

علم دینی از منظر واقع‌گرایی انتقادی*

سید محمد تقی موحد ابطحی

دانش‌آموخته دکتری فلسفه علم و فناوری پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. تهران. ایران.

smtmabtahi@gmail.com

چکیده

در دهه‌های گذشته در بحث از امکان یا امتناع علم دینی، از دیدگاه‌های مختلف فلسفه علمی (اثبات‌گرایی، ابطال‌گرایی پوپری، برنامه پژوهش علمی لاکاتوشی، پارادایم علم کوهنی وغیره) بهره گرفته شده است، اما تاکنون درباره قابلیت‌های واقع‌گرایی انتقادی در حمایت از ایده علم دینی کار چندانی انجام نشده است و پژوهش‌های انجام‌شده نیز به ابعاد مختلف ایده علم دینی نپرداخته‌اند. در این مقاله پس از معرفی مختصر واقع‌گرایی انتقادی، به صورت متمایز «معناداری»، «امکان»، «ضرورت»، «مطلوبیت»، «چگونگی تولید» و «آینده» علم دینی از منظر واقع‌گرایی انتقادی بررسی می‌شود تا نشان داده شود این دستگاه فلسفی، که فلسفه علوم طبیعی، فلسفه علوم انسانی و فلسفه فراطبیعت را دربرمی‌گیرد، ظرفیت بالایی برای پشتیبانی از ایده علم دینی دارد.

کلیدواژه‌ها: علم دینی، واقع‌گرایی انتقادی، معناداری و امکان علم دینی، ضرورت و مطلوبیت علم دینی، چگونگی تولید علم دینی، آینده علم دینی.

*. این مقاله مستخرج از طرح «جریان‌شناسی نظریه‌های علم دینی» از مجموعه طرح‌های اعتلاء علوم انسانی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی است.

مقدمه

در دهه‌های گذشته هنگام بحث از علم دینی، از دیدگاه‌های مختلف فلسفه علمی بهره گرفته شده است. برخی در اثبات امتناع علم دینی از فلسفه‌های علم اثبات‌گرایی، ابطال‌گرایی، عقل‌گرایی انتقادی و پدیدارشناسی استفاده کرده‌اند (نراقی، ۱۳۷۳؛ پایا، ۱۳۸۶؛ سروش، ۱۳۹۰؛ عبدالکریمی، ۱۳۹۱)؛ در مقابل، برخی دیگر بحث کرده‌اند که حتی فلسفه علم‌های اثبات‌گرایی و ابطال‌گرایی ظرفیت حمایت از ایده علم دینی را دارند (زیباکلام، ۱۳۹۰) و برخی دیگر در چهارچوب فلسفه علم‌های لاکاتوشی، کوهنی، فایریندی و مکتب ادینبورایی از علم دینی حمایت کرده‌اند (باقری، ۱۳۸۲؛ زیباکلام، ۱۳۹۰). اما تا کنون در ارتباط با قابلیت‌های فلسفه علم واقع‌گرایی انتقادی در حمایت از ایده علم دینی کارهای اندکی انجام شده است. برای نمونه می‌توان به مصاحبه‌ها و یادداشت‌های دکتر عماد افروغ (۱۳۸۶ الف و ب)، مروج اصلی فلسفه علم واقع‌گرایی انتقادی در ایران و مقاله‌ای از نجف‌پور و همکاران (۱۳۹۲) اشاره کرد. مروری بر این آثار نشان می‌دهد که ابعاد مختلف موضوع علم دینی در آن‌ها بررسی نشده است. در این مقاله تلاش می‌شود پس از معرفی مختصر واقع‌گرایی انتقادی، به صورت متمایز، «معناداری»، «امکان»، «ضرورت»، «مطلوبیت»، «چگونگی تولید» و «آینده» علم دینی از منظر واقع‌گرایی انتقادی بررسی شود. بدیهی است در مرحله بیان دیدگاه واقع‌گرایی انتقادی در قبال ایده علم دینی، ابعاد دیگری از آرای این دیدگاه فلسفه علمی معرفی خواهد شد.

واقع‌گرایی انتقادی

در این مقاله، مراد از واقع‌گرایی انتقادی دیدگاهی است که توسط روی بسکار^۱ (۲۰۱۴-۱۹۴۴) مطرح شد و تونی لاوسن^۲، رم هره^۳، آندرو سایر^۴، مارگارت آرچر^۵، آندرو کالیر^۶، ویلیام آوتویت^۷،

1. Roy Bhaskar
2. Tony Lawson
3. Rom Harre
4. Andrew Sayer
5. Margaret Archer
6. Andrew Collier
7. William Outhwaite

تد بنتون،^۱ پیتر منیکاس،^۲ آلن نری،^۳ روی ادگلی،^۴ هاگ لیسسی،^۵ داگلاس پورپورا^۶ و غیره در توسعه آن کوشیدند. دکتر عماد افروغ در آغاز کتاب شرحی بر دیالکتیک روی بسکار مراحل توسعه فلسفه علم بسکار را به شکل زیر شکل ترسیم کرده است:

رنالیسم استعلایی^۷ < طبیعت‌گرایی انتقادی^۸ < نظریه نقد تبیینی^۹ < رنالیسم انتقادی دیالکتیکی^{۱۰} < رنالیسم انتقادی دیالکتیکی استعلایی^{۱۱} < فلسفه فراطبیعت.^{۱۲}

بی‌شک توضیح سیر تحولات این دیدگاه در این مجال اندک ممکن نیست و همین که برخی از مؤلفه‌های این دیدگاه به اختصار توضیح داده شود، کمک خواهد کرد تا از این منظر به ارزیابی ایده علم دینی بپردازیم.

فلسفه علم بسکار واقع‌گرایانه است؛ به این معنا که به واقعیتی مستقل از فاعل شناسا اعتقاد دارد که بعد لازم و ناگذرای^{۱۳} علم را تشکیل می‌دهد. در این دیدگاه چنین عنوان می‌شود که «جهان خارجی مستقل از خواست‌های ما از آن است که اغلب در مقابل خواست‌های ما مقاومت می‌ورزد» (بنتون و کرایب، ۱۳۸۴: ص ۲۲۵). «در هستی‌شناسی واقع‌گرایی انتقادی بین سه قلمرو تجربی، حقیقی و واقعی تمایز گذارده شده است. قلمرو تجربی از تجارت رویدادهای مشاهده‌شده حاصل می‌شود. قلمرو حقیقی شامل رویدادهاست، خواه مشاهده شده باشند، خواه نه. قلمرو واقعی شامل فرایندهایی می‌شود که وقایع را ایجاد می‌کنند» (بلیکی، ۱۳۹۱: ص ۱۹۸).

فلسفه علم بسکار استعلایی است؛ به این معنا که همانند کانت به دنبال یافتن شرط امکان علم و تحقیق علمی است. البته کانت شرط امکان علم تجربی را در مقولات فاهمه جست‌وجو می‌کند

1. Ted Benton
2. Peter Manicas
3. Alan Norrie
4. Roy Edgley
5. Hugh Lacey
6. Douglas Porpora
7. Transcendental Realism
8. Critical Naturalism
9. Theory of Explanation Critique
10. Transcendental Critical Realism
11. Transcendental Dialectical Critical Realism
12. The Philosophy of Meta_reality
13. Intransitive

و از این حیث، فلسفه او ایدئالیستی می‌شود؛ اما بسکار به اقتضای رویکرد واقع‌گرایانه خود، شرط امکان علم تجربی را در لایه‌های چندگانه واقعیت، ساختارها،^۱ مکانیسم‌ها،^۲ و توان علی^۳ آن‌ها و غیره جست‌وجو می‌کند. به عقیده بسکار «کشف واقعیت جهان هستی مستلزم عبور از سطح پدیده‌های تجربی و مشاهده‌پذیر به سطوح زیرین و مطالعه ساختارها و مکانیسم‌های موجد این پدیده‌هاست» (Bhaskar, 2008: PP 12-14).

