

نقد علوم انسانی متداول

قاسم ترخان

استادیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

tarkhan86@gmail.com

چکیده

علوم انسانی رایج در حوزه‌های مختلفی از جمله موضوع، روش، نظریه‌پردازی و گزاره‌ها، جهت‌گیری و رویکردها از سکولاریزم تأثیر پذیرفته است.

این مقاله بر آن است که اثبات کند انتخاب موضوع مادی و روش تجربی اگرچه در علوم طبیعی، معرفتی ناقص از طبیعت در اختیار پژوهشگران قرار می‌دهد، اما در علوم انسانی اثر مثبتی در پی ندارد.

سکولار شدن گزاره‌های علوم انسانی موجود نیز نه تنها به توصیف درستی از پدیده‌های انسانی و اجتماعی جامعه سکولار نمی‌انجامد، بلکه با ورود و پیاده‌سازی در جامعه دینی، آثار منفی و مضری را موجب می‌شود.

علوم انسانی موجود اگرچه مدعی هستند که تنها به توصیف انسان و رفتارهای فردی و اجتماعی وی می‌پردازند، اما در راستای تبدیل انسان محقق به انسان شایسته سکولار گام بر می‌دارند و جایگاه انسان در جهان و مسیر او به سوی سعادت واقعی را نشان نمی‌دهند.

کلیدواژه‌گان: علم دینی، علم سکولار، علوم تجربی، علوم انسانی، علوم طبیعی، سکولاریسم، مبانی متافیزیکی دینی.

مقدمه

علوم انسانی رایج، در اندیشه امام راحل و مقام معظم رهبری، با نقدهای جدی روبه‌رو شده است.

امام راحل با تغییر قبله علوم انسانی، خواستار تحول^(۱) در علوم انسانی شده (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۹: ۴۳۴-۴۳۱)، تدوین و تدریس علوم انسانی اسلامی را ضروری شمرده است. (همان، ج ۱۵: ۴۱۵)

مقام معظم رهبری معتقد است که اولاً، علوم انسانی از اهمیت ویژه‌ای برخوردارند؛ زیرا این علوم برای یک جامعه، جهت‌دهنده و فکرساز هستند، یعنی حرکت، مسیر و مقصد یک جامعه را مشخص کرده (خامنه‌ای، ۱۳۸۵/۱۱/۰۲) و فرمول‌های به‌دست آمده از این علم، برنامه‌های حوزه‌های مختلف را تنظیم می‌کند. (همان، ۱۳۸۲/۰۸/۰۸) این علوم، ابزاری در دست غرب برای سلطه‌گری هستند؛ یعنی غرب با نظریه‌سازی در این حوزه توانسته است بر منابع طبیعی و انسانی کشورهای دیگر چنگ اندازد و آنان را تحت سلطه خود در آورد. این علوم برخلاف علوم کاربردی در حکم پولی هستند که به‌عنوان ذخیره در بانک گذاشته می‌شوند. این ذخیره پشتوانه ثروت و تولیدکننده است (همان، ۱۳۸۵/۱۱/۰۲).

ثانیاً، علوم انسانی رایج در دانشگاه‌ها با مشکلاتی مواجهند. در ادامه به بررسی برخی از این مشکلات می‌پردازیم.

الف) ابتدای علوم انسانی رایج بر مبانی مادی

علوم انسانی، مبتنی بر فلسفه‌هایی است که مبانی آن‌ها، مادیگری و بی‌اعتقادی به تعالیم الهی و اسلامی است. (همان، ۱۳۸۸/۰۶/۰۸) به عبارت دیگر، این مبادی و مبانی مبتنی بر

جهان‌بینی دیگری است که در تعارض با مبانی قرآنی قرار دارد. (همان، ۱۳۸۸/۰۷/۲۸)

از این جهت، آموزش این علوم موجب بی‌اعتقادی به تعالیم الهی و اسلامی، ترویج شکاکیت و تردید در مبانی دینی و اعتقادی می‌شود. (همان، ۱۳۸۸/۰۶/۰۸) لذا، نه تنها کارآمد و مطابق با موازین اسلامی نیستند، بلکه مضرند. (خسروپناه، ۱۳۸۹) این در حالی است که مواد و مفاهیم اساسی‌ای که براساس آن می‌توان حقوق، اقتصاد، سیاست و سایر بخش‌های اساسی علوم انسانی را شکل داد و تولید و فرآوری کرد، به معنای حقیقی کلمه در فرهنگ عریق و عمیق اسلامی وجود دارد. (خامنه‌ای، ۱۳۸۲/۰۸/۰۸ و ۱۳۸۴/۱۰/۲۹)

لذا، مسئولان ذی‌ربط باید تدوین علوم انسانی بر پایه‌های تفکر و جهان‌بینی اسلامی را در اولویت کارهای خود قرار دهند (همان، ۱۳۷۱/۰۹/۱۹) و بر پژوهشگران است که با استفاده از مبانی قرآنی و همچنین استفاده از برخی پیشرفت‌های علوم انسانی، بنای رفیع و مستحکمی را از علوم انسانی پایه‌گذاری کنند. (همان، ۱۳۸۸/۰۷/۲۸)

ب) تهی بودن علوم انسانی متداول از ارزش و اخلاق

دانش را باید در بافت درونی خودش، در استنتاجش و در جهت‌گیری‌هایی که در آن به‌کار خواهد رفت، از ایمان سیراب کرد. (همان، ۱۳۸۴/۱۰/۲۹) ایمان نه تنها در تولید علم نقش معجزه‌آسایی دارد، (همان، ۱۳۷۹/۱۲/۰۹) بلکه جهت علم را در مسیر سعادت انسان قرار می‌دهد. آمیزش علم و معنویت، علم و ایمان، علم و اخلاق، خلأ امروز دنیاست و دانشگاه اسلامی، باید این‌ها را با هم همراه کند. علم، سلاحی است که ایمان جهت‌به‌کارگیری آن را مشخص می‌کند؛ با این سلاح می‌توان بهترین و بدترین آدم‌ها را هدف قرار داد. اگر ایمان بر دانش غربی تسلط داشت، اصلاً استعمار و استعمار نویی که مخلوق دانش است به‌وجود نمی‌آمد. تسلط بر کشورها، تصرف کشورها، تسلط قهرآمیز بر ملت‌ها و بردن ثروت آن‌ها، اساساً به‌وجود نمی‌آمد. (همان، ۱۳۸۴/۱۰/۲۹)

از این جهت، معظم‌له معتقد است اگر علم به‌وسیله بندگان صالح مدیریت شد، خدمت می‌کند و زیان نمی‌رساند. بنابراین، اینکه ما بیاییم علم را سکولاریزه کنیم، ثابت کنیم که

علم نمی‌تواند با ارزش همراه باشد، یک مغالطه بسیار بزرگ و فریب‌برانگیز برای ذهن انسان‌هاست. (همان، ۱۳۸۳/۰۴/۱)

در فرمایش امام باقر(ع) آمده است که احیا و زنده‌کردن علم، به مذاکره با دینداران و اهل ورع است؛ (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۴۱) زیرا از این طریق، روح دین و تقوا در علم دمیده شده و سکولاریزم از تمام سطوح علم به‌میزان تقوای مذاکره‌شونده رخت بر می‌بندد و چهره علم دینی نمایان می‌شود.

ج) ناکارآمدی برخی از نظریه‌ها در کشورهای مبدأ

برخی از نظریات مطرح شده در علوم انسانی رایج و پژوهش‌های انجام شده در این حوزه، نه تنها منطبق با نیازهای کشور نیست و در عرصه عمل ناکارآمد هستند و راهگشای مشکلات جاری نیستند، (خامنه‌ای، ۱۳۸۵/۰۷/۱۳) سال‌هاست که در کشورهای مبدأ نسخ شده‌اند، اما در اینجا به‌عنوان یک نظریه نو مورد توجه است و تدریس می‌شود. (همان، ۱۳۸۴/۱۰/۲۹) از این جهت، اجتهاد (نوآوری و نواندیشی) در علوم موجود یک ضرورت است. (همان، ۱۳۷۹/۱۲/۰۹)

بر این اساس، توجه به نقش بنیادین علوم انسانی و نقدهای فراوانی که بر وضعیت موجود آن وارد است، تحول علوم انسانی را ضروری می‌کند. وضعیت مطلوب این تغییر و تحول، همان احیای علوم انسانی، پیراستن آن از مبنای فکری سکولاریزم، اشراق ایمان در بافت درونی و استنتاج و جهت‌گیری این علوم براساس نیاز کشور و ارزش‌های اخلاقی است.

آنچه ما در این نوشتار به‌دنبال آنیم، واکاوی نقدهایی است که بر علوم انسانی متداول وارد است. منتها پیش از هر چیز، باید به‌عنوان مبادی تصویریه بحث، معنای علم و علوم انسانی روشن شود.

۱. مبادی تصویریه بحث

۱.۱. مفهوم‌شناسی علم

واژه علم، گاهی معنای مصدری (به معنای دانستن و شناختن)، گاهی معنای اسم مصدری (به معنای دانش و شناخت) و گاهی نیز معنای وصف مفعولی (به معنای دانسته) دارد. (هادوی تهرانی، ۱۳۸۱: ۳۵۷-۳۵۶) این واژه از نظر اصطلاحی نیز معانی متعددی، تجربی یا اعم از تجربی و غیرتجربی، دارد؛ مانند معرفت شخصی یا مشاع (مگی، ۱۳۵۹: ۷۷-۷۸؛ هادوی تهرانی، ۱۳۸۱: ۳۲۹-۳۲۸)، مطلق فهم یا فهم مطابق (هادوی تهرانی، ۱۳۸۲، ج ۳: ۱۶۲-۱۵۳؛ همو، ۱۳۸۱: ۳۶۱-۳۵۸ و ۳۷۹-۳۷۷)، قضایای شخصی یا کلی، قضایای حقیقی یا قراردادی. (مصباح یزدی، ۱۳۶۶، ج ۱: ۶۱) مشخص نبودن هر یک از این معانی، ابهامات و اشکالاتی را در مباحث علمی باعث شده است.

گفتنی است که هم‌اکنون آنچه غالباً در دانشگاه‌ها از واژه «علم»^۱ مقصود است، نه تنها مجموعه‌ای از تصورات، تصدیقات، مفاهیم و گزاره‌هایی است که از شواهد و دلایل موجه و کافی برخوردار هستند^۲، بلکه مجموعه قضایای کلی و حقیقی است که در سایه فرضیه‌ها و تئوری‌ها تولید می‌شوند، توان پیش‌بینی دارند و از راه تجربه حسی، نه از راه برهان عقلی یا نقل، قابل تأیید، اثبات یا ابطال هستند. (ترخان، ۱۳۹۰)

نقد

منحصر کردن واژه «علم» به علوم تجربی تا آنجا که به نام‌گذاری و جعل اصطلاح مربوط باشد، جای بحث و مناقشه ندارد؛ ولی روشن است که این اصطلاح از رویکرد پوزیتیویستی تأثیر پذیرفته است و مبتنی بر دیدگاه خاص معرفت‌شناختی پوزیتیویست‌هاست که دایره معرفت یقینی و شناخت واقعی انسان را به امور حسی و تجربی محدود می‌پندارند و اندیشیدن در ماورای آن‌ها را لغو و بی‌حاصل قلمداد می‌کنند. متأسفانه این اصطلاح در سطح جهان رواج یافته است و براساس آن، علم در مقابل فلسفه قرار گرفته است.

علاوه بر این، همان‌گونه که در ادامه بحث بدان اشاره خواهد شد، پوزیتیویسم در بستر اندیشه‌های مدرن با دو مبنای معرفتی مهم (انکار ارزش معرفتی دانش شهودی و وحی؛ نفی ارزش معرفتی خرد ناب و تنزل عقلانیت به افق دانش تجربی و آزمون‌پذیر)، علم را به گزاره‌های آزمون‌پذیر منحصر ساخت و این بخش از معرفت را مستقل از دیگر حوزه‌های معرفتی در نظر گرفت. به تدریج با ظهور پست‌مدرن‌ها که با تمرکز بر معنای پوزیتیویستی علم، استقلال مورد ادعای پوزیتیویست‌ها را مورد نقد قرار دادند، این نقدها، بدون نقد دو مبنای سلبی یاد شده، سبب ظهور بحران در روشنگری مدرن و افول و بلکه زوال حقیقت علم شد.

۲.۱. مفهوم‌شناسی علوم انسانی

علوم انسانی، معانی متعددی دارد^(۳). تعاریف ارائه شده، برخی با نگاه پسینی و برخی با نگاه پیشینی^(۴) است. در نگاه پسینی که ناظر به علوم انسانی موجود و محقق است، دو معنا، بیشتر رواج دارد که در ادامه به توضیح آن‌ها می‌پردازیم.

۱.۲.۱. معنای عام علوم انسانی

برخی، علوم انسانی را در مقابل علوم طبیعی، مهندسی و پزشکی گرفته‌اند. طبق این تعریف، علوم انسانی شامل علوم عقلی، شهودی، نقلی و علوم انسانی تجربی می‌شود و علمی مانند فلسفه، الهیات، حقوق، اخلاق، زبان، ادبیات و ... نیز از علوم انسانی شمرده می‌شوند^(۵).

عده‌ای نیز گفته‌اند که مقصود از علوم انسانی، علمی نیست که از ناحیه انسان است^(۶)، بلکه علمی را شامل می‌شود که موضوعش فقط انسان است. لذا آنچه به جسم انسان ارتباط دارد، مثل فیزیولوژی، زیست‌شناسی و ...، از آن رو که شامل غیرانسان هم می‌شود، علوم انسانی نامیده نمی‌شود. به بیانی دیگر، علوم انسانی علمی است که با تمام وجود انسان به‌طور کلی ارتباط دارد، نه فقط با جسم او. البته هر علمی از علوم انسانی می‌تواند

انسان را به یک اعتبار خاص و از حیثیت ویژه‌ای مورد مطالعه قرار دهد که آن اعتبار خاص، موضوع آن علم محسوب می‌شود. (اعوانی، ۱۳۸۸)

۲.۲.۱. معنای خاص علوم انسانی

در اصطلاح خاص، علوم تجربی به علوم طبیعی و انسانی تقسیم می‌شود. علوم طبیعی، در پی کشف قوانین و روابط پدیده‌های طبیعی و عام است و علوم انسانی، به دنبال کشف قوانین و روابط در حوزه رفتارهای ویژه آدمی. (اعرافی، ۱۳۹۰: ۱۳۸) براساس این تعریف که تعریف به موضوع و هدف است، علوم زیست‌شناسی، تشریح، پزشکی و ... از آن جهت که به بُعد طبیعی وجود انسان مربوط است و ویژه آدمی نیست، همچنین علمی چون حقوق، اخلاق و ... از آن جهت که در پی کشف قوانین در حوزه رفتارهای انسان نیستند، خارج از علوم انسانی دانسته می‌شود و علوم انسانی به علمی مانند جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، اقتصاد، و ... اختصاص می‌یابد.

