

## چگونه می‌توان کارآیی علوم انسانی را افزایش داد؟ بحثی در امکان‌پذیری و راهکارهای عملی

علی پایا\*

### چکیده

هدف مقاله حاضر بررسی دو مسئله اساسی درباره علوم انسانی است؛ نخست، ارزیابی امکان ارتقای کارآیی این علوم و دوم، در صورت یافتن پاسخی مثبت برای پرسش نخستین، کاوش در راه‌های عملی ازدیاد بازده علوم انسانی. از آنجا که در مورد چیستی علوم انسانی، ظرفیت‌ها و اهداف آن دیدگاه‌های متنوعی در بین صاحب‌نظران وجود دارد، در بخش اول مقاله به ارزیابی نقادانه برخی از این دیدگاه‌ها اقدام می‌شود؛ در بخش دوم، شماری از شیوه‌های پیشنهادی در بهبودبخشی به قابلیت‌های علوم انسانی با نگاهی نقادانه ارزیابی خواهد شد؛ در بخش سوم، الگوی مختار نگارنده برای پژوهش در حوزه علوم انسانی معرفی خواهد شد و در بخش چهارم نیز با بهره‌گیری از مباحثی که در سه بخش نخست ارائه شده است، مسئله امکان ارتقای کارآیی علوم انسانی مورد ارزیابی نقادانه قرار خواهد گرفت و آنگاه در بخش پایانی، به بحث درباره ارائه راهکارهای عملی برای بهبودبخشی کیفیت علوم انسانی در کشور پرداخته می‌شود. واژگان کلیدی: علوم انسانی، عقلانیت نقاد، بهبودبخشی علوم انسانی، رویکردهای ایدئولوژیک، زیست‌بوم عقلانیت

## مقدمه

دغدغه بهبود بخشیدن به بازده علوم انسانی، دغدغه‌ای مشترک در میان همه دست‌اندرکاران و اصحاب این علوم در جهان مدرن است. راه‌ها و شیوه‌هایی که برای این منظور پیشنهاد شده است و می‌شود، به اعتبار دیدگاه‌های پیشنهاددهندگان با یکدیگر تفاوت‌ها و یا اشتراکاتی دارد. در بین دانشوران مسلمان (خواه ساکن کشورهای اسلامی و خواه مقیم بلاد غیراسلامی) شماری از اهل نظر، چاره کار را در تولید و گسترش رویکردی اسلامی به علوم انسانی دانسته و از چند دهه پیش تاکنون برنامه‌های تحقیقاتی مختلفی را برای تحقق این اندیشه به اجرا گذارده‌اند.

شاید تنوع در شیوه‌های پیشنهادی برای تولید «علوم انسانی اسلامی»، از تنوع راه‌حل‌های پیشنهادی برای بهبودبخشی به علوم انسانی (فارغ از قید اسلامی) بیشتر بوده است. نویسندگان بسیاری متعلق به مذاهب مختلف اسلامی و با پیشینه‌های متفاوت در علوم اسلامی (مانند فلسفه، جامعه‌شناسی، انسان‌شناسی، روان‌شناسی، اقتصاد، تاریخ و...) الگوهای متنوعی را برای تحقق آرمان تولید علوم انسانی اسلامی ارائه کرده‌اند (حسنی، علی‌پور و موحد ابطحی، ۱۳۸۵).

در برابر، گروهی از صاحب‌نظران نیز با طرح و ایده‌ی برساختن علوم انسانی و اسلامی مخالفت ورزیده و با ارائه دلایل مختلف استدلال کرده‌اند که این قبیل برنامه‌های تحقیقاتی با توفیق قرین نخواهند شد و یا نتایج و تبعات نامطلوبی بر آنها مترتب می‌شود (همان).

در مقاله کنونی، شیوه‌های پیشنهادی و استدلال‌های شماری از موافقان و مخالفان تولید علوم انسانی اسلامی مورد ارزیابی نقادانه قرار خواهد گرفت. نگارنده خود در زمره آن دسته از نویسندگانی است که افزودن هر نوع صفتی را به «علم/معرفت» نادرست می‌شمارد و بر این باور است که همت دانشوران ایرانی باید مصروف بهبودبخشی علوم انسانی (بی‌هیچ قید و صفت اضافی) شود. در چنین صورتی، به مصداق چون که صد آید، نود هم پیش ماست؛ جنبه‌های محلی‌تر کاربرد تکنولوژی‌های انسانی (که نباید آن را با علوم انسانی یکسان پنداشت، هرچند که با یکدیگر ارتباط وثیق دارند) شانس بیشتری برای ارتقای کارآمدی خواهند یافت.

در آنچه در پی می‌آید، نگارنده می‌کوشد تا با نقادی آرای شماری از نویسندگان و دانشورانی که در دفاع از برساختن علوم انسانی اسلامی قلم زده و یا سخن گفته‌اند، زمینه‌ای برای ارائه الگوی مختار خود و عرضه پیشنهادهایی جهت ارتقای کیفیت، کارآمدی علوم و تکنولوژی‌های انسانی آماده کند. این پیشنهادها در آخرین بخش مقاله مطرح خواهند شد.

### بخش ۱. تصویرهای غیردقیق از علم/معرفت

صاحب این قلم در مقالات و کتاب‌های مختلفی دربارهٔ امتناع «علم اسلامی» به تفصیل توضیح داده (پایا، ۱۳۸۶، ۲۰۱۲، ۱۳۹۲ الف، ۱۳۹۲ ب، ۱۳۹۲ ج، ۱۳۹۳ ج، ۱۳۹۳ د و ۲۰۱۶) و آرای شماری از مدافعان ایرانی و غیرایرانی این برساخته را نقد کرده است. از جمله دانشورانی که نظرشان مورد ارزیابی نقادانه نگارنده قرار گرفته است، می‌توان به آیت‌الله عبدالله جوادی آملی، حجت الاسلام سید محمد مهدی میرباقری، دکتر سیدحسین نصر، دکتر مهدی گلشنی، دکتر خسرو باقری، دکتر عبدالحسین خسروپناه، دکتر حسین سوزنچی، دکتر سیدمحمدتقی موحد ابطحی، دکتر سیدعلی طالقانی، دکتر حسین ریاحی، دکتر فرنوش صفوی‌فر، آقای مازیار عطاری، دکتر حسین بستان، دکتر اسماعیل فاروقی، آقای ضیاءالدین سردار و دکتر پرویز منظور اشاره کرد.

در این مقاله، به بررسی نقادانه دیدگاه‌های شمار دیگری از نویسندگانی که در این زمینه قلم زده‌اند، اهتمام می‌شود. در ملاحظات نقادانه‌ای که در پی می‌آیند، بنا بر اختصار است و بحث تفصیلی‌تر در بررسی این دیدگاه‌ها در مقالات دیگری دنبال خواهد شد.

نکته‌ای که در دیدگاه مدافعان تأسیس علوم انسانی اسلامی، با وجود تنوع رویکردهایشان مشترک است؛ تصویر غیردقیق آنان از علم/معرفت است. این تصویر غیردقیق تا حد زیادی ناشی از واکنش این نویسندگان در برابر تأثیر دیدگاه‌های پوزیتیویستی در شکل دادن به بخش‌هایی از علم جدید و نیز تأثیر دیدگاه‌های نویسندگان ضدپوزیتیویست غربی بر بخش‌هایی از علوم انسانی و اجتماعی مدرن است. صاحب این قلم در این باره در مقالات دیگر به تفصیل توضیح داده است و در متن حاضر به اشاراتی کوتاه بسنده خواهد کرد. همچنین در آنچه در ذیل می‌آید در مواردی تنها به برخی از اظهارات اهل نظری که رأی از آنان دربارهٔ علوم انسانی جدید یا علوم انسانی اسلامی در حیطه عمومی ظاهر شده است، پرداخته می‌شود و در مواردی آرای آنان با تفصیل بیشتری بررسی خواهد شد.

در پایگاه اینترنتی اطلاع‌رسانی سومین کنگره بین‌المللی علوم انسانی اسلامی (<http://sadraconf.ir/website/41>) برخی ملاحظات شماری از صاحب‌نظران درج شده است که با نکته مورد اشاره نگارنده ارتباط مستقیم دارد. در این پایگاه اطلاعاتی از قول آیت‌الله مکارم شیرازی در دیدار ایشان با جمعی از مسئولین کنگره چنین آمده است: «شما سراغ مسئله بسیار حساسی رفتید. واقعه اگر علوم انسانی، اسلامی نشود؛ دانشگاه هیچ کاری نکرده است. فیزیک، شیمی و ریاضیات همه‌جا مثل هم هستند. مهم‌ترین چیزی که دانشگاه اسلامی را از دانشگاه غیراسلامی جدا می‌کند، علوم انسانی است» (<http://sadraconf.ir/website/41>)، تاریخ

دسترسی ۸ آبان ۱۳۹۴).

این دیدگاه که علوم انسانی با علومی مانند فیزیک، شیمی و ریاضیات تفاوت دارد، مشابه دیدگاهی است که در مغرب‌زمین در نیمه دوم قرن نوزدهم و از سوی فیلسوفانی چون ویلهلم دیلتای<sup>۱</sup> (۱۸۸۳) مطرح شد و در قرن بیستم جامعه‌شناسانی مانند کارل مانهایم<sup>۲</sup> (۱۳۵۳/۱۹۳۶) و مورخانی چون کالینگوود<sup>۳</sup> (۱۹۴۶) و فیلسوفان سیاسی مانند ایزایا برلین<sup>۴</sup> (۱۹۶۰)، آن را مطرح کردند و نویسندگان پست‌مدرن بر آن تأکید دارند (سوکال و بریکمونت<sup>۵</sup>، ۱۹۹۸). مردود بودن این دیدگاه را عقل‌گرایان نقاد با استدلال نشان داده‌اند (پوپر<sup>۶</sup>، ۲۰۰۲/۱۹۴۵، ۱۳۸۳؛ پایا، ۱۳۸۶، ۱۳۹۵ ب، ۲۰۱۵ و ۲۰۱۶). آنچه که آیت‌الله مکارم شیرازی از آن با عنوان «علومی که همه‌جا مثل هم هستند» یاد می‌کند، در واقع آن بخش از علم است که تامس کوهن<sup>۷</sup>، مورخ علم آمریکایی، آن را «علم متعارف»<sup>۸</sup> می‌نامد (۱۹۷۱/۱۹۶۸) و توضیح می‌دهد که نوعی فعالیت متکی به دستورالعمل و الگوریتم‌وار مانند حل جدول کلمات متقاطع است. در واقع، این بخش از «علم» به تکنولوژی و مهندسی تقلیل یافته است و دیگر به معنای دقیق کلمه «علم» به شمار نمی‌آید، زیرا جنبه‌های ناشناخته‌ای از واقعیت را کشف نمی‌کند، بلکه در درون چهارچوب‌های مفهومی خاص (که کوهن آنها را پارادایم می‌نامد) با استفاده از الگوهای مشخص، مسائل عملی معینی را حل می‌کند (لازی، ۱۳۹۴)، اما در خارج از حیطه «علم متعارف» مشابه همان اختلاف دیدگاه‌هایی که احیاناً در قلمرو علوم انسانی مشاهده می‌شود، به چشم می‌خورد. نمونه برجسته‌ای در این زمینه اختلاف نظرهای تمام‌عیار کیهان‌شناسان در مورد بهترین نظریه برای توضیح تطور کیهان است (فرریرا<sup>۹</sup>، ۲۰۰۷).

تفاوت قائل شدن میان علوم مختلف و علوم انسانی و اجتماعی را تافته‌ای به کلی جدا بافته از علوم زیستی و طبیعی تلقی کردن، یعنی اشتباهی که نویسندگانی که اصطلاحاً آنان را «قانلان به علوم فرهنگی»<sup>۱۰</sup> می‌نامند (که در بین آنها تأویل‌گرایان، معناگرایان، پدیدارشناسان،

1. Wilhelm Dilthey
2. Karl Mannheim
3. Collingwood, R. G.
4. Isaiah Berlin
5. Sokal, A. & Bricmont, J.
6. Popper, K.
7. Thomas Kuhn
8. Normal science
9. Ferreira, P.
10. culturalists

پسامدرنیست‌ها، پسا ساختارگرایان، دست‌اندرکاران مطالعات پسااستعماری و مانند آنان جای دارند)، راه را برای نسبی‌گرایی معرفتی هموار می‌کند.<sup>۱</sup>

اشتباه قائلان به علوم فرهنگی معکوس اشتباه پوزیتیویست‌هاست که می‌پنداشتند علوم انسانی و اجتماعی را می‌توان یکسره به علوم فیزیکی تحویل کرد.<sup>۲</sup> علوم انسانی و اجتماعی به اعتبار «علم» بودن با علوم زیستی و فیزیکی از جهات مهمی اشتراک دارند، اما قابل تحویل به آنها و یا به یکدیگر نیستند. اگر به تسامح بخواهیم برای همه علوم و معارف، از هر سنخ که باشند، «گوهری» قائل شویم؛ این گوهر همان «ارائه تصویری حقیقی از واقعیت» است. به عبارت دیگر، علم/معرفت واقع‌نماست. هر علمی با توجه به قلمرو خود در خصوص جنبه‌ای از جنبه‌های متنوع واقعیت، واقع‌نمایی می‌کند. برای مثال، علوم فیزیکی در وظیفه واقع‌نمایی جنبه‌های فیزیکی واقعیت را برعهده دارند و علوم انسانی و اجتماعی وظیفه واقع‌نمایی جنبه‌هایی که با عنوان کلی «وضع، حال و شرایط انسانی»<sup>۳</sup> از آنها یاد می‌شود. توجه به این نکته ضروری است که افزودن صفاتی چون «فیزیکی»، «زیستی»، «اجتماعی»، «انسانی» به علم، تنها به معنای مشخص کردن بخشی از واقعیت است که علم به کاوش در آن می‌پردازد. این امر را نباید به معنای ظهور ماهیت‌های تازه برای علم تلقی کرد. ماهیت علم همان است که در بالا بدان اشاره شد: واقع‌نمایی. اگرچه علوم انسانی و اجتماعی بر همان طیف واحدی قرار دارند که علوم فیزیکی و اجتماعی نیز بر آن جای دارند، اما به اعتبار تعلق داشتن به بخش‌های متفاوت این طیف، برخی تفاوت‌ها نیز (با وجود اشتراک در علم بودن) میان آنها برقرار است (پایا، ۱۳۸۵ و ۱۳۹۵ ب). برای نمونه، افزون بر تفاوت در قلمرو کاوش که بدان اشاره شد، علوم اجتماعی و انسانی (به استثنای فلسفه)، با علوم فیزیکی و زیستی در این مورد تفاوت دارند که برخلاف آنها دوجهبی‌اند؛ از وجهی علم و از وجهی تکنولوژی هستند.

علوم (از هر سنخ که باشند) با تکنولوژی‌ها تفاوت دارند. هرچند که این دو برساخته بشری با یکدیگر تعامل بسیار دارند و از اشتراکاتی نیز برخوردارند، اما شمار اختلافات اساسی‌شان به مراتب بیش از اشتراکات اندک آنان است. برای مثال، تکنولوژی‌ها فاقد هر نوع ذات و گوهرند (پایا، ۱۳۸۶ و ۱۳۹۱). تکنولوژی‌ها واجد کارکرد هستند و با همین کارکردها، از یکدیگر امتیاز می‌گیرند و تشخیص پیدا می‌کنند.

۱. برای نقد رویکرد نادرست قائلان به علوم فرهنگی ر. ک: پایا (۱۳۸۴، ۱۳۹۵، ۱۳۹۵ ج).  
 ۲. در مورد رویکرد نادرست پوزیتیویست‌ها ر. ک: پایا (۱۳۸۴، ۱۳۹۵ ب).

## تفاوت‌های «علم» و «تکنولوژی» در جدول ذیل آمده است:

تکنولوژی	علم	وجه مقایسه
تکنولوژی مجموعه‌ای از بساخته‌های بشری‌اند که دو کارکرد اصلی دارند. برخی از تکنولوژی‌ها به نیازهای غیر معرفتی آدمی پاسخ می‌گویند. برخی به عنوان ابزار و وسیله تکاپوهای معرفتی بشر را تسهیل می‌کنند.	علم / معرفت مجموعه‌ای از بساخته‌های بشری است که هدفشان پاسخگویی به نیازهای معرفتی آدمی است.	چیستی
تکنولوژی‌ها به ظرف و زمینه‌ها حساسند.	دعاوی علمی / معرفتی عام و کلی‌اند و مستقل از ظرف و زمینه‌های خاص هستند.	رابطه با ظرف‌ها و زمینه‌ها
تکنولوژی‌ها مشحون از ارزش‌های ابداع‌کنندگان و / یا کاربران‌اند	علم / معرفت می‌کوشد از جنبه‌های ارزشی آزاد باشد.	رابطه با ارزش‌ها
در مورد تکنولوژی معیار پیشرفت کیفیت در ارضای دو کارکرد اصلی تکنولوژی هاست	در مورد علم معیار پیشرفت نزدیک شدن به تصویری حقیقی از واقعیت است.	معیار پیشرفت
تکنولوژی‌ها (بعضاً هرچند نه تماماً) متکی به «معرفت ضمنی»‌اند. برخی از مهارت‌ها اگر منقرض شود، اعاده آن ناممکن است.	معرفت / علم دربارهٔ چیستی و چرایی امور توضیح می‌دهد. معرفت / علم انباشتی است.	دانش مربوط به چیستی و چرایی در برابر مهارت مربوط به چگونگی
تکنولوژی‌ها چگونگی تغییر دادن واقعیت را بیان می‌کنند. تکنولوژی‌ها ذات ندارند، کارکرد دارند. رابطه کارکردها و شبکه‌های معنایی کاستن و افزودن کارکردهاست.	معرفت / علم به شناخت واقعیت کمک می‌کند. «ذات» معرفت / علم واقع‌نمایی است. معرفت / علم مرزهایی را که فراروی از آنها ناممکن است، مشخص می‌کند.	رابطه با واقعیت

از آنجا که علوم انسانی و اجتماعی از وجهی علم و از وجهی تکنولوژی هستند، پژوهشگران برای پرهیز از اشتباه و خلط مقوله، وجه تکنولوژیک این علوم را با عنوان «تکنولوژی‌های انسانی و اجتماعی» مشخص می‌کنند. علوم انسانی از جنبه تکنولوژیکیشان (اما نه از جنبه علمی‌شان)، می‌توانند و باید ناظر به نیازهای بومی شوند. در این باره در مقالات دیگر به تفصیل توضیح داده‌ام (پایا، ۱۳۸۶ و ۱۳۹۱). در این مقاله نیز بدان بازخواهم گشت.

در همان پایگاه اینترنتی اطلاع‌رسانی سومین کنگره بین‌المللی علوم انسانی اسلامی گفت و گویی با آقای دکتر عطاءالله رفیعی آتانی (دبیر کنگره بین‌المللی علوم انسانی اسلامی) صورت گرفته و ایشان در بخشی از این گفت و گو (که در پایگاه اطلاعاتی شخصی ایشان نیز با نام «علوم انسانی مرسوم هم یک تجربه بشری است که نباید حذف شود» منتشر شده (رفیعی آتانی، ۱۳۹۴))، یادآور شده است که:

مشکل ما با جامعه‌ای که طرفدار علم غربی هستند این است که آنها به آزاداندیشی اعتقاد ندارند و می‌گویند علم فقط همین است. این حرف با ذات علم مخالف است چون اگر دیگران و غربی‌ها فکر می‌کردند علم یکی بیشتر نیست باید در همان قرون وسطی می‌ماندند، اما یک عده خط شکستند و راه را باز کردند.

