

دو راهکار تولید علم دینی بر مبنای آرای دکتر سروش

سید محمدتقی موحد ابطحی*

چکیده

دیدگاه‌های مختلفی در موافقت و مخالفت با علم دینی در کشور وجود دارد، و تا به حال تلاش چندانی برای هم‌گرایی این دیدگاه‌ها صورت نگرفته است. هدف پژوهش حاضر این است که بر مبنای آرای دکتر سروش، که در ایران به مخالف علم دینی مشهور است، راهکارهایی برای تولید علم دینی ارائه کند. در این مقاله دو راهکار برای تولید علم دینی به تناسب دو تلقی دکتر سروش از علم دینی، یعنی تلقی ضعیف (علم برگرفته از متون دینی) و قوی (علم هماهنگ با متون دینی) ارائه خواهد شد.

کلیدواژه‌ها: علم دینی، علم برگرفته از متون دینی، علم هماهنگ با آموزه‌های دینی، راهکارهای تولید علم دینی، دکتر عبدالکریم سروش.

۱. مقدمه

سروش در مجموعه آثار خود دو تلقی از علم دینی ارائه کرده است: الف) علمی که از متون دینی استخراج شده باشد: «پذیرش کمال دین به این نتیجه منطقی منتهی می‌شود که می‌توان همه علوم را از دین استخراج کرد». «دینی کردن علم به معنای اقتباس و استخراج آن از دین است» (سروش، ۱۳۹۰: ۲۰۵). «نقلی کردن علوم انسانی آخرین سنگر مقاومت در برابر سکولاریزاسیون است». «در تدوین علوم انسانی نقلی (یعنی برگرفته از متون دینی) نباید با عالمان دین نزاع کرد و به نحو پیشینی از امتناع آن سخن گفت» (سروش، ۱۳۸۹). این معنا را معنای قوی علم دینی می‌نامیم، زیرا علم

* دانشجوی رشته فلسفه علم، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی smtm_abtahi@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۱۲/۱۵، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۲/۱۰

مورد نظر در این حالت، به روش نقلی (اجتهادی) از متون دینی استخراج شده است و به بهترین وجه قابل انتساب به دین است؛

ب) علم سازگار با آموزه‌های دینی (معنای ضعیف علم دینی): وجه دینی دانستن چنین علمی، ناسازگار نبودن آن با آموزه‌های ضروری و قطعی دین است. «انگیزه پیروان علم دینی آن‌ها را فرا می‌خواند تا دست کم به این دغدغه خود پاسخ دهند که معارضه‌ای میان علم محبوب آن‌ها و دین معبود آن‌ها باقی نماند» (سروش، ۱۳۹۰: ۲۰۵).

بر اساس آرای سروش می‌توان گفت که علم، به هر دو معنای قوی و ضعیف از علم دینی، کلیه علوم را (که بر مبنای روش به علوم عقلی (برای نمونه فلسفه)، تجربی (برای نمونه فیزیک)، شهودی (برای نمونه عرفان)، و نقلی (برای نمونه تاریخ) و بر مبنای موضوع به علوم طبیعی (برای نمونه فیزیک، شیمی، و زیست‌شناسی)، و انسانی (برای نمونه جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، و اقتصاد) تقسیم می‌شوند) دربر می‌گیرد. البته سروش معتقد است که «امروزه بسیاری از طرف‌داران علم دینی از دینی‌کردن علوم تجربی طبیعی چشم پوشیده‌اند و فقط به دینی‌کردن علوم انسانی^۱ می‌اندیشند، چراکه معتقدند دین برای هدایت آدمی و تدبیر امور انسان آمده است و علوم انسانی نسبت به علوم طبیعی از این جهت تناسب بیشتری با دین داشته و علوم طبیعی درباره هدایت و تدبیر امور آدمی نفاً و اثباتاً سخنی نمی‌گویند» (سروش، ۱۳۹۰: ۲۰۲). با توجه به انگیزه‌هایی که سروش برای ارائه و دنبال کردن ایده علم دینی برشمرده است، باید گفت چنانچه بین فهم بشر از هستی، طبیعت، جامعه یا انسان و ... با فهم او از دین تعارضی رخ دهد یا تصور شود که دین درباره این موضوعات اظهار نظری کرده است، زمینه برای طرح علم دینی در هر دو قرائت قوی و ضعیف به وجود خواهد آمد. به همین علت است که می‌بینیم علی‌رغم سیطره ایدئولوژیک گونه نظریه تکاملی داروین، از آنجا که نظریه داروین درباره نحوه تحول انواع گوناگون موجودات زنده، متعارض با فهم برخی مسیحیان درباره خلقت بود، عده‌ای بر آن شدند تا با روش‌ها و شواهد تجربی مورد استفاده در زیست‌شناسی، نظریه تکاملی داروین را به نقد کشند و از خلقت‌گرایی علمی دفاع کنند (پیترز، ۱۳۸۵: ۲۸-۳۱). چنین تلاشی، هر چند به تعبیر سروش پیروان اندکی دارد، می‌تواند مصداقی از تلاش برای ارائه علوم تجربی طبیعی و زیستی دینی تلقی شود. خلقت‌گرایان علمی با بخش عمده‌ای از نظریه تکاملی داروین موافقت دارند (تکامل در سطح خرد) و آن را درست می‌دانند، اما معتقدند که تکامل در سطح کلان،

که نتیجه آن نیای مشترک است، به لحاظ تجربی آزمون‌ناپذیر نیست (← صمدی، ۱۳۸۴) و در نتیجه مزیتی بر خلقت‌گرایی علمی ندارد.

از طرف دیگر هر چند ممکن است علوم تجربی طبیعی و زیستی، مستقیماً و در ظاهر، نقشی در هدایت و تدبیر امور آدمی نداشته باشند، پیش‌فرض‌های این علوم، یا تعبیر فلسفی‌ای که از آن‌ها می‌شود، یا نتایج عملی که به استناد آن نظریات اخذ می‌شود، می‌تواند به شکل مستقیم یا غیر مستقیم در هدایت و تدبیر امور آدمی نقش داشته باشد. بر این اساس دین‌داران می‌توانند کماکان در زمینه یافته‌های علوم تجربی طبیعی و زیستی و بررسی ارتباط آن‌ها با ارزش‌ها و بینش‌های دینی خود حساسیت نشان دهند.

