

آسیب‌شناسی انکار علم دینی

عبدالحسین خسروپناه*

چکیده

علم دینی یکی از مهم‌ترین مسائل و چالش‌های روزگار معاصر است که موافقان و مخالفانی را به خود متوجه ساخته است. یکی از مخالفان این نظریه، دکتر سروش است که در چندین نگاشته و سخنرانی بدان پرداخته و داوری کرده است. وی، علوم را در دو مقام ثبوت (اصالت موضوع، اصالت روش و اصالت غایت) و اثبات بررسی کرده و در هر دو مقام به انکار علم دینی رو آورده است. نگارنده، ضمن تبیین نظریه انکار علم دینی، به نقد و آسیب‌شناسی پرداخته و شش آسیب غفلت تاریخی، آسیب علم‌شناسانه، خلط میان تمایز علوم با تمایز اصناف علوم، مغالطه انکار علم دینی با نفی یک معنای آن، آسیب بی‌توجهی به منابع دینی و تهافت انکار علم دینی با چیستی علم را بیان داشته است.

واژگان کلیدی: علم دینی، آسیب‌شناسی، مقام ثبوت، مقام اثبات، انکار علم دینی.

* تاریخ دریافت: ۱۷/۰۴/۸۷ تاریخ پذیرش نهایی: ۱۷/۰۶/۸۷

* دکترای فلسفه و کلام، دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، آدرس: قم - خیابان شاه سید علی - کوچه شهید میثمی - جنب فروشگاه رضوان - شماره: ۰۲۵۱۷۷۸۰۱۲۸ Email: akhosropanah@yahoo.com

درآمد سخن

یکی از دغدغه‌های نظام جمهوری اسلامی ایران و دانشمندان اسلامی، به مقوله علم دینی باز می‌گردد. ستاد انقلاب فرهنگی که امروزه از آن به شورای عالی انقلاب فرهنگی تعبیر می‌شود، در آغاز پیروزی انقلاب به دنبال چاره‌اندیشی در باب اسلامی کردن دانشگاهها و دانشها بوده که متأسفانه بعد از گذشت تقریباً سه دهه، هنوز به شعارگویی اکتفا می‌شود و انگیزه تولید علم دینی به خاموشی سپرده شده است. بر این اساس، دکتر سروش نیز در موارد گوناگونی به بحث از دینی کردن علوم پرداخته و موضع سلبی یا ایجابی خود را مطرح ساخته است.

تبیین نظریه انکار علم دینی

مقالات دکتر سروش در باب علم‌شناسی و علم دینی را می‌توان به چهار دسته تقسیم کرد:

دسته نخست: بررسی چیستی مطلق علم و عالم؛ این رویکرد از بحث را می‌توان در سخنرانی وی با عنوان «موضع علم و عالم در بینش اسلامی» (سروش، ۱۳۸۱، صص ۱۳۱-۹۵) جویا شد. این سخنرانی در شهریور ماه ۱۳۵۹ در تالار رودکی تهران در سمینار «انتقال به تعلیم و تربیت اسلامی» ایراد گردید و سپس در بهار ۱۳۶۰ در دفتر اول «انتقال به تعلیم و تربیت اسلامی» و سپس در دی ماه ۱۳۶۰ در دفتر اول ذکر و در نهایت با تصرفات و تغییرات اندکی در کتاب علم چیست، فلسفه چیست؟ منتشر شد. وی با استفاده از دیدگاه غزالی، مسئله علم و موضع آن در تفکر اسلامی را بررسی کرده است. مقاله دیگری را که می‌توان در دسته نخست قرار داد، «هویت تاریخی و اجتماعی علم» است. این مقاله، حاصل سخنرانی وی در سال ۱۳۶۱ در سالگرد تشکیل ستاد انقلاب فرهنگی در دانشگاه تهران است. سروش در این سخنرانی به اوصاف مهم عالم از نظر اسلام و چیستی علوم پایه و مطلق معرفت و موضع و جایگاه علوم در دانشگاه اسلامی آینده و نقش دانش تجربی در بافت و ساختمان دانشگاه آرمانی و مطلوب پرداخته است.

دسته دوم: بررسی چیستی علوم انسانی؛ بلندترین مکتوب کتاب تفرج صنع با عنوان «موضوع، روش، اعتبار، مسائل و مشکلات علوم انسانی و تفاوت آنها با سایر شاخه‌های معرفت» در شانزده فصل در خصوص چیستی علوم انسانی نگاشته شده است. این مکتوب در اصل، صورت مصاحبه داشت که از طرف مجله سروش انجام گرفت و سپس با بازنگری و افزوده‌هایی در کتاب تفرج صنع منتشر شد. در این مقاله می‌توان مباحثی مانند انواع انسان‌شناسی، چیستی علوم انسانی تجربی، رشته‌های علوم انسانی، ویژگی‌های زبان علوم و غیره را یافت.

مقاله دیگر با عنوان «علوم انسانی در نظام دانشگاهی» در مورخ ۲۶ خرداد ۱۳۶۰ به مناسبت سالگرد تشکیل ستاد انقلاب فرهنگی ایراد گردید که در کتاب تفرج صنع منتشر شده است. تأکید بر اندیشیدن درباره علوم انسانی و انواع آنها و بی‌طرف نبودن علوم انسانی و سایر مسائل در این مقاله آمده است.

دکتر سروش با ترجمه کتابهایی مانند تبیین در علوم اجتماعی و نیز درسهایی در فلسفه علم/اجتماع تا حدودی این غرض را نیز دنبال کرده است. البته وی در مقدمه تفریح صنع، وعده انتشار کتاب فلسفه علوم انسانی را به خوانندگان می‌دهد که این وعده تاکنون تحقق نیافته است.

دسته سوم: بررسی چستی علوم تجربی؛ گرچه به یک معنا می‌توان علوم انسانی را از نظر سروش جزء علوم تجربی دانست، اما بحث از چستی علوم تجربی را به لحاظ شمول بودنش نسبت به علوم طبیعی، باید در دسته مستقلی ذکر کرد. سروش در کتاب علم چیست، فلسفه چیست؟ به چستی علم و ویژگی‌های معرفت تجربی و روش‌شناسی تجربی و تفسیر علمی و خصیصه‌های اساسی قوانین علمی و گزینشی بودن روش علم پرداخته و دیدگاه خود را پیرامون پاره‌ای از پرسشهای فلسفه علم بیان کرده است. مقدمه کتاب مبادی مابعدالطبیعی علوم نوین، تألیف ادوین آرثر برت که توسط سروش ترجمه شده نیز به این دسته از مباحث علم‌شناسی اختصاص دارد.

دسته چهارم: چستی علم دینی؛ سروش گرچه در بسیاری از مقالات پیش‌گفته تصریح می‌کند که مبادی مابعدالطبیعی بر علوم نوین تأثیر گذاشته است و نیز بی‌طرفی علوم انسانی را ناصواب می‌داند، اما در تاریخ ۱۳۷۴/۳/۱۰ در انجمن جامعه‌شناسان با عنوان «اسلام و علوم انسانی و اجتماعی، نقدی بر دینی کردن علم» (ر.ک. به: سروش، ۱۳۸۵، صص ۲۵۱-۲۲۴) در رابطه با اسلام و علوم انسانی و اجتماعی یا اسلامی کردن علوم سخنرانی می‌کند و به نفی و نقد دیدگاه علم دینی می‌پردازد و داستان اسلامی کردن علم را ناموفق ارزیابی می‌کند. وی بر این باور است که اسلامی کردن علم، موضوعی است که پس از انقلاب در جامعه ما برجستگی یافت و نهادهای آموزش و پرورش و آموزش عالی تکلیف یافتند به این امر اهتمام ورزند. سروش به این نکته هم توجه دارد که داستان اسلامی کردن علم، اختصاص به کشور و جامعه ما ندارد. اساتید مسلمانی مانند نقیب العطاس و اسماعیل فاروقی در سایر جوامع اسلامی به این بحث پرداخته‌اند. وانگهی، برخی از ایدئولوژی‌ها نیز بحث از ایدئولوژیک کردن یا مکتبی کردن علم را مطرح ساخته و تجربه‌ها و حوادث ناگواری در مسیحیت و شوروی سابق پدید آوردند. وی نه تنها با مقوله علم دینی مخالفت ورزیده، بلکه می‌گوید: کسانی از سر جهالت و به دلیل ندانستن سابقه تاریخی آن می‌خواهند یک حادثه امتحان داده را بی‌جهت تجدید حیات کنند. البته جای شکرش باقی است که وی، جامعه علمی را از کاوش منطقی دقیق در این امر مستغنی نمی‌داند. (ر.ک. به: همان، صص ۲۰۳-۲۰۱)

نگارنده برای فهم دقیق و نظام‌وار مسئله علم دینی در هندسه دین‌شناسی سروش، لازم می‌بیند تا دیدگاههای سروش را در عرصه‌های چهارگانه فوق تبیین و تحلیل کند. دکتر سروش با تفسیر بسیار سطحی و ابتدایی از علم دینی وارد بحث می‌شود و کسانی را که به توافق میان پاره‌ای از مطالب علمی با مطالب دینی فتوا می‌دهند یا مطالب علمی را از دل متون مذهبی بیرون می‌کشند، پیشروان اندیشه مکتبی

کردن علم معرفی می‌کند. سروش در مقاله «اسلام و علوم انسانی و اجتماعی» (همان) به سه مرحله معارضه بین علم و تئولوژی از زبان اندرومال در کتاب کارزار علم و تئولوژی اشاره می‌کند: مرحله اول، تعارض مستقیم و طرد مسئله علمی با موضع دینی؛ مرحله دوم، عدم مخالفت با علم و منافی ندانستن مسئله علمی با متون دینی و مرحله سوم، فراتر رفته و مسئله علمی، مستخرج از متون دینی قلمداد می‌شود؛ یعنی مکتبی کردن علم. وی در ادامه مقاله به انگیزه‌های دینی و مکتبی کردن علم اشاره می‌کند؛ از جمله اینکه ایمان امری است که با جان و حیات و همه چیز آدمی سر و کار دارد و به همین جهت، مکتبی کردن علم، انگیزه قوی پیدا می‌کند. انگیزه دیگر مکتبی کردن علوم، به همنشین و آشنا دانستن تمام حقیقتها در عالم بر می‌گردد و سومین انگیزه، به جامع دانستن مکتب مربوط می‌شود. دکتر سروش در این مقاله با دو رویکرد علم در مقام ثبوت و علم در مقام اثبات و تاریخت، به بررسی و داوری مسئله علم می‌پردازد.

بررسی علوم در مقام ثبوت

دکتر سروش در مقام ثبوت و نفس الامر و بر اساس تعریف علم به موضوع و روش و غایت، مکتبی یا غیر مکتبی بودن علم را بی‌معنا و غیرممکن تفسیر می‌کند. توضیح این ادعا را می‌توان به شرح ذیل بیان کرد:

۱. داوری مسئله بر اساس اصالت موضوع

دکتر سروش تصریح می‌کند که ظاهراً نباید خلافتی در این باشد که هر علمی، موضوع معینی دارد و موضوع علم، اختیاری نیست و آن موضوع هم تعریف معینی دارد، اعم از اینکه به درستی آن را شناخته باشیم یا نه؛ برای نمونه، انسان یک موضوع معین است و این موضوع معین، ساختمان معینی دارد. اگر ما آن ساختمان را چنان که هست به دست آوریم، به تعریف واقعی انسان رسیده‌ایم و این انسان، احکام و خواص و به تعبیر اهل منطق، عوارض ذاتی معینی دارد که از آن به علم انسان‌شناسی تعبیر می‌شود. پس معنا ندارد بگوییم دو گونه انسان اسلامی و انسان غیراسلامی یا دو گونه عوارض ذاتی اسلامی و عوارض ذاتی غیراسلامی داریم؛ زیرا هیچ چیزی واجد دو ماهیت نخواهد بود. بر این اساس، می‌توان به طور صریح و منطقی ادعا کرد که فیزیک اسلامی، جامعه‌شناسی اسلامی و فلسفه اسلامی یا مسیحی و مارکسیستی وجود ندارد و تعریف واحد از ماهیت و موضوع واحد، از تمام ایدئولوژی‌ها و مکتبها مستقل می‌گردد و این معنای بین‌المللی بودن و هویت جمعی داشتن علم است و هر چند پاره‌های مختلف هر علمی، در جامعه و فرهنگ خاصی تولید شود، اما همه با یکدیگر علم واحدی را می‌سازند. لذا یک فلسفه بیشتر نداریم که فیلسوفان مختلف، پاره‌های مختلف آن را گفته‌اند.

۲. داوری مسئله بر مبنای اصالت روش

روش عبارت است از کشف این معنا که مقدمات چگونه و از چه مسیری به نتایج منتهی می‌شوند و این امر، اختیاری و اعتباری نیست. ما نیستیم که مقدمات را به نتایج وصل می‌کنیم؛ چون در آن صورت در یک نسبت^۱ بی‌امان غرقه خواهیم شد و علمی نخواهیم داشت. علم وقتی متولد می‌شود که آدمی امیال خود را زیر پا بگذارد و فردیتها را قربانی کند. یک روش واحد، باید مرجعیت داشته باشد و در این صورت، اسلامی و غیر اسلامی معنا ندارد و مسلمان باید همان اندازه در فلسفه مثلاً تابع برهان باشد که غیر مسلمان.

