

## ارزیابی ادله انکار علم دینی (بر اساس دیدگاه عبدالکریم سروش) <sup>◇</sup>

احمد شه‌گلی<sup>1</sup>

### چکیده

**هدف:** مخالفان علم دینی از منظرهای گوناگونی تولید علم دینی را انکار کرده‌اند. از مشهورترین مخالفان علم دینی در جامعه ما، عبدالکریم سروش است. هدف از نگارش این مقاله، تبیین و ارزیابی دیدگاه وی در انکار علم دینی بود. **روش:** روش گردآوری اطلاعات، کتابخانه‌ای و در استنتاج، توصیف و تحلیل و نقد است. **یافته‌ها:** سروش برای انکار علم دینی از ادله مختلفی استفاده کرده که عمده آنها عبارتند از: نفی علم دینی از طریق تحریف محل نزاع؛ امتناع علم دینی؛ نفی علم دینی از طریق موضوع، روش، غایت و فرایند تولید علم؛ تلقی تجربی از علم؛ جدایی دانش از ارزش و رویکرد حداقلی به دین. **نتیجه‌گیری:** ادله سروش در انکار علم دینی دارای اشکالات و چالشهای اساسی است.

**واژگان کلیدی:** علم دینی، ادله انکار علم دینی، عبدالکریم سروش.

◇ دریافت مقاله: 98/06/10؛ تصویب نهایی: 98/11/23.

1. دکتری فلسفه و کلام اسلامی، استادیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران / نشانی: تهران: خیابان ولیعصر، خیابان نوفل لوشاتو، کوچه شهید ارکلیان، شماره 4 / نمابر: 66965348 / Email: shahgoliahmad@gmail.com

## الف) مقدمه

اخیراً مباحث فراوانی در جامعه ما درباره علم دینی مطرح شده است. صف آرای موافقان و مخالفان علم دینی و وجود تقریرات مختلف، هر چه بیشتر باب بحث و نقد این موضوع را باز کرده است. سروش، از مشهورترین مخالفان علم دینی در مقاله‌های «موضوع، روش، اعتبار، مسائل و مشکلات علوم انسانی» (1365) و «علوم انسانی در نظام دانشگاهی» (1360) درباره علم انسانی بحث کرده است. در رویکردهای متأخر نیز در «اسلام و علوم اجتماعی: نقدی بر اسلامی کردن علوم» (1385) و «راز و ناز علوم انسانی» (1389) به نفی امکان اسلامی سازی علوم انسانی پرداخته است.

در خصوص ادله و ادعاهای مخالفان علم دینی، نقدهای مختلفی نگاشته شده است. در کتابهای «در جستجوی علوم انسانی اسلامی» (خسروپناه، 1393)، «علم دینی: دیدگاهها و ملاحظات» (حسنی و همکاران، 1390) و «معنا، امکان و راهکارهای تحقق علم دینی» از حسین سوزنجی، دیدگاههای موافقان و مخالفان علم دینی بررسی و نقد شده است. در برخی مقالات نیز مانند «بررسی دلایل مخالفت با علم دینی» از سید محمد تقی موحد ابطی و «بررسی نقادانه دیدگاه مخالفان در ملاک تمایز علم دینی از علم غیر دینی» از محمد مهدوی نیز اشاراتی به برخی از مباحث دکتر سروش شده است. در آثار نگاشته شده، اغلب دیدگاه دکتر سروش در ضمن سایر مخالفان بحث شده و به طور مستقل و مستوفی درباره ادله و اشکالات نظریه وی بحث نشده است. از این رو، در این مقاله در صدد صورت‌بندی ادله سروش در نقد علم دینی و بیان چالشهای جدید دیدگاه وی از زوایای مختلف هستیم.

سروش تعریفهای مختلفی از علم دینی ارائه کرده است که عبارتند از: علم مستخرج از متون دینی (سروش، 1389) یا استخراج روشمند یک علم از دین؛<sup>1</sup> استنباط پاره‌ای از نکات درباره دین؛<sup>2</sup> دینی بودن به اعتبار عالم.<sup>3</sup> سروش دو معنای اخیر از علم دینی را می‌پذیرد، اما معنای اول را نفی و آن را به معنای نقلی کردن علوم انسانی می‌داند (همان). معنای دوم و سوم در علم دینی که سروش آن را پذیرفته، اگر چه مفید و مناسب است، اما مطلوب اصلی نیست. بنابر این، در بحث علم دینی عمدتاً هدف تولید علوم انسانی اسلامی از متون دینی است. اگر چه در بحث علم دینی در برخی از دیدگاهها علاوه بر علوم انسانی شامل علم

1. «یک وقت می‌گویم علمی با تعریف و روش معین، مثلاً به نام فلسفه که قابل استخراج از متون دینی باشد؛ این اولاً ممکن نیست، ثانیاً معنا ندارد و مطلوب نیست که یک مکتب، علمی را با تعریف و روشی بسازد؛ چون این همان علمی است که دیگران هم می‌سازند. فلسفه بیش از یک فلسفه نیست و اگر هم مکتبی به ساختن فلسفه همت بگمارد، همان را خواهد ساخت که دیگری ساخته است» (سروش، 1385/الف: 223-224)

2. «یک وقت متون دینی را می‌کاویم و پاره‌ای نکات فلسفی را که در قرآن، روایات و معارف دینی آمده است استخراج می‌کنیم؛ این جای انکار ندارد...» (همان)

3. «در مورد علوم انسانی دو کار باید انجام پذیرد: یکی، جراحی منطقی و جدا کردن دانش از ارزش و دیگری، پروراندن عالمان واقف به شرع و مسلط به معارف و اندیشه‌های خالص دینی و انسان‌شناسی مذهبی از یک طرف و متبحر در علوم انسانی جدید از طرف دیگر؛ تا ضمیر اینان خاک حاصلخیزی برای علوم انسانی اسلامی باشد» (سروش، 1373/ب: 199)

طبیعی نیز شامل می‌شود، اما عمدتاً مقصود از این تعبیر در جامعه ما، علوم انسانی است. مراد سروش از انکار علم دینی، هر دو معنای علم انسانی و تجربی را در بر می‌گیرد. در برابر مخالفان علم دینی از جمله سروش، قائلان به امکان تولید علم دینی قرار دارند. قائلان به علم دینی با همه تقریرات متفاوتشان، دست کم درباره استخراج علوم انسانی اسلامی از متون دینی به صورت روشمند مشترک‌اند. درباره علوم تجربی نیز ادعاهایی با تفاوت در تقریر مطرح شده است.

### ب) ادله دکتر سروش در انکار علم دینی

ادله سروش بر انکار علم دینی، از منظرهای مختلف و در قالبهای کلی معرفت‌شناختی، روش‌شناختی و دین‌شناختی است. در این میان، ادله‌ای که ناظر به عدم امکان ذاتی علم دینی است، به سبب مبنایی بودن، قابل توجه بیشتری است که رایج‌ترین آنها به شرح ذیل است.

#### 1. نفی علم دینی از طریق تحریف محل نزاع

مخالفان علم دینی تقریرهای مختلفی از محل نزاع دارند. گاه بر اساس یک تقریر خاص از محل نزاع، به انکار علم دینی می‌پردازند. از دیدگاه دکتر سروش می‌توان به جای اسلامی کردن علم از تعبیر دینی کردن علم استفاده کنیم و حتی به تعبیر عام‌تر، می‌توانیم ایدئولوژیک کردن یا مکتبی کردن علم را بگذاریم (سروش، 1385 الف: 337-338). سروش در مقاله «راز و ناز علوم انسانی» علم دینی را به علم نقلی تحویل می‌برد. بر اساس این رویکرد، «دینی کردن علم» همان «نقلی کردن» آن است (همو، 1389). ایشان در مواردی با ارائه مثالهایی از علوم تجربی (فیزیک اسلامی، ریاضی اسلامی و...)، سعی می‌کند مسئله را از محور اصلی خود به امری به ظاهر نشدنی و تعجب‌برانگیز تنزل دهد! وی سعی دارد با نشان دادن مثالهایی به ظاهر عجیب (مثلاً ریاضی اسلامی)، اصل مسئله را انکار کند (همان). او در این باره می‌نویسد: «آنان به علم انسانی عقلی و تجربی بدگمان‌اند و خواهان بناکردن علوم انسانی نقلی‌اند؛ یعنی علومی که از دل متون مقدس استخراج شوند و احوال فرد و جامعه را برای همیشه و به نحو صادق بازگویند... حتی اگر کار به همین جا ختم می‌شد، باز قابل تحمل بود که قومی بنشینند و علوم انسانی نقلی بنا کنند و قوم دیگر علوم انسانی تجربی و عقلی... آنان خواستار طرد قاطع علوم انسانی عقلی و تأسیس علوم انسانی نقلی‌اند و همین علوم انسانی نقلی است که نام علوم انسانی اسلامی و بومی را به خود گرفته است» (همان).

