

بررسی نقادانه دیدگاه مخالفان در ملاک تمایز علم دینی از علم غیر دینی

محمد مهدوی*

چکیده

هدف پژوهش حاضر بررسی تمایز علم دینی از علم غیر دینی در نگاه مخالفان است در این رابطه معتقدند که ملاک و معیاری بر این تمایز وجود ندارد. برای اثبات این مطلب سه مقوم فرضی علم، «موضوع - روش - غایت» را در مقام ثبوت و اثبات بررسی می‌کند. لذا در مقام ثبوت، دینی بودن را به هیچ معنایی نمی‌پذیرد، اما در مقام اثبات، بین مقام داوری و مقام گردآوری تفکیک می‌کنند و مدعی می‌شوند که تنها در مورد مقام گردآوری است که می‌توان سخن از علم دینی به میان آورد. نتیجه این شد که اولاً سخنان آنها معلول نوعی مغالطه است که از خلط بین مقام ثبوت و مقام اثبات نشأت گرفته است و ثانیاً برخی از مدعیات وی برخلاف سایر مبانی علم‌شناسی ایشان می‌باشد و ثالثاً بخشی از مدعیاتش بدون دلیل و برخلاف واقعیت‌های تاریخ علم است.

واژگان کلیدی

علم دینی، تمایز، موضوع، روش، غایت.

طرح مسئله

از زمانی که علم دینی به‌عنوان یک علم مطرح شد، متناسب با تعاریف و تعابیر گوناگون از موضوع، قلمرو و هدف آن، رابطه آن با سایر معارف بشری به صورتهای متفاوت و حتی متضاد ترسیم شد. در این دوره، همواره این پرسش برای بسیاری از دانشمندان مطرح شده که رسالت علم دینی چیست؟ و مسئله یا مسائل مورد بررسی آن کدام است؟ آیا می‌توان علم دینی را به‌عنوان علمی مستقل مطرح کرد؟ در این صورت، رابطه آن با هر یک از شاخه‌های علوم دیگر چگونه است؟ در این زمینه بحث‌های بسیار شده است. برخی از مخالفان علم دینی از نداشتن معیار تمایز در علم دینی حرف می‌زنند و از این نکته بر عدم امکان علم دینی استدلال می‌کنند. یکی از کسانی که سعی کرده است ادله‌ای برای اثبات امتناع علم دینی ارائه کند، دکتر سروش است.

بنابراین، به نظر می‌رسد که وجود بحث و تحقیق و تتبع بسیار برای پشت سرگذاردن موانع و ابهامات موجود و دستیابی به توافق عمومی در این زمینه، امری طبیعی و منطقی است. البته محققان محترم در مقالات مختلفی به نقد ادله سروش در باب امتناع علم دینی پرداخته‌اند. به‌عنوان مثال می‌توان به مقالات زیر اشاره کرد: «آسیب‌شناسی انکار علم دینی»، عبدالحسین خسروپناه؛ «دو راهکار تولید علم دینی بر مبنای آرای دکتر سروش»، «بررسی دلایل مخالفت با علم دینی»، «نقد استدلال دکتر سروش بر امتناع علم دینی»، محمد تقی موحد ابطحی؛ «مطالعات انتقادی نظریات سروش در زمینه علوم انسانی»، مهدی جمشیدی؛ در هریک از آنها به برخی زوایای موضوع مورد نظر اشاره شده است، اما با وجود این، هیچ یک از آنها به بررسی جامعی در مورد موضوع مدنظر مقاله نپرداخته‌اند لذا در مقاله حاضر سعی می‌شود در حد مقدور به صورت جامع، ابعاد و زوایای بحث مورد کاوش قرار بگیرد.

ماهیت علم

وقتی سخن از علم دینی به میان می‌آید، اولین مطلب این است که مقصود از علم در تعبیر «علم دینی» چیست؟ این سؤال ما را وارد عرصه علم‌شناسی می‌کند و تا موضع واضح و صریحی در باب علم اتخاذ نکنیم، سخن گفتن و نزاع بر سر وجود یا عدم «علم دینی» نزاعی بی‌فایده خواهد بود.

با توجه به کاربردهای مختلف «علم» این نکته به دست می‌آید که واژه علم مشترک لفظی است. دو تلقی اصلی و پرکاربرد این واژه که بتوان عمده بحث‌های درباره «علم دینی» را ذیل آن دو قرار داد عبارتند از:

۱. علم دینی به معنای «گزاره‌های معرفت بخش دینی»

۲. علم دینی به معنای «یک رشته علمی». (سوزنجی، ۱۳۸۹: ۱۵)

البته افرادی که نقیماً و اثباتاً به بحث «علم دینی» پرداخته‌اند، علم را به‌منزله یک رشته علمی در نظر گرفته‌اند و حتی عده‌ای معنای خاص‌تر یعنی علم تجربی را موضوع بحث خود قرار داده‌اند (سروش، ۱۳۷۵: ۷۹) و این‌گونه

بحث کرده‌اند که آیا علوم دینی به‌منزله «رشته‌های علمی دینی» یا «علوم تجربی دینی» ممکن است یا خیر؛ ولی ریشه بسیاری از نزاع‌ها به نزاع درباره مفهوم «یک گزاره علمی» بر می‌گردد.

دکتر سروش در تعریف علم با اشاره به معنای عام علم که معادل «دانستنی» بوده و معنای خاص علم که معادل معنای «ساینس» است، صریحاً بیان می‌کند دانش‌ها و آگاهی‌های راستین که همان «علم»^۱ باشند، آگاهی‌هایی هستند که واقعیت جهان را چنان که هست باز می‌نمایانند. ایشان هدف علم را «پیدا کردن تفاسیر رضایت بخش برای پدیده‌های محتاج به تفسیری می‌داند که با آنها مواجه می‌شویم». با این توصیف علم در صدد کشف و تفسیر پدیده‌های پیرامون برای آگاهی بشر است که قادر نیست تمام جنبه‌ها را بررسی کند و حقایق اشیا را چنان که هست به ما بنمایاند. در این صورت قوانین و فرضیه‌های علمی، کامل‌کننده همدیگر خواهند بود هر فرضیه و قانون جدید علمی راه را برای درک بهتر ناشناخته‌ها باز می‌کند (سروش، ۱۳۸۶: ۱۲ - ۹) از این رو می‌توان گفت که وی قائل به واقع‌نمایی علوم است.

ماهیت دین از منظر سروش

شریعت عبارت است از مجموعه ارکان، اصول و فروعی که بر نبی نازل گردیده است، به علاوه تاریخ زندگی و سیره و سنن اولیای دین. اما معرفت دینی، فهم روشمند و مضبوط آدمیان از شریعت است و مانند سایر معارف در مقام تحقق هویتی جمعی و تاریخی دارد. (سروش، ۱۳۷۹: ۴۳۹)

در دین‌شناسی سروش دین پدیده پیچیده‌ای است که از چندین رکن تشکیل شده است:

رکن اول، «تجربه وحیانی» است. سروش «تجربه دینی یا وحیانی» را گوهر دین می‌شمارد. این همان تجربه‌ای است که مسلمانان مرتبه عالی آن را وحی‌ای می‌دانند که بر پیامبر اسلام نازل شده است. رکن دوم، «متن مقدس» است. قرآن، «متن مقدس» مسلمانان، صورت زبانی شده تجربه وحیانی پیامبر تلقی می‌شود.

