

# عینیت علمی و نگرش دینی

عسگر دیرباز

عضو پژوهشکده حوزه و دانشگاه

□

## پیش درآمد

در نیمه دوم قرن نوزدهم، دو نظر مهم درباره روش تحقیق علمی وجود داشت: نظر استوارت میل که معتقد به روش استقرائی و نظر ویلیام هیول که قائل به روش فرضی - استنتاجی بود. در قرن بیستم این دو رأی با اصلاحاتی به دو مکتب مبدل شد. مکتب پوزیتیویسم منطقی و مکتب عقلگرایی انتقادی. هر کدام از این مکاتب روش تحقیق خاصی برای علوم تجربی پیشنهاد می کردند که مستظهر به دیدگاهشان در باب میزان و چگونگی منطقی و عینی بودن فرآیند «شناخت» بود. روشن است که این پشتوانه، آن روشها را مدلل ساخته و امکان داوری در باب آنها را تأمین می کرد.

مکتب سوم در قرن بیستم مکتب «جامعه شناسی علم» بود که علم را محصول جامعه دانسته و تفاوت جوامع را منشأ تفاوت محصولات علمی قلمداد می کرد که این نگرش هم روش تحقیق مقتضی خود را ارائه می کرد. این سه مکتب در این نظر متفق بودند که بین علوم طبیعی و اجتماعی تفاوت نوعی نیست لذا روش تحقیق یکسانی در هر دو مورد قابل اعمال است.

دو مکتب دیگر در نیمه دوم قرن بیستم سربرآوردند که قائل به تفکیک کامل روش شناسی علوم اجتماعی و علوم طبیعی بودند مکتب تفهیمی و مکتب فرانکفورت. نقطه اشتراک این دو مکتب همان نکته یاد شده ولی نقطه افتراقشان این بود که در مکتب تفهیمی، ماهیت و هویت رفتارهای انسانی تابع تلقی و نگاه فاعلان آن رفتارها با توجه به اعتبارات اجتماعی است؛ ولی به نظر مکتب فرانکفورت، مهم، تغییر جامعه و لذا داشتن هدف و روشهای متناسب با آن می باشد. این مکتب که به نئوماکسیست هم معروف است قائل به اختلاط کامل دانش و ارزش بوده (همانند مارکس) و روش تحقیق در علوم اجتماعی را تابع هدف عالم می داند.

بررسی خاستگاه، بینانگذاران و افراد شاخص، نظریات عمده، پشتوانهها و تأثیرات هر یک از این مکاتب کار این نوشته نیست. در این نوشته باختصار نگاهی بیرونی به مسأله عینیت از دیدگاه اهم این مکاتب همراه با بررسی نقاط افتراق و اشتراکشان در این مسأله شده است، در ابتدا معانی عینیت ذکر می شود.

## معانی عینیت

برای واژه عینیت در این مباحث ۳ معنی ذکر می‌شود:

□ ۱) مطابقت با واقع. بر این اساس وقتی معرفت در شکل قضیه ظاهر شود اگر آنچه را که در خارج حقیقتاً جریان دارد معرفی کند معرفت عینی خواهد بود و اگر آنچه درباره‌ی خارج در قالب قضیه بیان می‌شود احساس درونی شخص و استنباط وی و آنچه در ذهنش جریان دارد باشد معرفت (به خارج) امری ذهنی و احیاناً کاذب خواهد بود به نظر عده‌ای همچون کانت معرفت هم جنبه‌ی عینی دارد و هم جنبه‌ی ذهنی و قضیه مخلوطی از این ۲ جنبه است. اگر معرفت به صورت سازمان یافته و با روش معینی به دست آید - مثلاً با روش تجربی - در آن صورت مطابقت با واقع در تکیه بر مشاهده و آزمایش و زدودن پیشداوریها و خواسته‌های شخصی نمودار خواهد شد.

عینیت در این معنا در مورد معرفتهای علمی با مشکلاتی مواجه است مثل این که: ۱. حاصل مشاهده و آزمایش قضیه شخصیه است و علم با قضیه کلیه سروکار دارد. ۲. در علم مفاهیم نظری هم وجود دارد که طبق تعریف، حاصل مشاهده و آزمایش نیست، لذا مطابقت با واقع در این مورد تفسیر جدیدی را می‌طلبد.

□ ۲) امکان داوری همگانی: اگر یافته‌های علمی دانشمندان با شیوه‌ای به دست آمده باشد که امکان داشته باشد آن شیوه در دسترس همگان قرار گیرد گفته می‌شود آن «یافته» عینی است. این مهم نیست که دیگران هم به همان یافته دست یابند بلکه بایستی این امکان برای همه وجود داشته باشد که «اگر بخواهند در مسیری واقع شوند که دست‌یابی به آن یافته علمی را ممکن سازد» بتوانند در آن مسیر قرار گیرند. لذا وقتی یافته‌ای علمی می‌تواند مورد نقد و ایراد عرف اهل علم قرار گیرد و یا با مشاهده و آزمون ارزیابی و سنجش شود وجود این امکان اصطلاحاً آن یافته را واجد صفت عینیت می‌کند. در مقابل اگر چنین

امکانی برای یافته علمی وجود نداشته باشد هر چند ممکن است آن یافته به معنای اول عینی هم باشد، ولی عینی به معنی دوم نخواهد بود.

با فراهم شدن داوری همگانی «ممکن است» به معنی اول عینیت برسیم - هر چند ممکن است یافته‌ای امکان داوری همگانی داشته باشد، ولی مطابق واقع نبوده در نتیجه عینی به معنی اول نباشد. پس در عین حال که معنی دوم راهی است برای تشخیص معنی اول، ولی مستقل از آن است؛ زیرا ممکن است عینیت به معنی اول از یک نظر ممکن‌الحصول نباشد، اما معنی دوم در مورد یافته‌های علمی قابل طرح باشد. به هر حال کارآیی معنی دوم لزوماً برای امکان احراز معنی اول نیست.

□ ۳) فراغ از ارزش و ایدئولوژی: اگر کسی بگوید «ارزشها شواهد تجربی را می‌آرایند» و یا «گزاره‌های مشاهده‌تی و پایه در علم مستند و مبتنی بر اجماع عالمان و ارزشهای اجتماعی است» آنگاه یافته‌های علمی در مطالعه پدیده واحد، توسط دانشمندان متعدد - گرچه، همکار - متفاوت خواهد بود. نقطه مقابل این نظر آنست که کسی بگوید روش علمی به گونه‌ای است که به طور آگاهانه - در صورت اعمال درست و کامل - اجازه تأثیر هیچ گونه ارزشداوری شخصی و خواسته‌های فردی را در یافته علمی نمی‌دهد. اگر چنین باشد این یافته علمی عینی خواهد بود؛ یعنی عاری از ارزش و ایدئولوژی. به میزانی که روش علمی اجازه دخالت و تأثیر این امور را بدهد آن یافته از عینیت فاصله خواهد گرفت.

عاری بودن یافته علمی از ارزش و ایدئولوژی<sup>۱</sup> لزوماً

۱. مراد از ارزش همان معنای متفاهم عرفی است و مراد از ایدئولوژی آن دسته از اطلاعاتی است که به روش غیرتجربی به دست آمده و حاوی مصالح و خواسته‌های مدافعین آنهاست: قاموس علم الاجتماع. د. محمد عاطف غنیث به نقل از منهج البحث الاجتماعي بین الوصفیه والمعياریه، محمد محمد امزبان، ص ۳۲۸، ط ۲، المعهد العالمی للفکر

مقتضی مطابقت آن با واقع نخواهد بود، ولی اگر احراز شود که یافته‌ای علمی مطابق واقع است طبق نظر رایج مشخص می‌شود که ارزش و ایدئولوژی در آن «یافته» تأثیر و دخالت نداشته است. پس طبق نظر رایج تأثیر این عوامل مانع دستیابی به واقع می‌شود، اما نبودن تأثیر به معنی حتمی بودن مطابقت نخواهد بود. در نگاه بدوی می‌توان گفت که نسبت مستقیمی بین امکان داوری همگانی و فراغ از ارزش و ایدئولوژی وجود دارد مگر بنا به نظر کسانی که می‌گویند «بر افرادی که در یک فضا و الگوی علمی کار می‌کنند ارزشها و ایدئولوژی خاصی حاکم است که همگی عملاً بر اساس آن مشی می‌کنند» چون در این فرض با این که این افراد در مورد یافته‌های علمی امکان داوری می‌یابند لکن در جریان داوری متأثر از ارزش و ایدئولوژی همان فضا و الگوی علمی می‌باشند. بعداً در این باره بحث خواهد شد.

### عینیت از نگاه مکاتب فلسفه علم

برای این که فضای خاص این بحث فراهم شود بهتر است در جریان انظار اهم مکاتب موجود فلسفه علم قرار گیریم. درست است که عمر این مکاتب بیش از صد سال نیست و ممکن است پس از این، مکاتب بسیار مهمتری پدید آیند، ولی آشنایی با دیدگاهها و اختلافات آنها حداقل این فایده را دارد که از جزمگرایی و قضاوت عجولانه و یکجانبه پرهیز دهد. مطالعه مسأله عینیت از نگاه مکاتب ۱. پوزیتیویسم (استقراء‌گرایان)؛ ۲. پوپر؛ ۳. لاکاتوش؛ ۴. کوهن؛ ۵. مکتب تفهیمی و مکتب نقدی محدود به ذکر انظار آنها - به اختصار - همراه با بیان اهم ادله هر کدام - در پرتو همان سه معنای یاد شده خواهد بود.

### عینیت از نگاه پوزیتیویسم و استقراء‌گرایان

در این مکتب روش علمی تجربی هم در مورد مشاهده و گردآوری و هم در مورد داوری در باب یافته‌های علمی

جریان می‌یابد. به بیان چالمرز: «عینیت علم در تلقی استقراء‌گرایان از این واقعیت اخذ می‌شود که هم مشاهده و هم استدلال استقرایی، خود عینی هستند. صدق گزاره‌های مشاهده‌ای را هر مشاهده‌گری می‌تواند با به‌کارگیری حاسه‌های معمولی خود اثبات نماید. هیچ عنصر شخصی و ذهنی نباید اجازه دخالت پیدا کند. اعتبار گزاره‌های مشاهده‌ای که به نحو صحیحی به دست آیند بستگی به سلیقه، عقیده، امید و انتظارات مشاهده‌گر نخواهد داشت. همین مطلب بر استدلال استقرایی که به واسطه آن معرفت علمی از گزاره‌های مشاهده‌ای اخذ می‌شود صدق می‌کند. استقراء یا به شروط تصریح شده وفامی‌کند یا وفانمی‌کند لیکن وفای به این شروط بستگی به عقیده شخصی کسی ندارد. اطمینان‌بخشی علم از مدعای استقراء‌گرایان درباره مشاهده و استقراء نتیجه می‌شود.»<sup>۱</sup>

یافته علمی تجربی که ناشی از مشاهده و آزمایش باشد یک قضیه شخصی خواهد بود. عینیت و صدق این قضیه - عینیت به معنی مطابقت با واقع و امکان داوری همگانی - همراه خودش است؛ یعنی از نگاه این مکتب یافته‌های حسی گزارشگر عین واقعیت هستند و همگان می‌توانند در این فرایند مشارکت کرده و نتیجه یکسانی بگیرند. برای تبدیل قضیه شخصی به کلیه نیاز به استقراء هست؛ وقتی اعتبار استقراء از نظر این مکتب اثبات شده باشد به کمک آن یا شواهد عینی مکرر و متنوع از سنخ همان قضیه اول به دست می‌آید یا به دست نمی‌آید که در صورت نخست قضیه کلیه علمی اعتبار عینی خواهد یافت به سبب آنکه تک‌تک قضایای شخصی عینی‌اند؛ استقراء هم که معتبر است، لذا عینیت آنها به قضیه کلی علمی هم سرایت خواهد کرد؛ یعنی اولاً، قضیه کلیه مطابق واقع است و ثانیاً، همگان می‌توانند این امر را احراز کنند و

الاسلامی.

۱. آلن. ف. چالمرز؛ چیستی علم، ص ۲۰، ترجمه سعید زیباکلام، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۴.

ثالثاً، به خاطر این که قول فصل با نظر به شواهد مشخص می‌شود این امکان هست که اگر در مواردی سلیقه، عقیده، امید و انتظارات دانشمند دخالتی در یافته علمی داشته باشد این دخالت به مرور زمان به صفر برسد، لذا عینیت به معنی سوم هم محقق گردد. واضح است که در صورت دوم قضیه علمی شکل نخواهد گرفت.

