

تحولات علم‌شناسی در ایران و غرب (با تأکید بر علوم اجتماعی و انسانی)^۱

محمد حسین ملابری^۲

سید مرتضی نبوی^۳

(تاریخ دریافت ۱۴۰۳/۰۲/۱۱ - تاریخ تصویب ۱۴۰۳/۰۵/۲۳)

چکیده

مطالعات علم‌نگاهی ویژه به تاریخ علم دارد. به مدد تاریخ علم، فراز و نشیب‌های آن را رصد می‌کنیم و در فلسفه‌ورزی از آن بهره می‌بریم. از اوایل شکل‌گیری فلسفه تا زمان نیوتن و تا امروز، علم‌شناسان بسیاری در اطراف استقراء‌گرایی، گرد آمدند و در قرن بیستم این ابطال‌گرایان بودند که برگرمی کار خود افزودند. با این حال تاریخ علم نشان از آن دارد که توقف بر استقراء‌گرایی و ابطال‌گرایی، رافع مشکل نبوده است. در واقع پوزیتویسم که بر شانه نیوتن استوار بود، مواجه با چالش‌های جدی گردید. از سوی دیگر فلسفه‌های علم متأخر به ما می‌گویند که فرایند نظریه‌پردازی متکی به «پارادایم» (در معنای چهارگانه «هستی‌شناسی»^۴)، «معرفت‌شناسی»^۵، «روش‌شناسی»^۶ و «ارزش‌شناسی»^۷) معطوف به موضوعی است که آن نظریه‌پردازی پیرامون آن انجام می‌گیرد. همچنین به ما می‌گوید که نمی‌توانیم رفتارهای انسانی و اجتماعی را با الگوی علم فیزیک مطالعه کنیم و به عبارت دیگر نظریه‌های علوم انسانی و اجتماعی ارزش باره هستند. در مقاله حاضر کوشیده‌ایم معنای علم را در ایران پس از اسلام مورد توجه قرار داده و اوج و

۱ - مقاله حاضر برگرفته از پژوهشی است که برای دبیرخانه شورای عالی انقلاب فرهنگی انجام گرفته است.

۲ - استادیار پژوهشی بازنشسته مرکز تحقیقات استراتژیک

۳ - استادیار دانشگاه آزاد واحد تهران مرکزی

4-Ontology

5 - Epistemology

6 - Methodology

7 - Axiology

حضیض آنرا نشان دهیم و متناظر با احوالات سانحه در ایران، احوالات غرب را نیز مورد توجه قرار دهیم. مطالعه حاضر نشان می‌دهد که در دوران زرین علم (قرون نخست اسلامی) علم‌شناسی فیلسوفان مسلمان ایرانی اثرات وسیعی بر اندیشه غربیان داشته، لکن برای مدت قریب به ۸۰۰ سال پس از آن، مواجه با انحطاط گردیده است. اگرچه در این ۲۰۰ سال اخیر از آن انحطاط قدری کاسته شده، اما هنوز گفتگو و هم‌پرسیگی میان فیلسوفان علم مسلمان ایرانی و غربی (بدلیل نا هم‌زبانی و اختلاف سطح) وجود ندارد. مضافاً تأخیر فاز علم‌شناسی نسبت به اندیشه‌های غربی در ایران وجود دارد و از این منظر ضرورت تحول، احساس می‌شود. در پایان مقاله، درس‌هایی از تحولات تاریخ علم‌شناسی در ایران گرفته شده و زیر عنوان رهیافت ارائه گردیده است.

واژگان کلیدی: سنت تحلیلی، سنت قاره‌ای، پارادایم، زمینه‌گرایی، پوزیتیویسم، نظریه علمی، عینیت باوری علم، پدیدارشناسی، علم دینی.



The Evolution of Science in Iran and the West (With emphasis on social and human sciences)

Mohammad Hossein Malayeri ¹
Seyyed Morteza Nabavi ²

Abstract

Philosophy of science has a special look at science. The history of science studies the ups and downs and the philosophers of science philosophizing about it.

From the early days of philosophy until Newton and to these days, many were gathered around inductivism, and in the twentieth century falsificationism was noticed. However, the history of science shows that the pause over inductionism and falsificationism has not solved the problem. In fact, the positivism that stood on Newton's shoulder was a serious challenge. On the other hand, some philosophies of modern science tell us that the process of theorizing depends on the "paradigm" (in the four meanings of "ontology", "epistemology", "methodology" and axiology). It also tells us that we cannot study human and social sciences with the model of physical science, in other words, theories of the humanities and social sciences are value-laden.

In this paper, we try to consider the meaning of science in post-Islamic of Iran. The present study shows that the golden era (Islamic first centuries), Muslim philosophers, has had widespread effects on Western thought, but has been degenerating for nearly 800 years after wards. Although there has been some decline in degradation over the past 200 years, there is still no dialogue between the Iranian and Western scholars (due to the lack of language and level of philosophizing). In addition, there is a delay in science studies in relation to Western ideas in Iran, and therefore, change is necessary.

At the end of the article, lessons have been drawn from the developments in the history of science in Iran.

Key Words: The Tradition of Analysis, Continental Tradition, Paradigm, Context, Positivism, Scientific Theory, The Objectivity of Science, Phenomenology, Religious Science.

1 - Retired Research Assistant Professor, Center for Strategic Research

2- Assistant Professor, Azad University, Central Tehran Branch

مقدمه

۱- تحول در علوم انسانی و اجتماعی و ابتدای این نظریه‌ها بر جهان‌بینی اسلامی از اهداف انقلاب اسلامی و جمهوری اسلامی ایران بوده و هست. رهبری انقلاب اسلامی در این زمینه بارها به مسئولان بویژه اعضای شورای عالی انقلاب فرهنگی تذکر داده‌اند: از جمله «ما علوم انسانی‌مان بر مبادی و مبانی متعارض با مبانی قرآنی و اسلامی بنا شده است. علوم انسانی غرب مبتنی بر جهان‌بینی دیگری است یا مبتنی بر فهم دیگری از عالم آفرینش و غالباً مبتنی بر نگاه مادی است.» (۸۸/۷/۲۸). معظم‌له در مورد ضرورت نظریه‌پردازی در علوم اجتماعی و انسانی مبتنی بر فلسفه اسلامی تأکید کرده‌اند: «ما در زمینه علوم انسانی احتیاج داریم به نظریه‌سازی، بسیاری از حوادث دنیا حتی در زمینه‌های اقتصادی و سیاسی و غیره، محکوم نظرات در علوم انسانی است؛ در جامعه‌شناسی، در روانشناسی، در فلسفه؛ آنها هستند که شاخص‌ها را مشخص می‌کنند. در این زمینه‌ها ما باید نظریه‌پردازی‌های خودمان را داشته باشیم و باید کار کنیم.» (۷۲/۲/۱۴)

۲- مطالعات علم متشکل از دو بخش است: تاریخ علم و فلسفه علم: اصلی‌ترین موضوع فلسفه علم نظریه‌پردازی و فرایندهای آن است و تاریخ علم، فراز و نشیب‌های علم را به ما نشان می‌دهد. مثلاً تاریخ علم حکایت از دو دوره مشخص می‌کند: دوره استقراء‌گرایی و دوره پارادایمی یا زیست جهان. در تفکر استقراء‌گرایی، پژوهشگر با ذهنی همچون آینه به نظاره جهان مشغول است، اما در تفکر پارادایمی، نظریه به بنیان پارادایمی یا زیست جهان علمی (هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، ارزش‌شناسی و روش‌شناسی) وابسته است که بدون آنها جهان برای پژوهشگر، تاریک و نظریه‌پردازی برای وی ناممکن است.

۳- از تاریخ علم می‌توان دو منظور را مراد کرد: تاریخ کلاسیک علم (در معنای تحولات در تجربیات و تاریخ وقایع نگارانه علم) و تاریخ علم‌شناسی (در معنای تحولات و فرازنشیب‌هایی است که در فهم جوامع نسبت به علم با مراجعه به رفتارهای اجتماعی پدید آمده است). مورخانی که در پژوهش‌های دسته اول شرکت می‌کنند در حقیقت می‌خواهند تاریخ به معنای معمولی آن، «تاریخ - رمان» دانشمندان، وقایع مربوط به آنها و تاریخی که التقاطی از افراد و وقایع باشد را دنبال

نمایند (راشد رشدی، ۱۳۹۷: ۸۱). مثلاً در حالیکه تاریخ کلاسیک علم در جستجوی آن است که بداند چگونه مثلاً پارادایم فیزیک ارسطویی جای خود را به پارادایم فیزیک نیوتنی می‌دهد، تاریخ علم‌شناسی در جستجوی آن است که با ارجاع به نهادها دریابد جوامع و جماعات^۱ چه فهم و نقشی را برای علوم تجربی - طبیعی قایل بوده و چه انتظاراتی از آن داشته‌اند. روشن است درس‌هایی که از تحولات علم‌شناسی می‌گیریم ارزشمندتر از درس‌هایی است که از تحولات تاریخ کلاسیک علم بدست می‌آوریم مخصوصاً بدان جهت که به تاریخ علم جنبه اجتماعی می‌دهد (رشدی، ۱۳۹۷: ۸۱)

۴- نظام‌های بومی تفکر که نوعاً در قالب مذهب در تاریخ جای گرفته‌اند، نه تنها ایجاد کننده تصاویر ذهنی از ظرفیت انسان بلکه تصاویر ذهنی عقلانیت طبیعت نیز هستند (در طبیعتی که بوالهوسانه می‌چرخد و انسانی که در جبر کامل به سر می‌برد، عقلانیت طبیعت زیر سؤال قرار دارد). روشن است که آن نظامات در فراز و فرود علم، نقش تعیین کننده دارند، به عبارت دیگر موفقیت علم تجربی - طبیعی در یک جا و شکست آن در جای دیگر را باید از طریق مطالعه حوزه‌های غیر علمی فرهنگ یعنی: دین، یزدان‌شناسی، فلسفه و همانند آنها توضیح داد.

تشکیل علم در جوامع، متأثر از مفروضات تلویحی و تضییقات نهادی آنهاست. مرتون^۳ به یک نمونه از جامعه‌شناسی تاریخی و تطبیقی اشاره کرده و نشان داده است که منافع، انگیزه‌ها و «رفتارهای الگو شده اجتماعی موجود در یک حوزه نهادی مثلاً دین» دارای تأثیر بر حوزه‌های دیگر نهادی مانند علم هستند (هاف، ۱۳۸۴: ۳۴). بسط دیدگاه مرتون و هم‌نشینی با دیدگاه کوهن^۴ و با توجه به تعبیری که کوهن از پارادایم (بعنوان هسته هرمنوتیکی مقبول در جامعه

1- communities

۲ - علم‌شناسی چنانچه ذیل فلسفه‌ورزی و لحاظ آرای فیلسوفان به بحث گذاشته شود، علم‌شناسی فلسفی یا همان فلسفه علم است.

3-Robert Merton

4- Thomds Kohn

علمی که در سخنرانی و درس‌ها و... نمایان هستند) دارد، می‌بینیم که رفتارهای الگو شده اجتماعی در حوزه دین، بر پارادایم‌های علمی نیز اثر می‌گذارند. در هم آمیختگی متافیزیک و یزدان‌شناسی، شاید تفکیک اینکه این تعهدات چه منشاء باوری دارند را برای دانشمندان در گذشته دشوار می‌ساخته است. مثلاً در قرن ۱۷ اکثر دانشمندان علوم فیزیک تصور می‌کردند که جهان متشکل از سلولهای میکروسکوپی است. این مفروض متافیزیکی، دانشمندان را متعهد می‌کرد که توضیحات علمی باید هر پدیده طبیعی را تا حد عمل سلول توضیح دهد. روشن است که نباید به آن دانشمندان خرده بگیریم زیرا علم بدون تعهدات و ارزش‌های متافیزیکی بیرون از خود نمی‌تواند بیندیشد. در عین حال این نکته اساسی مطرح می‌شود که اگر این تعهدات نسبت به حقیقت، فاصله اندکی داشته باشند (مانند مفروض فوق یا فرض فلاژیستون در جهان) با رفت و برگشت‌های تجربی اصلاح می‌شوند و برای حرکت علم مددکار هم محسوب می‌گردند؛ اما اگر این تعهدات ضد حقیقت باشند (مانند خرافات و جهل) در آن صورت به شکست علم منتهی شده و جامعه را به فقه‌رای ظلمت می‌برند.

۵- باید اذعان کرد که غرب تحولات بزرگی را در علم و علم‌شناسی پشت سر گذاشته، لکن جهان اسلام تحت تأثیر نهاد دین (که از دین‌شناسی دوران معاویه و الهیات دوران متوکل الگوهای رفتاری خاصی در آن تعبیه شد) دوران پرافتخار علم و اندیشه را و انهد و در ظلمت فرو رفت. به دنبال پیروزی انقلاب اسلامی و حیات دوباره اسلام، احیای علوم بویژه علوم اجتماعی و انسانی و بحث و مناظره پیرامون فلسفه و فلسفه علم رونق گرفت (جمهوری اسلامی تنها حکومت دینی در تاریخ ایران است که در آن مباحث عقلی و فلسفی نه تنها ممنوع نیست بلکه بسیار دامن‌گستر است و تلاش‌های اخباریان و تفکیکیان تاکنون توانسته چندان از فروغ آن بکاهد).

در مقاله حاضر تحولات علم‌شناسی در ایران (از قرون نخستین اسلامی تا امروز) مورد بررسی واقع و مضافاً در یک تناظر و تقارن، تحولات در غرب مورد توجه قرار گرفته است. همانطور که ملاحظه می‌شود چنانچه (قطع نظر از سنت‌ها) غرب

را دارای ۷ نقطه عطف در فلسفه علم شناسیم (نیوتن، کانت، پوزیتیویسم، جریان‌های پسا کانتی، مارکسیسم و زمینه‌گرایی) باید اعتراف کنیم در وقوف فلسفی و نقد در حوزه‌ها و دانشگاه‌ها (به استثنای مورد مارکسیسم) اکثراً ضعیف بوده‌ایم.

۶- مطالعه تحولات علم‌شناختی در غرب و ایران بویژه از آنرو حائز اهمیت است که کارآمدی جمهوری اسلامی و اداره عالمانه جهان اسلام و احیای تمدن اسلامی بدون داشتن نظریه‌های علمی و کارآمد در حوزه‌های مختلف علوم بویژه علوم اجتماعی و انسانی میسر نیست. لذا در این مقاله کوشیده‌ایم در حد مقدور از تحولات فلسفه علم در غرب و ایران درس‌ها و رهیافت‌های لازم را برای تحول در علوم اجتماعی و انسانی بگیریم.

۱- علم‌شناسی در قرون اولیه اسلامی

۱- آیات قرآنی و احادیث دینی، تأکید فراوانی بر کسب علم دارند و همین‌ها نقش حیاتی در پیدایش عصر طلایی تمدن اسلامی^۱ داشته و در فعال نمودن مسلمین برای جستجوی دانش بسیار تأثیرگذار بود (گرو، ۲۰۱۲ و نسیم رفیع آبادی، ۲۰۰۷). اسناد علمی بسیاری مربوط به حوزه‌های علم (یا فلسفه طبیعی) با سقوط امپراطوری رم، به زبان لاتین در دایره‌المعارف‌ها گردآوری گردید و در امپراطوری بیزانس نیز بسیاری از مدارک علوم یونانی اوایل به زبان سیریاک^۲ برگردان شد. تمامی این مدارک در دوران طلایی تمدن اسلامی، به زبان عربی برگردانده شد (گران، ۲۰۰۷). در واقع باید بگوییم دوره ساسانی دوره تبادلات علمی میان یونان، پارس و هندوستان بود و با ظهور اسلام این جریان تبادل و نهضت ترجمه مدارک علمی، گسترش به مراتب بیشتری پیدا کرد. فی‌المثل اکنون معلوم شده که جبر خوارزمی از طریق منابع هندی بدست او رسیده است (بارون، ۱۹۶۹: ۶۵). همچنین متون درمانی و دارویی فراوانی از طریق ترجمه مدارک بودایی‌های بلخ، به دنیای اسلامی دوران هارون الرشید، وارد گردید (آواری، ۲۰۰۷: ۲۱۹). همچنین ابن دان ابن هندی بیمارستان «برمک» را در زمان هارون الرشید بر مبنای ترجمه آثار دارویی-درمانی هندی تاسیس نمود. (پریورشی،

۱- عصر طلایی دوره‌ای فیما بین قرن ۸ تا ۱۳ میلادی را در بر می‌گیرد.

۱۹۹۶: ۱۲۱). مدارک پزشکی هیپوکراتس نیز از یونانی ترجمه گردید (ترنر، ۱۹۹۷).

ترجمه آثار از منابع پارسی، هندی و یونانی در واقع موتور محرکه دانشمندان و فیلسوفان جهان اسلام شد (روبینسون، ۱۹۹۶). قدرت جهان اسلام تاثیر متقابلی با تحولات علم در سرزمین‌های مفتوحه (از پرتغال در غرب تا آسیای میانه در شرق) داشت. در نهضت ترجمه، سرمایه‌گذاری سنگینی از سوی خلافت اسلامی بر روی برگردان متون، انجام می‌شد یک مطالعه نشان می‌دهد که مبلغ مصروفه برای ترجمه یک اثر، معادل بودجه سالانه امروز یک مرکز پژوهشی پزشکی مهم در بریتانیا، بوده است. کار ابن هبشم (الحازن) در خصوص «روش علمی» بسیار مورد توجه غربیان قرار گرفته است، چنانچه او را براستی نخستین دانشمند جهانی^۱ خوانده‌اند. (حق، ۲۰۰۹ و الخلیلی، ۲۰۰۹). به این ترتیب میتوان گفت در دوران مذکور معنای تجربی - طبیعی (Science) فهمیدن از علم بخوبی شکل گرفته بوده است. از جنبه نوآوری هم مسلمانان در دوران طلایی، سرآمد بودند. به عنوان نمونه تکنولوژی ابتدایی کاغذ را از چینی‌ها گرفتند و آن را به اندازه‌ای جلو بردند که برای نخستین بار در تاریخ بشر «امکان روان نویسی بر کاغذ و درست کردن و فروش کتاب» را آسان نمودند (الخلیلی، بی. بی. سی، ۲۰۰۹).

۲- مطالعات تاریخی نشان می‌دهد که به طور کلی جهان اسلام برغم برخورداری از یک دوره طلایی، در دو دوره متوالی، مواجه با افت شدید تمدنی گردید و به انحطاط کشانده شد. نخستین علایم و انحطاط را از پنجم و ششم هجری (۱۲ میلادی) شاهد هستیم و دومین انحطاط را (که به عصر تاریکی معروف است) از ابتدای قرن ۱۸ میلادی شاهد می‌باشیم. «در مدتی بیش از یک قرن که حکومت و سیاست و سیادت در دست عرب (جاهلی) بود، نه تنها توجه و اقبالی اساسی به علم صورت نگرفت بلکه عرب، اشتغال به علم را محنه موالی و شغل بندگان می‌دانست و از آن کار، ننگ داشت و به همین سبب تا آن روز که جاهلان عرب حکومت می‌کردند اثری از روشنی علم در عالم اسلامی مشهود نبود و پس از آنکه با برانداختن حکومت اموی و تشکیل دولت عباسی، نفوذ ملل غیرعرب در دستگاه خلفا شروع شد توجه به علوم نیز آغاز گشت. ابن خلدون می‌گوید که از امور غریب این است که

حاملان علم در اسلام غالباً از عجم بودند خواه در علوم شرعی و خواه در علم عقلی» (صفا، جلد اول، ۱۳۷۴: ۳۴)

از ابتدای دوران انحطاط، نوعی زوال علمی در جهان اسلامی آن روزگار پدید آمد. در حالی که در نیمه دوم قرن اول هجری قمری، فرقه‌ای به نام معتزله ظهور کرده بود که پیروان آن به علت اعتقاد به اختیار در برابر جبر و خلق قرآن، برای عقل جایگاه بلندی در نظر می‌گرفتند و حتی اولین خلفای عباسی از جریان معتزله حمایت می‌کردند، اما با شروع خلافت متوکل، متعصبان حدیث قدرت یافتند و با ظهور فرقه اشعری و تحریم بدعت (تحت عنوان جلوگیری از تحریف دین) توسط آنان، بی‌خردی مستولی شد. «با ظهور این دسته در میان مسلمین، مخالفت با علم و علما و عناد با تأمل و تدبر در امور علمی و تحقیق در حقایق و انتقاد آراء علمای سلف، آغاز شد زیرا طبیعت محدثین ... محدودکردن دایره عقل ... و منحصر ساختن بحثها در حدود الفاظ است. این امور سبب عمده ضعف تفکر و ... و تقلید بدون اجتهاد و تمسک به نصوص بدون تعمق در مقاصد آن و بغض و کراهت نسبت به فلسفه و اجزاء آن و درآوردن متفکرین در شمار ملحدین و زنادقه گردید. اینها نتایج بود که بعد از اختناق، بر عقلهای مسلمین چیره گردید و آنچه در کتب بود بر آنچه در عقل محترم است برتری یافت و به همین سبب عالمی که از نصوص دینیه و لغویه مطلب بسیار در حفظ داشت بر عالمی که قلیل الحفظ و کثیر التفکر بود رجحان یافت و عالم مقلد از عالم مجتهد برتر شمرده شد و اکرام محدث و فقیه بر بزرگداشت فیلسوف و متفکر فزونی یافت و در نتیجه فلسفه و سایر علوم عقلی روز به روز از رونق و رواج افتاد تا جایی که نظایر محمد بن زکریا، ابونصر، ابوریحان و ابوعلی حکم سیمرغ و کیمیا یافتند.» (صفا، ۱۳۷۴: ۱۳۵)

۳- مخالفت متعصبان در مقابل تفکر علمی دوران طلایی، بسیار نیرومند بود به طوری که به قول **عبد السلام** در کتاب آرمانها و واقعیتها، **ابوریحان بیرونی** به خاطر استفاده از تقویم شمسی بیزانسی برای ابزاری که به منظور تعیین اوقات نماز اختراع کرده بود از سوی بعضی از علمای دینی هم عصر خود به بدعت و فساد عقیده متهم شد. او در رد کسی که از به کار بردن این وسیله ابا داشت در رساله **المقال فی امر الظلال** می‌نویسد: «پس جهل او وی را بر آن داشت که چیزی را که مبتنی بر ماههای رومی است نپذیرد و اجازه دخول آن را به مسجد ندهد زیرا آنان مسلمان نیستند. پس به وی گفتم: مردم روم نیز غذا می‌خورند و در بازارها

راه می‌روند. پس در این دو امر نیز از آنها تبعیت مکن.^۱ این داستان در حالی اتفاق افتاد که در عصر زرین تمدن اسلامی **ابن الشاطر** (۱۳۷۵-۱۳۰۴)، مناره‌ای در مسجد امیه دمشق ساخته و به مطالعه رفتار خورشید می‌پرداخت. **موید الدین ابن بریک** (۱۲۷۹-۱۲۰۰) با **خواجه نصیرالدین طوسی** در مراغه، مشارکت می‌نمود. شواهد نشان می‌دهد که این سه تن مدلی را بسیار شبیه به مدل خورشید مرکزی کوپرنیکی ارائه کرده‌اند (رابین شیلا، ۲۰۰۴). مطالعات همچنین نشان می‌دهد که تئوری‌های خورشید مرکزی توسط دانشمندانی همچون **جعفر بن محمد ابوشعربلخی**، **ابوسعید سجزی**، **قطب‌الدین شیرازی** و **نجم‌الدین قزوینی** مورد مباحثه قرار داشته است (بیکر، ۲۰۰۲).

قائلان به تفکر انحطاطی، به شرح کارهای گذشته و تفسیر آنها، تلخیص این شرحها، تعدیل مختصرها و حاشیه‌نویسی بر اینها دل خوش داشتند، بدون اینکه مطلب تازه‌ای آورده شود و تحقیق و جستاری صورت دهند. به علاوه تکیه بر ترجمه کتب و رساله‌های یونانی، هندی و... و پرورش روحیه تقلید و پیروی کورکورانه به همراه مقهور شهرت بیگانگان (خصوصاً یونانیان) شدن موجب گردید روحیه نقادی، کنکاش و خلاقیت از جامعه اسلامی رخت ببرند. وظیفه دانشمند کلاً تنزل پیدا کرد تا آنجا که **هلموت ریترا**ین وضعیت را در قالب یک پرسش و پاسخ چنین شرح می‌دهد؛ می‌پرسد: «وظیفه یک دانشمند مسلمان چیست؟» و پاسخ آن: «عبارت است از نقل آنچه استادش به او آموخته به نسل آینده به کامل‌ترین صورت از درستی و امانتداری»^۲

۴- گفتیم خلیفه نهم عباسی (متوکل)، بزرگترین حامی متعصبان حدیث و فقه بود. «او مناظره در آراء را ممنوع ساخت و هر که را بدین کار دست زد مجازات نمود و امر به تقلید داد و روایت و حدیث را آشکار کرد» (صفا، ۱۳۷۴: ۱۳۴) بر اهل ذمه (یهودی، مسیحی و زرتشتی) سخت‌گیری نمود و درس خواندن فرزندان آنان را در مدارس مسلمانان ممنوع ساخت. این اعمال متعصبانه باعث شد که فقها و محدثان، دشمنان خود (یعنی فلاسفه و متکلمین معتزله

۱- به نقل از: گلشنی، مهدی، از علم سکولار تا علم دینی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۷، ۱۰۰.

۲- بنگرید به: سزگین، فواد، گفتارهایی پیرامون تاریخ علوم عربی و اسلامی، ترجمه محمدرضا اعطایی، بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی، بی‌تا.

را که به الحاد و زندقه متهم شده بودند) از میدان بیرون کنند و نیز دانشمندان اهل ذمه دست به مهاجرت بزنند یا لااقل از فعالیت علمی آنان کاسته شود. البته اهل حدیث نخستین تحجرگرایان تاریخ اسلام نبودند. پیش از آنان، خوارج پایه‌های جمود را ساخته و آنقدر بالا آورده بودند که اهل حدیث (سلفیه) بتوانند بر آن گام نهاده بالا بروند. استاد شهید مطهری سه جریان: خوارج نهروان، سلفی‌ها و اخباریون را نمونه‌های تحجر در تاریخ اسلام می‌داند که از حرکت در مسیر اهداف عالی اسلام، ممانعت بعمل آورده‌اند (مطهری، ۱۳۷۳: ۱۱۴).

۵- همانطور که مختصراً اشاره شد، عامل دیگری که زمینه عینی انحطاط را فراهم آورد، ظهور یک مکتب الهیاتی تنگ‌نظرانه بنام اشعری‌گری^۱ بود. استاد مطهری می‌گوید: «پیروزی مکتب اشعری برای جهان اسلام، گران تمام شد. این پیروزی جمود و تقشّر بر حریت فکر بوده است.» (مطهری، ۱۳۶۸: ۶۰) ایشان دلیل شکست تفکر اعتزالی را چنین تبیین می‌کنند: عامه مردم که اهل تعقل و تفکر و تجزیه و تحلیل نیستند، همواره تدین را مساوی با تعبد و تسلیم فکری به ظواهر آیات و احادیث و مخصوصاً احادیث می‌دانند و هر تفکر و اجتهادی را نوعی طغیان و عصیان علیه دین تلقی می‌نمایند. خصوصاً اگر سیاست وقت بنا به مصالح خویش از آن حمایت کند و به ویژه اگر برخی از علمای دین و مذهب این طرز را تبلیغ نمایند و خود واقعاً به ظاهرگرایی خویش مؤمن و معتقد باشند و عملاً تعصب و تصلب بورزند.» (مطهری، ۱۳۶۸: ۶۰).

