

## علیه رویکرد جزیره‌ای به علوم

علیرضا منصورى

### چکیده

نگرشی به علم وجود دارد که بر اساس آن، علوم انسانی و علوم طبیعی دو ساحت کاملاً متفاوت هستند و قواعدی جداگانه دارند و به همین دلیل نباید در حیطه‌های یکدیگر دخالت کنند. این اندیشه که کم‌وبیش درباره‌ی دیگر حوزه‌ها و تقسیم‌بندی‌های معرفتی، مثل علم و الهیات نیز طرفدارانی دارد و تا اندازه‌ی فراوانی به آموزه‌های ویتگنشتاین متکی است، در نهایت به جزیره‌ای شدن علوم می‌انجامد. در این مقاله استدلال می‌کنیم که چرا این اندیشه درست نیست و پیامدهایی منفی برای رشد علوم دارد.

**واژگان کلیدی:** عقلانیت نقاد، ویتگنشتاین، موجه‌سازی، نقد، تخصص‌گرایی، پیشرفت علم

استادیار و عضو هیئت علمی گروه فلسفه علم و تکنولوژی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
a\_mansourius@yahoo.com



## مقدمه

تمایلات تجزیه‌طلبانه و اعلام خودمختاری، تنها به جغرافیای سیاسی و دولت‌ها منحصر نیست؛ این تمایلات در حیطه‌های علمی کمتر از امور سیاسی نیست و البته حتی در حوزه‌های علمی هم دارای رگه‌های سیاسی است. به این سخنان توجه کنید: بخش علوم انسانی در وزارت علوم باید از بخش علوم طبیعی و مهندسی جدا شود؛ زیرا این دو ساحت قواعد متفاوتی دارند. علم و دین، دو عرصه جدا هستند که هرکدام زبان و معیارهای خود را دارند و علی‌الاصول ربطی به هم ندارند. فیزیک و فلسفه دو ساحت مختلف‌اند که قواعد خاص خود را دارند و نباید در حوزه‌های یکدیگر دخالت کنند. به‌ویژه برای تفکیک و جدایی علوم انسانی و اجتماعی از علوم طبیعی، کاربردی و تکنولوژی، توسل به این‌گونه استدلال‌ها را فراوان می‌شنویم یا می‌خوانیم. بسیاری تصور می‌کنند اگر علوم انسانی را از شر علوم طبیعی و کاربردی مصون نگه دارند، فضای بهتری برای رشد علوم انسانی پدید می‌آید. این نگرش یا این شیوه از استدلال تا چه اندازه درست است؟

در این مقاله به این موضوع می‌پردازیم که زیربنای فلسفی این نوع نگرش که در ظاهر تکثرگرایانه و دموکراتیک به نظر می‌رسد یا با انگیزه حمایت از علوم انسانی بیان می‌شود، به‌گونه‌ای موجه‌گرایی متکی است که زمینه‌های گفت‌وگو و نقد را از بین می‌برد و در نهایت، هم به پیشرفت علوم و هم آزادی‌های فکری لطمه می‌زند.

## وحدت و کثرت علوم

اگر نگوئیم دلیل اصلی، دست‌کم یکی از دلایل اصلی درپیش‌گرفتن چنین رویکردی در تاریخ اندیشه و تفکر، تقابل دو نوع علم‌ورزی است: یکی رویکرد علم‌گرا و پوزیتیویستی

و دیگری رویکرد به اصطلاح انسانی به علم. سخن از بحران علم و فلسفه و فرهنگ در غرب و ریشه‌یابی این بحران در نگرش اصالت حسی و طبیعت‌گرایانه به علم، سبب شد برخی از اندیشمندان در فکر انسانی کردن علم و اعاده حثیت از علوم انسانی و قرار دادن آن در جایگاه والای گذشته باشند تا کل دانش بشری به صورتی وحدت‌یافته در سایه این علوم انسانی و روحی و معنوی قرار گیرد؛<sup>۱</sup> همان پروژه‌ای که گاه با عنوان «پروژه وحدت‌بخشی» از آن یاد می‌کنند.<sup>۲</sup>

به یک معنا پوزیتیویست‌ها نیز پروژه وحدت‌بخشی را دنبال می‌کردند. تفاوت اصلی آنان با هوسرل در این بود که آنها مقام سروری را برای علوم طبیعی می‌خواستند، نه علوم انسانی؛ یعنی می‌خواستند علوم تجربی و مشاهدات تجربی، اساس و سرچشمه کل معرفت قرار گیرد و در این میان، منطق نیز ابزاری مناسب برای انتقال اعتبار از گزاره‌های مشاهدتی به دیگر گزاره‌های علمی بود. این ایده به‌ویژه در مانیفست و در عناوین کتاب‌های منتشر شده و کنفرانس‌های حلقه وین بازتاب یافته بود: کنگره‌های بین‌المللی وحدت علم، دانشنامه بین‌المللی علم وحدت‌یافته و تک‌نگاری‌هایی با عنوان «مبانی وحدت علم»<sup>۳</sup> (Uebel, 2011, p2). اما مسئله استقرای هیوم نشان داد قضیه به این سادگی هم نیست. بر اساس انتقاد او، رابطه شواهد تجربی با قوانین علمی به صورت منطقی و ضروری نیست. این معضل برخی را به این سمت کشاند که برای معرفت علمی، منطق و قواعد دیگری کاملاً متفاوت با قواعد و منطق استنتاج قیاسی در نظر بگیرند و آن را «منطق استقرایی» بنامند.<sup>۴</sup>

۱. ترجیح می‌دهم به جای واژه «بحران» که هوسرل به کار می‌برد، از تعبیر «مسائل» برای اشاره به مشکلاتی استفاده کنم که درباره تفسیر نادرست از علم و فعالیت علمی وجود دارد. به‌علاوه، هرچند هوسرل به طبیعت‌گرایی و اصالت حس به‌عنوان منشأ این مشکلات پرداخت، موجه‌گرایی و ذات‌گرایی را باید دو رویکرد یا روش نادرست دیگر در این زمینه دانست که مورد توجه انتقادی او قرار نگرفت و حتی رویکرد پدیدارشناسانه خودش گرفتار آن بود؛ این مهم بعداً در دستور کار پوپر و شاگردانش قرار گرفت.

