

روش شناسی و روش تحقیق

در علم و فلسفه

دکتر کاوه احمدی علی آبادی

فهرست مطالب

مقدمه

روش تحقیق و روش‌شناسی تجربه‌گرایی و پوزیتیویسم

پیشینه و روش‌شناسی هرمنوتیکی‌ها و تأویل‌گرایان

اثبات یا ابطال؛ نقدی بر روش‌شناسی ابطالی پوپر (عقلی - انتقادی)

بازآفرینی در فلسفه هگل؛ گفتگوی پیرامون روش‌شناسی دیالکتیکی اندیشه هگل

روش‌شناسی و روش تحقیق تعاملی-تناقضی

مقدمه

دنیای دانش، آن گونه بی‌کرانه بوده و اندیشه آدمی آن میزان کمال طلب هست که به هیچ نظریه یا اثری علمی اجازه آن را ندهد تا ادعا کند، به تمامی واقعیت و مباحث نظری مربوط به آن دست یازیده و نیاز به نقد و تحلیل نخواهد داشت. ریشه‌های علم روش‌شناسی که از ازمه دور شکل گرفته و ابتدا خاستگاه آن در منطق و فلسفه بوده درصدد است تا به تجزیه و تحلیل و شناخت روش‌های بکار رفته در علوم بپردازد و از آن طریق به میزان اعتبار این روش‌ها دست یازد. در این راه، نه پدیده‌ها و وقایع، بلکه خود علم و روش‌های بکار رفته در آن، موضوع سنجش و پژوهش واقع می‌شود. با رشد و گسترش علم به مفهوم جدید آن نیز روش‌های دستیابی به دستاوردهای دانش مورد توجه قرار گرفت و با شناسایی و ارزیابی قواعدی برای آن، هر چه بیشتر تطور یافت. تاکنون نظریات علمی بی‌شماری در این گستره شکل گرفته و مطرح شده است که در این اثر به بررسی مهمترین آن‌ها می‌پردازیم.

در این اثر هر فصل به شیوه‌ای یگانه طرح‌ریزی شده است. روشی با گذر از مباحث اصل‌اش طرح شده، روشی دیگر تنها به نقاط آسیب‌پذیرش عطف شده و در روشی دیگر اساساً گفتگو به جای یک مقاله جایگزین شده است و خلاصه روشی چون یک سمفونی رو به گسترش گذاشته است. فصلی مفصل، بخشی موجز و جزیی متعادل رفته است. جایی طرح مسأله، جایی دیگر پرسش و محلی دیگر پاسخ‌ها و نقدها را می‌توان جست. اما این همه به گونه‌ای شکل گرفته و کمال یافته است که با کلیت اثری که مدنظر بوده تطابق نماید. این اثر در حقیقت به عنوان "رساله دانشمندی" نگارنده بوده و به خاطر همین اثر به عنوان دانشمند نمونه سال ۲۰۰۸ از طرف دانشگاه آبردین برگزیده شد.

روش تحقیق و روش‌شناسی تجربه‌گرایی و پوزیتیویسم

تجربه‌گرایان و پوزیتیویست‌ها

در تجربه‌گرایی روش‌تحقیق حتی بر روش‌شناسی مقدم است، چنان که از منظر تاریخی نیز نخست روش‌های تجربی به کار رفته و سپس اعتبارشان محک زده شد و قواعدی برای‌شان وضع گردید. از زمان یونان باستان، فلاسفه‌ای بودند که ملاک شناسایی اصیل را حواس انسان و تجارب حاصل از آن می‌دانستند[۱]. امروزه ایشان را به عنوان تجربه‌گرایان نخستین می‌شناسیم. تجربه‌گرایی جدید جریانی بود متأثر از تحولات پس از رنسانس، اعصار اکتشافات جدید و حتی انقلاب صنعتی، و پوزیتیویسم یا مثبت‌گرایی حرکتی بود در علوم انسانی و اجتماعی تحت تأثیر دستاوردهای تجربه‌گرایی در سایر علوم، به خصوص علم فیزیک و علوم طبیعی. تجربه‌گرایان عقیده داشتند که شناخت واقعی و قابل اثبات تنها بدون پیشداوری و فلسفه بافی و بوسیله مشاهده و تجربه به دست می‌آید[۲]. انسان تنها تا آن میزان می‌تواند از دنیای اطراف مطلع شود که مشاهدات به او اجازه می‌دهند[۳]. بنابراین تنها نظریاتی قابل اطمینان هستند که بتوان آن‌ها را توسط مشاهده و تجربه اثبات کرد[۴]. این همان روش استقرایی و رسیدن از جزء به کل بوده که در منطق ارسطو معرفی شده بود و اینک بیکن، هیوم، استوارت میل، پاسکال و دیدرو آن را ادامه می‌دادند.

از آنجایی تجربه‌ها و مشاهدات تنها گزاره‌های شخصی را می‌سازند، ولی نظریات از گزاره‌های کلی و غیرشخصی ساخته شده‌اند. بنابراین برای استخراج گزاره‌های کلی از گزاره‌های شخصی، باید هم تعداد گزاره‌های شخصی زیاد و متنوع باشد و هم هیچ یک از گزاره‌های شخصی رد کننده گزاره کلی نباشند، در این صورت می‌توان از گزاره‌های شخصی جهت تشکیل گزاره‌های کلی استفاده کرد که به این عمل فرآیند استقراء گفته‌اند[۵]. برای آنکه سوءتفاهمی در مورد واژه‌های بکار رفته در گزاره‌های

شخصی ایجاد نشود، از شیوه شاخص سازی کمک گرفته می‌شود که وقایع و پدیده‌ها را به شکلی که از نظر اکثریت توصیف شده و حدود مفهومی آن بیان می‌شود، مورد شناسایی قرار می‌دهد[۶]. اما واژه‌های توصیف کننده وقایع و پدیده‌ها غیرشخصی هستند که به طور غیرمستقیم قابل بررسی هستند[۷]. بنابراین پژوهش‌های عملی و کاربردی که به شاخص سازی و سنجش همبستگی بین واژه‌های شاخص بندی شده می‌پردازند، جملگی از روش تجربه‌گرایان استفاده می‌کنند و از همان اعتباری برخوردارند که روش‌شناسی تجربه‌گرایان سود می‌برد.

مشاهدات در حوزه علوم انسانی و اجتماعی برای این که عینی باشند باید بر طبق ضوابطی صورت گیرند. از این رو روش‌هایی برای پژوهش تنظیم شدند. بدین ترتیب تکنیک‌هایی از دل روش‌ها بیرون آمدند تا گزاره‌های مشاهده قابل اعتماد باشند. از آنجایی که بخش قابل ملاحظه‌ای از پدیده‌های اجتماعی، در برگیرنده آراء و نظرات و افکار کنشگران اجتماعی و انسان‌های قصدمند اند، پرسشنامه‌ها و مصاحبه‌ها برای دسته بندی افکار و سلاقی اجتماعی پدید آمدند[۸]: متعاقب آن‌ها متدهایی برای کمی کردن داده‌ها و اطلاعات دریافتی و ثبت شده، شکل گرفتند[۹]. سپس متغی‌رهای برای سنجش داده‌ها معین شدند [۱۰] و معرف‌ها، شاخص‌ها و پارامترهایی که این متغی‌رها را تعین می‌کردند[۱۱]. آن‌گاه فرضیاتی که آن‌ها را جهت دهند[۱۲]. اما پدیده‌ها و افکار اجتماعی بسیاری گسترده‌اند و مشاهدات قابل بررسی بسیار زیاد و امکان شناسایی و بررسی همه آن‌ها وجود ندارد؛ بنابراین نمونه‌هایی برای سنجش‌ها برگزیده می‌شوند و روش‌هایی برای نمونه گیری شان و روش‌هایی برای آزمون صحت شان[۱۳].

مثبت‌گرایی نیز عقیده داشت که با همان روش مشاهده، تجربه و آزمون در علوم انسانی و اجتماعی می‌توان به نتایجی شگرف رسید[۱۴] و چنین نیز شد؛ علوم انسانی و اجتماعی با دوری از کلی‌گویی‌های پیشداورانه و استفاده از روش مذکور هر چه بیشتر به رشد و گسترش خود ادامه داد.

بنیان‌گذار رسمی مثبت‌گرایی آگوست کنت بود، گر چه پیش از این، بسیاری زمینه طرح آن را فراهم آورده بودند. دورکیم عملاً همین روش را در علوم اجتماعی در پیش گرفت و پژوهش‌های با ارزشی را با تکنیک‌های جدید علوم اجتماعی انجام داد[۱۵].

در این میان، برخی از تجربه‌گرایان، رابطه علی را برای برآورد وقایع آتی به کار می‌گیرند و برخی دیگر با رد پیوند ضروری بین علت و معلول تنها سنجش همبستگی‌ها در موقعیت‌های مختلف را علمی می‌شمارند. پیرسن از تجربه‌گرایی بود که آمار را بر ریاضی ترجیح می‌داد و از این منظر هیچ پدیده‌ای قطعی نیست، همه پدیده‌ها احتمالی اند و امکان وقوع دارند و مسأله اساسی اندازه‌گیری درجه امکانی بودنشان یا همان میزان همبستگی‌ها است. بنابراین علم شناسایی احتمالات گذشته و برآورد احتمالات آینده برحسب گذشته است و از این طریق می‌توان وقایع در شرف وقوع را پیش‌بینی کرد[۱۶]. با این همه، تجربه‌گرایی نظام‌مند دریافت که تنها با تجربه و بدون اتکای به قواعدی مستدل نمی‌تواند بنایی از علم بر پا کند و با استنباط توأمان گزاره‌های استقرایی و احتمالی با گزاره‌های قیاسی منطقی است که تجربه‌گرایی به بام عمارت خود می‌رسد. جان استوارت میل نمونه بارز این دسته از تجربه‌گرایان بود[۱۷].

نظریات ابطالیون در نقد تجربه‌گرایی

ابطالیون از جمله روش‌شناسانی بودند که سخت‌ترین حملات را به تجربه‌گرایان کردند. آن‌ها اذعان داشتند که هیچ نظریه‌ای نمی‌تواند اثبات شود، چون هیچ ملاکی وجود ندارد تا با استناد به آن ادعا کنیم نظریه‌ای برای همیشه اثبات شده است و دیگر رد نخواهد شد. ایشان عقیده دارند تاریخ علم نشان می‌دهد که هیچ نظریه‌ای وجود ندارد که پس از مدتی ابطال نشده باشد و حتی قابل اطمینان‌ترین نظریه‌ها، همچون نظریات نیوتون پس از مدتی رد شده است. از این روی، نظریات باید تنها به مثابه

حدس‌های زیرکانه‌ای در نظر گرفته می‌شوند که بوسیله آزمون و مشاهده مورد قضاوت قرار می‌گیرند.

مشاهدات و آزمون‌ها هرگز نمی‌توانند حدس‌ها را اثبات کنند، زیرا معلوم نیست که در آینده مشاهده یا آزمونی حدس‌ها را رد نکند، ولی مشاهدات و آزمون‌ها توانایی رد حدس‌ها را دارند و در این راه با استناد به ادراک می‌توان مشاهدات و آزمون‌هایی را به دست آورد که به رد حدس‌ها اقدام ورزند[۱۸]. اگر حدسی ابطال شد باید در جستجوی حدسی دیگر بود و اگر هیچ مشاهده یا آزمونی حدس و فرضیه مطرح شده را رد نکرد، آن را به عنوان فرضی قابل قبول تا این لحظه می‌پذیریم[۱۹]. از نظر ابطالیون حدس‌ها از تجربه‌ها، مشاهدات و آزمون‌ها پدید نمی‌آیند، بلکه بر آن‌ها مقدم اند[۲۰]. یعنی گزاره‌هایی کلی هستند که از قیاس شکل می‌گیرند و از شناخت فطری انسان ناشی شده و هر حدس و نظریه‌ای ناگزیر به استفاده از آنها است[۲۱]. از این‌رو گزاره‌های استقرایی در شکل‌گیری حدس‌ها و نظریات، کمترین دخالتی ندارند؛ در حالی که گزاره‌های استقرایی که از مشاهدات و آزمون‌ها استخراج می‌شوند تنها در جهت رد گزاره‌های قیاسی و حدس‌ها به کار می‌روند. بدین روی از نظر ابطالیون، تنها نظریه‌ای که میزان ابطال‌پذیری بیشتری داشته باشد، از سایر نظریات مطلوب‌تر است. منظور از ابطال‌پذیری آن است که نظریه‌ای حاوی اطلاعات بیشتری از هستی باشد بنابراین احتمال ابطال آن بیشتر خواهد بود[۲۲].

برخی شیوه‌های یکسان آماری پژوهش‌های تجربی با باورهای خرافی

انسان ابتدایی هنگام وقوع هر واقعه یا پدیده‌ای در صدد جستجوی حادثه یا واقعه‌ای بر می‌آید که پیش از این در زمینه وجود نداشته است و پس از ورود آن، واقعه یا پدیده مذکور تحقق یافته است. این شیوه تفکر همان سنجش تغییر متغیرها است. به طوری که با وقوع حوادث و پدیده‌ها، در صدد

برمی‌آیند تا فعل، پدیده یا واقعه‌ای که با توالی زمانی از پی پدیده، فعل یا واقعه‌ای دیگر بیابند، و از این طریق آن‌ها با یکدیگر مرتبط تشخیص داده می‌شوند. مثلاً به محض آن که شخصی بیمار می‌شود، انسان ابتدایی در صدد جستجوی شیء، انسان یا موجودی برمی‌آید که جدیداً بروز یا تغییر کرده باشد، و چون بسیاری از عوامل پیش یا پس از وقوع بیماری ثابت بوده‌اند، تنها پدیده‌ها، افعال یا وقایعی که از نظر زمانی و یا مکانی حول و حوش پدیده تغییر کرده یا بروز یافته‌اند، به عنوان متغیر مستقل شناخته می‌شوند. اگر ورود غریبه‌ای به محل یا به زبان آوردن کلمه‌ای یا انجام عملی پیش از بیماری اتفاق افتاده و یا هم مکان با آن تغییر کرده‌اند، به عنوان علل بیماری شناخته می‌شوند.

بسیاری از محققان و دانشمندان در پژوهش‌های تجربی نیز که به تغییرات متغیرها و سنجش‌های آماری مبتنی بر آن استناد می‌کنند، از چنین رابطه‌ای برای شناخت وقایع و پدیده‌ها استفاده می‌کنند. ایشان برای کشف پدیده‌ها، به کنترل سایر پدیده‌ها و تغییر یک یا چند موجود یا پدیده، تحت عنوان متغیر مستقل و وابسته توجه می‌کنند و از این طریق، میزان همبستگی تغییرات دو پدیده را به دست می‌آورند و متغیرها و پدیده‌هایی را که از همبستگی بالایی در هماهنگی تغییرات برخوردار باشند، به عنوان متغیرهای مستقل و وابسته به هم پیوند می‌زنند. انسان ابتدایی نیز همه پدیده‌هایی را که در محیط پیرامون او تغییر نکرده و ثابت بوده‌اند، به عنوان پدیده‌های غیرمؤثر و متغیرهای کنترل از حوزه بررسی خارج می‌سازند. ایشان کلیه پدیده‌هایی را که در زمان و مکان تغییر یافته و هنگام وقوع پدیده یا واقعه‌ای جدید، ثابت نبوده است، ممکن است مرتبط با هم ارزیابی کنند. ولی، رخ داده‌هایی که از تکرار بیشتری در همبستگی تغییراتشان برخوردار باشند، از شانس بیشتری برخوردارند. فعل یا پدیده‌ای که اکنون پیش از وقوع بیماری در فردی به وقوع پیوسته و همان فعل یا پدیده، پیش از وقوع بیماری در فرد دیگری نیز رویت شده بود، برای آن که مرتبط به شمار آید، از شانس بیشتری برخوردار است. از این رو، وقایعی که از همبستگی بالایی در میزان تغییرات برخوردار

باشند، احتمال مرتبط بودنشان بیشتر است و این مشخصاً همان ارزیابی میزان همبستگی به شیوه تجربی است. روشی که در شناخت‌های انسان ابتدایی و پژوهشگر تجربی، هیچ تمایزی ندارد و عیناً یکسان بوده و از یک میزان اعتبار برخوردار است. ممکن است که به استدلال فوق خرده گرفته شود که محققان و دانشمندان تجرب با روش آزمایشگاهی و کنترل دقیق متغیرها با روشی متفاوت عمل می‌کنند. بد نیست که به این مسأله نیز پاسخ دهیم.

روش‌های آزمایشگاهی

محققان به وسیله ورود یک عامل و متغیر در شرایط آزمایشگاهی، در حالی که سایر متغیرها ثابت یا به فرض محقق ثابت‌اند، به تغییرات ایجاد شده رجوع کرده و آنچه را با ورود عامل جدید تغییر می‌کند، به عنوان متغیر وابسته ارزیابی می‌کنند. بدین ترتیب، بسیاری از وقایعی را که در حیطه پژوهش شناسایی می‌شوند، ثابت نگاه می‌دارند و به عنوان متغیر کنترل از حوزه بررسی خارج می‌سازند. انسان ابتدایی نیز همه پدیده‌هایی را که در محیط پیرامون او تغییر نکرده و ثابت بوده‌اند، به عنوان پدیده‌های غیرمؤثر و متغیرهای کنترل از حوزه بررسی خارج می‌سازند.

گاه انسان ابتدایی نیز، همچون دانشمند و پژوهشگر در آزمایشگاه رفتار می‌کند. برخی مراسم جادویی بدین طریق صورت می‌گیرد. جادوگر در جوامع بدوی پس از آزمایش‌های مکرر و پس از آن که انواع اعمال، اشیاء و موجودات گوناگون را به عنوان متغیر مستقل استفاده کرد و پس از آن، وقایع و رخ دادهایی تحقق یافت، پدیده یا موجوداتی که پس از این افعال و پدیده‌های ارائه شده به وقوع می‌پیوندند، به عنوان علت و معلول، یا، متغیر مستقل و وابسته به هم مرتبط می‌انگارد. از این پس، افعال و موجوداتی که توسط جادوگر، پیش از حادثه یا پدیده رخ داده‌اند، تکرار می‌شوند، و در اکثر موارد با فاصله زمانی متفاوت، معلولهای خود را به وجود می‌آورند. اعمال و حرکات جادوگری که

برای بارش باران ارائه می‌شود، دیر یا زود بارندگی را به دنبال خواهد داشت. اعمالی که جادوگر برای شفای بیماران در مراسم جادویی ارائه می‌کند، در صورتی که بیماری مهلک نباشد، در اکثر موارد منجر به شفای بیمار می‌شود، و برای آن که دو موضوع بر طبق رابطه علی به هم پیوند بخورند، همایندی همیشگی آنها ضروری نیست، بلکه ضروری است تا در برخی از موارد با هم تحقق یابند. از این رو، اعمال جادوگر به عنوان علل بهبود هر نوع بیماری ارزیابی می‌شوند و از این پس، از آنها به عنوان امری ثابت، مدام استفاده می‌شود، و اگر مشاهدات و تجارب آتی، مؤید آن نبود، آن را با عدم اعمال صحیح قوانین و روابط مربوط می‌دانند و به حساب عدم اجرای مناسب مراسم گذاشته و رابطه همبستگی دچار شبهه نمی‌شود، بلکه هم چنان برای تایید مشاهدات پیشین و آتی به کار می‌رود. این دقیقاً همان کاری است که پژوهشگران و دانشمندان انجام می‌دهند؛ یعنی اگر تجربه‌ای با نظریه‌ای کلی مطابقت نداشت، در صدد توضیح تجربه به وسیله عدم اعمال مناسب امور برمی‌آیند و نظریه کلی را به قوت خود باقی می‌گذارند تا هم چنان برای توضیح مشاهدات پیشین و آتی به کار رود. مثلاً، خراب شدن پلی به حساب این گذاشته نمی‌شود که نظریه‌های علم ریاضی و فنی مهندسی اشتباه بوده‌اند؛ چرا که همه پلها بر طبق این قوانین ساخته شده و پابرجا هستند بلکه تصور می‌شود که برطبق همین نظریه‌های ریاضی، نیرو یا نیروهایی بودند که محاسبه نشده‌اند و از این رو، موجب خرابی پل شده‌اند، و باز با استفاده از آنها می‌توان آن خرابی را برطرف ساخت. امروز خوب می‌دانیم که آن‌ها دلایلی کافی برای محق بودن یک نظریه نیستند؛ چنان که بسیاری از دستگاه‌های مکانیکی با قوانین فیزیک نیوتونی محاسبه و ساخته شد، اما نظریه نسبیت قوانین نیوتونی را رد کرد و نشان داد که محاسبات بسیار جزیی که انحراف قوانین نیوتونی را نشان می‌دهد، در محاسبات نیامده بود. آنچه موجب می‌شود، شیوه یکسان پیوند دادن بین متغیرها را متفاوت و کاملاً متمایز تصور کنیم و به یکی، نام نظریه‌ای علمی و به دیگری، نام باوری خرافی دهیم، از یک طرف، تفاوت‌های فرهنگی است که

بین جوامع وجود دارد، و از طرف دیگر، مفاهیم به کار رفته در این رابطه‌سازی‌ها متفاوت‌اند و مفاهیم به کار رفته به وسیله عوام، تمایزی با مفاهیم مورد استفاده دانشمندان و پژوهشگران دارند، و تنها زرق و برق مفاهیم به کار رفته به وسیله پژوهشگران کافی است تا شیوه‌های یکسانی که در تشخیص ارتباط بین پدیده‌ها به کار می‌رود، متفاوت ارزیابی شود و یکی برچسب "خرافه" و دیگری "علم" به خود بگیرد. این تفاوت‌های فرهنگی تا حدی نظریه نسبی‌گرایان در روش‌شناسی را تأیید می‌کنند

باورهای خرافی و دستاوردهای کنونی علم

مقایسه دو شیوه‌شناسایی، یعنی باورهای خرافی و اعتقاد به تابو با پژوهش‌های تجربی، شاید این تفکر را ایجاد کند که باورهای خرافی و اعتقادات مربوط به تابوها، پس از مدتی رد می‌شوند، ولی نظریه‌های تجربی به میزان قابل توجهی در آینده تأیید می‌شوند. در پاسخ به این شبهه باید اذعان داشت، آنچه روش‌شناسی به عنوان ریشه باورها در جوامع ابتدایی و امروزی درباره‌اش بحث می‌کند، شیوه و روش تشخیص و پیوند پدیده‌ها و افعال به یکدیگر است، نه نتایج آن‌ها. از سویی دیگر، هیچ یافته‌ای به اندازه یافته‌های تجربی تغییرپذیر نیست. مشاهدات و ارتباطاتی که بین متغیرها در این شیوه پژوهش به کار می‌رود، به سرعت دستخوش تغییر است، و به کرات نظریاتی که ارتباط بین متغیرها را در پژوهش نشان می‌دهد، به وسیله پژوهش آماری دیگر، بی‌ارتباط با یکدیگر معرفی می‌شوند، و این اصل در روش‌های تجربی، که از شیوه‌های آماری سود می‌جویند، پذیرفته شده است که نظریاتی که ارتباط بین متغیرها را بیان می‌کنند، قوانین و نظریات ثابتی نیستند که، همچون قوانین نیوتونی، در همه جا و همه زمانها صادق باشند، بلکه تنها همبستگی بین متغیرها را در مقطعی خاص از زمان و تحت شرایط معینی بیان می‌کنند، در حالی که نظریه دیگری با تکیه بر آمار می‌تواند همبستگی بین دو متغیر فوق را عکس نظریه آماری دیگر یا بی‌ارتباط با آن معرفی کند. این ویژگی

پذیرفته شده روش‌های آماری در پژوهش‌های تجربی است.

از طرفی، بسیاری از باورهای خرافی نیز از بی‌ثباتی مطلق رنج نمی‌برند، و برخی از دستاوردهای علمی امروز مؤید آن‌هاست. در اینجا نمونه‌هایی از این باورهای خرافی را یادآور می‌شویم تا نشان داده باشیم که باورهای خرافی نیز همچون روش‌های آماری در پژوهش‌های تجربی، گاه در مقطعی از زمان ممکن است، به دستاوردهایی منتهی شود که با برخی از نظریات علمی مطابقت داشته باشد. باوری خرافی در میان برخی از اهالی انگلیس متداول بود که می‌گفت: در صورتی که مدفوع چهارپایان در اطراف خانه پخش شود، باعث رشد گیاهان می‌شود [۲۳]. نظریات کنونی علمی در مورد عوامل مؤثر بر رشد گیاهان نشان می‌دهد که مدفوع حیوانات و کودهای حیوانی از عوامل مؤثر بر رشد گیاهان هستند که این نظریات مؤید باور خرافی فوق است. البته ممکن است نظریات علمی آتی، ابطال نظریه مربوط به کودهای حیوانی را نشان دهند. ولی آن چه ما درصدد تبیین آن هستیم، همخوانی نتایج بدست آمده از روش‌های آماری با نظریات علمی در مقطعی از زمان است. همخوانی‌ای که نمی‌تواند دلیلی بر صحت روش‌های بکار رفته، چه در باورهای خرافی و چه در روش‌های تجربی باشد. نمونه‌ای دیگر از این نوع اعتقاد خرافی در مورد پیاز، قرنهاست که وجود دارد. این خرافه می‌گوید که، اگر پیازی را در اتاق بیاویزند، بیماری را از خانه دور می‌سازد [۲۴]. این اعتقاد نیز با دستاوردهای کنونی علم مطابقت دارد، که پیاز را گیرنده میکربها می‌داند. از این رو، برای جذب میکربها در یخچالها قرار داده می‌شود. بیرهورها که از مردمان ابتدایی مناطق جنگی هستند و ذکر آنها در فصول گذشته رفت، سلسله‌ای از باورهای مربوط به تابو را در خرافات خود دارند که در میان آن‌ها، این اعتقاد به چشم می‌خورد که، اگر افراد، ظرف یا ادوات فلزی را در خارج از کلبه و یا کپر بگذارند، صاعقه‌ای از آسمان بر آن کپر وارد می‌شود و از این رو، این عمل تابو شمرده می‌شود [۲۵]. این اعتقاد خرافی با دقیق‌ترین دستاوردهای کنونی علم فیزیک مطابقت دارد. فلزات جملگی رسانا

هستند، از این رو نیروی الکتریسیته، از جمله صاعقه را هدایت می‌کنند، و اکنون نیز فلزاتی را بر روی آسمان خراش‌ها نصب می‌کنند تا صاعقه را گرفته و به زمین منتقل سازد. بنابراین، اعتقاد به برخورد صاعقه با کپر بر اثر نصب ظروف فلزی، کاملاً با یافته‌های کنونی علم مطابقت می‌کند. باوری که از مغز بدویان ساکن در جنگل برخاسته است. اعتقاد خرافی دیگری می‌گوید: شستن پا قبل از شنا جایز نیست. این باور خرافی، اکنون از نظر علم پزشکی تایید شده است؛ زیرا آخرین دستاوردهای پزشکی نشان می‌دهد، اگر پیش از شنا یا شستشوی بدن، هر قسمت از بدن پیش از سر خیس شود، می‌تواند موجب تغییر فشار خون شده و عوارضی، همچون سردرد و گرفتگی عضلات را به وجود آورد.