۱ - ریشه شکل‌گیری اندیشه اشعری به ابتکارات سیاسی معاویه باز می‌گردد (در واقع اشاعره، تفکرات سیاسی بنی‌امیه را از جنبه الهیاتی‌تئوریزه کردند) و آن زمانی بود که معاویه (در جنگ صفین) بنا به پیشنهاد عمروبن عاص به طرفداران خود دستور داد قرآن‌ها را بر نیزه کنند و خواستار حکم کتاب خدا شوند. این واقعه آغازگر روند تحقیر آگاهی بود که از آن پس نظام اموی به خاطر فقدان مشروعیت (همان مشروعیتی که پایه هر نظام سیاسی است) آن را نصب‌العین قرار داد. این شیوه‌ی امویان بعدها به صورت یک اصل استوار در آمد و در گفتمان دینی حامی نظام‌های نامشروع در تاریخ جوامع اسلامی، تثبیت شد. نظام اموی نیاز به آن داشت که مشروعیت خود را بر پایه دین و متناسب با مبنای حاکمیتی که خود ابداع کرده بود بنا نهاد، از این رو نظریه جبر را پیش کشید، بر مبنای این نظریه، آنچه در جهان روی می‌دهد، از جمله‌کردار انسان، ناشی از قدرت خداوندی و مشیت نافذ اوست. از آن پس این اصل در بستر فکر اشعری، همراه تحول اندیشه و واقعیت‌های اجتماعی، توسعه یافت و در نهایت به نفی قانون علیت منتهی شد. در همین مسیر فکر اشعری در مورد افعال آدمی (و این که فعل آدمی منسوب به خداست یا انسان یا هر دو) و نوع رابطه بین فعل و فاعل، نظریه‌ای پدید آمد که با عنوان نظریه کسب مشهور شد (ابوزید، ۱۳۸۳: ۹۰).

ظهور علم کلام در تاریخ اسلام مترادف با ظهور مکتب اعتزال است. یک قرن و اندی پس از ظهور اسلام، معتزله در صحنه اندیشه دینی ظاهر شدند، اما بیش از دو قرن نپاییدند و صحنه را ظاهراً برای همیشه تسلیم رقیبان خشک‌مغزی به نام اشاعره نمودند. استاد مطهری، راست می‌گوید وقتی از سلطه‌ی اشعریت در عالم اسلامی به عنوان پیروزی قاطع قشربیت، یاد می‌کند.

از ویژگی‌های تفکر معتزله، گزینش میانه و معتدل آنها نسبت به طیف نظریات است. آنها به حکم عقل سعی می‌کردند از افراط و تفریط دوری کرده و انتخاب میانه‌ای داشته باشند. نظریه «منزله بین‌المنزلتین» ایشان خود‌گویای این مطلب است. اشاعره در تقابل با معتزله، قائل شدند به اینکه خداوند خالق افعال ماست و ما کاسب آنها هستیم. به عبارت دیگر، فعل بندگان، کسب است و فعل خدا خلق است. به تعبیر شهرستانی، از دیدگاه اشاعره، وقتی بنده، اراده‌ی فعلی را بنماید، این فعل از ناحیه خداوند خلق می‌شود. اشاعره همچنین در بحث از ترتب صفات خدا، به تقدم «قدرت» و ترتب دیگر صفات بر آن قائلند (برخی این منظر اشعری را در کنار دیدگاه دکارتی قرار داده‌اند که وسعت اراده انسان را بیش از فاهمه می‌دانست و صدور حکم در انسان را قبل از آنکه مرهون فهم بداند، مدیون اراده می‌خواند از منظر این گروه، با توجه به اینکه این دیدگاه در سراسر فلسفه جدید به چشم می‌خورد، از آن تعبیر به «اشعریت دوران مدرن» نموده‌اند که البته سخنی پر بیراه هم نیست؛ اما تفصیل آن، خود مجال دیگری می‌طلبد). به هر حال باید پذیرفت که عوامل سیاسی در فرو خفتن چراغ اعتزال، بسیار ایفای نقش کرده‌اند. قدرتهای مسلط، گفتمان اشعریت را ابزار مناسب‌تری برای تحکیم سلطه می‌یافتند. تحجر اشعریت، در روند تاریخ به «ابن تیمیه» می‌رسد و از آنجا «ابن جوزیه» و «محمد عبدالوهاب» را ارتزاق می‌کند و سرانجام به نو وهابیت منجر می‌گردد. بی‌تردید بنیادگرایی اسلامی امروز نسب به اشعریت قرن سوم می‌رساند^۱. نکته مهمی که از

۱ - شیعه، از همان ابتدا با جریان اشعریت، سر ناسازگاری داشت. آغاز عصر اشعری درست مصادف است با دوره غیبت صغری امام دوازدهم، حضرت حجت ابن الحسن العسگری (قائم آل محمد علیهم السلام)، که از سال ۲۶۰ تا ۳۲۹ هجری طول کشید. شیعه، کلام «امامیه» را با مرزبندی مشخص با کلام اشعری بنیاد نهاد و به عقلانیت اعتزالی، اقبال نمود. خدمات «ابوسهل اسماعیل بن علی نوبختی» (۲۳۷-۳۱۱)، متکلم معروف امامیه و معروف به شیخ‌المتکلمین، مُناظر ابو علی جبائی و

جنبه علم‌شناختی حائز اهمیت است آنکه سوگیری معتزله (و یا امامیه) می‌توانسته تقویت‌کننده گرایش بیشتر به علم در معنای تجربی (Science) باشد که با هدم اصحاب اعتزال، علم این معنای نوین خود را کاملاً از دست داد و از آن خالی شد.

متأسفانه اکنون در پس ۱۲ قرن حاکمیت اشعریت، میوه تلخ بنیادگرایی در معرض چیدن قرار گرفته است. نگرانی از بنیادگرایی اسلامی آن‌گاه رو به تزايد می‌گذارد که شاهدیم در جهان اسلام، در نتیجه پیروزی انقلاب اسلامی ایران، خون تازه‌ای از احیاء دینی، به جریان افتاده، اما بنیادگرایی، در یک زندگی انگلی، از آن می‌مکد و فربه می‌شود. با این حال و در کنار آن نگرانیها، امیدهایی نیز پدیدار شده است. اکنون دیری نیست که پاره‌ای از اندیشمندان جهان تسنن در راستای گرایش به کلامی نوین - که از حسنات اعتزال به ویژه: عقل‌گرایی، تفسیر عقلانی آموزه‌ها و متون دینی، تفسیر عقلانی قرآن و تأویل آن، اعتقاد به حسن و قبح عقلی و تکیه بر آزادی و اختیار انسان به عنوان اصول و مبانی برخوردار باشد - گام‌هایی برداشته‌اند. برخی از مهم‌ترین اندیشمندان مسلمان در میان اعراب عبارتند از امین‌الخولی، محمد احمد خلف‌الله، حسن حنفی، طهطاوی، محمد عابد‌الجابری و عبدالرحمن بدوی^۱ (ملایری، ایپترا،

ثابت بن قره (متوفی ۲۸۸) که در همین عصر زندگی می‌کرد، غیرقابل انکار است. او به مطالعات کلامی همت گماشت و به شیخ‌المتکلمین مشهور شد و با مخالفان امامیه، به ویژه در مسئله امامت، به مناظره و احتجاج پرداخت و کوشید تا مسئله امامت را در جزء ارکان دین وارد کند. اکثر نوشته‌های وی نیز مربوط به همین مسئله است، مسئله‌ای که اشعریان جداً با آن مخالفت می‌کردند. علاوه بر شیخ‌المتکلمین، دیگرانی هم بودند (همچون ابن ابی‌خلف اشعری قمی (متوفی ۳۰۰ یا ۳۰۱) و ابومحمد حسن بن موسی نوبختی، متوفی بین ۳۰۰ و ۳۰۱ که اقلیت کوچک ولی با نشاط و پر تلاش امامیه‌ی معاصر اشعری را شکل داده و با عقاید و آراء آنها مخالفت می‌کردند) (ملایری، ایپترا، ۱۳۸۳)

۱ - نگاهی به تحولات کلامی یکصد و پنجاه سال اخیر غرب در اینجا، خالی از لطف نیست. از کلام سستی مسیحی، سه جریان: بنیادگرا، لیبرال و کلام جدید پدید آمده است. کلام بنیادگرا (که اکنون در کمپ نومحافظه کاران آمریکا ریشه کاملاً دواینده)، فتوکپی اشعریت جهان اسلام است که هرگونه عقلانیت را در فهم متون دینی محکوم می‌کند، با مدرنیته سر‌ناسازگاری دارد (اگرچه استفاده ابزاری از مدرنیته را برای تبلیغ مسیحیت بنیادگرا، مجاز، بل لازم می‌داند)، و قائل به بازگشت قشری‌گرایانه به مسیحیت اولیه است. کلام لیبرال، با فهم مدرن از مسیحیت موافقت دارد و کلام جدید مسیحی را نیز سواد آن است که مسیحیت را برای عصر مدرن، قابل فهم سازد (که البته تقابل آشکار این دو نحله اخیر، باید کاملاً واضح باشد). به هر حال کمتر کسی تردید دارد که کلام بنیادگرای مسیحی و اسلامی، تهدیدی بزرگ برای صلح بشریت هستند. (ملایری، ایپترا، ۱۳۸۳)

۱۳۸۳).

۶- **غزنویان** و سپس **سلجوقیان** که روی کار آمدند، به علت خوی بیابانگردی و سادگی ذهن، پیرو اهل حدیث گردیدند. از قرن پنجم هجری قمری؛ تحجر شکل رسمی و حکومتی گرفت به طوری که هرگونه بحث راجع به علوم طبیعی ممنوع شد. **خواجه نظام‌الملک** با تأسیس مدارس نظامیه در بغداد، ری، بصره، نیشابور و...، سنت‌گرایی و جزم‌اندیشی را به شدت گسترش داد. در این مدارس فقط به فقه و اصول توجه می‌شد و فقط شرح و تحشیه آثار گذشتگان رونق داشت ولی جایی برای فلسفه و علوم عقلی نبود: «با ظهور تعصب مذهبی و رواج سیاست دینی در جانب ایران از قرن پنجم هجری به بعد، آن آزادی عقاید که تا اواخر قرن چهارم وجود داشت از میان رفت و جای خود را به خشکی و سبک مغزی داد و از اینجاست که می‌بینیم از این پس یا صاحبان آراء فلسفی به سختی مورد تعقیب واقع شدند و یا ناچار گردیدند که عقاید خویش را به شدت و بیشتر از سابق به آراء اهل مذاهب پیامیزند و فلسفه را در همان طریق به کار برند که علم کلام را به کار می‌بردند. در مدارس که از قرن پنجم هجری به بعد در خراسان و سپس در عراق و سایر نواحی ممالک اسلامی ایجاد شد، تعلیم و تعلم علوم عقلی ممنوع بود و تنها ادبیات و علوم دینی تدریس می‌شد و این امر طبعاً از رونق و رواج علوم عقلی و توجه طلاب به آنها می‌کاست.» (صفا، ۱۳۷۴: ۱۳۶-۱۳۷). **محمد غزالی** (یکی از مدرسین بزرگ نظامیه) با فلسفه به سختی مبارزه نمود و با علوم طبیعی از سر پیامدهای آن مخالف بود. «وی در رد اندیشه‌های فلسفی تا جایی پیش رفت که **فارابی** و **ابن‌سینا** را «المتفلسفه الاسلامیه»، یعنی فیلسوف نمایان اسلامی، نامید و برخی از سخنان آنان را «الکفر الصریح» خواند و موضوع «تکفیر» آن فیلسوفان اسلامی را در آثار خود یادآوری کرد.» (حائری عبدالهادی، ۱۳۷۲: ۱۳۱)

۷- استاد شهید **مرتضی مطهری** ریشه‌های تحجر و انحطاط مسلمین را این میدانند که اقشار دینی رشته‌های مورد علاقه خود را علم خواندند! اومی می‌نویسد: «هر دسته و طبقه و صنفی از علمای اسلام چسبیده‌اند که مقصود رسول اکرم (ص) از آن علمی که فرموده فریضه است همان علمی است که ما داریم... غزالی می‌گوید: علماء اسلام در تفسیر حدیث «طلب العلم...» تقریباً بیست فرقه شده‌اند و هر فرقه‌ای اهل هر علم و فنی بوده‌اند، گفته‌اند مقصود این حدیث همان علم و فن ما است. متکلمین گفته‌اند مقصود پیغمبر از این جمله، علم کلام

است زیرا علم کلام، علم اصول دین است. علماء اخلاق گفته‌اند که مقصود، علم اخلاق است که آدمی بداند منجیات چیست و مهلکات کدام است؟ فقها گفته‌اند که مقصود، علم احکام است که لازم است هر کسی یا مجتهد باشد و یا از مجتهدی تقلید کند. مفسرین گفته‌اند که مقصود، علم تفسیر است زیرا تفسیر علم به کتاب الله و همین طور...» (مطهری، همان)

۲- قهقرای اخباری در دوران صفوی

۱- صفویه در شرایطی در تاریخ ایران ظاهر می‌شود که ایرانی از یک طرف علایق خود را به اهل بیت (علیهم السلام) تعین می‌بخشد و از طرفی دیگر، اتحاد گذشته را باز می‌یابد و مرزهای باستانی ایران را احیا می‌کند. تشیع، زمینه‌ساز قدرت صفویه گردید و بنحو شگفت‌انگیزی قدرت دینی و سیاسی، هماهنگ شد و دوران شکوفایی را رقم زد. با این حال سقوط صفویه با سقوط سنت اندیشگی فهم علم و دین مقارن گردید. این وضعیت، انعزال از جهان را هم به دنبال داشت. شاید اگر دوران صفویه با برخورداری از خرد و علم دینی می‌توانست در چالش‌های عقلی آن زمان غرب، شرکت جوید، نه غرب امروز این سرانجام را داشت و نه ایران چنین عاقبتی. حکومت صفویه اگرچه فرصت تاریخی بزرگی برای تشیع بود معذالک عمدتاً در حوزه‌هایی همچون حدیث و فقه، بسط پدید آورد و در خرد و علم (بجز شراره‌هایی)، همچنان متوقف و تاریک بود.^۱

در دوران صفویه شاهد شکل‌گیری **سومین جریان تحجرگرایی** هستیم. این جریان، درون تفکر شیعه شکل‌گرفت و آثار زیانبار تاریخی برجای گذاشت. استاد مطهری می‌گوید: «در میان ما شیعیان، در حدود چهار قرن پیش جریانی به وجود آمد، به نام اخباری‌گری. امروز اخباری‌گری خیلی کم وجود دارد. افرادی که اکنون اخباری مسلک هستند، خیلی کم اند، ولی این جریان تقریباً دو سه قرن بر افکار مردم حکومت کرد و چه جنگ‌هایی، آدم‌کشی‌هایی ایجاد نکرد...! نقطه‌ی مقابل اخباری‌گری، اجتهاد است... اخباری‌گری نقطه‌ای را که بمباران می‌کرد، اجتهاد و تقلید بود. می‌گفتند اجتهاد و تقلید بدعت است... می‌گفتند

۱- کمتر موقوفه‌ی حوزوی را در عهد صفویه- و پس از آن- می‌شناسیم که واقف، هرگونه تعلیم و تعلم فلسفه را در موقوفه خویش حرام نکرده و عالم و متعلم آنرا ملعون نخوانده باشد.

مستقیماً به اخباری که داریم باید مراجعه کرد و دستور دین را از آنها گرفت (مطهری، b، ۱۳۷۳، ۱۴۳). ایشان می‌افزاید: «اخباریین مظهر کامل جمودند. ای کاش به این جمود قناعت می‌کردند. این‌ها یک تعصب احمقانه‌ای راجع به اخبار و روایت‌ها دارند. آمدند خدشه کردند در سه زمینه‌ی دیگر، یعنی قرآن و عقل و اجماع» (مطهری، b، ۱۳۷۳: ۱۴۶). اخباریون بالاخره عقل و اجماع را از کار انداختند و راه فهم قرآن را هم صرفاً روایات دانستند و روایات هم طبقه‌بندی - به آن صورت که اصولیان می‌گویند - ندارند. آنها «می‌گفتند اساساً عقل حق ندارد در موضوعات دینی دخالت بکند... مثلاً اگر در یک جا می‌گفتند یک دریا آب در یک فنجان جای گرفت، این با عقل جور در نمی‌آید، ولی می‌گفتند عقل حق ندارد فضولی کند. از این حرف این‌ها، مردم حقه باز زیرک هم استفاده کردند. هر دروغی را که می‌خواستند جعل بکنند جعل کردند، در اختیار آنها قرار دادند. آن وقت یک چیزهایی این یهودی‌ها و مغرضین جعل کردند و به این‌ها دادند و این خوش‌باورها هیچ نگفتند» (مطهری، b، ۱۳۷۳، ۱۴۷).

چالش اخباری‌گری و اصول‌گرایی در دوره صفویه و با فعالیت‌های «محمد امین استرآبادی» در گسترش اخباری‌گری و انتقاد از فقهای اصول‌گرای شیعه، وارد مرحله مهم‌تری از تاریخ حیات فقه شیعه گردید، به گونه‌ای که این دو جریان اخباری و اصولی که تا پیش از صفویه بیشتر در موضوعات فقهی و مباحث علمی تکاپو داشتند، از این دوره ابعاد سیاسی و صنفی نیز بر آن افزون گشت تا آن‌جا که یکدیگر را مورد تحریم و تکفیر و تهمت قرار دادند. در هر دو جریان، عالمان برجسته‌ای پا به عرصه گذاشتند که اهتمام می‌ورزیدند با ادله خویش آن دیگری را از میدان به در کنند و مکتب خویش را چیره گردانند. البته در نهایت مخالفت با عقل در استنباط احکام، به نوعی جمود، قشری‌نگری و جزمی‌اندیشی در اندیشه اسلامی منجر گردید. پایبند نبودن به نهاد مرجعیت و اجتهاد منجر به تشمت و سرگستگی مردم در دریافت حوائج دینی و مسائل شرعی و نیز رهبری دینی جامعه اسلامی گشت. همچنین تقابلی جدی با نوآوری‌ها و مظاهر تمدنی رخ می‌داد که در عرصه سیاسی و اجتماعی و علمی می‌توانست مشکل‌ساز باشد. زیرا بنیاد اساسی پویایی مذهب شیعه و ساماندهی حیات

اجتماعی شیعیان بر عنصر اجتهاد استوار است^۱ (ثواقب، ایکن، ۱۳۹۴)

۲- در نگاه نخست چنین بنظر می‌رسد که گرایش‌های اخباری و اصولی از جنبه علم‌شناسی، لااقتضاء هستند؛ اما اینگونه نیست. در واقع هستی‌شناسی مترتب بر تفکر اخباری که قابل به تعطیل خرد است، جایی برای علم باقی نمی‌گذارد. این تفکر مسموم یکی از عوامل تهیدستی علمی در تاریخ ایران است.

۳- در همان دوران، غرب با گونه‌ای جدید از علم مواجهه یافت که چون سیلی، زیربنای فهم انسان‌ها را درهم ریخت. در قرن شانزدهم گالیله با تمایز بین ویژگی‌های اولیه و ثانویه، امر قابل اندازه‌گیری را در جایگاه متمایز قرار داد و «واقعی» عبارت شد از امر قابل اندازه‌گیری و «معنا»، «ارزش»، «ذهن» یا روح به دامنه‌ی غیر واقعی فرو کاسته شد. از سوی دیگر مدعی شد که کثرت فضا- زمانی هستی به نحو ریاضی قابل توصیف است و به این ترتیب مدعی شد «امر واقعی از مثال (ایده‌آل) بهره‌مند است» او جهان مثالی را جایگزین جهان واقعی می‌کند. به این ترتیب اغراق در علم پایه‌ریزی می‌شود و عینی‌گرایی (بعنوان تلاش برای تعریف واقعیت برحسب آنچه مستقل از انسان و تاثیرپذیری‌های اجتماعی- تاریخی او می‌باشد) شکل می‌گیرد و سکویی را پی می‌ریزد که علم پوزیتیو را مبنا می‌گیرد و بعدها هسته‌ی فلسفی پوزیتیویسم را می‌سازد. در واقع علم گالیله‌ای بر زمینه کلی متافیزیک تاریخ فلسفه غربی می‌روید و پس از تاسیس توسط گالیله، با دکارت و وضوح فلسفی می‌یابد و در آثار نیوتن، لایب‌نیتس و کانت مورد تمرکز واقع می‌شود. این چرخش در معنای علم، نه توسط جهان اسلام فهم شد و نه پیامدهای آن درک گردید. از زمانی که خرد دینی از جهان اسلام زایل گردید، آنچه وجود داشت، همه تهافت خرد و فلسفه بود و سلطه تاریک اندیشی. به هر حال، چرخش معنای علم و خصلت پوزیتیویستی یافتن آن دوره جدیدی را شکل می‌دهد که

۱- اجتهاد در طول تاریخ، همواره شیعه را از درافتادن به خطر جمود و واپس‌گرایی حفظ کرده و توانایی لازم را برای همسازی معرفت دینی با دستاوردهای دانش بشری در حوزه‌های گوناگون سیاست، اجتماع، اقتصاد، فرهنگ و علوم ایجاد کرده است. نفوذ اخباری‌گری و ضدیت شدید این مسلک با اصول‌گرایی و عنصر اجتهاد، خطر بزرگی برای معارف بالنده و تحول‌گرای مکتب شیعه پدید می‌آورد. این باور اخباریان که قرآن به سبب داشتن آیات محکم و متشابه نمی‌تواند دلالت بر معنایی قطعی داشته باشد، و تنها آن مقدار از آیات قرآن حجت است که درباره آن آیات، تفسیری از معصوم رسیده باشد، نیز به انکار حجیت ظاهر قرآن دامن زد و موجب کم‌توجهی به قرآن در جامعه و در میان سازمان روحانیت شد.

علم در آن جایگاه ممتازی می‌یابد ولی در عین حال نیازهای حیاتی بشر و معنایابی برای کل وجود را نادیده می‌گیرد و پرسش‌های قطعی بشر را انکار می‌کند. موفقیت‌های نظری علوم طبیعی پس از گالیه، خود الگوی داوری مطلوبی شد و انسان نیز به مثابه او بزه‌ی مشاهده همانند او بزه‌های طبیعت توصیف گردید و الگوی علوم انسانی - اجتماعی نیز همان الگوی علم گالیله‌ای گردید.

۳- عصر قاجار و مشروطه

۱- دوران قاجار، دوران حساس و مهمی است و بسیاری رویدادهای تاریخ‌ساز را در این دوران شاهد هستیم. یکی از این رویدادهای تاریخ‌ساز، ظهور چهرگان فقهی بزرگی است که سعی کردند تحولات را فهم نموده و دیانت را در جنب این تحولات، زنده و پویا نگه دارند. در اوایل عصر قاجاریه که مجدداً وحدت ملی و سیاسی ایران محقق گردید، عوامل متعددی باعث شد تا دخالت در سیاست جدی‌تر و قابل تأمل‌تر از گذشته مطرح شود. اگر همکاری و مساعدت و دخالت در امور مملکت در عهد صفویان در چهارچوب داعیه حکومت شیعی در مقابل حکومت غیرشیعی به‌عنوان یک آرمان تاریخی کاملاً توجیه‌پذیر بود، در دوران جدید نیز با انگیزه‌های دیگری توأم شد. جنگ ایران و روس و بحث تقابل کفر و اسلام، ورود تدریجی اندیشه‌های غربی و سپس حضور غربیان و انشعابهای درون مذهبی در جامعه دینی ایران، همگی احساس خطر و نگرانی جدی بر هویت دینی و تشیع را به دنبال داشت و بالطبع علمای دینی خود را موظف می‌دانستند که در مقابل چنین شرایطی موضع‌گیری کنند. نزدیکی به حکومت و تقویت حاکمیت سیاسی به‌ویژه در زمان فتح‌علی‌شاه قاجار در جهت توضیح این مقوله بود؛ چرا که دفاع از یک دولت شیعی در مقابل کفار روس بر هر چیز دیگری مقدم بود و به دنبال آن صیانت فکری مردم از اغوجاجات و انشعاب‌های درون مذهبی این دوره از سویی، و مقابله با اندیشه‌های دین ستیز، که از جهان غرب به ایران وارد می‌شد، از سوی دیگر از وظایف علمای دینی به‌شمار می‌آمد، لذا تلاش می‌کردند که وظیفه خود را در چهارچوب حفظ دین مردم محدود کنند و این نوع نگرش کمتر از زوایای ظریف تفکر اسلام سیاسی به معنی اخص آن مورد توجه علما بود. بر همین اساس در بخش مهمی از عهد قاجاریه تفکیک کارویژه‌های دینی و سیاسی به‌عنوان یک عرف درآمد هرچند باید اضافه کرد که قاجاریه در موضعی نبودند که بتوانند با علما همان رابطه‌ای را بیابند که

صفویه در آغاز اقتدار خود با ایشان برقرار کرد.

۲- در اواخر دوره قاجاریه بتدریج روحانیت، سیاسی گردید که به نظر می‌رسد توسعه و رشد نفوذ بیگانگان و گسترش اندیشه‌های غربی (که تهدیدی برای دین محسوب می‌شد) دلیل این امر بود. در واقع اواخر دوران قاجاریه جولانگاه فکری بسیار مناسبی برای طرح سیاست در فقه شیعه به‌شمار می‌رود، دوره‌ای که در تاریخ فقه سیاسی، برجستگی ویژه‌ای دارد و از دوران قبلی خود متفاوت است و اندیشه جدیدی در چهارچوب اندیشه سیاسی شیعه و در پاسخ به پرسشهای عصر نو، که توأم با شاخصه‌های بخصوصی است، شکل می‌گیرد. باید گفت که اگر پیروزی قطعی اصول‌گرایان در اوان ظهور سلسله قاجاریه بر اخباریون نبود، شاید دستگاه اجتهادی شیعه و مقوله مرجعیت به نحو امروزی و کارکردهای تاریخی آنها در دو قرن اخیر ظهور نمی‌یافت. در مورد پیامد سیاسی این نگرش باید اضافه کرد که «تعالیم اصولی با قول به حجیت عقل و حق اجتهاد لامحاله ذهن شیعی را پذیرای تحولات اجتماعی می‌نماید و نسبت به توانایی انسان در تنظیم امور اجتماعی ایجاد اطمینان می‌کند. تصریح به منزلت مجتهدان و به‌ویژه تأکید بر ضرورت پیروی از مجتهد زنده بی‌شک می‌تواند در زدودن فلج فکری، حقوقی مؤثر باشد و لاقفل تا حدودی قیود و جزم را از دست و پای فکر و عقل باز کند. علاوه بر آن اصولی نظیر حجیت ظن و جواز اعمالی که بالصراحه ممنوع شمرده نشده، باعث تلقی با انعطافتری از کاربرد فقه در مسائل مستحدث اجتماعی و سیاسی می‌گردد.» (عنایت ۱۳۸۹: ۱۸۸)

۳- ملا احمد نراقی اولین فقیهی است که نظریه ولایت فقها را به صورت یک مسأله فقهی تحت عنوان «**تحدید ولایه الحاکم**» آورده است. نراقی در مقدمه این کتاب هدفش را از ارائه این رساله، راهنمایی مردم و بازداشتن آنها از انحراف دانسته است. آراء وی را در این رساله باید سرآغازی بر بیان وظایف گسترده فقها دانست که کار ویژه مشخص‌تری را برای فقها فراتر از مرجعیت فتوایی مطرح می‌سازد. شیخ جعفر کاشف الغطاء نیز می‌کوشد، رابطه بین علمای مذهبی و قدرت سیاسی را مانند عصر صفویه احیا کند. او از موضع یک فقیه، که نیابت از معصوم دارد، اجازه جهاد و اخذ مالیات برای تدارک جنگ با روس را به فتحعلی

شاه قاجار داد و عملاً تحت تأثیر الزامات سیاسی روز در مسائل مملکتی دخالت کرد.^۱ کاشف الغطاء در فتوای خود بر همه مردم واجب می‌کند، که پادشاه را یاری دهند و جالب‌تر آنکه مخالفت با شاه را مخالفت با علما و مخالفت با علما را مخالفت با ائمه و مخالفت با ائمه را مخالفت با پیامبر و مخالفت با پیامبر را مخالفت با خداوند اعلام می‌دارد.

۴- در عصر قاجاریان علمای شیعه، در مقابل دو مشکل بزرگ و جدید قرار گرفتند: یکی برداشتهای دینی جدید و شیوع بایبگیری و شیخیه و غیره که حملات سنگینی نیز علیه علمای شیعه انجام دادند و کوشیدند تا موقعیت آنان را هر چه بیشتر تضعیف کنند. مشکل دوم، ورود تدریجی غربی‌ها و اندیشه‌های جدید بود که احساس خطر شدیدی را در میان علمای شیعه به وجود آورد. از اینرو فراتر از بحثهای نظری در خصوص مقوله حاکمیت که به صورت سنتی در حوزه فقه مورد بررسی علما واقع می‌شد، ایجاد یک حس مشترک در میان علما برای مقابله با این دو مشکل، به صورت جدی مطرح شد.

