

نقد و بررسی کارآمدی منطق اثبات‌گرایانه در حوزه انسان‌پژوهی براساس اندیشه اسلامی

محمدجواد پیرمرادی*

چکیده

دگرگونی روش تحقیق از قیاس‌گرایی به استقراگرایی و در نهایت تعمیم آن از حوزه مطالعات طبیعت به قلمرو انسان با پیش‌فرضی اثبات‌گرایانه، زمینه‌ساز پیدایش علوم انسانی جدید گردید که متکفل انسان‌پژوهی علمی است. در این مقاله ناکارآمدی تئوریک و عملی منطق اثبات‌گرایانه در قلمرو انسان‌پژوهی در جامعه اسلامی با روش تحلیلی - استنباطی و تفسیر مفهومی اسناد، بررسی و نشان داده شده است. از لحاظ نظری چهار دلیل برای ناکارآمدی منطق اثبات‌گرایی ارائه شده است؛ مهم‌ترین دلیل اثبات‌گرایان برای بی‌معنایی گزاره‌های غیر تجربی - یعنی معیار تحقیق‌پذیری - خود تحقیق‌ناپذیر است. استقرا به‌عنوان تنها روش معتبر اثبات‌گراها ناکارآمد است و با چالش‌های جدی مواجه می‌باشد. علم بی‌طرف و خالی از ارزش غیرممکن است و وجود ندارد. علم تجربی در حوزه شناخت انسان توانمند نیست. بنابراین نظریه علم واحد توهم است. از لحاظ عملی نیز ناکارآمدی این روش از دو جهت بررسی شده است: ناتوانی در تبیین ماهیت و رفتار انسان مطلوب جامعه اسلامی که نمونه کاملش رسول خدا(ص) است و همچنین تعارض بنیادین آنها با اسلام در روش‌های حل مسئله.

واژگان کلیدی: انسان‌پژوهی، اثبات‌گرایی، وحدت علم، استقراگرایی، عینیت علم.

* دانشیار دانشگاه جامع امام حسین(ع) (mjpirmoradi@gmail.com)

مقدمه

اصلی‌ترین شاخص علوم انسانی جدید، اثبات‌گرایانه بودن آن است. در کنار شیفتگی بسیاری از دانشمندان نسبت به جایگاه علوم انسانی تجربی و اثبات‌گرایانه در کشف ماهیت انسان و حل معضلات آن، سخن گفتن از ناکارآمدی این روش در علوم انسانی موجود که وظیفه پژوهش برای شناخت ماهیت انسان و رفتار او را برعهده دارد و نیز ضرورت تولید نسخه بومی آنها به همین دلیل، قدری شگفت‌انگیز می‌نماید. پیگیری این امر در ادبیات معاصر حکایت از این دارد که وضع موجود انسان‌پژوهی علوم انسانی در جامعه اسلامی ما رضایت‌بخش نیست. این مقاله درصدد پاسخ به چرایی این وضعیت است. بیشتر منتقدان علوم انسانی بر این نکته اصرار ورزیده‌اند که این علوم محصول جوامعی است که به‌لحاظ جهان‌بینی و مبانی اندیشه‌ها با جامعه اسلامی تعارض دارند. هرچند بعضی از نیازهای مادی آدمی در همه جوامع یکسان است، اما همه نیازهای انسان، مادی نیست و جوامع گوناگون از جنبه فکری و فرهنگی در رفع این نیازها متفاوت‌اند؛ از این رو نمی‌توان همه جوامع را با فرمول واحدی مطالعه کرد. بنابراین خروجی علوم انسانی اثبات‌گرایانه و مبتنی بر جهان‌بینی مادی در حوزه انسان‌پژوهی، علاوه بر تعارض‌های نظری بنیادین با مبانی نظری در اندیشه اسلامی، در حل بسیاری از مسائل مسلمانان در جامعه اسلامی نیز ناتوان است؛ زیرا اساساً بدین منظور و ناظر به این نیازها تولید نشده است و روش‌های پیشنهادی‌اش برای حل معضلات فردی و اجتماعی با روش‌های اسلامی تعارض دارد، و این مسئله موجب مشکلاتی در جامعه می‌گردد. علوم انسانی اثبات‌گرایانه در این نوشتار، علومی است که تحت‌تأثیر مکتب تجربه‌گرایی^۱ و با پیش‌فرضی اثبات‌گرایانه پدیده آمده است. منظور از پیش‌فرض اثبات‌گرایانه آن است که «هر گزاره‌ای که با روش تحقیق تجربی قابل اثبات یا ابطال و تأیید نباشد، بی‌معنا (و در یک قرائت افراطی، نادرست) است».

چنان‌که در تاریخ اندیشه‌ها مضبوط است، تزلزل سیطره روش اندیشه قیاسی ارسطویی با تلاش‌های رنه دکارت (۱۶۵۰-۱۵۹۶م) فرانسوی و فرانسویس بیکن انگلیسی (۱۶۲۶-۱۵۶۱م) و جایگزینی استقرأ^۲ به‌جای قیاس^۱ در تحقیقات علمی، سبب پیشرفت علم تجربی در حوزه مطالعات طبیعت

۱. مکتب تجربه‌گرایی تنها روش معتبر کسب معرفت را روش تجربه حسی می‌داند.

شده، توانمندی برخاسته از انقلابات فناورانه متعاقب آن برای بشر، سبب پیدایش مکاتب فلسفی علم‌گرایی^۲ و تجربه‌گرایی^۳ در دوره‌های زمانی بعد از رنسانس و در نهایت منجر به پیدایش اثبات‌گرایی^۴ در قرن نوزدهم شد. نقش مبنایی دو رشته علمی روان‌شناسی و جامعه‌شناسی جدید در علوم انسانی تجربی برای همه کسانی که با علوم انسانی جدید آشنا هستند، مسلم و غیر قابل انکار است. به اتفاق کسانی که در تاریخ علم صاحب‌نظرند، این دو دانش زمانی پا به عرصه ظهور گذاشتند که اثبات‌گرایی بر اذهان دانشمندان غلبه پیدا کرد. اگوست کنت (۱۸۵۷-۱۷۹۸م)، پدر جامعه‌شناسی جدید، خود مؤسس اثبات‌گرایی نیز هست. همچنین آغاز روان‌شناسی جدید را تحقیق علمی روی انسان در آزمایشگاه لایپزیک در اواخر قرن بیستم (۱۹۷۹م) شمرده‌اند. روان‌شناسان نیز مانند جامعه‌شناسان، دانش خود را بدون یک پیش‌فرض اثبات‌گرایانه - که تنها گزاره علمی درست یا معنادار است - ممکن نمی‌دانند.

بر این اساس می‌توان گفت مهم‌ترین ویژگی علوم انسانی موجود این است که مطالعه انسان و رفتارهای انسانی در آنها با روش تحقیق تجربی و با پیش‌فرضی اثبات‌گرایانه انجام می‌گیرد. اما این نگرش از سوی بسیاری از فلاسفه علم مورد تردید جدی واقع شده و کارآمدی آن زیر سؤال است. اکنون این سؤال به صورت جدی مطرح است که اولاً اگر روش تحقیق تجربی را - برخلاف منطق اثبات‌گرایانه - یکی از روش‌های تحقیق ممکن بدانیم که به سهم خویش در پیشبرد بعضی دانش‌ها مؤثر و مفید بوده، آیا همان توفیقی که این روش در حوزه مطالعه طبیعت داشته، در قلمرو علوم انسانی هم ساری است؟ آیا با این روش می‌توان به شناخت کاملی از آدمی دست یافت؟ آیا سبک زندگی پیشنهادی مبتنی بر اندیشه اثبات‌گرایانه در شأن انسان مورد نظر اسلام است و با آنچه اسلام در این مورد توصیه نموده هماهنگ است؟ آیا با این روش می‌توان مسائل خاص جامعه اسلامی را حل کرد؟ برای پاسخ به این پرسش‌ها، راه منطقی آن است که قبل از هر اقدامی بررسی شود که ماهیت روش اثبات‌گرایانه چیست، هدف اثبات‌گراها چه

1. Deduction.

۲. Scienticism براساس مکتب علم‌گرایی، علم تجربی همه مشکلات و مسائل بشر را حل می‌کند و هیچ گرهی نیست که با سرپنجه علم تجربی باز نشود.

3. Empiricism.

4. Positivism.

بود و به کجا رسیدند و پیامدهای مدل و روش تحقیق آنها برای انسان‌شناسی و علوم انسانی چیست؟ این پژوهش سعی می‌کند با مطالعه‌ای اکتشافی^۱ و تحلیل استنباطی^۲ و تفسیر مفهومی اسناد^۳، پس از بیان چستی روش تحقیق اثبات‌گرایانه و انسان‌شناسی اثبات‌گرایانه، براساس آموزه‌های موجود در فرهنگ اسلامی به نقد و بررسی آن بپردازد.

اثبات‌گرایی چیست؟

اثبات‌گرایی گرچه به‌عنوان یک مکتب فلسفی، ریشه در اندیشه‌های اگوست کنت دارد^۴، ولی پیشینه آن را در عصر جدید می‌توان به فرانسویس بیکن بازگرداند. بیکن معتقد بود که ذهن باید کار خود را مستقیماً از ادراک حسی ساده^۵ آغاز کند و مرحله به مرحله تحت مراقبت قرار گیرد (جهانگیری، ۱۳۶۹، ص ۷۶). بعد از بیکن، جان لاک (۱۷۰۶-۱۶۳۲م) به‌عنوان یکی از پیشوایان تجربه‌گرایی انگلستان گفت: «تمام معرفت ما از تجربه ناشی می‌شود و اندیشه‌ها از احساس و ادراک برمی‌خیزد و چون ما فقط به‌وسیله احساس و ادراک می‌اندیشیم و این دو همه از تجربه نتیجه می‌شوند، پس هیچ‌یک از معارف ما نمی‌تواند مقدم بر تجربه^۶ باشد و ادراک حسی قدم است در جهت معرفت و جذب همه مواد آن» (Edwards, 1972, V.II, p.502؛ همچنین ر.ک به: نقیب‌زاده، ۱۳۹۱، ص ۸۸، به نقل از: لاک، ۱۳۳۹، ص ۲۴۴).

دیوید هیوم (۱۷۷۶-۱۷۱۱م) نیز از کسانی بود که نقش بسیار زیادی در ترویج اندیشه‌های اثبات‌گرایانه داشت. وی معتقد بود آنچه از واقعیت می‌توانیم بدانیم، تنها داده‌های حسی است و تجربه حسی سرچشمه و بنیاد هرگونه شناسایی است. هیوم نیز مانند جان لاک معتقد بود که

1. Explorative Study

2. Inferential Analysis

۳. Conceptual Interpretation Of documents در این روش برای کشف عناصر معنایی یک مفهوم و روابط آن مفهوم با دیگر مفاهیم، آن را به‌صورت تحلیلی بررسی می‌کنند (باقری، ۱۳۸۹، به نقل از کومبز و دانیل).

۴. در واقع اگوست کنت بود که روش تحقیق در امور قابل مشاهده و کشف قوانین به مدد استقرا را در مقابل روش‌های جزمی (Dogmatic) و متافیزیکی اندیشیدن، روش علمی نامید (Comte, 1983, p.6) و نیز ر.ک به: فروغی، ۱۳۶۳، ص ۱۱۶).

