

نگاهی به کارکردهای معرفتی دین در زندگی مدرن: بررسی نقش علم دینی

قدرت‌الله قربانی*

چکیده

زندگی مدرن دارای مبانی متافیزیکی مهمی برای خود است که این مبانی ابعاد مختلف حیات دنیوی بشر مدرن را مدیریت می‌کنند. اهمیت مبانی مذکور در آن است که آن‌ها نحوه نگرش انسان جدید به کل نظام هستی، اعم از خدا، خودش و جهان، را تعیین کرده و لذا با محوریت انسان همه حقایق را فهم و تفسیر می‌کنند.

نتیجه محوریت انسان و سپس معطوف شدن همه توجه به تأمین نیازهای دنیوی باعث افراط او در استفاده از مواهب خدادادی در طبیعت، و غفلت از حقایق غیرمادی و معنوی می‌شود که این دو امر از بحران‌های اساسی انسان در جهان مدرن است.

در حل بحران زندگی مدرن، به نظر می‌رسد نقش دین، بالاخص ادیان الهی، بر عوامل و مؤلفه‌های دیگر مقدم باشد؛ زیرا دین قادر است پاسخ پرسش‌هایی که انسان مدرن از طریق علم و متافیزیک مدرن نتوانست پاسخ آن‌ها را بیابد به انسان گوشزد کند.

* استادیار گروه فلسفه دانشگاه اصفهان qorbani48@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۸۹/۸/۱۱، تاریخ پذیرش: ۸۹/۱۲/۳

با توجه به نقش مذکور دین و نیز اهمیت علم و نگرش متافیزیکی در حل بحران انسان مدرن، می‌توان به اهمیت نقش علم دینی در این زمینه توجه داشت؛ زیرا علم دینی، در اینجا، نظام معرفتی درباره جهان طبیعت و نیز ماوراء طبیعت است که آموزه‌های دین در شکل دهی متغیرهای تأثیر گذار آن، دارای نقش و تأثیر مهمی است که به واسطه همین کلیت علم، بالاخص کاربردهای آن را، رنگ و جهت دینی داده و از بروز نتایج سکولار و ضد دین جلوگیری می‌کند.

کلیدواژه‌ها: علم، دین، زندگی مدرن، انسان‌گرایی، علم دینی.

مقدمه

زندگی مدرن دارای برخی ویژگی‌های مهم است که لازمه مدرن بودن آن است، از این صفات می‌توان به خودبنیادی، سکولاریسم، ماده‌گرایی، عقلانیت بشری و موارد دیگری از این قبیل اشاره کرد. در این میان، بحران در برخی از ارکان زندگی انسان مدرن نیز به تدریج از لوازم حیات او گردیده است؛ یعنی همان‌طور که تغییر جایگاه انسان با خدا و دیگر موجودات جهان، آغازگر زندگی دوره مدرن گردید، این تغییر در درون خود، بحرانی اساسی ایجاد کرد که ناشی از تعیین جایگاه نادرست انسان در نظام هستی بود.

بنابراین اگر زندگی مدرن انسان را مورد ملاحظه قرار دهیم، از یک روی در زندگی او، عوامل پویا و مثبتی را می‌بینیم که معنا دهنده به دوره مدرن هستند، از این عوامل می‌توان تأثیرهای علم تجربی مدرن و تکنولوژی حاصل از آن را در نظر آورد. در مقابل، برخی ویژگی‌هایی در حیات او مشاهده می‌شود که نهایتاً او را دچار بحران معنوی و هویتی می‌سازد. از این موارد می‌توان به سکولاریسم، خودبنیادی، گسترش الحاد و سودگرایی اشاره کرد. در نتیجه، زندگی مدرن کنونی انسان نمایان‌گر بحران معنوی و هویتی در ارکان آن است که می‌بایستی با خودشناسی و رجوع به آموزه‌های

اصیل دینی، آن را اصلاح کرد.

از آنجا که علم تجربی مدرن و تکنولوژی حاصل از آن تحت تأثیر دیدگاه‌های سکولار، سودگرایانه، ماده‌گرایانه و حتی بعضاً الحادی جزء ذات زندگی مدرن شده است، نقش علم و تکنولوژی را نیز می‌توان در گسترش بحران آن در نظر داشت. از این‌رو در این مقاله با نظر به نسبت ذاتی بین انسان، علم و جهان بینی آدمی، با فرض اهمیت گسترده علم تجربی در زندگی انسان مدرن، تلاش می‌شود تا ضمن تبیین کارکردهای آن، و بحران‌های ناشی از آن در زندگی مدرن، با نظر به کارکردهای ادیان، بالاخص ویژگی معرفت‌شناختی و معرفت‌بخشی آن‌ها در رفع بحران معنوی انسان، از امکان بالقوه علم دینی دفاع گردد. در واقع، فرضیه مقاله این است که به واسطه نقش گسترده علم در ایجاد تغییرات اساسی در زندگی انسان‌ها - که نمونه بارز آن نقش علم تجربی غربی در زندگی مدرن غربی است - اگر علم، به واسطه تأثیر پذیریش از جهان بینی و نگرش دینی جهت الهی داشته باشد، می‌تواند در زمانه کنونی در رفع بحران معنوی آدمی نقشی اساسی داشته باشد.

نسبت زندگی مدرن و علم تجربی غربی

مسئله یکی از نمودها و ظهورات بارز زندگی انسان مدرن در قالب پیشرفت‌های ناشی از علم تجربی و تکنولوژی مدرن است. به بیان دیگر پیشرفت‌های حاصل از علم تجربی است که در زندگی خصوصی و اجتماعی مدرن انسان غربی تغییرات چنان بزرگی ایجاد کرده و آن را به کلی متفاوت از دوره قرون وسطی ساخته است؛ بنابراین می‌توان علم تجربی مدرن را از مهم‌ترین خصیصه‌های زندگی مدرن دانست که آن، هم در سعادت و بهروزی او و هم در بحران‌سازی معنوی برای او دارای نقشی اساسی بوده است؛ البته تکنولوژی نیز پس از علم دارای این نقش بوده است تا آنجا که از دید عده‌ای از محققین، علم و تکنولوژی مدرن در صدد ایفای نقش جهان‌بینی برای زندگی انسان جدید است. در این زمینه هایدگر بر آن است که یکی از پدیده‌های ذاتی عصر

مدرن، علم است و پدیده‌ای که اهمیت آن کمتر از علم نیست، تکنولوژی ماشینی است (هایدگر، ۱۳۷۵: ۱).

ذاتی بودن علم نسبت به زندگی انسان مدرن با ملاحظهٔ اثرات گستردهٔ آن در زندگی امروزه نیز به آسانی قابل تشخیص است؛ طوری که در عرصهٔ جهانی مهم‌ترین ملاک تقسیم کشورها و ملت‌ها، براساس میزان بهره‌مندی آن‌ها از علم و تکنولوژی مدرن است. اهمیت دیگر علم تجربی مدرن در آن است که آن به انسان قدرتی داده است تا او زوایای پنهان طبیعت را شناخته و نسبت به تسخیر جهان توانا شده است، یعنی این علم ضمن اینکه به انسان دیدگاهی فلسفی دربارهٔ جهان داده، او را قادر ساخته تا با دیدگاه نوین خود، جهان را طبق خواستهٔ خود تصویر کند و بسازد. به بیان دیگر، علم جدید، مهم‌ترین ابزار قدرت انسان در دنیای جدید است. در واقع این علم برای انسان این امکان را به وجود آورده تا انسان‌شناسی جدیدی به ظهور برسد که این انسان‌شناسی، با توجه به محوریت انسان نسبت به کل هستی در آن، در صدد فتح جهان برآید (اباذری، ۱۳۷۵: ۳۹).

بنابراین نسبت زندگی انسان مدرن با علم تجربی و تکنولوژی مدرن، یک نسبت ذاتی است و لذا می‌توان سعادت و شقاوت در حیات بشر مدرن را نیز در ارتباط مستقیم با ماهیت و کارکردهای علم و تکنولوژی تجربی دانست.

ویژگی‌های علم تجربی مدرن

همان‌طور که گفته شد، یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های زندگی انسان مدرن، علم تجربی مدرن است که خود دارای ویژگی‌هایی جدای از علم قرون وسطایی می‌باشد. در این میان می‌توان به برخی ویژگی‌های آن چون ماهیت موضوع، روش، غایت و تبیین اشاره کرد. برای مثال، علم تجربی، علمی است که به موضوع خود به عنوان یک ابژه نگاه می‌کند که در صدد شناخت و تسخیر و بهره‌برداری از آن است. در نتیجه، خودِ موضوع، که غالباً ماده یا جهان طبیعت است، دارای ارزش ذاتی نیست بلکه آن، تنها در پرتو غایتی که علم

به دنبال تحقق آن است، دارای معنا می‌گردد. بر این اساس می‌توان تسخیر جهان طبیعت و بهره‌برداری از آن را یکی از، و بلکه مهم‌ترین خصیصه علم مدرن دانست که آغازگر آن فرانسیس بیکن بود. راسل در تبیین دیدگاه بیکن می‌گوید:

بیکن را عموماً به عنوان نخستین کسی که گفت *دانایی توانایی است می‌شناسند*، ... اساس فلسفه بیکن تماماً عملی بود، یعنی کوشش در اینکه به وسیله اکتشافات و اختراعات علمی بر نیروهای طبیعت غالب شود (راسل، ۱۳۶۵: ۷۴۹).

به نظر می‌رسد، غلبه غایت‌نگری در علم نتیجه تغییر دیدگاه انسان در زندگی مدرن نیز است؛ زیرا از آنجا که در دوره مدرن، انسان به‌عنوان سوژه، خود را مرکز نظام هستی قرار داد و بیشتر توجه خود را به تمشیت و مدیریت جهان مادی معطوف گردانید؛ در نتیجه علم مدرن نیز در خدمت اهداف و تمایلات مادی زندگی او قرار گرفت.

ویژگی دیگر علم تجربی که در تعیین هویت آن نقش اساسی دارد، روش آن است. اگر چه دکارت استحکام‌بخش روش ریاضی و بیکن عمومیت دهنده روش تجربی استقرآ بود، اما در هر حال، علم تجربی مدرن با استفاده از روش تجربی، یعنی استقرآ بود که توانست به موفقیت‌های چشمگیر برسد؛ لذا اهمیت آن تا آنجا بالا رفته که دیدگاه تقدم مشاهده بر نظریه، در میان فیلسوفان علم به یک مکتب فلسفی تبدیل گردیده (Davies, 1968: 8)، و سپس در قالب پوزیتیویسم منطقی، به رد و نفی دیدگاه‌های دینی، اخلاقی و مابعدالطبیعه درآمده است.

