

## علی شریعتی و پوزیتیویسم

سیدجواد میری \*

علی اصغری صدیقی \*\*

### چکیده

در این نوشته ضمن معرفی اجمالی پوزیتیویسم، آرای شریعتی پیرامون مؤلفه‌های فکری پوزیتیویست‌ها را شرح می‌دهیم؛ در بخش اول اشتراکات فکری شریعتی و پوزیتیویسم بررسی می‌شود که شامل روش علم، آفاقیت علوم طبیعی، دقت و اعتبار علوم طبیعی و اتکای به آن، به‌کاربردن روش علوم طبیعی در علوم انسانی، و تفکیک بین مرحله شناخت و ارزیابی است. در بخش دوم اختلافات فکری شریعتی و پوزیتیویسم شرح داده می‌شود که شامل تأثیر فرهنگ در علم، نقد تقوای علمی و «علم برای علم»، تأثیر فرد و جامعه در علم (انفسی‌گری)، تفاوت علوم طبیعی و علوم انسانی در دقت و اعتبار، نقد ساینتیسم، نیاز به فلسفه و متافیزیک (رد تجربه‌گرایی)، و نیاز علم به شناخت واقعی انسان است. در نهایت در سنجش ارتباط شریعتی و پوزیتیویسم، روشن خواهد شد که نگاه شریعتی به علم نه کاملاً پوزیتیویستی است و نه فارغ از این اندیشه است.

**کلیدواژه‌ها:** شریعتی، پوزیتیویسم، روش علم، علوم طبیعی، علوم انسانی، ساینتیسم.

### ۱. مقدمه

ظاهراً آموزه پوزیتیویسم (positivism) را آگوست کنت (A. Comte) فرانسوی بنیان گذاشته است (پین، ۱۳۸۲: ۱۹۶). پس از او امیل دورکیم (E. Durkheim) اندیشه پوزیتیویستی را در

\* دانشیار پژوهشکده علوم اجتماعی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی seyedjavad@hotmail.com

\*\* کارشناس ارشد فلسفه علم، دانشگاه صنعتی شریف (نویسنده مسئول) alisadri\_25@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۶/۲۱، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۹/۸

جامعه‌شناسی رواج داد. در اوایل قرن بیستم، مکتبی به نام حلقه وین (Vienna circle) شکل گرفت که پوزیتیویسم منطقی (logical positivism) نامیده شد و اعضای آن نفی متافیزیک را به آموزه‌های کنت افزودند (همان). اگرچه پس از شکل‌گیری حلقه وین، مبانی فلسفی آنان به شدت مورد حمله و انتقاد سایر فیلسوفان قرار گرفت، میراث پوزیتیویسم تا به امروز بر همه دانش بشر اعم از طبیعی و انسانی سایه افکنده است (همان).

علی شریعتی از جمله اندیشمندانی است که همواره به بررسی و نقد مدرنیسم پرداخته است. او در عین پذیرش پیشرفت‌های اروپاییان پس از رنسانس به بسیاری از دستاوردهای آنان با چشم تردید می‌نگرد. نگاه او به علم گواهی بر این مدعاست (شریعتی، ۱۳۷۸: ۲۴ - ۳۰). وی تلاش می‌کند محاسن علم مدرن را از معایب آن جدا کند و نسخه‌ای متناسب با نیاز جامعه و زمانه خود ارائه دهد (شریعتی، ۱۳۷۶: ۳۰۲). به عبارت دیگر، شریعتی را می‌توان مروج گفتمان «بازگشت به خویش»، در ادامه گفتمان غرب‌زدگی، دانست (بروجردی، ۱۳۷۸: ۱۶۷). برای شناخت نگرش شریعتی به موضوعات گوناگون راه‌های متفاوتی وجود دارد؛ از جمله:

۱. بررسی اوضاع و احوال فکری، اجتماعی، سیاسی، و فرهنگی که به اندیشه او جهت داده‌اند؛

۲. شناخت آرای اندیشمندان مؤثر بر شریعتی و نحوه و میزان اثرگذاری آنان؛

۳. روش مقایسه‌ای یعنی مقایسه دیدگاه‌های او با سایر اندیشمندان؛

۴. بررسی دیدگاه کسانی که خود را پیروان شریعتی می‌دانند؛

۵. بررسی تأثیرات او در جامعه و جریان‌ات فکری عصر خود.

ما در این نوشته به هیچ‌کدام از این روش‌ها نمی‌پردازیم،<sup>۱</sup> بلکه تلاش می‌کنیم با بررسی محتوای اندیشه شریعتی ارتباط او و پوزیتیویسم را فهم کنیم.

شریعتی در موارد بسیار معدودی واژه پوزیتیویسم را به کار می‌برد. برای نمونه در یک مورد، سوسیولوژی تحققی (پوزیتیویست) را نوعی از جامعه‌شناسی می‌داند که بر واقعیت‌های عینی مادی خارج مبتنی است که آگوست کنت به دنبال آن بود. سپس با انتقاد از برخی اساتید ایرانی که این جامعه‌شناسی را به منزله حرفه‌ای تازه و نو تدریس می‌کنند آن را جزو پیش پا افتاده‌ترین مکتب‌ها می‌داند (شریعتی، ۱۳۷۵: ۲۲۶-۲۲۷)، اما در مجموع کاربرد این واژه در آثار او بسیار کم است به طوری که، می‌توان گفت او مستقیماً آن را بررسی نکرده است؛ لذا نمی‌توان پرسید که تعریف پوزیتیویسم از نظر شریعتی و برداشت

او از آن چیست و تا چه اندازه مطابق با برداشت خود پوزیتیویست‌هاست. با این حال، شریعتی به مسئله علم به صورت کلی توجه داشته است و در سخنان و نوشته‌های خود به بررسی و ارزیابی علوم امروز، چه طبیعی و چه انسانی، پرداخته است. بنابراین برای سنجش نسبت آرای شریعتی و پوزیتیویسم باید با سیر در آثار گوناگون او به دنبال موضع او در تأیید، رد، یا اصلاح دیدگاه‌های پوزیتیویست‌ها باشیم.

در این نوشته کوشیده‌ایم، ضمن معرفی مختصر پوزیتیویسم، نظر شریعتی را درباره دیدگاه‌های آنان تشریح کنیم؛ لذا ذیل هر عنوان اجمالاً، بخشی از مؤلفه‌های فکری پوزیتیویست‌ها بیان می‌شود و سپس، موضع شریعتی درباره آن با استناد به آرای طرح شده در مجموعه آثار او ارائه می‌شود. به همین منظور این نوشته دو بخش اصلی دارد؛ بخش اول اشتراکات شریعتی و پوزیتیویسم است و بخش دوم افتراقات او و پوزیتیویسم را مشخص می‌کند؛ البته باید توجه داشت که در بیش‌تر اوقات، سخن بر سر موافقت یا مخالفت شریعتی با ایده‌های پوزیتیویستی است. با این حال، در برخی موارد نیز سخن پیرامون به‌کارگیری عملی روش پوزیتیویستی به دست شریعتی است. به این مسئله در ادامه اشاره می‌شود.

## ۲. پیشینه تحقیق

در باب رابطه شریعتی و پوزیتیویسم تاکنون آرای گوناگون و گاه متضادی ابراز شده است. در ادامه به برخی از این آرا اشاره می‌کنیم:

محمدمنصور هاشمی بر آن است که شریعتی، به رغم علم‌ستیزی ظاهری، به صورت گسترده‌ای علم‌گرا و علم‌زده است. این علم‌گرایی به‌حدی است که او گاهی قرآن را نیز بر مبنای پوزیتیویسم توضیح می‌دهد. شریعتی حتی با اشاره و استناد به دانسته‌های نو فیزیکی، مانند نظریهٔ اینشتین، تلاش می‌کند وجود خدا را ثابت کند. هاشمی چنین نتیجه‌گیری می‌کند که به دلیل آشنایی اندک شریعتی با علم و فلسفه نمی‌توان فهم پوزیتیویستی او از علم را به‌چالش کشید (هاشمی، ۱۳۸۵: ۱۰۰-۱۰۱).

عبدالحسین خسروپناه، ضمن نقد روش دین‌شناسی شریعتی، بر آن است که به‌کارگیری روش پوزیتیویستی و تجربه‌گرایی موجب شده است که او مانند بسیاری از جامعه‌شناسان، از جمله دورکیم و اسپنسر، به نتایج اشتباهی دربارهٔ دین دست یابد. برای نمونه، شریعتی ادیان شرک‌آلود را جزو ادیان ابتدایی می‌داند. خسروپناه این خطاها را معلول روش اشتباه

شریعتی در شناخت دین، استفاده نکردن او از روش درون‌دینی، و بهره‌نبردن از وحی می‌داند<sup>۲</sup> (خسروپناه، ۱۳۸۸: ۲۳۴).

تقی آزاد ارمکی، ضمن بررسی نسبت شریعتی و مارکسیسم، بیان می‌کند که شریعتی در جامعه‌شناسی خود به‌ندرت از دیدگاه‌های متمایل به تجربه‌گرایی استفاده کرده است و حتی یکی از رسالت‌های خود را نقد تجربه‌گرایی می‌داند. از نظر ارمکی، شریعتی جامعه‌شناسی را جزو علوم تجربی و اثباتی نمی‌داند لذا در آن کم‌تر به دنبال دست‌یابی به «قانون علمی» است (آزاد ارمکی، ۱۳۷۴: ۱۰۹-۱۱۱).

فردین قریشی معتقد است که شریعتی میان دو نوع بینش متفاوت در جامعه‌شناسی تمایز می‌گذارد: بینش اول تحلیل روابط اجتماعی بر اساس یافته‌های تجربی و بررسی‌هایی فارغ از ارزش و ایدئولوژی و به دور از قضاوت‌های اعتقادی است که نگرش پوزیتیویستی نام دارد؛ بینش دوم تحلیل روابط اجتماعی بر پایه اعتقاد به مکتبی فکری و اعتقادی است. قریشی نتیجه می‌گیرد که شریعتی ایرادات متعددی بر بینش پوزیتیویستی وارد می‌داند و بینش دوم را ترجیح می‌دهد. از نظر قریشی، شریعتی در نقد پوزیتیویسم به تمایز بین علوم طبیعی و انسانی در موضوع و روش شناخت تکیه می‌کند. بر مبنای این تمایز، اولاً، مدل واحدی برای تحلیل امور اجتماعی نمی‌توان ارائه داد؛ ثانیاً، از دید شریعتی محقق به‌مثابه متغیری در علوم انسانی دخیل است و عالم بر معلوم اثر می‌گذارد؛ ثالثاً، شریعتی با بی‌طرفی و بی‌تعهدی علم مخالف است. بنابراین می‌کوشد جامعه‌شناسی مبتنی بر اسلام را معرفی کند. با این حال، انتقادات شریعتی به پوزیتیویسم به تأثیرپذیری او از سنت جامعه‌شناسی فرانسه نیز مربوط می‌شود (قریشی، ۱۳۸۵: ۲۳۵-۲۳۶).

همان‌طور که مشاهده می‌کنیم، دیدگاه‌های مختلفی درباره رابطه شریعتی و پوزیتیویسم ابراز شده است؛ برخی او را کاملاً پوزیتیویستی می‌فهمند و عده‌ای او را از سرسخت‌ترین منتقدان پوزیتیویسم به‌شمار می‌آورند و جمعی نیز نظر بینابینی دارند. ما بر آن‌ايم که در این میانه باید به صورت جزئی موافقت‌ها و مخالفت‌های او با پوزیتیویسم تحلیل شود. در این صورت است که در دام افراط و تفریط نمی‌افتیم و می‌توانیم دقیقاً بگوییم شریعتی با کدام بخش از دیدگاه‌های پوزیتیویست‌ها موافق، و با کدام بخش مخالف است.