### اهم ایرادات مبنایی و بنایی به عینیت از نگاه پوزیتیویسم

۱. اگر کسی قائل به این باشد که «حس می‌کنم که P»<sup>۱</sup> با P فرق دارد آنگاه نمی‌تواند یافته حسی شخصی راعینی بداند چون این شخص ممکن است بگوید راهی برای پل زدن از حس می‌کنم که P به P وجود ندارد. بر این مبنا «حس می‌کنم که P» عینی نیست اگر چه یقین به آن وجود داشته باشد و P عینی است، اما راهی برای دسترسی به آن وجود ندارد.<sup>۲</sup> بر اساس این رأی، عینی بودن قضایای حسی شخصی قابل احراز نخواهد بود و اگر عینیت قضیه کلی منوط به آن باشد وجهی برای احراز عینیت در علم نخواهیم یافت. لازمه استدلال مزبور آنست که گفته شود نمی‌دانیم بین «حس می‌کنم که P» با P تفاوتی وجود دارد یا نه، در این صورت می‌توان گفت وجه عدم تفاوت بین آن دو آنست که وقتی شرایطی مثل C<sup>۳</sup> که متناسب با قضیه P باشد فراهم بشود آن وقت حس می‌کنم که P با P یکسان خواهد بود. به هر حال یکسانی - منطقیاً - محکمتر از تفاوت داشتن است چون وقتی شرایط خاصی که متناسب با «حس می‌کنم که P» باشد فراهم گردد و موانع این امر مرتفع شود بین دو وضعیت متحیر خواهیم ماند: «حس می‌کنم که P، P است» «حس می‌کنم که P، با P تفاوت دارد». در این صورت حس می‌کنم که P، P است» نزد همگان و عقل، از تفاوت داشتن آن دو، محتملتر است. توجیه دیگر در «یکسانی P با حس می‌کنم که P با P» آنست که گفته شود چنین قضیه‌ای گرچه بی‌دلیل است، اما بی‌اساس نیست چون با فرق گذاشتن بین دلیل

(evident) یعنی گزاره‌ای که مبنای تأیید گزاره دیگری می‌شود و اساس (ground) یعنی نوعی تجربه درونی که مبنای معقولیت پاره‌ای از باورهای پایه گردد، این یکسانی را مبتنی بر فرایندهای ادراکی یا ماقبل ادراکی «غالباً اعتمادپذیر» دانسته و بر همین مبنا «تجربه درونی غالباً اعتمادپذیر» را «اساس» قرار داده‌ایم.<sup>۴</sup>

حال اگر بگوییم حس می‌کنم که P با P متفاوت است، آنگاه استقراء گرا بایستی مبنای دیگری برای تبیین عینیت در نظریات علمی ارائه کند، ولی اگر آن دو را یکسان بدانیم این نتیجه به دست می‌آید که حس می‌کنم که P همان P است، ولی آیا با قبول این معنا می‌توان مدعی عینیت در قضیه مشاهده‌تی آنگونه که استقراء گرا می‌گوید شد؟

۲. وقتی P را حس می‌کنیم آیا P را همان‌گونه که هست حس می‌کنیم یا فرآیند احساس کردن ما متأثر و راهنمایی شده با انتظارات، تجارب، نظریات و اطلاعات ما است. در بحث قبل فرض ما این بود که بتوانیم فرآیند حس کردن را به طور محض و خالص داشته باشیم آن وقت می‌خواستیم بدانیم فرآیند ناب حس کردن حاکی از عین واقع است یا بین عین واقع و حس کردن ناب تفاوت وجود دارد. الان محل سخن اینست که حس کردن ناب و محض داریم یا نه؟ نظر استقراء گرا همان‌طور که گذشت این بود که ما حس کردنمان می‌تواند به صورت محض و خالص باشد «اعتبار گزاره‌های مشاهده‌تی که به نحو صحیحی به دست آیند بستگی به سلیقه، عقیده، امید و

۱. در اینجا یک گزاره است مثلاً این میز قهوه‌ای است یا این درخت میوه دارد.

۲. ملکیان، مصطفی، جزوه معرفت‌شناسی، ص ۵۰ و ۵۱، تهیه جهاد دانشگاهی دانشگاه تهران (شاخه الهیات)، سال ۷۱.

۳. شرایط نسبت به هر قضیه‌ای فرق می‌کند مثلاً در مشاهدات، داشتن چشمان سالم نبودن موانع و... از شرایط محسوب می‌شوند.

۴. الوین پلانتینجا، فلسفه دین، ص ۱۸ و ۱۹، ترجمه محمد سعیدی مهر.

انتظارات مشاهده گر نخواهد داشت<sup>۱</sup>». نظر کانت اینست که حس کردن ناب نداریم هر یافته حسی زمانمند و مکان دار و به صورت جوهر برایمان درمی آید و زمان دار و مکان دار گشتن مهری است که ذهن ما بر یافته هایمان می زند.

قول میانه و پرمدافع این است که «تجربه بصری (و به طور کلی حسی) که مشاهده گر هنگام نگاه کردن به شیء دارد تا حدودی به تجارب گذشته، معرفت و انتظارات وی بستگی دارد» «متخصصانه دیدن به وسیله تسکوپ یا میکروسکوپ نیاز به فراگیری دارد و رشته های نامنظم لکه های روشن و تیره که یک مبتدی مشاهده می کند با منظره مفصلی که مشاهده گر متبحر می تواند تمیز دهد تفاوت دارد. بر این اساس در عین حال که تصاویر فیزیکی منعکس بر شبکه با آنچه دیده می شود ارتباط تنگاتنگی دارند لکن آنچه در نتیجه این عمل ادراک می شود به عوامل متعددی - که اشاره شد - بستگی دارد. در مواردی که تربیت فرهنگی، دانش، انتظارات و نظریات مشاهده کنندگان متقارب باشد حاصل عمل حس کردن نزدیک به هم خواهد بود<sup>۲</sup>» لذا بر این اساس و بر مبنای نظر کانت نمی توان گفت ما حس می کنیم P را به صورت محض داشته باشیم، بلکه اگر این جمله به معنی ادراک می کنیم P باشد - ادراکی که سرآغاز آن حس باشد - در اثناء کار متغیرهای متعددی بر آن اثر گذاشته و حاصل کار گزارش عین واقع نخواهد بود، لذا وقتی قضیه شخصیه حاکی از عین واقع نباشد، آنگاه قضیه کلیه ناشی از آن نیز واجد صفت عینیت نخواهد بود.

در مورد قول میانه نباید از توجه به دو نکته غفلت کرد: (۱) ادراک متخصصانه متشکل از ادراکات طولی متعددی است که شخص غیرمتخصص در مرتبه نخست ادراک، با متخصص شریک است، ولی در ادراکات بعدی که بیشتر جنبه تفسیری دارد شراکتی بین آنها وجود نخواهد داشت؛ زیرا متخصص به کمک تجارب پیشین و معلومات خود به این ادراکات نایل می شود.<sup>۳</sup>

(۲) بین گزاره های علمی و گزاره های عرفی تفاوت جدی وجود دارد. همان طور که مطابقت با واقع در گزاره های عرفی تبیین آسانی می طلبد تبیین ادراک و مشاهدات حسی هم سهل بوده فاقد پیچیدگی تبیین گزاره ها و نظریات علمی است، لذا بهره گرفتن از تجارب درونی و عمومی افراد برای پذیرش قول میانه موجه نمی نماید.<sup>۴</sup>

هرچند شواهد و تجاربی که از کار متخصصان و دریافت آنان معمولاً در این موارد ذکر می شود قابل مناقشه به نظر نمی رسد، اما همان طور که اشاره شد، داشتن یافته های حسی یکسان، در مواجهه با یک واقعیت برای افرادی که نظریات، تجارب، انتظارات و وضعیتهای یکسانی (یا مشابهی) دارند منافاتی با قول میانه مزبور نخواهد داشت و حتی می تواند مؤید آن هم باشد. لازمه پذیرش آن قول، قبول تأثیر نظریات و تجارب قبلی، انتظارات امیدها و وضعیت مشاهده گر در حاصل مشاهده و مدرک خواهد بود. بر این اساس اگر بخشی از انتظارات و امیدهای او را ناشی از ارزشها و ایدئولوژی او بدانیم به طور غیرمستقیم تأثیر و دخالت عوامل اخیر در حاصل مشاهده غیر قابل انکار خواهد بود و بدین ترتیب عینیت به معنی سوم رخت برخو خواهد بست.

□ ۳. آنچه تا به حال گفته شد بیشتر مربوط به عینیت در مقام گردآوری بود؛ آیا همان طور که استقراء گرامدعی است گزاره های علمی در مقام داوری هم داوری عینی می شوند؟ یعنی روش علمی که استقراء گرامدعی آنست به گونه ای هست که در مقام داوری آنچه را که در متن واقع قرار دارد مورد ملاحظه و دست یابی قرار دهد یا نه؟ استقراء گرامی گفت که «وقتی صدق گزاره مشاهده تی با

۱. چیستی علم، ص ۲۰.

۲. چیستی علم ص ۳۶

۳. این نکته را برادر گرامی جناب آقای حسین بستان متذکر شدند.

۴. چیستی علم، ص ۴۱.

به کارگیری مستقیم حاسه اثبات شد؛ این صدق، به شرط فراهم بودن شرایط استقراء مجاز، به قوانین و نظریه‌هایی که مأخوذ از آنها هستند سرایت می‌کند و اصل استقراء این تسری را تضمین کرده است.<sup>۱</sup>

اگر استقراء گرا به کمک استقراء، اصل استقراء را مدلل کند که منجر به دور خواهد شد و اگر به کمک منطق بخواهد وجهی برای آن بیابد بایستی «حکم الامثال فیما یجوز و فیما لایجوز واحد» را جاری سازد. و چون یافتن مشابهت ذاتی بین افراد و تحدید شرایط لازم برای هر فرد از طریق تجربی کاری فراتر از توانایی آدمی است، لذا یقین موضوعی به این که استقراء در موردی پیاده شود به دست نمی‌آید. در نتیجه در گزاره‌های علمی با پیچیدگی خاصی که دارند تعیین مشابهت ذاتی و شرایط ضروری برای افراد به شیوه تجربی و لذا یافتن مصداق حکم الامثال... ناممکن شده و راهی برای تعمیم عینیت یافته‌های حسی شخصی به قضایای کلی در دسترس نخواهد بود.

امروزه با توجه به اشکالات هیوم و سایرین به اصل حجیت استقراء مسأله عینیت در قضایای کلی علمی - که مبتنی بر اعتبار استقراء باشد - از پایه لرزان است.<sup>۲</sup> خلاصه آن که نگاه استقراء‌گرایان و پوزیتیویستها به عینیت در علم دفاع معقولی نمی‌تواند داشته باشد هر چند سقم ادله آنان مستلزم انکار عینیت در علم به طور کلی نخواهد بود بر مدعی است که مبنای دیگری برای آن جستجو کند.

### عینیت از نگاه پوپر

به نظر پوپر آزمایشها و گزاره‌های مشاهدتی نمی‌توانند صدق نظریه‌ای را نشان دهد، لذا پس از مشاهدات مکرر هم نمی‌توانیم بگوییم فلان نظریه صادق است، بلکه می‌توانیم امیدوار باشیم که خیرالموجودین است. بله آزمایش و مشاهده می‌توانند بطلان و کذب نظریه را روشن کنند چون با داشتن یک مورد نقض کلیت قضیه از اعتبار می‌افتد. نظریه‌هایی که بتوانند به طور بالقوه

نقض پذیری بیشتری داشته باشند - مادام که نقض نشده‌اند - به نظریه‌هایی که کمتر واجد این خصیصه باشند ترجیح دارند.<sup>۳</sup>

به نظر او گزاره علمی که فعلاً برای اهل علم قابل قبول است پنج مرحله را پشت سر گذاشته تا بدین جا رسیده است: ۱ - مواجهه انسان با مشکل و مسأله ۲ - تلاش برای ارائه راه حل ۳ - استخراج گزاره‌های تجربه‌پذیر که در اثبات و نفی راه حل دخیل باشند از متن راه حل ۴ - سعی در ابطال گزاره‌های تجربه‌پذیر ۵ - پذیرش راه حل به خاطر اینکه مشاهده و آزمایش نتوانسته گزاره‌های تجربه‌پذیر مستخرج از متن راه حل را باطل سازد.

از مطالب ذکر شده به دست می‌آید که به نظر پوپر عینیت به معنی مطابقت با واقع قابل احراز و اثبات نیست، ولی وی عینیت به معنی امکان داوری (آزمون) همگانی را می‌پذیرد به گفته او: «مراد من از الفاظ عینی و ذهنی بی‌شابهت به مقصود کانت از آنها نیست. وی وصف عینیت را به معرفت علمی اطلاق می‌کند تا تصویب‌پذیر بودن آن را مستقل از وهم و پندار این و آن نشان دهد. در نزد وی دلیل عینی آن است که علی‌الاصول همه کس بتواند آن را بفهمد و امتحان کند. لیکن من معتقدم که تئوریهای علمی را به هیچ وجه نمی‌توان به تمام معنی تصویب یا اثبات کرد، اما آنها را تجربه‌پذیر می‌دانم از این رو به نظر من عینیت گزاره‌های علمی در این است که آزمودنشان برای همگان میسر است».<sup>۴</sup>

آیا عینیت به معنی سوم از نگاه پوپر امکان دارد؟ اگر چه لازمه موضع ابطال‌گرایی وی این است که گفته شود فراخ از ارزش و ایدئولوژی در گزاره علمی ممکن است، به لحاظ اینکه تیغ تیز آزمون و ابطال هر گونه ارزش و

۱. همان، ص ۲۰ و ۲۱.

۲. چپستی علم، ص ۲۴ - ۳۱.

۳. کارل پوپر، منطق اکتشاف علمی، ص ۱۰۰ - ۱۱۸، ترجمه سیدحسین کمالی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۰.

۴. همان، ص ۶۰.