ویژگی سوم که در ارتباط با دو ویژگی مزبور است قلمرو علم تجربی مدرن است. یعنی علم مدرن، علمی است که قلمرو آن نیز تنها، جهان طبیعت است و تلاش دارد تا در چهارچوب جهان طبیعت، موضوعات خود را مورد بررسی قرار داده و اهداف خود را تأمین نماید. محدودیت علم مدرن در داخل قلمرو طبیعت، و استفاده از روش تجربی باعث گردیده تا این علم، از روش‌های غیر تجربی سود نجویید و نیز روابط مورد مطالعه آن، تنها به روابط علی تجربی محدود گردد؛ در نتیجه فهمی که به دست می‌آید، تنها فهم تجربی و تبیینی که به دست داده می‌شود نیز تنها تبیین تجربی است و عقلانیتی نیز که به

دست می‌آید تنها عقلانیت تجربی است که به آن عقلانیت علمی گفته می‌شود؛ بنابراین در یک نگاه کلی ملاحظه می‌شود که محدودیت در قلمرو، روش، اهداف و موارد دیگر، ذاتی علم تجربی مدرن است؛ لذا آن قادر به پاسخ‌گویی به پرسش‌های بنیادین انسان و تأمین تبیین‌های جامع درباره روند زندگی او و جریان جهان و استفاده از روش‌های غیرتجربی، چون عقلانی، تاریخی، شهودی و وحیانی نیست. جالب این است که هر چه معرفت علمی انسان افزوده می‌شود، نسبت به این محدودیت‌ها بصیرت بیشتری می‌یابد. جورج الیس، در کتاب خود، *آیا محدودیت‌هایی برای علم وجود دارد؟*، بر آن است که هم‌چنان که شناخت ما از جهان بیشتر می‌شود، درک ما از محدودیت‌های علم و آنچه که می‌تواند انجام دهد نیز افزایش می‌یابد. او، این ویژگی را در ذات روش علمی دانسته و می‌گوید که روش علمی خود، محدودیت‌های اساسی دارد و حوزه‌های مهم بسیاری خارج از این قلمرو قرار دارند (Ellis, 2001: 166-168). همین محدودیت را در تبیین نیز می‌توان در نظر داشت؛ زیرا به واسطه اتکای علم به داده‌های حسی و تجربی، و اتکا بر روابط و علیت تجربی پدیده‌ها، آن تنها قادر است تا تبیین تجربی به‌دست دهد و از ارائه تبیین‌های عقلانی و غیره ناتوان است.

سوئین برن فیلسوف سرشناس آکسفورد، در کتاب خود، *منشأ آگاهی*، در این زمینه می‌گوید که وجود جهان و اینکه قوانینی در طبیعت وجود دارند و پدیده‌های آن، چنان عام و متداولند که ما معمولاً آن‌ها را نادیده می‌گیریم؛ اما یقیناً این احتمال وجود داشت که اساساً جهان تحقق نمی‌یافت یا اگر هم تحقق می‌یافت مجموعه‌ای آشوب‌ناک و نامنظم می‌بود. اینکه جهانی منظم وجود دارد امری بسیار عجیب است و توضیح آن هرگز در توان علم نیست؛ زیرا تبیین‌های علمی به گونه‌ای است که به بعضی قوانین نهایی طبیعت و بعضی آرایش‌های نهایی موجودات فیزیکی منتهی می‌شود. اما این پرسش مطرح است که اساساً چرا قوانین و اشیاء فیزیکی وجود دارند؟ ناتوانی علم در توضیح این گونه پدیده‌ها، موقتی و گذرا نیست، بلکه ماهیت تبیین علمی چنان است که این‌گونه چیزها همواره از افق توان تبیینی آن فراتر خواهند بود (Swinburne, 1995).

در این زمینه می‌توان به محدودیت قوای شناسایی انسان نیز اشاره داشت؛ یعنی انسان موجودی نیست که قادر به شناخت تمامی اجزاء و ارکان نظام هستی باشد. بالاخص اگر تنها به روش علم تجربی متکی باشد؛ زیرا جهان هستی دارای اسرار و پیچیدگی‌های فراوانی است که آدمی تنها قادر به شناخت برخی از وجوه آن است. از این‌رو شناخت علمی انسان از جهان، در نهایت شناخت یک وجه یا وجوهی از آن است نه همه آن، تا او ادعای شناخت کلی هستی را داشته باشد. علاوه بر این باید توجه داشت که هر چند برخی موضوعات در قلمرو علم هست که مسلماً علم حق تحقیق و نظریه‌پردازی درباره آن‌ها را دارد، مسائلی دربارهٔ ماده، زمان و فضا از این قبیل هستند، زیرا آن‌ها از موضوعات اساسی علوم طبیعی می‌باشند. اما وقتی درباره این موضوعات به روش علمی می‌اندیشیم، به پرسش‌هایی اساسی می‌رسیم که پاسخگویی به آن‌ها در توان علم نیست. برای مثال دو دیدگاه عمده‌ای که در جهان‌شناسی درباره خلقت جهان وجود دارند، یکی بر خلق از عدم (creatio ex nihilo) و دیگری بر خلق مداوم (creation continua) تأکید دارند. خلق مداوم نتیجهٔ نظریهٔ حالت پایدار است و در مقابل، نظریه خلق از عدم نتیجهٔ دیدگاه انفجار بزرگ است که هر دو با مقولات زمان، مکان و ماده ارتباط اساسی دارند؛ در حالی که تلاش فیزیک‌دانان و دانشمندان طرفدار هر یک از این دو نظریه، به هیچ نظریهٔ عام و کلی تبدیل نشده است که این نشان می‌دهد هر چند دو نظریه فوق دارای خصلت‌های فیزیکی بوده و در قلمرو علم جهان‌شناسی قرار می‌گیرند اما وقتی به ماهیت دقیق این نظریه‌ها بیندیشیم، به نظر می‌رسد که فراخی و پیچیدگی آن‌ها در حدی است که تنها با دیدگاه‌های فلسفی و کلامی می‌توان علم را یاری داد آمد تا پاسخ روشنی برای این پرسش‌ها به دست آید.

در این مورد تد پیترز بر آن است که نظریات بزرگ کیهان‌شناسی نوین، چون نظریه انفجار بزرگ (big bang theory) یا اصل آنتروپیک (anthropic principle) بیان دیگری است از آنچه که قرن‌هاست فلاسفه و متکلمان بیان کرده‌اند. از این‌رو رابرت

جاسترو، اخترشناس و فیزیکدان امریکایی، دربارهٔ محدودیت علم در عصر کنونی می‌گوید:

اینک به نظر می‌رسد که علم هرگز قادر نخواهد بود پردهٔ راز آفرینش را کنار بزند. برای دانشمندی که با ایمان نسبت به قدرت عقل و استدلال زندگی کرده است، داستان مانند رؤیایی بد به پایان می‌رسد. او کوه‌های جهالت را پشت سر نهاده و در آستانه فتح بلندترین قله است، زمانی که خودش را بر روی صخره نهایی بالا می‌کشد، با گروهی از الهیون و متکلمان مواجه می‌شود که قرن‌ها است آنجا نشسته‌اند (Peters, 1990: 46).

بنابراین، به طور مختصر می‌توان گفت اگر چه در دوره مدرن، علم تجربی منشأ تحولات بسیار بزرگی در زندگی انسان مدرن شده است، تا آنجا که این علم معیار جداسازی انسان و زندگی مدرن از دوره گذشته شده است، اما علم تجربی در درون خود، دارای محدودیت‌های اساسی است که آن را از پاسخ‌دهی به پرسش‌های بنیادین انسان و امکان به دست دادن تبیینی جامع درباره نظام هستی جهان و انسان ناتوان می‌سازد. در نتیجه اگرچه بایستی از ثمرات علم تجربی استفاده گردد اما اعتماد مطلق به آن و انتظار تأمین سعادت حقیقی از آن پیامدهای ناگواری دارد که یکی از مشکلات انسان مدرن داشتن چنین اعتماد و انتظار از علم تجربی مدرن است.

ابعاد بحران معنوی انسان در زندگی مدرن

به نظر می‌رسد می‌توان زندگی انسان مدرن را زندگی در بحران نامید؛ زیرا نسبتی که او برای خود در ارتباط با نظام هستی و خدا تعریف کرده و نیز فلسفه دنیوی که بر زندگی خود حاکم ساخته و علم جدیدی که برای تمشیت زندگی مادی و تأمین سعادت دنیوی خود بکار گرفته، باعث قرار گرفتن کل حیات او در بحران معنوی و هویتی گردیده است. به بیان دیگر، زندگی انسان مدرن، در شرایطی است که از ابعاد وجودی، معرفتی، اخلاقی و دینی دچار بحران‌های اساسی است؛ زیرا آدمی از جهت وجودی با نگرش انسان محوری، خود را سوژه و دیگر هستی‌ها، اعم از خدا و جهان

را، ابژه قرار داده، یعنی انسان از نظر هستی‌شناختی مرکز و محور دیگر هستی‌ها قرار گرفته است. او از جهت معرفت‌شناختی، به تدریج، دانش و معرفت خود را از امور ماوراء الطبیعه و غیرمادی به امور تجربی و مادی محدود کرده که نتیجه آن تمرکز عقلانی و علمی انسان بر جهان مادی و غفلت از واقعیت‌ها و حقایق جهان غیرمادی شده است و نیز با توجه به محوریت معرفتی و وجودی او و محدود شدن توجه علمی اش به جهان مادی، این نگرش بر او حاکم گردیده که حقیقت، تنها در زندگی مادی و تجربی وجود دارد و قابل دسترسی است؛ لذا مهم‌ترین ابزار شناسایی حقیقت نیز تنها حس و تجربه است و عقل نیز، فقط داده‌ها و دستاوردهای حس و تجربه را مورد پردازش قرار می‌دهد تا علم و معرفت تولید گردد.

از سوی دیگر، محدودیت معرفتی انسان در جهان ماده و تجربه و محوریت وجودی او در نظام هستی، او را به این اندیشه واداشته تا ماهیت و چگونگی برخی از واقعیت‌های اساسی زندگی‌اش را تنها در پرتو ویژگی‌های معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی خود تعریف نماید. در نتیجه واقعیت‌هایی چون دین و اخلاق، که دارای افق‌های متعالی و معنوی هستند، یا در سطح فهم انسانی بشر مدرن تعریف و بازسازی شده‌اند و یا در نگرش‌های علم‌گرایانه زندگی انسان مدرن مورد نفی و انکار قرار گرفته‌اند. در این زمینه می‌توان دیدگاه‌های برخی متفکران بزرگ دوره مدرن، چون کانت، نیچه و سارتر را ملاحظه کرد که آن‌ها تفاسیر و دیدگاه‌هایی درباره دین و اخلاق دارند که بحران معنوی و هویتی زندگی انسان مدرن را بیشتر نمایان می‌سازد.

کانت از مهم‌ترین فیلسوفان مدرنیته است که تلقی و تعریف او از جایگاه انسان در نظام هستی، جایگاه جدید و کاملاً انسانی از حقایق غیرمادی چون دین، اخلاق و مابعدالطبیعه به دست داد. اولاً او با انقلاب کپرنیکی خود، حقیقت و یقین معرفتی را به انسان، به عنوان سوژه وابسته گردانید. ثانیاً انسان را محور تمام افعال و غایات اخلاقی و حتی دینی ساخت که این عین انسان‌گرایی تمام‌عیار مدرنیستی می‌باشد؛ یعنی انسان کانتی از تمام جهات معرفتی، اخلاقی، دینی و غیره محور هرگونه حقیقت و یقین شد،

تا آنجا که وجود خدا و نحوه هستی او و دیگر حقایق الوهی وابسته به نحوه نگرش انسان گردیدند. انسانی که کانت در عقل نظری او را از تأمل در حقایق عقلانی و الوهی منع کرده است، در عین حال محور همه چیز گردید که تنها متکی به عقل تجربی خود بود.

