

از رئالیسم انتقادی تا علم دینی بررسی و نقد آرای عماد افروغ در باب علم دینی

عزیز نجف پور*

فاطمه گیتی پسند**، عبدالحسین خسروپناه***

چکیده

عماد افروغ در جست‌وجوی علم دینی برای ساختن دستگاه علم‌شناختی مطلوب خود مقدماً رویکرد رئالیسم انتقادی را رویکرد هماهنگ‌تری می‌یابد و متعاقباً می‌کوشد با ترکیب حکمت صدرایی با رئالیسم انتقادی و اتخاذ رویکرد معرفت‌طولی و هماهنگ و افزودن منابع معرفت وحی و شهود به منابع رئالیسم انتقادی، راهی به سوی علم دینی بیابد. کاری که خود وی هم اقرار دارد که هم‌چنان پروژه‌ای ناتمام است.

وی با تأیید رویکرد جامعه‌شناختی درون‌گرایانه و پذیرش تأثیر جامعه در محتوای علم، در عین اصرار بر واقع‌گرایی، می‌کوشد تا مسیر توجیه علم دینی را هموارتر سازد.

کلیدواژه‌ها: رئالیسم انتقادی، علم دینی، رئالیسم تعالی‌گرا، معرفت‌طولی و ترکیبی، فلسفه علم.

۱. مقدمه

عماد افروغ استاد بازنشسته جامعه‌شناسی است. وی از طرفی با رویکردهای فلسفی و

* دانشجوی دکتری فلسفه علم و فناوری، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی (نویسنده مسئول)

Aidin.najafpoor@gmail.com

** دانشجوی کارشناسی ارشد مدیریت آموزشی، دانشگاه امام صادق (ع) F.gitipasand@yahoo.com

*** دکترای فلسفه، دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی Akhosropanah@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۱۰/۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۴/۵

علم شناختی پوزیتیویستی و تفسیری و نسبی‌انگارانه صف‌بندی جدی‌ای دارد و از طرف دیگر دغدغه‌های دینی مهمی دارد که مثل اکثریت دین‌داران او را به سمت گفتمان علم دینی سوق می‌دهد. انگیزه‌های او برای گرایش به سمت رئالیسم انتقادی را هم احتمالاً باید در این موارد جست‌وجو کرد. چراکه بر اساس تصور افروغ، رئالیسم انتقادی واقع‌گراست و با رویکردهای تفسیری و نسبی‌گرایانه فرق دارد و در عین حال با پوزیتیویسم هم فاصله دارد و به نحوی هم واجد پتانسیل لازم برای معرفت «جامع و هماهنگ» است و به همین دلیل افروغ مدعی است که حکمت متعالیه را می‌توان بر دوش رئالیسم انتقادی سوار کرد و به رئالیسم دینی رسید.

۲. مدعیات هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، و علم‌شناختی رئالیسم انتقادی

افروغ در توضیح رویکرد رئالیسم انتقادی می‌گوید که رئالیسم انتقادی یک پارچگی عالم را نه بر حسب مشاهده‌شده‌ها و روابط و انتظام‌های قابل مشاهده، بلکه بر حسب جوهر اشیا تعریف می‌کند؛ از منظر این رویکرد، واقعیت دارای سه لایه است: ۱. لایه تجربی، ۲. لایه بالفعل، و ۳. لایه واقعی. در لایه تجربی پدیده‌های قابل مشاهده قرار دارند و در لایه بالفعل، روابط بین پدیده‌ها و رخدادها (چه روابط مشاهده‌پذیر و چه روابط مشاهده‌ناپذیر) شکل می‌گیرد و لایه واقعی هم از ساختارها و نظاماتی که این رویدادها و روابط را ایجاد می‌کند تشکیل شده است. این لایه سوم به هیچ‌وجه قابل مشاهده نیست و ناظر بر سازوکارهای علی یک پدیده است و فقط از طریق فلسفی قابل شناسایی است. همین لایه هم به مشاهده‌شده‌ها و روابط بالفعل جهت می‌دهد. به همین دلیل دانش مساوی با هستی نیست و علم مقوله‌ای بی‌طرف و خنثی نبوده و مشاهده صرف دانشمند از هستی نیست. علم و معرفت به نوعی عملی اجتماعی است و دانشمند در عین علم‌ورزی، عمل هم انجام می‌دهد بنابراین نظریات علمی با زمینه‌ها، تاریخ، فرهنگ، زبان، نظریه‌ها، و دانش‌های پیشینی ارتباط تنگاتنگی دارند لذا دیگر نمی‌توان به نظریات علمی و یافته‌های دانش بشری نگاهی فراگیر داشت و به مشاهده یا رابطه بین موضوعات اصالت داد؛ چون این‌ها بخش‌گذرای علم است در حالی که علم یک بخش ناگذرا نیز دارد که ناظر بر هستی‌شناسی و در سطح سوم واقعیت است (افروغ، ۱۳۸۹: ۱۷۴).

از نظر رئالیسم انتقادی، هدف علم تولید معرفت در باب مکانیسم‌هایی است که در پیوند با هم، جریان واقعی پدیده‌های جهان را می‌سازند. کشف این مکانیسم‌ها که

وجودشان مستقل از انسان است، وظیفه عالم آزمایش‌گر است. با ورود عامل انسانی به فعالیت علمی، (که حاکی از اجتماعی بودن فعالیت علمی است) بعد گذرای علم شکل می‌گیرد.

در این رویکرد رئالیستی معرفت به مثابه محصولی اجتماعی (social product) در نظر گرفته می‌شود که یک فعالیت اجتماعی پویا و در یک فرایند متغیر و در حال شدن و مداوم و یک فرایند دیالکتیکی و البته بدون تبیین قابل پیش‌بینی، است. به عبارت دیگر، وقتی یک سطح از واقعیت کشف شده و توصیف می‌شود، علم حرکت می‌کند به سمت ساختن و آزمودن تبیین‌های ممکن برای آنچه در آن سطح اتفاق می‌افتد، که این امر مستلزم تجهیزات شناختی و شاید طراحی برای تکنیک‌های آزمایشگاهی جدید است.

افروغ توضیح می‌دهد که دانشمند سعی دارد از دانش نسبت به یک لایه از واقعیت، به سمت دانش نسبت به لایه عمیق‌تر واقعیت حرکت کند و البته از لحاظ وجودی، ترتیب زمانی کشف لایه‌ها، برعکس ترتیب وابستگی علی‌انهاست و لایه‌بندی دانش، لایه‌بندی واقعیت را می‌نمایاند و البته با این توجه که عمق لایه‌بندی این لایه‌ها انتها ندارد و پیشرفت علم و کشف لایه‌های عمیق‌تر لایه واقعی هیچ‌وقت به پایان نمی‌رسد.

بنابراین، ارتباط مستقیمی میان این تز رئالیستی که چیزها و ساختارهای علی طبیعت، مستقل از ما وجود دارند و عمل می‌کنند و مفهوم «علم، به مثابه یک فعالیت اجتماعی» که طی آن واقعیت‌ها و اقتران‌هایی که مبنای تجربی برای قوانین علی فراهم می‌کنند، به مثابه محصولات اجتماعی (به علت نظریه‌بار بودن مشاهده) دیده می‌شوند، وجود دارد (Bhaskar, 1975: 104-106).