فلسفه علم بسکار دیالکتیکی است؛ به این معنا که برخلاف کانت، در جایی که به دو نظریه سرسختانه رقیب برمی‌خورد، به جدلی‌الطرفینی بودن آن‌ها حکم نمی‌کند، بلکه به دنبال نظریه‌ای (سنتزی) است که در پرتو آن هر دو نظریه قابل تبیین باشد. برای نمونه، سایر به تقابل‌های عمیق یا دوگانه‌هایی نظیر فرد-جامعه؛ ذهنی-عینی؛ اندیشه-کنش، ارزش-واقعیت اشاره می‌کند و بر این باور است که این دوگانه‌ها مشکلاتی را در فهم ما از جهان و خودمان ایجاد می‌کند (سایر، ۱۳۸۵: ص ۲۵) و در ادامه می‌کوشد در قالب سنتزی این تقابل‌ها و دوگانه‌ها را از میان بردارد.

فلسفه علم بسکار طبیعت‌گرایانه است؛ به این معنا که برخلاف بسیاری از هرمنوتیسین‌ها، پدیدارشناسان، ساختارگرایان و غیره که واقعیت‌های اجتماعی را برساخته می‌دانند و در نتیجه، استفاده از روش علوم طبیعی را در علوم اجتماعی جایز نمی‌دانند و جریان ضدطبیعت‌گرایی را تشکیل می‌دهند، بسکار باز هم به اقتضای رویکرد واقع‌گرایانه خود، بر این باور است که واقعیت‌های اجتماعی تماماً برساخته نیستند و در نتیجه، علی‌رغم تفاوت موضوع علوم طبیعی و علوم اجتماعی، می‌توان از روش‌های علوم طبیعی در علوم اجتماعی استفاده کرد.

فلسفه علم بسکار انتقادی است؛ به این معنا که در پی رهاشدن از محدودیت‌های نظری و عملی است. بسکار علی‌رغم استفاده از روش طبیعت‌گرایان در علوم اجتماعی، با توجه به انسانی و در نتیجه، تا حدودی آگاهانه و عامدانه بودن واقعیت‌های اجتماعی، از نقد تبیینی هم استفاده می‌کند که به معنای افزودن دیدگاهی انتقادی و هنجارین به موضوع موردتبیین است (بنتون و کرایپ، ۱۳۸۴: ص ۳۳۵).

فلسفه بسکار در آخرین لایه خود که به‌طور خاص در کتاب از شرق به غرب (۲۰۰۰) بیان شده است، از فراواقعیت و خداوند، به‌منزله امر مطلق و شرط بلاشرط هر امکان و اینکه علم و دین در نهایت یکی هستند و غیره دفاع می‌کند. به عقیده بسکار، در ارتباط با تلقی انسان از خدا دو

1. Structures
2. Mechanisms
3. Causal powers

پندار نادرست وجود دارد: «یکی این توهم که انسان اساساً خداگونه نیست و دیگری اینکه هم‌اکنون خداگونه است ... وی در مقدمه طولانی کتاب برای خدا به دوازده گام تا بهشت اشاره می‌کند» (افروغ، ۱۳۹۴: ص ۱۱۹).

تأکید مجدد بر این نکته ضروری است که وقتی در این مقاله از واقع‌گرایی انتقادی یاد می‌شود، کل آن نظام فلسفی موردنظر است که بسکار از رئالیسم استعلایی تا فلسفه فراطبیعت مطرح کرده است.

معنای علم دینی از منظر واقع‌گرایی انتقادی

یکی از ویژگی‌های فلسفه علم بسکار این است که وی در مجموع نظامی فلسفی ارائه کرده است که در آن هم فلسفه علوم طبیعی، هم فلسفه علوم انسانی و هم فلسفه فراطبیعت وجود دارد. بسکار (۲۰۰۰) خداوند را به مثابه امر مطلق و شرط بلاشرط هر امکانی طرح کرده است. به یاد داشته باشیم که بسکار ریشه‌ای در هند دارد و به خاطر علاقه‌ای که به عرفان هندی دارد، از نوعی خدای وحدت وجودی یاد می‌کند که در آن انسان‌ها و دیگر موجودات و در مجموع، جهان در حال گسترش همگی اشکال مختلفی از خداوند و تجلیات او هستند. بسکار خدا را موجودی جدای از سایر موجودات نمی‌داند. در این دیدگاه معرفت به خداوند نیز، نه به روش تجربی بلکه از طریق شهود عقلی (البته نه عقل «Rational» صرفاً مبتنی بر «reason» بلکه عقل به معنای «intuition Intellectual») و در پرتو سلوک نفسانی ممکن است؛ هرچند این معرفت همانند سایر معارف بشری، معرفتی متحول و خطاپذیر است. ازسوی دیگر، در واقع‌گرایی انتقادی از ضرورت هماهنگی میان معارف بشری یاد می‌شود. بسکار تصریح می‌کند که علم و دین در نهایت با هم متحد هستند و علم در نهایت به خداوند مربوط می‌شود.

بر این مبنا می‌توان گفت از منظر بسکار، در جایگاه نظریه‌پرداز اصلی جریان واقع‌گرایی انتقادی، علمی که هماهنگ با و مبتنی بر چهارچوبی فلسفی شکل بگیرد یا تداوم یابد که در آن خداوند، خداگونه‌ای انسان، معرفت به خدا و سلوک به‌سوی وی پذیرفته شده است، علمی دینی است. علم دینی در این نگاه، علمی در فرایند شدن و در نتیجه ذومراتب قلمداد می‌شود که در بردارنده بازه وسیعی می‌شود که با گذار از علم سکولار آغاز و تا مرحله وحدت یافتن کامل علم و دین در رسیدن به حقیقت واحد دنبال می‌شود. در نقطه پایانی این مسیر، علم دینی همان دین علمی است، زیرا هر دو در ساختار جدید و گسترده‌تری با هم وحدت یافته‌اند.

