

تأثیر مبانی روش‌شناختی اثبات‌گرایی و حکمت متعالیه بر علوم انسانی (مطالعه تطبیقی)*

□ محمدحسین جمال‌زاده^۱

چکیده

یکی از مکاتب متداول علم در دنیای مدرن، اثبات‌گرایی است که مبانی روش‌شناختی آن، نه تنها در علوم طبیعی و تجربی، بلکه در علوم انسانی نیز تأثیر گذاشته است. در این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی و جمع‌آوری کتابخانه‌ای داده‌ها، پنج مبنای اصلی مکتب اثبات‌گرایی شامل مبانی هستی‌شناختی، انسان‌شناختی، معرفت‌شناختی، جامعه‌شناختی و ارزش‌شناختی، مبتنی بر مبانی حکمت متعالیه نقد می‌شوند. انحصار هستی در ماده، عدم سازگاری آزادی انسان و ضرورت، عدم تطابق ذهن با عین، واقعیت جامعه و رهایی ارزش‌ها، از مهم‌ترین نقدهای حکمت متعالیه به روش‌شناسی مکتب اثبات‌گرایی است. مهم‌ترین یافته پژوهش حاضر این است که اثبات‌گرایان با انتخاب روش‌های کمی و منحصراً بر پژوهش بر داده‌های تجربه‌محور، در روش‌شناسی علوم انسانی رویکرد وحدت‌همگرایی روشی دارند؛ در حالی که حکمت متعالیه با

توجه به روش کیفی و کمی و عدم انحصار منابع شناخت در علوم تجربی، از تمام ظرفیت روش‌های عقلی، نقلی و تجربی در علوم انسانی استفاده کرده و رویکرد تنوع همگرای روشی را در علوم انسانی انتخاب کرده است.

واژگان کلیدی: روش‌شناسی، اثبات‌گرایی، حکمت متعالیه، علوم انسانی، پژوهش.

۱. مقدمه

مباحث روش‌شناسی به معنای مصطلح آن، که به دنبال بررسی روش‌های تحقیق در علوم انسانی است، در دنیای مدرن مطرح شده است و حکمای اسلامی چنین ورودی به مباحث روشی نداشته‌اند. البته به این معنا نیست که حکمای اسلامی روش نداشته‌اند یا پایبند به روش نبوده‌اند، بلکه روش به عنوان ابزاری برای فعالیت‌های علمی‌شان محسوب می‌شده است؛ بر خلاف علم مدرن که روش صرفاً ابزار نبوده و در فرایند تحقیق محوریت دارد و از این جهت به صورت مستقل مورد بررسی قرار می‌گیرد. یکی از جریان‌هایی که در فضای علوم انسانی به تبیین روش خود پرداخته است، اثباتی‌گرایان هستند که با تکیه بر روش‌های علوم طبیعی به پژوهش در علوم انسانی می‌پردازند. یکی دیگر از جریان‌هایی که در مقابل اثبات‌گرایان ایستاده و مکتب خود را تبیین کرده است، تفسیری‌ها هستند، و در نهایت جریان انتقادی با تکیه بر هر دو جریان قبلی و با نگاه انتقادی نسبت به آن‌ها، مکتب روشی دیگری را طرح کرد. طبیعتاً هر کدام از روش‌های پژوهش در علوم انسانی مبتنی بر مبانی مقبولی شکل گرفته‌اند که اثر مستقیمی در علوم انسانی برآمده از آن مبانی داشته‌اند. حکمت متعالیه با تکیه بر مبانی عقلی و نقلی، نگاه متفاوتی نسبت به اثبات‌گرایی ارائه می‌دهد که اگر این مبانی در عرصه روش‌های پژوهشی در علوم انسانی مورد بررسی قرار گیرد، ثمرات قابل توجهی خواهد داشت.

در این مقاله تلاش می‌شود مبتنی بر مبانی هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، معرفت‌شناسی، جامعه‌شناسی و ارزش‌شناسی حکمت متعالیه، مبانی روش‌شناختی اثبات‌گرایی بررسی شوند و با نقد روش‌شناسی این مکتب، روش پژوهش در علوم انسانی مبتنی بر مبانی حکمت متعالیه تبیین گردد.

۲. مسئله پژوهش

با انتخاب حکمت متعالیه به عنوان مبنا، مسئله پژوهش این است که نقدهای وارد بر مبانی روش‌شناختی مکتب اثبات‌گرایی در علوم انسانی چیست؟ به بیان دیگر، پژوهش حاضر به دنبال مقایسه مبانی روش‌شناختی مکتب اثبات‌گرایی و حکمت متعالیه در علوم انسانی با یکدیگر است و این مقایسه در پنج موضوع هستی، انسان، معرفت، جامعه و ارزش صورت می‌گیرد تا مقایسه‌ای جامع از مبانی روش‌شناختی هر دو صورت بگیرد.

۳. مرور ادبیات و پیشینه پژوهش

پوزیتیویسم و اثبات‌گرایی به عنوان یکی از راهبردهای تحقیق و پژوهش، بیش از ۶۰ سال است که با باز شدن پای جامعه‌شناسی در ایران توسط غلامحسین صدیقی، مورد توجه محققان و پژوهشگران بوده و در یکی دو دهه اخیر با توجه به رشد فلسفه علم در ایران، دیدگاه‌های انتقادی نسبت به آن قوت بیشتری گرفته است. خرمشاهی (۱۳۹۸) در کتاب *پوزیتیویسم منطقی؛ رهیافتی انتقادی*، ریشه‌های معرفتی اثبات‌گرایی را بررسی و نقد کرده است. بنتون و کرایب (۱۳۹۸) در *فلسفه علوم اجتماعی؛ بنیادهای فلسفی تفکر اجتماعی* نیز از اثبات‌گرایی به عنوان یکی از مکاتب فلسفه علوم اجتماعی سخن گفته و به نقد آن پرداخته‌اند. کچویان و کریمی (۱۳۸۵) به بررسی زمینه‌های پوزیتیویسم در جامعه‌شناسی ایرانی پرداخته‌اند. محمدپور (۱۳۸۹) نیز از زاویه نگاه معرفت‌شناختی، به اثبات‌گرایی و تأثیر آن در علوم انسانی پرداخته است.

از سوی دیگر، توجه به حکمت متعالیه به عنوان مکتبی فلسفی - که می‌تواند در علوم انسانی امتداد داشته باشد و مبانی روش‌شناختی آن منجر به تولید علوم انسانی شود - نیز مورد توجه محققان بوده است. رضا لک‌زایی (۱۳۹۵) تأثیر پیشینی و پسینی حکمت متعالیه بر علوم انسانی را بررسی کرده است. راستیان (۱۳۹۹) نیز با توجه به نظریه اعتباریات علامه طباطبایی، آن را به عنوان امتداد حکمت متعالیه در علوم انسانی معرفی کرده است.

هرچند تحقیقات جداگانه‌ای درباره هر یک از اثبات‌گرایی و حکمت متعالیه و

بررسی مبانی آن‌ها صورت گرفته و تأثیر هر یک در علوم انسانی بررسی شده است، اما بررسی تطبیقی مبانی روش شناختی مکتب اثبات‌گرایی و حکمت متعالیه مسبوق به سابقه نیست. صرفاً نرجس عبداللهی (۱۳۹۴) به بررسی تطبیقی مبانی هستی‌شناختی علوم انسانی از دیدگاه حکمت متعالیه و پوزیتیویسم پرداخته است، ولی به سایر مبانی روش‌شناختی این دو مکتب متعرض نشده است. از این رو، تمایز پژوهش حاضر با سایر پژوهش‌ها، در مطالعه تطبیقی تأثیر مبانی روش‌شناختی اثبات‌گرایی و حکمت متعالیه بر علوم انسانی است.

