

## 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 عمده‌ای از جمله گسست بوده است. قطع هم‌بستگی میان علوم طبیعی و علوم انسانی از این تغییرات به‌شمار می‌رود. در این دوره، علوم طبیعی با محوریت رشته‌هایی هم‌چون ریاضی، فیزیک، و شیمی به ملکه معارف بشری تبدیل شد. از آن‌جاکه انسان به‌واسطه این علوم توانسته بود از طبیعت بهره‌برداری کند این پندار ایجاد شد که روش‌های علوم طبیعی در سایر حوزه‌های معرفتی از قبیل دانش‌های مرتبط با انسان نیز می‌توانند کاربست داشته باشند؛ از این‌رو آنچه امروزه وحدت روش‌شناختی نامیده می‌شود در همین دوره بروز پیدا کرد. یگانه مرجع صدقی که علوم طبیعی به رسمیت می‌شناسد تجربه حسی است. تجربه حسی در اندیشه‌های مبتنی بر طبیعت‌گرایی پدیده‌ای خاص است و به همین دلیل نتایج حاصل از آن را نمی‌توان به دیگر رویدادهای آینده تسری و تعمیم داد. از سوی دیگر ناباوری به تعمیم‌پذیری شرایط وجودی قانون در اندیشه‌های مذکور را مخدوش خواهد کرد. اما اندیشه فطرت‌گرا، با به‌دست‌دادن تلقی منحصر به فردی که از زمان و رابطه‌اش با انسان، و نیز با باورمندی‌اش به یکسری اصول عام و همه‌شمول که در فطرت انسان به ودیعه گذاشته شده‌اند، تناقض‌های بنیادی و فراروایت‌های فلسفه‌های برآمده از علوم طبیعی را رفع خواهد کرد.

**کلیدواژه‌ها:** علوم طبیعی، علوم انسانی، اندیشه فطرت‌گرا، اندیشه کمیت‌گرا.

---

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

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۳/۰۳، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۰۶/۰۲

## ۱. مقدمه

با از نظر گذراندن دقایق تاریخ بشری، می‌توان به این نتیجه رسید که دوران مدرن از مهم‌ترین ادوار تاریخ انسان بوده است. در این دوران، سطح تحولات و دگرگونی‌ها در تمامی سطوح عینی و ذهنی به حدی بوده است که عده‌ای گمان برده‌اند که این دوران گسستی همه‌جانبه از دوره‌های پیش از خود بوده است. فارغ از چالش‌برانگیز بودن ادعاهایی از این دست و انتقادهای عمده‌ای که می‌توان بر آن‌ها وارد کرد در چنین داعیه‌ای رگه‌هایی از حقیقت نیز وجود دارد. با توجه به گسترده بودن سطح تغییرات در دوران مدرن، از نظر گذراندن تمامی آن‌ها یا حتی اشاره صرف به آن‌ها، مجال بسیار فراخ می‌طلبد که طبعاً از عهده یک مقاله یا حتی مجموعه‌ای از مقالات بیرون است. آنچه دغدغه اصلی متن پیش‌روست تمایزی است که در دوران مدرن میان علوم انسانی و علوم طبیعی رخ نمود، به طوری که پس از گذشت اندک زمانی، علوم طبیعی مبدل به ملکه تمامی دانش‌ها و معرفت‌های بشری شد و با کاستن از اهمیت علوم انسانی خود را به مثابه یگانه مفسر جهان، جا زد. پیش از این دوران، نمی‌توان تفاوت بارزی میان علوم طبیعی و علوم انسانی مشاهده کرد و به همین سبب نیز تفکیک و تمایز این دو شعبه را می‌توان یکی از شاخصه‌های دوره مدرن به‌شمار آورد. این که علوم طبیعی بر صدر تمامی معارف و دانش‌های بشری تکیه زد عواقب عدیده‌ای داشته است و در واقع اختلاف میان علوم طبیعی و علوم انسانی را نمی‌توان صرفاً اختلافی معرفت‌شناسانه میان دو شعبه دانش دانست، بلکه این اختلاف تضمینات اقتصادی، اجتماعی، و سیاسی عمده‌ای در پی داشته است. فرضیه اصلی متن پیش‌رو از این قرار است: به «علم طبیعی» گراییدن جهان و تلاش به منظور تبیین جهان به واسطه دلالت‌های این علم، امری است که با فطرت انسانی سازگاری ندارد.

انسان به واسطه انسان‌بودنش دارای سویه‌هایی وجودی است که علم طبیعی از تبیین یا حتی توصیف آن‌ها ناتوان است. علوم انسانی از آن دست مفاهیمی است که به دشواری تن به تعریف می‌سپارد و دلالت‌ها و تضمینات آن چنان گسترده‌اند که گردآوردن همه آن‌ها ذیل یک تعریف واحد مستلزم تلاش و پژوهشی طاقت‌فرسا است. با توجه به این مطلب، می‌توان علوم انسانی را مجموعه معارفی دانست که موضوع تحقیق آن‌ها فعالیت‌های گوناگون بشر است، یعنی فعالیت‌هایی که متضمن روابط افراد بشر با یکدیگر و روابط این افراد با اشیا و نیز آثار و نهادها و مناسبات ناشی از آن‌هاست (فرونند ۱۳۶۲). این تعریف ظاهراً می‌تواند تمامی زوایای حیات بشری را پوشش دهد؛ چراکه پژوهش‌گر در هر زاویه‌ای از حیات بشری که قدم بگذارد می‌توان کارش را دارای شمه‌ای از علوم انسانی دانست. چنین دید

جامع‌نگری درباره علوم انسانی و حیات بشری قدمتی بسیار دیرینه دارد و فقط در قرن هفدهم (دوره‌ای که کمابیش آن را دوره پیدایش عصر مدرن دانسته‌اند) است که علوم انسانی به حراست از این جایگاهش و توجیه اهمیت خود نیاز پیدا می‌کند؛ در واقع می‌توان نام‌گذاری حوزه 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» (همان: ۷). از این دوران به بعد است که کام‌یابی‌های بشر در عرصه تکنولوژی و صنعت این امر را بر او مشتبه می‌کند که شعبه‌ای از دانش می‌تواند وجود داشته باشد که مبانی معرفتی‌اش متقن باشد و همان‌گونه که در عرصه طبیعت توانسته است دستاوردهای عظیمی برای انسان به ارمغان بیاورد، قادر خواهد بود که عرصه حیات روحی انسان را نیز پوشش دهند. اگر علومی از قبیل فیزیک، ریاضی، و شیمی توانسته‌اند به چنان حدی از رشد دست پیدا کنند که بتوانند رفتار ماده را تبیین و پیش‌بینی کنند، آن‌گاه دلیلی وجود ندارد که در عرصه حیات انسانی و روح انسان کاربستی نداشته باشند. از این روست که هلوسیوس، اندیشمند فرانسوی، در مقدمه کتاب خود با عنوان درباره روح (*De l'Esprit*)، برای پیشرفت علوم انسانی و متقن‌شدن این علوم، خواهان استفاده از روش آزمایشی است که در علومی نظیر ریاضی، فیزیک، و مکانیک کاربرد دارد (Helvétius 2010). دو واقعه فکری عمده‌ای که از دوره رنسانس به این سو تأثیر تعیین‌کننده‌ای در سرنوشت علوم انسانی داشته‌اند عبارت‌اند از: ترقی شگرف علوم طبیعی که می‌توان نقطه شروع آن را آثار گالیله دانست؛ و قبول اصل ثنویت یا دوگانگی نفس و بدن یا روح و ماده که بخش عمده فلسفه دکارت به آن اختصاص پیدا کرده است. ترقی شگرف رشته‌هایی هم‌چون ریاضی، فیزیک، و شیمی و دستاوردهای عمده‌ای که این رشته‌ها در صنعتی‌شدن 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 حوزه علوم انسانی نیز کاربست داشته باشند. البته این طرز تلقی عواقب مهلک و عمدتاً جبران‌ناپذیری برای انسان در پی داشته است.

