

A Critique of the Relationship between Emirical Science and the Worldview from Abdulkarim Soroush's Viewpoint

Ali Moayedi*, **Ali Akbar Abdol Abadi****

Maryam Khoshdel Rohani***

Abstract

Discovering the relationship between the Empirical Science and Worldview is discovering the relationship between two separate realms of human knowledge. Worldview is often concerned with metaphysical problems, and the empirical science with natural problems. But after discovering the relationship between them, we can see whether the new scientific discoveries can lead to new worldviews and whether the new worldviews can change the empirical sciences. This article aims at examining Abdulkarim Soroush's views on this issue. According to Soroush, the different sciences have different relationships with each other. By separating the contexts of "Assertion" and "Latency" and the stages of "Discovery" and "Judgment", he shows that the relationship between sciences is only in the context of "Assertion" and the stage of "Discovery" and in these two the empirical science and worldview can influence on each other.

Keywords: The Relationship between the Empirical Science and Worldview, Philosophical Worldview, Religious Worldview, Scientific Worldview, Abdolkarim Soroush.

*Graduate Student in Islamic Philosophy and Theology, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran,
(Corresponding Author), Moayedi91@yahoo.com

**Department of Philosophy and Theology, Theology and Religious Studies, Shahid Beheshti University,
Tehran, Iran, a_abdolabadi@sbu.ac.ir

***Department of Philosophy and Theology, Theology and Religious Studies, Shahid Beheshti University,
Tehran, Iran, m_khoshdel@sbu.ac.ir

Date received: 2022/07/21, Date of acceptance: 2022/10/26



نقد ارتباط علم تجربی و جهان‌بینی از نگاه عبدالکریم سروش

علی مؤیدی*

علی‌اکبر عبدالآبادی**، مریم خوشدل روحانی***

چکیده

کشف ارتباط علم تجربی و جهان‌بینی کشف ارتباط دو قلمرو جداگانه از معرفت انسانی است؛ جهان‌بینی غالباً به مسائل مابعدالطبیعی مربوط است و علم تجربی به قلمرو مسائل طبیعی. اما پس از کشف ارتباط آن‌ها می‌توان دریافت که آیا کشف‌های جدید علمی می‌توانند به جهان‌بینی‌های جدید بینجامند یا خیر و آیا جهان‌بینی‌های جدید می‌توانند علوم تجربی را دگرگون سازند یا خیر؟ ما در این مقاله برای بررسی این امر به سراغ آرای عبدالکریم سروش رفته‌ایم. سروش معتقد است که علوم گوناگون ارتباط‌های گوناگونی با یک‌دیگر دارند. وی با تفکیک دو مقام «اثبات» و «ثبوت» و نیز دو مرحله «گردآوری» و «داوری» نشان می‌دهد که ارتباط علوم با یک‌دیگر فقط در مقام «اثبات» و مرحله «گردآوری» است و در این مقام و این مرحله جهان‌بینی در علم تجربی و علم تجربی در جهان‌بینی می‌تواند تأثیر نهد.

کلیدواژه‌ها: ارتباط علم تجربی و جهان‌بینی، جهان‌بینی فلسفی، جهان‌بینی دینی، جهان‌بینی علمی، عبدالکریم سروش.

* کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران (نویسنده مسئول)،

Moayed91@yahoo.com

** استادیار، گروه حکمت و کلام، دانشکده الهیات و ادیان، دانشگاه شهید بهشتی، تهران،

a_abdolabadi@sbu.ac.ir

*** استادیار، گروه حکمت و کلام، دانشکده الهیات و ادیان، دانشگاه شهید بهشتی تهران،

m_khoshdel@sbu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۴/۳۰، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۸/۰۴



۱. مقدمه

عصری که در آن به سر می‌بریم عصر به اصطلاح «مدرنیته» (تجدد) است. ما در این عصر با تغییراتی در علوم بشری روبه‌رو شده‌ایم؛ تغییراتی که اندیش‌وران حوزه فلسفه و علوم تجربی را با مسائل جدیدی مواجه کرده‌اند. در این میان، برخی اندیش‌وران مسلمان نیز درباره آن مسائل جدید اندیشیده‌اند. عبدالکریم سروش یکی از آنان است. از نگاه او مدرنیته، با تمام ویژگی‌هایش، در همه شئون زندگی ما جاری است. به عقیده او «جهان مدرن» (متجدد) در واقع جهان جوامع توسعه‌یافته است که با دستاوردهایشان در معرفت و فناوری در جامعه ما تأثیر می‌گذارند (سروش ۱۳۷۹: ۳۳).

اما از نگاه سروش «مدرنیته» ریشه در کجا دارد؟ ریشه آن را باید در سده‌های هفدهم و هجدهم جست‌وجو کرد. در آن سده‌ها اندیشه‌های نو جای‌گزین اندیشه‌های کهنه شدند (سروش ۱۳۷۳ ب: ۱۳۵). یکی از عناصر بسیار مهم معرفتی که در این عصر جهش کرد «علم تجربی» بود (سروش ۱۳۷۹: ۳۷). جهش «علم تجربی» جهش حیرت‌انگیزی بود که تمام قلمروهای معرفت بشری را به دنبال خود کشید (همان). در عصر رنسانس «علم تجربی» به دستاوردهایی رسید که برخی از آن‌ها با اندیشه‌های دینی در تعارض بودند و در پی آن نزاع «علم» و «دین» در مغرب‌زمین به وقوع پیوست (سروش ۱۳۸۱: ۱۰۹). می‌توان گفت که «از رنسانس به این طرف دانشمندان رفته‌رفته به تفکر و تعهد دینی لگد زدند و افکار الحادی و ضدخدایی را برگرفتند، [و] فیلسوفان به ترویج اندیشه‌هایی همت گماشتند که مآلاً و باطناً ضدالهی بود» (سروش ۱۳۷۰: ۲۰).

چنان‌که گفتیم، تعارض «علم» و «دین» ابتدا در مغرب‌زمین رخ نمود، اما در آن‌جا پایان نیافت. جوامعی که عنصر دین در آن‌ها پررنگ بود رفته‌رفته به سوی علوم جدید متمایل شدند. این بدان معنا بود که نزاع «علم» و «دین» می‌توانست جان تازه‌ای بگیرد. جامعه ما یکی از آن جوامع بود (سروش ۱۳۷۹: ۷). جامعه ما به‌عنوان جامعه‌ای دینی با جهانی روبه‌رو می‌شد که با جهان پیش از خود تفاوت‌های بنیادین داشت.

اما از نظر سروش جهان مدرن چه تفاوت‌های بنیادینی با جهان پیش از خود داشت؟ از نظر سروش، جهان مدرن جهان تعادلی نو بود (همان: ۳۵)؛ جهانی که چهار مؤلفه مهم و تجدیدشده با خود داشت: ۱. وسایل؛ ۲. غایات؛ ۳. مفاهیم (تصویرات)؛ ۴. پیش‌فرض‌ها (تصدیقات) (سروش ۱۳۸۱: ۸). جامعه ما، که با تعادل پیشینش خو گرفته بود، بایست از آن گذر می‌کرد و

تعادلی نو را بنیان می‌نهاد. این همان است که «دوران گذار» می‌نامندش (سروش ۱۳۷۹: ۳۵). کوششی که مخصوصاً بعد از انقلاب اسلامی ایران برای استقرار دین در جامعه شد گذر از «سنت» به «مدرنیته» را با مشکل جدی روبه‌رو کرد. این مشکل برای متفکران مسلمان در علوم مختلف، از جمله «فلسفه اسلامی» و «فلسفه علم»، مسئله‌آفرین شد و آن‌ها را به اندیشیدن و نظریه‌پردازی درباره موضوعاتی چون «ارتباط علم و مکتب»، «ارتباط علم و جهان‌بینی»، و ... واداشت. سروش که در انگلستان به‌طور رسمی «فلسفه علم» خوانده بود (همان: ۳۶۴) می‌توانست درباره پاسخ به پرسش‌های جدید مفید باشد. او به‌عنوان عضو ستاد انقلاب فرهنگی در نخستین سال‌های انقلاب ۱۳۵۷ درباره تحول در علوم به‌ویژه «علوم انسانی» (سروش ۱۳۷۳ ب: ۱۹۰) دست به فعالیت‌های چشم‌گیری زد و به سخنرانی و تألیف همت گماشت و از موضوعاتی چون «ارتباط علم و متافیزیک»، «ارتباط علم و جهان‌بینی»، و ... در نوشته‌هایش سخن گفت. این‌ها نشان می‌دهند که موضوع «ارتباط علم تجربی و جهان‌بینی» چه‌مابه برای سروش مهم بوده است. اما پیش از بیان آرای سروش در این‌باره لازم است که پیشینه پژوهش درباره موضوع مقاله‌مان را به‌اجمال بیان کنیم.