امکان علم دینی از منظر واقع‌گرایی انتقادی

توضیحی که درباره معنای علم دینی در بند پیشین ارائه شد در عمل، امکان علم دینی را هم در چهارچوب واقع‌گرایی انتقادی بسکاری نشان داده است. باوجوداین، در این بند توضیحی ارائه می‌شود مبنی بر اینکه گذار از فلسفه‌های علم اثبات‌گرا (پوزیتیویستی) و تفسیری (هرمنوتیکی) این فرصت را برای واقع‌گرایی انتقادی فراهم آورده است که از یک‌سو، امکانی وسیع برای تأثیر معرفت و سلوک دینی در علم و فرایند علم‌ورزی ایجاد کند و ازسوی دیگر، علم را صرفاً در چهارچوب گفتمانی و تفاهم بین‌الذهانی معنا نکند، بلکه بتواند در چهارچوبی واقع‌گرایانه از علم سخن گوید. توضیح آنکه واقع‌گرایی انتقادی از دو وجه گذرا و ناگذرا یا به تعبیر دیگر، متعدی و لازم علم سخن می‌گوید. در وجه گذرا و متعدی علم به معنا، مفهوم و نظریه‌محور بودن و به تعبیر دیگر، بر وجه هرمنوتیکی علم توجه می‌شود. اگر پذیرفتیم که مشاهده ما گرانبار از نظریه است و زبان ما برخلاف نگرش ویتگنشتاین اول، با امر واقع تطابق ندارد و به تعبیر ویتگنشتاین متأخر، اگر پذیرفتیم که ما نه با دیدن خام (see) بلکه با دیدن به‌مثابه یا دیدن با عنوان «seeing as» سروکار داریم، به این معناست که پذیرفته‌ایم یک واقعیت خارجی به اشکال مختلفی نه‌تنها گزارش، بلکه دیده می‌شود. همان‌طور که ارسطویان چیزی را که در فیزیک نیوتنی آونگ دیده می‌شد جسم درحال سقوط با مانع می‌دیدند، به عقیده بسکار علم یک فعالیت اجتماعی است که در آن دانشمندان می‌کوشند در تعامل با هم و با استفاده از مفاهیم و نظریه‌ها (که وجه گذرا و هرمنوتیکی علم را تشکیل می‌دهد)، یوانین علی حاکم بر رویدادها (که وجه واقع‌گرایانه علم را شکل می‌دهد) را کشف کنند (Bhas- 2008: pp 104-106). از این زاویه امکان مشاهده، فهم و تبیین عالم از منظرهای مختلف و ازجمله از منظر دینی فراهم می‌آید؛ به عبارت دیگر، همان‌گونه که در چهارچوب مفهومی و نظری سکولار می‌توان به فهم و تبیین عالم پرداخت، در چهارچوب دینی نیز می‌توان هستی طبیعی و انسانی و غیره را فهم و تبیین کرد و این به معنای امکان علم دینی است. مهم آن است که در فرایند داوری بتوان کفایت نظری و تجربی نظریه دینی را بر نظریه سکولار نشان داد.

ازسوی دیگر، واقع‌گرایان انتقادی، هم در علوم طبیعی و هم در علوم انسانی به وجه ناگذرا و لازم علم نیز تأکید می‌ورزند و در هر دو حوزه (علوم طبیعی و علوم انسانی) به واقعیتی مستقل از ذهن، زبان و قراردادهای آدمیان اعتقاد دارند که هدف علم در نهایت، شناخت آن سطح از واقعیت است. در مقابل این نوع نگاه واقع‌گرایانه «بنابر هستی‌شناسی تفسیرگرایی، واقعیت اجتماعی محصول فرایندهایی است که در طی آن کنشگران اجتماعی به اتفاق هم، کنش‌ها و موقعیت‌ها را ایجاد می‌کنند و به تعبیر دیگر، واقعیت اجتماعی همان تفسیرهای افراد است» (بلیکی، ۱۳۹۱:

ص ۱۹۵)؛ به عبارت دیگر، برخلاف بسیاری از هرمنوتیسین‌ها، پدیدارشناسان و ساختارگرایان که واقعیت اجتماعی را بر ساخته می‌دانند، واقع‌گرایان انتقادی بر وجه غیربرساختی واقعیت‌های طبیعی و انسانی تأکید می‌کنند و هدف علم را گذار از سطح تجربی واقعیت که مبتنی بر مفاهیم، نظریه‌ها و عمل محقق است، و شناخت لایه‌های زیرین واقعیت که در بردارنده ساختارها، مکانیسم‌ها و روابط علی و ضروری مستقل از فاعل شناساست، معرفی می‌کنند و از این طریق دیدگاه خود را در زمره دیدگاه‌های واقع‌گرایانه قرار می‌دهند.

در ادامه و ذیل بحث از راهکارهای تولید علم دینی، وجوه دیگری از امکان علم دینی در دیدگاه واقع‌گرایی انتقادی آشکار خواهد شد.

ضرورت علم دینی از منظر واقع‌گرایی انتقادی

همان‌طور که بیان شد، بسکار در فلسفه‌ورزی خود فرایند گذار از رئالیسم انتقادی و طبیعت‌گرایی انتقادی و غیره به فلسفه فراطبیعت را دنبال کرد. اگر در این مسیر با وی همراه باشیم، باید بگوییم که علم دینی یا به تعبیر دیگر ایده‌ای که نظام معنایی، مفهومی و نظری‌ای را دنبال می‌کند که از علم و دین متمایز تحققیافته در بستر زمان، به‌ویژه از عصر روشنگری به این سو، فراتر رفته و وحدتی بین این دو ایجاد کند، ضروری قلمداد خواهد شد. در دیدگاه بسکار انسان در حقیقت موجودی خداگونه است که سرنوشت او چنین بوده که در شرایط کنونی، به‌خصوص در دوره پس از عصر روشنگری، در دنیایی زندگی کند که تحت تأثیر آرای فلاسفه سکولار، از خداگونه بودن خود غافل شود. اما خصلت انتقادی، آگاهی طلب و رهایی خواه همین انسان اقتضا می‌کند که در راه پر پیچ‌وخم و پر از خطای سیر و سلوک به حقیقت خود بازگردد. انسانی که در چنین مسیری قرار می‌گیرد، ناگزیر از آن خواهد بود که میان علم‌ورزی خود و سیر و سلوکی که در نهایت دینی است هماهنگی ایجاد کند. در چنین نظام فکری ضرورت علم دینی (علم و دین هماهنگ با هم و در نهایت وحدت‌یافته) کاملاً قابل دفاع خواهد بود.

مطلوبیت علم دینی از منظر واقع‌گرایی انتقادی

واقع‌گرایان انتقادی در صدد فرارفتن از دوگانه‌هایی هستند که در فلسفه علم و فلسفه علوم انسانی مرتب از آن‌ها بحث می‌شود. واقع‌گرایان انتقادی می‌کوشند نوعی هم‌پیوندی دیالکتیکی بین دوگانه‌هایی نظیر جمع‌گرایی/فردگرایی، ساختار/عامل، علت/دلیل، دانش/ارزش، ماتریالیسم/ایدئالیسم، پوزیتیویسم/هرمنوتیک و غیره برقرار کنند. در این بین، یکی از دوگانه‌هایی که از

رنسانس و به خصوص از عصر روشنگری سربرآورد و زمینه بحث از مناسبات علم و دین را در مغرب زمین فراهم کرد و دامنه آن امروزه کشورهای اسلامی از جمله ایران را نیز دربرگرفته است، دوگانه علم و دین است. بسکار به عنوان پایه‌گذار جریان واقع‌گرایی انتقادی، در واپسین فعالیت‌های فلسفی خود از شرق به غرب (۲۰۰۰) کوشید دوگانه علم و دین را نیز در فرایندی دیالکتیکی وحدت بخشید؛ به بیان دیگر، می‌توان گفت بحث فلسفی و فعالیت نظری و علمی در ارتباط با علم و دین به مثابه بخشی از اهداف واقع‌گرایان در گذار از دوگانه‌های مفهومی و نظری، اقدامی مطلوب قلمداد می‌شود و علاوه بر ثمرات فلسفی و علمی می‌تواند در عرصه اجتماعی نیز اثرهای ارزشمندی از خود بر جای گذارد و تعارضات موهوم میان دین‌داران و عالمان را کاهش دهد و در نهایت از میان بردارد.