محصورکردن انسان در قفس علم طبیعی و تلاش برای کمی‌سازی او (تا این‌که تن به پژوهش‌های علمی بدهد) انسان را از انسانیت زوده و هیچ توجه نداشته است که انسان در تطابق با هستی و سازمان آفرینش دارای فطرتی «انسانی» است که تبیین این فطرت استلزامات خاص خود را دارد و لاجرم معرفت‌ها و روش‌های برآمده از علوم طبیعی

نخواهند توانست به گُنه این فطرت پی ببرند. متن پیش روی ابتدا تضمینات متعدد سیطره 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 مواجهه اندیشه فطرت‌محور را با این مغاک‌ها بررسی می‌کند.

## ۲. روش پژوهش

از آن‌جاکه این پژوهش رسالت خود را کنکاش درباره تناقض‌های بنیادی و البته ایدئولوژیک فلسفه‌های برآمده از علوم طبیعی می‌داند و ضمناً در جست‌وجوی راه‌حل‌هایی است که بتواند این تناقض‌های بنیادی را پوشش دهد در گفتار پیش روی رویکرد تطبیقی - تحلیلی می‌تواند وافی به مقصود باشد. در ابتدا گزاره‌های بنیادی فلسفه‌های ملهم از علوم طبیعی را با دیدگاهی تحلیلی از نظر خواهیم گذراند و آن‌گاه در یک منظومه تطبیقی آن‌ها را با اندیشه فطرت‌گرا مقایسه خواهیم کرد.

## ۳. سیطره علوم طبیعی؛ انسان موجودی کمی و عددپذیر

عطش غلبه ستیزنده بر طبیعت و تمتع از آن به‌واسطه کارابزارهای مدرن از مهم‌ترین شاخصه‌های دوره موسوم به مدرنیته به‌شمار می‌رود. از این دوران به بعد است که کام‌یابی‌های بشر در عرصه تکنولوژی و صنعت این امر را بر او مشتبه می‌کند که شعبه‌ای از دانش می‌تواند وجود داشته باشد که مبانی معرفتی‌اش متقن‌اند و همان‌گونه‌که در عرصه طبیعت توانسته‌اند دستاوردهای عظیمی برای انسان به‌ارمغان بیاورند، قادر خواهند بود که عرصه حیات روحی انسان را نیز پوشش دهند. اگر که علوم از قبیل فیزیک، ریاضی، و شیمی توانسته‌اند می‌توانند رفتار ماده را تبیین و پیش‌بینی کنند، آن‌گاه در عرصه حیات انسانی و روح انسان نیز کاربست خواهند داشت.

در این جا می‌توان به یک مثال جالب توجه در زمینه هم‌سانی‌های روش‌شناسانه و معرفت‌شناسانه میان علوم انسانی و علوم طبیعی اشاره کرد: دیمتری مندلیف (واضع جدول تناوبی عناصر) شیمی‌دان روسی قرن نوزدهم، هنگامی که عناصر شناخته‌شده را در جدول موردنظر خود جای می‌داد، خانه‌هایی از آن جدول را خالی گذاشت؛ به‌عبارت‌دیگر او خانه‌هایی در جدولش تعبیه کرد که در آن‌ها نام هیچ عنصری نوشته نشده بود. توجیه او برای این کار این بود که علم تاکنون به آن سطح از پیشرفت نرسیده است که عناصری را

که باید در این خانه‌ها جای بگیرند کشف کند و از آن‌جا که در آینده این عناصر کشف خواهند شد، این خانه‌های خالی در همان زمان، با نام عناصر مکشوف، پر خواهند شد. مراد از ذکر این مورد تأکید بر پیش‌نگر بودن بیش علمی است. فرانسیس بیکن که سه قرن پیش از مندلیف می‌زیست دقیقاً دارای چنین بینشی بود و متأثر از همان نیز دانش‌های بشری را طبقه‌بندی کرد. او نیز، با تأکید بر تمایز هستی‌شناسانه میان طبیعت و انسان، دانش بشری را به دو حوزه علوم طبیعی و علوم انسانی تفکیک کرد (Bacon 2008). اما نکته قابل توجه در این تقسیم‌بندی، که سایر تقسیم‌بندی‌های دانش در دوره مدرن کم‌وبیش از آن متأثر بوده‌اند، این است که بیکن (و به تبع او سایر اندیشمندان مدرن باورمند به سروری علوم طبیعی) دلالت‌های وجودی انسان را صرفاً به نشانگان طبیعی‌اش فرومی‌کاهد؛ 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 درباره دین طبیعی، اخلاق طبیعی، حقوق طبیعی، سیاست طبیعی، و نظایر آن‌ها انجام شد.

از منظر فلسفه‌های ملهم از این ایده، هرگونه شناخت بر تجربه حسی مبتنی است و پژوهش اصیل نیز باید مبتنی بر توصیف و تبیین واقعیات تجربی باشد. آگوست کنت در درس‌هایی درباره فلسفه پوزیتیویستی بحث خود را با این پیش‌فرض آغاز می‌کند که نخستین ویژگی فلسفه پوزیتیویستی این است که تمام پدیده‌ها را تابع قوانین طبیعی می‌داند (Turner and Trner 1990: 159). یکی از تبعات باورداشتن به ملکه بودن فلسفه طبیعی و این‌که پوزیتیویسم برآمده از آن مبین و مفسر تمامی امور است لوح سفید و عاری از پیش‌فرض پنداشتن ذهن انسان است؛ به این معنا که، در غیاب تکانه‌های حسی و طبیعی، انسان مبنایی برای اندیشیدن ندارد و تجربه نخستین گام در استقرار است (۳۵-۳۸). این گزاره نسبتاً ساده تضمینات بسیار پیچیده‌ای دارد که یکی از آن‌ها فراموشی این حقیقت است که انسان فارغ از موجود بودنش در طبیعت وجودی استعلایی نیز دارد. فراموشی جنبه استعلایی وجود انسان نیز اهمیت هرگونه برنامه سیاسی و اجتماعی را برای بروز آن جنبه، نادیده می‌گیرد؛ چراکه انسان را مقهور طبیعت و دلالت‌های صرف مادی آن می‌داند و اساساً نمی‌تواند باوری به حیات غیرمادی داشته باشد. باورمندان به فلسفه علوم طبیعی یگانه رسالت ذهن انسان را مواجهه منفعلانه با محسوسات می‌دانند و هم‌چنین معتقدند که ذهن انسان، در وجود این محسوسات، نمی‌تواند منشأ اثر باشد. جان لاک نیز، که او را می‌توان یکی از سردم‌داران این نوع اندیشیدن دانست، رسالت عقل را فقط تجزیه و تحلیل محسوسات می‌داند (علامه طباطبایی ۱۳۶۴: ۲۸۲). اگر ذهن انسان را سفید و بدون

ودیه‌های فطری بدانیم، آن‌گاه یگانه راه «فهمیدن» و کسب معرفت تکیه بر محسوسات است. اندیشمندان علوم طبیعی فقط آن دست از معارف صحیح می‌دانند که برآمده از تجربیات حسی و حس‌های پنج‌گانه باشند و از آن‌جا که استعلا و متافیزیک، ایمان، و خدایی‌بودن انسان را نمی‌توان از صرف حسیات مستفاد کرد، این موارد نمی‌توانند در اندیشه علوم طبیعی جایگاهی داشته باشند (بتون و کرایب ۱۳۸۹: ۲۰).

