

نتایج اخلاقی تقابل

طبیعت گرایی - ضدطبیعت گرایی در علوم انسانی

فرامرز تقی‌لو* / علی آدمی**

چکیده

علوم انسانی مدرن یا جدید از زمان تکوین خود، در تاریخ جدید اروپا در قالب الگوهای فرانظری پی‌گیری شده‌اند که این الگوها با توجه به نقد الگوی متافیزیکی فلسفی و دینی در مورد هستی، انسان و اجتماع، امکان‌های وجود هستی متعالی در مورد انسان و اجتماع و همچنین راه‌های شناخت آن از قبیل عقل یا وحی را مورد تشکیک قرار داده‌اند. این الگوهای فرانظری علوم انسانی جدید از طبیعت‌گرایی پوزیتیویستی تا ضدطبیعت‌گرایی هرمنوتیک و پست‌مدرن را شامل می‌شود که با وجود تفاوت‌های اساسی با همدیگر در مواضع فرانظری، در زمینه تقابل با نگرش متافیزیکی یا متعالی در ساحت نظری و عملی با همدیگر وحدت نظر دارند. به نظر می‌رسد که همین موضع تشکیک امکان وجود حقیقت متعالی در مورد هستی، انسان و اجتماع است که الگوهای علوم انسانی مدرن را در رویارویی با مسئله ارزش‌های اخلاقی جهان‌شمول که فرض وجود حقیقت متعالی شرط امکان عینیت، عمومیت و ضرورت آنها است، با چالش مواجه می‌سازد. کلیدواژه‌ها: علوم انسانی، طبیعت‌گرایی، ضدطبیعت‌گرایی، حقیقت متعالی، ارزش‌های اخلاقی.

f.taghilou@tabrizu.ac.ir

aliadami2002@yahoo.com

* استادیار علوم سیاسی دانشگاه تبریز

** استادیار علوم سیاسی دانشگاه علامه طباطبائی

دریافت: ۸۹/۱۲/۱۰ - پذیرش: ۹۰/۰۲/۰۵

مقدمه

علوم انسانی مدرن: از طبیعت‌گرایی تا ضدطبیعت‌گرایی

مباحث انتقادی موجود در حوزه فلسفه علوم انسانی یا اجتماعی در طول قرن بیستم به‌ویژه نیمه دوم آن، دلالت بر این دارد که الگوها یا پارادایم‌های علوم انسانی جدید که در تاریخ چند سده اخیر جوامع اروپایی شکل گرفته و متحول شده‌اند، به‌لحاظ مبادی هستی-معرفت‌شناختی خود، از الگوهای طبیعت‌گرایانه به‌سمت الگوهای ضدطبیعت‌گرایانه سوق پیدا کرده و یا در نوسان بوده‌اند.^۱ وجه مشترک الگوهای فوق به‌مثابه الگوهای شکل‌دهنده به علوم انسانی یا اجتماعی جدید، گسست از مبادی هستی-معرفت‌شناختی فلسفه سنتی عقل‌گرا و آموزه‌ها و معارف ادیان در مطالعه، بررسی مسائل و موضوعات انسانی و اجتماعی بوده است. فرق بین این الگوها از جهت نام‌گذاری آنها به طبیعت‌گرایی و ضدطبیعت‌گرایی و نیز از جهت مسئله وحدت یا تفاوت موضوعی و روشی میان علوم انسانی و طبیعی می‌باشد.^۲ الگوی طبیعت‌گرایانه از تجربه‌گرایی اولیه در قرن هفدهم و هجدهم تا پوزیتیویسم و ابطال‌گرایی در نیمه دوم قرن نوزدهم و نیمه اول قرن بیستم، با نظر به توفیقات نسبی علوم طبیعی جدید در حوزه‌هایی چون فیزیک، شیمی و زیست‌شناسی، درصدد مطالعه و تحقیق مسائل و موضوعات انسانی و اجتماعی بر پایه مبادی و روش‌های علوم طبیعی بوده است. این الگو موضوعات انسانی و اجتماعی را نیز همچون موضوعات طبیعی به‌مثابه یک عین طبیعی و تابع قوانین عام و جبری طبیعت و از مجرای روش‌های مشاهده تجربی بدون پیش‌داوری اخلاقی و ارزشی محقق‌باشند، مورد مطالعه و تحقیق قرار می‌دهد. از این‌رو، طبیعت‌گرایی مستلزم فروکاست امر انسانی به امر فیزیکی از طریق تبیین و پیش‌بینی رفتار انسانی بر مبنای قوانین عینی فیزیکی به‌صورت رفتارگرایانه و کارکردگرایانه می‌باشد.^۳ این در حالیست که الگوهای ضدطبیعت‌گرایانه هرمنوتیک، پدیدارشناسی و رویکردهای پست‌مدرن، به موضوعات انسانی و اجتماعی، با تأکید بر تفاوت‌های اساسی موضوعی و روشی میان موضوعات انسانی-اجتماعی و طبیعی همچون معنا‌مندی، قصدیت و برساختگی تاریخی - اجتماعی بر مبنای زبان، قدرت و گفتمان، مطالعه موضوعات انسانی - اجتماعی را با مفروض قرار دادن عینیت طبیعی و قابل

شمول بودن در قالب قوانین عام و ضروری طبیعت و قابل شناخت از طریق مشاهده تجربی بدون قضاوت اخلاقی و ارزشی محقق را ناممکن در نظر می‌گیرند.^۴ در مقابل، هر کدام از الگوهای ضدطبیعت‌گرایانه، مطابق مبادی و مفروضات خود در مورد ماهیت موضوعات انسانی-اجتماعی، بررسی و تحلیل آنها را با مفروض قرار دادن ویژگی‌هایی همچون معنامندی، قصدیت و برساختگی برای آنها، به شیوه‌های تفسیری، تأویلی، شالوده‌شکنانه، تبارشناسانه و تحلیل گفتمانی ممکن دانسته و با تأکید بر دخالت ارزش‌های تاریخی، فرهنگی، اجتماعی و سیاسی سوژه یا فاعل‌شناسا در تحلیل و تفسیر موضوعات انسانی-اجتماعی، هرگونه قضاوت اخلاقی و ارزشی بی‌طرفانه و یا مبتنی بر نوعی آرمان متعالی عقلانی یا وحیانی در مورد آنها را ناممکن معرفی کرده‌اند.^۵

نفی یا تشکیک درباره امکان وجود حقیقتی متعالی یا فراطبیعی، در مورد انسان و اجتماع انسانی از یک سو و مسئله توجیه‌ناپذیری ارزش‌های اخلاقی بر مبنایی مطلق و ضروری در نتیجه این نفی یا تشکیک، وجه مشترک مسائلی است، که الگوهای علوم انسانی جدید از طبیعت‌گرایی تا ضدطبیعت‌گرایی با آنها مواجه بوده‌اند. رویکردهای انتقادی نوظهوری که به نقد این دو الگوی تقابلی پرداخته‌اند، از یک سو بر امکان وجود حقیقت متعالی یا فراطبیعی و امکان کسب دانش نسبی از آن تأکید می‌ورزند و از سوی دیگر خواهان دفاع از عینیت، ضرورت و عمومیت احکام ارزشی اخلاقی بر پایه حقیقتی استعلایی می‌باشند. از منظر این رویکردهای انتقادی مسئله یا بحران ارزش‌های اخلاقی در قالب الگوهای علوم انسانی جدید ریشه در تقلیل‌گرایی آنها در فروکاست حقایق انسانی و اجتماعی به طبیعت عینی یا بر ساخت ذهنی دارد که آنها را از بُعد متعالی حقایق انسانی و اجتماعی و همچنین مبنای متعالی ارزش‌های اخلاقی غافل می‌سازد. این رویکردهای انتقادی به فلسفه علوم اجتماعی بر پیچیدگی، چندلایگی و ابعاد چندگانه واقعیت‌های انسانی و اجتماعی همچون بُعد متعالی، بُعد طبیعی و تجربی و همچنین بُعد هرمنوتیکی و سازه‌گرایانه واقعیت، تأکید می‌کنند؛ در نتیجه، مطالعه و تحقیق در مورد موضوعات و مسائل انسانی و اجتماعی را از طریق روش‌های چندگانه شهودی، عقلی، تجربی، تأویلی، شالوده‌شکنانه و تحلیل گفتمانی مورد توصیه قرار داده و در کنار آن بر امکان قضاوت اخلاقی و ارزشی بر پایه شناخت نسبی از حقیقت متعالی و عقلانیت انضمامی داوری‌کننده در مورد آن پافشاری می‌کنند.^۶

طبیعت‌گرایی و مسئله ارزش‌های اخلاقی

قبل از پرداختن به مبادی نظری و نتایج عملی نگاه طبیعت‌گرایانه به هستی، انسان و اجتماع، بررسی اجمالی زمینه‌های تاریخی-اجتماعی و دلایل شکل‌گیری این الگوی فکری در برابر الگوی سنتی موجود در جوامع اروپایی از قرن چهاردهم و پانزدهم میلادی به بعد، ضروری به نظر می‌رسد. از جمله ظهور الگوی طبیعت‌گرایانه در نگاه به مسائل و موضوعات انسانی و اجتماعی تحمیل آموزه‌ها و عملکردهای نادرست و ناسازگار، با روح حقیقی دین مسیح، به این دین از جانب کلیسا و آباء آن بوده است. این امر به‌ویژه در قرن چهاردهم و پانزدهم در اکثر جوامع اروپایی، خود را نشان داده بود و زمینه‌های نارضایتی را حداقل در ذهن افراد تحصیل کرده ایجاد می‌کرد. در این میان گذشته از آموزه‌ها و عملکرد ناصحیح کلیسا در مورد واسطه‌گری بخشش افراد، بدعت‌گزاری و ثروت‌اندوزی، تأکید بر مقدس بودن آموزه‌هایی همچون هیأت بطلمیوسی که در تقابل با یافته‌های علمی جدید، کسانی چون کوپرنیک و گالیله قرار داشت، بر میزان حساسیت‌ها و واکنش‌ها می‌افزود.^۷ نهضت اصلاح دینی به‌رهبری لوتر و کالون و جنبش رنسانس را می‌توان واکنشی به این وضعیت به حساب آورد که از یک سو جنبه‌ای از حقیقت را بازنمایی می‌کرد؛ ولی در عین حال از آن جهت که واکنش‌های فکری، فرهنگی، اجتماعی و سیاسی در بسیاری، نتیجه‌های نادرست و ناخواسته‌ای را نیز به همراه می‌آوردند، نهضت اصلاح دینی و جنبش رنسانس نیز با وجود نقدهای درستی که بر آموزه‌ها و عملکرد نادرست کلیسا داشت، لکن نتیجه‌های نادرست و یا ناخواسته‌ای را نیز با خود به دنبال آورد.

