

عینیت در تاریخ

حسین عزیزی

عضو هیأت علمی گروه معارف اسلامی دانشگاه اصفهان

نباید انتظار داشته باشیم که یک علم بیشتر از

ماهیت خود دقیق باشد

«ارسطو، اخلاق نیکو ماخوس»

چکیده

در این گفتار پس از اشاره به قلمرو مباحث فلسفه علمی، حصرگرایی روش شناختی و پیامدهای آن از جمله نفی اعتبار و عینیت از شاخه‌های علوم انسانی، مورد توجه قرار گرفته است. سپس به تردیدها و شبهاتی پیرامون عینیت در تاریخ و تاریخ‌نگاری پرداخته شده و تلقی معاصر از علم به عنوان زمینه‌ساز این نوع تردیدها و شبهه‌ها مورد نقد و بررسی قرار گرفته و روشن گردیده است که تلقی آنان از استقراء و عینیت با تعصب و افراط درآمیخته و آن گونه که تصور می‌شود هیچ علمی عینی نیست. سپس به چگونگی دخالت ذهنیت و التزام شخصی در قلمرو علوم

اجتماعی و تاریخ اشاره شده در نهایت به این نتیجه رسیده‌ایم که تاریخ نیز مانند دیگر علوم در برزخی از عینیت و ذهنیت قرار دارد هرچند در رتبه دیگر علوم نیست.

واژه‌های کلیدی: علم عینیت، ذهنیت، تجربه، مشاهده، علوم اجتماعی، علوم انسانی، تاریخ، عینیت بین‌الادھانی، حصر گرابی، استقراء.

مقدمه

فلسفه، فلسفه عملی^۱ و فلسفه علمی^۲ سه عنوان معروف در تاریخ علم، مطالعات فلسفی و روش‌شناسی علوم است. موضوع فلسفه مسایل اساسی است که انسان باید درباره آنها بیندیشد. این مسایل به پنج رشته تفکر تقسیم می‌شود: تفکر در چیستی استدلال، تفکر در چیستی معرفت، تفکر در چیستی هستی، تفکر در چیستی امور اخلاقی و تفکر در چیستی زیبایی. فلسفه عملی کاربرت نظریه فلسفه و شیوه فلسفی در مطالعه موضوعات خاص علوم است از این‌رو میتوان از فلسفه سیاسی یا سیاست، فلسفه حقوق، فلسفه تاریخ و مانند آنها سخن به میان آورد، (۱۲، ص ۱۶). اما فلسفه علمی عبارت است از کاربرت نظریه و متدهای فلسفی درباره تمامی علوم. از این‌رو در فلسفه علمی، کلیت علم را مورد مطالعه قرار می‌دهند و آن را با آن چه معرفت سطحی می‌نامند مقایسه می‌کنند و علوم گوناگون را طبقه‌بندی کرده می‌خواهند معلوم سازند که آیا میتوان میان این علوم، به لحاظ اطمینان بخشی، پیشینه تاریخی، موضوع و هدف، سلسله مراتبی برقرار کرد. در فلسفه علمی، علوم مختلف مانند ریاضیات، فیزیک، شیمی، علوم زیستی، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و تاریخ به لحاظ تعریف موضوع و تعیین روش‌های تحقیق، مورد بررسی قرار می‌گیرد و نیز این بحث که فکر انسان تا کجا میتواند امیدوار به یافتن حقیقت و برکنار ماندن از خطا به وسیله مطالعات علمی باشد (۷، ص ۱۱ و ۲۲). با توجه به سهم گسترده مطالعات روش‌شناختی علوم در فلسفه علمی، آن را منطق علمی یا متدولوژی علوم (شناخت روش علوم) نیز نامید.

طرح مسأله

یکی از موضوعات مطرح در مطالعات روش شناختی، حصر توجه به دانش خاص و غفلت از سایر علوم و روی آوردها در تحلیل مسایل است. این موضوع که حصرگرایی روش شناختی^۱ نامیده می‌شود، ویژگی معروف در باب صناعات و علوم است. آنان به آنچه با ابزارها و متدهای خود به دست می‌آورند، خرسند هستند و نسبت به آنچه نصیب دیگران می‌شود احساس بی‌نیازی می‌کنند و در نتیجه نسبت به دیدگاه‌های دیگر، غافل و یا منکر می‌شوند «کلّ حزب بمالدهم فرحون».

جزم‌گرایی و تعصّب ورزیدن به آن چه در گستره خاصی به دام تحقیق افتاده، محقق را به اخذ مواضع نادرست و انکارآمیز نسبت به سایر گستره‌ها سوق می‌دهد و سبب افزایش حصرگرایی و آثار و تبعات آن می‌شود. حصرگرایی، نزاع‌های فراوان و بیشتر بی‌حاصلی را در تاریخ تفکر به میان آورده است.

هم چنان که هر کسی در معرفت	می‌کند موصوف غیبی را صفت
فلسفی از نوع دیگر کرده شرح	باحثی مر گفت او را کرده جرح
و آن دگر در هر دو طعنه می‌زند	و آن دگر از زرق جانی می‌کند

(۹، دفتر دوم، بیت ۲۹۲۳-۲۹۲۵)

حصرگرایی روش شناختی در دوره جدید، شتاب زیاد و پیچیدگی فراوان یافته است و این معلول تخصصی شدن علوم و گزینشی بودن تحقیقات علمی است. دانشمندان دوره رنسانس، علامه‌های ذوالفنون و در غالب دانش‌های رایج روزگار خود، متخصص و صاحب نظر بودند. ظهور پرشتاب علوم، امکان تربیت چنین علامه‌هایی را از بین برد. رشد تند آهنگ دانش آن، تخصص‌گرایی را سبب شد و تخصصی شدن علوم، پرشتاب حصرگرایی افزود و سبب بسط قلمرو آن شد.