با این توضیحات، افروغ به یک بستر مستحکم هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی برای مشارکت در تولید علم دست می‌یابد؛ بدین صورت که محقق را عاملی برای فهم لایه‌های غیر قابل مشاهده و جوهری هستی می‌شمرد که با عمل، ارتباط، و تعامل محقق می‌تواند علمی دیگر تولید کند.

افروغ بعد از ذکر موارد فوق در خصوص علوم طبیعی، آنها را در حوزه علوم انسانی به صورت جدی‌تری طرح می‌کند. چراکه بیش‌تر پدیده‌های انسانی، ارادی و اجتماعی و تاریخی هستند و وجه هرمنوتیکی‌ای که در پدیده‌های اجتماعی و انسانی وجود دارد، بسیار گسترده‌تر از وجه هرمنوتیک پدیده‌های طبیعی است. بدین صورت که در علوم طبیعی وقتی محقق به سراغ یک پدیده می‌رود فقط اوست که واجد مفهوم است و پدیده طبیعی خود

هرمنوتیک ندارد ولی در پدیده‌های انسانی و اجتماعی، هم محقق و هم پدیده وجه هرمنوتیک دارد. بعضی پدیده‌های انسانی و اجتماعی هم مفهوم محور و بعضی دیگر مفهومی هستند. پدیده‌های اجتماعی مفهومی راه را به سمت بومی‌گرایی باز می‌کنند. اما برخی از پدیده‌های اجتماعی، مفهوم محور هستند یعنی در عین حال که یک وجه مفهومی دارند، واجد یک وجه ساختاری نیز هستند. لذا در پدیده‌های اجتماعی در عین این‌که وجه مفهومی هرمنوتیک وجود دارد، باید نهایتاً آن رابطه ساختاری پدیده‌های اجتماعی مورد مطالعه قرار گیرد. پدیده‌های ساختاری انسانی و اجتماعی هم به عبارت دقیق‌تر «ساخته شده» هستند و ازلی نیستند بلکه این ساختارها در طول تاریخ شکل گرفته و «ساخته شده» اند و بعد از این‌که موضوع مورد مطالعه محقق واقع شوند می‌توان آن‌ها را به شکل جامعی تبیین کرد و متعاقباً حرکتی در جهت تغییر آن ساختارها کرد. افروغ مثال می‌زند که بین بورژوازی - پرولتاریا یک رابطه ساختاری برقرار است و با تغییر نژاد، رنگ، و یا دین پرولتاریا، این رابطه ساختاری تغییر نخواهد کرد. و البته با این توجه که رابطه مذکور ازلی نیست و به مرور شکل گرفته است.

برای مثال دوم، افروغ رابطه موجری و مستأجری را مطرح می‌کند که رابطه‌ای ساختاری است و با تغییر افراد، این رابطه عوض نمی‌شود. مثلاً اگر به جای یک مستأجر دانشجوی، یک مستأجر کارمند قرار گیرد، رابطه ساختاری فوق عوض نمی‌شود و توضیح می‌دهد که در این رابطه حتماً باید چیزی به نام «موجر» و چیز دیگری به نام «مستأجر» وجود داشته باشد که تا این ساختار شکل بگیرد (افروغ، ۱۳۸۹: ۱۷۶).

در بخش روش‌شناسی رئالیسم انتقادی، در مطالعه پدیده‌های اجتماعی روابط درونی و ذاتی باید مورد مطالعه قرار گیرد که یکی از دلالت‌های این رویکرد، نقد فلسفه علم پوپر است. پوپر در مقام کشف، قائل به روش و قانون خاصی نیست و بر این باور است که از هر راهی می‌توان به اکتشاف نظریات علمی رسید ولی با این قید که گزاره‌ها حتماً باید ابطال‌پذیر باشند. رئالیسم انتقادی هر دو استدلال پوپر را نقد می‌کند. بدین صورت که اولاً علم در مقام کشف قاعده‌مند است و ثانیاً از پوپر می‌توان اشکال گرفت که در مرحله داورى از چه طریقی نظریات را ابطال می‌کند؟ پاسخ پوپر بدین سؤال علی‌الاصول این خواهد بود که با کمک «تجربه». متعاقباً می‌توان این ایراد را به پوپر گرفت که تجربه امری گذراست و باید در جست‌وجوی علمی اصالت را به عناصر ناگذرا داد. قبلاً هم گفته شد که در رویکرد رئالیسم انتقادی، عالم و متعاقباً معرفت ما دو قسمت گذرا و ناگذرا دارد و پوپر که

می‌خواهد با کمک تجربه نظریه‌ای را ابطال کند متوجه نیست که تجربه امری «ساخته‌شده» است و بنابراین اصالت ندارد.

۳. علم بومی و دینی

افروغ با اعلام تمایل خود به رویکرد رئالیسم انتقادی، می‌گوید که دغدغه بومی‌گرایی دارد و منظری که بر اساس آن، علم عام است و در هر جا که تولید بشود مطلقاً و بتمامه می‌تواند در سایر نقاط هم مورد استفاده قرار گیرد، را بر نمی‌تابد. در این منظر، که از زمان هیوم شکل گرفت، «علم» به «روابط قابل مشاهده»، و «علیت» به «تعاقب و انتظام قابل مشاهده بین پدیده‌ها»، تقلیل می‌یابد. وی در نقد جریان‌های دین‌گرا که با رویکرد نسبی‌گرایانه پوزیتیویسم را به نقد می‌کشد، مدعی می‌شود که این قرائت‌ها یا به تناقض می‌رسند یا به یک تاریخی‌گری و نسبی‌گرایی مفرط می‌انجامند و هیچ کدام هم نمی‌توانند مبنای مستحکمی اتخاذ کنند.

افروغ در توجیه بحث علم بومی و دینی معتقد است رئالیسم انتقادی تا حدودی مبنای مستحکم علم‌شناختی را در اختیار وی قرار می‌دهد. قبلاً گفتیم که در رویکرد رئالیسم انتقادی، هستی اعم از دانش است و دانش ما نمی‌تواند همه ابعاد و لایه‌های هستی را بنمایاند و هستی لایه لایه بوده و لایه‌های زیرین اصلاً قابل مشاهده نیستند. افروغ متذکر می‌شود که بین ضرورت منطقی و ضرورت عینی تفاوت وجود دارد. یعنی اگر گزاره‌ای در عالم منطقی درست بود، لزومی ندارد که حتماً در عالم واقع هم درست باشد و با روابط ذهنی صرف نمی‌توان عالم واقع را شناخت چراکه ضرورت عینی در عالم بیرون قرار دارد و ضرورت منطقی در عالم ذهن واقع است در حالی که بین این دو تفاوت اساسی وجود دارد. البته افروغ ضمن تمییز تفاوت این دو نوع ضرورت، منکر ارتباط آن‌ها نیست ولی معتقد است که صحت صورت قیاس، قابل تسری به ماده قیاس نیست.

