

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

تمیز علم از غیر علم

سعید زیباکلام

شماره ۵



پژوهشگاه دانشگاه امام صادق علیه السلام

تمییز علم از غیر علم

مؤلف: سعید زیباکلام

ناشر: پژوهشگاه دانشگاه امام صادق علیه السلام

شماره مسلسل: ۲۳-۱۸-۱۴۰۳

تاریخ انتشار: دی ماه ۱۴۰۳

ویرایش اول

تعداد صفحات: ۲۴

نشانی: تهران، بزرگراه شهید چمران، بل مدیریت، دانشگاه امام صادق علیه السلام،

پژوهشگاه

کد پستی: ۱۴۶۵۹۴۳۶۸۱

تلفن: ۰۲۱-۸۸۰۹۴۹۲۴

تمامی حقوق برای پژوهشگاه دانشگاه امام صادق علیه السلام محفوظ است
و استفاده از مطالب این گزارش با ذکر منبع مجاز است.

امکان دارد برخی قائل شوند که برای دستیابی به پویایی معرفتی و جوشش علمی باید "علم" را از "شبه‌علم" یا "غیرعلم" تمییز داد. با این بینش بنیاداً مخالفم زیرا فهمی کمینه هم از "پویایی معرفتی" و "جوشش علمی" برایم قابل تصور نیست. ابدأ روشن نیست که معرفت چگونه باشد یا چگونه بشود، "پویایی" خواهد داشت و نیز ابدأ روشن نیست علم چگونه باشد یا بشود، از "جوشش" برخوردار خواهد بود. این مفاهیم و مفاهیم مشابه یا مترادف آنها هیچ جایگاه شناخته‌شده و روشنی در ادبیات هیچیک از سه شعبه علم‌شناسی ندارند، نه در تاریخ علم، نه در جامعه‌شناسی معرفت علمی، و نه در فلسفه علم. اگر چه برخی از فیلسوفان **نهیضت روشنفکری**^۱ قرن هجدهم، از قبیل دیوید هیوم و ایمانوئل کانت، برای فلسفه طبیعی نوظهور (همان علوم طبیعی امروزه) در **انقلاب علمی**^۲ قرن هفدهم جایگاه بسیار ویژه واقعیت‌نمایی قائل شدند و تلاش کردند تا آن را از سایر معارف تمییز بدهند لیکن هرگز شنیده نشده که آنها به مقولات بسیار مبهمی چون "پویایی معرفتی" یا "جوشش علمی" قائل شده باشند. حتی اگر از سر مباحثات قائل شویم که آن فیلسوفان شدیداً تحت تأثیر دستاوردهای کپرنیک، گالیکه، کپلر، بویل، و ایزاک نیوتن به مقولاتی شبیه یا قریب به آنها متوسل شده‌اند باز هم تفاوت چندانی نمی‌کند. زیرا طلایه‌داران **انقلاب علمی** خود هیچگاه از این مقولات سیانتیستی سخنی به میان نیاوردند.

تمییز علم از غیر علم

و اما تمییز "علم" از "غیرعلم". برخی از طلایه‌داران **عصر روشنفکری**^۳، همان **عصر عقل**^۴، که سخت متأثر از **انقلاب علمی** بودند و نتایج آن انقلاب را عموماً

1 The Enlightenment Movement

2 The Scientific Revolution

3 The Age of Enlightenment

4 The Age of Reason

صدرنشین معارف بشر و در مواقعی تنها معارف معتبر و صادق می‌دانستند، در حدّ دقّالبابی به موضوع تمییز علم از غیرعلم پرداختند. علت این توجه این بود که می‌خواستند معارفی که صادق و عقلانی پنداشته می‌شد را از سایر معارف تمییز بنهند. و نتیجتاً، کوشیدند معیاری بیابند تا به مدد آن بتوان به روشنی گزاره‌های علمی را از غیرعلمی تمییز بدهند. بدین‌گونه بود که موضوع تمییز علم از غیرعلم از عصر روشنفکری شروع شد اما در نیمه اول قرن بیستم بود که هم پوزیتیویست‌ها و هم نکتیویست‌ها به طور جدّی‌تری به مسئله تمییز پرداختند. تحت تأثیر مستقیم ویتگنشتاین متقدم، تأملات پوزیتیویست‌ها به گونه‌ای رقم خورد که نهایتاً معیار تمییز علم از غیرعلم با معیار معنی‌داری گزاره‌ها گره خورد و حاصلش شد اصل تحقیق‌پذیری تجربی معنی. این اصل با انتقادهای جدّی و ویرانگری مواجه شد به طوری که چند صباح بیشتر دوام نیاورد.^۱

اگرچه پوزیتیویست‌ها و مؤثرترین فیلسوف آن، رودالف کارنپ، در آثار خود تصریح نمی‌کند که به دنبال یافتن "گوهر" یا "ذات" یا "ماهیت" علم است تا بتوان به مدد آن علم را از غیرعلم یا شبه‌علم تمییز داد اما به نظر می‌رسد که چنین باوری در تلاش‌های وی مضمّن است. این در حالی است که کارل پاپر نکتیویست یا ابطال‌گرا از ابتدای تلاش‌هایش برای تمییز علم از غیر علم متفطن و متذکر بینش فوق‌العاده مهمی می‌شود که از او که از فرزندان نهضت روشنفکری و در نتیجه سیانتیست است منتظر نبوده است. پاپر به صراحت اظهار می‌کند که «آنچه بناست 'علم' نامیده شود و آن که بناست 'دانشمند' نامیده شود باید همواره امری **قراردادی** یا **تابع تصمیم** باقی بماند.»^۲ نیک می‌دانم که این سخن با باور بسیار

۱. برای شرح و نقد این اصل پوزیتیویسم، ر.ک. به: سعید زیباکلام (۱۳۸۱) "پیوند نامبارک

پوزیتیویسم و اندیشه سیاسی"، **حوزه و دانشگاه**، سال هشتم، شماره ۳۰، بهار ۱۳۸۱.

تأکیدات اضافه شده؛ 2 K. Popper (1959) *The Logic of Scientific Discovery*: p.59

پاپر با قراردادن تک‌ویرگول وارونه روی کلمات علم و دانشمند می‌خواهد دلالت بدهد

که این مفاهیم بسیار لیز و لغزنده، و مورد مناقشه میان علم‌شناسان است اگر چه خود

عالمان و نیز عامه مردم بطور عرف و معمول هیچ ابهام و لغزندگی‌ای در کاربرد آن کلمات

احساس نمی‌کنند.

رایج میان عموم دانشگاهیان و حوزویان چقدر تعارض داشته، شگفت‌انگیز و باورنکردنی است. علت این هم این است که بر اثر آموزش‌های خام و بعضاً از ریشه غلط مطرح‌شده در دهه‌های شصت و هفتاد^۱، این باور رواج یافته که معیار ابطال‌پذیری در واقع از گوهر یا ذات گزاره‌های علمی پرده‌برداری می‌کند. این در حالی است که افزون بر بینش فوق، پاپر همچنین اذعان می‌کند که «معیار تمییز من ... باید به منزلهٔ **پیشنهادی جهت موافقت یا مواضعت** تلقی گردد»^۲. تصریح وی با این شفافیت برای این است که مبدا برخی بر آن شوند که پاپر ژرف‌کاوانه پی به گوهر/ذات/ماهیت علم برده اکتشافی صورت داده است و یا برخی دیگر بر آن شوند که پاپر خام‌اندیشانه مدعی یافتن گوهر/ذات/ماهیت علم شده این موضع را مورد انتقاد قرار دهند. پاپر برای دفع هر دو نوع تلقی از معیار ارائه‌شده‌اش، اولاً از تعبیر «پیشنهاد» استفاده می‌کند و نه نظریه‌ای که پرده از واقعیتی برمی‌دارد، و ثانیاً آن را پیشنهادی معرفی می‌کند برای «توافق یا قراردادکردن» و این بسیار مهم است. وی از این هم فراتر رفته سپس انگیزنده‌هایی فوق‌العاده انفسی را برمی‌شمارد که وی را به معیار تمییزش هدایت کرده‌اند: «من خود آزادانه می‌پذیرم که در نیل به پیشنهادم، در تحلیل نهایی، توسط میل و سلیقه و قضاوت‌های ارزشی‌ام هدایت شده‌ام»^۳. البته، پاپر با آن مقدمات بنیانی، ابطال‌پذیری را به منزلهٔ معیار تمییز علم از غیر علم پیشنهاد می‌کند، پیشنهادی که چنان «تقریباً به طور فراگیری رد شد که مسئله تمییز از یک موضوع محوری در فلسفه علم باز ایستاد»^۴.

