

مبانی ارزشی و نقش آن در تولید علم دینی؛ با تکیه بر دیدگاه علامه طباطبایی

nouralizadeh.f@gmail.com

فروخته نورعلیزاده/ دکترای فلسفه و کلام و هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد میانه

دریافت: ۱۳۹۹/۰۳/۱۹ - پذیرش: ۱۳۹۹/۰۶/۲۷

چکیده

تبیین مبانی علم دینی، از گام‌های اولیه و اساسی در تولید علم دینی است. یکی از مبانی مؤثر در تولید علم دینی، مبانی ارزشی دین است. علامه طباطبایی، نخستین کسی است که به تبیین ماهیت مفاهیم اعتباری پرداخته است و مفاهیم و گزاره‌های اخلاقی و قوانین دینی را از جمله گزاره‌های اعتباری می‌داند که اعتبار کننده آنها خداوند متعال است. این مفاهیم و گزاره‌ها در همه مراحل تولید علم، از جمله هدف‌گذاری برای علم، انتخاب فرضیه و داوری نظریه‌ها، معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، ارزش‌شناسی مؤثر است. این پژوهش با رویکرد تحلیلی و نظری بررسی اسنادی، درصدد بیان چگونگی تأثیر مبانی ارزشی علم و نقش آن در تولید علم دینی، بر اساس دیدگاه علامه است.

کلیدواژه‌ها: علم دینی، مبانی ارزشی، مفاهیم اعتباری، علامه طباطبایی.

مقدمه

یکی از ابعاد حیات انسان، بُعد عملی زندگی اوست که باید‌ها و نباید‌ها بخشی از این بُعد زندگی است و وجود آنها در زندگی آدمی، امری عام و همیشگی بوده است؛ چرا که انسان‌ها بر اساس باید‌ها و نباید‌هایی که تابع احساسات و نیازهای آنهاست، عمل می‌کنند. این نیازها و احساسات، غایات خاصی را می‌طلبند که به زندگی انسان، معنا می‌دهد و به تبع آن، نظام ارزشی خاصی را در زندگی مطرح می‌کند.

این احساسات و نیازها، متأثر از مبانی و باورهای هر فرد است و از آن تبعیت می‌کند. بنابراین، ارزش‌ها و رفتارهای انسان، از مبانی فکری او سرچشمه می‌گیرد. ارزش‌ها در همه حوزه‌های زندگی بشری، از جمله در حوزه علم، اعم از علوم کاربردی و نظری حضور دارند. ارتباط ارزش‌ها با برخی علوم، مانند علم اخلاق روشن و مستقیم است و در برخی علوم دیگر، از طریق تأثیر در تعیین اهداف و اصول کاربردی علوم است. بدین‌سان، اگر نگرش ارزشی در علم متفاوت شود، علوم متفاوتی نیز به دست خواهد آمد. برای فهم اینکه مسایل علم، تا چه اندازه ممکن است تحت تأثیر مبانی ارزشی مورد قبول عالم باشد، لازم است ماهیت ارزش‌ها، از جنبه معرفت‌شناختی تبیین شود و مشخص شود که منظور از ارزش چیست؟ آنچه در این پژوهش، درصدد بیان آن هستیم، بررسی ماهیت ارزش به عنوان یکی از مفاهیم اعتباری، تکوین ارزش و رابطه آن با واقع و در نهایت، ارتباط ارزش با تولید علم است. از آنجا که علامه طباطبائی نخستین کسی است که به تبیین ماهیت و تکوین این مفاهیم، در ذیل مفاهیم ارزشی پرداخته است و اندیشمندان دیگر از نظرات ایشان پیروی کرده‌اند، به بیان بررسی این مسئله، بر اساس دیدگاه علامه طباطبائی می‌پردازیم.

تعریف ارزش

واژه «ارزش» در علوم مختلف، از جمله اخلاق، حقوق، اقتصاد، جامعه‌شناسی و... کاربرد دارد و عالمان هر علمی، به فراخور آن علم، تعریف خاصی از این واژه دارند اما در همه معانی به کار رفته، می‌توان نوعی مطلوبیت را ملاک ارزشمند بودن دانست (مصباح، ۱۳۹۱).

بنابراین، ارزش به چیزی گفته می‌شود که دارای مطلوبیت است؛ خواه این مطلوبیت ذاتی باشد، یا وسیله‌ای برای رسیدن به مطلوب اصیل (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۷، ص ۱۲۳؛ مصباح، ۱۳۷۸، ص ۳۹). بنابراین، ارزش در هر علمی، به معنای چیزی است که از نظر آن علم مطلوبیت دارد. به عنوان مثال، ارزش اخلاقی آن چیزی است که از نظر اخلاق مطلوبیت دارد.

موضوع گزاره‌های ارزشی، انسان، فعل او و صفات و ملکات نفسانی است. محمول این گزاره‌ها، مفاهیم مختلفی مثل «باید و نباید»، «درست و نادرست» و «حسن و قبیح» است. با بررسی معانی این محمولات، به رابطه آنها با ارزش پی می‌بریم (مصباح، ۱۳۷۸، ص ۲۷ و ۲۸).

۲۱ مبنای ارزشی و نقش آن در تولید علم دینی؛ با تکیه بر دیدگاه علامه طباطبایی

مبنای ارزش‌شناسی، ارتباط وثیقی با مبنای معرفت‌شناسی دارد. مفاهیم «باید و نباید»، «درست و نادرست» و «حسن و قبح» و... از جمله مفاهیم اعتباری هستند که به شیء نسبت داده می‌شوند و اعتباریات نیز از سنخ تصدیقات می‌باشد و از آنجا که کاربرد عملی دارند، «اعتباریات عملی» نامیده می‌شوند (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۱۲۳). «حُسن» به عنوان یک مفهوم ارزشی، به شیئی نسبت داده می‌شود که مطلوب و کمال نهایی بوده و یا کاری است که نتیجه آن، رسیدن یا نزدیک شدن به آن کمال مورد نظر باشد. در مقابل اگر چیزی انسان را از هدف مطلوب دور کند، قبیح است. مثلاً، اگر کاری در جهت هدف و مطلوب اخلاقی باشد، متصف به حسن اخلاقی است و اگر از هدف اخلاقی دور کند، قبح اخلاقی دارد. حال، اگر این کار برای رسیدن به آن هدف ضروری و لازم باشد «باید» و اگر ترک آن برای رسیدن به هدف ضروری است «نباید» به آن تعلق می‌گیرد. اگر نتیجه چنین کاری با هدف مطلوب مطابقت داشته باشد، «درست» و در غیر این صورت «نادرست» نامیده می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ص ۳۳). نکته دیگر اینکه می‌توان گفت: ارزش‌ها نیز به لحاظ مطلوبیت و درجه‌بندی اهداف، دارای مراتب و درجات هستند و بالاترین درجه مطلوبیت شیء، منجر به وجوب آن می‌شود (همان، ۱۳۹۱، ص ۱۱۲).

گزاره‌های ارزشی را به دو صورت می‌توان بیان کرد؛ یکی به شکل انشایی و امر و نهی و دیگری به شکل خبری. در شکل اخباری، هرگاه فعل را از جهت مطلوبیت آن در نظر بگیریم، ارزش از آن انتزاع می‌شود و هرگاه آن را از نظر رابطه وجودی، یا نتیجه مترتب بر آن لحاظ کنیم، مفهوم وجوب و بایستگی یا شایستگی از آن گرفته می‌شود (همان، ۱۳۷۸، ص ۲۶۳). واژه‌های «باید» و «نباید»، در کاربرد اخباری خود بیانگر رابطه علیت میان فعل اختیاری و هدف مطلوب است؛ یعنی اگر انجام یا ترک کار مخصوصی (علت) تحقق نیابد، نتیجه آن (معلول) محقق نمی‌شود. این ضرورت را «ضرورت بالقیاس» می‌نامند (همان، ص ۲۹).

در میان این مفاهیم، واژه «حسن» را می‌توان معادل ارزش دانست. البته مفهوم ارزش، در دو معنای عام و خاص کاربرد دارد: ارزش در معنای خاص، به اموری که صرفاً معنای خوب و مثبت دارد، اطلاق می‌شود. اموری مثل راست‌گویی، ادای امانت، عدالت و... ارزش می‌باشند. اما در کاربرد عام، شامل همه ارزش‌هایی است که مثبت و منفی هستند. حسن، شامل ارزش مثبت و قبح مربوط به ارزش‌های منفی است (همان، ۱۳۹۱، ص ۱۳۵). در این پژوهش، منظور از «حسن» و «ارزش»، ارزش‌های مثبت است. اما هر آنچه که درباره ارزش مثبت گفته می‌شود، دقیقاً درباره ارزش‌های منفی نیز صادق است.

در آثار فلاسفه گذشته، مباحث اخلاق و ارزش به‌طور مستقل مطرح نبوده است. و به همین دلیل، فهم دیدگاه آنان در این مسئله، کمی مشکل خواهد بود. اما می‌توان در لابلای آثار ایشان، اشاراتی به دست آورد. ابن‌سینا، حسن را فعلی که: «یقتضی استحقاق المدح» و قبیح را فعلی که «یقتضی استحقاق الذم» است، تعریف کرده است

(ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۵۰). ملاصدرا نیز حسن را «امری که عقل به آن دعوت می‌کند» و قبیح را «امری که عقل از آن منع می‌کند» تعریف کرده است (صدرالمآلهین، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۴۲۲). اما علامه طباطبایی «حسن» و «قبح» را به معنای موافقت و عدم موافقت با طبع می‌داند (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۱۲۸). می‌توان گفت: وجه مشترک این تعریف‌ها، همان مطلوبیت فعل است.

مفاهیم «ارزشی» از دیدگاه فلاسفه پیشین، مفاهیم اعتباری‌اند؛ زیرا از نظر ایشان گزاره‌های اخلاقی که بخشی از گزاره‌های ارزشی هستند، به لحاظ منطقی از قضایای مشهوره محسوب می‌شود. ابن‌سینا، با تقسیم قضایای مشهوره به عام و خاص، معرفت‌های اخلاقی را از مشهورات خاص می‌داند؛ به این معنا که از طریق آموزش و تربیت اجتماعی و خانوادگی قابل شناخت هستند و آنها را «آراء محموده» می‌نامد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۲۲۹). او گزاره‌های ارزشی را امری انتزاعی می‌داند که عقل تحت تأثیر عوامل تربیت خانوادگی، اجتماعی، اخلاقی، دینی، عواطف، عادات، عرف و استقرائات زندگی فردی و اجتماع آنها را درک می‌کند (همان، ص ۲۲۰). سهروردی نیز دیدگاهی مشابه ابن‌سینا دارد و گزاره‌های اخلاقی را از مشهورات می‌داند (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۱۷۷). ملاصدرا نیز مانند دو فیلسوف دیگر، گزاره‌های ارزشی را، آراء محموده می‌داند که از اقسام مشهورات است و شامل معرفت‌های اخلاقی، احکام شرعی، ارزش‌های اجتماعی و... می‌شود (صدرالمآلهین، ۱۳۶۲، ص ۵۹۴). علامه طباطبایی نیز این گزاره‌ها را از مشهورات برشمرده است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ص ۳۱۶ و ۳۱۷).

علامه طباطبایی، در میان فلاسفه اولین کسی است که به مفاهیم این گزاره‌ها پرداخته و آنها را اعتباری می‌داند. از آنجا که مفاهیم ارزشی از دیدگاه علامه، بخشی از ادراکات اعتباری هستند پیش از پرداختن به این مفاهیم، به بررسی ادراکات اعتباری می‌پردازیم.

ادراکات اعتباری

از ابتکارات علامه در حوزه معرفت‌شناسی، نظریه ادراکات اعتباری است. ایشان ادراکات را به دو دسته حقیقی و اعتباری تقسیم می‌کند و که به تبع آن، گزاره‌ها نیز به دو دسته حقیقی و اعتباری تقسیم می‌شود. در این تقسیم اعتبار را به معنای اعطای حدّ حقیقی چیزی به چیز دیگری که این حد را ندارد، تعریف کرده است (طباطبایی، ۱۳۸۷، ب، ص ۱۵۹).

از دیدگاه علامه، ادراکات اعتباری فرض‌هایی هستند که ذهن برای رفع احتیاجات حیاتی، آنها را ساخته و جنبه وضعی و قراردادی و فرضی و اعتباری دارد و با واقع و نفس‌الامر سر و کاری ندارد. از آنجا که انسان برای انجام فعالیت ارادی، نیازمند علوم و ادراکاتی است و اصولاً جنس حیوان کارها و فعالیت‌های مخصوص به خود را به وسیله علم انجام می‌دهد؛ یعنی ارتباط او با حرکات خودش و متعلق حرکات خودش (ماده) به وسیله رابطه علم

است، علمی که مستقیماً و بلاواسطه وسیله استکمال فعلی انسان و سایر حیوانات است، علم اعتباری است نه علم حقیقی (مطهری، ۱۳۶۴، ص ۲۳۴). طبیعت انسان برای انجام هر فعلی و رفع هر نیازی، یا دستیابی به هر نتیجه‌ای از بعد نفسانی کمک می‌گیرد و بُعد نفسانی ضمن تصور آن هدف و نیاز و ادراک لذت ملائم با آن، تمایلات خاص و اندیشه اعتباری خاصی را به وجود می‌آورد. به این معنا که بُعد نفسانی با ادراک نیاز و ادراک ضرورت تأمین آن و لذت ملائم با آن، احساس لزوم و ضرورت تأمین نیاز توسط بعد طبیعی را تصدیق می‌کند که از آن تعبیر به «باید» می‌شود. این از نظر علامه نخستین ادراک اعتباری انسان است که منجر به ایجاد عزم و اراده در انسان و به کار افتادن قوه فعاله، در جهت تحریک عضلات می‌شود. به تعبیر علامه ساختمان طبیعی انسان برای رسیدن به اهداف خود، اندیشه‌ها و احساساتی را در انسان پدید می‌آورد تا افعالی از آن صادر شود که نتیجه آن دست‌یابی جنبه طبیعی وجود ایشان به تمایلاتشان است. در میان این اندیشه‌ها، اندیشه‌های اعتباری قرار دارد که بدون آن، هیچ فعلی از انسان و حیوان صادر نخواهد شد (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۶، ص ۴۴۳).

بنابراین، ادراکات اعتباری زاینده احساسات و تمایلات انسان هستند و آنها نیز به نوبه خود، مولود نیازهای طبیعی انسان هستند. به عبارت دیگر میان طبیعت انسانی و آثار طبیعی و تکوینی آن، ادراکات و افکاری واسطه‌اند که طبیعت انسانی نخست آنها را ساخته و به واسطه آنها آثار خود را بروز می‌دهد.

معیار اعتباری بودن این ادراکات، این است که وابسته به قوای فعاله انسان باشند و در آنها، مفهوم «باید» یا «ضرورت» را می‌توان لحاظ کرد. اعتباری بودن این مفاهیم، از این جهت است که انسان میان خود و احساس خود ضرورت قرار می‌دهد. درحالی‌که در عالم تکوین، چنین ضرورتی میان انسان و آن احساس خاص موجود نیست، بلکه این ضرورت بین قوه فعاله انسان و اثر تکوینی فعل او برقرار است و ما آن ضرورت را بین انسان و حالت با احساس خود، نسبت به آن اثر فعل فرض و اعتبار می‌کنیم (نبویان، ۱۳۹۳، ص ۲۰۳).

اعتباریات نیز به دو قسم، اعتباریات پیش از اجتماع و اعتباریات پس از اجتماع تقسیم می‌شوند. اعتباریات پیش از اجتماع، به این معناست که بود و نبود اجتماع در اعتبار آنها دخالتی ندارد و به فرد شخص قائم‌اند. مانند اعتبار وجوب، حسن و قبح، انتخاب اخف و اسهل، اصل استخدام و حجیت علم (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۱۲۵).

اعتباریات پس از اجتماع، اعتباریاتی هستند که بدون فرض اجتماع امکان‌پذیر نیستند و قائم به جامعه هستند. برخی از آنها که ریشه اعتباریات بعدالاجتماع دیگر هستند عبارتند از: اصل ملکیت، کلام، ریاست و رئوسیت و لوازم آنها، امر و نهی و جزا و... (همان، ص ۱۴۴).

علامه طباطبائی، اعتبار حسن و قبح را از اعتباریات عام و قبل از اجتماع دانسته است. ادراکات اعتباری مقتضای قوای فعاله طبیعی و تکوینی انسان است و طبیعتاً بخشی، از فعالیت‌های قوا وابسته به اجتماع نیست و

بدون فرض اجتماع هم ایجاد می‌شوند. مفاهیم ارزشی بخشی از مفاهیم اعتباری هستند که ذهن بشر، آنها را تحت تأثیر امور بیرونی به وجود نمی‌آورد، بلکه آنها را در جهت کمال و سعادت خود می‌سازد. حیات دنیوی انسان با این مفاهیم آمیخته است و بدون آن، امکان تحقق کمال و تعالی وجود ندارد. انسان در زندگی خویش دائماً همین معنای اعتباری را دنبال می‌کند و آن را می‌جوید و زندگی خویش را براساس آن قرار می‌دهد. ولی آنچه در خارج واقع می‌شود، همان امور حقیقی خارجی است. پس انسان در عالم طبیعت و ماده، تعلق تمام به معنای سرایی و وهمی دارد که متوسط بین ذات خالی از کمال و بین کمالات لاحق‌ه‌اند (طباطبایی، ۱۳۸۸ الف، ص ۵۶). به بیان ایشان، خوبی و حُسن آن چیزی است که ملائم و موافق طبیعت انسان است. بنابراین، می‌توان گفت: خوبی و بدی که در یک خاصه طبیعی است، به ملایمت و موافقت و عدم ملایمت و موافقت وی با قوه مدرکه می‌باشد (همو، ۱۳۸۷ ب، ص ۱۲۸).

«حسن» در واقع برای دلالت به حالت تلائم و سازواری قوای ادراکی انسان، با نتیجه‌ای است که به تحریک قوای طبیعی از مورد خود توسعه داده شده و در مورد نسبت انسان با سایر دیگری به کار می‌رود. وقتی می‌گوییم راست گفتن خوب است؛ یعنی معنای حسن و خوب بودن را در غیر مورد واقعی خود، که نسبت بین قوای ادراکی احساس انسان با چیزی است به کار برده‌ایم. حال سؤال اینجاست که چه چیزی منشأ انتزاع حسن و قبح افعالی است که ما آنها را ارزشی می‌نامیم.

تکوین ارزش

ابن‌سینا معتقد است :

انسان قوه‌ای دارد که مختص به اندیشه دربارهٔ امور جزئی است؛ امور مفید و مضرری که سزاوار است، انجام یا ترک شود و نیز دربارهٔ آنچه که زیبا و زشت و شر یا خیر است. این اندیشه، ناشی از نوعی قیاس و تأمل درست و یا نادرست است که هدفش، تحقق یک رأی جزئی دربارهٔ یک امر جزئی در آینده، از میان امور ممکن‌الوجود است... هرگاه این قوه حکم کند به دنبال آن حرکت قوه اجماعی برای تحریک بدن پدید می‌آید. چنانکه قوه اجماعی در حیوانات تابع قوای دیگر است، این قوه نیز از قوه مدرک کلیات کمک می‌گیرد و از آنجا مقدمات کبری را در خصوص امر جزئی مورد اندیشه به دست می‌آورد و در جزئیات نتیجه‌گیری می‌کند. این قوه «عقل عملی» است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ج ۱، ص ۱۸۶).

از آنجا که از دیدگاه ابن‌سینا ادراکات عقل نظری حاصل افاضهٔ عقل فعال است، معرفت‌های کلی اخلاقی نیز از عقل فعال افاضه شده و سپس با کمک گرفتن از آن عقل عملی، حکم مورد جزئی را به دست می‌آورد. ملاصدرا نیز در آثار خود دیدگاهی مشابه ابن‌سینا دارد (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۱۲۹).

اما براساس دیدگاه علامه، ارزش‌ها به عنوان بخشی از مفاهیم اعتباری، معانی وهمی هستند که از علم به رابطه ضرورت بین فعل و غایت آن ایجاد می‌شوند. پس از این علم، انسان این ضرورت را به رابطه بین خود و احساس ملائم با غایت تسری می‌دهد؛ یعنی مفهوم ضرورت، که بین فعل و نتیجه فعل است، یک رابطه ضروری است. اما رابطه فرد و احساس او و فعل ضروری نیست. و انسان این ضرورت و باید را ابتدا به غایت و سپس، به فعلی که منجر به غایت می‌شود، نسبت می‌دهد. هر فعلی که انجام می‌دهیم، با اعتقاد به اینکه به مقتضای قوه فعاله است، انجام می‌دهیم؛ یعنی فعل خود را پیوسته ملایم و سازگار با قوه فعاله می‌دانیم. در مورد فعل، فعل را خوب می‌دانیم و در مورد ترک، فعل را بد می‌دانیم. می‌توان گفت: خوب و بد، دو صفت اعتباری می‌باشند که در هر فعل صادر اعم از انفرادی و اجتماعی معتبرند (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۱۲۸).

از نظر علامه، انسان همیشه فعل را برای کمال خودش انجام می‌دهد و مقصود اصلی خود اوست. حتی زمانی که به انسان در مانده‌ای کمک می‌کند، تا او را شادمان کند؛ زیرا با دیدن احوال ناگوار او خود آندوهگین و متأثر گشته و با احسان خود آن، غم و اندوه را از خود دور می‌سازد (همو، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۱۶۰).

طبق دیدگاه علامه، ارزش‌ها مستقل از بشر نیستند و «مولود یا طفیلی احساساتند که مناسب قوای فعالند و از جهت ثبات و تغییر و بقاء و زوال، تابع آن احساسات درونی‌اند» (همان، ص ۱۲۳).

این احساسات و نیازها، ما را بر آن می‌دارد تا با تشخیص اوصاف و اعتباراتی چون حسن و قبح، شایست و ناشایست، سزاوار و ناسزاوار، واجب و مستحب، یا جایز و نامشروع دست یابیم و اعمال و رفتار خود را براساس آنها ارزش‌گذاری کنیم. از سوی دیگر، این ادراکات به دست آمده را میان خود و امر خارج از خود واسطه قرار داده، به فراخور حال خود، عملی را به جای آوریم و یا عملی را ترک کنیم. بدین ترتیب، ما برخوردار از دانشی هستیم که به رفتار ما تعلق دارند و ارزشی ورای عمل بر وفق آنها در نظر گرفته نمی‌شود. این احکام و ادراکات، از آنجا که در جهت تأمین کمال و سعادت خود به کار می‌بندیم، در نظر ما ارزش می‌شوند.

رابطه ارزش و واقع

ملاک/ابن‌سینا در حکم به حسن و قبح، تأثیری است که آن فعل، در سعادت حقیقی انسان دارد. او هدف نهایی اخلاق را سعادت نهایی انسان می‌داند و فضیلت‌ها و رذیلت‌ها را به لحاظ نقش آنها در سعادت نهایی انسان، ارزیابی می‌کند که اگر زمینه‌ساز حصول سعادت انسان باشند، «فضیلت» و اگر زمینه‌ساز شقاوت و تباهی باشند، «رذیلت» نام می‌گیرند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ب، ص ۴۰).

از نظر ملاصدرا نیز اعمال حسن برای کمال نفس مفید بوده و اعمال قبیح نفس را از کمال باز می‌دارد (صدرالمآلهین، ۱۳۵۴، ص ۳۶۷).

براساس این دیدگاه، احکام و گزاره‌های اخلاقی از یک رابطه واقعی و نفس‌الامری بین فعل و سعادت حقیقی انسان خبر می‌دهند و رابطه آنها با واقع، از این جهت است که در خارج اثری واقعی دارند.

با اینکه علامه این ادراکات را غیر حقیقی و محصول وهم می‌داند و مطابقی در خارج ندارند، اما هر مفهوم اعتباری بر مصداقی حقیقی استوار است؛ یعنی یک مصداق واقعی و نفس‌الامری دارد و عارض شدن آن مفهوم برای ذهن، از راه همان مصداق واقعی است: «هذه المعانی و الامور الغير الحقیقیه لابد ان تنتهی انتزاعها الی الامور الحقیقیه، سواء كانت تصوریه او تصدیقیه» (طباطبایی، بی تا، ص ۳۴۶). چیزی که هست ما برای وصول به منظور و مقصودهای عملی خود، در ظرف توهم خود چیزی را مصداق، آن فرض کرده و آن مصداق جز در ظرف توهم ما، مصداق آن مفهوم نیست (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۶ ص ۲۹۵).

این قضایا، بدون اثر و فایده خارجی نیستند و اگر دارای این اثر نباشند، غلط حقیقی یا دروغ حقیقی خواهند بود (طباطبایی، ۱۳۸۷، ب، ص ۱۱۶). برخی معتقدند: با توجه به اینکه اعتباریات از نظر علامه ریشه در احساسات و امیال دارد، این امر منجر به نسبی‌گرایی هنجاری در اصول و احکام اخلاقی و عدم جاودانگی اخلاق و نسبی‌ت آن می‌شود. او این رویکرد انتقادی را در کتاب *تقدیمی بر مارکسیسم* مطرح کرده است. او در این کتاب، بر لوازمی که اعتباری بودن مفاهیم اخلاقی دارد، پرداخته است. به اعتقاد او لازمه اعتباری بودن مفاهیم اخلاقی، عدم جاودانگی اصول اخلاقی است. این بایدها و نبایدها را انسان برای رسیدن به یک سلسله مقاصد، اعتبار کرده است و از آنجا که مقاصد متغیر است، قهراً احکام هم متغیر خواهد بود. زیرا تا وقتی آن مقصد هست، این باید هم هست. وقتی آن مقصد تغییر کرد، قهراً آن «باید» هم تغییر خواهد کرد؛ به همین دلیل، او می‌گوید: «ادراکات اعتباری بر خلاف ادراکات حقیقی موقت و غیر جاویدند و تقریباً به اینجا می‌رسد که اخلاق و دستور، نمی‌تواند جاوید باشد (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱۳، ص ۱۳۰).

شهید مطهری، ضمن پذیرش اعتباری بودن حسن و قبح، سعی می‌کند ثابت و غیر متغیر بودن آنها را نشان دهد و برای حل این مسئله، از دو ساحتی بودن هویت انسان استفاده می‌کند و وجود دو «من» را در انسان مطرح می‌کند. از نظر او، انسان دارای دو من علوی و سفلی است؛ بدین معنا که هر فرد یک موجود دو درجه‌ای است و به تبع این دو من، اعتبارات آنها نیز به دو دسته تقسیم می‌شود: اعتباریات متغیر و گذرا که مربوط به مقاصد قوای طبیعی و غرایز مربوط به آنهاست، در ارتباط با من سفلی انسان است. ولی در انسان قوایی وجود دارد که مربوط به بعد علوی اوست و این قوا، دستگاه ادراکی انسان را برای رسیدن به مقاصد خود، که ثابت و پایدار است، تحریک می‌کند (همان، ص ۶۳۸). از نظر اسلامی، من واقعی انسان همان نفخه الهی اوست که در هر کس هست و احساس اخلاقی از این «من» سرچشمه می‌گیرد (همو، ۱۳۶۷، ص ۱۷۹).

انسان‌ها در آنچه کمال نفسشان است، متشابه آفریده شده‌اند و وقتی متشابه آفریده شده‌اند، دوست داشتن‌ها همه یک رنگ می‌شود. دیدگاه‌ها هم در آنجا یک رنگ می‌شود و قهرماً دوست داشتن‌ها و خوب‌ها و بد‌ها در آنجا یکسان و کلی و دائمی می‌شود و تمام فضائل اخلاقی اعم از اجتماعی، چه غیر اجتماعی، مانند صبر و استقامت و نظایر آن، با این بیان توجیه می‌شود (همان، ص ۳۳۹). بنابراین، می‌توان گفت: اعتباریاتی که در ارتباط با نیازهای انسان شکل می‌گیرند، دو دسته‌اند. از جمله مفاهیم اخلاقی که با ملکات انسان و تکامل نفس در ارتباطند ثابت است و بخشی دیگر، مفاهیمی است که متناسب با زمان، مکان و موقعیت و شرایط زندگی مادی انسان مرتبط است.

به نظر می‌رسد، این نقد به علامه، که لازمه دیدگاه ایشان درباره مفاهیم اعتباری، نسبییت اخلاق است، وارد نیست؛ چرا که نظر ایشان در آثار دیگر، مؤید این مطلب است که به ثبات ارزش‌ها اعتقاد دارند و معتقدند: ارزش‌ها امور ذهنی هستند که ارتباطی دو سویه با واقعیت‌های خارجی دارند؛ هم منشأ و خاستگاه آنها، که نیازها و احساسات است و هم به لحاظ آثار و نتایج که کمال و سعادت است؛ خارجی و حقیقی هستند. ارزش‌ها، بایدهای اخلاقی هستند که تحت تأثیر نیازها و طلب رفع آنها، به وجود می‌آیند. اگر منشأ این ارزش‌ها، ویژگی طبیعی انسان و امری ثابت باشد، نتایج و آثار این ارزش‌هایی که براساس آنها تولید شده‌اند، ثابت و مطلق بوده و در نتیجه، ارزش‌ها نیز ثابت خواهند بود. اگر گزاره‌های مشتمل بر باید و نباید را گزاره‌های اخباری بدانیم که برآمده از واقعیت ثابت خارجی است، لازمه آن کلی و مطلق بودن گزاره‌هاست.

از نظر علامه، حسن و قبح از باید و نباید انتزاع می‌شود و اگر این باید و نباید، از امور جزئی و مقاصد فردی برآمده باشد، حسن و قبح نیز به نسبت افراد، متغیر و جزئی و موقت خواهد بود. اما اگر برگرفته از باید و نباید نوعی و مطلق باشد، دائمی و کلی خواهد بود (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱۳، ص ۷۳۴). به عبارت دیگر اگر اعتبار حسن یا قبح براساس یک نیاز یا میل ثابت در نوع انسان‌ها باشد، احکامی را صادر می‌کند که متوجه نوع بشر است و در همه زمان‌ها، ارزش شناخته می‌شود. از این‌رو، اگر خاستگاه گزاره‌های اخلاقی، عقل، آیات و روایات و فطرت انسان باشد، امری ثابت و مطلق خواهد بود.

بنابراین، از نظر علامه این نظریه منجر به نسبییت‌گرایی نمی‌شود؛ زیرا هر اعتباری بر حقیقتی استوار است و این حقیقت، در اعتباریات اخلاقی و ارزشی همان مبنای مشترک انسانی فطرت و طبیعت است (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۱۸۹). از دیدگاه علامه، با وجود تغییر و تحول نیازها و ابزارهای رفع نیاز در طول تاریخ حیات بشر، ویژگی‌های نوعی انسان، که ایشان از آن به فطرت و طبیعت یاد می‌کنند، تغییر و تحول ندارد و همواره ثابت است. ارزش‌ها و اعتباریات اخلاقی، بر محور همین طبیعت و فطرت شکل می‌گیرد: «برای انسانیت سنتی است واحد و ثابت به ثبات اساسش، که همان انسان است و همین سنت است که آسیای انسانیت بر محور

آن می‌گردد و همچنین سنت‌های جزئی که به اختلاف افراد و مکان‌ها و زمان‌ها مختلف می‌شود، پیرامون آن دور می‌زند» (همو، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۲۶۹).

از این رو، به نظر می‌رسد علامه طباطبایی در *اصول فلسفه رئالیسم* صرفاً در صدد بیان کیفیت پیدایش مفاهیم اعتباری بوده و توجهی به ثبات و عدم ثبات آن نداشته‌اند. با توجه به انواع اعتبار کنندگان، که مرحوم علامه مطرح کرده‌اند، در صورتی که اعتبار کننده حس و عاطفه و نیازهای مادی باشد، اعتباریات متفاوت و مختلف و نسبی است. اما اگر اعتبار کننده عقل و یا فطرت و یا خداوند باشد، اعتبارات انجام شده مطلق و ثابت خواهند بود. به بیان دیگر، شاید بتوان گفت: اعتباری بودن ارزش‌ها در اصول فلسفه و روش رئالیسم، به لحاظ فاعل بیان شده است؛ چرا که ایشان این مفاهیم را به لحاظ معرفت‌شناختی مورد بررسی قرار داده‌اند و ارزش به لحاظ فعل نه تنها نسبی نیست بلکه ذاتی و مطلق است. چرا که وجوب و حسن از اعتباریات عام است و قبل از اجتماع که قائم به شخص است، بیان کرده‌اند و وجوب و حسن مربوط به فعل نیست. گواه این مطلب، تعمیم آن به عنوان حسن و قبح در حیوانات است (ربانی گلپایگانی، ۱۳۷۵). اصول اخلاقی ثابتند، اما مصداق آنها ممکن است متفاوت باشد. این تفاوت مصداق‌ها، به دلیل تفاوت در قضاوت افراد است و تفاوت قضاوت نیز به مقدمات و شرایط فعل بر می‌گردد، نه خود فعلی که بالذات خوب است (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱۳، ص ۷۳۵)؛ چرا که علامه فضائل و ردائل را در همه اقوام ثابت می‌داند و اگر عمل خاصی نزد قومی حسن و نزد قوم دیگر قبیح است، نه برای اختلاف در فضائل و ردائل، بلکه به خاطر اختلاف در مصادیق است. به عنوان مثال، همه اقوام عفت را حسن می‌دانند و اگر افراد قومی حفظ زوجه در غیاب زوج را حسن نمی‌دانند از آن روست که این عمل را از مصادیق عفت نمی‌دانند، نه اینکه فضیلت ثابت و ذاتی عفت را قبول نداشته باشند (همان، ص ۵۷۱). بنابراین، فعل ذاتاً قبیح ممکن است برای فاعل قباح نداشته باشد.