۲. پیشینه پژوهش

تا آن‌جا که ما جستجویم، مقاله، پایان‌نامه، یا کتابی با موضوع پژوهش ما در دست نیست، اما موضوع دو مقاله قدری به موضوع پژوهش ما نزدیک است. آن دو مقاله عبارت‌اند از: ۱. «بررسی جهت‌داری علوم تجربی از منظر برخی اندیشمندان معاصر؛ آیت‌الله جوادی آملی، دکتر سروش، و حجّت‌الاسلام و المسلمین میرباقری»، محمدتقی سبحانی و حسین سعیدآبادی، فصل‌نامه علمی - پژوهشی روش‌شناسی علوم انسانی، ش ۷۷، زمستان ۱۳۹۲؛ ۲. «دو راه‌کار تولید علم دینی بر مبنای آرای دکتر سروش»، سید محمدتقی موحد ابطحی، فصل‌نامه جستارهای فلسفه دین، ش ۱، بهار ۱۳۹۲. نویسندگان مقاله نخست در پی آن بوده‌اند که جهت‌داری علم یا بی‌جهت‌بودن آن از منظر این سه اندیش‌ور را بکاوند و چنان‌که تصریح کرده‌اند، غرضشان تبیین برخی مقدمات معرفت‌شناختی برای قبول یا رد «علم دینی» است. نویسندگان مقاله نخست برای وصول به غرض مذکور مطالبی را ذکر کرده‌اند که برخی از آن‌ها با برخی مطالب مقاله ما مشابه‌اند، ولی پژوهش ما با پژوهش آنان تفاوت اساسی دارد. ما در این مقاله به «علم دینی» نمی‌پردازیم، هرچند که شاید پژوهش ما برای تبیین «علم دینی» نیز به‌کار آید. هم‌چنین، موضوع پژوهش ما «ارتباط علم تجربی و جهان‌بینی ...» است که با موضوع

«جهت‌داری علم...» متفاوت است. در مقاله دوم، چنان‌که از عنوانش پیداست، نویسندگان در پی عرضه راه‌کارهای تولید علم دینی بر مبنای آرای سروش بوده‌اند، ولی پژوهش ما، چنان‌که اشاره کردیم، ناظر به «علم دینی» نیست. حال، به سراغ آرای سروش درباره چند و چون ارتباط علم تجربی و جهان‌بینی می‌رویم و بحثمان را با چیستی جهان‌بینی از نگاه او آغاز می‌کنیم.

۳. چیستی «جهان‌بینی» از نگاه سروش

پرسشی که در این جا با آن روبه‌رویم این است که «جهان‌بینی از نگاه سروش چیست؟». برای پاسخ به این پرسش ابتدا گونه‌های «جهان‌بینی» از نگاه سروش را برمی‌شماریم و آن‌ها را توضیح می‌دهیم تا از این طریق تعریف «جهان‌بینی» از نگاه سروش را دریابیم. واژه «جهان‌بینی» در سخنان سروش بارها تکرار شده است. شاید بتوان کاربردهای این واژه در آثار او را تحت سه عنوان، که هر کدام گونه‌ای از جهان‌بینی‌اند، گردآورد. به تعبیر دیگر، به نظر می‌رسد که سروش «جهان‌بینی» را سه گونه می‌داند؛ آن سه گونه جهان‌بینی در آثار سروش عبارت‌اند از: ۱. «جهان‌بینی فلسفی» (سروش ۱۳۵۸ الف: ۶)؛ ۲. «جهان‌بینی علمی» (همان: ۳. «جهان‌بینی دینی» (سروش ۱۳۸۱: ۱۹۲). در ادامه، معنای یکایک این اصطلاحات را در سخنان سروش می‌کاویم و سپس با مقایسه آن‌ها قدر مشترک آن معانی را به دست می‌آوریم تا معنای «جهان‌بینی» از نگاه سروش روشن شود.

۱.۳ جهان‌بینی فلسفی

چنان‌که از عبارت «جهان‌بینی فلسفی» پیداست، این گونه از جهان‌بینی بر «فلسفه» استوار است. از این رو، ابتدا این مسئله را بررسی می‌کنیم که از نگاه سروش فلسفه چیست تا در پرتو آن دریابیم که «جهان‌بینی فلسفی» چیست و چگونه به «فلسفه» مربوط است. به عقیده سروش، «فلسفه» نوعی آگاهی از جهان است. این بدان معناست که فلسفه نوعی معرفت یا علم است (سروش ۱۳۷۹: ۳۱). سروش به این مطلب التفات کرده که در گذشته فلسفه همه علوم بشری را در بر می‌گرفت، ولی بعدها «فلسفه» فقط بر «حکمت مابعدالطبیعی (متافیزیک)» اطلاق شد (همان: ۳۲). با توجه به این‌که امروزه فلسفه را به معنای «حکمت مابعدالطبیعی» یا به اختصار «مابعدالطبیعه» به کار می‌برند، سروش نیز می‌گوید: «وقتی فلسفه را در برابر علم تجربی قرار می‌دهیم، منظور [مان] دانش مابعدالطبیعی است» (همان).

اما از نگاه سروش «مابعدالطبیعه (متافیزیک)» معرفتی است که در آن از فلان یا بهمان موجود خاص بحث نمی‌شود، بلکه معرفتی است که در آن از خود «بودن» و احکام و عوارض آن بحث می‌شود (همان: ۳۵). وی از این‌جا نتیجه می‌گیرد که موضوع «مابعدالطبیعه» چیزی جز «مطلق هستی» نیست (همان: ۳۶). سروش تأکید می‌کند که مابعدالطبیعه نوعی معرفت است و منظور از «مابعدالطبیعه» جهانی برتر از طبیعت یا ماورای طبیعت نیست. هم‌چنین، وی اشاره می‌کند به این‌که مابعدالطبیعه، به یکسان، هم به موجودات محسوس و طبیعی تعلق می‌گیرد و هم به موجودات نامحسوس و ماورای طبیعی (همان). از نظر او، مابعدالطبیعه صرفاً علم شناخت موجودات ماورای طبیعی نیست، بلکه از آن حیث که به کل هستی تعلق دارد و احکام وجود را بازشناسی می‌کند، هر جا که پای هستی باز شود مابعدالطبیعه را در آن‌جا سخنی و حکمی است (همان: ۳۶-۳۷). بنابراین، درباره جهان محسوس و طبیعی نیز می‌توان احکام مابعدالطبیعی صادر کرد (همان: ۳۷). وی قلمرو (موضوع) مابعدالطبیعه را «مطلق هستی»، روش آن را «تعقلی»، و هدف (غایت) آن را «دادن تفسیری عام از همه پدیده‌های محسوس و نامحسوس» می‌داند (همان: ۴۴-۴۶).

اما آیا سروش «مابعدالطبیعه» را خاستگاه «جهان‌بینی» می‌داند یا خیر؟ وی در جایی، به وضوح، از «جهان‌بینی» سخن می‌گوید و در تعریف آن می‌گوید که «جهان‌بینی عبارت است از چگونگی نظر به جهان؛ چه به طریق علمی و چه به طریق فلسفی» (سروش ۱۳۵۸ الف: ۶-۷). چنان‌که پیش‌تر دیدیم، سروش «جهان‌بینی فلسفی» را یکی از انواع «جهان‌بینی» می‌داند. بنابراین، می‌توان گفت که «فلسفه» خاستگاه «جهان‌بینی فلسفی» است.

۱.۱.۳ اوصاف «فلسفه» از نگاه سروش

یکی از اوصاف فلسفه از نگاه سروش این است که «فلسفه» علمی «حقیقی» یا «غیراعتباری» است (سروش ۱۳۷۳ الف: ۵۵). این بدان معناست که فلسفه به حقایق جهان می‌پردازد و درباره مسائل اعتباری ساکت است (سروش ۱۳۷۹: ۷۲).

یکی دیگر از اوصاف «فلسفه» از نگاه او این است که «فلسفه» علمی «توصیفی» است؛ یعنی ما در جهان‌بینی تکلیف برای کسی معین نمی‌کنیم. نمی‌گوییم ... چه چیزی خوب است [و] چه چیزی بد است» (سروش ۱۳۵۷: ۷).

هم‌چنین، از نظر سروش، «فلسفه» علمی «تولیدکننده» است. به عقیده او، علوم تولیدکننده قانون‌سازند و «فلسفه» یکی از آن‌هاست (سروش ۱۳۷۴: ۸۸). درمقابل چنین علمی علوم

«مصرف‌کننده» اند که «تئوری‌های تولیدشده در علوم تولیدکننده را برمی‌گیرند و مورد استفاده قرار می‌دهند» (همان).

«فلسفه» به‌عنوان یک دانش (معرفت) و به‌اعتبار متعلقش «دانش درجه اول (first-order knowledge)» است؛ بدین معنا که به «عالم خارج» تعلق دارد و نه به خود «دانش» (سروش ۱۳۷۶: ۲۸).