در بیان دیگری، علوم انسانی رایج و متداول براساس تعریف و تحدید موضوع، نشان دادن هدف و با تکیه بر متد، این‌گونه تعریف شده است: علمی که رفتارهای جمعی و فردی و ارادی و غیرارادی^(۷) و آگاهانه و ناآگاهانه انسان را^(۸) به قالب نظم‌های تجربه‌پذیر^(۹) می‌ریزند و توانایی پیش‌بینی^(۱۰) می‌بخشند. (سروش، ۱۳۷۳، ب: ۲۵-۲۱) طبق این تعریف، علوم انسانی رایج با انسان‌شناسی تجربی مترادف است؛ (فروند، ۱۳۷۲: ۳۳) موضوعش انسان متعارفی است که در دسترس تجربه و آزمون قرار دارد و مانند طبیعت‌شناسی تجربی، ویژگی‌هایی مانند تکرارپذیری، همگانی بودن، قابلیت پیش‌بینی، قابلیت تأیید یا ابطال‌پذیری و ... را داراست. در این تعریف، اولاً، علوم مصرف‌کننده علوم نظری^(۱۱)، مثل بانکداری و مدیریت و غیره، ثانیاً، فلسفه، الهیات و ثالثاً، دانش‌های اعتباری، مثل حقوق، اخلاق، زبان و ادبیات، خارج از علوم انسانی دانسته شده‌اند. (سروش، ۱۳۷۳، ب: ۱۷-۱۱)

به نظر می‌رسد اگرچه در مجامع علمی دنیا این دو معنا متداول است، اما در محافل

دانشگاهی ایران با تأثر از رویکرد پوزیتیویستی، گرایش و اشتیاق بیشتری به اصطلاح و معنای دوم نشان داده می‌شود. از این جهت، در این مقاله با نگاهی به پارادایم‌های دیگر علوم انسانی، این اصطلاح محور نقد خواهد بود.

۲. سطوح مختلف علوم انسانی

با مقدمات ذکر شده، به اصل بحث یعنی نقد علوم انسانی تجربی می‌پردازیم. هدف‌گیری اصلی ما در این بحث پاسخگویی به این پرسش خواهد بود که آیا این علوم علاوه بر نقصان، خطرساز و مضر نیز هستند؟

این بحث اگرچه می‌شد با ساختار دیگری ارائه شود، مثلاً مبانی انسان‌شناختی، هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و دین‌شناختی علوم انسانی متداول مورد بررسی قرار گیرد، اما به دلایلی که این نوشتار جای ذکر آن نیست، براساس ساختاری دیگر، موضوع، روش، گزاره‌ها و غایت علوم انسانی تجربی، محور بحث قرار گرفت.

۱.۲. موضوع علوم انسانی تجربی

موضوع هر علمی عبارت است از آنچه که در آن علم از احوال و عوارض ذاتی آن بحث می‌شود. (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۲۹۹)

پیش‌تر روشن شد که موضوع و محور بحث‌های علوم انسانی تجربی، انسان متعارف و فعالیت‌ها و رفتارهای اختیاری و غیراختیاری فردی و اجتماعی وی است، اما آیا تعریف خاصی از انسان و رویکرد سکولار نسبت به این موضوع، علم مضری را در اختیار جوامع بشری قرار می‌دهد؟ آیا فرقی بین این موضوع و موضوع علوم طبیعی وجود دارد؟ این مقدار مسلم است که:

۱. دیدگاه‌های فلسفی درباره انسان، از طریق نفوذ در پارادایم علم، در نظریه‌پردازی این علم اثر می‌گذارند. ارائه تصویری از انسان به‌عنوان حیوان ابزارساز یا اعتبارساز یا حیوان اجتماعی یا گرگ درنده یا حیوان جنسی یا حیوان اقتصادی و ... موجب خواهد

شد که علوم انسانی آکنده از گزاره‌هایی شود که از قوانین این موضوع با تعریف خاص حکایت کند.

۲. در علوم انسانی - آن‌گونه که توضیح آن خواهد آمد - به‌طور عمده سه پارادایم اثبات‌گرایی، تفسیری و انتقادی، حاکم است.

اصطلاح «پارادایم» در مباحث فلسفه علم، اولین بار به‌وسیله تامس کوهن عنوان شد. غالباً گفته می‌شود مقصود از پارادایم، اصولی است که بر بینش ما نسبت به چیزها و جهان حاکم است. به عبارت دیگر، پارادایم مشتمل است بر مفروضات کلی نظری و قوانین و فنون کاربرد آن‌ها که اعضای جامعه علمی خاصی آن‌ها را پذیرفته و به کار می‌گیرند. بر این اساس، تولید معرفت علمی متکی بر پارادایم علمی است و پارادایم علمی، متکی بر جهان‌بینی و فلسفه‌ای است که پیش‌فرض‌های منطقی علم مانند پیش‌فرض‌های هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و ارزش‌شناسی از واقعیت را توضیح می‌دهد. پس در سلسله مراتب معرفتی، پارادایم حد واسط بین فلسفه و علم است و پیش‌فرض‌های منطقی علم را ارائه می‌کند^(۱۲).

در پارادایم اثبات‌گرایی یا پوزیتیویستی، واقعیت اجتماعی همچون واقعیت فیزیکی، شی‌ای مستقل از ذهن انسان دانسته می‌شود که نه تنها بر اثر خواست و اراده آدمی تغییر نمی‌کند، بلکه خود را نیز بر اراده انسان تحمیل می‌کند. این نگرش نسبت به انسان، تصویری مکانیکی و رباتیک دارد و براساس آن، علل و محرک‌های یکسان، اثرات یکسانی بر تمامی انسان‌ها به‌همراه خواهد داشت. در این نگاه، خطای پیش‌بینی‌های انجام شده، نه به اراده و آزادی انسان‌ها، بلکه به عللی نسبت داده می‌شود که هنوز شناخته نشده‌اند. از منظر این نگاه، کنش‌های آدمیان صرفاً تابعی از عوامل و محرک‌های خارجی است و دترمینیسم و جبر علی بر رفتار انسان‌ها حاکم است. در پارادایم تفسیری، انسان موجودی صاحب عقل، اراده و آزادی دانسته می‌شود که از توانایی مفهوم‌سازی و تأویل و تفسیر مفاهیم برخوردار است و براساس دلایلی که در ذهن می‌پروراند، به خلق واقعیت‌های جدید می‌پردازد. بر

این اساس، در دیدگاه تفسیرگرایی به‌جای شناسایی علل دخیل در وقوع پدیده‌های انسانی و اجتماعی، کوشش می‌شود تا دلایل پشتیبانی‌کننده اعمال آدمیان فهمیده و معنای رفتار آن‌ها درک شود. در این نگاه، به‌جای محیط بیرونی، انسان و ارزش‌ها و بینش‌های او اصالت می‌یابند و موضوع مهمی برای شناخت قرار می‌گیرند^(۱۳).

نگاه انتقادی از یک‌سو، دیدی مکانیکی نسبت به انسان نداشته و دوئیتی میان انسان و آنچه ساخته وی است، نمی‌بیند و از سوی دیگر، مخالف آگاهانه و عقلانی بودن تمامی رفتارهای انسان‌هاست. در این پارادایم، انسان به‌رغم خلاقیت و تعقیب تغییرات و انطباق با شرایط (که شرط عقلانیت است)، همچنین توانایی و امکان کج‌فهمی داشته و این امر، امکان استثمار او را به‌وسیله سلطه‌گران فراهم می‌سازد. بررسی و نقد تعاریف مکاتب فلسفی غربی و پارادایم‌های موجود از انسان، در گنجایش این نوشتار نیست، اما می‌توان بر این نکته پای فشرد که آنچه به‌عنوان موضوع در تعریف علوم انسانی به‌معنای خاص، مورد توجه قرار گرفته، از پارادایم پوزیتیویستی تأثیر پذیرفته است.

۳. اعتبارسازی و معناداری^(۱۴)؛ تأثیرپذیری از محیط، اجتماع و عوامل متعدد و متنوع، عدم برخورداری از ثبات و وحدت، برخورداری از اختیار و هویت تدریجی و تاریخی، از جمله امتیازات موضوعی علوم انسانی شمرده شده است که علوم طبیعی فاقد آن است. این تفاوت‌ها اگرچه با نقدهایی روبه‌رو شده و با تکیه بر گزینشی بودن دانش تجربی - گزینش بُعد مادی پدیده‌های طبیعی و رفتارهای ظاهری انسان‌ها - به یکسانی موضوع علوم طبیعی و انسانی فتوا داده شده است^(۱۵)، اما توجه به یک مبنای هستی‌شناختی و انسان‌شناختی از منظر دین می‌تواند راهگشا باشد.

از منظر هستی‌شناسی دینی، عالم طبیعت نه تنها معنادار است، بلکه بخش نازل و دانی حقیقت هستی است. به این بخش، ظاهر، آیت، نشانه، شهادت و مانند آن اطلاق شده است و از بخش دیگری که صاحب آیت و نشانه بوده و آخرت یا غیبت طبیعت است، حکایت می‌کند که بر طبیعت فائق است و نقشی تعیین‌کننده نسبت به

آن دارد. بنابراین، اولاً، طبیعت همه حقیقت نیست. ثانیاً، از بخش دیگری حکایت می‌کند که محیط بر امور طبیعی است و به همین دلیل هیچ واقعیتی بدون لحاظ و توجه به آن قابل بررسی، معرفت و شناخت واقعی نیست. بر این اساس، گزینش ظاهر طبیعت و انتخاب امور مادی، بررسی علل مادی و عدم توجه به علل قصوا و باطن این عالم و واگذاری موضوعات غیرمادی، چه معرفتی را در اختیار بشر قرار می‌دهد؟ کمترین حرف آن است که گفته شود این معرفت از آن جهت که جامع‌نگر نیست و به همه ابعاد عالم طبیعی نمی‌پردازد، معرفتی ناقص است.

اما آیا می‌توان سخن مذکور را درباره انسان مطرح کرد؟ یعنی تنها بخش مادی انسان را گزینش کرد و به ابعاد دیگر وجود او بی‌توجه بود؟ و در نهایت، حکم به نقصان علوم انسانی کرد؟

از نگاه انسان‌شناسی دینی، انسان دارای دو بُعد «طبیعت و فطرت»، «ماده و تجرد» است. او فطرتاً به خدا گرایش دارد و می‌تواند با عبادت به مقام خلیفه‌اللهی نایل آید. این بُعد از وجود آدمی، حقیقت وی را تشکیل می‌دهد. انسان، موجودی مختار و صاحب اراده است و اراده هم از امور مادی نیست. بر این اساس، فروکاستن انسان و افعال ارادی وی به امری مادی همچون دیگر پدیده‌های فیزیکی - (۱۶) آن‌گونه که در تعاریف مکاتب فلسفی غربی وجود دارد - (۱۷) و به عبارتی، سکولاریزاسیون موضوع علوم انسانی یا گزینش بُعد ظاهری انسان بدون لحاظ بُعد اصلی آدمی، نه صحیح به نظر می‌رسد و نه شدنی است. این مسئله، از اساسی‌ترین اشکالاتی است که بر علوم انسانی موجود وارد است.

به هر حال، انسان موجودی اعتبارساز است و رفتارش براساس ارزش‌هایی که می‌سازد معنا پیدا می‌کند، اما موضوعات طبیعی اعتبارساز نیستند و حرکات آنان در قالب قرارداد معنا پیدا نمی‌کند. پس نباید با تفکیک ظاهر از باطن آن‌گونه که در علوم طبیعی انجام می‌شود، به دام رفتارگرایی افراطی افتاد.

انسان موجودی مختار است و اراده او نمی‌گذارد رفتارش با دقت ریاضی قانونمند شده و در قالب نظم تجربی - منطقی و تخلف‌ناپذیر در آید. بر این اساس، در علوم انسانی، نتایج همواره تابع اراده و انتخاب فرد انسان یا جامعه انسانی است، گرچه عوامل فیزیکی، مادی و غیره نیز بی‌تأثیر نیستند. علاوه بر این، رابطه علت و معلولی میان نیروی جاذبه عمومی و سقوط اشیا بر زمین، با رابطه علیت میان انسان و کردارهای اختیاری او کاملاً متفاوت است.

انسان از محیط و اجتماع، تأثیر می‌پذیرد. این تأثیرپذیری به گونه‌ای است که مانع از پیش‌بینی آینده و تعمیم‌پذیری آن دستاوردها نسبت به سایر انسان‌ها می‌شود، اما از آنجایی که موضوع علوم طبیعی، حقایق طبیعی و مادی بی‌جان است و تحول کمتری در آن آشکار می‌شود، نتایج آن علوم بیشتر قابل تعمیم و پیش‌بینی هستند. برای مثال، در علم هیئت و نجوم به وسیله ابزار علمی و ریاضی می‌توان خسوف و کسوف چند ماه آینده را تشخیص داد، اما نمی‌توان به‌طور دقیق از وقوع انقلابی در تاریخی مشخص خبر داد.