نیچه، فیلسوف بزرگ قرن نوزدهم، دارای دیدگاه‌های مهم و تأثیرگذارتری در قرن بیستم است. بالاخص که سخن نیچه نیت نهفته فلسفه و زندگی مدرن انسان غربی را آشکار می‌سازد. نیچه بنیان‌های اساسی مابعدالطبیعه مدرن غرب را به خوبی درک کرده و درصدد بیان آشکار آن‌ها است. او در فلسفه خود آن‌ها را در پنج محور مرتبط به هم بیان می‌کند که عبارتند از: اراده معطوف به قدرت، نیست‌انگاری، بازگشت جاویدان، ابرانسان و ارزش‌گذاری مجدد (صانعی، ۱۳۸۶: ۲۲-۳۰؛ Richardson, 1996: 3-15). همه این موارد و حتی کل ساختار اندیشه نیچه بر محور انسان و مدیریت زندگی دنیوی او دور می‌زند. او حتی هستی همه موجودات را وابسته به وجود انسان می‌سازد یعنی انسان محور ارزش‌گذاری کل هستی می‌گردد. نیچه با تأکید اساسی بر گفته هگل که *خدا مرده است*، الهیات سنتی، مدرن و مابعدالطبیعه را یک‌سره بی‌معنا و پوچ می‌انگارد و از این‌رو نگرش او به جهان و زندگی انسان، نگرشی برای ساماندهی و مدیریت همین جهان مادی است. بر این اساس، نیچه در این جهان، در فلسفه پردازی انسان چیزی را ورای خواست و قدرت انسان نمی‌داند. از این‌رو نزد او ذات و اساس جهان و هستی، همان اراده معطوف به قدرت انسان است؛ یعنی تمام فلسفه‌ها برای قدرت یافتن انسان بر این جهان ساخته شده‌اند. از این‌رو، این انسان است که باید معیار هرگونه ارزش‌گذاری اخلاقی، معرفتی و غیره گردد؛ زیرا هیچ حقیقت و یقین ثابت و تغییر ناپذیری وجود ندارد؛ لذا نیچه در معنای انسانی کردن زندگی این جهان مادی می‌گوید:

انسانی کردن جهان، یعنی خودمان را هر چه بیشتر در آن سرور و مهم‌تر احساس کنیم (صانعی، ۱۳۸۶: ۴۸؛ Richardson, 1996: 146).

یعنی اساس جهان و اساس اخلاق، قدرت انسان برای سلطه بر طبیعت و ارزش گذاری به منظور استفاده بیشتر و تمتع مادی بیشتر از زندگی کنونی است. در واقع هدف و نیت نیچه آن است که انسان باید مخدوم حقیقت و معرفت باشد نه خادم آن. آنچه قید و شرطی در آن روا نیست و مقام مطلق دارد حیات است و وجود مشخص کسانی که مقتضیات آن را مراعات می‌کنند نه معرفت و کسب معرفت (استرن، ۱۳۷۶: ۱۰۳؛ Richardson, 1996: 53-54). این‌گونه تلاش انسان نزد نیچه نشانگر مرگ خدای مسیحی و جایگزینی انسان بجای او به عنوان ابر انسان است که این به معنای نهادن فلسفه دنیایی به جای فلسفه الهی است، تا آنجا که نیچه کل نظام‌های دین و اخلاق را برخاسته از خواست اراده قدرت می‌داند که خواست بشری به طور مستمر حقیقت و یقین را برای انسان مورد بازسازی قرار می‌دهد.

از سوی دیگر، نیچه با اعلام مرگ خدا، بیان می‌کند که تاریخ دوره الوهیت به پایان رسیده و دوران انسان‌سالاری فرا رسیده است. او درباره این تحول می‌گوید:

بزرگ‌ترین واقعه از وقایع اخیر، مرگ خدا است، که به معنی این است که ایمان به خدای مسیحیت توجیه خود را از دست داده است و از هم‌اکنون اولین سایه‌های خود را بر سر اروپا می‌گستراند. اندیشه مرگ خدا اندیشه‌ای انسانی است. در دوره رونق الوهیت انسان حوادث طبیعی و رویدادهای زندگی خود را با تکیه بر اراده الهی (در قالب مشیت و قضا و قدر) تبیین می‌کرد و اکنون در تبیین حوادث عالم متوسل به خدا نمی‌شود» (نیچه، ۱۳۸۰: ۱۹۳).

نیچه از این واقعه به مرگ خدا تعبیر کرده و می‌گوید که ما خدا را کشتیم. در این میان اندیشه‌های ملحدانه سارتر، که در راستای نتایج ناگوار اندیشه مدرنیستی است، دارای اهمیت و تأثیرات خاصی است و نشان‌گر عمق بحران معنوی زندگی انسان مدرن است. مسئله مهم در اندیشه سارتر آن است که او وجود انسان را در این جهان در تعارض اساسی با وجود خدا می‌داند. سارتر در نهاد خود و انسان‌های دیگر میل به وجود داشتن خداوند را احساس می‌کند، ولی بر آن است که این میل از آنجا بر می‌خیزد که انسان خود می‌خواهد که خدا باشد. از این‌رو معتقد است که ایمان دینی نوعی خودفریبی انسان است که مانع مواجهه

او با حقیقت خویش می‌شود (مصلح، ۱۳۸۴: ۱۸۱؛ 76: Morris, 2008). در واقع سارتر به دنبال جایگزین کردن انسان به جای خدا در این زندگانی است. لازمه این کار نفی وجود هرگونه خدا در جهان می‌باشد؛ زیرا تبدیل شدن انسان به خدا مستلزم آزادی مطلق اوست و آزادی مطلق او جایی برای خدا باقی نمی‌گذارد. از این رو در اندیشه او، خدا، همان انسان و هر چیز وابسته به انسان است. انسان مطلقاً آزاد و بدون نسبت و معیار ثابت است. او می‌گوید که اکنون حکومت انسان آغاز شده است (مصلح، ۱۳۸۴: ۱۸۸)؛ لذا همین انسان بی‌خدا منشأ و معیار هرگونه معنا و حقیقتی می‌باشد، یعنی اگر تاکنون منشأ معانی و حقایق خدا انگاشته می‌شد، حال که می‌دانیم خدایی وجود ندارد پس معنا به طور کلی از جهان اشیاء و زندگی انسان از بین می‌رود و برای او هیچ معیار، حقیقت و یقینی وجود نخواهد داشت. در واقع قدرت بخشی سارتر به انسان، که نتیجه همان سوپژکتیویسم و انسان‌گرایی است، خود انسان را نیز دچار تهوع می‌سازد.

ویژگی دیگر بحران معنوی انسان مدرن، علم‌گرایی و به تعبیر دیگر علم‌زدگی (scientism) است که دارای اهمیت فوق‌العاده‌ای است. علم‌زدگی ویژگی عصری است که در آن انسان تمامی نیازهای خود را از علم طلب می‌کند و به واسطه اعتقادی که به توانمندی‌های علم تجربی دارد، آن را به ایدئولوژی مسلط زندگی و زمانه خود تبدیل ساخته و از علم می‌خواهد که تمامی نیازهای اساسی او از قبیل تأمین سعادت مادی و حتی معنوی را در زندگی بشر نیز به عهده بگیرد. مهم‌ترین نمود و ظهور این نوع تلقی از علم را می‌توان در قرون هجده و نوزده، در عصر روشنگری، بالاخص در دیدگاه‌های پوزیتیویستی ملاحظه کرد. آن‌ها تلاش داشتند تا با ابزار علم تجربی کلیه مسایل فلسفی، اخلاقی و دینی زندگی انسان را پاسخ بگویند و نتیجه آن رد و انکار واقعیات فوق شد. از ویژگی‌های این دیدگاه، رشد نگرش‌های تقلیل‌گرایی (reductionism) و تحویل‌گرایی بود که در آن انسان مدرن تلاش داشت واقعیات‌های غیرمادی را به سطح پدیده‌های مادی فروکاهد و مسایل علوم انسانی و اجتماعی را به

روش علوم طبیعی مورد تحلیل و کاوش قرار دهد.

مجموعه ویژگی‌های زندگی انسان مدرن، که برخی از موارد آن در سطور فوق بیان شد، در کل او را در بحرانی معنوی و هویتی قرار داد که برخی از نمودهای آن از دید بعضی از متفکران معاصر منتقد مدرنیته بیان می‌گردد.

رنه گنون (Rene Guenon) انتقادات جدی بر تمدن و فرهنگ غربی متأثر از علم مدرن دارد. او ضمن توجه به ماهیت متعالی و الهی علوم سنتی در جهان قدیم، بر آن است که دوره کنونی غرب دوره ظلمت است که معنویت از آن دور شده است. از این رو در این تمدن تنها ابعاد مادی انسان و فرهنگ او رشد کرده و ارزش‌های غیر مادی به فراموشی سپرده شده‌اند. گنون این امر را در ماهیت کمیت‌نگری (quantitative approach) علم و تمدن غربی می‌داند و می‌گوید که همه نابسامانی‌ها و بیدادگری‌های این روزگار زاییده همین کمیت‌نگری و گرایش به اصالت علم و فرزند خلف آن، صنعت و حیات تکنولوژیک و در هم آمیختن وحدت صوری با وحدت حقیقی است. گنون چنین عالمی را در سرایشی سقوط و انحلال دانسته و این حادثه‌ها را نزدیک می‌داند (گنون، ۱۳۸۷: ۳۲-۳۷).

از میان متفکران اسلامی که شناخت خوبی از ماهیت تمدن و علم غربی دارد و با رویکرد سنت‌گرایی و نقادانه به علم و مدرنیته غربی نظر دارد، دکتر سید حسین نصر است. او در اکثر آثار خود از ابعاد گوناگون دینی، متافیزیکی و اخلاقی تمدن غربی و انسان معاصر و علم کنونی را مورد نقد قرار می‌دهد. دکتر نصر نتایج علم‌گرایی جدید در زندگی انسان معاصر را تنزل مقام آدمی، دنیوی شدن انسان، فقدان تقدس و الوهیت در زندگی او می‌داند، که در آن ایمان دینی رونقی ندارد و دین‌گریزی و نفی شهود عقلائی از اصول اساسی است؛ لذا می‌گوید:

تمدن غربی از زمان ظهور انسان محوری (humanism) رنسانسی، انسان زمینی را مطلق کرده است، انسان محوری غربی، در حالی که انسان را از کانونش محروم ساخته و واقعاً فرهنگ و هنر بی‌کانونی پدید آورده، در صدد بوده است که به این انسانیت بی‌کانون،

کیفیت مطلق ببخشد. این انسان صرفاً زمینی طبق تعریف عقل باوری و انسان باوری است که علم قرن هفدهم مبتنی بر سلطه و استیلای بر طبیعت را پدید آورد، انسانی که طبیعت را دشمن خویش می‌پندارد و همیشه به اسم حقوق بشر، که مطلقش می‌انگارد، پیوسته به تجاوز و تخریب محیط زیست طبیعی می‌پردازد (نصر، ۱۳۸۲: ۲۲۵).