تأثیر جنبش اصلاح دینی بر اندیشمندان دوره رنسانس نیز از جهت چالشی بوده است که این جنبش در برابرشان معرفتی وحی و عقل در راه یافتن به شناخت حقیقت متعالی و ارزش‌های اخلاقی ملازم با آن ایجاد می‌کرد. در قالب سنت ارسطویی-مسیحی اخلاق، عقل و وحی به‌صورتی منسجم، به‌مثابه راهنمای مسیر دستیابی به تعالی اخلاقی، از طریق هدایت انسان به غایات اخلاقی و سعادت، عمل می‌کنند. هرچند این غایات اخلاقی و فضایل در حکمت عملی ارسطویی با نوع خاصی از فلسفه نظری طبیعت‌گرایانه وی، که در آن به‌جای توجه صرف به مشاهده تجربی نظم ظاهری پدیده‌ها به علل غایی موجودات عالم و ضرورت‌های ضرورت انسان‌ها از طبیعت مادی، به سمت صورت عقلانی به‌مثابه فرایند تحقق فضایل و سعادت در زندگی دنیوی توجه می‌شود، سازگار است؛ لکن در منظر وی

عقل از قابلیت بر خوردار است که علل غایی طبیعت، انسان و اجتماع را یافته و آنها را به سمت فضیلت و سعادت راهنمایی کند.^۸ این نگرش اخلاقی، در قالب مسیحیت نیز پذیرفته شد؛ ولی در کنار «عقل» و نقش آن در ایجاد سعادت دنیوی، «وحی» و نقش آن در نشان دادن سعادت اخروی نیز تأییدی بر آن معرفی گردید. بدین ترتیب «احکام اخلاقی که ماهیتی غایت‌انگارانه دارند به قوانین الهی پیوند می‌خورند و وحی، تأییدی بر احکام عقل می‌شود. این پیوند خود موجب قداست و حرمت این احکام می‌گردد».^۹ این قابلیت «عقل» و به‌طور ضمنی «وحی» است که در نهضت اصلاح دینی به‌چالش کشیده می‌شود، از منظر کالون «عقل»، اگر چه زمانی دارای شأنی بوده است که /رسطو به آن اسناد می‌دهد ولی اینک دیگر نمی‌تواند غایت حقیقی انسان‌ها را فراهم آورد زیرا با حبوط آدم، این قدرت عقل از میان رفته است. اینک عقل از تصحیح عواطف و انفعالات ما، عاجز است».^{۱۰}

دعوت ماکیاوولی به احیاء دوباره جمهوری روم و بازگشت به سنت‌ها و نهادهای اجتماعی-سیاسی آن، در مقابل نهادهای دینی امپراتوری مقدس روم در کتاب گفتارها و همچنین جایگزینی اخلاق و ارزش‌های اخلاقی ناظر بر وطن‌پرستی و منفعت‌مندی در مقابل ارزش‌های اخلاقی ناظر بر نجات روح و سعادت اخروی و در نهایت تفکیک حوزه اخلاق سیاسی مبتنی بر منطق قدرت و مصالح مملکت دنیوی از اخلاق مسیحی در کتاب شهریار، نشان می‌دهد که وی فرزند زمانه‌ای است که در آن باور به حقایق متعالی ناظر بر انسان و اجتماع و ارزش‌های اخلاقی الهام‌گیرنده از آن، جای خود را به واقعیت‌های طبیعت‌مادی انسان‌ها و ارزش‌های اخلاقی دعوت‌کننده به خرسندی دنیوی در حوزه خصوصی و عمومی داده است.^{۱۱}

تلاش تامس هابز برای تبیین و تفسیر اعمال اجتماعی و سیاسی انسان‌ها مطابق با قوانین طبیعت فیزیکی در مقابل تبیین و تفسیر آنها بر پایه مقولات ایدئال فلسفه سنتی و آموزه‌های متعالی الهیاتی، اولین نمود منسجم کاربست الگوی طبیعت‌گرایانه برای تحلیل موضوعات انسانی و اجتماعی است. گسست هابز از باورها و آموزه‌های الهیات مسیحی برای تبیین و تحلیل موضوعات انسانی و اجتماعی در نقد وی بر این باورها و آموزه‌ها در کتاب مشهور خود *لویاتان* و تلاش وی برای ارائه نظریه‌ای طبیعت‌گرایانه، در مورد منشأ و مبنای مشروعیت حکومت بر پایه قرارداد میان افرادی که بنا به اقتضاء طبع در صیانت نفس

و کسب امنیت جان، مال و آزادی خود عمل می‌کنند، در مقابل نظریه مشروعیت الهی حکومت، بر استقرار و تثبیت الگوی طبیعت‌گرایانه علوم انسانی در تفکر وی دلالت دارد.^{۱۲} هابز از منظر معرفت‌شناختی، با طرح و دفاع از رویکردی طبیعت‌گرایانه در مورد رابطه زبان انسان و واقعیت تجربی و تأکید بر تطابق مقولات ذهنی و مفاهیم زبانی با واقعیت محسوس تجربی، دیدگاه فلسفه سنتی مدرسی در مورد ذوات، مثل یا ایده‌های عقلانی به مثابه حقایق عینی عالم خارجی که تنها از طریق قوه عقل قابل شناخت هستند را زیر سؤال می‌برد و در مقابل، اطلاق و عمومیت موجود در مفاهیم و ایده‌ها را فقط ناشی از نام‌گذاری دانسته و از ضرورت‌های ذهن و زبان انسان در نظر می‌گیرد که متضمن کاربرد مفاهیم کلی و عمومی در اشاره به جزئیات زیادی است که انسان‌ها در عالم تجربی با آنها روبه‌رو می‌شوند.^{۱۳} وی بر همین اساس با اتخاذ موضعی نام‌نگارانه در مورد ایده‌ها و مفاهیم متافیزیکی، مصادیق بسیاری از مفاهیم و ایده‌های مفروض در فلسفه عقل‌گرای سنتی همچون «جسم غیرمادی»، «ذات غیرمادی»، «زمان حال ابدی»، «جوهر فرد الهی در تثلیث» و ... را غیرواقع‌نما و بی‌معنا در نظر می‌گیرد.^{۱۴} بدین ترتیب، ذهن و زبان و ساختار درونی آن و همچنین استدلال و استنتاج عقلانی مبتنی بر چیزی جز نام‌ها که شامل علامت‌گذاری اشیاء، حالات و روابط از جانب انسان‌ها برای انتقال تصورات حاصل از عالم محسوس خارجی می‌شوند، در نظر گرفته نمی‌شود.^{۱۵}

اتخاذ موضع نام‌نگارانه در مورد ایده‌ها و مفاهیم دلالت‌کننده بر حقایق متافیزیکی یا متعالی در فلسفه سنتی و الهیاتی از جانب هابز، به اتخاذ موضعی ذهنی‌گرایانه یا عاطفی‌گرایانه در مورد مبنا و منشأ احکام و ارزش‌های اخلاقی منجر می‌شود، هرچند این نتیجه‌گیری در مورد مبنای ارزش‌های اخلاقی به‌صراحت از جانب هابز تأکید نمی‌شود.

جان‌لاک نیز تأکید بر اولویت مشاهده تجربی نسبت به فلسفه عقلی محض در بررسی رابطه زبان و واقعیت و شأن علمی گزاره‌ها، فلسفه عقلی را صرفاً به‌مثابه خدمت‌گزار علم تجربی و هموارکننده مسیر پیشرفت آن معرفی می‌کند.^{۱۶} وی در توضیح اینکه ایده‌ها و مفاهیم کلی چگونه حاصل می‌شوند و رابطه میان آنها و واقعیت تجربی چیست، به تقسیم‌بندی ایده‌ها از جهت مبنای دست‌یابی به آنها می‌پردازد. به نظر وی ایده‌ها یا از طریق احساس و یا از طریق تأمل و انتزاع به دست می‌آیند. ایده‌های حاصل از احساس ناشی از

حواس پنج‌گانه هستند و ایده‌های حاصل از تأمل و انتزاع، ریشه در فعالیت درونی خود ذهن هنگام مشاهده فرایندهای داخلی خود دارد.^{۱۷} وی همچنین، ایده‌ها را به ساده و مرکب تقسیم می‌کند. ایده‌های ساده همچون روشنی، تاریکی، تلخی، شیرینی و ... از طریق احساس، حاصل می‌شوند و ایده‌های مرکب نیز مانند آب و آتش از ترکیب ایده‌های ساده گرمی، سبکی، سیلان و روشنی و از طریق فعالیت ذهن حاصل می‌شوند.^{۱۸} مفاهیم انتزاعی و عام از انتزاع ایده‌های مربوط به جزئیات از طریق ذهن حاصل می‌شوند. بدین معنا که تجربه و احساس فقط بر اجزاء و خاص‌ها مبتنی است و مفاهیم عام از طریق انتزاع مشترکات میان اجزاء حاصل می‌شوند. واقع‌نمایی مفاهیم و گزاره‌ها از آن جهت است که نماینده یا نشانه ایده‌های جزئی حاصل از احساس هستند.^{۱۹}

اگرچه لاک برخلاف هابز تلاش دارد تا مانند ارسطو بُعدی مابعدالطبیعی به طبیعت‌گرایی تجربی دهد و آنرا با اعتقادات دین مسیح در مورد حقیقت مطلق و متعالی خداوند و برخی دیگر از باورهای مرتبط با آن هماهنگ سازد، لکن عدم تلائم میان موضع هستی‌شناختی طبیعت‌گرایانه و اعتقاد به باورهای مابعدالطبیعی دینی در اندیشه وی، همچنان توجیه ارزش‌های اخلاقی بر مبنایی غیر از طبیعت‌گرایی تجربی را با مشکل مواجه می‌سازد.

در مقایسه با هابز و لاک، اندیشه‌های هیوم پایه‌های فلسفه عقل‌گرای سنتی و الهیات مسیحی را از طریق عرضه صورت‌بندی دقیقی از مبادی و نتایج الگوی هستی - معرفت‌شناختی طبیعت‌گرایی تجربی به چالش می‌کشید و بدین ترتیب شکاکیتی اساسی را در مورد آموزه‌های فلسفه سنتی افلاطونی - ارسطویی و باورهای الهیات مسیحی به‌ارمغان می‌آورد. از این منظر، هیوم نقشی تعیین‌کننده‌ای در فروکاست حقیقت به طبیعت مادی و فروکاست شناخت، به مشاهده و احساس تجربی ایفا کرد که نتایج و آثار آن در حوزه علوم انسانی و به‌ویژه در حوزه اخلاق و ارزش‌های اخلاقی بسیار ویرانگر بوده است.