یکی از باورهای ایرانیان کهن چنین بوده است که باوروی زنان به حرکات و موقعیت ماه در آسمان مربوط است [۲۶]. این باور خرافی با برخی از دقیق‌ترین دستاوردهای علمی پژوهش‌های تجربی مطابقت می‌کند. آمارهایی که از نمونه‌هایی به بزرگی نیم میلیون تولد گرفته شده نشان می‌دهد که اکثر تولدها زمانی به وقوع می‌پیوندند که ماه رو به سوی حلال می‌گذارد و درست بعد از کامل شدن ماه است که تولدها به نقطه اوج خود می‌رسند [۲۷]. چنان که از این باورهای خرافی پیداست، بسیاری از دستاوردهای کنونی علم با اعتقاداتی که در گذشته با سنجش همبستگی تغییرات پدیده‌ها به دست آمده است، مطابقت می‌کند. در حالی که، بسیاری دیگر از همین باورها که از روشی مشابه استفاده می‌کنند، اشتباه است و متضاد با دستاوردهای کنونی علم شکل می‌گیرند، و این خصیصه‌ای است که هم در باورهای خرافی و هم دستاوردهای پژوهش‌های تجربی‌ای که از روش‌های همبستگی آماری سود می‌برند، به چشم می‌خورد.

از "با هم تغییری" تا "روش‌های علی"

شیوه‌ای که در آن دو متغیر با هم سنجیده شده و همبستگی آنها به عنوان رابطه‌ای معنادار استنباط می‌شود، ممکن است "با هم تغییری" یا رابطه‌ای علی باشد. اِشکالی که دقیقاً روش‌های آماری در پژوهش‌های تجربی از آن رنج می‌برند. در شیوه سنجش همبستگی بین تغییرات متغیرها، چون تعداد افعال، پدیده‌ها و موجودات محیط بسیار زیاد است، همواره پدیده‌ها و افعالی یافت می‌شوند که چه بسا اتفاقی از همبستگی بالایی در میزان تغییرات نسبت به یکدیگر برخوردار باشند و در نتیجه، متغیرهای مستقل و وابسته یا علت و معلول هم ارزیابی شوند.

حتی همبندی مکرر دو پدیده در طول دوره‌ای طولانی از زمان، به طوری که مشاهدات افراد مختلف در زمانها و مکانهای مختلف همبستگی بین تغییرات دو پدیده را تأیید کند، دلیلی بر آن نمی‌شود که این همبستگی اتفاقی نباشد؛ همچون همبندی مکرر خورشید و ماه یا شب و روز که پی‌آیند و تغییرات آنها نسبت به هم در زمانها و مکانهای مختلف و توسط افراد گوناگون قابل مشاهده است. ولی، نه شب و روز، علت و معلول هم به حساب می‌آیند و نه می‌توان ادعا کرد، خورشید و ماه به سبب همبستگی صد در صد تغییراتشان نسبت به هم، متغیر وابسته و مستقل هم هستند. بنابراین، شیوه سنجش همبستگی دو متغیر، می‌تواند نتایجی به بار می‌آورد که از عدم اعتبار رنج برد. چه این شیوه در باورهای عامیانه بکار رود و چه در پژوهش‌های علمی.

فهرست منابع

- [۱]- رایسنباخ، هانس. *پیدایش فلسفه علمی*، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم، تهران: ۱۳۸۴، ص ۱۰۴.
- [2]- Bohnen.A, *zur kritik des modernen Empirismus, Beobachtungs sprache*, Beobachtung statsachen, 1972, p.171.
- [3]- I bid.
- [4]- I bid, p.172.
- [۵]- چالمرز، آ.ف. *چیستی علم*. ترجمه سعید زیباکلام، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران: ۱۳۷۴، صص ۱۲-۱۳.
- [6]- Bohnen.A, 1972, p.175.
- [7]- Opp.K.D, *Methodologie der sozialwissen schaften*, Einführung in probleme ihrer theorienbildung. Reinb, 1976, p.220.
- [۸]- پلتو، پرتی. ژ. *روش تحقیق در انسان شناسی*، ترجمه محسن ثلاثی، انتشارات علمی، تهران: ۱۳۷۵، صص ۱۵۹-۱۵۲.
- [۹]- دوورژه، موریس. *روش های علوم اجتماعی*، ترجمه خسرو اسدی، انتشارات امیرکبیر، تهران: ۱۳۶۲، صص ۲۵۹-۹۰.
- [۱۰]- بست، جان. *روش های تحقیق در علوم تربیتی و رفتاری*، ترجمه دکتر حسن پاشا شریفی و دکتر نرگس طالبانی، چاپ ششم، انتشارات رشد، تهران: ۱۳۷۴، صص ۸۱-۸۸.
- [۱۱]- مولر، جان هنری و کی. اف. شوسلر و اچ. ال. کاستنر. *استدلال آماری در جامعه شناسی*، ترجمه هوشنگ نایبی، چاپ دوم، نشر نی، تهران: ۱۳۸۱، صص ۱۱-۲۱.
- [۱۲]- هومن، حیدر علی. *شناخت روش علمی در علوم رفتاری*، چاپ دوم، نشر پارسا، تهران: ۱۳۷۴، صص ۲۴-۳۶.
- [۱۳]- رفیع پور، فرامرز. *کندوکاوها و پنداشته ها*، شرکت سهامی انتشار، تهران: ۱۳۶۰، صص ۳۶۹-۳۸۹.
- اتسلندر، پتر. *روش های تجربی تحقیق اجتماعی*، ترجمه بیژن کاظم زاده، انتشارات آستان قدس، مشهد: ۱۳۷۱، صص ۲۵۹-۲۷۶؛ هولستی، ال-آر. *تحلیل محتوا در علوم اجتماعی و انسانی*، ترجمه دکتر نادر سالارزاده

امیری، انتشارات دانشگاه علامه طباطبائی، تهران: ۱۳۷۳، صص ۱۹۹-۲۱۰.

[۱۴]- توسلی، غلامعباس. *نظریه‌های جامعه‌شناسی*، انتشارات سمت، تهران: ۱۳۷۴، صص ۴۸-۴۹؛ ریتزر،

جورج. *نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر*، ترجمه محسن ثلاثی، انتشارات علمی، تهران: ۱۳۷۴، ص ۱۰.

[۱۵]- توسلی، *نظریه‌های جامعه‌شناسی*، صص ۶۳-۶۷.

[16]- Pearson. C, *The Grammar of Science*, New York, Meridian Books, 1957.pp.136-174.

[17]- Mill, John Stuart, *A System of Logic*, London, Longmans, Green and Co, 1967.pp.188-200.

[18]- Popper.K.D, *Die logik der sozialwissen schaften*, 1976,p.105.

[۱۹]- پوپر، ک.ر. *شناخت عینی*. ترجمه احمد آرام، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران: ۱۳۷۴، صص ۸-۹.

[۲۰]- همانجا، ص ۲۸۷.

[۲۱]- همانجا، ص ۲۸۸.

[۲۲]- چالمرز، آ.ف. *چیستی علم*، ص ۵۶.

[۲۳]- وارینگ، فیلیپ. *فرهنگ خرافات*. ترجمه احمد حجاران، انتشار بوسیله مترجم، ۱۳۷۱، ص ۳۹۴.

[۲۴]- همانجا، ص ۹۲.

[25]- Rai Bahadur sarat chandra Roy, *The Birhors, A little Known Jungle Tribe of chota Nagpur*. Ranchi, India, 1925.pp.378-384.

[۲۶]- بربریان، مانوئل. *دانش کیهان و زمین در ایران ویج*، نشر بلخ، تهران: ۱۳۷۶، ص ۱۴۴.

[۲۷]- همانجا، ص ۱۴۵.

پیشینه و روش شناسی هرمنوتیکی‌ها و تأویلگرایان

مقدمه

سابقه باورهای منتسب به هرمنوتیک را باید در هرمتیسم جستجو کرد که به سال‌ها پیش از میلاد در مصر باستان بر می‌گردد. متون هرمتیکا سال‌ها نه تنها به عنوان آثاری عرفانی، بلکه علاوه بر آن، در قالب جزف و همین‌طور جنبش‌هایی اجتماعی، فرهنگی، علمی و به خصوص دینی تأثیرگذار نشان دادند.

با این همه، در حوزه روش‌شناسی اندک نظریه‌پردازانی هستند که موفق به تحقیقاتی با روش هرمنوتیک شده و بر اساس آن نظریاتی ارائه کرده باشند. در این اثر درصددیم تا بدون تمرکز بر نظریه‌ای خاص در علم هرمنوتیک، گذر و نقدی بر مبانی اصلی و کم و بیش مشترک در روش شناسی و روش تحقیق هرمنوتیکی داشته باشیم.

تعریف هرمنوتیک

در دایره المعارف کلمبیا [Columbia Encyclopedia] هرمنوتیک [Hermeneutics] نظریه و عمل تفسیر بیان شده است [۱]. در برگردان واژه به زبان فارسی، هرمنوتیک به معنای تفسیر، برداشت و تأویل [Interpretation] ترجمه شده است که تأویل، ترجمه دقیق‌تری است و به معنای نهفته در پس هر چیز نظر دارد [۲]. واژه هرمنوتیک در اصل از لغت هرمس [Hermes] مشتق شده است. هرمس شخصیتی اسطوره‌ای است که در تاریخ اساطیری ملل مختلف با نام یا روح مشابه‌ای آمده است.

ریشه هرمس و هرمنوتیک

هرمس در اساطیر یونانی، خدایی به شمار می رود که فرزند زئوس است. او کسی است که پیامهای خداوند را گرفته و به انسان ها می رساند. هرمس در حقیقت آنچه را که ورای شناخت و اندیشه بشر است به حوزه تفکر او منتقل می سازد و باعث کشف رموز و معنای نهفته در هر چیز می شود [۳]. اما چنان که سقراط گفت، معنای آن سر راست نبود و به برداشت های گوناگون راه می داد [۴]. هرمس جلوه جاودانه دانش است که آن را با انتقال معنا و تاویل تحقق می بخشد. چنین برداشتی از هرمس در یکی از جملات شیخ الاشراق - سهروردی - به خوبی منعکس است: «هرمس گفت من به دیدار موجودی روحانی نائل شدم و آن علم اشیاء را به من آموخت. از او پرسیدم تو کیستی؟ گفت من همان حیاتِ باطنِ هر چیزم» [۵]. مسکویه رازی در کتاب الحکمة الخالدة، هرمس را واسطه عالم خلق و حق، هم از بعد وجود شناسی و هم از بعد معرفت شناسی ذکر می کند [۶]. و شهرستانی عقیده دارد، خلق به آن عالم حق دست نمی یابد، مگر به واسطه مقربانی که در جوهر، فعل و حالت مقدس اند [۷]. هرمتیسم در تاریخ به یک نحله دینی، عرفانی و با کمی اغماض فلسفی نیز بدل شد که ریشه های شرقی نیز داشت. اساتید آن پیشینه ای اسطوره ای - تاریخی داشتند.

پس از هرمس یونانی، دومین شان هرمس مصری بود که او را با شخصیتی انسانی، طبیب، فیلسوف و کیمیاگر و با هویتی اساطیری از هیاکل (که در بعضی از فرهنگ ها ایشان را با نام فرشتگانی نیز می خوانند) و خدایانی که دانش را از عوالم اثیری به دنیای زمینی منتقل ساخت و همچنان جاودانه حفظ و پاسداری می نماید، معرفی می کردند. او را طاط - منظور همان تَت است، از خدایان اسطوره ای مصر باستان - یا پدر طاط دانسته اند که به تریس مجیستوس [Trismegistus] مشهور شد. حتی آفرینش اهرام مصری را نیز به او نسبت می دهند. برخی آن را با هرمس یونانی یکی پنداشته اند [۸]. کهن ترین متون معتبر هرمتیکا را نیز باید در مصر باستان جست که برخی از آن ها

هنوز برایمان باقی مانده اند و رگه های عرفانی، مذهبی، ساحری و کیمیاگری در آن قابل تشخیص است.

دیگری هرمسی بابلی است که اعتقاد بر این بوده که بعد از طوفان نوح در بابل به فلسفه و پزشکی می پرداخته و احیاگر علوم بوده است. او را از هفت نفر مقدّسان علم نجوم در بابل و همان عطارد کلدانیان شمرده اند. معروف است که علوم پس از طوفان را او زنده ساخته است [۹]. شخص دیگر هرمس مصری دیگری است که برخلاف هرمس مصری پیشین، پس از طوفان می زیست و تمامی علوم مربوط به دو هرمس پیش از خود را گرد آورد و هموست که از منظر مسلمانان، المثلث العظمه و المثلث بالحکمه را کامل می سازد و به سبب شباهت های دو هرمس مصری، برخی از مورخان، آن ها را یکی پنداشته اند [۱۰]. خلاصه، پنجمین هرمس الهرامسه است که عقیده بر آن بوده که پس از طوفان نوح می زیسته است. او را از پیروان کیومرث دانسته و برخی وی را با ادریس نبی مسلمانان (که ارمیس یا هرمیس یا طرمیس نیز ثبت شده) و اخنوخ یهودیان و یکی از پیامبران صابئین یکی می دانند و بعضی او را نخستین کسی می دانند که علم آسمانی را کسب کرد [۱۱]. اما آنچه مهم است روح نهفته در اساطیر و روایت هاست که جملگی شان تأویل را طریقی می دانند که واژگان را در قالب روح معانی به انسان ها برمی گرداند.

پیشینه باورهای هرموتیکی و تأویلگرا

هرموتیک به عنوان یک نحلّه فکری و باور و حتی مکتب دینی و آئینی از مصر طلوع کرد. در دوره ای حتی پیش از تاریخ مصر باستان؛ عصری که تنها افسانه ها و روایات اساطیری از آن خبر می دهند. خوشبختانه متون هرمتیکا که بسیاری از آن ها امروزه در اختیارمان است، اطلاعات با ارزشی به ما می دهد. اما همواره چنین نبوده است. متون هرمتیکا سال ها به گونه ای سرّی دست به دست

چرخیده اند و بر بسیاری از متفکرین و آثارشان نیز مستقیم و غیرمستقیم تأثیر گذارده اند تا بدینجا رسیده اند. به یمن ترجمه های قوی، متون هروگلیف برای پژوهشگران این عرصه بیش از پیش آشکار شده اند، اما با این همه باز بخشی از رازواری شان را حفظ کرده اند، که این خود به نفس تأویل نظر دارد.

درست است که تکرر معانی و تفاسیر به هرمتیکا محدود نمی شود و در گذشته بسیاری از متون مقدس و دینی از دایره شمول آن بر کنار نبوده اند و امروزه نیز هر نوشتار یا متنی را تأویل پذیر به میزان مخاطبان و حتی خوانندگان شان می دانند، اما این امر در مورد آثار هرمتیکا از دو جهت برجسته تر است. نخست آن که متون مرجع آن به خط هیروگلیف نوشته شده اند و تبدیل آن ها به زبان امروزی دشوارتر است که خود باز به دو سبب است؛ نخست به علت لفظ، که مشکل بتوان برای علایم هیروگلیفی، معادلی مناسب و نزدیک به واژگان گفتار و زبان ما یافت. هرمس در متون هرمتیکا بدان اشاره ای می کند: «این تعالیم که به زبان مادری ما تشریح گشته، روشن و آشکار است، بر هر کلام مصری. انعکاسی است از آنچه دال بر آن است...» [۱۲]. دوم به علت معنا، چون قوالب زبان و نحوه تفکر در متون هیروگلیفی با بنیاد های زبان ها و اندیشه های امروزی یکی نیست. «فابر دالیوت» مؤلف کتاب «بازگردان به زبان اولیه عبری» متذکر می شود که لغات کاهنان مصری حاوی سه معنی مختلف بوده است: ۱- روشن و ساده که معنی متداول و واقعی را می رساند. ۲- معنی مجازی که تصویری و نمادین معرفی می شد. ۳- مفهوم رمزی که نیاز به کشف رمز داشت [۱۳]. اساسی ترین تفاوت بین نوشته های امروزی و هیروگلیف مصری آن است که تفکر در خطوط هیروگلیف "خطی" نیست، در حالی که خطوط الفبایی مشخصاً خطی پیش می روند. دومین برجستگی به خاطر آن است که ماهیت هرمتیکا عرفانی و هویت آن رازواره است و این خود بر کمیت و کیفیت جایگاه تأویل و تکرر

تأویل در آن می افزاید. هرمس در کتاب شانزدهم کورپوس هرمتیکوم [Corpus

Hermeticum] آن را پیش بینی می کند:

«تعالیم من به نظر، بسیار مبهم خواهد آمد

به روزگاران که در پیش است

آنگاه که ترجمه گردد از زبان مادری ما، مصری

به زبان یونانیان

ترجمه، بسی از آن معانی را تحریف خواهد کرد».[۱۴]

گفتارها و نوشتارهای رازواره که نیاز به تفسیر و تأویل داشتند، در جای دیگری نیز ماهیت شان را بروز دادند. پیروان و مکتوبات گنوستیک [Gnostic] و عرفانی، از جمله آن ها بودند[۱۵]؛ چه با تأثیری که متون هرمسی مستقیم بر گنوسیان داشتند، چه از طریق طریقت های مشابهی که گنوسیان تجربه کردند. انجیل توماس [Gospel of Thomas] که در سال های اخیر از ناحیه نج حمادی [Nag Hamadi] بدست آمده از جمله آثار گنوستیک به زبان قبطی [Coptic] است که این گونه آغاز می شود: «این ها گفته های رمز اند که عیسی زنده گفت و همزاد یهودا- توماس آن ها را یادداشت کرد». سپس در همان گفتار نخستین خاطر نشان می سازد که هر کس تفسیر آن گفتارها را دریابد، مرگ را تجربه نخواهد کرد[۱۶]. چنان که مشخص است، تأویل واژگان این انجیل مهمتر از مفهوم تحت اللفظی شان است. در Pistis Sophia دیگر کتاب گنوستیک آمده است که عیسی پس از زنده شدن به شاگردان نیروی تفسیر و تأویل گفتارها را بخشید. در همان کتاب تشریح می کند که مردم دو دسته اند. آنان که ظواهر کلام عیسی را می فهمند و آنانی که چون شاگردان شان توان فهم کنه کلام عیسی به ایشان ارزانی شده است؛ و همان هاست معانی ای که اگر کسی دریابد، نخواهد مُرد[۱۷]. در «انجیل به روایت تأویل ها»، تعابیری متکثر از هویت زندگی و مرگ

عیسایی که می رود به مسیح (منجی) بدل شود، ذکر می گردد که هر یک در جای خود درست اند. در آنجا روایت خود در تأویل مستحیل است و نه جدای از آن و نه یگانه است[۱۸].

گاه ارتباط و تأثیرپذیری فرقه های مختلف از هرمتیسم چنان در طول زمان ناپیدا می شد که پیروان و حتی پیشوایان شان نیز نمی دانستند که مبداء و ریشه بسیاری از باورها و تفکرات شان به کجا بر می گردد؛ اتفاقی که برای بسیاری از فرقه های صوفیان افتاد. صوفیان به همراه معتزله و برخی از غلات شیعه برای دین، ظاهر و باطن قایل شدند و از پی باطن آن رو به تأویل آوردند[۱۹].

مانویان از دیگر کسانی بودند که با تفسیر و تأویل اساطیری گنوستیک پیرامون آفرینش مخلوقات و انسان (انسان قدیم و اول)، هبوط و نجات انسان، مبارزات دنیا‌های تاریکی و نورانی، ارکون ها، افلاک و غیره نیاز به نفوذ در کتبه متون را با گذر از ظواهر لفظ و نص عبارات احساس کردند[۲۰]. چرا که در غیر این صورت، آن ها قصه هایی فاقد مقصودی معین، روایتی بی مفهوم با درازگویی هایی بی نتیجه به نظر می رسند[۲۱]. که در بسیاری از موارد نه تنها مخاطبان شان را فراری می دادند که گاه از ایمان باورمندان شان نیز می کاستند!

متون هرمتیکا و هرمسی، شخصیت های مختلفی را به خود جذب کرد و برخی از آنان را به شکل مبلغان و استادانی بیرون آورد که بر آن ها افزودند. سهروردی یکی از بزرگان حکمت اشراق بود که به صراحت نسبت خود را به معرفت هرمسی از دو مسیر بیان می کند. یکی نحله یونانی فیثاغورسی و افلاطونی و دیگری تبار ایرانی خسروانیان که از کیومرث و فریدون به بایزید بسطامی، حلاج و خرقانی به سهروردی می رسد. حکمت اشراق سهروردی بارقه ای دیگر از همان نور هرمس بود[۲۲]. چنان که به نظر می رسد، ملاصدرا (صدرالدین شیرازی) نیز از طریق سهروردی، بخشی از آن میراث را به ارث برد و درصدد برآمد، تا بین بسیاری از آراء فلاسفه، عرفا و صوفیان پیش از خود، در قالب نظریه ای جامع آشتی ایجاد کند[۲۳].

دیگری شخصیتی از دنیای مسیحی بود. لاکتانتیوس که در زمره نخستین پیشوایان کلیسا بود و در رنسانس به «سیسرو مسیحیت» شهرت یافت، پیشگویی های متون هرمسی را پیرامون منجی و پسر خدا، مبنایی بر درستی و ارزش آن نوشته ها قرار داده بود. همین طور آگوستینوس قدیس [Augustinus] نیز به غیر بخش های کفرآمیز آن، به بقیه اعتماد می ورزید! در قرن پانزدهم کوزیمو دمدیچی [Cosimo de Medici]، فرمانروای توسکانی مصمم شد تا پیش از مرگش، معانی دست نوشته هایی هرمسی را که به زبان یونانی بدست او رسیده بود، بیابد. پس مارسلیو فیچینو [Marsilio Ficino] را که یکی از بهترین مترجمان آثار افلاطونی در آن دوره بود، واداشت تا به ترجمه شان همت گمارد. پس از ترجمه های او بود که اروپاییان و مسیحیان به شکل وسیعی با مضامین هرمتیکا و هرمسی آشنایی یافتند [۲۴]. در انگلستان مشاور الیزابت اول شخصی به نام جان دی [John Dee] هرمسی بود. او مترجمی توانا و پژوهشگری درباره تقریباً همه علوم به شمار می رفت که از دانش هرمسی برای ستاره خوانی و پیش بینی نیز استفاده می کرد.

به نظر می رسد که بسیاری از اعضای برجسته انجمن های سری در اروپا با بسیاری از علوم و همین طور خرافات منبعث از هرمتیکا آشنا بودند؛ اشخاصی چون کرنی [Corneille]، اگرپادو نه ته شم [Martines de Nettetshheim]، مارتینو دو پاسکوالی [Martines de Pasqually] و اخیراً ایستر [Aleister] و کراولی [Crowley]. میشل نُسترداموس [Nostradamus] که عنوان بزرگترین پیشگوی قرون جدید را یدک می کشد، از دیگر کاندیداهای آشنا با علوم غریبه و پیشگویی آینده است که با متون و دانش هرمتیکا مأنوس بود. کتاب سده های او که به شعر نوشته شده است، به گونه ای است که انگار او از روی متونی تصویری و هیروگلیف، استنتاج هایی با زبان امروزی کرده که همچنان رازواری اش را تا حدی حفظ کرده اند

که برخی از آن‌ها تنها پس از وقوع پیشگویی هاست که حجاب از راز خود بر می‌گیرند؛ قضیه هنگامی صورتی جدی‌تر به خود گرفت که در سال ۱۹۶۷ متنی دستنویس به قلم نسترداموس منتشر شد با عنوان «تفسیر خط مصری‌های قدیم هاراپولو» [۲۵]! اما هیچ‌یک از آنانی که نام برده شدند، در تندی تمایلات هرمسی به پای جوردانو برونو [Giordano Bruno] نمی‌رسیدند. او با اطلاعاتی گسترده از ادیان مختلف، به آیین هرمسی به مثابه دینی می‌نگریست که عامل وحدتبخش‌شان است و از بقیه اصیل‌تر است؛ چرا که از قدمتی بیش از سایرین برخوردار است. برونو را به خاطر عقایدش، پس از زندانی و شکنجه کردن، زنده زنده سوزاندند. در آن دوران علاوه بر مترجمان و فیلسوفان، بسیاری از فیزیکدانان، منجمان، هنرمندان و ادیبان متون هرمسی را می‌خواندند [۲۶].