بی‌شک علمای دینی در این مبارزه در دستیابی به هدفهای سیاسی خود موفق بودند؛ ولی به نظر می‌رسد برای مسائل سیاسی، اجتماعی و اقتصادی ایران در نیمه دوم قرن نوزدهم میلادی نتوانستند پاسخی واقعی در چهارچوب دیدگاههای سنتی شیعه پیداکنند و کمتر مقوله اجتهاد از عرصه محدود شرعی سنتی آن خارج گردید. بدین لحاظ باید گفت که دوره قاجار دوره‌ای است که به‌طور مشخص، علمای مذهبی اقتدار مرجعیت مذهبی را مجدداً از آن خود کردند؛ ولی هیچگاه علی‌رغم وجود تئوری حکومتی در برخی از نوشتارهای فقهی، تمایلی به تجدیدنظر اساسی و تحول در زندگی سیاسی جامعه از خود نشان ندادند یا نتوانستند نشان دهند.^۲

۵- به روایت تاریخ، ایران شیعی، تا جنگ‌های ایران و روس. جزیره‌ای پرت و دور از تحولات اندیشگی و فناوری غرب ماند در ابتدای قرن ۱۹ تاریخ نشان می‌دهد که اولین کسی که پرده از جلوی چشمش کنار رفت و چهره غربی را از غرب دید، عباس میرزا نایب

۱- با این همه شاهد مواردی از عدم انعطاف برخی مراجع در خصوص اقتضائات حرب (از قبیل استفاده از شیبور جنگ و یا لباس فرم) که منجر به تضعیف قشون خودی گردیده، هستیم.

۲. ر. ک: جلال درخشه، *گفتمان سیاسی شیعه در ایران معاصر*، تهران، دانشگاه (امام صادق (ع))، ۱۳۹۳.

السلطنه در تبریز بود. عباس میرزا تا زنده بود سعی کرد رمز و راز این اتفاق را بفهمد و ظاهراً از دنیا رفت و عاقبت آن را فهم نکرد. عباس میرزا نایب السلطنه از جهت اینکه نخستین کسی است که پدیده‌ای را می‌بیند و از آن پرسش می‌کند، جایگاه مهمی در تاریخ ایران دارد. ژوبر فرستاده‌ای فرانسوی از قول عباس میرزا می‌نویسد: «بگو ای مرد خارجی؛ ما برای اعتلای ایران چکار باید بکنیم؟». نفوذ و گستردگی همین پرسش سترگ (ولی ساده)، زمینه شکل‌گیری علم‌شناسی ویژه‌ای در تاریخ ایران گردید که هنوز با آن مواجه هستیم. این وضعیت پرابهام، فقط به عباس میرزا اختصاص نداشت. اشخاصی چون **جمال‌الدین اسدآبادی**^۱ نیز با این سردرگمی مواجه بودند و حتی بعدها که علمای اسلام، آشنایی‌هایی با غرب پیدا کردند هیچگاه رمز و راز این غول شونددگی و فرایند آن را دریافتند.^۲

۶- مشروطه ظهور بی‌قید و شرط دوره‌ای در ایران است که برآیند تحول‌خواهی پس از تحقیرات جنگ‌های ایران- روس از یکطرف و امید به یافتن راه‌هایی با خوانش خرد غربی از طرف دیگر بود. حالا دو نگرش در ایران چنگ در چنگ هم انداخته بودند: از یک سو فلسفه، حقوق و علم‌شناسی غرب مدرن که پس از کنار زدن فلسفه و علم‌شناسی ایستای مسیحی کاتولیکی، رشد کرده بود و مرزها را درنوردیده بود و در سوی دیگر، خرد دینی که

۱ - حتی جمال‌الدین اسدآبادی که خود بسیار در غرب زیسته بود (و حتی در جماعت فراماسون هم وارد شد) و با جهان اسلام (بویژه سنن مصر) حشر و نشر داشت، نه قضیه را دریافته بود و نه راه حلی در آستین داشت.

۲ - ایرانی، افزون بر ۲ قرن است که در تب و تاب است. اگرچه نمی‌توان راه خروج از این بی‌قراری را به آسانی نشان داد، اما به آسانی می‌توان نقطه آغاز آن را مشخص نمود. به دنبال شکست‌های ایران از روس و از دست رفتن بخشی از پاره تن میهن و به دنبال آن، از دست رفتن پاره‌های دیگری همچون افغانستان، کردستان و بلوچستان و ... یکباره جامعه دچار بهت گردید. از یک طرف به حسب پاره‌ای از احادیث جعلی، سلاطین به حکومت حضرت صاحب‌الامر (عج) متبهی می‌شدند و قوای آسمانی، حافظ سرزمین حضرت اسدالله‌الغالب (ع) بودند اما از طرف دیگر ملت ایران متناوباً ضعف خود را به چشم خویش می‌دید و تحلیل می‌رفت. چندی علما حکم جهاد دادند که آنهم به دلیل ناآگاهی نسبت به امکانات دشمن و تحولات جهان، شکست خورد. آشوب‌های ذهنی در هر جامعه‌ای، بی‌قراری به دنبال می‌آورد و جامعه‌ی بی‌قرار، خطرناک می‌شود. در این شرایط تلخ است که بای‌گری ظهور می‌کند و بعلت وجود آن آشوب ذهنی، جایی در حوادث کشور برای خود دست و پا می‌نماید. جنگ‌های داخلی مرتبط به بایبگری و بهایی‌گری، ظرفیت‌های زیادی - بویژه نخبگان روحانی و غیر روحانی - را در تیررس انحراف و اتلاف قرار می‌دهد.

سده‌ها سرکوب و ضعیف شده و نتوانسته بود همپا با گسترش سرزمینی اسلام در جهان، رشد پیدا کند. البته ظرفیت فقهی توانست در مقطعی، فقدان خرد دینی را جبران نماید و این آنجا بود که روحانیت به این نتیجه رسید که حمایت از حکومت، دیگر به مصلحت نیست و لذا تسلیمات او را نسبت به باج‌خواهی‌های غرب برنتافتند و چنین شد که حکومت در مواجهه با مشروطه‌خواهان، دچار فتور و سستی گردید و نهایتاً به عدالت‌خانه (که بزعم متجددان و متدینان، اساس سامان کشور است) رضا داد. (در اینجا استطراداً به وضعیت علم و تربیت در ایران اشاره می‌کنیم و گزارش سرجان مالکوم در موقعیتی که طوفان جنگ‌های ایران و روس بر سر ملت در حال وزیدن است را می‌خوانیم. او که سفیر انگلیس در دربار فتحعلی‌شاه قاجار بین سال‌های ۱۸۰۰ تا ۱۸۱۰ میلادی بود چنین می‌نویسد: «... اهالی حالیه ایران، مثل مردم قدیم این ملک‌اند. از ریاضی کم سررشته دارند و نجوم را هم بیشتر به جهت تعیین اوقات و احکام (دینی) رایجه تحصیل می‌کنند و این علم است که جمیع ملت از پادشاه تا گدا، به آن اعتقاد دارند. قواعد بطلمیوس در باب صور و حرکات اجرام سماویه و هیئت و سطح زمین، مورد اعتقاد ایشان است ... از جغرافیا من حیث هو علم خبری ندارند ... از مساحی و پیمایش نیز تنها آن قدری باخبرند که همین قطعه از کره (زمین) که در تصرف ایشان است، نمی‌توانند به هیچ‌طور، درست تحدید و تحییط کنند ... دریای دانش در ایران علی‌الاقبال در جزر و مد بوده و مادامی که مردم ایران ملک تحت حکومت بی‌ثبات و بالغلبه‌اند، بر همین نهج خواهد بود»^۱.

۷- فرمان تاسیس دارالفنون در سال ۱۲۲۸ شمسی بود؛ ولی همان روزی که چند استاد خارجی برای تدریس پا به تهران گذاشتند، امیرکبیر را دستگیر کرده به کاشان می‌بردند. ۴۳ سال پس از تاسیس دارالفنون، نخستین دبستان را شخصی بنام **میرزا حسن رشدیه** به دستور دولت ابتداء در تبریز (۱۳۱۲ق) و سپس در تهران (۱۳۱۵ ق) افتتاح نمود.^۲

۱- بنگرید به: جان مالکوم، در بیان علوم و صنایع اهل ایران، بی‌تا، ۶۰۰-۵۹۸.

۲ - ناظم الاسلام کرمانی می‌نویسد: میرزا حسن رشدیه (پایه‌گذار مدرسه رشدیه تبریز) وقتی به تهران آمد تا در تهران هم مدرسه بسازد، فریاد مقدسین بلند شد که آخرالزمان نزدیک شده است که جماعتی بانی و لامذهب می‌خواهند الف و با را تغییر دهند، قرآن را از دست اطفال بگیرند و کتاب به آنها یاد بدهند (ناظم الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، بخش اول، جلد اول، تهران، رودکی، ۱۳۶۱: ۴۳۱). ناظم الاسلام همچنین یاد می‌کند از شیخ فضل‌الله که به او گفته بود: «ترا به

۸- اکنون قریب به ۱۱۰ سال است که حکمرانی در ایران معنایی دیگر یافته است. با این حال بر گرفتن گوشه‌ای از کوه اندیشه مدرن غربی در زیست بومی که از علم‌ورزی و خردورزی خالی است و ناگزیر است علم و فلسفه مدرن را بگیرد، منجر به تسلط گفتمان تضاد سنت- مدرنیته شده است. بموجب این گفتمان، باید کوشید هرچه زودتر دوران گذار را از سر گذراند. متجددان از فردای مشروطه، غالبیت مدرنیته را (که آنموقع فهمی سطحی و متضمن ظواهر مدرنیته بود) خواستار شدند. جدا از دخالت اجانب- که تا زمینه‌های داخلی فراهم نباشد، وجود نخواهد داشت- برخورداری متجددان از نقشه راه از یکطرف و اجتماعشان در پس زدن متدینان و جستجو برای یافتن یک مستبد تجددطلب از طرف دیگر، ۲۱ سال حکومت مدرنیزاسیون را توسط رضاشاه رقم زد^۱ و این گونه است که مشروطه شکست می‌خورد.

با تاسیس دارالفنون، نظام علمی به ظاهر کاربردی شکل می‌گیرد که پیشاپیش خصلتی ایدئولوژیک دارد. نظام علمی بعد از دارالفنون در تعاقب پرسش عباس میرزا، تاسیس دولتی مقتدر است که شرایط توسعه را مهیا کند؛ لذا می‌بینیم بنحوی طرح مسئله انجام می‌شود که بعداً در تئوری مدرنیزاسیون، تبلور پیدا می‌کند. از این خاستگاه، وضع حال به عنوان وضع گذرا تلقی می‌شود و امر اجتماعی به تقابل سنت- مدرنیته فروکاسته می‌شود. (توفیق، ۱۳۸۷) و این، همان چیزی است که از آن روز در فهم چیستی علم به عنوان گفتمان مسلط دو سده اخیر جهت‌گیری علم امروز ما را رقم زده است.

۴- ظهور ایده علم مدرن در غرب

در سال ۱۲۹۹ که مشروطه شکست می‌خورد، تاریخ علم‌شناسی در ایران دو پاره است: دوره

حقیقت اسلام قسم می‌دهم، آیا مدارس جدیده خلاف شرع نیست؟ ... آیا درس زبان خارجه و تحصیل شیمی و فیزیک، عقاید شاگردان را سخیف و ضعیف نمی‌کند (ناظم الاسلام، ۱۳۶۱: ۳۲۲). مخالفت روحانیت با مدارس جدید از سویی می‌توانسته احتمالاً متأثر از فشارهای صنفی بوده که توسط قشری از روحانیون مناطق و شهرها (که نوعاً تحصیلات اندکی هم داشته‌اند) و نگران تعطیل مکتب خانه‌های خود بوده‌اند، شکل گرفته و علمای بزرگی همچون شیخ فضل الله برغم تمایل قلبی، بلحاظ ضرورت حمایت از یکپارچگی روحانیت، از آن حمایت می‌کرده‌اند.

۱- حوادث نشان می‌دهد که علما و متدینان هم نه تصور درستی از مدرنیته داشتند و نه خرد دینی‌شان (به دلیل غیبت تاریخی) یارای پاسخگویی و واکنش مناسب داشت.

پیش از آن که طبیعیات ارسطویی - بطلمیوسی را شامل است و دوره پس از آن که علم‌شناسی فلسفی آگوست‌کتی (که بسیار تحت تاثیر فیزیک کلاسیک نیوتنی است) را در بر می‌گیرد. در واقع غرب از قرن شانزدهم، وارد مرحله جدیدی از تفکر گردید و ۳ تن (گالیله، دکارت و نیوتن) تحولات ژرفی را در خصوص ماهیت علم (به مثابه تاثیرگذارترین نظرات فلسفی که به گفتمان روشنگری و پوزیتیویسم نامور شدند) پی‌ریختند:

۴-۱- آرای دکارت

از نظر دکارت نقطه عزیمت معرفت‌شناختی، «من می‌اندیشم پس من هستم» است و از آنجا به تمام نتایج محکم و شک‌ناشدنی می‌شود رسید. او مدل مکانیکی برای جهان ارائه کرد و علت غایی را کنار گذاشت (او اندیشه مکانیکی‌اش را برای فیزیک که عبارت بود از وضوح و تمایز از هندسه استخراج نموده بود). دکارت بجای مشاهده از چند اصل محدود (مقبول) آغاز می‌کرد و انتظار داشت که تجربه هم آن نتایج را تأیید کند (خردگرایی بدنال ایقان است). از نظر او ایده‌های فطری یا تصورات کلی (اصول و قواعد خرد) در ذهن انسان وجود دارند: وجود خود، وجود جهان، از عدم، عدم می‌آید، وجود خداوند، و شماری دیگر گزاره‌های منطقی. کاربرد ایده‌های فطری با واقعیات بلاتردید است.^۱ با روش تجزیه یافته‌ها به بسیط‌ترین مؤلفه‌های سازنده و ترکیب آن در یک ساختمان به یک کل راستین - به زعم دکارت - دست پیدا می‌کنیم.

۴-۲- آرای نیوتن

آرای نیوتن بسیار تأثیرگذارتر از آرای دکارت در شکل‌گیری روشنگری و مدرنیته است. قواعد استدلال دکارتی، مبنای روانه و قیاسی است، قواعد استدلال نیوتن، از پدیدار می‌آغازد، مشاهده می‌کند، و موضوع علم را یافتن اصول و قوانین می‌داند. نزد نیوتن خرد، دیگر حاصل جمع «تصورات فطری» نیست که پیشینی و قبل از تجربه انسان داده شده باشد (خرد دکارتی) بلکه خرد نیوتنی عبارت است از نیرویی برای کشف حقیقت. روش نیوتن به کمک قواعد خود در واقع راهی را گشود که هر علمی کوشید آن را در قلمرو خود بکار برد؛ اما آیا

۱. فطری بودن در اینجا به معنای این نیست که کودک هم می‌تواند بواسطه آن‌ها، بیندیشد! مفاهیم فطری دکارتی به معنای آن است که ذهن، از آن ظرفیت برخوردار است و بواسطه تجربه قابل تبیین نیست.

براستی یافتن و استقرار امور واقع در قلمروهایی مانند روان‌شناسی و تاریخ به آسانی قلمرو فیزیک است؟

کاسیر عقیده دارد که **علم فیزیک، عاملی اصلی سکولارشدن اندیشه** در همه قلمروهاست؛ در واقع او مخالف کسانی است که نقطه آغاز جنبش روشنگری را موضوع مدارا بویژه در قلمرو مسایل دینی و عقیدتی می‌دانند. (کاسیر، ۱۳۷۰: ۲۸). کاسیر توضیح میدهد که قرن هجدهم را قرن فلسفه یا خرد نام نهاده‌اند. اما خرد چیست که دوره روشنگری را «عصر خرد» می‌نامند؟ در نظر ابتدایی آرای نیوتنی، روی دیگر آرای دکارت است؛ اما اینطور نیست. در واقع خرد به مثابه صندوقچه‌ای از تصورات فطری که بسان سکه‌ها حقیقت در آنها ذخیره شده باشد نیست، بلکه خرد، نیروی اصیلی است که ما را در کشف و تعیین حقیقت، راهنمایی می‌کند. همین تعیین حقیقت، هسته و فرض لازم برای هرگونه یقین واقعی را فراهم می‌آورد. سده ۱۸ خرد را به این معنی درک می‌کند و آنرا نیرو یا انرژی میدانند. در اینجا تفاوت مبنای دکارتی را با تجربه‌گرایی نیوتنی^۱ کاملاً آشکار می‌بینیم. در واقع نطفه علم سکولار با دکارت نبود که بسته شد، بلکه با قواعد ۴ گانه نیوتن بود که پدیدار گردید؛ اگرچه خرد روشنگری از تجزیه و ترکیب دکارتی خود را محروم ساخت (کاسیر، ۱۳۷۰) کاسیر هشدار می‌دهد که قرن ۱۸ برغم فوران تاریخ سازش، وقتی به جستجوی مفهومی دیگر برای حقیقت و فلسفه می‌پردازد (مفهومی که مرزهای حقیقت و فلسفه را گسترش داده و این دو را منعطف‌تر و ملموس‌تر و زنده‌تر نماید) دچار گرفتاری در تله نیوتنیسم می‌شود؛ یعنی روشنگری، تحول را از نظام‌های فلسفی گذشته نمی‌گیرد، بلکه ایده‌آل خود را بر الگوی علم فیزیک زمان خود می‌آفریند (کاسیر، ۱۳۷۰: ۶۱).

۴-۳-۱ اگوست کنت

در همان سالها که ایران و روس سرگرم خونین‌ترین جنگ‌ها بودند، در فرانسه (در تعاقب اندیشه روشنگری) تفکر جدیدی در حال زاده شدن بود که هنوز که هنوز است، تاریخ علم و

۱. برای تشریح بیشتر تفاوت‌های مذکور که از آن تحت عنوان سنت‌های «بیکنی» و «ریاضی» یاد می‌شود بنگرید به:

توبی‌ای. هاف، **خاستگاه نخست علم جدید**، برگردان، حمید تقوی‌پور، مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، ۱۳۸۴

اندیشه (پس از دو سده) از تاثیر آن خلاصی نیافته است. **اگوست کنت**^۱، فرزند خرد روشنگری است و نخستین سنگ بنای پوزیتیویسم را بنا نهاد. او پراکنده‌گویی‌های تجربه‌گرایان انگلیسی را به سامان آورد. او سه دوره را برای بشر قایل شد: **دوره الهیات**، **دوره متافیزیک و دوره تحصلی**^۲. از نظر او در دوره سوم (که اکنون بشر وارد آن شده)، انسانها بواسطه استدلال و تجربه، قوانین واقعی پدیده‌ها را کشف می‌نمایند. در این دوره، انسان‌ها در می‌یابند که قوانین، وجود دارند، جهان می‌تواند بواسطه علم و اندیشه خردمندانه، قوانین و مشاهده، بنحو عقلانی توضیح داده شود. کنت به عنوان یک پوزیتیویست به ماوراء الطبیعه باور نداشت و سال ۱۸۰۰ میلادی را ورود به دوران مذهب تحصلی اعلام کرد. از نظر او علمی که در آن اندازه‌گیری بکار می‌رود **کاملترین علم** است. **اگوست کنت**، با طرح کاشفیت علم و صدق آوری آن، راه را برای مسلکی گشود که **بعدها دین را هم در مرتبه پایین‌تر قرار داد**؛ زیرا بزعم او صدق و کاشفیتی که در علم سراغ داریم، در تکاملی‌ترین وضعیت تاریخ، نصیب بشر شده و نتیجه طرد دیانت و ما بعدالطبیعه بوده است. **اگوست کنت**، استخراج‌کننده فلسفه‌ی علمی‌ای است که از تجربه‌گرایان انگلیسی، دکارت، گالیله و نیوتن و نهایتاً اصحاب **دائرة العمارف و تفکر روشنگری** (یا همان ایده علم مدرن) به دست آمده است.

۴-۴- مشخصه‌های علم مدرن

ایده علم مدرن یا علم اروپایی که هسته فلسفی تفکر پوزیتیویستی کنتی بود در آن زمان چشم‌ها را خیره کرد، اما تنها (یک سده بعد) بود که ۵ مشخصه آن روشن گردید:

الف- عینیت باوری (Objectivism)

* سبک فکری و جایگاه تاریخی- اجتماعی فاعل شناسا در معرفت او دخیل نیست.

1 - Auguste Comte

۲- ادوار سه‌گانه کنت، بسیار بر مارکس تاثیر گذاشت و در شرح ماتریالیسم تاریخی، از آن بهره برد. البته مارکس تاریخ روشنگری را چیزی جز تاریخ پیدایش و رشد و سپس نبرد «طبقه بورژوا» با «طبقه فنودال» و سرانجام پیروزی «بورژوازی» نمی‌دانست.

ب- سیانتیسم (Scientism)

* الگوی گالیله‌ای در مورد علوم طبیعی در مورد علوم انسانی - اجتماعی نیز صادق است.

پ- تکنیسیسم (Technicism)

* علم چیزی بیش از «تخنه» نیست. چیزی کارآمد برای دستکاری و بهره‌مندی از طبیعت.

* علم هیچ فهمی برای هستی‌شناسی زندگی ادراکی و معنای آن ندارد.

ت- چارچوب زدایی (الگوی ذهن خنثی)

* برای علم‌ورزی، هیچ نیازی به سبک تفکر، جهان‌بینی علمی، هسته هرمنوتیکی، پارادایم، حیث التفاتی، افق معنایی «اندیکس رشته‌ای»، در-جهان-بودگی و ... نیست. هرگونه باور قبلی باید برای علم‌ورزی، ازاله و حذف گردد.

ث- ارزش زدایی (نفی نسبی‌گرایی)

* دخالت ارزش‌ها در علم‌ورزی به معنایی کثرت علم بوده و متضمن نسبی‌گرایی است.^۱

این ۵ ویژگی با دکارت‌گرایی^۲ (میناگروی) مشارکت دارند. (بابیج، ۲۰۰۷: ۴۸).

۵- علم‌شناسی مارکسیسم ایرانی

۱- در حالی که غرب در دهه‌های پایانی قرن ۱۹ داشت درد زایمانی را تجربه می‌کرد که زمینه‌ساز تردیدهایی نسبت به علم مدرن بود، یک بازیگر شگفت‌انگیز وارد صحنه ایران گردید: مارکسیسم روسی. و این اولین آشنایی ایرانی با مارکسیسم بود. پیش زمینه افکار لنین را می‌توان در میراث استبداد تزار روسیه جستجو کرد که باز تولید الگوی سیاسی تزاری را مدنظر داشت. لنین برخلاف سوسیالیست‌ها که مذهب را امر خصوصی می‌دانستند، مذهب را عامل جهل می‌دانست. لنین با نظریه انقلاب با تاکید بر اراده‌گرایی (ولونتاریسم) و القای آگاهی طبقاتی بر توده‌ها در پی انقلاب روسیه بود، رحجان عین بر ذهن به عنوان اساس ماتریالیسم روسی، واقعیات اجتماعی را با ذهن منفعل انسان که صرفاً جایگاه بازتاب واقعیات بود، مورد بحث قرار می‌داد و برخلاف مارکس، نظم را زاییده ذهن خلاق که محصول رابطه

۱- نسبی‌گرایی نخستین بار از سوی پوزیتیویست‌ها ابداع شد و مرادشان کسانی بود که قایل به جایگاه ارزش در علم ورزی بودند.

غلبه‌ای عین بر ذهن است می‌دانست.

۲- لنینیسم نوآوری خاصی نیست بلکه اهمیت آن بیشتر از جهت تجدیدنظر و سازگار کردن مارکسیسم انقلابی با وضعیت روسیه و به عبارت دیگر پایه‌گذاری نخستین توجیه نظری براساس مارکسیسم و تجدیدنظر در آن برای فعالیت و کسب قدرت در یک کشور توسعه نیافته و به پیروزی رساندن انقلاب در پهناورترین کشور جهان است. توفیق انقلاب مارکسیستی را در سرزمین تزاری، مرهون دو عامل باید دانست: نخست: مدل حکمرانی تزاری و دوم پربهادادن به آگاهی طبقاتی والیتسیم. برآیند این دو عنصر، استبداد بود. وقتی لنین میان بر تاریخی را برای رسیدن به سوسیالیسم بر می‌گزیند، لاجرم فشار قهر و خشونت طبقه‌ی حاکم، جایگزین آگاهی طبیعی برآمده از سلطه مناسبات بورژوازی می‌گردد. به این ترتیب در صدر همه مانیفست‌ها و قطعنامه‌ها، خشونت انقلابی - اگرچه نانوشته - خودنمایی می‌کند. و همین فهم محورین از معنای انقلابی بودن، شاکله تمام فهم‌ها از انقلابی‌گری را در سده آینده جامعه ایران، پیرایخت. جمعیت اجتماعیون عامیون که توسط مارکسیست‌های روسی تاسیس می‌شود، در مرامنامه خود صریحاً به اعدام به عنوان جواب بی‌انضباطی حزبی، اشاره می‌کند. این جمعیت به تقلید از انقلابیون خلقی روسی، ترور سیاسی را برای از میان بردن مرتجعین و دشمنان خود واجب و ضروری دانست. همچنین این جمعیت یک گروه فدایی داشت که احکام صادره از سوی ریاست جمعیت برای آنها لازم الاجرا بود! جریان مارکسیسم لنینی ایرانی، دوران اول حیات خود را تا سال ۱۳۱۵ (که مقان با برچیده شدن جریان موسوم به گروه ۵۳ نفر بود)، تداوم بخشید.

۳- معمولاً چنین گفته می‌شود که رهبر گروه (تقی ارانی) به دلیل اینکه مارکسیسم را در اروپا خوانده و با تفاسیر اروپایی از مارکسیسم آشنایی داشت، فهم متفاوتی را از این تفکر در ایران پیش کشیده است. البته می‌توان قبول کرد که با ارانی، مارکسیسم به مثابه یک فلسفه علمی (که مارکس آن را ادعا می‌کرد) مطرح گردید. او در شاخه‌های مختلف علوم، (بویژه علوم دقیقه) نظریات مارکسیستی را مطرح و در قالب جزوات آموزشی تالیفی درسی، منتشر می‌نمود و بیشتر در کسوت یک دانشمند (و نه یک مبلغ کمونیسم) ظاهر می‌شد.

جایگاه تبلیغی - تئوریک ارانی در ایران بسیار بلند است؛ او در شرایطی به بحث‌های نظری دامن زد که عناصر چپ و هواداران آنها گرفتار فقر سواد و اندیشه در فلسفه ماتریالیستی

بودند. وزانت جایگاه نظری او تا حدی بود که **استاد مطهری** در مقدمه «اصول فلسفه و روش رئالیسم» متذکر می‌گردد که در پاورقی‌ها آنجا که آرا و عقاید مادیین مطرح می‌شده، بیشتر به نوشته‌های دکتر ارانی استناد نموده است. مطهری می‌افزاید: «با آنکه ۱۵ سال از مرگ ارانی می‌گذرد، هنوز طرفداران ماتریالیسم دیالکتیک در ایران نتوانسته‌اند بهتر از او بنویسند». از دیدگاه مطهری «ارانی ماتریالیسم دیالکتیک را سرو صورتی بهتر از آنچه مارکس و انگلس ولنین و غیره داده بودند، داده است و از آن جهت کتاب‌های فلسفی وی بر کتاب‌های فلسفی پیشینیانش برتری دارد». (مقدمه اصول فلسفه و روش رئالیسم)، ارانی، جریان‌های سیاسی کمونیستی رو به موت ایران را با دامن زدن به بنیان‌های فلسفی، تجدید حیات نمود؛ اما متأسفانه در همان دوران، مجامع دینی و علمایی ایران، منفعلانه و بهت زده به این اقدامات می‌نگریستند.