هم‌چنین «فلسفه» به‌اعتبار روش، برخلاف علوم تجربی، «سیر از کلی به جزئی» دارد (همان: ۹، ۷۲). این ویژگی نشان می‌دهد که از نظر او نگاه فلسفه به جهان نگاهی کلی است. از نظر سروش، از دیگر اوصاف فلسفه «نظام‌بخش بودن» آن است. گفتیم که فلسفه نوعی معرفت است. حال می‌گوییم که کار هر معرفتی نظام‌بخشیدن به داده‌هاست و فلسفه نیز یکی از آن معارف است (همان: ۱۴۹). این بدان معناست که «فلسفه»، به‌عنوان نوعی معرفت، بشر را یاری می‌دهد تا به مسائل کلی جهان نظام بخشد و ذهن را از پراکندگی رها سازد و پس‌از آن به پاسخ‌های مسائل کلی جهان دست یابد.

هم‌چنین، با قوانین فلسفی نمی‌توان پدیده‌ای را درعمل پیش‌بینی کرد (سروش ۱۳۵۷: ۱۷). این بدان معناست که از باب مثال، صرفاً با تکیه بر اصل تناقض، که قانونی مابعدالطبیعی است، نمی‌توان در جهان محسوسات حادثه‌ای را پیش‌بینی کرد و مثلاً پی‌برد که فردا کسوف رخ خواهد داد.

تا این‌جا برخی اوصاف «فلسفه» از نظر سروش را برشمردیم. پیش‌تر نیز گفتیم که «فلسفه» خاستگاه «جهان‌بینی فلسفی» است. پس، به این اعتبار، می‌توان «فلسفه» را «جهان‌بینی فلسفی» دانست و سپس نتیجه گرفت که اوصاف «فلسفه» اوصاف «جهان‌بینی فلسفی» اند.

حال، به یکی از تقسیمات اعتباری «معرفت» می‌پردازیم که سروش بدان پرداخته است. این تقسیم «فلسفه» را نیز شامل می‌شود، به این اعتبار که نوعی معرفت است.

۲.۱.۳ «فلسفه» در دو مقام «اثبات» و «ثبوت»

یکی از تقسیماتی که سروش برای معرفت بیان کرده است و فلسفه را نیز شامل می‌شود این است که هر معرفتی دو مقام دارد: ۱. مقام «ثبوت» یا «تعریف»؛ ۲. مقام «اثبات» یا «تحقق». اگر به تعریف «فلسفه» بنگریم، درمی‌یابیم که مثلاً دربین فیلسوفان مسلمان «فلسفه» تعریف مشخصی دارد، اما هنگامی که به آثار آنان می‌نگریم با اختلافات بسیاری مواجه می‌شویم. پرسشی که در این‌جا به ذهن می‌رسد این است که اگر تعریف «فلسفه» واحد است، ریشه این

نقد ارتباط علم تجربی و جهان‌بینی ... (علی مؤیدی و دیگران) ۲۷۳

اختلافات در کجاست؟ سروش با تفکیک این دو مقام نشان می‌دهد که در مقام «ثبوت» فلسفه واحد است، ولی در مقام «اثبات» واحد نیست. به تعبیر دیگر، سروش بین «فلسفه چنان‌که باید باشد» و «فلسفه چنان‌که هست» تفاوت قائل است (سروش ۱۳۷۴: ۹۶-۹۸).

به عقیده سروش، اگر معرفت را در مقام تحقق بنگریم، دو ویژگی می‌یابد: ۱. هویت جمعی؛ ۲. تاریخ‌مندی (همان: ۱۰۱). این بدین معناست که در این مقام فلسفه مستقل از فیلسوفان نیست، بلکه عین آرای گوناگون فیلسوفان است. یکی از لوازم نظر به علم در «مقام اثبات» این است که هیچ فردی به تنهایی قادر به خلق علم نیست (سروش ۱۳۷۳ ب: ۲۱۰).

اما آیا «جهان‌بینی فلسفی» را نیز در دو مقام مذکور می‌توان نگرینست؟ پاسخ این است که آری! باتوجه‌به این که «فلسفه» به یک اعتبار «جهان‌بینی فلسفی» است، می‌توان گفت که «جهان‌بینی فلسفی» را نیز در دو مقام جداگانه می‌توان نگرینست. «جهان‌بینی» لزوماً آن نیست که باید باشد و لزوماً آرای صادق را شامل نمی‌شود، بلکه مجموعه آرای صادق و کاذب یک فیلسوف قوام‌بخش «جهان‌بینی» اویند. پس، تفکیک «فلسفه» به دو مقام «اثبات» و «ثبوت» به «جهان‌بینی فلسفی» نیز سرایت می‌کند.

۲.۳ جهان‌بینی علمی

به عقیده سروش، «جهان‌بینی علمی» برخاسته از «علم تجربی» است و علم تجربی با روش «تجربی» حاصل می‌شود و موضوعش «جهان ماده» یا «جهان طبیعت» است (سروش ۱۳۵۸ الف: ۶-۷). باید توجه کرد که میان «علم تجربی» و «جهان‌بینی علمی» تمایزی شبیه به تمایز علت فاعلی و علت غایی وجود دارد. علت فاعلی عامل وصول به غایت است. در این‌جا نیز علم تجربی عامل وصول به جهان‌بینی علمی است. حال باید ببینیم که «جهان‌بینی علمی»، از نگاه سروش، چه اوصافی دارد.

۱.۲.۳ اوصاف «جهان‌بینی علمی» از نگاه سروش

چنان‌که گفتیم، سروش جهان‌بینی را امری توصیفی می‌داند (همان: ۷). از این‌جا می‌توان دریافت که «جهان‌بینی علمی» نیز، هم‌چون «جهان‌بینی فلسفی»، امری «توصیفی» است و نه امری «تکلیفی». از منظر سروش، چنین «جهان‌بینی»‌ای نه صرفاً به توصیف جهان، بلکه به «تفسیر» جهان هم مربوط است (سروش ۱۳۸۸: ۴۶۲). از دیگر اوصافی که سروش برای «علم تجربی» ذکر می‌کند و می‌توان آن را به «جهان‌بینی علمی» نیز نسبت داد این است که «علم

تجربی» علمی است که ناظر به حقایق (واقعیات) جهان است و علمی اعتباری نیست (سروش ۱۳۷۳ الف: ۵۵).

حال به سراغ گونه‌ای دیگر از «جهان‌بینی» می‌رویم که «جهان‌بینی دینی» است.

۳.۳ جهان‌بینی دینی

آیا از نظر سروش دین می‌تواند خاستگاه «جهان‌بینی» باشد؟ برای پاسخ به این پرسش ابتدا باید بدانیم که از نگاه سروش «دین» دارای دو مقام است: «مقام ثبوت» و «مقام اثبات». لذا، ما هم در ابتدا این دو مقام را از یک‌دیگر تفکیک می‌کنیم و سپس مفهوم «جهان‌بینی» برخاسته از «دین» را وافی کاویم.

۱.۳.۳ «دین» در دو مقام «ثبوت» و «اثبات»

تفکیک «دین» به دو مقام «ثبوت» و «اثبات» مشابهت فراوانی با تقسیم معرفت به دو مقام «اثبات» و «ثبوت» دارد، ولی با آن متفاوت است. گفتنی است که چنین تفکیکی در خود آثار سروش به‌صراحت یافت نمی‌شود، بلکه از آرای او می‌توان استنباط کرد که وی «دین» را دارای این دو مقام می‌داند. حال، می‌توان پرسید که دین در «مقام ثبوت» به چه معناست؟ ما در «مقام ثبوت» با حقیقت (واقعیت) دین مواجهیم. از نظر سروش، «حقیقت دین» همان «وحی» نازل‌شده بر پیامبران است که سروش گاهی آن را «تجربه نبوی» و گاهی آن را «تجربه دینی» می‌نامد (سروش ۱۳۷۸: ۷). چنین حقیقتی مختص پیامبران است و به تجارب و حیاتی درونی و بیرونی آنان اختصاص دارد (همان: ۸). بنابراین، چنین حقیقتی از سنخ «علم حضوری» است و از دست‌رس هرکسی غیر از خود تجربه‌کننده (شخص پیامبر) خارج است. حال که تاحدی مراد از «حقیقت دین» روشن شد، به پرسش اصلی مان بازمی‌گردیم: آیا «دین» در «مقام ثبوت» خاستگاه «جهان‌بینی» است؟ سروش به این مسئله به‌طور واضح نپرداخته است. البته، پرداختن به این مسئله ظاهراً بی‌ثمر است، زیرا اگر اثبات کنیم که دین در «مقام ثبوت» خاستگاه «جهان‌بینی» است، چنان‌که اشاره شد، به پیامبران اختصاص خواهد داشت و فاقد عمومیت خواهد بود.