ایدئولوژی را به مرور درو کرده و از بین خواهد برد. لکن از تصریحات او به دست می‌آید که لااقل در مواردی پذیرش گزاره‌های مشاهده‌تی را به تصمیم و توافق افراد منوط کرده، لذا قراردادی بودن آنها و دخالت عنصر ذهنی را (از طریق تصمیم و توافق) به حیطة پذیرش و عدم پذیرش گزاره‌های پایه<sup>۱</sup> که در جایگاه رفیع داوری قرار می‌گیرند راه داده، لذا کلیت این فراغ عملاً مخدوش گشته است. عین عبارت او چنین است: پذیرش گزاره‌های پایه منوط به توافق یا عزم عالمان به قبول آنهاست از این جهت گزاره‌های پایه از جنس مواضعات به حساب می‌آیند.<sup>۲</sup>

اصولاً توافق بر سر رد یا قبول گزاره‌های پایه، در اثناء کاربرد تئوریا حاصل می‌شود؛ بلکه نیل به توافق خود بخشی از کاربرد و امتحان هر تئوری است. توافق بر سر گزاره‌های پایه مانند دیگر افعال ارادی، فعلی است غایتدار که ملاحظات نظری بسیار مسیرش را رقم می‌زند.<sup>۳</sup>

بر این اساس می‌توان گفت طبق عبارت یاد شده پذیرش یا عدم پذیرش گزاره‌ای به عنوان شاهدی برای ابطال یک نظریه بستگی به تصمیمات عرف اهل علم دارد و این تصمیمات ممکن است متأثر از ارزشها و ایدئولوژی و وابستگی‌های آنان باشد، لذا فراغ از ارزش و ایدئولوژی در یافته‌های علمی (لااقل در برخی موارد) مخدوش خواهد بود.<sup>۴</sup>

## دو ایراد به عینیت از نگاه پوپر

به نظر چالمرز بخشی از ایرادات دامنه‌دار پوپر بر استقرارگرایان شامل مبنای خود وی نیز می‌شود. وقتی گزاره مشاهده‌تی و پایه از عینیتی قابل دفاع برخوردار نباشد و نشود اثبات کرد که چنین گزاره‌ای حاکی از عین واقعیت است چگونه در تعارض چنین گزاره مشاهده‌تی با نظریه‌ای، آن را ناقض نظریه به شمار آوریم. آیا محسوب نمودن گزاره مشاهده‌تی به عنوان نقضی برای یک نظریه

فرع بر این نیست که آن را عینی و مورد یقین موضوعی قلمداد کرده باشیم؟ به قول او «منطق هیچگاه حکم نمی‌کند که در صورت تعارض نظریه با مشاهدات همیشه نظریه باید مردود شناخته شود می‌توان گزاره مشاهده‌تی خطاپذیر را فرض نموده نظریه خطاپذیر معارض با آن را اخذ کرد»،<sup>۵</sup> البته، این مطلب خود فرع بر این است که ابطال پذیری را ابطال بالفعل معنی کنیم اما اگر آن را ابطال پذیری بالقوه معنی کنیم، لازمه‌اش تعیین مصداق برای خودش نخواهد بود بلکه معیاری است که بایستی معیار بودن آن را مورد بررسی قرار دهیم هرچند در این صورت کارآیی عملی نداشته و به علاوه مورد استفاده‌های متفاوت قرار خواهد گرفت. ابطال‌پذیری از نگاه پوپر دو معنای متمایز دارد: ۱. ابطال‌پذیر به عنوان اصطلاحی منطقی - فنی، که بر اساس آن می‌توان گفت ابطال‌پذیر علی‌الاصول، بر ارتباط منطقی میان نظریه مورد نظر و طبقه‌ای از گزاره‌های شالوده‌ای بنا شده است؛ ۲. ابطال‌پذیر قابل اثبات. «من همیشه در این باره تأکید کرده‌ام که حتی یک نظریه که به معنای اول آشکارا ابطال‌پذیر می‌نماید هرگز ابطال‌پذیر به معنای دوم نیست. به همین دلیل بنابر قاعده تعبیر ابطال‌پذیر را به معنای اولی فنی به کار برده‌ام».<sup>۶</sup>

پوپر انکار نمی‌کند که ابطالی موجب پیشرفت علمی می‌شود که مورد قبول دانشمندان باشد و «غالباً مدتی دراز طول می‌کشد تا یک ابطال پذیرفته شود»،<sup>۷</sup> لذا بدو به نظر

۱. گزاره شالوده‌ای یا پایه‌گذاره‌ای که حاصل مواجهه انسان با طبیعت - از طریق حواس - باشد، اطلاق می‌شود.
۲. همان، ص ۹ - ۱۰۸، ترجمه احمد آرام.
۳. همان، ص ۱۳۶.
۴. مگر اینکه گفته شود این تعمیم و توافق ناشی از تعهدات روش‌شناختی عالمان است نه تعهدات وجودشناختی آنان، به نظر می‌رسد که قاطعانه نتوان گفت این تعهدات منشأ روش‌شناسی صرف دارند.
۵. چپستی علم، ص ۸۰.
۶. کارل پوپر، واقعیگری و هدف علم، ص ۲۲، ترجمه احمد آرام، سروش، تهران ۱۳۷۲.
۷. همان، ص ۲۳.

می‌رسد آن ایراد چالمرز به پوپر قابل تجدید نظر باشد ولی کلام اخیر پوپر مستلزم مطلبی است که اعتبار معیار او را به عنوان معیار صرف هم - کاهش می‌دهد؛ زیرا ابطال‌پذیری صرف نیست که تکلیف بقاء یا زوال نظریه را روشن می‌کند بلکه بحث و مناقشه عرف اهل علم و بالاخره پذیرش یک مورد به عنوان مبطل بالفعل یک نظریه است که آن را از صحنه علم (با فراهم آمدن شرایط دیگر) می‌راند، لذا معرفی ابطال‌پذیری به عنوان معیاری تام و مستقل از شناسنده<sup>۱</sup> با تعهد به روش تجربی در مواجهه با ابطال مقبول دانشمندان رنگ باخته و راه را برای دخالت و نفوذ انتظارات و امیدهای عرف اهل علم باز می‌کند و این هم منفذ دیگری است برای نفوذ ارزشها و ایدئولوژی در نظریات علمی و در نتیجه عدم تحقق عینیت به معنی سوم در دیدگاه پوپر. نتیجه آن که، معیار ابطال‌پذیری راه برای تأثیر متغیرهای ذهنی و روحی عرف اهل علم باز می‌کند. بدین ترتیب در مواجهه با تعارض گزاره مشاهده‌تی با نظریه، داوری در باب مهم و معنی دار شمردن این تعارض، یا حمل آن بر خطای در آزمایش یا تعارضی که برای آن بایستی تبیینی دست و پا کرد معبری برای ورود ارزشها و ایدئولوژی بوده و در این موارد نمی‌توان از معیار ابطال‌پذیری سود جست.

مشکل دیگر که شاید به تنسیقات اولیه ابطال‌پذیری وارد باشد نوعی سهل‌انگاری در مدلل ساختن آن است. نظریه علمی واقعی، آن طور که چالمرز هم گفته از یک گزاره منفرد، مثل تمام قوها سفید هستند، تشکیل نمی‌شود - که با پیدا کردن یک قوی سیاه آن را باطل کنیم و یا با امکان یافتن چنین قویی آن را ابطال‌پذیر بدانیم - بلکه یک نظریه از مجموعه‌ای از گزاره‌های کلی تشکیل می‌شود، لذا آزمون آن هم بایستی شامل بررسی قوانین و نظریه‌های حاکم بر نحوه کارکرد ابزار و وسایل مورد استفاده در آن گردد و به تبع این موارد هم بایستی مشمول ابطال‌پذیری باشند، البته این تنسیق در مراحل بعدی تکمیل شده و شاید مثال‌ها برای ایضاح مطلب بوده باشد.<sup>۲</sup>

پس مهمترین ایرادی که می‌توان بر ابطال‌پذیری و عینیت مستتج از آن گرفت این است که وقتی ابطال‌پذیری عملاً مورد استفاده قرار می‌گیرد که مورد توافق دانشمندان باشد و این امر به معنی دخالت عوامل غیر تجربی در فرآیند داوری نظریات علمی است و از این ناحیه عینیت به معنی سوم محقق نشده و عینیت به معنی دوم نسبت به معیارهایی مورد توافق قابل تحقق خواهد بود. هرچند پوپر عینیت علم را به معنی ایجابی قبول ندارد اما گویا تلویحاً می‌خواهد به نحوی سلبی عینیتی برای علم فراهم آورد؛ یعنی روش تجربی با معیار ابطال‌پذیری مانع ورود متغیرهای غیر تجربی در محصولات علمی می‌شود، لذا حصاری بین روش تجربی و معتبر و غیر تجربی و غیرمعتبر فراهم می‌آورد لکن معلوم شد که اگر ابطال‌پذیری بالقوه، مد نظر او بوده کاری به تعیین مصداق نداشته باشد - و ظاهراً نظر او همین است - تشخیص مصداق باطل بالفعل با توافق همگانی دانشمندان خواهد بود و روشن است که چنین توافقی محصول تجربه صرف نیست. به علاوه، قبلاً گذشت که «قبول» گزاره ابطال‌پذیر نیز به تصمیمات و قراردادهای عرف اهل علم مربوط است و چه بسا چنین تصمیم و قراردادی نیز منفذی برای دخالت عوامل غیر تجربی باشد.

### عینیت از نگاه لاکاتوش

نظریات لاکاتوش به عنوان تعلیقه و تکمله‌ای بر آراء پوپر تلقی می‌شود. تأکید بر تأیید و توجه کمتر به ابطال و نگرش او به نظریه به عنوان ساختار منتظم، نه گزاره‌ای منفرد، از اهم ممیزات دیدگاه او می‌باشد.

چالمرز سه دلیل بر تلقی نظریه به عنوان ساختار منتظم و تأیید آن بدین ترتیب آورده است: ۱. مطالعه در نظریات علمی این تلقی را تأیید می‌کند؛ ۲. مفاهیم به کار

۱. کارل پوپر، شناخت عینی، ص ۱۱۹ - ۱۳۵، ترجمه احمد آرام.

۲. چپستی علم، ص ۸۴



رفته در نظریه معنای دقیق خود را از تلقی نظریه به عنوان ساختار اخذ می‌کنند نه از تعریف با مفاهیم دیگر (مثلاً) دقت نسبی در معنای جرم ناشی از نقش مشخص و تعریف شده این مفهوم در نظریه دقیق و منتظم مکانیک نیوتنی است بر خلاف ابهام در مفهوم دموکراسی به خاطر ابهام در نظریاتی که این مفهوم در آنها ظاهر می‌شود) ۳. اگر نظریه علمی به گونه‌ای انتظام یابد که حاوی سرنخها و توجیه‌هایی جهت چگونگی تحول و توسعه علم باشد به گونه‌ای که برنامه‌ای پژوهشی در اختیار بگذارند علم، چالاکتر پیشرفت خواهد کرد<sup>۱</sup> در اینجا خلاصه‌ای از دیدگاه او به منظور دریافت نگاهش به مسأله عینیت آورده می‌شود: وقتی نظریات علمی جزئی از یک نظام گسترده‌تر و بخشی از سنت پژوهشی و به عنوان ساختار منتظم تلقی شوند با توجه به «تغییرات نظریه‌ها، مورد تجدید نظر قرار گرفتن و حذف و اضافه آنها» دانسته می‌شود که «سلسله مسائلی که سنت پژوهشی در صدد حل آنهاست و توفیق در این حل و رابطه مجموعه نظریات با مشاهدات تجربی» خط و جهت‌دهنده این تغییرات می‌باشند.

بدینسان مثلاً پیشرفت در ارائه نظریات به این معنی است که نظریه جدید برخی واقعیات غیرمنتظره را پیش‌بینی کند و تأیید آن پیش‌بینی به نوبه خود سبب پیشرفت تجربی گردد، لذا فرایند تغییر نظریات یا در حال پیشرفت است یا در حال زوال.

فرایند تحول در نظریات از نظر لاکاتوش مبتنی بر «برنامه پژوهشی» است که از قواعد روش شناختی با رهنمودهای سلبی که مسیرهای نادرست پژوهش را نشان می‌دهد و با رهنمودهای ایجابی که مسیرهای مورد قبول را نشان می‌دهد تشکیل می‌شود. رهنمود سلبی اجازه بررسی و ابطال هسته سخت - مفروضات اساسی برنامه پژوهش - را به پشتوانه نوعی کمر بند حفاظتی که شامل فرضهای کمکی و شرایط اولیه نظریه است نداده، فلذا این هسته، بخش غیرقابل رد برنامه پژوهشی است، اما رهنمود

ایجابی، مجموعه نسبتاً روشنی از آراء و اشارات درباره چگونگی تغییر و توسعه صور قابل رد برنامه پژوهشی را شامل می‌گردد و از آنجا که نظریه تنها در چارچوب برنامه پژوهشی متعلقش، قابل داوری است و چنین داوری نیز به تشخیص «پیشرفت یا پسرفت تغییرات در کمر بند حفاظتی» و «چگونگی ابداعات و پیش‌بینی‌های برنامه پژوهشی» وابسته می‌باشد؛ در نتیجه نظریه را (از جهت نظری و تجربی) تنها در درازمدت می‌توان مورد ارزیابی قرار داد، لذا برای تشخیص اعتبار یک نظریه عقلانیت<sup>۲</sup> لحظه‌ای وجود ندارد و این، یعنی وارد کردن بعد زمان در ارزیابی نظریه‌ها و تلقی شان به عنوان بخشی از سیستم گسترده‌تر که لازمه این امر، کاهش اهمیت ابطال در فرایند پژوهش علمی است. چون به مرور زمان در فرضیه‌های کمکی کمر بند حفاظتی، به خاطر پشتیبانی از مجموعه نظریه‌های در حال تحول، تغییراتی صورت می‌گیرد، به همین خاطر فقط تعداد کمی از آزمونهای تجربی مهم و سرنوشت‌سازند. در ارزیابی نظریه‌ها آنچه به عنوان ابطال صورت می‌گیرد داوری در این باره است که آیا انتقال مسأله‌ها و تغییر نظریه‌ها در جهت پیشرفت بوده یا پسرفت؛ یعنی آیا آنها واقعیات جدیدی را پیش‌بینی می‌کنند که برخی از آنها از طریق مشاهده تأیید شده باشند یا نه. بر این مبنا آزمونها اغلب برای «پشتیبانی» از فرضیه‌های کمر بند حفاظتی صورت می‌گیرد تا «ابطال» آنها؛ تعداد آزمونهای فیصله‌بخش اندک است و عقلانیت لحظه‌ای وجود ندارد.<sup>۳</sup>

دو مطلب در مکتب لاکاتوش برای بحث عینیت اهمیت دارد:

۱. شیوه ارزیابی برنامه‌های پژوهشی؛ چگونه می‌توان یک

۱. چپستی علم، ص ۹۹ - ۱۰۲.

۲. مراد از عقلانیت در اینجا یعنی تقدم نظریه بر مشاهده و ابطال پذیر بودن و حدسی بودن معرفت.

۳. غنی‌نژاد، موسی، معرفت‌شناسی علم اقتصاد، ص ۲۹۰ - ۲۹۲، مؤسسه عالی پژوهش در برنامه‌ریزی و توسعه، تهران ۱۳۷۶.