از منظر علم‌شناسی، مارکسیسم روسی اگرچه در تعاقب مارکسیسم ژنریک، چیزی غیر از پوزیتیویسم شناخته نمی‌شد (اگرچه بعدها ظرفیت غیر پوزیتیویستی آن توسط مکاتب انتقادی قدیم و انتقادی جدید مورد توجه و یا بحث قرار گرفت)؛ معذالک جهالت‌هایی در علم‌شناسی مارکسیسم لنینی می‌بینیم؛ به عنوان نمونه کمیته مرکزی حزب کمونیست روسیه، تئوری نسبت انیشتین را به دلیل عرضه «مطلق‌های طبیعت» ارتجاعی نامید و آن را از دسیسه‌های بورژوازی منحن خواند.

۴- برغم پایان فعالیت رسمی حزب توده در ۲۸ مرداد ۱۳۳۲، تفکر مارکسیستی به لحاظ همان گفتمان‌سازی قوی و مسلط، در حوزه آکادمیک راه خود را ادامه داد. علم‌شناسی مارکسیستی پس از ۲۸ مرداد بر عهده افرادی همچون **امیرحسین آریانپور**^۱ گذارده شد که در آثار خود، این علم‌شناسی را تبلیغ و رفع شبهات هواداران می‌نمود (نفوذ مارکسیسم روسی در ایران تا آن اندازه قوی بود که هنوز هم پس از چند دهه از پیروزی انقلاب رگه‌های آن را در ادبیات انقلاب اسلامی، مشاهده می‌کنیم).

۱- اصطلاح «گرایی» در برابر ism از اوست.

۲- مثلاً در جریان شکاف بین جناح آقای هاشمی رفسنجانی و جناح مهندس بازرگان در سالهای نخست انقلاب، آیت الله هاشمی نخستین کسی بود که با لیبرال خواندن جناح مهندس بازرگان، استفاده از واژگان حزب توده در جناح خود را کلید

۵- سرکوب‌های رژیم پهلوی پس از کودتای ۲۸ مرداد، جوانه تفکر مبارزه مسلحانه را در برخی محافل سیاسی که در دهه ۴۰ تشکیل شده بودند، پدیدار ساخت. یکی از این حلقه‌ها را احمدزاده تشکیل داده بود که قایل به مارکسیسم-لنینیسم بود و در آن آثار و افکار کسانی چون چه گوارا، ژرژ دبره و نظریه‌های جنگ چریکی شهری که توسط کارلوس ماریگلا انقلابی برزیلی، ابداع شده بود را مطالعه می‌کردند (مجموعه مقالات او تحت عنوان مبارزه مسلحانه، هم استراتژی، هم تاکتیک، یکی از مهم‌ترین آثار تئوریک جنبش چریکی مارکسیستی را رقم زد).

احمدزاده سپس با بیژن جزنی همکاری کرد و آن‌ها با تحلیل شرایط اجتماعی و سیاسی ایران آن روز به این نتیجه رسیدند که با توجه به وضعیت متفاوت طبقه کارگر و ساختار رژیم پهلوی و فشار و سرکوب و مقایسه آن با وضعیت رهبران و کارگران روسیه در سال‌های نخست قرن بیستم، باید به چاره‌جویی در خروج از بن‌بست پیش آمده ناشی از رخوت و سستی حاکم بر جریان چپ برآیند. این دو معتقد بودند که خشونت دولت پلیسی ایران، کارگران را حتی از به دست آوردن آگاهی سندیکایی محروم کرده است، چه برسد به دسترسی به آگاهی سیاسی لازم برای مبارزه انقلابی.

نکته قابل توجه **عمل‌گرایی** مفرط و کم‌اهمیت دادن به مباحث تئوری در رسالت ایندو برای ساخت یک جنبش انقلابی بود. احمدزاده می‌گوید: تنها از طریق حضور و مشارکت در انقلاب و تجربه بی‌واسطه آن است که دانش و روش انقلابی به دست می‌آید. وی معتقد است که هدف همه جنبش‌های انقلابی - مسلحانه، قیام علیه دشمنان مردم است نه افزایش آگاهی سیاسی در یکایک افراد ملت- و این دیدگاه جزنی کاملاً بر ایده احمدزاده مبتنی بر «**تقدم انکارناپذیر پراکسیس بر تئوری**» سازگار بود. احمدزاده این عقیده را از **رژیم دبره**

زد.

۱- تقدم پراکسیس بر تئوری اگرچه در مکتوبات مجاهدین خلق مستقیماً مورد اشاره قرار نگرفته ولی کانونی‌ترین آموزه تشکیلات مجاهدین خلق بوده است. مجاهدین با بحث ضرورت تقدم عینیت بر ذهنیت آغازیدند و سپس خواستگاه طبقاتی را عامل تیرگی عینیت دانسته و لذا برای شفاف‌ساختن آن، عضو را به کردیدور اقدامات عملی می‌رانند. این کردیدور از کار در کوره‌پزخانه‌ها و دباغی‌ها شروع می‌شد تا شکنجه رفقا برای محک‌زدن تحمل عضو پیش‌می‌رفت. در دوران

می‌گیرد و مدعی می‌شود که در ایران، مثل آمریکای لاتین، انقلابی بودن فقط به این نیست که کسی عضویت صوری در یک حزب داشته باشد، بلکه به عمل است.^۱ (خود احمدزاده در سال ۱۳۵۰ دستگیر و چند ماه پس از آن تیرباران شد).

این جریان، همه شکست‌ها و تلخ‌کامی‌های چندین دهه جریان چپ در جامعه ایران را ثمره بی‌عملی آن ارزیابی می‌کرد. تجارب جدید در آمریکای لاتین و چین، که جنبش‌های چپ را قادر ساخته بود با تکیه بر مبارزات مسلحانه به پیروزی‌هایی دست یابند، بدون آنکه درگیر مباحث پیچیده تئوریک شوند، مایه دل‌خوشی شده بود. از این‌رو عمل‌گرایی در نظر گاه این طیف جدید جریان چپ، چیزی جز مبارزات مسلحانه و عمل‌نظامی-چریکی در برابر امپریالیسم و ایادی داخلی آنها نبود. احمدزاده از جنبش کمونیسم می‌خواست که «نقد اسلحه» را جایگزین «اسلحه نقد» کند. (احمدزاده، بی‌تا: ۸۱)

فروکاستن مبارزه به عمل چریکی و مبارزه مسلحانه، گرایش و رویکرد جدیدی در جریان چپ بود که توانست جوانان مایوس از مبارزات سیاسی و مبارزات گروه‌های محافظه‌کار چپ و راست و سخت‌آزرده از اقدامات خشن رژیم پهلوی و خسته از مباحث پیچیده تئوریک را مجذوب خود کند. بیشترین تأثیر عمل‌گرایی، ارضاء اعضا و هواداران به اینکه با یک رشته اقدامات عملی (که بخشی زیادی از آنها فایده‌چندانی هم نداشت) می‌توانند رسالت‌های بزرگی را انجام دهند، بود؛ این جنبش عمل‌گرایی در دهه دوم ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰، تعداد زیادی اعضا و هواداران کم‌دانش ولی پر تعصب (با رگ‌های گردن آخته) تحویل جامعه داد.

۶- گسترش مارکسیسم انقلابی در جهان، زمینه فهم‌های عمیق‌تر و صحیح‌تری از دوران پسا استعمار فراهم آورد: از جمله تقویت رهیافت جهان‌سوم‌گرایی در جریان چپ بود.^۲

مذهبی بودن سازمان، از این کریدور تحت عنوان «خودسازی» نام برده میشد. کریدور خودسازی (که ادعا می‌شد در هر گام، فرد به عینیت‌های غیرطبقاتی بالاتری دست می‌یابد) برگرفته از بینش فیثاغورثی بوده و برای افرادی که مسئله‌دارخوانده می‌شدند، با قاطعیت تجویز می‌شد.

۱. بنگرید به: مسعود احمدزاده، مبارزه مسلحانه، هم استراتژی، هم تاکتیک، بی‌تا، ۴۹.

۲. جهان‌سوم‌گرایی به دیدگاهی تحلیلی اشاره دارد که در اواخر دهه ۱۳۳۰ ظهور کرد و در دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ به عنوان

۶- علم‌شناسی بازرگان

۱- مهندس مهدی بازرگان تحت تاثیر کانتی‌ایسم که در غرب آموخته بود ظاهراً عقل نظری پوزیتیویستی را در کنار عقل عملی اسلامی قرار می‌داد و از همین زاویه توجیه علمی آیات و روایات در صدر کوشش‌های علمی-دینی او قرار گرفت. میدانیم که از دیدگاه کانت: اعتبار علم محصول جنبه تجربی آن است. دلیل این اعتبار، مطابقت (Adequatio) مقولات فاهمه با تجربیات عینی است (فلسفه نقدی، ماهیتاً فاقد عینیت است، ولی آن را به کار می‌برد). قضایای علمی، قضایای تالیفی ما تقدم هستند یعنی کلی و ضروری. این دو، ویژگی قضایای علمی را می‌سازند. پس کانت دو قلمرو برای علم می‌شناسد ریاضیات و فیزیک، سرمشق کانت، فیزیک نیوتن بود. زیرا در فیزیک نیوتن ثابت می‌شود که طبیعت تابع اصول و قوانین ثابت است و همین اصول و قوانین ثابت است که در فاهمه و ذهن ما به صورت مقولات فاهمه، ظهور یافته‌اند. استعلای کانت فرا تاریخی و طبق روایت علمی نیوتن است (یعنی زمان و مکان مطلقیت دارد)؛ پژوهش علمی از نظر کانت یعنی: جستجو برای عینیت یابی از منظری فرا تاریخی. مفروض کانت این است که اندازه‌گیری یعنی حضور واقعی شیء

دلایلی برای مارکسیسم ارتدوکس رواج یافت. این رهیافت در ابتدا جهش به جنبش‌های آزادی‌بخشی بود که در آن زمان در آمریکای لاتین، آسیا و آفریقا (در الجزایر، کوبا، گینه بیسائو) در حال شکل‌گیری بودند و توالی تدریجی‌گرایی قدیمی را مبتنی بر سه مرحله پیایی: صنعتی شدن، شکل‌گیری طبقه کارگر و انقلاب پروتلارایی را رد کرد. از جمله نویسندگان و فعالانی که با دیدگاه جهان سوم‌گرایی همراه بودند، رژی دبره دوبره، ارنستو چه گوارا، سمیرامین، گوندرفرانک، پل سونیزی، لئوهرمن و هری مگداف بودند که تمامی آنها نه تنها بر متفکران و فعالان جهان سوم، بلکه بر جنبش‌های موجود در کشورهای پیشرفته سرمایه‌داری نیز تأثیر زیادی بر جای گذاشتند. نوشته‌ها و آرای مائوته‌دونگ، رهبر انقلاب کمونیستی چین نیز بر این گرایش بسیار تأثیرگذار بوده است. این نویسندگان مدعی‌اند که مشکلات جهان سوم معلول نفوذ امپریالیسم است و روی دیگر سکه توسعه جهان اول، توسعه نیافتگی جهان سوم است. آن‌ها هم‌چنین مدعی هستند که «سرمایه‌داری وابسته» شکلی «انحراف یافته» از توسعه و معلول استثمار نو است. این نظر گاه بر آن است که درون یک بستر سرمایه‌داری، چشم‌اندازی برای توسعه جهان سوم وجود ندارد. بعدها این نظریه به «نظریه اقتاع» معروف شد. بنابراین راه‌حل نهایی توسعه‌نیافتگی و استثمار جهان سوم توسط امپریالیسم، «گسستن» از نظام امپریالیستی از طریق جنبش‌های آزادی‌بخش و انقلاب‌های مردمی است. برخی از اندیشمندان، این فرایند نظری را به‌عنوان جایگزینی «دگم جدید جهان سوم‌گرایی» به جای «دگم مارکسیسم شوروی» در دهه ۱۳۴۰ توصیف کردند. در نظریه جهان سوم‌گرایی این اعتقاد وجود داشت که می‌توان یک مدل انقلابی را به دیگر کشورها صادر کرد. (حاجیکلایی، ۱۳۸۹: ۲۹۰).

اندازه‌گیری شده^۱ و لذاست که کانت معتقد بود که عقل نظری را از تمامی ابعاد متافیزیکی، پالوده ساخته، تا جا برای ایمان باز شود و همین تفکر، بازرگان را مجذوب نمود تا آن را در تمامی آثار خود منعکس نماید.^۲

۳- بازرگان شیفته ترمودینامیک بود. در واقع تئوری ترمودینامیک، به خصوص نظریه تعادل Equilibrium (که زیربنای این علم طبیعی محسوب می‌شود) منبع الهام برای افکار اجتماعی و سیاسی او شد. ترمودینامیک علم رابطه میان کار، حرارت، گرما و انرژی و همچنین رفتار سیستم‌های طبیعی در شرایط تعادل است. یکی از اصول ترمودینامیک اشاره به این مفهوم دارد که هر نوع سیستم مادی، چه آنها که ماده و انرژی را با محیط خود رد و بدل می‌کنند و چه آنها که نمی‌کنند، به خودی خود به سوی حالت تعادل تمایل دارند. اگر شرایط خارجی تغییر کند (مثلاً سیستم بزرگ‌تر شود) مشخصات ذکر شده نیز عملاً تغییر خواهند کرد. علم ترمودینامیک شرایط تعادل را از نظر حرارت، فشار و ترکیب شیمیایی تعریف می‌کند. تغییرات را به زبان ریاضی می‌گوید و ایجاد شرایط ثابت و تعادل سیستم را پیش‌بینی می‌کند.^۳ (برزین، ۱۳۷۴: ۳۰۱)

اولین اصل ایدئولوژی اسلامی بازرگان اصل قانون طبیعی است که بر اساس آن طبیعت را نظم مشخصی است. نظم و قانون توسط «ناظم» حاکم شده و قبول آن معنای دقیق دین اسلام یعنی «تسلیم» به قوانین است. (بازرگان همانند علامه طباطبایی کلمه «اسلام در آیه إِنَّ الدِّینَ

۱- البته میدانیم که مکانیک کوانتومی این مفروض را رد کرد، زیرا این مشاهده‌کننده است که بین مکان و مومنتوم، تصمیم می‌گیرد. ضمناً در QM اندازه، به منزله عینیت نیست و چیز زیادی در مورد اویژه به ما نمی‌گوید.

۲- مشی علم گرایانه مهندس بازرگان بر مذاق علی شریعتی، خوش می‌آمد. در دیداری که در تابستان سال ۱۳۴۶ نگارنده در منزل دکتر شریعتی با وی داشت، وجد فراوان او را از وصول و مطالعه متن اولیه «باد و باران در قرآن» مهندس بازرگان کاملاً بخاطر دارد. شریعتی تبیین‌های علمی قرآن را در فهم بهتر آن، تعیین کننده می‌دانست.

۳- علم ترمودینامیک در قرن نوزدهم میلادی، هم‌زمان با پیشرفت روزافزون موتورهای حرارتی به وجود آمد. می‌دانیم که موتور حرارتی حرارت را به کار تبدیل می‌کند اما مقداری از انرژی قابل استفاده را از دست می‌دهد. از دست رفتن حرارت غیرقابل اجتناب است چرا که امکان تبدیل صددرصد حرارت به کار وجود ندارد. اصل اول ترمودینامیک قانون تبدیل انرژی است که تأکید دارد علی‌رغم تغییر شکل، کمیت انرژی تغییر نمی‌کند. در اصل دوم آمده است که انرژی در سیستم بسته کهولت یا اتروپی ندارد. اصل سوم به این نکته اشاره دارد که هر چه به حداقل حرارت نزدیک شویم بهره‌برداری از انرژی مشکل‌تر می‌شود.

عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَام... را به معنای تسلیم میدانند). هدف سیاسی بازرگان از طرح این اصل ظاهراً دو چیز بوده: اول آنکه ادعای رهبر مملکت را به حق حکومت مطلق مورد تردید قرار دهد، دوم آنکه در برابر جریانهای فکری تجدد طلب و چپ جبهه بگیرد (بازرگان پس از کودتای ۱۳۳۲ مسائل «تکامل اجتماعی» و «حاکمیت قانون در جامعه» را مطرح کرده بود). مسئله اول این معنا را القاء می‌کرد که مذهب به وسیله وحی پیامبران خدا به تدریج تکامل پیدا کرده است انسان باید همان راه تکامل را طی کند ولی برای وفق با قوانین مذهب و اجتماع، متکی به عقل باشد. مسئله دوم این معنا را القاء می‌کرد که اجتماع یک پدیده طبیعی است و قوانین مشخصی ماهیت کلی و جزئی آن را تعیین می‌کنند. این قوانین (که در طبیعت پدیده‌ها وجود دارند) باید به شکل قوانین اجتماعی جاری و رعایت شوند. (برزین، ۱۳۷۴: ۳۰۱)

بازرگان از منظر علم شناختی میان قوانین فیزیکی و اخلاقی تفاوتی قائل نمی‌شود و میان جنبه‌های خبری - تعریفی و تجویزی تمیز نمی‌گذارد. با این زمینه قبلی است که بازرگان موضوع قانون طبیعی را در کتاب «تاریخ نظریات سیاسی» سابین خوانده و سپس آن را سنگ اول زیربنای ساختار ایدئولوژیکی خود قرار داده و در کتاب بعثت و ایدئولوژی آورده است. بازرگان در تعریف آنچه که خود قانون طبیعی و یا واقعیت می‌خواند می‌نویسد «این همان فرضیه اولیه است که در قرن ۱۷ به وسیله اروپاییها مورد نظر قرار گرفت و کلیه ایدئولوژیها به نحوی از انحاء بر محور آن می‌گردند و متکی هستند. به عبارت دیگر همه متفکرین مدعی هستند که مکتبشان مبتنی بر قوانین طبیعی حاکم بر جهان و بر انسان است.» (برزین، ۱۳۷۴: ۳۰۱) به نظر بازرگان قانون طبیعی به این معناست که جهان را نظمی و نظامی است و خلاف نظر طبیعیون، آفریننده و آقایی دارد. می‌نویسد: «در طبیعت یک نمونه واحد یا یک قانون تکامل وجود دارد که مراحل لازم تکامل اخلاقی و اجتماعی را نشان می‌دهد اما ما برای طبیعت حاکمیت قائل نیستیم بلکه خالق اداره کننده طبیعت را حاکم می‌شماریم.» او استدلال می‌کند که اگر بپذیریم که قانون‌گذار اولی وجود دارد باید ضرورت رعایت قوانین وحی الهی را بپذیریم، چرا که رعایت قوانین الهی به معنای همراهی با طبیعت و استفاده از منابع آن است. به عبارتی دیگر بر پایه این فرض که خدا طبیعت را نظم داده است قوانین مذهبی عین قوانین طبیعی هستند و اینجاست که معنی دقیق اسلام (به مفهوم تسلیم) روشن می‌شود. تسلیم اسلام همان تسلیم به قانون طبیعت است و پذیرش قانون

طبیعی عین پرستش خداست و قبول قانون الهی عین واقعیت‌گرایی است. (برزین، ۱۳۷۴ : ۳۰۱)

بازرگان می‌گوید اگر واقعیت قانون طبیعی را بپذیریم و اگر خدا را قانون‌گذار اول بدانیم «دیگر، از نظر دینی هرگونه سلطنت و فاعل مایشائی و صاحب اختیاری و مالک‌الرقابی بر مردم به منزله مشارکت در شئون خاصه ربوبیت و داعیه الوهیت است و قبول و اطاعت از چنین حاکمی، که در زبان قرآن و ائمه‌اطهار طاغوت نامیده می‌شوند، شرک به خدا است.» (میتوان ادعا کرد که چنین بحثی تقریباً از بحث نائینی اقتباس شده است). (برزین، ۱۳۷۴ : ۳۰۱)

۷- علم‌شناسی مجاهدین خلق

علم‌شناسی مجاهدین خلق از چند پیشینه تاریخی اثر پذیرفته بود:

الف) رازوری فیثاغوری - اسماعیلی؛ این رویکرد از جنبه علمی، آموزش‌های درون سازمان را مقدس وانمود می‌کرد تا باورپذیری را سهل نماید و مضافاً انتقادات را جهل وانمود می‌کرد؛ رهبری و کادرهای بالای سازمان، در هاله‌ای از تقدس قرار می‌گیرند که از جنبه روانشناختی، حالتی اسطوره پذیرانه را به عضو القاء نمایند. رهبران سازمان همواره بیشترین بهره را در القاء منویات سطحی و تحلیل‌های عوامانه به بهانه فضای پلیسی و ضرورت اختفاء و پنهان‌کاری، می‌بردند. درنگی در آرای ایشان که هر از گاهی تحت عنوان بیانیه، کارنامه یا تحلیل منتشر می‌شد نشان می‌دهد که چگونه مطالب سطحی، با ادبیات محکم و سرکوبانه‌ای به رشته تحریر در می‌آمد و تحویل اعضا می‌شد.^۱

ب) خشونت نهادینه شده در مارکسیسم ایرانی و معادل دانستن «انقلاب» با «اعدام» و

۱- به عبارت دیگر ما صرفاً با پنهان‌کاری و پنهان‌پژوهی در سازمان مواجه نبودیم بلکه رازوری متهمی به تصویر فرا بشری از اعضای کمیته مرکزی سازمان و اطاعت محض را شکل می‌داد.

۲- با بهره‌گیری از ایده عمل مدرن در دین، هر مخالفی را مجبور به کار در کوره‌پزخانه‌ها و مشاغل بسیار سخت می‌کردند و همین القاء که کاریدی چاره ایدئالیسم شما است، در بسیاری موارد این تمثیت، اثر لازم را می‌کرد و عضو به اطاعت کامل در می‌آمد! بایکوت هم نقش تعیین‌کننده در تسلیم‌انگیزی می‌نمود. (در مورد عمل‌گرایی مدرن و تأثیر آن بر دین، آرای پازوکی بسیار قابل توجه است. بنگرید به: شهرام پازوکی، عمل‌گرایی مدرن در دین، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه، ۱۳۹۱)

«خشونت» از بدو ورود این مسلک در قالب اجتماعيون- عاميون، به ایران، آیات مربوط به قتال در قرآن قبل از مارکسیست- لنینست شدن سازمان، بنحو گسترده مورد توجه بود و حضرت علی (ع) بیشتر نماد خشونت انقلابی بود تا پایه‌گذار اندیشه شیعی یا کامل‌کننده فلسفه الهی اسلام. خشونت، فقط یک تاکتیک نبود، بلکه بعد نظری هم داشت؛ بدین معنی که تنها پراکسیس همراه خشونت می‌تواند واجد افاده معرفت‌شناختی باشد. خشونت و تلخ کلامی به عادت ثانویه هر مجاهد تبدیل شده بود و اساساً هیچ رویکرد سیاسی‌ای که عنصر قتل و انفجار در آن، محوریت نداشته باشد، توسط این سازمان پذیرفته نمی‌شد. اگرچه یکی از آموزه‌های بنیادین مارکسیسم- لنینسیم، سانترالیسم دموکراتیک بود، با این حال راز و رانگی و اختفاء، چنان مرکزیت و کادرهای سازمان را غرق دیکتاتوری نموده بود که هیچگاه در سازمان، دموکراسی گفتگویی حتی در ابتدایی‌ترین شکل آن مجال بروز نیافت.

پ) **تعصب کور سازمانی:** در تاریخ معاصر ایران هیچ تشکیلاتی را نمی‌شناسیم که به اندازه این سازمان، مستغرق در تعصب کور بوده باشد (در این مورد خاص هم تعصب ورزی اعضای سازمان در مقایسه با دیگر سازمان‌های مارکسیستی ایران، به مراتب غلیظ‌تر بوده است).

معمولاً در مباحثات درون تشکیلاتی، این تعصبات حمل بر مقاومت گردیده و شاهدی بر صحت آرای سازمان تلقی می‌شد.

ت) **تخفیف و تحقیر روحانیت:** مجاهدین خلق روحانیت را متهم می‌کردند که اولاً ایشان قشری راحت طلب‌اند و آنهایی هم که مبارزند، مبارزه برایشان تقدم و اولویت نداشته و جنبه دست‌چندم دارد. اولویت ایشان پول و شهرت است که تازه شهرت‌شان را هم از قبل مجاهدین بدست می‌آورند و ثانیاً هیچکدام در زندان، شکنجه‌نکشیده و حاضر به تحمل شرایط سخت زندانها نبوده‌اند. آنها ادعا می‌کردند که در تاریخ اختناق، تنها یک مورد شکنجه نسبت به روحانیان انجام شد و آنهم مربوط به آیت‌الله غفاری بود که آنهم کذب بوده! ثالثاً روحانیت، تقابل جدی با رژیم ندارد و با آن در حال داد و ستد بوده و هست (آنها به‌عنوان نمونه اخذ گذرنامه هاشمی رفسنجانی از شاه با درخواست امام موسی صدر^(ره) را ذکر

می‌کردند و به کاسبی‌های گسترده شخصی او اشاره می‌نمودند.^۱ می‌توان گفت از نظر علم‌شناسی، مجاهدین خلق متمایل به علم‌شناسی پوزیتویستی (متأثر از مارکسیسم و سیانتیسم) بوده و در عین حال، مارکسیسم را نه به عنوان یک فلسفه، بلکه به عنوان «یک علم که راه مبارزه را نشان میدهد» پذیرفته بودند. مارکسیسم در تحلیل‌های مجاهدین خلق، هسته مرکزی را تشکیل میداد و آیات و روایات دینی (مخصوصاً موارد تأییدگر) نقش افزودنی‌های جانبی را ایفاء میکردند و لذا از نظر دین‌شناختی، گزینش‌گر بودند.

۸- بحران پوزیتویسم در غرب

۱- در اوج تسلط علم‌شناسی پوزیتویستی در ایران، پوزیتویسم در خود غرب در بوته‌ی نقد افتاده بود و پرسش‌های نوینی در علم‌شناسی مطرح شد که زمینه‌های تردید را فراهم آورد. این پرسش‌ها چنین بود:

(الف) نسبت سوژه- اوبژه چگونه است؟ آیا سوژه در علم‌ورزی، بازیگر است؟
(ب) نقش زمینه‌ها در علم چگونه است؟ آیا زمینه‌های اجتماعی- تاریخی در علم تأثیرگذار است؟

(پ) ماهیت علم چیست؟ آیا علم ماهیت تفسیری دارد؟

(ت) آیا از رئالیسم علمی، علم بر می‌آید؟

(ث) آیا عینیت، محصول علم‌ورزی است و دست‌یافتنی؟ (علم عینی است؟)
اما چرا چنین حملاتی در غرب متوجه پوزیتویسم گردید؟ و چرا ما آن بحران‌ها را تشخیص ندادیم؟

۱ - مجاهدین ادعا می‌کردند که روحانیون در مبارزات خود علیه رژیم (مخصوصاً بعد از سال ۴۸) بسیار به مجاهدین خلق از جنبه نظری و عملی وابسته بودند (آنطور که در گفتگوی آیت الله هاشمی رفسنجانی با یکی از سران سازمان در لبنان در سال ۵۴ ادعا شده هاشمی رفسنجانی خیلی علاقمند بوده نشان بدهد که مشابه کمونیست‌ها، از یک جریان انقلابی مسلح (که بطور حرفه‌ای و تمام وقت در خدمت انقلاب بوده و پذیرنده مرگ باشند) در خدمت خود دارد. و بنابر این سعی اش بر این بود که پرده مارکسیست شدن سازمان کنار زرده نشود!).