۴. مفاهیم پژوهش

۱-۴. اثبات‌گرایی

از حیث واژه‌شناسی پوزیتیویسم از مصدر لاتین ponere به معنای وضع کردن و تعیین کردن اخذ شده است. پوزیتیو به معنای معرفت‌هایی است که دارای قطعیت علمی بوده و مابازاء خارجی دارد و پوزیتیویست (اثبات‌گرا) به کسی گفته می‌شود که دارای معلومات قطعی و عینی است (فولکیه، ۱۳۶۶: ۱۵۰، به نقل از: حسینی شاهرودی، ۱۳۸۲: ۱۲۸). بنابراین آنچه بیش و پیش از همه با واژه پوزیتیویسم گره خورده است، رویکرد این پارادایم نسبت به شناخت و کسب معرفت است. بهره‌گیری از حواس برای کسب معرفت، غالباً همراه با دستیابی به حکمی قاطع و عینی است. اثبات‌گرایی یا پوزیتیویسم در بیان ساده به مفهوم به کارگیری روش علمی تجربی در کسب معرفت است. بشر منابع گوناگونی برای کسب معرفت دارد که روش علمی تجربی یا بهره‌گیری از حواس، تنها یکی از این منابع به شمار می‌آید. از نظر تاریخی، اثبات‌گرایی بیش از آنکه پارادایمی برای مطالعه پدیده‌ها و واقعیت‌های انسانی و اجتماعی باشد، روش مطالعه پدیده‌های تجربی و طبیعی بوده است. به همین جهت، اصول و قواعد حاکم بر این پارادایم برگرفته از روش‌هایی است که برای مطالعه یک پدیده تجربی به کار می‌رود. با این حال با تسری این نگرش به حوزه علوم اجتماعی و علوم انسانی، تغییری در نوع نگاه این پارادایم نسبت به پدیده‌ها رخ نداده است. بنابراین از منظر اثبات‌گرایی، همان

قواعدی که برای بررسی پدیده‌های تجربی به کار می‌رود، در مطالعه پدیده‌های اجتماعی و انسانی نیز قابل استفاده است.

۲-۴. حکمت متعالیه

این کلمه نام نظام فلسفی محمد بن ابراهیم شیرازی، مشهور به ملاصدراست که حد فاصل سال‌های ۹۸۰ تا ۱۰۴۵ هجری قمری زندگی می‌کرده است. صدرالمتألهین در این مکتب فلسفی با استفاده از روش‌های عقلی و علوم وحیانی و همچنین کشف و شهود، مبانی فلسفی خود را بنیان گذاشت و با طرحی نو، مسائل فلسفه را بررسی کرد. هرچند این عنوان توسط ابن سینا در ادبیات فلسفه اسلامی وارد شد و برخی دیگر از حکما نیز از آن استفاده کردند، اما صدرالمتألهین با نام‌گذاری مهم‌ترین و بزرگ‌ترین اثرش به *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، به نوعی این نام را برای نظام فلسفی خود برگزید (آشتیانی، ۱۳۹۳: ۱۱۸).

نظام فلسفی حکمت متعالیه از حیث منابع، به قرآن، حدیث، کلام، عرفان و فلسفه‌های پیشین رجوع می‌کند و از حیث روش، ترکیبی از معرفت قرآنی و عرفانی و شهودی را به کار می‌گیرد. نوآوری‌های حکمت متعالیه را می‌توان از دو حیث دسته‌بندی کرد:

الف) ارائه راه‌های جدید برای حل برخی از مسائل اختلافی میان فیلسوفان؛

ب) بیان مسائل جدید در فلسفه اسلامی و نظریه‌پردازی درباره آن‌ها (همان: ۱۲۰).

۵. بحث و نظر

مبانی روش‌شناختی پارادایم اثبات‌گرایی در پنج عرصه هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، معرفت‌شناسی، جامعه‌شناسی و ارزش‌شناسی با حکمت متعالیه مقایسه و نقد می‌شود.

۱-۵. هستی‌شناسی

اصل اساسی هستی‌شناختی پارادایم اثبات‌گرایی مبتنی بر نفی متافیزیک و پندار انحصار علیت در امور مادی (به معنای فلسفی آن) است (ر.ک: پارسانیا، ۱۳۸۳: ۸۹)؛ در حالی که در حکمت متعالیه، عوامل فرامادی و اصل علیت حقیقی، جایگاه متفاوتی را در مبانی روش‌شناختی دارند.

۱-۱-۵. نفی متافیزیک

کانت با نفی مابعدالطبیعه به عنوان قلمرو شناخت، مبنای علم مدرن را شکل می‌دهد (صنمی، ۱۳۸۱: ۳۹) و اثبات گراها بر اساس همین دیدگاه، هستی را منحصر در ماده می‌دانند. در این نگاه، طبیعت دارای نظم و انسجامی است که با تبعیت از قانون علیت عمل می‌کند و این قانون خود با تجربه ثابت می‌شود. علیت از نگاه کانت، یکی از مقولات دوازده گانه در سوژه است که تابع حکم قضیه شرطیه است (کاپلستون، ۱۳۸۴: ۲۵۶/۶). البته علیتی که علم مدرن از آن صحبت می‌کند، غیر از علیتی است که حکمای اسلامی بیان می‌کنند. پس از هیوم، رابطه ضروری میان علت و معلول نفی شد و اساساً علیت چیزی جز تعاقب پدیده‌ها نیست (همان: ج ۵). از نگاه هیوم، از تعاقب همین پدیده‌هاست که قانون شکل می‌گیرد؛ قوانینی که چهارچوب جهان طبیعی را شکل می‌دهند و بر اساس مشاهدات تجربی به دست می‌آیند (نیومن، ۱۳۹۷: ۱۷۲/۱).

۱-۲-۱.۵. علت تحقق متافیزیک

انکار واقعیت فراماده و انحصار آن در عالم ماده و نیل به خودبنیادی سوژه، بنیادی‌ترین خطایی است که منشأ شکل‌گیری علوم انسانی مدرن شد (ر.ک: پارسانیا، ۱۳۸۳: ۱۳۰). بی‌شک وقتی هستی محدود به طبیعت شود، علیت جایگاه اصلی خود را از دست می‌دهد و گرفتار اشکالات فیلسوفانی همچون هیوم می‌شود (سیدامامی، ۱۳۹۱: ۱۳-۲۰). بر خلاف تصور برخی از فیلسوفان مدرن همچون هیوم که پیش‌فرض علیت را عالم ماده می‌پنداشته‌اند، علیت بیان‌کننده حقیقت فرامادی هستی است. آنچه فیلسوفان مسلمان از علیت بیان می‌کنند، بدین نحو است که هر امر ممکن علیتی دارد؛ چرا که وجود و عدم برای آن امر ممکن یکسان است و نیاز به مرجحی دارد که آن را از حالت استوا خارج کند. بنابراین هر ممکنی علتی دارد. حال علت یا ممکن است یا ممکن نیست. اگر ممکن باشد، خوب نیازمند به علتی است و اگر ممکن نباشد که *علة العلیل* و بی‌نیاز از علت است (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۲۲). از سوی دیگر، هرآنچه در عالم ماده یافت می‌شود، یقیناً ممکن و محتاج علت است؛ پس *علة العلیل* نمی‌تواند در عالم ماده وجود داشته باشد (دهقانی، ۱۳۹۱: ۵۶۵/۲). به بیان فلاسفه مسلمان، اساساً موجودات مادی که

فاقد کمالات موجودات مادی دیگر هستند، نمی‌توانند علت ایجادی آن‌ها باشند. علت ایجادی موجودات مادی، صرفاً فرامادی است و علتی که در میان موجودات مادی است، از نوع علت اعدادی است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۱۶/۶، حاشیه علامه طباطبایی).