رکن سوم، «معرفت دینی» است، یعنی درکی که مسلمانان در پرتو دانش و به تناسب سطح معیشت خود از آن متن مقدس یافته‌اند.

رکن چهارم، ترجمان عملی آن معارف دینی است. معارف دینی در زندگی فردی و اجتماعی مسلمانان خود را در قالب انواع نظام‌های اخلاقی، سیاسی، و حقوقی ترجمان عملی می‌بخشد. (نراقی، ۱۳۸۵)

سیر تفکر معرفت‌شناختی سروش در ارتباط با علم دینی

آقای سروش در سیر حیات فکری و علمی خود نظریات متفاوتی را در ارتباط با علم دینی ارائه کرده است. که

1. Science.

ناشی از مبنای معرفت شناختی ایشان می‌باشد. به نظر می‌رسد دیدگاه دکتر سروش درباره «علم دینی» سه مرحله را شاهد بوده است، بدین صورت که ایشان در اوایل دهه ۶۰ با توجه به مبنای معرفت شناختی مبتنی بر بدیهیات، معنای ملایمی از اسلامی کردن دانشگاهها و علوم را مطرح می‌کردند، و حتی تقدم برخی از گزاره‌های دینی بر گزاره‌های تجربی را می‌پذیرفت و حتی دین را به معنای خاص در مقام داوری نزاع‌های علمی می‌نشانده (سروش، ۱۳۷۵: ۷۵ - ۶۵) که در این مبنای نمی‌توان وی را منکر علم دینی دانست، اما در اوایل دهه ۷۰ معنای پیچیده‌تری از علم دینی را پیش کشیدند و براساس پذیرفتن چارچوب معرفت شناختی کانتی و نظریه پوپر در فلسفه علم، به خطا پذیر بودن هر معرفتی معتقد می‌شود و جریان علم را جریان حدس‌ها و ابطال‌ها می‌داند. بنابراین، وی در وهله اول به نسبت در معرفت معتقد می‌شود، اما در آثار بعدی خود از جمله قبض و بسط این نسبت را در مورد معرفت دینی به کار می‌برد و معتقد می‌شود که برداشت‌های متفاوتی از دین وجود دارد و هیچ یک از آنها بر دیگری ترجیحی ندارد. (سروش ۱۳۷۷: ۲) و در اواخر دهه هفتاد و اوایل دهه ۸۰ همزمان با انتشار بسط تجربه نبوی، با تغییر مواضع خویش در فلسفه دین، و با تاکید بر نسبت دین، علم دینی را اساساً امری نامطلوب معرفی کردند. (سروش، ۱۳۸۵: ۲۱)

ایشان براساس مبنای معرفت‌شناختی «پساپوزیتویسمی» معتقد است که همه معرفت‌ها و فهم‌های بشری ناچار از تأثیرپذیری و تأثیرگذاری از، و بر، دیگر معرفت‌های بشری می‌باشد. معرفت‌های دینی نیز در این تأثیر و تأثر، چون معرفت بشری می‌باشند، استثنایی ندارند. از این‌رو معرفت‌های دینی در ترابط معرفتی دچار قبض و بسط می‌گردد. در نوع ارتباط میان دو نوع معرفت می‌توان شاهد اصل تلائم، تغذیه و تحول معارف بشری بود؛ اما با این تفاوت که علوم تولیدکننده همیشه سرنوشت علوم دیگر را تعیین می‌کنند و علوم مصرف‌کننده، تابع سرنوشت علوم تولیدکننده می‌باشند. (سروش، ۱۳۷۹: ۳۱۴ - ۲۹۴)

از نگاه «دکتر سروش» معرفتی صلاحیت وصف مولد بودن را دارد، که معرفت تجربی باشد. براین اساس، تغییر و تحولات معرفت دینی، تابعی از تغییر و تحولات معرفت مدرن بشری است که با کوچکترین تحول در جغرافیای معرفت بشری، شاهد دگرگونی در مفاهیم و معارف دینی خواهیم بود. این ترابط و تحول معرفتی، پیوسته تداوم دارد. به این ترتیب، معرفت علمی بر معرفت دینی سلطه خواهد داشت. (همان: ۸۰ - ۷۹) طبعاً با پذیرش تحول پذیری معرفت دینی، اختلاف در فهم و معرفت دینی به وجود می‌آید که هیچ معرفت دینی نمی‌تواند ادعای حقانیت بکند. وی با توجه به ماهیت علم مدرن و جایگاه آن در نظام مدرنیته، علم جدید را، علم جهان شمول و بی‌وطنی می‌داند که در حبس هیچ کس نمی‌ماند پس با پذیرش علم مدرن به‌عنوان یک علم بشری و جهان شمول، طبعاً جهت‌داری آن نفی می‌گردد. (سروش، ۱۳۷۳: ۱۹۹ - ۱۹۸)

بنابراین وی معتقد است علم مدرن هرچند بر نظام ارزشی خاصی تکیه می‌کند، اما این ارزش‌ها به درون علم راه نمی‌یابند (همان: ۱۷۳ - ۱۷۲) و رابطه علم مدرن را از ارزش‌های متافیزیک آن منفک می‌کنند. این نوع تفکر به تفکیکی که ایشان میان انگیزه و انگیزخته و دانش و ارزش ملتزم است باز می‌گردد.

(سروش، ۱۳۷۹: ۱؛ همو، ۱۳۷۷: ۳۰ - ۲۹؛ همو ۱۳۷۴: ۲۲۰؛ همو، ۱۳۶۰: ۸) ایشان عقلانیت مدرن را که همان عقلانیت ابزاری است از بدیهیات دنیای جدید به شمار می‌آورد که باید آن را مورد بهره‌برداری قرار داده و طبیعت و نیروهایش را با اهداف و غایات خود سامان دهیم. این نوع عقلانیت که در آن عقل به دنبال کشف حقایق می‌باشد، با عقلانیت سنتی یا دینی، در تعارض خواهد بود؛ چراکه در عقلانیت سنتی، عقل به دنبال کشف حقایق نیست و طبعاً با تکیه بر عقلانیت دینی نمی‌توان به علم مدرن رهنمون شد. بنابراین میان عقلانیت مدرن و علم مدرن، تلازم منطقی برقرار خواهد بود؛ چنان که میان عقلانیت دینی و علم مدرن تعارض منطقی است.

