

مقایسه تطبیقی دیدگاه سروش و شهید مطهری در رابطه با مختصات مفهومی علم دینی

تاریخ پذیرش: ۹۸/۰۲/۰۲

تاریخ دریافت: ۹۷/۱۲/۲۰

حمید پارسانیا^۱

نوراله نورانی^۲

چکیده

پس از رنسانس و رشد علم تجربی در اروپا، میان علوم تجربی (روش تجربی) و مدعیات کلیسا (روش نقلی)، اختلافات بنیادینی شکل گرفت که در نتیجه آن جامعه اروپایی رأی به تعارض میان علم و دین داد. با گسترش علوم تجربی و دستاوردهای آن به جوامع اسلامی این چالش به شکل عمیق‌تری شکل گرفت و متفکرین و صاحب‌نظران این حوزه را درگیر نمود. در ایران نیز استاد شهید مطهری و دکتر عبدالکریم سروش به‌عنوان دو صاحب‌نظر مهم حوزه معرفت‌شناسی، مواضع متضادی را در رابطه با مختصات مفهومی علم دینی اتخاذ نمودند که جریان‌های فکری پس از خود را متأثر ساخت. در این پژوهش، با اتکای بر سه پرسش اصلی، مواضع این دو متفکر درباره ماهیت (تعریف) علم، روش علم و امکان و امتناع تأسیس علم دینی به‌صورت تطبیقی مورد واکاوی قرار گرفته است. در این مقاله مشخص شد از آنجایی که از نظر سروش، علم تجربی دارای حوزه هم‌عرض و مستقلی نسبت به سایر اقسام معرفت است و روش آن نیز روش تجربی با اتکای بر منطق ابطال‌گرایی است، امکان تأسیس علم دینی وجود ندارد. در نقطه مقابل، از نظر شهید مطهری، علم تجربی به‌مثابه یکی از اقسام معرفت دارای ارتباط طولی با سایر اقسام معرفت است. از نظر ایشان، روش علم، روش تجربی مبتنی بر منطق قیاس بوده و در صورتی که این روش را به‌کار گیرد و برطرف‌کننده نیازهای فردی و اجتماعی جامعه اسلامی باشد و در نهایت از سوی اسلام هدف‌گذاری شود، علم دینی محسوب شده و حجیت دینی نیز دارد.

واژگان کلیدی: شهید مرتضی مطهری، عبدالکریم سروش، ماهیت علم، روش علم، علم

دینی

^۱. دانشیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران h.parsania@ut.ac.ir

^۲. دانشجوی دکتری بررسی مسائل اجتماعی ایران (نویسنده مسئول) nourani313@gmail.com

مقدمه و بیان مسئله

رسانس ناظر بر دورانی است که طی آن تاریخ اروپا به دو دوره مجزا تقسیم شد و در نتیجه، تمامی ابعاد حیات انسانی از جمله علم به صورت کامل متأثر گردید. آغاز و تثبیت این تحول جدید، مراکز علمی اروپا را با نگرشی نو به علم و معرفت تجربی مواجه ساخت که تسلط علمی و سیاسی هزارساله کلیسا را با خطر جدی مواجه ساخت. با رشد هر روزه علم و دستیابی به کشفیات جدید، کلیسا و مدعیات نقلی تحریف شده آن مشکلات فراوانی جهت اقناع اجتماعی پیدا کرد؛ به گونه‌ای که دایره نفوذ آن هرچه بیشتر محدودتر شد. در این شرایط آنچه به عنوان نتیجه نهایی به اذهان جامعه متبادر می‌گشت، تعارض میان علم و دین و ناسازگاری معرفتی میان دستاوردهای آنها بود (porter & ross, 2008 و هات، ۱۳۸۵).

هم‌زمان با پیشرفت علم، مرزهای آن نیز گسترش یافت و دانشمندان و مراکز علمی سایر کشورهای جهان را نیز متأثر ساخت. به نحوی که صاحب‌نظران این حوزه را مجبور به واکنش نمود. گروهی آن را مغایر فرهنگ ملی و دینی خود دانسته و نسبت به ورود و گسترش آن از خود مقاومت نشان دادند. گروهی دیگر عقب‌افتادگی ملی و اجتماعی خود را به‌طور کامل به عدم حضور و به‌کارگیری علم تجربی ارزیابی کرده و در نتیجه با آغوش باز از آن استقبال کردند. اما گروهی دیگر ضمن پذیرش دستاوردهای علم، بر دستاوردهای ملی و دینی خود نیز تأکید داشته و خواهان برقراری ارتباط میان علم و دین بودند. این گروه به دو دسته تقسیم شدند، دسته اول گروهی بودند که منابع فرهنگ ملی و دینی خود را دچار نقصی می‌دانستند که با علوم تجربی جدید، قابل اصلاح و تکمیل بود و دسته‌ای دیگر شامل صاحب‌نظرانی می‌شد که بر پیوند تاریخی میان ظرفیت‌های ملی و دینی خود از یک سو و علوم تجربی از سوی دیگر، تأکید داشتند (کچوئیان و نورانی، ۱۳۹۲ و جمشیدیها و نورانی، ۱۳۹۷).

در این بین، جوامع اسلامی نیز از موضوع تعارض علم و دین متأثر شده و خود را مجبور به تعیین موضع نسبت به این مجادله یافتند. چراکه از یک طرف شاهد ورود دستاوردهای جدید علوم تجربی و متأثر شدن جامعه از نتایج آن بودند و از طرف دیگر نیز ریشه‌های دینی آنها اجازه نمی‌داد، همچون جوامع اروپایی، بپذیرد که میان علم تجربی و دین تعارض وجود دارد و بایستی معرفت دینی را در بهترین صورت ممکن به حیات فردی و خصوصی انسان تقلیل دهند. ایران نیز از جمله این جوامع بود که درگیر این بحث شده و متفکران و صاحب‌نظران مختلف آن

در رابطه با این موضوع به نظریه پردازی پرداخته‌اند از آن جمله، استاد شهید مرتضی مطهری و دکتر عبدالکریم سروش است که آثار متعددی درباره موضوعات مختلف به‌ویژه حوزه معرفت، علم و دین به رشته تحریر درآورده‌اند. دو صاحب‌نظر مورد اشاره، نماینده دو جریان فکری مخالفی در حوزه علم دینی هستند که در نتیجه مواضع آنان، جریان‌های فکری متعارضی نیز در حوزه علم دینی شکل گرفته است. به همین دلیل، تنویر و روشن شدن افکار آنان باعث آشکار شدن هرچه بیشتر زوایای معرفتی این عرصه پژوهشی شده و تصمیم‌گیری در این مسیر را تسهیل می‌کند. چراکه با انتخاب و اتخاذ مواضع هریک از دو صاحب‌نظر پیش‌گفته مسیر علمی و عملی حوزه علم دینی به جهاتی هدایت و راهبری می‌شود که به‌طور کامل مجزا و متفاوت از دیگری است. بنابراین، در متن اصلی مقاله تلاش می‌شود که دیدگاه شهید مطهری و سروش درباره علم دینی به‌صورت تطبیقی تشریح شود. جهت تحقق این هدف ابتدا لازم است، ماهیت (تعریف) علم و روش علم از منظر این دو صاحب‌نظر استخراج شود تا با اتکای بر این دو مقدمه ضروری، امکان یا امتناع تحقق علم دینی استنباط شود. بر همین اساس، ابتدا ماهیت (تعریف) و روش علم از دیدگاه شهید مطهری و سروش تشریح می‌شود، سپس مواضع آنان در ارتباط با مختصات مفهومی علم دینی استنباط و تبیین می‌گردد.

اهداف پژوهش

- تشریح دیدگاه دو صاحب‌نظر حوزه معرفت‌شناسی از طریق واکاوی مواضع نظری آنها جهت روشن شدن هرچه بیشتر عرصه معرفتی علم دینی؛
- مقایسه تطبیقی دیدگاه‌های شهید مطهری و سروش به‌عنوان دو متفکری که در حوزه علم دینی، اندیشه‌های مخالفی را عرضه و جریان‌های فکری پس از خود را متأثر کرده‌اند.

پرسش‌های پژوهش

- ۱- از دیدگاه شهید مرتضی مطهری و عبدالکریم سروش «علم» چه تعریفی دارد؟
- ۲- روش دستیابی به معرفت علمی از دید شهید مطهری و سروش کدام است؟
- ۳- دیدگاه شهید مطهری و سروش درباره امکان و امتناع تحقق «علم دینی» چیست؟

پیشینه پژوهش

در حوزه مطالعاتی علم دینی و نسبت علم و دین، پژوهش‌ها و آثار متعددی به چاپ رسیده‌اند که از آن جمله می‌توان به آثار ذیل اشاره کرد. اسلام و مدرنیته (امیر رضائی، عبدالله غروی، ۱۳۸۱)، علم و مدرنیته ایرانی (تقی آزاد ارمکی، ۱۳۸۷)، مدرنیته، دموکراسی و روشنفکری (رامین جهانگللو، ۱۳۸۵)، مدرنیته، جهانی شدن و ایران (عطا هودشتیان، ۱۳۸۱)، چالش‌های سنت و مدرنیته در ایران (محمد سالار کسرایی، ۱۳۸۴)، مدرنیته و بحران ما (هوشنگ ماهرویان، ۱۳۸۵)، سنت و مدرنیته (صادق زیباکلام، ۱۳۸۷)، چالش‌های دین و مدرنیته (سیدحسین سراج‌زاده، ۱۳۸۵)، عقلانیت و معنویت (غلامحسین دینانی، ۱۳۸۳)، ما و راه دشوار تجدد (رضا داوری، ۱۳۸۴)، جوان مسلمان و دنیای متجدد (سیدحسین نصر، ۱۳۸۷)، معرفت و معنویت (سیدحسین نصر، ۱۳۸۵)، اسلام سنتی در دنیای متجدد (سیدحسین نصر، ۱۳۸۶)، از علم سکولار تا علم دینی (مهدی گلشنی، ۱۳۸۸)، علم و دین و معنویت در قرن ۲۱ (مهدی گلشنی، ۱۳۸۵)، قرآن و علوم طبیعت (مهدی گلشنی، ۱۳۸۷)، چالش‌های بنیادین در دین، علم و سیاست (حمید آیت‌اللهی، ۱۳۸۳)، گفتارهای انتقادی (عماد افروغ، ۱۳۸۵)، اسلام و جهانی شدن (عماد افروغ، ۱۳۸۴)، دین و دانش: بررسی انتقادی تعارض مسئله علم و دین (محمدحسین مهدوی‌نژاد، ۱۳۸۵)، رابطه علم و دین (علامه حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷)، گامی به سوی علم دینی: ساختار علم تجربی و امکان علم دینی (حسین بستانی و دیگران، ۱۳۸۷)، نظریه‌های جهانی شدن: پیامدهای چالش‌های فرهنگ و دین (حسین کچوئیان، ۱۳۸۶)، جریان‌های فکری ایران معاصر (عبدالحسین خسروپناه، ۱۳۸۴)، گفتمان مدرنیته: نگاهی به برخی جریان‌های فکری معاصر ایران (عبداله نصری، محمدکاظم بهمینا، ۱۳۸۷)، تطورات گفتمان‌های هویتی ایران (حسین کچوئیان، ۱۳۸۷)، روشنفکری دینی و مدرنیته در ایران پس از انقلاب (مسعود پدram، ۱۳۸۳). درحالی‌که در این آثار، شاهد واکاوی رابطه علم و دین هستیم لیکن به‌طور مشخص، تشریح و مقایسه دیدگاه شهید مطهری و سروش مطمح نظر نبوده است.

در کنار این تحقیقات، آثار دیگری نیز وجود دارند که به‌طور ویژه به دیدگاه‌های شهید مطهری یا سروش در رابطه با نسبت علم و دین توجه نشان داده‌اند. نقدهای بی‌پاسخ: بررسی انتقادی دیدگاه‌های سیاسی عبدالکریم سروش (محمدکاظم انبارلویی، ۱۳۸۰)، نگرشی بر مقاله قبض و بسط تئوریک شریعت سروش (سیدمحمدحسین حسینی، ۱۳۸۷)، آئینه جام:

جامعه‌شناسی توصیفی آرا و اندیشه‌های سروش (محمد قلی‌پور، ۱۳۸۱)، بررسی رابطه عقل و دین د نظر شهید استاد مطهری (مهدی ولی‌نژاد، ۱۳۹۶)، رابطه عقل و دین از منظر استاد شهید مرتضی مطهری (محمد رضا رجیبی، ۱۳۹۲)، رابطه علم و دین با تکیه بر دیدگاه شهید مطهری (محمدحسین مهدوی‌نژاد، ۱۳۹۳)، مطهری و نسبت میان علم و دین (عبدالرزاق حسامی‌فر، ۱۳۹۲) و رویکرد استاد مطهری به علم و دین (عبدالحسین خسروپناه، ۱۳۹۶) از جمله این آثار هستند که به صورت جداگانه به تشریح مواضع شهید مطهری یا سروش درباره موضوع نسبت علم و دین پرداخته‌اند. عدم مقایسه دیدگاه‌های این دو صاحب‌نظر در رابطه با مفهوم «علم دینی» تفاوت آثار منتشره با مقاله پیش‌رو است.

تعریف مفاهیم اصلی

علم تجربی: منظور از این مفهوم، یکی از اقسام معرفت است که ناظر بر حوزه مطالعاتی خاصی است و در چارچوب آن پدیده‌های جهان خارج به شیوه‌ای تجربی مورد شناخت قرار می‌گیرد. این معرفت دارای ارتباط با سایر اقسام معرفت بوده و از دستاوردهای آن نیز استفاده می‌کند.

روش علم: این مفهوم ناظر بر طرق دستیابی و کسب پاسخ است که به‌کارگیری صحیح آن، پاسخگویی به پرسش‌های پژوهش را تضمین می‌کند. این مفهوم مشخص‌کننده قواعدی است که با رعایت آنها، شناخت صحیح و معتبر به دست آمده و امر واقع کشف می‌شود.

علم دینی: در این مفهوم ابتدا با مشخص شدن نوع نگاه به علم، رابطه معرفت علمی با دین تعیین می‌شود و همچنین امکان و چگونگی ارتباط میان کنکاش و مطالعات تجربی در عالم خارج، با دین و آموزه‌های وحیانی تبیین می‌گردد.