5. Simple sensory Perception.

6. Apriori.

فعالیت ذهن تنها در پیوند زدن و از هم گسیختن تصوراتی (تأثراتی)^۱ است که تجربه حسی به ما می‌دهد. از نظر او همه قوانین طبیعت و همه حرکات اجسام بدون استثنا به‌وسیله تجربه شناخته می‌شود (Hume, 2007, p14). همو بود که ایمانوئل کانت (۱۸۰۴-۱۷۲۴م) تحت‌تأثیر وی متافیزیک را غیرممکن شمرد (کانت، ۱۳۶۲، ص ۲۲۰-۲۱۴). توماس هابز (۱۶۷۹-۱۵۸۸م) و جان استوارت میل (۱۸۷۳-۱۸۰۶م) نیز طرفدار اصالت تجربه بودند (کاپلستون ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۹۱ و ۹۱). به‌طور کلی در این نظریه، احساس، یگانه منشأ تصورات و افکار بشری دانسته شده و کار ذهن پس از دریافت صورت‌هایی از حواس، صرفاً ترکیب^۲، تجرید^۳ و تعمیم^۴ آنها می‌باشد.

منتسکیو (۱۷۵۵-۱۶۸۹م) و روسو (۱۷۷۸-۱۷۱۲م) نیز با اتکا بر مشاهده و تجربه و خردگرایی^۵، خردگرایی^۶، به تبیین واقعیت‌های اجتماعی پرداختند. سرانجام اینکه، اندیشه‌های پاسکال (۱۶۶۲-۱۶۲۳م)، دیدرو (۱۷۸۴-۱۷۱۳م)، دلامبر (۱۷۸۳-۱۷۱۷م) و هنری سن سیمون (۱۸۲۵-۱۷۶۰م) بدون آنکه خود را به‌صراحت در چارچوب «فلسفه اثبات‌گرایانه»^۷ قرار دهند، در شکل‌گیری تفکر اثبات‌گرایانه نقش داشته‌اند (توسلی، ۱۳۶۹، ص ۴۹).

از اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، گروهی از تجربه‌گرایان افراطی موسوم به حلقه وین^۸، از روش تحقیق تجربی به‌عنوان معیاری برای تفکیک علم از غیر علم استفاده کرده، خود را اثبات‌گرای منطقی^۹ نامیدند (Edwards, 1972, V.52, p.420؛ همچنین رک به: خرمشاهی، ۱۳۶۱، ص ۳).

فیلسوفان حلقه وین از جهتی تحت‌تأثیر کانت بودند که مشاهدات تجربی^{۱۰} را به‌جای تعاریف انتزاعی^{۱۱} نهاد و این را نخستین مرحله معرفت فلسفی شمرد و روش صحیح برای متافیزیک را همان روشی دانست که نیوتن (۱۷۲۷-۱۶۴۲م) در علوم طبیعی به‌کار برده بود. از نظر کانت، متافیزیک برخلاف ریاضیات ممکن نبود. به اعتقاد وی ریاضیات را می‌توان با استفاده از عقل

1. Affection.
2. Synthesis.
3. Abstraction.
4. Generalization.
5. Rationalism.
6. Philosophy Positivistic.
7. Viena Circle.
8. Logical Positivist.
9. Empirical Observations.
10. Abtractive Definitions.

محض به‌دست آورد، اما گزاره‌هایی را که متافیزیک متکفل پاسخ‌گویی به آنهاست، نمی‌توان بدین طریق اثبات کرد (کانت، ۱۳۶۲، ص ۸۴).

حلقه وین مهم‌ترین رسالتش را پاک‌سازی علم از عناصر متافیزیکی و تولید علم بی‌طرف^۱ می‌دانست. از نظر اثبات‌گراها علم با مشاهده^۲ آغاز می‌شود و روش مشاهده حسی و جمع‌آوری اطلاعات است که علم را تولید می‌کند. آنها با پیروی از این تفکر می‌خواستند علم تجربی را از هرگونه جهان‌بینی و فلسفه و دانش غیرتجربی بپیرایند و علم تجربی خالص بسازند (Copleston, 1985, v.IX, p.101؛ ر.ک به: توسلی، ۱۳۶۹، ص ۵۰ و ۵۸).

گروه وین با استناد به اندیشه‌های ویتگنشتاین (۱۹۵۱-۱۸۸۹م) پا را فراتر از کانت گذاشته، با دیدگاهی نزدیک به هیوم، متافیزیک را مهمل و فاقد معنا^۳ شمردند (Edwards, 1972, v.V, p.55). همان‌طور که هیوم متافیزیک را سفسطه و دارای احکام بی‌دلالیت و بی‌مدلول می‌شمرد (Hume, 2007, p.22)، از نظر ویتگنشتاین نیز این احکام نه صادق و نه کاذب، بلکه فاقد دلالت است (Stroll and & papkin, 1956, p.309؛ همچنین ر.ک به: استرول، ۱۳۸۳، ص ۷۱). بنابراین احکام متافیزیکی، معرفت‌بخش نیستند؛ زیرا هیچ روش تجربی برای تحقیق و درستی‌آزمایی آنها وجود ندارد. به‌عنوان مثال، گزاره «کائنات دارای علت نخستین است» اگر بخواهد معنادار باشد، باید تحقیق‌پذیر^۴ باشد؛ یعنی شواهدی تجربی وجود داشته باشد که صدق یا کذب آن را نشان دهد؛ اما روشن است که نمی‌توان هیچ شاهد تجربی‌ای برای اثبات صدق یا کذب این گزاره ارائه کرد؛ پس این گزاره بی‌معناست. از نظر اثبات‌گراها تمام گزاره‌های متافیزیکی و دینی و اخلاقی و ادبیات و عرفان، هنرها و زیبایی‌شناسی و مباحث تاریخی و ایدئولوژیک نیز همین‌گونه و در نتیجه بی‌معنا و غیر قابل اعتنا می‌باشند (Edwards, 1972, v.II, p.56).

اصول مشترک اندیشه‌های اثبات‌گرایی را می‌توان بدین بیان خلاصه کرد:

۱. تنها شناخت معتبر از جهان خارج، شناخت استقرایی است (اصل تجربه‌گرایی).

1. Objective.
2. Observation.
3. Absurd.
4. Verifiable.

۲. هر گزاره‌ای که با روش تجربی قابل اثبات، تأیید یا ابطال نباشد، بی‌معنا (نادرست) است (اصل تحقیق‌پذیری).

۳. روش مطالعه طبیعت و انسان یکی است (وحدت علم).

۴. روش علمی، بی‌طرف و متکی بر اسناد مبرا از ارزش‌های اخلاقی و اجتماعی است (بی‌طرفی علم).

اما به نظر می‌رسد هر چهار گزاره قابل مناقشه است؛ چراکه هیچ‌یک از این گزاره‌ها را نمی‌توان با منطق اثبات‌گرایی اثبات یا تأیید کرد. از این‌رو برای نشان دادن این معنا به تحلیل آنها می‌پردازیم. اثبات‌گراها باید اثبات کنند که سایر روش‌های عقلی^۱، شهودی^۲ و وحیانی^۳ هیچ معرفتی تولید نمی‌کنند و تنها روش تجربی است که بر معلومات ما می‌افزاید؛ آیا چنین برهانی اقامه کرده‌اند؟ آیا شواهدی تجربی بر این امر دارند؟ این در حالی است که بسیاری از دانشمندان براساس این روش‌ها به تولید دانش می‌پردازند و بخش وسیعی از معارف بشری برگرفته از این روش‌هاست. از همه مهم‌تر اینکه، بنیاد روش‌ها و قوانین علمی و اعتبار و معرفت‌بخشی آنها به قوانین فلسفی متافیزیکی بستگی دارد. آیا می‌توان برای تعمیم‌های استقرایی - که تمام قوانین علوم مدیون آنهاست - بدون قانون فلسفی علیت^۴ اعتباری قائل شد؟ قانون علیت، پایه نخستین کلیه قوانین علوم تجربی است. در واقع هیچ نظریه‌ای در علوم تجربی صفت قانون به خود نمی‌گیرد، مگر اینکه مستند به قلمروهای غیر تجربی، یعنی قانون علیت شود. همچنین می‌توان گفت بدون پذیرش قانون علیت، هیچ برهان منطقی‌ای برای اثبات ادعاهای نیازمند برهان نمی‌توان اقامه کرد (صدر، ۱۹۸۶، ص ۲۶۵-۲۶۱).

به‌علاوه اینکه، اثبات‌گراها باید تحقیق‌پذیری هر چهار گزاره فوق را اثبات نمایند؛ بدین معنا که ملاک تحقیق‌پذیری، یعنی شواهد تجربی اثبات‌کننده یا مؤید این گزاره‌ها را نشان دهند.

آیا وحدت روش مطالعه انسان و طبیعت مبتنی بر این پیش‌فرض نیست که انسان نیز یک موجود طبیعی و مانند یک شیء جاندار یا بی‌جان است؟ آنها یگانگی انسان و اشیا را با وجود

1. Rational.
2. Intuitive.
3. Revealed.
4. Causality.

تفاوت‌های بسیار جدی چگونه نشان می‌دهند؟ چگونه می‌توان از وحدت روش در انسان و طبیعت سخن گفت، درحالی‌که انسان می‌تواند در برابر برنامه‌های طبیعت مقاومت نموده و آنها را تحت سلطه خویش گیرد و با قدرت عقلانی و اندیشه‌ورزی از میان روش‌های مختلف، روش خاصی را برای زندگی انتخاب نماید. از نظر بسیاری از دانشمندان زبان، هنرمندی‌ها، صنعت‌گری‌ها، تأملات ریاضی، تفلسف، شعر، موسیقی، حفظ و فراموشی در انسان را نمی‌توان با روش تجربی حسی توجیه نمود (Walace, 1671, p.356).^۱

با توجه به اینکه محقق هیچ‌گاه از اسارت امیال و حاکمیت ارزش‌های ایدئولوژیک خالی نیست، بی‌طرفی علم ادعایی کاملاً گزاف می‌نماید. به‌راستی محققان در خلأ زندگی نمی‌کنند. فیلسوفان علم برای این معنا ادله متعددی اقامه کرده‌اند (باربور، ۱۳۷۹، ص ۱۷۱). ادوین آرتور برت به تبع کانت در کتاب **مبانی مابعدالطبیعی علوم طبیعی** و الکساندر کوایره در کتاب **از جهان بسته به جهان بیکران**، به‌صورت مفصل به این مطلب می‌پردازند که حتی علوم طبیعی نیز مبتنی بر مبادی متافیزیکی هستند (Burt, 1951, p.17-20). هابرماس (متولد ۱۹۲۹م)، آدورنو (۱۹۶۹-۱۹۰۳م) و پوپر نیز نظریه بی‌طرفی علم را مبسوط نقد نموده‌اند که در ادامه به دیدگاه آنها خواهیم پرداخت. حال هریک از گزاره‌ها را به‌دقت بررسی و تحلیل می‌کنیم.