۲. در این زمینه نک: هوسرل، ۱۳۷۸، ص ۹۶-۹۷.

۳. یک نمونه خوب مقاله‌ای - یا بهتر است بگوییم شبه‌بیانیه‌ای - بود که در سال ۱۹۲۹ میلادی به امضای اعضای اصلی حلقه وین، یعنی کارنپ و هانس هان و نیورات با عنوان «تلقی علمی از جهان: حلقه وین» نوشته شد و به شلیک تقدیم شده بود: (Hahn, Neurath, Carnap, 1929).

۴. تلاش برای معرفی چنین منطقی را مثلاً در آرای رایشنباخ می‌توان دید. برای معرفی و نقد این استراتژی نک: (Popper, 1968, p28-30).

همین استراتژی را در کار ویتگنشتاین نیز می‌توان تشخیص داد. پیش از او این اندیشه رایج شده بود که در علم با منطقی جز منطق استنتاج قیاسی سروکار داریم و این دو حوزه را نمی‌توان با هم جمع کرد و وحدت بخشید و کار فیلسوف این است که استانداردها و اصول استدلال قیاسی و استقرایی را روشن کند و به آنها وضوح بخشد. باین حال، پوزیتیویست‌ها به‌رغم استراتژی‌ای که علیه وحدت‌بخشی ارائه شد - یعنی شکاف بین استدلال قیاسی و استقرایی - همچنان پروژه وحدت‌بخشی علوم را در ظل این آموزه دنبال کردند که کار دانشمند، یا باید قیاسی باشد یا استقرایی و یا هر دو.

هرچند پروژه وحدت‌بخشی کاملاً رها نشد، برخی دیگر با اینکه در دغدغه فقدان محتوای انسانی مشترک بودند، به هر دلیل به این نتیجه رسیدند که این هدف، دست‌نیافتنی است و از این رو، راه دیگری برای خلاصی از این به‌اصطلاح بحران در پیش گرفتند. این تلاش در قالب حکم به جدایی حوزه‌ها و حیطه‌های معرفتی بود. علوم انسانی و علوم طبیعی و تکنولوژی و فلسفه هر یک قواعد بازی متفاوتی دارد و «... با اصطلاح «بازی زبانی» قصد برجسته ساختن این واقعیت را داریم که سخن گفتن به زبان بخشی از یک فعالیت یا بخشی از یک صورت زندگی است» (ویتگنشتاین، ۱۳۸۷، بند ۲۳) و این صورت‌های زندگی با هم تفاوت دارند و از هم جدا هستند؛ هر یک از اینها چارچوبی را می‌سازد که احکام و قواعدش تنها در همان چارچوب معتبر است. پس کنشگران نباید با قواعد چارچوب مختار خود وارد بازی چارچوب دیگری شوند؛ زیرا قواعد هر بازی با بازی دیگر تفاوت دارد.

در واقع ویتگنشتاین پایه‌گذار این اندیشه شد و شکاف یادشده را تعمیم داد. می‌توان اندیشه او را به این شکل بازسازی کرد که: اصلاً چرا فقط از قواعد منطقی برای علم سخن بگوییم؟ هر فعالیتی قواعد خودش را دارد و اگر منطق نتواند درباره علم قضاوت کند، چرا منطق و علم بتواند درباره دیگر حوزه‌ها و فعالیت‌ها و اشکال زیست قضاوت نماید؟ آنها هم قواعد و زبان خود را دارند و «... زبانی را تصور کردن، به‌معنای تصور کردن صورتی از زندگی است!» (همان، بند ۱۹). بدین ترتیب، ایده ارائه تبیینی واحد از دانش یا معرفت، به‌طور کلی کنار گذاشته می‌شد؛ حوزه‌ها و سبک‌ها و صورت‌های دیگری از زندگی هست - مثل تاریخ و دین و سیاست و حقوق و... - که نه استقرایی است و نه قیاسی. به نظر ویتگنشتاین هر حوزه‌ای قواعد و استانداردهای خودش را دارد

که به صورت مبنایی پذیرفته شده‌اند، نه اینکه توجیهی مستقل از به‌کارگیری آنها وجود داشته باشد؛ اینها استانداردهای یک نوع فعالیت هستند و به استانداردهای دیگر هم قابل تحویل نیستند. به همین دلیل وظیفه فیلسوف، روشن کردن و به‌دست آوردن همین استانداردهاست، نه قضاوت و دفاع از آنها. به تعبیر خود او، هدف فلسفه «... نشان دادن راه خروجی به مگسِ درون بطری است» (همان، بند ۳۰۹).

### جزیره‌ای شدن علوم

هنگامی که وظیفه فیلسفه، تنها روشن کردن و به‌دست آوردن استانداردهای فعالیت در حوزه‌های معرفتی مجزا از هم باشد، دیگر بحث انتقادی میان حوزه‌های مختلف معنا ندارد؛ زیرا وقتی اصول و قواعد و استانداردهای عقلانیت متفاوت باشد، گفت‌وگوی انتقادی معنایی پیدا نمی‌کند. «خطا» اگر معنایی داشته باشد، فقط به‌معنای به‌کارگیری نادرست قواعد یا استفاده از قواعد حاکم بر فعالیت در یک حوزه، یا در یک بازی زبان در حوزه دیگر و بازی، زبان دیگر است. پس «خطا» تنها زمانی رخ می‌دهد که عبارات زبان خارج از محدوده‌هایی که تعریف شده است به‌کار گرفته شود؛ مثلاً در نقد یک شیوه زیست دیگر یا بازی زبان دیگر.