مسئله تمییز که ریشه در سیانتیزم یا علم‌شیفتگی **نهضت روشنفکری** داشت از دو جهت منزلت و موضوعیت خود را از دست داد. نخست به واسطهٔ

۱. ر. ک. به: عبدالکریم سروش (۱۳۶۱) **علم چیست؟ فلسفه چیست؟** (تهران، پیام آزادی).

۲ همان: ص ۳۷ (تأکیدات از پاپر).

۳ همان: ص ۳۸ (تأکیدات اضافه شده).

4. Dupre, J. (1993) *The Disorder of Things*: p.222.

نیز، ر. ک. به:

Laudan, L. (1983) "The Demise of the Demarcation Problem" in: Cohen, R.S. and Laudan, L. (eds) *Physics, Philosophy and Psychoanalysis* (Boston Studies in the Philosophy of Science, vol 76).

انتقادات فلسفی درون جامعه فیلسوفان علم. و سپس به نحو بنیانی‌تر، به واسطه نقدهایی که در جنبش پسامدرنیته - از ربع چهارم قرن بیستم به بعد - متوجه مدرنیته و در نتیجه، سیانتیزم به منزله یکی از سه رکن مهم آن شد. سیانتیزم - همان علم را اسوه معرفت صادق و عقلانی دانستن - به منزله یکی از مهم‌ترین ارکان مدرنیته، از حدود نیمه دوم قرن بیستم مورد انتقادات گسترده هم جامعه فلسفی غرب و هم جامعه علوم انسانی-اجتماعی قرار گرفت. برخلاف طلایه‌داران اندیشه فلسفی در اروپای قرن هجدهم - دیوید هیوم، ایمانوئل کانت، آدم اسمیت، آدم فرگاسن، ژان ژاک روسو، و چارلز برون دومنتسکیو - که به شدت تحت تأثیر فلسفه طبیعی محصول انقلاب علمی بودند فیلسوفان برجسته قرن بیستم غرب - ویتگنشتاین، هایدگر، ریچارد رورتی، گادامر، ژاک دریدا، میشل فوکو، تامس کوهن، پل فایربرد، السدر مکینتایر، چارلز تیلور، و پلنتینگا - نوعاً برای علم و نهاد یا جریان علم چندان اهمیت خاصی قائل نشدند. برای ایشان علم یا بالکل آن منزلت و اهمیت محوری‌اش در جوامع غربی را از دست داد و یا در بهترین حالت نهادی اجتماعی پنداشته شد همچون بسیاری از نهادهای دیگر جامعه با کارکردها و نقش‌های مختلف مثبت و منفی. حاصل جمع منظرهای متنوع جریان پسامدرنیستی از طرفی و نقادی‌های ویژه جامعه فیلسوفان علم از طرف دیگر، هر یک به نوبه و به شیوه خود علم را از الگو و اسوه‌بودن انداختند و در نتیجه تمییز آن از سایر معارف را بلاموضوع کردند و یا در پژوهش‌های علم‌شناختی بدین نتیجه رسیدند که علم تقویماً تافته جدا بافته‌ای نیست.

نیاز به تصریح نیست که هیچیک از انتقادات درون رودخانه فلسفه علم و همچنین درون رودخانه بزرگ و توفنده پسامدرنیته نه تصریحاً و نه تلویحاً قائل نیستند که جریانی موسوم به علم باید منکوب یا متوقف شود، اصلاً و ابداً آنچه این انتقادات بر افق‌های همواره مستحدث فهم و اندیشه فیلسوفان و متفکران معاصر آشکار کرده این است که علم نه آن معرفت یا جریانی است که سراپا صادق و عقلانی پنداشته می‌شد، و در نتیجه منجی بشریت. و نه می‌توان آن را به نحو قاطعی از سایر دعاوی معرفتی بشر کاملاً تمییز داد. علم جریانی یا نهادی است بشری، بشرساخته یا بشربافته، محصول همان بشری که سایر جریان‌ها و نهادها -

همچون هنر، فناوری، ابزار جنگ و کشتار دسته‌جمعی، برده‌داری، استعمار، طبابت، ورزش، رسانه، بیمارستان، دانشگاه، زندان، و مجلس قانونگذاری - را ساخته یا یافته است.

تعریف علم و شبه علم

و اما مناقشه بر سر **تعاریف**! این که بخواهیم از "ضمانت معرفتی" برای چیستی علم و شبه‌علم پرسش کنیم فقط نشانگر این است که هنوز کارخانه تولید معرفت مابعدالطبیعی هنوز لنگ‌لنگان در حال تولید موهوماتی همچون "ضمانت معرفتی" است. اگر کمی معرفت‌شناسی معرفت علمی و همزمان تاریخ معرفت علمی و ایضاً جامعه‌شناسی معرفت علمی را جدی‌تر بگیریم به وضوح آشکار می‌شود که "ضمانت معرفتی" توهمی بیش نیست. هنگامی که از "ضمانت" سخن به میان می‌آوریم شایسته است پیش از هر قدم بعدی، درباره‌ی ضامن آن ضمانت اندیشه کنیم که کیست و چگونه می‌تواند ضمانت کند و **تاکنون** چه معرفتی را مآلاً توانسته ضمانت کند؟ **اگر** بتوانیم سرنخی از محدود نوادر معارف 'ضمانت‌شده' در تاریخ عقاید فیلسوفان، تاریخ عقاید دانشمندان طبیعی، تاریخ عقاید و اندیشه‌های عالمان دینی و اجتماعی پیدا کنیم آنگاه جا دارد قدم بعدی را برداشته سؤال کنیم **ضامنش کی بوده؟** و ضمانتش را **چگونه** اعمال کرده؟ درشگفتم که ما انسانها را چه می‌شود که آنچه پیش روی‌مان است را به سهولت تکذیب می‌کنیم و سپس علی‌الدوام تلاش می‌کنیم افسانه‌های موهوم و البته آرام‌بخشی را بسازیم و ببافیم تا آرام و قرار بگیریم!

نه "ضمانت معرفتی" وجود دارد و نه "معرفتی ضمانت‌شده" و نه "ضامن معرفتی"! آری! البته ما ابناء آدم می‌توانیم، همچون پدران و پیشینیان خود، این موجودات را برای آرامش زیستن خود کماکان ببافیم، اما هم در مواقع و مواضع بسیار مهم طول زندگی‌مان و هم در بزنگاه‌های حساس مرگ و زندگی به تلخی جانکاهی پی می‌بریم که آنها خس و خاشاکی به روی سیلاب زندگی بیش نبوده‌اند. در اینجا امکان دارد برخی به "تعریف" علم و "تعریف" شبه‌علم متمسک شوند. این شیوه بی‌ثمر البته در میان عالمان دانشگاهی و بیشتر حوزوی بسیار