هرمنوتیک جدید که خاستگاه علم، هنر و ادبیات هرمنوتیکی است، پیش و بیش از همه با آرای فریدریش آست [Friedrich Ast] شروع می‌شود و سپس با کمک اگوست ولف [A. Wolf] و شلایرماخر [Schleiermacher] ادامه می‌یابد تا به ویلهلم دیلتای [Wilhelm Dilthey] می‌رسد. بسیاری از مباحث هرمنوتیکی‌های معاصر را می‌توان به شکلی ابتدایی و بعضاً با روحی یکسان در آثار آنان یافت. به خصوص آست که نظریات هرمنوتیکی‌اش به حوزه علم و زبان محدود نمی‌شود و ادبیات و هنر را در بر می‌گیرد و متأسفانه در اکثر کتبی که در زمینه هرمنوتیک نوشته می‌شود، او و ولف را نادیده می‌گیرند و شلایرماخر و دیلتای را را بنیان‌گذاران هرمنوتیک جدید معرفی می‌کنند، در حالی که بسیاری از آرای شلایرماخر و دیلتای به وضوح و عمدتاً به شکلی مستقیم از آنان اقتباس شده است.

هرمنوتیک به مثابه، حرفه

چنان که گذشت، کیمیاگری، یکی از کارهای ابداعی هرمس بوده است، پس طبیعی است که کیمیاگری و کیمیاگران در قرون بعدی به شدت تحت تأثیر آن و متون سرّی هرمنوسی بوده باشند. از منابع مرجع گرفته تا متون دست چندی که ریشه های ابتدایی نوعی شیمی عمدتاً عملی را پایه ریزی کرد. اصلاً کلمه کیمیا یا الکی [Alchemy] به معنای «اخذ شده از مصر» است [۲۷]. کیمیاگران برای پی بردن به روش تولید طلا و مواد گران بها از مس و فلزات کم بها، درصدد بودند تا به ماده اولیه ای دست یابند که عقیده داشتند، همء مواد از آن به وجود آمده اند [۲۸]. کیمیاگری در سطحی که در دوره اسلامی به شیمی پرداخته می شد، بسیار مفید بود و در تکامل اش به سوی علمی که شیمی با ویژگی های نوین آن داشت، تأثیرگذار نشان داد [۲۹]. بعدها آن به جادوگری و علوم غریبه نیز کشیده شد. چرا که دو وجه اساسی از ساحری را با خود داشت: ۱- سرّی و رازواره بودن ۲- انجام اموری خارق العاده. البته بسیاری از آن ها از سرنوشت چندان مطلوبی برخوردار نشدند و به خصوص در قرون وسطی تحت آزار و مجازات قرار گرفتند. در آثار هنری ای نیز که آن ها به تصویر کشیده شده اند، هم می توان تابلوهایی را یافت که بر بی بند و باری های مجالس ساحران انگشت می گذارند و هم آثاری که شکنجه و کشتار جادوگران را به تصویر می کشند [۳۰].

آبراکزاس های معمایی [Abraxax] را که از سنگ های عجیب حکاکی شده تشکیل شده بودند و در مصر، روم و اطراف مدیترانه به وفور یافت شده اند [۳۱]، باید از دیگر آثار گنوستیک با جنبه های هرمنوتیکی دانست. محتوای استبطا شده از آن ها، بسیار وری چیزی است که تصاویر صرف انعکاس می دهند. تصاویر ساده و نمادین آن ها از معانی ای سرّی برخوردار بودند که احتمالاً برای پیشگویی، جادوگری و تفاسیر عرفانی به کار می رفتند و به همین سبب برخی از آن ها را بر گردن می آویختند. آبراکادبرا [Abracadabra] از جمله واژگانی بود که به باور گنوستیک ها با ذکر

و آویختن شان از گردن، می شد تب و دیگر امراض را از بیماران دور ساخت[۳۲]. به بیانی دیگر، برخی از انکار تأثیری و رای معنای تحت لفظی شان داشتند و کاربردشان می توانست موجب تأثیری گذاری های سرّی و و رای درک ما شود. آن ها مشخصاً پا به عرصه طب سنتی و تا حدی خرافی گذاشته بودند.

جنبش های علمی، دینی و فرهنگی دوره هلنیسم

یکی از مهمترین آن ها، جنبش فرهنگی و علمی ای بود که در دوره به اصطلاح یونانی شدن در مصر با کانون اسکندریه رخ داد. در اسکندریه حاکمان یونانی، کتابخانه ای کم نظیر، رصدخانه، باغ های نباتات و حیوانات و غیره تأسیس کردند و شرایطی فراهم آوردند که متفکرین و هنرمندان از اقصاء نقاط دنیا به آنجا جلب می شدند[۳۳]. آنجا مهد علوم و عالمان از اقصاء نقاط دنیا شده بود. از فرقه های سرّی گنوستیک و مسیحی ارتدوکسی گرفته تا ترجمه و تدریس آثار یونانی در حوزه های فلسفه، هندسه، ریاضی و غیره. آثار هرمتیکا تأثیر بسزایی در این محفل گفتگوی عرفانی و آنچه که در آن زمان فلسفه خوانده می شد، داشته است[۳۴]. فشار جریانی های دینی مسیحی بر گنوستیکی ها، بر رازوارگی شان می افزود و آنان را بیش از پیش به سوی قطب آن، یعنی هرمنوتیک مقدّس سوق می داد. اما با بررسی دقیق آن دوران در خواهیم یافت که در این مورد نباید راه به مبالغه بریم. اندیشه و حتی روح حاکم بر اسکندریه یونانی بود. اگر اسکندریه مهد ریاضی و هندسه بود، به سبب اعمال روش های منطقی، مستدل و شکاکانه یونانی بود، نه از بر کردن اشعار سرّی و شهودی هرمتیسم. چنان که در همان زمان معروف بود، تنها یک تفکر یونانی می توانست از عقاید اقوام وحشی، معنایی بیرون کشد[۳۵]. حتی گنوس که به معنای معرفت است، شامل معرفت عقلایی و استدلالی نبود، بلکه نوعی شهود بود که برحسب فیض به بندگان عرضه می شد، نه حاصل ذهنی جستجوگر و کوششی

تعقلی. ولی تأثیر کلیدی هرمتیسم بر جریان های دینی برجسته بود. چه از طریق جنبش هایی که بعدها پدید آمدند و چه با پرورش افرادی که در تاریخ ادیان، به خصوص مسیحیت تأثیرگذار شدند[۳۶]. البته این اثرگذاری در مورد خواص بود و درباره عوام باید گفت هرمتیسم تأثیری افزون تر بر شیوع باورهای خرافی و کسب راه هایی شد که از تمدن به دور بودند. با این وجود در این مورد، چندان نمی توان هرمتیسم را مؤاخذه کرد، چون در تاریخ از این دست تبدیلات متعدد ثبت شده که از تنزل علمی ترین مباحث به خرافی ترین باورهای عامیانه حکایت دارد.

تأثیر هرمتیسم بر جریان های اجتماعی و دینی بارزتر و عمیق تر بود. در سده های نخستین نشر مسیحیت، انواع فرقه های گنوستیک که تحت تأثیر مستقیم متون هرمتی و خوانش های عرفانی آن از مسیحیت قرار داشتند، همچون قارچ شروع به رشد و نضج کردند[۳۷]. البته آن ها به هرمتیکا محدود نمی شدند، بلکه حتی در اندازه های وسیع تر، تأویل های نوفیثاغورسی و نوافلاطونی را در بر می گرفتند. با آن که جریان ارتدوکسی ضربات جبران ناپذیری به پیروان این فرقه ها زد، اما بسیاری از آرای خود را در همین تقابل با فرقه های گنوستیکی اتخاذ کرد[۳۸]. علاوه بر آن، گنوستیک بر ادیان غیرمسیحی نیز تأثیر بسزایی داشت؛ به ویژه مانویت که خود در طبقه بندی ادیان، روحی گنوستیک داشت. از طریق همین دین، از شمال آفریقا (مصر، لیبی، الجزایر و تونس) تا به آن سوی شرق دور (تورقان و ترکستان چین) هم رفت و حتی در باورهای بودایی نیز نفوذ کرد[۳۹]. ادیان ماندائی نیز که به صابئین معروف اند (و در قرآن از آن ها سخن رفته)، در همین دسته قرار می گیرند که هنوز دارای پیروانی در ایران و عراق هستند و به تازگی مورد توجه مردم شناسان قرار گرفته اند[۴۰].

جریان دومی که بی تأثیر از متون هرمتی نبود، و از گنوستیک نیز شمه هایی را جذب کرد، جریان طریقت های زاهدانه بود که بعدها به صورت صوفیه و دراویش تحول یافت و از فرقه های عرفانی و ادیان مختلف تأثیر پذیرفت، که البته یکی از آن ها مفاهیم رازوارانه هرمتی بود. در قرن چهارم

میلادی جنبشی وسیع که راه زهد می پیمود، به شدت از هر جا سو سو می زد. از مسیحیت و معرفت های هرمسی گرفته تا اسلام و فرقه های گنوسی که از صحراهای مصر و شام تا صومعه های اروپایی و ویرانه های شرقی [۴۱]. موج بعدی در قرن دوم هجری اتفاق افتاد، به طوری که در برخی طوایف و پیروان دین اسلام، ریاضت های زاهدانه باب شد و گسترش یافت. بعدها که آداب ریاضت و ذکرشان، از راهی برای اجتناب از دوزخ، به راهی برای تصفیه روح و جان جهت معرفتِ حق بدل شد، جریان تصوف شکل گرفت و رشد یافت [۴۲].

جریان های قرون وسطی و جنبش های نوزایی

در تمام قرون وسطی و حتی اندکی پس از آن، علوم خفیه و ساحری به جریانی جاری بدل شده بود که مقامات کلیسا برای مهار و تنبیه پیروان شان، دستگاه های عریض و طویل با شیوه های سبعانه ترتیب داده بودند [۴۳]. اما در دوره رنسانس نقش هرمتیسم در جریان نوزایی متفاوت بود. به تدریج که فضای علمی و فرهنگی از سیطره کلیسا خارج می شد، درون کلیساها نیز انبساطی فکری و عقیدتی لازم برای طرح باورهای غیرمسیحی، که البته در تقویت ایمان مسیحی مثمر ثمر بود، به وجود می آمد. از قرن پانزدهم متونی از ادیان مختلف جمع آوری و توسط مترجمان خبره برگردانده می شدند. در این دوره ادیانی که ناشناخته بوده و از قدمتی بیشتر برخوردار بودند، کنجکاوای های بیشتری را تحریک می کردند. دسترسی به منابعی از نوشته های هرمسی به سرعت موجب شهرت و گسترش آن شد. متونی که نه هرمتیکایی خالص، بلکه خوانش های فیثاغورسی و نوافلاطونی را هم درون خود راه داده بود. فلورانس و پراگ نقاط عطف آن بودند. علاوه بر این که جای شکی نیست که علم و هنر یونان و روم باستان بود که تحولات رنسانس را در پی داشت، روی هم رفته، در شکل گیری نوزایی علمی در اروپا متون هرمسی تأثیر چندانی نداشت و حتی می توان گفت که نوزایی با دوری از علوم

سری و خفیه و دینی-عرفانی به سوی روش های تجربی و عینی از یک سوی و استنتاج های نظری و مستدل از سویی دیگر تحقق یافت. برخی بر این تصورند که افول ناگهانی تمایل به متون هرمسی به سبب برخی پژوهش هایی بوده که در قدمت و اصالت آن ها تردیدهای جدی پدید آورده است. اما واقعیت آن است که به سبب نضج روش های علمی و نتایج عظیم شان در زندگی انسان در قرن هفدهم، متون هرمسی به سرعت رنگ باختند و روش های آن ها کنار گذاشته شد. اما متون هرمسی در تحولات دینی عصر نوزایی بی تأثیر نبودند و در انبساط فکری لازم جهت شکل گیری نهضت پروتستان نقش ایفاء کردند[۴۴].

پیشینه روش شناسی هرمنوتیک

هرمنوتیک به عنوان یک روش که در کسب دانش و تحصیل علم به کار رود، مشخصاً از تفکرات و مباحث قرون هجدهم و نوزدهم زبانشناسان و اندیشمندان اروپایی به وجود می آید. نظریات اشخاصی چون فریدریش آست و اگوست ولف زمینه ساز شکل گیری روش شناسی هرمنوتیکی توسط شلایر ماخر و نظامندی آن در قالب روشی علمی به کمک ویلهلم ديلتای می‌شود[۴۵]. البته چون بسیاری از مکاتب دیگر، پس از شکل‌گیری و اشاعه آن، بنیان‌گذارانش متوجه شدند که در تاریخ اشخاص و آثار بسیاری بوده‌اند که می‌توان آن ها را به عنوان اولین به کاربرندگان روش هرمنوتیک دانست و چه بسا ناآگاهانه آن را در مطالعات، تحقیقات و آثارشان اعمال کرده‌اند. نمونه‌هایی از آن ها را می‌توان برشمرد.

برخی از محققان عهد عتیق، عهد جدید و سایر کتب دینی که ناگزیر به ترجمه از زبان های دیگر شدند، درصدد تشخیص دست نوشته‌های اصلی از متون افزوده برآمدند که بعضی، آنان را تأویلگرایان نخستین دانسته‌اند[۴۶]. البته تا هنگامی که روش ایشان به ترجمه و حتی تفسیری که صرفاً به بسط و

گسترش نص منتهی می شود، محدود گردد نمی توان از آن ها به عنوان تأویل یاد کرد. گروه دیگر کسانی بودند که تلاش کردند از طریق واژگان کتب مقدّس به کنه محتوا و رموز و معانی درونی آن دست پیدا کنند و همین طور فلاسفه و کلامیون قرون وسطی که سعی می کردند با استفاده از آثار به جای مانده از افلاطون [Plato] و ارسطو [Aristotle] و کتبی که منتسب به آن ها بود، آراء و نظریات حقیقی شان را کشف کنند؛ همچون آگوستینوس قدیس [Augustine] و توماس قدیس [Thomas] در اروپا و فارابی، ابن سینا و ابن رشد در تمدن اسلامی. از ایشان نیز از آنانی که به ورای لفظ و نص رفته و به معنای نهفته در متن توجه داشتند، یا از پس معنایی ورای آن رفتند، می توانیم به عنوان تأویلگرا یاد کنیم.

حقوقدانانی نیز که به تأویل قانون و حوزه دلالت شان پرداختند، از دیگر اشخاص تأویلگرا به شمار می روند. گر چه آن در نظام حقوقی ای که کمتر بر طبق قوانینی مدون، بلکه عمدتاً بر اساس نظر هیئت منصفه ای بنیاد نهاده شده بودند که با درک موقعیت و کنش ها آرای خود را صادر می کنند، برجسته تر است؛ نمونه بارز آن، نظام دادگستری آمریکاست که به سبب پراگماتیک بودن، با قرار دادن هیئت منصفه به جای متهم و شاکی، بر مقصر یا بی گناه بودن خوانده شدگان به دادگاه حکم می کند و قوانین مکتوب، بسیار کلی، حدود و دامنه های آن را تعیین می نمایند. در چنین نظامی تأویل نقشی اساسی بازی می کند.

روش شناسی هرمنوتیک

روش هرمنوتیک، واکنشی بود به جریانی که پیش از آن در علوم انسانی متداول شده بود. پس از رنسانس، پیشرفت فزاینده علوم طبیعی مانند زیست شناسی، طبیعیات، فیزیک، زمین شناسی و جانورشناسی، مکتبی جدید به نام پوزیتیویسم [Positivism] یا مثبت گرایی را شکل بخشید که

مدعی بود، علوم انسانی و اجتماعی نیز باید از داستان پردازی‌ها و کلی‌گویی‌های ذهنی دست کشیده تا همچون علوم طبیعی با تکیه بر روش آزمون و تجربه، به علمی همان گونه عینی، آزمون‌پذیر و تبیین‌پذیر دست یابد [۴۷]. ديلتای به استناد روش هرمنوتیک اعتقاد داشت که به جهت تفاوت ریشه‌ای و محتوایی علوم انسانی و اجتماعی با فیزیک و طبیعیات، آن‌ها باید روش‌های متفاوتی را که هر یک خاص خودشان است، دنبال کنند. ديلتای تفاوت این علوم را از چند جنبه می‌دانست. نخست محتوا و معرفت‌شناسی علوم: جهان طبیعت مستقل از اراده و معرفت ما انسان‌ها وجود دارد، در حالی که جهان انسانی تابع اراده ماست [۴۸]. به بیان دیگر، دنیای طبیعی از بیرون قواعدش را بر انسان تحمیل می‌کند، در حالی که دنیای اجتماعی توسط اراده انسان ساخته می‌شود. دانش‌های طبیعی نوعی ضرورت و موجبیّت دارند، ولی علوم انسانی بیشتر احتمالی و شرطی هستند که از اختیار و اراده انسان ناشی می‌شوند [۴۹]. به گفته ديلتای واقعیّت‌های اجتماعی - اگر بتوانیم این‌گونه بگوییم - از درون برای ما قابل درک هستند؛ روشی که بر اساس نوعی شهود و اتحاد عاطفی صورت می‌گیرد [۵۰]. این روش را باید دقیقاً برعکس نظر طرفداران فلسفه تاریخ دانست. اگر در فلسفه تاریخ بدنبال استخراج گزاره‌های قانونمند از دل فصل مشترک روح‌های خالق تاریخ می‌گردند، در روش پی‌شهادی ديلتای در جستجوی موارد غیر مشترک و شخصی می‌گردند که تفریدی است و قانونمند نیست، اما تاریخ ساز است.

علوم طبیعی با ماده بی‌جان یا جانوران و گیاهان سر و کار دارند، در حالی که در علوم انسانی، ما انسان‌هایی را که پیش‌بینی ناپذیر و صاحب اراده، اختیار، آزادی، آگاهی و انگیزه هستند، مورد بررسی و تحقیق قرار می‌دهیم. برای شناخت دنیای پیرامون تنها اندیشه کافی نیست، بلکه کلیه قوای احساسی باید به خدمت گرفته شوند [۵۱]. زیرا موضوع علوم انسانی و اجتماعی با علوم طبیعی متفاوت است. در علوم انسانی و اجتماعی، موضوع پژوهش، انسان است که "خود"، پژوهشگر نیز

هست. به عبارتی، هم فاعل و هم مفعول پژوهش، انسان است و از این روی محقق می‌تواند چه عملی و چه ذهنی، خود را به جای موضوع پژوهش بگذارد و بدین طریق خود را مورد مطالعه قرار دهد و هر آنچه تأویل می‌کند، به عنوان نظریاتی استخراج کند. روش‌شناسان هرمنوتیک بر این عقیده‌اند که به سبب تمایز موضوع پژوهش، باید بین روش‌های بکار رفته در علوم طبیعی با علوم انسانی و اجتماعی فرق قایل شد [۵۲].

تفاوت دوم علوم انسانی با علوم طبیعی به روش آن‌ها برمی‌گردد: شناخت دانش طبیعی با تجربه بیرونی و عینی‌گرایی مقدور است، ولی دانش انسانی با درون‌نگری و گذاشتن محقق به جای انسانی که مورد مطالعه قرار می‌گیرد تا نیت و انگیزه درونی او را حدس بزند، تحقق پیدا می‌کند. به بیان دیگر، ما طبیعت را تبیین می‌کنیم، ولی انسان را می‌فهمیم. در تفهم فرو رفتن در روحيات و احساسات درونی مدنظر است، در حالی که تبیین، علی‌است و با امور عینی سر و کار دارد، ولی علوم طبیعی عینیتِ تفهم‌ناپذیر است [۵۳].

روش‌شناسان هرمنوتیک اعتقاد دارند که شناخت پدیده‌های انسانی جز با در نظر گرفتن زمینه، متن، محیط و زمانی که آن پدیده‌ها در آن شکل گرفته‌اند، مقدور نیست. هر جزء از هر پدیده‌های اجتماعی و انسانی باید با در نظر گرفتن شرایط، زمان، بافت و زمینه‌ای که از آن برخاسته‌اند، تأویل گردد. در این راه باید به بعد تاریخی هر پدیده توجه شود، به طوری که توالی پدیده‌ها، نوعی پیوستار را از گذشته تا زمان مطالعه نشان می‌دهد [۵۴]. از طرفی دیگر، نیت، انگیزه‌ها و خواست‌های شکل دهنده پدیده‌های انسانی و اجتماعی باید به وسیله قرار دادن محقق به جای فاعلی که در موردش تحقیق می‌کنیم، صورت پذیرد. از آن طریق، محقق به تأویلی که موجب شکل‌گیری رفتارها یا پدیده‌های انسانی شده دست خواهد یافت.

برخی انتقادات به روش‌شناسی هرمنوتیک

با تمامی این‌ها، روش‌شناسی هرمنوتیک، همچون هر روشی دیگر، دارای محدودیت‌ها و نواقصی است که از ماهیتش برمی‌خیزد که برخی از مهمترین آن‌ها به قرار ذیل‌اند.

آزمون ناپذیری

اولاً استناد به همدلی و گذاشتن خود به جای دیگری، هرگز ملاک مشخصی تعیین نمی‌کند تا بتوان دریافت که کدام محقق به آن حد فرضی نایل شده است، از این روی روش هرمنوتیک از سنجشی با ملاک‌های آزمون‌پذیر دور می‌ماند.

افراط در درونگرایی و نگاه کیفی

توجه بیش از اندازه به کیفیت گرایی و درون گرایی، آن را از تکرارپذیری و قابلیت بررسی توسط دیگران، که از خصایص "روش‌های علمی" است، دور می‌سازد. امروزه حتی پدیده‌هایی را که با علم ریاضی قابل سنجش نباشند، از طریق آمار و داده‌های کمی و احتمالی آن، محک می‌زنند، ولی روش هرمنوتیک، سوژه‌ها را هر چه بیشتر از سنجش‌های کمی دور می‌سازد.

تناقضاتی غیرقابل حل

در روش هرمنوتیک توصیه می‌شود، که محقق می‌بایست ارزش‌های انسان‌ها را برای تفهم رفتارشان بررسی کند، ولی باید ارزش‌های خود را کنار بگذارد. آن چگونه مقدور است، وقتی که محقق برای تفهم معنای رفتار کنشگران، باید از یک طرف خود را به جای او بگذارد و از طرف دیگر از ارزش‌های خود خالی شود، در حالی که بنا به ادعای اصحاب هرمنوتیک، بخش بزرگی از تأویل‌های

ما در حوزه معانی ناآگاه ذهنی ماست، که به آگاهی نمی‌رسد، ولی در تأویل ما تعیین کننده‌اند و همان هاینده که تکثر تأویل را مقدر می‌سازند. به بیان دیگر، محقق برای نوب افق‌ها می‌بایست خود را به جای کنشگرانی که موضوع تحقیق اند بگذارد و از طرف دیگر فارغ از اندیشه‌های ارزشی خود باشد و این تناقض گویی آشکاری را می‌رساند، چرا که بنا بر ادعای طرفداران هرمنوتیک، آنچه را که درک می‌کنیم، فارغ از مفاهیم پیشین ناخودآگاهی ما نیست [۵۵]. در چنین شرایطی محقق هر بار که درصدد برآید تا خود را از ارزش‌ها تهی سازد، تنها خود را از ارزش‌های حوزه آگاهی خلاص می‌سازد و طبقه‌بندی‌های ارزشی ذهنی او در حوزه ناآگاه همچنان در درک و تأویل اش در تحقیق دخیل خواهند بود.

عدم آشنایی با علوم مثبت و طبیعی و روش‌های شان

خلاصه مهم تر از همه، با شناختی مکفی از روش‌شناسی علوم مثبت و علوم انسانی و اجتماعی در خواهیم یافت، آنچه موجب شده تا روش‌شناسان هرمنوتیک، موضوع و روش تحقیق را در علوم اجتماعی از علوم طبیعی مجزا و متمایز بدانند، از عدم شناخت شان از علوم اجتماعی ناشی نمی‌شد، بلکه آن‌ها از موضوعها و روش‌های بکار بسته شده در علم فیزیک و علوم طبیعی آگاه نبودند، و از آن، دورنما یا برداشتی تخصصی نداشتند. تعاریف بکار بسته شده در تحقیق‌ها و نظریات علم فیزیک نیز همچون علوم انسانی، از انتزاع‌هایی ناشی می‌شوند که عینی نیستند. در علم فیزیک، چگالی، جرم، فضا-زمان (فضای چهار بعدی)، جاذبه عمومی (با وزن اشتباه نشود) و مفاهیمی امثال این‌ها، صرفاً تعاریفی انتزاعی هستند که از دوباره‌سازی تعاریف عینی شکل گرفته‌اند و مشاهدات و آزمون‌ها، تنها به ارزیابی و سنجش تعاریف انتزاعی فوق می‌پردازند، و این دقیقاً همان کاری است که علوم اجتماعی انجام می‌دهد و به تعریف و استخراج مفاهیمی انتزاعی از مشاهدات مستقیم و عینی اقدام می‌ورزد.

مشاهدات و آزمون‌ها نیز به سنجش همین تعاریف انتزاعی می‌پردازند. بنابراین باید اذعان کرد، بر خلاف عقیده روش‌شناسان هرمنوتیک، در بسیاری از موارد، موضوعها و تعاریفی که در تحقیق‌های علوم اجتماعی و علوم طبیعی بکار بسته شده و مورد ارزیابی قرار می‌گیرند، یکسان و مشابه هستند. از این رو، دلیلی وجود ندارد که روش‌های علمی بکار گرفته شده از آنها، ماهیتاً متفاوت باشند [۵۶].

فهرست منابع

[1]- Hermeneutics, *The Columbia Encyclopedia*, Sixth Edition, Columbia University Press, New York.2004.

[۲]- بیرو، آلن. *فرهنگ علوم اجتماعی*، ترجمه باقر ساروخانی، انتشارات کیهان، تهران: ۱۳۷۰، ص ۱۹۲.

[۳]- ریکور، پل. «رسالت هرمنوتیک» مجله فرهنگ، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران: ۱۳۶۸، صص ۲۹۸-۲۹۷.

[4]- Hoy. David Couzens, *The Critical Circle*, University of California Press, 1982.p.1.

[۵]- ریکور، پل. «رسالت هرمنوتیک» مجله فرهنگ، ص ۳۱۶.