اعتبار کننده ارزش

در هر اعتباری، یک اعتبار کننده لازم است؛ زیرا اعتبار دایر مدار اغراض اعتبار کننده است. این معتبر، باید در مقامی باشد که اعتبار او نافذ بوده و موجب شود اعتبار منشأ اثر شود. علامه طباطبایی معتقد است:

هر موجود زنده دیگری غیر از انسان (به اندازه شعور غریزی خود) در اثر احساسات درونی خویش که مولود یک سلسله احتیاجات وجودی مربوط به ساختمان ویژه‌اش می‌باشد، می‌تواند یک رشته ادراکات و افکاری بسازد که بستگی خاص به احساسات مزبور داشته و به عنوان نتیجه و اصول و غایت، احتیاجات نامبرده را رفع نماید» (همان، ص ۱۱۶).

بنابراین، اعتبار کننده براساس اینکه عقل یا وهم باشد، می‌تواند انسان و یا حیوان باشد. اما به نظر می‌رسد، اعتبار کننده منحصر در این دو نیست و اگر علامه، در مقاله ادراکات اعتباری، وهم و عقل را به عنوان معتبر مطرح کرده است، شاید به این دلیل باشد که بحث در این مقاله، درباره علم حصولی و ادراکات مربوط به انسان است. با بررسی

آثار دیگر علامه، به دست می‌آید که خداوند هم می‌تواند معتبر باشد؛ چرا که به عقیده علامه قانون‌گذار و اعتبار کننده باید و نبایدهای دینی انسان، خداوند است؛ چرا که حق تشریح از آن اوست و ایشان این حق را براساس مالکیت تکوینی خداوند می‌داند. حق در این بیان برگرفته از اختصاص و به معنای اختصاص چیزی برای یک موجود است و اختصاص همان گونه که قبلاً بیان شد، از مفاهیم اعتباری قبل از اجتماع است به بیان علامه، در اجتماع به صورت ملک بیان می‌شود و دارای اثر خاصی است که جواز همه‌گونه تصرفات می‌باشد (طباطبایی، ۱۳۸۷ ب، ص ۱۴۵). بنابراین، عنصر اصلی در مفهوم مالکیت، امکان تصرف است و این تصرف در مالکیت حقیقی، که ملک قائم به مالک است هم به صورت تکوینی و هم به صورت تشریحی است.

ایشان در توضیح این مطلب در تفسیر آیه «و له الدین واصبا» می‌نویسد:

آنچه میان زمین و آسمان است به حقیقت ملک خداست و آنچه در عالم محسوس و مشهود است، قائم به ذات اوست. پس اشیا قائم به او هستند. وقتی قضیه بدین قرار باشد، خداوند مدبر عالم خواهد بود. پس چون مالک عالم است، رب عالم است و لازمه آن این است که خداوند متصدی وضع و جعل قوانین و سنت‌های خود گردد و اوست که طریقه سعادت انسان را تشریح می‌کند (همو، ۱۳۷۴، ج ۱۲، ص ۳۹۲). پس به حکم مالکیت مطلق، خداوند صاحب حق تشریح می‌باشد. صاحبان عقل از جن و انس و ملک همه ملک اویند و خداوند هم مالک تکوینی و به وجود آورنده ایشان است و به همین جهت همه بندگان او ذلیل و زبون حکم و قضای اویند چه او را بشناسند و چه نشناسند و چه اینکه تکالیفش را اطاعت کنند و چه اطاعت نکنند و هم مالک تشریحی ایشان است. مالکیتی که به او حق می‌دهد همه را به اطاعت خود وادارد (همان، ج ۶ ص ۴۸۹).

بنابراین، تشریح که در بردارنده وجوب و حرمت و باید و نباید بوده و همه از نوع مفاهیم اعتباری است، حق خداوند متعال است. از این رو، اعتبار کننده آنهاست. احکام و دستورات دینی در بردارنده نظام ارزشی و اخلاقی خاصی است که براساس انسان‌شناسی و غایات و اهدافی است که دین مطرح می‌کند. این نظام ارزشی و اخلاقی، که دین ایجاد می‌کند، در نظام غیر الهی مطرح نیست. از این رو، احکام برگرفته از این نظام ارزشی، به حسب اختلاف مقاصد نسبت به جوامع دیگر و فرهنگ‌های دیگر متفاوت است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۵۵۷).

مبانی ارزشی علم دینی از منظر علامه طباطبایی

طبق آنچه که بیان شد، ارزش به معنای آن چیزی که مطلوبیت دارد، در آثار علامه، همانند سایر فلاسفه، معادل واژه حسن و قبح و به معنای ملایمت و عدم ملایمت با طبع است. این دو مفهوم از مفاهیم اعتباری هستند. هر اعتباری مستلزم اعتبار کننده‌ای است. تشریح که در بردارنده وجوب و حرمت و باید و نباید و همه از نوع مفاهیم اعتباری‌اند، نیازمند اعتبار کننده‌ای است و این معتبر خداست؛ چرا که خداوند خالق و مالک و رب همه چیز است و

از این رو، حق تشریح از آن اوست. از آنجا که این مفاهیم اعتباری دینی، بر اساس مصالح و مفاسد واقعی و زمینی که بر زندگی انسان مترتب است، وضع شده‌اند و بر سرنوشت و سعادت دنیوی و اخروی انسان تأثیر گزارند، با واقع ارتباط دارند. بنابراین، می‌توان از این قوانین و ارزش‌های دینی، در شکل دادن به علمی که در صدد سعادت رساندن انسان هستند، بهره گرفت. احکام و دستورات دینی در بردارنده نظام ارزشی و اخلاقی خاصی است که مبتنی بر انسان‌شناسی و غایبات و اهدافی است که دین مطرح می‌کند.

اعتبار کننده در دین، خدای متعال باشد، می‌توان با مراجعه به اعتبارات بیان شده در دین، علم اخلاق، فقه، حقوق و علوم دیگر اعتباری را شکل داد؛ یعنی دین می‌تواند در این علوم، هم نقش مقام گردآوری داشته باشد و با مراجعه به دین، به ارزش‌ها در علم اخلاق و اعتبارات درست در زمینه علم دیگر مثل حقوق دست یافت.

از سوی دیگر، دین می‌تواند مقام دآوری نیز داشته باشد. برای نمونه، در صورتی که در علم اقتصاد تئوری‌ای مطرح شده است که منجر به ربا و سرمایه‌داری مفرط و اکل مال به باطل می‌شود، ارزش‌ها و اعتبارات دینی به عنوان مقام داور، چنین نظریه‌هایی را باطل اعلام می‌کند. در نتیجه، علوم انسانی اعتباری جدیدی براساس دین شکل خواهد گرفت.

همچنین، دین می‌تواند با ارایه هدف نهایی و ارزش و مطلوب نهایی انسان، جهت‌گیری صحیحی به علوم بشر بدهد. برخلاف هدف‌گذاری سکولار و غیردینی و ضد انسانی علوم جدید، که توسط بیکن و دکارت و... مطرح شده است که همان قدرت‌طلبی و تسلط بر عالم و در نتیجه آزاد بودن هرگونه تصرف در عالم است (جهانگیری، ۱۳۶۹، ص ۱۵۶؛ رندال، ۱۳۷۶، ص ۲۴۸). براساس این هدف‌گذاری، طبیعتاً علوم خاصی تولید خواهد شد و با تغییر هدف انسان از قدرت طلبی و ابزار قرار دادن علوم برای اعمال قدرت و رسیدن به مطامع و منافع و لذت‌گرایی مادی، به هدف درست حقیقت طلبی و به دنبال سعادت حقیقی بودن و کمال مطلق خواهی و تقرب الی‌الله، علمی غیر از علوم فعلی تولید خواهند شد. بنابراین، ارزش‌های دینی هم در هدف‌گذاری علوم دخالت دارند.

ارزش‌ها، در تعیین نوع علوم تولید شده برای رسیدن به هدف مطلوب نیز کاملاً مؤثرند. روشن است که هر گزاره یا دستورالعملی، انسان را به هر هدفی نمی‌رساند. به عنوان نمونه، اگر قرار نیست که انسان ظالمانه بر همه جهان مسلط شده و روحیه استکباری خود را سیطره دهد، رفتن به سمت تولید علم و دانش‌هایی که بتواند اورانیوم را صد در صد غنی کرده و به بمب اتم دست یابد، وجهی ندارد؛ چرا انسان باید هر ساله بودجه‌های گسترده‌ای برای دستیابی به دانشی هزینه کند که ثمره آن، تولید ابزار انفجاری با قدرت انفجاری بیشتر باشد؟ چرا انسان به سمت تولید دانشی می‌رود که مخالفان و به زعم خود، دشمنان خود را با بمباران شیمیایی نابود کند؟ اینها همه دانش‌هایی است که براساس هدف قدرت‌طلبی و سلطه‌جویی؛ یعنی هدف علم مدرن تولید می‌شوند. اما در صورتی که هدف انسان، قدرت طلبی و سیطره روحیه استکباری نباشد، بلکه هدف تمام فعالیت‌های نظری و عملی انسان کسب رضایت

۳۱ مبنای ارزشی و نقشی آن در تولید علم دینی؛ با تکیه بر دیدگاه علامه طباطبایی

الهی و تقرب الی الله باشد، آیا بشر نیازمند چنین دانش‌هایی است؟ به همین دلیل، علم در نگاه دینی به علم ضار و نافع تقسیم می‌شود. علم نافع، علمی است که مستلزم خشیت و خضوع و خدمت به دیگر انسان‌ها و طبیعت شود. در حوزه علوم انسانی تأثیر ارزش‌های دینی از وضوح بیشتری برخوردار است. علوم انسانی، مدعی به سعادت رساندن انسان در زندگی فردی و اجتماعی می‌باشند. ولی این امر وقتی محقق خواهد شد که هدف انسان در ابتدا به درستی بیان شود تا انسان بتواند به سعادت حقیقی خود نایل شود؛ نه کمال و سعادت‌پنداری. بر این اساس، دیدگاه مدرن و سکولار، که انسان را منحصر به ماده و جسم می‌داند و به مرحله حیوانات و نباتات تنزل داده است، علوم انسانی که تولید می‌کند، با دیدگاهی که انسان را جانشین خدای متعال؛ یعنی جانشین علم مطلق، زیبایی مطلق و همه کمال‌نامتاهی می‌داند و هدف انسان را تقرب به آن موجود نامتناهی، در جمیع کمال‌ات می‌داند، علوم انسانی تولید خواهد کرد که گزاره‌های آن، راهنمایی انسان برای رسیدن به کمال حقیقی‌اش باشد؛ نه لذت حیوانی بیشتر و تغذیه بهتر و رشد و نمو صحیح‌تر (یعنی توجه به مرحله حیوانی و نباتی زندگی انسان).

بر اساس دیدگاه علامه، ارزش‌ها به لحاظ معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی با علوم، که در صدد کشف واقع هستند، در ارتباطند. شاید در ظاهر علم شامل مسائل مربوط به اخلاق، ارزش و معنویت نباشد. اما در متون دینی، به خصوص در قرآن کریم حقایق درباره رابطه ارزش و معرفت و رابطه معنویت و حقایق طبیعی بیان شده است. از یک سو، حقایق درباره عالم طبیعت، که با رفتارها و کمال انسان در ارتباط است، بیان شده است. از سوی دیگر، آیات قرآن تصریح دارد که عمل به ارزش‌ها و دستورات دینی، در قوه تشخیص انسان تأثیرگذار است (انفال: ۲۹). به عبارت دیگر گزاره‌ها و قوانین دینی از یک سو، در معرفت به معنای مطلق آگاهی و از آن طریق، در احکام علمی بشر تأثیر دارند. اینکه طبق روایات انجام گناهان در حافظه و عملکرد ذهن انسان و یا حتی در ایجاد بلایای طبیعی تأثیر می‌گذارند، انجام برخی دستورات دینی و اخلاقی در عالم هستی تأثیرگذار است. مانند صلۀ رحم که در افزایش طول عمر انسان مؤثر است، یا برخی آیات قرآن کریم نزول باران و افزایش مال و فرزند و جاری شدن رودخانه‌ها را نتیجه استغفار و دوری از گناه می‌داند (نوح: ۱۱ و ۱۲)؛ همگی بیانگر رابطه ارزش و دستورات دینی با عالم درون و بیرون انسان؛ یعنی ذهن و هستی است. می‌توان گفت: ارزش‌ها از یک سو، با بسط آگاهی انسان به فراتر از واقعیت ملموس می‌تواند به صورت عام در تولید علم مؤثر باشد. از سویی دیگر، با رشد روان‌شناختی، اخلاقی و اجتماعی انسان در علوم مانند روان‌شناسی، تعلیم و تربیت و مدیریت تأثیرگذار باشد.

برخی معتقدند: ارزش‌ها در ارزیابی نظریه‌های علمی نقش غیر مستقیم دارند. از آنجا که نظریه‌های علمی، به واسطه تجربی بودن تعیین قطعی ندارند، بلکه تعیین ناقص دارند و شواهد و قرائن در تعیین آنها کمک می‌کنند. ارزش‌ها، می‌توانند به عنوان بخشی از این قرائن در تعیین این نظریه‌های علمی نقش غیرمستقیم داشته باشد (گلشنی، ۱۳۹۴).

همچنین، ارزش‌ها در اصل تولید علم یا انتشار علم یا بخشی از آن مؤثرند. ارزشمند دانستن علم، زمینه تولید علم را فراهم می‌کند. درجه ارزشی که دانشمند برای معرفت‌های مختلف می‌پذیرد، به موازات سایر انگیزه‌ها، عالم را به سوی ارجح دانستن تحقیق، در موضوعی خاص و تولید در آن موضوع سوق می‌دهد. بنابراین، ارزش در انگیزه، انتخاب موضوع و انتخاب تئوری خاص از بین تئوری‌های مختلف تأثیر دارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۲۶۷). برای نمونه، گاهی جامعه اسلامی نیازمند پژوهش در زمینه خاصی است و محققان باید در این زمینه برای تأمین عزت و امنیت جامعه اسلامی تلاش نمایند. مانند اینکه مطابق قاعده کلی «لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا» لازم است که محققان به سمت علم پزشکی و... بروند، تا در این زمینه محتاج کفار نباشند و یا مواردی که از سوی کفار مورد حصر و تحریم قرار گرفته‌اند، باید مرز دانش در این حوزه‌ها را توسعه داده و نیاز جامعه اسلامی را برطرف کنند. این ارزش‌های کلی مطرح شده در دین، در انتخاب موضوع پژوهش مؤثر است.

یکی دیگر از راه‌های تأثیرگذاری ارزش‌ها، تأثیر ارزش‌های دینی در علم است. این تأثیر در علم، زمانی است که دین در موضوع مورد بحث علم حکمی داده باشد. روشن است که احکام و دستورات شرع بر پایه نظام ارزشی و نظام هستی‌شناختی آن استوار است. دین، که دارای دستورات اخلاقی و ارزشی است، ارتباط عمیقی با آن بخش از علوم دارد که در جهت رشد و تعالی انسان دستورالعمل ارائه می‌کند. از این‌رو، دین به طور خاص با علوم مثل روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، علوم تربیتی، اقتصاد، حقوق و مانند آن، ارتباط تنگاتنگ دارد و می‌توان در این علوم، از آموزه‌های دینی به طور مستقیم کمک گرفت. اما به‌طور کلی، علوم انسانی به پشتوانه احکام ارزشی برگرفته از وحی، دستورالعمل‌ها و راه‌کارهایی ارائه می‌کند که انسان با بهره‌مندی از آن، دستورالعمل‌ها به هدف نهایی خود می‌رسد (همان، ص ۲۷۴). از آنجا که انسان به وسیله اعمال و اندیشه‌های اختیاری خود به تکامل می‌رسد، می‌باید دستورالعمل و خطمشی صحیحی داشته باشد و ارزش‌هایی را معتبر بداند که او را به هدف می‌رسانند. دین، برای رساندن انسان به این هدف دستورالعمل‌هایی را به انسان عرضه می‌کند. از آنجا که علم نیز داعیه سعادت و کمال انسان را در هر دو زندگی دنیوی و اخروی دارد، اگر یکی از مؤلفه‌های دین از قبیل باور، ارزش یا احکام با علم در مبنای و ارزش‌ها یا روش‌ها مرز مشترک داشته باشد، می‌توان علم دینی تولید کرد.

علاوه بر این، ارزش‌های دینی تابع مصالح و مفاسد واقعی و مبتنی بر حقایق است؛ یعنی اگر خداوند متعال امر به نماز می‌کند، این نماز اثر تکوینی مثل باز دارندگی از فحشا و منکر دارد. بنابراین، باید و نبایدهای شرعی انشاء محض نبوده، بلکه مبتنی بر واقع است و دارای اثر واقعی هستند و شخص را به انجام کار وادار می‌کند و یا از انجام کاری باز می‌دارد. مفاهیم اعتباری، حکایت از مصلحت و مفسده‌ای دارد که پشتوانه این مفاهیم است. این مصالح و مفاسد، براساس نیازهای متغیر و ثابت انسان است که در کمال جسمی یا کمال روحی و سعادت اخروی انسان تأثیر دارند. از این‌رو، مستلزم قوانین کلی و عام و غیر متغیر هستند...

گاهی عقل انسان قادر به درک این مصلحت است، اما گاهی آن را درک نمی‌کند و فوق ادراک عقل است. در این صورت، انسان به دین و قانون‌گذاری که به این مصالح و مفاسد علم دارند نیازمند است. در این صورت، اعتبار کننده این ضرورت و باید، خداوند یا معصومان علیهم‌السلام خواهند بود.

بر اساس دیدگاه علامه طباطبایی، خدای متعال تنها موجودی است که حق اعتبار دارد، همه علوم اعتباری موجود در حوزه علوم انسانی، می‌توانند دینی باشند؛ یعنی مطابق اعتبارات خدای متعال تنظیم شوند. به دیگر سخن، با مراجعه به وحی و کشف اعتبارات خدای متعال، می‌توان علوم دینی اعتباری را تأسیس کرد، علمی مانند جامعه‌شناسی و علم اخلاق - بنابر اکثر اقوال - از این دسته‌اند.

نتیجه‌گیری

از آنچه گذشت، نتایج زیر به دست می‌آید:

۱. ارزش به معنای مطلوبیت است و در دیدگاه علامه طباطبایی معادل حسن و قبح است.
۲. حُسن به معنای ملامیت و موافقت با طبع و قبح به معنای عدم ملامیت با طبع است.
۳. ارزش‌ها بخشی از مفاهیم اعتباری هستند که از تسری مفهوم ضرورت بین فعل و نتیجه آن، به رابطه خود و احساس ملائم با غایت به دست می‌آوریم.
۴. مفاهیم اعتباری، واسطه میان انسان و افعال او هستند و هیچ فعلی بدون آنها، از انسان صادر نمی‌شود.
۵. قوانین دینی که دربردارنده وجوب و حرمت و باید و نباید و... هستند، همه از نوع مفاهیم ارزشی‌اند.
۶. هر اعتباری، مستلزم اعتبارکننده‌ای است و اعتبار کننده قوانین و ارزش‌های دینی، خداوند متعال است.
۷. این قوانین و ارزش‌ها بر اساس مصالح و مفاسدی که بر زندگی و سعادت دنیوی و اخروی انسان مترتب است، تشریح شده‌اند و می‌تواند به علم که درصدد تأمین سعادت انسان است، کمک کند.
۸. دین در شکل‌گیری علوم اعتباری، در مقام گردآوری اطلاعات علوم و در مقام داوری نظریه‌ها و یافته‌های علمی نقش داشته باشد.
۹. دین در هدف‌گذاری برای علوم، می‌تواند دخیل باشد و از این‌راه در تعیین و تولید علوم خاص نیز تأثیرگذار باشد.
۱۰. ارزش‌های دینی از یک سو، با تأثیر در معرفت و آگاهی انسان در تولید علم دینی دخیل‌اند و از سوی دیگر با بسط آگاهی انسان به فراتر از واقعیت ملموس و گسترش محدوده علم، به صورت عام در تولید علم موثرند.
۱۱. ارزش‌های دینی، به عنوان قرینه در تعیین قطعیت نظریه‌ای که به واسطه تجربی بودن قطعیت ندارد، کمک می‌کنند.
۱۲. به‌طور کلی اگر یکی از مؤلفه‌های دین از قبیل باور، ارزش یا احکام با علم در مبانی، ارزش، روش یا هدف مشترک داشته باشد، می‌توان علم دینی تولید کرد.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ق.الف، *الشفاه (الهیات)*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی.
- _____، ۱۴۰۴ق.ب، *الشفاه (الطبیعیات)*، قم، مکتبه آیه الله المرعشی.
- _____، ۱۳۷۵، *الاشارات و التنبیها*، قم، نشر البلاغه.
- جهانگیری، محسن، ۱۳۶۹، *فرانسیس بیکن*، تهران، علمی فرهنگی.
- ربانی گلپایگانی، علی، ۱۳۷۵، «حسن و قبح افعال از دیدگاه علامه طباطبایی»، *کیهان اندیشه*، ش ۶۸
- رنال، هرمن، ۱۳۷۶، *سیر تکامل عقل نوین*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، علمی فرهنگی.
- سهروردی، شهاب‌الدین، یحیی بن حب، ۱۳۷۵، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالتألهین، محمد بن ابراهیم، ۱۳۵۴، تصحیح سید جلال آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____، ۱۳۶۶، *تفسیر القرآن الکریم*، تصحیح محمد جواد خواجوی، قم، بیدار.
- طباطبایی، محمد حسین، ۱۳۷۴، *ترجمه المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- _____، ۱۳۸۷، الف، *مجموعه رسائل*، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۳۸۷، ب، *اصول فلسفه و رئالیسم*، چ دوم، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۳۸۷، ج، *روابط اجتماعی در اسلام*، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۳۸۸، *شیعه در اسلام*، قم، بوستان کتاب.
- گلشنی، مهدی، ۱۳۹۴، *از علم سکولار تا علم دینی*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- مصباح، مجتبی، ۱۳۷۸، *فلسفه اخلاق*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۱، *مبانی فلسفی علوم انسانی (مقالات)*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۸۷، *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- _____، ۱۳۹۱، *شرح برهان شفا*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۱، ب، *فلسفه اخلاق*، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۳، *انسان شناسی، معارف قرآن ۳*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۶۴، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۸۴، *مجموعه آثار*، چ هفتم، تهران، ایران.
- نویان، سید محمود، ۱۳۹۳، *جستارهایی در باب دین و دنیای مدرن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

ضعف و قوت انگیزه در پژوهش*

Mazarbajani110@yahoo.com

مسعود آذربایجانی / دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

دریافت: ۱۳۹۶/۰۶/۲۵ - پذیرش: ۱۳۹۶/۰۸/۲۵

چکیده

تحقیق، پژوهش و واکاوی گره‌های کار در مواجهه با مسائل و مشکلات فردی و اجتماعی، از جمله رمز و راز موفقیت در زندگی بشر و حل مشکلات پیش رو است. انسان در برخورد با مشکلات در زندگی، همواره به دنبال راه حلی برای این مشکلات است. گاهی با مراجعه به تجربیات گذشته به راحتی می‌توان مسئله و مشکلی را از پیش رو برداشت. اما گاهی اوقات گره‌های درهم تنیده و تودرتو، به راحتی قابل حل نیستند و نیازمند تحقیق عمیق علمی، پژوهش و واکاوی عالمانه علل و عوامل مشکلات است. در این میان، برای حل مشکلات و نیز تحقیق و پژوهش برای آن، رویکردهای گوناگونی وجود دارد: روانشناختی، جامعه‌شناختی، اقتصادی، سیاسی و... این مقاله با رویکرد نظری، تحلیلی، روان‌شناختی و با هدف واکاوی نقش انگیزه و قوت و ضعف آن در پژوهش تدوین یافته است.

کلیدواژه‌ها: انگیزه، قوت و ضعف، عوامل سنی، عوامل نشاط.

برای ورود به بحث انگیزه‌های پژوهشی، باید برخی مسائل را مفروض گرفته، از مقدمات و مراحل مورد نیاز و اهداف پژوهش صرف‌نظر کنیم و به بحث خاص انگیزه‌های تحقیق پردازیم. سخن در عناصر روان‌شناختی فرآیند تحقیق، به‌ویژه در جنبه‌های انگیزش تحقیق است. برای شروع بهتر است، این پرسش مطرح است که چرا یک فرد، انگیزه و شوق لازم را برای آغاز کار و تحقیق ندارد؟ در روان‌شناسی، فرد با انگیزه با فرد بی‌انگیزه تفاوت‌های مهمی دارد. برخی از ویژگی‌های فرد با انگیزه عبارت‌اند از:

الف. کنج‌کاو و کنج‌کاو می‌کند و او را علاقه‌مند می‌کند تا ابعاد آن را جويا شود؛
 ب. ذوق و شوق در کار: فرد با انگیزه، با شوق و ذوق مسئله را پیش می‌برد و احساس سستی و بی‌حالی نمی‌کند؛
 ج. احساس عدم خستگی: محقق شاید از نظر جسمی خسته شود، ولی احساس خستگی نمی‌کند، بلکه بیشتر علاقه‌مند به کار و پیشرفت آن است.

بررسی عوامل ایجاد انگیزه، با عوامل بی‌میلی و بی‌انگیزگی، ملازم یکدیگرند. شناخت آنچه که موجب ضعف انگیزه می‌شود، می‌تواند راه شناخت عوامل تقویت انگیزه را هموار کند؛ زیرا برای ایجاد انگیزه، باید موانع را شناخت و آن را برطرف کرد. آنگاه هم زمینه برای ایجاد انگیزه فراهم می‌شود و هم انگیزه به وجود آمده، می‌تواند انسان را به حرکت وادارد. از این‌رو، این مقاله با رویکرد نظری و تحلیلی و با هدف واکاوی علل و عوامل ضعف و قوت انگیزه در پژوهش تدوین یافته است.

بی میلی به تحقیق

در باب عواملی که بی‌میلی به تحقیق را دامن می‌زنند، نکاتی چند را باید در نظر داشت:

۱. عدم درک اهمیت موضوع تحقیق؛ اگر اهمیت موضوع پژوهش برای محقق آشکار نباشد و او به درستی علت انجام کار را نداند، انگیزه لازم برای تحقیق به حد کافی نخواهد بود. این همان چیزی است که در ادبیات حوزوی، «علت غایی» نامیده می‌شود. در فلسفه می‌گوییم علت غایی در وجود مؤثر، ولی در ذهن و معرفت مقدم است؛ بدین معنا که هدف تحقیق در ذهن مقدم است. به این معنا که تا محقق نداند چرا این تحقیق را انجام می‌دهد و چه اهمیتی دارد، انگیزه‌ای برای تلاش و کوشش در او به وجود نمی‌آید.

باید توجه داشت اینکه گفته می‌شود ثمره تحقیق، علت غایی آن است، ناظر به عقیده کارکردگرایان نیست. آنان معتقدند: باید به هر چیزی به اندازه‌ای که مفید است، پرداخت. در نتیجه، انگیزه علم‌محوری از میان می‌رود و نتیجه محوری، جایگزین آن می‌شود. البته در این بحث اهمیت موضوع، غیر از ثمرات آن است. اهمیت موضوع گاهی در خود آن موضوع است و گاه در نتایج آن. مثلاً اهمیت یک تحقیق بنیادی در خود اصل موضوع است؛ زیرا

این نوع تحقیق دروازه‌های علم را گشایش بیشتری داده، بدان توسعه می‌بخشد. این همان علم بنیادی یا تحقیق بنیادی است. اما اهمیت تحقیق کاربردی، در نتایج و ثمره‌های آن است. تحقیق باید نافع باشد. چنانکه علم نیز بنابر روایات معصومین علیهم‌السلام باید نافع باشد؛ حدیث علم نافع «قال رسول الله: العلم ثلاثة آية محكمة فريضة عادلته سنة قائم» علم مفید برای بشر سه دسته‌اند: یکی علوم مربوط به شناخت هستی و ارتباط آن با مبدأ خلقت، علم مربوط به شناخت حقوق و قوانین و علوم مربوط به شناخت فرهنگ و روش زندگی برتر (یعقوب کلینی، ۱۳۴۸) یکی از جهاتی که می‌تواند علوم را از یکدیگر جدا کند، ثمربخش بودن یا نبودن آن است. آگاهی از نتایج و ثمره‌های کار تحقیقی، می‌تواند در فرد انگیزش ایجاد کند. البته این نتایج و ثمرات باید برای محقق، ملموس، قابل پیش‌بینی و در دسترس باشد. این امر بسیار مهم است. اگر نتایج، در دسترس نباشد. یا پس از چندین سال تحقق پیدا کند، ممکن است انگیزه کافی را از پژوهشگر بگیرد.

۲. ترسیم نکردن روش مناسب برای تحقیق: با در نظر گرفتن مبدأ و مقصد (وضعیت موجود و مطلوب)، می‌یابد مسیر پژوهش را ترسیم کرد. این مسیر باید به اجمال برای محقق روشن باشد. و این خود موجب ایجاد انگیزه تحقیق است و فرد را برای تلاش در این زمینه تشویق می‌کند. برای مثال، فرض کنید محققی نداند از چه راهی باید برود. گاه از این روش، و گاه از آن روش استفاده می‌کند و سرانجام بازمانده، طرح را رها می‌کند یا با سرعت کمتری پیش می‌رود. از این‌رو، ارائه طرح تحقیق اهمیت پیدا می‌کند؛ زیرا مسیر تحقیق را دست‌کم برای خود محقق روشن می‌سازد.

۳. عدم توجه محقق به توان خویش برای انجام تحقیق: ممکن است در مواردی به همه نکات بالا دقت شود، ولی به این نکته توجه نشود که اجرای طرح از نظر راهی که باید در آن حرکت کرد، یا به لحاظ نتایج، بالاتر از توان و تحمل محقق است. از این‌رو، ملاحظه توانایی محقق از فرسودگی وی جلوگیری کرده، میزان کارآمدی تحقیق را بالا می‌برد.

۴. عدم توجه به تأمین نیازهای محقق: مازلو، در بررسی انواع نیازها که به بیان نیازهای اولیه و متعالی پرداخته و نقش انگیزه را در این زمینه بررسی می‌کند. از نظر وی، بخش اول، نیازهای اولیه (یا نیازهای کمبود) نامیده می‌شود؛ مثل نیازهای فیزیولوژیک، نیاز به ایمنی، نیاز به تعلق و نیاز به احترام. کمبود این چهار دسته نیاز موجب ایجاد انگیزه می‌گردد. انسانی که فکر کند نیاز او در این چهار دسته تأمین نشده، انگیزه سائقی در او به وجود می‌آید که وی را به سوی جبران این نیازها سوق می‌دهد. تا برای مثال وقتی گرسنه است به سمت غذا برود؛ هنگامی که احساس ناامنی می‌کند، در پی رفع ناامنی برآید، و آنگاه که کسی دوستش ندارد، یا به او توجهی نمی‌کند و احساس نیاز به محبت یا احترام دارد، برای ایجاد دوستی یا کسب احترام اقدام کند. هنگام کمبود، نیاز به وجود می‌آید، و این امر موجب ایجاد انگیزه سائق می‌شود تا این نیاز را برطرف سازد. (مزلو، آبراهام اچ، ۱۳۸۶).

در اینجا محقق این نیازها را با پژوهش بر طرف می‌کند. در مرحله اول که با نام نیازهای کمبود از آن تعبیر شد، مانند نیازهای جسمی و فیزیولوژیک، با ایجاد تنشی، فرد در پی رفع نیاز بر می‌آید. ولی همه نیازهای بشری این‌گونه نیست که منشأ آن، کمبودهای چهارگانه باشد. *مازلو* از برخی نیازها با عنوان «نیازهای متعالی» یاد می‌کند. نیازهای متعالی خود به خود، در انسان وجود دارند. طبق نظر *مازلو* این نیازها در سه دسته زیر محدود می‌شود. اما شاید موارد دیگری را نیز به این سه نیاز، بتوان افزود:

۱. نیاز به دانستن؛ ۲. نیاز به زیبایی‌شناختی؛ ۳. نیاز به خودشکوفایی یا تحقق نفس.

در نیازهای متعالی انسان احساس کمبود نمی‌کند تا به طرف رفع آن برود، بلکه همین کنجکاو خود به خود، موجب حرکت انسان به سمت تحقیق است. در این موارد، انسان برای افزایش تنش نه کاهش آن، خودش را به سختی می‌اندازد تا بتواند به آن نیازها، دانستی‌ها و زیباشناسی‌ها برسد، یا به کمال و خودشکوفایی مورد نظر دست یابد. اما در نیازهای اولیه، درد و تنش احساس می‌کند و به سمت درمان درد می‌رود تا آن را از بین ببرد. مثلاً انسانی را در نظر بگیرید که خود را به سختی می‌اندازد و شب‌ها را بیدار می‌ماند تا علمی را بیاموزد، یا بتواند تابلوی زیبایی را نقاشی کند یا به کمالاتی برسد و موجب شکوفایی‌های خویش شود، کمبودی در خود احساس نمی‌کند که او را وادار به فعالیت کرده باشد.

نکته‌ای که نباید فراموش کرد این است که طبق نظریه *مازلو*، اکثر انسان‌ها تا نیازهای جسمی، تعلق، احترام و امنیتشان، تأمین نشود، به دنبال تأمین نیازهای متعالی خود نخواهند بود. البته این مطلب درباره افراد متوسط جامعه قابل قبول است، ولی افراد پرشماری نیز هستند که در نیازهای اولیه کمبود دارند، با وجود این به سمت علم هم می‌روند.

