

## نقش آموزه معاد در روش علوم انسانی دستوری

کهن حسن محیطی اردکان \*

علی مصباح \*\*

### چکیده

در این پژوهش، با پذیرش اثرگذاری آموزه‌های دینی بر علوم انسانی در سه حوزه هدف، روش و مسائل، علوم انسانی را به دو بخش توصیفی و دستوری تقسیم کرده و به بررسی نقش آموزه معاد در روش علوم انسانی دستوری پرداخته‌ایم. در همین راستا با نقد روش‌های موجود در مطالعه علوم انسانی از جمله اثبات‌گرایی، ابطال‌گرایی، تاریخ‌گرایی، هرمنوتیک دیلتای و رئالیسم انتقادی و بیان ناسازگاری آنها با اعتقاد به جهان آخرت، روش متناسب با آموزه معاد را بررسی کرده و به این نتیجه رسیده‌ایم که در علوم انسانی دستوری، علاوه بر روش عقلانی، بهره‌گیری از روش وحیانی نیز لازم است.

**کلیدواژه‌ها:** آموزه معاد، علوم انسانی دستوری، اثبات‌گرایی، ابطال‌گرایی، تاریخ‌گرایی، هرمنوتیک، رئالیسم انتقادی.

## مقدمه

از یک دیدگاه می‌توان علوم انسانی را به علوم انسانی توصیفی و علوم انسانی دستوری تقسیم کرد. علوم انسانی توصیفی به بخشی از علوم می‌چون روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، اقتصاد و... گفته می‌شوند که به تبیین و توصیف پدیده‌های انسانی می‌پردازند. در مقابل، علوم انسانی دستوری به آن بخش از علوم انسانی گفته می‌شود که مجموعه‌ای از گزاره‌های دستوری - باید و نبایدهای - متناسب با مبانی از پیش پذیرفته‌شده و نتایج به دست آمده از علوم انسانی توصیفی را جهت تحقق اهداف مورد نظر ارائه می‌دهند. این دسته از علوم انسانی گاهی با نام‌های نظام، سیستم و مکتب نیز شناخته می‌شوند، و نظام‌های اخلاقی، حقوقی، اقتصادی، و سیاسی را می‌توان مصادیقی از این مجموعه دانست.

یکی از ویژگی‌های مهم علوم انسانی دستوری، وابستگی شدید آنها به جهان‌بینی است؛ به گونه‌ای که دو جهان‌بینی متفاوت می‌توانند دو نوع متفاوت از علوم انسانی دستوری را ارائه دهند. بنابراین از آنجا که اصول جهان‌بینی در نظام اندیشه اسلامی با نظام اندیشه سکولار کاملاً متفاوت است، علوم انسانی دستوری متأثر از آن اصول جهان‌بینی نیز متفاوت خواهند بود. این تفاوت میان علوم انسانی دستوری سکولار با علوم انسانی دستوری اسلامی در سه بُعد هدف، روش و مسائل بروز خواهد یافت.

ما در این مقاله با واکاوی مفاهیم علوم انسانی، علوم انسانی دستوری، و معاد، و نقد و بررسی روش‌های رایج در مطالعه علوم انسانی کوشیده‌ایم تا نقش آموزه معاد را در روش علوم انسانی تبیین کنیم.

## چیستی علوم انسانی

در فرهنگ غرب که خاستگاه علوم انسانی مصطلح و رایج امروزی است، واژگان پرشماری برای اشاره به علوم انسانی به کار گرفته می‌شوند که از جمله آنها می‌توان به علوم اخلاقی (شاله، ۱۳۴۷، ص ۱۷۴)، علوم فرهنگی، علوم روحی، علوم مربوط به انسان، علوم دستوری یا هنجاری، علوم توصیف افکار، و علوم اجتماعی اشاره کرد.

هریک از تعاریفی که توسط اندیشمندان علوم انسانی مطرح شده است، به ویژگی‌ای از ویژگی‌های علوم انسانی از دیدگاه ایشان اشاره دارد؛ اما به نظر می‌رسد هیچ‌یک از آن تعاریف نتوانسته تصویری جامع و مانع از علوم انسانی ارائه کند و زوایای مختلف علوم انسانی را روشن سازد. به همین دلیل ما در اینجا تعریفی از علوم انسانی ارائه می‌کنیم که تا حدی زوایای مختلف علوم انسانی را نمایان می‌کند. از نگاه ما، علوم انسانی علوم می‌هستند که به مطالعه، تفسیر، و کشف قوانین کلی، و نیز ارزش‌های مربوط به، افعال و انفعالات انسانی (از آن جهت که انسانی‌اند)، و نهادهای اجتماعی می‌پردازند (مصباح، منتشر نشده، ص ۱۴).

در برخی علوم، از گزاره‌هایی بحث و گفت‌وگو می‌شود که تنها از واقعیتی موجود حکایت می‌کنند و به عبارت دیگر، حاکی از «هست»‌هایند؛ اما برخی دیگر، از گزاره‌هایی تشکیل می‌شوند که از «باید» و «نباید» حکایت می‌کنند و لزوم انجام کار یا ضرورت ترک عملی را به آگاهی ما می‌رسانند. به علوم نوع اول «علوم توصیفی» و به علوم نوع دوم «علوم دستوری» می‌گویند. بر این اساس، علوم انسانی به دو دسته علوم انسانی توصیفی و دستوری تقسیم می‌شوند (مصباح، ۱۳۷۷، ص ۱۷-۱۸).

### چیستی علوم انسانی دستوری

علوم دستوری که با هنجارها، دستورها و توصیه‌ها سروکار دارند، می‌کوشند با ارائه الگوی رفتاری مناسب، انسان را به سمت هدفی از پیش تعیین شده هدایت کنند. لذا در تعریف علوم دستوری گفته شده است:

علوم هنجاری یا علوم دستوری عبارت‌اند از هر رشته علمی‌ای که در پی یافتن و تعیین الگوهای رفتاری و منش بهنجار و درست است. علم اخلاق، فلسفه اجتماعی، حقوق و حتی علم سیاست به آن جهت که به تجویز نظم می‌پردازد، علوم دستوری هستند (فرمبینی فراهانی، ۱۳۷۸، ص ۴۰۵).

بنابراین دستوری یا هنجاری صفاتی هستند برای نشان دادن هر آنچه در واقع قواعدی را برای رفتار تجویز می‌کند و لذا برخی از رشته‌های علمی را از آن جهت که به مشاهده صرف بسنده

نکرده، بلکه دربرگیرنده قضاوت‌های ارزشی نیز هستند، علوم دستوری می‌گویند. (همان) برخی دیگر گفته‌اند «علوم دستوری علمی است که مرکب از احکام انشایی یا احکام ارزشی یا تابع نقادی است مثل منطق، اخلاق، زیبایی‌شناسی و...» (صلیبا، ۱۳۶۶، ص ۴۸۰)

علوم دستوری در اصطلاح وونت، علوم معیاری نامیده می‌شوند. به عقیده وونت، علوم معیاری علمی است که کار آن تعیین قواعد و نمونه‌های ضرور برای تحدید ارزش‌هاست؛ مثلاً در منطق، قانون استنتاج صحیح، در اخلاق، نمونه آرمانی و در زیبایی‌شناسی، ارزش آثار هنری معیار اندازه‌گیری است. این علوم در برابر علوم تفسیری یا خبری قرار دارند؛ علمی که بر مشاهده و شناخت اشیا، چنان‌که در طبیعت موجودند، استوارند. (همان، ص ۶۰۲) البته باید علمی را هم که به شناخت حقایق از راه استدلال عقلی محض یا شهود و... می‌پردازند به مجموعه علوم غیردستوری (یا به تعبیر وونت، خبری) افزود.

در مجموع می‌توان گفت به علوم انسانی‌ای که از «هست»ها حکایت می‌کنند، علوم انسانی توصیفی گفته می‌شود و به علوم انسانی مشتمل بر گزاره‌های «باید»ی و «نباید»ی، علوم انسانی دستوری، تجویزی، هنجاری، معیاری و یا ارزشی اطلاق می‌گردد. گاهی نیز از آن جهت که علوم انسانی دستوری با ارائه باید و نباید به تجویز نظم خاصی می‌پردازند، به این علوم، نظام، سیستم و مکتب نیز گفته می‌شود.

### ویژگی‌های علوم انسانی دستوری

با توجه به تعریف علوم انسانی دستوری، این علوم دارای شرایطی هستند:

الف) علوم انسانی دستوری دربرگیرنده گزاره‌های مشتمل بر باید و نباید و یا کلمات دال بر ارزش‌اند. به تعبیر دیگر، در این نوع علوم، مفاهیم ارزشی مانند خوب و بد، و درست و نادرست، و یا مفاهیم لزومی مانند باید و نباید، و وظیفه، مفاهیم پایه‌ای را تشکیل می‌دهند. به همین دلیل به این علوم «علوم ارزشی» نیز گفته می‌شود؛

ب) موضوع علوم انسانی دستوری، افعال اختیاری انسان است؛ زیرا همان‌گونه که در جای خود اثبات شده، امر ونهی در جایی منطقی است که مأمور به انجام یا ترک کار، مختار باشد (همان، ص ۳۰).

ج) گزاره‌های دستوری، ناظر به رابطه میان فعل اختیاری انسان با هدفی مطلوب‌اند؛ در حالی که گزاره‌های توصیفی، ناظر به رابطه علی میان پدیده‌ها با صرف نظر از هدف فاعل‌اند؛  
د) به لحاظ منطقی، شکل‌گیری گزاره‌های دستوری، مبتنی بر پذیرش رابطه علیت میان پدیده‌هاست؛ زیرا شخصی که رابطه علیت را نپذیرد، نمی‌تواند به خاطر منجر شدن یک کار به نتیجه مناسب، به آن کار دستور دهد و یا به دلیل منتهی شدن فعلی به نتیجه نامناسب، از آن نهی کند؛ زیرا نتیجه عدم پذیرش علیت این خواهد بود که انجام فعلی خاص لزوماً به نتیجه دلخواه نخواهد انجامید. البته این ویژگی اختصاص به علوم دستوری ندارد؛ بلکه در علوم توصیفی نیز صادق است.

### چیستی معاد

تاکنون مراد خود از علوم انسانی و علوم انسانی دستوری را تشریح کردیم. اینک مقصود از آموزه معاد را بیان خواهیم کرد تا در ادامه، به نقش آن در روش علوم انسانی دستوری بپردازیم.  
معاد از واژه عود گرفته شده و در لغت به معنای رجوع و بازگشت است (ابن منظور، ۱۳۰۰ق، ذیل ماده) و می‌توان آن را به منزله مصدر میمی، اسم زمان یا اسم مکان لحاظ کرد (راغب اصفهانی، ۱۳۹۲ق، ذیل ماده) که در این صورت به معنای زمان رجوع و مکان رجوع خواهد بود.  
معاد در اصطلاح دینی بدین معناست که انسان‌ها پس از مرگ در جهان دیگری زنده می‌شوند و به نتایج اعمالی که در دنیا انجام داده‌اند می‌رسند. (لاهیجی، ۱۳۸۲، ص ۵۹۵) بسیاری از متکلمان و فیلسوفان اسلامی در آثار خود به این معنا اشاره کرده‌اند.

### سنخیت بین روش در علوم انسانی دستوری و توصیفی

گفته شد که علوم انسانی دستوری مشتمل بر بایدها و نبایدها هستند. این بایدها و نبایدها نیز از واقعیات و هست‌ها گرفته شده‌اند (مصباح، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۲۰۴-۲۰۵؛ مصباح، ۱۳۶۴، ص ۳۸۹-۳۹۱). بنابراین اگر ما علوم انسانی توصیفی را حاوی هست‌ها و نیست‌ها و علوم انسانی دستوری را مشتمل بر باید و نبایدها بدانیم، بحث روش‌شناسی علوم انسانی دستوری، مجزای از

روش‌شناسی علوم انسانی توصیفی نخواهد بود، و هر روشی را در علوم انسانی معتبر بدانیم، به تناسب موضوع، برای هر دو نوع توصیفی و دستوری معتبر است. در ادامه به بررسی مختصر اهم روش‌هایی می‌پردازیم که تاکنون کانون توجه دانشمندان علوم انسانی قرار گرفته‌اند تا با توجه به نقاط ضعف و قوت آنها به تبیین روش‌شناسی علوم انسانی اسلامی و رابطه آن با معاد بپردازیم.

### تجربه‌گرایی

دیدگاه تجربه‌گرایی، جریان‌ی فلسفی است که در برابر جریان عقل‌گرایی مطرح شد. تجربه‌گرایان برخلاف عقل‌گرایان که برای شناخت حقیقت، تفکر عقلانی را در پیش گرفتند، تجربه حسی را به‌منزله تنها منبع شناخت پذیرفتند و بر اساس همین رویکرد، روش استقرا (یافتن جزئیات و استخراج قانون کلی از آنها) را در پیش گرفتند. فرانسیس بیکن (۱۵۶۱-۱۶۲۶)، توماس هابز (۱۵۸۸-۱۶۷۹)، جان لاک (۱۶۳۲-۱۷۰۴)، جورج بارکلی (۱۶۸۵-۱۷۵۳)، دیوید هیوم (۱۷۱۱-۱۷۷۶) و جان استوارت میل (۱۸۰۶-۱۸۷۳) از بنیان‌گذاران و طرفداران تجربه‌گرایی بوده‌اند.

در میان طرفداران تجربه‌گرایی، برخی معتقدند تجربه می‌تواند صحت نظریات تجربی را به اثبات برساند؛ اما گروهی دیگر بر این باورند که تجربه تنها می‌تواند بطلان نظریه‌ها را ثابت کند و توان اثبات آنها را ندارد. به همین دلیل به رویکرد اول، اثبات‌گرایی و به رویکرد دوم ابطال‌گرایی گفته می‌شود.

### اثبات‌گرایی

یکی از نظریاتی که در باب ملاک صدق قضایا ارائه شده، اثبات‌گرایی است. مهم‌ترین آموزه اثبات‌گرایان اصل تحقیق‌پذیری است. بر اساس این اصل، هر گزاره‌ای که بخواهد معنای محصلی داشته باشد (چه رسد به آنکه صادق باشد)، یا باید تحلیلی باشد و یا قابل تجربه حسی (خرم‌شاهی، ۱۳۶۱، ص ۲۴). بنابراین گزاره‌های متافیزیکی، گزاره‌هایی بی‌معنا تلقی می‌شوند. در واقع، آنها با طرح نظریه معناداری به یکی از اهداف خود یعنی بی‌اعتبار کردن مابعدالطبیعه دست یافتند.

نکته دیگری که توجه اثبات‌گرایان را به خود جلب کرده، تفکیک مقام داوری و گردآوری است. پوزیتیویست‌ها با الهام از استقراگرایی میل معتقد بودند که در مقام گردآوری، مشاهده مقدم بر نظریه (تئوری) است. در واقع، ذهن همانند کشکولی خالی است که با مشاهده و تجربه حسی پر می‌شود و مواد لازم برای نظریه‌پردازی را فراهم می‌کند. استقرا در مقام داوری نیز به معنای آن است که تنها گزاره‌هایی که بتوانند با استقرا اثبات شوند، علمی شمرده می‌شوند. البته بعدها معیار تمایز علم از غیرعلم از اثبات‌پذیری به تأییدپذیری تغییر یافت و اثبات‌پذیری خفیف مطرح شد (آیر، ۱۳۵۶، ص ۲۱-۲۲، ۲۲۸ و ۲۳۴). از نتایج تفکیک مقام داوری و گردآوری این بود که روش علمی در روش داوری خلاصه شد. بر این اساس مادامی که داوری در دادگاه تجربه صورت پذیرد، بهره‌گیری از معارف غیرحسی چون معارف متافیزیکی آسیبی به تجربی بودن علم نمی‌زند.

تحویل همه علوم تجربی به علم واحد از کارهای دیگر پوزیتیویست‌ها بود. از نگاه آنها علوم انسانی نیز جدا از علوم طبیعی نبودند؛ زیرا انسان را جزئی از طبیعت می‌دانستند و با بی‌اعتنایی به باطن، نیت، معنا و ارزش در وجود انسان تنها به ظاهر او می‌نگریستند و رفتار انسان را همانند رفتار اشیای دیگر می‌پنداشتند. (ر.ک: آرتور برت، ۱۳۶۹، ص ۳۶-۴۴؛ آسبی، ۱۳۸۸، ص ۳۰۲-۳۳۱)

### نقد اثبات‌گرایی

این شیوه تفکر در معناداری گزاره‌ها نتوانست خود را از تیررس انتقادات برهاند و ناکارآمدی آن بارها در معرض افکار اهل علم قرار گرفته است که ما در اینجا تنها به چند نمونه از آنها اشاره می‌کنیم:

۱. بر اساس اصل تحقیق‌پذیری، گزاره «هر گزاره‌ای که بخواهد معنای محصلی داشته باشد، یا باید تحلیلی باشد و یا قابل تجربه حسی» یک گزاره علمی و معنادار نیست؛ زیرا نه گزاره تحلیلی است و نه گزاره‌ای که بتوان آن را با تجربه حسی به اثبات رساند؛ (خرم‌شاهی، ۱۳۶۱، ص ۱۴ و ۳۱)
۲. با پذیرش اثبات‌گرایی نمی‌توان قوانین علمی کلی و ضروری داشت؛ زیرا قضایای تجربی گزاره‌هایی شخصی‌اند که تنها نسبت به زمان و مکانی خاص معتبرند. بنابراین گزاره‌های علوم

تجربی نه مفید یقین، بلکه تنها احتمال آورند؛ (همان، ص ۲۸)

۳. مقصود اثبات‌گرایان از اثبات‌پذیری، یا اثبات‌پذیری ناقص است، یعنی اینکه ما می‌توانیم با کمترین تأیید تجربی فرضیه را اثبات‌شده بدانیم، یا اثبات‌پذیری مطلق، یعنی فرضیه باید در تمام شرایط و زمان‌ها اثبات‌پذیر باشد. صورت اول (اثبات‌پذیری ناقص) به معنای تنزل اثبات‌پذیری به استقراست، و اینکه بتوان با استقرای ناقص به حکم کلی رسید مردود است، و صورت دوم (اثبات‌پذیری مطلق) هم دست‌نیافتنی است؛ (پیروزمند، ۱۳۷۶، ص ۲۷۷)

۴. آنچه در اینجا برای ما دارای اهمیت است، آن است که این روش با آموزه‌های اصیل دینی از جمله معاد ناسازگار است؛ زیرا از سویی از دید اثبات‌گرایان، گزاره‌های ناظر به معاد قابل اثبات تجربی نیستند و لذا بی‌معنایند؛ از سوی دیگر، آموزه معاد حاکی از این واقعیت مهم است که ورای این جهان فانی، جهان ابدی دیگری وجود دارد و حیات واقعی و اصلی هر انسانی در آنجا ادامه خواهد یافت. نکته اساسی آن است که سعادت و یا شقاوت ابدی هر انسانی در جهان آخرت، بستگی به عملکرد وی در دنیا دارد. لذا انحصار شناخت در روش تجربی، علاوه بر اینکه به علت عدم دستیابی حس به تمام حقایق عالم هستی (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۱۸-۱۲۳) ضامن سعادت دنیوی انسان نخواهد بود، سعادت واقعی انسان در جهان آخرت را نیز رقم نخواهد زد. بنابراین باید دست به دامان روشی شد که علاوه بر تأمین مصالح دنیوی انسان، راهنمای او به سوی سعادت واقعی هم باشد.

### ابطال‌گرایی

کارل پوپر در برابر پوزیتیویست‌ها نظریه ابطال‌گرایی را برای حل مشکل استقرای (مسئله هیوم) و تمایز علم از غیرعلم (مسئله کانت) مطرح ساخت. وی برخلاف پوزیتیویست‌ها معتقد بود که علم از حدس آغاز می‌شود، نه از مشاهده؛ (پوپر، ۱۳۶۳، ص ۵۸) بدین معنا که یک دانشمند نخست با مسئله‌ای روبه‌رو می‌شود و به صورت موقتی راه‌حلی را برای آن پیشنهاد می‌دهد که همان نظریه است. سپس برای اطمینان از اتقان آن می‌کوشد بر آن خرده بگیرد و آن را در معرض آزمون تجربی قرار دهد. هر نظریه‌ای که در برابر این آزمون‌ها سربلند بیرون بیاید



علمی تر است؛ اما سربلند بیرون آمدن از آزمون‌ها به معنای اثبات آن نظریه نیست، بلکه در صورت مقاومت در برابر خرده‌گیری‌ها می‌توان گفت که موقتاً پذیرفته شده است. بنابراین بر پایه ابطال‌گرایی هیچ قضیه‌ای اثبات‌پذیر نیست (پوپر، ۱۳۷۰، ص ۵۵) و گزاره‌های علمی همواره موقت‌اند. (همان، ص ۳۴۵) معیار صحت و علمی بودن قضایا در ابطال‌گرایی، تن دادن به آزمون تجربی و مقاومت در برابر آن است. (همان، ۵۶) یک نظریه هرچه در برابر آزمون‌های سخت‌تر قرار بگیرد و در برابر آنها مقاومت کند و باطل نشود از اتقان بیشتری برخوردار، و به عبارت دیگر علمی تر است. بنابراین قضایای کمی از غیرکمی ابطال‌پذیرتر و در نتیجه علمی‌ترند. در برابر، گزاره‌هایی مانند گزاره‌های توتولوژیک و منفصله حقیقیه ابطال‌ناپذیر و غیرعلمی‌اند.

بر این اساس اندیشمندان به‌وسیله نقدهای خود تنها قادرند تئوری‌های باطل را از علم حذف کنند نه اینکه نظریه‌ای را به اثبات برسانند. استدلال پوپر بر مدعای خود آن است که مشاهدات و قضایای شخصی نمی‌توانند حکم کلی را اثبات کنند، اما یک گزاره شخصی می‌تواند کذب آن گزاره کلی را به اثبات برساند. (همان، ص ۵۷) برای مثال، ما با اینکه تمام قوهایی که تاکنون دیده‌ایم سفید بوده‌اند، نمی‌توانیم با این مشاهدات نتیجه بگیریم که پس «همه قوها سفیدند»؛ زیرا احتمال دارد قوی بعدی که می‌بینیم سفید نباشد؛ لکن می‌توانیم با دیدن یک قوی غیرسفید این گزاره را ابطال کنیم. (ر.ک: گیلیس، ۱۳۸۱، ص ۴۵-۷۵) نکته دیگر در ابطال‌گرایی که التفات به آن برای تبیین ابطال‌گرایی خالی از فایده نیست، توجه به تفاوت بین ابطال‌پذیر بودن (ابطال بالقوه) و ابطال بالفعل است. ابطال‌گرایی مدعی است که نظریه برای علمی بودن باید ابطال‌پذیر باشد، ولو اینکه هیچ‌گاه ابطال نشود. ابطال‌پذیر بودن غیر از ابطال بالفعل است (پوپر، ۱۳۷۰، ص ۱۱۰) و آنچه در این نظریه بر آن تأکید می‌شود، ابطال‌پذیر بودن است. (سروش، ۱۳۸۸، ص ۴۳۶-۵۱۸؛ آرتوربرت، ۱۳۶۹، ص ۴۴-۴۷؛ گیلیس، ۱۳۸۱، ص ۴۵-۷۵)

### نقد ابطال‌گرایی

۱. این نظریه بر مبنای اصالت تجربه استوار است. از این‌رو گرچه پوپر برخلاف اثبات‌گرایان، گزاره‌های غیرحسی را معنادار می‌داند، (گیلیس، ۱۳۸۱، ص ۲۱۰-۲۱۴ و ۲۲۲-۲۲۵؛ پوپر،

۱۳۶۳، ص ۴۸) آنها را غیر علمی به شمار می‌آورد؛ در حالی که بسیاری از معارف دور از دسترس تجربه انسان‌اند و اتقان آنها نیز از تجربه خطاپذیر بیشتر است؛

۲. حذف جنبه اثبات‌پذیری از علم صحیح به نظر نمی‌رسد؛ زیرا علم در گزاره‌های کلی خلاصه نمی‌شود، بلکه گزاره‌های جزئی را نیز دربرمی‌گیرد. بسیاری از گزاره‌های جزئی نیز اثبات شده‌اند. برای نمونه، این گزاره که «در کره مریخ آب وجود دارد» فرضاً با تجربه به اثبات رسیده است. علاوه بر گزاره فوق می‌توان از برخی دیگر از قضایای جزئی مانند گزاره‌های حاکی از وجود ژن، میکروب، خورشید و... نام برد که صحت آنها به وسیله تجربه مشخص شده است (صادقی، ۱۳۸۹).

۳. ایراد سوم، ایرادی است که لاکاتوش به پوپر وارد کرده است. لاکاتوش معتقد است که علم حدس و ابطال تنها نیست و نمی‌توان با پیدا کردن یک نقض، یک نظریه را باطل کرد؛ زیرا یک نظریه متشکل از هسته بنیادین به علاوه فرضیات کمکی و شرایط اولیه است و در صورتی که نقضی بر یک نظریه وارد شود، معلوم نیست که آن نقض به کل نظریه بخورد؛ بلکه ممکن است این نقض به دلیل بطلان یکی از فرضیه‌های کمکی و یا خطا بودن یکی از گزاره‌های توصیفگر شرایط اولیه باشد و بتوان با تغییر یکی از فرضیات کمکی یا تصحیح گزاره‌های توصیفگر شرایط اولیه، آن نمونه نقض را به شاهد مثبت تبدیل کرد؛ و اگر با وجود فرضیات کمکی، یافتن یک مورد خلاف نظریه را برای ابطال آن نظریه کافی بدانیم، باید بپذیریم که همه نظریه‌ها ابطال شده به دنیا می‌آیند و به همان شکل از دنیا می‌روند؛

۴. به نظر پوپر، نظریه حاصل حدس است. از سوی دیگر، مشاهده نیز گران‌بار از نظریه است. بنابراین مشاهده نیز آلوده به حدس است و در این صورت، ابطال یک نظریه به وسیله مشاهدات تجربی به معنای ابطال یک حدس به وسیله حدس دیگر است و چنین ابطالی علاوه بر اینکه بی‌معناست، کمکی نیز به کشف حقیقت نمی‌کند (همان).

گفتنی است ابطال‌گرایی در ناسازگاری با آموزه‌های دینی از جمله معاد، با اثبات‌گرایی مشترک است. علاوه بر اینکه به اعتقاد ابطال‌گرایان، گزاره‌های ناظر به اثبات اصل معاد و نیز فروغ متفرع بر آن به دلیل ابطال‌ناپذیر بودن تجربی، فاقد ارزش معرفت‌شناختی‌اند.

## تاریخ‌گرایی

معتقدان به رویکرد تاریخی، در گروه‌های مختلفی قرار می‌گیرند. ژولین فروند در نظریه‌های مربوط به علوم انسانی (فروند، ۱۳۸۵، ص ۲۵-۴۴) از چهار شاخه نام می‌برد و مبانی فکری آنها را بررسی می‌کند. این شاخه‌ها عبارت‌اند از: نحله‌های حقوق تاریخی، اقتصاد تاریخی، کار تألیفی هگل و ماتریالیسم مارکس.

از میان این نحله‌ها، نحله حقوق‌دانان برای نخستین بار به مطالعه حقوق با رویکرد تاریخی پرداخت. بر طبق این رویکرد، مسائل حقوقی ریشه در تاریخ دارند و بدون توجه به تاریخ تحولات حقوق نمی‌توان از علمی به نام علم حقوق صحبت به میان آورد. از دید تاریخ‌گرایی، هدف علوم انسانی، حفظ و حراست از نسبیّت پدیده‌های مورد مطالعه است. معنای این سخن آن است که ما نمی‌توانیم برای همه ملت‌ها سخن از حقوق ثابت و مساوی بگوییم؛ بلکه از آنجاکه حقوق هر ملتی پیوند ناگسستنی با فرهنگ و تاریخ آن ملت دارد، و فرهنگ و تاریخ ملت‌ها نیز با یکدیگر متفاوت است، حقوق آنها نیز با هم متفاوت خواهد بود. از این رو ممکن است حقوق یک جامعه با جامعه دیگر متفاوت باشد.

اندیشه تاریخ‌گرایی بیشتر در آلمان و فرانسه پدید آمد و در هر یک از این جوامع، متأثر از عواملی ویژه گسترش یافت. ژولین فروند جامعه دانشگاهی آلمان را در رشد این تفکر پیش‌گام می‌داند. به نظر او، دانشگاه برلین که در سال ۱۹۱۰ توسط گیوم هومبولت تأسیس شد، مرکز رسمی ترویج این نوع تفکر بوده است.

در آلمان زیبایی‌شناسی رمانتیک، نظریه ارگانیکسمی در تبیین امور، باور به روح آلمانی یا به تعبیر فیخته، ژرمن بودن و پذیرش قوت بالقوه فرهنگ آلمانی جهت اثرگذاری بر سایر فرهنگ‌ها مؤثر واقع شد. در فرانسه نیز تفکر خاص عصر روشنگری به‌ویژه نظریات کندرسه در قایل شدن به مراحل نه‌گانه تفکر بشری و تأمل در مسئله انقلاب فرانسه تأثیر بسیاری بر رشد و گسترش تاریخ‌گرایی داشت. (همان، ص ۲۶-۲۷؛ مصباح، منتشر نشده، ص ۲۷-۲۹)

گفتنی است که گرچه تاریخ‌گرایی از حقوق آغاز شد، به تدریج به سایر رشته‌ها از جمله شعر، آداب و رسوم و زبان کشیده شد.

تاریخ‌گرایی، رویکردی تاریخی به پدیده‌های اجتماعی است؛ رویکردی که تاریخ را عنصری فعال و پویا می‌داند و فهم پدیده‌های اجتماعی را بدون توجه به بُعد تاریخی آنها ناممکن می‌شمارد. از نگاه برایان فی، تاریخ‌گرایی دیدگاهی است که بر اساس آن هویت پدیده‌ها و وقایع اجتماعی در تاریخ آنها نهفته است؛ به گونه‌ای که شناخت آنها تنها با درک تاریخ تحول آنها حاصل می‌شود. (Fay, 1996, p. 169)

تاریخ‌گرایی وجود هرگونه قانون عامی را که بتوان حوادث و رویدادهای اجتماعی را در پرتو آن تبیین کرد، انکار می‌کند. در این نگرش، هویت کنش‌های اجتماعی، وابسته به تاریخ آن است. آنچه در مطالعه یک پدیده اجتماعی باید لحاظ شود، توجه به تاریخ و سیر تاریخی آن پدیده است. از این منظر، برای شناخت یک ملت، شخص و یا یک نهاد باید کل سیر تاریخی آن مطالعه شود. در نظر تاریخ‌گرایان رابطه علی - معلولی بین پدیده‌های انسانی برقرار نیست؛ بلکه روابط انسانی تنها به طور اتفاقی به هم مرتبط شده‌اند و یک سلسله پشت‌سرهم را شکل داده‌اند. به همین دلیل در مطالعه آنها باید سیر تکوینی آنها را کانون توجه قرار داد که این سیر دربردارنده بررسی توالی زمانی میان آنها و تبدیل و تحول رویداد سابق به رویداد لاحق است. مثلاً اگر «الف» پدیده‌ای باشد که به «ب» ختم شود و «ب» نیز به «ج» بینجامد، نمی‌توان نتیجه گرفت که همواره «الف» به «ب» منجر می‌شود؛ زیرا این روند، روندی قانون‌مدار و مبتنی بر نظام علی نیست و اصولاً پدیده‌های اجتماعی، نسبت علی و معلولی با یکدیگر ندارند. بله، تنها چیزی که می‌توان گفت این است که در یک مورد، با حصول برخی شرایط و مقتضیات زمانی و مکانی، «الف» به «ب» ختم شد.

برخی تاریخ‌گرایان بر این باورند که علوم انسانی درباره روابط و افعال انسان بحث می‌کنند. انسان نیز موجودی صاحب اراده است و بر اساس همین اراده و اختیاری که دارد، می‌تواند در شرایط مختلف، گزینه‌های متفاوتی را برای انجام دادن انتخاب کند. بنابراین فعالیت‌های انسان به دلیل ارادی بودن، در معرض تغییرات مداوم‌اند. لذا افعال انسان را نمی‌توان تابع قانونی ویژه دانست تا بتوان از مشاهده نمونه‌هایی از رفتار گذشته او، رفتارهای آینده وی را پیش‌بینی کرد؛ زیرا ممکن است در آینده بنا بر شرایط زمانی، مکانی و غیره تصمیم دیگری بگیرد. بر این اساس

می‌توان گفت: مردم با یکدیگر اختلاف بنیادی دارند و این اختلاف ناشی از ویژگی ارادی بودن فعالیت‌های انسان است.

بر اساس آنچه گذشت، می‌توان عدم اعتقاد به قانون عام، منحصر به فرد بودن پدیده‌های اجتماعی، زمانمندی آنها، و انکار امکان پیش‌بینی را از ویژگی‌های تاریخ‌گرایی به شمار آورد. (Ibid, p. 169-171)

### نکاتی انتقادی در باب تاریخ‌گرایی

۱. بدون تردید یکی از لوازم و پیامدهای تاریخ‌گرایی، نسبیت‌گرایی است. نسبیت‌گرایی را می‌توان از تاریخ‌مندی بودن پدیده‌های انسانی و نیز از هدف علوم انسانی نزد تاریخ‌گرایان نتیجه گرفت. توجه به زمان و مکان و سایر شرایط خاص هر پدیده، مانع از تعمیم آن خواهد شد و بدین ترتیب نمی‌توان قانون عامی ارائه داد و پدیده‌های اجتماعی را بر اساس آن سنجید. بر همین اساس، علوم انسانی هر جامعه‌ای به‌ویژه علوم انسانی دستوری مانند اخلاق و حقوق ممکن است متفاوت با جامعه دیگر باشند و به عبارتی علوم انسانی نسبی‌اند. هدف علوم انسانی از دید تاریخ‌گرایی نیز همین امر را تأیید می‌کند؛ زیرا تاریخ‌گرایی هدف علوم انسانی را حفظ و حراست از نسبیت پدیده‌های اجتماعی می‌داند؛ در حالی که از نظر ما نسبیت‌گرایی ناپذیرفتنی است؛ زیرا اولاً نظریه نسبیت عام معرفت، مشمول نقد خودشمولی است و یا به عبارت دیگر خودمتناقض است؛ ثانیاً در معرفت‌شناسی مبانی یقینی معرفت و راه تحصیل آن معرفی شده است؛ (مصباح، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۱۴۳-۲۷۰) و ثالثاً لوازم ناپذیرفتنی‌ای چون عدم تفاوت عمل فرد جنایتکار با صلح‌طلب و توجیه‌پذیر شدن اعمال جنایتکاران را به دنبال دارد؛ (مصباح، ۱۳۸۷، ص ۹۰-۱۰۷)

۲. لازمه دیگر تاریخ‌گرایی قایل شدن به کثرت‌گرایی است؛ زیرا ممکن است به تعداد جوامع موجود، علوم انسانی متفاوت وجود داشته باشد؛ در حالی که که ما قایل به قوانین و اصول ثابت و مشترک برای همه جوامع بشری هستیم و اختلاف‌های موجود را ناشی از اختلاف نظر در کاربرد این اصول کلی می‌دانیم. (ر.ک: همان، ص ۹۳) برای مثال همه انسان‌ها در خوبی

رفتارهایی که موجب کمال انسان می‌شود اتفاق نظر دارند؛ اما افراد و جوامع مختلف، در تعیین مصداق آن رفتارها دچار اختلاف می‌شوند؛

۳. بر طبق تاریخ‌گرایی، هر پدیده انسانی‌ای در زمان و مکان خود تبیین پذیر است و قابلیت تعمیم به دیگر پدیده‌های انسانی را ندارد. این امر ناشی از عدم اعتقاد به ارتباط علی - معلولی بین پدیده‌های انسانی است که براساس عام بودن اصل علیت مطرود می‌باشد؛

۴. برخی تاریخ‌گرایان، برای توجیه اندیشه خود به ارادی بودن افعال انسان تمسک کرده‌اند و آن را مانع تعمیم قوانین در حوزه علوم انسانی دانسته‌اند؛ اما در این مورد باید گفت که ارادی بودن رفتار انسان به معنای بی ضابطه بودن آنها نیست تا مانع تعمیم قوانین شود. به علاوه اراده انسان نیز مانند سایر عوامل دیگر به منزله جزء العلة مطرح است. پس با شناخت این عوامل و شناخت پیامدهای آن می‌توان قوانین عامی را برای رفتارهای انسانی کشف کرد. افزون بر این، میان رفتارهای ارادی انسان و پیامدهای آن نیز رابطه برقرار است و این رابطه می‌تواند به کشف قوانین عام کمک کند.

۵. آنچه در تاریخ‌گرایی اهمیت دارد تبیین و توصیف یک پدیده با توجه به سیر تاریخی تکوین و توسعه آن است. تمام این توصیفات نیز مربوط به گذشته است. بنابراین، نگاه تاریخی هیچ توجهی به آینده و اینکه چه کاری باید صورت گیرد، ندارد و در واقع نمی‌تواند داشته باشد؛ چراکه ارائه هرگونه پیش‌بینی صحیح و یا ارائه توصیه در علوم انسانی، فرع بر پذیرش رابطه علیت بین پدیده‌های انسانی است. (مصباح، منتشر نشده، ص ۳۲ و ۴۳-۴۴) با تطبیق این روش بر آموزه معاد می‌توان این روش را نیز در زمره روش‌های ناسازگار با اصل معاد به شمار آورد. اعتقاد به جهان آخرت و روز قیامت، تأثیر افعال انسان در کمال نهایی وی، وجود اصول و ارزش‌های ثابت و لزوم تبعیت از آنها در راستای وصول به سعادت واقعی، برخی از لوازم جدایی‌ناپذیر اصل معادند که بی توجهی به این لوازم، این روش را در برابر اصل معاد قرار داده است.

### هرمنوتیک ديلتای

با مطرح شدن دیدگاه تاریخ‌گرایی این پرسش مطرح شد که آیا می‌توان علوم تاریخی (ر.ک):

واعظی، ۱۳۸۰، ص ۱۰۱) مطلق داشت یا خیر؟ این پرسش از آنجا پدید آمد که بر اساس تاریخ‌گرایی علوم تاریخی نسبی‌اند، نه مطلق. این مشکل، دانشمندان را به تلاش برای دستیابی به پاسخ آن و دفاع از عینیت و اطلاق علوم تاریخی واداشت. آنها کوشیدند روشی را ارائه دهند که ضمن اثبات استقلال این‌گونه علوم، از اطلاق آنها نیز دفاع کند. یکی از روش‌هایی که برای حل این مشکل معرفت‌شناختی ارائه شد، روش هرمنوتیک بود.

دیلتای نخستین کسی بود که معرفت‌شناسی مستقلی را برای علوم انسانی پی‌ریزی کرد؛ علمی که از نظر او تاریخی بودند (فروند، ۱۳۸۵، ص ۷۱). وی کوشید راه‌حلی را برای مشکل نسبیت در علوم انسانی ارائه دهد و بدین‌وسیله علوم انسانی را تثبیت کند. از این لحاظ، برخی دیلتای را به کانت تشبیه کرده‌اند و گفته‌اند همان‌گونه که کانت با نقد عقل نظری پایه‌های علم تجربی را تثبیت کرد، دیلتای نیز با نقد عقل تاریخی بنیان‌های علوم انسانی را استحکام بخشید. (واعظی، ۱۳۸۰، ص ۱۰۴؛ پالمر، ۱۳۸۴، ص ۱۱۱-۱۱۲)

تلاش‌های دیلتای در زمینه علوم انسانی از آن جهت اهمیت دارد که وی می‌کوشد تا نظامی بنیادین را برای علوم انسانی فراهم سازد و علوم انسانی را سروسامان دهد. وی روش تفسیری را علاوه بر نوشتار و گفتار، به زندگی انسان، ایماها و اشاره‌ها، اعمال، نقاشی، نهادها، جوامع و حوادث گذشته گسترش داد. (Craig, 1998, v. 4) به نظر او، اعمال و رفتارهای انسان نیز تجلیات و ظهوراتی هستند که درونی قابل فهم و درک دارند. وی بدین‌صورت، روش هرمنوتیک را به همه علوم انسانی گسترش داد.

نکته دیگر درباره دیلتای، توجه وی به تاریخ است. از نظر او، برای فهم مقصود متن یا گفته و یا سایر نشانه‌ها باید خود را در افق دید پدیدآورندگان اثر قرار دهیم و با توجه به تاریخ و شرایط فرهنگی صاحب اثر معنا و مراد او را درک کنیم. حتی این احتمال هم هست که مفسر در این فرایند به حقایقی دست یابد که از دید صاحب اثر پنهان مانده است. (ر.ک: نصری، ۱۳۸۱) او علاوه بر اینکه موضوعات علوم انسانی را تاریخی می‌دانست، بر این باور بود که خود مفسر نیز موجودی تاریخی است. این نکته مسئله عینیت و اطلاق علوم را مشکل‌تر می‌کند.

دیدگاه دیگر دیلتای، اعتقاد به استقلال علوم انسانی در برابر علوم طبیعی است. از نظر

دیلتای، علوم انسانی مستقل از علوم طبیعی اند و هر یک از آنها روشی جداگانه دارد. این تفاوت در روش به تفاوت در موضوع بازمی‌گردد. موضوع علوم طبیعی، مظاهر بیرونی طبیعت است و در این علوم، روابط علی و معلولی بین پدیده‌های طبیعی تبیین می‌شود؛ اما علوم انسانی مربوط به پدیده‌های انسانی اند که علاوه بر لایه بیرونی، لایه درونی نیز دارند و دانشمند علوم انسانی باید آن لایه درونی پدیده‌ها را از رهگذر تجربه، کشف نموده، مقاصد، آرزوها و ویژگی‌های رفتاری پدیدآورندگان آنها را فهم و درک کند. بنابراین علوم طبیعی با تبیین سروکار دارند و علوم انسانی با تفهم (Verstehen). دیلتای در صدد بود تا نشان دهد که پی بردن به مقاصد و تفکرات پدیدآورندگان حوادث مربوط به علوم انسانی از طریق نوشتار، گفتار، اعمال و رفتار و یا هر نشانه دیگر از اصول و قواعد خاصی تبعیت می‌کند. وی جریان قانون علیت در روابط انسانی را مغایر با اراده آزاد انسان می‌دانست و به همین دلیل به‌رغم پذیرش وجود برخی گزاره‌های کلی در علوم انسانی، مخالف وجود قوانین علی در علوم انسانی بود و گزاره‌های کلی را نه قوانینی عام، بلکه نظم‌ها و الگوهایی می‌دانست که با نظم علی فاصله بسیار دارند. بر همین اساس، وی معتقد بود علوم انسانی نمی‌توانند وقایع آینده را نیز پیش‌بینی کنند. (واعظی، ۱۳۸۰، ص ۹۸-۱۱۹؛ فروند، ۱۳۸۵، ص ۷۱-۸۲؛ پالمر، ۱۳۸۴، ص ۱۰۹-۱۳۶)

### نقد هرمنوتیک دیلتای

اما دیلتای با همه تلاش‌هایی که کرد، نتوانست مشکل نسبیت در علوم تاریخی را حل کند و این مشکل همچنان باقی ماند؛ زیرا اگر چنان‌که دیلتای می‌گوید، خود مفسر نیز موجودی تاریخی است و نمی‌تواند خود را از بُعد تاریخی برهاند، نخواهد توانست گذشته را آنچنان‌که واقع شده درک کند. بنابراین لازمه منطقی قول به تاریخی بودن شناخت و تاریخی بودن فاعل شناسایی، قول به نسبیت در شناخت و معرفت است، و اگر کسی با اعتقاد به تاریخی بودن شناخت و فاعل شناسایی سخن از عینیت و اطلاق علم به میان آورد، به لازمه تاریخی بودن فهم پایبند نبوده است. به همین دلیل است که هایدگر و گادامر، دیلتای را به عدم پایبندی به لوازم تاریخی بودن متهم می‌کنند. (واعظی، ۱۳۸۰، ص ۱۱۹)



از دیگر لوازم هرمنوتیک دیلتای این است که علوم انسانی مورد نظر او تنها می‌توانند توصیفی باشند و علوم انسانی دستوری در نظر او یا مغفول مانده‌اند و یا اساساً مطرودند؛ (مصباح، منتشر نشده، ص ۶۴) زیرا به عقیده وی علوم روحی (انسانی) درگیر و دار عمل زندگانی رشد کرده‌اند؛ به این معنا که موضوع آنها طبیعت ثابت و لایتغیری نیست که از قوانین ثابتی پیروی کند. (فروند، ۱۳۸۵، ص ۷۴) از نظر او علوم انسانی را باید به صورتی که در طول تاریخ رشد کرده‌اند مطالعه، (همان) و به شیوه علمی - تاریخی تجزیه و تحلیل کرد (مصباح، منتشر نشده، ص ۶۴). با تعبیراتی که از دیلتای درباره علوم انسانی گذشت، روشن می‌شود که علوم انسانی دستوری نزد او جایگاهی ندارند. همچنین پذیرش علوم انسانی دستوری مبتنی بر پذیرش رابطه علی - معلولی میان پدیده‌های انسانی است. لذا دیلتای به خاطر عدم پذیرش این اصل، به لحاظ منطقی نمی‌تواند معتقد به علوم انسانی دستوری باشد.

ناسازگاری این روش با آموزه معاد نیز روشن است؛ چراکه اعتقاد به تاریخی بودن شناخت، تاریخی بودن فاعل شناسایی، نسبییت معرفتی و نیز عدم ارتباط علی - معلولی بین پدیده‌های انسانی فاصله بسیاری با اعتقاد به وجود اصول و ارزش‌های ثابت و لزوم تبعیت از آنها در جهت وصول به حقیقت عالم هستی و نیز پیوند علی - معلولی بین روابط و پدیده‌های انسانی با یکدیگر و نیز ارتباط علی آنها با کمال نهایی دارد.

### رتالیسم انتقادی

رویکرد تفهیمی (هرمنوتیکی) علاوه بر اینکه نتوانست روشی درخور برای مطالعه علوم اجتماعی ارائه کند، بر محدودیت‌های آن نیز افزود؛ زیرا با تفکیک میان تبیین و تفهم، تبیین را از قلمرو علوم اجتماعی خارج ساخت. پس از آن، در اوایل قرن بیستم مکتب فرانکفورت کوشید با رویکردی انتقادی به پوزیتیویسم منطقی، به مسائل و مشکلات فرهنگی و هنجاری پاسخ دهد؛ اما آثار کلاسیک علوم اجتماعی در طی قرن بیستم از طرح این دیدگاه و روش‌های آن به‌منزله نظریه و روش رسمی علمی خودداری می‌کردند. سپس روش‌های مختلف دیگری در علوم اجتماعی پیشنهاد شد که یکی از مهم‌ترین آنها رتالیسم انتقادی است. رتالیسم انتقادی به نوعی

ادامه تلاش مکتب فرانکفورت در جهت نقد رویکرد پوزیتیویستی به علم است و با دو هدف تعریف علم با توجه به ارتباط آن با حوزه‌های معرفتی دیگر و با ابعاد رفتاری و عاطفی افراد و نیز احیای دوباره گزاره‌های هنجاری و ارزشی به‌منزله گزاره‌های علمی پا به عرصه روش‌شناسی علوم اجتماعی نهاد. (پارسانیا، ۱۳۸۵، ص ۲۳-۲۵) روی بسکار (Roy Bhaskar) از افراد شاخصی است که از وی به‌منزله مبدع رئالیسم انتقادی یاد می‌شود. (کلیر، ۱۳۸۲)

### اصول رئالیسم انتقادی

اصول کلی رئالیسم انتقادی (سایر، ۱۳۸۸، ص ۶-۷) را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: دسته‌ای که ناظر به معرفت به‌گونه مطلق‌اند و دسته‌ای که به علوم اجتماعی اختصاص دارند. اصول ناظر به معرفت به‌گونه مطلق از این قرارند:

۱. واقعیتی مستقل از پژوهش‌های علمی ما وجود دارد. رئالیسم انتقادی در رئالیستی بودن خود، مدیون این اصل است؛

۲. این واقعیت لایه‌لایه است؛ به‌گونه‌ای که می‌توان سطوح و لایه‌های واقعیت خارجی را به سه سطح واقعی، عملی و تجربی تقسیم کرد. سطحی‌ترین لایه که پذیرای تجربه حسی است، لایه تجربی است. لایه عملی نیز گرچه تجربه نشده، تجربه‌پذیر است و لایه سوم که عمیق‌ترین لایه است، دور از دسترس تجربه حسی قرار دارد. نمودها و لایه‌های سطحی واقعیت، همراه‌کننده‌اند؛ لذا برای شناخت واقعیت خارجی باید به لایه سوم یعنی لایه واقعی دست یافت. بنابراین کار عالم اجتماعی، نفوذ به پشت‌صحنه ظاهر و کشف علل پدیدآورنده آن است. (بتون و کرایب، ۱۳۸۴، ص ۲۳۳-۲۳۴) به همین جهت به رئالیسم انتقادی، رئالیسم «عمقی» نیز می‌گویند؛ (همان، ص ۲۲۶)

۳. علوم را صرفاً بر این اساس می‌توان فهمید که آنها درباره چیزهایی هستند که به‌گونه‌ای مستقل در خارج وجود دارند؛ اما درباره صدق یا کذب آنها نمی‌توان چیزی گفت (همان) و اساساً باید معرفت را بر اساس کفایت عملی ارزیابی کرد؛

۴. به‌رغم اینکه معرفت مصون از واریسی تجربی نبوده، کارایی آن در آگاهی‌بخشی و تبیین

عمل مادی موفقیت‌آمیز تصادفی نیست، باورها و اعتقادات فعلی در پرتو کارهای علمی بیشتر مانند مشاهدات، شواهد آزمایشی، تفسیرها، استدلال نظری و گفت‌وگو اصلاح‌پذیرند و این بدان معناست که در ایدئالیسم انتقادی، نظریه‌ها خطا‌پذیرند؛ برخلاف ایدئالیست‌ها و نسبی‌گراها که با نادیده گرفتن واقعیت شناخت‌پذیر، خطا‌پذیری را از گزاره‌های علمی نفی می‌کنند؛ (همان)

۵. معرفت نه کاملاً متصل و مستمر، به مثابه انباشت واقعیات درون چارچوب مفهومی پایداری است و نه کاملاً منفصل؛ بلکه با تحولات علم گسترش می‌یابد؛
۶. در جهان ضرورتی وجود دارد که بر اساس آن، موضوعات طبیعی و اجتماعی ضرورتاً برخوردار از نیروها و قابلیت‌های علی‌اند که در ترکیب با شرایط بیرونی و عوامل مشروط، توان ایجاد حوادث را دارند؛
۷. با توجه به اینکه معرفت به میزان فراوانی زبان‌شناختی است، آگاهی از زبان و شیوه‌های برقراری ارتباط در حصول معرفت، امری حیاتی به شمار می‌آید؛
۸. تولید علم و دانش به‌منزله عملی اجتماعی مطرح است؛ به گونه‌ای که شرایط و روابط اجتماعی تولید علم، بر محتوای آن اثر می‌گذارد.  
اما اصول ناظر به علوم اجتماعی نیز از این قرارند:
۱. پدیده‌های اجتماعی مفهوم‌محورند؛ لذا نه تنها آثار مادی آنها باید تبیین شوند، که معانی آنها نیز باید کانون بررسی، درک و تفسیر قرار گیرند؛
۲. تفسیر پدیده‌های اجتماعی در چارچوب معنایی محقق انجام می‌شود؛
۳. علوم اجتماعی باید در برابر موضوع خود برخوردی انتقادی داشته باشند؛ بدین معنا که برای تبیین و فهم پدیده‌های اجتماعی باید آنها را کانون ارزیابی انتقادی قرار داد. انتقادی بودن این شیوه، برآمده از این اصل است.

### نقد رئالیسم انتقادی

گرچه برخی از اصول برشمرده مانند اصل‌های اول (وجود واقعیت مستقل از پژوهش‌های

علمی)، دوم (وجود درجات و سطوح مختلف در معرفت و یا لایه‌لایه بودن آن)، چهارم (اصلاح‌پذیر بودن معرفت انسان در پرتو معارف جدیدتر)، و ششم (وجود ضرورت بین پدیده‌های جهان) صحیح‌اند، برخی از آنها نیز با اشکالاتی جدی روبه‌رویند. برخی از این اصول یا مطلقاً نادرست‌اند و یا اطلاق آنها ناصحیح است که ما در ادامه به چند نمونه از اشکالات واردشده بر این اصول اشاره می‌کنیم:

۱. اعتبار و ارزش گزاره‌های علمی وابسته به مطابقت و یا عدم مطابقت آنها با خارج است. بنابراین اگر بر طبق اصل اول، جهان خارج وجود دارد و گزاره‌های علمی حاکی از آنها نیز موجودند، نفی صدق و کذب از گزاره‌ها، معنایی ندارد و با سایر اصول، از جمله اصل اول ناسازگار است. در نتیجه، اصل سوم که صدق و کذب را از گزاره‌های علمی نفی می‌کند، مطلقاً نادرست است؛ زیرا در این صورت اصل واقعیت جهان و همه اصول دیگر درخور بررسی نیستند و ارزش علمی نخواهند داشت؛

۲. اصل هفتم و هشتم، محتوای درونی معرفت را به ابعاد اجتماعی حیات انسان و به‌ویژه به حوزه زبان فروکاسته‌اند. البته ممکن است گفته شود که رئالیسم انتقادی با اعتقاد به این اصول از چهارچوب تنگ و محدود پوزیتیویستی درآمده و معرفت را با ابعاد اجتماعی و عاطفی انسان پیوند داده است؛ اما در پاسخ گفته خواهد شد که گرچه این پیوند امری مبارک و میمون است، باید بدانیم که تأثیر شرایط اجتماعی تنها در حد علت اعدادی است، نه تأثیری که اعتبار اصول دیگر و از جمله اصل اول را - که مهم‌ترین اصل و منشأ رئالیستی بودن رئالیسم انتقادی است - مخدوش سازد؛

۳. در اصل هفتم گفته شده که توجه به زبان و سایر نمادهای ارتباطی برای حصول معرفت امری حیاتی‌اند؛ ولی باید توجه کرد که گرچه بروز و ظهور معرفت بدون استفاده از زبان و سایر وسایل ارتباطی ممکن نیست، اما نمی‌توان علم و معرفت را که حاصل تفکر است، به این سطح از اعتبارات اجتماعی فروکاست؛ (پارسانیا، منتشر نشده الف، ص ۱۳۰-۱۳۲)

۴. گرچه در رئالیسم انتقادی به وجود ضرورت‌هایی بین پدیده‌های جهان مادی اشاره شده، این روش از اثبات وجود و کیفیت ارتباط علی - معلولی بین افعال و پدیده‌های انسانی در این

جهان و سعادت یا شقاوت آنها در جهان آخرت ناتوان است؛ ارتباطی که در جهت‌دهی به افعال انسان بسیار اثرگذار خواهد بود.

### گزینش روش شایسته برای علوم انسانی اسلامی

تا اینجا به چند روش رایج در علوم انسانی اشاره کردیم و دانستیم که هیچ‌کدام از آنها با جهان‌بینی اسلامی و به‌ویژه با اصل معاد و توجه به آخرت به‌منزله علت غایی جهان هستی و زندگی انسان سازگاری کامل ندارد. بنابراین بایسته است برای مطالعه علوم انسانی اسلامی، به‌ویژه در بخش علوم دستوری، روشی در پیش گرفته شود که علاوه بر داشتن نقاط قوت روش‌های مزبور، از نقاط ضعف آنها عاری باشد. در انتخاب این روش باید به دو نکته توجه کرد:

### توجه به هدف

تعیین روش در علوم انسانی دستوری بدون در نظر گرفتن هدف علوم، امکان‌پذیر نخواهد بود؛ زیرا هدف است که روش را برای ما مشخص می‌کند و همیشه روشی انتخاب می‌شود که با هدف متناسب باشد و بتواند مسیر صحیح را برای تحقق آن هدف نشان دهد. اگر هدف ما از مطالعه علوم، شناخت حقیقت و عمل کردن براساس آن برای رسیدن به کمال و قرب الهی است، روش علوم متفاوت با زمانی خواهد بود که هدف ما کسب لذت، قدرت و یا سایر اهداف دنیوی باشد. در صورت دوم ممکن است - آن هم در برخی موارد - تجربه یا عقل کافی به نظر برسد؛ اما در صورت اول نمی‌توان به این دو بسنده کرد، بلکه تأمین آن هدف در گرو بهره‌گیری از وحی است. به یک نمونه در این باره توجه کنید: در علم حقوق، تعیین بسیاری از حقوق به روش عقلی انجام می‌گیرد و حکم عقل از آن جهت که حجیت ذاتی دارد مورد قبول است؛ مثلاً حق استفاده انسان از خوراک، پوشاک و مسکن - که نیازهای اولیه انسان برای زندگی هستند - با عقل قابل درک است؛ اما برخی از حقوق را به روش عقلی نمی‌توان درک کرد؛ (مصباح، ۱۳۷۷، ص ۴۷) چراکه عقل همیشه نمی‌تواند مصالح افراد و جامعه را تشخیص دهد. این عدم توانایی عقل می‌تواند به دو دلیل باشد:

۱. گاهی تأثیر و تأثر مصالح و مفاسد مرتبط با رفتارهای اجتماعی انسان آن قدر فراوان است که عقل انسان‌های متعارف توان احاطه بر همه آنها را ندارد. حتی اگر بپذیریم که هدف نهایی حقوق، تنها تأمین مصالح اجتماعی در این دنیا است، باز هم عقل بشر توانایی ارائه نظام حقوقی تأمین‌کننده مصالح بشر را ندارد؛ زیرا به درستی نمی‌تواند میزان و نوع تأثیر یک عمل اجتماعی معین را در تأمین مصالح دنیوی کشف کند. شاهد این مطلب هم این است که پس از گذشت هزاران سال، هنوز انسان نتوانسته با تکیه بر عقل خویش نظامی حقوقی ارائه دهد که بر اساس آن، همه مردم بتوانند در آرامش به زندگی خود ادامه دهند؛ (همان، ص ۹۴-۹۶)

۲. برای اداره جامعه باید قوانینی وضع شود تا هم نظم اجتماعی برقرار شود و هم در سایه اجرای آن قوانین، حقوق و مصالح واقعی مردم تأمین گردد؛ اما آیا وضع هر قانونی می‌تواند سودمند باشد و مصالح مردم را تأمین کند؟ پاسخ این پرسش منفی است؛ چراکه سعادت واقعی مردم را نمی‌توان در رفع نیازهای مادی خلاصه کرد و از تأمین مصالح اخروی آنان غافل ماند. بر این اساس قانونی که در جامعه توسط قانون‌گذار وضع می‌شود، باید ضمن توجه به نیازهای مادی، نیازهای معنوی را نیز در نظر داشته باشد. لذا قانون‌گذار زمانی می‌تواند به یک عمل معین دستور دهد که مطمئن باشد آن عمل افزون بر تأمین مصالح اجتماعی در دنیا، مصالح اخروی را نیز تأمین می‌کند و یا دست‌کم با آن تزاخم ندارد. انسان‌های معمولی گرچه شاید بتوانند با استفاده از عقل و تجربه با وضع برخی از قوانین، مصالح دنیوی را تأمین کنند، قادر نخواهند بود عدم تنافی آنها با مصالح اخروی را احراز کنند. در اینجا نیاز به قانون‌گذاری احساس می‌شود که از همه نیازهای مادی و معنوی انسان آگاه باشد و راه صحیح تأمین آنها را نیز بداند و متناسب با آنها قوانینی را وضع کند. بدون تردید، آن قانون‌گذار خداوند سبحان است که دستورهای لازم را در قالب آموزه‌های قرآن کریم و سنت در اختیار ما قرار داده است. انسان‌ها نیز به شرطی می‌توانند در مسیر وضع قوانین جامع قرار گیرند که از آن منابع الهام گرفته باشند.

### توجه به منابع معرفت

همچنین تعیین روش مناسب برای علوم انسانی، بستگی بسیاری به بحث معرفت‌شناسی دارد و

اینکه ما چه منابعی را برای کسب معرفت معتبر بدانیم. اگر مانند تجربه‌گرایان، تنها حس را به منزله منبع معتبر برای شناخت بدانیم، ناچار باید روش‌های تجربی محض را در پیش بگیریم و به شناخت‌های جزئی اکتفا کنیم. در صورتی که به عقل تنها بسنده کنیم، روش ما قیاسی و عقلی محض خواهد بود، و با انحصار شناخت در شناخت و حیانی، روش نقلی در پیش گرفته خواهد شد؛ اما با معتبر دانستن حس، تجربه، عقل و وحی - با هم - روش جدیدی به وجود می‌آید که ایرادات وارد بر سایر روش‌ها بر آن وارد نخواهد بود؛ زیرا هر کدام محدودیت دیگری را پوشش می‌دهد. البته در ترکیب حس، عقل و وحی باید توجه کرد که این سه به یک میزان معتبر نیستند؛ بلکه درجه اعتبار آنها با هم متفاوت است و قلمرو آنها نیز با هم یکی نیست.

نتیجه آنکه علوم انسانی برآمده از روش‌های پیش‌گفته تنها قادرند نیازهای مادی و دنیوی انسان را برطرف کنند؛ درحالی‌که بر اساس نگاه اسلام و با تأکید بر آموزه معاد، زندگی دنیا مقدمه‌ای برای آخرت است. بر اساس این نوع نگاه به دنیا، صرف تأمین نیازهای دنیوی نمی‌تواند تضمین‌کننده سعادت اخروی انسان باشد. لذا باید از روشی استفاده کرد که سنخیت کامل با اصل معاد داشته باشد، به گونه‌ای که پیروی از آن، علاوه بر تأمین نیازهای مادی، سعادت اخروی و ابدی انسان را نیز تضمین کند و آن روش باید روش و حیانی را نیز به رسمیت بشناسد. پس با توجه به اینکه همه سیاست‌ها و برنامه‌ریزی‌ها باید در جهت وصول به سعادت ابدی باشند، نمی‌توان در این زمینه به عقل تنها بسنده کرد؛ بلکه باید با استناد صحیح به وحی در کنار عقل، سیاست‌های لازم را در پیش گرفت. نکته درخور توجه اینجاست که استفاده از وحی در اتخاذ سیاست‌های لازم، به معنای نفی بهره‌گیری از تجربه و عقل نیست؛ بلکه صحبت بر سر آن است که قلمرو تجربه و عقل بسیار محدود است؛ به گونه‌ای که آنها افزون بر اینکه در بسیاری موارد خطا می‌کنند، در بسیاری از موارد نیز از دسترسی به واقع ناتوان و عاجزند.

حکمای اسلامی علاوه بر اینکه معارف را منحصر در معارف حسی نمی‌دانند، آن را به معارف عقلی نیز محدود نمی‌کنند؛ بلکه علاوه بر شناخت‌های حسی و عقلی، شناخت‌های حاصل از وحی را نیز ارج می‌نهند و معتقدند این دسته از شناخت‌ها، انسان را با عمیق‌ترین لایه‌های معرفت آشنا می‌سازد.

### تعامل حس، عقل و وحی

اگر بخواهیم نسبت بین حس، عقل و وحی را از دیدگاه فیلسوفان مسلمان بیان کنیم، باید بگوییم که شناخت‌های تجربی حسی متکی به معارف عقلی اند؛ زیرا برای تعمیم نتایج حاصل از حس، عقل لازم است. معارف عقلی نیز قادرند بخشی از واقعیت را ارائه کنند؛ اما قادر به نشان دادن همه واقعیت نیستند و برخی از حقایق مانند نقش و همچنین میزان تأثیر افعال دنیوی در سعادت و یا شقاوت اخروی افراد، و تأثیر افعال انسان بر تجسم اعمال وی در آخرت را تنها به وسیله وحی می‌توان درک کرد (ملاصدرا، ۱۳۷۶، ص ۵۶). بنابراین برای شناخت کامل واقعیت باید دست‌به‌دامن وحی شد. به عبارت روشن‌تر، حس به اندازه توان خود محتوای حسی را برای درک عقلی به عقل می‌سپارد؛ عقل نیز در قلمرو خود ادراکات عقلانی را برای شناخت حقیقت در اختیار می‌گذارد و بدین صورت ارتباط دوسویه حس و عقل رقم می‌خورد. عقل، علاوه بر حس، با وحی نیز ارتباط وثیقی دارد؛ زیرا به تعبیر آیت‌الله جوادی آملی: «عقل افزون بر مفتاح بودن نسبت به اصل گنجینه دین، مصباح آن نیز هست و منبع معرفتی بشر نسبت به مضامین و محتوای گنجینه دین است» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۵۲). وحی علاوه بر ارائه معارف و حیانی، عرصه‌های جدیدی را برای تفکر عقلانی در پیش می‌نهد. بدین صورت می‌توان گفت که حس، عقل و وحی به یک معنا در طول یکدیگرند (ر.ک: پارسانیا، منتشر نشده).

### نتیجه‌گیری

علوم انسانی باید بر اساس روشی شکل بگیرند که با اصول جهان‌بینی اسلامی از جمله اصل معاد سازگار باشد. گرچه روش‌های حسی و عقلی که اندیشمندان غربی به آن اشاره کرده‌اند، در حل برخی از مسائل علوم انسانی کارآمدند، قادر نخواهند بود تا علوم انسانی دستوری مطلوب را ارائه دهند؛ علومی که انسان بتواند با پیروی از آنها به سعادت واقعی و کمال حقیقی خود دست یابد. افزون بر این، هیچ‌کدام از روش‌های حسی و عقلی قادر به تبیین ارتباط بین زندگی محدود دنیوی و حیات ابدی اخروی نیست. بنابراین ناگزیریم تا از روش و حیانی استفاده کنیم و به وسیله آن علوم انسانی سازگار با جهان‌بینی اسلامی را سامان دهیم، زیرا:



نقش آموزه معاد در روش علوم انسانی دستوری □ ۱۶۱

حتی در علوم طبیعی و علوم دقیق، نتایج تجربی قاطعیت ندارد و اگر این روش‌ها در علوم انسانی به کار رود ارزش کمتری خواهد داشت؛ اما اگر ما راهی داشته باشیم که بعضی از مسائل را از راه قطعی بشناسیم، راه رسیدن به نتیجه بسیار نزدیک می‌شود. ما معتقدیم که چنین راهی وجود دارد. مثلاً برای بسیاری از مسائل جامعه‌شناسی از وحی می‌توان کمک گرفت (دبیرخانه همایش مبانی فلسفی علوم انسانی، ۱۳۸۹، ص ۱۲۴).



## منابع

- آرتور برت، ادوین (۱۳۶۹)، *مبایذ مابعدالطبیعی علوم نوین*، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران، علمی و فرهنگی.
- آشنی، ر. و. (۱۳۸۸)، «اصل تحقیق پذیری»، در: *علم شناسی فلسفی*، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران، صراط.
- آیر، الف. ج. (۱۳۵۶)، *زبان، حقیقت و منطق*، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران، دانشگاه صنعتی شریف.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۳۰۰ق)، *لسان العرب*، بیروت، دارصادر.
- بنتون، تد و یان کرایب (۱۳۸۴)، *فلسفه علوم اجتماعی؛ بنیادهای فلسفی تفکر اجتماعی*، ترجمه شهناز مسمی پرست و محمود متحد، تهران، آگه.
- پارسانیا، حمید (۱۳۸۵)، «روش رئالیستی و حکمت صدراپی»، مقدمه کتاب *آندرو سایر، روش در علوم اجتماعی؛ رویکردی رئالیستی*، ترجمه عماد افروغ، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- پارسانیا، حمید (منتشر نشده الف)، *روش شناسی انتقادی حکمت صدراپی*.
- (منتشر نشده ب)، *علم دینی از منظر حکمت اسلامی*.
- پالم، ریچارد ا. (۱۳۸۴)، *علم هرمنوتیک: نظریه تأویل در فلسفه‌های شلایر ماخر، دلتای، هایدگر، گادامر*، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران، هرمس.
- پوپر، کارل ریموند (۱۳۶۳)، *حدس‌ها و ابطال‌ها*، ترجمه احمد آرام، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- (۱۳۷۰)، *منطق اکتشاف علمی*، ترجمه حسین کمالی، تهران، علمی و فرهنگی.
- پیروزمند، علیرضا (۱۳۷۶)، *رابطه منطقی دین و علوم کاربردی*، تهران، امیرکبیر.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶)، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، قم، اسراء.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین (۱۳۶۱)، *نظری جمالی و انتقادی به پوزیتیویسم منطقی*، تهران، علمی و فرهنگی.
- دبیرخانه همایش مبانی فلسفی علوم انسانی (۱۳۸۹)، *جستارهایی در فلسفه علوم انسانی از دیدگاه حضرت علامه آیت‌الله مصباح*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۹۲ق)، *المفردات فی غریب القرآن*، تصحیح ندیم مرعشی، بیروت، دارالکتب العربی.
- سایر، آندرو (۱۳۸۸)، *روش در علوم اجتماعی؛ رویکردی رئالیستی*، ترجمه عماد افروغ، چ دوم، تهران،

## نقش آموزه معاد در روش علوم انسانی دستوری □ ۱۶۳

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

- سروش، عبدالکریم (۱۳۸۸)، *علم‌شناسی فلسفی*، تهران، صراط.
- شاله، فلیسین (۱۳۴۷)، *شناخت روش علوم یا فلسفه علمی*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، دانشگاه تهران.
- صادقی، رضا، «نقدهای پوپر و مشکلات ابطال‌پذیری» (زمستان ۱۳۸۹)، *معرفت فلسفی*، ش ۳۰، ص ۱۲۵-۱۵۰.
- صلیبا، جمیل (۱۳۶۶)، *فرهنگ فلسفی*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، حکمت.
- فرمهینی فراهانی، محسن (۱۳۷۸)، *فرهنگ توصیفی علوم تربیتی*، تهران، اسرار دانش.
- فروند، ژولین (۱۳۸۵)، *نظریه‌های مربوط به علوم انسانی*، ترجمه علی محمد کاردان، تهران، نشر دانشگاهی.
- کلیر، آندرو، «واقع‌گرایی انتقادی» (تابستان ۱۳۸۲)، ترجمه یارعلی کردفیروزجایی، *ذهن*، ش ۱۴، ص ۱۴۱-۱۴۴.
- گیلیس، دانالد (۱۳۸۱)، *فلسفه علم در قرن بیستم*، ترجمه حسن میاننداری، تهران، سمت.
- لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۸۲)، *گوهر مراد*، تهران، سازمان چاپ و نشر.
- مصباح، علی (منتشر نشده)، *جزوه درسی فلسفه علوم انسانی*.
- مصباح، مجتبی (۱۳۸۷)، *بنیاد اخلاق*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره.
- مصباح، محمدتقی (۱۳۷۳)، *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- (۱۳۶۴)، *تعلیق علی نه‌ایة الحکمه*، قم، در راه حق.
- (۱۳۷۷)، *حقوق و سیاست در قرآن*، نگارش محمد شهرابی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره.
- ملّاصدرا (۱۳۷۶)، *رساله سه اصل*، تصحیح و مقدمه محمد خواجه‌ای، تهران، مولی.
- نصری، عبدالله (۱۳۸۱)، *راز متن (هرمنوتیک، قرائت‌پذیری متن و منطق فهم دین)*، تهران، آفتاب توسعه.
- واعظی، احمد (۱۳۸۰)، *درآمدی بر هرمنوتیک*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- Craig, Edward (ed.) (1998), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London, Routledge.
- Fay, Brian (1996), *Cotemporary Philosophy of SocialScience: A Multicultural Approach*,