۳. داوری مسئله بر اساس اصالت غایت

اگر علمی وحدت موضوعی داشته باشند، با توجه به اینکه غایت علوم تابع موضوع است، بنابراین، تعریف به غایت، به تعریف به موضوع برمی‌گردد. اما اگر دانشی وحدت موضوع یا موضوعی نداشته باشد مانند علم اصول فقه، در آن صورت دانش، ابزاری تلقی می‌شود؛ یعنی به منزله یک ابزار برای غایت و اغراض معنی به کار می‌آید و اسلامی و غیر اسلامی بودن چنین دانشی، معنا پیدا می‌کند. معنای علم بی‌موضوع این است که چند علم مانند بافت‌شناسی، فیزیولوژی، میکروپ‌شناسی و... که هر کدام موضوع معینی دارند و اسلامی و غیر اسلامی ندارند، در یک جا توسط طیب جمع می‌شوند تا از آنها بهره بگیرد. بلی؛ طب اسلامی به این معنا صحیح است که یک طیب از این اطلاعات برای درمان یک شخص مسلمان بهره می‌برد، ولی این معنا، مقوم علم نیست.

بررسی علوم در مقام اثبات

تا اینجا علوم در مقام ثبوت و نفس‌الامر بررسی و روشن شد که موضوع و غایت و روش علوم از مکاتب و ادیان استقلال ذاتی دارند و توصیف آنها به مکتبی و غیر مکتبی یا اسلامی و غیر اسلامی نادرست است. اما علوم در مقام تاریخیت و اثبات و در طول تاریخ، این چنین که گفته شد تکون نیافته‌اند. سؤالهای مبهمی پدید می‌آید که گاهی مشخص نیست به کدام علم وابسته‌اند و به مرور زمان راه معین و هویت مشخصی پیدا می‌کنند و علوم تازه‌ای تحقق می‌یابند. پس علوم در مقام واقعیت تاریخی مانند یک جنین یا طفل، قدم به قدم و مرحله به مرحله بزرگ شده‌اند و هم در بخش سؤالات و هم در بخش جوابها، سیال بوده، تنها یک وحدت تاریخی سیال به علم می‌بخشند. پس یک وقت رابطه منطقی علم و مکتب را بررسی می‌کنیم و زمانی به دنبال رابطه تاریخ علم و

مکتب هستیم. ژیلسون در کتاب *روح فلسفه قرون وسطا* به رابطه مسیحیت و فلسفه پاسخ مثبت می‌دهد. همین سخن را درباره اسلام و فلسفه نیز می‌توان گفت؛ زیرا مسیحی در مقام تکوین تاریخی علم، یک جور سؤال مطرح می‌کند و ذهنش با یک رشته عقاید آمیخته و آغشته است و مسلمان، طور دیگری سؤال می‌سازد. پس اگر شخصی در مقام تولید سؤال، توجهش معطوف به جانب خاصی باشد و پرسشهای معنی برای او مطرح باشد، علمی که بر اساس آن سؤالات پدید می‌آورد با قوم دیگری که سؤالات و دغدغه‌های دیگری دارند، از حیث سؤالاتها فرق خواهد کرد. لذا علوم از حیث سؤالاتها متفاوت می‌توانند مکتبی و غیر مکتبی باشند. اما اسلامی و غیر اسلامی یا مکتبی و غیر مکتبی علوم در مقام پاسخ معنا ندارد؛ زیرا پاسخها، بیان واقعیتها هستند که مستقل از مکتبند. علاوه بر این، نمی‌توان با هر روش دلخواهی به هر سؤال پاسخ داد. ما در یافتن پاسخ صحیح، به روش خاص نیاز داریم و در این صورت است که علم مستقل ظاهر می‌شود. پس علوم در مقام داوری، غیر مکتبی‌اند هر چند در مقام گردآوری پرسشها، ممکن است از مکتبها متأثر باشند.

دکتر سروش در ادامه این مقاله به داوری کودلو، فیزیکدان پاکستانی در کتاب *اسلام و علم* می‌پردازد و به نقدهای وی نسبت به ضیاء الدین سردار پاکستانی و سید حسین نصر ایرانی و مقدمه تند عبدالسلام بر این کتاب اشاره می‌کند و سپس سمینار انستیتو «المهد العالمی للفکر الاسلامی» در آمریکا را که در سال ۱۹۸۲ در پاکستان برگزار شد، گزارش می‌دهد. در ادامه، سخن العطاس مطرح می‌شود که باید بین واقعیت (فکت) و تفسیر واقعیت تفاوت دانست و اینکه، در مقام واقعیت، اسلامی و غیر اسلامی نداریم، اما در تفسیر واقعیت، باید از تئوری‌های اسلامی بهره برد و از این جهت، باید علوم غربی را غرب‌زدایی^۱ کرد.

آسیب‌شناسی نظریه انکار علم دینی

علم دینی یکی از مسائل دین‌پژوهی است که از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است و سروش از همان سالهای آغازین ستاد انقلاب فرهنگی برای جلوگیری از پاره‌ای ناملايمات نسبت به علوم انسانی، بدان پرداخته است. ولی به نظر نگارنده، سروش باید با دقت بیشتری به این مسئله مهم می‌پرداخت و شاید پاره‌ای از آسیبهایی که در مباحث ذیل بررسی خواهد شد، به کم دقتی و حساسیت بیش از حد ایشان نسبت به علوم انسانی و طبیعی مغرب‌زمین باز گردد.

آسیب اول: غفلت تاریخی

سروش در باب پیشینه علم دینی بر این باور است که اولین بار ندای Islamization of Knowledge را پاره‌ای از روشنفکران غیر روحانی اهل سنت سر دادند. شاید این تعبیر را اولین بار در سال ۱۹۸۲ یکی از

استادان مسلمان دانشگاه‌های آمریکا به نام آقای اسماعیل فاروقی مطرح کرد. قبل از این تاریخ در سال ۱۹۷۷ در مکه کنفرانسی در باب تعلیم و تربیت اسلامی برگزار شد که در آن جا ریشه‌های این فکر مطرح شده بود. یکی دیگر از اساتید مسلمان به نام آقای نقیب العطاس است که اکنون سرپرستی و ریاست مؤسسه بین‌المللی تمدن و تفکر اسلامی مالزی را بر عهده دارد. ایشان مدعی است که نه تنها اصل اصطلاح و ایده از او دزدیده شده، بلکه عامیانه هم شده است.

مفهوم اسلامی کردن علم یا پیراستن علوم انسانی و اجتماعی از عناصر و عقاید غیر اسلامی یا ضد اسلامی در جامعه ما پس از انقلاب اسلامی مطرح شد. به نظر سروش، پیش‌تر از جهان اسلام، مفهوم علم ایدئولوژیک یا علم مکتبی در اروپا با دو جریان مسیحیت و کلیسای عصر گالیله و حکومت ایدئولوژیک شوروی سابق شکل گرفت که در هر دو مورد حوادث تلخی پیش آمد و مایه عبرت آموزی برای دانشمندان شد؛ به طوری که امروزه اگر کسی از مکتبی و دینی کردن علم سخن بگوید، اذهان قبل از اینکه متوجه نکته سنجی‌ها و موازین منطقی این امر شوند، به آن حوادث تلخ معطوف می‌شوند. مکتبی کردن علم شاید امروز در میان دانشمندان و محققان علوم تجربی طرفدار چندانی نداشته باشد و میراث فرسوده‌ای تلقی شود که امتحان خود را پس داده و نمره خوبی نیاورده است و اینک هم کسانی از سر جهالت، دل خود را به آن خوش می‌دارند. البته سروش با این سابقه ناگواری که گزارش می‌دهد، در نهایت بر این باور است که ما از یک کاوش منطقی دقیق در این امر مستغنی نیستیم و حتماً باید جوانب مسئله را به درستی بکاویم. (ر.ک. به: سروش، ۱۳۸۵، صص ۲۰۳-۲۰۲)

آسیب این گزارش، بی‌اطلاعی از پیشینه علم دینی در جهان اسلام و مسیحیت است. سروش در بیان این پیشینه به گونه‌ای سخن می‌گوید که گویا فرضیه علم دینی یک ادعای باطل است که به بایگانی رفته و هیچ اندیشمندی در دنیای امروز از آن دفاع نمی‌کند؛ در حالی که نه تنها پیشینه بحث علم دینی در جهان اسلام به قبل از العطاس و فاروقی برمی‌گردد، بلکه امروزه هم در جهان اسلام و مسیحیت به طور جدی مطرح است. دکتر گلشنی درباره پیشینه مسئله می‌نویسد: قریب هفتادسال پیش (دهه ۱۹۳۰م) مرحوم ابوالاعلی مودودی به هنگام طرح ایرادش بر دانشگاه علیگرد هند، هم مسئله تأسیس دانشگاه اسلامی و هم مسئله اسلامی کردن دانشها را مطرح کرد. در بهار ۱۳۵۶ (آوریل ۱۹۷۷م) اولین کنفرانس بین‌المللی آموزش و پرورش اسلامی در مکه معظمه با شرکت ۳۱۳ نفر از اندیشمندان جهان اسلام تشکیل شد و اسلامی کردن رشته‌های مختلف دانش در آن جا مطرح شد. در سال ۱۳۶۱ (۱۹۸۲م) سمینار بین‌المللی اسلامی کردن دانش در اسلام‌آباد پاکستان برگزار شد و در تابستان ۱۳۶۳ (۱۹۸۴م) مرحوم دکتر اسماعیل فاروقی، رئیس مؤسسه بین‌المللی اندیشه اسلامی و استاد دانشگاه تمپل آمریکا (در فیلادلفیا) کنفرانس بین‌المللی اسلامی کردن رشته‌های دانش را در مالزی به راه انداخت. از آن به بعد نیز

تعدادی کنفرانس در کشورهای مختلف (اسلامی و غیر اسلامی) در این زمینه برگزار شده است. از اوایل دهه ۱۳۶۰ تعدادی دانشگاه بین‌المللی اسلامی در کشورهای اسلامی (پاکستان، مالزی، الجزایر، آمریکا، انگلیس و...) تأسیس و تعدادی کتاب و مجلات علمی در زمینه علم اسلامی در کشورهای مختلفی چون: هند، آمریکا، انگلستان و... منتشر شد. مسئله علم دینی فقط در جهان اسلام مطرح نبوده است؛ در جهان مسیحیت نیز در دو دهه اخیر روی این مسئله با قوت بحث شده و حتی در خصوص آن، کنفرانسهایی برگزار شده است. امروزه اصطلاح Theistic Science در محافل علمی و فرهنگی غرب، اصطلاح جاافتاده‌ای است. گلشنی در پایان نگاشته خود فهرستی از برخی کتابهای منتشر شده در زمینه اسلامی کردن علم را معرفی کرده است. (ر.ک. به: گلشنی، ۱۳۷۷، صص ۱۴۷-۱۴۵ و ۱۸۳)

آسیب دوم: آسیبهای علم‌شناسانه

سروش در مقاله «اسلام و علوم اجتماعی» به دیدگاههایی پرداخته که به حوزه علم‌شناسی مربوط است و به نظر نگارنده، ادعاهای وی در باب علم‌شناسی به شدت محل تأمل و نقد است. برای نمونه، وی بر این باور است که ظاهراً نباید خلاقی در این باشد که هر علمی، موضوع معینی دارد و موضوع علم، اختیاری نیست و آن موضوع هم تعریف معینی دارد؛ اعم از اینکه آن را به درستی شناخته باشیم یا نه. مطلب قابل توجه این است که دانشمندان درباره موضوع علم به یکسان سخن نگفته‌اند. علمای منطق، موضوع علم را چنین تعریف کرده‌اند: «موضوع کل علم ما بی‌بحث فیه عن عوارضه الذاتیه» (فتنازاتی، بی‌تا، مبحث اجزاء العلوم و شرح الشمسیه، ص ۲۲)؛ یعنی موضوع هر دانشی عبارت از چیزی است که در آن علم، از عوارض ذاتی آن چیز بحث می‌شود. معنای عوارض ذاتیه نیز در میان علمای منطقی و اصولی معرکه آرا شده است. عوارض در یک دسته‌بندی به هشت نوع تقسیم می‌شوند که عبارتند از: عروض بدون واسطه مانند «الاربعه زوج»، با واسطه داخلی اعم مانند «الانسان ماش لانه حیوان»، با واسطه داخلی مساوی مانند «الانسان عالم لانه ناطق»، با واسطه خارجی مساوی مانند «الانسان ضاحک لانه متعجب»، با واسطه خارجی اعم مانند «الانسان وقع علیه التعب والالیم لانه ماش»، با واسطه خارجی اخص مانند «الحیوان له بصیره خاصه لانه انسان»، عروض حقیقی واسطه در ثبوت مانند «الماء حار» و عروض حقیقی واسطه در عروض مانند «المسافر متحرک» (لنکرانی، ۱۳۷۵، صص ۷۲-۷۰).