#### ارزیابی

1. یکی از شگردهای مغالطه، ارائه تصور سطحی از دیدگاه رقیب و سپس پرداختن به نقد آن است. سروش ابتدا علوم انسانی اسلامی را به علوم انسانی نقلی تحویل می‌برد، سپس نقدهای خود را متوجه این تقریر سطحی می‌کند. به طور طبیعی تلقی نقلی کردن علوم اسلامی چالشهای فراوانی را پیش می‌آورد. برای مثال،

### 334 ♦ ارزیابی ادله انکار علم دینی (بر اساس دیدگاه عبدالکریم سروش)

یکی از مدعیان علم دینی، آیت‌الله جوادی آملی است که نظریه وی در این باره، جدید و دارای مبانی و ادله خاص است. سروش با برگرفتن جملاتی از سخنان ایشان و افزودن امور دیگر، بدون توجه به مبانی و نظام فکری در این زمینه، تصویری کاریکاتوری و سطحی از دیدگاه وی ارائه می‌دهد. سروش می‌نویسد: «آیت‌الله جوادی آملی دیری است که درین وادی گام می‌زند و به بانگ بلند می‌گوید اگر ما از یک حدیث لا تنقص الیقین بالشک (یقین خود را با شک مشکن) توانسته‌ایم باب عظیمی به نام استصحاب را در اصول فقه باز کنیم و آن همه دقایق و ظرایف فقهی و اصولی از آن بیرون آوریم، چرا نتوانیم از یک حدیث در باب زراعت و علم کشاورزی را بیرون آوریم یا از آیات مربوط به کشتی نوح، علم کشتی‌سازی یا از احادیث دیگر، علوم تربیتی را و قس علیهذا» (همان) و می‌افزاید: «هنوز صدای آیت‌الله جوادی آملی در گوش من است که در ستاد انقلاب فرهنگی می‌گفت هر چه علوم انسانی می‌گویند بالقوه القریبه من الفعل در فلسفه اسلامی هست. دلیلش هم یکی این بود که بوعلی گفته است مرد و زن دو صنف‌اند از یک نوع، نه دو نوع (!) و دلیل دیگرش هم این بود که رابطه نماز استسقا با باران را فلسفه می‌تواند توضیح دهد نه علوم انسانی» (همان). جریانهای مختلفی در کشور درصدد دفاع از علوم انسانی اسلامی‌اند و هر یک تقریرهای متفاوتی از این موضوع دارند، اما مقصود آنها نقلی کردن علوم اسلامی نیست. اگر چه برخی از طرفداران علم دینی قائل به استنباط علوم انسانی از دین‌اند، اما مبانی و روش و ساختار نظریات آنان با تقریر سروش از علم دینی کاملاً متفاوت است. اگر نقلی بودن به معنای علم مستخرج از متون دینی است، این عبارت تعبیر مناسبی برای به کار بردن دیدگاههای مختلف در این موضوع نیست و کاربرد آن نوعی سطحی جلوه دادن دیدگاه رقیب است. هر یک از مدعیان استنباط علم از دین، تقریرات و تبیینهای مختلفی از این موضوع ارائه می‌دهند و مبانی و سازوکار تولید علوم انسانی اسلامی در هر یک متفاوت است. برای نمونه، فرهنگستان علوم اسلامی که دامنه اسلامی‌سازی را در علوم تجربی نیز جاری می‌دانند، به صراحت معنای نقلی بودن آن را نفی می‌کنند؛ آقای میرباقری می‌نویسد: «زمانی متصف به دینی بودن می‌شود که بتوان به صورت منطقی و متدبیک نسبت آن را با وحی (یعنی کتاب و سنت) معلوم کرد و اصرار دارند که این سخن به معنی نقلی شدن همه علوم نیست، بلکه به این معناست که منطق علوم و حجیت آنها باید به تأیید نقل برسد» (میرباقری، 1392: 116). یکی دیگر از محققان فرهنگستان علوم اسلامی قم می‌نویسد: «علم دینی آن علمی است که با واسطه یا بی‌واسطه صحت آن به فرهنگ، مذهب و به گزاره‌های دینی مستند می‌شود. قید با واسطه که عرض کردم، مهم است؛ یعنی علم دینی معنای آن این نیست که علم را می‌خواهیم نقلی کنیم. نقلی به معنای استناد مستقیم آن علم به آیات و روایات است. این نوع استناد لزوماً ملاک نیست، بلکه می‌خواهیم ارتباط برقرار شود، و لو این ارتباط با چند واسطه اتفاق افتاده باشد. بنابر این، تعدد وسائط برایمان مهم نیست؛ مهم آن استنادی است که در نهایت پیدا می‌شود» (پروزمند، بی‌تا). سروش در راستای سطحی جلوه دادن دیدگاه رقیب، ادعا می‌کند که موافقان علم دینی خواهان طرد قاطع علوم انسانی تجربی‌اند، در حالی که چنین نیست. قائلین به تولید علم دینی، ابداً منکر همه علوم انسانی موجود نیستند.

استفاده از برخی از دستاوردهای علوم انسانی تجربی موجود در امتداد اسلامی‌سازی علوم است و اساساً پایه‌ریزی علوم انسانی اسلامی با هدف حذف تمام دستاوردهای علوم انسانی تجربی موجود میسر و مطلوب نیست. بنابر این، ادعای سروش نسبت نابجا به طرفداران این نظریه و تحریف صورت مسئله است.<sup>1</sup>

2. فرض کنیم یک تلقی از علوم انسانی اسلامی، نقلی کردن این علوم است؛ آیا اگر یک تلقی، نادرست باشد؛ می‌تواند همه آنها را خطا دانست؟ سروش با نادیده گرفتن تلقی‌های مختلف از علم دینی، آنها را به یک دیدگاه تحویل برده و بر اساس همان دیدگاه، اشکالات خود را مطرح کرده است. برای مثال در نظریه آیت‌الله جوادی آملی، اساساً تولید علم دینی هویت دیگری به خود می‌گیرد. از دیدگاه ایشان، علم اگر علم باشد و نه وهم و خیال، لزوماً دینی خواهد بود. بر این اساس، علم اگر علم است، نمی‌تواند غیر اسلامی باشد؛ زیرا علم صائب، تفسیر فعل الهی است و تبیین فعل الهی حتماً اسلامی است، گرچه شخص خلقت خدا را طبیعت بیندازد (جوادی آملی، 1390: 144؛ همو، 1389: 14-13؛ همو، 1392: 34). بر اساس دیدگاه ایشان، در ملاک دینی دانستن یک مطلب حتماً نیاز نیست که عیناً آن گزاره در متن دین آمده باشد، بلکه مطالبی که به صورت التزامی و قاعده کلی بیان شده باشد، همه فروعی که از آن مطلب به صورت قاعده کلی استنباط می‌شود، علم دینی است (همو، 1386: 97). همچنین دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی، نظریه فرهنگستان علوم اسلامی، نظریه الگوی حکمی - اجتهادی دکتر خسروپناه، نظریه علم دینی بر پایه سنجش معادلات علم و دین از آیت‌الله عابدی شاهرودی، نظریه علم قدسی دکتر نصر، نظریه مدل تأسیسی علم دینی، نظریه مدل پارادایم اجتهادی دانش دینی (پاد) و...، هر یک تبیین‌های متفاوت از علم دینی‌اند. چگونه می‌توان همه این دیدگاهها را به یک تلقی سطحی تنزل داد و با نفی یک مورد، سایر دیدگاهها را نیز نفی کرد؟ دینی نامیدن یک علم، معانی مختلفی دارد که برخی از مهم‌ترین آنها عبارتند از: محل پیدایش یک علم؛ عدم تنافی یک علم با یک دین؛ سازگاری مبانی، مسائل و منابع یک علم با یک دین؛ استناد برخی مبانی و مسائل یک علم به یک دین؛ استنباط همه مسائل یک علم از منابع یک دین؛ کمک یک علم به اثبات یا دفاع از تعالیم یک دین؛ هدف بودن یک علم با یک دین؛ کمک یک علم به تحقق هدف یک دین (مصباح یزدی، 1392: 164). چنانکه روشن است، دست‌کم هشت معنا برای دینی نامیدن یک علم وجود دارد. دین به انحاء مختلف بر علم تأثیرگذار است که برخی از آنها عبارتند از: توسعه موضوع علم، توسعه در روش، تعمیق هدف و طرح مسائل نوین، ارائه راه‌حلهایی جدید، تأثیر بر انگیزه‌های عالمان، تأثیر هدف دینی بر هدف علوم، تأثیر گزاره‌های توصیفی دین بر مبانی علم، گزاره‌های توصیفی علم و گزاره‌های دستوری علم

1. برای مثال صاحبان برخی از مشهورترین نظریات علم دینی عبارتند از: جوادی آملی (1390)، مصباح یزدی (1392)، میرباقری (1387)، نصر (1393)، خسروپناه (1393) و گلشنی در کتاب از علم سکولار تا علم دینی. در هیچ‌یک از این نظریات، دینی کردن علم به معنای نقلی کردن آن نیست.

### 336 ♦ ارزیابی ادله انکار علم دینی (بر اساس دیدگاه عبدالکریم سروش)

و... (همان: 268-295). بنابر این، انحصار انحصای مختلف این تأثیر گذاری به نقلی کردن علوم، تحویل بردن انحصای تأثیر گذاری دین بر علم به یک نحوه است.

#### 2. نفی علم دینی از طریق محال دانستن آن

یکی از مباحث منکران علم دینی، امتناع علم دینی است. علم دینی ممکن است یا ممتنع؟ اگر تولید علم دینی در هیچ شرایطی ممکن نیست، تعبیر علم دینی ترکیب پارادکسیکال است. اگر علم دینی امتناع ذاتی ندارد، بلکه مخالفان منکر امکان وقوعی آن‌اند؛ در این فرض تولید علم دینی ذاتاً محال نیست، بلکه مقارن با موانعی است که با رفع آنها تولید علم دینی ممکن است. با پذیرش این قول، حداکثر ادعایی که می‌توان مطرح کرد، دشواری علم دینی است و دشوار بودن چیزی، دلیل بر محال بودن آن نیست. از طرف دیگر، امتناع ذاتی و امکان وقوعی با یکدیگر جمع نمی‌شوند. لذا اعتقاد به یکی، مانع پذیرش دیدگاه دیگر می‌شود. ادله سروش برای انکار علم دینی به دو گونه تقسیم می‌شوند: برخی به نحو پیشینی و ناظر به محال بودن علم دینی‌اند؛<sup>1</sup> مفاد این ادعا آن است که با اثبات ادعا، علم دینی ذاتاً محال تلقی می‌شود. برخی دیگر خبر از امتناع ذاتی علم نمی‌دهند، بلکه به نحو پیشینی و ناظر به شرایط خاص‌اند؛ مثل دلیل هفتم.