کتیبه (۱) - دیدگاه پوزیتویسم منطقی

- ۱) ذهن پژوهشگر: خنثی است و در پرداخت نظریه، بازیگر نیست (مشاهده ناب و خنثی).
 - ۲) علم: تابع روش‌هایی است که از ارزش‌ها آزادند و طبق عقل و عقلانیت عمل می‌کنند.
 - ۳) معرفت: از راه مشاهده و تعمیم‌های مبتنی بر آن به دست می‌آید.
 - ۴) رشد علم: مرحله‌ای و تکاملی (انباشتی) است - مخالفت با نسبی‌گرایی.
 - ۵) کارپوزیتویست: بازسازی عقلانی تاریخ علم (و نشان دادن این‌که جایی برای عناصر غیرعقلانی نیست بلکه فقط تجربه‌ها و نظریه‌ها دخیلند)
 - ۶) هدف علم: دستیابی به واقعیت با نظریه‌های نو
 - ۷) فلسفه: در بهترین شکل خود، تأملی است که به نتایج علمی، وضوح و روشنی می‌بخشد.
 - ۸) تفکیک علم از غیر علم: تحقیق‌پذیری (معنای یک گزاره، روش به تحقیق رساندن آن است)
 - ۹) معناداری: یعنی قابل اثبات تجربی یا منطقی
 - ۱۰) جهت علم: دستیابی به قوانین جهان‌روا (تعمیمی)
 - ۱۱) طردیات: ارزش‌ها و متافیزیک
 - ۱۲) وحدت علوم: علوم طبیعی و اجتماعی و انسانی، وحدت دارند.
 - ۱۳) روش تحقیق: تجربی یا منطقی
 - ۱۴) گونه‌های قضایا: تحلیلی یا تألیفی
 - ۱۵) تقلیل‌گرایی: رویکردی است که برای ساختن توصیفات سیستم‌ها از زیرسیستم‌های متشکله آن و روابط بین آنها چشم‌پوشی می‌کند. پوزیتویست، تقلیل‌گراست.
- مثال:
- الف) فرایندهای اجتماعی = روابط و واکنش‌های افراد
 ب) ارگانسیم‌های زنده = سیستم‌های فیزیکی
 پ) تمامی فرایندها = (نهایتاً) رویدادهای فیزیولوژیک، فیزیکی، شیمیایی
 ت) فاعل شناسا = ناظر بی‌طرف (ذهن خنثای سوژه) __ علم، فارغ از ارزش‌هاست
 ث) واقعیت = تعدادی گونه‌های موجودات (که از ذرات بنیادی تشکیل شده و منظم رفتار می‌کنند)
 ج) نظریه = تجربه‌ها

۲- در پایان سده نوزدهم و دهه‌های نخستین قرن ۲۰، بحران‌هایی پدید آمد که سکوی علم گالیله‌ای- نیوتونی را با امواج سنگین مورد حمله قرار داد:

الف) فیزیک نسبیت و مکانیک کوانتومی، بنیان‌های فیزیک گالیله‌ای- نیوتنی را سست کردند. کانت تمام مجسمه سنگین فلسفی خود را بر پایه‌های فیزیک نیوتنی، تراشیده بود و اصحاب دایره المعارف (منادیان روشنگری) می‌گفتند که با فیزیک نیوتن، علم به اوج خود رسیده و ما باید تنها دایره المعارف بنویسیم! نسبیت اینشتین، مطلق‌گرایی (یکسانی $F=ma$ در سرتاسر عالم) و همسانی و هم شکلی فضا در علم نیوتنی را رد کرد. فیزیک جدید، اندازه، مکان و زمان، را نسبی دانست لذا دیگر جایی برای مطلق‌گرایی نیوتن باقی نماند. از سوی دیگر نیرو که در فیزیک قدیم، اصل الاصول است، در فیزیک جدید جایش را به انحای فضا داد و جرم هم متغیر شد که گاهی موج است و گاهی ذره! به این ترتیب مفهوم ماده (چیزی که تا بحال ادعا می‌کردند که ساده‌ترین چیز و امر ثابت است)، مفهوم متغیری گردید. مشکل دیگری که مکانیک کوانتومی ایجاد کرد این بود که شما نمی‌توانید بگویند الکترون در کدام منطقه‌ی هسته اتم وجود دارد. می‌دانیم که مکانیک نیوتنی، حرکت الکترون حول هسته‌ی اتم را دقیقاً محاسبه می‌کرد، ولی مکانیک کوانتومی اثبات می‌کند که چنین چیزی محال است و شما نمی‌توانید بگویند الکترون در کدام منطقه هسته اتم وجود دارد. بموجب اصل عدم قطعیت هایزنبرگ، در اندازه‌گیری ما، همواره خطا وجود دارد و این عدم قطعیت مربوط به طبیعت است و نه مربوط به جهل انسان. عدم قطعیت اصل علیت را هم زیر سؤال برد. ب) فرگه اعلام کرد منطق ارسطو، منطق نیست. منطق دو ارزشی ارسطویی (صدق و کذب) جای خود را به منطق ریاضی و چند ارزشی داد. پ) **ریمان** و **گاوس** نشان دادند که هندسه اقلیدسی، تنها هندسه موجود در جهان نیست. ضمناً دو سیستم نا اقلیدسی هم به همان اندازه سازگار و هماهنگ‌اند.

۳- با شکست آلمان، بدبینی و نفرت گسترده نسبت به علم و تکنولوژی حادث شد و این پرسش مطرح شد که این علم که قرار بود آرمان‌های روشنگری را تحقق بخشد، چرا دهها میلیون کشته روی دست بشر گذاشته است؟ برخی فیلسوفان با امعان نظر به آن بحران‌ها در علم و این بحران در زندگی، بصیرت تازه‌ای یافتند، تا ایده علم مدرن را از نو واکاوی نمایند. این سرخوردگی مخصوصاً میان فیزیکدان‌ها بیشتر از دیگران دیده می‌شد. اندک اندک این

نگاه جدید توسط فیلسوف - دانشمندان اروپای قاره‌ای شکل می‌گیرد، خواهان آنکه: علم را نمی‌شود جدا از زندگی و فرهنگ در نظر بگیریم.^۱

بحران‌های مطروحه در ایران انعکاس چندانی ندارند. پس از انقلاب که بحث فیزیک جدید دامن‌گستر می‌شود، خبری از حاشیه‌های فلسفی موضوع نیست و این در حالیکه در غرب، فیزیک جدید فقط در لابراتوارها خلق نشد بلکه دانشمندان آن، شان فلسفی داشتند و اگر زمینه‌های فلسفی نبود، دستاوردها تا این اندازه قابل اعتناء نمی‌شد.

۹- علم‌شناسی نو مجاهدین

۱- یک جریان منشعب از مجاهدین در سال ۱۳۵۵، ریشه مارکسیست شدن مجاهدین خلق را تشبث به فلسفه - بویژه فلسفه مارکسیستی و مخصوصاً دیالکتیک - دانست و پوزیتیویسم

۱- تحلیل‌ها و نقدهای ایشان از بحران همانطور که خواهیم دید به قرار زیر است:

(الف) فاعل شناسا (سوژه) به عنوان شرط استعلایی امکان جهان‌داری و علم‌یابی از کانون توجه علم، حذف شده است. (ب) بحران، نتیجه مواجهه‌ی انسان مدرن با مفهوم علم دوران مدرن است (ساخت روحی خاص در دوران مدرن با علم مدرن - به صورت فرهنگی - شکل گرفت که شاخصه فلسفی داشت و از بقیه متمایز بود و یک «جریان تاریخی» پدید آمد).

(پ) بشر مدرن اعتقاد خود را به فلسفه از دست داد و دوره شکاکیت رقم خورد.

(ت) ظهور طبیعت‌گرایی (یعنی حقیقت را تنها به عنوان حقیقت عینی - طبیعی یا ریاضی - دیدن)

(ث) فراموش شوندگی اثر نقش انسان در تاسیس علم در علوم طبیعی و انسانی (این برآمده از سنت علم گالیله‌ای است).

(ج) عقلانیت به معنای ارسونالیسم فلسفی (یعنی طبیعت، ریاضی شده و فلسفه هم باید به شیوه عقلانی واحد و به شیوه هندسی باشد) دانسته شد، لذا تمام علوم دچار نوعی خامی یا ساده لوحی شدند و در نتیجه عینیت‌گرایی و ناتورالیسم غلبه یافت. دیگر هیچ چیز به غیر از طبیعت و بیش از همه طبیعت فیزیکی - در نظر گرفته نشد و امر روانی هم وابسته‌ی محض به امر فیزیکی تلقی گردید. (در دوران مدرن تصور شد که علوم طبیعی قادر به کشف اصرار روح هستند زیرا روح واقعیت عینی است و بر بنیاد جسم زنده قرار دارد).

(چ) گالیله با طرح الگوی عالی عقلانیت و سپس دکارت و دیگران، قایل به نوعی وجود نفس بودند که کاملاً شبیه طبیعت بود. این تفکر، استخدام روش کمی را برای تبیین همه مفاهیم (حتی نفس) کافی دانست.

(ح) غلبه طبیعت گالیله‌ای نه تنها بر فلسفه بلکه بر الهیات و حیات سیاسی و فرهنگی (به همین دلیل بود که علم جای مذهب را گرفت و اروپا پس از آن متعهد شد بقیه دنیا را که پیشتر کلیسا بر آنها ادعا داشت، به سمت و سوی فرهنگ روشنگری ببرد (ماموریتی که شاید ماموریت ادیان الهی و نازل شده از سوی خداوند بود) و سوق دادن جوامع به سوی فرهنگ روشنگری (اصول روشنگری: «حقیقت و قطعیت، امری است جاودانی و ازلی، فراسوی تاریخ و فرهنگ. علوم انسانی با بکارگیری تجربه‌گرایی و عقلانیت، به شناخت ماهیت جهان شمول انسان دست می‌یابد. انسان ماهیت جهان شمول دارد و عینیت برای او کسب شدنی است»).

را بنیان علم‌شناختی و تفاسیر متون دینی قرار داد (در حالی که پوزیتیویسم خود یک سنت فلسفی در فلسفه علم می‌باشد).^۱ این تفکر با تأکید بر مطلق‌های طبیعت به مقابله با دیالکتیک مارکسیستی می‌رفت، و بر استفاده از دستاوردهای علمی نوین در فهم متون دینی تأکید داشت. موضع ضد متافیزیکی پوزیتیویسم، ایشان را چنان خوش آمده بود که در یک اثر خود، بطور مفصل به آیتی اشاره نمودند که مفهوم علمی ۷ آسمان را در خود دارد و (مشابه آثار بازرگان) نشان دادند که دستاوردهای علمی وجود ۷ آسمان (۷ لایه جو) را تأیید می‌نماید. همچنین تعبیر کرسی در قرآن را (به دلیل ۴ پایه داشتن) معادل ۴ نیروی اصلی مکشوفه فیزیکدانان تفسیر نمود.

۲- از نظر نو مجاهدین، مطلق‌های طبیعت که از علم بر می‌آیند مقدس‌اند (درست همانطور که آیات قرآن مقدس‌اند). نومجاهدین نقد یکسان بر دیالکتیک مارکس و حرکت جوهری ملاصدرا نوشتند: «بنیانگذار فلسفه علمی قاطعانه می‌گوید: از نظر دیالکتیک هیچ چیز ثابت و مطلق و مقدس نیست، تنها چیزی که ابدی است تغییر و تحول است، تنها چیزی که ابدیت دارد شدن است. این نظر مارکس مقبول نیست. حال اگر برداشت پیروان کنونی ملاصدرا از مفهوم حرکت جوهری، شدن، و اینکه ذرات جهان لحظه به لحظه زائل و حادث می‌شوند، و نیز در هر لحظه جهان نیست می‌شود و جهان نوری به جای آن می‌نشیند و هر ذره طبیعت در هر لحظه هویت تازه‌ای کسب می‌کند تا بدانجا که هرگز دو ذره در دو زمان یکسان نیستند، به همان معنی باشد که پیش از این از قول مارکس سخن رفت، در این صورت آنچه در مورد ماتریالیسم دیالکتیک گفته شد، درباره آن نیز صادق است» (رستگار، بی‌تا: ۱۷). به این ترتیب به نظر میرسد که ایشان نهایتاً به تفکر پارمنیدس یونانی رسیده بودند.

۳- نومجاهدین بر رئالیسم خام تأکید داشتند و از آنجا به سیانتیسم رسیدند. آنان در حالی ثابت‌های طبیعت را مقدس می‌خواندند که این ثابت‌ها بیان ریاضی - تاریخی معرفت‌های طبیعی ما هستند و همواره در خطر افتادن در باد پای ابطالند: «هدف علم دستیابی به مطلق‌های طبیعت است. هدف ماتریالیسم دیالکتیک رد این مطلق‌هاست. برای یک دانشمند، طبیعت دارای مطلق‌هایی تغییرناپذیر بوده و از این رو مقدس است. شور و شوق وصال بدین

۱ - ادعای مشابه را قائلان مکتب تفکیک دارند و معتقدند نیاز به فلسفه نیست!

مقدسات است که او را معتکف معبد علم (آزمایشگاه، دانشکده و ...) می‌کند»^۱.

۱۰- علم‌شناسی پوپری (آقای دکتر سروش)

۱- دکتر عبدالکریم سروش سال‌ها در لندن زیسته بود و بدلائیل متعدد به کارل پوپر علاقمند شده بود. وی به مطالعه وسیع آثار پوپر همت گماشت و در فرصت‌های مختلف به نشر آرای وی پرداخت. پوپر جزو استثناءها بود، از این نظر که فیلسوف علمی بود که فلسفه علم خود را به حوزه سیاست گسترش داده و دیدگاه خاصی را پیش کشید که به عنوان بزرگترین فیلسوف لیبرالیسم شناخته می‌شد. برآستی غرب سرمایه‌داری از جنبه تئوریک بدلیل تهاجم تئوریک مارکسیسم در تمامی محیط‌های نخبگی در سرتاسر جهان، به حال انفعال افتاده بود و اهمیت تئوری علمی- سیاسی پوپر چنان تحولی محسوب گردید که لقب «سر» را دریافت کرد.



۱- ر.ک: کریم رستگار، تصویر نظم در فیزیک جدید و جهان بینی دیالکتیکی، تهران، امت واحد، بی تا

کتابه (۲) - علم‌شناسی پوپر به روايت دکتر علی پایا

الف: اوتولوژی

- ۱- واقعیتی مستقل از ذهن، زبان و قراردادهای میان آدمیان وجود دارد. جهان یک* = جهان اشیاء مادی، جهان دو** = حالات ذهنی، جهان سه*** = موجوداتی که در دو جهان قبلی نیستند.
- ۲- علم = مجموعه‌ای از حدس‌های تقویت شده
- ۳- نظام‌های باور سنت‌های تاریخی و ... در مقام زمینه‌سازی برای برساختن نظریه، مراتبی یکسان دارند.

ب: اپیستمولوژی

- ۱- شناخت، امری عینی است (عینیت = نقدپذیری)
- ۲- طرد متافیزیک نه ممکن است و نه مطلوب
- (هرچه متافیزیک بیشتر بوده و حامی علمی باشد، دستاوردهای شناختی بیشتری دارد).
- (متافیزیک فیزیکالیستی پوزیتیویستی، برای علم مضر بوده است)
- ۳- برای کشف امر واقع، مستمسکی جز حدس‌ها نداریم
- ۴- شناخت واقعیت (در صورت توفیق) عام، کلی و مستقل از همه پیش زمینه‌ها.
- ۵- بین مقام کشف و داوری تفاوت هست. محصول نهایی هرچه که هست باید با توسل به واقعیت ارزیابی و نقادی شود.
- ۶- سربلند آمدن از نقادی، دلیل بر صدق آن حدس نیست.

ج: روش‌شناسی

- ۱- بر تنوع حدس‌ها افزوده شود (کثرت‌گرایی) (هرچه بر تنوع حدس‌ها افزوده گردد، شانس رسیدن به حدس‌های کارگشا را بیشتر می‌کند)
- ۲- آزمون باید براساس معیارهای عینی (یعنی محک تجربه و تحلیل نظری) باشد.
- ۳- در ادامه فعالیت علمی باید تلاش شود که تاثیر منفی صبغه‌ها از بین برود.

* اعضای جهان یک مستقل از انسان‌ها هستند.

** اشیاء جهان دو وابسته به ذهن تجربه گراست.

*** مانند کلمات، جملات، نظریه‌ها، مساله‌ها، استدلال‌ها، اعداد و اشکال.

۲- عبدالکریم سروش از معبر آراء پوپر، وارد حوزه فلسفه علم گردید و دیدگاه او را (که آقای سعید زیبا کلام آن را «نگاتیویستی» در برابر «پوزیتیویستی» می خوانند) جذب نمود و پس از انقلاب که مسئولیت‌های رسمی متعددی یافته بود، بینش او را بنحو مبسوط مورد بحث قرار داد. با این حال مشکلی در پیش‌رو بود؛ نخست اینکه تفکر پوپر (برخلاف کسانی همچون کوهن که طرفدار انقلاب علمی بودند)، باهرگونه انقلاب، مخالفت می‌ورزید و دوم آنکه تفکر او (برغم برخورداری از نوآوری‌هایی که داشت) با پوزیتیویسم تفاوت خیلی زیادی نشان نمی‌داد. مثلاً با سبک تفکر یا حیث التفاتی (یا چیزی که توسط کوهن، پارادایم خوانده شد) سرسازگاری نداشت و تنها معیار ابطال و قبول، آزمون دانسته می‌شد. برخی که از زمینه‌های فلسفی جامع‌تری برخوردار بودند، همان وقت نسبت به چشم‌انداز کارنامه سروش، نگرانی‌هایی ابراز کردند. به هر حال با سروش و امکانات رسمی که در شورای عالی انقلاب فرهنگی داشت، تحولی در سنت علم‌شناسی فلسفی پدید آمد و ما شاهد آن هستیم که بسط جدیدی (با درس‌ها و آثار ایشان) از این نظر در کشور آغاز گردید.

۳- تفکر پوپری بعداً در غرب با مساهمت برخی متفکران، عقلانیت نقاد^۱ نام گرفت و چهره‌هایی همچون استاد بهاء‌الدین خرمشاهی و استاد علی پایا در کشور زحمت زیادی کشیده و در محافل دانشگاهی آن را به عنوان گفتمان مسلط، تثبیت نمودند.^۲

تفکر پوپری در سال‌های نخست انقلاب دستمایه خوبی برای نقد مارکسیسم برای آقای دکتر سروش پدید آورد. اساساً در آن سال‌ها هنوز فلسفه علم مارکسیستی به ایران نرسیده بود و مارکسیست‌های ایرانی آمادگی کافی نداشتند که نقدهای پوپری را جواب بدهند. نه آقای طبری چیزی از مباحث فلسفه علم می‌دانست و نه بقیه مارکسیست‌ها. اساساً مارکسیست‌های قدیم از منظر علم‌شناختی عمدتاً پوزیتیویست خام بودند. آقای سروش با استفاده از آرای پوپر در مناظرات با متفکران حزب توده و سازمان فدائیان اکثریت، نقدهای محکمی متوجه

1 - Critical Rationalism

۲- یک وجه ارزنده عقلانیت نقاد ظنی بودن علوم تجربی است. از این منظر، نظریه‌های علم هیچ‌گاه در بوته قبول قرار نمی‌گیرند، بلکه در ایستگاه حدس باقی می‌مانند تا آزمون بعدی از راه برسد (البته پوپر در مناظره بور- انیشتین جانب انیشتین را گرفت و حتی آزمون را به نفع او پیشنهاد کرد که از طرف انیشتین رد شد) و بنابراین قول به رئالیسم ایشان را باید با این وجه، مورد توجه قرار داد.

آنان نمود و برنده آن مناظره‌ها درآمد.

فلسفه علم مارکسیستی در اصل تحت تاثیر آدورنو، هورکهایمر و دیگران به عنوان مکتب انتقادی در اروپا رشد پیدا کرد و به کمک افرادی چون گوبا و لینکلن، در نهایت صاحب پارادایم پژوهشی هم شد. بعدها باسکار رویکردی را تحت عنوان **رنالیسم استعلایی** برای خود انتخاب کرد و در علوم اجتماعی انسانی عنوان «ناتورالیسم انتقادی» را برگزید که ملهم از مارکسیسم، هرمنوتیک، فمینیسم و هگل‌گرایی است. دکتر پایا معتقد است، که با وجود نقدهای فراوانی که باسکار به پوپر وارد کرده، در موارد متعددی طابق النعل بالنعل از نظرات «عقلانیت نقاد» استفاده کرده است.^۱

۱۱- رنالیسم انتقادی باسکار

۱- این تفکر مربوط به ۱۵ - ۱۰ سال اخیر است که در ایران مطرح گردیده و چندان دامن گستر نیست. ادعا شده است که آراء مارکس با این‌گونه رنالیسم، انطباق دارد. مارکس به دنبال تحلیل انباشت سرمایه و فرآیند تغییر بود. او معتقد بود که وجوه مشاهده‌پذیر جامعه سرمایه‌داری (مانند نوسانات اقتصادی، رشد سرمایه و نابرابری انبوه) تنها برحسب چیزی به نام «شیوه تولید» قابل تبیین است. یعنی مناسبات بین این‌که کالاها چگونه تولید می‌شوند و

۱- هم‌زمان با مطرح شدن آرای پوپر در ایران، سنتی که پوپر به آن تعلق داشت یعنی فلسفه تحلیلی نیز مورد توجه بیشتر قرار گرفت. میدانیم که فلسفه علم در غرب در دو سنت قرار گرفته است؛ یکی فلسفه زمینه‌گرا یا کانتیتال و دیگری تحلیلی یا آنکلوآمریکن. تفکرات مذکور هر دو منشعب از کانت هستند و همانطور که خواهیم دید اگرچه خاستگاه هر دو در آلمان بوده. تحلیلی‌ها این شانس را داشتند که به آمریکا و انگلیس بروند و بیشتر بر سر زبان‌ها افتادند؛ در حالیکه زمینه‌گرایان در آلمان ماندند و اینک به فلسفه علم قاره‌ای، اخصاف دارند.

فلسفه تحلیلی چیست؟ آنطور که هیلان مشخص نموده، تفکر تحلیلی از «داده‌ها» می‌آغازد، بدین معنی که از بدیهیات اگر باشد، مبنای دکرته است و اگر از داده‌های تجربی باشد، تجربه‌گرایی است. در واقع اندیشه تحلیلی، تحلیلی از مبنای پوزیتیویسم است. سنت تحلیلی از پوپر به بعد با گسست مواجه می‌شود و با آرای کسانی همچون ویتگنشتاین متأخر، بسیار به آرای سنت قاره‌ای تقارب پیدا می‌کند. فیلسوفان سنت تحلیلی از پوپر به بعد (پوپر، ویتگنشتاین متأخر، لاکاتوش، فایرابند، کواين، ویچ، ون فراس) پسا پوزیتیویسم خوانده می‌شوند. با این حال باید توجه نمود که اشتراکات زیادی بین آنان نیست. در دهه‌ی ۶۰ توجه به فلسفه‌های تحلیلی در ایران رو به گسترش گذاشت و از اواسط دهه ۷۰ این علاقه تبدیل به موجی در قم و حوزه‌ها هم گردید.

چگونه تولید، سازمان‌دهی می‌شود. این شیوه‌ی تولید، چیزی نیست که به‌نحو مستقیم مشاهده‌پذیر باشد. بنابراین از نظر مارکس، اگر شما به‌دنبال این باشید که سرمایه‌داری چگونه کار می‌کند، باید به زیرسطح بنگرید.

رنالیست انتقادی بین تئوری (ایده‌ها) و مشاهدات (واقعیات) که در پوزیتیویسم مطرح است، تمایز آشکاری قایل نیست. در پژوهش پوزیتیویستی تئوری‌ها در برابر مشاهده‌ها، آزمون می‌شوند و آن‌گاه معلوم می‌شود که «صادق» «کاذب» یا جایی بین این دو هستند. در واقع قایل‌اند به این‌که «واقعیات» داور تئوری‌ها هستند، اما رنالیست‌های انتقادی یک چنین جدایی قاطعی را قایل نیستند، زیرا اعتقاد ندارند که «مشاهدات» می‌توانند جدا از «تئوری‌ها» باشند. از نظر ایشان، تمام داده‌ها، تئوری-وابسته^۱ هستند (گاس لینک و همکاران، ۲۰۱۰، ۶۴).

۲-رنالیسم انتقادی، علوم اجتماعی را در زمره علمی می‌داند که با نظام‌های باز سروکار دارند، در حالی‌که علوم طبیعی با نظام‌های بسته، مرتبطاند (ملاک بازبودن، تفسیرپذیری دانسته شده است. هر چه تفسیرپذیری بیشتر باشد، درجه باز بودن آن علم بیشتر است). از منظر رنالیست انتقادی، پیش‌بینی در نظام‌های بسته، میسر است در حالی‌که در مورد نظام‌های باز، چنین نیست.^۱ رنالیسم انتقادی با دیدگاه پارادایمی، سر ناسازگاری دارد و کفایت علمی را برای «صدق»، کافی می‌داند (سایر، ۱۳۸۸: ۸۶). با این حال به‌نظر می‌رسد ذیل

۱ - میدانیم که پژوهش پوزیتیویستی، محدود به روابط بین پدیده‌های مشاهده‌پذیر است. طبق این رویکرد، علم و علم اجتماعی (خوب)، دانش عینی یعنی دانش عاری از هرگونه ارزش را به دست می‌دهد. آنچه صدق علمی را فراهم می‌آورد دلیل تجربی است و نه ارزش‌های ذهنی یا ادله پژوهشگر؛ آزمون یک تئوری، «کار کردن» آن است. شعار رویکرد پوزیتیویستی این است: «واقعیات، خود سخن می‌گویند». اگر چه ما در این دفتر قصد نقد مکاتب را نداریم. با این‌حال، اشکال رنالیسم انتقادی به پوزیتیویسم از جهت این‌که آنها به مکانیسم‌های علی پنهان که مسبب و بانی نظم مشاهده‌پذیرها هستند توجه دارند، اشکال قابل اعتنایی به‌نظر نمی‌رسد. پوزیتیویست‌ها هم که از نسبت میان مشاهده‌پذیرها می‌آغازند دنبال این هستند که به مکانیسم‌های علی در پشت مشاهده‌پذیرها برسند و بنابراین، فرقی از این جهت بین پوزیتیویست‌ها و رنالیست‌ها یا انتقادی وجود ندارد. به‌رغم پوزیتیویست‌ها اگر راهی به روابط درونی و ساختارها (که مورد علاقه رنالیست‌های انتقادی است) باشد، از نسبت میان مشاهده‌پذیرها حاصل می‌آید و از همین معبر است که هویت نظری پیش کشیده می‌شوند.

۱. بنگرید به: آندروسایر، روش در علوم اجتماعی: رویکرد رنالیستی، ترجمه عماد افروغ، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۸: ۱۵۳-۱۴۳.

عنوان دیگری به پارادایم تن درمی‌دهد: **استدلال‌های ترا تجربی!**^۱ رئالیسم انتقادی در ایران از سال ۱۳۸۰ توسط آقای دکتر عماد افروغ مطرح گردیده و به موجب تفاسیری که ایشان ارائه می‌دهند، این تفکر ابزار مناسبی را برای کار علمی و هم‌چنین فهم و تفسیر متون اسلامی بدست می‌دهد.

۱۲- علم‌شناسی جاودان خرد (دکتر نصر)

۱- با بالا گرفتن عقلانیت نقاد، و برداشتهای پوزیتیویستی از آن، تفکر سنت‌گرایی که در پیش از انقلاب اسلامی، توسط دکتر سید حسین نصر از جایگاه انجمن حکمت و فلسفه و انتشار مجله جاودان خرد و فعالیت در دانشگاه صنعتی آریامهر وقت (شریف فعلی) بیشتر با هدف تضعیف مارکسیسم و ارائه جایگزین، مطرح شده بود،^۲ پس از انقلاب با ترجمه آثار جدیدی از نصر^۳ در ایران، دوباره مطرح شد و جایگاهی یافت. مطرح شدن سنت‌گرایی پس از انقلاب، بدون زمینه نبود و مجله **جاودان خرد** نقش بزرگی در این امر داشت. این مجله که در سال ۱۳۵۴ کار خود را آغاز کرده بود در سطح بین‌المللی و به پنج زبان فارسی، عربی، انگلیسی، فرانسه و آلمانی در تمام زمینه‌های مربوط به اندیشه و تفکر اسلامی و ایران باستان و تمدنهای بزرگ سنتی شرق و غرب و یا برخورد و مقایسه‌ی اندیشه‌های شرقی و غربی و یا قدیم و جدید و زمینه‌های مربوط به آن، مانند تصوف و عرفان و تفکر دینی و کلامی و علوم قدیمی و ... مقاله می‌پذیرفت.^۱ چنان که از نام مجله که از کتاب معروف **ابن مسکویه**، فیلسوف و مورخ نامی ایران در قرن چهارم، به همین نام، گرفته شده است (و خود او البته

۱. بنگرید به: تد بتون و یان کرایب، **فلسفه علوم اجتماعی**، ترجمه شهناز مسمی‌پرست و محمود متحد، نشر آگه، ۱۳۸۹: ۲۲۹-۲۳۰.