اصحاب علوم طبیعی در راستای اعتقادشان به تبیین علمی و حسی از جهان عینی در صدد برآمده‌اند که تمامی پدیده‌ها را در قاموس «عدد» بیان کنند؛ هرچه عدد باشد این قابلیت را پیدا خواهد کرد که در فرمول‌های از پیش تعیین شده و برآمده از علومی نظیر ریاضیات، فیزیک، و شیمی جای گیرد و رفتارش پیش‌بینی پذیر باشد. در این ره‌یافت، هر پدیده‌ای صرفاً نماینده یک کمیّت است و در این زمینه هیچ‌کدام از پدیده‌ها به لحاظ کیفی نمی‌تواند سروری‌ای بر سایر پدیده‌ها داشته باشند. این طرز تلقی رابطه میان جزء - کل را، که یکی از ارکان تفهم وجود استعلایی انسان است، می‌گسلد. در این نوع نگاه، اولاً پدیده‌ها عاری از وجوه کیفی‌اند 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 تک‌افتاده و محصول تصادف طبیعی خواهد شد که رابطه‌اش را با کُل (خالق) از دست می‌دهد. هرچند طبیعت‌گرایان مدعی قانونمندی طبیعت نیستند، اما این باور آن‌ها در چهارچوب فلسفه‌شان هیچ توجیه منطقی ندارد؛ چراکه وجود قانون مانا و پایدار مستلزم وجود یک کلیّت استعلایی است که آن قانون به لحاظ وجودی بتواند بر آن متکی شود. اگر منشأ کشف قوانین طبیعی را صرفاً تکیه بر حسّیات و نتایج حاصل از آن‌ها بدانیم، آن‌گاه با تغییر طبیعت و ناپایداری‌اش چه خواهیم کرد؟ به عبارت دیگر چه ضمانتی وجود دارد که قانونی که اینک 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 شیوه اندیشیدن طبیعت‌گرایان وارد می‌داند. انتقاد دیوید هیوم به صورت خلاصه از این قرار است: یک قانون کلی چگونه می‌تواند از تجربیاتی جزئی مستفاد شود؟ (بتون و کرایب ۱۳۸۹: ۴۸).

درباره اندیشه طبیعت‌گرایان یک واقعیت اجتناب‌ناپذیر 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 هیچ‌وجه سازواری ندارد. اینان بدون درافتادن به تناقض‌های 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 متفنی می‌کند. هرچقدر این اندیشمندان بیش‌تر بر قانون‌مندی و انضباط تأکید داشته باشند، بی‌قانونی و هرج‌ومرج نظریاتشان بیش از پیش آشکار می‌شود.

باور راسخ به ملکه‌بودن علوم طبیعی از سویی منجر به انفکاک علوم طبیعی از «علوم انسانی» خواهد شد و از سوی دیگر علوم انسانی را مبدل به زائده‌ای از علوم طبیعی خواهد کرد. اندیشمندان علوم طبیعی خواهان وحدت روشی در میان دانش‌های بشری‌اند؛ به این معنا که می‌خواهند روش‌های برآمده از علوم هم‌چون ریاضی و فیزیک را، که موجبات پیشرفت تکنولوژی را فراهم آورده‌اند، به حوزه تبیین مفاهیم انسانی و غیرمادی نیز تسری دهند. در این قسمت، به تبعات وحدت روش‌شناسانه در معارف انسانی خواهیم پرداخت.

### ۱.۳ وحدت روش‌شناسانه؛ علوم انسانی زائده علوم طبیعی

طبیعت‌گراها بر این باورند که روش‌های به‌کاررفته در علوم طبیعی در علوم انسانی کاربست‌پذیرند و فقط با به‌کارگیری روش‌های علوم طبیعی در علوم انسانی است که معارفی هم‌چون روان‌شناسی و جامعه‌شناسی را می‌توان «علم» نامید. طبیعت‌گراها به‌دنبال یک‌پارچه‌کردن علوم بودند (هستند) و به همین سبب نیز رفتار ذهن و روان را به بدن، و قضایای شامل تصورات غیرمادی را به قضایای شامل 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 برآن‌اند که عوامل غیرمادی و عوامل انفسی در فرایند علمی اثری ندارند. به‌عبارت‌دیگر به‌زعم آن‌ها علم مستقل از عالم است و عالم فقط قادر به درک واقعیت خارجی است، بدون این‌که بتواند در کمّ و کیف آن واقعیت منشأ اثر باشد. آن‌ها همواره به‌دنبال کشف حقایق طبیعی از طریق تجربه‌اند و برآن‌اند که چیزی جز روش تجربی و استقرایی در رشد علم دخالت ندارد. دستاوردهای علمی محصول آزمون‌های سنجیده تجربی است و عوامل غیرمشاهدتی نقشی در آن ایفا نمی‌کنند (همان: ۴۲-۴۴).

جان استوارت میل در دعوت خود برای پیروی از روش‌های علوم طبیعی در علوم انسانی تفاوتی اصولی میان تحقیق در پدیدارهای طبیعی و پدیدارهای انسانی نمی‌بیند. او، 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 همه پدیده‌های طبیعی دارای نظم علی‌اند، 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 نیمه قرن بیستم از وحدت روشی و ضرورت پیروی از روش‌های تجربی علوم طبیعی در حوزه علوم انسانی دفاع کرده‌اند و مطابق با آن هر کدام نیز به ارائه الگوی خاص علم انسانی طبیعت‌گرایانه مبادرت ورزیده‌اند. آگوست کنت به تبعیت از سنت سیمون، - یکی از نخستین حامیان وحدت روشی میان علوم طبیعی و علوم انسانی که اقدام به پایه‌گذاری جامعه‌شناسی پوزیتیویستی کرد، از وحدت روشی بر مبنای کسب دانش تجربی از «نظامات قانون‌مند» (law like empirical regularities) و از طریق روش‌های علم تجربی جدید حمایت قرار کرد. به‌زعم 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 است، پیروی می‌کند. از منظر کنت، رسالت علوم انسانی شناخت و تبیین قوانین علی جوامع انسانی و سیاسی است، درست همان‌گونه که قوانین فیزیکی نیز پدیده‌های عینی و فیزیکی را تبیین می‌کنند (Mazlish 1998: 51-55).

تأثیر انکارناشدنی آگوست کنت در نسل بعدی اندیشمندان را می‌توان در این جمله امیل دورکهایم به‌وضوح مشاهده کرد:

قاعده ما متضمن هیچ‌گونه طرز فکر مابعدالطبیعی (متافیزیک) و تفکر و تأمل درباره کُنه موجودات نیست. آنچه مقصود از این قاعده است این‌که جامعه‌شناسی [بخوانیم علوم انسانی] حالت روانی خاص به‌خود گیرد که فیزیک‌دانان و شیمی‌دانان و علمای وظایف‌الاعضا هنگامی که به خود می‌گویند که در منطقه‌ای کشف‌ناشده 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 همه مردم از قوانین آن‌ها مانند قوانین حیات پیش از تشکیل زیست‌شناسی بی‌خبرند (دورکهایم ۱۳۸۳: ۱۳-۱۴).