۳-۱-۵. انحصار علل اعدادی در طبیعت

از نگاه حکمای اسلامی، دو نوع علت حقیقی و علت اعدادی وجود دارد (همان: ۱۳۷/۲). علت حقیقی همان علتی است که وجود معلول را به او می‌دهد و او را از حالت استوا خارج می‌کند؛ ولی علت اعدادی صرفاً بستر علت حقیقی را فراهم می‌کند (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۲۵۳/۴). تمام علل در عالم ماده از سنخ علت اعدادی هستند؛ برای مثال، پدر و مادر علل اعدادی هستند که بستر تأثیرگذاری علت حقیقی و نفخ روح در انسان را فراهم می‌کنند و علت ایجادِ نفس انسانی، حقیقتی فرامادی است. همان‌طور که مشاهده می‌کنید، اساساً علتی که در فلسفه مدرن از آن صحبت می‌شود، علت حقیقی نیست و از نگاه فیلسوفان مسلمان، علت اعدادی به حساب می‌آید. بر همین اساس، اشکالات هیوم و امثال او ناظر به علل اعدادی است که روابط عالم ماده را نشان می‌دهند. همچنین از منظر حکما، ملاک نیازمندی معلول به علت، حدوث ذاتی است (ابن سینا، ۱۴۰۳: ۷۷-۷۳) و حدوث زمانی که مورد نقد هیوم قرار می‌گیرد، مورد انتقاد فیلسوفان مسلمان هم بوده است. بنابراین نه‌تنها علت منحصر در عالم ماده نیست، بلکه علت حقیقی نشان‌دهنده وجود عوالم فرامادی است.

۲-۵. انسان‌شناسی

مسئله اصلی پارادایم اثبات‌گرایی در انسان‌شناسی، جبر و آزادی انسان و نسبت آن با نظام علت حاکم بر هستی است.

۱-۲-۵. جبران‌گرایی انسان

در نگاه اثباتی، انسان موجودی مادی، منفعت‌طلب و لذت‌جوست که صرفاً طبق قوانین علی و معلولی عالم طبیعت عمل می‌کند و از آنجا که علت یکسان، تأثیر مشابه در تمام افراد انسانی می‌گذارد (نیومن، ۱۳۹۷: ۱۷۳/۱)، با کشف علل می‌توان رفتار انسانی

را پیش‌بینی کرد. به بیان دیگر، انسان اسیر محیط مادی است که حاکم بر تمام رفتارهای اوست و اگر دانشمندی بخواهد انسان را پیش‌بینی کند، باید بتواند قوانین حاکم بر زندگی او را شناسایی کند. اثبات‌گرایان تمام وجود انسان را به عالم مادی و فیزیکی فرو می‌کاهند و همان‌طور که روان را به امور فیزیکی تقلیل می‌دهند، به دنبال این هستند که تمام رفتارهای اجتماعی انسان را نیز بر اساس تجربه تبیین کنند (پارسانیا، ۱۳۸۳: ۱۳۰).

سیطره قانون عام محیط که از رابطه علت و معلولی تبعیت می‌کند و کاملاً ضروری، عمومی، تجربی و مشاهده‌پذیر است، بر انسان و زندگی اجتماعی‌اش سایه افکنده است (فتوتیان، ۱۳۹۱: ۹۳). محرک‌های محیطی بر انسان اثر می‌گذارند و همه نگرش‌ها و گرایش‌های او را تعیین می‌کنند. اثبات‌گرایان بر این باورند که رفتار انسان‌ها یا نهاد‌های اجتماعی، وابسته به اراده و اختیار انسان نیستند و ذیل قوانین علی-معلولی شکل می‌گیرند و به همین جهت، ایده مختار بودن انسان بیشتر شبیه یک افسانه است که علم هنوز آن را کشف نکرده است (نیومن، ۱۳۹۷: ۱۷۴/۱). شاید تعداد معدودی از اثبات‌گرایان به صراحت ایده جبرانگاری مطلق انسان را مطرح کرده‌اند (سیدامامی، ۱۳۹۱: ۲۵)، ولی لازمه تبعیت از علیت در عالم ماده، پذیرش نوعی جبر در زندگی بشری است.

۲-۲-۵. تفاوت جبر با ضرورت

در میان فیلسوفان غرب، دوگانه جدی بین اختیار انسان و پذیرش علیت در عالم وجود دارد؛ به این معنا که اگر علیت را بپذیرند، باید منکر آزادی انسان شوند و اگر اختیار انسان را قبول کنند، علیت را رد می‌کنند. یکی از علت‌های شکل‌گیری این دوگانه، انحصار علیت در عالم ماده است و از آنجا که اکثر موجودات مادی بیرون از بدن طبیعی انسان است، اگر ضرورت و کلیت قوانین عالم را بپذیریم، انسان را مجبور محیط مادی فرض کرده‌ایم؛ چرا که انسان طبیعی، بخشی از عالم طبیعت و تحت تأثیر قوانین علیت در عالم ماده است. از سوی دیگر، اگر بخواهیم منشأ تصمیمات انسان را درونی بدانیم و به آزادی او اذعان کنیم، باید منکر روابط ضروری موجودات مادی شویم.

بر اساس بیان گذشته مشخص شد که دو سنخ رابطه علیت وجود دارد: علیت حقیقی و مابعدالطبیعی و علیت اعدادی، و صرفاً در علل حقیقی ضرورت و وجوب

وجود دارد. از سوی دیگر، فیلسوفان حکمت متعالیه میان ضرورت و جبر تفاوت قائل اند و آنچه در رابطه علت و معلول وجود دارد، جبر نیست، بلکه ضرورت است؛ چرا که اساساً جبر اثرگذاری یک عامل بیرونی است که اراده و اختیار انسان را سلب می‌کند، ولی علت حقیقی، حقیقتاً عامل بیرونی نسبت به معلول محسوب نمی‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۴۶/۳-۲۴۹). به بیان دیگر، معلول وجود متباین از علت حقیقی خود ندارد که چنین برداشت شود علت از بیرون بر معلول خود اثر می‌گذارد و اساساً علت، باطنی‌ترین مرتبه معلول و معلول ظهور علت خودش است (طباطبایی، ۱۴۱۹: ۱۰۴). به بیان شهید مطهری، علت حقیقی انسان همان من‌عالی و الهی اوست که در مرتبه مادی تجلی یافته است و من‌دانی او را ظاهر کرده است. بر این اساس، علت انسان یا من‌الهی او اساساً امری بیرون محسوب نمی‌شود که تبعیت از آن، نشان‌دهنده جبر عوامل فرامادی بر انسان تلقی شود (مطهری، ۱۳۸۷: ۳۶۷/۱۵).

۳-۲-۵. پندار آزادی

تمام عوامل طبیعی که به عنوان جبر محیطی از آن یاد می‌شود، از سنخ علل اعدادی هستند که اولاً ضرورت و وجوب ندارند و صرفاً بستر ظهور علت حقیقی را فراهم می‌کنند و ثانیاً خود تحت تأثیر علل حقیقی فرامادی هستند. لذا محیط هیچ‌گاه انسان را مجبور نمی‌کند؛ بلکه اثرگذاری را فراهم می‌کند و البته انسان‌ها خودشان در شکل‌گیری این علل اعدادی بسیار مؤثرند. طبیعتاً اگر انسان علل اعدادی را فراهم کرد، ضرورتاً علت فاعلی ایجاد می‌کند. در این شرایط دیگر نمی‌توان انسان را مجبور محیط دانست، بلکه خود انسان‌ها عوامل محیطی را فراهم می‌کنند؛ برای مثال، انسان با اراده‌ی خویش دستش را به سوی آتش می‌برد که این از عوامل اعدادی محسوب می‌شود، ولی اگر دست و آتش در وضعیت خاصی نسبت به هم قرار بگیرند، بالضروره دست می‌سوزد و این، لازمه حقیقت عوامل اعدادی است که انسان خود فراهم کرده است (همو، ۱۳۹۶: ۷۲).