در ادامه تلاش می‌کنم بر اساس مبانی مختار سروش، دو راه برای تولید علم دینی مطابق با دو تلقی وی از علم دینی ارائه کنم.

۲. چگونگی تولید علم دینی، به مثابه علم مستخرج از متون دینی

مطابق با تلقی قوی از علم دینی، علم دینی، علمی است که به صورت روش‌مند از متون دینی استخراج شده باشد (سروش، ۱۳۷۰: ۴۹). تفکیک مقام کشف از مقام داوری را می‌پذیرد و تجربی‌بودن علوم را مربوط به مقام داوری می‌داند نه مقام کشف (همان: ۵۰). به بیان وی «علم از کجا آورده‌ای» نداریم (همان: ۵۱). حال مطابق نظر سروش در نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت (همان: ۱۵۶ و ۲۴۳) ما برای داشتن معرفت دینی (نه علم تجربی) باید به سراغ متون دینی برویم و با استفاده از معارف برون‌دینی، فهمی از دین به دست آوریم. فرض کنید کسی پیش‌فرض‌های روش اجتهادی برای فهم دین را این‌گونه تشریح می‌کند: «دین مجموعه‌ای از معارف و احکام است که از طریق وحی به آدمیان رسیده است»؛ «واسطه‌های ابلاغ کلام خدا به انسان‌ها مصون از خطا هستند»؛ «گزاره‌های بسیاری درباره هستی، طبیعت، جامعه و انسان در قرآن و روایات وجود دارد»؛ «قضایای توصیفی غیر ارزشی و اخباری دین به واقع نظر دارد»؛ «گزاره‌های خبری به هدف فهم و کشف حقایق منطقی در آن بیان شده است»؛ «مکان و زمان نزول آیات و ورود روایات سبب محدودیت در معانی آن‌ها نمی‌شوند، مگر این‌که دلیل خاصی برخلاف آن موجود باشد»؛ «متون دینی ثابت‌اند، اما فهم بشر غیر معصوم خطاپذیر، تدریجی و در معرض تحول و تغییر است» (علیپور و حسنی، ۱۳۸۹: ۵۱-۵۴). همچنین آشنایی با ادبیات عرب، منطق، اصول استنباط، علم رجال، استنباط‌های مجتهدان نزدیک به صدور نصوص دینی، علوم

همگن با علم اصول (مانند سمانتیک، هرمنوتیک، فلسفه تحلیلی، فلسفه زبان)، مبانی معرفت‌شناختی، وجودشناختی، و کلامی اجتهاد که از معارف بیرون دینی هستند را برای فهم دین لازم بشمارد (همان: ۶۲-۶۴). سپس با توجه به پیش‌فرض‌ها و معارف بیرون دینی یادشده به سراغ قرآن و سنت (اقوال، افعال و تقریرات معصومان) رفته و بکوشد تا مفاد گزاره‌های توصیفی دین درباره هستی، طبیعت، جامعه و انسان را بفهمد.

دستاورد این تحقیق، مطابق با نظر سروش، برای مثال، فهمی دینی از طبیعت است و برای این‌که این فهم دینی از طبیعت، مصداقی از تلقی قوی علم دینی، در عرض نظریات علمی دیگر مطرح شود، باید از مرحله داوری تجربی نیز عبور کند. به بیان دیگر باید بتواند همچون دیگر علوم تجربی طبیعی در قبال شواهد تجربی حساس باشد. یعنی درصدد باشد که از شواهد تجربی و دیگر راهکارهای رایج در جامعه علمی برای تأیید نظریه خود، نقد نظریه‌های دیگر، و جلب نظر جامعه علمی استفاده کند و حاضر باشد به مقتضای پیش‌فرض‌های مختار خود، از جمله خطاپذیری و تدریجی بودن فهم دینی خود، از ادله قطعی تجربی به‌مثابه قرینه‌ای برای اصلاح فهم دینی خود از طبیعت بهره گیرد. محصول چنین فرایندی از آن‌جا که مستخرج از دین به روش اجتهادی است، دینی است و از آن‌جا که بسان دیگر نظریات علمی خود را در معرض آزمون‌های تجربی قرار داده است و از شواهد تجربی تأثیر پذیرفته و نظر جامعه علمی را به خود جلب کرده است، علمی است.

سروش در سخنرانی اخیر خود با عنوان «راز و ناز علوم انسانی» (۱۳۸۹) برخلاف مقاله «اسلام و علوم اجتماعی» که در آن به نحو پیشینی علم دینی (به معنای علم مستخرج از متون دینی) را ممتنع دانسته بود، درباره کسانی که به دنبال تدوین و تأسیس علوم انسانی نقلی (یعنی برگرفته از متون دینی) هستند می‌گوید: «با آن‌ها نباید نزاع کرد و به نحو پیشینی از امتناع آرمان آن‌ها سخن گفت، بلکه باید اجازه داد که آن‌ها هم قرعه تجربت به نام علم انسانی بیفکنند و بخت خود را بیازمایند. البته به عقیده ایشان تیزبینان در این آزمون حاصلی و فایده‌ای نمی‌بینند و آن را سق‌زدن بر تفکر و در قفس نهادن مرغ خرد می‌شمارند»، اما به هر حال سروش مجاز می‌داند که «توانایی این طایفه در ترازوی تحقیق توزین شود و حدیث فضل و آدابشان به گوش‌ها برسد تا همگان در حقشان داوری کنند و نمره از دست خلاق بگیرند» وی این بیان را «بیانی از سر نیک‌خواهی دانسته که ذره‌ای قصد تخفیف در آن راه ندارد».

این توضیحات نشان می‌دهد که علم دینی، در قرائت قوی آن، بر اساس مبانی

علم‌شناسی سروش چگونه تولید می‌شود. درباره قضاوت سروش در ارتباط با محکوم به شکست بودن تلاش برای تولید علوم انسانی دینی، به استناد شواهد تاریخی، در بخش پایانی مقاله بحث خواهیم کرد.