از سوی دیگر، «دکتر سروش» معیار علمی و غیر علمی بودن یک نظریه را ابطال‌پذیری می‌داند. هر چند آن را تنها معیار نمی‌داند، اما با فرض اینکه ابطال‌پذیری از جمله معیارهایی باشد که علمی بودن یک نظریه به آن منوط باشد، لاجرم بسیاری از قضایا و گزاره‌هایی که تن به این معیار نمی‌دهند، ابطال‌ناپذیر بوده و از نظریه علمی بودن خارج خواهند بود. از همین رو گزاره‌های دینی و متافیزیکی، از جمله مقوله‌های ابطال‌ناپذیر هستند که دارای صلاحیت علمی بودن و در نتیجه، صلاحیت تمسک به آن برای اداره امور بشر نمی‌باشند؛ زیرا نه تنها علمی نبوده، بلکه با عقلانیت مدرن نیز سازگار نیستند. (سروش، ۱۳۶۰: ۱۰۹ - ۱۰۳)

با توجه به این مبنای معرفت‌شناختی، وی تلاش می‌کند یک رهیافت پساپوزیتیویسمی، در نگره معرفتی خود اتخاذ کند. بر همین اساس نیز تأثیر مبانی فلسفی و متافیزیکی را در شکل‌گیری علم، مورد توجه قرار می‌دهد و معتقد است که علم، هویت جمعی دارد و از بستر اجتماعی و تاریخی خود متأثر می‌شود. اما نوع و میزان تأثیرگذاری پیش فرض‌ها و مبانی فلسفی و ارزشی را در دو سطح مورد توجه قرار می‌دهد:

۱. تأثیر آن در مقام کشف؛ ۲. تأثیر آن در مقام داوری.

وی جهت داری نظریه‌ها و تأثیر مبانی فلسفی و ارزشی و پیش فرض‌ها را در تئوری‌های علمی، ناظر به مقام کشف می‌داند، نه مقام داوری. در مقام داوری نیز تجربه و آزمون، معیار درستی و نادرستی قرار می‌گیرد.

(سروش، ۱۳۷۳: ۱۱۶؛ همو، ۱۳۷۴: ۱۵۷ - ۱۵۶)

با توجه به آنچه گفته شد، در نگاه ابتدایی نمی‌توان جهت داری علم را از آراء و اندیشه‌های معرفت‌شناختی سروش استنباط کرد. به‌ویژه با تأکیدی که نسبت به علم مدرن و رهیافت بشری بودن آن دارد و با حاکمیت گفتمان معرفتی علمی، بر معرفت دینی و نیز اعتقاد به عقلانیت ابزاری که متدولوژی علم مدرن محسوب می‌شوند، راه و امید این را که بتوان طرح مسئله امکان علم دینی را از نگاه معرفتی وی انتظار داشت می‌بندد.

معیار علم مستقل و ملاک تمایز علوم

در زمینه استقلال و تمایز علوم از یکدیگر دو سؤال مطرح است:

- چگونه علوم مختلف پدید آمدند و استقلال یافتند؟

- انشعاب و تمایز علوم از یکدیگر براساس چه معیار و ضابطه‌ای صورت می‌گیرد؟

در مورد نخست می‌توان گفت گستردگی مسائل قابل شناخت و عدم امکان یا عدم انگیزه فراگیری آنها برای همه موجب شد که مجموعه مسائلی را که با هم پیوند نزدیک داشته از دیگر مسائلی که چنان ارتباطی ندارند، جدا ساخته، هر یک را یک علم بنامند. در تداوم پیشرفت علمی بشر و نیز در نتیجه توسعه کمی و کیفی دانش بشر و به دلیل سهولت تحقیق، تخصص مطرح شد و در این زمینه نیز مانند سایر زمینه‌های فعالیت انسانی، نوعی تقسیم کار به وجود آمد و بر این اساس، هر زمان که بخشی از یک علم از نظر حجم مسائل، افزایش می‌یافت، خود به عنوان علمی مستقل مطرح می‌شد و محققانی در آن زمینه خاص به بررسی و پژوهش می‌پرداختند. البته نباید در برخی موارد، از نقش مکتب‌ها، رخدادهای اجتماعی و هدف‌های استعماری غافل بود، نظیر انشعاب فلسفه (به اصطلاح قدیم) به علم تجربی و فلسفه (به اصطلاح جدید) که در اثر پیشرفته‌ها و اوج‌گیری روش تجربی و به دنبال رواج آمپیریسم رخ داد یا پیدایش و گسترش برخی از شاخه‌های علوم اجتماعی که تا حدی معلول هدف‌های سیاسی استعمار غرب بوده است. (محمدی عراقی و دیگران، ۱۳۷۳: ۲ / ۳۷۰)

اما سؤال اساسی در این تقسیم یا انشعاب این است که این طبقه بندی‌ها بر طبق کدام معیار صورت می‌گیرد. در پاسخ به این سؤال می‌توان گفت: ملاک‌ها و معیارهای تقسیم‌بندی علوم، طی قرون و اعصار تاکنون، در میان دانشمندان، متفاوت و متغیر بوده است. معمولاً معیارهایی که دانشمندان، علوم را بر مبنای آن تقسیم‌بندی کرده و علم را بر مبنای آن تعریف می‌کنند، عبارتند از: ۱. نظریه روش محوری ۲. نظریه موضوع محوری^۱ ۳. نظریه غایت محوری.^۲ (سروش، ۱۳۷۳: ۲۴؛ همو، ۱۳۷۴: ۷۰ - ۶۶)

نبودن معیار و ملاک تمایز در علم دینی

با توجه به ملاک‌های تمایز علوم، آقای سروش از نداشتن معیار تمایز در علم دینی حرف می‌زند. ایشان به منظور ابطال ایده امکان تولید علم دینی، سه مقوم فرضی را برای علم در نظر می‌گیرد که عبارتند از «موضوع - روش - غایت» آنگاه این سه مقوم فرضی علم را در دو مقام ثبوت و مقام اثبات از جهت امکان متصف شدن به «دینی» بررسی می‌کند. در حقیقت شش مقوله در اینجا وجود دارد. مقوله موضوع، مقوله روش و مقوله غایت و هر یک از اینها، هم مقام ثبوت دارد و هم مقام اثبات؛ و مسئله را در هر یک از این مقولات می‌توان مورد بحث قرار داد. (سروش، ۱۳۸۷: ۲۰۶ - ۲۰۵)

۱. ابن‌سینا، ۱۹۷۷: ۵؛ ملاصدرا، ۱۹۷۹: ۱ / ۲۵ - ۲۴ و ۳۴ - ۳۰؛ طباطبایی، ۱۹۷۹: ۱ / ۲۵ و ۲۸؛ جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۱ / ۲۲۴ - ۲۱۴؛ غروی اصفهانی؛ انصاری، ۱۳۸۰: ۳ / ۱۸ - ۱۷؛ مطهری، ۱۳۶۹: ۱ / ۲۰.
۲. مصباح یزدی، ۱۳۷۷: ۱ / ۱۱ - ۶؛ همو، ۱۳۷۶: ۱۵؛ آخوند خراسانی، ۱۴۲۰: ۱ / ۲۱.