۴. جای هیچ‌گونه تردیدی نیست که موضوع مطالعه علوم انسانی رایج، انسان سکولار است. یقیناً تغییر جامعه آماری و نشان دادن انسان دینی به جای آن، نتایج، نظریه‌ها و فرمول‌های متفاوتی را به بار خواهد آورد. مثلاً، نظریه تابع مصرف بر جامعه سکولار صدق می‌کند و در آن جامعه عمومیت دارد و تجربه‌پذیر است^(۱۸). همچنین شاخص‌های مطرح شده برای پیشرفت اقتصادی، براساس همان جامعه آماری است^(۱۹)، یا نظریه «ماکس وبر» درباره مشروعیت سیاسی، فقط درباره جامعه سکولار صادق است^(۲۰). بر این اساس، می‌توان فهمید چرا جامعه‌شناسی موجود در دانشگاه‌ها که ماهیت ترجمه‌ای دارد، در نقطه مقابل دین و مضر تلقی می‌شود.

۲.۲. روش علوم انسانی تجربی

«روش» هر علم به‌طور کلی عبارت است از شیوه استدلال‌هایی که بر آن علم حاکم

است. به عبارت دیگر، مسیر و اسلوبی که استدلال‌های به‌کار رفته در یک دانش در آن قرار دارند، شیوه یا «روش» آن علم محسوب می‌شود، اما تعریف کلی «روش» عبارت است از: «پژوهش»، «سنجش»، «شیوه کاربرد استدلال» و «اکتشاف» درباره یک چیز یا درباره یک علم. (حسنی و علی‌پور، ۱۳۸۵)

«روش» را می‌توان به بسیط و ترکیبی تقسیم کرد. معمولاً در کتب منطقی از سه روش قیاسی - تعقلی، استقرایی و تمثیلی نام می‌برند. این سه روش، روش‌های بسیط برای کشف معرفت است، اما می‌توان در کنار آن‌ها روش‌های ترکیبی نیز داشت. البته روش‌های ترکیبی، ماهیتی مستقل از روش‌های دیگر ندارند و متضمن روش‌های بسیط هستند. به‌عنوان مثال، فلاسفه مسلمان معتقد بودند روش تجربی در صورتی مفید یقین است که روش استقرایی با روش قیاسی - تعقلی، ترکیب شود.

درباره روش علوم انسانی نکات زیر حائز اهمیت است:

نکته اول: متفکران غربی نقطه‌نظرات متفاوتی درباره روش‌شناسی و متدلوژی علوم انسانی و تفاوت آن با علوم طبیعی دارند. برخی به علوم انسانی، همانند علوم طبیعی می‌نگرند و روش تجربی را تنها روش علمی در تمام علوم می‌دانند^(۲۱). در مقابل، گروهی دیگر به متفاوت بودن روش علوم طبیعی و انسانی قائلند^(۲۲). در زمان دیلتای و ماکس وبر، این نظریه مطرح شد که علوم انسانی برخلاف علوم طبیعی که به‌دنبال کشف واقع هستند، در صدد تفسیر و فهم پدیده‌های انسانی‌اند. از این روش، به روش تفسیری هرمنوتیکی تعبیر می‌شود. گادامر و هیدگر تا آنجا پیش رفتند که گفتند تفسیر هرمنوتیکی، مختص علوم انسانی نیست، بلکه در علوم طبیعی نیز به‌دلیل پیش‌فرض‌های عالمان، ما به‌دنبال تفسیر و فهم پدیده‌های طبیعی هستیم، نه کشف واقع.

روشن است آنچه به‌عنوان روش علوم انسانی در معنای خاص آن معرفی شده است، همان روش تجربی موجود در علوم طبیعی است.

نکته دوم: اختلاف موجود در روش علوم انسانی، براساس پارادایمی است که بر این علوم حکم فرماست. به عبارت دیگر، همان‌گونه که بیان شد، بر علوم انسانی غربی سه

پارادایم عمده «پوزیتیویستی»، «هرمنوتیکی»، «انتقادی» (حسنی و علی پور، ۱۳۸۵؛ ایمان، ۱۳۹۰)، یا به بیانی، چهار پارادایم «پوزیتیویستی»^(۲۳)، «هرمنوتیکی»^(۲۴)، «انتقادی»^(۲۵) و «پسامدرن»^(۲۶) (خسروپناه، ۱۳۹۰)، حاکم است. این اختلافات در پارادایم علم که از نگاه‌های هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی متفاوت به جهان و دنیای اجتماعی ناشی شده، به روش‌شناسی‌های متفاوت - تبیینی، تفسیری و ترکیبی - و نهایتاً، معرفت علمی متمایزی ختم شده است.

بر این اساس، نمی‌توان روش تبیینی را روش عام و مقبول برای اثبات گزاره‌های علمی دانست و باید گفت چنین اعتقادی ریشه در تفکر پوزیتیویستی حاکم بر قرون هجدهم و نوزدهم دارد که روش استقرایی - تجربی را تنها روش اثبات و کشف واقع می‌داند. این تفکر خود بر اصول موضوعه و مفروضاتی استوار است که این مفروضات و اصول موضوعه، اموری بحث‌برانگیز و نظری هستند و اغلب آن‌ها به صورت بدیهی ثابت نمی‌شوند. برخی از پیش‌فرض‌های پارادایم پوزیتیویستی به شرح زیر است:

الف) پوزیتیویست‌ها به تمایز قاطع میان علم و شعور عامیانه، دین، فلسفه و متافیزیک معتقد بوده، تنها علم را به لحاظ معرفت‌شناختی معتبر می‌دانند. از منظر این پارادایم، گونه‌های دیگر معرفت، به دلیل برخورداری از تعارضات منطقی، سطحی بودن، تعصب و پیش‌داوری‌های ارزشی، نمی‌تواند واجد اعتبار علمی باشد، اما علم با بهره‌گیری از روش‌های سازمان‌یافته، منطقی و مورد اتفاق جامعه دانشمندان، خالی از هرگونه تعصب و پیش‌داوری است.

ب) مراد از علم در پارادایم پوزیتیویستی، مجموعه‌ای از گزاره‌های منسجم حول محوری خاص است که براساس آزمون‌های تجربی قابل تأیید یا ابطال است. از منظر پوزیتیویست‌ها، علوم انسانی و اجتماعی در صورتی از شأنیت، اعتبار و جاهت علمی برخوردار خواهند بود که از روش علوم طبیعی و تجربی بهره گیرند.

ج) پوزیتیویست‌ها هدف اصلی از پژوهش‌های علمی در علوم انسانی را تبیین

پدیده‌ها و کشف روابط علی بین آن‌ها به منظور پیش‌بینی و کنترل آن‌ها برای
ارضای نیازهای انسانی می‌دانند.

(د) در پارادایم پوزیتیویستی، واقعیت اجتماعی همچون واقعیت فیزیکی، شی‌ای مستقل
از ذهن انسان دانسته می‌شود.

(ه) نگرش پوزیتیویست‌ها به انسان، تصویری مکانیکی و رباتیک است.
(و) کنش‌های آدمیان، صرفاً تابعی از عوامل و محرک‌های خارجی است و دترمینیسم
و جبر علی بر رفتار انسان‌ها حاکم است.

(ز) در پارادایم پوزیتیویستی، شواهد و داده‌های تجربی باید به گونه‌ای باشد که برای
دیگر دانشمندانی که در آن حوزه علمی کار می‌کنند، قابل مشاهده و درک باشد.
(ح) در نگرش پوزیتیویستی، دانشمند واقعی کسی است که در فرآیند تحقیق علمی،
تعصبات، اعتقادات و ارزش‌های شخصی را کنار بگذارد.

در مقابل پارادایم پوزیتیویستی، پارادایم‌های دیگری وجود دارد که روش دیگری را
پیشنهاد می‌کنند. بنابراین، نمی‌توان گفت روش تجربی، تنها روش مقبول برای اثبات
گزاره‌های علمی به‌ویژه در علوم انسانی است که هیچ‌گونه پیش‌فرضی را مفروض نگرفته
و بدین دلیل مورد قبول همگان هستند. روش هرمنوتیکی نیز در پارادایم تفسیری، بر
مفروضات و اصول موضوعه خاص خود مبتنی است. بر این اساس، برخی برای تولید
علوم انسانی اسلامی پارادایم اجتهادی را پیشنهاد داده‌اند. (حسنی و علی‌پور، ۱۳۸۵)

نکته سوم: اگرچه پارادایم تفسیری و انتقادی مانند پارادایم اثبات‌گرایی نمی‌اندیشند که
ارزیابی هر تفکر عقلانی را منوط به تأیید آن از طریق مشاهده کنند، اما بالاخره بر تجربه
تأکید می‌ورزند و به نفی وحی به‌عنوان منبع معرفتی فتوا می‌دهند. به عبارت دیگر، علوم
انسانی غربی با همه پارادایم‌های موجود، با تأکید بر تجربه، نقش وحی - به‌عنوان روش -
برای فهم یقینی و جامع در علوم تجربی را نادیده می‌انگارند؛ زیرا در معرفت‌شناسی
اثبات‌گرایی، رابطه، بین عقل و تجربه و آن هم به نفع تجربه برقرار می‌شود، ولی در

رویکرد تفسیری، این رابطه بین تجربه و شهود است. حاصل این ارتباط، «تجربه زیسته» است. در معرفت‌شناسی انتقادی، تجربه به دانش مرجعی که به وسیله فلسفه مارکسیستی و انتقادی تدوین و ارائه شده است، مرتبط می‌شود. بنابراین، تمامی پارادایم‌های علم با اصالت تجربه و دانش مرجع ساخته انسان، به نفی متافیزیک می‌پردازند. (ایمان، ۱۳۹۰: ۳۱۰-۳۱۲)

در حالی که دلایل زیر، ضرورت استفاده از وحی (دانش مرجع الهی) به مثابه روش را اثبات می‌کنند:

الف) وحی و آگاهی از باطن: با ادراک حسی می‌توان نسبت به ظاهر زندگی دنیا اطلاعاتی را کسب کرد، ولی نمی‌توان به باطن آن راه یافت و از غیب آن مطلع شد. ادراک عقلی هم در صورت تمامیت، جز به فهم کلیات عوالم نایل نمی‌شود. یعنی با ادراک عقلی در نهایت می‌توان اصل وجود، حقیقت یا حقایقی را که بر انسان و جهان طبیعی فائق هستند، اثبات کرد؛ ولی آگاهی به خصوصیات و ویژگی‌های مربوط به باطن هر یک از افراد و افعال در گروهی معرفتی است که بر غیب اشراف داشته باشد و از باطن هستی اخبار دهد و این معرفت که با شهود غیب همراه بوده، شناخت دینی است که از راه وحی اظهار می‌شود.

ب) عصمت وحی: ماهیت علم و معیار صدق، مطابقت با واقع است و تنها معیار معصوم برای کشف واقع، وحی است و نمی‌توان به رهاورد تجربه و عقل اعتماد کرد.

ج) نقش همه‌جانبه وحی: از آنجایی که در ادامه اثبات خواهد شد، هیچ عالمی بدون پیش‌فرض نمی‌تواند گزاره‌ای علمی را کاشف از واقع^(۲۷) یا کارآمد^(۲۸) بداند. وحی نه تنها در مقام موضوع‌یابی و گردآوری اطلاعات - که مورد قبول دیگران نیز بود - تأثیرگذار است، بلکه با تأثیرگذاری بر پیش‌فرض‌ها، همچنین در کشف واقع و فایده در عرصه علوم تجربی نقش‌آفرینی می‌کند. وحی به ما می‌فهماند که چگونه طبیعت و پدیده‌های انسانی را بفهمیم. این بحث در حوزه علوم انسانی روشن‌تر از علوم طبیعی است و مطالعه

تاریخ علوم انسانی نیز نشان می‌دهد که پیش‌فرض‌های فرهنگی و بومی - اعم از دینی و غیردینی - عالمان، در داوری و حکم‌شناسی علوم انسانی تأثیرگذار بوده‌اند (خسروپناه، ۱۳۹۰).

نکته چهارم: پوزیتیویست‌ها معتقدند با به‌کارگیری استقرا و تجربه، بدون نیاز به عقل می‌توان به نتایج یقینی رسید (اثبات‌گرایی تجربی). درباره این مبنای معرفتی، نقدهای جدی از سوی مخالفان پوزیتیویسم مطرح شده است که حاصل آن، تأییدگرایی تجربی^(۲۹)، ابطال‌پذیری تجربی^(۳۰) و ابزارانگاری تجربی^(۳۱) بوده است. برخی از اندیشمندان، از ارسطو، افلاطون و قاطبه فلاسفه مسلمان، بر آنند که استقرا و تجربه با کمک یک کبرای عقلی (حکم‌الأمثال فیما یجوز و ما لایجوز واحد، یا اینکه الأکثری لایدوم، یا اینکه طبیعت یکسان عمل می‌کند) مفید یقین است (اثبات‌گرایی عقلی). بر این اساس، اگر ارزش معرفتی عقل نادیده گرفته شود، تجربه به‌تنهایی توان کشف واقع را ندارد.

نکته پنجم: اکتفا به روش تجربی در علوم طبیعی، معرفتی از باطن جهان طبیعت را در اختیار پژوهشگر قرار نمی‌دهد و از این جهت، نقص محسوب می‌شود. دانشمندان این علوم می‌تواند بگویند که در پدیده‌های مادی به‌دنبال علل مادی هستیم و به همین هم راضی‌ام (با اغماض از آنچه در سطور بالا مبنی بر درهم‌تنیدگی ظاهر و باطن گفته شد.^(۳۲) وی اگرچه به سرچشمه نمی‌رسد، ولی درباره علل مادی این پدیده به نتایج ارزشمندی دست می‌یابد، اما در علوم انسانی رویکرد پوزیتیویستی، از آن جهت که صور نفسانی، اراده و عمل ارادی انسان نمی‌توانند همواره علل کاملاً مادی داشته باشند، آثار مطلوبی را در پی ندارد. (لاریجانی، ۱۳۸۹: ۱۴۳)

نکته ششم: از آن جهت که انسان، موجودی مختار و انتخابگر است، نمی‌توان از روش کشف روابط علی که بر پیش‌فرض مجبور بودن انسان مانند سایر پدیده‌های طبیعی استوار است، استفاده کرد.