۳-۵. معرفت‌شناسی

محوری‌ترین مباحث مبنایی که در مسائل روش تأثیر مستقیم داشته است، مبنایی معرفت‌شناختی است. به همین جهت، این قسم را بیشتر توضیح خواهیم داد و تلاش

می‌کنیم نسبت پارادایم اثبات‌گرایی با مبانی معرفت‌شناسی را به خوبی نقد و بررسی کنیم.

۵-۳-۱. مطابقت یا عدم مطابقت

از منظر اثبات‌گرایان، ذهن همچون لوح سفیدی است که از هر گونه اطلاعات پیشینی خالی است و صرفاً پدیده‌ها در آن منعکس می‌شوند. ذهن صرفاً متأثر از محسوسات خارجی است و فاعل شناسا نقش حداقلی در تولید علم دارد (طالعی اردکانی، ۱۳۹۱: ۴). در این نگاه، هیچ ایده ذاتی برای ذهن وجود ندارد و ذهن آدمی صرفاً شبیه ماشینی است که وظیفه‌اش تنظیم و تطبیق داده‌ها با واقعیت است. در نگاه اثبات‌گرایی، معرفت باور صادق موجه است؛ بدین معنا که معرفت فاعل شناسا مطابق با واقع باشد و به این معرفت یقین داشته باشد و دلیل کمی و قابل آزمونی هم برای باور صادق خود داشته باشد تا موجه شود و علم شکل بگیرد (فتوتیان، ۱۳۹۱: ۹۰).

هرچند که تمام ادعای اثبات‌گراها مبتنی بر مطابقت ذهن با عین شکل گرفته است، ولی باید بپذیرند که مبانی کافی برای تبیین این مطابقت ندارند و اگرچه این جریان خود را تابع کانت می‌داند، ولی شبهه کانت پیرامون مطابقت ذهن و عین، دامن آن‌ها را گرفته است و در عرصه معرفت‌شناختی گرفتار شده‌اند. پرسش اصلی کانت این است که چگونه انسانی که از زاویه ذهن خود به خارج می‌نگرد، می‌تواند مطابقت ذهن با عین را تشخیص دهد؟ مگر ممکن است که انسان از ذهن خود فراتر رود و فارغ از ذهن خود، عین خارجی را ببیند و حکم به وجود عین خارجی و مطابقت ذهن با عین کند؟

از نگاه فیلسوفان غربی، این پرسش همچنان بی‌پاسخ مانده است، ولی از منظر حکمای اسلامی، این شبهه از اساس منحل است؛ چرا که فیلسوفان حکمت متعالیه، حقیقت ذهن را مادی نمی‌دانند؛ بلکه مرتبه‌ای از مراتب نفس انسانی می‌دانند که مجرد از ماده و فراتر از بدن مادی است (اکبری و راستیان، ۱۳۹۲: ۵۷). در واقع، نفس مجرد از ماده است و بر خلاف تصور عموم انسان‌ها، نفس در بدن انسانی محبوس نیست و صرفاً به آن تعلق دارد و بر همین اساس، هر جا که نفس توجه کند، آنجا حاضر می‌شود. زمانی که انسان به موجود خارجی نگاه می‌کند، نفس آنجا حاضر می‌شود و به نحو حضوری، آن موجود را درک می‌کند و در این لحظه، انسان صرفاً تصویری از موجود

خارجی را به علم حصولی مشاهده نمی کند، بلکه به نحو حضوری آن را می یابد و البته ذهن انسان، صورت شیء خارجی را در خود انشاء می کند و مفهوم شیء خارجی نزد انسان حاضر می شود (طباطبایی، ۱۴۰۴: ۲۳۹). بنابراین اساساً علم انسان به خارج صرفاً از سنخ علم حصولی و مفهومی نیست که شبهه کانت طرح شود که آیا ذهن با عین مطابقت دارد یا خیر؛ بلکه از سنخ حضور است که در آنجا ذهن و عین با هم متحد هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۱۳/۳-۳۲۰).

۵-۳-۲. اصالت تجربه

از نگاه پارادایم اثبات گرایی، صرفاً علمی موجه هست که از طریق تجربه به دست آمده باشد؛ چرا که تنها منبع معرفت انسانی طبیعت است و انسان صرفاً به واسطه قوای پنج گانه حس می تواند واقعیت را درک کند. غلبه نگاه علم مدرن در جامعه، آن قدر زیاد است که اکثر انسان ها علم را مساوی با تجربه می دانند (نیومن، ۱۳۹۷: ۱۶۹/۱) و سایر معارف بشری از جمله دین، عرفان و فلسفه را مهملائی بیش نمی دانند که انسان را از علم دور می کنند. کلیدواژه های علمی و مهمل به پوزیتیویست ها اجازه می داد که هر چیزی را که فراتر از احساس آن ها بود یا به مشاهده و تجربه آن ها در نمی آمد، مردود بدانند. به همین خاطر، هرآنچه مربوط به متافیزیک و ماوراءالطبیعه بود، مهمل، بی معنا و دست نیافتنی نامیده شد. در بهترین حالت، گزاره های غیر تجربی می توانند به عنوان پیش فرض ها یا در نهایت فرضیه هایی باشند که در بوته آزمایش باید سنجیده شوند. در این دیدگاه، معارف غیر تجربی صرفاً وظیفه هموار کردن راه برای علوم تجربی را دارند و خودشان به صورت مستقل علم محسوب نمی شوند (سیدامامی، ۱۳۹۱: ۲۹).

۵-۳-۳. حقیقت علم و اقسام آن

مبنتی بر حکمت متعالیه، حقیقت علم حضور است و منشأ این حضور، قلب انسانی است که در مقام تعلیم اسماء و در نشئه لاهوتی قرار دارد و حقیقی ترین حقایق عالم در آن مرتبه کشف می شود (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۱۹۵/۵). قلب که منشأ اسماء الهی است، به واسطه تزکیه و طهارت نفس به دست می آید. دیگر منابع علمی انسان از جمله عقل، مثال و طبیعت هستند که به واسطه برهان، عرفان و تجربه به ادراک انسان درمی آیند.

در علوم تجربی نیز صرف ادراک حسی کفایت نمی‌کند و نیازمند حضور یک برهان عقلی است تا تجربه یک علم محسوب شود. علم تجربه به دنبال رسیدن به گزاره‌ای حقیقی است؛ گزاره‌ای فرازمان و فرامکان که یک حکم کلی و ثابت و ضروری را نشان می‌دهد و آنچه صرفاً حس و استقراء می‌تواند تشخیص دهد، گزاره‌های واقعی است که در زمان و مکان خاص رخ می‌دهند. کارکرد عقل این است که بتواند علت گزاره‌های واقعی را کشف کند و بر اساس آن، گزاره حقیقی را بیان کند. حتی برای جریان‌های تفسیری که منکر قوانین ثابت و کلی در علوم انسانی هستند و کشف نیت و افکار جوامع بشری را محور پژوهش خودشان قرار داده‌اند، حس و استقراء به تنهایی کفایت نمی‌کند؛ چرا که رسیدن به نیت و افکار جوامع با صرف مشاهده به دست نمی‌آید و نیازمند حضور عقل انسانی است که از مجموع شواهد بتواند یک گزاره باطنی را که منشأ رفتارهای یک جامعه شده است، بیان کند.