در واقع نقد فلسفی تنها به ارزیابی معیارها و استانداردهای به‌کارگیری منحصر می‌شود، نه محتوا. بنابراین، فلسفه پوزیتیویستی در ردیه‌هایش بر متافیزیک اشتباه می‌کند، ولی نه به این دلیل که محتوای ادعایش نادرست است؛ به این دلیل که اشتباه مقوله‌ای مرتکب شده است؛ یعنی تصور کرده که اشکال مختلف معرفت باید از یک مجموعه قواعد - که در اینجا علم است - پیروی کنند. به‌طور خلاصه نقد، ارزیابی و تبیین، اهداف درستی برای فلسفه نیست. در واقع از نظر ویتگنشتاین تلاش بشر در جهت شناخت نیست؛ کار فلسفه کشف و یافتن استاندارد، منطق، گرامر، قواعد و اصول اولیه عالم سخن یا فعالیت یا شیوه‌های زیست است و به قول فوکو، گونه‌ای باستان‌شناسی است! با این برداشت، پژوهش‌های فلسفی، فرمولی کلیشه‌ای پیدا می‌کنند و مد می‌شوند؛ عنوان رساله‌ها و کتاب‌ها و مقالات را می‌توان عباراتی از قبیل «منطق X» یا «عقلانیت در X» انتخاب کرد و به‌جای X یک فعالیت یا حوزه فکری یا نام یک فرد را قرار داد.

نتیجه این شیوه فکری، تثبیت قواعدی است که علوم به‌شکل جزیره‌ای و منفک از هم

قرار گیرند و نتیجه‌اش، محافظه‌کاری و تشکیل کارتل‌های دانشگاهی است که هر کدام بر جزیره‌ای از مجمع‌الجزایر علوم حکومت می‌کنند و در یک کلام، نتیجه «قدرت نخبگان» است؛ شیوه‌های زیستی که خود را درست می‌دانند، نباید به قضاوت از هم بپردازند و نباید بکشند احیاناً جهان مشترکی با حوزه‌های دیگر پیدا کنند؛ زیرا هر شیوه زیست، جزیره و جهان خودش را می‌سازد و شک کردن درباره اصول و قواعد معنا ندارد. ویتگنشتاین می‌گوید: «اگر شاگرد در قانونمندی طبیعت، و لذا در موجه بودن استنتاج‌های استقرایی شک بورزد - معلم احساس می‌کند که این امر فقط او و شاگرد را متوقف می‌کند و باعث می‌شود شاگرد در یادگیری فقط درجا بزند و پیشرفتی نکند - آن شاگرد هنوز سؤال پرسیدن را نیاموخته است. این بازی را نیاموخته است که ما می‌خواهیم به او یاد بدهیم» (ویتگنشتاین، ۱۳۸۷ الف، بند ۳۱۵). به تعبیر آگاسی، فلسفه ویتگنشتاینی مثل «کلپ‌های انحصاری» است که تنها افراد خاصی اجازه ورود به آن را دارند. مجوز ورود البته چندان روشن نیست؛ ممکن است یکی دو آموزه پوزیتیویستی یا آموزه جزمی دیگری باشد و فرد متقاضی هم حاضر باشد به مد و شیوه خاصی فلسفه‌ورزی کند. این تلقی از عقلانیت، به‌رغم ظاهر تکثرگرایانه‌اش، مولد تعصب است؛ چون به‌جای ایجاد فضایی برای تصمیم و انتخاب آزادانه، موجه‌سازی تحت شرایط و قواعد و وضعیت‌هایی را برای افراد الزام می‌کند که ارجحیت آنها برای فرد جز این نیست که پیش‌تر از سوی مراجع انتخاب و تثبیت شده‌اند. در ویتگنشتاین اول مرجع علم بود و در ویتگنشتاین بعدی عرف عام (Agassi, 1981, p35-36).

فلسفه‌هایی که از این اندیشه بیرون می‌آیند، تصویری فاقد هر نوع استقلال اخلاقی و سیاسی از دانشمند عرضه می‌کنند و او را صرفاً به‌عنوان عاملی منفعل در جامعه‌ای سلسله‌مراتبی از متخصصان و خبرگان به‌تصویر می‌کشند و بدین ترتیب، بستر مناسبی برای رشد تکنوکراسی یا نخبه‌سالاری پدید می‌آورند. در این فلسفه‌ها جامعه، قدرت و مقولاتی از این دست معیار حقیقت و حقانیت است. در این فلسفه‌ها جامعه متخصصان و خبرگان نمی‌توانند اندیشه‌ها و باورهای خود را به اعضای بیرون از جامعه یا صنفی که به آن تعلق دارند، توضیح دهند؛ زیرا آنها خارج از پارادایم هستند و نیازی هم به این کار ندارند؛ چراکه تنها باید به اعضای صنف خود پاسخ‌گو باشند. فلسفه‌های شبیه پولانی و

کوهن از این دست هستند.<sup>۱</sup> تصویری که اینها از فعالیت علمی ارائه می‌کنند، جامعه‌ بسته‌ای است که با دانشجو همچون طفل صغیر رفتار می‌کند؛ زیرا فعالیت علمی، تشریف‌ جزمی به سنت از قبل موجود و مورد اجماع جامعه علمی است که دانشجو صلاحیت ارزیابی آن را ندارد. این شیوه از راه آموزش علمی و کتاب‌های درسی تثبیت می‌شود و در نهایت در آن تنها گروهی «از ما بهتران» که عقل کل هستند، برای دیگران تصمیم می‌گیرند و بقیه حق سخن گفتن ندارند؛ زیرا فاقد تخصص‌اند.<sup>۲</sup>

### علیه موجه‌گرایی

رویکرد جزیره‌ای به مسائل علمی و معرفتی که موجب نابودی نگرش وحدت‌یافته به علم می‌شود و آن را به حوزه‌های جدا از هم تقسیم می‌کند، اغلب به موجه‌گرایی در معرفت‌شناسی متکی است. پوپر در خصوص مسئله استقرا این نکته را یادآور شد که بین شواهد و نظریه، رابطه منطقی قیاسی از نوع ابطالی برقرار است، نه رابطه قیاسی موجه‌ساز، و چیزی به اسم منطق استقرا وجود ندارد (Popper, 1972, p7). بنابراین، دیگر لازم نیست مجموعه‌ای از قواعد به نام منطق استقرا برای حوزه‌ای از معرفت، یعنی علم در نظر بگیریم. بر همین سیاق، دیگر لزومی ندارد این استراتژی را گسترش دهیم و بگوییم برای هر حوزه‌ای از معرفت، مجموعه‌ای از قواعد موجه‌ساز داریم تا به یک تکثر برسیم و حوزه‌های مجزا و جزیره‌ای از فعالیت علمی و معرفتی داشته باشیم که قواعد و اصول نقدناپذیر مخصوص به خود را دارند.

