

چالش‌های روش‌شناختی تعمیم رویکرد علوم طبیعی به انسان و علوم انسانی در مقایسه با امکان‌های اندیشه فطرت‌گرا

مجتبی زارعی*

چکیده

بشر در دوران مدرن، شاهد تحولات بعمده‌ای از جمله گسست بوده است. قطع همبستگی میان علوم طبیعی و علوم انسانی از جمله‌ی این تغییرات به‌شمار می‌رود. در این دوره، علوم طبیعی با محوریت رشته‌هایی همچون ریاضی، فیزیک، شیمی و ... مبدل به ملکه‌ی معارف بشری شد. بهره‌ای که علوم مذکور در راستای متمتع شدن انسان از طبیعت توانسته بودند به او برسانند موجب شیوع این‌پندار گشته بود که آنها در سایر حوزه‌های معرفتی از قبیل دانش‌های مرتبط با انسان نیز می‌توانند کاربرد داشته باشند به‌همین‌خاطر آنچه‌که امروزه آن را وحدت روش‌شناختی می‌نامند در همین دوره بروز پیدا کرد. تنها مرجع صدقی که علوم طبیعی به رسمیت می‌شناسد تجربه‌ی حسی است و این تجربه، مصدر حقیقت است. تجربه‌ی حسی در اندیشه‌های مبتنی بر طبیعت‌گرایی، پدیده‌ای خاص است و به‌همین‌خاطر نتایج حاصله از آن‌را نمی‌توان به‌دیگر رویدادهای آینده، تسری و تعمیم داد. از سوی دیگر عدم‌باورمندی به تعمیم‌پذیری، شرایط وجودی قانون در اندیشه‌های مذکور را مخدوش خواهد کرد. اندیشه‌ی فطرت‌گرا اما با به دست‌دادن تلقی منحصربه‌فردی که از زمان و رابطه‌اش با انسان به‌دست می‌دهد و همچنین با باورمندی‌اش به یک سری از اصول عام و همه‌شمول که در فطرت انسان به ودیعه گذاشته شده‌اند، تناقضات بنیادی و فراروایت‌های فلسفه‌های برآمده از علوم طبیعی را مرتفع خواهد کرد.

واژگان کلیدی: علوم طبیعی، علوم انسانی، اندیشه فطرت‌گرا، اندیشه کمیت‌گرا

* استادیار علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس. zareei@modares.ac

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۳/۳، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۶/۲

۱. مقدمه

با از نظر گذراندن دقایق تاریخ بشری، می‌توان به این نتیجه رسید که دوران مدرن از جمله‌ی مهم‌ترین ادوار تاریخ انسان بوده است. در این دوران، سطح تحولات و دگرگونی‌ها در تمامی سطوح عینی و ذهنی به حدی بوده است که چه بسا عده‌ای گمان بر این برده‌اند که این دوران، گسستی همه‌جانبه از دوره‌های پیش از خود بوده است. فارغ از چالش برانگیز بودن ادعاهایی از این دست و انتقادهای عمده‌ای که می‌توان بر آنها وارد ساخت در چنین داعیه‌ای رگه‌هایی از حقیقت نیز وجود دارد. با توجه به گسترده بودن سطح تغییرات در دوران مدرن، از نظر گذراندن تمامی آنها و یا حتی اشاره‌ی صرف به آنها، مجال بسیار فراخ می‌طلبد که طبعاً از عهده‌ی یک مقاله و یا حتی مجموعه‌ای از مقالات بیرون است. آنچه دغدغه‌ی اصلی متن پیش رو است تمایزی است که در دوران مدرن، مابین علوم انسانی و علوم طبیعی رخ نمود بطوریکه پس از گذشت اندک زمانی، علوم طبیعی مبدل به ملکه‌ی تمامی دانش‌ها و معرفت‌های بشری شد و با کاستن از اهمیت علوم انسانی، خود را به عنوان تنها مفسر جهان، جا زد. پیش از این دوران، نمی‌توان تفاوت بارزی میان علوم طبیعی و علوم انسانی مشاهده کرد و به همین خاطر نیز تفکیک و متمایز شدن این دو شعبه را می‌توان یکی از شاخصه‌های دوره‌ی مدرن به شمار آورد. اینکه علوم طبیعی بر صدر تمامی معارف و دانش‌های بشری تکیه زند عواقب عدیده‌ای داشته است و در واقع اختلاف مابین علوم طبیعی و علوم انسانی را نمی‌توان صرفاً یک اختلاف معرفت‌شناسانه مابین دو شعبه‌ی دانش دانست، بلکه این اختلاف، تضمینات اقتصادی، اجتماعی و سیاسی عمده‌ای در پی داشته است. فرضیه‌ی اصلی متن پیش رو از این قرار است: به "علم طبیعی" گراییدن جهان و تلاش به منظور تبیین جهان به واسطه‌ی دلالت‌های این علم، امری است که با فطرت انسانی سازگاری ندارد.

انسان به واسطه‌ی "انسان" بودنش دارای سویه‌هایی وجودی است که "علم طبیعی" از تبیین و یا حتی توصیف آنها را ناتوان است. علوم انسانی از آن دست مفاهیمی است که به دشواری تن به تعریف می‌سپارد و دلالت‌ها و تضمینات آن، چنان موسع‌اند که گرد آوردن همه‌ی آنها ذیل یک تعریف واحد، مستلزم تلاش و پژوهشی طاقت فرسا است. با امعان نظر به این مطلب، می‌توان علوم انسانی را مجموعه‌ی معارفی دانست که موضوع تحقیق آنها فعالیت‌های مختلف بشری، یعنی فعالیت‌هایی که متضمن روابط افراد بشر با یکدیگر و روابط این افراد با اشیاء و نیز آثار و نهادها و مناسبات ناشی از آنها دانست. (نگاه کنید به:

فروند، ۱۳۶۲) گویا این تعریف، بتواند تمامی زوایای حیات بشری را پوشش دهد، به عبارت دیگر، پژوهشگر در هر زاویه‌ای از حیات بشری که قدم بگذارد می‌توان کارش را دارای شمه‌ای از علوم انسانی دانست. چنین دید جامع‌نگری در رابطه با علوم انسانی و حیات بشری، قدمتی بسیار دیرینه دارد و این تنها در قرن هفدهم (دوره‌ای که کمابیش آن را دوره‌ی پیدایش عصر مدرن دانسته‌اند) است که علوم انسانی ملزم می‌گردد که از این جایگاهش حراست کند و اهمیت خود را توجیه نماید، در واقع می‌توان نامگذاری حوزه‌ی معارف مرتبط با حیات انسان را به "علوم انسانی"، مولود دستاوردهای بشری در قرن هفدهم دانست.

تا پیش از دوران مدرن، مفهوم "علم" بسیار سیال بود و لفظ "علم" به نحو یکسان "هم به پژوهش از روی روش و هم به هر گفتار منسجم و منطقی و حتی به عمل منظم اطلاق می‌شد." (فروند، ۱۳۶۲: ۷) از این دوران به بعد است که کامیابی‌های بشر در عرصه‌ی تکنولوژی و صنعت، این امر را بر او مشتبه می‌کند که شعبه‌ای از دانش می‌تواند وجود داشته باشد که مبانی معرفتی‌اش متقن‌اند و همانگونه که در عرصه‌ی طبیعت توانسته‌اند دستاوردهای عظیمی برای انسان، به ارمغان بیاورند به همان‌سان نیز قادر خواهند بود که عرصه‌ی حیات روحی انسان را پوشش دهند. اگر که علوم‌ی از قبیل فیزیک، ریاضی و شیمی توانسته‌اند به چنان حدی از رشد، دست پیدا کنند که بتوانند رفتار "ماده" را تعلیل و پیش‌بینی کنند آنگاه دلیلی وجود ندارد که در عرصه‌ی حیات انسانی و "روح" انسان، کاربرستی نداشته باشند. در همین راستا است که هلوسوس، اندیشمند فرانسوی در مقدمه‌ی کتاب خود ذیل عنوان "درباره‌ی روح" (De l' esprit) به منظور پیشرفت علوم انسانی و متقن شدن این علوم، خواهان استفاده از روش "آزمایش"ی است که در علوم‌ی نظیر ریاضی، فیزیک و مکانیک، کاربرد دارد. (Helvétius, 2010) دو واقعه‌ی فکری عمده‌ای که از دوره‌ی رنسانس به این سو تأثیر تعیین کننده‌ای بر سرنوشت علوم انسانی گذارده‌اند عبارتند از: ترقی شگرف علوم طبیعی که می‌توان نقطه‌ی شروع آن را آثار گالیله دانست و قبول اصل ثنویت یا دوگانگی نفس و بدن یا روح و ماده که بخش عمده‌ی فلسفه‌ی دکارت، به آن اختصاص پیدا کرده است. ترقی شگرف رشته‌هایی همچون ریاضی، فیزیک و شیمی و دستاوردهای عمده‌ای که این رشته‌ها در صنعتی شدن جهان، به ارمغان آوردند پاره‌ای از متفکران و اندیشمندان مدرن را به این نتیجه رساند که این رشته‌ها و روش‌های منحصر به آنها، می‌توانند در حوزه‌ی علوم انسانی نیز کاربرست داشته باشند. طرز تلقی مذکور، البته عواقب مهلک و عمدتاً جبران ناپذیری برای "انسان" در پی داشته است.