۳. چگونگی تولید علم دینی، از طریق هماهنگ‌سازی شبکه باورها

همچنین به نظر می‌رسد نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت سروش (فارغ از مشکلات نظری آن) این قابلیت را دارد که از آن برای تولید تلقی ضعیف از علم دینی (علم سازگار با فهم دینی) استفاده کرد. ارکان اصلی نظریه قبض و بسط عبارت‌اند از:

۱. هیچ فهمی از دین وجود ندارد که به معرفت‌ها و فهم‌های بیرون‌دینی متکی نباشد؛
۲. اگر فهم‌های بیرونی تحول یابند، فهم دینی هم متحول می‌شود و اگر ثبات داشته باشند، فهم دینی هم ثابت خواهد ماند؛
۳. فهم‌های بیرونی تحول می‌یابند؛
۴. در نتیجه فهم از دین، با توجه به تحولی که در فهم‌های بیرون‌دینی صورت می‌گیرد، تحول می‌یابد (سروش، ۱۳۷۱: ۸۰).

برای مثال آشکارشدن چرخش زمین به دور خورشید باعث شد که روحانیان مسیحی و یهودی اعتراف کنند که فهم آن‌ها از برخی آیات کتاب مقدس تغییر یافته و ارائه تفسیر تازه‌ای از متن دینی ضرورت پیدا کرده است. آن‌ها با ارائه تفسیری تازه از کتاب مقدس (نه انکار ملحدانه آن) اذعان کردند که فهم آدمی از شریعت مانند فهم او از طبیعت در سیلان است و شریعت و طبیعت صامت، گرچه ثابت و بی‌تعارض‌اند، طبیعت و شریعت ناطق، یعنی فهمی که از این دو نصیب آدمی می‌شود، می‌تواند متحول و متعارض باشد و همین تعارض، به تصحیح دو جانبه آن‌ها کمک خواهد کرد (همان: ۸۶-۸۷). توجه به این نکته اهمیت دارد که در نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت، نه تنها فهم از دین و فهم از طبیعت با هم تعامل دارند، هر نوع فهمی از هستی، انسان، جامعه، تاریخ، طبیعت، دین، و ... با فهمی دیگر در ارتباط است و به بیان سروش، «تمامی معارف بشری در داد و ستد مستمند و اجزای فهم آدمی مستمراً متلائم می‌شوند» (همان: ۱۰۴). لذا همان‌گونه که معرفت‌های بیرون‌دینی در معرفت دینی تأثیر گذارند، معرفت دینی هم می‌تواند در معرفت‌های بیرون‌دینی تأثیر گذارد و آنچه در نهایت اهمیت دارد، آن است که شبکه باورهای ما سازگار باشد. عبارت «تصحیح دوجانبه» در این بیان که «فهمی که از طبیعت و

شریعت نصیب آدمی می‌شود، می‌تواند متحول و متعارض باشد و همین تعارض به تصحیح دوجانبه آن‌ها کمک می‌کند» بر تأثیر متقابل معرفت برون‌دینی و معرفت درون‌دینی دلالت دارد. سروش بر این دلالت در عبارات بعدی چنین تصریح کرده است: «تحول فهم یکی، به تحول فهم در دیگری منتهی می‌شود» و با ذکر مثالی این دلالت و تصریح مورد تأکید قرار گرفته است: «پس از طرح نظریه خورشیدمرکزی، آن‌ها که نمی‌خواستند به تفسیر تازه کتاب تن در دهند، یافته‌های علمی را تعبیری ابزارانگارانه کردند و در معرفت‌شناسی (و لذا در متافیزیک و انسان‌شناسی) دل به مکتب تازه‌ای سپردند و به هر حال منظومه معرفتی خود را عوض کردند» (همان: ۸۸). بر این اساس هم پذیرش نظریه خورشیدمرکزی می‌تواند فهم متون دینی را تغییر دهد و هم پذیرش فهم دینی می‌تواند چگونگی فهم ما را از نظریه خورشیدمرکزی رقم زند. مهم در این میان آن است که به نحوی سازگاری میان گونه‌های مختلف باور حفظ شود و معرفت انسان در باب دین و طبیعت ناسازگار نباشد. پیر دوئم (۱۸۶۱-۱۹۱۶) فیزیک‌دان، مورخ، و فیلسوف علم فرانسوی نیز از کسانی بود که با اتخاذ رویکرد ابزارانگارانه نسبت به علم، کوشید به اعتقادات دینی خود پای‌بند بماند (علی زمانی، ۱۳۷۷: ۱۸۳).

بر این مبنا سه رکن اصلی نظریه قبض و بسط را می‌توان این‌گونه تعمیم داد:

۱. هیچ فهمی از X وجود ندارد که به معرفت‌ها و فهم‌های بیرون از X متکی نباشد؛
۲. اگر فهم‌های بیرون از X تحول یابند، فهم از X هم متحول می‌شود و اگر ثابت داشته باشند، فهم از X هم ثابت خواهد ماند؛
۳. فهم‌های بیرون از X تحول می‌یابند.

که به جای X می‌توان طبیعت، دین، تاریخ، جامعه، انسان، و ... قرار داد و برای مثال گفت، تاریخ صامت است و فهم ما از تاریخ ناطق، هیچ فهم تاریخی بی‌نیاز از فهم‌های غیر تاریخی نیست، تا فهم‌های غیر تاریخی تغییر نکنند، فهم تاریخی تغییر نمی‌کند، فهم‌های غیر تاریخی تغییر می‌کنند (سروش، ۱۳۷۱: ۱۶۵) و هكذا.