[۶]- رازی، مسکویه. *الحکمه الخالده*، به اهتمام عبدالرحمن بدوی، دانشگاه تهران: ۱۳۵۸، ص ۲۱۵.

[۷]- شهرستانی، عبدالکریم. *الملل و النحل*، ۲، ترجمه مصطفی خالقداد هاشمی، به اهتمام جلالی نائینی، چاپ نشر، ۱۳۶۱، صص ۱۴-۲۰.

[۸]- فرک، تیموتی و پیتر گندی. *هرمتیکا: گزیده ای از متون هرمسی*، ترجمه فریدالدین رادمهر، انتشارات مرکز، تهران: ۱۳۸۴، صص ۸-۲۰ و ۲۳-۴۳.

[۹]- کاویانی، شیوا. *روشنان سپهر اندیشه: فلسفه و زیباییشناسی در ایران باستان*، انتشارات کتاب خورشید، تهران: ۱۳۷۸، ص ۹۷.

[۱۰]- فرک، تیموتی و پیتر گندی. *هرمتیکا: گزیده ای از متون هرمسی*، ص ۱۳.

[۱۱]- ریکور، پل. «رسالت هرمنوتیک»، ص ۳۰۱.

[۱۲]- فرک، تیموتی و پیتر گندی. *هرمتیکا: گزیده ای از متون هرمسی*، ص ۴۵.

[۱۳]- باربارن، جورج. *معمای ابوالهول بزرگ*، ترجمه شهلا المعی، انتشارات المعی، تهران: ۱۳۷۷، صص ۶۴-۷۷.

[۱۴]- فرک، تیموتی و پیتر گندی. *هرمتیکا: گزیده ای از متون هرمسی*، ص ۴۵.

[15]- Épiphané, *Panarion*, xxxI, I (valentine), PG, 41, 474.

[۱۶]- انجیل توماس، از متون نجد حمدی، سخن آغازین و گفتار ۱.

[17]- *Editing The Pistis Sophia Unveiled* - Wikipedia, the free encyclopedia.html

[18]-www.Forough.net/No.87&88/Bible.html

[۱۹]- الفاخوری، حنا و خلیل الجبر. *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، ترجمه عبدالحمید آیتی، انتشارات علمی و

فرهنگی، تهران: ۱۳۷۳؛ صص ۱۲۱ و ۲۸۸-۲۹۰.

[۲۰]- رومر، کورنلیا و لدویگ گننون. *بازمانده های زندگی مانی*؛ بر اساس دست نویس کهن زندگینامه مانی از

دانشگاه کلن، ترجمه امیرحسین شالچی، نشر آتیه، تهران: ۱۳۷۸، صص ۱۱-۱۵.

[۲۱]- ابن ندیم، محمد بن اسحق. *مانی به روایت ابن الندیم: برگزیده الفهرست* بخش مربوط به مانی (دو زبانی)،

ترجمه فارسی محسن ابوالقاسمی، چاپ دوم انتشارات طهوری، تهران: ۱۳۸۱، صص ۱۷-۲۶؛ ویدن گرن، گئو. مانی

و تعلیمات او، ترجمه دکتر نزهت صفای اصفهانی، نشر مرکز، تهران: ۱۳۷۶، صص ۶۱-۸۰.

[۲۲]- کرین، هانری. *مجموعه مقالات هانری کرین*، گردآوری و تدوین محمد امین شاهجویی، انتشارات حقیقت،

تهران: ۱۳۸۴، صص ۱۸۹-۱۹۲؛ سهروردی، شهاب الدین. *مجموعه مصنفات شیخ الاشراق*، جلد ۱، به اهتمام هانری

کرین، چاپ دوم، انجمن حکمت و فلسفه، تهران: ۱۳۵۶، صص ۵۰۲-۵۰۳.

[۲۳]- حداد عادل، غلامعلی. *توسعه حکمت اشراق توسط صدرالدین شیرازی و اخلافتش*؛ منتخبی از مقالات

فارسی درباره شیخ الاشراق سهروردی، به اهتمام حسن سید عرب، انتشارات شفیعی، تهران: ۱۳۷۸، صص ۱۷۵-

۱۸۵.

[۲۴]- رنان، کالین. *تاریخ علم کمبریج*، ترجمه حسن افشار، چاپ دوم، نشر مرکز، تهران: ۱۳۷۱، صص ۳۸۰-

۳۸۱.

[۲۵]- نسترداموس، میشل. *پیشگویی های نسترداموس*، تفسیر سرژ هوتن، ترجمه شهلا المعی، چاپ چهارم،

انتشارات المعی، تهران: ۱۳۸۴، صص ۲۲-۳۶.

[۲۶]- فرک، تیموتی و پیتر گندی. *هرمتیکا: گزیده ای از متون هرمسی*، صص ۳۰-۳۴.

[27]-Lokotsch, K. *Etymologisches Worterbuch*, der europaischen, Haidelberg, 1927.

- [۲۸]- یونگ، کارل گوستاو. *روان شناسی و کیمیاگری*، ترجمه پروین فرامرزی، معاونت فرهنگی آستان قدس، تهران: ۱۳۷۳، صص ۳۲۱-۳۲۷.
- [۲۹]- یوسف حسن، احمد(پروفسور) و دانالد ر. هیل. *تاریخ مصور تکنولوژی اسلامی*، ترجمه دکتر ناصر موفقیان، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران: ۱۳۷۵، صص ۱۷۹-۱۸۹.
- [۳۰]- هاینینگ، پیتر. *سیری در تاریخ جادوگری*، هایده تولایی، نشر آتیه، تهران، صص ۴۶-۴۸.
- [۳۱]- رابینسون، جیمس م. «*دستنویس های قبطی در شنزار نیل*» کمیسیون ملی یونسکو در ایران. پیام یونسکو، تیر ۱۳۵۰، شماره ۲۲، صص ۴-۸؛ هارارد «ندای گنوستیک ها از اعماق قرون» پیام یونسکو، شماره ۲۲، صص ۱۱.
- [۳۲]- «*آبراکادابرا*» و «*آبراکزاس معمایی*» کمیسیون ملی یونسکو در ایران. پیام یونسکو، تیر ۱۳۵۰، شماره ۲۲، صص ۸-۹.
- [۳۳]- فروغی، محمدعلی. *سیر حکمت در اروپا*، سه مجلد. انتشارات زوار، تهران: ۱۳۸۱، صص ۷۱-۷۴.
- [۳۴]- رنان، کالین. *تاریخ علم کمبریج*، صص ۳۷۹-۳۸۱.
- [۳۵]- راسل، برتراند. *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه نجف دریابندری، چاپ ششم، انتشارات کتاب پروان، تهران: ۱۳۷۳، صص ۴۶۵.
- [۳۶]- همانجا، صص ۳۲۶-۳۲۷.
- [37]- www.gnosis.org/The Gnostic Society.html
- [38]- Harnack A. Von, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, bingen, 1931. I, p.250.
- [۳۹]- دکره، فرانسوا. *مانی و سنت مانوی*، ترجمه دکتر عباس باقری، مجموعه گفتگوی تمدن ها، چاپ دوم، نشر و پژوهش فروزان، تهران: ۱۳۸۲، صص ۹۱-۹۴ و ۱۴۶-۱۸۲.
- [40]- www.mandaeenworld.com/History.html
- [۴۱]- راسل، برتراند. *تاریخ فلسفه غرب*، صص ۵۳۰-۵۳۷.
- [۴۲]- نیکلسون، رینولد الین. *تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا*، چاپ سوم، ترجمه دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی، انتشارات سخن، تهران: ۱۳۸۲، صص ۳۱-۳۶.

- [۴۳]- لوکاس، هنری. *تاریخ تمدن*، جلد دوم، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، انتشارات کیهان، تهران: ۱۳۶۸، صص ۲۰۰-۲۰۵.
- [۴۴]- حقیقی، شاهرخ. «*هرمنوتیک و نظریه انتقادی*» فصلنامه مدرسه، تیر ۱۳۸۶، شماره ۶، ص ۵؛ رنان، کالین. *تاریخ علم کمبریج*، صص ۳۷۹-۳۸۴.
- [۴۵]- ساروخانی، باقر. *روشهای تحقیق در علوم اجتماعی*، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران: ۱۳۷۷، صص ۵۳ - ۵۴.
- [46]- Tillich. P, *Systematische Theologie*, Band 1. Ersterteil, Wirklichkeit der Offenbarung; Abercrombie, Nicholas Abercrombie, Stephen Hill, Bryan S. Turner, *A Dictionary of Sociology*. Published Penguin, 2006. p.100
- [۴۶]- مجتهد شبستری، محمد. *هرمنوتیک، کتاب و سنت: فرآیند تفسیر وحی*، چاپ ششم، انتشارات طرح نو، تهران: ۱۳۸۴، صص ۱۳-۱۴۴.
- [۴۷]- توسلی، غلام عباس. *نظریه‌های جامعه‌شناسی*، انتشارات سمت، تهران: ۱۳۷۴، صص ۵۱ - ۵۲.
- [۴۸]- ساروخانی، باقر. *روشهای تحقیق در علوم اجتماعی*، ص ۶۸.
- [۴۹]- فروند، ژ. *آراء و نظریه‌ها در علوم انسانی*، ترجمه علی محمد کاردان، نشر دانشگاهی، تهران: ۱۳۶۲، صص ۷۴ - ۷۵.
- [۵۰]- دوورژه، موریس. *روش‌های علوم اجتماعی*، ترجمه خسرو اسدی، انتشارات امیرکبیر، تهران: ۱۳۶۲، ص ۲۳.
- [51]- Storig. H. J, *Kleine weltgeschichte der philosophie*, Bd. II, Fischer, 1978. p.240.
- [۵۲]- بوخنسکی، ای، م. فلسفه معاصر اروپایی. ترجمه شرف الدین خراسانی، انتشارات دانشگاه ملی، تهران: ۱۳۵۴، ص ۱۳۲.
- [۵۳]- ساروخانی، باقر. *روشهای تحقیق در علوم اجتماعی*، صص ۷۱ - ۷۲.
- [۵۴]- همانجا، صص ۶۲ - ۶۴.
- [۵۵]- احمدی، بابک. *از نشانه‌های تصویری تا متن*، نشر مرکز، تهران: ۱۳۷۱، صص ۲۰۰ - ۲۰۵.

[۵۶]- احمدی علی آبادی، کاوه. نظریاتی بنیادی پیرامون باورها و رفتارهای فردی و اجتماعی، تهران: منتشر

نشده، ص ۳۵۳.

اثبات یا ابطال؟!

نقدی بر روش‌شناسی ابطالی پوپر (عقلی - انتقادی)

مقدمه

در این مقاله ابتدا شرایط و دورنمایی را که منجر به پیدایش بینش ابطالی به جای نظریه اثباتی شده است، بررسی می‌کنیم. سپس بدون آن که تمامی مباحث مطرح در روش‌شناسی پوپر را ارایه کنیم، تنها به آن بخشی می‌پردازیم که برای تجزیه و تحلیل مدنظر است و در میان نظریات پوپر آسیب‌پذیر نشان می‌دهد؛ چرا که به روش عقلی - انتقادی او با روش انتقادی می‌نگریم. سپس سنجش روش‌های تجربی و توانایی آن‌ها در تکذیب قضایای قیاسی از منظر ابطال‌گرایی را مورد بررسی قرار می‌دهیم و همچنین به چگونگی تحقق گزاره‌ها و تعاریف از تعدیلات منتج از مشاهده و آزمون مبادرت ورزیده و در انتها به مقایسه روش‌های علمی مورد پیشنهاد پوپر با روندی می‌پردازیم که واقعا برخی از بنیادی‌ترین نظریات علمی در تاریخ علم طی کرده تا به نتیجه برسند.

طرح مسأله

اندوخته‌هایی که بشر در طول تاریخ تحت عنوان علم کسب نموده است، بی‌شبهت به داستان چوپان دروغگو نیست. واقعی و خیالی، ثابت و متغیر، جزمیت و عدم قطعیت به گونه‌ای در هم آمیخته که اثبات یکی از آن‌ها مدت زمان مدیدی به طول نمی‌انجامد که ابطال آن را باز تحت عنوان علم، در پیش روی خود می‌بینیم! علم بسان چوپان دروغگویی شده که حقیقت ادعاهایش اتفاقی زودگذر می‌نماید، ولی ابطال ایده‌هایش، اصلی انکارناپذیر، و از این رو، نمی‌توان بدان اعتماد کرد. اما، آنچه مقوله علم را در مقایسه با چوپان دروغگو پیچیده‌تر می‌سازد، آن است که باور ما نسبت به برخی از ادعاهای او

سرمنشاء تحولاتی بنیادی در زندگی انسان‌ها شده است. ولی علم، برخلاف نتایج شگفت آوری که در زندگی انسان به بار آورده است، خیلی زود اعتراف کرد که به ما دروغ گفته است. نمونه بارز آن، نظریات نیوتنی بودند که تا همین اواخر انکارناپذیر می‌نمودند، و از همین روی، از حد نظریات به مرتبه قوانین علمی ارتقاء یافته بودند. نظریات نسبیت ۱ انیشتین^۲، تمامی قوانین مکانیکی نیوتنی را که نه تنها همه ماشین‌های ساخته بشر، بلکه تمامی حرکات، تحولات و تأثیر نیروها در دنیای فیزیکی ما برپایه اعتماد به آن شکل گرفته بود، ناسازگار با دنیای واقعی و بی‌دقت در تشریح پدیده‌های فیزیکی معرفی کرد[۱]؟! علم، سرِ خیره‌ترین و باهوش‌ترین افراد بشر را که همانا دانشمندان و پژوهشگران بودند، کلاه گذارده بود! به زیر گوش طالس ۳ خوانده بود، آب عنصری بنیادی است که همه مواد و اشکال گوناگون موجودات هستی می‌توانند در عنصری چون آن خلاصه شوند. از این روی، طالس آب را قابل تجزیه به عنصری دیگر نمی‌دانست[۲]. اما خوب می‌دانیم که پژوهش‌های پیشین دانشمندان شیمی آشکار ساخت که آب از دو اتم ئیدروژن و یک اتم تشکیل یافته است و آن‌ها نیز قابل تجزیه به نوترون، پروتون و الکترون هستند. دانش، دروغ مشابه‌ای را در قالب آن چه که به طالس گفته بود، تحت نام واقعیت در گوش آناکسیمنس^۴ پچ پچ کرد، ولی به جای عنصر آب، هوا را پیش کش نمود[۳]. هراکلیتوس^۵ را مجاب ساخت که تغییر است کهاصلت دارد[۴]، ولی این پایان ماجرا نبود:

1-Ralativity

2-Enistein

3-Thales

4-Anaximens

5-Heraclitus

چرا که خیلی زود به پارمنیدس^۶ نقیض آن را اعلام کرد. این که تنها ثبات و سکوناست که حقیقت دارد و تغییر توهمی بیش نیست[۵]. القاء اصالت کلیات و وجود عالمی حقیقی که از چنان کلیاتی انباشته شده است (عالم مُثُل)، از دیگر حیل‌های علم به حساب می‌آید که این بار دامنگیر افلاطون^۷ شد[۶]. ولی خیلی زود به واقع‌گرایانگفت آن تخیلی بیش نیست! به قدیس انسلم^۸ گفته بود، آن چه از لحاظ منطقی راست شمرده می‌شود، با واقعیت برابر است[۷]، در حالی که بعدها معلوم شد، گزاره‌های منطقی تمایزی با مشاهدات دنیای واقعی دارند و چه بسا دنیا‌های ممکن را توصیف کنند که تاکنون واقعیت نداشته‌اند[۸]. لایب نیتس^۹ را مجاب ساخت که این جهان بهترین و کاملترین جهان ممکن است[۹]، با این همه برخی از یافته‌های کنونی فیزیک نظری ادعا می‌کند که این جهان می‌تواند تنها یکی از جهان‌های ممکن بوده که ضرورتاً کاملترین آن‌ها نباشد[۱۰]. به جان لاک^{۱۰} القاء نمود، تنها تجربه، خالق همه آن چیزی است که در ذهن جای می‌گیرد[۱۱]. پس از مدتی تحقیقات پیاژه^{۱۱}، فرضیه فوق را رد کرد[۱۲]. کانت^{۱۲} را متقاعد ساخت که احکام هندسی ضرورتاً ترکیبی و پیشینی‌اند[۱۳]. در حالی که،

6-Parmenides

7-Plato

8-Saint anselm

9-Leibnitz

10-John locke

11-Piaget

12-Kant

کشف هندسه ناقلیدسی به آیندگان ثابت کرد که باز علم دروغ گفته است [۱۴]. برای کشف دنیای واقعی به نیوتن روش جزمی مکانیکی را آموخت [۱۵]، ولی عدم قطعیت ۱۳ هایزنبرگ و ۱۴ روش احتمالی را به جای طریقه جزمی معرفی نمود [۱۶]. به یونگ ۱۵ اذعان کرد که خواب از طریق مطالعات علمی دست یافتنی است، ولو این دیدناقص و غیرقابل پیش‌بینی باشد [۱۷]، ولی به شوترز ۱۶ که رسید، تکذیب کرد و خواب را به حوزه‌ای با منطقی مجزا از سایر صور شناخت عودت داد [۱۸]. ارنست ماخ تصور می‌کرد، مولکول شیئی موجود نیست و تنها تصویری است بی‌ارزش. اما، آن سوی قضیه، پژوهش‌های علمی ما را قادر ساخت که تصاویری قابل مشاهده از مولکول بدست آوریم تا علم بار دیگر تناقض‌گویی‌های خود را به ثبوت رسانده باشد. به واقع‌گرایان قول داد که آن چه ادراک می‌کنند، واقعیت دارد [۱۹]، در حالی که در گوش ایده‌آلیست‌ها نجوا کرد که هر آن چه در اندیشه جای گیرد، واقعی است، حتی اگر از تعریفی ادراکی برخوردار نباشد [۲۰]. به شکاکان قبولاند که شناخت حقیقی هرگز یافتنی نیست [۲۱]، در جایی دیگر به دکارت ۱۷ شناساند که واقعیت و حقیقتی‌هست که به توان بدان اعتماد کرد [۲۲]. با اطمینان به اگوست کنت ۱۸ اذعان کرد، افراد هستند که جوامع و تحولات آن را

13-Uncertainty

14-Heisenberg

15-Jung

16-Schutz

17-Decartes

18-Auguste Comte

پدیدمی آوردند [۲۳]. اما، به دورکیم ۱۹ گفت: فرد هرگز، بلکه این جوامع هستند که خالق افرادند [۲۴]. به لنارد ۲۰ نشان داد که انرژی گسیل شده از پدیده فتوالکتریک به فرکانس آن بستگی دارد [۲۵]؛ بنابراین، نور همچون کوانتای انرژی خواهد بود (که مورد اخیر توسط انیشتین استنتاج شد) و به ماکسول ۲۱ درست عکس آن را مطرح کرد، که پدیده تفرق و تداخل نور به خاطر آن است که نور همچون موج الکترومغناطیسی رفتار می‌کند [۲۶]. مارکس ۲۲ را متقاعد ساخت، برای پیش‌بینی وقایع باید به تاریخ و روند دیالکتیکی آن توجه کرد [۲۷]. در حالی که، به لوی اشتروس ۲۳ گفت، پدیده‌ها را می‌توان بدون توجه به گذشته آن‌ها و در هر زمانی استخراج کرد [۲۸]. به جیمز ۲۴ قبولاند، افراد آن گونه که می‌اندیشند و می‌فهمند، رفتار می‌نمایند [۲۹]. در حالی که برای فروید ۲۵ آشکار ساخت، ناخودآگاه در شکل‌گیری رفتار تعیین کننده است [۳۰]، و خلاصه به انیشتین گفت، جزمیت و بهایزنیبرگ اشاره کرد، عدم قطعیت [۳۱]. بدبینی عکس‌العمل طبیعی دانشمندان نسبت به این حرکات غیراخلاقی علم بود، ولی بشر تا کی می‌توانست نسبت به وسوسه‌های او بی‌تفاوت باشد؟ چرا که به نظر می‌رسید ما شدیداً به

19-Durkheim

20-Lenard

21-Maxwell

22-Marx

23-Levi-strauss

24-James

25-Freud

آموزه‌های دنیای علم محتاج می‌نماییم. پس مقوله دانش اندوزی، تفحص و پژوهش و به دنبال آن تجزیه و تحلیل، تعمیم، استدلال و نظریه‌سازی ادامه یافت. با آن گونه بدبینی توأم با نیازی که پوپر اعلام داشت: «علم بر اساس مستحکمی بنا نیست. گویی بنای تهورآمیز نظریه‌های آن بر باتلاقی افراشته شده است و همانند ساختمانی است که بر ستون‌هایی استوار شده، ستون‌هایی که درون باتلاقی فرو رفته‌اند، اما نه به سویی شالوده‌ای طبیعی یا معلوم. اگر ما از فرو بردن ستون‌ها باز می‌ایستیم، از آن روی نیست که به زمین رصینی رسیده‌ایم. ما فقط هنگامی توقف می‌کنیم که راضی شده باشیم ستون‌ها برای تحمل ساختمان، حداقل عجالتا به اندازه کافی محکم هستند» [۳۲].

روش‌شناسی پوپر؛ روش استقرایی و گزاره‌های مشاهده و آزمون

پوپر از اندیشمندانی بود که با مطالعه روی تاریخ علوم، دریافت که می‌توان به جایی تأکید روی اثبات‌پذیر شدن نظریات علمی، مقبولیت آن‌ها را بر اساس دیدگاه عکس آن، یعنی ابطال‌پذیر بودن‌شان بنا نهاد [۳۳]. چرا که تاریخ علم گواه است که تکیه و اصرار بر اثبات‌پذیری نظریات علمی، هرگز ماندگار و اطمینان‌پذیر نیست. پیش از پرداختن به ابطال‌پذیری نظریات ضروری است تا به شیوه ابطال یک نظریه از دیدگاه پوپر و ابطال‌گرایان دیگر بپردازیم.

از منظر پوپر نظریات به مثابه حدس‌های زیرکانه‌ای در نظر گرفته می‌شوند که به وسیله آزمون و مشاهده مورد قضاوت قرار می‌گیرند. مشاهدات و آزمون‌ها هرگز نمی‌توانند حدس‌ها را اثبات کنند، زیرا معلوم نیست که در آینده مشاهده یا آزمونی حدس‌ها را رد نکند، ولی مشاهدات و آزمون‌ها توانایی رد حدس‌ها را دارند و در این راه با استناد به ادراک می‌توان مشاهدات و آزمون‌هایی را به دست آورد که به رد حدس‌ها اقدام ورزند [۳۴].

او برای برای محک زدن نظریات علمی و تشخیص امکان ابطال نظریات و گزاره‌ها، از طریق مشاهده،

آزمایش و تجربه، چندین مسأله منطقی را در روش‌شناسی‌اش مطرح می‌سازد که همچون پرسش و پاسخ عنوان می‌شود. او می‌پرسد که «آیا فرض صحت گزاره‌های آزمون (گزاره‌های منفردی که به وسیله آزمایش بدست می‌آید) می‌تواند این ادعا را که نظریه کلی صحیح یا این ادعا را که باطل است، به اثبات برساند؟» پاسخ می‌دهد: «فرض صحت گزاره‌های آزمون گاه اجازه اثبات صحت این ادعا را که یک نظریه توضیحی کلی باطل است، می‌دهد» [۳۵]. وی مجدداً می‌پرسد که «آیا ممکن است صحت این ادعا که یک نظریه توضیحی کلی صحت دارد، به میانجی‌گیری دلایل احتمالی به اثبات رساند؛ یعنی با فرض کردن صحت بعضی از گزاره‌های آزمون یا گزاره‌های مشاهده (که می‌توان گفت مبتنی بر تجربه‌اند)؟» وی جواب می‌دهد: «نه ممکن نیست؛ هیچ شمارهای از گزاره‌های آزمون نمی‌تواند این ادعا را ثابت کند که یک نظریه توضیحی کلی صحت دارد» [۳۶].

اما چگونه تجربه و مشاهده‌ای قادر به محک زدن فرضیه‌ای خواهد بود؟ اگر این فرضیه را که علل پدیده الف موضوع ب است، صادر کنیم و مشاهده و تجربه‌ای بیابیم که جهت رد فرضیه فوق بکار رود، هنگامی مشاهده پدیده مذکور قادر به ابطال فرضیه مذکور خواهد بود که اثبات کند، پدیده تحقق یافته در گستره پدیده الف تعریف شود. فرضاً اگر مشاهده‌ای به این گزاره مشاهده تبدیل شود که شخصی در جوامع ابتدایی رفتارهایی را در قالب مناسک بروز داد، تجربه و مشاهده مذکور نمی‌تواند هیچ حکمی در مورد ابطال فرضیه‌ای صادر کند که ترس، لذت یا کارکردی را علت مناسک توتمی می‌داند. چرا که ابتدا لازم است ثابت شود، رفتار مشاهده شده، رفتاری است که در حوزه مناسک توتمی می‌گنجد یا خیر؟ به عبارتی هر مشاهده و دلایل احتمالی آن، به صرف تحقق هیچ حکمی صادر نمی‌کند و گزاره‌ای است خنثی که تنها پس از اثبات این اصل که تجربه‌ای معین به فرضیه موردنظر مربوط است، قادر به رد فرضیه خواهد بود. هر مشاهده یا آزمون پس از رفتن در قالب گزاره‌هایی که اثبات شوند،

قادر به صدور حکم در مورد فرضیات و نظریات خواهد بود. به بیان دیگر، هر تجربه و مشاهده‌ای هنگامی می‌تواند پدیده‌ای را تبیین کند که در قالب تعاریفی به شکل گزاره‌های مشاهده‌ای یا آزمون درآید و وقتی می‌تواند به فرضیه یا نظریه‌ای عطف کند که با حدود تعاریف آن، منطبق باشند. واضح آن که هر مشاهده و آزمون پس از تحدید به وسیله تعاریف قادر به ارزیابی فرضیات و نظریات‌اند و هر تجربه، آزمون و مشاهده‌ای صرف، قادر به صدور هیچ حکمی در مورد فرضیات و نظریات نیست. پوپر برخلاف برخی از ابطال‌گرایان، تا اینجای بحث را می‌پذیرد [۳۷]. اما او ادامه این بحث را دنبال نمی‌کند تا دریابد چگونه این استنتاج بخش‌های دیگر روش‌شناسی‌اش را دچار تناقض می‌کند.