محمد امزبان، از متفکران اسلامی، در کتاب *روش تحقیق علوم اجتماعی از اثبات‌گرایی تا هنجارگرایی*، فرایند غربی شدن و سکولار شدن علم را در شکل اثبات‌گرایی (positivism) از رویکرد جامعه‌شناختی مورد نقد قرار می‌دهد. او در این بررسی بر آن است که روش اثبات‌گرایی غربی پدیده‌های اجتماعی را به پدیدارهایی مادی کاهش می‌دهد که در نتیجه آن نسبت اخلاقی جای ارزش‌های ثابت اخلاقی را می‌گیرد و لذا اثبات‌گرایی برای توجیه ابعاد مادی زندگی انسان و حتی توجیه کردن مشروعیت رویکردهای الحادی است که در بخش زیادی از جامعه‌شناسی قرون ۱۸ و ۱۹ غرب در صدد انجام چنین کاری است و می‌توان گسترش شک‌گرایی و مبارزه آشکار علیه اندیشه دینی را در آن ملاحظه کرد (امزبان، ۱۳۸۰: ۴۸). امزبان رشد گرایش‌های الحادی و مادی‌گرایانه دوره پوزیتیویستی را به دوره رنسانس ارجاع می‌دهد و می‌گوید که اصول دوره پوزیتیویسم اصولی هستند که رنسانس اروپا از آن برخاست، یعنی اصولی چون ایمان عمیق نسبت به جهان مادی به مثابه تنها جهانی که انسان در آن به سعادت می‌رسد و خواسته‌های خود را در آن می‌یابد و نیازهای مادی، روحی و روانی خود را در آن بر آورده می‌کند، ایمان عمیق به انسان و اینکه وی مرکز ثقل جهان و عامل فعال تحول و تطور و ابداع است و ایمان به عقل فقط به مثابه تنها وسیله‌ای که سلطه بر جهان و تصاحب امکانات آن را با تکیه بر علم تضمین می‌کند (امزبان، ۱۳۸۰: ۵۸).

مارتین هایدگر (Martin Heidegger) نیز با اشراف به ابعاد تاریخی، متافیزیکی، اخلاقی و تکنولوژیکی مدرنیته و تمدن غربی آن را به نقد می‌کشد. در این نقد، هایدگر، در مقاله *پرسش از تکنولوژی (The Question Concerning Technology)*، توجه خاصی به ماهیت علم و تکنولوژی غرب دارد. او تکنولوژی حاصل از علم غربی را به

عنوان ایدئولوژی‌ای در نظر می‌گیرد که نه تنها می‌خواهد طبیعت را مورد تسخیر و تعرض قرار دهد، بلکه حتی وجود و بنیاد خود انسان را نیز تهدید می‌کند. هایدگر، در مقاله عصر تصویر جهان، در بررسی دقیق‌تر این امر نشان می‌دهد که تکنولوژی که نتیجه اعتماد حداکثری انسان به علم جدید است، به سرنوشت انکارناپذیر انسان تبدیل شده است و قدرت انکشافی و تعرض آمیز آن به حدی رسیده است که ماهیت اصیل جهان و نیز انسان را تخریب کرده و می‌خواهد که جهانی از نو بسازد و تصویر نماید (هایدگر، ۱۳۷۵: ۱۴).

موارد فوق، که نقدهایی به ماهیت و نتایج حاصل از هژمونی علم مدرن غرب بود، نشان می‌دهد که سوژکتیویسم و انسان‌محوری غربی با علم مدرن، چگونه انسان و زندگی مدرن را به شرایطی رسانده است که بنیادهای عمیق دینی و فرهنگی و اخلاقی مورد غفلت قرار گرفته تا آنجا که آدمی هر روزه تلاش می‌کند تا تنها خواست‌ها و نیازمندی‌های حیات مادی و دنیایی خود را تأمین نماید.

کارکردهای ادیان در زدودن بحران زندگی مدرن

موارد فوق برخی از ابعاد مهم بحران معنوی و هویتی را در زندگی انسان مدرن نشان می‌دهد، به نظر می‌رسد برای حل این بحران، نمی‌توان به کارکردهای علم تجربی مدرن و فلسفه‌های بشری که در دوره مدرن رواج داشتند و هنوز نیز دارند، اتکا داشت؛ بلکه در این زمینه مهم‌ترین کارکرد و نقش به عهده دین، بالاخص ادیان الهی است. در این زمینه باید توجه داشت که ادیان الهی دارای کارکردهای متفاوت برای تأمین سعادت دنیوی و اخروی انسان هستند. آن‌ها از زوایای معرفتی، اخلاقی، اجتماعی، تربیتی، اقتصادی و غیره برنامه‌های لازم را در این خصوص دارند. برای مثال ادیان الهی با طرح مسئله توحید و معاد انسان شمای کلی زندگی او را به او نشان می‌دهند و نسبت او را با هستی‌ها و حقایق دیگر چون خدا، جهان و انسان‌های دیگر تعریف می‌کنند.

ادیان الهی با طرح واقعیت جهان دیگر، برای انسان ضرورت و اهمیت زندگانی

اخروی و گذرا بودن حیات این جهانی را یاد آور می‌شوند؛ و با طرح قواعد حقوقی دینی و موازین اخلاقی درباره ابعاد فردی و اجتماعی زندگی انسان، برای وی چهارچوبی منطقی به منظور تلاش اجتماعی و سیر به سوی کمال تعریف می‌کنند؛ از جهت معرفتی نیز درباره قلمروهای غیرمادی و معنوی جهان به انسان آگاهی‌های لازم را داده و او را نسبت به افق‌های معنوی و متعالی زندگی خویش آگاه می‌سازند. به بیان دیگر، ادیان الهی، از آنجا که دارای منشأ وحیانی هستند، به انسان درباره قلمروهای معنوی بصیرت لازم را می‌دهند و جایگاه او را در نظام هستی به درستی مشخص کرده، توانمندی‌ها و محدودیت‌های وجودی و معرفتی او را یادآور می‌شوند تا امکان تأمین سعادت حقیقی انسان را فراهم سازند؛ لذا اتکا انسان به ادیان الهی باعث ایجاد معنای خاصی در زندگی او می‌گردد. در نتیجه ادیان دارای کارکردهای متفاوتی هستند که البته کارکرد معرفت بخشی آن‌ها، بالاخص ایجاد جهان‌بینی دینی برای انسان به عنوان فاعل علم در این زمینه می‌تواند دارای اهمیت خاصی باشد.

قبل از بررسی این امر به نظر می‌رسد لازم است تا به یک تفاوت مهم میان علم و عقل بشری، با دین توجه شود و آن این است که دین حقیقتی دارای منشأ الهی و فوق بشری است و از این جهت تأمین نیازهای فرامادی انسان تنها از عهده آن ساخته است در حالی که تأمین نیازهای فوق طبیعی و معنوی انسان از عهده علم و معارف بشری خارج است؛ یعنی تأمین این نیازها و پاسخگویی به پرسش‌های بنیادی انسان از وظایف اساسی ادیان است؛ لذا دین در ساحت معنوی و حتی مادی انسان نفوذ و دخالت دارد و می‌تواند به انسان نسبت به آن‌ها بینش و بصیرت و جهت‌گیری لازم را بدهد. به گفته مایکل هیلر (Micheal Heller)، کیهان‌شناس لهستانی:

در الهیات، بنیادی‌ترین حقیقتی که درباره جهان مطرح می‌شود آفرینش آن از سوی خداوند است و همه چیزهایی که خداوند آفریده است در قلمرو جهان قرار می‌گیرد. بنابراین، جهانی که علم درباره آن پژوهش می‌کند با جهانی که در الهیات مطرح می‌شود یکی نیست، بلکه فقط بخشی از آن است. جهان علم فقط شامل جهان مادی است، در

حالی که جهان‌الهیات [و دین] جهانی است که قلمرو آن فراتر از مرزهای مادی را نیز در برمی‌گیرد. علاوه بر این‌الهیات [و دین] می‌تواند حتی درباره جهان مادی، گزاره‌ها و احکامی را بیان کند که فراسوی قلمرو روش تجربی قرار دارند. بدین‌سان به یک معنا می‌توانیم بگوییم، تصویر‌الهیات از جهان مادی، غنی‌تر از چشم‌اندازی است که علم آن را ترسیم می‌نماید. الیهاتِ علم به عنوان تأملی درباره علوم، پیامدهای این حقیقت را بررسی می‌کند که علوم طبیعی درباره جهانی به پژوهش می‌پردازد که خداوند آفریده است (Heller, 1996: 18-20).

هلر با تأکید بر ارتباط الیهات علم و فلسفه علم، بر آن است که چون الیهاتِ علم به مرزهای فوق طبیعی دسترسی دارد، با آگاهی از اینکه جهان آفریده خداوند است، می‌تواند جنبه‌ها و ابعادی از جهان را آشکار سازد که با پژوهش‌های تجربی علم، چنین چیزی امکان ندارد (Heller, 1996: 18-20).

بنابراین می‌توان گفت تمامی عوالم هستی، اعم مجرد و مادی، در حوزه و قلمرو دین قرار می‌گیرد، زیرا دین، به ویژه دین الهی، قابلیت گسترش نفوذ خود به هر دو حوزه مادی و الهی را دارا است. علامه جعفری مناسبات دین را در این دو قلمرو، با تقسیم به ارتباطات چهارگانه، که عبارتند از: ۱. ارتباط انسان با خویشتن، ۲. ارتباط انسان با خدا، ۳. ارتباط انسان با جهان هستی و ۴. ارتباط انسان با انسان‌های دیگر، چنین بیان می‌کند:

اساساً در قلمرو دین از هر نوع معرفتی در ارتباطات چهارگانه معارف کلی و دریافت‌های شهودی وجود دارد که پاسخگوی سؤالات زیربنایی انسان است (جعفری، ۱۳۸۶: ۶۴). ایشان سپس ارتباطات چهارگانه فوق را در قلمرو فقه، به عنوان یک دانش دینی بررسی می‌کند، و تأکید می‌کند که چون دین از دو رکن اساسی اعتقادات و برنامه حرکت به سوی اهداف تشکیل شده است، این برنامه شامل اخلاقیات و احکام می‌گردد که ابعاد گوناگون آن‌ها در فقه و اعتقادات اسلامی آورده شده است (جعفری، ۱۳۸۶: ۱۲۷ - ۱۲۶). در نگاه فوق و اکثر دیدگاه‌های متفکران اسلامی، در واقع با نظر به سه رکن مهم دین، یعنی باورها و اعتقادات، اخلاقیات و احکام، قلمرو دین اسلام را نیز در هر سه

رکن فوق می‌دانند و تأکید دارند که اسلام، دینی است که هم حوزه فردی و هم حوزه اجتماعی در قلمرو آن است زیرا برای پاسخگویی به نیازهای اساسی انسان و تأمین سعادت حقیقی او دخالت در هر دو حوزه فوق ضرورت اساسی می‌باشد (جوادی آملی، ۱۳۷۶، ۱۱۷ - ۱۱۳).

از سوی دیگر، علیرغم تکامل و بلوغ تاریخی عقل انسان، نیاز او به آموزه‌های دینی برای هدایت زندگی خودش همواره اساسی بوده و هست؛ لذا عقل هیچ‌گاه توان آن را نداشته و ندارد تا جای دین و وحی الهی بنشیند و انسان را از آن بی‌نیاز سازد. زیرا عقل محدودیت‌های فراوانی دارد که تنها با دستیاری دین می‌تواند کنه واقعیت‌های دینی را بفهمد. آیت‌الله جوادی آملی بر ناتوانی عقل در ادراک ذات خدا و موارد بسیار دیگر اشاره دارد و تأکید دارد که عقل در دو بعد هستی‌شناختی دین قدرت دخالت و تأثیر را ندارد، زیرا فروع و اصول محتوایی آن تنها از سوی خدا تعیین می‌گردد، یعنی عقل انسان فاقد شأن و قدرت حکم کردن و دستور دادن در احکام دینی است. به گفته ایشان:

عقل هیچ جایی حکم مولوی ندارد و تنها می‌تواند برخی احکام مولوی شارع را کشف و آن را ادراک کند. (جوادی، ۱۳۸۶: ۳۹)

وی تأکید دارد که بعد هستی‌شناختی دین به طور انحصاری توسط اراده و علم ازلی پروردگار رقم می‌خورد و عقل بشری تنها شأن ادراکی را نسبت به محتوای دین حائز است و عقول انبیاء و نفوس قدسی اولیای معصوم و صاحبان مقام ولایت کلیه الهیه مجرای بروز اراده تشریحی خداوند می‌شوند، نه آنکه امر تشریح قوانین به آنها تفویض شده باشد (جوادی، ۱۳۸۶: ۵۰). آیت‌الله جوادی آملی، در بعد معرفت‌شناختی دین، عقل انسان را چراغ دین و کاشف محتوای اعتقادی، اخلاقی و قوانین فقهی و حقوقی آن می‌داند، و تأکید دارد که عقل مصباح شریعت است و کسانی که آن را میزان دین و شریعت می‌پندارند نگاهی افراطی به شأن عقل در قلمرو دین دارند (جوادی، ۱۳۸۶: ۵۱).