محصور کردن انسان در قفس "علم طبیعی" و تلاش به منظور عددپذیر کردن او (تا اینکه این مفهوم تن به پژوهش‌های علمی بدهد) انسان را از "انسانیت" زدوده است و هیچ توجه نداشته است که انسان در تطابق با هستی و سازمان آفرینش، موجد فطرتی "انسانی" است که تبیین این فطرت، استلزامات خاص خود را دارا است و لاجرم معرفت‌ها و روش‌های برآمده از "علوم طبیعی" نخواهند توانست به گونه این فطرت پی ببرند. متن پیش روی، در ابتدا تضمینات متعدد سیطره‌ی علوم طبیعی بر معارف بشری و تمایز علوم طبیعی با علوم انسانی را از نظر می‌گذراند و آنگاه مغایرت‌های معرفتی‌ای را که ماحصل این سیطره است بررسی خواهد کرد. سپس تر مواجهه‌ی اندیشه‌ی فطرت‌محور را با این مغاک‌ها مورد پژوهش قرار می‌دهد.

۲. روش پژوهش

از آنجایی که این پژوهش رسالت خود را کنکاش پیرامون تناقضات بنیادی و البته ایدئولوژیک فلسفه‌های برآمده از علوم طبیعی می‌داند و ضمناً در جستجوی راه‌حلهایی است که بتواند این تناقضات بنیادی را پوشش دهد به همین خاطر نیز رویکرد توأمان تطبیقی-تحلیلی می‌تواند وافی به مقصود در گفتار پیش روی باشد. در ابتدا گزاره‌های بنیادی فلسفه‌های ملهم از علوم طبیعی را با دیدگاهی تحلیلی از نظر خواهیم گذراند و آنگاه نیز در یک منظومه‌ی تطبیقی آنها را با اندیشه‌ی فطرت‌گرا مورد مقایسه قرار خواهیم داد.

۳. سیطره‌ی علوم طبیعی؛ انسان موجودی کمی و عددپذیر

عطش غلبه‌ی ستیزنده بر طبیعت و تمتع از آن به واسطه‌ی کارابزارهای مدرن، از جمله‌ی مهم‌ترین شاخصه‌های دوره‌ی موسوم به مدرنیته به شمار می‌رود. از این دوران به بعد است که کامیابی‌های بشر در عرصه‌ی تکنولوژی و صنعت، این امر را بر او مشتبه می‌کند که شعبه‌ای از دانش می‌تواند وجود داشته باشد که مبانی معرفتی‌اش متقن‌اند و همانگونه که در عرصه‌ی طبیعت توانسته‌اند دستاوردهای عظیمی برای انسان، به ارمغان بیاورند به همان سان نیز قادر خواهند بود که عرصه‌ی حیات روحی انسان را نیز پوشش دهند. اگر که علوم‌ی از قبیل فیزیک، ریاضی و شیمی توانسته‌اند به چنان حدی از رشد دست پیدا کنند که بتوانند رفتار "ماده" را تعلیل و پیش‌بینی کنند آنگاه دلیلی وجود ندارد که در عرصه‌ی حیات انسانی و "روح" انسان، کاربستی نداشته باشند.

در اینجا می‌توان به یک مثال جالب توجه در زمینه‌ی همسانی‌های روش شناسانه و معرفت شناسانه مابین علوم انسانی و علوم طبیعی اشاره کرد: *دیمیتری مندلیف* (واضع جدول تناوبی عناصر) شیمی‌دان قرن نوزدهم روسی، هنگامی که عناصر شناخته شده را در جدول مورد نظر خود جای می‌داد، خانه‌هایی از آن جدول را خالی گذاشت؛ به عبارت دیگر او مدخل‌هایی در جدولش تعبیه کرد که در آنها نام هیچ عنصری نوشته نشده بود. توجه او برای این کار این بود که علم تا کنون به آن سطح از پیشرفت نرسیده است که عناصری را که می‌بایست در این خانه‌ها جای بگیرند کشف کند و از آنجایی که در آینده، این عناصر کشف خواهند شد از همین رو این مداخل خالی نیز در همان زمان، با نام عناصر مکشوف، پر خواهند شد. مراد از ذکر این مورد، تأکید بر پیش‌نگر بودن بینش علمی است. *فرانسیس بیکن* که سه قرن پیش از مندلیف می‌زیست دقیقاً دارای چنین بینشی است و متأثر از همان نیز دست به طبقه‌بندی دانش‌های بشری زده است. او نیز با تأکید بر تمایز هستی‌شناسانه‌ی میان طبیعت و انسان، دانش بشری را به دو حوزه‌ی علوم طبیعی و علوم انسانی، تفکیک کرده است. (Bacon, 2008) اما آنچه در این تقسیم‌بندی -که سایر تقسیم‌بندی‌های دانش در دوره‌ی مدرن، کم و بیش از آن متأثر بوده‌اند- قابل اشاره می‌باشد این است که بیکن (و به تبع او سایر اندیشمندان مدرن باورمند به سروری علوم طبیعی) دلالت‌های وجودی انسان را صرفاً به نشانگان طبیعی‌اش فرو می‌کاهد و به عبارت دیگر او و همفکرانش بر این باور بودند که برای تبیین پدیده‌های انسانی، رنگ طبیعی دادن به آنها کافی است و بر اثر همین فکر بود که در این دوره، مطالعات متعددی درباره‌ی دین طبیعی، اخلاق طبیعی، حقوق طبیعی، سیاست طبیعی و نظایر آنها به عمل آمد.

از منظر فلسفه‌های ملهم از این ایده، هر گونه شناخت، بر تجربه‌ی حسی مبتنی است و پژوهش اصیل نیز می‌بایست مبتنی بر توصیف و تبیین واقعیات تجربی باشد. آگوست کنت در درس‌هایی درباره‌ی فلسفه‌ی پوزیتیو، بحث خود را با این پیش فرض آغاز می‌کند که نخستین ویژگی فلسفه‌ی پوزیتیویست این است که تمام پدیده‌ها را تابع قوانین طبیعی می‌داند. (Turner and Trner, 1990: 159) یکی از تبعات باور داشتن به ملکه بودن فلسفه‌ی طبیعی و اینکه پوزیتیویسم برآمده از آن مبین و مفسر تمامی امور می‌باشد این است که ذهن انسان، کاملاً سفید و عاری از پیشفرض می‌باشد؛ به این معنا که در غیاب تکانه‌های حسی و طبیعی، انسان مبنایی برای اندیشیدن ندارد و تجربه، نخستین گام در استقراء می‌باشد. (نگاه کنید به: بتون و کرایب، ۱۳۸۹: ۳۸-۳۵) این گزاره‌ی نسبتاً ساده، تضمینات بسیار پیچیده‌ای دارد که یکی از آنها فراموشی این حقیقت است که انسان فارغ از موجود بودنش در

طبیعت، دارای وجودی استعلایی نیز می‌باشد. فراموشی جنبه‌ی استعلایی وجود انسان نیز اهمیت هر گونه برنامه‌ی سیاسی و اجتماعی را برای بروز آن جنبه، نادیده می‌گیرد؛ چرا که انسان را مقهور طبیعت و دلالت‌های صرف مادی آن می‌داند و اساساً باوری به حیات غیر مادی نمی‌تواند داشته باشد. باورمندان به فلسفه‌ی علوم طبیعی، تنها رسالت ذهن انسان را مواجهه‌ی منفعلانه با محسوسات می‌دانند و همچنین معتقد هستند که ذهن انسان، در وجود این محسوسات، نمی‌تواند منشاء اثری باشد. جان لاک نیز -که او را می‌توان یکی از سردمداران این نوع اندیشیدن دانست- رسالت عقل را تنها تجزیه و تحلیل محسوسات می‌داند. (علامه طباطبایی، ۱۳۶۴: ۲۸۲) اگر ذهن انسان را سفید و بدون ودیعه‌های فطری بدانیم آنگاه تنها راه "فهمیدن" و کسب معرفت، تکیه بر محسوسات می‌باشد. اندیشمندان علوم طبیعی، تنها آن دست از معارف را محل صحت می‌دانند که برآمده از تجربیات حسی و حس‌های پنجگانه باشند و از آنجایی که استعلاء و متافیزیک، ایمان و خدایی بودن انسان به طور کلی را نمی‌توان از صرف حسیات مستفاد کرد به همین خاطر نیز این موارد در اندیشه‌ی علوم طبیعی نمی‌توانند جایگاهی داشته باشند. (نگاه کنید به: بتسون و کرایب، ۱۳۸۹: ۲۰)

اصحاب علوم طبیعی در راستای اعتقادشان به تبیین علمی و حسّی از جهان عینی در صدد برآمده‌اند که تمامی پدیده‌ها را در قاموس "عدد" بیان کنند و نیز آن را به "عدد" متلبّس گردانند، هر چه که "عدد" باشد این قابلیت را پیدا خواهد کرد که در فرمول‌های از پیش تعیین شده و برآمده از علوم نظیر ریاضیات، فیزیک، شیمی و ... جای گیرد و رفتارش پیشینی پذیر باشد. در این رهیافت، هر پدیده‌ای صرفاً نماینده‌ی یک کمیّت است و در این زمینه هیچکدام از پدیده‌ها به لحاظ کیفی نمی‌تواند سروری‌ای بر سایر پدیده‌ها داشته باشد. این طرز تلقی، رابطه‌ی مابین جزء - کل را که یکی از ارکان تفهم وجود استعلایی انسان است، می‌گسلد. در این راستا، اولاً اینکه پدیده‌ها، عاری از وجوه کیفی می‌باشند و ثانیاً انسان نیز کمیّتی همچون سایر پدیده‌های طبیعی است که نمی‌توان استعلایی برای وی قائل شد. اگر انسان به این وضعیت فروکاسته شود، موجودی تک افتاده و محصول تصادف طبیعی خواهد شد که رابطه‌اش را با کُلّ (خالق) از دست می‌دهد. طبیعت گرایان هر چند که مدعی قانونمندی طبیعت نمی‌باشند اما این باور آنها در چارچوب فلسفه‌شان هیچ توجیه منطقی ندارد؛ چرا که وجود قانون مانا و پایدار مستلزم وجود یک کلیّت استعلایی است که آن قانون به لحاظ وجودی، بتواند بر آن متکی شود. اگر منشاء کشف قوانین طبیعی را صرفاً تکیه بر حسّیات و نتایج مستحصله آنها بدانیم آنگاه با متلّون