#### ارزیابی

1. یکی از دلایل امکان چیزی، وقوع آن است. نه تنها هیچ گونه امتناع ذاتی متوجه علم دینی نیست، بلکه شواهدی بر وقوع چنین علمی وجود دارد. یکی از این موارد، فلسفه اسلامی است. با اینکه خاستگاه اصلی این دانش فلسفه یونان است، اما در اثر رشد این فلسفه در تمدن اسلامی و تأثیر آموزه‌های دینی بر آن، در مبانی و مسائل و نتایج و اهداف آن تحولات اساسی صورت گرفت؛ به گونه‌ای که به اعتراف بسیاری از محققان، این فلسفه با الهام از آموزه‌های دینی، فلسفه متمایز و ممتازی از فلسفه یونان شد (نصر، 1383، ج 1: 69-68). در اینجا درصدد تبیین معنای وصف «اسلامی» فلسفه نیستیم و تشکیک سروش در وصف اسلامییت فلسفه نیز قابل قبول نیست (سروش، 1389). در این موضوع تردیدی نیست که این فلسفه در جهان اسلام و متأثر از آموزه‌های اسلامی، به لحاظ موضوعات و مباحث، پرسشها و پاسخها، معانی و مفاهیم، اهداف و کاربردها، تمایزات برجسته‌ای با سایر دستگاههای فلسفی دارد. اگر این تمایز را که مورد اتفاق است پذیرفتیم، آنگاه می‌توان گفت به لحاظ واقعیت خارجی، دین اسلام بر جهت‌گیری علوم و به خصوص علوم فلسفی - کلامی، با درجات و مراتب مختلف نسبت به نظامهای فلسفی مشائی، اشراقی و متعالیه مؤثر بوده

1. ملکیان نیز معتقد است علم دینی به معنایی که ملاحظه نظر موافقان است، اصلاً ممکن نیست تا مطلوب باشد یا نباشد. از دیدگاه ملکیان، قائلان به اسلامی‌سازی قصدشان این است که به جای انواع و اقسام علوم و معارفی که انسانها به مدد چهار روش تجربی، عقلی، شهودی - عرفانی و تاریخی پدید آورده‌اند، مثلاً به جای فیزیک، شیمی (علوم تجربی)، ریاضیات، منطق، فلسفه (علوم عقلی) و عرفان (علوم شهودی و عرفانی)، با استفاده از متون مقدس دینی بسازند و این علوم را جایگزین معارف غیر دینی کنند. (ملکیان، 1379: 18-10)

است. در این صورت چه مانعی دارد که ما به صورت روشمند، به انحای مختلف، تولید علم دینی داشته باشیم. ضمن اینکه در طول تاریخ تمدن اسلامی، دانشمندی نظیر فارابی، ابن سینا، ابن خلدون، ملاصدرا و... تحلیلهای متفاوت و در عین حال متأثر از فضای دینی از پدیده‌های علوم انسانی مربوط به انسان و جامعه و سیاست ارائه کرده‌اند. البته دینی بودن یک علم، امر تشکیکی است؛ در برخی به نحو حداکثری و در برخی به نحو حداقلی است. علوم می‌توانند همواره در این فرایند توفیقات جدیدی کسب کنند. ممکن است در برابر این مثال نقضها گفته شود: اولاً، روش این علوم تجربی نیست؛ فلسفه غیر از علوم انسانی است. ثانیاً، تأثیر دین در امور مذکور در مقام گردآوری است و در مقام داوری، تنها داور، تجربه است. در مباحث بعدی روشن می‌شود که دو ادعای مذکور صحیح نیست. ادعای تجربی بودن علوم انسانی قابل قبول نیست و دین قطعی در مقام داوری نیز می‌تواند حضور داشته باشد.

2. سروش در باب امتناع ذاتی علم دینی و عدم آن، دیدگاه متناقض دارد. در مقاله «سلام و علوم اجتماعی، نقدی بر دینی کردن علم» از امتناع و محال بودن علم دینی به نحو پیشینی سخن می‌گوید و در مقاله «راز و ناز علوم انسانی»، از امکان نحوه‌ای از علم دینی بحث می‌کند و می‌گوید: «در تأسیس علم انسانی نقلی با عالمان دین نزاع نباید کرد و به نحو پیشینی نباید از امتناع آن سخن گفت» (سروش، 1389). نفی پیشینی علم دینی و امکان آن دو با همدیگر ناسازگار است.

سروش در کتاب «تفرج صنع»، معنایی از اسلامی شدن را می‌پذیرد. از دیدگاه وی، راه اسلامی کردن علوم این است که پژوهندگان ما کسانی باشند که ذهن و ضمیرشان مالا مال از معرفت‌های الهی باشد. در این صورت آنچه تولید کنند، یقیناً علم انسانی اسلامی خواهد بود. اسلامی بودن معنایی غیر از این ندارد. در یک سرزمین اصیل اسلامی هر چه که روید، اسلامی است (ممو، 1385: ب: 200). از دیدگاه سروش، هنر اسلامی یعنی هنری که یک مسلمان متعهد تولید می‌کند. اطلاق وصف اسلامی به هنر و تمدن و صنایع گذشته، به جهت این بود که این امور مولود مسلمانان بوده است (ممو، 1386: 99-98). این ادعا علاوه بر اینکه امکان وقوعی نوعی رقیق و ضعیف از علم دینی را ممکن می‌سازد، مطلوب اصلی نیست؛ زیرا اولاً، چنین نیست که هر چه از ذهن و ضمیر کسی که معارف اسلامی را فرا گرفته تراوش کند، اسلامی است. چه بسیار افرادی که در معارف اسلامی غوطه‌ورند، اما اندیشه‌های آنان غیر اسلامی است. برای این کار به ضوابط دقیق‌تری نیاز داریم. ثانیاً؛ مراد از اینکه «ذهن و ضمیر اسلامی باشد» چیست؟ اسلامی شدن ذهن و ضمیر، یک مقوله فردی و نسبی است که نمی‌تواند با این مقوله شخصی سنجش شود، بلکه باید به گونه‌ای باشد که قابلیت اجرا داشته باشد. از طرفی، اسلامی کردن اذهان افراد مربوط به اسلامی کردن عالمان است و به ساختار علم بر نمی‌گردد. البته اسلامی شدن ذهن و ضمیر اگر چه امری نیکوست و ثمرات مفیدی به همراه دارد، اما برای تحقق مرتبه مطلوب علم دینی کفایت نمی‌کند. این شرط لازم است، اما کافی نیست؛ زیرا اسلامی

### 338 ♦ ارزیابی ادله انکار علم دینی (بر اساس دیدگاه عبدالکریم سروش)

کردن ذهن و ضمیر، تحول در درون عالم است نه علم؛ در حالی که مسئله اسلامی سازی علوم اولاً و بالذات، وصف علم است تا عالم.

#### 3. نفی علم دینی از طریق موضوع علوم

سروش برای نقد علم دینی، علم را بر اساس موضوع و روش تعریف می کند و بر اساس هر یک از آنها به نفی علم دینی می پردازد. از دیدگاه او، در علومی که موضوع ندارند و به غایت و غرض تعریف می شوند و جنبه ابزاری دارند، علم مکتبی و علم دینی ممکن است. بنابر این، امکان دینی بودن علوم ابزاری به حسب غایت ممکن است (سروش، 1385/الف: 346-347). اما علومی که موضوع آنها غیر اختیاری است، اسلامی و غیر اسلامی بودن موضوع معنا ندارد. بر این اساس می توان ادعا کرد که نه تنها فیزیک اسلامی نداریم، بلکه جامعه شناسی اسلامی یا فلسفه اسلامی هم نداریم؛ زیرا موضوع علم، واحد است و از تمام ایدئولوژی ها مستقل است. این، معنای هویت جمعی داشتن علم است؛ بدان معنا که علم هر جا باشد، یکی است. از دیدگاه سروش، از آنجا که موضوع علوم یکی است، تعریف انسان، اسلامی و غیر اسلامی ندارد. انسان موضوع معینی است و این موضوع معین، ساختمان معینی دارد؛ اگر ما آن ساختمان را چنانکه هست به دست آوریم، به تعریف واقعی انسان رسیده ایم. بر این اساس، معنا ندارد که بگوییم دو گونه انسان داریم؛ انسان اسلامی و انسان غیر اسلامی، یا دو گونه تعریف از انسان داریم؛ تعریف اسلامی و تعریف غیر اسلامی. از دیدگاه سروش، ضابطه در اسلامی بودن یا نبودن چیزی به این است که اگر از ماهیتی یک نوع بیشتر یافت نشود، اسلامی و مکتبی بودن یا نبودن آن به طور کلی منتفی می شود. درباره انسان نیز از آنجا که یک نوع بیشتر ندارد، اسلامی و غیر اسلامی ندارد. (همان: 343-344)

#### ارزیابی

1. سروش معتقد است موضوع علم، اسلامی و غیراسلامی ندارد؛ در حالی که پیش فرضهای دانشمندان از موضوع علم، سرنوشت بسیاری از مسائل یک علم را دگرگون می کند. تأثیر پیش فرضهای دانشمندان در علوم، قطعی و غیر قابل انکار است و سروش نیز این موضوع را پذیرفته است (همان: 117)؛ اما به انکار علم دینی می پردازد. در همین مثال انسان، جهان بینی ها به شدت در پیش فرضهای دانشمندان تأثیر گذار است. تلقی حیوان گونه از انسان تا نفخة الهی دانستن حقیقت انسان، سبب پیدایش مبانی متفاوتی می شود. برای مثال، موضوع روان شناسی، روان انسان است؛ اما تلقی های مختلف از روان انسان، سبب پیدایش مکاتب متفاوت در روان شناسی شده است. همچنین در علم پزشکی، موضوع بدن انسان است؛ ولی تلقی طب دوره اسلامی از بدن انسان، مبتنی بر مزاج و اخلاط است؛ در حالی که طب مدرن اساساً رویکرد مزاج را نمی پذیرد و تبیین دیگری مبتنی بر ملکول و سلول از بدن انسان دارد. بنابر این، با تفاوت در ماهیت موضوع



یک علم، محمولات و مسائل و روش آن به تبع موضوع تغییر می‌کند. روان‌شناسی‌ای که انسان را مخلوق و مفلوظ به فطرت الهی می‌داند، متفاوت از روان‌شناسی‌ای است که این مبانی را نمی‌پذیرد.