### ۳. اشتراکات شریعتی و پوزیتیویسم

#### ۱.۳ روش استقرائی علم

پوزیتیویست‌ها در روش‌شناسی خود به مشاهده و استقرا توجه زیادی دارند. برای نمونه، هانس رایشنباخ (H. Reichenbach)، که از اعضای حلقه وین است، در تجلیل از بیکن می‌گوید که او کسی است که فهمید هرگاه استنتاج منطقی بخواهد در خدمت پیش‌بینی قرار گیرد باید روش‌های استقرائی را نیز دربر بگیرد. لذا امتیاز بیکن این است که بر ارزش و اهمیت استنباط استقرائی تأکید ورزیده است و کتاب *ارغنون جدید* او به همین دلیل جایگاهی برجسته دارد (رایشنباخ، ۱۳۷۱: ۱۱۰-۱۱۲). کارل پوپر که یکی از سرسخت‌ترین منتقدان استقراگرایی در علم است برای نشان‌دادن اهمیت استقرا نزد پوزیتیویست‌ها جملات زیر را از رایشنباخ نقل می‌کند:

این اصل صدق نظریات علمی را متعین می‌کند. کنار گذاشتن این اصل از علم به معنی محروم‌ساختن علم است از قدرت حکم کردن بر صدق یا کذب نظریاتش. آشکار است که بدون آن علم دیگر محق نخواهد بود که نظریات خویش را از ساخته‌های خیالی و دل‌بخواه شاعر ممتاز بداند (رایشنباخ به نقل از گیلیس، ۱۳۹۱: ۲۷-۲۸).

باید توجه داشت که پوزیتیویست‌ها به مشکل استقرا که هیوم طرح کرد واقف بودند، لذا کوشیدند آن را حل کنند. مثلاً، کارنپ و رایشنباخ تلاش کردند با توسل به نظریه ریاضی احتمالات مشکل استقرا را حل کنند (Glymour and Eberhardt, 2011). آن‌ها به دنبال بناکردن نظریه‌ای پیشینی برای منطق استقرائی بودند که محاسبه میزان تأیید یک فرضیه مشخص را امکان‌پذیر سازد. لذا استقراگرایی کارنپ با استقراگرایی بیکن و میل متفاوت است. استقراگرایی کارنپ را معمولاً استقراگرایی پیشرفته (در مقابل خام) می‌نامند (لیدیمن، ۱۳۹۰: ۶۵، ۱۲۴).

پوزیتیویست‌ها استفاده از استقرا را هم در مقام کشف و هم در مقام داوری موجه می‌دانند. از نظر آنان مشاهده بر نظریه تقدم دارد و هر پیش‌فرض غیر مشاهدتی در ابتدا باید کنار زده شود. آنان استقرا را معیاری برای اثبات یا حداقل تأیید نظریات علمی و جداسازی علم از غیر علم و شبه‌علم (pseudo-science) می‌دانند. به عبارت دیگر، «علمی بودن» را معادل «استقرائی بودن» می‌دانند. آنان روش استقرائی را دستوری و تجویزی می‌دانند، یعنی بر آن‌اند که دانشمندان برای نیل به دستاوردهای درست علمی باید از این روش بهره ببرند (برت، ۱۳۷۴: ۳۷-۳۸، ۴۳).

با دقت در آثار شریعتی مشخص می‌شود که او نیز درباره روش علم، دیدگاه کم و بیش مشابهی دارد. وی در علم‌شناسی خود اهمیت زیادی به روش علمی می‌دهد. به طوری که

موفقیت‌های علوم جدید را مرهون به‌کارگیری روش صحیح علمی می‌داند. او در یکی از سخن‌رانی‌های خود به مخاطبانش می‌گوید:

شاید تا حدی معتقد باشید و خیال کنید که در این مورد مبالغه می‌کنم. شاید نشنیده باشید که کسی تا این حد و این اندازه درباره‌ی نقش متد تحقیق و متد علم در زندگی بشر تکیه داشته باشد (شریعتی، ۱۳۷۶: ۴۱).

شریعتی، در تحلیل رابطه‌ی علم و دین، علت انحطاط و عقب‌ماندگی علم و دین را در قرون وسطی «متد غلط‌اندیشیدن علمی» می‌داند. به نظر وی دلیلی ندارد پیشرفت تعقل و علم و فلسفه در قرون وسطی با مذهب متوقف شده باشد، بلکه علم و دین هر دو قربانی علت دیگری شدند. او متد منطقی غیر تجربی غیر مشاهده‌ای را نه تنها عامل انحطاط قرون وسطی، بلکه عامل انحطاط چهار هزار سال تمدن و علم می‌داند. به نظر شریعتی به سبب به‌کارنبردن روش صحیح علمی پیشرفت ۴۸۰۰ سال قبل از قرن هجده با ۲۰۰ سال اخیر به هیچ وجه قابل مقایسه نیست (همان: ۴۱-۴۴) از نظر شریعتی متهم اصلی این عقب‌ماندگی ارسطو است. او معتقد است که یونانی‌زدگی علم بشر، تکیه‌ی ارسطو بر منطق و قیاس، روش تحقیق ذهنی و ساینکتیو، و اندیشیدن به کلیات و ذهنیات بدون توجه به جزئیات مانع بروز استعداد‌های نوابغ قرون وسطی و تمدن اسلامی شد (همان: ۴۷-۴۸؛ شریعتی، ۱۳۷۸: ب: ۱۳۶-۱۳۷).

شریعتی پیشرفت‌های علمی بشر پس از رنسانس را مدیون به‌کارگیری روش مشاهده و استقرا می‌داند. از نظر وی، آغاز قرون جدید هنگامی بود که کلی‌نگری، بافندگی منطقی، تخیلات ذهنی، و پرداختن به مسائل غیر طبیعی و غیر عینی رها شد و سیرکردن در خیال و منطق و نتیجه‌گیری ذهنی کنار زده شد. او در این میان برای دکارت و بیکن نقش مهمی در نظر می‌گیرد و از قول آنان می‌گوید که وقتی نمی‌توانید حقیقت تاریخ بشر و فلسفه زندگی را کشف کنید لااقل بفهمید که این بند انگشت چگونه به آن یکی وصل شده است. این پیشرفت‌های جزئی روی هم تمدن عظیم امروز را ساخت (شریعتی، ۱۳۷۶: ۵۴). در واقع شریعتی پیشرفت علم جدید را مرهون از بین رفتن کلی‌بافی، تعمیم، قیاس، و پرداختن به مسائل ماورائی، و به جای آن پرداختن به امور جزئی، تجربه‌کردن طبیعت، و امور محسوس می‌داند.

دقت در آرای شریعتی نشان می‌دهد که او روش علمی صحیح و معتبر را مشاهده و تجربه و استقرا می‌داند. شریعتی گاهی اوقات پا را فراتر می‌نهد و این روش را معیاری برای علمی‌بودن نظریه‌ها می‌داند. وی بر آن است که بینش قرآنی و متدولوژی مورد نظر قرآن

نیز، همان متد استقرائی، عینی و طبیعت‌گرایی است. روش قرآن، برخلاف کلی‌نگری ارسطو، جزئی‌نگری و توجه به پدیده‌های عینی است (شریعتی، ۱۳۷۸ ب: ۱۳۵-۱۳۶).<sup>۳</sup> قرآن مسلمانان را بارها به مشاهده طبیعت دعوت کرده است. او در فرایند استدلال برای این ادعا به چند آیه اشاره می‌کند (شریعتی، ۱۳۷۶: ۵۶-۵۷)؛ و از این آیات و فرمان‌های قرآن نتیجه می‌گیرد که گرایش علمی مسلمان باید به سمت مشاهده طبیعت و پرداختن به این امور باشد و میان فرامین قرآن و آرای دکارت درباره طبیعت شباهت قابل توجهی می‌بیند. او می‌گوید که قرآن در مورد تاریخ هم (به‌منزله یکی از علوم انسانی) به روش مشاهده مستقیم و تجربه مستقیم معتقد است (همان: ۵۹).

به نظر شریعتی اگر مسلمانان به این توصیه قرآن عمل می‌کردند، تمدن جدید را قرن‌ها پیش می‌ساختند. از نظر شریعتی اگر متد علمی صحیح را به کار ببریم، می‌توانیم قرآن را بشناسیم؛ او قرآن را کتابی می‌داند که انسان را از تفکر در مسائل ذهنی که عقل او به آن نمی‌رسد و هزاران سال او را متوقف کرده است نهدی می‌کند. درمقابل، به اندیشیدن به مسائل عینی و جزئیات طبیعت و مشاهده پدیده‌های عینی دعوت می‌کند. شریعتی این موضوع را گرایش رئالیستی قرآن می‌نامد؛ یعنی همان گرایشی که تمدن امروز را ساخته است (همان: ۶۱-۶۲).

شریعتی بر این باور است که روش علمی جدید، برخلاف روش ارسطو، از جزئی به کلی رفتن است. ما جزئیات را بررسی می‌کنیم سپس روش تحقیق استقرائی ما را به کلیات می‌رساند. او بیان می‌کند که این روش درستی است، زیرا بر اساس این روش در طبیعت مداخله می‌کنیم و فناوری می‌سازیم و درست هم درمی‌آید (شریعتی، ۱۳۷۹ الف: ۱۰۴-۱۰۵).

با دقت در سخنان شریعتی درباره روش علمی و دفاع او از روش علمی علم جدید، می‌توان این طور جمع‌بندی کرد که او با تحلیلی تاریخی، استقرا را برای روش علم تأیید و تجویز می‌کند. شریعتی تلاش می‌کند این روش را به قرآن نیز منسوب کند. او این روش را به علوم انسانی نیز تعمیم می‌دهد (شریعتی، ۱۳۷۶: ۵۹)؛ این مسئله یکی از وجوه شباهت شریعتی و پوزیتیویست‌هاست.

### ۲.۳ تسری روش علوم طبیعی به علوم انسانی

یکی از مفروضات اساسی پوزیتیویست‌ها یگانگی روش اندیشه یعنی وحدت علوم

طبیعی و انسانی در روش است. برای نمونه، اتونویرات از ایده وحدت علوم دفاع می‌کند. از دید او زبان علوم متفاوت زبان فیزیک است؛ لذا همه علوم از جمله علوم اجتماعی را می‌توان در نظامی واحد و یک‌پارچه گرد آورد. به همین دلیل او به دنبال ارائه مدلی دایرةالمعارفی از کل علوم بود (Cat, 2011). پوزیتیویست‌ها بر این باورند که روش‌های به‌کاررفته در علوم طبیعی در علوم انسانی نیز پاسخ‌گو هستند و صرفاً، در صورت به‌کارگیری روش‌های علوم طبیعی در علوم انسانی می‌توان علمی چون جامعه‌شناسی و روان‌شناسی را «علم» نامید. پوزیتیویست‌ها به دنبال یک‌پارچه‌کردن علوم بودند. برای همین، رفتار ذهن و روان را به بدن و قضایای شامل تصورات غیر مادی را به قضایای واجد تصورات مادی برگرداندند (برت، ۱۳۷۴: ۴۱). ایده یک‌پارچگی علوم منجر به پذیرش «تحویل‌گرایی» (reductionism) علوم شد؛ یعنی این‌که مجموعه یگانه‌ای از روش‌های بنیادین برای همه علوم وجود دارد. این ایده پوزیتیویست‌ها را به این فکر انداخت که علوم گوناگون را به فیزیک برگردانند (لیدیمن، ۱۳۹۰: ۱۲۵). آگوست کنت در این‌باره می‌گوید:

ما تا آن‌گاه که به صورتی پوزیتیویستی در مورد علم نجوم یا فیزیک اندیشه می‌کنیم، نباید به گونه‌ای متفاوت در مورد سیاست و دین بیندیشیم. لذا روش اثباتی که در علوم طبیعی به پیروزی رسید لازم است که به همه ابعاد اندیشه نیز تسری پیدا کند (امریان محمد، ۱۳۸۰: ۴۰).