۱. تحقیق‌پذیری

بنیادی‌ترین اصل اثبات‌گرایی که «اگر گزاره‌ای تحقیق‌پذیر نبود، یعنی با روش تحقیق تجربی قابل اثبات نبود، بی‌معناست»، خود تحقیق‌پذیر نیست و بدیهی نیز نمی‌باشد. بنابراین این اصل براساس منطوق اثبات‌گرایی، بی‌معناست.

اثبات‌گراها قضایای تحقیق‌ناپذیر را مهمل می‌دانستند؛ درحالی‌که با توجه به تعریف منطقی قضیه^۲ - «قول یحتمل الصدق و الکذب لذاته» (مظفر، ۱۹۶۸، ص ۱۴۹) - ما تنها هنگامی می‌توانیم از تحقیق‌پذیری^۳ و تحقیق‌ناپذیری قضیه‌ای سخن بگوییم که معنایش بر ما روشن باشد؛ یعنی معنادار بودنش بر ما مسلم باشد. این سخن بدین معناست که تحقیق‌پذیری فرع بر معناداری

۱. در این باره همچنین ر.ک به: برگسن، ماده و یاد.

2. Proposition.
3. Verification.

است، نه به عکس. کارل پوپر (۱۹۹۴-۱۹۰۲م) از آنها می‌پرسد: چگونه می‌توان گفت یک نظریه به صرف اینکه به تحقیق تجربی نرسد، مهم است؟ مگر لازم نیست ابتدا معنای یک نظریه فهمیده شود تا سپس در معرض داوری واقع شود که آیا می‌تواند به تحقیق برسد یا خیر؟ (popper, 1959). باید این نکته را اضافه کرد که «گزاره‌های متافیزیکی نه صادق است و نه کاذب»، با اصل عدم تناقض^۱ ناسازگار است. انکار اصل عدم تناقض، بنیاد معرفت را متزلزل می‌سازد. در این صورت نقیض ادعاهای اثبات‌گرایی هم ممکن خواهد بود.

۲. علوم طبیعی و انسانی را نمی‌توان با یک روش مطالعه کرد

بر مبنای نظریه تحقیق‌پذیری، نه تنها متافیزیک، بلکه علم نیز بی‌معنا می‌شود؛ زیرا اثبات‌گرایان می‌خواستند تنها با روش تجربه حسی نسبت به همه پدیده‌های بیرونی و درونی انسان معرفت حاصل نمایند. اما باید از آنها پرسید که ما بر چه اساسی تجارب درونی و بیرونی انسان‌های گوناگون را یکسان تلقی می‌کنیم؟ اصولاً چگونه به تجارب دیگران و محتوای آن پی می‌بریم؟ آیا می‌توانیم با روش تحقیق یکسان تجربه و محتوای تجربه انسان‌ها را ثابت نماییم؟ اگر پاسخ منفی است، آیا براساس اصل تحقیق‌پذیری محتوای حقایق علمی کاملاً شخصی نمی‌شود؟ بر این اساس آیا محتوای واقعی آنچه علم می‌نامیم، فراتر از حاصل تجربه و مشاهده افراد نیست؟ چنان‌که ماکس پلانک (۱۹۷۴-۱۸۵۸م) تأکید می‌کند: بنابر نظریه اثبات‌گرایی محض، هیچ‌گونه معرفت صحیح و معتبری از تأثرات دیگران نمی‌توانیم داشته باشیم؛ چون آن تأثرات، دریافته‌های حسی مستقیم ما نیستند، نمی‌توانند مبنایی برای قطعیت و اطمینان‌بخشی معرفت ما باشند ... ولی این امر واضح است که تنها برپایه مجموع تجربه‌های یک شخص - حتی هوشمندترین فرد - نمی‌توان چیزی ساخت که ما بتوانیم نام آن را دستگاه علمی جامع بگذاریم. بنابراین باید یکی از دو کار را بکنیم: یا اینکه از اندیشه رسیدن به علم جامع دست برداریم، که شاید هیچ اثبات‌گرایانه به چنین وضعیتی راضی نشود، یا اینکه اجازه دهیم تجربه‌های دیگران نیز در زمینه معرفت علمی قرار گیرد؛ ولی در این صورت از موضع نخستین خود، که براساس آن اثبات‌گرایی تنها معلومات دست اول را به‌عنوان حقیقت علمی می‌شناسد، دست برداشته‌ایم (پلانک، ۱۳۵۴، ص ۹۷).

هابرماس (متولد ۱۹۲۹م) منطق اثبات‌گرایانه را این‌گونه توضیح می‌دهد که در آن روش تحقیق در علوم طبیعی و علوم انسانی یکسان و علوم طبیعی الگوی علوم انسانی در تحقیق است و واقعیت‌های اجتماعی باید به‌عنوان «شیء»^۱ (دورکیم، ۱۳۶۸، ص ۴۲) یا به عبارت دیگر به‌عنوان امور خارج از فرد در نظر گرفته شوند تا افکار و نظریات شخصی در آن دخالت ننماید و بی‌طرفی رعایت شود (Rickman, 1967, p.5).

از نظر هابرماس، نظریات و قوانین علوم طبیعی مولد نوعی شناخت است که به سلطه ابزاری بر طبیعت می‌انجامد. انسان‌ها با شناخت منتج از آزمون‌های تجربی، شیوه سلطه بر طبیعت را آموخته‌اند؛ اما به‌کارگیری همین روش در حوزه علوم اجتماعی، موضوع مطالعه را مخدوش می‌سازد. برداشت‌های سیستمی از پژوهش در علوم اجتماعی با نادیده گرفتن این واقعیت که پژوهشگران خود جزئی از فرایند کلی هستند و با امتناع از تأمل در پیش‌فرض‌های روش‌شناسانه^۲، خواه‌ناخواه از فهم جامعه ناتوان خواهد بود (Teodor & Adorno, 1976, op.cite, p.134).

نقد استقرائری در علم

اثبات‌گرایی به‌عنوان یک روش تحقیق، قبل از هر کسی به‌وسیله پوپر مورد مناقشه قرار گرفته است. براساس تفسیری که وی از این روش ارائه می‌دهد، اثبات‌گراها در واقع به‌دنبال بیان منطق علم، یعنی روش کار دانشمندان بودند. از نظر اثبات‌گراها روش علم، استقراست؛ علم با مشاهده آغاز می‌شود. مشاهده‌گر علمی باید اندام‌های حسی طبیعی و سالم داشته باشد و آنچه را حس می‌کند، با صداقت ثبت نماید و از هرگونه پیش‌دوری مبرا باشد. اگر تعداد گزارش‌های مشاهداتی زیاد باشد و در اوضاع و احوال مختلف تکرار شود و هیچ‌گونه مشاهده‌ای آنها را نقض نکند، آنگاه می‌توان حکم آنها را تعمیم داد و یک قانون کلی ساخت.

بنابراین با مشاهده واقعیت‌های مکرر و تعمیم حکم آنها به کمک استقرا به قانون کلی می‌رسیم و با کمک یک استنتاج ساده، به پیشگویی دست خواهیم یافت.

1. Thing.

2. Methodological presumption.

پوپر در تحلیل استقرا با طرح این سؤال که از چه راهی استدلال استقرایی، راهنمای ما به‌سوی شناخت علمی اطمینان‌بخش و حقیقی خواهد بود، می‌گوید این امر از دو حال خارج نیست: استدلال منطقی و توسل به تجربه.

در استدلال منطقی معتبر اگر مقدمات درست باشد، نتیجه قطعاً درست است. حال آیا استدلال‌های استقرایی چنین‌اند؟ پاسخ منفی است. استدلال‌های استقرایی، استدلال منطقی معتبر نیستند. در واقع از درست بودن مقدمات استدلال استقرایی نمی‌توان لزوماً به درستی نتیجه رسید. از گزاره «تمام کلاغ‌های مشاهده‌شده سیاه‌اند»، نمی‌توان لزوماً نتیجه گرفت همه کلاغ‌ها سیاه‌اند و اگر کسی این گزاره را نپذیرد، تناقض لازم نمی‌آید. پس علم به کمک منطق نمی‌تواند یقین‌آور بودن استقرا را اثبات نماید.

اما آیا با توسل به تجربه می‌توان اطمینان‌بخشی استقرا را اثبات کرد؟ راه آزمودن این ادعا آن است که بگوییم: در بیشتر موارد مشاهده شده است که استدلال‌های استقرایی کارآمد هستند؛ پس استدلال‌های استقرایی همیشه کارآمدند. اما این دور است و حقایق استقرا را با خود استقرا بیان می‌کند. به‌علاوه، واژه «در بیشتر موارد» هم مبهم است؛ چراکه از یک سو همیشه لازم نیست تعداد آزمایش‌ها زیاد باشد تا مردم یا مشاهده‌گران به قانون کلی برسند؛ بلکه گاهی با یک‌بار آزمایش، مشاهده‌گران حکم کلی می‌دهند. به‌عنوان مثال، حادثه بمباران اتمی آمریکا در هیروشیما یک‌بار اتفاق افتاده، ولی حکم کلی «بمب اتمی مخرب و ویرانگر است» به‌وجود آمده و تنفر عمومی استفاده از آن را دامن زده است. یا اینکه در نظر بگیریید اگر بخواهیم برای اثبات حکم کلی «آتش سوزاننده دست است»، آن را مکرر آزمایش نماییم.

همچنین اوضاع و احوال مختلف نیز مشکل‌آفرین است. اینکه در چه اوضاع و احوالی لازم است آزمایش صورت گیرد و در چه اوضاع و احوالی آزمایش بی‌پهوده است و لزومی ندارد، به دیدگاه نظری ما بستگی دارد، و این یعنی تقدم نظریه بر مشاهده که استقراگرایان از آن فرار می‌کنند. اصولاً اگر این سؤال را طرح نکنیم که چه اوضاع و احوالی لازم و چه اوضاع و احوالی بی‌پهوده است، می‌توان تا بی‌نهایت شرایط را شمرد. در آن صورت کار بسیار دشوار و عملاً غیرممکن می‌شود.

ممکن است استقراگرایان برای فرار از این انتقادات، اصل استقرا را از شکل «اگر مشاهده شد که تعدادی الف در تعدادی اوضاع و احوال مختلف دارای خاصیت ب بودند، همیشه آن الفها دارای خاصیت ب هستند»، به شکل «اگر مشاهده شد که تعدادی الف در تعدادی اوضاع و احوال مختلف دارای خاصیت ب بودند، احتمالاً همیشه آن الفها دارای خاصیت ب هستند» تغییر دهند، اما مشکل دور همچنان پابرجاست؛ زیرا همان اخذ حقانیت استقرا از استقراست. در واقع همچنان از تعداد محدودی موفقیت، یک گزاره کلی می‌سازیم؛ اگرچه فقط یک مفهوم اضافه دارد و آن «احتمالاً» است.

مشکل بزرگ‌تر آن است که ما تعداد محدودی مشاهده داریم، اما گزارش کلی ما باید بر تعداد نامحدودی مشاهده در بی‌نهایت شرایط پاسخ‌گو باشد. بنابراین احتمال درستی این تعمیم عبارت است از تقسیم تعداد مشاهدات بر کل شرایط (بی‌نهایت)، و این یعنی صفر.

