

# معنا و بی معنایی در «علم دینی»

خسرو باقری

استاد دانشگاه تهران

معناست؛ چنانکه گزاره‌ای همچون «مجموع زوایای مربع دایره ۳۶۰ درجه است»، بی معناست. براساس دو موضع معرفت‌شناختی، تعبیر «علم دینی» بی معنا تلقی می‌شود؛ نخست وحدت‌گرایی معرفت‌شناختی و دیگر، کثرت‌گرایی معرفت‌شناختی. مراد از وحدت‌گرایی معرفت‌شناختی این است که دانش بشری، سنخیتی واحد و یکدست دارد و مشخصه آن نیز تجربی بودن آن است. بر این اساس، دین اصولاً از حوزه دانش خارج است و خود نیز فاقد ماهیت دانشی است؛ از این رو، تعبیر «علم دینی»، بی معنایی آشکاری دارد. این موضع توسط اثبات‌گرایان منطقی و عمل‌گرایان (pragmatists) اتخاذ شده است. اما کثرت‌گرایی معرفت‌شناختی، حاکی از آن است که معرفت بشری،

در تعبیر «علم دینی»، واژه علم را با دو قید به کار می‌بریم؛ نخست این که علم تجربی مورد نظر است، نه علم به مفهوم اعم کلمه، و دیگر این که از علوم تجربی، صرفاً علوم تجربی انسانی در کانون بحث قرار دارد. بنابراین، در به کارگیری تعبیر علم دینی، به مواردی چون «روان‌شناسی اسلامی» یا «جامعه‌شناسی اسلامی» نظر داریم. مسأله اصلی نوشته حاضر این است که آیا تعبیر «علم دینی»، اساساً معنایی دارد یا باید آن را تعبیری بی معنا دانست. در صورتی که این تعبیر بی معنا باشد، مفهوم معین و قابل تصویری را به ذهن القا نمی‌کند؛ درست همان طور که تعبیر «مربع دایره»، هویت مفهومی روشنی در ذهن ایجاد نمی‌کند. به علاوه، هر گزاره‌ای که از تعبیر «علم دینی» ساخته شود، در واقع نه صادق است و نه کاذب و تنها فاقد

بافتی یکدست ندارد، بلکه همچون چل تکه‌ای است که هر پاره آن، بافتی خاص خود دارد. کثرت‌گرایی موردنظر در اینجا کثرت‌گرایی تبیینی است که بر اساس آن پاره‌های مختلف معرفت از یکدیگر مستقل‌اند و سنخیت یا تداخلی با هم ندارند. در کثرت‌گرایی، معرفت دینی نیز گونه‌ای از معرفت است، اما نسبت آن با معرفت علمی، تبیین و تغایر است. بر حسب این موضع نیز تعبیر «علم دینی» بی‌معناست؛ زیرا امور متباین نمی‌توانند وصف یکدیگر قرار گیرند. این نوع کثرت‌گرایی را می‌توان در آثار متأخر ویتگنشتاین و پیروان او و در حوزه خود علم، در آثار تامس کوهن سراغ گرفت.

در نوشته حاضر، این دو دیدگاه معرفت‌شناختی را از حیث آن که قائل به بی‌معنایی تعبیر علم دینی است مورد بررسی قرار خواهیم داد. در پایان، خواهیم کوشید از نوعی کثرت‌گرایی معرفت‌شناختی که آن را کثرت‌گرایی تداخلی می‌نامیم دفاع کنیم و با تکیه بر آن نشان دهیم که تعبیر «علم دینی»، دست کم در یک حالت، تعبیری بامعناست.

## ۱. وحدت‌گرایی معرفت‌شناختی و بی‌معنایی «علم دینی»

چنانکه اشاره شد، وحدت‌گرایی معرفت‌شناختی، حاکی از آن است که دانش بشری قابل تقسیم به حوزه‌های مختلفی نیست که هر یک، دارای اصول و روش‌های معرفتی متفاوت و متمایزی باشد. ساختار دانش، یکدست و یکپارچه است و در هیچ نقطه‌ای از آن، با رخنه‌ای معرفت‌شناختی مواجه نمی‌شویم؛ به این معنا که لازم باشد در این سوی و آن سوی آن دو حوزه یا قلمرو معرفتی وجود داشته باشد که هر یک به اصول و قواعد معرفت‌شناختی متفاوتی استوار باشد.

دیدگاه وحدت‌گرایی معرفت‌شناختی، به طور بارز توسط اثبات‌گرایان منطقی و عمل‌گرایان اتخاذ شده است که هر یک را به ترتیب مورد بحث قرار می‌دهیم.

۱-۱. اثبات‌گرایی منطقی و بی‌معنایی «علم دینی»  
اثبات‌گرایان منطقی به این نتیجه راه یافتند که تنها قضایای معناداری که تشکیل دهنده معرفت بشری است، قضایای ترکیبی (synthetic) است. در قضایای ترکیبی، موضوع و محمول، به عنوان دو مفهوم مستقل از یکدیگر، با هم ترکیب می‌یابند و به این ترتیب گزاره‌ای پدید می‌آید که صدق یا کذب آن را با توسل به تجربه و مشاهده می‌توان مشخص نمود. نظر بر آن بود که همه قضایای علمی، قضایای ترکیبی است (مانند این قضیه در روان‌شناسی: «تقویت، رفتار را تثبیت می‌کند»).

هر چند اثبات‌گرایان منطقی، قضایای تحلیلی (analytic) را نیز معنادار می‌دانستند، اما از نظر آنان، این قضایا معرفت‌بخش نیست؛ زیرا ساختار همانگویانه (tautological) دارد؛ مثلاً قضیه «همه افراد مجرد، غیرمتأهل‌اند»، در عین حال که معتبر و معنادار است، گزاره‌ای تهی است و معرفتی در مورد جهان به ما نمی‌دهد.