زمینه‌های فردی و اجتماعی دستیابی به علم دینی از منظر واقع‌گرایی انتقادی

با توجه به تأکیدی که واقع‌گرایی انتقادی بر بعد ناگذرای علم و نقش عمل در علم دارد، علی‌القاعده تحول علم را امری مدیریت‌پذیر و تحت تأثیر نظام ارادی، مفهومی و کنشی عاملان می‌داند؛ هرچند به دلیل ناشناخته‌بودن بخش عمده‌ای از ساختارها، مکانیسم‌ها و روابط علّی و زیست در جهان باز (غیرآزمایشگاهی)، نمی‌توان این پدیده اجتماعی را به گونه‌ای مدیریت کرد که تصویر روشنی از محصول آن و زمان دستیابی به آن ممکن باشد؛ به بیان دیگر، پدیده اجتماعی تحول علم و تولید علم دینی، علی‌القاعده در چهارچوب واقع‌گرایی انتقادی، هرچند مدیریت‌پذیر است، به صورت دقیق پیش‌بینی‌پذیر نیست. با وجود این، می‌توان برخی از عوامل را که به صورت علل اعدادی می‌توانند در وقوع این پدیده موثر باشند برشمرد.

یادآوری می‌شود که در واقع‌گرایی انتقادی، در کنار وجه ناگذرا و لازم علم، بر وجه گذرا و متعددی علم نیز تأکید می‌شود و این وجه از علم ارتباط بسیاری با کنش‌های فردی و اجتماعی دارد. نکته دیگری که باید به آن اشاره کرد این است که واقع‌گرایی علمی با فراروی از دوگانه‌های فرد/جمع یا ساختار/عامل، درصدد تبیین پدیده‌های اجتماعی با بهره‌گیری هماهنگ از ساختار و عامل است. در این دیدگاه، فعالیت علمی در هر حوزه‌ای (فلسفه، علوم اجتماعی و علوم طبیعی)، همانند هر پدیده اجتماعی دیگر، کنشی آگاهانه است که در بستری اجتماعی انجام می‌گیرد و بر این اساس، برای فهم کنش علمی ازسویی باید آن را بر پایه شناسنده آگاهی که در فرایند شدن و به دنبال حل مسائل مختلف زندگی است بررسی کرد و ازسوی دیگر، باید به بستر اجتماعی انجام آن فعالیت توجه داشت و ابزارهایی مفهومی، فرهنگی و مادی که همگی ماهیتی اجتماعی

دارند و در تولید، بازتولید و تغییر نظامات علمی استفاده می‌شوند را مدنظر داشت (سایر، ۱۳۸۵: صص ۱۷-۱۸). بر این اساس، برای تحول علم، کنشگران علمی (اساتید و دانشجویان) به لحاظ فردی باید متحول شوند. برای تولید علم دینی، کنشگران علمی باید معرفت و سلوک دینی داشته باشند. اینکه کنشگر علمی متوجه شود که در زمانه‌ای زندگی می‌کند که عوامل متعددی موجب از خودبیگانگی وی و غفلت از خداگونه‌بودن و به‌سوی خدا جهت‌داشتن او شده‌اند و وی باید با اتخاذ رویکردی انتقادی و سلوک آگاهانه (هرچند خطاپذیر) از این وضعیت رهایی یابد، از مقدمات تحول علم و تولید علم دینی در چهارچوب واقع‌گرایی انتقادی به‌شمار می‌آید.

اما باید توجه داشت که تحول کنشگر علمی و معرفت و سلوک دینی وی برای تولید علم دینی کافی نیست و حتماً باید ساختارهای علمی (قوانین حاکم بر نهادها و فعالیت علمی) نیز متحول شوند و جهت‌گیری دینی پیدا کنند. قوانینی که به سیطره وضع موجود کمک می‌کند و مانع از خودآگاهی کنشگران علمی و در نتیجه، رهایی آن‌ها از وضع موجود می‌شود، باید اصلاح شود. یکی از این قوانین حاکم بر نظام علمی کشور که همچون مانعی بر سر راه تحول علم عمل می‌کند، به اعتقاد افروغ، تمرکزگرایی حاکم بر نظام آموزشی و پژوهشی کشور است (افروغ، ۱۳۸۶ ب) که موجب لخت و صلب‌شدن نظام آموزشی و پژوهشی کشور می‌شود و به تبع آن، علی‌رغم دغدغه‌های چهار سال محقق‌نشده انقلاب اسلامی ایران، موانع متعددی را برای کنشگری فعال‌تر تحول‌خواهان در عرصه علم فراهم می‌آورد.

البته از این مطلب نیز نباید غفلت کرد که برای آنکه تحول نهاد علم در جهت اهداف دینی بتواند پایدار بماند و تحولی دین‌محور در محتوای علم پدید آورد، ناگزیر باید سایر نهادها و ساختارهای اجتماعی نیز متحول شوند. در جامعه‌ای که اقتصاد آن (برای مثال) در جهت نظام سرمایه‌داری شکل گرفته، توسعه یافته و نقشی محوری در میان سایر نهادهای اجتماعی پیدا کرده است، نمی‌توان انتظار داشت که نهاد علم آن بتواند در جهت سلوک دینی متحول شود و رشد کند.

تحول در مبانی علم، لازمه دستیابی به علم دینی از منظر واقع‌گرایی انتقادی

در کنار توجه به تحول در ساحات درونی و بیرونی فرد و همچنین، تحول در نهادها و ساختارهای اجتماعی، یکی از عواملی که می‌تواند در پدیده تحول علم مؤثر باشد، تحول در نظام معنایی و مفهومی و به تعبیر دیگر، تحول در پیش‌فرض‌های متافیزیکی حاکم بر فعالیت علمی است. در جامعه‌ای که نظامی فلسفی تدوین نشده باشد که بتواند در کنار تحلیل پدیده علم (اعم از علوم طبیعی و علوم انسانی) به تحلیل سلوک دینی فرد بپردازد، بی‌شک یا رفتار علمی با مشکل

همراه می‌شود و یا از معرفت و سلوک دینی غفلت می‌شود. مکاتب مختلف فلسفه علم در سیر تاریخی خود سعی در تحلیل پدیده علم داشته‌اند، اما متأثر از عصر روشنگری توانسته‌اند تحلیلی از معرفت و سلوک دینی ارائه کنند و در نتیجه یا باورهای دینی را بی‌معنا دانسته‌اند (اثبات‌گرایان) یا آن‌ها را معنادار، ولی غیرعلمی قلمداد کرده‌اند (ابطال‌گرایان)، یا آن را صرفاً برساخته‌ای در کنار سایر برساخت‌های بشری معرفی کرده‌اند (برساخت‌گرایان اجتماعی). در این فضای فکری، علم توسعه می‌یابد، اما دین و سلوک دینی تضعیف می‌شود. در مقابل، اگر برداشت ما از نظام حکمت متعالیه این‌گونه باشد که این نظام صرفاً در پی اسفار اربعه (سفر من الخلق الی الحق، سفر بالحق فی الحق، سفر من الحق الی الخلق بالحق و سفر فی الخلق بالحق: مسافرت از مردم تا خدا، مسافرت با خدا درباره خدا، مسافرت از خدا تا مردم با خدا و مسافرت در میان مردم با خدا) است و در این مسیر بیش از هر چیزی بر عقل و شهود تأکید می‌ورزد و به نقش تجربه در کسب معرفت و تنظیم مناسبات انسانی و اجتماعی و علمی و فناورانه کم‌توجه است، در تحلیل پدیده علم (مراد علم موجود است) دچار ضعف می‌شود. بر این اساس، یا باید در پی فلسفه علوم طبیعی و انسانی توسعه‌یافته‌ای بود که بتواند معرفت و سلوک دینی را به شکل مناسبی تحلیل کند (کاری که برای مثال بسکار دنبال کرد)، یا باید درصدد آشکارکردن ظرفیت‌های حکمت متعالیه بود تا در کنار اسفار اربعه، توان تحلیل پدیده علم و مدیریت آن را نیز داشته باشد - کاری که فلاسفه نوصدرایی (برای نمونه لکزایی، ۱۳۹۵) و یا کسانی همچون افروغ (۱۳۹۱) درصدد انجام آن هستند - فارغ از اینکه این دو دسته تلاش تا چه اندازه توانسته‌اند در تحقق اهداف خود موفق باشند.