اثبات‌گراها ممکن است از راه دیگری از این انتقادات به استقرا فرار کنند و آن اینکه، ما از علم توقعی بیش از اینکه پیش‌بینی‌های جزئی فراهم کند، نداریم. به‌عنوان مثال همین‌که با استفاده از قوانین کلی بتوانیم یک پیش‌بینی فردی انجام دهیم، کافی است؛ چنان‌که با استفاده از قوانین حاکم بر منظومه شمسی پیش‌بینی کنیم که احتمالاً فردا صبح خورشید در ساعت معینی طلوع خواهد کرد.

پاسخ این است که دوباره سؤال «درصد درستی این احتمال چقدر می‌باشد»، مطرح است. زیرا این پیشگویی جزئی از آن قانون کلی پیروی می‌کند و نسبت آن یک بر بی‌نهایت است (Popper, 2005, p.3-5).

شکاکیت هیوم بر همین اساس است. از نظر وی علم بر استقرا بنا شده است و حقانیت استقرا را نه منطقی و نه تجربه‌ای اثبات نمی‌کنند. حقانیت علم را عقلاً نمی‌توان ثابت کرد. باور به درستی قوانین و نظریه‌ها برخاسته از یک عادت روان‌شناختی ناشی از مشاهدات مکرر است، نه بیشتر (Hume, 2007, p.43).

فلاسفه علم عموماً استقراگرایی در علم را به‌شدت نقد می‌کنند. از نظر آنها اولاً برخلاف توهمی که در علوم اجتماعی رواج پیدا کرده است، علم با ادراکات حسی، مشاهدات، گردآوری داده‌ها و امور واقع آغاز نمی‌شود؛ بلکه سرآغاز معرفت، مسئله‌ها هستند. مشاهده همیشه

گزینشی است. لازمه مشاهده، وجود هدفی انتخاب‌شده، وظیفه‌ای مشخص، علاقه‌ای خاص، دیدگاه و مسئله است و لازمه توصیف هم زبان توصیفی با واژه‌های بیانگر خصوصیات است. لازمه مشاهده، تشابه و طبقه‌بندی است که این نیز مستلزم تمایلات، دیدگاه‌ها و مسائل است (Popper, 1963, p.46).

نکته دیگر این است که گزاره‌های مبتنی بر مشاهده، مثل نظریه‌ها خطاپذیرند؛ از این رو نمی‌توانند پایه استواری برای نظریه‌ها و قوانین علمی باشند. دلیل این مدعا آن است که به‌عنوان مثال اگر گزاره مشاهده‌ای «این یک تکه گچ است» باشد، این ادعا مبتنی بر یک نظریه است؛ از این رو می‌تواند قابل انکار باشد و گوینده باید تلاش زیادی برای اثبات ادعایش انجام دهد، که در این راستا نیازمند نظریه یا نظریه‌هایی می‌شود. به‌عنوان مثال پیش از اختراع تلسکوپ در عصر کپرنیک می‌گفتند اندازه سیاره ناهید ثابت است. اکنون می‌گویند این گزاره مشاهده‌ای باطل است. این مشاهده مبتنی بر این نظریه بود که چشم غیر مسلح می‌تواند اندازه اجرام نورانی را تعیین کند. این نظریه امروز باطل شده و روشن شده است که مشاهده عادی نمی‌تواند ما را از اندازه اجرام آسمانی دور آگاه نماید (چالمرز، ۱۳۷۷، ص ۵۷-۵۶).

از نظر فلاسفه علم، میان علم تجربی و اندیشه‌های فلسفی رابطه نزدیکی برقرار است. در هیچ‌یک از حوزه‌های معرفت (طبیعی و انسانی) کار بر مبنای استقرا از موارد جزئی یا نگاه به موضوع با ذهن خالی از هر نوع پیش‌فرض به انجام نمی‌رسد (پوپر، ۱۳۸۴، ص ۱۵۹-۱۵۸).

نقد نظریه بی‌طرفی علم

از دیدگاه اثبات‌گرایان اگر با مشاهده و اندازه‌گیری آغاز کنیم، سپس بر مبنای استقرا تعمیم دهیم و نظریه بسازیم، این شیوه ما را به عینیت علمی می‌رساند. این عینیت در علوم طبیعی مسلم است، در علوم اجتماعی نیز باید رواج یابد (باربور، ۱۳۷۹، ص ۱۷۱؛ همچنین ر.ک به: هولاب، ۱۳۷۵، ص ۴۷).

اما حقیقت این است که عینیت در علوم طبیعی هم مسلم نیست. علم عینی باید فارغ از ارزش، یعنی مستقل از هرگونه داوری ارزشی باشد؛ درحالی‌که دانشمند علوم اجتماعی به‌ندرت می‌تواند خود را از نظام ارزشی حاکم بر نظام اجتماعی‌اش رها کند. به همین دلیل است که حتی به مرتبه نازلی از فارغ از ارزش بودن و عینیت نیز دست نمی‌یابد. جامعه‌شناس ناظری مریخی

و مستقل از نقش اجتماعی خود و عاری از احساس نیست. به‌علاوه، هیچ دلیلی وجود ندارد که یک مریخی ما را از خودمان عینی‌تر می‌نگرد (پوپر، ۱۳۸۴، ص ۱۶۴-۱۶۱).

دانشمند علوم طبیعی نیز به اندازه دیگران متعصب است و از آرای خویش به‌صورت یک‌جانبه و متعصبانه جانب‌داری می‌کند. عینیت علمی برخاسته از عینیت دانشمند نیست، بلکه فقط مبتنی بر سنت نقدی است؛ یعنی بیشتر محصول اجتماعی نقد متقابل دانشمندان و تقسیم کار در میان آنها و همکاری و رقابت آنهاست. پس عینیت علمی در گرو پاره‌ای شرایط اجتماعی و سیاسی است (همان، ص ۱۶۷-۱۶۶).

روش کار دانشمند مبتنی بر نظریاتی نیست که به شیوه استقرایی از حقایق عینی استنباط شده باشد، بلکه مبتنی بر تکذیب و ابطال راه‌حل‌های پیشنهادشده اولیه برای مسئله است. دانشمندان پس از پیدایش مسئله با حدس آغاز می‌کنند و سپس می‌کوشند با نقادی و آزمون (مشاهده و آزمایش) حدس خود را ابطال نمایند؛ اگر آن حدس در برابر آزمون‌های سخت مقاومت کرد، صرفاً به‌صورت موقت پذیرفته می‌شود (همو، ۱۳۸۳، ص ۱۵). بنابراین عینیت ادعایی اثبات‌گراها برای روش علمی نیز یک توهم بیش نیست؛ زیرا دانشمند هیچ‌گاه نمی‌تواند بدون پیش‌فرض و پیش‌داوری باشد (popper, 1959, p.278-279). لازم به یادآوری است که ابطال‌گرایی پوپر نیز همیشه نمی‌تواند معیار علمی بودن را تضمین کند، ولی اکنون مجال نقد آن نیست.

آرتور برت به‌خوبی نشان می‌دهد که نه‌تنها علوم تجربی انسانی، بلکه علوم طبیعی هم تحت‌تأثیر جهان‌بینی و ایدئولوژی و فرهنگ و فلسفه دانشمندان هستند. در حقیقت همه قضایا و مفاهیم علمی وقتی بیان می‌شوند، معنای خود را مدیون مفاهیم فلسفی هستند که پشت‌سر آنها نهفته است. زبان ما اساساً ساختاری فلسفی دارد و حامل دریافت‌های جهان‌شناختی و فرهنگی است. مفاهیم عام فلسفی در حکم چفت و بست‌های زبان هستند و هیچ متفکری در اندیشیدن بی‌نیاز از آنها نیست: اندیشه‌های علمی هم در قالب زبان بیان می‌شوند؛ فلسفه از طریق زبان در همه جا نفوذ می‌کند و از اینجا فرهنگ و جهان‌بینی و ایدئولوژی نیز وارد می‌شوند. بنابراین تمام نظریات علمی از فلسفه تغذیه می‌کنند و دارای روح فرهنگی خاصی هستند و مشابهت آرای علمی و فهم یکنواخت همگان از آن، نشانگر مشابهت عمقی متافیزیکی است که در اعماق اذهان همه انسان‌ها وجود دارد. بنابراین بدون درک مفاهیم فلسفی، راه سخن گفتن و بیان اندیشه‌های

علمی امکان‌پذیر نیست. از سوی دیگر خود علم تجربی مبتنی بر یک‌سری پیش‌فرض‌های فلسفی و جهان‌شناختی است: اعتقاد به منطق، اعتقاد به قابل‌شناخت بودن جهان، اعتقاد به امکان خبر دادن از جهان خارج توسط تجربه و اعتقاد به قانون‌مندی جهان. وقتی هم که علم مبتنی بر این پیش‌فرض‌ها متولد شد، بیانش مدیون فلسفه و جهان‌بینی است؛ چراکه در قالب زبان بیان می‌شود. پس فلسفه، انسان‌شناسی خاصی می‌آفریند و انسان‌شناسی فلسفی هر مکتب و فرهنگ، بر انسان‌شناسی تجربی آن اثر می‌گذارد (برت، ۱۳۶۹، ص ۲۵-۱۵).

مایکل روت اساساً ساختار و مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده علوم اجتماعی را مانع بی‌طرفی می‌داند. مؤلفه‌های ساخت نظریه، انتخاب نظریه، جمع‌آوری داده‌ها، مقوله‌بندی و تبیین در علوم اجتماعی بنابه ماهیتشان التزام به بی‌طرفی را ناممکن می‌سازند. مسئله این نیست که علوم اجتماعی باید بی‌طرف باشد یا خیر، بلکه مسئله این است که چگونه باید جانب‌دارانه باشد و از چه چیزی حمایت کند (روت، ۱۳۸۹، ص ۱۵).

مایکل روت معتقد است بی‌طرفی در علوم، یک آرمان دست‌نیافتنی است که حتی ماکس وبر که پدر این نظریه شمرده می‌شود نیز اعتقاد ندارد که علوم اجتماعی باید یا می‌تواند غیر جانب‌دارانه باشد (همان، ص ۶-۵).

آدورنو نیز تأکید دارد که بی‌طرفی ارزشی به‌عنوان قلمرویی از هستی خالی از اخلاقیات در جامعه‌شناسی ناممکن است؛ زیرا موضوع جامعه‌شناسی - یعنی جامعه - تنها می‌تواند پیرامون تصویری از جامعه عادلانه تبلور یابد (Teodor & adorno, 1976, p.298-300).

از نظر آدورنو جامعه در ذات خود متشکل از ارزش‌های انسانی است. هرگونه جستجو و تحقیقی فارغ از ارزش‌گذاری در جامعه توسط محققانی که ضرورتاً موجوداتی اجتماعی هستند، موضوع مطالعه را باطل می‌کند. اما روش اثبات‌گرایانه امور جزئی را از کلی جدا می‌سازد و در نتیجه هیچ‌گاه به موضوع واقعی خود، یعنی مطالعه جامعه نمی‌پردازد (هولاب، ۱۳۷۵، ص ۵۵).