اگر ما در این راه، نظریه *مازلو* را بپذیریم، باید حد نصابی از نیازهای اولیه را تأمین کرد. البته نظریه‌های دیگری مثل نظریه *آدلر* نیز وجود دارد که می‌گوید خود این احساس کمتری یا احساس حقارت یا کمبود، می‌تواند عامل خودشکوفایی فرد شود و انسان با یافتن آن در خویش، به این سمت هدایت می‌گردد.

سستی در تحقیق

عوامل سستی با عوامل تبدیلی متفاوت است؛ عوامل سستی در تحقیق، عمدتاً به نوع کار باز می‌گردد، اما عوامل تبدیلی به خود شخص مربوط می‌شود. از جمله عواملی که محقق را در ادامه کار سست می‌کند، می‌توان به ابهام در موضوع یا روش تحقیق، سختی کار و دشوار بودن موضوع، یا مشکلات ضمنی‌ای که در مسیر تحقیق به وجود می‌آید، اشاره کرد. مشکلات ضمنی بن‌بست‌هایی هستند که محقق در میانه راه با آن مواجه می‌شود. مثلاً، ابتدا موضوع پژوهش مشخص است، ولی پس از مدتی، بر اثر بروز ابهاماتی در موضوع تحقیق با مشکل مواجه می‌شود و محقق نمی‌تواند مشکل را حل کند. در چنین موقعیتی، محقق برای رفع مشکل خود به تأمل و مراجعه به کتاب‌ها

و منابع جدید نیاز دارد. گره این مشکل، تا حد زیادی، به دست استاد راهنما، مشاور و ناظر باز می‌شود. مشاوره‌ی که فرد را هم از لحاظ علمی و هم در زمینه روش تحقیق راهنمایی کند، و از جهات انگیزشی نیز موجب تقویت وی طرح گردد، و با تشویق و ترغیب و توجه دادن به بزنگاه‌های کار دست او را بگیرد.

عنوان تنبلی بیشتر، به ویژگی‌های شخصیتی فرد باز می‌گردد. اگر این ویژگی‌های شخصیتی، که در علم اخلاق به آن ملکه گویند؛ در فردی راسخ شده باشد، یا حداقل به صورت عادت در آمده باشد، باید پذیرفت که این فرد جدیت، بردباری و تلاش و خصوصیات دیگری را که حداقل نیازهای هر پژوهشی است، در کار خود نخواهد داشت. اما اگر این ویژگی‌ها، جنبه موقت داشته باشند، به خصوص به کمک استاد راهنما یا مشاور برطرف خواهد شد.

احساس سرگردانی و بلاتکلیفی در تحقیق

باید پذیرفت که هر مسیری راهنما و راه‌بلد می‌خواهد: «أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ مَنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَىٰ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ» (یونس: ۳۵). پس آیا کسی که به سوی حق هدایت می‌کند برای پیروز شدن شایسته‌تر است با کسی که هدایت نمی‌یابد مگر اینکه صوابش کنند.

هر کسی بی‌خضر اندر راه شد / گمراه‌ان شد و در چاه شد

درباره این مسئله هم باید بپذیریم که تحقیق، با ظرافت‌های خاص خود، احتیاج به استاد راهنما و راه‌بلد دارد. این راه‌بلد، لاقلاً باید دو خصوصیت داشته باشد:

۱. در زمینه موضوع خاص کارشناس و متخصص باشد، البته لازم نیست مسئله خاص آن تحقیق را حل کرده باشد بلکه باید با پیچ و خم موضوع و مسائل مختلف آن آشنایی و سر و کار داشته باشد.

۲. در اجرای تحقیق، تجربه کافی داشته باشد و با مشکلات آن آشنا باشد تا بتواند در مواردی انگیزه دانشجو را تقویت کند. مثلاً برای دلگرم کردن او بگوید که ما نیز با چنین مشکلاتی مواجه بوده‌ایم و ضمناً راه‌های حل مشکلات را نیز به او نشان دهد. بنابراین، مسلم است کاری بدون استاد راهنما پیش نخواهد رفت و بدون برنامه موفق نخواهد بود. حتی اگر دانشجویی می‌باید تحقیقی را در دو واحد انجام دهد، به استاد راهنما نیاز دارد، و استاد باید ضمن معرفی منابع او را کمک کند، وگرنه این امر موجب اتلاف وقت خواهد بود. استاد راهنما می‌تواند تا حدی مسیر را روشن کند و مراحل را بیان کند و با کمک کردن در گرده‌های خاص، محقق را از سرگردانی و بلاتکلیفی نجات دهد.

احساس ناامیدی و بی‌ثمری

۱. یکی از مهم‌ترین عوامل ناامیدی در محققان، به خصوص افراد تازه‌کار، شروع نکردن از موضوعات ساده است. هر تحقیقی علاوه بر شایستگی‌های علمی، فرد نیازمند مهارت در خود تحقیق نیز هست. تحقیق نیز همچون هر کار دیگری مهارت‌هایی می‌طلبد. این مهارت‌ها به تدریج به دست می‌آید. بنابراین، اگر تحقیقات، با موضوعات ساده

- که موفقیت در آنها آسان تر است، آغاز شوند، به لحاظ روانشناختی موجب احساس کامیابی در محقق، و ایجاد اعتماد به نفس در او خواهد گشت. به این ترتیب، او را برای انجام کارهای مشکل تر آماده خواهد ساخت. از این رو، مراکز تعلیم و تربیت و مراکز آموزشی، باید به این نکته مهم توجه بسیار داشته باشند. پژوهشگری که برای اولین بار طرح تحقیقی را ارائه می دهد، در صورتی که موضوع مشکلی را انتخاب کرد، پس از مدتی ممکن است ناامید، سرخورده و درمانده شود؛ چرا که می بایست امر تحقیق را، به صورت مرحله بندی شده از موضوعات ساده آغاز کرد. برای مثال، ابتدا با خلاصه کردن یک کتاب، و سپس، تألیف کتاب با نگاه به چند منبع یا دستیاری تحقیق و فیش برداری و... کار خود را شروع کند. با این شیوه محقق، رفته رفته با مراحل سخت تر آشنا شده در امر پژوهش مهارت کافی پیدا می کند. به علاوه، این شیوه در تقویت انگیزه نیز بسیار مؤثر است مراحل تقویت محقق، خود، باب گسترده ای است که دست کم می توان آن را به شش تا هفت مرحله تقسیم کرد:

- گذراندن این مراحل موجب آمادگی برای پرداختن به موضوعات مشکل تر است و اعتماد به نفس را در پژوهشگر تقویت خواهد کرد. این امر در مباحث انگیزشی اهمیت بسزائی دارد.

نکته دوم، زمان مند بودن تحقیق است که نمی توان از آن چشم پوشید. تحقیق، امری زمان بر و زمان مند است. و محقق همچون کوهنوردی است که در نیمه این راه طاقت فرسا ممکن است مایوس شود. کوهنورد با مشاهده دور دستی قلّه و درازی راه و خطرات و مشکلات آن، ممکن است از فتح قلّه نا امید شود و از ادامه راه باز بماند. تحقیق راهی است صعب العبور و دارای سربالایی؛ هر چند ممکن است فرودهایی نیز داشته باشد، اما علی القائده رو به سوی فراز و صعود دارد. برای رفع این مشکلات، باید از موضوعات قابل دسترس تر استفاده کرد. این نکته غیر از بحث اول است. شاید موضوعی ساده باشد، اما چون تحقیق درباره آن زمان بر است و ممکن است سال ها طول بکشد، همین امر می تواند موجب رکود، خستگی و ناامیدی در کار شود. از این رو، راهکارهای زیر پیشنهاد می شود:

۱. موضوعاتی را انتخاب کنیم که تحقیق درباره آنها زمان کوتاه تری می طلبد.

۲. مرحله بندی موضوع: اگر موضوعی، برای مثال، به ۵ سال وقت نیاز دارد، آن را به ۵ واحد یک ساله یا ده تا شش ماهه تقسیم بندی کنیم. انجام این کار با کمک استاد مشاور موجب می شود که نمای تحقیق را هم به دست آوریم. علاوه بر آن، در خود احساس خودبستگی و اعتماد به نفس کنیم و پس از رسیدن به پایان هر مرحله به نظر می رسد که تحقیقی مجزا انجام شده است. همان گونه که یک کوهنورد برای فتح قلّه ای بلند، چند ایستگاه پیش روی خود دارد، وقتی به ایستگاه اول رسید، احساس نشاط می کند و می داند که حداقل یک مرحله را با موفقیت گذرانده است. رسیدن به این مرحله، هم انگیزه های برای ادامه راه خواهد بود و هم استراحت در ایستگاه و تجدید قوا. چه بسا پژوهشگر می تواند حاصل تحقیق در مرحله اول را در قالب یک مقاله ارائه دهد و خود را برای مرحله بعد نیز آماده کند. رعایت این نکات فرد را از احساس ناامیدی و بی ثمری نجات خواهد داد.

نشاط و تحرک در تحقیق

افزون بر آنچه گذشت، عوامل دیگری نیز در ایجاد شور و نشاط در امر پژوهش مؤثرند:

الف. تشویق و ترغیب، از جمله عوامل بسیار موثری است که در فرد نشاط و تحرک و انگیزه ایجاد می‌کند. شایسته است تحقیق در هر مرحله به نظر استاد برسد و مورد اصلاح یا تأیید او قرار گیرد. این تأییدها و تشویق‌ها، خود در ایجاد شور و انگیزه برای ادامه کار بسیار مؤثر است. باید توجه داشت که تأثیر تشویق و ترغیب، اختصاص به کودکان و نوجوانان ندارد، بلکه در بزرگسالی نیز بسیار نقش آفرین است.

ب. جمعی بودن کارها؛ یکی دیگر از راه‌های تقویت انگیزه در امر تحقیق، کار گروهی است؛ چرا که در کارهای اول، ممکن است فرد به زودی از ادامه راه منصرف شود. ولی در کار گروهی انگیزه هر فرد بر دیگر افراد گروه تأثیر مثبت گذاشته، خود سبب ایجاد پتانسیل قوی در هر یک از اعضا خواهد شد.

ج. مطالعات پیرامونی؛ یکی از عوامل محرک و تقویت کننده انگیزه، مطالعات پیرامونی در زمینه موضوع است؛ یعنی مطالعاتی که ممکن است در خود تحقیق اثر نگذارد ولی پیرامون و پاره‌ای از ابعاد موضوع را برای فرد روشن می‌سازد، و او را به موضوع تحقیق علاقه‌مند می‌کند، و هر چه علاقه و تعلق فرد به موضوع بیشتر شود انگیزه او برای ادامه کار و استمرار تحقیق افزون تر می‌گردد.

نکته‌ای که در اینجا باید به یاد آورد، این است که در امر تحقیق، نباید از تنوع غفلت کرد. در کنار هر تمرکزی، تنوع نیز لازم است. فردی که صرفاً به یک موضوع می‌پردازد و همه کارهایش را بر آن متمرکز می‌کند، ممکن است دچار خستگی و دلزدگی شود و از نظر ذهنی و روانی تمایل به ادامه کار را از دست بدهد. از این رو، باید موضوعات جنبی و متنوعی را در نظر بگیرد تا در مواقع فراغت یا خستگی به آنها بپردازد. به ویژه موضوعاتی ساده و دلپذیر همچون شعر و داستان، که خود موجب شور و نشاط روحی‌اند.

د. مسئله‌محوری تحقیق: نکته دیگری که می‌تواند شوق و انگیزه ایجاد کند مسئله‌محور بودن تحقیق است. بهتر است از ابتدا تحقیق خود را با طرح یک مسئله اصلی آغاز کنیم. فرض کنید می‌خواهیم تحقیق کنیم که عوامل گرایش به دین یا دین‌گریزی جوانان چیست؟ در صورتی که هدف اصلی تحقیق، پاسخ به یک سؤال باشد، آن را مسئله‌محور گوئیم. البته می‌توان هسته اصلی سؤال را به ده سؤال فرعی تبدیل کرد و کوشید در ضمن تحقیق، در هر مرحله به یک سؤال پاسخ داد. البته به شرطی که سؤالات رابطه طولی با هم داشته باشند. مسئله‌محور بودن و پاسخ دادن به سؤالات که اصطلاحاً سائق‌شناختی نامیده می‌شود، عوامل مهم ایجاد شور و تحرک در تحقیق است، و اساساً صرف پاسخ دادن به سؤال در انسان انگیزه ایجاد می‌کند. همیشه لازم نیست تشویق و ترغیب بیرونی در کار باشد، بلکه همین که فرد مسئله را حل کند و به جواب برسد، بر سر شوق می‌آید و احساس می‌کند باید تحقیق را ادامه دهد.

ه انگیزه معنوی: مهم‌تر از تمام مواردی که پیش‌تر مطرح شد، انگیزه‌های الهی معنوی‌اند. این انگیزه‌ها می‌توانند مؤثرترین عامل ایجاد شوق و ذوق و نشاط و رغبت برای کار باشند. در تاریخ اندیشه اسلامی محققان و اندیشمندی هستند که به جد می‌توان گفت کار یک مجموعه دایره‌المعارف نویسی را به تنهایی انجام داده‌اند. برای مثال، نوشتن کتاب *جواهرالکلام* که یک دوره فقه استدلالی است و تألیف آن به سادگی از عهده یک فرد بر نمی‌آید، در حدود ۲۰ سال تمام وقت مرحوم صاحب جواهر را به خود اختصاص داد، و مشهور است ایشان حتی به حج رفتند و این تحقیق را ادامه دادند، یا کتاب *اعیان‌الشیعه* نوشته مرحوم سید محسن امین، اثر سترگی است که یک دوره از زندگینامه و آثار بزرگان شیعه را در خود گرد آورده است. این اثر، حقیقتاً یک دایره‌المعارف است که امروزه گردآوری نظایر آن را یک مؤسسه تحقیقاتی باید سرپرستی کند. همچنین کتاب *عبقری الحسان* مرحوم حامد حسین نمونه دیگری از این جمله است. اما رمز این موفقیت‌ها در چیست؟ انگیزه الهی می‌تواند کار را معنادار کند. اینکه فرد، کاری را از روی تکلیف الهی و معنوی انجام دهد، خود موجب ذوق و شوق می‌گردد، و از این امر در روان‌شناسی به «معنا داری» تعبیر می‌شود. در چنین شرایطی فرد هیچ‌گاه احساس پوچی و خستگی نمی‌کند. در این باره می‌توان به کتاب *ویکتور فرانکل با عنوان در جست‌وجوی معنا* مراجعه کرد. نکته دوم اینکه، انگیزه‌های الهی و معنوی، واقعاً به انسان نیرو می‌بخشند. اگر انسان خود را با خداوند در ارتباط ببیند، این ارتباط در او انرژی ایجاد می‌کند، و این انرژی به صورت شور و شوق و نشاط در او ظاهر می‌گردد. انسان‌های بسیاری را می‌شناسیم که با انگیزه الهی کار می‌کنند و شب و روز برایشان معنا ندارد. مثلاً مرحوم علامه *طباطبائی* در تابستان‌ها از شب تا به صبح مشغول مطالعه و تحقیق و کار بودند. باید توجه داشت که در این راه توسل و توکل نیز نقش بسزایی در موفقیت فرد ایفا می‌کند. وقتی انسان به مشکلی بر می‌خورد و در میانه کار معضلی موجب وقفه در کارش می‌شود، با دعا و توسل می‌تواند از عنایات خداوند و اولیای او مدد گرفته، خود را تقویت کند.

عوامل فرار از تفکر و تعمق

الف. ساده‌نگری و سهل‌انگاشتن؛ یکی از عواملی که موجب می‌شود افراد خود را مقید به تعمق و تفکر در موضوعات تحقیقی نکنند، ساده‌انگاشتن موضوعات و مباحث است. اگر فرد پیچیدگی جهان را دریافته باشد، نمی‌تواند به سادگی از کنار مسائل بگذرد. برای احتراز از این وضع یکی از کارهایی که باید ضمن آموزش مقدمات تحقیق به پژوهشگر القا گردد، پیچیدگی و تو در تو بودن جهان است. اگر پژوهشگر این نکته را دریابد که اقیانوس جهان، اعماق پیچیده‌ای دارد، و صید حقیقت، به سادگی یک تور انداختن نیست، هرگز گرفتار ساده‌نگری و سهل‌انگاری نخواهد شد. مثلاً اگر محقق بداند که حقیقت نور در فیزیک، به رغم همه تحقیقات و پیشرفت‌های علم، همچنان مبهم است و بداند که در باب ماهیت نور، نظریات متعدد و متفاوت و متعارضی وجود دارد، درباره موضوعات پیچیده‌ای همچون «روح» - که علم ما درباره آن قلیل است - به سادگی اظهار نظر نمی‌کند و زمینه تعمق و تفکر در او رشد می‌کند.

ب. عدم توجه به پیشینه کار: برخی محققان، تحقیق را از آنچه که می‌دانند آغاز می‌کنند و بنای تحقیقشان را بر بنیاد همان دانسته‌های خود می‌نهند، و کار را ادامه می‌دهند. این امر موجب عدم تفکر و تعمق در کار می‌شود. پژوهشگر باید، ابتدا، تمام یا عمده کارهایی را که در زمینه موضوع تحقیقش انجام شده، و نیز نقدهایی که صورت گرفته، ببیند و پس از مطالعه پیشینه آن مسئله وارد تحقیق شود. وقتی فرد با انبوهی از کارهای قبلی مواجه شود و دیدگاه‌های مختلف را مطالعه کند مسلماً با دقت بیشتری وارد بحث می‌شود و این امر، خود، موجب تفکر و تعمق بیشتر می‌شود و پژوهشگر به فکر فرو می‌رود که آیا این حرف درست است یا آن، این رویکرد درست است، یا آن رویکرد، و آیا این نقد صحیح است یا سخن نویسنده و مصنف. پس عدم توجه به پیشینه موضوع، موجب ضعف در تفکر و تعمق خواهد شد. مثلاً در بحث معرفت‌شناسی، فیلسوفی در زمینه تعریف معرفت به «باور صادق موجه»، یک مقاله دو صفحه‌ای نوشته است. درباره همین مقاله در اینترنت حدود یک میلیون نقد وجود دارد. روشن است کسی که می‌خواهد در موضوع «تعریف معرفت»، تحقیقی داشته باشد. اگر بدون توجه به این مقالات، کار خود را ارائه دهد، حاصل تلاش او مقاله عمیقی نخواهد بود. ولی وقتی ابتدا همه یا بخش‌های مهم کارهای گذشته را ببیند و با دقت و تعمق و تفکر وارد شود مسلماً ساده پیش نمی‌رود.

ج. عادت نکردن به تفکر: یکی از اموری که ما باید در صحبت کردن، پاسخ دادن به سؤالات دیگران، و به‌طور کلی در زندگی خود بدان عادت کنیم فکر کردن است. حاصل این امر در تحقیق، - که تفکر در آن برترین جایگاه را دارد، - سرازیر می‌شود. عادت به تفکر باید از اصول زندگی باشد. عادت به پاسخ دادن بی تأمل، و دقت نداشتن در جوانب مسئله، خود می‌تواند از عوامل فرار از تفکر قلمداد شود.

ه: عدم رعایت مراحل تحقیق: مراعات نکردن مراحل تحقیق نیز تا حدودی مانع تفکر می‌شود. ایضاً مفاهیم و تجزیه و تحلیل آنها، ملاحظه پیشینه کار، و سپس بررسی دیدگاه‌های مختلف در مورد مسئله، و بعد جمع‌آوری داده‌ها و اطلاعات و... و به‌طور کلی، مراحل تحقیق، خود، مقتضی و مستلزم تفکر و تأمل است.

نکته آخر اینکه حق به سادگی به دست نمی‌آید و ظن و گمان در یافتن حقیقت کافی نیست: «وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ». (یونس: ۳۶) آیا واقعاً می‌توان با خواندن چند کتاب یا مقداری داده‌های ابتدایی به یقین و حق رسید؟ تحقیق در موضوع، باید به حدی باشد که بتوان از روی علم اظهار نظر کنیم، این امر نیازمند تلاش و تأمل بسیار است.

نقش مؤسسات تحقیقاتی در انگیزه پژوهش

بحث‌هایی که تا کنون مطرح شد، عمدتاً از دیدگاه فردی بود؛ یعنی اگر فردی بخواهد محقق شود، این ویژگی‌ها و لوازم را نیاز دارد و با انجام دستورالعمل‌های پیش‌گفته موفقیت بیشتری به دست می‌آورد و می‌تواند بهتر به تحقیق

بپردازد. اما از دید سازمانی، نکاتی را مطرح می‌کنیم. نکته نخست آنکه، اگر مؤسسه یا نهادی می‌خواهد محقق تربیت کند و بعد از طریق این محققان به تحقیق بپردازد، با توجه به نظریه *مازلو*، نیازهای محققان باید در سطحی معقول تأمین شود. فردی که به تحقیق می‌پردازد، نباید دغدغه نیازهای اولیه‌اش را داشته باشد. این نیازها باید با توجه به موقعیت و وظایف فرد تأمین شود. مثلاً، محقق در حدی، و دستیار تحقیق در سطحی پایین‌تر باید تأمین شود. در این زمینه، حتماً باید حد نصاب سازمان‌ها و مؤسساتی که در دنیا به تحقیق می‌پردازند مورد دقت و تأمل قرار گیرد. دوم اینکه، علاوه بر تأمین نیازهای اولیه، باید اقداماتی نیز برای تمدید قوا و روحیه محقق انجام دهیم، کارهایی نظیر تغذیه، استراحت، ورزش و مسافرت و تفریح؛ زیرا تحقیق کاری بس دشوار و انرژی بر است و با بسیاری از کارهای دیگر تفاوت دارد. خود مؤسسات باید تدابیری بیندیشند که بتوانند برای مدت‌های طولانی از همکاری با محقق بهره‌مند شوند، و برای مثال، فرصت‌های فراغتی را نیز به او اختصاص دهند.

نکته سوم، درباره آموزش ضمن تحقیق برای مهارت افزایی است. این آموزش‌ها بر دو دسته‌اند: یک دسته آموزش‌های عمومی برای تحقیق، مثل روش تحقیق، کارگاه‌های عملی با عنوان روش تحقیق، استفاده از ابزار تحقیق، مثل رایانه‌ها، اینترنت، استفاده از منابع اطلاعاتی، آشنایی با بانک‌های اطلاعاتی و آشنایی با زبان آن متون؛ و دسته دیگر شامل مهارت‌های اختصاصی است که در زمینه رشته تخصصی فرد است. اگر محقق، دانش رشته علمی خاص را داشته باشد و روش تحقیق عمومی را نیز بداند باز هم برای انجام تحقیق در رشته تخصصی خود، نیازمند آشنایی با روش تحقیق تخصصی است. برای مثال، روش تحقیق در روان‌شناسی متفاوت با روش تحقیق در جامعه‌شناسی یا فلسفه است و این آموزش‌ها را می‌توان در شکل‌های مختلفی مثل کلاس، کارگاه و... به محقق ارائه داد.

آخرین نکته نیز شرکت در همایش‌های تخصصی در داخل و خارج از کشور است. محقق می‌تواند با ارائه مقاله، یا حتی صرفاً شرکت در همایش‌ها و در مراحل بعد با ارائه مقاله سبب ایجاد اعتماد به نفس در خود شود، و احساس کند که کارهایش مفید است و در جایی عرضه خواهد شد.

پی‌نوشت‌ها

* این مقاله در پیش شماره اول نشریه پژوهش (پاییز ۱۳۸۳) منتشر شده بود که به دلیل اهمیت موضوع و اینکه آن نشریه به صورت رسمی تاکنون منتشر نشده است، با اندک تغییر این مقاله در این شماره نشریه (که تغییر نام یافته) منتشر می‌گردد.

منابع

- کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۴۸، *اصول کافی*، تهران، کتابفروشی علمیه اسلامیه.
 مزلو، آبراهام اچ، ۱۳۸۶، *مذاهب، ارزش‌ها و تجربه‌های والا*، ترجمه علی اکبر شاملو، تهران، آگه
 — ۱۳۷۵، *انگیزش و شخصیت*، ترجمه احمد رضوانی، چ چهارم، مشهد، آستان قدس رضوی.

تعلیقه‌ای بر نظریه روش‌شناسی بنیادین؛ تبیین استاد پارسانیا از فرایند تکوین نظریه‌های علمی

ebrahimipoor14@yahoo.com

قاسم ابراهیمی پور / استادیار گروه جامعه‌شناسی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۳۹۹/۰۶/۱۶ - پذیرش: ۱۳۹۹/۰۸/۲۰

چکیده

روش‌شناسی بنیادین، نظریه‌ای است که از سوی استاد پارسانیا مطرح شده و به تبیین فرایند تکوین نظریه‌های علمی می‌پردازد. نسبت این نظریه با مؤلفه‌های پنج‌گانه، عمق، درجه، سطح، آماج و عامل مسلط در تعیین اجتماعی معرفت و نیز نسبت مبانی معرفتی با مبادی غیرمعرفتی در این نظریه، مسئله اصلی این پژوهش است که با روش تحلیل اسنادی مورد بررسی قرار گرفته است. یافته‌های پژوهش حاکی از این است که روش‌شناسی بنیادین، همه انواع معرفت را تحت تأثیر جامعه نمی‌داند و به معرفت‌های فرافرهنگی نیز معتقد است. این نظریه، برای عوامل معرفتی، نقش علی در محتوای معرفت قائل است اما برای عوامل غیرمعرفتی، در فرهنگ‌های سکولار و دنیوی، نقش علی و در فرهنگ‌های وحیانی و عقلانی، نقش اعدادی معتقد است. نسبت میان علم و جامعه نیز این نظریه، به ظرفیت‌های راهبردی برخی علوم در تغییر شرایط اجتماعی، به نفع رشد و شکوفایی علوم قائل است. به عنوان نمونه علم فقه، در سه عرصه سیاسی، قضایی و اقتصادی، منابع نادر اجتماعی، قدرت، ثروت و منزلت را حتی در شرایطی که عوامل غیرمعرفتی مناسبی برای رشد علم وجود ندارد، به ارمغان می‌آورد و زمینه رشد و یا حداقل حفظ علم را به عهده می‌گیرد.

کلیدواژه‌ها: روش‌شناسی، جامعه‌شناسی معرفت، تکوین نظریه، تعیین اجتماعی معرفت.

علم شناسی یا مطالعات درجهٔ دوم علم، همواره با رویکردهای گوناگونی مورد توجه اندیشمندان بوده است. فیلسوفان علم نسبت نظریه‌های علمی، با مبانی معرفتی یا اصول موضوعه آنها بررسی می‌کنند. جامعه‌شناسان معرفت، شرایط اجتماعی، سیاسی و اقتصادی تکوین نظریه‌های علمی را مطالعه می‌کنند. روان‌شناسان علم، ویژگی‌های روان‌شناختی و شخصیت دانشمندان و تأثیر آن بر علم را بررسی می‌کنند و مورخان، تحولات علوم را در طول تاریخ واکاوی می‌نمایند. رویکردهای مذکور در فهم عمیق نظریه‌های علمی کارگشا هستند؛ چرا که فهم دقیق یک نظریه و تفاوت آن با سایر نظریه‌ها، هنگامی میسر است که تأثیر مبانی معرفتی، شرایط اجتماعی و ویژگی‌های شخصی دانشمندان، در تکوین نظریه مطالعه و فهم شود. روشن است که چنین فهم عمیقی، زمینه‌ساز نقد نظریه‌های موجود و تولید نظریه‌های جدید خواهد بود. اما فقدان یک الگوی نظری جامع، که همهٔ زمینه‌های معرفتی و غیرمعرفتی شکل‌گیری نظریه‌های علمی را با هم و مبتنی بر فلسفه اسلامی در بر داشته باشد، مانع از انجام مطالعات و تحقیقات مطلوب بود. این خلأ تئوریک، مسئله‌ای بود که جناب استاد پارسانیا در کلاس‌های درس به تبیین آن پرداخته، سرانجام آن را تحت عنوان نسبت نظریه و فرهنگ، تدوین و منتشر نمودند. مقاله مذکور، با عنوان «نظریه و فرهنگ» در مجموعه مقالات بومی‌سازی جامعه‌شناسی (۱۳۹۲)، و همچنین با عنوان «نظریه و فرهنگ؛ روش‌شناسی بنیادین تکوین نظریه‌های علمی»، در فصلنامه راهبرد فرهنگ (۱۳۹۲)، و سرانجام در چاپ دوم کتاب «روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی» منتشر شد. بحث از پیشینه این نظریه و نسبت آن با سایر نظریه‌های علم‌شناسی از یک سو، و نسبت مبانی معرفتی و مبادی غیرمعرفتی از سوی دیگر، که همواره مورد پرسش دانشجویان رشته‌های مختلف بوده است، مسئلهٔ اصلی پژوهش حاضر است. از این رو، در این نوشتار برآنیم تا به این سؤالات پاسخ دهیم که در نظریهٔ روش‌شناسی بنیادین، چه نسبتی میان مبانی معرفتی و مبادی غیر معرفتی، برقرار است؟ به عبارت دیگر، علاوه بر تأثیر این دو دسته مبانی در شکل‌گیری «مسئله» و «نظریه»، آیا رابطه‌ای میان مبانی معرفتی و غیرمعرفتی وجود دارد؟ دیگر اینکه، مفاهیم به کار رفته در نظریهٔ روش‌شناسی بنیادین، ناظر به کدام حوزهٔ معرفتی است؟ چه شباهت‌ها و تفاوت‌هایی، با نظریه‌های رقیب دارد؟ پاسخ به این پرسش‌ها را با روش تحلیل اسنادی جست و جو می‌کنیم.

پیشینهٔ پژوهش

پس از انتشار مقاله «نظریه و فرهنگ» توسط استاد پارسانیا، کتاب‌ها، پایان‌نامه‌ها و مقالات فراوانی، با عنوان روش‌شناسی بنیادین به جامعه علمی عرضه شده است. بسیاری از این آثار، «روش‌شناسی بنیادین» را به عنوان چارچوب نظری در پژوهش خود به کار گرفته و تحقیق خود را بر اساس آن سامان داده‌اند. رسالهٔ سطح چهار نگارنده (۱۳۹۴)، با عنوان «نقد و بررسی نظریه نقد عقل عربی» در حوزه علمیه قم؛ رسالهٔ دکتری سلطانی (۱۳۹۷)،

با عنوان «بازخوانی انتقادی بازتاب مفهوم مدرن زمان در علم اجتماعی ویر از منظر حکمت متعالیه» در دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام؛ کتاب *روش‌شناسی تفسیر اجتماعی‌المیزان* نوشته دکتر گلستانی (۱۳۹۸) از آن جمله است. در عرصه مقالات نیز می‌توان به *ابراهیمی‌پور* (۱۳۹۰)، «روش‌شناسی اندیشه اجتماعی دورکیم، وینچ و علامه طباطبایی»؛ *گلستانی* (۱۳۹۳)، «روش‌شناسی اندیشه اجتماعی علامه طباطبائی»؛ *عرب‌زاده و کرم‌اللهی* (۱۳۹۶)، «روش‌شناسی بنیادین نظریه خرده‌فرهنگ‌های جوانان ریچارد هبیدیج»؛ *حسینی* (۱۳۹۷)، «روش‌شناسی بنیادین نظریه فرهنگی پیتروال‌برگر»؛ *دکتر اسکندری* (۱۳۹۷)، «روش‌شناسی بنیادین و بررسی انتقادی اندیشه‌های بودریار» و *قائمی‌نیک* (۱۳۹۷)، «تکوین علم مدنی فارابی از منظر روش‌شناسی بنیادین» اشاره کرد. لازم به یادآوری است، آثار مذکور تنها بخش کوچکی از چند ده اثر تدوین شده در این عرصه است.

اما دسته دیگری از آثار، به بررسی ظرفیت‌های این نظریه، یا مقایسه آن با نظریه‌های دیگران پرداخته‌اند. *طالعی‌اردکانی* (۱۳۹۲)، در مقاله «روش‌شناسی بنیادین و روش‌شناسی کاربردی در علوم اجتماعی»، دو نوع روش‌شناسی بنیادین و کاربردی را مورد بررسی قرار داد و سپس، نمونه‌ای از ارتباط این دو روش را در حوزه نومیالیسم بررسی نموده است. *معلمی و زائری* (۱۳۹۵)، در مقاله «روش‌شناسی بنیادین از منظر روش‌شناسی بنیادین»، به نحوه پیدایی و عوامل شکل‌دهنده نظریه «روش‌شناسی بنیادین»، به‌عنوان نظریه‌ای در باب میناکاوی نظریه‌های علمی، با تکیه بر مبانی صدرایی، پرداخته‌اند. *بهاری، یوسفی و رستمی‌کیا* (۱۳۹۹)، در مقاله «ظرفیت روش‌شناسی بنیادین، در بازخوانی انتقادی روش‌شناسی متکلمان مسلمان، در پاسخ به مسئله تحول انواع داروین»، ابتدا، پاسخ دوازده تن از متکلمان مسلمان به نظریه داروین را بررسی نموده، سپس ظرفیت و مزایای روش‌شناسی بنیادین را به‌عنوان مسئله اصلی مقاله خود، با دو نظریه «روش‌شناسی *ایان باربور*» و «روش‌شناسی *احد فرامرز قراملکی*» مقایسه کرده‌اند. یافته‌های ایشان، حاکی از «جامعیت»، «شفافیت»، «دوری از تأویل‌گرایی»، «دوری از تقلیل‌گرایی» و زمینه‌سازی برای ایجاد یک «سیستم شناخت» و «پیش‌بینی جهت شناخت و تولید علم»، به‌عنوان برتری‌های نظریه روش‌شناسی بنیادین، در مقایسه با دو نظریه دیگر است.