مطالب فوق نشان می‌دهند که قلمرو دین، حتی با در نظر گرفتن تکامل تاریخی عقل، محدود نشده است بلکه آن در تمامی ابعاد مادی و معنوی زندگی انسان، یعنی

در علم، هنر، سیاست، اخلاق، اقتصاد، جامعه و زندگانی فردی و اجتماعی انسان حضور دارد و همین حضورش بیان‌کننده کارکردهای آن نیز می‌باشد، که مهم‌ترین کارکرد آن کارکرد اجتماعی و اخلاقی دین در حوزه‌های گوناگون زندگی بشری است. یعنی انسان با تمسک به دین و آموزه‌های دینی می‌تواند رفتارهای اخلاقی و اجتماعی و سیاسی خود را جهت‌دهی کند و برای آن‌ها غایاتی معنوی در نظر گیرد.

اهمیت جهان بینی دینی و اسلامی

بنابراین با نظر به مطالب پیش گفته، می‌توان از جهت معرفت‌شناختی، مهم‌ترین کارکرد و ویژگی دین را ایجاد جهان بینی دینی برای انسان دانست، زیرا در جهان بینی دینی، برای مثال جهان بینی اسلامی، انسان نسبت به کل هستی، مبدأ و معاد خویش، جایگاه خود در سلسله نظام هستی، واقعیت سعادت دنیوی و اخروی، توانمندی‌ها و محدودیت‌ها و موارد بسیار دیگر زندگی خود به آگاهی و بصیرت کامل دست می‌یابد. این جهان بینی به طور کامل در پرتو آموزه‌های اسلامی قابل دست‌یابی است. به بیان دیگر این جهان‌بینی اسلامی است که مبدأ و منتهای زندگی انسان را در این جهان و نتیجه آن را برای جهان دیگر ترسیم می‌کند، که با این کار، ماهیت فعالیت مادی و معنوی آدمی در جهان مادی آشکار می‌گردد. برای مثال او می‌فهمد که این جهان مقدمه زندگی ابدی آخرت است و لذا تنها یک مرحله گذار می‌باشد که رسیدن به سعادت اخروی تنها با گذر موفقیت‌آمیز از این جهان مادی امکان‌پذیر است. در نتیجه جهان مادی ضمن اینکه برای انسان مسلمان هدف نیست، اما در عین حال ابزاری ضروری برای سیر تکاملی او است. این نگاه ضمن حفظ اهمیت جهان مادی برای انسان، او را از ماده‌گرایی و دنیاگرایی نجات می‌دهد و سعادت نهایی او را در جهان دیگر ترسیم می‌کند (مطهری، ۱۳۷۲: ۲۴۴-۲۳۳).

نتیجه حاصل از جهان‌بینی اسلامی، ضرورت فعالیت مستمر انسان مسلمان در دنیای مادی است، یعنی علیرغم وسیله بودن این دنیا، به انسان مسلمان آموخته می‌شود که سعادت حقیقی و نهایی او در گرو فعالیت علمی، دینی، سیاسی و اجتماعی مداوم در این دنیا است، یعنی او باید در تلاشی مستمر برای ساختن و آباد کردن همین دنیای خود

باشد گویی که قرار است همیشه زنده باشد، در عین حال که هدف نهایی او جهان آخرت است. علاوه بر این، جهان‌بینی اسلامی، حاکمیت کلی و ثابت قوانین و سنت‌های الهی را به ما یادآور می‌شود، نتیجه این تذکر آن است که فعالیت انسان در این جهان تحت چهارچوب‌های سنن الهی است، هر چند انسان، به حکم اینکه مسئول اعمال خود است، دارای اختیار و آزادی لازم است که می‌تواند آزادانه برای سعادت و شقاوت خود تصمیم‌گیری و اقدام نماید. در نتیجه انسان مسلمان آگاه است که زندگی او نه در جبر مطلق و نه در اختیار و بی‌قیدی مطلق است، بلکه بین زندگی انسان و سنن الهی رابطه‌ای دقیق و تنگاتنگ وجود دارد که آگاهی انسان از آن و باور به آن‌ها تأثیر فراوانی در زندگی او دارد، بالاخص اینکه تحمل مشکلات و مصیبت‌ها را برای او امکان‌پذیر و آسان می‌سازد. زیرا در مواجهه با این‌گونه ناگواری‌ها حتی اگر انسان از حکمت و علل آن‌ها آگاه نباشد به واسطه آگاهی و ایمان به عدالت و حکمت خداوندی از تحمل این شداید ترسی ندارد و آن‌ها را در جهت تعالی حقیقی خود می‌داند.

از سوی دیگر یکی از ویژگی‌های جهان‌بینی اسلامی آن است که آن بر اساس نگرش عدالت‌گرایانه و متوازنانه خود، تصویری واقعی از اجزای هستی جهان و نسبت‌های آن‌ها برای انسان ترسیم می‌کند، در نتیجه، برای انسان، جایگاه و ارزش و تصویر پدیده‌های هستی، کاریکاتوری و غیرواقعی نیست، بلکه هر چیزی در جای خود دارای ارزش خاص خود است، در نتیجه جهان مادی و اشیاء آن، چون پول، مقام و حتی علم دارای ارزش واقعی خودشان هستند، و نمی‌توانند انسان را دچار توهم قدرت، ثروت یا علم سازند. از این‌رو تکیه کردن جهان‌بینی اسلامی بر فطرت و نهاد خالص انسانی این زمینه را برای انسان مسلمان فراهم می‌سازد تا با تکیه بر جهان‌بینی اسلامی و ایدئولوژی آن استعدادهای خود را شکوفا سازد (مطهری، ۱۳۷۲: ۲۴۴-۲۳۳).

نتیجه بسیار مهم حاصل از جهان‌بینی دینی، چون جهان‌بینی اسلامی، جهت‌کاربرد و محتوایی علم بشری از طریق ایجاد نگرش دینی در انسان به عنوان عالم و عامل علم و معرفت است. به بیان دیگر تنها با اصلاح جهان‌بینی انسان است که می‌توان

اندیشه علمی و کردار اجتماعی و سیاسی او را در جهت صلاح دین و انسانیت اصلاح کرد. حال با این ملاحظه می‌توان اهمیت و نقش علم دینی را ملاحظه کرد.

نقش علم دینی در زندگی مدرن

با توجه به برخی از کارکردهای دین که در سطور فوق بیان گردید، آشکار می‌گردد که برای انسان مدرن به منظور محقق ساختن سعادت دنیوی و اخروی، نقش دین و جهان بینی دینی ضروری و اجتناب‌ناپذیر است، یعنی با توجه به اهمیت جهان‌بینی، اعم از دینی و فلسفی، و نقش علم در حل بحران زندگی انسان مدرن، در بازسازی علم تجربی مدرن باید به آن توجه کرد؛ لذا می‌توان با جهت دادن به نگرش انسان به عنوان عامل معرفت و نیز وارد کردن آموزه‌های دینی به ساختار علم، آن را جهت الهی داده و علم دینی تولید نمود که این امر با تأثیرگذاری آموزه‌های دینی در مؤلفه‌ها و متغیرهای مختلف علم امکان‌پذیر است. به بیان دیگر، از آنجا که، در علم متغیرهایی چون: مبانی و پیش‌فرض‌ها، روش، موضوعات و مسایل، نظریات و قوانین، تبیین، غایات و اهداف، و نیز دو مرحله مهم توجیه و کشف را داریم، می‌توان از طریق آموزه‌های دینی و قرار دادن مؤلفه‌های مهم علم در چهارچوب آن، البته با درجات متفاوت با توجه به نوع علوم، علم دینی تأثیر گذار داشت؛ بنابراین نحوه تأثیر علم دینی در زندگی مدرن با استفاده از جهان بینی دینی می‌تواند به قرار زیر مورد بحث باشد.

نقش پیش فرض‌های علم دینی

یکی از مهم‌ترین وجوه تعامل و همکاری دین و علم، و سپس استنتاج امکان علم دینی، بررسی اهمیت و گستره نقش دین در علم است؛ یعنی بررسی و تعمق در اینکه دین و آموزه‌های آن چگونه و در چه ابعاد و گستره‌ای در پیش فرض‌های علم دارای نقش هستند. این مسئله از سوی دیگر با نظر به بحران زندگی انسان مدرن و محدودیت‌های علوم تجربی، که قبلاً بحث شد، دارای اهمیت خاص خود می‌باشد؛

زیرا یکی از قابلیت‌های دین در تأمین نیازمندی‌های انسان در قلمروهایی است که علم، دسترسی به آن قلمروها ندارد و تنها دین است که می‌تواند چنین نقشی را عهده دار گردد. از این‌رو مسئله نقش دین در علم و به تعبیر دیگر نیاز علم به دین یکی از محورهای اصلی در تبیین نقش علم دینی می‌باشد. در این زمینه نقش عمده دین در تأمین مبانی و پیش‌فرض‌های علم است. مبانی‌سازی و تهیه پیش‌فرض‌های اولیه و مبادی تصویری و تصدیقی برای علم از کارکردهای مهم دین و متافیزیک است که هستی علم بر این مبانی و مبادی متکی و وابسته می‌باشد. در حالی که علم خود در اثبات این مبانی هیچ نقشی را عهده‌دار نیست؛ زیرا در توان آن نیست تا مبانی فرا تجربی با ویژگی‌های دینی و فلسفی برای خود به اثبات رساند. اهمیت این مبانی تا آنجاست که استقرار و ادامه حیات علم و پژوهش‌های علمی متکی به وجود این مبانی است. راجر تریگ در این زمینه می‌گوید:

اینک مسئله ما پس از گذشت سه قرن و نیم آن است که علم معاصر تا چه اندازه می‌تواند بدون مبنایی الهیاتی که از ابتدا بر آن تکیه کرده بود به حیات خود ادامه دهد. شاید این نظر شگفت بنماید [ولی من معتقدم] که علم بدون یک مبنای متافیزیکی و شاید الهیاتی دچار سرگشتگی خواهد شد (Trigg, 2002: 99).

بنابراین در درجه اول به نظر می‌رسد این نکته مسلم است که پیش‌فرض‌های دینی و مابعدالطبیعی، ضروری و ذاتی علم هستند؛ چه دانشمندان به آن توجه داشته باشند یا نه، در هستی این مبانی و اتکای علم به آن‌ها تغییری حاصل نخواهد شد (Byl, 1996: 55). علاوه بر این، این مبانی می‌توانند در جهت‌دهی به علم، سرعت پیشرفت‌های علمی و حتی ماهیت علوم تأثیر زیادی داشته باشند.