همان‌طور که ذکر شد، شریعتی روش علمی را مشاهده و استقرا می‌داند. او این روش را منحصر در علوم طبیعی نمی‌داند و آن را به علوم انسانی نیز تعمیم می‌دهد؛ البته ذکر می‌کند نتیجه‌ای که از این روش در علوم انسانی می‌گیریم قطعی نیست، اما این روش به نسبت روش‌های کلی‌بافانه و ذهنی گذشته (روش ارسطو) قابل اطمینان است (شریعتی، ۱۳۷۹ الف: ۱۰۵). خود او در تحلیل‌هایش پیرامون مسائل انسانی و اجتماعی از این روش بهره می‌برد؛ برای مثال، تأکید می‌کند که برای تعریف مذهب باید از چنین روشی بهره جست و تلاش می‌کند چنین کند. سپس ادعا می‌کند که چون از روش علمی استفاده کرده‌ایم هر انسانی حتی غیر مذهبی باید این تعریف را بپذیرد کافی است که با متد علمی و روح علمی آشنا باشد (همان: ۱۰۵-۱۰۶) این از نمونه‌هایی است که شریعتی در مقام یک عالم روش تجویزی پوزیتیویسم را به‌کار می‌بندد.

باید توجه داشت که پوزیتیویست‌ها اساساً علم انسانی را بخشی از علوم تجربی



می‌دانند؛ یعنی انسان را همانند شیئی در طبیعت می‌پندارند و فقط به ظاهر او می‌نگرند و درون و باطنی برای او نمی‌شناسند. علوم انسانی تجربی نتیجه این نگرش به انسان است (برت، ۱۳۷۴: ۴۳-۴۴). شریعتی گرچه این مسئله را نمی‌پذیرد و به شدت نقد می‌کند، (در ادامه به این مسئله خواهیم پرداخت) اما روش علوم طبیعی را به علوم انسانی تسری می‌دهد. همان‌طور که اشاره کردیم، وی بر این باور است که قرآن در مورد علوم انسانی نیز چنین توصیه‌ای دارد و مسلمانان را به مشاهده، تجربه، و گذر از جزئی به کلی می‌خواند (شریعتی، ۱۳۷۶: ۵۹).

### ۳.۳ تعریف علم به مثابه پدیده‌ای انفعالی (بی‌تأثیری خصوصیات دانشمندان در علوم طبیعی)

پوزیتیویست‌ها علم را پدیده‌ای آفاقی (objective) می‌دانند. یعنی بر آن‌اند که عوامل غیر معرفتی، غیر منطقی، و عوامل انفسی در فرایند علمی اثری ندارد. به عبارتی، علم مستقل از عالم خویش است و عالم فقط واقعیت خارجی را فهم می‌کند بدون این‌که در آن دخالتی داشته باشد. دانشمندان همیشه به دنبال کشف حقایق طبیعی از طریق تجربه‌اند و بر آن‌اند که چیزی جز روش تجربی و استقرائی علم در رشد علم دخالت ندارد. دستاوردهای علمی محصول آزمون‌گری‌های سنجیده تجربی است و عوامل غیر مشاهدتی نقشی در آن ایفا نمی‌کند (برت، ۱۳۷۴: ۴۲).

شریعتی علم را آگاهی داشتن از واقعیت خارجی می‌داند. او رابطه میان علم و عالم را مانند رابطه آینه و شیء توصیف می‌کند. از نظر او علم یک پدیده انفعالی (passive) است که عالم در معلوم اثر نمی‌گذارد (ظاهراً منظور علوم طبیعی است، زیرا در مورد علوم انسانی نظر دیگری دارد که در ادامه به آن می‌پردازیم). ذهن مانند آینه فقط واقعیت را در خودش منعکس می‌کند. اگر بخواهد در واقعیت خارجی دخالت کند، علم را خراب کرده است (شریعتی، ۱۳۷۷: ۶۱-۶۲).

شریعتی بر آن است که در علوم طبیعی موضوع علم به صورت جدا از خواننده و محقق این علوم وجود دارد و به پژوهش‌گر ارتباطی ندارد، لذا محقق در مقابل این علم جنبه انفعالی دارد و فقط باید آن را بفهمد. همچنین در این علوم نفع و ضرر مطرح نیست (شریعتی، ۱۳۷۶: ۲۰۹-۲۱۰). شریعتی علوم طبیعی را از دخالت انسان مصون می‌داند و برای قالب‌های ذهنی، ذوق و احساس، گرایش‌های اعتقادی و اجتماعی، و خصوصیات فردی او در این علوم

نقشی نمی‌بیند. به نظر وی هنگامی که فرضیه‌ای علمی با تجربه و مشاهده و استقرا و عمل به اثبات می‌رسد علم مستقل از عالم است (شریعتی، ۱۳۷۸: ۱۹۷).

همان‌گونه که مشاهده می‌شود، طرز نگاه شریعتی به علوم طبیعی حاکی از آفاقیت این علوم در اندیشه اوست. به بیان دیگر، نگاه او به علوم طبیعی نگاه آینه‌ای است. باید توجه داشت اگرچه نگاه آفاقی به علوم تجربی امروزه در میان بسیاری از علم‌پژوهان مورد تردید واقع شده است، اما در دورانی که شریعتی این سخنان را بیان کرده است تلقی رایج و عمومی از علم همین بوده است. به هر حال، این نگاه به علم مشابه بینش پوزیتیویست‌ها به علم است. حتی فیلسوفانی چون پوپر و لاکاتوش و مارکس که به اصطلاح رایج آن پوزیتیویست قلمداد نمی‌شوند آفاقیت علم را تأیید می‌کنند (چالمرز، ۱۳۸۷: ۱۴۳-۱۴۵)، اما بعد از آن‌ها، فیلسوفانی مثل توماس کوهن در کتاب *ساختار انقلاب‌های علمی* (The Structure of Scientific Revolutions) و پل فایرابند در کتاب *برضد روش* (Against Method) آفاقیت علم را مورد تردید قرار دادند.

### ۴.۳ علوم دقیقه

نگاه حاکی از اعتماد و اطمینان به علوم تجربی از خصوصیات پوزیتیویست‌هاست. آنان به علوم تجربی اهمیت زیادی می‌دهند و با نسبی‌گرایی در علم مخالف‌اند؛ پوزیتیویست‌ها علم را پدیده‌ای جزمی می‌بینند و واژه «علم» نزد آنان از قطعیت و حرمت شایان توجهی برخوردار است (برت، ۱۳۷۴: ۳۸). بنابراین در باور پوزیتیویسم، دستاوردهای علوم تجربی قابل اطمینان است. این اعتماد تا حدی است که آنان برای سایر حوزه‌های معرفتی که در چهارچوب تجربه نگنجد ارزش معرفتی قائل نیستند (Uebel, 2012).

شریعتی با بخشی از این دیدگاه‌ها موافق است. او علوم طبیعی را به نام علوم دقیقه (exact sciences) می‌شناسد؛ به باور او این علوم در مقایسه با علوم انسانی دقت، اعتبار، و اطمینان بیش‌تری دارند. از دید او علوم دقیقه دارای قوانین قطعی، ثابت، و جامع است و موارد استثنا در آن کم است. قوانین علمی این علوم چندان دقیق است که بر اساس آن فناوری بنا می‌شود (شریعتی، ۱۳۷۶: ۱۸۹؛ شریعتی، ۱۳۷۸: ۱۹۳-۱۹۴؛ شریعتی، ۱۳۷۷: ۳۲۹-۳۳۰). شریعتی قوانین مشخص و ثابت و مقبول در علوم طبیعی را نشان‌دهنده اعتبار آن‌ها می‌داند. او همچنین نبود مکاتب متفاوت در علوم طبیعی را (برخلاف علوم انسانی) دلیل دیگری برای معتبر دانستن این علوم می‌داند (شریعتی، ۱۳۷۸: ۵۳۵).

شریعتی در مقایسه بین علوم دقیقه و انسانی می‌گوید:

تنها علوم دقیقه است که حق دارند درباره جهان، طبیعت، وجود، ماده، حرکت، ازلیت، ابدیت، خلقت، قدمت یا حدوث عالم، مرگ و حیات، روح و جسم، ماده و ضد ماده و ماوراء ماده، غیب، اراده و شعور، نظم خودآگاه و یا ناخودآگاه در طبیعت، و بالاخره وجود یا عدم خدا در این جهان نظری بدهند و گر نه، علوم انسانی که با این مسائل تماسی نمی‌توانند داشت (شریعتی، ۱۳۷۸: د: ۱۹۶).

شریعتی بر آن است که پیشرفت‌های علم در قرن بیستم، مانند نسبیت و کوانتوم و احتمال و اصل عدم قطعیت، ضربات بزرگی به ماتریالیسم وارد ساختند. از نظر او وقتی فیزیک حرفی می‌زند فلسفه مادی یا غیر مادی حق ندارد در برابرش مقاومت و آن را انکار کند (شریعتی، ۱۳۷۸: ب: ۱۶۶-۱۶۹؛ شریعتی، ۱۳۸۰: ۱۳۵-۱۳۷).

همان‌طور که مشاهده می‌کنیم، شریعتی مانند پوزیتیویست‌ها آن‌قدر علوم طبیعی را معتبر می‌داند که از آن‌ها نتایجی را در حوزه متافیزیک می‌گیرد. به عبارت دیگر، او دستاوردهای علوم طبیعی را فرض می‌گیرد و بر اساس آن جهان‌بینی خود را توجیه می‌کند. استفاده از پیشرفت‌های علمی برای تبیین جهان به‌خوبی این مسئله را نشان می‌دهد. خصوصاً این‌که او تأکید می‌کند وقتی این علوم ادعایی مطرح می‌کنند دیگر نباید به دیده تردید به آن‌ها نگریست. لذا می‌توان گفت که شریعتی می‌کوشد بر اساس یافته‌های علم تصویری از جهان ارائه دهد. برخی این دیدگاه را جهان‌بینی علمی می‌نامند (گلشنی، ۱۳۸۵: ۷).

البته این نگاه جای نقد بسیار دارد و نگاه شریعتی به این مقوله خود بحثی جدی‌تر را می‌طلبد؛ چراکه در بستر اندیشه‌های اجتماعی در ایران پیش از انقلاب این گفتمان جوانب متنوعی داشت. برای مثال، مرتضی مطهری جهان‌بینی‌ها را سه گونه می‌داند: جهان‌بینی علمی، فلسفی، و مذهبی. مطهری در نقد جهان‌بینی علمی آن را محدود می‌داند و لقب جزءشناسی به آن می‌دهد. همچنین از نظر او چهره جهان از دیدگاه علمی روزبه‌روز تغییر می‌کند. دست آخر، ارزش علم ارزش عملی است نه نظری. لذا مطهری علم را تکیه‌گاه مناسبی برای ایدئولوژی نمی‌داند (مطهری، ۱۳۸۱: ۷۷-۸۰).

### ۵.۳ نظریه صدق و کذب

پوزیتیویست‌ها بر آن‌اند که با اتکای به روش علمی می‌توان درستی یا نادرستی فرضیه‌ها را مشخص کرد. به همین جهت، می‌توان بین دو نظریه رقیب به کمک تجربه داوری کرد و

یکی را به صورت قطعی رد کرد و دیگری را قاطعانه پذیرفت (برت، ۱۳۷۴: ۴۰). از دید آن‌ها، منطق علمی‌ای وجود دارد که می‌توان با آن درستی یا نادرستی گزاره‌ها را ارزیابی کرد. این ارزیابی‌ها فارغ از ارزش‌اند؛ یعنی از دیدگاه‌ها یا تعهدات غیر علمی دانشمندان مستقل‌اند (لیدیمن، ۱۳۹۰: ۱۲۶). در بینش پوزیتیویستی، همه قضایای معنادار تناقضی منطقی، گزاره‌ای منطقاً درست، یا گزاره‌ای مشاهده‌ای است. لذا اگر قضیه معنی‌داری درست باشد، می‌توان با مشاهده درستی‌اش را ثابت کرد (گیلیس، ۱۳۹۱: ۲۰۳). به عبارت دیگر، آن‌ها جایی برای نسبی‌گرایی در علم باقی نمی‌گذارند.

شریعتی درباره علوم طبیعی دیدگاهی مشابه دارد. وی نظریه‌های علمی را مانند ایدئولوژی شامل تعبیر درست یا غلط می‌داند. نظریه‌ای که درست است حتی اگر طرفدار نیز نداشته باشد و عجیب به نظر برسد، درست است و نظریه‌ای که غلط است در دوران رونق نیز غلط است. او می‌گوید: «آنچه در نظریات علمی یا در جهان‌بینی فلسفی و یا در ایدئولوژی قابل تعبیر است درست‌بودن یا غلط‌بودن است» (شریعتی، ۱۳۷۷: ۱۰۰).