به جز قضایای ترکیبی و تحلیلی، از قضیه معنادار دیگری نمی‌توان سخن گفت. از نظر اثبات‌گرایان منطقی، قضایای تشکیل‌شده از مفاهیم دینی، فلسفی و اخلاقی، یا بی‌معنایند (nonsense) یا صرفاً بیانی از عواطف و احساس‌های درونی‌اند و در هر حال، گزاره‌هایی که در بردارنده این گونه مفاهیم است، نه درست است و نه غلط. بر این اساس، دانش، متشکل از قضایایی است که ساختار منطقی مشابه و یکدستی دارد و همه از نوع قضایای ترکیبی است. علاوه بر آن، روش علمی نیز روش واحدی است که در رسیدگی به قضایای ترکیبی مورد استفاده قرار می‌گیرد و آن همان روش تجربی است. وحدت‌گرایی در نزد اثبات‌گرایان، از این نیز ژرف‌تر در نظر گرفته شده بود؛ انتظار می‌رفت که از طریق فروکاستن (reduce) مفاهیم و قضایای ذهنی رایج در علوم انسانی به مفاهیم و قضایای عینی و محسوس، وحدت ساختار علم،

بیشتر از پیش گردد. (آیر، ۱۹۳۶).

به اقتضای این دیدگاه، تعبیر «علم دینی» بی‌معنا خواهد بود؛ زیرا گزاره‌های دینی، معنادار محسوب نمی‌شود و آوردن صفت دینی برای علم، مجموعه این تعبیر را بی‌معنا خواهد ساخت.

رایش‌ناخ که نخست از جمله اثبات‌گرایان منطقی بود و بعدها اختلاف نظرهایی با آنها یافت، سخنی ملایم‌تر در این مورد دارد. وی با تفکیک دو قلمرو در عرصه کار علمی، آنها را به ترتیب، قلمرو (تلاش برای) کشف (context of discovery) و قلمرو داوری (context of justification) نامید (رایش‌ناخ، ۱۹۳۸). در قلمرو نخست، هر امری می‌تواند بر فعالیت ذهنی دانشمند تأثیر بگذارد، اعم از اینکه معرفتی فلسفی، اسطوره‌ای یا دینی باشد. اما در قلمرو داوری، تجربه و شواهد تجربی تعیین‌کننده آن است که فرضیه‌ای پذیرفته شود یا کنار گذاشته شود. در این مقام، دیگر نمی‌توان صفتی بجز «عینی» (objective) برای علم به کار برد. بنابراین، از نظر رایش‌ناخ نیز تعبیر علم دینی در مقام داوری بی‌معناست، هر چند در مقام کشف، آرا و عقاید دینی می‌تواند حضور داشته باشد و مؤثر واقع شود.

درباره حکم اثبات‌گرایان بر بی‌معنایی علم دینی چه می‌توان گفت؟ در حال حاضر، پس از نقادی‌های فراوانی که نسبت به اثبات‌گرایی صورت پذیرفته، آشکار شده است که این دیدگاه اصولاً در ترسیم مرزهای میان معرفت‌های بشری با شکست مواجه شده است و آنچه به عنوان وحدت‌گرایی معرفت‌شناختی در نظر گرفته شده، حاصل نادیده گرفتن نقش و اهمیت حوزه‌های دیگر معرفت و تلاش بشری بوده است. بی‌معنا انگاشتن گزاره‌های متافیزیکی، دینی و اخلاقی، به صرف اینکه مشابهتی با گزاره‌های علمی ندارند، داعیه‌ای نبود که دریافتن سستی آن، نیازمند زمانی طولانی باشد. پوپر (۱۳۶۵) به زودی اعلام کرد که نظریه ابطال‌پذیری وی را نباید به منزله نظریه معناداری تلقی کرد مبنی بر این که

گزاره‌های معنادار را از بی‌معنا تفکیک کند، بلکه آن را صرفاً باید نظریه‌ای دانست برای تفکیک گزاره‌های علمی و غیرعلمی. نه تنها ارزیابی اثبات‌گرایان از حوزه‌های معرفتی دیگر، دقیق نبود، تصویر آنان از خود معرفت علمی نیز محتاج دگرگونی‌های بنیادی بود. فیلسوفان و مورخان علم، به انحای مختلف به نقادی این تلقی پرداختند که پیکره نظریه‌های علمی، صرفاً از گزاره‌های عینی یا ترکیبی تکوین یافته باشد (کواین، ۱۹۵۱؛ کوهن، ۱۳۶۹؛ ویزدم، ۱۹۸۷). با توجه به اینکه داوری اثبات‌گرایان در مورد بی‌معنایی علم دینی، مبتنی بر تصویری مخدوش از معرفت دینی از سویی، و تلقی‌ای ناتمام از علم از سوی دیگر بوده است، اعتبار این داوری در معرض تردید اساسی قرار می‌گیرد.