گزینشی بودن علوم از عوامل مهم دیگر حصرگرایی روش شناختی است زیرا ضلع خاصی از پدیدار که در مطالعات تجربی ناگزیر از آن هستیم، مستلزم غفلت از اضلاع دیگر است (۶، ص ۳۲۱-۳۲۶).

مولوی، ارتباط بین گزینش و عطف توجه به یک بعد و غفلت از سایر ابعاد را در داستان معروف اختلاف مردم در چگونگی و ریخت فیل آورده است.

پیل اندر خانه‌ای تاریک بود	عرصه را آورده بودندش هُنود
از برای دیدنش مردم بسی	اندر آن ظلمت همی شد هر کسی
دیدنش با چشم چون ممکن نبود	اندر آن تاریکی اش کف می‌بسود
آن یکی را کف به خرطوم اوفتاد	گفت همچون ناودان است این نهاد
آن یکی را دست بر گوشش رسید	آن پرو چون بادبزن شد پدید
آن یکی را کف چو بر پایش بسود	گفت شکل پیل دیدم چون عمود
آن یکی بر پشت او بنهاد دست	گفت خود این پیل چون تختی بُدست
همچنین هر یک به جز وی که رسید	فهم آن می کرد هر جا می‌شنید

(۹، دفتر سوم، بیت ۱۲۵۹-۱۲۶۲)

در میان یکی از ادعاهای حصرگرایانه روش شناختی می‌تواند این باشد که تاریخ علم نیست بلکه در نقطه تضاد با علم قرار دارد زیرا از خصایص مهم علم و نظریه‌های علمی، عینیت است (۱۳، ص ۸۷؛ ص ۱۵-۱۷). علوم انسانی و به خصوص تاریخ فاقد این عنصر علمی است. طبق تصور عام نیز علوم، عینی هستند، یعنی واقعیت آنها ناشی از اعیان و اشیای خارجی است حال آن که علوم انسانی ذهنی‌اند یعنی واقعیتی جز ذهن و محصول ذهنی افراد ندارند. برخی بر این باورند که این تصور قالبی، علت اصلی جدایی دو فرهنگ علوم تجربی و علوم انسانی است (۲، ص ۲۱۱). براساس این تلقی، امر عینی عبارت است از شیئی مطابق با واقع یا واقعیت که به لحاظ کاربرد، در تقابل با مفهوم «ذهنی» است، و عینیت عبارت است از شناختن یا بیان چستی و چرایی جهان بطور کامل به صورت جدا از ذهنیت فرد شناسنده، یعنی این که آرا، داورها و گزاره‌های ما باید بطور کامل بر مبنای موضوع مطالعه و منطبق با آن شکل بگیرد، صدق یا کذب آنها مستقل

از افراد و احساسات افراد باشد. به عکس، آرا و گزاره‌های ذهنی، هویت و واقعیتی جز ذهن فاعل شناخت ندارند یعنی صدق و کذب آنها مستقل از اندیشه‌ها و احساسات و تمایلات شناسنده نیست (۱، ص ۹۳).

بنابراین داده‌های علمی را از آن روی «عینی» می‌دانند که متخذ از اعیان خارجی موجود در جهان مشاع است؛ به عبارت دیگر، داده‌های علمی، مستقل از ذهن و خواست شناسنده‌اند و همواره به نحو ثابت و یکسان معروض ذهن داننده واقع می‌شوند و برای سایر مشاهده‌گران نیز به همان گونه قابل دسترس هستند (۲، ص ۲۱۳). اما علوم انسانی را از آن جهت «ذهنی» می‌دانند که پیش‌فرض‌ها و پیش‌اندیشه‌های فرهنگی و تعهدات ایدئولوژیکی، صبغه خود را بر فکر و ذهن شخص می‌زنند و بدین سبب، علوم اجتماعی فقط می‌توانند «چشم‌اندازی» عرضه کنند که از نظر تاریخی، نسبی و تابع روایت‌گران و تعبیرکنندگان خویش است (۲، ص ۲۲۸).

شاید بتوان ردپای چنین تفسیری از عینیت و ذهنیت را در آرا و نظریه‌های رایج در قرن هفدهم تا نوزدهم پیرامون معرفت یافت. براساس تلقی دانشمندان عصر روشنگری به بعد میان عالم و معلوم و عاقل و معقول دوگانگی فاحشی وجود دارد و انسان و دنیای خارج، جدا از هم پنداشته می‌شود (۸، ص ۱۰۷). با این تصور، عالم ذهن چیزی جز انعکاس عالم عین و خارج نخواهد بود و نظریه‌های علمی به عنوان بازنمون حقیقی جهان خارج و نمایانگر رویدادهای عینی به شمار خواهد رفت. این همان چیزی است که امروزه واقع‌گرایی خام^۱ نامیده می‌شود (۲، ص ۶۱). پیرامون این طرز تلقی بحث بیشتری خواهیم کرد.

توریدهایی درباره عینیت تاریخی

تلقی غیرعینی این دانشمندان از تاریخ، می‌تواند برخاسته از همان مشکلی باشد که از آن به عنوان «حصرگرایی روش شناختی» یاد کردیم چنان که می‌تواند ریشه در چیزی داشت باشد که ای.اچ. کار از آن به عنوان تعصب انگلیسی یاد می‌کند. به تعبیر ایشان شماری از مورخان و فلاسفه اصرار دارند که از مقام تاریخ به عنوان شاخه‌ای از ادبیات انسانی - و نه علم - دفاع کنند. چنین

اصراری نشان دهنده و زاینده تعصب قدیمی پیرامون دوگانگی علم و انسانیات است که طبق آن، انسانیت «معرف فرهنگ وسیع طبقه حاکمه جامعه انگلیس، و علم معرف فنون کارشناسان خادم این طبقه می‌باشد» (۸- ص ۱۲۵).