روش پژوهش

از آنجایی که در این پژوهش دیدگاه و مواضع مندرج در متن مورد توجه و تحلیل قرار دارد، از روش تحلیل محتوای کیفی جهت پاسخ‌گویی به پرسش‌هایی پژوهش استفاده شده است. تحلیل محتوای کیفی با گذر از ظاهر متن به دنبال فهم معنای درونی آن است. در واقع، در این روش، محقق با گذر از صورت و محتوای آشکار متن، دستیابی نظام‌مند و معتبر به معنای مستتر را مدنظر دارد. با توجه به آنکه در این مقاله نیز شناسایی منظم و ساختارمند مفاهیم اصلی پژوهش

و استنباط معنا و مختصات مفهومی آنها در متون و آثار شهید مطهری و سروش مورد توجه است، این طریق به‌عنوان روش تحقیق انتخاب و به‌کارگرفته شده است (هولستی، ۱۳۸۰، فیلک، ۱۳۹۲، کریپندورف، ۱۳۹۶).

یافته‌های پژوهش

تعریف علم و مختصات مفهومی آن از دید سروش

از دید سروش، معرفت تک‌وجهی نبوده و دارای اقسام مختلفی است. بدین معنا که از نظر او، معرفت علمی، مذهبی، عرفانی، اخلاقی، فلسفی اقسام معرفت هستند و هریک نیز به نوبه خود، عرضه‌کننده شناخت بوده و در جایگاه خود دارای اعتبار معرفتی هستند. شناختی که تنها در همان حوزه، قابل اطمینان و معتبر است و نمی‌توان به‌عنوان نتیجه شناخت در حوزه معرفتی دیگر لحاظ کرد. بر همین اساس سروش مدعی است، علم تجربی نیز به‌عنوان قسمی از اقسام معرفت، شناختی را عرضه می‌کند که دیگر انواع معرفتی نمی‌توانند آن نوع شناخت را ارائه دهند؛ بنابراین، انواع دیگر معرفت اعم از دینی، عرفانی، اخلاقی و فلسفی نیز نباید، درصدد معرفی شناخت خود به‌عنوان معرفت تجربی و علمی باشند یا بخواهند به شناخت علمی دست پیدا کنند. چراکه ماهیت، روش و غایت علوم تجربی با دیگر اقسام معرفت، متفاوت است (سروش، ۱۳۶۶: ۵-۲۰ و ۷۹-۸۱ و سروش، ۱۳۷۶: ۲-۳۴ و ۴۶-۴۹).^۱

^۱. این نوع نگاه به معرفت، اقسام آن و تأکید بر علوم تجربی، پیش از این مورد توجه و تأکید متفکرین غربی چون پوپر قرار داشته و سروش نیز در حوزه «فلسفه علم» و «فلسفه علوم اجتماعی» از اندیشه‌های وی تأثیرات زیادی را پذیرفته است. پس از آنکه جریان اثبات‌گرایی (positivism)، دریافته‌های تجربی را به‌عنوان ملاک تعیین مرز معناداری و بی‌معنایی میان علم (به‌عنوان معرفت معنادار) و متافیزیک (به‌مثابه معرفت بی‌معنا) معرفی کرد، پوپر ضمن مخالف با این دیدگاه، از معناداری متافیزیک دفاع نمود (چالمرز، ۱۳۸۳: ۱۳-۵۰ و کاپلستون، ۱۳۷۲: ۳۱-۴۷، هالینگ دیل، ۱۳۶۴: ۱۳۷-۱۴۴). از نظر او، از آنجایی که امکان اثبات و تأیید قطعی یک نظریه وجود ندارد، به‌همین جهت نمی‌توان رأی به معناداری علم و بی‌معنایی متافیزیک داد. چراکه ممکن است (با ملاک قرار دادن روش داور تجربی) از یک گزاره برآمده از متافیزیک، نظریه‌ای علمی استخراج شود و از دیگر سو برخی نظریه‌ها، مدت‌های طولانی بدون آنکه روش تجربی، نظری درباره ابطال و اثبات آنها بدهند، در حیطه علم باقی بمانند. به‌بیان‌دیگر، پوپر در همان حال که معتقد است، روش تجربی (ابطال‌گرایی) تنها روش حصول علم است، اما درعین‌حال متافیزیک را بی‌معنی ندانسته و از آن به‌عنوان معرفتی «غیرعلمی» به‌معنی، گزاره‌هایی که به‌صورت تجربی آزمون‌پذیر و ابطال‌پذیر نیستند، یاد می‌کند. بدین‌ترتیب، برخلاف اثبات‌گرایان که روش تجربی را به‌عنوان ملاک معناداری و بی‌معنایی میان علم و متافیزیک معرفی می‌کردند و با ارج نهادن به علم تجربی آن را معنادار می‌دانستند، پوپر اقسام دیگر دانش را معرفت‌زا می‌داند؛ اما با معرفی آن به‌مثابه معرفتی غیرعلمی، بر مستقل بودن

سروش درحالی که دیگر اقسام دانش را معرفت‌زا می‌داند، اما علوم تجربی را «علم» خوانده و دیگر اقسام معرفت را، «غیرعلمی» معرفی می‌کند؛ چراکه از نظر او، معرفت‌های دینی، عرفانی، اخلاقی و فلسفی از طریق روش‌های «شهود»، «نقل» و «برهان» به دست آمده‌اند که متفاوت از «روش تجربی» هستند. سروش در مخالفت با نظر اثبات‌گرایان که هرآنچه، غیرعلمی است، نادرست، غیرمعتبر و خرافی می‌دانستند، بر این باور است که دایره درست و نادرست بسی گسترده‌تر از علمی و غیرعلمی است و نمی‌توان درست بودن را با علمی (تجربی) بودن مترادف دانست. اما از نظر او آنچه مسلم است، لزوم استفاده از روش تجربی به‌عنوان داور و ملاک در علوم تجربی است که شناختی منحصربه‌فرد به دست می‌دهد (سروش، ۱۳۶۶: ۵۸ - ۵۹ و سروش، ۱۳۷۵: ۱۴ - ۱۶). بر همین اساس، از نظر سروش، علم معرفتی است که از طریق تجربه حسی، مستقیم، همگانی و تکرارپذیر به دست آمده و سعی می‌کند عالم محسوسات را مطالعه و قوانین آن را کشف کند (سروش، ۱۳۷۵: ۱۲ و سروش، ۱۳۶۶: ۱۱ - ۱۲ و سروش، ۱۳۶۱: ۱۳ - ۱۴).

از تعریف فوق می‌توان اصولی را که به‌عنوان پیش فرض پذیرفته شده، تشخیص و استخراج کرد: (۱) پذیرش «اصل واقعیت» که براساس آن جهان خارج مستقل از ذهنیت انسان وجود دارد؛ (۲) باور به وجود «راهی برای شناخت این واقعیت»؛ به‌گونه‌ای که با به‌کارگیری این طریق که همان «روش تجربی» است، شناخت واقعیت و جهان خارج میسر می‌شود. سروش با پذیرش دو اصل فوق، به‌گونه‌ای ضمنی مخالفت خود را با جریان منکر اصل واقعیت (سفسطه) و اصل وجود راهی برای شناخت آن (شکاکیت) ابراز می‌کند. (۳) پذیرش «اصل علیت» به معنای قائل بودن به وجود نظم و قاعده‌مندی میان حوادث جهان خارج؛ چراکه از دید سروش، علم به دنبال کشف این قانون‌مندی‌ها بوده و کشف این قواعد در عالم عینی نیز مورد تأکید است. این تأکید از نقدی برخاسته است که سروش بر تبیین علوم پیشامدرن وارد می‌داند. از نظر او، تنها زمانی می‌توان به تبیین صحیح دست یافت که علت وقوع پدیده‌ها را در جهان خارج و به‌صورت عینی جستجو کرد. او مدعی است، برخلاف علوم قدیم، که علت پدیده‌ها را به ذات و طبایع آنها

نسبت می‌داد و برای یافتن علت امور به وجوه درونی پدیده اشاره داشته‌اند، بایستی علت امور را در جهان بیرونی و عالم عینی جستجو کرد؛ چراکه از دید او، تبیین پدیده‌ها با اتکای بر ذوات و طبایع، درواقع بناکردن علم بر روشی غیر از تجربه است که نتیجه آن عدم به‌دست آوردن معرفت علمی است.^۱ آخرین اصل پذیرفته شده هم ناظر بر پذیرش توانایی کاشفیت علم است. براساس این اصل، علم از طریق روش تجربی «کشف امر واقع» کرده و ماحصل دریافتی آن می‌داند، نمایان کردن واقعیت به‌صورت عینی است نه مجموعه‌ای از نظریات قراردادی و اعتباری (سروش، ۱۳۷۶، ۱۸۳-۱۸۵ و سروش، ۱۳۷۵: ۱۴۱-۱۵۸).

همان‌گونه که اشاره شد از دید سروش، معرفت دارای اقسام مختلفی است که میان آنها مرزی روشن برقرار است؛ به‌گونه‌ای که ساحت هر حوزه به‌صورت مستقل از سایر حوزه‌ها متمایز و جدا می‌شود. این مرزبندی از یک سو برای هر یک از اقسام معرفت، منطقه مستقلی را در نظر می‌گیرد که ماحصل معرفتی هر منطقه، شناختی داخلی محسوب شده و اعتبار درونی دارد و از دیگر سو با مخالفت با وجود ارتباط میان این حوزه‌ها، اجازه بهره‌مندی و ارتباط ساختاری میان اقسام معرفتی را نمی‌دهد. نتیجه این موضع، جدایی معرفت‌های دینی و عقلی با علوم تجربی است که این امر به معنی عدم استفاده علوم تجربی از دستاوردهای معارف دینی و فلسفی است؛ این ادعا را می‌توان به‌وضوح، در تعریف علم از دید سروش، استنباط کرد که در آن، هیچ اشاره‌ای به علت فاعلی و غایی پدیده نمی‌شود و تنها بر توصیف ویژگی‌های مشهود پدیده تأکید می‌گردد.^۲

^۱ طرح تفصیلی و نظری این دیدگاه را می‌توان در نظریه آگوست کنت، جامعه‌شناس فرانسوی (۱۷۹۸-۱۸۵۷)، مشاهده کرد. از نظر وی، دانش و ذهن انسان با گذر از مرحله خداشناسی که در آن انسان به‌دنبال علت‌های نخستین و غایی است، به مرحله دومی به نام مابعدطبیعی می‌رسد که در این مرحله، ذهن انسان، پدیده‌ها را براساس موجودیت‌هایی چون طبیعت و ذات اشیاء تبیین می‌کند؛ در مرحله سوم که آخرین و پیشرفته‌ترین مرحله رشد ذهن انسان است، علت پدیده‌ها با رجوع به عالم عینی، شناخته شده و وقایع براساس قوانین جاری بین آنها، علت‌یابی و تبیین می‌شوند (Porter and ross, 2008 و Cross, 2011).

^۲ عدم پرداخت به علت‌های فاعلی و غایی، ریشه در اصولی دارد که متفکران متجدد از جمله ماکیاول، بیکن و دکارت آراء خود را در دوری یا تعلیق دین و جهان سنت پی‌ریزی کرده‌اند؛ دوری که بیان‌کننده نوعی گسست کامل با دین بوده است؛ متأثر از همین نوع نگاه بوده که تلاش‌هایی نیز از سوی متفکران متجدد آغاز شد که بتوانند راهی برای ابطال متافیزیک و ممانعت از بازگشت آن به حوزه معرفت بیابند؛ متافیزیکی که بنیان و پایه‌ای معرفتی برای مذهب فراهم می‌آورده است (کچونیان به نقل از فولادی، ۱۳۸۴: ۶۷-۹۳). این جریان فکری در دوران

از دید سروش، علوم تجربی متجدد (اعم از طبیعی و انسانی)، توانسته‌اند با رعایت قواعد روش‌شناختی به شناخت صحیح و معتبری دست پیدا کنند و به همین جهت علوم تجربی همان است که در حال حاضر در غرب وجود دارد. از دید او، اساساً شناخت تجربی هر پدیده تنها یک نوع بیشتر ندارد و در حال حاضر نیز این نوع از شناخت در علوم تجربی متجدد محقق شده است (سروش به نقل از حسنی و دیگران، ۱۳۸۶: ۲۰۶-۲۰۷).

روش دستیابی به معرفت علمی از دید سروش

روش علم نیز یکی از مهم‌ترین مسائلی است که سروش به صورت جدی به آن پرداخته است. همان‌گونه که پیش از این بیان شد، از دید سروش، روش مناسب جهت شناخت عالم خارج، «روش تجربی» است؛ روشی که تنها مسیر ممکن برای دستیابی به معرفت از جهان خارج بوده و در عین حال تضمین‌کننده علمی بودن شناخت حاصله است. چراکه، از دید او، اقسام دیگر معرفت اعم از معرفت‌های فلسفی و دینی، ناظر بر عالم خارج و عینی نبوده و از طریق روش‌هایی غیر از روش تجربی (برهان و نقل) دست به شناخت می‌زنند (سروش، ۱۳۷۶: ۱۵۷-۱۵۸ و ۴۶-۴۹؛ سروش، ۱۳۸۷: ۳۸۲ و ۴۱۸؛ سروش، ۱۳۷۵: ۱۶).

روشنگری و تجدد تأکيدات و تلاش‌های نظری و عملی جدی در زمینه جدایی میان معرفت علمی و معرفت دینی داشته‌اند. تأکیداتی که در جهت فراهم آوردن حوزه مستقلی برای علم است؛ به نحوی که هر معرفت غیرتجربی از جمله دین نباید در آن تأثیر داشته باشد. این درحالی است که این جدایی تا پیش از آغاز دوران تجدد وجود نداشته و معرفت‌های مختلف، در یک پیوستگی و هماهنگی با یکدیگر بودند. دورانی که تمامی علوم و معارف همسو با هم رشد می‌کردند و در این بین معارف دینی، عهده‌دار تبیین جهان‌شناختی و جهان‌بینی بوده و با تحلیل و تثبیت مبادی و مبانی و پیش‌فرض‌ها، آنها را در اختیار دیگر شاخه‌های دانش، نظیر علوم طبیعی قرار می‌داده است. (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۰۷-۱۰۹ و ۱۳۴-۱۴۹ و نیز پارسانیا، ۱۳۸۵: ۱۴۵-۱۶۱) این تعریف را همچنین می‌توان در تعریف پوپر از علم نیز یافت. آنجایی که وی نیز معتقد است، علوم تجربی با تمرکز بر عالم واقعی و عینی، بایستی تلاش کند نظریات ارائه شده را از طریق روش تجربی، مورد داوری و آزمون قرار دهد تا میزان ایستادگی آنها در قابل نمونه‌ها و قرائن ابطال‌کننده سنجیده شود؛ به گونه‌ای که در صورت مقاومت به‌عنوان قوانین موقتی، پذیرفته می‌شوند و در غیر این صورت ابطال شده و باید به دنبال جایگزین آنها گشت. اما آنچه در این آزمون مهم است، امکان تکرارپذیری آن، توسط دیگران است (پوپر، ۱۳۷۰: ۴۳-۵۲ و پوپر، ۱۳۷۲: ۶۶-۶۷). ملاحظه می‌شود که تعریف سروش از علم، تا چه اندازه به تعریف و دیدگاه پوپر نزدیک است. این قرابت مفهومی را شاید بتوان میان تمامی مؤلفه‌هایی که پوپر، در تعریف خود از علم گنجانده است، با آنچه که از سوی سروش ارائه می‌شود مشاهده کرد.