انسان‌شناسی اثبات‌گرایانه و نقد و بررسی آن

اثبات‌گراها برخلاف اسلاف تجربه‌گرای خویش همچون هیوم و لاک که در مباحث ماورای حس، لادری^۱ بودند، این معارف را از حوزه تحقیق خارج نمودند؛ گویی که چنین معارفی و همچنین جهانی ورای عالم محسوس و پدیده‌های مادی واقعیت ندارد. به همین دلیل در انسان‌شناسی نیز به دیدگاهی کاملاً ماده‌گرایانه رسیدند و انسان را که از نظرگاه تمام ادیان آسمانی، فلاسفه و عرفای عالم، موجودی به‌غایت متفاوت از سایر جانداران بود، به یک شیء مادی تقلیل دادند که روش مطالعه آن با سایر عناصر فیزیکی و شیمیایی تفاوتی ندارد.

در جای خود ثابت شده است که انکار حقایق ماورای ماده و محدود ساختن عالم وجود به محسوسات، به انکار اصل هستی و سفسطه^۲ منجر خواهد شد (طباطبایی، ۱۳۹۷، ص ۱۸). با پذیرش این امر، هیچ علم و معرفتی محقق نخواهد شد. فلاسفه اسلامی با ادله متعددی نشان داده‌اند که عالم وجود منحصر در ماده نیست و انسان نیز موجودی مادی نبوده، هویت ثابت او با وجود تحولات ذاتی و جوهری، نشان‌دهنده یک امر متمایز از جسم و برخوردار از نوعی ثبات در انسان است که برخلاف تحولات جسمانی، همواره هویت او را در تمام دوران زندگی ثابت نگه می‌دارد و از آن در متون دینی به «روح» و در فلسفه به «نفس ناطقه» تعبیر کرده‌اند. از نظر فلاسفه مسلمان، علم و ادراک مادی نیست؛ زیرا خواص عمومی ماده، یعنی قابلیت انقسام و خاصیت عدم انطباق بزرگ بر کوچک را ندارد (همان، ص ۳۷-۲۷). بر این اساس با توجه به ماهیت غیرمادی علم و معرفت، اعتراف ماده‌گرایان به شناخت جهان مادی، اعتراف به وجود یک امر غیرمادی است. بنابراین ظرف علم نیز نمی‌تواند مادی باشد. البته ادله مخالفان ماده‌گرایی منحصر به این نیست، بلکه دلایل زیادی بر وجود حقیقتی غیرمادی به‌نام روح یا نفس در کتب فلسفی حکمای اسلامی اقامه شده که ملاصدرا آنها را به‌طور خلاصه بیان نموده است.^۳

1. Agnostic.

2. Sophistry.

۳. ملاصدرا در کتاب الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، یازده برهان بر تجرد نفس ناطقه آدمی ذکر کرده و فصلی را به ادله سمعی قرآنی و روایی مبنی بر غیرمادی بودن نفس ناطقه اختصاص داده است (ر.ک به: صدرالدین شیرازی، ۱۹۹۹، ج ۸، ص ۳۰۳-۲۶۰).

بعضی دانشمندان معاصر مسلمان نیز براساس تحقیقات روان‌شناختی جدید، ماده‌گرایی در باب ماهیت انسان را مردود شمرده‌اند. از نظر آنها آدمی توانایی انجام بی‌نهایت فعالیت‌های روانی دارد و هزاران تصویر واقعی و غیرواقعی را در صفحه حافظه خود ظاهر و امحا می‌کند؛ بعضی صور را به یاد می‌آورد و بعضی را برای همیشه از یاد می‌برد. این فعالیت‌های روانی برخلاف نظر ماده‌گرایان اثبات‌گرا، کار سلول‌های مغزی نیست؛ زیرا حجم مغز محدود و وزن آن معین و تعداد سلول‌های آن مشخص است. عامل حفظ صور در سلول‌های مغزی، خود سلول‌ها نیستند. اگر چنین بود، اینکه گاهی به بعضی صور توجه نشان نمی‌دهیم و بعضی صور را فراموش می‌کنیم و دوباره آنها را به یاد می‌آوریم، قابل توجیه نبود؛ همچنین اینکه صور ذهنی ما همیشه بالفعل حاضر نیستند (با آنکه وضع سلول‌ها همیشه یکنواخت است) و نیز وجود اعمال متضاد روانی قابل توجیه نبود.

این تحولات جایگزینی صور در کجا رخ می‌دهد؟ عامل انتقال صورت از یک سلول به سلول دیگر چیست؟ اگر محل این تغییرات سلول است، چرا با تغییر صورت‌های ذهنی، خود سلول تغییر ماهیت نمی‌دهد، و اگر سلول تغییر ماهیت نمی‌دهد، پس چگونه صورتی رفته و صورتی متضاد آمده است؟ با وجود از بین رفتن تعداد زیادی از سلول‌ها در گذر زمان، چگونه ما بعضی حوادث دوران کودکی را نیز می‌توانیم به یاد داشته باشیم؟ این پرسش‌های بی‌پاسخ، معلول نگاه ماده‌گرایانه به انسان و علم و معرفت اوست. این وضعیت با نسبت دادن فعالیت‌های پیچیده‌ای چون هوش، عاطفه، یادگیری، استدلال و تداعی معانی به سلول‌های مغزی دشوارتر خواهد بود. پس معلوم می‌شود که مبدأ اصلی فعالیت‌های روانی، موجود دیگری است که جسم و جسمانی نیست. البته این سخنان به معنای نادیده گرفتن نقش مغز نیست، بلکه سخن بر سر این است که مغز نقش اصلی را برعهده ندارد و تنها ابزار و واسطه‌ای برای فعالیت نفس است. نقش مغز برای نفس در فعالیت‌های روانی مانند نقش آلات موسیقی برای موسیقی‌دان در نواختن موزیک است (ضیائی بیگدلی، ۱۳۸۳، ص ۴۷-۴۱).

اثبات‌گراها در انسان‌شناسی به دلیل منطق تجربه‌گرایانه و ماتریالیستی خود تنها جسم و رفتارهای محسوس او را مورد مطالعه قرار دادند و به همین دلیل غالباً رفتارگرا بوده و هستند. یکی از اصول اساسی اندیشه اگوست کنت این بود که انسان همه‌جا و همه وقت یکی است و این هویت ثابت، نتیجه ترکیب زیستی به‌ویژه نظام عصبی اوست. بنابراین جوامع انسانی همه‌جا یکسان و در

یک جهت تحول پیدا می‌کنند و بشر به‌طور کلی از لحاظ هستی‌شناسی به سمت ماده‌گرایی و از لحاظ روش‌شناختی به سمت علم‌گرایی پیشرفت می‌کند. کمال بشر در ماده‌گرایی و اثبات‌گرایی و تجربه‌گرایی تجلی می‌کند (Comte, 1983, p.1-3؛ همچنین ر.ک به: آرون، ۱۳۵۶، ص ۸۶-۸۵).

انحصارگرایی متدولوژیک اثبات‌گراها، آدمی را به یک حیوان تمام‌عیار تبدیل می‌کند^۱ که تمام همت او صرف برطرف کردن نیازهای مادی و مشهود اوست. در این نگرش، انسان یک حیوان اقتصادی است که تکامل او در رقابت‌های اقتصادی تجلی می‌کند. از آنجاکه تفاوت‌های بنیادین انسان و حیوان در این نظام اندیشگی قابل تبیین نیست، قانون حاکم بر رفتار وی همان است که داروین برای تبیین رفتار حیوانات در طبیعت بیان داشته است: قانون انتخاب طبیعی^۲، بقای انساب^۳ و تنازع بقای^۴ دائمی. وقتی این قاعده توسط اثبات‌گرایی چون اسپنسر (۱۹۰۳-۱۸۲۰م) به اجتماع انسانی تعمیم داده می‌شود (Spencer, 1946, p.307)، به شکل رقابت در کسب قدرت و ثروت نمود پیدا می‌کند. در این سیستم فکری، برای باقی ماندن باید ثروتمند شد و رقیب را از صحنه حذف کرد؛ در غیر این صورت او تو را حذف خواهد نمود. این امر به این دلیل است که اثبات‌گراها انسان‌ها را ذاتاً منفعت‌طلب و لذت‌جو می‌دانند (وارنوک، ۱۳۸۰، ص ۶۵). تئوری توماس هابز مبنی بر اینکه «انسان گرگ انسان است» (عالم، ۱۳۸۳، ص ۲۴۰)، براساس این منطق تولید شد. همین منطق بود که دو جنگ ویرانگر جهانی را به بشر تحمیل کرد و اکنون نیز قانون حاکم بر جنگل را که در آن همواره حق با قوی است، بر نظام بین‌الملل حاکم کرده است: حق وتوی دول خاص در سازمان ملل، بر همین اساس قابل توجیه است؛ نظام سرمایه‌داری لجام‌گسیخته و تئوری توسعه اقتصادی به هر قیمت که استعمار کهنه و نو را پدید آورد و عامل غارت منابع حیاتی زیرزمینی ملت‌های فقیر است، ترویج اخلاق بی‌بند و باری توسط گول‌های اقتصادی، توسعه لذت‌های مادی با روش‌های غیر اخلاقی، به بردگی کشاندن انسان به شکل‌های مدرن و ... همه براساس این مدل فکری صورت می‌گیرد. انسان در این دیدگاه براساس علل خارجی رفتار

۱. نظریه تحول داروین که به‌طور کلی محصول مشاهدات تجربی او در باب تاریخ پیدایش انسان و جستجو از شباهت‌های ظاهری حیوان و انسان بود نیز به نگرش اثبات‌گرایانه کمک کرده است.

2. Natural Selection.
3. Survival of the Fittest.
4. Struggle for Survival.

می‌کند؛ به‌نحوی که علل یکسان، آثار مشابهی بر او می‌گذارد. شناخت انسان در این دیدگاه با منطق محرک - پاسخ^۱ و مشاهده رفتار او و آنچه در جهان واقعی بیرون از او اتفاق می‌افتد، ممکن می‌شود. اندیشه اثبات‌گرایانه می‌کوشد با یک مدل مکانیکی انسان را مطالعه کند؛ در این صورت از انسان نیز چیزی بیش از یک ماشین بی‌جان^۲ دریافت نمی‌کند. دورکیم از کسانی است که با این مدل انسان را مطالعه کرده و به این نتیجه رسیده است که انسان به‌عنوان یک پدیده اجتماعی باید به‌منزله یک شیء^۳ مورد مطالعه قرار گیرد؛ چون واقعاً یک شیء است (Durkhiem, 1982, p.27). اما روشن است که مکانیکی اندیشیدن و انسان و جامعه انسانی را مانند یک ماشین بی‌جان انگاشتن که فاقد عقل و هوش و عاطفه و احساس است و هرگونه او را تنظیم نمایند، کار می‌کند، انسان را دست‌بسته نظام اجتماعی و بلکه نظام طبیعت می‌کند. براساس روش اثبات‌گرایانه، اختیار و آزادی اراده برای انسان معنایی ندارد؛ زیرا رفتار آدمی معلول علل بیرون از اوست و از این‌رو کاملاً عینی و قابل مشاهده و تجربه است. بنابراین رابطه محیط با رفتار انسان مانند رابطه علت با معلول است. این قانون نوعی جبر ساختاری^۴ در جامعه ایجاد می‌کند که انسان براساس آن رفتار می‌نماید. از این‌رو در جامعه‌شناسی اثبات‌گرایانه جدید برای توضیح و تبیین رفتارهای اجتماعی انسان، به خارج انسان، یعنی همان محیط اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی او رجوع می‌شود. این محیط هیچ‌گاه به‌وسیله انسان ساخته نمی‌شود، بلکه تحت‌تأثیر قوانین عام مستقل از اراده انسان است (ایمان، ۱۳۸۸، ص ۸۳-۸۱).