همه آثار متنوع و شایسته تقدیر منتشر شده در ارتباط با نظریه روش‌شناسی بنیادین جناب استاد *پارسانیا*، به‌استفاده از آن در تبیین فرایند تکوین نظریه‌های مختلف، یا بررسی ظرفیت‌های آن معطوف بوده است. اما در این مقاله، بر آنیم تا به شرح نسبت مبانی معرفتی و غیرمعرفتی و نیز نسبت این نظریه با نظریه‌های جامعه‌شناسی معرفت بپردازیم.

چارچوب مفهومی

روش‌شناسی، معرفتی درجه دوم است که به مطالعه روش‌های موجود می‌پردازد و بسته به بنیادین یا کاربردی بودن موضوع مطالعه خود، به دو قسم روش‌شناسی بنیادین؛ یعنی مطالعه فرایند تکوین نظریه‌های موجود و روش‌شناسی

کاربردی؛ یعنی بررسی روش‌ها و تکنیک‌های تحقیق، که در پژوهش‌های صورت گرفته به کار رفته‌اند، تقسیم می‌شود. آنچه در این پژوهش مورد بررسی قرار می‌گیرد، روش‌شناسی بنیادین است که فرایند تکوین نظریه را تبیین می‌کند. بنابراین، باید به این سؤالات پاسخ دهد که جامعه، تنها صورت معرفت را تحت تأثیر قرار می‌دهد، یا تعین اجتماعی محتوای معرفت را نیز باید پذیرفت؟ سؤالی که در جامعه‌شناسی معرفت، با مفهوم «عمق تعین» از آن یاد می‌شود. نقش جامعه در معرفت، علی‌است یا اعدادی؟ به عبارت دیگر بستر اجتماعی تنها زمینه‌ساز شکل‌گیری معرفت است، یا علت تکوین آن نیز می‌باشد؟ «درجه تعین»، مفهومی است که به این سؤال اشاره دارد. سؤال سوم تأثیر جامعه در معرفت را در سطوح فردی، گروهی، طبقه اجتماعی یا کل جامعه مورد بررسی قرار می‌دهد که با مفهوم «سطح تعین» شناخته می‌شود. سؤال دیگر، به جست‌وجوی عامل تعیین‌کننده در میان عوامل اجتماعی مؤثر بر معرفت، تحت عنوان «عامل مسلط» می‌پردازد. و سرانجام سؤال پنجم، که «آماج تعین» نامیده می‌شود، عبارت است از: اینکه آیا همه انواع معرفت، به یک اندازه تحت تعین اجتماعی واقع می‌شوند؟ روش‌شناسی بنیادین، پاسخ به این سؤالات را با مفاهیم متفاوتی مثل عوامل معرفتی، مبادی غیرمعرفتی، عوامل فردی، عوامل اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و نظامی مطرح کرده است. منظور از «عوامل معرفتی»، نگاه به هستی، معرفت و آدم است که در بنیان‌های فرهنگ حضور دارد. مراد از «عوامل فردی»، انگیزه‌ها و ویژگی‌های شخصی افراد، و منظور از «سایر عوامل غیرمعرفتی»، زمینه‌های اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و نظامی مؤثر بر تکوین نظریه است. بحث از عوامل معرفتی و نسبت منطقی آن با نظریه، در علم‌شناسی فلسفی یا فلسفه مضاف به آن علم بحث می‌شود. زمینه‌های اجتماعی، فرهنگی، سیاسی، و اقتصادی، در جامعه‌شناسی معرفت و عوامل فردی در روان‌شناسی معرفت، مورد بررسی قرار می‌گیرد. تحولات علوم نیز در تاریخ علم مطالعه می‌شود. اما نسبت عوامل معرفتی با نظریه از یک سو، و نقش عوامل فردی و زمینه‌های اجتماعی از سوی دیگر، در روش‌شناسی بنیادین واکاوی می‌شود. بنابراین، روش‌شناسی بنیادین، یک رویکرد میان‌رشته‌ای است که ابعاد مختلف تکوین نظریه‌های علمی را پس از ظهور نظریه، مورد بررسی قرار می‌دهد.

مسئله نظریه روش‌شناسی بنیادین

مسئله اصلی نظریه روش‌شناسی بنیادین، تبیین فرایند تکوین نظریه‌های علمی است؛ فرایندی که از ابتدای شکل‌گیری مسائل علمی یا اجتماعی، تا تکوین نظریه علمی و تأثیر شرایط اجتماعی در نظریه‌های علمی را در بر می‌گیرد. این همان مسئله‌ای است که ذهن جامعه‌شناسان معرفت را نیز به خود مشغول داشته است؛ زیرا جامعه‌شناسی معرفت، بررسی مناسبات جامعه و معرفت را در دستور کار دارد (رضوی، ۱۳۷۱، ص ۳) و تلاش می‌کند میزان تأثیر جامعه بر آگاهی افراد در مفردات (تصورات) و داوریه‌ها (قضایا و احکام) را مورد واکاوی قرار دهد (همان، ص ۱۷). به عبارت دقیق‌تر، جامعه‌شناسی معرفت، به ارتباط دانش با سایر عوامل وجودی در جامعه یا

فرهنگ و سؤالاتی از این دست می‌پردازد که کدامین عوامل فرهنگی و اجتماعی، بر معرفت و به چه میزان بر آن اثر می‌گذارند؟ چه نوع ارتباطی میان عوامل فرهنگی، اجتماعی و معرفت وجود دارد؟ این تأثیر در شکل و صورت معرفت است، یا در محتوا، وقوع، تولید و پذیرش آن؟ کدام یک از انواع معرفت، تحت تأثیر عوامل وجودی قرار دارد؟ (مولکی، ۱۳۷۶، ص ۱۱ و ۱۲) و اینکه این تبیین‌ها، به سطح فرد معطوف است، یا گروه‌های اجتماعی و جامعه را نیز در بر دارد؟ همان سؤالاتی که نظریه روش‌شناسی بنیادین، تلاش می‌کند با اتکا به فلسفه صدرایی، پاسخی برای آنها بیابد.

الگوهای نظری رقیب

در عرصه نظریه‌های جامعه‌شناسی معرفت، با سه الگوی کلی *اشتارک*، *مرتن* و *توکل*، روبرو هستیم که مروری کوتاه بر آنها و همچنین، نظریه *ماکس شلر*، جایگاه نظریه روش‌شناسی بنیادین را تعیین و نسبت آن با نظریه‌های موجود را روشن‌تر می‌سازد.

اشتارک

الگوی *اشتارک*، چهار محور بنیان، ماهیت و درجه تعیین اجتماعی معرفت و همچنین، وجود و عدم ساختی برتر از تعیین اجتماعی معرفت را مورد بررسی قرار می‌دهد. در بنیان معرفت، منابع برون ذهنی یک اندیشه، مثل عوامل جغرافیایی، تکنولوژیک و بیولوژیک، محور بررسی است. در ماهیت تعیین اجتماعی معرفت، نوع وابستگی و ارتباط میان اندیشه و واقعیات اجتماعی بیان می‌شود. نظریه‌های همبستگی کارکردی، قرابت انتخابی و تضاد، به تبیین این بعد پرداخته‌اند. در محور درجه تعیین، اینکه کدام دسته از معرفت‌های بشری و به چه میزان به واقعیت‌های اجتماعی فرهنگی مشروط هستند و در بررسی محور چهارم، دو رویکرد پراگماتیستی با اندیشمندانی همچون *نورکیم* و *مانهایم* و رویکرد متکنتیک با اندیشمندانی همچون *ماکس شلر* و *آلفرد وبر*، به بررسی وجود و عدم ساختی برتر از تعیین اجتماعی معرفت، مورد توجه قرار می‌گیرند (علیزاده و همکاران، ۱۳۸۵، ص ۵۴ - ۵۶). محور اول این الگو، یعنی بنیان معرفت، در روش‌شناسی معرفت بحث نشده است.

مرتن

مرتن در جامعه‌شناسی معرفت، بیش از همه تحت تأثیر *مانهایم* است. او پنج پرسش اساسی را در باب کشف رابطه فرهنگ و دستاوردهای معرفتی، با ساختار اجتماعی مطرح می‌کند و پاسخ‌های محتمل را بیان می‌کند. سؤالات او عبارتند از: شالوده وجودی فرآورده‌های ذهنی در کجا واقع می‌شود؟ چه فرآورده‌های ذهنی، به لحاظ جامعه‌شناختی مورد تحلیل قرار گرفته‌اند؟ نحوه ارتباط فرآورده‌های ذهنی، با شالوده وجودی، چگونه است؟ چرا کارکردهای آشکار

و پنهان به این فرآورده‌های ذهنی، که به لحاظ وجودی مشروط‌اند، نسبت داده شده است؟ روابط منسوب به روابط شالوده‌های اجتماعی و معرفت، چه زمان حاصل می‌شود؟ (همان، ص ۳۱۵ و ۳۱۶).

الگوی مرتن، دو شالوده اجتماعی و فرهنگی را در فرآورده‌های ذهنی، مورد بررسی قرار می‌دهد. در شالوده‌های اجتماعی، منزلت، طبقه، نسل، نقش شغلی، شیوه، تولید، ساختارهای گروهی، وضعیت تاریخی، منافع، وابستگی قومی، تحرک اجتماعی، ساختار قدرت، و فرایندهای اجتماعی (رقابت، تضاد و غیره) و در شالوده‌های فرهنگی، ارزش‌ها، خلق و خواها، اوضاع مربوط به عقیده، روحیه ملی، روح زمان، نوع فرهنگ، ذهنیت فرهنگی، جهان‌بینی و اموری از این قبیل مورد بررسی قرار می‌گیرد. مرتن در محور دوم قلمروهای مربوط به باورهای اخلاقی، ایدئولوژی‌ها، اندیشه‌ها، مقوله‌های تفکر، فلسفه، باورهای مذهبی، هنجارهای اجتماعی، علوم اثباتی و فناوری را از جنبه‌گزینش آنها، سطح انتزاع، پیش فرض‌ها، محتوای مفهومی، شیوه‌های تحقیق، اهداف فعالیت فکری و مسائلی از این دست را مورد تحلیل قرار می‌دهد. در خصوص نحوه ارتباط فرآورده‌های ذهنی، با شالوده‌های وجودی نیز، روابط علی یا کارکردی، روابط نمادی یا اندام‌گرایانه یا معنادار و تعابیر مبهم، برای تعیین روابط، مورد بررسی قرار می‌گیرند. در خصوص چرایی نسبت دادن کارکردهای آشکار و پنهان، به فرآورده‌های ذهنی، مرتن، حفظ قدرت، ایجاد ثبات، جهت‌گیری، بهره‌برداری، برای پنهان کردن روابط اجتماعی واقعی، فراهم آوردن انگیزه، هدایت کردن رفتار، منحرف کردن انتقاد، ایجاد انصراف از دشمنی، ایجاد اطمینان دوباره، تسلط بر طبیعت، نظام‌دار کردن روابط اجتماعی و اموری از این قبیل را مطرح می‌کند (همان، ص ۵۷ - ۵۸). روش‌شناسی بنیادین، با طرح دو دسته عوامل معرفتی و غیرمعرفتی، در تکوین نظریه، ظرفیت ورود تفصیلی به مباحث مذکور را فراهم آورده است؛ یعنی در شرح و تفصیل عوامل مطرح شده در روش‌شناسی بنیادین، می‌توان به الگویی تفصیلی ناظر به مباحث مرتن دست یافت.

توکل

الگوی توکل عمق، درجه، سطح، عامل مسلط و آماج (موضوع) تعیین را مورد بررسی قرار می‌دهد. در مؤلفه عمق تعیین، به‌طور کلی دو دیدگاه مطرح است: برخی همچون دورکیم و مارکس بر این باورند که امر اجتماعی، ماهیت و ذات معرفت را به وجود می‌آورد. در مقابل، برخی دیگر مثل ماکس شلر و ماکس وبر، تأثیر و نفوذ امر اجتماعی را فقط از حیث گزینش شکل و صورت معرفت می‌پذیرند (علیزاده، ۱۳۷۶، ص ۳۹). اما دقیق‌تر این است که این دو دیدگاه را در دو سر یک طیف و سایر نظریه‌ها را در میان آن دو قرار داد. در خصوص درجه تعیین نیز طیفی وجود دارد که به علیت طبیعی و به تأثیر اجتماعی ختم می‌شود. مسئله سطح تعیین اجتماعی معرفت را می‌توان در سطح اندیشه‌های فرد یا افراد، گروه، طبقه، ملت، جامعه، جامعه جهانی یا نسل‌های هر عصر در نظر گرفت. برخی جامعه‌شناسان، تعیین را فقط در سطح ذهنیت گروهی و طبقه‌ای قابل طرح می‌دانند. برخی دیگر، تعیین اجتماعی را

در همه سطوح، مؤثر می‌دانند. در مورد عامل مسلط نیز برخی، بر مؤلفه‌های اقتصادی، برخی دیگر، بر عوامل تکنولوژیک و حتی جغرافیایی تأکید دارند. مارکسیست‌ها، مفهوم کلیت این مؤلفه را مورد تأکید قرار می‌دهند. در مقابل ماکس شلر، در مدل عوامل واقعی و عوامل آرمانی، بر برتری عوامل واقعی مختلف تأکید می‌کنند و در هر زمان و بر اساس شرایط اجتماعی و تاریخی، برخی از آن عوامل را مانند خون و وراثت، عامل سیاسی، عامل اقتصادی و ... مؤثر و مسلط می‌دانند. سرانجام اینکه انواع مختلف معرفت مانند معرفت دینی، فلسفی، علمی و سیاسی یا ایدئولوژیک، به طور یکسان تحت تعین اجتماعی واقع شده‌اند، یا نه در محور آماج تعین مورد بررسی قرار می‌گیرد (همان، ۱۳۸۵، ص ۵۹). در میان محورهای پنج‌گانه توکل، روش‌شناسی بنیادین، در مورد مؤلفه سطح تعین، سخن صریحی ندارد، اما سایر محورها را با مبانی و مفاهیم متفاوتی مورد بررسی قرار داده است.

تعین اجتماعی معرفت از دیدگاه ماکس شلر

ماکس شلر، دو نوع آگاهی را از هم تفکیک می‌کند: نخست، معرفت کاذب (ایدئولوژی)، یا توجیه عقلانی منافع طبقات و گروه‌بندی‌های اجتماعی و غیره و دوم، صور والاتر یا واقعی معرفت که در دین، فلسفه و علوم اثباتی، تجسم می‌یابد. شلر تفکرات طبقات اجتماعی را صرفاً نوعی گرایش می‌داند که دانش محض نیستند، بلکه بر نوعی تعصبات و پیش‌داوری‌ها و بخش‌هایی از معرفت‌های سه‌گانه تکیه دارد. وی به تمایز جوهری ایدئولوژی از آن حوزه‌های سه‌گانه واقف بود، اما اساس ایدئولوژی را یک نوع معرفت والا نمی‌دانست که از ساحت مطلق، خبر بدهد و بهره‌ای مستقل از آن قلمروهای مطلق برده باشد. اکنون مؤلفه‌های فوق را از منظر شلر مرور می‌کنیم.

عمق تعین: از نظر شلر، تأثیر و نفوذ امر اجتماعی، فقط از حیث گزینش صور معرفت است، محتوای معرفت را تحت تأثیر عوامل مادی و واقعی نمی‌داند. می‌توان گفت: ماکس وبر نیز دیدگاهی شبیه با شلر دارد. اما دورکیم و مارکس، بر این باورند که محتوای معرفت توسط عوامل اجتماعی تعیین می‌شود.

درجه تعین: شلر معتقد است که هیچ نوع موجبیت یا علیت تکوینی، بین جامعه و معرفت وجود ندارد؛ زیرا از طرفی نقشی آگاهانه برای نخبگان قائل است. از سوی دیگر، نحوه گسترش فرهنگ و تعین یافتن معرفت را نتیجه ابداع نخبگان می‌داند. سپس، گرایش‌ها و پیروی اعداد بزرگ از این اعداد کوچک (نخبگان) را عامل اشاعه استقرار و گسترش فرهنگ قلمداد می‌کند.

سطح تعین: با توجه به نوع تحلیل در جامعه‌شناسی ماکس شلر، معلوم می‌شود که او تعین اجتماعی معرفت را به یک سطح خاص معرفتی منحصر نمی‌کند و آن را در سطح فرد و جامعه و سطوح بینابین، مانند گروه و طبقه قابل اعمال می‌داند.

عامل مسلط در تعین: شلر برخلاف نویسندگان مارکسیست، معتقد است: عامل مسلط تغییر می‌کند. به گمان او در هر دوره‌ای یکی از عوامل واقعی به صورت عمل تعیین‌کننده در می‌آید. او به جای نظریه مراحل سه‌گانه کنت،

مراحل تحول تاریخی معرفت را بر اساس عامل مسلط بنیان می‌نهد. او معتقد است. در هر دوره‌ای انواع سه‌گانه معرفت، دین، فلسفه و علم اثباتی، وجود دارند؛ ولی فقط یکی از آنها برتر است. روش‌شناسی بنیادین، عامل مسلط را در تعیین اجتماعی معرفت، به عنوان یک علت تکوینی نمی‌پذیرد. اما برای برخی از عوامل، در هر دوره تاریخی وزن و تأثیر بیشتری قائل است.

آماج (موضوع) تعیین: همه انواع معرفت به یک اندازه تحت تعیین اجتماعی واقع نمی‌شوند. مارکس با اینکه همه انواع معرفت را دچار تعیین اجتماعی می‌داند، از نوعی استقلال برای هنر از قید ساختار اجتماعی سخن می‌گوید. اما شلر، صریحاً متوجه این مسئله شده و به طور سامان‌مندی از آن بحث کرده است. او فقط شکل (صورت) معرفت را تحت تأثیر عوامل واقعی، که در هر دوره‌ای یکی از آنها سیطره می‌یابند، قلمداد کرده و محتوای آنها را به قلمرو مطلق حقایق و ارزش‌ها نسبت می‌دهد (همان، ص ۱۹۹ و ۲۰۰). روش‌شناسی بنیادین نیز برای انواع معرفت، احکام جداگانه‌ای قائل است و به معارف فرافرهنگی نیز باور دارد.

الگوی روش‌شناسی بنیادین

الگوی روش‌شناسی بنیادین، از مفاهیم متفاوتی همچون عوامل معرفتی، عوامل فردی، عوامل اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و نظامی بهره برده است.

عوامل معرفتی

منظور از «عوامل معرفتی وجودی»، آن دسته از مبانی معرفتی است که در فرهنگ و جامعه علمی حضور داشته، معمولاً به صورت ناخودآگاه از سوی دانشمندان، در فرایند نظریه‌پردازی مورد استفاده قرار می‌گیرند. عوامل معرفتی هم در جامعه و در عمیق‌ترین لایه‌های فرهنگی حضور داشته و باید آنها را در زمره عوامل وجودی و در قلمروی جامعه‌شناسی معرفت، تلقی نمود و به دلیل تأثیر درونی و محتوایی در نظریه و علم، باید برای آنها نقش علی قائل شد؛ زیرا یک نظریه در عرصه فرهنگ نیز مستقل از مبانی و ملزومات خود نمی‌تواند شکل گیرد؛ یعنی یک نظریه علمی برای اینکه به لحاظ تاریخی به حوزه فرهنگ وارد شود، باید مبانی و مبادی آن، به قلمرو فرهنگ وارد شده باشد و روش تولید معرفت متناسب با آن نظریه در جامعه علمی پدید آمده باشد.

از این منظر، فرهنگ لایه‌ها و سطوح مختلفی دارد و عمیق‌ترین لایه‌های فرهنگی، لایه‌هایی است که عهده‌دار تفسیر انسان و جهان می‌باشد. مجموعه معانی‌ای که جغرافیای هستی را ترسیم کرده و انسان را در آن تعریف می‌کند، سعادت و آرمان‌های زندگی را معنا کرده و زندگی و مرگ را تبیین می‌کند. و این لایه از فرهنگ، همان بخشی است که بیشترین بنیادهای معرفتی علم را در خود جای می‌دهد. به بیان دیگر، مهم‌ترین مبادی منطقی در علم؛ یعنی مبادی هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی در این لایه فرهنگ قرار می‌گیرند. این

مبادی در سطوح مختلف بعدی فرهنگ؛ یعنی در علوم و دانش‌های جزئی و کاربردی و در ارزش‌ها، هنجارها و نمادهای اجتماعی پیامدهای خود را به دنبال داشته و لوازم خود را نشان می‌دهند. رویکردها، مکاتب، و نظریه‌های علمی مربوط به دانش‌های جزئی، به همراه شیوه و روش‌های تولید آنان، در لایه‌های میانی فرهنگ قرار می‌گیرند (پارسا، ۱۳۹۲، ص ۴۸). تأکید این نظریه بر مبادی معرفتی وجودی؛ یعنی بنیان‌های معرفتی حاضر در فرهنگ، آن را به حوزه جامعه‌شناسی معرفت نزدیک می‌کند. اما همچنان با طرح بحث نقدهای روش‌شناختی، ظرفیت‌های منطقی را نیز برای خود محفوظ می‌دارد.

بنابراین، تکوین نظریه در جهان علمی، علاوه بر اینکه مرهون زمینه‌های فلسفی، معرفت‌شناختی و یا زمینه‌های معرفتی مربوط به سایر علوم است، از پیشینه تاریخی علمی که در بستر آن شکل گرفته است، نیز استفاده می‌کند. حضور نظریه‌های پیشین و ذخیره معرفتی درون یک علم و تطوراتی که یک دانش در مسیر تلاش‌های عالمان گذشته داشته، نقدها و نقص‌هایی که بر نظریات گذشتگان در درون علم وارد شده، نقص‌هایی که از نظریات پیشین آشکار شده است، از جمله عوامل وجودی برای شکل‌گیری یک نظریه جدید هستند. بسیاری از نظریاتی که بر اثر تلفیق نظریات قبلی درون یک علم پدید می‌آیند، محصول تطورات درونی همان علم هستند (همان).

در مؤلفهٔ آماج تعین، روش‌شناسی بنیادین، همه انواع معرفت را به یک اندازه تحت‌تأثیر جامعه نمی‌داند. تفاوت معرفت‌های شهودی و برهانی با معرفت‌های حسی، جدلی و خطابی، و تفاوت‌های فردی در عرصه‌های انگیزشی و ویژگی‌های شخصیتی در فرهنگ‌های متفاوت، به رویکرد مذکور این ظرفیت را می‌دهد که به معرفت‌های ناب و فرافرهنگی قائل باشد (همان). اما همین معرفت‌های فرافرهنگی نیز در عوامل معرفتی، تحت‌تأثیر جامعه، آن هم به صورت علی قرار دارند.

عوامل فردی

عوامل فردی تکوین یک نظریه به زمینه‌های شخصیتی نظریه‌پرداز باز می‌گردد. نبوغ، انگیزه‌های شخصی، زمینه‌های خانوادگی، تجربیات زیستی، خصوصیات روانی، از جمله ابعاد عامل فردی است (همان). جامعه هر چند شرایط رشد و نبوغ شخص و شکوفایی استعدادهای او را فراهم می‌آورد و حتی در کودکی باورهای او را شکل می‌دهد، اما از آنجایی که پس از بلوغ فکری، فرد قادر به بازاندیشی در باورهای خود می‌باشد، رابطهٔ میان جامعه و معرفت را نباید علی، تلقی کرد؛ زیرا از طرفی نقشی آگاهانه برای افراد و به ویژه نخبگان قائل هستیم از سوی دیگر، نحوهٔ گسترش فرهنگ و تعیین یافتن معرفت را نتیجه ابداع نخبگان می‌دانیم؛ زیرا پیروی عموم افراد از نخبگان، عامل اشاعه، استقرار و گسترش فرهنگ قلمداد می‌شود.

نسبت نخبگان یا اندیشمندان با جامعه، از زوایای گوناگونی مثل کانون علائق دانشمند، تأثیر جامعه در تکوین شخصیت او، تمایز نقش های علمی، ارتباط میان دانشمندان و کارکردهای آشکار و پنهان معرفت، قابل بررسی است. این گونه بررسی عوامل فردی در تکوین نظریه، همچنان در حوزه جامعه‌شناسی معرفت قرار داشته، مرز خود را با روان‌شناسی معرفت حفظ می‌کند.

تکوین شخصیت

یکی از سازوکارهای تأثیر جامعه بر معرفت، از طریق تأثیرگذاری بر تکوین شخصیت افراد است؛ زیرا محیط اجتماعی در کنار عوامل دیگری مثل وراثت، سن، عوامل ماورائی و اموری دیگر بر تکوین شخصیت افراد اثر دارد (مصباح یزدی، ۱۳۶۸، ص ۱۷۵) و می‌تواند بر خلق و خو امیال و گرایش‌های فرد اثر بگذارد و او را به سوی پذیرش رویکردهای خاصی در معرفت سوق دهد، یا مسائل مورد علاقه او را تعیین نماید. اما هیچ یک از این عوامل، سلطه تام بر شخصیت او نداشته و عامل اصلی و غالب، اراده اوست.

کانون علایق

از منظر روش‌شناسی بنیادین نیز کانون علایق افراد، کاملاً تحت تأثیر جامعه قرار دارد؛ زیرا کانون علایق یا مسئله به عنوان نقطه آغاز علم، پدیده‌ای است که بر اثر ناسازگاری در درون یک مجموعه فرهنگی به وجود می‌آید. به همین دلیل، امری نسبی و تاریخی است (پارسائیان، ۱۳۹۲، ص ۵۵)؛ یعنی مسئله، خواه علمی باشد خواه اجتماعی، در شرایط اجتماعی خاص ایجاد می‌شود و مسائل هر دوره‌ای، می‌تواند متفاوت باشد. اما همین مسائل موجود نیز مورد توجه همه اندیشمندان قرار نمی‌گیرند. مبانی معرفتی، شرایط اجتماعی سیاسی و ویژگی‌های فردی است که ذهن اندیشمندان را به سوی برخی مسائل سوق می‌دهد و از برخی مسائل دیگر منصرف می‌سازد. روشن است در انتخاب مسئله نیز اراده نقش اساسی داشته، و سایر عوامل نقش اعدادی دارند.

تمایز نقش علمی

تمایز ساختی در جامعه، زمینه‌ساز اشتغال تمام وقت عده‌ای به فعالیت‌های علمی خواهد بود که از سوی سازمان‌های مذهبی یا حکومتی، حمایت می‌شوند (توکل، ۱۳۷۰، ص ۳۵). حمایت‌های سیاسی و اقتصادی، بستر مناسب شکوفایی انگیزه‌ها و افزایش سطح توانمندی‌های فردی را به دنبال دارد؛ زیرا نقش دانشمند، مانند همه نقش‌های اجتماعی، تابع مجموعه‌ای از انگیزش‌ها و پاداش‌ها است. بنابراین، حمایت‌ها و پاداش‌های مشروع، انگیزه لازم و بستر مناسب برای ایفای نقش‌های علمی را فراهم می‌آورد (همان، ۳۸). هر چند نمی‌توان و نباید انگیزه‌های الهی را در میان بسیاری از دانشمندان و نقش تکلیف‌گرایی مذهبی را بر آنها نادیده گرفت.

ارتباط میان دانشمندان

ارتباط و تعامل علمی میان دانشمندان، به خصوص افرادی که رویکردهای متفاوتی دارند، نیز عنصری اساسی در ایجاد انگیزه و شکوفایی استعدادهاست؛ زیرا یک عامل مهم و مؤثر در پیشرفت علم، ترکیب ایده‌هاست که در سایه ارتباط میان دانشمندان محقق می‌شود. از این رو، علم بایستی هم از الگوهای برنامه‌ریزی شده و هم از الگوهای برنامه‌ریزی نشده، ارتباط استفاده کند (همان، ص ۴۱). این ارتباطات علمی، می‌تواند از طریق مطالعه آثار سایر اندیشمندان، یا مکاتبه، مناظره و شرکت در دوره‌های آموزشی یکدیگر محقق شود.

اما تعامل علمی میان اندیشمندان دانشگاهی و حوزوی، داخلی و خارجی، مسلمان و غیر مسلمان، شیعه و سنی و به‌طور کلی، تعامل با دیگران، در جامعه فعلی ما، وضعیت مناسبی ندارد. به طوری که در برخی از عرصه‌ها، اصلاً ظرفیت گفت‌وگو وجود ندارد.

یکی از ظرفیت‌های رسمی تعاملات علمی، جلسه دفاع رساله‌های دکتری است. اگر استادان راهنما، مشاور و داور، از مراکز متفاوت داخلی و خارجی و با رویکردهای مختلف انتخاب شوند، امکان گفت‌وگوی علمی فراهم خواهد آمد. هرچند امروزه در جلسات دفاع، به گزارش چند دقیقه‌ای از سوی دانشجو و ارائه نقدهای مفصل داوران در جلسه پیش‌دفاع و اکتفای دانشجو، به ارائه اصلاحات صورت گرفته در جلسه دفاع، اکتفا می‌شود و از یک گفت‌وگوی علمی مفصل پرهیز می‌شود.

کارکردهای معرفت

سرانجام باید همانند مرتون به تأثیر کارکردهای انواع معرفت و پذیرش آنها در انگیزه اندیشمندان نیز توجه نمود. در این خصوص، دو دسته کارکردهای آشکار و پنهان وجود دارد؛ چرا که افراد به دلیل حفظ قدرت، هدایت کردن رفتار، منحرف کردن انتقاد و اموری از این قبیل (علیزاده و همکاران، ۱۳۸۵، ص ۵۷ - ۵۸)، به سوی انواع خاصی از معرفت گرایش پیدا می‌کنند.

عوامل سیاسی

عوامل سیاسی و اقتصادی، معمولاً به صورت ترکیبی بر علم تأثیر می‌گذارند. البته عامل سیاسی، به دلیل نیازهای دولت‌ها، تأثیر جدی و جداگانه‌ای نیز بر علم خواهد داشت (توکل، ۱۳۷۰، ص ۳۳). از دیدگاه روش‌شناسی بنیادین، تأثیر عوامل سیاسی در فرهنگ‌های گوناگون، متفاوت است. فرهنگ دنیوی، همان‌گونه که در لایه‌های عمیق خود، رویکردهای حس‌گرایانه را به دنبال می‌آورد، به سوی تقدم اراده انسانی بر حقیقت و علم نیز گام برمی‌دارد و به تدریج، سیاست را بر ساختار درونی معرفت علمی حاکم می‌گرداند (پارسانیا، ۱۳۹۲، ص ۵۵). به ویژه هنگامی که

برخی از گروه‌های اجتماعی، نتایج تحقیقات علمی را به زیان منافع خود می‌دانند و به همین دلیل، تلاش می‌کنند که آن را محدود یا محو نمایند (توکل، ۱۳۷۰، ص ۴۳).

حاشیه‌نشینی علم نسبت به سیاست و قدرت، یکی از مهم‌ترین ابعاد واقعیت فرهنگی جهان مدرن است. جایگاه علم نسبت به سیاست و قدرت نظیر جایگاه آن نسبت به اقتصاد است و این جایگاه، متناسب با پیوندی است که بین اقتصاد و سیاست برقرار است. نظریات علمی به موازات کاربرد و اهمیت اقتصادی خود، از موفقیت و حساسیت سیاسی نیز برخوردار می‌شوند. و این امر، بسیاری از فعالیت‌های علمی را مشمول مراقبت‌ها و رقابت‌های سیاسی می‌گرداند (پارسانیا، ۱۳۹۲).

عوامل اقتصادی

برخی از نظریه‌ها، بر اهمیت منافع اقتصادی و گروه‌بندی‌های طبقه‌ای و اعتقاد به سرشت ایدئولوژیک بخش اعظم اندیشه اجتماعی، تأکید دارند (مولکی، ۱۳۷۶، ص ۲۷)؛ زیرا نیازهای اقتصادی و علمی، با روش‌های پیچیده و اغلب متقابلاً سودمند، بر هم اثر می‌گذارند. هر چند برخی از دانشمندان بر این باورند که این رابطه، به خلوص علم صدمه می‌زند (توکل، ۱۳۷۰، ص ۳۲). اما از منظر روش‌شناسی بنیادین، میزان و نوع تأثیر عوامل اقتصادی، در فرهنگ‌های مختلف، تفاوت دارد. در جهانی که فرهنگ آن بر بنیان‌های معرفتی دنیوی سازمان یافته است، اقتصاد نقش مهمی در فرآیند تولید علم ایفاء می‌کند؛ زیرا در چنین فرهنگی، عقلانیت و علم هویت‌آفرینی پیدا کرده و وسیله سلطه و اقتدار آدمی بر طبیعت است. نقش ابزاری علم، به تدریج بعد شناختاری علم را تضعیف کرده، و رویکردهای پراگماتیستی و سودگرایانه به دانش را تقویت می‌کند (پارسانیا، ۱۳۹۲، ص ۵۲). غفلت از هویت شناختاری علم، به افول دغدغه حقیقت در سطح فرهنگ عمومی و جامعه علمی منجر می‌گردد و این مسئله، به نوبه خود، عوامل اقتصادی را به عنوان عوامل برتر وجودی در می‌آورد. جامعه‌ای که نگاه دنیوی و پراگماتیستی به علم دارد، در برنامه‌های اجتماعی خود رویکردی فناورانه به علم خواهد داشت. این رویکرد، برنامه‌ریزی‌های علمی را در حاشیه برنامه‌های مدرن توسعه قرار می‌دهد. اما در فرهنگ‌های مبتنی بر وحی، اقتصاد نقش اعدادی خواهد داشت.