اما عامل سومی نیز در کار است که بی‌تردید در پیدایش چنان تصویری مؤثر بوده است و آن عبارت است از اموری که به عنوان محدودیت‌ها و کاستی‌های تاریخ و مطالعات تاریخی از آن یاد می‌شود. تغییرات دایم که از گذشته در کتاب‌های تاریخی رخ می‌دهد و نیز اختلاف نظرهای بنیادین و منظمی که مورخان در گزارش واقعیت‌ها با یکدیگر دارند نمیتواند بی‌ارتباط با این امور باشد (۱۰، ص ۳۲؛ ص ۹۸).

نخستین محدودیت و مشکل مطالعات تاریخی آن است که رویدادهای تاریخی دست نخورده به دست ما نمی‌رسد. واقعیات همواره از منظر و مغز وقایع نگار عبور می‌کند، لذا هر کتاب تاریخی را به دست می‌گیریم در آغاز باید توجه ما معطوف به مورخی باشد که آن را نوشته است نه واقعیاتی که به حسب فرض در آن مندرج است زیرا به قول ای. اچ. کار، واقعیات مانند ماهی روی پیشخوان ماهی فروش نیستند، بلکه به منزله ماهیانی شناور در اقیانوس بیکران و اغلب دور از دسترس‌اند و آن چه مورخ صید می‌کند، تا حدی بسته به بخت و تصادف و بیشتر منوط به آن است که کدام قسمت اقیانوس را برای ماهیگیری برمی‌گزیند و چه ابزارهایی را به کار می‌برد؛ این هر دو بستگی به نوع ماهی دارد که می‌خواهد شکار کند. بنابراین مورخ، بیشتر واقعیاتی را به دست می‌آورد که در پی آن است و تاریخ به معنی تفسیر است (۸، ص ۳۲-۳۴).

مشکل دوم، نیاز مورخ به استفاده از درک خود برای فهم مکونات ذهنی کسانی است که با آنها سروکار دارد و نیز درک اندیشه‌ای است که در ورای اعمالشان نهفته است. از این رو گفته‌اند: «تاریخ را نمیتوان نوشت مگر آن که مورخ با فکر کسانی که درباره آنها می‌نویسد نوعی ارتباط - و نه تمایل - داشته باشد (نه توافق و نه نفرت)» (۸- ص ۲۵).

مشکل سوم آن است که ما گذشته را از پس عینک حال میتوانیم ببینیم و درک کنیم. مورخ به عصر خود تعلق دارد و تابع شرایط حیاتی زمان خویش است (۸- ص ۳۶). بنابراین، موقعیت زمانی و مکانی مورخ چشم‌انداز و گرایش معین به کار او می‌بخشد. تفاوت علوم تجربی با

تاریخ در این است که برای دانشمند علم تجربی، قوانین طبیعت در همه زمان‌ها و مکان‌ها یکسان است یا این که دست کم، او چنین ادعا می‌کند اما مورخ به آسانی قادر به چنین ادعایی نیست. ما اگر به اظهار نظرهایی از این دست برخورد کنیم که: تاریخ بی‌فایده است، به هیچ روی متن یا گذشته‌ای نداریم که درون پوسته‌ای قرار دهیم به جز تفسیرهای آنها، تاریخ چیزی جز گفتاری ادبی نیست، روایت‌های تاریخی، خیال‌پردازی‌های کلامی هستند که محتویات آنها را بیشتر می‌سازیم تا پیدا کنیم، در تاریخ‌نگاری، متن‌ها مانند شعر خود ارجاع هستند و به چیز دیگری معطوف نیستند، تاریخ جعبه حروف الفبای کودکان است. هر لغتی که بخواهیم با آن میتوان ساخت (۲، ص ۳۷۱؛ ۸، ص ۳۹) و همه این‌ها از سویی ریشه ترجمه حصرگرایی روش شناختی دارد و از سوی دیگر معطوف به محدودیت‌هایی است که در طبیعت مطالعات تاریخی مشهود است.

از نتایج مهم این تصور آن است که تاریخ، علم نیست زیرا علم در چنین تصویری ناگزیر از چهار ویژگی اساسی است: عینیت، کلیت و تعمیم، تکرارپذیری و پیش‌بینی، و این ویژگی‌ها در تاریخ به چشم نمی‌خورد.

نقد و بررسی این ویژگی‌ها هم در قلمرو علم و هم در قلمرو تاریخ، فرصت و گفتار دیگری می‌طلبد، تأمل درباره عینیت که موضوع گفتار ما است ضرورت بحث پیرامون چند موضوع را روشن می‌کند: تلقی معاصر از چیستی علم و نقد آن، و نقد آن، عینیت علمی در روایت جدید، و عینیت و درگیر شدن شخصی در علوم اجتماعی و تاریخ.

تلقی معاصر از چیستی علم

تلقی متداول معاصر از معرفت علمی این است که معرفت علمی، معرفتی است اثبات شده و نظریه‌های علمی به شیوه‌ای دقیق از یافته‌های تجربی که با مشاهده و آزمایش به دست آمده‌اند اخذ می‌شود. علم بر آن چه میتوان دید شنید، لمس کرد و مانند اینها بنا شده است. عقاید و سلیقه‌های شخصی و تخیلات ظنی هیچ جایی در علم ندارند. علم یک پدیده «آفاقی» - و نه انفسی - است و معرفت علمی از این نظر که آفاقی است قابل اطمینان است.