برنامه پژوهشی را مورد ارزیابی قرار داد؟ آن طور که از عبارات یاد شده برمی آید آنچه در این مکتب مهم است جهت‌دهی به تحقیقات آتی است، به این خاطر بایستی برنامه پژوهشی واجد درجه‌ای از انسجام یا سازگاری درونی باشد که بتواند برنامه‌ای معین برای آن جهت‌دهی را طراحی کند، علاوه بر آن، برنامه پژوهشی بایستی فراهم‌کننده پیش‌بینی و کشف پدیدارهای بدیع نیز بشود.<sup>۱</sup>

۲. از عبارات اخیر به دست می‌آید که طبق تبیین او برتری پیشینی و مطلق یک برنامه پژوهش را نسبت به رقیبش نمی‌توان مدعی شد. بلکه تواناییهای نسبی دو برنامه را فقط به مدد و قوف بعد از وقوع می‌توان مورد سنجش قرار داد.<sup>۲</sup>

### دو ملاحظه در باب عینیت از نگاه لاکاتوش

□ ۱. وقتی درجه انسجام یا سازگاری درونی به عنوان یکی از معیارهای پیشرو و بهتر بودن یک برنامه پژوهش نسبت به برنامه‌های پژوهشی رقیب قلمداد شود اتکاء انحصاری به آزمون و پیش‌بینی بدیع و کامیاب از بین خواهد رفت گرچه التزام به انسجام و سازگاری درونی را شاید بشود به هر مکتب فلسفه علم نسبت داد، ولی عدم توجه به آن از سوی استقراء‌گرایان و پوپر نشانگر آن است که ارج و اهمیتی به این معیار نمی‌دادند و عامل مهم در عینیت گزاره و نظریه علمی را همان آزمون‌پذیری تجربی می‌دانستند، لذا انسجام و سازگاری درونی به عنوان یک معیار اساسی در باب عینیت نظریه علمی مد نظر لاکاتوش می‌باشد. این شرط بعضاً به عنوان معیار منطقی اعتبار نظریه قلمداد شده است.<sup>۳</sup>

نباید از یاد برد که کشف سازگاری و تشخیص درجه آن در نظریات علمی همیشه آسان نیست مخصوصاً با توجه به دیدگاه لاکاتوش، که نظریات علمی را ساختار منظم و به هم پیوسته می‌داند، اهمیت این معیار و صعوبت تشخیص آن بیشتر معلوم می‌گردد.

□ ۲. قبلاً گذشت که رهنمود سلبی برنامه پژوهش اجازه بررسی و ابطال هسته سخت را نمی‌دهد؛ وقتی نظریه به عنوان ساختار منتظم تلقی شود و علاوه بر فرضهای اساسی واجد فرضهای کمکی و شرایط اولیه باشد ابطال‌پذیری می‌تواند نسبت به فرضهای اخیر اعمال گردد. در این صورت چه راهی برای داوری و انتخاب نسبت به هسته سخت وجود دارد؟ روشن است که طبق رأی لاکاتوش با آزمون تجربی و معیار ابطال‌پذیری نمی‌توان این کار را انجام داد. ناگزیر امکان داوری همگانی از طریق معیارهای دیگری مثل سادگی، انسجام و سازگاری میسر خواهد بود و این گریزی است به پذیرفتن معیارهای غیر تجربی در باب عینیت در علم، بر این اساس داوری همگانی مترادف با تجربه‌پذیری همگانی نخواهد بود.

خلاصه آن که می‌توان گفت رأی لاکاتوش در مورد عینیت دو وجه دارد: از طرفی با نظر به آزمون و ابطال‌پذیری فرضیات کمکی و شرایط اولیه (در مورد فرضیات) «تکیه بر شواهد و ملاک قرار دادن آنها به عنوان امری که داوری همگانی می‌پذیرد» مد نظر قرار می‌گیرد که در این صورت عینیت به معنی «امکان داوری همگانی و فراغ از ارزش و ایدئولوژی» زمینه پیدا می‌کند، زیرا وقتی همگان بتوانند در آزمون فرضیه شرکت کنند دخالت عناصر غیر تجربی به حداقل تقلیل خواهد یافت. از طرف دیگر با نظر به عدم ابطال مفروضات اساسی برنامه پژوهشی (هسته سخت) از طریق آزمون و امکان داوری توسط معیارهایی همچون سادگی، انسجام و سازگاری درونی - که زمینه اعمال نظرها و تفاوت برداشتها را ایجاد می‌کند - «عینیت به معنی مطابقت با واقع از بین رفته و راه برای دخالت عناصر ارزش و ایدئولوژیک

۱. چیستی علم، ص ۸- ۱۰۷ و ۱۱۲.

۲. همان.

3. A critical dictionary of sociology: objectivity: peter Hamilton.

هموار می‌شود مگر آنکه گفته شود: اعتبار معیارهای اخیر به لحاظ عینی بودن از اعتبار آزمون‌پذیری کمتر نیست چون گرچه اعمال این معیارها کثرت است لکن بالاخره مبنایی در متن واقعیت دارند؛ و بدین ترتیب می‌توانند توأم با معیارهای دیگر - مخصوصاً اگر به نظریه به عنوان ساختار منتظم نگریسته شود - برای کشف عینیت یک نظریه کمک کنند.

### وجه اشتراک مهم سه مکتب یاد شده

از مطالعه مکاتب مهم رایج در فلسفه علم دانسته می‌شود که این مکاتب نسبت به سه مسأله مهم دغدغه خاطر دارند: روش «تمیز علم از غیر علم»، «انتخاب نظریه» و «داوری در باب یک نظریه یا بین نظریات». در اتخاذ موضع نسبت به این مسائل سه محور در نظرشان می‌باشد: نگاه دقیق به تاریخ علم و بعضاً بازسازی عقلانی آن - توجه به معیارهای منطقی - عقلانی و به کارگیری آنها در تعیین تکلیف مسائل - عنایت به وضعیت و حالات دانشمندان از نظر ذهنی - روحی و اجتماعی و محیطی که در آن به سر می‌برند.

همان‌طور که تا به حال معلوم شده هدف این نوشته بررسی و داوری در باب این مکاتب و اتخاذ موضع در باب آن مسائل نیست - این کار از دستش هم بر نمی‌آید، بلکه به عنوان ناظر در صدد یافتن جایگاه عینیت در این مکاتب است.

مکاتبی که تا به حال معرفی شده‌اند در این جهت مهم مشترکند که همگی در صدد بوده‌اند تا معیاری کلی ارائه کنند که به کمک آن بشود وجه مرجحی بین نظریات مختلف علمی پیدا کرده و تواناییهای نسبی نظریه‌های رقیب را ارزیابی کرد. این معیار کلی و غیرتاریخی - که تصمیمات و انتخابهای دانشمندان را راهنمایی کرده سبب گزینش یک نظریه شده و معیار عینیت و صدق آن نیز می‌تواند باشد - همان‌طور که گذشت - از نظر استقرایان «مقدار حصول تأیید استقرایی یک نظریه از یافته‌های

پذیرفته شده» و از نظر پوپر «میزان ابطال‌پذیری نظریه ابطال نشده» و از نظر لاکاتوش «روش شناسی برنامه‌های پژوهشی» است.

درباره هر یک از این معیارها دو مقام را بایستی از یکدیگر تفکیک کرد: مقام معیار بودن و مقام تطبیق آن بر موارد (مصادق‌یابی). در مقام اول، توصیفی یا توصیه‌ای دانستن فلسفه علم، میزان و چگونگی توجه به تاریخ علم و مرجع دانستن آن به عنوان یک داور و میزان و کیفیت استفاده از معیارهای منطقی - عقلانی در فلسفه علم با توجه به مبادی و لوازم اتخاذ هر یک از این مواضع، طیف وسیعی را می‌تواند تشکیل دهد که یک کرانه آن پوزیتیویست منطقی و کرانه دیگرش فایراند آنارشویست است. قدر مسلم در این مقام آن است که نبایستی به شواهد تجربی بی‌اعتنا بود. در عین حال بایستی توجه داشت که معیارها و روشهای تجربی سخن اول و آخر را نمی‌زنند. این طور نیست که عینیت تنها و دایره مدار تبعیت از شواهد تجربی بوده باشد، لذا به مجموعه‌ای از معیارها همچون سازگاری درونی، توافق با اصول مسلم علمی و عقلی و سادگی بایستی به عنوان معیار عینیت توجه کرد و همین مقدار برای کسی که می‌خواهد معرفت‌های دیگری را در کنار علم نشانده از آنها هم با صفت عینیت استفاده ببرد ارزش کمی ندارد.

در مقام دوم میدان فراختر است، زیرا امکان این هست که در تطبیق معیار بر مورد، بین دانشمندان، تفاوت‌های زیادی به لحاظ تفاوت ذهنیتها و نگرشها پیش بیاید و یا آنکه نظریه‌ای از جهت عینیت (به معنی مطابقت با واقع) از رقیب خود بهتر باشد در حالی که هیچ فرد یا گروهی درباره آن این گونه قضاوت ننماید. به نظر می‌رسد که این امر در باب معیارهای عقلی عینیت در مقایسه با معیارهای تجربی آن کمتر پیش بیاید؛ یعنی تفاوتها در تطبیق معیار بر مورد در معیارهای تجربی بیش از تفاوتها در همین ناحیه معیارهای عقلی باشد.

## عینیت از نگاه کوهن

کوهن با طرح مفهوم پارادایم و شمردن ویژگی‌هایی مانند «سلطه پارادایمها بر علم متعارف» و «وقوع انقلاب علمی در پرتو تغییر پارادایمها» برای آن بر تبعیت مشاهدات و معیارها (ی داوری بین نظریات علمی) از پارادایمها اصرار می‌ورزد. از نظر او زبان مشاهده بی طرف وجود نداشته پارادایمها سبب می‌شوند دانشمندان جهان را به شکل خاصی ببینند، لذا دانشمندان پیرو پارادایمهای مختلف اطلاعات و داده‌های کاملاً متفاوتی را گردآوری کرده و مطالبی که برای یک گروه بسیار مهم است برای گروه دیگر امری فرعی و فاقد اهمیت خواهد بود. وقتی معیارهای داوری هم مانند مشاهدات تابع پارادایمها باشند ملاکی عینی و بیرونی که بر اساس آن بتوان یکی از آنها را انتخاب کرد وجود نخواهد داشت. گرچه در چارچوب یک پارادایم بتوان نظریه‌ها را ارزیابی کرد، ولی جای معیاری عینی برای ارزیابی پارادایمها خالی خواهد بود.

وقتی سرنوشت مشاهدات و شواهد در دست پارادایمها بوده دو پارادایم متفاوت یک مشاهده را دو گونه تلقی کنند داوری بین نظریات و اعتبارسنجی یک نظریه از طریق آزمون و مشاهده به داوری بین پارادایمها وابسته و منتقل خواهد شد. حال اگر پارادایمها قیاس‌ناپذیر باشند در این صورت معیارهایی مثل سادگی، سازگاری درونی و سازگاری با نظریه‌های رایج نیز به انحاء متفاوتی مورد بهره‌برداری قرار گرفته و درجات اهمیت متفاوتی برای افراد زیرمجموعه پارادایمهای متفاوت خواهد داشت.<sup>۱</sup>

ملاحظه می‌شود که بر اساس رأی کوهن دیگر جایی برای عینیت نمی‌ماند. وقتی پارادایمها چنان سلطه‌ای بر عرف اهل علم داشته باشند که آنها را در یافتن شواهد و شاهد بودن آنها متأثر سازند چگونه می‌توان علم و نظریات علمی را واجد خصیصه عینیت دانست. از این نگاه، مطابقت با واقع هیچگاه به دست نخواهد آمد ارزشها و ایدئولوژی به نحو کامل در داوری بین نظریات

دخالت کرده امکان داوری همگانی بین افراد پیرو دو پارادایم از بین خواهد رفت. بله بین افراد پیرو پارادایم واحد امکان داوری همگانی (نه صرفاً با معیار آزمون‌پذیری) وجود خواهد داشت اما این داوری در مقایسه با داوری افرادی که پیرو پارادایم دیگری هستند تعمیم‌پذیری خود را از دست داده هیچگاه قول فصل حتی به صورت ابطال یک نظریه از ناحیه پیروان پارادایمهای مختلف به وقوع نخواهد پیوست.

## ایراد به رأی کوهن

مطالب زیادی در انتقاد از رأی کوهن ارائه شده است که فقط به یک مورد از آنها اشاره می‌شود:<sup>۲</sup>

باربور این نظر کوهن را قبول دارد که «داده‌ها گرانبار از نظریه‌اند» و «نظریه‌های کلان<sup>۳</sup> در برابر ابطال شدیداً مقاومت می‌کنند» و «برای گزینش یکی از پارادایمهای رقیب قاعده‌ای وجود ندارد»، ولی گوشزد می‌کند که بالاخره پاره‌ای «معیارهای مستقل از پارادایمها» برای ارزیابی وجود دارند به دلیل اینکه بی‌مهری به پارادایم رایج، همیشه به دنبال قضاوت دانشمندان درباره ناهنجاریها، ناسازگاریها و مسائلی که در چارچوب آن پارادایم حل نشده‌اند و توجه به وعده‌هایی که برنامه پژوهشی جدید می‌دهد رخ می‌نماید، لذا شرکت در جریان داوری همراه با پذیرش سنت متداول برای ارزیابی در عرف اهل علم امکان داوری همگانی را میسر می‌سازد.<sup>۴</sup> می‌توان این نکته را هم افزود که معیارهایی چون خضوع در برابر شواهد و مدارک، سادگی و انسجام

۱. تامس س، کوهن، ساختار انقلابهای علمی، ص ۱۱۵ - ۱۳۵، (فصل ۱۰، انقلابها بعنوان تغییراتی در نگرش نسبت به جهان)، ترجمه احمد آرام، سروش، تهران ۱۳۶۹.

باربور، ایان، پارادایمها در علم و دین، ترجمه ابراهیم سلطانی،

مجله کیان، سال ۶ (دی و بهمن ۱۳۷۵)، ش ۳۴.

۲. مجله کیان ش ۳۴ مقاله پارادایمها در علم و دین

۳. کوهن هم به نظریه به عنوان ساختار منظم نگاه می‌کند.

۴. مجله کیان شماره ۳۴ مقاله پارادایمها در علم و دین.