2. در کلام سروش بین مقام ذهن و عین یا اثبات و ثبوت خلط شده است. اینکه هر انسانی یک تعریف دارد، ناظر به مقام ثبوت است؛ اما در مقام اثبات و مقام معرفت انسان، پیش‌فرضها و جهان‌بینی سبب تکثر تعریفها و تحدیدهای ماهیت انسان می‌شود و اگر این تعریفها با مبانی دینی ناسازگار باشد، بحث علم دینی مطرح خواهد شد. به لحاظ مقام واقع و نفس‌الامر، انسان نه اسلامی است و نه غیر اسلامی و احکام و اوصاف و عوارض انسان نیز مشمول همین حکم است و به همین لحاظ واقع نیز می‌توان پذیرفت که ماهیت نوعی انسان یکی است. قاعده سروش مبنی بر اینکه «اگر از ماهیتی یک نوع بیشتر یافت نشود، اسلامی و مکتبی بودن یا نبودن آن به طور کلی منتفی می‌شود» نیز از حیث واقع و ثبوت صحیح است؛ اما به لحاظ مقام حکایتگری و کشف حقیقت، انواع ایدئولوژی‌ها و جهان‌بینی‌ها و مبانی عقیدتی با تمام قامت در تعریف و تبیین ماهیت انسان، خود‌نمایی می‌کنند. لذا در هر مکتبی، تعریف انسان فرق می‌کند. اینجاست که می‌توان از تعریف انسان در اسلام (انسان اسلامی) سخن گفت. برای مثال، در روان‌شناسی رایج امروز مسئله‌ای به نام فطرت با ادبیاتی که در آموزه‌های دینی گفته شده، جایگاهی ندارد. بنابر این، انسان بدون فطرت، مفروض مکاتب رایج روان‌شناسی است؛ اما در جهان‌بینی اسلامی، انسان با فطرت موضوع آن قرار می‌گیرد و بسیاری از مسائل این علم، بر پایه این اندیشه جهت‌گیری پیدا می‌کند.

3. سروش معتقد است اگر ما به اقتصاد اسلامی معتقد شویم، باعث پیدایش دو نوع اقتصاد می‌شود؛ در حالی که اقتصاد یک نوع بیشتر ندارد. در اینجا از این نکته غفلت شده که تمایز علوم همواره سبب پیدایش علم جدید نمی‌شود. کسی که از جامعه‌شناسی اسلامی سخن می‌گوید، نمی‌خواهد علمی غیر از جامعه‌شناسی پدید آورد که نامش جامعه‌شناسی اسلامی باشد، بلکه موضوع هر دو علم جامعه‌شناسی است؛ ولی در اینکه چه صنف یا سنخ یا چه مصداقی از جامعه‌شناسی است، متفاوت است. بنابر این، آنچه در بحث علم دینی و غیر دینی مطرح است، تمایز درون علمی است (حسینی و همکاران، 1390: 364). در این باره نیز سروش با تلقی غیر صحیح از علم دینی، در صدد انکار اصل آن است.

#### 4. نفی علم دینی از طریق تمایز علوم به روش

سروش پس از اینکه امکان علم دینی را از طریق موضوع محال می‌داند، امکان تحقق علم دینی را از طریق روش نیز انکار می‌کند. از دیدگاه او، علم قائم به روش است و اگر روش نداشته باشد، باقی نخواهد ماند. روشها موافق میل ما نتیجه نمی‌دهند. روش هیچ‌گاه دینی نمی‌شود، بلکه اثبات دین محتاج روش است (سروش، 1384: 58). روش علم نیز مانند موضوع علم، امری غیر اختیاری است؛ ما برای رسیدن به این حقیقت که چیزی نتیجه چیز دیگری است یا نیست، روشهای مختلفی مانند اختیاری، اعتباری، قراردادی و

### 340 ♦ ارزیابی ادله انکار علم دینی (بر اساس دیدگاه عبدالکریم سروش)

ابتکاری نداریم. در واقع؛ این جهان، مقدمات و نتایج را با راههای معینی به یکدیگر وصل می‌کند. مقدمات در این عالم، زاینده نتایج‌اند و روش، چیزی غیر از این نیست. روش عبارت است از کشف این معنا که مقدمات چگونه و از چه مسیری به نتایج منتهی می‌شوند. اگر روشها در اختیار ما باشد، به یک نسبت می‌رسیم. بنابر این، در مقام ثبوت و نفس الامر یک روش درست است و اگر آن یکی را کشف کردیم، دیگر اسلامی و غیر اسلامی ندارد. (همو، 1385/الف: 345-346)

#### ارزیابی

1. ادعای تجربی بودن علوم انسانی، نه بین است و نه مبین؛ با این حال، سروش و دیگران برای این ادعا دلیلی ذکر نکرده‌اند. تجربی دانستن روش علوم انسانی، عمدتاً ریشه در اندیشه‌ای دارد که تجربه را ملاک سنجش قرار می‌دهد و امور فراتجربی را نفی می‌کند. با این حال، امثال سروش گرچه منکر امور فراتجربی نیستند، اما متأثر از اندیشه‌های پوزیتیویستی‌اند. سروش روشهای عقلی و غیر تجربی را می‌پذیرد، اما معتقد به انحصار روش علوم انسانی در تجربه است. اکنون باید پرسید به چه دلیل روش علوم انسانی لزوماً تجربی است؟ آیا این ادعا بر اساس رویکرد رایج دانشمندان علوم انسانی است یا رابطه حقیقی بین علوم انسانی و تجربه وجود دارد؛ به گونه‌ای که عقلاً روش دیگری غیر از روش تجربی صحیح نیست؟ حقیقت این است که رابطه تجربه با علوم انسانی بیش از آنکه مبتنی بر ادله قطعی باشد، بیانگر توافق و گرایش حداکثری دانشمندان علوم انسانی است. توافق حداکثری دانشمندان علوم انسانی بر تجربی بودن علوم انسانی، ریشه در مبانی معرفت‌شناسی و فلسفی دارد. وقتی تلقی از انسان صرفاً در ابعاد مادی محصور شود، به طور طبیعی روش بحث درباره انسان نیز در امور تجربی منحصر می‌شود؛ زیرا موضوع علم، روش آن را نیز تعیین می‌کند. موضوع مورد مطالعه انسان مادی است و روش آن نیز تجربه و حس است. وقتی موضوع مطالعه، انسان ذوابعد و دارای ساحت‌های متعدد باشد؛ به تناسب ساحتها و ابعاد مختلف، روش نیز متعدد می‌شود. متناسب با روش مادی، روش تجربی و متناسب با ساحت تجرّدی، روش عقلی به کار می‌رود.

2. اگر علم در گزاره‌هایی که با روش تجربی اثبات می‌شوند، منحصر شود؛ معارف موجود در قرآن، به این معنا «علم» نخواهند بود؛ زیرا با روش تجربی اثبات نشده‌اند. در این صورت، علم دینی به معنای معرفتی تجربی درباره موجودات محسوس که از منابع دینی استفاده شده باشد، نخواهیم داشت؛ زیرا هرچه از راه تجربه به دست آید، «علم» خواهد بود، خواه دین هم آن را تأیید کند یا خیر و در مقابل، هرچه از راه معارف دینی به دست آید، «علم» نخواهد بود. اما اگر محور تعریف علم را به جای روش آن، بر موضوع آن قرار داده، قید «روش تجربی» را در تعریف آن زائد بدانیم، در این صورت علم دینی هم خواهیم داشت و آن در صورتی است که واقعیتهای محسوس (مانند تعداد سیاره‌های منظومه شمسی) را از گفتار صادق مصدقمانند جبرئیل، پیامبر (ص) یا امام معصوم (ع) کشف کنیم. (مصباح یزدی، 1392: 68-69)

3. برخی از علوم با اینکه موضوع واحد دارند، از روشهای متفاوت استفاده می‌کنند. برای مثال، علم پزشکی یک علم رایج است که روشهای تبیین و اثبات و درمان بیماری در مکاتب مختلف آن متفاوت است. روش درمان در طب، تجربه است؛ اما مصادیق مختلفی دارد. طب اخلاقی، از طریق اخلاط و مزاج به تبیین و درمان بیماری می‌پردازد؛ طب آلوپاتی، از طریق آزمایش و دارو و بر مبنای ملکول و سلول به تشریح می‌پردازد و طب هومیوپاتی، از طریق مشابه‌درمانی به درمان می‌پردازد. بیش از صد روش درمانی وجود دارد؛ با این حال، همه آنها جزء روشهای تجربی‌اند. در علم روان‌شناسی نیز مکاتب مختلف، روشهای متفاوت و گاه مخالفی را برای تبیین مبنای خود به کار می‌گیرند. بنابر این، دلیلی بر انحصار روش علوم در یک روش محدود وجود ندارد. از روشهای گوناگون می‌توان مسائل یک علم را اثبات کرد.