۱. برای مطالعه تفصیلی این توصیف از فعالیت علمی نک: (Kuhn, 1975, p89, 92) و (Ibid, 1975, Chapter 3 and 4). پولانی توصیف مشابهی را در قالب تعابیر نظام استاد و شاگردی و تعهد به چارچوب‌ها و استانداردهای پذیرفته‌شده بیان می‌کند؛ در این خصوص نک: (Polany, 1958, chapter 7 and 10). برای نقد پوپر به این شکل از فعالیت علمی نک: (Popper, 1970, p51-58).

۲. به صراحت در نوشته‌ها آمده است که ما برای پیاده‌کردن سیاست‌های علمی نیازمند سیاستمداران دیکتاتوری مانند استالین و صدام هستیم! این اندیشه متأسفانه از درون خود دانشگاه‌ها هم دنبال می‌شود؛ جایی که خود را حامی و مروج دموکراسی در عرصه سیاسی می‌داند. معلوم نیست چرا آزاداندیشی و تسامح را در حیطه‌هایی که خود ذی‌نفوذ است، مانند سیاست‌گذاری علم و پژوهش، صراحتاً از «مظاهر زشت دموکراسی» می‌داند! توصیه سراسر اصلی این است که برای توسعه کشور تنها رضایت پرمایگان مهم است که معمولاً اندک و معدودند. دکتر رضا منصوری از طرفداران این اندیشه است؛ نک: (منصوری، ۱۳۸۴، ص ۶۵).



موجه‌گرایان معتقدند عقلانیت نیازمند مبنایی برای موجه‌سازی است. روش‌های گوناگونی برای موجه‌سازی پیشنهاد شده است؛ مثلاً با راستی‌آزمایی یا تأیید یا قوت بخشیدن یا اطمینان دادن یا نشان دادن اینکه احتمال توفیق عمل یا صدق عقیده بیشتر می‌شود. امروزه عقلانیت فراگیر در بیشتر رهیافت‌های سنتی به عقلانیت غلبه دارد. اغلب می‌گویند تنها دعاوی و مواضعی را می‌پذیریم که با مرجعیت عقلی موجه شده باشند. حالا این مرجعیت از کجا می‌آید؟ برخی مثل دکارت و لایبنیتس می‌گویند قوای عاقله و عده دیگر مثل ماخ، کارنپ و هیوم می‌گویند تجربه. اما چون موجه‌گرایی به نتیجه نمی‌رسد، برخی نتیجه می‌گیرند تسلیم محدودیت عقلانیت شویم و عینیت و جست‌وجوی حقیقت را کنار بگذاریم.<sup>۱</sup> این راه رویکرد جزیره‌ای را تقویت می‌کند؛ زیرا اگر محدودیت عقلانیت را بپذیریم، آن‌گاه بسیار راحت‌تر می‌توان پذیرفت حوزه‌های مطالعاتی یا شیوه‌های زیستی‌ای وجود دارد که ابزارهای عقلانی علم و منطق متعارف در آن محدوده‌ها قابل کاربرد نیست.

اما چرا موجه‌سازی فراگیر یا عقلانیت فراگیر را کنار نگذاریم؟ شهودهای عقلی ما و مشاهدات حسی مان خالص نیستند و ما دچار پیش‌داوری‌ها و خطا هستیم. به علاوه، هم شهودهای عقلی و هم مشاهدات حسی محدودیت دارند. کانت نشان داد که عقل محض ممکن است دچار احکام جدلی‌الطرفین شود. از سوی دیگر، تجربه هم برای تبیین حافظه و علیت و موجه‌سازی قوانین علمی و اثبات وجود جهان خارج یا اذهان مردم دیگر کفایت نمی‌کند. از اینها گذشته، خود این ادعا را که تنها دعاوی موجه‌شده را بپذیریم، چگونه موجه کنیم؟ موجه‌سازی پایان ندارد؛ زیرا در هر مرحله می‌توان پرسید: چرا؟

در چارچوب موجه‌گرایی دو واکنش به عقل‌گرایی فراگیر صورت گرفت (Bartley, 1990, p5-10) یکی ایمان‌گرایی؛ به این معنا که باید اصول یا سنت یا شیوه‌ای از زیست را به صورت بی‌دلیل و به‌طور ایمانی بپذیریم. با این کار عقلانیت در عین نسبی شدن، از نظر منطقی هم محدود می‌شود؛ زیرا خارج از مرزهای یک چارچوب، نمی‌توان چارچوب دیگر را نقد کرد. انتقاد اینها به عقل‌گرایی این است که مگر خود شما در انتخاب رویکرد عقلانی خود موجه هستید که نامعقول‌گرایان را متهم می‌کنید عقلانیت محدودی دارند؟!

۱. برای بررسی انتقادی دو جریان موجه‌گرا در سنت عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی نک: (Popper, 1962, p3-30).