بودن طبیعت و ناپایداری اش چه خواهیم کرد؟ به عبارت دیگر چه ضمانتی وجود دارد که قانونی که اینک ما کشف کرده‌ایم در سایر حالات و زمان‌ها و همچنین در سایر سپهرها، کاربست و معقولیت داشته باشد؟ این دقیقاً همان اشکالی است که دیوید هیوم بر شیوهی اندیشیدن طبیعت‌گرایان وارد می‌داند. انتقاد دیوید هیوم به صورت خلاصه از این قرار است: یک قانون کلی چگونه می‌تواند از تجربیاتی جزئی مستفاد شود؟ (نگاه کنید به: بتون و کرایب، ۱۳۸۹: ۴۸) در رابطه با اندیشه‌ی طبیعت‌گرایان یک واقعیت غیر قابل اجتناب و یک تناقض تا حدودی مضحک وجود دارد و آن این است: ضدیت آنها با هر مبنای متافیزیکی، با اعتقاد راسخ آنها به مدخلیت علوم طبیعی در تمامی امور که عملاً مبدل به یک اصل و مبنای متافیزیکی شده است به هیچ وجه سازواری ندارد. اینان بدون درافتادن به تناقضات منطقی و فلسفی، به هیچ شیوه‌ای قادر نخواهند بود که قانونی عام و کلی را به دست دهند. باور جزمی آنها به پدیده‌های جزئی کمی و مدخلیت آنها در تبیین تمامی پدیده‌های عینی، گردآوردن آن جزئیات و متشکل کردن آنها را در هیئت یک کلیت عام، متنفی می‌کند. این اندیشمندان، هر چه قدر بیشتر بر قانونمندی و انضباط تأکید داشته باشند بی قانونی و هرج و مرج نظریاتشان بیش از پیش آشکار می‌شود.

باور راسخ به ملکه بودن علوم طبیعی از سوئی منجر به انفکاک علوم طبیعی از "علوم انسانی" خواهد شد و از سوی دیگر (و در همان راستا) در صدد بر خواهد آمد که علوم انسانی را مبدل به زائده‌ای از علوم طبیعی بکند. اندیشمندان علوم طبیعی خواهان وحدت روشی در میان دانش‌های بشری می‌باشند؛ به این معنا که می‌خواهند روش‌های برآمده از علوم هم‌چون ریاضی و فیزیک - که موجبات پیشرفا تکنولوژی را فراهم آورده‌اند - را به حوزه‌ی تبیین مفاهیم انسانی و غیر مادی نیز تسری دهند. در این قسمت، به تبعات وحدت روش شناسانه در معارف انسانی خواهیم پرداخت:

۱.۳ وحدت روش شناسانه؛ علوم انسانی، زائده‌ی علوم طبیعی

طبیعت‌گراها بر این باورند که روش‌های به کار رفته در علوم طبیعی در علوم انسانی نیز پاسخگو هستند و صرفاً در صورت به کارگیری روش‌های علوم طبیعی در علوم انسانی است که معارفی هم‌چون روان‌شناسی و جامعه‌شناسی را می‌توان "علم" نامید. طبیعت‌گراها به دنبال یکپارچه کردن علوم بودند (هستند) و به همین خاطر نیز رفتار ذهن و روان را به بدن و قضایای شامل تصورات غیر مادی را به قضایای واجد تصورات مادی

برگرداندند. (برت، ۱۳۷۴: ۴۱) باید توجه داشت که طبیعت‌گراها اساساً علوم انسانی را بخشی از علوم طبیعی می‌دانند؛ یعنی انسان را چون شئی طبیعی در نظر می‌گیرند و فقط به ظاهر او می‌نگرند و درون و باطنی برای او نمی‌شناسند. اینان علم را پدیده‌ای "آفاقی" (objective) در نظر می‌گیرند یعنی بر آنند که عوامل غیر مادی و عوامل انفسی در در فرایند علمی، اثری ندارند. به عبارت دیگر به زعم آنها علم، مستقل از عالم می‌باشد و عالم فقط قادر به درک واقعیت خارجی است بدون اینکه بتواند در کم و کیف آن واقعیت، منشاء اثر باشد. آنها همواره به دنبال کشف حقایق طبیعی از طریق تجربه‌اند و بر آنند که چیزی جز روش تجربی و استقرائی در رشد علم دخالت ندارد. دستاوردهای علمی، محصول آزمون‌های سنجیده‌ی تجربی است و عوامل غیر مشاهده‌تی نقشی در آن ایفا نمی‌کنند. (برت، ۱۳۷۴، ۴۴-۴۲)

جان استوارت میل در دعوت خود برای پیروی از روش‌های علوم طبیعی در علوم انسانی، تفاوتی اصولی میان تحقیق در پدیده‌های طبیعی و پدیده‌های انسانی نمی‌بیند. وی با اعتقاد به وحدت روشی در سراسر معارف بشری، علوم انسانی را ذیل علوم طبیعی قرار می‌دهد. از نظر میل از آنجا که رفتارهای انسانی نیز همچون همه‌ی پدیده‌های طبیعی، دارای نظم علی می‌باشند به همین خاطر نیز می‌توانند موضوعی مناسب برای علم تجربی و طبیعی نیز باشند. (راین، ۱۳۸۲: ۱۵) علاوه بر استوارت میل، سنت سیمون و آگوست کنت، امیل دورکهایم، تالکوت پارسونز، دیوید ایستون و رابرت دال نیز در طول قرن نوزدهم تا نیمه‌ی قرن بیستم از وحدت روشی و ضرورت پیروی از روش‌های تجربی علوم طبیعی در حوزه‌ی علوم انسانی دفاع کرده‌اند و مطابق با آن هر کدام نیز به ارائه‌ی الگوی خاص علم انسانی طبیعت‌گرایانه مبادرت ورزیده‌اند. آگوست کنت به تبعیت از سنت سیمون -به عنوان یکی از نخستین حامیان وحدت روشی میان علوم طبیعی و علوم انسانی که اقدام به پایه‌گذاری جامعه‌شناسی پوزیتیویستی کرد- وحدت روشی را بر مبنای کسب دانش تجربی نسبت به "نظامات قانونمند" (Law Like Empirical Regularities) و از طریق روش‌های علم تجربی جدید، مورد حمایت قرار می‌داد. به زعم وی، پدیده‌های اجتماعی نیز همانند پدیده‌های طبیعی، از قانون تجربی تبعیت می‌کنند؛ از همین رو علم جامعه‌شناسی یا فیزیک اجتماعی نیز از قوانین علی طبیعی که از کلیت و ضرورت برخوردار بوده، پیروی می‌کند. از منظر کنت، رسالت علوم انسانی، شناخت و تبیین قوانین علی جوامع انسانی و سیاسی است، درست به همانگونه که قوانین فیزیکی نیز به تبیین پدیده‌های عینی و فیزیکی می‌پردازند. (Mazlish, 1998: 51-55)

گو اینکه تأثیر انکار ناشدنی آگوست کنت بر نسل بعدی اندیشمندان را می‌توان در این جمله‌ی امیل دورکهایم به وضوح مشاهده کرد:

"قاعده‌ی ما متضمن هیچگونه طرز فکر مابعدالطبیعی (متافیزیک) و تفکر و تأمل درباره‌ی کُنه موجودات نیست. آنچه مقصود از این قاعده است، این که جامعه‌شناسی [بخوانیم علوم انسانی] حالت روانی خاصّی به خود گیرد که فیزیکدانان و شیمیدانان و علمای وظایف الاعضاء هنگامی که به خود می‌گویند که در منطقه‌ای کشف نشده از قلمرو خود قدم می‌گذارند؛ جامعه‌شناس باید هنگام نفوذ و ورود در عالم اجتماعی به هوش باشد که در عالم مجهول قدم می‌گذارد. باید خود را در برابر وقایعی احساس کند که همه‌ی مردم از قوانین آنها مانند قوانین حیات پیش از تشکیل زیست‌شناسی بی‌خبرند." (دورکهایم، ۱۳۸۳: ۱۴-۱۳)