از نگاه فیلسوفان حکمت متعالیه، علم به دنبال کسب گزاره‌های حقیقی است و البته تنها راه شناخت گزاره‌های حقیقی، فهم علت حقیقی حکم است. از نگاه حکمای حکمت متعالیه، انسجام علم بر اصول عقلی و بدیهی همچون امتناع تناقض و سنخیت علت و معلول مبتنی است (جمال‌زاده و حاجی‌حیدری، ۱۴۰۰: ۱۲۴). آنچه در علوم به عنوان علت یک رخداد در علوم تجربی یا علوم انسانی مطرح می‌شود، از نگاه یک حکیم مسلمان، علل اعدادی محسوب می‌شود. در علوم تجربی، علل اعدادی که بستر تأثیرگذاری علل حقیقی هستند، مورد بررسی قرار می‌گیرند؛ بدین نحو که در مطالعات آزمایشگاهی، اگر اثرگذاری پدیده‌ای دائمی و اکثری بود، به عنوان علت اعدادی اثرگذار شناخته می‌شود که بستر علل حقیقی را فراهم می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۷۶/۲-۳۷۷). بنابراین علوم تجربی به هیچ عنوان نمی‌تواند علت ایجاد پدیده‌ها را کشف کند و صرفاً به علل اعدادی می‌پردازد. همچنین علوم تجربی نمی‌تواند بدون قوه عاقله از طریق اثرگذاری دائمی و اکثری، علل اعدادی را کشف کند.

۴-۵. جامعه‌شناختی

هرچند شناخت جامعه دارای سطوح و لایه‌های متفاوتی است، ولی در این قسمت

صرفاً به مبانی هستی‌شناسی حیات‌های اجتماعی پرداخته می‌شود. یکی از تفاوت‌های اصلی پارادایم اثباتی، به نحوه وجود حیات اجتماعی انسان بازمی‌گردد. در این قسمت، واقعیت یا برساخت بودن جامع، حقیقی یا اعتباری بودن جامعه و در نهایت وحدت یا کثرت جوامع تقریر می‌شود.

۱-۴-۵. جامعه؛ واقعیت یا برساخت

در نگاه اثباتی، علوم انسانی همچون علوم طبیعی ناظر به اجتماعات و ساختارهای عینی بحث می‌کند که فارغ از فاعل شناسا تحقق خارجی دارد و در فرایند پژوهش می‌توان قوانین طبیعی حاکم بر آن را کشف کرد و همچون طبیعت، متعلق شناخت قرار می‌گیرد (نیومن، ۱۳۹۷: ۱۷۲/۱-۱۷۳). این جریان واقعیت را یا به صورت فردگرایانه و اتمیستی یا به صورت کل‌گرایانه و در قالب نظریه‌های سیستمی و کارکردگرا تبیین می‌کند.

در نگاه اثبات‌گرایان، قوانین علی-معلولی حاکم در جهان مادی، بر واقعیت اجتماعی نیز حاکم است. از آنجا که آن‌ها قوانین حاکم بر عالم ماده را یکسان، کلی و ضروری می‌دانند، نمی‌توانند کثرت جوامع را توضیح دهند و بدتر از آن، پیرامون ماهیت جوامع به شدت سطحی و غیر دقیق تحلیل می‌کنند. از سوی دیگر، تفسیری‌ها با انکار هستی، واقعیت اجتماع و برساخت بودن واقعیت اجتماعی، گرفتار یک کثرت بی‌حد و مرز می‌شوند که هیچ وحدتی در آن نیست.

۲-۴-۵. جامعه از اعتبار تا حقیقت

از منظر حکمای اسلامی، اجتماع دارای دو سطح است؛ سطحی حقیقی و فرامادی که ثابت و ضروری و کلی است، و سطحی اعتباری که در عالم ماده محقق می‌شود و متکثر و جزئی و نسبی است. به بیان دیگر، از نگاه فیلسوفان حکمت متعالیه، هم جامعه اصالت دارد و هم فرد؛ جامعه از آن حیث که یک حقیقت جمعی فرامادی است، واقعیت دارد و افراد از آن حیث که در عالم ماده حضور دارند و با اراده و اختیار خودشان رفتارها و تعاملاتی انجام می‌دهند (بوذری‌نژاد و همکاران، ۱۳۹۹: ۶۲). از آنجا که حقیقت جمعی جامعه، حقیقت و باطن حیات اجتماعی دنیوی است و هر باطن در ظاهر حضور دارد، آن حقیقت در واقعیت اجتماعی حضور دارد.

بر همین اساس، علاوه بر تعاملات فردی که بسیار متکثر و متنوع است، یک همگرایی در افراد جامعه وجود دارد و لذا می‌توان در عین پذیرش تحقق خارجی واقعیت جامعه و قوانین حاکم بر آن، تکثر تعاملات اجتماعی را پذیرفت؛ با این تفاوت که این قوانین ثابت، به حقیقت فرامادی جوامع مربوط می‌شوند که حقیقت جوامع را نشان می‌دهند و دارای اصالت هم هستند. به بیان دیگر، جامعه در مقام حقیقی و فرامادی اش اصیل و حقیقی است، ولی در مقام دنیوی، اعتباری است. رابطه باطن و ظاهر جامعه، همچون رابطه نفس و بدن انسان است. نفس هر انسانی تمام کمالات مطلوب را به نحو اندماجی داراست، ولی به واسطه بدن و قوای جسمانی اش تفصیلاً به ظهور می‌رسد. به همین خاطر، هرچند که نفس، باطن و حقیقت بدن مادی است، ولی در مقام ظهور کمالات به بدن نیاز دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۸۷-۸۸). حقیقت جامعه هم که امری تکوینی است، حقیقت اجتماع است و جامعه اعتباری با تعاملات افراد جامعه، زمینه ظهور کمالات آن جامعه را فراهم می‌کند. همچنین همان طور که انسان در ابتدای حدوثش جسمانی است و در ادامه به مقام روحانیت می‌رسد، جامعه نیز در ابتدا اعتباری است که به واسطه همین اعتبارات، زمینه ظهور حقیقت جامعه را فراهم می‌کند.

۳-۴-۵. جامعه از کثرت تا وحدت

بنابراین هرچند که جامعه حقیقی، تمام کمالات انسانی را داراست، ولی جامعه اعتباری بستر ظهور آن حقیقت را فراهم می‌کند. از سوی دیگر، انسان‌ها با یکدیگر تعاملات مختلفی دارند و به تعبیر تفسیری‌ها، اجتماعات تجربه‌های زیستی مختلفی دارند. این تنوع جوامع انسانی نشان می‌دهد که انسان‌ها مختار هستند و هر کدام با افرادی، تعاملات اختیاری و هدفمندی را شروع می‌کنند و از آنجا که این تعاملات با اراده و در راستای رسیدن به اهداف خاصی است، به تدریج دارای روح جمعی واحدی می‌شوند؛ روحی که دلالت بر حقیقت جامعه انسانی دارد. حال اگر این جامعه به دنبال تحقق اهداف متعالی انسان باشد، مظهر جامعه توحیدی می‌شود؛ ولی اگر به دنبال تحقق اهداف حیوانی است، مظهر جامعه کفر می‌شود.

بر اساس نگاه حکمای اسلامی، جامعه در باطن خود اصیل است و منشأ قوانین

ثابت، کلی و ضروری در اجتماع است و بر خلاف اثبات‌گرایان که این ضرورت و کلیت را به قوانین مادی نسبت می‌دهند، این قواعد به نظام علیت فرامادی بازمی‌گردد. همچنین از منظر فیلسوفان حکمت متعالیه، جامعه در سطح ظاهری خود کاملاً اعتباری است و افراد جامعه طبق اصل اعتبار استخدام برای پاسخ به نیازهای مادی و معنوی خود به سمت جامعه حرکت می‌کنند و از آنجا که نیازهای انسان متفاوت و متکثر است، جوامع متنوعی شکل می‌گیرند که مستقل از انسان استقلالی ندارند و با اعتبار انسان‌ها شکل می‌گیرند (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۳۰). از نظر فلاسفه اسلامی، مبدأ و غایت شکل‌گیری جامعه صرفاً نیازهای مادی و حیوانی نیست و نیازهای فطری که در تمام انسان‌ها مشترک است، می‌تواند مبدأ تعاملات اجتماعی باشد. بنابراین در ضمن پذیرش تنوع جوامع می‌توان به یک همگرایی در جوامع انسانی حکم کرد که حاکم بر تمام اجتماعات بشری است و انسان را به سوی ظهور جامعه توحیدی سوق می‌دهد.