افروغ بر این باور است که در بومی‌سازی علم در وهله اول باید نسبت محقق با واقعیت معلوم شود و به تبع آن باید نسبت محقق با تجربه مشخص شود و متذکر می‌شود که برای اعتقاد به گونه‌ای از تجربه نیاز نیست که حتماً پوزیتیویسم پذیرفته شود و البته رئالیست‌های انتقادی هم منکر تجربه نیستند (سایر، ۱۳۸۵: ۳۰) و مدعی هستند که می‌خواهند به جوهر هستی دست یابند. وی با این قید که شرایط را محقق ایجاد می‌کند، متذکر می‌شود که تجربه تا حدی مخلوق محقق است. در دیدگاه رئالیسم انتقادی هدف نهایی رسیدن به آن

لایه نهایی یا همان لایه واقعی است و بلافاصله این سؤال مطرح می‌شود که آیا می‌توان به این لایه رسید؟ افروغ در باب این پرسش معتقد است که نمی‌توان ادراک تجربی مطابق با واقعیت داشت (افروغ، ۱۳۸۹: ۱۷۸) و اگر بگوییم ادراک تجربی مطابق با واقعیت است مرتکب مغالطه تقلیل هستی به دانش شده‌ایم. در حالی که هستی موجود است، چه محقق باشد و چه نباشد و چه آن را بشناسد و چه نشناسد و در نهایت به سؤال فوق این‌گونه پاسخ می‌دهد که امکان مشاهده یا رسیدن مستقیم به آن لایه نهایی وجود ندارد.

افروغ هدف نهایی علم را معنایابی از زندگی از طریق روش تجربی می‌داند این‌گونه نیست که ما به زندگی معنا ببخشیم و می‌گویید که توجه نکردن به جهان واقع و غفلت از نگاه سیستماتیک و قاعده‌مند به آن، عملاً گام نهادن در دام هرمنوتیک است و به قرائت پست‌مدرن از علم می‌انجامد. افروغ متعاقباً می‌پرسد که در این صورت، عالم واقع و آن امری که بیرون از انسان است، چه می‌شود؟ و بلافاصله پاسخ می‌دهد که عالم واقع در زیرین‌ترین لایه خودش، که ناظر بر سازوکارهای علی است، امری است واقعی که مشاهده هم نمی‌شود. در حالی که سایر سطوح از طرق گوناگون از جمله فعالیت‌های آزمایشگاهی یا اجتماعی قابل مشاهده هستند و توضیح می‌دهد که در هیچ قرائتی از علم (حتی در تجربه‌گرایی و پوزیتیویسم) محقق نمی‌تواند در کشف واقع از عمل و فعل انسانی جدا شود و ادعای برخی از آن‌ها مبنی بر کشف واقع ناب و حقیقی، ادعایی بی‌بنیان است. در حالی که در رئالیسم انتقادی کشف واقع به معنای رئالیسم تجربی وجود ندارد. مثلاً شیمی‌دانی که در حال مطالعه و شناخت یک تکه سنگ معدنی است، شناختش از عمل او متأثر می‌شود. او قبل از این‌که شیمی‌دان شود مثل بقیه اشخاص معمولی سنگ‌های معدنی را می‌دیده و می‌فهمیده است، اما بعد از این‌که شیمی‌دان شد کنش‌های خاصی با سنگ‌های معدنی پیدا کرده است و دیگر مثل فردی معمولی تکه سنگ معدنی مورد اشاره را نمی‌بیند. چراکه فعالیتی علمی کرده است و برای شناخت، مرتکب عملی شده و مهارتی کسب کرده است. یعنی این‌که کشف امر واقع، نیازمند توجه و عمل است.

۴. انتهای رئالیسم انتقادی، ابتدای حکمت متعالیه

افروغ در پاسخ به سؤال چیستی علم، ضمن نفی خنثی بودن آن، علم را عملی اجتماعی، تاریخی، و فرهنگی می‌داند و با احتیاط تمام، بخش نانوایت رئالیسم انتقادی را مشابه قسمتی از فلسفه ملاصدرا می‌داند و می‌کوشد به نحوی رئالیسم انتقادی را با فلسفه متعالی

ملاصدرا پیوند دهد و البته این کار را پروژه‌ای ناتمام معرفی می‌کند. بسکار به‌عنوان بنیان‌گذار رئالیسم انتقادی، مدعی است که بین مفهوم «رهایی‌بخشی» و «حقیقت» نسبت وجود دارد و هرچه انسان به آن حقیقت و آن ذات و سازوکارهای علی‌اشیا نزدیک‌تر شود، امکان رهایی برایش مهیاتر خواهد بود. حال اگر انسان نوعی معناگرایی را در رهایی‌بخشی ببیند، نسبت این رهایی با حقیقت و فهم عالم روشن می‌شود.

مطابق دیدگاه رئالیسم انتقادی هستی‌شناسی بر روش‌شناسی مقدم است، بنابراین پیش از آن‌که محقق کار علمی خود را شروع کند، باید یک نسبت فلسفی با عالم برقرار کند و طبیعی است که متناسب با هستی‌شناسی‌های متفاوت فلسفی، در فرایند فعالیت علمی، روش‌شناسی‌های متفاوتی می‌توان داشت که همین نقطه شروع چالش افروغ با نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی است.

افروغ معتقد است که علم از پیش فرض آغاز می‌کند و البته این پیش‌فرض‌ها هم ماهیت معرفت‌شناسی ما را دگرگون می‌کند و توضیح می‌دهد که این پیش‌فرض‌ها به هر حال باید برای کشف عالم واقع به محقق کمک کند و نباید یک کلیات بی‌ربط باشد.

در رویکرد رئالیسم انتقادی پیش‌فرض‌ها کمک می‌کنند تا محقق به واقع برسد و بنا به ادعای این نظرگاه فلسفی، چاره‌ای هم از این پیش‌فرض‌های فلسفی و متافیزیکی نیست. حتی پیش‌فرض‌ها هم می‌توانند ارزشی باشند، به شرطی که در دستیابی به یک انتزاع خوب برای فهم عالم واقع کمک کنند. منظور افروغ از انتزاع خوب این است که رابطه ضروری و درونی یک شیء را بنمایاند. افروغ عالم را یک پارچه می‌بیند و یکی از شروط یک پارچه دیدن عالم را هم این نکته می‌داند که به مفروضات متافیزیکی در فرایند علم‌ورزی توجه شود و متعاقباً یک معرفت‌شناسی هماهنگ به وجود بیاید. وی معتقد است از دل تفکر صدرایی می‌توان به یک معرفت‌شناسی هماهنگ رسید. دلیل این امر هم این است که در تفکر صدرایی وحدت حاکم است و ثنویت جایگاهی ندارد. بدین صورت که ثنویت‌هایی مانند ثنویت نفس و بدن، ثنویت تفکرات اشراقی و مشایی، ثنویت دنیا و آخرت، ثنویت دین و سیاست، و ثنویت حکمت عملی و نظری در تفکر صدرایی جای ندارد و ادامه می‌دهد که رئالیسم انتقادی از تجربه آغاز و به یک ناثنویت دست می‌یابد و همین نقطه، یعنی جایی که رئالیسم انتقادی نهایتاً به آن رسیده است، نقطه آغاز فلسفه علم مورد نظر افروغ است. افروغ عده‌ای را که کل علم و واقعیت و تجربه را نفی می‌کنند، تخطئه می‌کند و آن‌ها را با ضرب المثل «بر شاخ نشستن و بن بریدن» می‌نوازد و این سؤال