با این اوصاف و از آنجایی که در نظر اندیشمندان علوم طبیعی، "طبیعت" قائم بالذات و غیر متکی بر قوانین غیر طبیعی است و ضمناً قواعدش در تبیین تمامی عالم، مداخلیت دارند پس انسان و دلالت‌های وجودی او نیز قائم به قوانین طبیعی خواهند بود. بی‌شک این رهیافت دارای تضمینات سیاسی و نهادی نیز خواهد بود و از همین روی است که رابرت دال، دیوید ایستون و هارولد لاسول به تبعیت از پیشینیان طبیعت‌گرای خود در حوزه‌ی اندیشه، الگوی علوم طبیعی را نظام سامان بخش نظریات سیاسی خود اعلام کرده و به حساب آوردند، به همین خاطر نیز رفتارگرایی، در قالب ایده‌ی وحدت روشی علوم به مثابه الگوی نظری فرانظریه‌ی سیاسی اثباتی قرار گرفت؛ چنانکه دیوید ایستون در کتاب خود با عنوان "نظام سیاسی" سعی بر این داشت که پژوهش در علم سیاست را در قالب رفتارگرایی و بر مبنای الگوی علوم طبیعی پیش برد. (Easton, 1953) در این نظریات سیاسی نیز به "عدد" گراییدن انسان، کاملاً مشهود است؛ چرا که نظریه‌ی سیاسی مبتنی بر علوم طبیعی بر پایه‌ی دو اصل محوری بنیان گذاشته شده است: اول اینکه رفتار قابل مشاهده چه در سطح فردی و چه در سطح گروهی، مبنایی‌ترین سطح تحلیل است و دوم اینکه امکان تبیین و آزمایش تجربی رفتار وجود دارد. بدین ترتیب هر گونه استدلال فلسفی و پیشینی در رابطه با ماهیت بشر و جامعه‌ی انسانی، مطرود می‌شود و در مقابل، تحقیق مبتنی بر یافته‌های پسینی تجربی و آماری مورد حمایت قرار می‌گیرد. (Ramaswamy, 2003: 22-23) رابرت دال نیز در کتاب "تحلیل سیاسی مدرن"، علمی بودن سیاست را مستلزم پیروی از روش علمی مشاهده، استقراء، تعمیم، طبقه‌بندی و سنجش تجربی در نظر می‌گیرد و از این روش در مقابل سایر روش‌های غیر علمی که بیشتر مبتنی بر تحلیل

هنجاری و بدون توجه به واقعیت قابل مشاهده‌ی تجربی هستند، دفاع می‌کند. وی با وجود اینکه گریز از تحلیل هنجاری را کاملاً ممکن و حتی مطلوب نمی‌داند ولی در نهایت بر ضرورت واقعیت تجربی و گرایش غیر هنجاری در تحلیل سیاسی، تأکید می‌ورزد. (Dahl, 1963: 94-106)

ایده‌ی وحدت روش شناسانه و ضرورت پیروی علوم انسانی از مبانی روشی (و حتی معرفتی) علوم طبیعی در قالب رویکرد طبیعت‌گرا، مستلزم تقلیل و فروکاستن امر انسانی به امر فیزیکی است. رویکرد طبیعت‌گرا در حوزه‌ی علوم انسانی همواره تلاشش را مصروف این امر کرده است که از انسان و وجودش، تصویر و تعلیلی مادی به دست دهد. رفتارگرایی و کارکردگرایی در علوم انسانی به طور کلی و نظریه‌ی سیاسی به طور خاص، چنین رویکردی را با تبیین‌های فردگرایانه در نظریه‌های انتخاب عقلانی و تبیین‌های کل‌گرایانه در نظریه‌های کارکردگرا و سیستمی صورت می‌دهند. بدین ترتیب، تقلیل انسان به پدیده‌ی فیزیکی، مستلزم تبیین اعمال و رفتار انسانی و اجتماعی در قالب قوانین علی حاکم بر فیزیک است که از عمومیت، ضرورت و جبریت برخوردار باشند. (Bordbeck, 1969: 139-143)

رتالیسم تجربی و مطابق با آن، طرد و ردّ رویکرد ایده‌نالیستی مبنی بر امکان شناخت عینی و استدلال عقلانی در مورد ارزش‌ها و اخلاق در حوزه‌ی علوم انسانی و اجتماعی، بر مفهومی از "عینیت تأکید می‌گذارد که مطابق با آن تفکیکی قطعی میان سوژه و ابژه‌ی معرفت، صورت می‌گیرد. مطابق با چنین تفکیکی، شناسنده یا مشاهده‌گر تجربی، به مثابه موجودی غیر درگیر و منفعل در نظر گرفته می‌شود. با تمرکز انحصاری بر "عین" مشاهده‌شونده، غالباً ادعا می‌شود که چیزی به نام سوژه‌ی مستقل با خویشتن ذاتی وجد ندارد." (Delonty and Strydom, 2003: 12)

با این وجود، سروری علوم طبیعی نه تنها فقدان ارزش علوم انسانی را در پی خواهد داشت بلکه بسیار بیش از آن، موجب ارزش‌زدایی از خود انسان نیز می‌شود. امروزه به منظور پیش‌بینی رفتارهای انتخاباتی افراد از الگوهای نرم افزاری استفاده می‌کنند و بر اساس نتایج برآمده از همان الگوها تصمیم‌سازی می‌نمایند اما آنچه در این بین مغفول واقع می‌شود این حقیقت است که انسان را نمی‌توان به کدهای نرم افزاری و "اعداد" ریاضی فروکاست. انسان دارای ارزشی ذاتی و فطری است که مواجهه‌ی مادی و مطابق با الگوهای علوم طبیعی، این ارزش‌های ذاتی و فطری را در محاق نسیان فرو خواهد بُرد ضمن این که اگر نقش ارزشی انسان، مغفول واقع شود آنگاه تأثیر او در جهان واقع نیز انکار می‌شود؛ چرا که در این صورت تنها نقش وی، پذیرش انفعالی و انتقال

مشاهدات، احساس‌ها و انطباعات تجربی در نظر گرفته می‌شود. به تبع انکار ارزش وجودی انسان و فاعلیت وی، میان "واقعیت" و "ارزش" نیز تفکیکی منطقی صورت می‌پذیرد که مطابق با آن واقعیت عینی به شیوه‌ای خنثی، بی طرف و عاری از هر گونه آمیختگی به ترجیحات ارزشی، فرهنگی، اجتماعی، هنجاری و اخلاقی حاصل می‌آید. واقعیت عینی ناظر بر هست‌هایی تلقی می‌شود که منطقا منفک از باورهای ارزشی و اخلاقی می‌باشند. (Delonty and Strydom, 2003: 13-15) در همین راستا دعاوی ارزشی و اخلاقی نیز به عرصه‌ی نسبی‌گرایی تبعید می‌شوند و همپای گزاره‌های متافیزیکی غیر معنادار و غیر علمی در نظر گرفته می‌شوند.

تنزل جایگاه علوم انسانی، ارزش‌زدایی از انسان، فقدان مبانی هنجاری و اخلاقی، همه و بسیار بیش از اینها نیز از جمله‌ی تبعات ناخوشایند رواج طبیعت‌گرایی می‌باشند در حالی که این حقیقت که استلزام اخلاقی انسان ارتباط وثیقی با وجود خالقی آفرینشگر دارد غیر قابل کتمان می‌نماید. چه این که انسان را صرفاً موجودی محصول تصادف طبیعی و بدون مصدری استعلایی بدانیم آنگاه ملزم کردن این موجود، که اخلاق را به واسطه‌ی "انسان" بودنش رعایت کند، بسیار دشوار خواهد شد. همانگونه که تا بدینجا نیز ذکر شد، انکار مبادی متافیزیکی از جمله‌ی شاخصه‌های فلسفی طبیعت‌گرایی می‌باشد و از همین روی نیز خداوند در این فلسفه جایگاهی ندارد. مابعدالطبیعه جایی در هندسه‌ی فکری طبیعت‌گراها ندارد. آنان بر این باورند که احکام مابعدالطبیعه بی معنی هستند؛ زیرا نمی‌توان درستی و نادرستی چنین احکامی را با سنجه‌ی تجربی مورد آزمایش قرار داد. آنها علم را از هر گونه تفکر غیر تجربی (دین، متافیزیک، اخلاق، فلسفه و ...) بی‌نیاز می‌دانند. (نگاه کنید به: لیدیمن، ۱۳۹۰: ۱۹۰-۱۸۸)

اهمیت بیش از حد دادن به لحظه‌ی "حال" و اکنون در مقابل "گذشته" و "آینده" از دیگر نکات برجسته‌ای است که می‌توان در رابطه با شیوع روش‌های منبعث از علوم طبیعی گفت. از آنجایی که حس تجربی در لحظه‌ی حال به وقوع می‌پیوندد و همچنانکه گفته شد تعمیم نتیجه‌ی برآمده از این حس به آینده، جزء تناقضات بنیادی طبیعت‌گرایی به شمار می‌رود؛ به همین خاطر نیز لحظه‌ی حال در این بینش دارای اهمیت شایانی است. همین لحظه‌ی "حال" است که مبادی لازم جهت تبیین امور را در اختیار ما قرار می‌دهد. این لحظه، تنها در انتزاعش از "گذشته" و "آینده" می‌تواند برای ذهنیت طبیعت‌گرا محلی از اهمیت باشد؛ چرا که تجربه‌ی حسی، چنان مبدل به امر تکینی می‌شود که نمی‌توان آن را برگرفته از نتایج حسیات پیشین دانست و ضمناً این قابلیت را نیز نخواهد داشت که مبدل

به مبنایی شود که بر آن اساس در رابطه با تجربیاتی که در آینده کسب خواهند شد به داوری مبادرت کرد. فقدان مبنایی برای تعمیم‌پذیری، وجود هر گونه اصل اخلاقی عامی را در حوزه اجتماعی، سیاسی و حقوقی و ... ناممکن می‌سازد. از جمله‌ی مهم‌ترین تمایزات اندیشه و رهیافت فطرت‌گرا با طبیعت‌گرایی دقیقاً در همین قضیه به وقوع می‌پیوندد. به خاطر اهمیتی که این موضوع دارد، اندیشه و رهیافت فطرت‌گرا و نیز تمایزش با علوم طبیعی را از همین موضوع آغاز خواهیم کرد:

۴. اندیشه و رهیافت فطرت‌گرا؛ انسان همساز با طبیعت و تاریخ

انسان فطرتاً موجودی کمال‌گرا است و از استلزامات منطقی کمال‌گرایی نیز یکی این است که لحظه‌ی "حال" انسان در ترابط و همپیوندی با "گذشته" و "آینده" اش باشد. انسان مینا و منشأیی دارد که آن را می‌توان تمثیلاً گذشته‌ی "انسانیت" دانست و از سوی دیگر مقصد و مأوایش نیز در فطرتش مفطور شده است و این نیز تمثیلی از "آینده" و فرجام آدمی است. در این قاموس، لحظه‌ی "حال" نیز ملتقای گذشته و آینده است. در آیه‌ی ۱۳۷ از سوره‌ی مبارکه‌ی آل عمران چنین می‌خوانیم:

"قَدْ خَلَقْتُمْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ. -پیش از شما، سنّت‌هایی وجود داشت (و هر قوم، طبق اعمال و صفات خود، سرنوشت‌هایی داشتند که شما نیز، همانند آن را دارید). پس در روی زمین، گردش کنید و ببینید سرانجام تکذیب‌کنندگان (آیات خدا) چگونه بود؟"^۱

فطرت انسانی مستلزم این امر است که همواره نگاهی به گذشته داشته باشد و این نیز از نشانگان امکان تعمیم‌پذیری در اندیشه‌ی فطرت‌گرا است و ضمن این که انسان، ملزم است تا آینده را نیز همواره پس‌پشت داشته باشد و نیز دریابد در کدام وادی، سرنوشت و فرجامش رقم خواهد خورد. همپیوندی میان حال با گذشته و آینده، امری است که دو مورد از تناقضات و چالش‌های فلسفی اندیشه‌ی مبتنی بر علوم طبیعی را مرتفع خواهد ساخت: یکی اینکه همساز با فطرت انسان است و به همین خاطر نیز انسان را همچون موجودی که دارای آغاز و انجامی است در نظر می‌گیرد این در حالی است که انسان در اندیشه‌ی مبتنی بر علوم طبیعی به حد شیء و پدیده‌ی طبیعی و ماحصل تصادف، فرو کاسته می‌شود. دوم اینکه چنین بینشی امکان تعمیم‌پذیری را در پی خواهد داشت و تعمیم‌پذیری نیز به نوبه‌ی خود از جمله‌ی استلزامات منطقی وجود اصول اخلاقی و هنجاری عام می‌باشد. در این

راستا اما اندیشه‌ی مبتنی بر علوم طبیعی از آنجایی که توانایی ارائه‌ی فلسفه‌ی اخلاق الزام آور را ندارد دچار تناقضی بنیادی می‌باشد. اهمیت عمده‌ای که این دو مورد دارند و همچنین تبعات متمایزی که نسبت به فلسفه‌ی علوم طبیعی در پی خواهند داشت می‌طلبند که به صورت مشروح‌تری مورد بررسی قرار گیرند. به همین خاطر نیز در این قسمت از پژوهش پیش روی، بررسی دقیق‌تر آنها در دستور کار قرار خواهد گرفت:

۱.۴ اندیشه‌ی فطرت‌گرا: لحظه‌ی حال، ملتقای "گذشته" و "آینده"

در روایتی منسوب به امام علی (ع) ایشان می‌فرمایند:

"انّ مَنْ عرف الاّیام، لم یَعْفُل عن الاستعداد. هر کس دوران‌ها و زمان‌ها را بشناسد، از آمادگی نسبت به جریان‌ها و حوادث آن غافل نمی‌ماند." (بحارالانوار، ۱۳۸۶، جلد ۷۷: ۳۸۱)

بنا بر فحوای تلویحی این روایت شریفه، شناخت زمان حال و آمادگی به منظور مواجهه‌ی بسامان با رویدادهای آینده، در گرو کسب معرفت به آنچه پیشتر روی داده یا به عبارت دیگر معرفت نسبت به گذشته است. با امعان نظر به موضوع درس گرفتن از تاریخ و ماوقع در خواهیم یافت که این مهم میسر نمی‌شود مگر با امکان‌پذیری تعمیم آنچه گذشته است به زمان حال و جاری شدن تجربیات پیشین در لحظه‌ی اکنون. اما این تعمیم و جاری شدن نیز رسالتی جز بسامان کردن حیات انسان و راهبری نیکوی آن به سمت فرجامش ندارد. در همین راستاست که امام جعفر صادق (ع) در روایتی منسوب به ایشان می‌فرمایند:

"الْعَالِمُ بِزَمَانِهِ لَا تَهْجُمُ عَلَيْهِ الْوَابِسُ. کسی که از جریانات زمان خویش آگاه است مورد هجوم جریانات و رخدادهای مشابه قرار نمی‌گیرد." (بحارالانوار، ۱۳۸۶، جلد ۷۸: ۲۶۹)

اگر که همانند فلسفه‌های برآمده از علوم طبیعی، ارتباط زمان حال با گذشته و آینده را گسسته بدانیم آنگاه نه تنها ارتباطمان با گذشته و تاریخ را از دست خواهیم داد بلکه آینده نیز مبدل به مفهومی بی معنا خواهد شد؛ چرا که معنامندی لحظه‌ی حال به طور خاص و زیستن انسان به صورت کلی متضمن تعریف این لحظه در منظومه‌ی معرفتی متشکله از گذشته و آینده است، گذشته و آینده‌ای که فلسفه‌های برآمده از علوم طبیعی نمی‌توانند بنا بر مبادی‌شان توجیهی برای آنها داشته باشند. آنها تجربه‌ی حسّی را امری تکین می‌دانند که

منحصر به لحظه‌ی حال است و در قفس زمان محصور شده است. اما در اندیشه‌ی فطرت‌گرا تجربه‌ی کنونی انسان، متعین از لحظات سپری شده‌اش است مضاف بر اینکه این تجربه، سر به سوی آینده‌ای معین دارد. مواجهه‌ی فلسفه‌های علوم طبیعی با زمان و تاریخ مواجهه‌ای مبهم است؛ چرا که این فلسفه‌ها زمان را در کلیتش (گذشته-حال-آینده) در نظر نمی‌گیرند و تعریف آن را تنها به یکی از اجزایش (لحظه‌ی حال) فرو می‌کاهند. نخستین آیات نازل شده بر پیامبر اکرم این چنین هستند:

"اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ، خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ. سبحانه به نام پروردگارت که آفرید، انسان را از علق آفرید."^{۳۳}

بنا بر فحوای این آیات شریفه، تاریخ با آفرینش آغاز می‌شود و بنابراین بدایتی دارد و ضمناً وجودش همبسته‌ی وجود انسان است. در اندیشه و رهیافت فطرت‌گرا، انسان در زمانی ساری است که بدایتش را پروردگار مَنان رقم زده است. در این اندیشه، جنس ارتباط انسان با زمان، از جنس وجودی است. در فرازی از نهج‌البلاغه که می‌تواند مؤیدی بر صدق گزاره‌ی پیشین باشد چنین می‌خوانیم:

"حال الاشياء لأوقاتها و لام بین مختلفاتها و غرز غرائها... [خداوند] همه چیز را در زنجیره‌ی زمان به نظم کشید؛ پدیده‌های متضاد را به سازگاری واداشت و هر چیزی را غرایزی ویژه بخشید... " (نهج‌البلاغه، ۱۳۷۱: ۲۵)

ماهیت زمان در اندیشه‌ی فطرت‌گرا متمایز از علوم طبیعی است به طوریکه ما در این اندیشه شاهد یک نوع زمان الهی می‌باشیم، نهایت زمان در این اندیشه نیز که عبارت است از حیات جاویدان اخروی متعین از همین ماهیت الهی زمان است. محتوای طبقه‌بندی زمان در اسلام، تنها در مقام مقایسه با نقطه‌ی مقابل آن یعنی ابدیت، قابل درک است. زمان ثبات ندارد و به پایان می‌رسد حال آنکه ابدیت پایانی ندارد. زمان تنها بر حیات دنیوی حکمفرماست حال آنکه ابدیت به وسیله‌ی حیات اخروی تبلور می‌یابد. در اینجا لازم به یادآوری است که در قرآن آیاتی وجود دارد که با الگوی آشکار در شرایط عادی زمان "خطی" منطبق نیست. در این گونه موارد، گویی رویدادها فراتر از زمان هستند؛ گویی که در نوعی زمان الهی رخ می‌دهند و زمان الهی هم به شیوه‌ای رویدادهای باستانی را به تاریخ ادوار اخیر مبدل می‌سازد. نقش تربیتی تاریخ در گرو فهم زمان الهی است. در این زمان، گذشته‌هایی وجود دارد که علی‌رغم سپری شدنشان اما به هیچ وجه با ما بیگانه نیستند و ساختار و چارچوب حال و آینده‌ی ما نیز صراحتاً از آنها متأثر می‌شوند. آیات شریفه‌ای که

با گزاره‌هایی از قبیل آیا ندیده‌اید؟؛ آیا توجه نکرده‌اید؟ و ... شروع می‌شوند شواهدی دال بر صحت این ادعا می‌باشند. (نگاه کنید به آیه‌ی اول از سوره‌ی مبارکه‌ی فیل) چنین آیاتی صراحتاً ذهن انسان را به گذشته‌ای سپری شده جلب می‌کنند تا با غور در آن، سامان جهان و قانون‌های آن را درک کند. همبستگی گذشته و آینده را در این فراز نهج البلاغه به صراحت می‌توانیم مشاهده کنیم:

"و لو اعتبرت بما مضی حفظت ما بقی. - اگر [با چشم عبرت] به تاریخ بنگری [با جمع بندی درست عبرت‌های گذشته] آینده‌ات را پاس خواهی داشت." (نهج البلاغه، ۱۳۷۱: ۹۸۱)

تو گویی این گذشته‌ی سپری شده همواره حضوری زنده و پویا دارد و تلاش به منظور انهدام معرفتی آن می‌تواند تبعات سهمگینی از قبیل گم‌گشتگی و جودی انسان را در پی داشته باشد. انسان جهت پابرجا ماندنش و تن زدن از اضطراب و حس گم‌گشتگی نیازمند این است که آغاز و انجام را بداند و لحظه‌ی اکنونش را طوری سامان دهد که به نیکوترین طریقه به آینده‌ی مقدورش راهبر باشد. امام خمینی (ره) در رابطه با رجوع به زمان سپری شده و نقش آموزاننده‌ی آن فرموده‌اند که:

"در هر صورت، ماها که الآن اینجا هستیم باید خودمان را بسازیم. اگر یک ملتی بخواهد مقاومت کند برای یک حرف حقی، باید از تاریخ استفاده کند. از تاریخ اسلام استفاده کند ببیند که در تاریخ اسلام چه گذشته؛ و اینکه گذشته سرمشق است از برای ما." (امام خمینی، ۱۳۷۹، جلد پنجم: ۱۶۲)

فهمیدن اینکه "در تاریخ چه گذشته است" می‌تواند تا حد بسیار زیادی مبین این باشد که بر امروز ما چه خواهد گذشت. اگر جای در پای بدکاران بگذاریم بی گمان دچار ادبار خواهیم شد و راه نیکورفتاران را نیز ما را به سعادت رهنمون خواهد شد. با این اوصاف ما قادر خواهیم بود که از نوعی فلسفه‌ی تاریخی-اخلاقی در اندیشه‌ی فطرت گرا سخن بگوییم که فلسفه‌های منبعث از علوم طبیعی به طور کلی با آن بیگانه‌اند؛ چه اینکه بنا بر حفره‌ها و چالش‌های فلسفی که پیشتر مورد توجه قرار دادیم، نمی‌توانند تاریخمند باشند و از سوی دیگر با عطف توجه به عدم باورمندی‌شان به اصول عام و لازم‌الاجرای اخلاقی، از فلسفه‌ی اخلاق نیز بی بهره‌اند. تدقیق در تاریخ، بهره‌ی عمده‌ی دیگری نیز دارد (علاوه بر آموزاننده بودن آن) که ضمناً از جمله‌ی نقاط قوت اندیشه‌ی فطرت گرا نسبت به اندیشه‌های برآمده از علوم طبیعی است. تدقیق در تاریخ می‌تواند ره آموز به این نتیجه باشد که سیر تاریخ و وجود انسان، برآمده از تصادف نیستند بلکه تاریخ و همچنین وجود انسان،

علتی دارد و انسان فطرتاً خواهان کشف علت مزبور است. آیت‌الله مطهری در رابطه با نقش علت و تصادف در تاریخ، چنین نوشته‌اند:

"انسان به چیزی می‌گوید "تصادفی" که کلیت ندارد، یعنی تحت ضابطه و قاعده در نمی‌آید... انسان اگر چاه بکند و به آب برسد، این یک امر تصادفی نیست [؟] چون دائماً و لافل اکثر، کندن زمین در یک عمق معین به آب می‌رسد؛ ولی اگر انسان چاه بکند و به گنج برسد، این را یک امر تصادفی تلقی می‌کنیم و می‌گوییم چاه کندیم، تصادفاً به گنج رسیدیم، برای اینکه این یک امر کلی نیست، مخصوص این مورد است؛ یعنی مجموعه‌ی یک سری از علل و شرایط خاص ایجاب کرد که در اینجا گنجی باشد و یک سلسله علل دیگر ایجاب کرد که شما چاه بکنید و نتیجه‌ی آن دو، این شد، که در اینجا به گنج برسید، ولی چنین رابطه‌ی کلی و دائمی میان کندن چاه و پیدا شدن گنج، وجود ندارد؛ چون رابطه‌ی کلی وجود ندارد؛ پس ضابطه و قاعده ندارد، نه اینکه علت ندارد؛ پس علت نداشتن یک مطلب است و کلیت نداشتن مطلب دیگر. کسانی که می‌گویند تاریخ را تصادفات به وجود آورده است [مثلاً باورمندان به فلسفه‌ی علوم طبیعی]، یعنی یک سلسله وقایع به وجود آورده که آن وقایع تحب ضابطه‌ی کلی در نمی‌آید... [و اینان در اشتباهند چرا که] ... یک جریان زیر پرده‌ای هست [بخوانیم تمثیت الهی و قانون هستی] که آن جریان کار خودش را انجام می‌دهد. اگر تصادف هم رخ نمی‌داد باز کار خودش را انجام می‌داد." (مطهری، ۱۳۸۵: ۱۶ و ۲۱۰)

با این وصف، در تاریخ قانونی وجود دارد و به اصطلاح، "زمان" قانونمند است. فلسفه‌های برآمده از علوم طبیعی از درک این قانونمندی عاجزند و این دومین چالش و حفره فلسفی اندیشه‌های علوم طبیعی است. آیت‌الله مطهری در باب قانونمندی تاریخ و مواجهه‌ی انسان با آن، به نکاتی اشاره دارند که مؤید تمایز روش شناسی طبیعت‌گرا و فطرت مدار از سویی و ساحت معرفتی آن از دیگر سو است:

"... در باب تاریخ اگر ما می‌گوییم تاریخ علم است، ریشه‌اش انسان است. پس آن جهتی که سبب می‌شود ما تاریخ را به مثابه یک "علم" بدانیم، به این معنا که تاریخ می‌تواند یک علم باشد، این است که تاریخ نیز طبیعت کلی دارد، طبیعت کلی مربوط به انسان؛ اما آن جهتی که سبب می‌شود تاریخ هنوز جنبه‌ی احتمالی داشته باشد، پیچیده بودن موضوع آن است. ولی انسان تا حدود زیادی می‌تواند وقایع را تعمیم بدهد. نمی‌گوییم بشر صد در

صد قادر شده تاریخ را کشف کند، ولی تا حدود زیادی می‌تواند وقایع را تعمیم دهد." (مطهری، ۱۳۸۵: ۱۷۷-۱۷۶)

همچنان که آیت‌الله مطهری نیز به روشنی متذکر شده‌اند قانون و الزام آور بودن آن متضمن تعمیم یک سری از اصول نظری و عملی به موقعیت‌های معین است. همان طور که پیش تر نیز اشاره کردیم تعمیم پذیری، جزء یکی از حفره های فلسفی اندیشمندان باورمند به علوم طبیعی است و به همین خاطر نیز آنها قادر نخواهند بود که دم از قانون‌مندی بزنند. در این قسمت، پژوهش را حول رابطه‌ی میان تعمیم پذیری و قانونمندی ادامه می‌دهیم و اجمالاً نقش قانون و تبعات آن را در اندیشه‌ی فطرت‌گرا از نظر خواهیم گذراند:

۲.۴ قانون در اندیشه‌ی فطرت‌گرا؛ استلزامات قانونگذاری، تعمیم پذیری

در صورتی که شناخت را منحصر به امر حسی بدانیم و تجربه‌ی حسی را نیز امری تکین در نظر بگیریم که نتایج حاصله از آن به ندرت قابلیت تعمیم پذیری به آینده را دارد آنگاه شرط وجودی اصول و قوانین عام را نقض کرده و به منطقه نسبی‌گرایی ورود خواهیم کرد. هر تجربه‌ی حسی معین را تنها در ظرف مکانی و زمانی‌اش محل اعتبار خواهیم دانست و هیچ سنجه‌ی عامی برای داوری درباره‌ی دیگر موقعیت‌ها نخواهیم داشت. نسبی‌گرایی اخلاقی از جمله‌ی بی‌واسطه‌ترین تبعات اتخاذ چنین رویکردی در رهیافت مذکور می‌باشد. آیت‌الله جوادی آملی در تبیین چیستی و چرایی نسبی‌گرایی چنین آورده‌اند که:

"بسیاری از حس‌گرایان علی‌رغم اینکه در ابتدا منکر حقایق خارجی نبودند، بعد از اندکی تأمل به ورطه‌ی سفسطه و شکاکیتی از این قبیل دچار گردیده‌اند. دلیل مطلب این است که آنها شناخت حسی را تنها راه تماس با واقعیت خارجی می‌دانستند؛ به این معنا که می‌کوشیدند تا مفاهیم بشری را به طور مستقیم و یا از راه تعمیم و تجرید داده‌های حسی [تعمیم جزئی] توجیه نمایند. بر این اساس، چون به داده‌های حسی نظر کرده و محدودیت‌های آنها را دریافتند و نیز خطاهای هر یک را مشاهده کردند، به مصونیت شناخت در ارائه‌ی جهان، شک نمودند." (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲۷۱)

از آنجایی که تجربه‌ی حسی، محصور در محدودیت‌های سپهر زمانی و مکانی‌اش می‌باشد فراروی‌اش از این محدودیت‌ها ناممکن می‌نماید. از سویی حیات انسانی به منظور سامان مند بودنش مستلزم قوانین و قواعدی عام می‌باشد که فارغ از محدودیت‌های مرتبط با سپهرهای زمانی-مکانی جنبه‌ی شمولیت جامع داشته باشند. علاوه بر اینکه فقدان تعمیم