گزاره‌های مشاهده و آزمون به سبب استناد به تعاریف‌شان همواره از مفروضاتی استفاده می‌کنند که چون محک زده نشده‌اند، می‌توانند از اساس اشتباه باشند. از این روی ممکن است با وجود آن که با تعاریف فرضیات و نظریات تطابق داشته باشند، با ابطال مفروضات‌شان، از اساس اشتباه باشند و هنگام تناقض با فرضیات و نظریات، خودشان به جای آن‌ها ابطال شوند! همچنین گزاره‌های مشاهده و آزمون ممکن است از اصول موضوعه‌ای استفاده کنند که اگر اصول موضوعه دیگری اتخاذ گردد، مشاهدات و آزمون‌ها با رفتن در قالب آن، دیگر تناقضی با فرضیات و نظریات نشان ندهند. متداولترین نمونه ابطال گزاره‌های مشاهده و آزمون به وسیله نظریات و ابطال گزاره‌های مشاهده و آزمون به جای فرضیات و نظریات در حوزه علم فیزیک اتفاق افتاد که پوپر نیز عمده مثال‌هایش را از آن حوزه ذکر می‌کند. تصاویر و مشاهداتی که ما از تعاریف فضا و مکان در تجارب مداوم و هر روزه داریم، نه تنها نتوانست نظریه فضایی چهاربعدی انیشتین را ابطال کند، بلکه خودش ابطال شد. چرا که در قالب تعاریف گزاره و نظریه دیگری رفت که می‌گفت آن مشاهدات تنها به خصایص ذاتی و عصبی مغز انسان مربوط می‌شود و مطابق با دنیای واقعی نیست. به بیان دیگر، مشاهده همواره

فضای سه بعدی به هیچ وجه نتوانست نظریه چهار بعدی انیشتین را رد کند، بلکه گزاره‌های خودش بود که رد شد!؟ چنین تجربه و مشاهده‌ای بر اساس قویترین و بنیادی‌ترین دریافت‌های ادراکی بنا شده بود. خود اثبات نشده بود تا بتواند نظریه فضای چهار بعدی را ابطال کند و از این روی گزاره‌های مشاهده آن رد شد، علی‌رغم این که هنوز تجربه مداوم مشاهده هر روزه به ما می‌گوید که فضا سه بعدی است.

اکنون دیگر پذیرفته شده که علم فیزیک نباید خود را محدود به خصایص ادراکی و مشاهدات آن کند. مفاهیم فضا، زمان، مکان جملگی دست خوش تغییر قرار گرفت. به عبارتی، آنچه در نزد هر انسانی شناختی متعارف و مطابق با عقل سلیم فرض می‌شد، از اساس اشتباه است. از این روی مشاهدات و آزمون‌هایی که بر اساس ادراک و خصایص ذاتی مغز انسان ناشی می‌شود، دیگر به هیچ وجه قابل اطمینان نیستند. فضایی را که ما سه بعدی می‌بینیم، دارای ابعادی بیش از سه بعد است (بر طبق نظریه فضا - زمان انیشتین دارای چهار بعد و نظریات فیزیکی جدید، ابعادی بیش از چهار بعد). زمان را مطلق می‌پنداریم که حقیقتاً نسبی است و بستگی به موقعیت ادراک کننده از موضوع ادراک شده دارد. در تماس با دنیای پیرامون تعریفی از مکان در ذهن داریم که با یافته‌های ما در حوزه کوانتومی مطابق نیست و به طور کلی (نه در موارد خاص از خطای ادراک) آنچه ادراک می‌کنیم مطابق با دنیای واقعی نبوده و قابل اعتماد نیست و از این روی تنها پس از اثبات تعاریف و مفروضات مشاهدات و آزمون‌هاست که می‌توان از گزاره‌هایشان در جهت ابطال فرضیات و نظریات استفاده نمود. اما پوپر برای این که گزاره‌های مشاهده و آزمون بتواند گزاره‌های کلی و فرضیات را محک زند، به مواردی عطف می‌کند که گذشت زمان می‌تواند ثابت کند، از بین گزاره‌های مشاهده و آزمون کدامیک صحیح است؛ همچون اختلاف گالیله و پیروان کپلر در مورد لکه‌های اطراف سیاره مشتری که آزمون‌ها و پیشرفت وسایل مشاهده ستارگان نظر کپلر را رد کرد، ولی نظریه گالیله از این آزمون سر بلند بیرون

آمد. اما مواردی که ما از گزاره‌های مشاهده و آزمون مطرح ساختیم هرگز مربوط به خطای ادراک نبود، بلکه خصایص همیشگی و ذاتی ادراک ما را توصیف می‌کرد، همچون تعاریف و شناخت ما از زمان، فضا، مکان و... که هرگز قابل اطمینان نیستند و آنچه به شکل گزاره‌های مشاهده و آزمون از آن استنتاج می‌کنیم، تنها ویژگی‌های ذاتی عصبی - مغزی انسان را شامل می‌شود، نه واقعیتی انکارناپذیر در دنیای بیرون. از این روی دلایل پوپر در دفاع از گزاره‌های مشاهده با آزمون‌های مکرر کمکی به مقبولیت و استناد به گزاره‌های مشاهده و آزمون جهت ابطال فرضیات و نظریات نمی‌کند.

اصل ابطال‌پذیری

دیدیم پوپر و ابطال‌گرایان، ابطال‌پذیری را ملاک پذیرش فرضیات عنوان می‌کردند. آنان بر این باورند که نظریات اختباری علمی ابطال پذیرند [۳۸]. بدین معنی که ادعان می‌دارند هر فرضیه که هر چه بیشتر از طریق گزاره‌های مشاهده و آزمون امکان سنجش و محک خود را فراهم آورد، ابطال‌پذیرتر است و تا هنگامی که از بوته این آزمایش سربلند بیرون آید، به عنوان فرضیه خوب نسبت به سایر فرضیات که ابطال‌پذیری کمتری دارد، از ارجحیت برخوردارست. آن‌ها برای چنان مقایسه و ترجیحی مثال‌هایی نیز از تاریخ علم می‌آورند. اما فرضیات مقایسه شده دو نوع گزاره را در برمی‌گیرد که یکی از تعاریف خاص و دیگری از تعاریف عام استفاده می‌کنند، به طوری که گزاره‌ای که از تعریف خاص استفاده می‌کند، منطقاً زیرمجموعه گزاره کلی‌تر که از تعاریف عام بهره می‌برد، شناخته شده و به عنوان فرضیه ارجح انتخاب می‌شود. در حالی که اگر مثال‌ها از گزاره‌هایی استفاده کند که هر دو از تعاریف عام برخوردارند، دیگر نمی‌توان، ملاکی ضروری بر ترجیح ابطال‌پذیری یکی بر دیگری یافت و همواره تعداد بالقوه و غیرقابل پیش‌بینی‌ای از گزاره‌های مشاهده و آزمون را می‌توان برای هر یک حدس زد، به طوری که نقطه پایانی برای ارجحیت هیچ یک نسبت به دیگری نمی‌توان تشخیص داد. از این روی

روش پیشنهادی پوپر نیز از عدم توانایی در سنجش ادعایش رنج می‌برد و جالب اینجاست که از همان اصلی بی‌بهره است که پوپر مدعی است اگر فرضیه یا نظریه‌ای فاقدش باشد، علمی به شمار نمی‌رود، یعنی اصل عدم امکان سنجش ابطال‌پذیری ادعای یک فرضیه؟!

حدودی ابطال‌ناپذیر در حدس‌ها و گزاره‌های پوپر

به طور کلی در آثار علمی پوپر، او برای تشریح نظریات یا روش‌شناسی‌اش، بسیار از واژگانی استفاده می‌کند که فاقد بار علمی هستند، زیرا چنان که خودش می‌گوید، فاقد امکان سنجش ادعاهای گنجیده در حدود و گزاره‌ها هستند؛ اصطلاحاتی همچون: «من می‌توانم با خرسندی بپذیرم» (!؟) تلاش جهت حدس‌های متهورانه (!) ... بر تقریر بدیهیات نامربوط (!؟) را ترجیح می‌دهیم (!؟)، پوزش خواستن (!؟) از فلسفه، تاختن (!؟) بزرگ مردان بر آزادی و عقل، آشکار ساختن دشواری‌های (!؟) جهان، اگر ما از فرو بردن عمیق‌تر ستون‌ها (منظور ستون‌های علم است) باز می‌ایستیم از آن روی نیست که ما به زمین رصینی (!؟) رسیده‌ایم، درست بر اساس همین اندیشه مقدس است که من می‌خواهم مبارزه کنم (!؟)، نظریات علم بر باتلاقی (!) افراشته است و...» و بسیاری از جملاتی دیگر که نه تمایل روش‌شناسی، بلکه تمایل عاطفی او را توصیف می‌کند. او با چنان واژگان و حدودی در گزاره‌ها و حدس‌های خود، امکان ابطال آن‌ها را از خود و خواننده سلب می‌کند و چون نمی‌تواند برای پذیرش حدس‌های خویش، از اثبات استفاده کند، با چنین حدودی از یک طرف از داوری حدس‌هایش فرار می‌کند و از طرف دیگر جهت‌گیری‌ای را در فرضیاتش منظور می‌دارد که پیش از ابطال‌پذیری آن‌ها نمی‌تواند چنان جهت‌گیری و ادعایی را استنتاج کند و از این طریق بدون سنجش ابطال‌پذیری نظریاتش (که خود مدعی آن است) از ذهن نیاموخته و ناآگاه بسیاری از خوانندگان در گستره فلسفه علم و روش‌شناسی (به خصوص خوانندگانی که تازه با نظریات او آشنا می‌شوند) کمال سوءاستفاده و بهره

را می‌برد؟! زیرا شخصی که در عرصه فلسفه، فلسفه علم و روش‌شناسی متخصص نیست، نادانسته در ذهن خویش به سبب این‌همانی آن تمایلات عاطفی، نظریات و ادعاهایی از وی را می‌پذیرد که هنوز از زیر تیغ روش‌شناسی مورد ادعای پوپر نگذشته است، چه به جای محک خوردن توسط آزمون‌های دیگران. چرا که هنوز حدود و فرضیاتش ابطال‌پذیر نشده‌اند، چه به جای این که از ابطال گزاره‌های آزمون سالم بیرون آیند. ادعایی که پوپر در مورد بسیاری از فلاسفه پیش از خود می‌کند و دانسته یا نادانسته، خودش همان اصلی که نظریات فلاسفه دیگر را با آن محک می‌زند، در آثار خود و روش‌شناسی اعمال شده (نه ادعا شده) زیر پا می‌گذارد؟! آن عمق و خودآگاهی‌ای در نظریات که چون خود بدان دست نمی‌یابد نمی‌تواند ضرورت اجتناب‌ناپذیر پیچیده‌گویی را در نظریات برخی از فلاسفه درک نکرده و آن را تنها ژستی برای تحت‌تأثیر قرار دادن خواننده تأویل می‌کند!

عدم اعمال روش‌شناسی پوپر در فرضیات پیشنهادی خود

پوپر در جایی می‌گوید که اگر خوانندگان بخواهند فرضیات مرا ابطال کنند، من نیز با آنان همراه خواهم شد. در اینجا نیز شما تحمیل ناآگاهانه نوعی بار عاطفی را بر خواننده می‌توانید ببابید. برای این که از تاریخ و علم روش‌شناسی به اندازه کافی آگاه باشد، بسیار راحت است که دریابد چنین ادعایی همچون سوگندی است که برای حرفی خورده می‌شود. آن در گستره روش‌شناسی، نه چیزی را ثابت می‌کند نه اعتباری روش‌شناسی به فرضیه یا نظریه‌ای می‌بخشد. زیرا برای این که گزاره‌ای در علم روش‌شناسی تأیید شود باید همان روشی که یک فرضیه یا نظریه برای استخراج، اثبات یا ابطال نظریاتش اعمال می‌کند، ملاک قضاوت قرار گیرد. پوپر در تمامی آثارش از کتاب شناخت عینی و حدس‌ها و ابطال‌هایش گرفته تا جامعه باز و دشمنانش [۳۹] از ابتدا تا انتها هیچ کجای آرای خود را ابطال نمی‌کند، بلکه شما به خوبی می‌توانید دریابید که او از ابتدای کتاب هر چه را که نظریات خودش

(نه نظريات دانشمندان ديگر) ادعا کرده تا انتها ابطال نشده باقي مي‌گذارد و تنها بر شمار فرضيات و ادعاها افزوده است؟! آن چه را که او از تاريخ علم در تمامي آثارش ابطال مي‌کند، نظريات وي نيست، بلکه فرضيات و نظريات ساير نظريه‌پردازان است و روش ابطال‌گرابي او را معرفي نمي‌کند. روش ابطال‌گرابي او تنها با ابطال نظرياتي که خود در آن کتاب معرفي مي‌کند و نه نظريات سايرين معرفي مي‌شود؟! به بيان ديگر، ابطال نظريات سايرين، روش‌شناسي پوپر به حساب نمي‌آيد، بلکه ابطال آنچه را که در قالب فرضيات و نظريات خود در کتبخ معرفي مي‌کند، روش‌شناسي او را ارايه مي‌دهد و از اين نقطه نظر او هيچ يک از نظرياتش را ابطال نمي‌کند. به عبارتي او نسبت به روش‌شناسي خود وقوف کامل ندارد و در طي آثارش نمي‌تواند آن را اعمال کند، بلکه مدعي است که آن روشي است که ساير نظريات علمي مي‌بايست از آن برخوردار باشد و از اين روي مانند نمايشنامه‌اي، از ابتدائي تاريخ علم تاکنون به توصيف آن مي‌پردازد و ادعاي او را در مورد همراه شدنش با کساني که بخواهند نظرياتش را ابطال کنند، پس از اتمام کتبخ مي‌توان دريافت که، همان گزاره‌اي غيرمحقق است و همچون جمله‌اي عاطفي است که خواننده را نه به همراهي منطقي، بلکه تمايل احساساي به سوي آرايش سوق مي‌دهد.

روش‌شناسي پوپر؛ روش قياسي و اشکال در تعاريف و حدود

پوپر براي تشکيل نظريات، روش قياسي را جايز مي‌داند و آزمون و مشاهده را در شکل‌گيري فرضيات و نظريات دخيل نمي‌داند [۴۰] و اذعان مي‌دارد که در مرحله فرضيه‌سازي هيچ اصل و شرطي کلي وجود ندارد و هر نظريه‌پرداز آزاد است تا بنا بر تمايل خود، فرضياتي را حدس زند [۴۱]؟! پس از صدور حدس و تشکيل فرضيه، آن به وسيله مشاهدات و آزمون‌هايي که ذکرشان رفت، محک زد شده و در صورت تناقض با آن، فرضيات ابطال شده و در صورت عدم تناقض، به عنوان يک

فرضیه خوب و قابل قبول تا آن لحظه پذیرفته می‌شوند [۴۲].

نخستین اشکالی که می‌توان بر گزاره‌های قیاسی پوپر گرفت، آن است که تعاریف و حدود به کار رفته در آن، بدون دخالت مشاهده و آزمون به اندازه کافی توضیح دهنده و تمییز دهنده نیستند و آنقدر تحدید نگشته و خاص نشده‌اند تا بتوانند ارتباطی ضروری بین تعاریف و پدیده‌هایی که تبیین می‌کنند، شکل گیرد. حدود تعاریف گزاره‌ها، فرضیات و نظریات با مشاهده و آزمون استنتاج شده، تعدیل یافته، تصحیح شده و آن گاه تعیین می‌گردد. تعاریفی همچون چگالی، جرم، وزن حجمی، نیروی جانب مرکز در فرضیات و نظریات علمی تنها با مشاهده و سنجش کمیات در آزمون‌ها هستند که شکل گرفته و فرضیات برای تبیین‌شان حدس زده می‌شوند! و تا آزمون و مشاهده نباشد، تعاریف مذکور تشکیل نشده و حدودشان تصحیح نگشته تا تعیین گردند! استفاده از روش پیشنهادی پوپر، نه تنها علم روش‌شناسی را به مرحله جدیدی نمی‌برد، بلکه ما را نیز در اعمال روشی کارا برای نظریه‌سازی راهنمایی نمی‌کند؛ چرا که رد و قبول یک قیاس، نتیجه پیش برنده نخواهد بود، بلکه اگر تعاریف گزاره‌های قیاسی به وسیله مشاهده و آزمون تعدیل یافته، تصحیح شده و آنگاه تعیین گردد، ما در نظریه‌سازی به پیش رفته‌ایم و گرنه حدس ما هر چه بیشتر به بی‌راهه رفته و از تبیین پدیده‌های مورد نظر دور می‌شود. با فرض این که فرضیه و گزاره قیاسی حدس زده شده ما چنان که پوپر می‌گوید با مشاهده و آزمون رد شد، حال باید چکار کنیم؟ آن چه راهی پیش روی ما می‌گذارد تا گزاره‌های قیاسی و فرضیات بعدی ما نواقص گزاره‌های قبلی را نداشته باشد؟! عدم درک همین نکته، یکی از عللی است که موجب می‌شود فرضیات پوپر در روش‌شناسی پیشنهادیش از حدود و تعاریفی کلی و غیردقیق و تا حد زیادی عاطفی استفاده کند. از این رو روش‌شناسی او نمی‌تواند معین سازد که کدامیک از تعاریف و حدود ما باید، تغییر کنند؟ گزاره قیاسی و فرضیه ما بسیاری از شرایط یک نظریه خوب را داشت، زیرا به خاطر این که پدیده‌ها و مشاهداتی را تشریح می‌کرد توسط ما حدس

زده شده بود، اما عدم تطابق آن با برخی مشاهدات و آزمون‌های جدید موجب شد تا ابطال شده و کنار گذاشته شود. البته پوپر درس گرفتن از فرایندی را که با ابطال فرضیه‌ای تحقق می‌یابد برای شناخت بیشتر مسأله و دشواری‌های آن مفید می‌داند [۴۳]، اما مسأله‌ای که ابطال شده و تعدیل نمی‌شود، چگونه می‌تواند مفید باشد؟ مگر این که واژه ابطال را به کار بریم، ولی عملاً به گونه‌ای از فرضیه ابطال شده استفاده کنیم، که آن گاه معنای تعدیل و تصحیح خواهد داد؟! و به معنای آن خواهد بود که حداقل معنای یکی از آن‌ها (تعدیل یا ابطال) را درست نفهمیده‌ایم؟! راه حل پیشنهادی پوپر برای ابطال نظریات هیچ کمکی نمی‌کند تا دریا بیم تعاریف و حدود آن‌ها می‌بایست چگونه تغییر کند تا مشاهدات و آزمون‌های جدید را نیز در برگیرد! بنابراین مشکل به ذات خود باقی می‌ماند. در حالی که لازمه یک روش علمی، آن است که راه‌حلی را پیشنهاد کند که اشتباهات در مفروضات، تعاریف، حدود و گزاره‌های قیاسی و استقرایی آن‌ها از طریق مقایسه با گزاره‌های مشاهده و آزمون تعدیل شده تا به حدی که مشاهده و آزمون یافت نشود که تا آن لحظه با آن در تناقض باشد و در صورت تناقض نیز یک نظریه جامع (نظریه‌ای که از شبکه‌های آن گزاره‌های کلی، اصول موضوعه، مفروضات تشکیل شده، مثل نظریهٔ نیوتن یا انیشتین) ابطال نمی‌شود، بلکه حدود، گزاره‌ها، اصول موضوعه و... آن تغییر کرده یا به امید تغییر باقی می‌ماند. علم نیز با تعدیلات مداوم در گزاره‌های کلی فرضیات و نظریاتی که با برخی از گزاره‌های مشاهده و آزمون تناقض داشت، به پیش رفته است، نه با رها کردن و ابطال نظریاتی جامع، آن هم تنها به سبب پاره‌ای از گزاره‌های مشاهده و آزمون، و اگر غیر از این بود، نظریات کوپرنیک و گالیله در مورد چرخش زمین و حتی نظریات نسبیت انیشتین که هر یک چه در زمان خود و چه زمان کنونی با پاره‌ای از آزمون‌ها مطابقت نمی‌کنند می‌بایست ابطال شده و کنار می‌رفت. چنان که نظریات کوپرنیک و گالیله با مشاهدات سقوط اجسام در زمین و نظریات نسبیت انیشتین با حرکات الکترون در مدار هسته اتم (دنیای میکروسکوپی) سازگار نیستند. در حالی چنان که

تاریخ علم نشان می‌دهد نظریات کپرنیک و گالیله، نه با ابطال، بلکه با پیگیری، تصحیح و تعدیلاتی به نظریات نیوتنی منجر شد و تداوم آنها نظریات نسبیت انیشتین را شکل بخشید و اکنون نیز دنیای علم با پیگیری نظریات نسبیت و عدم قطعیت هایزنبرگ در جستجوی تشریح تناقضاتی است که با گزاره‌های مشاهده و آزمون در حوزه‌هایی متفاوت هر یک است. تناقضاتی که با آن که نسبیت در دنیای میکروسکوپی و عدم قطعیت در دنیای ماکروسکوپی با آنها رو به رو هستند، ولی هیچ یک ابطال نیز نشده‌اند و به عنوان مطرح‌ترین نظریات فیزیک تاکنون پاسخگو بوده و استفاده می‌شوند. روش پیشنهادی پوپر که مدعی است نظریه‌پرداز آزاد است تا برای تشکیل فرضیه، هر نوع حدسی که مایل است، بزند، تنها ظرفیت بالقوه در حوزه نظریه‌پردازی را بیان می‌کند و روشی نظری و عملی ارایه نمی‌دهد و پیش از روش پیشنهادی او نیز نظریه‌پردازان و محققان می‌دانستند که حیطة وسیع و بالقوه‌ای برای نظریه‌سازی وجود دارد و مسأله اساسی، یافتن روش نظری و عملی پیشنهادی برای تحقق و پیشرفت آن بود.

عدم تبیین تناقضات در تحولات نظریات علمی

اما به چه سبب پوپر پس از ابطال فرضیه یا نظریه‌ای می‌پذیرد که فرضیه بعدی‌ای که باید حدس زده شود می‌تواند هر طوری که ذهن نظریه‌پرداز مایل است تشکیل شود؟ در تاریخ علم پوپر نیز همچون بسیاری دریافته است که بسیاری از پیشرفت‌های علمی و نظریاتی که متعاقب آن جایگزین نظریات پیشین شده‌اند، همواره با ادامه مسأله، راه حل‌ها و فرضیات و نظریات پیشین شکل نگرفته‌اند، بلکه چه بسا به طور کامل با کنار گذاشتن و ابطال آنها، مفروضات، مسأله، اصول موضوعه، تعاریف و حدود، گزاره‌های مشاهده و آزمون، فرضیات و نظریات جدیدی را مطرح ساخته‌اند؛ به مانند نظریات کپرنیک که جایگزین نظریات بطلمیوسی شد و نظریات نسبیت انیشتین که جانشین نظریات نیوتنی

گشت. از این روی پوپر برای اجتناب از ارایه روشی که تنها برخی از پیشرفت‌های تاریخ علم را در نظر گرفته و شامل بقیه نشود، آن چنان آزادی عملی را بدون هر گونه راه حل نظری یا عملی پیشنهاد می‌کند تا از تناقض در فرضیات پیشنهادی اجتناب ورزد. توجه به این نکته بسیار ضروری است، چرا که بسیاری از منتقدان پوپر دلیل چنین ضرورتی را در نیافته‌اند. اما موضوع دیگری که از منظر پوپر به دور مانده آن است که روش‌شناسی پیشنهادی او نه تنها می‌بایست، شرط دوری گزیدن از تناقض را رعایت نماید، بلکه باید هر دو روش متناقضی را که فرضیات و نظریات علمی طی کرده تا به نتیجه رسیده‌اند، منظور دارد، و گرنه روش‌شناسی نخواهد بود، بلکه تنها دورنمایی از ظرفیت بالقوه نظریات آتی را ارایه خواهد کرد. روشی که گاه با تعدیلات در حدود یا گزاره‌های نظریات پیشین به جلو می‌رود، همچون جانشینی نظریات نیوتنی به جای نظریات کپرنیک و گالیله؛ و گاه با کنار گذاشتن اصول موضوعه یا ابطال مفروضات نظریات پیشین، به مانند جایگزینی اصول موضوعه هندسه ناقلیدسی به جای اصول موضوعه هندسه اقلیدسی در دنیای واقع و جانشینی نظریات نسبیت عام انیشتین به جای نظریات مکانیک نیوتنی از طریق رد برخی مفروضات آن.

نتیجه‌گیری

در یک جمع‌بندی کلی باید گفت تکیه پوپر بر مشاهدات و آزمون‌ها به عنوان تنها معیار ابطال گزاره‌ها، فرضیات و نظریات، از اساس اشتباه است و آن‌ها پس از این که در قالب گزاره‌هایی شکل گرفتند، برای ابطال فرضیات و نظریات قبلاً خود باید اثبات شوند و خود از مفروضاتی بهره می‌برند که چه بسا با ردشان، گزاره‌ای آزمون و مشاهده نیز ابطال شود و فرضیه یا نظریه با وجود تناقض با آن‌ها همچنان به اعتبار خود باقی بمانند و گرنه توانایی رد فرضیات و نظریات را ندارند.