را از ایشان می‌پرسد که اگر همه‌چیز را نسبی می‌بینند، پس چرا دین را نسبی نمی‌بینند؟ و اگر هیچ حقیقت و قطعیتی را بر نمی‌تابند، پس چرا دین باید قطعیت داشته باشد؟ افروغ به واریسی تجربه‌باور دارد، اما نه با روش پوزیتیویستی و نمی‌گوید که جهان تجربی است بلکه مدعی است که برای فهم جهان باید تجربه کرد (سایر، ۱۳۸۵: ۳۱) و چون این آزمون‌ها در نظام بسته صورت می‌گیرد، در حالی که جهان در نظام باز به سر می‌برد، لذا بسیاری از این گزاره‌هایی که در مورد عالم واقع به کار گرفته می‌شود، الزاماً مطابق با واقع نیستند بلکه صرفاً گزاره‌هایی در ارتباط با واقعیت هستند. مثلاً وقتی گفته می‌شود زمین کروی است، الزاماً در مورد عین واقعیت زمین نیست بلکه مرتبط با آن است و این یک عبارت واقعی است اما عین واقعیت نیست.

۵. جامعه‌شناسی علم درون‌گرا و نفی فرازمانی و فرامکانی بودن علم، مقدمه‌ای برای علم دینی

افروغ به‌مثابه یک مسلمان، بعد از نقد رویکرد پوزیتیویستی در علم، که اصالت را به معرفت حسی می‌دهد و سایر معارف اعم از معارف عقلانی، اشرافی، و وحیانی را نادیده می‌گیرد، به دنبال معرفت هماهنگ در عالم است. او می‌کوشد بر اساس حکمت صدرایی در بین معرفت‌های حسی و عقلی و شهودی و وحیانی، هماهنگی ایجاد کند (افروغ، ۱۳۸۶ الف: ۲۳). او با نقل عبارت «باید به دنبال شنود شاعرانه از جهان بود» از پریگوژین، وجود تقابل بین دید علمی و دید شاعرانه و زیبایی‌شناسانه از جهان را رد می‌کند (همان: ۲۴).

افروغ توضیح می‌دهد که در جامعه‌شناسی علم دو رویکرد برون‌گرا و درون‌گرا وجود دارد. رویکرد برون‌گرا مدعی است که جامعه در حجم علم (magnitude of science)، شکل علم (form of science)، و شدت علم (intensity of science) اثر می‌گذارد ولی در محتوای آن اثری نمی‌گذارد. رویکردی که بنا به ادعای افروغ در جامعه ما رویکردی غالب است. این رویکرد مربوط به فیلسوفان حلقه وین و همچنین پوپر (به عنوان یک ابطال‌گرا) بود (البته بنا به ادعای افروغ او هم یک اثبات‌گرای جدید است). وی ادامه می‌دهد که بعد از آن رویکردهایی مطرح شده‌اند که معتقدند جامعه فقط روی حجم، شکل، و شدت علم اثرگذار نیست، بلکه محتوای آن را نیز تحت تأثیر قرار می‌گیرد. افروغ ادامه می‌دهد که حتی در صورت اتخاذ رویکرد ساختارگرایانه در علم، باید توجه کرد که یک ساخت در دو زمینه متفاوت، دو نتیجه متفاوت می‌دهد (افروغ، ۱۳۸۶ ب: ۴۶).

در نگرش دوم (رویکرد درون‌گرا) علم ماهیت تراکمی ندارد بلکه ماهیتی انفصالی دارد و بیش‌تر تحت تأثیر پارادایم‌هاست. در این نگرش گرایشاتی به پارادایم، پرسمان، گفتمان و امثال این‌ها شکل می‌گیرد، پس می‌تواند منجر به نوعی نسبی‌گرایی رادیکال شود، که البته این هم مورد نقد جدی افروغ است. وی فارغ از نگاه برون‌گرا و درون‌گرا به دنبال دیدگاهی سوم است؛ دیدگاه سوم که ترکیبی از دو رویکرد قبل و به نوعی دیدگاه ربطی است، که هم متوجه ابعاد هرمنوتیک فعالیت‌های علمی است و هم وجه ساختاری علم را مورد توجه قرار می‌دهد (همان: ۴۷).

در توضیح دیدگاه ربطی، افروغ مفروضاتی را می‌پذیرد. از جمله این‌که، عالم مستقل از معرفت ما به آن، وجود دارد؛ و این‌که در عالم ضرورت‌هایی وجود دارد و این ضرورت‌ها هم پدیده‌های طبیعی و هم پدیده‌های اجتماعی را دربر می‌گیرند و هر حادثه‌ای منتج از دو گروه عوامل علی و اعدادی است.

نگاه اتصال‌گرایی علم را بیش‌تر در قالب یک «هم‌گونی» یا «نظم قابل مشاهده» یا به عبارتی یک رابطه «هیوم»ی می‌بیند. یعنی صرفاً مشاهده را اساس علم قرار می‌دهند و از استقرا یا از ابطال شروع می‌کنند و به مشاهده اصلاتی جدی می‌بخشند (افروغ، ۱۳۸۶ الف: ۱۳).

در رویکرد علم‌شناختی افروغ، فرد علاوه بر ارتباطات پیچیده گروهی، فاعل شناساست و بنابراین در برابر عالم، عکس‌العمل نشان می‌دهد. چراکه اگر محقق وارد ارتباطی زبانی با موضوع نشود نمی‌تواند آن را به‌مثابه موضوعی تحقیقی بررسی کند. افروغ توضیح می‌دهد که با پدیده‌های طبیعی می‌توان به وسیله یک هرمنوتیک ساده یا وساطت مفهومی متعلق به شناسنده ارتباط گرفت یعنی تا زمانی که محقق به پدیده توجه نکند نمی‌تواند آن را بررسی کند، اما هرمنوتیک پدیده‌های اجتماعی پیچیده‌تر است. یعنی همان‌طور که محقق در مقابل آن‌ها کنش دارد آن‌ها نیز در برابر محقق کنش ارتباطی دارند. آن‌ها هم رویکردی مفهومی، نسبت به محقق دارند. پس برای شناخت آن‌ها به هرمنوتیکی مضاعف نیاز است.

افروغ علت این‌که رئالیسم انتقادی را، علی‌رغم اشکالاتی که بدان وارد می‌کند، می‌پذیرد طرح مواردی چون لایه‌بندی، تمایز یافتگی و ضرورت ذکر می‌کند و می‌افزاید که منظورش از ضرورت، صرفاً ضرورت‌های فلسفی نیستند. وی اشاره می‌کند همین‌که پای ضرورت به میان بیاید، منابع معرفت دیگر، مثل شهود و وحی^۱ هم پیش کشیده می‌شوند.