در نتیجه مبانی‌ای چون خلقت، نظم عقلانی جهان، علیت، هدف‌داری و هدف‌مندی جهان و قابل شناخت بودن طبیعت از نمونه‌های پیش‌فرض‌های دینی و متافیزیکی می‌باشند که نقش آن‌ها در هویت‌دهی به علم اساسی می‌باشد. برای مثال دو آموزه خلقت و علم مطلق الهی در این زمینه اهمیت به‌سزایی دارند. طبق آموزه خلقت،

طبیعت که آفریده خدا است برای بهره‌مندی انسان می‌باشد. از این‌رو تقدس در آن راه ندارد؛ لذا همین تقدس‌زدایی برای انسان این امکان را به‌وجود آورده تا به‌راحتی به شناخت طبیعت و کشف امکان‌های نهفته آن اقدام کند؛ نیز آموزه عالم مطلق بودن خدا نشان داده که خداوند قادر مطلق است که هر چیز در عالم را در بهترین نظم و هماهنگی آفریده است. او به انسان عقل و قدرت عطا کرده است تا آیات و نشانه‌های او را دریابد و استفاده کند (آیت‌اللهی، ۱۳۸۲: ۷۰). جان بارو (John Barrow)، اخترشناس انگلیسی، این امر را از دید خود چنین بیان می‌کند.

سنت‌های توحیدی ما، این پیش‌فرض را که جهان در نهاد خود واحد است تقویت می‌کنند؛ یعنی در مکان‌های مختلف جهان، قانون‌گذاری‌های گوناگون صورت نگرفته است... سنت دینی غرب، هم‌چنین ما را از این فرض بهره‌مند می‌سازد که اشیاء، زیر سیطره «منطقی» قرار دارند که مستقل از آن اشیاء وجود دارد. آن قوانین از بیرون بر آن‌ها اعمال می‌شود چنان‌که گویی فرامین یک قانون‌گذار الهی متعالی‌اند. از جهات دیگر، پیش‌داوری‌های ما آمیزه‌ای از سنت‌های گوناگون را منعکس می‌سازد» (Barrow, 1992, p. 15-16).

از میان این ویژگی‌ها، اصل یکسانی و هماهنگی قوانین طبیعت، یکی از آموزه‌های بسیار مهمی است که تقریباً تداوم فعالیت علمی و استنتاج قوانین کلی علمی بدون آن‌ها و بالاخص اصل علیت عقلانی امکان‌پذیر نیست. به بیان دیگر انسان با انجام رفتارهای مشابه در جهان با عکس‌العمل‌های یکسان مواجه می‌شود؛ لذا این سؤال برای او می‌تواند طرح شود که چرا تمام اشیاء توان‌ها و استعداد‌های هماهنگ و ساختارمند دارند. پاسخ این پرسش تنها در اصل نظام‌مندی و هماهنگی اشیاء است و طبق آن خداوند به پدیده‌ها و اشیاء جهان، صفات و ویژگی‌های ثابت و مخصوص آن‌ها را داده است.

از سوی دیگر وجود همین ویژگی به دانشمندان اجازه می‌دهد تا قوانین علمی را در زمان‌ها و مکان‌های مختلف به‌کار ببرند و انتظار نتایج مشابه را داشته باشند. به گفته راجر تربیگ:

ما هنوز به شالوده‌های نیازمندیم تا اطمینان یابیم که کشفیات علمی را می‌توان به جرأت در زمان ها و مکان‌های مختلف به کار برد. به کارگیری ریاضیات در جهان فیزیکی، خود بیان‌گر آن است که چگونه یک اساس منطقی و بنیادی، ریشه در ساختار جهان دارد... به نظر می‌رسد نظمی در ذات اشیاء وجود دارد که با ذهن انسان، محال است علم بتواند چگونگی ساختار واقعیت فیزیکی را دریابد (Trigg, 1998: ch.4).

البته نقش پیش‌فرض‌های دینی و متافیزیکی در ابعاد گوناگون علم است و نیز با توجه به تنوع علوم می‌تواند کارکردهای متفاوتی نیز داشته باشد. در عین حال بر نظریات، روش‌های علم، مقام کشف و توجیه نیز تأثیرگذار است؛ لذا همان‌طور که فیلسوفان معاصر علم، چون پوپر، کوهن و لاکاتوش نیز به طرق مختلفی اشاره دارند، آموزه‌های دینی در نحوه نگرش عالمان به موضوعات علمی، در نحوه شکل‌گیری نظریات و پارادایم‌های علمی و حتی نحوه ارزیابی آن‌ها دارای نقش هستند. در این زمینه، فیلیپ کلایتون (Philip Clayton) با تأکید بر تعامل علم و دین می‌گوید که علم بیشتر از آنچه قبلاً تصور می‌شد «دینی» است و دین بیشتر از آنچه پیش‌تر گمان می‌رفت به علم شباهت دارد. برای مثال، علم فاقد ارزش نیست بلکه متأثر از نهادها و پارادایم‌های دینی است و آنچه شما به عنوان داده علمی در نظر می‌گیرید، لااقل تا حدی به این بستگی دارد که به چه نظریه‌ای معتقدید (کلایتون، ۱۳۸۷: ۱۰۳ به نقل از: گلشنی، ۱۳۸۷: ۱۰۳).

ویژگی دیگری که از پیش‌فرض‌های اولیه علم است و اندیشمندان بر آن تأکید دارند، عقلانیت یا معقول بودن جهان است که در ارتباط با نظم و قانونمندی آن نیز می‌باشد. این آموزه به ما یاد می‌دهد که ساختارها و روابط پدیده‌های جهان با ساختار عقلانی انسان در ارتباط و هماهنگی است؛ یعنی جهان را می‌توان با اتکا به خود و ساختارهای عقلی انسان شناخت که این امر فهم‌پذیری و شناختنی بودن جهان را نیز دلالت دارد. پل دیویس (Paul Davies)، ویژگی فوق را از پایه‌های اساسی جهان فیزیکی و علم دانسته و می‌گوید:

جهان به شیوه‌ای عقلانی و قانون‌مند منظم گردیده است. کار فیزیک‌دان عیان ساختن

جزئیات این نظم در بنیادی‌ترین سطح آن، و کشف قوانینی است که بر این نظم اعمال می‌شوند و در عمل آن‌ها را به قالب زبان ریاضی در آوردن است (الیس، ۱۳۸۵: ۱۰۲).

بر این اساس برخی از متفکران و دانشمندان غربی درباره وجود باورها یا پیش فرض‌های دینی در علوم طبیعی، بالاخص فیزیک و جهان‌شناسی تأکید کرده و تلاش دارند تا ابعاد گوناگون آن را نشان دهند. جان بایل در این مورد بر نقش باورهای دینی در تئوری‌پردازی جهان‌شناختی تأکید دارد و بر آن است که باورهای دینی در طرح و تثبیت آموزه خلقت، و ارزش‌سنجی و انتخاب نظریات جهان‌شناختی تأثیر دارند. او به دیدگاه‌های طرفداران و مخالفان نظریه انفجار بزرگ اشاره دارد که هر دو گروه، دیدگاه هایشان را به باورهای دینی خود، یعنی مسیحیت استناد می‌دهند (Byl, 1996: 55).

علاوه بر این، برخی دیگر چون، استوارت و تام سیتل، معتقدند که فیزیک کلاسیک در حالی وجود ماده، زمان، مکان و علیت را به عنوان اموری واقعی می‌پذیرد که اثبات آن‌ها از عهده آن بر نمی‌آید (Stuart and Settele, 1996: 99). به بیان دیگر، حتی اگر فیزیک کلاسیک را دانشی بی‌توجه به باورهای دینی و متافیزیکی ملاحظه کنیم، مشاهده می‌شود که در عین حال واقعیت‌های فوق، اساس هستی و قوام آن هستند و فیزیک کلاسیک بدون هیچ‌گونه چرایی هستی خود را بر آن‌ها مبتنی می‌سازد. از این رو استوارت و تام سیتل می‌گویند که توجه دقیق به ساختار و منطق تئوری‌های علمی یک دلالت و معنای متافیزیکی را نشان می‌دهد؛ یعنی اینکه علم وجود واقعیت اولیه عمیق تر از واقعیت تجربی که دانشمندان منظم‌اً در کارشان با آن مواجه هستند را دلالت می‌کند. از این رو، این دو تأکید دارند که تلاش کسانی که می‌خواهند تا فیزیک و علوم تجربی را از این مفاهیم متافیزیکی تخلیه کرده و هر مفهومی را به ماده تحویل نمایند پیشاپیش محکوم به شکست است؛ لذا تأکید دارند که اصول بنیادی نظریات فیزیکی مستقیماً و ذاتاً آزمون‌پذیر است (Stuart and Settele, 1996: 97-98).

موارد فوق به طور مختصر اهمیت اساسی مبانی و پیش فرض‌های دینی برای علم گوش زد می‌کنند. در نتیجه می‌توان گفت که اهمیت علم دینی استفاده شایان آن از

چنین پیش فرض‌هایی است که از طریق آن می‌تواند بر پایه‌های بنیادینی قرار گیرد و نتایج سودمندی داشته باشد. به بیان دیگر، علم دینی علمی است که از پیش فرض‌های دینی و متافیزیکی خود برای استفاده در نظریه‌سازی و فرایند علم استفاده‌شایانی می‌برد. در نتیجه امکان ایجاد بحران در علم دینی از بین می‌رود مگر اینکه انسان در فهم این مبانی دچار خطا شود.

نقش علم دینی در نگاه به موضوع و قلمرو علم

از آنجا که علم دینی در چهارچوب جهان بینی دینی شکل می‌گیرد، جایگاه موضوع و قلمرو تحقیق آن نیز در درون جهان بینی دینی بازتعریف می‌شود. از این رو در علم دینی، موضوع علم، همچون نگرش علم تجربی مدرن صرفاً یک ابژه نیست که تمامی تلاش انسان مصروف شناخت و تصرف آن باشد، بلکه علاوه بر شناخت و استفاده مشروع و معقول، شناخت آن گامی از گام‌های شناخت و تسبیح حق تعالی است. در نتیجه طبیعت به‌عنوان موضوع اصلی علم تجربی و انسان به‌عنوان موضوع علوم انسانی دارای کرامت و حرمت خاصی در علم دینی هستند. برای اینکه در این رویکرد است که حفظ زیست طبیعی، ضمن استفاده از آن، هر دو وظیفه اصلی انسان است. علاوه بر این اگرچه موضوع اولیه و اصلی علم دینی جهان طبیعت است اما به واسطه قرار گرفتن آن علم در ساختار جهان بینی دینی، می‌تواند ضمن استفاده از آموزه‌ها و داده‌های علمی متون دینی در زمینه‌های تجربی، در حوزه انسانی و اجتماعی با گستره بیشتری از آموزه‌ها و داده‌های مزبور استفاده نماید. در نتیجه برخلاف علم تجربی مدرن، قلمرو علم دینی لزوماً محدود به مرزهای عالم طبیعت نیست، بلکه ارتباط علی سلسله‌وار میان عوالم هستی، باعث برخورداری علم دینی از عوالم متعالی تر می‌شود؛ یعنی آن دارای قلمرو گسترده‌تری است.