باین اوصاف و از آن‌جا که در نظر اندیشمندان علوم طبیعی طبیعت قائم بالذات است و متکی به قوانین غیرطبیعی نیست و ضمناً قواعدش در تبیین تمامی عالم مدخلیت 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، به‌تبعیت از پیشینیان طبیعت‌گرای خود در حوزه اندیشه، الگوی علوم طبیعی را نظام سامان‌بخش نظریات سیاسی خود اعلام کرده‌اند؛ از این رو نیز رفتارگرایی، در قالب ایده وحدت روشی علوم، به‌مثابه الگوی نظری فرانظریه 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؛ چراکه نظریه سیاسی مبتنی بر علوم طبیعی بر پایه دو اصل محوری بنیان گذاشته شده است: اول این که رفتار قابل مشاهده، چه در سطح فردی و چه در سطح گروهی، مبنای ترین سطح تحلیل است؛ دوم این که امکان تبیین و آزمایش تجربی رفتار وجود دارد. بدین ترتیب هرگونه استدلال فلسفی و پیشینی درباره ماهیت بشر و جامعه انسانی مطرود می‌شود و در مقابل، از تحقیق مبتنی بر یافته‌های پسینی تجربی و آماری حمایت می‌شود (Ramaswamy 2003: 22-23). رابرت دال نیز در کتاب *تحلیل سیاسی مدرن علمی بودن سیاست را مستلزم پیروی از روش علمی مشاهده، استقرار، 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 مشاهده تجربی‌اند، دفاع می‌کند. با وجود این که او گریز از تحلیل هنجاری را کاملاً ممکن و حتی مطلوب نمی‌داند، ولی در نهایت بر ضرورت واقعیت تجربی و گرایش غیرهنجاری در تحلیل سیاسی تأکید می‌ورزد* (Dahl 1963: 94-106).

ایده وحدت روش‌شناختی 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 حوزه 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 به‌طور کلی و نظریه سیاسی به‌طور 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 پدیده 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). طبیعت‌گرایی، در تأکید خود بر وحدت روشی علوم بر مبنای هستی‌شناسی واقع‌گرایی تجربی و مطابق با آن طرد و رد رویکرد ایدئالیستی مبنی بر امکان شناخت عینی و استدلال عقلانی در مورد ارزش‌ها و اخلاق در حوزه علوم انسانی و اجتماعی، بر مفهومی از «عینیت تأکید می‌کند که مطابق با آن تفکیکی قطعی میان سوژه و ابژه معرفت صورت می‌گیرد. مطابق با چنین تفکیکی، شناسنده یا مشاهده‌گر تجربی به مثابه موجودی غیردرگیر و منفعل در نظر گرفته می‌شود. با تمرکز انحصاری بر «عین» مشاهده شونده، غالباً ادعا می‌شود که چیزی به نام سوژه مستقل با خویشتن ذاتی وجد ندارد» (Delonty and Strydom 2003: 12). باین حال، 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 برای پیش‌بینی رفتارهای انتخاباتی افراد از الگوهای نرم‌افزاری استفاده می‌کنند و براساس نتایج برآمده از همان الگوها تصمیم‌گیری می‌کنند. اما آنچه در این بین مغفول واقع می‌شود این حقیقت است که انسان را نمی‌توان به کدهای نرم‌افزاری و اعداد ریاضی فروکاست. انسان دارای ارزشی ذاتی و فطری است که مواجهه مادی و مطابق با الگوهای علوم طبیعی این ارزش‌های ذاتی و فطری را در محاق نسیان فرو خواهد برد. ضمن این‌که اگر نقش ارزشی انسان مغفول واقع شود، آن‌گاه تأثیر او در جهان واقع نیز انکار می‌شود؛ چراکه در این صورت یگانه‌نقش‌وی 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، بی‌طرف، و عاری از هرگونه آمیختگی به ترجیح‌های ارزشی، فرهنگی، اجتماعی، هنجاری، و اخلاقی حاصل می‌آید. واقعیت عینی ناظر بر هست‌هایی تلقی می‌شود که منطقاً منفک از باورهای ارزشی و اخلاقی‌اند (Delonty and Strydom 2003: 13-15). دعاوی ارزشی و اخلاقی نیز به عرصه نسبی‌گرایی تبعید می‌شوند و هم‌پای گزاره‌های متافیزیکی غیرمعنادار و غیرعلمی در نظر گرفته می‌شوند.

تنزل جایگاه علوم انسانی، ارزش‌زدایی از انسان، فقدان مبانی هنجاری و اخلاقی، همه و بسیار بیش از این‌ها، نیز از تبعات ناخوشایند رواج طبیعت‌گرایی است، درحالی‌که این حقیقت که استلزام اخلاقی انسان ارتباط وثیقی با وجود خالق آفرینش‌گر دارد کتمان‌ناشدنی می‌نماید. اگر انسان را صرفاً موجودی محصول تصادف طبیعی و بدون

مصدری استعلایی بدانیم، آن‌گاه ملزم کردن این موجود، که اخلاق را به واسطه انسان بودنش رعایت کند، بسیار دشوار خواهد شد. چنان‌که گفتیم، انکار مبادی متافیزیکی از شاخصه‌های فلسفی طبیعت‌گرایی است و از همین روی نیز خداوند در این فلسفه جایگاهی ندارد. مابعدالطبیعه جایی در هندسه فکری طبیعت‌گراها ندارد. آنان بر این باورند که احکام مابعدالطبیعه بی‌معنایند، زیرا نمی‌توان درستی و نادرستی چنین احکامی را با سنجه تجربی آزمود. آن‌ها علم را از هرگونه تفکر غیرتجربی (دین، متافیزیک، اخلاق، فلسفه، و ...) بی‌نیاز می‌دانند (لیدیمن ۱۳۹۰: ۱۸۸-۱۹۰).

اهمیت دادن بیش از حد به لحظه حال در مقابل گذشته و آینده از دیگر نکات برجسته‌ای است که می‌توان درباره شیوع روش‌های منبعث از علوم طبیعی گفت. از آن‌جاکه حس تجربی در لحظه حال به‌وقوع می‌پیوندد و چنان‌که گفته شد تعمیم نتیجه برآمده از این حس به آینده جزء تناقض‌های بنیادی طبیعت‌گرایی به‌شمار می‌رود، لحظه حال در این بینش دارای اهمیت شایانی است. همین لحظه حال است که مبادی لازم برای تبیین امور را در اختیار ما قرار می‌دهد. این لحظه فقط در انتزاعش از گذشته و آینده می‌تواند برای ذهنیت طبیعت‌گرا محلی از اهمیت باشد؛ چراکه تجربه 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 تجربیاتی که در آینده کسب خواهند شد براساس آن داوری شود. فقدان مبنایی برای تعمیم‌پذیری وجود هرگونه اصل اخلاقی عامی را در حوزه اجتماعی، سیاسی، حقوقی، و ... ناممکن می‌کند. از مهم‌ترین تمایزهای اندیشه و ره‌یافت فطرت‌گرا با طبیعت‌گرایی دقیقاً در همین قضیه به‌وقوع می‌پیوندد. به‌سبب 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 کمال‌گراست و از استلزامات منطقی کمال‌گرایی این است که لحظه حال انسان در هم‌پیوندی با گذشته و آینده‌اش باشد. انسان مبنا و منشائی دارد که آن را می‌توان تمثیلاً گذشته انسانیت دانست و از سوی دیگر مقصد و مأوایش نیز در فطرتش مفسور شده است و این نیز تمثیلی از آینده و فرجام آدمی است. در این قاموس، لحظه حال نیز ملتقای گذشته و آینده است. در قرآن چنین می‌خوانیم:

قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ؛ پیش از شما، سنت‌هایی وجود داشت (و هر قوم، طبق اعمال و صفات خود، سرنوشت‌هایی داشتند که شما نیز همانند آن را دارید). پس روی زمین گردش کنید و ببینید سرانجام تکذیب‌کنندگان (آیات خدا) چگونه بود (آل عمران: ۱۳۷، ترجمه مکارم شیرازی).