این دیدگاه ابتدا در جریان و در نتیجه انقلاب علمی که بیشتر در قرن هفدهم و توسط دانشمندان پیشگام بزرگی چون گالیله (۱۵۶۴-۱۶۴۲م) و نیوتن (۱۶۴۲-۱۷۲۷) رخ داد، عمومیت یافت. نیروهای مترقی این سده، غرق شدن فلاسفه طبیعت شناس قرون وسطی را در آثار ارسطو و در انجیل به منزله منابع معرفت، اشتباه دانستند. عده‌ای تحت تأثیر موفقیت‌های آزمایش‌گران بزرگی چون گالیله بر آن شدند تا تجربه را هرچه بیشتر به عنوان منبع معرفت معرفی کنند (۴، ص ۱۴-۱۳).

تبیین استقراء‌گرایی سطحی و افراطی، کوششی است برای صورت‌بندی این تصویر عامیانه از علم، مطابق این تبیین، علم آن مشاهده آغاز می‌شود. مشاهده‌گر باید دارای اعضای حسی معمول و سالم باشد و باید آنچه را با توجه به وضعیت مورد مشاهده می‌تواند ببیند، بشنود و غیره، با امانت‌داری تمام ضبط کند و این عمل باید با ذهنی خالی از پیش‌داوری انجام پذیرد. صدق گزاره‌هایی راجع به چهره‌ای از جهان را می‌توان به صورت مستقیم و با به کارگیری بدون پیش‌داوری حواس مشاهده‌گر توجیه و یا تصدیق کرد. گزاره‌هایی که این گونه به دست آمده باشند اساسی را به وجود می‌آورند که قوانین و نظریه‌های سازنده معرفت علمی از آن اخذ می‌شوند (۴، ص ۲۳-۲۴).

عینیت علم و تلقی استقراء‌گرایان از این ادعا برمی‌خیزد که هم مشاهده و هم استدلال استقرایی، خودعینی هستند. صدق گزاره‌های مشاهدتی را هر مشاهده‌گری می‌تواند با به کارگیری حاسه‌های معمولی خود اثبات کند. هیچ عنصر شخصی و «انفسی» نباید اجازه دخالت پیدا کند. اعتبار گزاره‌های مشاهدتی که به شیوه درستی به دست می‌آیند، بستگی به سلیقه، عقیده، امید و انتظارات مشاهده‌گر نخواهد داشت.

نقد و بررسی

این دیدگاه از جهاتی قابل مناقشه است: نخست از جهت اصل استقراء و دیگر از جهت اصل مشاهده. اما اصل استقراء بدین گونه قابل تقریر است که: اگر تعداد زیادی (الف) در شرایط

متفاوت مشاهده شوند و اگر تمامی (الف)های مشاهده شده دارای خاصه (برنامه‌ریزی) باشند، در این صورت تمامی (الف)ها خاصیت ب را دارا هستند (۴-ص ۲۵).

این اصل به گمان استقراء گرایان با لحاظ سه شرط اساسی همواره به نتیجه می‌رسد، آن سه شرط عبارتند از: ضرورت کثرت گزاره‌های مشاهدتی، تکرار مشاهدات در شرایط متنوع، و عدم تعارض گزاره‌های مشاهدتی با قوانین جهان شمول، اما به نظر می‌رسد اصل استقراء هرچند مقدماتش صحیح و صادق باشد، بالاجبار نتیجه‌اش صادق نخواهد بود. کلیت و تعمیم در استقراء فقط با مبنای منطقی قابل توجیه نیست چنانکه اصالت و اعتبار استقراء را به روش استقراء توجیه نمیتوان کرد. به علاوه، شرایط سه گانه فوق به ذات خود با هیچ اصل استقرایی اثبات‌پذیر نیستند. اصل کثرت گزاره‌های مشاهدتی و تنوع آنها نیز از دشواری‌ها و پیچیدگی‌های خاص، برخوردار است (۴، ص ۲۶-۲۸).

دومین تشکیک درباره دیدگاه رایج استقراء گرایان، تشکیک درباره منزلت و نقش مشاهدات است. از دیدگاه آنان دو فرض مهم درباره مشاهده وجود دارد: نخست این که علم با مشاهده آغاز می‌شود و دیگر آن که مشاهده، اساس وثیقی برای معرفت علمی فراهم می‌کند. در مشاهده از راه بینایی تا جایی که خواص جهان خارج توسط مغز در عمل دیدن ضبط می‌شود، مشاهده‌گر دسترسی کمابیش مستقیمی به آن خواص دارد و چنین مشاهده‌ای برای هر دو نفری که منظره‌ای را از یک مکان مورد مشاهده قرار می‌دهند یکسان است (۴، ص ۳۵).

اما قراین بسیاری نشان می‌دهد که تجربه‌ای که مشاهده‌گران به هنگام مشاهده، کسب می‌کنند، فقط توسط اطلاعاتی که به شکل نور داخل چشم می‌رود تعیین نمی‌گردد. همچنین این تجارب فقط توسط تصاویر منقوش بر شبکیه مشاهده‌گران ایجاد نمی‌گردد. تجربه بینایی مشاهده‌گر هنگام نگاه کردن به شیء، تا حدی بستگی به تربیت فرهنگی، دانش، انتظارات، و تجارب پیشین دارد (۴، ص ۳۶). وجود فی نفسه معلوم یا موضوع مشاهده نمیتواند مستقل از مشاهده‌گر دانسته و معلوم گردد زیرا موضوع مشاهدتی درست در جریان مشاهده و سنجش از مشاهده‌گر تأثیر می‌پذیرد. نظریه‌ها را فقط با اعمال قواعد صوری عام نمیتوان ساخت بلکه منوط به قضاوت شخصی دانشمندان به عنوان افراد مسئول است. مفاهیمی علمی به صورت آماده و ساخته و پرداخته