۱. نفی علم دینی در مقام ثبوت

از نظر وی، در مقام ثبوت براساس هیچ‌یک از سه مقوله فوق، دینی شدن علم قابل دفاع نیست و اگر بخواهیم سخن از علم دینی داشته باشیم، این سخن تنها در مقام اثبات و حوزه روش، آن هم در قسمت گردآوری، و نه در مقام داوری، می‌تواند باشد.

داوری مسئله براساس موضوع: سروش مدعی است که براساس موضوع، علم دینی بی‌معناست زیرا 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 انسان اسلامی و انسان غیر اسلامی؛ زیرا هیچ چیز واجد دو ماهیت نخواهد بود. بر این اساس، می‌توان به‌طور 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، 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. بنابراین، مکاتب و از جمله ادیان نمی‌توانند در موضوعات علوم تصرف کنند و آنها را متناسب با اقتضات خویش تعیین کنند. در نتیجه سخن گفتن از علم دینی و غیر دینی بی‌معناست. (همان: ۲۰۸ - ۲۰۷)

داوری مسئله براساس روش: اگر ما علم را بر مبنای روش تعریف کنیم و تمایز علوم را به تمایز روش‌ها بدانیم باز علم دینی بی‌معناست؛ زیرا روش هر علم نیز، امری قراردادی و اعتباری نیست که تابع اراده عالمان و محققان باشد، بلکه روش هر علم، تناسب ذاتی و منطقی با «موضوع» آن علم دارد: «ما برای رسیدن به این حقیقت که چیزی نتیجه چیز دیگری هست یا نیست، روش‌های مختلفی نداریم در واقع، این جهان، مقدمات و نتایج را با راه‌های معینی به یکدیگر وصل می‌کند.» (همان: ۲۰۹) بنابراین، ما از روش هم نمی‌توانیم جز یک نمونه داشته باشیم، مثلاً روش فلسفه، برهان است، ولی هر کسی نمی‌تواند به دلخواه خود معین کند که برهان چیست. چون در این صورت هر کس برای خود حق خواهد داشت که از مقدمات معینی به نتایج دلخواه خود برسد و در این صورت ما علمی نخواهیم داشت. (همان: ۲۱۰ - ۲۰۹)

داوری مسئله براساس غایت: در موردی هم که تعریف علم را به غایت بدانیم نیز دو حالت دارد: برای علمی که وحدت موضوعی دارند، تعریف به غایت، به تعریف موضوع بر می‌گردد. اما علمی که اصلاً وحدت موضوعی ندارند، البته غایت اهمیت پیدا می‌کند، مثل علم اصول فقه که مسائل این علم وحدت موضوعی

ندارد، اما همگی دارای غرض واحدی است، که اینها علوم ابزاری هستند. در اینجا در نگاه اول می‌توان سخن از علم دینی به میان آورد، اما وقتی با دقت نگاه کنیم معلوم می‌شود که وقتی می‌گوییم یک علم موضوع ندارد و غرض و غایت باعث شده که یک دسته از مسائل کنار یکدیگر نشانداده شوند و هدف شخص عالم را برآورند، در واقع می‌خواهیم بگوییم که ما اصلاً علمی نداریم. در اینجا چند علم برای برآوردن یک غرض همکاری می‌کنند و هر یک موضوع خودشان را دارند و به دلیل موضوع داشتن، دیگر اسلامی و غیر اسلامی معنی ندارد. (همان، ۲۱۲ - ۲۱۰)

۲. نفی علم دینی در مقام اثبات

اما اگر در مقام تحقق سخن بگوییم و عنصر تاریخی را لحاظ کنیم، حکم و داوری ما تفاوت می‌کند، چراکه علوم در طول تاریخ تکونشان این چنین به وجود نیامده‌اند. سؤال‌ها در همه نقاط جهان و برحسب نوع مواجهه‌ای که مردم با یکدیگر و با طبیعت داشته‌اند، در ذهن‌ها می‌جوشیدند و بر زبان‌ها جاری می‌شدند و علوم رفته رفته از دسته‌بندی طبیعی این سؤالات پدید آمده‌اند. (همان: ۲۱۲)

سروش بر این باور است که معتقدان به علم دینی به دنبال «وضع» و «تأسیس» نوعی علم هستند حال آنکه این خلاف رویه و سنت معمول در عالم علم است؛ چراکه تاریخ گواهی می‌دهد علوم به گونه‌ای که منطقیین در بحث تمایز علوم گفته‌اند، پدید نیامده است؛ یعنی فرد یا گروهی نیامده‌اند که موضوع، روش و هدفی برای یک علم ترسیم، و علمی را تأسیس کنند بلکه علوم به صورت ناخواسته و خودجوش شکل می‌گیرند (سروش، ۱۳۷۳: ۱۹۹) و 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. در آغاز پیدایش، موضوع، مسائل و روش آنها در حاله‌ای از ابهام قرار دارد و دانشمندان خود نمی‌دانند با تلاش فردی خود به تدریج و به صورت ناخودآگاه، علمی را پایه‌ریزی می‌کنند. هیچ گاه، هیچ فرد یا گروهی در طول تاریخ بشر نبوده است که بگوید من می‌خواهم با این تعریف، روش و غرض خاص، علم فیزیک، فلسفه، تاریخ یا هر علم دیگری را تأسیس کنم. پیدایش علوم، مانند پیدایش شعر و زبان است که جزء عواقب ناخواسته رفتار و جزء نظم‌های طراحی نشده آدمی است. پس در واقع علم مجموعه پرسش‌ها و پاسخ‌هایی هست که در طول زمان فراهم می‌آیند و سیال‌اند. در این صورت، پرسش‌ها ممکن است براساس مکاتب مختلف و اینکه دانشمندان پیرو چه مکتبی باشند، فرق کنند؛ ولی علم بودن، تنها به پرسش‌ها نیست؛ بلکه باید پاسخ‌ها را هم در نظر گرفت؛ بلکه هویت اصلی علم، همان پاسخ‌هاست و در پاسخ‌ها، پاسخ مکتبی و غیرمکتبی نداریم. (سروش، ۱۳۸۷: ۲۱۴ - ۲۱۲)

از این‌رو، نمی‌توان از پیش ادعا کرد که علمی با چنان موضوع و چنین روشی می‌باید تأسیس شود. بلکه تکوین علوم یک روند جمعی «طراحی نشده» و «ناخواسته» است؛ به گونه‌ای که سؤالات بسیار متنوع و خودرو، در همه نقاط جهان و بر حسب نوع مواجهه مردم با یکدیگر و با طبیعت، در ذهن‌ها می‌جوشیدند و بر

زبان‌ها جاری می‌شدند و علوم رفته رفته از دسته‌بندی طبیعی این سؤالات پدید آمدند، یعنی خود به خود در طول زمان و تاریخ، این سؤالات حول یک موضوع گرد آمده و محور و وحدت پیدا کرده‌اند.