موضع ملایم‌تر رایش‌ناخ، هر چند تصور استوارتری از علم فراهم آورده بایی برای مناسبات میان علم و غیرعلم (مشمول بر معرفت دینی) گشوده، اما اصرار وی بر مبرا بودن علم از این گونه مناسبات در مقام داوری، محتاج تأمل بیشتری است. اگر بپذیریم که در جریان فرضیه‌پردازی، معرفت دینی (همچون معرفت‌های دیگر) می‌تواند فعال و مؤثر باشد، چگونه ممکن است که در مقام داوری تجربی، این تأثیر محتوایی، از پیکره فرضیه‌ها بازمانده شود؟ این مستلزم آن است که تجربه، به ایفای نقشی فراتر از داوری پردازد؛ یعنی نخست به تهذیب فرضیه‌ها از آثار برگرفته از مبادی غیرعلمی پردازد و آنگاه به داوری بنشیند و شواهد تأییدکننده فرضیه‌ها را مشخص سازد. اما آیا داوری تجربی، چنین کارکردی را داراست؟ پاسخ مثبت به این سؤال، علاوه بر اینکه با واقعیت داوری تجربی همخوانی ندارد، ما را با پارادکسی نیز مواجه می‌سازد، مبنی بر این که مقام داوری، مقام کشف رانفی می‌کند: اگر مقام داوری، تأثیرهای به‌جامانده بر فرضیه‌ها در مقام کشف را می‌زداید، پس مقام کشف زاید است. رفع این پارادکس، مدل رایش‌ناخ را تبدیل به مدلی می‌کند که صرفاً در بردارنده مقام داوری است و

این، رایشنباخ را به موضع اثبات‌گرایان ارتدکس بازمی‌گرداند و نه تنها نقض غرض است، بلکه وی را در معرض انتقادهای وارد بر اثبات‌گرایان قرار می‌دهد (برای بحث بیشتر در این مورد مراجعه شود به مقاله «هویت علم دینی»، باقری، ۱۳۷۴).

## ۲-۱. عمل‌گرایی و بی‌معنایی علم دینی

موضع دوم در وحدت‌گرائی معرفت‌شناختی از آن عمل‌گرایان است که بر اساس آن نیز علم دینی بی‌معناست. از عمل‌گرایان متقدم، پیرس عمل‌گرایی را به منزله نظریه‌ای در باب معنا و معناداری لحاظ کرد و از این حیث، مشابهت قابل توجه‌ای با اثبات‌گرایان منطقی داشت. بر این اساس، عمل‌گرایی مستلزم قائل شدن به تعاریف عملیاتی (operational) است. بنابراین، هر کلمه یا گزاره، هنگامی معنادار است که بتوان آن را در قالب تعریفی عملیاتی بیان کرد به نحوی که کلمه یا گزاره مورد نظر، قابل سنجش تجربی باشد.

عمل‌گرایی در پی آن است که هر گونه معرفت معتبر را با معیار تحویل‌پذیری به معرفت تجربی مورد ارزیابی قرار دهد: معرفت معتبر، معرفت تجربی است یا هر معرفتی که قابل تعریف عملیاتی باشد.

دیویی نیز همچون پیرس، معرفت تجربی را معرفت معتبر بشری تلقی می‌کند و بر آن است که روش تحقیق تجربی، روشی است که می‌توان آن را «بدون اینکه با رخنه‌ای ناگهانی مواجه شود به کار بست» (دیویی، ۱۹۷۰، ص ۲۳). به عبارت دیگر، در قلمرو معرفت بشری، رخنه‌های معرفت‌شناختی وجود ندارد، بلکه سنخیت واحدی در سرتاسر آن برقرار است و از حیث روش نیز، روش معرفت تجربی در سرتاسر آن کارآمد است.

از عمل‌گرایان متأخر، کواین (Quine) نیز در راستای همین طریق گام برداشته است. البته تجربه‌گرایی کواین (و به تعبیر وی، تجربه‌گرایی عمل‌گرایان متقدم) با تجربه‌ورزی حس‌گرایانه اثبات‌گرایان منطقی متفاوت

است. کواین (۱۹۵۱) این تجربه‌ورزی حس‌گرایانه را متهم به پیروی از دو اصل جزمی دانست: اصل جزمی تمایز تحلیلی/ترکیبی، مبنی بر این که تفکیک قاطعی میان گزاره‌های تحلیلی و ترکیبی وجود دارد و در نتیجه دو گونه حقیقت یا صدق تحلیلی و ترکیبی در دسترس معرفت بشری است و دوم، اصل جزمی تحویل‌گرایی (reductionism) مبنی بر این که هر گزاره‌ای برکنار از گزاره‌های دیگر و به تنهایی قابل تأیید یا تکذیب است. کواین با نفی اصل جزمی نخست، نتیجه می‌گیرد که گزاره‌های معرفتی ما چنان نیستند که برخی بدون توجه به اینکه جهان چگونه است و صرفاً بر حسب معنای کلمات صادق باشند و برخی دیگر، با توجه به آنچه در جهان می‌گذرد، درست (یا نادرست) در نظر گرفته شوند. بلکه باید گفت که معرفت‌های ما اصولاً درباره جهان است و تجربی است، هر چند جنبه‌های تحلیلی و منطقی را نیز با خود همراه دارد. فعالیت‌های تحلیلی و منطقی ما نیز پاره‌ای از پیکره معرفت ماست، اما در نهایت، معرفت ما حاصل نظریه‌ای است درباره جهان، و تجربی است. با نفی اصل جزمی دوم نیز دیگر نمی‌توان گزاره‌های مشاهده‌ای و گزاره‌های تئوریک را از هم تفکیک کرد و با تحویل‌گزاره‌های تئوریک به گزاره‌های مشاهده‌ای، تصور کرد که گزاره‌های مشاهده‌ای، به تنهایی و به صورت مجزا تأیید یا تکذیب می‌شوند. در اینجا کواین از کل‌گرایی (Wholism) سخن می‌گوید که طبق آن، هر چند می‌توان قبول کرد که برخی گزاره‌های ما صریح‌تر و مستقیم‌تر با تجربه و مشاهده در ارتباط است، اما چنین نیست که از گزاره‌های دور از تجربه (همچون گزاره‌های منطقی و ریاضی) گسیخته باشد. بلکه پیکره معرفت ما همچون توری است که پارگی ندارد (seamless web) و رشته‌های آن همه جا با هم در اتصال است هر چند برخی نقاط آن سست و رها و نقاط دیگر آن سفت و سخت و کشیده باشد.