وی می‌گوید حسن روش رئالیسم این است که دایره معارف را از انحصار مشاهده خارج کرده و افق را وسیع‌تر می‌کند و به فلسفه و مفهوم ضرورت اجازه ظهور می‌دهد و

توضیح می‌دهد که پذیرش ضرورت، آغاز توجه به سایر منابع معرفت است. مسئله دیگری که افروغ به رویکرد رئالیسم انتقادی اضافه می‌کند این است که باید در علم، معرفت‌شناسی طولی و هماهنگ را دنبال کرد (یعنی دقیقاً جایی که نقطه افتراق رئالیسم تعالی‌گرا از رئالیسم انتقادی است که البته نقطه عزیمتش هم رئالیسم انتقادی بوده است). افروغ در نقد وضع موجود علوم انسانی کشور می‌گوید که امروزه در کشور ما معرفت‌شناسی تجربی اصالت یافته و سایر معرفت‌شناسی‌ها حالت عرضی پیدا کرده‌اند. در حالی که باید به دنبال یک معرفت‌شناسی طولی و هماهنگ حرکت کرد و به گونه‌ای که معرفت و حیانی، شهودی، عقلانی، و تجربی را در ارتباط با هم دید (همان: ۱۶).

افروغ بر این اعتقاد است که معرفتی که با نگاهی هماهنگ و طولی به رویکرد علم‌شناختی او کمک می‌کند معرفت صدرایی است. چراکه معرفت صدرایی می‌کوشد تا میان خدا، خرد، و عشق رابطه برقرار کند. افروغ نداشتن نگاه منظومه‌ای به عالم را بر نمی‌تابد و می‌گوید که نگاه رئالیستی منظومه‌ای تر از نگاه پوزیتیویستی است ولی کامل نیست و می‌گوید که بر اساس تفکر ملاصدرا می‌توان نگاه جدیدی به عالم و پدیده‌ها و علم داشت و این رویکرد هم به هیچ‌وجه قائل به نفی آزمون و تجربه نیست.

افروغ در پاسخ بدین سؤال که چگونه می‌توان نظریات علمی را عملیاتی کرد که هر عملیاتی‌کردنی در گرو مفاهیم و نظریات اولیه است چراکه هر آزمونی در عالم بر اساس مفاهیم اولیه بنا می‌شود. وی متقابلاً این سؤال را می‌پرسد که چرا در موقع آزمون علمی مثلاً رابطه فشار و حجم اندازه‌گیری می‌شود ولی به جای آن مثلاً رابطه انگیزه‌های محقق سنجیده نمی‌شود؟ و این گونه نتیجه می‌گیرد که پس یک هدایت درونی مفهومی موجب می‌شود چیزهایی مورد ملاحظه قرار گیرند و دیگر چیزها کنار گذاشته شود. افروغ با ذکر قوانین چهارگانه الکترومغناطیس ماکسول و طرح این نکته که ماکسول برای رسیدن به این قوانین از صرف مشاهده استفاده نکرده است، ادامه می‌دهد که ظاهراً در عالم یک منبع شهودی و فطری وجود دارد که کل علم را هدایت می‌کند و خیلی چیزها وجود دارند که جنسشان فراتر از تجربه بوده و به نحوی از جنس انتزاع و فلسفه هستند و متذکر می‌شود که در این عالم علم از «انتزاع» (abstract) آغاز می‌شود و بخشی از داوری علم هم به عهده تفکیک انتزاع خوب از بد است. انتزاع خوب انتزاعی است که روابط درونی را نشانه‌گیری کند. البته افروغ توضیح نمی‌دهد که این انتزاع دقیقاً چگونه صورت می‌گیرد. وی داوری را در سه مؤلفه معنابخشی و کفایت عملی و توافق بین‌ذهنی جست‌وجو می‌کند.

۶. تقریر علوم اجتماعی دینی به مثابه نمونه‌ای از علم دینی از منظر رئالیسم انتقادی

افروغ مدعی است که به اعتبار شناخت‌شناسی و مباحث محتوایی و نظری، هم به اعتبار ابعاد احساسی و عاطفی محقق و موضوع مطالعه، هم به اعتبار هنجارهای علمی محقق و هم به اعتبار هنجارهای جامعه‌ای که محقق به آن تعلق دارد و همچنین فلسفه اجتماعی غالب، می‌توان از جامعه‌شناسی دینی سخن به میان آورد.

افروغ متأثر از رئالیسم انتقادی تقدم شناخت‌شناسی بر هستی‌شناسی را رد می‌کند و مدعی می‌شود که هرچند مباحث مربوط به شناخت‌شناسی اجتماعی جدید و ظرفیت و قابلیت ما را نسبت به گذشته برای فهم هستی‌شناسی‌های جدید افزایش داده است، برای رسیدن به علم دینی و مثلاً جامعه‌شناسی دینی باید به مباحث دیگری هم پرداخته شود و نباید فقط به رابطه مباحث شناخت‌شناسی و هستی‌شناسی و همچنین مقدم‌کردن شناخت‌شناسی به هستی‌شناسی، برای رسیدن به جامعه‌شناسی دینی اکتفا کرد (افروغ، ۱۳۸۴: ۱۰۱).

وی توضیح می‌دهد که «معرفت‌شناسی رئالیستی به رغم آن‌که به ضرورت‌هایی پی برده است و این می‌تواند مقدمه نگاه جدیدی به جامعه‌شناسی و دستیابی به جامعه‌شناسی دینی باشد، اما به علت محدودکردن خود در دایره محسوسات و تا حدی معقولات، نمی‌تواند اوج بگیرد و زمینه استفاده از منابع وحی و شهود را به روی محقق ایجاد کند. رویکرد موجود نمی‌تواند تغییر و تحول و شدنی که در دین وجود دارد و آن شدن ضروری که در نگاه فرایندی به دین نهفته است و آن نگاهی که عالم را به محسوسات صرف تقلیل نمی‌دهد و ضرورتی به نام غیب (و نه فقط ضرورت عقلانی) را به میان می‌کشد، بفهمد» (همان).

وی بر این باور است که شناخت‌شناسی اجتماعی رئالیستی هرچند به ضرورت‌هایی در عالم پی برده است، به علت بی‌توجهی به وحی و عالم غیب نمی‌تواند بر غنای خود بیفزاید و برای کشف ضرورت‌های جدید از غیب و وحی و متونی دینی الهام بگیرد. افروغ توضیح می‌دهد که از طریق غیب، می‌توان از مسیر و منبع دیگری و «شدن»ی دیگر، مطلع شد و عالم را فقط در حد لحظه‌های پشت سر همی که در آن واقع شده‌ایم ندید. وی مدعی است که علی‌رغم این‌که رئالیسم انتقادی به شدنی فی‌الجمله پی برده است اما به لحاظ محدودکردن منابع شناخت، بین شدنی که رئالیسم انتقادی، ملتفت آن است و شدنی که رئالیسم دینی ملتفت آن است تفاوت‌هایی وجود دارد. برای مثال برای افروغ که خود را یک رئالیست دینی می‌شمارد علی‌الاصول مهدویت اهمیت خاصی دارد و آن هم نه فقط

به‌مثابه‌ی یک باور اعتقادی بلکه به‌مثابه‌ی ضرورتی که عالم به سوی آن حرکت می‌کند و مدعی می‌شود که این باید جزئی از جامعه‌شناسی دینی و ناظر به ضرورت‌های ما باشد. افروغ این‌گونه توضیح می‌دهد که دو نحله شناخت‌شناسی مقابل شناخت‌شناسی اثبات‌گرا، یعنی هرمنوتیک و رئالیسم انتقادی، مسیر را تا حدودی برای جامعه‌شناسی دینی فراهم می‌کنند. مباحثی از قبیل معنا، انگیزه، قصد و دلیل، تفسیر و متن و زمینه در هرمنوتیک، و ضرورت در رئالیسم از جمله کلیدی‌ترین مباحث در این دو جریان شناخت‌شناسی اجتماعی نوظهور هستند.