فطرت انسانی مستلزم این امر است که همواره نگاهی به گذشته داشته باشد و این نیز از نشانگان امکان‌تعمیم‌پذیری در اندیشه فطرت‌گراست؛ ضمن این‌که انسان ملزم است تا آینده را نیز همواره پس پشت 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 تناقض‌ها و چالش‌های فلسفی اندیشه مبتنی بر علوم طبیعی را مرتفع خواهد ساخت: یکی این‌که هم‌ساز با فطرت انسان است و به همین سبب نیز انسان را هم‌چون موجودی در نظر می‌گیرد که دارای آغاز و انجامی است. این درحالی است که انسان در اندیشه مبتنی بر علوم طبیعی به حد شیء و پدیده طبیعی و ماحصل تصادف فروکاسته می‌شود؛ دوم این‌که چنین بینشی امکان‌تعمیم‌پذیری دارد و تعمیم‌پذیری نیز از استلزامات منطقی وجود اصول اخلاقی و هنجاری عام است. اما از آن‌جاکه اندیشه مبتنی بر علوم طبیعی توانایی ارائه فلسفه اخلاق الزام‌آور را ندارد، دچار تناقضی بنیادی است. اهمیت عمده‌ای که این دو مورد دارند و هم‌چنین تبعات متمایزی که اندیشه فطرت‌گرا در مقایسه با فلسفه علوم طبیعی در پی خواهند داشت می‌طلبد که به صورت مشروح‌تری بررسی شوند. از این‌رو در ادامه بررسی دقیق‌تر آن‌ها در دستور کار قرار خواهد گرفت.

#### ۱.۴ اندیشه فطرت‌گرا: لحظه حال ملتقای گذشته و آینده

امام علی (ع)، در روایتی منسوب به ایشان، می‌فرمایند: «انَّ مَنْ عَرَفَ الْإِيَّامَ، لَمْ يَغْفُلْ عَنِ الْإِسْتِعْدَادِ؛ هر کس دوران‌ها و زمان‌ها را بشناسد، از آمادگی نسبت به جریان‌ها و حوادث آن غافل نمی‌ماند» (مجلسی، ۱۳۸۶: ج ۷۷، ۳۸۱).

بنابر فحوای تلویحی این روایت شریفه، شناخت زمان حال و آمادگی برای مواجهه به‌سامان با رویدادهای آینده در‌گرو کسب معرفت به آن‌چه پیش‌تر روی داده یا به‌عبارت‌دیگر کسب معرفت به گذشته است. با امعان نظر به موضوع درس‌گرفتن از تاریخ درخواهیم یافت که این مهم میسر نمی‌شود، مگر با امکان‌پذیری تعمیم آن‌چه گذشته است به زمان حال و جاری‌شدن تجربیات پیشین در لحظه اکنون. اما این تعمیم و جاری‌شدن نیز

رسالتی جز به‌سامان کردن حیات انسان و راه‌بری نیکوی آن به‌سمت فرجامش ندارد. در همین راستاست که امام جعفر صادق (ع)، در روایتی منسوب به ایشان، می‌فرماید: «الْعَالَمُ بِزَمَانِهِ لَا تَهْجُمُ عَلَيْهِ اللَّوَابِسُ؛ کسی که از جریانات زمان خویش آگاه است موردهجوم جریانات و رخدادهای مشابه قرار نمی‌گیرد» (همان: ج ۷۸، ۲۶۹).

اگر همانند فلسفه‌های برآمده از علوم طبیعی ارتباط زمان حال با گذشته و آینده را گسسته بدانیم، آن‌گاه نه‌تنها ارتباطمان با گذشته و تاریخ را از دست خواهیم داد، بلکه آینده نیز مبدل به مفهومی بی‌معنا خواهد شد؛ چراکه معناوندی لحظه‌حال به‌طور خاص و زیستن انسان به‌صورت کلی متضمن تعریف این لحظه در منظومه معرفتی متشکل از گذشته و آینده است، گذشته و آینده‌ای که فلسفه‌های برآمده از علوم طبیعی نمی‌توانند بنابر مبادی‌شان توجیهی برای آن‌ها داشته باشند. آن‌ها تجربه حسّی را امری تکین می‌دانند که منحصر به لحظه‌حال است و در قفس زمان محصور شده است. اما در اندیشه فطرت‌گرا تجربه کنونی انسان متعین از لحظات سپری‌شده‌اش است، مضاف براین‌که این تجربه سر به‌سوی آینده‌ای معین دارد. مواجهه فلسفه‌های علوم طبیعی با زمان و تاریخ مواجهه‌ای مبهم است، چراکه این فلسفه‌ها زمان را در کلیتش (گذشته، حال، آینده) در نظر نمی‌گیرند و تعریف آن را فقط به یکی از اجزایش (لحظه‌حال) فرومی‌کاهند. نخستین آیات نازل‌شده بر پیامبر اکرم چنین است: «اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ، خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ؛ بخوان به نام پروردگارت که آفرید، انسان را از علق آفرید» (علق: ۱-۲).

بنابر فحوای این آیات شریفه، تاریخ با آفرینش آغاز می‌شود و بنابراین بدایتی دارد و ضمناً وجودش هم‌بسته 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 گزاره پیشین باشد چنین می‌خوانیم: «حَالِ الْأَشْيَاءِ لِأَوْقَاتِهَا وَ لَامٍ بَيْنَ مَخْتَلِفَاتِهَا وَ غَرَزِ غَرَائِزِهَا...؛ [خداوند] همه‌چیز را در زنجیره زمان به‌نظم کشید؛ پدیده‌های متضاد را به سازگاری واداشت و هرچیزی را غرایزی ویژه بخشید...» (نهج‌البلاغه ۱۳۷۱: ۲۵).