دکتر سروش در پاسخ به این ادعا که اگر دو نفر در مقام تولید سؤال، توجهشان معطوف به جوانب متفاوتی باشد علم پدید آمده از حیث سؤالات فرق خواهند کرد معتقد است که ما همه چیز را در این جا دایره مدار سؤال قرار دادیم، اما این گونه نیست. اولاً، علم جواب هم دارد، و جواب‌ها مستقل از مکتب‌اند و هر سؤالی یک جواب بیشتر ندارد، پس بخش پاسخ‌ها در علوم، فارغ از مکتب است، ثانیاً، ما برای یافتن پاسخ، نیاز به روش داریم، نمی‌شود به هر روشی دلخواهی به هر سؤال پاسخ داد. با روش معینی باید پاسخ دهیم تا پاسخ ما درست باشد، اگر هم درست نبود، باید با روش معینی آن پاسخ را نقد کنند، لذا بخش روش‌ها هم در علوم، فارغ از مکتب است.

پس اگر علوم را در سیر تکوینی تاریخی آنها مورد توجه قرار دهیم، و صبغه دینی به سؤالات بدهیم، نه جواب‌ها و نه روش‌های آنها هیچ کدام، چهره دینی پیدا نخواهد کرد. پس علوم در مقام اثبات نیز متاثر از مکتب‌ها نیستند. (همان: ۲۱۸ - ۲۱۴)

نقد و بررسی

ما حاصل مطالبی که از مباحث مختلف دکتر سروش استفاده می‌شود، این است که ایشان پس از اینکه بین مقام ثبوت و مقام اثبات در باب علم تفاوت می‌گذارد، در مقام ثبوت، دینی بودن را به هیچ معنایی نمی‌پذیرد، اما در مقام اثبات تأثیر فرهنگ و دین و نحوه زندگی را در پیش فرض‌ها و غایاتی که به علم شکل خاصی می‌دهند، در سؤالاتی که برای انسان پیش می‌آید، و در مقام گرد آوری فرضیه‌هایی که قرار است در مقام جواب مطرح شوند، می‌پذیرد؛ اما در مقام تعیین جواب نهایی و داوری در باب این جواب‌ها، اعتباری برای هیچ امری غیر از تجربه قائل نیست. براساس مبنای ایشان، علوم اگر در جوامع اسلامی رشد کنند، این احتمال هست که سمت و سوی دیگری در پیش گیرند و مسائل دیگری را مطرح سازند و حتی فرضیه‌های جدیدی را عنوان کنند. در اوایل کار، ایشان همین مطلب را حسن رویکرد جامعه اسلامی به علم و به نوعی زمینه ساز شکل‌گیری علم دینی به معنای مطلوب قلمداد می‌کردند (سروش، ۱۳۷۳: ۱۹۷ - ۱۹۵) اما با تحولاتی که در باب نظریات دین‌شناسی ایشان پدید آمد، کم‌کم چنین اظهار کردند که همین مطلب نیز موجب هیچ برتری و ارزشمندی‌ای برای این علم در مقایسه با علوم موجود نمی‌شود، چراکه اولاً قاضی نهایی، مقام داوری است که در این مقام تفاوتی در کار نیست و ثانیاً همین ورود پیش‌فرض‌ها و امور بیرون از تجربه در عرصه علم نیز معلوم نیست که امر مطلوبی باشد؛ در واقع، ایشان علم اسلامی را به معنای علم بومی تعریف می‌کنند و البته در نهایت آن را امر مطلوبی نمی‌دانند. (سوزنچی، ۱۳۸۹ ب: ۲۳۵)

مطلب مهم‌تر در نقد این دیدگاه، بررسی مسئله از زاویه علم‌شناسی است که این بحث هم به دو مقام ثبوت و مقام اثبات تقسیم می‌شود. در مقام ثبوت، از طرفی می‌توان گفت دیدگاه دکتر سروش قابل پذیرش است، ولی از طرف دیگر باید ملاحظاتی را نیز بر آن افزود. آنچه قابل پذیرش است این است که علم در مقام ثبوت، بیش از یکی نیست و همان بیان حقیقت عالم و آدم است و این حقیقت عالم و آدم، امری نیست که در جوامع مختلف متفاوت باشد. (موحد ابطحی، ۱۳۹۱: ۵۰)

اما نوع بیان ایشان به گونه‌ای است که احساس می‌شود به نحو ظریفی دوباره مقام ثبوت و اثبات را با هم خلط کرده است مثلاً ایشان معتقدند ماهیت علم یا به موضوع است یا به روش و یا به غایت، و این سه در مقام ثبوت، دینی و غیر دینی ندارند. اما واقعاً این سه در مقام ثبوت به چه معنا می‌باشند؟ مثلاً در علوم انسانی، موضوع، انسان است؛ و البته ماهیت انسان در مقام ثبوت، دینی و غیر دینی ندارد؛ اما اساساً وقتی سخن از تعریف موضوع یک علم است، با مقام اثبات سر و کار داریم نه با مقام ثبوت. به تعبیر دیگر، همه تعاریفی که از انسان داریم، مربوط به مقام اثبات است؛ و آنچه مربوط به مقام علم و آگاهی است، شناخت و تعریف ما از ماهیت انسان است، نه خود انسان؛ و اگر همه تعاریف ما از انسان، شناختی است که در مقام اثبات، از انسان حاصل می‌شود، آنگاه واقعاً وجود تعریف دینی و غیردینی از انسان جدی می‌شود. به تعبیر دیگر، اگر ما از آموزه‌های اسلام در باب معرفی انسان، کمک نگیریم، ممکن است ماهیت انسان را در گروهی برخی مولفه‌ها بدانیم (مانند نگاه ماتریالیستی حاکم بر علوم جدید در باب حقیقت انسان) و اگر از این آموزه‌ها کمک بگیریم، به تعریف دیگری برسیم، و اگر ماهیت علم به موضوع آن باشد و موضوع (تعریف و مفهوم مورد نظر از انسان) تغییر کند، قطعاً علوم انسانی تحولی جدی خواهند کرد. (سوزنچی، همان: ۲۴۱)

این اشکال (در هم آمیختن مقام ثبوت و اثبات) در جایی که ماهیت علم به روش یا به غایت تعریف شود نیز از زاویه دیگری وارد است. سؤال اصلی در این دو مورد این است که اساساً تعریف علم به روش و غایت، مربوط به مقام ثبوت علم است یا مربوط به مقام اثبات علم.