### 5. نفی علم دینی از طریق تلقی تجربی از علوم انسانی

تنها اتفاق نظر در میان فیلسوفان علوم تجربی، این است که معرفت تجربی، معرفتی تجربی است؛ از اینکه بگذریم، همه چیز مشمول خلاف و نزاع است (سروش، 1388/الف: 436). از دیدگاه سروش، روش علم، روشی تجربی و عینی است. مراد از عینی بودن، تجربه‌پذیر و همگانی بودن است؛ به طوری که همگان بتوانند آن را انجام دهند و نتیجه حاصل از آن را آزمایش کنند (همان: 7). تجربه علمی به سبب محدودیت‌هایش نمی‌تواند امور فراتجربی را رصد کند. از این رو، تجربه علمی مشتمل بر حذف و تغییر عوامل است و روح یا خدا را که بنا به فرض غیر مادی‌اند، نمی‌توان با حفظ شرایط بدن یا جهان، حذف یا اضافه کرد تا آثار مادی آنها را ملاحظه کنیم. بر این اساس، کاوش تجربی درباره خدا یا روح، غیر ممکن است (همان: 9). از دیدگاه سروش، گزینشی بودن از صفات جدایی‌ناپذیر روش‌شناسی علم است. امکان‌ناپذیر بودن کل‌گرایی، از یکی از محدودیت‌های بسیار جدی روش‌شناسی علم و تحقیق تجربی پرده برمی‌دارد (همان: 24). سروش در یک ادعا، علوم انسانی را جزء علوم تجربی می‌داند و آن را از اخلاق و فلسفه جدا می‌کند (همو، 1385/ب: 17). از دیدگاه او، روش علوم انسانی، تجربی است و هر روش دیگری غیر از تجربه درباره علوم انسانی، غیر معتبر است. علوم انسانی اگر یک مشخصه دارند، این است که آنها انسان‌شناسی تجربی‌اند نه انسان‌شناسی به معنی اعم کلمه. (همان: 18)

### ادزیایی

1. ادعای سروش مبنی بر منحصر بودن روش علوم انسانی در تجربه، مبتنی بر ادعای سابق اوست. او در ادعای سابق مدعی بود روش هر علمی جزء لایتخلف آن علم است؛ اکنون در ادعای خاص‌تری معتقد است علوم انسانی منحصراً روش تجربی دارند. در پاسخ باید گفت بین علوم و روش آنها ارتباط ذاتی وجود ندارد. روش به عنوان یکی از عوامل تمایزبخش در علوم، همواره در مقام اثبات مطرح است؛ اما میان گزاره‌های معرفتی و روش مناسب آن، ارتباط علی وجود ندارد. به بیان دیگر؛ نمی‌توان گفت همواره سنخ

## 342 ♦ ارزیابی ادله انکار علم دینی (بر اساس دیدگاه عبدالکریم سروش)

گزاره‌ها ذاتاً مقتضی روش خاصی برای اثبات‌اند. چنین نیست که فلسفه در نفس الامر، روش تعقلی دارد، اگر چه در بسیاری از دستگاه‌های فلسفی از این روش استفاده شده است. ما در نفس الامر، حقایق داریم و نه فلسفه؛ یعنی در حقیقت در عالم نفس الامر، حقایق و معارف گوناگونی در کنار هم موجودند و تنها زمانی که به مقام اثبات و تعیین محدوده برای علوم و دستاوردهای معرفتی بشر می‌رسیم، به نامگذاری نیاز می‌یابیم. از این رو، از روش‌های مختلف می‌توان به حقایق خاصی دست یافت. البته خود روش برهانی دارای حقیقت نفس الامر است و کسی که واقعاً از روش تعقلی مثلاً استفاده نکرده، نمی‌تواند با قرارداد، روش خود را تعقلی قلمداد کند (حسنی و همکاران، 1390: 366-365). بنابر این، روش‌های اثبات یک موضوع، متفاوت است. تعیین روش به چستی موضوع است. این موضوع است که نوع روش را تعیین می‌کند بدون اینکه ادعای انحصار در نوع و سنخ واحد داشته باشد. صحیح است که با هر روشی نمی‌توان درباره یک موضوع بحث کرد، اما گاه موضوع ابعاد و حیثیتهای مختلف دارد و به این اعتبار، روش متفاوت می‌طلبد. انسان به حیثیتهای مختلف و ساحت‌های متنوع و اهداف و رویکردهای گوناگون، موضوع علوم انسانی است. این ساحتها و ابعاد متفاوت انسانی که با همدیگر تنیده و مرتبط‌اند، روش‌های متعدد ترکیبی می‌طلبند. برخی از آنها عقلی و برخی تجربی و برخی عقلی و تجربی‌اند. در رویکرد رایج، انسان فقط بدن است و به طور طبیعی روش آن نیز تجربه است؛ اما اگر موضوع علوم انسانی را انسان مرکب از روح و بدن دانستیم، در این صورت روش آن نیز متناسب با موضوع خواهد بود. برای مثال، فطرت داشتن انسان یک ایده متافیزیکی است که شواهد تجربی نیز می‌تواند آن را تأیید کند. برای اثبات فطرت می‌توان از روش‌های مختلف در طول همدیگر استفاده کرد. ضمن اینکه روش تجربی نیز یک روش واحد نیست، بلکه این روش نیز انحا و اقسام و شیوه‌های متفاوت دارد؛ همان گونه که در علم طب روش‌های مختلف و گاه متخالف درمانی وجود دارد.

2. وقتی ادعای تجربی بودن روش علوم انسانی را مطرح می‌کنیم، این سؤال پیش می‌آید که آیا تجربه به تنهایی به کار برده می‌شود یا همواره مبتنی بر مبانی فراتجربی و پیش‌فرض‌های متافیزیکی است؟ تجربه چه در مقام ثبوت و چه در مقام اثبات، هیچ‌گاه به تنهایی عمل نمی‌کند، بلکه همواره محفوف به مبانی متافیزیکی و بر باورهای غیر تجربی است. این پیش‌فرض‌های فراتجربی در مقام گردآوری به یک صورت و در مقام داوری به صورت دیگر حضور دارند. علوم انسانی رایج نیز هیچ‌گاه به روش تجربی صرف وفادار نماندند و بسیاری از ادعاها و نظریات و پیش‌فرض‌های آنها در این حوزه، متأثر از مبانی متافیزیکی و پیش‌فرض‌های فراتجربی است که خودآگاه یا ناخودآگاه در نظریات و گزاره‌های تجربی راه پیدا کرده‌اند. امروزه شواهد زیادی در فلسفه علم در تأثیر اندیشه‌های متافیزیکی بر جهت‌دهی علوم تجربی اقامه شده است. آرتور برت در کتاب خود (1380) از مبادی مابعدالطبیعه دانشمندانی همچون کپرنیک، کپلر، گالیله و نیوتن پرده برمی‌دارد. برت می‌پرسد چرا کپرنیک و کپلر بدون داشتن هیچ‌گونه مؤید حسی و تجربی بر این

باور دریافتند که تصویر حقیقی و نجومی عالم این است که زمین سیاره‌ای چرخنده بر محور خویش و گردنده به دور خورشید است و ثوابت بر جای خویش ثابت‌اند؟ کانت از فیلسوفان طبیعت‌شناسی یاد می‌کند که با در پیش گرفتن مشی ریاضی در آثار خود، ناخواسته از متافیزیک بهره برده، اما به زبان آن را طرد و تفتیح کرده‌اند. کانت می‌گوید عالم فیزیک و ریاضی نمی‌تواند از مبادی متافیزیکی اظهار استغنا کند (همان: 19). تصریح سروش مبنی بر تأثیرپذیری ذهن عالم از پیش‌فرضهای دینی، همان ادعای اسلامی‌سازی علوم است که وی از آن می‌گریزد. وقتی علوم انسانی به قول سروش، مسبوق به دو سابقه ایدئولوژی و جهان‌بینی‌اند که یکی از منبع تکلیفها و ارزشها و دیگری از منبع توصیفها و دانشهاست و علوم تجربی طبیعی مسبوق به یک سابقه و آن هم جهان‌بینی و تلقیات عام فلسفی است، پس چرا سروش با این همه اعترافات، از پذیرش علم انسانی دینی اکراه دارد؟ (خسروپناه، 1393: 102-100). سروش در مقدمه کتاب مبادی مابعدالطبیعه علوم نوین، بر این مطلب تأکید دارد که متافیزیک و جهان‌بینی و ایدئولوژی‌ها در مراحل گوناگون تفکرات علمی تأثیرگذارند (برت، 1380: 9). بحث سروش در این کتاب، مربوط به علوم تجربی است؛ اگر جهان‌بینی و متافیزیک در علوم تجربی تأثیرگذار است، در علوم انسانی با توجه به ماهیت این علوم، به طریق اولی و به طرز عمیق‌تری باید پیش‌فرضهای غیر تجربی تأثیرگذار باشد. از این رو، انکار علم دینی سروش با مبانی او سازگار نیست. تفکیک سروش بین مقام داوری و گردآوری، چالش پیش روی دیدگاه وی را از بین نمی‌برد. او معتقد است در مقام کشف، هر گونه ایده از هر طریقی می‌تواند استفاده شود؛ ولی در مقام داوری، این تجربه است که می‌تواند معیار علوم انسانی قرار گیرد. تحول در مقام گردآوری لزوماً بر مرتبه داوری نیز تأثیرگذار است. مرتبه داوری و گردآوری دو حوزه مجزا از هم نیستند؛ در تاریخ علم همواره تحول و تغییر در مرتبه گردآوری منجر به تغییر و تحول داوری شده است. این تفکیک ممکن است در علوم طبیعی صحیح باشد، اما تسری آن در علوم انسانی که جهان‌بینی‌ها، باورها و عقاید و احوال شخصی دانشمند، مرز بین مقام داوری و گردآوری را بسیار کم‌رنگ می‌کند، صحیح نیست.