واکنش دیگر به عقل‌گرایی فراگیر هم جز در نقطه تأکید آن تفاوت بسیاری با ایمان‌گرایی ندارد. در واقع بعضی مثل ویتگنشتاین یا رورتی و کواین لزوم برهان‌های موجه‌ساز را زیر سؤال نمی‌برند؛ فقط آنها را به چارچوب‌هایی محدود می‌دانند که معیار و استانداردهای مخصوص خود را دارند. آنها معتقدند در نهایت باید اصول بنیادی و اولیه‌ای را در هر حوزه مشخص کرد تا بقیه احکام چارچوب بر اساس آنها موجه شوند. اما توجیه خود این اصول از کجاست؟ در نهایت توجیه معرفتی وجود ندارد؛ یا پراگماتیکی است، یا ایمانی است، یا به تعبیر ویتگنشتاین توجیه آنها از طریق انتخاب چارچوب در درون خود آنها به صورت یک فعالیت ساخته می‌شود، آموخته می‌شود و ساکنان آن نظام تعلیم می‌بینند که چگونه رفتار کنند، چگونه استدلال کنند و به آن اعتماد کنند. پس نیازی به موجه‌سازی از بیرون وجود ندارد؛ موجه‌سازی، درون خود نظام رخ می‌دهد و راهی برای توجیه عقلانی خود نظام وجود ندارد و اصول نظام را دیگر به آزمون نمی‌گذارند. او در کتاب در باب یقین می‌نویسد: «... آیا نباید در جایی شروع کنم به اعتماد کردن؟ یعنی: در جایی باید با شک نکردن آغاز کنم و این کاری، به اصطلاح، عجولانه، اما قابل اغماض نیست، بلکه جزو حکم کردن است». ... «کاملاً قطعی تلقی کردن چیزی، جزو روش شک و تحقیق ماست» (ویتگنشتاین، ۱۳۸۷ الف، بند ۱۵۰، ۱۵۱). ... «در بنیان باور مدلل، باور نامدلل واقع است» (همان، بند ۲۵۳). ... «اما دلیل آوردن، توجیه شواهد، به پایان می‌رسد، ولی پایان این نیست پاره‌ای گزاره‌ها بی‌واسطه به ما صادق بنمایند؛ یعنی نوع دیدن از جانب ما نیست، بلکه عمل کردن ماست که در بُن بازی زبانی واقع است» (همان، بند ۲۰۴). ... «... بازی زبانی مبتنی بر دلیل نیست. معقول (یا نامعقول) نیست» (همان، بند ۵۵۹).

نتیجه برای وحدت علم روشن است؛ زیرا ملزومات مفهومی تحقیقات و بررسی‌ها درون یک چارچوب، داخل یک مرز، در متن یک سنت و شیوه زیست، در یک پارادایم محدود می‌شود. چون نمی‌توان استانداردها و روش‌های زیست را موجه کرد و این کار بیهوده است، پس آنچه در نهایت از ما برمی‌آید این است که استانداردها و چارچوب‌ها را به صورتی خنثی توصیف کنیم؛ به طوری که هیچ مجموعه‌ای از آنها مرجعیت یا ارجحیتی بر دیگری نداشته باشد؛ این نتیجه فلسفه ویتگنشتاین است.

تصمیم‌ها یا واکنش‌هایی که در سطرهای قبل بدان‌ها اشاره کردیم، همگی به

معرفت‌شناسی موجه‌گرایانه متکی بودند؛ درحالی‌که موجه‌گرایی، نه ممکن است و نه مطلوب. پس چرا باید بر آن اصرار داشت؟ با کنار گذاشتن موجه‌گرایی - چه درباره اعمال و چه درباره باورها - دیگر مجبور نیستیم توصیف اصول عقلانیت را در حیطه‌های گوناگون جایگزین آن کنیم؛ نقد را جایگزین موجه‌سازی می‌کنیم. عقلانیت یعنی اینکه همه چیز، از جمله استانداردها و تصمیم‌ها و روش‌های زیست و چارچوب‌ها و ... را می‌توان و باید به نقد گذاشت؛ پذیرش یک چارچوب تا زمانی مقبول است که از نقدها جان سالم به‌در برده باشد.

ممکن است کسی بگوید چنین چیزی عملاً و منطقاً ممکن نیست؛ زیرا هر نقدی سرانجام باید بر چیزی مبتنی باشد! ولی باید توجه داشت که همین ادعا یک چارچوب فکری است، با این پیش‌فرض که برای شروع، همیشه به یک جای پای محکم نیاز داریم؛ اینکه نقد باید بر یک مبنای محکم و موجه باشد.<sup>۱</sup> «شک فقط بر چیزی ورای شک مبتنی است» (همان، بند ۵۱۹). «... سؤال‌هایی که مطرح می‌کنیم و شک‌های ما بر این امر متکی‌اند که برخی گزاره‌ها از شک مستثنی هستند؛ گویی لولاهایی هستند که سؤال‌ها و شک‌های ما بر آنها می‌چرخند. ... اگر می‌خواهم در بچرخد، لولاها باید ثابت بمانند» (همان، بند ۳۴۱ و ۳۴۳). «... وقتی ما اساساً چیزی را آزمایش و واری می‌کنیم، پیشاپیش چیزی را که آزموده نمی‌شود مفروض گرفته‌ایم» (همان، بند ۱۶۳). در عقلانیت نقاد از قضا همین را کنار می‌گذاریم. اگر واقعاً موجه‌گرایی را کنار بگذاریم، باید به تبعات آن ملتزم باشیم؛ یعنی این اندیشه را رها کنیم که برای استفاده از هر فرض آزمون‌نشده‌ای باید تا زمان آزمون و موجه‌شدن آن از طریق آزمون صبر کنیم! درست است که هر نقدی بر حسب چیزی صورت می‌گیرد، ولی لزومی ندارد آن چیز دور از دسترس نقد باشد. خود همین نقدها ممکن است مورد نقد قرار گیرند و به همین معنا نقد و به‌تبع آن عقلانیت در این رویکرد نامحدود است. تسلسلی در کار نیست؛ زیرا این رشته از نقدها دنبال موجه‌سازی نیست. شاید از نظر روانی به ما حس تعلیق دهد و این حالت تعلیق و

۱. برخی تصور می‌کنند کنار گذاشتن یک مبنای محکم در معرفت‌شناسی، لزوماً معادل با نسبی‌گرایی است؛ درحالی‌که شک مداوم در بنیان‌ها معادل با این نیست که صدق وجود ندارد. در عقلانیت نقاد صدق به‌مثابه یک هدف تنظیم‌کننده در فعالیت شناختی وجود دارد. برای توضیح مبسوط در این زمینه نک: (Miller, 2006, p147-153)

شناوری برای بعضی یا در برخی زمینه‌ها عذاب‌آور باشد - چون مبنایی ثابت و لایتغیر و تعهدی که حفظ آن برای همیشه ضرورت داشته باشد وجود ندارد - ولی از نظر منطقی مشکلی ندارد (Bartely, 1990, p239).