ما می‌گوییم اجتماع موجود مبنایی است؛ یعنی بر فرضی استوار است که آن فرض مبنایی و فلسفی هستند که ما آن فرض را به لحاظ فلسفی قبول نداریم مثلاً همین محدود بودن انسان در زندگی مادی، اگر شما نزد یک روان‌شناس متعارف بروید، گویی شما فردی هستید که زندگی شما مادی است، یا مثلاً اقتصاددان یا جامعه‌شناس در مبنا غیر زندگی برایشان موضوعیت ندارد یا برای کسی که جامعه‌شناسی می‌خواند بحث حجاب و عفاف مطرح نیست، یعنی نمی‌گوید که این بحث یک مسئله اجتماعی است، اعتیاد، دزدی، قتل و پدیده‌های اجتماعی را می‌فهمد، اما حجاب و عفاف را نمی‌داند چون آن دانش اصلاً این را موضوع نمی‌بیند.

آن فرد یک مبانی و مفروضاتی دارد که وقتی برای حل کردن مسائل می‌رود، این مفروضات را اصلاً مسئله نمی‌بیند. بنابراین، شما اگر زندگی خود را بخواهید براساس آن دانش اداره کنید متوجه می‌شوید که به عنوان یک آدم دینی اصلاً به دلتان نمی‌نشیند و با شما بیگانه است. من از خیلی از افراد شنیده‌ام که به کلینیک‌های روان‌شناسی رفته‌اند و این حس و حال را دارند. در اکثر حوزه‌ها هم همین‌طور است، مثلاً وقتی شخصی اقتصاد می‌خواند، «بهره» در آن وزن دارد و همه بازارها با بهره تنظیم می‌شود، بنابراین چگونه می‌شود یک زندگی اسلامی با این اقتصاد هدایت بشود؟ بنابراین این بحث مبنایی است.

بحث دیگر براساس نتایج است، مثلاً می‌گوییم من می‌خواهم این علم را به کار بگیرم برای اینکه زندگی خود را اداره کنم، اما ما مسائل زندگی خود را نمی‌توانیم با این علم حل کنیم. علتش این است که این علم برای حل مسائل زندگی آن مردم ساخته شده است. ما می‌بینیم که مسائل با وجود این علم هنوز وجود دارد پس ما به این علم احتیاج نداریم، مثلاً در کشور می‌بینیم که مردم هیچ‌گاه این نیاز را پیدا نمی‌کنند که یک استاد اقتصاد برایشان صحبت کند، یعنی مسئله زندگی را نمی‌تواند برایشان حل کند.

حرف سوم و مهم ما این است که این مبانی و نتایج را کنار بگذاریم و بگوییم این علم منبع معرفتی به نام وحی را اصلاً نمی‌بیند، مثلاً این همه معارف از زبان معصوم در حوزه‌های مختلف زندگی داریم که حتی یک جمله این معارف در مرتبط‌ترین این علوم مورد استفاده قرار نمی‌گیرد، چرا که به رسمیت شناخته نمی‌شود. حرف ما این است که هم از حیث مبانی، هم از حیث نتایج و

هم از حیث محتوا دلایل کافی داریم که باید به سراغ معارف برویم. اما اینکه فرمودید باید برتری داشته باشد، باید بگوییم که برتری ما این است که ما از حیث مبانی برای همه مسائل ادله داریم که مبانی اسلامی بر مبانی دیگر ترجیح دارد. حالا سؤال این است که به چه دلیل مبانی اسلام در زندگی مثل نگاه شما به خدا، به انسان، جامعه و زندگی بهتر است؟ از حیث نتایج این‌گونه می‌شود که می‌گوییم ما به علمی دسترسی داریم که مسائل زندگی ما را بهتر حل می‌کند، مثلاً در مشاوره خانواده شما می‌گویید برویم پیش کسی که هم مسائل روان‌شناسی را می‌داند و هم دین را می‌داند. این می‌تواند خیلی به ما کمک کند.

پس از حیث نتایج هم این‌گونه است، یعنی جامعه ما این‌گونه دوست دارد و حتی پزشکی که اخلاقی‌تر است را ترجیح می‌دهد. حالا اگر پزشک دینی‌تر باشد که او را بیشتر قبول دارد؛ یعنی احساس ما این است شخصی که دینی‌تر است به زندگی ما بهتر می‌تواند کمک کند. همچنان که مبانی ما این را می‌گوید؛ بنابراین ترجیح ما در مبانی، ترجیح ما در کاربرد و ترجیحمان در کار این مسئله است؛ بنابراین، در هر سه حوزه ما قاعدتاً باید بتوانیم حرف‌های بهتری بزنیم (۱۳۹۴).

همان نکته مربوط به تصویر غیردقیق از علم در سخنان آقای دکتر آتانی نیز به توضیحی که در پی می‌آید، مشهود است. ایشان بر این باور است که طرفداران علم غربی آزاداندیش نیستند. نگارنده به هیچ‌روی این نکته را انکار نمی‌کند که در میان کسانی که از علم جدید بهره می‌برند و حتی کسانی که خود را در زمره حاملان این علم معرفی می‌کنند و یا به این صفت شناخته می‌شوند، افرادی هستند که انگیزه‌های غیر معرفتی (یعنی انگیزه‌ای غیر از هدف اصلی علم که دستیابی به تصویری حقیقی از واقعیت است) دارند. اما علم، تنها در ارتباط با «گوهر» اصلی‌اش، یعنی واقع‌نمایی و التزام به ارائه تصویری حقیقی از واقعیت، «علم» می‌شود. هیچ دعوی دیگری و با هر انگیزه دیگری، به وصف علم بودن موصوف نمی‌تواند شود. نکته مهم اینکه حتی کسانی که در مغرب‌زمین دعاوی ایدئولوژیک و یا دعاوی متکی به انگیزه‌های غیرناظر به تحری حقیقت را به عنوان دعاوی معرفتی مطرح می‌کنند، از آنجا که سنت نقادی در مغرب‌زمین قدرتمند است، بی‌اعتباری این دعاوی (اگر فاقد اعتبار باشند) دیر یا زود آشکار می‌شود. یک نمونه مثال‌زدنی در این زمینه، آشکار شدن بی‌اعتباری دعاوی فروید در مورد «تحلیل روانی» به منزله یک علم بود و آن هم با وجود همه جنجال‌های تبلیغاتی و چشم و گوش پرکن فروید و طرفدارانش (پوپر، ۱۹۵۷/۱۹۴۴ و ۲۰۰۲/۱۹۴۵؛ کروزر<sup>۱</sup> ۱۹۹۸).

از آنچه بیان شد، ضمناً روشن می‌شود که برخلاف نظر آقای دکتر آتانی علم واقعاً یکی بیشتر



نیست. آنچه که در رنسانس پدید آمد، مجموعه گمانه‌های تازه‌ای درباره واقعیت بود که در قیاس با گمانه‌هایی که در قرون وسطی بر ساخته شده بود، موفق‌تر از محک تجربه بیرون آمد و «تقویت»<sup>۱</sup> شد و به طور موقت در زمره معرفت ایجابی بشر قرار گرفت. به جای آن، معرفت قرون وسطی که ابطالش آشکار شده بود، به نحو سلبی در انباره معرفت جای گرفت.<sup>۲</sup>

در مورد مفروضاتی که در هر علم به کار گرفته می‌شود نیز همان قاعده نقادی برقرار است. مفروضات نیز گمانه‌هایی بیش نیستند و بنابراین، هیچ نوع اعتبار مطلق ندارند. اگر دعای معرفتی از محک نقادی سربلند بیرون نیامدند، کنار گذاشته می‌شوند. نقادی نیز به دو صورت تجربی (در مورد آن دسته از دعای که محتوای آزمون‌پذیر تجربی دارند) و نظری-تحلیلی-منطقی (در مورد همه دعای معرفتی) به انجام می‌رسد.

مسئله دو وجهی بودن علوم انسانی و اجتماعی با توجه به مثال‌هایی که آقای دکتر آتانی آورده است، به خوبی برجسته می‌شود. اگر ایشان یا پژوهشگر مسلمان دیگری، «علم اجتماعی» ارائه دهد که در آن مسئله عفاف و حجاب در زمره دیگر مسائل اجتماعی تحلیل شود؛ در آن صورت، اگر تحلیل نظری ارائه شده در راستای صحیح و در مسیر اصابت به واقع صورت‌بندی شده باشد، آنگاه شناختی که از این رهگذر حاصل می‌شود، شناختی کم‌وبیش حقیقی (با توجه به میزان دقت نظریه) خواهد بود. بر مبنای این شناخت کم‌وبیش دقیق می‌توان سیاست‌هایی برای گسترش عفاف و کفاف، یا در جهت خلاف آن (با توجه به مقصودی که سیاست‌گذاران دنبال می‌کنند) تدوین کرد، (اما باید به توضیحی که در بند بعد آمده است، دقت شود). البته سیاست‌ها، همگی از سنخ تکنولوژی‌ها هستند.

نکته مهمی که در مورد معرفت/علم بیشتر غفلت می‌شود، این است که معرفت، چنان‌که در جدول بالا آمده است، تنها واقع را توصیف می‌کند، اما برای حل مسائل عملی هیچ راهی را ارائه نمی‌دهد. دستیابی به راه حل برای مسائل عملی وظیفه تکنولوژی و مهندسی است. معرفت یا علم در کنار توصیف واقعیت و به دلالت التزامی، مرزهایی را که فراروی از آن ممکن نیست، یعنی مرز راه‌حل‌های غیرممکن را مشخص می‌کند. نظریه‌های علمی (در هر شاخه از علوم، چون علوم فیزیکی، زیستی، اجتماعی و علوم انسانی) تنها چگونگی واقعیت مورد بررسی و چرایی پدیدار شدن آن را توضیح می‌دهند، اما حل مسئله که به معنای ایجاد تغییر در واقعیت است، وظیفه علم نیست. نگارنده در مقاله مفصل دیگری به ویژگی‌های مهندسی و جایگاه خاص آن در میان دیگر

1. corroborate

۲. درباره دو وجه سلبی و ایجابی معرفت در بخش سوم این مقاله توضیح داده شده است.

تکنولوژی‌ها پرداخته است (پایا، ۱۳۹۳ الف).

اگر نظریه پیشنهادی عالم علم الاجتماع که پیش از این، مثال زده شد، در مسیر اصابت به واقع باشد؛ در آن صورت، تکنولوژی‌هایی که با تکیه بر آن ابداع می‌شوند، واجد کارایی (نسبی) خواهند بود ولی اگر نظریه پیشنهادی دقیق نباشد، آنگاه همان‌گونه که در جدول بالا آمده است، چون واقعیت داور نهایی همه دعاوی معرفتی است، راه‌حل‌های پیشنهادی برای حل مسئله در مواجهه با واقعیت کارساز نخواهند بود. یک نمونه کاملاً ملموس در این زمینه، راه‌حل‌هایی است که بسیاری از کارشناسان مسلمان برای حل معضل اعتیاد در کشور ارائه کرده‌اند. تاکنون این راه‌حل‌ها نتوانسته‌اند که اعتیاد را ریشه‌کن کنند، زیرا نظریه‌های علمی‌ای که راهنمای آنها بوده، از دقت لازم برخوردار نبوده‌اند. با وجود این، هر موفقیتی که در این زمینه حاصل شده، مبتنی بر شناختی کم‌وبیش صحیح از واقعیت بوده است.

در ارتباط با موفقیت یا عدم موفقیت تکنولوژی‌ها در حل مسائل عملی باید نکته مهمی را مورد توجه قرار داد که عدم توجه به آن احیاناً می‌تواند موجب بروز فهم نادرست درباره‌ی این مسئله شود. نبود این‌همانی میان علم/معرفت و تکنولوژی که پیش‌تر بدان اشاره شد، در بردارنده‌ی نتیجه مهم دیگری نیز هست که با آنچه در بند پیشین آمد، ارتباط مستقیم پیدا می‌کند. نگاهی به تاریخ علم آشکار می‌کند که در بخش اعظم این تاریخ، یعنی تا اواسط قرن نوزدهم، تکنولوژی‌ها و علوم به نحو کم‌وبیش مستقل از یکدیگر رشد کرده‌اند. در قرون اخیر، ارتباط میان علوم و تکنولوژی‌ها محکم‌تر شده است تا جایی که در مواردی جداسازی مرز این دو از یکدیگر، در عمل بسیار دشوار است. با این حال، همچنان تفاوت بنیادین میان علم و تکنولوژی موجب می‌شود تا در بسیاری از موارد، تکنولوژی‌ها در غیاب تبیین‌های علمی متناسب با آنها رشد کنند و در حل مسائل عملی کمک کار آدمیان باشند. ممکن است سال‌ها، دهه‌ها و حتی قرن‌ها طول بکشد تا تبیین‌های علمی متناسب با تکنولوژی‌های موفق یافت شود. تأثیرات درمان‌گرانه ماده شیمیایی پی که اکنون در قرص آسپیرین مورد استفاده است (اسید سالیسیک)، از قرن‌ها پیش و برای کسانی که از شیره پوست درخت بید برای درمان تب و کاهش درد استفاده می‌کردند، شناخته شده بود، اما نخستین تبیین‌های علمی برای این ماده در دهه ۱۹۷۰ ارائه شد و کار ارائه تبیین‌های دقیق‌تر همچنان ادامه دارد (جفریز<sup>۱</sup>، ۲۰۰۵). انقلاب صنعتی با همت صنعتگرانی شکل گرفت که برخی از آنان حتی سواد خواندن و نوشتن پیشرفته نداشتند (ژمولک<sup>۲</sup>، ۲۰۱۳). مشکل یافتن مختصات دقیق طول

1. Jeffreys, D.

2. Žmolek, M.

جغرافیایی که قرن‌ها دریانوردان را با مشکلات اساسی مواجه کرده بود، به دست یک ساعت‌ساز انگلیسی حل شد، هرچند که بسیاری از برجسته‌ترین دانشمندان اروپایی قرن‌ها برای حل آن کوشش کرده بودند (سوبل<sup>۱</sup>، ۱۹۹۶).

ناهمزمانی رشد تکنولوژی و علم را نباید با به کارگیری راه‌حل‌های عملی با الهام از تبیین‌های نادرست یکی گرفت. تکنولوژیستی که یک تکنولوژی خاص را در غیاب شناخت علمی صحیح، برای حل مسئله‌ای خاص ارائه می‌دهد، مدعی عرضه تبیینی علمی نیست. او به حل عملی مسئله توجه دارد و حتی اگر توضیحی (بر خطا و یا حتی بر صواب) برای موفقیت کارش در نظر داشته باشد، آن را تبیین علمی نمی‌توان به شمار آورد، زیرا هر تبیین علمی واجد ویژگی‌های معین از جمله وحدت‌بخشی و توانمندسازی برای پیش‌بینی‌های موفق و پیوند ارگانیک با دیگر اجزای منظومه معرفتی است. افزون بر این، هر تبیین علمی بر صواب، راه را برای برنامه‌های تحقیقاتی سودمند بعدی هموار می‌کند. هیچ تبیین علمی بر صواب، یک کوچه بن‌بست به شمار نمی‌آید.

به مثال مربوط به مسئله عفاف و حجاب در جامعه بازگردیم. فرض کنید یک پژوهشگر مسلمان که در زمینه علوم انسانی و اجتماعی پژوهش می‌کند، بتواند نظریه‌ای کم‌وبیش دقیق (یعنی بر مسیر صواب و در راستای اصابت به واقع) برای تبیین عوارض اجتماعی ناشی از عدم رعایت حجاب و عفاف در جامعه ارائه دهد. در این صورت، این نظریه که به فرض از محک تجربه، آزمون و ارزیابی نقادانه سربلند بیرون می‌آید، موقتاً و تا زمانی که نظریه‌ای بهتر جایگزین آن شود و یا نقص‌ها و کاستی‌های آن آشکار شود، به منزله بخشی از شناخت علمی ایجابی در خصوص جنبه‌ای از واقعیت‌های اجتماعی مورد استفاده پژوهشگران قرار می‌گیرد. در این حال، می‌توان سؤال کرد که آیا این دستاورد علمی، «اسلامی» است؟ پاسخ روشن است؛ دستاورد یک پژوهشگر (مسلمان یا غیرمسلمان)، اگر کم‌وبیش به واقع اصابت کند یا در مسیر تقرب به حقیقت درباره واقعیت باشد، بخشی از علم/معرفت ما نسبت به واقعیت به شمار می‌آید و هیچ قیدی (اعم از اسلامی و غیراسلامی) نمی‌توان بدان اضافه کرد. نمونه واقعی این امر را می‌توان در دوران طلایی اسلام و یکی دو قرن بعد از آن، به عنوان شاهد مثال آورد. دستاوردهای شیخ طوسی، ابن‌الشاطر، مؤیدالدین عردی، ملاعلی قوشچی و شمس‌الدین خفری در اخترشناسی همگی زمینه‌ساز انقلابی شدند که کپرنیک در اخترشناسی پدید آورد (سلین<sup>۲</sup>، ۲۰۰۰؛ صلیبا<sup>۳</sup>، ۲۰۰۷ و هاف<sup>۴</sup>، ۲۰۱۲).

1. Sobel, D.
2. Selin, H.
3. Saliba, G.
4. Huff, T.

بدون نظریه‌های علمی این دانشمندان برای کپرنیک ارائه نظام خورشید- مرکزی امکان‌پذیر نبود، اما هیچ پژوهشگری نه نظریه‌های دانشمندان مسلمان را مصداق علم اسلامی و نه نظریه کپرنیک را مصداق علم مسیحی کاتولیکی تلقی می‌کند، بلکه همه این نظریه‌ها، تا آنجا که ابطال نشده باقی مانده‌اند، تنها به گنجینه دستاوردهای علمی بشر تعلق دارند.

آقای دکتر آتانی گله می‌کند که چرا از وحی به عنوان یک منبع شناخت استفاده به عمل نیامده است؟ این گلایه نیز نشانه روشن دیگری بر همان جنبه‌ای است که در آغاز این بخش بدان اشاره شد، یعنی بهره‌گیری دانشوران طرفدار بر ساختن علوم انسانی اسلامی از تصویرهای غیردقیق از علم. نگارنده در مقاله مستقلی با نام «از قرآن چه و چگونه می‌توانیم بیاموزیم» به تفصیل در این باره که چگونه وحی و سنت پیامبر (ص) و ائمه (ع) می‌تواند مورد بهره‌برداری قرار گیرد، توضیح داده است (پایا، ۱۳۹۵ الف). اجمال آن تفصیل اینکه کتاب طبیعت و وحی به ما هیچ راه‌حل مستقیمی برای مسائل مان ارائه نمی‌دهند. آنها می‌توانند راه‌حل‌های ابداعی ما را نقد و داوری کنند و یا همچون منبع الهام نقش معین کشف<sup>۱</sup> (اما نه ارائه‌دهنده راه‌حل مشخص) را ایفا کنند.

توضیحاتی که دکتر آتانی در دو بند پایانی گفته بالا آورده است، تنها تکرار مدعاست و دلیل به شمار نمی‌آید. ایشان می‌گوید: «ما به علمی دسترسی داریم که مسائل زندگی ما را بهتر حل می‌کند، مثلاً در مشاوره خانواده شما می‌گویید برویم پیش کسی که هم مسائل روان‌شناسی را می‌داند و هم دین را می‌داند. این می‌تواند خیلی به ما کمک کند»، اما سخن این است که بر اساس کدام دلیل این مدعا را باید پذیرفت. اشاره ایشان به اینکه مردم عادی پزشک اخلاقی یا دیندار را بیشتر می‌پسندند، به هیچ‌روی دلیلی برای قوت مبانی علم پیشنهادی ایشان نیست، بلکه بینه‌ای درباره روحیات و خلقیات روانی مردم است.