تصحیح این پیش‌فرض باعث خواهد شد از روش تفسیری و تفهیمی در مطالعه انسان سود بجویم، نه روش کشف روابط علی. روشن است که با تغییر پیش‌فرض و روش،

به‌طور یقین به کشف قوانین جدیدی نایل خواهیم شد. به عبارت دیگر، همان‌گونه که اشاره خواهد شد، بسیاری از اختلافات نظریه‌های علوم انسانی، از اختلاف در پیش‌فرض‌ها ناشی می‌شود و نخستین تأثیر این پیش‌فرض‌ها بر روش‌شناسی تجربی است و از این راه بر فهم پدیده و به‌تبع آن، در نظریه‌ها تأثیر می‌گذارند. بنابراین، نظریات تولیدشده به‌وسیله روش منتج‌شده از پیش‌فرض‌های اسلامی، غیرسکولار خواهند شد.

نکته هفتم: ما گفتیم که می‌توان دیدگاه هرمنوتیکی را پذیرفت؛ ولی مقصود ما معنای مورد نظر «گادامر و هیدگر» در تأثیر پیش‌فرض‌ها نیست که به نسبت معرفت منجر شود. توضیح اینکه، روشنگری مدرن از قرن شانزدهم، ارزش علمی معرفت شهودی و وحیانی را مورد انکار قرار داد و در گام بعدی در قرن نوزدهم با سیطره حس‌گرایی، معرفت عقلی را نیز از اعتبار ساقط کرد. از نیمه دوم این قرن است که به‌دلیل غلبه معرفت‌شناسی امپرسیستی، علم حسی به‌عنوان تنها راه شناخت و ارتباط انسان با جهان خارج معرفی شد. بعدها استقلال معرفت تجربی به‌وسیله پست‌مدرن‌ها مورد تردید واقع شد و حضور دیگر حوزه‌های معرفتی نظیر دین، اسطوره، ایدئولوژی، فلسفه یا اقتدار در ساختار و در متن معرفت و دانش علمی، مورد پذیرش قرار گرفت. اینجا بود که با قبول این اصل که سایر حلقه‌های معرفتی فاقد ارزش جهان‌شناختی هستند، علم نیز ارزش جهان‌شناختی و به تعبیر بهتر ارزش کشف و واقع‌نمایی خود را از دست داد و به‌صورت دانشی ابزاری در یکی از سطوح نازله فرهنگ بشری قرار گرفت^(۳۳). بر این اساس، به‌واسطه نقد پست‌مدرن‌ها و از آنجا که آن‌ها از هویت علمی وحی و شهود و عقل نظری و عملی دفاع نکردند، معرفت و آگاهی مدرن پس از چند سده به سیطره فراگیر شکاکیت، نسبت و تاریخی‌نگری محض انجامید^(۳۴).

ما ضمن پذیرش تجربه، عقل، شهود و وحی به‌عنوان منابع معرفت، از سویی کشف واقع را ممکن می‌دانیم و از سوی دیگر، معتقدیم که معرفت حاصل برای دانشمند - به‌دلیل روشمندبودن و نیز امکان انتقال پیش‌فرض‌ها به دیگران - عینیت‌پذیر بوده، همچنین قابل انتقال به دیگران است و می‌توان به یک ذهنیت بین‌الذهانی رسید و

پدیده‌ها را پیش‌بینی کرد.

به بیانی دیگر، پیش‌فرض‌های هر روش یا هر پارادایمی از دو حال خارج نیست: یا قابل اثبات است یا قابل اثبات نیست و در حد اصول موضوعه است (مانند اصول موضوعه در هندسه‌های اقلیدسی و نااقلیدسی). تنها صحت فرض دوم، مستلزم نسبی شدن علوم خواهد شد؛ بدین معنا که هر فرد یا هر مکتبی با چند اصل موضوعه با روش خاصی می‌تواند علمی را تولید کند که فرآورده‌های آن برای دیگران هیچ اعتباری نداشته، تنها برای کسانی که تعبد به آن اصول موضوعه دارند، معتبر باشد. در مقابل، پذیرش حالت اول، مستلزم هیچ‌گونه نسبیتی نخواهد بود.

بنابراین، نقد جدی ما به علوم انسانی متداول آن است که اگر ارزش معرفت‌شناختی عقل و وحی در تولید گزاره‌ها مورد انکار قرار گیرد، براساس همه پارادایم‌ها و روش‌های تبیینی، تفسیری و ترکیبی، این فعالیت دیگر راهی به سوی کشف واقع نیست و چاره‌ای جز پذیرش نسبیت معرفت وجود نخواهد داشت.

۳.۲. فرضیه‌ها و نظریه‌های علوم انسانی تجربی

«فرضیه»، پاسخ پیشنهادی به مسئله و پرسش مورد بررسی است که در صورت اثبات، نام نظریه به خود می‌گیرد. در بیانی دیگر، نظریه تعریف شده است به مجموعه‌ای از سازه‌ها (مفاهیم)، تعاریف و گزاره‌های به هم مرتبط که از راه مشخص ساختن روابط میان متغیرها، با هدف تبیین و پیش‌بینی پدیده‌ها، دید نظام‌یافته‌ای از پدیده‌ها ارائه می‌کند. (فرد، ان. کرلینجر، ۱۳۷۷: ۲۹)

پرسش اساسی در اینجا آن است که آیا نظریات و گزاره‌های تولیدشده در علوم تجربی، از اصول، پیش‌فرض‌ها، فرهنگ عمومی، فلسفه، هنر و به‌ویژه دین تأثیر می‌پذیرند یا نه؟ به عبارت دیگر، آیا مبانی هستی‌شناختی، انسان‌شناختی، معرفت‌شناختی و دین‌شناختی در تولید و ارزیابی گزاره‌های این علوم نقش‌آفرین هستند یا نه؟ در این باره دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد که در ادامه به بررسی آن‌ها می‌پردازیم.

دیدگاه اول

پوزیتیویست‌ها منکر تأثیرگذاری پیش‌فرض‌ها در کشف علمی‌اند و این را به علوم انسانی نیز سرایت می‌دهند. آنان بر این باورند که چنانچه علوم انسانی و اجتماعی بخواهند شأن علمی بیابند، باید از پیش‌فرض‌ها تأثیر نپذیرند. با این حال، همان‌گونه که اشاره شد این دیدگاه نمی‌تواند نظر درستی باشد؛ زیرا بی‌گمان انسان دانشمند و غیردانشمند، آن‌گاه که در آزمایشگاه، موضوع واحدی را مورد مطالعه قرار دهند، نظریه واحدی ارائه نمی‌کنند. دانشمند بر خلاف فرد عامی که مشاهده ساده‌ای می‌کند و هیچ توضیحی را نمی‌تواند ارائه دهد، به دلیل اطلاعات قبلی و پیش‌فرض‌هایش می‌تواند در باب ابعاد گوناگون آن موضوع بحث کند.

دیدگاه دوم

برخی دیگر معتقدند که برای علمی شدن گزاره‌ها، تنها در مقام داوری به روش تجربی نیاز است، نه مقام گردآوری^(۳۵). به عبارت دیگر، یافته‌ها زمانی علمی می‌شوند که با معیار عمومی که همان معیار تجربی است داوری شوند و در این مقام بی‌طرف (ابجکتیو) باشند^(۳۶).

اینان می‌گویند: علم تجربی علم مولود تجربه نیست، بلکه محکوم تجربه است. به بیانی دیگر، علم تجربی آن نیست که تجربه حسی در تولید آن نقش انحصاری و اصلی داشته باشد (این همان نقطه‌ای است که پوزیتیویست‌ها در آن به خطا رفته‌اند)، بلکه علم تجربی آن است که صدق و کذب آن به وسیله تجربه داوری و ارزیابی شود. در مقام تولید علم و گردآوری، هر عامل و عنصری از جهان‌بینی، فلسفه، فرهنگ، ایدئولوژی و شخصیت عالمان، مُجاز است که دخالت کند و نه تنها مجاز است، بلکه در واقع و نفس‌الامر هم در علم طبیعی و هم در علم انسانی دخالت می‌کنند و تأثیر می‌گذارند. البته علوم انسانی مسبق به دو سابقه ایدئولوژی و جهان‌بینی است که یکی منبع تکلیف‌ها و ارزش‌ها و

دیگری منبع توصیف‌ها و دانش‌هاست، در حالی که علوم تجربی طبیعی مسبوق به یک سابقه و آن هم جهان‌بینی و تلقیات عام فلسفی است^(۳۷).

تأثیر ایدئولوژی (اعتبارات، ارزش‌ها، قراردادهای و رسوم و آداب) در علم به این نحو است که اولاً، می‌شود علمی برای ارزش خاصی به وجود آید، اما خود ارزش‌آلود نباشد. ثانیاً، آنکه تحت فرمان ایدئولوژی‌ها، حساسیت‌ها، قلمروها، مسئله‌ها و گره‌ها عوض می‌شود. صاحب عقیده خاصی، به گشودن گره‌هایی و درمان دردهایی حساسیت دارد که صاحب عقیده دیگری آن را ندارد، اما هر دو به روش علمی گره‌گشایی می‌کنند. ثالثاً، علوم انسانی، خود ارزشی نیستند، اما ارزش‌شناسی محسوب می‌شوند؛ یعنی نمی‌گویند چه باید کرد و چه نباید کرد، اما می‌گویند در فلان جامعه چنین باید کرد و چنان نباید کرد. بررسی ارزش‌ها به وسیله چشم خشک علمی اگرچه دشوار، اما میسر است^(۳۸).

نقدهای فراوانی بر این دیدگاه وارد شده است که در زیر به برخی از آن اشاره می‌شود:

۱. صاحب این دیدگاه، تأثیرپذیری علوم انسانی از جهان‌بینی و ایدئولوژی را در مقام گردآوری پذیرفته است، لذا گفته است که علم جامعه‌شناسی و ... که در جامعه غربی ساخته می‌شود، با آنچه در جامعه اسلامی ساخته می‌شود متفاوت است. از این جهت اگرچه نمی‌توان به بطلان آن فتوا داد، اما می‌توان به نقصان علوم انسانی‌ای که موضوعات مورد نیاز ما را بررسی نکرده است، حکم کرد^(۳۹). بنابراین، باید به علم دینی در مقام گردآوری قائل شد و گفت علوم غربی برای جامعه اسلامی غیرکارآمد هستند و تنها به کار جوامع غربی می‌آیند و این مطلب، چیزی نیست جز ضرورت تولید علم دینی که متناسب با ضرورت‌های اجتماعی در جوامع اسلامی باشد. نگارنده در عجب است که بر چه اساسی صاحب این دیدگاه در نوشته‌های بعدی به انکار (عدم امکان و مطلوبیت) علم دینی رو آورده است؟!^(۴۰)

۲. تفکیک مقام گردآوری و داوری با نقدهای جدی مواجه است:

اولاً، آنچه از صاحب این دیدگاه در این مقاله ذکر شد، با مبنای هرمنوتیکی

ایشان که برگرفته از هرمنوتیک فلسفی گادامر است، همخوانی ندارد؛ زیرا ایشان در جایی دیگر مکرر می‌گوید: شریعت مانند طبیعت، صامت است (سروش، ۱۳۷۵: ۳۴۵-۳۴۳). اگر طبیعت، صامت است و عالمان با پیش‌فرض‌ها و پرسش‌ها و انتظارات خود به تفسیر پدیده‌های طبیعی می‌پردازند، چگونه ممکن است میان مقام گردآوری و داوری تفکیک کرد؟!

ثانیاً، اولین بار رایشنباخ (۱۹۳۸) که یکی از طرفداران پوزیتیویسم منطقی است برای مقابله با استقراگرایی فرانسیس بیکن به تفکیک مقام گردآوری و داوری روی آورده است تا جایگاهی برای خلاقیت و نظریه‌پردازی عالمان در نظر گرفته شود.

این دیدگاه بعدها از سوی فیلسوفان علم همچون پوپر، لاکاتوش، فایرابند، کوهن و دیگران که بر تأثیر پیش‌فرض‌های غیرتجربی در نظریه‌های علمی معتقدند، به چالش کشیده شد.

به‌عنوان مثال براساس نظریه معرفت‌شناختی پوپر، تعلقات و تمنیات جایگاه وثیقی در آزمون نظریه‌ها دارند. حاصل سخن وی این است که پس از مقایسه بین مولود منطقی^(۴۱) و تجربی نظریه^(۴۲)، اگر این دو سازگاری داشتند از تأیید نظریه سخن می‌گوییم و اگر متعارض بودند، با وضعیت ابطال روبه‌رو هستیم و با کمک قاعده رفع تالی می‌توانیم نتیجه بگیریم که نظریه مورد آزمون ابطال شده است. در صورتی که عالمان به هر علتی نتوانند به گزاره‌های تجربی (مشاهدتی) اعتماد و اطمینان کنند، می‌توانند این گزاره‌ها را مانند نظریه‌ها بیازمایند، اما باید توجه داشت که این جریان هیچ پایان طبیعی ندارد و برای جلوگیری از تسلسل باید به گزاره‌های مبنایی معتقد شد؛ زیرا منطق و تجربه نمی‌توانند این سلسله عقب رونده را متوقف کنند^(۴۳).

بنابراین، از منظر منطقی آزمون یک نظریه منوط به گزاره‌های مبنایی است. البته اخذ یا رفض آن‌ها به نوبه خود متکی به تصمیمات آزاد ماست و این

تصمیمات است که سرنوشت نظریه‌ها را رقم می‌زند^(۴۴). پوپر می‌گوید: این انتخاب تا حدودی به وسیله ملاحظات منفعتی تعیین می‌شود. بر این اساس سرنوشت نظریه‌ها به نتیجه آزمون وابسته است و نتیجه آزمون‌ها هم موقوف به توافقی است که عالمان درباره گزاره‌ها مبنایی می‌کنند و آنچه در این گزاره‌های مبنایی تأثیر می‌گذارد، ملاحظات منفعتی است. آنچه ملاحظات منفعتی را تقویم و تقدیر می‌کند تعلقات و تمنیات ما هستند. (زیباکلام، ۱۳۹۰: ۱۴) بر این اساس، اینکه گفته می‌شود علوم تجربی، اعم از طبیعی و اجتماعی، بیانگر واقعیت‌ها هستند (واقع‌نما هستند)، نسبت به ارزش‌ها و بینش‌های قومی و قریبی طرفند و معارف دینی نباید و حتی نمی‌توانند در ساختن علوم سهمی داشته باشند، وجهی ندارد؛ زیرا مجموعه تعلقات و تمنیات جامعه عالمان می‌تواند از چشمه‌های ژرف و جوشان کلام الهی و آموزش‌های انبیا و اوصیا آبیاری و تغذیه شود و بدین صورت در تقویم علوم طبیعی و اجتماعی نقش داشته باشند.