۵-۵. ارزش‌شناسی

مسئله ارزش و نسبت آن با علم، زمانی مطرح شد که اثبات‌گرایان پرداختن به ارزش‌ها در فرایند علمی را محل رشد علم می‌دانستند و به همین جهت، ارزش را از علم تفکیک کردند. در این قسمت، معنای حقیقی ارزش‌ها و اقسام آن بیان می‌شود.

۵-۵-۱. رهایی ارزش‌ها

اثبات‌گرایان بر این باورند که علم صرفاً مربوط به واقعیت‌های مادی است که ذیل قوانین کلی و ضروری شکل می‌گیرند؛ ولی ارزش‌ها که ناظر به باید‌ها و نبایدهای شخصی، متغیر و نسبی انسان‌ها هستند، ذیل قوانین کلی و ضروری قرار نمی‌گیرند و به همین خاطر، گزاره‌های ارزشی معنادار و علمی نیستند. به بیان دیگر، مفاهیم خیر و شرّ و خوبی و بدی و حق و باطل، از مفاهیم بی‌معنا هستند که ذیل قواعد علمی قابل تبیین نیستند؛ بلکه هر کدام دلالت بر یک گرایش شخصی می‌کند. بر همین اساس، هر یک از مفاهیم کلیدی اخلاقی بر یک گرایش شخصی دلالت دارد؛ مثلاً خیر بر لذت، و شر بر درد دلالت می‌کند و خوب و بد نشان‌دهنده شادی و غم هستند. همان‌طور که اثبات‌گراها تلاش می‌کنند تا پدیده‌های اجتماعی را به صورت فیزیکی تبیین کنند،

همچنین به دنبال تقلیل ارزش‌های انسانی به امور مادی نیز هستند (پارسانیا، ۱۳۹۰: ۲۶). تجربه‌گرایان با فروکاستن ارزش‌ها به امور طبیعی صرفاً به تبیین علل مختلف صدور گزاره‌های ارزشی از جانب افراد می‌پردازند. بر این اساس، عبارت «ظلم بد است» از نظر یک اثبات‌گرا، یک جمله نامعقول و بی‌معناست؛ ولی عبارت «اکثر مردم از ظلم بدشان می‌آید»، یک گزاره علمی است که قابل بررسی تجربی است و در نهایت، عقل در چنین گزاره‌ای حکم می‌کند که انسان باید به امیال و گرایش‌هایش پاسخ مناسب دهد (تقی‌لو، ۱۳۹۰: ۶۱). بر همین اساس، الگوی هدف - وسیله از سوی پوزیتیویست‌ها مطرح شد. طبق این الگو، واقعیت تجربی امری واحد و قابل مشاهده همگانی است و ارزش‌ها چندگانه، متکثر و محل مناقشه هستند و در نتیجه، واقعیت‌های تجربی چیزی درباره ارزش‌ها به ما نمی‌دهند. پژوهشگر باید بتواند ضمن تفکیک بین ارزش‌ها و اهداف، از واقعیت به عنوان وسیله‌ای برای رسیدن به اهداف خود استفاده کند (مدنی‌فر و باقری، ۱۳۹۶: ۵۲).

در واقع اثبات‌گرایان ارزش‌ها را شخصی و غیر قانونمند می‌دانند و برای کشف قوانین ثابت به دنبال حذف ارزش‌های انسانی هستند (نیومن، ۱۳۹۷: ۱۹۴/۱).

۵-۲. حقیقت ارزش‌ها

فیلسوفان حکمت متعالیه بر خلاف اثبات‌گرایان بر این باورند که ارزش‌ها گزاره‌های اعتباری هستند که منشأ حقیقی و فرامادی دارند و منشأ شکل‌گیری رفتارهای انسانی هستند. معیار ارزش در درجه نخست، حسن و قبح عقلی است؛ یعنی عقل می‌تواند ملاک خوبی و بدی افعال اختیاری آدمی را بشناسد. بنابراین حکم به خوبی و بدی بعضی از افعال، مانند خوبی عدل و بدی ظلم، مورد پذیرش همه عقلاست. در نتیجه، ارزش‌افعالی که ریشه در فطرت انسانی دارند و بدون هیچ قید و شرطی با هدف اصلی و مطلوب نهایی آدمی، یعنی کمال او، ارتباط دارند، تغییرناپذیرند و عقل نیز توانایی درک آن‌ها را داراست و قادر است رابطه بین فعل و نتیجه مطلوبش را کشف کند.

ارزش‌ها انواع و مراتب مختلفی دارند و به شکل سلسله‌مراتبی با غایت اصیل زندگی آدمی ارتباط دارند. غایت زندگی در واقع، همان ارزش نهایی است که منشأ تمامی

ارزش‌های دیگر است و همه ارزش‌ها منشأ و معنای خود را از غایت زندگی کسب می‌کنند. از آنجا که خداوند از حیث وجودی، خیر بنیادین و بنیاد هر خیر است، قرب به خداوند دارای ارزشمندی مطلق است که روح تمام ارزش‌های انسانی محسوب می‌شود. بر همین اساس، خداوند ارزش غایی خلقت انسان است و همه امور و افعالی که در مسیر قرب خدا و رضوان الهی قرار می‌گیرند، ارزش ابزاری هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۳۶۱-۱۴۴).

۵-۳. ارزش‌های مطلق و نسبی

ارزش‌های انسانی را می‌توان به ارزش‌های مطلق و نسبی دسته‌بندی کرد. مطلق بودن ارزش‌ها، ثبات کامل آن‌ها را در موقعیت‌های مختلف به دنبال دارد؛ یعنی برخی ارزش‌ها می‌توانند به طور مطلق و بدون هیچ قید و شرطی معتبر باشند و به طور مطلق با ارزش تلقی گردند؛ یعنی همیشه و در همه جا با ارزش‌اند. پاره‌ای از ارزش‌ها نیز تنها با توجه به شرایط و موقعیت‌های خاص، ممکن است مطلوب واقع گردند. ارزش‌های نسبی در بستر زمان و مکان دگرگون می‌شوند و اعتبارشان تاریخی یا جغرافیایی است و از آنجا که وابسته به موقعیت زمانی و مکانی عامل هستند، با تغییر موقعیت، ارزش‌ها نیز تغییر می‌کنند (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۲۸).

۶. یافته‌های پژوهش

طبیعتاً مبانی هستی‌شناسی پارادایم اثبات‌گرایی پیرامون انسان و جامعه و به تبع آن در معرفت و ارزش، خودش را نشان می‌دهد. نتیجه این مبانی خودش را در روش‌های پژوهشی ظهور می‌دهد. اثبات‌گرایان به شدت در روش‌های پژوهشی در علوم انسانی همگرا می‌شوند و به طور جازم بر تجربه‌گرایی تأکید دارند. در حالی که بر اساس مبانی حکمت متعالیه، یک تنوع همگرای روشی در عرصه پژوهش در علوم انسانی وجود دارد که ذیل روش مجتهدانه ظهور می‌کند.