اما «دین»، آن‌گاه‌که به دست بشر می‌رسد و متعلق معرفت قرار می‌گیرد، به «مقام اثبات» تعلق دارد. پس، «دین» در مقام اثبات همان است که از سنخ «معرفت» است و سروش آن را «معرفت دینی» می‌خواند (سروش ۱۳۷۴: ۱۰۶). «دین» در این مقام به‌عنوان نوعی «معرفت»،

هم‌چون دیگر معارف بشری، می‌تواند خودش دو مقام «اثبات» و «ثبوت» داشته باشد. «معرفت دینی» در مقام «ثبوت» معرفتی کامل و خالص است، ولی در مقام «اثبات»، هم‌چون دیگر معارف بشری، ناقص است و هویتی جمعی دارد (همان). پس از روشن‌شدن معنای معرفت دینی (دین در مقام اثبات)، می‌پرسیم که آیا معرفت دینی خاستگاه «جهان‌بینی» است یا خیر؟ در پاسخ باید گفت: آری! از نظر سروش، معرفت دینی خاستگاه «جهان‌بینی» است (سروش ۱۳۸۱: ۱۹۲؛ سروش ۱۳۵۸ الف: ۸).

اما باید دانست که از نظر او به سه گونه دین‌داری می‌توان قائل شد که «جهان‌بینی دینی» یکی از آنهاست. از نگاه سروش «دین» یا «دین‌داری» سه لایه دارد که عبارت‌اند از: شریعت، طریقت، و حقیقت. وی اذعان می‌کند که این تقسیم‌بندی را از عارفان آموخته است (سروش ۱۳۸۱: ۱۱۳). او، پس از بیان این سه اصطلاح، سه تعبیر جدید در کار می‌آورد که عبارت‌اند از: «دین‌داری معیشت‌اندیش»، «دین‌داری معرفت‌اندیش»، و «دین‌داری تجربت‌اندیش» (همان: ۱۳۱).

«دین‌داری معیشت‌اندیش» بسیار بدنی (فیزیکی) است و تجلی اصلی‌اش در اعمال ظاهری است (همان: ۱۴۱). «خدا» و «پیامبر» در این گونه از دین‌داری فقط خدا و پیامبری «قانون‌گذار» و ناظر بر اعمال انسان‌اند (همان: ۱۴۴-۱۴۶). در «دین‌داری تجربت‌اندیش» دین‌دار در پی گوهر دین است که همان حصول تجربه‌ای، کشفی، و تحوّل‌ی برای انسان است. این گونه از دین‌داری ناظر به کشف و شهود باطنی است که سروش آن را «تجربه دینی» می‌خواند (همان: ۱۷۲). چنان‌که پیداست، این دو گونه دین‌داری چندان به «جهان‌بینی» مربوط نیستند، زیرا «دین‌داری معیشت‌اندیش» بیش از آن‌که امری معرفتی باشد در آداب و اعمال بروز و ظهور دارد. «دین‌داری تجربت‌اندیش» نیز به کشف حضوری معطوف است و امری شخصی است؛ اما آن‌چه برای ما اهمیت دارد و بحث از «جهان‌بینی» را به بحث از «دین» گره می‌زند «دین‌داری معرفت‌اندیش» است.

سروش معتقد است که «اساساً برای یک دین‌دار معرفت‌اندیش دین یک مقوله معرفتی است. دین معرفت‌اندیش تقریباً با دین کلامی و فلسفی منطبق می‌شود. به تعبیر دیگر، وقتی که گفته می‌شود خدا، برای این دین‌داری خداشناسی مهم است» (همان: ۱۴۶).

«جهان‌بینی» در چنین دین‌داری‌ای بروز و ظهور می‌یابد. شخص دین‌دار، آن‌گاه که به «دین» به چشم نظامی معرفتی می‌نگرد، می‌تواند «جهان‌بینی» خود را برپایه آن نظام معرفتی بنیان نهد. در این گونه از دین‌داری پیامبر صرفاً قانون‌گذار نیست، بلکه هم‌چون معلم آمده است تا

درس‌هایی درباره عالم به ما بدهد (همان: ۱۵۰) و به ما «جهان‌بینی» بیاموزد (همان: ۱۹۲). پس، از نگاه سروش، «دین» بدین معنا می‌تواند خاستگاه «جهان‌بینی» باشد. اما جهان‌بینی دینی چگونه به دست می‌آید؟ چنین جهان‌بینی‌ای برخاسته از معرفت دینی است و معرفت دینی مستکشف از کتاب و سنت است (سروش ۱۳۷۴: ۳۸۶). پس منبع اصلی و رکن درونی معرفت دینی و جهان‌بینی دینی کتاب و سنت است. اما تفاوتی که «جهان‌بینی دینی» با دو گونه دیگر از جهان‌بینی دارد این است که ما در جهان‌بینی دینی یا به تعبیری در معرفت دینی با علمی حقیقی مواجه نیستیم. معرفت دینی پایه گذار «علم تولیدکننده» نیست، بلکه پایه‌گذار علمی مصرف‌کننده است (همان: ۳۸۷، ۴۴۷). معرفت دینی معرفتی است بلاموضوع (همان: ۲۶۱) که برخاسته از علمی مشخص با روش و غایتی مشخص نیست، بلکه علاوه بر شریعت (رکن درونی)، معارف گوناگون عصر (رکن بیرونی) نیز در بنیان‌نهادن معرفت دینی دخیل‌اند (همان: ۳۳۰). این بدان معناست که قوانین موجود در علوم عصر هم‌چون فلسفه، علوم تجربی، و ... در فهم ما از دین تأثیر می‌نهند. از این رو، معرفت دینی و جهان‌بینی برخاسته از آن با جهان‌بینی فلسفی و جهان‌بینی علمی تفاوت بنیادین دارند. اکنون نوبت آن است که مبحث دوم را آغاز کنیم که به «علم تجربی» از نگاه سروش مربوط است.

۴. چپستی «علم تجربی» از نگاه سروش

علم تجربی (science) در آثار و آرای سروش جایگاه ویژه‌ای دارد. از این رو، دستیابی به تعریف و اوصاف «علم تجربی» در آثار او کار چندان دشواری نیست.

۱.۴ تعریف «علم تجربی»

با تأمل در آثار سروش می‌توان دریافت که وی «علم تجربی» را به دو اعتبار تعریف کرده است: یکی به اعتبار روش علم تجربی و دیگری به اعتبار موضوع آن. در ادامه، می‌کوشیم تا تعریف علم تجربی به هریک از دو اعتبار مذکور را از نظر سروش بیان کنیم.

۱.۱.۴ تعریف «علم تجربی» به اعتبار موضوع

از نظر سروش، علم تجربی علمی است که فقط به کار شناخت جهان محسوسات (عالم ماده) می‌آید و قلمرو شناختش از این محدوده خارج نمی‌شود (سروش ۱۳۵۸ الف: ۷؛

سروش (۱۳۷۹: ۳۷). براساس این تعریف، موضوع «علم تجربی» جهان محسوسات است. البته باید دانست که از نگاه سروش تعریف علوم براساس موضوع به معرفت‌شناسی پیشینی برمی‌گردد (سروش ۱۳۷۴: ۳۹۲). این بدان معناست که چنین تعریفی از «علم تجربی» مربوط به مقام «ثبوت» است که توضیحش گذشت، اما به علم تجربی به‌عنوان یکی از معارف بشری در مقام «اثبات» نیز می‌توان نگرید. علم تجربی نیز، هم‌چون تمام معارف بشری، در مقام «اثبات» علمی ناقص است که هویتی جمعی دارد.

۲.۱.۴ تعریف «علم تجربی» به اعتبار روش

سروش گاهی نیز «علم تجربی» را به‌اعتبار روش آن تعریف می‌کند. به عقیده او، علم تجربی، به‌اعتبار روش آن، «منحصراً به دانش‌هایی اطلاق می‌شود که تجربه مستقیم حسی در داوری یا گردآوری‌شان دخیل باشد» (همان: ۲). سروش با این تعریف نشان می‌دهد که آنچه قوام‌بخش علم تجربی است «تجربه مستقیم حسی» است.

۲.۴ غایت «علم تجربی»

از نظر سروش، «علم تجربی» دو غایت مهم دارد: ۱. کشف حقیقت؛ ۲. نظام‌بخشی به معلومات ذهن و حیرت‌زدایی (سروش ۱۳۷۳ ب: ۱۲۷). با توجه به موضوع «علم تجربی» می‌توان گفت که غایت علم تجربی در واقع «کشف حقیقت» در دایره عالم محسوسات است؛ اما غایت دیگر «علم تجربی»، یعنی نظام‌بخشی به معلومات ذهن و حیرت‌زدایی، به «جهان‌بینی علمی» مربوط است. می‌توان این دو غایت علم تجربی را از این طریق به هم پیوند داد که هدف دانشمند تجربی این است که حقایق (واقعیات) عالم محسوسات را کشف کند تا بتواند به کثرت و پراکندگی محسوسات نظام و وحدت ببخشد و با عرضه مفاهیم علمی هر حادثه‌ای را تبیین کند و از این راه به «جهان‌بینی علمی» دست یابد.

اما سروش غایت «علم تجربی» را منحصر در این دو نمی‌داند و غایات دیگری نیز برای علم تجربی قائل است. او درباره دیگر غایات علم تجربی می‌نویسد: «علم تجربی امروز، علاوه بر دو هدف ارجمند نام‌برده، مطلوب‌های دیگر هم دارد. علم تجربی می‌خواهد حقیقت، نظام‌یافتگی، زیبایی و سادگی، قدرت پیش‌بینی و چیرگی بر طبیعت، و چهره بی‌عاطفه ریاضی همه را با هم داشته باشد» (همان).

