعان به غیرفیزیکی بودن ادراک، رابطه‌ی میان جهان فیزیکی و فرایند ادراک را پیدا کنند. در فلسفه‌ی ذهن وقتی وجود متمایز از ادراک را بپذیریم، برای برقراری ارتباط میان جهان مادی و ادراک دو فرضیه طرح می‌شود: نخست، فرضیه‌ی ظهور (emergence) است که مقرر می‌دارد جمع‌شدن اجزای فیزیکی به‌شکل خاصی می‌تواند یک حالت غیرفیزیکی پدید آورد. چون همیشه ممکن است کل خواصی داشته باشد که اجزا فاقد آن هستند، پس جمع‌شدن اجزای فیزیکی در کنار هم می‌تواند مایه‌ی ظهور پدیده‌ی ادراک شود؛ فرضیه‌ی دوم با عنوان همه‌جان‌انگاری (panpsychism) فرضیه‌ی 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 پدیدارشدن ادراک را توضیح دهیم، باید قائل شویم که همه‌ی 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: 220-223). در پاسخ به استثنای اراده‌ی آزاد انسان از اصل علیت، پاسخ برخی مادی‌گرایان استناد به نظریه‌ی کوانتوم است که تصادفی‌بودن برخی از اتفاقات را در فیزیک می‌پذیرد (Born 1949). البته باید توجه داشت که تصادفی‌بودن غیر از ارادی‌بودن است (Popper 1974: 233).

فارغ از مباحث پردامنه و گسترده میان این دو جهان‌بینی کاملاً متفاوت، در این مقاله نشان‌دادن این نکته مدنظر است که چگونه این دو جهان‌بینی باعث تولید دو گونه متفاوت از علم می‌شود. روشن است در مواجهه با یک مسئله رفتاری انسان، مثلاً نارسایی بدخوری (eating disorder)، اگر به انسان نگاه مادی‌گرا داشته باشیم، فقط سراغ علت‌های ژنتیکی و عصب‌شناختی (neurological) می‌رویم و گزاره‌هایی را برای توضیح این نارسایی به‌عنوان نظریه‌های علمی موردتوجه 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 تأثیرهای بدن در روح اصالت قائل می‌شویم، امکان تأثیر روح در بدن را نیز به رسمیت می‌شناسیم و نظریه‌هایی 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 تقلیل‌گراست از سوی دیگر در 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 در حالات دیگر نیز اهمیت می‌دهیم و از همه مهم‌تر، به قصد و اراده انسان و تأثیر آن در 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 رویاست. اگر به رؤیا به صورت یک پدیده صرفاً مادی و فیزیکی نگاه کنیم، تمام گزاره‌ها و نظریه‌های علمی موردنظر از منظر زیست‌شناسی و عصب‌شناسی شکل می‌گیرد؛ اما اگر نقش روح متافیزیکی را به رسمیت بشناسیم، رؤیا می‌تواند محدودیت‌های فیزیکی زمان و مکان را درنوردد، به رؤیای صادق 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، نظریه‌هایی بسازیم، و روش‌هایی را به کار ببریم 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 برچسب «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 نظریه‌ها و روش‌شناسی خود را تولید می‌کند، حال آن‌که جهان‌بینی اسلام گرا می‌تواند علم ابژکتیو و روش‌شناسی خودش را تولید نماید.

۵. بررسی امکان اسلامی‌سازی علم

پس از این که نشان دادیم علم به تبع جهان‌بینی می‌تواند اسلامی شود، لازم است این نکته را تذکر دهیم که فرایند اسلامی‌شدن علم تنها می‌تواند به صورت خودبه‌خودی در مرحله کشف و شهود نظریه‌های علمی یا در مرحله قضاوت درباره ابطال یک نظریه یا به منظور تأمین نیازهای موجود در یک جامعه اتفاق بیفتد و هرگونه اسلامی‌سازی به صورت تصنعی و دستوری نمی‌تواند علم را به معنایی که مدنظر این مقاله است اسلامی کند. سیاست‌های حمایتی، کمک‌های مادی، و گرنت‌های پژوهشی مفید است و می‌تواند به صورت کلی علم را ترویج نماید، اما کشف علمی از مقوله قریحه شاعری است؛ با بذل زر، می‌توانیم شاعران درباری بی‌ورانیم و هنر غیاصیل را ترویج نماییم، ولی هرگز نمی‌توانیم شاعرانی اصیل و صاحب قریحه پدید آوریم.