به هر حال، هر چند عمل‌گرایان با تجربه‌ورزی

حس‌گرایانه توافق ندارند، اما همچنان معرفت‌تجربی را الگوی اساسی معرفت می‌دانند و آن را به منزله معیار برای سنجش هر معرفتی در نظر می‌گیرند. قابل ذکر است که کواین، معرفت‌شناسی را که به صورت سنتی، قلمرویی از فلسفه بوده، جزو علم تجربی تلقی می‌کند و بر آن است که روانشناسی تجربی، کار معرفت‌شناسی را به سامان می‌رساند و قابلیت آن را دارد که چستی ادراک و شناخت و نحوه کارکرد ذهن و ارتباط آن با جهان را روشن سازد. به این ترتیب، معرفت‌شناسی، طبیعی می‌گردد (epistemology naturalized) و به منزله بخشی از علوم طبیعی و تجربی درمی‌آید (کواین، ۱۹۶۹).

با توجه به این وحدت‌گرایی معرفت‌شناختی در عمل‌گرایی و اعتقاد به این که معرفت ما یکسره از سنخ معرفت تجربی است، تعبیر علم دینی، تعبیری موجه و معنادار نخواهد بود. دین به منزله محملی از نوعی معرفت الهی نمی‌تواند صفتی برای علم تجربی قرار گیرد؛ زیرا علم، یافته‌های خود را به تجربه استوار می‌سازد. قابل ذکر است که دیویی گاه تمایلی به استفاده از مفهوم خدا در چارچوب اندیشه خود نشان داده و آن را مفهوم مناسبی برای حکایت از وحدت و انسجام در نظر گرفته است، اما این مفهوم در نزد دیویی چنان مقهور طبیعت‌گرایی وی شده است که به هیچ وجه مضمونی دینی در آن باقی نمانده است، چنانکه وی می‌گوید: «تفاوتی مشخص بین وحدتی که در عرفان مطرح است و آنچه من در ذهن دارم قابل تصور است. آنچه در نظر من است هیچ جنبه رمزی ندارد، بلکه طبیعی و اخلاقی است ... این وحدت در واقع، فعال و عملی است» (دیویی، ۱۹۳۹، ص ۱۰۲۵).

داوری در مورد حکم عمل‌گرایان بر بی‌معنایی علم دینی تا حد زیادی در گرو ارزیابی مبنای این حکم یعنی اعتقاد به وحدت‌گرایی معرفت‌شناختی است. اعتقاد به این که معرفت ما یکسره تجربی است مانع از آن است که بتوان داد و ستدی معرفتی میان علم و منبع دیگری چون دین قائل شد، اما خود این اعتقاد که معرفت ما یکسره

تجربی است، تا چه حد قابل قبول است. منتقدان کواین (به ویژه پاتنم Putnam، ۱۹۸۲) با تمرکز بر بحث معرفت‌شناسی طبیعی وی، اعتقاد مذکور را زیر سؤال برده‌اند. پاتنم کوشیده است نشان دهد که محدود کردن معرفت‌شناسی به ضوابط علمی یعنی فروگاستن معرفت‌شناسی، اصولاً معرفت‌شناسی را غیر ممکن می‌سازد. معرفت‌شناسی مستلزم اتخاذ موضعی استعلایی یا درجه دوم (second order) است و این حاکی از آن است که معرفتی فلسفی وجود دارد که در حیطه معرفت تجربی نیست.

قابل ذکر است که کواین در خصوص ایده کل‌گرایی خویش، نخست از نوعی کل‌گرایی افراطی در باب علم سخن می‌گفت (کواین، ۱۹۵۱) که در آن، فرض بر این بود که واحد علم یک گزاره فردی نیست، بلکه کل علم است که با شواهد تأیید یا تکذیب می‌شود. این سخن، حاکی از آن است که کل علم، پی‌آمدهای قابل مشاهده (observable consequences) دارد. اما در اثر بعدی خویش (کواین، ۱۹۶۰) از نوعی کل‌گرایی ملایم (moderate holism) سخن می‌گوید. در این کل‌گرایی، دو تغییر صورت پذیرفته است: نخست این که قابل عرضه بودن یک گزاره به آزمون مشاهده‌ای، امری مدرج است و برخی گزاره‌ها (گزاره‌های مشاهده‌ای) به طور فردی قابل عرضه به چنین آزمونی هستند و دیگر آن که هر چند پیوستگی در ساختار علم وجود دارد، اما چنین نیست که بتوان برای کل علم پی‌آمدهای قابل مشاهده در نظر گرفت؛ در واقع انعطاف‌پذیری‌های متفاوتی در نقاط مختلف ساختار علم وجود دارد و تنها برخی از نقاط آن، پیامدهای قابل مشاهده دارند (کواین، ۱۹۷۵، ص ۳۱۳).

در پایان این قسمت، باید اشاره کنیم که از میان عمل‌گرایان متأخر، ریچارد رورتی (Rorty) امتیاز ویژه معرفت علمی و تجربی را مورد تردید قرار داده است. رورتی که همسویی‌هایی با متفکران مابعد تجدد (postmodern) دارد، هم‌عرض بودن حوزه‌های مختلف

معرفت را مورد توجه قرار می‌دهد و از این امر اجتناب می‌کند که حوزه‌ای را نسبت به حوزه‌های دیگر، برتر در نظر بگیرد. از این حیث، رورتی بادیویی و کواين متفاوت است.