فیلسوفان علم، پس از پوزیتیویست‌ها، در صدق و کذب دیدن گزاره‌های علمی تردید کردند. برای نمونه، بر مبنای نظریه ابطال‌گرایی، مجاز نیستیم بگوییم که نظریه‌ای صادق است، بلکه فقط می‌توان امیدوار بود که در میان نظریه‌های موجود بهترین نظریه را برگزید (چالمرز، ۱۳۸۷: ۵۱). پس از ابطال‌گرایان، کوهن اندیشمندی بود که این نظریه را به چالش کشید و تلاش کرد چهارچوب جدیدی برای بررسی نظریات علمی ارائه دهد. او با معرفی مدل پارادایمی برای علم تلقی رایج درباره علم را مورد تردید قرار داد (کوهن، ۱۳۸۹: ۷۵-۸۳). در صورت پذیرش مدل کوهن برای علم منطق ساده‌ای برای آزمون نظریه‌ها و تعیین صدق و کذب آن‌ها وجود نخواهد داشت، زیرا تمامی قضاوت‌ها درباره یک نظریه در چهارچوب پارادایم صورت می‌گیرند (لیدیمن، ۱۳۹۰: ۱۵۷). بنابراین، در پرتو این مباحث، امروز حتی واقع‌گراترین فیلسوفان علم نیز استدلال نمی‌کنند که صدق همه نظریه‌های علمی جاافتاده اثبات‌شدنی است و حتی احتمالاً همه آن‌ها صادق‌اند (همان: ۱۵۵).

### ۶.۳ تفکیک میان مرحله شناخت و مرحله داوری

از نظر پوزیتیویست‌ها، علم با مشاهده آغاز می‌شود و مشاهده بنیان وثیقی فراهم می‌کند که بر اساس آن می‌توان معرفت به‌دست آورد (چالمرز، ۱۳۸۷: ۳۴). آنان مشاهده را بدون پیش‌داوری و مقدم بر نظریه می‌دانند و به تمایزی قاطع میان امور مشاهده‌ای و امور نظری

قائل‌اند (لیدیمن، ۱۳۹۰: ۱۴۳). به بیانی دیگر، تفکیک میان مشاهده و نظریه و تقدم مشاهده بر نظریه از باورهای کلیدی پوزیتیویست‌ها به‌شمار می‌روند. این باورها هم جنبه توصیفی و هم جنبه تجویزی دارند. به عبارتی، به نظر آنان دستاوردهای علمی بشر مبتنی بر مشاهدات صرف و فارغ از نظریه است. همچنین دانشمندان باید بکوشند در فعالیت علمی خود نظریات را دخیل نکنند و مشاهدات خالص را مبنای کار خود قرار دهند. با این حال، این باور (خصوصاً جنبه توصیفی آن) بعد از آنان از جانب برخی از فیلسوفان و مورخان علم مورد تردید واقع شد؛ برای نمونه، کوهن روی ماهیت نظریه‌بار (theory-laden) مشاهده تأکید کرد (همان: ۱۵۴).

شریعتی در این زمینه دیدگاهی شبیه به پوزیتیویست‌ها دارد. او تحقیق علمی را شامل دو مرحله می‌داند. مرحله اول آغاز تحقیق علمی است، مرحله شناخت موجودات خارجی و عینی است. در این مرحله فقط و فقط باید ملاحظه پدیده خارجی بدون هیچ قضاوت ارزشی کشف شود. در این مرحله محقق باید عقیده و سلیقه‌اش را کنار بگذارد تا واقعیت خارجی را آن‌گونه که هست درک کند. نهایتاً، خروجی این مرحله یک «این چنین است که...» است؛ اما مرحله دوم، مرحله ارزیابی، قضاوت و حکم‌کردن است. در این مرحله باید به دنبال خوب و بد، اعتقاد و انکار، و حق و باطل بود.

آنچه دیدگاه شریعتی را به پوزیتیویست‌ها نزدیک می‌کند تلاش برای تفکیک این دو مرحله از یکدیگر است. به نظر او نباید این دو مرحله از تحقیق را با هم خلط کنیم. این موضوع خصوصاً در علوم انسانی از اهمیت زیادی برخوردار است. نخست، باید موضوع مورد مطالعه را صرف نظر از قضاوت‌ها و گرایش‌ها شناخت. سپس، در مرحله بعدی به سنجش و ارزش‌گذاری آن پرداخت. به بیانی دیگر، دانشمند در مرحله نخست یک ساینتیست است و فقط به دنبال واقعیت خارجی بدون هرگونه پیش‌داوری است، ولی در مرحله دوم با ارزیابی واقعیت به تعهد انسانی خود عمل می‌کند (شریعتی، ۱۳۷۹ الف: ۲۳۵-۲۳۹؛ شریعتی، ۱۳۷۷: ۶۲-۶۳؛ شریعتی، ۱۳۷۹ ب: ۳۳۲).

پوزیتیویست‌ها بر این باورند که احکام مشاهدتی بنیان‌های مطمئنی برای علم‌اند، اما اگر نظریه‌بار بودن مشاهده را بپذیریم، فقط به اندازه‌ای مطمئن‌اند که نظریه‌هایی را که پیش‌فرض می‌گیرند مطمئن‌اند. در این صورت، این توصیه بیکن که در حین پژوهش علمی ذهنمان را از همه مفاهیم و داوری‌های پیشین رها کنیم نمی‌تواند عملی باشد، زیرا نظریه‌های موجود علم ما را در شکل‌دادن به نظریه‌های جدید هدایت می‌کنند و می‌گویند که کدام مشاهدات

ارزش دارند. این که انسان‌ها به چه اموری توجه می‌کنند و آن‌ها را چگونه گزارش می‌کنند تحت تأثیر نظریه‌هایی است که درباره جهان دارند. لذا هیچ توصیف مشاهده‌تی در قبال نظریه بی‌طرف نیست (لیدیمن، ۱۳۹۰: ۱۴۲-۱۴۹).

بنابراین تفکیک این دو مرحله (شناخت و ارزیابی) فقط در حالتی ممکن است که ما نظریه‌باربودن مشاهده را نفی کنیم. در غیر این صورت، هیچ مشاهده‌گری نمی‌تواند از ارزش‌ها و پیش‌داوری‌های ذهنی خود خالی شود و صرفاً به شناخت حقایق عینی و خارجی پردازد. لذا اگر نظریه‌باربودن مشاهده را بپذیریم که به طور وسیعی فیلسوفان علم آن را پذیرفته‌اند، تفکیک این دو مرحله شناختی از هم عملاً میسر نیست؛ امری که شریعتی به آن توجه لازم را ندارد.

#### ۴. افتراقات شریعتی و پوزیتیویسم

##### ۱.۴ نیاز به فلسفه و متافیزیک (رد تجربه‌گرایی)

یکی از مشخصه‌های اصلی اندیشه پوزیتیویستی تجربه‌گرایی (empiricism) است.<sup>۹</sup> پوزیتیویست‌ها در بعد معرفت‌شناسانه تجربه را زیربنای انحصاری همه دانش‌ها قرار می‌دهند. به عبارت دیگر، کسب دانش فقط از امور مشاهده‌پذیر امکان دارد. پوزیتیویست‌های منطقی بر آن‌اند که نه تنها می‌توان نظریات علمی را با استفاده از تجربه و مشاهده ثابت کرد، بلکه هرچه از این راه به دست نیاید اساساً قابل اتکا نیست. آیر در این زمینه می‌گوید:

هیچ عرصه‌ای از تجربه نیست که نتوان علی‌الاصول آن را تحت قوانین علمی درآورد و هیچ نوع علم نظری درباره عالم نیست که علی‌الاصول علوم تجربی نتواند آن را بیاموزد (آیر، ۱۳۵۶: ۴۱).

بر اساس بینش پوزیتیویستی، مابعدالطبیعه جایی در هندسه معرفت علمی ندارد. آنان مدعی‌اند که احکام مابعدالطبیعه بی‌معنی است، زیرا نمی‌توان درستی یا نادرستی گزاره‌هایی از این دست را با تجربه تحقیق کرد. یک گزاره برای معنی داشتن یا باید تحلیلی باشد یا از نظر تجربی تحقیق‌پذیر باشد. به بیانی دیگر، آنان علم را از هرگونه تفکر غیر تجربی (دین، متافیزیک، اخلاق، فلسفه، و ...) بی‌نیاز می‌دانند. علم تجربی یگانه شناخت قابل اطمینان است (کارنپ، ۱۳۸۵: ۱۵-۱۷؛ کچیویان، ۱۳۸۵: ۳۷-۳۸؛ برت، ۱۳۷۴: ۳۷؛ لیدیمن، ۱۳۹۰:

۱۸۸-۱۹۰؛ پاکین، ۱۳۸۵: ۴۰۹-۴۱۳؛ توسلی، ۱۳۷۰: ۵۰). برخی اصل تحقیق‌پذیری را مهم‌ترین آموزه و مشخصه پوزیتیویسم منطقی می‌دانند (میرزایی، ۱۳۸۸: ۱۵۸).

شریعتی به تلاش برخی اندیشمندان برای طرد مسائل ماورائی واقف بوده است. وی با مرور تاریخی ارتباط علم و فلسفه بیان می‌کند که پس از رنسانس علم به سمت نفی فلسفه رفت و فقط فلسفه علمی مورد توجه قرار گرفت، اما به مرور زمان، نیاز به فلسفه برای پاسخ به پرسش‌های اساسی بشر دوباره احساس شد. شریعتی در این باره می‌گوید:

علم هرچه بگوید که انسان از خودش نپرسد که مسئله مرگ و زندگی چیست، معنای حیات و جامعه و رسالت بشر و هستی و حقیقت عالم چیست، امکان ندارد (شریعتی، ۱۳۷۸ ب: ۱۴۰).

از دید شریعتی این نوع پرسش‌ها برای بشر اجتناب‌ناپذیرند و نتیجه می‌گیرد که این سوالات در عصر جدید حتی بیش از قرون وسطی و یونان رواج یافته است.

به نظر شریعتی امروزه نمی‌توانیم مسائل علمی و فلسفی را از هم جدا کنیم. مسائل علمی جزو اساسی‌ترین مسائل فلسفی امروز شده است. برای نمونه، در نسبیت (فیزیک)، فرویدیسم (روان‌شناسی)، داروینیسم (فیزیولوژی)، سوسیالیسم (اقتصاد)، و در ماتریالیسم (دیالکتیک) فلسفه را می‌بینیم (همان: ۱۴۲). لذا شریعتی ادعای پوزیتیویست‌ها در نفی متافیزیک را شکست‌خورده قلمداد می‌کند.

از دیگر موضوعاتی که در نقد شریعتی بر پوزیتیویسم باید به آن توجه کرد اعتراض او به علم‌مداری (سایتیسم) است. شریعتی دیدگاه مفصلی در نقد سایتیسم دارد. قبل از این که سخن را ادامه دهیم نخست باید نشان دهیم که اصطلاح سایتیسم در مختصات فکری شریعتی با اصطلاح پوزیتیویسم قرابت معنایی دارد. به همین منظور، مختصری از توصیفات او از سایتیسم را شرح می‌دهیم سپس نقادی او از سایتیسم را بررسی خواهیم کرد. شریعتی شکل‌گیری سایتیسم را نتیجه طبیعی مخالفت‌های قرون وسطی بر ضد علم می‌داند، زیرا سایتیسم مکتبی است که انسان را با طبیعت آشنا می‌کند و فرصت بهره‌برداری از آن را به او می‌دهد. امری که کلیسای قرون وسطی انسان را از آن محروم کرده بود (شریعتی، ۱۳۷۸ ج: ۷۷-۸۳). شریعتی می‌گوید پس از رنسانس علم به زمین آمد و جست‌وجوی بی‌نتیجه حقیقت را کنار گذاشت و به دنبال قدرت رفت. بنابراین سایتیسم عبارت است از علم برای علم (بی‌طرفی علم)، واقعیت‌گرایی تجربی، و انحصارطلبی علم (شریعتی، ۱۳۷۹ ب: ۲۶۸-۲۷۲).