این ادعای سروش نیز مبنی بر اینکه «روش به‌عنوان پدیده‌ای نفس‌الامری و خنثی موجود است و طبیعت هر علم مقتضای روش خاص به خود است و ارتباط علی بین گزاره‌های آن علم و روش اثبات آنها برقرار است و از این رو روش به‌عنوان مقوم یک علم، نمی‌تواند امری قراردادی و ابتکاری باشد، بلکه روش در مقام ثبوت، امری غیر اختیاری است.» (سروش، ۱۳۸۷: ۲۱۰ - ۲۰۹) درست به نظر نمی‌رسد؛ برای اینکه اولاً، روش به‌عنوان یکی از عوامل تمایز بخش علوم در مقام اثبات مطرح است زیرا کسانی که ماهیت علم را در گروهی روش دانسته‌اند، از این باب چنین سخن گفته‌اند که برای علم هویت جمعی قائل شده‌اند و معتقدند که «روش اثبات» است که این هویت جمعی را تأمین می‌کند (سروش، ۱۳۷۳: ۱۸۳) و آشکار است که سخن از علم در مقام هویت جمعی، بحثی در باب علم در مقام اثبات است، نه علم در مقام ثبوت. و ثانیاً، میان

گزاره‌های معرفتی و روش مناسب آن، ارتباط علی و معلولی وجود ندارد.

از طرف دیگر روش را عامل تمایز علوم دانستن مبتنی بر نسبیت‌گرایی معرفت‌شناختی می‌باشد که به پذیرش تناقض و انکار حقیقت منجر می‌شود: کسی که علوم را براساس روش به دو دسته تجربی و غیرتجربی تقسیم می‌کند، و این تقسیم خود را تقسیمی واقعی و معتبر می‌داند، از دو حال خارج نیست، یا دسته غیرتجربی را واقع‌گرایانه (ناظر به عالم واقع) قلمداد می‌کند و یا خیر. اگر همچون پوزیتیویست‌ها آنها را غیر واقع‌گرایانه معرفی کند. (آلفرد ج. آیر، بی‌تا: ۱۹ - ۱۸) آنگاه مبنای شناخت را منکر شده و صحت (واقعی بودن) تمامی همین حرف‌هایش را نیز نفی کرده است؛ زیرا تمامی این سخنان، سخنانی است غیرتجربی، و اگر روش غیرتجربی به درک واقعیت منجر نشود، این سخنان نیز محمولی نخواهند داشت جز شکاکیت. اما اگر آنها را واقع‌گرایانه معرفی کند، آن وقت سؤال این است که آیا روش تجربی، ما را به واقعیتی غیر از آنچه روش عقلی رسانده، می‌رساند؟ یعنی اگر نسبیت‌گرا نباشیم و حقیقت را واحد بدانیم، آنگاه اگر علمی که در ظاهر، کاملاً تجربی است، برای مثال به ما گفت «انسان یک ماشین مادی است» یا «حیات حاصل یک سلسله واکنش‌های شیمیایی بین سلولی است»، اما علوم کاملاً عقلی گفتند که «آدمی بُعد مجرد دارد» و «حیات، وصف روح است»، آیا خواهیم گفت که هر دو دسته، سخنان درستی است، اما چون روش‌های ما متعدد بوده با هم متعدد شده اند؟ و آیا این چیزی جز نسبیت معرفت‌شناختی است؟ (سوزنچی، ۱۳۸۹ الف: ۶۰ - ۳۱)

و نیز در مورد تعریف علم به غایت، ایشان می‌گویند: «وقتی که می‌گوییم یک علم موضوع ندارد و غرض و غایت باعث شده که یک دسته از مسائل کنار یکدیگر نشانده شوند و هدف شخص عالم را برآورند، در واقع می‌خواهیم بگوییم که ما اصلاً علمی نداریم، در اینجا چند علم برای برآوردن یک غرض همکاری می‌کنند و هریک موضوع خودشان را دارند و به دلیل موضوع داشتن، دیگر اسلامی و غیر اسلامی معنی ندارد.» (سروش، ۱۳۸۷: ۲۱۲)

در اینجا نه تنها مقام ثبوت و مقام اثبات علم در هم آمیخته شده، بلکه مطلب براساس مبنایی طرح شده که نه آن مبنا به خوبی مورد توجه قرار گرفته و نه آن مبنا؛ با سایر مبنای ایشان در باب علم‌شناسی سازگار است. توضیح مطلب اینکه نزد فلاسفه مسلمان (و نیز در بین علمای علم اصول فقه) بحثی درگیر است که آیا وحدت بخش علم تنها موضوع است یا غایت نیز می‌تواند باشد. در اینجا اغلب بر این باورند در جایی که با علم حقیقی سر و کار داریم، حتماً باید موضوع واحدی در کار باشد، اما اگر وحدت بخش ما، غایت شد، دیگر با علم حقیقی سر و کار نداریم؛ البته نه اینکه علم به معنای «رشته علمی» نداشته باشیم، بلکه علم به این معنا است و اصطلاحاً اینها را «علوم اعتباری» می‌نامند که البته باز یک موضوع می‌تواند داشته باشد، اما نه یک موضوع حقیقی، بلکه یک «عنوان مشیر». پس براساس این مبنا، غایت صرفاً در مقام اثبات می‌تواند عامل وحدت بخش یک دسته از مسائل تحت عنوان یک علم شود، هر چند که این تعیین، تعیین اعتباری است.

نکته دوم اینکه به نظر می‌رسد دکتر سروش در پارادایم فکری حاکم بر علوم غربی به بحث از علم پرداخته‌اند، درحالی‌که بسیاری از علوم جدید، جز با غایت قابل تعریف نیستند، چه در حوزه علوم انسانی در نظر بگیریم و چه در حوزه علوم طبیعی؛ و اگر ایشان تعریف علم به غایت را انکار کند، باید علم دانستن بسیاری از رشته‌های علمی کنونی را زیر سؤال ببرد و کاملاً پارادایم غربی از علم را انکار کند. بر همین اساس، اکنون معلوم می‌شود که بحث از غایت در باب علم، اولاً و بالذات بحثی در باب علم در مقام اثبات است؛ آنگاه اگر بحث علم را در مقام اثبات بررسی کنیم، از آنجا که واقعاً غایبات دینی و غایات غیردینی داریم، می‌توان علمی را که در مسیر تحقق غایات اسلامی قرار گیرد، علم اسلامی نامید.