مرحوم آخوند در تفسیر عرض ذاتی می‌فرماید: «ان موضوع کل علم، و هو الذی بی‌بحث فیه عن عوارضه الذاتیه، ای بلا واسطه فی العروض - هو نفس موضوعات مسائله عیناً و ما یتحدها معها خارجاً و ان یغایرها مفهوماً، تغایر الکلی و مصادیقه و الطبیعی و افراده» (آخوند خراسانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲)؛ یعنی احکام و عوارض موضوع، واسطه در عروض نداشته باشد و غیر از آن، سایر احکام بر موضوع عارض می‌شوند

و نسبت موضوع هر علم با موضوعات مسائل آن، نسبت کلی و مصادیق یا طبیعی و افرادش است. در واقع؛ عرض غریب تنها عرضی است که واسطه در عروض داشته باشد و سایر عوارض، ذاتی می‌باشند. اما دیدگاه مشهور این است که عرض ذاتی عبارت است از عرضی که واسطه‌ای نداشته باشد یا واسطه داخلی مساوی یا واسطه خارجی مساوی داشته باشد و در مواردی که واسطه داخلی اعم باشد، اختلاف نظر است و سایر عوارض، غریب هستند. (همان، حاشیه مرحوم مشکینی)

صدرالمتألهین در تعریف موضوع علم، نظر مشهور را می‌نویسد: «ان موضوع کل علم کما تقرر مایبحث فیہ عن عوارضه الذاتیه و قد فسروا العرض الذاتیه بالخارج المحمول الذی یلحق الشئ لذاته او لامریسایه». سپس به این تعریف خرده گرفته و اشکال نقضی وارد می‌سازد که عبارت است از اینکه موضوع پاره‌ای از مسائل علوم، نوعند؛ در حالی که موضوع علم، جنس می‌باشد. مانند موضوع علم نحو که کلمه و کلام است و این موضوع، عنوان عامی است که فاعل و غیر فاعل را در بر می‌گیرد. حال اگر محمولاتی که عارض بر فاعلند - که در حکم نوعند - بر کلمه یا کلام عارض شوند، در آن صورت، عروض به واسطه امر اخص انجام می‌پذیرد که مشهور آن را عرض ذاتی نمی‌داند؛ مانند «الحيوان متعجب لأنه انسان». ملاصدرا در پاسخ به این اشکال می‌گوید: اولاً، عرض ذاتی نوع، عرض ذاتی جنس نیز می‌باشد و ثانیاً، محمول یک مسئله ممکن است عرض ذاتی موضوع علم باشد، اما تمام محمولات مسائل به صورت تردید، عارض بر موضوع علم می‌شوند. وی در ادامه می‌نویسد: محمولاتی که بر نوع خاصی از موضوع علم عارض می‌شوند، می‌توانند بر ذات موضوع علم نیز عارض گردند و عرض نوع بدون واسطه، بر موضوع علم حمل می‌شود. (ر.ک. به: صدرالدین شیرازی، الحکمه المتعالیه، ج ۱، صص ۳۳-۳۰)

ولی حق مطلب آن است که این بیان ملاصدرا مشکل پیش گفته را حل نمی‌کند؛ زیرا چگونه ممکن است عارض خاص بدون واسطه بر عام حمل گردد. تنه‌اراه حل، همان تفسیر حاجی سبزواری است که می‌گوید: «الحق فی معنی العرض الذاتیه ان یقال: هو ما یکون عارضاً للشئ و وصفاً له بالحقیقه بلاشائبه مجاز و کذب ای یکون ... الوصف بحال الشئ لا الوصف بحال متعلق الشئ وبعبارہ اخرى، العرض الذاتیه ما لا یکون له واسطه فی العروض». (همان، حاشیه سبزواری، ص ۳۲)

علامه طباطبایی در تعلیقه‌های خود بر اسفار می‌فرماید: عرض ذاتی در علوم برهانی و قیاسی که استنتاج یقینی دارند، محمولی است که واسطه‌ای نداشته باشد و موضوع، ذاتاً آن را اقتضا نماید؛ زیرا مقدمات برهان باید ضروری و دائمی در صدق و کلی و به گونه‌ای باشد که محمول برای موضوع، عرض ذاتی باشد؛ یعنی با وضع موضوع، محمول نیز وضع شده و با رفع آن، رفع گردد؛ زیرا در غیر این صورت، یقین، استنتاج نمی‌شود (همان، حاشیه علامه طباطبایی، صص ۳۳-۳۰). ولی این بیان نیز بخشی از مسائل علوم را خارج می‌سازد.

شهید صدر برای هر علمی، موضوعی قابل است که مباحث آن علم را از سایر علوم جدا کند و مباحث آن علم از طریق آن موضوع به هم مرتبط شوند. برای مثال، موضوع فیزیک، طبیعت و موضوع نحو، کلمه است.^۱ به عبارت دیگر؛ مراد از موضوع، وجه جامع میان مسائل آن است و بحث و گفتگو در مسائل پیرامون احوال و شئون آن موضوع انجام می‌گیرد.^۲

با وجود این همه اختلاف، شاید بتوان گفت که در باب وحدت موضوع علم، هیچ دلیل منطقی وجود ندارد که هر علمی ضرورتاً باید دارای موضوعی باشد که هویت و ماهیت واحدی داشته باشد. به دیگر سخن؛ لزوم وجود موضوع واحد برای هر علم و این شرط که محمولات علوم باید از عوارض ذاتی موضوع جامع و واحدی باشند، سخنی نیست که همگان بر آن اتفاق نظر داشته باشند، بلکه دیدگاههای بدیلی نیز در این رابطه مطرح است که علم را مرکبی اعتباری می‌داند، که وحدت‌بخش آن، یا غرض یا تناسب ذاتی مسائل یا محمولات یا اعتبار است؛ از این رو، نمی‌توان گفت لزوم وحدت موضوع را باید عامل وحدت‌بخش علم بدانیم. بنابر این، امکان دارد برای موضوعات متعدّد، نوعی وحدت اعتباری فرض کرده و موضوع علمی قرار دهیم. برای مثال، موضوع علم اقتصاد، تولید و توزیع و مصرف است. پس می‌توان گفت که در حقیقت، نه دلیل منطقی بر وحدت حقیقی موضوع علم وجود دارد و نه در عمل و تاریخ علوم، همه علوم موجود از چنین وضعیتی برخوردارند. (سروش، ۱۳۸۵، ص ۲۲۶)

این ادعای سروش که هر علمی، روشی نفس‌الامری و ثابت دارد و نباید روش به عنوان مقوم یک علم، قراردادی و اعتباری باشد؛ محل بحث است. برای اینکه اولاً، روش به عنوان یکی از عوامل تمایزبخش علوم در مقام اثبات مطرح است و ثانیاً، میان گزاره‌های معرفتی و روش مناسب آن، ارتباط علی و معلولی وجود ندارد. به بیان دیگر؛ نمی‌توان گفت همواره سنخ گزاره‌ها ذاتاً مقتضی روش خاصی برای اثبات هستند. به عبارت دیگر؛ عالم واقع و نفس‌الامر، در بردارنده حقایقی است و بشر با اعتبار خاصی در مقام اثبات، برای تعیین محدوده علوم به نامگذاری پرداخته و روشهای گوناگونی را برای آنها معین می‌سازند. استفاده فلسفه از روش عقلی، یک قرارداد میان پاره‌ای از فیلسوفان است؛ ولی می‌توان برای اثبات مسائل آن، از روشهای دیگری مانند روش شهودی هم استفاده کرد و فلسفه اشراق را به وجود آورد یا فلسفه‌ای ایجاد کرد که از روش تجربی و عقلی یا نقلی و عقلی بهره گیرد. به تعبیر دیگر؛ علم، محصول تلاش عالمان است و عالمان با اراده خود به تعیین روش علم می‌پردازند. هم می‌توانند با

۱. لکل علم - عادة - موضوع اساسی ترتکز جمیع بحوثه علیه و تدور حوله و تستهدف بذلك الموضوع من خصائص

و حالات و قوانین. (شهید صدر، ۱۳۷۵، حلقه اول، ص ۹۹)

۲. یذکر لکل علم موضوع عادة، ویرادیه ما یکون جامعاً بین موضوعات مسائله و ینصب البحث فی المسائل علی احوال

ذالک الموضوع و شؤونه. (همان، حلقه دوم، ص ۲۲)

یک روش، مدّعیات علمی را اثبات کنند و هم می‌توانند از روشهای متعدد بهره ببرند. پس نیازمندی دانش تنها به یک روش نیز دلیلی ندارد.

خلط دیگری که سروش در این بحث بدان مبتلا شده، این است که ایشان میان روشهای کشف واقع و روشهای به کارگیری در علوم، خلط کرده است. یک وقت کسی می‌گوید: هر مدّعیایی را می‌توان با هر روشی و با هر مقدمه‌ای بدون ضابطه و قاعده معین اثبات کرد. در این صورت، این ادعا مستلزم نسبی‌گرایی خواهد شد. ولی اگر کسی بخواهد با روشهای مختلف اما با قواعد و ضوابط منطقی به اثبات مدّعیات علمی بپردازد، گرفتار نسبی‌گرایی نمی‌شود.

مشکل دیگری که سروش در علم‌شناسی دارد این است که وی بدون ارائه دلیل، روش بررسی هر موضوع را واحد دانسته و تعدّد روش دستیابی به یک حقیقت را به کلی مردود می‌شمارد.

تا اینجا به بررسی دیدگاه سروش در باب علم‌شناسی ثبوتی (سروش، ۱۳۸۵، صص ۲۲۹-۲۲۷) پرداختیم و اما علم‌شناسی اثباتی ایشان نیز خالی از مغالطه نیست. برای مثال، وی بر این باور است که در طول تاریخ هیچ‌گاه کسی علمی را با موضوع، روش و غایت مشخصی به طور پیشینی تأسیس نکرده است؛ به گونه‌ای که بگوید من می‌خواهم علمی با این خصوصیات تأسیس کنم. به نظر نگارنده، این ادعای ایشان نه دلیل دارد و نه صحیح است. برای نمونه، ابن‌خلدون در مقدمه کتاب العبر، علم عمران را دانشی مستقل معرفی می‌کند که موضوع معین و مسائل مشخصی دارد و می‌نویسد: «گویا این نگرش و تحقیق، خود دانشی مستقل است؛ زیرا دارای موضوعی است که همان عمران بشری و اجتماع انسان است و نیز دارای مسائلی است که عبارت از بیان حالتها و نمودهای عمران است... و در میان دانشها، روش و شیوه آن را آشکار ساختیم» (ابن‌خلدون، بی‌تا، صص ۷۳-۷۰). البته شاید سخن سروش به صورت حداکثری بر علوم منطبق باشد، ولی موارد استثنا نیز دارد. تاریخ علم نشان می‌دهد که ابتدا عالمان با مسائلی روبه‌رو می‌شوند و به پاسخ آنها می‌پردازند و سپس آن مجموعه از پرسشها و پاسخها به مرور زمان به دانش نظام‌وار تبدیل می‌شود.

آسیب سوم: خلط میان تمایز علوم با تمایز اصناف علم

مسئله تمایز علوم همواره به تمایزهای علوم مختلف نظر ندارد، بلکه می‌توان درون یک رشته علمی نیز بین هر سنخ، صنف یا مصداقی از آن و سنخ، صنف و مصداقی دیگر از آن رشته علمی تفکیک کرد. بحث از تمایز، به موضوع، روش و هدف در تمایز برون‌علمی و بین رشته‌های مختلف علوم مطرح است. در واقع؛ آنچه در بحث علم دینی و غیر دینی مورد توجه است، تمایزی درون‌علمی است. برای مثال، کسی که از جامعه‌شناسی اسلامی سخن به میان می‌آورد، نمی‌خواهد علمی غیر از جامعه‌شناسی پدید

آورد که نامش جامعه‌شناسی اسلامی باشد، بلکه در پی پدید آوردن یک سنخ، صنف یا مصداقی از علم جامعه‌شناسی است که متمایز از دیگر سنخها، اصناف و مصدق است. چنین علمی با فرض وجود موضوع جامعه‌شناسی و تعریف واحد داشتن آن موضوع، متصور است. جامعه‌شناسی اسلامی و غیر اسلامی در اینکه هر دو جامعه‌شناسی هستند، تفاوتی با هم ندارند. به سخن دیگر؛ این گونه نیست که یکی جامعه‌شناسی باشد و دیگری علمی غیر از جامعه‌شناسی، بلکه موضوع واحد، هر دو را زیرمجموعه علم جامعه‌شناسی قرار می‌دهد، ولی در اینکه چه سنخ جامعه‌شناسی و چه صنف یا چه مصداق از جامعه‌شناسی است، متفاوت هستند؛ یکی اسلامی و دیگری غیر اسلامی است. به همین دلیل، حتی این امکان وجود دارد که علم دینی و اسلامی در بخشهایی با علم غیردینی اشتراک داشته باشد. بر این اساس، مطرح کردن دینی و اسلامی کردن علم، به معنای نفی دستاوردهای تحقیقات تجربی انجام گرفته نیست، بلکه به معنای بازنگری و تمییز صحیح از سقیم آن و به کارگیری دیدگاهها و داده‌های درست و افزودن داده‌های جدید به دست آمده از طریق وحی به آنهاست (سروش، ۱۳۸۵، ص ۲۲۷). جالب اینکه آقای سروش هم در کتاب تفرج صنع بر این باور است، که از عدم ثبات موضوع علوم انسانی یعنی انسانی که از نظری فرهنگی و اجتماعی و روحی تغییر می‌کند نتیجه می‌گیرد که گرچه علوم انسانی تجربی از بین نمی‌روند اما می‌توانند علوم انسانی تجربی تنوع پیدا کنند؛ زیرا علم بودن علم، به وحدت اصول و وحدت روش است، نه ثبات مصدق خارجی. در ضمن، نمی‌توان پذیرفت که انسانهای مثلاً روسیه، هیچ وجه مشترکی با نسلهای گذشته خود و هیچ وجه مشترکی با انسانهای دیگر روی زمین ندارند و می‌توان از مشابهت‌های جسمانی و ساختمان مغزی و نظام فیزیولوژیک و ژنتیک به مشابهت‌های نفسانی (البته با پیش فرض فلسفی تناسب و سنخیت نفس و بدن) دست یافت. (ر.ک. به: همان، صص ۹۶-۹۲)

آسیب چهارم: مغالطه انکار علم دینی با نفی یک معنای آن

سروش در این نظریه تا حدود زیادی عجولانه سخن گفته و بدون توجه به معانی گوناگون علم دینی، با نفی یک معنای علم دینی، به انکار اصل نظریه علم دینی پرداخته است؛ در حالی که روش‌شناسی اندیشه و شیوه منطقی، اقتضا می‌کند که مبادی تصویری مسئله مطالعه شده و اگر مفردات آن، معانی گوناگونی داشته باشد، تمام آن معانی در نظر گرفته شوند تا با انکار یک معنا، اصل نظریه انکار نشود. پس مناسب بود که وی ابتدا به معانی گوناگون علم دینی و دیدگاههای مختلف می‌پرداخت تا با بررسی تمام آنها به این مغالطه دچار نشود. طرح علم دینی همان گونه که پیش تر ذکر شد، سابقه‌ای بیشتر از انقلاب اسلامی ایران دارد و در گستره‌ای وسیع تر از ایران و حتی جهان اسلام، موضوعی شناخته شده است.