رایج است. و چرا بی‌ثمر؟ زیرا اگر بنا باشد که علم را از تطور و تحول و تکون انداخته، منجمد و مومیایی کنیم به طوری که سیر تاریخی را از آن بستانیم آنگاه حتی اگر فرض کنیم که ارائه "تعریف جامع افراد و مانع اغیار" علم ممکن شده با این سؤال ویرانگر مواجه می‌شویم که تعریف فرضی حاصل شده چه نسبتی با علمی دارد که اجمالاً و متعارفاً با آن آشنایی داریم، علمی که آن را اجمالاً دارای فراز و فرود می‌دانیم؟ افزون بر این، حتی اگر فرض کنیم که می‌توان جریان متلاطم علم را هندسه‌سازی کرده به شکل هندسه اقلیدسی و با اصول موضوعه‌ای معین درآوریم آنگاه اولاً ناگزیر می‌شویم علم را متحول و متطور یافته آن را جریانی بی‌پایان بدانیم به طوری که تعریف ما احتمال دارد برخی از نتایج هندسه اقلیدسی آتی را نتواند شامل شود. ثانیاً، مگر جامعه ریاضیدانان که قرون متمادی ذیل اصول موضوعه هندسه اقلیدسی فعالیت بسیار آرام‌بخشی داشتند توانستند مانع از تحولاتی شوند که در قرن نوزدهم توسط هم‌کسوتان ریاضیدان خود، لوباجفسکی و ریمان، زمینه‌سازی و آفریده شد؟ ملاحظه می‌شود که حتی محصولات هندسی بشر را هم که علی‌المبنا نسبتی با جهان بسیار متموج تجربه ندارد نمی‌توان از تطور و تحول انداخته آن را ایستا و منجمد کرد؟

امکان دارد برخی قائل شوند که نیازی نیست علم را از تطور و تحول انداخته منجمد و مومیایی کنیم و هکذا. برای ارائه "تعریف جامع افراد و مانع اغیار" علم می‌توان بنیاناً با علم بدانگونه که اجمالاً و یا تفصیلاً می‌شناسیم وداع کنیم و سپس علم را تعریف کنیم، بدون مطلقاً کمترین ارجاع و اشارتی به علمی که به واقع وجود دارد. به نظر من این نوع تعریف علم کاملاً شدنی است و بزرگ‌ترین حسن آن هم این است که نه فقط عوام تحصیل کرده که حتی هیچ علم‌شناسی - اعم از مورخان، فیلسوفان، و جامعه‌شناسان علم - هم نمی‌تواند هیچگاه هیچ شاهد نقضی برای آن بیابد! زیرا علم تعریف شده اساساً هیچ ربط و نسبتی با همین علم مرسوم اجمالاً یا تفصیلاً و حرفه‌ای شناخته شده ندارد. که بیشتر: آن تعریف نه درباره علم مألوف و مشهور که درباره موجودی است که علم‌شناس فرضی ما آن را تخیل یا تصور یا توهم کرده است. و به همین دلیل هم هست که هیچگاه هیچ شاهد نقضی نمی‌توان برای آن یافت. نمی‌توان، نه در حال حاضر و نه تا قیام

قیامت! و روشن است چرا نمی‌توان؟ زیرا آن تعریف ناظر به هیچ امر واقعی نیست! آن تعریف ناظر به امری تخیلی یا توهمی است که در خیال و وهم ارائه‌کننده تعریف 'وجود' دارد. و بدین ترتیب است که نمی‌توان شاهد نقیضی برای آن تعریف یافت. و نه فقط شاهد نقیض که شاهد مؤید هم نمی‌توان پیدا کرد زیرا آن 'علم' فقط در عرصه وهم و خیال علم‌شناس فرضی ما 'وجود' دارد! و اگر هم سؤال شود که این نوع تعریف چه فایدتی و یا چه نقش و کارکردی دارد، پاسخ این است که: بستگی دارد مراد از فایده و کارکرد چه باشد. اگر مراد این باشد که ما در هر حال **تعریفی برای علم داریم**، فایده و کارکرد این نوع تعریف می‌شود **داشتن** تعریف! و اگر مجدداً سؤال شود: اما فایده این **تعریف داشتن** چیست؟ جواب نمی‌تواند این باشد که این تعریف فهمی یا شناختی کلی یا جزئی یا "جامع افراد و مانع اغیار" در اختیار ما می‌نهد زیرا همانطور که فوقاً ملاحظه کردیم نقطه عزیمت ارائه این نوع تعریف این بود که «بنیاناً با علم بدانگونه که اجمالاً و یا تفصیلاً می‌شناسیم **وداع کنیم**». با این وجود، می‌توان فایده یا کارکردی برای آن قائل شد: این تعریف اولاً سنت قدیم‌العهد ارائه تعاریف برای همه هستی‌هایی که برای بشر موضوعیت دارد را حفظ و ترویج می‌کند، سنتی که عموماً یا کاملاً تعهد یا توجهی به امور واقع یا واقعیات ندارد. ثانیاً، دارای این کارکرد روان‌شناختی است که احساس دانستن و دانش و، در نتیجه، آرامشی دلنشین و گوارا به انسان می‌بخشد. روشن است چرا آن احساس به شدت آرام‌بخش و گواراست زیرا انسان را از تمام پیچ‌وخم‌ها و قاعده‌شکنی‌ها و ضابطه‌گریزی‌های محصولات و مصنوعات ساخته عقل و اندیشه خود در یک جهش معجزه‌آسا می‌رهاند: جهشی از عرصه متلاطم و بی‌قرار امر واقع و تجربه^۱ به سوی عرصه متافیزیک و متواقع! و چنین است تبیین توسل لاینقطع به ارائه تعاریف متواضعی؛ و چنین است تبیین جذابیت و دوام آن سنت قدیم‌العهد.

به منظور فهم بهتر این سنت قدیم‌العهد بی‌مناسبت نیست یکی از مصادیق معاصر آن را ملاحظه کنیم. استاد جوادی آملی بر آن است که «علم اگر علم باشد؛

۱ مرادم از "تجربه"، فراتر از قلمرو نسبتاً کوچک ادراکات و تجارب حسی که با حاسه‌های پنج‌گانه صورت می‌گیرد، می‌رود.

نه وهم و خیال و فرضیه محض، هرگز غیر اسلامی نمی‌شود. علمی که اوراق کتاب تکوین الهی را ورق می‌زند ... به ناچار اسلامی و دینی است ...» (۱۳۸۶: ص ۱۴۳).^۱ در این سخن که «علم اگر علم باشد» نکات راهبردی متعددی نهفته است. نخست اینکه «علم» اول در عبارت «علم اگر علم باشد» معطوف است به علم بدانگونه که موجود است و «علم» دوم معطوف است به تعریف یا تلقی یا فهمی که آقای جوادی آملی وضع و جعل کرده است. ایشان با همین نقطه عزیمت، از ابتدا با علم بدانگونه که به واقع در تاریخ و در جوامع علمی تحقق یافته، وداع می‌کند و به عوض درباره علمی سخن می‌گوید که «اوراق کتاب تکوین الهی را ورق می‌زند». از نظر وی، علم بدانگونه که در عالم واقع پدیدار شده هیچ محلی از اعراب ندارد زیرا «علوم طبیعی و تجربی به «طبع» و «ذات» خویش هیچ اقتضایی نسبت به الحاد ندارند». ذات و طبعی که مثل افلاطونی را به غلظت تمام تداعی می‌کند. و این یعنی، جناب جوادی آملی کلاً با مبانی و بناهای علمی که طی قرون متمادی از پیش‌سقراطیان تا ارسطو، و از ارسطو و بطلمیوس گرفته تا امروز مستمراً تقویم و تعدیل و منقلب و متحول و مقبول و مردود شده هیچ کاری ندارد و به عوض مدام درباره علمی سخن می‌گوید که وی با فراغ بال تمام آن را در خیال خود طراحی و معماری کرده، نام آن را ذات و طبع علم گذاشته و برای آن اقتضائاتی قائل شده که **مطلقاً** هیچ نسبتی با واقعیت تاریخی علم ندارد. که اگر نسبتی می‌داشت ایشان به احتمالی آن را ذکر می‌کرد. و چرا نسبتی ندارد؟ زیرا برای برقراری هر گونه نسبتی، وی لاجرم باید به شواهد و قرائنی در علم واقعیت یافته رجوع کند، کاری سخت از آن جهت که وی را با سیمایها و جلوه‌های بسیار متعدد علم مواجه می‌کند. کاری که هر فردی که به طور حرفه‌ای بدان مبادرت کند به تدریج متفطن خواهد شد که چقدر «علم واقعیت یافته»، کاملاً برخلاف «علم تعریف شده»، پیچیده و پرچهره است. و چرا **نمی‌تواند** نسبتی داشته باشد؟ زیرا با نقطه عزیمت وی که وداع با «علم واقعیت یافته» است، تعارض پیدا می‌کند.