سروش روش تجربی را به دو مقام تفکیک می‌کند: (۱) «روش گردآوری» و (۲) «روش داوری»؛ از نظر او، آنچه از روش تجربی مورد نظر است و علم بودن علم را نیز تضمین می‌کند، «روش داوری تجربی» است، نه روش گردآوری داده‌ها. او بر این باور است که در علم، داده‌ها و فرضیات را می‌توان از منابع و مأخذ مختلف و متنوعی چون تخیل، تمثیل، تشبیه، نبوغ و... جمع‌آوری کرد که به معنی عدم محدودیت در استفاده از منابع مختلف است. به گونه‌ای که فرد می‌تواند، حتی رؤیایی که در خواب دیده را نیز، به عنوان یک داده اولیه در اختیار بگیرد (روش گردآوری). اما پس از این مرحله، آنچه مهم است، ارزیابی و آزمون آنهاست که بایستی، از طریق روش تجربی صورت گیرد. چراکه از منظر سروش، تمامی داده‌ها و فرضیات، تنها زمانی به عنوان بخشی از معرفت علمی پذیرفته می‌شوند که آزمون تجربی را با موفقیت طی کنند (سروش، ۱۳۷۶: ۱۵۶-۱۵۷؛ سروش، ۱۳۸۷: ۹۳-۹۶ و ۲۶۲؛ سروش، ۱۳۶۶: ۴۹-۵۱).^۱

۱. سروش با این دیدگاه به گونه‌ای واضح مخالفت خود با دیدگاه استقراگرایان را ابراز می‌کند. براساس نظر استقراگرایان، علم با مشاهده آغاز می‌شود و این مشاهده است که داده‌ها و فرضیات اولیه را برای آزمون تجربی فراهم می‌آورد. به عبارت دیگر، مطابق دید استقراگرایان، انسان برای آنکه به معرفت علمی دست یابد، بایستی ابتدا از طریق مشاهده به جمع‌آوری داده‌ها و تنظیم فرضیات بپردازد و سپس آن‌ها را در معرض آزمون تجربی قرار دهد (Mantzavinos, 2009; Knorr-Cetina, 1981). اما سروش به جهت باور به تفکیک میان روش گردآوری و روش داوری مدعی است (۱) علم با مشاهده شروع نمی‌شود، بلکه این مسئله است که آغازگر علم است و (۲) آنچه باعث می‌شود نظریه‌ای به علمی بودن و غیرعلمی بودن متصف شود، موفقیت در آزمون تجربی است؛ به بیان دیگر، از نظر سروش، محدود کردن اخذ اطلاعات اولیه و فرضیات از طریق مشاهده و تجربه هیچ تضمینی برای علمی بودن آنها ایجاد نمی‌کند، تا زمانی که داده‌های جمع‌آوری شده، مورد سنجش و آزمون تجربی قرار گیرند و در این آزمون نیز موفق شوند. تأکید استقراگرایان بر مشاهده به عنوان آغازکننده علم، از جمله مواردی است که چالمرز نیز پیش از این ضمن مخالفت با آن، به صورت تفصیلی انتقاداتی را بر آن وارد می‌داند. او معتقد است، زمانی که مشاهده صورت می‌گیرد، اولاً تصاویر منقوش بر شبکه انسان، بخشی از علت آنچه را که دیده می‌شود را تشکیل می‌دهد، اما بخش بسیار مهم علت دیده شدن آن پدیده‌ها، به وضعیت درونی ذهن فرد مربوط است؛ که خود متأثر از تربیت فرهنگی- اجتماعی، دانش و انتظارات انسان است. ثانیاً گزاره‌های مشاهده‌تی همواره در قالب یک نظریه بیان می‌شوند و به همین دلیل نوعی نظریه باید مقدم بر کلیه گزاره‌های مشاهده‌تی باشد. چراکه این گزاره‌ها، هستی‌های همگانی هستند که به زبان عام صورت‌بندی شده و دربرگیرنده نظریه‌هایی با درجات مختلف از کلیت و پیچیدگی می‌باشند (چالمرز، ۱۳۸۳: ۳۴-۵۰). البته پوپر نیز به صورت واضح با آغاز علم از طریق مشاهده مخالفت کرده است و معتقد است که «علم با مسئله آغاز می‌شود و به دنبال هر مسئله، علم‌سازی شروع می‌شود». مشاهده زمانی می‌تواند آغازگر علم باشد که مسئله‌ای را ایجاد کند و موجب شگفتی شود؛ یعنی نشان دهد که چیزی برخلاف انتظار (Expectation) ما روی داده است. انتظاری که یا به صورت مادرزادی در انسان به ودیعه گذاشته شده یا آنکه فرد به صورت اکتسابی آنها را به دست آورده است (گیلیس، ۱۳۸۱: ۴۵-۴۶ به نقل از حدس‌ها و ابطال‌ها و سروش، ۱۳۷۶: ۲۷۳-۲۷۴).

از نظر سروش، رعایت دو شرط در مقام داوری برای روش تجربی از اهمیت بسزایی برخوردار است: «همگانی بودن» و «قابل تکرار بودن»؛ بدین معنی که از نظر او، روش تجربی در مقام داوری نه تنها باید عینی باشد و گزاره‌های مشاهدتی را ملاک آزمون خود قرار دهد، بلکه آزمون فرضیات نیز، بایستی براساس تجربه‌هایی صورت گیرد که همگانی بوده و در دسترس دیگران نیز قرار داشته باشد؛ به گونه‌ای که در صورت اراده دیگران، انجام آن آزمون امکان‌پذیر باشد. در غیر این صورت، آن تجربه، دریافتی شخصی و منحصر به فرد بوده که امکان همگانی شدن نداشته و دیگران نمی‌توانند در فهم و داوری آن تجربه شرکت کنند. همگانی بودن تجربه، تا آنجایی برای سروش اهمیت دارد که «عینی بودن»^۱ علم را منوط به همین تجربه همگانی و تکرار شدن آن برای دیگران می‌داند (سروش، ۱۳۶۶: ۶۰-۶۱ و ۴۰؛ سروش، ۱۳۷۵: ۱۸-۱۹).^۲

سروش پس از تأکید بر مقام داوری تجربی و شروط این ارزیابی، مکانیسم آزمون تجربی فرضیه‌ها را تشریح می‌کند. او ابتدا با اعلام اینکه، با وجود هر تعداد نمونه و قرینه، نمی‌توان یک نظریه را اثبات قطعی نمود، روش استقرائیان را زیر سؤال برده و آن را بی‌کفایت و غیرمعتبر

^۱. Objectivity

^۲. طرح قیود همگانی بودن و تکرارپذیری تجربه و از آن مهم‌تر تفکیک روش گردآوری و روش داوری، از جمله مواضع نظری است که پیش از آنکه از سوی سروش مطرح شود، از سوی کارل پوپر مطرح و تشریح شده است؛ پوپر در کتب مهم خود یعنی، منطق اکتشاف علمی (The Logic of Scientific Discovery)، واقع‌گرایی و هدف علم (Realism and the Aim of science) و حدس‌ها و ابطال‌ها (Conjectures and refutations) به‌طور تفصیلی، این مباحث را طرح کرده و زوایای مختلف آن را تبیین نموده است. از نظر پوپر (۱) نظامی را می‌توان علمی دانست که بتوان آن را با تجربه آزمود، (۲) در این نظام معرفتی هم، اینکه چگونه یک اندیشه برای یک شخص ایجاد می‌شود، از لحاظ تحلیل علمی، مهم نیست. هرچند که ممکن است این مسئله، برای روان‌شناسی تجربی بسیار مورد توجه باشد؛ و لیکن آنچه در حوزه معرفت‌شناختی اهمیت دارد، صحت و اعتبار اندیشه مزبور است که آن نیز باید تلاش شود که از طریق روش تجربی، به‌دست آید؛ (۲) در این آزمون تجربی آنچه اهمیت دارد، تکرارپذیری و همگانی بودن آن آزمون است؛ به گونه‌ای که هرکس بتواند آن اندیشه و فرضیه را مورد آزمون تجربی قرار دهد. این قابلیت، علاوه بر محقق کردن وجه همگانی بودن و تکرارپذیری سنجش تجربی، عینی بودن گزاره علمی به‌دست آمده را نیز تضمین می‌کند (پوپر، ۱۳۷۰: ۳۵-۳۶ و ۴۸-۵۲ و پوپر، ۱۳۷۲: ۶۸-۶۹ و ۹۸-۹۹). البته لازم به ذکر است، پیش از آنکه پوپر تقسیم‌بندی و تفکیک میان مقام گردآوری و مقام داوری در روش تجربی را مطرح کند، «هانس رایشنباخ» متفکر آلمانی (۱۹۵۳-۱۸۹۱) در آرا خود این ایده را طرح کرده است. از نظر وی، در مقام گردآوری استفاده از هر منبعی مجاز بوده و می‌توان در اخذ داده و اطلاعات اولیه برای تنظیم فرضیات از منابع متنوع و مختلفی از جمله منابع دینی استفاده کرد (پوپر، ۱۳۷۵: ۴۱-۸۰).

معرفی می‌کند. بدین معنا که از منظر وی، با دیدن ۱۰۰۰ کلاغ سیاه، به‌هیچ‌وجه نمی‌توان بر سیاه بودن کلاغ ۱۰۰۱ حکم داد. چراکه این به معنی تسری حکم گزاره‌های آزموده شده به گزاره‌هایی است که هنوز آزمون نشده‌اند. به همین جهت، در آزمون تجربی یک نظریه، مشاهده تعداد زیادی از قرائن و نمونه‌های موافق، نمی‌تواند به منزله اثبات قطعی یک نظریه باشد؛ بدان جهت که ممکن است نمونه دیگری وجود داشته باشد یا در آینده محقق شود که موافق آن نظریه نباشد (سروش، ۱۳۷۶: ۱۵۹-۱۶۴).

پس از رد امکان اثبات قطعی یک نظریه، سروش تأیید احتمالی نظریات را نیز مورد نقد قرار داده و منطق اثبات احتمالی نظریات را نیز زیر سؤال می‌برد. از نظر او، (۱) این روش نیز همچنان در تلاش است با تعمیم نتایج چند گزاره آزمون شده، به موارد آزموده نشده، نظریه‌ای را اثبات کند؛ (۲) علاوه بر این نقد، ممکن است یک نمونه درحالی که یک نظریه را تأیید می‌کند، نظریه دیگری را نیز تأیید کند؛ نظریه‌ای که شاید رقیب نظریه اول باشد. مانند آنچه در گذشته اتفاق افتاد و در آن زمان آمد و رفت خورشید، سرد و گرم شدن و حرکت‌های برخی ستارگان (به‌عنوان نمونه و قرائن) هم مؤید نظریه خورشید-مرکزی بودند و هم تأییدکننده نظریه زمین-مرکزی؛ این بدان معناست که نمونه‌های واحد می‌توانند نظریه‌های نقیض را نیز تأیید کنند. از دید سروش، این مانع نبودن نمونه‌ها برای تأیید یک نظریه، بدان علت است که محقق از تغییرات زمانی عالم اطلاع ندارد و به‌همین خاطر نمونه‌های مشاهده شده را مؤید نظریه‌ای خاص در نظر می‌گیرد. بر همین اساس، از نظر سروش، روش تأیید احتمالی، درواقع، توصیفی ایستا از عالم است؛ درحالی که عالم در طول زمان در حال حرکت و تغییر است (همان، ۱۶۴-۱۷۶). از نظر سروش، روش منطقی دستیابی به معرفت علمی «ابطال‌گرایی»^۱ است که براساس آن محقق در مقام رد و ابطال و فرضیه‌هاست.^۲

^۱. Falsificationism

^۲. در این مبحث نیز می‌توان به‌طور واضح وام‌گیری سروش از ایده‌ها و اندیشه‌های پوپر را ملاحظه کرد؛ پوپر با انتقاد نسبت به امکان اثبات قطعی یک نظریه و همچنین تأیید احتمالی آن، دیدگاه استقرایان را به‌طور کامل زیر سؤال می‌برد. وی ابتدا با تشریح استقراگرایی، این دیدگاه را که «بایستی همه گزاره‌های علمی این قابلیت را داشته باشند که اثبات درستی و نادرستی آنها به‌طور قاطع امکان‌پذیر باشد تا بتوان درباره حقیقت یا بطلانشان تصمیم‌گیری شود» رد می‌کند و دلیل نادرست بودن آن را «امکان‌پذیر نبودن استنتاج نظریه‌ها، براساس گزاره‌های جزئی» می‌داند. امکان‌ناپذیری که نه تنها اثبات قطعی فرضیه‌ها را از دید پوپر، غیرممکن و غیرمنطقی می‌کند، بلکه

سروش بر این باور است که هدف از جمع‌آوری نمونه‌ها و قرائن، اثبات نظریات علمی نیست، بلکه قرائن جهت آزمون ابطال‌پذیری نظریات به کار گرفته می‌شوند. از منظر او، پس از تدوین فرضیه‌ها، آنچه باعث می‌شود آنها به مقام نظریه علمی برسند، ایستادگی و مقاومتی است که در برابر قرائن و «گزاره‌های مشاهدتی»^۱ از خود نشان می‌دهند. بدین معنی که اگر از این آزمون سربلند بیرون آمدند، به‌طور موقت پذیرفته شده و وارد حوزه معرفت علمی می‌شوند و در غیر این صورت، از دایره علم خارج می‌گردند (سروش، ۱۳۷۶: ۱۷۶-۱۷۷ و ۱۳۷۵: ۳۰-۳۶).^۲

تأیید و اثبات احتمالی آنها را نیز ناممکن می‌نماید. چراکه به نظر او، درست است که در استقرارگرای احتمالی، عدم امکان اثبات قطعی یک نظریه پذیرفته می‌شود، ولی آنها نیز همچنان به دنبال اثبات هستند؛ با این تفاوت که یک استقرارگرای سطحی می‌خواهد یک نظریه را به‌صورت قطعی اثبات یا رد کند. ولی در استقرارگرای احتمالی، تلاش می‌شود با وانهادن اثبات قطعی، گزاره‌های علمی با درصدی از احتمال، اثبات شوند. بر همین اساس، پوپر با اعلام مخالفت با استقرارگرای، معتقد است که آنان به اشتباه فکر می‌کنند که به روش صحیح علم دست پیدا کرده‌اند. روش علم طریقی نیست که با مشاهده و اندازه‌گیری (داده‌های آماری) آغاز شود و با تعمیم داده‌های آزموده شده به آزموده نشده (برای وصول به قوانین قطعی یا احتمالی) به انتها برسد (پوپر: ۱۳۷۲: ۴۸-۱۰۰ و ۱۷۹-۱۸۰ و ۳۰۲-۳۴۱؛ پوپر، ۱۳۷۰: ۳۱-۴۷ و ۱۴۷-۲۱۱). روش علم «ابطال‌گرایی» است که براساس آن، به‌جای یافتن گزاره‌ها و قرائن موافق، برای اثبات و تأیید احتمالی نظریات تلاش می‌شود، گزاره‌ها و نمونه‌هایی پیدا شوند که فرضیه را ابطال کند. چراکه هراندازه هم که گزاره‌های موافق یک نظریه یافت شود، باز نمی‌توان از آنها یک نتیجه کلی استنتاج کرد، ولی با وجود یک نمونه مخالف می‌توان، یک گزاره کلی را، باطل اعلام کرد (پوپر، ۱۳۷۰: ۴۴-۴۷ و ۸۷-۸۹؛ پوپر، ۱۳۷۲: ۵۵-۵۷ و ۶۶-۶۷).