نویسنده دیگری که در زمینه تولید علم دینی فعالیت گسترده‌ای داشته است، حجت‌الاسلام حمید پارسانیا است. ایشان به گواهی آثار متعددی که تألیف کرده، کوشیده است تا از بسیاری از اشتباه‌های نویسندگان دیگری که به طرفداری از بر ساختن علم اسلامی قلم زده‌اند، پرهیز کند. برای مثال، ایشان از محدود نویسندگانی است که به تفاوت میان روش و روش‌شناسی توجه دارد (پارسانیا ۱۳۸۸). با این همه، به توضیحی که در ذیل می‌آید، همان اشکال پیش‌گفته، یعنی بهره‌گیری از تصویری غیردقیق از علم در مسیر ارائه الگویی از علم دینی، در آرا و آثار ایشان نیز به چشم می‌خورد. ایشان در مقاله‌ای با نام «بازسازی علم مدرن و بازخوانی علم دینی» ابتدا علم قدسی و دینی را به اجمال این‌گونه معرفی می‌کند:

1 heuristic

مراد از علم قدسی و دینی، علم به امور معنوی و مقدس نیست، بلکه علمی است که برحسب ذات و یا ساختار نظری و معرفتی خود، از هویت قدسی و معنوی و یا دینی برخوردار باشد (پارسانیا، ۱۳۹۰ الف، ص ۲۱).

و آنگاه مدعی می‌شود که معنای علم در طول تاریخ اندیشه تغییر کرده است (همان، ص ۲۴) و سپس به توضیح و احیاء نقد آرای شماری از نویسندگان غربی درباره علم می‌پردازد، اما متأسفانه روشن نمی‌شود که دقیقاً «تغییر» مورد نظر ایشان در «معنای علم» به چه معناست. برای خواننده روشن نیست که مثلاً اینکه، نویسندگان پست مدرن، علم را با افسانه‌ها و داستان‌ها در یک تراز قرار داده‌اند، به معنای تغییر معنای علم است، یا اینکه سلطه رویکرد پوزیتیویستی موجب تغییر معنای علم شده است؟

در پاسخ به این مدعا که «معنای علم دستخوش تغییر شده است» باید همان نکته‌ای را که در بالا اشاره شد، دوباره مورد تأکید قرار داد؛ علم یا معرفت در همه اشکال خود تنها با یک صفت اصلی مشخص می‌شود و آن عبارت است از: «ارائه تصویری حقیقی از واقعیت». هر فعالیت دیگری به نام علم، اگر با هدفی غیر از دستیابی به تصویری حقیقی از واقعیت صورت گیرد، اساساً علم نخواهد بود تا آنگاه از تغییر در معنای علم سخن گوئیم. پوزیتیویست‌ها، علم را به تراز تکنولوژی تقلیل می‌دهند و نویسندگان پست مدرن روایت علمی را با افسانه‌های پیرزنان در یک تراز می‌گذارند، اما نه تصویری که پوزیتیویست‌ها ارائه می‌دهند، علم است و نه آنچه پست مدرن‌ها از آن دم می‌زنند، زیرا در هیچ‌یک از این دو تصویر به مهم‌ترین ملاک علمی بودن، یعنی «تحری حقیقت» (در معنای انطباق با واقع) توجه نشده است.

حجت‌الاسلام پارسانیا در بخش‌های پایانی مقاله درباره علم دینی مورد نظر خود چنین توضیح می‌دهد:

توجه به هویت فرهنگی دانش مدرن، امکان حرکت معکوسی را فراهم می‌آورد و آن بازسازی علمی براساس مبانی، اصول یا متافیزیک دینی است. در این رویکرد، به جای رجوع و بازخوانی مجدد تئوری‌های غربی، به بازخوانی علم و فرهنگ اسلامی و لایه‌های عمیق این معرفت نظیر فلسفه، کلام و عرفان پرداخته می‌شود تا از این طریق، معرفت علمی جدید در یک تحول ساختاری بازسازی شود و البته رهاورد این حرکت جدید، پیدایش علمی نوین خواهد بود. علم و دانشی که براساس متافیزیک و هستی‌شناسی دینی شکل می‌گیرد و از منابع معرفتی فرهنگ و تمدن اسلامی بهره می‌برد، بدون شک علمی قدسی و متعالی خواهد بود. این علم به جای آنکه همه هستی را به افق طبیعت، امور حسی و آزمون‌پذیر تقلیل دهد، طبیعت، امور حسی و تجربی را ذیل اصول دینی

و یا عقلی خود تعالی می‌بخشد و به صورت آیات و نشانه‌های الهی بازخوانی می‌کند (پارسا، ۱۳۹۲، ص ۳۵).

این سطور به خوبی بیانگر آن است که نویسنده محترم تلقی دقیقی از علم در ذهن ندارد و از این نکته غفلت ورزیده است که هر آنچه بشر با تکیه به هر پیش‌فرض و در چهارچوب هر نوع دیدگاه متافیزیکی و در درون هر نوع سنت و فرهنگ، به نیت شناخت جنبه‌های مختلف واقعیت بر بسازد، اگر از صفت واقع‌نمایی برخوردار باشد، آنگاه «علم» خواهد بود و در غیر این صورت، هر نامی که بر آن بنهند، آن را «علم» نخواهد کرد. اینکه دانشمند یافته‌های واقع‌نمای خود را به منزله آیه‌ها و نشانه‌های الهی بازخوانی کند، یافته‌های او را علمی نمی‌کند، بلکه خود او را به عنوان فردی باورمند معرفی می‌کند. یافته‌های علمی باید عینی و مستقل از ارزش‌ها و پیش‌زمینه‌های انگیزه‌ای یا گرایش‌های روحی و روانی عالم باشند. این یافته‌ها باید تنها و تنها واقع‌نما باشند. مشوب بودن آنها به هر چیز دیگر، از صدق و واقع‌نمایی آنها می‌کاهد.

در مورد تأثیر متافیزیک بر تولید علم نیز ظاهرًا یک تلقی کاملاً نادرست در میان بسیاری از نویسندگانی که خواستار تأسیس علم اسلامی هستند، به چشم می‌خورد. نگارنده در این باره در بحث از دیدگاه‌های دکتر مهدی گلشنی و دکتر خسرو باقری توضیحاتی داده است (۱۳۸۶). در اینجا و در ادامه آن توضیحات می‌توان یادآور شد که در درون چهارچوب‌های متافیزیکی واحد، انواع متفاوت و حتی متضاد نظریه‌های علمی امکان پدید آمدن دارند. به بیانی دیگر، چهارچوب‌های متافیزیکی درباره محتوای نظریه‌های علمی تنها در سطحی کلی (که توضیح آن خواهد آمد)، تأثیر می‌گذارند و در مورد تبیین‌های علمی آنها برای پدیدارهای مشهود، به کلی لااقتضائند. در چند دهه پیش، یک فیلسوف علم مجاری الاصل - انگلیسی، ایمره لاکاتوش<sup>۱</sup>، با اخذ بی‌اجازه آرای استاد خود، کارل پوپر، و بدون آنکه به دین خود به استاد اذعان کند، اصطلاح «برنامه‌های تحقیقاتی»<sup>۲</sup> را که نخستین بار پوپر در مبسوط خود بر کتاب منطق اکتشاف علمی تحریر کرده بود،<sup>۳</sup> در نوشته‌های خویش به کار برد (لاکاتوش، ۱۹۷۰). او در این نوشته‌ها با

1. Imre Lakatos

2. Research programmes

۳. پوپر دست‌نوشته‌های مفصلی برای تکمیل کتاب منطق اکتشاف علمی فراهم آورد و امیدوار بود که بتواند ویراست دوم کتاب را با این افزوده‌ها که چند برابر حجم تألیف اولیه بودند، منتشر کند. او کار ویرایش این دست‌نوشته‌ها را به یکی از شاگردان خود، ویلیام بارتلی سوم، سپرد، اما ویرایش آن چنددهه به طول انجامید و سرانجام دست‌نوشته‌ها در دهه ۱۹۸۰ در قالب سه کتاب ذیل، به عنوان مجلدهای مکمل کتاب منطق اکتشاف علمی انتشار یافت:

Realism and the Aim of Science; The Open Universe: An Argument for Indeterminism; Quantum Theory and the Schism in Physics

استفاده از مفهوم «برنامه‌های تحقیقاتی» به نقش هسته‌های سخت متافیزیکی در درون برنامه‌های تغییر یابنده تحقیقاتی اشاره کرد و نشان داد که در درون هر برنامه تحقیقاتی که به یک نظریه متافیزیکی تکیه دارد، نظریه‌های علمی متنوع و رقیب قابل ظهور و ارائه‌اند (همان).

متافیزیک و علم تجربی هر دو می‌کوشند تصویرهایی از واقعیت ارائه دهند، تفاوت تصویر متافیزیکی با تصویر علمی آن است که متافیزیک بیشتر به جنبه‌های غیر تجربی واقعیت توجه می‌کند و چهارچوبی که برای واقعیت ارائه می‌دهد، فراخ‌ترین و کلی‌ترین چهارچوب ممکن است. در حالی که علم به جنبه‌هایی که به نحو تجربی قابل دسترس است، توجه می‌کند و می‌کوشد توصیف‌هایی از عالم پدیدار ارائه دهد. توصیف‌های متافیزیکی از واقعیت همانند توصیف‌های علمی، دو کارکرد اصلی دارند؛ این دو توصیف (البته هر یک در قلمرو خود) همه الگوهای ممکن دیگری از واقعیت را که رقیب این الگو (متافیزیکی یا علمی) به شمار می‌آیند، نفی می‌کنند و تنها مرزهایی را که فراووی عملی از آنها (در تراز متافیزیکی و یا در تراز علمی) ناممکن است، مشخص می‌سازند. برای مثال، گذشتگان براساس متافیزیکی که درباره واقعیت بر ساخته بودند، عالم را به دو محدوده «تحت القمر» و «فوق القمر» تقسیم کرده بودند؛ اولی، عالم خرق، فبول و انحطاط و دومی، عالم ثبات بود. اولی، از چهار عنصر خاک، آب، هوا و آتش ساخته شده بود و دومی، دربرگیرنده کره‌های شفاف از جنس اثیر (اتر) بود. براساس این متافیزیک هیچ شیء‌ای از عالم «تحت القمر» نمی‌توانست در عالم «فوق القمر» حضور یابد. از جمله دلالت‌های این تصویر از واقعیت آن بود که برای آدمیان، ساخت ماهواره و قمر مصنوعی ناممکن است. اما هنگامی که این تصویر متافیزیکی با ظهور علم جدید تغییر کرد، نیوتن به صراحت در کتاب پرنکیپیا با درج نموداری توضیح داد که چگونه اگر قطعه سنگی با سرعت اولیه معینی در امتداد مشخصی پرتاب شود، می‌تواند به صورت یک قمر مصنوعی در اطراف زمین به گردش درآید (آگاسی<sup>۱</sup>، ۱۹۶۸).

توصیف‌های علمی نیز چنان‌که گذشت، مرزهایی را که فراگذری از آنها ناممکن است، در تراز علمی مشخص می‌کنند. برای مثال، نظریه نسبیت اینشتاین فراووی از سرعت نور را برای انتقال هر نوع اطلاع در جهان ماده، ناممکن اعلام می‌کند و قانون اول ترمودینامیک، ساخت هر نوع ماشینی را که بتواند بی‌نیاز به انرژی به فعالیت ادامه دهد، ناممکن به شمار می‌آورد (پوپر، ۱۹۴۴/۱۹۵۷). متافیزیک‌ها به شرحی که گذشت، تنها می‌توانند مرزهای بسیار کلی واقعیت را (یعنی یک

پوپر دست‌نوشته‌ها را به خواش لاکاتوش در دهه ۱۹۶۰ در اختیار او قرار داد، اما لاکاتوش مطالب آن را بدون اجازه پوپر برای تکمیل مقالات اصلی خود در زمینه فلسفه علم استفاده کرد. برای اطلاع از خلیات عجیب لاکاتوش ر.ک:

Alex bandy, Chocolate and Chess. Unlocking Lakatos, Akadémiai Kiadó, 2010.

1. Agassi, J.

جهان ممکن را برحسب مضامین الگوی متافیزیکی مورد نظر) برای کاوش‌های علمی مشخص کنند. مرزهایی که فراگذری از آنها (بنا به ادعای متافیزیک مورد اشاره) ناممکن خواهد بود، اما درباره محتوای جزئی این کاوش‌ها، نفی یا اثبات نمی‌توانند نظر دهند. از این گذشته، چنان‌که گذشت، هر نوع نظریه‌ای که در درون یک چهارچوب متافیزیکی ظهور کند، در نهایت برای کسب اعتبار «علم» بودن باید از محک مواجهه با داور نهایی، یعنی واقعیت، سربلند بیرون آید. اگر چنین توفیقی نصیب نظریه نشود، چیزی بیش از یک شبکه معنایی نخواهد بود که احیاناً ممکن است دلنشین باشد، اما واقع‌نما نیست؛ یعنی مثلاً مانند یک داستان تخیلی-علمی جذاب، اما بی‌ارتباط با واقعیت. در عین حال، اگر این نظریه واقع‌نما باشد، آنگاه در منظومه آنچه «علم» نام دارد، جای می‌گیرد و هرچند ممکن است ارائه‌دهنده آن مسلمان یا غیرمسلمان باشد، اما محصول برساخته شده‌ی وی، به وصف اسلامی یا غیراسلامی موصوف نمی‌شود. به این ترتیب، این مدعای نویسنده محترم که «علم و دانشی که براساس متافیزیک و هستی‌شناسی دینی شکل می‌گیرد و از منابع معرفتی فرهنگ و تمدن اسلامی بهره می‌برد، بدون شک علمی قدسی و متعالی خواهد بود». چیزی بیش از یک نامگذاری دلبخواهی که وجهی در واقع ندارد، نخواهد بود.

نکته مهم دیگری که در بیان نویسنده محترم به چشم می‌خورد، آن است که در ظاهر ایشان چنین می‌پندارد که صرف رجوع به منابع موجود در فرهنگ اسلامی منجر به ظهور «علمی نوین» خواهد شد، اما این تلقی نیز برخاسته از شناخت غیردقیق از علم است. «معرفت علمی» با رجوع به دستمایه‌های این فرهنگ یا آن سنت یا بهمان تمدن، به صورت خودکار ظهور نمی‌یابد. ظهور علم در گرو «مسائلی» است که عالمان با آنها دست‌وپنجه نرم می‌کنند. فرهنگ‌ها، سنت‌ها، تمدن‌ها و متافیزیک‌ها، به شرحی که در بخش‌های بعدی خواهد آمد، از حیث زمینه‌سازی برای جلب توجه عالمان به «مسائل» با یکدیگر تفاوت‌های اساسی دارند. فرهنگ اسلامی در قرون طلایی اسلام و نیز احیاناً تا یک یا دو قرن بعدی در برخی از زمینه‌ها، از توان جلب توجه پژوهشگران به «مسائل» واقعی و اصیل برخوردار بود، اما در قرون دیگر از این توانایی عاری شد (پایا، ۲۰۱۴). این شرایط برای فرهنگ غربی در بخش قابل ملاحظه‌ای از قرون وسطی و برای فرهنگ‌های چینی، هندی، آفریقایی و آمریکای لاتین در برهه‌های مهمی از حیات نظری‌شان برقرار نبوده است. صرف رجوع پژوهشگران به «علم و فرهنگ اسلامی» منجر به زایش علم نخواهد شد. حجت الاسلام پارسانیا در دو مقاله دیگر؛ اولی، «از عقل قدسی تا عقل ابزاری» و دیگری، «روش‌شناسی علوم انسانی با رویکرد اسلامی» (۱۳۸۸) نکاتی را مطرح ساخته‌اند که نشان از آشنایی غیردقیق ایشان با مباحث معرفت‌شناسی، روش‌شناسی و فلسفی جدید دارد. در مقاله



نخست ایشان معانی متعددی برای عقل ارائه می‌دهد و از «عقل ابزاری»، «عقل متافیزیکی»، «عقل نظری»، «عقل عملی»، «عقل مفهومی»، «عقل شهودی»، «عقل قدسی»، «عقل عرفی»، «عقل کلی»، «عقل جزئی» و «عقل تجربی» سخن گفته است (پارسانیا، ۱۳۹۰ ب، ص ۵۵-۶۰). متأسفانه این شیوه تقسیم‌بندی‌های زبانی و ارائه فهرست‌هایی که ظاهراً به نیت مرزبندی و ایجاد تمایز در میان بسیاری از نویسندگان ایرانی که در دامن فرهنگ سنتی حوزه رشد کرده‌اند و یا در نظام آموزشی مدرن تنها در رشته‌های ادبی دانش آموخته‌اند و با علوم فیزیکی و زیستی آشنایی چندانی ندارند و بیشترین آشنایی آنها با یکی از شاخه‌های علوم جدید محدود به روان‌شناسی است، رواج فراوان دارد.

فلاسفه به اهمیت ایجاد تمایز در واقعیت برای شناخت بهتر آن تأکید دارند، اما فرق است بین مقوله‌ها و مرزهایی که برای شناخت واقعیت ارائه می‌شود و تقسیم‌بندی‌هایی که بیشتر با تکیه به سازوکارهای دلالت معنایی و یا زبانی برساخته می‌شوند. عقل، تنها با یک ظرفیت شناخته می‌شود: ارزیابی نقادانه دلایل. هیچ‌یک از دیگر مواردی که با نام «عقل» جای داده شده‌اند، ارتباطی با «عقل» ندارند، بلکه عقل را به صفتی موصوف کرده و در این توصیفات که بیشتر صفت مورد نظر بوده است تا موصوف، اما با این اقدام راه برای انواع خلط مقوله باز شده است. برای مثال، حجت الاسلام پارسانیا در مورد اصطلاح «عقل ابزاری» توضیح ذیل را ارائه کرده است: «جهت‌گیری اصلی عقلانیت ابزاری، تسلط آدمی بر طبیعت است» (همان، ص ۵۵). روشن است که در اینجا حوزه تکنولوژی که حوزه تغییر و عمل است، با قلمرو عقل که وظیفه‌اش نقد (به نیت کمک به شناخت) است، خلط شده است. به همین ترتیب، در تعریفی که حجت الاسلام پارسانیا برای اصطلاح «عقل متافیزیکی» ارائه می‌دهد و می‌گوید عقلی است که: «به شناسایی احکام هستی می‌پردازد» (همان، ص ۵۶)، «عقل»، با «توانایی و ظرفیت گمانه‌زنی جهاز ادراکی آدمی» خلط شده است. به همین منوال اشتباهی مشابه در باب اصطلاح «عقل شهودی» که آقای پارسانیا در توضیح آن مرقوم داشته‌اند: «این عقل، بدون وساطت مفاهیم ذهنی، به شهود حقایق کلی و فراگیر نائل می‌شود» (همان) رخ داده است. شهود، اساساً به قلمرو تجربه‌های زیسته و وجودی تعلق دارد و هرگز ربطی به حوزه معرفت، شناخت و نقد ندارد (پایا، ۱۳۹۵ ب). دو اصطلاح «عقل نظری» و «عقل عملی» که فیلسوف نامداری چون کانت آن را در عنوان دو کتاب اصلی خود درج کرده است نیز خالی از تسامحی که بدان اشاره شد، نیست. از نظر وی، «عقل نظری» آن نوع ظرفیت گمانه‌زنی درباره واقعیت است که بدون کمک‌گیری از تجربه می‌خواهد تصویری از کل واقعیت برسازد و «عقل عملی» نیز مشابه همان فرونیسیس یا مهارت و شمی است که ارسطو برای

کسانی که به امور عملی همچون سیاست اشتغال دارند، ضروری می‌دانند. کانت این شم را با تشخیص قانون اخلاقی که وجود آن را در همه انسان‌ها مفروض می‌گیرد، یکی می‌شمارد. مشابه استدلال‌های بالا را در مورد دیگر انواع «عقول» نیز می‌توان تکرار کرد.

در مقاله دوم حجت الاسلام پارسانیا از جمله این پرسش را مطرح می‌سازد که: «حال سؤال این است که از دیدگاه اسلامی چه روشی برای تولید علوم انسانی و به طور خاص علوم اجتماعی وجود دارد؟» (پارسانیا، ۱۳۸۸، ص ۴۷). نویسنده محترم ظاهراً به این نکته توجه نکرده‌اند که اساساً هیچ «روشی» برای تولید علم در معنای کشف جنبه‌های ناشناخته واقعیت وجود ندارد. روش‌ها تنها ابزارهایی برای جمع‌آوری داده‌ها و یا دستیابی به نتایجی معین با طی گام‌هایی معین هستند. امور ناشناخته عالم با بهره‌گیری از روش‌ها فراچنگ نمی‌آیند (پایا، ۱۳۸۶). روش‌شناسی معرفتی کلی برای فراچنگ آوردن این امور در بخش سوم مقاله توضیح داده می‌شود.

## بخش ۲. ارزیابی نقادانه برخی راه‌حل‌های پیشنهادی برای بهبود بخشی به قابلیت‌های علوم انسانی

از جمله نویسندگانی که کوشیده است تا راهبردهایی برای تحقق علوم انسانی - اسلامی ارائه دهد، دکتر مصطفی تقوی است که در مقاله‌ای با نام «علم انسانی - اجتماعی اسلامی: مسئله امکان‌پذیری و راهبردهای رشد» (۱۳۹۲) به این مهم پرداخته است. اگرچه دکتر تقوی در مقایسه با برخی دیگر از نویسندگانی که در زمینه علم اسلامی قلم زده‌اند، آشنایی بیشتری با مباحث جدید فلسفه علم و فلسفه تکنولوژی دارد و هرچند برخی از پیشنهادهایی که در مقاله خود آورده است، درخور تأمل و اعتناء است، اما متأسفانه دیدگاه این نویسنده درباره «علم اسلامی» نیز با همان محدودیتی همراه است که عارض دیدگاه دیگر مدافعان علوم اسلامی - انسانی می‌باشد. گاه برخی از آرای نویسنده با بدفهمی‌های عجیبی درباره مسائل فلسفه علم یا معرفت‌شناسی همراه است که موجب می‌شود تا توضیحاتی که در این زمینه‌ها ارائه می‌دهد، از دقت کافی برخوردار نباشد. برای مثال، این نویسنده در نقدی بر دیدگاه‌های صاحب این قلم، تصویری نادرست از آرای وی عرضه کرده و سپس آن تصویر نادرست را مورد نقادی قرار داده است (تقوی، ۱۳۹۱). این تصویر نادرست در مقاله اخیر نیز تکرار شده است. نویسنده در توضیح دیدگاه راقم این سطور می‌نگارد:

پایا به پیروی از پوپر معتقد است واقعیتی که علم از آن حکایت می‌کند، مستقل از متافیزیک و ارزش‌هایی است که در ذهن ناظر شناسا، جاجوش کرده است و قصد فعالیت علمی این است که با رهیافتی انتقادی - تکاملی، همان‌گونه که پوپر به آن معتقد است، به این واقعیت دست‌یافته و آن را

همان‌طور که هست، وصف کند. گرچه حدس‌های ارائه شده توسط دانشمندان، برای حل مسائل پیش آمده، ممکن است متأثر از نظام‌های متافیزیکی باشد و رگه‌های متافیزیکی - ارزشی در این حدس‌ها نفوذ کرده باشد، ولی قصد از فعالیت علمی این است که با رهیافتی انتقادی (براساس تجربه و تحلیل) رگه‌های مزبور از حدس‌ها زدوده شده و علمی منطبق با امر واقع حاصل آید. ... به این ترتیب علم دینی، یعنی علم متأثر از متافیزیک دینی در فعالیت علمی نمی‌تواند و نباید محلی از اعراب داشته باشد (ص ۱۰۰-۱۰۱).

خواننده‌ای که با آرای صاحب این قلم آشنا باشد، به خوبی می‌داند که نگارنده به هیچ‌روی متافیزیک را با جنبه‌های ارزشی خلط نمی‌کند و نیز انتقادش در مورد علم اسلامی این نیست که چون به متافیزیک دینی آغشته است، نمی‌تواند محلی از اعراب داشته باشد. نگارنده در آثار مختلف و از جمله در همین مقاله، بر این نکته تأکید دارد که هدف علم دستیابی به تصویری حقیقی از واقعیت است، اما آدمیان به اعتبار محدودیت‌های ادراکی ناگزیرند الگوهای ساده شده از واقعیت برسازند و به دلیل آنکه در خلأ نمی‌توانند بیندیشند، دیدگاه‌هایشان با نظام‌های ارزشی، پیش‌داوری‌ها، تعصب‌ها و... آغشته شده است. همه این‌گونه امور، اجزائی هستند که ناخالصی‌ها و تحریف‌هایی را در گمانه‌هایی که آدمیان برای فراچنگ آوردن واقعیت برمی‌سازند، وارد می‌کنند. برای دستیابی به تصویری هر چه نزدیک‌تر به تصویری کاملاً حقیقی از واقعیت باید زنگاره این‌گونه اضافات تا حد امکان از گمانه‌های معرفت‌نما زدوده شود. راه زدودن این‌گونه زنگاره‌ها نیز ارزیابی نقادانه گمانه‌ها در حیطه عمومی است (پایا، ۱۳۹۵ ب و ۲۰۱۲)، اما نظام‌های متافیزیکی شأن و جایگاهی به کلی متفاوت با جنبه‌های ارزشی، تعصب‌ها، پیش‌داوری‌ها و... دارند. هر فرد از درون یک چهارچوب متافیزیکی به عالم نظر می‌کند و جنبه‌های ارزشی و... همگی در درون همان چهارچوب قرار دارند. اگر پس‌زمینه متافیزیکی گمانه‌های علمی از آنها حذف شود، کل گمانه علمی اعتبار خود را از دست می‌دهد. کنار گذاردن پس‌زمینه متافیزیکی ارسطویی-طالسی از نظریه مکانیک ارسطویی، اعتبار این نظریه را متزلزل می‌کند، درست همان‌گونه که کنار گذاردن پس‌زمینه متافیزیکی بقراطی-ارسطویی، از نظریه اخلاط چهارگانه، این نظریه را از اعتبار می‌اندازد. کنار گذارده شدن دیدگاه متافیزیکی نیوتن درباره زمان و مکان مطلق، اعتبار نظری دیدگاه نیوتن را متزلزل و نظریه فارادی-ماکسول درباره میدان، دیدگاه فیزیکدانان درباره نیرو را به کلی متحول کرد.

متافیزیک و فیزیک در طول هم قرار دارند، در حالی که جنبه‌های ارزشی، پیش‌داوری‌ها و تعصب‌ها در عرض نظریه‌های علمی اند و همانند پارازیت و نویز بر کوشش آنها برای ارائه

تصویری واقع‌نمایانه تأثیر می‌گذارند و تصویر را با اطلاعات غیردقیق یا اضافات زائد همراه می‌سازند. این نکته ظاهره بر نویسنده محترم روشن نبوده است که تفاوت نسبت متافیزیک‌ها با ارزش‌ها و پیش‌داوری‌ها در قبال گمانه‌های علمی، به معنای آن است که هر پژوهشگر باید در برابر این دو گروه از امور مؤثر بر گمانه‌های علمی، دو رویکرد معرفتی متفاوت اتخاذ کند و این نکته در مباحث معرفت‌شناسانه علم و بحث‌های مربوط به علم دینی از اهمیت بسیاری برخوردار است. رویکرد پژوهشگر در برابر تأثیر ارزش‌ها، پیش‌داوری‌ها و تعصب‌ها باید در راستای حذف تأثیرات آنها بر روی گمانه‌های پیشنهادی باشد. حال آنکه رویکرد پژوهشگر درباره تأثیر نظام‌های متافیزیکی بر گمانه‌های علمی باید نکاپوی کاوشگرانه به نیت یافتن محدودیت آنها و گذر به متافیزیک‌هایی فراگیرتر باشد، اما متافیزیک‌ها به دلیل آنکه در طول نظریه‌های علمی قرار می‌گیرند، می‌توانند در آن واحد پشتوانه نظریه‌های علمی متعارض باشند. هم نظریه گالیله درباره جزر و مد و هم نظریه کیپلر در این زمینه، با وجود آنکه کاملاً با یکدیگر در تعارض بودند<sup>۱</sup>، در درون چهارچوب متافیزیک علم جدید جای داشتند.

امکان‌ناپذیری «علم اسلامی» نیز برخلاف آنچه آقای تقوی از قول نگارنده مرقوم داشته است، به دلیل تأثیرپذیری این «علم» از متافیزیک بسط یافته در فرهنگ اسلامی نیست، بلکه به این دلیل ساده است که علم، تنها با یک معیار، علم بودنش مشخص می‌شود و آن نیز عبارت است از: «واقع‌نمایی». اگر یک مدعای علمی، صرف نظر از اینکه به وسیله چه کسی و در دل کدام فرهنگ مطرح شده است، این شرط را احراز کند، مستقل از هر قید و وصف اضافه‌ای «علم» به شمار می‌آید.

تقوی سپس در نقد «استدلالی» که به نگارنده نسبت داده است، دلیل ذیل را اقامه می‌کند: مهم‌ترین نقد بر استدلال یاد شده، این است که در مقام نقادی نظریه‌های علمی، برای اینکه اساساً نقد منعقد شود، حکمی از دو جهان [مقصود دو جهان ۲ و ۳ براساس دیدگاه عقل‌گرایان نقاد است] لازم است و این نشان می‌دهد که خود نقادی را نمی‌توان عاری از تفکر متافیزیکی-ارزشی انگاشت. وقتی بین دو گزاره تناقض پیش می‌آید، اینکه جانب کدام طرف را بگیریم، حکمی از دو جهان را می‌طلبد. به این ترتیب نه تنها در مقام حدس نظریه، بلکه در مقام نقادی آن نیز، آموزه‌های متافیزیکی-ارزشی ممکن است نقش ایفا کنند. از فلسفه پوپر نمی‌توان حجت قاطعی علیه علم دینی،... استخراج کرد (تقوی، ۱۳۹۱، ص ۱۰۲).

۱. کیپلر کوشیده بود، جزر و مد را با تکیه به تأثیر ماه بر زمین توضیح دهد، گالیله بر آن بود که گردش زمین به دور خورشید علت این پدیده است (ر.ک: کوستر، ۱۹۶۴).

این دلیل به خوبی حکایت از آن دارد که نویسنده محترم تصویری به کلی نادرست از مباحث مطروحه در معرفت‌شناسی جدید و دیدگاه‌های عقل‌گرایان نقاد دارد. اینکه حکم‌ها و قضاوت‌ها با جنبه‌های ارزشی و... همراه هستند، به این معنا نیست که نمی‌توان به نظری عینی درباره موضوع مورد بررسی دست یافت. عینیت یک حکم یا قضاوت یا مدعا به معنای دسترس‌پذیر بودن آن در حیطه عمومی برای دیگر فاعلان شناسایی و قابل ارزیابی بودن آن به وسیله این فاعلان است (پایا، ۲۰۱۱ و ۱۳۹۵ ب). نقادی به دو شیوه تجربی و نظری-تحلیلی، به نیت آشکار ساختن کاستی‌های حکم به انجام می‌رسد. عرضه حکم به حیطه عمومی منجر به آن می‌شود که نقاط کور معرفتی که برای فاعل شناسایی تشخیص آنها ممکن نیست، به کمک دیگر فاعلان شناسایی آشکار و بدین ترتیب، زمینه برای حذف و تصحیح آنها فراهم شود (همان دو منبع سابق). اگر کاستی و نقص حکم یا قضاوتی به مدد ملاک تجربه<sup>۱</sup> یا ارزیابی تحلیلی-نظری آشکار شد، عقلانیت حکم می‌کند که آن را از عداد دعاوی معرفتی به محدوده دعاوی ابطال‌شده انتقال دهیم.

نویسنده محترم مرقوم داشته است: «وقتی بین دو گزاره تناقض پیش می‌آید، اینکه جانب کدام را بگیریم، حکمی از دو جهان می‌طلبد». با توضیحی که داده شد، روشن می‌شود که دعاوی معرفتی افراد همواره آغشته به جنبه‌های ارزشی، پیش‌داوری‌ها و... است (که همگی ذهنی<sup>۲</sup> هستند)، مانعی در راه عینی‌تر شدن آنها به شمار نمی‌آید. شرط اصلی، حضور در حیطه عمومی و ورود در گفت و گوی نقادانه است. رایبسون کروزو که در جزیره خود امکان ورود در گفت و گوی نقادانه با دیگران را ندارد، قادر به تصحیح خطاهایی که در نقاط کور معرفتی وی جای می‌گیرند و احیاناً متأثر از ارزش‌ها و پیش‌داوری‌های او هستند، نخواهد بود (پوپر، ۲۰۰۲/۱۹۴۵ و ۱۳۶۹).

نویسنده محترم در ادامه بحث خود متأسفانه همچنان به ارائه دعاوی غیردقیق درباره مباحث معرفت‌شناسانه و روش‌شناسانه ادامه می‌دهد. برای مثال می‌نویسد:

اینکه نظریه علمی دارای مبانی متافیزیکی است و امکان ظهور نظریه‌های بدیل وجود دارد... نشان می‌دهد که انتخاب نظریه‌ها، ممکن است تحت تأثیر عوامل انفسی قرار گیرد... نظریه‌ها چه در حوزه علوم طبیعی و چه در حوزه علوم انسانی-اجتماعی، مشحون از مبانی متافیزیکی هستند و

۱. توضیح این نکته ضروری است که وقتی سخن از ارزیابی یک حکم یا قضاوت با ملاک تجربه به میان می‌آید، مقصود آن است که حکم مزبور در یک چهارچوب قیاسی با حکم دیگری که در زمره معرفت‌های ایجابی ماست، یعنی معرفتی که تا این زمان همواره تقویت شده است و هنوز نقص آن، با وجود کوشش‌های مجدانه ما آشکار نشده است، ارزیابی می‌شود. حکم اخیر که گزارشی درباره تجربه است؛ «گزارش مشاهده‌ای» نامیده می‌شود و گزاره‌ای با درجه کلیت به مراتب پایین‌تر از درجه کلیت حکم تحت بررسی است. برای ارزیابی نقادانه حکم مورد بررسی با استفاده از گزاره‌های مشاهده‌ای و یا دعاوی نظری، از دو ساختار منطقی نفی تالی در قیاس اقترانی و یا برهان خلف (با توجه به مورد) استفاده به عمل می‌آید.

مبانی متافیزیکی نظریه، ممکن است ریشه در اعماق تاریخ داشته باشد و تحت تأثیر عوامل اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و غیره قرار گیرد. امر واقع، در بستری متافیزیکی متأثر از عوامل انفسی مشاهده و فهم می‌شود (تقوی، ۱۳۹۱، ص ۱۰۲-۱۰۳).

این نکته که فهم ما از واقعیت با محدودیت‌های معرفتی خود ما همراه است، از زمان کانت به بعد مورد توجه معرفت‌شناسان بوده است و این نکته که مشاهدات ما گرانبار از نظریه‌ها هستند، در قرن بیستم به امری آشنا برای بیشتر معرفت‌شناسان بدل شد؛ اما همچنان که گذشت، عقل‌گرایان نقاد توضیح می‌دهند که هیچ‌یک از این جنبه‌ها موجب نمی‌شود که دستیابی به عینیت ناممکن شود و راه برای شکاکیت مطلق یا نسبی‌گرایی افراطی هموار شود (پایا، ۲۰۱۱، ۱۳۹۵ ب). طرفه اینکه نویسنده محترم بعد از بیان آنچه در بالا آمد، خود بلافاصله اذعان می‌کند که: «اما باید اضافه کرد که نظریه فقط توسط این عوامل تعیین و تقویم نمی‌شود و اقتضانات امر واقع در شکل‌گیری آن سهم دارد. بدون اضافه کردن نکته اخیر در ورطه نسبی‌گرایی واقع می‌شویم» (تقوی، ۱۳۹۱، ص ۱۰۳)، اما این مانور استعجالی<sup>۱</sup> برای آنکه نویسنده به اصطلاح «هم خدا را داشته باشد و هم خرما را» کفایت نمی‌کند. یا واقعیت، با وجود همه تأثیرات انفسی و تاریخی و... قابل شناخت است، یا آنکه راه ما به شناخت واقعیت بسته است. نویسنده محترم ظاهراً مایل است در میانه بماند و موضع روشنی نگیرد، اما این شیوه، استدلال او را بی‌اعتبار می‌کند. نویسنده محترم در ادامه بحث، متأسفانه با همین شیوه «یکی به نعل، یکی به میخ» کوشش می‌کند تا از یک‌سو، همه دعاوی معرفتی را متأثر از عوامل انفسی و سوژکتیو معرفی کند و از سوی دیگر، از تن دادن به نتیجه منطقی این رویکرد که در غیاب پذیرش امکان دستیابی به معرفت عینی، شناخت را ناممکن می‌کند، طفره رود، اما نه تنها هیچ راهی برای برون‌شدن از این مخصمه نشان نمی‌دهد، که با ذکر دعاوی غیردقیق دیگر بیش از پیش موضع مورد نظر خود را تضعیف می‌کند. برای نمونه ایشان بعد از ارائه «توضیحاتی» درباره امکان‌پذیری علم دینی و نیز امکان تولید روش‌شناسی دینی، از بحث خود این‌گونه نتیجه می‌گیرد:

به این ترتیب علوم انسانی-اجتماعی دینی ممکن است، زیرا: ۱. مبانی این علوم ممکن است از جهان بینی دینی متأثر شود و مشاهده به تنهایی نمی‌تواند آن را رد یا تایید کند؛ ۲. دین در روش‌شناسی علم در عین حال که توسط به مشاهده را به رسمیت می‌شناسد، مجموعه اعمالی را که پرهیزگاری نامیده می‌شود، راز رسیدن به حقایق عالم وجود می‌داند؛ البته تا جایی که فهم بشر توان آن را دارد (تقوی، ص ۱۰۵).

1. Ad-hoc

همین قول کوتاه که خلاصه همه «استدلالات» های نویسنده محترم است، به خوبی برای نشان دادن عدم دقت وی و مغشوش بودن بحث کفایت می‌کند. صاحب این قلم در مقالات دیگر و نیز در همین مقاله، مکرر توضیح داده است که متافیزیک و جهان‌بینی مختار فرد هر نوع تأثیری که در شکل دادن به دیدگاه وی درباره واقعیت داشته باشد؛ در پایان، «واقع‌نمایی ی» الگویی را که وی از واقعیت برمی‌سازد، تنها با رجوع به خود واقعیت و با نقادی در حیطه عمومی می‌توان ارزیابی کرد. این نکته عیناً در مورد «پرهیزگاری» عالمان نیز صادق است. اگر برخی از عالمان با پرهیزگاری به شهودها و بصیرت‌هایی دست یابند، همه این امور در جهان ۲ آنها جای دارد که جهانی شخصی، خصوصی و سوژکتیو است. قوت عینی آن بصیرت‌ها و شهودها در روشنگری درباره واقعیت، تنها با رجوع به خود واقعیت و ارزیابی نقادانه در حیطه عمومی قابل آشکار شدن برای جمع است، اما وقتی گمانه یا راه‌حلی در حیطه عمومی و در مواجهه با واقعیت (موقتاً) سربلند بیرون می‌آید و «تقویت» می‌شود، محتوای آن، به منزله بخشی از معرفت ایجابی<sup>۱</sup> همه ابنای بشر تلقی می‌شود و هیچ قیدی، جز قید «علم/معرفت» بودن بدان بار نمی‌شود. به این دلیل، دستاوردهای معرفتی «اصابت‌کننده به واقع» عالمان پرهیزگار مسلمان، به همان اندازه دستاوردهای «اصابت‌کننده به واقع» عالمان غیرمسلمان و غیرپرهیزگار، «علم» به شمار می‌آید و هیچ‌یک «علم اسلامی» یا «غیراسلامی» محسوب نمی‌شود.

نویسنده محترم در بخش دوم مقاله خود به ارائه راهبردهایی برای تولید علوم انسانی اسلامی و بهبودبخشی به آنها می‌پردازد. هرچند برخی از پیشنهادها عملی نویسنده مناسب و مفیدند، اما چهارچوب نظری کلی حاکم بر دیدگاه وی، متأثر از همان محدودیتی است که بدان اشاره شد، برای مثال ایشان می‌نویسد:

آنچه برای تحقق آرمان علم انسانی- اجتماعی اسلامی باید رخ دهد، پایه و بنیان قرار گرفتن جهان‌بینی اسلامی در پژوهش‌ها و تأملات این حوزه از دانش بشری است (۱۰۷). ... بدین ترتیب، مطلوبیت آینده علوم انسانی- اجتماعی بر این اساس باید تعریف شود که نظریه‌های این حوزه چه میزان از زمین جهان‌بینی اسلامی تغذیه می‌کنند و تا چه درجه حالت انضمامی به خود می‌گیرند (تقوی، ص ۱۰۸).

با توضیحاتی که تا اینجا داده شد، باید برای خواننده روشن شده باشد که این دستورالعمل، با فرض تحقق آن، به هیچ‌روی منجر به تولید «علم اسلامی» نمی‌شود. در دوره طلایی اسلام، جهان‌بینی اسلامی پایه و بنیان اندیشه‌ورزی‌های دانشمندان مسلمان بود. آن بخش از دعاوی

۱. توضیح مفاهیم «معرفت ایجابی» و «معرفت سلبی» در بخش سوم مقاله آمده است.

معرفتی که دانشمندان مسلمان تولید کردند و در مسیر اصابت به واقع قرار داشت، جزء دستاوردهای علمی بشری پذیرفته شده بود، اما هیچ کس، از جمله خود مسلمانان، به این دستاوردها نام «علم اسلامی» نداده‌اند.

اینجا لازم است توضیحی درباره آنچه که در حوزه‌های علمیه با عنوان «علوم اسلامی» شهرت یافته است عرضه شود تا از برداشت نادرست جلوگیری شود. بخش اعظم این «علوم» (به اصطلاح)، در واقع علم نیستند، بلکه تکنولوژی‌اند. از جمله همه آنچه که برای آموختن زبان، ادبیات عرب و ارائه بلیغ آنها به جمع لازم است (از صرف، نحو، معانی و بیان تا فن خطابه، منبر و تبلیغ)، و نیز مهارت‌ها و دانسته‌هایی که برای رسیدن به مقام یک فقیه ضروری است، رجال و درایه، منطق، فقه، اصول، اخلاق و... همگی تکنولوژی به شمار می‌آیند. چند استثنای اصلی در این زمینه، فلسفه، کلام، تفسیر و تاریخند که دیسپلین‌هایی<sup>۱</sup> هستند که در آنها دعاوی معرفتی به نحو گمانه زنانه مطرح می‌شود و به این اعتبار علم به شمار می‌آیند، اما این علوم نیز هرچند با قید «اسلامی» در میان عموم شناخته شده‌اند، اگر دعاوی‌شان صادق باشد، صدق آن با رجوع به واقعیت‌های بیرونی (شامل تاریخ، طبیعت، کتاب و سنت در مورد کلام و تفسیر) ارزیابی می‌شود. در اینجا نیز اگر دعاوی این علوم با واقع انطباق داشته باشد، در آن صورت «علم» (مستقل از هر قیدی) به شمار می‌آیند. توجه به این نکته ضروری است که هرچند این «علوم» در فرهنگ اسلامی ظهور کرده‌اند و دعاوی‌شان احیاناً ناظر به موضوعات خاصی است که در جامعه اسلامی پدید آمده است، محتوای معرفتی<sup>۲</sup> آنها (و نه جنبه‌هایی که از آنها با عنوان محتوای خبری یا داده‌ای یاد می‌شود<sup>۳</sup>) عام و کلی است. این امر عیناً در مورد علوم دیگر، مثلاً انسان‌شناسی قوم آزانده<sup>۴</sup> یا تاریخ روم باستان یا زیست‌شناسی لاک‌پشت‌های ساکن جزایر گالاپاگوس<sup>۵</sup> و همه علوم پدیدارشناسانه دیگر صادق است، یعنی هرچند دعاوی این علوم ناظر به ظرف و زمینه‌های خاص هستند، اما محتوای معرفتی این دعاوی ناظر به جنبه‌های عام و کلی‌اند. علوم پدیدارشناسانه به این دلیل متکی به قوانین عام و بنیادی‌اند (پایا، ۱۳۸۶ و ۱۳۹۵ ب).

برخی از پیشنهادها نویسنده با راهکار مشخصی همراه نیستند، برای نمونه:

کشف و تبیین ایده‌هایی از دین که امکان دارد، مبنایی برای نظریه‌پردازی در حوزه‌های

1 . discipline

2 . Knowledge content

3 . information or data content

4 .Azande

5 .Galapagos



انسانی-اجتماعی قرار گیرد (تقوی، ۱۳۹۱، ص ۱۰۹).

ایده‌ها در پرتو مسائل واقعی شانس مطرح شدن دارند. کسانی می‌توانند شانس خود را برای دستیابی به ایده‌های کارساز افزایش دهند که اولاً، از معرفت پیشینی مناسب در ارتباط با «مسائل» مورد نظر برخوردار باشند؛ ثانیاً، به شیوه‌ای نظام‌مند برای حل مسائل اقدام کنند؛ ثالثاً، شرایط محیطی برای حصول موفقیت در دستیابی به راه‌حل مناسب باشد. به عبارت دیگر، زیست‌بوم معرفتی باید به درجه‌ای از بلوغ رسیده باشد که بتواند به ظهور نظریه و اندیشه مناسب و نیز قبول و پذیرش آن در جامعه (هم جامعه علمی و هم جامعه بزرگتر) کمک کند (کوسترلر<sup>۱</sup>، ۱۹۶۴). البته جمع همه این جنبه‌ها دستیابی به راه‌حل مناسب را الزامی نمی‌کند. عنصر شانس و اقبال نیز در این زمینه نقش ایفا می‌کند. یکی از مثال‌هایی که نگارنده در مقالات دیگر از آن بهره گرفته است، مسئله آخر فرما (ریاضی‌دان فرانسوی) است که یافتن راه‌حلی برای آن بیش از سه قرن و نیم به طول انجامید. در طول این مدت جمع زیادی از بزرگ‌ترین عقول ریاضی برای یافتن راه‌حل این مسئله کوشش کردند، اما دستیابی به راه‌حل نهایی تا دهه ۱۹۹۰ امکان‌پذیر نشد (سینگ<sup>۲</sup>، ۲۰۰۵). مشاهده تصادفی لرستد<sup>۳</sup> از حرکت عقربه قطب‌نما در مجاورت سیمی که جریان الکتریسیته از آن عبور می‌کند، زمینه را برای اکتشافات بعدی فارادی هموار کرد (برکسن<sup>۴</sup>، ۲۰۱۴/۱۹۷۴) و مشاهده تصادفی انقباض ماهیچه پای قورباغه‌ای که لوئیجی گالوانی<sup>۵</sup> زیست‌شناس ایتالیایی زمینه‌ساز تولید باتری برقی به وسیله آلساندرو ولتا<sup>۶</sup> در ۱۸۰۰ شد (مک کوماس<sup>۷</sup>، ۲۰۱۲).

از تاریخ علم مثال‌های زیادی را می‌توان برای همه موارد مذکور در بند بالا، از جمله مواردی بیان کرد که دستاوردهای علمی به دلیل مهیا نبودن زیست‌بوم معرفتی (از جمله عدم توجه خود پژوهشگر به لوازم آنچه که به عنوان راه‌حل به ذهنش رسیده است)، راه‌حل یا نظریه پیشنهادی یا به صورت کلی به دست فراموشی سپرده شده و مدت‌های زیاد به طول انجامیده است تا دوباره آن راه‌حل و نظریه (احیاناً به وسیله پژوهشگرانی دیگر) در شرایطی دیگر مطرح و پذیرفته شود، یا آنکه جنبه‌های مهمی از آن کاملاً مورد غفلت واقع شده و باز هم برای توجه پژوهشگران بدان، به گذشت زمان و آماده شدن شرایط زیست‌بوم نیاز بوده است. برای نمونه، نظریه خورشید مرکزی

1 . Koestler, A.

2 . Sing

3 . Orested

4 . Berkson, W.

5 . Luigi Galvani

6 . Alessandro Volta

7 . McComas

قرن‌ها پیش از آنکه به وسیله کپرنیک پیشنهاد شود، توسط آریستارخوس ساموسی<sup>۱</sup> مطرح شده بود، اما حدود ۱۷۰۰ سال گذشت، زیرا این زمان لازم بود تا جامعه برای پذیرش این نظریه آماده شود (فریلی<sup>۲</sup>، ۲۰۱۲). کپرنیک نیز که در کتاب در گردش افلاک آسمانی نظریه خورشید مرکزی را پیشنهاد کرد، گمانه زنانه به احتمال بیضوی بودن مدار سیارات اشاره می‌کند، اما به اعتبار دیدگاه ارسطویی‌اش که کامل‌ترین حرکات را حرکات دایره‌ای می‌دانست، به پیگیری این گمانه اهتمام نمی‌ورزد. کپرنیک می‌نویسد:

ضمن‌به این نکته نیز باید اشاره کرد که اگر دو دایره قطرهای غیر مساوی داشته باشند، در صورتی که شرایط دیگر ثابت بماند، حرکتی که نتیجه می‌شود، در مسیر مستقیم نخواهد بود بلکه در مداری که ... ریاضیدانان آن را بیضوی می‌نامند (به نقل از کوستلر، ۱۹۶۴، ص ۲۱۷).

یک اختر-باستان‌شناس<sup>۳</sup> آلمانی به نام ماتیو اوزندیرور<sup>۴</sup> در اکتشافی کاملاً تازه که در ماه ژانویه سال ۲۱۰۶ میلادی اعلام شد، ثابت کرده است که اخترشناسان بابلی ۱۴۰۰ سال پیش از دانشمندان عصر جدید، ریاضیات موسوم به حسابان<sup>۵</sup> را کشف کرده بودند و با استفاده از آن به محاسبه دقیق مدار گردش سیاره مشتری (ژوپتر) اقدام کرده بودند، اما این اکتشاف که در میان اقوام کهن کاملاً بی‌سابقه بود، مورد غفلت واقع شد و تا ۱۴۰۰ سال بعد ناشناخته ماند (کاون<sup>۶</sup>، ۲۰۱۶، ص ۴۳۵). در سال ۱۸۶۵ جیمز کلارک ماکسول<sup>۷</sup> اسکاتلندی معادلات مربوط به امواج الکترومغناطیس را با دقتی کم‌نظیر استنتاج کرد، اما به کلی نسبت به امکان تولید آنها در آزمایشگاه بی‌اعتنا ماند. ۲۲ سال گذشت تا هاینریش هرتز<sup>۸</sup> آلمانی در ۱۸۸۷ این امواج را در آزمایشگاه بازتولید کند، اما زمانی که از او درباره امکان استفاده عملی از این امواج سؤال کردند، پاسخ او این بود که هیچ کاربردی برای آنها سراغ ندارد. هشت سال دیگر زمان لازم بود تا مارکونی<sup>۹</sup> ایتالیایی امکان ساخت رادیو را با استفاده از آن امواج به نمایش بگذارد (گرات<sup>۱۰</sup>، ۱۹۹۴).

اکنون به بحث نویسنده محترم بازمی‌گردیم. در مقاله ایشان نتیجه حاصل از برخی از ایده‌های

- 1 . Aristarchus of Samos
- 2 . Freely, J.
- 3 . Astroarchaeologist
- 4 . Mathieu Ossendrijver
- 5 . calculus
- 6 . Cowen, R.
- 7 . James Clerk Maxwell
- 8 . Heinrich Hertz
- 9 . Marconi
- 10 . Garratt, G. R. M.

پیشنهادی نیز توضیح داده نشده است. برای مثال، نویسنده محترم «ارتقای حکمت دینی در جامعه علمی» را برای «تقویت و جهت‌دهی جامعه علمی کشور در حوزه علوم انسانی - اجتماعی» پیشنهاد کرده است (تقوی، ۱۳۹۱، ص ۱۱۱). در پانویس مربوط به همین پیشنهاد نویسنده توضیح می‌دهد که «در نگرش اسلامی رابطه‌ای اساسی بین عمل خوب و کسب حکمت وجود دارد». سؤالی که پیش می‌آید این است که ارتقای حکمت دینی چگونه می‌تواند به پژوهشگران حوزه‌های متنوع علوم انسانی و اجتماعی که با مسائل خاص این حوزه‌ها باید تعامل داشته باشند، کمک کند؟ اگر مقصود از آموزش حکمت اسلامی، ترویج اخلاق خوب در میان این پژوهشگران است، این مهم با شیوه‌های مناسب‌تر بهتر عملی خواهد بود.

برخی دیگر از پیشنهادهاى نویسنده محترم نیز ظاهراً براساس برداشتی کاملاً غیردقیق تنظیم شده است. برای مثال، ایشان به «تبیین نظام معرفت‌شناختی مبتنی بر دین» (تقوی، ۱۳۹۱، ص ۱۰۹) توصیه می‌کند. در پانویس مربوط به همین پیشنهاد نیز توضیح می‌دهد: «آنچه اکنون در کشور با عنوان "معرفت‌شناسی" ترجمه، تدریس و حتی تألیف می‌شود، عمدتاً مبتنی بر نظام معرفت‌شناسی غربی است که متأثر از نگرش سکولاریستی و اومانستی است. محدود آثاری هم که در زمینه معرفت‌شناسی در سنت مسلمانان تألیف شده، تکرار و بازنویسی سخن پیشینیان از جمله صدرالمآلهین و ابن‌سیناست» (تقوی، ۱۳۹۱، ص ۱۰۹).

توصیه بالا و توضیح ادامه آن، چنان‌که اشاره شد، مبتنی بر درکی غیردقیق از ماهیت دین و معرفت‌شناسی است. دین، متشکل از دو بخش اصلی است: ۱. وجودی - معرفت‌شناسانه، ۲. تکنولوژیک (پایا، ۱۳۹۱). جنبه نخست در قالب دو گزاره ذیل بازگو می‌شود: ملک هستی‌صاحبی دارد، این صاحب‌علی‌الاصول قابل شناخت برای ابنای بشر است. جنبه دوم همه آنچه را که در دین ذیل «احکام دینی» قرار می‌گیرند، مانند عبادات و معاملات در زمره تکنولوژی‌های دینی‌اند (همان). بر این اساس، شناخت دین خود نیاز به یک رویکرد معرفت‌شناختی دارد که کفایتش به نحو عینی احراز شده باشد، نه اینکه به شناختی غیر دقیق از دین تکیه داشته باشد. میزان دقت شناخت نیز با درجه عینیت آن (یعنی میزان نقد‌پذیری آن در حیطه عمومی) ارتباط دارد. مدعای نویسنده محترم در این مورد که معرفت‌شناسی جدید متأثر از نگرش‌های سکولاریستی و اومانستی است، مدعایی غیردقیق، متأثر از آرای برخی نویسندگان غربی مانند هایدگر است. معرفت‌شناسی مدرن، مانند هر دستاوردی معرفتی دیگر، تا آنجا که در حیطه عمومی و به نحو عینی قابل نقادی است، می‌تواند از شائبه‌های ایدئولوژیک عاری شود. این نکته در مورد رویکرد دینی به معرفت‌شناسی نیز عیناً صادق است. معرفت‌شناسی مشوب به دیدگاه دینی شخص، به

جای «واقع‌نمایی»، برداشت‌های شخصی ارائه‌دهنده را باز می‌نماید.

### بخش ۳. عقلانیت نقاد

نگارنده در مواضع مختلف آموزه‌های اصلی عقلانیت نقاد را توضیح داده است. اینجا نیز عیناً آنچه را که در برخی مقالات پیشین آورده است، بازگو می‌کند (پایا، ۱۳۹۵ ب).

عقل‌گرایی شیوه‌ای زیست، یک روش سلوک فکری و نیز دیدگاه و رویکردی فلسفی است. این رویکرد نخستین بار توسط کارل پوپر، فیلسوف اتریشی‌الاصول انگلیسی، ارائه شد (پوپر، ۱۹۳۴/۱۹۵۹/۲۰۰۲، ۱۹۴۵/۲۰۰۲، ۱۹۶۳/۲۰۰۲، ۱۹۷۲/۱۹۷۹ و ۱۳۸۴) و به وسیله بعضی از شاگردان و همکاران پوپر بسط بیشتری یافت (میلر<sup>۱</sup>، ۱۹۹۴، ۲۰۰۶؛ بارتلی<sup>۲</sup>، ۱۹۸۲/۱۹۶۲، ۱۹۸۴/۲۰۰۳، و آگاسی، ۱۹۷۵). برخی از اصلی‌ترین جنبه‌های این شیوه زیست و چشم‌انداز معرفتی بدین قرار است<sup>۳</sup>:

عقل‌گرایی نقاد جستجو برای دستیابی به معرفت و حقیقت، برای «رهایی از رهگذر کسب معرفت» و [دستیابی] «آزادی معنوی» است؛

رویکرد نقادانه‌ای است که می‌کوشد همه‌گرایش‌ها، اندیشه‌ها، نهادها و سنت‌ها را، به همراه همه آنچه که اصطلاحاً معرفت و آزادی نامیده می‌شود، در معرض ارزیابی نقادانه قرار دهد؛ عقل‌گرایان نقاد تأکید می‌کنند که هر که را با او ارتباط برقرار می‌کنیم، می‌باید به منزله یک منبع بالقوه برای استدلال عقلانی و اطلاعات معقول لحاظ کنیم و این رویکرد را در پیش بگیریم که ما ممکن است برخطا باشیم و دیگران بر صواب، و اینکه می‌توان با تکاپو و تلاش به حقیقت نزدیک‌تر شد (بارتلی، ۱۹۶۲/۱۹۸۴ و پوپر، ۱۹۹۴).