۱ عبدالله جوادی آملی (۱۳۸۶) *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*.

اینک که آقای جوادی آملی ذات و طبیعت علم را دریافته شایسته است از خود سؤال کنیم: ذات و طبیعت علوم طبیعی طی کدام پژوهش‌ها و توسط کدام پژوهشگران شناخته شده و در کجا آن معرفت و چگونگی نیل به آن طرح و نشر یافته؟ و تضارب آراء سایر علم‌شناسان و معرفت‌شناسان بر سر آن در کجا رخ داده؟ و چه میزان آن شناخت جرح و تعدیل و بسط یافته؟ و امروزه آن معرفت چه میزان مورد قبول تام یا نسبی جامعه عالمان مرتبط قرار گرفته؟ روشن است که پاسخ ایشان به تمام این سؤالات این است که: آنها هیچ اهمیتی ندارند. زیرا آنچه مهم است و تعیین‌کننده، این است که آن ذات و طبیعت در جهشی ماورایی و متواضعی صید ایشان شده. در این سنت قدیم‌العهد نوعاً دیده نشده که عالمانی که از مثل، ذات‌ها، ماهیت‌ها، و گوهرهایی سخن می‌گویند خود آنها را تشریح کنند. آنچه علی‌الغلب مشاهده شده این است که فیلسوف/مفسر/متکلم/فقیه با توجه به ذات/ماهیت/گوهر مد نظر یا مکشوف خویش از آثار و تبعات آن می‌گوید. و نظر به اینکه ذات مکشوف وی هیچگاه ترسیم و تبیین نشده کاشف آن هرگونه که بخواهد می‌تواند از 'انبان' آن ذات بهره‌برداری کند. همچنین، آنچه علی‌الغلب در این سنت ذات‌گرایانه آرام‌بخش مشاهده شده این است که کاشف ذات یا گوهری هیچگاه درباره ذات‌ها و گوهرهایی که سایر کاشفان درباره همان پدیدار یا هستی کشف کرده‌اند بحث و فحوصی نمی‌کنند. به راستی چرا؟ آیا کاشفان ذات‌ها/گوهرها سایر کاشفان و مکشوفات‌شان را نمی‌بینند و خبر ندارند؟ به راستی چرا نادر می‌شود کاشفی یافت که برای ذات مکشوف خود دلایل و شواهد و تبیینی ارائه کند؟ آیا پیشفرضی در اینجا نهفته است که این جهش‌های اسرارآمیز در عرصه ماوراء - همان متواضع - را نمی‌توان برای سایر همکسوتان برملا کرد؟ نمی‌توان یا نشاید؟ و چرا نشاید؟

در اینجا در مقام موشکافی تلقی ذات‌گرایانه آقای جوادی آملی درباره علم و دین و علم دینی نیستیم. صرفاً بر آن هستیم که لوازم و آثار آن سنت قدیم‌العهد ذات‌گرایانه ارائه تعریف را به اختصار وانماییم. به نظر وی، «علم ذاتاً با دین تعارضی ندارد و با آن آشتی‌پذیر است. چنان که فلسفه علم (فلسفه مضاف) ذاتاً همین‌طور است» (همانجا: ص ۱۲۷). ملاحظه می‌شود که در اینجا هم علم و هم دین و هم فلسفه علم هر یک دارای ذاتی هستند و آن ذات‌های مکشوف جناب جوادی آملی

به گونه‌ای هستند که نه تنها تعارضی ندارند که بیشتر، آن ذات‌ها آشتی‌پذیرند. اشکالی ندارد که تا به امروز هیچگاه با هیچیک از همکسوتانم در جامعه علم‌شناسی مواجه نشده‌ام که مدعی ذاتی/ماهیتی برای فلسفه علم شده باشند. اما چقدر شایسته بود ایشان دست کم هم آن ذات را، هم چگونگی نیل به آن را، و هم لوازم و تبعات آن را تشریح می‌کردند. همچنین بسیار منتظر بود که وی تبیینی ارائه می‌کردند که در این صورت آن همه مناقشات و بلکه منازعات و خشم و خصومت‌ورزی‌ها میان اصحاب علم و دین دست کم از قرن هفده به بعد معلول چه بوده است؟ آقای جوادی آملی در همینجا سخنی دارد که به اعتقاد بنده کلید حل بسیاری از معماها و سؤالات بلاجواب فوق می‌باشد: «عصری که نسبت علم و دین کارزار بود، کار هر دو طرف زار بود؛ ولی با احتساب کنونی و شناخت مجدد دین از یک سو و عقل و علم از سوی دیگر دوران کارزار به گفتمان، مناظره دوستانه، مفاهمه عاقلانه و همایش مهربانانه و محققانه تبدیل شد.» (همان: ص ۱۲۹). بدین ترتیب است که مطابق آن سنت قدیم‌العهد ذات‌گرایانه ارائه تعریف، می‌توان به سهولت تمام 'جهشی' یا 'پروازی' متواضعی یا ماورایی در آسمان ذوات و جواهر و مثل کرده تمام معضلات توپرتوی چپستی پدیدارهایی بیکران، متنوع و متلاطمی چون دین و علم و عقل و علم‌شناسی را به طرفه‌العینی محو کرده، با یقینی آرام‌بخش هم ذات و ماهیت دین و عقل و علم و علم‌شناسی را به تور انداخته و هم ربط و نسبت بسیار پیچیده و بسیار مناقشه‌شده میان آنها را به نحو اعجاب‌انگیزی تبدیل به مناظره دوستانه، مفاهمه عاقلانه، و همایش مهربانانه کنیم. و چقدر متقن، مطمئن، و دارای حجیت تام! اینک آیا راز جذابیت و بقای آن سنت بیشتر و ژرف‌تر دیده می‌شود؟

در اینجا اما سؤالات متعددی جوانه می‌زند. نخست، با توجه به اینکه علم و عقل و دین و علم‌شناسی در این سنت به طور بنیانی تاریخ‌زدایی، جامعه‌زدایی، و انسان‌زدایی می‌شود - همان رویگردانی اساسی از آن کثرت و تنوع و تموجی که این مقولات **بواقع** و به نحو گریزناپذیری بدان آغشته و مبتلا به‌اند - جناب جوادی آملی از کدام اقلیم ذات و جوهر آن مقولات را صید می‌کند؟ اگر گفته شود از اقلیم فلسفه، آنگاه رأی و نظر ایشان درباره آن مقولات - خواه در جعبه اسرارآمیزی به

نام ذات و جوهر و ماهیت ارائه شود و خواه نه - هم طراز و همنشین آراء و انظار فلسفی سایر فیلسوفان می شود و تفاوتی با آنها نخواهد کرد آلا اینکه ایشان آراء و تلقیات خود را ذات و جوهر می نامد و سایرین یا از همان جعبه های اسرارآمیز استفاده می کنند و یا متواضعانه از "تلقی" خود سخن می گویند. در این صورت، لازم می شود ایشان برای ذات ها و جوهرهای مکشوف خود وارد مناقشه و مناظره با دیگران شود، همانطور که سایرین نیز چنین می کنند. در این صورت، دعوی دانستن یا کشف ذات/جوهر برای تلقی خود نه آن مناقشات و جرح و نقدها را بواقع منتفی می کند و نه تفاوتی در کیفیت و چگونگی مناقشه پذیری آن ذوات و جواهر خواهد کرد.

اگر ایشان در جواب به سؤال «از کدام اقلیم ذات و جوهر آن مقولات را صید می کند؟» بگوید دین، آنگاه مواجه با سیلی از نقدها و مناقشات می شود که همواره در فلسفه ابراز شده. و اگر هم گفته شود از "معرفت ناب". آنگاه برای آقای جوادی آملی روشن نیست که سایر اصحاب فکر و اندیشه هم همین دعوی را دارند اگر چه بعضاً اظهار نکرده باشند.