تا این‌جا به تعریف، غایت، و یکی از تقسیمات علم تجربی پرداختیم. حال، نوبت آن است که به اوصاف «علم تجربی» از نگاه سروش پردازیم.

۳.۴ اوصاف «علم تجربی» از نگاه سروش

یکی از اوصاف «علم تجربی» این است که روش آن مشاهده و تجربه است، اما نه تجربه شخصی و درونی، بلکه تجربه‌ای که با استفاده از ابزار حسی به دست آمده و در دسترس همگان باشد (سروش ۱۳۷۹: ۶). سروش با بیان این وصف نشان می‌دهد که مثلاً تجربه‌های درونی عارفان جزو «علم تجربی» نیست. این وصف را می‌توان «عینی‌بودن» (objectivity) علم تجربی نامید، چنان‌که سروش نیز چنین کرده است (همان). بر این اساس، چنین تجربه‌ای باید «تکرارپذیر» باشد، زیرا آزمودن بی‌تکرار بی‌معناست. این بدان معناست که تجارب منحصر به فرد از دایره «علم تجربی» خارج‌اند.

یکی دیگر از اوصاف روش علم تجربی، به‌نظر سروش، این است که روش علم «گزینشی» (selective) است. به عبارت دیگر، «کل‌گرایی» (holism) یعنی هوس مطالعه و تجربه همه جوانب یک پدیده، در علم جایی ندارد. هر علمی جنبه‌ای از جنبه‌های بی‌شمار پدیده‌ای را کاوش و بررسی می‌کند (همان: ۲۵).

هم‌چنین، کاوش در علم تجربی همیشه ناظر به فرضیه‌ای است که شخص در ذهن دارد. هیچ‌کس راه نمی‌افتد تا ببیند که در جهان چه خبر است، بلکه همیشه به دنبال این می‌گردد که ببیند که آیا آن‌طور که او فکر می‌کند درست است یا خیر! (همان: ۹).

از نگاه سروش، هر نظریه علمی‌ای واجد سه ویژگی است. آن سه ویژگی از این‌هاست: ۱. قانون یا نظریه نظمی پایدار را بیان می‌کند و از نظر منطقی صورت یک قضیه کلی را دارد (همان: ۱۶)؛ ۲. نظریه‌های علمی توانایی پیش‌بینی مشروط دارند و به‌کمک آن‌ها می‌توان آینده حادثه را معلوم کرد (همان: ۱۷)؛ ۳. قانون‌ها و فرضیه‌های علمی وقوع برخی پدیده‌ها در جهان را ناممکن اعلام می‌کنند و هرچه قانونی پیش‌تر منع کند بیش‌تر علمی است (همان: ۱۹). از این‌جا می‌توان دریافت که علم تجربی (اگر مجموعه‌ای از قوانین علمی باشد) در بردارنده «قوانین علمی» است و این قوانین «کلی» «دارای توانایی پیش‌بینی مشروط» و «ابطال‌پذیر»ند.

از دیگر اوصاف «علم تجربی» این است که «علم حقیقی» است و به حقایق (واقعیات) جهان می‌پردازد و نه به اعتباریات (همان: ۷۲). سروش با بیان این ویژگی مرز «علم تجربی» را از مرز علوم چون «اخلاق» و «حقوق» جدا می‌کند. هم‌چنین، «علم تجربی» علمی توصیفی است و نه تکلیفی.

اما آیا «علم تجربی» علمی «تولیدکننده» است؟ پاسخ این پرسش «آری» یا «خیر» نیست، بلکه سروش علوم تجربی را به دو گونه «تولیدکننده» و «مصرف‌کننده» تقسیم می‌کند. به عقیده او، برخی علوم تجربی، هم‌چون بیوشیمی، «تولیدکننده» اند و برخی علوم تجربی، هم‌چون طب، «مصرف‌کننده» اند (سروش ۱۳۷۳ ب: ۱۹۳).

هم‌چنین، «علم تجربی» در واقع «دانش درجه اول» است. این بدان معناست که متعلق معرفت در «علم تجربی» جهان طبیعت (عالم ماده) است و نه خود معرفت (سروش ۱۳۷۶: ۲۸).

اما روش علم تجربی «سیر از جزئی به کلی» است (همان: ۱۰). این ویژگی به روش علم تجربی مربوط است. روش علم تجربی «روش استقرایی» است که در آن پژوهش‌گر چند نمونه جزئی از یک پدیده را بررسی می‌کند و پس از آن درباره آن پدیده حکمی کلی صادر می‌کند.

۵. ارتباط «علم تجربی» و «جهان‌بینی» از نگاه سروش

در این جا، پیش از پرداختن به ارتباط گونه‌های «جهان‌بینی» با «علم تجربی»، به این مسئله می‌پردازیم که از نگاه سروش، مراد از «ارتباط» در تعبیر «ارتباط دو گونه معرفت» چیست و چه انواعی دارد؟

۱.۵ مراد سروش از «ارتباط» معارف بشری با یک‌دیگر

از نگاه سروش معارف بشری می‌توانند واجد انواع مختلفی از ارتباط باشند که در این جا دو مورد از آنها را برمی‌شماریم و به اجمال توضیح می‌دهیم:

۱. ارتباط منطقی - تولیدی: این گونه از ارتباط بدین معناست که «قضایای موجود در یک علم قضایایی را در علم دیگر منطقیاً تولید کنند» (همان: ۴۶۷). این نشان می‌دهد که یک علم، منطقیاً، خاستگاه علم دیگری است. به عقیده سروش، چنین ارتباطی میان علوم نادر است (همان):

۲. ارتباط تولیدی - مصرفی: علوم «مصرف‌کننده» قوانین تولیدشده در علوم «تولیدکننده» را مصرف می‌کنند. از این حیث، بین این دو گونه از علم ارتباط برقرار می‌شود و علوم «مصرف‌کننده» تابع علوم «تولیدکننده» می‌شوند (همان: ۴۷۳-۴۷۴). به عقیده سروش، چنین ارتباطی از سه طریق میان علوم برقرار می‌شود: الف) دادن زاویه دید و القای پرسش؛

ب) توسعه و تضییق معنا (این بدان معناست که علوم تولیدکننده می‌توانند معانی و مفاهیم به‌کاررفته در علوم مصرف‌کننده را توسعه دهند یا آن‌ها را تضییق کنند)؛ ج) اعمال محدودیت از طریق مغفول‌نهادن پاره‌ای از احتمالات (همان)، بدان معنا که علوم تولیدکننده می‌توانند دایره پژوهش را محدود کنند، به‌گونه‌ای که پژوهش‌گر برخی احتمالات موجود را نکاود. از باب مثال، علم روان‌شناسی، که دربردارنده نظریه‌هایی درباره روان آدمی است، می‌تواند به مورخ کمک کند تا احوال پادشاهان را بهتر بکاود. برای نیل به این هدف، روان‌شناس نظریه‌هایی درباره ویژگی‌های شخصیتی حکمران بیان می‌کند و مورخ از آن بهره می‌گیرد.

اکنون باید دید که میان گونه‌های «جهان‌بینی» با «علم تجربی» چه ارتباط‌هایی می‌توان یافت، اما پیش از آن به دو مبحث سرنوشت‌ساز در آرای سروش، که به موضوع این مقاله مربوط‌اند، می‌پردازیم تا بتوانیم چندوچون ارتباط علم تجربی و جهان‌بینی را بهتر دریابیم.

۲.۵ علم در دو مرحله «گردآوری» (context of discovery) و «داوری» (context of

(justification)

به‌نظر سروش، مرحله گردآوری مرحله به‌دست‌آوردن مواد خام است (سروش ۱۳۷۴: ۹۴). در چنین مرحله‌ای مواد خام گردآوری یا کشف می‌شوند. البته مراد از کشف در این جا کشف امور صحیح نیست، بلکه ممکن است که هم امور صحیح و هم امور غلط کشف و گردآوری شوند (همان). در این مرحله نمی‌دانیم که آیا مواد گردآمده مواد مناسبی‌اند یا نه و آیا مقبول خواهند افتاد یا نه! (سروش ۱۳۷۳ ب: ۵۰).

اما پژوهش در این مرحله پایان نمی‌پذیرد، بلکه مرحله اصلی پژوهش آن‌جاست که ما درباره مواد گردآمده دست به «داوری» می‌زنیم. در این جا، به‌تعبیر سروش، چیزهایی را که شکار کرده‌ایم با معیارهای خاصی می‌سنجیم تا ببینیم که کدام را می‌توانیم قبول کنیم و کدام را نمی‌توانیم (سروش ۱۳۷۴: ۹۴). به‌عقیده سروش، اساساً مراد از روش علمی همان روش داوری است (همان).