ماهیت زمان در اندیشه فطرت‌گرا متمایز از علوم طبیعی است، به‌طوری‌که ما در این اندیشه شاهد یک نوع زمان الهی هستیم؛ 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 فقط درمقام مقایسه با نقطه مقابل آن، یعنی ابدیت، قابل‌درک است. زمان ثبات ندارد و به‌پایان می‌رسد، حال آن‌که ابدیت پایانی ندارد. زمان فقط بر حیات دنیوی

حکم فرماست، حال آن که ابدیت با حیات اخروی تبلور می‌یابد. در این جا باید یادآوری کنیم 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 زمان‌اند؛ گویی در نوعی زمان الهی رخ می‌دهند و زمان الهی هم به شیوه‌ای رویدادهای باستانی را به تاریخ ادوار اخیر مبدل می‌کند. نقش تربیتی تاریخ در گرو فهم زمان الهی است. در این زمان، گذشته‌هایی وجود دارد که با وجود سپری شدنشان به هیچ وجه با ما بیگانه نیستند و ساختار و چهارچوب حال و آینده ما نیز صراحتاً از آن‌ها متأثر می‌شوند. آیات شریفه‌ای که با گزاره‌هایی از قبیل «آیا ندیده‌اید؟» و «آیا توجه نکرده‌اید؟» شروع می‌شوند شواهدی دال بر صحت این ادعا هستند (بنگرید به آیه اول سوره مبارکه 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 جمع‌بندی درست عبرت‌های گذشته] آینده‌ات را پاس خواهی داشت» (نهج البلاغه ۱۳۷۱: ۹۸۱).

تو گویی این گذشته سپری شده همواره حضوری زنده و پویا دارد و تلاش برای انهدام معرفتی آن می‌تواند تبعات سهمگینی از قبیل گم‌گشتگی و جودی انسان را در پی داشته باشد. انسان برای پابرجاماندنش و اجتناب از اضطراب و حس گم‌گشتگی نیازمند این است که آغاز و انجام را بداند و لحظه اکنونش را طوری سامان دهد که به نیکوترین طریق به آینده مقدورش راه‌بر باشد. امام خمینی (ره) درباره رجوع به زمان سپری شده و نقش آموزاننده آن چنین فرموده‌اند:

در هر صورت، ماها که الآن این جا 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 این که گذشته سرمشق است از برای ما (امام خمینی ۱۳۷۹: ج ۵، ۱۶۲).

فهمیدن این که «در تاریخ چه گذشته است» می‌تواند تاحد بسیار زیادی مبین این باشد که بر امروز ما چه خواهد گذشت. اگر جای در پای بدکاران بگذاریم بی‌گمان دچار ادبار خواهیم شد و راه نیکو رفتار را نیز ما را به سعادت رهنمون خواهد شد. با این اوصاف ما قادر خواهیم بود که از نوعی فلسفه تاریخی - اخلاقی در اندیشه فطرت‌گرا سخن بگوییم

که فلسفه‌های منبعث از علوم طبیعی به‌طور کلی با آن بیگانه‌اند؛ چه این‌که بنابر حفره‌ها و چالش‌های فلسفی که پیش‌تر مورد توجه قرار دادیم نمی‌توانند تاریخ‌مند باشند و از سوی دیگر با عطف توجه به باورمند نبودن‌شان به اصول عام و لازم اجرای اخلاقی از فلسفه اخلاق نیز بی‌بهره‌اند. تدقیق در تاریخ (علاوه بر آموزنده بودن) بهره عمده دیگری نیز دارد که ضمناً از نقاط قوت اندیشه فطرت‌گرا نسبت به اندیشه‌های برآمده از علوم طبیعی است. تدقیق در تاریخ می‌تواند ره‌آموز به این نتیجه باشد که سیر تاریخ و وجود انسان برآمده از تصادف نیست، بلکه تاریخ و هم‌چنین وجود انسان علتی دارد و انسان فطرتاً خواهان کشف علت مزبور است. آیت‌الله مطهری درباره 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 امر کلی نیست، مخصوص این مورد است؛ یعنی مجموعه یک‌سری از علل و شرایط خاص ایجاد کرد که در این‌جا گنجی باشد و یک سلسله علل دیگر ایجاد کرد که شما چاه بکنید و نتیجه آن دو این شد که در این‌جا به گنج برسید؛ ولی چنین رابطه کلی و دائمی میان کندن چاه و پیدا شدن گنج وجود ندارد، چون رابطه کلی وجود ندارد؛ پس ضابطه و قاعده ندارد، نه این‌که علت ندارد؛ پس علت‌نداشتن یک مطلب است و کلیت‌نداشتن مطلب دیگر. کسانی که می‌گویند تاریخ را تصادفات به وجود آورده است [مثلاً باورمندان به فلسفه علوم طبیعی]، یعنی یک سلسله وقایع به وجود آورده که آن وقایع تحب ضابطه کلی در نمی‌آید ... [و اینان در اشتباه‌اند، چراکه] ... یک جریان زیر پرده‌ای هست [بخوانیم تمشیت 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، 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 درباره قانون‌مندی تاریخ و مواجهه انسان با آن، به نکاتی اشاره دارند که مؤید تمایز روش‌شناختی طبیعت‌گرا و فطرت‌مدار 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 جنبه احتمالی داشته باشد، پیچیده بودن موضوع آن است. ولی انسان تا حدود زیادی می‌تواند وقایع را تعمیم بدهد. نمی‌گوییم بشر صددرصد قادر شده تاریخ را کشف کند، ولی تا حدود زیادی می‌تواند وقایع را تعمیم دهد (همان: ۱۷۶-۱۷۷).

هم‌چنان‌که آیت‌الله مطهری نیز به روشنی متذکر شده‌اند، قانون و الزام آوردن آن متضمن تعمیم یک‌سری از اصول نظری و عملی به موقعیت‌های معین است. همان‌طور که پیش‌تر نیز اشاره کردیم، تعمیم‌پذیری یکی از حفره‌های فلسفی اندیشمندان باورمند به علوم طبیعی است و به همین سبب آن‌ها قادر نخواهند بود که دم از قانون‌مندی بزنند. در این قسمت، پژوهش را حول رابطه میان تعمیم‌پذیری و قانون‌مندی ادامه می‌دهیم و اجماً نقش قانون و تبعات آن را در اندیشه فطرت‌گرا از نظر خواهیم گذراند.

#### ۲.۴ قانون در اندیشه فطرت‌گرا؛ استلزامات قانون‌گذاری، تعمیم‌پذیری

در صورتی که شناخت را منحصر به امر حسی بدانیم و تجربه حسی را نیز امری تکین در نظر بگیریم که نتایج حاصل از آن به ندرت قابلیت تعمیم‌پذیری به آینده را دارد، آن‌گاه شرط وجودی اصول و قوانین عام را نقض و به منطقه نسبی‌گرایی ورود خواهیم کرد. هر تجربه حسی معین را فقط در ظرف مکانی و زمانی‌اش محل اعتبار خواهیم دانست و هیچ سنجه عامی برای داوری درباره دیگر موقعیت‌ها نخواهیم داشت. نسبی‌گرایی اخلاقی از بی‌واسطه‌ترین تبعات اتخاذ چنین رویکردی در ره‌یافت مذکور است. آیت‌الله جوادی آملی در تبیین چیستی و چرایی نسبی‌گرایی چنین آورده‌اند:

بسیاری از حس‌گرایان علی‌رغم این‌که در ابتدا منکر حقایق خارجی نبودند، بعد از اندکی تأمل به ورطه 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 به‌طور 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 هریک را مشاهده کردند، به مصونیت شناخت در ارائه جهان شک نمودند (جوادی آملی ۱۳۸۶: ۲۷۱).