ثانیاً، گذشته از اینکه از کدام اقلیم آن ذات ها صید شده، چنانچه برخی افراد آن ذوات و جواهر و آن روابط دوستانه عاقلانه مهربانانه را نفهمند و دریابند و در نتیجه منکر همه دستاوردهای گران بهای آن 'پرواز' متواضعی شوند، به آنها چه می توان گفت؟ آیا در این صورت می خواهیم بگوییم آنها باید 'چشم بصیرت شان' را باز کرده در آن 'پرواز' حقیقت بینانه ماورایی همسفر ایشان شوند تا خود به روشنی هر چه تمام تر هم حاق آن ذوات و جواهر را بفهمند و دریابند و هم آن روابط بسیار آرام بخش ناب میان آنها را؟ و اگر حاصل همسفر شدن شان نفهمیدن و ندیدن آن ذوات و جواهر شد به آنها چه می توان گفت؟

ثالثاً، این سؤال هم جوانه می زند که آن مناظره و مفاهمه دوستانه عاقلانه مهربانانه که ادعا شده رخ می دهد، دقیقاً در کجا رخ می دهد؟ و رابعاً آیا تأثیری هم بر روابط اندیشمندان^۱ که مدعی روابطی متفاوت از آقای جوادی آملی میان آن

۱ اینکه چرا پای اندیشمندان و متفکران را به میان کشیده از روابط میان آنها سؤال می کنم برای این است که سخن گفتن از روابط دوستانه عاقلانه مهربانانه میان مقولات دین و علم و

پدیدارها هستند، گذاشته است؟ این دو سؤال بسیار مهم‌اند از آنجا که پردهٔ حجاب بسیار نهانی‌ای را از روی آن سنت قدیم‌العهد کشف ذوات و جواهر برمی‌دارد: پاسخ سؤال اول این است که در ناکجاآبادی تخیل‌شده رخ می‌دهد و نه در میان اندیشمندانی که در گذشته و حال دربارهٔ آنها اندیشیده و با یکدیگر مناقشه کرده‌اند. و پاسخ سؤال دوم، با رجوع به اندیشه‌ورزی و مناقشات و تضارب آراء موجود **واقعی**، این است که: ابدأ. البته می‌توان یک استثناء بسیار دلالت‌آمیز برای آن روابط دوستانهٔ عاقلانهٔ مهربانانه یافت و آن: در فکر و جان و اندیشهٔ جناب جوادی آملی. آری! می‌توان در عرصهٔ بیکران خیال پرواز کرد و هم ذات و جوهر آن مقولات را یافت و هم می‌توان آن روابط گوارای آرام‌بخش را میان هم آن ذوات و هم میان قائلان آنها تخیل کرد.

تلقی از علم

امیدوارم تحلیل فوق تمهید مناسبی برای پاسخم به سؤال «تعریف علم چیست؟» فراهم آورده باشد. لب‌لباب تحلیل فوق در باب «تعریف علم» این است که برای امکان‌پذیرکردن «تعریف جامع افراد و مانع اغیار» علم، یا باید با علم بدانگونه که در تاریخش به واقع تحقق یافته وداع کرده **جریان** علم را منجمد و مومیایی کنیم و یا بنیاداً و ریشه‌ای‌تر با شناخت اجمالی یا تفصیلی‌ای که از علم داریم وداع کرده پروازی میان-کهنکشان‌ی یا متاواقعی کرده، تعریفی تخیلی از علم ارائه کنیم. اینک بیفزاییم که اگر مبادرت بدین دو رویکرد را، به دلائلی که فوقاً ارائه شد، ناموجه و بی‌حاصل بدانیم و علم را با همین شناخت اجمالی یا تفصیلی لحاظ کنیم آنگاه ارائهٔ «تعریف جامع افراد و مانع اغیار» از علم غیرممکن خواهد شد. نظر به اینکه در مقالاتی این موضع را تحلیل کرده‌ام در اینجا آنها را تکرار نخواهم کرد.^۱ واضح

عقل و علم‌شناسی اصلاً برایم معنایی ندارند. روشن است که این قبیل روابط انسانی منحصر به انسان‌هاست!

۱ ر.ک. به: «امتزاج فقه و علوم اجتماعی»، **فلسفه علم**. سال نهم، شماره اول، ۱۳۹۸. نیز: «تعریف علوم انسانی-اجتماعی اسلامی»، **در علوم اجتماعی دیگری؟**، کتاب در دست تألیف.

است که هیچ یک از دو نوع تعریف علم را ارائه نمی‌کنم. و نظر به اینکه ارائه "تعریف جامع افراد و مانع اغیار" از علم را نیز غیرممکن می‌دانم از تلقی خود از علم سخن خواهم گفت، بدون دعوی جامع افراد و مانع اغیار بودن. پیش تر گفته بودم که علم هیچ گوهر یا ذات یا ماهیتی ندارد و این یعنی هر عالم یا غیرعالمی می‌تواند تلقی خود را داشته باشد، تلقی‌هایی که **نه لفظ علم و نه پدیداری موسوم به علم** هیچ اعتراضی به هیچیک از آنها نخواهند کرد. در نتیجه، همه آن تلقی‌ها به یک معنا مجازند و در بهترین حالت می‌توانند "شباهت خانوادگی" داشته باشند. نیز، همچون پاپر بر این باورم که **آنچه را که علم می‌نامیم همواره امری قراردادی یا تابع تصمیم افراد و یا اقوام است** و دلیلش هم این است که **هم لفظ علم و هم پدیدار علم هیچیک به هیچ گوهر یا ذات یا ماهیتی اشارت یا دلالتی ندارند** که اگر می‌داشتند امروزه و با گذشت دو قرن و اندی از نهضت روشنفکری ما بدان گوهر/ذات/ماهیت پی برده بودیم.

بدین ترتیب، علم را حاصل تلاش‌های انسان‌ها و اقوام می‌دانم برای نیل به آرمان‌ها، آمال، امیال، و نیازهایی که افراداً یا اجتماعاً داشته‌اند. واضح است که این تلاش‌ها مستلزم شناخت پدیدارهای طبیعی و اجتماعی پیرامون آن انسان‌هاست **از آن روی و بدانگونه** که آن پدیدارها بر زندگی آن انسان‌ها و تحقق تعلقات‌شان تأثیر می‌گذارد. بدین ترتیب، **موضوعیت یافتن پدیدارها و چگونگی مطرح‌شدن و تأثیرگذاری آنها** در زندگی انفرادی یا اجتماعی آن انسانها خود تابع انواعی از تعلقات فوق‌الذکر انسان‌هاست به طوری که برای برخی از انسان‌ها یا اقوام برخی پدیدارها در چهارچوب تعلقات و نتیجتاً زندگی آنها موضوعیت و اهمیت پیدا می‌کند و همان پدیدارها گاه برای برخی دیگر به نحو دیگری و با شدت و ضعف متفاوتی موضوعیت و اهمیت پیدا می‌کند و یا اصلاً.

برای تفصیل این تلقی لازم است بیفزاییم که ما انسان‌ها نه لوح نانوشته‌ای هستیم و نه دارای ذهنی آینه‌وار هستیم که به مدد حاسه‌های پنجگانه، اشیاء و پدیدارهای طبیعی یا اجتماعی بر آنها حک یا منعکس شود و سپس فهم ما از آن اشیاء و پدیدارها به نحو **واقع‌نما و صادقی** صورت گیرد. اگر ما انسان‌ها آنگونه می‌بودیم و یا آنچنان ذهنی می‌داشتیم، لازم می‌شد **نخستین** انسانی که به مدد