۳.۵ علم بی‌طرف و علم جهت‌دار

به‌نظر می‌رسد که یکی از آرای سروش درباره «علم» این است که علم، به یک اعتبار، «بی‌طرف» و به‌اعتبار دیگر «جهت‌دار»^۴ است. اما مراد از دو اصطلاح «علم بی‌طرف» و «علم جهت‌دار»

چیست؟ یکی از مسائل «فلسفه علم» این است که آیا «علم» می‌تواند از مکتب (مجموعه جهان‌بینی و ایدئولوژی) تأثیر پذیرد یا خیر؟ به عبارت دیگر، اگر مکتب مقبول پژوهش‌گری مکتب A باشد و مکتب مقبول پژوهش‌گر دیگری مکتب B، آیا این تفاوت در مکاتب در نتایج پژوهش‌های علمی آن دو تأثیر می‌نهد یا خیر؟

چنان‌که پیش‌تر گفتیم، پژوهش علمی، یا به اختصار «علم»، دارای دو مقام است: مقام «اثبات» یا «تحقق» و مقام «باید» یا «ثبوت» یا «تعریف». هر علمی در مقام «ثبوت»، یا به تعبیر سروش، آن‌گاه که از چشم خدا بنگریم (سروش ۱۳۸۵: ۲۱۲)، در واقع، «موضوع»، «روش»، و «غایت» خاص خود را دارد.

از این مطلب چه استفاده‌ای می‌توان کرد؟ سروش ضابطه‌ای به دست می‌دهد که اگر در کنار مطلب پیش‌گفته قرار گیرد، می‌تواند ما را به نتیجه مهمی رهنمون شود. آن ضابطه این است که «اگر از چیزی یک نوع بیش‌تر یافت نشود، ... سخن گفتن از مکتبی یا غیرمکتبی بودن [درباره آن نوع] وجهی ندارد» (همان: ۲۰۷). نوع واحد را نمی‌توان به دو نوع مکتبی و غیرمکتبی یا اسلامی و غیراسلامی یا ... تقسیم کرد، زیرا چنان‌که پیداست، به تناقض می‌انجامد. حال این ضابطه را در کنار مطلب پیشین قرار می‌دهیم و این استدلال را می‌سازیم:

۱. در مقام «ثبوت»، ارکان سازنده علم که «موضوع»، «روش»، و «غایت» اند واحدند، بدان معنا که در مقام ثبوت نمی‌توان دو موضوع، دو روش، یا دو غایت برای علم تصور کرد. به تعبیری، ارکان سازنده علم در این مقام هر یک نوع واحدی‌اند؛
۲. نوع واحد را نمی‌توان به «مکتبی» و «غیرمکتبی» تقسیم کرد؛
۳. نتیجه: در مقام «ثبوت»، «موضوع»، «روش»، و «غایت» علم را نمی‌توان به «مکتبی» و «غیرمکتبی» تقسیم کرد.

اکنون به «علم» در مقام «اثبات» یا «تحقق» می‌پردازیم. آیا آن‌چه به عنوان علم در عالم تحقق رخ داده است نیز از «مکتب» تأثیر نمی‌پذیرد؟ پاسخ سروش به این پرسش منفی است (همان: ۲۱۲).

اما چگونه علم در مقام «اثبات» یا «تحقق» از «مکتب» دانشمند تأثیر می‌پذیرد؟ تفکیک دو مرحله «گردآوری» و «داوری» در این‌جا به کار می‌آید. به عقیده سروش، دانشمندان مختلف، براساس پیشینه فکری و فرهنگی خویش، می‌توانند علوم متمایزی تولید کنند. به نظر او، تأثیر «مکتب» در مرحله «گردآوری» است و نه مرحله «داوری» (سروش ۱۳۷۳ ب: ۵۲-۵۳). دانشمندان علوم انسانی یا طبیعی می‌توانند براساس «مکتب» خویش به گردآوری مواد خام علم دست بزنند. در این مرحله است که می‌توان علم را «جهت‌دار» دانست، اما علم بودن یا

علم‌نبودن به مرحله گردآوری منوط نیست، بلکه به مرحله داوری مربوط است (همان: ۵۴). لذا، علم در مرحله داوری بی طرف است، ولی در مرحله «گردآوری» جهت‌دار است. حال، باتوجه‌به آنچه درباره دو مبحث یادشده گفتیم، ارتباط سه گونه جهان‌بینی مذکور با علم تجربی را بررسی می‌کنیم.

۴.۵ ارتباط گونه‌های جهان‌بینی و علم تجربی

گفتیم که از نگاه سروش سه گونه جهان‌بینی وجود دارد. لذا، این مبحث را تحت سه عنوان زیر پی می‌گیریم: ۱. ارتباط جهان‌بینی فلسفی و علم تجربی؛ ۲. ارتباط جهان‌بینی علمی و علم تجربی؛ ۳. ارتباط جهان‌بینی دینی و علم تجربی.

۱.۴.۵ ارتباط «جهان‌بینی فلسفی» و «علم تجربی»

آیا «جهان‌بینی فلسفی» در «علم تجربی» تأثیر می‌نهد یا خیر؟ «علم تجربی» اگر در مقام «ثبوت» لحاظ شود، موضوع، روش، و غایت خاصی دارد. لذا، از هیچ‌گونه جهان‌بینی‌ای تأثیر نمی‌پذیرد. اما اگر در مقام «اثبات» یا «تحقق» لحاظ شود، می‌تواند از جهان‌بینی در مرحله گردآوری تأثیر بپذیرد.

در این جا می‌توان پرسید که «جهان‌بینی فلسفی» چگونه می‌تواند «علم تجربی» را در مرحله گردآوری یاری کند؟ سروش اذعان می‌کند که جهان‌بینی فلسفی نیز، هم‌چون جهان‌بینی‌های علمی و دینی، می‌تواند علم تجربی را در مرحله گردآوری یاری دهد؛ اما این امر چگونه ممکن است؟ جهان‌بینی فلسفی برخاسته از نظام فلسفی است که قوانینش یک‌سره مابعدالطبیعی‌اند. این بدان معناست که در مقام جهان‌بینی به مجموعه‌ای از پرسش‌ها و پاسخ‌های مابعدالطبیعی دست یافته‌ایم که نگاه مابعدالطبیعی ما به جهان را می‌سازند. حال، این مجموعه چگونه می‌تواند پرسش‌هایی از سنخ مسائل تجربی فراروی دانشمند تجربی قرار دهد؟ آری! جهان‌بینی فلسفی می‌تواند دایره نگاه دانشمند تجربی را توسعه دهد یا تضییق کند، ولی این توسعه و تضییق در فرایند پژوهش چه دخالتی می‌کنند؟ به نظر می‌رسد که این مدعای سروش چندان دفاع‌پذیر نیست. گفتنی است که چنین مسئله‌ای در دو گونه جهان‌بینی دیگر مطرح نیست، زیرا جهان‌بینی علمی چون به قلمرو مسائل طبیعی مربوط است می‌تواند در مرحله گردآوری «علم تجربی» مؤثر باشد. معرفت دینی و به تبع آن جهان‌بینی دینی نیز چون موضوع و روش خاصی ندارند از گزند این اشکال مصون‌اند.

آیا «علم تجربی» نیز در «جهان‌بینی فلسفی» تأثیر می‌نهد؟ اگر بپذیریم که جهان‌بینی غایت‌«فلسفه» است، شاید نتوان برایش مرحله «گردآوری» در نظر گرفت. مرحله «گردآوری» به «فلسفه» مربوط است و «علم تجربی» می‌تواند بر «فلسفه» در مرحله گردآوری تأثیر نهد (سروش ۱۳۷۹: ۶۱). اما شاید نتوان این را به «جهان‌بینی فلسفی» نیز تعمیم داد. آری! علم تجربی از طریق فلسفه می‌تواند در جهان‌بینی فلسفی تأثیر نهد، زیرا علم تجربی برای فلسفه مسئله می‌آفریند و فلسفه هم جهان‌بینی فلسفی را بنیان می‌نهد.

۲.۴.۵ ارتباط «جهان‌بینی علمی» و «علم تجربی»

سخن از ارتباط جهان‌بینی علمی و علم تجربی با آن‌چه پیش‌تر درباره ارتباط جهان‌بینی فلسفی و علم تجربی گفتیم متفاوت است. در مبحث پیشین، با استفاده از ضابطه‌ای که سروش به دست داده، مسئله را تحلیل و بررسی کردیم؛ اما آن ضابطه در این‌جا کارگر نیست، زیرا ما با دو علم متمایز «تولیدکننده» و «حقیقی» روبه‌رو نیستیم، بلکه جهان‌بینی علمی به‌اعتباری همان علم تجربی و علم تجربی به‌اعتباری همان جهان‌بینی علمی است. به‌عبارت‌دیگر، ما در این مبحث با یک علم روبه‌رویم که به دو اعتبار لحاظ شده است. حال که چنین است، می‌توان گفت که سخن‌گفتن از «ارتباط» آن دو امری بی‌معناست، چنان‌که براساس جست‌وجوی ما، در هیچ‌یک از آثار سروش نیز از چنین ارتباطی سخن نرفته است.