۲- با اصرار سید حسین نصر بود که نام ملاصدرا، سهروردی و میرداماد بر چند خیابان تهران گذارده شد.

۳- دکتر نصر- و به طور کلی سنت‌گرایان- توجه خاصی به کانت داشتند و به نظر می‌رسد این علاقه به تشابه خرد ناب و خرد عملی کانت با عقل جزئی و عقل کلی مورد نظر سنت‌گرایان باز می‌گردد. این علاقه باعث شد که دکتر نصر به عنوان استاد راهنما از دکتر غلامعلی حداد عادل بخواهد که جزوه **Prologomena** اثر کانت را که وی به زبان عامه برای فهم نظراتش نوشته بود، به زبان فارسی ترجمه نماید. این اثر را دکتر حداد تحت عنوان «**تمهیدات**» ترجمه نمود که برخی این واژه را معادل درستی نخواندند.

۱- نصر با دعوت شخصیت‌های معروفی همچون ایزوتسو و پانوسی، در جلب توجه محافل علمی جهانی موفق محسوب می‌شود.

این نام را از هندوان گرفته بود) برمی آید، هدف اصلی مجله، آن حکمت خالده‌ای که همواره اصل الاصول و رکن نخستین تمام تمدنهای بزرگ جهان بوده و فراموشی آن، باعث حیرت و گمراهی و سرگشتگی بشر معاصر شده است، مرتبط است.

۲- سنت‌گرایان به خود علم جدید یعنی مثلاً به خود فیزیک، شیمی، زیست‌شناسی، روان‌شناسی، و جامعه‌شناسی جدید، اعتراضی ندارند. اعتراض بزرگ آنان به سیانتیسم^۱ است، و منظور این است که از علم، جهان‌بینی بطلبیم یا به تعبیری دیگر، علم را جهان‌بینی کنیم، یعنی اینکه بخواهیم به مدد علم تصویری کلی و جامع از جهان هستی بسازیم.

۱۳- تحولات پساکانتی در غرب و انعکاس آن در ایران

۱۳-۱- چالش‌های ماربورگ و هایدلبرگ

۱- گفتیم کانت در ایران فیلسوف خوش‌شناسی بوده است زیرا هم در زمان پهلوی، مورد توجه محافل دانشگاهی بود و هم پس از انقلاب (برخی با قطع نظر از جایگاه فلسفی کانت، با توجه به پشتتازی مارکسیسم در محافل علمی و سیاسی ایران، از فلسفه کانت به عنوان «فلسفه بهداشتی» نام می‌بردند!). با این همه، تحولات پساکانتی بویژه در بخش «اروپایی» به شکلی شفاف در ایران مطرح نشد و یا اگر مطرح شد، غیر عمیق و ترجمه‌ای بود. آنچه در واقع در ایران مطرح نشد آن وقایعی بود که از سه دهه پیش از جنگ جهانی اول، در بازخوانی آرای کانت، مورد توجه قرار گرفته بود. فلسفه نقدی کانت (در تفاسیر گوناگون) نکته‌ای مهم را پیش می‌کشید: دوگانگی بین یک جهان فی نفسه که در اخلاق، آزادی، زیبایی شناسی و وحدت خود مفروض بوده و یک جهان ادراک پذیر و دانستنی که فنومنی است.

این تمایز گاهی به صورت تفاوت موضوع دو رشته (علوم طبیعی و علوم انسانی) خود را عیان ساخته و گاهی نیز برحسب تفاوت گرایش ما به دو دامنه مشخص، خود را آشکار می‌نموده است. وفق دیدگاه اخیر، در علوم طبیعی ما به اوبژه‌های تجربی می‌پردازیم که مقتضای قوانین کلی هستند،^۱ در حالی که در سپهر فرهنگی، گرایش ما به گزاره‌های معنادار

1 - Scientism

۱- به عبارت دیگر کانت معتقد بود که ما جهان را از معبر مقولات بی‌زمان و کلی، تفسیر نمی‌کنیم. از این دیدگاه فهم انسان در هر حال تفسیری است و این تفسیر را در ضمن پارادایم‌های گوناگون به انجام می‌رساند.

مشخصی که مرتبط به ارزش‌ها هستند، می‌باشد. علاوه بر این، ویژگی متمایز اوبژه‌های فرهنگی (به عنوان معانی پیچیده)، اقتضاء دارد که صورت متفاوتی از فهم - که قابل تقلیل به ادراک حسی متداول در روش علوم تجربی نیست - مطرح گردد.

علاوه بر موضوع چالشی فوق، چالش دیگری در کار بود که به روش فلسفی کانت برمی‌گشت. برخی (هم چون دیلتای که اگرچه در زمره نوکانتی‌ها نبود اما به مراتب بیشتر از آن‌ها بدان اشتغال داشت)، به این اندیشه فرو رفتند که **علوم انسانی و تاریخی را مستقل از علوم طبیعی، تأسیس نمایند**؛ این در حالی است که با دفاع فلسفی محکمی که کانت از علوم طبیعی کرده بود، مشخص نبود تا چه اندازه این تأسیس را می‌شد با آرای کانت سازگار نشان داد.

۲- نوکانتی‌های نخستین در تعاقب کانت نظرشان این بود که «علم خوب»^۱ به معنای «تئوری خوب» است. و تئوری خوب چیزی است که خالی از هر گونه مداخله‌ی اعمال آگاهی انسان باشد. به این ترتیب، تئوری خوب چیزی است که به نحو مشاهدتی، کامیاب باشد و در توضیح آن می‌گفتند: «این کامیابی در مشاهده، باز نمود صدق عینی است»؛ یعنی در آن از ارزش، روانشناسی، تاریخ و فرهنگ خبری نیست و صرفاً صدق عینی است. (البته تئوری کوانتومی و مباحث «درهم‌تنیدگی»^۲، «عدم قطعیت» و «مکملیت» با این دیدگاه نوکانتی‌ها به جدال درآمد و لذا نوکانتی‌ها (به ویژه به دلیل چرخش‌هایی که نسبت به قواعد نیوتونی پدید آمده بود)، مجبور شده بودند نقش شهود (زمان و مکان) را به نفع مفاهیم، کم اهمیت‌تر بگیرند).

۳- این چنین بود که نوکانتی‌ها به دو جریان ماربورگ^۱ و هایدلبرگ (یا مکتب جنوب غربی یا بادن)^۲ تقسیم گردیدند. هرمان کوهن^۳، پاول ناتورپ^۴ و ارنست کاسیرر^۱ در زمره چهره‌های

1 . Good Science

2 . Entanglement

1 . Marburg

2 . Baden

3 . Hermann Cohen

4 . Paul Natrop

سرشناس مکتب ماربورگ بودند که تمرکزشان روی علوم طبیعی بود و این علوم را به‌مثابه دانش کلی می‌دیدند. ^۲ **ویندل‌باند** و ^۳ **وریکرت** جزو سران هایدلبرگ شناخته می‌شدند و تمرکزشان روی علوم اجتماعی و انسانی بود. مکاتب نوکانتی، تأثیرات مستدامی بر تفکر فلسفی بعد از خود داشتند. در واقع نخستین ژرف کاوی در معانی معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی، مرهون تلاش‌های نوکانتی‌هاست. ناتورپ، تأثیر خوبی بر پدیدارشناسی از طریق مباحثه با هوسرل گذارد. مباحثات معروف کاسیرر با هایدگر در داووس، هنوز یکی از متون مهم فلسفی غرب دانسته می‌شود. در ضمن این بحث (که به تفسیر کانت اختصاص داشت) بود که هایدگر براهین خود را مبتنی بر پیش قدمی کانت در پدیدارشناسی و تحلیل اگزیستانسیال-اوتولوژیکال از انسان، ارائه نمود.

الهیات مکتب ماربورگ بر روی معرفت‌شناسی و منطق، با این فلسفه سیاسی که آینده جامعه انسانی را وابسته به یک فرهنگ کلی مبتنی بر علوم طبیعی می‌دانست، تأکید فراوانی کرد، در حالی که مکتب هایدلبرگ (یا جنوب غربی) بر فرهنگ و ارزش تمرکز می‌نمود. مضافاً دغدغه‌های مکتب اخیر در مورد محدودیت‌های ادراک، شدیداً بر جنبش ضد پوزیتیویستی - به‌ویژه در آثار گئورگ زیمل^۴ - تأثیر گذارد. **نوکانتی‌های ماربورگ در اصل نیای فلسفی سنت تحلیلی - تجربی فلسفه‌ی علم** محسوب می‌گردند که از دهه ۱۹۳۰ با خروج از آلمان پایه‌گذاری شد و گرایش اصلی‌شان علوم طبیعی بود. مکتب نوکانتی جنوب غربی، در آلمان ماندند و آثار آنها در آمریکا تحت عنوان «**فلسفه‌ی اروپایی**» یا «**فلسفه علم قاره‌ای**» خوانده شد و سبب بسط پدیدارشناسی، فلسفه‌های اگزیستانس و هرمنوتیک شد و ابزارهایی مفید برای مطالعه علوم انسانی فراهم گردید. **آل‌ماتس هابرماس** **مکتب ماربورگ** را **مکتب فلسفه‌ی علم** نامید. با مهاجرت دسته اول (ماربورگی‌ها) به دانشگاه‌های آمریکا و بریتانیا، در این دانشگاه‌ها احساس عقلانیت، سیاست و فناوری علوم طبیعی (به‌مثابه الگوی گونه‌ای از دانش بشری که

-
- 1 . Ernest Cassirer
 - 2 . Wilhelm Windelband
 - 3 . Heinrich Rickert
 - 4 . Georg Simmel

توانمندی خود را در پیروزی نظامی و توفیقات پیامدهای جنگ سرد، نشان داد) تعمیق پیدا کرد. بنابراین نباید از این امر تعجب کرد که چرا پس از جنگ دوم جهانی، تفکر مکتب هایدلبرگ، خیلی دیر به سواحل بریتانیا و آمریکا رسید. این داستان، دلیل این را که چرا یک خلیج عمیق بین متفکران پدیدارشناسی (که قایل به فرهنگ‌های محلی هستند) و پیروان مکتب ماربورگ (که قایل به یک فرهنگ جهانی مبتنی بر فلسفه‌ی تحلیلی - تجربی می‌باشند) وجود دارد را، توضیح می‌دهد. از نقطه نظر فلسفی، این دو، وظیفه‌ی فلسفه را نیز متفاوت می‌بینند. در واقع این دو، نه فقط کار خود را در سکوه‌های کاملاً متفاوت (از نظر هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی)، به انجام می‌رسانند بلکه از نظر فرهنگی و زبانی، در جهان‌های متفاوت زندگی می‌کنند.^۱

۱۳-۲- ویژگی‌های دو مکتب ماربورگ و هایدلبرگ

ویژگی‌های مکتب ماربورگ (هرمان کوهن، پل ناتورپ و ارنست کاسیرر) به عنوان پایه‌گذاران سنت تحلیلی از این قرار است:

الف) منطق‌گرا و در مسیر علوم طبیعی (دقیقه) هستند.

ب) قویاً بر عقل نظری متکی‌اند و همه چیز را به قوانین منطقی خرد ناب باز می‌گردانند = ایدئالیسم منطقی (Panlogism)

ت) مقولات، قواعد و دیدگاه‌هایی پیشینی هستند (مستقل از تجربه) که ارزش حقیقت احکام را تعیین می‌کنند. حکم حقیقی و عینی آن است که با مقولات، سازگار باشد و کاذب است

۷۰. تفاوت این دو نحله را در حوزه سیاست می‌توان مقایسه کرد. فیلسوفان تحلیلی، کار را از مفهوم‌شناسی آغاز کرده و سعی می‌کنند فلسفه خود را بر تفسیر خاصی از انسان، مبتنی کنند. مبنای آنان، بنیاد کار لیبرال‌ها می‌باشد. به طور مثال، راولز اصول عدالت خود را در مقابل سودگرایی و شهودگرایی قرار می‌دهد و با مطرح کردن «پرده جهل» اصول عدالت عامی را استخراج می‌کند. این رویکرد، نقطه مقابل **تیلور** است که زمینه‌گراست. تیلور معتقد است که انسان موجودی دیالوژیکال است و محدود به زمان و مکان خاص است. والتزر (Michael Walzer) هم معتقد است که وقتی از محدوده‌های عدالت و آزادی می‌پرسیم، باید از «زمینه» خاص زمانی و مکانی سخن بگوییم؛ پس **فلسفه سیاسی عام برای تمام بشر نداریم**. والتزر در کتاب **سپهرهای عدالت** می‌گوید: «ما عدالت را حالا و این جا - آمریکا - (Here and Now) می‌خواهیم و راجع به ملاک‌های آن بحث می‌کنیم» (بنگرید به علیرضا حسینی بهشتی، روش‌شناسی در حوزه اندیشه سیاسی، فصلنامه علوم سیاسی، شماره ۹، ۱۳۷۷).

هنگامی که در تناقض با مقولات باشد. مقولات، شرط شناخت‌اند و بدون آن شناخت نیست، اگرچه تفکر هست.

ویژگی‌های مکتب هایدلبرگ (ویندلبانند، ریکرت، گئورک زیمل و لاسک) بعنوان پایه‌گذاران سنت اروپایی (قاره‌ای) از این قرار است:

(الف) در مسیر علوم طبیعی حرکت نمی‌کردند (کوشش در مبارزه با پوزیتیویسم)، بلکه از فرهنگ انسانی شروع می‌کردند.

(ب) برایشان نقد عقل عملی بیشتر محل توجه و مراجعه بوده است.

(پ) دنبال تفاوت پیشینی‌های علوم تجربی و علوم انسانی بوده‌اند.

(ت) تفاوت میان این دو دسته علوم طبیعی و اجتماعی را در روش می‌دانستند نه در موضوع (دیلتای معتقد بود این دو به لحاظ موضوع باهم متفاوتند. در علوم اجتماعی، واقعیت‌های اجتماعی توسط انسان ساخته می‌شوند).

(ث) علوم طبیعی اگر قانون‌گذار و جهان‌روایند، علوم انسانی اندیشه‌نگارند و فرد ساز (هایدلبرگی‌ها دنبال قوانین تعمیمی نیستند).

(ج) با انحلال هستی در منطق مخالفند بدین معنی که قوانین منطقی، بنیاد هستی عینی را تشکیل نمی‌دهد، بلکه ارزش‌ها چنین می‌کنند. آنها از آنجا به پلورالیسم معرفت‌شناختی می‌رسند.

گفتنی است ریکرت، مکتب ماربورگ را متهم می‌کرد که گزینشی برخورد می‌کند و بسیاری از داده‌های عناصر را کنار می‌گذارد و آنهایی را بر می‌گزیند که با مقولاتی جفت و جورند که برای حل وظیفه تئوریک ما مناسبند (ریکرت دنبال اتحاد نظریه دانش بود که ضمن قبول تفاوت بین روح و طبیعت، بر این شکاف غلبه کند).^۱

۱۳-۳- ارزش‌شناسی ریکرت و ویندلبانند

۱- از دیدگاه ریکرت (شاگرد ویندلبانند)، پیشرفت بنیادین در علوم فرهنگی- با توجه به عینیت آنها، کلیت آنها و انتظام آنها در یک ساختواره منسجم- وابسته به پیشرفت در بسط

۱- برای آشنایی بیشتر با چگونگی شکل‌گیری دو جریان مهم پساکانتی بنگرید به: محمد حسین ملاپری، فلسفه علم

یک مفهوم عینی و مفصل‌بندی شده‌ی منظم از فرهنگ است؛ به عبارت دیگر وابسته است به رویکرد به یک دانش از ارزش مبتنی بر ساختواره‌ای از ارزش‌های معتبر. ریکرت از پیوند دو قلمرو واقعیت و ارزش سخن می‌گفت که توسط قلمرو عنصر سوم انجام می‌پذیرد که از هر دو متفاوت است و تابع شکل‌بندی‌های معناست و فرهنگ به این قلمرو تعلق دارد.

۲- ویندل‌باند از مهمترین فلاسفه و از روسای مکتب هایدلبرگ و از نوادر نوکاتی‌های آن دوران است که شاگردان مهمی مثل ریکرت و ادموند هوسرل تربیت کرده و در مباحث فلسفه ارزش از صاحب‌نظران مهم آن دوران بوده است. **اهمیت ویندل‌باند در صدر پیدایش مباحث ارزش‌شناسی عمومی در دو چیز است:**

اول) در جمع‌بندی علل پیدایش این بحث و ارزیابی جریان‌های آغازین این بحث در زمانه خود؛

دوم) تحلیل و موضع‌گیری خود او در بحث ارزش‌ها به نحو عام و در حوزه ارزش‌های خاص (مثل ارزش‌های اخلاقی، زیبایی‌شناسی، و دین).

۳- ویندل‌باند بحث ارزش را در قرن نوزدهم یک ضرورت تاریخی دانسته و معتقد است که بروز اندیشه‌هایی نظیر ولنتاریسم، و اندیشه‌های تکاملی در دو شکل تاریخی و طبیعی، و وضعیت تغییر شکل سریع اوضاع و احوال زندگی در جامعه غربی باعث شد تا نهضتی در بین متفکران اعم از تومیس‌ها و فلاسفه برای بررسی و تجدید نظر در ارزش‌ها رخ دهد. ویندل‌باند این نهضت را نهضت «ارزشیابی مجدد همه ارزش‌ها» نامیده است.

ویندل‌باند در بخش پایانی بحث خود می‌گوید که انسان همانطور که در شناخت و عقل‌نظری دچار تعارضات و موقعیت‌های جدلی‌الطرفین است، اگر ملاک عالم واقعیت خارجی یعنی ساحت تجربه واقعی باشد، بدون تردید در مقام حیات و زندگی ارزشی نیز همچنین دچار تعارض است. از این حیث اگر بخواهیم ارزش‌ها را در مقام واقعیت لحاظ کنیم و ببینیم که آیا واقعیت دارند یا نه و آیا آرمان‌ها و اغراض ارزشی ما در واقعیت تحقق می‌یابند یا نه، باید گفت که کل حیات و زندگی ارزشی ما مملو است از ارزش‌های تحقق نیافته و حتی غیر قابل تحقق، نه فقط در مورد آرمان‌های ارزشی واقعی بلکه در مورد ارزش‌های مربوط به خود واقعیت؛ نه فقط در مورد انسان‌ها بلکه در مورد همه امور و اشیاء واقعی. لذا حتی در هر ارزشیابی‌ای، همواره حضور این تعارضات را می‌بینیم، بخصوص که اعمال معیارهایی که

به ما امکان نسبت دادن ارزش‌ها را به امور و اشیاء می‌دهند، در مقام اجرا تعارض آلود است. ویندل‌باند از اینجا به موضع کانتی باز می‌گردد که چون اینها در مقام واقعیت تجربی تعارض آلود می‌شوند پس باید به تفکیک نرم‌ها از واقعیات قائل شد، یعنی بین باید و هست تمییز داد؛ و در نتیجه ویندل‌باند به تفکیک ساحت ارزش از ساحت واقعیت قائل می‌شود، اما نه چنان که مشهور قائلین به تفکیک می‌گویند، یعنی به خاطر آن که منطقاً بین آن دو ارتباط نیست، بلکه به خاطر آن که نرم‌های ارزشی را از تعارض آلوده بودن در آوریم.^۱

۱۴- هوسرل و بحران علم اروپایی

هوسرل در زمانه‌ای می‌زیست که بیش از هر زمان دیگر، فیلسوفان را متوجه چرایی فجایع جنگ‌های جهانی اول و دوم نمود. هوسرل در شرایطی دست به تحریر کتاب «بحران علوم اروپایی» زد که شکست آلمان، بدبینی و حتی نفرت نسبت به علم و تکنولوژی پدید آورده بود، در میان فیزیکدان‌ها، سرخوردگی پدید آمده بود، ادبیات بحران، همه جا را گرفته بود و بحران اخلاقی و علمی، اخلاقی و فرهنگی آشکارا احساس می‌شد. هوسرل در کتاب «بحران علوم اروپایی» به دو سؤال محورین می‌پردازد:

الف) آیا با توجه به موفقیت‌های روز افزون علوم جدید، می‌شود از بحران علم سخن گفت؟

ب) معنای علوم برای وجود بشر و پرسش از معنای زندگی بشر چیست؟

چرا علم اروپایی در بحران است؟ هوسرل این بحران را به دلایل زیر می‌داند:

الف) حاصل فروکاستن ایده علم به امر واقع (پوزیتیویسم)

ب) اگر علم هرآنچه به طور عینی تاسیس می‌شود، حقیقت بدانند، پس هم خودش و هم خود جهان می‌تواند بی‌معنا شود (زیرا علم عینی و عینیت یعنی انتزاع هرآنچه سوژکتیو است).

پ) علوم صرفاً مشغول به امر واقع و مردمانی صرفاً مشغول به امر واقع می‌سازد.

ت) علوم پوزیتیو درباره نیازهای حیاتی بشر و مسئله معنایابی و معنای کل، وجود او را نادیده می‌گیرند.

ث) علم جدید، پرسش‌های قطعی بشر را انکار می‌کند. پرسش‌هایی که باید در کانون علم

۱- برای آشنایی بیشتر در آرای ارزش ویندل‌باند و ریکرت بنگرید به: محمود خاتمی، مدخل فلسفه ارزش، تهران، نشر

باشد و حذف آنها باعث بحران می‌شود. علم حقیقی از دیدگاه هوسرل علمی است که قادر به صدور احکام حقیقی درباره بشر و آزادی‌اش در جهان پیرامونی او باشد.

ج) پرسش‌های خاص انسان همیشه از ورود قلمرو علم، منع نشده بود. نسبت ذاتی‌شان با حتی علوم طبیعی (که انسان موضوع آن نیست) نادیده نبود. مادام که این وضع ادامه داشت، علم هنوز می‌توانست ادعا کند که نقش عمده‌ای در شکل جدید دادن به بشر اروپایی که با رنسانس آغاز شده بود، دارد.

چ) موفقیت‌های نظری علوم طبیعی، خود الگوی داوری علم شد و سوژه به مثابه اوبژه‌ای مشابه اوبژه‌های طبیعت توصیف شد.

ح) این بحران عامل اصلی غفلت از ارزش‌های انسانی زیست‌جهان بوده و آشکار کننده آسیب‌پذیری اروپا در قبال فاشیسم، نژادپرستی و ... نیز هست^۱ (بایبچ، ۲۰۰۷: ۵۴۹) از دیدگاه هوسرل، **لايه‌های بحران علم اروپایی** چنین است:

الف) بحران درون معنای علم: از دست رفتن معنای علم برای دانشمندان دغدغه نیست.
ب) بحران بیرونی معنای علم: فاصله گرفتن رو به تزاید علم از پرسش‌های اساسی زندگی بشر (معنای علم برای زندگی بشر، بدیهی و آشکار نیست) عینی‌گرایی منتهی به بی‌ارزش شدن پرسش‌های مربوط به زندگی شده است و علم فقط فراهم آورنده رفاه تکنیکی و شکاکیت کامل بشر می‌شود.

هوسرل، علم گالیله‌ای را به مثابه بنیاد بحران چنین شرح می‌دهد: گالیله با تمایز بین ویژگی‌های اولیه و ثانویه، امر قابل اندازه‌گیری را در جایگاه ممتاز قرار داد. و **واقعی عبارت شد از امر قابل اندازه‌گیری و باقی مانده ی سوپژکتیو «معنا»، «ارزش»، «ذهن» یا «روح» به دامنه غیرواقعی فروکاسته شد.** مضافاً پوزیتویسم برخوردار از هسته‌ای فلسفی است که همانا «علم گالیله‌ای» و اساس بحران را می‌سازد. باید توجه نمود که نقد هوسرل، دشمنی با علم نیست. او خود ریاضیدان بود. نقد او **اغراق علم در فهم** است. از جمله نقد از عینی‌گرایی (عینی‌گرایی = تلاش برای تعریف واقعیت برحسب آنچه مستقل از سوپژکتیویته و

۱- توجه داشته باشیم که علم اروپایی مورد نظر هوسرل، اشاره به جغرافیای خاص ندارد.

تأثیر اجتماعی و تاریخی وجود دارد). از نظر او علم گالیله‌ای نمی‌تواند توصیف مطلقی از واقعیت ارائه بدهد. هوسرل با نقد علم گالیله‌ای، به **علم بنیادین** می‌رسد که علم را همراه با یکی از امکانات وسیع‌ترش در نظر می‌گیرد که همان تجربه‌ی زیسته باشد. (بابیج، ۲۰۰۷: ۵۴۹) شناخت از هوسرل در محافل علمی و دانشگاهی ایران، بیشتر متوقف در مرحله ترجمه است و بغیر از مواردی معدود چندان شاهد نقد و بررسی و هم سخنی با آرای او نیستیم.

۱۵- جنگ‌های علم در غرب

قوی‌تر شدن سنت قاره‌ای فلسفه علم (بوژه پدیدارشناسی هرمنوتیک) و توجه بیشتر به نظرات کوهن در خصوص هسته هرمنوتیکی (یا پارادایم)، جریان‌های تحلیلی - پوزیتویستی را به واکنش وا داشت و جنگ‌های علم در غرب یک نمونه از این واکنش‌هاست. در واقع جنگ‌های علم از یک رشته جدال‌های فلسفی و علمی بین دو گروه بر سر ماهیت تئوری علمی بود که در سال‌های دهه ۱۹۸۰ در آمریکا و اروپا به وقوع پیوست و در ایران مورد توجه قرار نگرفت. یک طرف، عینیت باوری را زیر سؤال می‌برد و طرف مقابل نیز قایل به این بود که دانش علمی عینی، واقعی است.

رورتی^۱ می‌گوید: «رسانه‌ها این طور تبلیغ کردند که یک طرف دعوا (از قبیل ویلسون^۲ و گروس^۳) خواستار بسط الگوی علوم طبیعی به فعالیت‌های انسانی بوده و عمیقاً به فیلسوفان علم (از قبیل لاتور^۱ و کوهن^۲) - که چالش بین تئوری‌های علمی را به همان نحو فیصله می‌دادند که چالش بین عقاید سیاسی و اخلاقی را - مظنون بودند. سروصدای آنان در مورد این که علوم طبیعی از یک رابطه خاص با واقعیت برخوردار است، به یک باره با «حقه سوکال»^۳ گره خورد و تشدید شد». شخصی به نام سوکال^۳ مقاله‌ای با لحن و ادبیات پسامدرنی نوشت

1 .Richard Rorty

2 . E. O. Wilson

3 . Paul Gross

1 . Bruno Latour

2 . Thomas Kuhn

3 . Alan Sokal

و در مجله *سوشال تکست*^۱ به چاپ رساند اما بلافاصله در رسانه‌ها اعلام کرد که مقاله وی در *سوشال تکست*، در اصل یک مشت اباطیل بوده و فقط ظاهر فیلسوفانه داشته و به قصد تخریب کسانی نگاشته شده که رئالیسم علمی را زیر سؤال می‌بردند.

رورتی در مورد طرفین این تخاصم می‌افزاید: «آدم‌های بد - به زعم سوکال - کسانی بودند که تحت تأثیر فوکو، هایدگر و دریدا قرار داشتند که نه فقط مفاهیم اعتباری را بر ساخته جامعه می‌دانستند بلکه کوارک‌ها و ژن‌ها نیز؛ آدم‌های خوب را نیز کسانی می‌دانستند که مدل علوم طبیعی را برای علوم اجتماعی و انسانی، مناسب و بسنده می‌دانستند!» (رورتی، ۱۹۷۹، ۱۲۱).

به این ترتیب ملاحظه می‌شود که جدال بر سر یکی از همان موضوعاتی بود که جریان‌های نوکانتی بر سر آن به دو مکتب ماربورگ هایدلبرگ تقسیم شدند. به عبارت دیگر جنگ‌های علم، نسخه‌ای ساختگی (به تعبیر رورتی) بود تا آن نزاع ریشه‌ای که بین فلسفه علم تحلیلی و فلسفه‌های علم رقیب بود را به جدال بین عقل‌ها از یک طرف و پست مدرن‌ها از طرف دیگر فرو بکاهد و پرونده پست مدرن‌ها را در هم بیچلد! اگرچه پرونده جنگ‌های علم - حداقل در ظاهر - جمع شد اما می‌توان گفت که یک حاصل نیکو داشت و آن ارتقاء جایگاه زمینه‌گرایی در خصوص قول به فرونتیک بودن علوم اجتماعی است؛ این در حالی است که جدال اصلی (که بین نوکانتی‌ها بود) هم چنان در قالب جدال فلسفه‌های علم، تداوم یافت.

۱۶ - نخستین تلاش برای بازخوانی علم‌شناسی صدرایی در ایران

در سال ۱۳۹۳ شاهد انتشار حاصل نخستین کوشش برای فهم علم‌شناسی صدرالمتلهین در ایران هستیم که توسط آقای محمد بیدهندی دانشیار دانشگاه اصفهان به انجام رسید.^۱ بیدهندی می‌گوید: «حکمت متعالیه با الهام از آموزه‌های قرآن کریم و سخنان معصومین علیهم‌السلام و به پشتوانه فلسفه مشاء و اشراق و همچنین عرفان و کلام اسلامی توانسته است نوآوری‌هایی در حوزه وجودشناسی و انسان‌شناسی و روش‌شناسی ارائه کند که چنانچه به

1 . Social Text

۱ - برای آشنایی بیشتر بنگرید به: محمد بیدهندی، درآمدی بر فلسفه علم وجودی ملاصدرا، فصلنامه راهبرد، شماره ۷

درستی تبیین شود می‌تواند منجر به جهان بینی‌ای شود که بواسطه آن بتوان نظریه‌هایی علمی موجود را توجیه و تبیین و حتی مبنای ایجاد نظریه‌های بزرگ علمی قرار داد. بررسی مفاهیمی از قبیل هرم انتولوژیک صدرایی، ماهیت علم، تأویل به مثابه یک روش، نحوه عبور از ظواهر به بواطن امور، تبیین نسبت انسان و جهان و بازتعریف مفهوم انسان و حقیقت و نسبت آن دو به‌ویژه براساس دو اصل حرکت جوهری و اتحاد عالم و معلوم نوعی خاص از علم‌شناسی را نشان می‌دهد که به کلی با منطق تک‌گفتاری دگماتیسم و هم‌چنین شکاکیت ناشی از هر منوتیک جدید متفاوت است، توجه به اصل تشکیک در وجودشناسی صدرایی و مساوقت علم با وجود و بهره‌مندی از تأویل به مثابه یک «روش» در شناخت لایه‌های مختلف یک شی و حذف شکاف بین عالم و معلوم (انسان و جهان)، مجوز فهم‌های متعدد و مختلف از حقیقت واحد را به گونه‌ای فراهم می‌آورد که برخلاف فلسفه‌های علم رایج به شکاکیت و نسبت مذموم منتهی نمی‌گردد.^۱ (بیدهندی، ۱۳۹۳: ۲۶۷)

فرجامینه: جمع‌بندی

۱- وقتی از تاریخ علم سخن می‌گوییم، دو گونه مفهوم را از آن مراد می‌کنیم: تاریخ کلاسیک علم (که وقایع نگارانه است و در قالب «تاریخ - رمان»، وقایع و احوال دانشمندان را مورد بررسی قرار می‌دهد) و تاریخ علم‌شناسی که نهاد علم را پدیده‌ای اجتماعی دانسته و متأثر از نهادهای اجتماعی از جمله: دین، الهیات و... به بررسی آن می‌پردازد.

۲- اسلام، از ابتدای ظهور نشان داد که گفتمان‌ساز است و دامنه گفتمان‌های آن تمامی حوزه‌ها را (از علم گرفته تا قدرت) در بر می‌گیرد.

۳- در دوره طلایی تاریخ اسلام، گفتمان علم‌شناختی دارای ویژگی‌های زیر بوده است:

الف- علوم و فلسفه وارده از سرزمین‌های غیر اسلامی یا تازه مسلمان شده (از قبیل یونان و ایران)، ضاله بحساب نمی‌آیند.

ب- فلسفه در فهم اسلام و جهانی کردن آن تاثیرگذار است.

۱ - به جهت اجتناب از اطاله کلام، موضوع علم دینی در ایران، قایلان و طبقه‌بندی مناظرات در اینجا ارائه نگردید. علاقمند

بنگردند به: محمد حسین ملایری، محل‌های نزاع در بحث علم دینی، تهران، پنگان، ۱۳۹۷

پ- می‌توان فلسفه و علوم بشری را اخذ و در پرتو آموزه‌های دینی، آنها را رشادت بخشید.
ت- پژوهشهای تجربی در علوم طبیعی پسندیده است.

ث- انتقاد حتی از علمای دین و بحث و گفتگو در زمینه‌های یزدان‌شناختی و فقه، آزاد و مجاز و فاقد هرگونه زمینه تکفیر و تخفیف است. تفتیش عقاید، اساساً مطرح نیست.

ج- قول به دخل امور عجیبه و غیبیه در امور یومیه، بسیار اندک و در اقلیت بوده است.
چ- تفکر اعتزالی بدون مزاحمتی، مطرح است و نکوهیده نیست.

ح- تأکید بر «تجربه» (که دانشمندان مسلمان این دوره خیلی بیش از یونانیان، به آن اهتمام ورزیدند).

دوره طلایی اسلام تا قرن ۱۳ میلادی ادامه یافت و سپس فرو خفت؛ پیش از آنکه رنسانس اروپا از راه برسد. از ابتدای دوران انحطاط، نوعی زوال علمی در جهان اسلامی آن روزگار پدید آمد. مشخصه این افول، کاهش تعداد متفکرین و دانشمندان، کاهش کتب و رساله‌های جدید حاوی نوآوری و یکسان شدن اندیشه‌هاست.

۴-گفتمان علم‌شناسی دوران انحطاط دارای زمینه‌ها و ویژگی‌های زیر بوده است:

الف- باب اجتهاد در فرق سنی (به بهانه بسنده بودن فقه موجود و مخالفت با التقاط)، تحت فشار قدرت‌های نظیر متوکل عباسی از نیمه دوم قرن سوم هجری بسته شد و زمینه مهمی در تنزیل جایگاه علم آن دوره پدید آورد.

ب- تحدید وظیفه دانشمند مسلمان به تلخیص و حاشیه‌نویسی و امانتداری
پ- تعطیل مناظره

ت- رشد جمعیت‌های اهل حدیث بمنابۀ بزرگترین گروه فشار

ث- رواج تفکر و اتهام الحاد و زندقۀ نسبت به فلاسفه و متکلمین اعتزالی و مهاجرت دانشمندان اهل ذمه

ج- رشد جمعیت‌های اشعری و فشار و محاکمه معتزله

چ- مداخله قدرت بنفع اهل حدیث (سلفیه) و اشاعره و کتاب سوزی.

ح- بسط احادیث ضعیف (منشاء و سند)

خ- شکل‌گیری سامانه تعلیم و تربیت جزم‌گرا (بیت الحکمه) با تئوری‌های خواجه نظام الملک و فلسفه ستیزی‌های نوابغی همچون محمد غزالی.

د- اعتبار بخشی و حرمت نهادی به فقه دانان و بی اعتبار کردن علم
 ذ- علم را می‌نکوهیدند چون به ماده‌گرایی انجامید و فلسفه را نیز چون به کفر.
 می‌توان تحلیل اقبال لاهوری را در خصوص کانونی‌ترین عامل شکل‌گیری شکست علم در
 تمدن اسلامی پذیرفت: **تعطیل اجتهاد**^۱.

۵- صفویه فرصتی تاریخی بود که در ایران پدید آمد و اثری دیرپا در جامعه برجای گذارد.
 احیای ایران در دوران صفوی، رشد اقتصادی شگفت‌انگیز، مدیریت استراتژیک قوی، هویت
 یابی ایرانی شیعه، تاب‌آوری باور نکردنی در مقابل امپراطوری عثمانی (برغم فراز و
 نشیب‌های سلسله صفوی) در زمره دستاوردهای این دوران دانسته می‌شود. با این حال
 سومین جریان تحجرگرایی (اخباری‌گری) آفت این حکومت گردید و طومار این سلسله را
 درهم پیچید. اخباری‌گری، بتمامه (آنطور که شهید مطهری بیان می‌دارند) قابل به تعطیل عقل
 بود، راه فهم قرآن را صرفاً روایات می‌دانست و هرگونه طبقه‌بندی روایات را هم محکوم
 می‌کرد. محمدامین استرآبادی^۱ در گسترش این تفکر در آن دوران، نقش بسزایی داشته است.
 در واقع باید گفت اخباری‌گری، بازتولید تفکر اهل حدیث سلفی میان شیعیان است (ظاهراً
 میان‌روی‌های علامه مجلسی با هدف تقریب دو طرف، آفاقه چندانی نداشته است).
 ۶- مشابه وضعیتی که در مورد عباسیان و قرابت فکری و عملی آنها با اهل حدیث و اشاعره
 شاهد بودیم، در سلاطین صفوی نیز شاهد هستیم که یکباره توجه همه جانبه به احادیث اوج

۱ - از جنبه معرفت‌شناختی، اهل حدیث، اخباریون و سلفیه و ظاهریه، پوزیتیویست بوده و نسب به ارسطو می‌برند؛ بدین معنی که قایلند به اینکه ذهن انسان در فرایند معرفت، همچون آئینه عمل می‌کند و منفعل است. آنان با اعتقاد به نظریه مطابقت صدق (Adequatio)، وصول به صدق را به همین دلیل بسیار آسان می‌دانند. سید قطب در این باره می‌گوید: «در صورت وجود نص، اجتهاد روا نمی‌باشد، اما جایی که نص نباشد، مسأله اجتهاد پیش می‌آید که آن هم طبق اصول و شیوه‌های نص صورت می‌گیرد». (به نقل از ابوزید، ۱۳۸۳: ۱۴۶). در این رویکرد ذهن چنان پاک و صاف است که می‌تواند خیلی آسان و فوری به منظور نظر شارع دست یابد (آنهم از پس قرن‌ها زمان). در حالی که ذهن با اتکاء به پیش فهم‌های خود به متن مراجعه می‌کند و در هر حال «تفسیر» روی می‌دهد و جایگاه وجودی من مفسر، در عمق معرفت و تفسیر او، ایفای نقش می‌کند. تحت هیچ شرایطی اجتهاد تعطیل بردار نیست و مزیت و اعتلای تفسیر معصوم از متن بدلیل جایگاه وجودی او، معصوم می‌باشد.

۱- که تحت تاثیر محمداسترآبادی و او هم تحت تاثیر اهل حدیث و اشاعره مکه و مدینه بود.

می‌گیرد. آنان نیاز به یک ایدئولوژی جهت استقلال کشور و حفظ وحدت ملی داشتند که یقیناً در محبت علی^(ع) و اولاد او و اطاعت محض از کلام معصوم، تامین می‌شد و لذا در اینجا اخباریان مفید می‌شدند (بنابراین میتوان گفت نظام صفوی واجد دو کارکرد بود: نخست آنکه شیعه را گسترش داد و رونق بخشید که مثبت است و دوم آنکه به استفاده ابزاری از آن هم نظر داشت که هم‌نوایی او با اخبارگری، محصول آن به نظر میرسد. علی شریعتی با وجه اخیر چنان مشکل داشت که وجه نخست را نادیده بگیرد.) اخباریان، اجتهاد را حرام می‌دانستند، کتاب و سنت را مهم (ونه اجماع و عقل را) و حتی در مواردی صرفاً سنت را مبنا قرار می‌دادند. (مورد امین استرآبادی).

۶- یونان باستان، علم را در معنای استقراء‌گرایی و عالم را با ذهنی خنثی می‌فهمید. اما در غرب، هم زمان با دوران صفوی، گونه جدیدی از علم تولد یافت. گالیله، امر قابل اندازه‌گیری را در جایگاه «ممتاز» واقعی بودن قرار داد و «معنا»، «ارزش» و «ذهن» به دامنه غیر واقعی فروکاسته شد. این افکار بعدها هسته پوزیتیویسم را ساخت. علم گالیله‌ای، با دکارت، وضوح فلسفی یافت و در آثار لایب‌نیتس و کانت مورد تمرکز واقع شد.

۷- در گرماگرم جنگ‌های ایران و روس، در فرانسه تفکر جدیدی زاده می‌شد که هنوز که هنوز است، تاریخ علم و اندیشه از آن خلاصی نیافته است. اگوست کنت سنگ بنای پوزیتیویسم را بنا نهاد و تجربه‌گرایی پراکنده تجربه‌گرایان انگلیسی را در زیر چتر نظریه‌ای روشن، مدون ساخت. او سال ۱۸۰۰ را نقطه آغاز عصر پوزیتیویسم خواند.

۸- وضع سرزمینی مانند ایران که از ذخایر دیرینه و سرشار تمدن و فرهنگ برخوردار است، در برابر سنن فکری خود بسیار پیچیده‌تر از کشورهای است که از لحاظ فرهنگی و جغرافیایی تازه به وجود آمده‌اند. «وارد شدن» به دوران مدرن که معنای پذیرفتن تمدن غربی برای این قبیل کشورهای نوپید بسیار آسان است و شاید با فراهم کردن پاره‌ای از لوازم و تجملات و مظاهر تمدن قرن حاضر، دست‌کم از لحاظ اقتصادی میسر گردد. ولی سیر و جهش تمدنی که پشتوانه‌ای عظیم از میراث گذشته دارد، معنای دیگری دارد و مانند کشوری کاملاً تازه بنیاد، نمی‌تواند بدون توجه به فرهنگ موجود خود باشد. چنین تمدنی پیوسته باید میراث گرانبار خود را به دنبال خویش بکشد؛ چه در غیر این صورت موجودی ناقص است. به علاوه، این ملل خود رسالتی برعهده دارند و آن در واقع راهنمایی و ارشاد بشر

است، زیرا ایرانی نمیتواند دست بسته خود را در مسیر این قرون قرار دهد. چه به هر تقدیر رسالت تاریخی جامعه‌های مثل جامعه ایران در برابر جهان معاصر به جد گرفتن سنن فکری و معنوی خود بوده است.

۹- عباس میرزا نایب السطنه جایگاه مهمی در تاریخ ایران دارد؛ زیرا نخستین کسی است که یک سؤال مهم (اگرچه غیر دقیق) را مطرح می‌کند. او خطاب به فرستاده فرانسوی می‌پرسد: «بگو ای مرد خارجی؛ ما برای اعتلای ایران چکار باید بکنیم؟». نفوذ و گستردگی همین پرسش سترگ (ولی ساده)، زمینه شکل‌گیری علم‌شناسی ویژه‌ای در تاریخ ایران گردید که هنوز با آن مواجه هستیم - پرسش عباس میرزا ذهن‌ها را به پاسخی سهل هدایت کرد و برنظام علم ایران، سایه انداخت. در واقع این پرسش به پرسش: «چگونه رفع عقب ماندگی نماییم؟» فروکاسته می‌شود. نظام علمی پس از دارالفنون، تاسیس دولتی مقتدر است که شرایط توسعه را مهیا کند؛ لذا می‌بینیم بنحوی طرح مسئله انجام می‌شود که بعداً در تئوری مدرنیزاسیون تبلور پیدا می‌کند. از این خاستگاه، وضع حال به عنوان وضع گذار تلقی می‌شود و امر اجتماعی به تقابل سنت - مدرنیته فروکاسته می‌شود و این، هم علم‌شناسی و هم امر سیاسی خاصی را در ۲۰۰ سال اخیر برساخته است. احتمالاً سؤال در همان زمان باید این به شکل مطرح می‌شد: «کجا ایستاده‌ایم؟»

۱۰- تحولات رابطه قدرت - فقاقت در تاریخ شیعه گویای آن است که متدرجاً (برغم پاره‌ای اوج و خصیض‌ها) اولاً به سمت اندیشه اصولی بالیده و ثانیاً به ولایت فقیه هدایت گردیده است تا بر بلا تکلیفی شیعیان در دوران غیبت، مهر پایان بزند. این روند در طول ۵ دوره فقهی به انجام رسیده است. علاوه بر این عنصر فقاقت شیعی برخلاف اهل سنت، چنان بر مآخذ مصلحت و حفظ اسلام، پایمردی داشته که در دوران مشروطه می‌کوشد چرخش‌های استعاروی ارزنده‌ای (با پرچمداری بزرگانی همچون نایینی بزرگ) به انجام برساند و از انعزال جامعه شیعه در جهان امروز جلوگیری نماید. یا این همه باید پذیرفت که بدلیل غلبه خشکه مقدسی در ۲۰۰ سال اخیر، از ظرفیت «اجتهاد» و «مصلحت» بقدر بایسته در خدمت ایران به کار گرفته نشده است.

۱۱- در پایان جنگ‌های ایران و روس و جدا شدن بخش‌هایی از خاک میهن، بسیاری از کارگران ایرانی در جستجوی کار به قفقاز و آذربایجان، مهاجرت کردند و به تدریج جذب

شعارهای سوسیال دمکرات‌های روسیه شدند. و ایران از آن پس میزبان مارکسیسم نوع روسی (موسوم به لنینیسم) گردید که دو میراث عمده را برای ایرانیان، به ارمغان آورد: استبداد (ملهم از مدل تزاری) و تقدیس خشونت.

۱۲- تقی ارانی در شرایط تهیدستی نظری کمونیست‌های ایرانی، مانده‌ای آسمانی بود که از جایگاه علمی و صلابت فلسفی مارکسیسم سخن گفت تا حزب توده که پس از حزب کمونیست ارانی از ۱۳۲۰ وارد صحنه شد، تبلیغ‌کننده حجیم‌ترین و موثرترین ادبیات و گفتمان مارکسیستی (لنینستی) در ایران بود و قشر وسیعی از نخبگان کشور را مجذوب خود ساخت و بدین وسیله، اعتماد بنفس تئوریک بزرگی برای مارکسیست‌ها در مقایسه با لیبرال‌ها و مذهبی‌ها فراهم آورد. از منظر علم‌شناختی، مارکسیست‌ها (در گرایش‌های گوناگون در ایران) پوزیتیویست بودند. در واقع باید گفت مارکس خود از ظرفیت ویژه علم‌شناختی آرای خود مطلع نبود و تحت تاثیر پوزیتیویسم قرار گرفت در حالی که اگر دقت بیشتری می‌ورزید در می‌یافت که بر مبانی فلسفه مارکسیستی، فلسفه علمی ساختارگرایانه بیشتر سازگار است تا پوزیتیویسم اگوست کنتی. (بعدها یک فیلسوف هندی الاصل بنام باسکار متوجه این تفاوت شد و سعی کرد به انتظارات چپ جهان در این خصوص پاسخ گوید. او با این انتقاد از پوزیتیویست‌ها که مکانیسم‌های علی مشاهده‌ناپذیر یا پنهان را دنبال نمی‌کنند آغاز نمود تا نشان دهد که پوزیتیویست‌ها متوجه مناسبات تولید به مثابه بنیان تحولات اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی نیستند در حالی که باید به این جنبه‌ها توجه کنند. در حال حاضر این تفکر به مدد مکتب انتقادی (قدیم و جدید) فرانکفورت به مثابه یک فلسفه علم و یک پارادایم پژوهشی (با لطف گویا ولینکلن و موفه) مورد توجه برخی در داخل قرار گرفته است.^۱

۱۳- عقل نظری کانتی (مخصوصاً جنبه علم دوستی فراوان آن) در تعاقب مهندس مهدی بازرگان، مورد علاقه مجاهدین خلق قرار گرفت. اسلام هم در ظرف عقل عملی کانتی

۱- در واقع چپ قدیم بدنبال تحولات پس از جنگ جهانی دوم به چپ جدید استحاله پیدا کرد. متفکران چپ جدید با مکتب فرانکفورت در صحنه اندیشه ظاهر شدند و در حال حاضر با دو متفکر جدیدتر خود (هابرماس و باسکار) دیدگاه‌های خود را عرضه مینمایند. هابرماس «رهایی» را وارد دستگاه فلسفی خود نمود. او از مارکس مفهوم «کار» را گرفت و از وبر نظریه «کنش و عقلانیت ابزاری» را و پدیدارشناسی هوسرل را از آلفرد شوتش و نهایتاً سمت و سوی انتقادی را نسبت به پوزیتیویسم انتخاب نمود.

میتوانست، مظروفی شایسته و پرو پیمان به حساب آید. تنها یک اشکال اینجا وجود داشت و آن اینکه علم مبارزه را از کجا باید بدست آورد. دین وفقه از جنبه مناسک فردی و اجتماعی و شور ایمانی، بسیار مفید بودند اما در مبارزه (بزعم مجاهدین) راهی به دیهی نمی بردند. و لذا (تحت تاثیر فضای مارکسیستی داخلی و جهانی) مارکسیسم به مثابه «علم مبارزه» مورد توجه قرار گرفت.^۱، مخصوصاً که مارکسیسم خود را فلسفه علمی نیز خوانده بود. این میهمانی ساده اولیه به افتخار مارکسیسم، اندک اندک به صاحب خانگی تغییر وضعیت داد و نهایتاً تنها فرمانروای گفتمان اعتقادی- مبارزاتی مجاهدین خلق گردید.

۱۴- تاریخ علم شناسی معاصر ایران نشان از آن دارد که از نهضت تنباکو تا پیروزی انقلاب اسلامی، محیط نخبگی ایرانی با فقر شدید غرب شناسی مواجه بوده است. در دوران این فقر ما شاهده آن بودیم که مارکسیسم نقش افیون را برای روشنفکران ایرانی و اسلام گرایان متأثر از آنان، ایفاء نمود.

۱۵- جمهوری اسلامی ایران، نخستین حکومت دینی در تاریخ اسلام است که با علم، فلسفه و عرفان با روی گشاده برخورد کرد و این امر بیش از هر چیز مرهون فضل فلسفی و عرفانی بنیانگذار آن بوده است. خوشبختانه به دوران شرمساری فلسفه و الهیات خاتمه داده شد و نهضت ترجمه با وسعت خوبی، تکرار گردید؛ اگرچه هنوز از مرحله ترجمه عبور نکرده و به وادی تعامل و تاثیرگذاری وارد نشده است.^۱

۱۶- باید گفت تحولات علم شناسی از ابتدای قرن ۲۰ شتاب قابل توجهی گرفته و نگرش های سنتی را دستخوش تحول نموده است. در هیچ مقطعی به اندازه قرن ۲۰ (و ادامه آن قرن حاضر) درباره «ماهیت علم» و «تاریخ علم» تلاش نشده است. نگارندگان مایلند تعبیر «پوست انداختن» در این ۵۰ سال اخیر را برای فلسفه علم در غرب بکار ببرند که البته در ایران ما هنوز به نیکویی ادراک نشده است. بازخوانی تاریخ علم و کندوکاو در ماهیت علم

۱- از این نظر که مقدمتاً معتقد بودند اسلام نه تنها با دستاوردهای علمی و تجربی بشر مابیتی ندارد، بکه آنگاه اسلام حقیقی و انقلابی فهمیده می شود که به دانش زمان و در این زمینه به دانش شناخت و تغییر اجتماع (مارکسیسم- لنینیسم) مسلح باشیم (احمدی، روحانی، ۱۳۸۴: ۱۰۶).

۱- هنوز هم از برخی اساتید فلسفه اسلامی می شنویم که می گویند: غرب که اصلاً فلسفه ندارد! فوکو همه اش در مورد دیوانه ها و دیوانه خانه ها حرف زده!

باعث شده که نگرش‌های قدیم درباره علم و چگونگی پرداخت نظریه، جای خود را به فهم‌های جدیدتری از علم بدهد. این فهم‌ها را باید چرخش کلی نسبت به نظریات قدیم (به‌ویژه علم‌شناسی آگوست کنتی) تلقی نمود. میدانیم نظریه‌های سکولار درباره جهان و انسان بر سه پایه مبتنی هستند:

الف: مبنا گروهی دکارتی

ب: جایگزینی جهان مثالی (ریاضیاتی) به جای جهان واقعی

ج: چهار قاعده استدلال نیوتن

فلسفه روشنگری این سه را پذیرفت و به این ترتیب فیزیک، الگوی علم‌ورزی گردید. با این همه در تحولات علم‌شناختی در قرن ۲۰ و بحران‌هایی که در علم پدید آمد، مشخص شد که فیزیک برای علوم اجتماعی، الگوی مناسبی نیست و علاقه جامعه‌شناسان برای پا گذاشتن در جای پای فیزیکدان‌ها عملاً تصویر انسان و جامعه را مغشوش بدست داده است.^۱

در تعاقب تحولات پسا کانتی و چرخش نسبت به علم‌شناسی آگوست کنتی، در دورانی قرار گرفته‌ایم که دوستت تحلیلی و زمینه‌گرا در آن سخن می‌گویند: نکته مهم در این چرخش‌ها آن است که اولاً هر چه بیشتر ایندو در حال نزدیک شدن به یکدیگر هستند و ثانیاً هر چه بیشتر از اندیشه پوزیتیویستی فاصله گرفته می‌شود (این در حالیست که پوزیتیویسم یکی از رویکردهای مهم سنت تحلیلی بوده است) و ثانیاً هر دو سنت بحث «ارزش» را مجدداً وارد دستور کار نموده‌اند. این در حالیست که پوزیتیویست‌ها چند دهه کوشیده بودند توجه به نقش ارزش‌ها در علوم را با برجسب «نسبی‌گرایی» مواجه ساخته و بحث آن را از دستور فلسفه علم خارج سازند. ترس از این برجسب، هنوز در ایران وجود دارد.

۱۷- یک بخش از نقدها نسبت به پوزیتیویسم در همان سنت تحلیلی بود و پرچمداران آن پوپر، لاکاتوش، کوهن، ویتگنشتاین متاخر و کواين بودند. در سنت زمینه‌گرا (قاره‌ای) نیز که از همان ابتداء تفاوت دیدگاه نسبت به سنت تحلیلی داشت، جریان نقد، سنگین‌تر و همراه با

۱. در واقع پروژه روشنگری چنین اصلی را مطرح کرد: حقیقت و قطعیت امری است جاودانه و ازلی، فراسوی تاریخ و فرهنگ. این اصل در علوم‌انسانی با بکارگیری تجربه و عقلانیت، وسیله‌ای برای شناخت ماهیت جهان شمول انسان شد. به این ترتیب مدرنیسم با الهام از روشنگری دو بنیان مدرن را پایه‌ریزی کرد: (۱) انسان‌مابیتی جهان شمول دارد و (۲) عینیت باوری (نیوتن: ایده‌آل علم، دیدن هر آن چیزی است که خدا دیده است).

دیدگاه‌های تاسیسی بود. در جریان اخیر شاهد ديلتای، ریکرت، ویندل‌باند و هوسرل هستیم. ریکرت و ویندل‌باند از تهی بودن علم در صورت عدم حضور ارزش‌ها سخن گفتند و هوسرل نیز برای نخستین بار نشان داد که پوزیتیویسم (با بن مایه گالیله‌ای - نیوتی) منجر به شکل‌گیری فلسفه غرب به‌عنوان علم پوزیتیویستی گردیده و بدترین بحران را رقم زده است. هوسرل در ریشه‌یابی فجایع جنگ‌های جهانی (بوژه جنگ دوم) راه به ریشه پوزیتیویستی می‌برد^۱ و جایگزین کردن قلمروهای هنجاری و ارزشی ابعاد انسانی «زیست جهان» (یا بافتار زندگی را که واجد ارزش‌های انسان است) تنها راه‌هایی از سیانیتسم می‌شناسد. هوسرل تأکید می‌کند که یکی از علل بحران علم مدرن، در این حقیقت نهفته که علم مدرن بنیان فلسفه علم گردیده و جهان‌بینی می‌سازد و به عنوان حقایق مطلق و کاشف از واقعیت، در جای دین می‌نشیند.