بر این اساس، می‌توان گفت در بین سه رویکرد تأسیسی مبنایگرایانه، تهذیب و تکمیل علوم موجود و استنباطی (بنابر تقسیم‌بندی نظریه‌های علم دینی توسط خسرو باقری، که البته در طبقه‌بندی‌های دیگر نظریه‌های علم دینی به آن‌ها اشاره شده است (موحد ابطحی، ۱۳۹۹)، واقع‌گرایی انتقادی بی‌شک با تحول در مبانی فلسفی فعالیت علمی برای رسیدن به علم دینی همراه‌تر است.

تهذیب و تکمیل علوم موجود از منظر واقع‌گرایی انتقادی

در میان دو رویکرد دیگر (تهذیب و تکمیل علوم موجود و رویکرد استنباطی) واقع‌گرایی انتقادی با رویکرد تهذیب و تکمیل علوم موجود نسبت بهتری می‌تواند برقرار کند. می‌توان گفت از آنجا که واقع‌گرایی انتقادی در فعالیت علمی برای تجربه نقش قائل است، می‌تواند دستاوردهای علوم تجربی موجود را در چهارچوب گسترده‌تر فلسفی خودش جای دهد و تفسیر کامل‌تری از آن‌ها ارائه کند و در تکامل آن بکوشد؛ به عبارت دیگر، علوم طبیعی و اجتماعی به‌دست‌آمده در چهارچوب

تجربه‌گرایانه، می‌تواند گام اول از فعالیت علمی در چهارچوب واقع‌گرایی انتقادی به‌شمار آید تا پس از شناخت همبستگی‌ها و انتظام‌های حاکم در سطح تجربی واقعیت، به شناخت لایه بالفعل و واقعی دست یابد.

ازسوی دیگر، واقع‌گرایی انتقادی می‌تواند از رویکردهای هرمنوتیکی در عرصه علم، به‌ویژه علوم انسانی، آغاز کند و دوباره آن را در قالب متافیزیک مبسوط‌تر خود بازخوانی، اصلاح و تکمیل کند. برای مثال در کنار وجه گذرا و متعدی علم، که همسو با رویکردهای هرمنوتیکی است، بر وجه ناگذرای علم، که هماهنگ با نگاه واقع‌گرایی است، تأکید کند و درصدد شناخت آن برآید. واقع‌گرایی انتقادی شباهت بسیاری نیز با نظریه‌های انتقادی دارد و می‌تواند دوباره از آن نقطه آغاز کند و ضعف عمده نظریه‌های انتقادی را در ارائه ابعاد ایجابی علم برطرف کند. در نهایت، واقع‌گرایی انتقادی می‌تواند ترکیبی منسجم از دستاوردهای سه پارادایم اثباتی، تفسیری و انتقادی (این طبقه‌بندی سه‌گانه علاوه‌بر شهرتی که دست‌کم در ایران دارد، پشتوانه‌ای نظری هم دارد که توسط هابرماس در بحث دانش و علایق انسانی مطرح شده است) را، که وجه مشترک آن‌ها سکولار بودنشان است، اخذ کند و آن را در چهارچوب فلسفه فراطبیعت خود جایابی کند و با بهره‌گیری از معرفت و سلوک دینی در تداوم فرایند علم‌ورزی، گامی به‌سوی دستیابی به علم دینی بردارد.

تحلیل رویکرد استنباطی از منظر واقع‌گرایی انتقادی

در میان سه رویکرد مبنایگرایانه، تهذیب و تکمیل علوم موجود و استنباطی، به‌نظر می‌رسد توضیح مبنای بهره‌گیری از رویکرد استنباطی در چهارچوب واقع‌گرایی انتقادی به بحث و استدلال بیشتری نیاز داشته باشد؛ به بیان دیگر، برای گذار از تلقی متافیزیکی خاصی که در واقع‌گرایی انتقادی بسکار از خداوند وجود دارد، به‌عنوان امر مطلق و شرط بلاشرط هر امکان، رسیدن به خدای ادیان ابراهیمی دارای صفات ویژه‌ای (از جمله عالم و قادر و هادی) است و برای هدایت بشر فرد معصومی را برمی‌گزیند و از طریق وحی با وی سخن می‌گوید و معارفی را به‌صورت گزاره‌ای، برای هدایت بشر در اختیار او قرار می‌دهد که بسیاری از آن‌ها از طریق حس و عقل برهانی قابل دستیابی نیستند، بحث مبسوطی می‌طلبد. اما به‌طور خلاصه می‌توان گفت در چهارچوب واقع‌گرایی انتقادی این امکان وجود دارد که فرد خاصی با سلوک عملی و شهود عقلی ویژه، درکی از عمیق‌ترین لایه‌های هستی به‌دست آورد و این فهم را در قالب زبانی بیان کند. اگر چنین مبنایی را برای وحی پذیرفتیم، امکان بهره‌گیری از آموزه‌هایی که در ادبیات اسلامی از آن‌ها با عنوان آیات و روایات یاد می‌شود، به‌منزله گزارش‌هایی از ساختارها، مکانیسم و روابط علی حاکم بر سطح واقعی عامل

هستی وجود دارد. در ادامه نحوه مواجهه با چنین آموزه‌هایی در فرایند علم‌ورزی در چهارچوب واقع‌گرایی انتقادی بیان می‌شود.

برای مثال وقتی در قرآن می‌خوانیم «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ» (اعراف: ۹۶)، نباید در چهارچوب پوزیتیویستی مدعی شویم که ایمان و تقوی و برکت، به‌عنوان مفاهیم دینی، تعریف عملیاتی ندارند و در نتیجه عبارت مورد بحث تجربه‌ناپذیر و بی‌معناست. همچنین، نباید با تحویل ساده‌انگارانه ایمان و تقوی (برای مثال به صرف بر زبان جاری کردن برخی عقاید یا انجام برخی مناسک دینی) و برکت (برای مثال به رفاه مادی) این گزاره را تجربه‌پذیر و البته ابطال‌شده توسط شواهد آماری حاصل از وضعیت رفاه در کشورهای اسلامی (برای مثال) قلمداد کنیم. بلکه در یک گام باید به استناد کاربردهای واژگان ایمان و تقوا و برکت و غیره، در کل متن مورد بحث (در اینجا قرآن)، فهم بهتری از آیه به دست آوریم. این فهم جدید از آیه - چنانچه تجربه‌پذیر بود - به این معناست که دست‌کم سطحی از این عبارت ناظر به سطح تجربی واقعیت است و در نتیجه می‌تواند با شواهد آماری ارزیابی شود. البته باید توجه داشت که با توجه به مفهوم و نظریه‌محور بودن تجربه، شواهد آماری و تجربی نیز باید در چهارچوب معنایی و مفهومی مورد بحث به دست آمده باشند. در صورت هماهنگی فهم روشمند این آیه و شواهد تجربی می‌توان از کفایت عملی (نه تأیید و اثبات به معنای پوزیتیویستی) آن سخن گفت. در صورت ناهماهنگی فهم به دست آمده از آیه و شواهد تجربی گردآوری شده، می‌توان در صدد یافتن روندها و مکانیسم‌هایی بود که در جهان بازی که در آن زندگی می‌کنیم وجود دارد و مانع از تحقق تالی شرطی مورد بحث (لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ)، با وجود مقدم آن (أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا) می‌شود. همچنین، می‌توان در چهارچوب واقع‌گرایی انتقادی این پرسش استعلایی را مطرح کرد که عالم هستی باید چگونه باشد تا در آن چنین رابطه‌ای بین «ایمان و تقوا» و «فتح برکات از آسمان و زمین» برقرار باشد.