در روان‌شناسی جدید نیز با همین روش انسان را مطالعه کرده و با حذف روح از ماهیت آدمی - به‌دلیل عدم امکان مطالعه روح و پدیده‌های روحی در آزمایشگاه - او را به حیوانی بدل ساخته‌اند که دیگر تصور کمالات معنوی نیز به ذهن او خطور نمی‌کند (Munn, 1951, p.4). به‌دلیل حذف روح از ماهیت انسان و تبدیل آدمی به یک حیوان، مبارزه با سلطه‌گریزه را سرکوب‌گریزه تلقی نموده و انسانی که کمال و تفاوت او با حیوانات در کنترل‌گریزه است، محکوم‌گریزه ساخته‌اند تا در این مسابقه از حیوانات جلو بزنند و اعمالی را که هیچ حیوانی انجام نمی‌دهد

-
1. Stimulus-Response.
 2. Exanimate.
 3. Object.
 4. Structural Determinism.

- مانند پورنوگرافی - با افتخار انجام دهد. به همین دلیل براساس فرمول محرک - پاسخ، ماهیت انسان را مساوی با پاسخ به محرکات محیطی تعریف کرده و او را به ماشینی کوک‌شده توسط محیط بدل ساخته‌اند (Woodworth, 1961, p.100).

مکانیکی اندیشیدن و دیدگاه شیءانگارانه راجع به انسان و جامعه انسانی، در واقع انسان را مسخ می‌کند. انسان شیء‌گونه^۱ فاقد عقل و هوش و روح و احساس که همچون روبات هرگونه کوک شود، کار می‌کند، دیگر آن انسانی نیست که انبیا و فلاسفه و عرفای بزرگ در طول تاریخ به ما معرفی کرده‌اند. انسان معرفی‌شده توسط انبیا، خلیفه خدا، انتخابگر، خلاق، مختار، حساس در برابر بی‌عدالتی، انقلابی در برابر ستم و عصیانگر در برابر طاغوت بود؛ اما انسان ساخته نظام ماشینی محصول روش اثبات‌گرایانه، تسلیم دست‌بسته نظام سرمایه‌داری است، افکارش، سبک زندگی‌اش، طرز لباسش، اوقات کار و فراغتش، حتی رأی دادن و انتخاب سرنوشتش تحت تأثیر رسانه‌های تحت مالکیت سرمایه‌داران صورت می‌گیرد. اصولاً در این سیستم ارزش‌های انسانی و اخلاقی وارونه تفسیر می‌شود. در این سیستم انسانی اهمیت دارد و باارزش است که سود تولید کند. در این نظام یک فوتبالیست بیش از یک عارف یا فیلسوف و شاعر و حقوق‌دان یا سیاستمدار ارزش دارد؛ زیرا اولی قطعاً پول‌ساز است، ولی دومی ممکن است حتی اندیشه کسب ثروت به هر قیمت را تخطئه نماید؛ از این‌رو ارزشی ندارد. در دیدگاه اثبات‌گرایانه نه‌تنها جهان فاقد روح و حیات است، بلکه انسان نیز روح و عاطفه و احساس خود را قربانی پیشرفت اقتصادی و رفاه مادی نموده است؛ درحالی‌که آرامشی به‌دست نیاورده است. انسان عصر علم تجربی از بیماری‌های روحی و اخلاقی و کمبود عشق و محبت رنج می‌برد. بی‌معنایی زندگی و پوچ‌گرایی و عدم اطمینان به آینده، خودکشی را در جوامعی که از لحاظ علمی پیشرفته‌تر هستند و به اندیشه‌های اثبات‌گرایانه پایبندتر می‌باشند، افزایش داده است (پیرمادی، ۱۳۸۲، ص ۱۲۷). ویل دورانت در این باره می‌گوید: تربیت ناشی از روش‌های علمی و اثبات‌گرایانه محصولی جز ابزار به‌دست نخواهد داد؛ شخص را از زیبایی بیگانه و از حکمت جدا می‌سازد. معنای تربیت انسان این نیست که در اقتصاد و معدن‌شناسی متخصص بار آوریم، بلکه آن است که با فرورفتن در میراث اخلاقی و عقلانی و هنری انسانی بتوانیم بر خود همان‌گونه مسلط شویم که بر دنیای خارج مسلط هستیم و برای

پیوند عقلی و جسمی خود، بهترین راه را برگزینیم و بدانیم که چگونه باید ادب و اخلاق را با فرهنگ، و حکمت را با علم، و اغماض را با فهم بیامیزیم. چه زمانی باشد که دانشگاه‌های ما چنین انسان‌هایی بپروراند! (دورانت، ۱۳۷۶، ص ۲۰۸-۲۰۷).

تقلیل انسان در انسان‌شناسی اثبات‌گرایانه به رفتارهای مشهود، مغالطه‌ای است که در فرهنگ اسلامی آن را مغالطه جزء و کل، یا کنه و وجه نامیده‌اند، و ایتهد فیلسوف انگلیسی آن را مغالطه واقعیت نابجا^۱ نام نهاده است (سروش، ۱۳۶۱، ص ۴۰).

انسان که در جهان‌بینی اسلامی مرکز و محور عالم امکان و کانون جهان آفرینش شمرده می‌شود و در عرفان اسلامی مظهر اسما و صفات الهی به‌شمار می‌رود و خداوند او را بر صورت خویش آفریده است (الجنیدی، ۱۳۶۱، ص ۱۴۰)، در اندیشه اثبات‌گرایانه جز یک شیء وابسته به یک سیاره سرگردان معلق در فضای بیکران نیست و بی‌همتایی و اشرف مخلوقات بودن وی بی‌معناست. انسان در این نگرش همچون ذره‌ای معلق در جهان ذرات متحرک بیش نیست، و به‌صورت نظاره‌گری در حاشیه و در حکم تابع بی‌اهمیت نظام ریاضی‌وار بزرگ است که حرکاتش طبق اصول مکانیکی قابل تفسیر است (Burt, 1951, p.89-90).

انسان در اسلام

۱. بررسی آیات قرآن درباره آفرینش انسان نشان می‌دهد که نسل انسان‌های کنونی به حضرت آدم(ع) منتهی می‌شود که دارای آفرینشی متفاوت از بقیه انسان‌ها بوده است. قرآن برای بیان متفاوت بودن آفرینش حضرت مسیح(ع)، آفرینش او را به آفرینش حضرت آدم(ع) تشبیه می‌کند: «ان مثل عیسی عند الله کمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له کن فیکون؛ آفرینش عیسی نزد خداوند مانند آفرینش آدم است که او را از خاک آفرید سپس به آن گفت بشو و شد» (آل عمران، ۵۹).

۲. قرآن کریم ساختار وجود آدمی را منحصر به ماده جسمانی ندانسته، بلکه او را مرکب از جسم و روح شمرده است: «و لقد خلقنا الانسان من سلالة من طین ... ثم انشأناه خلقا آخر» (مؤمنون، ۱۴-۱۲). خداوند در این آیه پس از بیان آفرینش مراحل جسمانی، به آفرینش مرحله‌ای دیگر متفاوت از

مراحل قبلی گوشزد می‌کند که با توجه به آیات دیگر از جمله آیه شریفه «ثم سواه و نفخ فيه من روحه»

(سجده، ۹) می‌توان به دیدگاه قرآن مبنی بر تک‌ساحتی نبودن آدمی و وجود روح در او پی برد.

۳. انسان در اندیشه اسلامی موجودی آزاد و مختار به‌شمار می‌رود که فرهنگ خویش را رقم می‌زند و سرنوشت خویش را انتخاب می‌کند. آیات مختلفی در قرآن کریم وجود دارد که بر این معنا تأکید می‌کند (ر.ک به: کهف، ۲۹؛ انسان، ۳).

۴. انسان موردنظر اسلام، خلیفه خداست^۱، نه رقیب او (ر.ک به: بقره، ۳۰). از آنجاکه روش اثبات‌گرایانه خدا را از اندیشه و زندگی بشر حذف می‌کند، ناگزیر است انسان را رقیب خدا قرار دهد که در این رقابت رفته‌رفته بر خدا غالب شده و اکنون خود صاحب جهان است و به مافوق خود پاسخ‌گو نیست. نهضت‌های اومانیستی محصول همین نوع روش تحقیق است.

۵. خداوند در قرآن کریم، انبیا را برای بشر الگو قرار داده است (ر.ک به: ممتحنه، ۴). بنابراین غایت سیر تکاملی بشر در اسلام این است که به رسولان الهی تأسی نماید. در نگرش اسلامی، انبیا انسان مطلوب و کامل شمرده می‌شوند. این در حالی است که انسان کامل در نگاه اثبات‌گرایانه، غیر طبیعی است و اساساً جایی برای طرح انسان مطلوب مطرح نیست. با مدل اندیشه و تحقیق اثبات‌گرایانه، از انسان تنها پدیده‌های تکرارپذیر و مشابه رفتاری مورد بررسی قرار می‌گیرد و قانون حاکم بر رفتارهای آدمی کشف می‌گردد.

انسان‌شناختی اثبات‌گرایانه هویت آدمی را در مجموعه انسان‌هایی که کم و بیش مانند هم هستند و اختلافات کمی و کیفی آنها بسیار ناچیز است، متجلی می‌داند و جامعه را در قالب توده انسان‌های متعارف و مشابه آن جامعه می‌بیند؛ درحالی‌که در اسلام و فرهنگ و فلسفه اسلامی، انسانیت را در قالب انسان‌های متعالی و نادر و به‌صورت قله‌های بلند شخصیتی معرفی می‌کنند.

بنابراین با همان روشی که ماده خام را مطالعه می‌کنیم، نمی‌توان انسان را مطالعه کرد. انسان یک شیء نیست، بلکه برای درک رفتارهای افراد و جوامع باید خود را به‌جای آنها گذاشت و با آنها همدردی کرد؛ باید وارد فضای فکری آنها شد و با آنها زندگی کرد؛ نباید بسان مطالعه طبیعت و ماده بی‌جان رفتار آنها را از دور تماشا کرد. چنین روشی در مطالعه رفتار

۱. اذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفه.