اما معانی گوناگون علم دینی عبارتند از:

الف) علوم دینی عبارتند از علومی که با هدف تبیین و تفسیر متون دینی (کتاب و سنت) تدوین می‌شوند؛ مانند اصول فقه، علوم قرآنی، ادبیات، منطق، فلسفه، هرمنوتیک و

ب) علومی که از تفسیر و تبیین و برداشت ضابطه‌مند متون دینی (کتاب و سنت) به دست می‌آیند، علوم دینی نامیده می‌شوند. به عبارت دیگر؛ گزاره‌های توصیفی و اخباری یا گزاره‌های توصیه‌ای و انشایی موجود در متون دینی که از عالم خارج و نفس‌الامر خبر می‌دهند و یک منظومه معرفتی را تشکیل می‌دهند؛ مانند معارف قرآن، معارف سنت، تفسیر قرآن و حدیث، فقه، کلام، اخلاق و

این دو دسته از معانی علم دینی و علم اسلامی در تاریخ تفکر حوزه‌های علمیه رواج داشته است. اخیراً در میان برخی از متفکران مسلمان این معانی علم دینی، توسعه یافته است و آنها را بر علوم طبیعی و انسانی نیز منطبق کرده‌اند و درصددند تا علوم مدرن را از قرآن و سنت استخراج کنند. البته برخی از متفکران معاصر که رویکرد تفسیر علمی را ترویج می‌کنند نیز بر استخراج علوم مدرن و جدید از متون دینی به ویژه قرآن اصرار می‌ورزند و سپس این علوم را به عنوان معجزات علمی قرآن و سنت مطرح می‌سازند.

شایان ذکر است که مدعیان این تفسیر از علوم دینی، با رویکردهای مختلفی به تبیین نظریه مذکور پرداخته‌اند. برای نمونه، عده‌ای بر این باورند که با توجه به اینکه قرآن ظاهری و باطنی دارد یا اینکه قرآن تیبان هر چیزی است و نیز هیچ‌تر و خشکی نیست مگر اینکه در قرآن وجود دارد، از مجموع این ادله استفاده کرده‌اند که تمام علوم مورد نیاز بشر را می‌توان از قرآن و سنت استخراج کرد؛ اعم از اینکه علوم هدایتگری باشند یا اینکه هیچ ارتباطی با هدایت انسان نداشته باشند. این گروه در جواب مخالفان خود که می‌گویند پس چرا مجهولات علمی معاصر به وسیله قرآن حل نمی‌شود یا اینکه چرا در این همه پیشرفتهای علمی بشر تا کنون از متون دینی استفاده نشده است، پاسخ می‌دهند که ضعف و ناتوانی ما مسلمانان بوده است و نباید ضعف قابلیت قابل را به متون دینی نسبت داد.^۱

برخی دیگر بر این باورند که علوم مورد نیاز واقعی بشر در متون دینی آمده و قابلیت استخراج هم دارند و بشر نیز می‌تواند آنها را به دست بیاورد و چون علوم مدرن و جدید غربی از نظر دین اسلام مردود شمرده می‌شوند و نیازهای غیر واقعی و کاذبند، باید آنها را دور انداخت و از آنها فاصله گرفت. (ر.ک. به: نصیری، ۱۳۸۱)

دسته دیگری از بزرگان مانند استاد جوادی آملی بر این باورند که اولاً، کلیات و اصول و نیز برخی

۱. این نظریه گرچه در برخی از آثار ابوحامدغزالی مانند المنقذ من الضلال وجود دارد و نگارنده، به دیدگاه وی در کتاب انتظارات بشر از دین پرداخته است، ولی باید آن را به عنوان یک نظریه نانوشته شایع و رایج در ذهن عموم مسلمانان تلقی کرد.

از جزئیات علوم طبیعی و انسانی، همانند کلیات و اصول دانشهای کلام و فقه و اخلاق، در متون دینی وجود دارند که با عنصر اجتهاد می‌توان از آن کلیات و اصول، سایر جزئیات و فروع را استنباط کرد. ثانیاً، عقل همانند نقل دینی یکی از منابع اثباتی دین به شمار می‌آید؛ بنابر این، عقل به مثابه منبع دینی و به معنای عقل قطعی برهانی و عقل اطمینان‌آور تجربی نزد شارع مقدس حجیت و اعتبار دارد و دستاورد آن را می‌توان دینی نامید. بنابر این، دین علاوه بر اینکه مشوق فراگیری علوم است، خطوط کلی و قواعد عام علوم را نیز فراهم می‌کند و مبانی جامع بسیاری از علوم تجربی، صنعتی، نظامی و مانند آن را تعلیم می‌دهد. همان طور که با استمداد از قواعد عقلی و قوانین عقلانی، بعضی از نصوص دینی، مورد بحث علم اصول قرار گرفته تا کلید فهم متون فقهی شود، لازم است با همان ابزار، برخی از نصوص دینی دیگر که به عنوان ابزار شناخت عالم و آدم صادر شده‌اند، محور بحث و فحص قرار گرفته، ابزار مناسب شناخت مجتهدانه علوم دیگر تبیین شود و همان طور که تعداد آموزه‌های محدودی با انضمام قواعد عقلی و عقلایی زمینه پیدایش بخشهای عظیمی از فقه و اصول فقه می‌شود، در علوم طبیعی و انسانی نیز می‌توان با تحقیق و عمق‌ورزی و ژرف‌کاوی در روایات و آیات مربوطه، مجموعه‌های معرفتی را پیرامون موضوعات دیگر فراهم آورد. استنباطی بودن این گونه فروع، مانع دینی بودن آنها نیست؛ زیرا معیار دینی بودن آنها، ذکر تفصیلی در متون دینی نیست؛ بلکه استنباط از اصول متقن اسلامی در اسلامی بودن استنباطات، کفایت می‌کند. (ر.ک. به: جوادی آملی، ۱۳۷۸، صص ۸۱، ۱۵۹، ۱۷۱ و نیز: همو، ۱۳۸۶)

برخی دیگر از اسلام‌شناسان معاصر مانند استاد مصباح، سخنی دارند که زمینه علم دینی به معنای پیش‌گفته را فراهم می‌سازد. وی در مباحث روان‌شناسی بر این باور است که شناختن پدیده‌های نفسانی، داخل در موضوع علم روانشناسی است؛ چرا که علم منحصر نیست به آنچه از طریق تجربه حسی ثابت می‌شود، بلکه این کاملاً امکان‌پذیر است که از راههای دیگری غیر از تجربه حسی نیز اعتقاد یقینی و جزم به حقایق و واقعتهای موجود و ویژگی‌ها و خصوصیت وجودی آنها حاصل شود و اعتقاد یقینی از هر طریقی حاصل شود علم است؛ خواه از راه تجربه حسی یا از هر طریق دیگری غیر از آن. (ر.ک. به: مصباح یزدی، ۱۳۷۶ الف، ج ۲، صص ۲۶-۲۵)

(ج) علوم دینی در اندیشه‌های دکتر سیدحسین نصر به علومی اطلاق می‌شود که در فضای فرهنگ و تمدن جوامع اسلامی نضج و رشد یافته‌اند؛ مانند طب، ریاضیات، نجوم و سایر علوم اسلامی. وی یکی از اقدامات مهم برای ایجاد علم اصیل اسلامی را احیای علوم اسلامی سنتی در هر زمان و مکان ممکن، به خصوص در حیطه‌هایی مانند پزشکی، داروشناسی، کشاورزی و معماری می‌داند. چنین اقدامی از نظر وی، هم موجب اعتماد بیشتر مسلمانان به فرهنگ خودی می‌شود، هم پیامدهای اجتماعی و اقتصادی عظیمی دارد و هم ادعاهای انحصارطلبانه علم و فن‌آوری جدید را تا حدی برطرف می‌سازد. البته دکتر

آسیب‌شناسی انکار علم دینی ❖ ۱۰۱

نصر در معنای دقیق علم دینی، تنها به علوم رشد یافته در تمدن اسلامی تأکید نمی‌کند، بلکه بر این باور است که باید علم غربی را به بهترین وجه فرا گرفت و در عین حال، شالوده‌های نظری و فلسفی آن را در بوته نقد قرار داد و به کشف جهان‌بینی اصیل اسلامی پرداخت. البته کشف مجدد جهان‌بینی اصیل اسلامی و به خصوص ارتباط آن با علوم طبیعی، مستلزم بررسی عمیق و فهم تاریخ علم اسلامی است. پس مطابق دیدگاه نصر، گزاره‌های دینی که بیانگر مبادی مابعدالطبیعی علومند و به عنوان پایه پژوهشهای تجربی مطرح می‌شوند، می‌توانند منشأ پیدایش علوم دینی گردند. (ر.ک. به: نصر، ۱۳۸۵، صص ۲۹-۲۸)

د) علم دینی بر دانشی اطلاق می‌شود که ارزشهای اسلامی بر آن دانش تأثیر بگذارد. استاد مصباح در تبیین و تطبیق این نظریه بر مدیریت اسلامی می‌فرماید: به اعتقاد ما مهم‌ترین نقشی که اسلام در نظریه‌ها و روشهای عملی مدیریت ایفا می‌کند از طریق تأثیر ارزشهای اسلامی بر مدیریت است. لذا از طریق مقایسه بین دو مدیر که یکی از آنها عمیقاً به ارزشهای اسلامی پایبند است، می‌توان به محتوای مدیریت اسلامی پی برد. به اعتقاد ما اسلام دارای نظام ارزشی عمیق و گسترده و منسجمی است که مدیریت مدیران مسلمان را تحت تأثیر قرار می‌دهد و در روشهای عملی آنها اثر گذاشته، به حرکت آنها جهت می‌دهد. این بزرگ‌ترین نقشی است که اسلام در مدیریت ایفا می‌کند و معنای صحیح «مدیریت اسلامی» نیز همین است. طرح بحث ارزشهای اسلامی در مدیریت به این مناسبت است که کیفیت تأثیرگذاری ارزشها را بر آن بررسی کنیم؛ یعنی به جای نظر دادن در مورد روشهای کاربردی و عملی و طرح مشکلات فعلی و ارائه راه حل بحث بنیادین، ریشه‌های مؤثر در این تغییرات را مطرح کنیم که سرانجام با مراعات آنها در عمل، گره بسیاری از مشکلات اجتماعی نیز باز خواهد شد. (ر.ک. به: مصباح یزدی، ۱۳۷۶ ب)

ه) علوم دینی به هر گونه علمی اطلاق می‌شود که برای جامعه اسلامی مفید و ضروری و در تمدن‌سازی اسلامی کارآمد باشد. استاد مطهری در این باره می‌فرماید: «جامعیت و خاتمیت اسلام اقتضا می‌کند که هر علم مفید و نافع را که برای جامعه اسلامی لازم و ضروری است، علم دینی بخوانیم». (مطهری، ۱۳۸۲، صص ۱۴۶-۱۴۷)

و) ممکن است علم دینی به معنای استخراج گزاره‌های علوم طبیعی و انسانی تلقی نشود، ولی می‌توان با در نظر گرفتن و قرار دادن دین به منزله داور نهایی، به ارزیابی گزاره‌های علمی پرداخت؛ یعنی عالمان علوم تجربی، نتایج کار خود را به داوری دین بسپارند و در صورت عدم تعارض با گزاره‌های دینی، آنها را به عنوان علوم دینی پذیرا باشند.