روش علمی پیشنهادی پوپر بر خلاف تصور وی، هیچ راه حل نوینی را در پیش روی تحقیقات علمی

نمی‌گذارد، بلکه تنها آخرین شکلی را که یک تحقیق علمی متجلی می‌سازد، به جای تبیین و تشریح از طریق استنتاج، توصیف می‌کند. روش‌شناسی پوپر با جداسازی گزاره‌های مشاهده و آزمون از روند تشکیل گزاره‌های قیاسی، هیچ کمکی به تعدیل و تصحیح حدود تعاریف فرضیات نمی‌کند. چنان که گذشت هر فرضیه یا نظریه علمی که در قالب گزاره‌ای شکل می‌گیرد، با گزاره‌های آزمون و مشاهده‌ای تعدیل یافته و مدام تغییر کرده و سپس تعیین می‌گردد و از طرفی مشاهدات و آزمون‌ها به صرف تحقق دارای جهت نبوده و چیزی را بیان نمی‌کنند، مگر این که در قالب تعاریف گزاره‌هایی به سوی نظریات سمت‌گیری شوند. گزاره‌های مشاهده و آزمون نیز بر طبق گزاره‌های کلی نظریات و حدودشان تغییر کرده و تعیین می‌گردند. چرا که برحسب تعاریف پیشین از گزاره‌های مشاهده و آزمون در حوزه‌ای جمع بسته شده بودند که با تغییر آن تعاریف و برخورداری از حدودی جدید از دلالت بر آن خارج می‌شوند و باید از نو گزاره‌های مشاهده و آزمونی برحسب تعاریف جدید شکل گیرند، به طوری که گزاره‌های مشاهده و آزمون با فرضیات و نظریات تطابق کنند. حاصل این تعامل مداوم نظریه‌ای است که صحتش را تا آن لحظه می‌پذیرم. در حالی که روش‌شناسی پوپر هیچ توضیحی برای روند شکل‌گیری یک نظریه که حاصل تعامل مداوم گزاره‌های مشاهده و آزمون با گزاره‌های کلی از فرضیات و نظریات است، ارائه نمی‌دهد، بلکه با تفکیک آن‌ها از یکدیگر و استفاده صرف از گزاره قیاسی در تشکیل فرضیات و بهره گرفتن صرف از مشاهدات و آزمون‌ها تنها در محک فرضیات و امکان ابطالشان، نقطه سکونی را در تحقیق‌ها و روش‌های علمی آن‌ها پدید می‌آورد و به جای تبیین روند و تشریح مرحله به مرحله‌شان از طریق استنتاج، تنها صورت نهایی یک نظریه علمی را توصیف می‌کند و ظرفیت بالقوه نظریه‌سازی در گستره علم را خاطر نشان می‌سازد!

فهرست منابع

- [1]-Albert Enistein, *Sidelights on Relativity*. NewYork,Button,1923.
- [2]-Aristotle, *Metaphysics*, Tr.M'Mahon,London,1857,i,P.3.
- [3]-I bid ;*Cambridge Ancient History* ,IV, N.Y.,1924,p.554 ;Bakewell, c.,Source Book In Ancient Philosophy .N.Y.,1909,P.7.
- [۴]- راسل، ب. *تاریخ فلسفه غرب*. ترجمه نجف دریابندری، انتشارات کتاب پرداز، تهران: ۱۳۷۳، صص ۸۴-۸۷.
- [۵]- همانجا، صص ۹۱-۹۳.
- [6]-Plato, *Epistles*, Loeb library,VII,P.344.
- [۷]- هالینگ دیل، ر. ج. *مبانی و تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، انتشارات کیهان، تهران: ۱۳۷۰، صص ۱۲۵.
- [۸]- پوپر، ک. ر. *شناخت عینی*. ترجمه احمد آرام، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران: ۱۳۷۴، صص ۱-۳۵.
- [۹]- راسل، ب. *تاریخ فلسفه غرب*، صص ۸۰۱.
- [۱۰]- هاوکینگ، استفن ویلیام. *تاریخچه زمان*، ترجمه حبیب الله دادفر، انتشارات کیهان، تهران: ۱۳۶۹، صص ۲۰۵-۲۰۷.
- [11]-Schultz, Duane. *A History of Modern Psychology*, pp.27-28.
- [۱۲]- پیاز، ژان و اینهلدر، باربل. *روانشناسی کودک*، ترجمه دکتر زینت توفیق، انتشارات نشر نی، تهران: ۱۳۷۱، صص ۱۴-۳۰.
- [۱۳]- پاپکین، ریچارد و استرول، آروم. *کلیات فلسفه*، ترجمه دکتر سید جلال الدین مجتوی، انتشارات حکمت، تهران: ۱۳۷۹، صص ۳۳۴-۳۳۶؛ هالینگ دیل، ر. ج. *مبانی و تاریخ فلسفه غرب*، صص ۱۵۹-۱۶۲.
- [۱۴]- کارناپ، ر. *فلسفه علم*. ترجمه یوسف عفیفی، انتشارات نیلوفر، تهران: ۱۳۷۳، صص ۱۹۰-۲۱۵.

[۱۵]- کاموف، جورج. *سرگذشت فیزیک*، ترجمه رضا اقصی، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، تهران: ۱۳۴۵.

صص

۷۹-۷۵.

[۱۶]- هایزنبرگ، و. *فیزیک و فلسفه*، ترجمه محمود خاتمی، انتشارات علمی، تهران: ۱۳۷۰.

[۱۷]- یونگ، ک. گ. *روان‌شناسی و کیمیاگری*، ترجمه پروین فرامرزی، انتشارات آستان قدس، مشهد: ۱۳۷۳.

صص

۸۳-۷۸.

[18]-Schutz,A, *Collected Papers*, Vol.I,P.212.

[۱۹]- شریعتمداری، علی. *فلسفه*، نشر فرهنگ اسلامی، تهران: ۱۳۷۳، صص ۲۵۹-۳۲۷.

[۲۰]- همانجا، صص ۱۷۷-۲۵۵.

[۲۱]- هالینگ دیل، ر. ج. *مبانی و تاریخ فلسفه غرب*، صص ۱۰۸-۱۱۰.

[۲۲]- راسل، ب. *تاریخ فلسفه غرب*، صص ۷۷۸-۷۸۲.

[۲۳]- توسلی، غلام عباس. *نظریه‌های جامعه‌شناسی*، انتشارات سمت، تهران: ۱۳۷۴، صص ۵۸-۶۳.

[۲۴]- همانجا، صص ۶۵-۶۷.

[۲۵]- هایزنبرگ، و. *فیزیک و فلسفه*، ص ۱۴.

[۲۶]- همانجا، صص ۲۰-۴۸.

[27]-Marx. K, *Capital*, Vol 1,pp.12-15.

[28]-Levi-Strauss. *The Savage Mind*. 1966, pp.256-264.

[29]-James.W. *Psychology*. Briefer Course. New York, Collier Books, 1962.

[30]-Freud.S. *An Outline of Psychoanalysis*. Norton, 1949.

[۳۱]- کارنپ، ر. *فلسفه علم*، صص ۲۷۷-۳۲۰.

[32]-Popper. K.R, *The Logic of Scientific Discovery*, London. Hutchinson, 1968, p.111.

[۳۳]- پوپر، ک. ر. *شناخت عینی*، صص ۷-۸.

[34]-Popper.K.D, *Die logik der sozialwissenschaften*, 1976,p.105.

[۳۵]- پوپر، ک. ر. *شناخت عینی*، صص ۷-۸.

[۳۶]- همانجا، ص ۸

[۳۷]- همانجا، صص ۷۹-۸۰

[38]-Popper. K.R, *Conjectures and Refutations*, London. Routledge Kegan Paul, 1969.pp.37-41.

[39]-Popper. K.R, *The Open Society and its Enemies*, First Princeton University press Paperback.

U.S.A, 1971.

[40]-Popper.K.D, *Die logik der sozialwissenschaften*.pp.104-105.

[41]-I bid.

[۴۲]- پوپر، ک. ر. شناخت عینی، صص ۸-۹.

[۴۳]- همانجا، صص ۲۹۰-۲۹۱.

بازآفرینی در فلسفه هگل

گفتگویی پیرامون روش شناسی دیالکتیکی اندیشه هگل

مصاحبه با: دکتر کاوه احمدی علی آبادی

مصاحبه از: هفته نامه نوین

مقدمه

پردیسه فلسفه بزرگان بسیاری را به خود دیده است که با نظریات خویش به غنای آن افزوده‌اند. بسیاری از کسانی که در حوزه‌های مختلف علمی، صاحب آرای شدند در این مشرب شاگردی کرده‌اند و کیمیای خود را از آموخته‌های گسترده فلسفه جسته‌اند. اندک فلاسفه‌ای را می‌توان در تاریخ جهان یافت که به دستگاهی منظم که در برگرفته حوزه‌های مختلف معرفت بشری باشد، دست یافته باشند. در این میان در مورد جایگاه برخی از فلاسفه، اجماعی نسبی وجود دارد. بسیاری از فلاسفه، فلسفه‌های کانت و هگل را اوج اندیشه فلسفی می‌دانند که پس از ایشان، مولفینی در حد آنان هنوز ظهور نکرده‌اند. فلسفه هگل در طول تاریخ مورد بازآفرینی و دگرآفرینی‌های متعددی قرار گرفته است. فلسفه هگل از جمله آرای بود که همچون بسیاری از نظریات مولف در طول تاریخ تأویلهای متعدد و حتی متناقضی از آن به عمل آمد و برخی از جریاناتی که حتی در مقابل هم صف آرای می‌کردند، استناد مرجع خود را به فلسفه هگل عودت می‌دادند. اکنون نیز در اروپا فلسفه او دوباره مورد توجه واقع شده است، از این روی گفتگویی پیرامون فلسفه هگل، دستگاه فکری اش و به ویژه "روش دیالکتیکی" او صورت داده‌ایم. ساختار این اثر کاملاً تعمدی به شکل گفتگو برگزیده شده تا این سبک شناخت را که مهجور مانده ایست، به عنوان یک "روش" بیشتر بنمایاند؛ حتی اگر یکی مدام پرسشگر و دیگری مدام پاسخگو باشد.

آقای دکتر احمدی در مقدمه بفرمایید که فلسفه هگل در تاریخ فلسفه از چه جایگاهی برخوردار است؟

فهم فلسفه هگل بسیار دشوار است. نه تنها برای خوانندگان و مخاطبان عام، بلکه برای هر فیلسوفی. هر واژه‌ای در فلسفه هگل از معنای خاصی برخوردار است که در ارتباط با مفاهیم دیگر می‌تواند فهمیده شود و به هیچ‌وجه از تعاریفی که ما در زبان متعارف خود برای آن واژگان قائل هستیم، برخوردار نیست. در مورد فلسفه هگل و بسیاری از نظریات مولف دیگر، برخی این اشتباه را مرتکب شده‌اند، که درصدد بر آمدند تا از طریق فهم زبان اصلی (آلمانی) آن را درک کنند. در حالی که واژگان فلسفه هگل تنها در دیکشنری فلسفه هگل معنا می‌شود و با عطف به فرهنگ لغت آلمانی هرگز نمی‌توان به روح آثار او پی برد. در فلسفه هگل، هر واژه هرگز معادل آنچه در زبان متداول تعریف می‌شود، نیست، بلکه هر واژه و دلالت‌های معنایی آن در فلسفه‌اش، مفهومی خاص پیدا می‌کند که تنها در ارتباط با سایر واژگان و مفاهیمی که در دل فلسفه و در طی آن آفریده می‌شود، قابل درک است. به طوری که هر کلمه‌ای که در فرآیند دیالکتیکی فلسفه‌اش آفریده می‌شود، از فرآیند پیش از خود، متولد می‌شود و به محض تولد، سایر معانی پیش از خود را هم یک دگرآفرینی مجدد می‌کند و کمی معنای جملگی واژگان پیش از خود را دقیقتر می‌کند و این فرآیند مدام ادامه دارد. یعنی برای هیچ یک از واژگان هگل در فلسفه‌اش نمی‌توان معنای از پیش تعریف شده‌ای قائل شد، بلکه آنها در طی فلسفه‌اش آفریده شده و بقیه واژگان را یک دگرآفرینی می‌کند و این روح همان تأثیر و تأثر مداوم، تطورگونه و غیرخطی است که "روش دیالکتیکی" لقب گرفته و فهمش برای بسیاری دشوار است.

اما نقطه آغازین فلسفه هگل کجاست؟

فلسفه هگل از همان جایی شروع می‌شود که سایر نظریات فلسفی تمام می‌شوند؟! هر فلسفه‌ای اگر عمق پیدا کند، جایی به بنیادی‌ترین پرسش‌های ذهنی می‌رسد. پرسش‌هایی مثل این که آیا آنچه که انسان ادراک کرده یا فکر می‌کند، یا می‌شناسد... درست است، قابل اطمینان هست، اصالت دارد، حقیقت دارد، واقعیت دارد، وجود دارد... یا خیر؟ هر فلسفه‌ای برای پاسخ‌گویی به این پرسش‌ها ناگزیر به تعاریف "وجود" و "عدم" می‌رسد که فلسفه‌اش بیش از آن نمی‌تواند پیش رود. هگل هم در اندیشه‌اش به همین نقطه می‌رسد. او از خود می‌پرسد: آیا او می‌تواند بپذیرد که "هستی هست؟" سپس می‌بیند که این اصلی است که هیچ چیز در موردش نمی‌توان گفت. آن قابل اثبات نیست و قضیه در اینجا به بن‌بست می‌رسد!! سپس با خود می‌اندیشد حال که نتوانست این اصل را بپذیرد، آیا می‌تواند به این اصل اعتماد کند که: "هستی نیست؟" او می‌بیند قضیه باز به بن‌بست می‌رسد!! معدود فلاسفه‌ای که می‌توانند به اوج چنین پرسش‌هایی دست یابند، جملگی به بن‌بست می‌رسند؛ حتی بزرگانی همچون کانت. ولی هگل متوجه می‌شود که از خاکستر این بحث، چیزی آفریده شده است که قابل اطمینان است؟! او از "هستی هست" به "هستی نیست" رسیده است. پس هستی به نیستی بدل شده است. به بیان دیگر، بودن به نبودن بدل شده است. پس اصل سوم خود را از آنها استخراج می‌کند: هستی "شدن" است. با یک نگاه کلی متوجه می‌شود که اصل اول (هستی هست)، ضد اصل دوم (هستی نیست) و اصل سوم، ضداصل دوم و در وحدت (هست) با اصل نخست است. پس دستگاه دیالکتیکی او آفریده شده است. به همین سبب است که هگل می‌گوید به من "هستی" و "نیستی" را بدهید تا با آن دنیایی را برایتان بسازم، که حتی هگل‌شناسانی همچون ژاک دونت منظور او را درک نمی‌کنند. البته

فصل اول کتاب او که این مباحث در آن بوده، ناپدید شده و نامعلوم است و من خود آن را برحسب فلسفه هگل بازآفرینی کردم.

اما بیان و تشریح ساده‌تری از فلسفه هگل مقدور نیست؟

برخی از شاگردان هگل به منظور فهم بهتر فلسفه او برای کسانی که آشنایی کافی از فلسفه هگل ندارند، دست به اقداماتی زدند. آنها دستگاه فوق را بدین شکل تقلیل دادند: نام اصل نخست را تز، اصل دوم را آنتی‌تز و اصل سوم را سنتز گذاشته‌اند که تز در تضاد با آنتی‌تز و آنتی‌تز در تضاد با سنتز است و تمام دستگاه فلسفی هگل‌تعمیمی است که بر اساس این تضاد دیالکتیکی بین آنها بنا شده است. البته این ساده‌سازیها جدای از آنکه برای آشنایی مردم عادی و حتی مخاطبان عام با فلسفه هگل مناسب است، اما به هیچ وجه برای شناخت درست و تخصصی آن مناسب نیست. به دو دلیل. اولاً فلسفه هگل تنها مبتنی بر تضاد نیست، بلکه مبتنی بر وحدت نیز هست. یعنی در مرحله سوم، تضاد اصل سوم با اصل دوم با وحدت همزمان اصل سوم با اصل اول همراه است. چرا که اصولاً در فلسفه هگل، هیچ چیز خط نخورده و طوری نیست که با کنار گذاشتن چیزی، از تبیین آن صرف نظر شود، بلکه مرتب همه وجوه در تقابل و در کنار یکدیگر، نیاز به تبیین خواهند داشت، از این رو با وجود آنکه در فلسفه هگل، تضاد به عنوان اصلی پذیرفته می‌شود، همزمان وحدت نیز به عنوان اصلی دیگر متولد شده و اصالت می‌یابد. اما چرا برخی بر اصل تضاد در فلسفه هگل بیشتر تأکید کرده‌اند، زیرا بسیاری از فلاسفه بر این باور بودند که نظریه‌سازی بدین سبب است که تضادها و تناقضات را در قالب گزاره‌هایی منسجم برطرف سازد. در حالی که فلاسفه بزرگی همچون هراکلیتوس و هگل متوجه شدند که تضاد، بخشی اجتناب‌ناپذیر از هستی در "ذهن"، "عین" و حاصل "تعامل" آن دو

است. از این روی نادیده گرفتن و کوشش در برطرف ساختن آن، به معنای نادیده گرفتن بخشی بزرگ از چیزهایی است که نیاز به تبیین دارند. اما دلیل دوم، به همان جهتی است که قبلاً گفتم، یعنی معانی در طی فلسفه هگل آفریده شده و معانی پیش از خود را تغییر داده و از آنها تأثیر می‌پذیرند، کسی نمی‌تواند آن ساده‌سازی سه اصلی را درست بداند و آن (ساده سازی) تنها نگاهی با عینک ساختگرا به فلسفه هگل است، در حالی که فلسفه هگل دارای خصایص تطورگرا، وحدت‌گرا و پدیدارشناسانه نیز هست و تازه ترکیبی از همه آنها نیست، بلکه آفرینشی فراتر از آنهاست که تنها با نگاهی جزئی به فلسفه هگل می‌توان عناصری از مکاتب دیگر را در فلسفه‌اش یافت که هگل در حد آنها نمانده و به فراسوی آنها رفته است.

آقای دکتر پس بقیه نظریات فلسفی او را که از دل مباحث پیشین بیرون می‌آیند، چگونه تشریح می‌کنید؟

هگل متوجه می‌شود که هستی‌ای را که تبیین کرده است، در ابتدا چیزی "در خود" است. آن بالقوه، همه چیزهایی را که می‌توانند آفریده شوند در خودش داراست، اما تا آن را نیافریده و بالفعل نکرده است، به واقعیت بدل نشده است، پس باید ذهن و خرد محض باشد. سپس او در درونش، آن هستی بالقوه را با آفرینش، بالفعل و اصطلاحاً "برای خود" می‌کند که طبیعت و جهان عینی را شکل می‌دهد که به نوعی در تضاد با خودش قرار می‌گیرد، چراکه همچون او دارای خرد و ذهن نیست. در مرحله سوم، آن هستی عینیت یافته نیز دارای خرد و ذهن می‌شود که آن چیزی نیست جز حاصل وحدت دو اصل متضاد گذشته که به شکل روح متجلی می‌شود که در قالب انسان و تجلیات اندیشه انسانی خواهد بود. اما نه با تولد انسان در طبیعت، بلکه با تجلی ایده و آفرینشهای اوست که تمامی جهان به

هستی "در خود و برای خود" بدل شده و صاحب روحی می‌شود که آن نیز مراحل را طی می‌کند. به بیان دیگر، "ایده"، حاصل وحدتی بین "عین" و "ذهن" است که تنها در روح تحقق می‌یابد. در فلسفه هگل در تکامل روح، ایده سه مرحله را طی می‌کند که انسان، آنها را در هستی متجلی می‌سازد: ۱- هنر ۲- دین ۳- فلسفه. هر یک از آنها، بخشی از مراحل دیالکتیکی هستند که از تضاد و وحدت پی در پی یکدیگر پدید می‌آیند.

روح از نظر هگل دارای ابعادی است. روح عینی و ذهنی، که همچون قطبهای متضاد صف آرای می‌کنند. هر یک از آنها دیگری را محدود می‌کند، پس "مطلق" و پایان‌ناپذیر نیستند، از این روی هر قطب درصدد برمی‌آید تا با نیل به قطبی دیگر، به مطلق بدل شود که در نهایت به وحدتی از عین و ذهن دست می‌یابد. روح مطلق، روحی است که از عین آگاه است و این به ظهور ایده منجر می‌شود. پس روح مطلق که ذهن و عین در آن در قالب ایده یکی می‌شوند، خود موضوع کاوش خود است تا به مطلق بدل شود. واژه مطلق، نمونه‌ای مناسب از همان واژگانی است که در فلسفه هگل، معنای خاص خود را دارد. مطلق در فلسفه هگل، نقطه مقابل نسبی نیست، بلکه معنایی است که در برگرفته نسبی نیز هست. در فلسفه هگل برخلاف تصور بسیاری، مطلق نقطه انتهایی فلسفه‌اش نیست، بلکه از ابتدا تا انتهای فلسفه اوست. مطلق که در هستی خردمند متجلی می‌شود، همان واژه خداوند در نزد عامه در صورتی که با تعریفی که همه هستی را دربرگیرد، خواهد بود. ولی هنوز این تعریف نیز کامل نیست، زیرا خرد، روح و احساس، آن هستی را توصیف نمی‌کند. مطلق تمامی صور پدیدار شده از ذهن تا عین در هستی است. اما این تعریف نیز هنوز کامل نیست و نیاز به تبیین دقیقتری از هنر، دین و فلسفه دارد که تنها پس از آنهاست که درک خواهد شد.

آقای دکتر احمدی در مورد تجلی هنر در روح انسان نیز توضیح دهید.

مطلق در آغاز به شکلی "بی‌واسطه"، یعنی به شکل محسوس و خارجی جلوه‌گر می‌شود که همان آفرینش "هنر" را نوید می‌دهد. پرتوافشانی ایده از پس حجاب جهان محسوس، "زیبایی" را پدید می‌آورد. لازمه تحققش این است که موضوع آن عینی و قابل درک باشد. یعنی به ادراک درآید. مثل تابلویی نقاشی یا موسیقی و...، حاصل یگانگی صورت معقول در عین و ذهن، ایده را می‌سازد. عین زیبا در ذات خود، مثل مجموعه‌ای از اجزاست. نخستین صورت زیبایی، "طبیعت" است که مراحل دارد و از زیبایی با وحدت مکانیکی گرفته تا زیبایی ارگانیک در موجودات زنده. اما اگر روح انسان بخواهد ایده را به صورتی متجلی سازد که شکل بر معنا تفوق داشته باشد، "اثر هنری" آفریده می‌شود. از این روی هنر نباید از طبیعت تقلید کرده یا حتی دستورالعمل اخلاقی دهد، زیرا از غایت وجودش که تجلی ایده از روح در غایت زیبایی شکل و صورت است، فاصله می‌گیرد. هنر نیز دارای مراحل است که از هنر "کنایی" گذشته با "هنر کلاسیک" ادامه یافته و به "هنر رومانتیک" ختم می‌شود.

دومین تجلی مطلق، به شکل مجاز و انگار است که حقیقتی احساسی و روحی را بیان می‌کند و "دین" را پدید می‌آورد. دین تصویری مجازی از ایده است که هم با صورت و شکل آمیخته و هم معنایی را در خود دارد. پس دیانت کوششی است برای یگانگی انسان با خداوند. در دین، ذهن کلی خداوند، با وجود آنکه در اجزاء اذهان انسانی هویدا می‌شود، ولی به اجزایی خود را منقسم نمی‌سازد. چرا که آنها، نه با جمع کمی خود، بلکه با کلیت معنایی خود در خداوند، کثرت در وحدت را نشان می‌دهند. ذهن انسان به جدایی خود از ذهن کلی آگاه است، پس این جدایی و گسست در قالب گناه پدیدار می‌شود. کوشش انسان برای از بین بردن و جدایی بین خدا و آدمی، پرستش را پدید می‌آورد. پس

غایت اصلی همه ادیان، یگانگی خدا و انسان است و بازگشت همه به سوی به وحدت رسیدن با اوست. اما این یکی شدن در دین، به خودآگاهی منجر نمی‌شود، بلکه آن در فلسفه تحقق می‌یابد. برای آن رجعت، انسان چون خود جزء است و خداوند کل، پس باید از جزیی بودن و فردیت خویش فاصله بگیرد و به کلیت بپیوندد و آن ذهن کل، وجه خدایی هر انسان است. آن هستی و گوهر کلی وجود در هر شخصی هست. از این روی دوری از خود و پیوستن به آن کل، غایت آن پیوستن به او، یعنی مطلق خواهد بود. سه مرحله دین عبارت است از: ۱- دین طبیعی ۲- دین روحیت فردی ۳- دین مطلق.

یک لحظه دست نگهدارید، در مورد جایگاه روح در فلسفه هگل بیشتر توضیح دهید؟

برخی از فلاسفه همچون شوپنهاور، به هگل خرده گرفتند که در فلسفه‌اش، بیش از اندازه بر روی عقل تأکید دارد و سایر وجوه انسان را از نظر دور داشته است. در حالی که هگل در کتاب «پدیدارشناسی روح»، از غیرآگاهانه‌ترین و احساسی‌ترین وجوه شروع کرده تا به سطوح خودآگاه تعقل می‌رسد. علاوه بر آن، با تعریف روح، هگل هستی در حال شدنی که از بار عقلایی، عاطفی و زندگی خاصی برخوردار است، سخن می‌گوید. اما برخی از هگل این خرده را گرفته‌اند که او، آنها (روح، احساس، هنر) را باز با خرد و اندیشه بیان می‌کند. اما این نشان می‌دهد که منتقدان هگل نسبت به آنچه می‌گویند آشنایی خودآگاهانه ندارند، زیرا هنگامی که با زبان و برطبق ادله، آن را بیان می‌کنند، دیگر ضرورتاً خرد است! همانطور که وقتی شوپنهاور از کمبود وجوه دیگر در فلسفه هگل سخن می‌گوید، دیگر احساس و عاطفه نیست و بیان آنهاست و این بیان، یعنی خرد. به بیان دیگر، شوپنهاور، کیرکیگارد، نیچه و... وقتی بر احساسات و سایر وجوه انسانی تأکید می‌کنند، آن احساسات را متجلی نمی‌سازند، بلکه با خرد آنها را بیان می‌کنند. کسی که راه بیانشان را با خرد کنار گذاشته، دیگر راه فلسفه و

نظریه‌پردازی را برنگزیده، بلکه همچون مردم عادی زندگی کرده است. بنابراین احساسات و عواطف انسانی هرگاه که در فلسفه یا نظریه یا حتی گفتار بیان شوند و به آگاهی برسند، دیگر احساسات ناب نیستند، بلکه بیانی از خرد در مورد عواطف و احساسات خواهند بود.