۳. تفکیک رایش‌ناخ (کشف - داوری) مبتنی بر تفکیک ارزش - واقعیت است؛ به این معنا که قلمروی کشف، رنگین (ارزشی) و قلمرو داوری، سیاه و سفید یا غلط و درست (واقعی) است. این تفکیک اثبات‌گرایانه ارزش - واقعیت (موازی با دین - علم) پذیرفتنی نیست؛ زیرا دلیلی پیشینی وجود ندارد که دنیای واقعیت، سیاه و سفید و فارغ از ارزش است. علاوه بر این، دنیای واقعیت و علم نیز در چند سطح، به رنگ دنیای ارزشی آغشته است. نخست اینکه علم، خود به سبب ارزش‌مند بودن برای آدمی، تحقق یافته است. دوم اینکه ارزش‌ها در پیکر علم نیز نفوذ دارند (مانند ارزش زیباشناختی سادگی در نظریه‌های علم). دیدگاه موجه آن است که ریشه‌های حقیقت، زیبایی و خیر را باید در واقعیت جهان جستجو کرد. هر چند جنبه‌های ذهنی زیبایی و ارزش، قابل انکار نیست، اما محصور کردن آن‌ها در ذهن، خطای بزرگ اثبات‌گرایی است. (باقری، ۱۳۸۶)

۴. پیش‌فرض‌ها، اعم از دینی و غیردینی، نقشی بیش از تحریک انگیزه علم‌جویی و

روان‌شناختی دارند، بلکه سنخ حدس‌ها و فرضیه‌های عالم را رقم می‌زنند و نقشی «سازنده»^۱ دارند. به عبارت دیگر، همان‌گونه که بیان شد، هر نظریه‌ای نمی‌تواند در هر چهارچوب متافیزیکی قرار گیرد. قرار گرفتن نظریه‌های مختلف در یک چهارچوب، حاکی از پذیرفتن قدر مشترکی از آن است.

دیدگاه سوم

از آنچه در بحث پارادایم‌ها و نقد دیدگاه دوم طرح کردیم، روشن شد که برخی به تأثیر پیش‌فرض‌ها و ... حتی در مقام داوری نظریه‌ها اعتقاد دارند.

به‌طور خلاصه، دیدگاه سوم بر این باور است که در طول تاریخ، دانشمندان به‌دلیل مبانی (هستی‌شناختی، انسان‌شناختی، معرفت‌شناختی و دین‌شناختی) و اعتقادات گوناگونی که داشته‌اند، نظریه‌های گوناگون و گاهی متضاد ارائه کرده‌اند. نمونه‌های زیادی از گزاره‌های علوم انسانی وجود دارد که از مبانی سکولار به‌صورت مستقیم یا غیرمستقیم^(۴۵) تأثیر پذیرفته است و مدعای این دیدگاه را تأیید می‌کند.

تلقی پوزیتیویسم منطقی نسبت به بی‌معنایی گزاره «خدا وجود دارد»^(۴۶)، نظریه آگوست کنت درباره منشأ دین^(۴۷)، تفسیر متفاوت فروید و ویلیام جیمز درباره پدیده پرستش^(۴۸)، نظریه خانم نیکی آر. کدی^(۴۹) و میشل فوکو درباره انقلاب اسلامی ایران^(۵۰) و نیز نظریه ساخت‌یابی (ساخت‌بندی یا ساختارسازی) آنتونی گیدنز^(۵۱)، از نمونه‌های بارز تأثیرپذیری مستقیم نظریه‌ها از مبانی فلسفی و باورهای اعتقادی هستند. (ترخان، ۱۳۹۰)

به هر حال، عالمان در مقام داوری علاوه بر تجربه، از تفسیر تجربی که بر جهان‌بینی و ایدئولوژی او مبتنی است، کمک می‌گیرند؛ یعنی جهان‌بینی و ایدئولوژی افراد، دست‌کم در داوری برخی از گزاره‌ها و نظریه‌های علوم طبیعی و به‌ویژه علوم انسانی کاملاً اثر می‌گذارد. این تأثیرگذاری به‌دلیل دخالت ادیان - به‌خصوص دین اسلام - در علوم انسانی بیشتر نمایان است، گرچه اصل دینداری و بی‌دینی یا ضددینی نیز در نتایج و دستاوردهای

علوم انسانی مؤثرند.

بر این اساس، اگرچه در علوم طبیعی، تغییر این پیش فرض‌ها الزاماً به تغییر قوانین علوم طبیعی نمی‌انجامد (یعنی این گونه نیست که گزاره‌های علوم طبیعی اسلامی با گزاره‌های علوم طبیعی غیراسلامی متفاوت باشند، مثلاً به جای قانون جاذبه، به قانون دافعه برسیم و...)، اما در صورتی که پیش فرض‌ها در علوم انسانی، دینی شود، به نظریه‌های جدیدی دست می‌یابیم که در تعارض با نظریه‌های سکولار خواهد بود.

سکولاریزاسیون گزاره‌های علوم انسانی، نه تنها برای جامعه اسلامی مضر است، بلکه توصیف درستی از پدیده‌های انسانی و اجتماعی جامعه سکولار هم ارائه نمی‌دهد. محدودیت هر یک از پارادایم‌های ذکر شده در هستی‌شناسی، موجب شده است که حوزه معرفت‌شناسی آن‌ها هم با محدودیت مواجه شود. هستی‌شناسی عقلانی و معرفت‌شناسی عینیت‌گرا در پارادایم اثباتی، هستی‌شناسی عقلانی و معرفت‌شناسی ذهنیت‌گرا در پارادایم تفسیری و بالاخره هستی‌شناسی خلاقانه و معرفت‌شناسی ذهنیت‌گرا در پارادایم انتقادی، باعث شده است که علم حاصل از این پارادایم‌ها به صورت ناقص عرضه شود و توانایی توضیح کامل واقعیت را نداشته باشد. به بیانی دیگر، در روش‌شناسی اثبات‌گرایانه، ترکیب نظم و عینیت، در روش‌شناسی تفسیری، ترکیب نظم و ذهنیت و در روش‌شناسی انتقادی، ترکیب تحول و ذهنیت وجود دارد. ترکیب این عناصر، تداعی‌کننده عناصر نظم و تحول هستی‌شناسی و عناصر عینیت و ذهنیت در معرفت‌شناسی است. چنانچه به توانمندی‌های موجود در عالم هستی رجوع کنیم، خصیصه نظم را می‌توان در قاعده‌مندی حاکم بر هستی و تحول را در پویایی آن دریافت. این خصیصه‌ها را می‌توان تحت عقلانیت و خلاقیت معرفی کرد. تشخیص، مرزبندی، شفاف‌سازی و قضاوت از توانایی‌های عقلانی است، در حالی که تحول، پویایی و رهایی از توانایی‌های خلاقانه است. لحاظ کردن این دو عنصر در هستی‌شناسی، به معنای درک کامل از هستی به‌شمار می‌آید. پارادایم‌های علم با ملاحظه و تمرکز بر یکی از این عناصر، در درک کامل هستی دچار محدودیت و چالش هستند^(۵۲).

سیاست‌های علمی ضد و نقیض در حوزه‌های اجتماعی، انتقادی و سیاسی در نظام‌های لیبرالیستی یا مارکسیستی موجود، از ضعف هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی در پارادایم‌های علمی حاکم بر این دیدگاه‌ها حکایت دارد و شاهد خوبی بر ادعای ذکر شده است.

با مروری به برنامه‌های توسعه اقتصادی، فرهنگی و سیاسی که با توجه به نظریه‌های علمی در دوره‌های مختلف در ایران به مرحله اجرا در آمده است، می‌توان به این نتیجه رسید که برنامه‌ریزی‌های انجام شده در این سه عرصه، بر مبانی سه‌گانه اثبات‌گرایی (برنامه‌های توسعه اقتصادی عمدتاً بر این مبنا ارائه شده‌اند)، تفسیری (برنامه‌های توسعه فرهنگی را می‌توان منبعث از این مبنا دانست) و انتقادی (اغلب برنامه‌های توسعه سیاسی با چنین رویکردی ارائه شده‌اند) بوده است و از آنجایی که پارادایم‌های گفته شده در برخی موارد متعارض با مبانی اسلامی است، تحقق اهداف و آرمان‌های انقلاب اسلامی را با مشکل و موانع جدی مواجه کرده است.

بار دیگر تأکید بر این نکته ضروری به نظر می‌رسد که تأثیرپذیری گزاره‌ها و نظریه‌ها از پارادایم‌ها، مبانی و پیش‌فرض‌ها آن‌گونه که در دیدگاه سوم آمده است، الزاماً به معنای نسبیّت معرفت نیست، اگرچه برخی، همچون پست‌مدرن‌ها، به نسبیّت معرفت در غلطیده‌اند.

۴.۲. رویکرد و غایت سکولارِ علوم انسانی تجربی

پوزیتیویست‌ها هدف اصلی از پژوهش‌های علمی در علوم انسانی را تبیین پدیده‌ها و کشف روابط علیّی بین آن‌ها به‌منظور پیش‌بینی و کنترل آن‌ها برای ارضای نیازهای انسانی می‌دانند.

شکی نیست علوم تجربی (طبیعی و انسانی) از غایت و رویکردی سکولار برخوردارند. هدف در علوم تجربی طبیعی، کارایی، فناوری^(۵۳) و تغییر طبیعت است. یقیناً این رویکردها با نگاه دینی همخوانی ندارد. از منظر دین، عالم طبیعت، آیت خداست. اینکه قرآن

می‌فرماید: «و من آیاته ان خلقکم من تراب» (روم: ۲۰) و نمی‌فرماید: «ان خلقکم من تراب»، تذکر این نکته است که در کنار نگاه عرضی، باید نگاه طولی داشت. معنای دیگر این سخن آن است که جهت‌گیری علوم طبیعی هم باید الهی باشد. امروزه بسیاری از اندیشمندان غرب آگاه به این نکته شده و اعلام کرده‌اند که علت همه فسادها و خرابی‌ها در غرب آن است که علم، از این جهت‌گیری بی‌بهره است.

این مشکل گریبان‌گیر علوم انسانی غربی هم شده است و همان‌گونه که اشاره شد بسیاری از نظریه‌های این علوم در جهت سلطه‌گری بر ملت‌ها ابراز می‌شود و سمت و سویی غیرالهی دارد^(۵۴). این علوم، علی‌رغم اینکه ادعا می‌شود فقط رفتارهای انسان تحقیق‌یافته را تفسیر یا تبیین می‌کنند و ارزش‌ها در اینجا دخالتی ندارند، عملاً بخشی از انسان‌های محقق را گرفته و از آن‌ها نظریه ساخته‌اند، سپس این نظریه را تعمیم داده‌اند تا انسان غیرمحقق با نگاه جامعه‌شناسی به انسان محقق تبدیل شود^(۵۵). از این رو، بسیاری از نظریه‌های علوم انسانی موجود، در واقع حکم انشایی و توصیه‌ای دارند، نه حکم اخباری. این احکام توصیه‌ای، سکولار است و غایت آن، تحقق و دستیابی به انسان شایسته سکولار است.

به بیانی دیگر، علوم انسانی براساس چهار فلسفه یا مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی و دین‌شناختی، نه تنها رفتارهای انسان تحقیق‌یافته را تفسیر یا تبیین می‌کنند، بلکه دو کار دیگر را هم انجام می‌دهند: ۱. از راه بیان ارزش‌ها (بایدها و نبایدها)، انسان بایسته را تعریف می‌کنند؛ ۲. به توصیف انسان شایسته می‌پردازند و می‌گویند باید به انسان شایسته و ایده‌آل برسیم. (خسروپناه، ۱۳۹۰)

علوم انسانی غربی با رویکرد پوزیتیویستی، اگرچه مدعی است به مباحث ارزشی ورود پیدا نمی‌کند، اما خود به ارزشیابی علوم پرداخته و تنها روش تجربی و علم، به معنای Science، را ارزشمند تلقی کرده و بر عدم دخالت معیارهای دینی در ارزشیابی و سکولاربودن ارزش، همچنین بر بی‌قدری مسائل فلسفی و بی‌ارزشی ادراکات عقلی و بی‌معنایی قضایای متافیزیکی فتوا داده است.

این در حالی که است که فیلسوفان مسلمان، ارزش دانش‌های تجربی را نیز در گروی ارزش ادراکات عقلی و قضایای فلسفی می‌دانند. (مصباح یزدی، ۱۳۶۶، ج ۱: ۷۰) گفتنی است که رویکرد پوزیتیویستی با حملات تند پارادایم انتقادی نیز مواجه شد. از منظر این پارادایم، تحقیقات علمی باید ارزشمدار باشد و ارزش‌هایی مانند آزادی، رهایی‌بخشی، توانمندسازی انسان، نفی بیگانگی، رفع سلطه و استثمار از نظام اجتماعی را دنبال کند. (ایمان، ۱۳۹۰: ۳۰۲)

علاوه بر این، همان‌گونه که بیان شد تفکیک ارزش - واقعیت که براساس رویکرد اثبات‌گرایانه است^(۵۶)، مورد پذیرش نیست. جنبه ذهنی داشتن ارزش‌ها، مانع از آن نیست که در واقعیتِ عالم هستی ریشه و نقشی فراتر از نقش انگیزشی داشته باشند.

جمع‌بندی

علوم انسانی اگرچه از اهمیت و جایگاه بالایی برخوردارند، اما بر شرایط فعلی آن نقدهای جدی وارد است.

مقام معظم رهبری، ابتدای بر مبانی مادی، تهی بودن از ارزش‌های الهی و همچنین ناکارآمدی نظریه‌های این علوم در ایران اسلامی را از جمله نقدهای اساسی علوم انسانی رایج برشمرده است. از این جهت، این علوم نه تنها ناقصند، بلکه مضر ارزیابی می‌شوند. با نگاهی به موضوع، روش، نظریه‌ها و گزاره‌ها و همچنین غایت علوم انسانی رایج، می‌توان شواهدی قوی موافق این دیدگاه یافت.