پذیری در اندیشه‌های ملهم از علوم طبیعی موجب نابسامانی حیات انسان خواهد شد این اندیشه‌ها حاوی دور تسلسل باطلی نیز هستند. آیت‌الله آملی در تبیین همین مورد می‌فرماید:

"هرگز هیچ منظومه‌ای را نمی‌توان یافت که تمامی عناصر آن از هویتی نسبی برخوردار باشند؛ بلکه در میان هر مجموعه، عنصر و یا عناصری است که از وجود نفسی و مطلق برخوردارند؛ زیرا هر نسبت که بخواهد تحقق پیدا کند، یا نسبت اشراقی است که در بود خود نیازمند به یک حقیقت مطلق است و یا نسبت مقولی است که متکی بر دو ماهیت غیر نسبی است. بدین ترتیب معرفت بشری نیز آنگاه که مجموعه‌ای مرتبط و منسجم باشد، چنان نیست که تمام عناصر آن در نسبت با دیگر عناصر تفسیر و تفهیم شوند؛ بلکه این معرفت اگر معرفت شهودی باشد، دریافت‌های مربوط به آن در پرتو یک حقیقت مطلق، معنا بلکه ثبات، دوام و قرار می‌یابد؛ به گونه‌ای که علم و یا جهل نسبت نسبت به بخشی از آنها هرگز موجب تزلزل و تحول در دیگر بخش‌ها نمی‌شود و اگر معرفت حصولی باشد [مانند معرفت فلسفه‌های مبتنی بر علوم طبیعی] در درون آن مجموعه یقیناً مفاهیم و مقولاتی است که فهم نفسی داشته و مستقلاً ادراک می‌شوند و مفاهیم نسبی آن نیز در پرتو ربطی که با معانی نفسی دارند، از ثبات و قرار برخوردار می‌شوند." (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲۸۶)

آیت‌الله جوادی آملی در این فراز، به شکل هوشمندانه‌ای تشخیص داده‌اند که حتی منظومه‌های فکری‌ای که عمیقاً خود را نسبی گرا می‌دانند نمی‌توانند عاری از اصول عام و جهان شمول باشند؛ به طوریکه باور بی چون و چرای این منظومه‌ها به اصلی به نام "نسبیت" از خود اصل مزبور نیز قاعده‌ای متافیزیکی بر می‌سازند و این قاعده‌ی متافیزیکی با مبادی اندیشگانی منظومه‌های کذایی، عمیقاً ناهمساز است و بنای فلسفی و منطقی آنها را در هم خواهد ریخت. از جمله‌ی ابتکارات اندیشه‌ی فطرت‌گرا این است که با اعمال قاعده‌ای منسجم، اشکالاتی از این دست را مرتفع ساخته است. در این اندیشه، از آنجایی که نفس، مجرد است هر آنچه که مظروف آن واقع شود (هر پدیده‌ای که انسان با آن مواجهه می‌کند) نیز مجرد خواهد بود. این اصل می‌تواند بشر را از دام نسبیت اخلاقی و ناقانون مندی، رهایی بخشد. آیت‌الله آملی در تبیین همین مورد می‌گوید:

"... بنابراین وقتی این علوم و نیز صاحبان و موصوفات آنها، یعنی قوای یاد شده مجرد باشند، ملکات فاضله یا رذیله که همتای این علوم در حد احساس یا تخیل یا توهم، یعنی

در حد شهوت یا غضب و مانند آنها هستند، مجردند و مجرد، ابدی بودن و دائمی بودن را به همراه دارد و در نتیجه مسائل اخلاقی را با این ابدیت که با مجرد روح انسانی همراه است، می‌شود تضمین کرد و این همان ره آورد نو حکمت متعالیه است." (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۲۳)

باور داشتن به این اصل که انسان، فطرت مند است "ابدی بودن" و "دائمی بودن" یک سری از اصول و قواعد را در پی دارد. این اصول و قواعد نه تنها معنابخش حیات انسانی هستند بلکه بیش از آن، مشتمل بر انجام او نیز می‌باشند. معنای حیات و انجام حیات، مجدداً مبحث "زمان" و ارتباط میان گذشته و آینده را مطرح می‌کند. دو ایده‌ای که تا بدینجای پژوهش در رابطه با اندیشه‌ی فطرت گرا مطرح کرده‌ایم (یعنی لحظه‌ی حال ملتقای لحظات گذشته و آینده و همچنین قانون و قاعده‌مند بودن اندیشه‌ی فطرت گرا) به شکل بسیار ظریفی حول یک محور واحد می‌تابند و آن محور واحد نیز حقیقت وجودی انسان به عنوان موجودی شریف و دارای نفس طیبه است. اگر که انسان در اندیشه‌های ملهم از فلسفه‌ی طبیعی، به حد شیء طبیعی فروکاسته می‌شود و کیفیت زدایی می‌گردد در مقابل، اندیشه‌ی فطرت گرا جایگاهی رفیع به انسان اختصاص داده و او را موجد غایات اخلاقی جلوه می‌دهد. رابطه‌ی مقام شامخ انسان با زمان و قانون را در این فراز آیت‌الله آملی می‌توانیم بازیابی کنیم:

"بیوند دهنده‌ی میان اعتبار و واقعیت و یا تشریح و تکوین، عقل انسان است؛ زیرا انسان فقط در نشئه‌ی اعتبار و یا فقط در نشئه‌ی تکوین به سر نمی‌برد؛ بلکه معجونی است که بین آن دو ارتباط برقرار می‌کند. از یک سو، از اعتبار با خبر است و حسن و قبح اشیاء و افعال را درک می‌کند و از سویی دیگر، از تکوین و واقعیت آینده آگاه است و می‌داند که پایان کارهای حسن و قبح، بهشت و دوزخ است." (جوادی آملی، ۱۳۷۷: ۱۴۸)

با این وصف یک سری از "بایدها" و "نبایدها" فطرتاً در وجود انسان، سرشته شده‌اند و اعتقاد به این ودیعه‌های فطری که حقیقت آنها ارتباطی با مصداق تجربه‌ی حسّی بودن ندارد، بنای فلسفه‌ی اخلاق و انسان شناسی اندیشه‌ی فطرت گرا را به هم می‌آورد یعنی همان مواردی که فلسفه‌های مبتنی بر علوم طبیعی (با توجه به عدم اعتقادشان به اصول عام غیر زمانی-مکانی) نمی‌توانند پوشش دهند. درباره‌ی منشأ این بایدها و نبایدها و همچنین چیستی آنها در اندیشه‌ی فطرت گرا، آیت‌الله جوادی آملی می‌افزاید:

"بایدها و نبایدهای اخلاقی را باید از "باید" ها و "نباید" های نخستین گرفت. هر علمی "نظریات" خود را از "ضروریات" مناسب خود می‌گیرد. همانگونه که مطالب حکمت نظری به مبادی بدیهی ختم می‌شوند، مبادی حکمت عملی که اخلاق نیز از این صنف است، به مبادی بدیهی منتهی می‌گردند و مبادی بدیهی آنها عدل و ظلم و حسن آن و قبح این است. البته همه‌ی بدیهی‌ها به مبداء اولی می‌رسد که اصل امتناع جمع دو نقیض باشد و آن از مطالب حکمت نظری است، نه حکمت عملی." (جوادی آملی، ۱۳۸۸، جلد دوازدهم: ۵۸۷)

از همین رو اندیشه‌ی فطرت‌گرا قائل به فطری بودن قوه‌ی شناخت "حسن" و "قبح" در انسان است و این دو اصل بدیهی از جمله‌ی اصول عامه و همه شمول اندیشه‌ی مذکور به شمار می‌روند. قانون‌گذاری و نفس‌قانون همخوان با فطرت انسانی می‌بایست اصول و استلزامات این فطرت را مد نظر داشته باشد. قانون‌گذاری در این اندیشه، نه تنها ممکن است بلکه همبسته‌ی فطرت انسان نیز می‌باشد و از الزامات کمال آن به شمار می‌رود گو اینکه کمال‌گرایی ناموس حقیقی اندیشه‌ی فطرت‌گرا به شمار آمده و شایسته است که این پژوهش را با فرازی در تصدیق همین گزاره، به پایان برسانیم:

"نفس آدمی که از عالم طبیعت نشأت گرفته و جسمانیه الحدود است، با حرکت جوهری مراتب گوناگون کمال را تا رسیدن به مقام‌های مختلف روحانی طی می‌نماید و تا آن زمان که به مجرد کامل خود نرسیده و با ماده در ارتباط است، از تحصیل مقام‌های جدید باز نمی‌ماند؛ هر چند که گاه به دلیل خصوصیت برخی از کمال‌های به دست آمده، بعضی از مراتب را از دست می‌دهد. این حرکت مستمر که تحت تأثیر عوامل و شرایط مختلف ایجاد شده و در اشکال و صور گوناگون ظاهر می‌شود، زمینه‌ی پیدایش کمالات علمی را نیز فراهم می‌آورد." (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲۸۲)

۵. نتیجه‌گیری

از مهم‌ترین تبعاتی که دوران مدرن برای تاریخ انسان در پی داشته است انفکاک علوم انسانی از علوم طبیعی و سرسپردگی دومی به اولی بوده است. در این دوره هر داعیه‌ای و در هر زمینه‌ای جهت مقبولیت یافتن ملزم بود که به جامه‌ی الفاظ علمی - الفاظی که از زبان رشته‌هایی همچون ریاضی و فیزیک بر گرفته شده بودند - متلبس شود. عددپذیر بودن و قابلیت به کارگیری در فرمول‌های ریاضی از جمله‌ی ویژگی‌های این الفاظ بودند. بشر که به