از آن‌جاکه تجربه حسی محصور در محدودیت‌های سپهر زمانی و مکانی‌اش است، فراروی‌اش از این محدودیت‌ها ناممکن می‌نماید. ازسویی سامان‌مندبودن حیات انسانی مستلزم قوانین و قواعدی عامی است که فارغ از محدودیت‌های مرتبط با سپرهای زمانی - مکانی جنبه شمولیت جامع داشته باشند. علاوه‌براین که فقدان تعمیم‌پذیری در اندیشه‌های ملهم از علوم طبیعی موجب نابه‌سامانی 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 درمیان هر مجموعه عنصر و یا عنصری 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 غیرنسبی 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 درپرتو یک حقیقت مطلق معنا، بلکه ثبات، دوام، و قرار می‌یابد؛ به‌گونه‌ای 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 درپرتو ربطی که با معانی نفسی دارند از ثبات و قرار برخوردار می‌شوند (جوادی آملی ۱۳۸۶: ۲۸۶).

آیت‌الله جوادی آملی در این فراز به‌شکل هوشمندانه‌ای تشخیص داده‌اند که حتی منظومه‌های فکری‌ای که عمیقاً خود را نسبی‌گرا می‌دانند نمی‌توانند عاری از اصول عام و جهان‌شمول باشند؛ به‌طوری‌که باور بی‌چون‌وچرای این منظومه‌ها به اصلی به‌نام نسبیت از خود اصل مزبور نیز قاعده‌ای متافیزیکی برمی‌سازد و این قاعده متافیزیکی با مبادی اندیشگانی منظومه‌های کذایی عمیقاً ناهم‌ساز است و بنای فلسفی و منطقی آن‌ها را در هم خواهد ریخت. از ابتکارات اندیشه فطرت‌گرا این است که با اعمال قاعده‌ای منسجم اشکالاتی از این دست را مرتفع ساخته است. در این اندیشه، از آن‌جاکه نفس مجرد است، هرآن‌چه 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 ناقانون‌مندی رهایی بخشد. آیت‌الله آملی در تبیین همین مورد می‌گوید:

... بنابراین وقتی این علوم و نیز صاحبان و موصوفات آنها، یعنی قوای یادشده، 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 تجرد روح انسانی همراه است می شود تضمین کرد و این همان ره آورد نوی حکمت متعالیه است (جوادی آملی ۱۳۸۷: ۱۲۳).

باورداشتن 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 اند، بلکه بیش از آن مشتمل بر انجام او نیز هستند. معنای حیات و انجام حیات مجدداً مبحث زمان و ارتباط میان گذشته و آینده را مطرح می کند. دو ایده ای که درباره اندیشه فطرت گرا مطرح کرده ایم (یعنی لحظه حال ملتقای لحظات گذشته و آینده و هم چنین قانون و قاعده مند بودن اندیشه فطرت گرا) به شکل بسیار ظریفی حول یک محور واحد می تابند و آن محور واحد نیز حقیقت وجودی انسان به منزله موجودی شریف و دارای نفس طیبه است. اگر انسان در اندیشه های ملهم از فلسفه طبیعی به حد شیء طبیعی فروکاسته و کیفیت زدایی می شود، در مقابل، اندیشه فطرت گرا جایگاهی رفیع به انسان اختصاص و او را موجد غایات اخلاقی جلوه می دهد. رابطه مقام شامخ انسان با زمان و قانون را در این فراز آیت الله آملی می توانیم باز یابی کنیم:

پیوند دهنده میان اعتبار و واقعیت و یا تشریح و تکوین عقل انسان است؛ زیرا انسان فقط در نشئه اعتبار و یا فقط در نشئه تکوین به سر نمی برد، بلکه معجونی است که بین آن دو ارتباط برقرار می کند. از یک سو، از اعتبار باخبر است و حسن و قبح اشیا و افعال را درک می کند و از سوی دیگر، از تکوین و واقعیت آینده آگاه است و می داند 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 شده اند و اعتقاد به این ودیعه های فطری، که حقیقت آنها ارتباطی با مصداق تجربه حسی بودن ندارد، بنای فلسفه اخلاق و انسان شناسی اندیشه فطرت گرا را به هم می آورد، یعنی همان مواردی که فلسفه های مبتنی بر علوم طبیعی (باتوجه به باورداشتن به اصول عام غیر زمانی - مکانی) نمی توانند پوشش دهند. درباره منشأ این بایدها و نبایدها و هم چنین چیستی آنها در اندیشه فطرت گرا، آیت الله جوادی آملی می افزاید:

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 همه بدیهی‌ها به مبدأ اولی می‌رسد که اصل امتناع جمع دو نقیض باشد و آن از مطالب حکمت نظری است، نه حکمت عملی (جوادی آملی ۱۳۸۸: ج ۱۲، ۵۸۷).

از همین‌رو اندیشه فطرت‌گرا قائل به فطری‌بودن قوه شناختِ حُسن و قبح در انسان است و این دو اصل بدیهی از اصول عامه و همه‌شمول این اندیشه به‌شمار می‌روند. قانون‌گذاری و نفس قانون هم‌خوان با فطرت انسانی باید اصول و استلزامات این فطرت را مدنظر داشته باشد. قانون‌گذاری در این اندیشه نه تنها ممکن است، بلکه هم‌بسته فطرت انسان نیز است و از الزامات کمال آن به‌شمار می‌رود، گویان که کمال‌گرایی ناموس حقیقی اندیشه فطرت‌گرا به‌شمار می‌آید و از این‌رو شایسته است که این پژوهش را با فرازی در تصدیق همین گزاره به‌پایان برسانیم:

نفس آدمی، که از عالم طبیعت نشئت گرفته و جسمانیة‌الحدوث است، با حرکت جوهری مراتب گوناگون کمال را تا رسیدن به مقام‌های گوناگون روحانی طی می‌کند و تا آن زمان که به مجرد کامل خود نرسیده و با ماده در ارتباط است، از تحصیل مقام‌های جدید باز نمی‌ماند؛ هرچند که گاه، به دلیل خصوصیت برخی از کمال‌های به‌دست آمده، بعضی از مراتب را از دست می‌دهد. این حرکت مستمر که تحت تأثیر عوامل و شرایط گوناگون ایجاد شده و در اشکال و صور گوناگون ظاهر می‌شود، زمینه 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 برای مقبولیت یافتن باید جامه الفاط علمی را به تن می‌کرد، الفاطی که از زبان رشته‌هایی هم‌چون ریاضی و فیزیک گرفته شده بودند. عددپذیربودن و قابلیت به‌کارگیری در فرمول‌های ریاضی از ویژگی‌های این الفاط بودند. بشر که به واسطه علوم نظیر ریاضی و فیزیک توانسته بود هرچه بیش‌تر از طبیعت متمتع شود گمان کرد که این علوم در حوزه

تیین مسائل انسانی نیز می‌توانند کاربرست داشته باشند. از آن‌جا که علوم مذکور ملکه معارف بشری به‌شمار می‌رفتند، در مواجهه با انسان، این انسان بود که می‌بایست خودش را مطابق موضوعات مطلوب مورد نظر آن‌ها درمی‌آورد، و موضوع مطلوب این علوم نیز پدیده‌ای بود که بتوان آن را عددگذاری و در آزمایشگاه کالبدشکافی کرد؛ به عبارت دیگر موضوع آن‌ها پدیده‌ای قابل لمس و تجربه عینی و درنهایت شئی طبیعی بود. تکیه بر این انگاره‌ها موجبات روی آوردن به وحدت روش‌شناسانه را فراهم آورد. بنابر این رویکرد جدید، تمامی معارف بشری مقید بودند که از روش‌شناسی واحدی که برگرفته از علوم طبیعی است پیروی کنند. در خلال این وحدت روش‌شناسانه، امر انسانی به امر فیزیکی فروگاسته شد. رویکرد علوم طبیعی در حوزه علوم انسانی همواره تلاش را مصروف این امر کرده است که از انسان و وجودش تصویر و تعلیلی مادی به‌دست دهد. این رویکردهای معرفتی و نظری، علاوه بر تبعات سهمگینی که در عالم عینی به‌دنبال داشتند، از چالش‌ها و حفره‌های فلسفی عمده‌ای نیز رنج می‌بردند.