اهمیت تنوع روش و تبیین علم دینی

معمولاً دیدگاه متفکران بر این است که در علم تنها روش تجربی، یعنی مشاهده و استدلال استقرایی، دارای اعتبار است. در حالی که از ویژگی‌های بسیار مهم علم دینی استفاده آن از روش وحیانی و نیز عقلانی، علاوه بر روش تجربی است. به بیان دیگر علم دینی ضمن توجه به اهمیت محوری روش تجربی در علم، بالاخص علوم طبیعی، خود را از مواهب روش‌های وحیانی و عقلانی محروم نمی‌سازد. به‌ویژه که می‌توان به نقش برجسته این روش‌ها در علوم انسانی و اجتماعی توجه داشت؛ زیرا متون دینی در این زمینه دارای داده‌های زیادی هستند. اهمیت تنوع روش در اینجا اجتناب از گرفتار شدن در دام تقلیل‌گرایی و تحویل‌گرایی علمی در جهان غرب است؛ زیرا آن‌ها به واسطه اعتقاد به حجیت روش تجربی تلاش داشتند تا همه پدیدارها را به روش تجربی مورد فهم و تبیین قرار دهند که مشکلات و نتایج مخرب آن واضح است؛ در حالی که گستره افق نگاه علم دینی به جهان هستی باعث استفاده آن از روش‌های متعدد و در نتیجه فراهم شدن امکان استفاده از تبیین‌های متعدد است. یعنی در حالی که علم تجربی تنها به تبیین تجربی دل‌خوش کرده است و لذا ناتوان از تبیین بسیاری از پدیدارهای طبیعی و انسانی است، علم دینی می‌تواند با استفاده از روش‌های وحیانی و عقلانی، به تبیین‌های دینی و فلسفی دست زده و حتی بین آن‌ها ارتباط علی لازم را از طریق تبیین فلسفی نیز برقرار سازد.

در مقایسه سه تبیین علمی، تبیین فلسفی و تبیین دینی می‌توان گفت: تبیین علمی یعنی تبیین یک پدیده در قالب مقولات و مفاهیم علمی، که هدف آن کشف علل و اسباب مادی و طبیعی پدیده‌ها است. به تعبیر دیگر، در تبیین علمی ما می‌کوشیم یک پدیده طبیعی را با استفاده از مفاهیم علمی مانند جرم، وزن، سرعت، نیرو و نظریه‌های علمی، که بیان‌گر روابط این مفاهیم هستند، تبیین کنیم (روزنبرگ، ۱۳۸۴: ۵۷ - ۵۲). تبیین فلسفی تلاش دارد تا یک پدیده را با استفاده از مقولات و مفاهیم فلسفی توضیح دهد. ولی تبیین دینی با استفاده از آموزه‌ها، مقولات و نظریات دینی، پدیده‌های دینی

را توضیح و تبیین می‌کند (فنائی، ۱۳۷۹: ۴۷). هر یک از این تبیین‌ها می‌توانند دو کارکرد و نقش داشته باشند. اول افزایش معلومات و دوم فراهم ساختن راه تصرف در عالم و تغییر مسیر حوادث. یعنی هر تبیینی نوعی راهنمای عمل است و به ما می‌گوید که برای تحقق یک پدیده یا جلوگیری از تحقق آن، چه باید کرد. چه اسباب و شرایطی را باید فراهم نمود و چه موانعی را باید برطرف کرد. در این مورد، تبیین دینی می‌تواند ضمن افزایش آگاهی دینی، به رفتار دینی انسان جهت دهد؛ چرا که اساساً بسیاری از رفتارهای دینی انسان تنها در صورت پذیرش تبیین دینی، معقول و پذیرفتنی می‌شوند. برای مثال در مورد یک فرد بیمار، تبیین دینی، اعمالی چون دعا، نذر و طلب شفا را برای او معقول جلوه می‌دهد؛ در حالی که تبیین علمی مراجعه به پزشک و مصرف داروهای مربوطه را تجویز می‌نماید (فنائی، ۱۳۷۹: ۵۱ - ۵۰). یعنی هر دو، تبیین دینی و علمی، به انسان قدرت کنترل رفتار، و نیز پیش‌بینی را می‌دهد. اما تنها تبیین فلسفی است که در آن کنترل و پیش‌بینی در کار نیست بلکه علت‌یابی اهمیت دارد. برای مثال در مورد فرد بیمار، فیلسوف دنبال علت بیماری او می‌گردد.

تفاوت این سه نوع تبیین در این است که آن‌ها هر یک نحوه‌ای خاص از نگریستن به پدیده‌ها هستند؛ لذا تصاویر و تفاسیری که در اثر این گونه نگریستن وجود دارد و یا حاصل می‌شود متفاوت می‌گردد و نیز هر یک کارکردهای خاصی برای خود دارند. اما در عین حال روش مهم و مشترک هر سه «تجربه» است. فقط با این تفاوت که انواع تجربه به‌کار گرفته می‌شود. در علم، تجربه حسی، در فلسفه، تجربه فلسفی و در دین، تجربه دینی. در حالی که هر یک از این تجربه‌ها به نوع خاصی از معرفت منتهی می‌شوند و ما از طریق آن‌ها به ابعاد گوناگون پدیده‌ها آگاه می‌شویم.

علاوه بر این، در هر تبیین دینی، انسان با سه طرف و رویه مرتبط با پدیده مورد تبیین سروکار دارد که شامل خدا، انسان و پدیده مورد نظر هستند؛ بنابراین معادله‌ای که در تبیین دینی برقرار می‌شود یک معادله سه پارامتری است؛ یعنی هر حادثه‌ای که اتفاق می‌افتد یا نتیجه ظهور و دخالت اولیه خداوند در صحنه طبیعت و زندگی انسان

برای فراهم کردن مقدمات امتحان و سنجیدن واکنش انسان در برابر آن است و یا عکس‌العمل و واکنش خداوند است نسبت به رفتار پیشین انسان‌ها (فناپی، ۱۳۷۹: ۷۱). حال می‌توان گفت این تنها از توان علم دینی برمی‌آید که از توان‌مندی تبیین‌های سه‌گانه مزبور برای منظوره‌های خود استفاده نماید تا بحران‌هایی که علم تجربی مدرن گرفتار آن‌ها است را نداشته باشد.

علم دینی و ماهیت مقام کشف و توجیه

در جامعه علمی مدرن مرسوم آن است که اگرچه برای مقام کشف، استفاده از منابع غیر تجربی را نیز می‌پذیرند اما مقام توجیه را تنها از آن تجربه می‌دانند؛ یعنی تنها در محک تجربه است که می‌توان فهمید نظریه‌ای علمی است یا نیست. در مقابل، با استفاده از آموزه‌های دینی در علم دینی می‌توان ضمن حفظ اهمیت توجیه تجربی، در مواردی که روش تجربی قادر به اعتبار سنجی نیست از روش‌های غیر تجربی چون وحیانی نیز استفاده کرد. البته واضح است که در علوم طبیعی به واسطه اهمیت آزمون تجربی، استناد به منبع وحیانی خیلی کمتر نمود دارد اما در علوم انسانی و اجتماعی، که در آن‌ها نقش انسان به عنوان فاعل آزاد و مختار در محیط اجتماع مورد نظر است، طبیعتاً استفاده از قوانین و منابع دینی برای توجیه علمی دارای کارکرد مهمی هستند. بالاخص که محدودیت‌های معرفتی انسان مانع از این است که او بتواند به طور کامل به آزمون نظریه‌های علمی در زمینه علوم اجتماعی و انسانی اقدام کند؛ در حالی که منابع وحیانی علم دینی در این زمینه بسیار راه‌گشا هستند. در واقع با استفاده از آموزه‌های دینی، هم در نظریه سازی علمی و هم در استفاده از قوانین ثابت دینی برای علوم انسانی و اجتماعی می‌توان اقدام کرد. برای مثال این امر در جامعه‌شناسی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

یکی از اهداف هر علم و از جمله جامعه‌شناسی ساختن نظریات، و آزمون آن‌ها برای رسیدن به قوانین کلی است تا با استفاده از این قوانین پدیده‌های مورد نظر خود را تبیین و تعلیل نمایند. به بیان دیگر، در پرتو قوانین ثابت و مورد قبول جامعه عالمان

است که علم می‌تواند افق‌های جدید را مورد شناسایی قرار داده و پدیده‌های آن را تبیین نماید. در این زمینه، جامعه‌شناسی به واسطهٔ تعهد به مطالعهٔ ابعاد گوناگون جوامع انسانی، نیاز اساسی‌ای به قوانین ثابت و کلی دارد. در حالی که احاطهٔ دین و آموزه‌های دینی بر ابعاد مختلف زندگی اجتماعی انسان این امکان را به وجود می‌آورند تا با قوانین آن‌ها مطالعات اجتماعی جهت و شتاب حقیقی خود را به دست آورند. یعنی دریافت صحیح و شناخت کامل قوانین جامعه‌شناختی بدون آشنایی با بینش‌های درست دینی، فلسفی و انسان‌شناختی امکان‌پذیر نیست. مسائلی از قبیل فطرت، جبر و اختیار، وجود حقیقی جامعه و تاریخ، اصل تکامل جوامع انسانی، ثبات قوانین الهی در جوامع، اصل یکسانی و عدالت از زمرهٔ مسائل فلسفی و دینی هستند که شناخت صحیح رابطهٔ فرد و جامعه، جبرهای اجتماعی و تاریخی، جامعه‌شناسی معرفت و غیره در گرو آشنایی محقق با آن‌ها است و بدون داشتن چنین پشتوانه‌ای، تحقیقات جامعه‌شناختی سطحی و ناقص خواهد بود (عراقی و دیگران، ۱۳۸۸: ۵۲).

در این زمینه می‌توان به نقش خاص وحی و آیات قرآنی توجه داشت. زیرا این آیات می‌توانند با بیان قوانین و روندهای کلی جوامع انسانی، پژوهش‌گران اجتماعی را در تحقیقات خود کمک رسانند. برای مثال در آیات ۴ تا ۸ سوره اسراء خداوند به سنت‌ها و قوانین الهی در جامعه اشاره دارد. خداوند در این آیات تصریح می‌کند که امت‌ها و جامعه‌ها از آن جهت که امت‌ها و جامعه‌اند، نه صرفاً افراد جامعه، سنت‌ها و قانون‌ها و اعتلاها و انحطاط‌هایی بر طبق آن سنت‌ها و قانون‌ها دارند. سرنوشت مشترک داشتن به معنی سنت داشتن جامعه است (مطهری، ۱۳۷۲ ب: ۳۹).

از موارد دیگری که در آیات قرآن، به عنوان یک سنت و قانون اجتماعی ثابت می‌توان استنباط کرد. مواردی چون سرنوشت مشترک داشتن جوامع، حاکمیت خدا بر سرنوشت انسان، تکلیف انسان به قدر طاقت، پیروزی نهایی حق بر باطل، ضرورت حمایت از مظلوم در مقابل ظالم و ضرورت رعایت عدالت در همه شرایط هستند. در

این زمینه می‌توان نقش قوانین و سنت‌های الهی بیان شده در قرآن را در تبیین قوانین جامعه‌شناختی با دقت و بصیرت لازم بکار گرفت؛ زیرا قوانین الهی در مورد اجتماع، قوانین ثابت و علی هستند که به‌کارگیری آن‌ها محقق علوم اجتماعی را در فهم و تبیین مسایل اجتماعی یاری فراوان می‌دهد. برای مثال سخن قرآن از تبدیل جوامع از یک حالت به حالتی دیگر و نابودی اقوام و دوران‌های خاص و نسل‌های متفاوت صبغه‌ای دارد جدا از تفصیلات تاریخی و حوادث جزئی. گفتار قرآن ما را از مرزهای محدود به چهارچوب زمان و قوم معین خارج می‌سازد و بر جامعه انسانی در چهارچوب کلی آن، که شامل همه اقوام و ملل است و همه آن‌ها پیرو سنت‌هایی یگانه هستند، مشرف می‌گرداند (امزیان، ۱۳۸۰: ۲۷۷). به بیان دیگر قرآن از مجموعه حوادثی که تکرار می‌شود و تنها شکل و شرایط زمانی و مکانی آن‌ها فرق می‌کند، وجود قانون و سستی جهانی را ثابت می‌کند که بر این جوامع حاکم است. برای مثال خداوند در آیات زیر می‌فرماید: *سنة الله في الذين خلوا من قبل و كان امر الله قدراً مقدوراً (احزاب / ۳۸)*؛ نیز: *قد خلت من قبلکم سنن فسیروا فی الارض فانظروا کیف کان عاقبه المکذبین (آل‌عمران / ۱۳۷)*. بنابراین از ملاحظه کلی آیات قرآن می‌توان به قوانین زیر دست یافت که این‌ها در مقام پیش‌فرض، یا قوانین ثابت اجتماعی و حتی تبیین پدیده‌های اجتماعی می‌توانند اساس کار جامعه‌شناسی اسلامی باشند.