اما سؤال مهم در نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت این است که به هنگام تعارض میان دو فهم (برای مثال فهم از دین و فهم از طبیعت) کدام یک از دو طرف تعارض را باید مبنا قرار داد و بر اساس آن شبکه باورها را بازسازی، و هماهنگی میان باورها را مجدداً ایجاد کرد؟ تصور رایج از نظریه قبض و بسط، به استناد مثال‌های متعدد سروش آن است که وی معتقد است بر مبنای تحول در باورهای برون‌دینی و از جمله تحول در علوم طبیعی

باید فهم خود را از دین تغییر دهیم. اما این برداشت با این تصریح که «تحول فهم یکی، به تحول فهم در دیگری منتهی می‌شود» یا «تعارض میان فهم از طبیعت و فهم از شریعت به تصحیح دو جانبه آن‌ها کمک خواهد کرد» هماهنگی ندارد. مضاف بر این‌که سروش با ارائه مثالی نشان می‌دهد که تغییر شبکه باورها و از جمله باورهای فلسفی و دینی بر مبنای پذیرش فهمی از طبیعت همواره کار درستی نیست: «کانت صحت مطلق فیزیک نیوتنی را پذیرفت (و این بزرگ‌ترین اشتباه فلسفی او بود) و بر اساس آن، فلسفه‌شناسی و دین‌شناسی خود را چنان بنا کرد که بتواند فیزیک نیوتنی را در خود جا دهد و رفعت و صحت مزعوم آن را حفظ کند» (همان: ۸۷).

پس ما نیازمند ملاکی هستیم که بر اساس آن تشخیص دهیم به هنگام تعارض میان فهم از دین و فهم از طبیعت، انسان، اجتماع، و ... ، کدام یک از باورهای ما و به چه دلیلی و به چه شکلی باید تغییر کند؟ سروش در کتاب *قبض و بسط تئوریک شریعت* پاسخ روشنی به این سؤال نداده است. وی در جای دیگری از این کتاب می‌گوید: «دانسته‌های نوین، دانسته‌های پیشین ما را به حال خود نمی‌گذارند و اگر آن‌ها را برنیندازد، در معنا و مفاد آن‌ها ما را به حال خود نمی‌گذارد» (همان: ۱۰۴). این مطلب دلالت دارد بر این‌که دانسته‌های جدید مبنای تحول در باورهای قبلی است، اما سروش دلیلی ارائه نمی‌کند که فقط دانسته‌های نوین هستند که دانسته‌های پیشین را متحول می‌سازند؛ مضاف بر این‌که وی پذیرفته است که بر مبنای پذیرش تفسیر خاصی از متون دینی (دانسته‌های پیشین) می‌توان تفسیری ابزارانگارانه از نظریه خورشیدمرکزی (دانسته‌های نوین) ارائه کرد، تا تعارض میان فهم از طبیعت و فهم از شریعت برطرف شود (همان: ۸۸). مشابه کاری که امثال پیر دوئم انجام داد (همان، ۱۴۱-۱۴۲). پس می‌توان گفت دانسته‌های پیشین نیز، دانسته‌های نوین ما را به حال خود نمی‌گذارند و اگر آن‌ها را برنیندازند، در معنا و مفاد آن‌ها ما را به حال خود نمی‌گذارند.

سروش در مقام بیان ملاکی دیگر برای چگونگی رفع تعارض میان فهم از دین و فهم از طبیعت، انسان و جامعه و ... می‌نویسد: «آدمیان نمی‌توانند به معرفتی دل ببندند که جهان بیرونی بر ضد آن فتوا می‌دهد» (سروش، ۱۳۷۱: ۱۰۴). به نظر می‌رسد که در این عبارت جهان بیرون ملاک دآوری فهم ما معرفی شده است. اما این بیان با عقیده سروش مبنی بر «صامت‌بودن طبیعت» و «مصبوغ و مسبوق‌بودن مشاهده به نظریه» (همان: ۱۰۶) سازگاری ندارد، چراکه جهان بیرونی به علت صامت‌بودن، به خودی خود له یا علیه چیزی فتوا

نمی‌دهد و این پیش‌فرض‌ها یا به عبارت دیگر معارف بیرون علمی است که چگونگی مشاهده ما را از جهان بیرونی رقم می‌زند و فهمی از طبیعت را موجب می‌شود و آن را ناطق می‌کند. به بیان دیگر عبارت «آدمیان نمی‌توانند به معرفتی دل ببندند که جهان بیرونی بر ضد آن فتوا می‌دهد» را مطابق مبانی سروش باید این گونه معنا کرد که آدمیان نمی‌توانند هم‌زمان به دو فهمی از طبیعت که یکی بر ضد دیگری فتوا می‌دهد، دل ببندند، همچنین نمی‌توانند به فهمی از طبیعت دل ببندند که با فهم آن‌ها از تاریخ در تعارض است، یا به فهمی از جامعه دل ببندند که با فهم آن‌ها از دین در تعارض است و هکذا.

سروش در نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت هیچ ملاک و ضابطه‌ای ارائه نمی‌کند که بر اساس آن بتوان تشخیص داد که هنگام تعارض میان دو گونه از فهم، کدام یک و به چه دلیل و به چه شکل باید تغییر کند تا ناسازگاری به‌وجودآمده در شبکه باورها برطرف شود، کاری که وی در این کتاب انجام می‌دهد این است که با ارائه مثال‌های گوناگونی نشان دهد که تحول در فهمی، موجب تحول در فهمی دیگر شده است.

در واقع مفاد اصلی نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت، بیان دیگرگونه‌ی تز دوئم-کواین است. مطابق این تز، هرگاه بر اساس درک یا تجربه‌ای جدید، شبکه باورها و عقاید ما که ساختاری بشرساخته است دچار تعارض شود، انجام تعدیل‌هایی در شبکه ضروری می‌شود، ولی تجربه و منطق به‌تنهایی نمی‌توانند کیفیت این تعدیل‌ها را متعین سازند. درباره این‌که در پرتو یک درک یا تجربه ناقص، کدام گزاره یا مجموعه گزاره‌ها باید ارزیابی و تعدیل شود، آزادی انتخاب بسیاری وجود دارد. به بیان دیگر در چنین وضعیتی، هر حکم یا گزاره‌ای را می‌توان حفظ کرد، به شرطی که در جای دیگری از سیستم به اندازه کافی تصحیحات اساسی به‌عمل آید (کواین، ۱۳۷۴).