شریعتی واژه «ساینس» را در اصطلاح ساینتیسم به معنای خاص علوم دقیقه مبتنی بر تجربه، مشاهده، استقرا، و واقعیات محسوس و طبیعی می‌داند (شریعتی، ۱۳۷۶: ۱۹۳). بنابراین، ساینتیسم یعنی مکتبی که فقط این علوم را معتبر می‌داند و هر معرفتی را که از راه دیگری به دست آید غیر قابل اتکا می‌داند. بنابراین آنچه قابل تجربه و مشاهده نیست قابل اتکا نیست. مسائل ماوراءالطبیعی، مذهبی، غیبی، اخلاقی، و مسائل انسانی فقط به مقداری قابل قبول است که با علوم تجربی قابل تجزیه و تحلیل و قابل پیش‌بینی علمی است و می‌توان آن را مشاهده و استقرا کرد، ولی آنچه از این طریق به دست نمی‌آید قابل قبول نیست (شریعتی، ۱۳۷۸ ج: ۷۶-۷۷). بنابراین از دید شریعتی، ساینتیسم مکتبی است که هم به اصالت علوم تجربی و هم به انحصار علوم تجربی باور دارد و هر چیزی خارج این چهارچوب را غیر قابل قبول می‌داند. معیار واقعی بودن هر چیز علم است. چیزی که قابل حس نیست پس نیست (شریعتی، ۱۳۷۶: ۱۹۳-۱۹۴). شریعتی انحصار علوم در شناخت ماده و انصراف از مسائل معنوی و متافیزیکی را از قبیل خدا، روح، جهان دیگر، و معنویات و ارزش‌های اخلاقی که به تجربه و حس در نمی‌آید از عوامل رواج مادی‌گرایی در عصر جدید می‌داند (شریعتی، ۱۳۷۸ ب: ۱۵۴-۱۵۵).

در باور شریعتی، ساینتیسم ضربه بزرگی به انسان زده است؛ به نظر وی قدرت علمی بشر اگر نداند که جهان چیست و انسان چه معنایی دارد، فاجعه‌آمیز است. همچنین علم نمی‌تواند به این سوالات پاسخ دهد (شریعتی، ۱۳۷۹: ۵۰۳). شریعتی بر آن است که علم مدرن به جای آن که در خدمت حقیقت باشد خدمت‌گزار صنعت شد، لذا در شکل‌گیری جنگ‌های جهانی دخیل بود. به قول برشت «علم فجیع‌تر و رسواتر از کلیسای قرون وسطی شکست خورد» (شریعتی، ۱۳۷۸ د: ۳۳۱). شریعتی رسالت علم در ساختن انسان و جامعه آرمانی را شکست‌خورده می‌داند و بیان می‌کند که علم انسان را مسخ کرده است. همچنین علم باید به حقیقت‌جویی و هدایت‌گری بازگردد و به جای ساختن انسان مقتدر انسان خوب بسازد (شریعتی، ۱۳۷۸ ج: ۱۴۱-۱۴۷). او یکی از وظایف روشن‌فکر را مبارزه با قالب‌های متحجر و متکبرانه بینش ساینتیستی به خاطر انسان می‌داند (شریعتی، ۱۳۷۹ د: ۲۷۵). از نظر شریعتی، ساینتیسم ابزار دست یک گروه حاکم در دنیا، عامل تحجر انسان، و سلب مسئولیت از عالم است (شریعتی، ۱۳۷۶: ۳۱۳-۳۱۴).

با توجه به توصیفی که شریعتی از ساینتیسم به دست می‌دهد، می‌توان این اعتراضات او بر ساینتیسم را نقد پوزیتیویسم دانست. به نظر وی دوری علم از مسائل ماورائی و



ارزش‌های اخلاقی و جدایی علم و مذهب که از دستاوردهای ساینتیسم بود موجب شد تا برای بشر علم تبدیل به فاجعه‌ای مصیبت‌بار بشود. بنابراین از دید شریعتی، برخلاف آنچه پوزیتیویسم می‌گوید، علم نباید متافیزیک را بی‌معنا بینگارد و آن را طرد کند، بلکه باید به آن توجه ویژه‌ای کند.

#### ۲.۴ تفاوت علوم طبیعی و علوم انسانی در دقت و اعتبار

پوزیتیویست‌ها مطابق آموزه وحدت علوم، به تفاوتی ماهوی میان علوم انسانی و طبیعی قائل نیستند؛ آنان بر آن‌اند که زبان فیزیک زبان پایه همه علوم است، لذا زبان علوم فراگیر است و تفاوت بنیادینی بین اصطلاحات شاخه‌های گوناگون علم نیست و علوم صرفاً بنا بر ملاحظات عملی از یک‌دیگر جدا شده‌اند (کارنپ، ۱۳۸۵: ۶۶-۶۷). علوم متفاوت را می‌توان تحت لوای یک علم جمع کرد. همه علوم یک کل یک‌پارچه‌اند که از اصول واحدی نتیجه می‌شوند (Cat, 2011). از نظر آنان جامعه انسانی بر اساس قوانینی ساخته شده است که همانند قوانین طبیعی است، لذا بررسی تجربی زمینه بررسی مؤثر و مفیدی برای جامعه و انسان را فراهم می‌کند (توسلی، ۱۳۷۰: ۵۰). بنابراین تفاوتی میان تحقیق در پدیده‌های اجتماعی و طبیعی نیست. اساساً دو گونه پدیده نداریم، بلکه همه پدیده‌ها طبیعی‌اند (راین، ۱۳۶۷: ۱۶-۱۷). با توجه به این نکته، نزد پوزیتیویست‌ها دلیلی برای تمایز نهادن بین علوم وجود ندارد.

همان‌طور که ذکر کردیم، شریعتی تحت تأثیر دیدگاه پوزیتیویستی، روش علوم را یک‌پارچه می‌داند و روش استقرائی را به علوم انسانی تعمیم می‌دهد، اما این به این معنا نیست که اساساً میان این دو دسته علم تمایزی قائل نیست. وی برخلاف پوزیتیویست‌ها، علوم انسانی را استثناپذیر و تغییرپذیر می‌داند. به باور او، علوم انسانی دقت پایینی دارند و بر فرضیه‌ها و موازین کم‌اعتبار و قضاوت‌های ذهنی استوارند. موضوع این علوم یعنی انسان از طبیعت بسیار پیچیده‌تر و در نتیجه شناخت آن سخت‌تر و فاقد دقت و قطعیت است. همچنین انسان دارای اختیار و اراده است و برخلاف پدیده‌های مادی در زنجیره علیت دخالت دارد. بنابراین شناخت او چنان پیچیده و ناپایدار است که اساساً در «علم‌بودن» علوم انسانی می‌توان تردید کرد (شریعتی، ۱۳۷۸: ۱۹۴-۱۹۵).

علاوه بر این، از دید شریعتی علوم انسانی تحت تأثیر عناصر غیر تجربی قرار می‌گیرند. برای نمونه، عنصر ذوق و استعداد انسان در علوم انسانی دخیل است. بنابراین علوم انسانی

برخلاف علوم طبیعی به نتایج قطعی منجر نمی‌شود (شریعتی، ۱۳۷۸ ه: ۵۳۵)، لذا قوانین و اصولی که در علوم انسانی مطرح می‌شوند استثناهای زیادی دارند و دقیق نیستند (شریعتی، ۱۳۷۷: ۳۲۹-۳۳۰).

آنچه بهتر است در این جا به آن اشاره شود شباهت آرای شریعتی و پیتر وینچ (P. Winch) درباره تفاوت علوم طبیعی و انسانی است؛ وینچ رفتار انسان را برخلاف رفتار علمی سایر موجودات تابع قاعده می‌داند. وینچ میان علت و دلیل تفاوت می‌گذارد و علوم طبیعی را علت‌گرا و علوم انسانی را دلیل‌گرا می‌داند. او موجودات صاحب شعور را به صورت معنایی تحلیل می‌کند و بر آن است که انسان فاعلی است که می‌تواند با اختیار از قواعد اجتماعی سرپیچی کند. لذا دانشمندان در درک رفتار انسان‌ها باید به دنبال معنای آن باشند و در این راه از تفهم استفاده کنند. با این اوصاف، علوم انسانی به فلسفه نزدیک‌ترند تا علوم طبیعی (راین، ۱۳۶۷: ۱۴۹-۱۶۹).

شریعتی نیز مانند وینچ انسان را موجودی ذی‌شعور می‌داند که در فرایند علمی دخالت دارد. او از این واقعیت به «علیت دو طرفه در پدیده‌های اجتماعی» یاد می‌کند و تصریح می‌کند که با علیت علوم طبیعی تفاوت دارد (شریعتی، ۱۳۷۹ الف: ۱۱). وی همچنین انسان را در پدیده‌های انسانی دخیل می‌داند. لذا برای درک و تبیین رفتار انسان باید او را فهم کرد. (شریعتی، ۱۳۷۸ ه: ۵۳۵).

### ۳.۴ پذیرش تأثیر عوامل خارجی در علوم انسانی

#### ۱.۳.۴ تأثیر فرد در علم (نقش محقق در علوم انسانی)

پوزیتیویست‌ها در علوم انسانی مانند علوم طبیعی به آفاقیت علم قائل‌اند. آنان مصرند که علوم انسانی و اجتماعی می‌توانند و باید آفاقی باشند. به عبارت دیگر، این علوم مستقل از عالم و شناسنده آن‌اند. اگر نتایج تحقیقات علمی متأثر از محقق باشد، دیگر این علوم آفاقی نیستند و انفسی قلمداد می‌شوند (احمدی، ۱۳۸۳: ۱۲). این نظریه به نگاه یک‌پارچه بینش پوزیتیویستی به علم باز می‌گردد. آنان آفاقتی که برای علوم تجربی متصور بودند را به علوم انسانی تسری دادند. آنان مدعی بودند که امور علمی مستقل از محقق است و هر شخصی که مسیر صحیح علمی را طی کند به همان نتایج دانشمندان می‌رسد. همان‌طور که ذکر شد، شریعتی نقش محقق و تأثیر آن در علوم طبیعی را نفی می‌کند.

درحقیقت، در این حوزه با پوزیتیویست‌ها موافق است، اما در علوم انسانی نظر دیگری دارد.<sup>۱</sup> از نظر او نقش محقق علوم انسانی بسیار پراهمیت و حساس است و محقق در همه چیز دخالت می‌کند (شریعتی، ۱۳۷۶: ۲۱۰). وی علوم انسانی را بیش از واقعیت عینی تابع ذهنیت عالم می‌داند. این مسئله موجب شده است که مکاتب گوناگون یک رشته با هم متضاد باشند. به عبارت دیگر، شریعتی بر آن است که علوم انسانی مجال وسیعی برای دخالت انسان در واقعیت علمی باز می‌گذارند و علمای این علوم در بسیاری مواقع، جهان انسانی را «تفسیر به رأی» می‌کنند. از دید شریعتی، عالم علوم انسانی گاهی آگاهانه حقیقت علمی را در راه مصلحت سیاسی، اقتصادی، و شخصی فدا می‌کند و آن را بنا به این مقتضیات و در جهت این اغراض توجیه و تحریف می‌کند. گاهی نیز ناآگاهانه، در انتخاب یا رد یک فرضیه علمی، بررسی اصول و قواعد، طرح مسائل، کشف روابط، اثبات یا ابطال و فهم حقایق علمی، شناخت واقعیات عینی، تحلیل مسائل، و تدوین قوانین علمی تحت تأثیر تمایلات، ذوقیات، عادات، مقدسات، اخلاقیات، و معتقدات قبلی خویش قرار می‌گیرد و ساختمان تربیتی، اجتماعی، وابستگی‌های عاطفی، روح فرهنگی، شاخصه‌های قومی و عوامل تاریخی، محیطی، طبقاتی، فرهنگی، شغلی، خانوادگی، وراثتی، و ویژگی‌های شخصی که مجموعاً شخصیت یک انسان را می‌سازند و به او طرز فکر، احساس، نگرش، گرایش، جانب‌داری و جهت‌گیری، و تولی و تبری‌های مشخصی می‌بخشند و بیش علمی او را رنگ می‌زنند و جهان‌بینی‌اش را محدود می‌کنند و تحقیق علمی را، که جست‌وجوی آزاد و بی‌شائبه حقیقت است، ابزار تبلیغ آرا و تحقق آمال و توجیه امیال تلقینی و قبلی و محیطی خویش می‌سازد. به باور شریعتی این مسئله آن‌چنان مهم است که عالم علم را هدایت می‌کند و به جای آن‌که دانش آینه‌ای برای نمودن چهره واقعیت باشد چهره دانشمند را نشان می‌دهد و از وابستگی‌ها، ملیت، جهان‌بینی، و خواسته‌هایش حکایت می‌کند. بنابراین شریعتی صراحتاً تأکید می‌کند که علوم انسانی بیش از آن‌که به موضوع وابسته باشد به عالم وابسته است. وی نقش مهمی برای عوامل انفسی در علوم انسانی قائل است (شریعتی، ۱۳۷۸: ۱۹۸-۲۰۰). شریعتی می‌گوید علمی که علم است و از ارزش خالی است فقط می‌تواند علم طبیعی باشد. او می‌گوید:

نباید گفت که علوم انسانی درباره جهان، انسان، و زندگی چه بینش و گرایشی دارند، بلکه باید پرسید علمای علوم انسانی چگونه‌اند، چگونه می‌اندیشند، طرز فکر، فرهنگ، نظام اجتماعی، و روح طبقاتی‌شان چیست؟ (همان: ۲۰۰-۲۰۱).