البته با سیاست‌گذاری و دستور می‌توان سانسور و ممیزی کرد، اما این گونه سیاست‌ها به جای 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 و 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 غیرمستقیم 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 می‌برند و در میدان گفت‌وگوی علمی، اندیشمندانی که مبنایی استوار دارند هراسی از تقابل با اندیشه‌های دیگر ندارند. همان‌طور که در فضای روابط بین‌الملل جنگ حربه کسانی است که توان رقابت سالم را ندارند و در فضای سیاست داخلی کودتا حربه آن نیروهایی است که نمی‌توانند از حمایت‌های مبتنی بر سازوکارهای قانونی سیاسی بهره بگیرند و در بازی فوتبال ارتکاب خطا چاره 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 این که ترویج ظاهرسازی و ریاکاری و انتشار آثار پوشالی را در پی نداشته باشد؛ اما همان‌طور که پیش‌از این گفتیم، گزاره‌های قرآنی و حدیثی که از واقعیت خبر می‌دهند و دین‌داران به سبب 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 آن‌جاکه 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 تجربه علمی نشان داد. همان‌طور که نمی‌توان نشان داد که یک نمازخوان واقعی، بیش از یک تارک‌الصلاة مرتکب خطا می‌شود یا نمی‌توان نتیجه گرفت که یک نفر که سفره 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 غیرمستقیم 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 فقیهان رعایت احکام فقهی در جریان پژوهش و نظریه‌پردازی‌های 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 مدنظر قرار داشته باشد. اگرچه چنین مواردی مهم هستند و همان‌طور که پیش‌ازاین گفتیم ممکن است در یک بازه تاریخی تغییراتی در علوم تولیدشده در جوامع اسلامی ایجاد کنند، ولی فاقد نقش اساسی و کلیدی در اسلامی‌شدن 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 (سیدحسین نصر، نقیب العطاس، و راجی الفاروقی) معتقدند علم غربی خنثی 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 فرایندی که می‌تواند کاستی‌های علم غربی را برطرف کند و محاسن علم اسلامی را نشان دهد گفت‌وگو، نقادی، و زدودن نقش تعصبات و پیش‌فرض‌های توأم با آن در فرایند تعامل اندیشه‌هاست.

این همان مسیری است که دلایی لا‌ما، رهبر تبعیدی بودائیان چینی در هند، با حضور در کنار عصب‌شناسان مادی‌گرا و تقلیل‌گرای بزرگ آمریکایی و اروپایی و در فرایند گفت‌وگوهای دانشگاهی در پی گرفت. او ضمن گفت‌وگوهای خود افق جدیدی از وجود انسان را در برابر تمدن غرب گشود. دلایی لا‌ما با تأکید بر قدرت ذهن متافیزیکی نشان می‌دهد که نگاه

مادی‌گرایانه سوم شخص به انسان چه قدر در برابر نگاه اول شخص انسان به نفس خودش ضعیف و ناتوان است. با نگاه اول شخص و تمرکز بر تأثیر ذهن در مغز و بدن می‌توان به‌حدی از آرامش و شادمانی دست پیدا کرد که هرگز نمی‌توان از راه مقابل، یعنی تأثیر مغز در ذهن به آن دست یافت (Dalai Lama 2007). سخنرانی‌ها و تعلیمات او تأثیرهای ژرفی بر دانشمندان و عموم جامعه مادی‌گرای غرب گذاشت.

۶. نتیجه‌گیری

اگرچه مطلوب‌ترین حالت این است که علم ابژکتیو 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 بنابر عقلانیت نقاد، ابزار شناختی بشر فقط به بخش کوچکی از بی‌نهایت جنبه واقعیت دسترسی دارد. به دلیل 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 ابژکتیو منعکس کند. بنابراین، چه بخواهیم و چه نخواهیم، تأثیر و ردپای جهان‌بینی‌های متفاوت در علم ابژکتیو وجود خواهد داشت. از این جاست که همان‌طور که از پوپر نقل کردیم و بسیاری از فلاسفه علم به آن اذعان دارند، می‌دانیم که بخش بزرگی از گزاره‌های عجالتاً پذیرفته‌شده ما در واقع اشتباه هستند. البته این هرگز به معنای نسبی‌گرایی مطلق نیست. نظریه‌های 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 در نظریه‌هایی که برای توضیح واقعیت برمی‌سازند و نیز در قضاوت آن‌ها در مورد ابطال آن نظریه‌ها مؤثر باشد. از این جاست 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 نظریه‌هایی که برای توضیح رفتار وی می‌سازند با نگاه مادی‌گرا که اعتقادی به وجود روح ندارد متفاوت باشد.