اما باید توجه داشت که چنین عبارت‌هایی ضرورتاً محدود به سطح تجربی واقعیت نیستند و می‌توانند ناظر به سطوح زیرین واقعیت باشند؛ به بیان دیگر، در چهارچوب واقع‌گرایی انتقادی می‌توان گفت که لازم نیست رابطه «ایمان و تقوا» و «فتح برکات از آسمان و زمین» صرفاً یک رابطه از نوع همبستگی‌های آماری و انتظام‌های تجربی غیر ضروری باشد، بلکه رابطه می‌تواند از جنس روابط ضروری مفهومی، البته نه به معنای همان گویانه، باشد. در این صورت محقق باید از سویی در پی معنایی از «ایمان و تقوا» و از سوی دیگر، در پی «فتح برکات از آسمان و زمین» باشد که بدون تحلیلی شدن این رابطه، ضرورتی میان آن‌ها برقرار شود. در این صورت فهمی از جهان به دست

خواهیم آورد که در آن چنین رابطه‌ای وجود دارد و این فهم ما را در به تصویرکشیدن جهان دینی کمک خواهد کرد.

چرایی عدم تحول علم و دستیابی به علم دینی از منظر واقع‌گرایی انتقادی

پرسش دیگری که باید مبتنی بر نگاه واقع‌گرایی انتقادی به آن پاسخ دهیم این است که چرا اقدامات چند دهه گذشته در کشور در زمینه تحول علم و تولید علم دینی (برای مثال تأسیس ده‌ها مرکز آموزشی، پژوهشی، فرهنگی، سیاست‌گذاری و نشریه علمی و برگزاری همایش‌های متعدد و نظریه‌پردازی چندین استاد حوزوی و دانشگاهی در این زمینه و غیره) به تحول علم و تولید علم دینی منتهی نشده است؟

در این پرسش چنین فرض شده است که اقدامات انجام گرفته در چند دهه گذشته، همچون علت تامه، ضرورتاً باید به معلولی همچون تحول علم و علم دینی منتهی می‌شد، اما واقع‌گرایی انتقادی به ما گوشزد می‌کند که باید به تفاوت علت حقیقی و علل اعدادی و همچنین، به تفاوت جهان بازی که در آن زندگی می‌کنیم و جهان بسته آزمایشگاهی توجه داشته باشیم. در جهان بسته آزمایشگاهی، محقق با مفروض و ثابت گرفتن برخی از عوامل شناخته‌شده، همبستگی بین دو یا چند عامل را بررسی می‌کند. اما در جهان بازی که در آن زندگی می‌کنیم، تمامی عوامل قابلیت عمل دارند و وضعیت بسیار پیچیده‌ای را به وجود می‌آورند؛ به گونه‌ای که امکان پیش‌بینی در جهان بسته بسیار ضعیف می‌شود. در چنین حالتی باید ساختارها، مکانیسم‌ها و رویدادهایی که هم‌زمان در حال وقوع است، هر چند بعضاً دیده نمی‌شوند را نیز در نظر گرفت و تأثیر آن‌ها را در عدم تحقق انتظار یادشده (تحول علم و تولید علم دینی) بررسی کرد. نگارنده در مقاله تحلیلی «جامعه‌شناختی تداوم رویکرد پوزیتیویستی به علوم انسانی و عدم تولید علم دینی در ایران» (۱۳۸۸) این بحث را به تفصیل آورده است که در اینجا به ذکر خلاصه‌ای از نتیجه آن تحقیق بسنده می‌شود و علاقه‌مندان به این بحث را به مطالعه آن مقاله دعوت می‌کند.

نگارنده در آن مقاله از قول آندرو سایر آورده است که خلق یک نظریه علمی به مثابه نظامی معنایی، ازسویی وابسته به اهداف و مقاصد نظریه‌پرداز و ازسوی دیگر، وابسته به بستر مفهومی، فرهنگی و مادی و به‌طور خلاصه، بستر اجتماعی موجود است. در این دیدگاه بقا، تغییر شکل یا بی‌توجهی به یک نظریه علمی نیز به‌عنوان پدیده‌ای اجتماعی در قالب الگویی شبیه الگوی تکاملی معرفت، چنین تبیین می‌شود که «انسان‌ها با توجه به اهداف و مقاصد شخصی و با استفاده از ابزارهای مفهومی و نظری موجود، نظام معرفتی

خاصی را پدید می‌آورند. چنانچه این نظام معرفتی توسط افراد دیگر درک شد و از آن استفاده شد، باقی می‌ماند و رشد می‌کند. در مقابل، نظام‌های معنایی که نتوانند به طرح‌های موفقیت‌آمیزی منجر شوند کنار زده می‌شوند» (سایر، ۱۳۸۵: ص ۲۳). همچنین، به موازات خلق یک نظام معنایی جدید به‌عنوان یک کار و برقراری روابط اجتماعی جدید هم‌سو با آن نظام معنایی، نیازهای جدیدی به‌وجود می‌آید و این نیازهای جدید به همراه خود کار جدیدی را توسط فاعل شناسا برای خلق نظام معنایی دیگر یا تغییر و تکامل نظام معنایی موجود به همراه می‌آورد؛ به این ترتیب، روند تاریخی معرفت، هم‌سو با بسط شبکه نیازهای آدمی گسترش می‌یابد. اما همان‌گونه که مارکس نوشته است، این تحولات به‌طور کامل تحت اختیار آدمی نیست، بلکه در بستر شرایطی که از گذشته انتقال یافته است انجام می‌گیرد (همان: ص ۲۱). مطابق این الگو از روند توسعه علمی، این تصور که معرفت ابتدا به‌صورت مستقل توسعه یابد و بعد در زمینه خاص به‌کار گرفته شود، تصور اشتباهی است. معرفت و عمل از همان ابتدا در هم تنیده‌اند و حتی علوم محض نیز مجموعه‌ای از اعمال است (همان: صص ۲۸-۲۷). در چنین فضایی فهم نظام معانی و مفاهیم موجود در جامعه و یافتن راهکار تغییر آن‌ها، متضمن فهم اعمال مادی مرتبط با آن‌ها و درک شیوه چالش با آن‌هاست (همان: ص ۳۷).

سپس با ذکر شواهد تاریخی نشان داده است که از زمان قاجاریه و به‌ویژه در دوره پهلوی، علوم انسانی پوزیتیویستی در چه بستری به منظور پیش‌بینی و کنترل پدیده‌های اجتماعی و اقتصادی وارد کشور شد و در قالب نهادهای علمی (دانشگاه و مراکز تحقیقی) و همچنین، در قالب مراکز سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی اقتصادی و اجتماعی بازتولید و به جریان سلطه در کشور تبدیل شد.