حاسه‌های خود فی‌المثل با ماده مواجه می‌شد فهم و معرفتی **واقع‌نما** و **صادق** و **برای همیشه** پیدا می‌کرد به طوری که پرونده شناخت ماده برای همیشه همانجا بسته می‌شد. و شاید لازم باشد متذکر شوم که از صدها سال پیش از میلاد عیسی بن‌مریم علیه‌السلام تا به امروز رودخانه خروشان نظریه‌سازی درباره چستی ماده نه تنها از خروش نیفتاده که کمترین نشانه‌ای از آرام‌گرفتن آن به چشم نمی‌آید. به عوض، **ما انسانها دارای شبکه بسیار پیچیده و تدریجاً تقویم یافته از انواعی از "تعلقات" و "تلقیات" ذوابعاد هستیم که فهم و تجربه ما از اشیاء و پدیدارها را تعیین و تقویم می‌کند.** شبکه‌ای که مشکل می‌توان تصور کرد حتی دو نفر در یک فرهنگ و یک جامعه و یک دوره تاریخی دارای شبکه تعلقاتی-تلقیاتی‌شان طابق‌النعل‌بالنعل باشند. و همین است رمز یا تبیین تنوع و تکثر بسیار میان تجربه انسانها از یک پدیدار یا رویداد واحد. بدین ترتیب، باید روشن شده باشد که **تجربه در جایی از این عالم قرار ندارد. پدیدارها و رویدادها تجربه نیستند. و تجربه درون پدیدارها و رویدادها قرار ندارد.** لازم است همینجا بیفزایم که از **صدق** یا درستی آن شبکه‌های بسیار متنوع تدریجاً تقویم یافته متحول نقدپذیر تجدیدنظرپذیر ممکن‌کننده تجربه هم نمی‌توان سؤالی قابل مبنا و قابل ارزیابی کرد: آنها فقط هستند، همانطور که "شیوه‌های زندگی" هستند! و چنین است ماجرای فاعل شناسایی که انسان نامیده شده. و اما اشیاء و پدیدارها و رویدادها که موضوعات شناسایی ما فاعلان شناسا هستند! به زبانی موجز و صریح، آنها همان هستند که ما "تجربه" می‌کنیم. و تجربه چیزی نیست جز حاصل مواجهه ما انسانها و 'موجوداتی' که با توجه به آن شبکه‌های بسیار پیچیده غنی از تعلقات و تلقیات ما ساخته و به فهم درمی‌آیند. بدین‌روی، سخن از "تجربه انسانها"، سخنی غلط‌انداز و گمراه‌کننده است، اگر مراد این باشد که ما انسانها همگی در مواجهات خود با اشیاء و پدیدارها تجربه **جهانشمول یکسانی** حاصل می‌کنیم. **تجربه بما هو تجربه**، هیچ معنای محصل واحدی افاده نمی‌کند. دقیقتر اینست که از **تجربه‌های** انسانها سخن بگوییم. و اگر احیاناً برخی قائل شوند که اما برخی موجودات همچون ملائکه و انبیاء و اولیاء الهی از چنین تجاربی برخوردارند پاسخ اینست که: در صورتیکه بتوانیم فهم

محصلی هم از تجربه آنها و هم از خود آنها حاصل کنیم، باید یادآور شویم که ما درباره تجربه انسانها بدانگونه که همواره بوده‌اند و پیرامون خود می‌بایم سخن می‌گوییم. در نتیجه، ارجاع و اشاره به موجودات و انسانهایی که هم چگونگی بودن‌شان و هم چگونگی تجربه‌کردن‌شان با سایر انسانها قرابت و شباهتی ندارد بنیانا منتفی می‌شود.

شبکه تعلقاتی-تلقیاتی ما در دو ساحت ایفای نقش می‌کنند. نخست، در پرتو شبکه خود، پدیدارها و رویدادها هم تقویم می‌شوند که چيستند و هم در یک سطحی ارزیابی کلی می‌شوند که چه ربط و نسبتی با تعلقات ما دارند. در گام یا ساحت دوم، در جریان یا نهاد متحول تاریخی‌ای موسوم به علم، ما فاعلان شناسا در پرتو یا از ورای همان شبکه بسیار گسترده ژرف معنابخش مواجهات ما با عالم و اشیاء عالم، تلاش می‌کنیم پدیدارها و رویدادها را از آن جهت که نقش و اثری در زندگی‌مان ایفا می‌کنند بشناسیم. و "زندگی‌مان"؟ همان که شبکه تعلقاتی-تلقیاتی ما آن را تقویم می‌کند. "زندگی ما" چیزی در جایی و ورای ما و جدای از ما نیست. "زندگی ما" و همه ساحتش، تفاوت‌های ساحتش، رجحان برخی ساحت و جنبه‌ها و اجزایش بر برخی دیگر، همه از سوی آن شبکه فوق‌العاده پیچیده بسیار غنی تدریجاً تقویم شده جرح و تعدیل‌پذیر تقویم و ساخته می‌شود. بدین ترتیب است که برای متفکری به نام امیل دورکیم، در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، خودکشی نه فقط دیده و فهم می‌شود که برایش بسیار مهم می‌شود به طوری که طلب می‌کند روی آن مدتها مطالعه و تفکر کند. در حالی که، برای بسیاری از همکسوتان فرانسوی وی این پدیدار موضوع نه چندان مهم یا بی‌اهمیتی تلقی می‌شود. برای او پدیدارهایی چون دین، توتمیسم، و امر مقدس مهم دیده و ارزیابی می‌شود و به همین علت است که یکی از آثار ماندگارش در همین حوزه است.^۱ در میان آثار او نه کتاب که حتی نوشته‌ای در حد یک مقاله هم درباره "طبقه کارگر" و "طبقه سرمایه‌دار" و "مبارزات طبقاتی"، و "استثمار طبقه کارگر" و نه حتی "طبقه" را هم نمی‌توان دید. وی را مقایسه کنید با بنیانگذار بسیار بزرگ دیگر جامعه‌شناسی، یعنی کارل مارکس. نیز، مقایسه کنید

1. See, *The Elementary Forms of Religious Life* (1912).

پدیده‌هایی که دور کنیم آنها را نه تنها به شیوه خود تقویم می‌کند که آنها را مهم می‌یابد، با پدیده‌هایی که مارکس و یا مکس وبر به شیوه خود تقویم کردند و مهم یافتند و به شیوه خود مورد مفهوم‌سازی و نظریه‌سازی قرار دادند. به راستی چگونه می‌توان این حجم از اختلافات در فهم و مهم‌یافتن و ارزیابی پدیده‌ها را نزد این سه بنیانگذار جامعه‌شناسی فهم و تبیین کرد جز با قائل شدن به اینکه **واقعیات طبیعی و اجتماعی هیچگاه لب نمی‌کشایند تا به ما بگویند ما چگونه ایم و چه خواص یا ویژگی‌هایی داریم**. بالعکس، این ما انسانها هستیم که با شبکه‌های تعلقاتی-تلقیاتی خود واقعیات را تقویم و سپس در جریان یا نهاد متحول تاریخی‌ای موسوم به علم آنها را مورد پژوهش تفصیلی‌تر خود قرار می‌دهیم. این سخن البته به این معنا نیست که عالم از بخارات و عباراتی بدون هیچ شکل و ترکیب و ساختار و خاصیتی تشکیل شده دارای هیچ ویژگی‌ای نیست. و این یعنی، در حالی که واقعیات عالم واقعیت و چگونگی خود را برای ما آشکار نمی‌کنند آنها انعطاف فوق‌العاده‌ای در قبال تلاش‌های تفهیمی ما - همان قالب‌ها، مفاهیم، و نظریه‌های ما - از خود نشان می‌دهند. این نشان‌دادن در هیچ جا آشکارتر و بهتر از در "تاریخ علم"، "تاریخ عقاید اقتصادی"، "تاریخ نظریات اجتماعی"، "تاریخ اندیشه سیاسی"، "تاریخ ادیان"، "تاریخ هنر"، "تاریخ ملل"، "تاریخ فناوری"، "تاریخ شهرسازی" و "تاریخ حقوق" دیده نمی‌شود.