ز) علوم دینی عبارت از علوم طبیعی و انسانی است که با بهره‌گیری از باورها و آموزه‌های دینی تولید شوند؛ اما نه مانند مدل دوم که از متون دینی استخراج یا استنباط شوند، بلکه به این معنا که آموزه‌ها و باورهای دینی در تولید انگیزه‌ها، فرضیه‌ها، اهداف، جهت‌گیری، مبانی متافیزیکی و غیرتجربی علوم

طبیعی و انسانی تأثیر گذار باشند. دکتر گلشنی در مجموعه مباحث علم دینی بر این باور است که باورهای دینی بر انگیزه‌ها و پیش‌فرضهای دانشمندان، انتخاب آزمایش و گزینش مشاهدات، نظریه‌پردازی‌های علمی، گزینش ملاکهای ارزیابی و نقد نظریات علمی، طرح نظریات علمی، تعبیر نظریات علمی و جهت‌دهی کاربرد علم مؤثر است. (گلشنی، ۱۳۷۷)

حال بعد از بیان دیدگاههای علم دینی که باید اعتراف کنیم به همه آنها نیز نپرداختیم، نوبت به توضیح آسیب نخست این بحث می‌رسد. اشکال ما به سروش این است که شما تنها به یک تفسیر از علم دینی که عبارت از استخراج یا استنباط علوم طبیعی و انسانی از متون دینی بود، اکتفا کردید و آن را نیز بدون تحلیل دقیق و بیان استدلال، انکار کردید. اما آیا با انکار این معنا از علم دینی، می‌توان همه دیدگاههای علم دینی را انکار کرد؟

جالب این است که ایشان در نوشته‌های دیگر خود، به معانی دیگری از علوم و فنون دینی و اسلامی پرداخته و علم دینی و اسلامی به آن معنا را می‌پذیرد. برای نمونه، درباره هنر اسلامی می‌نویسد:

هنر اسلامی یعنی هنر کسی که مسلمان متعهد است و به ارزشهای دینی تعهد و بر معارف دینی تسلط دارد؛ همین و بس. هر چه از چنین هنرمندی زاده شود، هنر اسلامی است. هنر اسلامی چیز دیگری نیست. بلی فقه اسلامی با تعریف خاصی که دارد از منع وحی رسیده است. اما به این معنا، هنر اسلامی نداریم. ما تمدن اسلامی و فرهنگ اسلامی داریم. مسلمانها در گذشته، تمدن و فرهنگی به وجود آوردند و علوم و صنایعی در دامن این تمدن پا گرفت و رویداد بزرگ شد. برای چه به اینها اسلامی می‌گوییم؟ برای اینکه یک مشخصه بیشتر ندارند و آن اینکه مولود مسلمانان هستند. مسلمان هم یعنی کسی که آگاهی به معارف دینی و التزام به ارزشهای دینی داشته باشد. علوم اسلامی، علوم هستند که در دامن مسلمانان تسلط بر معارف اسلامی و ملتزم به ارزشهای اسلامی می‌رویند؛ همین و بس. از فقه و تفسیر و اخلاق که بگذریم (که مأخوذ از متن وحی و معارف دین‌اند) علم دیگری نداریم که بتوان آن را اسلامی (یعنی مأخوذ از وحی) دانست. (سروش، ۱۳۷۵، صص ۹۹-۹۸)

سؤال این است که به هر حال آیا ارزشها و معارف اسلامی در نوع هنر اثر می‌گذارد یا خیر؟ اگر پاسخ مثبت است، که در ظاهر سروش همان را می‌پذیرد، چگونه هنر دینی به معنای تأثیر معارف و ارزشهای اسلامی را با هنر دینی به معنای هنر مسلمانان یکی می‌گیرد؟ وقتی سخن از هنر مسلمانان به میان می‌آید، مقصود این است که هنری در تاریخ و جوامع اسلامی شکل گرفته که آموزه‌ها و معارف اسلامی در محتوای آن هنر، نقشی نداشته است و در آن صورت، هنر دینی و غیر دینی بی معنا خواهد بود؛ یعنی وصف دینی و اسلامی برای هنر، وصف به حال متعلق موصوف خواهد بود. اما وقتی گفته می‌شود

آسیب‌شناسی انکار علم دینی ❖ ۱۰۳

ارزشها و معارف اسلامی در محتوای هنر تأثیرگذار است، بدون شک باید وصف اسلامی و غیر اسلامی را به خود هنر - نه تنها به هنرمند - نسبت داد.

نمونه دیگری که سروش در باب علم دینی آورده، عبارت از اسلامی بودن علمی چون هندسه و فیزیک و غیره است که به نظر وی اگر معنایی داشته باشد همان است که در دامن مسلمانان روئیده است. فلسفه اسلامی هم همین معنی را دارد؛ یعنی فلسفه فیلسوفان مسلمان. (همان)

حال اشکال ما این است که: پس معنای دیگری از علم دینی وجود دارد که سروش آن را پذیرفته و آن عبارت است از علمی که در دامن مسلمانان روئیده است. طبق این بیان، باید علمی را که در دامن غیر مسلمانان روئیده باشد، علوم غیر اسلامی بدانیم. اگر سروش این معنای علم دینی را می‌پذیرد، چرا بر آن اصرار نمی‌ورزد تا در مسلمانان و جوانان دانشگاهی رغبتی بر تولید علوم دینی به همین معنا ایجاد کند!

نمونه دیگری که سروش در باب علم دینی مطرح می‌کند، مربوط به حوزه علوم انسانی است. وی با انکار علوم انسانی دینی مستخرج از متون دینی به مخالفت پرداخته و در ضمن به تعریف دیگری از علوم انسانی دینی اعتراف می‌کند. وی در این باره می‌نویسد:

حساسیتی که در جامعه ما نسبت به علوم انسانی پدید آمده است، عده‌ای را واداشته تا علوم انسانی - اسلامی تولید کنند؛ یعنی مثل فقه، آن را از دل معارف اسلامی بیرون بکشند. این از آن عقده‌هایی است که هنوز به دام هیچ کس نیفتاده است. دلیل آن هم این است که ما به همان معنی که هندسه و فیزیک اسلامی نداریم، روان‌شناسی اسلامی هم نداریم و به همان معنا که هندسه اسلامی داریم، جامعه‌شناسی اسلامی هم داریم. علوم انسانی مسلمانان، علوم انسانی اسلامی است. دلیل آن هم این است که حساسیتهایی چنین افرادی با حساسیتهای فردی که مسلمان نیست، تفاوت دارد. گره‌هایی که اینان می‌خواهند باز کنند، غیر از گره‌هایی است که دیگری می‌خواهد باز کند. مسئله و هدفشان با دیگران تفاوت می‌کند، ولی روششان البته یکی است و نمی‌تواند نباشد. پیشنهاد ما این است که به دانشمندان مسلمانی که علوم انسانی می‌دانند معارف اسلامی بیاموزید تا جانشان با هر دو عجبین و قرین شود. آن‌گاه هر چه اینها تولید کنند، می‌شود علوم انسانی با حساسیتهای اسلامی و این هم صرفاً در دانشگاهها می‌تواند صورت بگیرد. (همان)

با این مطالبی که سروش به صراحت مطرح می‌کند، بحث علم دینی خیلی جالب شد؛ برای اینکه اگر قوام و ماهیت دانشی به مسائل آن باشد و اگر مسائل و دغدغه‌های مسلمان و غیر مسلمان تفاوت دارد، آیا نمی‌توان به تولید علوم انسانی اسلامی پرداخت تا به مسائل و نیازهای جوامع اسلامی بپردازند و اگر چنین دانشی تولید شد، آیا اسلامی بودن این علوم تنها به معنای دانش مسلمانی است یا اسلامی بودن وصف

دانش خواهد بود؟ بدون شک باید این گونه دانشها را اسلامی دانست و وصف اسلامی بودن را وصف به حال خود دانشها دانست.

آسیب پنجم: بی توجهی به منابع دینی

سروش در مباحث دیگری پیرامون چیستی علم از منظر دین، به متون دینی توجه و تحلیل خوبی از جایگاه علم در قرآن و سنت ارائه کرده، ولی در انطباق این مباحث و مطالب و آموزه‌های دینی با علم دینی بهره‌ای نبرده است. توضیح مطلب اینکه: وی با استفاده از روایات می‌گوید:

ما دو گونه علم (علم نافع و علم ضار) داریم. چنین نیست که مطلق علم آموختن یا مطلق عالم شدن، مطلوب و ممدوح باشد. آموختن علم نافع، ممدوح و آموختن علم غیرنافع، ناممدوح است. یکی از مصادیق مهم علم غیرنافع، علمی است که آدمی به آن عمل نکند، حتی اگر ظاهر آن علم شریف و محترم باشد؛ زیرا از دیدگاه اسلام شخص عالم مهم است، نه خود علم. علم یعنی کلماتی که در کتابها نوشته شده یا در اذهان است، چندان مورد توجه نیست. مسئله مهم احوال شخص عالم است. عالمی که عامل به علم خود نیست، موجود خیری نیست و شر است و علمی که نزد اوست هم به همین صفت شرم‌تصف می‌شود. از سوی دیگر، شخصی که علم اندکی دارد اما به همان علم اندک عمل می‌کند، موجود خیری است و علمی هم که نزد اوست، مبارک است؛ چرا که علم وقتی به عمل در نیاید به کار مفاخره و مرء و جدال و خودستایی و نظیر اینها خواهد آمد... یکی از مشکلات روزگار ما همین است که تحصیل کرده‌هایمان معمولاً انتظار دارند مرفه‌تر هم باشند. این نمونه‌ای از علم سنگین‌کننده و زمینی و غیرنافع است... جهل بر چنین علمی که آدمی را طلبکارتر، خودخواه‌تر و سنگین‌تر کند و به او غرور و عجب بیشتر ببخشد، شرف و فضیلت دارد. سود و زیان علم در نسبت با عالم تعریف می‌شود. لذا نمی‌توان گفت فیزیک، مطلقاً علم زیان‌آوری است یا فلسفه یا فقه، مطلقاً علم نافع است. ممکن است یکی از این علوم سود برد و دیگری زیان کند. (سروش، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۲۰-۱۸)

وی بر این نکته تأکید می‌کند که علم، بی‌طرف نمی‌تواند باشد؛ یعنی سه نوع علم نداریم: علم نافع، علم زیان‌بخش و علم بی‌طرف که نه سود می‌بخشد و نه زیان. علم فقط دو نوع است: علم نافع و علم زیان‌بخش... علم اگر سود نبخشد، ضرر خواهد زد. امیرالمؤمنین (ع) به حکمت یک حکم فقهی هم اشاره می‌کند: دلیل تحریم علمی نظیر سحر و کهنات، نافع نبودن آنهاست (همان، ص ۲۱). علم از هر جا که آدمی را به نزاع و جدال بکشاند، درست از همان جا مضموم می‌شود. آن علمی که شخص، آن را همچون نعمتهای دیگر برای فروختن یا به عبارت بهتر برای تکاثر و تفاخر برگیرد، تا به منزله کالایی

آسیب‌شناسی انکار علم دینی ❖ ۱۰۵

عرضه کند و هر جا گران‌تر خریدند بفروشد، قطعاً علمی نیست که مورد تصویب خداوند و پیشوایان اسلام باشد (همان، اوصاف پارسایان، ص ۳۰۱). سروش از برخی فارغ‌التحصیلان دانشگاه‌های داخلی اظهار تأسف می‌کند که اینها همه مخارجشان به عهده مردم ستمکش این دیار بود، بعد از انقلاب به خارج از کشور عزیمت کردند و هنوز هم بازنگشته‌اند. اینان، دانش خویش را بر کف دست گذاشتند و به دنبال کسی گشتند که گران‌تر بخرد و چون فرنگی‌ها گران‌تر خریدند، به آنها فروختند. (همان، پاورقی ص ۳۰۲)

سروش با بهره‌گیری از فرمایش امام علی (ع) که می‌فرماید: وَ وَقَفُوا اسْمَاعَهُمْ عَلَى الْعِلْمِ النَّافِعِ لِهِمْ، می‌نویسد:

صفت دیگر پارسایان این است که گوششان را فقط به علم نافع می‌سپارند. عبارات امیرالمؤمنین (ع) کاملاً نشان‌دهنده این است که آدمی در مصرف کردن چشم و گوش باید خیلی خست داشته باشد. سخاوت در مصرف کردن حواس، هیچ مطلوب نیست. پارسایان فقط به علم نافع گوش می‌دهند. (همان، ص ۷۵)

به گفته سروش، در معارف دینی بر علم خاصی تکیه نشده است که چه علمی بد است و چه علمی نیک (جز بعضی علوم محرّمه مثل سحر و کهنات و...)، بلکه بیشتر بر احوال شخص عالم تکیه شده است؛ چرا که علم وقتی با اوصاف و احوال شخص عالم ممزوج می‌شود، نفع یا ضرر خود را ظاهر می‌کند؛ یعنی ظرف روان شخص عالم است که نافع بودن علم یا مضر بودن آن را تعیین می‌بخشد و مستقلاً درباره آن نمی‌توان حکم کرد (همان، ص ۸۱). در معارف اسلامی، عالم شدن به معنی در ذهن داشتن تعدادی قضایای علمی نیست. این معنای امروزی عالم در عرف عامه است. کافی است چیزهایی از قبیل فرمولهای ریاضی، شعرهای حافظ، اقوال فلان نویسنده یا قوانین فلان علم را بدانید تا شما را عالم بدانند. ولی در معارف اسلامی، شخص را به صرف داشتن این معلومات، عالم تلقی نمی‌کنند (همان، ص ۸۸). وی بر این باور است که در اسلام یک نوع علم بیشتر نمی‌شناسیم و آن علم ربّانی است. یک عالم هم بیشتر نمی‌شناسیم و آن عالم ربّانی است. علم ربّانی؛ یعنی علمی که جهت‌گیری الهی دارد. چه ریاضیات باشد و چه فقه. بنابر این، هر کس که جهت الهی ندارد، گرچه عالم نامیده شود، او را باید از جرگه عالمان در منطق اسلام بیرون دانست. او پشه است و پشه را باد به هر طرفی می‌برد. (همان، ص ۹۴)