^۱. منظور از گزاره‌های مشاهدتی که پوپر آنها را گزاره‌های مبنایی (Basic Statements) می‌نامد، گزاره‌هایی هستند که براساس آنها نظریات مورد آزمون و ارزیابی قرار می‌گیرند. گزاره‌هایی که پوپر معتقد است، پذیرش آنها خود منوط به فائق آمدن بر آزمون تجربی است. اما به‌نظر می‌رسد، این آزمون‌ها نتوانند اطمینان کاملی را نسبت به این گزاره‌ها ایجاد کنند؛ چراکه اساساً تمام گزاره‌های مشاهدتی خطاپذیرند. در نتیجه، اگر در آزمون ابطال‌گرایی، نظریه‌ای یا بخشی از آن با یک گزاره مشاهدتی، تعارضی پیدا کرد، این امکان وجود دارد که گزاره مشاهدتی مزبور، غلط بوده باشد. این نکته مهم مسئله‌ای است که پوپر نیز به آن واقف بوده و مبتنی بر همین آگاهی هم اذعان دارد که «بنیاد تجربی علم عینی، هیچ‌چیز مطلقاً ندارد و بر پایه مستحکمی نیز استوار نیست» (پوپر، ۱۳۷۰: ۴۷-۴۸؛ چالمرز، ۱۳۷۸: ۷۶-۸۰).

^۲. «ابطال‌گرایی» مکانیسمی است که به‌طور مشخص از سوی پوپر به‌عنوان روش تجربی صحیح دستیابی به معرفت علمی پیشنهاد و صورت‌بندی شده است. از نظر او، روش علم روشی است که براساس آن به‌جای یافتن گزاره‌ها و

عدم دخالت دادن نظام ارزشی و اخلاقی در ارزیابی فرضیه‌ها، اصلی است که بستر آزمون علمی از نظر سروش را شکل می‌دهد. او بر این باور است که در آزمون تجربی (ابطال‌گرایانه) هر نظریه‌ای، بایستی تلاش کرد که از ورود هرگونه معیارهای غیرعینی و ارزشی جلوگیری به عمل آید. چراکه گزاره‌های علمی در مقام توصیف عینی جهان خارج بوده و برخلاف گزاره‌های ارزشی و اخلاقی، به صورت هنجاری و دستوری صورت‌بندی و صادر نمی‌شوند. به همین دلیل، بین گزاره‌های علمی و ارزشی ارتباطی وجود ندارد و نباید در آزمون‌های تجربی، محقق ارزش‌های خود را دخالت دهد. از نظر او، این دخالت باعث می‌شود که عینی بودن علم، خدشه‌دار شده و هدف کاشف بودن نظریات علمی زیر سؤال برود (سروش، ۱۳۷۶: ۱۹۸-۱۹۹). سروش در ادامه شرطی را جهت تضمین عینی بودن داورهای تجربی پیشنهاد می‌دهد. از دید او، برای آنکه بتوان به عینی بودن نتیجه ارزیابی یک محقق و عدم دخالت ارزش‌های فردی در داوری تجربی، مطمئن بود، باید همان فرضیه را در معرض داوری تجربی دیگر محققین (داوری جمعی) قرار داد. این شرط ضمن پیاده‌سازی اصل تکرارپذیری معرفت علمی، با ایجاد یک «هویت اجتماعی برای علم» هرگونه شائبه ورود عناصر ارزشی در داوری علمی را نیز برطرف می‌کند (سروش، ۱۳۷۶: ۱۹۸-۲۰۳ و ۲۱۹ و ۱۳۷۵: ۲۰-۲۵).^۱

قرائن موافق برای اثبات و تأیید احتمالی نظریات تلاش می‌شود گزاره‌ها و نمونه‌هایی پیدا شوند که فرضیه را ابطال کنند. چراکه هر اندازه هم که گزاره‌های موافق یک نظریه یافت شود، باز نمی‌توان از آنها یک نتیجه کلی استنتاج کرد، ولی با وجود یک نمونه مخالف می‌توان، یک گزاره کلی را باطل اعلام کرد (پوپر، ۱۳۷۰: ۴۴-۴۷ و ۸۷-۸۹ و پوپر، ۱۳۷۲: ۵۵-۵۷ و ۶۶-۶۷). دیدگاه‌ها و متفکرین متعددی چون مکتب تفهّم، مکتب ادینبورگ، مکتب فرانکفورت (هابرماس، آدورنو و هورکهایمر)، لاکاتوش، کوهن، فایرابند، دوئم کواین، نیز انتقادات فراوانی را به آراء پوپر و روش ابطال‌گرایانه پیشنهادی او وارد دانسته‌اند. برای تفصیل این آراء، رک به: «فلسفه علم در قرن بیستم»، دانالد گیلیس، و «چیستی علم»، آلن اف چالمرز و «ضد روش»، فایرابند و «تاریخ فلسفه»، فردریک کاپلستون و «ساختار انقلاب‌های علمی»، تامس کوهن و «علم و شبه علم»، لاکاتوش و نیز «ایده علم اجتماعی و پیوند آن با فلسفه»، پیتر وینچ.

^۱ این تأکید بر فراتر رفتن از داوری فردی و لزوم انجام ارزیابی یک نظریه توسط محققین و دانشمندان متعدّد نیز، متأثر از آراء پوپر است. آنجایی که وی پوپر اشاره دارد که عینیت گزاره‌های علمی زمانی تضمین می‌شود که بتوان آنها را به صورت میان ذهنی (Inter-Subjectively) آزمود. از نظر او با این تکرار می‌توان خود را متقاعد ساخت که با یک «تصادف» محض روبرو نیستیم؛ بلکه با حوادثی مواجه‌ایم که به علت نظم و تکرارپذیری، به صورت میان ذهنی آزمون پذیرند (پوپر، ۱۳۷۰: ۴۸-۵۰).

با دقت در رعایت اصول تضمین‌کننده عینی بودن علم و پرهیز از دخالت دادن ارزش در داوری تجربی است که سروش در نهایت حکم به کاشف بودن نظریه‌ای می‌دهد که در ارزیابی و سنجش تجربی موفق شده است. نتیجه این موفقیت آن است که نظریه مزبور، به قانون علمی تبدیل می‌شود و ذیل معرفت علمی قرار می‌گیرد و دارای ۵ ویژگی و خصوصیت است که مخصوص قوانین علمی است:

۱- «قانون یا نظریه نظمی همیشگی و پایدار را بیان می‌کند و از نظر منطقی، شکلی کلی دارد که با «هیچ»، «همیشه»، «هر» و «همه» آغاز می‌شود» (سروش، ۱۳۷۵: ۲۷).

۲- «نظریه‌های علمی، توانایی پیش‌بینی مشروط دارند و به کمک آنها می‌توان آینده حادثه‌ای را معلوم کرد» (همان: ۲۸).

۳- قانون و نظریه‌های علمی وقوع بعضی پدیده‌ها را در جهان ناممکن اعلام می‌کند و هرچه قانونی بیشتر منع می‌کند، بیشتر علمی است. یعنی قوانین علمی با حدوث هر حادثه‌ای سازگار نیستند. به بیان دیگر، این قوانین نسبت به جهت‌گیری حوادث حساس هستند و تغییر جهت پدیده‌ها آنها را زیرورو می‌کند... [بدین معنا که] همه قوانین علمی چنین‌اند که در صورت وقوع بعضی حوادث باطل می‌شوند (همان: ۳۰؛ سروش، ۱۳۶۱: ۱۰۴-۱۱۲).

۴- قانون علمی تنها درباره چهره گزیده‌ای از پدیده‌های عالم خارج سخن می‌گوید و نسبت به چهره‌های دیگر آن سکوت می‌کند. چراکه هیچ قانون علمی نه تنها نمی‌تواند، تمامی رابطه‌ها و چهره‌های یک پدیده را بیان کند بلکه هیچ کدام از قوانین علمی نمی‌توانند، برکل یک پدیده احاطه پیدا کنند (سروش، ۱۳۷۵: ۳۷-۳۸ و ۷۷-۸۲).

امکان یا امتناع تحقق علم دینی از دید سروش

از آنجایی که سروش بر این باور است که علم دینی امکان تحقق ندارد، به‌طور صریح با دیدگاه‌هایی که به دنبال تأسیس و پیاده‌سازی نظری و روش‌شناختی این مفهوم هستند، نیز مخالف است. از نظر او، این تلاش‌ها، از آن ایمانی که فرد به یک مکتب یا ایدئولوژی خاص دارد، ناشی می‌شود؛^۱ سروش معتقد است که از نظر فرد مؤمن به یک مکتب، آن مکتب، علاوه‌بر

^۱ منظور سروش از ایمان تنها ناظر بر ایمان به اسلام نیست. بلکه شامل هر تعلق خاطری است که یک فرد می‌تواند به یک دین، مکتب یا یک ایدئولوژی داشته باشد. بر همین اساس، معنای اسلامی کردن علم، در نگاه

جامع بودن، حامل تمام حقایق نیز است و از آنجایی که، تمامی حقایق، هم‌نشین و همراه هم هستند، اگر تعارضی میان دستاوردهای علم و آموزه‌های آن مکتب پیش بیاید، از نظر آن فرد، «دستاوردهای علمی» باید به کناری زده شوند. چراکه از نظر سروش، یک انسان مؤمن، به‌خاطر مکتبش، تمام دارایی‌های خود اعم از مادی و غیرمادی را نثار ایمانش می‌کند و در این بین، آنچه به‌عنوان بالاترین دارایی، فدای ایمانش می‌شود، همانا عقل او است (سروش به نقل از حسنی و دیگران، ۱۳۸۶: ۲۰۴-۲۰۵).

به‌بیان دیگر، از نظر سروش، ایمان مؤمن باعث قربانی شدن «عقل» انسان شده و این بدان معناست که ریشه فکری و معرفتی سروش، چیزی جز تعارض علم و دین نیست. تعارضی که منجر به نفی علم دینی از سوی وی می‌شود؛ چراکه از دید او، علم و دستاوردهای علمی، هیچ تعهد و وابستگی به دین و مکتب خاصی ندارند و به‌طور کامل براساس یک سری اصول عینی فارغ از ارزش، به‌دست آمده‌اند؛ از منظر سروش، در علم تلاش بر آن است که فرضیات، در معرض آزمون تجربی قرار داده شوند که به جهت لزوم رعایت اصل عینیت، از ورود هرگونه گزاره‌های ارزشی، جلوگیری می‌شود تا تنها براساس واقعیت عینی، ارزیابی فرضیات صورت گیرد. سروش مدعی است، از آنجایی که روش علم واحد است و تنها روش منطقی سنجش علمی، ابطال‌گرایی از طریق داوری تجربی و جمعی دانشمندان است، دینی یا مکتبی بودن علم فاقد معنا است (سروش، ۱۳۷۶: ۱۷۶ و ۲۱۹ و ۱۳۶۶: ۴۸-۴۹ و به نقل از حسنی و دیگران، ۱۳۸۶: ۲۰۷-۲۰۹).

سروش علاوه بر آنکه علم دینی را مبتنی بر اینکه روش علم واحد است نفی می‌کند، با واحد دانستن موضوع علم نیز این مفهوم را غیرمنطقی ارزیابی می‌کند. چراکه از نظر او، هر موضوعی دارای یک ماهیت و در نتیجه، یک تعریف است؛ درحال حاضر هم، علم تجربی موجود، یک تعریف ارائه داده است، پس تعریف متفاوتی از علم، قابل تصور و پذیرش نیست. چراکه هر موضوع دارای ماهیتی واحد و در نتیجه تعریفی واحد است که پیش از این، در علوم تجربی [متجدد] ارائه شده است. پس به همین خاطر، از طریق ارائه تعریفی متفاوت از این مفهوم نمی‌توان قائل به علم دینی بود (سروش به نقل از حسنی و دیگران، ۱۳۸۶: ۲۰۹-۲۱۰).

سروش، مترادف با علم دینی، علم مکتبی و علم ایدئولوژی است و تنها شامل علم تجربی اسلامی نمی‌شود (سروش به نقل از حسنی و دیگران، ۱۳۸۶: ۲۰۱-۲۰۲).

از نظر سروش، عدم امکان ارائه تعریف دینی از علم، حتی علمی که به حساب داشتن غایتی خاص شکل گرفته‌اند را نیز شامل می‌شود. او اذعان دارد که این دسته از علوم، مشتمل بر چند علم با موضوع خاص هستند که به دلیل نداشتن موضوع واحد، ذیل یک غایت سامان پیدا کرده‌اند و از آنجایی که موضوع نیز تعریف واحد دارد، در نتیجه، علم بنا به غایت نیز به دینی و غیردینی قابل تقسیم نیست (سروش، ۱۳۷۶: ۶۷-۷۵ و نیز سروش به نقل از حسنی و دیگران، ۱۳۸۶: ۲۱۰-۲۱۲).