آدمی نتایج درستی به بار نمی‌آورد. جوامع، فرهنگ‌ها، تمدن‌ها و انسان‌ها روحی دارند که جز از طریق انس با آن روح نمی‌توان به اعماقشان راه یافت. مفاهیمی انسانی وجود دارد که جز از طریق تجربه باطنی مستقیم به دست نمی‌آیند و راه دیگری برای درک آنها وجود ندارد. آن حجابی که بین جوامع و فرهنگ‌های مختلف وجود دارد، از همین جا سرچشمه می‌گیرد. به همین دلیل است که شناخت فرهنگ‌ها و جوامع دیگر همواره با موانعی روبه‌رو است. رفتار انسان‌ها معنادار است و تفاوتشان با رفتار و حرکات اشیای بی‌جان در همین است که این حرکات، معنای نهفته‌ای در پشت خود ندارند. در مطالعه رفتار انسان‌ها باید به این معانی توجه کرد. بنابراین مطالعه رفتار آدمی به شکل خشک علمی بدون توجه به معنای درونی آنها مانند این است که با کسی وارد مذاکره بشویم، ولی به جای پرداختن به نیت او و تلاش برای درک معانی الفاظی که بر زبان جاری می‌کند، صرفاً به خود واژه‌ها بپردازیم. بین حرکت ظاهری انداختن برگ رأی در صندوق و معنای آن فرق است؛ چنان‌که داد و فریاد در خیابان برای اعتراض به سیاست‌های حاکم اگر از منظر فیزیک‌دان بررسی شود، جز تموجات فیزیکی نیست (Winch, 1958, p.121). انسان موجودی اعتبارساز است و بدون مفاهیم اعتباری نمی‌تواند زندگی کند. اثبات‌گراها چون روش تجربی را تنها راه درک قوانین رفتار انسان می‌شمرند، از این نکته غافل بودند؛ از این‌رو انسان را با موجودات طبیعی یکی دانستند. به همین دلیل از نظر آنها بین رفتار آدمی و رفتار یک برگ هنگام وزش باد فرقی نیست (Collingwood, 1946, p.5).

اثبات‌گراها علم تجربی را به معنای علم محصول تجربه معرفی کرده‌اند؛ ولی فلاسفه علم این دیدگاه را به‌طور قاطع رد می‌کنند: از نظر آنها - برخلاف دیدگاه اثبات‌گرایان - علم، انبوهی از داده‌های انباشته نیست، بلکه هیچ داده علمی تعبیرناشده‌ای وجود ندارد و به تعبیر هنسون، داده‌های علمی گران‌بار از نظریه هستند (Hanson, 1958, p.19). هر تعبیری از مشاهدات، شامل مفاهیم، قوانین و نظریه‌هاست. مفاهیمی چون جرم، سرعت و فشار در علم فیزیک را نمی‌توان مشاهده کرد، بلکه اینها نمادهایی ذهنی است که ما برای انتظام بخشیدن به تجربه خود آنها را به‌کار می‌گیریم. قوانین، مفاهیم را به هم مرتبط می‌سازند و همبستگی آنها را نشان می‌دهند. نظریه‌ها نیز طرح‌هایی مفهومی و تعمیم‌یافته هستند که قوانین را از آنها استخراج می‌کنیم و از قوانین، کلی‌تر و عام‌تر هستند. ممکن است داده‌های حسی در پیدایش این طرح‌ها و نمادها و

قالب‌های ذهنی در ذهن مؤثر باشند، ولی این داده‌ها هرگز مستقیماً محصول تجربه و مشاهده حسی نیستند (باربور، ۱۳۷۹، ص ۱۷۴-۱۷۰).

آنچه گفتیم، در علوم طبیعی است؛ این امر در علوم اجتماعی و انسانی به مراتب قوی‌تر و مشهودتر است. بنابراین علوم طبیعی و انسانی هر دو متأثر از جهان‌بینی و ایدئولوژی و تربیت و محیط و فرهنگ دانشمندان است. اما آنچه این علوم را علمی می‌کند این است که داور در این علوم، تجربه عمومی است. بر این اساس ما می‌توانیم نه تنها علوم انسانی براساس فرهنگ بومی داشته باشیم، بلکه علم طبیعی نیز می‌تواند از فرهنگ اسلامی متأثر شود.

ناکارآمدی منطق اثبات‌گرایانه در حل مسائل انسان مسلمان

علاوه بر بحران‌های نظری در انسان‌پژوهی علمی که پیش‌تر مطرح شد، چالش‌هایی عملی نیز وجود دارد که ما را به تجدیدنظر در این نوع تحقیق ناگزیر می‌سازد.

سبک زندگی و فرهنگ برخاسته از علوم انسانی متکفل انسان‌پژوهی اثبات‌گرایانه با سبک زندگی اسلامی سازگار و هماهنگ نیست. ممکن است طرفداران نظریه بی‌طرفی علم بگویند این علوم به دلیل بی‌طرفی‌شان اساساً سبکی برای زندگی پیشنهاد نمی‌کنند. بطلان این سخن با اثبات عدم بی‌طرفی علما واضح است. واقعیت این است که جامعه‌شناسان اثبات‌گرا - چنان که گفتیم - اساساً برای تغییر سبک زندگی جوامع تلاش کرده‌اند. با وجود این، حتی اگر صراحتی هم در این مورد وجود نداشت، نقشی که این روش در تغییر ماهیت انسان دارد، قابل انکار نیست. تغییر انسان مسئول و حامل امانت الهی و خلیفه‌الله که آسمان‌ها و زمین در تسخیر اوست، به موجود زنده‌ای که تفاوت کیفی با حیوانات ندارد و دست‌بسته نظام طبیعت و محکوم غرایز است، قطعاً موجب تغییر سبک زندگی می‌شود؛ چنان که شده است. وقتی مهم‌ترین عناصر فرهنگ‌ساز مثل دین و فلسفه در منطق اثبات‌گرایانه دورانش به سر آمده و قواعدش فاقد معنا گشته و از حوزه معرفت خارج شده، فرهنگ‌ها و سبک‌های زندگی برخاسته از آن نیز ناکارآمد تلقی می‌شود و با سحر و جادو و خرافه و سایر باورها و رفتارهای غیر منطقی در یک ردیف قرار می‌گیرد و وصف انسان ابتدایی تلقی می‌شود، نه انسان عصر علم؛ چنان‌که ادبیات عصر جدید متأثر از علوم انسانی نوین، مملو از چنین کلماتی علیه دین و سبک زندگی متأثر از آن است. همین علوم است که دین

را محصول ترس و جهل و تضاد طبقاتی و کمبودهای روانی، و خدا را ساخته دست بشر و فلسفه را ارتقایافته اسطوره‌گرایی شمرده است (الیاده، ۱۳۷۵، ص ۲۹۹).^۱

سکولار کردن سیستم‌های اجتماعی و تعلیم و تربیت، از آفات خطرناک منطق اثبات‌گرایانه است که مشکلات فردی و اجتماعی زیادی را در جامعه اسلامی به دنبال دارد. هرچند به واسطه هویت مشترک آدمی، بعضی نیازهای مادی در همه جوامع یکسان است و ممکن است با تمسک به این نکته گفته شود همین علوم بی‌کم و کاست نیاز جامعه اسلامی را نیز برآورده می‌سازد، اما این دیدگاه ماتریالیستی است و نیازهای معنوی و غیرمادی انسان را لحاظ نمی‌کند. با توجه به عدم انحصار همه نیازهای انسان به احتیاجات مادی و تفاوت جوامع گوناگون از جنبه فرهنگی، می‌توان گفت علوم انسانی پدیدآمده با روش اثبات‌گرایانه و مبتنی بر جهان‌بینی ماتریالیستی، علاوه بر تعارض‌های نظری بنیادین با مبانی تئوریک در اندیشه اسلامی، در حل بسیاری از مسائل جامعه اسلامی نیز ناتوان است؛ زیرا اساساً بدین منظور و ناظر به این نیازها تولید نشده است. انسان مسلمان به دلیل ایمانش و فرهنگ برگرفته از آن، نیازها و مسائلی دارد که منطق اثبات‌گرایانه اصلاً توان حل آنها را ندارد و احیاناً روش‌های پیشنهادی‌اش برای حل معضلات فردی و اجتماعی با روش‌های مورد توجه اسلام تعارض دارد.

بعضی روش‌هایی که در اسلام برای مبارزه با بعضی ناهنجاری‌های اجتماعی (مانند سرقت، قتل، زنا و تجاوز به عنف) و اصلاح رفتار وضع شده و حاکم اسلامی موظف به اجرای آنهاست، در علوم انسانی جدید ناهنجار تلقی می‌شود؛ بر همین اساس نظام‌های سیاسی علم‌گرا و ماتریالیست، جوامع اسلامی را متهم به عدم رعایت حقوق بشر می‌کنند.

مسائلی در نظام تعلیم و تربیت اسلامی بسیار اهمیت دارد، ولی در نظام تربیت جدید اصلاً مهم نیست. هدف نظام تربیتی اسلام ربانی شدن است و در این امر، انبیا الگوی تمام‌عیار بشر محسوب می‌شوند، ولی در تعلیم و تربیت جدید هیچ‌یک از این دو مسئله اصلاً اهمیت ندارند و اساساً به دلیل تکرارناپذیری و استثنائی بودن، انبیا را قابل مطالعه نمی‌دانند. به‌عنوان مثال در نظام

۱. دانشمندان اسلامی این سخنان را فاقد اعتبار منطقی و قابل مناقشه جدی دانسته‌اند؛ ولی این مقاله مجال نقد آنها را ندارد. برای آشنایی با نقد این دیدگاه‌ها در میان آثار اسلامی به کتاب **فطرت** نوشته استاد شهید مرتضی مطهری مراجعه نمایید.

تعلیم و تربیت اسلامی، تعلیم مسائل اخلاقی و عبادی و روابط اجتماعی براساس آموزه‌های اسلامی، جدای از مسائل علمی نیست و باید روی آنها نیز همچون مسائل علمی سرمایه‌گذاری و هزینه کرد؛ زیرا براساس فلسفه اسلامی، علم و عالم را نمی‌توان از هم جدا کرد؛ درحالی‌که در علوم تربیتی اثبات‌گرایانه سکولار با این مسائل در محیط علمی مبارزه می‌شود. آموزه‌های تربیتی اسلام برای تربیت نسل مہذب و پاک بر هرگونه الگوی رفتاری که کبان خانواده را مخدوش ساخته و نابسامانی عاطفی ایجاد نماید، خط بطلان می‌کشد. این در حالی است که آموزش و پرورش در نظام تربیتی نوین بیشتر دغدغه بازار کار و مصرف را دارد و غایت این نظام، عملیهایی کاردان برای تولید کالاهای جذاب و مروج مصرف بیشتر است و توجهی به آثار مخرب این نحوه تربیت بر خانواده ندارد؛ به‌لحاظ فرهنگی هم انسان تربیت‌شده کسی است که هم‌رنگی با جماعت را پیشه خویش سازد و برخلاف مسیر حاکم بر محیط حرکت نکند (پیرمرادی، ۱۳۹۱، ص ۳۱).

در اسلام نظام اقتصادی با میزان اخلاق دینی تنظیم می‌شود، ولی در علوم انسانی جدید برای توسعه اقتصادی احیاناً اخلاقیات و عواطف انسانی قربانی می‌شود. بانک‌داری در نظام جدید ربوی است، ولی در اسلام ربا به‌شدت منع شده است (ر.ک به: بقره، ۲۷۵).