در مبحث «جهان‌بینی علمی» و «غایت علم تجربی» گفتیم که جهان‌بینی علمی بر غایت علم تجربی منطبق است. بنابراین، رسیدن به «جهان‌بینی علمی»، که همان عرضه قالب و چهارچوب برای توصیف و تفسیر جهان مادی است، غایت علم تجربی است. پس، می‌توان گفت که ارتباط «جهان‌بینی علمی» و «علم تجربی»، در واقع، از سنخ ارتباط غایت علم با علم است.

۳.۴.۵ ارتباط «جهان‌بینی دینی» و «علم تجربی»

جهان‌بینی دینی، برخلاف جهان‌بینی فلسفی و علمی، برخاسته از معرفتی «مصرف‌کننده» است. معارف مصرف‌کننده، چنان‌که گفته شد، به معارف تولیدکننده وابسته‌اند و از خود چیزی ندارند. از این‌جا می‌توان دریافت که «جهان‌بینی دینی» نمی‌تواند «علم تجربی» بیافریند، هم‌چنان‌که سروش نیز تأکید می‌کند که پیامبران نیامده‌اند تا به کسی فلسفه، هندسه، و علم تجربی بیاموزند (سروش ۱۳۸۱: ۸۳). اما آن دسته از علوم تجربی که تولیدکننده‌اند می‌توانند قوانینشان را در ایجاد «جهان‌بینی دینی» دخالت دهند.

اما آیا هیچ‌گونه ارتباطی میان «جهان‌بینی دینی» دانشمند با «علم تجربی» ای که او تولید کرده وجود ندارد؟ پاسخ این پرسش را از ضابطه‌ای که پیش‌تر از زبان سروش بیان کردیم می‌توان دریافت. جهان‌بینی، ایدئولوژی، دین، فرهنگ، و اقلیم یک دانشمند می‌تواند علم تجربی‌ای را که او تولید کرده از علوم تجربی‌ای که دیگران تولید کرده‌اند متمایز کند.

وقتی که به تاریخ بازمی‌گردیم نشانه‌های تأثیر جهان‌بینی دینی در علم تجربی را می‌بینیم. از باب مثال، یکی از نمودهای تأثیر جهان‌بینی دینی در علم تجربی را می‌توان در قرون نخستین مسیحی جست. به عقیده دمپی‌یر، در فضای اولیه اندیشه مسیحی، دانشمندان به سوی دانش دینی حرکت می‌کردند و دانش غیردینی کفر تلقی می‌شد (دمپی‌یر ۱۳۸۹: ۱۱۵). در چنین فضایی دانش طبیعی موظف است که خود را مثلاً با مسئله «خلقت» در دین مطابقت دهد و اگر چنین نباشد، مردود است. بنابراین، دانش طبیعی رنگ‌وبویی دینی به‌خود می‌گیرد.

مطلبی که باید در این جا یادآور شد این است که ارتباط «علم تجربی» با «معرفت دینی»، که خاستگاه جهان‌بینی دینی است، ارتباط منطقی - قیاسی یا منطقی - تولیدی نیست. لذا نباید تصور کرد که برطبق این نظریه مثلاً از قضیه «آب از هیدروژن و اکسیژن تشکیل شده است»، که قضیه‌ای تجربی است، منطقی می‌توان معرفت دینی استخراج کرد، بلکه ارتباط علم تجربی تولیدکننده با معرفت دینی ارتباطی تولیدی - مصرفی است که در آن پیوند دو معرفت از سه طریق برقرار می‌شود که توضیحشان گذشت.

شاید یکی از نمودهای بسیار بارز تأثیر علم تجربی در معرفت دینی به ماجرای «نظریه تطور انواع» داروین بازگردد. این نظریه با برخی مفاهیم دینی، یا بهتر بگوییم استنباط‌های عالمان دینی از دین، آشکارا ناسازگار بود. پیش از داروین، «پذیرش جزئیات داستان آفرینش موجودات زنده، بدان صورت که در سفر پیدایش آمده است، جزو ضروریات دین درآمده بود و در قرن نوزدهم ظاهراً همه دنیای مسیحی به آن اعتقاد داشت» (همان: ۴۵۹). اما انتشار کتاب منشأ انواع داروین اعتقاد به نیای نخستین را به‌چالش کشید. اندک‌اندک نظریه تطوری داروین، به‌کمک شواهد بسیار، مقبول‌بخش تحصیل‌کرده ملت‌ها افتاد و برخی آموزه‌های کهن کلیسا را تضعیف کرد (همان).

سرانجام، باید بگوییم که معرفت دینی نیز، هم‌چون معارف دیگر، دو مقام «اثبات» و «ثبوت» دارد. آنچه در این جا گفتیم به معرفت دینی در مقام «اثبات» مربوط است و نه مقام «ثبوت»، زیرا معرفت دینی در مقام «ثبوت» در اوج کمال و تمامیت است (سروش ۱۳۷۴: ۲۰۶) و تغییری در آن راه ندارد.

۶. تحلیل و نقد

درباره رأی سروش در باب «ارتباط علم تجربی و جهان‌بینی» می‌توان گفت که رأی او اجمالاً دفاع‌پذیر است. بی‌شک، توجه به دو مرحله «گردآوری» و «داوری» تأثیر عظیمی در تبیین رأی او می‌نهد. براساس این رأی سروش، هم می‌توان ارتباط معارف بشری را دریافت و هم می‌توان استقلال معارف بشری را تبیین کرد. این بدان معناست که دانشمندان علوم مختلف پیش از آن‌که درباره مسائل گوناگون داوری کنند باید با آن مسائل مواجه شوند. مواجهه با مسائل گوناگون، در واقع، در مرحله «گردآوری» رخ می‌دهد. از باب مثال، دانشمندان مسلمان، چه در علوم تجربی و چه در فلسفه، با مسائلی مواجه‌اند که شاید دانشمندان دیگر با آن‌ها مواجه نباشند. برای فیلسوف مسلمان «معاد جسمانی» مسئله مهمی است که می‌تواند آن را در نظام فلسفی خود بررسی کند و درباره‌اش «داوری» کند. به تعبیری، او در منابع دینی با مسئله معاد جسمانی مواجه می‌شود و معتقد است که قضایای این مسئله از دین صادقانه است. هم‌چنین، معتقد است که دین و قضایای دینی با نظام عقلی بشر مطابقت دارند و می‌توان آن‌ها را در این نظام تحلیل یا اثبات کرد. لذا، وی مسئله «معاد جسمانی» را در نظام فلسفی خود، که برخاسته از عقل اوست، بررسی و با زبان فلسفی خودش آن را اثبات می‌کند؛ اما شاید چنین مسئله‌ای برای فیلسوف خداناباور مطرح نباشد و در آثار او نتوان چنین مسئله‌ای را سراغ گرفت. چنان‌که پیداست، در این مرحله فیلسوف مسلمان با فلسفه فیلسوف خداناباور تفاوت دارد و این تفاوت حاصل ارتباط معارف بشری در مرحله گردآوری است. اما آن‌گاه که به مرحله داوری می‌رسیم درمی‌یابیم که هر دو دانشمند برای بررسی مسائل از روش خاص خویش بهره می‌گیرند. در این مرحله، معارف بشری با یک‌دیگر ارتباطی ندارند و نمی‌توان مثلاً نحوه داوری در فلسفه را با نحوه داوری در علوم تجربی خلط کرد.

اما در این میان پرسش‌ها و ابهاماتی به چشم می‌خورند که ممکن است نتایج به دست آمده را تغییر دهند؛ لذا، ما در این جا به بعضی از آن‌ها اشاره می‌کنیم.

۱. گفتیم که سروش «معرفت» را به دو مقام «اثبات» و «ثبوت» تقسیم می‌کند. در این جا می‌توان پرسید که تقسیم «معرفت» به این دو مقام چگونه ممکن است؟ پیش‌تر گفتیم که از نظر سروش، هر یک از علوم مختلف در مقام «ثبوت» موضوع و روش واحد خاص خود را دارند. حال، پرسش این است که آیا می‌توان از منظر مقام «ثبوت» به علم نگریست؟ آیا در مقام «ثبوت» پرسش‌ها و پاسخ‌های مشخصی وجود دارند که سازنده علوم مختلف‌اند؟ آیا فرض کردن چنین مقامی برای علوم منطقی است؟ آیا می‌توان گفت که مثلاً «فیزیک» دو مقام

دارد که یکی از منظر خداست و یکی از منظر بشر؟ آیا «معرفت» با بشری بودن گره نخورده است؟ اگر معرفت با بشری بودن گره خورده باشد، دیگر نمی‌توان برای آن مقام ثبوتی و رای ذهن بشر تصور کرد. «علم» هرچه هست، همین است که بشر تولیدش می‌کند. اگر این دو مقام از میان برخیزند، پرسش از «علم مکتبی» و «غیرمکتبی» و تفکیک علم به این دو نوع توجیه بهتری می‌یابد، زیرا در این صورت آنچه «علم» نامیده می‌شود به تعداد عالمان مختلف خواهد بود و در چنین گوناگونی‌ای تصور «علم مکتبی» و «علم غیرمکتبی» آسان‌تر است.