اما با فرض اینکه چون ساختار حکومت پیش از انقلاب زیر نفوذ فکری غرب قرار داشت، از طریق کنترل گرایش‌های فکری خاص و گسترش نیازهای مادی، پاسخ به این نیازها در قالب ساختارهای ویژه به بازتولید نظام فکری خاصی در جامعه دامن زده و از این طریق به سلطه خود ادامه داده است (سایر، ۱۳۸۵: ص ۳۸). اما پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران، که ساختار حکومتی شاهنشاهی از میان رفته و به جای آن ساختار حکومت دینی قرار گرفته است، چرا در جامعه علمی کشور باز هم تفکر پوزیتیویستی تداوم یافته است؟ در آن مقاله در پاسخ به این سؤال باز هم با تکیه بر دیدگاه واقع‌گرایان انتقادی آمده است که بازتولید نظام معرفتی و به تبع آن ساختارهای اجتماعی، تنها به‌صورت آگاهانه و توسط

جریان سلطه انجام نمی‌گیرد و راه دیگر آن بازتولید ناخودآگاه و بدون قصد و نیت از طریق توده مردم است؛ به عبارت دیگر، هرچند نظام سلطه با گسترش و تعمیق شبکه نیازهای مادی همسو با نظام معنایی موردحمایتش و تأمین این نیازها، به بازتولید نظام معنایی و ساختارهای وابسته اقدام می‌کند، در حال حاضر شاید بتوان پذیرفت که این شیوه بازتولید عامل تداوم تفکر پوزیتیویستی در جامعه نیست. اما شیوه دوم بازتولید نظام معنایی و ساختارهای وابسته کماکان به قوت خود باقی است و توده مردم برای رفع نیازهای خود از طریق عمل در ساختار شکل داده‌شده توسط نظام سلطه، به بازتولید ساختارهای اجتماعی و به تبع آن بازتولید نظام معنایی مسلط می‌پردازند: «دوام ساختارهای اجتماعی تنها در صورتی است که مردم آن‌ها را بازتولید کنند. اما مردم هم این ساختارها را به صورتی خودکار بازتولید نمی‌کنند و این عمل به ندرت با قصد و نیت صورت می‌گیرد (همان: ص ۱۱۰). همان‌طور که بسکار مطرح می‌کند، مردم برای بازتولید خانواده هسته‌ای ازدواج نمی‌کنند، یا برای بازتولید اقتصاد سرمایه‌داری کار نمی‌کنند، اما بازتولید خانواده هسته‌ای یا اقتصاد سرمایه‌داری پیامد ناخواسته، نتیجه اجتناب‌ناپذیر و شرط ضروری فعالیت آن‌هاست.

سپس به مصادیقی از نوع دوم بازتولید نظام معرفتی مسلط در ایران اشاره و فرض شده است که بازتولید رویکرد پوزیتیویستی به علم در فضای آموزشی (با اشاره به کتب درسی دوره ابتدایی، راهنمایی، دبیرستان و دانشگاه)، پژوهشی (با اشاره به مقالات، پایان‌نامه‌ها و طرح‌های تحقیقاتی) و برنامه‌ریزی (با اشاره به برنامه‌های توسعه و نقشه جامع علمی کشور) و غیره، در بهترین حالت، نه به صورت آگاهانه و با قصد و نیت توسط نظام سلطه بلکه به صورت ناآگاهانه و از طریق عمل در ساختارهای موجود انجام گرفته است.

چگونگی رهایی از نظام علمی حاکم

پرسش دیگری که در این مقاله به آن پرداخته می‌شود این است که پس از آگاهی از اینکه رویکرد پوزیتیویستی به علم در قالب چه اعمال مادی و بسترهای اجتماعی‌ای بازتولید می‌شود؛ چگونه باید این اعمال مادی را به چالش کشید و از سلطه نظام علمی حاکم رها شد؟ عناوینی همچون «به چالش کشیدن نظام سلطه» به معنی ورود به حوزه انتقادی است که بخشی از نام فلسفه واقع‌گرایی انتقادی مرتبط با آن است. اصولاً واژه انتقادی در رئالیسم انتقادی ناظر به رسالت رهایی‌بخشی است که آن‌ها برای علم قائل هستند. بی‌شک راه حلی که بخواهد در چنین بستر نظری‌ای ارائه شود، باید تعامل شایسته‌ای بین ساخت اجتماعی و ذهنیت عامل برقرار کند. بر این اساس، راه حل‌های

کل‌گرایانه یا فردگرایانه‌ای که اصلاح وضع موجود را تنها در بستر تحولات ساختی یا از طریق تحول ذهنیت تک‌تک افراد دنبال می‌کنند، نمی‌تواند راه حل مناسبی در این فضای فکری باشد.

بر مبنای رویکرد ترکیبی ساخت و عامل، ارزش‌ها و بینش‌های نظری باید از طریق بهره‌گیری از ساختارهای اجتماعی موجود و در نظر داشتن رقیبان حاضر در صحنه اجتماعی، به تحلیل مشکلات روزمره مردم پردازد و در صدد رفع آن‌ها برآید و به طریق قانونی جامعه را بر برتری تحلیل خود قانع کند و از این طریق مقبولیت عمومی کسب کند تا این مقبولیت عمومی بستری برای بازتولید مجدد آن افکار فراهم آورد. پیروان امروزی نظریه انتقادی چنین راه حل‌هایی را پیگیری می‌کنند. برای مثال فوکو به‌رغم فلسفه جذابش، برای مشارکت در حل مسئله‌ای اجتماعی به گروهی پیوست که در صدد بهبود وضعیت زندان‌های فرانسه بود. دریدا جزء پیشنهاددهندگان و مجریان برنامه‌ای بود که می‌خواست آموزش فلسفه را در دبیرستان‌های فلسفه اصلاح کند. هابرماس با سخنرانی در کشورهای مختلف، خود را به‌عنوان سفیر فرهنگی مصلحان جهان معرفی کرده است (اباذری، ۱۳۸۲).

بر این اساس، چنانچه بر آن باشیم که بر جریان سلطه (نگاه پوزیتیویستی به علم) غلبه یابیم، باید با استفاده از ابزارهای قانونی ابتدا به چالش هر یک از بسترهایی پردازیم که جریان سلطه (علم سکولار و به‌ویژه علوم انسانی پوزیتیویستی) از طریق آن بازتولید می‌شود و سپس، به گسترش و بازتولید نظام معنایی جایگزین (علم دینی و به‌طور خاص، علوم انسانی اسلامی) اقدام کنیم.

در مقاله‌ای که پیش از این به آن اشاره شد (موحد ابطحی، ۱۳۸۸) دو نمونه موفق (نمونه‌ای از تلاش فردی و نمونه‌ای از تلاش گروهی) از نحوه به‌چالش کشیدن یک نظام فکری خاص و ارائه یک نظام فکری جدید که با بهره‌گیری از روش‌های مسالمت‌جویانه، قانونی و توأم با عمل در بطن جامعه به‌ثمر رسیده است، ذکر شده است. مروری بر نمونه‌های تاریخی به‌چالش کشیدن نظام‌های فکری و علمی مستقر می‌تواند معیارهای ارزشمندی را برای نقد جریان علم دینی در کشور در اختیار قرار دهد.