حال با توجه به نگرشی که خود ایشان به متون دینی و جایگاه علم در آموزه‌های دینی دارد، باید بپذیرد که نمی‌توان هر علمی را که در جهان غرب تولید شده است و در جوامع دانشگاهی تدریس می‌شود، علم قرآنی و روایی دانست. مگر نه آن است که علم از نظر دین اسلام باید جهت الهی داشته باشد و مگر نه آن است که علم یا نافع است یا ضار و باید علم نافع در دانشگاهها تدریس شود نه علم ضار؟ پس آیا نمی‌توان با این همه آموزه‌هایی که در اسلام بیان شده و جایگاه علم را معین کرده، به

معیاری در علم دینی دست یافت؟ هر چند سروش با علم دینی به معنای علوم طبیعی و انسانی مستخرج و مستنبط از متون دینی مخالف است، ولی طبق مطالب پیش گفته آیا می‌تواند با علم دینی به معنای علوم طبیعی و انسانی نافع و دارای جهت الهی نیز مخالفت بورزد و آیا می‌تواند علوم انسانی دانشگاهی را که جهت الهی نداشته باشند و غیر نافع باشند و دانشجویان و اساتید را به رویکرد الحادی و غیر خداپاورانه سوق دهند، هماهنگ با دیدگاه اسلام پیرامون علم بدانند؟

مسئله دیگری که سروش در باب علم دینی باز می‌کند، مربوط به حوزه قناعت در تولید است. وی

می‌گوید:

تولید انبوه، مسئله جهان جدید و فرزند تولد ماشین است و لذا علمای اخلاق گذشته به آن نپرداخته‌اند. ولی با توجه به اینکه هر عمل اختیاری به حوزه اخلاق مربوط می‌شود، باید به مسئله قناعت در تولید انبوه نیز پرداخت. تولید طمعهای تازه و نیازهای کاذب و ترغیب به مصرف بیشتر، دو عیب از عیوب تولید انبوه ماشینی‌اند. عیب مهم دیگر این است که تولید طبیعت، کندتر از مصرف آدمی صورت می‌گیرد. برای مثال، نفتی که ما امروز مصرف می‌کنیم، محصول میلیون‌ها سال انباشت موادی است که در دل طبیعت قطره قطره تولید شده است. بشر حدود صد سال است که از این مواد مصرف می‌کند، اما با چنان سرعتی که پیش‌بینی می‌شود ذخایر مکشوفه کنونی تا حدود نیم قرن دیگر به پایان می‌رسند... و در آینده نزدیکی، دیگر در دل زمین از نفت خبری نخواهد بود... این سرمایه، صدساله به وجود نیامده که ما داریم آن را صدساله به باد می‌دهیم. تمام شدن سرمایه‌های کهن یک عیب است، مشکلات اکوسیستمی و آفات انسانی و بیولوژیکی و... که این مصرف سریع ایجاد می‌کند عیب دیگر. برخی گمان می‌کنند که تکنولوژی می‌تواند همه این مشکلات را پاسخگو باشد. فی‌المثل اگر سوخت فسیلی تمام شد، به سوخت هسته‌ای روی می‌آوریم و اگر آلودگی هوا افزون شد با روشهایی خاص آن را کاهش می‌دهیم. اما یکی از بحثهای مهمی که امروزه بین متخصصان مطرح است همین است که تکنولوژی نمی‌تواند جمیع مشکلات ما را پاسخگو باشد... مشکل‌گشایی تکنولوژی نیز خود حدی دارد و از نقطه‌ای به بعد، قدرت آدمی و قدرت تکنیک و ابزارهایی که در اختیار اوست، توان حل مشکلات را نخواهد داشت. (همان، ص ۳۳۶-۳۲۶)

دکتر سروش، سیر از قدرت جدید تکنیک به بایستگی تولید وافر را یکی از مصادیق مغالطه «است» و «باید» و دانش و ارزش می‌داند. وی بر این نکته تأکید می‌کند که عصری که با آن رو به رو هستیم، عصر غلبه بر طبیعت است که بیش از هر وقت دیگر ملزمیم در مسئله تولید چاره‌جویی کنیم و در اخلاق مربوط به آن بیندیشیم. گاه می‌گویند: تکنیک خوب است؛ انسانهای بد آن را اداره می‌کنند. در جواب

آسیب‌شناسی انکار علم دینی ❖ ۱۰۷

باید گفت: اولاً، تکنیک بسیاری از آدمهای خوب را هم بد می‌کند. ثانیاً، آدمهای خوب اولین کار خوبی که باید بکنند مهار کردن تکنیک است نه زمام امور را به دست آن سپردن و ثالثاً، تکنیک اینک از حد یک خادم در آمده و به مخدوم بدل شده است. لذا او ما را اداره می‌کند نه ما او را. (همان)

دکتر سروش با عنوان موضع علم و عالم در بینش اسلامی در شهریور ماه ۱۳۵۹ در تالار رودکی تهران در سمینار انتقال به تعلیم و تربیت اسلامی به سخنرانی پرداخت. وی بر این نکته تأکید داشت که آنچه به نام علم در اسلام نامیده می‌شود، با آنچه امروزه حرمت زیاد یافته و علم نامیده می‌شود متفاوت است. وی در این مقاله اشاره می‌کند که بارها در زمینه علم‌زدگی سخنان انکارآمیز و نقادانه‌ای گفته است و حتی برخی از افراد، دلسوزانه او را سرزنش می‌کردند که ممالک دیگر به دنبال علم و صنعت و تکنولوژی می‌روند و رشد و تسلط بر سایر کشورها پیدا می‌کنند، حال ما به نفی علم پردازیم! اما او تأکید می‌کند که کلام من در بیان علم‌زدگی است که باید درمان شود، نه نفی علم.

سروش درباره چستی علم از دیدگاه اسلام بر این باور است که علم در شریعت اسلام و معارف اسلامی تعریف نشده، ولی برای علم و عالم، صفاتی ذکر شده است. بنابراین، می‌توان با توجه به این صفات تا حدودی به مفهوم علم از نظر اسلامی نزدیک شد. دکتر سروش برای بررسی چستی علم مانند روش تجربی عمل می‌کند و با بررسی ویژگی‌ها و مشخصات علم به تئوری و مدل علم در سنت اسلامی دست می‌یابد و این شیوه را موفق ارزیابی می‌کند. البته سروش در این شیوه به آموزه‌هایی که به تقدس و فریضه بودن علم و تحریص و ترغیب بر طلب آن اشاره کرده، نمی‌پردازد و آنها را از دایره بحث خارج می‌سازد. اما ویژگی‌های علم و عالم عبارتند از:

۱. علما مطابق گفته پیامبر اسلام (ص)، وارث پیامبرانند. نقش اصلی پیامبران (ع) هدایت به معنای وسیع کلمه است. عالمان هم در این جهت و نه در جهت ملک و مال، وارث پیامبرانند و کار آنها را ادامه می‌دهند. پس علم از آن جهت علم نیست که بر طبیعت چیره شود همان‌گونه که فرانسس بیکن ادعا می‌کرد، بلکه ما علم را علم نمی‌شناسیم مگر اینکه ما را وارث پیامبران (ع) و پیامبرگونه کند.

۲. عالمان و دانشمندان مطابق آیات ۲۷ و ۲۸ سوره فاطر و کتاب العلم بحار/الانوار دارای خشیت خداوند می‌شوند. پس ما علم را علم نمی‌شناسیم مگر اینکه به خشیت منتهی شود و آن را افزون‌تر کند و عالم را عالم نمی‌شناسیم مگر اینکه دارای خشیت باشد. شایان ذکر است که خشیت غیر از خوف و جبن است. خشیت نوعی ادراک رهبت و شناختن دقیق شخصی که در طرف مقابل ماست و لبریز شدن از مهابت نسبت به او، مقایسه کوچکی خویشتن با علوم و بلندی او و به خضوع افتادن در برابر اوست.

۳. علم، هدایت‌آور است و قرب به خداوند از اهداف و نتایج آن است و ما علم را علم نمی‌شناسیم مگر اینکه به نزدیک شدن به خداوند و به هدایت انسان کمک بیشتری بکند. به تعبیر پیامبر اعظم (ص)

در المحجبه البيضاء: «من ازداد علماً و لم يُزدد هدى فقد ازداد من الله بُعداً»؛ هر کس علم او فزونی گیرد اما هدایت او افزون تر نشود، دوری او از خداوند بیشتر شده است. سرورش بی طرفی علم را به یک معنا می پذیرد، ولی به معنایی که در تفکر اسلامی بحث شد، نمی پذیرد. علم، صاحب خود را رها نمی کند و نسبت به او به تعبیر غزالی بی طرف نیست؛ یا او را به حیات ابدی یا به هلاکت ابدی می رساند. بی طرفی علم در اصطلاح امروز؛ یعنی مشتمل نبودن بر ارزش؛ یعنی نمی توان از یک قانون یا فرضیه علمی، دستوری اخلاقی بیرون آورد. در واقع؛ کشف علمی هر شخصی نسبت به ایدئولوژی او، مستقل است و برای یک مسیحی یا مسلمان یک معنای واحد بیشتر ندارد. بی طرف بودن علم ناظر به محتوای منطقی علم است که عاری از ارزش است. اما اگر علم را صرف نظر از محتوای منطقی اش که چه هست یا نیست، به منزله حربه‌ای به دست عالمی بدهید، دیگر بی طرف نیست؛ چون در حقیقت، عالم، بی طرف نیست و چون علم و عالم در اسلام با هم وحدت دارند، بنابر این، اگر عالم بی طرف نبود، علم هم بی طرف نخواهد بود.

۴. علم در تفکر اسلامی، ذومراتب و دارای سطوح مختلف است. به همین جهت در روایت آمده است که: «لو علم ابوذر ما فی قلب سلمان لکفره او لقتله»؛ اگر ابوذر می دانست در دل سلمان چه می گذرد؛ سلمان را تکفیر می کرد یا به قتل می رساند. (نقل از: محمدی ری شهری، ۱۳۸۵)

۵. صمت و سکوت و حلم از دیگر صفات علم است. امام رضا(ع) می فرماید: «ان من علامات الفقه، الحلم والصمت» یا امام صادق(ع) می فرماید: «ان للعالم ثلاث علامات العلم والحلم والصمت». (همان)

۶. دو صفت منفی هم برای علم ذکر شده است؛ یکی علم غیر نافع است که در سخنان پیامبر(ص) آمده: «نعوذ بالله من علم لا ینفع» و حضرت امیر(ع) در خطبه متقین می فرماید: «ووقفوا اسماعهم علی العلم النافع لهم» و دوم، حجاب علم است: «العلم حجاب الله الاکبر»؛ علم حجاب بزرگ خداوند است. (همان)

بعد از بیان صفات و مشخصات علم و عالم، قطعاً آنچه امروزه به نام علم می خوانند از هندسه تا فلسفه و فیزیک و ریاضیات، اگر چنین صفاتی را با خود نداشته باشند، نمی توانیم به آنها از نظر اسلامی نام علم بدهیم و کسی هم که صرفاً این علوم را بدانند، عالم نامیده نمی شود.

سروش، شباهت علم به غذا را به جهت ویژگی تهاجمی علم بر انسان نمی پذیرد و تشبیه علم به هوا را با اینکه هوا به ششها هجوم می آورد، به جهت ذومراتب نبودن آن نمی پذیرد و همچنین تمثیل علم به حیات را به جهت حجاب نداشتن رد می کند و در نهایت، علم را همانند معارف مذهبی به نور تشبیه می کند؛ زیرا علم، هدایت و هدایت، عین روشنایی و عین آگاهی نسبت به مسیر است. ما برای روشن کردن نور به نور دیگری نیاز نداریم. البته علم، صرفاً نور نیست؛ نوری است که در او جمال هم هست.

آسیب‌شناسی انکار علم دینی ❖ ۱۰۹

پس مدلی که ما از علم می‌دهیم عبارت است از نور جمیل یا روشنایی زیبا. علم و نور، هر دو زیبا و دلپذیر و مایهٔ ابتهاج و لذت‌بخش و ذومراتبند، هر دو هجوم می‌آورند، هر دو خیره‌کننده و صفت عالمند و هادی و مصل‌آند. با این مدل می‌توان فهمید چرا علم، تقدّس دارد و فریضه است و ملائکه، بالهایشان را زیر پای عالم یا متعلّم پهن می‌کنند. نور هم مانند علم، حجاب می‌آورد. وقتی به مرتبه‌ای از مراتب نور بسنده کنیم، حجاب نسبت به مرتبهٔ بالاتر فراهم می‌آید.

پس اگر هر علمی اعم از فلسفه و علوم تجربی و غیره، برای شخص خشیت و حلم و صمت و روشنایی و زیبایی نیاورد، تنها به واژهٔ علم و سرگرمی ذهن بسنده کرده و حداکثر، علم زبان یافته‌ایم نه علم دل.

تفاوت علم در غربِ غروب‌زده با علم در اسلام مشرقی همین است. آنان به جسم علم و علم جسم قانعند و ما به چشم علم و علم چشم می‌اندیشیم. (سروش، ۱۳۷۹، صص ۱۳۱-۹۵)

نکتهٔ پایانی در این قسمت اینکه، آیا علمی که در مغرب‌زمین رویده است، به ویژه علوم انسانی، علمی هستند که عالمان را به خشیت الهی و هدایتگری و حلم و صمت و وراثت پیامبری می‌کشاند. آیا پیش‌فرضهای تئوریک علمی و طبیعی و انسانی در غرب به عالمان اجازه می‌دهند که به این صفات و ویژگی‌های علم در اسلام دست یابند؟ بدون شک پاسخ منفی است. خود سروش هم اعتراف می‌کند که «تفاوت علم در غربِ غروب‌زده با علم در اسلام مشرقی همین است. آنان به جسم علم و علم جسم قانعند و ما به چشم علم و علم چشم می‌اندیشیم». این مطالب ما را به این نظریه نزدیک می‌کند که گرچه اگر علوم طبیعی و انسانی مستخرج از قرآن و سنت نیز پذیرفته نشود، ولی می‌توان از علم دینی به معنای علوم طبیعی و انسانی‌ای که مبانی تئوریک و متافیزیکی خود را از دین اسلام دریافت کرده باشند، یاد کرد و این نظریهٔ علم دینی، مطلب کم‌اهمیتی نیست که سروش به راحتی از آن می‌گذرد.