واسطه‌ی علمی نظیر ریاضی و فیزیک توانسته بود هر چه بیشتر از طبیعت متمتع شود بر این گمان افتاده بود که این علوم در حوزه‌ی تبیین مسائل انسانی نیز می‌توانند کاربست داشته باشند. از آنجایی که علوم مذکور، ملکه‌ی معارف بشری به شمار می‌رفتند به همین خاطر نیز در مواجهه‌ی با انسان، این انسان بود که می‌بایست خودش را مطابق موضوعات مطلوب مورد نظر آنها درآورد و موضوع مطلوب این علوم نیز، پدیده‌ای بود که بشود آن را عددگذاری کرد و در آزمایشگاه مورد کالبدشکافی قرار داد، قابل لمس و تجربه‌ی عینی باشد و در نهایت شئی طبیعی باشد. تکیه بر این انگاره‌ها موجبات روی آوردن به وحدت روش شناسانه را فراهم آورد. بنا بر این رویکرد جدید، تمامی معارف بشری مقید بودند که از روش شناسی واحدی که برگرفته از علوم طبیعی است تبعیت کنند. در خلال این وحدت روش شناسانه امر انسانی به امر فیزیکی فرو کاسته شد. رویکرد علوم طبیعی در حوزه‌ی علوم انسانی همواره تلاش اش را مصروف این امر کرده است که از انسان و وجودش، تصویر و تعلیلی مادی به دست دهد. این رویکردهای معرفتی و نظری علاوه بر تبعات سهمگینی که در عالم عینی به دنبال داشتند از چالش‌ها و حفره‌های فلسفی عمده‌ای نیز رنج می‌بردند.

بنا بر اندیشه‌های ملهم از علوم طبیعی، تجربه‌ی حسی، مصدر صدق تمامی معارف بشری است و هر آن گونه معارفی که نتوان مواجهه‌ای حس گرایانه با آنها داشت از دایره‌ی پژوهش (و انتفاع) خارج دانسته می‌شوند. اول چالش فلسفی اندیشه‌های مذکور در این نقطه به وقوع می‌پیوندد. تجربه‌ی حسی از دیدگاه این علوم، پدیده‌ای خاص است که در یک سپهر زمانی-مکانی معین به وقوع می‌پیوندد و همانگونه که حتی طرفداران اینگونه فلسفه‌ها (از قبیل دیوید هیوم) ابراز داشته‌اند، قابلیت تعمیم پذیری نخواهد داشت. ما در چارچوب این فلسفه‌ها قادر نخواهیم بود که به طور مثال از نتایجی که از تجربه‌ای پیشین مستحصل شده‌اند به عنوان سنجه‌ای جهت داوری در رابطه با وقایع کنونی بهره بگیریم؛ چرا که همانطور که گفته شد تکین و خاص بودن تجربه‌ی حسی در کنه این فلسفه‌ها ریشه دارد. اینکه تجربه‌ی حسی را صرفاً همبسته‌ی لحظه‌ی "حال" بدانیم موجب به دست دادن تلقی نادرستی از مفهوم زمان خواهد شد؛ چون که ارتباط حال با گذشته و به طریق اولی آینده را خواهد گسست و این گسستگی، دومین پیامد و چالش اندیشه‌ی مبتنی بر علوم طبیعی است. این حفره فلسفی عبارت از ناتوانی از قانونمند بودن. ارتباط با گذشته و تعمیم پذیری، از جمله‌ی استلزامات قانونمندی در این باره هستند. ما باید اصلی عام داشته باشیم که بتوانیم از آن به عنوان سنجه‌ای دائمی برای داوری در رابطه‌ی با خیر و شر، بهره بگیریم.

در تجربه‌ی حس گرایانه هیچ اصل عامی وجود ندارد و دقیقاً به همین خاطر است که فلسفه‌های علوم طبیعی بدون درافتادن در دام تناقض، قادر به ارائه‌ی فلسفه‌ی اخلاق نیز نخواهند بود. این فلسفه‌ها هر چند که مدعی‌اند به هیچ اصل متافیزیکی‌ای باورمند نیستند اما باور راسخ آنها به تجربه‌ی حسی و نسبی‌گرایی - که همبسته‌ی بلاواسطه‌ی تجربه‌ی حسی است - این تجربه را به حدّ یک اصل متافیزیکی بر می‌کشد.

رابطه‌ی انسان با زمان در اندیشه‌ی فطرت‌گرا، رابطه‌ای وجودی است و بنا بر روایات عمده‌ای که در این پژوهش به تعدادی از آنها اشاره کردیم انسان در زمان زیست می‌کند و لحظه‌ی اکنونش متعین از گذشته‌اش می‌باشد و همزمان به آینده‌اش نیز سمت و سو می‌دهد و از همین رو اکنونیت انسان، در ملتقای گذشته و آینده واقع می‌شود. از سوی دیگر باور داشتن به فطرت انسانی بدین معنا خواهد بود که یک سری از اصول عام و همه شمول در این فطرت، تعبیه شده‌اند که انسان به واسطه‌ی رجوع به آنها قادر خواهد شد که بین "حسن" و "فبیح" داوری کند. این وجه از اندیشه‌ی فطرت‌گرا، دومین حفره‌ی چالش برانگیز فلسفی اندیشه‌های مبتنی بر علوم طبیعی را که همانا ناقانون مندی و فقدان اصول الزام آور اخلاقی است، مرتفع خواهد ساخت. به خاطر این وجوه اندیشه‌ی فطرت‌گرا است که می‌توان از آن فلسفه‌ی تاریخ و فلسفه‌ی اخلاق را استخراج کرد فلسفه‌هایی که در اندیشه‌های مبتنی بر علوم طبیعی، مابه‌ازایی ندارند.

پی‌نوشت

۱ ترجمه‌ی این آیه‌ی شریفه، متعلق به آیت‌الله مکارم شیرازی است.
۲ آیات یک و دو سوره‌ی مبارکه‌ی علق.

منابع

- قرآن کریم
نهج البلاغه (۱۳۷۱)، ترجمه و شرح فیض الاسلام، تهران: انتشارات فیض الاسلام
امام خمینی (۱۳۷۹)، صحیفه‌ی امام، دوره‌ی ۲۱ جلدی، تهران: مؤسسه‌ی تنظیم و نشر آثار امام خمینی
آیت‌الله جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۷)، دین شناسی، چاپ دوم، قم: نشر اسراء
آیت‌الله جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶)، شریعت در آینده‌ی معرفت، محقق: حمید پارسانیا، چاپ پنجم، قم: نشر اسراء

- آیت‌الله جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷)، مبادی اخلاق در قرآن، محقق: حسین شفیعی، چاپ ششم، قم: نشر اسراء
- آیت‌الله جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸)، تسنیم، جلد دوازدهم، محقق: محمدحسین الهی زاده، چاپ سوم، قم: نشر اسراء
- آیت‌الله مطهری، مرتضی (۱۳۸۵)، فلسفه‌ی تاریخ، جلد اول، چاپ چهاردهم، تهران: صدرا
- برت، ادوین آرثر (۱۳۷۴)، مبادی مابعدالطبیعی علوم نوین، ترجمه‌ی عبدالکریم سروش، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی
- بتون، تد؛ کرایب، یان (۱۳۸۹)، فلسفه‌ی علوم اجتماعی: بنیادی فلسفی تفکر اجتماعی، ترجمه شهناز مسمی پرست و محمود متحد، تهران: آگه
- دورکهایم، امیل (۱۳۸۳)، قواعد روش جامعه‌شناسی، ترجمه‌ی علی محمد کاردان، تهران: انتشارات دانشگاه تهران
- راین، آلن (۱۳۸۲)، فلسفه علوم اجتماعی، ترجمه‌ی عبدالکریم سروش، چاپ سوم، تهران: صراط
- علامه طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۶۴)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران: صدرا
- فروند، ژولین (۱۳۶۲)، آراء و نظریه‌ها در علوم انسانی، ترجمه‌ی علی محمد کاردان، تهران: مرکز نشر دانشگاهی
- لیدیمن، جیمز (۱۳۹۰)، فلسفه‌ی علم، ترجمه‌ی حسین کرمی، تهران: حکمت
- مجلسی، محمدباقر (۱۳۸۶)، بحارالانوار، تهران: دارالکتب الاسلامیه

- Helvétius, Claude Adrian (2010), De L'esprit: or Essays on the Mind, Translated by W.Mudford, Nabu Press
- Bacon, Francis (2008), The New Organon or True Directions Concerning the Interpretation of Nature, Dodo Press
- Turner, Stephen; Turner, Jonathan H. (1990), The Impossible Science: An Institutional Analysis of American Sociology, SAGE Publication
- Mazlish, Bruce (1998), The Uncertain Sciences, Yale University Press
- Easton, David (1953), The Political System, Knoff Publication
- Ramaswamy, Sushia (2003), Political Theory: Ideas and Concepts, Maxmillan Press
- Dahl, Robert A. (1963), Modern Political Analysis, Foundation of Modern Political Science Series, Yale University Press
- Bordbeck, May (1969), Readings in the Philosophy of Social Sciences, Editef by May Brodbeck, University of Minnesota Press
- Delonty, Gerard; Strydom, Piet (2003), Philosophies of Social Sciences: The Classic and Contemporary Readings, Open University Press