## ۲. کثرت‌گرایی معرفت‌شناختی و معنا و

### بی‌معنایی در علم دینی

کثرت‌گرایی معرفت‌شناختی حاکی از آن است که قلمرو معرفت آدمی، قلمروی کاملاً یکدست نیست، بلکه می‌توان در آن به تفکیک حوزه‌هایی پرداخت. بر حسب اینکه این تفکیک چگونه صورت گیرد، از دو گونه کثرت‌گرایی می‌توان سخن گفت: کثرت‌گرایی تبیینی و کثرت‌گرایی تداخلی. در کثرت‌گرایی تبیینی، تفکیکی قاطع میان حوزه‌های مختلف معرفت ترسیم می‌شود به نحوی که با خروج از حوزه‌ای و ورود به حوزه دیگر، با نوع متفاوتی از دانش، همراه با نوع تازه‌ای از روش یا شواهد، مواجه خواهیم شد. در کثرت‌گرایی تداخلی، در عین حالی که تفکیک‌هایی میان انواع مختلف دانش در نظر گرفته می‌شود، چنین نیست که این تفکیک، قاطع باشد، بلکه تداخل‌ها و منطقه‌های مشترکی میان انواع دانش لحاظ می‌گردد. در ادامه بحث، بی‌معنایی تعبیر علم دینی را از منظر کثرت‌گرایی تبیینی و معناداری آن را از منظر کثرت‌گرایی تداخلی مورد بررسی قرار می‌دهیم.

### ۱-۲. کثرت‌گرایی تبیینی و بی‌معنایی علم دینی

کثرت‌گرایی تبیینی، قلمرو دانش و معرفت بشری را به حوزه‌های مختلف تقسیم می‌کند؛ حوزه‌هایی که سنخیت و یکدستی میان آنها برقرار نیست. ویتگنشتاین در آثار متأخر خود، میان قضایای تجربی و قضایای دستوری (grammatical propositions) تفاوت قائل شده است؛ قضایای تجربی، توصیفی‌اند و ناظر به وضع امور واقع، در حالی که قضایای دستوری تابع قواعدند (rules) و بر حسب قواعد مربوط، می‌توان از معنادار بودن استعمال

کلمات سخن گفت: «دستور (grammar) وام‌دار واقعیت نیست. قواعد دستوری، بدایتاً معنا را تعیین می‌کنند و بنابراین [خود] در قبال هیچ معنایی، پاسخگو نیستند و تا این حد، دلیخواه‌اند» (ویتگنشتاین، ۱۹۷۴، ص ۱۸۴). تحلیل ویتگنشتاین در مورد قواعد دستوری، منجر به سخن گفتن از بازیهای زبانی (language games) گردیده در هر بازی زبانی، کلمات بر حسب قواعد معینی استعمال می‌شوند و از این رو معنادار محسوب می‌گردند. برآمیختن قواعد بازیهای مختلف زبانی، موجب بی‌معنایی سخن خواهد شد. اگر بگوییم، «دو به علاوه دو گناهکار است» سخن بی‌معنایی را بر زبان رانده‌ایم؛ زیرا واژه «گناهکار» مربوط به بازی زبانی دیگری (اخلاق) است و با «دو به علاوه دو» که مربوط به بازی زبانی ریاضی است تناسبی ندارد.

بازیهای زبانی مختلف، ناظر به صورت‌های مختلف حیات آدمی (forms of life) است. عملها و عکس‌العمل‌های متقابل افراد آدمی، صورت‌های مختلفی در زندگی آنان پدید آورده است همچون علم، هنر، مذهب و نظیر آن. آنچه باید وجود آن را مفروض گرفت، همین صورت‌های مختلف زندگی است که هر یک، منطبق یا قواعد خاص خود را دارد. در عین حال که صورت‌های مختلف زندگی، فی‌الجمله مشابهتی به هم دارند، همچون مشابهت خانوادگی (family resemblance) افراد یک خانواده، اما قواعد هر صورتی از زندگی، خاص خود آن است. از این رو، برآمیختن آنها، تعبیرهای بی‌معنایی به بار خواهد آورد. «علم دینی» می‌تواند تعبیری از این دست باشد که در آن، التقاطی میان دو صورت از زندگی به ظهور پیوسته و متضمن زیرپا گذاشتن قواعد بازیهای زبانی است.

پل هرست (P. Hirst) در حیطه همین نوع از کثرت‌گرایی، مسأله صورت‌های مختلف دانش (forms of knowledge) را به میان آورده است. سخن گفتن از دانش و صورت‌های مختلف آن، البته صرفاً به

معناداری و بی‌معنایی مربوط نیست، بلکه در آن، علاوه بر معنا، مسألهٔ صدق و کذب نیز مطرح است. ممکن است فعالیت‌هایی، معنادار باشند، اما صدق و کذب دربارهٔ آنها قابل طرح نباشد. بازی شطرنج، مجموعه‌ای از فعالیت‌های معنادار است؛ زیرا طبق قواعدی معین انجام می‌شود، اما از آنجا که این فعالیت‌ها حاکی از دانشی دربارهٔ جهان نیست، نمی‌توان آن را صادق (یا کاذب) دانست. هرست هنگامی که از صورت‌های مختلف دانش سخن می‌گوید، دقیقاً به حوزه‌های مختلف معرفتی نظر دارد که در آنها می‌توان از گزاره‌های صادق یا کاذب خبر یافت. هرست (۱۹۷۰) از صورت‌های هفت‌گانه‌ای در دانش سخن می‌گوید که عبارتند از: منطق و ریاضی، علوم فیزیکی، دانش مربوط به ذهن خود و دیگران [شامل تاریخ و علوم اجتماعی]، دانش اخلاقی، دانش زیبایی‌شناختی، دانش مذهبی و دانش فلسفی. این صورت‌های دانش، با یکدیگر تمایز منطقی دارند و «ساختارهای شناختی تمایزپذیری [هستند] که هر یک از آنها مستلزم شکل متمایزی از داوری مدلل (reasoned judgment) است. بنابراین، جلوهٔ بی‌نظیری (unique) از عقلانیت آدمی است» (هرست، ۱۹۶۹، ص ۱۵۱). چنانچه مشخص است، معیار تمایز دانش‌های مختلف، انواع مختلف دلایل (reasons) و شواهد است که در قلمرو هر دانشی، متناسب با خود آن، برای تصدیق یا تکذیب گزاره‌های مربوط به کار می‌رود. به علاوه، هر یک از این صورت‌ها، جلوه‌ای بی‌نظیر و یگانه‌اند و بنابراین نوعی تباین میان آنها برقرار است.