علم بومی

تحلیلی که در دو بخش فوق درباره "تعریف علم" و "تلقی از علم" ارائه کردم باب را برای موضوع "علم بومی" می‌گشاید. اینکه "تعریف جامع افراد و مانع اغیار" برای علم وجود ندارد و هم نمی‌تواند وجود داشته باشد از طرفی. و از طرف دیگر، اینکه ما انسانها همواره از تلقی‌های خود سخن می‌گوییم و به علاوه، آنچه را که علم می‌نامیم همواره امری قراردادی یا تابع تصمیم افراد و یا اقوام است. همچنین، هم لفظ و هم واقعیت علم هیچیک به هیچ گوهر یا ذات یا ماهیتی اشارت یا دلالت ندارند. و بالاخره، اینکه ما انسانها دارای شبکه بسیار پیچیده و تدریجاً تقویم‌یافته از انواعی از "تعلقات" و "تلقیات" ذوابعد هستیم که فهم و شناخت ما از اشیاء و

پدیدارها را تعیین و تقویم می‌کند، همگی دلالت آشکار دارند بر اینکه بنیاداً چیزی، شیئی، هستی‌ای، معرفتِ تعین‌یافته ثابت یا لایتغیری موسوم به علم در جایی در این عالم وجود ندارد. علم را هر چه بدانیم، ما انسانها می‌سازیم و می‌پردازیم و سپس علی‌الدوام اجزاء مختلف آن را جرح و تعدیل و یا طرد می‌کنیم. و این “ما” با توجه به شبکه‌های تعلقاتی-تلقیاتی متکثر و متنوع خود چنین می‌کند، شبکه‌ای که از هیچ ثبات یا قطعیتی برخوردار نبوده نمی‌توان از “صدق”، “عقلانیت”، و “آفاقیت” ابدی و جهانشمول آن سخنی گفت. امیدوارم بتوان دریافت که با این مقدمات، نه فقط “شبه‌علم” یا “غیرعلم” هیچ تعین جهانشمول فراتاریخی و فرااجتماعی ندارند که آنها، همچون علم، هیچ گوهر یا ذات یا ماهیتی هم ندارند. ژرف‌تر، آن دو همان هستند که انسانها یا اقوام آنها را می‌پندارند و بکار می‌گیرند. آری! انسانها و اقوام همواره تمایل دارند آنچه می‌پندارند و قبول و باور دارند را حقیقت محض ازلی-ابدی فرااجتماعی فرافرهنگی بدانند، و از آن سایر انسانها و اقوام را کذب محض و پنداری متوهمانه قلمداد می‌کنند. به نظر من مقدار باید روشن شده باشد که ما با معضل معرفت‌شناختی عظیمی مواجهیم. می‌ماند اینکه چه معیار و میزان جهانشمول ازلی-ابدی مستقل از نظام باورهای آن انسانها و اقوام وجود دارد که همه انسانها و اقوام بدان باور داشته باشند و بتوان آن را میزان داوری قرار داد؟ گفتن و اصرار ورزیدن بر اینکه اما میزان جهانشمول صادق **واحدی** در میان آن تکثر وجود دارد مشکل را حل نمی‌کند زیرا اولاً، از کجا معلوم که یکی از آن انبوه میزان‌های مقبول این و آن، همان میزان صادق جهانشمول باشد؟ ثانیاً، به فرض که مماشات کرده بپذیریم یکی از آنها همان میزان صادق جهانشمول است، مجدداً معضل معرفت‌شناختی سر برمی‌آورد: از کجا و چگونه تشخیص بدهیم که کدامین آنها، آن میزان صادق جهانشمول است؟

با این اوصاف، بر این باورم که اکثر، اگر نه عموم، مناقشات بر سر دعوی‌ها و نسبت‌دادن‌های علم و شبه‌علم یا غیرعلم که میان اصحاب سیاست و اصحاب رسانه و بعضاً میان دانشگاہیان و حوزویان رخ می‌دهد عمدتاً اگر نه تماماً مولود خودحق‌پنداری‌های بسیار خام علم‌ناشناسانه است و لاغیر. در این مناقشات، بسیار نادر است که اصحاب دعوا ارجاعی به شواهد تاریخ علم و یا معضلات

معرفت‌شناختی در فلسفه علم بدهند. خصلت غالب این مناقشات لشکرکشی و فضاسازی‌های رسانه‌ای است. و در این کارزار، انسانها و اقوامی 'پیروز' می‌شوند که بتوانند فضای رسانه‌ای غالب را رقم بزنند.

با توجه به بحث‌های فوق، امیدوارم نظراتم درباره علم بومی، علم مسیحی، و هکذا، و ایضاً فلسفه اسلامی، فلسفه غربی، فلسفه قاره‌ای، فلسفه تحلیلی، فلسفه پراگماتیستی، فلسفه مسیحی، فلسفه هندی، فلسفه چینی و هکذا، و هنر و معماری اسلامی، چینی، غربی و غیره، و نیز شیوه زندگی اسلامی، غربی، آمریکایی، آفریقایی، چینی، ژاپنی، و غیره **بنیاناً** روشن شده باشد. چنانچه تردیدی وجود داشته باشد می‌توان به مقاله "امتزاج فقه و علوم اجتماعی" (۱۳۹۸)^۱، رساله "علوم اجتماعی دیگری؟" (۱۳۸۴)^۲، و رساله "موازن درستی و عقلانیت در علوم اجتماعی" (۱۴۰۲)^۳ رجوع کرد.

پیش از اینکه به تفصیل موضعم بپردازم لازم می‌دانم نکته‌ای را طرح کنم. هنگامی که از "علم بومی" پرسش می‌کنیم و یا درباره آن به گفتگو می‌پردازیم به گونه‌ای **عموماً** این کار انجام می‌شود که گویی علمی فرااجتماعی، فراتاریخی، و مطلق وجود دارد و با فرض آن از امکان علمی صحبت می‌کنیم که برای فرهنگ، جامعه، و یا تمدن خاصی موضوعیت دارد و از دل آن برخاسته است. و حال آن که این زمینه گفتگو بنیاناً گمراه‌کننده است زیرا آن علم فرااجتماعی فراتاریخی مطلق توهمی بیش نیست. زیرا نقطه آغاز آن علمی که تصور می‌شود علم مطلق فرااجتماعی فراتاریخی است چیزی جز فهم عرفی و اجتماعی ما انسانها از پدیدارهای مورد مفهوم‌سازی و نظریه‌سازی نیست، فهمی که خاص عرف و اجتماعی است و نه فرااجتماعی. این سخن ژرف اینشتاین که «کل علم چیزی

۱. سعید زیباکلام (۱۳۹۸) "امتزاج فقه و علوم اجتماعی"، *فلسفه علم*، سال نهم، شماره اول، ۱۳۹۸.

۲. سعید زیباکلام (۱۳۸۴) "علوم اجتماعی دیگری؟"، در کتاب *علوم اجتماعی دیگری؟*، تحت انتشار.

۳. سعید زیباکلام (۱۴۰۲) "موازن درستی و عقلانیت در علوم اجتماعی"، *فلسفه علم*، سال سیزدهم شماره ۱ (پیاپی ۲۵، بهار و تابستان ۱۴۰۲)

بیش از تدقیق تفکر روزمره نیست» (۱/۱۹۳۶: ص ۲۹۰)^۱ و نیز «اندیشه علمی بسط و توسعه اندیشه پیش‌علمی است» (۲/۱۹۳۶: ص ۲۷۶)^۲ دقیقاً بیانگر همین نکته است.

همچنین، خواه نسبت به اندیشه‌های مابعدالطبیعی تلقی‌ای مثبت داشته باشیم و خواه منفی، در هر حال آنها همواره در بنای اندیشه‌های موسوم به علمی ما حضور دارند، اندیشه‌هایی که نمی‌توانیم الزاماً مدعی فرااجتماعی و فراتاریخی بودنشان بشویم. همانطور که در بحث‌های فوق درباره تلقی‌ام از علم گفتم دانشمندان حتی در علوم طبیعی هم نمی‌توانند خود را از مجموعه تعلقات - آرمان‌ها، آمال، امیال، و حاجات - و تلقیات - مصادرات، بینش‌ها، پیشفرض‌ها، نظریه‌ها، و مفاهیم - بسیار غنی و ذوابعاد خود دست بشویند و خود را عاری و خالی کنند. در صورتی که فرض کنیم چنین کاری ممکن شود دانشمندان نه فقط دیگر نمی‌توانند مطلقاً قدمی پژوهشی بردارند که بسیار بنیانی‌تر، آنها بالکل با تمام اندیشه‌ها و اشیاء و ابزار حوزه تخصصی خود هم بیگانه می‌شوند. که بیشتر، اگر آن تخلیه به نحو تمام عیاری صورت گرفته باشد آنها نه فقط با شغل و پیشه خود بیگانه می‌شوند که بسیار بنیانی‌تر، فهم و ارتباطشان با اشیاء و اعیان روزمره عرفی هم به شدت دچار مشکل خواهد شد. بدین ترتیب، اجزاء مقوم اولیه علمی که مطلق و فرااجتماعی فراتاریخی پنداشته شده چیزی جز فهم و اندیشه‌های زندگی عرفی روزمره قوم و قبیله‌ای خاص نیست.^۳

امکان دارد برخی در اینجا بر این تصور شوند که مهم نیست سرمایه فکری اولیه دانشمندان و ایضاً دخول اندیشه‌های غیر علمی در جریان علم‌ورزی چه میزان ویژه‌فرهنگی و ویژه‌اجتماعی باشد زیرا فرآیند علم‌ورزی به گونه‌ای است که در "مقام ارزیابی"، تمام اجزاء و عوامل فرامعرفتی و غیرعلمی از ماجرای علم تدریجاً در حال تقویم زدوده و حذف می‌شوند. این تصور عبارت دیگر تمایز

1 A. Einstein (1936/1) "Physics & Reality", in A. Einstein, *Ideas and Opinions* (New York, Crown Publishers, 1954)

2 A. Einstein (1936/2) "The Problem of Space, Ether and the Field in Physics", in A. Einstein, *Ideas and Opinions* (New York, Crown Publishers, 1954).