افروغ طبق رویکرد رئالیسم انتقادی که از سویی مشاهده را مفهوم‌محور می‌داند و از سویی بر واقع‌گرایی تأکید دارد، به مفهوم‌محور بودن مشاهده در ذیل شناخت‌شناسی رئالیسم انتقادی اذعان می‌کند که به ضرورت‌ها و اصول عام باور دارد و برای رسیدن به ضرورتی فرازمانی و فرامکانی لازم نمی‌داند از مشاهده آغاز شود و اگر به جای شروع از مشاهده از مفهوم آغاز شود به معنای دسترسی نداشتن به ساخت‌ها و عامل‌ها نیست و درست است که تمام پدیده‌های انسانی، اجتماعی و حتی طبیعی مفهوم‌محورند، اما این قضیه مانع از دسترسی به ساخت‌های عام نمی‌شود. افروغ توضیح می‌دهد که ناگزیر است که از مفهوم و سؤال شروع کند، اما این به معنای آن نیست که واقعیت‌های بیرونی تابع سؤال‌ها، مفاهیم و دیدگاه‌ها و آرزوهای محقق باشند. واقعیت‌های بیرونی تابع خواسته‌های دانشمندان نیستند، یعنی این‌گونه نیست که هر آرزویی که دانشمندان درباره‌ی واقعیت داشته باشند، همان در عالم واقع نیز محقق شود و ادامه می‌دهد که مفهوم‌محور بودن مشاهدات به معنای «تفکر آرزومندانه» (wishful thinking) درباره‌ی واقعیت‌ها نیست.

وی دوباره متذکر می‌شود که شناخت دانشمندان از دالانی از مفاهیم عبور می‌کند و اگر این مفاهیم را در اختیار نداشته باشند هیچ‌گاه نمی‌توانند سراغ عالم واقع بروند، اما ارتباط بین وجود ذهنی و وجود طبیعی به معنای نفی وجود مستقل طبیعی نیست. ارتباط مذکور به علت وجوه انسانی - اجتماعی دانشمندان و همچنین معنا‌محوری و مفهوم‌محوری آن‌ها حاصل می‌شود و به همین دلیل امکان خطا در آن متصور است.

به هر حال همان‌گونه که اشاره شد در رئالیسم ادعای تبیین بر پایه‌ی مفهوم‌محور بودن واقعیت‌ها و مشاهدات و باور به ضرورت‌ها وجود دارد. اما نکته‌ی اساسی این‌جاست که این ضرورت‌ها محسوس و ملموس، عینی و تجربی و انضمامی نیستند، بلکه انتزاعی و فلسفی‌اند و فقط با واکاوی‌های ذهنی و فلسفی قابل فهم‌اند. برخی از این ضرورت‌ها تا به

حال به حادثه تبدیل شده‌اند و برخی از آن‌ها به علت نداشتن پیوند با عوامل اعدادی و تجربی تا به حال به حادثه تبدیل نشده‌اند (همان: ۱۱۲) و البته تبدیل نشدن به حادثه به هیچ‌وجه به معنای عدم این ضرورت‌ها نیست. بر پایه این درک رئالیستی از نظریه، فلسفه شدن و اعتقاد به غیب تقویت می‌شود. برای مثال افروغ می‌گوید اگر قرار باشد فردی میزی را به حرکت درآورد و بنا به هر علتی نتواند این کار را بکند و میز جابه‌جا نشود، اثبات‌گراها در تحلیل آن به زور و توان فرد مذکور کاری ندارند، به این هم کار ندارند که اگر میله‌ای استوانه‌ای شکل در زیر میز قرار می‌گرفت، میز حرکت می‌کرد و فقط به حرکت نکردن این میز کار دارند و باز به این هم توجه ندارند که میز به علت عدم عوامل اعدادی مناسب به حرکت در نیامده است. آن‌ها نمی‌توانند دو دسته عامل علی و اعدادی را تفکیک کنند. ولی رئالیست‌ها می‌کوشند تا ضرورت‌ها و عوامل علی را کشف کنند و عوامل اعدادی را نمودی می‌دانند که خود می‌تواند نتیجه عوامل علی دیگر باشد.

افروغ با ذکر این مطلب که جوهرها دارای نیروی علی هستند و می‌توانند به حادثه تبدیل شوند و این توانستن نیازمند عوامل بیرونی و اعدادی است و البته این ضرورت‌ها هم قبل از رخ دادن قابل کشف هستند، ادامه می‌دهد که در اصل، بحث ضرورت‌ها بخش انتزاعی نظریه است و صرفاً با واکاوی عقلی، ذهنی و فلسفی به دست می‌آید. و اگر منابع معرفتی جدیدی برای بشر تعریف شود (مثل وحی و شهود) با واکاوی عقلی در آن، ضرورت‌های جدیدی برای محقق کشف می‌شود و بدین ترتیب تبیین ما دقیق‌تر و عمیق‌تر خواهد شد. افروغ بر این باور است که اگر از منبع وحی استفاده شود، از منبع الهام جدیدی برای کشف ضرورت‌ها استفاده شده است که از این منابع می‌توان برای فهم بهتر روابط و ساختارهای اجتماعی استفاده کرد و متعاقباً با ذکر این مثال که در اسلام ربا حرام است، متذکر می‌شود که این حکم شخصی اقتصادی نیست بلکه یک حکم شرعی و اجتماعی و ناظر به تنظیم روابط اقتصادی بین انسان‌ها و به‌ویژه مسلمانان است. افروغ توضیح می‌دهد که ممکن است گفته شود این جمله، یک گزاره هنجاری است و علوم اجتماعی با گزاره‌های خبری و غیر هنجاری سروکار دارند ولی باید توجه کرد که این حکم، در عین هنجاری بودن ریشه در گزاره‌های غیر هنجاری دارد. همچنین به راحتی نمی‌توان در روابط اجتماعی، ابعاد هنجاری را از ابعاد غیر هنجاری تفکیک کرد. وی به تبع رئالیست‌ها معتقد است که هر نظریه اجتماعی یک فلسفه اخلاق است. به هر حال گزاره «ربا حرام است» یک رابطه ساختاری و یک قانون و یک قاعده است و باید منشأ الهام و تبیین بسیاری از

معضلات اقتصادی برای جامعه مسلمانان باشد. افروغ در این جا رویکرد انتقادی به خود می‌گیرد و ادامه می‌دهد که اقتصاددانان ما در آسیب‌شناسی‌های اقتصادی به جای توجه و رفع کردن مشکلات جامعه اسلامی، به سراغ مباحث روزمره علم اقتصاد که مبتنی بر هستی‌شناسی و انسان‌شناسی متفاوتی است می‌روند و بدین وسیله بر مشکلات اقتصادی کشور می‌افزایند. وی در ادامه نقد از اقتصاددانان کشور می‌افزاید که ایشان برخلاف مدعیان اصلی اقتصاد غربی، می‌کوشند تا رابطه‌های اقتصادی موجود را علمی محض و فارغ از هرگونه پیش‌داوری و تعصب، و به اصطلاح اثبات‌شده جلوه دهند و به آن جایگاهی به قدر منزلت گزاره‌های فرازمانی و فرامکانی و حیانی ببخشند و می‌کوشند قواعد و حیانی را، که به طور قطع مبتنی بر حقایق و مصالح بشری است، کنار بزنند و به گزاره‌های تجربی - هنجاری خاص، منزلت و حیانی ببخشند.