نقد و موجه‌سازی در عقلانیت نقاد از هم جداست؛ درحالی که در ویتگنشتاین هنوز درهم‌تنیده است. به همین دلیل هم ویتگنشتاین نمی‌تواند نقد را جایگزین موجه‌سازی کند و به جای آن مجبور است تنها به توصیف چارچوب‌ها و استانداردها بپردازد. نقد زمانی می‌تواند بدیلی برای موجه‌سازی باشد که این دو مفهوم از هم جدا شوند. او هم مثل اغلب فلاسفه دیگر موجه‌گراست؛ با این تفاوت که موجه‌گرایی را تنها در قبال چارچوب‌ها رها می‌کند، به جای اینکه از اساس آن را کنار بگذارد. دلایل او هم در اخذ و رها کردن این موجه‌سازی کاملاً موجه‌گرایانه است. همین اندیشه است که به جزیره‌ای شدن معرفت می‌انجامد و آن را تقویت می‌کند. با فلسفه‌هایی از این دست، نظام آموزشی و پژوهشی و نهادهای مربوط به آن، حوزه‌های علوم دینی و دانشگاه، همگی به شعبه‌ها، جزیره‌ها و حیطه‌های ذاتاً جدا از هم تبدیل می‌شوند که هریک قواعد خود را دارند و نباید و نمی‌توانند یا لزومی ندارد با هم تعاملی انتقادی داشته باشند؛ اینها شیوه‌های زیست متفاوت و قیاس‌ناپذیری هستند!

شیوه زیست و نگاه عارفانه به عالم برای بسیاری از مردم جذابیت دارد؛ چندان که این تمایل را در بین مردم پدید آورده که علوم انسانی را به معرفت عرفانی نزدیک کنند؛ چون آن را انسانی‌تر می‌یابند. البته نگرش عرفان و تصوف در سنت ما با جنبه‌هایی از رویکرد عقلانیت نقاد، به‌ویژه عینیت، منافات دارد، ولی از جنبه جدی گرفتن خطاپذیری معرفت بشری به آن شبیه است. این آموزه که پای استدلالیان چوبین است، اینکه به شکلی صلب و جزمی خود را گرفتار یک اندیشه یا متن یا حتی گاه یک استاد نکنید، «زانکه اُستا را شناسا هم تویی»<sup>۱</sup> و اینکه اگر به یک اندیشه و استاد چسبیدید، مقصود اصلی را درنیافتید، و نیز در حال زندگی کردن و ابن‌الوقت بودن صوفی<sup>۲</sup>، اینها همگی عناصری مشابه در نحوه نگرش عقلانیت نقاد دارد و اتفاقاً همین‌ها خلاف چیزی است که ویتگنشتاین

۱. مولوی، مثنوی معنوی، دفتر اول، بیت ۴۹۷.

۲. صوفی ابن‌الوقت باشد ای رفیق نیست فردا گفتن از شرط طریق

(مولوی، مثنوی معنوی، دفتر اول، بیت ۱۳۳).

می‌گوید: اگر جایی بخواهم بروم و تنها با نردبان میسر باشد، اصلاً از رفتن به آنجا صرف نظر می‌کنم. جایی که برای رسیدن به آن نردبان لازم باشد، برای من جالب نیست<sup>۱</sup> (Wittgenstein, 1980, p7). اما در تصوف برای صعود، اعتقاد موقت به یک نردبان و راهبر و مرشد و یک دستگیره یا دستگیر وجود دارد.<sup>۲</sup> در عقلانیت نقاد نردبان، حدس‌های نظری ماست، ولی اینها موقت است و قرار نیست بند و مانعی برای زندگی در حال و وضع کنونی باشد. از طریق حل مشکلات در زمینه وضعیت کنونی و نقد راه‌حل‌ها و صورت‌بندی مسائل جدید است که صعود و پیشرفت مداوم رخ می‌دهد. در تفکر ویتگنشتاینی ممکن است به عرفان شرقی توجه شود، ولی در نهایت درون سنت موجه‌گرایانه و با تعهد به یک چارچوب یا مجموعه‌ای از اصول. برای همین در در باب یقین می‌گوید: «... آیا نباید در جایی شروع کنم به اعتماد کردن؟ یعنی: در جایی باید با شک نکردن آغاز کنم و این کاری به اصطلاح، عجولانه، اما قابل اغماض نیست، بلکه جزو حکم کردن است» (۱۳۸۷ الف، ص ۱۵۰). ... «کاملاً قطعی تلقی کردن چیزی، جزو روش شک و تحقیق ماست» (همان، ص ۱۵۱).

## نتیجه

ادعای جدایی و تفاوت ماهوی علوم انسانی و علوم طبیعی تا اندازه فراوانی از تلقی پوزیتیویستی از علوم طبیعی سرچشمه می‌گیرد. این تصور خام وجود دارد که در علوم طبیعی، از مشاهده آغاز می‌شود و ظرف و زمینه بحث در شیوه نظریه‌پردازی تأثیری ندارد؛ درحالی‌که آموزه‌های علم‌شناسی جدید، به‌ویژه عقلانیت نقاد نشان می‌دهد این تصور نادرست است و در هر دو حوزه، ما از سنت یا تعصبات سنتی که با خطاها آمیخته‌اند، آغاز می‌کنیم و با نقادی پیش می‌رویم. این اندیشه که اگر نشود چیزی را موجه

۱. من مقایسه بارتلی را درباره آموزه‌های بودیسم و ویتگنشتاین در زمینه عرفان و تصوف در فرهنگ خودمان پیاده کردم. نک: (Bartely, 1990, p251-253).