عوامل فرهنگی اجتماعی

برخی جامعه‌شناسان، بر این باورند که هیچ محصول فرهنگی بشری، نمی‌تواند به نحوی مناسب از منظری فاقد زمان تحلیل شود (مولکی، ۱۳۷۶، ص ۲۸). از این منظر، دو شالوده اجتماعی و فرهنگی در فرآورده‌های ذهنی، مورد توجه قرار گرفته‌اند. نظام ارزشی، نظام آموزشی و قشربندی اجتماعی نیز از جمله ابعاد عوامل فرهنگی و اجتماعی مؤثر بر معرفت است.

از منظر روش‌شناسی بنیادین، فرهنگ سکولار و دنیوی همان‌گونه که در لایه‌های عمیق خود، فلسفه‌های ماتریالیستی و رویکردهای آمپریستی و حس‌گرایانه را به دنبال می‌آورد، به سوی تقدم اراده انسانی، بر حقیقت و علم نیز گام برمی‌دارد و این امر در گام‌های نخستین، با رسمیت بخشیدن به تعریف پوزیتیویستی علم، دامنه دانش علمی را به آگاهی‌های تجربی و آزمون‌پذیر محدود نموده و به این ترتیب، ظرفیت علم را برای داوری نسبت به آرمان‌ها و هنجارها و جهت‌گیری‌های سیاسی نابود می‌کند. در گام‌های بعدی، سیاست را بر ساختار درونی معرفت علمی حاکم می‌گرداند. صورت کامل این غلبه را در بخشی از اندیشه‌های پست مدرن و تفسیری که فوکورا را از رابطه قدرت و دانش بیان می‌کند، می‌توان مشاهده نمود.

نظام ارزشی

برخی ارزش‌ها به صورت مستقیم و برخی دیگر، به صورت غیرمستقیم بر رشد علم اثر دارند. ارزش‌های جهان مدرن مثل عقلانیت، دنیاگرایی، آزادی‌گرایی و تلاش فعال، در برابر سازگاری منفعلانه را موجب رشد علم شمرده‌اند. برخی ارزش‌ها، مثل آنهایی که برابری و میزان تحرک اجتماعی را افزایش می‌دهند، چون موجب گزینش درخشان‌ترین استعدادها برای نقش‌های علمی می‌شوند، به صورت غیر مستقیم بر رشد علم اثر دارند (توکل، ۱۳۷۰، ص ۳۰). اما باید توجه داشت که ارزش‌های حامی و زمینه‌ساز رشد علم، اختصاصی به جهان مدرن ندارند و از آنجایی که در هر جامعه‌ای، ارزش‌ها و عقاید مذهبی پیوندی تنگاتنگ دارند (همان، ص ۳۳) و بسیاری از ارزش‌های دینی، به ویژه دین اسلام، دانشمندان را به سوی فعالیت‌های علمی سوق می‌دهند، در جوامع دینی نظام ارزشی حامی رشد و توسعه علم خواهد بود.

نظام آموزشی

حفظ و توسعه علم به وسیله آن دسته از نظام‌های آموزشی تأمین می‌شود که تخصص کافی و همراهی با علوم رو به رشد همان دوره را داشته باشد (همان، ص ۳۴). تربیت متخصص، تربیت انسان و اجتماعی کردن، سه هدف اساسی اغلب نظام‌های آموزشی است که با اولویت بخشیدن به هر یک از این اهداف، با نظام‌های آموزشی متفاوتی روبرو خواهیم بود.

نظام قشربندی

نظام‌های اجتماعی باز در کنار حمایت ارزش‌ها از علم، ورود افراد با استعداد به عرصه‌های علمی را فراهم می‌کند که پیشرفت علم را به دنبال دارد (همان، ص ۳۵). در جوامعی که ارزش‌ها، علم و علم‌آموزی را تشویق می‌کنند و افراد طبقه مختلف، اجازه علم‌آموزی را می‌یابند، استعدادها فراوانی به شکوفایی خواهند رسید که به رشد و توسعه علوم دامن می‌زند. البته تنها، اجازه علم‌آموزی به یک قشر یا همه اقشار اجتماعی نقش ایفا نمی‌کند، بلکه

ایجاد فرصت‌های برابر یا نابرابر آموزشی نیز باید مورد توجه قرار گیرد. نکته دیگر اینکه مفهوم قشربندی نباید ذهن پژوهشگر را به سوی نظام‌های کاستی و قبیله‌ای معطوف کند؛ چرا در نظام‌های به ظاهر باز هم یک نوع قشربندی پنهان، به ویژه در دسترسی نابرابر به فرصت‌ها آموزشی وجود دارد.

عوامل نظامی

سیاست به موازات غلبه بر علم در حاشیه قدرت قرار می‌گیرد و این امر، اهمیت عوامل نظامی را نیز، در تکوین علم، خصوصاً در جهان امروز، که جهان غلبه سیاست بر دانش است، نشان می‌دهد. نقش تعیین‌کننده عوامل نظامی در تکوین علم ابزاری مدرن، به گونه‌ای است که بسیاری از علوم و صنایع، پیشرفت‌های خود را مرهون این دسته از عوامل می‌بینند. همان‌گونه که سطح عالی بخشی از این علوم، در زمره اسرار نظامی جهان امروز به حساب می‌آید (پارسانیا، ۱۳۹۲، ص ۵۴). اختراعات و ابداعات فراوان، با انگیزه‌های نظامی و استفاده آنها در عرصه‌های غیر نظامی، که مصادیق فراوانی دارد، تحت این عامل قابل تبیین است.

عوامل ایدئولوژیک

ایدئولوژی در تعریف مصطلح آن، ناظر به بخشی از معرفت غیرعلمی است. ایدئولوژی، به معنای معرفتی است که برای توجیه شعبه‌ای از زندگی و زیست تولید می‌شود. ایدئولوژی به دلیل رویکرد توجیه‌گرانه خود، دانشی تحریف شده است و بیشتر در حاشیه قدرت و تحت تأثیر آن تولید و توزیع می‌شود. ایدئولوژی، هویت سیاست و قدرت را توجیه کرده و جهت‌گیری و سمت و سوی آن را نشان می‌دهد. بنابراین، تأثیر انگیزه‌ها و عوامل ایدئولوژیک در تکوین علوم مختلف، از قبیل تأثیر قدرت و سیاست است. هر جامعه‌ای تحت تأثیر ایدئولوژی خود، امکانات خود را برای پیدایش و یا توسعه برخی از علوم بسیج کرده، یا آنکه ظرفیت‌های برخی از علوم را محدود و مقید می‌گرداند. بر اساس تعریفی که از ایدئولوژی ارائه شد، تأثیر ایدئولوژی بر علم، در حقیقت تأثیر قدرت و سیاست بر آن است؛ سیاست از طریق ایدئولوژی اولاً، هنجارها و ارزش‌هایی حاکم بر علم و ثانیاً، موضوعاتی را که علم به آنها می‌پردازد، تعیین می‌کند. در جهان امروز علم و نظریه‌های علمی در جایگاهی قرار گرفته‌اند که تأثیر ایدئولوژی، به مرزهای بیرونی آن محدود نمی‌شود، بلکه ایدئولوژی در ساختار درونی آن نیز تأثیرگذار است. نظریات پست مدرن، نظریه‌هایی هستند که تأثیر ایدئولوژی بر علم را به لحاظ نظری نیز به رسمیت می‌شناسند.

عامل مسلط

در مورد عامل مسلط، برخی، بر مؤلفه‌های اقتصادی و برخی دیگر، بر عوامل تکنولوژیک و حتی جغرافیایی تأکید دارند. برخی نیز بر برتری عوامل واقعی مختلف، در مقایسه با عوامل آرمانی، تأکید می‌کنند و در هر زمان و بر اساس شرایط اجتماعی و تاریخی، برخی از آن عوامل را مانند خون و وراثت، عامل سیاسی، عامل اقتصادی و ...

مؤثر و مسلط می‌شمارند (علیزاده و همکاران، ۱۳۸۵، ص ۵۹). برخی نیز بر این باورند که عامل مسلط در هر دوره تغییر می‌کند. به عبارت دیگر، در هر دوره‌ای یکی از عوامل واقعی به صورت عامل تعیین کننده ظهور می‌یابد (همان، ص ۱۹۹ و ۲۰۰).

از دیدگاه روش‌شناسی بنیادین نیز نظریه از زمینه‌های معرفتی و زمینه‌های وجودی دیگری، که بیشتر جنبه انگیزشی و غیرمعرفتی دارند، بهره می‌برد، بلکه تأثیر این دست از زمینه‌ها، کمتر از زمینه‌های معرفتی نیست. البته باید توجه داشت که تأثیر زمینه‌های معرفتی و انگیزه‌ها و عوامل غیرمعرفتی فردی و اجتماعی، در تکوین نظریه‌های علمی در شرایط فرهنگی و تاریخی مختلف یکسان نیست. دست کم این تأثیرات در همه شرایط، به صورتی واحد به رسمیت شناخته نمی‌شوند (پارسانیا، ۱۳۹۲، ص ۵۴).

بنابراین، در فرهنگ‌هایی که حقایق علمی با صرف‌نظر از معرفت و آگاهی فردی و اجتماعی به رسمیت شناخته می‌شوند و تأملات عقلی و دریافت‌های شهودی و وحیانی، نسبت به آن حقایق در بین نخبگان علمی حضور زنده دارند، تأثیر زمینه‌های معرفتی در آنها فعال‌تر است. در این نوع فرهنگ‌ها، زمینه‌های معرفتی، برتری خود را بر انگیزه‌ها و عوامل غیرمعرفتی حفظ می‌کنند. اما در فرهنگ‌هایی که به دلیل هویت دنیوی و سکولار خود و تحت تأثیر حس‌گرایی، عالم حقایق را که همان جهان نخست است، محدود و مقید می‌گردانند. دامنه تأثیر عوامل غیرمعرفتی افزایش می‌یابد (همان، ص ۵۵). اما در هیچ یک از این فرهنگ‌ها، نمی‌توان از عامل مسلط سخن گفت؛ چرا که فشارهای سیاسی، اقتصادی و فرهنگی، اختیار انسان را سلب نمی‌کند و سرانجام، این فرد است که تصمیم به همراهی با جامعه یا ایستادگی در مقابل آن می‌کند.

نسبت مبانی معرفتی با مبادی غیر معرفتی

تاکنون از دو دسته مبانی معرفتی و غیرمعرفتی و تأثیر آن بر تکوین نظریه سخن گفتیم که بیشتر بر تأثیر شرایط اجتماعی بر معرفت تأکید داشت. اما اکنون این سؤال مطرح است که چه نسبتی میان این دو دسته مبادی بر قرار است؟ به عبارت دیگر، مبادی معرفتی چه تأثیری بر شرایط اجتماعی دارند؟ یعنی آیا علوم، همواره باید منتظر شرایط اجتماعی مطلوب برای ظهور، رشد و شکوفایی خود باشند؟ یا علم می‌تواند شرایط معرفتی را به نفع خود تغییر دهد و به اصطلاح، شرایط رشد خود را فراهم کند؟ این سؤالات، می‌تواند طبقه‌بندی جدیدی از علوم با ملاک تأثیرگذاری بر جامعه را به دنبال داشته باشد. اینکه برخی علوم ظرفیت‌های راهبردی و سیاست‌گذاری داشته و می‌توانند شرایط را به نفع خود تغییر دهند و برخی دیگر، از چنین ظرفیتی برخوردار نبوده و در این زمینه، نیازمند علوم دیگری هستند، ملاکی است که می‌توان ترابط علوم را بر اساس آن بازخوانی کرد. تبیین این مسئله، مجال دیگری می‌طلبد.

ظرفیت‌های راهبردی اندیشه شیعی

باورهای شیعی، به دو دسته اصول و فروع تقسیم می‌شوند. باورهای اصولی که از سنخ علم می‌باشند، در سه علم کلام، فلسفه و عرفان و باورهای فرعی که با سنخ عمل می‌باشند، در علم فقه مورد بررسی قرار می‌گیرند. باورهای شیعی، اصول بسیاری از جمله اعتقاد به توحید و معاد و باورهای فرعی احکام عملی در عرصه عبادات، معاملات و تعاملات سیاسی و اقتصادی را در بر می‌گیرد. اما مهم‌ترین بخش اعتقادی شیعه، مربوط به امامت و رهبری است. تشیع، امامت و احکام حکومتی را همانند احکام و قوانین کلی دارای پیوندی الهی می‌داند و تعیین و نصب امام را از افعال خداوند می‌شمارد. این‌گونه باورهای اصولی، هنجارهایی را در فقه به دنبال داشته که موجودیت و بقای فقه را در طول تاریخ اسلام حفظ کرده است. این همان ظرفیت‌های راهبردی علم فقه است که قادر است شرایط اجتماعی را به نفع برخی علوم تغییر دهد.

فقه سیاسی

فقه سیاسی، احکام مربوط به امور سیاسی را تعیین می‌کند، اما باورهای سیاسی شیعی، در خصوص حاکمیت و تعامل با حکومت‌ها و حاکمان در تبیین مسئله این پژوهش از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است؛ زیرا بر شرایط سیاسی تأثیر گذاشته و قدرت لازم برای رشد و شکوفایی یا حداقل حفظ برخی علوم فراهم می‌آورد. از دیدگاه شیعه، حق حاکمیت از آن خداست؛ حقی که از سوی خداوند به عهده پیامبر ﷺ نهاده شده است و پس از ایشان نیز به نص الهی، به «اولی الامر» که از سوی او نصب و تعیین شد انتقال یافته است. این حاکمیت در عصر غیبت، از طریق نایبان عام ائمه معصومین، که همان مجتهدان جامع شرایط هستند، استمرار می‌یابد. هر حاکمی نیز که از نصب الهی برخوردار نباشد، والی جور و مصادق طاغوت است و هرگونه همکاری و همراهی با آن حرام است.

بنابراین، شیعیان جز در مواردی که از رهبران الهی خود اذن خاص یا عام داشته باشند، حق همکاری با دستگاه حاکم جور و دخالت در امور اجتماعی مسلمین را ندارند.

سیاست‌های سلبی و ایجابی

در یک تقسیم‌بندی کلی، عملکرد شیعیان را در قبال حکومت‌های نامشروع، به دو سیاست مثبت و منفی می‌توان تقسیم کرد. سیاست منفی، مربوط به زمانی است که والی جور، با استفاده از برخی امکانات اجتماعی بر عرصه قدرت تکیه زده است و راهی برای مخالفت با آن و یا ساقط کردن آن وجود ندارد. در این مقطع، سیاست صبر و انتظار صورت سلبی دارد و مسلمانان با پرهیز و دوری از دولت و اقتدار

اجتماعی، در انتظار فرج، دولت آرمانی را در باور و اندیشه خود گرامی می‌دارند. همراهی و همکاری مردم با دولت در این هنگام، به ضرورت‌های اولیه زندگی فردی و از باب الزام و اجبار و در حد تقیه و مانند آن است. در این شرایط، با آنکه دولت دارای اقتدار است، از هر نوع مشارکت و همراهی مردم در مسائل اجتماعی محروم است. اقتدار دولت در موقعی که مشارکت و همراهی مردم را در کنار خود نداشته باشد، به زور و عواملی از این قبیل مستند خواهد بود.

اما سیاست مثبت، مربوط به زمانی است که به رغم نامشروع بودن حکومت، زمینه عمل فعال اجتماعی برای تاسیس عادلانه مصالح اجتماعی مسلمین و تحصیل نیازهای ضروری جامعه اسلامی وجود داشته باشد. اگر سیاست اجتماعی مثبت، مستلزم همکاری با نظام ظلم و پذیرش آن باشد، تنها در صورتی جایز است که مفسد آن کمتر از مصالح آن باشد.

فقه قضایی

در فقه قضایی، احکام مربوط به منازعات، مرجع رسیدگی و اجرای احکام مورد بررسی قرار می‌گیرد. این بخش از فقه، راهبردهایی را در دست‌یابی به منزلت اجتماعی، به عنوان زمینه‌ساز رشد و شکوفایی برخی از علوم به ارمغان می‌آورد؛ زیرا در فقه قضایی شیعه، شیعیان نمی‌توانند به قاضیانی مراجعه کنند که از سوی حاکمان غیر الهی در جامعه منصوب شده‌اند، بلکه باید به فقهای آشنا، به استنباط احکام که در زمان غیبت نیز حضور دارند و نصب آنها مقید به زمانی خاص نیست، به عنوان قاضی مراجعه شود.

فقه اقتصادی

فقه اقتصادی، احکام مربوط به معاملات و امور مالی را معین می‌کند. این بخش از فقه، راهبردهایی را در جهت تامین شرایط اقتصادی رشد برخی از علوم فراهم می‌آورد. خمس و زکات، دو حکم از احکام ثابت و کلی اقتصاد اسلامی است. قرار گرفتن امام یا نائب ایشان، در مرکز جمع و توزیع این اموال و عدم جواز پرداخت آنها به حاکمان جور، موجب تقویت توان مالی تشیع، به ویژه رهبری آن می‌شود تا بدین‌رو، نیازهای اقتصادی جامعه شیعی در ابعاد مختلف فرهنگی و سیاسی آن مرتفع گردد.

بنابراین، علم فقه مبتنی بر مبانی کلامی خود، در سه عرصه سیاسی، قضایی و اقتصادی، راهبردهایی را به ارمغان می‌آورد که به تغییر وضعیت موجود و تأمین قدرت، منزلت و ثروت مورد نیاز جامعه شیعی معطوف است. روشن است دست‌یابی به منابع نادر اجتماعی، در ضمن راهبردهای فقهی، همگی معطوف به علم نیست، اما قادر است شرایط اجتماعی، سیاسی و اقتصادی نسبتاً مناسبی برای رشد و شکوفایی برخی از علوم فراهم آورد.

نتیجه گیری

روش شناسی بنیادین، نظریه‌ای است که به تبیین فرایند تکوین نظریه می‌پردازد. بر اساس این نظریه، عوامل معرفتی در همه انواع معرفت نقش علی دارند. اما عوامل فردی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و نظامی، بسته به نوع فرهنگ، می‌توانند تأثیر علی یا اعدادی داشته باشند. در فرهنگ‌های سکولار و دنیوی، تأثیر این عوامل، بیشتر علی است و در محتوای معرفت تأثیر می‌گذارد. اما در حقیقت آنچه را به عنوان معرفت عرضه می‌کند، از عرصه معرفت خارج است. اما در فرهنگ‌های عقلانی و وحیانی، نقش عوامل غیر معرفتی، بیشتر اعدادی است و فقط شرایط رشد و افول علم را فراهم می‌آورند.

این نظریه علاوه بر اینکه قادر به تبیین فرایند تکوین نظریه در علوم مختلف است، الگوی مناسبی برای مطالعه و آموزش نظریه‌های علمی می‌باشد؛ چرا که زمینه فهم دقیق و نقد نظریه‌های موجود و همچنین، ابداع نظریه‌های جدید را به ارمغان می‌آورد.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

منابع

- پارسانیا حمید، ۱۳۸۹، *حدیث پیمانه پژوهشی در انقلاب اسلامی*، قم، دفتر نشر معارف.
- _____، ۱۳۹۰، *روش شناسی انتقادی حکمت صدرایی*، قم، کتاب فردا.
- _____، ۱۳۹۲، *نسبت نظریه و فرهنگ، در مجموعه مقالات بومی سازی جامعه‌شناسی*، معاونت پژوهش، گروه جامعه‌شناسی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- توکل محمد، ۱۳۷۰، *جامعه شناسی علم*، بی جا، بی تا.
- رضوی مرتضی، ۱۳۷۱، *گذری بر جامعه‌شناسی شناخت*، تهران، کیهان.
- علیزاده، عبدالرضا، ۱۳۷۶، «نگاهی به جامعه‌شناسی معرفت ماکس شلر»، *حقوقی دادگستری*، ش ۱۱ و ۱۲.
- _____، ۱۳۸۵، *جامعه‌شناسی معرفت جستاری در تبیین رابطه ساخت و کنش اجتماعی و معرفت‌های بشری*، زیر نظر محمد توکل، چ دوم، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۸۶، *جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- مولکی مایکل، ۱۳۷۶، *علم و جامعه شناسی معرفت*، ترجمه حسین کچویان، تهران، نی.

روش‌شناسی آیت‌الله احمدی میانجی در تألیف «مکاتیب الرسول»

e.dastlan@gmail.com

ابراهیم دستلان / دانشجوی دکتری کلام اسلامی، قم، بنیاد امامت اهل بیت

دریافت: ۱۳۹۹/۰۲/۲۱ - پذیرش: ۱۳۹۹/۰۵/۰۵

چکیده

آیت‌الله علی احمدی میانجی، از عالمان معاصر شیعه و از استادان حوزه علمیه قم، در علوم مختلفی از جمله تفسیر، فقه، تاریخ و حدیث مهارت داشت و آثار متعددی از خود بر جای گذاشته‌اند. ایشان به عنوان یک فقیه اخلاقی، در پی انگیزه‌های شخصی یا اعتقادی، تألیفات تاریخی از خود به یادگار گذاشته که دارای تنوع موضوعی است.

این مقاله با بررسی کتاب مکاتیب الرسول، در پی استخراج رویکرد این عالم بزرگوار در تألیف این کتاب است. بدین منظور، به محتوای کتاب پرداخته و سبک و شیوه برخورد ایشان با موضوعات گوناگون و انعکاس مطالب مورد نظرشان، مورد بررسی قرار گرفته است. ایشان پس از پرداختن به کیفیت تألیف نامه‌ها و نحوه ارسال، سعی در تجمیع مصادر و نسخ نموده، سپس با بررسی دقیق رجالی، مخاطبین نامه‌ها را مورد بررسی قرار داده است. از ویژگی‌های دیگر این کتاب، پرداختن به تاریخ و شرح لغات و بیان تعارضات، ذیل هر نامه است. ایشان با روش‌های مختلف، سعی در تجمیع اقوال داشته و شخصیت‌شناسی مناسبی از افراد مورد بحث، به یادگار گذاشته است.

مؤلف در این تألیف، از روش روایی، تحلیلی بهره برده و رویکرد ایشان نیز یک رویکرد کلامی، تاریخی با شاخصه‌های آن می‌باشد.

کلیدواژه‌ها: احمدی میانجی، تاریخ‌نگاری، تاریخ نامه‌نگاری، کتاب مکاتیب الرسول، نامه‌های پیامبر

پیش از ورود به مسئله، شایسته است ابتدا به گزیده‌ای از زندگی حضرت آیت‌الله/حمیدی میانجی پرداخته و سپس، تألیفات ایشان معرفی گردد و پس از آن، تألیفات تاریخی ایشان مورد بررسی قرار گرفته و روش و رویکرد ایشان در آنها استخراج گردد. ایشان در چهارم محرم الحرام سال ۱۳۴۵ هجری قمری، مطابق با ۲۳ تیرماه سال ۱۳۰۵ هجری شمسی در منطقه اوج‌تپه، در چهار فرسخی غرب شهر میانه دیده به جهان گشود. دوران کودکی خود را در کنار والدین خود، با یادگیری دروس مرسوم آن زمان، سپری نمود و در حدود ۱۲ سالگی، برای کسب علم عازم شهرستان میانه گردید. در سال ۱۳۶۳ هجری قمری، پس از اتمام کتاب شرح لمعه، برای ادامه تحصیل به تبریز هجرت نمود (ر.ک: کاظمی محسن، ۱۳۸۰، ص ۱۴۵).

ایشان، در سال ۱۳۲۳ ش، راهی شهر قم شد تا با حضور در محفل درس بزرگان آن شهر، بر توشه‌های علمی و معنوی‌اش بیفزاید. ایشان در ابتدای ورود به قم، در درس آیت‌الله سید حسین قاضی طباطبایی حاضر شد. سپس، در درس‌های خارج فقه و اصول و تفسیر حضرت آیت‌الله العظمی بروجردی، آیت‌الله محقق داماد، آیت‌الله گلپایگانی و علامه طباطبایی شرکت جست و با گزینش هم درس‌های مناسب که بعدها هر یک از بزرگان جامعه شدند، راهی پر از دانش و دانایی را در پیش گرفت. ایشان، از آغاز نهضت بزرگ اسلامی ایران، همواره در قم، میانه و شهرستان‌های دیگر، حضوری خالصانه و صادقانه داشت و در بیش‌تر اعلامیه‌ها و بیانیه‌های علما، امضای ایشان نیز به چشم می‌خورد. پس از پیروزی انقلاب اسلامی، در همان ماه‌های اول از سوی امام خمینی، به عنوان قاضی و حاکم شرع شهرستان میانه، به انجام وظیفه پرداخت. آن مرحوم در وقایع سال‌های بعد، همواره حضوری چشمگیر داشت که حضور در خبرگان قانون اساسی و چندین دوره خیرگان رهبری، از شمار آن عرصه‌ها می‌باشد. ایشان، همچنین در هشت سال دفاع مقدس، در جبهه‌ها حضور یافته و با سخنان شورانگیز خود، به رزمندگان اسلام روحیه می‌داد. فرزند برومند ایشان نیز آقا جعفر در راه اهداف مقدس انقلاب، در عملیات کربلای ۵ به شهادت رسید.

آیت‌الله/حمیدی میانجی، از شمار عالمانی بود که ضمن برخورداری از درجه بالای اخلاق اسلامی، در عرصه اجتماعی نیز توفیقاتی داشته‌اند. ایشان در عین وارستگی و پاکی، در خصوص هدایت مردم و گسترش تعالیم اسلام و راهنمایی نسل جوان، احساس مسئولیت می‌کرد. از این‌رو، در سال ۱۳۴۸ ش، اقدام به تأسیس مرکزی به نام «انجمن دین و دانش» در شهرستان میانه کرد و در ایام تعطیلات تابستان و مناسبت‌های تبلیغی، در آن مرکز به اداره جلسات علمی و تربیتی می‌پرداخت. هم‌اکنون بسیاری از شاگردان آن جلسات، از مسؤولان اجرایی کنونی جامعه‌اند. از دیگر اقدامات ایشان، تأسیس صندوق قرض الحسنه مهدیه و مؤسسات قالیبافی بانوان در شهرستان میانه است که در بهبود اوضاع دینی و معیشتی خانواده‌ها بسیار مؤثر بود.

پررنگ‌ترین و برجسته‌ترین جنبه زندگی ایشان، فضیلت‌های اخلاقی آن عالم فرزانه به شمار می‌رود. زهد و قناعت، رسم زندگی او و اخلاص و تواضع، منش او، و در یک کلام، او عالمی ربّانی در این جهان فانی بود. کلاس‌های درس اخلاق او در مدرسه فیضیه، حجتیه، شهیدین و بسیاری از مدارس دیگر، محل اجتماع علاقه‌مندان و شیفتگان بیانات آموزنده، اخلاق و رفتار خالصانه و بی‌ریبای آن معلم بزرگ اخلاق بود. آثار معنوی و علمی بزرگانی چون، حضرت آیت‌الله/احمدی میانجی را نمی‌توان با مقیاس‌های معمولی سنجید؛ چرا که قلمرو تأثیر آن در همه زمان‌ها جاری خواهد بود. با این وجود، برخی از آثار قلمی ایشان، از برکات خاصی برخوردار بوده و زحمات زیادی را برای ایشان داشته است. در این میان، خود استاد، توجه خاصی به کتاب *مکاتیب الرسول*، که در آن نامه‌های پیامبر ﷺ جمع شده، داشته است وی درباره آن می‌فرماید که: «این کتاب، حاصل عمر من است و من حدود پنجاه سال برای نگارش آن زحمت کشیده‌ام».

سرانجام، روح والای آیت‌الله/احمدی میانجی، پس از حدود ۷۵ سال زندگی پرهیزکارانه و تلاش در راه تحقق بخشیدن به اهداف بلند پیامبر اسلام ﷺ و خاندان پاکش، در روز دوشنبه ۲۱ شهریور ماه ۱۳۷۹، به سوی جهان جاویدان پر کشید و پیکر پاکش در روز سه‌شنبه، با شکوه فراوان تشییع و پس از اقامه نماز، توسط یکی از مراجع بزرگوار قم، در حرم مطهر حضرت معصومه علیها السلام به خاک سپرده شد. (پیام، ۱۳۹۶، ص، ۷-۱۸).

آیت‌الله/احمدی میانجی، در وادی تحقیق و تألیف نیز در شمار شخصیت‌های کم‌نظیر قرار دارند، برخی از آثار مکتوب ایشان، که به چاپ رسیده است، عبارتند از:

۱. مکاتیب الرسول ۲. مواقف الشیعه ۳. مالکیت خصوصی در اسلام ۴. شرح دعای ابوحمزه ثمالی ۵. شرح حدیث ثقلین ۶. السجود علی الارض ۷. التبرک ۸. مکاتیب الائمه ۹. تحقیق کتاب معادن الحکمة ۱۰. الاسیر فی الاسلام ۱۱. احادیث اهل البيت عن طرق اهل السنة ۱۲. لزوم وزارت اطلاعات در حکومت اسلامی ۱۳. حاشیه و تعلیقه بر کتاب «معادن الحکمة» فیض کاشانی ۱۴. حاشیه و تعلیقه «شیعه در اسلام» علامه طباطبایی.

در پیشینه‌ای مقاله کار خاصی انجام نشده و صرفاً چند مقاله در معرفی کتاب مطرح شده است، اما در مورد پیشینه کتاب مکاتیب به چند مورد اشاره می‌گردد:

- مجموعه الوثائق السياسية للعهد النبوی و الخلافة الراشدة، حمیدالله محمد، ترجمه: سید محمدحسینی، دارالنفیس، بیروت لبنان، ۱۴۰۷ق.

- رسالات نبویه، محمد عبد المنعم خان، کرداش جهبا، هند، ۱۹۱۷ م.

- معرفی کتاب *مکاتیب الرسول*، هوشمند، مهدی؛ علوم حدیث، پاییز، ۱۳۸۰ - شماره ۲۱ ص ۱۸۹ تا ۱۹۹.

- «نامه‌های پیامبر اعظم»، اباذری، عبدالرحیم، فرهنگ کوثر، ۱۳۸۸ شماره ۷۷. ص ۸۱ تا ۹۰.

- گزارشی از نامه‌های پیامبر اعظم، سید مهدی سلطانی رنائی، فرهنگ کوثر، ۱۳۸۵ شماره ۶۸
 - پژوهشی در نامه‌های پیامبر، عزالدین ابراهیم، ترجمه: حسین علی‌نقیان، آینه پژوهش، ۲۵ مرداد و شهریور
 ۱۳۹۳، شماره ۳ (پیاپی ۱۴۷).

مکاتیب الرسول

یکی از آثار مرحوم آیت‌الله/احمدی میانجی، کتاب *مکاتیب الرسول* است که به زبان عربی نگاشته شده و حاوی نامه‌هایی از پیامبر ﷺ، خطاب به پادشاهان، مسئولان، کارگزاران و مکاتباتی در ارتباط با عهدنامه‌ها، قراردادهای و برخی موضوعات دیگر می‌باشد. در طول تاریخ، نامه‌ها و آثار مکتوب پیامبر در کتاب‌های روایی، تاریخی و تفسیری به طور پراکنده وارد شده است. در این میان، *مکاتیب الرسول*، اولین کتابی است که همه نامه‌ها و نوشتارهای منسوب به پیامبر اکرم ﷺ را به صورت توصیفی و تحلیلی و در یک مجموعه، جمع‌آوری نموده است.

ساختار کتاب

کتاب *مکاتیب الرسول*، که حاصل ۴۹ سال تلاش مرحوم/احمدی میانجی است (احمدی میانجی، ۱۴۱۹ق، ص، ۶) و در سه جلد، توسط انتشارات دارالحدیث، در سال ۱۴۱۹ ق در قم منتشر شده است که جلد اول در ۷۰۴ صفحه، جلد دوم در ۷۱۹ صفحه و جلد سوم در ۷۸۴ صفحه تدوین شده و جلد چهارم، که اختصاص به فهرس دارد نیز به آن اضافه شده است. متأسفانه این کتاب، هنوز به زبان فارسی ترجمه و یا تلخیص نشده است. که خلاصه فارسی این کتاب، می‌تواند جاذبه بیشتری برای اهل مطالعه داشته باشد.

در مجموع، این کتاب در چهار مجلد (سه جلد محتوا و یک جلد فهرس)، دارای یک مقدمه، چهارده فصل، یک خاتمه و فهرست می‌باشد. موضوعات مورد بحث در فصل‌های چهارده‌گانه، تحت عنوان *مکاتیب الرسول* تدوین یافته و شامل مکتوبات پیامبر اعظم، اعم از نامه‌ها و مکتوبات ایشان در موضوعات مختلف می‌باشد، که به شرح زیر است:

فصل اول: ابتدا کردن نامه‌ها با «بسم الله الرحمن الرحيم». فصل دوم: واژه‌هایی که پیامبر ﷺ پس از «بسم الله» به کار می‌برد. فصل سوم: بلاغت پیامبر ﷺ در نامه‌ها. فصل چهارم: واژه‌های نامأنوس و مشکلی که در نامه‌ها وجود دارد. فصل پنجم: بحث در اینکه، آیا پیامبر می‌نوشت یا نه؟ فصل ششم: نگارش در عرب قبل و بعد از اسلام. فصل هفتم: نامه‌های پیامبر به پادشاهان، حاکمان و بزرگان یهود و نصاری، در دعوت به اسلام. فصل هشتم: نامه‌هایی برای دعوت به اسلام و موضوعات متفرقه. فصل نهم: نامه‌هایی که نزد امامان معصوم بود. فصل دهم: نامه‌های پیامبر در دعوت عمومی به اسلام. فصل یازدهم: نامه‌های پیامبر به کارگزارانش. فصل دوازدهم: مکتوبات

پیامبر در عهدنامه‌ها و قراردادهای فصل سیزدهم؛ نامه‌هایی در واگذاری زمین‌ها. فصل چهاردهم؛ نامه‌های متفرقه. مؤلف در خاتمه کتاب، سایر مطالب و نامه‌های منسوب به آن حضرت را آورده و درباره آنها بحث کرده است.