از طبیعت به دست ما نمی‌رسد بلکه توسط دانشمندان آفرینشگر، تلفیق و تدوین می‌گردد. فلیپ فرانک^۱ می‌نویسد: «ما به مدد نمونه‌های بسیار زیاد یافته‌ای که اصول کلی علم مستقیماً ساخته و پرداخته واقعیات مشهود نیست.» (۲، ص ۱۸۱)

در هر حال، این جمله هنسون که «همه داده‌ها گرانبار از نظریه» هستند و این سخن ایان باربور که «هیچ امر واقع تعبیر نشده‌ای وجود ندارد» زبان حال بسیاری از فیلسوفان معاصر علم است (۲- ص ۱۷۰-۱۷۳؛ ۳، ص ۴۱ و ۴۲).

بنابراین باید اعتراف کرد که حساسیت روز افزون (آلرژوی افراطی) درباره علم و تعصب و شیفتگی به «ایدئولوژی علم» توجیه‌پذیر نیست (۴ - ص ۱۹۹). روش شناسی‌های علم موفق به ارائه قواعد مناسبی برای هدایت فعالیت‌های علمی دانشمندان نگردیده‌اند. فلاسفه علم، امکاناتی ندارند که به مدد آن بتوانند موازینی وضع و جعل کنند که تطابق با آنها شاخه‌ای از معرفت را مقبول و یا علمی کند و عدم تطابق با آنها ناموجه و غیر علمی نماید (۲- ص ۱۷۷-۱۷۳؛ ۴، ص ۴۱ و ۴۲).

هر حوزه از معرفت را میتوان براساس آن چه هست مورد تحلیل قرار داد. ما مجاز نیستیم پاره‌هایی از معرفت را برگیریم یا وانهم بدین علت که آنها با معیارهای از پیش آماده شده از علمیت، تطابق ندارد. پُل فایربرند در کتاب علیه روش تصریح می‌کند که با توجه به پیچیدگی علم انتظار این که علم براساس چند قاعده ساده روش شناختی قابل تبیین باشد بسیار نامقبول به نظر می‌رسد (۴- ص ۱۹۵-۱۹۹)

بنابراین - علم یک مشغله انسانی است نه یک روند میکائیکی. اینک برماست روشن کنیم با وجود این همه سهم که ذهن عالم دارد چگونه و چرا علم سرانجام سر از ذهنیت شخصی در نمی‌آورد و هنوز یک پدیده عینی است؟ چه روایتی از عینیت میتوان ارائه داد که هم بعد انسانی بودن نظریات علمی را لحاظ کند و هم به وادی مفهوم قالبی و کلیشه‌ای گذشته از عینیت کشیده نشود؟

عینیت علمی در روایت جدید

عینیت در روایت جدید به معنی مقبولیت یا آزمون‌پذیری بین‌الذهانی است. بدین معنی که متن و محیط مناسب تمام تحقیقات علمی، همان عرف یا جامعه اهل علم است. کار و کوشش ذهن عالم در بستر سنت و محیط پیش می‌رود و در نتیجه در مسیر هوا و هوس شخصی و دل خواهانه نمی‌افتد زیرا همیاری و همکاری ذهن عالم با جامعه و در جامعه‌ای که فراتر از اختلافات سلیقه‌ای است، پژوهش و مطالعات علمی را از حد هر گونه علاقه شخصی فراتر می‌برد. بدین سان علم متکی بر شخص است ولی شخصی و خصوصی نیست (۲- ص ۲۲۰؛ ۸، ص ۱۵).

بنابراین با درگیر شدن شخصی در چارچوب عرف و جامعه اهل علم است که جنبه معتبری از عینیت حاصل می‌شود و محفوظ می‌ماند.

اساساً عرف یا جامعه اهل علم گاه گستره جهانی دارد و گاه بخش عظیمی از گروه‌های علمی را فرامی‌گیرد ولی به هر حال، اعضای آن پایبند به سنت مشترک واحدی هستند و نظریات علمی با وجود این واقعیت است که در قالب مقولات مفهومی خاص ریخته و تعبیر می‌شود و اصولاً دانشمند علاقه ندارد بداند طرح مفهومی او از کجا آمده است، او طرح مفهومی را به میزان واقعیت‌های مشاهده‌پذیر، لازمه کار علمی خود می‌داند، طرحی که فقط در یک نهضت علمی تحول می‌یابد (۲- ص ۲۱۹؛ ۳، ص ۱۰).

با این توضیح میتوان به تعریفی از عینیت رسید که مایکل استفورد آن را در سطح نظریه‌های علمی رایج‌تر از دیگر تعریف‌ها می‌داند، یعنی «امر معقول قابل پذیرش برای هر شخص عاقل و خردمند» و تصریح می‌کند که عینیت به معنی «مطابقت با واقع» بیشتر در قلمرو تجربه‌های مشترک و معرفت‌های ساده به کار می‌رود نه نظریه‌های علمی چون نسبیت انشتین که توجیه آن به عقل و خرد مربوط می‌شود تا تجربه مشترک (۱- ص ۹۹).

حاصل آن که تقسیم دوگانه یعنی حصر دو وجهی مطلق میان یک علم «عینی» بطور کامل غیرشخصی از یک‌سو و یک ساخت «ذهنی» از سوی دیگر، قابل قبول نیست. چنین تقسیمی

ریشه در غفلت از عنصر تخیلی و شخصی در علم دارد؛ غفلتی که به قول کمپل^۱ به تضادی کاذب میان علوم مادی و معارف معنوی و انسانی نظر ادبیات، تاریخ و هنر می‌انجامد (۲- ص ۱۷۶) قراین بسیاری، این واقعیت را اثبات می‌کند که در علم با طیف گسترده‌ای که دارد و با همه تفاوت‌هایی که در میزان التزام شخصی و ذهنیت با هم دارند اختلاف قطعی و مطلق به لحاظ روش شناختی دیده نمی‌شود (۲- ص ۲۲۱-، ۲۲۵).