از نظر سروش، علوم موجود محصول سؤالات خودجوشی هستند که بدون برنامه‌ریزی طرح شده و به تدریج، در طول زمان، حول موضوعی خاص سامان یافته‌اند. سؤالاتی که برای پاسخ‌گویی به آنها روش معینی باید به کار گرفته می‌شد که واجد توانایی لازم برای پاسخ دادن می‌بودند؛ با به کارگیری این روش و مشخص شدن توانایی آن در پاسخ‌گویی به سؤالات علم، روشن شد که روش مزبور همان روشی است که به کارگیری آن، نتایج صحیح را به دنبال دارد؛ چراکه اساساً برای پاسخ‌گویی به مسائل علم یک روش واحد وجود دارد؛ طریقی که نمی‌توان آن را به خاطر یگانه بودنش به دینی و غیردینی تفکیک کرد (سروش به نقل از حسنی و دیگران، ۱۳۸۶: ۲۱۲-۲۱۸). البته سروش قائل به تأثیر دین در قالب طرح سؤالات و فرضیات (در مرحله گردآوری) بوده و اذعان دارد اگر علوم تجربی در جوامع اسلامی رشد می‌کرد، این احتمال وجود داشت که جهتی متفاوت از مسیر فعلی را در پیش می‌گرفت؛ چراکه با در اختیار داشتن منابع دینی سؤالات و فرضیات متفاوتی نسبت به سؤالات و فرضیات مطرح شده در جوامع غربی مطرح می‌شد؛ اما از نظر وی این موضوع برای تفکیک علم به دینی و غیردینی نبوده و برتری را نیز برای علم رشد یافته در جامعه اسلامی ایجاد نمی‌کند؛ چراکه در نهایت آنچه علمی بودن فرضیه‌ای را تعیین و تضمین می‌کند، روش داوری تجربی جمعی است.^۱

۱. به‌رغم آنکه سروش ابتدا با طرح سؤالات از منابع دینی، که در مقام گردآوری صورت می‌گیرد، موافق است، اما در سیر اندیشه او به علت تغییراتی که در حوزه دین‌شناسی او رخ می‌دهد، دیدگاه‌های متفاوتی را طرح می‌کند. به‌گونه‌ای که به تدریج، همین تأثیر حداقلی دین بر علوم تجربی یعنی طرح سؤال و فرضیه را هم نامطلوب اعلام می‌کند. علت این موضع‌گیری او در این گونه قابل تبیین است: (۱) ابتدا سروش بر این باور بود که «وحي» امری الهی و مصون از خطاست (سروش، ۱۳۸۷: ۱۹۹ و ۱۳۷۵: ۷۷)؛ (۲) از نظر او، شناخت انسان درباره کلیات معارف دینی نیز امری قطعی و معتبر قلمداد می‌شد (سروش، ۱۳۶۶: ۲۲۳). اما به تدریج آراء دین‌شناسی وی دچار تحولاتی شد؛ به‌نحوی که او با طرح نظری «قبض و بسط تئوریک شریعت» به‌رغم پذیرش ثبات، قطعیت و قداست متون دینی، اما فهم انسان از دین را امری نسبی و تابع تحولات زمان و مکانی معرفی می‌کند که در نتیجه آن، هر تحولی در دانش

تعریف علم و مختصات مفهومی آن از دید شهید مطهری

از نظر شهید مطهری نیز معرفت دارای اقسام مختلفی است و ساحت‌های شناختی متنوعی را دربرمی‌گیرد. معرفت تجربی، فلسفی و دینی دانش‌هایی هستند که هر یک به حوزه خاصی از شناخت می‌پردازد و شناخت انسان را گسترش و عمق می‌بخشند. از نظر شهید مطهری، هر یک از ساحت‌های شناخت دارای عرصه تحقیقاتی است که در آن حوزه می‌توانند به مقام شناخت صحیح دست پیدا کنند (مطهری، ۱۳۶۷: ۵۳-۵۴). اقسام معرفت درعین‌حالی که عرصه شناختی اختصاصی دارند ولیکن با یکدیگر ارتباط نیز دارند. بدین معنی که میان اقسام معرفت یک ارتباط طولی برقرار است و هر حوزه از آورده و توانایی سایر حوزه‌های شناخت استفاده می‌کنند. بدان معنا که برخلاف دیدگاه سروش که میان اقسام معرفت مرزبندی کرده و اقسام معرفت را در عرض یکدیگر قرار می‌دهد، از نظر شهید مطهری اقسام مختلف معرفت در یک ارتباط طولی با یکدیگر روابط ساختاری را شکل داده‌اند که سطوح پایینی از دستاوردهای سطوح بالایی بهره‌مند می‌شوند. در این سلسله‌مراتب، ابتدا شناخت دینی قرار دارد، سپس شناخت عقلی و درنهایت شناخت تجربی (مطهری، ۱۳۶۷: ۳۵-۱۱۰ و مطهری، ۱۳۶۱: ۷۱-۸۶).

غیردینی انسان منجر به تحول در معرفت دینی می‌شود (سروش، ۱۳۸۷: ۳۴۷-۳۴۸). او همچنین در تئوری دین حداقلی خود بر آموزش حداقلی دین در تمامی ساحت‌های زندگی بشری (اخلاق، جهان‌بینی، اقتصاد، سیاست و حقوق) اشاره و باور دارد. اما در ادامه شرط جاودانگی دین اسلام را همراهی با هسته مشترک انسان‌ها در تاریخ و چشم‌پوشی از فروع و زواید معرفی می‌کند. سروش مدعی است که در غیر این صورت، دین تعلق مکانی و زمانی خواهد یافت (سروش، ۱۳۷۴: ۲-۸) مبتنی بر دو دیدگاه مورد اشاره، به‌طور عملی دین به عرصه بسیار ناچیزی از زندگی اجتماعی انسان رانده شده و فهم انسان (که از دانش‌های غیردینی به‌دست آمده) نیز به‌مثابه حقیقت دین معرفی می‌شود. در این شرایط اخذ سؤالات و فرضیات از دین (در مرحله گردآوری) امکانی است که به‌کارگیری آن نیز چندان توصیه نمی‌شود. در ادامه، سروش در چارچوب مواضع بعدی خود یعنی «بسط تجربه نبوی»، «تشیع و چالش مردم‌سالاری» و «ماهیت وحی»، ۱) منکر حقانیت و اعتبار قطعی وحی و کلام معصومین (سلام الله علیه اجمعین) می‌شود؛ ۲) عصمت حضرت رسول و ائمه (علیهم السلام) در مقام تلقی، نگهداری و ابلاغ وحی را منکر می‌شود؛ ۳) بر تأثیرپذیری متن وحی از شرایط فرهنگی و اجتماعی زمان حضرت رسول (صلی الله علیه و آله و سلم) رأی داده و باور به اثرگذاری ناخودآگاهانه این فرهنگ بر پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) دارد. این نظر بدان معنی است که وحی امری خالص و ناب که از منبع علم الهی ساطع شده باشد نبوده و دارای قیود و محدودیت‌های زمانی و مکانی است (سروش، ۱۳۸۵: ۲۱). باور به خطاپذیر بودن وحی از سوی سروش او را به سمت عدم مطلوب بودن استفاده از منابع دینی در طراحی سؤالات و فرضیات در مرحله گردآوری سوق داده و درنهایت این موضع خود را نیز به کناری می‌نهد (سوزنجی، ۱۳۸۹: ۱۵۳-۱۵۹).

از نظر شهید مطهری، معرفت (علوم) تجربی یکی از اقسام شناخت است که ناظر بر جهان طبیعی بوده و تلاش می‌کند تا از طریق روش تجربی و حسی، عالم عینی را شناخته و قوانین میان پدیده‌های طبیعی را کشف کند. از نظر ایشان، طبیعت یکی از منابع شناخت است و پدیده‌های طبیعی نیز مصادیق شناخت هستند (مطهری، ۱۳۶۷: ۶۱-۶۴).^۱ با اتکای بر این دیدگاه، شهید مطهری علوم تجربی را سیستمی از فرضیه‌ها و نتایجی می‌داند که آن نتایج در پرتوی تجربه به دست آمده است (مطهری، ۱۳۸۰ ج ۶: ۳۲۴). در قالب تعریف تفصیلی، علم از نظر ایشان مبتنی بر دو پایه است: فرضیه و آزمون تجربی که در آن دانشمند تجربی تلاش می‌کند از طریق روش تجربی و در چارچوب اصل علیت، به کشف علت‌ها و معلول‌ها بپردازد (مطهری، ۱۳۷۵: ۷).

شهید مطهری نیز با رد دیدگاه منکرین شناخت، بر امکان شناخت تأکید داشته و دست یافتن به معرفت را برای انسان میسر می‌داند. از نظر ایشان، طرح عدم امکان شناخت از سوی این گروه، خود ناظر بر تدوین قضیه‌ای است که هدف آن ارائه شناخت به مخاطب است. بدان معنا که ادعای «هیچ‌گونه شناختی میسر نیست» گزاره‌ای خبری از جهان (اعم از مادی و غیرمادی) است که هدف از آن عرضه شناختی جدید به معارف موجود است؛ درحالی‌که منکرین شناخت، دستیابی به هرگونه معرفتی را رد می‌کنند. ایشان ضمن تأکید بر وجود واقعیت و حقیقت، هرگونه نسبی‌گرایی را نیز رد می‌کنند. به باور نسبی‌گرایان، حقیقت امری ثابت و لایتغیر نبوده و نسبت به افراد و موقعیت‌های زمانی و مکانی تغییر می‌کند. به‌گونه‌ای که فردی در شرایط و موقعیتی خاص واقعیت را به‌گونه‌ای دریافت و فهم می‌کند که متفاوت از شناخت همان پدیده از سوی فرد دیگر است. این بدان معناست که تغییر شرایط، واقعیت‌ها را با صورت و محتواهای متفاوتی پیش روی انسان قرار می‌دهد. اما در مقابل، شهید مطهری، بر این باور

۱. شهید مطهری با استناد به آیه «هو الذی اخرجکم من بطون امهاتکم لاتعلمون شیئا و جعل لکم السمع و البصار» (نحل، ۷۸)، اذعان دارند که خداوند انسان را درحالی‌که شناختی نداشت به دنیا آورد و سپس ابزار شناخت حسی و تجربی (گوش و چشم) را در اختیار او قرار داد. ایشان بر این باور هستند که میان عدم شناخت انسان در بدو ورود به این جهان و اشاره به ابزارهای حسی و تجربی در این آیه، که بدون فاصله ذکر شده، ارتباط معنایی وجود داشته و از این تلازم معنایی می‌توان نظر مثبت خداوند را درباره به‌کارگیری روش‌های حسی در علوم تجربی را استنباط کرد (مطهری، ۱۳۶۷: ۴۲-۴۵ و مطهری، ۱۳۶۱: ۵۶-۵۸).

است که واقعیت امری ثابت بوده و می‌توان با روش‌های متقن به انطباق دریافت انسان با واقعیت دست یافت. او همچنین مهم‌ترین گزاره نسبی‌گرایان مبنی بر «هیچ امر حقیقی وجود ندارد» و «همه‌چیز نسبی است» را مورد سؤال قرار داده و اذعان دارد که معتقدان به نسبی‌گرایی از نظر منطقی نمی‌توانند از قید «همه» و «هیچ» استفاده کنند؛ چراکه این قیود مربوط به قضایای کلی بوده و فاصله پرنشدنی با نسبییت دارند (مطهری، ۱۳۶۷: ۲۰۰-۲۰۲؛ ۱۳۷۷ الف: ۵۳-۸۸ و ۱۳۵-۱۳۶ و ۱۳۸۳ الف: ۱۳۶-۱۳۹). همچنین ایشان در جبهه فکری دیگری، دیدگاه منکرین وجود طریق صحیح جهت دستیابی به معرفت را نیز مورد انتقاد جدی قرار می‌دهند. ایشان اذعان دارند که به‌رغم وجود خطا در حس و عقل (به‌عنوان دو منبع شناخت انسانی) اما این امر قابل اصلاح و پیشگیری است. از نظر ایشان، به‌صرف آنکه قوای حسی و عقلی انسان خطاپذیر هستند، نمی‌توان به‌طور کلی منکر توانایی شناختی آن دو شد. شهید مطهری بر این باور هستند با به‌کارگیری اصول منطقی می‌توان خطاهای شناختی تجربه و عقل را شناسایی و نسبت به رفع و پیشگیری وقوع آنها در آینده اقدام کرد (مطهری، ۱۳۶۷: ۱۶-۲۲ و ۱۳۶۱: ۳۰-۳۲ و ۴۹-۵۲ و مطهری، ۱۳۷۷ الف: ۱۴۱-۱۴۲).^۱

روش دستیابی به معرفت علمی از دید شهید مطهری

همان‌گونه که ذکر شد، شهید مطهری یکی از اقسام معرفت را دانش تجربی دانسته و یافته‌های آن را معرفت‌زا نیز می‌داند. یافته‌هایی که زمانی ارزش دانش‌افزایی دارند که مسیر صحیحی را طی و از روش درستی به‌دست آمده باشند. از نظر شهید مطهری، طبیعت یکی از منابع شناخت بوده و روش تجربی نیز ابزار آن است. ایشان بر این باور هستند که بنابر آیات قرآن، شناخت از چهار منبع حاصل می‌شود: طبیعت، عقل، دل و تاریخ و هر منبع نیز دارای ابزار شناخت خاص خود

^۱. منکرین طریق صحیح دستیابی به شناخت، که به شکاکون متصف هستند، مدعی‌اند حس و عقل دچار خطاهای متعددی است و از آنجایی که همین دو ابزار وسیله شناخت انسان هستند، پس امکان شناخت وجود ندارد. شهید مطهری در پاسخ، بر این نکته تأکید دارند که برای فهمیدن اینکه حس و عقل خطا می‌کنند لازم است حقیقت شناخته شود تا با اتکای به آن، دریافت فعلی حس و عقل ارزیابی و در نتیجه بر خطا بودن آنها حکم صادر شود. غیرممکن است خطای حس و عقل را بدون دستیابی به حقیقت متوجه شد. پس امکان شناخت صحیح وجود دارد. بنابراین باید شناخت را از خطاهای احتمالی حس و عقل زدود و از وقوع آنها پیشگیری کرد. برای همین منظور علم «منطق» تدوین شده است (مطهری، ۱۳۶۷: ۲۲-۲۵).

است که بنابر صنعت ادبی تجانس عبارت‌اند از حس (تجربه)، استدلال (برهان) و تزکیه نفس (مطهری، ۱۳۶۷: ۳۵-۸۱ و مطهری، ۱۳۶۱: ۵۷-۵۹ و ۷۲-۸۱).