همان‌گونه که از نام‌گذاری فصول مشخص است، از فصل اول تا فصل ششم، قبل از ورود به محتوای نامه‌ها به کلیات و مقدماتی پرداخته شده و از فصل هفتم تا فصل چهاردهم، مکتوبات پیامبر که شامل نامه‌های ایشان به افراد و گروه‌ها برای اسلام آوردن، به پادشاهان، به کارگزاران خود، نامه‌های موجود نزد ائمه علیهم‌السلام، پیمان‌ها و صلح‌نامه‌ها و سایر موارد، مورد بررسی قرار گرفته است. فصل پانزدهم نیز به نامه‌های نانوخته اختصاص داده شده و در خاتمه، برخی مکاتیب ساختگی منسوب به پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم آمده است.

نامه‌ها و نوشته‌های رسول خدا، به چند دسته کلی تقسیم می‌شوند:

برخی نامه‌های حضرت به سلاطین، شاهزادگان، اسقف‌ها، سران قبایل و سایر افراد دیگر نگارش یافته و در آنها، مخاطبان دعوت به توحید و دین اسلام شده‌اند (احمدی میانجی، ۱۴۱۹ق، ص ۱۸۱). بعضی دیگر، مربوط به انتصابات و بخشنامه‌ها و توصیه‌های رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به افراد مختلف است (همان، ص ۵۰۹-۷۰۴). تعداد دیگری از نامه‌ها، برای تأمین امنیت جانی و مالی افراد نوشته شده‌اند (همان، ص ۵ - ۴۳۱) و یا مربوط به استفاده زمین‌هایی هستند که پیامبر آنها را به بعضی از انصار و مهاجران داده است. مرحوم / احمدی میانجی، این بخش از نامه‌های پیامبر را به چهار قسمت تقسیم کرده است: اول: سندهایی که مورخان و راویان به نگارش آنها، به وسیله پیامبر تصریح کرده‌اند، ولی متن آنها در کتب روایی و تاریخی نیامده است. وی حدود ۲۵ نمونه از این گونه نامه‌ها را نقل می‌کند (همان، ص ۳۱۲-۳۲۴). دوم: مواردی که اقطاع به وسیله پیامبر انجام گرفته، ولی تصریح به نگارش سند به وسیله پیامبر نشده است. در این باره، ۵۵ نمونه بیان شده است (همان، ص ۳۲۵-۳۴۸). سوم: سندهایی که در مورد خانه‌ها، به وسیله پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم صادر و به اصحاب تحویل داده شده‌اند. از این نامه‌ها، ۲۸ نمونه ذکر شده است (همان، ص ۳۵۰-۳۵۵). چهارم: اسنادی که هم تصریح به نگارش آنها شده و هم متن آنها در کتب روایی و تاریخی موجود است. از این نمونه نیز، ۳۳ مورد ذکر شده است (همان، ص ۴۳۳-۵۲۰) و بخشی از نامه‌ها در موضوعات مختلف (همان، ص ۵۴۵-۶۹۱) و بخش آخر، در مکتوبات که مربوط به علم پیامبر است و به امیرالمؤمنین علیه‌السلام املاء و توسط ایشان مکتوب شده است (ر.ک: اباذری عبدالرحیم، ۱۳۸۸، ص ۸۱-۹۰).

مؤلف در ۴۹ سال تتبع خود در جمع‌آوری نامه‌های رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم تلاش فراوانی نموده و به منابع موجود رجوع و نامه‌ها را استخراج و در این مجموعه ثبت نمودند. از این قبیل، حدود ۲۵۵ نامه در کتب تواریخ، ذکر شده که فقط متن ۲۲۹ عدد از آنها، در منابع تاریخی آمده است. همچنین، تعداد فرستاده‌های رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در امور مختلف را ۲۶۳ نفر معرفی نموده‌اند (احمدی میانجی، ۱۴۱۹ق، ص ۶-۷).

روشن شناسی

روشن استناد

تجمیع و معرفی همه مصادر

مرحوم میانجی، در ذیل هر نامه به ذکر تمامی مصادر آن پرداخته و با تتبع در آن منابع، به نقل گزارشی از نامه‌ها پرداخته و حتی مصداری که از آنها نقل گزارش شده، اما به ما نرسیده را معرفی نموده است. مصادر مورد استناد وی به صورت متعدد مورد بررسی قرار گرفت و تطابق مطالب کتاب مورد تأیید می‌باشد. البته ممکن است برخی آدرس‌های کتاب *مکاتیب الرسول* متفاوت باشد که مربوط به تفاوت نشر و سال چاپ می‌باشد. به عنوان نمونه، ذیل نامه‌ای که به مهاجرین و انصار و یهودیان یثرب نوشته شده است، مصادر را چنین معرفی نموده‌اند: «سیره ابن هشام، البداية والنهاية، رسالات نبویة، الأموال لأبی عبیدة، الأموال لابن زنجویه، مدینة البلاغة، نشأة الدولة الاسلامیة، الصحیح من السیرة، سیرة النبی ﷺ لاسحاق بن محمد همدان قاضی ابرقو، الوثائق السیاسیة عن ابن هشام، سیرة ابن إسحاق ترجمتها الفارسیة، سیرة ابن سید الناس، إمتاع الأسماع للمقریزی و ابن أبی خثیمة».

مؤلف پس از ذکر این منابع، از مصنف عبدالرزاق و غریب الحدیث ابی عبیدالقاسم بن سلام و طبقات ابن سعد و مسند احمد و مطهر بن طاهر و ابن ماجه و ابی داود یاد می‌کند که نامه را از این مصادر هم نقل نموده‌اند. اما ایشان این گزارش را در این کتب نیافته است (ر.ک: احمدی میانجی، ۱۴۱۹ ق، ج ۳، ص ۷).

تجمیع نسخ

مرحوم میانجی، در تألیف این اثر در تجمیع نامه‌ها، هیچ اغمازی نکرده است. مثلاً در نامه به کسری، شش نقل مختلف موجود بوده و ایشان از مصداری چون بحار (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۲۰، ص ۳۸۱): (مناقب آل ابی طالب ﷺ (لابن شهر آشوب)، ج ۱، ص ۷۹): الوثائق (مجموعه الوثائق السیاسیة للعهد النبوی و الخلافة الراشدة، ص ۱۴۳) و... نقل و همه را با ذکر سند بیان کرده است (احمدی میانجی، ۱۴۱۹ ق، ج ۲، ص ۳۱۹). همچنین، در مورد نامه‌ای که به قبیله خزاعه نوشته شده، بعد از ارائه متن آن، به نقل ابن سعد (ابن سعد، ۱۴۱۰ ق، ج ۱ ص ۲۰۸) و طبرانی (طبرانی، ۱۴۱۵ ق، ج ۲ ص ۲۹) نیز پرداخته‌اند (احمدی میانجی، ۱۴۱۹ ق، ج ۳، ص ۱۲۵). همچنین، در نامه به نبی زهیر نیز پس نقل متن نامه، متون دیگر را از کنز العمال (متقی هندی، ۱۴۰۱ ق، ج ۴، ص ۳۶۸)، آغانی (اصفهانى ابوالفرج، ج ۲، ص ۴۵۶) و ابن حبان (ابن حبان، ۱۴۱۴، ج ۱۴، ص ۴۹۷) نقل می‌کنند (احمدی میانجی، ۱۴۱۹ ق، ج ۳، ص ۲۰۹).

بررسی رجالی

بحث رجالی حول نامه‌ها به جهت مذاقه نمودن مطالب، بسیار مهم است که مؤلف به این امر نیز توجه داشته است، به عنوان نمونه، یکی از عناوین نامه‌ها که در کتب مکاتیب ذکر شده نامه پیامبر ﷺ به ابی جعفر است.

مرحوم میانجی، ذیل متن نامه می‌فرماید: «در مصنف ابن رزاق نام و نسب و محل زندگی /با جعفر نیامده و ما هویت او را نشناختیم و ظاهر این است که از متن حدیث حذف شده باشد و نص صحیحی از این مطلب به دست ما نرسیده است» (احمدی میانجی، ۱۴۱۹ ق، ص ۲۹۱).

همچنین، در نامه‌ای به کارگزاران، دریافت صدقات به بحث رجالی پرداخته، می‌فرماید: «سند این حدیث به ثمامه بن عبدالله بن انس بن مالک منتهی می‌شود که ذهبی در میزان الاعتدال می‌گوید/ احمد و نسائی او را توثیق نموده‌اند و ابن عدی گوید اشکالی در او نیست اما/ ابن معین گوید این حدیث که از ثمامه از انس نقل شده صحیح نیست» (همان، ۱۴۱۹ ق، ج ۲، ص ۶۰۸). و یا در ترجمه ابراهیم بن ابی رافع، که ناقل کتابی از امیرالمؤمنین علیه السلام به منابع مختلف رجالی رجوع و نظر ایشان را ذکر نموده است (همان، ص ۴۳۲).

استفاده از نظرات معاصرین

مؤلف در تبیین مصادر و گاهی در تحلیل و یا پاسخ به اشکالات، از نظرات معاصرین مانند تطبیق اهل هجر، که در نامه‌های پیامبر اشاره شده، به منطقه بحرین فعلی با استفاده از کتاب *المفصل* دکتر جوادعلی (جوادعلی، ۱۴۱۳ ق، ج ۴، ص ۲۱۲) و مانند تحلیلی که در سن عایشه، با استفاده از کتاب *الصحيح من سيرة النبي الاعظم* نوشته سید جعفر مرتضی عاملی (جعفر مرتضی عاملی، ۱۴۱۵ ق، ج ۳، ص ۲۸۵) اشاره کرده است. مرحوم میانجی، در پنج مورد از سید جعفر مرتضی عاملی استفاده نموده و تحلیل ایشان را منعکس نموده است (ر.ک: احمدی میانجی، ۱۴۱۹ ق، ص ۱۰۵-۱۴۲-۵۲۴-۵۹۰؛ ج ۳، ص ۱۵).

روش تحلیل

شرح عبارات

یکی از کارهای مهم در کتاب *مکاتیب الرسول*، که توسط مؤلف ذیل همه نامه‌ها شکل گرفته است، شرح بسیار مفیدی است که برای عبارات مختلف مکتوب نموده اند که منحصر به اصل واژه هم نیست، بلکه به فراخور موضوع مربوط به مباحث تاریخی، اعتقادی، شخصیت‌شناسی، رجالی و جغرافیایی و غیره است که مرتبط با آن لغت بوده و مفید فایده در کتاب بوده، می‌باشد. به عنوان نمونه، پس از متن نامه‌ای که در مورد هدایای خبیر مکتوب شده و سهم زنان پیامبر نیز مشخص شده است، ایشان در شرح این نامه، برای اشاره به عبارت «نساء»، به معنی همسران پیامبر، ابتدا به تعداد زنان پیامبر، که بنا بر مشهور پانزده نفر بوده‌اند، اشاره نموده و سپس، هر کدام را یک به یک نام برده و به معرفی شخصیت او پرداخته است و اقوال و نظرات مختلف را ذیل هر شخصیت بیان می‌کنند (همان، ص ۶۵۴).

همچنین، در نامه‌ای که به اهل جرباء ارسال شده، به بررسی کلمه جرباء پرداخته و فرموده است: بنا بر آنچه در کتاب‌های *الکامل فی التاريخ، البدايه و النهايه، سيره حلبيه و سيره دحلان* آمده است، این لغت تأنیث کلمه أجرب است که ممدود و مقصور شده است و بنا بر نقل *معجم البلدان*، جمع کلمه اجر ب از بلاد شام می باشد (همان، ص ۱۱۳).

بحث تاریخی

از دیگر اقداماتی که در کتاب *مکاتیب الرسول* شکل گرفته، بحث تاریخی است که ذیل نامه‌ها به آن پرداخته شده است. گاهی نیز با تحلیل‌های متفاوت مورخین همراه شده است. برای نمونه، در نامه‌ای که بین مسلمانان و قریش در حدیبیه مکتوب شده است، مرحوم میانجی، داستان واقعه حدیبیه را به صورت زیبا و کامل از ابتدا شرح داده و سپس به کیفیت، انعقاد قرارداد پرداخته و حتی بندهای مختلف آن را ذکر نموده و در آخر، نتایج صلح نامه را هم قید می‌کند (همان، ص ۷۷).

همچنین، در برخی نامه‌ها که نام منطقه‌ای بیان شده، ایشان با بررسی حدود دقیق آن منطقه، آن را مورد بررسی قرار داده است. مثلاً در نامه به ملوک عمان، که نام طایفه اسد آمده است که مرحوم میانجی، با بررسی وضعیت این قبیله، می‌فرماید: طایفه اسد همان آزد معروف است که منطقه‌ای در بحرین بوده و افراد این طایفه، بعدها در شهرهای مختلف متفرق شدند (احمدی میانجی، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۱۱۸). یا در تعیین محل استقرار بنی جعیل، آن را در منطقه بین مدینه و مکه، با حدود دقیق جغرافیایی معرفی می‌کند (همان، ص ۳۳۶).

در نمونه‌ای دیگر، پس از معرفی نامه‌ای به راشد بن عبد رب السلمی، به توضیح مبسوطی در مورد این شخص پرداخته که در مصادر مختلف با نام‌های دیگر هم بیان شده است. سپس، به کلمه سلمی اشاره نموده و آن را منسوب به بنوسلیم دانسته و وارد معرفی طایفه بنو سلیم می‌گردد و در آخر، به غزه بنی سلیم که به قرقره الکدر نیز معروف است، می‌پردازد (همان، ص ۴۳۶). وی در نامه‌ای دیگر، به بنو قیس بن اُقیش، می‌فرماید: در کتب موجود ذکری از این طایفه یافت نشد و احتمال دارد که برادر زادگان طایفه بنو زهیر بن اُقیش باشند (همان، ص ۲۱۷).

جمع بین اقوال

یکی از روش‌های تحلیل، جمع بین اقوال و نظرات است که در شیوه مرحوم میانجی، در تألیف این کتاب مشهود است در ادامه، به چند نمونه اشاره می‌گردد:

- یکی از اختلافات مطرح شده بین مورخان، اختلاف در زمان کتابت نامه به منذر بن ساوی حاکم بحرین است. برخی آن را در آخر سال ششم و ابتدای سال هفتم دانسته، گروهی در سال هشتم و برخی دیگر، مانند ابن خلکان در فاصله بین صلح حدیبیه و وفات رسول خدا مطرح کردند. مؤلف در جمع بین این اقوال می‌فرماید:

به احتمال قوی کثرت مکاتبه با منذر باحثین را به اشتباه انداخته است، زیرا پیامبر در دفعات گوناگون با منذر مکاتبه داشتند که شاید نامه دعوت به اسلام در سال نامه به ملوک (انتهای سال ششم و ابتدای سال هفتم) باشد و بعد از آن در سال‌های بعد، مکاتبات دیگری تا قبل از وفات پیامبر در سال هشتم و غیره وجود داشته که باعث اشتباه مورخین شده است (همان، ص ۳۵۷).

در بخش اقطاع نیز آمده است که به/بویکر نیز زمین‌هایی واگذار شده است و سپس، سه نقل در این زمینه نقل می‌شود که نقل اول از/بویوسف، بحث واگذاری یک زمین به صورت مطلق آمده است و در نقل دوم از بلانذری، زمینی از بنی نصیر به/بویکر واگذار شده و در نقل سوم از/ابن سعد سخن، از زمینی است که با ربیعہ/اسلمی در آن شریک بوده و صد اصل نخل در آن وجود داشته است. مرحوم میانجی، در ادامه می‌فرماید: «به گمان من نقل اول در واگذاری زمین برای ساخت منزل بوده و نقل دوم و سوم به جهت زراعت و باغداری بوده است. بنابراین سه قطعه زمین به/بویکر واگذار شده است» (همان، ص ۳۴۰).

همچنین، به نقل از مصنف عبدالرزاق و فتوح البلبان بلانذری و... آمده است که رسول خداﷺ در نامه‌ای که به اهل هَجَر از توابع بحرین فرستاده شد و ایشان را دعوت به اسلام نمود و برخی دیگر، همچون ابن بدران در تهذیب تاریخ/ابن عساکر آورده است که این نامه به/ابان بن سعید داده شد تا عامل پیامبر در این منطقه برای اخذ صدقات و دریافت جزیه ایشان باشد و نامه‌ای به/ابان در جهت دعوت اهل هجر به اسلام نوشته شد. مرحوم میانجی، می‌فرماید: «از ظاهر این نقل به دست می‌آید که رسول خداﷺ دو نامه به/ابان داده‌اند که یکی برای دعوت مجوسیان هجر به اسلام بوده است و دیگری شامل دستوراتی به/ابان بوده که احکام صدقات از آن جمله است» (همان، ص ۳۸۸).

روش ترجیح احتمالات

گاهی ذیل یک مبحث، احتمالات متعددی بیان می‌شود که مؤلف روش‌هایی در ترجیح یکی از این احتمالات دارد که به آنها پرداخته می‌شود:

ترجیح متن گزارش‌های تاریخی

یکی از مباحثی که در جلد اول کتاب مورد بررسی قرار گرفته، مبحث کاتبان رسول خدا و معرفی ایشان است. یکی از این افراد، شخصی به نام ارقم بن ابی‌الارقم است و برخی از مکاتبات توسط ایشان نقل شده است. مؤلف در مورد تأیید کتابت این شخص، با استناد به برخی روایات می‌فرماید: «در انته‌ای برخی از نامه‌های پیامبر مانند نامه به عبد یغوث، عاصم بن حارث، عظیم بن حارث، بنی جفال و اجب اسلمی، نام ارقم بن ابی‌الارقم را یافتیم» (همان، ص ۱۶۶).

ترجیح متن روایات متواتر

مؤلف بعد از بیان داستان ابلاغ سوره براءت توسط ابوبکر و دستور به مراجعت او و مأمور شدن امیرالمؤمنین به این کار می‌فرماید:

در بین محدثان و مفسران و مورخین هیچ شکی نیست که پیامبر را برای ابلاغ سوره براءت ارسال فرمود اما در بین مسیر امیرالمؤمنین سوار بر شتر پیامبر آمد و نامه را از ابوبکر گرفت و در موسم حج ابلاغ فرمود و فقط در باقی ماندن ابوبکر به هنگام قرائت سوره و یا مراجعه او اختلاف وجود دارد (همان، ص ۲۶۷).

در مسند احمد، به سند نافع بن جبیر آمده است که مروان در خطبه‌ای مکه را به عنوان حرم معرفی کرد. در این میان، شخصی به نام رافع بن خدیج ادعا کرد که نامه از پیامبر نزدشان وجود دارد که در پوست نوشته شده است و در آن، پیامبر مدینه را نیز به عنوان حرم معرفی نموده است. مرحوم میانجی بعد از ذکر این مطلب، می‌فرماید: «احادیث در مورد حرمت شهر مدینه جدا بسیار زیاد است.» و سپس، به مصادر این احادیث پرداخته‌اند (همان، ص ۲۹۴).

ترجیح قول یک راوی

در کیفیت شروع نامه توسط پیامبر، قبل از نزول سوره نمل اختلاف شده است که مرحوم میانجی می‌فرماید: «ممکن است نقل صحیح همان قول قتاده است که عرف مردم قبل از نزول سوره نمل بر شروع نامه‌ها به عبارت «بسمک اللهم» بوده و بعد از نزول سوره مبارکه، به عبارت «بسم الله الرحمن الرحیم» تغییر یافت» (همان، ص ۶۳).

ترجیح بر پایه مسلمات اعتقادی

یکی از مطالبی که مطرح شده است، مسئله علم پیامبر ﷺ به خواندن و نوشتن است و با پرداختن به این موضوع، نظرات مختلف را نقل و سپس، نظر مختار را بیان می‌کنند: در ابتدای این بحث دو دلیل از قائلین به عدم استطاعت کتابت پیامبر را بیان می‌کند که دلیل اول با استناد به آیه ۴۸ سوره مبارکه عنکبوت «وَمَا كُنْتُمْ تَلْقَوْنَ مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخْطُطُ بِيَمِينِكَ إِذًا لَأَرْتَابَ الْمُبْطِلُونَ» است که قائلند پیامبر ﷺ هرگز قدرت بر کتابت نداشته است. مرحوم میانجی ذیل این قول، نظر خود را مبنی بر اینکه آیه در مقابل زمان ما بعد از نزول وحی ساکت است و استدلال کلی به این آیه تمام نیست و استمرار عدم کتابت تا بعد از نزول وحی و یا بقای علت که همان تردید باطل‌گرایان است را نمی‌توان از آیه استخراج نمود و دلیل دوم، استدلال به آیه ۱۵۷ سوره مبارکه اعراف «الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ...» است که ایشان امی بوده‌اند. همچنین مرحوم میانجی، همان پاسخ سابق و عدم استمرار امی بودن را به ما بعد نزول وحی بیان نموده و در نهایت، استناد به آیه در اطلاق امی بودن را رد می‌کند. سپس، برای احتراز از معنی مورد نظر قائلین به بیسوادی، به

معنای دیگری از کلمه «امی» پرداخته که معنای بیسوادی مطلق، از آنها مستفاد نمی‌شود. بنابراین، اینکه ایشان خواندن و نوشتن انجام ندادند، به این معنا نیست که فی نفسه خواندن و نوشتن نمی‌دانستند و یا اینکه چون اهل ام‌القری، یعنی مکه بودند به «نبی‌امی» منتسب شدند. به هر حال، آیات مورد استدلال در مورد کتابت ایشان بعد از نزول وحی ساکت می‌باشد. چنانچه در روایات شیعه نیز همین نظر انعکاس یافته و حرف از کتابت یا قرائت ایشان آمده است (همان، ص، ۸۸-۱۰۲).

یکی از اشخاصی که به جهت رویکرد سیاسی، نام او در دیوان الرسائل کمرنگ شده، *ابی بن کعب انصاری* است. در حالی که *ابو عمر از وقعی* تصریح دارد که ایشان به همراه *زید کاتب وحی* بوده است. همچنین در موضوعات دیگر مانند معهودات نیز از ایشان نامه موجود می‌باشد. مرحوم *میانجی*، می‌فرماید: «ایشان نزد محدثین عامه هرگز به مرتبه *زید* نمی‌رسد؛ چون از کسانی بود که با *بو بکر بیعت* نکرد و از متحصنین خانه *فاطمه زهرا* (س) بوده است» (همان، ص ۱۴۰).

مؤلف در ابتدای کتاب پس از پرداختن به اصل نامه‌ها، مقدماتی را بیان می‌کنند و در بخشی به سیره اصحاب در مقدم داشتن نام *شریف پیامبر*، در هنگام نامه‌نگاری با ایشان پرداخته، و می‌فرماید: عده‌ای با استناد به روایتی از *پیامبر مبنی* بر اینکه مانند عجم‌ها در هنگام نامه‌نگاری نام بزرگان خود را مقدم نکنید، ابتدا نام خود را ثبت می‌کردند که در شرح این روایت می‌فرماید: شاید مراد از *نهی پیامبر ﷺ* در جایی است که مخاطب مانند بزرگان عجم از مشرکان باشد، اما در جایی که مؤمن به مؤمن دیگر نامه می‌نویسد، مقدم داشتن نام مخاطب جنبه احترام دارد. بالجمله این تکریم به لحاظ نوع نیت‌ها، گاهی جنبه وجوب و حرمت و گاهی جنبه استحباب و کراهت پیدا می‌کند. همان‌گونه که با اختلاف معرفت و ادب افراد نیز، رفتار آنها تغییر می‌کند. *سلمان فارسی* می‌گوید: «هیچ کس حرمتش بالاتر از رسول خدا نیست و لذا اصحاب ایشان هنگام مکاتبه با ایشان نام او را بر خود مقدم می‌داشتند». در روایت دیگری که از *حنظله کاتب*، آمده است که در هنگام مهاجرت *امیرالمؤمنین و خالد بن ولید* به یمن، هر کدام مکاتباتی با *پیامبر* داشتند که *امیرالمؤمنین ﷺ* در این مکاتبه، نام *شریف پیامبر* را بر خود مقدم داشته، اما *خالد* نام خود را مقدم داشت. مرحوم *میانجی*، می‌گوید: این برگرفته از سطح معرفتی و ادب افراد نسبت به *پیامبر* است و کسی که حرمت بالای برای *پیامبر* قائل است، هرگز نام خود را بر نام ایشان مقدم نمی‌دارد (همان، ص ۷۲).

روش رد احتمالات

مرحوم *میانجی*، در رد احتمالات ذیل هر بحث نیز دارای روش و شیوه‌هایی هستند که در اینجا به آنها می‌پردازیم.

تعارض در روایات

یکی از مطالبی که مورد طرح واقع شده، مسئله علم پیامبر به خواندن و نوشتن است و با پرداختن به این موضوع، روایت *براء بن عازب*، که در تأیید کتابت پیامبر در صلح حدیبیه وارد شده را نقل و سپس، روایات معارض با این روایت را نقل و پس از آن نظر مختار را بیان می‌دارد: «بنابر آنچه بیان شد، مجالی برای تمسک به کلام *براء بن عازب* به دلیل معارضات فراوانی که وجود دارد قابل پذیرش نیست و لذا نیازی به پذیرفتن توجیه باجی مالکی یا ابن خلدون نیست» (همان، ص ۸۵).

تعارض با نص تاریخ

در ذیل نامه به اهل یمن از قول *ابو عبید*، آمده است که پیامبر ﷺ همراه *معاذ بن جبل*، *عبدالله بن رواحه* را نیز ارسال نمود. مرحوم *میانجی* می‌فرماید: «در این مطلب اشکال است؛ زیرا کتابت به یمن در سال نهم شکل گرفته و *عبدالله بن رواحه* در جنگ موته در سال هشتم به شهادت رسید. بنابراین این اشکال بر متن *ابوعبید* باقی است. اما بنابر نقل *طبری* و *حلبی* و *زینی دحلان* و *ابن هشام عبدالله بن زید* بوده که در این صورت اشکال مرتفع است» (همان، ص ۵۸۹).

تعارض با سیره

برخی نقل کرده‌اند که پیامبر در مکاتبات خود، کلمه مبارک «بسمله» را مرقوم نفرمودند، مگر بعد از اینکه سوره نمل نازل گردید. مرحوم *میانجی* این احتمال را رد نموده، و می‌فرماید: «رسول خدا همواره بر سنت پروردگار متعال رفتار می‌نمود و جمیع کارهایشان از جمله مکاتبات و مراسلات را با نام خدا شروع می‌نمودند و وجود برخی از نقل‌ها در حذف «بسمله»، از خطای مورخ یا خلاصه نمودن گزارش بوده است» (همان، ص ۶۴).

تعارض رجالی

یکی از نامه‌های پیامبر، به شخصی به نام *عتبه بن فرقد* ثبت شده است که مرحوم *میانجی*، در بررسی وضعیت این شخص می‌فرماید:

ابن اثیر در *اسد الغابه* می‌گوید: *عتبه بن فرقد السلمی* از بنی مازن است در حالی که بنی مازن شناخته شده نیست و در نسب بنی سلیم هم شخصی به نام *مازن* موجود نیست و شاید منظور *مازن بن منصور* برادر سلیم باشد که در ثبت آن دچار اشتباه شده‌اند و یا اینکه اتصال او به این شخص برای ما مجهول باشد. اما ممکن است *علی بن منده عتبه بن فرقد* را با *عتبه بن غزوان* که از بنی مازن و از مهاجرین اول هست، اشتباه گرفته باشد (همان، ص ۴۷۸).

در نامه دیگری که به *هلال* نوشته شده نیز همین مطلب منعکس شده و مؤلف هیچ اثر از این شخص، در کتب رجالی نیافته است و هویت و قبیله و عشیره او برای ایشان مجهول می باشد (همان، ص ۳۳۴).

شخصیت شناسی

مرحوم میانجی، در خلال شرح نامه‌ها گاهی مبادرت به شرح حال برخی افراد پرداخته است. به عنوان نمونه، به برخی از آنها در اینجا پرداخته می‌شود:

۱. زید بن ثابت

وقتی به فراخور بحث به کاتبان وحی می‌رسد به بررسی حالات یک یک آنها پرداخته و خط سیاسی و فکری آنها را نیز مشخص می‌کند. در این میان، یکی از افراد مورد بحث *زید بن ثابت* است که پس از بررسی نحوه کتابت او، به وضعیت فکری و سیاسی او پرداخته و می‌فرماید:

زید از کسانی بود که کینه امیرالمؤمنین را به دل داشته و همچنین از یاوران غاصبان خلافت و مهاجمین به بیت فاطمه در کنار عمر، خالد بن ولید، عبدالرحمن بن عوف و ... بوده است و در دوران خلفا نیز کتابت می‌کرده و بسیار مورد اعتماد/بویکر و عمر بوده و از چهار نفری بود که عثمان را حمایت کرد و عثمان نیز او را بسیار دوست می‌داشت، ... زید مردم را به سب امیرالمؤمنین تشویق می‌نمود و بعد از عثمان نیز با ایشان بیعت نکرد (همان، ص ۱۳۰).

۲. معاویه بن ابوسفیان

در مورد کتابت معاویه نیز به بررسی شخصیت او و زمان اسلامش سخن به میان آورده که او در سال فتح اسلام آورد و به شفاعت عباس مورد بخشش پیامبر قرار گرفت و زمانی که بقیه کاتبان غائب بودند، چند نامه برای حضرت نوشت. مؤلف در مورد او ادامه می‌دهد: «او به دلیل تعلل در اجابت درخواست پیامبر و مشغول شدن به غذا، مورد نفرین واقع شد. همچنین، در زمان عمر به امارت شام منصوب گردید و همانند فراعنه طغیان و خلاف‌های زیادی در آنجا، انجام داد» (همان، ص ۱۶۰).

۳. زبیر بن عوام

همچنین، در مورد *زبیر بن عوام* بعد از معرفی او و انتساب به پیامبر به شخصیت او پرداخته که به واسطه اغواء فرزند و غلبه هوای نفس همراه با طلحه و عایشه به مقابله با امام پرداخت و موجب قتل بسیاری از مؤمنین گردید و بسیار بخیل بود و حرص و ولع زیادی نسبت به دنیا داشت (همان، ص ۴۵۹).

۴. معاذ بن جبل

معاذ بن جبل نیز از افرادی است که مؤلف به او اشاره نموده، و او را از یاری دهندگان خلافت غصبی معرفی نموده است. به گونه‌ای که عمر آرزو می‌کرد که ای کاش معاذ زنده بود تا خلافت را به او منتقل می‌کردم و بنا بر نقل سلیم بن قیس، او را از اصحاب صحیفه ملعونه معرفی می‌کند (همان، ص ۵۵۵).

توجه به شبهات

در این بخش، گفت‌وگوی پیامبر با لغت‌های و گویش‌های مختلف را همراه با نظرات صاحب نظران مطرح نموده و سپس، ذیل آیه ۴ سوره مبارکه ابراهیم «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ» به شبهه‌ای در این مورد، مبنی بر چرایی کتابت عربی با پادشاهان با زبان‌های متفاوت را مطرح و علت آن را حفظ شئون جامعه اسلامی، استقلال و عظمت آن بیان نمودند و اینکه رویکرد همه جوامع متمم گسترش و ترویج زبان خود به سایر ملل بوده است. لذا رسول خدا ﷺ با توجه به این نکات برای انتشار لغات قرآن و استعلائی دین مبین اسلام، تمامی تلاش خود را انجام دادند (همان، ص ۸۰).

در نامه‌ای که به اهل عمان نوشته شده، شبهه شده است که چرا با وجود کفر ایشان، پیامبر به آنها سلام کرده است. مرحوم میانجی، در پاسخ می‌فرماید: «از همین عبارت «سلام علیکم» استفاده می‌شود که آنها کافر نبوده، بلکه شاید به جهت منع زکات و ترک نماز توبیخ شده باشند» (همان، ص ۳۴۲). یعنی به واسطه ترک نماز و زکات به کفر نزدیک شده، نه اینکه از دین خارج شده باشند. در بخشی دیگر از کتاب، هدایایی که ملوک برای رسول خدا فرستاده شده مطرح و سپس، به هدیه مقوقس اشاره می‌شود که بر دین خود باقی بوده است. در اینجا اشکال شده است که آیا پذیرش هدیه از او، توسط پیامبر ﷺ صحیح بوده است؟/بوعبید در کتاب *الاموال* به پاسخ این اشکال پرداخته، اما مرحوم میانجی می‌فرماید: اصلاً وجهی برای این اشکال نیست تا پاسخ به آن داده شود؛ زیرا عبارتی که به آن استناد می‌شود، جمله پیامبر است که فرمود: «لَا أَقْبَلُ زَيْدَ الْمُشْرِكِينَ» و منظور از اینها، مشرکین محارب و عهد شکن هست و منظور اهل کتاب مانند یهود و نصاری و کسانی که مانند مجوس به منزله اهل کتاب هستند، نیست. لذا پیامبر هدیه قیصر را پذیرفت (همان، ص ۴۲۶).