از آنجا که به نظر هرست، در صورت‌های مختلف دانش، ساختار شناختی متمایز و انواع متمایزی از شواهد برای بررسی گزاره‌های آن در اختیار است. بنابراین، برآمیختن این صورت‌های دانشی، تعبیری معنایی به بار خواهد آورد. از این رو، هرست (۱۹۷۴) بر آن است که سخن گفتن از علم دینی (Religious science) یا مصادیقی از آن همچون «فیزیک مسیحی» یا

«روان‌شناسی اسلامی»، در حکم به کار گرفتن تعبیری بی‌معنا است؛ زیرا علم، اصول و قواعد معین و مستقلاً برای بررسی گزاره‌های خود و تصمیم‌گیری دربارهٔ آنها دارد و هرگز این کار را با توسل به ایدئولوژی معینی انجام نمی‌دهد (ص ۸۲).

از یک جهت، می‌توان گفت که حکم هرست بر بی‌معنایی تعبیر علم دینی، قابل قبول است و این در صورتی است که مراد از اینگونه تعبیر آن باشد که گزاره‌ای علمی، به کمک شواهد دینی مورد داوری قرار گیرد، اما آیا این تنها تصویری است که می‌توان از تعبیر علم دینی داشت؟ در ادامه بحث، اشاره خواهیم کرد که وجه دیگری برای این تعبیر می‌توان در نظر گرفت که در آن حالت، تعبیر مذکور معنادار است. در حال حاضر، به ذکر این نکته بسنده می‌کنیم که کثرت‌گرایی معرفت‌شناختی در شکل تباینی آن، تصویری از معرفت‌های بشری به دست می‌دهد که پذیرفتنی نیست. در این تصویر، معرفت بشری به چنان پاره‌های مجزایی تقسیم می‌شود که گویی مرزهای قاطع و غیرقابل عبوری میان آنها کشیده شده است؛ مرزهایی که انواع مختلف دانش را همراه با روش‌های خاص آنها، از یکدیگر جدا می‌سازد، اما چنانکه در قسمت بعدی بحث بیان خواهیم کرد، نه از حیث نوع دانش و نه از حیث نوع روش، چنین مرزبندی قاطعی وجود ندارد.

## ۲-۲. کثرت‌گرایی تداخلی و معنا در علم دینی

در کثرت‌گرایی تداخلی، نظر بر آن است که دانش بشری حوزه‌های مختلفی دارد، اما این حوزه‌ها در عین تفاوت و اختلاف، مرزها و مناطق مرزی مشترکی دارند. تفاوت و اختلاف حوزه‌های معرفتی را می‌توان هم بر حسب موضوع مورد مطالعه و هم روش و شواهد مورد استفاده بیان نمود. در تنوع حوزه‌ها بر حسب موضوع، سخن بر سر این است که حوزه‌های مختلف معرفتی، ناظر بر شناخت موضوع یا موجودیت معینی است. همین تنوع

منجر به آن خواهد شد که دانش‌های به دست آمده از حوزه‌های مختلف با هم تفاوت داشته باشند. به عنوان مثال، اگر علوم طبیعی، معرفت اخلاقی و معرفت دینی را به عنوان سه حوزه معرفتی در نظر بگیریم، سه نوع موضوع متفاوت برای آنها قابل ذکر است: علوم طبیعی، اشیای مادی را مورد مطالعه قرار می‌دهند، در حالی که در معرفت اخلاقی، عمل آدمی از حیث تصمیم بر رعایت ضوابط اخلاقی، موضوع بررسی است و در معرفت دینی، موجودات از حیث ارتباط با خدا مورد نظر قرار می‌گیرند. کثرت‌گرایی موضوعی حاکی از آن است که موجودیت‌های متفاوتی در این سه حوزه، مورد مطالعه است، چنانکه مثلاً می‌توان گفت که در علوم طبیعی، وضعیت‌های غیرارادی؛ در اخلاق، وضعیت‌های ارادی؛ و در معرفت دینی، وضعیت موجودات از حیث ارتباط و اتصال با خدا مورد بررسی است، اما ویژگی تداخلی در این کثرت‌گرایی بیانگر آن است که این سه حوزه معرفتی، مناطق مرزی مشترکی دارند. به عبارت دیگر، یافته‌ها یا عناصر دانشی این حوزه‌ها در هم نفوذ می‌کنند. از این رو، برخی از عناصر دانشی علوم طبیعی به قلمرو اخلاق وارد می‌شود. دانش‌های علوم طبیعی به ما می‌گوید که (با توجه به یافته‌ها) انجام چه کارهایی ممکن است و انجام چه اموری ممکن نیست؛ در اخلاق، سروکار ما با چه «باید» و چه «نباید» کرد، است و از آنجا که چه «باید» و چه «نباید» کرد، با چه «می‌توان» و چه «نمی‌توان» کرد، ارتباط دارد. بنابراین، پاره‌هایی از دانش علوم طبیعی به حوزه اخلاق وارد می‌شود. همچنین، دانش‌های علوم طبیعی در معرفت دینی نیز حضور می‌یابد. به عنوان مثال، این واقعیت که دو دریای همجوار آبهایشان اختلاط کامل نمی‌یابد، دانشی است که به حوزه علوم طبیعی مربوط است، این دانش در حوزه معرفت دینی حضور می‌یابد، اما هنگامی به معرفت دینی تبدیل می‌شود که با معیار این معرفت؛ یعنی حیثیت ارتباط با خدا مطابقت یابد. در این صورت، همان واقعیت که آب دو دریا در هم نمی‌روند،