همان‌طور که مشخص است شریعتی در این زمینه با بیش پوزیتیویستی اختلاف دارد و رأی آن‌ها را درست نمی‌داند.

#### ۲.۳.۴ تأثیر جامعه در علم

پوزیتیویسم علم را محصول فرایندی عقلانی و مبتنی بر تجربه می‌داند؛ لذا در علم جایی برای عوامل غیر تجربی شامل عوامل اجتماعی و سیاسی و فرهنگی و ... نمی‌بیند؛ علوم باید توصیف‌کننده و تبیین‌کننده واقعیت‌ها باشد و مسائل سیاسی و اجتماعی نباید در پژوهش‌های علمی اثر بگذارد (برت، ۱۳۷۴). لذا مسیر علم در دستان دانشمندان است و جامعه غیر علمی اثری در آن ندارد. با این اوصاف، در بیش پوزیتیویستی، تفاوتی میان جوامع گوناگون و گرایش‌های آنان در شکل‌گیری علم و جهت‌گیری آن وجود ندارد.

نگاه شریعتی در این باره با نگاه پوزیتیویست‌ها متفاوت است. وی بر آن است که در تمامی حوزه‌های تحقیقی علم و زیر پوشش نظریات علمی، اغراض سیاسی و استعماری و احساسات غرب‌پرستانه و اروپامدارانه<sup>۷</sup> نهفته است (شریعتی، ۱۳۷۸ ب: ۱۵۹). از نظر شریعتی بینش، روش، و تعهد علمی بسته به نظام اجتماعی، بنیاد اقتصادی، جهت سیاسی، ایدئولوژی، پایگاه طبقاتی، و نوع و کیفیت ساخت جامعه می‌تواند متفاوت و حتی متضاد باشد (شریعتی، ۱۳۷۸ د: ۱۹۳). بنابراین از دید شریعتی مسیر علم فقط در آزمایشگاه‌ها و پژوهشکده‌ها تعیین نمی‌شود، بلکه سرنوشت علم در دست زورمندان و زرمندان است و چیزی را که بخواهند به علم تحمیل می‌کنند.

شریعتی علت تغییر جهت علم را، پس از رنسانس، از پرداختن به حقیقت و پی‌بردن به ذات اشیا به پرداختن به پدیده‌ها و خواص ظاهری اشیا و کشف قوانین مادی، اسارات علم در دستان بورژوازی می‌داند. بازگشت از معنویت و اخلاق و حقیقت‌طلبی و گرایش به عینیت و مادیات و قدرت‌طلبی گرایش بورژوازی است. لذا علم جدید، تحت تأثیر نگاه سرمایه‌داری، به ماوراءالطبیعه نیازی نمی‌بیند و همه‌چیز را در زندگی مادی می‌بیند. علم از خدمت مذهب به خدمت پول درآمد تا پاسخ‌گوی اشتباه بورژوازی باشد. بنابراین رسالت جدید علم خود از دل علم بیرون نیامده است، بلکه بورژوازی این مأموریت را به آن داده است. علم از قید کلیسا خارج شد و به اسارت بورژوازی درآمد. به بیانی دیگر، شریعتی علم را در همه طول تاریخ تحت تأثیر عواملی خارج از حیطه علم می‌داند. علم همواره ابزاری در دستان قدرت بوده است. اسکولاستیک جدید به معنی اسارت و بردگی علم در تولید و مصرف و تحمیل نیازهای مصنوعی بر انسان است.

امروزه هدف علم را سیاست‌مدار یا سرمایه‌دار انتخاب می‌کنند نه دانشمند (شریعتی، ۱۳۷۹ الف: ۸-۲۹، ۱۵۱-۱۵۲؛ شریعتی، ۱۳۶۹: ۲۱۵-۲۲۰؛ شریعتی، ۱۳۷۶: ۲۸۱-۳۰۲؛ شریعتی، ۱۳۷۸ ب: ۴۹-۵۰). شریعتی گرایش غیر مذهبی دانشمندان در قرون جدید را معلول بینش بورژوازی می‌داند و علم را با مذهب در تعارض نمی‌بیند و بر آن است که ادعای علمی بودن مبارزات ضد مذهبی پوشش فریبی برای بینش مادی بورژوازی است (شریعتی، ۱۳۷۸ د: ۱۸۳).

همان‌گونه که مشاهده می‌کنیم، شریعتی دعوای میان مذهب و علم را که پس از رنسانس رخ داد به دعوای بین مذهب و بورژوازی برمی‌گرداند. این سبک تحلیل فقط در صورتی با نظریات دیگر او سازگار است که وی پدیده علم را تحت تأثیر عوامل غیر علمی بداند. لذا می‌توان این‌گونه گفت که، پذیرش سیطره بورژوازی بر علم نوعی مخالفت با بینش پوزیتیویستی به علم است، زیرا پوزیتیویست‌ها غالباً نقش عوامل غیر علمی را بر علم انکار می‌کنند.

#### ۳.۳.۴ تأثیر فرهنگ در علم

رابطه علم و فرهنگ از مسائلی است که مورد توجه جامعه‌شناسان علم بوده است. برخی بر آن‌اند که علم و فرهنگ تعامل بیرونی دارند. عده‌ای به غلبه فرهنگ بر علم و جمعی نیز به احاطه علم بر فرهنگ باور دارند. در جهان‌بینی پوزیتیویستی، نظر اول یعنی تعامل بیرونی علم و فرهنگ پذیرفته می‌شود. از نگاه آنان رابطه میان آن دو بیرونی است و هیچ‌یک بر دیگری احاطه ندارد. علم بر حسب ذات خود مستقل از تاریخ و جغرافیاست. بنابراین در این تعامل، علم هویت و شکل خود را همواره حفظ می‌کند (پارسانیا، ۱۳۸۷: ۵۷-۵۹).

به نظر شریعتی با این‌که علم و فناوری بر اصول و قواعد کلی و عقلی استوارند، هر ملتی رنگ تاریخ و فرهنگ خود را بر آن‌ها می‌زند. او بیان می‌کند که علم فقط مجموعه‌ای از قوانین مجرد ذهنی نیست که از عالم خارج اخذ شده باشد، بلکه قوانین ثابت علمی بدون روح، بینش و رسالت علمی، و شیوه تفکر و نگرش علمی وجود ندارد. این‌ها همه جلوه‌هایی از فرهنگ یک ملت‌اند. شریعتی انسان را یک وجود تاریخی با استعدادها و خصوصیات خاص خود می‌داند و بر آن است که این خصوصیات در بروز تفکر علمی اثر می‌گذارد (شریعتی، ۱۳۷۸ الف: ۱۰۵-۱۰۷).

شریعتی با این اظهار نظر تأثیر عوامل غیر علمی در علم را می‌پذیرد. از نگاه او، علمی که در یک جامعه رشد می‌کند رنگ فرهنگ آن جامعه را به خود می‌گیرد. بنابراین، به این

معنی شریعتی فعالیت علمی را یک فعالیت خالص ذهنی به دور از مؤلفه‌های غیر علمی نمی‌داند. این نگاه با بیش پوزیتیویست‌ها به علم در تعارض است.

#### ۴.۴ نقد تقوای علمی و علم برای علم

یکی از مسائلی که مورد توجه پوزیتیویست‌ها قرار دارد بحث «فراغت ارزشی» است. آنان علم را از ارزش جدا می‌کنند و منکر وجود هر امور مقدس در علم‌اند. بنابراین دانشمند نباید ارزش‌های خود را در علم دخالت دهد. برای نمونه، کارنپ درباره‌ی گزاره‌های اخلاق هنجاری یعنی اخلاق ارزشی می‌گوید به دلیل این‌که این گزاره‌ها از سنخ امر و نهی‌اند و نمی‌توان برای آن‌ها صدق و کذب مطرح کرد تحقیق‌پذیر نیستند. بنابراین معنا ندارند و گزاره‌هایی غیر علمی‌اند و جایی در علم ندارند (کارنپ، ۱۳۸۵: ۲۰-۲۲). در جامعه‌شناسی پوزیتیویستی، جامعه‌شناس باید از راه مشاهده‌ی آزاد و بدون داوری ارزشی قوانین جامعه را کشف کند و پدیده‌های اجتماعی را مانند اشیای طبیعی فقط موضوعاتی برای مشاهده بیند (امریان محمد، ۱۳۸۰: ۴۰). از منظر پوزیتیویسم، ارزیابی‌های علمی فارغ از ارزش‌اند یعنی از دیدگاه‌ها یا تعهدات غیر علمی دانشمندان مستقل‌اند (لیدیمن، ۱۳۹۰: ۱۲۶). از دید آن‌ها میان «واقعیت» و «ارزش» تمایزی بنیادین وجود دارد. بنابراین، دانشمندان نباید ارزش‌های شخصی و اجتماعی و قضاوت‌های خود را وارد علم کنند، بلکه باید بدون جانب‌داری و کاملاً بی‌طرفانه با پدیده‌های طبیعی و اجتماعی روبه‌رو شوند (احمدی، ۱۳۸۳: ۴۲). بنابراین می‌توان شعار «علم برای علم» را از نتایج اندیشه‌های پوزیتیویستی دانست (اندیشه، ۱۳۸۷: ۱۱۰-۱۱۱).

یکی از مهم‌ترین انتقادهای شریعتی به پوزیتیویسم به نظر آن‌ها درباره‌ی فراغت علم از ارزش بازمی‌گردد. شریعتی به نقل از نیچه می‌گوید:

کسانی که از علم پرستی و تقوا در علم و بی‌نظری و بی‌طرفی در علم دم می‌زنند، کسانی هستند که می‌خواهند مسئولیت مبارزه و تعهد اجتماعی در زمان و نسبت به سرنوشت جامعه خودشان و انسان عصر خودشان را قبول نکنند و از زیر بار هر مسئولیتی و هر تعهدی در بروند و از جامعه و از متن مردم به داخل آزمایشگاه‌ها و کتابخانه‌هایشان آبرومندانه پناه ببرند (شریعتی، ۱۳۷۶: ۳۱۴).