البته باید تأکید کرد که فرایند اسلامی‌شدن علم خودبه‌خودی و طبیعی است و نمی‌توان به‌صورت قاعده‌مند و دستوری علم اسلامی تولید کرد. بنابراین، تمام تلاش‌هایی که برای اسلامی‌سازی علم به‌صورت تصنعی می‌شود محکوم به شکست است و بودجه‌هایی که احیاناً

امکان‌سنجی علم اسلامی از منظر عقلانیت ... (محمد سمیعی و فاطمه سمیعی) ۱۴۳

صرف این کار می‌شود به‌هادر خواهد رفت. اگر برای نیل به علم اسلامی فضای باز اندیشه و بیان را مسدود کنیم، نه تنها نتیجه‌ای نخواهیم گرفت، بلکه به‌دلیل جلوگیری از تضارب اندیشه‌ها، ناخواسته جریان طبیعی اسلامی شدن علم را سد خواهیم کرد.

کتاب‌نامه

- آیین‌نامه تشکیل شورای تخصصی تحول و ارتقای علوم انسانی مصوب جلسه ۶۵۰ مورخ ۱۳۸۸/۷/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی، (۱۳۸۸): <<https://rc.majlis.ir/fa/law/show/136125>>
- ابراهیم‌نژاد، هرمز (۱۴۰۱)، پزشکی در ایران: حرفه، تخصص، و سیاست (۱۱۹۳-۱۳۴۳ ق)، 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، س ۲۵، ش ۹۸.
- پارسانیا، حمید (۱۳۸۸)، «علم دینی از منظر حکمت اسلامی»، راه‌برد فرهنگ، دوره ۲، ش ۶.
- پایا، علی (۱۳۸۶)، «ملاحظات نقدانه درباره دو مفهوم علم دینی و علم بومی»، حکمت و فلسفه، دوره ۳، ش ۱۰ و ۱۱.
- پایا، علی (۱۳۹۵)، «از قرآن چه و چگونه می‌توان آموخت؟ یک بررسی از منظر عقلانیت نقد»: <<https://neelooofar.org/what-and-how-can-we-learn-from-the-quran>>.
- 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.
- پایا، علی و علی‌رضا منصوری (۱۳۹۷)، «علم و تکنولوژی: تفاوت‌ها، تعامل‌ها، و تبعات آن‌ها»، فلسفه علم، دوره ۸، ش ۱۶.
- تقوی، مصطفی (۱۳۹۲)، «علم انسانی - اجتماعی اسلامی: مسئله امکان‌پذیری و راهبردهای رشد»، اندیشه نوین دینی، ش ۳۴.
- تقوی، مصطفی (۱۳۹۸)، «علم منسوب به جهان‌بینی خاص: بررسی مسئله امکان‌پذیری»، پژوهش‌های فلسفی، دوره ۱۳، ش ۲۷.
- 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، ش ۲۴.

۱۴۴ پژوهش‌های علم و دین، سال ۱۳، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۴۰۱

- سارتن، جورج (۱۳۸۳)، مقدمه بر تاریخ علم: از هومر تا خیام، ج ۱، ترجمه غلامحسین صدری افشار، تهران: علمی و فرهنگی.
- فلک، لودویک (۱۳۷۵)، «درباره مشاهده علمی» در: دیدگاه‌ها و برهان‌ها، مقاله‌هایی در فلسفه علم و فلسفه ریاضی، ترجمه و گردآوری شاپور اعتماد، تهران: نشر مرکز.
- گلشنی، مهدی (۱۳۹۲)، از علم سکولار تا علم دینی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- نهج‌البلاغه (۱۳۸۵)، 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 (eds.), London and New York: Routledge.
- Dzilo, Hasan (2012), "The Concept of 'Islamization of knowledge' and Its Philosophical Implications", *Islam and Christian-Muslim Relations*, vol. 23, no. 3.
- Flint, Thomas P. and Rea Michael C. (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*, vol. 32, no. 127.
- Jones, Todd (2010), "Unification", in: *The Routledge Companion to Philosophy of Science*, Stathis Psillos and Martin Curd (eds.), London and New York: Routledge.
- Keim, Wiebke (2017), "Islamization of Knowledge-Symptom of the Failed Internationalization of the Social Sciences?", *Méthod(e)s: African Review of Social Sciences Methodology*, vol. 2, no. 1-2.
- 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.
- 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*, vol. 24, no. 4: <<https://doi.org/10.1111/jep.12891>>.
- Vintiadis, Elly (2014), "A Frame of Mind from Psychiatry", *Medicine, Health Care, and Philosophy*, vol. 18, no. 4.
- Walker, Mark (2003), *Science and Ideology: A Comparative History*, London and New York: Routledge.