دیگر نه صرفاً به عنوان یک واقعیت بلکه همچون فعل خدا در نظر گرفته می‌شود (مرج البحرین یلتقیان. بینهما برزخ لایغیان. فبای آلاء ربکما تکذبان. الرحمن: ۲۱-۱۹). نمونه دیگری از نفوذ دانش یک حوزه در حوزه دیگر، در رابطه میان متافیزیک و علم آشکار می‌شود. چنین نیست که بتوان میان دانش متافیزیکی و علمی، مرز قاطعی ترسیم کرد، بلکه عملاً دانش متافیزیکی در پیکره معرفت علمی نفوذ می‌یابد. ویزدم (Wisdom) در تحلیل ساختار نظریه‌های علمی، این نکته را به خوبی بیان کرده است. از نظر وی، در ساختار نظریه‌های علمی، سه جزء را می‌توان بازشناسی کرد: محتوای تجربی نظریه که به وقوع اموری محسوس در جهان خارج ناظر است؛ هستی‌شناسی منضم (embedded ontology) که نوعی باور در مورد موجودیت یا وضع امور در قلمرو مورد مطالعه است که در نظریه به آن تصریح می‌شود؛ و هستی‌شناسی غیرمنضم (unembedded) که نوعی باور در مورد موجودیت یا وضع امور در قلمرو مورد مطالعه است که در نظریه به آن تصریح نشده، اما تأثیر آن در نظریه کاملاً هویداست (ویزدم، ۱۹۸۷). به عنوان مثال، در نظریه فروید، این باور در مورد انسان، به طور ضمنی و غیرصریح ملحوظ است که انسان، جانوری غریزی است و لاغیر (هستی‌شناسی غیرمنضم)؛ در عین حال، فروید در نظریه خود، تبیین همه امور روانی را با توسل به غریزه حیات و غریزه مرگ توضیح می‌دهد (هستی‌شناسی منضم) و سرانجام، در نظریه وی، بخش‌هایی نیز وجود دارد که ناظر به امور تجربی است مانند این که در چند ماه اول زندگی کودک، لذت‌جویی او از طریق دهان صورت می‌پذیرد (محتوای تجربی). با توجه به دیدگاه ویزدم، اجزای هستی‌شناختی نظریه‌های علمی، حاکی از آن است که نوعی معرفت متافیزیکی در پیکره نظریه علمی نفوذ یافته است.

آنچه تاکنون گفته‌ایم این است که از حیث موضوع دانش، نوعی کثرت در دانش ما وجود دارد؛ آنچه



حوزه‌های مختلفی برای معرفت پدید می‌آورد موضوع معینی است که در هر حوزه مورد نظر است، اما این کثرت تداخلی است و پاره‌های دانشی، از حوزه‌ای به حوزه دیگری نفوذ می‌یابد، هر چند هویت متمایزی برای حوزه‌های معرفتی (از حیث موضوع) برقرار می‌ماند.

همین کثرت تداخلی، از حیث روش و شواهد نیز قابل ملاحظه است. بر این اساس، می‌توان گفت که حوزه‌های مختلف معرفت، از روش‌ها و شواهد متفاوتی بهره می‌گیرند. به عنوان مثال، در ریاضیات و منطق، از روش تحلیل و شواهد حاکی از انسجام یا تناقض استفاده می‌کنند، در حالی که در علوم طبیعی، روش مشاهده و تجربه و شواهد تجربی، اساس کار است و در معرفت دینی، روش تفسیر متون و شواهد متنی، عمده است، اما این کثرت، کثرتی تبیینی نیست، بلکه شاهد تداخل‌هایی روشی در حوزه‌های مختلف هستیم. از این رو، نمی‌توان گفت که در معرفت دینی، مشاهده و شواهد مشاهده‌ای مورد استفاده نیست، یا در علوم طبیعی، عناصر تفسیری (هرمنوتیک) حضور نمی‌یابد یا در هر دو قسم معرفت دینی و علوم طبیعی، شواهد حاکی از انسجام یا تناقض، مورد توجه نیست. بنابراین، نفوذ و تداخل روش شناختی میان حوزه‌های معرفتی برقرار است و با این حال، در هر حوزه‌ای، تنها برخی از روش‌ها و شواهد، تعیین‌کننده و اساسی‌اند و می‌توان گفت که هویت متمایز هر حوزه‌ای نیز وابسته به همین نقش اساسی است.

حال، با توجه به موضع کثرت‌گرایی تداخلی که قابل دفاع‌تر از مواضع پیشین است، تعبیر علم دینی را مورد توجه قرار می‌دهیم. به نظر می‌رسد که با تکیه بر این موضع، می‌توان علی‌الاصول از معنای موجهی برای این تعبیر سخن گفت. قید «علی‌الاصول» را برای آن به کار می‌بریم که بگوییم اصولاً امکان چنین چیزی منتفی نیست، اما اینکه در عمل، بتوان علم دینی پدید آورد، این امری پسینی است؛ به عبارت دیگر، اگر جستجو کردیم و در دینی، میزان مطلوب از معرفت‌هایی را یافتیم که بتواند

در پیکر نظریه‌ای علمی نفوذ کند، در آن صورت، علمی دینی در عمل نیز ظهور کرده است. در اینجا بحث ما صرفاً محدود به حالت نخست است؛ یعنی روشن نمودن این که علی‌الاصول می‌توان از علم دینی به منزله تعبیری معنادار سخن گفت.