در نگاه شریعتی، بی‌طرفی علم یعنی این‌که علم فقط باید به پرسش «چه هست» پاسخ دهد و پرسش «چگونه باید باشد» ربطی به علم ندارد. علم باید تحلیل واقعیت خارجی کند

و نباید راه‌حل نشان دهد. طبق این شعار اگر علم در خدمت ایمان قرار بگیرد، منحرف می‌شود. شریعتی شعار «علم برای علم» را بزرگ‌ترین فاجعه قرن بیستم می‌داند. او این طرز فکر را که «عالم و علم باید بی‌طرف باشد» توطئه زورمندان برای تأمین منافعشان می‌داند. چراکه علم عملاً نمی‌تواند بی‌طرف باشد؛ لذا نتیجه این فکر، بردگی دانشمندان در دست سرمایه‌داران است. علم اگر فقط بخواهد تجزیه و تحلیل کند و کاری به چگونگی اصلاح جامعه نداشته باشد، ارزشی ندارد (شریعتی، ۱۳۷۷: ۸۰-۸۳). شریعتی علم برای علم را عامل انحراف از خودآگاهی انسانی و اجتماعی می‌داند (شریعتی، ۱۳۷۸ ج: ۲۳۴-۲۳۵). او بی‌طرفی علم را تواضعی هولناک می‌نامد که انسان را بی‌پناه می‌کند و موجب می‌شود که علم وسیله‌ای در دست سرمایه‌داری شود؛ آن‌گاه رسالتش را کسانی تعیین می‌کنند که می‌خواهند از علم قدرت بسازند (شریعتی، ۱۳۷۹ ج: ۲۱۶-۲۱۷).

به باور شریعتی ایمان و تعهد نه تنها مانع پیشرفت علم نیستند، بلکه به علم حیات می‌بخشند (شریعتی، ۱۳۷۸ ب: ۲۰۷)؛ او برای نشان دادن اهمیت ایمان در علم به سخنی از پلانک استناد می‌کند. پلانک علت موفقیت کپلر در یافته‌های علمی‌اش را ایمان او می‌داند و می‌گوید بر سر در معبد علم نوشته شده است که هرکس ایمان ندارد بدین‌جا وارد نشود (شریعتی، ۱۳۷۸ ج: ۱۴۵-۱۴۷).

از نظر شریعتی، علم در فرهنگ مادی ابزار تأمین نیازهای مادی و کسب قدرت و فناوری است. در حالی که، علم باید چراغ هدایت و روشن‌گر حقیقت و در خدمت ایدئولوژی باشد. نتیجه نگاه مادی به علم جامعه‌ای متمدن با انسان‌های وحشی است. این نگاه موجب سیر قهقرایی انسان به سمت ضعف روحی و فقر معنوی خواهد بود. در این صورت جامعه از ساختن انسان‌های بزرگ و روح‌های متعالی و نوابغ عاجز خواهد شد (شریعتی، ۱۳۷۸ د: ۲۲۵-۲۲۶).

شریعتی کسی را که مجموعه‌ای از محفوظات است عالم نمی‌داند؛ از نظر او عالم واقعی کسی است که در قبال سرنوشت جامعه متعهد و مسئول است (شریعتی، ۱۳۶۹: ۳۹). بنابراین شریعتی نه تنها پوزیتیویسم را از جهت ارزش‌زدایی از علم شماتت می‌کند، بلکه بر آن است که اساساً ممکن نیست علم فارغ از ارزش باشد. لذا در صورتی که آن را از ایدئولوژی و ایمان<sup>۸</sup> دور کنیم، تبدیل به خدمت‌کاری برای زورمندان و سرمایه‌داران می‌شود؛ مسئله‌ای که همان‌طور که گفتیم در ادبیات شریعتی اسکولاستیک جدید نام دارد.

#### ۵.۴ نقد علم مدرن از جهت نشناختن جنبه معنوی انسان

همان‌طور که ذکر شد، یکی از آموزه‌های پوزیتیویست‌ها طبیعی‌گرایی (naturalism) است. این آموزه موجب می‌شود که آن‌ها انسان را منحصر در جسم او بدانند و فقط به ظاهر او بپردازند و به باطن و روان او بی‌اعتنا شوند. آنان سؤال از حقیقت واقعی انسان را بی‌معنا پنداشتند و مدعی شدند که برای شناخت انسان حس و تجربه کافی است (برت، ۱۳۷۴: ۴۴).

برای نمونه، آیر که از نمایندگان برجسته پوزیتیویسم منطقی به‌شمار می‌آید، در کتاب *زبان، حقیقت، و منطق (Language, Truth, and Logic)* به این مسئله پرداخته است. او می‌گوید مفهوم جوهر یک مفهوم مابعدالطبیعی است، لذا بی‌معناست و آن را نمی‌توان به جسم، ذهن، یا نفس منسوب کرد. اعتقاد به وجود نفس جوهری، اعتقاد به وجود امری مجهول و غیر قابل مشاهده است؛ لذا چنین امری غیر قابل تحقیق است و به حوزه مابعدالطبیعه مربوط می‌شود. از دید آیر، نفس قابل تأویل و تبدیل به تجربیات حسی است؛ یعنی هر سخنی که درباره نفس گفته شود مانند این است که چیزی درباره تجربیات حسی بگویم (آیر، ۱۳۵۶: ۱۷۶-۱۸۲). تحت تأثیر این آموزه بسیاری از علوم انسانی که وظیفه آن شناخت انسان است از جنبه معنوی انسان غافل شدند.

یکی از مهم‌ترین اعتراضات شریعتی به پوزیتیویسم نقد «انسان‌شناسی» پوزیتیویستی است. او یکی از بزرگ‌ترین اشکالات علم جدید را نداشتن شناختی صحیح از انسان می‌داند.<sup>۹</sup> از نظر وی، به‌رغم پیشرفت‌های عدیده علوم، موضوع انسان هنوز مجهول مانده است. علم همواره به بیرون از انسان پرداخته است و به دنبال اشیا و پدیده‌های مادی بوده است. هدف علم جدید مطالعه روابط بین پدیده‌هاست. در حالی که، قبل از ساختن هر فرهنگ و تمدن و مکتبی باید انسان را شناخت، زیرا اگر تمدنی بر مبنای شناخت انسان نباشد، با همه عظمتش ممکن است انسان را مسخ کند. شریعتی شعار علوم قدیم را شناخت خصوصیات و رسالت انسان و یافتن معنی زندگی می‌داند، اما علوم جدید فقط در پی مسلط کردن انسان بر طبیعت مادی است. او انحصار علم امروز در کسب قدرت و بهره‌مندی مادی را خیانت به علم و انسان می‌داند. علم برای خوب‌تر شدن انسان چاره‌ای نیندیشید و این سبب شد که انسان امروز از همیشه نسبت به خودش نادان‌تر باشد. در نگاه شریعتی، علم قبل از هر کاری باید انسان را می‌شناخت و نیازهای واقعی او را می‌فهمید سپس، متناسب با رسالت واقعی او در این دنیا دست به اختراع و اکتشاف می‌زد. رسالت علم باید پس از شناخت انسان تعیین شود (شریعتی، ۱۳۸۴: ۹-۱۴). شریعتی معتقد است



که علم به انسان خدمت کرده است، اما قبل از خدمت انسان باید اصلاح می‌شد، زیرا خدمت قبل از اصلاح در واقع خیانت است. پیشرفت علمی قبل از شناخت صحیح و کامل انسان و نیازهای واقعی‌اش منجر به خیانت به انسان می‌شود (شریعتی، ۱۳۷۸ ب: ۲۱۹). نتیجه این مسئله این است که امروزه ارزش علم به میزان سودی است که نصیب انسان می‌کند، در حالی که در گذشته، ارزش آن به میزان کمکی بود که در رسیدن انسان به حقیقت و بینایی می‌کرد (همان: ۴۸).

شریعتی یکی از نقایص علم امروز را این می‌داند که به مسائلی چون هدف خلقت، هدایت انسان، تکامل روح، ارزش‌های اخلاقی، و این که «چگونه زندگی کنیم و برای چه زندگی کنیم» پاسخ نمی‌دهد و از طرفی به مذهب، که در گذشته به این مسائل می‌پرداخت، اعتقاد ندارد. روان‌شناسی کاری به روح ندارد، بلکه به آثار بیرونی درون انسان توجه دارد. جامعه‌شناسی کاری به جامعه ایدئال ندارد، بلکه فقط به دنبال توصیف جامعه است (شریعتی، ۱۳۷۶: ۲۹۲-۲۹۵).

ذکر این نکته ضروری است که، همان‌طور که خود شریعتی نیز در جای دیگری اشاره می‌کند در روان‌شناسی و جامعه‌شناسی مکاتب گوناگونی وجود دارد (شریعتی، ۱۳۷۸ د: ۱۹۸). لذا این تعابیر از شریعتی مسامحه‌آمیز است. به عبارت دیگر، باید گفت که منظور او از جامعه‌شناسی، که صرفاً به دنبال توصیف جامعه است، همه مکاتب جامعه‌شناسی نیست، بلکه به احتمال زیاد همان جامعه‌شناسی پوزیتیویستی است.

## ۵. نتیجه‌گیری

همان‌گونه که مشاهده کردیم، شریعتی با پاره‌ای از آرای پوزیتیویست‌ها موافق است. بخشی از همسانی آرای او با پوزیتیویست‌ها به نگاه آن‌ها به علوم طبیعی برمی‌گردد. در واقع شریعتی دیدگاه پوزیتیویست‌ها به علوم طبیعی را می‌پذیرد و برخی از تحلیل‌های خود را بر این دیدگاه استوار می‌کند. بخش دیگر توافق شریعتی و پوزیتیویسم در حوزه روش‌شناسی علم است. به عبارت دیگر، او روش علمی تجویزی پوزیتیویسم یعنی مشاهده و آزمایش و استقرا را می‌پذیرد و در علوم انسانی نیز به کار می‌بندد. بدون تردید یکی از علل این تأثیرپذیری آشنایی شریعتی با آرای جامعه‌شناسان پوزیتیویست مانند کنت و دورکیم است. برای نمونه، شریعتی در جایی درباره تاریخ می‌گوید: چون هنوز تاریخ علم قطعی نشده است می‌گوییم فلسفه تاریخ، اگر علم قطعی شود، دیگر نام فلسفه

بر آن نخواهیم نهاد. در این جا مشاهده می‌کنیم که شریعتی از مشی پوزیتیویستی کنت پیروی می‌کند.

در عین حال، مخالفت‌های شریعتی با پوزیتیویسم مخالفت‌های مبنایی است. به عبارت دیگر، او مبنای پوزیتیویسم از جمله طرد متافیزیک، طبیعی‌گرایی، علم‌مداری، تجربه‌گرایی، انحصار عالم در محسوسات، فراغت علم از ارزش، و بی‌طرفی علم را نمی‌پذیرد و به آن‌ها معترض است. این اعتراض تا جایی پیش می‌رود که او عامل بسیاری از بدبختی‌های بشر امروز را همین شعارهای پوزیتیویستی می‌داند. او گاهی مواضع بسیار تندی علیه علم مدرن اتخاذ می‌کند؛ مثلاً، در یکی از دست‌نوشته‌هایش علم را سرمایه و شمشیر چنگیز امروز می‌داند (شریعتی، ۱۳۷۹ ج: ۳۵۱).

با این اوصاف، باید گفت که شریعتی در عین این‌که از پوزیتیویسم تأثیر پذیرفته است و برخی از آرای او رنگ پوزیتیویستی دارد و گاهی به شیوه آن‌ها استدلال می‌کند، پوزیتیویست نیست. شاید بتوان گفت که شریعتی مبنای پوزیتیویسم را رد می‌کند، اما بعضاً روش‌های آنان را در علم و جهان‌بینی خود به کار می‌برد.

شاید بتوان گفت که شریعتی در حوزه علمی جامعه‌شناسی پوزیتیویست از نوع کنت نیست، اما از جامعه‌شناسی مارکسیستی که در بستر پوزیتیویسم روشن‌گری زاییده شده است تأثیر پذیرفته است. به عبارت دیگر، همان‌گونه که مارکس چپ هگلی بود، شریعتی هم از گفتمان چپ هگلی متأثر بود و در نگاهش به رابطه عمل و نظر از کنت فاصله داشت. همین مسئله باعث بسیاری از تفاوت آرای میان او و پوزیتیویست‌ها شده است.