۱. علوم انسانی موجود نه از جهت نقصان و عدم ارائه بخشی از واقعیت (که در علوم طبیعی با تأثیرپذیری از سکولاریسم و گزینش موضوع مادی (طبیعت) رخ داده است)، بلکه از آن رو که اسباب گمراهی انسان را فراهم می‌سازند، مورد نکوهش و نقد جدی هستند.

در مبانی انسان‌شناختی علوم انسانی موجود، انسان به‌عنوان موضوع این علوم به امری مادی همچون دیگر پدیده‌های فیزیکی تقلیل یافته است. این مبانی فلسفی با تأثیرگذاری

بر پارادایم‌های علم، به سطح گزاره‌ها و نظریه‌های علوم انسانی نیز نفوذ کرده است.
 ۲. به لحاظ روش‌شناختی، روش تجربی با چالش‌هایی مواجه است: اولاً، روش‌های دیگری از سوی پارادایم‌های علم ارائه شده است؛ ثانیاً، با انکار ارزش معرفت‌شناختی عقل و وحی نمی‌توان به کشف واقع‌نایل آمد. پارادایم اثبات‌گرایی با اصیل دانستن روش تجربی و نفی عقل و وحی به‌عنوان منبع شناخت و نیز پارادایم‌های دیگر با تأکید بر ذهنیت‌گرایی با حفظ همان رویکرد نسبت به عقل و وحی، نسبت معرفت را در حوزه علوم انسانی پذیرفته‌اند.

۳. اگرچه پوزیتیویست‌ها منکر تأثیرپذیری نظریه‌ها و گزاره‌های علوم انسانی در دو مقام گردآوری و داوری هستند، یا برخی این تأثیرپذیری را در مقام گردآوری نمی‌پذیرند، اما بی‌گمان نظریه‌ها به‌صورت مستقیم و غیرمستقیم از پارادایم‌ها و همچنین پارادایم‌ها از مبانی هستی‌شناختی، انسان‌شناختی، معرفت‌شناختی و دین‌شناختی تأثیر می‌پذیرند. سرانجام این تأثیر، پیدایش دو گونه علم - دینی و سکولار - در علوم انسانی است.
 گزاره‌های سکولار علوم انسانی موجود، نه تنها توصیف درستی از پدیده‌های انسانی و اجتماعی جامعه سکولار ارائه نکرده‌اند، بلکه با ورود و اجرا در جامعه دینی، آثار منفی و مضری را سبب شده‌اند.

۴. رویکرد و جهت‌گیری علوم باید در جهت اهداف و ارزش‌های دینی باشد و معیارهای دینی باید در ارزشیابی علوم، دخالت داده شوند. این در حالی است که علوم انسانی غربی در خدمت سلطه‌گری است و اهداف انسانی را دنبال نمی‌کند.

پی‌نوشت

۱. تحول همان تغییر وضعیت موجود است. (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۱۹۹)
۲. این معنای علم، اصطلاحاً دیسیپلین (discipline) خوانده می‌شود.
۳. ر.ک: فروند، ۱۳۷۲: ۴-۳.
۴. برخی از بزرگان با این نگاه، علوم انسانی را عبارت می‌دانند از: دانش‌های حاوی گزاره‌ها و آموزه‌های «توصیفی»، «تکلیفی» و «تجویزی» درباره انسان، تظاهرات وجودی و رفتارهای فردی و جمعی آن. برای مثال، مجموعه‌ای از قضایایی که رابطه انسان را با مقوله «مال» توصیف می‌کند و یک سلسله باید و نبایدها (تکالیف) و همچنین شاید و نشاید‌هایی (تجویزها) را در خصوص طرز مواجهه انسان با مال ارائه می‌کند، علم اقتصاد را شکل می‌دهد. (رشاد، ۱۳۹۰)
۵. در ساختار آموزشی ایران با تقسیم دوره دبیرستان به سه رشته علوم ریاضی، علوم تجربی و علوم انسانی، چنین رویکردی وجود دارد و علومی مانند تاریخ، فلسفه و حقوق از رشته‌های علوم انسانی شمرده می‌شوند.
۶. در این نگاه، از آن جهت که علم فهم انسان است و اگر انسان حذف شود علمی وجود نخواهد داشت، همه علوم، انسانی دانسته می‌شود. (اعوانی، ۱۳۸۸)
۷. علوم انسانی تنها به رفتارها و کردارهای اختیاری انسان بسنده نمی‌کند، بلکه رفتارهای غیراختیاری انسان همچون غرایز، خواب، ادراک، هوش و حافظه در روان‌شناسی، منابع تولید و مبنای ارزشی پولی در اقتصاد و عواقب ناخواسته اجتماعی در جامعه‌شناسی را نیز مورد مطالعه قرار می‌دهد.
۸. اشاره به تحدید موضوع.
۹. اشاره به روش و متد تجربی.
۱۰. اشاره به هدف و غایت علوم انسانی.
۱۱. علومی مثل جامعه‌شناسی، اقتصاد، روان‌شناسی و علوم سیاسی، داخل در علوم انسانی نظری و مولد نظریه‌ها هستند.
۱۲. ر.ک: ایمان، ۱۳۹۰: ۳۰۳-۲۸۶.
۱۳. ویلهلم دیلتای موضوع علوم انسانی را چیزهایی می‌داند که انسان آن‌ها را ساخته است و روش آن را بر خلاف علوم ریاضی (که محاسبه و اندازه‌گیری است) و علوم تجربی (که تجربی و آزمایشگاهی است)، روش فهم و توصیف موضوع خود می‌داند. از این جهت، سخت‌افزار کامپیوتر اگرچه از ساخته‌های انسان است، اما فهم و توصیف کامپیوتر و به‌طور کلی محصولات فناوری در چهارچوب رشته‌هایی مثل فلسفه تکنولوژی و در زیرمجموعه علوم انسانی قرار می‌گیرد. (اصغری، ۱۳۸۸: ۶۴-۶۲)
۱۴. برخی مانند «پیتر وینچ» بر خلاف رفتارگرایان افراطی، معناداری در رفتار انسان‌ها و بی‌معنایی در

رفتار جمادات را منشأ تفاوت علوم انسانی و طبیعی دانسته‌اند. اینان می‌گویند که مدل عالم انسانی، مدل زبان است؛ یعنی رفتارهایی که از انسان سر می‌زند، درست مانند بیانی که از وی سر می‌زند، دارای معانی است، برخلاف اشیای بی‌جان که معنای نهفته‌ای را در پشت خود ندارند. از سویی دیگر، انسان موجودی است اعتبارساز و زندگی امری است آمیخته به مفاهیم اعتباری؛ یعنی انسان با پذیرفتن اعتبارات و ارزش‌هایی، به رفتار خود معنا می‌بخشد. مثلاً انداختن قطعه کاغذی در صندوقی اگر چه ظاهرش حرکتی بیش نیست، اما معنایش رای دادن است. لذا برای فهم رفتار انسانی که مذهب و قرارداد خاصی را پذیرفته، باید به عالم اعتبارات وی وارد شد تا معانی رفتار او را فهمید. (سروش، ۱۳۷۱: ۴۹-۴۵) اینان در پاسخ به این سؤال درجه دوم که چرا علوم انسانی مانند فیزیک قادر نیست رفتارهای انسانی را پیش‌بینی کند می‌گویند: موضوع علوم انسانی و علوم طبیعی چون فیزیک ذاتاً متفاوت است. فیزیک در پدیده‌هایی جستجو می‌کند که ذاتاً بی‌معنا هستند و قابلیت مشاهده نظم علی در آن‌ها وجود دارد و اگر معنا و دلالتی هم داشته باشند، وامدار نظریه‌هایی هستند که فیزیکدان می‌سازد، ولی پدیده‌های انسانی چنین نیستند. در مقابل این دیدگاه تجربی‌مذهبان کلاسیک اشکال امر را در پیچیدگی پدیده‌های اجتماعی و نیز موانع عملی و اخلاقی می‌دانند که محققان هنگام آزمون با آن‌ها روبه‌رو می‌شوند؛ از این رو توصیه می‌کنند که محققان واقعیات را جزء به جزء و هر چه دقیق‌تر تجربه کنند و از فنون آماری و از قالب‌های نظری بهره‌گیرند و تا حد امکان امور کیفی را به کمی تبدیل کرده، تا توده‌های بی‌شکل و آشفته معلومات و مدرکات سامان یابند و علوم اجتماعی نیز همگام با علوم طبیعی به پیش روند. (دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۱: ۱۵-۱۴)

۱۵. ر.ک: سروش، ۱۳۷۳، ب: ۸۹-۱۳۵.

۱۶. غربی‌ها در فروگاهی افعال ارادی انسان به پدیده‌های مادی، با دو مشکل عمده مواجه هستند: یکی خود اراده و دیگری علم حضوری انسان به نفس خود. آنان اگر بتوانند همه توانمندی‌های انسان و بلکه قوی‌تر از آن را به یک ریات بدهند، این دو مسئله را نمی‌توانند بدان منتقل کنند و این دو به‌طور مسلّم از امور غیرمادی در وجود انسان است. (لاریجانی، ۱۳۸۹: ۱۶۲-۱۳۳)

۱۷. گفتنی است که این رویکرد اختصاص به پارادایم پوزیتیویستی ندارد، بلکه دیگر پارادایم‌ها را هم شامل می‌شود. مثلاً مارکس با اینکه در پارادایم انتقادی است، انسان را به یک حیوان اقتصادی یا ابزارساز تقلیل می‌دهد.

۱۸. نظریه تابع مصرف می‌گوید: هر چه درآمد سرانه افزایش یابد، مصرف نیز افزایش می‌یابد. (میرمعزی، ۱۳۸۴؛ تفضلی، ۱۳۷۶: ۸۵) این فرمول از جامعه و انسان لذت‌طلب و سودمحور که فقط به دنبال لذت و سود بیشتر دنیوی است، گرفته شده است و بر همان جامعه و انسان صادق است. ولی انسانی که اهل ایثار است، اسراف را حرام می‌داند و به زکات و انفاق پایبند است و از تجمل و رفاه‌زدگی به‌دور است، این‌گونه نیست که با افزایش هر میزان درآمد، مصرف وی نیز افزایش یابد. در جامعه اسلامی،

افرادی یافت می‌شوند که سرمایه‌های کلانی در اختیار دارند؛ ولی مقدار مصرفشان از آن سرمایه و درآمد، به اندازه مردم متوسط جامعه است.

۱۹. به‌عنوان مثال، جامعه‌ای که براساس باور توحیدی توکل شکل گرفته، با افزایش فعالیت‌های اقتصادی، کاهش نرخ پس‌انداز بانکی، افزایش نرخ کمک‌های بلاعوض، زوال فقر و گسترش عدالت روبه‌رو می‌شود. جامعه‌ای که در آن مفهوم صحیح زهد، محقق شده، با شرکت حداکثری در فعالیت اقتصادی، کاهش نرخ مصرف‌گرایی و افزایش نرخ کمک‌های بلاعوض شناخته می‌شود. جامعه‌ای که در آن اعتقاد به معاد و روز قیامت رسوخ کرده، با افزایش نرخ پرداخت مالیات، کاهش مفاسد اقتصادی و همچنین افزایش امنیت سرمایه‌گذاری و مشارکت مردم در کارهای عام‌المنفعه و خیریه، مواجه می‌شود. (هادوی تهرانی، ۱۳۸۹)

۲۰. وی مشروعیت سیاسی را به سه گونه تقسیم می‌کند: مشروعیت سنتی، مشروعیت قانونی و مشروعیت کاریزمایی. به نظر او، فقط این سه عامل می‌توانند باعث مقبولیت یک فرد در میان مردم و تبعیت مردم از وی شوند. (بندیکس، ۱۳۸۸: ۴۹۷-۳۱۳) براساس این تقسیم، برخی اقتدار و مشروعیت امام خمینی (ره) را کاریزمایی دانسته‌اند، در حالی که اقتدار امام، اقتدار ایمانی، دینی و معرفتی بود؛ یعنی چون امام مرجع تقلید و عالم دینی بود و مردم نیز از شعور و معرفت دینی بالایی بهره می‌بردند، امام از چنان اقتداری برخوردار بودند. پس اگر جامعه مؤمنان مورد تحلیل قرار گیرد، باید انواع دیگری از اقتدار مانند اقتدار ایمانی، اقتدار معرفتی، اقتدار دینی و... را به آن تقسیمات اضافه کرد.

۲۱. پوزیتیویست‌ها (اثبات‌گرایان) بر این باورند که علم، مجموعه‌ای از گزاره‌های منسجم حول محوری خاص است که براساس آزمون‌های تجربی قابل اثبات است و علوم انسانی و اجتماعی چنانچه بخواهند شأن علمی بیابند، باید از روش‌های علوم تجربی طبیعی بهره گیرند.

۲۲. ر.ک: فروند، ۱۳۷۲: ۸-۹، ۳۲-۳۱ و ۱۳۲.

۲۳. آگوست کنت با ابداع علم جامعه‌شناسی براساس روش پوزیتیویستی، مجال آن را فراهم آورد تا با تجزیه و تحلیل پدیده‌های اجتماعی، سیاسی و اقتصادی از حد تبیین‌های الاهیاتی و متافیزیکی فراتر رود. از دیدگاه کنت، قوانین جامعه‌شناسی و قوانین علوم طبیعی از یک نوع هستند و بین علوم، اعم از فیزیکی و اجتماعی، وحدت روشی حاکم است. امیل دورکیم جامعه‌شناس فرانسوی از بنیان‌گذار مکتب کارکردگرایی و نیز اسکنیر به‌عنوان روان‌شناس رفتارگرا در پارادایم پوزیتیویستی فعالیت داشته‌اند. پوپر نیز معتقد بود در علوم انسانی مانند علوم طبیعی باید از روش تجربی و آزمایشگاهی (روش تبیینی) به نتیجه رسید.