براین اساس، ایشان حس و تجربه را یکی از ابزارهای شناخت می‌دانند و بر این باورند که می‌توان به واسطه این روش به شناخت صحیح و معتبر از طبیعت و تاریخ (حیات انسانی) دست یافت.^۱ اما برخلاف نظر سروش، ایشان منطق ابطاگرایی را روش صحیح دستیابی به دانش تجربی نمی‌دانند. همان‌طور که در تشریح این روش بیان شد، ابطال‌گرایی با نقد ایده اصلی استقراگرایان که به دنبال اثبات قطعی فرضیه از طریق استقرا بوده‌اند، ابطال فرضیه را مسیر صحیح و منطقی علوم تجربی معرفی می‌کنند. به باور ابطال‌گرایان، مشاهده تعداد زیادی موارد تأییدکننده در مکان‌ها و زمان‌های متنوع، نمی‌تواند قطعی بودن فرضیه‌ای را اثبات کند؛ چراکه نه تنها تعداد موارد زیاد، آن‌گونه که مورد نظر استقراگرایان است، مشخص نیست، بلکه دامنه و گستره تنوع زمانی و مکانی مورد نظر آنان نیز معین نیست (پوپر، ۱۳۷۲: ۴۸-۱۰۰ و ۱۷۹-۱۸۰ و ۳۰۲-۳۴۱ و پوپر، ۱۳۷۰: ۳۱-۴۷ و ۱۴۷-۲۱۱ و گلیس، ۱۳۸۱: ۱۹-۹۶). به همین علت، ابطال‌گرایان در چارچوب روش علم تجربی به دنبال رد فرضیه تدوین‌شده هستند و در این مسیر تلاش می‌کنند، فرضیه را با اتکای بر گزاره‌های مبنایی ابطال کنند. به‌گونه‌ای که اگر فرضیه مزبور با گزاره‌های مزبور منطبق نبود به‌طور قطعی ابطال و در صورت انطباق به‌صورت موقت پذیرفته شود (پوپر، ۱۳۷۰: ۴۴-۴۷ و ۸۷-۸۹ و پوپر، ۱۳۷۲: ۵۵-۵۷ و ۶۶-۶۷). اما در اینجا این سؤال پیش می‌آید که گزاره‌های مبنایی که معیار ابطال یا پذیرش موقت فرضیه‌های علمی هستند، از چه طریقی به‌دست آمده‌اند؟ آیا این گزاره‌ها خود حاصل مکانیسم ابطال‌گرایی بوده و موقتی می‌باشند یا آنکه قطعی و ثابت هستند؟ اگر این گزاره‌ها از طریق روش ابطال‌گرایی به‌دست آمده‌اند، آنها نیز بایستی با اتکای بر گزاره‌های دیگری به‌صورت موقت پذیرفته شده باشند و آن گزاره‌ها نیز به اعتبار گزاره‌های دیگری که این سلسله در نهایت بدون انتها باقی می‌ماند؛ یا آنکه آن گزاره‌ها پیش از این به‌صورت قطعی ثابت شده‌اند که این فرض نیز با اصول منطق ابطال‌گرایی که اثبات فرضیه‌ها را غیرممکن می‌داند، هم‌راستا و منطبق نیست.

^۱ شهید مطهری معتقد است هرچند تاریخ نیز به یک اعتبار جزء طبیعت است ولی تاریخ، یعنی جامعه انسانی، در حال حرکت است. ایشان مطالعه طبیعت را به دو نوع تقسیم می‌کنند: مطالعه جامعه در حالت ثبات و ایستا و مطالعه جامعه در گذر زمان و در ارتباط با گذشته و آینده. مطالعه نوع اول از نظر ایشان یعنی جامعه‌شناسی و نوع دوم را نیز فلسفه تاریخ در نظر می‌گیرند (مطهری، ۱۳۶۷: ۷۷-۸۱ و ۱۳۸۵ ج: ۴۰-۴۷).

شهید مطهری ضمن عدم پیشنهاد منطق ابطال‌گرایی برای دستیابی به یافته‌های تجربی، منطق استقرا را مورد نقد جدی قرار داده و منطق منتظر خود را پیشنهاد می‌دهد. از نظر او، معرفت تجربی دانشی نظام‌مند است که از طریق روش تجربی، فرضیه‌های تدوین شده را مورد آزمون قرار داده و تلاش می‌کند واقعیت را کشف و در نهایت قانون علمی ارائه دهد. بنابر نظر شهید مطهری، معیار معرفت تجربی انطباق با واقعیت و هدف کشف امر واقع است (مطهری، ۱۳۶۷: ۶۲-۶۳ و ۱۷۲-۱۷۵ و ۱۹۷-۲۰۳ و مطهری، ۱۳۷۷ الف: ۱۳۵-۱۳۶ و ۱۴۲-۱۴۳ و مطهری، ۱۳۶۱: ۲۹). برخلاف نظر سروش، نظر شهید مطهری این است که امکان اثبات فرضیه در دانش تجربی وجود دارد ولی این اثبات به اتکای منطق استقرا به دست نمی‌آید. چراکه منطق استقرا توانایی لازم جهت عرضه قانون علمی و نتیجه کلی را ندارد. از نظر ایشان، استقرا یعنی مطالعه ساده یک امر جزئی و عرضه یک گزاره مقید به موقعیت زمانی و مکانی مشخص و واحد، مانند «انبساط آهن الف در اثر گرما در زمان ب» که نمی‌توان با مشاهده متعدد منبسط شدن آهن‌های مختلف در اثر گرم شدن، به نتیجه کلی و قانون علمی دست یافت، مگر با مداخله قیاس عقلی.

شهید مطهری برخلاف دیدگاه سروش، که ابطال‌گرایی را منطق صحیح روش علمی می‌داند، «قیاس تجربی» را به عنوان روش متقن دستیابی به معرفت تجربی معرفی کرده و آن را آخرین مرحله از مراحل شناخت تجربی می‌داند. از نظر ایشان، هر شناخت دارای چهار مرحله است. مرحله اول، شناخت حسی است که ناظر بر به‌کارگیری حواس پنجگانه در مطالعه پدیده است. در این مرحله انسان یک رابطه ابتدایی و تجربی با عالم خارج دارد و تلاش می‌کند به صورت مستقیم پدیده مورد مطالعه خود را بشناسد. از نظر شهید مطهری، همه دریافت‌های این شناخت که بین انسان و حیوان مشترک است، جزئی، سطحی و مقید به زمان و مکان خاص هستند. مرحله دوم، شامل شناخت عقلی است که ناظر بر یک نوع عملیات درونی در ذهن است. در این مرحله، ذهن تلاش می‌کند از سطح جزئیات فراتر رفته و به عمق بیشتری دست پیدا کند و علت وقوع پدیده را بیابد. به همین جهت فرضیه‌هایی را تدوین می‌کند.^۱ پس از تدوین فرضیه

^۱ شهید مطهری فرضیه‌سازی را دارای منشاء الهامی می‌داند. برخلاف نظر سروش که فرضیه‌سازی را در مرحله گردآوری قرار داده و دستیابی به آن را بدون محدودیت از نظر منبع (تخیل، تمثیل، تشبیه، نبوغ و ...) می‌داند، از نظر شهید مطهری، شکل‌گیری فرضیه در ذهن پژوهشگر ماهیت الهامی دارد. ایشان با استناد به دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی اذعان دارد که در تمامی علوم بشر امری که ماهیت آن شبیه الهام و وحی است، دخالت داشته است (مطهری، ۱۳۶۱: ۹۳-۹۴).

اولیه، محقق بار دیگر به عالم عینی مراجعه و سعی می‌کند صحت آن فرضیه را مورد آزمون تجربی قرار دهد که مرحله سوم شناخت است. به‌گونه‌ای که اگر در آزمون موفق شد به‌عنوان نظریه علمی پذیرفته شده و در غیر این صورت از دایره علم تجربی خارج می‌گردد. از نظر شهید مطهری مرحله آخر شناخت، تعمیم نتایج آزمون از موارد آزمون‌شده به موارد آزمون‌نشده است که این فرایند از طریق اتکای بر اصول عقلی و منطق قیاس صورت می‌گیرد (مطهری، ۱۳۶۱: ۸۵-۹۰ و ۱۳۶۷: ۹۹-۱۲۷).

شهید مطهری میان تعمیم استقرائی و تعمیم تجربی تفاوت قائل بوده و نتیجه تعمیم استقرائی را ظنی می‌داند. ایشان اذعان دارند که استقرا از نظر عرضة «نتیجه کلی» و «قانون علمی» جزء ظنیات است و به همین جهت صلاحیت ندارد که ماده برهان قرار گیرد. ولی تجربه امر یقینی است و صلاحیت دارد که در برهان مورد استفاده قرار گیرد. از نظر ایشان در هر تجربه یک قیاس و برهان مخفی وجود دارد که چون خیلی سریع و خودکار در ذهن صورت می‌گیرد، انسان متوجه آن نمی‌شود. در قیاس تجربی، محقق تلاش می‌کند تمامی عوامل مؤثر در رابطه میان پدیده‌های مورد مطالعه را شناسایی و خنثی کند تا آنجایی که «شیء بما هو شیء» یا «انسان بما هو انسان» باقی بماند. در آن صورت گفته می‌شود که با توجه به خنثی شدن اثر تمامی عوامل مؤثر به‌جز گرما، آهن به علت آنکه آهن است از گرم شدن متأثر شده و منبسط می‌شود. در واقع، انبساط آهن در اثر گرما، خاصیت آهن بما هو آهن است. پس تمامی آهن‌های جهان در اثر گرما منبسط می‌شوند. اثر درمانی یک دارو بر انسان نیز تنها زمانی مورد پذیرش و طرح در قالب یک نظریه علمی است که با کنترل، جنسیت، اقلیم آب و هوایی، سن، شغل، جایگاه طبقاتی و اقتصادی و... همچنان قابل مشاهده و پا برجا باشد. در این صورت است که آنچه باقی می‌ماند انسان بما هو انسان است و در این شرایط می‌توان این‌گونه استدلال کرد که: این دارو بیماری سرطان تعدادی از بیماران را درمان کرده است (مقدمه اول)؛ این دارو با کنترل تمامی عوامل مؤثر احتمالی بر انسان بما هو انسان تأثیر داشته است (مقدمه دوم)؛ پس این دارو بر تمامی انسان‌ها تأثیرگذار بوده و خاصیت درمانی دارد (نتیجه) (مطهری، ۱۳۶۱: ۸۸-۹۰ و ۹۴-۹۸ و ۱۲۳-۱۲۶ و ۱۳۷۷ ب: ۳۳۴).^۱

^۱. مقدمه دوم در استدلال مبرهن اقامه شده ناظر بر یک اصل بدیهی است: «حکم الامثال فی مایجوز و فی ما لایجوز واحد» یعنی اگر امور مشابه وجود داشته باشند که هیچ تفاوتی میان آنها نباشد (یعنی ماهیت، عوارض و

بدین ترتیب، از نظر شهید مطهری، شناخت حسی (علوم تجربی) زمانی به شناخت صحیح دست پیدا می‌کنند که با اتکای بر اصول عقلی و در چارچوب منطق قیاس، شناخت خود را تدوین، صورت‌بندی و عرضه کنند. اصول عقلی مورد تأکید ایشان، بناهای استواری هستند که در معرفت فلسفی با روش تعقلی به دست آمده‌اند. قاعده «ترجیح بلا مرجح»، «دور محال است»، «تسلسل علل باطل است»، «طبیعت جریان متحدالشکلی دارد» و... از جمله این اصولی عقلی هستند که پژوهشگر تجربی با اتکای بر آنها قوانین علمی (تجربی) خود را نتیجه‌گیری می‌کند. از نظر شهید مطهری، اصول مزبور، قواعدی هستند که اثبات آنها تنها از عهده فلسفه و روش عقلی بر می‌آید (مطهری، ۱۳۶۷: ۱۲۲-۱۲۴). بنابراین میان معرفت تجربی و معرفت فلسفی پیوند ساختاری برقرار است که بدون آن، امکان شناخت صحیح برای معرفت تجربی فراهم نیست. از نظر ایشان، بین علوم تجربی و فلسفه اولی رابطه عموم و خصوص من‌وجه برقرار است؛ به‌گونه‌ای که هر استدلالی که تجربی است، نیازمند تعقل است ولی هر قضیه تعقلی لزوماً به مواد تجربی و حسی نیازمند نیست. بنابراین، همه علوم به فلسفه اولی نیازمند هستند ولی فلسفه اولی در همه مسائل نیازمند علوم تجربی نیست (مطهری، ۱۳۶۱: ۱۴۲ و ۱۳۸۵ ج: ۱۴۲-۱۵۰).

از نظر شهید مطهری، شناخت یا ناظر بر زمان حاضر است یا گذشته و آینده. در شناخت پدیده‌های زمان حاضر و در دسترس، محقق با اتکای بر روش قیاس تجربی و اصول عقلی به نتیجه‌گیری کلی می‌پردازد. اما این روش در شناخت پدیده‌هایی که در دسترس نیستند نیز به‌کارگرفته می‌شود. از نظر ایشان، محقق تمامی پدیده‌های گذشته و آینده را نیز با اتکای بر نشانه‌های در دسترس می‌شناسد. استناد به نشانه‌ها و قرائن موجود، تنها زمانی می‌تواند ناظر بر وجودی در گذشته یا آینده باشد که روش قیاس به‌کار گرفته شود. بدین معنا که نشانه‌های موجود تنها از طریق شناخت عقلی، محقق را از وجود پدیده‌ای در گذشته یا آینده آگاه می‌کند. بدین ترتیب، شهید مطهری نتیجه‌گیری می‌کند که نه تنها میان معرفت تجربی و معرفت

شرایط آنها مشابه باشد و ذیل یک ذات مشترک تعریف بشوند) اگر یکی از این ذات‌ها خاصیتی داشته باشد، محال است ذات دیگر آن خاصیت را نداشته باشد. در غیر این صورت، قاعده بدیهی «ترجیح بلا مرجح» پیش می‌آید که محال است. شهید مطهری بحث مبسوطی پیرامون تعریف، انواع، اشکال و ارزش قیاس مطرح کرده‌اند که شرح آن را می‌توان در کتاب کلیات علوم اسلامی، بخش اول (منطق) در صفحات ۶۳ تا ۹۳ مشاهده کرد.

فلسفی پیوند برقرار است، بلکه بخش قابل توجه و عظیمی از شناخت حسی (علوم تجربی) نیز به واسطه وجود این ارتباط میسر است (مطهری، ۱۳۶۷: ۱۰۲-۱۰۹ و ۱۳۷۷ الف: ۳۹-۴۰ و ۸۹-۹۴).^۱

شهید مطهری تمایز ظریف و دقیقی میان «ملاک شناخت» و «معیار شناخت» ایجاد می‌کند که در عین تکمیل دیدگاه ایشان درباره روش علم، معیار «روش‌شناسی علمی» را نیز روشن می‌کند. از نظر ایشان، ملاک شناخت ناظر بر تعریف حقیقت بوده و معیار شناخت نیز محک تشخیص حقیقی بودن شناخت از خطاست. به بیان دیگر، ابتدا بایستی شناخت حقیقی تعریف شود (ملاک شناخت)، سپس معیار حقیقی بودن شناخت مشخص گردد (معیار شناخت)^۲ (مطهری، ۱۳۶۷: ۱۷۰-۱۷۲).