آینده علم دینی از منظر واقع‌گرایی انتقادی

آخرین موضوعی که در این مقاله به آن پرداخته می‌شود آینده علم دینی از منظر واقع‌گرایی انتقادی است. با توجه به مطالبی که در ارتباط با امکان، ضرورت و مطلوبیت علم دینی از منظر واقع‌گرایی انتقادی بیان شد، می‌توان گفت که واقع‌گرایی انتقادی با آن دیدگاه‌هایی که علم دینی را مفهومی

پارادوکسیکال معرفی می‌کنند و به‌صورت پیشینی هر گونه تلاش برای دستیابی به علم دینی را تلاشی بی‌حاصل، سقف‌زدن بر تفکر و در نتیجه، محکوم به شکست می‌دانند (سروش، ۱۳۸۹) مخالف است. واقع‌گرایی انتقادی با توجه به محدودیت‌هایی که برای پیش‌بینی در جهان باز برمی‌شمارد، با دیدگاه‌هایی که به استناد تاریخ علم دینی حکم بر شکست آن صادر می‌کنند (سروش، ۱۳۹۰؛ پایا، ۱۳۸۶) و همچنین، با دیدگاه‌هایی که صرفاً با توجه به سیر تاریخی ایده علم دینی انتظار دارند که علم دینی در آینده‌ای نزدیک تحقق یابد نیز مخالف است.

واقع‌گرایان انتقادی به استناد ادله‌ای که بر امکان علم دینی مطرح شد، می‌توانند اجمالاً به آینده‌داشتن این ایده حکم صادر کنند. همچنین، به استناد ادله‌ای که بر ضرورت و مطلوبیت علم دینی ارائه شد، می‌توانند تلاش در این زمینه را امری ضروری، مطلوب و اخلاقی بدانند. واقع‌گرایان انتقادی شواهدی نیز ارائه می‌کنند که دلالت بر این دارد که چرخشی آکادمیک در ارتباط با تعامل علم و دین در غرب رخ داده است و این چرخش زمینه مناسبی برای تحقق ایده علم دینی را فراهم آورده است. برای مثال افروغ با استناد به کتاب بسکار با عنوان از شرق به غرب، سلوک یک نفس (۲۰۰۰) و به تبع آن کتاب استعلا، رئالیسم انتقادی و خدا اثر مشترک مارگارت آرچر، آندرو کالیر و داگلاس پورپورا (۲۰۰۴) و همچنین، کتاب راجر تریگ با عنوان دین در حیات عمومی (۲۰۰۷) از این چرخش آکادمیک یاد می‌کند؛ چرخشی که نه تنها می‌تواند زمینه فلسفه علمی مناسبی برای فعالیت علمی در چهارچوب دینی فراهم آورد، بلکه از ضرورت تحول فردی و ساختاری در نهاد علم دفاع می‌کند.

کتابنامه

۱. اباذری، یوسف، ۱۳۸۲. «حل مسئله». نامه علوم اجتماعی، شماره ۲۱.
۲. افروغ، عماد. ۱۳۸۶ الف. «امکان جامعه‌شناسی دینی». محتواگرایی و تولید علم. تهران: سوره مهر.
۳. _____ ۱۳۸۶ ب. «جایگاه مطلوب دانشگاه و آسیب‌های آن». محتواگرایی و تولید علم. تهران: سوره مهر.
۴. _____ ۱۳۹۱. انقلاب اسلامی و مبانی بازتولید آن. تهران: سوره مهر.
۵. _____ ۱۳۹۳. «دین و جامعه در چرخش زمانی معاصر؛ عصر بازگشت خدا». اسلام و مطالعات اجتماعی. سال دوم. شماره ۳.
۶. _____ ۱۳۹۴. شرحی بر دیالکتیک روی بسکار. تهران: نشر علم.
۷. باقری، خسرو. ۱۳۸۲. هویت علم دینی. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۸. بلیکی، نورمن. ۱۳۹۱. پارادایم‌های تحقیق در علوم انسانی. ترجمه، تدوین و تعلیق سید حمیدرضا حسنی؛ محمد تقی ایمان؛ سید مسعود ماجدی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۹. بنتون، تد؛ کرایب، یان. ۱۳۸۴. فلسفه علوم اجتماعی. ترجمه شهناز مسمی پرست. تهران: آگه.
۱۰. پایا، علی. ۱۳۸۶. «ملاحظات نقادانه درباره دو مفهوم علم دینی و علم بومی». فصلنامه حکمت و فلسفه. سال سوم. شماره ۱۱.
۱۱. حسنی، سید حمید رضا؛ علی‌پور، مهدی؛ موحد ابطحی، سید محمد تقی. ۱۳۹۰. علم دینی، دیدگاه‌ها و ملاحظات. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. ویراست دوم. چاپ پنجم.
۱۲. زیباکلام، سعید، ۱۳۹۰. تعلقات و تقویم دینی علوم، علم دینی، دیدگاه‌ها و ملاحظات. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. ویراست دوم. چاپ پنجم.
۱۳. سایر، آندرو. ۱۳۸۵. روش در علوم اجتماعی، رویکرد رئالیستی. ترجمه عماد افروغ. تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۴. سروش، عبدالکریم. ۱۳۸۹. «راز و ناز علوم انسانی». در [http://www.drSORoush.com/](http://www.drSORoush.com/Persian/By_DrSorouSh/P-NWS-13890712-RazVaNazOloomEnsani.html)
۱۵. _____ ۱۳۹۰. «اسلام و علوم اجتماعی؛ نقدی بر دینی کردن علم». مجموعه مقالات علم دینی، دیدگاه‌ها و ملاحظات. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

۱۶. لکزایی، شریف. ۱۳۹۵. فلسفه سیاسی صدرالمآلهین. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۷. عبدالکریمی، بیژن. ۱۳۹۱. «تأملاتی پیرامون نسبت الهیات و علوم انسانی». ارائه شده در همایش علم دینی در دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران؛ بازنشر در کتاب پایان تئولوژی، تهران: نقد فرهنگ.
۱۸. موحد ابطحی، سید محمد تقی. ۱۳۸۸. «تحلیلی جامعه‌شناختی از علت تداوم رویکرد پوزیتیویستی به علم و عدم شکل‌گیری علم دینی در ایران». دو فصلنامه اسلام و علوم اجتماعی. شماره ۲.
۱۹. _____ . ۱۳۹۹. «معرفی و نقد طبقه‌بندی‌های نظریه‌های علم دینی». مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی. شماره ۸۲.
۲۰. نجف‌پور، عزیز؛ گیتی‌پسند، فاطمه؛ خسروپناه، عبدالحسین. ۱۳۹۲. «از رئالیسم انتقادی تا علم دینی؛ بررسی و نقد آرای عماد افروغ در باب علم دینی». جستارهای فلسفه دین. سال دوم. شماره ۲.
۲۱. نراقی، احمد. ۱۳۷۳. «عینیت در علم و رابطه آن با آموزه‌های دینی (آیات علم دینی ممکن است؟)». فصلنامه کیان. شماره ۲۰.

22. Bhaskar, Roy. 2000. **From East to West: Odyssey of a Soul**. London: Routledge.
23. 2008 ————. **A Realist Theory of Science**. London: Routledge.
24. M. Archer, A. Collier and D. Porpora (eds) (2004) **Transcendence: Critical Realism and God**, Routledge. London.
25. Trigg, Roger. 2007. **Religion in Public Life: Must Faith Be Privatized?** Oxford :Oxford University Press UK.