۱-۶. همگرایی روشی

از آنجا که اثبات‌گراها تنها منبع معرفت را طبیعت و تنها ابزار کشف واقعیت را قوای

حسی می‌دانند، قائل به وحدت روشی در تمام علوم از جمله علوم انسانی هستند. تنها راه تشخیص علم از غیر علم به پیروی تمام علوم از روش تجربی برمی‌گردد. در نگاه اثبات‌گراها، علوم انسانی همچون علوم طبیعی از روش‌های استقرایی و تجربی استفاده می‌کنند (نیومن، ۱۳۹۷: ۱۷۷/۱-۱۷۸). بر اساس همگرایی مطلق روشی پوزیتیویست‌ها، پژوهش‌های علوم انسانی باید همچون علوم طبیعی در پی تبیین و رسیدن به روابط علی و معلولی باشند و در نهایت با کاربردی کردن دانشی که محصول تجربه است، به دنبال تغییر وضع موجود برای رسیدن به موقعیت مطلوب باشند. منظور از تبیین، کشف روابط علی و معلولی در علوم انسانی و پیش‌بینی موقعیت‌های مشابه در آینده است که تحت قالب قانون بیان می‌شود (همان: ۱۷۱/۸).

در همین راستا، اثبات‌گراها برای پژوهش در حوزه علوم انسانی، از الگوی هدف - وسیله استفاده می‌کنند. در این الگو، تلاش بر این است که کنش‌های انسانی مورد بررسی قرار گیرد و با کشف قوانین حاکم در علوم انسانی بتوانند فرایند رسیدن به اهداف مطلوب را ترسیم کنند (باقری، ۱۳۹۰: ۶۰-۶۱). برای مثال، یادگیری هدفی است که از فرایند تدریس حاصل می‌شود. پژوهشگر فرایندهای مختلفی را در تدریس بررسی می‌کند تا بتواند همبستگی بین تدریس و یادگیری را نشان دهد. محوری‌ترین رویکرد در عرصه پژوهش‌های علوم انسانی اثباتی، روش‌های کمی است. در روش‌های کمی که با فرضیه شروع می‌شود، پژوهشگر پرسش‌نامه طراحی شده در جامعه آماری خود را طرح و داده‌های مطلوب خود را جمع‌آوری می‌کند و مبتنی بر ابزارهای تحلیل، روش‌های آماری و جداول توصیفی داده‌های به دست آمده را تحلیل می‌کند.

۲-۶. تنوع همگرای روشی

از نگاه حکمای اسلامی می‌توان علت حقیقی رخدادهای علمی را کشف کرد؛ ولی نه از طریق تجربه که اساساً با علل اعدادی سروکار دارد. فهم علل حقیقی، راهی جز عبور از زمان و مکان و به تبع آن، درک علل فرامادی ندارد و اساساً مشاهدات و تجربه در زمان و مکان رخ می‌دهد و همان‌طور که بیان شد، علل اعدادی بستر تأثیرگذاری علل حقیقی در گذشته و حال و آینده را نشان می‌دهد، ولی اساساً نمی‌تواند

خود علت حقیقی را کشف کند. در گزاره‌های عقلی محض که در فلسفه مورد بررسی قرار می‌گیرند، علل حقیقی کشف می‌شوند و از این جهت، فلسفه یک علم محسوب می‌شود؛ ولی چون فیلسوف با کلیات سروکار دارد، در امور جزئی نمی‌تواند علت حقیقی را نشان دهد (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۱۷۸-۱۷۹).

راه دیگر کشف گزاره‌های حقیقی با کشف و شهود مستقیم نسبت به حقایق الهی عالم شکل می‌گیرد. در این روش، پژوهشگر به مباحث نظری اکتفا نمی‌کند و فهم سالکانه‌ای نسبت به گزاره‌های حقیقی به دست می‌آورد (یثربی، ۱۳۹۹: ۳۵). ولی از آنجا که این روش شخصی است و حیثیت بین‌الذلهانی آن مخدوش است، یا باید در قالب ادله عقلی و به صورت برهانی بیان شود و یا با استمداد از آیات و روایات تبیین شود. در غیر این صورت، حجیتی برای افراد دیگر که مشاهده نکرده‌اند، ندارد.

بنابراین بر خلاف علم مدرن که روش تجربی را تنها روش کشف واقع معرفی می‌کند و مابقی معارف را به عنوان پیش‌فرض یا فرضیه می‌پذیرد، فلسفه و دین هم می‌توانند علم محسوب شوند که البته با روش‌های خاص خودشان باید مورد بررسی قرار گیرند (نصر و شریفیان، ۱۳۸۶: ۱۵).

به بیان دیگر، علم دارای انواع و اقسامی است و عقل، نقل و تجربه، از مصادیق این علم هستند که هر کدام روش خاص و کارکرد خودشان را دارند و حجیتشان به علم دیگری وابسته نیست. بر همین اساس، پژوهشگر در پژوهش‌های علوم انسانی می‌تواند از ادله عقلی و نقلی و تجربی استفاده کند و از آنجا که هر کدام جایگاه و نقطه اثری دارند، می‌توانند مکمل همدیگر در پژوهش‌های علوم انسانی محسوب شوند.

از آنجا که موضوع علوم انسانی، انسان است و انسان دارای دو سطح حقیقی و اعتباری است، باید از تمام ظرفیت روش‌های پژوهشگری استفاده کرد. در سطح حقیقی، قوانین عقلی و نقلی به پژوهشگر کمک می‌کند که قواعد عام و کلی انسان‌شناسی را درک کند و مبدأ نیازهای مادی و معنوی انسان و اهداف غایی او را بشناسد. به بیان دیگر، عقل و نقل مسیر رسیدن به گزاره‌های حقیقی نسبت به انسان را فراهم می‌کنند که در مسیر پژوهش در علوم انسانی بسیار مفید و مؤثر هستند. سطح اعتبارات که البته مبتنی بر حقیقت انسان است و ظاهر حقایق او را نشان می‌دهد، دارای دو قسم است؛

قسم اول مربوط به شریعت است که سازوکار تعالی انسان‌ها را بیان کرده است و با رجوع به آن، پژوهشگر علوم انسانی باید بتواند مسائل شرعی را فهم کند. قسم دوم مربوط به تجربه است و به پژوهشگر کمک می‌کند تا به واسطه تحقیق‌های کمی و کیفی، اقتضانات محیطی، فرهنگی و جغرافیایی جوامع مختلف بشری را بهتر درک کند و با طراحی راهکارهای مناسب با نیازهای زمانی و مکانی و متناسب با نیازهای حقیقی انسان، مسیر رسیدن به سعادت دنیوی و اخروی را برای انسان‌ها هموار کند.

نتیجه‌گیری

بر اساس آنچه بیان شد، می‌توان نتیجه گرفت که پژوهشگر علوم انسانی در نگاه حکمت متعالیه، یک فرایند اجتهادی را باید طی کند؛ یک حرکت علمی دَوْرانی بین عقل و نقل تا فهم جامعی نسبت به انسان و احکام حقیقی و اعتباری او به دست آورد و همچنین یک چرخه علمی بین مبانی و تجربه تا بتواند متناسب با شرایط متنوع فرهنگی و جغرافیایی، بهترین روش‌های متناسب با جامعه خود را از مبانی استخراج کند. هرچند پژوهشگر در این نگاه به دنبال کشف گزاره‌های کلی است، ولی این گزاره‌ها اولاً فقط از تجربه به دست نمی‌آید و ثانیاً به تنوع افکار و نیات انسان‌ها در جوامع بی‌تفاوت نیست. همچنین پژوهشگر به دنبال تحول دائمی و انقلاب جوامع به سمت کمال مطلوب دنیوی و اخروی است که با نقد و اصلاح پیوسته انسان رخ می‌دهد. نیز باید توجه داشت که پژوهش‌های کیفی و کمی که در تجربه به کار گرفته می‌شوند، لزوماً رابطه انحصاری با مبانی خود ندارند؛ به این معنا که روش‌های کمی صرفاً از مبانی اثباتی، و روش‌های کیفی صرفاً از مبانی تفسیری استنباط می‌شوند و با توجه به مبانی حکمی می‌توان در دو سطح از آن‌ها استفاده کرد: سطح جزئی که در آن بر تمایز انسان‌ها و ویژگی‌های متمایز آن‌ها در علوم انسانی تمرکز می‌شود که در این سطح روش‌های کیفی پاسخگو هستند، و سطح کلان که به ویژگی‌های عمومی جامعه در علوم انسانی توجه می‌شود که در این سطح روش‌های کمی مفید هستند. بنابراین روش‌های کمی و کیفی بر اساس مبانی حکمی، مکمل یکدیگر محسوب می‌شوند که در فرایند تجربه به پژوهشگر کمک می‌کنند تا فضای واقعی جامعه خود را فهم کند.