۲. چنان‌که گفتیم، آموزه‌های عرفان و تصوف در همه موارد شبیه عقلانیت نقاد نیست و در مواردی اختلاف‌های اساسی دارد؛ به‌ویژه در خصوص عینیت و گفت‌وگو، و رسیدن به حقیقت و یقین. تأکید عقلانیت نقاد به عینی بودن اندیشه‌ها و لزوم و ضرورت گفت‌وگو در تلاش برای رسیدن به حقیقت در اندیشه‌های عرفانی دیده نمی‌شود؛ «گفت‌وگو آیین درویشی نیست». همچنین جست‌وجوی حقیقت در عقلانیت نقاد جز با روش آزمون و خطا نیست و کسی نمی‌تواند ادعای رسیدن به حقیقت داشته باشد؛ زیرا ملاکی برای تشخیص حقیقت وجود ندارد و همه معارف بشری حدسی و ظنی است.

کرد، نقد آن نیز ممکن نیست، اشتباه است. همین اندیشه است که از قبل حل مسئله استقرا را منتفی می‌کند و به این نتیجه می‌رسد که هرکس ناگزیر در چارچوب خود زندگی می‌کند.

با رها کردن موجه‌گرایی، مسئله و وظیفه ما دیگر توصیف اصول عقلانی در حیطه‌های مختلف نیست؛ مسئله نقد و رشد معرفت است؛ یعنی باید دنبال برنامه‌ای فلسفی بود که زمینه را برای نقد غیرموجه‌گرایانه فراهم کند. بدین ترتیب، این پرسش اهمیت پیدا می‌کند که چگونه می‌توان نحوه زیست یا نهادهای جامعه و تصمیم‌ها و رفتارها و اعمال خود را به نقد بگذاریم و خطاها را اصلاح یا حذف کنیم. مسئله کنونی ارائه راه‌حل‌های متنوع برای ایجاد، تقویت و توسعه روش‌ها و نهادهای انتقادی در چنین زیست‌بومی است تا با کنش‌های انتقادی عاملان و ساکنان آن هرچه بیشتر غنی شود. این‌گونه می‌توان از یک وحدت روش نه تنها در علم، بلکه در کل معرفت سخن گفت؛ یعنی روش انتقادی غیرموجه‌گرا. تحول معرفت با این روش شبیه تحول تکاملی موجودات زنده است؛ البته با این تفاوت که دارای یک وجه التفاتی حرکت به سمت حقیقت از طرف فاعل شناساست. موجه‌گرایی زمینه مناسبی برای رویکرد تکاملی به معرفت نیست؛ زیرا صرف بقا - حتی هزاران سال - تضمین نمی‌کند که یک ارگانیسم یا یک گونه از بین نرود و منقرض نشود. به طریق مشابه، بقای یک نظریه به مدت طولانی و تأیید آن، تضمینی برای بقای آن در آینده نمی‌دهد و ممکن است مانند نظریه نیوتن کنار گذاشته شود. همه چارچوب‌های فکری و همه حوزه‌ها و همه اشکال زیست را می‌توان محصولاتی تکاملی دید؛ هیچ اصل یا چارچوبی که مصون از نقد باشد وجود ندارد و این روش انتقادی برای تمام حوزه‌های فلسفه و منطق و علم جاری و حاکم است.

این نگرش به جای ایجاد جزیره‌های معرفتی جدا از هم، به جای ایجاد احساس استغنا از هرچه بیرون از چارچوب فکری ماست یا به جای ترس و دشمنی بی‌دلیل در مواجهه با شیوه‌های زیست متفاوت، برخورد فعال و نقادانه را توصیه می‌کند. منشأ و خاک و زمین یک اندیشه هرچه باشد، اهمیتی ندارد؛ آنها فقط حدس هستند، مهم این است که آیا نقدی به آن وارد است یا خیر؟ (Popper 1962, p27). حتی اگر انتخاب کسی نتیجه یک تصمیم غیرعقلانی نیز باشد، ممکن است با زندگی در یک سنت انتقادی کم‌کم راجع به

آن به شیوه‌ای عقلانی و انتقادی فکر کند و از قضا همچنان همان تصمیم اول را هم بگیرد، ولی البته با رویکرد نقادانه. اتفاقاً بسیاری از انتخاب‌های مهم ما در زندگی، مثل دیدگاه‌های فلسفی و استانداردهای اخلاقی و ... نتیجه استدلال‌های منطقی نیستند؛ همان‌طور که بیشتر نظریه‌های علمی هم نتیجه منطقی مشاهدات حسی شمرده نمی‌شوند. نظریه‌ها ارائه می‌شوند و انتخاب‌ها صورت می‌گیرند و اینکه منشأ اولیه آنها استدلال منطقی بوده است یا خیر، اهمیتی ندارد؛ مهم این است که آیا آنها نقدپذیرند یا خیر، و آیا ما حاضریم آنها را به نقد بگذاریم؟ اگر بله، می‌توانیم ادعا کنیم عقلانی رفتار کرده‌ایم. اشتباه اساسی فلسفه‌هایی که درباره سرچشمه‌های اصلی و نهایی اندیشه‌ها پرسش می‌کنند این است که بین پرسش از منشأ و مبدأ و سرچشمه، و پرسش از درستی و اعتبار نظریه‌ها یا اندیشه‌ها تفاوت و تمایز نمی‌گذارند؛ پرسش‌های نوع اول معمولاً پاسخ‌هایی مرجعیت‌مدارانه دارند (Ibid, p24).