عینیت و التزام شخصی در علوم اجتماعی و تاریخ

اشاره کردیم که میزان و وسعت دامنه درگیر شدن ذهن عالم، در طیف گسترده علوم و طبق طبیعت معلوم تغییر می‌یابد یعنی به همان میزان که از علوم طبیعی دورتر و به علوم اجتماعی و علوم انسانی نزدیک‌تر می‌شویم درگیر شدن شخص عالم بر روند پژوهش تأثیر می‌گذارد. در علوم غیرمادی، داننده یا ذهن عالم در انتخاب، ارزیابی و تعبیر داده‌ها، قضاوت شخصی بیشتری اعمال می‌کند و سبق ذهن و مفاهیم ذهنی او به گونه شدیدتری بر ساخته‌های نظری او اثر می‌گذارد.

البته در میان صاحب نظران کسانی هستند که معتقدند، میتوان تبیین عینی از رفتارهای اجتماعی عرضه کرد بدون آن که به فهم و برداشت خود کارگزاران انسانی از کنش‌های خود توجه و به اصطلاح با آنان همدلی کرد، و این امکان باعث علمی‌تر شدن نظریه‌ها خواهد بود، اما چنین تلاش‌هایی مورد انتقاد فراوان قرار گرفته است^۲. از این رو گفته‌اند باید عالم اجتماعی معنی و اهمیتی را که اعمال مختلف برای مباحثان (اعم از مشاهده کننده یا مشاهده شونده) آن اعمال دارد، تحت مطالعه درآورد و این کار را بدون غفلت از انگیزه آنان یا نیروهای اجتماعی که آنان به آن آگاهی ندارند، انجام دهد (۱- ص ۷۵؛ ۸ ص ۲۵).

مورخان با شدت هرچه تمامتر از اهمیت افکار و اندیشه مباحثان یا دست‌اندرکاران در یک رویداد دفاع می‌کنند. بر این اساس باید برای شناخت گذشته از مافی‌الضمیر و حالات ذهنی کسانی که در ساختن آن دست داشته‌اند - و نه فقط از علل خارجی و مکانیکی - با خبر شد. بنابراین تبیین یک عمل انسانی عبارت خواهد بود از توجیه آن بر وفق اندیشه‌ها و عزم

و انتخاب عامل آن عمل. از این رو حتی صاحب نظرانی چون کالینگ وود^۱ و باترفیلد^۲ بر آنند که فقط به مدد همسان‌انگاری تخیلی با مردمان گذشته است که محقق می‌تواند به معانی و مقاصدی که حاکم بر اعمال آنها بوده پی ببرد و زندگی آنان را بازسازی کند. هیچ داستانی را نمیتوان به درستی حکایت کرد مگر آن که شخصیت‌ها از درون دیده شوند و مورخ با آنها چنان انس بگیرد که بازیگر نمایش با نقش خویش تا به آنجا که اندیشه‌های آنان را بار دیگر بیاندیشد و نه در جای مشاهده‌گر که در جای عامل هر عملی بنشیند. عالمان اجتماعی بیشتر مدافع چنین موضعی هستند.

ولی چگونه به حال یا تجربه مشاهده‌ناپذیر مباحثان یا دست‌اندرکاران یک رویداد پی می‌بریم؟ آیا تجربه ذهنی خود مشاهده‌گر به شناخت او از اشخاص تحت مطالعه مدد می‌رساند؟ قولی که همواره مورد بحث بوده این است که اول شناخت اصیل از شخص دیگر مستلزم همدلی است؛ دوم همدلی فقط به مدد خودشناسی و علم حضوری تعبیر نشده به دست می‌آید، اما نظر راجح آن است که برعکس، هرگونه شناختی که ما از اشخاص دیگر داریم مستلزم مفاهیم تعبیری^۳ است. شناخت نیات و مقاصد دیگران مبتنی بر کسب شواهد است نه بر نظرپردازی‌های بی‌نظم و نسق یا شهود مستقیم یا «تخیل کردن این که اگر من به جای او بودم چه می‌کردم». چه بسا حیات درونی یا زندگی ذهنی اشخاصی که پرورده فرهنگ‌های دیگرند از انکاره‌هایی پیروی کند که با احوال ما تطبیق نمی‌کند. چنان که اشاره کردیم حتی آگاهی ذهنی خود مشاهده‌گر نیز بر وفق مفاهیمی که از دیگران آموخته است تعبیر می‌شود. از این رو، شخص باید توجه خود را به معانی مشاع و محرز معطوف دارد نه فقط به «احوال شخصی» خود یا دیگران که موضوع مطالعه او هستند. او باید فرضیه‌هایی را که براساس حال یا تجربه شخصی خود درباره انگیزه‌ها، ثبات و مقاصد اشخاص ساخته است، با شواهد بیازماید (۲- ص ۲۲۶؛ ص ۲۸۶). بنابراین میتوان گفت که مورخ نه غلام حلقه به گوش واقعیات است و نه فرمانروای مستبد آن؛ رابطه مورخ با واقعیاتی که در اختیار دارد براساس داد و ستد است. مورخان، همواره دست‌اندرکار سرشتن واقعیات به قالب

تفسیرند و تفسیرها به قالب واقعیات. تاریخ عمل مداوم تأثر یافتن مورخ و واقعیات از یکدیگر و گفت و شنود پایان‌ناپذیر حال و گذشته است (۸- ص ۴۴).