## پی‌نوشت

۱. ناگفته پیداست که پرداختن به سایر روش‌ها به معنی نفی آن‌ها نیست، بلکه هرکدام از روش‌های مذکور دستاوردهای ارزش‌مندی در شناخت فضای فکری شریعتی می‌توانند ایفا کنند. برای نمونه، رهنما (۱۳۸۸) به روش اول و دوم پرداخته است؛ خسروپناه (۱۳۸۸) نیز به روش دوم پرداخته است؛ همچنین داوین (۱۳۶۶) روش مقایسه را برگزیده است؛ میری نیز به شریعتی در مقام یک جامعه‌شناس نگاه کرده و گفتمان نظریه اجتماعی او را در کنار علامه اقبال بررسی کرده است (Miri, 2007)؛ عرفانی (۱۳۶۶) نیز به بررسی تأثیرات شریعتی بر جامعه توجه داشته است. ما در این نوشته به دلیل موضوع آن، که اقتضایش مراجعه مستقیم به آثار شریعتی است، این روش را برگزیده‌ایم.

۲. ناگفته نماند که این رویکرد به مطالعه ادیان نشان از این دارد که خسروپناه تمایز بین تئولوژی و متدولوژی را رعایت نکرده است. تئولوژی پایه جهان‌بینی دینی است و متدولوژی مجموعه رویکردها و منطق رسیدن به وقایع بدون لحاظ دل‌بستگی‌های جامعه‌شناس است. شریعتی تا حدود زیادی به «اتوس علمی» رسیده بود، ولی نقدی از این قبیل نشان از توجه‌نکردن به اتوس علمی دارد. البته مبحث اتوس علمی (scientific ethos) نیاز به واکاوی بیش‌تری دارد که خارج از حوصله این مقاله است.

۳. در این جا باید به این مسئله توجه کنیم که شریعتی چرا و چگونه به این نتیجه رسیده بود که «عقلانیت اسلامی» از «جهان‌بینی قرآنی» فاصله گرفته است و برعکس، تحت تأثیر «بینش هلنیستی» قرار گرفته است؟ به عبارت دیگر، تفکیک «عقلانیت قرآنی» و «بینش هلنیستی» از کجا و بر چه اساس وارد تفکر شریعتی شده است؟ ما دو منشأ برای آن متصوریم؛ یکی تأثیر اقبال لاهوری و دیگری مکتب تفکیک در خراسان.

۴. لازم به ذکر است که در بینش اسلامی نیز به نوعی وحدت علوم مطرح است، اما این با آنچه پوزیتیویست‌ها می‌گویند تفاوت دارد و منجر به تحویل‌گرایی نمی‌شود. وحدت علوم در اسلام ناشی از نگاه توحیدی به عالم است (گلشنی، ۱۳۸۵: ۱۱۹-۱۲۰).

۵. تجربه‌گرایی آن‌چنان با پوزیتیویسم همراه است که عده‌ای پوزیتیویسم منطقی را تجربه‌گرایی منطقی می‌نامند (Uebel, 2012).

۶. در این جا باید توجه داشت که شریعتی در این نقد در ایران و جهان اسلام تنها نبود، بلکه او یکی از نمایندگان «منتقدان تفکر آکادمیک» (disciplinary rationality) بود. از دیگر منتقدان این تفکر می‌توان به علامه جعفری اشاره کرد (Miri, 2012: 84-89).

۷. به نظر می‌رسد که شریعتی در این جا به یک نقد اروپامدارانه (eurocentric) اشاره می‌کند. برای نقد این ایده (Alatas, 2008).

۸. باید توجه داشت که ایمان و ایدئولوژی معانی یک‌سانی ندارند. ایدئولوژی زائیده تفکر سیاسی قرن نوزدهم است و معمولاً به معنای یک مکتب سیاسی غیر دینی است؛ در حالی که، ایمان مبتنی بر وحی و آموزه‌های انبیاست. به نظر می‌آید که شریعتی این مفاهیم را مترادف هم می‌داند. عده‌ای بر آن‌اند که شریعتی ایدئولوژی را به دین مستند می‌کند (خسروپناه، ۱۳۸۸: ۳۳۱)، اما از آن‌جا که این مسئله ارتباط مستقیمی با موضوع نوشته ما ندارد به همین مختصر بسنده می‌کنیم.

۹. شاید بتوان گفت که در این جا شریعتی از علم چیزی را می‌جوید که فاقد آن است. به عبارت دیگر، شریعتی به این نکته توجه سیستماتیک ندارد که موضوع مورد بحث علوم اجتماعی انسان نیست، بلکه رفتار اجتماعی و روابط اجتماعی است. خلط این اقلیم شناخت پیامدهای سهمگینی در فهم ما از علم، فلسفه، ایدئولوژی، دین، و اخلاق دارد (محمدی، ۱۳۹۰: ۳۴).

## منابع

- آزاد ارمکی، تقی (۱۳۷۴). «پیشینه نظری دیدگاه جامعه‌شناسی دکتر علی شریعتی، نسبت شریعتی با مارکسیسم»، سفر سبز، یادواره هجدهمین سالگرد شهادت دکتر علی شریعتی، ش ۱.
- آیر، آلفرد ج. (۱۳۵۶). زبان، حقیقت، و منطق، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران: دانشگاه صنعتی شریف.
- احمدی، محمدجواد (۱۳۸۳). «پوزیتیویسم و فلسفه علوم اجتماعی»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه صنعتی شریف.
- امزیان محمد، محمد (۱۳۸۰). روش تحقیق علوم اجتماعی از اثبات‌گرایی تا هنجارگرایی، ترجمه عبدالقادر سواری، تهران: پژوهشکده حوزه و دانشگاه و المعهد العالمی للفکر الاسلامی.
- اندیشه، علی (۱۳۸۷). «از 'علم برای علم' تا 'دین برای دین'، پوزیتیویسم چه می‌گوید»، کتاب ماه علوم اجتماعی، ش ۷.
- برت، ادوین آرثر (۱۳۷۴). مبادی مابعدالطبیعی علوم نوین، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران: علمی و فرهنگی.
- بروجردی، مهرزاد (۱۳۷۸). روشن‌فکران ایرانی و غرب، ترجمه جمشید شیرازی، تهران: فروزان.
- پاپکین، ریچارد استروم آورول (۱۳۸۵). کلیات فلسفه، ترجمه جلال‌الدین مجتبی، تهران: حکمت.
- پارسانیا، حمید (۱۳۸۷). «علم و فرهنگ»، فرهنگ، ش ۲.
- پین، مایکل (۱۳۸۲). فرهنگ اندیشه انتقادی، ترجمه پیام یزدانجو، تهران: مرکز.
- توسلی، غلامعباس (۱۳۷۰). نظریه‌های جامعه‌شناسی، تهران: سمت.
- چالمرز، آلن اف. (۱۳۸۷). چیستی علم، درآمدی بر مکاتب علم‌شناسی فلسفی، ترجمه سعید زیباکلام، تهران: سمت.
- خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۸). آسیب‌شناسی دین‌پژوهی معاصر، تحلیل دین‌شناسی شریعتی، بازرگان، و سروش، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- داویس، مریل وین (۱۳۶۶). «میراث ابوالاعلی مودودی و دکتر علی شریعتی»، شریعتی در جهان، تدوین و ترجمه حمید احمدی، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- راین، آلن (۱۳۶۷). فلسفه علوم اجتماعی، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران: علمی و فرهنگی.
- رایش‌نباخ، هانس (۱۳۷۱). پیدایش فلسفه علمی، ترجمه موسی اکرمی، تهران: علمی و فرهنگی.
- رهنما، علی (۱۳۸۸). علی شریعتی، مسلمانی در جست‌وجوی ناکجاآباد، ترجمه کیومرث قرفلو، تهران: گام نو.
- شریعتی، علی (۱۳۷۸ الف). بازشناسی هویت ایرانی - اسلامی، مجموعه آثار ۲۷، تهران: الهام.
- شریعتی، علی (۱۳۷۶). ویژگی‌های قرون جدید، مجموعه آثار ۳۱، تهران: چاپخش.
- شریعتی، علی (۱۳۷۸ ب). تاریخ تمدن (۲)، مجموعه آثار ۱۲، تهران: قلم.
- شریعتی، علی (۱۳۷۹ الف). تاریخ و شناخت ادیان (۱)، مجموعه آثار ۱۴، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- شریعتی، علی (۱۳۷۷). جهان‌بینی و ایدئولوژی، مجموعه آثار ۲۳، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- شریعتی، علی (۱۳۷۸ ج). چه باید کرد؟، مجموعه آثار ۲۰، تهران: قلم.

- شریعتی، علی (۱۳۷۸ د). *انسان، مجموعه آثار ۲۴*، تهران: الهام.
- شریعتی، علی (۱۳۷۸ ه). *میعاد با ابراهیم، مجموعه آثار ۲۹*، تهران: آگاه.
- شریعتی، علی (۱۳۷۹ ب). *بازگشت، مجموعه آثار ۴*، تهران: الهام.
- شریعتی، علی (۱۳۷۹ ج). *انسان بی‌خود، مجموعه آثار ۲۵*، تهران: قلم.
- شریعتی، علی (۱۳۷۹ د). *آثار گونه‌گون، مجموعه آثار ۳۵*، تهران: آگاه.
- شریعتی، علی (۱۳۷۹ ه). *روش شناخت اسلام، مجموعه آثار ۲۸*، تهران: چاپخش.
- شریعتی، علی (۱۳۶۹). *زن، مجموعه آثار ۲۱*، تهران: چاپخش.
- شریعتی، علی (۱۳۸۴). *علی (ع)، مجموعه آثار ۲۶*، تهران: آمون.
- شریعتی، علی (۱۳۸۰). *اسلام‌شناسی (۳)، درس‌های ارشاد، مجموعه آثار ۱۸*، تهران: الهام.
- شریعتی، علی (۱۳۷۵). *اسلام‌شناسی (۲)، مجموعه آثار ۱۷*، تهران: قلم.
- عرفانی، سروش (۱۳۶۶). «علی شریعتی: معلم انقلاب»، *شریعتی در جهان*، تدوین و ترجمه حمید احمدی، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- قریشی، فردین (۱۳۸۵). «علی شریعتی و تحلیل دینی مناسبات اجتماعی»، *فصل‌نامه علوم انسانی و اجتماعی*، دانشگاه تبریز، ش ۱۹.
- کارنپ، رودلف (۱۳۸۵). *فلسفه و نحو منطقی*، ترجمه رضا مثمر، تهران: مرکز.
- کچوییان، حسین و جلیل کریمی (۱۳۸۵). «پوزیتیویسم و جامعه‌شناسی در ایران»، *نامه علوم اجتماعی*، ش ۲۸.
- کوهن، تامس (۱۳۸۹). *ساختار انقلاب‌های علمی*، ترجمه سعید زیباکلام، تهران: سمت.
- گلشنی، مهدی (۱۳۸۵). *از علم سکولار تا علم دینی*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- گیلیس، دونالد (۱۳۹۱). *فلسفه علم در قرن بیستم*، ترجمه محمد میان‌داری، تهران: سمت و طه.
- لیدیمن، جیمز (۱۳۹۰). *فلسفه علم*، ترجمه حسین کریمی، تهران: حکمت.
- میرزایی، رضا (۱۳۸۸). «پوزیتیویسم و انکار مابعدالطبیعه»، *فصل‌نامه دانشکده ادبیات و علوم انسانی شیراز*، ش ۱۲ و ۱۳.
- محمدی، سیدبیوک (۱۳۹۰). *درآمدی بر روش تحقیق کیفی*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- مظهری، مرتضی (۱۳۸۱). *مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی (م. آ. ۲)*، تهران: صدرا.
- هاشمی، محمدمنصور (۱۳۸۵). *دین‌اندیشان متجدد روشن‌فکری دینی از شریعتی تا ملکیان*، تهران: کویر.

Alatas, Syed Farid (2008). *Alternative Discourses in Asian Social Sciences Responses to Eurocentrism*, New Delhi: Sage.

Cat, Jordi (2011). 'Otto Neurath', *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/neurath/>>.

Glymour, Clark and Frederick Eberhardt (2011). 'Hans Reichenbach', *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/reichenbach/>>.

- Miri, Seyed Javad (2007). *Intercivilisational Social Theory Complementarity and Contradiction in the Muslim and Western Intellectual Traditions*, United States: Xlibris Corp.
- Miri, Seyed Javad (2012). *Alternative Sociology, Probing into the Sociological Thought of Allama M. T. Jafari*, London: London Academy of Iranian Studies.
- Uebel, Thomas (2012). 'Vienna Circle', *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/vienna-circle/>>.