و این دقیقاً همان کاری است که هگل می‌کند و تنها تفاوتش با منتقدان در آن است که از بیان خرد نسبت به احساسات و سایر وجوه انسانی بوسیله خرد آگاه است، ولی منتقدانش خیر. خوب، به بقیه بحث برگردیم.

سومین و کاملترین روح مطلق، "فلسفه" است. فلسفه، آگاهی مطلق است نسبت به خود. در فلسفه، اندیشه مطلق در جامه اندیشه محض متجلی می‌شود. ولی فلسفه از همان ابتدا بدین شکل کامل متظاهر نمی‌شود، بلکه اجزاء آن به تدریج گرده آمده و کلی کامل می‌شوند. در ابتدا فلسفه، مطلق را در قالب "هستی محض" می‌بیند. سپس افتراق پدید می‌آید. هراکلیتوس آن را در "شدن" کشف می‌کند تا در نهایت "حقیقت مطلق" با "اندیشه مطلق" در "صورت مطلق" متجلی می‌شود که "فلسفه هگل" را پدید می‌آورد. غایت فلسفه هگل که شناخت معناست به همان آغازش پیوند می‌خورد که چون دایره‌ای به یکدیگر می‌رسند.

پس با یک نگاه کلی به آنچه تا این مرحله از فلسفه هگل تشریح کردیم، می‌توان گفت که او استنتاج می‌کند، همین طور که طبیعت را می‌شود با تبیین تکاملی‌اش از ابتدای آفرینش تاکنون شناخت که از قوانینی در خود پیروی می‌کند، تاریخ را که ساخته زندگی انسانی و اجتماعی است (که دارای روحی است) می‌توان شناسایی کرد. هگل علم را واقعیت یافتگی آن روح در تاریخ معرفی می‌کند. چرا که تمامی هستی، تجلی و آگاهی روح پدید آورنده هستی از خود است. به بیان دیگر، هگل از ابتدا تا غایت هستی را شدنی می‌داند که مطلق از شکل بالقوه و در خود، به شکل بالفعل و همزمان "در خود و برای خود" بدل شده و آن همان روح کامل به خودآگاهی رسیده مطلق است که خداوند را در فلسفه‌اش

معرفی می‌کند. همین طور که می‌بینیم خداوند در اوج گزاره‌هایی عقلایی از فلسفه‌اش استنتاج می‌شود و او برخلاف بسیاری از فلاسفه، خداوند را به زور ملحق به فلسفه‌اش نمی‌کند، بلکه خداوند در فلسفه او از همه چیز معنا می‌شود و همزمان همه چیز را معنا می‌کند.

تجلی خداوند در فلسفه هگل را کمی بیشتر بشکافید، به خصوص ارتباط او با مطلق را؟

فلاسفه بسیاری همچون اگوستینوس قدیس، قدیس انسلم و توماس قدیس و حتی افلاطون و سقراط، خداوند را به عنوان یک قرارداد از پیش تعیین شده در ذهن خود داشته، به طوری که آن، به نوعی مستدل در فلسفه شان شکل نگرفته بود، بلکه به زور بدان چسب خورده بود! حتی فلاسفه بزرگی همچون دکارت که با شک بنای فلسفی خود را بنا می‌کند، نمی‌تواند خداوند را از درون آن شک در دستگاه فلسفی خود معنا بخشد، بلکه آن به‌گونه‌ای حاضر و آماده به گزاره "من می‌اندیشم پس هستم"، چسب می‌خورد. اما به خوبی می‌توان دریافت که هگل، خداوند را همچون معجزه‌ای مستدل، در دل فلسفه‌اش متظاهر ساخته و معنا می‌بخشد و آن تمامی فلسفه‌اش را در برمی‌گیرد و بخشی جدانشدنی از فلسفه او می‌شود که فلسفه‌اش بدون ماهیت خداوند، ناقص خواهد بود. مطلق، شأن نزول حضور و ظهور دیالکتیکی خداوند در فلسفه هگل است.

تأثیر تحولات اجتماعی دوره‌ای که هگل در آن می‌زیسته بر اندیشه و نظریاتش تا به چه حد بوده است؟

هگل بسیار تحت تأثیر انقلاب کبیر فرانسه بوده است. او در جوانی با این رویداد آشنا شده و نقش آن را در شور و شوق دمیده شده در نوشته‌های دوران جوانی‌اش به خوبی می‌توان بازشناخت. او خود

نیز می‌گوید که پس از ظهور مسیحیت، انقلاب کبیر فرانسه تعیین کننده‌ترین رویداد تاریخی دورانهای گذشته است. نظریه انقلاب او نیز بیشترین تأثیر را از انقلاب فرانسه پذیرفته است. هنگامی که برای روشنفکران جوان آلمانی، شور زمانه، تصویری آرمان‌گرایانه از آینده انقلاب برای آنان ترسیم می‌کرد، فرا رسیدن دوران ترور برای هر کسی ایجاد سرخوردگی می‌کند، مگر در فلسفه هگل. زیرا فلسفه او بود که می‌گفت: هر انقلابی، شکستی است برای سرافرازی انسان و پیروزی و فتحی در منطق تاریخ خواهد بود! پیروزی است، چون وضع موجود را تحول بخشیده است و شکست است، زیرا آنچه که در واقعیت تحقق می‌یابد، هرگز مساوی با آنچه در اندیشه‌ها می‌گذشته، نخواهد بود.

انقلاب به شکل دیگری نیز در روح نظریات فلسفی هگل تأثیر گذارده بود. تفاوت عمده بین نظریات کانت و هگل در آن بود که در دستگاه فلسفی کانت، شما از ابتدا با معماری‌ای یک دست، پیوسته، منتظم و حساب شده و دقیق سر و کار دارید که هر چیز به درستی سر جای خود قرار گرفته است. در آن به شکلی مشهود، نظم می‌یابید که از ابتدا بر آن حاکم بوده است. اما در دستگاه فلسفی هگل، شما با یک انقلاب تمام عیار مواجه هستید! نظم فلسفه هگل هرگز در ابتدای آن تحمیل نمی‌شود، بلکه شما در یک بی‌نظمی تمام عیار که مدام در حرکت است و موج می‌زند، در هر مقطع از نظریه، به نظم دست می‌یابید که در مرحله بعد به هم ریخته و در داخل الگوی جدیدی، جزیی از شبکه نظم به وقوع پیوسته مرحله بعد می‌گردد. به بیان دیگر، روح فلسفه هگل، انقلابی مداوم بین نظم و بی‌نظمی است و هنگامی پایان می‌یابد که تمامی هستی در اندیشه پایان می‌پذیرد!

پس چرا برخی از فلاسفه، نظریات هگل را غامض، نامناسب و به نوعی حرافی فلسفی دانسته‌اند؟!

به چند دلیل، که برخی از آنها علل منطقی و خودآگاه و بعضی دیگر علل احساسی و ناخودآگاه دارند. دلیل منطقی و خودآگاه آن، همان است که قبلاً گفتیم. فلسفه هگل هرگز تکرار مداوم مطالب گذشته نیست. هر فیلسوفی در کشف مداوم هر مرحله آن قرار می‌گیرد. بنابراین از آن دسته از نظریاتی نیست که سریع بتوان به کنه آن پی برد، از این روی دیریاب و دشواریاب است. دلیل احساسی و ناخودآگاهش این است که یک فیلسوف در مواجهه با هر مسئله‌ای در فلسفه هگل، خود را کاملاً یک مبتدی احساس می‌کند، به طوری که فلسفه هگل پس از آنکه خواننده را در بسیاری از جوانب آن مسئله، که تا پیش از آن، از دید او و فلاسفه پیش از وی نادیده مانده بود، غوطه‌ور می‌سازد، او را در ابتدا کاملاً سر درگم می‌کند. فیلسوف پس از آزمون و خطاهای بسیاری راهی را می‌یابد که تصور می‌کند به وسیله آن از دست فلسفه هگل فرار کرده است، اما در هر وادی‌ای را که می‌کشاید، پشت آن در، چهره متبسم هگل را می‌بیند که به او لبخندزنان می‌گوید: او این ابعاد قضیه را نیز دیده است و تنها خواننده است که از آن غافل بوده است که اکنون با حيله هگل، آن را در خود به آگاهی رسانده است!! این فرآیند مدام ادامه دارد و موجب پدید آمدن نوعی احساس رودست خوردن و حماقت می‌شود که معمولاً برای فلاسفه پذیرشش مشکل است و بسیاری از فیلسوفانی که تازه با فلسفه او آشنا می‌شوند، بنا به این دلایل احساسی و ناخودآگاه درونی، از فلسفه‌اش فاصله می‌گیرند. اما اگر فیلسوف بردباری از خود نشان دهد، ودیعه‌ای از او خواهد آموخت که کیمیای تفکرش می‌گردد. او درمی‌یابد که هگل هرگز در کتب خود، فلسفه‌اش را به وی معرفی نکرده است، کاری که فلاسفه دیگر، حتی فلسفه کانت می‌کند، بلکه او شیوه‌های اندیشیدن را به او بخشیده است. به او چیزی مشخص یاد

نداده است، با او در راه کشف کردن امور گام برداشته است. از او شاگردی نساخته است، بلکه راه استاد شدن را به او هدیه کرده است؛ تنها با هر فیلسوف است که آن هدیه را بپذیرد یا رد کند!؟

آقای احمدی آثار علمی هگل و به خصوص کتابهای معروف او را چگونه می‌بینید؟

هگل آثار متعددی را به رشته تحریر در آورد که برخی از آنها در زمان حیاتش و بعضی دیگر پس از مرگش به چاپ رسید. پدیدارشناسی روح، منطق، خلاصه دانشنامه علوم فلسفی، اصول فلسفه حق، درسهای درباره فلسفه تاریخ، درسهای درباره تاریخ فلسفه، درسهای درباره فلسفه دین، روح مسیحیت و سرنوشت آن، نوشته‌های جوانی هگل در مورد یزدان‌شناسی و بسیاری از کتب و مقالات دیگر، که به زبانهای مختلف ترجمه و تدریس شدند. کتابهای "منطق" و "پدیدارشناسی روح" هگل، جزو ۵۰ اثر بزرگ تاریخ فلسفه و علم در جهان هستند و به گونه‌ای نوشته شده‌اند که در جهت عکس هم‌اند، به طوری که از هر یک آغاز کنید می‌توانید به دیگری برسید. به اعتقاد من، فلسفه غرب با کانت و هگل به اوج خود می‌رسد و از آن پس، فلسفه دیگر هرگز تا بدان حد از تکامل نرسید. کسی که فلسفه های کانت و هگل را کشف کرده باشد، نود درصد فلسفه غرب را فهمیده‌است. حتی منتقدان هگل هم به عمق و عظمت فلسفه‌اش اعتراف می‌کنند و نمی‌توانند عمق، نوع ارتباط، منطق، معنایابی و آفرینشهای او را تحسین نکنند. مارکس که از جمله منتقدان هگل است و در زمره فلاسفه‌ای است که بخش بزرگی از نظام فکری‌اش را مدیون نظریات هگل است در مورد او چنین می‌گوید: اندیشه در قرن نوزدهم با فلسفه هگل به غایت خود رسید، از آن فراتر نمی‌توان رفت، چرا که هگل تمامی بشریت و تاریخ را اندیشیده بود، از این پس وظیفه فلسفه آن است تا آنچه را به ایده رسیده است، به عمل مبدل سازد. اما چرا مارکس چنین ادعای بزرگی را در مورد هگل می‌کند. چون خوانندگان و هگل شناسان هنگامی

که فلسفه او را به پایان می‌برند، متوجه می‌شوند، هدف از خلقت هستی، آن است که روح، به تجلی کامل و خودآگاه مطلق خود نائل شود و چون چنان نتیجه‌ای، بعد از تطورات مختلف تاریخی تحقق می‌یابد و خلاصه پس از گذشتن از هنر، دین به فلسفه می‌رسد و در فلسفه از آراء تالس، آناکسیماندروس، فیثاغورس، هراکلیتوس و پارمنیدس در یونان باستان گرفته تا رواقیان، سوفسطائیان و شکاکان، و از فلاسفه قرون وسطی تا فلاسفه دوره رنسانس و در اوج فلسفه غرب از دکارت و لایب نیتس تا هیوم و کانت، در نهایت فلسفه، به نظریه هگل منتهی می‌شود، به این استنتاج می‌رسند که هگل هدف از خلقت تمامی هستی را ظهور فلسفه خود می‌داند!! اما هگل بار دیگر ثابت می‌کند که بسیاری با وجود خواندن هزاران باره فلسفه‌اش نمی‌توانند به خودآگاهی کامل نسبت بدان دست یابند! چرا که فلسفه هگل از طریق تقلید، دست یافتنی نیست، بلکه با بازآفرینی است که حاصل می‌شود و حتی یادگرفتنی نیست، بلکه کشف کردنی است. او برای پاسخگویی به شبهه بالا، در جایی می‌نویسد: "فلسفه مرا یک نفر فهمید". حال اگر هگل نسبت به آنچه که می‌گوید خودآگاهی داشته باشد (که فلسفه او سرشار از خودآگاهی پیوسته است نسبت به هر آنچه خود و دیگران می‌گویند) باید آن جمله او، به ضدش منتهی است و چون هگل دقیقاً می‌داند که چه می‌گوید، به سرعت پس از جمله "فلسفه مرا یک نفر فهمید" می‌گوید: "آن هم نفهمید". هنگامی که فلسفه هگل را به گونه‌ای پایان می‌برید که قادر به کشفش می‌شوید، درمی‌یابید که تنها روح کامل خودآگاه مطلق (خداوند) است که فلسفه او را فهمیده است و حتی خود هگل نیز آن را کاملاً به خودآگاهی نرسانده است!؟

می‌بخشید آقای دکتر، اما خلاصه کدامیک از آن استنباط‌ها درست‌اند؟

همه‌شان. هر یک به فراخور پرسشی که مدنظر دارید. دقت کنید، گزاره سوم، ضد گزاره پیش از خود و در وحدت با گزاره اول است که هرگاه ذهن پرسشگر خواننده، به سوی شخصی کشیده شود که فلسفه هگل را فهمیده است، و منظور انسانی باشد، آن تنها هگل و بازآفرینی اندیشه او توسط دیگران (هگل‌های امروز و فردا) در تاریخ است که پاسخ پرسشگر است، بنابراین خواننده باید به گزاره اول عطف کند، و هر زمان پرسش خواننده به انسانهای دیگر معطوف شود، گزاره دوم درست است و هرگاه پرسش خواننده از انسان فراتر رود، پاسخ آن، گزاره سوم است که درست خواهد بود: یعنی تنها مطلق (خداوند) است که فلسفه هگل را در تمامی تاریخ به خودآگاهی زیسته و آفرینشگر خود بدل ساخته است.

روش‌شناسی و روش تحقیق

—

مقدمه

دستاوردهای این بخش حاصل سال‌ها پژوهش نگارنده از دوران جوانی تاکنون است که چکیده آن را در زمینه روش‌شناسی و روش تحقیق که کاملاً تازگی دارد، ملاحظه می‌کنید و به نوعی با سایر نظریات بنیادی نگارنده امتزاج دارد. در این پژوهش محقق نیز خود تعاملگری است که در حین پژوهش، شناسایی، تفکر و تجزیه و تحلیل او بر حسب برنامه‌های کلی مغزش صورت می‌گیرد و از این رو، محقق نیز تنها با شیوه‌هایی که در نظریات بنیادین این تحقیق استخراج شده است، می‌تواند به پژوهش بپردازد و میزان اعتبار روش‌ها و دستاوردهای پژوهش او به میزان استفاده یا تخطی از روش‌های مزبور برمی‌گردد. بنابراین، ذکر شرایط نظری و عملی برای روش‌شناسی و روش تحقیق استخراج و اثبات شده ضروری خواهد بود.

محقق به مثابه تعاملگر

از آنجایی که خصایص طرح‌های انعکاسی و ویژگی‌های فرآیندهای شناسایی، تفکر، قضاوت و آگاهی بر هر نوع شناختی، از جمله شناخت علمی دخیل است، پیشنهاد می‌شود در تمامی پژوهش‌ها به تأثیر شیوه تعامل محقق با موضوع تحقیق توجه شود. موضوع پژوهش تنها عامل مؤثر در تبیین معرفت‌های علمی نیست، بلکه سویی دیگر آن محقق و نوع تعامل قرار دارند که هر یک از برنامه‌های متناقض موجود در مغز او نیز در تعیین کم و کیف معرفت‌های علمی بدست آمده از پژوهش، دخیل است.

بیان و تعریف موضوع در طی پژوهش

در این پژوهش روشن شده است که تعریف موضوع و بیان مسأله پیش از ورود محقق در جریان تحقیق موجب می‌شود که همواره پدیده یا مسأله با ملاک هم‌زمانی و هم‌مکانی در یک حوزه تعریف شود، و کلیه اموری که به شکلی تعاملی و با تغییر شکل‌های متفاوت به روی پدیده‌ها تأثیر دارند یا در حوزه یک موضوع قابل جمع هستند، به صرف عدم هم‌زمانی یا هم‌مکانی با موضوع تعریف شده، نادیده انگاشته شوند. به عبارتی، اگر محقق از ابتدا بر طبق اطلاعات اولیه، پدیده و موضوعی را به عنوان تحقیق برگزیند، که در تحقیق به بیان و تعریف موضوع معروف است، با چنین تعریفی از موضوع، همواره آن جنبه‌هایی از واقعیت و پدیده‌ها به عنوان گزاره‌های مشاهده و آزمون انتخاب می‌شوند که تعریف موضوع در ابتدای تحقیق تعیین کرده است و جنبه‌های دیگر مشاهده یا آزمون، به عنوان موضوع‌های نامربوط با موضوع مورد مطالعه، کنار گذاشته می‌شوند. محقق برای کسب تعاریفی دقیق از موضوع مورد مطالعه، باید دست به تعامل با موضوع‌های مختلف بزند تا به آن نوع تعریفی دست یابد که در قالب گزاره‌هایی، توضیح دهنده مشاهدات و آزمون‌ها باشد [۱].

درنوردیدن حوزه‌های علوم

هر گاه محقق بین این دو راهی قرار گیرد که، اگر نظریاتی که طی پژوهش می‌سازد بخواهند علمی باشند، دیگر نمی‌توانند به یک حوزه خاص محدود شوند، و اگر نظریات به یک حوزه خاص محدود شوند، مانع از افزودن دانشی به گستره علم می‌شوند، می‌بایست دومی را در راه اولی قربانی کند.

حقیقت در مغز محقق

پژوهشگر نباید در صدد کشف حقیقت یا واقعیتهایی نوین از طریق پژوهش باشد. تنها اگر او به درونی

کردن حقایق و واقعیات در مغز اقدام ورزد، حقیقت یا واقعیتی نوین محقق خواهد شد. در غیر این صورت، هیچ واقعیت و حقیقتی که کم شده و از طریق پژوهش پیدا شود، وجود ندارد. به عبارتی، این مغز محقق است که در اثر تعاملاتی نوین، باید تعاریف و مفاهیمی نوین و چه بسا روابطی نوین را در خود درونی سازد و سپس آن چه را در خود درونی ساخته است، شناسایی کند [۲].

استخراج گزاره‌های مشاهده و آزمون متناقض

از مشاهدات و آزمون‌های معین می‌توان گزاره‌های مشاهده و آزمون متفاوت و گاه متناقض استخراج کرد. بدین ترتیب که از مشاهده یا آزمونی معین، گزاره‌هایی ساخت که هر یک از آن‌ها بر طبق تعاریف و انتزاع‌های دو یا چند گزاره کلی متناقض شکل گرفته باشند.

عدم تمایزی اصیل بین علوم طبیعی و علوم انسانی

برطبق آنچه در این اثر تبیین شده است، تمایز بین موضوع و روش پژوهش‌های علوم طبیعی و علوم اجتماعی اصیل نیست. از این روی، فاصله بین علوم مذکور می‌تواند از طریق به کارگیری روش‌های بنیادین مذکور برطرف شود. به خصوص علوم اجتماعی که تا حد زیادی از دانشی با نظریات منسجم فاصله گرفته و به نمایشنامه‌ای خلاصه شده از محیط اجتماعی بدل شده و متأسفانه به این وضع نیز رضایت داده است. در این راه می‌بایست آنچه تحت عنوان پژوهشی روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، مردم‌شناسی، تاریخ، فلسفه، روش‌شناسی و نظایر آن، علوم را از هم متمایز می‌سازد، کنار گذاشته شود. انتزاع‌هایی که در هر یک از حوزه‌های فوق یافت می‌شود، می‌تواند در سایر حوزه‌ها در قالب نظریات بکار رود و توضیح دهنده طیف وسیعی از مشاهدات و آزمون‌ها باشد.

تعمیم‌پذیری گزاره‌های کلی

آنچه را که تعاریف موجود در گزاره‌های کلی تعیین می‌کند، می‌بایست به وسیله مشاهدات، تجارب و آزمون‌ها نشان داده شوند. به عبارتی، آن حوزه‌ای که تعاریف موجود در گزاره‌های کلی مشخص می‌سازند، باید به توضیح مشاهدات و آزمون‌ها بپردازند، و آن میزانی که گزاره‌های کلی تعمیم می‌یابند، بتوانند به توضیح مشاهدات و آزمون‌ها اقدام ورزند [۳]، و حتی یک مورد نیز در مشاهدات و آزمون‌ها یافت نشود که به وسیله گزاره‌های کلی‌ای که در برگیرنده مشاهدات و آزمون‌های مذکور هستند، قابل توضیح نباشد. در غیر این صورت، هنوز یا تعاریف بکار رفته در گزاره‌ها به درستی تعیین نشده است و یا گزاره‌ای جدید با تعاریفی نوین، جهت تبیین آن یک مورد استثناء لازم است. به بیان دیگر، احتمالات بالا و همبستگی آماری بالا هیچ جایی در روش‌شناسی نظریات بنیادی استخراج شده در این اثر ندارد. اما میزان تعمیم‌پذیری گزاره‌های کلی به مشاهدات و آزمون‌ها چگونه تعیین می‌شود؟

انتزاع‌هایی از مشاهدات و آزمون‌ها در گزاره‌های کلی

برای سنجش میزان تعمیم‌پذیری گزاره‌های کلی به مشاهدات و آزمون‌ها باید در جستجوی همان انتزاع‌هایی از مشاهدات و آزمون‌ها بود که در گزاره‌های کلی در قالب تعاریف منظور شده است. به عبارت دیگر، گزاره‌های کلی نمی‌توانند در مورد مشاهدات و آزمون‌ها به قضاوت بنشینند، بلکه تنها می‌توانند به کمک انتزاع‌هایی بکار رفته در گزاره‌های کلی در صدد قضاوت در مورد همان انتزاع‌ها در مشاهدات و آزمون‌ها برآیند، و این نوع تطابق انتزاع‌ها، میزان تعمیم‌پذیری گزاره‌های کلی را در مورد مشاهدات و آزمون‌ها نشان می‌دهد [۴].

علل ضرورت و علل احتمال

در نظریات بنیادی این پژوهش برای توصیف و تبیین موضوعها و پدیده‌ها، عللی ارائه می‌شود. این علل به دو دسته تقسیم می‌شوند: علل ضرورت و علل احتمال. علل ضرورت تبیین‌کننده انتزاعی از موضوعها یا پدیده‌ها است. علل ضرورت توضیح‌دهنده چرایی و چگونگی یک پدیده یا موضوع است، بدون این که چگونگی تحقق آن را در زمان و مکان توصیف کند. به عبارتی، علل ضرورت، انتزاعی از امکان چرایی و چگونگی پدیده‌ها و موضوعها را تبیین می‌کند. در حقیقت، علل ضرورت، گزاره‌ای کلی است که به گونه‌ای جزئی تشریح می‌کند که، چرا و چگونه پدیده‌ای با تحقق علل ضرورت، ضرورتاً تحقق می‌یابد و با عدم وجود علل ضرورت هرگز تحقق نمی‌یابد. گزاره‌های کلی‌ای که بدین طریق ضرورت تحقق موضوع یا پدیده‌ای را تشریح می‌کنند، نه از طریق عدم تحقق موضوع یا پدیده تشریح شده، بلکه به وسیله گزاره‌های مشاهده یا آزمونی، که با استناد به گزاره‌های کلی جهت‌دار می‌شوند، متضاد یا متناقض با دیگر گزاره‌های کلی تحقق یافته که می‌توانند نشان دهند که حدود یا مفروضات نظریات کلی به درستی تعیین نشده‌اند. همین ویژگی نظریه‌های (گزاره‌های کلی) استنتاج شده این پژوهش است که آنها را از نظریه‌های مابعدالطبیعی جدا می‌سازد. در حالی که، علل احتمال به شیوه‌ای احتمالی تشریح می‌کند که چه زمان و مکانی یا با چه احتمالی، پدیده یا موضوعی تحقق می‌یابد. علل احتمال هرگز به تنهایی نمی‌تواند وقوع یک پدیده یا موضوع را تشریح کند، بلکه هر علت احتمال صرفاً با عطف حداقل به یک علت ضرورت می‌تواند توضیح دهد که چرا پدیده‌ای در زمان و مکانی خاص تحقق یافته است. منظور از احتمالی بودن تشریح علل به وسیله علل احتمال، آن است که گاه ممکن است با تحقق علل احتمال، در مورد پدیده‌ای که علل ضرورت آن شکل گرفته است، معلول تحقق یابد، و گاه ممکن است با عدم تحقق علل احتمال نیز معلول به وقوع به پیوندد. چراکه شرط ضروری تحقق پدیده‌ای، علل ضرورت است، نه علل احتمال. در حقیقت، علل احتمال، هم‌زمانی‌ها و هم‌مکانی‌ها را

تشریح می‌کند.