البته، پذیرفتن دو مقام «ثبوت» و «اثبات» برای «دین» امر ناممکنی نیست. دین در مقام ثبوت همان حقیقتی است که نزد صاحبان یا اولیای دین است و متدینان بدان دسترسی ندارند. بنابراین، نمی‌توان وجود مقام ثبوت برای دین را انکار کرد. به تعبیری، برای دین می‌توان حقیقتی و رای افهام بشر تصور کرد، ولی به عقیده ما به چنین حقیقتی برای معرفت بشری نمی‌توان قائل بود. بر این اساس، آن‌گاه که دین متعلق معرفت قرار می‌گیرد، دو مقام ثبوت و اثبات نخواهد داشت، بلکه صرفاً در مقام اثبات می‌توان بدان نگریست؛ اما پیش از تعلق به معرفت، مقام ثبوتی دارد که از افهام بشر دور است. بنابراین، برخلاف حقیقت دین، معرفت دینی نیز، هم‌چون معارف علمی و فلسفی، مقام ثبوت ندارد، بلکه معرفت دینی همان است که در افهام بشر پدید می‌آید؛

۲. گفتیم که سروش مرحله گردآوری را مرحله جمع‌آوری مواد خام می‌داند، اما می‌توان گفت که تعبیر «مواد خام» در سخن سروش تعبیر نارسایی است. مواد خام به چه معناست و چگونه می‌توان درباره آن‌ها داوری کرد؟ بعید است که مراد سروش از «مواد خام» علم «تصورات صرف» باشد، زیرا درباره مشتی «تصور صرف» چگونه می‌توان داوری کرد؟ باید حکمی در میان باشد تا بتوان درباره‌اش داوری کرد. مرحله گردآوری مرحله جمع‌آوری داده‌های تصویری صرف و بی‌حکم نیست، بلکه مرحله «کشف» نظریه است که دانشمند در مرحله داوری از آن دفاع می‌کند. بنابراین، در این جا می‌توان گفت که سخن سروش، اگر نگوییم که نادرست است، قدری نارساست؛

۳. توجه به مرحله گردآوری ما را با ابهام بزرگی روبه‌رو می‌کند و آن این‌که اگر هویت علم برخاسته از «مرحله داوری» باشد، «مرحله گردآوری» از هویت علم خارج خواهد بود. این بدان معناست که اگر ارتباط معارف بشری را به مرحله گردآوری مرتبط بدانیم، در واقع ارتباط میان معارف را از میان برده‌ایم. به تعبیر دیگر، اگر بپذیریم که ارتباط معارف بشری به مرحله گردآوری آن‌ها بازمی‌گردد، در واقع پذیرفته‌ایم که معارف بشری با یک‌دیگر ارتباطی ندارند. لذا به عقیده ما

بهتر است که براساس تقسیم معرفت به دو مرحله پیش‌گفته، به عدم ارتباط حقیقی معارف قائل شویم؛

۴. چنان‌که گفتیم، سروش معتقد است که جهان‌بینی دینی از معرفت دینی برخاسته است و معرفت دینی معرفتی مصرف‌کننده است. در این‌جا می‌توان پرسید که اگر معرفت دینی معرفتی مصرف‌کننده باشد، چگونه ممکن است که در برخی قضایا «علم» و «دین» یا «فلسفه» و «دین» متعارض باشند؟ سروش معتقد است که دین صرفاً پذیرای قوانین علوم دیگر است و براساس آن‌ها تبیین و تفسیر می‌شود، اما با رجوع به دین می‌توان دریافت که دین نیز به‌خودی‌خود قوانینی دارد که به کار تفسیر جهان می‌آیند. نشانه این مطلب، چنان‌که اشاره کردیم، تعارض علم و دین یا علم و فلسفه در برخی قضایاست. از باب مثال، می‌توان به آرای ابن‌سینا درباره «معاد جسمانی» رجوع کرد. او آرای فلسفی خود درباره معاد جسمانی را با آموزه‌های دین در این‌باره ناسازگار یافته است (ابن‌سینا ۲۰۰۷: ۱۲۷).

۷. نتیجه‌گیری

از آن‌چه گفته شد، می‌توان نتیجه گرفت:

۱. از نگاه سروش، علم در مقام «اثبات» دو مرحله «گردآوری» و «داوری» دارد؛
۲. از نظر سروش، داوری در علوم امر ثابتی است و در اختیار کسی نیست، ولی گردآوری در علوم گستره‌ای فراخ دارد و هرچیزی می‌تواند برای عالم مسئله‌آفرین باشد؛
۳. به عقیده سروش، جهان‌بینی فلسفی با علم تجربی در مقام «اثبات» و مرحله «گردآوری» ارتباط دارد؛ اما علم تجربی نیز در مقام «اثبات» و مرحله «گردآوری» می‌تواند در فلسفه تأثیر نهد و از طریق فلسفه، که خاستگاه جهان‌بینی فلسفی است، در جهان‌بینی فلسفی تأثیر نهد، چراکه نمی‌توان برای «جهان‌بینی فلسفی» مرحله گردآوری تصور کرد؛
۴. از نظر سروش، ارتباط «جهان‌بینی دینی» و «علم تجربی» نیز تقریباً همانند ارتباط «جهان‌بینی فلسفی» و «علم تجربی» است، با این تفاوت که معرفت دینی که خاستگاه جهان‌بینی دینی است، برخلاف معرفت فلسفی و علمی، معرفتی مصرف‌کننده است. پس، جهان‌بینی دینی می‌تواند در علم تجربی در مقام «اثبات» و در مرحله «گردآوری» تأثیر نهد؛
۵. به عقیده سروش، علم تجربی نیز می‌تواند در معرفت دینی در مقام «اثبات» و مرحله «گردآوری» تأثیر نهد و به تبع آن، در جهان‌بینی دینی نیز اثر نهد؛

۶. در نگاه سروش، ارتباط جهان‌بینی علمی با علم تجربی با ارتباط دو گونه جهان‌بینی دیگر با علم تجربی متفاوت است. جهان‌بینی علمی، به یک اعتبار، همان علم تجربی است. به تعبیری، در این جا می‌توان گفت که ارتباط جهان‌بینی علمی با علم تجربی شبیه به ارتباط علت غایی با علت فاعلی است؛

۷. به عقیده ما، اولاً ارتباط معارف بشری در مرحله گردآوری در واقع به عدم ارتباط آن‌ها می‌انجامد؛ ثانیاً، تصور مقام ثبوت برای معارف بشری قدری دشوار است؛ ثالثاً، معرفت دینی صرفاً معرفتی مصرف‌کننده نیست، بلکه معرفتی تولیدکننده است، چنان‌که گاهی قضایای برخاسته از دین با قضایای برخاسته از فلسفه و علم متعارض‌اند.

پی‌نوشت‌ها

۱. نیز بنگرید به سروش ۱۳۵۸ ب: ۱۳.
۲. سروش ابتدا «حقیقت دین» را امری الهی می‌دانست (بنگرید به سروش ۱۳۷۴: ۱۱۲)، اما بعدها از این نظر روی گرداند و «حقیقت دین» یا به تعبیر خودش «خود دین» را امری بشری دانست (بنگرید به سروش ۱۳۷۸: ۷).
۳. سروش هر دو واژه را به کار می‌برد (بنگرید به سروش ۱۳۸۱: ۱۱۳).
۴. سروش از اصطلاح «جهت‌دار» استفاده نکرده است، بلکه این اصطلاح پیش نهاد ماست.

کتاب‌نامه

- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۲۰۰۷)، *أحوال النفس: رسالته فی النفس و بقاءها و معادها*، پاریس: دارُ بیبلیون.
- دمپیر، ویلیام (۱۳۸۹)، *تاریخ علم*، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران: سمت.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۵۷)، *علم چیست؟ فلسفه چیست؟*، تهران: حکمت.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۵۸ الف)، *چه کسی می‌تواند مبارزه کند؟*، تهران: نشر و پژوهش‌های اسلامی.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۵۸ ب)، *دانش و ارزش؛ پژوهشی در ارتباط علم و اخلاق*، تهران: یاران.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۰)، *رازدانی و روشن‌فکری و دین‌داری*، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۳ الف)، *ایدئولوژی شیطانی*، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۳ ب)، *تفرج صنع*، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۴)، *قبض و بسط تنوریک شریعت: نظریه تکامل معرفت دینی*، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.

نقد ارتباط علم تجربی و جهان بینی ... (علی مؤیدی و دیگران) ۲۸۹

- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۸)، بسط تجربه نبوی، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۹)، آیین شهریاری و دین داری، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۸۱)، سنت و سکولاریسم، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۸۵)، «اسلام و علوم اجتماعی؛ نقدی بر دینی کردن علم»، در: علم دینی؛ دیدگاه‌ها و ملاحظات، سیدحمیدرضا حسنی و دیگران، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۸۸)، علم‌شناسی فلسفی؛ گفتارهایی در فلسفه علوم تجربی، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.