آسیب‌شناسی: تهافت انکار علم دینی با چیستی علم

سروش از یک سو در سخنرانی «اسلام و علوم اجتماعی»، انکار علم دینی را مطرح می‌کند و بر دینی کردن علوم، نقدی می‌زند و از سوی دیگر، به گونه‌ای به تفسیر و چیستی علوم تجربی و علوم انسانی می‌پردازد که ناچار است به یک معنا، علم دینی را بپذیرد. وی نظریهٔ انکار علم دینی را در انجمن جامعه‌شناسان در تاریخ ۱۳۷۴/۳/۱۰ مطرح کرد، در حالی که مباحث مربوط به چیستی علوم انسانی را که منجر به پذیرش تفسیر خاصی از علم دینی می‌شود برای اولین بار در کتاب *تفسیر صنع* و در سال ۱۳۶۶ منتشر ساخت. البته وی برخی از مباحث این کتاب را در سال ۱۳۶۱ در سالگرد ستاد انقلاب فرهنگی بیان کرده بود. حال یا باید ایشان بگویند که از دیدگاههای خود در حوزهٔ فلسفهٔ علوم انسانی عدول کرده است یا اینکه به تهافت این دو نظریه اعتراف کند. برای تبیین این آسیب‌تهافت، بیان چند مقدمه ضرورت دارد.

مقدمه اول: ویژگی‌های معرفت تجربی

دکتر سروش برای معرفت تجربی و علوم تجربی، ویژگی‌هایی به شرح ذیل قائل است.

۱. روش علم، تجربه و مشاهده است؛ اما نه تجربه شخصی و درونی، بلکه تجربه‌ای که در دسترس همه کس باشد و تجربه سنجیده و بسامان و معنای عینی بودن^۱ در علم، همان تجربه‌پذیری همگانی است.
 ۲. کاوش تجربی همیشه به دنبال فرضیه‌ای است که شخص در ذهن دارد. هیچ کس راه نمی‌افتد تا ببیند جهان چه خبر است، بلکه همیشه به دنبال این می‌گردد که ببیند آیا آن طور که او فکر می‌کند درست است یا نه؟ کتاب بزرگ طبیعت را هر کس از زاویه‌ای می‌خواند. تاریخ علم، تاریخ اکتشافات تصادفی و متوالی نیست. تاریخ مسئله‌ها و معماها و فرضیه‌هایی است که برای حل آنها، مسئله‌ها پیشنهاد شده و به دنبال آن فرضیه‌ها، تجربه‌هایی صورت گرفته است.
 ۳. تفسیرهای علمی همواره در سایه تئوری‌ها و قانونهای علمی صورت می‌گیرد. بدون داشتن یک تئوری نمی‌توان پدیده‌ای را تفسیر کرد. تفسیر یک پدیده خاص، به معنای گنجاندن آن پدیده در آن تصویر گسترده است.
 ۴. هر نظریه یا قانون علمی از سه صفت برخوردار است: نخست اینکه، قانون یا نظریه، نظم‌ی همیشگی و پایدار را بیان می‌کند و از نظر منطقی، شکل یک قضیه کلی را دارد. دوم اینکه، نظریات علمی توانایی پیش‌بینی مشروط دارند و به کمک آنها می‌توان آینده حادثه را معلوم کرد و سوم اینکه، قانونها و فرضیه‌های علمی، وقوع بعضی پدیده‌ها را در جهان ناممکن اعلام می‌کنند. مفهوم دقیق اینکه «وقتی قانونی وقوع پدیده‌هایی را ناممکن اعلام می‌کند» این است که در صورت وقوع آن پدیده‌ها، قانون از صحت می‌افتد و باطل می‌شود. همه قوانین علمی این گونه‌اند که در صورت اتفاق افتادن بعضی حوادث، باطل می‌شوند. ابطال‌پذیری؛ یعنی سازش نداشتن با همه پدیده‌های ممکن و قانون ابطال‌پذیری؛ یعنی قانونی که برای آن بتوان تصور کرد که در صورت وقوع، پدیده‌ای باطل خواهد شد. ریشه این مطلب این است که نقش تجربه در علم، کشف بطلان است نه اثبات صحت. ابطال‌پذیری به معنای این نیست که این قوانین حتماً روزی باطل خواهند شد، بلکه اگر صحت قانونی علمی تضمین هم شده باشد، باز هم ابطال‌پذیر خواهد بود. ابطال‌پذیری معادل تجربه‌پذیری است. (همان، صص ۴۲-۱۱)
- دکتر سروش قاعده ابطال‌پذیری را به عنوان تفکیک علم از غیر علم مطرح می‌کند و آن را در علوم اجتماعی و حتی علوم اجتماعی اسلامی نیز ساری و جاری می‌داند. (همان، ۱۳۸۵، ص ۲۲۵)
۵. گزینشی بودن روش علم یکی از صفات جدایی‌ناپذیر روش‌شناسی علم است. به سخن دیگر؛ «کل‌گرایی»^۲؛ یعنی هوس مطالعه و تجربه همه جوانب یک پدیده در علم جایی ندارد. هر علمی جنبه‌ای

و جانبی از جوانب بی‌شمار پدیده‌ای را کاوش و بررسی می‌کند. هیچ علمی و حتی همه علوم بر روی هم، همه جوانب پدیده‌ها را تجربه و تحقیق نمی‌کنند. امکان‌ناپذیر بودن «کل‌گرایی» از یکی از محدودیتهای بسیار جدی روش‌شناسی علم و تحقیق تجربی پرده برمی‌دارد و به خوبی آشکار می‌سازد که با چاقوی علم، همه چیز را نمی‌توان برید. شایان ذکر است که گرچه بررسی کل‌گرایانه، نادرست و ناممکن است، ولی بررسی مجموعی^۱ مطلوب و میسور است. (همان، ۱۳۷۹، صص ۴۲-۱۱)

مقدمه دوم: تبیین علوم انسانی

علوم انسانی از دیدگاه سروش عبارت از علومی هستند که رفتارهای جمعی و فردی و ارادی و غیر ارادی و آگاهانه و ناآگاهانه انسان را در قالب نظمهای تجربه‌پذیر می‌ریزند. در این تعریف، جامعه‌شناسی، اقتصاد، علوم تربیتی، علوم سیاسی، روان‌شناسی و روان‌کاوی وارد شده‌اند (همان، ۱۳۷۳، صص ۲۴-۲۰). وی بعد از بیان دیدگاه فیلسوفان علوم انسانی درباره حقیقت علوم انسانی، به داوری این مطالب می‌پردازد و اینکه آیا علوم انسانی به لحاظ موضوع و منهج با علوم تجربی طبیعی تفاوت دارند؟ وی ابتدا به تفکیک دو مقام گردآوری^۲ و مقام داوری^۳ پرداخته، سپس می‌گوید:

آنچه علوم تجربی را تجربی می‌کند این نیست که محتوای این علوم از طریق تجربه گردآوری می‌شوند، بلکه این است که محتوای این علوم از طریق تجربه، داوری می‌شوند. بلی؛ اگر ما همه فشار و تأکید خود را بر این بگذاریم که علم تجربی علمی است که تجربه در توکد و حصول آن نقش داشته باشد، آن وقت سخنی که این فیلسوفان گفته‌اند درست درمی‌آید و باید قبول کنیم که علوم انسانی، مثل علوم طبیعی تجربی، تجربی نیستند چون که حصولشان و توکد و اکتشافشان و شکار کردنشان به طریق دیگر و با دامها و تورهای دیگری است و تجربه، تنها تور علم نیست. تورهای دیگری هم وجود دارد و تجربه و تأیید و تمیز صحیح و سقیم در مقام داوری پیش می‌آید نه در مقام گردآوری. پس تجربی بودن علوم انسانی مربوط به مقام داوری است، نه مقام شکار و گردآوری و به هر شیوه‌ای که مواد خام آنها جمع‌آوری شود (همدردی، قرابت روحی، غوطه‌وری در ارزشها)، داوری درباره صحت یا بطلان آنها اگر از طریق تجربی صورت گیرد در این صورت، این علوم هم به اندازه علوم طبیعی، تجربی‌اند. شکار و گردآوری در علمی بودن و علمی نبودن دخالتی ندارد. (همان، صص ۵۱-۴۹)

کسانی که علوم انسانی را متکی به شخص عالم و غیر علمی و غیر عینی می‌دانند، اشتباه

1. Organismic
2. Context of Discovery
3. Context of Justification

می‌کنند؛ همان‌گونه که عده‌ای که علوم انسانی را علمی و بی‌طرف محض دانسته‌اند و دخالت ایدئولوژی و جهان‌بینی و شخصیت عالم را در پیدایش علوم انکار کرده‌اند، به خطا رفته‌اند. هر دو میان مقام گردآوری و داوری تفکیک نکرده‌اند. پس می‌توان ادعا کرد که از طرفی، علوم انسانی در مقام گردآوری و شکار از ایدئولوژی و جهان‌بینی و محیط و فرهنگ شخص عالم رنگ اثر می‌پذیرد و از طرفی، در مقام داوری، عینی و تجربی‌اند و این دو نافی یکدیگر نیستند. البته نه تنها در علوم انسانی، بلکه در علوم طبیعی هم شخصیت عالم در چگونگی علم نقش بسیار زیادی دارد. علوم طبیعی و علوم انسانی، هر دو از جهان‌بینی شخص عالم تأثیر می‌پذیرند. عالم علوم انسانی همانند عالم علوم طبیعی باید ابزارهای خود را در مقام شکار صیقل دهد تا بتواند روح یک انسان عارف را مثلاً صید کند و ما معتقدیم که علم انسان‌شناسی، جامعه‌شناسی و روان‌شناسی و غیره که در جامعه اسلامی ساخته می‌شود یقیناً با آنچه در جامعه غیر اسلامی ساخته می‌شود، متفاوت خواهد بود؛ چون در مقام شکار، ابزارها و تورها و مفاهیمی در اختیار دانشمندان مسلمان هست که در اختیار دیگران نیست و با این ابزارها و تورها و با کمک این مفاهیم، قالب‌سازی‌ها و تقسیم‌بندی‌هایی می‌کنند که متفاوت است. اما این باعث نمی‌شود که بگوییم علوم انسانی غربی باطل است؛ چون آن که بطلان را نشان می‌دهد، مقام شکار نیست، بلکه مقام داوری است. البته می‌توان گفت ناقصند یا موضوعاتی را که مورد نیاز ما هستند بررسی نکرده‌اند. درست مثل زمین‌شناسی فرانسه که در آن از احوال زمینهای ایران سخنی و اثری نیست و از این لحاظ ناقص است. غلط بودن یک امر تجربی را باید در تجربه نشان داد. علم با علم ابطال می‌شود نه با فلسفه و نه با ایدئولوژی. (همان، صص ۵۷-۵۳)

سروش بر این نکته هم تأکید می‌کند که انسان‌شناسی فلسفی هر مکتب و فرهنگ بر انسان‌شناسی تجربی آن فرهنگ اثر می‌گذارد.