3. از طرف دیگر باید پرسید به چه دلیل دین قطعی نمی‌تواند در مرحله داوری نیز نظارت داشته باشد! اگر داوری تنها به آزمون‌پذیری تعریف شود، دیگر مرتبط به دین نیست. اگر معیار صحت، مرکب از استناد به وحی، عبور از عقلانیت منطقی و منسجم و آزمون‌پذیری باشد که در همه مراحل به شکل ترکیبی اثرگذارند، در مرحله داوری نیز مانند ارزیابی، میزان انسجام عقلانی نظریه یا فرضیه باید میزان استناد و هماهنگی نظریه با وحی نیز ارزیابی و اثبات شود (میرباقری، 1392: 26). بنابر این، یکی از وجوه دینی بودن یک علم، سازگاری آن با دین قطعی در مرحله داوری است. در این مرحله، نص دینی قطعی در طول تجربه، در نقش مؤید یا ناسازگار با حکم تجربه، نقش خود را در جهت‌دهی دینی علم ایفا می‌کند.

## 6. نقد علم دینی از طریق جدایی دانش از ارزش

رابطه دانش و ارزش از موضوعات مرتبط با مسئله علوم انسانی است. تفکیک حوزه دانش و ارزش در غرب از ناحیه کسانی مانند هیوم مطرح شد که بر اساس آن، حوزه دانش مربوط به هست‌ها و واقعیت‌هاست و حوزه ارزش مربوط به امور اخلاقی، باید‌ها و نبایدهاست. هیوم معتقد به گسست بین دانش و ارزش بود؛ به این معنا که منطقاً ارزش از دانش بر نمی‌خیزد. در این صورت، از اثبات بد بودن ظلم نمی‌توان عدم انجام ظلم را نتیجه گرفت؛ زیرا این دو حوزه جدای یکدیگرند. در کشور ما نیز برخی مانند سروش، قائل به تفکیک بین حوزه دانش و ارزش‌اند و از این طریق به نفی علم دینی می‌پردازند. بر اساس این دیدگاه، دینی کردن علم سبب ارزشی کردن آن می‌شود. دین یک سری ارزش‌ها دارد که در اثر دینی کردن علم، این ارزش‌ها به علم نیز سرایت می‌کند؛ در حالی که حوزه دانش از ارزش جداست. سروش معتقد است از آنجا که دانش از ارزش جداست، اعتقاد به دینی کردن علوم سبب نسبیّت می‌شود. هر علمی یک نمونه روش بیشتر ندارد. روش علم اگر امر دلخواه باشد، نتیجه‌اش نسبیّت است. این در واقع جواب قطعی کسانی است که معتقدند ارزش را می‌توان با دانش مخلوط کرد. معنا ندارد که موافق امیال و ارزش‌های خود نتیجه بگیریم؛ در آن صورت، دیگر مقدمات بی‌فایده‌اند (سروش، 1385/الف: 210-209)<sup>1</sup> سروش در این باره می‌نویسد: «آنجا که می‌گوییم در دل علم ارزشی نیست، همین جاست؛ یعنی نتیجه‌بخشی روش علمی ارزشی نیست و اگر کسی معتقد باشد که نتیجه‌بخشی علم نیز ارزشی است، او علم را از علم بودن انداخته است؛ یعنی می‌گوید دل من، تعلق و علاقه من این است که تو این نتیجه را بدهی. آنگاه در اینجا به تعداد افراد می‌توان علم داشت. در نتیجه، نسبیّت علم مطرح می‌شود و این نسبیّت ضروری می‌شود. نسبیّت در علم، یکی از لوازم وارد کردن ارزش‌ها در دل علم است و این مسئله غیر از وارد کردن ارزش در رفتار عالمان است.» (همان: 218)

### ارزیابی

1. در این استدلال، دین صرفاً از سنخ گزاره‌های ارزشی و باید و نباید است؛ در حالی که بسیاری از گزاره‌ها در دین، درباره واقعیت خدا، انسان و جهان، از سنخ گزاره‌های هست‌ها و بیانگر واقعیات‌اند. گزاره‌های علمی قرآن و روایات درباره انسان، آسمان و زمین که امروزه مورد تحقیق و تأیید علوم تجربی

1. ملکیان نیز همانند سروش معتقد به جدایی دانش از ارزش است. از دیدگاه ملکیان، منطقاً از گذاشتن میلیاردها واقعیت در کنار هم نمی‌توان ارزش به وجود آورد. با واقع هیچ وقت نمی‌توان ارزش درست کرد. متها در علوم انسانی ناآگاهانه ارزش‌های بسیاری راه یافته است. اگر انسان بخواهد فقط واقعیات را در نظر بگیرد، هیچ وقت نمی‌تواند حکم کند که چه باید کرد و چه نباید کرد؛ چون طبق قواعد منطقی، نتیجه باید تابع اخس مقدمین باشد اگر در مقدمه باید نداشته باشیم، در نتیجه هم نمی‌توان باید آورد. (ملکیان، 1390: 319)

قرار گرفته‌اند و نیز گزاره‌های عقلانی و متافیزیکی آموزه‌های دینی دربارهٔ صفات خدا و ویژگی‌های انسان (نظیر فطرت داری انسان) از سنخ هست‌ها و واقعیت‌ها هستند که برخی با روش تجربی و برخی با روش عقلی قابل بحث و بررسی‌اند. بنابر این، دین منحصر در گزاره‌های ارزشی نیست.

2. نقدهای مختلفی بر نظریهٔ «جدایی دانش از ارزش» توسط دانشمندان غربی و اسلامی وارد شده است. در پاسخ به این شبهه باید گفت: بین دو نوع ارزش باید تفکیک قائل شد؛ ارزشهای نفس‌الامری و ارزشهای اعتباری. در ارزشهای اعتباری چون منشأ انتزاع ارزش به اعتبار و قرار داد انسان است، هیچ ارتباطی با واقع ندارد و از واقع نیز استنباط نمی‌شود. اما ارزشهای نفس‌الامری از آنجا که منشأ انتزاع واقعی دارند، در واقع خود بخشی از واقع‌اند. لذا به این اعتبار که خود دارای حقیقتی نفس‌الامری‌اند، از واقع به ارزش می‌توان رسید. ارزشهای دینی که از ناحیهٔ وحی و دین راستین الهی است، عین متن واقع است و از واقع جدایی ندارد و حکم «باید» نیز به لحاظ موجودیت نفس‌الامری آن است. نهی از نوشیدن شراب و خوردن گوشت خوک و به‌طور کلی اوامر و نواهی شرع، ریشه در واقعیت دارند و دارای مصالح و مفاسد واقعی‌اند. بنابر این، قضایای ارزشی، مرتبط با مصالح واقعی و در واقع؛ یک قضیهٔ خبری در قالب انشاست. قضیهٔ انشایی «شراب ننوشید»، در واقع قضیهٔ خبری «نوشیدن شراب مضر است» است. پشتوانهٔ دستوراتی که پزشک در قالب امر و نهی به بیمار می‌گوید، مصالح نفس‌الامری و حقیقی و در واقع، یک قضیهٔ خبری است: «تو بیمار هستی» پس «باید این کارها را انجام دهی». در صورت عدم انجام آنها بیماری بدتر می‌شود. نتیجهٔ اینکه، سنخ قضایای ارزشی دینی با امور ارزشی مرتبط با جوامع بشری که همواره از مکانی به مکان دیگر و از شرایطی به شرایط دیگر تغییر می‌کند، متفاوت است.

3. بر اساس تبیین پیش‌گفته، ارزشهای دینی رابطهٔ نفس‌الامری با حقایق دارند. در این صورت، این سخن سروش که «معنا ندارد که موافق امیال و ارزشهای خود نتیجه بگیریم» نیز مترتب ساختن یک لازمهٔ نامناسب از علم دینی است. تولید علم دینی نه چنین معنایی در بر دارد و نه مستلزم آن است.

### 7. نفی تولید علم دینی از طریق فرایند تکوین علم

سروش جریان تولید علم را، غیر ارادی و مهار نشدنی می‌داند و معتقد است بر اساس این نگرش، سؤال از مکتبی بودن و نبودن به نحو دیگری مطرح خواهد شد. وقتی معتقد باشیم جریان علم غیر ارادی است، این سؤال قابل طرح است که آیا می‌توان به صورت ارادی علم دینی تولید کرد؟ نحوهٔ تکوین علوم، تکوین یک نظم خودجوش است؛ نظیر تکوین دیگر نهادهای اجتماعی. به هیچ وجه نباید پنداشت که کسانی عالم‌ا و

### 346 ♦ ارزیابی ادله انکار علم دینی (بر اساس دیدگاه عبدالکریم سروش)

عامداً به عزم پی افکندن یک علم معین، مسئله و مبانی‌اش را وضع کرده‌اند؛ مطلقاً چنین وضعی نبوده، بلکه تکوین علم مثل یک جنین یا یک طفل، قدم به قدم و مرحله به مرحله بزرگ شده است. اگر چنین تلقی و تصویری از تکون تاریخی علوم داشته باشیم، سؤال مکتبی بودن و نبودن برای ما به نحو دیگری مطرح خواهد شد (سروش، 1385/الف: 350). بر اساس تلقی غیر ارادی بودن جریان علم، تولید علم دینی که مبتنی بر اختیار و برنامه‌ریزی پیشین است، منتفی می‌شود. از دیدگاه سروش، تولید علوم انسانی، رسمی و دستوری نیست؛ زیرا علم وحشی است و رام شدنی نیست. (همو، 1385/ب: 200)

#### ارزیابی

1. در اینکه در تاریخ علم، پیدایش برخی از نظریات و مسائل علمی از ابتدا مطمع نظر دانشمندان نبوده، بلکه در اثر عوامل مختلف نظیر تضارب آراء، مسائل و جوابها و... پیدا شده، شکی نیست. اما این واقعیت با تولید علم دینی به صورت آگاهانه و برنامه‌ریزی شده منافات ندارد. اینکه دانشمندی ابتدا از نظریه‌ای که بعدها کشف می‌کند، تصویری دقیق ندارد، شاهد غیر ارادی بودن هرگونه معرفتی نیست؛ بلکه تحلیل دقیق این مسئله این است که بگوییم آن دانشمند ابتدا تصویری درستی از برخی از مسائل پیش روی خود ندارد و در اثر تفکر و تعمق و توجه به آرای گوناگون در اطراف مسئله و با توجه به پیش‌زمینه معرفتی و غیر معرفتی، نظریه جدیدی در ذهن و ضمیر او شکل می‌گیرد. اکنون که این نظریه در اثر عوامل و مسائل و مباحث خاص در ذهن او شکل گرفته نیز در قالب روش خاص آن علم عرضه شده است. در هر صورت یک شکل از پیدایش معرفت به صورت نامنتظره و غیر قابل پیش‌بینی بوده و دانشمند از ابتدا به دنبال همان نظریه‌ای که بعداً به آن رسیده، نبوده است. اگر به لحاظ تاریخی، برخی از نظریات، غیر ارادی و بدون برنامه‌ریزی به وجود آمده‌اند، دلیلی وجود ندارد پیدایش هرگونه معرفتی را به این صورت بدانیم. دلیل این استقرار ناقص چیست؟

2. صورت دیگر معرفت این است که شخص از ابتدا آگاهانه در صدد نقد یا طرح موضوعی است و همواره در صدد تجمع شواهد و ادله برای اثبات ادعای خود است. در مسئله علم دینی، هر یک از این دو صورت امکان وقوع دارد. در برخی از نظریات، ابتدا محقق تصور دقیقی از نظریه و مسئله ندارد و ممکن است بر اثر تتبع و تحقیق در متون دینی، برداشت جدیدی غیر از برداشت اولیه داشته باشد و در مواردی آگاهانه مسئله‌ای را دنبال کند و به نتیجه مطلوب برسد. هر یک از این دو صورت منافاتی با برنامه‌ریزی



علمی برای تولید علم دینی ندارند. در مسئله علم دینی نیز پیدایش برخی از نظریات و مسائل پیش‌بینی نشده، محتمل است و این موضوع نافی برنامه‌ریزی رسمی برای آن نیست.

### 8. نفی علم دینی از طریق رویکرد حداقلی به دین

سروش قائل به رویکرد حداقلی در دین است. این رویکرد معتقد است دین در عرصه‌های گوناگون فقه، اخلاق، عقاید، جامعه و حکومت، حداقل امور را بیان کرده و تدبیر این امور را به افراد جامعه واگذار کرده است (سروش، 1385/الف: 84-112). در این دیدگاه، دین صرفاً به امور اخروی می‌پردازد. از این رو، سامان دادن به نظام دنیوی و اجتماعی از عهده دین خارج است و بر این اساس، علمی که مسئول سازماندهی نظام اجتماعی‌اند نیز بر عهده دین نیست و دین حداقلیاتی را برای جامعه بیان کرده است و برای بسیاری از علوم نیز هیچ بیانی ندارد (همان). لازمه رویکرد حداقلی به دین این است که امور مربوط به دنیا یا در حداقل امور بیان شده یا اساساً به آن نپرداخته است؛ زیرا تعلیمات دینی علی‌الاصول برای حیات اخروی جهت‌گیری شده‌اند؛ یعنی برای تنظیم معیشت و سعادت اخروی‌اند (ممو، 1373/الف: 17). بر اساس رویکرد حداقلی به دین، تولید علم دینی از اصل منتفی می‌شود؛ زیرا دین عمدتاً به امور مربوط به آخرت پرداخته و در عرصه‌های وارد شده نیز حداقل امور را بیان کرده است.

### ارزیابی

1. دو مسئله در اینجا قابل طرح است؛ نخست اینکه: آیا دین حداقل امور را در باب فقه، اخلاق و... بیان کرده است؟ و دوم اینکه: آیا دین علی‌الاصول به آخرت پرداخته و سامان بخشیدن به امور دنیوی مانند حکومت، اقتصاد و... را به بشر واگذار کرده است؟ اشکال اساسی دیدگاه سروش، تصویر ناقص وی از رابطه دنیا و آخرت است. اگر این تصویر درست و مطابق با آموزه‌های اسلامی بیان شود، در این صورت هر یک از این دو ادعا که مبنای آن تصویر معیوب از رابطه دنیا و آخرت است، مخدوش می‌شود. خطای اساسی این تفکر این است که مسائل زندگی را مستقل از یکدیگر فرض می‌کنند؛ زندگی یک واحد است و همه شئون آن با یکدیگر ارتباط دارند؛ صلاح و فساد در هر یک از شئون زندگی، در سایر شئون مؤثر است. ممکن نیست در اجتماعی مثلاً فرهنگ یا سیاست فاسد باشد، اما دینش درست باشد (مطهری، 1391، ج 20: 401-402). هر یک از افعال، اعمال و ابعاد زندگی انسان می‌تواند جنبه الهی داشته باشد و زمینه‌ساز سعادت انسان شود یا در مسیر غیر الهی به کار گرفته شود و انسان دچار شقاوت شود. بر همین اساس، اسلام برای جزئیات مسائل زندگی، آداب و مناسک دارد. با نگاه کلی به آداب و دستورات جامع و کامل شریعت

### 348 ♦ ارزیابی ادله انکار علم دینی (بر اساس دیدگاه عبدالکریم سروش)

اسلامی در حوزه‌های فردی، خانوادگی، سیاسی و اجتماعی، روشن می‌شود که در نگاه دینی، مرز تفکیک بین دنیا و آخرت به معنایی که عده‌ای از روشنفکران می‌گویند، وجود ندارد. آخرت، باطن دنیاست و حیات دنیوی انسان، آخرت او را می‌سازد. رابطه شئون متکثر حیات مادی و امر معنوی، همانند دو فعل مادی در عرض یکدیگر نیست؛ بلکه امور معنوی باطن دنیاست. از این رو، رویکردی که در صدد تفکیک دنیا از آخرت و جدا کردن شئون آخرت از دنیا و قرار دادن آخرت در مسائل خاص است، اساساً با نگرش دین به رابطه این دو، ناسازگار است.

2. معیار حداقلی بودن دین چیست؟ حداقلی یا حداکثری بودن دین اسلام باید نسبت به اهداف اصلی آن سنجیده شود. هدف اصلی اسلام، هدایت و سعادت انسان است و در این زمینه متون اسلامی حداکثر لازم را برای هدایت و سعادت انسان مطرح کرده‌اند (خسروپناه، 1392: 84). به عبارت دیگر؛ اسلام برنامه هدایت و به کمال رساندن انسانها را دارد. این برنامه در جنبه هدایت و کمال انسانها، جامع و کامل است و حداکثر امور لازم را بیان کرده است. اگر غیر از این باشد، نقض غرض بعثت انبیا(ع) و هدف ارسال دین است. بنابر این، در بحث حداقلی و حداکثری باید ببینیم رسالت دین چیست و مقدار موجود متون دینی برای هدایت و سعادت انسان کفایت می‌کند یا نه؟ در این مسئله، سروش معیاری ذکر نکرده است و مسائل مترتب بر آن نیز نمی‌تواند دقیق باشد.

3. این ادعای سروش با خاتمیت و کاملیت دین ناسازگار است. خاتم بودن دین و کامل بودن و نیز جاودانه بودن آن، با رویکرد حداقل‌گرایی سازگار نیست. ممکن است گفته شود خاتم بودن دین و کامل بودن آن مربوط به آخرت است؛ اما جواب این اشکال بر اساس توضیحی که از رابطه دنیا و آخرت در اشکال اول داده شد، مشخص شد. اگر دین را در حوزه‌های خاصی محصور کردیم و ادعا شد که در همان حوزه‌ها نیز حداقل امور را بیان کرده، نمی‌توان گفت دین جامع و کامل است و نیز نمی‌توان گفت دین برای همه شئون زندگی انسان که به نوعی با آخرت مرتبط است، برنامه ارائه کرده است.

4. جامعیت دین به معنای این نیست که دین تمام مسائل را طرح و حل کرده است، چنانکه سروش معتقد است (سروش، 1388/ب: 256)؛ بلکه نظام اجتهاد در دین می‌تواند فروع و مستحدثات را بیان کند. در این دیدگاه، از نقش استنباط فروع از اصول غفلت شده است. مطابق روایات، دین با بیان کلیات و اصول، استنباط فروع را به عهده ما واگذار کرده است.

### ج) نتیجه‌گیری

سروش اشکالات متعددی متوجه اسلامی کردن علوم کرده است که عمده آنها عبارتند از: نفی علم دینی از طریق تحریف محل نزاع، امتناع علم دینی، نفی علم دینی از طریق موضوع، روش، غایت، فرایند تولید علم، تلقی تجربی از علم، جدایی دانش از ارزش و رویکرد حداقلی به دین. در همه این موارد، سروش برای نفی علم دینی از استدلالهای گوناگونی استفاده کرده است؛ اما با بررسی ادله وی، روشن شد که هیچ یک از آنها ادعای او را اثبات نمی‌کنند. با بررسی رویکرد سروش به بحث علم دینی مشخص شد ادله وی با یکدیگر تعارض دارند. در واقع؛ سروش در دوره‌های مختلف حیات فکری خود مواجهه متعارض با بحث علم دینی داشته است. وی ابتدا بحث علم دینی را پذیرفته بود، اما در دوره‌های بعدی حیات فکری، به انکار آن پرداخته است. رویکرد سکولار علوم انسانی به انسان و ابتدای آن بر جهان‌بینی خاص غربی، امری است که برخی از دانشمندان غربی نیز به آن اعتراف کرده‌اند و روشنفکران کشور ما نیز تأثیر جهان‌بینی بر علوم انسانی را پذیرفته‌اند؛ با این حال، آنان بر اسلامی کردن علوم حساسیت خاصی دارند. تأسیس علوم انسانی دینی به معنای مختلفی که در متن به آنها اشاره شد، موضوع عجیبی نیست. به نظر می‌رسد بیش از اینکه این موضوع مبتنی بر دلیل و استدلال باشد، ریشه در عوامل غیر معرفتی دارد که آنها را وادار به نفی علم دینی می‌کند.