در پایان خوب است به چشم‌انداز پیش رو اشاره کنم. همه کسانی که به‌نحوی با برنامه‌ریزی دست‌به‌گریبان بوده‌اند، می‌دانند در تدوین استراتژی‌ها، تعیین هدف مهم است. با توضیحات فوق تصور می‌کنم دست‌کم تا اندازه‌ای مسئله‌ای که اکنون پیش روی سیاست‌گذاران علم قرار دارد، روشن شده باشد. هدف اصلی برای رشد و توسعه معرفت و دانش در فضای علمی ما، ایجاد نهادها و ابزارهایی برای کشف نخبگان یا کشف و تعریف شاخص‌های ارتقا برای اعضای هیئت علمی و پژوهشگران نیست. انکار نمی‌کنم که اینها هم مسائلی برای مدیریت و سیاست‌گذاری برای منابع انسانی فعال در حوزه علم هستند، ولی برای پیشرفت و توسعه علم، اولویت اصلی را ندارند. مسئله با اولویت بالاتر، تأسیس و اصلاح نهادهایی برای ایجاد و حمایت حداکثری از ارتباط انتقادی میان اعضای جامعه علمی برای نقد نظریه‌ها و البته نقد شاخص‌های مربوط سیاست‌گذاری علم است.<sup>۱</sup> شما خود قضاوت کنید که چه حجمی از مقالات و کتاب‌های نویسندگان داخلی خوانده و نقد می‌شود. تا زمانی که سیاست‌ها و نهادهای کارآمدی در این زمینه نداشته باشیم، ممکن است با شاخص‌هایی هدف ارتقا و ترفیع جامعه علمی را تحقق بخشیم، ولی این نهادها لزوماً کارایی لازم را برای مشارکت انتقادی بین جامعه علمی و در نتیجه، رشد علم

۱. برای نقد وضعیت انتشارات و طرح ایده‌هایی برای بهبود آن نک: (Agassi, 1981, p132-139).

در زیست‌بوم ما را ندارند؛ زیرا از ابتدا با هدف دیگری طراحی شده‌اند و تنها ممکن است زیست‌بومی با طبقه نخبه و سلسله‌مراتب قدرت با نام‌های بهداشتی ترِ قطب‌های علمی و محقق نمونه و مؤسسات علمی برتر پدید آورند.

ممکن است از نظر مدیریتی و سازمانی در مواردی، برای بالا بردن کارایی به این نتیجه برسیم که حوزه‌ها و موضوعات علوم انسانی یا دینی و علوم طبیعی را از هم جدا کنیم، ولی این تصمیم نباید بر این آموزه بنا شود که حوزه‌ها و رشته‌های گوناگون علمی و معرفتی، مثل علوم طبیعی و انسانی یا الهیات و علم، هر یک قواعد مخصوص خود را دارند که با هم قابل مقایسه نیستند. جدایی سازمانی و مدیریتی، تصمیمی مربوط به نهادهای علمی و امری تکنولوژیک است. بنابراین، حتی اگر به دلایلی مدیریتی به جدایی نهادهای علمی تصمیم گرفتیم، باید مراقب باشیم زمینه‌های گفت‌وگو میان حوزه‌های مختلف لطمه نینند. تأسیس حوزه‌های بین‌رشته‌ای، تنها یکی از اقدامات نهادی برای ایجاد بستر مناسب برای گفت‌وگو میان رشته‌های گوناگون است و به اقدامات نهادی بیشتری برای ارتقای گفت‌وگوی انتقادی میان حوزه‌های مختلف معرفتی نیازمندیم.



## منابع

۱. کوهن، توماس (۱۳۷۵). «اصطکاک اساسی: نقش سنت و ابداع در تحقیق علمی»، در: اعتماد، شاپور. دیدگاه‌ها و برهان‌ها: مقاله‌هایی در فلسفه علم و فلسفه ریاضی. تهران: نشر مرکز.
۲. مولوی، جلال‌الدین محمدبن محمد (۱۳۹۰). مثنوی معنوی. تصحیح رینولد نیکلسون. تهران: هرمس.
۳. منصوری، رضا (۱۳۸۴). ایران را چه کم؟: ساماندهی و نابسامانی‌های توسعه علمی. تهران: کویر.
۴. ویتگنشتاین، لودویک (۱۳۸۷). پژوهش‌های فلسفی. ترجمه فریدون فاطمی. تهران: نشر مرکز.
۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷ الف). در باب یقین. ترجمه مالک حسینی. تهران: هرمس.
۶. هوسرل، ادموند (۱۳۷۸). «فلسفه و بحران غرب». ترجمه محمدرضا جوزی. در: فلسفه و بحران غرب (ص. ۵۷-۹۶). تهران: هرمس.
7. Agassi, J. (1981). *Science & Society*. Reidel Publishing Company.
8. Bartely, W. W. (1964). "Rationality vs Theories of Rationality". In: Bunge, Mario (ed) *The Critical Approach to Science and Philosophy*, 1999, pp. 3-31, London: Transaction Publisher.
9. Bartely, W. W. (1990). *Unfathomed Knowledge, Unmeasured Wealth*, Open Court.
10. Hahn H., Neurath, O. & Carnap, R. (1929). "The Scientific Conception of the World: The Vienna Circle". In: Sarkar, S. (ed) *The Emergence of Logical Empricism*, ch 9. Garland Publishing.
11. Kuhn T., (1970), *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago Press.
12. Miller, D. (2006). *Out of Error*. Ashgate Publishing.
13. Polanyi, Michael (1958). *Personal Knowledge, Towards a Post-Critical Philosophy*. London: Routledge.
14. Popper, K. (1972). *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*. Oxford: Clarendon Press.
15. ----- (1970). "Normal Science and its Danger". In: Lakatos, I. and Musgrave, eds. *Criticism and the Growth of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 51-58.
16. ----- (1968). *The Logic of Scientific Discovery*. Harper & Row Publishers.
17. ----- (1962). *Conjectures & Refutations*. New York; London: Basic Books Publishers.

18. Uebel, T. (2011). "Vienna Circle". In: Edward N. Zalta (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Retrieved 20 Nov. 2016, from: <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/vienna-circle/>.
19. Wittgenstein, L. (1980). *Culture and Value*. Chicago: University of Chicago Press.