دیوید هیوم ریشه و سرچشمه باورها و ایده‌های مابعدالطبیعی و مفاهیم مطلق و عام را که از ضروریات فلسفه عقلی و الهیاتی است، فقط به احساس یا انطباق تجربی و عملکرد ذهن آدمی در ترکیب و تعمیم آنها برمی‌گرداند و از این رو باورهای الهیاتی و احکام عقلی مبتنی بر ایده حقیقت مطلق و روابط ضروری میان آنها را قابل احساس و مشاهده تجربی

ندانسته و لذا به مهمل و بی معنا بودن آنها حکم می‌کند.^{۲۰} از نظر هیوم، ما نمی‌توانیم به استنتاج معقولات مطلق، عام و ضروری از احساسات و ادراکات جزئی دست بزنیم و نسبت دادن این استنتاجات به احکام و مکاشفات عقل یا وحی نیز خطایی است که فلسفه سنتی و الهیات مسیحی بدان گرفتار بوده است، چرا که قادر به پی‌بردن به نقش مشاهده تجربی و عملکرد ذهن در شناخت بشری از هستی و طبیعت نبوده است. مبنای شناخت ما در نهایت یا انطباعات یعنی صورت‌های ذهنی بی‌واسطه‌ای است که ما از حالت‌های نفسانی خود یا اشیاء خارجی داریم، یا تصورات که صورت ذهنی انطباعات و محصول تجزیه و ترکیب آنها به واسطه ذهن می‌باشد. ذهن نمی‌تواند از امور قابل انطباع و تصور، به امور غیر قابل انطباع و تصور برسد. بنابراین، باورها و مفاهیم فلسفه سنتی و الهیاتی همچون علیت، جوهر، عرض، نامتناهی، مطلق، خدا، روح، معاد و... که مبنای انطباعاتی و تصویری نداشته و به عنوان مقولات عقلی و الهی معرفی می‌شوند، فقط مفاهیمی مهمل و بی‌معنا هستند که تاکنون بشر را از مواجهه مستقیم با طبیعت و کسب شناخت تجربی از آن باز داشته‌اند.^{۲۱}

همچنین هیوم در طرح دیدگاه خود در مورد علیت و رابطه علی، مطابق با مواضع فوق، بر این باور است که مفهوم علیت وابسته به تصور مهملی از یک «رابطه ضروری» است که در عالم واقعیت تجربی قابل انطباع نیست. بنابراین از آنجایی که در عالم واقع هیچ‌گونه رابطه ضروری میان دو امر قابل احساس نیست، در حالی که رابطه ضروری مبنای اصلی مفهوم علیت است، ذهن نمی‌تواند مفهوم علیت را از «احساس» یا «انطباع» گرفته باشد. آنچه به لحاظ حسّی و انطباعاتی قابل بیان است، کنار هم قرار گرفتن دو واقعه به دفعات مکرر یا توالی پیوسته وقایع تجربی می‌باشد؛ ولی ذهن به صورت نابجا - مفهوم و ایده رابطه ضروری را از این هم‌کناری مکرر یا نظم تجربی استنتاج یا انتزاع می‌کند.^{۲۲} بنابراین اگر رابطه ضروری و علیت، تصوراتی مهمل باشند، مفاهیم فلسفه عقل‌گرا همچون حقیقت و ارزش‌های اخلاقی مطلق و باورها و ارزش‌های اخلاقی دینی همچون توحید، معاد، نبوت، خیر و سعادت نیز مهمل خواهند بود. تفکیک امور واقع از ارزش‌ها که در قالب قانون مشهور هیوم در مورد اخذ ناپذیری باید از «هست» یا احکام ارزشی از واقعیت‌های عینی صورت می‌گیرد نیز مطابق با همین دیدگاه هیومی در مورد انطباعات ناپذیری تجربی امر

مطلق و ضروری معنا پیدا می‌کند. از نظر هیوم، پیرو موازین منطق، به‌هیچ‌وجه نمی‌توان از گزاره‌ها و مدعیات ناظر بر عالم واقع به‌عنوان مقدمه، نتیجه‌های ارزشی به‌صورت گزاره‌ای ناظر بر «بایدها» استنتاج کرد.^{۲۳} بدین ترتیب، استدلال این است که گزاره‌های ناظر بر «هست» برخلاف گزاره‌های ناظر بر «باید»، از ویژگی واقع‌نمایی تجربی برخوردار هستند، لذا میان آنها ارتباطی منطقی برقرار نیست و نمی‌توانند مقدمه و تالی همدیگر شده و از یکدیگر استنتاج شوند.^{۲۴} گزاره‌های ارزشی فقط دال بر میل‌ها، احساسات و عواطف گویندگان در نظر گرفته می‌شوند، بنابراین از شأن معرفت‌بخشی و قابلیت تحقیق تجربی، برخوردار نیستند. از این رو هرچند می‌توان گزاره‌هایی تجربی و تحقیق‌پذیر در مورد میل‌ها، احساسات و عاطفه‌های نهفته در گزاره‌های ارزشی افراد صادر کرد، ولی به‌هیچ‌وجه نمی‌توان خود گزاره‌های ارزشی را دلیل تجربی در نظر گرفت.^{۲۵}

پوزیتیویست‌های منطقی در ادامه مسیر طبیعت‌گرایانه هابز، لاک و هیوم، بر محور اندیشه‌های کسانی چون راسل، ویتکنشتاین و اعضاء حلقه وین در مورد مسئله رابطه زبان و واقعیت تجربی و مسئله اولویت علم تجربی بر فلسفه عقلی، به ارائه دیدگاه خود در مورد معناداری، تحقیق‌پذیری و ملاک تمییز مدعیات و گزاره‌های علمی از غیرعلمی دست زدند. برتراند راسل از پیشگامان پوزیتیویسم منطقی در قالب روش تحلیل منطقی خود در مورد مسئله رابطه زبان و واقعیت تجربی به تفکیک میان صورت دستوری و صورت منطقی عبارات و گزاره‌ها پرداخت. روش تحلیل منطقی راسل مستلزم گذر از سطح دستوری گزاره‌ها و دستیابی به صورت‌های منطقی بسیطی است که بیانگر واقعیت تجربی عینی هستند. این روش تحلیل منطقی بر مبنای اتمیسم منطقی راسل صورت می‌گرفت که بر مبنای آن، گزاره‌های کلی مرکب یا جملات مولکولی، به رشته‌هایی از گزاره‌های جزئی بسیط یا جملات اتمی که معادل جملات مولکولی هستند، تبدیل می‌شوند تا با جزئی‌ترین سطح از واقعیت عینی به‌صورتی بی‌واسطه ارتباط برقرار کنند.^{۲۶} لودویگ ویتکنشتاین در دوره اول حیات فکری خود با نگاشتن کتاب مشهور *رساله منطقی - فلسفی*^{۲۷} تلاش در حل مسئله رابطه زبان با واقعیت داشت. وی در این کتاب بر مبنای هستی‌شناسی طبیعت‌گرایانه خود، به ارائه نظریه تصویری ارتباط زبان با واقعیت تجربی یا نظریه ساختار تابع صدق زبان می‌پردازد. بر مبنای این نظریه، در قدم اول گزاره‌ها و جمله‌های مرکب و

پیچیده باید به جمله‌های ابتدایی یا پایه‌ای که بیانگر نام‌های اشیاء در عالم واقع هستند، برگردانده شوند، سپس مطابق با آن، امکان تحقیق‌پذیری تجربی و معناداری آنها سنجیده شود. جمله‌ها و گزاره‌های معناداری در نظر گرفته می‌شوند که قابل تحقیق تجربی و یا به عبارت دیگر قابل تبدیل به جملات پایه‌ای باشند. بدین ترتیب، همه جملات معنادار، تجربی و قابل صدق و کذب می‌باشند ولی قضایای متافیزیکی در فلسفه عقل‌گرای سنتی و الهیاتی و همچنین احکام اخلاقی و ارزشی به لحاظ تجربی تحقیق‌پذیر نیستند و بنابراین معنادار و قابل صدق و کذب نخواهند بود. قضایای ریاضی و منطقی نیز فقط همان‌گویانه^{۲۸} تلقی می‌شوند و ضرورت صدقشان مطابق با قراردادهای ذهنی و انسجام درونی آنها، به صورت تحلیلی ارزیابی می‌گردند.^{۲۹}

پیروان پوزیتیویسم منطقی حلقه وین، ملاک تحقیق‌پذیری تجربی را به عنوان معیار تشخیص گزاره‌های معنادار و گزاره‌های بی‌معنا یا مهمل به کار گرفتند. اصل تحقیق‌پذیری به این منظور به کار گرفته شد که توضیح داده شود چرا فلسفه سنتی ناموفق بوده است و لذا باید از روش علمی پیروی کند. انتقاد اصلی این بود که، از آنجایی که اغلب ادعاهای فلسفی تحقیق‌پذیر نیستند، آن ادعاها، مهمل و فاقد معنااند. قضایای منطقی و ریاضیات همراه با قضایایی که بیانگر روابط هستند نیز فقط دارای صدق تحلیلی هستند، بدین معنا که درباره عالم خارج هیچ گزارشی نمی‌دهند، بلکه صدق آنها براساس قرارداد پذیرفته شده است. ریاضیات و منطق، ابزارهایی مفیدند؛ ولی فاقد محتوای معرفتی می‌باشند، چرا که صرفاً تحلیلی‌اند.^{۳۰} رودولف کارناپ به عنوان یکی از مهم‌ترین پیروان حلقه وین مطابق با یک هستی‌شناسی طبیعت‌گرایانه به ارائه نظریه زبان فیزیکیالیستی به عنوان زبان کلی علم پرداخت. تلاش کارناپ این بود که مبنایی برای زبان علم تجربی ارائه دهد که بی‌نیاز از موجه شدن به وسیله امر دیگری باشد و هم‌زمان، میان این مبنا و واقعیت عینی ارتباط برقرار کند.^{۳۱} *الفرد جی ایر*، در کتاب مشهور خود با عنوان، *زبان، حقیقت و منطق بر مبنای اصل محوری پوزیتیویسم طبیعت‌گرایانه*، یعنی اصل تحقیق‌پذیری تجربی، سعی در فراهم نمودن چهارچوبی منطقی برای ارتباط زبان و واقعیت تجربی دارد تا بر مبنای آن گزاره‌ها و عبارات معنادار یا علمی را از سایر گزاره‌های متافیزیکی و تحلیلی مرتبط با فلسفه سنتی، متمایز سازد.^{۳۲} چنین تمایزی از نظر پوزیتیویست‌های منطقی، زمینه زبانی لازم برای شناخت

بی‌واسطه واقعیت تجربی را فراهم می‌سازد، همچنین ایده‌ها و مفاهیم زبانی، ذهنی و انتزاعی که غیرمرتبط با واقعیت تجربی هستند را کنار می‌گذارد. مطابق با همین مبنای واقع‌گرایی تجربی نهفته در رویکرد طبیعت‌گرایانه پوزیتیویستی است که گزاره‌های «معنادار و تحقیق‌پذیر علمی» از «متافیزیکی»، گزاره‌های «تحلیلی»^{۳۳} از «ترکیبی»^{۳۴} و گزاره‌های «واقعی» از «ارزشی» تفکیک می‌شوند.^{۳۵}

بدین ترتیب، در قالب رویکرد طبیعت‌گرایی پوزیتیویستی به تفکیک منطقی گزاره‌های معنادار - بی‌معنا، علمی - غیر علمی، ترکیبی - تحلیلی، واقعی - ارزشی و هست - باید، مطابق با معیار تحقیق‌پذیری تجربی به‌عنوان تنها معیار معناداری حکم می‌شود. از این‌رو، نه تنها مفاهیم متافیزیکی همچون علیت، ذات، جوهر، عرض، زمان، مکان و همچنین مفاهیم الهیات دینی مانند خدا، نبوت و معاد و گزاره‌های شکل‌گرفته به‌وسیله آنها، تحقیق‌ناپذیر، بی‌معنا و غیر علمی تلقی شدند، بلکه مطابق با تفکیک گزاره‌های ترکیبی از تحلیلی، گزاره‌های ترکیبی به‌مثابه گزاره‌های ناظر بر واقعیت خارجی تحقیق‌پذیر در نظر گرفته شده‌اند و در مقابل، گزاره‌های تحلیلی که شامل گزاره‌های منطقی و ریاضیات می‌شدند، صرفاً این همانگویانه تلقی شده‌اند و صدق آنها بر مبنای قراردادهای ذهنی و انسجام درونی آنها، صدقی تحلیلی در نظر گرفته شده است.^{۳۶} علاوه بر این یکی از مهم‌ترین تبعات پوزیتیویسم به پیروی از هیوم، تفکیک منطقی گزاره‌های ناظر بر واقعیت بیرونی از گزاره‌های ارزشی و اخلاقی بود که به‌صورت تمییز گزاره‌های ناظر بر «هست‌ها» از گزاره‌های ناظر بر «بایدها»، مورد تحلیل منطقی قرار گرفته است. مطابق با این تفکیک، گزاره‌های ارزشی و اخلاقی و یا به‌عبارت‌دیگر گزاره‌های ناظر بر «باید» از آنجایی که به یک واقعیت تجربی عینی و خارجی ارجاع نمی‌دهند از قابلیت تحقیق‌پذیری برخوردار نبوده و بنابراین، بی‌معنا و غیر علمی تلقی می‌شوند.^{۳۷} همان‌گونه که هیلاری پاتنم نیز تأکید می‌ورزد «در بنیاد دیدگاه اصلی پوزیتیویسم منطقی «واقعیت» چیزی است که فقط قابل مشاهده باشد و یا صرف گزارش یک تجربه حسی، گواهی شود. اگر مفهوم «واقعیت» این باشد، تعجبی ندارد که معلوم شود، داورهای ارزشی واقعیت‌نگر نیستند».^{۳۸} همچنین مطابق با این نگرش طبیعت‌گرایانه پوزیتیویستی در مفاهیم ارزشی و اخلاقی همچون خیر و شر، فضیلت و رذیلت و ... هیچ امر واقعی یافت نمی‌شود و آنها بر هیچ واقعیت عینی دلالت

ندارند. به دلیل اینکه اگر در خیر و شر و فضیلت و رذیلت، امر واقعی در کار باشد، باید مطابق با فرض معناشناسی تصویری، خاصه خوبی یا خیر و خاصه بدی یا شر، تصویرشدنی باشد، همان گونه که خاصه «سیب بودن» به صورت تجربی تصویرشدنی است.^{۳۹} رویکرد طبیعت‌گرایانه در مورد اخلاق و ارزش‌ها، صرفاً مستلزم مطالعه تجربی احساسات و عواطف گویندگانی است که از زبان آنها گزاره‌های ارزشی، اخلاقی و زیبایی‌شناختی همچون «صداقت خوب است»، «دروغ‌گویی بد است»، «چه هوای تمیزی» و چه «تابلوی زیبایی» بیرون می‌آید. چرا که طبیعت‌گرایی نمی‌تواند میان خوبی و بدی و زشتی و زیبایی، تمیز و ترجیح قرار دهد و آنرا مبنایی برای عمل قرار دهد. طبیعت‌گرایی ضرورتاً مستلزم بی‌طرفی اخلاقی و عملی است.^{۴۰}

طبیعت‌گرایی پوزیتیویستی از نیمه قرن نوزدهم تا نیمه قرن بیستم در ادامه مسیری که از جانب هابز، لاک، جان استوارت میل و هیوم در سده‌های هفده و هجده گشوده شده بود، در حوزه علوم انسانی و اجتماعی بر ایده وحدت موضوعی و روشی، میان علوم طبیعی و انسانی و همچنین تبیین طبیعت‌گرایانه احکام و ارزش‌های اخلاقی دعوت می‌کند. ایده وحدت روشی و ضرورت پیروی علوم اجتماعی از روش‌های علوم طبیعی، در قالب رویکرد طبیعت‌گرا، مستلزم تقلیل یا فروکاستن امر انسانی و اجتماعی به امر فیزیکی است. ایده وحدت روشی در خود حوزه علوم طبیعی بر پایه الگو قرار دادن علم فیزیک جدید پیگیری شده است. چنانکه در سایر شاخه‌های علوم طبیعی همچون شیمی یا زیست‌شناسی نیز در نهایت سعی بر این بوده است که پدیده‌های شیمیایی یا زیست‌شناختی را به پدیده‌های فیزیکی تقلیل یا تحویل کنند. بدین معنا که فعل و انفعالات زیستی و شیمیایی را نیز در یک سطح مبنایی تر به روابط علی فیزیکی ربط دهند.^{۴۱} رویکرد طبیعت‌گرا در حوزه علوم اجتماعی نیز بر همین مبنا سعی در تقلیل و فروکاستن امور و وقایع انسانی و اجتماعی به روابط علی در سطح پدیده‌های فیزیکی داشته است. از سنت سیمون و آگست کنت در نیمه دوم قرن نوزدهم تا امیل دورکهایم، تالکوت پارسونز، هارولد لاسول، رابرت دال، دیوید ایستون و ... در قرن بیستم، چنین تقلیلی را به صورت تبیین‌های فردگرایانه در نظریه‌های انتخاب عقلانی و تبیین‌های کل‌گرایانه در نظریه‌های کارکردگرا و سیستمی صورت داده‌اند. بدین ترتیب، تقلیل‌گرایی طبیعت‌گرایانه مستلزم تبیین اعمال و رفتار انسانی

و اجتماعی در قالب قانون‌های علی حاکم بر فیزیک است که از عمومیت، ضرورت و جبریت برخوردارند.^{۴۲} تقلیل‌گرایی در الگوهای رفتارگرا، در قدم اول به صورت تقلیل امر اجتماعی به امر روان‌شناختی و در قدم دوم به صورت تقلیل امر روان‌شناختی به فیزیولوژی و فیزیک صورت می‌پذیرد. بدین ترتیب، اعمال و رفتارهای فردی و نتایج جمعی آنها در سطح اجتماعی، در قالب قوانین علی روان‌شناختی تبیین می‌شود، سپس قانون‌های روان‌شناختی نیز در سطحی مبنایی‌تر به قانون‌های فیزیکی فروکاسته می‌شود.^{۴۳} علاوه بر این، تقلیل‌گرایی در الگوی رفتارگرا، مستلزم تعهد به رویکردی طبیعت‌گرا در مورد ذهن است که در قالب آن رفتارهای انسانی بر مبنای توالی وقایع عصب‌شناختی و فرایندهای مادی در داخل مغز، تبیین می‌گردد. بنابراین رفتارهای اجتماعی افراد، گروه‌ها و پیامدهای آنها مطابق با قانون‌های علی حاکم بر عصب‌شناسی که در نهایت به قانون‌های فیزیکی فرو کاسته می‌شوند، تبیین و پیش‌بینی می‌شود.^{۴۴}

طبیعت‌گرایی پوزیتیویستی در تأکید خود بر وحدت روشی علوم بر مبنای هستی‌شناسی رئالیزم تجربی و مطابق با آن، ردّ رویکرد ایدئالیستی عقل‌گرایی سنتی مبنی بر امکان شناخت عینی و استدلال عقلانی، در مورد ارزش‌ها و اخلاق در حوزه علوم انسانی و اجتماعی، بر مفهومی از «عینیت تأکید می‌گذارد که مطابق با آن تفکیکی قطعی میان سوژه و ابژه معرفت صورت می‌گیرد. مطابق با چنین تفکیکی شناسنده یا مشاهده‌گر تجربی به مثابه موجودی غیردرگیر و منفعل در نظر گرفته می‌شود. بدین ترتیب با تمرکز انحصاری بر روی عین مشاهده شونده، غالباً ادعا می‌شود که چیزی به نام سوژه مستقل یا خویشتن ذاتی وجود ندارد».^{۴۵} بدین ترتیب، نقش و تأثیر فاعل شناسنده در جهان بیرونی انکار می‌شود، چرا که تنها نقش آن پذیرش انفعالی و انتقال مشاهده‌ها، احساس‌ها و انطباعات تجربی در نظر گرفته می‌شود. در پی انکار استقلال وجودی سوژه و فاعلیت علی آن در شناخت و عمل، میان واقعیت و ارزش نیز تفکیکی منطقی صورت می‌گیرد که مطابق آن واقعیت عینی به شیوه‌ای خنثی، بی‌طرف و عاری از هرگونه آلودگی، به ترجیحات ارزشی، فرهنگی، اجتماعی، هنجاری و اخلاقی مشاهده‌گر حاصل می‌آید. واقعیت عینی ناظر بر هسته‌هایی تلقی می‌شود که منطقاً جدای از بایدهای ارزشی و اخلاقی‌اند.^{۴۶} بدین ترتیب، ادعاهای ارزشی و اخلاقی به عرصه ذهنیت که قلمرو نسبی‌گرایی است، رانده می‌شوند و از این رو بر

بی‌طرفی ارزشی در علوم اجتماعی همانند علوم طبیعی تأکید می‌شود. علاوه بر این مطابق با اصل تحقیق‌پذیری تجربی به‌مثابه معیار معناداری و علمی بودن گزاره‌ها، گزاره‌های ارزشی و اخلاقی هم‌پای گزاره‌های متافیزیکی غیرمعنادار و غیرعلمی در نظر گرفته می‌شوند. بنابراین انتظار این بوده است که علم اجتماعی پوزیتیویستی مبتنی بر الگوی علوم طبیعی جدید قادر خواهد بود تا مجادلات بی‌حاصل و هرج‌ومرج فکری در مورد اخلاق و ارزش‌ها را پایان دهد. از این رو گفته می‌شود که علوم اجتماعی پوزیتیویستی صلاحیت صدور احکام ارزشی را ندارد و باید تماماً از قضاوت ارزشی خودداری کند، چرا که «آزاد از ارزش» و «اخلاقاً بی‌طرف» است. بی‌اعتنایی نسبت به قضاوت‌های اخلاقی، شرط الزامی تحلیل علمی بر مبنای مشاهده پدیده‌های انسانی و اجتماعی تلقی شده است.^{۴۷}

طبیعت‌گرایی در حوزه علوم اجتماعی همان‌گونه که مدّعی وحدت روشی علوم و تقلیل امر انسانی به امر فیزیکی است، سعی در تقلیل ماهیت و محتوای اخلاق به پدیده‌های طبیعی، بدون توسل به هرگونه مفاهیم ارزش داورانه دارد.^{۴۸} یعنی طبیعت‌گرایی، پس از تفکیک گزاره‌ها به معنادار یا علمی و بی‌معنا یا غیرعلمی، مطابق با معیار تحقیق‌پذیری تجربی، به تحلیل تجربه‌گرایانه ماهیت و مضمون گزاره‌های اخلاقی و ارزشی، به‌مثابه گزاره‌هایی تحقیق‌ناپذیر و غیرعلمی پردازد. بنابراین، رویکرد طبیعت‌گرایانه به اخلاق، در مقابل رویکرد ایدئالیستی عقل‌گرایی سنتی که بر وجود مبنای واقعی، عینی، عام و معقول در حوزه اخلاق تأکید می‌ورزد، در نهایت به ذهنی‌گرایی و نسبی‌گرایی اخلاقی، منتهی می‌گردد. چرا که طبیعت‌گرایی با بیرون راندن اخلاق و ارزش‌ها از حوزه معناداری علمی سپس انکار مبنای واقعی و عینی برای آنها، در قدم بعدی، سعی دارد تا با فروکاستن آنها به امور طبیعی، صرفاً به توصیف این امر پردازد که انسان‌ها هنگام پدیداری قضاوت‌های اخلاقی چه می‌کنند و علت اینکه مجموعه‌ای از ارزش‌ها را به‌مثابه ارزش‌های موجه می‌پذیرند، چیست؟^{۴۹} طبیعت‌گرایی با فروکاستن گزاره‌های ارزشی افراد در مورد خوبی و بدی، خیر و شر، فضیلت و رذیلت به احساساتی همچون شادی و غم و لذت و درد در نزد گویندگان، صرفاً به تبیین تجربه‌گرایانه علل مختلف صدور گزاره‌های ارزشی از جانب افراد می‌پردازد. از آنجایی که علت‌های طبیعی بُروز شادی و غم و لذت و درد نیز مطابق با مشاهده تجربی در مورد فرد یا مجموعه‌ای از افراد، متفاوت بوده است، از این رو

گزاره‌های ارزشی الهام‌گیرنده از شادی و غم و لذت و درد نیز اموری ذهنی و نسبی در نظر گرفته می‌شوند، چرا که مشاهده تجربی نیز حتی چیزی در مورد ترجیح شادی یا غم بر همدیگر به ما نمی‌گوید.^{۵۰}

طبیعت‌گرایی با فروکاستن احکام و گزاره‌های اخلاقی به عواطف و احساسات گویندگان، سعی بر این داشته است که معیار تحقیق‌پذیری تجربی را در مورد ارزش‌ها و اخلاق نیز به کار گیرد. بر این اساس، گزاره اخلاقی «راست‌گویی خوب است» در قدم اول، به گزاره تحقیق‌پذیر «اکثر مردم از راست‌گویی خوششان می‌آید»، تحویل می‌گردد و در قدم بعدی، صدق یا کذب آن بررسی تجربی می‌شود.^{۵۱} بنابراین آنچه مورد صدق و کذب قرار می‌گیرد، امر واقع است نه ارزش‌ها، چرا که ارزش‌ها پیشاپیش به حوزه امور بی‌معنا و غیرعلمی سپرده شده‌اند و از این رو اموری ذهنی و نسبی در نظر گرفته می‌شوند. هر چند جی.ای.مور در کتاب **مبانی اخلاق**^{۵۲} به نقد طبیعت‌گرایی اخلاقی می‌پردازد و همه صورت‌های آن را مستلزم مغالطه طبیعت‌گرایانه در نظر می‌گیرد و در مقابل با ارائه نظریه شهودگرایی در برابر طبیعت‌گرایی اخلاقی، تلاش در فراهم نمودن مبنایی عینی و معقول برای اخلاقیات دارد؛ لکن واکنش‌های صورت‌گرفته در مقابل طبیعت‌گرایی اخلاقی چه اینکه شهودگرایی اخلاقی مور باشد یا ناشناخت‌گرایی ای.جی.آیر، هیچ‌کدام قادر به گریز از ذهنی‌گرایی و نسبی‌گرایی اخلاقی نبوده‌اند.^{۵۳} جی.ای.مور تقلیل امر اخلاقی به امر طبیعی را به لحاظ منطقی ناممکن دانسته و آنرا مغالطه طبیعت‌گرایانه می‌نامد. به نظر وی به لحاظ منطقی نمی‌توان تعریف امر «خوب» را با «آنچه من یا ما می‌پسندیم» معادل دانست، چرا که همواره این سؤال که «من آنرا می‌پسندم ولی آیا آن خوب است؟»، بی‌پاسخ می‌ماند. به نظر مور از آنجایی که زبان اخلاق به زبان واقع قابل تحویل نیست، لذا احکام اخلاقی با استناد به شواهد مشهود، قابل صدق یا کذب نیست؛ ولی باین حال به نظر مور روش دیگری برای اثبات صدق یا کذب گزاره‌های اخلاقی وجود دارد که همان شهود اخلاقی است، امر اخلاقی همچون خوبی یا بدی وصفی غیرطبیعت‌گرایانه است که با حواس قابل مشاهده نیست، به وسیله شهود درک می‌گردد. امر ارزشی تعریف‌پذیر و دارای اجزاء نیست، چرا که بسیط است و تنها به واسطه شهود درک می‌شود. باین حال مور نشان نمی‌دهد که آیا شهود قابلیت‌عام و عینی است؟ و در هر صورت، اختلاف نظر در مورد خوبی و بدی میان افراد چگونه توجیه‌پذیر است؟^{۵۴}

با وجود پذیرش نقد مور بر طبیعت‌گرایی اخلاقی در مورد مغالطه طبیعت‌گرایانه و شهودگرایانه از نظر ای. جی. آیر، ناشناخت‌گرایی یا عاطفی‌گرایی اخلاقی رد می‌گردد. ناشناخت‌گرایی یعنی گزاره‌های اخلاقی، غیرشناختی‌اند و بیانگر هیچ‌گونه شناختی نبوده، حاوی هیچ چیزی نیستند تا بتوان آن را تصدیق یا تکذیب کرد؛ چرا که هیچ ویژگی بسیط و غیرقابل‌تحلیلی که «خوب» نامیده شود و از طریق شهود قابل کشف باشد، وجود ندارد. گزاره واقعی «جرج دروغگو است» قابل صدق و کذب است؛ اما گزاره ارزشی «دروغ‌گویی بد است» اساساً بیانگر هیچ چیزی نیست و از لحاظ شناختی بی‌معناست.^{۵۵} بدین ترتیب، طبیعت‌گرایی اخلاقی و واکنش‌های انتقادی و اصلاحی در مورد آن، قادر به ارائه مبنایی عینی، عام و ضروری برای احکام و گزاره‌های ارزشی و اخلاقی نبوده‌اند.

طبیعت‌گرایی خود را در قالب اندیشه‌های مارکسیستی به‌شیوه متفاوت در طول قرن نوزده و بیست نشان داده است. طبیعت‌گرایی مارکسیستی نیز به‌لحاظ هستی-معرفت‌شناسی از جهت نقد، نگاه فلسفه عقلی و الهیاتی به موضوعات انسانی و اجتماعی به‌مثابه نگاهی ایدئالیستی و بیانگر ایدئولوژی یا آگاهی کاذبی که فقط به‌عنوان ابزاری در خدمت منافع طبقه سلطه‌گر برای تحکیم سلطه خود، بر طبقات تحت‌سلطه، عمل می‌کند و همچنین تأکید مارکسیسم بر تبیین و تحلیل مسائل انسانی و اجتماعی از مجرای اقتضائات طبیعت مادی انسان‌ها در عرصه زیربنایی اقتصادی که مستلزم فروکاست موضوعات انسانی و اجتماعی به موضوعات طبیعی است، با طبیعت‌گرایی تجربی وحدت‌نظر دارد و به گونه‌های دیگر ادامه‌دهنده مسیری است که طبیعت‌گرایی تجربی در حوزه مسائل علوم انسانی باز کرده است. علاوه بر این، از منظر فلسفه تاریخ، هم‌نوایی اندیشه‌های مارکسیستی با فلسفه تکامل طبیعی که در قالب نظریه‌های زیست‌شناختی چارلز داروین نمایان شده بود، دلالت بر کاربست این نظریه از جانب مارکس و مارکسیست‌ها در مورد انسان و اجتماع به‌عنوان بستر ضروری نظریه تحول اجتماعی، سیاسی و فرهنگی بر مبنای زیربنای اقتصادی داشته است.^{۵۶}

در قالب فلسفه مارکسیستی، نظام اخلاقی و ارزشی جوامع در قالب کلیت تحول تاریخی-اجتماعی که تحولی طبیعی و مادی بر مبنای زیربنای اقتصادی است، هرچند مطابق با اقتضائات طبیعت مادی انسان‌ها عمل کرده و متحول می‌شوند، ولی از آنجایی که

در قالب یک کلیت تاریخی-اجتماعی معنا پیدا می‌کند، فقط دلالت بر ترجیحات احساسی افراد نداشته، بلکه از عینیتی تاریخی و اجتماعی برخوردار هستند که از احساسات شخصی افراد فراتر می‌باشد. ارزش‌های اخلاقی شکل گرفته از مجرای منازعه طبقه مسلط و تحت سلطه، که یا در قالب ایدئولوژی به مثابه ارزش‌های حامی طبقه مسلط و یا در قالب ارزش‌های انقلابی به مثابه ارزش‌های طبقه تحت سلطه، خود را نشان می‌دهند، ارزش‌هایی هستند که فراتر از احساسات افراد، دلالت بر ضرورت عینی تحول تاریخی-اجتماعی در جوامع دارند. با این حال از آنجایی که جهت کلی تحول تاریخی-اجتماعی به سمت شکل‌گیری جامعه آرمانی بی طبقه و بدون سلطه از مجرای انقلاب اجتماعی و سیاسی طبقات تحت سلطه بر ضد طبقات سلطه‌گر است، در نهایت این ارزش‌های اخلاقی طبقه کارگر به عنوان نماینده آخرین مرحله تحول به سمت جامعه آرمانی بی طبقه است که از عینیت، ضرورت و عمومیت فراتاریخی-اجتماعی برخوردار می‌باشد.^{۵۷}

بدین ترتیب موضوعات انسانی-اجتماعی همچون مسئله ارزش‌های اخلاقی نیز در قالب شناخت کلی تاریخی معنا پیدا کرده است، از این رو ارزش‌های اخلاقی از کلیت تاریخی-اجتماعی و بنابراین از عینیت، عمومیت و ضرورت در محدوده منطبق تحول تاریخی-اجتماعی جوامع بشری برخوردار خواهند بود. در مقابل، پوزیتیویسم از آنجایی که ارزش‌های اخلاقی را به ترجیحات احساسی افراد نسبت می‌دهد و هرگونه ضرورت عقلانی دلالت‌کننده بر آن را نفی می‌کند، دخالت دادن ارزش‌های اخلاقی افراد در فرایند تحقیق برای کسب شناخت تجربی صحیح را مردود دانسته و بر ضرورت بی‌طرفی ارزشی در تحقیق تجربی دعوت می‌نماید، در حالی که مارکسیسم با توجه به توجیه ضرورت کلی تاریخی-اجتماعی ارزش‌های اخلاقی، هرگونه کسب شناخت عاری از مداخله ارزشی را ناممکن و نامطلوب معرفی کرده، شناخت صحیح و مطلوب را گرانبار از ارزش‌های اخلاقی حاملان آن شناخت که شامل روشنفکران و نخبگان خودآگاه طبقه تحت سلطه می‌شود، در نظر می‌گیرد.^{۵۸}

ضد طبیعت‌گرایی و مسئله ارزش‌های اخلاقی

الگوی ضد طبیعت‌گرا در مقابل الگوی طبیعت‌گرایانه که بر وحدت موضوعی و روشی میان علوم طبیعی و اجتماعی به معنای ضرورت نگاه به موضوعات انسانی و اجتماعی به صورت

موضوعاتی تابع قوانین عینی طبیعت مادی و همچنین ضرورت پیروی از روش‌های علوم طبیعی همچون مشاهده و آزمایش در زمینه مطالعه موضوعات انسانی و اجتماعی دعوت می‌کرد، بر تفاوت ماهوی میان موضوع و روش مطالعه علوم طبیعی و اجتماعی تأکید می‌ورزد؛ در نتیجه امکان دستیابی به دانش عینی از قوانین عام و ضروری ناظر بر موضوعات انسانی و اجتماعی و همچنین امکان توجیه عینیت، عمومیت و ضرورت ارزش‌های اخلاقی به صورتی فراتاریخی و فرااجتماعی را ناممکن در نظر می‌گیرد. الگوهای ضد طبیعت‌گرایانه در علوم انسانی و اجتماعی از هرمنوتیک تا پدیدارشناسی، ساختارگرایی و پسا ساختارگرایی و ... که از آنها غالباً به عنوان رویکردهای پست‌مدرن به موضوعات انسانی و اجتماعی یاد می‌شود و از روش‌های مختلفی همچون تفسیر، تأویل، تبارشناسی، شالوده‌شکنی و تحلیل گفتمانی برای تحلیل موضوعات و مسائل انسانی و اجتماعی بهره می‌گیرند، در مجموع برخلاف الگوهای طبیعت‌گرایانه، موضوعات انسانی و اجتماعی را اموری تابع معنا، قصدیت، اراده و یا اموری برساخته به صورت تاریخی-اجتماعی معرفی می‌کنند که با توجه به عدم تقید آنها، به هرگونه قانون عینی و عام بیرون از ذهن و زبان انسان‌ها، قابل شناخت و مطالعه به شیوه اعیان طبیعی نیستند. بلکه فقط می‌توانند در قالب شرایط یا زمینه خاص تاریخی-اجتماعی خود که در آن شکل گرفته و یا از مجرای خواست و اراده انسان‌ها به صورت ذهنی برساخته شده‌اند، مورد تأویل، تفسیر، تبارشناسی، شالوده‌شکنی یا تحلیل گفتمانی قرار گیرند.

هرمنوتیک مدرن در تأکید خود بر تفاوت موضوعی و روشی میان علوم طبیعی و اجتماعی و ضرورت اتخاذ روش مناسب برای شناخت و فهم عالم انسانی، پدیدارهای طبیعی و انسانی را به لحاظ هستی‌شناختی متفاوت در نظر می‌گیرد.^{۵۹} در قالب مکتب ایدئالیزم نوکانتی آلمان به عنوان طلایه‌دار کاربست روش هرمنوتیک در علوم انسانی، از آنجاکه فصل ممیز علوم انسانی یا علوم تاریخی - فرهنگی،^{۶۰} ویژگی ذهنی، روحی یا معنایی آن در نظر گرفته می‌شود، لذا در قالب قوانین کلی عقل‌گرایی سنتی و طبیعت‌گرایی پوزیتیویستی قابل تبیین می‌باشد، بلکه بیانگر روح^{۶۱} خاص و منحصر به فرد یا تمامیت فرهنگی خاصی تلقی می‌شود که، ممتاز در حد خویش بوده و فاقد قدر مشترک با هر روح دیگر است.^{۶۲} فرض هستی‌شناختی درباره اعتقاد به روح منحصر به فرد، خاص و مقایسه‌ناپذیر به مثابه واقعیت اجتماعی، مستلزم فرض برساختگی تاریخی - اجتماعی آن به صورت ذهنی و زبانی می‌باشد. نتیجه معرفت‌شناختی و روش‌شناختی چنین مفروضی، پیروی از روش

«درون‌فهمی»،^{۶۳} برای شناخت و فهم پدیده‌های اجتماعی و انسانی در قالب فرهنگ‌های مختلف در دوره‌های تاریخی متفاوت بوده است.^{۶۴}

دو فیلسوف جنوب غرب آلمان *ویندلبانند* و *ریکرت*، و جامعه‌شناس و فیلسوف دیگری به نام *گنورگ زیمل*، معمولاً پیروان مکتب *نئوکانتیزم* خوانده می‌شوند. بدین معنا که گفته کوشش‌هایشان در مبارزه با *پوزیتیویسم* از اصول موضوعه‌ای که از *کانت* به ارث رسیده بود، سرچشمه می‌گرفت. آنان نیز مانند *کانت* می‌خواستند مقولاتی که در تفکر به‌کار می‌رود معین کنند و خصوصاً ببینند چه مقولاتی در علوم فرهنگی مصداق دارد و چه مقولاتی در علوم طبیعی؛ تا بین آنها فرق بگذارند. به عقیده ایشان، هدف علوم فرهنگی بیش از آنکه مانند علوم طبیعی صورت‌بندی قوانین کلی یا عام باشد، فهم رویدادهای جزئی و خاص بود.^{۶۵}

علاوه بر *ویندلبانند*، *ریکرت* و *زیمل*، *نئوکانتیزم* یا *نئوایدئالیزم* در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، فیلسوفان و جامعه‌شناسان بزرگی همچون *ویلهلم دیلتای* و *ماکس وبر* را نیز دربر می‌گیرد.

به عقیده *ویلهلم دیلتای*، علوم تاریخی و اجتماعی همواره تا پایان قرن هجدهم، بنده فلسفه اولی بودند و گرچه بعداً در نتیجه زحمات اهل مکتب تاریخ‌نگاری آلمان از آن بند آزاد شدند، ولی چون مشروعیت فلسفی کسب نکردند دوباره با ظهور *پوزیتیویسم* با خطر بازگشت به حالت بندگی روبه‌رو شدند. برای نجات آن علوم از این خطر، *دیلتای* کتاب *مدخل علوم فرهنگی* را نوشت.^{۶۶}

ماکس وبر نیز روش تفهیمی یا تفسیری خویش را در مقابل انواع الگوهای متافیزیکی و پوزیتیویستی در شناخت و تبیین پدیده‌های انسانی و اجتماعی مطرح می‌کند. «وبر در آثار روش‌شناختی خود به سبک جدلی وارد بحث شده و در دو جبهه جنگیده است، از سویی بر ضد سطحی‌گویی‌های پیروان مکتب تحصلی (*پوزیتیویسم* و مکتب طبیعی (*ناتورالیسم*)) ... و از سوی دیگر در برابر قواعد و موازین مکتب اصالت معنا (*ایدئالیسم*) به‌ویژه برضد کسانی که امکان پژوهش علمی در فرهنگ بشر را منکر بودند.»^{۶۷} هرمنوتیک وبر با وجود ردّ رویکرد طبیعت‌گرایانه در مطالعه پدیده‌های انسانی، خواهان دوری‌گزیدن از ذهنی‌گرایی و نسبی‌گرایی است که برخی از حامیان مکتب *نئوایدئالیزم* به آن اشاره داشتند. وبر بر امکان شناخت عینی معانی و دلایل اعمال عقلانی و پیش‌بینی آنها به‌واسطه دادن نقش علی به معانی و دلایل، تأکید دارد؛ بر همین اساس بر امکان بی‌طرفی ارزشی در

تفسیر و تبیین اعمال و رفتار انسانی باور دارد.^{۶۸} از منظر وبر، معناها، دلالت‌ها، قاعده‌ها، ارزش‌ها و هنجارهای حاکم بر رفتار آدمی هرچند به لحاظ هستی‌شناختی ذهنی بوده و به صورت تاریخی و اجتماعی برساخته شده‌اند، لکن از منظر معرفت‌شناختی امکان کسب فهمی فارغ از ارزش‌داوری در مورد آنها وجود دارد. به همین دلیل هستی‌شناختی، ذهنی‌گرایانه است که وبر عینیت و عام بودن ارزش‌ها و احکام اخلاقی بر مبنای حقایقی متعالی را نمی‌پذیرد، بلکه ارزش‌های اخلاقی را ذهنی و وابسته به شرایط فرهنگی، تاریخی و اجتماعی جوامع بدون هرگونه معیاری عینی و عام برای داوری در مورد آنها در نظر می‌گیرد. بر همین اساس، وی مداخله ارزش‌های ذهنی را در شناخت علمی توجیه‌ناپذیر می‌داند.^{۶۹}

بنابراین هرمنوتیک مدرن از ویلهلم دیلتای تا پیتر وینچ، ویژگی اساسی ابژه یا موضوع علم اجتماعی در آگاهی معنامندی، قصدیت، ذهنی بودن، زبانی بودن، نشانه‌ای بودن، رابطه‌ای بودن، موقعیت‌مندی، برساختگی، خاص بودن، تاریخی بودن و اجتماعی بودن نهفته است.^{۷۰} اخلاق و ارزش‌های اخلاقی نیز از آنجایی که در قالب فرهنگ و زبان به صورتی تاریخی-اجتماعی تکوین یافته و یا برساخته می‌شوند، از مبنا و امکانات شناخت و داوری عینی و عام برخوردار نیستند؛ بلکه فقط اموری نسبی‌اند که با توجه به زمینه‌های فرهنگی-اجتماعی تکوین و برساخت، قابل فهم و تفسیر می‌باشند.

در مقایسه با هرمنوتیک مدرن، هرمنوتیک پست‌مدرن در اندیشه‌های کسانی چون نیچه، هایدگر و گادامر دغدغه مرکزی خود را نه تلاش در ارائه روش‌شناسی صحیح برای علوم انسانی از طریق استدلال در شرایط و امکان فهم عینی معانی و مقاصد اعمال انسانی، بلکه موضوع محوری را اندیشه در مورد خود مقوله فهم و تأویل و یا به عبارتی دیگر هستی‌شناسی فهم و تأویل قرار می‌دهد. بنابراین هرمنوتیکی که موضوع محوری آن اندیشه در ماهیت خود مقوله فهم انسانی در مورد هستی و یا هستی‌شناسی فهم انسانی است، غالباً با عنوان هرمنوتیک هستی‌شناختی یا هرمنوتیک پست‌مدرن یاد می‌شود.

فردریش نیچه فیلسوف قرن نوزدهم آلمان، آغازگر هرمنوتیک هستی‌شناختی در اندیشه‌ها و آثار خود است. وی فلسفه عقل‌گرای سنتی، باورهای الهیات مسیحی و همچنین طبیعت‌گرایی پوزیتیویستی جدید را الهام‌گیرنده از خواست، اراده یا قدرت

انسان‌ها معرفی می‌کند؛ از آنجایی که آنها را ناظر بر جستجوی حقیقتی مابعدالطبیعی می‌داند که در جهان زندگی انسان‌ها قابل حصول نیست، موجب غفلت انسان‌ها از هستی و جهان زندگی روزمره می‌داند. جهان زندگی که نیچه آن را در مقابل متافیزیک سنتی و مدرن قرار می‌دهد، جهان خواست قدرت است. «این جهان، جهان خواست قدرت است، نه چیزی بیش و خود شما نیز این خواست قدرت‌اید و نه چیزی بیش».^{۷۱} نیچه علاوه بر نقد متافیزیک سنتی در نقد طبیعت‌گرایی پوزیتیویستی نیز می‌گوید: «علیه پوزیتیویسم که در پدیده‌ها می‌ماند، فقط واقعیت‌ها وجود دارند»؛ من می‌گویم خیر، واقعیت درست همان چیزی است که وجود ندارد، فقط تأویل‌ها وجود دارند ... می‌گویید: «همه چیز ذهنی [سوبژکتیو] است، ولی حتی همین گفته نیز یک تأویل است... آیا ضرورت دارد که در پس تأویل، تأویل‌گری بگذاریم؟ حتی خود این نیز ابداعی و یک فرضیه است ... تا جایی که واژه شناخت معنایی دارد، جهان شناختنی است، اما در غیر این صورت تأویل‌پذیر است، معنایی در پس آن نیست، بلکه معنایی بی‌شمار هست».^{۷۲} وی ارزش‌های اخلاقی دین مسیح را، ارزش‌هایی مبتنی بر خواست قدرت در نظر می‌گیرد که از ماهیتی ذهنی برخوردار می‌باشد و تلاش برای توجیه حقیقت مطلق آنها راه به‌جایی نمی‌برد.

دغدغه هرمنوتیک هستی‌شناختی یا پست‌مدرن نزد هایدگر و گادامرنیز مسئله معنی، متن یا عمل و تلاش برای فهم عینی آن نیست، بلکه خود مقوله فهم مورد پرسش فلسفی یا هستی‌شناختی قرار می‌گیرد. با ظهور این جریان از هرمنوتیک ذهنی‌گرا در مقابل هرمنوتیک عین‌گرای نئوکانتی از دیلتای تا وبر است که فلسفه آگاهی یا معرفت‌شناختی جای خود را به فلسفه زبان می‌دهد. در قالب هرمنوتیک ذهنی‌گرا، آگاهی و شناخت جای خود را به زبان می‌دهد، چرا که از این دیدگاه «واقعیت» به واسطه ساختارهای نمادین زبان میانجی‌گری می‌شود. بدین ترتیب، تأکید می‌شود که آگاهی به شکل ناب آن، قابل حصول نیست و هیچ زبان بی‌طرف علمی وجود ندارد.^{۷۳} همین چرخش از فلسفه آگاهی و معرفت‌شناسی به زبان و نقش آن در میانجی‌گری، بازنمایی و برساخت واقعیت است که حلقه پیوند دهنده هرمنوتیک به پست‌مدرنیسم بوده و تأثیر عمده‌ای در شکل‌گیری و گسترش اندیشه‌های پست‌مدرن داشته است. از نظر هایدگر، هستی‌شناسی مسئله‌ای هرمنوتیکی است. وی اساساً خود فلسفه را تأویل می‌پندارد و از فلسفه به منزله علم

هرمنوتیک سخن به میان می‌آورد.^{۷۴} تحلیل هایدگر اشاره به این دارد که «فهم» و «تأویل»، جهات بنیادی هستی انسان‌اند.^{۷۵} بنابراین، هرمنوتیک دازاین یا پدیدارشناسی وجود انسان در جهان از آنجایی که به هستی‌شناسی مسئله فهم مرتبط است، هرمنوتیکی می‌باشد؛ چرا که پژوهش هایدگر هم در محتوا و هم در روش، هرمنوتیکی بوده است.^{۷۶}

هایدگر برخلاف تلقی متافیزیکی و پوزیتیویستی، وجود انسانی را نه ذاتی و طبیعی، بلکه اساساً تأویلی و هرمنوتیکی در نظر می‌گیرد. وی همچنین برخلاف پدیدارشناسی استعلایی هوسرل - که در تلاش دستیابی به ساختارهای ازلی و ابدی آگاهی انسان به لحاظ ذهنی از جهت فراهم آوردن مبنای دانش یقینی است - هرگونه تأویل و تفسیر را تاریخ‌مند و زمان‌مند در نظر می‌گیرد.^{۷۷} علاوه بر این، از نظر هایدگر پدیدارشناسی هوسرل قادر به درک این امر نبوده است که واقعیت به واسطه زبان، میانجیگری و تکوین می‌شود و دانش علمی با میانجیگری زبان عرضه می‌گردد. بدین ترتیب، مطابق با پدیدارشناسی هرمنوتیکی هایدگر، هرگونه فهم و تأویلی مقید به تاریخ و زبان است، چنان‌که فراتر از بند تاریخی و زبانی بودن در جهت کسب شناخت فراتاریخی و فرازبانی از واقعیت عینی، ممکن نیست.

هانس گئورگ گادامر در قالب هرمنوتیک هستی‌شناختی خود به تبعیت از مارتین هایدگر که به شیوه پدیدارشناسانه و هرمنوتیکی به هستی‌شناسی وجود تاریخی انسان در جهان پرداخته است، به جای تلاش برای شناخت حقیقت هستی به شیوه هایدگری، به هستی‌شناسی فهم می‌پردازد و با تأکید بر تأویلی و تفسیری بودن فهم، در ماهیت خود تأویل و تفسیر و شرایط امکان آن به تفکر می‌پردازد. تأمل درباره ماهیت «فهم» و «تأویل»، هدف اصلی هرمنوتیک گادامر است. گادامر با توجه به اندیشه هایدگری در مورد تاریخی بودن وجود انسان و تأثیر آن بر شناخت و فهم و همچنین نقش زبان در میانجیگری واقعیت، هرگونه شناخت و فهم را تاریخی و زبانی در نظر می‌گیرد. گادامر در کتاب *حقیقت و روش*^{۷۸} با توجه به فرا رفتن از هرمنوتیک روش‌شناختی دیلتای - که هدف آن ارائه روشی برای فهم عینیت معنا است - اساساً هرگونه روش رسیدن به حقیقت را مورد انتقاد قرار می‌دهد. از این دیدگاه، «فهم» به مثابه عمل ذهنی انسان در برابر عین، تصور نمی‌شود. بلکه نحوه هستی و بودن خود انسان تصور می‌شود. از این رو، هرمنوتیک گادامر سعی در

ارائه قواعد کمکی عامی برای علوم انسانی ندارد، بلکه کوششی فلسفی برای توصیف فهم به‌مثابه عملی هستی‌شناختی در انسان می‌باشد.^{۷۹}

رویکردهای پست‌مدرن به علوم انسانی همچون ساختارگرایی و پساساختارگرایی از نقطه عزیمت هرمنوتیک در مورد هستی‌شناسی فهم انسانی متأثر بوده‌اند. ساختارگرایی از دیدگاه هستی‌شناختی به‌مثابه رویکردی ضدطبیعت‌گرا با اعتقاد به برساختگی واقعیت به نفی موضع مبنایگرایانه عقل‌گرایی و پوزیتیویسم در مورد رابطه زبان و واقعیت می‌پردازد و از لحاظ معرفت‌شناختی نیز فقط به عینیت در شناخت و فهم روابط ساختاری در زبان اشاره دارد.^{۸۰} پساساختارگرایی نیز به‌مثابه یک جریان فکری گسترده ضدطبیعت‌گرا، علاوه بر الهام‌گیری از نظریه زبانی فردینان دو سوسور، از نظریه روان‌کاوی پسا فرویدی ژاک لاکان، شالوده‌شکنی ژاک دریدا، آثار و اندیشه‌های میشل فوکو، رولان بارت، ژیل دلوز و فلیکس گوتاری، ژان فرانسوا لیوتار و ژان بودریار سرچشمه گرفته است. آثار و اندیشه‌های آنان شکل‌گیری رشد و گسترش جنبشی سراسری در «اندیشه» بوده است که غالباً از آن به پست‌مدرنیسم یاد می‌شود.

پساساختارگرایی و پست‌مدرنیسم که در رویارویی با موضوعات انسانی و اجتماعی با مفروض قرار دادن برساختگی هرگونه حقیقت و ارزش بر مبنای قدرت و قرارداد، از روش‌هایی همچون تبارشناسی به‌شیوه میشل فوکو، شالوده‌شکنی به‌شیوه ژاک دریدا و تحلیل‌های گفتمانی به‌شیوه ارنستو لاکلاو، شانتال موفه و نویسندگان دیگری که از آراء دریدا و فوکو متأثر بوده‌اند، پیروی می‌کنند، به نتایج ذهنی‌گرایانه و نسبی‌گرایانه‌ای در مورد اخلاق و ارزش‌های اخلاقی دست پیدا می‌کنند که بر پایه آن ارزش‌های اخلاقی هیچ مبنای توجیهی جز خواست و قدرت ندارند.

نتیجه‌گیری

چالش اساسی که الگوهای علوم انسانی مانند طبیعت‌گرایی تا ضدطبیعت‌گرایی به‌لحاظ هستی-معرفت‌شناختی در برابر اخلاق و ارزش‌های اخلاقی ایجاد می‌کنند، مسئله امکان‌ناپذیری توجیه عینی، عام و ضروری ارزش‌های اخلاقی است که ریشه در تقلیل‌گرایی یا فروکاستی دارد که الگوهای علوم انسانی جدید از دیدگاه هستی‌شناختی در مورد ماهیت حقایق یا واقعیت‌های انسانی و اجتماعی انجام می‌دهند. این تقلیل‌گرایی

همان‌گونه که مورد استدلال قرار گرفت در قالب طبیعت‌گرایی پوزیتیویستی و ماتریالیزم تاریخی به صورت تقلیل موضوعات انسانی و اجتماعی به طبیعت مادی و اقتضائات ناشی از آن، در نتیجه تلاش برای تبیین مسائل و موضوعات انسانی و اجتماعی در قالب قانون‌های حاکم بر طبیعت مادی صورت می‌گیرد و در قالب ضدطبیعت‌گرایی نیز به صورت تقلیل موضوعات انسانی و اجتماعی به برساخت ذهنی و زبانی و تلاش برای تأویل، شالوده‌شکنی، تبارشناسی و تحلیل گفتمانی مسائل انسانی و اجتماعی بر پایه زمینه‌های خاص تاریخی-اجتماعی، زبان، گفتمان و قدرت بوده است.

نتیجه‌ای که هر دو رویکرد طبیعت‌گرا و ضدطبیعت‌گرا در حوزه اخلاق و ارزش‌های اخلاقی به همراه داشته‌اند، ذهنی‌گرایی و نسبی‌گرایی و امکان‌ناپذیری فراهم نمودن مبنایی عینی، عام و ضروری برای ارزش‌های اخلاقی بوده است. ریشه اصلی مسئله نسبی‌گرایی در مورد ارزش‌های اخلاقی در الگوهای جدید علوم انسانی، به تقلیل‌گرایی هستی-معرفت‌شناختی برمی‌گردد که از انکار یا فرض امکان «وجود» حقیقت استعلایی یا متعالی و یا به عبارت دیگر بُعد متعالی حقیقت، و نقش عقل، شهود و وحی در کسب شناخت، از آن ناشی می‌شود. جایی که باور، فرض یا تصویری از وجود حقیقت مطلق به مثابه خیر مطلق که همه انسان‌ها را در همه زمان‌ها و مکان‌ها به پیروی از ضرورت‌های خود دعوت می‌کند، وجود نداشته و جایی برای وحی، شهود و عقل در شناخت آن تصور نمی‌شود و در مقابل کل حقیقت به طبیعت مادی یا برساخت ذهنی فروکاسته شود، اخلاق و ارزش‌های اخلاقی از توسل به مبنایی عینی، عام و ضروری باز خواهند ماند و در نتیجه چیزی جز ذهنی‌گرایی و نسبی‌گرایی توجیهی برای ارزش‌های اخلاقی و احکام عملی باقی نخواهد ماند. شاید به خاطر درک همین معنا، فیلسوفی همچون کانت را بر آن داشت، با وجود اتخاذ موضع «لاآدری‌گرانه» در مورد حقیقت مطلق و متعالی در قالب فلسفه نظری خود، در حوزه فلسفه عملی یا فلسفه اخلاق، ناگزیر از فراهم نمودن مبنایی از عینیت، عمومیت و ضرورت برای ارزش‌های اخلاقی باشد.

1. Micheal Martin and Lee C McIntyre, *Readings in the philosophy of social science*, p. 15-21.
2. Ibid.
3. Alexander Rosenberg, *Philosophy of Social Science*, P. 57-58.
4. Micheal Martin and Lee C McIntyre, op.cit.
5. Steven Best and Douglas Kellner, *Postmodern Theory; Critical Interogation*, p 25-28.
6. Roy Bhaskar, *Scientific Realism and Huma Emancipation*, p. 29-34.
7. Treasure Goffery, *The Making of Modern Europe*, p. 90-117.
۸. جیمز ریچلز، *فلسفه اخلاق*، ترجمه آرش اخگری، ص ۲۳۹-۲۴۳.
۹. همان.
۱۰. حمید شهبازی، *فلسفه اخلاق در تفکر غرب (از دیدگاه السدیر مک اینتایر)*، ص ۱۶۸.
۱۱. همان.
۱۲. سیدنی انگلو، *کالبدشکافی سیاسی و نظامی انحطاط*، در *برایان ردهد، اندیشه سیاسی از افلاطون تا ناتو*، ترجمه مرتضی کاخی و اکبر افسری، ص ۱۲۱-۱۵۸.
۱۳. توماس هابز، *لویاتان*، مقدمه ویراسته سی‌بی مک‌فرسون، ترجمه حسین بشیریه، ص ۱۵۶-۱۶۰.
۱۴. همان، ص ۹۱-۹۲.
۱۵. همان، ص ۹۶.
16. Tom Sorell, *Cambridge Companion to Hobbes*, P. 95-105.
17. Nicholas Tolley, *Locke: His Philosophical Thought's*, p. 32-39.
18. John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, P. 9-14.
19. Ibid, P. 17-20.
20. Ibid, P. 63-75.
21. Roger Scruton, *The short history of modern philosophy* Routledge, p. 129-215.
22. David Hume, *An Enquiy Concerning Haman Understanding*, P. 17-24.
23. Ibid, P. 60-79.
24. David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. by L.A. selby-Biggs and P.H. Nidditch, P. 268-270.
25. Ibid.
26. Micheal Root, *The Fact/ Value Distinction, in Philosophy of Social Science*, P 206-208.
27. Bertrand Rassed, *Logical Atomism*, ed. by David Pears.
28. Teleological
29. Ludwig wittgenstein, *Tractatus Lagico-Philosopicus*.
۳۰. علی پاپا، *فلسفه تحلیلی: مسائل و چشم‌اندازها*، ص ۸۷-۹۰؛ اورام استرول، *فلسفه تحلیلی در قرن بیستم*، ترجمه فریدون فاطمی، ص ۸۵-۸۹ و ۱۰۲-۱۱۲.
۳۱. علی پاپا، همان، ص ۱۰۱-۱۰۲.
۳۲. همان، ص ۳۳۶-۳۵۲.
33. Analytic.
34. Synthetic.
35. Alfred J Ayer, *Language, Truth and Method*.
۳۶. اورام استرول، همان، ص ۱۰۲-۱۱۲.
۳۷. همان؛ علی پاپا، همان، ص ۱۰۱-۱۰۲.
۳۸. هیلاری پاتنم، *دوگانگی واقعیت-ارزش*، ترجمه فریدون فاطمی، ص ۴۴-۶۷.
۳۹. همان، ص ۶۲.
۴۰. همان، ص ۵۳.
41. Erin I. Kelly, *Against Naturalism in Ethics*, ed. Naturalism in Question, by Mario De caro and David Mearthur, P. 259-274.
۴۲. آلن راین، *فلسفه علوم اجتماعی*، ترجمه عبدالکریم سروش، ص ۲۴-۲۶.

43. May Brodbeck, *Readings in the Philosophy of Social Sciences*, Edited by May Brodbeck, P 139-143, p 239-244.
44. Ibid, P 243.
45. Alexander Rosenberg, *Philosophy of Social Science*, P. 57-58.
46. Gerard Delanty and Piet Strydom, *Philosophy of Social Science, The Classic and Contemporary Readings*, P. 12.
47. Ibid, P. 12-15.
۴۸. لئو اشتراوس، *فلسفه سیاسی چیست؟*، ترجمه فرهنگ رجایی، ص ۱۴-۱۵.
49. Erin I kelly, *Against Naturalism In Ethics*, P. 259.
50. Ibid, p. 245-250.
۵۱. جانانان هریسون، *ذهنی‌گروی اخلاقی*، در *فلسفه اخلاق*؛ برگرفته از *دایرةالمعارف فلسفه ویراسته پل ادواردز*، ترجمه انشاءالله رحمتی، ص ۱۹۳-۲۰۲.
۵۲. حمید شهریاری، همان، ص ۱۹۰-۱۹۲.
۵۳. مایکل پالمر، *مسائل اخلاقی*، ترجمه علی‌رضا آل‌بویه، ص ۳۲۱.
۵۴. دلبیورکی فرانکنا، *مغالطه طبیعت‌گرایی*، در *نظریه‌های فلسفه اخلاق*، ویراسته فیلیپافوت، ترجمه حسین کاجی، ص ۶۷-۸۴.
۵۵. مایکل پالمر، همان، ص ۳۲۳-۳۲۵.
۵۶. همان، ص ۳۲۵-۳۲۶.
۵۷. لشک کولاکوفسکی، *جریان‌های اصلی در مارکسیسم*، ترجمه عباس میلانی، ص ۱۳۹-۱۴۵.
۵۸. حسین بشیریه، *اندیشه‌های مارکسیستی*، ص ۱۶۴-۱۶۹.
۵۹. همان.
60. Geisteswissenschaften.
61. Geist.
62. Mats Alvesson and kaj Sköldberg, *Reflective methodology*, p 52-65.
63. Verstehen.
۶۴. استوارت هیوز، *آگاهی و جامعه*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، ص ۱۶۵-۱۶۶.
۶۵. همان.
۶۶. همان، ص ۱۶۹.
۶۷. همان، ص ۱۷۲-۱۷۳.
۶۸. همان، ص ۲۶۸-۲۶۹.
۶۹. ماکس وبر، *روش‌شناسی علوم اجتماعی*، ترجمه حسن چاوشیان، ص ۱۱۹-۱۲۷.
۷۰. همان، ص ۱۸-۲۱.
71. James Bohman, *New Philosophy of Social Science; Problems of Indeterminary*, p. 1-15.
۷۲. فردریش نیچه، *خواست قدرت*، ترجمه لیلا کوچک‌منش، ص ۱۳۰-۱۳۱.
۷۳. بابک احمدی و دیگران، *هرمنوتیک مدرن*، گزینة جستارها، ص ۴۷.
74. Gerard Delanty, *Social Science Beyond Constructivism and Realism*, p. 52.
75. Ibid.
۷۶. ریچارد پالمر، *علم هرمنوتیک*، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، ص ۵۱.
۷۷. همان.
۷۸. همان، ص ۱۳۷-۱۴۰.
79. Gadamer H.G, *Truth and Method*.
۸۰. ریچارد پالمر، همان، ص ۱۷۹.

منابع

- احمدی، بابک و دیگران، *هرمنوتیک مدرن، گزینه جستارها*، تهران، مرکز، ۱۳۷۷.
- استرول، اورام، *فلسفه تحلیلی در قرن بیستم*، ترجمه فریدون فاطمی، تهران، مرکز، ۱۳۸۳.
- انگلو، سیدنی، *کالبدشکافی سیاسی و نظامی انحطاط - در برابریان ردهد - اندیشه سیاسی از افلاطون تا نانو*، ترجمه مرتضی کاخی و اکبر افسری، تهران، آگه، ۱۳۷۷.
- بشیریه حسین، *اندیشه‌های مارکسیستی*، تهران، نی، ۱۳۸۰.
- پاپا، علی، *فلسفه تحلیلی: مسائل و چشم‌اندازها*، تهران، طرح نو، ۱۳۸۲.
- پاتنم هیلاری، *دوگانگی واقعیت - ارزش*، ترجمه فریدون فاطمی، تهران، مرکز، ۱۳۸۵.
- پالمر، مایکل، *مسائل اخلاقی*، ترجمه علی‌رضا آل‌بویه، تهران، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۸.
- راین، آلن، *فلسفه علوم اجتماعی*، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران، صراط، ۱۳۸۲.
- ریچارد، پالمر، *علم هرمنوتیک*، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، چ سوم، تهران، هرمس، ۱۳۸۴.
- ریچلز، جیمز، *فلسفه اخلاق*، ترجمه آرش اخگری، تهران، حکمت، ۱۳۸۷.
- شهریاری، حمید، *فلسفه اخلاق در تفکر غرب (از دیدگاه السدیر مک اینتایر)*، تهران، سمت، ۱۳۸۵.
- فرانکنا، دبلیو.کی، *مغالطه طبیعت‌گرایی، در نظریه‌های فلسفه اخلاق، ویراسته فیلیپ‌فوت*، ترجمه حسین کاجی، تهران، روزنه، بی‌تا.
- کولاکوفسکی، لشک، *جریان‌های اصلی در مارکسیسم*، ترجمه عباس میلانی، تهران، آگه، ۱۳۸۴.
- اشتراوس، لئو، *فلسفه سیاسی چیست؟*، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳.
- نیچه، فردریش، *خواست قدرت*، ترجمه لیلا کوچک‌منش، بی‌جا، بی‌تا.
- وبر، ماکس، *روش‌شناسی علوم اجتماعی*، ترجمه حسن چاوشیان، تهران، مرکز، ۱۳۸۲.
- هابز، توماس، *لویاتان، مقدمه ویراسته سی‌بی مک‌فرسون*، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نی، ۱۳۸۰.
- هریسون، جان‌اتان، *ذهنی‌گروی اخلاقی*، در *فلسفه اخلاق: برگرفته از دایرةالمعارف فلسفه ویراسته پل ادواردز*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، تیان، ۱۳۷۸.
- هیوز، استوارت، *آگاهی و جامعه*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، علمی فرهنگی، ۱۳۶۹.
- Alvesson, Mats and kaj Sköldbberg, *Reflective methodology*, Sage Publication, 2000.
- Ayer, A.J, *Language, Truth and Method*, London, Gollancz, 1948.
- Best, Steven and Douglas Kellner, *Postmodern Theory; Critical Interogation*, Macmillan, 1991.
- Bhaskar, Roy. *Scientific Realism and Huma Emancipation*, London, Verso, 1986.
- Bohman, James, *New PhilosoPhy of Social Science; Problems of Indeterminary*, Polity press, 1991.
- Brodbeck, May, *Readings in the Philosophy of Social Sciences*, ed. by May Brodbeck, University of Minnesota, 1969.
- Delanty, Gerard, *Social Science Beyond Constructivism and Realism*, Open University Press, 1997.
- Delanty, Gerard and Piet Strydom, *Philosophy of Social Science, The Classic and Contemporary Readings*, Philadelphia, Open University Press, 2003.
- Gadamer, H.G, *Truth and Method*, first publish, London, Sheed and Ward, 1960.
- Hume, David, *A Treatise of Human Nature*, ed. by L.A. selby-Biggs and P.H. Nidditch, Oxford University Press, 1978.
- _____, *An Enquiy Concerning Haman Understanding*, ed. by Eric Sterling, Hackett Publishing, 1955.

- Kelly, Erin I, *Against Naturalism in Ethics*, ed. in, *Naturalism in Question*, by Mario De caro and David Mearthur, Harvard University Press, 2004.
- Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, Dulphin book, 1990.
- Martin, Micheal and Lee C Mcintyre, *Readings in the philosophy of social science*, massachosset institute of technology, 1994.
- Moore, G.E, *Principa Ethica*, Cambridge University press, 1903.
- Tolley, Nicholas, *Locke: His Philosophical Thought's*, Oxford University Press, 1999.
- Rassed, Bertrand, *logical Atomism*, Ed. by David Pears, Fontana, 1972.
- Root, Micheal, *The Fact/ Value Distinction, in Philosophy of Social Science*, Blackwell, 1993.
- Rosenberg, Alexander, *PhilosoPhy of Social Science*, Oxford, Clarendon press, 1988.
- Scruton, Roger, *The short history of modern philosophy Routledge*, 1996.
- Sorell, Tom, *Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge University Press, 1996.
- Goffery, Treasure, *The Making of Modern Europe*, Routledge, 2000.
- Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Lagico-Philosoficus*, London, Rutledge and Kegan Paul, 1972.