به عنوان معیارهای مورد پذیرش دانشمندان - حتی در برخی پارادایمهای متفاوت - مبین توافق آنان بر معتبر بودن چنین معیارهایی است، اما به نظر نمی‌رسد تکیه‌گاه اصلی سخن کوهن در این بخش (یعنی ارائه معیار صرف) باشد بلکه وی می‌خواهد بگوید در مقام تطبیق این معیارها بر مصادیق و استفاده آنها اختلاف زیادی پیش می‌آید. پس نمی‌توان پذیرفت که بین پیروان پارادایمهای مختلف نقاط اشتراکی - از نظر داشتن معیاری همگانی - وجود نداشته باشد؛ زیرا تاریخ علم ناقص عدم اشتراک است بلکه همسان‌اندیشی پیروان یک پارادایم در مقایسه با پیروان دو پارادایم بیشتر است نه اینکه پیروان پارادایمهای مختلف اصلاً زبان یکدیگر را هم متوجه نشوند چون بالاخره وارد تعاطی شده نظریات یکدیگر را مورد بررسی و نقد قرار می‌دهند. اگر واقعاً دو پارادایم قیاس‌ناپذیر بودند نمی‌توانستند سازگار باشند؛ زیرا برای آنکه بتوان دو پارادایم را رقیب خواند لازم است آن دو حداقل بر یک پدیده مشترک قابل اطلاق باشند و برای توصیف این موضوع واحد معمولهای مشابهی بکار گیرند.

### اهمیت معیارهای غیر تجربی عینیت

با این که رأی کوهن در باب داوری و انتخاب بین نظریات زیاد مورد انتقاد قرار گرفته است، ولی در عین حال این انتقادها زمینه‌ای برای توجه به معیارهای غیر تجربی عینیت فراهم کرده‌اند در این زمینه چند نکته قابل توجه است:

۱. در مراحل اولیه‌ای که یک نظریه کلان مطرح می‌شود معیارهای تجربی نقشی ایفا نمی‌کنند بلکه سادگی و سازگاری است که به عنوان معیارهایی برای سنجش اعتبار و عینیت نظریه دست به کار می‌شوند.

۲. نظریه‌ها و برنامه‌ها نه اثبات می‌شوند و نه ابطال بلکه به وسیله معیارهای گوناگون مورد ارزیابی قرار می‌گیرند. در این وضعیت ارزیابی عملاً یک قضاوت شخصی است شبیه کار قاضی در محاکمه‌ای دشوار که شواهد را

سبک و سنگین می‌کند.

۳. دانشمندان پاره‌ای تعهدات وجودشناختی هم دارند (لاکاتوش می‌گوید دانشمندان صرفاً تعهدات روش‌شناختی دارند، مثلاً کسانی که شاهد موفقیت مکانیک نیوتنی بودند آن را نمونه‌ای شاخص برای نظریه پردازی به شمار آورده مقولات و مفاهیم مندرج در آن را حاکی از ذرات سازنده عالم دانستند. این نظریه مفروضاتی در زمینه نظم، علیت، تأثیر از راه دور نیز داشت).<sup>۱</sup>

با تأمل در این نکات می‌توان گفت روش تجربی در مرتبه دوم و بعد از معیارهای غیر تجربی برای تعیین عینیت در نظریات علمی قرار دارد. در عین حال که توجه به شواهد و مدارک لازم است، ولی ارزیابی آنها، به عوامل متعدد عقیدتی، ذهنی، روانی، محیطی و اجتماعی ارتباط پیدا می‌کند گرچه در نهایت فیلتر مهم عینیت همان مجرای شواهد و توجه به آنهاست، ولی شاهد دانستن یک شاهد و تعیین اعتبار آن و میزان و چگونگی تأثیر آن در تأیید یا رد یک نظریه تابع معیارهای عقلانی است.

### ۵. رأی مکتب انتقادی در باب عینیت<sup>۲</sup>

پیش از طرح نگاه مکتب انتقادی به عینیت لازم است مقدمه‌ای<sup>۳</sup> ذکر شود: علوم انسانی تجربی در یکی دو قرن اخیر همواره در صدد بوده‌اند از روش تجربی جاری در علوم طبیعی بهره بگیرند، ولی آیا علوم انسانی یا اجتماعی از حیث روش‌شناسی مانند علوم طبیعی‌اند؟ دو رأی در اینجا وجود دارد: رأی نخست آن است که این علوم از

۱. همان.

۲. از آنجا که به نظر فایربرند - که قائل به هرج و مرج در روش علمی است - در واقع هیچ معیار ثابت و مشخصی برای اعتبار یک نظریه علمی وجود ندارد، عینیت به معانی مصطلح به طور کلی رنگ می‌بازد، لذا به نظر نمی‌رسد فایده‌ای برای طرح رأی او وجود داشته باشد.

۳. در این مقدمه از فصل آخر کتاب تمییز در علوم اجتماعی استفاده شده است. (دانیل لنتیل، تبیین در علوم اجتماعی، ص ۳۷۳ - ۳۹۹، ترجمه عبدالکریم سروش، انتشارات صراط، تهران ۱۳۷۳).

حیث‌الوجه روش‌شناسی یکسانند، البته این رأی به دو گونه تقریر یافته است. الف) می‌توان باروش‌شناسی علوم طبیعی به تحقیق در پدیده‌های اجتماعی پرداخت. ب) بایستی باروش‌شناسی علوم طبیعی به تحقیق در پدیده‌های اجتماعی پرداخت. بطور معمول ضابطه‌های «آزمون‌پذیری تجربی، هماهنگی منطقی و التزام به فرایندهای همگانی نقد و ارزیابی معتقدات» هسته مرکزی روش‌شناسی علوم طبیعی قلمداد شده است (البته این عناصر مجموعه ضوابط است با اختلاف نظرهایی که هر مکتب در باب پذیرش یا رد یا تأویل هر کدام یا مجموعه‌شان دارد) اگر تقریر الف) ادعا شود تبیینی بین این ضوابط و آن تقریر وجود نخواهد داشت، اما اگر بر تقریر ب) اصرار شود و علاوه بر هسته مرکزی، برای روش‌شناسی علوم اجتماعی نیز خصایصی همچون «۱. نظریه توصیف‌کننده قانون طبیعت است؛ ۲. نظریه پیش‌بینی‌کننده است؛ ۳. پیش‌بینی تقویت‌کننده نظریه است؛ ۴. نظریه از مکانیسم‌های نامحسوس برای تبیین امور محسوس کمک می‌گیرد؛ ۵. معرفت علمی به هیئت نظام متحد‌قیاسی از نظریه‌ها درمی‌آید؛ ۶. در نظریه‌پردازی به نظریه جامع و واحدی نیاز است که تمام پدیده‌های یک عرصه خاص را تبیین کند» که در علوم طبیعی مطرحند، مدنظر قرار گیرد، با توجه به این که تقریباً هیچیک از خصایص یاد شده به صورت کامل و آن طور که در علوم طبیعی وجود دارد در علوم اجتماعی جاری نیست<sup>۱</sup> در آن صورت تقریر دوم با علوم اجتماعی سازگار نخواهد بود.

نتیجه آنکه در تقریر الف) رأی نخست می‌توان ضوابط اصلی روش‌شناسی علوم طبیعی را مدنظر قرار داده بر اساس آنها به تحقیق در علوم اجتماعی پرداخت و بدین ترتیب از عینیت آنها دفاع کرد. حال آیا در تمامی علوم اجتماعی می‌توان به این مقدار ملتزم شد؟ به طوری که خواهد آمد مدعای اصلی مکتب انتقادی آن است که موضوع علوم اجتماعی با موضوع علوم طبیعی متفاوت

بوده هر کدام از این علوم، روش‌شناسی خاص خود را دارد، لذا براساس اصول این مکتب عینیت در علم اجتماعی وجود ندارد.

رأی مشهور آن است که در خیلی موارد می‌توان ضوابط اصلی روش‌شناسی علوم طبیعی را در تمامی علوم اجتماعی جاری دانست و بدین ترتیب: اولاً علوم اجتماعی هم می‌باید تبیین‌های علی از پدیده‌های اجتماعی به دست دهند (آنگونه که علوم طبیعی این کار را انجام می‌دهند) و ثانیاً این تبیینها باید ریشه در تحلیل شرایط فاعلیت فاعلان داشته باشند و ثالثاً نظریه‌های اجتماعی برای حذف تبیین‌های رقیب می‌باید مؤید به تأییدات تجربی باشند. طبق رأی مشهور چون پدیده‌های اجتماعی ذاتاً متنوع و پراکنده‌اند در آنها هم، نظمهای طرح‌دار دیده می‌شود و هم، ابداعات خلاقانه گرچه خود نظمها هم به نوبه خود معلول علل متفاوتی همچون عقلانیت فردی، روانشناسی متغیر فردی، خواص ساختاری نهادهای اجتماعی، عواقب ناخواسته سیاستهای اجتماعی و تفاعل میان فرهنگ و سیاست و اقتصاد می‌باشند، لذا همان هسته مرکزی هم به صورت کشتان همراه با تبیینهای تفسیری بایستی مدنظر قرار گیرد.

در رأی دوم گفته می‌شود موضوع علوم اجتماعی افعال معنادار انسانی و روش تحقیق در آنها روش تفسیری، است (دیدگاه اساسی مکتب تفهیمی). بر اساس این رأی تفاوت روش، ناشی از تفاوت در موضوع است این تفاوت را می‌توان به اختصار در پنج بند بیان کرد: ۱. پدیده‌های اجتماعی قائم به معنایی هستند که فاعلان بدانها می‌دهند؛ ۲. تبیین این پدیده‌ها تنها از راه کشف تأویلی معنای آنها یعنی تفسیرشان میسر است؛ ۳. ارزیابی تفسیرها دو راه دارد: بررسی سازگاری درونی آنها، موافقتشان با افعال و اقوال فاعلان؛ ۴. تبیین علی، جایی در

۱. تفصیل چگونگی عدم جریان این خصایص در علوم اجتماعی در ص ۳۸۵-۳۳۷ کتاب تبیین در علوم اجتماعی آمده است.

علوم اجتماعی ندارد؛ ۵. نظم استقرایی و پیش‌بینی نیز جایی در علوم اجتماعی ندارد.

گفته شده است به لحاظ تنوع تحقیق در علوم اجتماعی عملاً باطیفی از الگوهای تبیینی روبرو هستیم که از تفسیر افعال معنادار گرفته تا تحلیل اشکال مختلف علوم اجتماعی همه را شامل می‌شود، لذا نمی‌توان روش تفسیری و رأی دوم را به طور انحصاری تنها شیوه عینی و موفق در علوم اجتماعی دانست. اگر در رأی دوم هم تقریر غیرحادی - همچون تقریر الف در رأی نخست - از جدایی موضوع و روش علوم اجتماعی از علوم طبیعی داشته باشیم به واقعیت نزدیکتر بوده با تقریر الف رأی نخست منافاتی پیدا نکرده هر دو به کمک یکدیگر می‌توانند ابعاد مختلف پدیده‌های اجتماعی را منکشف سازند.

بر اساس تقریر غیر حاد آیا علم اجتماعی تفسیری تجربی می‌تواند واجد صفت عینیت باشد؟ اشکال شده است که چنین علمی نمی‌تواند عینی باشد؛ زیرا داده‌های تجربی که قرینه یک فرضیه واقع می‌شوند می‌باید، اولاً، منطقیاً مستقل از آن فرضیه باشند و ثانیاً، همگی باید مشهود و محسوس باشند و با این حساب داده‌های تفسیر معناکاوانه از هر دو جهت اشکال دارند. چون از طرفی ما به رفتار فاعل اسناد معنی داده و از طرف دیگر همان معنا را قرینه‌ای برای نظریه‌ای در باب نیت و مراد فاعل به کار می‌گیریم به علاوه چون معانی، غیر محسوسند، لذا داده‌های حاکی از رفتار معنادار ناقصند.

جوابی که به این اشکال داده شده این است که حتی در علوم طبیعی هم شاهد دانستن شواهد در پرتو نظریه‌ها قوام می‌یابد و این امر مانع از اخذ امر محسوس به عنوان قرینه و شاهد نمی‌شود،<sup>۱</sup> لذا علم اجتماعی تفسیری هم می‌تواند برای فرضیات تفسیری خود مؤیدات تجربی آورده و از مشاهداتی مدد بجوید که مسوق به این فرضند که «می‌توانیم برخی از معانی رفتار فاعلان را درک کنیم». در هر حال ضرر دورتفسیری (جدا نبودن مشاهده و

تفسیر معنا) برای اعتبار علم اجتماعی تفسیری از ضرر دور نظریه و شاهد داشتن شواهد در پرتو نظریات برای اعتبار علم طبیعی اگر کمتر نباشد بیشتر نیست. پس علم اجتماعی تفسیری به خاطر التزام به ارائه قرائن کافی برای مدعیان خود می‌تواند عینی باشد.

مؤید این پاسخ آن است که در علوم اجتماعی همان طور که از اعتقادات مردم درباره وضع روحی و ذهنی خودشان بحث می‌شود<sup>۲</sup> از معتقدات آنان درباره لوازم و توابع خارجی اعمال یکدیگر و نتایج عملی نقشهایی که در جامعه به عهده دارند نیز گفتگو به میان می‌آید و این معتقدات یقیناً با رویدادهای عینی واقعی قابل تزاخم است، لذا نظریه‌های علوم اجتماعی نیز از هجوم واقعیت‌ها تأثیر پذیرفته و ذهنی صرف نیستند.<sup>۳</sup>

بر اساس تقریر غیرحاد در هر دو رأی همان مشکلاتی که در باب احراز مطابقت با واقع در نظریات علوم طبیعی وجود داشت در نظریات علوم اجتماعی هم برقرار خواهد بود و همانطور که در علوم طبیعی می‌توان از داوری همگانی به عنوان مهمترین و عملی‌ترین معیار عینیت یاد کرد در علوم اجتماعی نیز قضیه از همین قرار خواهد بود. نهایتاً همان‌طور که در علوم طبیعی ارزشها و ایدئولوژی عالم بی‌تأثیر در داوری بین نظریات نخواهد بود در علوم اجتماعی هم همین تأثیر وجود خواهد داشت، البته، مشکل اساسی مسأله عینیت تعیین مرز دقیق میان عینیت و ذهنیت در علوم است، ولی آنچه فعلاً برای این نوشته اهمیت دارد شکستن انحصار وابستگی عینیت به آزمون تجربی و توجه به تقدم معیارهای عقلانی برای عینیت بخشیدن به نظریات علمی است. به عبارت دیگر درست است که در تمامی علوم مدارک و شواهد عینی است

۱. روشن است که این پاسخ با نگاه استقرایان سازگار نبوده و از نظر آنان این پاسخ درست نیست.

۲. بعنوان مثال در برخی مباحث روانشناسی و مردم‌شناسی.

۳. راین، آلن، فلسفه علوم اجتماعی، ص ۲۸۴ و ۲۸۵، ترجمه عبدالکریم سروش، سازمان انتشارات علمی و فرهنگی.

که محور عینیت را تشکیل می‌دهد، اما تمامی مدارک و شواهد از کانال ذهن عالم و انتظارات و امیدها و وضعیت و تجارب او می‌گذرند، لذا در عین حال که حرف اول و آخر با شواهد و مدارک است، اما سخن میانی از آن ذهن عالم و سنت رایج در عرف اهل علم است.

بعد از این مقدمه طولانی گوییم که مکتب انتقادی قائل به تقریر حاد نظریه دوم است؛ یعنی از نظر این مکتب موضوع و روش علوم اجتماعی با علوم طبیعی کاملاً متفاوت بوده، لذا معیار عینیت در هر کدام متفاوت از دیگری خواهد بود. از نظر این مکتب، عینیت تابع روش و روش تابع هدف می‌باشد.

اگر هدف عالم‌پیش‌بینی و مهار باشد روش تحقیق تجربی - تحلیلی بوده عینیت یافته‌ها، در صورت مطابقتشان با عالم خارج، خواهد بود و اگر هدف فهم و درک باشد روش تفسیری مناسب بوده عینیت یافته‌ها به معنی مطابقت با اجماع عالمان می‌شود و اگر هدف رهایی باشد روش دیالکتیکی خواهد بود، در صورتی که موضوعی که قرار است رهایی و دگرگونی در آن رخ نماید واجد وضعیت جدید شده یا رهایی یابد، هدف محقق شده است و عینیت به هیچ معنایی، وجود نخواهد داشت.

آیامی شود در باب هر موضوعی هر یک از این اهداف را داشت و خود موضوع فی نفسه لا اقتضاء نسبت به هدف است یا این که برخی موضوعات تناسب ذاتی با برخی اهداف دارند؟ یک تصور آنست که در باب هر موضوع نمی‌توان هر هدفی داشت<sup>۱</sup> بلکه در باب انسان فقط می‌توان هدف فهم و درک و در باب طبیعت هدف پیش‌بینی و مهار را داشت، اما به نظر مکتب انتقادی در هر موضوعی می‌توان تک تک اهداف را داشته و در نتیجه تمام روشها را به کار برد.<sup>۲</sup>

البته، باید توجه داشت که هدف یک عامل بسیط نیست بلکه تعلق خاطر عالم نیز از اجزاء هدف است. لذا

از نظر هابرماس تعلق خاطر عالم، هدف عالم را تعیین کرده و آن نیز به نوبه خود روش و معیار عینیت را مشخص می‌سازد.<sup>۳</sup>

نکته دوم در این مکتب توجه آن به نقد جمعی است. از نظر هابرماس علم وقتی علم است که در اختیار همگان قرار گرفته و با نگاه ابطالی به آن توجه کرده و در صدد انتقاد برآیند در آن صورت است که عینیت محقق خواهد شد بلکه می‌توان گفت از نظر این مکتب نفس نقد و انتقاد به معنای عینیت است نه موجب و طریقی برای آن. لذا انتخاب مبانی و گزاره‌های پایه و شاهد دانستن شواهد و قرائن امری جمعی است. بر پیشانی وقایع خاصی نوشته نشده که اینها شواهد یک نظریه‌اند بلکه اخذ یک واقعه به عنوان شاهد اعتبار بخشیدن یا نبخشیدن به آن تماماً امری جمعی بوده به اجماع عالمان بستگی خواهد داشت، لذا هر چه امکان انتقاد اهل علم نسبت به نظریه‌ای بیشتر باشد آن نظریه عینی‌تر خواهد بود و عینیت امری است مشکک و ذومراتب.

ملاحظه می‌شود که طبق رأی مکتب انتقادی واقع مرجع متعین و مشخصی نیست، لذا آزمون و مشاهده از عینک هر دانشمند معنا و جایگاه خاصی داشته به طور کلی مطابقت با واقع لفظی بی‌محتوی خواهد بود از طرف دیگر بنیان دانش، ارزشها و تعلقات و اهداف عالم بوده هیچ روشی به عنوان روشی همگانی زمینه داورى مشترک را فراهم نخواهد کرده بله، انتقادپذیری جمعی معنا و ماهیتی یکسان با عینیت داشته و سنت نقد جمعی رویه دیگر سکه عینیت را تشکیل خواهد داد. بدین ترتیب دانش با ارزش به طور صددرصد آمیخته شده نقادان هم

۱. پیتر وینچ، ایده علم اجتماعی، ص ۱۲ - ۶۴ ترجمه زیر نظر سازمان سمت، انتشارات سمت، تهران ۱۳۷۲. این رأی مستفاد از فصل اول و دوم این کتاب است.

۲. سروش، عبدالکریم، درسهایی در فلسفه علم الاجتماع، ص ۳۳۴ - ۳۴۴.

نشر نی، تهران ۱۳۷۴.

۳. همان، ص ۲۳۰ و ۲۳۱.



با حفظ این امتزاج کامل و تعهد نسبت به آن کار خود را انجام خواهند داد.

### ایراد به نگاه مکتب انتقادی به عینیت

می‌توان گفت نظرگاه مکتب انتقادی در علوم اجتماعی نظیر مکتب کوهن و حتی فایریند در علوم طبیعی است و ایرادات وارد بر همان مکتب بر این هم وارد است. درست است که برپیشانی وقایع نوشته نشده که کدام شاهد (بر چه چیزی) هستند یا نیستند اما روش علمی‌ای که عالمان ملتزم به آن هستند آنان را ملزم می‌کند که در محدوده تجارب مشترکی که دارند و آموزشهای یکسانی که دیده‌اند به حوزه‌معینی از وقایع نظر داشته و شواهد را در همان حدود بیانند. به علاوه، همین خضوع در برابر روش معیارهای مشترکی برای انتقاد در اختیار دانشمندان گذاشته و وفاق در داوری خواهند داشت. ادامه سنت انتقاد به پیراستن نظریات از تأثیرات پیشداوریها و ارزشهای غیر مصرح عالمان کمک کرده در نهایت می‌توان عینیت را از نقطه مقابل آن شفافتر و روشنتر دریافت و بالاخره ملاحظات عملی عالمان - در کنار توجهات علمیشان - در علوم اجتماعی اهداف کلی و مشترک را مشخص کرده برای تشخیص وسائل نیل به این اهداف، تلاش همگانی صورت خواهد گرفت. بدین ترتیب می‌توان مدعی عینیت در علوم اجتماعی شد هر چند احراز آن به مراتب مشکل‌تر و پیچیده‌تر از علوم طبیعی خواهد بود.

### عینیت در دین

گفته شد که عینیت در علم مسبوق به این فرض است که ذهن واقعیت را بی‌کم و کاست دریافت کند و از آنجا که با تعهد به روش تجربی راهی برای احراز این دریافت وجود ندارد، لذا ادعای عینیت به معنی مطابقت نظریات و یافته‌ها با واقع قابل اثبات نخواهد بود. در عین حال عینیت به معنی امکان داوری همگانی و آزمون نظریات توسط

عرف اهل علم، نظریات و یافته‌های علمی را از محصولات خیال‌پردازی متمایز می‌سازد. وقتی این مطلب را همه دانشمندان پذیرفته باشند که حاصل کارشان بایستی قابل عرضه به همکارانشان بوده آنها مجاز بلکه موظف به بررسی و نقد آنها هستند آنچه پس از این نقادبها باقی می‌ماند به عنوان نظریه و یافته علمی (و نه لزوماً مطابق واقع) مقبول واقع شده واجد صفت عینیت می‌گردد، ولی با این همه خطر دیگری در کمین نظریات علمی قرار داشت و آن دخالت اوضاع و احوال ذهنی و روحی عرف اهل علم و تأثرات آنان از محیط اجتماعی و وابستگی‌هایشان به عوامل گوناگون در نظریه علمی بود. گفته شد که دانشمند مثل بقیه افراد، نمی‌تواند خود را از دست اینها رها سازد، ولی تصریح به ارزشها و ذهنیات مواضع را شفاف نموده و امکان داوری همگانی در باب آنها را فراهم می‌آورد.

حال بحث در این است که آیا در گزاره‌های دینی هم می‌توان مدعی عینیت شد؟ عینیت در این باب چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟ آیا هر سه معنای عینیت قابل بحث در این قسمت نیز هست یا نه؟

### نحوه و میزان عینیت در دین

به عنوان مقدمه بایستی یادآور شد که روش متعارف بدست آوردن اطلاعات منتظم، عقل، تجربه و شهود است (فعالاً روش شهودی محل نظر نیست). ابزار عقل استدلال و برهان قیاسی و ابزار تجربه مشاهده و آزمایش و بدست آوردن شواهد له یا علیه فرضیه است خصیصه مشترک این طرق این است که اختیاری و قابل تعلیم و تعلم همگانی است. هر کسی می‌تواند با پیمودن این مسیر واجد آن توانایی گردد که با روش عقلی و یا با روش تجربی اطلاعات منتظمی درباره یک پدیده بدست آورد. معتقدین به ادیان الهی مخصوصاً اسلام راه دیگری نیز برای دست‌یابی به اطلاعات و معارف دارند. بر اساس این راه، انسانی که شایستگیهای خاص دارد از طرف

خداوند متعال و به خواست او مورد خطاب (بی واسطه یا باواسطه) واقع شده و معارفی در اختیار او قرار می‌گیرد. آن انسان شایسته در ۱ - تلقی ۲ - حفظ و ۳ - ارائه این معارف مصون از هر گونه خطا و اشتباهی بوده آنها را بی‌کم و کاست به بشر عرضه می‌کند. این که چه کسی مورد خطاب قرار بگیرد و چگونگی انتقال معارف، به دست خداوند است. اعتقاد پیروان ادیان الهی این است که این معارف ۱ - از طرف خداوند است ۲ - ناظر به حقایق و واقعیتهاست و ۳ - بشر می‌تواند آنها را همانگونه که مراد و خواست خداوند و آن انسان شایسته بوده دریافت نماید. مفاد بند دوم این است که معارف دینی افسانه‌های مفیدی نیستند که برای تأمین غرض خاصی از طرف خداوند جعل شده باشند بلکه گزارش واقع هستند بر خلاف نظر کسانی که می‌گویند معارف دینی مثل مطالب کتاب کلیله و دمنه است که جعلی بوده، اما برای اهداف معینی بسیار مفیدند.<sup>۱</sup>

مفاد بند سوم آن است که بشر این توانایی را دارد که آن معارف را همانگونه که هستند دریابد. البته این به معنای آن نیست که تمام دریافته‌های بشر کاملاً مطابق با مفاد معارف دینی است بلکه از آن طرف، به این معنی است که یقیناً دریافت معارف توسط بشر به گونه‌ای است که در مواردی دریافته‌ها کاملاً منطبق و مطابق با آنچه مراد خداوند و انسان شایسته (پیامبر) بوده می‌باشد. به عبارت دیگر معارفی در دین وجود دارد که می‌توان درباره آنها گفت: «دریافت همه افراد بشر - کسانی که اهلیت دریافت را دارند - برابر است با عین مفاد واقعی آن معارف».<sup>۲</sup> بلکه در برخی موارد هم دریافت بشر از معارف ممکن است کاملاً منطبق با مفاد واقعی آن معارف نباشد، ولی در عین حال از منظر تمام دریافت‌کنندگان مادام که به اشتباه خود پی نبرده‌اند آنچه دریافت می‌کنند عین واقع همان معارف است.

پس می‌توان گفت که از نظر انطباق معارف دینی با واقعیتها و حقایق هستی تمام معارف دینی مطابق با حقایق

بوده احتمال خطا و بطلان در آنها وجود ندارد. از نظر انطباق دریافت بشر از معارف دینی با آنچه مراد جدی خداوند و پیامبر است در برخی موارد این انطباق وجود دارد و به هر حال افرادی که درصدد دریافت و استفاده از معارف برمی‌آیند به فرض دست‌یابی به مراد جدی متکلم دست به این کار می‌زنند، اما در برخی موارد ممکن است بعدها معلوم شود آنچه واقعاً مراد بوده دریافت نشده است. روشن است که به موازات پیشرفت در روشهای استنباط از متون ممکن است بعضی دریافته‌ها تصحیح گردند ولی به هر حال چون برخی از اصول این روشها ثابت و صحیحند لذا پاره‌ای از معارف حاصله نیز عین مراد جدی آورنده معارف خواهد بود. در نتیجه عینیت به معنی (الف) مطابقت معارف دینی که پیامبر آورده با حقایق هستی، کاملاً با روش وحیانی محقق است، ولی عینیت به معنی (ب) مطابقت دریافت بشر از معارف دینی با مفاد واقعی آنها در برخی موارد قابل اثبات نیست. عینیت به معنی داوری همگانی در بند الف امکان‌پذیر نیست، ولی در بند ب کاملاً ممکن و لازم است و از همین راه دریافته‌هایی که در آنها احتمال خطا هست مبین شده و ممکن است از شمار آنها کاسته شود. عینیت به معنی سوم در بند الف امکان‌پذیر نیست چون آن انسان شایسته ویژگیهایی دارد که مانع از دخالت هر گونه عناصر ذهنی و تأثرات محیطی در تلقی، حفظ و ارائه آن معارف گردد. ولی در بند ب همان تفصیلی که در مورد فراغ نظریه از ارزش و ایدئولوژی ذکر شد در اینجا هم قابل تسری است یعنی در اینجا هم عالم موظف است ارزشها و تعلقات

۱. البته ممکن است در محتوای کتاب دینی مثلاً قرآن کریم ضرب‌المثلهای آن زمان، بعضی مجازها و کنایه‌ها به کار رفته باشد، ولی این منافاتی ندارد با این که محتوای قرآن کریم اساساً گزارش امور واقع باشد.

۲. نمی‌توان گفت همانطور که شاهد بودن شاهد و میزان اعتباربخشی بدان در علوم از کانال ذهن عالم گذشته و متأثر از آن است. چگونگی فهم و دریافت از متن دینی هم متأثر از خصائص و حالات ذهن مستنبط می‌شود؛ زیرا در مقام اول طبیعت ساکت است، ولی متن دلالت‌گویا، همگانی و عینی دارد.

خود را به طور آگاهانه و عمدی در دریافتش دخالت ندهد، اما آندسته از مبادی و مبانی فکری و روانی و تأثرات از محیط که اجتناب‌ناپذیر است با شفافیت و تصریح بدانها امکان داوری همگانی درباره آنها وجود خواهد داشت.<sup>۱</sup> بدین ترتیب همان‌طور که در علم می‌توان مدعی عینیت‌شد در دین هم این ادعا کاملاً بجا خواهد بود.

### اشاره‌ای به امکان علم دینی و جایگاه عینیت در آن

گفته شد که به اعتقاد پیروان ادیان آسمانی با روش وحیانی نیز معارفی در اختیار بشر قرار می‌گیرد. اگر در بین معارف دینی مطالبی مرتبط با علوم یا علمی خاص یافت شود چه باید کرد؟<sup>۲</sup> شاید بتوان این مطالب را حداقل به دو دسته تقسیم کرد: ۱. مطالبی که به ظاهر متعارض با معرفت‌های علمی هستند؛ ۲. مطالبی که مرتبط با نظریات علمی بوده با آنها متعارض نیستند و می‌توانند با آنها در یکجا قرار گیرند. این نوشته به مطالب دسته دوم کار دارد. معارف دینی غیرمتعارض با معارف علمی دست کم به شش نحو می‌توانند با یکدیگر ارتباط داشته باشند:

۱. چون در علوم انسانی پدیده‌هایی مثل فکر کردن، خواستن، اراده کردن، تصمیم گرفتن، عواطف خاصی را ابراز یا کنترل کردن و رفتار یا رفتارهای معینی را ابراز کردن مورد مطالعه قرار می‌گیرد. ممکن است معارف دینی پرده از متغیرهای خاصی که تأثیرگذار در این پدیده‌هاست برداشته و ارتباط آن متغیرها و این پدیده‌ها را معرفی کند.

۲. در علمی که پیامدهای یک پدیده مورد مطالعه قرار گرفته و بررسی و احصاء می‌شوند ممکن است معارف دینی برخی از این پیامدها را که برای افراد بشر مغفول واقع می‌شوند معرفی نماید یا اهمیت آنها را گوشزد کند. البته این نیز ممکن است که پیامدهای مورد اشاره با روش

حسی و تجربی قابل تحقیق نباشند.

۳. بعضی از معارف دینی ممکن است مسأله یا مسائلی را برای یک رشته‌ای علمی مطرح کرده و درباره آنها نظری بدهد که رابطه موضوع و محمول آن برای دانشمندان آن علم با روشهای متعارف کاملاً قابل بررسی، استدلال و آزمون باشد.

۴. ممکن است معارف دینی به برخی پدیده‌ها و رفتارهای مورد مطالعه علمی - با توجه به انگیزه و هدف در آن رفتار یا پدیده - عنوان خاصی داده و پیامدهایی برای همان پدیده و رفتار که عنوان خاصی پیدا کرده است معرفی کند که ارتباط پدیده دارای عنوان جدید با پیامدهای معرفی شده‌اش قابل بررسی به روش متعارف علمی نباشد.

۵. ممکن است در برخی مسائل یک علم بر طبق تبیین رایج پیامدهای معینی برای پدیده‌ای مشهور و مقبول باشند لکن معارف دینی در مواردی برای همان پدیده‌ها آن پیامدها را معرفی نکنند.

۶. ممکن است معارف دینی خصائصی را برای پدیده‌هایی ذکر کنند که با روشهای متعارف علمی قابل تأیید یا تکذیب نباشد.

علاوه بر موارد یاد شده به طور کلی معارف دینی سه نقطه نظر مهم را در مورد مطالعه هستی به انسان گوشزد

۱. روشن است که لازمه این سخن پذیرش قبض و بسط در معارف دینی نخواهد بود.

۲. ممکن است کسی قائل باشد که در معارف دینی مطالب مرتبط با موضوعات علوم نیست و یا اگر چنین مطالبی وجود داشته باشد مراد جدی متکلم گزارش واقعی آنها نبوده بلکه می‌خواسته اشاره‌ای به اطلاعات علمی روزگار نزول وحی داشته باشد نه آنکه آنها را تأیید نماید. فرض ما این است که بین معارف دینی مطالب مرتبط با موضوعات علوم وجود دارد و آن مطالب مراد جدی متکلم است.

می‌کنند:

- ۱) معرفی پیامدهای ابدی و ضروری برای افعال و نیات موقتی و زودگذر انسانها
- ۲) توسعه نگرش انسان به هستی و این که موجودات فراحسی و فراعقلی هم در جهان وجود داشته و بی‌تأثیر نیستند.
- ۳) تمامی هستی جلوه‌ای از وجود خداوند متعال و قائم و عین ربط به اوست.

با توجه به موارد یاد شده که شواهدی برای آنها از قرآن کریم ذکر خواهد شد می‌توان گفت مراد از علم دینی این نیست که دین مجموعه‌ی منتظم منسجم و هدفمندی در مورد یک موضوع علمی در کنار سایر علوم معرفی کند بلکه علم دینی همان علم بشری<sup>۱</sup> است با لحاظ موارد یاد شده که رویهمرفته سه تغییر در علم بشری ایجاد می‌کند، یعنی علم بشری هرگاه با این سه ویژگی لحاظ شود همان علم دینی خواهد بود:

- ۱) نگرش خاص به موضوع علمی و این که وجود مسائل و احکام این موضوع علمی قائم به وجود خداوند بوده سیر و هدفی به سوی خداوند دارد و تسبیح‌گو و ساجد خداوند است.
- ۲) افزودنیهای خاص به متغیرهای مؤثر در پدیده و پیامدهای ناشی از آن به گونه‌ای که استقصاء کاملی نسبت به عوامل پیشینی و لوازم پسینی مؤثر و متأثر در پدیده انجام شود که ممکن است در تحقیق بشر بدون توجه به معارف دینی مغفول شده باشد و یا اصلاً قابل ادراک و استحصال نباشد.
- ۳) طرح مسائل خاص در موضوعات علمی که گاه این مسأله قابل بررسی با روش خاص همان علم هست و گاه این قابلیت را ندارد.

حال می‌توان گفت علم دینی در مقایسه با علم عادی از نظر مقیاس عینیت چه جایگاهی دارد. مهمترین امتیاز علم دینی از نظر عینیت مطابقت بیشتر آن با واقع است، یعنی در مورد نگرش و افزودنیهای دینی

می‌توان با قاطعیت ادعا کرد آنچه معرفی می‌شود کاملاً منطبق با واقع است و وقتی در کنار معلومات بشری قرار گیرد - با اینکه احراز مطابقت با واقع به شیوه‌های متعارف در مورد این بخش مقدور نیست - رویهمرفته میزان انطباق آن با واقعیت بیشتر خواهد گشت.

از نظر عینیت به معنی امکان داوری همگانی می‌توان گفت که: آن دسته از افزودنیها در علم دینی که فراحسی و فراعقلی است روشن است که به طور مستقیم امکان داوری همگانی در مورد آنها وجود ندارد. بله، اگر کسی فرآیند گرویدن به یک دینی را مورد مطالعه قرار داده و آن را قابل دفاع عقلانی بداند و یا لاقلاً آن را غیر عقلانی نداند و یا روی حق‌گروی به طور شهودی دینی را حق تشخیص دهد، با قبول حقانیت یک دین، به طور غیرمستقیم، پذیرش این دسته از معارف نیز از بوته‌ی داوری او خواهد گذشت.

در باب عینیت به معنی فراخ از ارزش و ایدئولوژی همان‌طوری که یادآوری شد در موارد تأثیر آگاهانه و قابل اجتناب در علم دینی نیز بایستی این الزام روش‌شناسانه مراعات گردد و در موارد تأثیر ناآگاهانه و غیر قابل اجتناب اعلام مواضع می‌تواند آن را از شفافیت برخوردار نماید.

خلاصه آنکه، علم دینی به لحاظ امکان بیشتر مطابقت با واقع - رویهمرفته - خصیصه عینیت را بیشتر واجد است. روشن است که این، به معنای انکار علوم عادی نبوده برای اغراض بشری - مخصوصاً افرادی که وقوف به اعتبار و ارزش دین ندارند - علم عادی هم اهمیت خود را خواهد داشت. بله، برای کسانی که به سعادت ابدی می‌اندیشند و به آن بیشترین بها را می‌دهند

۱. مقصود این نیست که معلومات علمی ولو نادرست باشند به محض لحاظ نقطه نظرات یاد شده پسوند دینی یافته و مصون از خطا شوند بلکه روند فعالیت‌های علمی در غیرمواردی که با دین تعارض پیدا کند تا موقعی که با اهداف و مقررات دینی ناسازگار نباشد و نقطه نظرات یاد شده را ملحوظ دارد با همین مناسبات اندک هم می‌تواند واجد پسوند دینی گردد.

و برای کسانی که آرامش و طمأنینه درونی را بالاترین هدف از زندگی در این جهان می‌دانند و در ارتباطات با دیگران خیرخواهی و شفقت برای آنان و اصطلاح امور اجتماعی و ارتقاء سطح علمی و عملی و فرهنگی‌شان را بالاترین آرزوی خود قرار داده‌اند تلاش برای علم دینی و وظیفه‌ای والا خواهد بود.

پیش از ذکر موارد و مصادیق افزودنیهای دینی به علوم عادی بایستی یادآور شد که اگر معیار تمیز گزاره‌های علمی از غیرعلمی ابطال‌پذیری به معنای متعارف باشد. معارف دینی، از نظر معتقدان بدان، علمی نیستند؛ یعنی امکان ابطال بالقوه آنان هم نیست. بلکه اگر معیار تمیز، امکان داوری همگانی<sup>۱</sup> باشد در برخی از معارف دینی امکان داوری همگانی هست، ولی پیرو یک دین همیشه در تعارض شواهد با نظریات راسخ دینی احتمال اشتباه را در فهم یا آزمون و بررسی عالمان خواهد داد و ساحت معارف راسخ دینی را از هرگونه خطا و اشتباهی مبرا خواهد دانست، لذا علمی بودن این معارف به آن است که با فرض قبول فرآیند گرایش به دین و عقلانی دانستن آن، تمام معارف آن قابل پذیرفتن خواهد بود (برای کسی که معتقد به آن دین نیست).

این نکته را هم می‌توان افزود که: اگر در موردی گزاره دینی مرتبط با علم، به صورت قضیه شرطیه<sup>۲</sup> تنسیق یابد با تحقق مقدم آن قضیه شرطیه می‌توان گفت تالی آن به وقوع خواهد پیوست (بالحاظ کردن فقد موانع) و اگر تالی مرفوع باشد می‌توان گفت مقدم نیز واقع نشده است و از این طریق پیش‌بینی‌پذیری را که یکی از معیارهای علمیت برای گزاره‌های علمی است در مورد این دسته از معارف دینی نیز پیاده نمود. پس اگر معیار علمی بودن پیش‌بینی‌پذیری باشد معارف دینی مرتبط با علوم اگر به صورت قضیه شرطیه تنسیق شوند به‌طور بالقوه واجد این معیار خواهند بود.<sup>۳</sup> و اگر معیار ابطال‌پذیری باشد - ولو ابطال‌پذیری بالقوه - چنین معیاری در مورد معارف دینی قابل تفوه خواهد بود.

### نمونه‌هایی از معارف دینی مرتبط با علوم

حال نوبت آن است که برای هر کدام از موارد یاد شده دخالت دین در علم مثالها و مواردی ذکر شود. یادآور می‌شود که این مثالها در یک بررسی اجمالی و نه دقیق و تفصیلی - گردآوری شده در تعیین مراد به تفاسیر مراجعه نشده در مصداق بودن هر کدام برای بند مورد نظر طبق تشخیص فردی و قابل نقد عمل شده است.

در آوردن مثالها ترتیب ذکر بندهای ص ۶۸ مراعات شده و برای هر کدام مواردی آورده شده که عبارتند از: □ (۱) مواردی از بند یک: الف - خوب یا بد دیدن، کم یا زیاد دیدن برخی از امور و وسوسه شدن درباره پاره‌ای از کارها و پدیده‌ها به عوامل متعددی بستگی دارد. خیلی از این عوامل به کمک تجربه و عقل قابل احصاء هستند، اما به دو مورد از آنها ممکن است انسان توجه نداشته باشد که قرآن کریم متذکر شده است: ۱ - این که خداوند متعال اموری را برای انسان دوست‌داشتنی و محبوب نشان دهد تا انسان تمایل به آنها پیدا کند و اموری را ناپسند و زشت جلوه دهد که انسان از آنها رویگردان شود؛ یعنی در محدوده عوامل تأثیرگذار بر تصمیمات و احساسات و

۱. مراد از داوری همگانی صرفاً داوری از روی شواهد و مشاهدات (داوری تجربی) نیست گرچه در علوم تجربی امکان داوری مستلزم امکان آزمون تجربی و یافتن شواهد است، ولی در علوم مثل ریاضیات امکان داوری همگانی وجود دارد، لذا امکان داوری همگانی از خصایص معارف علمی به معنای عام می‌باشد.

۲. مراد آنست که نوعی استلزام واقعی بین دو پدیده - مستفاد از معارف دینی - وجود داشته و به شکل قضیه شرطیه تنسیق یابد نه آنکه صرفاً قضیه‌ای شرطیه داشته باشیم.