۲۴. ديلتای معتقد بود علوم انسانی و علوم طبیعی، هم از حیث موضوع و هم از حیث روش با هم تباين دارند و مسیر جداگانه‌ای را طی می‌کنند. در واقع، تفکیک و تمایز روشی بین این دو دسته از علوم در تفاوت هستی‌شناختی موضوعات آن‌ها نهفته است. موضوع علوم فیزیکی، ابژه‌ها یا اشیای خارجی

هستند که مستقل از انسان به عنوان فاعل شناسا و سوژه وجود دارند و ساخته ذهن انسانی نیستند. در نتیجه، علم به آن‌ها، علم به بیرون از حقایق آن‌ها و تنها منحصر به ظاهر و پوسته آن‌ها می‌باشد، اما موضوع علوم انسانی، خود فاعل شناسا را نیز در بر می‌گیرد و در این علوم، ما به معرفت تجلیات و مظاهر و آثار انسانی اشتغال داریم و چون آدمیان در هویت بشری با هم مشترک هستند، لذا با شناخت خود و قراردادن و جایگزینی خود در وضعیت تاریخی موضوع مورد نظر، می‌توان پدیدآورنده آن موضوع را نیز شناخته و به درکی مشابه او در ابداع و ایجاد و تألیف آن موضوع دست یافت. تمایز روشی بین علوم طبیعی و علوم انسانی نیز از آن رو است که تبیین (Explanation)، روش علوم طبیعی و فهم (Understanding)، روش علوم انسانی است. برای فهم موضوعات علوم طبیعی، تنها به تبیین علی آن‌ها بسنده می‌شود و هیچ‌گاه نمی‌توان در درون خود، نمونه‌ای از آن یافت، تا با رجوع به آن و با شناخت درونی خود، آن شیء خارجی را هم شناخت، اما در علوم انسانی، به دنبال فهم انگیزه و خواست و خاستگاه کسانی می‌گردیم که موضوعات علوم انسانی را به وجود آورده‌اند و چون آن‌ها نیز همچون فاعل شناسا و مفسران، انسان بوده و همگی (مؤلفان و مفسران) دارای هویت یکسانی هستند، در نتیجه، مفسر در پی کشف و فهم یک فعالیت انسانی است که مثل و مانند آن در درون خود او وجود دارد. (ریکور، ۱۹۴۹: ۹۰، «Ricoeur»)

۲۵. مکتب فرانکفورت به ترکیب میان روش تبیینی و تفسیری معتقد است. این پارادایم می‌گوید هم باید از تجربه و آمار استفاده کرد و هم پدیده‌های انسانی تفسیر شود. پیروان دیگر این مکتب معتقدند وضع موجود را باید نقد کرد تا از وضع موجود به وضع مطلوب دست یابیم. افرادی مانند هربرت مارکوزه و هابر ماس به این مکتب قائل بودند. پل ریکور فیلسوف معاصر فرانسوی نیز در دیدگاه هرمنوتیکی خود تقابل و تباین دیلتایی بین تبیین و فهم را نمی‌پذیرد، بلکه به نظریه‌ای ترکیبی روی می‌آورد. (همان: ۲۱۱-۲۰۳)

۲۶. این نظریه از سال ۱۹۵۰ در بخش‌هایی از علوم انسانی وارد شد و انشعابات یافت؛ مانند نظریه گفتمانی و دیسکورس، پساساختارگرایی و هرمنوتیکی فلسفی. این نظریه بر نسبی‌گرایی معرفتی مبتنی است. چهره شاخص نظریه گفتمانی، فوکو است. این نظریه می‌گوید: ما نمی‌توانیم یک پدیده انسانی-اجتماعی را براساس تبیین، تفسیر یا انتقاد معرفی کنیم، به‌گونه‌ای که همه بپذیرند، بلکه هرکس در منظومه شخصی خود می‌تواند آن پدیده را معنا کند.

۲۷. برخی از گزاره‌های علوم تجربی، کاشف از واقع و واقع‌نما هستند؛ البته کاشفیت آن‌ها به‌گونه تأییدی است و گرنه استقرا و تجربه، قدرت اثبات ندارند.

۲۸. برخی دیگر از گزاره‌های علوم تجربی، فقط به بعضی از پرسش‌ها پاسخ می‌دهند و روشی برای اثبات واقع‌نمایی آن‌ها وجود ندارد؛ مثل نظریه نیروهای گرانش، نظریه مدارهای کهکشانی و... که هیچ‌یک به مشاهده تجربی درنیامده‌اند، بلکه وجود آن‌ها فرض شده است تا مسائل علمی را حل کنند.

۲۹. برخی از مخالفان پوزیتیویست‌ها مانند راسل و رایسنباخ، معتقد شدند که استقرا و تجربه فقط توان تأیید گزاره‌های تجربی را دارند.
۳۰. پوپر بر آن شد که استقرا و تجربه فقط توان ابطال فرضیه‌ها و نظریه‌های علمی را دارند؛ ولی از اثبات یا حتی تأیید آن‌ها ناتوانند.
۳۱. عده‌ای همچون پی‌یر دوئم، بر آن شدند که استقرا و تجربه می‌توانند کارآمدی یک گزاره را نشان دهند؛ ولی اثبات حقیقت و کشف واقع از عهده آن‌ها خارج است.
۳۲. بر این اساس، این نقد به علوم تجربی موجود وارد است که با نادیده انگاشتن غیب جهان و علل غیرمادی و اکتفا به ظواهر طبیعت، نه تنها علم ناقصی را در اختیار بشر قرار داده و بسیاری از سؤالات را بدون جواب گذاشته است، بلکه در برخی موارد اطلاعات غلطی را به پژوهشگران ارائه کرده است. (خامنه‌ای، ۱۳۶۹/۰۶/۲۹)
۳۳. اگر معرفت علمی به دانش تجربی مقید و محدود شده است و این دانش نیز ارکان و بنیان‌های خود را بر حلقه‌های معرفتی دیگری که فاقد هویت علمی اند قرار می‌دهد، پس علم در اصول و ساختار خود هویتی روشن و یا علمی ندارد، بلکه در تعامل فعال با دیگر حلقه‌های معرفتی و مسانخ با آن‌هاست. بنابراین، علم از این پس در برابر ایدئولوژی، متافیزیک، اسطوره و دیگر حوزه‌های معرفتی نیست، بلکه خود نوعی تفسیر و تبیین از جهان است که در حاشیه دیگر نحوه‌های معرفت و براساس آن‌ها به‌عنوان ابزاری کارآمد برای تسلط بر طبیعت شکل می‌گیرد، نه اینکه کاشف از جهان خارج باشد.
۳۴. ر.ک: پارسانیا، ۱۳۸۷: ۳۱-۱۷.
۳۵. یعنی علم دارای دو مقام است: مقام گردآوری (context of discovery) و مقام داوری (context of justification). دانشمند در مقام گردآوری به فکر رد و قبول نیست؛ درست مانند تور ماهیگیری که ماهیان مرده، زنده، وزغ و... را در کنار هم صید می‌کند. این فقط در مقام شکار است. در مقام داوری، چیزهایی را که شکار کرده‌ایم با معیارهای خاصی می‌سنجیم تا ببینیم کدام را می‌توانیم قبول کنیم و کدام را نمی‌توانیم. علوم انسانی از ایدئولوژی، جهان‌بینی، محیط و فرهنگ شخصی عالم، رنگ و اثر می‌پذیرند و غذا می‌گیرند (مقام گردآوری و شکار) و از سوی دیگر، عینی و تجربی‌اند (مقام داوری) و این دو نافی یکدیگر نیستند.
۳۶. ر.ک: سروش، ۱۳۷۳: ۵۳-۴۸.
۳۷. صاحب این دیدگاه می‌گوید: فلسفه به‌تنهایی و مستقیماً زاینده علم نیست، اما به یکی از معانی زیر می‌تواند علم بسازد: الف) زبان ما ساختی فلسفی دارد (زبان از بهترین تجلیگاه‌های جهان‌بینی و فرهنگ است و علم هم در همین نمایشگاه عرضه و فروخته می‌شود)؛ ب) تولد علم منوط به یک رشته باورهای فلسفی ناب است، مثل اعتقاد به منطق و قابل شناخت بودن و قانونمندی جهان؛ ج) مفاهیم غیرعلمی و غیرمتافیزیکی (نظریات منطقه سوم معرفت) برای علم سودمندند، مثل قانون میل

ترکیبی در شیمی یا تعاریف انسان (مثلاً کسی که انسان را حیوان ابزارساز می‌داند، بدیهی است که به همه کارها و فرآورده‌های بشری چون ابزار نظر خواهد کرد و از چگونگی روابط این ابزارها جستجو خواهد کرد و ...)، یا سادگی و زیبایی قانون، یا ریاضی‌گرایی و توجه به کمیت به جای کیفیت و ماشین‌پنداشتن همه جهان و نفی غایت ... از مفاهیمی هستند که در این منطق می‌گنجد و علم‌ساز بودند، یا این اصل که انسان موجودی است دو بُعدی و دارای نفس و بدن. اثبات یا انکار این اصل در قلمروی فلسفه است؛ یعنی هیچ‌کدام علمی نیستند، اما تردید نمی‌توان کرد که قبول یا رد آن، چهره علوم تجربی رفتاری را عوض می‌کند. با این حال، این نقش در مقام شکار و تولید است، نه مقام داوری تجربه که در آنجا علم بی‌طرف است. (سروش، ۱۳۷۳: ۱۴۶-۱۱۳)

۳۸. ر.ک: همان: ۱۷۹-۱۷۱.

۳۹. ر.ک: همان: ۵۶-۴۹.

۴۰. سروش نظریه انکار علم دینی را در انجمن جامعه‌شناسان در تاریخ ۱۳۷۴/۳/۱۰ مطرح کرد، در حالی که مباحث مربوط به چیستی علوم انسانی را که منجر به پذیرش تفسیر خاصی از علم دینی می‌شود، برای اولین بار در کتاب «تفرّج صنع» و در سال ۱۳۶۶ منتشر ساخت. البته وی برخی از مباحث این کتاب را در سال ۱۳۶۱ در سالگرد ستاد انقلاب فرهنگی بیان کرده بود. حال یا باید ایشان بگوید که از دیدگاه‌های خود در حوزه فلسفه علوم انسانی عدول کرده است یا اینکه به تهافت این دو نظریه اعتراف کند.

۴۱. در وهله اول به صورت منطقی از نظریه نتایجی به دست می‌آید که به این، گاه پیش‌بینی نیز گفته می‌شود.

۴۲. در وهله بعد با آزمایش کردن همان نظریه، گزاره‌هایی را به دست می‌آوریم که به آن گزاره‌های مشاهدتی گفته می‌شود.

۴۳. منطق فقط می‌گوید اگر مولود تجربی و منطقی سازگاری نداشته باشند، یکی کاذب است و دیگری صادق؛ ولی نمی‌گوید کدام صادق و کدام کاذب است و این امکان وجود دارد که هر دو کاذب باشند، یعنی گزاره مشاهدتی که هنوز ساخته نشده است صادق باشد. تجربه فقط گزاره‌های مشاهدتی را در اختیار ما قرار می‌دهد و هیچ‌گاه نمی‌تواند بگوید که گزاره‌های مشاهدتی صادق است یا کاذب. پس نه منطق و نه تجربه نقشی در توقف این تسلسل ندارند.

۴۴. پوپر می‌پذیرد که ما در اینجا چاره‌ای جز قرارداد کردن نداریم، اما این قرارداد همانند قراردادگرایان، روی نظریه‌ها نیست، بلکه روی گزاره‌های مبنایی است (قراردادگرایان در سطح گزاره‌های کلی دست به قرارداد می‌زنند و وی در سطح گزاره‌های جزئی).

۴۵. در بحث موضوع علوم انسانی نشان داده شد که چگونه تغییر جامعه آماری به تغییر نظریه‌ها می‌انجامد.

۴۶. پوزیتیویسم منطقی به وسیله عده‌ای از اندیشمندان (که به حلقه وین موسوم بودند) تأسیس شد. آن‌ها معتقد بودند نقطه شروع هر علمی - حتی علوم انسانی - مجموعه‌ای از تأثرات حسی است که با منطق و تحقیقات تجربی به نظریه می‌انجامد؛ بنابراین، گزاره‌های متافیزیکی مانند «خدا وجود دارد» از آنجا که قابل تحقیق تجربی نیست، بی‌معناست. (کاپلستن، ۱۳۷۶، ج ۸: ۱۲۹؛ صنمی، ۱۳۸۱) این نظریه با نقدهای فراوانی روبه‌رو شده است؛ از جمله اینکه به چه دلیل ملاک معناداری، تحقیق تجربی است و به بی‌معنابودن گزاره‌های فلسفی و متافیزیکی حکم می‌شود، در حالی که این مسئله خود یک گزاره متافیزیکی است؛ پس باید بی‌معنا باشد. در ادامه خواهیم گفت که ادراکات عقلی نه تنها بی‌معنا نیستند، بلکه ارزشی به مراتب بیشتر از معلومات حسی و تجربی دارند و در واقع ارزش دانش‌های تجربی در گروی ارزش ادراکات عقلی و قضایای فلسفی هستند.

۴۷. آگوست کنت، منشأ دین را جهل علمی بشر دانست و به تکامل عقلانی بشر در سه مرحله تاریخی به صورت تکامل خطی و پیش‌رونده قائل شد. این مراحل عبارتند از: مرحله اول که مرحله الهیاتی و آموزه‌های وحیانی است؛ مرحله دوم که به متافیزیک و مفاهیم کلی و عقلی مربوط است و مرحله سوم که هم‌اکنون در آن به سر می‌بریم، مرحله علمی «پوزیتیو» است. در این مرحله - که او آن را زمان بلوغ بشریت می‌نامد - خرافات و متافیزیک جای خود را به امور محسوس می‌دهد؛ بنابراین در عصر علم، دیگر جایی برای دین نیست. (ریمون، ۱۳۸۴: ۸۶؛ توسلی، ۱۳۷۱: ۶۰-۵۹؛ مطهری، ۱۳۷۳: ۶۶-۶۴؛ قائمی‌نیا، ۱۳۷۹: ۳۵-۳۴) روشن است که این نظریه، از باورهای مدرنیته و پیش‌فرضی باطل سرچشمه گرفته است که ممکن نیست گذشته بشریت، منشأ معقولی داشته باشد. وی تعارض علم و دین را امری قطعی دانسته است پیش‌فرضی که مورد پذیرش ما نیست و بر این اساس، دین را ناشی از جهل علمی بشر می‌داند.