عقلانیت نقاد به منزله یک چهارچوب روش‌شناسانه/ معرفت‌شناسانه بر آن است که:

\* واقعیتی موجود است که برساخته ذهن، زبان، اندیشه و قراردادهای میان آدمیان نیست، ولی این واقعیت علی‌الاصول برای آدمیان قابل شناخت است.

\* همه معرفت‌ها ظنی و گمانه‌زنانه‌اند و همواره چنین می‌مانند و با وجود این نزدیک‌تر شدن به درکی حقیقی از واقعیت، خواه واقعیت طبیعی و خواه واقعیت برساخته اجتماعی، از رهگذر درس‌گیری از اشتباه‌های خود و تأمل در خطاهای دیگران ناممکن نیست.

1 . Miller, D.

2 . Bartley, W.

۳. این بخش بعضاً مبتنی بر پایا (۲۰۱۴، ۲۰۱۵/۲۰۰۸، ۲۰۱۶) است که به نوبه خود تا اندازه‌ای وامدار آثار پوپر، میلر و بارتلی می‌باشد که در بالا بدان اشاره شد.

- \* همه مشاهدات پیچیده در نظریه‌ها و مسبوک به آنها هستند.
- \* موجه‌سازی به هر شکل و صورتی، نه تنها نامطلوب، بلکه ناممکن است.
- \* رویکرد استقرائی در مقام یک شیوه استنتاج منطقی، نامعتبر، عقیم و به منزله روشی برای اکتشاف ناممکن است.
- \* مسئله استقراء، یعنی تعمیم بین‌ها و داده‌های موجود به حیطه‌هایی که در دسترس نیستند، یکی از فروع مسئله تفکیک میان معرفت اصیل از شبه معرفت<sup>۱</sup> است. دومی، ناظر به این نکته است که چه می‌آموزیم و اولی، ناظر به اینکه چگونه می‌آموزیم (میلر، ۲۰۰۶).
- \* «رشد معرفت درخور و پرمحتوا درباره واقعیت» است که واجد اهمیت می‌باشد و نه «معرفت به‌خودی خود».
- \* معرفت به دو نحو (که مکمل یکدیگرند) رشد می‌کند: به نحو سلبی و ایجابی. رشد معرفت به نحو سلبی ناظر به ابطال شدن گمانه‌های ما درباره واقعیت از رهگذر آشکار شدن خطاها و کاستی‌های آنهاست. آنچه در این فرایند درباره واقعیت می‌آموزیم، آن است که واقعیت هرچه باشد، چنان نیست که گمانه‌های ابطال‌شده ادعا می‌کردند و نیز رشد معرفت به نحو ایجابی ناظر است به گمانه‌هایی که تا این زمان و با وجود بهترین کوشش‌های صادقانه ما برای آشکار کردن خطاها و نقص‌هایشان، تقویت‌شده باقی مانده‌اند. این قبیل دعاوی بهترین معرفت موقت درباره واقعیت را (تا زمانی که گمانه یا گمانه‌های بهتری جایگزین آنها شود) در اختیار ما می‌گذارند.
- \* معرفت انسانی مطلق، قطعی، یقینی، تردیدناپذیر و موجه (به معنای اثبات‌شده قطعی و فراتر از هر نوع امکان نقد) نمی‌تواند باشد. به عبارت دیگر، معرفت آدمی که همواره گمان‌زنانه و ظنی است نمی‌تواند واقعیت را دقیقاً (با توجه به همه اجزای آن، که به گونه‌ای نامتعیین پرشمار و نامتناهی است) ارائه دهد. آدمیان که موجوداتی خطاپذیر با ظرفیت‌های ادراکی محدود هستند، نمی‌توانند به امر نامتناهی احاطه یابند. بهترین گمانه‌های آنان تنها تقریبی از برخی جنبه‌های واقعیت را ارائه می‌دهند. به همین دلیل، همواره می‌توان دعاوی معرفتی آنان را، هر اندازه که آن را «موجه» بپندارند، مورد ارزیابی نقادانه قرار داد.
- \* معرفت تنها از رهگذر تعامل با چالش‌هایی که واقعیت به اشکال گوناگون به ما عرضه می‌کند، رشد می‌کند. در پاسخ به این چالش‌ها ما گمانه‌هایی را به منزله پاسخ‌های ممکن صورت‌بندی می‌کنیم. این گمانه‌ها سپس باید در معرض دقیق‌ترین ارزیابی‌های نقادانه قرار گیرند تا نقص‌ها و خطاهایشان آشکار شود، به این امید که در گام بعدی بتوانیم گمانه‌ای کم‌خطاتر به عنوان

پاسخ یا راه‌حل تکمیل کنیم. از آنجا که موجوداتی غیر معصوم با ظرفیت‌های ادراکی محدود هستیم، پیشاپیش می‌دانیم که هر آنچه بر بسازیم، خواه گمانه‌ای برای فهم عالم یا ابزاری برای تغییر آن، خالی از عیب و نقص نخواهد بود. به همین علت، کوشش ما در مسیر رشد معرفت باید مصروف شناسایی هرچه سریع‌تر خطاها در برساخته‌هایمان به نیت حذف و یا بهبودبخشی آنها و نیز یادگیری از رویکردهای خطا با هدف پرهیز از آنها شود. دو نمودار زیر الگویی را برای رشد معرفت از رهگذر یادگیری در مسیر حذف خطا ارائه می‌دهند.

مسئله شماره ۱ ← راه‌حل پیشنهادی در قالب یک گمانه ← ارزیابی نقادانه به نیت آشکارسازی و حذف خطا  
 مسئله شماره ۲ ←

الگوی ۱: رشد معرفت از راه حذف خطا (الگوی ساده)

## شیوه پیشنهادی عقل‌گرایان نقاد برای کمک به معرفت (الگوی بسط یافته)



در نمودارهای ۱ و ۲، مقصود از "مساله" یا "مسائل"، چالش‌هایی هستند که در عرصه‌های مختلف به وسیله واقعیت به ما عرضه می‌شود. راه‌حل‌های پیشنهادی همگی در قالب گمانه‌هایی است که ما برای غلبه بر چالش‌ها ارائه می‌دهیم. هر راه‌حل باید مورد ارزشیابی نقادانه قرار گیرد تا قوت‌ها و از آن مهم‌تر ضعف‌های آشکار شود. با روشن شدن ضعف‌ها، تلاش برای رفع آنها و جایگزین کردن گمانه‌های اولیه با گمانه‌ها و راه‌حل‌های بهتر آغاز می‌شود. یکی از نشان‌های هر تکاپوی معرفتی سازنده که در مسیر صحیح به پیش می‌رود، ظهور مسائل اصیل و تازه در پی هر بار تعامل برای مواجهه با چالش‌هاست. دلیل این نکته آن است که چون واقعیت، بنا بر فرض عقل‌گرایان نقاد، واجد شمار نامتعیینی از جنبه‌ها و وجوه است، تعامل با هر جنبه آن، جنبه‌های دیگر مرتبط با آن را که احیاناً در لایه‌های زیرین، یا در ظروف و جایگاه‌های دیگر پنهانند، آشکار می‌سازد و با ظاهر شدن آثار علی آنها، چالش‌های تازه‌ای از حیث شناخت دقیق‌تر واقعیت و ظرفیت‌های موجود در آن آشکار می‌شود.

\* آزمون نقادانه گمانه‌ها یا دعاوی معرفتی به دو صورت به انجام می‌رسد. آن دسته از گمانه‌ها که فاقد محتوای آزمون‌پذیر تجربی و یا درباره جنبه‌هایی از واقعیت هستند که دسترسی تجربی به آنها امکان‌پذیر نیست، به شیوه‌های عقلانی، منطقی و تحلیلی-نظری ارزیابی می‌شوند. آن دسته از گمانه‌ها یا دعاوی معرفتی که واجد محتوای تجربی هستند، هم به شیوه فوق و هم با تکیه به شیوه‌های تجربی مورد ارزیابی نقادانه واقع می‌شوند.

\* رشد معرفت در گرو اخلاقی بودن فاعلان شناسایی است. اخلاقی بودن حداقل به صورت ذیل تأثیر خود را آشکار می‌سازد. فاعلان شناسایی باید به دیگری که سرچشمه‌ای برای کسب معرفتی بدیع به شمار می‌آید، به منزله غایتی فی‌نفسه و نه وسیله‌ای برای رسیدن به هدف نظر کنند. همچنین، فاعلان شناسایی در ارزیابی دعاوی معرفت‌شناسانه، به خصوص گمانه‌هایی که خود پیشنهاد کرده‌اند، باید از توسل به شیوه‌هایی که نقادی را بی‌اثر می‌سازد، پرهیز کنند.

\* از دیدگاه عقل‌گرایان نقاد میان رشد معرفت با کثرت‌گرایی و پلورالیسم در زیست‌بوم معرفتی رابطه‌ای مستقیم برقرار است. شانس دستیابی به گمانه‌هایی که در مسیر صواب و در راستای ارائه تقریبی حقیقت‌نمایانه از واقعیت دارند، در زیست‌بومی که کثرتی از دیدگاه‌ها و گمانه‌های متنوع در آن عرضه می‌شود، به مراتب بیشتر از زیست‌بوم‌هایی است که در آنها تک‌اندیشه‌ها حاکمیت دارند.

\* عقل‌گرایان نقاد، واقعیت را از یک دیدگاه به بخش‌های ذیل تقسیم می‌کنند: آن بخش از واقعیت که جهان مادی را در خود جای داده است، جهان ۱ (W1) نامیده می‌شود. جنبه‌های معرفتی، روان‌شناسانه، احساسی و ادراکی هر فرد آدمی جهان ۲ (W2) نام دارد. از تعامل میان

جهان ۱ و ۲، واقعیت تازه‌ای آشکار می‌شود که عبارت از جایگاهی است که دربرگیرنده همه برساخته‌های معرفتی-زبانی آدمی برای تعامل با چالش‌های واقعیت است. همه نظریه‌ها، گمانه‌ها، اصول اخلاقی، قوانین و مقررات، نقشه نهادها، ماشین‌ها، ابزارها و همه انواع دیگر تکنولوژی‌ها، صورت همه نغمه‌ها، موسیقی‌ها، تصویرها، نقاشی‌ها و... جهان سه، جهانی واقعی و عینی است. واقعی است، زیرا مهم‌ترین معیار واقعی بودن واجد بودن توانایی بر تأثیرگذاری بر واقعیت‌های دیگر است. هستومندهای موجود در جهان ۳ از این توانایی برخوردارند. برای مثال، متن یک سخنرانی یا کتاب می‌تواند بر افراد (جهان ۲) تأثیر بگذارد و آنان را به انجام فعالیت‌هایی در جهان یک وادارد. این جهان عینی است، زیرا شرط عینی بودن را داراست. عینی بودن، یعنی «دسترس پذیر بودن و قابل ارزیابی نقادانه بودن در حیطه عمومی است» (پایا، ۲۰۱۱، ۱۳۹۵ ب). آنچه در جهان ۳ جای می‌گیرد، این شرط را داراست. هر سه جهان به وساطت جهان ۲ در یکدیگر تأثیر می‌گذارند و از یکدیگر اثر می‌پذیرند.

\* دعای معرفتی باید عینی باشند (به تعبیری که در بالا بیان شد). معرفت به این اعتبار به جهان ۳ تعلق دارد. هر فرد آدمی در جهان ۲ خود احیاناً می‌تواند واجد معرفت (در قالب دعاوی معرفتی) باشد، اما از آنجا که این دعاوی عینی نیستند، معرفت جهان ۲، «معرفت عینی» به شمار آورده نمی‌شود.

\* یقین به قلمرو روان‌شناسی شخصی تعلق دارد و امری معرفت‌شناسانه نیست. القای یقین در افراد با استفاده از علل بیرونی مانند تبلیغات، مغزشویی، متصل کردن الکتروود به مغز و گذراندن جریان‌های الکتریکی یا الکترومغناطیسی و همانند آن کاری شدنی است، اما یقینی که از این راه حاصل می‌شود، فاقد هر نوع ارزش معرفتی است. یقینی که شخص در تجربه‌های شهودی شخصی و تجربه‌های زیسته وجودی بدان‌ها دست می‌یابد، احیاناً ممکن است برای خود شخص معرفت‌آفرین باشد، اما این نوع «معرفت» چون در حیطه عمومی دسترس‌پذیر نیست (و تا زمانی که چنین باشد)، «معرفت» (در معنای دقیق این اصطلاح) به شمار آورده نمی‌شود. چنان‌که گذشت، معرفت باید در حیطه عمومی قابل دسترس و ارزیابی نقادانه باشد.

\* هرچه در سه جهانی که آدمی بدان دسترسی دارد، جای می‌گیرد، به ضرورت محدودیت‌های این سه جهان را نیز پذیرا می‌شود. در هر یک از سه جهان ظرفیت‌های بالقوه نامتناهی به نحو نامتعینی موجود است که علی‌الاصول می‌توانند بالفعل شوند. جهان ۳، دارای هستومندهایی است، مانند سلسله‌های بی‌نهایت ریاضی که به نحو نامتناهی و احیاناً نامتعین بزرگند.



\* همه نظریه‌ها، گمانه‌ها و فرضیه‌ها (و مانند آنها) که باید به وسیله آدمی در مواجهه با واقعیت تولید شوند، باید با آدمیان برساخته شوند. واقعیت هیچ راه‌حل یا گمانه یا نظریه‌ای پیشنهاد نمی‌کند. نقش واقعیت آن است که مانند داور و قاضی، دعاوی معرفتی ما را تصحیح کند (پوپر، ۱۳۸۴/۱۹۹۴، فصل ۱)<sup>۱</sup>. اگر راه‌حل پیشنهادی ما در مسیر ناصواب قرار داشته باشد، واقعیت آن را رد (ابطال) می‌کند، اما حتی در این حال نیز ما (به نحو سلبی) معرفتی درباره واقعیت کسب می‌کنیم. اگر از سوی دیگر، نظریه یا گمانه پیشنهادی ما تقویت شود، در آن صورت بیشترین چیزی که می‌توانیم استنتاج کنیم، این است که در حال حاضر و تا زمانی که واقعیت نقایص گمانه پیشنهادی ما را آشکار کند، می‌توانیم آن را در مسیر صواب (یعنی در مسیر نزدیک شدن به شناخت تقریبی واقعیت) بدانیم و از آن برای حل مسائل عملی خود بهره‌گیریم.

\* در مسیر کسب معرفت به شیوه ارائه گمانه‌ها و تلاش برای تصحیح نقایص آنها باید میان دو ظرف و زمینه مهم تفکیک قائل شویم: «ظرف و زمینه اکتشاف» و «ظرف و زمینه داوری و ارزیابی». نقش این دو ظرف و زمینه در تولید متفاوت اما مکمل یکدیگر است. هیچ‌یک از این دو ظرف و زمینه به تنهایی نمی‌توانند معرفت تولید کنند. ظرف و زمینه اکتشاف به قلمرو روان‌شناسی شخصی تعلق دارد. این ظرف و زمینه عمیقاً با جهان ۲ هر فرد مرتبط است. این قلمرویی است که در آن در نتیجه تکاپوی مستمر و نظام‌مند شخص برای حل مسائل و غلبه بر چالش‌هایی که واقعیت برایش مطرح کرده است (به شرط احراز شرایطی مانند آمادگی زیستبوم معرفتی که شخص در آن حضور دارد) احیاناً این امکان به وجود می‌آید که راه‌حل مسائل مورد نظر در قالب بارقه بصیرت، الهام غیبی، تجلی شهودی و همانند آن بر شخص مکشوف شود. این قبیل تجربه‌ها، همگی از سنخ تجربه‌های وجودی و شخصی‌اند، جنبه معرفت‌شناسانه ندارند، زمان درازی نمی‌پایند و مانند هر تجربه دیگر عیناً قابل تکرار نیستند. برای بهره‌گیری از این تجربه‌ها باید آنها را به کمک حافظه، زبان و مفاهیم بازسازی کرد. آنگاه باید صورت بازسازی‌شده تجربه‌های شخصی در «ظرف و زمینه داوری و ارزیابی» در معرض نقادی در حیطه عمومی قرار گیرد تا نقص‌ها و کاستی‌های آن آشکار شود. صورت‌های بازسازی‌شده تجربه‌های شخصی هیچ‌گاه نمی‌تواند کامل همه جنبه‌های تجربه مورد نظر را در خود جای دهد و همواره صورتی تقریبی و ناقص از آن واقعیت‌های زیسته خواهد بود. البته این نکته در مورد همه مواردی که جنبه‌ای از جنبه‌های واقعیت به کمک زبان و مفاهیم برساخته ما بازسازی می‌شود، صادق است. با وجود این، نزدیک شدن به

۱. مقصود از داوری به وسیله واقعیت آن است که اگر راه‌حل پیشنهادی نادرست باشد، در مواجهه با واقعیت خطای آن آشکار می‌شود.

شناختی دقیق‌تر و صحیح‌تر از واقعیت به مدد همین صورت‌های بازسازی شده، علی‌الاصول، ناممکن نیست.

#### بخش ۴. بحثی در امکان ارتقای کارایی علوم انسانی و اجتماعی

برای تولید معرفت علمی در حوزه‌های متنوع علوم همچون علوم فیزیکی، زیستی، اجتماعی و انسانی نمی‌توان دستورالعمل‌های متکی به یک سلسله گام‌های مشخص، یا شیوه‌های الگوریتمی و یا توصیه‌های انضمامی ناظر به نتایج معین ارائه داد. مقصود از معرفت علمی، شناخت جنبه یا جنبه‌های ناشناخته از واقعیت است. پیش‌تر به تفکیک تامس کوهن<sup>۱</sup> درباره «علم متعارف» و «علم انقلابی» اشاره شد (کوهن، ۱۹۷۱). به توضیحی که گذشت، علم متعارف در واقع تکنولوژی است، زیرا هدف آن دستیابی به تبیین‌هایی برای جنبه‌های ناشناخته عالم نیست، بلکه در آن از دانش موجود برای حل مسائل عملی (مهندسی و تکنولوژیک) استفاده به عمل می‌آید. برای مثال، مهندسان ناسا برای ارسال ماهواره به فضای اطراف زمین، محاسبات خود را با استفاده از مکانیک سماوی نیوتنی به انجام می‌رسانند.

اگر هدف، ارتقای آن دسته از علوم است که در زمره «علوم متعارف» به تعبیر تامس کوهن جای می‌گیرند، در آن صورت ارائه شیوه‌های مشخص، متکی به دستورالعمل‌های معین، برای بهبود بخشیدن به نحوه بهره‌برداری از این علوم توسط کاربران آنها، کاملاً امکان‌پذیر است. کتاب‌های درسی خوب، یکی از ابزارهایی هستند که در این زمینه می‌توانند مددکار باشند. این عامل را نباید کم‌اهمیت تلقی کرد. نگارنده به یاد دارد که در دوران تحصیل در رشته مهندسی الکترونیک، از کتاب‌های درسی منتشر شده در آمریکا، انگلیس و دیگر کشورهای اروپایی که به زبان انگلیسی در کتابخانه دانشگاه و دانشکده موجود بود، استفاده می‌کرد. مقایسه میان این کتاب‌ها که نویسندگان مختلف آن را تألیف کرده بودند، به خوبی نشان می‌داد که نویسندگان آمریکایی به مراتب بهتر از هم‌تایان انگلیسی یا اروپایی خود، شیوه‌های تکنولوژی آموزش را به کار می‌گیرند و به این دلیل کتاب‌هایی که تألیف می‌کردند، به مراتب بهتر از کتاب‌های نویسندگان دیگر در آموزش مطالب به دانشجویان، حتی در غیاب استاد مؤثر بود.