از نظر شهید مطهری، شناخت حقیقی آن شناختی است که با واقع مطابقت داشته باشد. به بیان دیگر، در صورت مطابقت شناخت با واقع و وجود خارجی، شناخت ما حقیقی است و در غیر این صورت خطا و غلط است. به عنوان مثال باور به اینکه «زمین گرد خورشید می‌چرخد» حقیقت، صدق و صحیح است و اعتقاد به اینکه «خورشید به گرد زمین می‌چرخد» خطا، کذب و غلط است (مطهری، ۱۳۷۷ الف: ۱۳۵-۱۳۶ و ۱۴۲-۱۴۳ و مطهری، ۱۳۶۷: ۱۷۲ و ۲۰۳ و مطهری، ۱۳۸۳ الف: ۱۳۶-۱۳۹). اما پیرامون معیار شناخت، ایشان بر این نظر هستند که معیار تشخیص مطابقت شناخت با واقعیت نیز خود شناخت است. بدین معنی که شناخت، معیار شناخت دیگر واقع می‌شود. «شناخت معیار» شناختی است که نیازی به معیار ندارد و بدون معیار صحت آن تضمین شده است. ایشان با استناد به منطق عقلی، این‌گونه استدلال می‌کند که

^۱. شهید مطهری علم به وجود ناپلئون را مثالی برای پیوند معرفت تجربی و فلسفی در شناخت پدیده‌های گذشته می‌داند. از نظر ایشان، وجود شخصیتی به نام ناپلئون از طریق حس به دست نیامده است. ناپلئون یک وجود محسوس در گذشته بوده ولی برای محقق امروز یک امر تعقلی است. بدین معنا که محقق از طریق یک استدلال ذهنی و قیاس عقلی به وجود ناپلئون پی برده است. وجود نشانه‌ها و قرائن برجای مانده، اسناد و مکتوبات و تواترهای بیانی مقدمات تجربی هستند که با اتکای بر قیاس عقلی، وجود شخصیتی به نام ناپلئون را ثابت می‌کند. به همین جهت وجود ناپلئون محصول استنباط ذهنی و شناخت با واسطه است (مطهری، ۱۳۶۷: ۱۰۳).

^۲. از نظر شهید مطهری زمانی که می‌پرسیم طلا چیست؟ در پاسخ گفته می‌شود طلا فلزی است که دارای فلان رنگ و فلان خاصیت است. سپس پرسیده می‌شود که چگونه می‌توان طلا بودن یک فلز را مشخص کرد که آیا این فلز طلا است یا مطلقاً. با چه وسیله‌ای می‌توان به این شناخت دست پیدا کرد. تعریف طلا، ملاک شناخت و تعیین وسیله طلا بودن یا نبودن فلز نیز معیار شناخت است (مطهری، ۱۳۶۷: ۲۰۳-۲۰۴).

شناخت بر دو نوع است: «تصور» و «تصدیق». هریک از انواع شناخت نیز بر دو قسم هستند: «بدیهی» و «نظری». شناخت بدیهی یعنی شناختی که نیاز به معیار ندارد و بدون معیار تضمین شده است. «شناخت بدیهی تصدیقی» یعنی شناختی که از نوع حکم است و صحت آن بدون معیار تضمین شده است. به‌عنوان مثال قاعده «دو شیء مساوی با شیء سوم، خودشان با یکدیگر مساوی هستند» اصلی است که بدیهی است و نیاز به اثبات ندارد. البته مساوی بودن زاویه «الف» با زاویه «ب» و تساوی زاویه «الف» با «ج» نیاز به اثبات دارد. ولی پس از اثبات این دو، با اتکای بر قاعده فوق، تساوی زوایا نتیجه‌گیری می‌شود. تساوی زوایای «الف»، «ب» و «ج» اثبات می‌خواهد ولی قاعده «دو شیء مساوی با شیء سوم خود با یکدیگر مساوی هستند» بدیهی است و نیازمند اثبات نیست (مطهری، ۱۳۶۷: ۲۰۳-۲۰۷ و ۱۳۸۳ الف: ۳۰-۳۳).

در نتیجه، از نظر شهید مطهری، شناخت حسی (علوم تجربی) یکی از اقسام معرفت است که از طریق روش تجربی و منطق قیاس می‌تواند به شناخت صحیح دست یابد و کشف امر واقع نماید. از نظر ایشان، ملاک شناخت مطابقت با واقعیت بوده و علوم تجربی نیز امکان دستیابی به واقعیت را نیز دارد؛ ولیکن آنچه علوم تجربی را به واقعیت واحد (شناخت حسی محدود) و سپس تعمیم (قانون علمی) می‌رساند اتکای بر اصول عقلی است که در فلسفه اولی به اثبات رسیده‌اند. براین اساس، بین معرفت تجربی و معرفت فلسفی پیوند ناگسستنی برقرار است که در نتیجه این ارتباط طولی، شناخت میسر می‌شود. تدوین و عرضه قانون کلی، نتیجه معرفت تجربی از نظر شهید مطهری است. قانون علمی از نظر ایشان، گزاره‌ای است که محدود و محصور به افراد معینی نبوده و با فرا رفتن از مرزهای زمانی و مکانی، مقید به زمان و مکان خاصی نمی‌باشد (مطهری، ۱۳۶۱: ۹۵).

امکان یا امتناع تحقق علم دینی از دید شهید مطهری

از نظری شهید مطهری، بین علم و دین تعارضی وجود ندارد و اسلام علم‌آموزی را بدون محدودیت زمانی، مکانی، جنسیتی و دینی مورد تأکید قرار داده است (مطهری، ۱۳۸۲: ۱۶۳-۱۷۳ و ۱۳۸۳ ب: ۱۷۹-۱۸۱).^۱ ایشان منشأ طرح ادعای وجود تعارض میان علم و دین را در

^۱ شهید مطهری با استناد به ۴ حدیث از رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) عدم وجود محدودیت‌های زمانی، مکانی، جنسیتی و دینی جهت علم‌آموزی را استنتاج می‌کنند. حدیث نفی‌کننده وجود محدودیت زمانی:

قالب ۳ عامل تشریح می‌کنند. اولین عامل تحریف تورات است که شهید مطهری آن را زیان‌آورترین تحریف تاریخ بشریت ارزیابی می‌نماید. منظور از تحریف مزبور، داستان رانده شدن حضرت آدم (علیه السلام) از بهشت است که در روایت تورات تحریف شده، علت آن نزدیک شدن و خوردن از میوه درخت معرفت ذکر شده است. در این روایت، بر دو مرتبه کمال انسان تأکید می‌شود: (۱) کمال معرفت و (۲) کمال جاودانه بودن که خداوند نمی‌خواست آنها را به انسان عطا کند. ولی انسان برخلاف امر خدا، از درخت معرفت خورد و آگاهی (شناخت و علم) پیدا کرد و خدا نیز به جهت احساس خطر نسبت به خوردن میوه درخت جاودانگی از سوی انسان، او را از بهشت بیرون راند. شهید مطهری بر این باور هستند که ریشه تعارض علم و دین در این روایت نهفته است؛ چراکه بنابر این داستان یا انسان باید دین‌دار، ناآگاه و مطیع اوامر خدا باشد یا آنکه آگاه باشد و از دین خارج شود (مطهری، ۱۳۶۷: ۲۶-۲۹ و ۱۳۶۱: ۱۶-۱۷ و ۱۳۸۵، د، ۱۹-۲۳).

عامل دوم در طرح ادعای تعارض علم و دین ناظر بر نارسایی مفاهیم دینی کلیساست که خود ریشه در تحریف تورات دارد. از نظر شهید مطهری، کلیسا به خداوند تصویری انسانی داد و خدا را در قالب بشری به جامعه معرفی کرد. جامعه نیز متأثر از این تفکر دینی، در دوران کودکی و نوجوانی، خدا را در چنین چارچوب‌های انسانی و مادی تصویر و تلقی کرد. اما با طی شدن ایام کودکی و آغاز پژوهش‌های علمی در بزرگسالی، ناسازگاری‌های عظیمی میان دستاوردهای علمی و عینی و ادعاهای نقلی کلیسا ایجاد شد که در نتیجه آن جامعه رأی به وجود تعارض میان علم و دین داده و مدعیات این دو را غیرقابل سازش معرفی نمود (مطهری، ۱۳۸۵ الف: ۵۵-۵۸).

خشونت‌های کلیسا عامل سوم است، که از منظر شهید مطهری، منجر به شکل‌گیری، تعمیق و گسترش ایده تعارض علم و دین شده است. ایشان اذعان دارند که کلیسا علاوه بر عقاید خاص دینی، مجموعه اصول علمی مربوط به جهان و انسان را که غالباً ریشه در اندیشه‌های فلسفی یونان و غیر یونانی داشت را در ردیف اصول عقاید مذهبی قرار داد و

«اطلبوا العلم من المهد الی اللحد»؛ حدیث نفی‌کننده وجود محدودیت مکانی: «اطلبوا العلم ولو بالصین»؛ حدیث نفی‌کننده وجود محدودیت جنسیتی: «طلب العلم فریضه علی کل مسلم» و حدیث نفی‌کننده وجود محدودیت دینی: «کلمه الحکمه ضاله المومن فحیث وجددها فهو احق بها» (مطهری، ۱۳۸۲: ۱۶۷-۱۷۱).

مخالفت با آنها را نه تنها جایز نمی‌شمرد بلکه با مخالفان آنها به شدت مبارزه و برخورد می‌کرد. در نتیجه این رفتار، دانشمندان و محققان جرئت تفکر و اظهار عقیده برخلاف آنچه کلیسا آنها را علم می‌دانست نداشتند (همان: ۶۶-۶۸).

بدین ترتیب، ایده تعارض میان علم و دین شکل گرفت و به تدریج نیز در اروپا و سایر نقاط جهان نفوذ کرد. درحالی‌که از منظر شهید مطهری، هیچ‌گونه زمینه تعارض نظری و اجتماعی میان علم و دین وجود ندارد. ایشان به استناد آیات قرآن معتقدند، اسلام نه تنها اشارات فراوانی بر علم‌آموزی (به معنای معرفت تجربی) دارد بلکه همواره بر کسب این معرفت نیز تأکید داشته است. از جمله نقل داستان رانده شدن حضرت آدم (علیه السلام) از بهشت در قرآن است که براساس آن، آدم (ع) به علت خوردن میوه درخت ممنوعه که برخلاف روایت تورات، به جنبه حیوانیت انسان مربوط می‌شد، از بهشت رانده شد. چراکه بعد از «آموختن همه حقایق به او»^۱ آدم بایستی در میدان عمل آن را به خدمت می‌گرفت و اسیر و سوسه نمی‌شد. درواقع، نزدیک و متأثر شدن از ابعاد حیوانی، به نوعی عدم ادا کردن مقتضیات علمی بود که خداوند متعال به حضرت آدم (علیه السلام) آموخته بود (مطهری، ۱۳۸۵: ۲۱ و ۱۳۶۷: ۲۷ و ۱۳۶۱: ۱۶). همچنین ایشان با استناد به آیه ۷۸ سوره مبارکه نحل^۲ و آیه ۱۶۴ سوره مبارکه بقره^۳، نظر مثبت قرآن در رابطه کسب معرفت تجربی را استنتاج می‌کنند (مطهری، ۱۳۶۷: ۴۲-۴۵ و ۱۳۶۱: ۵۵-۵۸ و ۱۳۸۳ ب: ۱۸۳-۱۸۴).

۱. «عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (بقره، ۳۱).

۲. «هُوَ الَّذِي أَخْرَجَكُمْ مِنْ بَطْنِ أُمَّهَاتِكُمْ لِتَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمْ السَّمْعَ وَ الْأَبْصَارَ وَ الْفَنَاءَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» اوست خدایی که شما را از بطن مادران بیرون آورد، درحالی‌که هیچ‌چیز نمی‌دانستید و برای شما گوش و چشم و دل قرار داد شاید شما شکرگزار باشید (نحل: ۷۸).

۳. «أَنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَ النَّهَارِ وَ الْفَلَكَ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَاحِيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَ بَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَ تَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَ السَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» در آفرینش آسمان‌ها و زمین، در گردش شب و روز، در حرکت کشتی بر روی آب که به وسیله آن بشر منتفع می‌شود، آمدن و ریزش باران که سبب حیات زمین می‌شود، حیواناتی که روی زمین در حرکت هستند، در گردش باده‌ها و حالت مخصوص ابرها که در میان زمین و آسمان معلق هستند، در همه اینها نشانه‌های قدرت و حکمت پروردگار است (یعنی همه اینها قوانین و نظاماتی دارند و شناختن این نظامات شما را به توحید نزدیک می‌کند) (بقره: ۱۶۴).

شهید مطهری پس از تأیید علم تجربی، معیارهای علم مورد تأیید اسلامی را مشخص و تشریح می‌کنند. از نظر ایشان زمانی می‌توان یک معرفت تجربی را در دایره علم دینی قرار داد و دستاوردهای آن را پذیرفت که این معیارها مورد توجه قرار گیرد. معیار اول ناظر بر روش علم تجربی است که براساس آن، تنها در صورتی یافته‌های معرفت تجربی به‌عنوان دستاوردهای علم دینی تجربی پذیرفته می‌شود که کاشف امر واقع باشد. از آنجایی که ملاک شناخت از منظر شهید مطهری، انطباق با واقعیت است، علم تجربی دینی علمی است که تلاش می‌کند از طریق متقن، واقعیت را کشف و یافته‌های خود را با امر واقع منطبق کند. بر همین اساس، ایشان مسیر دستیابی به معرفت واقعی و عینی را ارائه استدلالی معرفی می‌کنند که درستی آن را منطق قیاس تجربی تضمین کرده باشد. به بیان دیگر، زمانی دستاوردهای معرفت تجربی مورد پذیرش است و آن را می‌توان علم دینی محسوب کرد که تلاش کند با اتکا بر جهان عینی و منطق قیاس، که در آن از اصول عقلی استفاده می‌شود، شناخت خود را هرچه بیشتر به یقین نزدیک کند (مطهری، ۱۳۷۷ الف: ۱۳۵-۱۵۳ و ۱۳۶۷: ۲۰۳-۲۳۹).^۱

دومین معیار علم دینی نافع بودن یافته‌های آن است. از نظر شهید مطهری، علم دینی علمی است که دانستن آن فایده برساند و ندانستنش، ضرر. به بیان دیگر، هر علمی که متضمن فایده و اثری باشد و آن فایده و اثر را اسلام به رسمیت بشناسد، آن علم از نظر اسلام، دینی است. پس علمی که از یک سو به تأمین اهداف فردی و اجتماعی اسلام کمک می‌رساند و از دیگر سو

^۱. از نظر شهید مطهری، علوم تجربی علوم یقینی نیستند و امکان دستیابی به معرفت یقینی را نیز ندارند؛ علت یقینی نبودن علوم تجربی در این نکته نهفته است که این علوم مستند به تجربه هستند و فرضیاتی که در آنها تدوین می‌شود، دلیل و گواهی غیر از انطباق با عمل ندارند. نتیجه عملی دادن نیز دلیل بر صحت یک فرضیه و مطابقت با واقع نیست؛ زیرا ممکن است یک فرضیه صد در صد غلط باشد ولی درعین حال بتوان از آن در عمل نتیجه گرفت؛ چنان‌که هئیت بطلمیوس که زمین را مرکز عالم و خورشید و همه ستارگان را متحرک به دور زمین می‌دانست، غلط بود ولی درعین حال از همین فرضیه غلط درباره خسوف و کسوف و غیره نتیجه عملی می‌گرفتند. ایشان علت نتیجه علمی دادن فرضیات غلط را این‌گونه تشریح می‌کنند که گاهی ممکن است دو چیز یا بیشتر یک خاصیت داشته باشند و به یک نحو نتیجه دهند. حالا اگر در موردی یکی از آن دو چیز وجود داشت و ما آن دیگری را که موجود نیست فرض کردیم، به‌طور قهری چون حساب هر دو به یک نتیجه منتهی می‌شود، از نظر عملی از حساب غلط خود نتیجه می‌گیریم. در این مثال نیز چه خورشید به دور زمین بچرخد و چه زمین به دور خورشید، لازمه‌اش این است که در فلان روز معین، ماه بین این دو حائل می‌شود و کسوف محقق می‌گردد (مطهری، ۱۳۷۷ الف: ۱۵۰ و ۱۳۶۷: ۲۱۵-۲۱۷).