کتاب‌شناسی

۱. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، *منتخبانی از آثار حکمای الهی ایران (از عصر میرداماد و میرفندرسکی تا زمان حاضر)*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۳ ش.
۲. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، *المبدأ والمعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل با همکاری دانشگاه تهران، ۱۳۶۳ ش.
۳. اکبری، رضا، و ابراهیم راستیان، «امتناع تعریف حقیقی بر اساس مبانی وجودشناختی، انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی ملاصدرا»، *دوفصلنامه پژوهش‌های هستی‌شناختی*، سال دوم، شماره ۳، بهار و تابستان ۱۳۹۲ ش.
۴. باقری، خسرو، *رویکردها و روش‌های پژوهش در فلسفه تعلیم و تربیت*، تهران، پژوهشگاه مطالعات فرهنگی و اجتماعی، ۱۳۹۰ ش.
۵. بنتون، تد، و یان کرایب، *فلسفه علوم اجتماعی؛ بنیادهای فلسفی تفکر اجتماعی*، ترجمه شهناز مسمی‌پرست و محمود متحد، چاپ نهم، تهران، آگاه، ۱۳۹۸ ش.
۶. بوذری‌نژاد، یحیی، کیوان سلیمانی، و الهه طالب‌زاده، «فرد و جامعه؛ کشاکش آراء فلاسفه معاصر مسلمان»، *دوفصلنامه آموزه‌های فلسفه اسلامی*، سال پانزدهم، شماره ۲۷، پاییز و زمستان ۱۳۹۹ ش.
۷. پارسانیا، حمید، *روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی*، قم، کتاب فردا، ۱۳۹۰ ش.
۸. همو، *علم و فلسفه*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۳ ش.
۹. تقی‌لو، فرامرز، «مبانی و مسائل فرانظریه سیاسی پوزیتیویستی»، *فصلنامه سیاست (مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی)*، سال چهارم و یکم، شماره ۲ (پیاپی ۱۸)، تابستان ۱۳۹۰ ش.
۱۰. جمال‌زاده، محمدحسین، و حامد حاجی‌حیدری، «بررسی تطبیقی دیدگاه انتقادی شهید مطهری و هابرماس به پوزیتیویسم»، *دوفصلنامه آموزه‌های فلسفه اسلامی*، سال شانزدهم، شماره ۲۹، پاییز و زمستان ۱۴۰۰ ش.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله، *شریعت در آینه معرفت (بررسی و نقد نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت)*، قم، اسراء، ۱۳۹۲ ش.
۱۲. خرمشاهی، بهاء‌الدین، *پوزیتیویسم منطقی؛ رهیافتی انتقادی*، چاپ ششم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۹۸ ش.
۱۳. دهقانی، محسن، *فروع حکمت*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۱.
۱۴. راستیان، ابراهیم، «نظریه اعتباریات، امتداد حکمت متعالیه در علوم انسانی»، *فصلنامه علوم انسانی اسلامی صدررا*، سال نهم، شماره ۳۲، بهار ۱۳۹۹ ش.
۱۵. سیدامامی، کاووس، *پژوهش در علوم سیاسی (رویکردهای اثبات‌گرا، تفسیری و انتقادی)*، تهران، دانشگاه امام صادق (علیه‌السلام)، ۱۳۹۱ ش.
۱۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، حاشیه علامه طباطبایی، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۱۷. همو، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، مشهد، مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰ ش.
۱۸. صنمی، علی اصغر، «فلسفه‌های پوزیتیویسم؛ باورها و ارزش‌ها»، *مجله حوزه*، سال نوزدهم، شماره‌های ۱۰۹-۱۱۰، ۱۳۸۱ ش.
۱۹. طالعی اردکانی، محمد، «پیش‌فرض‌های علم از دیدگاه پوزیتیویسم و ملاصدرا؛ بررسی مقایسه‌ای»، *ماهنامه معرفت*، سال بیست و یکم، شماره ۱۷۵، ۱۳۹۱ ش.

۲۰. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *اصول فلسفه رئالیسم*، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷ ش.
۲۱. همو، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، تهران، صدرا، ۱۳۶۴ ش.
۲۲. همو، *الرسائل التوحیدیه*، بیروت، مؤسسة النعمان، ۱۴۱۹ ق.
۲۳. همو، *نهایة الحکمه*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۲۴. عبداللهی، نرجس، «مقایسه مبانی هستی‌شناختی علوم انسانی از دیدگاه حکمت متعالیه و پوزیتیویسم»، *فصلنامه فرهنگ پژوهش*، سال هفتم، شماره ۲۳، پاییز ۱۳۹۴ ش.
۲۵. فتوتیان، علی، و حسن عبدی، «بررسی رابطه انسان‌شناسی و روش‌شناسی در پارادایم‌های اثبات‌گرایی و رئالیسم انتقادی»، *فصلنامه معرفت فرهنگی اجتماعی*، سال سوم، شماره ۳، تابستان ۱۳۹۱ ش.
۲۶. کاپلستون، فردریک چارلز، *تاریخ فلسفه: از ولف تا کانت (جلد ششم)*، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴ ش.
۲۷. کچویان، حسین، و جلیل کریمی، «پوزیتیویسم و جامعه‌شناسی در ایران»، *نامه علوم اجتماعی (مطالعات جامعه‌شناختی جدید)*، شماره ۲۸، پاییز ۱۳۸۵ ش.
۲۸. لکزایی، رضا، «تأثیر حکمت متعالیه در علوم انسانی اسلامی»، *فصلنامه علوم انسانی اسلامی صدرا*، سال پنجم، شماره ۱۹، پاییز ۱۳۹۵ ش.
۲۹. محمدپور، احمد، *روش در روش؛ درباره ساخت معرفت در علوم انسانی*، تهران، جامعه‌شناسان، ۱۳۸۹ ش.
۳۰. مدنی‌فر، محمدرضا، و خسرو باقری، «تبیین ماهیت عمل تربیتی از منظر الگوی هدف - وسیله»، *دوفصلنامه فلسفه تربیت*، سال دوم، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۶ ش.
۳۱. مطهری، مرتضی، *انسان و سرنوشت*، تهران، صدرا، ۱۳۹۶ ش.
۳۲. همو، *مجموعه آثار*، قم، صدرا، ۱۳۸۷ ش.
۳۳. نصر، احمدرضا، و فریدون شریفیان، «رویکردهای کمی، کیفی و ترکیبی در پژوهش‌های تربیتی»، *فصلنامه حوزه و دانشگاه (روش‌شناسی علوم انسانی)*، سال سیزدهم، شماره ۵۲، پاییز ۱۳۸۶ ش.
۳۴. نیومن، ویلیام لاورنس، *روش‌های پژوهش اجتماعی (رویکردهای کمی و کیفی)*، ترجمه ابوالحسن فقیهی و عسل آغاز، تهران، ترمه، ۱۳۹۷ ش.
۳۵. یشربی، یحیی، عرفان نظری (تحقیقی در سیر تکاملی و اصول و مسائل تصوف)، ویرایش دوم، چاپ هشتم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۹ ش.