اما اگر مقصود از «تولید معرفت علمی» پدید آوردن نظریه‌های روشنگر درباره جنبه‌های ناشناخته واقعیت است، در آن صورت چنان‌که بیان شد، هیچ راه متکی به دستورالعمل‌هایی که با کمک آنها و طی گام‌های معین به نتیجه مطلوب برسد، وجود ندارد. مدتی است که در کشور ما،

1 . Thomas Kuhn

بحث‌هایی بر سر تأسیس کرسی‌های نظریه‌پردازی به راه افتاده است. نگارنده در بررسی از طریق اینترنت متوجه شد که هیئتی نیز با نام «هیئت حمایت از کرسی‌های نظریه‌پردازی، نقد و مناظره» تأسیس شده است و تاکنون جلسات متعددی را برگزار کرده است (<http://korsi.farhangoeilm.ir>)، اما به نظر می‌رسد که پیش‌فرض اعضای این هیئت آن بوده است که می‌توان برای نظریه‌پردازی دستورالعمل و الگوریتم تعیین کرد و احیاناً با تکیه به شیوه‌ای عملی مانند تأسیس کرسی بدن تحقیق بخشید، اما این پیش‌فرض، در صورتی که نگارنده در تشخیص آن بر صواب بوده است، بار دیگر دلالت بر همان نکته‌ای دارد که در این مقاله بسیار بر آن تأکید شد که همان بهره‌گیری از تصویرهای غیردقیق از علم و عدم شناخت صحیح از این برساخته مهم بشری است.

در دهه ۱۹۶۰ و در زمان تکاپوی برخی از مراکز پژوهشی دانشگاهی در آمریکا برای تکمیل سیستم‌های هوشمند و هوش مصنوعی، پیش‌تازان این قلمرو مانند هربرت سایمن<sup>۱</sup> و ماروین مینسکی<sup>۲</sup> مدعی شدند که سیستم‌های هوش مصنوعی می‌توانند چون آدمی اندیشه‌ورزی کنند اما یک فیلسوف سرشناس، هیوبرت دریفوس که بنیاد وند از او برای بررسی دعاوی طرفداران هوش مصنوعی دعوت به عمل آورده بود، با تحلیلی دقیق به مسئولان بنیاد وند و به طرفداران هوش مصنوعی نشان داد که الگوهایشان بر شناختی به کلی غیردقیق از آنچه که معرفت انسانی نام دارد و شیوه‌های تولید آن مبتنی است (دریفوس<sup>۳</sup>، ۱۹۷۲، ۱۹۹۲). توضیحات دریفوس در بن و گوهر مشابه همان نکاتی است که فیلسوفان عقل‌گرای نقاد یادآور شده‌اند، گرچه دریفوس در رویکرد خود از سنت پدیدارشناسی تأثیر پذیرفته است. خلاصه این توضیحات چنین است که برای خلاقیت نمی‌توان قاعده وضع کرد و دستیابی به رازهای ناشناخته واقعیت در گرو کارکرد خلاقانه ذهن برای تولید گمانه‌هایی است که در مسیر اصابت به واقع قرار دارند.

اگرچه برای تولید اندیشه‌های علمی نمی‌توان دستورالعمل وضع کرد، اما برای ارتقای کارایی این اندیشه‌ها می‌توان تمهیدات گوناگونی اندیشید و در این عرصه نیز باید نهایت دقت را به کار بست، تا از فروغلتیدن در دام و دامن راهکارهای نسنجیده یا تدقیق نشده، پرهیز شود. نگارنده اخیراً در پاسخ پرسشی که نشریه اندیشه پویا درباره علل و عوامل رکود علمی در دانشگاه‌ها با وی در میان گذارده بود، از جمله به نکته ذیل اشاره کرد که با آنچه که اندکی پیش‌تر بیان شد، بی‌ارتباط نیست. نگارنده به مسئله «کرسی‌های آزاداندیشی» اشاره کرده و یادآور شده بود:

1. Herbert Simon
2. Marvin Minsky
3. Deryfus, H.

به عنوان مثالی در زمینه سیاست‌گذاری‌ها می‌توان به آیین‌نامه تشکیل کرسی‌های آزاداندیشی در دانشگاه‌ها و مؤسسات آموزش عالی سراسر کشور اشاره کرد<sup>۱</sup>. هرچند همان‌گونه که عقل‌گرایان نقاد تأکید می‌کنند، آزادی اندیشه یکی از اساسی‌ترین شروط برای رشد معرفت است، اما نگاهی ولو گذرا به این آیین‌نامه اجرایی روشن می‌سازد که چگونه تدوین‌کنندگان آن بر مسیری ناصواب طی طریق کرده‌اند و محصول تلاششان نه تنها کمکی به رشد معرفت نمی‌کند که احیاناً می‌تواند مانع رشد موزون معرفت در کشور شود. نگارنده بنا ندارد در این مختصر به نقد تفصیلی این آیین‌نامه پردازد. در اینجا تنها کافی است اشاره شود که از مطالعه این آیین‌نامه این‌گونه استنباط می‌شود که گویی تدوین‌کنندگان آن به آزادی اندیشه به گونه امری تجویزی نظر کرده‌اند که می‌توان آن را با دستور و آیین‌نامه محقق کرد. در عین حال دستورالعمل‌هایی که برای تحقق آزاداندیشی پیشنهاد شده است، عملاً می‌تواند راه را بر اجرای همان چه که مقصود تدوین‌کنندگان بوده است، سد کند. برای نمونه، در آیین‌نامه آمده است که هر متقاضی برگزاری نشست ذیل عنوان آزاداندیشی باید همزمان سه منتقد را نیز معرفی کند و اگر او نتوانست چنین کند، در آن صورت مرکز پژوهشی یا دانشگاهی که نشست آزاداندیشی مربوط به کرسی آزاداندیشی در آن برگزار می‌شود، موظف است در این زمینه اقدام کند و بالاخره اگر منتقدی پیدا نشد، جلسه برگزار نمی‌شود! بررسی بندهای دیگر آیین‌نامه به خوبی روشن می‌سازد که تأکید اصلی تدوین‌کنندگان، عمدتاً جنبه‌های شکلی و صوری نوعی فرایند بحث و مناظره بوده است. حال آنکه آزاداندیشی اساساً نوعی شیوه زیست است و تضارب آراء در چنین شیوه زیستی می‌باید به صورت طبیعی و بر مبنای تفاوت واقعی میان دیدگاه‌ها تحقق یابد و فقدان وجود دیدگاه مخالف نباید مانع از عرضه اندیشه‌ای شود که به خودی خود حاوی جنبه‌های بدیع، تأمل برانگیز و روشنگر است (پایا، ۱۳۹۴، ص ۹۳).

نگارنده در همان پاسخ به نکته ذیل نیز اشاره کرده است که با بحث امکان ارتقای کارایی علوم انسانی و اجتماعی در ایران ارتباط کامل دارد<sup>۲</sup>:

علوم انسانی در ایران، از زمان پیروزی انقلاب به این سو، بیش از آنکه در موقعیتی باشد که بتواند برای حل مسائل عاجلی که جامعه با آنها دست به گریبان است گامی کارساز بردارد، دائماً در هول و هراس دفاع هویتی از موقعیت و جایگاه خویش به منزله علمی قابل قبول در میان خانواده علوم بوده است. علوم انسانی از همان روزهای نخست بعد از انقلاب در مظان این اتهام قرار داشته

۱. متن این آیین‌نامه در پیوند ذیل قابل دسترس است:

[scd.lums.ac.ir/parameters/lums/.../korsiha.pdf](http://scd.lums.ac.ir/parameters/lums/.../korsiha.pdf)

۲. توجه به این نکته با اهمیت را مدیون برادر خود، حسین پایا، هستم که معمولاً نگاه‌های نگارنده را با دقت مطالعه می‌کند و نکات ارزشمندی در تکمیل و تصحیح آنها پیشنهاد می‌دهد.

است که قابلیت تربیت انسان اسلامی و الهی را ندارد، بلکه برای تربیت انسان غربی و احياناً انسان غربزده به کار می‌آید. به این ترتیب بخش اعظم انرژی و توان اصحاب علوم انسانی در ایران طی دهه‌های گذشته مصروف رد اتهام فوق و دفاع از این نکته بوده است که این علوم از ظرفیت‌های لازم برای پرورش انسان اسلامی و الهی برخوردارند و اگر از این ظرفیت‌ها به درستی بهره گرفته شود، مقصود حاصل خواهد آمد.

درگیری اصحاب علوم انسانی در این‌گونه بحث‌های هویتی، منجر به آن شده است که فرصت چندانی برای افراد برای پرداختن به مباحث اساسی و ارائه گمانه‌های کارساز در مورد آنها برایشان باقی نماند. در این میان گروهی نیز برای خروج از این بن‌بست، چاره‌کار را در دست به دامن بحث‌های میدانی، آماری و کمی شدن جستجو کرده‌اند و چنین پنداشته‌اند (البته متأسفانه به نادرستی) که اگر انرژی و همت خود را مصروف گردآوری داده‌های میدانی کنند، زمینه لازم برای پاسخگویی به پرسش‌های مهمی را که پیش روی جامعه ما قرار دارد، فراهم می‌آورند، اما چنان‌که عقل‌گرایان نقاد توضیح می‌دهند، از آنجا که اولاً همه مشاهدات و همه گردآوری داده‌ها، مسبوق و مصبوغ به نظریه‌هاست و ثانیاً، توضیح و تفسیر داده‌ها نیز عیناً به همان شیوه در گروه بهره‌گیری از نظریه (نظریه‌هایی) مناسب است، انباشت انبوه داده‌ها و آمارها، در غیاب نظریه‌های مناسب و حتی جمع‌آوری آنها از همان ابتدا در فقد این‌گونه نظریه‌ها، عمدتاً ثمری فراتر از اتلاف وقت و بودجه به همراه نمی‌آورد.

در مغرب‌زمین نزاع میان علم و دین منجر به متواضع شدن این دو رقیب دیرین و تشخیص این نکته از سوی رقیبا شد که حد و مرز و جایگاه هر یک در کجاست. این امر، هم راه را برای رشد سریع‌تر علم و هم دستیابی به درک‌های بهتر از دین هموار ساخت. در کشور ما، نزاع‌ها بر سر علوم انسانی صبغه کلامی - جدلی پیدا کرده است. یک گروه به قصد نابودی علوم انسانی دست به قلم می‌برند یا خطابه ایراد می‌کنند و یک گروه نیز به قصد دفاع از حیثیت و هویت علوم انسانی به هر حربه‌ای متشبه می‌شوند. گروه نخست مخاطبان خود را به غربزدگی متهم می‌کنند و گروه دوم برای پاسخگویی به انواع شیوه‌های التقاطی روی می‌آورند و می‌کوشند با استفاده از آیات و روایات نشان دهند آنچه که می‌گویند ضد اسلامی نیست.

این تعارض البته باعث تحلیل رفتن توان و انرژی هر دو گروه می‌شود. محصول نزاع برای ناظرانی که از عرصه‌ای فراخ‌تر به مسئله می‌نگرند، از جمله آن دسته از اندیشه‌وران جوان که در اندیشه‌گزینش رشته و حوزه‌ای برای پژوهش و تکاپوهای معرفتی هستند، سردرگمی و ابهام هرچه بیشتر است. در چنین فضای ناسلامتی راه برای انواع بدفهمی‌ها و تعبیرهای نادرست نیز باز

می‌شود و فی‌المثل گروهی برای توضیح آنچه که شاهدش هستند، دست به دامن تئوری‌های توطئه می‌شوند و «دیگران و از ما بهتران یا از ما بدتران» را عامل این نابسامانی معرفی می‌کنند. به این ترتیب رشته بدفهمی در خصوص جایگاه علوم انسانی همچنان در کشور امتداد می‌یابد و بر تاروپود آن دانشمندی‌های تازه تنیده می‌گردد (پایا، ۱۳۹۴، ص ۹۲).

بحث بر سر اسلامی بودن یا نبودن علوم انسانی و اجتماعی، و بدفهمی‌های گسترده‌ای که در این زمینه وجود دارد، فرصت را از دست اندرکاران این علوم برای ارتقای بهینه دیسپلین‌هایی که در آن دانش آموخته‌اند، سلب می‌کند.

### بخش ۵. برای ازدیاد درجه کارآمدی علوم انسانی و اجتماعی چه می‌توان کرد؟

صاحب این قلم در دو تألیف اخیرش (پایا، ۱۳۹۳ ب، پایا و دیگران، ۱۳۹۴) به تفصیل، درباره برخی از شیوه‌های بهبودبخشی به کارایی علوم انسانی و اجتماعی در ایران توضیح داده است. آنچه در ذیل می‌آید تا اندازه‌ای متکی به این متون است، اما تفصیل آن بحث‌ها را باید در همان منابع دنبال کرد.

برای برداشتن گام‌های مؤثر در زمینه ازدیاد درجه کارآمدی علوم انسانی و اجتماعی در ایران، نخست باید بدفهمی‌هایی را که درباره ماهیت این علوم وجود دارد، تصحیح کرد. در این مقاله، اجمالاً به برخی از این بدفهمی‌ها در کسانی که خواستار تولید «علوم انسانی اسلامی‌اند» و نیز در میان آن دسته از پژوهشگرانی که علوم انسانی و اجتماعی را با نگاهی پوزیتیویستی می‌بینند و آنان که این دو دسته از علوم را به کلی مجزای از علوم فیزیکی و زیستی به شمار می‌آورند، بعضی از توضیحات داده شد.<sup>۱</sup> تا زمانی که تصویرهای نادرستی از علوم اجتماعی و انسانی در ذهن اصحاب این علوم وجود داشته باشد، هر نوع کوشش برای ازدیاد درجه کارآمدی آنها می‌تواند به نتایج نامطلوب‌تر بینجامد.

از جمله اشتباه‌های رایج در میان آن دسته از اصحاب علوم انسانی و اجتماعی که در زمره قائلان به علوم فرهنگی هستند، آن است که مدعی‌اند هدف علوم انسانی و اجتماعی «فهم» است و نه «تبیین». این خطای معرفتی منجر به آن می‌شود که همه دستاوردهای علوم انسانی و اجتماعی

۱. تلقی نادرست از ماهیت علوم، بخصوص علوم انسانی و اجتماعی در جامعه ما ظاهراً بسیار گسترده است. یکی از تازه‌ترین مواردی که نگارنده با آن برخورد کرده است نقد ناقدی بر کتاب تازه تألیف هابرماس و روشنفکران ایرانی (تهران: طرح نقد ۱۳۹۵) است که با مشارکت همکار دانشگاهی نگارنده آقای دکتر قانعی راد تألیف شده است. ناقد در نقد خود گلایه کرده است که چرا نویسندگان از هابرماس به این دلیل که وی به تفاوت بنیادی میان علوم انسانی و اجتماعی با علوم طبیعی و زیستی قائل است، انتقاد کرده‌اند!

یکسره در قلمرو یافته‌های سوپزکتیو جای گیرد و ظرفیت معرفت‌بخش آنها مهمل گذارده شود (ر.ک: پایا، ۱۳۹۵ب).

اشتباه دیگری که در مورد این دسته از علوم تکرار می‌شود و این اشتباه، چنان‌که در همین مقاله بدان اشاره شد، ظاهرًا در میان بعضی از مدافعان «علم اسلامی» نیز عیناً مشهود است و آن اینکه گمان می‌شود، در علوم انسانی و اجتماعی «پژوهشگر نمی‌تواند خود را یکسره از همه علائق و پیش‌زمینه‌های ذهنی و پیش‌آگاهی‌ها عاری سازد و بنابراین، "شناخت او" همواره آغشته به جنبه‌های ذهنی، روانی، عاطفی، احساسی و شخصی است».

عقل‌گرایان نقاد به تفصیل درباره تصحیح اشتباه‌هایی که در اینجا بدان اشاره شد و مواردی که در این مقاله بدان تأکید نشد، اما در مواضع دیگر به آنها پرداخته شد، توضیح داده‌اند. از جمله این توضیحات که تفاوت بین «فهم» و «تبین»، تفاوت در ضیق، سعه، ضعف و شدت است و نه در ماهیت و پیش‌زمینه‌های ذهنی پژوهشگر، و نیز مانع از پیشروی به سوی شناختی عینی و در راستای تصویری حقیقی از واقعیت نیست. حقیقت، برخلاف مدعای نسبی‌گرایان، مختص این یا آن سنت، فرهنگ و پارادایم نیست و داور نهایی برای سنجش آن، خود واقعیت است. جنبه‌های ایدئولوژیک علوم انسانی و اجتماعی را مانند دیگر جنبه‌های «ارزشی» و «تعریف‌کننده» آن می‌توان با نقادی در حیطه عمومی آشکار کرد.

پیش‌تر توضیح داده شد که از دیدگاه عقل‌گرایان رشد معرفت، از هر سنخ که باشد، در گرو حذف خطای گمانه‌هایی است که برای شناخت جنبه‌های متنوع واقعیت (خواه آنها که به حوزه علوم فیزیکی تعلق دارند، خواه آنها که در حیطه علوم زیستی جای می‌گیرند و خواه آنها که در علوم انسانی و اجتماعی مورد توجهند) برمی‌سازیم. رشد معرفت همان هدفی است که از ازدیاد درجه کارآمدی علوم انسانی و اجتماعی مد نظر داریم. اگر رشد معرفت در گرو حذف خطای گمانه‌هایی است که برای شناخت واقعیت برمی‌سازیم، نباید فراموش کنیم که هر چه تعداد و تنوع گمانه‌هایمان فزون‌تر باشد، شانس اینکه از پی تصحیح آنها، گامی به شناخت واقعیت نزدیک‌تر شویم، افزون‌تر می‌شود.

اما افزون‌تر شدن تعداد و تنوع گمانه‌ها، در گرو ایجاد زیست‌بومی معرفتی است که در آن کثرت‌گرایی و نه تک‌صدایی برقرار باشد. حذف خطا نیز در گرو تقویت عنصر نقادی در چنین زیست‌بومی است. از مهم‌ترین جنبه‌هایی که به قوت و عمق بخشیدن به نقدها یاری می‌رساند، نبودن موانع و محدودیت‌هایی است که سبب می‌شوند ناقدان شهادت ابراز اندیشه‌های نقادانه‌ای را که احیاناً «خلاف آمد عادات» زمانه‌اند، از دست بدهند. به این ترتیب، میان رشد معرفت و ایجاد

جامعه‌ای باز که در آن افراد بتوانند بی‌هراس از آسیب به جان، مال و آبرو، اندیشه‌های نقادانه خود را (که البته باید با رعایت مبالات و ادب نقد همراه باشد) ارائه دهند، ارتباطی مستقیم برقرار است. این سخن بدین معنا نیست که در جوامع دیکتاتوری رشد معرفت متوقف می‌شود، اما اگر در نظر بگیریم که رشد معرفت صرفاً از راه نقادی امکان‌پذیر است و به این نکته اساسی توجه کنیم که در حوزه علوم انسانی و اجتماعی، برخلاف علوم فیزیکی و زیستی، نقادی عمدتاً با تکیه به مبادله اندیشه میان اصحاب نظر و با استفاده از رویکردهای تحلیلی و نظری امکان‌پذیر است و تجربه‌های بیرونی به شیوه‌های غیرمستقیم و دشوارتر در مورد دعاوی معرفتی این دو رشته (و به خصوص علوم انسانی) به کار گرفته می‌شوند، آنگاه به خوبی اهمیت این نکته که چرا وجود فضای باز و بی‌هراس، به ویژه برای رشد و ارتقای علوم انسانی و اجتماعی ضروری است، آشکارتر می‌شود. در علوم فیزیکی و ریاضی، حتی اگر دانشوران اندیشه‌های خود را سانسور کنند، واقعیت‌های فیزیکی و زیستی، خطای آنان را آشکار می‌کند، اما در حوزه علوم انسانی و اجتماعی، سانسور اندیشه‌ها، به معنای ترویج الگوهای نادرست و غیردقیق خواهد بود.