عدم تبیین تام پدیده‌ها به وسیله نظریه‌های علمی

نظریه‌های علمی تنها توانایی آن را دارند که علل ضرورت موضوعها و پدیده‌ها را تبیین کنند. هر نظریه علمی صرفاً می‌تواند بگوید، چه انتزاعی‌هایی از پدیده‌ها در یک زمان ممکن ضرورتاً تحقق می‌یابند و با عدم تحقق آن انتزاعها، پدیده‌های مذکور هرگز به وقوع نمی‌پیوندند. به بیان دیگر، علل ضرورت در نظریه‌های علمی هرگز نمی‌توانند تمامی چیستی یک موضوع یا پدیده را بیان کنند، بلکه تنها انتزاعی‌هایی از پدیده‌ها و موضوعها را تبیین می‌کنند. علل احتمال که چگونگی تحقق یک پدیده را در زمانی خاص و مکانی معین تشریح می‌کنند، حتی توانایی تبیین جزئی پدیده‌هایی را که درصدد تشریح آنهاست، ندارند. بلکه تنها به گونه‌ای کاملاً اتفاقی و احتمالی، زمان و مکان موضوعها و پدیده‌های مورد مطالعه را توضیح می‌دهند، که به همین دلیل هرگز در حد یک نظریه علمی قابل اعتماد نیستند.

عدم توانایی نظریه‌های علمی در پیشگویی پدیده‌ها

هیچ نظریه علمی‌ای نمی‌تواند به پیشگویی پدیده‌ها و تحولات مبادرت ورزد. علل ضرورت نظریه‌های علمی تنها قادرند که شرط تحقق پدیده یا تحولی را توصیف کنند و هرگز نمی‌توانند به تشریحی از آنچه را که در زمان و مکان رخ می‌دهد، بپردازند، و این بدان سبب است که تحقق پدیده‌ها و تحولات در آینده، تحت تأثیر علل احتمالی قرار دارد که به شیوه‌های علمی و جزئی قابل پیش‌بینی نیستند، بلکه تنها میزان احتمال وقوع یک پدیده، موضوع یا تحول را در زمان و مکان توصیف می‌کنند.

تضاد و تناقض در گزاره‌ها

هر نظریه یا گزاره کلی می‌تواند متضاد یا متناقض با گزاره‌های کلی یا نظریات دیگر باشد. گزاره‌های کلی و نظریات متضاد و متناقض از طریق مشاهدات و آزمون‌ها پی‌گیری می‌شوند تا مشخص شود، کدامیک از آنها چه مشاهدات و آزمون‌هایی را در برمی‌گیرند.

استخراج گزاره‌های مشاهده و آزمون متناقض

گزاره‌های کلی و نظریات، اگر متناقض با برخی از مشاهدات یا آزمون‌ها باشند، بدین معنی است که مشاهدات و آزمون‌های مذکور با عطف به یک گزاره کلی دیگر، متناقض با گزاره کلی مذکور شده‌اند. در این هنگام، یک مشاهده یا آزمون، به صرف خود هرگز نمی‌تواند موجب ابطال یک گزاره کلی شود، مگر آن که به گزاره کلی‌ای متناقض عطف کرده و با استناد به تعاریف و حدود آن، جهت‌دار و معنی‌دار شود. واقعیت دنیای پیرامون تناقض‌پذیر است. ولی، نه برحسب ویژگی‌های ذاتی محیط و نه برطبق خصایص ذاتی مغز، بلکه براساس شیوه تعامل آن دو. بدین معنی که جهت توصیف پدیده‌ها و موضوع‌هایی که به وقوع می‌پیوندد یا تحول می‌یابد، نمی‌توان به یک اصل منفرد اکتفا کرد و ناگزیر باید نظریات یا دقیق‌تر بگوییم، گزاره‌هایی کلی ساخت که جمعشان ممکن نیست، ولی رفعشان مقدور است، و این دقیقاً به معنی پذیرش این اصل است که، هستی بر طبق تعاملات، در سطوح مختلف تناقض‌پذیر است. چنان که روابط ذهنی استخراج شده در مراسم جادویی یا داستان‌های اسطوره‌ای، از نقطه نظر منطق حاکم بر آنها در تناقض آشکار با یکدیگر هستند. تناقض بدین معنی که، هر یک از جنبه‌های یک مشاهده یا آزمون به وسیله گزاره‌های متناقض با یکدیگر توصیف می‌شوند. اما، اگر هر تناقضی که در مشاهده و آزمون تشخیص داده شد به تشکیل گزاره‌های متناقض جدید منتهی شود، چگونه یک نظریه کلی رد می‌شود؟

تحدید و تعدیل گزاره‌های کلی به وسیله مشاهدات و آزمونها

چنان که از شیوه قضاوت در مورد گزاره‌های کلی با گزاره‌های مشاهده و آزمون برمی‌آید، تعاریف موجود در گزاره‌های کلی و گزاره‌های مشاهده و آزمون باید یا مکرراً مورد تجدینظر قرار گیرد یا با تشکیل تعاریفی نوین در قالب گزاره‌های جدید، تناقضات به دو سطح منتقل شده و بر طرف شود. این رو، تعاریف موجود در انواع گزاره‌ها، به جای رد شدن، به کرات تعدیل شده، تغییر کرده و تحدید می‌شود، و آن‌گونه برگزیده می‌شود که تطابق تام بین انتزاع‌های بکار رفته در گزاره‌های کلی با گزاره‌های مشاهده و آزمون را نشان دهد.

گزاره‌های کلی متضاد

اما، مشاهدات و آزمونها، علاوه بر تناقض می‌توانند متضاد با گزاره‌های کلی نیز به نظر رسند. یک نظریه کلی همواره بر حسب تعاریف خود، جهت‌دار و معنی‌دار می‌شود. هر نظریه کلی همواره می‌تواند متضاد با نظریه کلی دیگر باشد. دو نظریه‌ای که متضاد با یکدیگر هستند، جمع و رفع‌شان ممکن نیست. آنها از تعاریفی ضد یکدیگر استفاده می‌کنند. هر گاه نظریه‌ای کلی، به مشاهدات و آزمون‌هایی برخورد کند که با کمک نظریه کلی دیگری، متضاد با نظریه کلی مذکور باشد، و به عبارتی، گزاره‌های مشاهده یا آزمون‌ی متضاد با نظریه کلی شکل گیرد، این بدان معنی است که تعاریف نظریات متضاد به درستی انتخاب نشده‌اند، و می‌بایست نظریه کلی دیگری تشکیل شود که تعاریف متضاد نظریات مذکور را کنار گذارده و در قالب تعاریفی جدید، گزاره‌های مشاهده یا آزمون متضاد با گزاره‌های کلی را در خود حل کند. بنابراین، اصالت تضاد و نظریات متکی بر آن رد می‌شود. یکبار و تنها یکبار، ولی نه برای همیشه، بلکه تا هنگامی که نظریه کلی دیگری با ابطال نظریات بنیادی این اثر، خود را اثبات کرده و جان‌نشین آن شود[۵].

ابطال یک نظریه کلی

یک نظریه کلی همواره از مفروضات و بدیهیاتی، به عنوان سنگ بنا و زیربنای نظریات خود سود می‌جوید. مفروضاتی که نظریات موجود در نظریه کلی، توانایی توضیحش را ندارد و آن را همچون فرضی قضاوت نشده و پیش‌داورانه به کار می‌برد. هر نظریه کلی، در حالی که با نظریه کلی دیگری متضاد یا متناقض نباشد و با آن در مفروضات و بدیهیات تفاوت نکند، آن دیگر نظریه کلی متضاد یا متناقض نیست، بلکه هر دو یک نظریه کلی به حساب می‌آیند، و تفاوت‌های آنها در گزاره‌های کلی و گزاره‌های مشاهده و آزمون به وسیله هم تکمیل می‌شود و روی هم یک نظریه کلی را به وجود می‌آورند. نظریه‌های کلی را تنها هنگامی می‌توان متناقض یا متضاد با یکدیگر فرض کرد که در مفروضات و بدیهیاتی که اساس گزاره‌های آنها را تشکیل می‌دهند، به گونه‌ای متفاوت باشند که با هم قابل جمع به نظر نرسند. هر نظریه کلی که مفروضات یا بدیهیات نظریه کلی دیگری را کنار گذارده و تعاریفی تحدید شده در قالب گزاره‌های کلی را به جای مفروضات یا بدیهیات به کار برده باشد، توانایی رد نظریه کلی دیگر را یافته است. همچون نظریه تعاملی که با توضیح باورها و رفتارهای اجتماعی بر طبق برنامه‌های مغز، به رد نظریه کارکردگراها در مورد خلق و تنظیم مراسم و مناسک اجتماعی توسط افراد می‌پردازد. این در حالی است که نظریات کلی متضاد، به همراه گزاره‌های کلی و گزاره‌های مشاهده و آزمونشان، به سبب حل مفروضات و بدیهیاتشان فرو ریخته و ابطال شده‌اند.

فرآیند اثبات‌پذیری و ابطال‌پذیری یک نظریه کلی

یک نظریه برای آن که پذیرفته شود، می‌بایست ابطال نشده و اثبات گردد. تمامی فرآیندی که یک نظریه به شیوه‌هایی استخراج شده فوق طی می‌کند، روند اثبات‌پذیری و ابطال‌پذیری یک نظریه است. بدین معنی که، انتخاب گزاره‌هایی کلی و کشف و به زیر سؤال بردن و کنار گذاشتن مفروضات و بدیهیات

موجود در آنها از طریق گزاره‌های کلی‌ای، با تعاریفی جدید که جایگزین مفروضات یا بدیهیات شده، و ابطال گزاره‌هایی کلی که مفروضات آنها از نو تعریف شده باشد، و مقایسه مشاهدات و آزمونها با گزاره‌های کلی و سپس تعدیل گزاره‌های کلی یا گزاره‌های مشاهده یا آزمون و یا تشکیل گزاره‌های مشاهده یا آزمون جدیدی که با گزاره‌های کلی پیشین متضاد یا متناقض بوده و آن گاه تعاریف جدیدی را جایگزین تعاریف متضاد یا متناقض (در یک سطح) ساخته و تعدادی گزاره‌های کلی متناقض (در سطوح مختلف) و گزاره‌های مشاهده، آزمون مربوط به هر یک را تشکیل دهند، به طوری که حدود تعاریف به کار رفته در آنها مدام تغییر یافته باشد، مفروضات آنها از نو تعریف شده باشد و هیچ مشاهده یا آزمونی نباشد که تا آن لحظه با گزاره‌های آن مطابقت نداشته باشد، و اگر چنین نیز باشد، نظریات ابطال نمی‌شود، بلکه یا گزاره‌های کلی، مشاهده و آزمون تعدیل یافته و یا گزاره‌هایی با تعاریفی جدید جایگزین آنها می‌شوند. نظریاتی که به این شکل پدید آمده باشند، طیف گسترده‌ای از مشاهدات و آزمونها را در برمی‌گیرد، در حالی که، مفروضات بسیاری را نیز حل کرده و پاسخ گفته‌اند، تا نظریات کلی دیگری با به زیر سؤال بردن و حل مفروضات آن در قالب تعاریف خود، نظریه پیشین را ابطال کرده و طیف گسترده‌تری از مشاهدات و آزمونها را در برگرفته و خود را اثبات کنند[۶].

مشروعیت تناقض در هستی و نظریات

هر فرد با ادراک دنیای پیرامون، می‌تواند توضیحاتی را از آن چه مشاهده می‌کند در قالب گزاره‌هایی چند ترتیب دهد. سنگها به زیر آب می‌روند، برگها بر روی آب می‌مانند، برگها زرد و پژمرده می‌شوند، این گزاره‌های ساخته شده از مشاهده و تجربه محیط پیرامون، از زمانی که انسان پا به عرصه گیتی گذاشته، با او بوده است. زیرا، ادراک با انتقال طرحهای انعکاسی از موضوعها و پدیده‌ها، تعاریفی را

از آن‌ها در مغز می‌سازد که با قرار گرفتن در روابط مغزی، گزاره‌هایی را شکل می‌بخشد. اما، به چه سبب انسان در صدد برآمد تا نظریه‌ای برای توضیح آنچه رخ می‌دهد ترتیب دهد؟ با این فرض که می‌توان گوناگونی و تناقضات مشهود را در قالب گزاره و نظریه‌ای یگانه که توضیح دهنده همه تنوعات باشد، حل کرد؛ یعنی این فکر که، یک قانون کلی هست که می‌تواند، مثلاً دو گزاره مشاهده فرو رفتن سنگ به زیر آب و بر روی آب ماندن برگ را در قالب یک گزاره توضیح دهد. مغز با فرض وحدت یافتن گزاره‌های گوناگون، در صدد حل آن‌ها برآمد؛ زیرا این فرض را بیدک می‌کشید که در هستی، تناقض موجود نیست و هر آنچه هست یا تغییر می‌کند، بدین ترتیب می‌تواند در یک نظریه و گزاره خلاصه شود. بدین معنی که، تناقض و تضاد روی نمی‌دهد، بلکه جملگی موضوعها و پدیده‌ها با اصلی سامان یافته و به سبب آن، به وجود آمده یا تغییر می‌کنند. علم فیزیک در این مرحله، به گزاره‌هایی دست یافت که، نه تنها وحدت نداشتند، بلکه هریک تعاریف خاص خود را در قالب نظریه می‌آوردند. مثلاً برای حرکت، از مفاهیم سرعت، زمان و جرم در گزاره‌ها سود جسته می‌شود، در حالی که برای افزایش دما از چگالی و انرژی گرمایی بهره گرفته می‌شد. در حوزه این پژوهش نیز آن چه تاکنون دنبال شد، به خوبی نشان می‌دهد، نظریه‌ای که در قالب تعریف روابط علی - غیرتکوینی، در صدد توضیح پدیده‌ها و رخ دادها در جوامع بدوی بود، به چندین نظریه تقسیم شد تا تعاریف الگو و چارچوب نیز بدان افزوده شد، و هریک از آن‌ها مجدداً در قالب تعاریفی، همچون الگوهای شمایل‌گرا، کلمه‌ای، صوتی، چشایی، لمسی - جنبشی و چارچوب موضوعی، مفهومی و روابط شهودی، دو وجهی، علی - بی‌واسطه و علی - باواسطه شکسته شدند، به طوری که، هریک گزاره‌ای را تشکیل می‌دادند که چگونگی مشاهدات و تجارب بدست آمده را تشریح می‌کرد، و تناقضات آنها را از یک گزاره به دو گزاره منتقل می‌ساخت، و بدین طریق، تعریفی که نمی‌توانست دو گزاره مشاهده متناقض را توضیح دهد، به دو تعریف شکسته می‌شد و آن گاه می‌توانست با انتقال هریک از تناقضات به یکی

از تعاریف، گزاره‌هایی بسازد که هریک از آنها، توضیح دهنده یکی از مشاهدات بوده و با انتقال تناقض از یک گزاره به دو گزاره، تناقض مرتفع شد. به طوری که می‌توانیم با این پژوهش ادعا کنیم، این فرض که بتوان تناقضات مشاهده شده در ادراک را در قالب یک نظریه کلی آورد، منتفی است. برعکس، هر نظریه در مقایسه هر چه بیشتر با مشاهدات و تجربه‌ها، مدام به تعاریفی تعدیل یافته می‌رسد. چنان که، هر تعریف، گزاره‌ای نوین را تشکیل می‌دهد و موجب می‌شود که گزاره‌های توضیح دهنده دنیای پیرامون، نه تنها به وحدت نرسند، بلکه هرچه بیشتر به کثرت بگرایند.

این بدان معنی است که، ما با آنچه تا این مرحله از پژوهش بدان دست یافتیم، می‌توانیم ادعا کنیم که، نه موضوعها، وقایع و پدیده‌ها، بلکه نظریه‌های کلی، گزاره‌ها (کلی، مشاهده و آزمون) و قوانین حاکم بر هستی، نه تنها وحدت و نظم یابنده نخواهند بود، بلکه از هر جهت متنوع و گاه متناقض هستند. هنگامی که، گزاره‌ای با کمک یک تعریف نتواند تشریح کننده مشاهدات باشد و جهت تشریح آن، به دو یا چند گزاره استناد کند، بدان معنی است که، هریک از مشاهدات، از شرایط و نظریات یا قوانینی پیروی می‌کند که، مشاهدات دیگر از آنها مستثنی است، و باید گزاره‌ای دیگر به تشریح آنها بپردازد. ما فرض "عدم تناقض بودن گزاره‌ها و نظریات کلی" را به دور افکنده و در مقابل اصل "تناقض‌پذیری نظریه‌ها" را جانشین آن می‌سازیم.

از آن چه گذشت، این پرسش به مغز خطور می‌کند که، اگر از ابتدا مغز، گزاره‌های متناقض و گوناگون می‌سازد و تنها بدین سبب دست به نظریه‌پردازی می‌زند که این گوناگونی‌ها را در قالب یک نظریه منظم می‌ریزد، و اگر بر طبق آنچه ما ادعا کردیم، مشاهدات با تعدیل مفاهیم در نظریات به کثرت گزاره‌ها منتهی می‌شوند، دیگر چه دلیلی دارد که دست به نظریه‌پردازی زده و گزاره‌های متناقضی پیش از نظریه‌سازی را به گزاره‌های متناقض پس از نظریه‌پردازی بدل سازیم؟ مفاهیم و مفروضات موجود در گزاره‌های پیش از نظریه‌سازی، همواره بر پایه ادراک بنا شده و دچار محدودیتهای آن

هستند، ولی مفاهیم بکار رفته در گزاره‌های پس از نظریه‌سازی، به شکل‌دهی مفاهیمی انتزاعی و مستقل از ادراک اقدام می‌ورزند که خود را از محدودیت‌های ادراکی رها می‌سازند. اگر بخواهیم مثالی بزنیم، باید در حوزه علم فیزیک به مفهوم انتزاعی چگالی و جرم استناد کنیم که مشاهده‌پذیر نیستند، و به جای سنگ و برگ که مفاهیمی ادراکی هستند، قرار می‌گیرند. در حوزه علوم انسانی و بنابر تحقیق ما، مفاهیمی چون تعاریف عام، روابط، الگوها و چارچوب‌های مغزی، جایگزین مفهوم جادو، مرگ، تولد، رقص، توتم و غیره می‌شوند.

اما چه تضمینی وجود دارد که، مفاهیم جدید بکار رفته در نظریات، اعتباری بیش از مفاهیم بدیهی و مفروضات داشته باشند؟ این پرسشی که در بخش بعدی درصدد پاسخ‌گویی به آن بر خواهیم آمد. ولی پیش از آن ضروری است تا پرسشی دیگر را پاسخ دهیم. با توجه به آنچه گذشت گزاره‌های مشاهده برخاسته از مشاهدات و آزمون‌ها تنها موجب تعدیل نظریات و تجزیه به گزاره‌های متناقض می‌شوند. پس، نظریه‌ها چگونه می‌توانند ابطال شوند؟ برای پاسخ‌گویی به این پرسش، تنها مختار خواهیم بود، آنچه را طی پژوهش، به عنوان فرایند ابطال نظریه، استخراج کرده‌ایم، تجویز کنیم، ولی پیش از آن ضروری است تا بحثی را که در ادامه تشکیل نظریه تناقضی می‌گنجد، تبیین کنیم.

عدم توانایی نظریات علمی در توصیف تام پدیده‌ها

بنابر آنچه در مباحث پیشین استنتاج شد می‌توان ادعا کرد، نظریات شکل گرفته در گستره علم، همواره می‌تواند در قالب نظریاتی، انتزاع‌هایی را از جامعه جدا کند. برای محک زدن یک علم با مشاهده یا آزمون نیز تنها باید همان انتزاع‌ها را از مشاهدات و آزمون‌ها جهت سنجش یک نظریه استفاده کرد. مثلاً، انتزاع‌های تشکیل دولت، کم و کیف تجارت، جنگ و خودکشی و نظایر آن، که برای انتزاع تحول جوامع، انتزاع کاربرد وافر فلزات ارائه شده است. ولی این نظریه به هیچ‌وجه تعریف‌کننده تمامی

چیستی یک پدیده و یا یک جامعه نیست؛ چرا که تنها انتزاع‌های دیگری از جامعه است که باید در قالب یک نظریه دیگر جمع شده تا توصیف‌کننده سایر انتزاع‌های جامعه باشد.

در چنین وضعیتی، ما با مجموعه‌ای از نظریه‌های متناقض مواجه‌ایم که در برخورد با یکدیگر، هر یک از آنها برای نظریه دیگر، علت احتمال به حساب می‌آید؛ مثل تأثیر نظریه علایق و قدرت حاکم در جامعه که برای نظریه تأثیر فلزکاری بر تحول جامعه، در حقیقت از عوامل احتمال به حساب می‌آید. بدین سبب است که، ما هرگز چیستی و چگونگی هیچ پدیده‌ای، از جمله جامعه را نمی‌توانیم حدس بزنیم. زیرا آن چه به مانند یک محرک و احتمال می‌تواند بر روی یک قانون تأثیر بگذارد، در حقیقت در شرایط نظریه مذکور، به عنوان یک احتمال، پیش‌بینی ناپذیر است. در این شرایط، نظریه‌های متناقضی بر پدیده‌ها و موضوع‌هایی، از جمله جامعه، حاکم است که پیش‌بینی انتزاع‌هایی از آن‌ها مقدور است، ولی پیش‌بینی رفتار و وضعیت آتی آنها، به دلیل تأثیر غیرقابل پیش‌بینی عوامل احتمالی بر نظریه‌های کلی، پیش‌بینی ناپذیر است. از این رو، ما با وجود آن که نظریه‌هایی جهت تبیین پدیده‌ها داریم، هرگز نمی‌توانیم به درستی حرکات و موقعیت یک پدیده را در زمان آتی پیش‌بینی کنیم، مگر انتزاع‌هایی از آن را.

موضوع و روش پژوهش در علوم اجتماعی و علوم طبیعی

نظریه‌پردازان مکتب فرانکفورت، تاویل‌گرایان و ماکس وبر عقیده داشتند که نظریات علمی در حوزه علوم طبیعی و به خصوص علم فیزیک، از طریق مشاهده مستقیم صورت می‌گیرد. موضوع پژوهش در این علوم نیز موضوع‌هایی عینی است که از طریق مشاهده، تجربه و آزمون قابل شناسایی و پی‌گیری است. در حالی که، موضوع پژوهش در علوم اجتماعی، تعاریفی دوباره ساخته شده از موضوع‌های عینی هستند. آنها واقعیتی ذهنی هستند نه عینی؛ موضوع‌هایی همچون طبقه اجتماعی،

فرهنگ و دیگر تعاریف علوم اجتماعی، عینی نیستند، از این رو از روش‌های بکار رفته در علم فیزیک نمی‌توان در علوم اجتماعی سود جست [۷]. آنچه موجب شده تا وبر، تأویل‌گرایان و نظریه‌پردازان مکتب فرانکفورت، موضوع و روش تحقیق را در علوم اجتماعی از علوم طبیعی مجزا و متمایز بدانند، از عدم شناخت آن‌ها از علوم اجتماعی ناشی نمی‌شود، بلکه آن‌ها از موضوعها و روش‌های بکار بسته شده در علم فیزیک آگاه نبودند، و از آن، دورنما یا برداشتی تخصصی نداشتند. تعاریف بکار بسته شده در نظریات علم فیزیک، از انتزاع‌هایی ناشی می‌شود که عینی نیستند. در علم فیزیک، چگالی، جرم، فضا-زمان، و مفاهیمی امثال این، صرفاً تعاریفی انتزاعی هستند که از دوباره‌سازی تعاریف عینی شکل گرفته‌اند و مشاهدات و آزمون‌ها، تنها به ارزیابی و سنجش تعاریف انتزاعی فوق می‌پردازد، و این دقیقاً همان کاری است که علوم اجتماعی انجام می‌دهند و به تعریف و استخراج مفاهیمی انتزاعی از مشاهدات مستقیم و عینی اقدام می‌ورزند. مشاهدات و آزمون‌ها نیز به سنجش همین تعاریف انتزاعی می‌پردازند. بنابراین باید اذعان کرد، برخلاف عقیده نظریه‌پردازان مکتب فرانکفورت و وبر، موضوعها و تعاریفی که در نظریات علوم اجتماعی و علوم طبیعی بکار بسته شده و مورد ارزیابی قرار می‌گیرند، یکسان و مشابه هستند. از این رو، دلیلی وجود ندارد که روش‌های علمی بکار گرفته شده از آن‌ها، متفاوت باشد.

فهرست منابع

- [۱]- احمدی علی آبادی، کاوه. *نظریاتی بنیادی پیرامون باورها و رفتارهای فردی و اجتماعی*، تهران: منتشر نشده، صص ۵۷۲-۵۷۳.
- [۲]- همانجا، ص ۵۷۳.
- [۳]- احمدی علی آبادی، کاوه. *شناخت شناخت‌ها*، انتشارات فرهنگ‌کاوش، تهران: ۱۳۸۰، ص ۱۴.
- [۴]- همانجا.
- [۵]- احمدی علی آبادی، کاوه. *نظریه جامع تعاملی-تناقضی*، تهران: منتشر نشده، ص ۵۷.
- [۶]- همانجا، صص ۴۱۶-۴۱۸.
- [۷]- آزاد ارمکی، تقی. *نظریه جامعه‌شناسی*، انتشارات سروش، تهران: ۱۳۷۶، ص ۱۳۶؛ ساروخانی، باقر. *روش تحقیق در علوم اجتماعی*، انتشارات پژوهشگاه، تهران: ۱۳۷۷، صص ۶۶-۷۲؛ وبر، ماکس. *مفاهیم اساسی جامعه‌شناسی*، نشر مرکز، تهران: ۱۳۷۴، صص ۳۳-۴۵.