۴۸. فروید و ویلیام جیمز (دو اندیشمند روان‌شناس قرن بیستم) به مطالعه پدیده پرستش پرداختند و دو تفسیر متفاوت برای این حقیقت ارائه کردند. فروید براساس توت‌م، تابو و عقده‌های جنسی موجود در ضمیر ناخودآگاه، پدیده پرستش را تفسیر کرد و گفت: «انسان نیازهای جنسی دارد و اگر نتواند آن‌ها را ارضا نماید، به صورت عقده‌های جنسی در ضمیر ناخودآگاه او ظاهر می‌شوند و با ریزش در ضمیر خودآگاه، به صورت پرستش آشکار می‌گردند». (فروید، ۱۳۴۰: ۳۴۵) در مقابل، ویلیام جیمز از راه حواس باطنی و وجود حس مذهبی و پرستش در روان انسان، پدیده پرستش را تفسیر کرد و آن را زاییده حس مذهبی دانست. (آذربایجانی، ۱۳۸۷) منشأ تفاوت این دو تفسیر، اختلاف بینش‌ها و ایدئولوژی‌های دو اندیشمند است که در هویت و شکل‌گیری دانش آن‌ها مؤثر بوده است. بنابراین، اگر بخواهیم تفسیری غیرسکولار نسبت به پدیده پرستش ارائه دهیم و به چنین گزاره‌ای دست یابیم، باید مبانی انسان‌شناختی دینی را مورد لحاظ قرار دهیم.

۴۹. وی معتقد است نوسازی شتابان دوران پهلوی، از آنجا که وابسته به غرب بود، مخالفت نیروهای

مذهبی و غیرمذهبی گوناگونی را به دنبال داشت. این احساسات ضدامپریالیستی باعث تمایل مردم به بازگشت به پایگاه‌های قدیمی یعنی هویت اصیل ایرانی و اسلام ناب شد. در اثر سرکوب مخالفان غیرمذهبی و برخی اقدامات غیرمذهبی، زمینه برای حضور قوی‌تر و جدی‌تر نیروهای مذهبی باز شد و رهبری جریان مخالفت، به دست روحانیت افتاد. در نهایت وجود احساسات ضدامپریالیستی همراه با اعتقادات شیعی، اعتقاد باستانی به ثنویت خیر و شر و نقش ویژه امام خمینی (با جذابیت‌های کاریزماتیک و جهان‌بینی مانوی) باعث حرکت عظیم توده‌ها و سرنگونی رژیم شاهنشاهی و پیروزی انقلاب اسلامی ایران شد (ابوطالبی، ۱۳۸۴). تحلیل خانم کدی از انقلاب اسلامی ایران از جنبه‌های گوناگون تحت تأثیر پیش‌فرض‌های ذهنی وی است؛ مثلاً ایشان براساس باورهای مدرنیته (خسروپناه، ۱۳۹۰) و با استفاده از روش فیلولوژی کلاسیک، به تحلیل انقلاب پرداخته است و دیدگاه تاریخیگری، گفتمان مدرن، دیدگاه کلیسایی - مسیحی و نگاه مادی و سکولار بر نظریه وی حاکمیت داشته است. (برای آگاهی از این نقدها، ر.ک: ابوطالبی، ۱۳۸۴)

۵۰. فوکو از جمله اندیشمندانی است که مجذوب انقلاب اسلامی ایران شده است؛ ولی نظریه‌ای که درباره انقلاب اسلامی ایران داده است، دقیقاً براساس بیش‌نسبی‌گرایی و پُست‌مدرن وی است. (برای آشنایی با نظریه، ر.ک: [بی‌نا]، ۱۳۸۳: ۱۳)

۵۱. برای تحولات اجتماعی، نظریه ساختارگرایی یا اراده‌گرایی (عاملیت) ارائه شده است؛ اگرچه گیدنز تحولات اجتماعی را زاینده ساختار اجتماعی و سیاسی (به‌تنهایی) و اراده انسان و کنش‌های فردی (به‌تنهایی) نمی‌داند، بلکه هر دو را به‌گونه دیالکتیکی مؤثر می‌داند؛ ولی در نهایت نقش ساختار را پُررنگ‌تر از کارگزار و عامل نشان می‌دهد؛ یعنی ساختاریابی گیدنز، جمع ساختارگرایی، اراده‌گرایی و حاکمیت ساختارگرایی بر اراده‌گرایی است. (خسروپناه، ۱۳۹۰) به اعتقاد کرایب، نظریه ساختارسازی را باید با کارکردگرایی ساختاری معادل دانست. (۱۳۷۸، ۱۴۷) بی‌شک این نظریه بر یک باور کلامی مبتنی است و اگر کسی نظر شیعه را در جبر و اختیار بپذیرد، به‌طور یقین نمی‌تواند نظریه وی را درست بداند و برای دستیابی به نظریه غیرسکولار، باید در تحلیل و توضیح تحولات اجتماعی، این مبنای کلامی شیعه را که «لا جبر و لا تفویض و لکن أمر بین الأمرین» مورد لحاظ قرار دهد.

۵۲. ر.ک: ایمان، ۱۳۹۰: ۳۱۹-۳۰۳.

۵۳. همین‌که کارایی داشته باشند، کافی و مطلوب هستند و آن‌ها کاری ندارند که این فنون چه آسیب‌هایی را ممکن است به بشریت وارد سازند.

۵۴. مقام معظم رهبری معتقد است از طریق نظریه‌سازی، باورهای یک ملت بر طبق نیاز استکبار شکل و آن‌گاه بر طبق آن حرکت صورت می‌گیرد. وی این گفتار را که «دوران ضدیت با استعمار و استکبار و مرگ بر استکبار گفتن، گذشته است. دوران عدالت‌خواهی و مبارزه با سرمایه‌داری سر آمده است. دوران آرمان‌خواهی و تبرّاً و تولّای سیاسی تمام شده است. گفتمان جدید دانشجویی عبارت است

از گفتمان جهانی، جهانی شدن، گفتمان واقع‌بینی، گفتمان پیوستن به نظم نوین جهانی»، از مصادیق این نظریه‌سازی می‌داند. معظم‌له می‌گوید: این جهانی شدن، اسمش جهانی شدن است؛ اما باطنش آمریکایی شدن است (خامنه‌ای، ۱۳۷۹/۱۲/۰۹).

۵۵. این ادعا، تداعی‌کننده حادثه حکمیت است. در این حادثه با پیشنهاد عمروعاص قرار شد که ابوموسی، حضرت علی (ع) را و وی، معاویه را از خلافت خلع کنند و آنان مجاز نباشند که در امور خلافت دخالت کنند. آن‌گاه که ابوموسی اقدام به این کار کرد، عمرو معاویه را به خلافت منصوب کرد. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۹، ج ۲: ۳۶۵)

۵۶. بر این اساس، گفته می‌شود که علم از «است»‌ها سخن می‌گوید نه باید‌ها. توصیف واقعه‌ها هیچ‌گاه تکلیف کسی را معین نمی‌کند و دانش را نباید با ارزش خلط کرد. (سروش، ۱۳۷۳: ۸۶)

کتابنامه

۱. [بی‌نا].، ۱۳۸۳، «میشل فوکو و انقلاب ایران»، معارف، شماره ۱۳.
[Online] available at: <http://www.maarefmags.com/node/1554>.
۲. آذربایجان‌ی، مسعود، ۱۳۸۷، روان‌شناسی دین از دیدگاه ویلیام جیمز، تهران، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۳. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۵، الاشارات و التنبیها، قم، نشر البلاغه.
۴. ابوطالبی، مهدی، ۱۳۸۴، «نقد و بررسی نظریه نیکی آر. کدی در تحلیل انقلاب اسلامی ایران»، معارف، شماره ۳۳.
۵. اصغری، محیا سادات، ۱۳۸۸، «علوم انسانی چیست و به چه کار می‌آید؟»، آیینه اندیشه، شماره ۱۳.
۶. اعرافی، علی‌رضا، ۱۳۹۰، وحدت حوزه و دانشگاه، قم، انتشارات مؤسسه فرهنگی هنری اشراق و عرفان.
۷. اعوانی، غلام‌رضا، ۱۳۸۸، «در باب تعریف علوم انسانی، کدام علم؟ کدام تعریف؟»، ماهنامه همشهری، شماره ۳۵.
۸. ایمان، محمدتقی، ۱۳۹۰، «پارادایم‌های علوم انسانی غربی و اسلامی»، علامه طباطبایی فیلسوف علوم انسانی - اسلامی، ج ۲، به کوشش عبدالحسین خسروپناه، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۹. باقری، خسرو، «رد فرضیه‌های علم دینی به معنای ابطال آموزه‌های دینی از پیش فرض شده نیست»، ۱۳۸۶:
[Online] available: http://www.iqna.ir/fa/news_detail.php?ProdID=195745.
۱۰. بندیکس، راینهارد، ۱۳۸۸، سیمای فکری ماکس وبر، ترجمه محمود رامبد، چاپ دوم، تهران، انتشارات هرمس.

۱۱. پارسانیا، حمید، ۱۳۸۷، «بازسازی علم مدرن و بازخوانی علم دینی»، راهبرد فرهنگ، شماره ۳.
۱۲. ترخان، قاسم، ۱۳۹۰، «سطوح سکولار علوم تجربی»، کتاب نقد، شماره ۵۵.
۱۳. تفضلی، فریدون، ۱۳۷۶، اقتصاد کلان، نظریه‌ها و سیاست‌های اقتصادی، تهران، نشر نی.
۱۴. توسلی، غلام‌عباس، ۱۳۷۱، نظریه‌های جامعه‌شناسی، تهران، سمت.
۱۵. حسینی، سیدحمیدرضا و علی‌پور، مهدی، ۱۳۸۵، «اجتهاد به مثابه فرآیند کشف و تولید علوم انسانی اسلامی»، مجموعه مقالات کنگره ملی علوم انسانی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۶. خامنه‌ای، سیدعلی، نرم افزار حدیث ولایت، نسخه ۳.
[Online] available: <http://farsi.khamenei.ir/index.html>
۱۷. خسروپناه، عبدالحسین، ۱۳۹۰، «اولین نشست تخصصی نقش علم کلام در تحول علوم انسانی، کتاب نقد، شماره ۵۵.
۱۸. همان، «معنای تحول در علوم انسانی تعطیلی آن نیست»، اسفند ۱۳۸۹:
[Online]available:<http://www.hawzah.net/Hawzah/News/NewsView.aspx?NewsType=1&LanguageID=1&NewsID=87428>
۱۹. خمینی، روح‌الله، ۱۳۷۸، صحیفه امام، ج ۹، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۲۰. -، ۱۳۷۸، صحیفه امام، ج ۱۵، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۲۱. رشاد، علی‌اکبر، «منطق طبقه‌بندی علوم انسانی»، ۱۳۹۰:
[online]available:<http://www.rashad.ir/Link.aspx?ID=137>.
۲۲. ریمون، آرون، ۱۳۸۴، مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی، ترجمه باقر پرهام، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۳. زیباکلام، سعید، ۱۳۹۰، «در باره علم دینی»، ماهنامه زمانه، شماره ۱۳.
۲۴. دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۱، مبانی اقتصاد اسلامی، سمت.
۲۵. سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۳، تفرج صنع، مؤسسه فرهنگی صراط، چاپ سوم.
۲۶. همان، ۱۳۷۵، قبض و بسط تنوریک شریعت، مؤسسه فرهنگی صراط، چاپ پنجم.
۲۷. صنمی، علی‌اصغر، ۱۳۸۱، «فلسفه‌های پوزیتیویسم باورها و ارزش‌ها»، حوزه، ش ۱۰۹ و ۱۱۰.
۲۸. فرد، ان. کرلینجر، ۱۳۷۷، مبانی پژوهش در علوم رفتاری، ترجمه حسن پاشاشریفی و جعفر حقیقی زند، تهران، آوای نو.
۲۹. فروند، ژولین، ۱۳۷۲، نظریه‌های مربوط به علوم انسانی، ترجمه علی محمد کاردان، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم.
۳۰. فروید، ۱۳۴۰، آینده یک پندار، ترجمه هاشم رضی، تهران، آسیا.
۳۱. قائمی‌نیا، علی‌رضا، ۱۳۷۹، درآمدی بر منشأ دین، قم، انتشارات معارف.

۳۲. قرشی، سیدعلی‌اکبر، ۱۳۷۱، قاموس قرآن ج ۲، تهران، دارالکتب‌الاسلامیه.
۳۳. کاپلستن، فردریک، ۱۳۷۶، تاریخ فلسفه، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، ج ۸، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، چاپ هشتم.
۳۴. کرایب، یان، ۱۳۷۸، نظریه اجتماعی مدرن از پارسونز تا هابرماس، ترجمه عباس مخبر، تهران، نشر آگاه.
۳۵. کلینی، محمدیعقوب، ۱۳۶۵، الکافی، ۸ جلدی، تهران، دارالکتب‌الاسلامیه.
۳۶. لاریجانی، محمدجواد، ۱۳۸۹، «مبانی فلسفی علوم انسانی، گفت‌وگوها»، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۳۷. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۶۶، آموزش فلسفه، ج ۱، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
۳۸. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۳، علل گرایش به مادیگری، تهران، انتشارات صدرا، چاپ سیزدهم.
۳۹. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۹، پیام امام، ج ۲، تهران، دارالکتب‌الاسلامیه.
۴۰. مگی، بریان، ۱۳۵۹، پوپر، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران، انتشارات خوارزمی.
۴۱. میرمعزی، سیدحسین، ۱۳۸۴، «الگوی مصرف کلان در جامعه اسلامی»، اقتصاد اسلامی، شماره ۲۰.
۴۲. هادوی تهرانی، مهدی، ۱۳۸۱، مبانی کلامی اجتهاد، قم، مؤسسه فرهنگی خانه خرد، چاپ دوم.
۴۳. همان، ۱۳۸۹، «شاخص اصلی توسعه اسلامی توسعه باور دینی است»، روزنامه همشهری، ویژه‌نامه الگوی اسلامی ایرانی.

44. Ricoeur, Paul. 1990. *Hermeneutics and the Human Sciences*, Trans. By John Thompson. Cambridge: Cambridge University Press.