تاریخ علم و اندیشه صحنه نمایشی است از امکان‌های متفاوتی که دانشمندان برای رفع تعارض از شبکه باورهای خود در پیش گرفته‌اند؛ از بی‌توجهی به تجربیات متعارض گرفته یا تلاش برای شناسایی مشکلات آن‌ها^۲، تغییر فرضیه‌های کمکی^۳، تغییر نظریه‌های علمی^۴ و حتی تغییر مرکزی‌ترین لایه در شبکه باور، یعنی تغییر منطق سنتی و پیشنهاد منطق جدید^۵. مطابق تز دوئم-کواین هر بخشی از شبکه باورهای ما می‌تواند در معرض تحول قرار گیرد و این همان عبارتی است که سروش بر آن تأکید داشت که «تحول فهم یکی، به تحول فهم در دیگری منتهی می‌شود». به بیان دیگر تمامی باورهای ما می‌توانند در معرض تغییر قرار گیرند و این‌که ما گاه مشاهده می‌کنیم که برخی از باورهای ما تغییر نمی‌کنند، نه

به خاطر خصوصیتی در ذات آن باورهاست، بلکه به خاطر آن است که ما تصمیم گرفته‌ایم که این گزاره‌ها را تغییر ندهیم^۶ و با توجه به بعد اجتماعی علم و به منظور پیش‌گیری از تحویل پدیده اجتماعی علم به عوامل فردی می‌توان گفت که «این ثبات بدون خواست این و آن متولد می‌گردد» (همان: ۱۴۷) و توافق جامعه علمی بر سر یک‌سری از گزاره‌های مشاهدتی یا نظریه‌ها یا ... در این ثبات ایفای نقش می‌کند (زیبا کلام، ۱۳۸۶: ۱۱۱-۱۱۸؛ اکبری، ۱۳۸۲: ۵۶-۷۸).

به هر حال در نگاه درجه دو سروش به علم، «نمی‌توان هیچ‌یک از راهکارهای دنبال‌شده برای هماهنگ‌سازی شبکه باورها را درست یا نادرست دانست، چراکه این قضاوت مربوط به معرفت درجه اول می‌شود. در معرفت درجه دوم، دنبال‌کردن هر یک از این امکان‌ها جایز و در دایره معرفت بشری قرار می‌گیرد. در این مقام ما تماشاگران این بازی هستیم و به روایی و ناروایی رأی هیچ‌یک از آن بازیگران عنایت نداریم» (سروش، ۱۳۷۱: ۱۵۲). بر این اساس منطقاً امکان دارد و به لحاظ معرفت‌شناختی جایز است به هنگام تعارض میان فهم از طبیعت، جامعه، انسان، تاریخ و ... و فهم از شریعت، فهم از شریعت را مبنا قرار داد و به نحو مقتضی در فهم‌های دیگر اصلاحاتی را انجام داد. بخش‌هایی از این شبکه منسجم باورها که بدین شکل پدید می‌آید و متناظر با علوم موجود است، از آن‌جا که تعارضی با باورهای دینی ندارد، می‌تواند مصداقی از تلقی ضعیف علم دینی دانسته شود.

۴. آیا هرگونه تلاشی برای تولید علم دینی بی‌فایده است؟

همان‌طور که عنوان شد به عقیده سروش «تیزبینان، تلاش برای تولید علوم انسانی نقلی را تلاشی بی‌حاصل و بی‌فایده دانسته و آن را سقف‌زدن بر تفکر می‌شمارند» و چنین عقیده‌ای را محصول عبرت‌گیری از تلاش‌های پیشین در این زمینه می‌دانند. اولین نمونه تاریخی‌ای که سروش به تلخی از آن یاد می‌کند به معارضه کلیسا با گالیله بر سر نظریه خورشیدمرکزی باز می‌گردد. «البته آنچه کلیسا از امثال گالیله می‌خواست، دینی کردن کیهان‌شناسی نبود، بلکه خواست آن‌ها این بود که نظرات آن‌ها با اندیشه دینی منافات پیدا نکند که آن نزاع در نهایت به نفع دین تمام نشد. بحث ایدئولوژیک کردن علم بار دیگر در شوروی سابق تکرار شد و مجدداً این تقاضا مطرح شد که همه علوم باید از صافی اندیشه‌های ایدئولوژیک بگذرند و حداقل با آن منافاتی نداشته باشند». سروش نمونه

تاریخی دیگر تلاش برای دینی کردن علوم را به استناد کتاب اسلام و علم، تألیف هودبوی، فیزیک‌دان پاکستانی، این چنین بیان می‌دارد: «بعد از کودتای ضیاء الحق در سال ۱۹۷۷، تلاش‌هایی برای اسلامی کردن علوم در پاکستان انجام شد. برای مثال در کنفرانسی که با همین هدف در پاکستان برگزار شد، دانشمندانی که به دنبال اسلامی کردن علم بودند، راجع به معجزات علمی قرآن، پیدا کردن درجه حرارت جهنم و ترکیب شیمیایی جن‌ها و چگونگی بهره‌گیری از انرژی آن‌ها (از آن‌جا که مطابق آموزه‌های اسلامی جن از آتش آفریده شده است)، و ... بحث می‌کردند» (سروش، ۱۳۹۰: ۳۵۳-۳۵۴؛ ← هودبوی، ۱۳۸۴: ۳۰۶-۳۱۴). سروش همچنین به تلاش‌هایی که پس از انقلاب اسلامی ایران در زمینه اسلامی کردن علوم انسانی و دانشگاه‌ها صورت گرفت و از جمله اقداماتی که در قم در زمینه تدوین کتاب‌هایی تحت عنوان اقتصاد اسلامی، جامعه‌شناسی اسلامی، و روان‌شناسی اسلامی و ... اشاره کرده است. به عقیده وی حوادث نسبتاً تلخی که در اطراف این جریان‌ها پیش آمد، مایه عبرت‌آموزی برای دانشمندان شد، به طوری که امروز دینی کردن علوم، در میان دانشمندان و محققان علوم تجربی طرفدار چندانی ندارد و میراث فرسوده‌ای تلقی می‌شود که امتحان خود را روزگاری پس داده و نمره خوبی نیاورده است و کسانی که امروزه دم از دینی کردن علم می‌زنند، از سر جهالت دل به این آرمان خوش داشته‌اند و به دلیل ندانستن سابقه تاریخی آن، می‌خواهند یک حادثه امتحان‌داده و تعیین تکلیف‌شده را بی‌جهت احضار و تجدید حیات کنند.

تذکرات تاریخی جناب سروش قابل توجه و احترام است. به هر روی توصیه معصومین به ما این است که از تاریخ عبرت بگیریم و امر تجربه‌شده‌ای را مجدداً تجربه نکنیم.^۷ اما با فرض قبول بی‌فایده و تلخ بودن تمامی تجربیات انجام‌شده برای تولید علم دینی در گذشته، برای آن‌که بتوان با استناد به این شواهد تاریخی به نتیجه مورد نظر سروش رسید، باید چند موضوع روشن شود:

الف) کدام قرائت از علم دینی یا علم ایدئولوژیک در تاریخ آزمون خود را پس داده و نمره خوبی نیاورده است؟

ب) آیا تمامی طرفداران علم دینی در عصر حاضر همان قرائت را دنبال می‌کنند؟

ج) قرائت‌های تاریخی از علم دینی، تحت چه اوضاع و احوالی به بوتۀ آزمون رفته‌اند؟

د) آیا قرائت‌های جدید از علم دینی تحت همان اوضاع و احوال در معرض آزمون قرار قرار گرفته‌اند؟

فقط زمانی می‌توان هر نوع تلاش جدیدی را در عرصه تولید علم دینی، تلاشی از سر جهالت و فقر فهم تاریخی دانست، که نشان دهیم، قرائتی واحد و تجربه‌شده از علم دینی در اوضاع و احوالی کاملاً مشابه با گذشته، مبنای عمل امروزیان قرار گرفته است. اما چنانچه یا در نظریه علم دینی یا در اوضاع و احوال آزمون آن نظریه، تغییراتی نسبت به گذشته به‌وجود آمده باشد، از شواهد تاریخی نامطلوب مورد اشاره سروش، نمی‌توان نامعقول و بی‌فایده بودن هرگونه تلاشی در زمینه تولید علم دینی را نتیجه گرفت.

برای مثال همایشی که در پاکستان برگزار شده است و سروش و دیگر مخالفان علم دینی با هیجان بسیار از آن یاد می‌کنند مربوط به سال ۱۹۸۳ است. این در حالی است که در سال ۱۹۹۵ نیز همایش بین‌المللی دیگری با عنوان «علم در نظام اسلامی در قرن بیست و یکم» در پاکستان برگزار شده است که دکتر مظفر اقبال مسئولیت علمی آن را عهده‌دار بوده است. اقبال در گفت‌وگویی با دکتر سید حسین نصر (از سخنرانان این همایش) تصریح می‌کند که دیدگاه ما برخلاف دیدگاه برگزارکنندگان همایش قبل است و ما قصد داریم که این همایش گامی برای حرکت به سمت گفتمان اسلام و علم باشد (اقبال، ۱۳۹۰: ۱۴). وی همچنین از ضرورت «مطالعه تاریخ و فلسفه علم و فناوری، به منظور شناخت هرچه بهتر مبانی فلسفی علم و فناوری جدید» و «طراحی تحقیقات علم و فناوری آینده متناسب با امت اسلام» و ... یاد می‌کند (همان: ۱۵). مقایسه نوع و سطح سخنرانی‌های این دو همایش می‌تواند نشان دهد که در طول یک دهه دیدگاه اندیشمندان پاکستانی درباره ایده علم دینی تغییر یافته است.

چنانچه قرار باشد با بررسی تاریخی حکم به بی‌فایده‌ی تلاش در زمینه علم دینی داده شود باید سیر تاریخی فعالیت‌های آموزشی و پژوهشی انجام‌شده در زمینه علم دینی در چهار دهه گذشته (یعنی از زمان شیوع یافتن گفتمان علم دینی در جهان اسلام) در کشورهای بزرگ اسلامی نظیر ایران، پاکستان، مالزی، مورد مطالعه قرار گیرد و نشان داده شود که با گذشت زمان، سطح کیفی این فعالیت‌ها افزایش قابل توجهی نداشته است.

۵. اعتبار شواهد تاریخی مورد استناد سروش

علاوه بر این، حوادث تلخ تاریخی، از جمله نحوه برخورد کلیسا با نظریه خورشیدمرکزی و طرفداران آن که مبنای قضاوت مخالفین علم دینی، از جمله سروش قرار گرفته است، باید به‌دقت بازخوانی شود تا مبدا فقر فهم تاریخی و استناد به باورهای رایج، ما را به

قضایات‌های نادرست در این زمینه بکشاند. برای مثال همان‌طور که جان بروک در کتاب رویکرد تاریخی به رابطه علم و دین (Brooke, 1991) اشاره کرده است، پیشینه باور رایج دال بر سابقه طولانی معارضه مسیحیت با علم به دو کتابی برمی‌گردد که نزدیک به یک قرن پیش آندرو دیکسون وایت و جان ویلیام دراپر نگاشته‌اند و امروزه به نظریه دراپر-وایت مشهور است. این کتاب نگاهی خوش‌بینانه به علم و نگاهی بدبینانه به دین را القا می‌کند و چنین وانمود می‌کند که دین ذاتاً با برداشت‌های علمی از طبیعت در تضاد است (حسینی و همکاران، ۱۳۹۰: ۱۰-۱۱). اما این نگاه به تاریخ تعامل کلیسا و علم، با مراجعه به کتب تاریخ علمی همچون کتاب *خواب‌گردها* اثر آرتور کوستلر (Arthur Koestler)، که سروش نیز در آثار خود به این کتاب ارجاع داده است، به طور جدی به چالش کشیده می‌شود. کوستلر به استناد اسناد موجود و نامه‌نگاری‌های انجام‌شده، بیان می‌دارد که ترس کپرنیک از ارائه نظریه‌اش، نه به خاطر کلیسا، بلکه به خاطر منجمین هم‌عصر خود بود که می‌ترسید او را از جامعه علمی طرد کنند (کوستلر، ۱۳۶۱: ۱۶۸ و ۱۷۱). نظریه کپرنیک در حیات وی موجب شهرت وی شد و مورد تأیید کلیسا و کشیشان دانشمند قرار گرفت (همان: ۱۶۵، ۲۱۴، ۲۲۱، و ۲۴۷). کلیسا پس از فوت کپرنیک برای او بنای یادبودی در کلیسای سن ژان بنا کرد (همان: ۲۱۴). گاليله تا سن پنجاه سالگی که هفتاد سال از نشر کتاب کپرنیک می‌گذشت، در نوشته‌ها و تدریس خود از نظریه کپرنیک یاد نمی‌کند. پس از آن در رساله‌های گوناگونی به صورت تلویحی به امکان درست‌بودن نظریه کپرنیک اشاره می‌کند (همان: ۳۴۵). گاليله پس از نوشتن رساله‌های متعدد مورد حمایت کلیسا و کشیشان دانشمند قرار می‌گیرد (همان: ۵۱۷، ۵۱۹، ۵۳۶، و ۵۶۹) و نزاع کلیسا و گاليله زمانی آغاز می‌شود که گاليله برخلاف سنت رایج در کلیسا، بدون ارائه شواهد و ادله قطعی دال بر درستی نظریه کپرنیک، از کلیسا می‌خواهد که مطابق با نظریه خورشیدمرکزی، تفسیرش را از برخی متون دینی که دلالت بر چرخش خورشید به دور زمین داشت، عوض کند (همان: ۵۲۳-۵۲۵) و به سفارش خیل عظیمی از طرفداران خود در کلیسا مبنی بر این‌که به جای اصرار بر تغییر موضع کلیسا در رابطه با تفسیرش از متون دینی، سعی در اثبات دیدگاه خود داشته باشد توجه نکرد (همان: ۵۴۳). آنچه این شواهد تاریخی نشان می‌دهند این است که از طرف کلیسا این آمادگی اعلام شد که اگر گاليله شواهد قطعی دال بر حرکت زمین ارائه کند، به تأویل کتاب دست خواهند برد و اعلام خواهند کرد که آن قطعات از کتاب را تاکنون به درستی نمی‌فهمیده‌اند (سروش،

۱۳۷۱: ۱۳۲)، اما گاليله چنين شواهدی ارائه نکرد. شایان ذکر است برخی از شواهدی که برای اثبات نظریه خورشیدمرکزی لازم بود تا ۳۰۰ سال بعد (یعنی تا قرن ۱۹) فراهم نیامدند. برای مثال چرخش زمین به گرد خورشید، مستلزم تغییرات ظاهری در مواضع ستاره‌های ثابت بود، مگر آن‌که فاصله ستارگان چنان زیاد باشد که قطر مدار زمین در مقایسه با آن ناچیز باشد. این در حالی بود که ستاره‌شناسان این‌گونه تغییرات ظاهری را مشاهده نکرده بودند و از سوی دیگر فاصله ستارگان را هم از زمین آن‌چنان زیاد نمی‌دانستند و این دو باور با نظریه زمین‌مرکزی هماهنگی داشت، نه با نظریه خورشیدمرکزی (هال، ۱۳۷۶: ۱۶۸). گاليله حتی به دعوت‌های مکرر کپلر، دانشمند معاصر و حامی بزرگ خود، برای همکاری مشترک در اثبات نظریه کپرنیک پاسخی نداد و همچنین حاضر نشد همان‌گونه که در مقدمه کتاب کپرنیک ذکر شده است، تا زمانی که شواهد کافی برای تأیید نظریه خورشیدمرکزی ارائه نکرده است، این نظریه را فقط نظریه‌ای معرفی کند که مشاهدات نجومی را به شکل بهتری تبیین می‌کند. بر این اساس حکم کلیسا علیه گاليله نه به خاطر اعتقاد به خورشیدمرکزی و تلاش برای اثبات آن، بلکه به خاطر اصرار گاليله بر تغییر تفسیر از متون دینی، بدون ارائه ادله کافی مؤید نظریه خورشیدمرکزی بود.

۶. نتیجه‌گیری

وفاق نسبی بین متفکران و مسئولان برای سیاست‌گذاری، برنامه‌ریزی، آموزش و پژوهش و در نتیجه پیش‌برد ایده علم دینی امری ضروری است. متأسفانه در سه دهه گذشته نه تنها تلاشی برای هم‌گرایی آرای مطرح‌شده در زمینه علم دینی انجام نشده است که شاهد سیر واگرا، و تکرر روزافزون در نظریات علم دینی هستیم. به نظر می‌رسد زمان آن رسیده است که اولاً با تحلیل آرای مخالفین علم دینی، از نکات عبرت‌آموز آن‌ها استفاده کرده و در کنار نقد آرای آن‌ها، ظرفیت نظریه آن‌ها را در زمینه علم دینی بررسی کنیم.

همان‌طور که در این مقاله نشان داده شد، مطابق مبانی و آرای سروش، که از مخالفین علم دینی در کشور شناخته می‌شوند، می‌توان دو راهکار برای تولید علم دینی در دو قرائت ضعیف و قوی (علم مستخرج از متون دینی، و علم سازگار با آموزه‌های دینی) ارائه کرد. همچنین با تحلیلی تاریخی اشکالات ادعای سروش مبنی بر بی‌ثمر بودن هرگونه تلاش برای تولید علم دینی نشان داده شد.

پی‌نوشت

۱. سروش در تفرج صنع اشاره می‌کند که علی‌رغم این‌که ارائه تعریف جامع و مانع از علوم انسانی دشوار است، اما عجالتاً می‌توان گفت که علوم انسانی، علومی هستند که رفتارهای جمعی و فردی، ارادی و غیر ارادی، و آگاهانه و ناآگاهانه انسان را به قالب نظم‌های تجربه‌پذیر می‌ریزند. این تعریف از علوم انسانی، مطابق تلقی تجربه‌گرایانه (اثبات‌گرایی و ابطال‌گرایی) است که هدف علم را کشف قانون‌های تجربی به منظور تبیین علمی و در نتیجه پیش‌بینی و کنترل امور می‌داند.
۲. برای نمونه می‌توان به نزاع میان مایکلسون و مورلی، و لورنتس در صحت آزمایشاتی که برای اثبات و رد نظریه نسبیت خاص و وجود اتر انجام می‌شد، و همچنین نادیده گرفته شدن شواهد تجربی معارض نظریه نسبیت عام توسط ادینگتون و ... اشاره کرد (کالینز، ۱۳۸۲).
۳. برای مثال می‌توان به فرض بسل مبنی بر وجود سیاره‌ای کوچک (نپتون که سال‌ها بعد وجود آن با تلسکوپ اثبات شد) در نزدیکی اورانوس اشاره کرد که برای رفع مشاهدات متعارض در حرکت سیاره اورانوس پیشنهاد گردید (هال، ۱۳۷۶: ۲۱۴-۲۱۶).
۴. در این زمینه می‌توان به مشکلات نظریه زمین‌مرکزی و شکل‌گیری نظریه خورشیدمرکزی، مشکلات نظریه نیوتنی و شکل‌گیری نظریه‌های کوانتوم و نسبیت و ... اشاره کرد.
۵. برای مثال می‌توان به پیشنهاد منطق کوانتومی اشاره کرد. کسانی چون پاتنم که نمی‌خواستند نظریه مکانیک کوانتومی مبتنی بر وجود متغیرهای نهان بوهم را بپذیرند، ادعا کردند که مکانیک کوانتومی به این جهت با واقع‌گرایی در تعارض است که از منطق کلاسیک و دو ارزشی استفاده می‌کند و با به‌کارگیری منطق کوانتومی می‌توان بر این مشکل غلبه کرد (گلشنی، ۱۳۸۵: ۷۱-۷۵).
۶. کواین پس از اذعان به این نکته که منطق و تجربه نمی‌توانند مشخص کنند که کدام بخش از شبکه باورها در هنگام بروز تعارض باید تغییر کنند، پیشنهادی عمل‌گرایانه ارائه می‌کند: در چنین وضعیتی گزاره‌هایی را تغییر دهیم که برای مثال کم‌ترین تغییر را در شبکه باور ایجاد کند.
۷. اشاره به حدیث نبوی «لا یلدغ المؤمن من جحر واحد مرتین» (جامع صغیر: ۲/ ۲۰۴)، مؤمن از یک لانه مار دو بار گزیده نمی‌شود. تجربه را تجربه کردن خطاست.

مولانا گوش من لایلدغ المؤمن شنید قول پیغمبر به جان و دل خرید

(مثنوی ۹۰۷/۱؛ فروزانفر، ۱۳۸۱)

منابع

اقبال، مظفر و نصر، سیدحسین (۱۳۹۰). *اسلام، علم مسلمانان و فناوری*، ترجمه سید امیرحسین اصغری، تهران: اطلاعات.

اکبری، جواد (۱۳۸۲). «قراردادی‌گری پویر در مبنای تجربی علم»، حوزه و دانشگاه، سال نهم، ش ۳۴.
پیترز، تد (۱۳۸۵). «علم و الهیات به سوی همگرایی»، در مجموعه مقالات علم و الاهیات، ترجمه ابوالفضل حقیری، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.

حسنی، حمیدرضا و همکاران (۱۳۹۰). علم دینی، دیدگاه‌ها و ملاحظات، ویراست دوم، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

حسنی، سید حمیدرضا و مهدی علیپور (۱۳۸۹). پارادایم اجتهادی دانش دینی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

زیباکلام، سعید (۱۳۸۲). «از چیستی علم به سوی چگونگی علم»، روش‌شناسی علوم انسانی، ش ۳۴.
زیباکلام، سعید (۱۳۸۵). «تعلقات و تقویم دینی علوم»، در کتاب علم دینی دیدگاه‌ها و ملاحظات، به کوشش سیدحمیدرضا حسنی، مهدی علی‌پور و محمدتقی موحد ابطحی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

سروش، عبدالکریم (۱۳۷۰). تفرج صنع، گفتارهایی در اخلاق، صنعت و علم انسانی، تهران: سروش.

سروش، عبدالکریم (۱۳۷۱). قبض و بسط تئوریک شریعت، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.

سروش، عبدالکریم (۱۳۷۶). درس‌هایی در فلسفه علم الاجتماع، تهران: نی.

سروش، عبدالکریم (۱۳۷۶). درس‌هایی در فلسفه علم الاجتماع، روش تفسیر در علوم اجتماعی، تهران: نی.

سروش، عبدالکریم (۱۳۷۹). «راز و ناز علوم انسانی»، در

http://www.drSOROUSH.com/Persian/By_DrSorouh/P-NWS-13890712-RazVaNazOloomEnsani.ht

سروش، عبدالکریم (۱۳۹۰). اسلام و علوم اجتماعی؛ نقادی بر دینی‌کردن علم، در علم دینی دیدگاه‌ها و ملاحظات، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

علی‌زمانی، امیرعباس (۱۳۷۷). «رابطه علم و دین در مغرب زمین»، کیهان اندیشه، ش ۸۲

فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۸۱). احادیث و قصص مثنوی، ترجمه و تنظیم حسین داودی، تهران: امیرکبیر.

کالینز، هری و پینچ (۱۳۸۲). ترور، «آن‌چه همگان باید درباره علم بدانند»، معرفی شده توسط سعید زیبا کلام با عنوان «از چیستی علم تا چگونگی علم»، فصل‌نامه حوزه و دانشگاه، سال نهم، ش ۳۴.

کواپن، و. (۱۳۷۴). «دو حکم جزمی تجربه‌گرایی»، ترجمه منوچهر بدیعی، ارغنون، ش ۷ و ۸.

کوستلر، آرتور (۱۳۶۱). خواب‌گردها، ترجمه منوچهر روحانی، تهران: جیبی.

گلشنی، مهدی (۱۳۸۵). تحلیلی از دیدگاه‌های فلسفی فیزیک‌دانان معاصر، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

هال، لوئیس ویلیام هلزی (۱۳۷۶). تاریخ و فلسفه علم، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران: سروش.

هودبوی، پرویز (۱۳۷۴). اسلام و علم، ترجمه پیمان متین، تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.

Brooke, John Hadley (1991). *Science and Religion, Some Historical Perspective*, Cambridge: Cambridge University Press.