نقد دیگر: 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 برون علمی و بین رشته‌های مختلف علوم مطرح است. در حقیقت؛ آنچه در بحث علم دینی و غیر دینی مورد توجه است، تمایزی درون علمی است. برای مثال، کسی که از جامعه‌شناسی اسلامی سخن به میان می‌آورد، نمی‌خواهد غیر 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 و مصداقی است. چنین علمی با وجود موضوع جامعه‌شناسی و تعریف واحد داشتن آن موضوع، متصور است. جامعه‌شناسی اسلامی و غیر اسلامی در اینکه هر دو جامعه‌شناسی هستند، تفاوتی باهم ندارند. 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. (حسنی و همکاران، ۱۳۸۷: ۲۲۶) جالب اینکه 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 نمی‌رود اما می‌توانند علوم انسانی تجربی تنوع پیدا کنند؛ زیرا علم بودن علم، به وحدت اصول و وحدت روش است، نه ثبات مصداقی خارجی. در ضمن، نمی‌توان پذیرفت که انسانهای مثلاً روسیه، هیچ وجه مشترکی با نسل‌های گذشته خود و هیچ وجه مشترکی با نسل‌های دیگر روی زمین ندارند و می‌توان از مشابتهای جسمانی و ساختمان مغزی و نظام فیزیولوژیک و ژنتیک به مشابتهای نفسانی (البته با پیش فرض فلسفی تناسب و سنخیت نفس و بدن) دست یافت. (سروش، ۱۳۷۳: ۹۶ - ۹۲)

علم‌شناسی اثباتی ایشان نیز خالی از مغالطه نیست. درمورد بحث ایشان در مورد علم در مقام اثبات نیز نکاتی قابل ذکر است. ایشان در مقام اثبات، بین داوری و مقام گردآوری تفکیک می‌کنند و مدعی می‌شوند که تنها در مورد مقام گردآوری است که می‌توان سخن از علم دینی به میان آورد. در اینجا دو نکته هست:

اول اینکه این سخن که آموزه‌های دینی فقط در مقام گردآوری حضور یابند و نباید در مقام داوری وارد شوند، مبنی بر پیش فرض اخیر دین‌شناختی ایشان است که دین و در واقع متون اصیل دینی را نیز حاوی خطا می‌داند؛ و گرنه حتی بر مبنای نظریات قبلی ایشان که اولاً خود دین، حقیقت محض، و ثانیاً امکان فهم قطعی از دین مورد قبول است، دین می‌تواند، و بلکه باید، در عرصه‌هایی از داوری حضور یابد و این به قدری مهم است که حتی ایشان در دهه ۷۰ هنوز سخن از «داوری دینی» به میان می‌آورد و معتقد بود دینی شدن حکومت و دینی شدن جامعه در گروهی این است که داوری دین که براساس فهم قطعی از دین شکل می‌گیرد، حاکم بر تصمیم‌گیری‌ها و رویه‌های اجتماعی شود و عملاً در حوزه سیاست، داوری دینی فوق همه داوری‌های تجربی و غیر آن قرار گیرد. (سروش، ۱۳۷۵: ۷۵ - ۶۵) ثانیاً و از آن هم مهم‌تر، مناقشاتی است که می‌توان در بحث تفکیک مقام داوری و گردآوری مطرح کرد. اگر مقصود از مقام داوری، اصول اولیه علم منطبق بوده که همه استدلال‌ها حاکم است، این البته سخن درستی است و در این مقام، داوری دینی و غیر دینی نداریم، بلکه داوری با عقل قطعی است که با میزان برهان در باب هر سخنی قضاوت می‌کند و حتی ورود در دینداری نیز بر عهده همین عقل است. اما آنچه از بحث‌های دکتر سروش بر می‌آید، نه این معنا، بلکه داوری تجربی است؛ ایشان در مقاله «موضوع، روش، اعتبار، مسائل و مشکلات علوم انسانی و تفاوت آنها با سایر شاخه‌های معرفت» که به تفصیل به این مسئله پرداخته‌اند، بارها و بارها تأکید کرده‌اند که محل بحث ما از علوم انسانی، علوم انسانی تجربی است، یعنی علمی که با داوری تجربه حکمشان معلوم می‌شود. (سروش ۱۳۷۳: ۱۸۹)

و اگر پای تجربه باز شود، واقعا مرز داوری و گردآوری در هم می‌شکند؛ زیرا ما داوری ناب تجربی نداریم، بلکه داوری‌های تجربی ما همواره انباشته از پیش فرض‌های فراوانی است که حتی در تفسیر تجربه‌های ما نیز تأثیر می‌گذارند؛ و اگر چنین است، پس این سخن که دین و آموزه‌های دینی تنها در مقام گردآوری و طرح سؤال می‌توانند مفید باشند و عرصه داوری ویژه روش تجربی است، سخن غیر قابل دفاعی خواهد بود. (سوزنچی، ۱۳۸۹، ب: ۲۴۴)

نکته دیگر که در سخنان دکتر سروش جای تأمل است این است که وی بر این باور است که در طول تاریخ هیچ گاه کسی علمی را با موضوع، روش و غایت مشخصی به‌طور پیشینی تأسیس نکرده است؛ به‌گونه‌ای که بگوئیم من می‌خواهم علمی با این خصوصیات تأسیس کنم. به نظر نگارنده این ادعای ایشان سخنی از روی ناآگاهی یا بی‌دقتی است؛ دلیلی هم بر این سخن خود ندارد؛ زیرا تکوین همه علوم، مبتنی بر یک روند برنامه‌ریزی نشده و ناخواسته نبوده است بلکه برخی از علوم، کاملاً «آگاهانه» و «ارادی» ظهور کرده‌اند اگر به بحث‌هایی که در تاریخ علوم مختلف صورت گرفته است مراجعه کنیم و به شرح حال دانشمندان برجسته‌ای که به‌عنوان پایه‌گذاران علوم مطرح‌اند، نظری بیافکنیم، نمونه‌های متعددی از چنین افرادی را که مدعی تأسیس علم خاص با روش،

موضوع و غایت خاصی هستند، می‌یابیم که هم خود چنین ادعایی داشته‌اند و هم دیگران آنان را به‌عنوان پایه‌گذاران آن علوم جدید معرفی کرده‌اند. 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، ۱۳۶۹: 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 نظام وار تبدیل می‌شود.

اگوست کنت یا سن سیمون، صریحاً از فیزیک اجتماعی یا فیزیولوژی جامعه به منزله علمی جدید سخن به میان آورده‌اند. دورکیم که سن سیمون را برای کسب عنوان پدر جامعه‌شناسی، از اگوست کنت شایسته‌تر می‌داند، می‌گوید: «سن سیمون، نه‌تنها برنامه علم، یعنی جامعه‌شناسی را ریخته، بلکه کوشیده است تا بدان تحقق بخشد. نطفه‌های رشد کرده کلیه افکاری را که دوران ما از آن تغذیه کرده، می‌توان در زندگی سن سیمون یافت. اگوست کنت، اصطلاح فیزیولوژی اجتماعی به معنای شیوه عمل جامعه را هم آگاهانه از سن سیمون به عاریت گرفته است. فیزیولوژی اجتماعی از نظر سن سیمون، همان جامعه‌شناسی به معنای شناخت علمی طرز کار جامعه بود». (مندراس و دیگران، ۱۳۴۹: ۱۷ - ۱۶)