رویکرد

از آنچه گذشت رویکرد کلامی، تاریخی مؤلف در این کتاب به خوبی مشخص است. که گاهی با دقت نظر و ویژگی‌هایی همراه است که اشرف ایشان به مباحث تاریخی را نیز نشان می‌دهد. به عنوان نمونه، در بین نامه‌هایی که از پیامبر نقل شده است، نامه‌ای به مهاجرین و انصار و یهود یرب نوشته شده است و توصیه به الفت بین طوائف مهاجر و

انصار و معاهده بین همدیگر شده است. در حالی که نامه به قبائل یهودی به صورت مجزا شکل گرفته و محتوای آن هم متفاوت است. در مورد چرایی مکتوب شدن نام یهودیان مدینه، در کنار مهاجر و انصار احتمالات فراوانی نقل شده است. مرحوم میانجی در ادامه می‌فرماید:

آنچه بعد از دقت نظر به ذهن می‌رسد این است که یهود قبل از اوس و خزرج در یثرب ساکن بودند و دارای قدرت و ثروت و ملک بودند و وقتی انصار بر آنها وارد شدند بر یهود غلبه یافتند و در این زمان عده‌ای از انصار دین یهود را اتخاذ نمودند در حالی که بین اقوام خود نیز زندگی می‌کردند و در حالی که مشرک بودند، به نام طایفه خود شناخته می‌شدند، سپس پیامبر به مدینه هجرت نمودند و ساکن آنجا شدند و بین مهاجر و انصار برادری برقرار نموده و مرقومه را بین آنها مکتوب نمودند که شأن یهودیان را نیز ذکر نمودند که منظور همان کسانی که از انصار یهودی شده بودند و به نام قبائل خود شناخته می‌شدند و این افراد غیر از یهودیان بنو قریظه و بنو نظیر و بنو قینقاع بودند. لذا برای همه افراد ساکن در مدینه اعم از مهاجر و انصار و یهودیان از انصار یک نامه واحد مکتوب شد (همان، ص ۶).

و یا ذیل نامه به اهل یمن، به تقسیم‌بندی اعراب و معرفی اعراب بائده و مسکن، ایشان قبل از میلاد اشاره نموده و سپس، وارد ماجرا و کیفیت تسلط سیف بن ذی یزن بر یمن پرداخته است (همان، ص ۵۸۳).

اما آنچه را که می‌توان به عنوان رویکرد غالب ایشان، در تألیف کتاب *مکاتیب الرسول* عنوان کرد، همان رویکرد کلامی، تاریخی ایشان است. این رویکرد را در مطالب گذشته به خصوص در مباحث شخصیت‌شناسی ایشان و هم در دغدغه ایشان نسبت به انتخاب موضوع این کتاب و دیگر تألیفاتشان می‌توان مشاهده نمود. البته به چند نمونه دیگر اشاره می‌گردد: در نمونه ذیل، با توجه به مسئله عصمت تحلیل خود را ارائه داده‌اند. در نقلی آمده است که رسول خدا در یکی از اقطاع خود، به ایض بن حمال دچار اشتباه شده است و پس از اطلاع آن را اصلاح نمودند. *شیخ طوسی*، این خبر را باطل دانسته و در پاسخ گفته است که پیامبر صلی الله علیه و آله اراده چنین اقطاعی را کرد. اما آن را انجام نداد و راوی به اشتباه آن را در مرحله فعلیت تلقی کرده و بیان نموده است.

مرحوم میانجی می‌فرماید: «برخی از نصوص موافق با این نظر جناب *شیخ طوسی* است و در نهایت، بنا بر نظر علامه *حلی* در تذکره می‌فرماید: این روایات بنا بر مذهب ما باطل است؛ زیرا پیامبر صلی الله علیه و آله معصوم از خطا و اشتباه است» (همان، ص ۳۳۴).

از مسائل دیگر که به آن پرداخته شده، مسئله توسل است که در کتاب *مکاتیب الرسول*، ذیل یکی از نامه‌ها به آن اشاره شده و آن نامه به جناب *عباس بن عبدالمطلب* است. مرحوم میانجی، ذیل این نامه به معرفی شخصیت *عباس بن عبدالمطلب* پرداخته و در این میان، در اثبات مبحث توسل، به بیان ماجرای توسل عمر در عهد خلافت

خود، به عباس در مسئله استسقاء را متذکر شده و پس از بیان ماجرا و رفتار عباس، در شأن اهل بیت علیهم السلام به نقل از قاموس الرجال می‌فرماید: «عمر، عباس را شفیع خود قرار داد، در حالی که امیرالمؤمنین و حسنین نفس و ابناء پیامبر در قرآن معرفی شده‌اند» (همان، ص ۶۱۵).

از نکات دیگری که در این کتاب مشهود است، مسئله تعامل با اهل سنت است و حفظ حرمت محترمین و بزرگان ایشان است. چنانچه گذشت، در مورد صحابه‌ای که مبغض امیرالمؤمنین علیه السلام بودند، از جمله زبیر، مغیره، زید بن ثابت، معاویه و ... سخن به میان آورده، اما متعرض بزرگان اهل سنت نشده و سخنی در بیان شخصیت و یا مطاعن ایشان نیاورده است (همان، ص ۱۴۵).

یکی دیگر از مباحث کلامی، مبحث نبوت عامه است که در کتاب *مکاتیب الرسول*، در مورد شرائع آسمانی و تبیین انبیاء اولوالعزم و بیان وجوه چهارگانه از فرق بین نبی و رسول، ذیل نامه به علاء بن حضرمی، سخن به میان آمده است (همان، ص ۶۳۵).

یکی از مباحث تاریخی زندگانی رسول خدا صلی الله علیه و آله که در قرآن کریم نیز انعکاس یافته است، مسئله مباحثه است که با تطبیق شأن نزول و روایات متعدد از فریقین یکی از مطالب مستفاد از آن، مسئله تطبیق «نفسنا» بر امیرالمؤمنین علیه السلام است که در احتجاجات و استدلالات اهل بیت علیهم السلام در اثبات برتری و حقانیت حضرت نسبت به دیگران و خلافت بلافصل ایشان استفاده شده است (مفید، ۱۴۱۳ ق، ص ۳۸). مرحوم میانجی ذیل نامه به اسقف نجران بعد از تبیین داستان مباحثه به شأن امیرالمؤمنین علیه السلام به عنوان نفس پیامبر و برادر و وزیر ایشان پرداخته و ضمن اعتراض به برخی از مفسران اهل سنت، مانند سیوطی در حذف نام امیرالمؤمنین علیه السلام، مصادر مدعای خود، در کتب اهل سنت را بیان نموده است (احمدی میانجی، ۱۴۱۹ ق، ص ۵۰۱).

از دیگر مطالب، انعکاس مبحث شاهد گرفتن حسنین ذیل نامه به مسلمین ثقیف، که با وجود صغر سن ایشان انجام شده و دلالت بر عصمت و اولی الامر بودن ایشان دارد که در سن کودکی، مانند عیسی و یحیی علم و حمت به ایشان اعطا شده است (همان، ص ۷۳).

نتیجه‌گیری

مرحوم احمدی میانجی در تألیف کتاب *مکاتیب الرسول*، به منابع فراوانی از جمله متون تاریخی و روایی شیعه و اهل سنت رجوع و بهره برده و ضمن معرفی شیوه‌های نگارش پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به دسته‌بندی نامه‌هایی که از ایشان موجود است، پرداخته و پس از نقل هر نامه، منابع و مأخذ آن را به صورت مفصل، که شامل کتاب‌های تاریخی و سیره، حدیثی و غیر آن را شامل شده و اعم از منابع دست اول و مطالعات جدید است، بیان نموده و

سند آن را شرح و توضیح داده است. علت حجیم شدن کتاب، ذکر تفصیلی منابع و همچنین، بررسی اقوال است. سپس، به معرفی کاتبان پیامبر مبادرت کرده است. ایشان در تألیف این کتاب، تنها به جمع روایات بسنده نکرده و به نقد و بررسی اقوال مختلف پرداخته و آنها را مورد تحلیل عالمانه قرار داده و رویکردی تاریخی، کلامی اتخاذ نموده است. در واقع، اصل انتخاب موضوع برای تألیف کتاب که در نوع خود، منحصر به فرد است، خود نشانگر این رویکرد است که به شخصیت نمونه بشریت، به عنوان رسول خدا پرداخته و بخش زیادی از عمر خود را در پی جمع‌آوری نامه‌ها و مکتوبات ایشان صرف نموده است. در بسیاری از موارد، توأم با تحلیل‌های کلامی است. چنانچه ابتدا با مسئله توحید و یگانگی خداوند شروع نموده و سپس، با اشاره به تقدم نام پیامبر به مسئله نبوت پرداخته و بعد از آن، به فراخور هر بحث، به جنبه‌های اعتقادی موضوع پرداخته و مسئله امامت را نیز مطرح نموده‌اند.

بنابراین، می‌توان گفت: ایشان در انتخاب موضوع و در چپ‌نش مطالب رویکرد کلامی، تاریخی خود را به نمایش گذاشته است. در مجموع، آنچه در کتاب *مکاتیب الرسول* مشهود است، اینکه مرحوم آیت‌الله میانجی، در تألیف این کتاب، از طیف نامه‌نگاری از روش روایی، تحلیلی بهره برده و رویکرد ایشان نیز یک رویکرد کلامی، تاریخی با شاخصه‌های آن می‌باشد.

نکات کلی در روش و رویکرد مؤلف:

تجمیع نامه‌های پیامبر در یک جا؛ تتبع در کتاب‌های مختلف در جهت جمع‌آوری نامه‌ها؛ نقل اقوال مختلف در اختلافات و تحلیل مناسب؛ پرداختن به شبهات متناسب با موضوعات مطرح شده و پاسخ به آنها؛ تحلیل مناسب و منطقی بر پایه معتقدات شیعه؛ ثبت همه اسناد موجود در هر نامه و پرداختن به موضوعات تاریخی، اعتقادی، جغرافیایی و فقهی متناسب با هر نامه.

منابع

- اباذری عبدالرحیم، ۱۳۸۸، «نامه‌های پیامبر اعظم»، فرهنگ کوثر، ش ۷۷، ص ۸۱ - ۹۰.
- ابن حبان، ۱۴۱۴ ق، صحیح ابن حبان، تحقیق: شعيب الأرنؤوط، دوم، بیروت، مؤسسة الرسالة.
- ابن شهر آشوب مازندرانی و همکاران، ۱۳۷۹ ق، مناقب آل أبي طالب علیه السلام، اول، قم، علامه.
- احمدی میانجی، ۱۴۱۹ ق، مکاتیب الرسول، اول، قم، دارالحدیث.
- اصفهانى ابوالفرج على بن الحسين، ۱۴۱۵ ق، الأغانى، اول، دار إحياء التراث العربى، بیروت.
- بغدادى، محمد بن سعد، ۱۴۱۰ ق، الطبقات الكبرى، تحقیق: محمد بن عبدالقادر عطا، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- جعفر مرتضى العالمی، ۱۴۱۵ ق، الصحیح من سیرة النبی الأعظم، چهارم، بیروت، دار الیهادی - دار السیره.
- جواد علی، ۱۴۱۳ ق، المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، بغداد، جامعه بغداد.
- حیدر آبادی محمد حمید الله، ۴۰۷ ق، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوی والخلافة الراشدة، ششم، بیروت، دار النفائس.
- در محضر آیت‌الله احمدی میانجی، ۱۳۹۶، پیام، ش ۱۲۵، ص ۷ - ۱۸.
- طبرانی، سلیمان بن احمد، ۱۴۱۵ ق، المعجم الكبير، تحقیق: حمدی بن عبد المجید السلفی، دوم، قاهره، مکتبه ابن تیمیه.
- متقی هندی، ۱۴۰۱ ق، کنز العمال فی سنن الأقوال والأفعال، تحقیق: بکری حبانى - صفوة السقا، بیروت، مؤسسة الرسالة.
- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، ۱۴۰۳ ق، بحار الأنوار، دوم، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
- محسن کاظمی، ۱۳۸۰، خاطرات آیت‌الله علی احمدی میانجی، تهران، سوره مهر.
- مفید، محمد بن محمد، سال ۱۴۱۳، الفصول المختارة، تحقیق: میر شریفی، علی، قم، کنگره شیخ مفید.
- هوشمند، مهدی، ۱۳۸۰، «معرفی کتاب مکاتیب الرسول»، علوم حدیث، ش ۲۱، ص ۱۸۹ - ۱۹۹.

بررسی انتقادی تأثیر نظریه رفتارگرایی بر ارکان علوم انسانی (با تأکید بر روانشناسی)

m.izadi371@gmail.com

مصطفی ایزدی یزدان‌آبادی / کارشناسی ارشد فلسفه، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
دریافت: ۱۳۹۹/۰۲/۱۹ - پذیرش: ۱۳۹۹/۰۵/۱۸

چکیده

این مقاله ضمن تعریف رفتارگرایی به بررسی اجمالی، تأییراتی که این نظریه بر ارکان علوم انسانی، یعنی موضوع، غایت، مسائل و روش علوم انسانی به خصوص روانشناسی داشته است و نیز به بررسی انتقادی این تأثیرات از منظر علوم انسانی اسلامی می‌پردازد. این‌گونه بررسی‌ها برای ساخت علوم انسانی اسلامی ضروری به نظر می‌رسد؛ زیرا باید نظریه‌های رقیب را شناخت و لوازم آن را بررسی کرد تا نظریه علوم انسانی اسلامی، کاملاً روشن و متمایز شود. روش این پژوهش عقلی است. دستاوردهای مهمی که این نظریه داشته، این است که بر طبق رفتارگرایی، موضوع، غایت و مسائلی که برای علوم انسانی در نظر گرفته می‌شود، کاملاً مادی‌اند و روش تجربی هم، تنها روش بحث در علوم انسانی بر طبق رفتارگرایی است. این نتایج از منظر علوم انسانی اسلامی مردودند.

کلیدواژه‌ها: رفتارگرایی، علوم انسانی، موضوع علوم انسانی، غایت علوم انسانی، مسائل علوم انسانی، روش علوم انسانی.

تعریف مسئله

از جریان‌ات مهمی که پس از دوران رنسانس رشد بسیار زیادی داشت، جریان فیزیکیلیسم است. این جریان در باب انسان و جهان، با رویکردی مادی‌انگازانه، سعی در حذف و نادیده گرفتن وجود و تأثیر هر امر غیر مادی در جهان انسان دارد. مکاتب زیادی در اثر این جریان به وجود آمده‌اند و هر یک از این مکاتب، تأثیرات قابل توجهی در علوم انسانی از خود برجای گذاشته‌اند. یکی از این مکاتب فیزیکیلیستی در باب انسان، مکتب رفتارگرایی است. شاید بتوان این مکتب را به عنوان افراطی‌ترین مکتب در نگاه فیزیکیلیستی؛ دانست زیرا نه تنها وجود و تأثیر هر امر غیر مادی در انسان و جهان را انکار می‌کنند، بلکه حتی برای کیفیات ذهنی یا حالات ذهنی ما نقش ناچیزی قائل‌اند (چرچلند، ۱۳۸۶، ص ۹۳). این جریان هم مثل سایر جریان‌ات، تأثیرات زیادی بر علوم انسانی و ارکان آن داشته است و با اینکه ادعاهای این جریان ردّ و نقض شده است، اما همچنان تأثیرش در علوم انسانی باقی است.

این مقاله در صدد است به بررسی انتقادی تأثیرات این نظریه فیزیکیلیستی، در ارکان علوم انسانی بپردازد. منظور از «ارکان علوم انسانی» چهار مفهوم موضوع، روش، مسئله و غایت علوم انسانی است. نظریه رفتارگرایی طبیعتاً تأثیراتی در هر یک از این چهار رکن خواهد داشت و اگر این نظریه را در مورد انسان بپذیریم، قطعاً به علوم انسانی متفاوتی اعتقاد خواهیم داشت. حال این مقاله در صدد است که تأثیرات مثبت و منفی، یا به عبارت دیگر، نقاط قوت و ضعف این نظریه را، بر ارکان علوم انسانی بیان کند. لازم به یادآوری است که بررسی انتقادی این مقاله، از منظر فلسفه علوم انسانی اسلامی می‌باشد.

پیشینه تحقیق

در کتاب‌های فلسفه ذهن و بعضی کتاب‌های روانشناسی در مورد رفتارگرایی بحث شده است، همچنین، به صورت پراکنده و ضمنی، از تأثیر این نظریه در ارکان علوم انسانی سخن به میان آمده است؛ بعضی ارکان علوم انسانی را ذکر کرده‌اند، اما نوشته‌های مستقل با این موضوع یافت نشد.

ضرورت تحقیق

این نوشته از جهاتی مهم به نظر می‌رسد. علوم انسانی بر ارکانی استوارند که هر یک از این ارکان، با توجه به نظری که دانشمند در مورد انسان داشته باشد، تغییر می‌کند. یکی از دیدگاه‌های مهمی که در مورد انسان مطرح شده است، دیدگاه رفتارگرایی است. این دیدگاه، با وجود اینکه به سرعت مورد انتقاد قرار گرفت، اما تأثیرات به‌سزایی بر علوم انسانی گذاشت و هنوز هم اثرات آن بر علوم انسانی غربی، غیر قابل‌انکار است. اگر انسان را منحصر به رفتارش بدانیم و روح مجرد یا امور ذهنی را در مورد انسان انکار کنیم، علوم انسانی همچون روانشناسی،

بررسی انتقادی تأثیر نظریه رفتارگرایی بر ارکان علوم انسانی (با تأکید بر روانشناسی) ♦ ۸۳

که بر پایه این نظریه شکل گرفته، علوم انسانی‌ای خواهد بود که انسان ایدئال‌ش، انسانی است که رفتار دنیوی خوبی داشته باشد. لذات روحی را انکار می‌کند و سعادت اخروی را توهم می‌داند. برای بنیان‌گذاری علوم انسانی مناسب (به خصوص در جهت اسلامی‌سازی علوم انسانی)، باید تأثیر نظریه را در علوم انسانی شناخت و نقاط قوت و ضعف آن را مورد واکاوی قرار داد. به همین دلیل وجود این چنین مقالاتی در جهت اسلامی‌سازی علوم انسانی و شناخت نقاط قوت و ضعف نظریات حریف، ضروری به نظر می‌رسد.

روش پژوهش

روش این پژوهش روشی عقلی است؛ زیرا بحثی در مورد فلسفه علوم انسانی است، و فلسفه‌های مضاف، علمی درجه دواند که با روش عقلی به بررسی مضاف‌الیه خود می‌پردازند. در این مقاله، مسئله‌ای جزئی اما مهم از مسائل فلسفه علوم انسانی مطرح می‌شود که طبعاً باید با روش عقلی بحث شود. البته نیازمند بررسی کتابخانه‌ای هم می‌باشد، تا نسبت‌هایی که به رفتارگرایی داده می‌شود، نسبت‌هایی درست و مستند باشد. روش گردآوری اطلاعات، روش کتابخانه‌ای است و نیازی به مسائل آماری نیست و در داوری از روش مقایسه، انتقاد، توصیف و تحلیل نیز استفاده شده است.

واژه‌شناسی

۱. بررسی انتقادی

نقد در لغت به معنای جدا کردن با کیفیت از بی‌کیفیت یا صحیح از سقیم است. (اساس البلاغه، لسان العرب). منظور از مفهوم بررسی انتقادی، بررسی صحت و سقم و مقدار خلوص و عدم خلوص یک نظریه است. به عبارت خلاصه بیان مختصری از نقاط قوت و ضعف است. پس وقتی می‌گوییم مقصود این مقاله بررسی انتقادی تأثیر نظریه رفتارگرایی در ارکان علوم انسانی است منظور بیان نقاط ضعف و قوت تأثیر این نظریه در ارکان علوم انسانی می‌باشد.

۲. رفتارگرایی

«رفتارگرایی»، نظریه‌ای است در باب انسان و تحلیل رفتارهای او به کار می‌رود و معتقد است که تنها راه علمی تحلیل انسان، تحلیل او از طریق رفتار اوست. رفتارگرایان بر این عقیده‌اند که بررسی‌ای علمی است که عمومی و در دسترس همگان باشد. تنها روشی هم که در دسترس همگان است و همه می‌توانند از آن استفاده کنند، روش تجربی است. از این‌رو، بررسی علمی انسان، منحصر در بررسی او با روش تجربی است. لذا در انسان تنها چیزی که قابل مشاهده است، رفتار اوست. پس باید فقط از طریق رفتار یک انسان، وی را تحلیل کرد و هرگونه تمسک به

حالات ذهنی و استفاده از عباراتی که دربر دارنده حالات ذهنی‌اند برای تحلیل رفتار انسان اشتباه و غیر علمی است. اسکینر و واتسون معتقدند: شناخت محرک‌های بیرونی و رفتار پدید آمده توسط محرک‌ها تمام چیزی است که برای تبیین چگونگی رفتار انسان لازم است (مسلمین، ۱۳۸۸، ص ۱۶۶). سه عامل تأثیر زیادی در به وجود آمدن و رشد این مکتب داشته است: عامل اول اینکه، این جریان واکنشی علیه دوگانه نگاری دکارتی بود. دکارت قائل بود که انسان از دو جوهر مادی و مجرد تشکیل شده است: جوهر مادی انسان، که بدن اوست و خصوصیتش امتداد در سه بعد است و جوهری مجرد از ماده، که خصوصیت اصلیش اندیشدن است. با اینکه نظر او در ابتدا، مورد پذیرش تعدادی از فیلسوفان قرار گرفت، اما بعدها در معرض انتقاداتی واقع شد و اندک اندک، از مجامع علمی غرب مطرود شد. عامل دوم، به وجود آمدن رفتارگرایی، پوزیتیویسم منطقی و رواج آن بود. عامل سوم، یک فرض عمومی بود که معتقد بود، اغلب مسائل فلسفی، نتیجه خلط زبانی یا مفهومی‌اند و با تحلیل دقیق زبانی، آن مسئله حل یا منحل می‌شود (چرچلند، ۱۳۸۶، ص ۴۷).

لازم به یادآوری است مکتب رفتارگرایی، به دو قسم تقسیم می‌شود: رفتارگرایی تحلیلی یا فلسفی و رفتارگرایی روش‌شناختی.

۱. رفتارگرایی فلسفی: این مکتب، که بیشتر در کتب فلسفه ذهن مطرح است معتقد است جملاتی که دربارهٔ یک حالت ذهنی هستند، می‌توان بدون از دست دادن معنا، با جمله‌ای طولانی، که بیانگر رفتار قابل مشاهده است، بازنویسی کرد. این مکتب، قائل است که گفت‌گو دربارهٔ حالات ذهنی مثل عواطف و احساسات و باورها و امیال، گفت‌گو دربارهٔ امور شبح‌گون درونی نیست، بلکه شیوهٔ اختصاری گفت‌گو دربارهٔ الگوهای رفتار است. مثلاً اگر شخصی «می‌خواهد تعطیلات خود را در پاریس بگذراند»؛ به این معناست که مثلاً اگر بلیط سفر به پاریس به او داده شود، او به آنجا خواهد رفت (همان). این مکتب، نه تنها سعی می‌کند هر امر غیر مادی در انسان را انکار کند، بلکه سعی می‌کند هر گزاره در مورد انسان را به صورت گزاره‌ای رفتاری، که با ابزار مادی قابل بررسی است، معنا کند. رفتارگرایان فلسفی قائلند که برای آزمایش‌پذیر بودن یک گزاره، باید به روش رفتاری آن را بیان کرد و می‌توان همهٔ گزاره‌های روانی را به گزاره‌های رفتاری تحویل برد، تا به یک گزاره فیزیکی تبدیل شود و به صورت بی‌روح و بدون در نظر گرفتن عاملیت شخص بیان شود:

مثلاً به جای اینکه بگوییم سارا صورتش را چنگ زده است، می‌توانیم بگوییم مشاهده شده است که تکه‌ای از ماده با فلان ابعاد (دست و بازوی او)، از یک مجموعهٔ مختصات در فضا به سوی مجموعه مختصات دیگری، در مدت زمانی مشخص، حرکت کرد. همچنین، به جای اینکه بگوییم کسی خندید، باید بگوییم تکه‌ای گوشت با ابعاد خاصی، دست‌خوش تغییراتی در شکل شد و این تغییرات را به زبان ریاضیات و مکان شماسی بیان کنیم (مسلمین، ۱۳۸۸، ص ۱۷۲).

بررسی انتقادی تأثیر نظریه رفتارگرایی بر ارکان علوم انسانی (با تأکید بر روانشناسی) ♦ ۸۵

۲. رفتارگرایی روش شناختی: این مکتب که توسط روان‌شناسانی همچون اسکینر و واتسون طراحی شده، قائل است هر کسی مدعی علم بودن دارد، باید چیزهای عمومی را مطالعه کند، یعنی چیزهایی که قابل اندازه‌گیری، سنجش و تأیید توسط ناظران باشد والا علمی نیست. بر همین اساس، می‌گویند: تنها روشی که این خصوصیت را دارد، روش تجربی است. به همین دلیل آنها که در مورد انسان گفتند تنها چیزی که قابل سنجش و اندازه‌گیری و تأیید توسط آزمایش‌کنندگان، است رفتار اوست. پس فقط رفتار انسان ارزش بررسی را دارد، نه حالات ذهنی او. هر گزاره‌ای در روان‌شناسی، که در تحلیل، به جای بررسی رفتار انسان به امور ذهنی و غیر تجربی وی بپردازد، گزاره‌ای غیر علمی است و ارزشی ندارد (همان، ص ۱۶۶) از این رو، رفتارگرایی روش شناختی، نظریه‌ای دربارهٔ چگونگی سخن گفتن از ذهن نیست، بلکه شیوه و روشی برای پژوهش در روان‌شناسی است (صبحی، همتی مقدم، ۱۳۹۱، فصل دوم).

این دو گرایش از رفتارگرایی، هر دو در اموری همچون عدم اعتنا به امور غیر مادی، سعی در تفسیر رفتاری همهٔ امور انسانی، بی‌ارزش بودن، بلکه بی‌معنا بودن هر گزارهٔ غیر مادی، تأکید بیش از حد بر نقش رفتار در علم و... مشترک‌اند و هر دو را رفتارگرایی نامیده‌اند. در این مقاله، تأثیر امور مشترک هر دو نوع رفتارگرایی در علوم انسانی بررسی می‌شود.

۳. علوم انسانی

علمی‌اند که به توصیف، تفسیر، تبیین و توصیه در مورد انسان و حالات او می‌پردازند. (شریفی، ۱۳۹۳، ص ۱۱۵).

ارکان علوم انسانی

منظور از «ارکان علوم انسانی» چهار رکن موضوع، غایت، مسائل و روش علوم انسانی می‌باشد. درست است که مسئله در حقیقت اجزاء یا جزئیات موضوع هستند یا به عبارت دیگر، رابطهٔ موضوع و مسائل علم، رابطه کل و اجزاء و یا کلی و جزئیات است، اما برای روشن تر شدن مسئله بعضی نظریه‌پردازان هنگام شمردن ارکان علوم انسانی، موضوع و مسائل علم را از هم تفکیک کرده‌اند (همان، ص ۸).

محور اول: تأثیر رفتارگرایی در موضوع علوم انسانی

اگر دانشمندی، نظریه فیزیکیالیستی رفتارگرایی را قبول کند، نمی‌تواند هیچ امر غیر مادی را در مورد انسان، که موضوع علوم انسانی است، بپذیرد، یا دستکم باید این امور را ابتدا به امور مادی تأویل ببرد و سپس، آن را مطالعه کند. در نتیجه، انسان که موضوع علوم انسانی است، امری کاملاً مادی می‌باشد. گفته شد که یکی از انگیزه‌های پدید آمدن این مکتب، مخالفت با دوگانه‌انگاری دکارتی بود. دکارت قائل بود که انسان علاوه بر بدن مادی، دارای

روحي مجرد است. رفتارگرایی به شدت مخالف این تفسیر از انسان است؛ زیرا انسان را منحصر در همین بدن مادی می‌داند، بلکه فراتر از این، قائل است تنها اموری از انسان، که با حس قابل ارزیابی‌اند، لائق بررسی‌اند. منظور آنها، رفتار انسانی بود که در معرض حس است و ارزش بررسی دارد. در نتیجه انسان، که موضوع مطالعه او می‌باشد، تنها انسانی مادی است و حالات انسان هم تنها رفتارهای او می‌باشد. طبق این نظریه، هرگونه تفسیری از انسان، که قصد داشته باشد امری غیر رفتار را برای ارزیابی انسان بررسی کند، تفسیری ناصحیح و غیر علمی است و ارزش طرح و بررسی ندارد؛ زیرا انسان چیزی جز رفتار او نیست و همه گزاره‌هایی که از مفاهیم غیر رفتاری برای تفسیر انسان استفاده می‌کنند، گزاره‌هایی غیر صحیح‌اند و قابل تأویل به گزاره‌های رفتاری می‌باشند.

وقتی انسان منحصر در ماده و حالات انسانی، منحصر در رفتار او باشد، طبعاً علوم انسانی‌ای هم که طبق این دیدگاه ساخته می‌شود، به انسان با همین دیدگاه نظر می‌کند و وی را فراتر از رفتارش نمی‌بیند. در نتیجه، در علم اقتصاد، جامعه‌شناسی، سیاست، حقوق و سایر علوم انسانی، تنها رفتار انسان را نظر می‌کنند و توصیه‌هایی هم که می‌کنند، طبعاً برای بهبود رفتار مادی انسانی است. از جمله در روانشناسی تمام مشکلات انسان را مشکلات مادی و رفتاری می‌بیند و هیچ مشکلی غیر مشکل رفتاری را در انسان اصلاً به حساب نمی‌آورد و منکر آن هستند.

گیلبرت رایل، یکی از طرفداران رفتارگرایی، درباره دوگانه‌نگاری جوهری دکارت می‌نویسد:

این عقیده [قبول بعدی مجرد در انسان] خطاست، نه فقط در جزئیات بلکه در اصول. این خطا صرفاً مجموعه‌ای از خطاهای جزئی نیست، بلکه خطایی بزرگ و از نوع خاص است. به عبارت دیگر، یک خطای مقوله‌ای است. این عقیده واقعیت‌های حیات ذهنی را به گونه‌ای وانمود می‌کند که گویی به نوع یا مقوله‌ای منطقی (یا طیفی از انواع مقوله‌ها) تعلق دارند. در حالی که آنها به نوع یا مقوله دیگری تعلق دارند» (مسلمین، ۱۳۸۸، ص ۱۸۲).

می‌گویند شخصی را به جنگل بردند و به او جنگل را نشان دادند. پس برگشت، از او پرسیدند: چطور بود؟ گفت: جای زیبایی بود ولی آنقدر شاخ و برگ درختان زیاد بود که نتوانستم جنگل را ببینم. در پاسخ این شخص باید گفت: در حقیقت جنگل چیزی جز همان درختان و شاخ و برگ آنها نیست و چیزی جدای از اینها، به عنوان جنگل وجود ندارد که نیاز به دیدن جدایی داشته باشد.

منظور رایل از مغالطه مقوله‌ای، همین است. او می‌گوید: انسان غیر از بدن و رفتارهای او چیز دیگری نیست که شما از او به عنوان نفس مجرد یاد می‌کنید. به همین دلیل، دچار مغالطه مقوله‌ای شده‌اید. حقیقت انسان، چیزی جز رفتارهای بدن مادی او نیست. رایل از نظر دکارت به عنوان روح در ماشین تعبیر می‌کند (همان) در ماشین روح وجود ندارد، بلکه هماهنگی اجزاء ماشین است که او را به حرکت در می‌آورد. قائل شدن به وجود روح در انسان، همان قدر غیر صحیح است که قائل شدن به وجود روح در ماشین. در نتیجه، موضوع علوم انسانی، چیزی جز انسان مادی و رفتارهای او نیست.

اسکینر و واتسون هم که از پایه‌گذاران رفتارگرایی‌اند، قائلند: شناخت محرک‌های بیرونی و رفتار پدید آمده توسط محرک‌ها، تمام چیزی است که برای تبیین چگونگی رفتار انسان لازم است (همان، ص ۱۶۶). روشن است که طبق این عبارات، رفتارگرایان انسان را که موضوع علوم انسانی است، چیزی جز بدن و رفتارهای آن نمی‌دانند. نتیجه اینکه، موضوع علوم انسانی بر طبق دیدگاه رفتارگرایی، فقط انسان مادی و رفتارهای حسی اوست. به عنوان مثال، وقتی روانشناس در علم روانشناسی می‌خواهد در مورد کنش‌های انسانی نظری بدهد، پیش فرض او این است که تمام کنش‌های انسانی از این جسم او خارج نیستند و فقط باید همین جسم را مورد بررسی قرار داد تا انسان مورد نظر روانشناسی را شناخت. از این رو، موضوع روانشناسی شیئی مادی می‌شود که با ابزار مادی، باید آن را شناخت. رفتارگرایان خود تأکید زیادی بر این امر دارند:

رفتارگرایان افراطی نیز تعریف اخیر از روان‌شناسی (علم مطالعه کنش‌های روان) را نمی‌پذیرند و برای این موضع خویش نیز دلایلی ارائه می‌دهند. نخستین دلیل آنها این است که چنین تعریفی از روان‌شناسی، دقیقاً امری را که بیش از هر چیز مورد توجه آنهاست؛ یعنی «رفتار آشکار» را نادیده می‌انگارد. دومین دلیل آنها این است که ایشان به وجود روان و یا حد اقل امکان بررسی علمی آن اعتقاد ندارند. از این رو، روان‌شناسی را بررسی علمی رفتار (مشهود) تعریف می‌کنند (بوئزّه و آردیلا، ۱۳۹۰، ص ۸۶). ذهن یک توهم است. در درون ما هیچ وجود غیر مادی‌ای ساکن نیست تجارب ذهنی ما شامل هشیاری آگاهی از خود و فکر کردن تنها وقایعی روانشناختی هستند که در سلسله اعصاب ما در پاسخ به محرک پدیدار می‌شوند... با پیشرفت علوم فیزیکی و فیزیولوژیکی، این فرضیه‌ها شدیداً صریح و محتمل شدند (هانت، ۱۳۸۰، ص ۲۸۲).