بنابر اندیشه‌های ملهم از علوم طبیعی، تجربه حسی مصدر صدق تمامی معارف بشری است و هر معرفتی که نتوان مواجهه‌ای حس‌گرایانه با آن‌ها داشت از دایره پژوهش (و انتفاع) خارج دانسته می‌شود. اولین چالش فلسفی اندیشه‌های مذکور در این نقطه ایجاد می‌شود. تجربه حسی از دیدگاه این علوم پدیده‌ای خاص است که در یک سپهر زمانی - مکانی معین به‌وقوع می‌پیوندد و همان‌گونه که حتی طرف‌داران این گونه فلسفه‌ها (از قبیل دیوید هیوم) ابراز داشته‌اند، قابلیت تعمیم‌پذیری نخواهد داشت. ما در چهارچوب این فلسفه‌ها قادر نخواهیم بود که برای مثال از نتایجی که از تجربه‌ای پیشین حاصل شده‌اند به‌مثابه سنجه‌ای برای داوری وقایع کنونی بهره بگیریم؛ زیرا همان‌طور که گفته شد، تکینگی تجربه حسی در کنه این فلسفه‌ها ریشه دارد. این که تجربه حسی را صرفاً هم‌بسته لحظه حال بدانیم موجب به‌دست‌دادن تلقی نادرستی از مفهوم زمان خواهد شد؛ چون ارتباط حال با گذشته و به‌طریق اولی با آینده را خواهد گسست و این گسستگی دومین پی‌آمد و چالش اندیشه مبتنی بر علوم طبیعی است. این حفره فلسفی عبارت است از ناتوانی از قانون‌مند بودن. ارتباط با گذشته و تعمیم‌پذیری از استلزامات قانون‌مندی در این باره هستند. ما باید اصلی عام داشته باشیم که بتوانیم از آن به‌مثابه سنجه‌ای دائمی برای داوری درباره خیر و شر بهره بگیریم. در تجربه حس‌گرایانه هیچ اصل عامی وجود ندارد و دقیقاً به همین سبب است که فلسفه‌های علوم طبیعی، بدون درافتادن در دام تناقض، قادر به ارائه فلسفه اخلاق نیز نخواهند بود. هرچند این فلسفه‌ها مدعی‌اند به هیچ اصل متافیزیکی‌ای باورمند

نیستند، اما باور راسخ آن‌ها به تجربه حسی و نسبی‌گرایی، که هم‌بسته بلاواسطه تجربه حسی است، این تجربه را به حد یک اصل متافیزیکی برمی‌کشد.

رابطه انسان با زمان در اندیشه فطرت‌گرا رابطه‌ای وجودی است و بنابر روایات عمده‌ای که در این پژوهش به تعدادی از آن‌ها اشاره کردیم، انسان در زمان زیست می‌کند و لحظه اکنونش متعین از گذشته‌اش است و هم‌زمان به آینده‌اش نیز سمت‌وسو می‌دهد و از همین رو اکنونیت انسان در ملتقای گذشته و آینده واقع می‌شود. از سوی دیگر باورداشتن به فطرت انسانی بدین معنا خواهد بود که یک‌سری از اصول عام و همه‌شمول در این فطرت تعبیه شده‌اند که انسان با رجوع به آن‌ها قادر خواهد شد که بین حسن و قبح داوری کند. این وجه از اندیشه فطرت‌گرا دومین حفره چالش‌برانگیز فلسفی اندیشه‌های مبتنی بر علوم طبیعی را، که همانا ناقانون‌مندی و فقدان اصول الزام‌آور اخلاقی است، مرتفع خواهد کرد. به سبب این وجوه اندیشه فطرت‌گراست که می‌توان از آن فلسفه تاریخ و فلسفه اخلاق را استخراج کرد، فلسفه‌هایی که در اندیشه‌های مبتنی بر علوم طبیعی مابه‌ازایی ندارند.

## کتاب‌نامه

قرآن کریم.

- نهج‌البلاغه (۱۳۷۱)، ترجمه و شرح فیض الاسلام، تهران: فیض الاسلام.
- امام‌خمينی (۱۳۷۹)، صحیفه امام، دوره ۲۱ جلدی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- آیت‌الله جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۷)، دین‌شناسی، قم: نشر اسراء.
- آیت‌الله جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶)، شریعت در آینه معرفت، محقق: حمید پارسانیا قم: نشر اسراء.
- آیت‌الله جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷)، مبادی اخلاق در قرآن، محقق: حسین شفیعی، قم: نشر اسراء.
- آیت‌الله جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸)، تسنیم، محقق: محمدحسین الهی‌زاده، ج ۱۲، قم: اسراء.
- آیت‌الله مطهری، مرتضی (۱۳۸۵)، فلسفه تاریخ، ج ۱، تهران: صدرا.
- برت، ادوین آرثر (۱۳۷۴)، مبادی مابعدالطبیعی علوم نوین، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران: علمی و فرهنگی.
- بتون، تد و یان کرایب (۱۳۸۹)، فلسفه علوم اجتماعی: بنیادی فلسفی تفکر اجتماعی، ترجمه شهناز مسمی‌پرست و محمود متحد، تهران: آگه.
- دورکهایم، امیل (۱۳۸۳)، قواعد روش جامعه‌شناسی، ترجمه علی محمد کاردان، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- راین، آلن (۱۳۸۲)، فلسفه علوم اجتماعی، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران: صراط.

علامه طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۶۴)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، تهران: صدرا.  
فروند، ژولین (۱۳۶۲)، *آرا و نظریه‌ها در علوم انسانی*، ترجمه علی محمد کاردان، تهران: مرکز  
نشر دانشگاهی.

لیدیمن، جیمز (۱۳۹۰)، *فلسفه علم*، ترجمه حسین کرمی، تهران: حکمت.  
مجلسی، محمدباقر (۱۳۸۶)، *بحار الانوار*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

Bacon, Francis (2008), *The New Organon or True Directions Concerning the Interpretation of Nature*, Dodo Press.

Bordbeck, May (1969), *Readings in the Philosophy of Social Sciences*, May Brodbeck (ed.), University of Minnesota Press.

Dahl, Robert A. (1963), *Modern Political Analysis, Foundation of Modern Political Science Series*, Yale University Press.

Delonty, Gerard and Piet Strydom (2003), *Philosophies of Social Sciences: The Classic and Contemporary Readings*, Open University Press.

Easton, David (1953), *The Political System*, Knoff Publication.

Helvétius, Claude Adrian (2010), *De L'esprit: or Essays on the Mind*, trans. W. Mudford, Nabu Press.

Mazlish, Bruce (1998), *The Uncertain Sciences*, Yale University Press.

Ramaswamy, Sushia (2003), *Political Theory: Ideas and Concepts*, Maxmillan Press.

Turner, Stephen and Jonathan H. Turner (1990), *The Impossible Science: An Institutional Analysis of American Sociology*, SAGE Publication.