آنچه در طول زمان به تدریج پدید می‌آید، طرح تأسیس یک علم نیست؛ بلکه مسائل و پاسخ‌های ارائه شده به پرسش‌های جدید است که هیچ‌گاه متوقف نمی‌شود و نمی‌توان زمانی را فرض کرد که این پرسش‌ها و پاسخ‌ها پایان یابد و مدعی شویم که آن علم، مجموعه این مسایل، نه کم و نه زیاد است - البته بسیاری از همین پرسش‌های جدید و پاسخ‌های آنها نیز آگاهانه و به‌عنوان پرسش‌هایی که در قلمرو این علم قرار می‌گیرد، مطرح می‌شوند و چنین نیست که همواره پرسش‌ها بدون توجه به اینکه در قلمرو چه علمی است، مطرح شوند. البته هر علمی مانند یک انسان، مراحل رشدی را پشت سر می‌گذارد و در مقطعی رسمیت نسبی می‌یابد؛ ولی این به معنای نفی نکات پیشین نیست. (حسنی و دیگران، همان: ۲۳۱)

از سوی دیگر، بر فرض که از جهت تاریخی، علوم به چنین صورتی شکل نگرفته و ظهور نکرده‌اند، آیا می‌توان ادعا کرد که در آینده نیز امکان تولید و تأسیس ارادی و برنامه‌ریزی شده علوم وجود ندارد؟ آیا می‌توان از «عدم تحقق تاریخی»، «عدم امکان منطقی» را نتیجه گرفت؟ در واقع، هیچ‌گونه مانع «منطقی» در برابر تولید و تأسیس «آگاهانه» و «طراحی شده» ی علوم وجود ندارد. (خسروپناه، ۱۳۸۷: ۹۷)

نتیجه

آنچه از مباحث مختلف دکتر سروش استفاده می‌شود، این است که ایشان پس از اینکه بین مقام ثبوت و مقام

اثبات در باب علم تفاوت می‌گذارد، در مقام ثبوت، دینی بودن را به هیچ معنایی نمی‌پذیرد، اما در مقام اثبات تأثیر فرهنگ و دین و نحوه زندگی را در پیش فرض‌ها و غایاتی که به علم شکل خاصی می‌دهند، در سؤالاتی که برای انسان پیش می‌آید، و در مقام گردآوری فرضیه‌هایی که قرار است در مقام جواب مطرح شوند، می‌پذیرد؛ اما در مقام تعیین جواب نهایی و داوری در باب این جواب‌ها، اعتباری برای هیچ امری غیر از تجربه قائل نیست.

با دقت و بررسی استدلال‌های مطرح شده از طرف دکتر سروش نتیجه می‌گیریم که اولاً سخنان وی معلول نوعی مغالطه است که از خلط بین مقام ثبوت و مقام اثبات نشأت گرفته است و ثانیاً برخی از مدعیات وی برخلاف سایر مبانی علم‌شناسی ایشان می‌باشد و ثالثاً بخشی از مدعیاتش بدون دلیل و برخلاف واقعیت‌های تاریخ علم است.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. آیر، آلفرد ج، بی‌تا، زبان، حقیقت و منطق، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران، انتشارات دانشگاه شریف.
۳. ابن خلدون، عبدالرحمن محمد، ۱۳۶۹، مقدمه العبر، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران، علمی و فرهنگی.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۹۷۷، الشفاء: الالهیات، تصحیح ابراهیم مذکور، قاهره، بی‌نا.
۵. انصاری، مرتضی، ۱۳۸۰، فرائد الاصول، قم، مجمع الفکر الاسلامی.
۶. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۳، ریحی مختوم، ج ۱، قم، مرکز نشر اسراء.
۷. حسنی، سید حمیدرضا و دیگران، ۱۳۸۷، علم دینی دیدگاه‌ها و ملاحظات، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۸. خراسانی، محمد کاظم، ۱۴۲۰ ق، کفایة الاصول، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۹. خسروپناه، عبدالحسین، تابستان ۱۳۸۷، «آسیب‌شناسی انکار علم دینی»، فصلنامه مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی، ص ۱۱۷-۸۷، تهران.
۱۰. سروش، عبدالکریم، ۱۳۶۰، دانش و ارزش، تهران، انتشارات یاران.
۱۱. _____، ۱۳۷۳، تفرج صنع؛ گفتارهایی در اخلاق و صنعت و علم انسانی، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
۱۲. _____، ۱۳۷۴، درس‌هایی در فلسفه علم الاجتماع، تهران، نشر نی.
۱۳. _____، ۱۳۷۵، فربه‌تر از ایدئولوژی، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
۱۴. _____، ۱۳۷۷، رازدانی و روشنفکری و دینداری، تهران، انتشارات صراط.

- ۱۵۴ □ فصلنامه علمی - پژوهشی اندیشه نوین دینی، سال ۱۲، زمستان ۹۵، ش ۴۷
۱۵. _____، ۱۳۷۹، *قبض و بسط تنوریک شریعت*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
۱۶. _____، ۱۳۸۶، *علم چیست، فلسفه چیست؟* تهران، انتشارات صراط.
۱۷. _____، ۱۳۸۷، *اسلام و علوم اجتماعی؛ نقدی بر دینی کردن علم*، مندرج در مجموعه مقالات علم دینی، به کوشش حمید رضا حسنی و دیگران، قم، نشر پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۸. سوزنجی، حسین، ۱۳۸۹، *معنا، امکان و راهکارهای تحقق علم دینی*، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۱۹. _____، پاییز ۱۳۸۹، «امکان علم دینی؛ بحثی در چالش‌های فلسفی اسلامی سازی علوم انسانی»، *معرفت فرهنگی اجتماعی*، ص ۶۰ - ۳۱، قم.
۲۰. صدرالمتألهین شیرازی، ۱۹۷۹ م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، بیروت، دارالکتب العربیة.
۲۱. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۹۷۹ م، *تعلیقہ بر الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، ج ۱، بیروت، دارالکتب العربیة.
۲۲. محمدی عراقی، محمود و دیگران، ۱۳۸۸، *درآمدی به جامعه‌شناسی ۲*، مبانی جامعه‌شناسی، تهران، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، (سمت).
۲۳. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۶، *ترجمه نهایی الحکمة و تعلیقات*، تهران، الزهرا.
۲۴. _____، ۱۳۷۷، *آموزش فلسفه*، ج ۱، تهران، انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی.
۲۵. مطهری، مرتضی، پاییز ۱۳۶۹، *آشنایی با علوم اسلامی*، ج ۱، تهران، انتشارات صدرا.
۲۶. مندراس، هانری و دیگران، ۱۳۴۹، *مبانی جامعه‌شناسی*، ترجمه باقر پرهام، تهران، امیرکبیر.
۲۷. موحد ابطحی، محمدتقی، زمستان ۱۳۹۱، «بررسی ادله مخالفت با علم دینی»، *راهبرد فرهنگ*، ص ۶۶ - ۴۱، تهران، شورای عالی انقلاب فرهنگی.
۲۸. نراقی، آرش، ۱۳۸۵، *پروژه روشنفکری دینی سروش از دیدگاه آرش نراقی*، پایگاه خبری آفتاب:
[Aftabnews.ir / vdcaiony.49nym15kk4.html](http://Aftabnews.ir/vdcaiony.49nym15kk4.html)