۳. ممکن است در تعیین وقوع یا عدم وقوع مقدم یا تالی در معارف دینی مواجه با مشکل شویم از این جهت که مفاهیم موجود در مقدم و تالی مفاهیمی غیر محسوس باشند، ولی این مسأله در مورد مفاهیم نظری علوم (ترمهای تئوریک) نیز وجود دارد و همان‌طور که وجود این معضل در آنجا ضروری به علمی بودن آن گزاره‌ها ندارد در گزاره‌های دینی هم آن معضل مشکلی برای اصل وجود معیار پیش‌بینی‌پذیری ایجاد نخواهد کرد.

رفتارها بایستی به این عوامل هم توجه نمود:

- سورة حجرات آية ۷: واعلموا ان فيكم رسول الله لو يطعكم في كثير من الامر لعنتم ولكن الله حبيب اليكم الايمان و زينه في قلوبكم و كره اليكم الكفر و الفسوق و العصيان، اگر چه این آیه شریفه مربوط به مسلمانان صدر اسلام است که در خدمت پیامبر بودند، ولی شاید بتوان این خصوصیت را الغاء کرده گفت: خداوند بعضی از حالات را برای انسان محبوب جلوه می‌دهد و برخی امور را ناپسند، لذا این کار خداوند در تصمیمات و رفتار و روحیات انسانها مؤثر است و از همین قبیل است کم یا زیاد جلوه دادن برخی از واقعیتها توسط خداوند برای پیامبر: انفال ۴۳ و ۴۴ و اذیریکهم الله فی منامک قليلا و لو اریکهم کثیرا لفشلتم ... و اذیریکمهم اذا لتقیمت فی اعینکم قليلاً و یقللکم فی اعینهم.

- سورة بقره آیه ۲۶۸: الشیطان یعدکم الفقر و یأمرکم بالفحشاء / آل عمران ۱۵۵ ان الذین تولوا منکم یوم النقی الجمعان انما استزلهم الشیطان ببعض ما کسبوا و ۱۷۵ همان سوره: انما ذلکم الشیطان یخوف اولیاءه / انعام ۱۲۱: ان الشیاطین لیوحون الی اولیائهم لیجادلواکم. یوسف ۴۲ فانسبه الشیطان ذکر ربه فلیث فی السجن بضع سنین. حجر ۳۹ قال رب بما اغویتنی لاریزن لهم فی الارض طه ۱۲۰ فوسوس الیه الشیطان

۲۷۵ بقره الذین یأکلون الربوا لا یقومون الا کما یقوم الذی یتخبطه الشیطان من المس. اعراف ۲۷: انه یریکم هو و قبیله من حیث لا ترونهم

از نظر قرآن کریم یکی از موجوداتی که خدا آفریده است و به امر او تاقیامت مشغول فعالیت می‌باشد شیطان یا ابلیس است. اگر چه به نص قرآن کریم [حجر ۴۲ ان عبادی لیس لک علیهم سلطان الا من اتبعک من الغاوین] این موجود تسلط بر بندگان خدا ندارد مگر این که خودشان کوتاه بیایند تا شیطان غلبه کند با این همه و سوسه کردن، وعده دادن، امر کردن، لغزاندن، فراموشاندن، پیام پنهانی دادن و تزئین و جلوه دادن کارهای ناروا به گونه‌ای

که مورد رغبت انسان قرار گیرد و فریب دادن انسان از کارهای اوست. گویا از این راهها می‌خواهد کاری کند که انسان کوتاه بیاید تا راه برای تسلط او هموار شود در نتیجه قبل از انجام کار یا در اثناء آن یا بعد از آن ممکن است دست به اقدامات یاد شده بزند و در تصمیم‌گیریها و رفتارهای انسان مداخله نماید و در هر حال یکی از عواملی که می‌تواند در فعالیتهای انسان تأثیر بگذارد شیطان است.

- پیروزی یا شکست در جنگ ممکن است به عوامل گوناگونی بستگی داشته باشد که در علوم نظامی احیاناً مورد بررسی قرار گیرد در قرآن کریم به عوامل متعددی اشاره شده است که یکی از آنها ممکن است مغفول واقع شود و آن عبارت است از امدادهای غیبی: انفال ۹: اذ تستغیثون ربکم فاستجاب لکم انی ممدکم بالف من الملائکه مردفین. توبه ۴۰: وایده بجنود لم تروها.

- اختلاف و جدایی زن و شوهر به عوامل متعددی بستگی دارد که قابل بررسی و مطالعه است. گاهی بعضی از موجودات معلوماتی داشته‌اند که با آنها با بین زن و شوهر جدایی می‌انداخته‌اند. امکان اینکه چنین متغیرهایی در پدیده محسوس جدایی بین زن و شوهر مؤثر باشد از نظر قرآن کریم منتفی نبوده است. ۱۰۲ بقره: ... فیتعلمون منهما ما یفرقون به بین المرء و زوجته.<sup>۱</sup>

□ ۲) مواردی از بند دو: زیر پا گذاشتن قانون الهی عواقبی دارد که برخی از آنها با مطالعات علمی اجتماعی قابل بررسی و احصاء هستند، اما برخی از پیامدها در قرآن معرفی شده که معلوم نیست با روشهای متعارف قابل اکتشاف باشند:

- سورة بقره ۶۵: ولقد علمتم الذین اعتدوا منکم فی السبت فقلنا لهم کونوا قردة خاسئین. این که یک عده‌ای تبدیل به بوزینه‌های طرد شده گردند از پیامدهای زیر پا

۱. اطلاعات این موجودات از دو فرشته هاروت و ماروت در بابل بوده و به تصریح قرآن کریم این موجودات بدون فرمان خدا نمی‌توانستند به وسیله آن به هیچکس آسیبی برسانند.

گذاشتن قانون الهی معرفی شده است.

- سوره بقره ۸۱: بلی من کسب سیئة واحاطت به خطیته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون. اگر کارهای نادرست به حدی باشد که آثارشان تمام وجود انسان را فرا بگیرد شخص دچار عذاب ابدی خواهد شد.

- بقره ۲۴۵: من ذاالذی یقرض الله قرضاً حسناً فیضاعفه له اضعافاً کثیرة: قرض الحسنه و تأثیرات آن در پدیده‌های اقتصادی مثل سرمایه‌گذاری، توزیع درآمد ملی، اشتغال با روشهای متعارف قابل مطالعه است، اما این اثر آن که فواید چندین برابر برای قرض دهنده داشته باشد ممکن است چندان مورد توجه واقع نشود.

- نساء ۱۰: ان الذین یأکلون اموال الیتامی ظلماً انما یأکلون فی بطونهم ناراً: تصرف ناروا در اموال یتیمان در حقیقت خوردن آتش است این واقعیت در جهان دیگر آشکار می‌گردد.

- انفال ۲۵: واتقوا فتنه لا تصیبون الذین ظلموا منکم خاصة: ممکن است برخی بحرانهای اجتماعی پیامدهای بسیار فراگیر داشته باشد (این مسأله با روشهای متفاوت علمی هم قابل مطالعه است)

- این که چوبدستی افکنده شده به صورت موجود زنده‌ای در بیاید. فالقیها فاذا هی حیه تسعی ۲۰ طه.

- طه ۲۲: دست در بغل کردن و سفید و بی عیب بیرون آوردن. واضمم یوک الی جناحک تخرج بیضاء من غیر سوء.

- قصص ۷۶ - ۸۲: ان قارون کان من قوم موسی فبغی علیهم و آتیناه من الکنوز... قال انما اوتیته علی علم عندی... فخرج علی قومہ فی زینتہ... فحسبنا به و بداره الارض... و یکأن الله یبسط الرزق لمن یشاء من عباده و یقدر لولا ان من الله علینا لخرسف بنا و یکأنه لا یفلح الکافرون: تمام عوامل منفی موجود در قارون به لحاظ مطالعه علمی متعارف سبب حدس به چنین عاقبتی برای او نمی‌شود، ولی بالاخره این پیامد مرتبط با همان عوامل منفی معرفی شده است.

- سبأ ۱۵ و ۱۶: لقد کان لسبأ فی مسکنهم آیه...

فاعرضوا فارسلنا علیهم سبیل العرم...

به خاطر روی گردانی مردم سبا سبیل ویرانگر بر آنها فرستاده شده. البته ممکن است عوامل دیگری هم دخالت داشته باشد که مورد مطالعه علمی قرار گیرد لکن توجه دادن به این عامل هم مهم است. و من اعرض عن ذکری فان له معیشتة ضنکاً: طه ۱۲۴

□ ۳) مواردی از بند سه: از این قبیل است: اجراء مالیات زکات (با شرایطش) سبب رفع فقر می‌شود. صلۀ رحم سبب طول عمر می‌گردد. نماز باران سبب باریدن آن می‌گردد. صدقه سبب رفع بلا می‌گردد. امرئہ قریشیه بعد از ۶۰ سال و غیرقریشیه بعد از ۵۰ سال یائسه می‌گردد. کمک ملائکه یکی از عوامل پیروزی در جهاد می‌باشد. دعا و توسل باعث شفاء بیمار می‌گردد. هر چه تلاش کنید نمی‌توانید بین زنان به عدالت رفتار کنید. می‌توان خواب را به گونه‌ای تعبیر کرد که منطبق با واقعیت باشد. پیراهن کسی ممکن است باعث بینایی یک اعمی بشود. بیشتر مردم علی‌رغم تلاشهای پیامبر مؤمن نمی‌شوند. این که یونس علیه‌السلام از مسیحین بود این امر باعث آزادی او از شکم حوت گردد. روی گردانی از نعمت الهی سبب آمدن سیل ویرانگر می‌شود.<sup>۱</sup>

□ ۴) مواردی از بند چهار: دادن قرض الحسنه باعث فواید مضاعف می‌شود. قرض دادن کاری است که غیر پیروان ادیان هم ممکن است انجام دهند اما به عنوان قرض الحسنه و بدون گرفتن مازاد و با نیت خالص سبب فواید فراوانی خواهد شد. کسانی که اموال یتامی را به صورت ناروا تصرف می‌کنند آتش می‌خورند.

اگر مردم ایمان داشته باشند و متقی باشند برکاتی از

۱. برخی از این موارد از متون احادیث شریف استفاده می‌شود و بعضی از آنها مضمون آیات قرآن کریم می‌باشند که در بندهای قبلی بیان شدند.

آسمان و زمین بر آنان می‌گشاییم. ناقه‌ای از طرف خداوند به عنوان معجزه برای قوم صالح ایجاد می‌شود، ولی آن را از بین می‌برند و دچار عذاب می‌گردند. یاد خداوند مایه آرامش دلها است. بی‌اعتنایی به نعمتها به عنوان اعراض از آنها سبب هلاکت می‌گردد.

استفاده از خاک زیر پای فرشته سبب ایجاد صدای گوساله در مجسمه آن می‌گردد. در دست گرفتن استخوان پیامبر هنگام دعا سبب نزول باران می‌گردد.<sup>۱</sup>

□ ۵) مواردی از بند ۵: به دنیا آمدن بدون داشتن پدر. صحبت کردن نوزاد ساعتی بعد از تولد. از گل پرنده ساختن و تبدیل آن به پرنده زنده با دمیدن (به اذن خداوند). زنده شدن مرده. بیماری‌های لاعلاج را شفا دادن، اتصال قطعات جدا شده پرندهگان، زنده شدن پیامبری بعد از ۱۰۰ سال. تغییر نکردن خوردنی و نوشیدنی همراه وی از بین رفتن پوست و گوشت حیوان همراه او و اتصال دوباره استخوانهایش و پوشانیده شدنشان با گوشت. زدن عصا به سنگ و ۱۲ چشمه آب از آن جوشیدن. تأیید پیامبر الهی (حضرت عیسی) با روح القدس، قرار گرفتن غذا از جانب خداوند نزد مریم و مشاهده آن توسط زکریا

نزول عذابها بر اقوام پیشین به خاطر نافرمانیهایشان<sup>۲</sup>

□ ۶) مواردی از بند شش: فلما تجلی ربه للجبل جعله دكا. ۱۴۳ اعراف. پیراهن باعث بینایی شخصی شود. یوسف ۹۳ - آنچه در آسمان و زمین است تسبیح خدا می‌گویند حشر ۱ - صف ۱ - تغابن ۱ - اسراء ۴۴ حجات ۱۲ غیبت کردن خوردن گوشت برادر مرده است.

اگر جن و انس جمع شوند نمی‌توانند مثل قرآن را بیاورند، ۸۸ اسراء.

استفاده از خاک پای فرشته سبب ایجاد صوت در مجسمه گوساله می‌شود، طه ۹۶ و ۸۸.

انسان به اذن خدا می‌تواند از قدرت و نیروی باد

استفاده کرده و بادها در اختیار او باشند، ۸۱ انبیاء. آنچه در آسمان و زمین است به خداوند متعال سجده می‌کنند، حج ۱۸.

عفریتی از جن و کسی که از علم کتاب می‌داند کارهای خارق‌العاده می‌کنند، ۳۹ و ۴۰ نمل.

انسان خاصی با هدهد و مورچگان صحبت می‌کند، نمل ۱۸ - ۲۲.

همان‌طور که ملاحظه می‌شود ممکن است درباره برخی موضوعات و مسائل یاد شده تا به حال علوم وارد مطالعه نشده باشند، ولی به هر حال به عنوان یک واقعیت جای بررسی دارد، لذا مراد از علوم، فقط علوم رایج نیستند. بلکه شامل مطالبی که با روشهای متعارف درباره موضوعاتی که در بالا اشاره شد به تحقیق پرداخته شود به دست آیند نیز می‌شود. به هر حال، در این گونه موارد عینیت به معنی مطابقت با واقع برای پیروان دین امر مسلمی است و برای کسانی که پیرو دین نیستند مهمترین راه بررسی چگونگی گرویدن به آن دین است که آیا با ادله عقل‌پسند همراه است یا نه؟ و اگر با چنین ادله‌ای همراه بود با پذیرش مبانی نتایج منطقی حاصل از آن را می‌توان به راحتی پذیرفت و در این که آیا چنین لوازمی مستفاد از متن دینی است یا نه وارد داوری شد.

۱. این موارد هم از آیات و روایات استخراج شده‌اند.

۲. این موارد از آیات قرآن کریم استخراج شده‌اند.