مثال دوم افروغ، در مورد آزمون‌پذیری رابطه «فرقان» و «تقوا» است. وی می‌گوید که قرآن کریم یک رابطه ساختاری بدین صورت ذکر می‌کند که «ان یتق الله يجعل لکم فرقاناً» (انفال: ۲۹)؛ یعنی اگر تقوا پیشه کنید خدا به شما فرقان (قدرت بازشناسی حق از باطل)، می‌دهد. اصولاً دانشمندان در روابط علمی به دنبال رابطه‌ای از نوع $P \Rightarrow Q$ می‌گردند لذا افروغ می‌پرسد که آیا رابطه فوق از این جنس نیست؟ ممکن است پاسخ داده شود که قواعد تجربی را می‌توان مورد آزمون قرار داد، اما رابطه فوق آزمون‌پذیر نیست. وی پاسخ می‌دهد که با توجه به مفهوم‌محور بودن مشاهدات و تجربیات بشری رابطه فوق را می‌توان آزمود. اما آزمون آن بسیار پیچیده‌تر از آزمون متصور ابطال‌گرایان است که آزمونشان در عالم محسوسات و طبیعات نیز قابل دفاع نیست.

وی توضیح می‌دهد که با توجه به فضای مفهومی تقوا و فرقان که از متون دینی به دست می‌آید، می‌توان نتیجه تقوای الهی را که حکمت و سره از ناسره کردن و حق را از باطل تشخیص دادن باشد، فهمید و مورد سنجش قرار داد. افروغ متذکر می‌شود که چه کسی گفته است که این آزمون را باید فقط در عالم محسوسات انجام داد؟ و چه کسی گفته است که فقط با نگاهی حس‌گرایانه باید این رابطه را مورد آزمون قرار داد؟ و چه کسی می‌تواند مدعی شود که بین دو واقعیت تجربی صرف، عاری از مفهوم می‌توان رابطه برقرار کرد؟ ادعای افروغ این است که اولاً آزمون‌ها فقط تجربی نیستند و دوماً نمی‌توان هیچ آزمون تجربی نابی‌داشت که حکایت از صدق و کذب کند.

افروغ برای مثال سوم، در توضیح آیه «و لو ان القراء آمنوا و اتقوا لفتحنا علیهم برکات

من السماء و الارض» (اعراف: ۹۶) و در پاسخ این سؤال که آیا می‌شود گفت که کشورهای اسلامی اگر تقوا به خرج می‌دادند برکاتی بیش‌تر از غرب داشتند، توضیح می‌دهد که غربی‌ها را نمی‌توان شاخص «علیهم برکات من السماء و الارض» گرفت و برکات را نباید فقط مادی دید. چراکه خیلی چیزهایی که غربی‌ها دارند برکت نیست بلکه نعمت است. وی برکاتی که از آسمان و زمین می‌بارد را فقط برکت اقتصادی نمی‌داند، بلکه برکت اقتصادی را توأم با نوعی سکینه و آرامش می‌داند. وی مدعی است که به رغم آن‌که شرق به لحاظ برخی شاخص‌ها عقب مانده است، از جهاتی نیز پیشرفته محسوب می‌شود. جریان‌اتی نظیر لذت‌گرایی، بحران خانواده، بحران افزایش تنش‌ها، افسردگی‌ها، بحران معنا، و بحران هویت که خود غربی‌ها اذعان دارند که در غرب حاکم است، برای شرق حاصل نشده است. شاید دلیل آن نیز همان ایمان نیم‌بند شرقی‌ها بوده باشد.

وی ادامه می‌دهد که رشد و توسعه فعلی غرب، توسعه‌ای قابل دفاع، درون‌زا، پایا، و مبتنی بر نگرش زیست‌محیطی نیست بلکه حیاتی مبتنی بر استثمار دارد و برکت محسوب نمی‌شود و عوارض بسیاری نیز دارد.

افروغ به‌صراحت می‌گوید که اعتقاد به امام زمان (عج) و مهدویت واجد فلسفه تاریخ و غایت‌گرایی و جوهرگرایی مورد نظرش است. وی مهدویت را نه از باب باور شیعی بلکه از باب یک نگرش هستی‌شناختی متذکر می‌شود. همان‌طور که ملاصدرا می‌گوید معاد انتهای حرکت جوهری است، افروغ هم معتقد است که این معاد باید مقارن با غایتی باشد که آن غایت، همان کمال و فلسفه تاریخ این زندگی است. یعنی این‌که عالم به سمت و سوی می‌رود که آن سمت و سو نیز حق است.

افروغ مدعی است که بر اساس همان مبنای متافیزیکی و هستی‌شناختی و نگاهی که وی به خدا، انسان، خود، جامعه، و هستی دارد به سمت مهدویت سوق می‌یابد. در نگاه افروغ جامعه‌شناسی شیعی یعنی جامعه‌شناسی مهدویت‌گرا و یعنی جامعه‌شناسی غایت‌گرا و این غایت، کمال و حقانیت است و کسانی که دایره علم را محصور به محسوسات قابل مشاهده کرده‌اند قادر به درک این «شدن» نیستند.

۷. بحث و ارزیابی آرای افروغ

چالش‌هایی که افروغ در این پروژه ناتمام خود باید پاسخی بدان‌ها بیابد و نسبت رویکرد علم‌شناختی خود را با آن‌ها مشخص سازد، از این قرارند:

۱. افروغ مدعی است که متافیزیک ما در تجربه ما و متعاقباً در شناخت دانشمند تأثیر می‌گذارد. حال این سؤال مطرح می‌شود که چه چیزی بین متافیزیک‌های متفاوت که بنا به قاعده مذکور به شناخت‌های متفاوت از مشاهدات می‌رسند داوری می‌کند؟ با نگاهی به تاریخ فلسفه می‌توان متوجه شد که جریان‌های فلسفی متکثری داشته‌ایم که امکان داوری عقلانی در بین آن‌ها وجود ندارد چراکه همان عقلانیتی که می‌خواهیم بر اساس آن داوری کنیم خود متأثر از فلسفه‌ای است. در این صورت آیا ما به نوعی نسبی‌انگاری معرفت‌شناختی نمی‌رسیم؟ افروغ ممکن است جواب دهد که توان علی هستندندها هرگونه مبانی متافیزیکی را در فرایند شناخت بر نمی‌تابند ولی متعاقباً این سؤال مطرح می‌شود که چگونه می‌توان فهمید که یک متافیزیک مشخص توسط هستی برتائیده شده یا برتائیده نشده است؟ آیا بررسی همین مطلب هم مبتنی بر متافیزیکی خاص نیست؟ چون جواب این سؤال مثبت است پس عملاً ما به یک تسلسل برمی‌خوریم که انتهای آن تأویل‌گرایی و تکثرگرایی علمی است. یعنی دقیقاً چیزی که افروغ بدان انتقاد دارد. البته در تقریرهایی که از رویکرد رئالیسم انتقادی وجود دارد رویکرد نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی رئالیسم انتقادی به صراحت ذکر شده است. راجر تریگ در کتاب فهم علم اجتماعی اذعان می‌دارد که: «باسکار می‌گوید رئالیسم انتقادی مدعی است که می‌تواند رئالیسم هستی‌شناسانه، نسبی‌گرایی شناخت‌شناسانه، و عقلانیت داوری‌کننده را ترکیب کند و آشتی دهد» (تریگ، ۱۳۸۴: ۳۵۸)؛
۲. اگر ما دین اسلام را به مثابه دارنده قطعی کلیات هستی‌شناسی قبول کنیم شاید افروغ ادعا کند که در این صورت، دین حداقلی از انسجام و ثبات را در حوزه متافیزیک ایجاد می‌کند و در این صورت این سؤال مطرح می‌شود که اولاً اگر فهم دینی هم متأثر از متافیزیک دین‌پژوهان باشد (که هست) پس چگونه می‌توان بین این قرائت‌های مختلف به داوری نشست؟ و ثانیاً بالفرض که ما بتوانیم یک فهم مشترک دینی ایجاد کنیم و بر اساس آن کلیات متافیزیک را بنا کنیم و طبیعتاً عقل ما هم در ذیل آن به تکمیل بنای متافیزیک ما همت خواهد گماشت. حال این سؤال مطرح می‌شود که عقول متکثر که قاعدتاً رنگ‌های متفاوت به این بنای متافیزیکی می‌زنند بر اساس چه معیاری مورد داوری قرار می‌گیرند؟ ظاهراً در هر صورت افروغ راهی جز پذیرش دایره‌ای از تکثر شناخت را ندارد؛
۳. افروغ از معرفت‌شناسی هماهنگ بین تجربه و عقل و شهود و وحی در رئالیسم دینی خود سخن می‌راند. حال سؤال این‌جاست که اگر احکام این روش‌های معرفتی در مورد موضوعی خاص به تناقض برسند (که در تاریخ ادیان و خصوصاً اسلام از این موارد زیاد

داشته‌ایم) چکار باید کرد؟ چه چیزی هماهنگی ایجاد می‌کند و تعارض‌ها را از میان برمی‌دارد؟ و در نهایت این‌که معرفت ترکیبی رئالیسم دینی چگونه چهار روش معرفتی را ترکیب می‌دهد که تناقض و تعارضی رخ ندهد؟

۸. نتیجه‌گیری

افروغ به علت قرابت به رویکرد رئالیسم انتقادی، جهان را متشکل از سه لایه تجربی، بالفعل، و واقعی می‌داند و فقط لایه تجربی را قابل مشاهده می‌داند در حالی که لایه اصلی و واقعی، همان لایه سوم است که قابل مشاهده حسی نیست و با روش‌های فلسفی قابل شناسایی است و البته هیچ وقت هم قابل شناخت دقیق نیست.

وی هستی‌شناسی را مقدم بر معرفت‌شناسی و متعین‌کننده آن می‌داند و متعاقباً دانش را مساوی هستی نمی‌داند، چراکه دانش، بخشی از هستی و اخص از آن است.

وی با اعلام قرابت به رویکرد جامعه‌شناسی علم درون‌گرا علم را متأثر از عمل محقق هم می‌شمارد و از این‌جا به علم بومی می‌رسد و البته به دنبال دیدگاه ربطی بین جامعه‌شناسی درون‌گرا و برون‌گراست که به ابعاد هرمنوتیکی فعالیت‌های علمی وجه ساختاری علم توجه کند.

افروغ با اتخاذ سه مفهوم لایه بندی، تمایز یافتگی، و ضرورت از رویکرد رئالیسم انتقادی، منابع معرفتی و حیانی و شهودی را هم در علم شناختی خود وارد می‌کند تا جست‌وجوی فلسفی، لایه سوم را پر بارتر کند و متعاقباً مدعی می‌شود که باید دستگاه فلسفی صدرایی را بر دوش رئالیسم انتقادی سوار کرد تا به رویکرد علم شناختی مطلوب رسید. رویکردی که علم دینی را توجیه می‌کند.

آرای افروغ ایرادات و ابهاماتی دارد؛ اول این‌که از آن‌جا متافیزیک را در علم دخیل می‌شمارد این سؤال مطرح می‌شود که چه چیزی بین متافیزیک‌های متفاوت که بنا به قاعده مذکور به شناخت‌های متفاوت از مشاهدات می‌رسند داوری می‌کند؟ دوم این‌که عقول متکثر که قاعدتاً رنگ‌های متفاوت به بنای متافیزیکی متأثر معرفت دینی می‌زنند بر اساس چه معیاری مورد داوری قرار می‌گیرند؟ و چون فهم دینی متأثر از متافیزیک دین پژوهان است پس چگونه می‌توان بین قرائت‌های مختلف از علم دینی به داوری نشست؟ و سوم این‌که معرفت ترکیبی رئالیسم دینی مد نظر افروغ چگونه چهار روش معرفتی را ترکیب می‌دهد که تناقض و تعارضی رخ ندهد؟

پی‌نوشت

۱. منظور ما از وحی در این مقاله، گزاره‌های وحیانی و متونی است که از طریق پیامبر به ما رسیده است.

منابع

- قرآن کریم.
- افروغ، عماد (۱۳۸۴). امکان جامعه‌شناسی دینی، تهران: سوره اندیشه.
- افروغ، عماد (۱۳۸۶ الف). محتوای‌گرایی و تولید علم، تهران: سوره اندیشه.
- افروغ، عماد (۱۳۸۶ ب). «رئالیسم علمی»، روزنامه ایران، سال بیست‌و‌هشتم، ش ۳۶۰۴.
- افروغ، عماد (۱۳۸۹). «بومی‌سازی با آزادی، خلاقیت و نگرش انتقادی»، ویژه‌نامه همشهری، سال دوم، ش ۱۳۸۹.
- تریگ، راجر (۱۳۸۴). فهم علم اجتماعی، ترجمه شهناز مسمی پرست، تهران: نی.
- سایر، آندرو (۱۳۸۵). روش در علوم اجتماعی، رویکردی رئالیستی، ترجمه عماد افروغ، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

Bhaskar, Roy (1975). *A Realist Theory of Science*, London: Routledge.

Popper, K. R. (1959/ 1980). *The Logic of Scientific Discovery*, London: Hutchinson Co.