در کنار نقش خلاق تخیل همدلانه و نگریستن از منظر دیگران که در علوم اجتماعی و تاریخ پذیرفته شده است، نقش ارزش‌ها و پیش‌فرض‌ها در علوم یاد شده نیز حایز اهمیت است. منظور از این نقش تأثیر تعهدات عالم اجتماعی و مورخ بر تعبیر و تحلیل داده‌ها و مطالعات است. در اینجا، مسلمات و مقبولات ذهنی او، هم بر مسایلی که در مقام کند و کاو و جستجوی آنها برمی‌آیند، و هم بر مفاهیم و قالب‌های ذهنی که نظریه براساس آنها ساخته می‌شود اثر می‌گذارد (۱- ص ۷۶؛ ۲، ص ۲۲۸).

به خاطر وجود پیش‌فرض‌ها، اندیشه‌های پیشین و تعهدات ایدئولوژیکی که فکر و ذکر شخص را رنگ‌آمیزی می‌کنند علوم یاد شده می‌تواند برداشت‌ها و چشم‌اندازی عرضه کند که تابع روایت‌گران و تعبیر کنندگان خویش است. در این صورت می‌توان گفت که اگر به عنوان مثال تاریخ چیزی فراتر از وقایع‌نگاری حوادث بی‌ارتباط با هم هست - که هست - در این صورت از انتخاب و تعبیر و تفسیر گریزی نیست (۲- ص ۲۲۱).

با این وجود، ضرورت آزمون نظریه‌ها مستلزم حقیقت‌جویی و مستلزم این امر است که بگذاریم پژوهش تا جایی که ممکن است هرچه آزادانه‌تر و مستقیم‌تر با ما سخن بگویند. از این رو سرسپاری و وفاداری به شواهد، سعه صدر، گزاف نگفتن، انتقاد از خود و آمادگی برای آموختن از سایرین، لازمه پژوهش محققانه در هر زمینه‌ای است. به علاوه، لازمه پذیرش تعریف عینیّت به عنوان مقبولیت و آزمون‌پذیری بین‌الذهانی، تبادل نظر متقابل و آگاه شدن از تمایلات و ترجیحات شخصی خود با دیگران است و چه بسا بعضی از محدودیت‌های شخصی به مدد مقایسه با استنباط‌ها و استنتاج‌های دیگرانی که در همان زمینه کار می‌کنند از بین برود و برداشت‌های چشم‌اندازی متفاوت، مکمل یکدیگر شوند و بتوانند باهم تلفیق کاملتری نسبت به برداشت شخصی عرضه کنند. در برخی موارد هم در میان تعبیرات پراکنده می‌توان به یک قدر مشترک رسید. در سطور پیشین اشاره کردیم که آزمون‌پذیری بین‌الذهانی بیشتر مستلزم علاقه و اعتنا به معیارهای متعارف و مشترک است که طبعاً فراتر از فضاوت شخصی است (۲- ص ۲۲۹-۲۳۰).

مورخ در برزخ عینیت و ذهنیت

از ملاحظاتى که گذشت به این نقطه نزدیک می‌شویم که تاریخ نه مجموعه واقعیات عینی است و نه زاینده بی‌چون و چرای مغز مورخ. رابطه مورخ و واقعیاتی که در اختیار دارد براساس مواسات و داد و ستد استوار است. مورخ بنحو مداوم دست‌اندر کار سرشتن واقعیات به قالب تفسیرها و تفسیرها به قالب واقعیات است؛ رجحانی یکی بر دیگری ناممکن است. او با گزیده‌ای از واقعیات مقدماتی و نیز تفسیری مقدماتی که - توسط وی یا دیگران - از گزیده مزبور به عمل آمده شروع به کار می‌کند. همچنان که پیش می‌رود، تفسیر و گزیده و تقدم و تأخر واقعیات از طریق تأثیر متقابل یکی بر دیگری، دستخوش تغییرات شگفت و شاید تا حدی ناآگاهانه می‌شود این عمل متقابل موجب تعامل دایمی گذشته و حال می‌گردد. بنابراین، تاریخ، عمل مداوم تأثیر یافتن مورخ و واقعیات از یکدیگر و گفت و شنود پایان‌ناپذیر حال و گذشته است (۸- ص ۴۳-۴۵).

اما نکاتی که تحت عنوان محدودیت‌ها و مشکلات تاریخ و تاریخ‌نگاری مطرح شد یعنی نقش مورخ در ساختن یا تفسیر تاریخ و این که مورخ گذشته را از منظر حال و به زبان عصر خویش درک و تحلیل می‌کند همه اینها به گونه‌ای بر سهم ذهن و درگیر شدن شخصی مورخ در تاریخ‌نگاری دلالت دارد. ما گوشزد کردیم که در هیچ علمی، گریزی از آن نیست. چنان که در طیف فراگیر علوم، هیچ شاخه‌ای از علم با عینیت بیگانه نیست.

اگر درست باشد که شناسایی فقط زمانی «علم» می‌شود که از یک طرف بین پدیده‌های مختلف رابطه علت و معلول برقرار کند و از طرف دیگر ملاک و معیاری برای تشخیص میان خطا و حقیقت داشته باشد، تاریخ بی‌هیچ شک می‌تواند نوعی علم به شمار آید. اگر خطای تاریخی عبارت است از آن چه بر اثر به کار بستن شیوه‌های شناخته شده و معقول تاریخ‌نگاری در: سرسپاری به شواهد؛ استقرای مطلوب، اتقان مدارک و اسناد یا تسلیم شدن در برابر بت‌های

طایفه‌ای، شخصی و مانند آن یا شتاب‌زدگی و غرور و خودخواهی یا تعمیم‌های ناروا بدون استقرای کافی، یا خلط پاره‌ای از مفاهیم و تصورات، یا بر اثر اشتباه در صورت استدلال و مانند آن حاصل آید. حقیقت تاریخی که نیل بدان می‌تواند به تاریخ، جنبه علمیت بدهد درست چیزی خواهد بود که از این عیب‌ها عاری باشد (ص ۱۲۸-۱۳۲).