ندانستن آن منجر به ضرر و آسیب به جامعه اسلامی می‌شود، نه تنها در منظومه علم دینی قرار دارد بلکه فریضه دینی محسوب می‌شود (مطهری، ۱۳۸۳ ب: ۱۸۲ و ۱۳۸۲: ۱۷۹). چراکه از نظر شهید مطهری، معرفت به‌طور عام و علوم تجربی به‌طور خاص وسیله هستند و بدان جهت لازم و مفید می‌باشند که مقدمه و ابزار انجام یک عمل و وظیفه می‌باشند.^۱ از آنجایی که جامعه مطلوب و مورد تأکید اسلام، اجتماعی غنی، مستقل و آزاد است^۲، پس هر علمی که بتواند این نیازهای اجتماعی را مرتفع کند، نه تنها مورد تأکید است بلکه در قالب احکام واجب کفایی یا عینی با آن برخورد می‌شود. بنابراین هر علم مفید، علم دینی است و می‌توان با توجه به مقتضیات زمان، عینی یا کفایی بودن و جوب یادگیری آنها را تشخیص داد (مطهری، ۱۳۸۳ ب: ۱۸۵-۱۸۶ و ۱۳۸۲: ۱۷۵-۱۷۸).

شهید مطهری بدان جهت علوم تجربی را هدف ندانسته و آن را وسیله ارزیابی می‌کند که از نظر ایشان علوم تجربی متکی بر روش تجربی و آزمون علمی است و به‌همین جهت نمی‌تواند پیرامون همه هستی و جنبه‌های آن اظهار نظر کند. به باور ایشان، اینکه جهان آغاز و فرجامی دارد یا از هر دو جهت بی‌نهایت است، پرسشی است که پاسخ دادن به آن از توان علوم تجربی خارج است. به‌همین جهت علوم تجربی جزءشناسی می‌کند و توان و ظرفیت کل‌شناسی ندارد و نمی‌تواند در رابطه علت فاعلی و غایی جهان اظهار نظر نماید (مطهری، ۱۳۸۵ ب: ۹-۱۴). به همین دلیل علوم تجربی تنها می‌تواند در رابطه با علت صوری و مادی عالم عینی اظهار نظر کند و علل وقوع پدیده‌های جهان خارج را تبیین نماید. این نارسایی معرفتی علوم تجربی را نیازمند به هدف‌گذاری می‌کند که این امر سومین معیار تحقق علم دینی را شکل می‌دهد. از نظر شهید مطهری لازم است با هدف‌گذاری مناسب و دینی برای علوم تجربی، موضوع و یافته‌های آن نیز در راستای اهداف انسانی و خیر تعیین و به‌کار گرفته شود. ایشان بر این باور هستند که در صورت عدم هدف‌گذاری مناسب و انسانی برای علم تجربی، این معرفت در خدمت اهداف

^۱. البته شهید مطهری برخی علوم را به‌ذاته هدف دانسته و آنها را از دایره وسیله بودن علوم خارج می‌کند، همچون معارف ربوبی و خداشناسی و آنچه از شئون خداشناسی شمرده می‌شوند مانند خودشناسی و معادشناسی (مطهری، ۱۳۸۳ ب: ۱۸۵).

^۲. استناد ایشان پیرامون ویژگی‌های جامعه مطلوب اسلامی، آیه ۱۴۱ سوره مبارکه نساء است که خداوند در این آیه می‌فرماید: «لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا».

غیرانسانی به خدمت گرفته شده و مسیر آن به کلی منحرف می‌گردد. بر همین اساس، ایشان دوران حاضر را عصر اسارت و بردگی علم می‌دانند، چراکه قدرت‌های سیاسی امروز، علم و دانشمندان را اسیر و در خدمت اهداف غیرانسانی خود به‌کار گرفته‌اند. در این شرایط علم، دیگر به نتایجی منجر نمی‌شود که بتوان آن را در منظومه علم دینی قرار داد (مطهری، ۱۳۸۱: ۳۵-۳۶). پس با رعایت معیارهای مزبور (کشف امر واقع از طریق روش تجربی متقن، نافع بودن و هدف‌گذاری از سوی اسلام) از نظر شهید مطهری، معرفت تجربی در منظومه علم دینی قرار می‌گیرد و یافته‌های آن مورد پذیرش اسلام است. با تحقق این شروط علم و دین بدون تعارض، هر یک بخشی از نیازهای انسان را مرتفع می‌کنند. به‌گونه‌ای که «علم روشنایی و توانایی می‌بخشد، ایمان، عشق و امید؛ علم ابزار می‌سازد و ایمان مقصد؛ علم سرعت می‌دهد و ایمان جهت؛ علم توانستن را محقق می‌کند و ایمان خوب خواستن را؛ علم آنچه هست را نمایان می‌کند، ایمان الهام می‌بخشد که چه باید کرد؛ علم انقلاب برون است و ایمان انقلاب درون؛ علم دانش انسان را به‌صورت افقی گسترش می‌دهد و ایمان به شکل عمومی بالا می‌برد؛ علم امنیت برونی می‌دهد و ایمان امنیت درونی» (مطهری، ۱۳۸۵: ۲۳).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

با تشریح دیدگاه‌های عبدالکریم سروش و شهید مرتضی مطهری این‌گونه می‌توان نتیجه گرفت که از نظر سروش، معرفت دارای ابعاد مختلفی است و علوم تجربی نیز یکی از اقسام آن است که حوزه مستقلی نسبت به سایر حوزه‌های معرفتی دارد. از نظر او، اقسام معرفت (دینی، فلسفی و تجربی) ضمن داشتن توانایی دانش‌افزایی ولی در عرض یکدیگر قرار دارند و ارتباط ساختاری میان آنها برقرار نیست. روش علم نیز روش تجربی و منطق ابطال‌گرایی است که در آن تلاش می‌شود فرضیه از طریق گزاره‌های تجربی ابطال و رد شود. بدین معنا که رد فرضیه آن را از دایره علم خارج کرده و عدم ابطال فرضیه، منجر به پذیرش موقتی آن می‌شود. از نظر سروش، میان علم و دین تعارض وجود دارد و امکان تأسیس و تحقق علم دینی وجود ندارد؛ چراکه از یک سو گزاره‌های دینی، ارزشی و اخلاقی هستند و از دیگر سو، موضوع و روش علم واحد است و امکان تعریف و تعیین آنها به‌صورت دینی و غیردینی وجود ندارد. بنابراین وی به امتناع تأسیس علم دینی رأی می‌دهد.

اما در نقطه مقابل به‌رغم آنکه شهید مطهری نیز قائل به ذواب‌عاد بودن معرفت (شامل شناخت تجربی، عقلی و دینی) هستند ولیکن بر ارتباط ساختاری و سلسله مراتبی میان آنها تأکید دارند. به‌نحوی که در نازل‌ترین سطح شناخت حسی وجود دارد که تنها با اتکای بر استدلال مبرهن و اصول عقلی، می‌تواند نتیجه کلی عرضه کند. از نظر ایشان، روش علم، روش تجربی مبتنی بر منطق قیاس است که براساس آن، شناخت جزئی ماده برهان قرار می‌گیرد و نتیجه کلی با اتکای بر اصول عقلی به‌دست می‌آید. چراکه تعمیم استقرایی ناظر بر گزاره‌های مقید و محدود است درحالی‌که قیاس با اتکای بر تجربه و اصول عقلی، ارائه‌دهنده قانون بدون قیود زمانی و مکانی است. شهید مطهری ضمن مخالفت با تعارض میان علم و دین، منشاء آن را تحریف‌های تورات، نارسایی مفهومی و خشونت‌های کلیسا دانسته و شناخت تجربی را مورد تأیید و تأکید اسلام معرفی می‌کنند. به باور شهید مطهری به‌کارگیری روش قیاس تجربی، مفید بودن (رفع نیاز فردی و اجتماعی جامعه اسلامی) و تعیین هدف از سوی اسلام سه شرطی است که منجر به تحقق علم دینی و قرارگیری علوم تجربی در دایره علم دینی می‌شود.

با توجه به آثار و دیدگاه‌های سروش و شهید مطهری می‌توان آنها را دو تفکری ارزیابی کرد که در موضوع علم دینی، در نقطه مقابل یکدیگر قرار داشته و دیدگاه‌های متباینی را اتخاذ می‌کنند. هر دو صاحب‌نظر مورد بحث، نماینده دو جریان فکری هستند که در صورت تحقق آراء آنها، علم دینی صورت، محتوا و مسیر متفاوتی را در پیش خواهد گرفت. به همین جهت امید است، تشریح و مقایسه تطبیقی دیدگاه‌های آنان منجر به روشن‌تر شدن هرچه بیشتر این عرصه جهت شناخت و تصمیم‌گیری در آینده شود.

منابع

- پارسانیا، حمید (۱۳۸۵)، *علم و فلسفه*، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- جمشیدیها، غلامرضا و نورانی، نوراله (۱۳۹۷)، «جامعه‌شناسی برهانی؛ نگاهی نو در نظریه‌پردازی جامعه‌شناسی»، *نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان*، دوره هشتم، شماره ۱، بهار و تابستان: ۳۷-۵۸.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶)، *معرفت‌شناسی در قرآن*، قم: مرکز نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶)، *شریعت در آینه معرفت*، قم: مرکز نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶)، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، قم: مرکز نشر اسراء.
- چالمرز، آلن اف (۱۳۸۳)، *چیستی علم*، ترجمه: سعید زیباکلام، تهران: انتشارات سمت.

- سروش، عبدالکریم (۱۳۶۶)، *تفرج صنع*، تهران: انتشارات صدا و سیما.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۲)، *علم‌شناسی فلسفی*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۵)، *علم چیست؟ فلسفه چیست؟*، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۸۷)، *قبض و بسط تفوریک شریعت*، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۶)، *درس‌هایی در فلسفه علم/اجتماع*، تهران: نشر نی.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۶۱)، *دانش و ارزش*، تهران: انتشارات یاران.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۴)، «دین اقلی و اکثری»، *کیان*، شماره ۴۱.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۵)، *فربه‌تراز ایدئولوژی*، تهران: صراط.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۹)، *نهاد ناآرام جهان*، تهران: صراط.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۸۵)، *مدارا و مدیریت*، تهران: صراط.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۸۴)، «مردم‌سالاری و چالش تشیع»، به نقل از: www.drseroush.com
- سروش، عبدالکریم (۱۳۸۷)، «کلام محمد»، به نقل از: www.drseroush.com
- سوزنجی، حسین (۱۳۸۹)، *امکان و راهکارهای تحقق علم دینی*، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- ریموند پوپر، کارل (۱۳۷۰)، *منطق اکتشاف علمی*، ترجمه احمد آرام، تهران: سروش.
- ریموند پوپر، کارل (۱۳۷۲)، *واقع‌گرایی و هدف علم*، ترجمه احمد آرام، تهران: سروش.
- کچوئیان، حسین (۱۳۸۷)، *تطورات هویتی ایران*، تهران: نشر نی.
- کچوئیان، حسین و نورانی، نوراله (۱۳۹۲)، «جریان‌شناسی معرفتی ایران پس از انقلاب اسلامی»، *فصلنامه نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان*، دوره سوم، شماره ۱، بهار و تابستان: ۸۹-۱۱.
- کریپندورف، کلوس (۱۳۹۶)، *مبانی روش‌شناسی تحلیل محتوا*، ترجمه هوشنگ نائی، تهران: نشر نی.
- فولادی، حفیظ الله (۱۳۸۴)، *معرفت و جامعه*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- فلیک، اووه (۱۳۹۲)، *درآمدی بر تحقیق کیفی*، ترجمه هادی جلیلی، تهران: نشر نی.
- گیلیس، دانالد (۱۳۸۱)، *فلسفه علم در قرن بیستم*، ترجمه حسن میاننداری، تهران: سمت.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۱)، *شناخت در قرآن*، تهران: انتشارات سپاه پاسداران انقلاب اسلامی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۷ الف)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، جلد ۱، تهران: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۷ ب)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، جلد ۲، تهران: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۰)، *مجموعه یادداشت‌ها*، جلد ۶، تهران: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۱)، *اسلام و نیازهای زمان*، جلد ۱، تهران: انتشارات صدرا.

- مطهری، مرتضی (۱۳۸۵ الف)، *علل گرایش به مادیگری*، تهران: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۵ ب)، *جهان‌بینی توحیدی*، تهران: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۳ الف)، *کلیات علوم اسلامی*، تهران: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۵ ج)، *جامعه و تاریخ*، تهران: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۵ د)، *انسان و ایمان*، تهران: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۳ ب)، *بیست گفتار*، تهران: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۷)، *مسئله شناخت*، تهران: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۲)، *ده گفتار*، تهران: انتشارات صدرا.
- هات، جان اف (۱۳۸۵)، *علم و دین از گفتگو تا تعارض*، ترجمه: بتول نجفی، قم: طه.
- هالینگ دیل، ر. ج (۱۳۶۴)، *مبانی و تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران: انتشارات کیهان.
- هولستی، آل-آر (۱۳۸۰)، *تحلیل محتوا در علوم اجتماعی و انسانی*، ترجمه نادر سالارزاده امیری، تهران: دانشگاه علامه طباطبائی (ره).
- Cross, Steve (2011), *Sociological theory and analysis*, University of London.
- Knorr-Cetina, Karin (1981), *The Manufacture of Knowledge*, Pergamon Press, New York.
- Mantzavinos, C (2009), *Philosophy of the Social Sciences*, Cambridge University Press.
- Porter, Theodore and Ross, Dorothy (2008), *Science, the modern social sciences*, Cambridge University Press.