### منابع

- برت، ادوین آرتور (1380). مبادی مابعدالطبیعی علوم نوین. ترجمه عبدالکریم سروش. تهران: بی جا
- پیروزمند، علیرضا(بی تا). «چگونگی دستیابی به علم دینی». کد 139: <http://isaq.ir/vdcgry9q4ak9w.pra.html>
- جوادی آملی، عبدالله (1390). منزلت عقل در هندسه معرفت دینی. قم: اسراء، چ پنجم.
- جوادی آملی، عبدالله (1389). ویژگی فلسفه و نسبت آن با علوم. قم: اسراء، ش 5: 20-7.
- حسنی، حمیدرضا و همکاران (1390). «ملاحظات بر دیدگاه دکتر سروش در باب علم دینی». مجموعه مقالات علم دینی. قم: سبحان، چ پنجم.
- خسروپناه، عبدالحسین (1393). در جستجوی علوم انسانی اسلامی. قم: نشر معارف.
- خسروپناه، عبدالحسین (1392). کلام نوین اسلامی، ج 3. قم: تعلیم و تربیت اسلامی.
- سروش، عبدالکریم (1373/الف). «آن که به نام بازرگان بود نه به صفت». کیان، ش 23.
- سروش، عبدالکریم (1385/الف). «اسلام و علوم اجتماعی، نقدی بر دینی کردن علم». علم دینی؛ دیدگاهها و ملاحظات. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- سروش، عبدالکریم (1386). اوصاف پارسایان. تهران: صراط، چ نهم.
- سروش، عبدالکریم (1373/ب). تفویض: گفتارهایی در اخلاق، صنعت و علم انسانی. تهران: صراط، چ سوم.
- سروش، عبدالکریم (1385/ب). درسهایی در فلسفه علم الاجتماع: روش تفسیر در علوم اجتماعی. تهران: نی.
- سروش، عبدالکریم (1389). «راز و ناز علوم انسانی». در: [http://www.dr.soroush.com/Persian/By\\_DrSoroush/P-NWS-13890712-RazVaNazOloomEnsani.html](http://www.dr.soroush.com/Persian/By_DrSoroush/P-NWS-13890712-RazVaNazOloomEnsani.html)
- سروش، عبدالکریم (1388/الف). علم شناسی فلسفی گفتارهایی در فلسفه علوم تجربی. تهران: صراط، چ دوم.
- سروش، عبدالکریم (1384). فریه تو از ایدئولوژی. تهران: صراط، چ هشتم.
- سروش، عبدالکریم (1388/ب). مدارا و مدیریت. تهران: صراط.
- مصباح یزدی، محمدتقی (1392). رابطه علم و دین. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مطهری، مرتضی (1391). مجموعه آثار (ج 20): نظام حقوق زن در اسلام. تهران: صدرا، چ شصت و هشتم.
- ملکیان، مصطفی (1379). «امکان و چگونگی علم دینی». حوزه و دانشگاه، ش 22.
- ملکیان، مصطفی (1390). «پیش فرضهای بازسازی اسلامی علوم انسانی». مجموعه مقالات علم دینی؛ دیدگاهها و ملاحظات. قم: سبحان، چ پنجم.
- میرباقری، محمد مهدی (1392/الف). «جریان شناسی تولیدی علوم انسانی اسلامی». مجموعه مقالات تحول در علوم انسانی. قم: فردا.
- میرباقری، محمد مهدی (1387). گفتارهایی پیرامون تحول در علوم انسانی. قم: فرهنگستان علوم اسلامی.
- میرباقری، محمد مهدی (1392/ب). گفتگوی علمی پیرامون مفهوم علم دینی. قم: فرهنگستان علوم اسلامی.

- نصر، سید حسین (1383). «قرآن و حدیث به عنوان دو سرچشمه فلسفه اسلامی». مجموعه مقالات تاریخ فلسفه اسلامی، ج 1. تهران: حکمت.
- نصر، سید حسین (1393). نیاز به علم مقدس. ترجمه حسن میان‌داری. قم: طه.
- سوزنجی، حسین (1389). معنا، امکان و راهکارهای تحقق علم دینی. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- موحد ابطحی، محمد تقی (1391). بررسی دلایل مخالفت با علم دینی. مجله راهبرد فرهنگ. سال 5، شماره 20
- مهدوی، محمد (1395). بررسی نقادانه دیدگاه مخالفان در ملاک تمایز علم دینی از علم غیر دینی. مجله اندیشه نوین دینی. سال 12، شماره 47
- جوادی آملی، عبدالله (1392). فلسفه الهی و محال بودن علم غیر دینی. مجله کتاب نقد. شماره 69
- جوادی آملی، عبدالله (1386). شریعت در آینه معرفت. قم: اسراء. ج پنجم.
- سروش، عبدالکریم (1365). تفکر صنعت؛ موضوع، روش، اعتبار، مسائل و مشکلات علوم انسانی. تهران: صراط. ج اول.
- سروش، عبدالکریم (1360). تفکر صنعت؛ علوم انسانی در نظام دانشگاهی. تهران: صراط. ج اول.
- Bert, Edwin Aurort (2001). **The Metaphysical Foundations of Modern Science**. Trans. By: Abdolkarim Soroush. Tehran: No Place.
- Hasani, Hamid Reza & et al. (2011). "**Observations on Dr Soroush's View of Religious Science**". *Proceedings of Religious Science*. Fifth Edition. Qom: Sobhan.
- Javadi Amoli, Abdullah (2010). **The Characteristic of Philosophy and its Relation to Science**. Qom: Asra, 5: 7-20.
- Javadi Amoli, Abdullah (2007). **Shariah in the mirror of knowledge (Shariat dar ayeneh marefat)** . Qom: Asra, 5 Th. Editions.
- Javadi Amoli, Abdullah (2013). **Theological Philosophy and impossibility of none religious Science**. Critics book magazine: ,N: 69.
- Javadi Amoli, Abdullah (2011). **The Place of Reason in Religious Knowledge**. Fifth Edition. Qom: Asra.
- Khosrowpanah, Abdul Hussein (2014). **In Search of Islamic Human Sciences**. Qom: Maaref.
- Khosrowpanah, Abdul Hussein (2013). **New Islamic Theology**. Vol. 3. Qom: Islamic Talim Va Tarbiat Pub.
- Mahdavi , mohammad (2016). "**Critical analysis of opponent's opinions in distinguishing the Religious Science and none Religious Science**". *Quarterly Journal of modern Religious thought* No. 47.
- Malekian, Mostafa (2011). "**The Assumptions of Islamizing Human Sciences**". Qom: Sobhan.
- Malekian, Mostafa (2000). "**The Possibility of Religious Science**". *Quarterly Journal of the School*, No. 22.

- Mesbah Yazdi, Mohammad Taghi (2013). **Relationship between Religion and Science**. Qom: Publications of Imam Khomeini Institute of Education and Research.
- Mir Bagheri, Mohammad Mehdi (2008). **Discussions about Evolution in the Humanities**. Qom: Academy of Islamic Sciences.
- Mir Bagheri, Mohammad Mehdi (2013). **Discussion about Religious Science**. Qom: Islamic Sciences Academy.
- Mir Bagheri, Mohammad Mehdi (2013). **"Movements of Islamic Human Science"**. Qom: Tomorrow.
- Motahari, Morteza (2012). **The Law System of Woman in Islam**, Vol. 20. Printing Sixty-eight. Tehran: Sadra.
- Movahhed abtahi, mohammad taghi (2011). **"Analysis of Reasons for denial of religious science "**. *Quarterly Journal of culture strategy*, No. 20.
- Nasr, Seyyed Hossein (2004). **"Qur'an and Hadith as Two Sources of Islamic Philosophy"**. In: *Proceedings of the History of Islamic Philosophy*. Vol. 1. Tehran: Hekmat.
- Nasr, Seyyed Hossein (2014). **The Need for Sacred Science**. Persian Translation by: Hassan Miandari. Qom: Taha.
- Piroozmand, Alireza (Bita). **"How to Achieve Religious Science"**. Code 139: <http://isaq.ir/vdcgry9q4ak9w.pra.html>
- Soroush, Abdolkarim (2005). **Fatter than Ideology**. Eighth Edition. Tehran: Serat.
- Soroush, Abdolkarim (1994). **"He was Named Bazargan not to Adjectives"**. *Kian Magazine*, No. 23.
- Soroush, Abdolkarim (2006). **"Islam and Social Sciences..."**. Qom: Institute of Hawaii and University.
- Soroush, Abdolkarim (2006). **Lessons in Philosophy of Social Sciences**. Tehran: Publishing Ney.
- Soroush, Abdolkarim (2009). **Philosophical Scienceology**. Second Edition. Tehran: Serat.
- Soroush, Abdolkarim (1994). **Tafarruj-e Sun; Speeches in Ethics, Industry and Human Science**. Third Edition. Tehran: Serat Cultural Institute.
- Soroush, Abdolkarim (2007). **The Properties of Puritans**. Ninth Edition. Tehran: Serat.
- Soroush, Abdolkarim (2010). **"The Secret of Human Sciences"**. October [http://www.drSORoush.com/Persian/By\\_DrSoroush/P-NWS-13890712-RazVaNazOloomEnsani.html](http://www.drSORoush.com/Persian/By_DrSoroush/P-NWS-13890712-RazVaNazOloomEnsani.html).
- Soroush, Abdolkarim (2009). **Tolerance and Management**. Tehran: Serat.
- Soozanchi, hossein (2010). **"Meaning, possibility and methods to Achieve Religious Science"**. Tehran: social and cultural studies research school