با توجه به تحلیل ویزدم از ساختار نظریه‌های علمی که بیشتر به آن اشاره کردیم، می‌توان گفت برای آن که تعبیر علم دینی معنادار باشد، کافی است بتوان از معرفت‌های دینی، منظومه‌ای فراهم آورد که به منزله پیش فرض نظریه‌ای علمی یا به تعبیر ویزدم، به منزله هستی‌شناسی (غیرمنضم و یا منضم) نظریه‌ای علمی، در پیکر آن نفوذ کند. پیش فرضها یا هستی‌شناسی‌های مربوط به یک نظریه، در محتوای فرضیه‌های دانشمند رسوخ کند و این رسوخ، حتی در مواجهه با شواهد تجربی و پس از تأیید این گونه شواهد، همچنان در پیکر فرضیه‌ها پایدار می‌ماند. با توجه به چنین رسوخ پایداری که در تعیین محتوای فرضیه‌ها و در نهایت، نظریه، نقش مهمی بازی می‌کند، کاملاً موجه است که نظریه را به نوع هستی‌شناسی مؤثر بر آن مستتب نماییم و در صورتی که این هستی‌شناسی، دینی باشد، از علم دینی سخن بگوییم. ما در جای دیگری، یک نمونه عملی از این تأثیر احتمالی را در حوزه روانشناسی و با توسل به معرفت‌هایی که در متون اسلامی در مورد انسان آمده، توضیح داده‌ایم و در اینجا چون مجال کافی برای این توضیح نیست، برای بررسی بیشتر، خواننده را به آنجا ارجاع می‌دهیم (باقری و همکاران، ۱۳۷۴).

با توصیف مذکور از علم دینی، مراد از این تعبیر آن است که علمی به اعتبار تأثیر بلند دامنه آموزه‌های دینی در محتوای نظریه‌ای آن، دینی نامیده می‌شود. به عبارت دیگر، تأثیر معرفت دینی در عرصه نظریه و محتوای آن، جلوه‌گر شده است، اما در حوزه روش اساسی و ویژه معرفت علمی، علم همچنان علم است و با روش اساسی خود یعنی تجربه و گردآوری شواهد تجربی کار می‌کند.

اگر کسی در به‌کارگیری مفهوم علم دینی، مرادش این باشد که با روش و معیار ویژه معرفت دینی، یعنی تفسیر متن، به بررسی گزاره‌های علمی (تجربی) پردازد، حاصل کار او هر چه باشد، مسلماً از نوع معرفت تجربی نخواهد بود؛ زیرا با روش و شواهد ویژه این نوع معرفت به دست نیامده است.

البته، این نکته قابل انکار نیست که نوع‌هستی‌شناسی مفروض در یک نظریه، می‌تواند بر روش و شواهد تأثیر بگذارد. به عنوان مثال، اگر یک روانشناس، صرفاً به شواهد رفتاری اعتنا می‌کند. اما روانشناس دیگری به شواهد شناختی و داوریها و نگرش فرد نیز توجه می‌کند، مطمئناً این تفاوت، ناشی از هستی‌شناسی‌های متفاوتی است که این دو روانشناس در مورد موجودیت آدمی لحاظ کرده‌اند. از این رو، چه بسا معرفت دینی، با فراهم آوردن هستی‌شناسی معینی در مورد آدمی، منجر به تأثیرگذاری‌های خاصی در روش و نوع شواهد گردد؛ اما با همه این توصیف‌ها، روش و شواهد علم، همچنان باید تجربی باقی بماند. تأثیرگذاری کلان در این زمینه، به این معنا که اصولاً روش تجربی منتفی شود، پذیرفته نیست، اما تأثیرگذاری خرد؛ یعنی تغییرات جزئی در دامنه و عرصه خود این روش، می‌تواند قابل قبول باشد.

با نظر بر آنچه گذشت، می‌توان گفت که تعبیر علم دینی در برخی از کاربردهای آن، به واقعی معناست و در برخی کاربردهای دیگر، به ناروایی معنا تلقی شده و در این موارد، دیدگاه‌های مبنایی چنین حکمی قابل تأمل و تردید است. در نهایت، استعمالی از این تعبیر وجود دارد که مبتنی بر کثرت‌گرایی تداخلی در معرفت‌شناسی است و در این استعمال، تعبیری معنا دار است.

۱. قرآن مجید.
۲. باقری، خسرو؛ «هویت علم دینی»؛ مجله حوزه و دانشگاه، شماره ۳، ۱۳۷۴.
۳. باقری، خسرو؛ اسکندری، حسین؛ اکبری، مسلم و خسروی، زهره؛ «پیشفرض‌های روانشناسی اسلامی»؛ مجله حوزه و دانشگاه، شماره‌های ۵ و ۷، ۱۳۷۴.
۴. پوپر، کارل؛ حدسها و ابطالها؛ ترجمه احمد آرام؛ شرکت انتشار، ۱۳۶۵.
۵. کوهن، تامس؛ ساختار انقلاب‌های علمی؛ ترجمه احمد آرام، انتشارات سروش، ۱۳۶۹.

6. Ayer, A. J. (1936). *Language, Truth and Logic*. Gollancz (Penguin, 1971).
7. Dewey, J. (1939). The Religious in Experience, in John Dewey, *Intelligence in the Modern World*, New York: The Modern Library, pp. 1025-6.
8. Dewey, J. (1970). *From Absolutism to Experimentalism*, in Ann Boydston (ed.), *Guide to the works of John Dewey*, P. 23.
9. Hirst, P. (1969). The Logic of the curriculum, *Journal of Curriculum Studies*, Vol. 1, no. 2.
10. Hirst, P. (1970). *The logic of Education*, Routledge and Kegan Paul.
11. Hirst, P. (1974). *Moral Education in a secular Society*. University of London press Ltd.
12. Putnam, H. (1982). *Why Reason Can't Be Naturalized; Synthese*, p. 52.