۱. قانون ملازمت میان پیروی و پیروزی، و سرکشی و شکست.
 ۲. قانون ملازمت میان فساد اخلاقی و فروپاشی جوامع.
 ۳. قانون ملازمت میان نابودی و ظلم.
 ۴. قانون ملازمت میان شیوع منکرات و نابودی امت‌ها.
- بر این اساس می‌توان آموزه‌های قرآنی را که در قالب قوانین اجتماعی ثابت، در جامعه‌شناسی وارد ساخت و از این جهت، هم جامعه‌شناسی را جهت‌دهی کرد و هم قوانین کلی‌تری مبتنی بر قوانین اجتماعی قرآن به‌دست آورد. علاوه بر آن، در تبیین

پدیده‌های اجتماعی از تبیین دینی، در کنار تبیین‌های علمی و فلسفی، استفاده کرد تا به حقیقت پدیده‌ها بهتر پی‌برد.

اهمیت هدف و کاربرد تکنولوژی حاصل از علم دینی

کارکرد دیگر علم دینی، نقش مهم آموزه‌های دینی در جهت دهی به نتایج کاربردی و اهداف اولیه متصور برای علم و فعالیت علمی است. در واقع در علم دینی انسان به عنوان عامل معرفت، تلاش علمی و هدف از آن را در درون ساختار جهان بینی متعالی دینی قرار می‌دهد. در نتیجه علم او علمی نافع به حال اوست نه مضر و زیان‌بار که مخرب حیات او و محیط زندگی‌اش باشد. به بیان دیگر، در علم دینی هدف از فعالیت علمی و نیز کاربردهای آن که در قالب تکنولوژی نمایان می‌شود در جهت تکامل حیات مادی و معنوی او است؛ در نتیجه در این رویکرد ما تنها علم نافع داریم و علمی که نافع نباشد و جهی برای بودن ندارد. پس هدف از فعالیت علمی، برخلاف علم تجربی مدرن، تنها تمشیت زندگی دنیوی و سودجویی مادی نیست بلکه خدمت به انسان‌های دیگر و گسترش افق دانایی انسان برای گشودن اسرار الهی نیز دارای جایگاه خاصی است.

اهمیت نقش دین و علم دینی در این مورد هویت‌سازی برای عالم و علم است. زیرا از مشکلات بزرگ علم تجربی مدرن این است که تسلط آن بر سرنوشت انسان، این علم، هدف و کاربرد خود را برای انسان تعریف می‌کند؛ چرا که دارای نقش جهان بینی هم هست. البته در واقع متافیزیک سکولار مدرن است که هدف از علم و تکنولوژی مدرن را تعیین کرده است و به واسطه رویکردهای مادی و الحادی خود باعث نابودی حیات انسان گردیده و می‌گردد. درحالی‌که علم دینی به واسطه قرار گرفتن در متن جهان‌بینی دینی‌ای چون جهان‌بینی اسلامی، اهداف کاربردی منطقی و در جهت مصالح واقعی بشریت را برای فعالیت علمی در نظر می‌گیرد. اهمیت این امر حتی در علوم تجربی و انسانی چون پزشکی، زیست‌شناسی، روان‌شناسی و غیره بسیار زیاد است تا آنجا که می‌تواند یک علم مضر و مخرب را به علمی نافع تبدیل سازد.

نتیجه‌گیری

در این مقاله، ابتدا با تبیین نسبت زندگی انسان و علم مدرن و سپس تحلیل ماهیت و ویژگی‌های علم تجربی، راه‌گذر به فهم اهمیت بحران معنوی او هموار گردید؛ و در تحلیل بحران وی نشان داده شد که چگونه ماهیت دنیوی و مادی علم، نگرش سکولار و سوپژکتیو و انسان محور بشر مدرن باعث بحران معنوی و هویتی زندگی او گردید. در این زمینه به نقش علم‌گرایی و علم‌زدگی، و در واقع تبدیل شدن علم به جهان‌بینی مسلط بر زندگی انسان مدرن تأکید خاصی گردید. بحران معنوی فوق، تنها راه کار رفع خود را در استفاده از دین و رجوع به آموزه‌های دینی و الهی نشان داد و در نتیجه تلاش شد تا اهمیت دین در پاسخ‌گویی به پرسش‌های بنیادی انسان، بصیرت‌دهی به او درباره کل هستی و بالاخص تأمین سعادت حقیقی انسان نشان داده شود.

این تحقیق نشان می‌دهد که به‌واسطه اهمیت اساسی علم در شکوفایی یا انحطاط زندگی انسان و با توجه به بحران معنوی و نیز علمی انسان مدرن، طرح ایده علم دینی دارای این قابلیت است تا با استفاده از آموزه‌های دینی نگرش و تلاش علمی انسان جدید را شکل درستی داده و علم را از کارکردهای نادرست خارج ساخته به آن کاربرد صحیح بخشد. در واقع فعالیت علم دینی در درون جهان‌بینی دینی ضامن کارکرد درست آن برای دادن پیش‌فرض‌ها و آگاهی‌های درست به انسان و بالاخص هدایت صحیح دانش او در زندگی این جهانی برای تأمین سعادت دنیوی و آخرتی او است. بنابراین امروزه می‌توان با نظر به بحران معنوی انسان مدرن، از نقش علم دینی در زندگی مدرن سخن گفت و از کارکردهای آن دفاع کرد. این امر از طریق تبیین نحوه‌های تأثیرگذاری آموزه‌های دینی در مؤلفه‌های مهم علم امکان‌پذیر است، یعنی می‌توان نشان داد که چگونه آموزه‌های دینی در نگرش انسان به موضوع، روش، پیش‌فرض‌ها، نظریات و قوانین، مقام کشف و توجیه، قلمرو و اهداف علم تأثیر می‌گذارند؛ به طوری این تأثیر گذاری در نهایت علم مورد نظر را رنگ و جهت دینی می‌بخشد.

منابع

- آیت اللهی، حمید رضا (۱۳۸۳). «تأثیر بستر دینی در پیشرفت علم»، پژوهش‌های فلسفی کلامی، فصلنامه دانشگاه قم، سال چهارم شماره اول، بهار ۱۳۸۳.
- اباذری، یوسف (۱۳۷۵). هایدگر و علم، ارغنون، ش ۱۲ و ۱۱، پاییز و زمستان ۷۵، صص ۲۱ تا ۵۹.
- استرن، ج. پ (۱۳۷۶). نیچه، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران: انتشارات طرح نو.
- امزیان، محمد (۱۳۸۰). روش تحقیق علوم اجتماعی از اثبات‌گرایی تا هنجارگرایی، ترجمه عبدالقادر سواری، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- جعفری، محمدتقی (۱۳۸۶). فلسفه دین، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم: مرکز نشر اسراء.
- راسل، برتراند (۱۳۶۵). تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، تهران: نشر پرواز.
- روزنبرگ، الکس (۱۳۸۴). فلسفه علم، ترجمه مهدی دشت‌بزرگی و فاضل اسدی مجلد، قم: طه.
- صانعی دره بیدی، منوچهر (۱۳۸۶). پیام نیچه، تهران: انتشارات نقش و نگار.
- عراقی، محمود محمدی و دیگران (۱۳۸۸). درآمدی بر جامعه‌شناسی اسلامی، چ سوم، تهران: انتشارات سمت.
- فناپی اشکوری، محمد (۱۳۸۸). جایگاه عقل و وحی در هندسه معرفت بشری، معرفت فلسفی، سال ششم، ش چهارم، تابستان ۱۳۸۸، صص ۶۶-۳۷.
- گلشنی، مهدی (۱۳۸۷). آیا علم می‌تواند دین را نادیده بگیرد؟، ترجمه بتول نجفی، چ اول، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- گون، رنه (۱۳۸۷). بحران دنیای متجدد، ترجمه حسن عزیزی، تهران: انتشارات حکمت.
- مصلح، علی اصغر (۱۳۸۴). تقریری از فلسفه‌های آگزیستانس، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۲). ب. مجموعه آثار، تهران: نشر صدرا، ج دوم، چ سوم.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۲). ج. وحی و نبوت، چ سوم (چ شده در مجموعه آثار)، تهران: نشر صدرا.
- نصر، سید حسین (۱۳۸۲). نیاز به علم مقدس، ترجمه حسن میانداری، قم: موسسه فرهنگی طه.
- نیچه، فریدریش (۱۳۸۰). حکمت شادان، ترجمه حامد فولادوند، تهران: انتشارات جامی.
- هایدگر، مارتین (۱۳۷۵). «عصر تصویر جهان»، ترجمه یوسف اباذری، ارغنون، ش ۱۲ و ۱۱، پاییز و زمستان ۷۵، صص ۱ تا ۲۱.
- الیس، جرج (۱۳۸۵). «افسانه بودنه یک حیات صرفاً عقلانی»، ترجمه بتول نجفی، نامه علم و دین، ش ۳۲ - ۲۹، پاییز ۸۴ تا تابستان ۱۳۸۵، صص ۶۴ تا ۸۹.

Barrow, J (1988). *The World within the World*, Oxford: Clarendon Press.

Byl, John (1996). The Role of Belief in Modern Cosmology, in *Facets of Faith and science*, edited by Jitse Rander meer, the Pascal Centre for Advanded Studies in Faith and Science, V. 3, Redeener College, Ontario.

C.I.J.M. Stuart & Tom Settle (1996). Physical Laws as Knowlwdge, , in "*Facets of Faith and Science*", edited by Jitse Rander Meer, The Pascal Centre for Advanded Studies in Faith and Science, V. 3, Redeener College, Ontario.

Davies, J. J. (1968). *On the Scientific Method*, London, Longman.

Ellis, George (2001). Are There limitations to Science, printed in: *God for the 2 st*

- Centary*, edited by Russell Stannard, London. SPCK.
- Heller, Michael (1969). *The New Physics and a New Theology*, Vatican: Vatican Observatory Publication.
- J. Morris, Katherine (2008). *Sartre*, Blackwell Publishing, USA.
- Peters, Ted, 1990, *Cosmos as Creation*, Abingdon Press.
- Richardson, W, Mark (1996). *Religion and Science: History, Method and Dialogue*, Routledge.
- Swinburne, Richard (1995). The Origin of Consciousness, in: *Cosmic Beginings and Human Ends: Where Religion and Science Meet*. Edited by: C.N Mathews and R.A.Varghese. Chicago, open Court.
- Trigg, Roger (1998). *Rationality and Religion, Does Faith Need Reason?* Oxford: Blackwell.
- Trigg, Roger (2002). Does Science Deal with Real, *Interdisciplinary Science Review*, Vol. 27, No. 2.