هر تعریفی ما را به کاوشی معین سوق می‌دهد. تعریف انسان به حیوان اقتصادی، ما را به دنبال جستجو از روابطی می‌فرستد، البته چه بسا برنیامدنی باشد. پس روشن می‌گردد که فرهنگ و فلسفه از چه مجرای بر علم اثر می‌گذارند و آن فرمان فرهنگ چگونه به دانشمند منتقل می‌شود و نسبت فرهنگ چرا ایجاد می‌شود. این فرمانها، فقط جستجو را ایجاب می‌کنند. ولی محصول این جستجوها را باید توسط تجربه داوری کرد. نباید پنداشت که تعریف حیوان اقتصادی از انسان، گر چه ما را به دنبال جستجو از روابطی می‌فرستد، آن روابط قطعاً کشف می‌شوند. این تعریف، انتظار خاصی در مؤنانش برمی‌انگیزاند که چه بسا برنیامدنی باشد. پس هر کس با هر نظریه‌ای که به کار آغاز کرد، پس از گردآوری محصولات، باید آنها را به تجربه

آسیب‌شناسی انکار علم دینی ❖ ۱۱۳

عرضه کند و نمی‌توان یک دید فلسفی را مطرح کرد تا آن علوم را نقض و ابطال کرد علم را فقط علم بر زمین می‌زند. کاری که باید کرد این است: دید و بینش متافیزیکی و خادم متعلق بر خود را باید مطرح کرد و به دنبال آن بخشی از علم را که محصول آن است رویند. چنین است که بوستان دانش، پربارتر و عطر آگین‌تر می‌شود و بشریت از میوه‌های سودبخش بیشتری نصیب می‌برد. (همان، صص ۱۲۶-۱۱۳)

حاصل سخن دکتر سروش این است که دانشهای تجربی به ویژه علوم انسانی، به جهان‌بینی اَتکا دارند و اندیشه علم عربان و بی‌نقش که در مقام شکار و تولید، پیوند خود را بستر توگد خود به کلی گسیخته باشد، اندیشه‌ای خام و ناسنجیده است. ولی در عین حال، این پیوند و اَتکا به هیچ رو، بی‌طرف بودن و وحشی بودن را که مطلوب راستین همه عالمان است، از علم نمی‌ستاند و آن را تابع بولهوسی‌های این و آن نمی‌سازد. دانش، خوراک نیست که جوامع انسانی، هر یک مطابق ذائقه خود آن را بسازند و بیزند؛ جامه نیست که هر کدام به اندام خود آن را بپزند و بدوزند؛ گوهر است که هر یک نصیبی از آن دارند. (همان، ص ۱۷۱)

مقدمه سوم: علوم انسانی دینی

سروش بر این باور است که علوم انسانی مسبقند به دو سابقه: ایدئولوژی و جهان‌بینی؛ یکی منبع تکلیفها و ارزشها و دیگری منبع توصیفها و دانشهاست. اما علوم تجربی طبیعی مسبق به یک سابقه و آن هم جهان‌بینی و تلقیات عام فلسفی است. دو گونه ارزش ناشی از شریعت و ارزش عالمان مولد علوم انسانی، گاهی با هم در تناقض و تعارض می‌افتند. وی می‌گوید: باید در مورد علوم انسانی دو کار کرد: یکی، جرایح منطقی و جدا کردن دانش از ارزش و دیگری، پروردن عالمان واقف به شرع و مسلط بر معارف و اندیشه‌های خالص دینی و انسان‌شناسی مذهبی از یک طرف و متبحر در علوم انسانی جدید از طرف دیگر؛ تا ضمیر اینان خاک حاصلخیزی برای علوم انسانی اسلامی باشد. (همان، صص ۲۰۱-۱۹۷)

سروش در این مقام به صراحت درباره علوم انسانی اسلامی سخن گفته و بر این باور است که اسلامی کردن علوم انسانی این نیست که روایاتی بر آنها بیفزاییم، این نیست که روایاتی را بخوانیم و از آنها چیزهایی را در زمینه روانشناسی و... استنباط کنیم، این نیست که از آیات قرآن و روایات استخراج علوم کنیم، این نیست که فلسفه گذشته خودمان یا فلسفه آگزیستانسیالیستی معاصر را به جای علوم انسانی تدریس کنیم. این کارها نشدنی و بی‌سود است. باید آنچه را شدنی و سودمند است دانست چیست. آنچه شدنی است این است: فضای ذهن و ضمیر، اسلامی و علمی شود؛ همین و بس. از آن پس هر چه از آن کوزه بیرون بترآود، علمی اسلامی است و راه اسلامی کردن علوم انسانی در این سرزمین همین است و این درسی است که رشد تاریخی علوم به ما می‌آموزد. (همان، ص ۲۰۲)

دکتر سروش در بحث قانونمندی عالم و آدم به صورت ضمنی تأثیر فلسفه بر علم را می‌پذیرد و روان‌شناسی رفتارگرا را متأثر از تفسیر خاص فلسفی نسبت به انسان می‌داند. وی در این باره می‌نویسد:

روان‌شناسان رفتارگرا علاوه بر خطاهای علمی که بحث و نقدشان عین علم روان‌شناسی است، در تفسیر فلسفی انتظام این محرکها و پاسخها اشتباه کرده‌اند و چون در تفسیر اشتباه کرده‌اند، بسیاری از قلمروها را که روان‌شناسی می‌توانست به روی خود بگشاید به روی آن بسته‌اند... به آنان می‌توان گفت که تفسیری فلسفی که شما از انسان می‌کنید باطل است؛ چون تفسیر فلسفی صحیح‌تری وجود دارد و آن تفسیر صحیح‌تر ای بسا که روزنه‌های دیگری هم برای جستجوهای علمی در برابر چشمان شما بگشاید که اینک از آن محرومید. (همان، ص ۸۵)

روان‌شناسان و جامعه‌شناسان انسان را به صورت موجودی که اسیر جبر محیط است مطالعه می‌کنند؛ در حالی که انسان، قالب‌شکن و جبرشکن است و می‌تواند عصیان کند و بخروشد و در بند آنچه محیط به او القا می‌کند نماند. ما البته این سخن را قبول داریم و در عین حال معتقدیم که قبول این حرف هیچ منافاتی با قبول علمی تجربی که رفتار انسانها را مطالعه علمی کند، ندارد؛ زیرا خود این سخن که انسان قالب‌شکن است یک سخن تجربی است و قالب‌شکن بودن و آزاد بودن انسان را با مطالعه علمی رفتار انسان ناسازگار نمی‌دانیم.

نتیجه‌گیری

نگارنده در این مقال درصدد نبود تا به تحلیل مبانی فلسفه علم سروش پردازد؛ هر چند دیدگاه ابطال‌گرایی پوپر را که سروش به صورت مکرر مطرح کرده و از آن دفاع می‌کند، نمی‌پذیرد و در جای خود به نقد آن پرداخته است. اما صرف نظر از این اشکالات مبنایی، سؤال این است که آیا با این تفسیر از علوم تجربی که به زعم پوزیتیویستها، زائیده روش تجربی محض نیستند و با وجود ادعای سروش که می‌گوید: «تفسیرهای علمی همواره در سایه تئوری‌ها و قانونهای علمی صورت می‌گیرد و بدون داشتن یک تئوری نمی‌توان از پدیده‌ای تفسیر داد»، چگونه نمی‌توان با تئوری‌ها و پیش‌فرضهای دینی به تفسیر خاصی از پدیده‌های طبیعی و انسانی پرداخت که در اثر آن به علوم طبیعی و انسانی دینی دست یافت. همچنین اگر علوم انسانی از فرهنگ و ایدئولوژی جوامع متأثر می‌شوند و اگر تعریف فلسفی از انسان، عالمان علوم انسانی را به دستاوردهای خاصی نایل می‌گرداند، آیا نباید به دانشگاهیان توصیه کرد که با فرهنگ اسلامی و ایدئولوژی اسلامی و با انسان‌شناسی اسلامی به سراغ سوژه‌های موجود در جوامع اسلامی بروید و با کمک آن مبانی و پیش‌فرضها به تفسیر پدیده‌ها پردازید؟ آیا در این صورت، علوم انسانی دینی پدید نمی‌آید؟

سروش بر این باور است که هر معرفت و فرضیه‌ای در مقام گردآوری می‌تواند از هر منبعی بهره‌گیرد، ولی در مقام داوری علوم باید تنها از روش تجربی بهره برد. به نظر نگارنده، این تفکیک مقام گردآوری از مقام داوری با مبنای هرمنوتیکی ایشان که برگرفته از هرمنوتیک فلسفی گادامر است، همخوانی ندارد؛ زیرا ایشان در کتاب *قبض و بسط مکرر* می‌گوید: شریعت مانند طبیعت، صامت است. اگر طبیعت، صامت است و عالمان با پیش فرضها و پرسشها و انتظارات خود به تفسیر پدیده‌های طبیعی می‌پردازند، چگونه ممکن است میان مقام گردآوری و داوری تفکیک کرد؟ به عبارت دیگر؛ سروش در این بحث، از دیدگاه رایشناخ (۱۹۳۸) یکی از طرفداران پوزیتیویسم منطقی متأثر شده است. این فیلسوف علم، برای مقابله با استقرار گرای فرانسویس بیکن به تفکیک این دو مقام پرداخت تا جایگاهی برای خلّاقیت و نظریه‌پردازی عالمان در نظر گرفته شود. ولی اشکال این است که با وجود تحقیقات بعدی فیلسوفان علم همچون: پوپر، لاکاتوش، فایرابند، کوهن و دیگران که بر تأثیر پیش فرضهای غیر تجربی در نظریه‌های علمی معتقدند، چگونه سروش در این بحث به دیدگاه شخصیتی رفته است که فیلسوفان علم دوره بعد از پوزیتیویسم به نقد آن پرداخته‌اند؟ همچنین چگونه سروش، نظریه صامت بودن طبیعت و دیدگاه هرمنوتیکی گادامر را که در کتاب *قبض و بسط* مطرح کرده، با نظریه تفکیک مقام داوری و گردآوری رایشناخ جمع می‌کند؟ تازه با وجود پذیرش تفکیک پیشگفته نیز می‌توان وجود امکان علم دینی را پذیرفت، برای اینکه سروش مقوله تأثیر گذاری فرهنگ و ایدئولوژی بر علوم تجربی را در مقام گردآوری پذیرفته است. حال سؤال این است که اگر سروش معتقد است علم انسان‌شناسی، جامعه‌شناسی و روان‌شناسی و غیره که در جامعه اسلامی ساخته می‌شود یقیناً با آنچه در جامعه غیر اسلامی ساخته می‌شود متفاوت خواهد بود و دلیلش هم این است که در مقام شکار، ابزارها و تورها و مفاهیمی در اختیار دانشمندان مسلمان قرار دارد که در اختیار دیگران نیست و با این ابزارها و تورها و با کمک این مفاهیم، قالب‌سازی‌ها و تقسیم بندی‌هایی می‌کنند که متفاوت است، پس باید به علم دینی در مقام گردآوری قائل بشوید. البته وی می‌گوید: اما این باعث نمی‌شود که بگوییم علوم انسانی غربی باطل است؛ چون آنچه بطلان را نشان می‌دهد مقام شکار نیست، بلکه مقام داوری است. البته می‌توان گفت ناقضند یا موضوعاتی را که مورد نیاز ما هستند بررسی نکرده‌اند. غلط بودن یک امر تجربی را باید در تجربه نشان داد. علم با علم ابطال می‌شود نه با فلسفه و نه با ایدئولوژی. (همان، ص ۵۷-۵۳)

پاسخ ما این است که بر فرض پذیرش مبانی سروش، نمی‌گوییم که علوم غربی باطل است، اما نه تنها به قول سروش این علوم ناقضند، بلکه برای جوامع اسلامی که با یک سری مسائل دیگر روبه‌رو هستند، می‌توانیم بگوییم غیر کارآمدند و تنها به کار جوامع غربی می‌آیند و این مطلب، چیزی نیست جز ضرورت تولید علم دینی که متناسب با ضرورت‌های اجتماعی در جوامع اسلامی باشد. وقتی علوم انسانی

مسیوقند به دو سابقه ایدئولوژی و جهان‌بینی که یکی منبع تکلیفها و ارزشها و دیگری منبع توصیفها و دانشهاست و علوم تجربی طبیعی مسبوق به یک سابقه و آن هم جهان‌بینی و تلقیات عام فلسفی است، پس چرا سروش با این همه اعترافات، از پذیرش علم دینی اکراه دارد؟ حاصل سخن این نیست که علوم تجربی غربی را به طور کلی به حاشیه برانیم و نیز سخن در این نیست که همه پرسشهای علوم را از قرآن و سنت جویا شویم؛ سخن در این است که در علوم انسانی اسلامی از پیش فرضهای دینی و اسلامی مانند تعریف اسلام از انسان، بهره گیریم و موضوعات جوامع اسلامی را در پروژه تحقیقاتی علوم انسانی قرار دهیم و همه این ضرورتها در چارچوب فکری سروش می‌گنجند.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

۱. آخوند خراسانی (۱۳۶۷)؛ کفایه الاصول، حاشیه مرحوم مشکینی، قم، آل‌البت، الاحیاء التراث.
۲. ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۳۶۹)؛ مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران، علمی و فرهنگی، چ هفتم.
۳. تفتازانی، سعد‌الدین (بی‌تا)؛ تهذیب‌المنطق، تهران، کتابفروشی اسلامیة.
۴. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸)؛ شریعت در آیین معرفت، قم، اسرا.
۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶)؛ منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم، اسرا.
۶. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۵)؛ اوصاف پارسایان، تهران، صراط.
۷. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۳)؛ تفرّج صنع، تهران، صراط.
۸. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۷)؛ حکمت و معیشت، تهران، صراط.
۹. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۹)؛ علم چیست، فلسفه چیست؟، تهران، صراط.
۱۰. سروش، عبدالکریم (۱۳۸۵)؛ علم دینی؛ دیدگاهها و ملاحظات، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۱. صدر سید محمدباقر (۱۳۷۵)؛ دروس فی علم الاصول، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۲. صدرالدین شیرازی، محمد (۱۳۶۷)؛ الاسفار الاربعه فی الحکمه المتعالیه، بی‌جا، مصطفوی.
۱۳. گلشنی، مهدی (۱۳۷۷)؛ از علم سکولار تا علم دینی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۴. لنکرانی، محمدفاضل (۱۳۷۵)؛ اصول فقه شیعه، تقریر محمود و سعید ملکی اصفهانی، قم، مرکز فقهی ائمه اطهار (ع).
۱۵. محمدی ری‌شهری، محمد (۱۳۸۵)؛ علم و حکمت در قرآن و حدیث، ترجمه عبدالهادی مسعودی، قم، دارالحدیث.
۱۶. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۶ الف)؛ اخلاق در قرآن، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۷. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۶ ب)؛ پیش‌نیازهای مدیریت اسلامی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۸. مطهری، مرتضی (۱۳۸۲)؛ ۵۵ گفتار، تهران، صدرا.
۱۹. نصر، سیدحسین (۱۳۸۵)؛ «جهان‌بینی اسلامی و علم جدید»، ترجمه ضیاء تاج‌الدین، علم دینی؛ دیدگاهها و ملاحظات، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲۰. نصیری، مهدی (۱۳۸۱)؛ اسلام و تجدّد، تهران، کتاب صحیح.