۱۸- اتفاقات فوق‌الذکر در ایران انعکاس نداشت. آقای عبدالکریم سروش که در انگلیس به تفکر کارل ریموند پوپر پیوسته بود، از آرای او در جریان مبارزات جمهوری نوپای اسلامی علیه مارکسیست‌ها استفاده کرد. پوپر از مبانی علم‌شناختی خود در نقد افلاطون و مارکس (و تمامی آرمانگرایان اجتماعی) بسیار بهره برده بود. لیبرالیسم هیچگاه چنین پشتوانه فلسفی‌ای نداشته است. حملات دکتر سروش به تئورسین‌های توده‌ای و فدایی با استفاده از سکوی پوپری، در جریان مناظرات زنده تلویزیونی بسیار کامیاب درآمد. به این ترتیب پس از نزدیک ۱۵۰ سال حاکمیت اگوست کنتی در ایران، شاهد ظهور تفکر جدید علم‌شناختی تازه‌ای می‌شویم که بعداً «عقلانیت نقاد» خوانده شد و در این خصوص نقش دکتر سروش تعیین کننده بوده. با این همه می‌توان گفت اطلاع اندک سروش از تحولات علم‌شناسی اروپای قاره‌ای و تعهد بر اندیشه پوپری، نزدیک‌بینی خاصی در شناخت فلسفی او از علم پدید آورد^۱ و او را پاندول واربین لیبرالیسم و اسلام گرفتار بی‌ثباتی نمود. طرفه آنکه آرای سروش بیشتر

۱. پوزیتیویسم بدلیل قول به عدم ترجیحات اخلاقی و بی‌معنا دانستن آنها، در بطن خود پرورنده گونه‌ای نیهیلیسم سیاسی و اخلاقی است.

۱ - ظاهراً سروش در قبال تفکر قاره‌ای، از آیر پیروی می‌کرد. آیر عادت داشت آثار فلسفه قاره‌ای را که مورد مخالفتش بود «نثر خوب معمل که ما از آلمان و تازگی‌ها از فرانسه دریافت می‌کنیم» بنامد(به نقل از: H.J.Glock, what is

Analytic Philosophy Cambridge University Press, 2008, P. 170.)

به کار طرد و رد آرای کمونیست‌های ایرانی آمد (مشابه کارکرد آرای پوپر در غرب) تا بنای علم‌شناسی جدید در ایران.

۱۸- استطراداً این پرسش به ذهن می‌آید که آیا در حال حاضر علوم اجتماعی در ایران دچار بحران است؟ بطور کلی می‌توان گفت هرگاه علوم اجتماعی جهت ایجاد امکان فهم و سنجش واقعیت‌های اجتماعی ناتوان دیده شود، آنگاه می‌توان گفت که بحران پدید آمده است. اصرار بر گفتن تقابل سنت- مدرنیته خود یکی از شواهد بحران علوم اجتماعی در ایران است. تا زمانی که پرسش عباس میرزایی که بن مایه گفتن مذکور است به پرسش از جایی که ایستاده‌ایم تغییر نیابد، افق تحول در علوم اجتماعی گشوده نمی‌گردد.

۱۹- از نهضت مشروطه به بعد، ترکیب نخبگی در ایران تغییر می‌کند، بدین معنی که علاوه بر نخبگان حوزوی و سیاسی، ضلع سومی که از آنان به «روشنفکران» تعبیر می‌شود (و تحت تاثیر جریان روشنگری اروپا شکل گرفته بود) وارد صحنه گردیده و بدین ترتیب مراتبی پیچیده از ستیز و سازش بین این سه ضلع شکل می‌گیرد.

۲۰- جریان روشنفکری ایران تاکنون ۴ دوره را پشت سر گذاشته است:

الف- دوره طلایی همکاری متقابل حداکثری با فقها و مراجع در جریان فعالیت مجالس نخستین مشروطه و پی‌ریزی مجموعه قوانینی که از ابعاد دینی و حکومتی حساس بوده و واجد گونه‌ای تعامل با احکام دینی و تحولات روزگار مدرن بوده است.

ب- جریان روشنفکری باستان‌گرا؛ این جریان قایل به تضاد عمیق سنت و مدرنیته بوده و خواستار بازسازی ایدئولوژی باستانی، تسریع دوران گذر به مدرنیته (به وسیله حذف روحانیت) بود.

پ- جریان روشنفکری میانه رو: این جریان که پس از شهریور ۲۰ ظاهر می‌گردد، سعی دارد تقابل پیشین را کنار بگذارد. به دوران طلایی اولیه، بازگردد و ضمن نگرانی از کارکرد روحانیت، بر منافع ملی تمرکز یابد. همکاری مشترک نخبگان دینی و روشنفکران، فرصت کسب امتیازات مناسبی را فراهم می‌آورد.

ت- جریان روشنفکری پس از کودتای ۲۸ مرداد: (جریان اصلی)، عموماً چپ‌گرا و مخالف نخبگان حوزوی و دینی بوده و آنها را (از منظری متفاوت از منظر حکومت شاه) مرتجع می‌دانسته‌اند. تمامی روشنفکران ادوار ۴ گانه، از منظر علم‌شناختی، پوزیتیویست بوده‌اند. بعد

از آقای طالقانی، علم‌شناسی بقیه روحانیون حوزه نوعاً گرایش به پوزیتیویسم نشان می‌دهد (ظاهراً با این انگیزه که امکان مفاهمه با روشنفکران بدست آید).

۲۱- قرن ۲۱ در شرایطی برای غربیان آغاز می‌شود که استقراء گرای ارسطویی به علم دارای هسته هرمنوتیکی تبدیل شده است (البته همین زمان در ایران، شناخت عمیقی نسبت به تحولات غرب نیست و گرته بردارانه، برخی مکاتب دارای طرفداران و علاقه‌مندان می‌شوند علاوه بر تبدیل فوق نکات زیر در غرب مورد توجه است:

الف: عینیت که ادعای علم کلاسیک بود (و چه بسا از این منظر جایگاه دین را تنزل بخشیده بود)، دیگر به آن شکل سنتی مطرح نیست و معانی متواضعانه‌تری بخود گرفته است. ب: علم بدون «جهان‌بینی» یا «سبک تفکر» یا «پارادایم»، یا «زیست جهان علمی» امتناع دارد. و نیاز به ابعاد متافیزیکی علم، قابل گذشت نیست. پ: ذهن انسان برخلاف قایلان به‌ایده آل «علم خالی از ارزش»^۱ دوران روشنگری، هم در مرحله مشاهده و هم نظریه‌پردازی، مواجه با انواع زمینه‌های فرهنگی و ارزشی است که حتی در علوم تجربی با ما همراه است و زایل شدنی نیست.

رهیافت‌ها

نمی‌توان از کنار آن همه تحولات علم‌شناسی در ایران و غرب گذشت و درس‌های آن را باز نخواند و از کنار عبرت‌های آن بی‌اعتناء گذشت. در این بخش، شماری رهیافت منتج از تحقیق حاضر تقدیم می‌گردد.

۱- رهیافت نخست

باید مناظرات دوسنت فلسفه علم غربی مورد توجه محافل علمی کشور قرار بگیرد و به انعزال موجود از گفت و شنودهای علم‌شناختی با غربیان خاتمه داده شود. در این خصوص بر ابعاد خاصی از قبیل: علوم شناختاری،^۱ پدیدارشناسی و هرمنوتیک تأکید می‌گردد.

۲- رهیافت دوم

لازم است دو مکتب چپ جدید (انتقادی جدید) و رئالیسم انتقادی باسکار^۲ در ایران بنحو

3. value free ideal

4. cognitive science

۲- توجه داشته باشیم که رئالیسم انتقادی، مختص باسکار نیست و آئنگران نیز علم‌شناسی رئالیسم انتقادی دارد.

گسترده مورد مباحثه و به‌ویژه مناظره قرار گیرد و از آنجا که شعارهای چپ معمولاً واجد جذابیت و آسان فهمی هستند (و البته این خود نقطه ضعف نیز هست و می‌تواند بدون عمق، ایدئولوژی پروری نماید) لازم است به ابعاد علمی و غیر علمی این دیدگاه‌ها توجه داده شود تا تکرار مشکل گذشته‌ی تاریخ معاصر ایران نگردد.

اشاره: یکی از دامنه‌ترین مباحث در غرب قرن ۲۰ موضوع ماهیت علوم اجتماعی بوده است. علم‌شناسی مدرن و سنت روشنگری، اجازه نمیداد که کسی از «فیزیک به مثابه‌ی الگو» تخطی کند؛ با این حال در تحولاتی که ابتدا در سنت زمینه‌گرا و بعداً در سنت تحلیلی (توسط کسانی همچون پوپر و ویتگنشتاین و کوهن و...) پدید آمد، تردیدها نسبت به الگو بودن فیزیک، افزایش یافت. در اواخر قرن ۲۰ اتفاق مهمی در غرب افتاد و آن اینکه گفته شد فیزیک به مثابه الگو برای علوم اجتماعی، منجر به امتناع آن می‌شود؛ لذا کسانی همچون گادامرو فلاویو ژرک (متأثر از دیلتای و مایونگ)، در راستای رفع این امتناع کوشیدند و نهایتاً به علم اجتماعی فرونتیک (به معنی علم اجتماعی مبتنی بر فرونیسیس برحکمت عملی با بازخوانی جدید از حکمت عملی ارسطویی) رسیدند. به این ترتیب میتوان گفت که بازخوانی ارسطو در غرب، راهی را فرار روی علوم اجتماعی گذاشت که پیش از آن، فاقد آن بود.

۳- رهیافت سوم

آشنایی دقیق با تحولات معنای تازه علوم اجتماعی- انسانی در غرب ضرورت دارد و جدال بی‌حاصل بر سر دوگانه‌های کاذب و قدیمی (از قبیل «علم- ارزش» که از دوران پوزیتیویست‌ها مانده) را می‌کاهد و چشم‌انداز تازه‌ای را در پژوهش‌های علوم انسانی می‌گشاید.

اشاره: ایران پس از اسلام نخست تحت تأثیر دوران زرین تمدن اسلامی قرار گرفت و در آن مشارکت فعال نمود. در آن زمان غرب مسیحی چشم به جهان اسلام به‌ویژه ایران (که طلایه‌دار علم و فلسفه در عالم اسلام آن دوره بود) دوخته بود. در این دوران، فلسفه اسلامی پایه‌های خرد دینی را رقم زد و علم‌شناسی بر پایه خرد دینی را بنا نهاد. زیست جهان عرب جاهلی صدراسلام (اگرچه اسلام را پذیرفته بودند) همچنان بر مبادی قبیلگی و صحراگردی و غارت مبتنی بود و لذا اندک اندک گریبان اندیشه علم‌شناختی مسلمانان را گرفت و طی دو دوره متوالی مواجه با افت شدید ظرفیت‌سازی تمدنی گردید. نخستین انحطاط از قرن ۶

هجری (۱۲ میلادی) و دومین انحطاط از ابتدای قرن ۱۸ روی داد. آنطور که ارنست رنان می‌گوید: مسلمانان هیچگاه حساب علم و مذهب را از یکدیگر جدا نکردند، اما با آغاز دوران انحطاط (از زمان متوکل عباسی)، حساب عقل از دین جدا شد و با اشعریت، علم لگدمال گردید. ظهور اهل حدیث (در پس خوارج) ضربات سنگینی بر علم شناسی وارد کرد زیرا مکتب الهیاتی که آنها و اشاعره ساختند، جایگاهی برای علم در نظر نمی‌داشت و به همین جهت، دوران انحطاط نخست رقم خورد. بنا به سخن رنان، اعراض از نگرستن در علم طبیعی از قبیل آن دانسته شد که مسلمان امری را که برای او سودمند نیست، فروگذارد، زیرا طبیعات، نه در دین و نه در معاش به کارمان نمی‌آید.

آنطور که استاد مطهری می‌گویند، «در دوره صفویه شاهد ظهور سومین جریان تحجرگرا هستیم که درون تفکر شیعه شکل گرفت و به‌واقع مظهر کامل جمود بودند، زیرا تعصب احمقانه بر اخبار و روایت‌ها دارند و آمدند در سه زمینه دیگر یعنی قرآن، عقل و اجماع، خدشه کردند»

برخی معتقدند که ریشه‌های فکری و دین‌شناختی سقوط اصفهان را باید نتیجه قدرت گرفتن جریان فوق دانست. چه با این دیدگاه موافق باشیم چه نباشیم باید بپذیریم که تحولات کلامی و دین‌شناختی این دوران‌ها در نگرش جامعه به ماهیت علم تأثیر بدی داشته است.

۴- رهیافت چهارم

بدون مطالعه عمیق تاریخ علم در تمدن اسلامی و تمرکز دقیق بر تحولات گذشته آن، نمیتوان برای آینده علم در ایران و جهان اسلام، نقشه راه ترسیم نمود. لازم است با توجه به نظرات استاد شهید مطهری و دیگر بزرگان، فهم عمیق و دقیقی از چالش‌ها و مصایب علم شناختی جهان اسلام در ادوار صفوی، و قاجاری استخراج گردد (متأسفانه از منظر علم شناختی، تاریخ تمدن اسلامی مورد تحلیل دقیق قرار نگرفته است و هنوز نظریه‌ها پیرامون این انحطاط، بسیار متنافرند). مضافاً لازم است دلایل انعزال روحانیت اخباری و تقابل آن با روحانیت اجتهادی در قضیه مشروطه به نحو عمیق مطالعه شود تا از تکرار آن شکست‌ها اجتناب گردد.

اشاره: دیدیم که در دوران مدرن، اتفاقات زیادی در غرب افتاد اما متأسفانه ایرانیان این اتفاقات را بنحو بایسته فهم نکردند و حتی در مقطعی که تصمیم گرفتند سراغ نقد آن بروند،

هیچ اطلاعاتی از نقدهای خود غرب نسبت به آن نداشتند.^۱ پدیدارشناسی غربی مشکل مدرنیته را غفلت آن از نقش موضوع انسان در تأسیس علم دانستند (در ایران حتی آنان که دنبال علم دینی بودند، نه آن را فهمیدند و نه به دیالوگ با آن پرداختند). مشکل دیگر در ایران، کم‌دانشی علم‌شناسی فلسفی دانشجویان رشته‌ها است. از زمانی که به غلط بر رشته‌ای بودن علوم تأکید گردید، فراموش شد که هر رشته‌ای از جنبه علم‌شناختی و مبادی فلسفی آن باید یکبار ابتدائاً و یکبار در نهایت، مورد بحث و آموزش قرار گیرد. متأسفانه نه تنها چنین نمی‌شود بلکه حتی پیشینه و نسب سبک‌های مختلف پژوهش با پارادایم‌های علمی و پژوهشی در ایران به بحث و آموزش گذارده نمی‌شود. بنابراین دانشجویان بدون آگاهی کافی نسبت به مبانی فلسفی رشته خود و شناخت جایگاه آن در جغرافیای علوم و فلسفه، فارغ‌التحصیل می‌شوند و روشن است که اولین کاستی این فرایند، عدم توانایی دانش‌آموختگان در نظریه‌پردازی است. زیرا اساساً نظریه‌پردازی در مرزهای رشته علمی اتفاق می‌افتد.

۵- رهیافت پنجم

اولاً: دانش علم‌شناسی فلسفی اساتید (اعم از اساتید فلسفه و فلسفه علم) یا کم است یا محدود به سنت‌هایی است که زمان عبور از آنها فرا رسیده است و لذا باید ارتقاء آن مورد توجه باشد.

ثانیاً چون اساتید رشته‌ها قادر به ارائه مباحث فلسفه علم و مبادی فلسفی رشته‌هایی که تدریس می‌کنند نیستند، لذا لازم است هم به شرایط احراز اساتید رشته‌ها از جهت حائز بودن دانش کافی در این دانش‌ها افزوده گردد و مضافاً در سر فصل‌های رشته‌ها، این مباحث اضافه شود.

اشاره: چند سالی است که موضوع «علم دینی» در ایران، مورد توجه قرار گرفته است در این مورد دو دسته واکنش را شاهد هستیم:

۱- کاری‌ترین نقد بر مدرنیته را پدیدار شناسان هرمنوتیک (از سنت قاره‌ای) بر آن وارد نمودند. آنها نشان دادند که علم مدرن سه ویژگی دارد و اساس بحران غرب هم در همین سه ویژگی است: (۱) عینیت باوری، (۲) سیانیتسم و (۳) تکنیسیسم (علم هیچ فهمی برای هستی‌شناسی زندگی و معنای آن ندارد)

الف: مخالفان علم دین

ب: موافقان علم دین

نخست آنکه مخالفان علم دینی در ایران عمدتاً پوزیتیویست ها و پوپرین ها هستند، ثانیاً موافقان علم دینی یا بر راه‌های اجرایی و مدیریتی تأکید نموده و یا صرفاً از مواهب آن (بدون اشاره به چیستی علم دینی) سخن گفته‌اند! تعدادی انگشت‌شمار نیز با بیان چیستی آن، گرایش‌های تأسیسی به علم دینی داشته‌اند. بررسی‌ها نشان می‌دهد که موافقان علم دینی نوعاً از کنار محل نزاع‌ها (که اساساً از جنبه علم‌شناختی لازم است به آن‌ها پرداخته شود) گذشته و بنابراین امکان افتاع و حضور در عرصه جهانی محافل فلسفی را از خود سلب نموده‌اند. این اتفاق باعث شده که در محافل دانشگاهی داخلی و خارجی، رویکرد علم دینی در ایران، داخل نمودن ارزش‌های تحمیلی (مشابه دخالت کلیسا درباره نظریه خورشید مرکزی گالیله یا دخالت حزب کمونیست شوروی در انتقال ویژگی‌های اکتسابی لیسنکو) دانسته شده و به‌عنوان یک پروژه حکومتی غیرعلمی با آن برخورد گردد. البته روشن است که نظام چنین قصدی ندارد، لکن خام دستی‌ها در طرح موضوع، زمینه سوءتفاهمات را فراهم آورده است.

۶- رهیافت ششم

اولاً بحث علم دینی اگر هیچ خاصیتی نداشته باشد (که قطعاً دارد)، به مباحث فلسفه علم و ارتقاء دانش استاتید و دانشجویان و طلبه‌ها و علمای حوزه در علم‌شناسی، مدد می‌رساند و بنابراین نباید آن را تحت فشار تکافوء ادله، قرار داده به توقف کشاند. ثانیاً قایلان علم دینی تشویق به عنایت به محل نزاع‌ها گردیده و به پاسخ‌های شفاف و غیراسکولاستیکی توجه داده شوند تا امکان هم‌پرسی و گفتگو با محافل فلسفی جهانی برای ایشان بهتر فراهم گردد.^۱

۷- رهیافت هفتم

و بالاخره از آنجا که نهاد دین در کشورهای اسلامی (بویژه ایران) دارای تأثیر گسترده در نهاد

۱ - جهت آشنایی بیشتر با محل های نزاع (که بی اعتنای به آنها هرگونه بحث در زمینه علم دینی را تهی و بی معنا می‌سازد) بنگرید به محمد، حسین ملابری، محل های نزاع در بحث علم دینی، تهران پنگان، ۱۳۹۷

منابع

علم است، لذا لازم است حوزه های علمیه نسبت به الگوهای اندیشگی و رفتاری که می تواند نهاد علم را تهدید و یا در خطر شکست قرار دهد حساس باشند.

- ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۳)، نقد گفتمان دینی، ترجمه: حسن یوسفی اشکوری و محمد جواهر کلام، تهران، دیدآورد، چاپ اول
- احمدی حاجیکلائی، حمید، (۱۳۸۹) جریان‌شناسی چپ در ایران، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
- احمدی روحانی، حسین: سازمان مجاهدین خلق، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۴.
- اسپنسر، لوید و اندرژ کروز، ۱۳۸۲، روشنگری، ترجمه مهدی شکیبانی، شیرازه
- آرتوربرت، ادوین، ۱۳۷۴، مبادی مابعدالطبیعی علوم نوین، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی
- برزین، سعید، (۱۳۷۴)، زندگی نامه سیاسی مهندس مهدی بازرگان، تهران، نشر مرکز
- بیدهدی، محمد، درآمدی بر فلسفه علم وجودی ملاصدرا، راهبرد، تابستان ۱۳۹۳ (شماره ۷۱).
- پازوکی، شهرام، (۱۳۹۱)، عمل‌گرایی مدرن در دین، مجموعه مقالات همایش بین‌المللی بزرگداشت روز جهانی فلسفه مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- پوپر، کارل ریموند، (۱۳۷۹) اسطوره چارچوب، ترجمه علی پایا، تهران، طرح نو
- توفیق، ابراهیم (۱۳۸۷)، مبانی معرفت‌شناختی و روش‌شناختی علوم فرهنگی در سنت آلمانی: بررسی کوشش‌های تأسیس دیلتای و ریکرت، همایش «روش‌شناسی مطالعات فرهنگی»
- توفیق، ابراهیم (۱۳۶۸)، بحران علوم اجتماعی و گفتمان پسااستعمار، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی وزارت علوم، تحقیقات و فن‌آوری.
- جزنی بیژن: تاریخ سی‌ساله ایران، تهران، انتشارات رحمن، ۱۳۵۷.
- حائری، عبدالهادی (۱۳۷۲)، نخستین رویاروییهای اندیشه‌گران ایران: با دو رویه تمدن بورژوازی غرب، تهران، امیرکبیر
- حائری یزدی، مهدی (۱۳۶۱). کاوش‌های عقل عملی (فلسفه اخلاق). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- حسینی بهشتی، علیرضا (۱۳۷۷) روش‌شناسی در حوزه اندیشه سیاسی، فصلنامه علوم سیاسی، شماره ۹
- خاتمی، محمود (۱۳۹۵)، مدخل فلسفه ارزش، تهران، نشر علم

- خسروپناه، عبدالحسین، (۱۳۸۸) نظام معرفت‌شناسی صدرایی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
- درخشه، جلال، (۱۳۹۳)، *گفتمان سیاسی شیعه در ایران معاصر*، انتشارات دانشگاه امام صادق (ع)
- دهقانی فیروزآبادی، سیدجلال، (۱۳۸۷)، نظریه انتقادی: چارچوبی برای تحلیل سیاست خارجی، پژوهشنامه علوم سیاسی، شماره دوم، بهار ۱۳۸۷، ۱۶۱-۱۲۵.
- رستگار، کریم، تصویر نظم در فیزیک جدید و جهان‌بینی دیالکتیکی، تهران، اته واحد، بی‌تا.
- سایر، آندرو، (۱۳۸۸)، روش در علوم اجتماعی: رویکرد رئالیستی، ترجمه عماد افروغ، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۴)، درس‌هایی در فلسفه علم اجتماع؛ روش تفسیر در علوم اجتماعی، تهران، نشر نی.
- شعبانی‌ورکی، بختیار، ۱۳۸۶، رئالیسم استعلایی و ثنویت کاذب در پژوهش تربیتی، فصلنامه نوآوری‌های آموزشی، شماره ۲۰، سال ششم
- صادقی، رضا، (۱۳۸۹)، نقدهای پوپر و مشکلات ابطال‌پذیری، معرفت فلسفی، سال ۸، شماره ۲، ۱۵۰-۱۲۵.
- صفاءذبیح‌الله، ۱۳۷۴، تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی، چاپ پنجم، تهران، دانشگاه تهران
- عنایت، حمید(۱۳۸۹)، سیری در اندیشه سیاسی عرب، تهران، امیرکبیر
- فی، برایان، (۱۳۸۹) فلسفه امروزی علوم اجتماعی، تهران، طرح نو.
- کاسیرر، ارنست، (۱۳۷۰)، فلسفه روشنگری، ترجمه یداله موقن، نیلوفر
- کوهن، تامس، (۱۳۶۹)، ساختار انقلاب‌های علمی، ترجمه احمد آرام، تهران، انتشارات سروش.
- گلشنی، مهدی، دیدگاه‌های فلسفی فیزیک‌دانان معاصر، تهران، نشر امیر کبیر، ۱۳۶۹
- لازی، جان، درآمدی تاریخی به فلسفه علم، ترجمه: علی پایا، تهران، سمت.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۳b) تعلیم و تربیت در اسلام، قم، انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۳b)، اسلام و مقتضیات زمان، قم، انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۳b)، انسان کامل، قم، انتشارات صدرا.
- معصومی همدانی، حسین(۱۳۹۷)، تاریخ و فلسفه علم: مقالات از رشدی راشد و درباره او، تهران، هرمس و پژوهشکده تاریخ علم دانشگاه تهران
- معینی علمداری، جهانگیر، (پاییز ۱۳۸۸)، نظریه انتقادی جدید، فصلنامه پژوهش سیاست‌نظری، شماره ۶.
- ملایری، محمدحسین، (۱۳۸۹)، «فلسفه علم پدیدارشنای هرمنوتیک و پژوهش کیفی»، فصلنامه راهبرد، شماره ۵۴.

- ملایری، محمد حسین، (۱۳۹۴) محل‌های نزاع در بحث علم دینی، تهران، پنگان
- ملایری، محمد حسین، (۱۳۹۶)، فلسفه علم پدیدارشناسی هرمنوتیک، چاپ دوم، تهران، ققنوس
- هاف، تویی.ای، (۱۳۸۴)، *خاستگاه نخست علم جدید*، اسلام، چین و غرب، تهران، انتشارات مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی
- نشریه ویژه بحث بین دو سازمان- چریکهای فدایی خلق ایران، اردیبهشت، ۱۳۵۶.
- سایت کانون ایرانی پژوهشگران فلسفه و حکمت (ایپرا) www.ipta.ir
- سایت ایگنا. www.ikna.ir
- سایت اندیشه و پیکار www.peykar.info
- سایت آرشیو دکتر ابراهیم توفیق www.towfigh.blogfa.com

- Al Khalili, (2009) *Science and Islam*, BBC
- Avari, B., (2007) *India: the Ancient Past*, Rowledge.
- Babich, Babette, (2003a), Continental Philosophy of Science: Mach, Duhem and Bachelard, *Routledge philosophy of Science*.
- Babich, Babette, (2003b), "From Flecks Denkstil to Kuhns parakiam", *International Studies in the philosophy of Science*, Routledge, Vol. 17, No. 1.
- Babich, Babette, (2007), "Philosophy of Science", *The Edinburgh Companion to the Twentieth Century philosophy*. Edinburgh: University of Edinburg press.
- Baron, Margaret. E,(1969) *the Origins of the Infenistimal Calculus*, pergamon Press.
- Glock, H.J. (2008). what is Analytic Philosophy, Cambridge University Press.
- Grant, Edward (2007). *A History of Natural philosophy: From the Ancient world to the Nineteenth Century*. Cambridge Universty Press.
- Groth, Hans, ed. (2012), *population Dynamics in Muslim Counties: Assembling the Jigsaw* Springer ,Science & Business Media.
- Guba, E. G., & Lincoln, Y. S. (1994), "Comparing Paradigms in qualitative research", in N. K. Denzin and Y. S. Lincoln (eds.), *Handbook of Qualitative Research*, Thousand, CA: Sage, pp. 105-117.
- Hag, seyde, (2009), *Scieche and Islam*, Oxford Dictionary of the Meddle Ages.
- Heelan, P. A. (1967), "Horizon. Objectivity and Reality in the Physical Sciences", *International Philosophical Quarterly*, 7, 375-412.
- Heelan, patrick (1998), "Scope of Hermeneutics in the philosophy of Natural Science", *studies in the History and philosophy of science*.
- Heelan, Patrick ,& Schulkin, J., (1998), "Hermeneucal philosophy and pragmatism: A philosophy of Science", *Synthese*, (153).
- Pioreschi, P., (1996), *A History of Medicine*, Horatius Press
- Rabin, Sheila (2004), "Nicolaus Copernicus" ([http:// setis. Library. Usydu. edu. au/ stanford / entries/ copernicus/ index. Html](http://setis.library.usydu.edu.au/stanford/entries/copernicus/index.html)).*Stanford*

- Encyclopedia of philosophy*, Metaphysics Research Lab, CSLI, Stanford University. Retrieved 24 June 2012 .
- Rafiabadi, Hamid Naseem, ed. (2007), *challenges to Religions and Islam: A Study of Muslim Movements, personalities, Issues and Trends, Part I* sarup & Sons.
 - Ricoeur, Paul, (1981), **Hermeneutics and the Human Sciences**, Trans by J. B. Thompson, Cambridge: Cambridge University Press.
 - ???Rorty
 - Robinson, Francis, ed. (1996) *The Cambridge Illustrated History of the Islamic world*. Cambridge University press.
 - Turner, J. H. (1989), **Theory Building in Sociology: Assessing Theoretical Accumulation**, NewBury, (CA: Sage).