۳. برای تفصیل این دقیقه بسیار ظریف، رجوع کنید به: رساله "علوم اجتماعی دیگری؟".

پوزیتیویستی-نگتیویستی است که در دوران اوج نفوذ آن دو مکتب در نیمه اول قرن بیستم به منزله حقیقتی خلل‌ناپذیر معطوف به کشف حقایق علمی مورد اقبال بسیاری در جامعه فیلسوفان علم و معرفت قرار داشت: تمایز "مقام دستیابی" به نظریه‌ها از "مقام ارزیابی" نظریه‌ها، تمایزی که در نیمه دوم قرن گذشته در هر سه شاخه علم‌شناسی به شدت مورد نقدهای ویرانگر قرار گرفت. نظر به اینکه چگونگی نقش اجتناب‌ناپذیر آراء و عقاید فرهنگی در تشخیص عوامل دخیل در پدیدارهای طبیعی، اجتناب‌ناپذیری دخول تعلقات و تمنیات در آزمون نظریه‌های علوم طبیعی، و نقش ارزش‌های فرهنگی-دینی در تمییز معارف را در رساله "علوم اجتماعی دیگری؟" پیش‌تر تفصیلاً تحلیل کرده نشان داده‌ام چگونه تمایز میان مقام دستیابی و مقام ارزیابی منظم‌اً فرومی‌ریزد از تکرار آن مطالب در اینجا خودداری می‌کنم.

برای نشان دادن دخول و حضور گسترده آراء و عقاید بومی در عرصه علوم اجتماعی، کافی است در وضعیت به شدت "پیش-پارادایمی" این علوم قدری درنگ کرده از خود سؤال کنیم مکاتب رقیب در یکایک رشته‌های علوم اجتماعی از چه مناشی و منابعی سرچشمه گرفته‌اند؟ آیا قابل قبول است که تمام آن مکاتب رقیب عموماً متغایر اکثرأ متعارض را "علمی" بخوانیم؟ و تمام آن منابع بومی را، نیز؟ در این صورت، آیا دیده نمی‌شود که "علمی" خواندن همه آن مکاتب و آن منابع هیچ معنای محصلی برای آن علمی خواندن افاده نخواهد کرد؟ همچنین، بفرض که جامعه علمی ذیربط عزم بر آن کند که برخی از آن مکاتب را علمی و برخی دیگر را غیرعلمی بخواند آیا روشن نیست که اولاً، این امر موجب چه انشقاق گسترده‌ای میان اعضای جامعه علمی ذیربط میشود؟ و ثانیاً، و بسیار مهمتر، بفرض که این عزیمت دچار فروپاشی جامعه ذیربط نشود آیا این خواندن گشایشی معرفتی یا روش‌شناختی نسبت به آن تغایرها و تعارضها ایجاد میکند؟ یعنی، آیا این تمییزنهادن گشایشی در تشخیص مکاتب و رویکردهای صادق و عقلانی ایجاد خواهد کرد؟ و اعضای جامعه علمی ذیربط را در امر فوق‌العاده چالشی "انتخاب نظریه" کمترین مددی می‌رساند؟

ژرف‌تر، خواه آن مکاتب رقیب متغایر و متعارض و مفاهیم و نظریه‌های مندرج در آنها، و آن منابع بومی را علمی بخوانیم و خواه غیر علمی، چه تفاوتی می‌کند؟ نیز، چنانچه برخی از آنها را علمی و برخی دیگر را غیر علمی بخوانیم چه تفاوتی می‌کند در صورتی که ما را به نحو رضایت‌مندی در تبیین و پیش‌بینی پدیدارهای اجتماعی مدنظرمان یاری کنند؟ بسیار مهم است درباره این سلسله سؤالات تأمل کنیم تا بروشنی نقش علمی یا غیرعلمی خواندن آن مکاتب و هم آن منابع بومی را ببینیم، و دریابیم که آن خواندن‌ها خروس بی‌محل و مزاحمی بیش نیستند. هم در علوم طبیعی و هم در علوم اجتماعی، مهم این است که مفاهیم و نظریه‌های مان هر چه کفایت‌مندانه‌تر آب به آسیاب آرمان‌ها، آمال، امیال، و حاجات ما - همان شیوه زندگی مان - بریزند.

والحمدلله رب العالمین^۱
نسیم‌آباد، ۱۶ آذر ۱۴۰۳

۱ این مقاله را به مقام عظمای شهدای غیور و شجاع و میهن‌دوست ۱۶ آذر ۱۳۳۲، شهید قندچی، شهید شریعت رضوی، و شهید بزرگ‌نیا تقدیم می‌کنم. آنهایی که با خون و جان عزیز و مطهرشان بذر وطن‌دوستی و مبارزات استقلال‌طلبانه، عدالتخواهانه، و آزادی‌خواهانه دانشجویی را کاشتند. راهشان پررهرو و پرخروش و نورانی.

فهرست منابع و ارجاعات

۱. عبدالله جوادی آملی (۱۳۸۶) *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی* (قم، مرکز نشر اسراء).
۲. سعید زیباکلام (۱۳۸۱) "پیوند نامبارک پوزیتیویسم و اندیشه سیاسی"، *حوزه و دانشگاه*، سال هشتم، شماره ۳۰، بهار ۱۳۸۱.
۳. // // (۱۳۸۴) "علوم اجتماعی دیگری؟"، در کتاب *علوم اجتماعی دیگری؟*، تحت انتشار.
۴. // // (۱۳۹۸) "امتزاج فقه و علوم اجتماعی"، *فلسفه علم*، سال نهم، شماره اول.
۵. // // "تعریف علوم انسانی-اجتماعی اسلامی"، در *علوم اجتماعی دیگری؟*، کتاب در دست تألیف.
۶. // // (۱۴۰۲) "موازین درستی و عقلانیت در علوم اجتماعی"، *فلسفه علم*، سال سیزدهم شماره ۱ (پیاپی ۲۵، بهار و تابستان ۱۴۰۲).
۷. عبدالکریم سروش (۱۳۶۱) *علم چیست؟ فلسفه چیست؟* (تهران، پیام آزادی).

- E. Durkheim (1912) *The Elementary Forms of Religious Life*.
- J. Dupre (1993) *The Disorder of Things: The Metaphysical Foundations of Disunity of Science* (Camb., Mass., Harvard University Press).
- A. Einstein (1936/1) "Physics & Reality", in A. Einstein, *Ideas and Opinions* (New York, Crown Publishers, 1954).
- A. Einstein (1936/2) "The Problem of Space, Ether and the Field in Physics", in A. Einstein, *Ideas and Opinions* (New York, Crown Publishers, 1954).
- L. Laudan (1983) "The Demise of the Demarcation Problem" in: Cohen, R.S. and Laudan, L. (eds) *Physics, Philosophy and Psychoanalysis* (Boston Studies in the Philosophy of Science, vol 76).
- K. Popper (1959) *The Logic of Scientific Discovery* (London, Hutchinson).