چنان‌که گذشت، نقادی بن‌مایه و گوهر اصلی «عقل» است. بر این اساس، برای کمک به ارتقای درجه کارآمدی علوم انسانی و اجتماعی باید به ایجاد زیست‌بومی اهتمام ورزید که دچار «تنگ‌مایگی عقلا نیت» نباشد. در چنین زیست‌بومی، ابزار اصلی مورد استفاده دانشوران و اهل نظر، «گفت و گو» است، با همه ویژگی‌های متنوعی که برای این ابزار برشمرده‌اند (پایا، ۱۳۷۹).

«گفت و گو» اگر با بهره‌گیری از رویکردهای میان‌رشته‌ای<sup>۱</sup>، چندرشته‌ای<sup>۲</sup> و فرارشته‌ای<sup>۳</sup> به انجام رسد، به نوبه خود از بازده بیشتری برخوردار خواهد شد، اما برای آنکه از ابزارهایی که بدان‌ها اشاره شد، یعنی گفت و گو و رویکردهای سه‌گانه‌ای که بیان شد، بتوان با بازده بیشتری بهره‌گرفت، باید ادب مربوط به استفاده از هر یک از این ابزارها را به کاربران آموزش داد. در جامعه ما، رغبت چندانی برای ورود در گفت و گوهای ناظر به رویکردهای سه‌گانه بالا به چشم نمی‌خورد. حال آنکه در کشورهای غربی به اهمیت این ابزارها و تکنولوژی‌های جدید توجه زیادی شده و از رهگذر آن نیز بهره‌زیادی عاید این کشورها شده است.

نکته درخور توجه آنکه اصحاب علوم انسانی و اجتماعی در کشورهای غربی و نیز نهادهای متولی

1. Inter-disciplinary

2. Multi-disciplinary

۳. Trans-disciplinary؛ برخی از نویسندگان به اشتباه این رویکرد را که خود در زمره روش‌ها جای دارد، به منزله نوعی پارادایم تازه معرفتی معرفی کرده‌اند. در نقد این دیدگاه نادرست ر.ک: پایا، ۲۰۱۴. این مقاله به همت دکتر علیزاده ممقانی به فارسی ترجمه شده است و در فصلنامه مطالعات میان‌رشته‌ای علوم انسانی منتشر می‌شود.



علم در این کشورها، مدت‌هاست که دریافته‌اند «گفت و گو»ها برای ازدیاد درجه کارایی علوم انسانی و اجتماعی، اگر با مشارکت شمار هرچه بیشتر و متنوع‌تری از صاحب‌نظران از فرهنگ‌ها و سنت‌های مختلف به انجام برسد، به مراتب سودمندتر خواهد بود. از این‌الگو که خود نوعی تکنولوژی است، می‌توان عیناً برای ارتقای درجه کارایی علوم انسانی و اجتماعی در کشور گرده‌برداری کرد، البته شرط اساسی برای افزایش سودمندی گفت و گوها، استفاده صحیح و مناسب از ابزار نقادی است.

به نکاتی که در بالا آمد، می‌توان موارد دیگری را افزود، نگارنده به برخی از این موارد در کتاب آسیب‌شناسی نقادانه علوم انسانی و اجتماعی در ایران (پایا و دیگران، ۱۳۹۴) پرداخته است. شماری از مواردی که در مقاله آقای دکتر تقوی (۱۳۹۲) آمده است نیز در این مورد کمک کار است. در این بخش پایانی نیز مناسب است اندکی به شیوه‌های ازدیاد درجه کارآمدی «تکنولوژی‌های انسانی و اجتماعی» که وجه دیگر «علوم انسانی و اجتماعی» هستند، اشاره شود.

تکنولوژی‌ها، چنان‌که در مقالات دیگر توضیح داده‌ام، برای رفع نیازهای غیر معرفتی و نیز تسهیل تکاپوهای معرفتی، مددکار واقع می‌شوند (۱۳۸۶، ۱۳۹۱). در حوزه علوم انسانی و اجتماعی، بعضی از این تکنولوژی‌ها برای کنترل و سرکوب، استفاده (و یا دقیق‌تر، سوءاستفاده) به عمل می‌آید. در این ظرف و زمینه است که دو دسته از علوم و تکنولوژی‌های انسانی، یعنی علم سیاست و علم یا فلسفه اخلاق اهمیت بسیار زیاد پیدا می‌کنند. سیاست در جهان مدرن عرصه بسیار مهمی است که بیشترین سهم را در یافتن امکاناتی (با استفاده از انواع تکنولوژی‌های دیگر) برای کاستن از آلام بشری و ایجاد شرایطی برای شکوفا شدن ظرفیت‌های مثبتی که در وجود آدمیان به امانت گذارده شده است، برعهده دارد، اما سیاست به دلیل ارتباط بسیار نزدیک با قدرت (و البته همه تکنولوژی‌ها با قدرت و بنابراین، با توانایی برای تغییر ارتباط دارند) می‌تواند مورد سوءاستفاده قرار گیرد. برای کارکرد بهینه این تکنولوژی، هم استفاده از علم یا فلسفه اخلاق ضرورت دارد و هم استفاده از تکنولوژی‌هایی که در نقش نهادهای نظارت‌کننده ظاهر می‌شوند که از آن میان باید به نهادهای مندرج ذیل عنوان کلی «جامعه مدنی» اشاره کرد، و هم بار دیگر، ابزار نقادی. پایش مستمر فعالیت‌های تکنولوژی سیاست توسط شهروندان و نمایندگان آنان و نقادی مناسب عملکرد آنها، می‌تواند شرایط کارکرد بهینه این تکنولوژی را بهتر فراهم کند.

بدین ترتیب، در بحث ازدیاد درجه کارآمدی علوم و تکنولوژی‌های انسانی و اجتماعی، مهم‌ترین عاملی که می‌توان مدعی شد ایفاگر بالاترین نقش در این زمینه است، نقادی (با همه ظرفیت‌های متنوعی که شبکه معنایی آن به همراه دارد) می‌باشد و اصلی‌ترین جایگاه را به خود اختصاص می‌دهد.

## منابع

۶۴. پارسانیا، حمید (۱۳۸۸)، «روش‌شناسی علوم انسانی با رویکردی اسلامی»، عیار پژوهش در علوم انسانی، س ۱، ش ۲، ص ۳۹-۵۴.
۶۵. ----- (۱۳۹۰ الف)، «بازسازی علم مدرن و بازخوانی علم دینی»، مندرج در روش انتقادی حکمت صدرایی، قم: کتاب فردا.
۶۶. ----- (۱۳۹۰ ب)، «از عقل قدسی تا عقل ابزاری»، مندرج در روش انتقادی حکمت صدرایی، قم: کتاب فردا.
۶۷. پایا، علی (۱۳۸۳)، فلسفه تحلیلی: مسائل و چشم اندازها، تهران: طرح نو.
۶۸. ----- (۱۳۸۵)، «آینده علوم انسانی در ایران»، حوزه و دانشگاه، س ۱۲، ش ۴۹، ص ۹-۲۴.
۶۹. ----- (۱۳۸۶)، «ملاحظات نقادانه درباره دو مفهوم علم دینی و علم بومی»، حکمت و فلسفه، س ۳، ش ۲ و ۳ (ش پیاپی ۱۰ و ۱۱)، ص ۳۹-۷۶.
۷۰. ----- (۱۳۹۱)، «تکنولوژی دینی: چیستی و امکان تحقق»، فصلنامه روش‌شناسی علوم انسانی، س ۱۸، ش ۷۳، ص ۴۶-۵۲.
۷۱. ----- (۱۳۹۲ الف)، «چرا عقل‌گرایان نقاد "علم اسلامی" را ناممکن می‌دانند؟»، باور فلسفی، ش ۲، تیرماه، ص ۷۹-۸۵.
۷۲. ----- (۱۳۹۲ ب)، «پاسخی به مقاله آقای ابطحی درباره علم دینی»، باور فلسفی، ش ۲، تیرماه، ص ۹۲-۹۶.
۷۳. ----- (۱۳۹۲ ج)، «امکان علوم انسانی دینی یا بومی؟»، دین آنلاین، دوشنبه ۱۲ اسفند، ۱۳۹۲، <http://www.dinonline.com/doc/news/fa/3411/>
۷۴. ----- (۱۳۹۳ الف)، «در قوت‌ها و ضعف‌های مهندسی و تأثیر آن در علوم انسانی و اجتماعی»، فصلنامه دانشگاه اسلامی، س ۳، ش ۱۸، ص ۳۶۳-۳۸۸.
۷۵. ----- (۱۳۹۳ ب)، «تعارض‌های چاره‌ناپذیر پروژه اسلامی کردن علوم انسانی»، مندرج در سالک حکمت: ارج‌نامه دکتر غلامرضا اعوانی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

۷۶. ----- (۱۳۹۳ج)، «نقدی بر نقد: ملاحظاتی نقادانه بر مقاله "در علمی و تکنولوژیک بودن علوم انسانی"»، دو ماهنامه گفتمان الگو، خردادماه، ص ۳۱-۳۵.
۷۷. ----- (۱۳۹۳د)، «نتایج نامطلوب گفتمان علوم انسانی بومی/دینی»، باور فلسفی، س ۲، ش ۳، خردادماه، ص ۵۸-۷۵.
۷۸. ----- (۱۳۹۴)، «چرا آکادمی کم‌جان است؟»، اندیشه پویا، ش ۲۹، مهرماه، ص ۹۲-۹۳.
۷۹. ----- (۱۳۹۵الف)، «از قرآن چه و چگونه می‌توان آموخت؟ یک بررسی از منظر عقلانیت نقاد»،
۸۰. بخش ۱- منتشر شده در ۱۹ فروردین ۱۳۹۵: سایت نیلوفر، <http://neeloofar.org/ali-paya/1272-what-and-how-can-we-learn-from-the-quran-2.html>
۸۱. بخش ۲- منتشر شده در ۲۲ فروردین ۱۳۹۵: سایت نیلوفر،
82. <http://neeloofar.org/ali-paya/1272-what-and-how-can-we-learn-from-the-quran-2.html>
۸۳. ----- (۱۳۹۵ب)، فلسفه تحلیلی از منظر عقلانیت نقاد، تهران: طرح نقد.
۸۴. ----- (۱۳۹۵ج)، "ارزیابی نقادانه روش های آینده نگاری"، ترجمه آقای علیرضا همتی، مندرج در کتاب فرهنگستان علوم در باره روز جهانی آینده، ویراسته آقای دکتر عبدالرحیم گواهی، تهران: فرهنگستان علوم، ۱۳۹۵.
۸۵. پایا، علی و دیگران (۱۳۹۴)، آسیب شناسی نقادانه علوم انسانی و اجتماعی در ایران (تألیف مشترک با همکاری خانم دکتر بهاره آروین و آقای دکتر ابراهیم آبادی)، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی با همکاری انتشارات طرح نقد.
۸۶. پایگاه اینترنتی اطلاع رسانی سومین کنگره بین المللی علوم انسانی اسلامی (<http://sadraconf.ir/website/41>)
۸۷. پوپر، کارل (۱۳۶۹)، جامعه باز و دشمنان آن، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران: انتشارات خوارزمی.
۸۸. ----- (۱۳۸۳). اسطوره چارچوب: در دفاع از علم و عقلانیت، تهران: طرح نو.
۸۹. تقوی، مصطفی (۱۳۹۱)، «نقدی بر "نقادانه بر دو مفهوم علم بومی و علم دینی"»، فصلنامه روش شناسی علوم انسانی، س ۱۸، ش ۷۱، ص ۴۵-۶۸.

۹۰. ----- (۱۳۹۲)، «علم انسانی - اجتماعی اسلامی: مسئله امکان‌پذیری و راهبردهای رشد»، اندیشه نوین دینی، س ۹، ش ۳۴، ص ۹۷-۱۱۴.
۹۱. حسنی، حمید؛ علی‌پور، مهدی و موحد ابطحی، سیدمحمدتقی (۱۳۸۵)، علم دینی، دیدگاه‌ها و ملاحظات، قم: انتشارات حوزه و دانشگاه.
۹۲. رفیعی آتانی، عطاءالله (۱۳۹۴)، «علوم انسانی مرسوم هم یک تجربه بشری است که نباید حذف شود» قابل دسترس در:
93. <http://rafieiatani.ir/%D8%B9%D9%84%D9%88%D9%85-%D8%A7%D9%86%D8%B3%D8%A7%D9%86%DB%8C-%D9%85%D8%B1%D8%B3%D9%88%D9%85-%D9%87%D9%85-%DB%8C%DA%A9-%D8%AA%D8%AC%D8%B1%D8%A8%D9%87-%D8%A8%D8%B4%D8%B1%DB%8C-%D8%A7%D8%B3%D8%AA-%DA%A9>
94. (تاریخ دسترسی: ۸ آبان‌ماه ۱۳۹۴).
۹۵. ناصر، مکارم شیرازی (۱۳۹۴)، «گفت و گوی مسئولین کنگره بین‌المللی علوم انسانی با آیت‌الله مکارم شیرازی»، مندرج در پایگاه اطلاع‌رسانی کنگره: <http://sadraconf.ir/website/41> (تاریخ دسترسی ۸ آبان‌ماه ۱۳۹۴).
۹۶. کرسی‌های آزاداندیشی: <http://scd.lums.ac.ir/parameters/lums/.../korsiha.pdf>.
۹۷. کرسی‌های نظریه‌پردازی: <http://korsi.farhangoelm.ir>.
۹۸. لازمی، جان (۱۳۹۴)، درآمدی تاریخی به فلسفه علم، ویرایش چهارم با اضافات فراوان و یک فصل کاملاً جدید تدوین مشترک علی‌پایا و جلال بشارتی، تهران: انتشارات سمت (در دست انتشار).
۹۹. مانهایم، کارل (۱۹۶۳/۱۳۵۳)، ایدئولوژی و اتوپیا: مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی شناخت، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
100. Agassi, Joseph (1968), *The Continuing Revolution: A History of Physics from the Greeks to Einstein*, New York: McGraw-Hill.
101. ----- (1975), *Science in Flux*, Berlin: Springer.

102. Bartley, William (1962/1982), "The Philosophy of Karl Popper: Part III. Rationality, Criticism, and Logic", *Philosophia*, Vol. 11, Nos. 1–2, pp.121–221.
103. ----- (1984/2003), *Retreat to Commitment*, Chicago, Illinois: Open Court.
104. Berkson, William (1974/2014), *Fields of Force: The Development of a World View from Faraday to Einstein*, London: Routledge.
105. Berlin, Isaiah (1960), "History and Theory: The Concept of Scientific History", *History and Theory*, Vol. 1, No. 1, (1960), pp.1-31.
106. Collingwood, R. G. (1946), *The Idea of History*, Oxford: OUP.
107. Cowen, Ron (2016), "Ancient Babylonians took first steps to calculus", *Science*, 29 Jan 2016:Vol. 351, Issue 6272, p.435
108. Crews, Fredrick (1998), **Unauthorized Freud: Doubters Confront a Legend, New York: Viking Penguin.**
109. Deryfus, Hubert (1972), *What Computers Can't Do?*, New York: Harper & Row.
110. ----- (1992), *What Computers Still Can't Do: A Critique of Artificial Reason*, Massachusetts: The MIT Press.
111. Dilthey, Wilhelm (1883/1989), *Introduction to the Human Sciences*, London: Routledge.
112. Ferreira, Pedro (2007), *The State of the Universe: A Primer in Modern Cosmology*, London: W&N.
113. Garratt, G. R. M. (1994), *The Early History of Radio: From Faraday to Marconi*, Herts: The Institution of Science and Engineering.
114. Freely, John (2012), *Flame of Miletus: The Birth of Science in Ancient Greece*, London: I. B. Tauris.
115. Jeffreys, Diarmuid (2005), *Aspirin: The Remarkable Story of a Wonder Drug*, London: Bloomsbury.
116. Huff, Toby (2012), *Intellectual Curiosity and the Scientific Revolution: A Global Perspective*, Cambridge: Cambridge University Press.
117. Koestler, Arthur (1964/1989), *The Act of Creation*, London: Arkana/Penguin books.

118. Kuhn, Thomas (1971), *The Structure of Scientific Theories*, Chicago: The University of Chicago Press.
119. Lakatos, Imre (1970), "Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes" in Lakatos & Musgrave (eds.), *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press.
120. Mannheim, Karl (1936), *Ideology and Utopia*, London: Routledge.
121. McComas, Alan (2011), *Galvani's Spark: The Story of the Nerve Impulse*, Oxford: OUP.
122. Miller, David (1994), *Critical Rationalism: A Restatement and Defence*, Open Court.
123. ----- (2006), *Out of Error*, Farnham: Ashgate.
124. Paya, Ali (2011), "The Misguided Conception of Objectivity in Humanities and Social Sciences", in *The Crisis of the Human Sciences False Objectivity and the Decline of Creativity*, Edited by Thorsten Botz-Bornstein, Kuwait: Gulf University for Science & Technology Publications, 2011.
125. ----- (2012), "How indigenous are 'indigenous sciences'? The Case of 'Islamic Sciences'", in *Asia, Europe, and the Emergence of Modern Science: Knowledge Crossing Boundaries*, edited by Aron Bala, London: Palgrave, 2012.
126. ----- (2014), "Islamic Philosophy: Past, present, and Future", *Philosophical Traditions*, Royal Institute of Philosophy, 2014, pp.265-321.
127. ----- (2015), "Transdisciplinary Approach: A Critical Appraisal from an 'Islamic Perspective'", *American Journal of Islamic Social Sciences (AJISS)*, Vol, 32, No. 1, 2015, pp.23-48.
128. ----- (2016), "A Critical Assessment of the Notions of 'Islamic Science' and 'Islamisation of Science/Knowledge'", *International Studies in the Philosophy of Science*, Vol. 30, No. 1.
129. Popper, Karl (1944/1957), "The Poverty of Historicism II". *Economica*, XI, 43, pp. 119-137. Reprinted as Part III of K. R. Popper (1957). *The Poverty of Historicism*. London: Routledge & Kegan Paul.
130. ----- (1945/2002), *The Open Society and Its Enemies*, London: Routledge.

131. ----- (1934/1959/2002), *The Logic of Scientific Discovery*, London: Routledge.
132. ----- (1963/2002), *Conjectures and Refutation*, London: Routledge.
133. ----- (1972/1979), *Objective Knowledge*, Oxford: Oxford University Press.
134. ----- (1994), *The Myth of the Framework*, London: Routledge.
135. Saliba, George (2007), *Islamic Science and the Making of the European Renaissance*, Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
136. Selin, Helaine (2000), *Astronomy Across Cultures: The History of Non-Western Astronomy*, Berlin: Springer.
137. Sobel, Dava (1996), *Longitude*, London: Fourth Estate Limited.
138. Sokal, Alan and Bricmont, Jean (1998), *Intellectual Impostures*, London: Profile Books.
139. Žmolek, Michael Andrew (2013), *Rethinking the Industrial Revolution: Five Centuries of Transition from Agrarian to Industrial Capitalism in England*, Leiden: Brill.