بررسی انتقادی

از نقاط قوت این نظریه، همین تأکید بر بررسی بدن انسانی و رفتار انسانی است. در گذشته، سعی می‌شد رفتار انسانی بدون اینکه بررسی علمی شود سریعاً به روح انسان یا حتی به خدا نسبت داده می‌شد (خدای رخنه‌پوش). همین که دلیل یک رفتار را نمی‌دانستند، بدون بررسی عوامل مادی رفتار سریع آن را به روح نسبت می‌دادند. اما نظریه رفتارگرایی، جلوی این کار را گرفت و در رونق‌گیری علم تجربی و بررسی‌های تجربی انسان نقش به‌سزایی داشت. اما نقاط ضعف بسیاری این نظریه دارد. از جمله نقاط ضعف این نظریه، می‌توان به غیر قابل اثبات بودن و افراط در تفسیر رفتاری همه چیز مربوط به انسان اشاره کرد. حقیقت این است که نمی‌توان همه حالات انسانی را در رفتار وی خلاصه کرد. هر انسانی بالوجدان در درون خودش می‌یابد که مثلاً احساس غم یا درد یا شادی دارد ولی می‌تواند در رفتارش ذره‌ای اثر نشان ندهد. آیا کسی که از درد شدیدی رنج می‌برد، ولی به دلایلی به گونه‌ای رفتار می‌کند که گویا هیچ دردی احساس نمی‌کند، می‌شود گفت: این شخص هیچ‌گونه دردی احساس نمی‌کند؟ یا

برعکس، بازیگری که هیچ دردی احساس نمی‌کند، ولی به دلیل بازی در فیلم ادای کسی را در می‌آورد که به شدت از درد رنج می‌برد آیا می‌توان گفت: این شخص واقعاً درد می‌کشد؟ فیزیکیالیست رفتارگرا، برای این موارد هیچ پاسخی ندارد (ریونز کرافت، ۱۳۸۷، ص ۵۱ و ۵۲).

علاوه بر اینکه، براین اثبات تجرد نفس، براین تامی است که در فلسفه اسلامی مفصل به آنها پرداخته شده است. همچنین، حالات انسان همچون محبت، غم، شادی، علم و... هم از اموری هستند که تجرد آنها در فلسفه اسلامی به اثبات رسیده است (فیاضی، ۱۳۹۳، ص ۲۱۷-۲۳۲). حقیقت این است که انسان به هیچ وجه منحصر در بعد مادی نمی‌شود و منحصر دانستن انسان در بعد مادی، تبعات بسیار زیادی در علوم انسانی دارد. از جمله غایت و روش و مسئله علوم انسانی را تغییر می‌دهد در نتیجه، زندگی انسان را متحول می‌کند.

محور دوم: تأثیر رفتارگرایی بر غایت علوم انسانی

بیان شد که رفتارگرا، منکر بُعدی مجرد برای انسان هستند و تمامی کنش‌های او را کنش‌های مادی و منحصر در رفتار وی می‌دانند. اگر غایت علوم انسانی را بهبود زندگی انسان، از جهت گوناگون اقتصادی، سیاسی، روانی و... بدانیم، طبیعی است که اگر کسی قائل به رفتارگرایی باشد، طبعاً تعریفی که از این غایت دارد، تعریفی مادی و رفتاری است؛ یعنی انسانی را سعادتمند می‌داند که صرفاً رفتار او، همچون رفتار انسانی خوشبخت باشد. حال آیا سعادت اخروی و خوشبختی روحی را برای انسان در نظر می‌گیرد؟ خیر؛ زیرا اصلاً قائل به روح نیست که بعد مرگ باقی بماند و دارای سعادت و شقاوتی باشد. در مثلاً پس روانشناسی، اگر بخواهد نظریه‌ای بدهد، غایتی که در نظر می‌گیرد، غایتی رفتاری مادی است و طبق این غایت، نظریه‌پردازی می‌کند. از بیان اموری درونی مثل لذت، کاهش تعارض‌ها یا اضطراب‌ها و یا خودشکوفایی و آرامش درونی، به عنوان هدف زندگی انسان پرهیز می‌کند؛ زیرا اینها اموری غیر رفتاری‌اند و همه این امور فرض مفاهیم درونی و ذهنی را می‌پذیرند که از نظر یک رفتارگرا غیر علمی‌اند. پس یا به هدف غائی زندگی نمی‌پردازند و یا اگر بیانی از هدف غائی می‌کنند، به نحوی بیان می‌کنند که قابل حس و رفتاری باشد:

*اسکینر به مسئله وجود هدف غائی و ضروری در زندگی پرداخته است. در نظام او هیچ‌گونه اشاره‌ای به رانده شدن ما برای غلبه بر احساس حقارت یا کاهش تعارض‌ها و اضطراب‌ها یا کشیده شدن به وسیله ساقی به سوی بعضی حالت‌ها از قبیل خودشکوفایی نشده است. همه این انگیزش‌ها فرض مفاهیم درونی و ذهنی را می‌پذیرند که از نظر اسکینر مردود هستند. اگر نشانه‌ای از غایت زندگی در کارهای اسکینر دیده شود، این غایت‌ها با اصطلاح‌های اجتماعی بیان شده‌اند و نه با اصطلاح‌های فردی. او در رمان خود به نام *والدن دو* و در سایر نوشته‌هایش، از تصور بهترین جامعه‌ای که می‌تواند طراحی شود سخن گفته است. او اظهار داشته است که رفتار افراد باید به سوی آن نوع جامعه‌ای که بالاترین شانس بقا را فراهم می‌آورد، هدایت شود (شولتز، دواين، ۱۳۸۹، ص ۴۸۰).*

مثلاً، اگر غایت علوم انسانی به سعادت رسیدن انسان باشد، مکتب رفتارگرایی این سعادت را جز در بقاء مادی انسان، که قابل حس‌ترین ارزش برای انسان است نمی‌بیند. به قول *دواین شووتز* «[از نظر اسکینر] رفتار افراد باید به سوی آن نوع جامعه‌ای که بالاترین شانس بقا را فراهم می‌آورد، هدایت شود.» (همان). اموری همچون پاداش و عذاب اخروی برای او معنایی ندارد و به وعده‌ها و وعیدهای اخروی اهمیتی نمی‌دهد؛ چرا که قائل است انسان راهی به دنیایی غیر مادی ندارد و منحصر به همین عالم است؛ زیرا وقتی منحصر در همین بدن مادی شد، مرگ او نابودی او و تبدیل شدن او به خاک یا خاکستر خواهد بود.

رایلی قائل بود: انسان مثل ماشینی پیشرفته است که روحی نمی‌توان برای او در نظر گرفت (مسلمین، کیت، ۱۳۸۸، ص ۱۸۲). حال با مرگ، که این ماشین خاموش شد، پایان انسان هم خواهد بود. لذا شخص رفتارگرا همیشه دنبال راه حلی است که بتواند انسان را به سعادت و لذت رفتاری در عالم مادی برساند و سعادت روحانی و اخروی یا حتی درونی دنیوی و کسب رضایت خدا و قرب الهی برای او بی‌معناست. برای او، انسان ایدئال انسانی است که در این دنیا بقاء طولانی داشته باشد. در سلامت کامل باشد ثروت زیاد داشته باشد. دارای قدرت باشد و خوشبختی او در رفتار او آشکار باشد. دنبال قرب الهی و کسب رضایت الهی بودن اموری غیرعلمی مختص به دوران قرون وسطاست که از ساحت علوم انسانی به دور است. علوم انسانی، باید به دنبال کسب غایتی حسی و رفتاری برای انسان باشد که بتوان آن غایت را علمی شمرد.

بررسی انتقادی

نقطه قوت این نظریه، سعی در آباد کردن جهان مادی و پیشرفت‌های علمی بشر است. کسی که سعادت را در همین دنیا خلاصه می‌کند، سعی هر چه تمام‌تر در آباد کردن این دنیا پیش دارد. از این‌رو، گرفتار خمودی در دنیا، دنیاگریزی و یا بی‌اعتنایی به پیشرفت‌های مادی نمی‌شود؛ زیرا تمام سعادت را همین پیشرفت مادی، برای بقای بیشتر و بهتر همراه با تکنولوژی‌های بهتر و دنیایی آبادتر می‌بیند.

البته این نظریه نقاط منفی‌ای هم دارد. مثلاً، اینکه چگونه کسی که واقعاً از درون درحال لذت است، در رفتارش این حالت را بروز نمی‌دهد سعادت‌مند هم هست؟ آیا دوری از اضطراب‌های درونی و تعارضات و کشمکش‌های روانی برای انسان سودمند نیست؟ روشن است که اگر انسان در ظاهر لذت درونی‌اش را نشان ندهد، معنایش این نیست که با کسی که این لذت را ندارد، مساوی است. غایت علوم انسانی هم اگر برای رسیدن به این لذت درونی و دوری از اضطراب‌ها و تعارضات روانی باشد، غایتی بی‌معنا نیست.

از مشکلات دیگر این نظریه، که از فیزیکالیستی بودن این نظریه نشأت می‌گیرد، این است که رفتارگرایان به سعادت اخروی و قرب الهی و تلاش در جهت کسب رضایت الهی اهمیتی نمی‌دهند. از نظر اسلام، هدف نهایی

انسان رسیدن به قرب الهی است و غایت علوم انسانی اسلامی هم باید تلاش در جهت رساندن انسان به تقرب حضرت حق باشد. این نظریه به دلیل نفی نفس مجرد انسانی، حیات بعد مرگ را برای انسان نمی‌پذیرند و قرب الهی را غیر علمی و سعادت اخروی را بی‌معنا تلقی می‌کنند. از این رو، این غایت را برای علوم انسانی نمی‌پذیرد. علوم انسانی را فقط موظف به درست کردن دنیای انسان‌ها می‌داند و از آخرت سخنی به میان نمی‌آورد. به همین دلیل غایتی که رفتارگرایان برای علوم انسانی می‌آورند، غایت دقیقی نیست.

محور سوم: تأثیر رفتارگرایی در مسائل علوم انسانی

منظور از «موضوع علوم انسانی» خود انسان است و منظور از «مسائل علوم انسانی» مسائل مربوط به انسان همچون یادگیری، اختیار و تأثیر بعضی رفتارها در بهبود زندگی است. مراد از «مسئله» ابهام و پاسخ آن است. مسئله زاینده نیازهای پیچیده است. گرچه همان‌طور که گفته شد، مسائل از دل موضوع بیرون می‌آیند، ولی همین قدر تفاوت سبب شده بعضی نظریه‌پردازان در ارکان علوم انسانی، بین موضوع و مسائل علم تفاوت قائل شوند. تفکیک این دو از یکدیگر سبب می‌شود تأثیر رفتارگرایی در علوم انسانی روشن‌تر شود.

هر یک از علوم انسانی، برای حل مسائلی در مورد انسان و زندگی او تدوین شده‌اند و سعی دارند هر یک جنبه‌ای از جنبه‌های زندگی انسان را اصلاح کنند. حال مهم‌ترین مسئله بشر چیست؟ چه مسائلی در زندگی انسان وجود دارد که محتاج حل و صرف وقت است؟ چه مسائلی بیشترین تأثیر را در زندگی انسان دارد؟ چه مسائلی است که در صورت حل آنها، زندگی انسان رو به سعادت می‌رود؟ چه مسائلی اولویت اصلی را دارد و چه مسائلی ارزش حل شدن و وقت گذاشتن دارد؟

اگر کسی نظریه رفتارگرایی را قبول کرد و انسان را منحصر در بدن او دانست و بُعدی مجرد برای او قائل نشد و فقط رفتار انسان را معیار ارزیابی انسان دانست، طبعاً تمامی این سؤالات را به نحو خاصی و در جهت خاصی پاسخ خواهد داد. برای او مسائلی مهم است که بتواند رفتار او در زندگی مادی و دنیوی انسان را بهبود ببخشد و رفتار او را همچون رفتار شخصی کند که از زندگی خوبی بهره می‌برد، بتواند انسان را در زندگی مادی پیشرفت دهد، بتواند سؤالاتی را که انسان در مورد چگونگی بهتر زیستن در این دنیا دارد، حل کند. طبعاً مسائلی که در مورد دنیای مادی اوست، برای او ارزش حل خواهد داشت. به عنوان مثال، مسائلی همچون اراده آزاد و اختیار انسان، به طور کلی از علوم انسانی خصوصاً روانشناسی از بین می‌رود؛ زیرا اراده از امور درونی انسان است که در رفتار انسان قابل ملاحظه و ارزیابی نیست. لذا فقط رفتار انسان است که برای انسان قابل ارزیابی است. وقتی اراده آزاد برای انسان وجود نداشت، انسان در رفتارش کاملاً مجبور است. مجبور عوامل محیطی. محیط انسان هر طور بود انسان هم همان‌طور واکنش نشان خواهد داد؛ افراد به همان طریق رفتار می‌کنند که ماشین‌ها عمل می‌کنند؛ یعنی به شیوه‌ای قانونمند، نظام‌دار و از پیش

بررسی انتقادی تأثیر نظریه رفتارگرایی بر ارکان علوم انسانی (با تأکید بر روانشناسی) ❖ ۹۱

تعیین شده... /سکینر کلیه اندیشه‌های وجود یک شخص درونی، یعنی یک خود یا خویشتن خود مختار را که تعیین کننده مسیر ماست و می‌تواند عمل کردن به طور آزادانه و خود به خودی را انتخاب کند قویاً رد می‌کند. ما به وسیله نیروهای محیط بیرونی رفتار می‌کنیم و نه به وسیله نیروهای درونی... تمام جنبه‌های رفتار انسان از بیرون کنترل می‌شوند. رفتار یک شخص فراتر از کنترل اوست، و این به معنای آن است که سرزنش یا تنبیه مردم به خاطر اعمال آنها بیجاست (شولتز، دوااین، ۱۳۸۹، ص ۴۸۰).

لذا توییح انسان‌ها برای اعمال زشتشان معنی ندارد، حتی تنبیه آدولف هیتلر کار اشتباهی است؛ زیرا اختیاری از خود نداشته است: «در این دیدگاه، آدولف هیتلر بیش از اتومبیل بدون راننده‌ای که در سراسیمی تپه‌ای حرکت می‌کند نمی‌تواند مسئول اعمال خود شناخته شود. هر دو به طریق قابل پیش‌بینی و قانونمند عمل می‌کنند و هر دو تنها به وسیله متغیرهای بیرون از خود کنترل می‌شوند» (همان). بنابراین، مسئله اختیار در این دیدگاه جایگاهی ندارد. با توجه به مبانی رفتارگرایی مسئله یادگیری هم‌جهت خاصی پیدا می‌کند و بعضی مسائل در آن پررنگ‌تر می‌شود. در یادگیری به اموری مثل باورها تکیه نمی‌شود، بلکه صرفاً یادگیری از طریق شرطی‌سازی و تنها راه آن تقویت بیرونی رفتار است:

[از نظر رفتارگرایان] برای تبیین رفتار شخص باید به جای توسل به باورها، امیال و قصدهای او، پاسخ‌های شرطی‌ای را که با تکرار و یاداش تقویت شده‌اند، در نظر بگیریم. رفتار یک کبوتر را می‌توان با یک محرک تقویت کننده شکل داد... به همین نحو، فرض می‌شود که کل رفتار انسان صرفاً با رابطه‌های تقویت شده محرک - پاسخ... قابل تبیین است (مسلین، کیت، ۱۳۸۸، ص ۱۶۷). از دیگر مسائلی که کاملاً برای یک رفتارگرا از بین می‌رود، مسائلی غیرمادی و اخروی و الهی است. برای این شخص دیگر، مسائلی همچون چگونگی رسیدن به سعادت اخروی، چگونگی کسب آرامش روحی از طریق تقرب به خدا، اخلاق الهی، کسب آرامش از طرق ماورائی، تأثیر ارتباط با خدا در رفاه جامعه و... معنایی نخواهد داشت؛ زیرا رفتارگرایی افراطی‌ترین نوع فیزیکیالیسم است که هر امر ماوراء ماده در انسان را منکر می‌شوند. اما کسی که قائل به بعدی مجرد در وجود انسان است، علاوه بر اینکه مسائلی که برای بعد مادی انسان مطرح می‌شود، باید حل شود مسائلی که برای بعد مجرد و غیر مادی انسان هم مطرح می‌شود نیز به همان اندازه باید حل شود، بلکه در درجه اهمیت بیشتری قرار دارد.

بررسی انتقادی

از نکات ذکر شده، نقاط قوت و ضعف هم تا حدودی به دست آمد. از نقاط قوت این نظریه، شفاف و قابل سنجش فیزیکی بودن مسائل در این نظریه و دور بودن از مباحث انتزاعی عقلی است. سادگی یکی از ملاک‌هایی است که موجب تقویت یک نظریه بر نظریه دیگر می‌شود.

از دیگر نکات قوت این نظریه رشد و ابهام‌زدایی شدن از بعضی مسائل با قبول این نظریه است. با تمرکز بر یک مسئله، می‌توان به پیشرفت‌های زیادی در آن دست یافت. الان از شرطی‌سازی به عنوان یکی از مهم‌ترین شیوه‌های تربیت در جهان استفاده می‌شود و بحث‌های بسیار زیادی در مورد آن، در کتب روان‌شناسی شده است. گرچه با رد رفتارگرایی هم می‌شود از شرطی‌سازی بحث کرد، اما با تمرکز بر شرطی‌سازی توسط رفتارگرایی، این پیشرفت برای شرطی‌سازی حاصل شد که در صورت نبود رفتارگرایی، شاید شرطی‌سازی به این سطح مطرح نمی‌شد. البته نقاط ضعف بسیاری دارد. از جمله نادیده گرفتن مسائلی همچون اراده آزاد و اختیار، که با نفی آن در انسان دیگر هیچ جنایتکاری نباید مجازات شود و حتی هیتلر هم هیچ گناهی ندارد؛ زیرا در رفتار خود مجبور بوده است. دیگر اخلاق معنا پیدا نمی‌کند، توصیه به اطاعت از قانون پیدا نمی‌کند، و برای کسی که معتقد به روز معاد است، دیگر جهنم رفتن به خاطر کارهای بد ظلم است؛ زیرا اختیاری در انجام آنها نداشته است.

همچنین گفته شد، برای یک رفتارگرا هرگونه مسئله‌ای که مربوط به سعادت الهی و نحوه کسب آن توسط انسان باشد، از علوم انسانی باید حذف شود؛ زیرا غیر علمی و بی‌معناست. چگونگی ارتباط با خدا و کسب رضایت او، به عنوان یک مسئله در علوم انسانی، هرگز طرح نخواهد شد و علوم انسانی منحصر به رفتار حسی انسان‌ها می‌شود.

محور چهارم: تأثیر رفتارگرایی در روش علوم انسانی

روش در هر علم، زاینده مسئله و موضوع آن علم است. اگر مسئله و موضوع علم، به نحوی بود که فقط با حس و تجربه قابل بررسی بود روش آن علم هم تجربی خواهد بود. بر طبق مکتب رفتارگرایی، موضوع و مسئله علوم انسانی، همان‌طور که ذکر شد، مادی و جسمانی خواهد بود، روش بررسی امری مادی و جسمانی هم جز روش تجربی نیست. به همین دلیل تنها روش صحیح برای بررسی مسائل انسانی، روش تجربی خواهد بود. بررسی انسان به روش عقلی، یا نقلی یا شهودی، روش صحیحی نخواهد بود. طبعاً با روش عقلی نمی‌شود یک امر جسمانی را بررسی کرد. همچنین، روش شهودی و نقلی هم برای بررسی انسان و کنش‌های او روش صحیحی نیست. در نتیجه، science (علم تجربی)، تنها علم معتبر از لحاظ قائلین به رفتارگرایی می‌باشد. [طبق نظر رفتارگرایان] تبیین‌های روانشناسی باید سراسر مبتنی بر انگاره‌هایی باشند که یا بی‌واسطه قابل مشاهده عام باشند، یا در قالب انگاره‌هایی تعریف شوند که آنها به گونه‌ای عملکردی مشاهده پذیرند (چرچلند، ص ۱۴۳). لب مطلب [رفتارگرایی] این است که آنچه مدعی علم بودن است، باید چیزهای عمومی را مطالعه کند؛ زیرا تنها چیزی قابل اندازه‌گیری و، حتی مهم‌تر، تأیید توسط سایر ناظران و آزمایش کنندگان است که عمومی باشد (مسلین، ۱۳۸۸، ص ۱۶۶).

بررسی انتقادی

نظریه رفتارگرایان در مورد روش علوم انسانی، هم از نقاط قوت و ضعفی برخوردار است. نقطه قوت این نظریه، این است که چون روش تجربی، روش همه فهم و ساده برای همه انسان‌هاست، به همین دلیل تحلیل و نقد و بررسی آن، به این روش همه فهم‌تر و قابل درک‌تر برای انسان‌ها می‌باشد. انتزاعی نبودن و محسوس بودن یک نظریه، آن را ساده‌تر از نظریه‌ای می‌کند که از پیچیدگی‌های عمیق انتزاعی و فلسفی ذهنی برخوردار است. هرچند آزمایشات تجربی هم از پیچیدگی خاصی برخوردار است. اما حسش آن است که انتزاعی و ذهنی نیست و ظاهر و در دسترس است. به همین دلیل فهم و نقد و بررسی مسائل را ساده‌تر می‌کند.

اما این نظریه نقاط ضعف بسیاری دارد: از جمله اینکه، تنها روش بررسی گزاره‌های علوم انسانی، روش تجربی نیست؛ چرا نشود از روش نقلی که از وحی الهی سرچشمه می‌گیرد، استفاده کرد؟ (بر فرض اثبات عصمت وحی و واقع نما بودنش). همچنین چرا نشود از روش شهودی استفاده کرد؟ مهم‌تر اینکه، خود روش تجربی برای اینکه تبدیل به گزاره کلی شود، محتاج یک قیاس منطقی است که در آن، یک گزاره عقلی به کار رفته باشد.

باید گفت: اینکه صرفاً روش تجربی در روانشناسی مورد قبول باشد، ناشی از مادی صرف دانستن انسان است که مقبول ما نیست؛ ما انسان را دارای بعدی مجرد هم می‌دانیم، روش تجربی هم برای بررسی امری مجرد ناکارآمد است. از این رو، به روشی دیگر غیر روش تجربی در علوم انسانی نیازمندیم.

نتیجه‌گیری

نتیجه تحقیق اینکه، رفتارگرایی مکتبی است که کاملاً انسان را مادی می‌داند، حتی قائل است گزاره‌های در مورد حالات انسان هم باید به نحو گزاره‌های رفتاری بیان شود. این مکتب، تأثیراتی در ارکان علوم انسانی گذاشته است. این مکتب موضوع علوم انسانی؛ انسان را کاملاً مادی می‌داند. در غایت هم غایتی مادی و رفتاری برای وی در نظر می‌گیرد. مسائلی هم که طبق این مبنای در علوم انسانی مطرح می‌شود، مسائلی کاملاً مربوط به زندگی مادی است. روش حل مسائل علوم انسانی، هم طبق این مکتب روشی تجربی است.

اما دیدگاه علوم انسانی اسلامی کاملاً بر خلاف این است؛ هم انسان را دارای بعد مجرد می‌داند، هم غایتی که برای انسان ترسیم می‌کند، غایتی غیر مادی و خارج از دنیای مادی است، هم مسائلی که برای انسان در نظر می‌گیرد، صرفاً مسائلی مادی نیست. روش علوم انسانی را هم منحصر در روش تجربی نمی‌داند، بلکه از روش عقلی، شهودی و نقلی هم استفاده می‌کند.

منابع

- بوژنه، ماریو، آردیلا، روبن، ۱۳۹۰، *فلسفه روانشناسی و نقد آن*، ترجمه، محمدجواد زارعان و همکاران، چ دوم، قم، سبحان.
- چرچلند، پاور، ۱۳۸۶، *ماده و آگاهی*، چ اول، تهران، غزال، ص ۴۷
- ریونز کرافت، ایان، ۱۳۸۷، *فلسفه ذهن یک راهنمای مقدماتی*، ترجمه حسین شیخ رضایی، تهران، صراط.
- شولتز، دواین، ۱۳۷۸، *نظریه‌های شخصیت*، ترجمه یوسف کرمی و همکاران، تهران، ارسباران.
- صباحی، علی و همکاران، ۱۳۹۱، *نظریه‌های مادی انگارانه ذهن*، قم، دفتر تبلیغات.
- شریفی، احمدحسین، ۱۳۹۳، *جزوه علم النفس فلسفی و علوم انسانی*، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی ع.
- فیاضی، غلامرضا، ۱۳۹۳، *علم النفس فلسفی*، قم، مؤسسه امام خمینی ع.
- مسلمین، کیت، ۱۳۸۸، *درآمدی به فلسفه ذهن*، چ اول، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- هانت، مورتون، ۱۳۸۰، *تاریخچه روانشناسی از آغاز تا امروز*، تهران، پیکان.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

A Critical Study of the Effect of Behaviorism Theory on the Principles of the Humanities with an Emphasis on Psychology

Mostafa Izadi Yazdanabadi / M.A. in Philosophy, IKI

izadi371@gmail.com

Received: 2020/05/08 - **Accepted:** 2020/08/08

Abstract

While defining behaviorism, this paper reviews and then critically analyzes the effects of this theory on the principles of the humanities in case of purpose, issues and methods of the humanities, especially psychology from the perspective of Islamic humanities. Such studies seem necessary for the construction of Islamic humanities, because a detailed explanation of Islamic theories is based on recognizing the competing theories. The method of this research is rational. The findings show that the subject, purpose, issues and the method of discussion of behaviorism in humanities are completely material and experimental. These results are rejected from the perspective of Islamic humanities.

Keywords: behaviorism, humanities, subject of humanities, goal of humanities, problems of humanities, methods of humanities.

رتال جامع علوم انسانی

Methodology of Ayatollah Ahmadi Mianji in Compiling "Makatib al-Rasoul"

Ibrahim Dastlan / PhD Student in Islamic Theology, Ahl al-Bayt Imamate Foundation, Qom

e.dastlan@gmail.com

Received: 2020/05/10 - **Accepted:** 2020/07/26

Abstract

Ayatollah Ali Ahmadi Mianji, a contemporary Shiite scholar, author and a seminary professor in Qom, was skilled in various sciences such as interpretation, jurisprudence, history and hadith. As a moral jurist, following personal or doctrinal motives, he has left behind historical writings in variety of topics. Analyzing the manner of dealing with various topics, this study extracts the approach of this great scholar in his book the Makatib al-Rasoul. The findings show that, compiling the sources and copies of the letters and dealing with their quality and the method of their sending, he examined the Rajali and the addressees of the letters. Explaining the history, conflicts and describing the words and expressions under each letter are among the other features of this book. Using a narrative and analytical method and adopting a theological and historical approach this book is complied.

Keywords: Ahmadi Mianji, historiography, the history of letter writing, the book of Makatib al-Rasoul, letters of the Prophet (S).

A Commentary on the Fundamental Methodological Theory; Professor Parsania's Explanation of the Process of Developing Scientific Theories

Qasem Ibrahimipour / Assistant Professor, Department of Sociology, IKI ebrahimipour14@yahoo.com

Received: 2020/09/09 - **Accepted:** 2020/11/12

Abstract

Fundamental methodology is a theory proposed by Professor Parsania that explains the process of development of scientific theories. Using a documentary research method, the relationship between this theory and the five components of depth, degree, level, purpose and dominant factor in the social determination of knowledge and also the relationship between epistemological foundations and non-epistemological principles in this theory has been studied in this paper. The findings indicate that, while believing in transcultural knowledge, the fundamental methodology does not consider all types of knowledge to be influenced by society and also believes in transcultural knowledge. This theory assigns a causal role to epistemic factors in the content of knowledge, but assigns a causal role for non-epistemic factors in the secular and material cultures and a preparatory role in the revelatory and rational cultures. In the relationship between science and society, this theory also believes in the strategic capacities of some sciences in changing social conditions in favor of the growth and prosperity of sciences. For example, the science of jurisprudence, in three fields of politics, judiciary and economics, brings rare social resources, power, wealth and dignity, even when there are no suitable non-epistemic factors for the growth of science, or at least prepares the ground for growth or preservation of science.

Keywords: methodology, sociology of knowledge, theory development, social determination of knowledge.

High and Low Motivation in Research

Masoud Azarbajejani / Associate Professor of Research Institute of Hawzeh and University, Qom
Mazarbajejani110@yahoo.com

Received: 2020/09/12 - Accepted: 2020/11/15

Abstract

Researching and analyzing difficulties and impediments of dealing with individual and social problems is one of the secret of success in human life and in resolving the upcoming problems. In case of being faced with problems in life, human beings are always looking for a resolution to their problems. Sometimes, we can overcome a problem easily by learning from past experiences. But, sometimes we cannot overcome complicated knotty problems with that ease and they need in-depth scientific research and scholarly analysis of the causes and roots of those problems. However, there are some approaches to resolve problems as well as research on it: psychological, sociological, economic, political, etc. This study is conducted with a theoretical, analytical, psychological approach aiming at analyzing the role of motivation, lack of it and having a high motivation in research.

Key words: motivation, High and Low, age factors, vitality factors.

Value-based Foundations of the Religious Science and its Role in the Production of Science based on the Viewpoint of Allame Tabataba'i

Fereshteh Noor Alizadeh / PhD Student in Philosophy, Qom Islamic Azad University

nouralizadeh.f@gmail.com

Received: 2020/06/08 - **Accepted:** 2020/09/12

Abstract

Explaining the basics of religious science is one of the first and basic steps in the production of religious science. One of the effective foundations in the production of religious knowledge is the value-based foundations of religion. Allame Tabataba'i is the first scholar who explained the nature of the posited notions and considered the moral concepts and propositions and religious laws as the posited notions which have been posited by God. These notions and propositions are effective in all stages of science production, including goals, hypotheses, judging theories, and the epistemological and ontological of scientists. This paper seeks to express how these value-based concepts affect the production of religious knowledge based on Allame's viewpoint.

Keywords: religious science, value-based foundations, posited notions, Allame Tabataba'i.

Abstracts

The Methodology of Recognizing the Humanities from the Perspective of (Fitra) Nature

✉ **Alireza Mazaheri** / M.A. Student in Political Science, Baqir al-Olum University

Eendereskiahmad8@ gmail.com

Abdulahad Gharari / Professor of the Highest Level of Qom Seminary

Abbas Alirezae'i / M.A. Student in Political Science, Islamic Azad University, North Tehran Branch

Received: 2020/05/16 - **Accepted:** 2020/07/14

Abstract

Fitra means the special nature and creation of man. Dedicating to human beings, non-acquired nature, commonality among all human beings, invariability in specific temporal and spatial conditions and civilizations are among the main important features of nature. Hence, nature is a reliable, independent and unchangeable source of knowledge. The status of nature in methodology of the humanities is the main question of this paper. It seems that nature is the most prominent method of understanding the humanities. Identifying the strategy of Islamic humanities, the creation of humanities propositions through this source of knowledge i.e. "nature", as a comprehensive theoretical and practical model, has been discussed. Using a deskresearch and descriptive-analytical method this paper is proposed. Nature has three meanings, from which the information that guides man's special creation is the basis of research. To use nature as a source of knowledge in the humanities, one must use self-cultivation. The obtained scientific propositions in this way can be closer to reality and truth. Obtaining the knowledge of humanities from other paths, can cause several deviations in the evolution of Islamic humanities.

Keywords: nature, methodology, Islamic humanities, source of knowledge.

Table of Contents

The Methodology of Recognizing the Humanities from the Perspective of (Fitra) Nature / Alireza Mazaheri / Abdulahad Gharari / Abbas Alirezaei.....	5
Value-based Foundations of the Religious Science and its Role in the Production of Science based on the Viewpoint of Allame Tabataba'i / Fereshteh Noor Alizadeh.....	19
High and Low Motivation in Research / Masoud Azarbayerjani.....	35
A Commentary on the Fundamental Methodological Theory; Professor Parsania's Explanation of the Process of Developing Scientific Theories / Qasem Ibrahimipour.....	45
Methodology of Ayatollah Ahmadi Mianji in Compiling "Makatib al-Rasoul" / Ibrahim Dastlan.....	63
A Critical Study of the Effect of Behaviorism Theory on the Principles of the Humanities with an Emphasis on Psychology / Mostafa Izadi Yazdanabadi.....	81

In the Name of Allah

Ayare Pazhuhesh Dar Olum Ensani

An Academic Semiannual on Research

Vol.8, No 2.

Fall & Winter 2017-18

A Publication by Imam Khomeini Institute for Education and Research

Editor & Editor in Chief: *Ahmad Husein Sharifi*

Editor Deputy: *Morteza Sane'i*

Publication: *Hamid Khani*

Translation of Abstracts: *Saeed Nadi*

Editorial Board:

Hosein Bostan (Najafi): Assistant professor, Hawzah and University Research Center

Mahmud Rajabi: Professor IKI

Syed Hosein Sharaf al-din: Associate Professor, IKI

Ahmad Husein Sharifi: Professor IKI

Mohammad Fath Ali-Khani: Assistant Professor at the Research Institute of Hawzah and University

Seyfullah Fazlollahi Qamshi: Assistant Professor Qom Islamic Azad Uni

Nematollah Karamollahi: Associate professor Baqir Al-'Olum University

Address:

IKI

Amin Blvd., Jumhuri Islami Blvd., Qum, Iran

PO Box: 37185-186

Tel: +982532113471

Fax: +982532934483

<http://nashriyat.ir/SendArticle>

www.iki.ac.ir & www.nashriyat.ir