در نظام سیاسی اسلام حاکم دغدغه تربیت دینی و اخلاقی شهروندان را نیز دارد؛ به همین دلیل امام نامیده می‌شود (بقره، ۱۲۳) و از این حیث باید الگوی عملی شهروندان باشد. اما در نظام سیاسی سکولار نه‌تنها حاکم از این لحاظ مسئولیتی ندارد، بلکه برای جلب آرای مردم احیاناً بر بعضی ناهنجاری‌های اخلاقی فردی هرچند واجد آثار سوء اجتماعی، چشم خود را می‌بندد.

علوم انسانی جدید حتی علم و معرفت را نیز تابع هنجارهای اجتماعی می‌کند. جامعه‌شناسان معرفت در تشکیل نظام‌های معرفتی و علمی بر تأثیرات سیاست و ارزش‌های حاکم بر محیط اجتماعی و دانشگاهی تأکید دارند.

نسبی‌گرایی اخلاقی، بحران‌های روحی و روانی مانند احساس پوچی، اضطراب، تنهایی، بی‌عاطفگی نسبت به هم‌نوعان، عقده‌های روحی، توسعه بی‌ایمانی برخاسته از بی‌اهمیت شمردن عفت و گسترش بی‌حیایی و ایجاد فاصله بین نظام سیاسی و مردم، فردگرایی و گسترش خودخواهی، همگی نابسامانی‌هایی عملی است که برخاسته از مدل فکری اثبات‌گرایانه هستند.

نتیجه

روش تحقیق در علوم انسانی جدید به این دلیل در جامعه اسلامی کارآمد نیست که اثبات‌گرایانه است و اصول جهان‌بینی اسلامی را به‌دلیل تحقیق‌پذیر نبودن از حوزه معرفت خارج می‌کند. اما روش تحقیق اثبات‌گرایانه خود متناقض است و بنیادی‌ترین اصل آن، یعنی اصل تحقیق‌پذیری، تحقیق‌پذیر نیست؛ از این رو خود را نقض می‌کند. تحقیق‌پذیری فرع معناداری است، نه به‌عکس. انحصارگرایی متدولوژیک اثبات‌گراها و تعمیم آن به مطالعات اجتماعی، موضوع تحقیق یعنی انسان را تحریف می‌کند و از لحاظ منطقی، مغالطه جزء و کل است. به‌علاوه، آنها نتوانستند علم خالص عاری از متافیزیک و بی‌نیاز به متافیزیک بسازند. همچنین بسیاری از منتقدان آنها نشان دادند که بی‌طرفی تحقیق در علوم انسانی، ادعایی بی‌دلیل است؛ زیرا محقق خود موجودی اجتماعی و ارزشمدار است؛ وانگهی شعار علم خالی از ارزش نیز مبتنی بر یک نظام ارزشی دیگر است. در این صورت همان‌طور که در فضای اثبات‌گرایانه، علوم انسانی ماده‌گرا و غیر الهی و بی‌تفاوت نسبت به ارزش‌های الهی و بلکه مغایر با جهان‌بینی الهی تولید شد، در فضای اسلامی نیز می‌توان علوم انسانی اسلامی تولید کرد، بلکه بر دانشمندان مسلمان است که با روش تحقیق تجربی و متناسب با جهان‌بینی و ارزش‌های اسلامی برای تولید علوم انسانی بومی تلاش نمایند؛ همان‌طور که اثبات‌گراها براساس جهان‌بینی ماتریالیستی خود علوم انسانی تولید کردند که طبعاً با جهان‌بینی اسلامی قابل جمع نیست؛ از این رو به‌جای حل مشکلات جامعه اسلامی، بر آنها می‌افزاید. اگر به این صورت علوم انسانی تولید شود، دیگر تفاوت‌های بنیادین انسان و حیوان قربانی شباهت‌های آن دو نخواهد شد؛ زیرا روش تحقیق در این علوم منحصر به روش تحقیق تجربه‌حسی نیست.

علوم انسانی اسلامی در عین استفاده از روش تجربی، تجربه‌گرا و اثبات‌گرا نیست؛ زیرا تجربه‌گرایی و اثبات‌گرایی با اصول جهان‌بینی اسلامی سازگار نمی‌باشد. اما روش تحقیق تجربی به‌عنوان یکی از روش‌های مطالعه طبیعت و انسان مورد تأیید اسلام است و آیات و روایات اسلامی بشر را به استفاده از این روش مانند استفاده از سایر روش‌ها تشویق می‌نمایند. انسان‌پژوهی در علوم انسانی اسلامی به‌دلیل استفاده از روش‌های تحقیق جاری از مزایای آن برخوردار و به‌دلیل عدم انحصارگرایی روشی، مشکلات برخاسته از این منطق اثبات‌گرایانه، یعنی مشکلات فردی و اجتماعی منتج از سکولار کردن سیستم‌های اجتماعی و تعلیم و تربیت همچون نسبی‌گرایی در

شناخت، شکاکیت و بحران معرفتی، نسبی‌گرایی اخلاقی، بحران‌های روحی و روانی (مانند احساس پوچی، اضطراب، تنهایی، بی‌عاطفگی نسبت به هم‌نوعان)، توسعه بی‌ایمانی و ایجاد فاصله بین نظام سیاسی اسلامی و مردم، فردگرایی و گسترش خودخواهی را ندارد.

فهرست منابع

- قرآن کریم.
- آرون، ریمون، *مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی*، ترجمه باقر پرهام، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، ۱۳۵۶.
- استدل، اروم، *فلسفه تحلیلی در قرن بیستم*، ترجمه فریدون فاطمی، تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۳.
- الیاده، میرچا، *دین‌پژوهی*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، ج ۲، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۵.
- ایمان، محمدتقی، *مبانی پارادایمی روش‌های تحقیق کمی و کیفی در علوم انسانی*، تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۸.
- باربور، ایان، *علم و دین*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۹.
- برت، ادوین آرتور، *مبانی مابعدالطبیعی علوم نوین*، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۹.
- پلانک، ماکس، *علم به کجا می‌رود*، ترجمه احمد آرام، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۵۴.
- پوپر، کارل ریموند، *اسطوره چارچوب*، ترجمه علی پایا، تهران: طرح نو، ۱۳۸۴.
- _____، *زندگی سراسر حل مسئله است*، ترجمه شهریار خواجهان، تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۳.
- پیرمرادی، محمدجواد، «راهبرد نظام تربیتی اسلام برای همگانی‌سازی تولید علم چیست؟»، *پژوهش در مسائل تعلیم و تربیت اسلامی*، سال ۲۰، شماره ۱۴، ۱۳۹۱.
- _____، «نگاهی انتقادی به علم‌گرایی»، *مجموعه مقالات خورشید شهادت*، تهران: دانشگاه امام حسین(ع)، ۱۳۸۲.
- توسلی، غلامعباس، *نظریه‌های جامعه‌شناسی*، تهران: سمت، ۱۳۶۹.
- الجندی، مؤیدالدین، *شرح فصوص الحکم*، مشهد: دانشگاه فردوسی، ۱۳۶۱.

- جهانگیری، محسن، شرح احوال و آثار فرانسیس بیکن، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۹.
- چالمرز، آن اف، علم چیست، ترجمه محمد مشایخی، تهران: انتشار، ۱۳۷۷.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین، پوزیتیویسم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱.
- دورانت، ویل، لذات فلسفه، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶.
- دورکیم، امیل، قواعد و روش جامعه‌شناسی، ترجمه علی‌محمد کاردان، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۸.
- رووت، مایکل، فلسفه علوم اجتماعی، ترجمه محمد شجاعیان، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی ۱۳۸۹.
- سروش، عبدالکریم، علم چیست فلسفه چیست، تهران: پیام آزادی، ۱۳۶۱.
- صدر، محمداقبر، فلسفتنا، بیروت: دار التعارف للمطبوعات، ۱۹۸۶م.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۹۹م.
- ضیائی بیگدلی، محمدحسین، روان‌شناسی تحلیلی، تهران: دارالعلم، ۱۳۸۳.
- طباطبایی، محمدحسین، اصول فلسفه رئالیسم، قم: مرکز بررسی‌های اسلامی، ۱۳۹۷ق.
- عالم، عبدالرحمن، تاریخ فلسفه سیاسی غرب، تهران: مرکز چاپ و انتشارات وزارت خارجه، ۱۳۸۳.
- کاپلستون، فریدریک، تاریخ فلسفه غرب، ج ۵، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: سروش، ۱۳۷۵.
- کانت، ایمانوئل، تمهیدات، ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.
- لاک، جان، تحقیق در فهم بشر، ترجمه صادق رضازاده، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۳۹.
- مظفر، محمدرضا، المنطق، النجف: النعمان، ۱۹۶۸م.
- نقیب‌زاده جلالی، میر عبدالحسین، فلسفه کانت بیداری از خواب دگماتیسم بر زمینه سیر فلسفه دوران نو، تهران: آگه، ۱۳۹۱.
- وارنوک، مری، فلسفه اخلاق در قرن بیستم، ترجمه ابوالقاسم فنایی، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۰.
- هولاب، رابرت، یورگن هابرماس نقد در حوزه عمومی، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی، ۱۳۷۵.

- Burt, Edwin. A, **The Metaphysical Foundation of Modern Sciences**, London: Routledge & Kegan Paul, 1951.
- Collingwood, Robin. G, **The Idea of History**, London: Oxford University Press, 1946.
- Comte, August, **The Positive Philosophy**, trans: Martineau, Harriet, London: Trubner, 1983.
- Copleston, Frederick, **A History of Philosophy**, Maryland: The Newman Press, 1985.
- Durkheim, Emile, **The Rule of Sociological Method**, trans: W.D Hails, edited by Steven Lukes, New York: Free Press, 1982.
- Edwards, Paul, **The Encyclopedia of Philosophy**, New York: Macmillan, 1972.
- Hanson, Norwood Russell, **Pattern of Discovery**, Cambridge: Cambridge University Press, 1958.
- Hume, David, **An Enquiry concerning Human Understanding & other writings**, Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Munn, Norman. L, **Introduction to Psychology**, Boston: Houghton Mifflin Company, 4th ed, 1951.
- Popper, Karl, **The Logic of Scientific Discovery**, London and New York: Hutchinson & Co, 1959.
- ———, **Conjectures and Refutations, The Growth of Scientific Knowledge**, London: Routledge, 1963.
- ———, **The Logic of Scientific Discovery**, Taylor & Francis e-Library, 2005.
- Rickman, Hans. P, **Understanding and human studies**, London: Heinemann Education Books, 1967.
- Spenser, Herbert, **First Principles**, London: C.A. Watts and Co, 1946.
- Stroll, Avrum & Richard Papkin, **Philosophy Made Simple**, New York: Doubleday, 1956.
- Theodor. W & Adorno, **The Positivist Dispute in German Sociology**, trans: Glyn. A & David. F, London: Heinemann, 1976.
- Wallace, Alfred. R, **Contributions to the Theory of Natural Selection**, New York: Macmillan Co, 1871.
- Winch, Peter, **The Idea of a Social Science**, London: Routledge & Kegan Paul, 1958.
- Woodworth, Robert. S, **Contemporary Schools of Psychology**, London: Asian Publishing House, 1961.