در این صورت، تاریخ از ذهنیت‌گرایی صرف خارج شده به عینیتی که از آن با عنوان «عینیت بین‌الذهانی» یاد کردیم نزدیک می‌گردد. تاریخ با چنین چارچوبی در طیف گسترده علم قرار می‌گیرد و با علوم دیگر نقطه نظرهای مشترک زیادی خواهد یافت. این نقطه نظرها که استفورد از آن به عنوان همسانی علم و تاریخ یاد می‌کند از این قرارند:

۱- هر دو می‌کوشند امر نامشهود را نشان دهند.

۲- هر دو جوای حقیقت هستند.

۳- هر دو می‌کوشند داده‌های فراروی خود را به درستی توصیف کنند.

۴- هر دو به دنبال علل اشیا هستند و می‌کوشند پدیده‌ها را تبیین کنند.

۵- هر دو نوعی استقراء را به کار می‌برند.

۶- هر دو از تعمیم‌های به دست آمده بهره می‌برند.

۷- هر دو به دنبال حدس و ابطال هستند. به عبارت دیگر، هر دو به حدس و گمان‌های

تخیلی به عنوان راه حل ممکن مسأله فراروی خود، متوسل می‌شوند، سپس حدس‌های خود را در برابر داده‌ها و شواهد محک می‌زنند و همیشه جوای داده‌ها و شواهد مخالف و موافق هستند (۱-ص ۲۴۳).

نتیجه‌گیری

از مباحث گذشته به نتیجه رسیدیم که نه جزم اندیشی پوزیتیویست‌ها که عینیت را مساوی با حذف عوامل شخصی و ذهنی می‌دانند و معتقدند که نظرگاه ناظر - و نه عامل - به تنهایی، داده‌هایی اطمینان بخش حتی در قلمرو علوم اجتماعی و تاریخ فراهم می‌سازد، صحیح است و نه ادعای اگزیستانسیالیست‌ها که معتقد فقط درگیر شدن شخصی و نظرگاه عامل است که

انسان را به ویژه در قلمرو علوم اجتماعی، قادر به شناخت مهم‌ترین جنبه‌های واقعیت می‌گرداند. حصر در وجهی میان دو فرهنگ علوم طبیعی و علوم انسانی با خصایص متضاد، ناتمام است. هم علوم طبیعی از آن چه این گونه تصویرها و برداشت‌ها ارایه می‌دهند انسانی‌تر است و هم علوم انسانی از آن چه به نظر می‌رسد بیشتر وابسته به قصد و اصول مشترک و معقول است و فرهنگ سوم یعنی علوم اجتماعی، وجود مشترک بسیاری با هر یک از این دو فرهنگ دارد. پس در حقیقت، ما یک طیف از رشته‌ها و معارف بشری زو‌برو هستیم که هر یک با ویژگی‌هایی که دارد بیش و کم سهمی از عینیت و درگیر شدن شخصی را واجد است. و عینیت به معنی آزمون‌پذیری بین‌الذهانی تمانعی با درگیر شدن یا التزام شخصی ندارد.

منابع

- ۱- استنفورد، مایکل، **درآمدی بر فلسفه تاریخ**، ترجمه احمد گل محمدی، نشر نی، چاپ اول، تهران، ۱۳۸۲.
- ۲- ایان باربور، **علم و دین**، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم، ۱۳۷۴.
- ۳- بریتون، کرین، **کالبد شکافی چهار انقلاب**، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، نشر نو، چاپ دوم، ۱۳۶۳.
- ۴- چالمرز، آلن، **چیستی علم**، ترجمه سعید زیبا کلام، تهران، سازمان سمت، چاپ چهارم، ۱۳۸۲.
- ۵- زرین کوب، عبدالحسین، **تاریخ در قرازو**، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، چاپ سوم، ۱۳۷۰.
- ۶- فرامرز قراملکی، احد، **روش‌شناسی مطالعات دینی**، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، چاپ اول، ۱۳۸۰.
- ۷- فلیسین شاله، **فلسفه علمی**، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۲۵۳۵.
- ۸- کار. ای. اچ، **تاریخ چیست؟** ترجمه حسن کامشاد، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، چاپ اول، ۱۳۴۹.
- ۹- مولوی، جلال‌الدین، **مثنوی معنوی**، تصحیح نیکلسون، به کوشش مهدی آذریزدی، تهران، انتشارات پژوهش چاپ ششم، ۱۳۸۰ ش.

- ۱۰- نودری، حسینعلی، **فلسفه تاریخ**، تهران، طرح نو، چاپ اول، ۱۳۷۹.
- ۱۱- ویلیام، اچ. دری، «**تبیین و فهم در تاریخ**» ترجمه مسعود صادقی علی آبادی، مجله معارف، (ویژه نامه تاریخ) اردیبهشت ۱۳۸۲.
- ۱۲- هالینگ دیل، **مبانی و تاریخ فلسفه غرب**، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران انتشارات کیهان، چاپ دوم، ۱۳۷۰.
- ۱۳- بروفه پف، ن. آ. **تاریخ چیست؟** ترجمه محمد تقی زاد، تهران، چاپ اول، ۱۳۶۰.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی