

مجموعه مباحثات علمی

شورای پژوهشکده تحول در علوم انسانی

۱۳۹۸ تا ۱۳۹۲

به کوشش دکتر مریم مومنی



الحمد لله

مجموعه مباحثات علمی شورای
پژوهشکده تحول در علوم انسانی
۱۳۹۲ تا ۱۳۹۸

تهیه و تنظیم :
دکتر مریم مؤمنی
عضو پژوهشکده تحول در علوم انسانی

زیر نظر :
دکتر سید سعید زاهد زاهدانی
مسئول پژوهشکده تحول در علوم انسانی
دانشگاه شیراز



مجموعه مباحثات علمی شورای پژوهشکده تحول در علوم انسانی

۱۳۹۲ تا ۱۳۹۸

تهیه و تنظیم: دکتر مریم مؤمنی

عضو پژوهشکده تحول در علوم انسانی

زیر نظر: دکتر سید سعید زاهد زاهدانی

مسئول پژوهشکده تحول در علوم انسانی دانشگاه شیراز

طرح جلد و صفحه آرایی: غزل پاریزی نژاد

تهیه شده در: پژوهشکده تحول و ارتقاء علوم انسانی دانشگاه شیراز

شیراز، میدان ارم، دانشگاه شیراز، دانشکده اقتصاد، مدیریت و علوم اجتماعی،

پژوهشکده تحول و ارتقاء علوم انسانی

تلفن: ۰۷۱-۳۶۲۸۵۹۱۱

رایانامه (ایمیل): ihssd@rose.shirazu.ac.ir

تابستان ۱۴۰۱



مقدمه ۷

فصل اول

تبیین مبانی نظری پارادایم‌های کمی و کیفی روش‌شناسی.... ۱۱

۱-۱- مبانی نظری روش تحقیق..... ۱۲

۱-۱-۱- تفاوت علوم انسانی اسلامی و سکولار در روش‌شناسی..... ۱۲

۱-۱-۱-۱- روش اجتهاد..... ۲۶

۱-۱-۱-۲- اعتبار و پایایی..... ۲۹

۱-۱-۱-۳- روش جی تی (نظریهٔ زمینه‌ای)..... ۳۹

۲-۱- پارادایم کمی و کیفی تحقیق..... ۵۴

اصول و معیار نقد روش‌ها..... ۱۰۶

انتخاب مدخل فرد و جامعه برای نقد: ۱۱۲

۳-۱- اختلاف روش تحقیق کمی و کیفی..... ۱۲۱

۴-۱- روش‌های رئالیستی یا واقع‌گرا ۱۵۰

(ترکیب روش کمی و کیفی)..... ۱۵۰

واقعیت چیست؟..... ۱۵۰

روش رئالیسم انتقادی..... ۱۶۷

۵-۱- نقدی بر روش‌های تحقیق موجود..... ۱۸۷

نقد و بررسی مبانی فلسفه هستی در پارادایم‌های اثبات‌گرایی، تفسیرگرایی، انتقادی و

رئالیسم..... ۲۱۶

جمع‌بندی..... ۲۳۶

۶-۱- منطق سیستمی..... ۲۵۶

۷-۱- علم با مفروضات اسلامی..... ۲۶۳

فصل دوم

فلسفه علم؛ هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی ۲۷۱

۱-۲- هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی ۲۷۲

۲-۲- فلسفه علم ۴۲۶

۳-۲- جامعه‌شناسی منطق ۴۳۹

فصل سوم

ابعاد مختلف تحول ۴۶۷

۱-۳- انسان‌شناسی ۴۶۸

جدول ۱. فرهنگ خداپرست ۴۷۲

جدول ۲. فرهنگ سکولار و غیرخداپرست ۴۷۲

۲-۳- مواجهه با مدرنیته ۴۷۴

۳-۳- مدیریت معنوی و سکولار ۴۷۶

۴-۳- بحث تبیین افسردگی از منظر اسلام؛ ارائه یک تحقیق عملی (دکتر خرمائی،

۹۵-۵-۲۴) ۴۸۰

۵-۳- جهانی شدن و علم (ارائه دکتر زاهد ۹۲-۹-۴) ۴۸۲

۶-۳- ناکارآمدی ریاضیات موجود در پرداختن به علوم انسانی (ارائه جناب حجت الاسلام

حسینی الهاشمی ۹۴-۹-۱۶) ۴۹۲

۷-۳- تبیین مفهوم ولایت ۵۰۰

۸-۳- سبک زندگی (دین و دنیا) (ارائه حاج آقای نیری ۹۲-۶-۲۵) ۵۰۵

۹-۳- بحث پیرامون مبانی فرهنگستان علوم اسلامی قم ۵۲۴

۱۰-۳- معرفی اساتید ۵۳۰



مقدمه

پیچیدگی مناسبات اجتماعی روزافزون و منحصر به فرد، دانش متناسب با خود را می‌طلبد. دانشی نوشونده، بومی و متناظر با ساختارهای فرهنگی، اقتصادی و سیاسی نه دانشی مقلد، راکد و متکی به مبانی غیر. در همین راستا یکی از مهمترین تحولات فرهنگی پس از پیروزی انقلاب اسلامی در ایران، تلاش برای درونی‌سازی ارزش‌های انقلاب اسلامی در ساختارهای آموزشی و پژوهشی در کشور است.

این مسئله که در قالب انقلاب فرهنگی و در راستای تمدن‌سازی اسلامی ایرانی پیگیری گردیده، سبب تغییرات ماهوی و صوری در رشته‌های دانشگاهی و به ویژه در علوم انسانی در ایران شده است. در واقع، انقلاب فرهنگی با هدف تغییر ادبیات غرب محور آموزش و پژوهش به رویکردی اسلام‌گرا اقبال نشان داده و با چشم اندازی باز شیوه‌ی تولید تمدن اسلامی ایرانی، تنظیم و اجرا گردیده است.

در این میان اگرچه بسیاری از رشته‌های دانشگاهی، دستخوش برخی تغییرات ساختاری شده‌اند، اما علوم انسانی به سبب اهمیت جایگاه آن در ساخت تمدنی بومی و اسلامی مورد توجه جدی تری قرار گرفته است. به عبارت دیگر، هسته اصلی تمدن‌سازی اسلامی ایرانی با بازنگری نظام آموزش عالی کشور در حوزه‌های علوم



انسانی تدوین شده است. زیرا، تحقق این استراتژی علمی در کشور تنها از طریق عملیاتی شدن اهداف آن در رشته های علوم انسانی ممکن می باشد؛ اما از سوی دیگر با توجه به تحولات آموزش و پژوهش در عصر پیشرفت دیجیتالی و انفجار دانش، برخی روش ها و نگرش های سنتی در علوم انسانی، نیازمند تغییرات نوینی در راستای تولید دانش در عصر جهانی شده ی کنونی است تا تمدن سازی اسلامی ایرانی، برون داد نظام آموزش در ایران باشد (داوری اردکانی، ۱۳۸۷).

اگرچه تولید علوم انسانی اسلامی کاری بسیار پیچیده و دشواریاب و دیریاب است اما در زمینه جریان سازی تولید، تحول و ارتقا علوم انسانی نخبگان دانشگاهی از نقش ویژه ای برخوردارند. در این مجموعه مباحثات اساتید علوم انسانی در شاخه های متفاوت علم اعم از جامعه شناسی، روانشناسی، الهیات، فلسفه، مدیریت و... پیرامون چپستی، چرایی و چگونگی تولید علوم انسانی به انضمام نقدهای محتوایی و روشی به علوم انسانی رایج طی سال های ۱۳۹۲-۱۳۹۸ گردآوری شده است. این مجموعه مشتمل بر سه فصل تبیین مبانی نظری پارادایم های کمی و کیفی، فلسفه علم و ابعاد مختلف تحول اعم از انسان شناسی، هستی شناسی، معرفت شناسی و روش شناسی می باشد.

اساتید شورای علمی پژوهشکده تحول در علوم انسانی - که در پیوست کتاب معرفی شدند- در سال ۱۳۹۲ با هدف مطالعات تولید علم انسانی اسلامی و جنبش نرم افزاری و همچنین جریان سازی گفتمان تحول و ارتقا علوم انسانی گرد هم جمع شدند، آن ها با بررسی رویکردهای رایج علم انسانی به خصوص در شاخه های فلسفه، جامعه شناسی و روانشناسی شروع کردند، به نقدهای روش شناسی و پارادایمیک هریک از نحله ها پرداختند، وجوه امتیاز، افتراق و اشتراک علم انسانی غربی و اسلامی را بررسی نمودند و به صورت نظام مند هر یک از اساتید به تالیف مقاله و کتبی در رشته تخصصی خود با رویکرد تحولی و نظریه پردازانه دست زدند و برخی از این تالیفات در شورا ارائه شده که در این مجموعه آمده است. گفتمان سازی تحول علوم انسانی، تضارب آرا درباره چگونگی علوم انسانی، تقویت حوزه های تحقیقاتی، نوآوری و نظریه پردازی، افزایش ظرفیت ها و توانمندی ها متکی بر جهان بینی اسلامی برای پرداختن به چالش های اساسی جامعه ایران در حوزه های اجتماعی و فرهنگی



در جهت تحقق اسناد بالادستی جمهوری اسلامی، ترویج و تحقق کارامدی علوم انسانی اسلامی ناظر به زیست بوم ایرانی-اسلامی از دیگر انگیزه های شرکت اساتید در جلسات هفتگی شورای علمی پژوهشکده تحول بود. این اهداف با کرسی های نظریه پردازانه، برگزاری نشست های علمی-تخصصی، نقد کتاب، تالیف، سخنرانی، مناظره، همایش، طراحی و حمایت از پژوهش های علمی - راهبردی در زمینه تحول علوم انسانی، حمایت و جهت دهی به پایان نامه های تحصیلات تکمیلی با رویکرد تحول علوم انسانی، کارگاه های آموزشی و ترویجی، همکاری با مراکز علمی و پژوهشی در راستای توسعه گفتمانی و پژوهشی تحول علوم انسانی دنبال می شود. هدف از انتشار این مجموعه نیز آشنایی با مسائل مهم مطروحه در مطالعات تولید علم، گفتمان های متنازع تمدن غرب و اسلام، آشنایی با رویکردها و نحله های فکری عالمان جهان اسلام نسبت به تولید علم، آشنایی با فلسفه های مضاف، اشتراک بین الادهانی دانش حاصل از مباحثات مستمر و پاسخ به بنیادی ترین پرسش های عالمانه و چالش های مهم در حوزه تولید علم از زوایای مختلف است. همچنین در برخی از قسمت های این مجموعه به ارائه دست آوردهای علوم اسلامی در سطوح مختلف فلسفی، علوم ریاضیات، روانشناسی و جامعه شناسی پرداخته شده است. امید می رود با گسترش نشست های علمی این چینی در دانشگاه ها در سطح اساتید نخبه علوم انسانی، جریان تولید علم و جامعه سازی مبتنی بر آموزه های الهی سرعت گیرد.

فصل اول



تبيين مبانی نظری پارادایم‌های
کمی و کیفی روش‌شناسی

۱-۱- مبانی نظری روش تحقیق

۱-۱-۱- تفاوت علوم انسانی اسلامی و سکولار در روش‌شناسی

دستیابی به تجارب غنی تر از غرب و دنیای اومانیستی و سکولاریستی باید در دستور کار قرار بگیرد. در مواجهه با تجربه در دیدگاه اسلامی چیزهایی وجود دارد که به نظر می‌رسد تا ۱۰۰ مورد می‌تواند توسعه پیدا کند و مورد نقد و بررسی قرار گیرد. ولی براساس جزئیات نمی‌توانیم قوانین کلی را استخراج کنیم. اگر بتوانیم مواجهه هر یک از دیدگاه‌های رئالیسم، هرمنوتیک و... را با تجربه به دست آوریم و مورد نقد قرار دهیم می‌توانیم تفاوت خود را با آن‌ها پیدا کنیم. تفاوت را نه در حد گزاره‌ها که در کلیت باید بیان کنیم و به عمل نزدیک شویم. غرب با نگاه خودش تجربه را تئوریک کرد اما ما نتوانسته‌ایم و باید نقطه ضعف خود را پیدا کنیم. یک فرضیه این است که ابن‌سینا یک دیدگاه کل‌گرا دارد که در تمام رشته‌ها کار می‌کند اما بعد از ملاصدرا به سمت عرفان سوق پیدا کردیم و دیدگاه‌های طبیعیات ما ضعیف شد. حتی شیوه ائمه (علیهم السلام) هم این‌گونه بود که همه علوم را با هم توسعه می‌دادند. علما برای استقرای ناقص اهمیتی قائل نیستند و بحث‌ها را روی قیاس گذاشتند درحالی که علوم تجربی براساس استقرا است، عملاً در این جا ارزش علوم تجربی کم می‌شود (تقوی، ۹۴/۱۰/۲۸).

در میان اندیشه‌های اسلامی می‌توان گفت فرهنگستان علوم اسلامی قم تجربه‌گراست. چون به فلسفه فاعلیت معتقد است که در توضیح آن چاره‌ای جز مراجعه به عالم واقع نیست و باید به فعلیت رجوع کند. وقتی انسان با تکیه به خداوند تجربه می‌کند، رحیمیت خداوند به او توانایی خاصی را می‌دهد که می‌تواند به مقصود برسد (زاهد، ۹۴/۱۰/۲۸).

نیوتن هم بسیار خداگرا بود و معتقد بود خداوند این قوانین و روابط را جعل کرده است. تفاوت ماهوی ما با نیوتن در چیست؟ (مسعودی، ۹۴/۱۰/۲۸).

ما معتقدیم قانون عالم ملکوت می‌تواند قوانین عالم ماده را وتو کند. پیش فرض‌ها و غایات و تعاریف متفاوت است (تقوی، ۹۴/۱۰/۲۸). تفاوت ما در عالم ناسوت با آن‌ها در چیست؟ (زاهد، ۹۴/۱۰/۲۸).

دیدن دنیا و عقبی با هم و بسنده نکردن به ماده، تفاوت ما با آن‌هاست و رب دانستن خداوند و نه خالق دانستن تنها. یعنی خداوند آن به آن (همیشه) در عالم مؤثر است. باید ببینیم این روابط در چه فضایی شکل پیدا می‌کند. کیفیت مواجهه ما با پدیده‌ها فرق می‌کند. در علوم انسانی اسلامی فاعل شناسا و گستره مطالعه بزرگتر است و نوع مواجهه ما با آن‌ها متفاوت است (زاهد، ۹۴/۱۰/۲۸).

اول باید دید تعریف ما از قانون چیست. قانون همان روابط بین پدیده‌هاست. دقیقاً همان مفهوم نظریه است که قدرت توصیف، تبیین، پیش‌بینی و کنترل را به ما می‌دهد. وقتی چندبعدی نگاه کردیم تعریف ما از قانون عوض می‌شود و دیگر خطی و ساده نمی‌گیریم. فضای تفکر متفاوت است. به نظریه باید با نگاه فضایی وارد شد نه نگاه حداقلی و خطی. ما باید در فضای تفکر ولایی نظریه‌پردازی کنیم. حد وجودی رشد ما سعه وجودی مافوق است. افراد در سازمان تا حدی رشد می‌کنند که به دیواره وجودی مدیر مافوق برخورد نکرده باشند و این یعنی ولایت. مدیر مافوق یعنی ولی. قانون باید در فضا (فرهنگ و ارزش‌ها و اهداف کلی) ضرب شود (جاجرمی‌زاده، ۹۴/۱۰/۲۸).

مثلاً سببی که از درخت می‌افتد، در فضای ما چگونه متفاوت با نیوتن تفسیر می‌شود؟ (مسعودی، ۹۴/۱۰/۲۸).

قانون که تعینی را شکل می‌دهد، مبنای فلسفی آن تابع روابط است؛ یعنی خودش ذاتاً چیزی ندارد (جاجرمی‌زاده، ۹۴/۱۰/۲۸). دانش نیوتونی دانش حداقلی است زیرا ابعاد دیگر را لحاظ نکرده است. تفاوت ما این است که ما کل‌گرا-تنها حد این دنیایی نمی‌خوریم و هستیم و نگاه ما دقیق‌تر است (زاهد، ۹۴/۱۰/۲۸).

هدف نیوتن معین می‌کند که به چه توجه کند یعنی گزینش تجربه. بنابراین چیزی که نیوتن می‌گوید غلط نیست بلکه برای هدف خودش درست است (مسعودی، ۹۴/۱۰/۲۸).

ما بدون رابط نمی‌توانیم کار کنیم. علوم انسانی سکولار یعنی علمی که فقط توجهش به واقعیت مشهود است. آخرین معجزه علوم انسانی غرب در رفتار رئیس جمهور آمریکا، یعنی ترامپ متجلی شده است. این‌ها بعد از جنگ جهانی دوم سرمایه‌گذاری‌های زیادی در دنیا کردند و بهره‌های زیادی هم بردند و امروز به این

نتیجه رسیده اند که این تجارت پر سودی نیست. برای تعدیل آن لازم است آمریکا سیاست قبلی خودش را تغییر دهد و به دنیا کاری نداشته باشد. ترامپ، و قبل از او هم اوباما، کم کم دارد تلاش می کند مسولیت سرپرستی دنیا را به کشورهای دیگری مثل اروپا دهد. بعد از جنگ جهانی دوم، جنگ و قتل و کودتای بسیاری رخ داده است. ما به واقعیت غیب در علوم انسانی معتقدیم که با رابط و واسطه ائمه و پیامبر (علیهم السلام) به ظهور و تجلی می رسد. علوم انسانی ما سه وجهی غیب و مشهود و رابط دارد. باید به این نتیجه برسیم که اساساً امور دنیا بدون واقعیت غیب انجام نمی شود. تمام نوری که در دنیا در حال تالو است به اذن الهی است و به خواست او. اگر این چنین است تمام قواعد قرآنی مانند حق بر باطل پیرو است و انشالله گفتن و وعده اجابت دعا قاعده علوم انسانی می شود. اگر علوم انسانی اسلامی وجود داشته باشد اصل قواعدش همین هاست. تصور می کنم اگر علوم انسانی غرب شکل گرفت با تغییر الهیات مسیحیت به الهیات سکولار بود. ما هم اگر بخواهیم علوم انسانی جدید به وجود آوریم باید الهیات سنتی قبل از انقلاب را متحول کنیم. چون خدای آن الهیات عمدتاً خدای ساعت ساز بود. پیرامون پارادایم های مختلف بحث های بسیاری صورت گرفته است بنظر می رسد باید فصل جدیدی را رقم بزنیم. باید الهیات جدید را در علوم انسانی متجلی کنیم. جایگاه خدا و ربوبیت او را در علوم ببینیم و این ها مسائل اصلی است. اگر واقعیتی شکل می گیرد حد تبلور و عینیت واقعیت، حد نظام اراده هاست. اراده خدا و اولیا غالب است. در نظام اراده ها اول اراده ی خداوند قرار دارد و بعد پیامبر اکرم و ائمه اطهار و سپس ما... خب این علوم انسانی باید از این نظام شکل بگیرد (زاهد، ۷-۵-۹۸).

آیت الله جوادی علم را به حصولی و حضوری تقسیم می کند، علم حصولی با تلاش عالم و علم حضوری با روش کشف و شهود عارفانه شکل می گیرد مشهودات عرفا متفاوت است مشهودات شیطانی و نفسانی باطل است و مشهودات ملکی و رحمانی صحیح است (روزی طلب، ۷-۵-۹۸).

علم حضوری و شهودی ملاک صحت لازم دارند و ملاک صحت این شهود، امام معصوم است. جامعه طاغوتی هم حول محور امام طاغوت شکل می گیرد. به میزانی که امام متفاوت می شود واقعیت کثیر شکل می گیرد. در کشف و شهود نیز به میزانی

نیاز است تا شهود کاذب و صادق از هم تمیز داده شود و شهود باید به بدیهیات برسد و ملاک صدق کشف امام معصوم است (جاجرمی زاده، ۷-۵-۹۸).

وقتی صحبت از تولید علم می‌کنیم باید جهان اسلام را پوشش دهد و نه صرفاً یک مذهب. ما تمدن اسلامی می‌خواهیم نه تمدن صرفاً شیعی. ما دنبال جهانی شدن به معنای رایج آن نیستیم، صحبت از امت واحده است. باید علم حضوری را بپذیریم، ملاک صحت علم حضوری هم انسان معصوم و کامل است در جهان اسلام همه مذاهب انسان کامل که متقی‌ترین است را قبول دارند. شهود خاص مسلمین نیست خاص انسان است. حتی برخی نحله‌ها در روانشناسی می‌گویند عرفان سرخ پوستی وجود دارد. تاکید من روی الهیات جدید است و طرز تلقی ما باید از مفاهیم دینی تغییر کند از جمله شهود. اگر طبق گذشته تعریف کنیم، این‌ها همه عرفان هیومنویستی (انسان محوری) است: می‌گوید "من" باید تهذیب کنم تا به "من" الهام شود یعنی محور من می‌شود. اگر در ابتدای سوره حمد دقت کنیم می‌فرماید الحمد لله رب العالمین؛ خدا می‌پروراند. البته ما اراده می‌کنیم که خدایا ما را پروران، یعنی ربوبیت خدا را بپذیریم. وقتی می‌گوییم او می‌پروراند "من" به حاشیه می‌رود. ایده خوب که به ذهن من می‌آید از ملائکه رحمان است و ایده بد از شیطان. ما گیرنده هستیم و امواجمان را هرچو تنظیم کنیم همان‌گونه می‌شود (زاهد، ۷-۵-۹۸).

در چهار دهه اخیر روانشناسان حتی سکولار هم به اثرات دین اذعان دارند. استرس در روابط زناشویی و سلامت روان، همگی در تحقیقات خارجی اثربخشی آن تایید شده است. حتی روانشناس به بیماران خود می‌گویند که به کلیسا برود که حتی ممکن است خودش هم اعتقادی به کلیسا نداشته باشد، ولی در تجربه دریافته است که موثر است. معنویت دو شاخه است: ۱. معنویت سکولار (انسان باید بخشنده، مهربان و نوع دوست باشد و ... ولی ربطی به دین ندارد) ۲. شاخه دینی است که از موضع دین وارد می‌شود؛ مثل پرسشنامه تجارب معنوی که یکی از دانشجویان ما کار کرده است. توضیح می‌دهند که مبانی ما دینی است. ولی هر دو مورد تجارب معنوی به حساب می‌آید. در غرب روی موضوع دین بیشتر با پدیدارشناسی و گراندتئوری کار می‌کنند تا شیوه‌های اثباتی. حال باید دید تفاوت

ما با این‌ها در کجاست؟ (تقوی، ۷-۱۱-۹۸).

تفاوت در هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی و روش‌شناسی است. قواعد حاکم بر عالم را از فیزیک و بر موجودات زنده را از زیست‌شناسی می‌گیرند. واقعیت در عالم خارج وجود دارد؛ این را اثباتی‌ها می‌گویند. منطق ایشان روی منحنی نرمال شکل می‌گیرد. تفسیری‌ها هم معتقد به شکل‌گیری واقعیت در اذهان هستند. باز هم به واقعیت ساخته شده در ذهن اکثریت کار دارند. موضوع عوض می‌شود اما منطق همان است. برای مثال تمام شرایط برای عقلایی رفتار کردن در انگلیس وجود دارد، اما مباحثی مثل همجنس‌گرایی که حتی در آنجا مذموم است و توهین به حساب می‌آید، چون اکثریت پذیرفته اند قانون می‌شود. با همین منطقی که همجنس‌گرایی قانونی می‌شود، به دین و معنویت‌گرایی هم پرداخته می‌شود. چون یک پدیده خارجی است و عده‌ای معنوی‌گرا شده‌اند، می‌گویند این واقعیت را باید با منطق اکثریت مورد مطالعه قرار بدهیم (زاهد، ۷-۱۱-۹۸).

ما هم رفتار دینی را مطالعه می‌کنیم، اما آن‌ها سکولاریسم حاکم بر مطالعه دینی دارند. آن‌ها انسان‌گرا، به دین نگاه می‌کنند. مثلاً می‌گویند تعداد زیادی به معنویت مبتلا شده‌اند یا تعداد زیادی به همجنس‌گرایی مبتلا شده‌اند. اثر امور معنوی را در رفتارهای مادی می‌جویند. وقتی با رویکرد سکولاریستی نگاه می‌کنند لامحاله آمار ملاک صحت می‌شود (زاهد، ۷-۱۱-۹۸).

مثلاً در مورد تشیع سردار سلیمانی می‌گویند که بیشتر مردم این شخص را مخلص می‌دانند و از این حد فراتر نمی‌روند و این گمراه‌کننده است. اگر گفتیم شهید سلیمانی الهام بخشی کرد؛ و این الهام بخشی او روی گیرنده افراد آمد، این الهام بخشی ناشی از عالم دیگری است. الهامات شهید خصایص مثبت انسان‌ها را رو می‌کند. شهید سلیمانی الهام الهی می‌دهد، یک تروریست مثل ریگی الهامات شیطانی. پس این‌گونه نیست که چون اکثراً گفتند انقلابی بودن خوب است پس خوب باشد. واقعیت حضور مردم در مراسم شهید سلمیانی، تحت تأثیر عالم غیب است. معیار حق اکثریت نیست. چرا که اکثریت پشت‌پشت یزید بودند و اقلیت در رکاب امام حسین (ع). من به عنوان یک دانشجوی جامعه‌شناسی حضور مردم در تشیع شهید سلیمانی را این‌گونه تحلیل می‌کنم که چون الهامات شهید، الهی است

خوبی های مردم رو آمد و با همین سازوکار می توان امیدوار بود که در سطح کلان اتحاد جماهیر اسلامی شکل بگیرد(زاهد، ۷-۱۱-۹۸).

وقتی در همین راستا شما به عنوان یک روانشناس می بینید که چگونه الهام بخشی شد، بحث وجود فطرت در انسان پیش می آید. این امور به دیگر تخصص ها مربوط می شود که مقدم بر علوم موضوعی ماست. با رویه سکولار نمی توان درست این ها را محاسبه کرد(زاهد، ۷-۱۱-۹۸).

ما به عنوان موضوع شناس نیازمند دانش کسانی در الهیات و فلسفه هستیم. بدون همکاری علمی با حوزه نمی توانیم موضوع شناسی کنیم؛ چون باید به ما قواعد زیربنائی را بدهند. زیربنای علوم انسانی غرب فیزیک و شیمی است و زیر بنای علوم انسانی اسلامی باید معارف اسلامی باشد. فساد در تحلیل و تبیین، امثال ترامپ را سرکار می آورد(زاهد، ۷-۱۱-۹۸).

غربی ها هم فکر می کنند دنبال علت هستند... شما از دید اعتقادی نگاه می کنید. مسئله این جاست که بر مبنای علت شما، پیش بینی شد، ولی اگر در اغلب موارد محقق نشد چه؟ وقتی نتوانید توصیف و پیش بینی و کنترل کنید عملاً تبیین اتفاق نیفتاده است. در روش معلول به علت رسیدن، از افراد می پرسید که چه دلیلی داشت شما در تشیع سردار شرکت کردید؟ مثلاً عده ای به دلیل اعتقادی، ملی یا مادی رفتند... اگر ما علت را فقط اعتقادی بدانیم و در واقع فقط همین باشد، که دیگر مشکلی نیست. در تاریخ هم دانشمندانی مثل ابن سینا بر اساس منطق انی پیش بینی کردند و درمان طراحی کردند. این منطق در حد خود موفق بوده و البته نقایصی هم داشته است. منطق دیگری آمده که موفق تر است. مثل نشانه شناسی و... که ابن سینا دیگر در این منطق الگو نیست. در واقع بر خلاف شما که می گویید از علت به معلول رفتن قوی تر است، این ها می گویند از معلول به علت رفتن (برهان انی) قوی تر است. پوپر صدسال پیش این منطق را رد کرده است و نباید به این منطق برگشت. مثلاً آقای تبریزیان می گوید می تواند ایدز را درمان کند اگر درمان نشد می گوید این فرد مسلمان نبوده و... ناکارآمدی درمان را بر گردن مخاطب می اندازد. اما علم رایج می گوید می خواهی کافر باش یا مومن درمان می کنم(گودرزی، ۷-۱۱-۹۸).

علت و معلول رابطه متقابل دارند. علت و معلول هر دو قابلیت اثرگذاری و اثرپذیری دارند. غیر از این دو شرایط هم می‌خواهد... علمای سکولار هم به این جمع‌بندی رسیده‌اند. در مثال شهید سلیمانی ارتباط بین ملت ایران و شهید سلیمانی چگونه اتفاق افتاد. با نگاه تجربی می‌توان گفت مردم یک شخصیتی دیدند که با ظلم مبارزه کرد، وارد سیاسی بازی نشد، در این مرحله ممکن است تکنیک جمع‌آوری اطلاعات ما با اثباتی‌ها یکی باشد. اما داده‌هایی که تئوری من می‌گوید را جمع می‌کنم، تحلیل متفاوتی هم ارائه می‌دهم... این انسان برای من محترم می‌شود... در تشیع شرکت می‌کنم چون قدرانم... پرسیده می‌شود مردم آمریکا هم قدران ترامپ و بلک واترها هستند... مثلاً وقتی می‌گوییم در انتخابات آینده هم ترامپ رای می‌آورد با رویکرد جامعه‌شناسی اسلامی عرض می‌کنم نه بر اساس جامعه‌شناسی سکولار. اکثریت جامعه آمریکا از خشونت خوششان می‌آید. زمینه مردمی، بصیرت ندارد. مردم آمریکا شخصیت ترامپ را می‌پسندند. مردم آمریکا هم از ترامپ الهام می‌گیرند. درونیات و انگیزه‌های مردم همسو با ترامپ است (زاهد، ۷-۱۱-۹۸).

تنها علت و معلول اثرگذار نیست؛ بلکه زمینه‌ها هم تاثیر می‌گذارند. برای تحلیل پدیده‌ها علت کفایت نمی‌کند متغیر میانجی و زمینه هم می‌خواهیم. علتی هم که می‌گوییم چندگانه و سیستمی است. اندیشه‌های سیستمی به تفکر اسلامی نزدیک‌تر است. آنچه که رئالیست‌ها به دست آوردند باید با هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و روش‌شناسی خودمان تکمیل کنیم به گونه‌ای که واقعیت غیب را هم در بر بگیرد. ولی باید به گونه‌ای بحث کنیم که اگر غیب را حذف کردیم برای کسانی که قبول ندارند، لطمه‌ای به قسمت تجربی اش نخورد (زاهد، ۷-۱۱-۹۸).

اگر بخواهیم حرکت و واقعیت حرکت و تغییرات واقعیت را مدیریت کنیم و در عالم خارج تصرفاتی انجام دهیم باید تبیین انجام بگیرد. چون تبیین قدرت تاثیر گذاری و قدرت پیش بینی دارد. در واقع شناخت دو سر دارد: یکی تفسیر و یکی تبیین. بحث روابط علت و معلولی شناخت روابط بین پدیده‌هاست. وجه اشتراک بین پارادایم‌هاست، اگر علیت را به این معنا بپذیرید بحث تصرف شکل نمی‌گیرد. باید به سمت مدل سازی حرکت کند. یعنی باید دید که شناسایی اجزا و روابط بین پدیده چگونه شکل می‌گیرد در نگاه پارادایم‌های مختلف باید دید چگونه مدل‌سازی شکل

می‌گیرد. در نگاه ارسطویی و صدراایی پدیده‌ها کمی می‌شود. در نظریه روابط و اجزا و مدل‌سازی وجود دارد و بر اساس آن شیوه‌هایی که ارائه می‌دهد می‌تواند کنترل و برنامه‌ریزی کرد. در واقع همه این مفاهیم به کمیت می‌رسند. تا سرمایه‌گذاری و هزینه منابع مشخص گردد. مثلاً فرهنگستان این ضریب‌ها را بر اساس منطق انجام می‌دهد نه بر اساس نظر سنجی و... (جاجرمی زاده، ۸-۷-۹۸).

درک اجمالی از همین منطق و علیت وجود دارد و ما باید از همین جا شروع کنیم. بعد از آن باید یک نگاه تاریخی انجام بدهیم. این اجمال‌ها مبتلا به بشریت است که بر اساس آن راه‌حل‌هایی هم ایجاد شده و نتایجی هم به وجود آورده است. اما تمدن مدرن نتوانسته مسائل بشر را به صورت کامل حل کند. بعد از جنگ جهانی دوم به این رسیدند که در علم، معنویت به وجود بیاورند. حتی در دهه ۶۰ آمریکا اجازه داد مدارس اسلامی شکل بگیرد. در دهه هفتاد، وقوع انقلاب اسلامی منجر به این شد که این معنویت را ادامه ندهند. چون ممکن است در مقابل آن‌ها قد علم کند. بنابراین این یک مشکل تمدنی است. آن‌ها از اسلام داعش و طالبان ساختند تا صدای نجات بخش اسلام در دنیا نشر پیدا نکند. اصل بحث اسلام خواهان این است که ما در تمدن مدرن به بن‌بست رسیدیم و حیات انسانی به مخاطره افتاده است. حتی در بحث محیط زیست در قرن بیستم در یک بازه زمانی، ۷۰ درصد از پوشش گیاهی از بین رفته است. پس علیرغم ادعاهایی که دارند این تمدن بشر دوست و طبیعت دوست نیست. در بحث روش‌شناسی و علیت، همین‌طور باید نگاه کرد. نقد مکاتب مختلف باید یک نقد کاربردی باشد. مکاتب تفسیری و اثباتی و انتقادی و... وجود دارد. در این مکاتب علیت درست فهم نشده است. ما باید پاسخی داشته باشیم. اگر رویکرد بحثمان را این‌گونه طرح کنیم، می‌شود به این پاسخ رسید. باید جایگاه تمدنی روشن باشد. بحث نجات بشر از فساد تمدن مدرن است. باید از روش تحقیق شروع کنیم. یعنی این روش تحقیق موجود شما را به واقعیت نمی‌رساند به وهم می‌رساند. باید به دنیا فهماند که شما چاره‌ای به جز برگشتن به خدا ندارید. در این بحث‌هایی که داریم کمتر به این نکته توجه می‌کنیم (زاهد، ۸-۷-۹۸).

اول باید سوال کرد چه کسی علیت را می‌بیند؟ انسان علیت را می‌بیند. علیت

مهم است چون مسیر را راهگشایی می کند. در این مبحث تا مدل سیستمی که آمدمیم غرب روی آن کار کرده است. اما وقتی به مدل تکاملی و صدراپی رسیدیم بحث ناتمام ماند و بحث رها شد. بحث علیت در مدل تکاملی و صدراپی جمع نشد و به نتیجه خاصی نرسیدیم. باید برای تولید فکر این دوخط فکری را دنبال کنیم. باید از ظرفیت اساتید فلسفه که از اعضای پژوهشکده هستند استفاده کرد (دکتر فارسی نژاد و دکتر ساجدی). آقای دکتر فارسی نژاد استقبال کردند. باید کارگاه آموزشی حکمت متعالیه بگذاریم. از آقای حسینیان هم استفاده کنیم. مثلا در دیدگاه روانشناسی در پارادایم‌های مختلف هم باید دید علیت را چگونه می بینند که بر اساس آن تئوری می دهند (زاهد، ۸-۷-۹۸).

در تئوری های جدید مدیریت غربی، در غرب به مسائل معنوی و اخلاقی اشاره شده است و بسیار منطبق کرده اند. اما روح کلی غرب اقتصاد و اصالت ثروت و سرمایه است و نمی تواند به دین برگردد. نظام آموزش پرورش اسلامی اصالت خدمت و آن ها اصالت ثروت است. اگر هم به معنویت روی می آورند می خواهند مهار کنند. معنویت ابزار است. زیرساخت مدرن غرب شرارت های سرمایه دری است و اخلاق و ... ابزار رام کردن مردم در همان جهت ماده گرایی است (بخرد، ۸-۷-۹۸).

تعریفی که سازمان بهداشت جهانی از انسان می دهد (زیستی-روانی-اجتماعی) biopsychosocial) است پنج شش سال پیش گفتند انسان (biopsychosocial Spiritual) است و در ادامه هم خودشان گفتند Spirituality با اس بزرگ؛ که می شود معنای معنویت با دین. با اس کوچک معنویت بدون عالم غیب است. ... روانشناسان بزرگ هم روی ایمان کار کردند مثلا مراحل رشد ایمان را تئوریزه کردند مثل یک عارف... (خرمایی، ۸-۷-۹۸).

تا مبانی خودمان را اسلامی نکنیم در زمین غرب بازی می کنیم. جمع بندی جلسه گذشته این بود که علم را [از عالم غیب] به ما می دهند نه اینکه کسب می کنیم. ما باید خودمان را آماده کسب علم کنیم. اگر آماده سازی ما برای علم الهی بود علم الهی و اگر غیر خدا پرستی مثل هوا پرستی بود الهامات ما شیطانی می شود. یکی علمی که موحدین و صالحین به آن می رسند و یکی هم آن که مشرکین و کفار به آن می رسند. آنچه امروز در اختیار ماست علم هواپرستی است که بر اساس

انسان پرستی و خودخواهی ساخته شده است. چرا این خطوات شیطانی امثال ما را حیران یا راضی می کند؟ برای اینکه منطقی اش می کنند و با روش های تحقیق منطقی و ساختارمند و سیستماتیک آرایشش می کنند منطق و روش شناسی شان می شود ملاک و با آن خودشان را تنظیم می کنند. پایایی و روایی در این جهت است. بر اساس مبنای هوا پرستی و بر اساس حیوان ناطق معیار ارزیابی و تولید علم شده است و ما را فریب داده است. اما علوم انسانی اسلامی تحت ولایت خدا و ملائک الرحمن است. مفهوم سازی دینی اش توسل است. بدون توسل به هیچ جا نمی رسیم. شفاعت هم از همین جنس است. اگر این مقدمه را بپذیریم موضع گیری روش شناسی ما کاملاً عوض می شود. ما برای علوم انسانی اسلامی نیازمند امام هستیم. اگر اندیشه باطل را در مبنای دین بیاوریم معلوم می شود که این خطوات شیطان است. مثلاً در سیستم مدیریت اگر یک مدیر به کارکنش مضمون شود که می خواهد فساد کند به این سمت کشیده می شود. اما اگر به عنایت الهی متوسل شویم او هم هدایت می شود یا نمی تواند فساد کند. اما اگر به خطوات شیطان دامن بزنیم کار، گره می خورد (زاهد، ۹-۱۱-۹۸).

به کارگیری عقل برای روش شناسی نباید رها شود. در فرایند ببینیم عقل مستقل از نیت کار نمی کند؛ جاری ببینیم. به سرمایه هایی که خدا داده نباید اتکا کنیم. باید به خدا اتکا کنیم. تا جایی که به این برسیم که پارادایم ما قدرتمندتر است. ورود به اینکه روش های دیگر روش خوبی نیستند برگشت به عقب است. ما باید کارآمدی خودمان را اثبات کنیم. ۵۰۰ سال در غرب سعی داشتند تا تفکرات شیطانی را از افراد بیمار روانی خارج کنند، مثلاً جمجمه را سوراخ می کردند، اصلاً موزه ای در اروپا در این راستا وجود دارد. در زمان کنونی هم با شک و ... سعی می کنند این کار را انجام دهند که ظاهراً شکل انسانی تری دارد. پوزیتیویسم قوی است چون اجازه تست و اصلاح می دهد. چنگیزخان وقتی نیشابور را فتح کرد با اسب به مسجد آمد یکی گفت خدا الان سنگت می کند. چنگیزخان گفت من با اسب می آیم تو هم با خدایت بیا. چنگیز کل نیشابور را نابود کرد. در دیدگاه تمدن سازی اسلامی نمی توان تفلأ و استخاره کرد. برای تمدن سازی اسلامی نیاز به چارچوب تئوریک داریم تا قدرت به ما بدهد. اگر قاعده قدرتمند نباشد می شود

داستان چنگیز. ما شهود و توسل و ... را رد نمی‌کنیم. در سطح فردی کارکرد دارد. اما در سطح اجتماعی کارکرد ندارد چون به دوران پیامبر هم برگردیم پیامبر تمدن را با ساختار و تشکیلات و حکومت به وجود می‌آورد در جنگ احد می‌داند چه باید کرد باید توقعمان از پارادایم بدیل بگوییم (خرمایی، ۹-۱۱-۹۸).

ما دائم در معرض عنایت الهی هستیم باید قابلیت دریافت داشته باشیم. مثلاً در همین جا موج رادیو وجود دارد و اگر تنظیم کنیم و قابلیت رادیو خوب باشد، بدون پارازیت می‌گردد. ملاک صحت قول معصوم است. اگر به تعارض بین قول معصوم و تجربه برخوردیم چه کنیم؟ جلسه گذشته عرض کردم که بجای این که معیار صحت را بر شخص قرار دهیم، ملاک اعتبار را معیار قرار دهیم. این معیار از دین می‌آید. قرار شد امروز یک مقایسه ای بین پارادایم موجود و پارادایم اسلامی داشته باشیم. با این رویکرد می‌توانیم وحدت بین مسلمانان و حتی با غیر مسلمانان به وجود بیاوریم (زاهد، ۹-۱۱-۹۸).

در راستای این بحث‌ها یک سوال جدی واقعیت از نگاه انسان چیست؟ می‌باشد. در ادامه من (خرمایی، ۸-۱۳-۹۸) به این موضوع از نگاه مکاتب روانشناسی می‌پردازم: "فاعلیت انسانی: فاعلیت انسان از کجا می‌آید، و بحث علی آن. در این خصوص ما سه رویکرد روانشناسی موجود را بر اساس مفروضه های پارادایمی، مورد توجه قرار دادیم:

"اول رویکرد تعارضی: در این رویکرد گفته می‌شود که حرکت و نیروی فاعلیت ناشی از تضاد موجود در جهان هستی و تجلی آن در انسان است. در رویکرد تعارضی-انتقادی حرکت در انسان ناشی از تضاد نیروهای درونی است. در این رویکرد دو نسخه وجود دارد: سایکوسوشال ها و اینترا سایکن ها، روانی- اجتماعی فروید و دیدگاه های یونگ که در مورد دین و تضادهایی که در درون انسان است سخن می‌گویند و کاری به جامعه ندارد. **"رویکرد دوم: رویکرد کمال است** که بر این مفروضه استوار است که سعی انسان برای محقق کردن نیروی اصلی اش است. این رویکرد هم دو نسخه دارد: دیدگاه راجرز، یا مازلو هم می‌گوید، یک دانه بلوط بالقوه یک درخت بلوط است. این‌ها مخالف جامعه هستند و آن را مانعی برای کمال انسان می‌دانند. نسخه دوم اینکه ما این نیرو را با معنادهی و تفسیر،

اهداف را خلق می‌کنیم و اصلاً چیز بالقوه اهمیت ندارد؛ مثل فرانکل، یالوم و بورینتال... . توانش انسان در خلق معنا می‌خواهد او چیزی فراتر از سایر موجودات بشود و به کمال برسد. این‌ها به دو گروه الهی و الحادی تقسیم می‌شوند که به اگرستانسیالیست‌ها بر می‌گردند. "پارادایم‌های سه‌گانه سه شیوه تفکر بشر است که بنظر می‌رسد از آغاز وجود داشته است. اما اینکه اندیشه پرداز چه را اصل بداند این‌ها در نظریه‌های روانشناسی بحث می‌شود. "یکی از رویکردهای دیگر رویکرد ثبات است که از مفروضه‌های پارادایم اثباتی استفاده می‌کند. در این پارادایم اصل بر این است که تلاش انسان در زندگی برای رسیدن به ثبات است. به خاطر همین به دنبال پیش‌بینی و کنترل است. در این‌جا نیز دو نسخه وجود دارد: "اول. نسخه شناختی است که در جهان فعلی روانشناسی بیش از همه نسخه محور تمرکز است. این‌جا عقل حاکم است. انسان نیاز دارد که تجارب خودش را برای سازگاری با جهان اجتماعی در ذهن خود بیاورد و چارچوب‌هایی خلق کند تا انطباق با محیط شکل بگیرد. این چارچوب‌ها طرحواره هستند. این‌ها برای هر چیزی طرحواره قائلند. مثلاً برای رفتن به دکتر، می‌دانیم که باید از منشی نوبت بگیریم و ویزیت شویم و دارو بدهد. اما اگر به دکتر برویم و منشی برای نوبت دادن بخواهد پشتک بزنیم! این‌جا طرحواره ما به هم می‌ریزد... "طرحواره‌ها در نتیجه زندگی اجتماعی ما شکل می‌گیرند و کمک می‌کنند وقایع را پیش‌بینی کنیم. ما میلیون‌ها طرحواره (schema) داریم که کمک می‌کند ما با محیط تعامل کنیم. این رویکرد تمثیل می‌زند که انسان یک ابر رایانه است و چارچوب نوع عصب شناختی این‌ها از شواهد شان حمایت می‌کند. طرحواره‌ها را چارچوبی می‌دانند که ما به وسیله آن‌ها حجم زیادی از اطلاعات را نظام مند می‌کنیم تا انطباق ذهن با محیط شکل بگیرد. این‌ها می‌گویند وقتی طرحواره‌ها شکل گرفت روی نظام شناختی و رفتاری ما تاثیر می‌گذارد. توجه، رمزگردانی (ذخیره در حافظه) و رمز گشایی (یادآوردن) سه فرایند شناخت پایه است. همه این‌ها ناشی از چارچوب‌های طرحواره‌ای است. وقتی فکر می‌کنیم روی اطلاعات و تحت تاثیر اطلاعات ذخیره شده حتی دنیای ایدولوژیک و روانشناسی ما شکل می‌گیرد. نکته‌ای که وجود دارد این است که طرحواره‌ها میل زیادی به خود تعیین‌کنندگی دارند. وقتی ما چیزی را باور کردیم به دنبال شواهدی

می‌گردیم که آن را تایید کند. در روانشناسی این کلیشه وجود دارد که هوش بالا موجب پیشرفت بشر می‌شود. طرحواره ذهنی معلم، در مورد باهوش بودن دانش‌آموزان موجب می‌شود که دانش‌آموز پیشرفت کند. در این راستا تست هوشی از دانش‌آموزان گرفتند و به دو گروه تقسیم کردند به معلم گفتند این گروه هوش بالا و این گروه هوش پایین دارند. بعد از شش ماه پیشرفت تحصیلی این دو گروه را اندازه گرفتند. آن‌هایی که گفته بودند باهوش هستند پیشرفت زیادی داشتند و کسانی که گفته شده بود هوش کمتری دارند پیشرفت چندانی نداشتند. روزنتال و همکارش (محققین) شماره کمدهای بچه‌ها را به عنوان ضریب هوشی گرفته بودند! یعنی عملاً این باور معلم است که پیشرفت دانش‌آموزان را رقم زده بود. این‌ها معتقدند انسان توانش تصمیم‌گیری دارد که کدام راه را انتخاب کند؛ اما متناسب با مفروضه‌های پارادایمی به شدت جبرگرا هستند. بزرگترین روانشناس شناختی ما باندورا است که خود مختاری را بیان می‌کند؛ اما در چارچوب یک جبریت خاص. با توجه به محور پارادایمشان معتقد به نرمال هستند نه به استثنائات (افرادی که تحت تاثیر این جبریت نیستند). می‌گویند رفتار انسان تحت تاثیر قوانین علی‌احتمالی هستند. نظام شناختی بخاطر داشتن محدودیت بسیاری از فعالیت ذهنی، به صورت خودکار فعال می‌شود. مثل صحبت با تلفن هنگام رانندگی... "در همین راستا باید قدرت غرب را شناخت تا برای طراحی برنامه هدفمان بدانیم چه مختصاتی باید داشته باشد." اگر طرحواره‌هایی باشد که توان‌سازگاری نداشته باشد، مشکل ایجاد می‌شود. مثلاً در آمریکا نوجوان اگر دوست از جنس مخالف نداشته باشد، باید پیش روانشناس برود و در ایران برعکس. این‌ها ناشی از طرحواره‌های ناسازگار است که نابهنجاری برچسب می‌خورد. در واقع انسان همان‌گونه است که اندیشه می‌کند می‌زید. اینکه گفتم با جمله غرب دچار بن‌بست شده، مشکل دارم دلیل این بود که اندیشمندان غرب با موقعیت‌های پیش‌آمده سریع سازگار می‌شوند. بعید نیست که سرمایه‌داری طراحی کنند که با بحث عدالت خواهی جمع شود. مثلاً به شناختی‌ها انتقاد کردند که جبری هستید گرایش‌های انسان‌گرایانه را به وجود آوردند. بنابراین نباید قدرت علمی غرب را ناچیز بدانیم. "نسخه فعالیت روی سازگاری و سطح بهینه عملکرد تاکید می‌کنند. مثلاً رفتارگراها به جنبه شناختی کاری ندارند.

دیدگاه صفت هم از رویکردهای قوی ثبات است. این‌ها می‌گویند با توجه به صفات خودمان نسبت به محیط عمل می‌کنیم. ویژگی‌های انسان برای بقای او به وجود آمده‌اند و منجر به سطح بهینه عملکرد فرد می‌شود مگر اینکه افراطی شوند و تبدیل به ناهنجاری گردند. حجم زیادی از روانشناسان مثل الپورت و کتر... صفات را تقسیم بندی می‌کنند. ابزار سنجش دارند و... این‌ها را عرض می‌کنم که ما هم می‌خواهیم بدیلی داشته باشیم که با این رویکردها رقابت کند، در زمینه حل مسئله و کارکرد. دیدگاه‌های سائق و هیجان طلبی‌ها و انگیزه‌ها و... در این رویکرد قرار می‌گیرد. ما ضعف‌هایی داریم مثلاً به مبانی زیست‌شناسی توجه نداریم. در صورتی که روانشناسی غرب توجه دارد مثلاً با کمبود ترشح آدرنالین پارکینسون به وجود می‌آید. یعنی نیاز به فلسفه‌ای داریم که بررسی این موارد را اجازه دهد. "اثباتی‌ها به اعتدال خیلی اهمیت می‌دهند. هرکدام از این‌ها یک هسته دارند هسته تعارضی‌ها تحول است، دومی خودشکوفایی و اثباتی‌ها اعتدال است. از دید فروید انسان همیشه می‌خواهد از تعارض فرار کند. در یک مقطع کوتاهی تعارض خودش را حل می‌کند. از آغاز قرن ۲۱ در قالب واقعیت مشهود آن‌ها بسیار پیشرو هستند. در دهه ۶۰ و ۷۰ ممکن است در همان قالب ایراداتی داشته باشند اما الان نه (خرمایی، ۱۳-۸-۹۸).

اگر به سه واقعیت غیب و مشهود و رابط غیب و مشهود بنگریم، غربی‌ها علمشان را در قسمت واقعیت مشهود ساخته‌اند، اگر ما هم بخواهیم در این قالب فکر کنیم در جامعه ما هم این علم نشانه‌هایی دارد. اما دو اصل را نباید فراموش کنیم یکی بحث الهیات و دیگری پارادایم. غرب الهیات خاص خودش را دارد. منطق آمار حاکم بر مجموعه آن‌هاست. ما باید بر مبنای الهیات و فلسفه خودمان به تولید علم بپردازیم. ما اول باید آنچه که می‌خواهیم طراحی کنیم. تاثیر واقعیت غیب و رابط را روی واقعیت مشهود مشاهده کنیم و ارتباط آن را در الهیات مشخص کنیم. بعد برایش فلسفه و پارادایم درست کنیم. در قالب آن پارادایم وارد مطالعات تجربی شویم بعد از این می‌توانیم با این‌ها وارد مذاکره شویم. باید از زاویه الهیات و فلسفه خودتان تجربه کنید و بعد از موضع تجربه به غرب ایراد بگیرید. مثلاً انقلاب ۵۷ پیروزی انقلاب و جنگ و امنیت امروزی بدون وجود واقعیت غرب امکان نداشت.

همان طور که این مسائل حل شده‌اند، رهبری دیروز گفتند، که به فضل الهی تمام مسائل را حل می‌کنیم. ایشان از موضع پایگاه غیب صحبت می‌کنند. چون این قانون است که اگر خدا را یاری کنید او هم شما را یاری خواهد کرد. ولی از زاویه مشهود نگاه کردن امکان چنین فهمی را ایجاد نمی‌کند. اراده غیب حاکم بر واقعیت مشهود است. فردی که به اراده خدا و معصوم متصل می‌شود برایش اطلاعات جدید تولید می‌شود. مثلاً سر تدریس چیزهایی به ذهن ما می‌رسد که قبلاً نمی‌دانستیم. در موضع معلمی که قرار می‌گیریم این اندیشه‌ها به ذهنمان می‌آید. باید دید این اندیشه‌ها را ملائکه الرحمن پیش می‌آورد یا شیطان، در تجربه هم باید این انعکاس پیدا کرد (زاهد، ۱۳-۸-۹۹).

اگر رویکرد الهی باشد مشمول هدایت الهی می‌شویم و اگر غیر الهی باشد، طاغوت و شیطان بر افکار و رفتار حاکم می‌شود. مثلاً در فرانسه مدام تظاهرات است، با رویکر لیبرالی، آنان این مخالفان رودررو را تبدیل به حزب می‌کنند. این احزاب در کشورهای مختلف با ایدئولوژی لیبرال نام‌های گوناگون دارند؛ مثل حزب کارگر و محافظه کار، دموکرات (سوسیالیست) و جمهوری خواه و ... این درگیری‌ها را با مکانیزم حزبی کنترل می‌کنند. مثلاً در افغانستان تحت نفوذ شوروی، چون زمینه مخالف مردم با کمونیسم وجود داشت طالبان را به وجود آوردند. چون در ایران جمهوری اسلامی به وجود آمد داعش را برای کم کردن نفوذ ایران ساختند. حالا چون داعش از بین رفته، مستاصل شده‌اند می‌خواهند همه چیز را بهم بریزند و آرامش منطقه را گرفته‌اند (زاهد، ۱۳-۸-۹۹).

دو نوع نقد باید داشته باشیم یکی از زاویه فلسفه مضاف مثل انسان‌شناسی و ... و یکی از زاویه روش‌شناسی. باید ببینیم در نسخه‌های بدیل خودمان می‌خواهیم حرف متفاوتی بزنیم یا نه (خرمایی، ۱۳-۸-۹۸).

۱-۱-۱-۱-۱-۱ روش اجتهاد

پیگیری روش اجتهاد اصولیین در سه مرحله محقق می‌شود: (زاهد، ۹۴/۳/۱۱).

۱. تحقیق در اصل صدور: در این مرحله از علم رجال و درایه استفاده می‌شود

و در نتیجه روایت‌های از نظر خبری معتبر و متواتر، که بر سه نوع است: (لفظی، معنوی، و بر قدر متیقن)، و خبرهای واحد که خود انوعی دارد: (حسن، مستفیض، مسند...) دسته بندی می‌شوند. در نتیجه این مرحله روایت‌های بررسی شده به سه دسته مردود، ظنی الصدور و قطعی الصدور تقسیم می‌شوند. قطعی الصدور ها برای تحقیق مرحله بعد انتخاب می‌شوند.

۲. تحقیق در جهت صدور: این مرحله خود شامل بررسی جو حاکم بر اجتماع، جو حاکم بر مجلس، و جو حاکم بر ذهن می‌شود. در مورد آیات و روایات انتخاب شده این تحقیق می‌شود و شأن نزول آیه و جهت گفتار و رفتار معصوم به این ترتیب به دست می‌آید. نتیجه این مرحله توجه به این است که از این آیه یا روایت حکم کلی به دست می‌آید یا جزئی یا اینکه معصوم در حال تقیه بوده اند یا خیر.

۳. تحقیق در دلالت صدور: در این مرحله به معنای متن های انتخاب شده برای رسیدن به حکم استفاده می‌شود. علوم مورد نیاز این مرحله ۱- فرهنگ و ادبیات عرب، و ۲- علم اصول است. علم اصول شامل: الف) اصول لفظیه، و ب) اصول عملیه است. اصول لفظیه خود شامل واژه‌شناسی (حقیقت لغویه، حقیقت شرعیه و حقیقت متشرعه)، هیئت کلمات، و هیئت جملات است. اصول عملیه شامل: استصحاب، تخییر، احتیاط، و براءت است.

"فقهای معظم پس از انجام مرحله سوم وارد انتخاب حکم الهی از نتیجه تحقیقات انجام شده می‌شوند. روش به این ترتیب است که به حداکثر پاسخ‌های محتمل می‌پردازند و صورتی از آنان به دست می‌دهند. بعد از ابداع احتمال (که نوعی فرضیه سازی است) به تکرار مرحله سه‌گانه گفته شده در مورد هر یک از احتمال ها یا فرضیه‌ها و در نتیجه انتخاب قوی ترین فرضیات و در نهایت قوی ترین فرضیه مبادرت می‌ورزند. بعد از آن طی مرحله ابتهال (خود را در بین بهشت و دوزخ دیدن؛ در صورت ائقان و یا سستی در تحقیق انجام شده)، حکم توسط فقیه معلوم و بیان می‌شود.

"این روش تحقیق وسیع و توأم با وسواس است که فقهای معظم شیعه برای استخراج حکم به کار می‌گیرند. در طراحی روش تحقیق وقتی هنوز عمل بر طبق وحی برای ما مسلم نشده است، عقلی عمل می‌کنیم. طبیعتاً در این جا منطقی، حجت است. اما چون هدف رسیدن به حکم خدا و وحی است، این کلی را می

دانیم که اگر روش ما را به وحی نرساند باطل است. با استفاده از عقل می فهمیم که این روش ها ما را متعبد به وحی می کند یا خیر. اما در مورد احکام و نتیجه تحقیق، وقتی به روش اطمینان پیدا کردیم، باید تعبدی رفتار کنیم. «البته در اثبات روش های استخراج احکام اصولیین، از حجت منطقی و نیز وحیانی استفاده می شود. یعنی علاوه بر به کارگیری عقل در اثبات روش، می دانیم که این روش توسط امام جعفر صادق (ع) وضع شده است. یعنی در این جا ملاک صحت، هم منطقی است و هم وحی. «هر حکم استخراج شده موضوعی دارد. برای اجرای آن باید موضوع آن نیز به درستی و در راستای اجرای احکام الهی شناخته شود. از این رو می گوئیم در موضوع شناسی، ملاک صحت، احکام ارزشی، توصیفی و تکلیفی هستند. این احکام هدایت در سه سطح قلب، فکر و حس را تضمین می کنند؛ (قلبی: احکام ارزشی، فکری: احکام توصیفی، رفتاری: احکام تکلیفی). جهت و سوگیری روش های موضوع شناسی نباید احکام ارزشی را نقض کند، فرمول هایش نباید احکام توصیفی را نقض کند و نتیجه گیری آن هم نباید احکام تکلیفی را نقض کند. برای مثال موضوع شناسی در اقتصاد باید به گونه ای باشد که حرمت ربا را در نظر داشته باشد. آن را بد و مضر بداند و در نظام سازی به گونه ای عمل کند که ربا از آن بیرون نیاید. «برای تمام موجودات اعم از خرد و کلان احکام داریم و برای اسلامی عمل کردن ما موظف هستیم تمام این احکام را پیدا کنیم. حکم، یعنی خدا رابطه ما را با فلان چیز چگونه تعیین کرده است. خداوند برای یک چشم بر هم زدن تا اداره یک حکومت جهانی حکم دارد. شاید مستقیماً بیان نکرده باشد. اما باید به قاعده (با اتصال به قرآن کریم) آن را کشف کنیم. ما در صدور احکام از ائمه اطهار خط گرفته ایم تا روش استخراجی داشته باشیم و با استنباط از آیات و روایات احکام را پیدا کنیم. هر موضوع حکمی دارد. برای اجرای هر حکم باید موضوع آن نیز شناسائی شود. پس نیاز به روش موضوع شناسی برای اجرای احکام الهی داریم. روش موضوع شناسی برای پیدا کردن احکام موضوعاتی که در زمان شارع وجود ندارد و در آینده ظهور می کند (مسائل مستحدثه) نیز مورد استفاده قرار می گیرد. موضوعات بر سه دسته هستند: موضوعات مستنبطه، موضوعات عرفی و موضوعات تخصصی. برای شناسائی موضوعات مستنبطه مثل نماز و روزه، چون شرح موضوع

در متن نوشته‌های قرآن و روایات وجود دارد با روش فقهات عمل می‌کنیم. در موضوعات عرفی هم که مشخص است و به عرف زمان پیامبر (ص) رجوع می‌کنیم. اما در مورد موضوعات تخصصی باید تحقیق تخصصی کنیم. برای مثال خداوند در قرآن کریم در آیه ۱۴۱ سوره نسا می‌فرماید: «و لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا»، یعنی خداوند هیچ راهی برای سلطه کفار بر مؤمنین قرار نداده است؛ اما جامعه اسلامی در حال حاضر گرفتار وابستگی به کفار است. برای رهیدن از این وابستگی باید بتوانیم فقهات را به سطح ارزش، توصیف، و تکلیف تجربی و فلسفی بسط دهیم. در این زمینه رسالت علمای حوزه، استخراج احکام و رسالت دانشگاهیان، موضوع‌شناسی است (زاهد، ۹۴/۳/۱۱).

فلسفه دین هدف خلقت و جزئیات سیاست‌گذاری‌ها را تعیین می‌کند (تقوی، ۹۴/۳/۱۱).

تمام این‌ها باید غایت‌شناسی، فلسفه، کلام و... ما را رعایت کند وگرنه اسلامی نیست. اگر فقهات را محدود به فقهات رساله‌ای که خود را متکفل بیان تکلیف رفتاری می‌داند کنیم به هدف نمی‌رسیم. وقتی از دستگاه فقهات ما احکام ارزشی، توصیفی و تکلیفی بیرون بیاید به فلسفه و تجربه کمک می‌کند. در این زمینه رسالت علمای حوزه، استخراج احکام و رسالت دانشگاهیان، موضوع‌شناسی است. طبیعتاً برای موضوع‌شناسی باید روش آن را تحت شمول این دانش‌ها به دست آورد و همه باید تحت شمول دین باشد (زاهد، ۹۴/۳/۱۱).

مثلاً هدف کشف دانشمند هسته‌ای تحت شمول دین است اما زمانی که دارد ماده را مطالعه می‌کند فقط دارد ماده را مطالعه می‌کند. تحیر، تعظیم می‌آورد. خداوند در قرآن ما را به تفکر دعوت می‌کند تا به حیرت برسیم. در معرفت نفس، تکوین و تشریح باید به یک اندازه غور کنیم نه اینکه از یکی غفلت کنیم (تقوی، ۹۴/۳/۱۱).

۱-۱-۲- اعتبار و پایایی

در ابزار تحقیق کارهای مختلفی را برای اثبات پایایی و روایی تحقیق انجام می‌دهند. انواع مختلف و زیادی از روایی وجود دارد. ولی عمده‌ترین روایی‌ها، روایی صوری است. این ابزار تحقیق به این صورت است که به جمعی از محققین پرسشنامه داده

می‌شود و آن‌ها نظر خود را در مورد درستی و صحت آن اعلام می‌کنند. فراتر از این تحلیل، تحلیل عامل است که براساس اطلاعات آماری است و داده‌ها براساس چند عامل گروه‌بندی می‌شود و مجموع سؤال‌های تحقیق تحت چند عامل تقسیم‌بندی می‌شود. یکی از ابزارهای دیگر، استفاده از يك پرسشنامه به‌عنوان معیار یا محک است و پرسشنامه‌های دیگری براساس آن سنجیده می‌شود. خلاصه انواع روش‌های مختلف برای روایی تحقیق وجود دارد. روایی این اطمینان را به افراد می‌دهد که روش کاری که انجام می‌دهند درست است یا نادرست (مزیدی، ۹۲/۵/۱۵).

دومین ابزار، پایایی است. یکی روش تست رو تست است. در این روش پرسشنامه را به گروهی می‌دهیم و آن‌ها آن را پر می‌کنند بعد از ۱۵ روز یا سه هفته دوباره آن پرسشنامه را به آن‌ها می‌دهیم که دوباره پر کنند. نمرات دفعه اول و دوم را با هم مقایسه می‌کنیم هرچه این دو نمره به یکدیگر نزدیک باشند پایایی بالاتری را نشان می‌دهند. روایی، اعتبار تحقیق و پایایی، استحکام تحقیق است. پایایی نشان‌دهنده این است که این آزمون همان نتایج را نشان می‌دهد که آزمون قبلی نشان داده است. مثلاً از تعدادی دانش‌آموز يك آزمون گرفته شده است، دوباره چند روز بعد این آزمون را می‌گیریم. نمرات را با هم مقایسه می‌کنیم؛ هرچه نمرات به هم نزدیک‌تر باشد، پایایی سؤالات بیشتر است. روش دیگر تنصیف است یعنی ابزار تحقیق را نصف می‌کنیم؛ مثلاً سؤالات را زوج و فرد می‌کنیم و بعد نتایج این دو را با هم می‌سنجیم. روش دیگر فرمول کرونباخ است. در این روش داده‌ها را به کامپیوتر می‌دهیم و با روش آماری که در کامپیوتر است آن را می‌سنجیم؛ هرچه ضریب به يك نزدیک‌تر باشد پایایی تحقیق بیشتر است. متأسفانه یکی از نکات ضعف دیدگاه پوزیتیویستی در همین جا نهفته است یعنی روایی و پایایی زمانی خوب است که بدانند چه کار کرده است. در زمان کنونی تحقیقاتی داریم که مطمئن هستیم که این تحقیق کاری نکرده است، فقط همین‌طور نوشته است که این کار را انجام داده‌ام و ضریب آلفا این است یا در مورد روایی‌ها ما این کارها را کردیم و نتایج این‌گونه شد (مزیدی، ۹۲/۵/۱۵).

اولاً هیچ‌یک از تحقیقات کمی به یقین کامل نمی‌رسند و همه این تحقیقات به يك میزانی از تجربه و یقین می‌رسند. مثلاً در تحقیقات عاملی گاهی اوقات ضریب‌های

۴۰ درصد، ۶۰ درصد، ۵۰ درصد را معتبر می‌شمارند و این اصل را قبول دارند که در تحقیقات کمی نسبتی از واقعیت به دست می‌آید. این تحقیقات نتایج موردی دارد و هیچ‌یک از تحقیقات یک نتیجه جامع از خود به جان می‌گذارد. مثلاً بیان می‌کنند که در کل توانستیم سیاست خارجه امریکا را با کل تحقیقاتی که انجام داده‌ایم درصدی بهبود ببخشیم. یا اینکه در ارتباط با یک مکان و یک مقطع خاص مقداری اطلاعات به دست آوردیم اما در جاهای دیگر مشکلات زیادی وجود دارد. این روش جامع‌نگر نیست و این نکات، نقاط ضعف این تحقیقات است (زاهد، ۹۲/۵/۱۵).

تحقیق کمی به‌هیچ‌وجه جامع‌نگر نیست بلکه جزئی‌نگر است و برعکس تحقیق کیفی است که خاصیت کل‌نگر دارد (مزیدی، ۹۲/۵/۱۵).

تحقیقات کیفی نسبتی از واقعیت است (زاهد، ۹۲/۵/۱۵).

باید اصول علمی دقیق در تحقیقات کمی به‌دقت رعایت شود زیرا اگر درست انجام نگیرد نتایج تحقیق ممکن است خلاف واقع هم باشد. مثلاً من دیده‌ام که تحقیقاتی انجام شده است که مبانی نظری، سؤالات و فرضیات در یک جمعیت معین و یکسان در همین شهر انجام شده که نتایجی کاملاً برعکس داده است. در صورتی که یک مطالعه دیگری با همین عنوان نتایجش با تحقیق اول همسو بوده است (مزیدی، ۹۲/۵/۱۵).

ما براساس پارامترهای ثابت عمل می‌کنیم و به‌طور مثال بر دو گزینه خاص آزمایش انجام می‌دهیم در صورتی که آن متغیر ممکن است با یک سخنرانی تغییر کند. باید تمام عوامل در چند مطالعه ثابت باشد. در محیط‌های یکسان، با کنترل عوامل مزاحم باز هم نتایج تحقیق متفاوت شده است چون بحثی به‌عنوان مشمولیت تاریخی داریم؛ یعنی مورد مطالعه تحت تأثیر تاریخ قرار می‌گیرد. به‌خصوص در تحقیقات طولی اثرگذاری تاریخ وجود دارد. فرض کنیم در طی ۵ یا ۱۰ سال همان آزمون را بگیرند، نتیجه متفاوت است. اما اگر فرض کنیم در عرض ۲ یا ۳ ماه یک تحقیق یکسان را بر جمعیتی معین با همه کنترل عوامل انجام دهیم؛ اگر نتایج متفاوت شود باید شك کنیم که در کار، اشتباهی صورت گرفته است. اشکال هم می‌تواند در ساختار و ابزار باشد (مزیدی، ۹۲/۵/۱۵).

به‌رحال این تحقیقات بر پرسشنامه‌هایی که به دست مردم می‌دهید متکی است.

مثلاً اگر بخواهیم مسأله مالیات و افراد کاسب را در کشور بسنجیم، یکی خدا را در نظر می‌گیرد و درآمدش را درست می‌گوید یکی نیز ده‌تا را درست و بقیه را نادرست می‌گوید و درآمد مثلاً ۱۰۰ میلیونی خود را کمتر بیان می‌کند. بنابراین چون این تحقیقات متکی بر آراء و نظرات دیگران است باید دید تا چه اندازه اعتبار دارد؟ (ساجدی، ۹۲/۵/۱۵).

نظریه‌پردازی در نهایت کار انجام می‌شود. ابتدا نتایج و دستاوردهای تحقیق استخراج می‌شود و سپس تجزیه و تحلیل آن‌ها صورت می‌گیرد. در مرحله بعد می‌توان مشابهت‌های تحقیق را با نتایج تحقیقات پیشین جمع‌بندی کرد و به یک نظریه رسید (مزیدی، ۹۲/۵/۱۵). اگر فرضیه‌ای که براساس چارچوب نظری تحقیق بود تأیید نشود؛ نظریه تولید نمی‌شود. ما در تحقیقات کیفی نظریه‌پردازی می‌کنیم. پارادایم کمی نظریه‌آزمایی است و مناسب کار ما نیست، بنابراین باید آن را کنار بگذاریم. زمانی که می‌خواهیم در علوم اسلامی انسانی نظریه‌پردازی کنیم، باید پارادایم کمی را کنار بگذاریم (مزیدی و جاجرمی‌زاده، ۹۲/۵/۱۵).

اگر به یک روش خاصی که پوزیتیویست‌های اولیه انجام می‌دادند دقت کنیم بد نیست. مدار تاریخی پوزیتیویسم سیر متفاوتی داشته است. در آغاز قضایایی^۱ را مطرح می‌کردند. پس از گذشت مدتی همان قضایا را مورد آزمایش مجدد قرار می‌دادند و تکرارپذیری نتایج آن‌ها را به یک نظریه می‌رساند. پس از اینکه نظریه‌سازیهایی متعددی با موضوعات علمی انجام گرفت؛ این مبانی (نظریه‌های موجود) به‌عنوان مبنایی برای تحقیقات بعدی قرار گرفت تا روی گروه‌ها و موضوعات مختلف کار بکنند که آیا این‌جا هم جواب می‌دهد یا نمی‌دهد (مزیدی، ۹۲/۵/۱۵). بنابراین اگر ما بخواهیم نظریه‌پردازی را به کار بگیریم باید با دیدگاه‌های اولیه آشنا باشیم. این مکتب می‌گوید براساس قضایایی اولیه که شما طرح می‌کنید بیابید از راه‌های آزمون و مشاهداتی که انتخاب می‌کنید تحقیق را براساس آن انجام دهید. ساختارش براساس مشاهدات عینی و آزمون و تکرار است (جاجرمی‌زاده و مزیدی، ۹۲/۵/۱۵).

شبهه روش علوم تجربی است که چندتا تعمیم را با هم جمع می‌کنیم و نظریه

می‌شود. در شیمی هم همین کار صورت می‌گیرد؛ مواد، میزان و شرایط مختلف مانند فشار، دما و ... بررسی می‌شوند؛ البته در این زمانه به این شکل رد شده است. مرگ پوزیتیویسم را خود پوزیتیویست‌ها اعلام کردند. ابتدا می‌گفتند اثبات‌پذیری و بعد آزمون‌پذیری. برای مثال زمانی که آب حرارت می‌بیند، به جوش می‌آید و این يك قاعده کلی است ولی آب در موقعیت‌های مختلف نقطه جوشش تغییر می‌کند و آزمون‌پذیری جواب نمی‌دهد. سپس تأییدپذیری، تکرارپذیری و ابطال‌پذیری را مطرح کردند. اما پس از آن گفتند نمی‌توان صحت تحقیقات را صددرصد اعلام کرد. در مرحله بعد، پست‌پوزیتیویسم شکل گرفت و به ترکیبی از روش‌های انتقادی و کیفی، ساختارگرایی و هرمنوتیک و روش تفسیری پرداخت. قاعده را بر این مبنا گذاشتند که از این روش‌ها هم بتوانیم در انجام تحقیق استفاده کنیم و با روش‌های کمی و پوزیتیویستی محض انجام این امر غیرممکن است. ایرادی که در مورد پوزیتیویست‌های اولیه وجود دارد این است که آن‌ها شواهدی را مشاهده می‌کردند و براساس آن شواهد تعمیم‌هایی انجام می‌دادند که کاملاً کیفی بود یا مثلاً مراحل مختلف اجتماعی و سیر اجتماعی شواهد را از تاریخ و جاهای مختلف گرفتند، ترکیب کردند و با وجه کیفی ارائه دادند. مانند دورکیم که در مورد خودکشی کیفی عمل می‌کند چون تعمیم شواهد يك کار کیفی است. یا مردم‌شناسان پوزیتیویست که اساس کار آن‌ها شواهد مستقیم بود ولی پس از جمع‌آوری شواهد، برای تعمیم‌دهی وضعیت آن قوم کاملاً کیفی عمل می‌کردند. به نظر من پوزیتیویست‌ها فقط تحلیل کمی انجام نمی‌دهند بلکه در عمق کارشان از ابزار کیفی استفاده می‌کنند (مزیدی و زاهد، ۹۲/۵/۱۵).

محققانی هستند که نوعی تحقیقات کیفی انجام می‌دهند که بر پایه داده‌های کمی نیز قرار دارد مانند مردم‌شناسان و قوم‌شناسان که از مبانی اثبات‌گرایی استفاده می‌کنند. کنت نیز با استدلال کیفی از شواهد تجربی می‌گوید که تاریخ جوامع شامل مرحله دینی-رمانی و بعد مرحله فلسفی-عقلانی و بعد مرحله‌ی اثباتی-عقلانی می‌باشد. و می‌گوید برای اینکه جامعه به مرحله سوم برسد وجود دو مرحله قبلی لازم است. یعنی انسان باید از دو مرحله قبل عبور کند (مزیدی و زاهد، ۹۲/۵/۱۵). همین به‌نوعی جبر ماتریالیسم تاریخی است که مارکسیسم می‌گوید

(ساجدی، ۹۲/۵/۱۵). در روانشناسی هم فروید را داریم. فروید يك تحقیق کاملاً کیفی و براساس مشاهده و مصاحبه عمیق انجام داده است. ولی وقتی می‌خواهد نتایجش را مطرح کند آن را در قالب پوزیتیویسم مطرح می‌کند. اتفاقاً پیشکسوتان تحقیقات کیفی بر پیازه و فروید نقد دارند که چرا شما که کار کیفی انجام داده‌اید خودتان را به پوزیتیویسم متصل کرده‌اید (مزیدی، ۹۲/۵/۱۵).

اساساً روش است که پژوهش را هدایت می‌کند. وقتی بورديو یا گیدنز درباره جامعه مدرن و سنتی نظریه می‌گویند، نظریه‌پردازی می‌کنند و در حوزه تحقیق نیستند. بحثی که اینک ما در مورد نظریه‌پردازی داریم در حوزه پژوهش است. بنابراین اگر می‌خواهیم نظریه‌پردازی کنیم در حوزه پژوهش اتفاق نمی‌افتد (مسعودی و مزیدی، ۹۲/۵/۱۵).

قطعاً روش و نظریه‌پردازی به هم ارتباط دارند. ولی روش‌های کمی و کیفی روش‌های پژوهش هستند نه روش‌های نظریه‌پردازی. روش‌های نظریه‌پردازی روش‌های خاصی هستند. مثلاً کسانی مانند بورديو و گیدنز که درباره جوامع نظر می‌دهند درباره روش پژوهش آن صحبت نمی‌کنند. بلکه براساس منطق و مبانی ذهنی و مشاهده‌های خود از جوامع نظریه‌پردازی می‌کنند (مسعودی، ۹۲/۵/۱۵). روش نظریه‌زمینه‌ای، هیچ‌وقت نمی‌تواند نظریه عام بدهد. می‌گویند روش‌های کیفی نظریه‌ساز هستند منتها آن نظریه‌ای که ما می‌خواهیم تعمیم دهیم و عام باشد، نیست. نظریه يك واقعیت خاص است ولی روش کیفی تعمیم را قبول ندارد و می‌گوید من میخواهم نظریه‌ای بسازم که از يك واقعیت خاص نشأت می‌گیرد. یعنی این نظریه را نمی‌توان تعمیم داد. بنابراین آن نظریه‌سازی که در بحث‌های کیفی مطرح است نیز با آن معنایی از نظریه‌پردازی که ما می‌گوییم متفاوت است؛ یعنی نمی‌تواند درك کلی از همه وقایع و پدیده‌ها را به دست دهد. نظریه عمومی داریم که شما می‌فرمائید فقط با روش کیفی نمی‌توانیم به آن برسیم؛ تعدادی روش‌های عقلانی داریم و شواهدی براساس آن به دست می‌آورید و بعد يك جهان‌بینی درست می‌کنید مانند نظریه گیدنز. يك جهان‌بینی است که متکی به همین روش‌ها است یعنی شما نمی‌توانید بدون روش، نظریه‌پردازی کنید (زاهد و مسعودی، ۹۲/۵/۱۵). روشی که گیدنز و بورديو از آن استفاده می‌کنند روشی خارج از کمی و کیفی

است؛ آن‌ها از درک نظری استفاده می‌کنند. لزومی ندارد که نظریه‌پرداز حتماً از این روش‌ها استفاده کند. نظریه‌پرداز هیچ‌وقت در خلاء نظریه‌پردازی نمی‌کند و هیچ علمی در خلاء ساخته نمی‌شود بلکه هر علمی پایه، اساس و مفروضات خاصی دارد. برای مثال در فلسفه روش استنتاجی داریم یعنی در این روش مجموعه‌ای از مشاهدات فیلسوف با الهام تلفیق می‌شود و فیلسوف بدون الهام نمی‌تواند نظریه‌پردازی کند. در تحقیقات کمی کاری به الهام نداریم، در نتیجه نظریه‌پردازان بزرگ نظریه‌ای را مطرح کردند که الهام و آن خصوصیت ساکن و بنیادی که خود فرد دارد به کمکش می‌آید و نظریه‌ای را بیان می‌کند. هیچ‌وقت بدون مستندات و شواهد عینی موجود از خارج استناد نمی‌کند بلکه در ابتدا تعدادی پیش‌فرض دارد که براساس آن شواهد می‌آورد و بعد نظریه خود را بیان می‌کند. ما در متون خود می‌گوییم هیچ محقق و فیلسوف نظری در هیچ دوره و عصری نظریه را ابداع و خلق نکرده مگر بر مبنای تعدادی قضایا. افلاطون نظریه مدینه فاضله را همین‌گونه شکل داده است. وقتی بررسی کنید به این نتیجه می‌رسید که این داستان در فیلسوفان قبلی هم هست؛ وقتی نظریات افلاطون و ارسطو را دقیق بررسی می‌کنید؛ می‌بینید غالب آنچه را که مطرح کردند براساس دریافت‌های فیلسوفان پیش از خودشان حتی پیش از سقراط بوده است. نظریه‌ای که اتمیان مطرح کردند نظریه‌ای عریض شده است که تا امروز بر نظریه‌هایی که در ارتباط با اتم‌ها و انواع و اقسام اتم‌ها و تقسیم‌بندی‌های آن است، تأثیر می‌گذارد. مثال بورديو را زدم یا فوکو که کار تاریخی کرده‌اند. ولی این افراد وقتی می‌خواهند نظریه‌پردازی کنند با فلسفه کار می‌کنند. مثلاً بورديو از اشتروس و سایرین می‌گیرد یا فوکو از نیچه یا هگل می‌گیرد؛ این فرد درک نظری را از شواهد نظری می‌گیرد. این افراد با فلاسفه برخورد می‌کنند، درک نظری پیدا می‌کنند و با برخورد با شواهد اجتماعی آن، نظریه‌پردازی می‌کنند. بنابراین روش کمی و کیفی مرسوم، روش فیلسوفان و نظریه‌پردازان نیست (مسعودی و مزیدی، ۹۲/۵/۱۵).

آن روش، روش فلسفی است که انواع مختلفی دارد. در جلسه‌ای درباره انواع روش‌های فلسفی و متدی که فیلسوفان دنبال می‌کنند تا به نتایج برسند، صحبت می‌کنیم. روش‌های فلسفی با روش کمی و کیفی متفاوت است، در حوزه عملی

پژوهش است و محقق با دو نوع کار متفاوت به يك نتیجه می‌رسد. با يك مبنای نظری اولیه مفروضاتی را طرح می‌کند و سعی می‌کند که آن را اثبات کند به همین دلیل به آن ارسطویی یا اثبات‌گرا می‌گویند. اینکه فرضیات را بر مبنای آن نظریه انجام می‌دهند، صحیح است چون می‌خواهند نظریه‌آزمایی کنند. ما قبول داریم که روش فلسفی با روش کَمّی و کیفی متفاوت است اما این نظریه‌پردازان اجتماعی از این روش‌های تحقیق استفاده نکردند در صورتی که آقای دکتر زاهد می‌فرماید از این‌ها استفاده کرده‌اند (مزیدی، ۹۲/۵/۱۵).

از همین روش‌ها استفاده کرده‌اند اما نه به صورت مطلق. شما يك مثال بزنید که این‌طور نباشد. ما همه بر پایه فلسفه به سراغ نظریه می‌رویم. یعنی هر کسی هم که تحقیق کَمّی می‌کند يك چارچوب ذهنی دارد (زاهد، ۹۲/۵/۱۵).

ما در روش‌های تحقیق، چارچوب نظری می‌خواهیم؛ مثلاً فروید چارچوب نظری ندارد بلکه درک فلسفی دارد. اگر بخواهیم در مورد روش‌های تحقیق کتاب بنویسیم، موضوعی که شما می‌گویید درست است؛ یعنی اول پژوهش را در نظر می‌گیریم و از بسم‌الله شروع می‌کنیم و به این صورت قدم برمی‌داریم و در نهایت تبدیل به کتاب روش تحقیق می‌شود. اما این‌جا نمی‌خواهیم کتاب بنویسیم. شرح جریان تحقیق محقق مورد نظر ماست. بنابراین در ابتدا باید روش‌های تحقیق، جهت و نظریه‌پردازی مورد نظر را بررسی کنیم. مکتب پوزیتیویسم وقتی می‌خواهد نظریه‌پردازی کند، راه حل می‌دهد و می‌گوید شما يك سری فرضیه‌ها را طراحی کنید، این فرضیه‌ها را اثبات کنید، فرضیه‌های تحقیق وقتی روی هم جمع شد به قضیه تبدیل می‌شود و مجموع چندتا قضیه اثبات شده نظریه می‌شود. دقیقاً براساس نظریه‌ها از طریق روش پوزیتیویسم راه را به شما نشان می‌دهد که بتوانید نظریه‌پردازی کنید و این‌گونه نیست که راه و نظریه‌ای که در نهایت تعمیم می‌دهیم از هم جدا شوند. یکی از انتقادات به اثبات‌گرایان این است که نمی‌توانند تعمیم دهند. به صورت مقطعی تحقیق انجام داده‌اند و بعد آن را به هم چسبانده‌اند و به صورت نظریه درآورده‌اند و این روش درست نیست. پژوهش بخشی از روش تحقیق است. وقتی کل روش تحقیق اثباتی را در نظر بگیرید نظریه‌آزمایی نیز جزء آن محسوب می‌شود. ما براساس نظریه فرضیه ساختیم سپس این فرضیه را آزمایش

کردیم، محقق دیگری نیز همین کار را انجام می‌دهد، محقق سومی با جمع‌بندی فرضیه‌هایی که به اثبات رسیده است يك قضیه درست می‌کند، سپس افرادی این قضایا را کنار هم می‌گذارند و نظریه درست می‌کنند. فرد دیگری نیز چند سال بعد از این نظریه فرضیه‌های جدید استنتاج می‌کند و نظریه‌پردازی می‌کند (زاهد، ۹۲/۵/۱۵).

آنچه پوزیتیویست‌ها می‌گویند این است که فرضیه‌ها به قضیه تبدیل می‌شوند و قضیه‌ها هستند که تبدیل به نظریه می‌شوند. همه این مراحل از طریق جمع‌آوری اطلاعات شروع می‌شود، بعد این قضایا را يك نفر جمع می‌کند. بنابراین آیا برای ساخت يك نظریه واحد روشی خاص وجود دارد یا به آن نظریه‌پرداز وحی می‌شود؟ چون این نوع نظریه‌پردازی در چارچوب نظری پوزیتیویستی نیست. اسم این کار (نظریه‌پردازی) را الهام می‌گذارند (زاهد و مسعودی، ۹۲/۵/۱۵).

پوزیتیویست‌ها این سلسله‌مراتب را منقطع می‌بندند، اما باید گفت که از همان ابتدا برای ساختن فرضیه با توجه به پیش‌زمینه ذهنی این کار را می‌کنند و وقتی می‌خواهند فرضیه را تبدیل به قضیه کنند حتماً از ذهنیات استفاده می‌کنند. بنابراین ذهنیت وجود دارد که این اتفاق می‌افتد (زاهد، ۹۲/۵/۱۵).

دانش‌ها طی تمدن‌ها ساخته می‌شوند. ابن‌خلدون مورخ می‌گوید: «زمانی که اسکندر، دارا را کشت دانش ایرانیان را با خود به یونان برد» (زاهد، ۹۲/۵/۱۵).

در یونان شخصی به نام دموکراتیس به دربار پادشاه ساسانی می‌آید و مشاور پادشاه ایران می‌شود. پس از چند سال که در ایران می‌ماند و فلسفه زردشت را یاد می‌گیرد، قواعد اربعه را در فلسفه خودش به کار می‌گیرد؛ همان آب، آتش، باد و خاک است. طالس بنیان‌گذار فلسفه یونان گفت هر آنچه در جهان خلق شده است براساس آب است و دوباره به همان بازمی‌گردد. همان حرفی که تالس زده، قرآن هم گفته است. طالس يك سیاح است و دائم در راه است و با نگاه به آسمان و جو، جزر و مد دریا و تغییر و تحول در آسمان و ماه و ... روش او مشاهده بوده است. موج‌های آب را که بالا می‌آید مطالعه و مشاهده کرد و بعد زندگی موجودات در آب را بررسی کرد و سرانجام نظر داد. به عقیده من نظر تمام فلاسفه قدیم یونان به الهامات بر می‌گردد که البته این الهامات می‌تواند مادی باشد و به شیطان متصل

شود یا اینکه الهام الهی باشد. تمامی فلاسفه یونان قدیم اذعان کرده‌اند که به آن‌ها الهام شده است حتی سقراط نیز به صورت آشکار اعلام می‌کند که به او الهام شده است. پرسش بنیادین طالس این بود که جوهره اصلی جهان در چیست؟ جهان از چه چیزی ساخته شده است؟ مبدأ جهان کجاست؟ بعضی به این نتیجه رسیده‌اند که مبنای آفرینش آب است، کراتیوس گفت آتش است و فرد دیگری گفت اتم است. اینکه جوهر اصلی جهان چیست و هدف از آفرینش چیست از سؤال‌های اولیه بوده است در ذهن انسانی که توانمندیهای خاصی داشته و الهامات خاصی به او می‌شده و راه‌هایی برای پاسخ پیدا می‌کردند که با روش تحقیق ما کاملاً متفاوت است. این روش‌ها روش فلسفی است موضوع‌ها هم می‌تواند با هم متفاوت باشد، روش آن‌ها هم کاملاً متفاوت است. روش فلسفی همان روشی است که پارادایم‌های حاکم بر روش تحقیق را درست می‌کند. برای مثال انسان‌گرایی نتیجه کارش هرمنوتیک می‌شود، هرمنوتیک روشی انسان‌مدار است و روش کیفی براساس آن شکل می‌گیرد (مزیدی، ۹۲/۵/۱۵).

مبانی، بر معرفت‌شناسی ناظر هست و عقلانی است، اما در این جا معرفت‌شناسی، معرفت‌شناسی حسی است. تجربه‌گرایی به معنای روش تحقیق نیست؛ بلکه تجربه‌گرا کار عقلانی می‌کند. این معرفت‌شناسی، تجربی نیست ولی به اصالت حس منجر می‌شود. این اصالت در فلسفه حسی منجر به پوزیتیویسم می‌شود. بنابراین روش‌های کمی و کیفی در چارچوب همان مبانی کار می‌کنند و اگر مبانی تغییر کند این روش‌ها دیگر ناکارآمد می‌شوند (مسعودی، ۹۲/۵/۱۵).

ممکن است این روش تجربی، مانند مارکس به اصالت چیزی برسد و صرفاً به پوزیتیویسم منتهی نشود. در بحث روش‌ها پیوند طولی و عرضی باید در نظر گرفته شود. در عرض یعنی روش‌های تحقیق کنار هم هستند و پیوند هر کدام شیوه خاصی دارد. خود این‌ها نیز مباحث بالادستی دارند؛ روش‌هایی هستند که براساس آن‌ها نظریه‌سازی و نظریه‌پردازی کرده‌اند و سپس تحقیق کرده‌اند. بنابراین پیوند طولی و عرضی که بین روش‌ها وجود دارد حتی روش‌های خرد آن، مثل استفاده از پرسشنامه هم می‌تواند زیر سؤال برود (حسینیان، ۹۲/۵/۱۵).

خود پوزیتیویست‌ها نیز این را قبول دارند. حتی پست‌پوزیتیویسم جریانی بود که

می‌خواست نقدهای وارد بر پوزیتیویسم را اصلاح کند و این رویکرد را نگه دارد. یا مثل پست‌مدرن‌ها که چیزی ورای مدرن‌ها نیستند بلکه آمدند تا تأکید تمام‌عیاری را که مدرنیسم بر روی عقلانیت و انسان‌قرار داد، زیر سؤال ببرند. در واقع انسان‌محوری را زیر سؤال بردند و گفتند که معیارهای دیگری هم می‌تواند وجود داشته باشد و پست‌مدرن‌ها برای حفظ مدرنیسم چنین رویکردی را در پیش گرفتند، دقیقاً مانند نئومارکسیست‌ها (مزیدی، ۹۲/۵/۱۵).

۱-۱-۱-۳- روش جی تی (نظریه زمينه ای)

۱. مبانی نظری روش جی تی چیست و به کجا مرتبط است؟
۲. در این روش نقش و جایگاه محقق چیست؟ در حاشیه و بافاصله است یا در مرکز و بستر تحقیق و در ارتباط با موضوع است و می‌تواند داده‌ها را تفسیر کند؟ (مزیدی، ۹۲/۷/۱).

مبانی نظری جی تی (نظریه زمینه‌ای) تعامل‌گرایی نمادین است. محقق به دنبال کسب یا فهم اقوال و افعال افرادی که در تحقیق مشارکت دارند، است. لغت اقوال در تحقیقات کمی به کار برده می‌شود. داده‌های اقوال را از طریق مصاحبه و داده‌های افعال را از طریق مشاهده کسب می‌کنیم. بنابراین روش‌های گردآوری داده‌ها در جی تی عمدتاً از طریق مشاهده و مصاحبه است و در سندکاوی از روش بررسی اسنادی استفاده می‌شود. هدف، فهم اقوال و افعال و محتوای متون است. در این قسمت زمانی که محقق به داده‌هایی دسترسی پیدا می‌کند، کدگذاری‌ها را شروع می‌کند، به‌خصوص زمانی که طرح تحقیق، پیدایشی باشد. در چنین حالتی در حین گردآوری داده‌ها تجزیه و تحلیل نیز صورت می‌گیرد و این دو به هم وابسته‌اند (مزیدی، ۹۲/۷/۱).

در جریان کدگذاری باز داده‌ها، «سازواری داده‌ها» انجام می‌شود که محقق به‌صورت کامل در آن دخیل است. سازواری داده‌ها یعنی دخل و تصرف‌هایی که محقق در داده‌های گردآوری‌شده انجام می‌دهد تا داده‌ها را یکسان‌سازی کند. در این زمان محقق مشابهاً موجود در داده‌ها را مورد ملاحظه قرار می‌دهد و محور جدیدی از مشترکات داده‌ها را استخراج می‌کند. در کدگذاری مرحله دوم که به

کدگزاری محوری معروف است، محقق دخل و تصرف دارد زیرا مجموعه‌ای از این مؤلفه‌های اولیه مشترکاتی از لحاظ لفظ و معنا دارند (مزیدی، ۹۲/۷/۱).

آقای حسینیان سؤال کردند آیا علمایی که روایات و اسناد و متون اسلامی را بررسی می‌کنند و به مجموعه مفاهیمی می‌رسند با توجه به مطالعات و اشرافی که بر مطالب دارند و قرائنی که در این روایت می‌بینند تفسیر می‌کنند و خود اجتهاد می‌نمایند، آیا این روش در این موارد می‌تواند نقشی داشته باشد؟ (مزیدی، ۹۲/۷/۱).

در پاسخ باید گفت: اگرچه این فقط روشی است که ما می‌توانیم از داده‌های گردآوری شده به نتیجه و ساخت یک نظر برسیم، ولی در جای جای رسیدن به آن نظر، محقق استفاده کننده جی تی می‌تواند ابراز نظر کند، او واحدها و مفاهیم مشترک را تشخیص می‌دهد و در استخراج محورها تشخیص می‌دهد کدام یک از مؤلفه‌ها نزدیک به هم هستند و مفاهیم یکسانی را در ارتباط با موضوع تحقیق می‌رسانند و او تصمیم‌گیری می‌کند (مزیدی، ۹۲/۷/۱).

در قسمت آخر کار که کدگزاری انتخابی است محقق به صورت عملی وارد نظر می‌شود، یعنی او تنها کسی است که می‌تواند براساس فعالیت‌های قبلی که انجام داده است یک جمع‌بندی کلی و نظری انجام دهد. استخراج نظریه در این قسمت صورت می‌گیرد. در قسمت استخراج نظریه بیشترین میزان اشراف فرد در انجام کار تحقیق و استخراج این نظریه دخالت دارد و این کاری است که می‌تواند این روش در ساخت یک تئوری انجام دهد. اگر تمام ضوابط آن انجام بگیرد به روش‌هایی که ما برای ساخت نظریه می‌خواهیم استفاده کنیم و دستیابی به نظریه‌هایی که تحول در علوم اجتماعی را می‌خواهند شکل دهند خیلی نزدیک است. از این روش به نحو مطلوب‌تری نسبت به تمام روش‌هایی که در شکل توصیفی قضیه استفاده می‌کنیم، از جمله پیمایش‌ها، روش‌های آزمایشی و نیمه‌آزمایشی، مطالعات میدانی و... یا حتی در خود نوع مطالعات کیفی شیوه‌هایی که وجود دارد، می‌توان استفاده کرد. استفاده از این روش در حال حاضر برای رسیدن به یک نظریه، مطلوب‌ترین تشخیص داده شده و مورد استفاده است. در رابطه با مبانی نظری که تعامل نمادین است نیازی به توضیح زیادی نیست (مزیدی، ۹۲/۷/۱).

در تعامل‌گرایی چندین بحث مطرح است؛ یکی اینکه محقق که در این نظریه کار

می کند به دنبال فهم معنای رفتار و گفتار است، دیگر اینکه به دنبال آن مفهوم از خود است که کجا شکل می گیرد. ما خودمان را در آینه دیگران چگونه می بینیم. آن تصویر خودآینه‌ای و ویژگی‌های شخصیتی خود را در ارتباط با جامعه و دیگران چگونه دریافت می کنیم و دیگران در مورد ما چگونه قضاوت می کنند. صاحب نظرانی مثل کولی و مید و دیگران هم بحث‌های عمیقی در این رابطه کرده‌اند. به طور کلی آن تصویری که فرد از جلوه خود نزد دیگران دارد یک بخش از کار است؛ بخش دوم کار، قضاوتی است که فرد از تصور خود نزد دیگران می کند. بخش سوم احساسی است که فرد راجع به قضاوت دیگران نسبت به خود دارد. اگر احساس خوشایندی بود آن رفتار را ادامه می دهد و این ویژگی را درون خود تقویت می کند. اگر احساس ناخوشایندی بود سعی می کند خود را از آن رفتار و ویژگی دور نگه دارد. دلیلی هم که جی تی براساس مبانی نظری تعامل گرایی نمادین است، این است که در این جا نیز محقق می خواهد فهم جدیدی از افعال و اقوال درون افراد به دست آورد؛ به همین دلیل مبانی نظری آن به تعامل گرایی نمادین برمی گردد (مزیدی، ۹۲/۷/۱).

البته روش جی تی در ابتدا کمی بود، در واقع مبتکرین و پیشنهاددهندگان این روش در آغاز، کار را روی داده‌های کمی انجام دادند و این اتفاق در جامعه‌شناسی رخ داد. اما بعد این روش به عرصه تحقیقات کیفی وارد شد و امروزه جی تی عمدتاً در مباحث کیفی مورد استفاده قرار می گیرد (مزیدی، ۹۲/۷/۱).

وقتی شما می گوید جی تی بیشتر بر روی نمادها کار می کند، این نمادها قبلاً باید تولید شده باشند که بعد جی تی بر روی آن‌ها کار کند و به توصیف و تفسیر و تجرید آن‌ها بپردازد. کسانی که به روش جی تی کار می کنند بر این اساس مدلی را بیرون می کشند و ادعا می کنند نظریه جدیدی را از میان تمام نمادهایی که وجود دارد استخراج کرده‌اند. این نمادها به هر حال در عالم خارج به عنوان واقعیت اجتماعی وجود دارند و صاحب نظران علوم اجتماعی از قبل نظریاتی را پیرامون آن‌ها مطرح کرده‌اند. آیا این نظریه به دنبال این است که از نظریات قبلی مطلبی را استنتاج کند؟ شاید این روش به گونه‌ای که مطرح می کنند حرکت نمی کند بلکه از نظریات دیگران وجه اشتراکاتی را پیدا می کند و در نهایت تجریدی انجام می دهد و به نظریه‌ای می رسد؟ دوم اینکه مبانی هستی‌شناختی جی تی

نهایتاً به رویکرد تفسیری بازمی‌گردد یا اثباتی و یا ترکیبی از هر دوی آنهاست؟ (جاجرمی‌زاده، ۹۲/۷/۱).

در ادامه سؤال اول باید گفت افزون بر مبانی هستی‌شناختی، مبانی معرفت‌شناختی این نظریه نیز مد نظر است. به لحاظ معرفت‌شناختی چه مبنایی پشت این نظریه است؟ آیا مبنا اصالت حس و تجربه است یا اصالت عقل؟ (ساجدی، ۹۲/۷/۱).

مبانی هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی روش کمی با روش کیفی تفاوت دارد. به نظر می‌رسد این تفاوت‌ها، تفاوتی درونی در یک دسته‌بندی بزرگتر محسوب می‌شود که از آن دیدگاه لزوماً متفاوت نیستند یا حداقل دارای اشتراکاتی می‌باشند. برای مثال روانشناسی رفتارگرایی و شناخت‌گرایی مبانی فکری متفاوتی دارند اما در فضای کلی در برابر فضای معرفتی اسلامی، پوزیتیویستی محسوب می‌شوند. بنابراین اگر به مسائل هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی بین آنها توجه کنیم و آن دسته‌بندی کلی را مد نظر قرار ندهیم، اگرچه ممکن است در بحث نظری به این تفاوت‌ها توجه کنیم و به نتیجه‌ای هم برسیم اما نهایتاً به بیراهه رفته‌ایم و ما در رویکرد اسلامی تفاوت‌هایی جدی با همه رویکردهای غربی داریم. البته این به معنای نفی روش‌های اثباتی و تفسیری نیست زیرا ما باید از این روش‌ها استفاده کنیم تا بتوانیم به زندگی خود ادامه دهیم، اما بحث کلی‌تر این است که تکلیف ما در نهایت در برابر این روش‌ها چیست؟ آیا می‌توانیم از آنها به‌عنوان رویکردی مکمل استفاده کنیم، یا در روند ساختن رویکرد خود، باید آنها به کلی کنار گذاشته شوند؟ (تقوی، ۹۲/۷/۱).

نفس و درون انسان و انعکاسی که با محیط دارد و عکس‌العملی که از محیط می‌گیرد بر جمع‌آوری داده‌هایش بی‌تأثیر نیست. بحثی در شناخت‌شناسی وجود دارد که می‌گوید حس و عقل و دل ابزارهای شناخت هستند. کارکرد دل، تزکیه نفس است. کسی که به مرحله‌ای از توانایی درون برسد که محیط بر او اثر نگذارد و مستقل از همه عوامل محیطی بتواند تشخیص آن را بر مبنای ادراکات عقلی و وحی تنظیم کند، آن مرحله تأثیر محیط چه عارضه‌هایی بر صحت و سقم داده‌هایی که می‌خواهد جمع‌آوری کند و استنتاجات و نظریه‌هایی که عرضه می‌کند دارد؟ خودبه‌خود اگر در جوی اجتماعی که بر علیه او باشد قرار بگیرد اگر به آن خودباوری

نرسیده باشد، در اظهار نظر جرأت ابراز از او گرفته می شود. حتی در اندیشیدن بر درست بودن نظریه خود نیز ممکن است دچار شک شود. این است که به نظر می رسد اگر باب تزکیه نفس در این جا باز شود می تواند در نظریه پردازی نوعی خودباوری به محقق بدهد که بتواند خیلی از آن عارضه های فردی را پشت سر بگذارد. در جنبه دیگر تأثیر خودسازی های اسلام است که می گوید خودت را بدون هرگونه پرده ای با خدا ببین. همین موضوع است که ملاصدرا را وامی دارد تئوری خود را در شرایطی که همه اندیشمندان مغایر او فکر می کنند بدون هیچ گونه ترسی عرضه کند. اندیشمندی مثل گالیله که درباره چرخش زمین صحبت می کند، اگر آن باورهای خدا باوری که بنیاد خوداتکابی و تزکیه نفس است را نداشت، شاید در مقابل عوامل محیطی عقب می نشست. بسیاری جنبه های دیگر وجود دارد که این در جنبه مادی بوده است ولی در جنبه های تئوری پردازی در علوم انسانی این وجه می تواند مورد توجه قرار بگیرد. حال در این رابطه می توانید نظرتان را بیان کنید؟ (بخرد، ۹۲/۷/۱).

یکی از روش های تحقیق علمی که بزرگانی همچون ملاصدرا داشته اند، اتحادی است که بین فلسفه، عرفان، کلام و قرآن به وجود آورده اند. یکی از روش ها این است که وقتی شما متن او را می خوانید، در آغاز استدلال عقلی است که براساس بدیهیات مشخص است، دیگران آن را می فهمند و از فلسفه مشابهی صحبت می کند. در ادامه سرفصلی باز می کند به نام «انارت العرشیه»، یعنی نوری بر قلبم تابیده است. کشفی کردم که کسی تا به حال نکرده است، این کشف در پی ریاضت های نفسانی است. سپس شروع به گفتن مطالبی می کند که از فطرت او بر می خیزد. «مشرقیه» به نکات عمیقی می رسد که ممکن است خیلی از فیلسوفان به آن ها نرسیده باشند و به نقاط عرفانی دست می یابد که در پی همان ریاضت های نفسانی است (ساجدی، ۹۲/۷/۱).

در راستای صحبت ها این سؤال پیش می آید که علم چیست؟ علم همان نوری است که خدا بر دل انسان می تاباند. در مشرقیه نیز این مطلب بیان می شود که علم برای فرد کشف می شود و او در مسیر تزکیه می رود. مقاله کشف و شهود نیز به این مطلب اشاره کرده است. همان طور که می دانید پیرامون این قضیه آیات متعددی نیز در قرآن وجود دارد. این مطلب به بحث تفاوت هایی که از ویژگی های

سکولار داریم یا تعاریف و روش‌های کسب علم در سکولاریسم مرتبط می‌شود، برای اینکه شیوه‌های کسب علم ما متفاوت است. ما اکنون در بعد سلبی بحث می‌کنیم که اثرگذاری خود را نشان می‌دهد. به‌طور کلی اندیشمندان غربی به این نتیجه رسیده‌اند که نفس انسان در ارائه نظریه خود از محیط اثر می‌پذیرد. حدیث شریفی که می‌گوید: «هرکس چهل شبانه‌روز خود را برای خداوند خالص کند معرفت از قلبش بر زبانش جاری می‌شود»، همه در این راستا هستند (ساجدی، ۹۲/۷/۱).

به‌هرحال تمام مباحثی که مطرح شد در جای خود مفید است و به ما کمک می‌کند که به این موضوعات توجه دقیق‌تری کنیم. اما بحث بر این شد که ما در برخی از موارد، ناگزیر به استفاده از یکی از دو روش کمی یا کیفی هستیم و بین این دو روش، امروزه گرایش به سوی جی‌تی می‌تواند در رسیدن به ساخت یک نظریه از لحاظ روشی به ما کمک کند. اکنون بحث بر سر این است که آیا مبانی نظری این روش به مبانی نظری تحقیقات اسلامی نزدیک است؟ خیر. مبانی نظری روش جی‌تی وابسته به تعامل‌گرایی نمادین است که این نظریه ریشه در مباحث خاص سکولار دارد. بنابراین نوع نگاه این دیدگاه‌ها به نگاه هرمنوتیک اسلامی مشابهتی ندارد. زیرا برای مثال زمانی که صحبت از تعامل‌گرایی نمادین می‌شود این نظریه بر روی نمادها تأکید می‌کند. این نمادها در فرهنگ‌ها و مکان‌های متفاوت، معانی متفاوتی به خود می‌گیرند. کاری که محقق جی‌تی در تشخیص این نمادها انجام می‌دهد این است که در حین اینکه در افعال، اقوال، اسناد و مدارک بررسی می‌کند، خود او می‌تواند نمادهای معنایی را از درون آن‌ها استخراج کند. تنها جایی که می‌توانیم بگوییم دخل و تصرف و استفهام فرد در این جا دخالت دارد، این است که می‌تواند نمادها را در چارچوب موضوع تحقیق و هدف‌هایی که برای تحقیق در نظر گرفته است، مورد توجه قرار دهد. در غیر این صورت بحث الهامات و دریافت‌هایی که فرد به‌صورت شهودی دریافت می‌کند اصلاً در این روش قرار داده نشده است. این روش را تنها در زمانی که داده‌هایی کسب می‌کنیم که این داده‌ها می‌تواند از متون اسلامی باشد، می‌توانیم مورد استفاده قرار دهیم (مزیدی، ۹۲/۷/۱).

اخیراً ما در این راستا کار ساده‌ای را در یک رساله دکتری انجام دادیم. در این

رساله می‌خواستیم بفهمیم در نهج البلاغه گفتار امام علی (ع) درباره اخلاق و تربیت اخلاقی در نظام تعلیم و تربیت چگونه است؟ در این جا بدون داشتن هیچ پیش‌فرض و بدون مؤلفه‌های استخراج‌شده از دیدگاه امام یا در نظر گرفتن هرگونه تعریفی در این باره؛ تمام اسناد، سخنرانی‌ها، خطبه‌ها و گفتارهای قصار امام را در ارتباط با بحث اخلاق استخراج کردیم. از دل این مجموعه گفتار - که همان سند است - کاوش سند را آغاز کردیم. مفاهیمی را که بیان‌کننده تربیت و بنیان‌های اخلاقی است، استخراج کردیم و کدگذاری کار از همین نقطه آغاز شد. یعنی به همه مؤلفه‌های اولیه که استخراج شد کدهای اولیه دادیم و تحت عنوان مقوله‌های جانبی یا مقوله‌های اولیه از آن یاد کردیم. مراتب بعدی را هم به این صورت دنبال کردیم که مجموعه‌ای از مؤلفه‌ها را که به صورت نظری یا عملی می‌توانست در ارتباط با تربیت اخلاقی در سیستم زندگی اجتماعی، فردی، خانوادگی ما مؤثر باشد را نیز استخراج کردیم. یعنی مشترکات را بیرون کشیدیم و با در نظر گرفتن این تکنیک می‌توانیم این داده‌ها را حلاجی کنیم، کدگذاری‌ها را انجام دهیم، محورها را مشخص کنیم و در نهایت بگوییم که تربیت اخلاقی از دیدگاه امام علی (ع) بدین صورت خاص است. پس استفاده‌های ما می‌تواند فقط در حد تکنیک باشد در غیر این صورت همان‌گونه که قبلاً گفته شد بنیان‌گذاران این اندیشه زیربنای فکری‌شان پوزیتیویست است. چهره‌های شاخص این تفکر کسانی مانند هربرت مید، چارلز کولی، سیمون و شاگردان آن‌ها هستند (مزیدی، ۹۲/۷/۱).

شما در بحث کار خود پیرامون نهج البلاغه گفتید جمع‌آوری اطلاعات، سازواری داده‌ها و انتخاب محورها براساس مشترکات، همه بر مبنای اندیشه محقق است. بنابراین کدگذاری انتخابی و تئوری‌سازی نیز همه براساس دریافت محقق صورت می‌گیرد. حالا بحث بر این است که آنچه شما در این تحقیق به دست می‌آورید نظر امام علی (ع) است یا نظر محقق؟ (زاهد، ۹۲/۷/۱).

دقیقاً نظر حضرت علی (ع) است. در این جا محقق فقط فهمی از مطالبی کرده که داده‌های آن از گفتار حضرت علی (ع) است. هیچ چیزی خارج از این محور نیست، یعنی استفهام نهایی بر مبنای داده‌هایی است که از حضرت علی (ع) گرفته شده است. البته درباره دخل و تصرفات محقق در مورد اینکه دسته‌بندی داده‌ها

چگونه صورت بگیرد و محورها را چگونه استخراج کند، بحثی نیست. محقق محورها را بر مبنای فهمی که از متن تشخیص داده است، انجام می‌دهد. در نهایت هم جمع‌بندی و استخراج نظر بر عهده محقق است. اما این کار براساس واقعیت گفتار حضرت علی (ع) صورت می‌گیرد. اگر دو محقق همین کار را انجام دهند، ممکن است در مرحله کدگذاری، استخراج محور و ... تفاوت‌هایی با یکدیگر داشته باشند، ولی اگر روش یعنی استخراج کدها و مشترکات حاصل از آن‌ها، دقیق اجرا شود، باید این مراحل تا حد زیادی نزدیک به هم باشند. اما در استفهام نهایی ممکن است یک محقق دو محور را استخراج کند و بر آن مبنا نظر خود را بگوید ولی محقق دیگر سه محور را استخراج کند (مزیدی، ۹۲/۷/۱).

به‌هرحال باید دید مبنا کدام است؟ کدام یک نظر امام علی (ع) است؟ اگر من از نهج‌البلاغه آگاهی نداشته باشم و الان بخواهم از آن استفاده کنم، باید به کدام استناد کنم؟ (زاهد، ۹۲/۷/۱).

این می‌شود مثل تفاسیر متفاوتی که از قرآن می‌کنند (مزیدی، ۹۲/۷/۱).

البته روش تفسیر قرآن و فقها جی‌تی نیست (زاهد، ۹۲/۷/۱).

اگر تفاوت‌هایی از برداشت یک متن به وجود آمد، از لحاظ روشی چه فرقی می‌کند با اینکه فقهی از مجموعه روایات یک برداشت کند و فقهی دیگر از همان مجموعه روایات برداشت دیگری نماید؟ (مزیدی، ۹۲/۷/۱).

اگر مجموعه تعالیم دینی را سه بخش در نظر بگیریم یعنی عقاید، اخلاق و احکام؛ این بخش‌ها بسیار به هم مرتبط هستند. احکام هم به همین صورت است، احکام، فقهی است و ناظر به اعمال و رفتار ماست. اما این اعمال و رفتار از یک خصلت و خلق و خوی درونی سرچشمه می‌گیرد که منشأ آن ایمان است. در این شرایط شما احکام را شامل اخلاق هم در نظر می‌گیرید یا خیر؟ این‌جا دامنه بحث خیلی وسیع است، در این‌جا باید اشراف کاملی بر آیات و روایات و روابط بین آن‌ها وجود داشته باشد و در این شرایط بررسی شوند. یعنی تحت راهنمایی احادیث و حتی دیگر آیات، باید قرآن را تفسیر کرد. مثلاً علامه طباطبایی هم حافظ قرآن هستند و هم اشراف کاملی بر معانی و مفاهیم آیات قرآن دارند و معتقدند این آیات با قبل و بعد از خود مرتبط هستند. در چنین شرایطی عقل رها می‌شود و راهنمای کار چیز دیگری است (ساجدی، ۹۲/۷/۱).

یعنی اگر همین فرآیند تفسیر قرآن به وسیله آیات قرآنی و احادیث را در نظر نگیریم و صرفاً براساس عقل و فهم خود تفسیر کنیم، همان عقل خودبنیاد می‌شود. از همین رو مبنای روش تفسیر قرآن متفاوت از مبنای روش جی‌تی است (زاهد، ۹۲/۷/۱).

ابزارهای شناخت متفاوتی وجود دارد. یک گروه حسّیون هستند. آن‌ها معتقدند هر آنچه در تجربه، قابل تکرار و تعمیم‌پذیر بود، این همان علم است و اگر غیر از این بود دیگر علم نیست. گروه دیگری عقل را مبنا قرار می‌دهند و آنجا که عقل، حس را تأیید و تثبیت کرد، علم تعریف و تأیید می‌شود. گروهی دیگر نیز معتقدند علم افزون بر حس و عقل باید دل تزکیه‌شده حس و عقل را به کار بگیرد تا به نتیجه درست برسد (بخرد، ۹۲/۷/۱).

البته این بحث جایگاه دیگری دارد. وقتی در حوزه دین به متون دینی مخصوصاً قرآن و نهج البلاغه می‌پردازیم، در بسیاری موارد با متغیرها یا اصطلاحات و واژه‌هایی سروکار داریم که چندضلعی هستند و ابعاد مختلف دارند. ممکن است سه یا چهار ضلع داشته باشد و بستگی دارد که به کدام بعد و ضلع نگاه کنیم. وقتی شما می‌خواهید کاری انجام دهید باید مشخص کنید که با کدام ضلع کار دارید و حتی اگر وجوه دیگر از آن استنباط می‌شود، مورد استفاده و بحث نیست (ساجدی، ۱-۷-۹۲).

ما از این صحبت می‌کنیم که در جی‌تی اساس بحث این است که ما بتوانیم مفاهیم و مقوله‌ها را استخراج کنیم. عمده کار یک محقق این است که بتواند به این مقوله‌ها دست یابد یعنی تفهم دقیقی از داده‌ها حاصل شود تا مقوله‌های دقیقی بر مبنای آن داده‌ها به دست آورد، زیرا ملاک ساخت نظر این مقوله‌ها هستند که در آغاز کار از روی مفاهیم ساخته می‌شوند (مزیدی، ۹۲/۷/۱).

مسلط شدن بر مطالبی که ما می‌نویسیم آسان است زیرا از ذهن بشری بیرون آمده؛ اما زمانی که می‌خواهیم چیزی را به خدا و دین نسبت دهیم و کلمه اسلامی را کنارش بگذاریم باید از دانش الهی استفاده کنیم. می‌گویند قرآن کریم هفت مرتبه نازل شد تا به فهم و بیان حضرت محمد (ص) درآمد؛ و حال باید چند مرتبه نازل شود تا من بتوانم آن را بفهمم. یعنی می‌توان گفت که مسلط شدن بر قرآن

کریم و مفاهیم احادیث تقریباً از نظر تمام اندیشمندان اسلامی منتفی است و ما نمی‌توانیم به طوری بر قرآن مسلط شویم که بر آن احاطه داشته باشیم، همچنین بر همه احادیث نیز نمی‌توانیم احاطه کامل داشته باشیم. ما نسیم‌هایی از آیه می‌خوانیم و نسیم‌هایی را برداشت می‌کنیم. هرچه زمان پیش می‌رود، بشر تکامل می‌یابد و روش‌هایش کامل‌تر می‌شود این لایه‌های نور را بیشتر می‌تواند بشکافد و به جلو رود. ولی می‌دانیم که در نهایت رسیدن به آن معدن عظمت ممکن نیست و ما نمی‌توانیم بر آن مسلط شویم. بنابراین تفاوتی که بین متن‌ها وجود دارد، مقوله‌بندی کلام وحی و معصوم را نسبت به دیگر کلام‌ها مشکل می‌کند. در مورد کلام غیرمعصوم کاملاً درست می‌فرمائید که ابزار خیلی خوبی است اما زمانی که به سراغ کلام معصوم برویم چون مسلط نیستیم، این مقوله‌ها چیزهایی است که ما در ذهن خود داریم بنابراین نهایتاً نظر من می‌شود نه تفسیر قرآن یا نهج‌البلاغه. البته این مشکلی ندارد من نمی‌گویم چنین تحقیقی صورت نگیرد اما در نهایت نباید بگوییم نظر حضرت علی (ع) است، بلکه بگوییم تعبیر یا برداشت ما با این روش از نهج‌البلاغه است (زاهد، ۱/۹۲/۷۱).

یعنی باید کارهای غربی‌ها را با دیدگاه‌های خودمان مقایسه کنیم. چیزی که من می‌توانم از این استخراج کنم این است که عالم محقق غربی، عالم دنیا است ولی اعتقاد ما این نیست. ما عالم‌های متعدد داریم؛ گاهی تا دوازده عالم چه قبل از حیات ما و چه بعد از حیات ما وجود دارد که نازل‌ترینش عالم دنیا است. پس تفاوت بین ما و غربی‌ها در هستی‌شناسی این است که آن‌ها تمام توجه‌شان متوجه این عالم است و در اسلام عالم‌های متعددی وجود دارد. ظاهراً به بیان یکی از معصومین، کسی در می‌زند و به خدمت امام سجاد (ع) می‌آید و ایشان می‌فرمایند: «در فاصله‌ای که شما درب زدید تا زمانی که این‌جا نشستید من شانزده هزار عالم را طی کردم». در این بیان، مرتبه‌ای از مراتب وجود گفته می‌شود یعنی شانزده هزار مرتبه از مراتب وجود و هستی را طی کردند، چون مراتب هستی بی‌نهایت است. البته تا چهل هزارتا هم در روایات دیگر گفته شده است. اینکه نمی‌گویند بی‌نهایت به این دلیل است که برای فرد قابل تصور نیست. یا زمانی که حضرت علی (ع) در نماز به بینوا صدقه می‌دهند این‌گونه نیست که حواسشان از خداوند پرت شود، چون سعه

وجودی این افراد آن قدر زیاد است که آن‌ها را حفظ می‌کند. این دو کار در طول یکدیگر هستند بنابراین سعه وجودی ایشان آن قدر بالاست که ۵ میلیارد انسان را در ارتباط با هم می‌بیند و مراقب است که چه می‌کنند. در برخی احادیث آمده است که این اتفاق در دوشنبه و پنجشنبه رخ می‌دهد اما احادیث دیگری می‌گویند آن‌ها همه انسان‌ها را در لحظه می‌بینند. پس بحث ما این است که در مقایسه با آنچه که غربی‌ها می‌گویند، ما با یک عالم سروکار نداریم. عالم‌های متعدد و بی‌نهایتی وجود دارد که ما برخی از آن‌ها را به واسطه روایات و احادیث می‌فهمیم. اسماء توقیفه به همین اشاره دارد، نامحدود نمی‌تواند محدود را بشناسد و خداوند فقط می‌تواند خود را معرفی کند. بنابراین چون ما به عالم‌های متعددی اعتقاد داریم، ممکن است بتوانیم اصول خود را بر این مبنا استخراج کنیم (تقوی، ۹۲/۷/۱).

«و لا یحیطون بشیء من علمه الا بما شاء»، روشن می‌کند که علم چگونه به دست می‌آید (زاهد، ۹۲/۷/۱).

فرضاً ما در قرآن داریم که «فله اسماء الحسنی»، نیکوترین اسماء از آن خداست. حال اگر محققى بخواهد با استفاده از روش‌های جدید و روش جی تی، بحث اسماء خداوند را در قرآن بررسی کند نگاه او به اسم چیست؟ پیش خود فکر می‌کند که اسم یعنی نام و لفظی بیش نیست، مانند الله، رؤف، رحمان، غفور، رحیم، علیم و ... به همه آن‌ها به عنوان لفظی نگاه می‌کند که معنایی دارد: علیم یعنی دانا، رؤف یعنی مهربان و ... درحالی که همین لفظ از نگاه امیرالمؤمنین در دعای کمیل چگونه است؟ ایشان می‌گویند این اسماء ارکان عالم هستند. سپس آن اسماء را دسته‌بندی می‌کند، محور مرکزی آن را استخراج می‌کند، بعد به صورت انتخابی کار می‌کند و نظریه‌ای از دل آن بیرون می‌آورد. اگر نظریه استخراج‌شده مبنی بر این باشد که این اسماء تنها بر لفظ و معنا دلالت می‌کند اصلاً هیچ ربطی به قرآن ندارد. درحالی که اسم یعنی خود ذات با تعیین خاص. مثلاً وقتی می‌گوییم علیم، یعنی ذات پروردگار با تعیین علم. وقتی می‌گوییم غفور، یعنی ذات حق تعالی با تعیین مغفرت. وقتی می‌گوییم رؤف، یعنی ذات حق تعالی با تعیین رأفت و این جاست که امام علی (ع) می‌گویند اسماء - همان ذات - ارکان کل عالم است. پس به نظر می‌رسد که مسأله خیلی عمیق‌تر از آن است که با این روش‌ها بخواهیم سراغ متون

دینی برویم (ساجدی، ۹۲/۷/۱).

این جا بحثی بین تفاوت نگاه ما و نگاه غربی‌ها وجود دارد؛ آنجا که ما معتقدیم انسان اشرف مخلوقات است درحالی که آن‌ها می‌گویند انسان اشرف موجودات است. بنابراین غربی‌ها حیوانات و نباتات و جمادات را دون انسان می‌دانند و آن‌ها را تنها به‌عنوان اشیا می‌بینند. درحالی که ما نه تنها آن‌ها را نازل نمی‌بینیم بلکه آن‌ها را اسم خدا می‌دانیم. همه آن‌ها درک می‌کنند و شعور دارند بنابراین نگاه ما به پدیده‌های مادی کاملاً با نوع نگاه آن‌ها متفاوت است (تقوی، ۹۲/۷/۱).

به عقیده مید معنا تنها زمانی می‌تواند وجود داشته باشد که مردم تفاسیر مشترکی از نمادهایی که در تعامل رد و بدل می‌شود، داشته باشند. بر این اساس سه نوع نظر در مورد منشأ معنا وجود دارد. یک نگرش، معنا را به‌عنوان وجود ذاتی در چیزها در نظر می‌گیرد؛ چنانچه بلومر - از شاگردان مید - بیان می‌کند یک صندلی آشکارا و به‌خودی‌خود یک صندلی است. یعنی معنا و مفهومی که از ظاهر متوجه می‌شویم. بدین ترتیب به نظر می‌رسد که معنا یک امر خلق‌الساعه است و بدون برنامه قبلی و بدون فرآیند به وجود می‌آید. تنها چیزی که لازم است تشخیص معنایی است که در آن چیز وجود دارد. رویکرد دوم به منشأ معنا آن را این‌گونه می‌بیند که معنا توسط کسی که برای او آن چیز معنا دارد ایجاد می‌شود. این نظر تصور رایجی که معانی در درون مردم هست نه در چیزها را تأیید می‌کند. یعنی من از درون، فهم معنای چیزی را می‌کنم که ممکن است با آن چیزی که درون شما کسب معنا می‌کنید متفاوت باشد. در این دیدگاه به نظر می‌رسد که معنا تحت تأثیر عناصر روان‌شناسانه درون فردی به وجود می‌آید. رویکرد سومی هم برای معنا اتخاذ می‌شود که دیدن آن به‌عنوان رخدادی میان افراد است. معانی، تولیدات اجتماعی یا پدیده‌هایی هستند که از طریق تعریف رفتارهای مردم در زمان تعامل شکل می‌یابد (مزیدی، ۹۲/۷/۱).

بلومر این مطلب را در نظریه کنش متقابل نمادین در مجله تخصصی جامعه‌شناسی مطرح می‌کند. بنابراین رویکرد سوم با تفاوت نسبت به دو رویکرد قبل، اساس خط معنا را یک امر اجتماعی و برآمده از زندگی جمع می‌داند. بلومر خاطرنشان می‌کند که این فرآیند تفسیری دو مرحله دارد. اول کنشگران چیزهایی را که معنا دارند نشان می‌دهند؛ او استدلال می‌کند که این قسمت فرآیند، متفاوت از رویکرد

روان‌شناسانه و شکل گرفتن توسط افراد در حال ارتباط با خودشان است و صرفاً باز نمود یک یادگیری قبلی است. گام دوم شامل کنشگران در حال انتخاب، بررسی، تبدیل و انتقال معانی در موقعیتی که آن‌ها خود را می‌یابند، است. بدین وسیله خود فرد، کارگردان انتقال معانی محسوب می‌شود (مزیدی، ۹۲/۷/۱).

به نظر می‌رسد در مباحث مطرح شده تأکید بحث بر روی متون بود و صحبت چندانی پیرامون رفتارها نشد. موضوعی که در این جا مطرح است، این است که آیا جی‌تی ادعای بررسی متون دینی - چه مسیحیت یا اسلام - را دارد یا خیر؟ به نظر من جی‌تی به چند دلیل اصلاً چنین ادعایی ندارد. اول اینکه جی‌تی یکی از مبانی فلسفی هرمنوتیک است. هرمنوتیک هم شاخه‌های متعددی دارد. به خصوص متأخرین آن‌ها اصلاً قصد مؤلف را در نظر نمی‌گیرند و کاری به مؤلف ندارند. به فرض اگر متون امام علی (ع) را بررسی می‌کنند اصلاً کاری به معنای مورد نظر امام ندارند. اختلاف مباحث اسلامی با جی‌تی در همین است ما در مباحث اسلامی به ذات معنا در خود متن قائل هستیم، اما آن‌ها به این اصل قائل نیستند. پس می‌توان گفت جی‌تی اصلاً در حوزه مباحث دینی کاربردی ندارد. ما باید جی‌تی را در حوزه‌هایی که ادعا دارد بررسی کنیم (مسعودی، ۹۲/۷/۱).

در برخی نظریه‌های هرمنوتیک به دنبال فهم قصد مؤلف هستند. آیا ما می‌توانیم از راهبرد آن‌ها استفاده کنیم؟ در این جا دو مطلب است یکی اینکه نسبت به متونی که بررسی می‌کنیم پیش فرض داریم، آیا متون مقدسی هست یا خیر؟ یعنی صرف اینکه قصد مؤلف را می‌خواهیم بررسی کنیم یا نکنیم یک بحث است و متن مقدس هم بحث دیگری است. همچنین آیا می‌توان گفت که ابزاری برای فهم متون خارج از ادراک من از طریق جی‌تی به دست می‌آید؟ آیا جی‌تی ادعا دارد خارج از ادراک من، کلام دلالتی دارد که می‌توانم به آن برسیم. اگر این ادعا را دارد ما می‌توانیم از آن استفاده کنیم حتی اگر بعد به این نتیجه برسیم که چندان کاربردی ندارد و روش اجتهاد از آن قوی‌تر است (جاجرمی‌زاده، ۹۲/۷/۱).

ادعای جی‌تی تسلط بر متن است. اگر شما بر متن تسلط نداشته باشید، نمی‌توانید آن را تفسیر کنید. در جی‌تی گفته می‌شود من می‌فهمم به سه روشی که قبلاً ذکر شد (زاهد، ۹۲/۷/۱).

این در حالی است که در کار مجتهد دینی این ادعا وجود ندارد. مجتهد می‌گوید آیات دارای معنای ذاتی و مقدس است و ورای معانی ظاهری، معنای باطنی نیز دارند. ما فقط لایه‌های ظاهری آن را می‌فهمیم و در نهایت می‌گویید باطن آن را خدا می‌داند. به معنای اینکه ما یک معنای باطنی برای متن قائل هستیم که نمی‌توانیم به آن رجوع کنیم. ما در این مورد به درکی می‌رسیم اما این با مبنای جی‌تی که هیچ معنای ذاتی پشت متن قائل نیست، کاملاً متفاوت است (مسعودی، ۹۲/۷/۱). از نگاهی که آقای دکتر ساجدی دارند اصلاً این‌گونه نیست و استنباط آخری تحت راهنمایی آیات و روایات دیگر صورت می‌گیرد و این نکته بسیار مهمی است. مجتهد این پیش‌فرض را دارد که دلالت آیات وجود خارجی دارد و من می‌توانم به آن برسم. مجتهدین یک اصل دارند، مجتهد تمام سعی و تلاش خود را در اجتهاد به خرج می‌دهد و اصطلاحاً به آن افراق و سع می‌گویند؛ یعنی تمام وسع خود را به خرج می‌دهد. حال مجتهد براساس تمام روش‌های استنباط پیش می‌رود و هیچ چیزی کم نمی‌گذارد و با این روش‌های استنباط که جلو می‌رود حکم خدا را استخراج می‌کند. در این شرایط به خود می‌گوید اگر آنچه من استخراج کردم عیناً همان باشد که خدا فرموده من دو اجر می‌برم، هم اجر اجتهاد و تلاش و هم اجر اصابت به واقع. اگر با همه این تلاش‌ها حکمی را که من استخراج کردم عین حکم خدا نبود، فقط اجر اجتهاد را می‌برم. این نشان می‌دهد که مجتهد این احتمال را می‌دهد که چه‌بسا ممکن است حکمی را که من استخراج کردم عین حکم خدا نباشد (حسینیان، ۹۲/۷/۱).

بحث واقعیت هم در روش الهی و هم در روش پوزیتیویستی وجود دارد اما معنای آن با هم متفاوت است. واقعیت روش پوزیتیویستی فقط واقعیت مشهود است، اما واقعیت علمای اسلام واقعیت غیب و مشهود با یکدیگر است. یعنی وحی به پیامبر از جانب جبرئیل جزء واقعیت است؛ خدا عین واقعیت است و اصولاً فوق واقعیت است یعنی واقعیت محض است (زاهد، ۹۲/۷/۱).

با آن بحثی که قبلاً مطرح شد و استفاده‌ای که از کنش متقابل می‌کنند، جی‌تی معتقد است که اصولاً معنا در سطح اجتماع ساخته می‌شود. جی‌تی اصلاً به چیزی به‌عنوان معنای پشت متن قائل نیست. معنا برساخته اجتماع است و در حین کنش

متقابل ساخته می‌شود. اما در مورد روایات و آیات قرآن، معنا که بر ساخته ذهنی نیست، یک معنی پشت کلام وجود دارد و محقق باید به دنبال آن برود و ممکن است هیچ‌وقت هم به آن نرسد. همچنین ممکن است گاهی خود پدیده‌های اجتماعی یعنی افعال را بررسی کنیم و گاهی اقوال را بررسی کنیم؛ در اقوال پیش‌فرض این است که آنچه نوشته‌شده یا گفته‌شده نیز بر ساخته اجتماع است. پس بر اساس پیش‌فرض جی‌تی نهج‌البلاغه نیز بر ساخته اجتماع است و آن را به‌عنوان بر ساخته اجتماعی تحلیل می‌کند. یعنی شخصیت فکری امام علی (ع) حاصل تأثیر و تأثری است که از محیط اجتماعی خود برگرفته است. حال آیا می‌توان در مورد ایشان این‌گونه سخن گفت؟ اگر این‌طور باشد که دیگر جنبه قدسی برای نهج‌البلاغه باقی نمی‌ماند. قرآن نیز همین‌طور است (مسعودی، ۹۲/۷/۱).

مبانی ارزش‌ها در جوامع با یکدیگر متفاوت است و آنچه در یک جامعه ارزش است ممکن است در جامعه دیگر ضد ارزش باشد. حال اگر مبنای جی‌تی تعامل بین افراد باشد و معنا چیزی بر ساخته اجتماع باشد، اولاً بین اجتماعات مختلف متفاوت خواهد بود و ممکن است ارزش‌های مختلفی به دست آید. مثلاً وقتی ما با نگاه ارزشی خودمان سراغ نهج‌البلاغه می‌رویم به این نتیجه می‌رسیم که بدحجابی ناپسند است اما اگر فرضاً با نگاه ارزشی کشور انگلیس همین موضوع را در نهج‌البلاغه بررسی کنیم ممکن است به نتیجه‌ای معکوس برسیم (ساجدی، ۹۲/۷/۱).

جواب تک‌تک سؤالات را بدهم. اما در ارتباط با بحثی که الان مطرح شد، تأکید من صرفاً بر روش است، یعنی یک تکنیک. مثلاً می‌خواهیم در همین خیابان ارم روبه‌روی مدرسه ناصریان یک پیمایش انجام دهیم و از دانش‌آموزان بپرسیم آیا خواندن نماز ظهر در مدرسه برای آن‌ها مطلوب است یا خیر؟ یعنی می‌خواهیم یک نظرسنجی راجع به یک امر دینی انجام دهیم. این پیمایش ما ریشه در پوزیتیویسم دارد. حال باید گفت چون تحقیق ما بر مبنای پوزیتیویسم است به درد نمی‌خورد؟ عرض من این است که مبنای نظری جی‌تی، تعامل‌گرایی نمادین است و این هم وابسته به دیدگاه‌های پوزیتیویستی‌مید، بلومر و ... است و هیچ‌گاه این تکنیک داعیه ندارد که بخواهد از متون دینی تفحص هرمنوتیکی کند. اما اگر از دیدگاه پیشکسوتان هرمنوتیک یعنی هرمنوتیک استعلایی وارد شویم آن‌ها معتقدند که در

پس متن، معنایی وجود دارد که خارج از ادراک بشر است و علت کار هرمنوتیک هم این است که فهم معنای نهفته را به دست آورد. حال تا چه حد توانایی این کار را دارد بستگی به اشراف محقق دارد (مزیدی، ۹۲/۷/۱).

روش‌ها و تکنیک‌های پوزیتیویستی و ازجمله همین پیمایش تنها در حد آمار و ارقام کاربرد دارند و حتی اگر بخواهیم توصیف کنیم چون پیمایش و جی‌تی مبتنی بر رویکرد پوزیتیویستی است باز هم نمی‌توانیم از آن‌ها استفاده کنیم. بنابراین تکنیک‌ها (پرسشنامه، مصاحبه و ...) هرکدام که باشند از آنجایی که مبتنی بر پیش‌فرض‌های هرمنوتیکی و پوزیتیویستی هستند تنها در حد آمار می‌توانیم از آن‌ها استفاده کنیم نه در حد توصیف و یا تبیین (مسعودی، ۹۲/۷/۱).

بنابراین در جمع‌بندی این بحث آقای دکتر مزیدی معتقد اند که استفاده از روش‌ها و به‌طور خاص روش جی‌تی به عنوان ابزار توصیف و تحلیل امکان‌پذیر است، آقای مسعودی می‌گوید از این روش‌ها تنها در آمار می‌توان استفاده کرد و اگر بنده بخواهم وارد شوم می‌گویم حتی در آمار هم نمی‌توان استفاده کرد. ادامه بحث درباره همین موضوع را به جلسه بعد موکول می‌کنیم (زاهد، ۹۲/۷/۱).

۱-۲- پارادایم کمی و کیفی تحقیق

در تحقیقات کمی با اعداد و کمیت‌ها در ارتباط هستیم و سعی می‌کنیم در ارتباط با فرضیه‌هایی که داریم به جمع‌آوری و ارزیابی بپردازیم که بعداً با استفاده از روش‌های آماری و محاسبات ریاضی و پردازش‌هایی که انجام می‌شود فرضیه مورد نظر را رد یا تأیید کنیم. این بحث اساسی در تحقیقات کمی است. اما در تحقیقات کیفی ما به دنبال اثبات یک فرضیه نیستیم چون در تحقیق کیفی برعکس تحقیق کمی، مبانی نظری نداریم. ما در تحقیق کمی مبانی نظری داریم. یعنی یک نظریه که فرضیه‌ها را بر اساس آن طرح می‌کنیم و سپس به دنبال گردآوری داده و محاسبات آن و اینکه آن را رد یا قبول کنیم (حسینیان، ۹۲-۴-۱۲).

اما در تحقیقات کیفی ما به دنبال ساخت نظریه هستیم و در آغاز هیچ نظریه‌ای نداریم که بخواهیم بر مبنای آن نظریه کار کنیم. ما داده‌ها را به روش کیفی گردآوری و تجزیه و تحلیل می‌کنیم. و هدف هم کشف یک الگو، کشف یک نظریه و یا به

اصطلاح theory building (نظریه سازی) است (حسینیان، ۱۲-۴-۹۲).
 مَتَدی که تحقیقات کمی دنبال می‌کنند را در جلسهٔ دیروز یک اشاره ای کردیم، ولی
 وارد جزئیات نشدیم. ولی مواردی از لحاظ فلسفی است که این‌ها را باید لحاظ کنیم
 تا تفاوت‌های اساسی و بنیادی بینشان را بفهمیم. همان‌طور که آقای دکتر دیروز
 فرمودند ما وارد جزئیات نمی‌خواهیم بشویم. بلکه می‌خواهیم ببینیم این‌ها مبنا
 فلسفی‌شان کجاست؟ ضعف‌هایی که در آن مبنای فلسفی دارند را استخراج کنیم
 و بفهمیم و بعد خواهیم گفت ما حرف جدیدی برای گفتن داریم. لذا در تحقیقات
 کمی، کمیت‌ها و اعداد و محاسبات ریاضی و آمار عمدهٔ کاری است که محقق
 دنبال آن است و اساساً تجزیه و تحلیل داده‌ها بر مبنای این روش صورت می‌گیرند.
 در تحقیقات کیفی ما با اعداد و ارقام کاری نداریم و عمدتاً گفتارها و کنش‌ها را در
 نظر می‌گیریم (حسینیان، ۱۲-۴-۹۲).

ما به دنبال این هستیم که ببینیم افعالی که برای مطالعه بحث اساسی و نظریه
 بنیادی در مورد موضوع مورد بررسی انتخاب کرده‌ایم، چیست؟ و به طور دقیق و
 اساسی فهم مورد نظر این افراد ادراک شود و فهم حاصل بشود و لذا یکی از ویژگی
 های عمده ای که در تحقیقات کیفی محقق دارد عبارت است از اینکه بتواند در
 موضوع مورد نظر و افرادی که مورد مطالعه قرار می‌دهد enduel بشود، یعنی سکنی
 گزین شدن یعنی با خود افرادی که مورد مطالعه قرار می‌دهد یکی بشود. کاری که
 الآن انسان‌شناسان و مردم‌نگاران انجام می‌دهند. همین امروز در استان فارس
 در زندگی عشایر و کردستان چند نفر از محققان خارجی از ژاپن و ... هستند.
 این‌ها طبق بحث‌های آقای دکتر، مطالعه قوم‌نگارانه می‌کنند. یعنی به کردستان
 در یک روستایی کردنشین رفتند. لباس و زندگی و معاش و رفتار و آن‌ها مانند
 کردها شده، با آن‌ها در عروسی و عزاداری شرکت می‌کنند و همگام با آن‌ها شده‌اند.
 فردی که به این صورت با افرادی که می‌خواهد مورد مطالعه‌شان قرار بدهد یکی
 می‌شود، و سکنی گزین می‌شود و به عبارت دیگر یک کلمه دیگری بکار می‌گیرند
 و محققان می‌گویند immerse می‌شود، غوطه ور شدن، یعنی فرد محقق خودش
 در جمعیتی که مورد مطالعه قرار می‌دهد و یا در آن نمونهٔ هدفمندی که انتخاب
 می‌کند immerse یعنی غوطه ور می‌شود همراه این‌ها و آنچنان با این‌ها یکی

می‌شود که مانعی در جهت شناخت تفکر و اندیشه و نوع گفتار و رفتار این‌ها نداشته باشد. یعنی هیچ پرده پوشی بین محقق و آن افرادی که مورد مطالعه قرار می‌دهد، نیست. آن افراد واقعاً حرف دلشان را بزنند و رفتاری را که به طور واقع در مناسبت‌های مختلف انجام می‌دهند را نشان بدهند و محقق کیفی به دنبال فهم گفتارها و افعال این افراد هست تا بداند رفتارهایی که این‌ها انجام می‌دهند ریشه اش از کجاست؟ مثلاً سنت و مناسکی که در اعیاد و عزاداری داریم در موقعیت‌های متفاوت ریشه اش از کجاست و چرا افراد این کارها را می‌کنند و محقق کیفی می‌خواهد دقیقاً وارد عرصه مطالعه این افراد بشود تا آن را بفهمد (حسینیان، ۱۲-۴-۹۲).

لذا در این جا با آمار سروکار نداریم و محقق با کلماتی که می‌شنود و افعالی که مشاهده می‌کند سروکار دارد. یعنی شنیدن و دیدن دو وجه بسیار مهم و اساسی محقق کیفی است و مشاهده باید صورت مشارکتی داشته باشد. یعنی خود فرد عامل اصلی مشاهده و برداشت نکته هست و به آن می‌گوییم یادداشت برداری در میدان؛ یعنی هرچه در موقعیتی که مطالعه می‌کند و می‌بیند یادداشت می‌کند و بعداً خواهیم گفت که چگونه با یادداشت برداری در میدان کار می‌کند. در شرایطی که محقق مشاهده می‌کند خودش به عنوان ابزار تحقیق است یعنی یکی از ویژگی‌های تحقیق کیفی که یکی از تفاوت‌های آن با تحقیق کمی محسوب می‌شود این است که در تحقیقات کمی، پژوهشگر، محقق با فاصله است یعنی خودش نیست در صحنه ای که دارند داده‌ها را گردآوری می‌کنند، دستیارهایی دارد که سوالها را پخش می‌کنند بین افراد و داده‌ها را گردآوری می‌کنند. در تحقیقات کیفی محقق خودش ابزار تحقیق است و خود او هم تجزیه و تحلیل می‌کند. بنابراین در تحقیقات کیفی محقق کار مضاعفی را باید انجام بدهد. هم داده‌ها را گردآوری می‌کند و هم تجزیه و تحلیل می‌کند. با برنامه‌های کمی کامپیوتر داده‌ها را تجزیه و تحلیل نمی‌کند (حسینیان، ۱۲-۴-۹۲).

محققان کمی -پوزیتیویستی- نوع تحقیقات کیفی را نقد می‌کنند و اشکال می‌گیرند، می‌گویند: محقق کیفی چیزهایی را ملاحظه می‌کند و داده‌هایی را گردآوری می‌کند که در نتیجه نظر خودش را مطرح می‌کند. البته محققان کیفی پاسخ می‌گویند که ما مطالبی را که به عنوان نظر، مطرح می‌کنیم بر اساس

اطلاعات دقیقی است که برداشت کرده‌ایم و راه‌هایی درست شده است برای اینکه بخواهند داده‌هایی را که گردآوری می‌کنند از لحاظ روایی و پایایی که در تحقیقات کمی مطرح است، این‌جا هم این کار را انجام بدهند. منتها دیگر اسم آن روایی و پایایی نیست. در تحقیقات کیفی ما کلمه اعتمادسازی را داریم. روایی و پایایی اصطلاح تحقیقات کمی است (حسینیان، ۱۲-۴-۹۲).

گروهی فکر می‌کنند؛ تحقیق کیفی یعنی رفتن در کتابخانه و منابع مختلف را بررسی کردن و کنارهم گذاشتن. تحقیق کیفی یک فرآیند است که ابتدا عنوان تحقیق روشن می‌شود. عنوان یا موضوع تحقیق و بیان و تبیین مسأله تحقیق و منطق مسأله تحقیق در تحقیقات کیفی بسیار مهم است. در تحقیقات کمی نیز همین‌طور است. محقق کیفی باید با بیان ادله خاصی بگوید که چرا دارد این تحقیق را انجام می‌دهد و دلیل انجام این تحقیق بر اساس چه ضرورت‌ها، نیازها و اهمیت قضیه است. البته در تحقیق کمی هم همین منطق مسأله تحقیق را داریم (حسینیان، ۱۲-۴-۹۲).

از ابتدا تا انتها طرح تحقیق کیفی باید دقیقاً مو به مو فرآیندش مشخص باشد و محقق کیفی گام به گام هم باید این موارد را انجام بدهد. این‌طور نیست که برود مقداری مثلاً کتاب را بگذارد جلوی‌ش، چیزهایی را بخواند، کار کتابخانه‌ای به این صورت انجام بدهد، بعضی‌ها این اشتباه را می‌کنند که این تحقیق کیفی است. آن تحقیق، مروری و کتابخانه‌ای است. تحقیق کیفی باید فرآیندی که اشاره می‌کنیم را دقیقاً دنبال کند (حسینیان، ۱۲-۴-۹۲).

در این بحث تفاوت بین تحقیقات کمی و کیفی به نظر می‌رسد که این دو، دو عضو از یک مجموعه تحقیقات هستند. یعنی ما هم در تحقیقات کمی از کیفیت صحبت می‌کنیم و هم در تحقیقات کیفی از کمیت و اعداد و تجزیه و تحلیل و حتی اثبات. یعنی در تحقیقات کیفی هم در موضع اثبات قرار می‌گیریم. این‌گونه نیست که فقط کشفیات خودمان باشد، بلکه این کشفیات را وقتی می‌خواهیم برای یک گروه از محققین بیان کنیم باید ادله بیاوریم، اثبات کنیم، مدل‌سازی کنیم، در تحقیقات کمی ما پیش‌فرض‌ها را داریم. در تحقیقات کیفی هم ما بدون پیش‌فرض نمی‌توانیم وارد شویم. درست است که یک فرد خودش می‌آید عضو یک مجموعه

تحقیق می‌شود و ابزار می‌شود برای تحقیق، اما این هم باز بدون پیش‌فرض نیست. بنابراین آیا درست است که ما بگوییم این دو در یک پارادایم تحقیق حضور دارند؟ یعنی هم ما از کمیات صحبت می‌کنیم (لاجرم و ناگزیر هستیم) و هم از کیفیات، (هم از اعداد و هم مفهوم، هم از کشف صحبت می‌کنیم و هم از اثبات) (حسینیان، ۱۲-۴-۹۲).

صاحب‌نظران این دو حوزه معتقدند اساساً نوع تحقیقات کمی و کیفی بر مبنای دو پارادایم کاملاً متفاوت اند که هیچ کدامشان ارتباط معنایی و مفهومی به آن شیوه‌ای که الان شما فرمودید با هم ندارند. محققان پارادایم کیفی می‌گویند پارادایم کیفی کاملاً بر مبنای یک جهان‌بینی، هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و غایت‌شناسی خاصی قرار گرفته و تحقیقات کمی کاملاً بر مبنای یک جهان‌بینی دیگری که این دو را اصلاً نمی‌توان کنار هم قرار داد. ما نمی‌توانیم روش‌هایی که در تحقیقات کمی بکار می‌گیریم، در جاهایی از تحقیق کیفی استفاده کنیم. حتی محققان کیفی معتقدند از ادبیات تحقیق کمی هم به هیچ وجه نمی‌توان در رابطه با تحقیق کیفی استفاده کرد. یعنی شما وقتی که تحقیقات کیفی را انجام می‌دهید، تحقیقات کمی که قبلاً انجام گرفته را نمی‌توانید در ادبیات تحقیقتان مبنا قرار دهید و باید ادبیات تحقیق شما هم کیفی باشد. یعنی آنجا پارادایم، پارادایم کمی است، نتیجه‌گیری‌هایی که انجام شده صرفاً بر مبنای داده‌های کمی است و نتایجی که بر مبنای داده‌های کمی انجام گرفته، کاربردش در نوع تحقیقات کیفی به هیچ وجه میسر نیست. لذا این دو تا پارادایم کاملاً مجزا است (مزیدی، ۱۲-۴-۹۲).

در بحث مبانی این‌ها این مسأله روشن‌تر می‌شود که چرا این دو نمی‌توانند در یک جا قرار بگیرند. ما در تحقیقات کیفی، به دنبال اثبات فرضیه نیستیم. ما می‌خواهیم اگر که نظر می‌سازیم فرض را بر مبنای نظریه‌ای که خودمان می‌سازیم استخراج کنیم. در پایان کار که نظریه‌ای را استخراج کردیم می‌توانیم مفروضاتی را هم طرح کنیم، نه در ابتدای امر. تفاوتی که بین تحقیقات کمی و کیفی ملاحظه می‌کنیم این است که در تحقیقات کمی ابتدا مبانی نظری داریم، فرضیه‌هایی را بر مبنای نظریه می‌تراشیم و بعد به دنبال اثبات آن می‌رویم، حال یا رد می‌شود یا تأیید. در تحقیقات کیفی ما داده‌هایی را گردآوری می‌کنیم، تجزیه تحلیل می‌کنیم

و نظر را استخراج می‌کنیم (کشف می‌کنیم) بعد که نظر کشف شد شما آن موقع می‌توانید فرضیه‌هایی را بر مبنای این نظر بحث کنید، صحبت کنید. در نهایت بر مبنای داده‌هایی که به صورت کیفی گردآوری کرده‌اید و نوع تجزیه و تحلیلی هم که الان اشاره خواهیم کرد، با آن روش خاصی که به تجزیه و تحلیل داده‌ها می‌پردازید، شما به یک الگو و یا نظریه خاصی می‌رسید و وقتی که این نظریه را ساختید می‌توانید در موردش فرضیه‌هایی را مطرح کنید و استدلال‌های خاصی برای آن‌ها داشته باشید. این‌ها در پایان کار صورت می‌گیرد، بر خلاف تحقیقات کمی که در ابتدای امر یک نظریه داریم و فرض‌هایی را بر مبنای آن نظریه استخراج می‌کنیم (مزیدی، ۱۲-۴-۹۲).

تعریفی را از تحقیقات کمی آورده‌ایم که با آن آشنا بشویم: گردآوری منظم داده‌های عددی که تحت شرایط مطلوب کنترل، انجام گرفته و با استفاده از روش‌های آماری تجزیه و تحلیل می‌گردد. این جا چند مفهوم هست: الف) گردآوری منظم داده‌های عددی (ب) تحت کنترل باشد؛ یعنی محقق محیط و افراد و ابزار را کنترل می‌کند و متغیرها را کنترل می‌کند و بعد که داده‌ها را گردآوری می‌کند با استفاده از روش‌های آماری به تجزیه و تحلیل می‌پردازد. این روش از استدلال قیاسی اثبات‌گرای منطقی سود می‌برد که آن را علم سخت (hard science) هم می‌گوییم. اما در تحقیقات کیفی یا روش تحقیق کیفی به عنوان روش بررسی منظم درباره فهم و درک انسان‌ها و ماهیت تبادلات آن‌ها (ارتباط‌هایی که بین انسان‌ها برقرار است) و یا محیط اطرافشان توصیف شده است. به عبارت دیگر فهم دقیق افعال و اقوال و یا مفاهیم اساسی موجود در متن. شما اگر دارید اسناد را بررسی می‌کنید، فهم متون و اسناد، هدف اصلی تحقیقات کیفی هستند (مزیدی، ۱۲-۴-۹۲).

در تحقیقات کیفی روش‌های مختلفی داریم: مثلاً تحلیل محتوا یکی از کارهایی است که هر تحقیق کیفی لاجرم محقق به تحلیل داده‌ها می‌پردازد و تحلیل محتوا می‌کند. تحلیل محتوا انواعی دارد: مفهومی، رابطه‌ای، جهت داده شده، عرفی. این‌ها مجموعه‌ای از روش‌های تحلیل محتوا است که بحث‌های زیادی در رابطه با هر یک از آن‌ها وجود دارد ولی به طور کلی در هر تحقیق کیفی لاجرم وارد تحلیل محتوا می‌شوید (مزیدی، ۱۲-۴-۹۲).

روش‌های دیگری که در تحقیق هست روش انتقادی، هرمنوتیکی، روش سازنده گرای، ساخت‌گرایی، روش نظریه داده‌مبنا -نظریه زمینه‌ای- که مشهور است به GT. این هم چون یکی از کارهای اساسی است که ما را به نظریه می‌رساند. اگر بخواهیم به صورت مثال عملی وارد تحقیقات کیفی بشویم، ما این نظریه داده‌مبنا را باید حتماً توضیح بدهیم و مثالی که جمع بخواهد روی آن انجام بدهیم. چون نزدیک‌ترین روشی که ما را به ساخت نظریه نزدیک می‌کند، همین نظریه داده‌مبنا است (مزیدی، ۱۲-۴-۹۲).

اما در مورد این حوزه‌های فلسفی مربوط به تحقیقات کیفی، الآن اگر این‌ها را این‌جا دقت کنیم، این تفاوت‌هایی که گفتند، این‌جا روشن می‌شوند. حوزه‌های فلسفی که الآن مطرح هستند در ارتباط با تحقیقات کمی و کیفی در آنتولوژی، اپیستمولوژی، لاجیک، هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، منطق و غایت‌شناسی است. در مورد آنتولوژی (هستی‌شناسی) سؤالاتی مطرح می‌شود در مورد ماهیت واقعیت، سؤال این است: ماهیت جهان چیست؟ پاسخی که محقق کمی یا کلاً پارادایم کمی در ارتباط با این سؤال مطرح می‌کند که ماهیت جهان چیست؟ با آن چیزی که تحقیق کیفی دنبال می‌کند کاملاً متفاوت است. یعنی در ارتباط با هستی‌شناسی شان هم تفاوت وجود دارد (مزیدی، ۱۲-۴-۹۲).

از لحاظ معرفت‌شناسی که در مورد ریشه‌های دانش، ماهیت دانش صحبت می‌کند و اینکه دانش چگونه ساخته می‌شود. این سؤالی فلسفی است. در این رابطه سؤالی که مطرح می‌شود این است که رابطه بین مدرک و مدرک چیست؟ محقق است و افرادی که روی آن‌ها دارد تحقیق انجام می‌شود. ترجمه‌ای که بنده روی این گذاشته‌ام، گفته‌ام که رابطه بین مُدرک و مدرک (کسی که می‌خواهد ادراکی از یک چیزی داشته باشد) (مزیدی، ۱۲-۴-۹۲).

نقش ارزش‌ها چیست؟ در بحث اپیستمولوژی یک سؤال دیگر این است که نقش ارزش‌ها چیست؟ در تحقیقات کمی ارزش زدا هستیم. در تحقیقات کیفی ارزش‌زا، یعنی ارزش‌ها دخالت دارد (مزیدی، ۱۲-۴-۹۲).

در تحقیقات کمی محقق، value (ارزش) و تأثیر ارزش‌ها را در نوع کاری که انجام می‌دهد به عنوان یک فاکتور در نظر می‌گیرد؛ اما در تحقیقات کیفی ارزش‌ها

جایگاه خاص خودش را دارد در تجزیه و تحلیل داده‌ها (مزیدی، ۱۲-۴-۹۲). در رابطه با قسمت اول که رابطه بین مُدرک و مُدرک چیست؟ این جا محقق کمی یک محقق است با فاصله که سعی می کند هرچه بیشتر از افرادی که مورد مطالعه اش هستند فاصله بگیرد که سوگیری به وجود نیاید و از طریق یک سری ابزار شناخته شده مثل مقیاس ها، پرسش نامه ها و آزمون ها، سعی می کند که داده‌ها را گردآوری کند، اما در تحقیق کیفی محقق خودش در حوزه عمل خودبخود به عنوان ابزار تحقیق است. این دو خیلی فرق دارند. آنجا محقق کاملاً یک فاصله خاص دارد با افراد مورد مطالعه، اما این جا خود محقق در میدان است. خودش همراه با افرادی است که مورد مطالعه قرار می دهد. بنابراین روش گردآوری داده‌ها کاملاً متفاوت می شود و نکته بسیار اساسی است. چون بعداً که می خواهد تجربه و تحلیل داده‌ها صورت بگیرد، این ها خودشان را نشان می دهند (مزیدی، ۱۲-۴-۹۲).

لاچیک چیست؟ لاچیک در تحقیقات کمی به طور کلی سؤالی که مطرح می کند این است که: آیا رابطه علی بین خرده اطلاعات وجود دارد؟ در تحقیقات کمی به رابطه علت معلولی لاچیک یا منطق می گویند. ولی در تحقیقات کیفی ما به هیچ وجه رابطه علت و معلولی را دنبال نمی کنیم. یعنی منطق شان با هم فرق دارد. در تحقیقات کیفی ما رابطه علت و معلولی را به صورت یک جریان خطی دنبال نمی کنیم. ولی در تحقیقات کمی همیشه a یا b معلول علت هایی است که از قبل وجود داشته است. a علت b است (مزیدی، ۱۲-۴-۹۲).

در تحقیقات کیفی یک رابطه چند وجهی است. یعنی عوامل متعددی در ارتباط با شکل گیری واقعیت وجود دارد. نه فقط یک عامل و یک رابطه خاصی. رابطه یک رابطه تنیده در هم است. به آن شبکه می گوئیم. یک حالت شبکه ای است. در غایت شناسی هم این سؤال مطرح است که ما این تحقیق را برای چه چیزی انجام می دهیم؟ در تحقیقات کمی می خواهیم یک چیزی را اثبات کنیم و در کیفی می خواهیم یک چیزی را که آشکار نیست آشکار کنیم (مزیدی، ۱۲-۴-۹۲).

در تحقیقات کمی با متغیرها سروکار داریم که رابطه علت و معلولی میان آن ها وجود دارد و هر مقدار تغییری که در X ایجاد بشود به همان میزان هم در متغیر Y ایجاد می شود. در فیزیک و در علوم مثبت دیگر و از جمله در علوم انسانی هم

بخصوص در بحث‌های اقتصادی این بسیار مورد استفاده قرار می‌گیرد. تا حدودی این‌جا نوع کاری که در تحقیقات کمی در علوم انسانی بین اقتصاد، مدیریت، علوم تربیتی، جامعه‌شناسی و ... انجام می‌گیرد مشابه است؛ در همین قسمت که ما بخواهیم بررسی رابطه تغییر چند متغیر مستقل را روی یک متغیر وابسته بسنجیم. البته در آنجا (در تحقیقات اقتصادی) فرمول‌های ریاضی استفاده می‌شود. اما در این قسمت (دیگر علوم انسانی) از آمارهای خاص و مواردی دیگر مثل تحقیقات کیفی استفاده می‌شود. اگر تفاوت این تحقیقات (کمی و کیفی) را در به کارگیری اعداد و کمیات در نظر بگیرید و یکی از کلیدیترین تفاوت‌های تحقیقات کمی با کیفی را همین بدانید و بر اساس یک جهان‌بینی خاص باشد که یک واقعیت وجود دارد یا وجود ندارد و بعد به آنجا برسیم که رابطه علت و معلولی حتماً در روش کمی هست و در روش کیفی لزوماً آن رابطه علت و معلولی نیست، ظاهراً الان در اقتصاد حداقل این طور نیست. من مثالی می‌زنم این که می‌گویند A آنگاه B، یا یک مدل خطی می‌نویسند، این مدل‌های قدیمی اقتصاد است؛ که هنوز هم استفاده می‌شود. ما الان تحقیقات زیادی داریم که آمار و اطلاعات جمع‌آوری می‌شود ولی نمی‌دانیم که X علت Y است به لحاظ فلسفی، یا Y علت X است. نه اینکه واقعیت دوتاست. ما نمی‌دانیم. ولی برای ما آن چیزی که مهم است این است که X در پیش‌بینی Y به ما کمک می‌کند. ممکن هم هست Y در پیش‌بینی X به ما کمک کند. هر دو در پیش‌بینی همدیگر به ما کمک کنند. نه علت و معلول فلسفی. این‌جا اصطلاحاً دنبال علت و معلول نیستید، چون نمی‌دانید هست یا نه؟ می‌دانیم که علت و معلولی هست ولی مادستیابی به آن نداریم. ولی برای ما رفتارهای این متغیر مهم است برای اینکه بدانیم این متغیر در پیش‌آن متغیری که می‌خواهیم سیاست‌گذاری کنیم چه تأثیری دارد. به طور مثال من نمی‌دانم حجم پول که زیاد می‌شود درآمد زیاد می‌شود یا چون درآمد زیاد می‌شود حجم پول زیاد می‌شود؟ علت و معلولی اش مهم نیست. الان در اقتصاد این دو تئوری وجود دارد. عده‌ای می‌گویند اولی و عده‌ای می‌گویند دومی، مشخص نیست. وقتی که مشخص نیست ما این‌جا دنبال این نیستیم که علت فلسفی دارد یا نه؟ آن مدل‌های خطی جایگاهی ندارد و کلاً کنار می‌روند. می‌گوییم که ما می‌خواهیم

ببینیم که X و گذشته‌های X در پیش‌بینی ما از Y در آینده کمک می‌کند یا نه؟ و Y و گذشته‌های Y در پیش‌بینی X به ما کمک می‌کند؟ ممکن است به علیت دو طرفه برسیم. داده‌ها جمع شده است شما دنبال علت و معلول هم نیستید. پس این قسمت می‌تواند در تحقیقات کمی وجود داشته باشد که شما به دنبال علت و معلول فلسفی نباشید ولی تحقیق شما کیفی هم اصلاً نیست. از این موارد نقد باز هم هست اگر بخواهید وارد بحث شوید (اسلام لوثیان، ۱۲-۴-۹۲).

الان ما در تحقیقات کمی هم مثلاً همان مثالی که دیروز هم زدیم: آنجا هم این سؤال مطرح است: آیا رابطه‌ای بین متغیر و متغیر دیگری هم وجود دارد؟ آیا مشاهده فیلم‌های خشونت آمیز در منزل به وسیله کودکان تأثیری بر رفتارهای پرخاشگرانه آن‌ها دارد؟ این هم به دنبال یافتن این رابطه است که این می‌تواند علت دیگری باشد؟ نمی‌دانیم. تحقیق می‌خواهد این را بررسی کند که آیا واقعاً مشاهده فیلم‌های خشونت آمیز موجب رفتارهای پرخاشگرانه بچه‌ها در محیط‌های آموزشی و ... می‌شود یا نه؟ موارد متعددی اگر که از این تحقیق تکرار شد و باز هم دوباره دیدیم که در شهرهای مختلف و جمعیت‌های مختلف/ دختر و پسر، در سنین مختلف، انجام این مطلب جواب داد، اثبات می‌شود که این رابطه علت و معلولی وجود دارد (مزیدی، ۱۲-۴-۹۲).

نوع سؤال، هدف و طرز بیان این‌ها در تحقیق کیفی با کمی فرق دارد. این‌جا ما می‌گوییم آیا رابطه‌ای بین این دو وجود دارد. ولی در تحقیق کیفی می‌گوید: من می‌خواهم بفهمم چه آموزه‌هایی را کودکان از مشاهده این فیلم‌های خشونت آمیز می‌گیرند. دنبال این رابطه نیست. دنبال چیستی است. در واقع یک فهم فلسفی می‌خواهد ایجاد کند: چه اتفاقی می‌افتد وقتی که بچه‌ها فیلم‌های خشونت آمیز را به طور مرتب در منزل نگاه بکنند؟ او می‌خواهد فهم رفتاری را بکند که هنوز نمی‌داند. اما در تحقیق کیفی از ابتدا رابطه را خودش مشخص کرده است. آیا رابطه‌ای بین مشاهده فیلم‌های خشونت آمیز و رفتارهای پرخاشگرانه وجود دارد؟ این سؤال است. فرض هم می‌تراشد: مشاهده فیلم‌های خشونت آمیز موجب رفتارهای پرخاشگرانه می‌شود (فرض است). این فرض بر مبنای نظریه‌های پرخاشگری است. نظریه‌های پرخاشگری متعدد هستند. محقق یکی از این نظریه‌ها را می‌گیرد و بعد این فرض را بر اساس این نظریه مطرح می‌کند، مشاهده فیلم‌های خشونت آمیز

موجب رفتارهای پرخاشگرانه می‌شود. حضور در محله‌های شلوغ و کوچه‌های باریک نزدیک به هم در مناطق مختلف شهری موجب رفتارهای نابه‌هنجار یا بزهکاری می‌شود. بزهکار یا رفتارهای بزه در محله‌های شلوغ و یا کوچه‌های نزدیک به هم و خانه‌های نزدیک به هم و فشردگی جمعیت، زیاد است. این‌ها زمینه‌های بزه و رفتار بزه را افزایش می‌دهند. فقر عامل مهم مسائل بزه است. و این‌ها بحث‌های نظری است که محقق بر مبنای یکی از این نظریه‌ها فرض‌هایی را استخراج می‌کند و به دنبال اثبات این قضیه می‌رود (مزیدی، ۱۲-۴-۹۲).

اما محقق کیفی بررسی نمی‌کند که آیا فقر عامل رفتارهای بزه است؟ یا محله‌های شلوغ عامل رفتارهای بزه است؟ بلکه بررسی می‌کند در محله‌هایی که قشرهای زیادی از مردم زندگی می‌کنند رفتار اجتماعی چگونه شکل می‌گیرد؟ سؤال در تحقیق کیفی این‌گونه است. سؤالی که مطرح می‌کنند به دنبال کشف رابطه موجود بین متغیرها نیست بلکه صرفاً شناسایی و فهم موضوع است (مزیدی، ۱۲-۴-۹۲).

هدف تحقیق کمی در انجام تحقیق تعمیم‌پذیری نتایج است، در تحقیقات کیفی هدف چگونه است؟ می‌گوییم که در تحقیقات کمی هدف عمده عبارت است از تعمیم دادن نتایج تحقیق. امکان‌ش هست که نتایج تحقیق را به گروه‌های مشابه تعمیم بدهیم. هرچه تحقیق کمی با دقت بیشتری انجام گرفته باشد احتمال تعمیم نتایج آن به گروه‌های مشابه بیشتر است. یعنی اگر تمام ظرایف و ویژگی‌هایی که باید رعایت شود در تحقیق کمی صورت گرفته باشد، می‌توانیم بگوییم که نتایجش قابل تعمیم به گروه‌های مشابه هست. اما در تحقیقات کیفی به صورت موقت و آن هم در مورد خود آن جمعیت و گروهی که داریم مطالعه می‌کنیم. تعمیم‌پذیری نتایج هدف تحقیق کیفی نیست. اما در تحقیق کمی هست. محقق کمی می‌خواهد تحقیقش را به گونه‌ای انجام بدهد که نتایجش قابل تعمیم باشد. هدف تحقیق کیفی توصیف است. توصیف در ارتباط با خود آن گروه، تحقیقات کیفی روی یک جمعیت یا گروه خاصی است که به صورت هدفمند انتخاب شده؛ محقق دست به کار می‌شود و هیچ هدفی هم ندارد که نتایج این تحقیق را تعمیم بدهد به گروه‌های مختلف دیگر. می‌خواهد فهم یک مطلبی را در ارتباط با واقعیتی که موجود هست، بکند. یعنی در همین رابطه اگر فرض کنید بحث تورم را آقای دکتر اسلامولیان این‌جا

بررسی می‌کنند این فهم در جامعه ایران یا در استان فارس. حال ممکن است تورم در مناطق مختلف جغرافیایی هم علت‌های متفاوتی داشته باشد. آقای دکتر تأکیدشان را می‌گذارند بر استان فارس و می‌گویند که بین حجم پول رایج و تورم رابطه‌ای مستقیم وجود دارد. در تحقیق کیفی این را ابتدا نمی‌گویند. می‌گویند که تورم ناشی از چه عواملی در محیط جغرافیایی استان فارس است؟ بنابراین فهم شکل‌گیری تورم در استان فارس با توجه به موقعیتی که استان دارد؛ هدف تحقیق کیفی به این صورت است. خب اولین کاری که محقق کیفی می‌کند داده‌هایی را که پیرامون این موضوع هست بررسی می‌کند. این داده‌ها را در مرحله اول توصیف می‌کند، بدون هیچ‌گونه دخالتی و تفسیری. توصیف، اولین مرحله تجزیه و تحلیل یا ارائه داده‌های کیفی است. مرحله بعدی محققان کیفی می‌گویند محقق می‌تواند وارد عرصه تفسیر شود. یعنی داده‌هایی که در ارتباط با تورم را جمع‌آوری و ارائه کرده‌اند این عوامل و ... وجود دارد و حالا خودشان دست به تفسیر می‌زنند که این فاکتورها بیشتر از این موارد در ایجاد تورم در استان فارس دخالت دارد. این مرحله مرحله تفسیر است (مزیدی، ۱۲-۴-۹۲).

یک مرحله بالاتر از این مرحله تفسیر و تجرید است. ما می‌گوییم توصیفی، توصیفی-تفسیری، تفسیری-تجریدی. مرحله تجرید مرحله ای است که با جمع‌بندی‌ها و استنتاج‌هایی که می‌کنند یک نظریه از آن بیرون می‌آید. و اعلام می‌کنند که بحران استان فارس ناشی از دخالت این‌گونه موارد یا عوامل است و این آخرین مرحله تجزیه و تحلیل داده‌های کیفی است که استخراج یک نظر شده است. ما نمی‌دانستیم واقعاً تورم در استان فارس ناشی از چه عواملی است؟ کجاست؟ چگونه زایش این تورم در استان فارس شکل گرفته است؟ در یک تاریخی معین مثلاً در دهه ۸۰ تا دهه ۹۰. می‌خواهیم ببینیم اولاً نرخ تورم چقدر بوده است و چه جوری ایجاد شده است و چه دخالت‌هایی در این رابطه بوده است. نظر نهایی که اعلام می‌کنند به عنوان یک تئوری است، به عنوان یک نظریه است که به آن pattern (الگو) می‌گوییم. الگو است که می‌تواند برای ما تبیین کند که وجود این‌گونه فاکتورها، عوامل، رفتارها و این‌گونه سیاست‌گذاری‌ها موجب تورم در استان فارس شده و این استخراج نظر هست. یعنی آخرین مرحله ای که محقق کیفی به تجزیه

و تحلیل داده‌ها می‌پردازد، مرحله تجرید است که در واقع استخراج آن دیدگاه و نظر است. و واقعیتی که ما نمی‌دانستیم بسیار در تحقیقات کیفی مهم است. یعنی کشف است (مزیدی، ۱۲-۴-۹۲).

در تحقیق کیفی نتیجه را نمی‌توان تعمیم داد مگر اینکه آزمون شده باشد. مثلاً اگر ما در مورد استان فارس این نتیجه را بدست بیاوریم نمی‌گوییم در مورد همه جا است؟ در تحقیقات کمی هم همین‌طور است. ممکن است همین آزمایش را تکرار کنیم در محدوده زمانی دیگر (کمی) نتیجه اش متفاوت است. مگر در این صورت می‌توان تعمیم داد و گفت که در جوامع و دوره‌های مختلف، این نتیجه رد نشود؟ باز هم با قطعیت نمی‌گویید؛ بلکه می‌گویید تا حالا رد نشده است. پس این دو شبیه هم نمی‌شوند (اسلام لوئیان، ۱۲-۴-۹۲).

تحقیقات پوزیتیویستی محض هدف عمده شان عبارت بود از تعمیم پذیری. پست پوزیتیویست‌ها از آن‌ها انتقاد کردند و گفتند به این راحتی نمی‌توانید تعمیم دهید. در پایان تحقیقات باید حتماً گفته شود که نتایج تحقیق در رابطه با گروه x قابل تعمیم است و لاغیر. و این نشان دهنده آن است که تفکر پست پوزیتیویستی حاکم است. نتایج تحقیق را باید به حوزه ای که مورد مطالعه قرار داده‌اید و قابل تعمیم به گروه‌های دیگر نیست و جهان شمول هم نیست بیان کنید (مزیدی، ۱۲-۴-۹۲). در تحقیقات کیفی کلمات و مفاهیم با آن چیزهایی که در تحقیقات کمی داشتیم متفاوت است. خصوصیات روش تحقیق کیفی: ۱- اینکه تحقیق کلی نگر است و بر مفاهیم ویژه تأکید نمی‌کند. ۲- می‌خواهد به فهم یک واقعیت برسد. ۳- از طرفی از افکار از پیش تصور شده یعنی دخالت پیش داوری‌ها پرهیز می‌کند. از هرچه در بنای امر تصوراتی ایجاد شده باشد پرهیز می‌کند. ۴- تحقیق کیفی با استفاده از روش سازمان یافته اما شهودی به تجزیه و تحلیل داده‌های نقلی می‌پردازد (مزیدی، ۱۲-۴-۹۲).

هشت ویژگی در مورد تحقیقات کیفی گفته می‌شود که فقط اسامی آن‌ها را ذکر می‌کنیم: (مزیدی، ۱۲-۴-۹۲).

۱- اولاً تحقیق کیفی وضعیت یا حالت هم توصیفی و هم اکتشافی دارد. یعنی موضوع تحقیقات کیفی هم توصیفی است و هم اکتشافی.

۲- نمونه مورد مطالعه اش هدفمند است. ما نمونه تحقیقات کیفی را به صورت تصادفی، تصادفی ساده، و یا تصادفی خوشه‌ای و طبقه‌ای استفاده نمی‌کنیم. نوع نمونه که مورد بررسی قرار می‌دهیم کاملاً هدفمند است. یعنی چی؟ شما می‌خواهید مثلاً در رابطه با معرفت‌شناسی ابن سینا مطالعه کنید و تفاوت روش‌های معرفت‌شناسی ابن سینا را با روش‌های اشرافی مورد بررسی قرار بدهید. ببینید که سهروردی چگونه در رابطه با شناخت بحث می‌کند و ابن سینا چگونه؟ به کجا برای انجام این مطالعه مراجعه می‌کنید؟ به اسناد و مدارک و کتاب‌هایی که ابن سینا دارد و در آن به بحث معرفت‌شناسی پرداخته. انتخاب کتاب‌های ابن سینا این‌گونه نیست که همه کتاب‌های ابن سینا را بیاورید و مطالعه کنید. بلکه انتخاب چند کتاب است که راجع به این موضوع است. این را می‌گویند انتخاب هدفمند. مثلاً شما می‌خواهید نظر اساتید دانشگاه را در رابطه با یکی از کارهایی که در دانشگاه انجام می‌گیرد بررسی کنید. از ۷۰۰-۸۰۰ نفر استاد دانشگاه نظرخواهی نمی‌کنید. شما می‌روید سراغ کسانی که دقیقاً در این زمینه کار کرده‌اند و اطلاعات و دانشی در رابطه با این موضوع دارند. مثلاً سراغ استاد اقتصاد می‌روند که می‌داند این طرح به سود ماست یا به ضرر ما. هدفمند افراد را انتخاب می‌کنید.

۳. Emergent Design است. طرحی است که آن را پیدایشی ترجمه کرده‌ایم. با پدیدار و فنومن تفاوت دارد. طرح حدوثی است، یعنی دفعی است. همین‌الان قضیه حادث می‌شود و شما همین‌طور که دارید جلو می‌روید صحنه‌های جدیدی برایتان حادث می‌شود. داده‌ها از یک مجموعه کاملاً طبیعی استخراج می‌شود. مثل افرادی که در یک روستا زندگی می‌کنند یا دانش‌آموزانی که در یک کلاس‌اند، یا معلمانی که در یک مجموعه‌ای کار می‌کنند. محیط یک محیط کاملاً طبیعی است و داده‌ها از آنجا استخراج می‌شود.

۴- انسان به عنوان ابزار تحقیق است. خود محقق ابزار گردآوری داده‌هاست. و این یک فاکتور مهم در تحقیقات کیفی است که با کمی کاملاً متفاوت است.

۵- روش کیفی گردآوری داده: سه روش عمده در گردآوری داده‌های کیفی داریم. که شامل مشاهده، مصاحبه عمیق و روش اسنادی می‌شود. گردآوری داده‌ها از طریق بررسی اسناد. (documentary)) (اسنادی). این‌ها روش‌های کیفی

می‌گویند. البته مصاحبه و مشاهده در روش‌های کمی هم استفاده می‌شوند. منتها داده‌هایی که استفاده می‌شوند به صورت کمی است.

۶- تجزیه و تحلیل استقرایی داده‌ها: این هم نیاز به توضیح دارد. داده‌ها در تحقیقات کیفی به صورت استقرایی است. یعنی از جزء به کل است. تحقیقات را از بدو امر که جمع‌آوری می‌کنید شروع می‌کنید به مقوله بندی کردن و بعد هم مقولات را با هم نگاه می‌کنید. مقولات اولیه، مقولات ثانویه. تا آن که نظریه بیرون می‌آید. اولی مقوله‌های جزئی اند، بعد مقوله‌های مرکزی است. و بعد مقوله نهایی یا اصلی. این مقوله اصلی یا نهایی همان نظریه است.

۷- در گزارش نتایج یک رویکرد روایتی یا روایی وجود دارد. اینکه ما یک موردی را ملاحظه کردیم و همین‌طور هر آنچه که در مورد این دیدیم و ملاحظه کردیم، آنرا توصیف می‌کنیم و می‌نویسیم. این حالت ویژگی استخراج نتایج به وسیله نوشتن آن‌هاست؛ که با نوع تحقیقات کمی متفاوت است.

۸- داده‌ها را که گردآوری کردیم با سه رویکرد، کلمه (Approach) (رهیافت) را بکار می‌بریم، نه متد؛ رویکرد توصیفی، رویکرد توصیفی-تفسیری، رویکرد تفسیری-تجربیدی، انجام می‌شود. که در بحث آخری آن، نظریه سازی هست که نوع تحقیقات کیفی به دنبال آن است. یکی هم رویکرد تحلیل محتوای کیفی است که این روش هم روش مشهوری است که توضیحات مفصلی در این رابطه وجود دارد که فاکتورهای خاصی را باید در نظر بگیریم برای تحلیل محتوا (مزیدی، ۱۲-۴-۹۲). بحث‌های بعدی ما روی طرح تحقیق است. طرح‌های تحقیقی که به عنوان طرح‌های میکس (Mixed) از آن یاد می‌کنند. به این دلیل به وجود آمدند که نه کمی‌اند و نه کیفی. در مواردی به کار می‌رود که روش‌های کمی و یا کیفی به تنهایی نمی‌تواند ما را به واقعیت نزدیک کند. در چنین شرایطی پیشنهاد دادند که طرح‌های تحقیق میکس اجرا بشود. (مزیدی، ۱۲-۴-۹۲).

طرح‌های میکس یا انواع طرح‌های تحقیقی میکس شامل این‌ها می‌شود:

۱- طرح دو مرحله‌ای: یک مرحله در رابطه با موضوع تحقیق و سؤال‌های آن کاملاً به صورت کمی انجام می‌دهیم. همان موضوع و عنوان و سؤال‌ها را به شیوه کیفی هم انجام می‌دهیم. این‌ها را دو مرحله‌ای می‌گویند. نتایج تحقیق کمی و کیفی

این جا کاری به هم ندارند هر کدام برای خود نتایجی دارند اگر نزدیک بودند که خیلی خوب، اگر هم نزدیک نبودند محقق زیاد حساسیتی ندارد.

۲- طرح دیگری داریم که طرح کم غالب-غالب هست؛ یا غالب-کم غالب. یعنی یک وجه طرح کمی است که غالب است، وجه کمتر غالب آن کیفی است. یا بالعکس. وجه کیفی غالب می‌شود و وجه کم غالب آن کمی می‌شود.

۳- طرح سوم، روش‌شناسی ترکیبی است که بسیار روش سختی است و محققان بسیار کمی می‌توانند این کار را انجام بدهند. یعنی لحظه لحظه‌های متدولوژی کمی و کیفی با هم انجام می‌شود. کسی که می‌خواهد این کار را انجام بدهد باید مسلط به روش‌های تحقیق کمی و کیفی باشد. مهمترین طرحی که الان دارد انجام می‌شود طرح کم غالب-غالب است که توصیه می‌شود برای اینکه ما نتایج بهتری از کار پژوهشی بگیریم طرح کم-غالب را دنبال کنیم. برای اینکه هم خصوصیت تحقیقات کمی در آن وجود دارد و هم خصوصیت تحقیقات کیفی (مزیدی، ۱۲-۴-۹۲).

بنده یک طرحی را تنظیم کرده‌ام که کسی که می‌خواهد طرح تحقیق کیفی را انجام بدهد از کجا شروع کند و تا کجا برود. مثل یک پایان نامه یا رساله دکتری که فرد می‌خواهد بنویسد؛ فصل اول: مقدمه، بیان مسأله، اهداف تحقیق، ضرورت و اهمیت، تعریف مفهومی، روش تحقیق. فصل دوم: دیدگاه‌های نظری که در تحقیقات کمی مبانی نظری داریم، اما در تحقیقات کیفی، فقط دیدگاه‌های اندیشمندان را مطرح می‌کنیم. فصل سوم: ادبیات تحقیق، سؤال‌ها، روش تحقیق. در فصل سوم، با تحقیقات کمی فرق نمی‌کند. منتها در این جا نوع طرح یا پیدایشی یا غیرپیدایشی است. روش‌های گردآوری داده‌ها هم مصاحبه و مشاهده و روش اسنادی است (مزیدی، ۱۲-۴-۹۲).

در این جا نکاتی باید رعایت شود که خیلی مهم است: اصل حداکثر تنوع، و اصل اشباع شدگی. این‌ها نکات تخصصی است که از این بحث‌ها می‌گذریم. ولی نکته خیلی اساسی است که در تحقیقات کیفی رعایت این نکات را بکنیم. نقطه اشباع وضعیتی است که ما مثلاً ۱۵ نفر را به صورت هدفمند انتخاب کرده‌ایم. مصاحبه با این ۱۵ نفر را ادامه می‌دهیم. نفر ۱۶ام را هم می‌گیریم و نفر ۱۷ام

هم همین طور. می بینیم نفر ۱۸ام حرفه‌ایی که دارد می زند تکرار حرف‌های قبلی است. نفر ۱۹ام هم همین طور. این جا نقطه اشباع شدگی است که دیگر می گوئیم بس است. محققان کیفی در چند دهه گذشته به این نتیجه رسیده‌اند که حداقل ۱۲ نفر و حداکثر ۲۰ نفر در مصاحبه ای که به صورت عمیق بخواهد انجام بشود در تحقیق کیفی نمونه کافی است. یعنی به نقطه اشباع شدگی باید برسیم. چند نفر از محققین برجسته روی ۲۵ نفر نقطه اشباع شان رسیده است در کارهای نظریه زمینه ای (مزیدی، ۱۲-۴-۹۲).

در تحقیقات کیفی برای اینکه صحت و سقم داده‌های ما محرز شود چند راه را دنبال می کنیم. چهار راه را پیشنهاد کرده‌اند که عبارت اند از: (مزیدی، ۱۲-۴-۹۲).

۱- استفاده از روش‌های متفاوت برای گردآوری داده‌ها؛ در واقع تحت عنوان سه وجهی سازی یا سه وجهیگری داده به آن می گویند. یعنی ما اگر مصاحبه ای می کنیم، در کنار اسنادی که بررسی می کنیم تعدادی هم مصاحبه با افرادی که صاحب نظر در موضوع مورد نظر هستند انجام دهیم. یعنی گردآوری داده‌ها فقط متکی به یک نوع نباشد. چندین روش را برای گردآوری داده‌ها انتخاب کنیم که اطمینان بهتری از داده‌ها داشته باشیم.

۲- بررسی به وسیله اعضای شرکت کننده است. شما مصاحبه کرده‌اید با تعدادی افراد، این صحبتی که کردید را تک تک از افراد مصاحبه شونده می پرسیم من این را برداشت کردم. این حرفی که زدید منظورتان این بود. آن را محرز می کنیم. این هم برای اینکه اطمینان از داده کیفی پیدا کنیم. به این صورت member chek (چک کردن توسط اعضا) می کنیم.

۳- کار دیگری که باید انجام شود مسیر ممیزی هست: محقق کیفی مسیر ممیزی را در بیان تحقیق خودش مطرح می کند که از کجا شروع کرده، نمونه را چگونه گرفته، روش تجزیه و تحلیل او چه بوده است؟

۴- آخرین کار هم کار با تیم تحقیقاتی است که با دو محقق انجام می شود. می گویند تحقیقات کیفی را بهتر است با دو یا سه محقق در رابطه با یک موضوع با همدیگر کار کنند. برای اینکه دیدگاه‌های متفاوت بتواند اطلاعات بهتر و دقیق تری

را گردآوری کند (مزیدی، ۱۲-۴-۹۲).

وقتی ما دو پارادایم کلی کمی و کیفی را در نظر می‌گیریم، روش‌های انتقادی، هرمنوتیک و تفسیری حول QUALITATIVE (کیفی) قرار می‌گیرند. یعنی این‌ها در دامنه تحقیقات کیفی قرار می‌گیرند. یعنی ما در پارادایم کیفی روش‌های تحقیقی داریم که به صورت هرمنوتیکی و روش تفهیمی انجام می‌شود. یعنی فرد وارد متن می‌شود، تحلیل محتوای متن را آغاز و یک استنباط‌هایی از محتوای متن می‌کند و بعد با دلالت‌های خاصی که برای آن محتوا ارائه می‌کند یک استنتاج نظری در نهایت به روش هرمنوتیک انجام می‌دهد (مزیدی، ۱۲-۴-۹۲).

هرمنوتیک از کلمه هرمن است. بحث خدای زئوس و آوردن و دزدیدن آتش یا هر چیزی که از پرامته و ... داستانی است از یونان که در این داستان بحث بر سر این است که آن آتش یا نور از زئوس که خدای این است، پرامته می‌گیرد و این بحث دانش است. یعنی این آتش مثال نور و دانش است و این دانش که فقط در اختیار یک قدرت است. ایشان می‌آید آن را از خدای نور، آتش را می‌دزدد و به بشریت عرضه می‌کند. خدای هرمون، در این داستان اسطوره یونانی است. این فهم ایجاد می‌کند برای بشر و هرمنوتیک هم بر مبنای همان کلمه استخراج شده است. امروزه دامنه بحث هرمنوتیک بسیار گسترده است و افراد بسیار برجسته‌ای مثل گادامر و ... نظراتی داده‌اند که مورد استفاده محققان کیفی است. و لذا آن بحث‌هایی که آقای دکتر ایمان در کتاب خود مطرح کرده‌اند قلمروها و زمینه‌ها را مطرح کرده‌اند، ما این دو پارادایم را مطرح کرده‌ایم؛ پارادایم کمی و کیفی. زیر مجموعه پارادایم کمی روش‌هایی که قرار گرفته‌اند همان‌هایی است که این‌جا می‌بینید. این پارادایم کمی است که زیربنای فلسفی‌شان ماتریالیسم هست. در ماتریالیسم، پوزیتیویست‌ها و پست پوزیتیویست‌ها قرار دارند. پست پوزیتیویست‌ها روش‌هایی که اعمال می‌کردند این‌ها بود: (survey method) (روش پیمایشی) بود که در پیمایش، روش‌های توصیفی و میدانی داریم. مطالعه موردی، روش تجربی. در روش تجربی هم این تقسیم بندی‌هاست: آزمایش میدانی و نیمه میدانی. که در قسمت اول هم متد انفرادی هست و هم متد گروهی قرار دارد. کل تحقیقات پوزیتیویستی در این حوزه قرار می‌گیرد و پست پوزیتیویست‌ها که در واقع نفی این روش‌های

حاکم بر آن پوزیتیویست‌ها می‌کنند. می‌گویند ما با این روش‌ها می‌توانیم کار تحقیقی را جلو ببریم: ساختارگرایی، گفتمان انتقادی، تفسیری، روایت‌گری، روش تعلیمی. این‌ها زیرمجموعه‌های روش‌های تحقیقی هستند که پست پوزیتیویست‌ها مطرح می‌کنند. بحث‌شان هم این بود که با روش پوزیتیویست‌ها ما نمی‌توانیم به واقعیت برسیم. باید روش‌های تحقیق و نوع نگاهمان در تجزیه و تحلیل داده‌ها را تغییر بدهیم. البته این میکس متد نیست. میکس متد این است که ما در این جا تحقیق کمی و کیفی را به این صورت کنار هم قرار بدهیم. یعنی هم تحقیق کمی و هم تحقیق کیفی، در پارادایم‌های میکس (مزیدی، ۱۲-۴-۹۲).

روش کمی زیربنای فلسفی‌شان ماتریالیسم است و در خود ماتریالیسم پوزیتیویست و پست پوزیتیویست زایش پیدا می‌کند. روایت‌گری روشی کیفی است که مورد استفاده پست پوزیتیویست‌ها قرار گرفته است. پست پوزیتیویست آن روش‌های کاملاً کمی پوزیتیویست‌ها را نقد می‌کنند؛ می‌گویند ما با روش‌های تجربی، آزمایش‌میدانی و نیمه‌میدانی، توصیفی و میدانی نمی‌توانیم به واقعیت برسیم. و لذا برای اینکه ما بتوانیم فهم بهتری نسبت به واقعیت پیدا کنیم، باید ابزار و روش تحقیق دیگری دنبال کنیم و آن‌ها به این موارد اعتقاد پیدا کردند: تفسیری، انتقادی. یعنی گفتمان‌های انتقادی که در حلقه وین یا فرانکفورت هست، عمدتاً پست پوزیتیویست‌ها هستند که آن‌ها را ایجاد کردند. یا نئومارکسیست‌ها هم به همین روش‌ها اعتقاد دارند (مزیدی، ۱۲-۴-۹۲).

نوع تحقیقات میکس برای مثال، در بحث‌های اتنوگرافی، بیشتر مورد استفاده قرار می‌گیرد. جایی که یک بخشی از تحقیق کاملاً کمی است، در بحث‌های جامعه‌شناختی است. کاملاً به صورت تجربی انجام می‌گیرد. یک بخشی از کار به وسیله مصاحبه و حضور خود محقق و بررسی‌های مشاهده‌ای صرف انجام می‌گیرد. یعنی در این جا محقق ممکن است واقعاً یک جهان‌بینی پوزیتیویستی داشته باشد یا جهان‌بینی فنومنولوژیکال داشته باشد. ولی این متد را با هم دیگر آنجا به کار می‌گیرد (تحقیق میکس متد). سال ۲۰۱۴ در یوکاهامای ژاپن کنگره ISA (انجمن بین‌المللی جامعه‌شناسی) برگزار شد، توصیه بیشتر بر تحقیقات میکس بود. به طور مثال شما که به پوزیتیویسم معتقدید یا به پست پوزیتیویسم معتقد هستید همین

روش را دنبال می کنید، آن هم که به فنومنولوژی کال معتقد است باز دوباره با همین روش وارد عرصه تحقیقات می شود. یعنی می شود دو جهان بینی متفاوت وجود داشته باشد اما با این روش کار تحقیقی را انجام دهند. مبنای کیفی ها ماتریالیسم نیست، مبنای آن ها پدیدارشناسی است. پدیدارشناسی یک مکتب فلسفی است، یعنی شناخت واقعی پدیده های موجود در جامعه آنچنان که هست. این مبنا بحث پدیدارشناسی است (مزیدی، ۱۲-۴-۹۲).

اگر از لحاظ جهان بینی این دو را که اشاره کردیم کنار هم قرار بدهیم این تفاوت هایی که در هستی شناسی کیفی گرایان با کمی گرایان وجود دارد، مشخص می کند جهان بینی شان متفاوت است. یعنی این ها (کمی گرایان) معتقد به یک واقعیت در جهان هستند. که این واقعیت قابل شناسایی است و ما می توانیم با روش-های علت-معلولی قضیه را دنبال کنیم و فهم ایجاد کنیم. ولی این ها (کیفی گرایان) در رابطه با اینکه یک واقعیت وجود دارد اعتقادی ندارند. واقعیت ها را متنوع و گوناگون می بینند. معتقدند راه رسیدن به این واقعیت را هم فقط با یک روش علت-معلولی نمی شود دنبال کرد (مزیدی، ۱۲-۴-۹۲).

در واقع کمی گراهای گرا هستند ولی معتقدند یک واقعیت عینی وجود دارد. اما کیفی گراها معتقدند واقعیت های متفاوت در این جهان مادی وجود دارد (اسلاملوئیان، ۱۲-۴-۹۲).

توضیح اینکه لیبرالیسم خودش یک مبنای ماتریالیستی است منتها منکر خدا نیست، نمی آید موضع انکار بگیرد. ماتریالیسم سوسیال موضع انکاری راجع به خدا می گیرد و می گوید خدا اصلاً وجود ندارد. ولی هر دوی این ها در روش تحقیقشان من فکر می کنم، ماتریالیسم سوسیال بیشتر کمی گرا هست، لیبرال ماتریالیسم کیفی گرا هست. ولی هر دو شان ماهیتاً ماتریالیست هستند؛ نه اینکه ماورای ماده را در حوزه پژوهششان دخالت بدهند، چه کمی گرا، چه کیفی گرا، همه از نظر جهان بینی با نظر ماتریالیستی (اصالت ماده) مسائل را تحلیل می کنند. روششان با هم فرق می کند (بخرد، ۱۲-۴-۹۲).

دانشمندانی هستند که روی متون با یک دید مذهبی کار کردند؛ یعنی با روش های کیفی برداشت از متون، تفسیر متون، و استنباط احکام کردند. این ها که

هر دو (مذهبی‌ها و ماتریالیست‌ها) در این فضا شدند. بنابراین شما لزوماً می‌توانید بگویید بر مبنای ماتریالیستی این کار را انجام دادند؛ چون تمام روش‌های جهان را خلاصه کردیم در دو تا پارادایم (کمی و کیفی) و بعد مبنای هر دوشان را هم ماتریالیستی کردیم. دیگر چیزی نمی‌ماند که بخواهیم بحث کنیم. فکر می‌کنم یک دسته بندی از نوع دیگری باید بکنیم (اسلاموئیان، ۱۲-۴-۹۲).

باید شهامت این را داشته باشیم همان‌گونه که پست پوزیتیویست‌ها رفتند جلو و جا باز کردند و حرف زدند و پوزیتیویسم را ماندگار کردند و در واقع آن را نجات دادند، همان‌طور که نئومارکسیست‌ها سعی کردند مارکسیسم را نجات دهند، ما هم این روش‌ها را نقد کنیم، اما در نهایت یک چیزی هم بتوانیم معرفی کنیم (مزیدی، ۱۲-۴-۹۲).

ما در بحث روش‌های تحقیق دو پارادایم کلی را معرفی می‌کنیم. یکی پوزیتیویسم است و یکی پارادایم کیفی است. ذیل هر کدام از این دو پارادایم مجموعه‌ای از روش‌های تحقیق قرار می‌گیرد. مجموعه‌ای از روش‌های تحقیق، تحقیقاتی است که جنبه کمی دارد و تحقیقاتی که ذیل تحقیق کیفی قرار می‌گیرد، جنبه کیفی دارد. از جمله روش‌های کیفی، تحقیقات میدانی، ساختارگرایی، مردم‌نگاری و روش‌های نوینی که در این حیطه ایجاد شده است؛ ذیل این پارادایم است. در پارادایم یک مجموعه‌ای از مفاهیم، اصول، نظریه روش‌ها و اصول حاکم است. در هر پارادایمی این مجموعه وجود دارد. وقتی از یک پارادایم استفاده می‌کنیم باید به آن اصول و قواعد که جزء آن پارادایم است معتقد باشیم. خارج از این اصول نمی‌توانید کار کنید. وقتی با پارادایم کمی کار می‌کنید نمی‌توانید از روش‌ها و اصول پارادایم کیفی استفاده کنید و اگر روش تحقیق کیفی را برای یک موضوع انتخاب کردید نمی‌توانید از ادبیات تحقیق و پارادایم کمی استفاده کنید. با استناد به ادبیات تحقیق کمی نمی‌توانید از تحقیقات کیفی استفاده کنید. برای اینکه زیر بنای آن روش براساس پارادایم خاص خودش نهاده شده است. بنابراین در چارچوب آن پارادایم روش خاص خود آن پارادایم را باید انجام داد و اگر این کار را نکنید دچار خلط می‌شوید. محققانی که در چارچوب پارادایم کمی یا کیفی کار می‌کنند باید اصول آن را درست به کار ببرند. اگر می‌خواهند با روش ترکیبی انجام بدهید

باید سه تا روش جداگانه را مطرح کنید. اگر شما طرح ترکیبی داشته باشیم، چند روش دارد. روش اول طرح دو مرحله‌ای ترکیبی است که شامل دو مرحله روی یک موضوع و یک مجموعه سؤالات و اهداف تحقیق معین، ابتدا پارادایم کمی را به کار می‌گیریم. و سپس یک مرتبه هم به طور کامل پارادایم کیفی. بنابراین ابتدا تحقیق کمی را با همان مبانی پارادایم کمی و با همان روش‌های خاصی کمی، انجام می‌دهید، یعنی نمونه‌گیری می‌کنید و و پایایی می‌گیرید و روش‌های کمی را در آن به کار می‌گیرید و رابطه‌ی بین متغیرها و همه‌ی موارد تحقیقات کمی را انجام می‌دهید. سپس در رابطه با همین موضوع یک روش کیفی را انجام می‌دهید. در آخر نتایج تحقیق را با هم مقایسه می‌کنید. اگر تعارض بین این نتایج پیش بیاید، در مرحله‌ی اول محقق این تمایز بین نتایج را براساس فواید تحقیقات کمی و کیفی مطرح می‌کند. در مرحله‌ی بعد بار دیگر این روش کمی و کیفی را با ابزار متناسب تری انجام می‌دهد. مثلاً اگر در طرح کمی از یک ابزار خاصی استفاده کرده‌است و یک سری متغیرهای مشخصی را در رابطه با متغیر وابسته سنجیده و یک روش آماری خاصی را هم فراهم کرده است؛ این دفعه با روش آماری دیگری مورد بررسی قرار دهد. یا باید روش آماری را تغییر بدهد که به یک روش درست برسد یا اینکه واقعا تمایز وجود دارد که باید با استنادات خود به وجود تمایز اشاره کند. باید بیان کند که رابطه بین روش تحقیق کمی و کیفی حاصل نشده است. روش (۲ face Design) در همین حد از مقایسه می‌باشد. اگر محقق قانع نشد به روش بعدی می‌رود (مزیدی، ۱۴-۵-۹۲).

به نظر می‌رسد قبل از اینکه از روش (۲ face Design) یا (one face design) استفاده کنیم ابتدا باید امکان سنجی کنیم، ببینیم این روش تحقیق امکان استفاده از این روش‌ها را دارد یا نه. ممکن است این تحقیق یا ترکیب امکان پذیر نباشد. مثلاً یک موضوع خاص، قابلیت کمی یا کیفی شدن را ندارد. این امکان سنجی کجا صورت می‌گیرد؟ (ساجدی، ۱۴-۵-۹۲).

در هر تحقیقی در بدو امر باید برآورد لازم برای قلمروی افق یا همان برآورد موضوع تحقیق انجام دهد و ببیند که آیا امکان تحقیق و انجام کمی و کیفی را دارد یا نه؟ بعد آیا محقق می‌تواند این کار را انجام دهد؟ و اگر این دو جواب قطعی بود، پس

این تحقیق قابل اجرا می‌باشد (مزیدی، ۱۴-۵-۹۲).

این مطلب نیز باید از یک قاعده‌ای پیروی کند. مثلاً موضوع تحقیق اگر درباره معاد شناسی باشد، این‌جا دیگر مسأله کمی نیست (ساجدی، ۱۴-۵-۹۲).

ولی محققانی که در ایران بر روی معاد شناسی کار می‌کنند (البته مورد انتقاد بنده است) و تحقیقاتی در مورد خداشناسی، معاد شناسی و اینکه افراد در موقعیت‌های خاص با خدا چگونه ارتباط برقرار کرده‌اند، به صورت کمی مورد بررسی قرار داده‌اند. من خودم تحقیقی در ارتباط با درونی سازی ارزش‌های دینی با ابزار خارجی استفاده کردم و به نتایج معناداری رسیدم، ولی چون این تحقیق دیدگاه کمی نگر داشته خودم به‌شخصه خیلی راضی نیستم. ولی تحقیقاتی را با طرح سؤالات و انجام طیف‌های دقیق انجام می‌دهیم تا مشخص شود که تا چه حدودی انسان در موقعیت‌های خاصی، فضای ذهنی‌اش متوجه خدا می‌شود. یا اینکه بعضی از نشانه‌های مربوط به قیامت را مطرح می‌کنند و ابزار تحقیقی را بر مبنای نشانه‌های قیامت بیان می‌کنند و از شما سؤال می‌کنند مثلاً آیا در روز قیامت همه‌ی انسان‌ها به صورت فیزیکی در محشر حضور پیدا می‌کنند، و سؤالات را براساس کاملاً موافقم تا کاملاً مخالفم یا به صورت بلی و خیر تنظیم می‌کنند. این ابزار می‌سنجد که فرد به معاد معتقد هست یا نه؟ یعنی از لحاظ کمی این را می‌سنجند. و نتیجه می‌گیرند که از نمونه مورد بررسی ۷۰ یا ۸۰ درصد به قیامت اعتقاد دارند. ۲۰ یا ۳۰ درصد اعتقاد نداشتند و چند درصد هم نمی‌دانم پاسخ داده‌اند. من خیلی به این سنجش‌ها اعتقاد ندارم. ولی می‌توانیم تا حدودی دانش افراد را نسبت به مسائل دینی با استفاده از روش کمی بسنجیم (مزیدی، ۱۴-۵-۹۲).

ایمان سنجی قابلیت کمی دارد (حسینیان، ۱۴-۵-۹۲). قرآن می‌گوید خیلی از انسان‌ها وقتی قرآن می‌خوانند به جای اینکه سود ببرند زیان می‌بینند. از کجا معلوم که آن فرد که قرآن می‌خواند ظالم نباشد (ساجدی، ۱۴-۵-۹۲).

به هر حال وقتی به یک روش تحقیقی معتقد شدید از طریق این روش تحقیق می‌خواهید موضوعی که در موردش جهل دارید مطلع شوید و نسبت به آن دانایی لازم را پیدا کنید. اینکه فرد اعتقاد به پارادایم کمی داشته باشد یا فرد اعتقاد به پارادایم کیفی داشته باشد، با روش مورد نظر خود حداکثر تلاشش را می‌کند

که معیار منطقی و علمی را در کارش به کار گیرد، جلو برود و نتایجی را بدست بیاورد (مزیدی، ۱۴-۵-۹۲).

ذیل پارادایم کمی، مجموعه‌ای از روش‌های کمی است. اصول موضوعه، هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی وجود دارد. در پارادایم کیفی هم همین‌طور می‌باشد. در پارادایم کیفی هم مجموعه‌ای از روش‌ها وجود دارد تحت عنوان روش‌هایی که کیفی هستند. روش کیفی یعنی شما باید مجموعه‌ی داده‌های خود را برای تجزیه و تحلیل به روش کیفی تهیه کنید (مزیدی، ۱۴-۵-۹۲).

شما پارادایم را این‌جا به همان معنایی به کار بردید که به اسم پارادایم انتقادی، تفسیری و غیره می‌شناسیم (ساجدی، ۱۴-۵-۹۲).

روش‌های کیفی، اقسام گوناگونی دارد که از نظر تعریف با مشکل مواجه می‌شوید (مزیدی، ۱۴-۵-۹۲).

از نظر تعریف منطقی عرض می‌کنم که اگر ما یک چیزی را مقسم قرار دادیم زیر این مقسم یک سری اقسامی قرار می‌گیرد. این مقسم لزوماً با مقسم بعدی تباین دارد. اگر ما یک پارادایم را قرار دهیم و تحت آن یک سری روش کمی قرار دهیم مقسم کلی پارادایم روشی است. آن سر شاخه پارادایم روشی است که تحت آن شاخه به دو تا تقسیم می‌شود. پارادایم روشی کمی و پارادایم روشی کیفی. زیر شاخه‌های آن هم انواع روش‌های کمی و کیفی قرار می‌گیرد. در مباحث جامعه‌شناسی و در مقابل آن پیش‌فرض‌ها را داریم مانند پیش‌فرض انتقادی یا تفسیری. این‌جا ظاهراً دو تا تعریف داریم. رابطه این دو تا مقسم چگونه رابطه‌ای است؟ رابطه مساوی که نیست؟ پس باید یا تباین باشد یا باید به هم مرتبط باشند (ساجدی، ۱۴-۵-۹۲).

آنچه که تعریف مدنظر دکتر ساجدی است پارادایم است که تعریفش شامل اصول، مفاهیم، نظریه‌ها و روش‌ها می‌باشد. اگر این پارادایم با اصول کمی دنبال شود، این پارادایم کمی است. اگر این پارادایم با اصول و روش‌های کیفی باشد، این پارادایم کیفی است. مثلاً روش‌های هرمنوتیک، انتقادی و ... جزء پارادایم کیفی است (مزیدی، ۱۴-۵-۹۲).

بر اساس تقسیم دکتر ایمان، پارادایم اثباتی، تفسیری و انتقادی داریم. کمی و کیفی را ذیل این‌ها تعریف می‌کند (زاهد، ۱۴-۵-۹۲).

تقسیم دکتر ایمان استقرایی است نه قیاسی - منطقی. وقتی می‌گوییم انتقادی و تفسیری پارادایم است بعداً هم بیان می‌کنند که پست مدرن یا پارادایم اسلامی هم پارادایم است؛ پس این تقسیم بندی بر مبنای روش استقرایی است که آن هم مبتنی بر اجماع است. یعنی مجموعه اکادامیهای علمی دنیا در روش تحقیق در این سه دسته (اثبات‌گرا، تفسیری و انتقادی) اجماع پیدا کرده‌اند. یا در آن دوتایی که آقای دکتر مزیدی می‌فرمایند یعنی کمی و کیفی اجماع پیدا کردند. و می‌تواند بعد بیشتر شود و این روش استقرایی است و قیاسی - منطقی نمی‌باشد (مسعودی، ۱۴-۵-۹۲). ضمن اینکه در تقسیم پارادایم‌های روشی دکتر ایمان می‌گویند دو تا بحث انتقادی و تفسیری از لحاظ روشی ذیل کیفی قرار می‌گیرند و تفاوت نگاه دکتر مزیدی و دکتر ایمان این طور است (جاجرمی زاده، ۱۴-۵-۹۲).

همان طور که قبلاً مطرح شده، این‌ها (نظر دکتر ایمان و دکتر مزیدی) هیچ تباینی با هم ندارند. دکتر ایمان پوزیتیویسم را مبانی فلسفی تحقیقات کمی می‌داند و پدیدار شناسی را مبانی فلسفی روش‌های کیفی. تمام روش‌های تحقیقی که کمی هستند زیر مجموعه ی فلسفه‌ی پوزیتیویسم می‌باشند. تجربه و روش‌های آماری پایایی و روایی و برای سنجش روش‌های کمی زیر پارادایم اثباتی قرار می‌گیرد. در پارادایم کمی، کلمه در برابر عدد، و در پارادایم کیفی، کلمه در برابر افعال افراد می‌باشد. در تحقیق کیفی هر آنچه فرد انجام می‌دهد به صورت مشاهده مشارکتی می‌بینیم و یادداشت برداری می‌کنیم و مورد تجزیه و تحلیلی قرار می‌دهیم. کلماتی که افراد می‌گویند و ما یادداشت کرده‌ایم منبع داده‌های خام ما می‌باشد. کسب اطلاعات از منبع در تحقیقات کیفی به روش کیفی باید انجام شود. یعنی یا مشاهده ی مشارکتی است یا مصاحبه است یا بررسی اسناد است. چهارمین منبع که بسیار به آن تاکید می‌کنند همان آرشیوها است. این چهار تا مجموعه‌ی منابعی هستند که ما می‌توانیم اطلاعات مورد نیاز تحقیق کیفی را فراهم کنیم. ابزار و پرسشنامه وجود ندارد. مقیاس و تست‌ها وجود ندارد. یا آزمون‌هایی داریم که به صورت بلی و خیر استفاده می‌کنیم هم وجود ندارد. مثلاً در تحقیقات کیفی که در مورد معاد شناسی است، در صدر اسلام اسناد و مدارکی که در قرآن و نهج البلاغه وجود دارد آن‌ها را مورد مطالعه قرار می‌دهیم. مسأله اصلی تحقیقات

کیفی از این‌جا آغاز می‌شود که باید بعد از استخراج اطلاعات، تجزیه و تحلیل کنیم. ما اگر در تحقیقات کیفی به معنای واقعی تحقیق را انجام بدهیم، بهتر از تحقیقات کمی و مجموعه ذیل آن می‌توانیم به آنچه که در معرفت‌شناسی دینی مدنظرمان است، دست یابیم و جوابگوی کامل هم هست. البته نمی‌خواهم بگویم این روش‌ها صد در صد کامل است (مزیدی، ۱۴-۵-۹۲).

در مطالعات دینی وقتی می‌خواهیم از این روش‌ها (مصاحبه، مشاهده، اسناد) استفاده کنیم، صحت و سقم این روش‌ها چه طور ثابت می‌شود؟ مثلاً در اسناد پیغمبر می‌گویند که خدا هست اینکه خدا هست یا این تعداد از مردم خداپرست هستند؛ اصالت این حرف‌ها که درست است یا نه با این روش‌ها مشخص نمی‌شود (حسینیان، ۱۴-۵-۹۲).

در تحقیقات کیفی یک دیدگاه و نظری را، یا بحث معاد یا خداشناسی را، بین یک مجموعه‌ای از احاد مردم بررسی می‌کنید و به این نتیجه می‌رسید که چگونه این افراد مطالب را درمی‌یابند و به آن فکر می‌کنند اگر مثلاً از ۱۰۰۰ نفر ۵۰۰ نفر بگویند خدا هست. خوب این چه چیزی را ثابت می‌کند؟ اینکه خدا هست یا نیست؟ (ساجدی، ۱۴-۵-۹۲).

این‌جا باید متد دیگری به کار گرفت. با تحقیق کیفی نمی‌توانیم به تبیین دست یابیم. همان طور که گفتم تحقیقات کمی و کامل‌تر از آن تحقیقات کیفی، ما را می‌توانند به درجاتی از شناخت و فهم از واقعیت برسانند (مزیدی، ۱۴-۵-۹۲).

ما نیاز داریم به استدلال عقلی، روش برهانی و عقلی. ما با روش استدلالی و برهان، یکتایی و وجود خداوند را اثبات می‌کنیم. کاری که فیلسوفان کردند. آنجایی که ما با روش استدلالی و برهان قدم بر می‌داریم، مانند اثبات ضرورت نبوت و ... خیلی از افراد ضرورت نبوت را زیر سؤال می‌برند. راه کار آن تعقل و برهان عقلی است. این در کدام از روش‌هایی که شما ذکر کرده‌اید، می‌گنجد؟ (ساجدی، ۱۴-۵-۹۲).

هیچ کدام. این در بحث‌های روش‌های فلسفی می‌گنجد. که باید از روش‌های خاص فلسفی و مبانی اعتقادی و ادله‌ی خاص آن استفاده کرد و صغرا و کبراهایی را چید و روش‌هایی را طی کرد. این‌ها مباحث کاملاً فلسفی می‌باشد. متدولوژی فلسفی یعنی روش‌هایی که در فلسفه مطرح است تحت عنوان هر مکتبی می‌تواند

متفاوت باشد. این بحثی است که آقای دکتر هم در ابتدای فرمایششان گفتند. شما باید ابتدا مکتب شناسی کنید. بعد درون هر مکتبی روش‌های خاص آن مکتب است که یا عقلی یا روش‌های اشراقی یا روش‌های تجربی یا روش‌های پست مدرنی می‌باشد. هر مکتبی براساس روش‌های خاص آن مکتب بحث استدلالی می‌کند. ما بحثی که این جا داریم روش تحقیق است. این روش در ارتباط با یک موضوع خاصی است که این موضوع عینی است. این موضوع موجود است. ما دانش لازم را نداریم و تا حدی پوشیده است. در تحقیق کمی و کیفی محقق به دنبال این است که یک واقعیتی وجود دارد ولی نمی‌داند که دقیقاً چیست. رابطه بین این دو تا متغیر چیست و دقیقاً نمی‌داند که این رابطه‌ها چگونه معنا دار می‌شود. یا یک واقعیتی در مورد مسأله‌ی اجتماعی وجود دارد ولی نمی‌داند نیات افراد در مورد این موضوع چگونه است. ما می‌خواهیم فهم این واقعیت کنیم. مثلاً ما در رابطه با بحث نابرابریهای اجتماعی در طرحهای آموزشی تحقیق انجام می‌دهیم. این تحقیق هم به صورت کمی است و هم کیفی. یعنی به صورت ترکیبی. مثلاً شما یک وجه تحقیقتان کیفی است، این غالب است. یعنی یک بخش کوچکی از تحقیق، تحقیق کمی است. ما در رابطه با موضوع نابرابری آموزشی در کشور بحث می‌کنیم. از یک مجموعه‌ای از افرادی که بهترین داده‌ها را می‌توانند برای ما فراهم کنند نمونه گیری می‌کنیم. در تحقیق کیفی ما نمونه گیری تصادفی کار نمی‌کنیم، بلکه به صورت هدفمند کار می‌کنیم. به سراغ افرادی که بهترین اطلاعات را در مورد آن موضوع خاص دارند، می‌رویم. و این افراد را تا جایی دنبال می‌کنیم که آخرین نفر حرف‌های تکراری بقیه را بزند. یعنی نفر بیستم، بیست و یکم و بقیه همان حرف‌ها را تکرار کنند به این نقطه می‌گوییم سطح اشباع شدگی. این نمونه گیری برعکس نمونه تصادفی یا خوشه‌ای و بقیه هست. سپس با این افراد مصاحبه می‌کنیم. داده‌هایی که از طریق مصاحبه برای ما حاصل می‌شود. در ارتباط با همین بحث نابرابری آموزشی است. مثلاً سؤال ما این است که در رابطه با نابرابری در آموزش و پرورش چه می‌دانید. یعنی سؤال را به صورتی مطرح می‌کنیم که فرد هر آنچه اطلاعات در مورد نابرابری آموزشی اعم از بودجه، تخصیص معلم، امکانات، فضای آموزشی، محیط‌ها و هر آنچه اطلاع دارد. مثلاً در رابطه با مدارس و محیط‌های دیگر این‌ها را مطرح می‌کند. در کنارش یک

ابزار تحقیقی دیگر استفاده می‌کنیم که در این ابزار تحقیق از یک جامعه‌ی آماری که مد نظرمان است با توجه به فرمول هائی که مد نظرمان است به چند صد نفر مورد نظر پرسشنامه می‌دهیم. این پرسشنامه سؤالاتی را در مورد نابرابری مطرح می‌کند. مثلاً آیا عدم تخصیص بودجه متناسب با دبیرستان‌ها روی کیفیت آموزشی اثر می‌گذارد. آیا وجود مدارس غیر انتفاعی با مدارس دولتی می‌تواند بازتولید نابرابری اجتماعی کند؛ که این بحث، اقتصادی است. این بخش کمی است که بخش کوچکی از تحقیق است. دامینانت ما کیفی است. این جا می‌رسیم به اینکه داده‌ها را گردآوری کردیم و می‌خواهیم به سؤالات پاسخ بدهیم. یک مجموعه سؤال داریم. بنابراین یک مجموع داده‌ها به صورت کیفی و یک مجموعه داده‌ها به صورت کمی داریم. در این جا یک مسأله بسیار بسیار علمی مطرح است که در تمام مطالب علمی وجود دارد که اگر محقق سؤال را به طور همزمان ارائه کند یعنی کار تحقیق کمی را با کار تحقیق کیفی و جواب افراد به سؤال‌ها را به صورت همزمان انجام بدهد؛ یک سه وجهی گری همزمان اتفاق می‌افتد. یعنی سه وجهی گری بسته‌هایی است که تحقیقات کمی و کیفی را همزمان انجام می‌دهند، شامل می‌شود. کسانی که ترکیبی کار می‌کنند فکر می‌کنند کار راحتی است اما اصلاً این طور نیست. سختی کار در همین جا است. روش دوم این است که پاسخ‌های بخش اصلی را موکول می‌کنیم به بخش دامینانت. یعنی سؤالات کیفی را مطابق با داده‌های کیفی که جمع‌آوری کردید، جواب می‌دهید. ولی پاسخ سؤالات بعدی منوط می‌شود به پاسخ این‌ها. مثلاً شما تا این جا فهمیدید که این تعداد افراد گفتند خدا وجود دارد. این تعداد افراد گفتند که خدا وجود ندارد. به صورت کمی شما اندازه‌گیری‌هایی کردید. از آن قسمت به بعد که چگونه احساسی فرد در مورد رابطه اش با خدا یا چه حسی یا چه نوع برداشتی از وجود خداوند دارد، را باید از روش کیفی استفاده کنید و با سؤالات کمی نمی‌توانیم به آن پاسخ دهید. یکی از محققان پیش کسوت به بیمارستان رفته است. مادری یک بچه ی سرطانی دارد که آن را به داخل بخش می‌برند تا عملش کنند. تا این جا به وسیله یک ابزار تحقیق از مادر و پدر و فامیل نزدیک سؤالاتی را کرده است. و تحقیقاتی در زمینه پیشینه پزشکی، داروهای که مصرف کرده و ... را از اطرافیان مریض پرسیده است. از این لحظه که مادر می‌بیند

می‌خواهند بچه را داخل اطاق عمل ببرند یک حالات عاطفی خاصی در بین مادر و اطرافیان پیدا می‌شود. سنجش این حالت عاطفی از طریق پرسشنامه و ابزار غیر ممکن است. این جا وارد فاز دوم تحقیق می‌شویم، که باید کیفی کار انجام شود. تحقیق کیفی این جا خودش را نشان می‌دهد. تحقیق کیفی را در زمانی انجام می‌دهیم که تحقیق کمی نتواند آثار و خصوصیات و وضعیت را نشان دهد. لذا در این جا مصاحبه انجام می‌شود؛ برای شناخت حالاتی که مادر در آن قرار دارد. و از طریق آن می‌تواند پاسخ به سؤالات تحقیقش را جواب بدهد. در روش قبل، پاسخ به سؤالات کمی و کیفی همزمان بود. در طرح دوم، اول سؤالاتی را جواب می‌دهید بعد در ادامه آن سؤالات دیگری پرسیده می‌شود. طرح سوم، روش‌شناسی ترکیبی است. هم کمی و هم کیفی. گام به گام روش تحقیق با هم به جلو می‌رود. و این کار، کار هر کسی نیست. کار افراد صاحب نظر است. کار کسانی است که بر انجام تحقیقات کمی و کیفی بسیار ماهر هستند که بتوانند میکس متدولوژی را در انجام تحقیق گام به گام به جلو ببرند. و اگر در انجام تحقیق واقعاً محقق بتواند این کار را انجام بدهد در حین اجرا به یک نتایجی بسیار بسیار ارزشمندی ممکن است دسترسی پیدا بکند. ولی چون کار بسیار سخت است ما حتی به دانشجوی دکتری هم توصیه نمی‌کنیم و عمدتاً (دامینانت لس دامینانت) را توصیه می‌کنیم. اما در ارتباط با اینکه آیا واقعاً پارادایم‌های کمی و کیفی در مجموع می‌توانند پاسخ به سؤال‌هایی که ما می‌خواهیم از لحاظ اعتقادی و از لحاظ شناخت و ویژگی‌های درون افراد یا متافیزیک‌ها به دست آوریم، تا حدی می‌توانیم آن را انجام دهیم که یک واقعیت وجودی را برای ما مشخص کند. اما شناخت حقیقت میسر نیست. (میکس پارادایم هم همین‌طور) نمی‌تواند به شناخت حقیقت برسد. چون ریشه تمام این روش‌ها کمی‌گرایی است. یعنی ماتریالیسم است. چه تحقیقات کمی چه تحقیقات کیفی (مزیدی، ۱۴-۵-۹۲).

مثلاً اینکه در مورد فلسفه می‌گویند که یکی از حقوق سیاسی اسلامی، حقوق اقتصادی اسلامی است؛ این‌ها از لحاظ موضوعی یکی نیستند. بنابراین ممکن است در بعضی از پارادایم‌ها قرار بگیرند و در بعضی‌هاشان قرار نگیرند. اینکه شما الان می‌گویید پژوهشکده تحول در علوم انسانی یا علوم انسانی اسلامی منظور از

علم این‌جا خیلی مهم است. بعد از تعریف علم باید بگوییم علوم شامل این مطالب می‌شود. مثلاً بگوییم این تعریف از علوم اسلامی در خصوص آن صادق نیست و تا حدی هم نشان دهنده‌ی دانش یا نالچ و علم و دانستنی هستند. ولی برخی ساینس نیستند. ولی بعضی تعاریف در این قالب نمی‌روند. وقتی شما بحث حقوق اسلامی می‌کنید یعنی شما دارید بحث فقه می‌کنید. این امر خود متد های خاص دارد و ممکن است در هیچ یک از این قالب‌ها قرار نگیرد (اسلاملوئیان، ۱۴-۵-۹۲). ما در متدهای کیفی یکی از روش‌هایمان روش‌های هرمونیتیک است. خیلی از تفاسیر قرآن که من نگاه می‌کنم می‌بینم که کار هرمونیتیک می‌باشد. یعنی توضیحاتی که مرحوم علامه داده و مستندات و اسناد و مدارکی که گردآوری کرده و آیاتی که متناسب با آیه خاص مورد نظر و آیاتی که در قسمت‌های قبل با بعد بوده ربط داده، با همین روش (هرمونیتیک) انجام شده و در مجموع یک بحثی را نهایتاً نتیجه‌گیری می‌کند. این یک روش هرمونیتیکی است. این روش، یک روش تفهیمی است (مزیدی، ۱۴-۵-۹۲).

منتها خود علامه در تفسیر میزان خیلی جاها مسیر تفسیر را از مسیر فقه جدا می‌کند. می‌گوید اگر از بُعد تفسیری نگاه کنیم یا فقهی دو تا نتیجه می‌دهد. نگاه تفسیری یک نتیجه، و نگاه فقهی یک نتیجه‌ی دیگه. بررسی فقهی روش‌های خاص خود را می‌طلبد. فقه یعنی اینکه ما با ابزارها و روش‌هایی سعی کنیم سخن خدا را پیرامون یک موضوعی از طریق کتاب و سنت و عقل و اجماع استخراج کنیم. این روش استنباط را می‌طلبد. یکی از روش‌ها، علم اصول است و روش‌های دیگری نیز وجود دارد. این روش‌ها اسلامی است ولی باید یک تعریف خاصی برایش ارائه داد (ساجدی، ۱۴-۵-۹۲).

وقتی می‌گوییم روش‌های کمی و کیفی ذاتاً مادی‌گرا هستند، هرمونیتیک هم به عنوان روش، جزء همین مادی‌گرایی قرار می‌گیرد. البته هرمونیتیک خودش یک مکتب هم هست. در کل این روش تفسیر، چون زیر بنای ماتریالیستی دارد، تفسیر مادی می‌کند و این تفسیر خیلی حساس است. به نظر من بحث اصلی این است که علوم انسانی اسلامی را چه طور تعریف و دسته‌بندی کنیم (اسلاملوئیان، ۱۴-۵-۹۲). آقای دکتر اتفاقاً به نکته‌ی خوبی اشاره کردید؛ اینکه علم را چگونه تقسیم

بندی می‌کنیم. ما در بررسی نظر دانشمندان، تقسیم‌بندی‌های ابن‌سینا را مطرح می‌کنیم. فردی به نام «چاله» یک تقسیم‌بندی جامعی را انجام داده است. هرمنوتیک هم فلسفه است و هم روش. روش انتقادی نیز هم فلسفه است و هم روش. هرمنوتیک با نگاه پارادایمی به فلسفه وارد شده که هم یک مکتب فلسفی است و هم یک روش در تحقیق کیفی. انتقادی هم همین‌طور است. لذا این تقسیم‌بندی هم این‌جا جایز است که در نظر گرفته شود. اما روشی که به شدت در جهان علم دارد رشد پیدا می‌کند، تئوری زمینه‌ای می‌باشد که می‌تواند در بررسی اسناد کمک‌کننده باشد و آن را در جلسه‌ای جدا بحث می‌کنیم. اتفاقاً یکی از کارها این است که مقوله‌های علوم انسانی را استخراج کنیم. تنها راهی که فکر می‌کنم بتوان آن را استناد کرد و (برای علوم انسانی اسلامی) از آن طریق بتوان مقوله‌ها را استخراج کرد- از لحاظ روشی- روش گراند تئوری (GT) است که روشی کاملاً علمی و عینی است که داده‌ها را از اسناد و مدارک بیرون می‌کشیم. مثلاً شما همه اسناد و مدارکی که در مورد معاد داشتید را گردآوری می‌کنید. البته لزومی ندارد که مثلاً ۳۰۰ منبع و کتاب را گردآوری کنید. ۲۰ تا کتاب که مطالعه کردید اگر کتاب ۲۱ یا ۲۲ هم همان مطالب را ارائه کرد به نقطه اشباع رسیده است. ولی بهترین منابعی که در مورد معاد و معادشناسی می‌تواند به شما بدهد را گردآوری کردید. داده‌هایی که مربوط به معاد هستند را در می‌آورید و نوشتن را شروع می‌کنید. در تمام کتاب‌ها، ابتدا داده‌هایی که در ارتباط با معاد هستند را استخراج می‌کنید. این کار وقت‌گیر و خسته‌کننده است ولی نتیجه‌بخش است. این داده‌هایی که گردآوری کردید چون هر کدامشان در ارتباط با معاد هستند یک عنوان به آن‌ها می‌دهید. به این قسمت کدگذاری باز می‌گویند. کل بیست و هفت جلد کتابی که داده‌ها را در ارتباط با معاد درآوردید، کدگذاری می‌کنید. این اولین گام (GT) است. بعد از طریق مقایسه مستمر بین این کدها موارد مشابه که در ارتباط با معاد گفته شده را ذیل یک کد جدید می‌نویسید. مثلاً ۲۰۰۰ عنوان را الان از آن‌ها استخراج کردید. این ۲۰۰۰ تا را آن قدر مورد بررسی می‌دهید که موارد مشابه را ذیل یک مفهوم جدیدی استخراج می‌کنید. به این مرحله کدگذاری محوری می‌گویند. یعنی چند تا محور را دارید. مثلاً از ۲۰۰۰ تا عنوان بیست محور بیرون می‌آید. در واقع

اشتراک‌گیری می‌کنید. این اشتراکات را مقولات مرکزی می‌گوییم. کدهای اولیه مقولات اولیه بودند. باز دوباره این مقولات را بررسی می‌کنیم. در مجموع یک کد از این‌ها بیرون می‌آید. این مرحله نظریه می‌شود. نظریه انسان به انسان آقای جوادی آملی همین است. ما می‌توانیم از این روش برای استخراج نظریه‌هایی در ارتباط با بحث‌های علوم انسانی اسلامی استفاده کنیم. این یکی از روش‌های مهم تحقیق کیفی است (مزیدی، ۱۴-۵-۹۲).

با به دست آوردن کد محوری اصلی به گزاره جامعی می‌رسیم که در بردارنده‌ی همه این نکات محوری و مشترک است که گزاره‌ای جامع و مانع می‌باشد (ساجدی، ۱۴-۵-۹۲).

این کار آسان نیست و کار هر کسی هم نیست. مثلاً محور را در بیاورد ولی نتواند گزاره اصلی را بیرون بکشد. این کار باید خیلی دقیق و علمی باشد. باید به تمام موارد و کدها و محورها اشراف داشته باشید. اگر کسی سؤالی کرد شما بتوانید آیات و روایت و مستندات را برایش بیاورید و به همه موارد اشراف داشته باشید. صاحب نظرانی که بنیان این روش‌ها را ترسیم کردند؛ بنیان فکریشان متافیزیک نیست. این به آن معنا نیست که نشود این روش را در متافیزیک استفاده کرد. مثلاً نیوتون به وحی معتقد بود. ممکن است بعضی از اندیشمندان باشند که به وحی هم معتقد باشند. ولی کمی‌گرایی نظریه فیزیک نیوتونی جهان را گرفت. این روش GT به نظر من مسأله متافیزیک یا مادی‌گرایی را نمی‌شناسد. این یک فن برای رسیدن به یک واقعیت است (مزیدی، ۱۴-۵-۹۲).

آنچه که ما فهمیدیم این است که بحث‌های کیفی ظاهرش نزدیک تر به روش‌های ماورایی و دینی است و به این دلیل که کمی نیست به آن گرایش پیدا می‌کنیم و بحث‌های کمی را کنار می‌گذاریم. ولی به نظر من مسائل کیفی به شدت آسیب‌شان برای مسائل دینی بیشتر است. علتش این است که بحث‌های روش تحقیق علوم انسانی بعد از کانت مطرح شده و کانت هم متعلق به معرفت انسانی پدیدار است. ناپدیدار مثل خدا را کنار می‌گذارد. خدا یعنی موجودی که در عرصه وجودی باید شناخت و با ما تعامل می‌کند. خدا که فقط بالا نیست. بلکه همین که به انسان وجود داده است با او (خدا) در تعامل است. حتی کانت نفس انسانی را جزء

ناپدیدار می‌داند. تمام مقولات ناپدیدار از این معرفت خارج می‌شوند. یعنی انسان هیچ گونه معرفتی نسبت به ناپدیدار نمی‌تواند داشته باشد. بنابراین ناپدیداری مثل خداوند در حوزه علوم پدیدار وارد نمی‌شود. چه روش‌های کمی و چه روش‌های کیفی. کانت پدر علم مدرن هست و چه کسانی که روش‌های کمی را قبول دارند و چه کسانی که روش‌های کیفی را قبول دارند او را پدر خود می‌دانند. بنابراین تمام مقولاتی که ما در روش‌های دینی می‌گوییم باز با روش‌های کیفی جواب نمی‌دهد. ولی روش کیفی تنها یک گام جلوتر است. در بحث‌های روش‌شناسی پارادایم کمی، اصالت با واقعیت بیرون است. یعنی به واقعیت بیرون از انسان قائل هستند و آن‌ها را مؤثر در کنش‌های جهان اجتماعی و واقعیت اجتماعی می‌دانند. ما هم به واقعیت خارج از انسان معتقد هستیم و از این طریق به روش ما نزدیک می‌شوند. اما کیفی‌ها اصلاً به واقعیت خارج از انسان قائل نیستند و هر چه هست را در درون انسان می‌دانند. به همین خاطر به آن می‌گویند اصالت انسانی یا هرمنوتیک یا پدیدارشناسی. این روش همه چیز را درون انسان می‌داند. پس اصالتی به واقعیت بیرون نمی‌دهند. همه چیز از کنش بین ذهنی به وجود می‌آید. اگر هم چیزی به نام معرفت و خداشناسی وجود دارد، این امر بین ذهنی است و واقعیت خارجی ندارد. پیش‌فرض روش‌های کیفی این است که خدا در اذهان ما وجود دارد. این کنش اجتماعی است که در جوامع شکل گرفته و رشد پیدا کرده است. معاد و هر چیز دینی را با همین پیش‌فرض استنباط می‌کند و بررسی می‌کند. این مفاهیم (خدا و معاد و غیره) در فرهنگ عامه مردمان شکل گرفته و براساس آن عمل می‌کنند و ما باید مشترکات ذهنی افراد را بشناسیم. از این جهت روش‌های کیفی به شدت خطرناکند. یعنی همه اصالت را به انسان و ذهن انسان می‌دهند. آقای جوادی آملی هیچ وقت کارشان گراند تئوری نیست. گراند تئوری براساس مفروضات روش‌های کیفی است که مفروضات زیسته برایش مهم است. گراند تئوری را به این دلیل در تحقیقات اجتماعی به کار می‌برند که می‌خواهند تجربه زیسته انسان را نسبت به خدا بسنجند. اما مهم‌ترین منبع گراند تئوری تجربه ی زیسته انسان‌هاست. یعنی هر منبعی که برای تحقیق می‌خواهیم استفاده کنیم، منبع و مأخذش تجربه زیسته است. یعنی خدا و معاد و هر چه مورد بررسی می‌خواهید قرار بدهید باید تجربه

زیسته باشد. اینکه ما بین واقعیت و حقیقت تفکیک می‌کنیم درست نیست. وگرنه خلط مبحث می‌شود. فلسفه غرب واقعیت و حقیقت را یک چیزی می‌دانند و آن هم متعلق به معرفتی است که خارج از حوزه ناپدیدار می‌باشد (مسعودی، ۱۴-۵-۹۲).

کانت روش متافیزیکی را برای اثبات خداوند کارآمد نمی‌بیند و معتقد است اصولاً از حوزه پدیدارشناسی بیرون است. چون آنچه را که می‌خواهیم به دست بیاریم در منطقه حساسیت ذهن نه منطقه استدلالی ذهن است که دسترسی به آن نداریم و کانت را ایده آلیست می‌دانیم. ما، در منطقه حساسیت ذهن به دو چیز دسترسی داریم، ریاضیات و طبیعیات. ما فراتر از ریاضیات را نمی‌توانیم درک کنیم و نمی‌توانیم وجود خدا را اثبات کنیم. کانت با این حال یک فیلسوفی است که خدا شناس و موحد است. حالا اینکه دین برایش خیلی اهمیت ندارد. این نگاهش کاملاً پلورالیستی است. یعنی مهم نیست چه دینی انتخاب کرده‌اید ولی می‌گویید خدا حکیم و قادر است، و به خدا رسیده است. و خودش معتقد است که از طریق متافیزیک نمی‌توانیم به آن برسیم. و به قول خودش که از طریق اخلاق به خدا رسیده است. حالا سؤال من این‌جا است چه روش تحقیقی را برای رسیدن به خدا انتخاب کرده است و از چه روش تحقیق کمی و یا کیفی به آن رسیده است؟ (ساجدی، ۱۴-۵-۹۲)

سیر تاریخی این‌طور نیست که در اول کار، جامعه‌شناسی، روانشناسی یا غیره وجود داشته باشند. ابتدا فلسفه بوده که کل این‌ها را شامل می‌شده. بعد کم‌کم که وارد کُنت می‌شوند این علوم اجتماعی و علوم انسانی تا حدی جدا می‌شود. این روش‌های تحقیق که آقای دکتر فرمودند زیر مجموعه علوم اجتماعی بودند. و آن موقع روش‌ها کاربردی نداشته‌اند. در آن دوره روش‌ها مهم نیستند. این روش‌ها زیر مجموعه فلسفه است. پس کانت کاری با این روش‌ها ندارد، بلکه فلسفه‌ای را بنیان‌گذاری کرده که بر اساس آن روش‌های موجود شکل گرفته است (مسعودی، ۱۴-۵-۹۲).

این مهم است که ما تفکیک درستی در حوزه علوم انسانی اسلامی داشته باشیم. مثلاً منظورمان از علوم انسانی، فلسفه، علوم اجتماعی، روانشناسی و حتی اقتصاد هم هست؟ آن‌ها در واقع فلسفه را از اجتماع جدا می‌کنند. رهیافت و روش این‌ها هم یکی نیست. گاهی ممکن است یک جاهایی مشترک باشند ولی رویکردهایشان یکی

نیست و حتی دانشکده‌هایشان هم متفاوت است. وقتی می‌گوییم علوم انسانی، همه این علوم را یکی می‌دانند در صورتی که نادرست است. مثلاً می‌خواهید حقوق را بحث کنید باید یک گروه حقوق داشته باشید. ما، در مورد روشی بحث می‌کنیم که در مورد علوم اجتماعی است. اول باید بین رشته‌ها یک تفکیک انجام دهیم بعد بحث کنیم (اسلاملوئیان، ۱۴-۵-۹۲).

ما چون داریم تمدنی نگاه می‌کنیم از سر هیچ یک از بحث‌ها نمی‌توانیم بگذریم. یعنی نمی‌توانیم فقط بر علوم انسانی یا فقط علوم اجتماعی تمرکز کنیم. یا بگوییم فقط می‌خواهیم علوم انسان‌گرا داشته باشیم. همه را باید با هم بررسی کنیم (زاهد، ۱۴-۵-۹۲).

در حوزه مکاتب فلسفی اسلام، سوسیالیسم، ماتریالیسم را داریم که دارای ابعاد هستی‌شناسی و انسان‌شناسی و ارزش‌شناسی هستند. اگر بخواهیم وارد بشویم، ماتریالیسم سوسیالیسم یا سوسیال ماتریالیسم ابزارش همانی است که آقای دکتر می‌گویند؛ یعنی به غیر از ماده به هیچ چیز اعتقاد ندارند. لیبرالیسم عقل را هم دخالت می‌دهد. اسلام غیب را هم وسط می‌آورد. در حوزه معرفی مبانی مکتبی هم آخرت و عقل است که بر مبنای عقل ابزاری لیبرالیسم نیست. این بحث در حوزه بحث روش‌شناسی قابل دستیابی نیست. ما اگر از این پایه شروع کنیم به جای اینکه بیایم روش را الان بررسی کنیم برگردیم از پایه‌ی مکتب‌شناسی یا فکر‌شناسی یا مبنای فلسفی این سه مکتب کار را شروع کنیم. بعد از این اصولی که از دل این‌ها استنباط می‌شود یا پارادایم‌هایی که براساس این فلسفه پایه ریزی شده را بیرون می‌کشیم. چه در حوزه اسلام، چه در حوزه سوسیالیسم و چه در حوزه لیبرالیسم اصول را استخراج می‌کنیم. هرکدام از روش‌هایی که آقای دکتر گفتند ممکن است ما با اصول اسلام آن روش را به کار بگیریم. چه روش کمی یا کیفی باشد، هیچ اشکالی ندارد. مثلاً با اصول ماتریالیسم آن روش‌ها را به کار می‌گیریم. لیبرالیست‌ها و سوسیالیست‌ها هم با اصول خودشان آن روش‌ها را به کار گرفتند. روش‌ها مثل ابزار هستند مثل چاقو ولی وقتی سر حیوان را می‌خواهند ببرند یک جا بسم الله را واجب می‌دانند یک جا بسم الله هم مجاز نیست. این جا اگر بسم الله نگفتی حرام می‌شود. ولی همان جایی که سر باید بریده شود و چاقو را گذاشتیم

ولی چون بسم الله نگفتیم فرق می‌کند. پس به جای روش تحقیق بیابیم از مبانی فلسفی آن استفاده کنیم. این درست نیست که از پایین شروع کنیم بریم بالا. ما الان علم را چه تعریف می‌کنیم. واقعیت را چه معنا می‌کنیم. خدا جزء واقعیت است. وقتی ما هر تعریفی از علم کردیم واقعیت باید براساس آن تعیین شود. اگر ما خدا را به عنوان واقعیت پذیرفتیم باید رابطه بین تمام عوامل غیر مادی را با عوامل مادی پیدا کنیم. آیا ابزارهای کمی و کیفی می‌توانند به ما برای کشف رابطه غیب و شهود کمک کنند. مگر نمی‌گوییم علم رابطه‌ی بین پدیده‌ها را می‌خواهد بیان کند؛ مثلاً قیامت یک پدیده است یا نیست. ما اگر از پایین شروع کنیم یک فضای مستقل از آن‌ها برای خودمان باز کردیم. و مبتنی بر نگرش فلسفی خودمان داریم. استفاده از روش‌ها هیچ اشکالی ندارد. ممکن است روش کمی در شناخت خیلی پدیده‌ها به ما کمک کند. ولی الزاماً به روش کمی خودمان را پایبند نکردیم. روش مرحله‌ی سوم کار ما است. ما اول مبناشناسی بعد اصول‌شناسی و بعد وارد روش می‌شویم (بخرد، ۱۴-۵-۹۲).

در رابطه با روش آنچه که مطرح می‌شود این است که تا چه حد می‌توانیم از این ابزار برای مباحثی که داریم تا حدودی به نتیجه برسیم. در این جا بحث بر سر این است که از کدام مدت تا کجا می‌توانیم استفاده کنیم یا اینکه تا کجا می‌توانیم با دو چرخه راه بریم. از کجا دوچرخه را بگذاریم کنار و با وسیله نقلیه دیگری به سمت جلو حرکت کنیم. دقیقاً می‌خواهیم این را روشن کنیم که اگر ما رسیدیم به یک مرحله‌ی خاصی، با این ابزار می‌توانیم کار کنیم یا باید از ابزار دیگری استفاده کنیم. یک جایی هم می‌رسیم به لب دریا باید با وسیله‌ی نقلیه دریایی برویم. در رابطه با نکته‌ای که آقای مسعودی در مورد تجربه زیسته در بحث‌های پدیدارشناسی مطرح کردند، کاملاً درست است. GT اول بر اساس داده‌های کمی شکل گرفته است. بعد چرخیده بر داده‌های کیفی و بعد دستاویز تحقیقات خیلی اساسی‌تری شده است. بحث اول که این روش مربوط به تجربه‌ی زیسته است و مورد نظر محقق علوم اجتماعی است، کاملاً درست است. در رابطه با بحث آقای جوادی آملی که بحث شد من بر مبنای مطالعه و مشاهده‌ی آنچه که ایشان انجام داده اند عرض می‌کنم. ایشان به اسناد، مراجعه کردند. و اسناد موجود را به عنوان آنچه را که

موجود است- نه تجربه زیسته خود فرد- و مستندات و شواهدی که موجود است؛ مورد مطالعه قرار داده اند. نشانه‌هایی از این متد در جمع‌آوری، استخراج، مرحله آخر و نتیجه‌گیری وجود دارد. مرحله آخر یک محور اصلی وجود دارد که همان اجتهاد است (مزیدی، ۱۴-۵-۹۲).

اجتهاد در اسلام هم دارای تفسیر است. اما این بحث‌های جدید مثل هرمنوتیک تأویل و تفسیر هم دارند. ما باید روشن کنیم تفسیری که ما از قدیم داشتیم و الان هم داریم با این بحث‌هایی که به نام هرمنوتیک مطرح می‌شود چه نسبتی دارد. الان ما فضیله‌هایی داریم که در مورد هرمنوتیک نقد نوشته‌اند که بعضی گفتند که ما هرمنوتیک خاص خودمان را داریم. مثلاً آقای جوادی آملی هم همین روش را با دیدگاه خاص خودشان به کار برده‌اند، اما با دیدگاه خاص خودشان. مثل ما که روش هرمنوتیک و تفسیری را با مبنای کار خودمان به کار می‌بریم؛ به معنای روش GT که خود غرب کار می‌کند نیست. همان طور که با هرمنوتیکی که ما کار می‌کنیم نیز هم معنا نیست (مسعودی، ۱۴-۵-۹۲).

سؤال اصلی که این‌جا مطرح می‌شود این است که به وسیله روش‌های مکتبی غرب می‌توان به بخشی از سؤال‌های مان جواب داد یا نه؟ و چه چیزی باید جای روش‌های کم‌ی و کیفی بگذاریم؟ یا باید هر بخشش را به یک روش واگذار کنیم؟ بعد ممکن است در جمع‌بندی نتایج روشی دچار مشکل بشویم. ما با این رویکرد جدیدی که تمدنی هم محسوب می‌شود، چه طور باید ارتباط برقرار کنیم. آن روشی را هم که می‌خواهیم مطرح کنیم آن روش بایستی در پایه‌های مفهومی اش یک پیوندی بین دو تا موضوع (واقعیت غیب و واقعیت مشهود) برقرار کرده باشد. اگر روش‌ها را به صورت شبکه‌ای ببینیم، و به صورت جزیره‌ای ببینیم؛ یعنی یک بخش را روش خاصی با مبنای خاص خودش قرار بدهیم و هیچ ربطی هم مبنای این روش با مبنای روش‌های بالادستی خودش نداشته باشد، عملاً در آینده قدرت توصیف و تبیین موضوعی را که حضور چند وجهی و چند بعدی دارد، نخواهیم داشت. بنابراین هیچ کدام از این روش‌ها نمی‌تواند بعنوان روشی جامع، پاسخگویی ما باشد. حتی آن بخشی را هم که می‌خواهیم ببینیم به طور صحیح نمی‌توانیم ببینیم. چون هویت و ماهیتش مربوط به بخش بالادستی اش است که آن بخش هم به بخش‌های

دیگر متکی است. بنابراین ما هیچ روشی را به عنوان روش جامع برای دستیابی به هدفمان که تحقیق در مورد علوم انسانی اسلامی است، نمی‌توانیم شکل بدهیم. استفاده از این روش‌ها بایستی مقدمه‌ای برای رسیدن به برنامه‌ی جامع باشد. اینکه مثلاً ما روش تجربی را با مبنای ماتریالیستی قبول کنیم و در مقولات فلسفی و روش‌های مطالعه‌ی ناپیداها، عقل با تکیه به صغرا و کبرا را انتخاب کنیم، این‌جا موضوعیت پیدا نمی‌کند. از این بالاتر برویم، می‌رسیم به روش‌هایی که متکی به شهود است؛ اصلاً با روش‌های کمی و کیفی و پارادایم‌هایش نمی‌توان وارد شد. مثلاً ذوقیات چگونه در حکمت صدرایی تبدیل می‌شود به قاعده. بعد این قاعده چگونه تبدیل به پارادایم تجربی می‌شود که بر اساس آن می‌توانیم مطالعات تجربی کنیم. یا سه بُعد را به هم پیوند بدهیم. ما با توجه به اینکه موضوعاتمان چند وجهی است باید روشمان هم چند وجهی باشد. روش ترکیبی مان باید برگرفته از عقل و شعور و حس باشد. باید این سه تا را در یک موضوع با هم ببینیم. اگر با ترکیب روش‌های کمی و کیفی هم به نتیجه رسیدیم که یک بار با روش کمی موضوع را مطالعه کنیم و یک بار هم با روش کیفی، بعد نتایجش را با هم ترکیب کنیم؛ این هم درست نیست. روش ترکیبی درست روشی است که کم و کیف را در خود موضوع به لحاظ ابعاد موضوع می‌بیند نه به لحاظ اینکه این دو تا از هم قابل تفکیک هستند. در ضمن این فقط حیطه‌ی تجربیات است که با حیطه‌ی معقولات ربطی ندارد. آیا واقعاً می‌توانیم دو حیطه را از هم منفک کنیم. آن مقوله کاملاً فلسفی است که پای اعتقاد در میان می‌آید و این‌جا مقوله‌ای کاملاً حسی است. اصلاح روشی مان از کجا آغاز می‌شود؟ یکی از راه‌ها این است که اصلاح پارادایم‌ها صورت بگیرد اما این‌جا جای بحث آن نیست. ولی سؤال این است که اگر از زاویه روش بخواهیم وارد شویم چه نکاتی را باید مورد توجه قرار بدهیم که ما را به شناخت یک موضوع چند وجهی برساند؟ (حسینیان، ۱۴-۵-۹۲).

اتفاقاً موضوع مهمی مطرح شد. خود افرادی که کمی کار می‌کنند این سؤالات را می‌پرسند که مگر روش‌های کمی چه مشکلی داشت که مصاحبه بکنید و از آن مطالب استخراج مقوله‌ها را کنیم و بعد آخر سر هم اشکال بگیرند که این دیدگاه اشکال دارد. پاسخی که متفکران غربی می‌دهند این است که ایجاد پارادایم کیفی

در واقع پاسخی بود به نواقص موجود در تحقیقات کمی. یعنی برای اینکه اعتماد بخشی به تحقیقات کمی، کم بود شرایطی را ایجاد می کرد که نمی توانست تعمیم پذیری که لازم است - مدعی بودند تحقیقات کمی می تواند به جمعیت های زیاد تعمیم یابد - را ایجاد کنند و اعتماد لازم به نتایج تحقیقات کمی وجود نداشت. کلاً روش جدیدی تحت عنوان روش کیفی به وجود آوردند. این روش کیفی در واقع برای این به وجود آمد که اعتماد بخشی به نتایج تحقیق را افزایش بدهد. ترکیب تحقیقات کمی و کیفی هم هدفش همین هاست و کاستی های روش کمی و روش کیفی به وسیله ی یکدیگر جبران می شود. یک جاهایی هست که تحقیق کمی نمی تواند وارد شود و یک جاهایی هم هست که روش تحقیق کیفی نمی تواند وارد شود. و همه این ها هم برای این بود که محقق با انجام این چند روش خاص بتواند دستاورد و نتیجه تحقیق را معنادار تر و روشنتر و قابل کاربردتر کند (مزیدی، ۱۴-۵-۹۲).

این جا یک بحث علمی و جانبی تحت عنوان روش شناختی روش پیش می آید. شما باید بدانید که در روش کمی که به کار می برید آیا تمام موازین و شرایطی که باید در تحقیقات کمی مراعات شود را رعایت کرده اید. یکی از اشکالاتی که وجود دارد- در منطق فازی که آشنا هستید- بین کاملاً موافقم و کاملاً مخالفم است. این سؤال مطرح است که بین این دو طیف را چگونه ارزیابی می کنیم؟ وسط این دو طیف چیست؟ جواب افراد و احساس افراد بین دو طیف چیست؟ این ها مشکلاتی است که الان بروز کرده است. در بحث روایی ها و پایایی ها هم همین طور است. اکثر تحقیقات که در قرن گذشته انجام شده به دلیل بحث روایی و پایایی زیر سؤال می رود. به قدری سنجش روایی و پایایی قوی تر و سخت تر شده که آن ابزار هائی که محققان کمی سال های پیش به کار گرفتند و ادعای تعمیم پذیری جهانی داشتند، همه زیر سؤال رفته است. دیدگاه پیاژه زیر سؤال رفته است. به دلیل اینکه روایی و پایایی کار تحقیقاتش زیر سؤال رفته است. کارهایی که در حوزه ی فیزیک انجام شده نیز زیر سؤال رفته است. پایان قرن بیستم را قرن روایی ها گذاشتند. بدلیل ظهور یک روایی های دقیقی است که حوزه های علمی متعددی را متأثر از خودش کرده است. باید به این سؤال که تا چه حد با این ابزار می توانیم برای رسیدن به مقاصد و اهداف خود جلو ببریم؛ جواب دهیم. آیا استفاده از این ابزار به

ما در گام برداشتن به سمت و سوی اهدافمان کمک می‌کند. شواهدی که در قرآن وجود دارد و می‌خواهد خداوند خودش را معرفی کند، چیزهایی که معرفی می‌کند، آیا خارج از عینیات است؟ البته غیر از قیامت و غیر از رسیدگی به حساب و کتاب (که مربوط به ماوراء است). می‌گوید آیا ستارگان را نمی‌بینید و عبرت نمی‌گیرید؟ آیا خورشید را نمی‌بینید؟ یا حتی می‌گوید: «عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ أَن نَّالِ الْعَظِيمِ». بعد این نشانه‌ها را می‌آورد و ما را به سمت واقعیتی که نمی‌بینیم (کلا سیعلمون ثم کلا سیعلمون) سوق می‌دهد. همه ما این اصول را قبول داریم یعنی استفاده از شواهد عینی برای بررسی یک واقعیت متافیزیکی، و استفاده از معیارها و میزان عقل در فهم مطالب و در جاهایی که مربوط به اشراق و قلب است و آنچه که در قلب انسان درونی شده. اگر این موارد در روش‌های شناخت معرفت برای ما وجود دارد، سؤال این‌جا مطرح می‌شود که اگر از این ابزار برای تبیین می‌توانیم استفاده کنیم، آیا می‌توان در روش تحقیق بر مبنای خود دستورات قرآنی و توصیه‌هایی که امامان معصوم داشته‌اند، از این ابزار با این متد و روش‌هایی که ارائه داده‌اند، تا یک جاهایی جلو برویم. اگر این مورد تأیید است. پس ما می‌توانیم در بعضی از موارد برای نزدیک شدن به آن بحث تحولی که می‌خواهیم در علوم انسانی داشته باشیم و شناخت و معرفت نوینی از آن‌ها حاصل شود، می‌توانیم سوار این ابزار شویم تا لب دریا برویم (مزیدی، ۱۴-۵-۹۲).

به همان دلیلی که ابزار کمی را کنار نگذاشتیم و مکمل کیفی را آوردیم، وقتی وارد حوزه‌های جدیدی برای شناسایی انسان می‌شویم آیا می‌توانیم علاوه بر روش کمی یک روش جدیدی را به عنوان مکمل اضافه کنیم؟ یعنی وارد این مقوله بشویم که اگر واقعاً این روش کفایت نمی‌کند و تک بعدی نگاه می‌کند و انسان را واقعاً ماتریالیستی می‌داند، اگر این‌طور است، روش عقلانی چه‌طور می‌تواند در کنارش قرار بگیرد. منظورم از حیث روشی است نه از حیث محتوا. ما می‌توانیم روش عقلی را تلفیق کنیم با روش کمی یا کیفی و همین‌طور گام به گام جلو برویم. حتی می‌توانیم شهود و اشراق را در روش‌هایمان ببینیم. بعد مجموعه این روش‌ها را دوباره ارزیابی کنیم. ببینیم این‌ها از نظر مبنا با هم مشترکند یا با هم اختلاف دارند (مزیدی، ۱۴-۵-۹۲).

من معتقدم ما می‌توانیم از همین آغاز انتها را ببینیم. این‌ها از لحاظ مبنایی

متفاوت هستند. یعنی روش کمّی با روش‌های اشرافی و روش‌های عقلی متفاوت است. انسان یک واحد است. جامعه مان یک واحد است. آیا می‌توان انسان را شناخت؟ امور تجربی و فعالیت‌های روزمره شان را با روش تجربی، عقلانی هایش را به روش عقلی و اشرافیاتش را با روش دیگر؟ (مزیدی، ۱۴-۵-۹۲).

تحقیقاتی که در حوزه فلسفه انجام می‌گیرد با مبانی خاص خودش انجام می‌گیرد. آنچه که در مقام تجربه هم قرار می‌گیرید با مبانی تجربی و ماتریالیستی است. اشراق هم فقط ذوقیات و حالات روحی است و شهود و حضور و عرفان است. کاربرد هر کدام از این روش‌ها در حوزه خودشان در دو سطح است. من هر کدام از روش‌ها را در سطح کاربرد در دو سطح می‌بینم. یکی سطح کلان و یکی سطح خرد. کاربرد روش تحقیق کمّی را ما می‌توانیم برای سطوح خرد، مثلاً عناصر و اجزا و عواملی که در اقتصاد اسلامی است، به کار گیریم. غیر ممکن است که اگر بخواهیم تحقیق در سطوح خرد داشته باشیم از تحقیقات کمّی استفاده نکنیم. بنابراین این حوزه‌ها می‌تواند در بحث روشی اعتبار داشته باشد. برای اینکه مشهوداتی که شما در سطح خرد مشخص می‌کنید و تعیین می‌کنید، زمینه‌هایی می‌شود که مکتب را هم تبیین می‌کند؛ اگر این را در سطح خرد و کلان نگاه کنیم. در روش‌شناسی عرض می‌کنم که آنچه را انجام می‌دهیم که موارد خرد را روشن کنیم؛ این روشن شدن موارد خرد، زمینه‌هایی برای وارد شدن به مرتبه کلان است (مزیدی، ۱۴-۵-۹۲).

اگر روش کلان با روش خرد شناسی متفاوت باشد؛ شما چه طور می‌توانید نتایج خرد را زمینه فهم مواد و محتوا و کلام الهی قرار دهید (حسینیان، ۱۴-۵-۹۲).

ما انسان را موجودی سه وجهی می‌بینیم. یعنی در آن واحد این سه را در خودش دارد. جامعه‌ی انسانی یا هستی هم از این سه وجه خالی نیست. این جا است که ما نمی‌توانیم حس را منهای عقل ببینیم و عقل را منهای دل. یعنی حس و عقل و دل مکمل هم هستند و برای استنتاج با هم عمل می‌کنند. اگر خواستی عقل، حس یا دل را تنها مبنای استنتاج قرار بدهید دچار اشتباه می‌شوید. بنابراین باید جامع باشد (بخرد، ۱۴-۵-۹۲).

در کتابی، آیت‌الله مطهری در ارتباط با معرفت‌شناسی صحبت می‌کند. ایشان مبنای شناخت را از حسیات تا مرتبه‌های شهودی می‌برد. یعنی در خداشناسی

معرفت حسی را هیچ‌گاه کنار نمی‌گذارد (مزیدی، ۱۴-۵-۹۲).
یک موقع بیان می‌شود که در علوم انسانی اسلامی هر کدام از این روش‌ها جداگانه می‌مانند. منتها محصول را می‌گذاریم روی هم؛ ولی نتیجه جداگانه است و هر کدام روش خودش را دارد که با هم پیوند ندارد. این می‌شود روش جزیره‌ای (حسینیان، ۱۴-۵-۹۲).

ارتباط بین دریافت‌های حسی ما که همان روش‌های کمی هستند در امتداد دریافت‌های عقلانی ما قرار دارند؛ بنابراین می‌تواند مبنایی قرار بگیرد تا از طریق عقلانیت فهم بهتری از آن ادراکات حسی داشته باشیم. یعنی ادراکات حسی کامل نیستند (مزیدی، ۱۴-۵-۹۲).

عدم کامل بودن را در خود حس باید لمس کنیم. یعنی نواقصی که در روش حسی وجود دارد که ما را از روش‌های کمی و کیفی به مرحله‌ی بالاتری منتقل می‌کند. بایستی مرحله بالاتری را ایجاد کنیم (حسینیان، ۱۴-۵-۹۲).

ما نمی‌توانیم بگوییم با روش کمی فقط رفتار کسی را محاسبه می‌کنیم و با روش شهودی شهودش را. مثلاً تورم یک پدیده‌ی بیرونی است ما می‌خواهیم این را تفسیر و تبیین کنیم می‌گوییم وقتی اخلاق در جامعه نهادینه شد، مردم مصرفشان نسبت به تولیدشان کمتر می‌شود (حسینیان، ۱۴-۵-۹۲).

تورم علل مختلفی دارد. مثلاً یکی از موارد کمبود عرضه یا زیاد شدن نقدینگی می‌باشد. یا محدودیت‌های زیر ساختی در اقتصاد است و کاری به اخلاق ندارد. اینکه با این روش تبیین کنیم خیلی کلی است. اگر اخلاق خوب شود تمام مشکلات حل می‌شود. مثلاً ما بیکاری داریم اگر همیشه نسخه بی‌پیچیم که انسان باید به قوانین اسلام عمل کند، اخلاقیات هم نهادینه شود نه تورم است نه بیکاری و ... اما الان من جامعه را می‌بینم می‌خواهم نسخه بدهم که بانک مرکزی و دولت باید چه کار کند؟ آن‌ها که مسئول اخلاقیات نیستند (اسلاملوئیان، ۱۴-۵-۹۲).

مثلاً بانک مرکزی باید در برنامه‌هائی که طی چند سال اجرا می‌شود، اخلاقیات را هم ترویج کند (حسینیان، ۱۴-۵-۹۲).

لزوماً اینطور نیست. مثلاً ممکن است یک سری اتفاقات در کشورهای دیگر بیافند که در کشور ما اثر بگذارد. فرض کنیم همه‌ی این کارها را کردیم. من می‌خواهم

بینیم چه عوامل کَمّی و غیر کَمّی ما را بشناخت کامل می‌رساند. یک سری عوامل غیر کَمّی است که در حوزه اخلاقیات و غیره ممکن است باشد. با هم دیدن این عوامل تفسیر را کامل می‌کنند. اگر من با اسناد هم بخواهم به این مطلب برسیم نمی‌شود و باید بروم حوزه کَمّی و مطالعات دقیق انجام بدهم. ممکن است عوامل فرهنگی و غیر کَمّی هم در اقتصاد دخالت داشته باشد و عوامل کیفی غیر قابل مشاهده داریم که ما حتی فکرش نمی‌کنیم و تصورش را هم نداریم. پس ما هر چه شناختمان را کامل کنیم تفسیری واقع بینانه تر از واقعیت خارجی داریم. کسانی که در حوزه اقتصاد اسلامی از ابزارهای کَمّی استفاده می‌کنند ممکن است در تفسیر یا راه حل به سراغ مکتب هم بروند. مثلاً چرا اقتصاد بحرانی شده مسلم است به خاطر سوداگری و بهره و ریاست. مکتب اقتصادی با علم اقتصادی قابل تفکیک نیستند و درهم تنیده هستند. علم اقتصاد تفسیر پدیده‌ها است و مکاتب در علم اقتصاد هست و دارای تقسیمات ذهنی هستند. در بحث آگزیومها و اصول موضوعه و خیلی جاها مکاتب حضور دارند. در اصل، موضوع مکاتب و هستی‌شناسی و غیره حضور دارند. ولی من تفکیک ذهنی را دارم بیان می‌کنم. من گفتم حتی در غرب هم این تفکیک را انجام می‌دهند. بعضی موقع‌ها حملاتی که به غرب می‌شود غلط است. این تفکیک ذهنی است. خودشان (اندیشمندان غربی) هم در روش‌شناسی جدید می‌گویند برای اینکه ما بتوانیم دسته بندی کنیم این تفکیک را انجام می‌دهیم. ولی باید‌ها و هست‌ها قابل تفکیک نیستند. شما همه جا حضورشان را می‌بینید. گاهی اوقات شما می‌گویید آن‌ها علم را قبول دارند ولی مکتب ندارند. این‌طور نیست. تفاوت ما با آن‌ها در این است که مکتب آن‌ها تکوینی است و مکتب ما مکتب کشفی است. ما باید مکتبی را که از وحی آمده کشف کنیم. ولی آن (دیدگاه غرب) مکتب انسان ساخت است. لزوماً ابزار هم متفاوت نیست. ممکن است ابزار یکی باشد ولی راه حل‌ها متفاوت باشد. مدلسازی و نظام‌سازیمان هم یکی نیست (اسلاملوئیان، ۱۴-۵-۹۲).

بحث به این جا رسید که این ابزار چه چیزی را می‌سازد. به نظر می‌رسد با همه‌ی این بحث‌هایی که پیرامون علوم انسانی اسلامی و پیگیری‌های رهبر شده است، رهبر نیامده اند بفرمایند که بروید به سمت فقه حکومتی. بروید به سمت ابعاد تمدن. از

یک زاویه همه‌ی تمدنها در هم تنیده اند و یکی می‌شوند. ولی موضوع پژوهش‌شده‌ها موضوع تحول در علوم اجتماعی انسانی است. و این امر به این معنا است که یک پدیده‌ی خارجی را می‌خواهیم بسنجیم و مورد بحث قرار دهیم. ما قرار است یک تمدن با موضوع خارجی نه ذهنی ایجاد کنیم. این وجه اشتراک ما با غرب در ارتباط با موضوع و حیطه‌ی بحثی محسوس و عینی است. موضوع بحث ما فنومن (پدیده‌ی عینی) است. در دنیای خارج هم آن‌ها به چیزهایی غیر فنومن رسیدند و به تمدنشان ربط دادند. اما متدولوژی کشف آن چیزهایی که غیر فنومن می‌دانند و آن را چه طور بدست می‌آورند، موضوع بحث پژوهش‌شده ما نیست (جاگر می‌زاده، ۱۴-۵-۹۲).

ما نمی‌توانیم بعضی روش‌ها را از آن‌ها بگیریم چون مبنا و اصول آن‌ها با ما متفاوت است. این انسانی که در خارج می‌خواهید بشناسید، کسی است که هم عقل دارد هم احساس و هم تجربه را حس می‌کند. حس و تجربه جدا از عقل و اشراق نیست. بنابراین اگر روش او، روش ماهیتاً جدا باشد؛ بحث جداست. یک زمانی شما می‌گویید اصول پیش‌فرض‌های تجربی را از روش‌های بالا دستی (عقلی) می‌آورند. پیش‌فرض‌هایی هم از روش اشراقی می‌آید. ما ثابت کردیم که سه روش لازم داریم. این سه باید با هم پیوند بخورند (حسینیان، ۱۴-۵-۹۲).

یک ساحت وجودی اش رفتارش است. این رفتارش بر دو گونه است. رفتارهای فردی و رفتارهای اجتماعی. یک ساحت وجودی این انسان اعتقاداتش است. یک ساحتش هم اخلاقش است. رفتار، عقاید و اخلاق. مثلاً بحث تورم را که می‌فرمایند رفتار انسان در اجتماع است. یک جور باید نگاه کنیم. در جامعه‌شناسی و روانشناسی و خانواده بحث‌های جداگانه دارد. من فکر می‌کنم ما نیاز داریم به مجموعه‌ای از روش‌ها. به این معنا که هر یک از این روش‌ها نازل به یکی از ساحت‌های وجودی انسان است. ما قرار است که همه‌ی ساحت‌های وجودی انسان را در نظر بگیریم. یکی را بگیریم و از دیگری غافل شویم؛ این‌ها را در پیوند با یکدیگر ببینیم. ابعاد ساحتی وجود انسان را در پیوند با یکدیگر ببینیم. یعنی اعتقادات و رفتار و اخلاقش به هم مرتبط است. چون ابعاد وجودی انسان به هم مرتبط است؛ پس مطالعه ابعاد و رفتار باید با هم باشد اما هر کدام روش خاص خود را دارد، ولی قابل تفکیک نیست (ساجدی، ۱۴-۵-۹۲).

از زمانی که بحث تحول در سخنرانی چندین سال پیش شروع شد و رهبر اشاره کردند، برداشتی که داریم این است که نقدی که کلاً ما به روش شناختی موجود داریم عدم اتصال و ارتباط مجموعه بین این روش‌شناسی‌ها و عالم وحی است. اگر علوم انسانی غرب را معیوب می‌بینیم اگر روش‌شناسی‌شان را معیوب می‌بینیم و آسیبی که دستاوردهای این روش‌ها دارد و روابطی که بر مبنای آن ایجاد شده و با جهان مقابله می‌کنند، به دلیل این است که این اتصال برقرار نیست. علوم انسانی جدید می‌خواهد این اتصال را برقرار کند. از این روست که آن روش کمی حس گرای ما هم معنادار می‌شود. ما باید این پیوند (بین وحدانیت و علوم انسانی) را اول مد نظر قرار بدهیم. این روش‌ها باید به هم متصل شوند. من دریافتیم این است که روش حسّی، روش عقلی و روش اشراق اگر این پیوند را نداشته باشد، راه باطل است و اگر پیوند داشته باشد، تمام این‌ها معنادار می‌شود (مزیدی، ۱۴-۵-۹۲).

همه این‌ها می‌شود مکمل اثبات وحی (بخرد، ۱۴-۵-۹۲).

این یک پیوند باطنی است. در واقع سه نوع پیوند وجود دارد. مثلاً کسی می‌آید بیان می‌کند که موضوع اقتصاد همه اش هستی است ولی این جواب من نیست. چون موضوع هستی بسیار بسیار کلی و فراگیر است. این پیوند از طریق غایت صورت گرفته است. درست است که غایت باید اصلاح شود اما ساختار هم باید اصلاح شود. باید روش هم اصلاح شود. پس سه لایه پیوند را باید برقرار کنیم. یک پیوند از طریق غایات، یک پیوند از طریق مبادی و یک پیوند از طریق ساختارها است. اگر این سه نوع پیوند برقرار نشود بین این سه حوزه، در حقیقت ما در یک بخشی از پیوند مان دوباره دچار مشکل می‌شویم. ما اگر واقعاً توجه داشته باشیم که زمین را خدا خلق کرده - این نکته‌ای است که بعضی از علمای ما، در رابطه عقل و دین به همین گرایش رسیده‌اند - در آن صورت آنچه را که عقل می‌فرماید همان چیزی است که خدا می‌فرماید، ما می‌گوییم نه، این یک بخشش است. غایات را اگر شما لله گرفتید، این یک بخش برای ارتباط این سه حوزه است. اما رابطه دوم را از طریق اگزایوم‌ها و مبادی و رابطه سوم در مورد ساختارهاست که چطور به هم پیوند می‌خورد (حسینیان، ۱۴-۵-۹۲).

در جلسه گذشته به این جا رسیدیم که در روش‌های تحقیق کمی و کیفی، هر

مکتبی دارای سه شاخصه مبانی، ساختار، اهداف و دستاوردها است. آیا می‌توانیم این سه شاخصه را از سه مکتب مختلف و سه شیوه‌ی مختلف گرفته با هم جمع کنیم و يك مکتب فکری بسازیم یا اینکه این‌ها باید با هم هماهنگ باشند. و اگر می‌خواهند با هم هماهنگ باشند، روش هماهنگی این سه (مبانی، ساختار و اهداف) چگونه است. آیا در چارچوب روش‌های موجود است؟ و این چارچوب‌ها توانسته است ما را به مقصودمان برساند؟ و در نهایت می‌تواند در تنظیم علوم انسانی اسلامی مورد استفاده واقع شود؟ (زاهد، ۱۵-۵-۹۲).

بسم الله الرحمن و الرحيم. روایتی که از حضرت علی (علیه السلام) در غررالحکم است و می‌فرماید آنچه در نزد مردم است آمیخته‌ای است از حق و باطل؛ صدق و کذب است؛ ناسخ و منسوخ؛ و روزی باید این امور مشخص شود و جز پژوهش و تحقیق چه راهی برای آن قابل اجرا و عمل است؟ بنیادهای پارادایم کمی بر مبنای جهانی‌بینی و هستی‌شناسی پوزیتیویستی است. یعنی مکتب فکری که پشتوانه‌ی کمی است؛ دیدگاه حسگرایی است؛ اعتماد به اصالت حس، تجربه و آزمون و مادی‌گرایی دارد. این‌ها جزء روش پوزیتیویسم یا تغییراتی مربوط به آن می‌باشد. واقعیت را يك چیز واحد می‌داند و محقق در یافتن واقعیت از ابزار خاصی استفاده می‌کند و به دنبال فهم آن واقعیت و دریافت آن می‌رود. این مطالب جزء چگونگی یا ساختار این پارادایم می‌باشد. هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی، اهداف و ارزش‌شناسی جزء مبانی کمی می‌باشد و ساختار، جریاناتی است که محقق با استفاده از آن تجربیات نظریات خود را اثبات می‌کند. محققانی که تحقیق کمی را انتخاب می‌کنند، باید يك مبانی نظری داشته باشند؛ بدون مبانی نظری يك محقق کمی نمی‌تواند سمت و سوی درستی را انتخاب کند. لذا شرط اول، انتخاب مبانی نظری است. بعد از آن انتخاب فرضیات است و بعد به انتخاب يك ابزار صحیح و دقیق علمی نیاز دارد که بتواند داده‌های مورد نیاز برای بررسی موضوع یا عنوان کار پژوهشی را به دست دهد. ابزار تحقیق هم راه و رسم خاص خودش را دارد. انواع ابزار وجود دارد. یکی از آن‌ها سیاهه یا چک لیست است. اسکیل یا مقیاس، پرسشنامه، که هر کدام جایگاه خاصی دارند و باید با اصول علمی خاصی تهیه شود. روشن تر بگوئیم:

۱- سؤال‌ها باید متناسب با اهداف و فرضیه‌های تحقیق باشند. ۲- این سؤال‌ها را

باید بتوان تعریف عملیاتی کرد؛ یعنی متناسب با ابزار تحقیق مشخص شده باشند. طیفی از گویه‌های ابزار تحقیق تعیین کننده‌ی پاسخ به سؤال پژوهش می‌باشد. و باید روشن کند که آیا ابزار تحقیق را چه طور استنباط و فهم می‌کند. ۳- مسأله‌ی گردآوری داده‌ها است. به اطلاعات نیاز داریم. اطلاعات داده‌های پروسس شده است. داده‌هایی است که در فرایند تجزیه و تحلیل مورد پردازش قرار گرفته‌اند. اول داده‌ی خام است. بعضی هم داده و هم اطلاعات را یکی فرض می‌کنند. اطلاعات مرحله‌ی بعد از پردازش داده‌های خام به دست می‌آید (مزیدی، ۱۵-۵-۹۲).

این داده‌ها از کجا گردآوری می‌شود؟ باید با دقت تمام آن نمونه‌ای را که می‌خواهند کار کنند انتخاب کنند. این انتخاب هم اصول و قوائد خاصی دارد. این طور نیست که سر چهار راه یا داخل مدرسه بروید و بدون حساب پرسشنامه پُر کنید. البته بحث نظر سنجی متفاوت است. مرحله‌ی بعد انتخاب نمونه است. نمونه باید از يك جامعه معینی باشد. روش انتخاب نمونه هم باید براساس روش خاصی باشد. انواع روش‌هایی که به نمونه گیری میپردازند را در جلسه‌ی قبل بحث کردیم. انتخاب نمونه به صورت تصادفی، طبقه‌ای، خوشه‌ای یا در دسترس در جلسه‌ی قبلی بحث شد. در تحقیقات کمی شیوه‌های مختلفی وجود دارد. اگر به صورت پیمایش باشد، انتخاب نمونه روش خاص خود را دارد و اگر به صورت آزمایشی و نیمه آزمایشی یا به صورت میدانی باشد روش خاصی را میطلبد و هر کدام تعریف خاص خودش را دارد. روش آزمایشی به صورتی يك گروهی یا دو گروهی یا نوع اول یا نوع دوم می‌باشد. همه‌ی این موارد جزء ساختار می‌باشد. این ساختار بر مبنای پارادیم کمی می‌باشد. نکته‌ای که در این تحقیقات بر آن تاکید می‌شود، سوءگیری یا بیاس می‌باشد. محققان کمی بر این باورند که محقق باید با فاصله باشد. یعنی محقق نباید خودش در فرایند گردآوری داده‌ها - مثلاً به کسانی که می‌خواهد پرسشنامه بدهد برود با این‌ها نشست و برخاست کند- دخالت کند. به این دلیلی است که ممکن است يك سوء گیری‌هایی برای آن افراد ایجاد شود و هر چه محقق با فاصله از نمونه‌گیری باشد، از سوء گیری بیشتر فاصله می‌گیرد و در نتیجه صحت داده‌هایی که گردآورده بیشتر می‌شود. دقیقاً بر خلاف تحقیقات کیفی. محقق کیفی روی مصاحبه شونده تمرکز می‌کند و با او بدون فاصله مصاحبه می‌کند، و سپس

داده‌هایی را از گفته‌های فرد یادداشت می‌کند، در نتیجه تاثیر و تأثر عاطفی و ارزشی هم در آن دخالت دارد. البته در تحقیقات کیفی چیزی که مطرح است، این نکته است که محقق کیفی باید اصل ایبوخه (خود را از هر گونه پیش‌قضاوتی در مورد داده‌ها دور کند) رعایت کند. این اصل در فلسفه‌ی ارسطو و روش تحقیق هم استفاده می‌شود. غایت تحقیقات کمی این است که بتواند در دانش موجود سهمی را به خود اختصاص دهد و آن یعنی جنرالایز کردن آن تحقیق. یعنی تعمیم‌پذیری نتایج تحقیق. بهترین تحقیق کمی در یک گوشه‌ی دنیا، نتیجه‌ی آن در همه‌ی گروه‌های مشابه در سراسر جهان قابل تعمیم است، یا باید در محدوده‌ی جمعیت خاص یا گروه‌های مشابه که تحقیق در مورد آن انجام شده و یا فقط در مورد خود آن گروه خاص و حتی کمتر از آن، در سطح افراد و تعداد محدود از گروه‌ها یا افراد تعمیم‌پذیر باشد. در نهایت هدف محقق کمی این است که بتواند ۱- اثبات کند ۲- نتیجه را به گروه‌های مشابه تعمیم دهد. این مبانی تحقیق کمی براساس پارادایم پوزیتیویستی است. ساز و کار و ابزار این روش، شیوه‌های تجربی، آماری و محاسبات ریاضی است که بر روی داده‌ها انجام می‌شود. ابتدا داده‌های خام به اطلاعات تبدیل می‌شود. بعد تجزیه و تحلیل می‌شود و بعد تعمیم داده می‌شود. این تحقیق قدرت تعمیم به گروه‌های مشابه را دارد. هر چه تعمیم این نتایج بیشتر باشد و قدرت اثبات قضیه‌ای که دارد بیان می‌کند بیشتر باشد، معانی و مفهوم دقیق‌تر و علمی‌تر می‌باشد (مزیدی، ۱۵-۵-۹۲).

ابتدا از طریق تحقیقات روانشناسی این مکتب را نقد می‌کنیم. این مکتب ادراک جمعی را جایگزین ادراک فردی می‌کند. این مکتب از تعاملات و برهم کنش تک تک اذهان و آگاهی و تجارب افراد برای نشان دادن واقعیت استفاده می‌کند. یعنی نظرات فرد فرد افراد جانشین نظر فرد متخصص می‌شود. اما اشکالاتی در این نظر وجود دارد. یکی از اشکالات از منظر روانشناسی اشکالی است که بر ادراکات فرد فرد اعضا و بر هم کنش آن‌ها وجود دارد. یکی از اصولی که در روانشناسی پذیرفته شده، تاثیر هیجانات، موقعیت‌ها، تحریف‌ها و خطاهای متفاوت بر این ادراکات است. به عنوان مثال: افرادی که بیمار روانی هستند؛ تحریف بیشتری از واقعیت می‌کنند - در این جا نمی‌خواهیم انواع و اقسام تحریف‌ها

را نام ببریم و وارد بحث‌های ریز روانشناسی شویم - حتی قاطبه‌ی افرادی که سالم هستند مانند دانشجویان دانشگاه‌ها حتی دانشجویان روانشناسی، دچار تحریف می‌شوند. آزمایشات بسیار زیادی در این زمینه وجود دارد. مثلاً افراد افسرده به محرک‌های منفی - چیزهایی که از دست داده‌اند و یا شکست‌هایی که خورده‌اند - سوءگیری بیشتری دارند و بیشتر به موارد منفی در محیط توجه می‌کنند. در حالی که آدم‌هایی که اضطرابشان خیلی کم است، به اندازه‌ی کافی به جنبه‌های خطرناک پدیده‌ها توجه نمی‌کنند. برعکس افرادی که اضطراب دارند بیش از حد به جنبه‌های تهدید کننده‌ی و خطرناک محیط توجه می‌کنند (تقوی، ۲۸-۸-۹۲).

بنابراین همان‌طور که گفته شد، چه افراد سالم و چه افراد بیمار دچار این تحریف‌ها می‌شوند. ما این اصول را به افراد آموزش می‌دهیم. آزمایشات نشان می‌دهد که افراد در خلق پایین و عاطفه و موارد پایین جنبه‌های منفی، همان شرایط واحد را خیلی متفاوت می‌بینند. اما زمانی که همان فرد خوشحال است، شرایط را جور دیگری می‌فهمد و به بخش‌های دیگری از آن محرک‌ها پاسخ می‌دهد در حالی که پدیده‌ی بیرونی واحد است. یعنی وقتی تصویر واحد را به فرد در دو شرایط افسردگی و خوشحالی نشان دهیم، دو برخورد متفاوت با تصویر دارد. افراد علاوه بر سیستم توجه، در حافظه، فراخوانی اطلاعات، در دسترس بودن اطلاعات، شرایط یکسان برای همه‌ی افراد - به دلیل شرایط هیجانی مختلف افراد - یکسان نیستند. مثلاً به یک فرد افسرده و یک فرد بهنجار بگویید در دو دقیقه‌ی خاطرات منفی زندگیا را بنویس. فرد افسرده خیلی سریعتر و تعداد بیشتری از آن موارد بد را بیاد می‌آورد در حالی که همین فرد افسرده حافظه‌ی کلیش ضعیف‌تر از حافظه‌ی کلی افراد سالم است، ولیکن حافظه‌ی بخش‌های منفی او بیشتر است. یعنی رفتار آن‌ها سوءگیری دارد. حتی این افراد محرک‌های مبهم را منفی تعریف می‌کنند. یعنی در قضاوتشان هم حالات منفی روحی افراد تاثیر گذار است (تقوی، ۲۸-۸-۹۲).

بنابراین حالات هیجانی مختلف بر قضاوت کردن فرد تأثیر می‌گذارد. به عنوان مثال وقتی می‌خواهند سیستم پیش‌توجه (یعنی آن حدی از توجه که حتی به آگاهی نمی‌رسد) چک کنند؛ یک محرک (آمبولانس)، را در ۲۰ هزار ثانیه توسط کامپیوتر به فرد نشان می‌دهند در صورتی که فرد آن محرک را نمی‌تواند تشخیص

دهد؛ اما همین محرک آن فرد اضطرابی را مضطرب‌تر می‌کند (تقوی، ۲۸-۸-۹۲). بنابراین در تمام سطوح مانند سطح پیش توجه، حافظه، قضاوت و تفسیر محرک‌های مبهم (مثبت و منفی) افراد متفاوت عمل می‌کنند. حتی حالت‌ها و مکان متفاوت نیز بر قضاوت افراد تأثیر می‌گذارد. مثلاً دانشجویان دانش‌آموز وقتی روی صندلی استاد می‌نشینند، بیشتر اطلاعات را به یاد می‌آورد. مثلاً وقتی کسی چیزی را گم می‌کند آن‌ها را به محل می‌بریم، علائم محیط به پیدا کردن سریع آن کمک می‌کند. حتی در مواقعی که ما شاد هستیم، در زمانی که خلق ما شاد هست، بهتر مطالب را به یاد می‌آوریم (تقوی، ۲۸-۸-۹۲).

در نتیجه حالات و وضعیت‌های مختلف روی سیستم توجه و اجزای آن مانند حافظه، قضاوت، تفسیر، توجه و پیش توجه تأثیر می‌گذارد. بنابراین افراد واقعیت بیرونی واحد را تفسیرهای مختلف می‌کنند. بسیاری از محققان با دستگاه‌های پیشرفته در آزمایشگاه‌ها به تحقیق و بررسی محرک‌های مختلف بر حرکت چشم، سر افراد و فیزیولوژی افراد مورد مطالعه پرداخته‌اند و نتایج نشان می‌دهد که میزان توجه افراد به محرک‌های یکسان، متفاوت است. از این مباحث نتیجه می‌گیریم که تفسیر افراد از واقعیت‌های بیرونی را نمی‌توان ملاک تعریف و تفسیر درست از واقعیت دانست (تقوی، ۲۸-۸-۹۲).

حال وقتی می‌خواهیم در مورد پدیده‌های پیچیده‌تر مانند خانواده، فساد، فتنه ... صحبت کنیم، متغیرهای مداخله‌گر زیادی در تحلیل آن دخالت دارند که مسأله را پیچیده‌تر می‌کند (تقوی، ۲۸-۸-۹۲).

در روانشناسی بحثی تحت عنوان پدیده‌ی هم‌رنگی وجود دارد. افراد سعی می‌کنند طوری فکر کنند که جمع فکر می‌کند. مثلاً در یک آزمایش سه پاره خط را نشان می‌دهند، به نام C, A, B, D کاملاً مشخص است که پاره خط D با B برابر هستند. و C بزرگتر است. طوری این پاره خط‌ها واضح هستند که امکان خطا وجود ندارد. اما در آزمایش از ۱۰ نفر - که ۹ نفر آن‌ها همکار آزمایشگر هستند - می‌پرسند پاره خط D با کدام برابر است؟ ۹ نفر می‌گویند که D با A برابر است ۱۰ نفر نیز با تبعیت از جمع نیز اینچنین می‌گویند. در ۶۵ درصد افراد هم‌رنگی وجود داشت. یعنی نسبت به دریافت صحیح خودشان تردید می‌کنند. این آزمایش را در سطح

دانشجویان آزمایش می‌کنند تا مشخص شود دانشجویان در چه سطحی هستند. حتی در دانشجویان نیز ۳۳ درصد دچار هم‌رنگی می‌شوند. این مطلب نشان می‌دهند، گروه چقدر در ادراک افراد از پدیده‌ها اثر می‌گذارد (تقوی، ۲۸-۸-۹۲).

حال این پدیده را در جریان فتنه‌ی ۸۸ بررسی کنیم. اینکه چه کسی راست می‌گوید، چه کسی دروغ می‌گوید؛ افراد را در تشخیص و تحلیل دچار سردرگمی در دانستن حق و باطل می‌کند. بنابراین این پدیده، دیدگاه تفسیرگرایان که از برهم کنش نظرات، واقعیت را می‌توان تحلیل کرد؛ زیر سؤال می‌برد. حتی مشکلاتی مانند تأثیر افراد ذی نفوذ، قدرتمند و ثروتمند بر جریان‌های سیاسی و تحریف آن را پیش می‌آورد. در روش تفسیر گرایان معیار خاصی وجود ندارد. تنها بر برهم کنش بودن ادراک افراد تاکید می‌شود. ساخت جایگاه خاصی ندارد (تقوی، ۲۸-۸-۹۲).

خطای ادراکی و پدیده‌ی هم‌رنگی ما را به مفهوم Common Sense (حس عامیانه یا شعور عامیانه) نزدیک می‌کند. در واقع به معنایی این است که جمع عوام چه چیزی را درک می‌کنند. بنابراین نمی‌توان ادراک را یک برداشت علمی دانست. ادراک عمومی قسمتی از واقعیت را درک می‌کند. در نتیجه تا این مفاهیم و ادراکات به تجربه در نیاید، قابل تأیید نیست و بعضی اوقات برعکس اتفاق می‌افتد. مثلاً این نظریه وجود دارد که کسانی که زودتر یاد می‌گیرند، زودتر فراموش می‌کنند؟ یا کسانی که دیرتر یاد می‌گیرند، زودتر فراموش می‌کنند؟ وقتی از افراد می‌پرسیم، در آزمایش گفته‌اند: کسانی که دیرتر یاد می‌گیرند (فرایند یادگیری آن‌ها خیلی طول می‌کشد) دیرتر فراموش می‌کنند. ولی تحقیقات برعکس آن را نشان می‌دهد. کسانی که زودتر یاد می‌گیرند؛ دیرتر فراموش می‌کنند (تقوی، ۲۸-۸-۹۲).

با توجه به مطالبی که گفته شد: این چنین تحلیلی (تحلیل تفسیرگرایانه) مسیر رشدی در آن نیست. و بیشتر توصیف وضع موجود است و جهت‌گیری و معیار صحیحی نشان نمی‌دهد. این بحث‌ها از حالت تخصصی اثبات‌گرایانه خارج می‌شود و به سمت تفکر عامیانه سوق پیدا می‌کند (تقوی، ۲۸-۸-۹۲).

در تأیید حرف‌های دکتر، مفهوم زندگی روزمره در تفکر تفسیر گرایان اهمیت بسزایی دارد. به همین دلیل است که بسیاری از این تحقیقات به سراغ مشاهده‌ی مشارکتی می‌روند. به طور مثال چند سال وارد یک قوم می‌شوند تا به توصیف

غنی از آن قبيله یا قوم دست یابند. از این جهت زندگی روزمره برای این دسته محققان اهمیت بسزایی دارد، و به Common Sense (دانش عامه) اعتقاد دارند. محققان تفسیرگرا به دنبال تبیین نیستند و هدفشان توصیف دقیق و غنی از پدیده است (مسعودی، ۲۸-۸-۹۲).

اینکه شما از این محققان ایراد می‌گیرید که آن‌ها برداشت افراد را واقعیت قلمداد می‌کنند و تحریف از واقعیت پیدا می‌کنند و تفسیرهای مختلف از یک پدیده دارند؛ تفسیرگرایان این پیش‌فرض را قبول ندارند. این پیش‌فرض اثبات‌گراها است که معتقدند واقعیت در عالم خارج وجود دارد. تفسیرگرایان معتقدند واقعیت، خارج از ما نیست. یک واقعیت واحد وجود ندارد. معنا از کنش پدیده‌ها به وجود می‌آید. هر چیزی وجود دارد، همان معنایی است که ما به آن می‌دهیم. به همین دلیل انحرافی که شما مدنظر دارید معنا پیدا نمی‌کند. از نظر آنان چنین انحرافی در زندگی اجتماعی وجود ندارد. افراد از کودکی در اجتماع زندگی می‌کنند و برداشت‌های آنان (تصور درباره خانواده، قدرت و) از هم برکنش افراد با یکدیگر شکل می‌گیرد. سرانجام به یک جمع‌بندی از دنیای پیرامون می‌رسند (مسعودی، ۲۸-۸-۹۲).

این برداشت، برداشت خارجی (در عالم واقعیت) است؟ (تقوی، ۲۸-۸-۹۲). در طول زندگی و در ارتباط با والدین به یک جمع‌بندی می‌رسد (مسعودی، ۲۸-۸-۹۲). این برداشت ممکن است تحت تاثیر گروه‌های ذی نفوذ باشد. بنابراین دچار تحریف است (تقوی، ۲۸-۸-۹۲).

در دیدگاه تفسیرگرایان، تاثیر گروه‌های مختلف انکار نمی‌شود. گروه قدرت باشد یا ... (مسعودی، ۲۸-۸-۹۲).

انسان فعال است و فعالیت‌ها، ادراکات و کنشها را بازتولید می‌کند و در طول زمان تغییر می‌دهد. مثلاً نسبت به خانواده ادراک داشته است و تصمیماتی در مورد موضوعات مختلف گرفته است؛ می‌تواند آن‌ها را در طول زمان تغییر دهد. بنابراین واقعیت در جهان خارج نیست؛ بلکه در ذهن وجود دارد. این اصل با معیار آن‌ها سازگار است. چون واقعیت، از نظر آنان، ذهنی است (مسعودی، ۲۸-۸-۹۲).

اصول و معیار نقد روش‌ها

معیار نقد چیست؟ (تقوی، ۲۸-۸-۹۲)

وقتی می‌گوییم واقعیت ذهنی است، ذهن قابل رد نیست. بنابراین انحراف از ادراک وجود ندارد. همچنین رد کردن واقعیت ذهنی آسان نیست. چون واقعیت برگرفته از فرهنگ است. زندگی اجتماعی، بازتولید زمینه‌های فرهنگی ذهنی است. واقعیت ذهنی را نمی‌توان رد کرد. بسیاری از اندیشمندان تندرو در این مکتب صد در صد همه چیز را فرهنگی می‌دانند. حتی معتقدند زنانگی و مردانگی را فرهنگ مشخص می‌کند. تاکید بسیار بر اصالت فرهنگ می‌شود. به طور خلاصه، پدیده‌های اجتماعی، پدیده‌های فرهنگی، که توسط کنشها ایجاد می‌شوند؛ منشا اثر می‌باشند. در دیدگاه تندروتر این گروه، پست مدرن‌هایی مانند فوکو قرار دارند که منشأ دانش، را قدرت می‌دانند؛ در صورتی که اثبات‌گرایان دانش را جدا از قدرت و فرهنگ می‌دانند که باید قوانین آن را کشف کرد. اما فوکو می‌گوید که هیچ جزیره مجزایی نیست، علم را دایره ای می‌توانید فرض کنید که در دایره بزرگ تری به اسم قدرت و فرهنگ هست (مسعودی، ۲۸-۸-۹۲).

اثبات‌گرایان با منطق خود تفسیرگرایان را نقد می‌کنند و برعکس، تفسیرگرایان، اثبات‌گرایان را با منطق خود. اگر با سبک و روش آن‌ها بخواهیم آن‌ها را نقد کنیم کار خاصی انجام نداده‌ایم آن‌ها هم می‌توانند ما را نقد کنند. برای نقد درست از پارادایم‌های مختلف، باید یک دیدگاه مستقل داشت و براساس آن نقد کرد. اگر یک دستگاه نقد مستقل داشته باشیم، می‌توانیم تمام مشترکات پارادایم‌های مختلف را نقد کنیم. باید از دیدگاه فلسفه اسلام و دیدگاه مکتبی آن‌ها را نقد کرد (مسعودی، ۲۸-۸-۹۲).

ما اگر پارادایم مستقل داشته باشیم؛ ما هم مورد نقد قرار می‌گیریم. اگر در موضع هم عرض باشیم جز بحث و جدل بیهوده چیزی نصیب ما نمی‌شود. این روش نقد نیست که از نگاه اثبات‌گراها، تفسیرگراها را نقد کنیم یا برعکس. این امر فقط عرصه‌ی مفاهیم ما را مقداری توسعه می‌دهد. باید نقد پایگاه حقیقی داشته باشد و وقتی مکاتب غرب را نقد می‌کنیم، آن‌ها نیز قبول کنند. باید یک اصولی را مبنای نقد کنیم که وجه اشتراك تمام مکاتب باشد. بنابراین مبنای نقد ما عام و شامل می‌باشد. و

تمام نحله‌ها نمی‌توانند آن را انکار کنند. این امر بستگی به موضوعات مورد بررسی دارد. مثلاً اگر موضوعات در مورد فلسفه باشد. در حوزه فلسفه باید نقد کرد ولی اگر در حوزه روش‌شناسی باشد، حیطه‌ی آن فرق می‌کند (حسینیان، ۲۸-۸-۹۲).

تمام نحله‌ها (اثبات‌گراها، انتقادیها، تفسیرگرایان) یک سری مشترکاتی دارند. ما معتقدیم که خداوند عالم را خلق کرده است و این فقط اعتقاد نیست بلکه در جهان خارج نیز وجود دارد. خداوند حجت را بر تمام نحله‌ها تمام کرده است. تمام نحله‌ها با تمام تلاش‌های فکریشان از دایره مخلوقات خداوند خارج نیستند. اگر این فرض اول ما باشد که خداوند همه موجودات را خلق کرده است؛ باید همه‌ی محورهایی که نحله‌های مختلف برای بیان نظرات خود استفاده می‌کنند، را مورد نقد قرار داد. نحله‌های مختلف بخشی از واقعیت را می‌پذیرند و آن را با اصول غلط خود ادغام می‌کنند و از آن حقایق، به عنوان پایه‌ی فلسفی استفاده می‌کنند. در اصول دینی ما یک سری محکّمات وجود دارد. نحله‌های مختلف نیز از بعضی از محکّمات استفاده کرده‌اند. ما هم باید محکّماتی که در این نحله‌ها است و در آیات قرآن نیز وجود دارد، بیرون بیاوریم و آن را اصول قرار دهیم. این محکّمات از آیات استنباط می‌شوند. آیات در قرآن چند دسته هستند. بعضی آیات برای موقنین- آن‌هایی که یقین دارند- می‌باشد. آن یقینها آیات ریز را نیز در بر می‌گیرد. بعضی آیات، آیات برای مومنین است که شامل آیه‌های بزرگتر و کلی‌تر می‌باشد. به هر حال آفرینش از آیه‌ها خارج نیست. بنابراین محکّمات را باید از کل آیه‌های ریز و بزرگ بیرون کشید و محورها و استدالات آن را نیز پیدا کرد (حسینیان، ۲۸-۸-۹۲).

همان‌طور که در نحله‌های مختلف اصالت فرد، اصالت جمع، اصالت ذهن و ... وجود دارد در اصول دینی ما نیز این اصالت‌ها وجود دارد. اما نحله‌دنگرا اصالت را فقط به ذهن می‌دهد. نحله‌ی اثبات‌گرا، اصالت را به واقعیت خارجی، نحله‌ی انتقادی اصالت را به تاریخ، نحله‌ی رئالیستی هم اصالت را به زمان و مکان می‌دهد. در دین ما هم اصالت ذهن، واقعیت، تاریخ، زمان و مکان و در نهایت اصالت غایت وجود دارد. ما نظرات آن‌ها را رد نمی‌کنیم ولی آن را ناقص می‌دانیم. روش ما با نقدهای ارسطویی متفاوت است. مثلاً اصالت ذهن به تنهایی برای تبیین پدیده‌ها کافی نیست. یا واژه تاریخ یکی از محکّماتی که در آیات قرآن آمده است. وقتی این

محکمت کنار هم قرار گیرد، در نگاه اول يك جدول مقایسه داریم و در نگاه دوم يك جدول نقد. بنابراین سلسله‌ی دیدگاه ما شکل می‌گیرد. در نگاه دینی سیر خطی تکامل، هستی مقدم بر تاریخ، تاریخ مقدم بر جامعه، جامعه مقدم بر انسان و انسان مقدم بر علم می‌باشد. وقتی می‌گوییم جامعه مقدم بر انسان است روشن می‌شود مکاتبی که انسان را اصل قرار می‌دهند؛ تحلیلشان نسبت به جامعه صحیح نیست (حسینیان، ۲۸-۸-۹۲).

يك سیر خطی نیز در تکامل نحله‌های غربی وجود دارد. اثبات‌گرایی، تفسیر‌گرایی، انتقادی، رئالیستی. این سیر تکاملی در رشد علمی غرب، به دنبال قاعده مند کردن روابط مادی و پیچیده‌تر شدن این قاعده‌ی خطی می‌باشد. بشر با ایجاد تنوع در مکاتب علمی سعی می‌کند خود را در این دنیا قدرتمند کند. غرب چون نمی‌خواهد دنیا را رها کند، فلاسفه‌ای را تربیت کرد تا بتوانند نهایت تلاششان را انجام بدهند تا نحله‌هایی را به وجود بیاورند که خود را در زمین حکم‌فرما کنند. این نحله‌ها تلاش می‌کنند بیشتر به دنبال کشف ارتباط انسان با ماده باشند تا ارتقای ارتباط با خدا. به همین دلیل فلاسفه بیشترین نقش را در تحریف بشریت و دور شدن از خداوند متعال دارند، و نزدیکترین افراد به شیطان هستند. در صورتی که فلاسفه حق، بیشترین تلاش را برای تکامل مردم به سوی حق می‌کنند. لذا این فیلسوفان جایگاه خلافت پیدا می‌کنند. این افراد سرداران جنگ نرم هستند (حسینیان، ۲۸-۸-۹۲).

روش نقد ما نباید يك روشی انتقادی در کنار روش‌ها باشد. در غیر این صورت، روش ما را کنار می‌گذارند. در حالی که روش انتقاد ما باید يك روش عام و شامل باشد. و از طرف دیگر باید يك روش عملگرا باشد تا بتواند روش‌های دیگر را مدیریت کند. این روش باید قدرت مفهومی قوی داشته باشد و قدرت مقابله با روش‌های دیگر را داشته باشد. بتواند محکمت را از اصول دین بیرون بکشد و نسبت آن‌ها را مشخص کند و متشابهات - همان تجربیات در جهان روزمره - را براساس آن بیرون بکشد و مکاتب غربی را به اشتباهات خود متقاعد کند. بنابراین مدیریت پژوهش متعلق به منطق برتر می‌باشد. تبیین این کار هم به عهده‌ی دانشگاه‌های علوم انسانی کشور است. بایستی لیست موضوعات پایان نامه را از این اصول در بیاوریم و دانشجویان براساس آن تحقیق تجربی کنند. ما باید بتوانیم این ۶۰ عنوان را در

بعد تجربی با استفاده و کاربرد آن در پایان نامه‌های دکتری به صورت تجربی تبیین کنیم (حسینیان، ۲۸-۸-۹۲).

از محکّمات باید شروع کنیم. این مبانی غیر قابل انکار است. بایستی در مناظره و جدل بتوانیم مشترکات دیگر نحله‌ها را بیرون بکشیم و براساس آن، مکاتب غربی را نقد کنیم به صورتی که آنان از نقد ما عاجز باشند. در قرآن خداوند در استدلالی که از زبان حضرت ابراهیم در مقابل ستاره‌شناسان بیان می‌کند؛ فواید الذی کفر می‌باشد. حضرت ابراهیم با تفکر کافران همراه می‌شد و بعد از اصول خودشان، نقض استدلال‌تشان را به آن‌ها می‌گفت و آن‌ها دچار بهت و حیرت می‌شدند (حسینیان، ۲۸-۸-۹۲).

ثانیا ما در مناظرات علمی، فقط مناظره نمی‌کنیم چون مناظره یک ریشه جدلی دارد. در جدل هیچ سرپرستی واقع نمی‌شود ما باید مناظرات را سرپرستی می‌کنیم. حضرت ابراهیم در مباحث جدلی خود، ستاره پرستان را سرپرستی میکرد که به عجز افتادند. حضرت موسی کلیم در مقابل ساحران نیز همین کار را کرد (حسینیان، ۲۸-۸-۹۲).

این دانش کجاست؟ الان داریم آن را تولید می‌کنیم؟ (تقوی، ۲۸-۸-۹۲)

بله مبانی آن شکل گرفته است (حسینیان، ۲۸-۸-۹۲).

آیا باید مشترکات اثبات‌گرایی، تفسیرگرایی، انتقادی و رئالیسم را که می‌خواهیم بر مبنای آن‌ها نقد کنیم لیست کنیم و براساس آن نقد کنیم؟ البته مشترکات به معنای جنبه‌هایی که هر کدام از این پارادایم‌ها در تفسیر آن عاجز هستند و دارای کمبودند (بخرد، ۲۸-۸-۹۲).

نه منظور این نیست. ما براساس محکّمات خودمان اصول مشترکی را استنتاج می‌کنیم که هم نحله‌های غربی قبول دارند و هم جزء اصول ما است؛ و سپس براساس آن نقد می‌کنیم. یعنی در اصل مبنا، محکّمات دینی ما است. بنابراین نحله‌های غرب نمی‌توانند این اصول را نفی کنند. نمی‌توانند نسبت به این اصول نقد وارد کنند. روش نقد فرایند مستقل دارد که باید اصول غیر قابل انکار را از داخل روش‌ها کشف کرد. این اصول چند روش دارد. برای داشتن یک اصول نقد صحیح چند چیز را باید مد نظر قرار داد: عام و شامل باشد. همه جا قابل تفسیر

باشد. اثبات گراها نمی‌توانند تفسیرگراها را نقد کنند چون تفسیرگرایان به بخشی توجه کرده‌اند که اثبات‌گرایان به آن توجه نکرده‌اند و از آن چشم‌پوشی کرده بودند. روش نقد باید قدرت سرپرستی سایر مکاتب را داشته باشد. فقط جدل نکند. حرف قابل اثبات داشته باشد جدل نه قابل اثبات است نه قابل رد. هم باید نقد کرد و هم باید راهکار را معرفی کرد. نتیجه کار بایستی فواید الذی کفر باشد. باید منتقدان به بهت برسند و نتوانند راه فرار داشته باشند. (بهت فریندی است که طرف مقابل از یک فشار شدید خارج می‌شود و بعد به رضایت نامنتها می‌رسد و تسلیم می‌شود و به طرف مقابل ایمان پیدا می‌کند). مبهوت شدن خودش یک مقام است. پیامبر می‌فرماید «خدا یا تحیر خودت را نسبت به من بیافزا و دریچه‌های جدیدی را بر روی من بگشا» (حسینیان، ۲۸-۸-۹۲).

این سه ویژگی براساس سه اصل است. الف) اصول غیر قابل انکار ب) اصول غیر قابل اغماض پ) اصول غیر قابل اجتناب.

اصول غیر قابل انکار: الف) تغایر ب) تغییر ۳) هماهنگی.

اصول غیر قابل اغماض: الف) وحدت و کثرت ب) زمان و مکان پ) اختیار و آگاهی. اصول غیر قابل اجتناب: الف) اصالت رابطه ب) اصالت تعلق پ) اصالت فاعلیت. اگر این‌ها در هم ضرب شود ۲۷ بُعد می‌شود. (مثلا اثبات‌گرایان به غیریت و تغایر و تغییر اعتقاد دارند بنابراین نمی‌توانند آن را رد کنند و جزء محکومات آنان هست. در مورد اصل هماهنگی آن‌ها به این اصل به طور ضمنی اعتقاد دارند ولی بیان نمی‌کنند و اطلاع ندارند. این ضعف کار آنان است. ما براساس آن می‌توانیم آن‌ها را نقد کنیم. هر کدام از مکاتب غربی در یکی از این اصول مشکل دارند و نتوانسته‌اند آن را تعریف کنند. مثلا اثبات‌گرایان تغییر را درست استفاده نمی‌کنند و علت و معلول را خطی بیان می‌کنند و به زمان و مکان توجه نمی‌کنند. برعکس رئالیست‌ها این اصول را قبول دارند ولی به هماهنگی با غایت توجه نمی‌کنند. اثبات‌گرا باید بتواند وحدت و کثرت را تعریف کند و نسبت بین این‌ها را توصیف کند ولی از انجام آن عاجزند) (حسینیان، ۲۸-۸-۹۲).

جهت در رابطه هست؟ (تقوی، ۲۸-۸-۹۲).

جهت در رابطه، تعلق و فاعلیت پنهان است. میل به شدن و حرکت در تمام ابعاد

است. در اصالت ربط این جهت بدون تعلق و جاذبه است و حرکت استاتیک، ثابت، و اراده در آن اصل است. ولی در تعلق این جهت دینامیک و پویا است و جاذبه اصل است. در فاعلیت نسبت بین این‌ها اصل می‌باشد. در نسبت، هم جهت دارد و هم حرکت است. ربط مبنا می‌شود. ربط همه چیزها را مرتبط به هم می‌بندد، ولی حرکت و پویایی ندارد. تعلق، اراده به سوی حق را دارا می‌باشد (عرفا به این مرحله رسیده‌اند ولی فاعلیت را قائل نیستند). در مرتبه ی سوم برای فرد فاعلیت قائل هستیم که توسعه ی آن به وحدت و کثرت است. علاوه بر فردیت انسان، با اجتماع نیز به سوی حق نائل می‌شویم. مانند کاری که پیامبران میکردند و مردم را به سوی حق دعوت میکردند (حسینیان، ۲۸-۸-۹۲).

روش به دست آوردن این اصول چیست؟ (تقوی، ۲۸-۸-۹۲).

پیدایش این روش‌ها به وسیله‌ی علما و اندیشمندان صاحب نامی مانند علامه حسینی می‌باشد که به عنوان يك مولف باید آن‌ها را شناخت. هم از نظر ایمانی و هم از لحاظ روش‌شناسی در سطح بالایی هستند. ما باید این موارد را به عنوان اصول موضوعه به کار بگیریم (حسینیان، ۲۸-۸-۹۲).

مثلاً ما وقتی می‌خواهیم این اصول را با زبان فلسفه غرب بیان کنیم. تغییر (چرایی) هماهنگی (چگونگی) است. البته بعضی از این واژه‌ها سیال هستند و معنای متفاوتی پیدا می‌کنند (حسینیان، ۲۸-۸-۹۲).

هر کدام از این اصول می‌توانند در هم ضرب شوند و به صورت جدول چند وجهی شکل بگیرد و به رابطه‌های چند بعدی تبدیل شوند. این ابعاد تکثیر می‌شوند. مثلاً هماهنگی هم در رابط هم در تعلق و هم فاعلیت دیده می‌شود. این ابعاد در هم ضرب می‌شوند. به صورت عملیاتی می‌توان گفت رابطه‌ی بین (تغایر، وحدت و کثرت، ربط) یا (ربط، وحدت و کثرت، هماهنگی) را در نحله‌های غربی جستجو می‌کنیم و آن‌ها را به نقد می‌کشیم. مثلاً نحله‌های غربی به خصوص روانشناسی، درونگرایی صرف یا برونگرایی صرف هستند. ولی در عالم واقع و طبق این جدول، هم باید درون گرایی و هم برون گرایی را قبول کرد (حسینیان، ۲۸-۸-۹۲).

پس بهتر است به جای اصطلاحات نحله‌های غربی از اصطلاحات خودمان استفاده کنیم (تقوی، ۲۸-۸-۹۲).

بله، از لحاظ نظریه از اصول خودمان استفاده می‌کنیم و از لحاظ روش با اصطلاحات آن‌ها (حسینیان، ۲۸-۸-۹۲).

چند روش نقد وجود دارد:

- ۱- **نقد موردی:** نقدی که با اصول و اصطلاحات خودشان آن‌ها را نقد کنیم.
- ۲- **نقد مبنایی:** نقدی است که از اصطلاحات و روش خودمان استفاده می‌کنیم.
- ۳- **نقد تطبیقی:** که پایان‌نامه‌های مختلف را بررسی کنیم و براساس روش خودمان استدلال کنیم. مثلاً با استفاده از این جدول و نمودار چند وجهی مبنایی آن‌ها را نقد می‌کنیم. باید يك مرکز پژوهشی باشد که استراتژی تحقیق و چشم انداز درستی داشته باشد و مثلاً پایان‌نامه‌های دکتری را بررسی کند. البته این اصطلاحات (جدول ۲۷ خانه ای) باید يك شرح مبسوط و منسجم و تعریف درست داشته باشد و به صورت کلید واژه مطرح شود؛ وقتی می‌گوییم تغییر، به عنوان يك کلید واژه باید به آن نگاه کنیم و براساس يك چارچوب معینی آن را درک کنیم. چون روش ما متفاوت است باید يك هماهنگی در ادراک به وجود بیاوریم. اول باید شفافیت در مفاهیم به وجود بیاوریم و بعد شروع به نقد کنیم. اما در این مباحث، يك سری مفاهیم سیال هستند. بعضی از این قسمت‌ها به تفسیرگرایان نزدیک می‌شود ولی فعلاً از کنار آن رد می‌شود. به هر حال اگر بخواهیم جامعه علمی ایران را با آن هم مسیر کنیم باید نقد خود را کامل و تمام کنیم. باید برای جامعه علمی روشن شود که مثلاً وقتی نسبت به رئالیست‌ها نقد می‌کنیم از زاویه خود آن‌هاست یا از زاویه خود ما. اگر از زاویه خود آن‌هاست که دستاوردی نداریم (حسینیان، ۲۸-۸-۹۲).

انتخاب مدخل فرد و جامعه برای نقد:

چه چیزی عامل پیدایش جامعه است؟ آیا هم جامعه اصل است و هم فرد؟ چگونه این دو اصل در کنار هم می‌توانند باشند. آیا فرد تابع جامعه می‌شود یا جامعه تابع فرد؟ (جاجرمی، ۲۸-۸-۹۲).

نه فرد نه جامعه بلکه برهم کنش این دو و نسبت بین این دو اصل است. وقتی نسبت اصل باشد باید برای بررسی موضوعات از نسبت استفاده شود نه اصالت فرد یا جمع. تأثیر متقابل رابطه فرد و جامعه است. تأثیر این دو، يك واقعیت مستقل از

فرد و جامعه است و دارای اصالت است. جمع و فرد مقوم هم هستند. این همان نسبت کنش افعال و آثار جامعه بر هم است (حسینیان، ۲۸-۸-۹۲).

بعضی گفته‌اند اصالت فرد، بعضی اصالت جمع یا هر دو. در نحله‌های غربی بعضی بر همین مبنا هم به اصالت جمع اعتقاد دارند و هم اصالت فرد. آنچه در نحله‌های غرب وجود دارد، یا فرد در جمع و یا جمع در فرد منحل می‌شود. این طرز فکر نادرست است. یا سخن از اتحاد و مخلوط جمع و فرد می‌گویند که این نیز رابطه‌ی انتزاعی است. چون در عالم خارج دوئیت وجود ندارد. افرادی مانند بوردیو این نظر را دارند که فرد و جامعه را واحد بدانیم؛ نه فرد اصل است نه جامعه. ولی بحثی از نسبت نمی‌کند (حسینیان، ۲۸-۸-۹۲).

نحله‌های جدید با ادغام اصالت فرد و جمع می‌خواهند مشکلات خود را حل کنند. اما نظر ما بر این اصل که نه فرد اصل است نه جمع. جامعه منهای آحاد معنی نمی‌دهد و آحاد منهای جامعه واقعیت خارجی ندارد. آحاد و جامعه بر یکدیگر تاثیر می‌گذارند. فرد و جمع متقابلاً بر هم تاثیر می‌گذارند. نه انحلال نه اتحاد. بلکه تقوم فرد و جمع است. این نسبت را اساس قرار می‌دهیم. اگر نسبت اصل باشد در تحلیلی موضوعات بایستی براساس آن خروج و ورود داشته باشیم. آیا وحدت جامعه و فرد ترکیب حقیقی است یا اعتباری و نسبت اصالت دارد یا اعتبار؟ اگر این ترکیب، اعتباری باشد، تاثیرگذار نیست و دوئیت است و جامعه واحد درست نمی‌شود. بنابراین نسبت بین فرد و جامعه حقیقی است. جامعه بر فرد اثر می‌گذارد و فرد بر جامعه. این تاثیر متقابل و سنتز و هویت جدید شکل می‌دهد. بنابراین نه فرد اصل است نه جامعه. تاثیر متقابل این دو بر هم اصل است (حسینیان، ۲۸-۸-۹۲).

سؤال‌ی که پیش می‌آید اگر نه فرد اصل باشد نه جمع، پس نسبت چیست؟ آیا می‌شود دو چیز اعتباری باشد و نسبت بین دو امر اعتباری اصیل شود؟ (ساجدی، ۲۸-۸-۹۲).

چون افراد و جامعه حقیقی هستند پس آثار و افعالشان نیز حقیقی است. بنابراین تأثیر متقابل فرد و جامعه و کنشهای بین این‌ها اصل است. این آثار دوباره بر فرد و جامعه اثر می‌گذارد و این چرخه ادامه دارد. پس دوئیت وجود

ندارد آنچه که عالم واقعیت را شکل می‌دهد نه فرد است نه جامعه. يك چیز سومی است که بر روی این دو اثر می‌گذارد و از آن دو نشأت می‌گیرد. آن اصل نسبت بین این دو است که از آثار و افعال آن دو نشأت می‌گیرد. حقیقت، تقوم فرد و جامعه است (حسینیان، ۲۸-۸-۹۲).

حتی در تعیین بین اشیاء، فضا و محیط یا شرایط نسبت ایجاد می‌کنیم؛ این نسبت ثابت است و در شرایط مختلف تغییر نمی‌کند. هم فرد و هم جامعه حقیقت هستند. فقط مرتبه هاشون فرق می‌کند. پس نباید آن‌ها را اعتباری دانست. ذات نسبت بین فرد و جامعه لایتغیر و اصل است. مانند آب که در شرایط مختلف و تابع قوانین مختلف تغییر شکل می‌دهد ولی ذات آن تغییر نمی‌کند. مثلاً در دمای ۵۰۰ درجه تغییر پیدا می‌کند. در نتیجه نسبت‌ها خصوصیت آفرین هستند نه ذات. جهت حرکت آن ثابت است ولی بسته به شرایط تغییر می‌کند (حسینیان، ۲۸-۸-۹۲).
تغییر جزء ذات اشیاء است (ساجدی، ۲۸-۸-۹۲).

اگر بگوییم ذات تغییر می‌پذیرد. آن پدیده در هر شرایطی که باشد باید خاصیت خود را حفظ کند، در حالی که ندارد (حسینیان، ۲۸-۸-۹۲).

خصوصیت را دارد ولی از شرایط عَرَضی تاثیر می‌پذیرد (ساجدی، ۲۸-۸-۹۲).

پس ذاتش از شرایط متأثر می‌شود (حسینیان، ۲۸-۸-۹۲).

در پدیده‌های طبیعت ما چیزی داریم به نام آب که در ۱۰۰ درجه به جوش می‌آید و تابع شرایط و قوانین پیرامون است (ساجدی، ۲۸-۸-۹۲).

خوب، این قوانین در درون و بیرون آب است (حسینیان، ۲۸-۸-۹۲).

اثری که در خود آب وجود دارد در شرایط مختلف تغییر می‌کند یعنی اثر در خودش است (ساجدی، ۲۸-۸-۹۲).

یعنی جوهر و ذات تأثیر می‌پذیرد؟ (حسینیان، ۲۸-۸-۹۲).

ذات خودش موضوع است هم متأثر می‌شود و هم اثر می‌گذارد. ماهیت يك امر اعتباری است. از حدود و وجود انتزاع می‌شود (ساجدی، ۲۸-۸-۹۲).

حافظ خصوصیت ذات چیست؟ (حسینیان، ۲۸-۸-۹۲).

خود وجود. وجود ذاتاً سیال است. ذاتی جزء هویت، سیلان ندارد. هم جهت و هم دوام دارد و هم متغییر است (ساجدی، ۲۸-۸-۹۲).

ما حداقل سه نوع تغییر داریم. آیا این در تغییر ثابت است. آیا در سیلان جهت وجود دارد؟ (حسینیان، ۲۸-۸-۹۲).

بله ما می‌توانیم هسته‌ی زردآلو را مثال بزنیم. جهت اول آن جوانه زدن است (ساجدی، ۲۸-۸-۹۲). مثلاً یه دانه یا هسته‌ی زردآلو در زمین می‌کاریم. آیا این جوانه ثابت است؟ نه. این دانه سر از زمین بر میدارد. تبدیل به یک درخت می‌شود و دارای شاخ و برگ است. آیا می‌تواند از جوانه تبدیل به میوه بشود؟ خیر. ما در حرکت یک متحرک داریم یک ثابت. آیا این دو با هم رابطه دارند؟ پس این دانه با سپری کردن یک مسیر که - هم دارای ثبات و هم تحرك است - به مقصود خود می‌رسد. ما به این جهت می‌گوییم (حسینیان، ۲۸-۸-۹۲).

پتانسیل اصل نیست. ماده ذات نیست. بلکه تغییر تدریجی است. تحرك و ثبات ضد هم نیستند (ساجدی، ۲۸-۸-۹۲).

قبول دارم تدریجی است. آیا ثبات و تحرك دو چیز است یا نه؟ (حسینیان، ۲۸-۸-۹۲). این جا ثبات نقیض تحرك نیست (ساجدی، ۲۸-۸-۹۲).

من نمی‌گویم این دو نقیض هم هستند. ولی دو چیز هستند. دو رویه یک سکه هستند. دوئیت دارند یا نه؟ (حسینیان، ۲۸-۸-۹۲).

هم بله، هم نه (ساجدی، ۲۸-۸-۹۲).

دیدید اشتباه می‌کردید (حسینیان، ۲۸-۸-۹۲).

از یک جهت دو تا هستند از یک جهت یکی (ساجدی، ۲۸-۸-۹۲).

یعنی دو تا جهت دارند؟ در جهان خارج یکی بیشتر نیست (حسینیان، ۲۸-۸-۹۲). قبول دارم ولی به دو اعتبار (ساجدی، ۲۸-۸-۹۲).

آیا اعتبار دو تا هستند یا یکی؟ (حسینیان، ۲۸-۸-۹۲).

ربط این دو این است که دو اعتباری که عین هم هستند، منظور این است که ماده ذاتاً سیال، در سیلان خود ذاتاً ثبات دارد. هر شی‌ی به این اعتبار که در سیلان‌ش ثبات دارد، به این اعتبار حرکت و سیلان، آبشان در یک جوب نمی‌رود (با هم جمع نمی‌شوند. برای همین دارای دو اعتبار هستند) (ساجدی، ۲۸-۸-۹۲).

من هم به این اصل رسیده‌ام. در حقیقت این ذات (وجود) در مسیر خود دائم در حال تغییر است (حسینیان، ۲۸-۸-۹۲).

جوانه تبدیل می‌شود به ساقه، درخت ... و خصوصیت‌های مختلف می‌گیرد. این خصوصیات اعتباری است. ولی آخر این مسیر يك وجود واحد است. همه‌ی این خصوصیت‌ها تشکیل يك وجود می‌دهد(ساجدی، ۲۸-۸-۹۲).

یعنی این وجود اعتبار است؟(حسینیان، ۲۸-۸-۹۲)

نه منظور این است که وجود دارای مراتب مختلف است(ساجدی، ۲۸-۸-۹۲). مراتب و خصوصیت چه تفاوتی با هم دارند؟ کدام حقیقت دارد؟(حسینیان، ۲۸-۸-۹۲).

هم مراتب و هم وجود حقیقت دارد(ساجدی، ۲۸-۸-۹۲).

يك وجود مشترك داریم که در همه‌ی مراتب است. خود مراتب در چه چیزی مراتب دارد؟ و تفاوت آن‌ها در چه چیزی است؟(حسینیان، ۲۸-۸-۹۲).

يك وجود در مراتب عام است و در همه‌ی موجودات مشترك است و مفهوم است. وجود مد نظر ما عام و ساری است(ساجدی، ۲۸-۸-۹۲).

این انتزاع باید منشا خارجی داشته باشد(حسینیان، ۲۸-۸-۹۲).

يك خلط بین حقیقت و مجاز صورت گرفته است برای اینکه حقیقت وجود ثابت است. و مراتب همان حقیقت است. و يك مفهوم عام و ساری و جاری از همه‌ی این حقیقت‌ها انتزاع می‌شود. وقتی می‌گوییم حقیقت عام است یعنی آن مفهوم اعتباری است. این اعتبار در ذهن من است. آنچه در خارج واقعیت دارد، حقیقت هست(ساجدی، ۲۸-۸-۹۲).

حقیقت‌ها هستند؟(حسینیان، ۲۸-۸-۹۲).

نه. فقط حقیقت وجود است(ساجدی، ۲۸-۸-۹۲).

حقیقت وجود يك چیز بیشتر نیست(حسینیان، ۲۸-۸-۹۲).

این حقیقت دارای اطوار مختلف است(ساجدی، ۲۸-۸-۹۲).

آیا این اطوار خصوصیت دارند؟ یا در انتزاع ما این طور است؟(حسینیان، ۲۸-۸-۹۲).

بله. جلوه‌های مختلف از يك حقیقت هستند(ساجدی، ۲۸-۸-۹۲).

در بیاناتتان عبارت‌های زیبای عرفانی می‌فرمائید؛ شئون، تجلی و ... سؤال من این است که شئون با هم متفاوت است؟(حسینیان، ۲۸-۸-۹۲).

بله متفاوت است(ساجدی، ۲۸-۸-۹۲).

یعنی تغایر دارند؟ (حسینیان، ۲۸-۸-۹۲). اگر بله، آیا تغایرشان حقیقی است؟ (حسینیان، ۲۸-۸-۹۲).

عرفا می گویند حقیقی نیست. برعکس فیلسوفان می گویند حقیقی است. کثرت حقیقی است (ساجدی، ۲۸-۸-۹۲).

اگر کثرت حقیقی است؛ وحدت هم حقیقی است. پس نسبت بین کثرت و وحدت چیست؟ (حسینیان، ۲۸-۸-۹۲).

حقیقت واحد مراتب متعدد (ساجدی، ۲۸-۸-۹۲).

رابط بین حقیقت و مراتب چیست؟ مراتب از وجود انتزاع می شود؟ (حسینیان، ۲۸-۸-۹۲).

بله؛ مراتب هم طولی هستند و هم عرضی (ساجدی، ۲۸-۸-۹۲).

در نتیجه نسبت بین جامعه و فرد علی رغم همه ی تغییرات در مسیر خود، ثابت است. بنابراین نسبت اصالت حقیقی دارد نه اعتباری (حسینیان، ۲۸-۸-۹۲).

وقتی بحث فرد و جمع را حاج آقا حسینیان مطرح کردند؛ گفتند کسانی هستند که فرد را اصل می دانند و نمی توانند برای جمع اصالت و برای آن اعتبار و انتزاع قائل شوند و برعکس آن. رئالیست ها می گویند هم فرد و هم جمع؛ هم ذهن و هم عین اصالت دارد. سؤال این جا است؟ رابطه ی فرد و جمع چیست؟ که بحث به وحدت وجود و مراتب وجود کشیده شد (جاجرمی زاده، ۲۸-۸-۹۲).

اگر هر کدام از اثبات گراها و تفسیرگرایان وارد این مبحث شوند؛ صرفا جمع، یا فرد را اصل قرار می دهند. خوب فرض کنیم به قول رئالیست ها، هم جمع اصالت دارد و هم فرد. برای برقرار کردن رابطه ی بین فرد و جمع، دو سؤال مطرح می شود؛ به عبارت دیگر می گویند نسبت بین فرد و جمع دو راهکار دارد: یا به انحلال کشیده می شود - فرد در جمع یا جمع در فرد حل می شود- یا اتحاد. اگر مخلوط را فرض کنیم، رابطه بین آن ها انتزاعی می شود؛ فرد یک سیستم خاصی برای خود دارد و جمع هم همین طور. ذهن ما است که بین این ها ارتباط برقرار می کند. ولی در عالم خارج دوئیت وجود دارد. در صورتی که در عالم خارج یک جامعه واحد داریم. پس نظریه مخلوط و انحلال، هر دو، رد می شود (جاجرمی، ۲۸-۸-۹۲).

اگر بخواهیم این سؤال را به صورت علمی مطرح کنیم به این صورت است که آیا

وحدت بین جامعه و فرد حقیقی است یا ترکیبی؟ آیا جامعه از ترکیب آحاد درست شده است؛ این ترکیب حقیقی است یا اعتباری؟ اگر اعتباری باشد؛ اجزا در کنار هم هستند ولی بر یکدیگر اثر نمی گذارند. ولی اگر این ترکیب حقیقی باشد آن‌ها در هم تاثیر گذارند. و بر روی هم يك هويت جديد را شکل می دهند(ساجدی، ۲۸-۸-۹۲).

ما به این رابطه نسبت گفتیم. این تاثیر متقابل، هويت جديد را می سازد. يك سنتز است. در بحث ایجابی این سؤال مطرح می شود که آیا نظریه وحدت وجود توانست این نظریه و سنتز را تدوین کند؟ نظریه نسبت انیشتین توانست این نظریه را تبیین کند؟ در ارتباط بین فرد و جمع باید معتقد باشیم این رابطه اعتباری است یا حقیقی؟ یعنی، دوئیت تا آخر ادامه دارد. در نتیجه، جامعه واحد درست نمی کند. بنابراین نظریه انحلال و اتحاد را باید رد کرد(جاجرمی، ۲۸-۸-۹۲).

ما نباید بگوییم انحلال چون در عالم واقع این انحلال صورت نمی گیرد(ساجدی، ۲۸-۸-۹۲). این مطلب يك نخله است.(حسینیان، ۲۸-۸-۹۲).

جامعه منهای آحاد معنا نمی دهد و آحاد منهای جامعه هم معنادار است ولی اثر بخش نیست و واقعیت خارجی ندارد (به جز در زمان غار نشینی). آنچه حقیقی است تاثیر جامعه و آحاد بر یکدیگر می-باشد. يك کنش و بر هم کنش وجود دارد(ساجدی، ۲۸-۸-۹۲).

بنابراین سه اصل است. نه فرد، نه جمع نه هر دو با هم، اصل است(حسینیان، ۲۸-۸-۹۲).

تا فرد نباشد، جامعه تشکیل نمی شود. جامعه فراتر از آحاد است ولی بدون آحاد معنا ندارد. بنابراین هم جامعه اصل است و هم فرد، به این صورت که تاثیر متقابل این دو هويت جدیدی را شکل می دهد(ساجدی، ۲۸-۸-۹۲).

اگر هر دو اصل باشند، در تحلیل دچار تناقض می شویم. پس باید اصالت را تعریف کنیم. آیا در تحلیل باید يك مبنای واحد داشته باشیم؟ آن ملاک چیست؟(حسینیان، ۲۸-۸-۹۲).

اگر ملاک متعدد داشته باشیم دچار مشکل می شویم. اگر کسی ملاکش در تشخیص واحد اجتماعی هم فرد باشد و هم جمع، آیا می تواند يك موضوع اجتماعی را تحلیل کند؟ باید يك معیار داشته باشیم(حسینیان، ۲۸-۸-۹۲).

باید اصالت را معنی کرد. باید دید اصالت به چه معنا است؟ اصالت یعنی موجودیت، هویت، واقعیت. در تعریف فلسفه هستی اصالت را به معنای آنچه وجود دارد؛ معنی کردیم. اصالت یعنی چه ما وجود داشته باشیم، چه وجود نداشته باشیم؛ او هست. در مورد جامعه این سؤال به وجود می‌آید که چه چیزی جامعه را می‌سازد؟ چه چیز عامل پیدایش جامعه است؟ فرد یا جامعه؟ اگر شما اصالت را به گرایش تفسیر کنید (فردگرائی یا جمع‌گرائی) باز هم دو گرایش نمی‌تواند وجود داشته باشد. نباید دو مبنایی باشد. چه اصالت حقیقت داشته باشد یا اعتباری در نظر گرفته شود (حسینیان، ۲۸-۸-۹۲).

حاج آقا شما که سه مبنایی می‌شوید. هم فرد هم جمع هم تاریخ (مسهودی، ۲۸-۸-۹۲).

هستی و تکوین را هم به آن اضافه کنید (حسینیان، ۲۸-۸-۹۲).

بحث نقد ایجاب حاج آقا را بگذاریم بعداً (جاجرمی، ۲۸-۸-۹۲).

شهید مطهری حرف دور‌کیمیها و جامعه‌گراها را نقد می‌کند. ایشان مطرح می‌کند که آنچه از نظر واقعیت جامعه وجود دارد؛ هم فرد است و هم جمع. این مطلب جای نقد دارد. هم فرد اصل است هم جمع در شکل‌گیری جامعه اصل است. اما رابطه فرد و جامعه چیست؟ رابطه فرد و جمع و تأثیر متقابل آن‌ها؟. تأثیر متقابل خارج از فرد و جمع است. تأثیر مستقل از فرد و جامعه است. و یک هویت اصلی دارد. یعنی جمع و فرد مقوم هم هستند. تقوم اصل است. تقوم هویت مستقل است (حسینیان، ۲۸-۸-۹۲).

آیا رئالیست‌ها تأثیر و تاثر را قبول دارند؟ (جاجرمیزاده، ۲۸-۸-۹۲).

حتی شهید مطهری هم به این اصل اعتقاد دارد. دکتر زاهد معتقدند که رئالیست‌ها به تأثیر و تاثر فرد و جمع اعتقاد ندارند. و به رابطه‌ی خطی اعتقاد ندارند (ساجدی، ۲۸-۸-۹۲). رئالیست‌ها معتقدند هم ذهن اصل است هم عین ولی تأثیری نیست.

آن‌ها به زمینه، قوائد و ساز و کار اعتقاد دارند (جاجرمی، ۲۸-۸-۹۲).

چرا رئالیست‌ها رابطه علیت را قبول ندارند؟ (ساجدی، ۲۸-۸-۹۲).

علیت منحصر به رابطه‌ی خطی نیست. رئالیست‌ها علل و معالم نسبی را قبول دارند. نسبت‌گرا هستند (حسینیان، ۲۸-۸-۹۲).

رنالیست‌ها زمینه و مکانیسم را قبول دارند. مثلا در شکل گیری يك پدیده عام مکانسیم، زمینه و قاندهای وجود دارد. بنابراین نمی‌توان گفت، A می‌دهد B (مسعودی، ۲۸-۸-۹۲).

بحث آقای دکتر زاهد هم همین بود که رنالیست‌ها رابطه‌ی علیت خطی را قبول ندارند. خلاصه هم فرد اصل است هم جمع پس رابطه این دو رابطه تاثیر و تاثری دارند. سؤالی که مطرح می‌شود این است که این رابطه هویتی است غیر از فرد و جامعه؟ یا اینکه اعتباری است؟ (جاجرمی، ۲۸-۸-۹۲).
حقیقی است (حسینیان، ۲۸-۸-۹۲).

نه اینکه فرد و جامعه است بلکه افعال و آثار فرد و جامعه است. این آثار و افعال همین کنش و بر هم کنش است (ساجدی، ۲۸-۸-۹۲).

این آثار مستقل از فرد و جامعه است؟ (حسینیان، ۲۸-۸-۹۲).
این آثار دوباره بر فرد و جامعه اثر می‌گذارد. ما دو نداریم. آنچه جامعه را شکل می‌دهد نه فرد است نه جامعه. هم فرد است هم جامعه و يك چیز سومی وجود دارد که بر این دو اثر می‌گذارد. این تاثیر از اثر متقابل فرد و جامعه است نه يك شی خارجی. يك وحدت ترکیبی است. پس آیا به يك واقعیت سومی اذعان کردیم؟ (جاجرمی، ۲۸-۸-۹۲)

ما به این قائل نیستیم (حسینیان، ۲۸-۸-۹۲).
انسان و افعال واقعیت هستند. همان طور که انسان واقعی است اثرش نیز واقعی است. و هویت سومی را ایجاد می‌کند (حسینیان، ۲۸-۸-۹۲).

آقای مصباح جامعه را قبول ندارند (مسعودی، ۲۸-۸-۹۲).
يك جامعه منهای فرد داریم که اسم آن را جمع می‌گذاریم. يك فرد منها جامعه داریم. يك تقوم داریم (حسینیان، ۲۸-۸-۹۲).

شما چه طور می‌گویید جامعه منهای فرد (مسعودی، ۲۸-۸-۹۲).
انتزاع می‌کنیم. فردگراها جامعه را نمی‌بینند بنابراین فرد منهای جامعه می‌شود (حسینیان، ۲۸-۸-۹۲).

جامعه و فرد در هم تنیده اند (مسعودی، ۲۸-۸-۹۲).
تنیدگی اصل است. جامعه و فرد را نمی‌توان جدا فرض کرد. بنابراین حقیقت

جامعه همان تقووم است (حسینیان، ۲۸-۸-۹۲).

در رویکردها و نحله‌های جدید جامعه‌شناسی در مورد فرد و جامعه يك مفهوم واحد مطرح می‌کنند. و چیز سوم را علت تَعَيَّن قرار می‌دهند. افرادی مانند بوردیو این نظر را دارند که فرد و جامعه را واحد بدانیم. نه فرد اصل است نه جامعه؛ در واقع می‌توان چنین استنتاج کرد که از نظر او رابطه‌ای که بین این دو برقرار می‌شود اصل است. ولی بحثی از نسبت نمی‌کند. بنابراین سه چیز را باید مدنظر قرار داد. ۱- فرد ۲- جامعه ۳- کنش بین این دو که خودش هویت دارد و بر آن‌ها اثر می‌گذارد که به آن نسبت می‌گوییم. بعضی نسبت را اعتباری می‌دانند، ولی واقعیت دارد. همان طور که انسان واقعی است. اثرش نیز واقعیت دارد (زاهد، ۲۸-۸-۹۲).

۱-۳- اختلاف روش تحقیق کمی و کیفی

در رویکرد کمی و کیفی در بحث نظریه‌پردازی و نیز روش‌شناسی، هر دو به اصالت تجربه و حس معتقدند؛ یعنی غیر از داده‌های مشهود و داده‌هایی که با ابزار قوه حس و تجربه بشر قابلیت شناسایی نداشته باشند، به چیز دیگری استناد نمی‌کنند. به عبارت دیگر در دستگاه پوزیتیویسم و در رویکردهای کمی همه بحث در این است که کسی که می‌خواهد به یک نظریه برسد، نهایتاً زمانی برای نظریه‌اش ارزش قائل می‌شود که تکرارپذیری را در جهان مشهود مورد توجه قرار دهد. یعنی دائماً کارآیی داده‌هایی از واقعیت مشهود را در این نظریه مشاهده کنیم و وقوع خارجی آن را ببینیم. پس در واقع به یک معنا در رویکرد کمی و در قوام نظریه، حس و تجربه اصالت پیدا می‌کند (جاجرمی‌زاده، ۹۲/۸/۶).

در رویکرد کیفی هم بحث این بود که وقتی مسیر تجرید و تفسیر داده‌ها و کشف نظریه‌ها در حال طی شدن است، کل روش حکایت از این دارد که این داده‌ها در اسناد و شواهد - چه شواهد رفتاری، اکشن‌ها، علائم و نشانه‌هایی که وجود دارد- نشان‌دهنده این است که وقوع خارجی دارد؛ یعنی واقع می‌شود. چون وقوع دارد پس نظریه ما می‌تواند اثبات شود یعنی به میزانی که بتواند انطباقش را با این اکشن‌ها و نشانه‌ها به اثبات برساند از نظریه‌اش دفاع می‌کند (جاجرمی‌زاده، ۹۲/۸/۶).

بحث جلسه قبل این بود که آیا در تعریفی که از علم می‌کنیم، در نهایت می‌توانیم اصالت حس و تجربه را به عنوان وجه اشتراک هر دو روش کمی و کیفی در نظر بگیریم؟ که اگر این‌گونه باشد نقدی که آقای دکتر تقوی وارد کردند و جلسه قبل آقای دکتر زاهد تأکید کردند، مطرح می‌شود که این بحث از دیدگاه خودمان قابل تأمل است که آیا هرچه که در عالم خارج وقوع پیدا کرد دلیل بر صحت آن موضوع است، و یا وقوع اهم از صحیح و غلط است؟ یعنی در جهان خارج دروغ و حق هر دو قابلیت وقوع دارند. مطلبی هم که با جهت‌گیری عالم و فطرت عالم در تعارض باشد، می‌تواند وقوع خارجی داشته باشد (جاگر می‌زاده، ۹۲/۸/۶).

بنابراین کلمه حس را به کار نگیریم بهتر است. بگوئیم قابل مشاهده و عینیت یافته؛ یعنی چه روش کمی و چه روش کیفی معتقدند باید چیزی که راجع به آن بحث می‌کنند در عینیت ملاحظه شود. هرچند معتقدند که علم می‌تواند انتزاعی هم باشد، ولی نهایتاً آنچه که به صورت انتزاعی در مورد آن حرف می‌زنیم باید عینیت داشته باشد. پس اگر به جای حس بگوئیم عینیت با مفاهیم آن‌ها بیشتر هماهنگ است. یعنی اول تمام وجودهایی را که عینیت دارند از طریق مشاهده بررسی می‌کنیم. این مشاهده می‌تواند تجربی یا عقلانی هم باشد یعنی مشاهده غیرمستقیم، مشاهده‌ای که دیگران آن را انجام داده‌اند و ما آن را جمع‌بندی می‌کنیم. پس از طریق هر دو روش، مشاهده عینیت را مجدداً تجربه می‌کنیم. اسم دانشی که از این طریق به دست می‌آید را (Science) می‌گذارند و ترجمه خوبی که می‌توانیم از آن ارائه دهیم علوم تجربی است. نهایتاً این‌ها باید تجربه شوند و به نظر می‌آید این موضوع وجه مشترک روش‌های کمی و کیفی باشد (زاهد، ۹۲/۸/۶).

غیر از این هم بحثی که در مورد صحت یافته‌ها دارند، این است که آنچه یافته‌اند در عالم خارج نیز وجود دارد. یعنی این‌ها تطابق داشته باشند و به معنای حق و باطل و ارزش کاری ندارند (مسعودی، ۹۲/۸/۶).

آن‌ها می‌گویند ما به صورت ارزشی قضاوت نمی‌کنیم و می‌خواهیم عینیت را پیدا کنیم؛ چه دروغ، چه باطل، چه درست؛ بعد از اینکه عینیت کشف شد در دستگاه دیگری غیر از علم راجع به آن قضاوت می‌کنیم (زاهد، ۹۲/۸/۶).

مبنای قضاوت را اثربخشی می‌گذارند. اثربخشی فراوانی‌ها را مبنای درستی و

نادرستی یک نظریه قرار می‌دهند(بخرد، ۹۲/۸/۶).

در واقع شاید همین بحثی که آقای مسعودی اشاره داشتند که ما در بحث اشتراک پارادایم کمی و کیفی می‌گوییم معیار صحت در هر دو اصالت تجربه تطبیق با واقعیت است. یعنی شاید بگوییم در بحث روش‌شناسی متغیری اساسی پیدا می‌کنیم و در مورد آن بحث می‌کنیم که از زاویه معیار صحت، هر دو روش به یک اشتراک نظر می‌رسند. اگر بخواهیم این بحث را دقیق‌تر بگوییم این است که آیا در تعریف علم، رویکرد کمی و کیفی هر دو تعریف یکسانی دارند که معیار صحت یکی می‌شود؟ یا اینکه ممکن است تفاوت‌هایی داشته باشند؟ اما نهایتاً هر دو معیار صحت را اصالت تجربه می‌گیرند. در این مورد در آخرین جلسه به آن رسیدیم که در هر کدام از مباحث معرفت‌شناسی، روش‌شناسی و هستی‌شناسی ممکن است به ۲ یا ۳ موضوع اصلی برسیم که ممکن است در یکی دو مورد با هم اختلاف داشته باشند که پارادایم‌های مختلف را شکل دادند، اما در یک عنصر وجه اشتراک داشته باشند. ولی ما این بحث را مطرح می‌کنیم که حداقل در بحث معیار صحت، برای اینکه بتوانند یک نظریه را علمی تلقی کنند، هر دو به اصالت عینیت یا اصالت تطبیق با واقع معتقد هستند(جاجرمی‌زاده، ۹۲/۸/۶).

در روش‌های کیفی، به تطبیق با واقع کمتر بها می‌دهند و به دنبال تکرارپذیری و مسائل این‌چنینی نیستند. یعنی تفسیرشان از تطابق با واقع، از آنچه که کمی‌ها می‌گویند متفاوت است. کیفی‌ها نظرشان کشف معناست، در واقع نوعی ساختن معنا؛ و محقق، خود معنا را می‌سازد(مسعودی، ۹۲/۸/۶).

این ساختن معنا بر چه اساسی است؟ درست است که می‌گویند نهایتاً تطبیق کامل با واقع اتفاق نمی‌افتد ولی معتقدند در این جهت حرکت می‌کنند. پس ملاک هر دو رویکرد مشابه است ولی برداشت‌ها متفاوت است. هر دو برداشت از نظر آنان علمی است و ایده‌آلشان رسیدن به واقع است(زاهد، ۹۲/۸/۶).

برای مثال آن‌ها می‌گویند می‌خواهیم فلان پدیده فرهنگی را از لحاظ کشف معنا دریابیم. اما در نهایت معیاری برای قضاوت نهایی که کدام‌یک درست است ندارند(مسعودی، ۹۲/۸/۶).

البته مسیر ممیزی را نیز تعریف می‌کنند. برای مثال متخصصین آن رشته باید

مسیری را که محقق رفته است، تأیید کنند و تطبیق با واقع از همین طریق قابل تأیید است که البته معیارها در روش کمی و کیفی تفاوت دارد (تقوی، ۹۲/۸/۶).
 یک شیوه دیگر مراجعه به خود پاسخگویان است که نتایج را به خود آن‌ها نشان می‌دهند و پرسیده می‌شود که آیا این نتایج همان چیزی است که آن‌ها فکر می‌کنند؟ (مسعودی، ۹۲/۸/۶).

در نهایت آنچه صحت نظریه را تأیید می‌کند، وقوع ادراکات خارجی غیر از ادراکات من پژوهشگر است. یعنی ادراکات سایر صاحب‌نظرها و کسانی که مشارکت داشتند همه در درک من به یک وحدت جهت و انسجام می‌رسد. به عبارتی اگر اکثریت گفتند که این درک درست است، ملاک صحت قرار می‌گیرد. مانند اینکه در لیبرال دموکراسی در نهایت رفتار عملی‌شان را ملاک اکثریت قرار می‌دهند؛ در این جا رفتار ادراکی و شناخت‌هایشان را نهایتاً با ملاک غلبه اکثریت به انجام می‌رسانند. غلبه اکثریت در بحث شناخت را اصالت تجربه در نظر می‌گیریم. چون شناخت تحقق خارجی پیدا کرد و دیگران نیز ادراک من را تأیید کردند، پس معلوم می‌شود که درست فهمیده‌ام (جاجرمی‌زاده، ۹۲/۸/۶).

کلمه واقع را به جای تجربه به کار ببریم بهتر است، زیرا با بعضی از گزاره‌های دینی ما تعارض پیدا می‌کند (زاهد، ۹۲/۸/۶).

در منطق صوری هم تطابق با واقع مد نظر است، پایه بحث نظری را ملاک صحت تطابق با واقع می‌گیرد. بر این اساس شما می‌خواهید بگویید بین این دو تفاوتی وجود ندارد؟ (جاجرمی‌زاده، ۹۲/۸/۶).

کاری که آن‌ها می‌کنند مورد تأیید منطق صوری است چون بین انتزاع و عینیت جدایی قائل هستند. منطق صوری هم موارد و گزاره‌های انتزاعی را از گزاره‌های عینی جدا می‌کند و می‌گوید این دریافت من است. البته الان سعی می‌کنند که مانند پوزیتیویست‌ها بگویند که این‌ها بر هم منطبق هستند، نه مانند هرمنوتیک‌ها که بگویند این برداشتی از این واقعیت است (زاهد، ۹۲/۸/۶).

یعنی واقعیت را در منطق صوری خارج از اذهان تلقی می‌کنند اما در نگاه تفسیرگراها در خود درک، وقوع را تعریف می‌کنند. اگر بخواهیم بگوییم تطبیق با واقع، تعریف‌مان از وقوع واقعیت خارج از شناخت بشر به‌عنوان جهان خارج می‌شود

که منطق صوری این را تأیید می‌کند (جاجرمی‌زاده، ۹۲/۸/۶).
تفسیرگرایان این را نمی‌گویند اما ایده‌آل‌شان است که به وقوع خارج برسند. اما ملاک، تجربه نیست بلکه وقوع خارجی است (زاهد، ۹۲/۸/۶).

وقوع خارجی ادراکات بشر را هم شامل می‌شود ولی منطق صوری، وقوع را این‌گونه تعریف نمی‌کند. آن‌ها وقوع را خارج از ذهن حساب می‌کنند ولی این‌جا وقوع اعم از ذهن و عین است. یعنی تعریف شما را در صورتی می‌پذیریم که بگوییم این‌ها وقوع را اعم از ادراک بشر و جهان خارج حساب می‌کنند (جاجرمی‌زاده، ۹۲/۸/۶).
یعنی اگر به جای تجربه، اکثریت وقوع بگوییم چه برای تفسیرگراها و چه برای اثبات‌گرایان دقیق‌تر می‌شود. تفسیرگرایان می‌گویند آن چیزی که من برداشت می‌کنم منطبق بر چیزی است که در خارج اتفاق می‌افتد. در اثبات‌گرایی می‌گویند عین و ذهن می‌تواند یکی باشد. هر مونتیسم می‌گوید عین و ذهن یکی نیست ولی به سمت آن حرکت می‌کنیم. به هر صورت آنچه که اکثریت فهمیدند درست است، فهم اکثریت را ملاک خودش قرار می‌دهد و دوباره هدفش رسیدن به ملاک عینیت است. تجربه چیز بسیار خوبی است و در گزاره‌های دینی‌مان نیز داریم که «التجربة فوق العلم». شما همه کارها را با عقبه اسلامی تنظیم می‌کنید و بعد از آن می‌توانید عینی کار کنید. تجربه به شما نشان می‌دهد. یعنی شما با عقبه اسلامی همه کارها را انجام داده‌اید و نظریه‌پردازی اسلامی هم شده است. حال می‌خواهید ببینید در واقعیت اتفاق می‌افتد یا خیر؟ این جاست که به تجربه اتکا می‌کنید. ابزار دیگری ندارید پس باید با تجربه اثبات کنید (زاهد، ۹۲/۸/۶).

اگر بگوییم معیار صحت انطباق با وقوع خارجی است، شرایطی را برای ما می‌گذارد؛ یعنی تعریفی برای ما می‌کند. اگر معیار صحت را اصالت تجربه در نظر بگیریم، آیا یک معیار بیرونی برای ما می‌گذارد؟ (تقوی، ۹۲/۸/۶).
یعنی تجربه یک فرآیند است. یک وجود خارجی نیست که شما با آن محک بزنید (جاجرمی‌زاده، ۹۲/۸/۶).

اساساً بحث اصالت تجربه در سطح معرفت‌شناسی است و وقتی وارد بحث روش‌شناسی می‌شوند دیگر اصالت تجربه را به کار نمی‌برند. تمام روش‌های علمی، اصالت تجربه هستند و پیش‌فرض همه‌شان است؛ یعنی از شیمی و فیزیک

گرفته تا روانشناسی و جامعه‌شناسی چون این رشته‌ها (Science) هستند، به لحاظ معرفت‌شناسی اصالت تجربی‌اند. در حال حاضر اندیشمندان غرب هم هیچ حرفی درباره این قضیه ندارند، آن‌ها علوم تجربی هستند (مسعودی، ۹۲/۸/۶).

راه نفوذ ما هم همین است. یعنی ما هم هر آنچه می‌سازیم اگر بخواهیم دنیا بپذیرد، باید تجربی اثبات کنیم در غیر این صورت از ما نمی‌پذیرند (زاهد، ۹۲/۸/۶). پس اصالت تجربه اصول معرفت‌شناسی‌شان است. اما روش‌شناسی با معرفت‌شناسی فرق می‌کند. معیار صحت در روش‌شناسی مطرح می‌شود. کمی‌ها می‌گویند وقوع خارجی، نظرشان به انطباق با وقوع خارجی است. اما کیفی‌ها این کلمه را به کار نمی‌برند. آن‌ها در کتاب‌هایشان اذعان می‌کنند که ما معیار صحتی که مانند کمی‌ها کاملاً مشخص شده باشد، نداریم. ولی چه دارند؟ همین که سعی می‌کنند از طریق ممیزی‌ها به سمت وقوع خارجی بروند (جاجرمی‌زاده، ۹۲/۸/۶). تفسیرگرها انطباق با واقع را از طریق ادراکات پی می‌گیرند. و یا اینکه شواهد ادراکات را مدنظر قرار می‌دهند. در حقیقت خواسته‌شان همان انطباق با واقع است - اما جنس حوزه‌شان این اجازه را به آن‌ها نمی‌دهد. جنس مطالعه آن‌ها این‌گونه است - و این مشابه رویکرد کمی است. پس اگر این درست است، ما می‌توانیم همه را یک‌جا مورد نقد قرار دهیم (تقوی، ۹۲/۸/۶).

چون هدف نهایی‌شان همین است، طراحی روش هم به‌گونه‌ای انجام گرفته که آن‌ها را به یک هدف برساند. فراتر از این نمی‌توانند بروند. ما هم اگر بخواهیم یا بتوانیم از انطباق با واقع استفاده کنیم فقط در همان بخش آخر است؛ یعنی در بخشی که تجربه می‌کنیم. مثلاً در روش‌های اسلامی پرسشنامه هم به کار می‌بریم اما این همه کار ما نیست، یعنی حجت ما نیست. اما آن‌ها حجتشان همان اطلاعاتی است که از طریق پرسشنامه به دست می‌آورند (زاهد، ۹۲/۸/۶).

چند موضوع متفاوت در ارتباط با بحث خواستگاه مبانی پارادایمی تحقیقات کمی و کیفی، اصول موضوعه، شکل‌گیری خود پارادایم و دیدگاه‌هایی که تحت عنوان (انیک) و (اتیک) مطرح است، وجود دارد که توضیح خواهیم داد: اینکه آیا مشترکاتی بین روش‌های تحقیقات کمی و کیفی وجود دارد، معیار صحت هر دو، مسیر ممیزی، و روش‌های دیگری که در ارتباط با معیار صحت در تحقیق کمی و کیفی است و

اصالت تجربه، توضیح می‌دهم. این بحث‌هایی که مطرح شد هرکدام مسیر خاصی را برای پاسخ طلب می‌کند اما فکر می‌کنم که اگر تکرار هم باشد، مروری مجدد روی مسأله مبانی پارادایمی داشته باشم. هیچ تحقیقی نیست که بر مبنای فلسفه‌ای شکل نگرفته باشد. در ارتباط با فلسفه و روش تحقیق، چهارتا موضوع فلسفی داریم که شامل هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، منطق و غایت‌شناسی است. این‌ها چهار حوزه فلسفه هستند که پاسخ به سؤال‌هایی که در هرکدام از این حوزه‌های فلسفی داده می‌شود، اصول موضوعه را تشکیل می‌دهند. وقتی صحبت از هستی‌شناسی است، بحث این است که ماهیت واقعیت چیست؟ پاسخ به این سؤال هستی‌شناسی، اصول موضوعه هستی‌شناسی را مشخص می‌کند. اگر پارادایم یا پاسخ ما بر مبنای نگاه کمی، مشاهده، تجربه و آزمون باشد به فاز پوزیتیویسم و کمی‌نگری می‌رویم. اگر جواب ما در ارتباط با موضوع هستی‌شناسی این باشد که واقعیت چندگانه است و یکی نیست که بخواهید به این صورت نگاهش کنید، نوع پاسخی که ما به هستی‌شناسی از این زاویه می‌دهیم، اصول موضوعی را برای ما مشخص می‌کند که براساس آن به پارادایم کیفی می‌رویم (مزیدی، ۹۲/۸/۶).

اُنتولوژی پاسخ به سؤال‌های هستی‌شناسانه را تعیین می‌کند. معرفت‌شناسی، پاسخ به سؤالی است که دانش چگونه شکل می‌گیرد و تشکیل دانش از کجا و به چه صورت است؟ رابطه بین مدرک و مدرک چیست؟ در پاسخ به سؤال‌های معرفت‌شناسی اگر باز بر این قرار باشد که معرفت از طریق فاصله بین محقق و آنچه که تحقیق می‌کند، صورت‌گیرد مربوط به تحقیقات پوزیتیویستی می‌شود. در تحقیقات کیفی در جریان معرفت‌شناسی، امر مورد بررسی محقق و موضوع تحقیق به هم مرتبط هستند اما در تحقیق کمی این دو مرتبط نیستند (مزیدی، ۹۲/۸/۶). در بحث منطق که بحث ارزش و از این مسائل معنا می‌شود، سؤال می‌شود که ارزش‌ها در جریان تحقیق چه صورت‌هایی پیدا می‌کند؟ در پاسخ به این سؤال، زمانی که ما بگوییم ارزش جداست، ما به سؤالاتی پاسخ دادیم که کمی هستند و اگر بگوییم ارزش، پیوسته است، پاسخ به بخشی از سؤالات منطق می‌دهیم که به تحقیقات کیفی مربوط است (مزیدی، ۹۲/۸/۶).

در بحث غایت‌شناسی به این قبیل سؤالات پاسخ داده می‌شود: هدف از انجام این

تحقیق چیست؟ این تحقیق چه سهمی را در بدنه علم ایجاد می‌کند و چرا شما این کار را انجام می‌دهید؟ اگر هدف تحقیق تعمیم‌پذیر کردن نتایج تحقیق است در فاز کمی قرار می‌گیرد؛ در این جا هدف فهم یا کشف معنای درون یک پدیده یا واقعیت و یا هر چیز دیگری است که بررسی می‌کنیم (مزیدی، ۹۲/۸/۶).

بنابراین اصول موضوعه از کجا شکل می‌گیرند؟ دو حالت دارد. یکی از طریق پاسخ به سؤال‌هایی که در قلمرو فلسفه مطرح می‌شوند و دیگری از طریق صراحت‌بخشی به مفروضات فلسفی است. وقتی که ما مفروضات فلسفی را تصریح کنیم؛ این نوع کار، تصریح‌بخشی است؛ چون مفروضات فلسفی را نمی‌توانیم اثبات کنیم بلکه تصریح یا روشن می‌کنیم. بیان تصریح‌شده مفروضات فلسفی اصول موضوعه را تشکیل می‌دهند. بنابراین پیش‌فرض‌های فلسفی، همان پاسخ به سؤال‌های قلمرو فلسفه هستند که به صورت سؤال درآمدند. پاسخ به این سؤالات فلسفی، اصول موضوعه را تشکیل می‌دهند و مجموعه‌ای از اصول موضوعه، تشکیل پارادایم می‌دهند. در پارادایم کمی، مجموعه اصول موضوعه کمی وجود دارد؛ یعنی پاسخ به سؤالات فلسفی که جنبه کمی پیدا می‌کنند. اصول موضوعه پارادایم کیفی نیز از مجموعه‌ای از اصول موضوعه که به روشی دیگر به سؤالات فلسفی پاسخ می‌دهد، شکل می‌گیرد (مزیدی، ۹۲/۸/۶).

پس وقتی می‌گوییم هر روش تحقیقی بر مبنای یک پارادایم استوار است یعنی روش تحقیق براساس اصول موضوعه‌ای شکل گرفته است که ریشه در تفکر فلسفی خاص خودش دارد. اصول موضوعه‌ای که ریشه در فلسفه پوزیتیویسم دارد، مبنای پارادایمی تحقیقات کمی را تشکیل می‌دهد و اصول موضوعه‌ای که در پارادایم کیفی وجود دارد، خط مشی تحقیقات کیفی را برای ما شکل می‌دهد. پس زمانی که می‌گوییم پارادایم‌ها راه و روش انجام تحقیق را برای ما روشن می‌کنند، امر درستی است (مزیدی، ۹۲/۸/۶).

روش‌های تحقیق در درون هرکدام از این پارادایم‌ها روشن می‌شود. پارادایم‌های غالبی که شناخته‌شده هستند تا چند وقت پیش دو پارادایم کمی و کیفی بودند که اکنون پارادایم سومی که پارادایم ترکیبی است به این جمع اضافه شده است. چون بحث حول این دو محور گشت مقداری وارد جزئیات می‌شویم تا ببینیم آیا

واقعاً وقتی که از پارادایم کمی صحبت می‌کنیم، ممکن است اصول موضوعه‌ای در آن باشد که با اصول موضوعه پارادایم کیفی هم‌خوان و متناسب باشد. آنچه که به ما می‌گویند این است که هیچ‌کدام از اصول موضوعه پارادایم کمی در سنخیت و تناسب با اصول موضوعه پارادایم کیفی نیست. اصول موضوعه پارادایم کمی بر مبنای سؤال‌هایی ایجاد شده است که کاملاً با سؤال‌هایی که در حوزه پارادایم کیفی ایجاد شده متفاوت است. بنابراین ما نمی‌توانیم روش پارادایم کمی را که یک روش تجربی خاص مثل توصیفی و پیمایشی است به‌عنوان روشی در پارادایم کمی برای تحقیق به کار گیریم ولی برای اصول از برخی اصول مربوط به پارادایم کیفی در این‌جا استفاده کنیم. بنابراین در ادبیات تحقیقی هم که مثلاً پارادایم کیفی استفاده می‌شود، در بخش ادبیات تحقیق شما نمی‌توانید از تحقیقات کمی انجام‌شده استفاده کنید (مزیدی، ۹۲/۸/۶).

این‌جا بحث ابزار نیست. وقتی پارادایم کیفی را انتخاب می‌کنیم، اصول موضوعه روشن است. در این‌جا استفاده از ابزار روایی و پایایی، روش‌های آماری، متغیر مستقل و وابسته، فراوانی و ... مطرح نیست. بلکه این‌ها در حوزه تحقیق کمی مطرح است. در این‌جا (تحقیق کیفی) مباحث دیگری را وارد می‌کنیم که عمدتاً در بحث گردآوری داده‌ها مطرح می‌شود. این روش کاملاً با روش کمی گردآوری داده‌ها متفاوت است. ما این‌جا مصاحبه عمیق می‌کنیم. مصاحبه عمیق را که انجام می‌دهیم، حوزه گردآوری داده‌ها باید دقیقاً مشخص شود. وقتی در تحقیقات کیفی می‌گوییم نمونه‌گیری هدفمند است یعنی تعدادی اصول موضوعه در پارادایم کیفی مورد توجه است. در این‌جا نمونه‌ای که می‌خواهیم با آن مصاحبه کنیم را نمی‌توانیم براساس روش نمونه‌گیری خوشه‌ای تصادفی انتخاب کنیم چون این کار بر اساس اصول موضوعه تحقیقات کمی است و نمی‌توانید از این اصول موضوعی استفاده کنید. در این‌جا از نمونه‌گیری هدفمند یا نمونه‌گیری گلوله برفی، یا نمونه‌گیری تئوریک استفاده می‌کنیم. این یک روش کاملاً متفاوت است. یعنی در نمونه‌گیری هدفمند وقتی یک نمونه هدفمند را انتخاب می‌کنید، با افراد مصاحبه‌شونده دقیقاً براساس یک شناخت معرفتی خاصی که نسبت به این حوزه داریم دست به کار می‌شویم. بنابراین نمونه‌گیری هدفمند که انجام می‌دهید انتخاب اول شما مقدمه‌ای از

کار است؛ از این جهت که با انتخاب مثلاً ۱۵ نمونه شما فیکس نمی‌شوید. فرض کنید ۱۵ نفر را برای نمونه انتخاب می‌کنید، باید برای انتخاب این ۱۵ نفر منطق داشته باشید یعنی می‌گویید من اول ۵ نفر را انتخاب می‌کنم، سپس براساس نظر و معرفی خود این ۵ نفر که در واقع در حوزه مورد مصاحبه صاحب‌نظر هستند، ۴ نفر دیگر هم انتخاب می‌کنم. آن ۴ نفر نیز ۳ نفر دیگر معرفی می‌کنند. آن ۳ نفر هم ۷ نفر دیگر. به این ترتیب وقتی که به نفرات شانزدهم، هفدهم، هجدهم و نوزدهم که به من معرفی کردند، رسیدم؛ دیدم پاسخ‌های این‌ها به سؤال اصلی تحقیق من تکراری است. وقتی که به مرحله تکرار پاسخ‌ها رسیدم بر روی آن نفر قبلی که پاسخ‌هایش تکراری نبوده است متوقف می‌شوم که به آن نقطه اشباع می‌گویند؛ نقطه اشباع شدگی در انتخاب نمونه هدفمند. یک محقق باید این کار را بکند و منطق را رعایت کند. کسی نمی‌تواند بگوید مثلاً من ۱۲ نفر، ۱۴ نفر و ... را انتخاب کرده‌ام و با آن‌ها مصاحبه انجام داده‌ام. شما باید منطق توقف روی این ۱۴، ۱۶، و یا ۲۰ را مشخص کنید و آن نقطه اشباع است و باید به آن اشراف داشته باشید. یعنی شما باید آن قدر بر مطالبی که در حین مصاحبه گردآوری می‌کنید، تسلط داشته باشید که بفهمید نفر هفدهم تکرار صحبت‌های قبلی را دارد، هجدهم هم همین‌طور و ... (مزیدی، ۹۲/۸/۶).

پس محقق مثلاً روی نمونه ۱۶ باقی می‌ماند و این نقطه اشباع را مشخص می‌کند. الان ما تازه رسیدیم به تعداد نفرات که محقق می‌خواهد روی نظرات این افراد و پاسخ‌هایی که داده‌اند کار تحلیل را آغاز کند. گردآوری داده‌ها به این شیوه انجام گرفت که با روش‌های کمی کاملاً متفاوت بود. در واقع در روش کمی یک ابزار کمی را معرفی می‌کنیم، روایی و پایایی این ابزار را می‌سنجیم و بعد تعدادی را به صورت نمونه‌گیری تصادفی از یک جمعیت خاص انتخاب می‌کنیم. در روش کمی فاصله محقق حفظ می‌شود؛ من محقق هستم در اتاقم نشسته‌ام، به چند نفر دستیار آموزش داده‌ام که بروند پرسشنامه‌ها را با روشی که ما انتخاب کرده‌ایم پخش کنند. آن‌ها داده‌ها را گردآوری می‌کنند و روش‌های بعدی که در روش کمی انجام می‌گیرد، بر روی داده‌ها پیاده می‌شود. از این نقطه، باز کاری که محقق در روش کیفی انجام می‌دهد کاملاً با روش کمی متفاوت است. در روش کمی

کدگذاری می‌شود، اعداد به‌عنوان پاسخ‌های داده‌شده از طرف آزمودنی‌ها، وارد کامپیوتر و محاسبات می‌شوند. بسامد یا فراوانی این داده‌ها گرفته می‌شود؛ بعد بر مبنای روش‌های آماری رابطه معنی‌داری بین متغیرهایی که مورد نظرمان است را بر مبنای این داده‌ها می‌سنجیم. حالا برحسب اینکه هدف، سؤال و فرضیه تحقیق ما چه چیزی باشد روش‌های آماری مشخص می‌شود. اگر رابطه معنی‌داری بین دوتا متغیر باشد از آزمون T استفاده می‌کنیم، اگر رابطه میان چند میانگین باشد تحلیل واریانس می‌گیریم، اگر بخواهیم پیش‌بینی کنیم رگرسیون می‌گیریم و اگر علی-مقایسه‌ای باشد از روش خاص آن استفاده می‌کنیم (مزیدی، ۹۲/۸/۶).

اما در تحقیق کیفی زمانی که داده‌ها را گردآوری کردیم، با روش مقایسه مستمر داده‌ها، بر روی داده‌ها رفت و برگشت می‌کنیم تا بتوانیم اشراف کاملی نسبت به پاسخ‌های داده‌شده افراد پیدا کنیم. این نکته بسیار مهم است. دو قضیه هم خودمان اضافه کردیم به این روش‌هایی که گفته شده‌اند. دو قضیه باید این‌جا اتفاق بیفتند؛ یکی در مرحله اول که محقق داده‌ها را گردآوری کرد باید نگاهی گذرا^۱ به تحقیق داشته باشد. در کتاب‌های مرجع درسی به این موضوع اشاره نشده است، ولی تلویحاتی از این مسأله وجود دارد. مرحله دوم، سازواری داده‌هاست. این دو مرحله بسیار مهم است تا محقق کیفی بتواند شمای کاملی از این داده‌ها داشته باشد و بعد از شروع کدگذاری باز، مشترکات را از بین این‌ها فهم کند. در این قسمت محقق کیفی کار سختی دارد چون او می‌خواهد محوری از مجموعه این مفاهیم، بحث‌ها، صحبت‌ها و پاسخ‌هایی که داده شده است را استخراج کند، در واقع می‌خواهد مفهوم‌سازی کند. هرکس که در انجام تحقیق کیفی مبتدی است در این مرحله کار عمدتاً دچار غفلت‌هایی می‌شود و با مجموعه مشکلاتی مواجه می‌شود؛ گاهی ممکن است که ذهنیات خودش وارد شود و این موارد باعث شود کدهای انتخابی به‌صورت صحیح و دقیق استخراج نشود. به‌رحال محقق کیفی در این مرحله باید هم توانمندی تجربی کار تحقیق کیفی را داشته باشد و هم اشراف کاملی نسبت به موضوع تحقیق و پاسخ‌هایی

که داده شده است، داشته باشد تا بتواند مشترکات را استخراج کند و محورها را از درون این داده‌ها بیرون بکشد (مزیدی، ۹۲/۸/۶).

این اصول موضوعه ای است که با این روش جلو می‌رویم، تا اینکه به نتایجی در نهایت برسیم، و ادراکی نسبت به دیدگاه آن افرادی که مورد مطالعه قرار گرفتند، پیدا کنیم. معنایی از درون آنچه را که افراد گفتند کشف کنیم. ممکن است این یک الگو، یا یک نظریه شود که عمدتاً می‌گویند از طریق این روش می‌خواهیم به ساخت نظریه نزدیک شویم (مزیدی، ۹۲/۸/۶).

در نتیجه باید بگوئیم که این اصول موضوعه با آن اصول موضوعه ای که در تحقیقات کمی به کار می‌گیریم کاملاً متفاوت هستند و ما نمی‌توانیم نقطه مشترکی بین این‌ها پیدا کنیم. کار آن‌ها نوعی اصالت کمی نگر دارد. این‌جا داده‌ها کیفی هستند و بر مبنای روش خاصی داده‌های کیفی را باهم‌نگری می‌کنیم و معنا را استخراج می‌کنیم. بنابراین اگر منظور در روش‌شناسی، بررسی اصول موضوعه هرکدام از این دو روش است، تا این‌جا ما نمی‌توانیم هیچ‌گونه نقطه اشتراکی بین اصول موضوعه‌ها پیدا کنیم. یعنی اصول موضوعه کاملاً متفاوتی دارند (مزیدی، ۹۲/۸/۶).

چند نکته دیگر باقی ماند که باید اشاره شود. دیدگاهی که ما به‌عنوان محقق کمی یا محقق کیفی پیدا می‌کنیم بر مبنای این دو روش تحقیق به چه صورت است؟ و آیا هدف هر دو یکی است؟ این‌جا دو بحث پیش می‌آید. می‌گوییم اگر ما بخواهیم از دیدگاه خودمان در رابطه با رفتار کنشگر موضوع را بفهمیم این می‌شود «امیک» و اگر بخواهیم از دیدگاه کنشگر فهم مطلب را بررسی کنیم این می‌شود «اتیک». امیک و اتیک در رفتارشناسی جامعه‌شناسی برای محققانی که می‌خواهند تحقیق کمی و کیفی انجام دهند، زمینه را مشخص می‌کند (مزیدی، ۹۲/۸/۶).

اگر بخواهید از دیدگاه کنشگران موضوع را بررسی کنید نه از ادراکات خودتان، رفتار کنشگر را مورد توجه قرار دهید، و ایم ابزار تحقیق خاصی را می‌طلبید. در پارادایم کمی عمدتاً بر مبنای روش‌های تجربی، میدانی، پرسشنامه‌ای، چک لیست‌ها و ... می‌توانید موارد را بررسی کنید. اما اگر می‌خواهید از دیدگاه خودتان از رفتار کنشگر فهم معنا کنید، در این‌جا باید غوطه‌ور شوید؛ یعنی غوطه‌ور شدن

در دنیایی که این افراد در آن زندگی می‌کنند. باید در آن واقعیت اجتماعی که آن‌ها در آن زندگی می‌کنند، مستقر شوید و در بین این افراد سکنی بگزینید؛ یعنی سکنی‌گزینی در خود موقعیت و در شرایط واقعی جامعه مورد مطالعه. خاصیتی که کار محقق کیفی در این‌جا پیدا می‌کند این است که خودش هست و محیط بلافصل؛ یعنی زمینه اجتماعی. به زمینه موضوع مورد تحقیق وارد می‌شود و در ارتباط تنگاتنگ با خود افراد قرار می‌گیرد (مزیدی، ۹۲/۸/۶).

این‌جا ارزش‌ها چه می‌شود؟ تحقیق کمی عاری از ارزش، اما تحقیق کیفی همراه با ارزش است. ارزشی بودن، خاصیت مربوط به تحقیقات کیفی است و جزئی از اصول موضوعه تحقیقات کیفی محسوب می‌شود که کاملاً با وضعیت کمی متفاوت است. تا چند سال پیش پوزیتیویسم اجازه نمی‌داد محققان کیفی وارد این حوزه شوند و حرف بزنند. آن‌ها می‌گفتند بحثی که ارزش‌ها بخواهد وارد آن شود را کنار بگذارید. محقق باید فاصله خود را با موضوع مورد تحقیق حفظ کند و عاری از ارزش و زمینه پژوهش باشد و احساسات ذهنی و ارزش‌ها هیچ دخالتی نداشته باشد تا تحقیق علمی باشد. روش علمی بدین معناست که این موارد جدا از محل انجام تحقیق و محقق باشد و هیچ دخالتی نداشته باشد. محققین کیفی گفتند اتفاقاً زمانی که با افراد ارتباط و تعامل داریم، از طریق همین تأثیرپذیری و تأثیرگذاری ارزشی می‌توانیم فهم دقیق‌تری از موقعیت به واقعیت داشته باشیم (مزیدی، ۹۲/۸/۶).

بحث کیفی‌ها این بود که ما از کجا می‌دانیم که آن حالات عاطفی که فرد در خواندن سؤالی که مستخرج از ذهن محقق بوده - طراحی سؤال و گزینه‌های ابزار تحقیق را محقق بر مبنای مجموعه‌ای سؤالات یا محفوظات تحقیق طرح کرده است - و پاسخ‌های موافق، مخالف و ... بر مبنای یک شرایط خاصیت عاطفی خاصی صورت نگرفته باشد؟ شما از کجا این را فهم می‌کنید؟ در تحقیق کیفی و در شرایط غرق شدن و سکنی‌گزیدن محقق کیفی است که فهم واقعیت یک مطلب روشن می‌شود. همچنین اگر محقق کیفی در برداشت نظرش از مسأله‌ای شک داشت که آیا واقعاً این همان است که او برداشت کرده است، در همان لحظه از مصاحبه‌شونده سؤال می‌کند. من از فرمایش شما در رابطه با این موضوع این‌گونه برداشت کردم، آیا برداشت من صحیح است؟ (مزیدی، ۹۲/۸/۶).

در مورد معیار صحت که به آن «چک» توسط اعضا گفته می‌شود. در تحقیقات کیفی برای معیار صحت، ۴ کار را انجام می‌دهند: (مزیدی، ۹۲/۸/۶).

۱. روش‌های چندگانه گردآوری داده‌ها: یعنی شما مصاحبه می‌کنید، در عین حال به اسناد هم مراجعه می‌کنید یا اگر مشاهده مشارکتی هم میسر باشد مصاحبه مشارکتی نیز انجام می‌دهید.

۲. مسیر ممیزی: در مسیر ممیزی، محقق تمام وقایع فرآیند انجام تحقیق را از ابتدا تا انتها روشن می‌کند.

۳. تیم پژوهشی: یعنی به جای اینکه یک محقق کار تحقیق کیفی را انجام دهد دو یا سه محقق این کار را انجام می‌دهند. در این جا دیدگاه‌های متفاوتی وارد می‌شود و در حوزه تفسیر و صحت، دیدگاه‌های سه نفر بیشتر از یک نفر است.

۴. روش چک توسط اعضا: یعنی اگر من محقق جایی شک کردم آیا برداشت من واقعاً درست بوده است یا نه از افراد سؤال می‌کنم.

۵. سه وجهی‌گری: موردی است که اخیراً در کتاب‌های کیفی آمده است که دو مورد از این چهار مورد را شامل می‌شود ولی بخش‌های مجزایی نیز دارد و تحت عنوان سه وجهی‌گری است. آقای دکتر ایمان مثلث‌بندی یا مثلث‌سازی ترجمه کرده‌اند ولی من به این ترجمه انتقاد دارم و می‌گویم سه وجهی‌گری، زیرا ما در این روش دارای نظر یا روش خاصی برای انجام کاری هستیم. در مثلث‌بندی آن جنبه خاص به اصطلاح عاطفی، حسی، روشی و عقیده و مرامی که دنبال می‌کنیم، ملاحظه نمی‌شود ولی در سه وجهی‌گری همانند دیدگاه‌های نظری این نکته رعایت می‌شود. مثلاً رئالیسم را واقع‌گرایی می‌گوییم، در این جا هم سه وجهی‌گری در حقیقت نوعی تفکر است که بر مبنای آن می‌توانیم صحت انجام تحقیقات کیفی را تضمین کنیم (مزیدی، ۹۲/۸/۶).

در خود سه وجهی‌گری چند مورد داریم؛ یکی سه وجهی‌گری داده که با روش‌های چندگانه گردآوری داده‌ها که همان روش اول بود، مطابقت می‌کند. مورد دیگر سه وجهی‌گری محققین است یعنی چندتا محقق باشند. مورد آخر نیز سه وجهی‌گری منبع و سه وجهی‌گری نظری است. در این دو مورد است که متفاوت می‌شوند. زمانی که سه وجهی‌گری منبع و سه وجهی‌گری نظری انجام می‌دهیم یعنی چند

مبانی نظری را با چند منبع متفاوت از داده‌ها را انتخاب کنیم، در این حالت هم مجدداً اعتمادپذیری تحقیق ما افزایش پیدا می‌کند و در نتیجه با یک اصول کاملاً متفاوتی از معیارهایی که در پارادایم کمی وجود دارد روش تحقیق را به جلو می‌بریم (مزیدی، ۹۲/۸/۶).

مجموعه کارهایی که در انجام تحقیق کیفی صورت می‌دهیم، شامل مجموعه‌ای از نظریات، روش‌ها، الگوها، مفاهیم، تعاریف و ... تحت عنوان پارادایم کیفی گفته شده است. اعتماد به نتایجی که داریم را از این روش به دست می‌آوریم. در تحقیق کیفی نتایج تحقیق برآمده از فهم دقیق یا ادراک صحیح نظرات افراد شرکت‌کننده در تحقیق است (مزیدی، ۹۲/۸/۶).

در این‌جا ادراکات افراد برایمان مهم است. یعنی واقعیتی خارجی به اسم ادراکات مردم داریم که می‌خواهیم این ادراکات را جمع‌آوری کنیم و در نتیجه تحقیقمان بیاوریم. بنابراین هدف ما به دست آوردن فهم عینیت آن‌هاست (زاهد، ۹۲/۸/۶).

البته محققان کیفی می‌گویند که بهتر است از مفاهیم و کلماتی که در پارادایم کمی استفاده می‌شود پرهیز کنیم. بنابراین از به کار بردن کلماتی چون عینیت خودداری می‌کنند. آن‌ها می‌گویند که ما به جای عینیت، بینش (پرسپکتیو) داریم. یعنی نگاه بینشی و تأملی از پدیده مورد نظر داریم (مزیدی، ۹۲/۸/۶).

پس هدف ما به دست آوردن این بینش‌هاست و هرچه بینش‌ها را دقیق‌تر به دست بیاوریم تحقیق ما دقیق‌تر است؛ یا بینش خود محقق از آنچه که از افراد مورد مطالعه‌اش فهم کرده است. ما می‌خواهیم یک واقع‌نگری دقیق و کامل از ادراکاتی که حاصل شده است را فراهم کنیم. این واقع‌نگری نسبت به ادراکات افراد چیزی ورای تحقیقات کیفی نیست. چون می‌خواهد بفهمد در گروه مورد مطالعه چه چیزی رخ داده است و واقعیت فهم را به دست آورد. در واقع در این‌جا به بحث‌های هرمنوتیکی، به خصوص هرمنوتیک استعلایی نزدیک می‌شود. هرمنوتیک استعلایی می‌خواهد فهمی عمیق از لایه‌های پنهان متن به دست آورد. منظور از متن، متون نوشته شده نیست بلکه تجربه موجود بشری را نیز جزء زمینه‌های تفسیرپذیری در نظر می‌گیرد. به دنبال کشف آن هستیم نه اثبات. زیرا اثبات به پوزیتیویسم مربوط می‌شود. در این‌جا مشترکاتی میان همه روش‌های تفسیری،

هرمنوتیکی، جی تی و پدیدارشناسی وجود دارد. بحثی که هایدگر در پدیدارشناسی وجودی مطرح می کند، به مباحثی چون هستی شناسی و معرفت شناسی وجود می پردازد که با نوع پدیدارشناسی هوسرل و گادامر متفاوت است. ولی همه آن ها در قسمتی از روش برای فهم واقعیت مشابه می شوند و هدف همه آن ها این است که آنچه پشت لایه های ظاهر وجود دارد و ناشناخته است را فهم کنند. ریشه اولیه هرمنوتیک تفسیری به فهم تصاویری در شهر رم، پس از میلاد مسیح برمی گردد که نقاشی هایی نامفهوم بر روی دیوار کشیده شده بود و هیچ کس منظور آن را نمی فهمید تا اینکه عده ای از اصحاب کلیسا شروع به فهم آن کردند و متوجه شدند معنای آن به تمسخر گرفتن ماجرای هبوط انسان از بهشت به زمین است. پس از آن هرمنوتیک در مورد متون مذهبی تورات و انجیل به کار گرفته شد. هرچه جلوتر آمدیم معانی جدیدتری به هرمنوتیک داده شد مثلاً علم لغت شناسی. چون آن ها به دنبال این بودند که معنای واقعی پشت این واژه را فهم کنند. تا اینکه فیلسوفان مدرن و پست مدرن مباحث جدیدتری را مطرح کردند که امروز شاهد آن ها هستیم. چند نفر از پیشکسوتان رویکرد کیفی می گویند برای پرهیز از هرگونه مباحث قبلی که ذهنیت و عینیت را در کنار هم قرار می داده است، به جای کلمه عینیت، بینش را به کار می گیریم. وقتی که بخواهند تفاوت های نوعی بین تفکر پوزیتیویستی و تفکر پدیدارشناسی را مطرح کنند؛ می گویند عینیت در تقابل با بینش؛ عدد در برابر کلمه؛ اثبات در مقابل کشف (مزیدی، ۹۲/۸/۶).

در همه این ها، هم درکشف در روش کیفی، و هم در اثبات در روش کمی، شناخت عمیق فهم در روش کیفی و شناخت واقعیت خارجی در روش کمی، در آخر روش کمی بر روی تعدد و تکرارپذیری واقعیت های عینی کار می کند و روش کیفی نیز بر تکرارپذیری و تعدد ادراکات افرادی که با آن ها سر و کار دارد، کار می کند. یعنی در روش کیفی به میزانی که وقوع خارجی، تعددپذیری و تکرارپذیری در فهم افرادی که با آن ها تعامل داریم مشاهده کنیم، نتیجه کار را علمی می دانیم. در روش کمی نیز تکرارپذیری و تعدد دیدگاه در شناخت اطلاعات عینی، کار را علمی می کند. به عبارت دیگر می خواهیم بگوییم معیار صحت در هر دو روش این است که وقوع خارجی پیدا کرده است؛ در روش کیفی به معنای درک و در روش کمی به معنای

عینی؛ اما هر دو وقوع خارجی دارد (جاجرمی‌زاده، ۹۲/۸/۶).

تفاوت کوچکی در تحقیقات کمی است که بر بسامد و بعد تکرار پذیری تحقیق متکی است. یعنی اگر محقق دیگری نیز همین ابزار تحقیق را با همین روش بر روی همین گروه انجام داد تقریباً به همان نتایج دست پیدا کند که محقق اولی پیدا کرده است و محقق سومی و ... هم به همین صورت باشد. نتایج هم قابل تعمیم به گروه‌های مشابه باشد. این هدف عمده محقق کمی است. اما در تحقیق کیفی محقق هیچ‌گاه بسامد ادراکات را بررسی نمی‌کند. محقق ادراکات برخواسته از صحبت‌های افراد، مشاهدات یا اسناد و مدارک مورد بررسی را معیار کار قرار می‌دهد اما به دنبال نتیجه‌گیری و تعمیم دانش خود به گروه‌های دیگر نیست. تحقیق کیفی به دنبال تعمیم‌دهی نیست (جاجرمی‌زاده، ۹۲/۸/۶).

تنها کاری که محقق کیفی در قسمت بررسی یافته‌های مشابه انجام می‌دهد در جایی است که بخواهد کد محوری را از دل داده‌ها استخراج کند. از مشترکاتی که این‌جا پیدا می‌کند نیز نمی‌خواهد تفاوت میانگین‌ها و ... را بررسی کند. بلکه می‌گوید تعداد مشخصی از صحبت‌های افراد در این حوزه بحث دارای نقاط مشترکی هستند و می‌توانند حول یک محور گردآوری شوند. این نقاط مشترک می‌توانند با یک کد جدید در مجموعه‌ای گردآوری شوند. اما زمانی که محقق کمی به این بحث وارد می‌شود فراوانی‌ها را مشخص می‌کند تا تعداد جواب‌های بله/خیر یا موافق/مخالف را بفهمد و پس از گردآوری مجموعه این فراوانی‌ها به مقایسه بپردازد، تفاوت‌های معنی‌دار آماری را بسنجد و بحث خود را ادامه دهد. در تحقیق کیفی محقق به دنبال این نیست که از نقاط مشترکی که از صحبت‌های افراد پیدا کرده است معیاری را به‌عنوان صحت یا سقم آن مطلب استخراج کند. یعنی نمی‌خواهد از گفتارهای مشترک این افراد صحت موضوع مورد نظر خود را تأیید کند، بلکه فقط به دنبال فهم جدیدی از این مشترکات است (جاجرمی‌زاده، ۹۲/۸/۶).

برای مثال فرض کنید که محقق می‌خواهد نظریه‌ای بدهد که آیا x بر y تأثیر می‌گذارد یا نه؟ و می‌خواهم با روش کیفی این مسیر را دنبال کند؛ این پیش‌فرض مشکل پیدا می‌کند. یعنی ما با اصول موضوعه کمی نمی‌توانیم سراغ تحقیق کیفی برویم. مثلاً ایمان چیست یک موضوع یفی است. از هزار نفر سؤال می‌کنیم

و همه فرآیندها را به کار می‌گیریم در پایان نیز می‌خواهیم ببینیم آیا می‌توانیم از ایمان یک نظریه بدهیم؟ محقق به دنبال همین است؛ او می‌خواهد از شناخت همین ادراکات واقعیت خارجی به توصیف ایمان بپردازد. حال اگر همه هزار نفر در تعریف ایمان اشتباه کرده باشند و ایمان آنچه که آن‌ها می‌گویند نباشد، تکلیف چیست؟ (جاجرمی‌زاده، ۹۲/۸/۶).

آیا کار محقق و ادراک او از صحبت‌های این افراد، هرچند تعریف او از ایمان غلط باشد، برای برداشت درک مفهوم ایمان غلط از نظر افراد، نادرست است؟ و تا این جای کار روش درستی را به کار گرفته است؟ محقق می‌گوید برداشت من از دیدگاه این افراد این است و این درست است (مزیدی، ۹۲/۸/۶).

به غیر از صحبت‌های آن افراد هیچ منبع دیگری را برای بررسی صحت و سقم نظریه‌اش در نظر نمی‌گیرد. این‌ها همه مبنای عمل و تمدن‌سازی قرار می‌گیرد بدون اینکه مورد بررسی منابع خارجی قرار گیرد. در این جاست که نظر اکثریت را مبنای نظریه‌پردازی قرار می‌دهد. زمانی که محقق تحقیق می‌کند ممکن است ده میلیون نفر تعریفی از ایمان ارائه بدهند و ده نفر تعریفی دیگر داشته باشند، در این جا مبنای کار و تعریف ما کدام است؟ آیا مبنا نظر اکثریت است یا قضیه به شکل دیگری است؟ (جاجرمی‌زاده، ۹۲/۸/۶).

در این جا دو نکته وجود دارد؛ یکی اینکه ما روش‌شناسی تحقیق را مورد بررسی قرار می‌دهیم که یک محقق در فهم واقعی دیدگاه این افراد در مورد مفهوم ایمان، روشی که طی کرده است و استخراج نظر، آیا درست جلورفته است یا خیر؟ در این جا موضوعی در پایان کار تحقیق کیفی باز می‌شود تحت عنوان «بحث». در قسمت «بحث» که قسمت بحث و نتیجه‌گیری است برخلاف تحقیقات کمی که در فصل دوم مبنای نظری را مطرح می‌کند، در تحقیق کیفی مبنای نظری نداریم و باید نظریه ساخته شود. زمانی که نظریه را ساخت، مجموعه نظریه‌های موجود را مطابقت می‌دهد و صحت و سقم نظری که خودش استخراج کرده است را در قسمت «بحث» با نظریه‌های موجود به چالش می‌کشد. این یکی از بخش‌های بسیار مهم و سنگین تحقیق کیفی است. در فصل پنجم هست که یافته‌های این محقق کیفی در چالشی عمیق با نظریه‌های موجود قرار می‌گیرد. در رد و قبول این یافته‌های

تحقیق، خود محقق به دفاع برمی‌خیزد. در این بخش تمام موازین انجام تحقیق کیفی که به وسیله صاحب‌نظران گفته شده است و نتایجی که گرفته شده است، باز می‌شود. با نتایجی که خود محقق جلو رفته است کنار هم قرار می‌گیرند و یک مقابله وجودی بین نظرانی که موجود هستند با نظرانی که محقق استخراج کرده است، صورت می‌گیرد. یعنی این‌گونه نیست که ادعا کند نظریه‌ای که من درآورده‌ام نظریه غالب است و نظرات دیگر غلط می‌باشد، یا نظری که این افراد داده‌اند مبنا قرار بگیرد و گفته شود ایمان همین است که گفته شده است (مزیدی، ۹۲/۸/۶).

اگر کسی می‌خواهد برای اولین بار تحقیق کند، هزار نفر تعریفشان این هست و ده نفر تعریفشان به‌گونه‌ای دیگر است. نظریه‌پرداز چه نظریه‌ای بدهد؟ نظریه‌اش از تعریف ایمان چه چیزی باشد؟ (ججرمی زاده، ۹۲/۸/۶).

وظیفه او این است که بگوید استخراج این نظر را بر مبنای فهم نظرات و ادراکات این افراد انجام داده است و مفهوم و معنای ایمان چنین است. در عین حال یکی از ویژگی‌های تحقیقات کیفی انعطاف‌پذیری است. هیچ محقق کیفی نیست که به‌طور ثابت بگوید نظر تحقیق این است و فهم همه دنیاست. محقق کیفی با اذعان به انعطاف‌پذیری تحقیق خود فقط این مطلب را ارائه می‌کند که برداشتش از مجموعه ادراکات این افراد در رابطه با ایمان این‌گونه است. نظر را بر مبنای ادراکات افراد می‌دهد، محقق کیفی استخراج داده‌های موجود را انجام می‌دهد ولی در مورد درستی یا نادرستی و صحت و سقم آن نظری ندارد و کاری به خیر و شر بودن آن ندارد. ما یک بحث فلسفی داریم و یک بحث روش‌شناسی. بحث ما این‌جا انجام روش تحقیق است و استخراج یک نظر با این روش. گاهی یک فیلسوف با تأملات ذهنی و فکری خود به یک نظریه‌ای رسیده است، در آن‌جا مسیر با آنچه ما گفتیم کاملاً متفاوت است (مزیدی، ۹۲/۸/۶).

برای محقق کیفی کار تحقیق این‌جا تمام شده است. در تحقیق کیفی اصلاً محققین قائل به نظریه عام نیستند. حتی خود محقق کیفی می‌تواند بگوید از این صد، ده و یا هر چندتای دیگر که هر چیز گفتند، برداشت من این است، اما نمی‌تواند بگوید که برداشت من یک تئوری عمومی است و شما این را ملاک عمل قرار دهید. یعنی این‌جا کاملاً لیبرالیسم حاکم است و نهایتاً نمی‌توانید براساس تحقیقات

کیفی تعیین موضع عملی کنید، یعنی نظریه‌پردازی خاص ایجاد نمی‌شود (زاهد، ۹۲/۸/۶).

در همین جامعه خاص ده نفر این‌طور می‌گویند و هزار نفر به‌صورتی دیگر و این جاست که می‌گوییم هزار نفر را ترجیح می‌دهیم یا ده نفر؟ (جاجرمی‌زاده، ۹۲/۸/۶).

آن‌ان که نظریه خلاف را دادند با هزار نفری که نظر موافق دادند، این‌جا معیار صحیح یا غلط‌چسبیت، محقق کیفی وارد این بخش نمی‌شود. اصلاً کار او نیست که وارد این قسمت شود. یعنی معیار حق و باطل؛ چنین قضیه‌ای را دنبال نمی‌کند و می‌گوید با این معیار به این نتیجه رسیدم که این هزار نفر نظرشان این بوده است. این هم استخراج نظری بوده است که از جمع گرفته‌ام. از ده نفری هم که مفهوم ایمان را گونه دیگری معنا کردند، استخراج دیدگاه من این است. این دوتا استخراج نظر، از هر دو گروه است؛ گروه هزار نفری و ده نفری. معیار حق و باطل در این دو نظر، در این‌جا جامعه، فرهنگ‌سازان و ... هستند و نظریه پایه عمل است. معیار انتخاب آنچه که تشخیص صحیح و یا غلط هست را، جامعه، اندیشمندان و صاحب نظران در جای دیگری تصمیم می‌گیرند (مزیدی، ۹۲/۸/۶).

تعریف کیفی‌ها از نظریه با آنچه که شما به‌عنوان نظریه می‌شناسید متفاوت است. کیفی‌ها نظریه‌ای نمی‌دهند بلکه می‌گویند درک نظری از واقعیت. نه اینکه بخواهند نظریه‌ای درباره ایمان بدهند. نظریه‌پردازی که شما می‌گویید یک معنای عام دارد (مسعودی، ۹۲/۸/۶).

شما می‌توانید بفرمایید نتیجه تحقیق براساس تحقیقی که به روش کیفی روی دوازده تا بیست نفر انجام داده‌ایم، دیدگاهی که از فهم نظرات این افراد استخراج کرده‌ایم و نظری که بر مبنای این روش استخراج شده است، این است که این افراد فهم‌شان از ایمان این‌گونه است. این‌جا اگر واقعاً اشکالاتی وجود دارد؛ با حق مطابقت ندارد و ... این قسمت کار، دیگر به ما مربوط نمی‌شود. ما این واقعیت را شناساندیم که این هزار نفر چنین فهمی از ایمان دارند که ممکن است غلط یا درست باشد. اگر غلط است پس یک راهکار برای اصلاح این قضیه داشته باشیم. من این نظر را استخراج کردم که فهم این هزار نفر از ایمان این است. حال اگر غلط

است راهکارهایی را تنظیم کنیم که این فهم درست شود (مزیدی، ۹۲/۸/۶). وقتی روش‌های کیفی به وجود آمد عکس‌العملی بود در مقابل روش کمی که مدعی تنظیم تئوری‌های عام بودند. آن‌ها دیدند در این تئوری‌های عام نقابسی وجود دارد که در عمل جواب نمی‌دهد. محققین کیفی گفتند که نظریه عام را قبول نداریم اگر هم بخواهیم نظریه‌پردازی کنیم فقط راجع به فضا و مورد خاص است (زاهد، ۹۲/۸/۶). در واقع پارادایم اثباتی اصالت را به محیط می‌دهد، قانون عام است و اصالت با جمع است. در این پارادایم بحث اصلی اش در ماهیت تعریفی که از علم می‌کند نهفته است. از نظر این پارادایم علم عبارت است از چیزی که از روش‌های علمی به دست می‌آید. بعد می‌گوید که چه کار می‌خواهیم با این علم کنیم: شناسایی کارکردهای جهان هستی به منظور این که دست به پیش‌بینی و کنترل و تغییر بزنیم. این چارچوبی است که مطرح می‌کنند. اصلاً ماهیت پارادایم اثباتی با بحث پیش‌بینی و کنترل، یا شاید بگوییم قدرت پارادایم اثباتی با بحث پیش‌بینی و کنترل هست که جهت پیدا می‌کند. لذا اشاره کردیم که آرمانی هم که برای انسان قائل است این است که می‌خواهد انسان را به تعادل برساند. عمدتاً وقتی تعادل حاصل می‌شود که سازگاری اتفاق بیفتد؛ اصلاً چارچوبش بحث سازگاری است (خرمایی، ۹۸-۴-۳). وقتی به پارادایم تفسیری رسیدیم اصالت به انسان داده شد، قانون قانون خاص بود. و در این پارادایم، در واقع اصالت با اختیار است. آرمانی هم که می‌خواهد انسان را به آن برساند: می‌خواهد انسان را به خودشکوفایی برساند؛ یعنی این چیزی است که آرمان این رویکرد است. بنابراین وقتی که صحبت از این شد که چه کار می‌خواهد بکند، گفت که ما به دنبال شناسایی معنا هستیم؛ چگونه انسان معنا را خلق می‌کند و با توجه به معنایی که خلق می‌کند، اکشن می‌کند با محیط خودش. لذا یک بحث اساسی این جا مطرح است، رفتیم سراغ بحث پیش‌بینی که ببینیم پیش‌بینی در این جا چه معنا و مفهومی پیدا می‌کند. این‌ها توجه ما را به این نکته جلب می‌کند که آن‌ها اشاره می‌کنند که واقعیت در بیرون وجود ندارد. لذا چون واقعیت در بیرون وجود ندارد، ما همان طوری که معنا می‌کنیم دنیای خودمان را، آن را خلق می‌کنیم. لذا چون واقعیت مستقل از ذهن انسان نیست عملاً ما هر تفسیری کنیم واقعیت با آن تفسیر معنا پیدا می‌کند (خرمایی، ۹۸-۴-۳).

در اثباتی، تعبیری درست است که عملاً سه شرط را داشته باشد: یکی از این شرط ها این است که عقیده‌ی مخالفِ قدرتمندی نداشته باشد، دیگر این که تکرارپذیری داشته باشد و سوم با پیشینه‌ی دانش قبلی هم همخوان باشد. وقتی از تفسیری‌ها پرسیده می‌شود که چه تعبیری تعبیر درست است؟ ملاک صحت‌ها مطرح می‌شود. از نظر آنان عملاً تعبیری تعبیر درست است که برای کسانی که مورد مطالعه قرار می‌گیرند معنا دار شود. چیزی که تو می‌گویی ما هستیم یا به عنوان نقشه‌ی راه عمل می‌کند؛ این برایشان اعتبار دارد. یا صدها عامل اعتباری که خودشان ایجاد کردند، درست است. معمولاً در روش‌شناسی شان این‌ها اتفاق می‌افتد. یعنی در روش‌شناسی شان شاید چندین برابر رویکردهای اثباتی و روش‌های کمی ملاک صحت دارند. حتی ملاک پایایی دارند در کارهایشان، که بدانند این درست است یا درست نیست (خرمایی، ۳-۴-۹۸).

پارادایم اثباتی به ما گفت علمی خوب است که با کمک ابزارهای دقیق به دست آید؛ یعنی هر چه ابزارهای ما دقیق باشد هر چه با دقت ابزارهایمان را به کار ببریم می‌توانیم بگوییم علمی که به دست می‌آید علم خوبی است. علم هم از چه طریق به دست می‌آید؟ از طریق ابزار به دست می‌آید. لذا گفتند هر چه میکروسکوپ تان قوی تر باشد، هر چه تلسکوپ تان قوی تر باشد و غیره، علمی که به دست می‌آید قابل اطمینان تر است. چون در این دیدگاه واقعیت یکی است و واقعیت در این دیدگاه چند تا نیست؛ عینی است و یکی است. لذا اگر خطایی هم صورت می‌گیرد خطای سنجش است نه خطای واقعیت. لذا هر چه ابزار را دقیق‌تر کنیم خطای سنجش را کمتر کرده‌ایم. بعد گفتند این وضع در علوم طبیعی هست؛ اما در علوم انسانی این را چکار کرده‌اند؟ در علوم انسانی گفتند که ما ملاک صحت مان ابزارهای دقیق مان است. ابزارهای دقیق مان هر چه پایایی و روایی داشته باشد احتمالاً قابل اطمینان بیشتری است (خرمایی، ۳-۴-۹۸).

در پارادایم تفسیری در این قضیه چه کار کردند؟ گفتند چه نوع علمی خوب است؟ گفتند در علوم انسانی علمی خوب است که از طریق مشارکِ همدلانه به دست آید. می‌گوید وقتی می‌خواهی بروی با آدم‌ها صحبت کنی، اگر احساس کرد که شما همدل هستید، معانی خودش را برای شما می‌گوید. این شکلی است. ولی

در پرسشنامه نه، در پرسشنامه و مصاحبه که ابزارها هستند، احتمالاً افراد سعی می‌کنند ظاهر سازی کنند؛ یعنی وانمود کنند که خوب هستند. لزوماً آن چیزی که واقعیت هست را نخواهند گفت. وقتی ما با کسی همدلی برقرار می‌کنیم، خیلی جالب است آقای دکتر، در حوزه‌های روان‌شناسی هم این اتفاق می‌افتد، کل سیستم بحث راجرز عملاً روی همدلی درمان‌گر و درمان‌جو می‌چرخد؛ یعنی اگر احساس کند که با او خوب هستی و احساس کند که او را می‌فهمی به تو می‌گوید هر چه را که در ذهنش می‌گذرد. شما می‌توانید به این دانش اطمینان داشته باشید (خرمایی، ۳-۴-۹۸).

من می‌خواهم یک مقدار بحث روش‌شناسی در روان‌شناسی را جمع‌تر مطرح کنم. اگر کسی بخواهد بازش کند بفرماید. دوتا کار می‌توانیم بکنیم. الان وارد چند تا دیدگاه روان‌شناسی شویم و بگوئیم نظریات روان‌شناسی چگونه تجلی پیدا کردند، یا می‌توانیم وارد بحث پارادایم انتقادی شویم و ببینیم آن‌ها در واقع پیش‌بینی‌پذیری را چه طوری معنا می‌کنند و به کدام سمت و سو حرکت می‌کنند (خرمایی، ۳-۴-۹۸).

در ابتدا به نظر می‌رسد روان‌شناسان اولیه، انتقادی هستند. یعنی چطور؟ اصالت را هم به محیط می‌دهند هم به انسان؛ اصالت را هم به قانون خاص می‌دهند هم به قانون عام؛ اصالت را هم به جبر می‌دهند هم به اختیار. یکی، در دیدگاه اول که به این‌ها نگاه کند، احساس می‌کند این‌ها از پارادایم انتقادی هستند، ولی به هیچ وجه این طوری نیستند. ببینیم که در این چارچوب چه اتفاقی می‌افتد و این‌ها قائل به چه چیزی هستند. در بحث‌های گذشته هم این قاعده بوده. این‌ها وقتی صحبت از این که واقعیت چیست می‌کنند، مثل پارادایم اثباتی اعتقاد به نظم دارند، اما برای نظم چه چارچوبی وضع می‌کنند؟ نظم را در چارچوب قانون عام می‌بینند. قانون عام‌شان چیست؟ قانون عام از نظر آن‌ها در واقع جبر تاریخ در حوزه‌ی انسانی و ماتریالیستی است. در واقع قانون عامی که آن‌ها بر پایه آن حرکت می‌کنند ماتریالیسم دیالکتیک است. درست است؛ پارادایم انتقادی اساس حرکت را تعارض فرض می‌کند؛ یعنی از نظر آن‌ها تعارض منبع ایجاد حرکت است. پس چون تعارض منبع ایجاد حرکت است، می‌خواهد به انسانی اصالت دهد که دائماً در حال شدن است؛ دائماً در حال تحول است. پس وقتی از آنان پرسیده

می‌شود که قانون عام چه قانونی است؟ می‌گوید قانون عام جبر تاریخ است. پس مسیر حرکت انسان در یک قاعده ی جبریت معنا و مفهوم پیدا می‌کند. این قانون عامش هست. قانون خاصش بر می‌گردد در واقع به تعریفش از انسان. می‌گوید حالا جایگاه انسان کجا هست؟ انسان اسیر جبریت تاریخی اش هست. به خوبی می‌دانید که پدر معنوی این پارادایم دو شخص هستند: یکی مارکس و دیگری فروید. در واقع ما می‌گوییم که این دو نفر در حوزه روانشناسی یک شخصیت معنوی و اصلی دارند. مثلاً در پارادایم پوزیتیویستی می‌گوییم آگوست کنت پدر معنوی این پارادایم است؛ وقتی به تفسیری می‌رسیم می‌گوییم که ماکس وبر. اصلاً خیلی از این‌ها از جامعه‌شناسی آمده‌اند. تنها پارادایمی که این جا در حوزه ی علوم انسانی یک روان شناس هم آمده پارادایم انتقادی است. فروید در واقع پدر معنوی روان تحلیلی، بر پایه ی پارادایم انتقادی است. چون در روان تحلیلی هم، اساس حرکت انسان تعارض است. در تعریف انسان می‌گوید جبر بر انسان تحمیل می‌شود. این نکته خیلی مهم است. چرا نمی‌گوید انسان اصالت دارد؟ می‌گوید هر فعالیتی که از انسان سر می‌زند اصالت ندارد. آن فعالیت هائی در انسان اصالت دارد که منجر به آزادی و رهایی انسان از زیر یوغ ظلم و استثمار و ستم و این‌ها شود. بعد تعبیرش از علم چه می‌شود؟ علم چه کارکردی برای ما دارد؟ می‌گوید علم این است که ما کارکرد جهان هستی را بشناسیم، به منظور این که توده‌های محروم و از پافتاده را مجهز کنیم که در جامعه تغییرات ایجاد کنند، جامعه را متحول کنند. اصلاً این جا دیگر بحث پیش‌بینی نیست. یعنی اصلاً پیش‌بینی پذیری نیست. پیش‌بینی اش در جبریت است. می‌گوید این حرکت تاریخ است. این حرکت تاریخ هم غیرقابل تغییر است. اصلاً این بحث حرکت تاریخی جبریت است؛ یعنی چه بخواهیم و چه نخواهیم، در چارچوب نظریه مارکس و انگلس و این‌ها، نهایتاً ما به کمون اشتراکی نهایی می‌رسیم. در بحث روان‌شناسی، فروید می‌گوید ما اسیر تاریخ خودمان هستیم. اسیر تجارب سرکوب شده ی گذشته ی خودمان هستیم. یعنی عملاً آنجا بحث تاریخ را مطرح می‌کند. بعد این جا یک اتفاقی می‌افتد که خیلی اتفاق جالبی هست. یک نکته اشاره می‌کند: ما اسیر جبریت تاریخی هستیم، اما برای این که از زیر یوغ جبریت تاریخی و نظمی که صاحبان قدرت و استکبار بر جامعه

تحلیل کرده‌اند، برای این که از زیر این یوغ‌رها و آزاد شویم و آزادی را تجربه کنیم، چه عنصری در این پارادایم عنصر مهمی است؟ عنصری که بحث اختیار را باعث می‌شود؛ و آن عنصر آگاهی است. می‌گویند خود آگاهی سبب ایجاد تحول است؛ عنصر اصلی شان [در تحولات روانی] همین است. یعنی وقتی که ما نگاه می‌کنیم در این جا، دیگر رفتار را تغییر بده و فلان و این‌ها، معنایی ندارد. یادتان هست که دوران انقلاب می‌گفتند آگاهی توده‌ها مثلاً مرگ فلان است؛ یا در جنبش‌های فمینیستی بحث شان این است که زنان را به تبعیض آگاه کنیم، بعد خود کسانی که آگاه می‌شوند تحول را ایجاد می‌کنند. بر اساس نظریه‌ی فروید، در بحث بینش‌ها می‌گویند آگاهی کن که گره کجا هست، خود آگاهی باعث می‌شود علایم بیماری از بین برود (خرمایی، ۳-۴-۹۸).

پس این چارچوب‌ها الان قاعده هستند. اما باز من می‌خواهم بر محوریت پیش‌بینی حرکت کنم. یک نکته‌ی عمده‌ای که در این جا اتفاق می‌افتد این است که وقتی صحبت می‌کنند که چه نوع تعبیری خوب است؟ به ما می‌گویند تعبیری خوب است که بتواند طبقه‌ی مظلوم را به ابزارهایی مجهز کند که از زیر یوغ ستم خارج شوند. می‌گویند آیا توانسته این کار را بکند؟ آیا توانسته ابزارهایی در اختیار طبقه‌ی محروم بگذارد که تغییر ایجاد کنند؟ اگر توانسته، پس تعبیر، تعبیر خوبی است. الان دیگر این‌ها سراغ خیلی چیزهای دیگر نمی‌روند که بگردند بگویند حالا ما می‌خواهیم تکرارپذیری داشته باشیم؛ چون بحث پیش‌بینی و کنترل در تکرارپذیری، در علم پوزیتیویستی مطرح می‌شود. این‌ها به دنبال این قاعده نیستند. می‌گویند علمی که تولید شده آیا توانسته است این کار را بکند؟ تولید علم در این دیدگاه این نیست که بیاید یک تحقیق علمی بکند بعد یک مقاله بنویسد. عملاً وقتی که این‌ها یک تحقیقی انجام می‌دهند، می‌گویند در بوق و کرنا کنیم، میتینگ بگذاریم، جلسه بگذاریم، این را بین آن را ببین، روزنامه‌ها را ببین، یک چنین اتفاقی افتاده؛ چرا؟ چون دیدگاه شان این است که این قاعده باعث تغییر می‌شود، باعث تحول می‌شود. پایان نامه‌ای که خاک می‌خورد هیچ فایده‌ای ندارد. مقاله‌ای که در یک مجله‌ای چاپ می‌شود و کسی نمی‌رود آن را ببیند، توده‌ای آن را ببیند، هیچ فایده‌ای ندارد. باید در بوق و کرنا بگویند زنان بلند شوید مردان دارند حق شما را می‌خورند. در

جامعه پدرتان را درآوردند. بلند شوید سر مردان را ببرید. این‌ها استمارگر هستند. حق خودتان را بگیرید. حتی فمینیست‌های اسلامی هم همین‌طور هستند. یعنی حتی آن‌ها هم یک چنین قاعده‌ای برایشان هست و دارند این قاعده را (خرمایی، ۹۸-۴-۳).

وقتی صحبت می‌کند که چه علمی خوب است؟ می‌گوید اول برویم ببینیم واقعیت چیست. درست است آقای دکتر، این‌جا می‌گوید واقعیت آن چیزی نیست که می‌بینیم. پس این‌ها مثل تفسیری‌ها به عینی بودن واقعیت اعتقادی ندارند. می‌گویند که واقعیت سطوح چند گانه‌ای دارد و در پس هر واقعیت سطحی، لایه‌های عمقی وجود دارد که در آن لایه‌های عمقی، مکانیسم‌ها و سازوکارهایی تعریف شده است. این مکانیسم‌ها هستند که آن واقعیت عینی را شکل می‌دهند. واقعیت عینی اصلاً خودش قابل بحث نیست. اصلاً باید بی‌توجه به این هم باشیم. یعنی خیلی حل و فصلش برایمان مهم نیست. ما باید برویم سراغ سازوکارهای زیربنایی که آنجا دارد این کار را می‌کند. یعنی هدف محقق هم این‌جا می‌شود کشف سازوکارهای زیربنایی که سبب تحول می‌شود؛ یعنی تحول در سازوکارهای زیربنایی است؛ در واقعیت سطحی نیست (خرمایی، ۹۸-۴-۳).

بعد وقتی به قاعده‌ی چه نوع علمی خوب است می‌رسند، می‌گویند علمی که وابسته به یک تئوری خاص است، و آن تئوری خاص، تعیین می‌کند که چه طور ما پرده از روی واقعیت‌های سطحی برداریم و به مکانیسم‌های زیربنایی دست پیدا کنیم. در مدیریت به این‌جا می‌رسیم که می‌بینیم همان دیدگاه‌های ماتریالیستی را دارند. در اقتصاد در جامعه‌شناسی هم درواقع همین اتفاق می‌افتد؛ یعنی می‌گویند تئوری‌های زیربنایی. می‌گویند ما تئوری وابسته هستیم. در روان‌شناسی می‌گویند چه نوع علمی خوب است؟ می‌گوید علمی که در دیدگاه فروید است. فروید خیلی آدم متعصبی بود. روی تئوری روان‌تحلیلی اصلاً حاضر به کوتاه آمدن نیست. شاگردانش هم می‌گویند اگر شما بخواهید تفسیر کنید که واقعیت چیست، بایستی تئوری بیس باشید. بایستی وابسته به تئوری و بر حسب تئوری بگویید که واقعیت چیست. لذا علمی خوب است که توسط تئوری زیربنایی پشتیبانی شود و به شما این امکان را بدهد که واقعیت را کشف کنید. این‌جا دیگر صحبت از ابزار

دقیق و فلان و فلان و این‌ها نیست؛ برایشان مفهومی ندارد. صحبت از پیش‌بینی، این‌جا معنا و مفهومی ندارد؛ یعنی عملاً باز صحبت از کشف مکانیسم‌ها و سازوکارهای پنهان است. جبر در دل خودش آنتی‌تز را ایجاد می‌کند؛ حرکت مخالف جبر پیدا می‌شود. حرکت مخالف جبر تغییر را ایجاد می‌کند. این اتفاق می‌افتد. یعنی از آن لحاظ می‌گوید پیش‌بینی که می‌گوید این شکلی می‌شود، چه شما بخواهید چه نخواهید. این جبریت تاریخ، شما را به آنجا می‌رساند. در این‌جا یک نکته و بحثی وجود دارد که پس‌پیش‌بینی به چه درد ما می‌خورد. با پیش‌بینی می‌توانیم سازمان‌ها را جهت دهیم؛ می‌توانیم سازمان‌سازی کنیم. می‌گوید البته نه در سطح فکری، زیرا که آن اتفاق چه بخواهیم چه نخواهیم می‌افتد. پس ماهیت آزادی‌اش کجاست؟ می‌گوید فعالیت انسان در این حد است که این حرکت را تسهیل کند (خرمایی، ۳-۴-۹۸).

اثباتی‌ها یک واقعیت از پیش تعیین شده را در بیرون قائل هستند که می‌گویند ما باید به آن برسیم. ولی انتقادی‌ها و تفسیری‌ها این واقعیت از پیش تعیین شده را قبول ندارند. می‌گویند واقعیت از پیش تعیین شده می‌تواند تغییر کند. واقعیت را آدم‌ها می‌سازند ولی تحت جبر تاریخ (زاهد، ۳-۴-۹۸).

اثباتی‌ها می‌گویند هر واقعیتی که انسان می‌سازد واقعیت درستی نیست. تفسیری‌ها می‌گفتند باید به هر واقعیتی که انسان می‌سازد احترام گذاشت. درست است. این واقعیت قابل احترام است. این‌جا هست که نسبی می‌شود. اثباتی‌ها گفتند واقعیت یکی است؛ نظم از پیش تعیین شده است؛ می‌تواند کشف شود. از نگاه اثباتی‌ها این درست است. تفسیری‌ها از این انتقاد کردند. گفتند اثباتی‌ها انسان را مثل ماشین می‌بینند و به انسان بودن انسان توجه نمی‌کنند. همین عقیده در تفسیری‌هاست که نسبی‌گرایی ایجاد می‌شود؛ پلورالیسم ایجاد می‌شود. گفتند انسان می‌تواند معنا بدهد؛ طبیعتاً هر معنایی که انسان بدهد قابل احترام است و باید به آن احترام گذاشت. بحث همین که تو درست می‌گویی، تو درست می‌گویی، تو هم درست می‌گویی، پیش‌آمد. اثباتی‌ها گفتند نه این که می‌گویند تو درست می‌گویی، تو درست می‌گویی، تو درست می‌گویی، معنا و مفهومی ندارد؛ آمدند و نقد کردند. انتقادی‌ها این انتقاد را پذیرفتند که اثباتی‌ها انسان

را به مثابه‌ی ماشین می‌بینند. این انتقاد را پذیرفتند اما یک انتقاد دیگری هم به آن اضافه کردند. انتقادشان چه بود؟ انتقادشان این بود که -خیلی انتقاد جالبی بود- گفتند در اثباتی‌ها هم همان انتقاد نسبی گرابی اتفاق می‌افتد و به ما پایه‌ی محکمی برای عمل نمی‌دهد؛ لذا خاصیت تمدن‌سازی ندارد. در تمدن‌سازی باید شما به یک ایدئولوژی بررسی که بر آن پایه تمدن را بسازی. این‌ها اصلاً تئوری‌سازی ندارند. این‌ها اصلاً اعتقادی به ساخت تئوری ندارند. بنابراین خاصیت تمدن‌سازی هم ندارند. یعنی ما در روان‌شناسی هیچ وقت نمی‌توانیم با عقاید راجرز و مازلو و این‌ها، تمدن بسازیم؛ یا جامعه‌ی مدنی ایجاد کنیم یا تمدن اسلامی ایجاد کنیم. چون هر تمدنی لازمه‌اش این است که ما به یک پایه‌ی محکمی دست پیدا کنیم که بگوییم این درست است و بر اساس آن عمل کنیم. تمدن یعنی این که حرکت‌ها با هم همگرایی پیدا کنند و تابع یک قانون مشخصی باشند (خرمایی، ۳-۴-۹۸). اندیشه‌ی انتقادی بر پایه‌ی تئوری ماتریالیسم دیالکتیکی که اصل اساسی فرض می‌شود، بنا شده. اصلاً می‌گویند چارچوب دنیا بر اساس حرکت این اصول است. می‌گویند غیر از این دیگر چیزی نداریم. همه چیز را به همین قضیه تقلیل می‌دهند. ملاک صحتشان هم این است. می‌گویند چیزی درست است که این تئوری به من می‌گوید. درست است زیرا تئوری بیسم، به من می‌گوید درست است. حالا در روش‌شناسی شان چه کار می‌کنند؟ در روش‌شناسی هم همین اتفاق می‌افتد. خیلی جالب است. در روش‌شناسی شان روش‌هایشان کیفی است. دیگر روش‌های کمی نیستند. چون روش‌هایشان کیفی است همان بحث‌های روش‌شناسی تحقیق کیفی این‌جا هم صدق می‌کند؛ می‌گویند قوم‌نگاری انتقادی. یعنی یک کلمه‌ی انتقادی می‌گذارند پشت همین روش‌های کیفی؛ مثلاً اقدام پژوهی انتقادی. انتقادی‌شان چیست؟ یعنی شروع به نقد می‌کند. بر چه پایه‌ای شروع به نقد می‌کند؟ در این‌جا من منشأ ایجاد تغییر در جامعه می‌شود. اما یادمان باشد که جامعه شامل این من‌ها است. لذا حرکت جمعی معنا پیدا می‌کند نه حرکت فردی (خرمایی، ۳-۴-۹۸).

یعنی از نظر آنان، فرد محصول تاریخ است. شخصیت در تاریخ شکل می‌گیرد. یعنی اگر الان تاریخ مان دوران سرمایه‌داری است سرمایه‌دارها یک شخصیت تیپیک خاص دارند؛ کارگرها هم یک شخصیت تیپیک خاص. حالا آگاهی طبقاتی

می‌تواند موجب آزادسازی شود. چون آگاهی طبقاتی می‌تواند موجب آزادسازی شود، سرمایه‌دارها آگاهی کاذب درست می‌کنند؛ که حالا ما می‌توانیم تعبیر جهل و آگاهی به کار ببریم. این آگاهی کاذب، در واقع در اصطلاحات ما جهل است. برای چه؟ برای این که تحمیق کنند توده‌هاست که تحول اتفاق نیفتد. اگر انسان‌ها آگاهی طبقاتی پیدا کنند، با توجه به جبر تاریخ، چون در مرحله‌ای خاص هستند، اگر زمانش رسیده باشد، باید این آگاهی را به کل طبقه کارگر تعمیم بدهند، و اگر آگاهی به کل طبقه‌ی کارگر تعمیم پیدا کرده باشد، باید تلاش کنند که آنان را به حرکت درآورند، که قیام اتفاق بیفتد. یعنی در هر دوره‌ای این انسان‌ها می‌توانند مکانیزم جبر تاریخ را تشدید و تسریع کنند (زاهد، ۳-۴-۹۸).

می‌خواهم گریزی بزنم به یک قاعده‌ای. این پارادایم بعد از شوروی سابق خیلی افت کرد؛ اما در آینده‌ی جهان، ما حرف‌های زیادی از این‌ها خواهیم شنید. شدیداً خودشان را بازسازی کرده‌اند. یا بهتر بگوئیم، در مرحله‌ی بازسازی هستند. بازسازی‌اش در دیدگاه‌های فمینیستی جلوه‌گر شده. ما حتی در روان‌شناسی یک نوع درمان داریم تحت عنوان درمان فمینیستی. درمان فمینیستی یکی از روش‌های درمانی است که از این پارادایم است. به نظر می‌رسد این‌ها در آینده‌ی اروپا و در آینده‌ی جهان نقش کلیدی پیدا کنند. یعنی ما اگر بگوئیم می‌خواهیم پیش‌بینی کنیم، در آینده‌ی جهان نقش کلیدی پیدا می‌کنند. این قضیه بازسازی از کجا شروع شد؟ از جنبش وال ستریت. الان هم در فرانسه متمرکز است. یعنی قضایایی که در فرانسه دارد در روزهای یکشنبه تکرار می‌شود، تفکر پشتیبانش همین تفکر است. دیگر، مثلاً جنبش سبز اروپا. این‌ها خودشان را در حزب سبز بازسازی کرده‌اند. لذا ما انتظار داریم که در آینده از این پارادایم حرف‌های خیلی زیادی را در بازسازی مجددشان بشنویم. الان در فرانسه شروع شده، احتمالاً بعد در آلمان شروع می‌شود. در انگلیس هم بارقه‌هایش دارد اتفاق می‌افتد. بعد در ایتالیا و آرام آرام من احساسم این است که در ده سال آینده موج این تفکر اروپا را فرا می‌گیرد. خود ما هم باید خودمان را برای مواجهه با این تفکر آماده کنیم. خواه ناخواه وقتی در آن جا بورس پیدا کند، بیست سال بعد وارد جامعه‌ی ما می‌شود. لذا در شورای تحول بایستی بدانیم که سال دیگر با تفکر بازسازی شده‌ی این‌ها چه کار می‌خواهیم بکنیم.

امیدوارم در بحث پیش‌بینی راه، به یک جایی رسیده باشیم (خرمایی، ۳-۴-۹۸).

۴-۱- روش‌های رئالیسی یا واقع‌گرا (ترکیب روش کمی و کیفی)

واقعیت چیست؟

قبل از ارائه دیدگاه پوزیتیویسم دیدگاهی در علوم طبیعی وجود داشت که موارد قابل اتکا و غیرقابل اتکاء از نظر خویش را مشخص می‌کرد. بعد از رنسانس اعتقادات کلیسا مورد خدشه قرار می‌گیرد. بعد از آن بحث پوزیتیویسم ظهور پیدا می‌کند. در حوزه روانشناسی آزمایش‌هایی داریم که نشان می‌دهد در ذهن انسان می‌تواند خطاهای بزرگ و غیرقابل جلوگیری اتفاق افتد. پس در پارادایم اثباتی واقعیت موجودی تلقی می‌شود که باید آن را از ذهن جدا کرد. بنابراین منشاء پیشرفت به جلو، در دنیای جدید، غیرقابل اتکا بودن ذهن است. دانشمندان و فیلسوفانی مثل بیکن و حلقه وین معتقدند به خاطر محدودیت ذهن و وجود مثل تخیل و وهم و ... در آن، باید ذهن را مهار کرد و تخیل را نباید به جای واقعیت گرفت. بنابراین از نظر آنان مشاهدات باید در موارد متعدد صورت بگیرد تا مفروضه تایید شود. این‌جا بحث استقرای تام و ناقص به وجود می‌آید. واقعیت از نگاه پوزیتیویسم این است که: واقعیت خارج از ذهن ما وجود دارد. حواس پنجگانه مشترک بین همه انسان هاست و واقعیت چیزی است که از طریق این حواس می‌توان آن را بررسی کرد. باید راه‌های تصحیح خطای حواس را پیدا کرد. طبیعتاً این پارادایم مشکلاتی داشته و در غرب هم از جانب گروه‌هایی نقد و بررسی شده است؛ مثل فرایوزیتیویست‌ها و پسا پوزیتیویست‌ها. ما معتقدیم نگاه دیگری غیر پوزیتیویسم وجود دارد که جنبه‌ها و خواص خود را دارد (گودرزی، ۲۹-۷-۹۸).

در واقع یک نقطه عطفی با دیدگاه کانت اتفاق می‌افتد که اهمیت فوق‌العاده به اندیشه می‌دهد و انقلابی در علم و اختراعات صورت می‌گیرد. باید دید که از دیدگاه مسلمانان واقعیت چیست و نقد پوزیتیویسم در این حوزه چیست؛ آیا این تنها نوع نگاه به واقعیت است و یا نگاه می‌تواند متکثر و متفاوت باشد. بحث ملاک صحت

پیش می‌آید. تا زمان کانت به دنبال کشف واقعیت بودند. همچنین به دنبال انطباق ذهن و عین بودند. اما کانت گفت چه ضرورتی دارد که ذهن را با عین منطبق کنیم؛ بلکه باید عین را با ذهن منطبق کرد. یعنی باید بخواهیم چیزی را در بیرون محقق کنیم. این جا سوپراکتیویسم پیش آمد (تقوی، ۲۹-۷-۹۸).

دیدگاه اسلامی هم انسان را منفعل نمی‌داند و معتقد است انسان باید واقعیت را بسازد و تغییر دهد. تفاوت ما با کانت اصالت انسان و اصالت وحی است. اصل علیت در غرب ابتدا در علوم طبیعی و بعد در علوم انسانی بکار گرفته شد. کانت بحث اراده انسانی را در علم در نظر گرفت که در تشیع هم این مقوله وجود دارد. پوزیتیویست‌ها به صورت مکانیکی علیت نگاه می‌کنند. تفاوتی بین بررسی طبیعت و انسان قائل نیستند. دیدگاه اتمیک دارند. یعنی جزئی به پدیده‌ها نگاه می‌کنند. کشف جزئی پدیده‌ها نیز مورد نقد است. اشکالات پوزیتیویسم در سطح گزاره‌های نظری جدی نیست، بلکه این اشکالات در کلیت باید طرح شود (تقوی، ۲۹-۷-۹۸). آیا پوزیتیویسم قائل است که می‌تواند به جهت هستی نگاه کند یا نه؟ پوزیتیویست‌ها می‌گویند مرحله به مرحله به سوال کلی بپردازیم. آیا می‌شود این جزئیات را کنار هم گذاشت و جهت از آن استخراج کرد؟ ذهن ما چه قابلیت‌هایی دارد که می‌تواند هستی را درک کند؟ ما تصویر کلی از واقعیت نداریم؛ ولی مشکل اصلی این است که ذهن ما خطای بسیار دارد، مخصوصاً ذهن فردی. به همین علت نمی‌توان کل هستی را درک کرد. ما با موضوع پیچیده به نام هستی با اجزای متکثر روبرو هستیم. ما باید ببینیم چه چیزی باید دیده شود و چه چیزی نباید دیده شود. ممکن است در یک زمان با استقراء به یک اصل حاکم بر رفتار انسان و یا حیوان برسیم، اما در دوره دیگر شرایط حاکم تغییر کند و دیگر آن اصل صادق نباشد. بنابراین علم پوزیتیویستی مدعی نیست که قانون فیزیک یا شیمی تا میلیاردها سال باقی می‌ماند. چون ظرفیت ذهن انسان محدود است. ما باید به دنبال قوانین کلی و قابل تعمیم و پیش‌بینی و کنترل باشیم. وگرنه نتایج جزئی از دیدگاه پوزیتیویسم علم نیست، هرچند کارآمدی خودش را در عمل نشان داده باشد (تقوی، ۲۹-۷-۹۸).

در شاخه‌های مختلف دانش، مفاهیم خاصی مطرح شده. مثلاً گشتالتی‌ها کل‌نگری، رفتارگراها پاداش و تنبیه، شناختی‌ها طرحواره‌های ذهنی و ...

دانشمندان بعدی شواهد و مستندات برای این مفاهیم پیدا کرده‌اند. ما در دیدگاه های خودمان چون شواهد نداریم، بحث اقناع سازی مشکل می‌شود. ما مشکل نظری نداریم مشکل دیتا و داده داریم و باید بگوییم ما می‌توانیم در رقابت با دیدگاه های دیگر عرض اندام کنیم. مثلا تحقیقاتی در زمینه بیماری‌ها و مذهب در غرب صورت گرفته است که حتی روانشناسانی که خودشان مذهبی نیستند بیماران خود را به کلیسا رفتن تشویق می‌کنند. این گرایش بین روانشناسان به وجود آمده است (تقوی، ۲۹-۷-۹۸).

پوزیتیویسم شروع حرکت علم مدرن است. کم کم تلاش شد و با نقد پوزیتیویسم متوجه شدند که ذهن هم در واقعیت دخیل است. این هم از دستاوردهای علم مدرن است. مثلا رفتارگرایی که نقد شد به رویکرد شناختی و گشتالتی و موج سومی رسیدیم. حتی برخی بحث‌ها از معنویت و شرع عاریت گرفته شده است. بیوسوشال و ایکو اسپریچوال هم اضافه شده است، تا تصویر کلی از این که جهان به کجا می‌رود را بتوان برآورد کرد. آیا ما می‌توانیم تصویر کلی داشته باشیم؟ ما در روانشناسی دو حرکت داریم یکی که از کل به جز می‌رویم و یکی از جزئیات به کلیت می‌رسیم. در قسمت اول کمی موافقم، اما قسمت دوم باید اطلاعات خدایی داشته باشید. به اندازه خدا باید اطلاعات داشته باشید که بتوانید پیش‌بینی کنید. آیا ظرفیت ما در این حد هست یا خیر؟ (گودرزی، ۲۹-۷-۹۸).

اگر ما نگاه اثباتی داشته باشیم با نگاه دینی متفاوت است. دفاع از علم پوزیتیویزم را به دفاع از علم مدرن سرایت دادند. این ناشی از پیشرفت انسان است که مکاتب و پارادایم‌ها در حال پیشرفتند. با این ظرفیت خدادای انسان پازش را کامل می‌کند. دانش روانشناسی ۲۰۱۹ به دین نزدیک‌تر است تا روانشناسی قدیمی تر. انسان اومانستی این ظرفیت انسان را نمی‌بیند. یعنی به پدیده‌های قابل مشاهده بسنده می‌کند. اما تجربی بودن و به عین تبدیل کردن ادعای ذهنی، بله باید وجود داشته باشد. مزیت نسبی علوم انسانی اسلامی به دستاوردهایش در زمینه حسی نیست، بلکه در بخش های قلبی است، که چون ارتباط با این مباحث با باورهای ذهنی ما دانشگاهیان بسیار بیگانه است، طرح آن هم سخت است. باید به آن توجه شود. مثل طب های بدیل و طب های سنتی، چون کارآمدی خودش را نشان داده است

توانسته جایگاه خود را تا حدی پیدا کند(تقوی، ۲۹-۷-۹۸).

نظام اراده‌ها اصالت دارد در واقعیت بخشیدن به آن اموری که واقعی می‌دانیم. اگر به عبارت خیلی کلی بخواهیم بگوییم، واقعیتی در عالم خارج وجود دارد که در برخورد با ذهن انسان تجلی پیدا می‌کند. حالا این تجلی همان است که ما آن را واقعیت فرض می‌کنیم. چیز دیگری که از این نمی‌فهمیم. یعنی ما از برخوردمان با عالم یک دریافتی داریم. همین را واقعی می‌بینیم. با تحولاتی که در عالم و در دریافت انسان اتفاق می‌افتد، این واقعیت روز به روز دقیق‌تر می‌شود یا تغییر می‌کند؛ به هر صورت تفاوت پیدا می‌کند نسبت به آنچه که دیروز واقعیت می‌شناختیم. نه این که واقعیت قبلی را باطل می‌کند، نه؛ بلکه در یک دستگاه دیگر با یک پیش‌فرض‌های دیگری تعریفش می‌کنیم. چون با یک دستگاه دیگری و پیش‌فرض‌های دیگری تعریفش می‌کنیم، طبیعتاً چیز دیگری می‌شود. در این حدی که من توضیح عرض کردم، جهان مادی هم این را می‌فهمد. حتی رئالیست‌ها که در همین موضوعات کار می‌کنند، تقریباً همین‌طوری توضیح می‌دهند که واقعیت توسط محققین چه جور شکل می‌گیرد(زاهد، ۳۱-۴-۹۸).

ولی ماها که نیروهای غیب را هم می‌خواهیم وارد مطالعاتمان کنیم، متوجه هستیم که اراده‌ی الهی بالاخره در همه‌ی امور حاکم است. او از طریق صالحین، در تاریخ در هر برهه‌ای از تاریخ، صالحی را متولی اداره‌ی امور اجتماعی جامعه‌ی بشری قرار می‌دهد. بنابراین اراده‌ی خدا ساری و جاری می‌شود در زمان و مکان یا در تاریخ، در اراده‌ی ولی الهی و بعد از طریق ولی الهی اراده‌ی او ساری و جاری می‌شود در اجتماعات و حتی بر امور مادی. بنابراین ما که می‌خواهیم دنیا را ملاحظه و مشاهده کنیم تحت تاثیر تعامل این اراده‌ها یا تحت تاثیر نظام اراده‌ها هست که واقعیت‌ها برای ما تجلی پیدا می‌کند. یک سرش اراده‌ی خودمان است و یک سرش اراده‌ی ولی زمان است و یک سرش هم اراده‌ی الهی است. یعنی در تعامل این سه تا، ما به یک شرایط زمانی - مکانی - جهتی، می‌رسیم که این سه تا با هم ترکیب می‌شود و واقعیت تجلی خاصی در ذهنیت ما بوجود می‌آورد. یک موضوع رایج را من به عنوان نمونه عرض می‌کنم و بعد در خدمت دوستان هستیم. در علوم سیاسی و مناسبات سیاسی عالم یک زمانی بود که ما پادشاه مان، نخست وزیرمان، یعنی کسانی که در

راس امور اجتماعی مان بودند، مرعوب کارکنان دستگاه دیپلماسی انگلیس بودند. آن‌ها دستور می دادند ما اجرا می کردیم. می گویند یک بار صدراعظم وقت دارد از دفترش می رود بیرون به او می گویند فلان کارمند سفارت انگلیس با تو کار دارد؛ برمی گردد که ببیند او چه کارش دارد و، خودش نقل می کند، می گوید که ما چقدر بیچاره هستیم که کارمند سفارت انگلیس برای ما تعیین موضع می کند. بعدش هم در دوران پهلوی که اصلاً پادشاه را بردند. رضا شاه را بردند، محمد رضا شاه را آوردند. محمدرضا شاه که حرف این‌ها را گوش می داد، مردم چه طوری انگلیس را می دیدند؟ می گفتند همه‌ی کارها زیر سر انگلیس است. این نوع تلقی از واقعیت خارجی وجود سیاسی، در اندیشه‌ی سیاسی مردم بود که همه‌ی این‌ها زیر سر آن‌ها است. الان که شرایط عوض شده، مثلاً آن‌ها کشتی ما را می گیرند ما کشتی آن‌ها را می گیریم. یک موازنه‌ی قدرتی حداقل در بخش نظامی اش مشاهده می شود. یا فرض کنید وقتی مقام معظم رهبری به عنوان رهبری که انگلیس‌ها را هم قبول ندارد، اگر آن‌ها پیام می دهند، می گویند من حرفی در پاسخ نمی زنم. از یک چنین موضعی وقتی نگاه می کنیم، به دل مردم نگاه کنید، دیگر آن نگاه قبلی، یعنی واقعیتی از انگلیس و سیاست‌های انگلیس که در ذهن شان بود، دیگر نیست؛ یعنی واقعیت عوض شد. حالا در بحث‌های سیاسی شما می خواهید مقاله بنویسید یا در علوم سیاسی کتاب بنویسید و راجع به مسائل سیاسی بحث کنید، دیگر این طور نیست که بگویید همه‌ی کارها زیر نظر آن‌ها است و یا آن‌ها دارند ما را می چرخانند و یا رهبرهای ما را هم آن‌ها گذاشته اند. حتی تا چند سال پیش تقریباً حدود ده سال پیش، می گفتند انقلاب اسلامی را آن‌ها راه انداختند؛ امام را هم آن‌ها آوردند. ولی الان دیگر کسی این توهم از واقعیت را ندارد. واقعیت را طور دیگری می بیند. حالا عالم‌های ما که دقیق‌تر می بینند، عالم علوم سیاسی ما، می گوید آن‌ها دیگر قدرتی ندارند. چون ما همه‌ی قدرت آن‌ها را می توانیم در یک لحظه با موشک نقطه زن تبدیل به صفر کنیم. بنابراین دیگر اهرمی برای وارد کردن نیرو بر ما ندارند. این واقعیت، الان تحت اراده‌ی ما، ولی زمان و تحت اراده‌ی الهی شکل گرفته است. یعنی خدا خواسته که این طوری شود. خدا چرا خواسته؟ از موضع اسلامی اگر نگاه کنیم می توان گفت: ملت ایران چهل سال پایداری کرده، شهید داده، از همه

چیز گذشته، آن‌هایی که از همه چیز شان گذشته اند، خدا به آبروی آن‌ها به ما نگاه می‌کند. از همه چیز شان گذشته اند برای این که یک چنین شرایطی شکل بگیرد؛ و الحمدلله خدا هدایت کرده، کمک کرده و شکل گرفته است. یعنی هر جا هم که مدیران ما و ماها خواستیم گل به خودی بزنیم و زدیم، خدا جبران‌ش کرده و کاربه جایی رسیده که الان این توازن قدرت شکل گرفته. به تولای چه کسی؟ به تولای امام زمان (ع) که ولی تاریخ امروز است. ولی تاریخ امروز دعا می‌کند و از خدا می‌خواهد که به ما کمک کند. همین چیزی که آقای روزی طلب هم جلسه‌ی گذشته گفتند. گفتند که برای شروع انقلاب اسلامی حضرت امام نامه نوشتند به امام رضا (ع) و بعد از یکی دو هفته به اطرافیان شان گفتند که امام اجازه دادند که ما انقلاب را شروع کنیم. این‌ها بحث‌های واقعیت غیبی اش است. ولی واقعیت‌های مشهودش هم همین‌طور که عرض کردم خدمت تان، همان قسمت اول، واقعیت‌های این است که ما با توجه به زمان و مکان و جهت‌گیری که در مجموعه‌ی ملاحظه‌ی واقعیت‌ها داریم، هر موضوعی را می‌شناسیم. مثلاً همین شیرینی، یک زمانی مطلوب است، درجه یک بود برای مجالس ما. امروز دیگر مطلوب درجه یک نیست، چون داریم از زاویه‌ی بیماری قند هم به این نگاه می‌کنیم؛ از زاویه‌ی زیادی کالری اش هم نگاهش می‌کنیم. قبلاً این نوع ارتباط را با شیرینی برقرار نمی‌کردیم که این می‌تواند موجب بیماری قند شود. بنابراین نوع دریافت ما از این واقعیت متفاوت شده. پس واقعیت، بله یک چیزی در خارج هست. اما نهایتاً چنین مطرح می‌کنیم که تحت تعامل نیروهای ارادی انسان است که تعریف می‌شود (زاهد، ۳۱-۴-۹۸).

ما اگر معتقد به علم هستیم راجع به تمام مسائلی که بشر متوجهش می‌شود علم داریم. یعنی تا به حال در فرهنگ اجتماعات هر سوالی برای انسان به وجود آمده توانسته پیرامون آن سوال فکر کند و متفکرینی پیدا شدند، دور هم جمع شدند، یک بدنه‌ی علمی ساختند و نهایتاً علم تولید شد. از زمانی که رنسانس اتفاق افتاد بشر تصمیم گرفت راجع به عوالم غیب اصلاً فکر نکند. به نظرش آمد که عالم غیب دیگر مساله اش نیست. گذاشتش کنار. آمد در عالم واقعیت مشهود علم ساخت. حالا این علم را داریم درموردش بحث می‌کنیم. چند سالی است داریم بحث می‌کنیم. متوجه شدیم که درست است که همه این‌ها علم است، اما این که درست باشد یا نه،

ملاک و معیار می‌خواهد. می‌گوئیم الان پوزیتیویست‌ها که یک روزی و حتی امروز دنیا را می‌چرخانند، یعنی در خیلی از امور، تفسیرات و تعبیرات اجتماعی و انسانی رایج در دنیا بر اساس مکتب پوزیتیویست در حال اتفاق افتادن است، این‌ها درست نفهمیدند. تفسیری‌ها هم که بخشی از دریافت‌های علمی را اداره می‌کنند، کامل نفهمیدند. (زاهد، ۳۱-۴-۹۸).

انتقادی‌ها هم بخشی را اداره می‌کنند، آن‌ها هم کامل نفهمیدند. این دریافت‌ها را دور نمی‌ریزیم. نمی‌گوییم علم نیستند. می‌گوییم این‌ها جواب‌هایی بود که بشر به سوالاتش داد. بر اساس این هم موضع‌گیری عملی کرد. ولی درست نبود. باید این‌ها اصلاح شود. در مورد عوالم غیب هم همین‌طور است. یعنی انتظار نداشته باشیم که الان بگوییم که خب عوالم غیب مسائلی هستند که یک جواب دارند و یکی می‌تواند به ما جواب بدهد. نه آنجا هم علم درست شده. آن‌جا هم مکتب‌های مختلف فکری شکل گرفته. حالا ملاک صحت‌شان چه بوده، طبیعی است که ما در مکتب اسلام به خاطر این که قرآن کریم را داریم که می‌دانیم قول خداوند تبارک و تعالی است و شکی هم در این نداریم و هیچ مسلمانی هم نیست که روی این شک داشته باشد، بنابراین چون عالم غیب را در حیطه‌ی دانش الهی می‌دانیم و معتقدیم که هیچ انسانی حتی پیامبر اکرم (ص) واقعیت غیب را با ذهنش نمی‌فهمد، می‌گوییم به علم الهی مراجعه کنیم؛ به سراغ قرآن کریم برویم. در کنار قرآن کریم گروه‌های مختلف اسلامی که داریم یکی شیعیان هستند. شیعیان می‌گویند ائمه‌ی معصومین (ع) درکشان از قرآن کریم و علم الهی غلط نیست؛ نمی‌گوییم کامل است ولی می‌گوییم غلط نیست. یعنی اگر آن‌ها چیزی را از جانب خدا برای ما بیان کنند دروغ نمی‌گویند؛ چیز خلافی را به خدا نسبت نمی‌دهند. برای این که نسبت دادن خلاف به خداوند تبارک و تعالی یکی از گناهان بزرگ است. بنابراین این‌ها آدم‌هایی هستند که اگر چیزی را به خدا نسبت دادند یا چیزی را از قول او گفتند یا چیزی را از قول غیب بیان کردند درست است؛ یقین داشته‌اند که گفته‌اند. بنابراین مجموعه‌ی گفتار آن‌ها را هم می‌آوریم در کنار قرآن کریم. حالا این دو تا مجموعه به ما کمک می‌کند تا در بابیم که عوالم غیب چیست. باز عرض کردم خدمت‌تان که چون علم است، کم و زیاد دارد، یکی می‌شود ملاهادی سبزواری،

یکی می‌شود ابن سینا، یکی می‌شود فارابی، یکی می‌شود ابن عربی، یکی می‌شود ملا صدرا، یکی می‌شود؛ حالا اخیراً می‌گوییم، مرحوم آقای سید منیرالدین حسینی الهاشمی یا علامه ی طباطبایی. این‌ها از همین عوالم برای ما صحبت می‌کنند. آنجا هم طبیعتاً عین ما که نشستیم راجع به روش‌های تحقیق، چون تخصص مان بود، درسش را خوانده بودیم، گفتگو کردیم و کم و زیادش کردیم، آنجا هم باید یک چنین اتفاقی بیفتد. حالا آیا ما متخصص هستیم که برویم کم و زیادش کنیم؟ یا یک عده‌ای متخصص هستند که باید روی آن کار کنند. در حد فلسفه اش افرادی مثل آقای دکتر فارسی نژاد و آقای دکتر ساجدی و غیره و بخش فلسفه و این‌ها را ما داریم در گروه مان که بحث‌های فلسفی اش را می‌توانند بکنند. ما هم در حاشیه اش می‌توانیم کمکی بکنیم. (زاهد، ۳۱-۴-۹۸).

اما اگر بخواهیم وارد عمقش بشویم تا قرآن‌شناسی شود، روایت‌شناسی شود، این‌ها طبیعتاً، من خودم را عرض می‌کنم، جز نقل قول کار دیگری نمی‌توانم انجام دهم. یک کتابی را بخوانم، حرف یک نفر را بگویم، و بگویم که فلانی این طوری گفت. نمی‌توانم عالمانه راجع به آن قضاوت کنم. از این جهت هم هست که بحث‌های تحول در علوم انسانی که می‌خواهیم نهایتاً به علوم انسانی اسلامی برسد، حتماً باید متخصصین مذهبی حضور داشته باشند و مشارکت کنند تا این اتفاق بیفتد، والا ما خودمان نمی‌توانیم، چون رشته‌ی تخصصی مان نیست، عالماً نیستیم که واردش شویم و بحث علمی راجع به آن کنیم یا اندیشه‌های علما را کم و زیاد کنیم (زاهد، ۳۱-۴-۹۸).

دو گونه می‌توانیم با این پدیده برخورد کنیم: یک، بگوییم که ما، بر اساس آن چیزی که قبلاً صحبت کردیم، در یک دیدگاهی، تشکیک وجود را پذیرفتیم، و اشاره کردیم که بالاخره عالم سلسله مراتبی دارد، و وجود که اصل اساسی است در هر منطقه ای تجلی خاصی پیدا می‌کند. وقتی صحبت از این است که در مرتبه ای تجلی خاصی پیدا می‌کند؛ وقتی هم می‌آید وارد این عالم می‌شود به تبع وجود آن چیزی است که در این عالم تجلی پیدا می‌کند، کار ما به عنوان عالم تجربی که می‌گوییم ما می‌خواهیم قواعد حاکم بر این عالم را بشناسیم، وارد مرحله دیگری می‌شود. در این جا وارد مرتبه‌ی دیگری از وجود که احتمالاً تابع قوانین دیگری است شده

ایم. در عالم تجربی، که خاص واقعیت مشهود است، این عالم قواعدش جدا است. همان طور که قرآن کریم می‌فرماید ای انسان مگر شما می‌توانی از مراتب آسمان‌ها گذر کنی؟ اگر می‌خواهی گذر کنی سنگ‌های آتشین به سمت تان می‌آید. مگر این که ابزارش را فراهم کنید. ابزارش علم خاصی است که در آن حیطة وجود دارد. پس نکته‌ای که دکتر می‌فرماید، یک نگاه این است که در این عالم آن قواعدی که خداوند بر این عالم مقرر کرده است قواعدی است که با علم تجربی قابل شناسایی است. پس ما هم به عنوان اندیشمندان مسلمان می‌خواهیم قواعد تجربی فرض کنیم علمی که از طریق تجربه به دست می‌آید را برای این که بتوانیم تمدن‌سازی اسلامی کنیم - البته بسته به این که تمدن اسلامی را چه چیزی بدانیم - با استفاده از روش‌های تجربی بدست بیاوریم و برای اداره‌ی امور به کار بگیریم. حالا این جا یک نکته وجود دارد. این کار ما، نفی‌کننده‌ی این نیست که عالم جن وجود دارد ملائک وجود دارد و ما بی‌توجه به آن‌ها هستیم (خرمایی، ۳۱-۴-۹۸)

حالا با توجه به نکاتی که در روش تفسیری و اثباتی گفته شد آیا ما به عنوان یک پارادایم جایگزین، تابع قانون عام هستیم یا تابع قانون خاص؟ بر اساس بحث‌های قبلی یک نکته‌ای را اشاره کردیم: گفتیم بر اساس اصالت وجود و تشکیک وجود، به نظر می‌رسد واقعیات زمان‌مند و مکان‌مند است. لذا در هر زمانی به نظر می‌رسد واقعیت شکل و شمایل خاصی پیدا می‌کند؛ و در هر مکانی شکل خاص خودش را می‌گیرد. این جا هست که می‌گوییم وقتی در مورد جامعه‌ی ایران سخن می‌گوئیم، اگر یک قانونی در غرب یا جوامع دیگر هست، لزوماً در ایران قابل اجرا نیست. این جا قانون مندی خاص خودش را دارد. هم چنان که آنجا قانون مندی خاص خودش را دارد. تا این جا ما می‌گوییم بله، علم تجربی که ما می‌خواهیم بنا بگذاریم، علمی است که تابع قانون خاص است. اما یک نکته‌ای وجود دارد این جا با یک چالش بزرگ مواجه می‌شویم. آن چالش بزرگ این است که موضع قانون عام ما کجا می‌رود؟ من می‌خواهم از طریق قانون عام به واقعیت بپردازم. من تصور بر این است که در قانون اصل ثبات و تغییر، ما یک چیز را پذیرفتیم. گفتیم تنها ذات الهی است که تغییر ندارد؛ همه چیز تغییر پذیراست. بحث اعتباریات علامه طباطبایی هم همین است. می‌گوید همه چیز تغییر پذیراست. اما یک نکته وجود دارد و آن این

که خداوند بر دنیا چیزی به نام سنت‌های الهی بنیان گذاشته که سنت‌های الهی غیر قابل تغییر هستند؛ یعنی این قانون عام ما است جای این سنت‌های الهی کجا است؟ قانون عام، سنت الهی است. اگر دنیا دنیای حادثی است، قوانین خاص در قالب قانون عام معنا پیدا می‌کنند؛ یعنی حتی ملاک ارزیابی قانون خاص با ملاک قانون عام است. قانون عام سنت الهی چیست. مثلاً ظلم باقی نمی‌ماند از بین می‌رود. حق پیروز است لشکریان خداوند بر لشکریان شیطان غالب است. حتی می‌توانیم در عالم فیزیکی بگوییم این‌ها قانون عام است (خرمایی، ۳۱-۴-۹۸).

پس هر چند که ما قانون خاص با توجه به چارچوب حدوث زمانی داریم اما قانون خاص - این جا جالب توجهش این است - که این که آیا قانون خاص هماهنگی قانونی با قانون عام الهی دارد یا ندارد، ملاک صحت می‌شود. اگر هماهنگی قانونی دارد، صحیح است. یعنی اگر حتی تولیدات انسانی در جهت این مسیر ما را به جایی که به رسیدن به این اهداف کمک می‌کند می‌رساند، درست است. پس اگر در مسیر سنت الهی باشد، حتی ساخت و ساز انسانی ساخت و ساز الهی است. اما اگر با قانون عام الهی هم خوانی نداشته باشد، شیطانی است. یعنی عملاً خیر و شر در جهان وجود دارد. لذا ملاک یافته‌های انسانی و یا حتی ساخت و سازهای انسانی و قانون خاص، می‌شود هماهنگی با سنت‌های الهی. مثلاً ما در اقتصاد چه خواهیم چه نخواهیم، مثلاً بحث احاطه‌ی سود مطرح است، حالا خودمان می‌آییم نظام‌هایی را می‌سازیم. آیا این نظام‌هایی که ساختیم مبتنی بر قانون اقتصادی سود است؟ آیا ساختار و سامانه‌ای را که ما ساختیم و سیستم بانکداری که ساختیم، این در جهت تحقق اراده‌ی الهی حرکت می‌کند؟ (خرمایی، ۳۱-۴-۹۸).

اگر خواهیم کامل‌تر بگوییم از ارزش افزوده بگوییم. کاری اقتصادی تلقی می‌شود که ارزش افزایی کند ارزش افزوده بدهد (زاهد، ۳۱-۴-۹۸).

در واقع این‌جا کشف قانون عام برای ما مهم است. سنت‌های الهی تعداد زیادی نیستند. حتی در قرآن نگاه کنیم، بعضی جاها گفته سنت الهی غیر قابل تغییر است. یعنی عملاً قانون عام خیلی خیلی وسیع و فراگیر نیست. به نظر می‌رسد چند تا قانون عام کلی داریم. سنت‌های جاری در همه‌ی مکان‌ها و همه‌ی زمان‌ها ثابت است؛ در همه‌ی عوالم وجود. لذا پیدا کردن این‌ها برای ما مهم است. شما

خیلی نکته‌ی قشنگی گفتید، من خودم هم دنبالش هستم، اگر سنت‌های عام را شناسایی کنیم بقیه‌ی سنت‌ها خاص هستند (خرمایی، ۳۱-۴-۹۸).

این قاعده هست. به نظر می‌رسد اگر بخواهیم بگوییم پارادایم جایگزینی که ما مدعی آن هستیم از چه چیزی تبعیت می‌کند، می‌گوییم قانون خاص در چارچوب قوانین عام هست که معنا پیدا می‌کند: در چارچوب سنت‌های الهی. لذا ما می‌توانیم به گونه‌ای با این چالش کنار بیاییم یعنی مسیر حرکت قانون خاص را کشف کنیم. اما قانون خاص ما را با چه چیزی محک می‌زنیم که بتواند بحث درستی و نادرستی آن را در پارادایم جایگزین معین کنیم و بگوییم چه چیزی درست است؟ در پارادایم‌های دیگر، آن‌ها به چند چیز محک می‌زنند. مثلاً پوزیتیویست‌ها با این محک می‌زنند که مثلاً اگر ما چیزی را به دست آوردیم وقتی مطمئن هستیم درست است که بدانیم ابزارمان پایایی و روایی داشته باشد. یعنی هر چه ابزارمان دقیق‌تر باشد مطمئن‌تر هستیم که چیزی که به دست آورده ایم درست است. تفسیری‌ها می‌گویند چیزی درست است که از طریق همدلی به دست آمده باشد. اگر چیزی را کشف کردیم که از طریق همدلی به دست آمده باشد. مطمئن هستیم درست است. انتقادی‌ها چه می‌گویند؟ می‌گویند چه چیزی درست است؟ چیزی درست است که تئوری بیس است. تئوری به ما می‌گوید که چیزی درست است یا نه. لذا تئوری ماتریالیسم دیالکتیک به ما می‌گوید که چه چیزی درست است چه چیزی درست نیست. یعنی ملاک صحتش بیس تئوری می‌شود. نظریه است. نظریه محور است. به نظر می‌رسد حداقل یکی از چارچوب‌های ما برای ملاک درستی و نادرستی هم ایدئولوژی محوری است. یعنی درست خدا، درست است. یعنی می‌توانیم بگوییم درست خدا قانون عامش است؛ سنتش است؛ و لذا یکی از ملاک‌های صحت برای ما می‌تواند این باشد (خرمایی، ۳۱-۴-۹۸).

در این دریافتی که ما این جا به دست آوردیم که واقعیت متکثر است و ساختنی است، کشفی نیست. اگر کشف باشد، ما می‌خواهیم همین نظام موجود را کشف کنیم و بعد طبیعتاً به تبع آن، تسلیمش می‌شویم. ولی ما این را قبول نداریم. واقعیت موجود را می‌خواهیم ببریم در واقعیت مطلوب. بنابراین این علمی که ما به دنبالش هستیم، می‌خواهد آن کار را انجام دهد. منتهی جا انداختن این تعریف می‌دانم

خیلی مشکل است. همین بحثی که آقای میرباقری دارند در کتابی که این جا نقد کردیم. همه‌ی بحث همین است. آن‌ها [علوم غربی] از کشف واقع پایین نمی‌آیند. آقای دکتر فارسی نژاد و آقای دکتر ساجدی هم بحث مفصلی در این زمینه داشتند. به هر جهت از این مقدمات که بگذریم، اگر این چارچوب را به نظر من، بتوانیم به توافق برسیم و شکل دهیم که واقعیت واقعا متاثر از عوالم دیگر است؛ واقعیت متاثر از اراده‌ی الهی هست؛ بعد می‌رسیم به این که باید وارد بحث‌هایی شویم که در این شش سال هنوز وارد آن نشده ایم؛ و آن در واقع بحث همین چیزی است که در نظام آموزشی ما ورود جدی ندارد؛ یعنی قلب (تقوی، ۳۱-۴-۹۸).

یعنی وجه سومی هست. اگر همه‌ی بحث‌ها را بکنیم و انسان نتواند به این قضیه ورود کند و ابزاری نداشته باشد، همه‌ی بحث‌ها ابتر است. معلوم است که همه‌ی این بحث‌ها پشتوانه‌ی دینی دارد. یعنی می‌شود همه را مستند کرد. اگر پشتوانه‌ی دینی هم نداشت و من نمی‌توانستم از آن دفاع کنم هیچ وقت جرات نمی‌کردم آن جا بنویسم. به نظرم خودم می‌توانم در حد خودم دفاع کنم که این شکلی باید باشد یا هست. ولی ذهن ما عادت کرده روی همین تمرکز حس و عقل. همین چیزی که در علوم رایج هست. همین چیزی که در نظام سکولار هست. اما یک ظرفیت مهم دیگری وجود دارد که قلب است. ولی ما اصلا روی آن تمرکز نکرده‌ایم. روی آن تخصص و مهارت نداریم. آن را نمی‌شناسیم. ولی آن ظرفیت این دوتا ظرفیت را می‌ترکاند (تقوی، ۳۱-۴-۹۸).

ولی از این جا وارد یک مرز جدیدی می‌شویم که من هم صلاحیتش را ندارم که بحث کنیم چون این بحث را کسی باید انجام دهد که در واقع این‌ها برایش ملموس باشد یا با این‌ها رفته باشد، ولی بحث‌های نظری اش را تا یک حدی من خوانده‌ام که حالا نظر بزرگان چیست و چه می‌گویند چه اتفاقی می‌افتد، این انسان چه ماهیتی دارد، یعنی آن بحث انسان شناسی را که عرض کردم، یعنی اگر ما آن انسان شناسی را شناسیم اهداف و غایات را شناسیم اصلا هر چیزی را که تدوین می‌کنیم نهایتا با یک مقداری تغییرات همین روش شناسی که الان غربی‌ها به آن رسیده‌اند می‌شود؛ یعنی اگر آن ابتدا انسان شناسی تغییر نکنند، نگاه‌ها و آن غایت هم جا نیفتد، برای ما نهایتا همان اتفاقی می‌افتد که آن‌ها رفتند، فکر کردند، دویست سال دارند فکر

می‌کنند، همین می‌شود. و اگر علوم انسانی اسلامی این نیست که به نظر من این نیست، و ماهیت آن متفاوت است، بایستی با آن دوتا بحث خیلی خوب کنار بیاوریم و در بحث معرفت‌شناسی قلب است؛ یعنی آن چیزی که همیشه من می‌گفتم، علم حضوری، علم شهودی یا علم اعطائی، که اصلا مطرح است. هیچ وقت تا حالا ما فرصت نکردیم واردش شویم، حق هم همین بوده، برای این که باید با قسمت عقل و حس ارتباط برقرار می‌کردیم بعد می‌آمدیم وارد آن صحنه می‌شدیم؛ یعنی اگر بخواهیم وارد آن صحنه شویم واقعا باید برنامه‌ریزی کنیم؛ یعنی کسی را بیاوریم این بحث قلب را بحث شهودی را، مثلا یک کسی مثل آقای یوسف نیری در بخش فارسی، کسی مثل آقای بینازاده، مثلا این بحث را باز کند ما با این ارتباط برقرار کنیم و بعد تازه خودش را متوجه شویم. مفهوم این را و بعد ببینیم ارتباط این‌ها با آن حس و عقل چیست: ترکیب این‌ها؛ یعنی کار داریم (تقوی، ۳۱-۴-۹۸).

واقعا علوم انسانی به نظرم این طوری حل می‌شود. چون این قلب را یک سال فکر می‌کنم باید جلسات داشته باشیم و روی آن کار کنیم، بحث کنیم که این چه ظرفیت و چه قابلیت است. برای این که اگر خداوند این قابلیت را به انسان نداده بود اصلا آن داستان نمی‌توانست محقق شود. یعنی می‌گوید ما ابزار نداریم. ولی ما ابزار داریم. بنظرم این ابزار را نمی‌شناسیم و بعد بتوانیم با ترکیب این حس و عقل و قلب بین این‌ها ارتباط برقرار کنیم. من فکر می‌کنم که یک سال بعد هم بایستی روی این کار کنیم و بعد بتوانیم در واقع این چیزی را که الان آقای بخرد دارند سوال می‌کنند، فضای فلسفی نظری را، من اسمش را می‌گذارم، بیاوریم و بکشانم در صحنه ی معرفت‌شناسی و روش‌شناسی. آن زمان بتوانیم استنباط کنیم که این آدم یا این انسانی که می‌خواهد این کار را انجام دهد چه جور محقق هست در علوم انسانی؛ و کاملا هم معلوم است که ذومراتب است. چون انسان‌ها در بعد قلبی ذومراتب عمل می‌کنند (تقوی، ۳۱-۴-۹۸).

بنابراین کسانی می‌توانند این بحث علوم انسانی اسلامی را پیش ببرند یا به اصطلاح پورفسور این بحث باشند، استاد این رشته باشند، که در آن بحث هم واقعا غنا داشته باشند. این طور روش تحقیق به نظر من ذومراتب می‌شود. یک محقق که می‌آید، دانشجوی کارشناسی، حالا کاری به سطح و سنش ندارم، اگر در آن مراتب معرفت و

کمال و این‌ها، پیشرفت نکرده باشد تا یک حدی از روش‌شناسی را که بیشتر بخش ملموس حس و عقلی است می‌تواند به جلو برود و آدم‌هایی که به اصطلاح مراتب دینی را به واقع طی کرده‌اند، آن‌ها مستعد این هستند که این دانش را بیابند و پیش ببرند. همان‌طور که دانش غربی را همه پیش نمی‌برند و کسانی هستند که جلودار هستند، دانش دینی هم طبیعتاً همین شکلی خواهد بود. بنابراین آن دورنمایی که در ذهن من هست من فکر می‌کنم که یک چنین داستانی خواهد بود. منتهی بحث‌هایی که آقای دکتر جاجرمی می‌گویند درست است. می‌گویند که شما خیلی رفتید جلو. روی ملاک صحت و این‌ها بحث کنید. بحث‌هایی که من فکر می‌کنم با خود آقایان حوزوی خواهیم داشت، بحث روی همین واقعیت است. یعنی اگر این را بتوانیم دو سال بحث کنیم، جا بیندازیم، این‌ها را متقاعد کنیم، یک قدم خیلی بزرگی هست. اصلاً خود این داستان این شکلی هست که علم شکل‌های مختلفی می‌تواند داشته باشد. قدم بعدی این است که ما خودمان، الان ما در این بحث خیلی جلو هستیم به نظرم از بقیه. بعضی از این آقایان به نظر من خیلی خوب کار کرده‌اند. یعنی آن‌ها هم به نظر من، با یکی دو سه تا مقاله‌ای که دیدم، فکر می‌کنم همین شکلی که من فکر می‌کنم فکر می‌کنند. شبکه‌ای که مطرح می‌کنم به نظرم می‌آید که با همین مبنا دارند صحبت می‌کنند. آقای خسروپناه هم ارتباط قلب و این‌ها را خوب نمی‌گویند. ولی نشان می‌دهند که به این منبع قلب خیلی توجه دارند. ولی بهتر از همه، من گروه آقای واسطی را دیدم که اینطوری نگاه می‌کنند به مساله. گرچه وقتی که وارد ابزار می‌شوند همین‌طوری طبیعی ورود به این قضیه می‌کنند (تقوی، ۳۱-۴-۹۸).

به هر شکل، آن چیزی که من فکر می‌کنم که علوم انسانی اسلامی اگر که واقعا متفاوت است، مسیرش هم باید متفاوت باشد. فضا و روشش هم باید متفاوت باشد. نمی‌تواند همین مسیر و همین دانش امروز باشد با کمی تغییرات جزئی. عامل کلیدی و تعیین‌کننده به نظر من عنصر قلب هست. در این شش سال می‌توانم بگویم ما به آن ورود نکردیم. خیلی جاها هم من یک تذکر دادم که هنوز وارد آن بحث‌ها نشده ایم. چون می‌خواستیم مقدمه را بچینیم و صحبت کنیم. اگر بخواهیم پاسخ این سوال را بدهیم بایستی وارد یک فاز بزرگ‌تر، سنگین‌تر، حجیم‌تر، ولی

واقعی تر، یعنی کلیدی، برای حل مساله بشویم. بایستی کم کم آمادگی در ما ایجاد شود. آن عنصر قلب یک بحث بسیار سنگینی هست که بایستی به این ورود پیدا کنیم. آمادگی ذهنی پیدا کنیم. با اهمیتش ارتباط برقرار کنیم. کلید تمام این چیزهایی که ما دنبالش هستیم، به نظر من ابزاری که داریم، همین قلب هست. خداوند این را در اختیار انسان گذاشته. خداوند، شبیه این مطالب را داریم، که بر نظام خودش ما را آفریده است. یعنی با همان ظرفیتها (تقوی، ۳۱-۴-۹۸).

به عبارت دیگر این چیزهایی که ما داریم در موردش صحبت می کنیم، اگر این علوم انسانی اسلامی تدوین شود، من فکر می کنم دانش فعلی اصلا پنج درصد قضیه هم نیست. کل این بحث ها را وقتی حل می کنیم، بحث حس و عقل و ارتباط بین این ها، نقد روش های اثباتی و تفسیری، این ها به نظر من یک بخش کوچکی از آن دانش هست. اصلا آن دانش به همین دلیل عظیم هست و به همین دلیل قدرت دارد که این دانش را در درون خودش می تواند حل کند. و این به دلیل توجه به ظرفیت قلب هست، که الان دنیا به آن توجه می کند (تقوی، ۳۱-۴-۹۸).

اما در حد باریکی به این بحث قلب توجه می شود. ولی اگر این ظرفیت خوب شناخته شود و ارتباط با این برقرار شود، بعد متدولوژی ما هم به نظرم دوزماتب می شود. یعنی کسانی هستند که یک سری پژوهش هایی که مقدماتی تر هستند، انجام می دهند و خیلی نسبت پیدا می کند با دینی بودن، یعنی علمی بودن، با دینی بودن خیلی نسبت پیدا می کنند. الان دانشمند غربی لازم نیست با دین ارتباط داشته باشد. اصلا می تواند سکولار سکولار باشد. بهترین استاد روش شناسی و روش تحقیق هم باشد. بهترین پژوهش ها را هم انجام دهد. ولی در دیدگاه من اصلا غیر ممکن است که علم و دین از هم جدا شوند. در دیدگاه علوم انسانی اسلامی این علم و دین با هم ممزوج می شوند. در این جا کسی می تواند بیشتر ادراک کند یا بیشتر پیش رود یا مسائل کلیدی تر را حل کند که واقعا دینی تر هم باشد. این علم و دین، عین هم هستند. یعنی اصلا نمی توان این دو را از هم جدا کرد. کسی نمی تواند استاد علوم انسانی اسلامی باشد ولی در جنبه ی تهذیب نفس و تقوا و این ها پیش نرفته باشد. چون به آن عامل قلب نمی رسد. بنابراین کار هر کسی هم نیست. بحث هم خیلی سنگین می شود. چیزی را که من استنباط می کنم، واقعیت همین است که علوم

انسانی اسلامی از این مسیر سنگین عبور می‌کند (تقوی، ۳۱-۴-۹۸). بحث‌هایی که ما در آینده خواهیم داشت. یعنی هر کسی که بخواهد وارد این بحث شود باید این آمادگی را داشته باشد. بایستی انسان را از دیدگاه اسلامی به خوبی بشناسد. غایات را از دیدگاه اسلامی خوب بشناسد و بتواند ارتباط بین این‌ها برقرار کند. یعنی از این روش‌شناسی و بحث‌های علمی، کار خارج می‌شود. لاجرم باید مبانی بحث‌های معرفت‌شناسی و این‌ها باشد؛ یعنی ادراکش باشد. حالا به طور مشخص کاری ندارم که بخواهم خیلی کلی صحبت کنم، ولی به طور مشخص بحثم سر همین مبحث قلب هست به عنوان یک منبع ادراکی مهم، که وقتی وارد می‌شود، اصلاً این‌ها را، خلاصه، یک لقمه می‌کند، و نمونه اش هم در عالم واقع وجود دارد (تقوی، ۳۱-۴-۹۸).

اگر شما سرنوشت افرادی مثل آیت‌الله کشمیری آیت‌الله قاضی را بدانید؛ من این‌ها را با دقت خوانده‌ام؛ همه‌ی این سرنوشت‌ها را خیلی خوب خوانده‌ام. اگر با قابلیت‌هایشان آشنا شویم متوجه می‌شویم که انسان مرسوم نیست. انسانی اصلاً مادون مرسوم است. چه قابلیت‌ها و چه ظرفیت‌هایی می‌تواند پیدا کند. اگر آن وقت این انسان بخواهد بیاید مساله‌ی اقتصاد را حل کند مساله‌ی تعلیم و تربیت را حل کند بایستی این قابلیت‌ها را پیدا کند. بدون این قابلیت‌ها نمی‌تواند این‌طور کارها را انجام دهد. می‌شود همین چیزی که ما داریم تجربه و آزمایش می‌کنیم، یک گروه این طرف می‌گذاریم یک گروه آن طرف می‌گذاریم یک نتایجی به دست می‌آوریم. این علم خیلی نحیف می‌شود. این دانش است که الان خیلی قدرت دارد، یعنی علم سکولاری که با آن امروز سروکار داریم. می‌دانیم که چه دریایی هست و چقدر مجذوب آن هستند و چقدر دانشجوها را مجذوب می‌کند. اگر کسی می‌خواهد از عهده‌ی این بر بیاید و بر این شکل از دانش که هست از عهده‌اش بر بیاید، بایستی خیزی که برمی‌داریم برویم به آن سمت، که قطعاً کار بسیار دشواری هست. ولی مسیرش به نظر خودم، من یک مسیر در ذهنم هست، که این طوری می‌شود به این مساله فائق شویم (تقوی، ۳۱-۴-۹۸).

اگر بخواهم دوباره این‌ها را خلاصه کنم: روی همین ارتباط با کلمه‌ی قلب هست و قابلیت‌هایی که این به انسان می‌دهد. الان با نظام سکولار و اوضاع سکولار خیلی

این بحث‌ها سخت است. برای ما خیلی غریبه و ناآشنا است. روز به روز هم نظام سکولار دارد کاری می‌کند که این بحث‌ها برای افراد، برای جوان‌ها بیگانه‌تر شود. ما بایستی بتوانیم پیوند را برقرار کنیم و برویم به این سمت (تقوی، ۳۱-۴-۹۸).

در تکمیل موضوع، به نظر می‌رسد که هدایت سه تا هست: هدایت تکوینی، هدایت تشریعی و هدایت به امر. هدایت به امر می‌گوید تو لازم نیست مسیر هدایت تشریعی و تکوینی را طی کنی تا به کمال بررسی. از صفر می‌رساند فرد را به هشتاد نود؛ و خیلی‌ها شامل این شدند. امثال این‌ها زیاد بودند (بخرد، ۳۱-۴-۹۸).

لازمه‌ی هدایت به امر و مشمول آن شدن، تهذیب نفس است. اگر شما تهذیب نفس را در خودت به حداکثر رساندی مشمول می‌شوی. تهذیب نفس هم گناه نکردن است. نه این که شبانه روز بایستی به عبادت کردن. نه. فعل حرام انجام نده. تکلیف‌های شرعی‌ات را دقیق انجام بده. اگر این زمینه‌ی تهذیب را فراهم کردی، هدایت به امر حاصل می‌شود. اگر تهذیب کردی، تو زمینه‌ی هدایت امر را در خودت فراهم کردی. یا به زبان دیگر اگر آماده‌ی تهذیب نفس شدی، خدا این جا افاضه‌ی فیض می‌کند. این‌ها را داریم و شاید قلب هم این جا معنی پیدا کند. چون تهذیب نفس زمینه‌ی سلم قلبی و قلب سلیم یا به قلب سلیم رسیدن است. اگر این بستر را داشته باشیم، امکان درک این عوالم و امکان حتی دیدن موجودات غیبی هست. من زمانی از آیت‌الله مدنی سوال کردم، گفتم آیا این که می‌گویند ملائک، آیا واقعا وجود دارد. من معلم بودم و تازه کار. آقای مدنی وقتی در زندان بودند، در زندان تاریک از روی رفت و آمد ملائک شب و روز و وقت نمازش را تعیین می‌کرد. و این خیلی حرف است. واقعا آقای مدنی آدم خیلی مهذب بود. ولی می‌گفت این طوری است. یعنی اگر کسی تهذیب نفس کند می‌تواند ملائک را ببیند و حتی نوع ملکی که می‌آید بشناسد که این مامور چه امری از امورات غیب است. این‌ها را داریم. و حالا در واقعیت، شناختن با چه ابزاری؟ و چگونه به آن ابزار دست پیدا کنیم که بتوانیم هم عوالم را بشناسیم و هم مخلوقات فرامادی را؟ (بخرد، ۳۱-۴-۹۸).

روش رئالیسم انتقادی

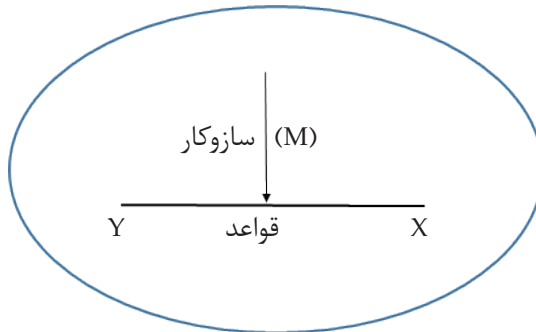
روشی در جامعه‌شناسی به کار گرفته می‌شود که البته ادعا دارد در سایر رشته‌ها نیز کاربرد دارد. این رشته که در انگلستان شکل گرفته است روش رئالیستی نام دارد و در واقع روش‌های پوزیتیویستی، هرمنوتیک و انتقادی را ترکیب می‌کند (زاهد، ۹۲/۸/۲۰).

از دهه ۷۰ قرن بیستم حرکت‌هایی به سوی روش‌های ترکیبی شکل گرفت. این‌ها فلسفه حرکتِ علت و معلولی هیوم را برای تبیین وقایع کافی نمی‌دانند و معتقدند در این رابطه، واقعیت خارجی درست و کامل بیان نمی‌شود. برای مثال می‌گویند در علم فیزیک گفته می‌شود که آب در دمای صد درجه به جوش می‌آید، درحالی که در عالم واقع چنین نیست. اولاً آب کجا در صد درجه می‌جوشد؟ اگر آب در کنار دریا و با فشار صفر باشد در صد درجه می‌جوشد اما در ارتفاعات کوهستانی دیرتر به جوش می‌آید و در عمق‌های پایین زودتر به نقطه جوش می‌رسد. به‌طور خلاصه باید دید رابطه بین علت و معلول تحت چه شرایطی اتفاق می‌افتد. دوماً آب را با چه چیزی حرارت می‌دهید؟ با ذغال و گاز یا مثلاً در ماکروویو قرار داده شده است؟ پس مکانیزم حرارت‌دهی هم تفاوت ایجاد می‌کند. از سوی دیگر جنس آب هم مسأله‌ای دیگر است؛ اینکه آب با املاح سنگین یا سبک باشد تفاوت ایجاد می‌کند. بنابراین نمی‌توان به راحتی بین X و Y رابطه علی برقرار کرد. پس باید این گزاره را به هم زد. وقوع هر اتفاقی طی مکانیزم و در زمینه‌ای صورت می‌گیرد و اگر آن مکانیزم و زمینه را مطالعه نکنیم، نمی‌توانیم آن اتفاق را تحلیل کنیم. هر اتفاقی لایه‌های متعددی دارد که باید به آن توجه کرد (زاهد، ۹۲/۸/۲۰).

رئالیست‌ها معتقدند که شما نمی‌توانید کم و کیف را از هم جدا کنید زیرا کمیت و کیفیت هر پدیده‌ای با یکدیگر همراه است. زمانی که تحقیق کمی انجام می‌دهید، آن را از وجود و کیفیتش تهی می‌کنید. آن کیفیت نیز خواص و ویژگی‌هایی دارد؛ شما چگونه آن را جدا می‌کنید؟ خرد و کلان، نظریه و روش، عینیت و ذهنیت با هم هستند. مثلاً در جامعه‌شناسی فرد و جامعه با همدیگر هستند. در فلسفه غرب چنین دوگانگی‌هایی وجود دارد که به‌شدت از آن رنج می‌برند و خودشان نیز متوجه هستند و تلاش بر این است که آن‌ها را حل کنند. در این زمینه سه اندیشمند در جامعه‌شناسی

شاخص هستند؛ گیدنز، بوردیو و هابرماس. تلاش هر سه بر این است که دوگانگی فرد و جامعه، و یا عاملیت و ساختار را از بین ببرند؛ اما هیچ کدام از آن‌ها موفق نیستند و در نهایت فردگرا یا جمع‌گرا می‌شوند. رئالیست‌ها به اصالت فرد و جامعه در کنار یکدیگر معتقد هستند. آن‌ها دقیقاً همان چیزی را که شهید مطهری در کتاب خود می‌گویند، بیان می‌کنند. فرد و جامعه هر دو اصیل هستند و نمی‌توان هیچ کدام را بر دیگری ترجیح داد و در زمان مطالعه و تحقیق باید اصالت هر دو را مد نظر قرار داد. اندیشمندان مختلف این رویکرد از جمله هاره، باسکار و... در بین سال‌های ۷۰ تا ۷۵ نظرات و اندیشه‌های اصلی خود را منتشر کردند و تلاش می‌کنند علوم اجتماعی را از علوم طبیعی جدا ببینند. در حالی که اثبات‌گرایان قواعد و روش‌های حاکم بر علوم اجتماعی و علوم طبیعی را مانند یکدیگر می‌بینند (زاهد، ۹۲/۸/۲۰).

رئالیست‌ها اندیشمندی به نام ری پاوسن دارند که استاد راهنمای بنده هم بوده است. ایشان می‌گوید: ما یک زمینه اجتماعی داریم که در این زمینه رابطه‌ای بین X و Y می‌بینیم؛ یعنی قاعده‌ای بین X و Y وجود دارد، این قاعده قطعاً طی یک مکانیزم اتفاق می‌افتد. بنابراین اگر می‌خواهیم بین X و Y رابطه‌ای ببینیم و بدانیم چه ارتباطی بین آن‌ها وجود دارد، باید بفهمیم تغییرات در چه زمینه‌ای و طی چه مکانیزمی اتفاق می‌افتد که از آنجا به قاعده خاصی منتهی می‌شود. نکته دیگر اینکه آن‌ها اصلاً اسمی از متغیر نمی‌آورند، از عامل صحبت می‌کنند و به دنبال کشف رابطه میان عوامل مختلف هستند (زاهد، ۹۲/۸/۲۰).



بنابراین نباید انتظار داشته باشید که در ایران در حوزه علوم اجتماعی همان اتفاقی که در اروپا و آمریکا افتاده است، رخ دهد. نوع حکومت و مردم‌سالاری نیز متفاوت است. مانند فرانسه نبوده که عده‌ای روشنفکر پیشگام شوند و پادشاهی را از بین ببرند و بعد مدت زمانی بگذرد تا مردمی که به پادشاهی عادت داشتند با شرایط جدید خو بگیرند و حتی پس از آن به حکومت ناپلئون و دیکتاتوری تن دردهند. این یک مکانیزم منحصر به فرد است. در ایران مکانیزم دیگری حاکم است؛ در این جا یک رهبر مذهبی به میدان می‌آید و دیکتاتوری را ساقط می‌کند. در چنین شرایطی در فضایی کاملاً مذهبی، مردم‌سالاری دینی طی یک مکانیزم اسلامی شکل می‌گیرد. بنابراین نمی‌توان گفت این نوع مردم‌سالاری دینی مانند لیبرال دموکراسی است. پس با چنین نگاهی می‌توان تفاوت‌ها را دید (زاهد، ۹۲/۸/۲۰).

نکته مهمی که این جا وجود دارد این است که می‌توان زمینه‌ها را شناخت؟ امکان شناخت شرایط و عوامل تأثیرگذار، خود مسأله است. فرض کنید که ده مسأله وجود دارد و شما توانستید ده زمینه را شناسایی کنید اما بحث بر سر این است که شناسایی تمام عوامل و زمینه‌ها امکان‌پذیر است؟ درحالی که چنین چیزی در علوم طبیعی امکان‌پذیر نیست آیا در علوم انسانی امکان وقوع دارد؟ (ساجدی، ۹۲/۸/۲۰).

اگر براساس نگاه پائوسن پاسخ دهیم، او می‌گوید که باید موضوع را به یک گستره محدود کنیم. مثلاً ایده مردم‌سالاری در نظام سیاسی اتفاق می‌افتد، بنابراین فقط زمینه سیاسی را نگاه می‌کنیم و کاری به زمینه اقتصادی و فرهنگی نداریم. البته نگاه رئالیست‌های بعدی به گونه‌ای دیگر است. برای مثال درک لیدر می‌گوید وقتی می‌خواهیم کار تحقیقاتی انجام دهیم تعدادی عوامل تحقیق و یک سری نقطه تمرکز در این عوامل داریم. عوامل تحقیق باید همه موارد خرد و کلان را دربربگیرد. بنابراین از کلان‌ترین «زمینه» شروع می‌کند و بعد به «قرارگاه» می‌رسد؛ یعنی در آن زمینه چه قرارگاهی وجود دارد، بعد «فعالیت در موقعیت» و نهایتاً، «خود». یعنی از فرد که شروع کنیم، او فعالیتی را در یک موقعیت از خود بروز می‌دهد که این فعالیت در یک قرارگاه اتفاق می‌افتد و این قرارگاه در یک زمینه قرار دارد. در زمینه، شکل‌های کلان اجتماعی مثل طبقه، جنسیت، قومیت و... وجود دارد. قرارگاه نزدیک‌ترین محیط فعالیت اجتماعی است، مانند

سازمان، مدرسه، خانواده و... منظور از فعالیت در موقعیت، روابط متقابل و چهره به چهره است و منظور از خود تجربیات فرد است. مثلاً می‌خواهیم مناسبات زن و شوهر را بررسی کنیم تا بدانیم آیا زنان تحت استثمار شوهران خود قرار دارند یا خیر. تجربیات زنان را در روابط با شوهرشان در محیط خانواده و در شکل تقابل‌های جنسیت در جامعه بررسی می‌کنیم. پس زمینه در این جا فلسفه جنسیتی در جامعه می‌شود که برای مثال در جامعه‌ای زن را ضعیف‌تر و فرودست مرد می‌داند. در ادامه باید ببینیم زنان و مردان در یک خانواده در چنین جامعه‌ای چگونه تقسیم کار می‌کنند، چه نقش‌هایی ایفا می‌کنند و رابطه آن‌ها چگونه است و در نهایت زنان چه تجربیاتی دارند (زاهد، ۹۲/۸/۲۰).

بنابراین اگر بخواهیم یک کار رئالیستی انجام دهیم تا فرد و جامعه و خرد و کلان با هم پیوند یابند، باید همه این عوامل را بررسی کنیم. افزون بر این باید متوجه باشیم که همه این‌ها تاریخ دارند؛ یعنی تحولاتی که در زمینه اجتماعی از گذشته تا حال اتفاق افتاده است هم باید بررسی شود. قرارگاه (خانواده، مدرسه و سازمان) چه تحولاتی داشته است. فعالیت‌ها چه تغییری در طول تاریخ کرده‌اند. چه تحولاتی در درون فرد رخ داده است. بنابراین باید براساس مدلی که پیشنهاد نقشه تحقیق است به پیش روییم (زاهد، ۹۲/۸/۲۰).

اندرو سایر یکی از اندیشمندان مهم و برجسته رئالیست‌ها در اواخر قرن بیستم است. سایر در کتابی که در سال ۱۹۹۶ نوشته است روش رئالیست انتقادی را معرفی کرده و این کتاب توسط دکتر افروغ ترجمه شده است. ایشان در سال ۲۰۰۰ هم کتابی در این باره نوشته است و مطالبی که من عرض می‌کنم از همین کتاب اخیر و جدیدتر است. اسم این کتاب رئالیسم و علوم اجتماعی است. خود نویسنده درصدد است تا رئالیسم انتقادی را معرفی کند. سایر در مقدمه کتاب خود می‌گوید: هر محققى که کار تحقیقی انجام می‌دهد، رئالیستی عمل می‌کند. یعنی محقق برخی از مراحل رئالیستی را انجام می‌دهد اما آن‌ها را بیان نمی‌کند زیرا برای او ملموس نیست. برای مثال در زمان فرضیه‌سازی، به شیوه هرمنوتیک عمل می‌کند. محقق خود را اثباتی می‌داند اما در حال فکر کردن است و درمورد اندیشه‌های دیگران و فرضیه‌های ساخته‌شده توسط دیگران تعمق

می‌کند. پس از ساخت فرضیه می‌خواهد به گونه‌ای اثباتی مرحله بعد را انجام دهد، پس باید مفاهیم را تعریف کند. تعریف مفاهیم هم کاری هرمنوتیک است؛ یعنی ابتدا تعاریف دیگران را مطالعه می‌کند، درباره آن‌ها می‌اندیشد، سپس نظرات خود را نیز اعمال می‌کند و در نهایت تعریف تازه‌ای ارائه می‌دهد. پس سایر معتقد است که همه ما روش‌های اثباتی و هرمنوتیک و انتقادی را به‌طور ناخودآگاه تلفیق می‌کنیم. بنابراین شکل طبیعی مطالعه رئالیستی سه مفهوم را تعریف می‌کند: واقعی، مُحَقَّق و عینی (زاهد، ۹۲/۸/۲۰).

زمانی که لغت واقعی را به کار می‌بریم به معنای ترجیح و مورد انتظارمان نیست بلکه می‌خواهیم بدانیم واقعیت خارجی چیست. چنین واقعیتی دو معنی دارد؛ واقعی آن چیزی است که وجود دارد خواه طبیعی باشد یا اجتماعی و یا می‌تواند عینی باشد و فهم درستی از طبیعت آن داشته یا نداشته باشیم. یعنی همانند بحث‌هایی که در جی‌تی داشتیم که ایده‌ای در ذهن من هست و این ایده ذهن من یک واقعیت است، یک وجود واقعی مانند قلم هم واقعیت دارد. بنابراین هم چیزهایی که اثبات‌گرایان می‌گویند وجود دارد و واقعی است و هم ایده‌هایی که در ذهن است و هرمنوتیک‌ها می‌گویند واقعی است، هر دو واقعی است، همچنین می‌تواند عینی و یا ذهنی باشد. البته آن‌ها لغات عینی یا ذهنی را به کار نمی‌برند چون قائل به جدایی آن‌ها نیستند و حتی دانش انتزاعی و منطق ارسطویی را قبول ندارند. واقعیت، محدوده موضوعات، ساختار و نیروهای آن است. یعنی وقتی درمورد واقعیت این استکان و نعلبکی صحبت می‌کنید هم محدوده محسوس، هم ساختار و هم نیروهای سازنده آن، همه باید با هم جمع شوند (زاهد، ۹۲/۸/۲۰).

آقای دکتر افروغ به‌تازگی وارد بحث‌های رئالیستی شده‌اند و با رئالیسم ارتباط برقرار می‌کنند. عمده بحث ایشان در مورد باسکار است. ایشان می‌خواهند رئالیسم اسلامی را مطرح سازند و درحقیقت وارد فضای پارادایم اسلامی شوند. بحث بر سر مقایسه رئالیسم اسلامی با رئالیسم غربی و درآوردن تفاوت‌های آن‌ها است. دکتر افروغ کتاب روش‌های رئالیستی در علوم انسانی را ترجمه کرده‌اند. البته آقای پارسانیا هم بحث رئالیسم را مطرح ساخته‌اند. ایشان در مقدمه‌ای که بر کتاب مذکور نوشته‌اند از منظر فلسفه ملاصدرا به رئالیسم نگاه کرده‌اند (زاهد، ۹۲/۸/۲۰).

کسانی که روش‌های رئالیستی را مطرح ساخته‌اند بیان می‌کنند که محققان همیشه ترکیب می‌کنند؛ برای مثال یک فرد اثبات‌گرا هرمنوتیکی نیز هست. زیرا در تعریف پدیده‌ای تجربی به تعاریف دیگران از آن پدیده نیز توجه می‌کند و براساس تعاریف موجود، آن پدیده را تعریف می‌کند. بنابراین هرمنوتیکی عمل می‌کند، ذهنیت‌های دیگر را بررسی می‌کند و نهایتاً به شناختی از آن پدیده یا مفهوم می‌رسد. یا زمانی که می‌خواهد موضوع تحقیق خود را انتخاب کند، بسط دهد یا به استخراج قضیه و فرضیه بپردازد، کار اثباتی نمی‌کند بلکه تمام این موارد کارهایی ضمنی‌اند. بنابراین امثال اندرو سایر که از اندیشمندان رئالیست هستند، می‌گویند طبیعی است که چنین محقق‌های ذهن‌گرایانه و ایده‌آلیستی عمل کنند. محققان صرفاً با تأکید بر یک یا چند مرحله از فرآیند تحقیق، خود را اثبات‌گرا یا هرمنوتیکی می‌نامند. رئالیست‌ها معتقدند که مثلاً این فرضیه که آب در صد درجه می‌جوشد، درست نیست، بلکه بسته به زمینه‌ای که آب در آن قرار می‌گیرد در درجه‌های متفاوتی می‌جوشد. البته در کنار زمینه به مکانیزم نیز باید توجه کرد. اینکه می‌گوییم آب در صد درجه می‌جوشد، باید بدانیم در چه زمینه و با چه مکانیزمی این اتفاق رخ می‌دهد. اگر زمینه و مکانیزم را ضلع‌های یک مثلث به حساب آوریم، ضلع سوم یا قاعده مثلث همین پرسش اخیر خواهد بود (زاهد، ۹۲/۸/۲۰).

روش‌هایی در علوم انسانی وجود دارند که توأمان بر سطوح خرد و کلان، عامل و ساختار، فرد و جامعه تأکید دارند. سطح کلان زمینه اجتماعی است و سطح خرد همان سطح فردی است. باید ببینیم که در سطح کلان چه روابط متقابلی در حال شکل گرفتن است و چه تجربیات فردی‌ای در بستر آن اتفاق می‌افتند. همه این موارد را باید بررسی کنیم و از این طریق است که می‌توانیم نسبت به موضوع نگاهی همه‌جانبه داشته باشیم. بخشی از اطلاعات مورد نیاز برای این بررسی را می‌توان از طریق پرسشنامه به دست آورد (زاهد، ۹۲/۸/۲۰).

مدلی که باسکار ارائه می‌دهد، مدلی است که براساس آن می‌توان به موضوع تحقیق یعنی اُبژه تحقیق نگریست. این موضوع البته هم می‌تواند موضوعی طبیعی و هم موضوعی انسانی باشد. باسکار تمایزی میان موضوعات علوم طبیعی و علوم انسانی قائل نیست. پائسن در کتاب خود با عنوان اندازه‌گیری اندازه‌ها می‌گوید که

همه چیز نهایتاً ریاضی می‌شود؛ یعنی یک ریاضی داریم که نهایتاً مدل می‌شود. برخی می‌گویند آن قاعده‌ای که پیش‌تر از آن سخن به میان آوردیم در عالم طبیعی به صورتی موجود می‌شود و در عالم اجتماعی نیز به صورتی دیگر که عمدتاً انعکاسی است. اما ما مبانی فلسفی این چنین اندیشمندانی را قبول نداریم. این قاعده مثلث نه بیانگر رابطه‌ای علی، نه بازتابی و نه دیالکتیکی است بلکه رابطه‌ای است که در زمینه و به وسیله یک مکانیزم اتفاق می‌افتد. ما مبانی فکری کسانی که به روابط علی، بازتابی و دیالکتیکی قائل هستند را قبول نداریم. ما دارای منطقی جمعی هستیم که نوعی منطق سیستمی است؛ باید فرد و جمع و خرد و کلان را با هم ببینیم. ما قائل به رابطه علت و معلولی نیستیم زیرا چنین رابطه‌ای نمی‌تواند ما را به نتیجه برساند. تمام علوم انسانی موجود به جنبه‌های عرضی اشیا و پدیده‌ها توجه می‌کنند ولی ما از جوهر آن‌ها سخن می‌گوییم که علوم انسانی موجود به هیچ‌وجه توجهی به آن‌ها ندارد. رئالیست‌ها پا را از ماتریالیست‌ها فراتر گذاشته‌اند و دارند به سمت ما می‌آیند، و نهایتاً با دو یا سه قاعده تکمیلی که به آن اضافه شود تبدیل به همان اصول رئالیسم می‌شود که مرحوم علامه طباطبایی گفته‌اند. باسکار و اندرو سایر از مشهورترین رئالیست‌ها هستند که هم‌اکنون در قید حیات هستند و به کار و فعالیت مشغول‌اند (زاهد، ۹۲/۸/۲۰).

ما باید منظور خود را از برخی مفاهیم موجود در فلسفه، جامعه‌شناسی و روانشناسی نیز روشن کنیم. دو واژه constructionism و constructivism داریم؛ این واژه‌ها در رابطه با تشکیل معرفت یا دانش‌اند. یک دیدگاه بر این عقیده است که معرفت یا دانش از طریق خود فرد و به واسطه کنش‌های متقابل و روابطش با محیط بلافصل خودش حاصل می‌آید که این constructivism است. دیدگاه Constructionism معتقد است که معرفت یا دانش الزاماً نتیجه‌ای برآمده از روابط خود فرد و محیط نیست بلکه مجموعه‌ای از عوامل اجتماعی، محیطی، تاریخی، دانش‌های قبلی فرد و تجربیات مختلف فرد در تعامل با دیگران ساختار دانش را تشکیل می‌دهند. دو مفهوم دیگر، «علت خطی» و «متقابل‌العله» است (مزیدی، ۹۲/۸/۲۰).

در بحث از رئالیسم هم با علت‌های متقابل و با constructionism مواجهیم. یعنی، بحث زمینه، قرارگاه، فعالیت در موقعیت و خود. مجموعه اتفاقاتی که در

فرآیند این قضیه صورت می‌گیرد از مجموعه فرد و فردگرایی خارج می‌شود و فرد در یک بستر و زمینه قرار می‌گیرد. رئالیست‌ها بر این عقیده هستند که هر واقعیت در زمینه اجتماعی خاص خود تحقق پیدا می‌کند که هرکدام دارای مکانیزی است، حال چه ما آن را بفهمیم و چه آن را نفهمیم، چه آن را قبول داشته باشیم و چه قبول نداشته باشیم، چه نسبت به آن دانش داشته باشیم و چه دانشی نسبت به آن نداشته باشیم. برای اینکه بتوانیم به رابطه علی یا مجموعه‌ای از روابط علی پی ببریم، باید آن‌ها را در زمینه قرار دهیم و ببینیم تحت چه مکانیزی عمل می‌کنند. بنابراین هم باید زمینه و هم مکانیزم آن را داشته باشیم. در این صورت است که می‌فهمیم چه رابطه‌ای میان علت و معلول برقرار است (زاهد، ۹۲/۸/۲۰).

در تحقیقات کیفی بحث هولوگرام را داریم که براساس آن، علت و معلول تأثیر متقابلی بر هم دارند (برخلاف پوزیتیویسم). بنابراین، ارتباط بین آن‌ها ارتباطی مکانیکی نیست و باید آن‌ها را به صورت یک شبکه معنا در نظر گرفت (مزیدی، ۹۲/۸/۲۰).

همچنین رئالیست‌ها بین سطوح سوژکتیو و ابژکتیو فاصله نمی‌گذارند و معتقدند نمی‌توان گفت که چیزی عینی و چیزی ذهنی است بلکه هر چیزی هم عینی و هم ذهنی است. زمینه هم در عینیت و هم در ذهنیت است. در مورد بحث اثبات می‌گویند شما صحت و سقم پدیده را در عینیت مشخص می‌کنید ولی این امر به همان اندازه بررسی‌های ذهنی و مقایسه‌های بین‌الذهانی (بحث‌های هرمنوتیکی) معتبر هستند. بنابراین هر دو به یک اندازه اعتبار دارند. هنگامی که ما می‌بینیم محققانی بر روی یک موضوع کار می‌کنند، وجوه مشترک اندیشه‌های آن‌ها را استخراج می‌کنیم؛ این وجوه مشترک، واقعی هستند و عینی و ذهنی ندارند. همان طور که قبلاً گفتیم رئالیست‌ها سه مفهوم اساسی را مد نظر دارند: واقعی^۱، محقق^۲ و عینی یا تجربی^۳. رئالیست‌ها این مفاهیم را از نو تعریف می‌کنند. واقعی به معنای مورد انتظار نیست بلکه واقعی آن چیزی است که وجود دارد، چه طبیعی و چه اجتماعی باشد، می‌تواند هم عینی و هم ذهنی باشد، و چه فهم درستی از

۱. Real

۲. Actual

۳. Empirical

آن داشته یا نداشته باشیم به‌هرحال، وجود خارجی دارد. هرمنوتیکی‌ها می‌گویند آنچه در ذهن است، واقعیت است و در واقعیت‌های ذهنی به دنبال آن می‌گردند. ولی آنچه در ذهن است وجود خارجی ندارد. واقعیت محدوده موضوعات، ساختار و نیروهای آن است. واقعیت یک محصول اجتماعی است و نیروهای سازنده آن به‌سبب مجموعه‌ای از فرایندها حاصل شده‌اند. واقعیت در یک زمینه، با یک مکانیزم و تحت قاعده‌ای ساخته شده است (زاهد، ۹۲/۸/۲۰).

وقتی می‌خواهیم موضوعی را مطالعه کنیم، هم باید تجربیات اجتماعی آن موضوع، هم نظریه‌های موجود مرتبط با آن و هم برداشت‌های مرتبط با آن موضوع همگی بررسی شوند. محقق از ساختار پدیده مورد نظر شروع می‌نماید و سپس به بررسی سازوکار ایجاد اثر می‌پردازد. در این میان از سازوکارهای اثرگذار در درون زمینه‌ای که فعل و انفعالات در آن صورت می‌پذیرد نیز غافل نمی‌گردد؛ یعنی زمینه، مکانیزم و قاعده را با هم می‌بیند. رئالیست‌ها مجموعه‌ای از قواعد فلسفه‌های دیگر را وارد دیدگاه خود کرده‌اند و سنتز جدیدی را ایجاد نموده‌اند. این سنتز جدید به عنصر جدیدی تبدیل شده است که دیگر آن عنصر قبلی نیست، با عنصر قبلی متفاوت است و خودش وجود جدیدی شده است. در نزد رئالیست‌ها، ملاک صحت، اثبات با شواهد عینی^۱ و اثبات با شواهد ذهنی^۲ است. وقوع امر واقعی ممکن است هم در ذهن و هم در واقعیت خارجی باشد؛ بنابراین به اندازه اندیشه‌ها برای شواهد عینی اعتبار قائل هستند. در رئالیسم ملاک صحت، اتحاد میان ذهن و عین است. رئالیست‌ها ادعای رسیدن به واقعیت نهایی را ندارند بلکه بیان می‌کنند که با شواهد عینی و ذهنی به این نتایج رسیده‌اند. هرمنوتیکی‌ها قبول دارند که زمانی که فردی به نتایج دیگری رسید نتایج او نیز معتبر است. در این‌جا رئالیست‌ها همانند هرمنوتیکی‌ها بحث می‌کنند، البته برخی از رئالیست‌ها به‌تازگی به ذهن‌گرایی روی آورده‌اند و بین ذهن‌گرایی و عین‌گرایی تقسیم شده‌اند. تمام دوگانگی‌های موجود در تمدن غرب این مشکل را دارند که نمی‌توانند مسئله بین دو عنصر موجود این دوگانگی را حل کنند. برای این کار حتماً عنصر سومی باید وارد شود (زاهد، ۹۲/۸/۲۰).

با دیدگاهی هستی‌شناسانه، ذهن و عین می‌توانند کنار روند، زیرا ذهن من همان عین است. چون ذهن، نفس وجود من است، پس عینی است. همچنین، محتویات ذهنی من علم یا تصور است و علم هم حقیقت وجودی است (ساجدی، ۹۲/۸/۲۰). برخی از رئالیست‌ها هم‌اکنون نگاه دوگانه دارند (دو ظرف موجود است: عین و ذهن) و برخی نگاه وحدت‌نگر دارند (یک ظرف موجود است). با دیدگاهی کلی که رئالیست‌ها آن را به کار نمی‌گیرند تمام تعددها رنگ می‌بازند، مهم این است که در سطح عینیت و ذهنیت بتوانیم این موارد را با هم متحد کنیم نه اینکه به سطحی بالاتر برویم (زاهد، ۹۲/۸/۲۰).

از نظر رئالیست‌ها، مُحَقَّق آن چیزی است که اتفاق می‌افتد. هرچه اتفاق می‌افتد، محقق شده است. رئالیست‌ها خود را درگیر این امر محقق نمی‌کنند. عینی هم آن چیزی است که در واقعیت وجود دارد، یعنی آن عینی است. اما، اینکه تنها به امر عینی متکی باشیم، کفایت نمی‌کند. مُحَقَّق هم بعد ذهنی و هم بعد عینی دارد، هم بعد تجربی و هم بعد هرمنوتیکی دارد. اما واقعی آن چیزی است که ما به دنبال آن هستیم؛ چیزی که هم می‌تواند طبیعی باشد و هم اجتماعی باشد، هم در ذهن و هم در عین باشد و می‌توانیم آن را فهمیده و یا نفهمیده باشیم. ما به دنبال پدیده عینی و تجربی‌ای هستیم که هم در ذهن و هم در عین مُحَقَّق شده است و اگر ما بتوانیم این تحقق یافتگی در ذهن و عین را به اتحاد برسانیم به واقعی رسیده‌ایم. البته چیزی که در ذهن هم داریم واقعی است؛ امر واقعی هم در ذهن و هم در عین است (زاهد، ۹۲/۸/۲۰).

ما تمام شواهد (عینی و ذهنی) را جمع می‌کنیم و آن‌ها را براساس قاعده مورد نظر رئالیست‌ها منظم می‌کنیم؛ یعنی مشخص می‌کنیم زمینه‌ای، مکانیزمی یا قاعده‌ای هستند. تمام اطلاعاتی را که گردآوری می‌کنیم در این سرفصل‌های سه‌گانه می‌گنجانیم. برای مثال زمانی که زمینه را در مورد طبقات اجتماعی بررسی می‌کنیم، با مجموعه‌ای از نظریات طبقات اجتماعی و واقعیت‌های عینی طبقات اجتماعی مواجه می‌شویم که همه در فهم ما از زمینه قرار می‌گیرند. همین‌طور این کار را در مورد مکانیزم و قاعده نیز انجام می‌دهیم. با این کار گویا ما به سمت تعدد منابع معرفتی می‌رویم، چون برای شناسایی یک پدیده تمام منابع معرفتی را

با هم جمع می‌کند. در نهایت بحث هماهنگی پیش می‌آید زیرا نمی‌توانند با هم متناقض باشند. رئالیست‌ها بر شبکه معنایی بین ذهن و عین تأکید دارند؛ شبکه‌ای که هرچه در ذهنیت و عینیت وجود دارد را قبول می‌کند. در این شبکه معنایی ترکیب معنادار میان ذهن و عین سنتز جدیدی را ایجاد می‌کند که سبب فهم متفاوتی می‌شود (زاهد، ۹۲/۸/۲۰).

رئالیست‌ها بحث علت و معلول دکارت و هیوم را به‌طور کلی رد می‌کنند و پارادایم فکری جدیدی را ایجاد می‌نمایند. رئالیست‌ها معتقدند نباید سطوح کلان و خرد را از هم جدا کنیم بلکه باید آن‌ها را با هم ببینیم. از نظر آن‌ها اگر قاعده‌ای وجود دارد به وسیله مکانیزمی و در زمینه‌ای اتفاق افتاده است. در بحث پارسونز این مکانیزم دارای رابطه‌ای متقابل با زمینه است. باید بدانیم که صرفاً زمینه بر روی قاعده تأثیر ندارد بلکه همه آن‌ها روابط متقابلی با یکدیگر دارند (زاهد، ۹۲/۸/۲۰).

روش‌های رئالیستی در زمینه روش‌شناسی و جامعه‌شناسی غرب اتفاق افتاده است. این زمینه علوم انسانی رشد یافته در غرب است که خود را متعهد به واقعیت مشهود می‌داند و در همین حد خود را محدود می‌کند. پیش‌تر بیان شد که این روش‌های علوم اجتماعی روش‌های اثباتی و هرمنوتیک و انتقادی هستند که به‌صورت مفصل توضیح داده شده‌اند و حال در این جا در یک ترکیب بدیع روش‌های رئالیستی را توضیح می‌دهند (زاهد، ۹۲/۸/۲۰).

به‌طور خلاصه می‌توان گفت که روش‌های رئالیستی در دهه هفتاد قرن بیستم عمدتاً در انگلستان شروع می‌شود و این افراد معتقد هستند که رابطه علت و معلولی براساس فلسفه هیوم کفایت کافی برای بررسی موضوعات اجتماعی را ندارد. آن‌ها معتقدند که اگر رابطه‌ای بین دو متغیر یا دو عامل مشاهده می‌شود حتماً طی مکانیزمی و در زمینه‌ای اتفاق می‌افتد، بنابراین ما نباید صرفاً به رابطه علت و معلولی که هیوم بیان می‌کند، اکتفا کنیم بلکه باید مکانیزم و زمینه‌ای که این حادثه در آن رخ می‌دهد نیز مشخص شود. رئالیست‌ها بر این باورند که هر پدیده‌ای لایه‌های متعددی دارد و ما باید آن‌ها را مورد بحث و بررسی قرار دهیم. در واقع آن‌ها بحث علت و معلولی را در بحث لایه‌ها می‌گنجانند و معتقدند هر وجودی که مورد بررسی قرار می‌گیرد دوگانه‌هایی مثل کم و کیف، خرد و کلان، نظریه و روش، عینیت و

ذهنیت، فرد و جامعه در آن نقش دارد و باید این‌ها را با هم ببینیم. یعنی اصالت فرد و جامعه را در کنار هم مشاهده کنیم نه اینکه یکی را به دیگری تقلیل دهیم. کمیت را به کیفیت یا خرد را به کلان تقلیل ندهیم و همه دوگانگی‌هایی که در فلسفه غرب وجود دارد را مد نظر قرار دهیم. مشکل اساسی فلسفه غرب در هستی‌شناسی و شناخت‌شناسی آن است. رئالیست‌ها معتقدند باید آن را درست کرد و کم و کیف و دوگانگی‌ها را با هم دید (زاهد، ۹۲/۸/۲۰).

هاره و اسکورد (۱۹۷۲)، کیت و اُری (۱۹۷۵)، باسکار (۱۹۷۹-۱۹۷۵) مطالبی را در این مورد نوشته‌اند. جهت اصلی مطالب روش‌های رئالیستی احیا و به‌کارگیری مجدد برخی از موارد مورد توجه علوم طبیعی در علوم اجتماعی و کنار گذاشتن پیش‌فرض‌های اثباتی از آن است. یعنی نوعی واقع‌گرایی در برابر اثبات‌گرایی صورت می‌گیرد. اصل مدل آن‌ها همان‌طور که قبلاً گفتیم این است که می‌گویند ما مثل اثبات‌گراها نگوئیم x علت y است بلکه باید بگوئیم بین x و y قاعده‌ای برقرار است که این قاعده حتماً در زمینه‌ای و طی یک مکانیزم یا ساز و کاری اتفاق می‌افتد. اگر این سازوکار یا زمینه و عناصر آن تغییر کند رابطه‌ای که قبلاً بین x و y در نظر داشتید اتفاق نمی‌افتد. بنابراین نباید رابطه علت و معلولی را بررسی کنیم بلکه باید مجموعه‌ای از عوامل را با هم ببینیم؛ یعنی علیّت، یعنی علیّت نسبی می‌شود که به زمینه و سازوکار وابسته است. آن‌ها می‌گویند باید تمام عوامل را با هم و نه به‌طور جداگانه دید (زاهد، ۹۲/۸/۲۰).

گفتیم درک لیدر می‌گوید اگر بخواهیم یک موضوع اجتماعی را مورد مطالعه قرار دهیم باید زمینه، سازمان یا نهاد و مؤسسه‌ای که این اتفاق درون آن به وقوع می‌پیوندد، نوع روابط متقابل افراد و تجربیات شخصی باتوجه به تاریخچه آن‌ها بررسی شود. اگر این چهار عامل تحقیق را براساس تاریخچه آن‌ها بررسی کنیم می‌توانیم بگوئیم که مطالعه کاملی انجام شده است. بخشی از این موارد می‌تواند کمی و بخشی از آن کیفی باشد. در این جا کمی و کیفی، خرد و کلان، فرد و جامعه با هم ترکیب می‌شوند. نظریه و روش با هم ترکیب می‌شود و الگوی نظریه‌پردازی را تشکیل می‌دهد ضمن اینکه این الگوی نظریه‌پردازی چارچوب روش تحقیق ما نیز هست. روش تحقیق ما همین جدول می‌شود و از همین جدول نظریه را بیرون

می‌آوریم. عینیت و ذهنیت در بحث رئالیست‌ها واقعی هستند (زاهد، ۹۲/۸/۲۰).

عوامل تحقیق	نقطه تمرکز تحقیق
زمینه	شکل‌های کلان اجتماعی، مانند: (طبقه اجتماعی، جنس، روابط قومی)
قرارگاه	نزدیک‌ترین محیط فعالیت اجتماع (مدرسه، خانواده، کارخانه)
فعالیت در موقعیت	حرکات، روابط متقابل چهره به چهره
خود	تجربیات شخصی و درگیری‌های اجتماعی

رئالیست‌ها می‌گویند واقعیت محدوده موضوعات، ساختار و نیروهای آن است و ما نباید آن را محدود کنیم. واقعیت یک امر چندوجهی است. این عوامل در مجموع واقعیت یک موضوع است و نباید به چیزی اشاره کنیم و بگوییم این به تنهایی واقعیت آن موضوع است، درحالی‌که در روش‌های اثباتی این موضوع اتفاق می‌افتد. به نظر رئالیست‌ها، محدوده در زمینه تبلور می‌یابد، ساختار آن قاعده است و نیروها هم آن مکانیزم را صادر می‌کند. یعنی چارچوب همان پرداختن به واقعیت مشهود است مانند آن‌چه در روش اثباتی انجام می‌شود، و رئالیست‌ها حرف‌های جدیدی بر مبنای آن گفته‌اند (زاهد، ۹۲/۸/۲۵).

آیا می‌توان گفت زمینه، متغیرهای میانجی یا تعدیل‌کننده و سازوکارها متغیرهای مداخله‌کننده است؟ ما چند نوع متغیر داریم از جمله متغیر مستقل، وابسته، میانجی و تعدیل‌کننده. پوزیتیویست‌ها دقیقاً همین بحث را می‌گویند (جاجرمی‌زاده، ۹۲/۸/۲۵).

اگر این‌گونه تعبیر کنیم و مفهوم عوامل مداخله‌کننده را شرایط و متغیر میانجی را مکانیزم‌ها بگذاریم، تفاوت آن با رئالیست‌ها در این است که نسبت به چیزی که به دنبال آن هستید، یعنی رابطه علت و معلولی، اهمیت کمتری به سایر عوامل

می‌دهید. رئالیست‌ها می‌گویند این‌گونه نیست و همه عوامل با هم مساوی هستند. این عوامل در تحقیقات پوزیتویستی ثانویه قلمداد می‌شوند. تجربیات اجتماعی، نظریات و برداشت‌های مربوط به موضوع باید بررسی شود، یعنی وقتی می‌خواهید بر روی یک موضوع تحقیق کنید هم باید آن را تجربه کنید، هم نظریاتی که راجع به آن موضوع ارائه شده است را ببینید و هم برداشت‌ها را بررسی کنید. در واقع همه این موارد، عناصری هستند که اگر بخواهیم راجع به آن موضوع صحبت کنیم مواد خام ما را تشکیل می‌دهند نه اینکه فقط عوامل اصلی، تجربی باشند. به عبارتی نتیجه‌های هرمنوتیکی و اثباتی را در کنار هم می‌پذیرند. محقق از ساختار پدیده مورد نظر شروع می‌نماید - سایر معتقد است همه محققان این کار را که در واقع رئالیستی است، انجام می‌دهند - سپس به بررسی سازوکار ایجاد اثر می‌پردازد، در این میان از سازوکارهای اثرگذار در درون زمینه‌ای که فعل و انفعالات در آن صورت می‌پذیرد نیز غافل نمی‌گردد. بنابراین رسماً باید این کار را انجام دهیم؛ یعنی ابتدا ساختار کلی را نگاه کنیم، سپس بگوییم که طی چه سازوکاری شکل گرفته است و بعد زمینه چه فعل و انفعالاتی انجام داده تا این ساختار شکل گرفته است. یکی از فعالیت‌های مهم در روش‌های رئالیستی مفهوم‌سازی است. مفهوم‌سازی در ارتباط با زمینه اجتماعی صورت می‌پذیرد و از تأثیر زمان و مکان در تغییر شرایط و اثرگذاری بر نتیجه غفلت نمی‌شود. این یکی از نکته‌های کلیدی روش‌های رئالیستی است که در روش‌های دیگر آن را مشاهده نمی‌کنیم. البته همان‌طور که گفتیم سایر معتقد است که محقق پوزیتویستی به‌صورت ناخودآگاه این کار را انجام می‌دهد. رئالیست در مفهوم‌سازی، مفهوم را در زمان و مکان تعریف می‌کند و آن را انتزاعی نمی‌کند که بگوید در تمام زمینه‌ها تعمیم می‌یابد و این تفاوتی است که میان اثبات‌گرایان و رئالیست‌ها وجود دارد. برای مثال اثبات‌گرایان یک بوروکراسی و یا خانواده را به‌عنوان یک امر انتزاعی تعریف می‌کنند و سپس به بعد تجربی آن می‌پردازند. سایر معتقد است در بحث‌های رئالیستی نباید این کار را انجام دهیم بلکه باید در زمینه اجتماعی آن را بررسی کنیم. برای مثال بوروکراسی در ایران در چه زمینه‌ای شکل گرفته است، یا در استانداری فارس چه کسی استاندار بوده است؟ زمانی که ما می‌خواهیم استانداری فارس را بررسی کنیم باید بگوییم در چه زمانی و در مورد

چه زمینه‌ای، چگونه تاثیراتی اتفاق افتاده است. این مفهوم بوروکراسی استناداری در استان فارس می‌شود (زاهد، ۹۲/۸/۲۵).

مفهوم دیگری که رئالیست‌ها به آن اعتقاد دارند دانش عامه است، اما اثبات‌گراها می‌گویند که این مفهوم علمی نیست (مسعودی، ۹۲/۸/۲۵).

اعتقاد رئالیست‌ها این است که دانش در زمان و مکان اتفاق می‌افتد و محصول اجتماع است. یعنی دانش را پدیده‌ای اجتماعی می‌بینند اما از نظر اثبات‌گراها علم محصول حواس است و یک پدیده اجتماعی که در جامعه شکل می‌گیرد. واقعیتی که تصور می‌شود در خارج وجود دارد و آن را انتزاع می‌کنند را علم اتلاق می‌کنند؛ می‌گویند این علم است. اگر بخواهند به نظرات و تصورات گوناگون توجه کنند و همه را علم بدانند، علمی محقق نمی‌شود. چون آن قدر برداشت‌ها متفاوت و متنوع می‌شود که ثباتی به‌عنوان یک نظریه برای آن باقی نمی‌ماند. اثبات‌گراها، همه برداشت‌ها را به‌عنوان شواهد علمی در نظر می‌گیرند، سپس به جمع‌بندی مدل می‌پردازند. این کار را هم نظری و هم عملی دنبال می‌کنند. رئالیست‌ها هم به همین گونه که در ابتدا بحث‌های نظری را بررسی کرده و سپس بحث‌های تجربی را، عمل می‌کنند، یعنی هر چیزی که گفته شده است را در نظر می‌گیرند، سپس این‌ها را با هم ترکیب می‌کنند و یک مفهوم از آن می‌سازند، اما نه مثل اثبات‌گراها یک مفهوم انتزاعی، بلکه کاربرد و معنی آن را در زمان و مکان و جامعه خاصی در نظر می‌گیرند. این مفهوم قابل تعمیم نیست. همین که شما همه عوامل سازنده این موضوع را در نظر می‌گیرید این روش را علمی می‌بینند؛ یعنی این روش را علمی می‌دانند نه اینکه آن واقعیت به‌دست‌آمده را به‌عنوان علم مطلق یا عام بدانند (زاهد، ۹۲/۸/۲۵).

مفهوم پدیدارشناختی می‌شود، در روان‌شناسی مکتبی به این نام داریم که می‌گوید باید همه زمینه‌ها و شرایط را در پدیده در نظر گرفت. آن‌ها در این زمینه تقسیم‌بندی نمی‌کنند و آن را آزاد می‌گذارند ولی رئالیست‌ها سازماندهی می‌کنند (تقوی، ۹۲/۸/۲۵).

آن‌ها تعمیم‌های مقطعی انجام می‌دهند؛ برای مثال من می‌توانم درباره تاریخ صدساله ایران نظریه جنبش‌ها را تعمیم بدهم اما نمی‌توانم بگویم جنبش‌های

عراق، اروپا یا حتی جنبش‌های آمریکا در همان زمان هم تحت تأثیر این است، به قول مرتون نظریهٔ برد متوسط. اگر بخواهیم جنبش را تعریف کنیم باید بگوییم در چه زمان و مکانی و در چه شرایط اجتماعی شکل گرفته است. در این جا اصول عام نداریم. مثلاً می‌توانیم بگوییم جنبش‌های اسلامی صدساله اخیر ایران اما نمی‌توانیم این تعریف را به جنبش‌های دیگر در همان زمان یا زمان‌های دیگر تعمیم بدهیم. تعریف مفهوم جنبش نیز این‌گونه است که اگر زمینه، زمان و مکان آن را عوض کنیم تعریف هم عوض می‌شود (زاهد، ۹۲/۸/۲۵).

زمان و مکان شامل همه مفاهیم می‌شود. نگاه تاریخی را بررسی می‌کنند برای اینکه به زمان و مکان برسند. تاریخ برای آن‌ها مهم است برای اینکه بتوانند موقعیت زمانی و مکانی حال را تشخیص دهند، اما نمی‌گویند که یک مفهوم در صد سال پیش و زمان کنونی یک معنا دارد بلکه می‌گویند مفهوم در طول صد سال تطور پیدا کرده و ممکن است در چند سال آینده نیز چیز دیگری شود، همه چیز نسبی است. خط اتصالی بین موضوع امروز و گذشته آن وجود دارد ولی آن مفهوم متفاوت است، مثلاً خانواده در ایران در صد سال پیش یک مفهوم داشته و حالا مفهوم دیگری دارد. به طور دقیق‌تر می‌توان گفت اشتراکات لفظی دارد (زاهد، ۹۲/۸/۲۵).

تفسیرها متفاوت است؛ یعنی با هر نگاه و رویکردی که به سراغ تاریخ بروید متفاوت است. تاریخ یکی است اما نگاه‌ها به تاریخ متعدد است (مسعودی، ۹۲/۸/۲۵).

هرمنوتیک آن تصور درونی هر انسانی است که محدود به خودش است اما واقع‌گرایی چیزی خارجی است که اگر فرد دیگری با همان سازوکار برود، باید به همان برسد (حسینیان، ۹۲/۸/۲۵).

از دید رئالیست‌ها تصور درونی فرد همان واقعیت است. ما باید بخشی را که افراد به آن معتقد هستند گرچه نادرست باشد، در نظر بگیریم. بنابراین کار تحقیقاتی آن‌ها دو بخش را شامل می‌شود؛ اول، مباحثه و دوم، مطالعه تجربی عینی. وقتی که می‌خواهید موضوعی را مطالعه کنید هم باید شواهد تجربی آن را اثبات کنید و هم بر روی برداشت‌هایی که از موضوع شده است مطالعه بین‌الذهانی کنید. یعنی وجه مشترکات، برداشت اکثریت از واقعیت در اذهان می‌شود. سپس مطالعه تجربی انجام دهید و بعد این دو با هم سنتز شود. البته از آن جایی که آن‌ها علی‌رغم

ادعایشان، عینیت و ذهنیت را با هم در نظر نمی‌گیرند، دچار اشکال می‌شوند. مثلاً کارهای پائوسون خیلی کمی و لیدر خیلی کیفی شده است. حتی در سفرهای بعدی که به انگلیس دوازدهم پائوسون می‌گفت که لیدر وارد فضاها می‌دیگری شده است و آن رئالیسم نیست (زاهد، ۹۲/۸/۲۵).

این‌طور که شما می‌گویید که آن‌ها نمی‌توانند نسبت بین عینیت و ذهنیت را رعایت کنند و هر کدام به‌سویی گرایش پیدا می‌کنند، به‌نظر می‌رسد که رئالیسم بسیار غیرمنسجم‌تر از نظرات قبلی است. برای اینکه رویکرد کمی واقعیت مشهود را محور هماهنگی می‌گذارد و رویکرد کیفی ذهنیت از واقعیت مشهود را محور هماهنگی قرار می‌دهد. رئالیست‌ها دوخدایی هستند و در چنین شرایطی تشتت بوجود می‌آید (جاگرمی‌زاده، ۹۲/۸/۲۵).

ما واقعیت را به وجود متکی می‌کنیم و مابقی را به اثر آن. در صورتی که رئالیست‌ها می‌خواهند مستقل از وجود به دنبال واقعیت بگردند. یعنی وجود و موجود را تفکیک نمی‌کنند. وقتی می‌خواهید موجود را وجود پذیرید، در وجود و موجود متوقف می‌شوید. به‌نظر می‌رسد اشکال اساسی کار رئالیست‌ها همین نکته است که نمی‌دانند وجود را اصل بگیرند یا موجود را (بخرد، ۹۲/۸/۲۵).

البته از نظر آن‌ها بودن وجود ندارد، زیرا دیالکتیکی فکر می‌کنند و هست و نیست را با هم می‌بینند. شب در روز است و روز در شب است. البته آن‌ها با چنین بینشی چندان قادر به پیش‌بینی نیستند و فقط براساس بررسی همه‌جانبه شرایط سعی می‌کنند موجود را تبیین کنند. به ارتباطات بنیادی بین پدیده‌ها نظر دارند نه قواعد و همبستگی‌های شکلی و ظاهری. یعنی در اثبات‌گرایی همبستگی‌های شکلی و ضریب همبستگی را نگاه می‌کنید. اما رئالیست‌ها معتقدند باید برای درک ضریب همبستگی‌ها به روابط بنیادی نگاه کنید و توجه کنید که در چه زمینه، مکان و زمانی اتفاق افتاده است (جاگرمی‌زاده، ۹۲/۸/۲۵).

در بیان همبستگی‌ها به آنچه باید باشد توجه می‌کنند نه آنچه می‌تواند باشد. باید باشد یعنی اینکه واقعی چگونه است. توصیف دنیای اجتماعی نیاز به دقت در سلسله‌مراتب زیربنایی و روبنایی، دقت در نیروهایی که از روابط خاص ایجاد می‌شوند و دقت در چگونگی عملکرد سازوکارهای علی وابسته به آثار محدود کننده

و قادرسازنده زمینه‌ها دارد. یعنی اگر شما می‌خواهید دنیای اجتماعی را توصیف کنید، باید سلسله‌مراتب زیربنایی و روبنایی آن را ببینید، نیروهایی را که از روابط خاص ایجاد می‌شوند در نظر بگیرید و عملکرد سازوکارهای علی و وابسته به آثار محدودیت‌ها و امکانات زمینه را نیز مشاهده کنید. سازوکارها در روابط زیربنایی و روبنایی دیده می‌شود. زیربنا امکان فراهم شدن روبنا را به وجود می‌آورد و همه این امور در زمینه اتفاق می‌افتد. زمینه نیز مجموعه‌ای از امکانات و محدودیت‌ها دارد و بین این محدودیت‌ها و امکانات نیز سازوکارهایی وجود دارد (زاهد، ۹۲/۸/۲۵).

بحث من این است که نهایتاً آن‌ها به چند مدل قائل هستند؟ ظاهراً آن‌ها به یک کل قائل هستند و می‌گویند رابطه را به صورت X و Y در نظر بگیرید بلکه مثلاً به صورت X و Y و W و Z ببینید. رابطه X و Y را قاعده در نظر می‌گیرد؛ W را سازوکار و Z را زمینه فرض می‌کند. این مدل تک نیست بلکه به سه قسمت تبدیل می‌شود. حال زیربنا و روبنا حرف جدیدی است و باید آن را به سه تا تقسیم کنیم (جاجرمی‌زاده، ۹۲/۸/۲۵).

زیربنا ممکن است محصول زمینه اجتماعی باشد اما با آن متفاوت است. زیرا در زمینه اجتماعی مجموعه‌ای عوامل محدودکننده و مؤید دارید که در زیربنا وجود ندارند. یعنی شما یک وجود متکثر را در یک فضای زمینه‌ای مشاهده کنید که در حال تعامل است و مکانیزمی در این شرایط در حال اتفاق افتادن است. یک مکانیزم هم این را به زمینه وصل می‌کند که البته بعضی چیزها آن را قادر می‌سازد و برخی محدودیت ایجاد می‌کند. واقع‌گراها وابستگی پدیده اجتماعی به مفاهیم و لزوم تحلیل عمل معنادار را تشخیص می‌دهند. یعنی این جا رویکرد هرمنوتیکی پیدا می‌کنند و می‌گویند اگر مردم هر پدیده اجتماعی را این‌گونه تعریف می‌کنند، خود نشان از واقعیت دارد. یعنی اگر به‌گونه‌ای خاص تعریف شده است، بی‌اساس تعریف نشده است. پس تعریف افراد، جزئی از شواهد علمی است و باید بررسی شود. به عقیده آنان دلایل نظری می‌توانند از جمله علل باشند اما نمی‌توانند جایگزین توصیف‌های علی گردند. این جا نیز اندیشه‌های هرمنوتیکی به چشم می‌خورد (زاهد، ۹۲/۸/۲۵).

یک بحث اساسی در روش‌های تحقیق ارتباط بین موضوع تحقیق و محقق است.

اثبات‌گرایان بر این باورند که محقق باید فاصله خود را از تحقیق حفظ کند. اما هرمنوتیک‌ها معتقدند اگر محقق به موضوع مورد مطالعه وارد نشود، نمی‌تواند آن را بفهمد (مسعودی، ۹۲/۸/۲۵).

به نظر من از آنجا که هم از روش اثباتی و هم هرمنوتیکی استفاده می‌کنند، سنتزی بین آن‌ها ایجاد می‌کنند. یعنی هم براساس متدولوژی اثبات‌گرایی و هم متدولوژی تفسیرگرایی به پیش می‌روند و به اندازه‌ای که بین آن‌ها همراستایی پیدا کنند، آن را به‌عنوان درک خود از واقعیت در نظر می‌گیرند (جاچرمی‌زاده، ۹۲/۸/۲۵).

چنین مباحثی در روش‌های ترکیبی در علوم اجتماعی وجود دارد. در گام اول براساس روش اثباتی پیش می‌روید و از چند تکنیک برای جمع‌آوری داده‌ها استفاده می‌کنید اما آن را تحلیل نهایی نمی‌کنید و تحلیل نهایی به سمت روش هرمنوتیکی می‌رود. برخی به‌گونه برعکس عمل می‌کنند؛ یعنی از روش کیفی شروع می‌کنند و با روش کمی به پایان می‌رسند. البته مبانی فلسفی روش‌های ترکیبی اصالت نتیجه است، یعنی به هر شکل روش را دستکاری می‌کنند تا به نتیجه مورد نظر برسند. اما مبانی رئالیست‌ها واقع‌گرایی است نه عمل‌گرایی و به لحاظ فلسفی با روش‌های ترکیبی تفاوت دارند (مسعودی، ۹۲/۸/۲۵).

به‌طور کلی نوع ترکیب در بحث درک لیدر را به‌عنوان یک نمونه می‌توانیم نشان دهیم که زمینه، قرارگاه، روابط متقابل و خود را بررسی می‌کند و این مدل ترکیب است. در مدل ری پائوسون، من مدل ترکیب خاصی ندیدم. البته تحقیق از ایشان دیدم و می‌توان گفت معتقد به نظریه‌های میان‌برد است (زاهد، ۹۲/۸/۲۵).

اگر بحث را به‌صورت بین‌الذهانی در نظر بگیریم، یک بحث هم ذهن خود محقق است که با ذهن‌های دیگر ترکیب می‌شود و نهایتاً به یک جمع‌بندی می‌رسد. بعد خود محقق واقعیت خارجی را در تحقیقات تجربی نیز بررسی می‌کند و آن‌ها را با هم ترکیب می‌کند. البته همان‌طور که عرض کردم در کار پائوسون قاعده‌ای برای این ترکیب ندیده‌ام. اما سایر معتقد است که این اتفاق به‌صورت طبیعی رخ می‌دهد. یعنی همان موقع که شما فکر می‌کنید همه عوامل با هم ترکیب می‌شود. یک جا هرمنوتیک و جایی دیگر تجربی است. از شواهد تجربی به صورت ذهنی جمع‌بندی می‌کنید، اگر کم بود مجدداً شواهد تجربی جدید جمع‌آوری

می‌کنید و یک رفت و برگشت و رابطه دیالکتیکی بین محقق و موضوع تحقیق صورت می‌گیرد (زاهد، ۹۲/۸/۲۵).

بنده در بحث جنبش‌های اجتماعی همین موارد را اندکی با در نظر گرفتن زمان و مکان و جهت تغییر دادم و در رساله دکتری‌ام از آنجا که آقای ری پائوسون استاد راهنمای بنده بود از مدل خود ایشان استفاده کردم. یعنی گفتم آنچه که شما زمینه یا مکان می‌دانید، جامعه است. در این مکان، مکانیزی اتفاق می‌افتد که آن را در دو محور زمانی در نظر گرفتیم. یک محور را کنشگرها و محور دیگر را رفتار آن‌ها در نظر گرفتیم. این مکان و دو محور، یک قاعده به نام جنبش‌های اجتماعی برای ما به وجود می‌آورند که دارای سه سطح ایده، ایدئولوژی و جنبش اجتماعی است که حالت زیربنایی و روبنایی دارند. در واقع تغییرات زمانی و جهت‌ها در داخل مکان اتفاق می‌افتد و یک مخروط ترسیم می‌شود که پایه و اساس آن شناخت (ایده) است، این شناخت (ایده) رفتار را جهت می‌دهد و جنبش اجتماعی که شکل می‌گیرد، برخاسته از ایدئولوژی است. در این جا منظور از مکان این است که در شرایط اجتماعی خاصی اتفاق می‌افتد و افراد زمان آن را می‌سازند و ایدئولوژی جهت ساز آن است (زاهد، ۹۲/۸/۲۵).

در واقع جهت، قاعده است. زمان، مکانیزم است و مکان هم زمینه می‌شود (مسعودی، ۹۲/۸/۲۵).

زمانی که بنده به آنجا رفتم توجهم به این جلب شد که چه قدر ایشان شبیه من فکر می‌کنند و بعد از اینکه آثار ایشان را مطالعه کردم، اشتباهاتشان را متوجه شدم و کار خود را ارائه دادم. به هر حال من از رساله خودم دفاع کردم و به ایران آمدم. سال بعد که به انگلستان برگشتم استادم به من گفت بالاخره من منظور شما را از رابطه متوجه نشدم. آن‌ها فرد و جامعه را قبول دارند اما نسبت بین این دو را که رابطه می‌شود، متوجه نمی‌شوند. همان اوائل که من رفتم بر اساس همین مدل، تعاریف مختلفی را که از جنبش‌های اجتماعی وجود داشت نقد و رد کردم و ایشان به همین خاطر دو ماه با من قهر بود. بعد من پیش ایشان رفتم و گفتم چه شده است؟ ایشان گفتند شما باید فروتن باشید. گفتم نقد و بررسی که کار علمی است. به هر حال دو نفر را واسطه کردم که این قضیه حل و فصل شد (زاهد، ۹۲/۸/۲۵).

واقعیت این است که روش‌های اثباتی، هرمنوتیکی و انتقادی ارضاکننده نیستند؛ یعنی حتی این روش‌ها در خود مکتب سکولاریسم هم به رفع نیاز تولید علوم انسانی به روز کمک چندانی نمی‌کنند. پس این روش‌ها باید تحول پیدا کنند. روش رئالیستی یک نمونه از تحولاتی است که پیش‌بینی شده است. دیگران هم در تلاش هستند تا سنتزی را ایجاد کنند. به هر حال امروزه رویکرد گسترده‌ای وجود دارد که معتقد است باید روش‌های کمی و کیفی را ترکیب کرد. در این جلسات سعی شد روش رئالیسم معرفی شود تا وابستگی‌های تک‌بعدی به رویکردهای اثباتی، هرمنوتیکی و انتقادی به صورت پلکانی کم شود. بنابراین خود غرب نیز به این ضرورت رسیده است که باید تغییراتی ایجاد کند (زاهد، ۹۲/۸/۲۵).

به نظر من کتاب فلسفه و اصول رئالیسم علامه طباطبایی می‌تواند در این زمینه کمک کند. این کتاب در زمانی نوشته شده است که کمونیسم در فضای ایران بیشترین تاخت و تاز فلسفی را داشته است و علامه تلاش می‌کند به رئالیست‌نگری آن‌ها جواب دهد که همین تئوری‌ها در آن زمان بیشترین میدان را داشته و الان کم‌رنگ‌تر شده است. برداشت من از واقعیتی که علامه می‌گوید خدامحورانه و وجودگرایانه است (بخرد، ۹۲/۸/۲۵).

۱-۵- نقدی بر روش‌های تحقیق موجود

ما باید برای شروع ورود به مباحث نقد، نسبت به کل روش‌هایی که تا به حال مطرح شده است، تأمل کنیم و بعد مقدمه‌ای برای ورود به طرح مباحث بنیادی در فلسفه علم و در روش تحقیق بیان شود تا ببینیم از فلسفه علم تا روش تحقیق چه مراحل را بگذاریم تا به روش برسیم. به تعبیری دیگر زیرساخت‌هایی مربوط به فلسفه روش تحقیق و زیرساخت‌هایی مربوط به فرهنگ روش تحقیق داریم. این مطالب در رابطه با فرهنگ که پایین زیرساخت روش است و مطالبی هم تحت عنوان فلسفه روش تحقیق که آن فلسفه روش تحقیق همان امهاتی است که ما در بحث فلسفه علم مطرح می‌کنیم، ولی نمود آن را یا الزامات آن را در بخش روش تحقیق مورد مطالعه قرار می‌دهیم، تا بعد برسیم به اینکه چه زیرساخت‌هایی باید در روش تحقیق اسلامی مطرح شود که آن زیرساخت‌ها پایه‌ها و ارکان اصلی روش ما را

درست کنند. تا بعد از آن، این در یک سطح نظری آزمایش شود و ما به ازای آزمایش های عینی و عملی آن فراهم گردد (حسینیان، ۹۲/۸/۲۶).

در گام اول باید به نقد فلسفه های روش های موجود بپردازیم. روش های موجود همان طور که ملاحظه فرمودید تحت عنوان اثبات گرایی، تفسیر گرایی، انتقادی و رئالیست تا اندازه ای مطرح شده است. امهات محورهای این روش ها را مورد مطالعه قرار می دهیم و نقد می کنیم و بعد به روش های تألیفی که در خصوص علوم انسانی در جامعه ما، یعنی در دانشگاه ها یا مراکزی که به دنبال تعلم در علوم انسانی هستند و از آن روش ها استفاده می کنند، می پردازیم (حسینیان، ۹۲/۸/۲۶).

بعضی از دوستان که به اهمیت روش توجه پیدا کرده اند زیربنای روش را مورد مطالعه قرار می دهند. ولی برخی که به اهمیت و تأثیرگذاری روش ها در طبقه بندی مفاهیم و مواد و برای نقش آن اهمیت قائل نمی شوند، بعضاً از آن روش ها به صورت تألیفی استفاده کرده اند و بعضی از قسمت های آن را از اثبات گرایی و بعضی قسمت ها را از تفسیرگرایی گرفته اند. عده ای با ترمیم هایی آمده اند، مثلاً این روش ها را مورد استفاده قرار می دهند و چون بخش هایی درست و بخش هایی نادرست بوده است، نگاهی بخشی به این روش ها داشته اند. آقای دکتر جاجرمی نظرشان این بود که این روش ها را هم پیدا کنیم و مخصوصاً روش های مراکز علوم انسانی که در رابطه با تحول کار می کنند را هم مورد نقد قرار دهیم تا در حقیقت چیزی از روش های تحقیق که مورد نقد قرار نگرفته باشد، باقی نماند. باید بگوییم از کجا شروع کنیم، چه اصولی را پایه گذاری کنیم و تا کجا پیش برویم که به عنوان وجه مشترک و زیرساخت روش باشد و این زیرساخت روش را به گروه های مختلف ارائه کنیم. بعد گروه ها از این اصول زیرساختی استفاده کنند و آن ها را تبدیل کنند. درحقیقت بازخورد گروه های عملیاتی و نتایج عملیاتی شدن را دائماً محاسبه و مطالعه کنیم تا این روش به تدریج شکل بگیرد (حسینیان، ۹۲/۸/۲۶).

در رابطه با بحث اثبات گرایی که روشن است. در روش نقد هم دو نوع نگاه نقادانه می توانیم داشته باشیم. یک نوع آن نگاه فلسفی است. نگاه فلسفی در حقیقت همان کلیاتی است که جهت گیری های روش را مشخص می کند و ما در همان حد وارد نقد می شویم و کاری به جزئیات تئوری ها نداریم. یک نگاه نقادی هم این است

که به صورت تطبیقی تک‌تک گزاره‌های عملی آن‌ها را با بحث‌های پارادایم‌هایی چهارگانه که ذکر کردیم، مورد مطالعه و تطبیق قرار دهیم و بعد آن‌ها را به صورتی مورد نقد قرار دهیم، که البته این شیوه دوم شاید از عهده این جلسه خارج باشد؛ یعنی نیاز به زمان دارد. اگر این امر ممکن بشود خیلی خوب است. خود آن یک فعالیت پژوهشی مخصوص گروه روش است که ما این را بصورتی در گروه روش مطرح کنیم؛ گروهی که همه آن‌ها تخصص روش دارند، و بعد مدل نقادی را خدمت آن‌ها عرض کنیم که نقد کنند و یا مثلاً چند پایان‌نامه در این زمینه تنظیم و نقد شود (حسینیان، ۹۲/۸/۲۶).

نقد اول راحت است و می‌توان از بعد فلسفی وارد شد. جدولی که با همکاری آقای دکتر جاجرمی و دکتر زاهد تهیه شده، محورهای اصلی را که این ۴ پارادایم روشی مورد مطالعه قرار داده و همه به گونه‌ای به آن پرداخته اند آمده است. محورهایی که در حقیقت این ۴ پارادایم به آن پرداخته اند از این ۷ یا ۶ عنوان بیرون نیست. بحث هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، تاریخ، جامعه، انسان و علم که ذیل عنوان فلسفه آمده است، باید کسی که می‌خواهد در یک پارادایم مطالعه کند نسبت به همه این سؤال‌ها و محورها پاسخ داشته باشد. اما پارادایم‌هایی که ما مطالعه کردیم، هرکدام نسبت به بعضی از این موارد اظهار نظر کرده‌اند و به بعضی نپرداخته‌اند. قسمت‌هایی که به آن‌ها پرداخته نشده است معمولاً محور سؤال‌های ما قرار می‌گیرد. در اثبات‌گرایی از فلسفه تاریخ حرف نمی‌زنند، اگر از فلسفه تاریخ حرف نزدیم آن وقت چه پیامدهایی به دنبال خواهد داشت. درحقیقت ابتدا و انتهای آن حادثه یا پدیده به صورت کامل منقطع می‌شود، اگر ارتباط را از ابتدا بریدیم آن وقت می‌توانیم نسبت به آن فرضیه یا تئوری‌ای که آن‌ها در وسط کار به دست داده‌اند، اظهار نظر کنیم. مثلاً در مورد فلسفه هستی، تفسیرگرایان چه می‌گویند؟ آن‌ها اصلاً در بحث فلسفه وارد نشده‌اند. یا رویکرد انتقادی که به فلسفه تاریخ پرداخته است ولی به فلسفه هستی توجهی نکرده است (حسینیان، ۹۲/۸/۲۶).

کاری که ما می‌خواهیم انجام دهیم این است که جدولمان را تکمیل کنیم و محورهایی که در ستون افقی یک پارادایم داریم در مواردی که بصورت عمودی قرار داده‌ایم، ضرب کنیم، از هر کدام از این پارادایم‌هایی که در محورهای مقدمان هست

ما ۳ سؤال اصلی و کلیدی داریم که بایستی آن روش یا پارادایم آن ۳ سؤال را در هر بخشی بیان کند. بحث‌هایی را که در این‌جا در مورد فلسفه هستی، تاریخ، جامعه، انسان، علم و معرفت‌شناسی ذکر شد، و نسبت بین آن‌ها با یکدیگر در تک‌تک پارادایم‌ها را مطرح می‌کنیم (حسینیان، ۹۲/۸/۲۶).

در این مرحله هم تا اندازه‌ای ممکن است زمان کار اقتضا نکند که برای تک‌تک این‌ها، اگر هم به صراحت مطرح نکرده‌اند، ما بخواهیم متون آن‌ها را بررسی کنیم. مثلاً فرض می‌کنیم ماتریالیسم تاریخی مارکس قطعاً به اصل‌شناسی و فلسفه تاریخ ربط دارد. فلسفه تاریخ آن‌ها جهان را ماده می‌داند و در نهایت بعد از این دنیا، به جهان دیگری اعتقاد ندارند و دنیا را محدود می‌داند؛ همین دنیای ماده را در نظر می‌گیرد (جاجرمی‌زاده، ۹۲/۸/۲۶).

می‌خواهم بگویم این‌ها حتماً در این زمینه حرف دارند ولی ممکن است الان با اینکه ما بخواهیم حرف آن‌ها را بیاوریم، فرصت نباشد که به این بحث بپردازیم. تا اندازه‌ای که الان نیاز داریم برای بحث‌های روش‌شناسی فی‌الجمله عبور کنیم؛ نه اینکه حالا با بسط و تفسیر. فی‌الجمله اشاراتی را که از آن‌ها سراغ داریم، می‌گذاریم و نقد و بررسی می‌کنیم، جلو می‌رویم، ولی قطعاً آن چیزی که مد نظر است، برای تکمیل جدول فوق باید با مستندات انجام بگیرد. مواقعی است که خودمان حدس می‌زنیم که این‌ها باید این‌گونه بگویند؛ به هر صورت باید ارجاع بدهیم به رفرنس‌ها و متون خودشان که مربوط به گروه روش تحقیق است (جاجرمی‌زاده، ۹۲/۸/۲۶).

بحثی که در فلسفه اجتماع مطرح می‌کنند، می‌تواند لازمه چنین فلسفه هستی باشد. اگر در فلسفه اجتماع، انسان و یا در فلسفه علم این چنین حرف می‌زنند و این‌گونه تخمین بزنیم که لازمه فلسفه خاصی از هستی‌شناسی است، ابتدا تخمینی جلو برویم و بعد بر مستندات آن‌ها مبتنی کنیم و در گروه‌های روش‌شناسی دقیق‌تر بر روی آن‌ها کار کنیم. از لازمه کلام نیز می‌توان به مقدمات پی برد. در این زمینه هم می‌خواهم تخمین‌ها بیان شود. برای مثال اگر در فلسفه اجتماع توانستیم به این شکل یک اصل موضوعی را در پوزیتیویست مطرح کنیم، لازمه یک چنین فلسفه هستی است؛ در غیر این صورت اگر با فلسفه هستی خودمان می‌خواستیم به پیش برویم به این‌جا نمی‌رسیدیم که بخواهیم اصل فلسفه این‌چنینی را در اجتماع مطرح

کنیم (جاجرمی‌زاده، ۹۲/۸/۲۶).

آیا ما نقد را تکه‌تکه می‌کنیم یا همه آن را به صورت کامل مد نظر قرار می‌دهیم؟ مثلاً فلسفه هستی براساس پارادایم اثبات‌گرایی؛ که نظرات آن‌ها را استخراج می‌کنیم. آیا در این مرحله نقد هم می‌کنیم؟ (تقوی، ۹۲/۸/۲۶).

زمانی که نظرها کامل شد به چند روش می‌توان نقد کرد؛ یک نقد این است که تک‌تک گزاره‌ها را بر مبنای خودمان مورد نقد قرار دهیم. نقد دیگر این که بعضی پرداخت کنیم، که خود نوعی نقد است. یک نقد دیگر هم این است که این پارادایم‌ها را با هم مقایسه کنیم و نسبت‌ها را نسبت‌سنجی کنیم. برای مثال در مقایسه بگوییم این روش به این دلیل که به مسأله‌ای خاص پرداخته و آن یکی نپرداخته است و یا پاسخ بهتری داده است، کامل‌تر است. از جنبه‌ای نیز به نظر می‌رسد که سیر حرکت پارادایم‌ها، سیری تحولی و تکاملی است. برای مثال در زمان کنونی اثبات‌گراها طرفداران کمی دارند و بیشتر افراد به سمت رئالیست‌ها گرایش می‌یابند، تفسیرگراها انتقادی می‌شوند و انتقادی‌ها رئالیستی می‌شوند و برای این تحولات می‌توان یک سیر را ترسیم کرد (حسینیان، ۹۲/۸/۲۶).

به نظر می‌رسد مدلی را که حاج آقا به آن اشاره کردند از مدل دکتر ایمان و سایر عزیزانی که در کتاب‌های خود به بحث‌های روش‌شناسی پرداخته‌اند، کامل‌تر است. زیرا این دوستان در کتاب‌هایشان در بحث پارادایم‌های روش‌شناسی بحث را از هستی‌شناسی اجتماع شروع می‌کنند؛ واژه هستی‌شناسی را مطرح می‌کنند اما هستی‌شناسی، هستی‌شناسی جامعه است. در کتاب‌ها هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و روش‌شناسی را برجسته کرده‌اند اما در بحث از هستی‌شناسی، هستی‌شناسی جامعه را مطرح می‌کنند. انسان‌شناسی را در بطن بحث‌های معرفت‌شناسی بیان می‌کنند. بحث انسان‌شناسی را جدا نمی‌کنند و در معرفت‌شناسی بحث انسان‌شناسی را مطرح می‌کنند و از اصل فلسفه هستی و فلسفه تاریخ هم سخنی به میان نمی‌آورند. غیر از روش انتقادی که به دلیل اینکه دیدگاهی تاریخی دارد، نمی‌تواند از فلسفه تاریخ حرف نزند و با فلسفه تاریخ، فلسفه جامعه و فلسفه انسان و علم کار می‌کند، سایر روش‌ها فلسفه تاریخ ندارند (تقوی، ۹۲/۸/۲۶).

در روش‌های دیگر مانند تفسیرگرایی و اثبات‌گرایی نامی از فلسفه تاریخ به میان نمی‌آید، اما روش انتقادی بر فلسفه تاریخ تأکید می‌کند. ما معتقدیم فلسفه تاریخ نیز ریشه در فلسفه هستی دارد؛ یعنی بدون اینکه اسمی از آن بیاورند، یک فلسفه هستی خاص را در بحث فلسفه اجتماع، معرفت‌شناسی و روش‌شناسی دارند و استفاده می‌کنند. ما نیز برای اینکه به آن پردازیم باید آن را شفاف کنیم. بنابراین همان‌گونه که ملاحظه می‌کنید وجه اشتراک بحث حاج آقا با بحث کتاب‌هایی که به این موضوع می‌پردازند فلسفه اجتماع است. فلسفه علم به معنای معرفت‌شناسی و روش‌شناسی آن است. البته آن‌ها از هستی علم در بحث معرفت‌شناسی بحث می‌کنند. به هر حال می‌خواهیم بگوییم که از فلسفه جامعه به این طرف، روش‌ها در کتاب‌های موجود مورد بررسی قرار گرفته‌اند ولی این سه بحث ریشه در فلسفه تاریخ و فلسفه هستی دارد (تقوی، ۹۲/۸/۲۶).

درواقع آن عناصر کلیدی است که ما معتقدیم باید در علم به آن پرداخته شود، چیزی که ما در کتاب‌های رایج در نقد این مکاتب می‌بینیم و احتمالاً کتاب‌های آقای دکتر ایمان هم از همین مشی نقد می‌کند، نقد مکاتب نسبت به یکدیگر است. برای مثال در فلسفه اجتماع این اشکالات وجود دارد. بنابراین همه این‌ها که به طور کلی جهان را مادی می‌بینند، نقدشان نسبت به یکدیگر از این منظر و درون سیستمی است؛ اینکه همه از قبیله‌های مشروط بحث می‌کنند و خودشان را مشروط به نقد یکدیگر می‌کنند. یعنی از یک مکتب بیرون از اسلام بحث می‌کنیم و کسی که به عوامل مختلف معتقد باشد و نقد او با نگاهی کلی باشد نیامده که به نقد پردازد (تقوی، ۹۲/۸/۲۶).

این مدل می‌تواند این کار را انجام دهد. این مدل اتفاقاً اگر خود آن‌ها هم به این مسیر بروند، مشکلات آتی آن‌ها را در تبیین روش‌های غربی نشان می‌دهد؛ یعنی آن‌ها نیز ملزم هستند برای اینکه در آینده بتوانند قدرت پیش‌بینی پیدا کنند، توانمند شوند و در مطالعات عینی خود، این پارامترهایی که ما عرض کردیم را حتماً تکمیل کنند؛ یعنی باید یک نظر نسبت به هستی داشته باشند. نمی‌توانند نظری نسبت به هستی نداشته باشند. چون نظر نسبت به هستی قدرت پیش‌بینی‌ها در مورد آینده را بالا می‌برد. حتماً باید در مورد تاریخ توصیف داشته باشند. بنابراین

خود این جدول، جدول مطالعه روند است. افزون بر اینکه جدولی برای مطالعه روش تحقیق است، جدول مطالعه نقد نیز است. یعنی بشریت باید روزی به چنین نقطه‌ای برسد که زمانی که ما پدیده‌ها را بر این اساس تبیین می‌کنیم قدرت پیش‌بینی و تبیین آن‌ها را داشته باشد. اگر بتوانیم این امر را در عمل اجرا کنیم و نشان دهیم، آن وقت معلوم می‌شود که آن‌ها به چه جاهایی نمی‌پردازند و تألیفشان در کجا ناقص است (حسینیان، ۹۲/۸/۲۶).

این مدل پذیرای آن مفهوم پایین ارزش ما و بحث اسلام و چیزهایی که اشاره کردیم نیز است؛ یعنی این‌گونه نیست که خود آن جهت‌دار نباشد. لااقتضا نیست، بلکه اقتضا دارد و با مدل و مفاهیم ارزشی ما سازگاری دارد. بنابراین می‌گوییم که فلسفه هستی مقدم بر فلسفه تاریخ و فلسفه تاریخ مقدم بر فلسفه جامعه است. معنی این حرف این است که ما اول تعریفی راجع به هستی داریم؛ هستی به صورت اراده و مشیت حق است که اگر این مشیت بخواهد تحقق یابد باید به سراغ تاریخ بیاید. در خود تاریخ نیز موالیان تاریخی داریم؛ مسئولین تاریخی که همان انبیا الهی هستند، تاریخ سازند و تاریخ را درست می‌کنند تا به فلسفه جامعه برسیم. فلسفه جامعه در دست اولیاء جامعه، مؤمنین و کسانی که به‌عنوان ولی فقیه انتخاب می‌کنند، قرار می‌گیرد و تا فلسفه انسان که می‌رسد همین‌گونه است. تعریف آن از انسان در روانشناسی و جامعه‌شناسی چیست؟ سپس براساس این پیش‌فرض که همه آن‌ها پیش‌فرضی برای تبیین علم می‌شود، نگاهش به علم با نگاهی که به صورت نیم‌بند به بحث علم، معرفت علم یا روش‌شناسی علم دارند هم در بحث هستی‌شناسی و هم معرفت‌شناسی و روش‌شناسی کاملاً متفاوت می‌شود (حسینیان، ۹۲/۸/۲۶).

ما با یک نگاه درجه یک به سراغ هستی می‌رویم، هستی را شناسایی می‌کنیم، سپس با یک نگاه درجه دو به سراغ معرفت نسبت به هستی می‌رویم تا هرچه قدر که بتوانیم درک آن را نسبت به هستی، به آن حقیقت هستی نزدیک‌تر کنیم. درحقیقت پوزیتیویست هستیم، اثبات‌گرا هستیم. پوزیتیویست‌ها به دنبال این هستند که جهان خارج از ذهن یک حقیقت و واقعیت است و هرچه این ذهن بتواند به آن واقعیت خارج نزدیک‌تر شود، صحت فهم و درک آن صحیح‌تر است. ملاک صحت، انطباق آن صورت ذهنی با آن شیء خارجی است و مکانیزم درک این ارتباط نیز

از طریق یک عملیات ذهنی صورت می‌گیرد. ذهن یک قوه دراکه (ادراک) است و مانند دوربین عکاسی عمل می‌کند، عکس‌برداری می‌کند و هرچه‌قدر بتواند ابعاد عکس را با شکل خارجی مطابقت دهد، صورتی که در ذهنش درست می‌شود به حقیقت نزدیک‌تر است (حسینیان، ۹۲/۸/۲۶).

در رابطه با تاریخ نیز تاریخ را به‌عنوان مجموعه‌ای از وقایع گذشته می‌پندارند. نظر آن‌ها راجع به تاریخ این است که رخدادهایی بوده‌اند و زمان آن‌ها گذشته است. تأثیر وقایع گذشته در وقایع آینده نیز از قبیل تأثیر علی و معلولی است. آیا تاریخ را این‌گونه تلقی می‌کند یا خیر؟ به‌نظرم این موضوع در بحث‌های آن‌ها مقداری گنگ و مبهم باشد، ولی از نظر آنان تاریخ هویت مستقل ندارد. آنچه که هویت استقلالی دارد جامعه است. چه‌بسا جوامع متعددی که پشت سر هم قرار می‌گیرند از نظر صورت و معنا اشتراکاتی نیز داشته باشند، اما اشتراکات آن‌ها هویتی مستقل در مقابل جامعه نیست. بلکه حقیقت، جامعه است. چون حقیقت مال جامعه است. بنابراین تاریخ از پشت سرهم قرار گرفتن این جوامع متولد می‌شود (حسینیان، ۹۲/۸/۲۶).

نسبت آن‌ها به هم اشتراک لفظی است. البته چه‌بسا اشتراک معنوی هم داشته باشند. منتها این‌گونه نیست که کامل باشند. یک نظام علت و معلولی است. زمانی که یک جامعه باعث پیدایش جامعه‌ای دیگر شود البته پیرامون علت‌ها صحبت می‌کنند. برای مثال از علل شکست انقلاب فرانسه صحبت نمی‌کنند. درمورد علل افول یک نظام یا ارتقا یک تمدن صحبت می‌کنند. ولی این‌گونه نیست که این علت‌ها به‌عنوان علت‌های مشترکی ذکر شود که همواره همه جوامع را تهدید می‌کند و جوامع با این علل به صلاح و فساد می‌رسند (حسینیان، ۹۲/۸/۲۶).

احتمالاً غالب نیستند. یک مسیر ممتد را همراهی می‌کنند. از جایی شروع و به جایی ختم می‌شوند. سنت‌ها و قانون‌مندی‌هایی بر آن‌ها حاکم است و فراتر از تک‌تک بخش‌های عوامی که پشت سر هم می‌آیند و خطی را دنبال می‌کنند. اتفاق فراتر از آن چیزی که ما می‌بینیم رخ می‌دهد و مسیری دارد (تقوی، ۹۲-۸-۲۶).

اما آن‌ها وارد این مسیر نمی‌شوند و قطعه‌قطعه عکس‌هایی نیستند که کنار هم گرفته باشند، بلکه مسیر ممتد زنده و جاری هستند. فلسفه تاریخ در دیدگاه ما این‌گونه است. درحقیقت مسیر جریان ولایت تکوینی خدای متعال از طریق فلسفه

تاریخ است. بنابراین تاریخ است که جامعه را می‌سازد. اما به نظرم آن‌ها این‌گونه نمی‌گویند، بلکه می‌گویند جامعه تاریخ را می‌سازد. ما معتقدیم که این‌گونه نیست بلکه هر جا برویم همیشه تاریخ دست برتر را دارد، برای همین معتقدیم که خدای متعال مسأله حاکمیت مستضعفین در همه ارض را مطرح کرده است و این جزء سنت‌های حاکم و سنت‌های تاریخ است. سنن الهی که در قرآن ذکر شده، بیان همان فلسفه تاریخ است. خدای متعال مقرر کرده است که در آفرینش، مستضعفین حاکم شوند. پایان تاریخ را خوانده و بعد آن را ترسیم کرده است. این سنت‌ها هستند که به تدریج جوامع را پشت سر خودشان و متناسب با ظرفیت زمانی و مکانی و شرایط اجتماعی ایجاد می‌کنند، البته با رعایت اراده انسان‌ها که انسان‌ها همگی نقش دارند. فلسفه تاریخ همان فلسفه تاریخ زنده است؛ یعنی فاعل‌ها هستند که در آن کار می‌کنند. سؤالی در ذهن من است که باید به صورت تطبیقی بگردیم ببینیم اثبات‌گراها هم همان حرف‌هایی را می‌زنند که مثلاً فیلسوفان اصالت ماهیت در تاریخ فلسفه زده‌اند؟ فرق اثبات‌گراها با فیلسوفان چیست؟ اصالت ماهیتیان مدلشان مدل علت و معلولی است. اثبات‌گراها هم به علت و معلول معتقد هستند و تفاوت آن‌ها با رئالیست‌ها این است که قائل به نسبیت نیستند. اگر قائل به نسبیت نباشند جزمیت را در نظام علی و معلولی پذیرفته‌اند. می‌توان گفت اثبات‌گراها همان حرف‌های اصالت‌ماهی‌نیا را می‌زنند، منتها در بحث جامعه‌شناختی آن. فلاسفه معتقدند علت تامه حاکم بر کل هستی است و نظام هم نظام علی و معلولی است، به مجرد اینکه علت محقق شد معلول را نیز به همراه دارد. دیگر هیچ نسبیتی نخواهد داشت. اراده در قالب یک قانون تحقق می‌یابد. خدای متعال فرمودند قوانین را قرار دادند، آن قوانین اگر بخواهد محقق شود علت تامه تحقق، همان قانون حاکم و اراده خداوند است و چون به اراده نیز قائل هستند اراده را جزء علل می‌دانند (حسینیان، ۹۲/۸/۲۶).

اثبات‌گراها طبیعتاً خیلی وارد این بحث روش الهی نمی‌شوند. می‌گویند به بحث علت و معلول معتقدند، یعنی مجموع عللی را به صورت ناقص شناسایی می‌کنند و همان علت‌هایی که خودشان به صورت مشهود شناسایی می‌کنند را مبنا قرار می‌دهند (تقوی، ۹۲/۸/۲۶).

منتها روحیه جزم‌گرایی درون آن‌هاست و در علل معالم قائل به نسبیت نیستند. نسبیت یعنی در نظر گرفتن تأثیر زمان، مکان و سایر متغیرها. برای مثال اگر ما یک شعر را در این زمان بیاوریم و یک شعر در زمان دیگری بیاوریم، دو قانون بر آن‌ها حاکم می‌شود و نمی‌توانیم برای آن‌ها وجه مشترک عام ترسیم کنیم. همان‌طور که رئالیست‌ها هم این را می‌گویند در بحث فلسفه هستی ظاهراً باید این‌گونه بگویند که یک نسبیت بر زمان و مکان حاکم است و شما می‌توانید هر شیء را در زمان و مکان خاص خودش شناسایی کنید. مثلاً هستی و فلسفه هستی بیان همان نسبیت عامی است که انیشتین بیان می‌کند؛ آن‌ها به دنبال همین هستند و بر این می‌شود، به تعبیری علل و معلول‌های کلی. آن‌ها به دنبال همین هستند و بر این باورند که در مطالعاتشان به این قوانین دسترسی می‌یابند (حسینیان، ۹۲/۸/۲۶).

یعنی مثل دیدگاهی که در فلسفه، فارابی و ابوعلی سینا در بحث اصل و نظام هستی دارند؛ مجموعه‌ای از قوانین است که این قوانین شامل مشمول است تا به علت‌العلل می‌رسد. هر علت معلول خودش را دارد تا بالا می‌رود که به علت‌العلل برسد. به این ترتیب می‌گویند به یک قانون که دست یافتید؛ این قانون در همه جا قابل تطبیق است. یعنی زمانی که گفتید انسان دارای مجموعه‌ای از ویژگی‌ها است این ویژگی‌ها در همه شرایط قابل تحقق است. حالا ممکن است پارامترهای بسیار مختصری و تفاوت‌هایی برای زمان و مکان قائل شوند (حسینیان، ۹۲/۸/۲۶).

درواقع ادعای آن‌ها [اثبات گراها] هم همین است، به نظرم ما نظام علت و معلولی را شناسایی می‌کنیم. اگر جاهایی نمی‌توانند علت را شناسایی کنند، وضع موجود و ارتباط بین پدیده‌ها را توصیف می‌کنند، زیرا دیگر قادر نیستند علت را شناسایی کنند یا می‌گویند بحث علی بحث خیلی وقت‌گیری است، به عوامل زیادی بستگی دارد، بنابراین ما قادر نیستیم به علت بپردازیم. گاهی هم به علت نمی‌پردازیم و می‌گوییم تحت این شرایط این پدیده اتفاق می‌افتد و وضعیت موجود و ارتباطات را توصیف می‌کنیم، ولی این ارتباطات لزوماً همان همبستگی آماری است که به بحث علی ما جواب نمی‌دهد (تقوی، ۹۲/۸/۲۶).

وقتی نمی‌توانیم به علت‌ها برسیم، بنابراین وقت را برای توصیف پدیده‌ها می‌گذاریم. آقای دکتر برای مثال می‌گویند، فرض کنید که ارتباطی بین توجه به

بخش‌های منفی پدیده‌ها و افسردگی وجود دارد، ولی شاید همه این‌ها ناشی از علت دیگری باشد، مثلاً علت ژنتیکی باشد. نمی‌دانیم چه اتفاقی می‌افتد. بنابراین وارد بحث علی نمی‌شویم، ولی آرزو و خواسته‌شان این است که علت‌ها را بفهمند. گاهی قادر نیستند این کار را انجام دهند. یعنی متمایل هستند که بیشتر این اتفاق واقع شود و وقتی رخ نمی‌دهد به توصیف وضع موجود می‌پردازند. در حد خودشان قانون را استخراج می‌کنند. مثلاً «اصل» می‌گذارند بعد بالاتر می‌روند، «قاعده» می‌گذارند، بعد بالاتر می‌روند، هرچه قانون شمول بیشتری پیدا کند که بتوانند نظام علت و معلولی را بیشتر کشف کنند، قوانین آن‌ها ثبات بیشتری می‌یابد و اسامی که برای آن‌ها انتخاب می‌کنند اسامی محکم‌تری می‌شود. ولی خواسته آن‌ها این است که علت‌ها و معلول را بفهمند و کشف کنند، اما گاهی اوقات قادر نیستند و یا مقرون به صرفه نیست که سرمایه‌گذاری کنند و علت را بیابند. کاملاً نظام علت و معلولی خارج از ذهن را قبول دارند. سعی می‌کنند در بحثشان پیش فرض نداشته باشند و می‌گویند ما عاری از ارزش هستیم. اما در اصل پیش فرض دارند و این پیش فرض‌ها ناخواسته اتفاق می‌افتد، ولی ادعایشان این است که پیش فرض‌ها را کنترل کنیم، دخالت ندهیم و به اصطلاح با ذهن باز ببینیم که وقایع چه چیز هستند و آن‌ها را توصیف کنیم. باید ببینیم چرا اتفاقات و پدیده‌ها رخ می‌دهند؟ سپس دوباره تبیین کنیم (تقوی، ۹۲/۸/۲۶).

معیارهای صحت آن‌ها و ادراک من از جهان خارج نیز اثبات‌گرایی، امتحان‌پذیری، تکرارپذیری و قابل تجربه بودن است. موارد بیان شده، معیارهای صحت این دیدگاه هستند که در پست مدرنیسم زیر سؤال می‌روند. حتی اثبات‌گرایی‌ها و ابطال‌پذیری‌ها نیز زیر سؤال می‌رود (تقوی، ۹۲/۸/۲۶).

پست مدرنیسم‌ها در واقع اشکالات زیادی گرفتند که قوانینی که شما می‌گویید موارد نقض بسیار زیادی دارند و قابل تکیه نیستند. در واقع آن‌ها هم به شدت زیر سؤال می‌روند؛ یعنی پست مدرنیسم‌ها به نسبت معتقد می‌شوند. ممکن است در جامعه ایران این قانون حاکم باشد و در فرانسه قانون دیگری حاکم باشد که هر کدام در جای خود درست هستند. پست مدرنیسم‌ها به دیدگاه رئالیستی که آقای دکتر زاهد فرمودند، خیلی نزدیک می‌شوند. در واقع متوجه می‌شوند در قوانینی که به

دست آورده‌اند مثال‌های نقض زیادی وجود دارد. چون سیستم آن‌ها هم مبتنی بر استقراء است؛ یعنی شواهد را کنار هم قرار می‌دهند و به یک اصل کلی می‌رسند. این استقراء و قوانین، با مثال‌های نقض خودشان نقض می‌شوند و بنابراین برای اینکه به چنین بحثی نرسند بحث نسبیّت را مطرح می‌کنند. آن وقت می‌گویند که مثلاً شما با دیدگاه اسلامی هم می‌توانید توصیفی برای پدیده‌ها داشته باشید. کسانی مثل خسرو باقری اگر استحضار داشته باشید، تصور کردند پست‌مدرنیسم به اصول اسلام خیلی نزدیک است و حتی وقتی تعلیم تحت اسلام (تعلیم و تربیت اسلامی) را مطرح می‌کند، نمی‌گوید این اصول بر مبنای پست‌مدرنیسم است، ولی وقتی شما نگاه کنید همان اصول و مبناها است و این نوع نگاه یک سیستم سکولار می‌شود و به گونه‌ای مشکل پیدا می‌کند. دقیقاً چارچوب آن‌ها را گرفته‌اند و مشاهده کرده‌اند که در جاهایی پست‌مدرنیسم بحث ارزش را می‌پذیرد. مثلاً تحلیل خاص شما را هم می‌پذیرد و این پذیرش برای آن‌ها در حکم یک چراغ سبز است. اما خوب متوجه نشده‌اند تفاوتی بنیادین وجود دارد. از جمله بحث نسبیّت که در درک حقایق مطرح می‌کنند و ما کاملاً با آن مشکل داریم (تقوی، ۹۲/۸/۲۶).

چیستی را یک واقعیت خارجی یا واقعیت مشهود بگذارید. واقعیت مشهود یعنی واقعیتی که قابل مطالعه است، یا همان چیستی، هستی است. واقعیت مشهود به وجود واقعیتی خارج از ذهن ما اذعان می‌کند. یعنی اینکه خارج از ذهن ما هم چیزی است و ما عضوی از خارج خودمان هستیم. در مقابل، واقعیت غیرمشهود نیز وجود دارد. واقعیت غیرمشهود، واقعیت درونی است و واقعیت مشهود، واقعیتی بیرونی محسوب می‌شود. خارج از ذهن ما واقعیتی در عالم خارج وجود دارد. این موضوع وجه اشتراک ما و اثبات‌گراها در مقابل انتقادگراها و تفسیرگراها است که در ادامه به صورت کامل به آن می‌پردازیم (حسینیان، ۹۲/۸/۲۶).

منتها وقتی ما می‌خواهیم عوامل آن‌ها را بیان کنیم، ما این را نسبت می‌دهیم که آن‌ها واقعیت مشهود را قبول دارند. آن‌ها می‌گویند واقعیت همین است و غیر از این نیست، مشهود و غیرمشهود ندارد. غیرمشهود را هم اصلاً نمی‌بینند. تعریفی که ما از واقعیت می‌کنیم با آن‌ها اشتراک لفظ دارد و تعریف ما از واقعیت، اعم از مشهود و غیب است (تقوی، ۹۲/۸/۲۶).

نظام علی و معلولی یا نظام جزمیت‌پذیری، براساس پذیرش قاعدهٔ علت و معلول است. ما به رئالیسم جزم‌گرا اعتقاد داریم و نظام علت و معلولی را نیز قبول داریم. منتها می‌گوییم در نظام علت و معلولی اولاً خود علت و نیز معلول تحت فاعل‌ها و اراده عمل می‌کنند. ثانیاً علت و معلول به تناسبات فاعلیت تبدیل می‌شود. خود فاعل تناسباتی را درست می‌کند که اراده‌اش را تصرف کند. در جریان نظام علت و معلولی به محض اینکه علت باشد معلول هم موجود می‌شود که به آن علت تامه یا جریان تحقق تحت قوانین علت و معلول گفته می‌شود. اول نقض در چرایی، می‌گوییم همه اشکالاتی که رئالیسم‌ها به نظام علت و معلول وارد کردند درست است؛ آن‌ها نمی‌توانند تأثیر زمان و مکان را ببینند، نمی‌توانند تدریج را محاسبه کنند و نمی‌توانند علت و معلول را به صورت کلی مطالعه کنند. یعنی قادر به دیدن سایر مکانیزم‌هایی که روی علت و معلول تأثیر می‌گذارد نیستند و فقط قوانین کلی را می‌بینند. ما باید مدلی ارائه دهیم که بتوانیم متغیرهای مختلف را از فضای خطی بیرون بیاوریم. مثلاً به فضای سیستمی یا دایره‌ای وارد شویم (حسینیان، ۹۲/۸/۲۶).

یعنی اینکه مثلاً بچه‌ای که بزه‌کار می‌شود، ممکن است حتی با جریان بارداری مادرش مشکل داشته باشد؟ بله. به عالم دیگر و چیزهای دیگر می‌رویم. این‌طور نیست که یک پدیده مجرد را منفک از اتفاقات قبل مطالعه کنیم، علت و معلول را از آن بیرون بیاوریم و بگوییم فقط این است (تقوی، ۹۲/۸/۲۶).

یا فقط بگوییم ذات او، ذات خرابی بوده است. ما این‌گونه نمی‌گوییم. رئالیست‌ها نیز این‌گونه نمی‌گویند، آن‌ها می‌گویند که این ممکن است حتی در یک تصمیم نقش داشته باشد. البته آن‌ها قائل به نسبیت هستند و ما اراده را به‌عنوان عامل اصلی تلقی می‌کنیم، مثلاً می‌گوییم خود فرد نخواسته است که خوب باشد یا ممکن است همه شرایط (پدر، مادر و...)، مثبت باشد؛ اما شرایط بیرونی و شرایط تربیتی نیز تأثیر دارند. مثل پسر حضرت نوح، یا برادر امام حسن عسکری (ع) که جعفر کذاب نام داشت. شرایط این‌ها به‌گونه‌ای بوده که واقعاً نمی‌توانیم نقدی بر آن وارد کنیم. البته ممکن است از ناحیه مادر مشکلاتی داشته‌اند که آن‌ها عامل اصلی نیست، خود او نیز اراده کرده است، اراده هم به‌عنوان یک عامل اصلی در مدل‌ها قابل مطالعه است. البته بسترهای اراده، بسترهایی تأثیرگذارند ولی این‌گونه نیست

که دست فاعل را ببندد و جبری باشد. جبرگرایی کلی در حقیقت یک جبر خطی است (حسینیان، ۹۲/۸/۲۶).

برای نمونه به مثالی که آقای دکتر زند برمی گردیم مثلاً این بچه بزهکار شده است به این دلیل که شقاوت را از مادر و یا پدرش فرا گرفته و مجبور است که همین را دنبال کند و خودش هم شبیه آن‌ها شده است. یعنی هر چیزی که شرایط و عوامل درونی و بیرونی دیکته می‌کند، اهمیت دارد و فاعلیت هیچ نقشی در آن ندارد. شرایط به‌عنوان عوامل درونی و بیرونی است و اراده جزء عوامل درونی نیست. اراده هم حاکم به درون و هم حاکم به بیرون است. این جبرگرایی هم درونی و هم بیرونی است. جبرگرایی بیرونی است به این معنا که خود فاعل از درون هیچ اقتضایی ندارد و منفعل است؛ که نام آن را جبرگرایی قوانین حاکم می‌گذاریم. یعنی از بیرون به او دیکته می‌شود که چگونه باشد. منتها بیرون نه به معنای نسبی بلکه به معنای کلی است و می‌توانیم بگوییم این جبرگرایی، جبرگرایی قوانین حاکم است (حسینیان، ۹۲/۸/۲۶).

سیر تکاملی را نمی‌تواند ببیند و برای فرآیند تحلیل آن، شرایط را بیان کند؛ چون نمی‌تواند جهت را ببیند. تعریفی برای تکامل ندارد و حرکتش جهت ندارد؛ یعنی دَوْرانی یا متشتت است. نمی‌تواند هیچ جهت و رشدی را توصیف کند. تعریفی برای تکامل، رشد و پیشرفت ندارد. نمی‌تواند این تغییرات را پشت سر هم ببیند. بنابراین تکامل ندارد و منفعل است و زمانی که تکامل ندارد نمی‌تواند بر یک علت خاص تأثیرگذار باشد. منفعل است و قدرت پیش‌بینی آینده را ندارد. قدرت کنترل و تأثیرگذاری ندارد و نمی‌تواند کنترل، تصرف و پیش‌بینی کند (حسینیان، ۹۲/۸/۲۶). البته این‌ها خودشان را متوسط‌البرد می‌دانند؛ یعنی می‌گویند در حد متوسط می‌توانیم پیش‌بینی کنیم و برد آن خیلی کم است. باید همه شرایط آماده شود تا به این مکانیزم جواب دهد (تقوی، ۹۲/۸/۲۶).

به محض اینکه عوامل تغییر کند و شرایط عوض شود همه آن سیستم فرو می‌ریزد و دوباره باید سیستم دیگری ساخته شود (حسینیان، ۹۲/۸/۲۶).

زمان دائماً در حال تحول است منتها جهت زمان ثبات دارد و تغییر ثبات زمان از سنخ تغییر موضوع نیست بلکه تغییر آن به تحولی که شما در شناخت‌شناسی خود

پیدا می‌کنید، بستگی دارد. انسان در یک مرحله با منطقی شناخت‌شناسی پیدا می‌کند، بعد این منطق عوض می‌شود و در دایره آن منطق دیگر تقریباً شناخت او نسبت به موضوعات، ثابت است. اگر ثابت را هم از آن برداریم دوباره تحول در تحول می‌شود. واقعیت خارج از ذهن وجود دارد و اصالت دارد و می‌خواهیم بدانیم این واقعیت چیست آیا واقعیت صرفاً مشهود است یا واقعیت غیرمشهود را هم می‌پوشاند؟ واقعیت غیرمشهود یعنی خدا، اجنه، ملائکه و غیب (حسینیان، ۹۲/۸/۲۶).

به چه دلیل باید واقعیت مشهود را همه واقعیت بدانیم، حداقل عده‌ای در دنیا هستند که به واقعیت غیرمشهود معتقدند. برای مثال این افراد در سه دهه اخیر در روانشناسی و درمان اختلالات، رفتن به کلیسا را توصیه می‌کنند چون در تحقیقات زیادی به این نتیجه رسیده‌اند که کسانی که به کلیسا می‌روند بهداشت روانی بهتری دارند. یعنی بخشی از معنویت‌درمانی را به فرآیندهای درمانی خود الحاق کرده‌اند منتها نه اینکه این را شناسایی کنند. این‌ها فقط به تجربه در تحقیقات زیاد خود این موضوع را شناسایی کرده‌اند که ارتباط با اعمال مذهبی مثل رفتن به کلیسا و ... بزهکاری را کم می‌کند. ما معتقدیم بستر، بسیار فراتر از این حد است. تأثیر عالم ملائک یا عوالم دیگر نمی‌تواند کافی باشد. آن بخشی که به تجربه درمی‌آید را دوباره شناسایی می‌کند و می‌پذیرند که تحولی در این‌ها اتفاق می‌افتد (تقوی و حسینیان، ۹۲/۸/۲۶).

زمانی که می‌گویید به تجربه درمی‌آید، آثارش به تجربه درمی‌آید پس اعتقاد به غیب نیست. اینکه تأثیرات کلیدی آنجا است، مطلقاً این‌گونه نیست. می‌خواهیم بگوییم تحولی در حال وقوع است و براساس واقع‌بینی که به سمت رئالیسم می‌رویم، در این‌ها هم کم کم مقداری آثار آن را می‌بینیم (تقوی، ۹۲/۸/۲۶).

واقعیت اصالت دارد یعنی اینکه در حقیقت ما چه باشیم چه نباشیم او هست (حسینیان، ۹۲/۸/۲۶).

واقعیت مشهود بخشی از واقعیت است اما واقعیت اصالت دارد. در کنار واقعیت مشهود می‌گوییم واقعیت غیرمشهود اصالت دارد، این اثر آن واقعیت غیرمشهود است (جاجرمی زاده، ۹۲/۸/۲۶).

. پس می‌نویسیم واقعیت مشهود و غیرمشهود اصالت دارد اما اصالت از آن واقعیت

غیب است، اصالت از آن واقعیت غیرمشهود است. نقد دیگری هم که ما می‌گوییم علی‌المبنا خودتان که می‌گویید واقعیت مشهود، ما می‌پذیریم جامعه مؤمنین در عالم وجود داشته است. این هم مشهود است این هم اعتقاداتی دارد، بنابراین اعتقاداتشان واقعیت مشهود است؛ حالا شما قبول ندارید (حسینیان، ۹۲/۸/۲۶).

واقعیت خارج از ذهن وجود دارد و حق است؛ یعنی اصالت دارد. می‌خواهیم بگوییم که آیا حق را چیزی فراتر از واقعیت می‌بینند؟ می‌گویند نه، همان که واقعیت دارد حق است. پس چیزهای متناقض چه می‌شود؟ خوب بحث سر همین است؛ این دیگر مشکل آن‌هاست (جاجرمی‌زاده، ۹۲/۸/۲۶).

این مشکلات مربوط به جهت‌دار نبودن آن‌هاست. اما اینکه شناسایی می‌کند که شیطان پرست، مسلمان و مسیحی همه وجود دارند ولی نمی‌تواند تشخیص بدهد که این‌ها چه هستند، همان بحثی است که جهت ندارد. حق نه به مفهوم تحقیقش در عالم خارج بلکه حق به مفهوم ارزشی خودش، درست بودن است (تقوی، ۹۲/۸/۲۶).

گفتند چه ما باشیم و چه نباشیم اصالت وجود دارد، گفتند اصالت به معنای حق است. اصلاً خود معنای اصالت، ملاک صحت است. واقعیت خارج از ذهن وجود دارد و اصالت دارد یعنی حقیقت دارد (جاجرمی‌زاده، ۹۲/۸/۲۶).

معنای حقیقت جهت‌ارزشی پیدا می‌کند، وقتی ارزش پیدا کرد ما می‌گوییم یک حق بیشتر در عالم نیست، آن هم خداست؛ هو‌الحق. غیر از خدا همه باطل است، می‌خواهیم بگوییم کارهایی که کفار می‌کنند جز کفی روی آب نیست (حسینیان، ۹۲/۸/۲۶).

ولی چیزی که به خدای متعال نسبت دارد هم وجود دارد، ولی غیر از خدای متعال است (جاجرمی‌زاده، ۹۲/۸/۲۶). کف روی آب یعنی همان اعمال، مثلاً خاکی که روی چیزی می‌نشیند، باد می‌آید و همه را می‌برد (حسینیان، ۹۲/۸/۲۶). ولی اینکه همه عالم اسماء الله است، بحث وحدت وجود می‌شود (تقوی، ۹۲/۸/۲۶). یعنی مثلاً تکنولوژی غرب هم جزء اسما الهی است؟ طبق چیزی که وجود دارد اگر همه این‌ها جزء اسماء و صفات الهی است پس این حرف باطل می‌شود (حسینیان، ۹۲/۸/۲۶).

هرچیزی که در جریان باطل است همه این‌ها تحت آن قرار می‌گیرد؟ (تقوی، ۹۲/۸/۲۶).

جهنم و شیطان را هم خدا خلق کرده است ولی اراده شیطان را خدا خلق نکرده است. در عالم باید چیزهایی را از خدا منفک کنیم. خدا در جاهایی هیچ نقشی ندارد ولی آن‌ها این را قبول ندارند. اصالت وجودی‌ها و عرفا می‌گویند همه اسماء خدا هستند. حتی یکی از آن‌ها، مثلاً شیطان اسم مُظل است آن اسم هادی (حسینیان، ۹۲/۸/۲۶).

ما در نهایت می‌خواهیم بگوییم که اگر خدای متعال بخواهد در نفس اراده من هم حضور داشته باشد، این جبر می‌شود. در جایی به خودم واگذار کرده که در آن جا دیگر خودش کنار کشیده است. واقعیت مشهود است. به نظرم خود این یک نقد دوم می‌شود که ما بگوییم عده‌ای هم هستند که واقعیت غیرمشهود را قبول دارند. این هم خودش واقعیتی است. بنابراین آن‌ها باید این‌ها را واقعیت تلقی کنند و بتوانند این‌ها را در کنار واقعیت‌های مشهود بپذیرند (حسینیان، ۹۲/۸/۲۶).

من فکر می‌کنم حتی همین الان آن‌ها این را قبول دارند. مثلاً غرب می‌گوید که ما ایران را قبول داریم و ایدئولوژی شما را هم می‌پذیریم، منتها نه به‌عنوان ایدئولوژی تمدن‌ساز، تمدن‌ساز ما هستیم. مدرنیته هم شما را می‌پذیرد (تقوی، ۹۲/۸/۲۶) چون واقعیت شما اقلیت است. چرا واقعیت چین که یک میلیارد و پانصد میلیون جمعیت دارد را قبول نمی‌کند و بگوید که سوسیالیزم نمی‌تواند تمدن‌ساز باشد؟ (جاجرمی‌زاده، ۹۲/۸/۲۶).

در آن مورد هم مدرنیته می‌گوید آن را نیز می‌پذیریم، ولی می‌گوید جریان کل باید دست ما باشد، برای اینکه خودش را بالاتر می‌داند. درمورد اینکه واقعیت ما را نمی‌پذیرند، می‌خواهیم بگوییم می‌پذیرند (تقوی، ۹۲/۸/۲۶).

در بحث هستی‌شناسی این‌گونه بود. شاید در بحث علم که برویم آن جا درمورد ملاک صحت و درستی مقداری روشن‌تر بحث شود. این‌جا فعلاً همین که اصالت از آن واقعیت غیرمشهود است، به عنوان نقد دوم، نقد ما همین است (جاجرمی‌زاده، ۹۲/۸/۲۶).

قرار شد که وارد نقد شویم خوب این‌جا چهار پارادایم اثبات‌گراها، تفسیرگرها،

انتقادی‌ها و رئالیسم‌ها را داریم که بحث کردیم. برای اینکه نقد کنیم حاج آقا فرمودند چون می‌خواهیم به روش‌شناسی برسیم، باید فلسفه علم را در اثبات‌گرایی و تفسیرگرایی ببینیم (جاجرمی‌زاده، ۹۲/۸/۲۶).

در انسان‌شناسی باید فلسفه انسان، فلسفه جامعه، فلسفه تاریخ و فلسفه هستی را هم ببینیم. به میزانی که در بحث‌ها و حرف‌های این‌ها اجمالاً می‌توانیم چیزی را تخمین بزنیم یا به صراحت بگوییم، می‌آوریم و نقد می‌کنیم. کل بحث همین است (جاجرمی‌زاده، ۹۲/۸/۲۶).

در بحث فلسفه هستی که وارد شویم، نظام علت را نقد کنیم. حاج آقا نظام علت و معلولی را نقد کردند و فرمودند نقد آن جبرگرایی قوانین حاکم می‌شود. این جبرگرایی یعنی در واقع نظام علت و معلولی جبرگرایی قوانین حاکم است. تعبیر دیگر آن نقد چه می‌شود؟ ۱. ناسازگاری جبر و اختیار ۲. ناتوانی توصیف حرکت پدیده با علت تام فلسفی به معنای علت خطی که x می‌دهد y . یعنی نمی‌تواند حرکت پدیده‌ها را توصیف کند. تمام نقدهایی که رئالیست‌ها و دیگران بر نسبت‌گرایی وارد کرده‌اند به این فلسفه وارد است. تمام نقدها را آنجا قبول دارند. نقد تفسیرگراها، نقد انتقادی‌ها و نقدهای رئالیستی (جاجرمی‌زاده، ۹۲/۸/۲۶).

دوم بحث چیستی است. واقعیت خارج از ذهن وجود دارد و اصالت دارد. در فلسفه هستی می‌گویند واقعیت دارد. حاج آقا نقد می‌کنند که واقعیت مشهود بخشی از واقعیت است اما اصالت از آن واقعیت غیرمشهود است. یعنی اصالت را قبول دارند ولی اصالت واقعیت غیرمشهود را. اصلاً ایشان اصالت واقعیت مشهود را قبول ندارند چون معلول است (جاجرمی‌زاده، ۹۲/۸/۲۶).

درواقع واقعیت غیرمشهود جوهر می‌شود، در صورتی که واقعیت مشهود عرض می‌شود. عرض هم که اصالت ندارد. ولی ما چگونه واقعیت خود این جوهر و عرض را به آن‌ها تفهیم کنیم. بحث من این نیست که ما به خاطر اینکه خداوند فرموده‌اند غیب وجود دارد پس ما غیب را قبول کرده‌ایم، بلکه به خاطر اینکه عقل ما نیز وجود غیب را تصدیق می‌کند حرف خدا را حق‌ترین حرف می‌دانیم و این به خاطر تبعیت محض ما نیست (بخرد، ۹۲/۸/۲۶).

همه مشهودها اعراض هستند، اعراض علت تامه فلسفه هستند. جوهر طبیعی

غیب است، جوهر ذاتاً غیب و نامشهود است. فلسفه و منطق می‌پذیرد، کانت هم می‌پذیرد که جوهر با قوانین مُدرکه مادی قابل ادراک نیست (بخرد و جاجرمی‌زاده، ۹۲/۸/۲۶).

اگر این را بپذیرند حتماً می‌گویند علتی در درون آن است که بی‌شک عامل حرکت این شیء است. هر لحظه هم تعینات مختلفی می‌پذیرد (حسینیان، ۹۲/۸/۲۶). جوهرشان است. نمی‌توانند حرکت را تفسیر کنند، جوهر نیز غیب است. نه تنها نمی‌توانند حرکت را تفسیر کنند اصلاً خود مفهوم وجود مادی را هم اگر بخواهید برای آن ابعاد قائل شویم، نمی‌توانیم. چون تنها حرکتی که جلوه وجود نیست حرکت بر ذات که نیست، ذاتش متحرک است. مکان و زمان را نمی‌توانند تفسیر کنند. خصوصیت، اثر و... هیچ چیزی را نمی‌توانند تفسیر کنند (بخرد، ۹۲/۸/۲۶). ما آنجا اصالت را چنین گفتیم که یعنی چیزی خارج از ذهن ما وجود دارد (تقوی، ۹۲/۸/۲۶).

مفهوم اصالت را این‌گونه تعریف کردیم که چه باشیم و چه نباشیم واقعیت وجود دارد، اصالت واقعیت یعنی این (جاجرمی‌زاده، ۹۲/۸/۲۶).

اما در بخش دوم که می‌گوییم اصالت از آن واقعیت غیرمشهود است، به این مفهوم نیست که ما واقعیت مشهود را قبول نداریم. چون می‌گوییم: اصالت را در دو جا به کار می‌بریم، اما دو مفهوم مختلف را مراد می‌کنیم. وقتی می‌گوییم اصالت دارد، یعنی چه باشیم و چه نباشیم واقعیت دارد. ولی در اصالت دوم که اصالت از آن واقعیت غیرمشهود است، منظور ما این است که از آن اصالت، معنای مترقی‌تری می‌گیریم. مفهومش این نیست که ما این اصالت را چه باشیم چه نباشیم، قبول داریم. اما بین این دو، اصالت با واقعیت است. هم‌عرض نیستند. این‌جا دو رتبه برای اصالت قائل هستیم؛ یعنی دو اصالت را در لفظ به کار بردیم. اما آنجا مفهوم رتبه بالاتر از اصالت را مد نظر داریم، آن معنای عام است. یعنی بگوییم در عین حال که به اصالت محوری و اصالت اصلی معتقدیم اصالت را دو قسمت کنیم (جاجرمی‌زاده، ۹۲/۸/۲۶).

اصالت خارج از ذهن وجود دارد. این اصالت اعم از اصالت دومی است. هم اصالت مشهود و هم غیرمشهود خارج از ذهن ما است (حسینیان، ۹۲/۸/۲۶).

وقتی می‌گوییم اصالت، خود اصالت یعنی جامعیت و کلیت (بخرد، ۹۲/۸/۲۶).
 ببینید در مرحله دوم بین دو اصالت، کدام اصالت دارد؟ اصالت واقعیت
 غیرمشهود (حسینیان، ۹۲/۸/۲۶).

اگر جمله را این‌گونه کامل کنیم که واقعیت مشهود بخشی از واقعیت است و
 اصالت دارد اما اصالت برتر از آن واقعیت غیرمشهود است (تقوی، ۹۲/۸/۲۶).
 یعنی بین این دو اصالت، آن (واقعیت غیرمشهود) اصالت دارد، این حرف در اصالت
 برتر ابهام ایجاد نمی‌کند؟ چون اصالتی که می‌گوییم یعنی جامعه و همه ذرات
 موجود پدیده‌های مادی، از یک واقعیت ثابت تبعیت کنند. درسته؟ این می‌شود
 اصل. درسته؟ بله. یعنی مشترکات تمام پدیده‌های مادی. اگر مشترکات تمام
 پدیده‌های مادی را ما اصل ببینیم و برای پدیده‌های نامشهود هم مشترکاتی قائل
 باشیم؛ مشترکات تمام پدیده‌های نامشهود و مشهود یکی بیشتر نیست. یک اصل
 وجود دارد، یعنی اگر برای مشهود اصالت قائل شدید به‌نوعی نفی ولی می‌شود؛
 یعنی آنچه که بین تمام پدیده‌های مادی مشترک است نمی‌تواند در پدیده‌های
 غیرمادی وارد شود. در صورتی که آنچه که در پدیده‌های غیرمادی مشترک است
 می‌تواند به پدیده‌های مادی وارد شود. من آن را این‌گونه می‌بینم و اگر اصالت را
 به این شکل تفسیر کنیم اصالت غیرمشهود اعم از اصالت واقعیت‌های غیرمشهود و
 واقعیت‌های مشهود خواهد بود (بخرد، ۹۲/۸/۲۶).

اول اصالت غیرمشهود در حقیقت نظر ما است. در واقع جامعیت آن‌ها
 می‌شود (حسینیان، ۹۲/۸/۲۶).

نمی‌توانیم برای آن اصالت جدا به حساب آوریم و اصالت فردی قائل
 شویم (بخرد، ۹۲/۸/۲۶).

اعراض هم حق حیات دارند حق حیاتشان را از جوهر می‌گیرند، آن‌ها خودشان
 هم مستقل از جوهر حق حیات دارند. رابطه بین جوهر و جواهر چیست؟ جوهر و
 جواهر، آن افاضه‌کننده است و موجب بقای جریان عرض می‌شود. از طبقه‌بندی
 جوهر و عرض بیرون می‌آییم و می‌گوییم یک دسته تبعی و فرعی و یک دسته اصلی
 هستند (حسینیان، ۹۲/۸/۲۶).

معتقدین به واقعیت مشهود تنها، در واقع می‌خواهند اصول اصالت ماده و اصالت

جلوه‌های مادی را به‌عنوان یک واقعیت به ما تحمیل کنند. در صورتی که ما باید فراتر از این‌ها باشیم. ما نمی‌خواهیم نفی کنیم. ضمن اینکه نفی نمی‌کنیم اصلتش اصلی نیست (بخرد، ۹۲/۸/۲۶).

یعنی ما در پذیرفتن واقعیت مادی خارجی بیرونی با آن‌ها مشترک هستیم، منتها می‌گوییم که این (واقعیت مادی) هم از یک جای دیگر نشأت می‌گیرد (تقوی، ۹۲/۸/۲۶).

عوامل متغیر نمی‌تواند عوامل خطی باشد. متغیرها متغیر خطی نیستند. متغیرهای یک کل با هم مرتبط است. بنابراین اگر بخواهیم چگونگی یک تعین را بگوییم، باید عوامل اصلی، فرعی، تبعی درست کنیم که به نسبت منزلت خودشان در تعین سهم دارند و شیء را متعین می‌کنند. یک اشکال که از نگاه رئالیست‌ها به این‌ها داریم و یک اشکال هم خودمان داریم که درحقیقت مربوط به سهم تأثیر اراده و اختیار در فرآیند تعین شیء است (حسینیان، ۹۲/۸/۲۶).

که همان تحقق هستی در نظریه اثبات‌گرایی لحاظ نشده است (جاجرمی‌زاده، ۹۲/۸/۲۶).

می‌گوییم رابطه اراده الهی با اراده انسان چگونه می‌شود، سپس تعین هستی را نسبت به اراده حق و اراده انسان می‌بینیم؛ یعنی خود هستی یک اراده مستقل ندارد، بلکه انسان طلب می‌کند و خدای متعال متناسب با طلب افاضه می‌کند و هستی شکل می‌گیرد (حسینیان، ۹۲/۸/۲۶). اراده را اعم از انسان می‌دانند اراده نیز در واقع در هستی نسبت بین اراده انسان و اراده خدای متعال است و اراده خدا با اراده انسان رابطه طولی دارد. حالا آن رابطه طولی قابل تفسیر است (حسینیان، ۹۲/۸/۲۶).

اراده طولی به این معنا نیست که او اراده می‌کند، من اراده می‌کنم. اراده طولی یعنی اینکه من اراده کردم مرتبه دوم و مرتبه سوم نیز اراده می‌کند و یک اراده واقع می‌شود که این اراده جریان پیدا می‌کند و نظام علیت تا به آخر می‌رسد. اگر این‌گونه بگوییم آخری اراده ندارد. دومی هم اراده ندارد. یک اراده، اراده اصلی است. یک اراده اصلی است که جریان می‌یابد. ولی اراده دومی چیست؟ اراده دومی در اراده طولی معنا ندارد. بنابراین این اشکال به فلاسفه هم وارد است که وقتی می‌گویند

اراده انسان در طول اراده خدای متعال است ما معنای آن را نمی‌فهمیم. در طول اراده خدا یعنی یک اراده است یا دو اراده؟ اگر دو اراده است دیگر نمی‌توانند در طول باشند، این می‌تواند ترمذ کند یا نمی‌تواند ترمذ کند؟ برای ترمذ باید جایی باز کنید لذا نمی‌توانیم بگوییم در طول اراده حق و همه اراده‌ها فعل خدای متعال می‌شوند، باید تفسیر دیگری از اراده داشته باشیم یعنی در ابتدا تعریفی متفاوت از آن تعریفی که فلاسفه و عرفا دارند، ارائه دهیم و بعد آن اراده را تجلی بدانیم یعنی کلاً جریان اراده را مثل جریان وجود بدانیم (حسینیان، ۹۲/۸/۲۶).

مراتب وجود در هستی متفاوت است. هر موجودی درجه‌ای از هستی را داراست نه همه هستی را. ولی همه منشأ وجود را از خدا گرفته‌اند، بنابراین هرکس براساس استعدادش از آن استفاده می‌کند (بخرد، ۹۲/۸/۲۶).

پس به جای اراده خطی، نظام اراده‌ها را جایگزین می‌کنیم. کلمه نظام هم طول و هم عرض را می‌گیرد. فقط طولی نیست اگر طول و عرض مثل مراتب وجود آمد، خود وجود هم در حقیقت تشدید وجود مراتب طولی است. تشدید را در عرض نمی‌آورند، مثلاً این استکان آیا مرتبه‌ای از این دفتر است یا مرتبه این استکان نسبت به مرتبه این میز چیست؟ واردش نمی‌شوند. ولی مراتب طولی را به‌عنوان تشدید قبول می‌کنند. مراتب تشدید را به‌صورت طولی قبول می‌کنند، ما می‌گوییم هم در طول و هم در عرض تشدید داریم. منتها نسبت این طول و عرض را بدانیم که به نظام تبدیل می‌شود. یعنی خود واژه نظام بین طول و عرض نسبتی است، هم طول و هم عرض حقیقت دارد. در حقیقت این دو به هم که متقوم می‌شوند نظام درست می‌شود. منشأ این‌ها وجود اراده‌ای است که در رأس این هرم مخروطی قرار دارد (حسینیان، ۹۲/۸/۲۶).

اراده اصلی دست اوست؛ یعنی مشیت بالغه حق تعالی عالم را به جلو می‌برد، اما در این مشیت اراده‌هایی در تحت اراده خدا قرار می‌گیرند و به مقام خلافت می‌رسند. اراده‌ها ترمذ می‌کنند بنابراین ارذل الحیوان می‌شوند و پایین می‌روند. این ادعایشان را خودشان در نظام عوض می‌کنند. یک نظام سیال، نظام ثابت نیست. وقتی تشدید در مکان را می‌گوییم یعنی اشیا مکانی هم‌عرض نیستند. مثل این استکان و این دفتر، این دفتر را جزء اوصاف فرهنگی و اهمیت فرهنگی در نظر

می‌گیریم اما استکان در اقتصاد می‌آید، منزلت اقتصاد و فرهنگ فرق می‌کند و منزلت اقتصاد پایین‌تر است، اما منزلت فرهنگ بالاتر است. مثلاً در ساختن یک میز اگر همه عالم را طبقه‌بندی کنیم این میز اگر یک چیز فرهنگی باشد نقش و یک تأثیری دارد و جنسیت چوب نیز تأثیر خیلی نازل‌تری دارد. در مورد سنگ‌ها می‌گویند سنگ عقیق منزلت بالاتری دارد؛ چون اولین سنگی است که ولایت امیرالمؤمنین را پذیرفته است، بنابراین در هر نمازی حضور دارد. طلا نیز ظرفیت بالایی دارد چون نسبت به سایر اشیا انعطاف بالاتری دارد (حسینیان، ۹۲/۸/۲۶).

هر چیزی منزلتی پیدا می‌کند حتی در نظام‌های مادی، اشیا منزلت‌های دیگری دارند و در نظام‌های الهی منزلت‌هایشان متفاوت است. شاید اگر ما عرض کنیم بگویند این‌ها همه تصور است. اگر شما توانستید یک نظام معرفتی مطلوب دینی درست کنید به منزلت اشیا که رسیدید می‌گویید طلاهای عالم با یک ذره خاک سیدالشهدا قابل مقایسه نیست و قیمت آن خاک بالاتر است. طلا ماده است، تربت نیز ماده است ولی ارزش آن‌ها در دو نظام متفاوت است (حسینیان، ۹۲/۸/۲۶).

بحث فلسفه هستی را که در فلسفه هستی ناب است، باید در فضای فلسفه غرب رصد کنیم. این‌جا خیلی جوهر و این حرف‌های درونشان مشخص نیست. ولی می‌گویند اثبات‌گراها، تفسیرگراها و همه مکتب‌های فلسفی موجود ریشه در کانت قرن هجدهم دارند. در واقع بعد «نمود» را به تعویق می‌اندازند و از این جهت که درباره واقعیت مشهود است نمود همه آن‌ها را بررسی می‌کنیم. کانت می‌گوید ما راهی برای «بود» نداریم (ولی بعد فلسفی آن را قبول دارند چون نمی‌توانند بدون آن بود، نمودها را به هم متصل کنند) (مسعودی، ۹۲/۸/۲۶).

این «بود» را قبول دارند، ولی برای درک معرفتی آن راهی جز معرفت محسوس، وجود ندارد. ما هیچ‌گونه معرفتی، حتی معرفت عقلی هم به آن نداریم. بنابراین هستی‌شناسی در فلسفه سابق بوده است، توسط کانت معرفت‌شناسی مهم می‌شود. یعنی دیگر برای کانت موضوع هستی اصل نیست، اساساً فقط معرفت است. موضوع فلسفه مدرن از هستی خارج شده. یعنی دنبال هستی‌شناسی معنوی و جوهر و اصل و اصالت و این‌ها دیگر نیستند. از آن عبور کرده و وارد عرصه معرفت شدند (مسعودی، ۹۲-۸-۲۶).

ولی به کل هستی این معرفت را نسبت می‌دهند. یعنی آن چرایی حاکم بر فلسفه هستی را نظام علت و معلولی می‌دانند، می‌گویند خارج از ذهن ما وجود خارجی دارد. ما این را سفت استفاده کردیم، در چرایی فلسفه هستی آن‌ها گذاشتیم. حال آن‌ها به آن نپرداخته‌اند یا غیرمستقیم پرداخته‌اند (جاجرمی زاده، ۲۶-۸-۹۲).

من همین را می‌گویم. اصلاً این تفسیرهای اثبات‌گراها، کلاً این بحث‌ها بود، ولی اثبات‌گراها و تفسیرگراها هم از کانت استفاده کردند. کانت قابلیت‌ها دارد که همه طور می‌توانیم از آن استفاده کنیم؛ یعنی این طرفیها و آن طرفی‌ها هم می‌توانند استفاده کنند. چون قبل از کانت دعویایی بین تجربه‌گراها و عقلگراها بوده که علت را زیر سؤال برده‌اند. کانت توانسته این‌ها را با هم بیاورد و یک نظام فلسفی بسازد، که در قرن هجدهم دعوا بین آن‌ها را برداشت و بعد از آن دیگر خودش بزرگترین فیلسوف و تفسیرگرا شد، که بصورت دقیق پدر اصلی آن‌ها بود. این‌ها بحث فلسفی روشن ندارند (مسعودی، ۲۶-۸-۹۲).

ما یک نظام درست می‌کنیم که بگوییم در فلسفه هستی اگر این را گفتید در معرفت‌شناسی هم می‌توان همان حرف را زد. ما می‌خواهیم بگوییم در بحث معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی علمی که می‌گوید من چیزی به نام جوهر نمی‌شناسم و نمی‌توانم به آن دسترسی پیدا کنم، صورت‌گرا می‌شوند و صرفاً نمودهای پدیده‌ها را می‌توانند بشناسند. علم امروز از همین جا آغاز می‌شود. می‌گویند رابطه علت و معلولی وجود دارد و من باید این را کشف کنم. به قانون علت و معلول قائل هستند (جاجرمی زاده، ۲۶-۸-۹۲).

خارج از علم هم به هستی، قانون علت و معلولی را نسبت می‌دهند، نه فقط در علم. می‌گویند قانون علت و معلولی نه فقط در علم وجود دارد، بلکه در هستی هم وجود دارد. از این رو می‌توانیم در این جا به یک اصل برسیم: ممکن است در بحث‌هایی که می‌کنیم نتوانیم برخی از موارد را مستند کنیم. این تناظر کاری تدبیری است که باید دنبالش برویم برای تخمین زدن (جاجرمی زاده، ۲۶-۸-۹۲).

آیا اثبات‌گراها این‌ها را می‌توانند نفی کنند، اگر نفی نکنند چه گفته باشند چه نگفته باشند، بعداً چه تتبع کنیم و چه نکنیم، فعلاً این‌جا چیزی را در جدول مقایسه می‌گذاریم، چرا که بعداً نظام معرفت‌شناسی خودمان را از این‌جا شروع می‌کنیم.

بنابراین باید مرتبه و وجه تمایز حرف خود را نسبت به حرف آن‌ها بشناسیم. سؤال کلی من این است که ما می‌توانیم تخمین بزنیم و حتماً باید سازگاری آن را اثبات کنیم (جاجرمی زاده، ۲۶-۸-۹۲).

تفسیرگراها در فلسفه هستی‌چرایی را، یعنی هستی را «چرا تخمین بزنیم» می‌گویند و بعد چپستی و چگونگی آن را بیان می‌کنند. غیراز ذهن چیزی را قبول نمی‌کنند. نظام علت و معلولی را قبول دارند. آن‌ها می‌گویند واقعیت خارج از ذهن وجود ندارد و اصالت ندارد. واقعیت ذهنی است. در چپستی می‌گویند واقعیت ذهنی است. در بحث آن‌ها اصالت معنی پیدا نمی‌کند؛ چون آنجا تعریف کردیم چه باشیم و چه نباشیم آن هست. اما این به این معنی نیست که واقعیت ذهنی عینیت را قبول ندارند چون در فضای عینیت پیش می‌روند. اصلاً روش را متفاوت می‌دانند. تفسیرگراها علوم طبیعی را از علوم اجتماعی جدا می‌کنند (جاجرمی زاده، ۲۶-۸-۹۲).

همه تعاملات اجتماعی براساس کنش‌های معنادار ذهن بشری است. یعنی اگر معنای ذهنی را از آن کنش‌های معنادار بگیرد از واقعیت هیچ باقی نمی‌ماند. بحث این واقعیت، یعنی کنش‌های معنا دار، واقعیت ذهنی است؛ یعنی معنایی که ما به کنش‌ها می‌دهیم. روابط انسانی معنادار است. معنا کجاست در ذهن است و قابل دیدن نیست. مثلاً وقتی شما شروع به پلک زدن می‌کنید این پلک زدن می‌تواند حرکت مکانیکی داشته باشد ولی از این حرکت می‌توان ده تفسیر دیگر داشت: چشمک زدن و ... بحث این است که شما یا مخاطب شما چه معنایی در ذهن داشته باشید؛ آن واقعیت است و چیزی که بر اساس آن شکل می‌گیرد روابط اجتماعی است (مسعودی، ۲۶-۸-۹۲).

روش تحقیق پارادایم‌هایی دارد که این پارادایم‌ها از فلسفه وارد می‌شود (حسینیان، ۲۶-۸-۹۲).

واقعیتی که وجود دارد این است که عمر کار فلسفی غرب سه قرن است، یعنی ۳۰۰ سال. در صورتی که ما مسلمانها حداقل ۱۳ قرن سابقه داریم. درست است که فلاسفه ای مثل آکویناس و ... هم در قرون وسطی بوده اما با آمدن فلاسفه مدرن نقد شده‌اند و کنار گذاشته شده‌اند. تولید جدید بر اساس اصالت ماده، نظام دارد.

تولیداتی که براساس اصالت ماده نظام دارد پیوند خود با گذشته اش را بریده و واقعیت این است که این‌ها هنوز نتوانسته اند خیلی از حوزه‌های هستی‌شناسی و انسان‌شناسی را ورود پیدا کنند و بر روی آن‌ها کار کنند. ما به دلیل اینکه ۱۳ قرن سابقه داریم خیلی غنی هستیم اما آن‌ها مثل ما نیستند در واقع آن‌ها چیز زیادی در دستشان نیست (بخرد، ۲۶-۸-۹۲).

هستی‌شناسی به تبع معنا شکل می‌گیرد. هستی اصل نیست بلکه معنا اصل است. انسان در مقابل هستی اصل است. نه اینکه هستی حذف می‌شود. همان‌طور که ما تا این‌جا انسان را در اثبات گراها حذف نکردیم. اما آن‌ها اصل را به خارج از ذهن می‌دهند و می‌گویند که ذهن به تبع آن شکل می‌گیرد: انعکاس و کاشفیت و ... اما این طرف می‌گوییم که ذهن اصل است. هستی به تبع ذهن شکل می‌گیرد. پس اصالت با ذهن است یعنی هستی واقعیت دوم است. هستی اعم از واقعیت است. هستی ممکن است مشهود و غیر مشهود باشد. در مجموعه‌ای که هستیم هستی را مساوی با واقعیت گرفتیم (واقعیت مشهود و غیر مشهود). یعنی واقعیت را به دو قسمت تقسیم کردیم (حسینیان، ۲۶-۸-۹۲).

اگر واقعیت همان هستی باشد یعنی ما هستی مشهود داریم و هستی غیر مشهود. پس واقعیت و هستی یکی است (مسعودی، ۲۶-۸-۹۲).

مثلاً حق، حقانیت، حق الله و... هستی است. ما یک واقعیت داریم یک حقانیت داریم. یک مشهود و غیر مشهود داریم. این سه را باید با هستی و غیرهستی جمع کنیم. هستی منظورمان همان است که وجود دارد (حسینیان، ۲۶-۸-۹۲).

بنابراین خود هستی را نمی‌توانیم یک واژه قرار دهیم و براساس آن طبقه‌بندی کنیم. بعد آخر کار می‌گوییم هستی حق، هستی باطل. این منطق ما را از منطق آن‌ها تفکیک می‌کند. واقعیت آن چیزی است که وقوع پیدا کرده است (حسینیان، ۲۶-۸-۹۲).

باطل هم وقوع پیدا می‌کند. قابلیت وقوع دارد. هم هستی هست هم واقعیت هست اما باطل است (مسعودی، ۲۶-۸-۹۲).

اما اصالت وجودیها این حرف را نمی‌زنند. آن‌ها می‌گویند باطل قابلیت وقوع ندارد چون سهمی از وجود ندارد. به این معنا چیزی نمی‌گویند که باطل به معنای عدم است. عدم یعنی اینکه هیچ آثاری از آن نباشد. لذا به آن کف روی آب می‌گویند.

آن‌ها باطل را شعبه‌ای از وجود می‌دانند. یعنی باطل وجود دارد. یعنی وجود مطلق خدای متعال است. معنی این حرف این است که به اصطلاح باطل را نسبت به خدا می‌دهند (حسینیان، ۲۶-۸-۹۲).

یعنی از اراده الهی گذشته که باطل هم باشد. شیطان هم باشد. می‌توانیم بگوییم که واقعیت از نظر تفسیرگرایان یعنی آن چیزی را که من از واقعیت تفسیر می‌کنم. من می‌فهمم پس بنابراین واقعیت واحد وجود ندارد و ممکن است که الان ما ۴ واقعیت را تفسیر کنیم. می‌توانیم این‌گونه بگوییم؟ (تقوی، ۲۶-۸-۹۲).

نه واقع توسط ما شکل نمی‌گیرد. توسط ذهن ما شکل می‌گیرد. یعنی بر همکنش اجتماعی می‌شود. مثلاً از اینکه این خودکار را بردارم یک درک مشترکی داریم. بنابراین برهمکنش اجتماعی یک واقعیت ذهنی است. ولی جمعیت‌های مختلف می‌توانند برداشت‌های مختلفی داشته باشند. ولی فردی تحلیلش نمی‌کنند بلکه جمعی تحلیل می‌کنند (مسعودی، ۲۶-۸-۹۲).

برای مثال مسلمانها یک برداشت می‌کنند و مسیحیها یک برداشت دیگر. پس این واقعیت یعنی برداشتی است که در برهمکنشی اجتماعی تولید می‌شود (تقوی، ۲۶-۸-۹۲).

این برهمکنش خارج از خود افراد است؟ یعنی رابطه‌ای غیر از خود آن، عاملش هست؟ یعنی وجود، وجود خارجی دارد؟ این برهمکنش رابطه‌ای است میان عاملین؟ اما رابطه‌ای جدا از ما شکل نمی‌گیرد. ما که هستیم؟ ما که ربطی به هم نداریم؟ ما هستیم و ربط نداریم؟ هستیم و ربط داریم. همان تعیین خارجی محصول این کنش اجتماعی هست. محصول آن ربط است. پس رابطه خارج از ما نیست. ما نقش داریم. یعنی سهم خودمان را در آن ربط ایجاد می‌کنیم. یعنی یک هویت مستقل از نقش است. اینکه می‌گویید ما هستیم. یک «ما» با ربط داریم و یک «ما» بی ربط. «مای بی ربط» را متصور نیستیم. اصلاً «ما» در ربط شکل می‌گیرد. یعنی وجود انسانی در جامعه شکل می‌گیرد. یعنی آیا هویت جامعه با هویت فرد فرق می‌کند؟ آن چیزی که می‌گویند معنای اجتماعی، آن معنا بصورت فردی اصلاً قابل تحقق نیست. یعنی اگر من با دیگران بدون ربط باشم اصلاً تحقق پیدا نمی‌کند (حسینیان، ۲۶-۸-۹۲).

حتی من به معنای من هم در ارتباط با دیگران شکل می‌گیرد (مسعودی، ۲۶-۸-۹۲). ارتباطستان با خودتان هم فرق می‌کند. یک هویت دیگری دارد و هویتی خارجی است (حسینیان، ۲۶-۸-۹۲).

این را شما می‌گویید. هویتی که هست همان چیزی است که در ارتباط با دیگران شکل گرفته است. من مسعودی چیز جدایی نیست که بعد مسعودی دیگری در ارتباط با آن‌ها هم وجود داشته باشد. اصولاً من در ارتباط با آن‌ها شکل گرفته‌ام. وقتی می‌گوییم برهمکنش اجتماعی یعنی این. هویت یا چیستی من یا هر چیز دیگر در ارتباط با دیگران شکل گرفته است (مسعودی، ۲۶-۸-۹۲).

پس واقعیت فقط برهمکنش اجتماعی می‌شود (جاگر می‌زاده، ۲۶-۸-۹۲). برهمکنش‌ها متفاوت است. در یک جمع باشید یک برهمکنش دارید و در جمع دیگر یک برهمکنش دیگر. اگر خودتان باشید که در هر دو باید یک خصوصیت داشته باشید (حسینیان، ۲۶-۸-۹۲).

دو تا برهمکنش فعال می‌باشد. من در روند اجتماعی من، یاد گرفته‌ام که برهمکنش‌های اجتماعی متفاوت داشته باشم (مسعودی، ۲۶-۸-۹۲). همین که متفاوت درستش کردید، دیگر خودتان فرق می‌کنید با آن برهمکنش‌تان. و گرنه شما باید دو هویت باشید (حسینیان، ۲۶-۸-۹۲).

شما درباره علت و معلول می‌گویید. مثلاً هیوم می‌گوید که خاطرات من، مداد من، همسر من و... این‌ها را کنار هم می‌گذاریم و بعد بر این اساس استدلال می‌کنیم که یک منی وجود دارد. یعنی شما هویتی دارید که این‌ها به آن اضافه شده است. بعد هیوم این را نقد می‌کند که اصلاً این من که شما می‌گویید وجود ندارد. در واقع هیوم می‌گوید شما چیزی جز همین خاطرات و... نیستید؛ اصلاً منی وجود ندارد. یعنی حالت ترکیبی ندارد. بحث هیوم همین است. یعنی در واقع اشکالش همین است. تفسیر گراها هم همین حرفی که بنده گفتم را می‌گویند و شما می‌توانید آن را نقد کنید (مسعودی، ۲۶-۸-۹۲).

توصیف را باید طوری توصیف کنیم که منطقاً اگر خودش هم باشد قبول کند. یعنی حرف بهتر از خودش بزنیم (حسینیان، ۲۶-۸-۹۲).

الان تفسیرگراها از این بحث‌ها استفاده می‌کنند و به سمت تکثر فرهنگی می‌روند.

مثلاً می‌گویند زن هیچ هویتی ندارد. بعد فمینیست‌ها از آن‌ها استفاده می‌کنند. زن هیچ هویتی ندارد یعنی چه؟ یعنی هویت زنانگی صرفاً براساس اجتماع شکل گرفته است و این هویت زنانگی در جامعه مرد سالار شکل گرفته و الان باید حذف شود. یعنی هیچ تفاوت فرهنگی - جز تفاوت فیزیولوژیک که بین زن و مرد قائل هستند - بین زن و مرد قائل نیستند. می‌گویند زنانگی در جامعه مردسالاری شکل گرفته و الان همین زن می‌تواند تمام خصوصیت مرد را دریافت کند. ولی با این تفسیر شما باید بگویید زن اصلاً کلاً یک هویت دارد. یک «من» دارد، یک من اجتماعی هم دارد؛ اما آن‌ها از این بحث استفاده می‌کنند که اصلاً زنانگی وجود ندارد. عکس آن هم که می‌شود که مردها هیچ هویتی ندارند. همگی انسان هستند. همه اجتماع است. هیچ چیزی غیر از تأثیرات اجتماعی نیست. تأثیرات اجتماعی می‌توانند هر تغییری ایجاد کنند یعنی اصالت شرایط (مسعودی، ۲۶-۸-۹۲).

مثل مارکس که می‌گوید ابزار کار و محیط است که انسان را می‌سازد (بخرد، ۲۶-۸-۹۲).

او اجتماعی می‌بیند. جامعه‌شناس همه چیز را اجتماعی می‌بیند همه چیز را از اجتماع بر می‌گزیند، ولی آنچه که باعث چنین چیزهایی می‌شود معناهای ذهنی نیست بلکه واقعیت عینی است و به اصطلاح در ارتباط با جامعه شکل می‌گیرد (مسعودی، ۲۶-۸-۹۲).

مارکس این‌گونه می‌گوید. اما آن‌ها می‌گویند واقعیت ذهنی است و معانی است که ما به کنش‌ها می‌دهیم. تفاوتشان این‌گونه می‌شود. هر دو به تعبیری که ما داریم می‌گوییم اصالت شرایطی یا اصالت اجتماعی هستند. اما اصالت اجتماعی به معنای اینکه جزء را در کل حل می‌بینند. به معنای این که اشیاء جز در شرایط و جز در جامعه هویت پیدا نمی‌کنند. همین تعبیری که آقای مسعودی کردند. این را اصالت شرایطی ذهنی می‌گوییم. این جمع‌بندی است که ما داریم. حال وقتی در فلسفه هستی می‌آید چه تعبیر می‌شود؟ (جاجرمی زاده، ۲۶-۸-۹۲)

یعنی اگر ما فردا بخواهیم فرمایشات آقایان را در جدول بیاوریم که جدول ما تکمیل شود باید در هر نحله یا پارادایم شاخص‌های افراد را بیاوریم و از آن‌ها استفاده کنیم و ببینیم که آن شاخص‌ها چه چیزهایی هستند (حسینیان، ۲۶-۸-۹۲).

بالاخره این تخته پاک کن خارج از ذهن من هست. حاج آقا می فرمایند این را بگذاریم واقعیت دوم. بالاخره همه چیز را که نفی نمی کنند. تفسیر گرایبی اینطور نیست که بگوید آتش نمی سوزاند، بعد دستش را در آتش بگذارد و بسوزد. پس این را بعنوان واقعیت دوم می پذیرد. اما آن هم حاصل اجتماع است. حاصل کنش ها و معناهایی که انسان می دهد (جاگر می زاده، ۲۶-۸-۹۲).

همه یکی است. این ها همه واقعیت است چه این را که شما می گوئید چه همان واقعیت اجتماعی (مسعودی، ۲۶-۸-۹۲).

یک شی این جا هست، «من» دارم از این تعریف می کنم. آن تعریف، تفسیر من می شود از این. این که هنوز پیدا نشده است. بعد که پیدا شد خارج از ذهن من است. من در ذهنم تصور می کنم که عمامه ای است، در ذهنم تصور می کنم که آتشی می سوزاند. یعنی می شود این چیزها را به آن ها نسبت داد؟ (حسینیان، ۲۶-۸-۹۲) ما می خواهیم استنباط هستی شناسانه کنیم. می گوئیم این تفکر معرفت شناسی دارای چه پشتوانه ای است؟ آن واقعیت ذهنی جامعه بود (مسعودی، ۲۶-۸-۹۲). یعنی اصلاً غیر از ذهن هیچ واقعیتی در عالم خارج نیست؟ یعنی اگر من تصور کنم که آتش نمی سوزاند واقعا نمی سوزاند؟ پس می شود واقعیت دوم (جاگر می زاده، ۲۶-۸-۹۲) این ها بحث های پدیدارشناسی است که بعد از کانت مطرح شد این ها بحث اصلی شان ادراک است. یعنی این ها می خواهند ساختار ادراک را بررسی کنند. بنابراین در بحث واقعیت ذهنی، ادراک هم چون انسانی است بحث واقعیت شناسی ذهنی را می کنند (مسعودی، ۲۶-۸-۹۲).

نقد و بررسی مبانی فلسفه هستی در پارادایم های

اثبات گرایی، تفسیر گرایی، انتقادی و رئالیسم

شاید به صراحت مبانی هستی شناسی را ما در مبانی فکری پارادایم تفسیر گرایی نتوانیم ببینیم اما می توانیم الزامات حرف های آن ها را در فضای معرفت شناسی، تفسیر هستی شناسی کنیم و اصولی را استخراج کنیم که بتوانیم در مدلی که خودمان داریم تعبیر کنیم (حسینیان، ۲۷-۸-۹۲).

ممکن نیست در بحث معرفت‌شناسی کسی حرفی بزند مگر اینکه دیدگاه خاصی را نسبت به هستی داشته باشد. بر این مبنا باید بسیاری از اصول فکری آن‌ها را در مبانی هستی‌شناسی، فلسفه‌ی تاریخ، فلسفه‌ی اجتماع تا بحث‌های معرفت‌شناسی تخمین بزنیم. در بحث فلسفه‌ی هستی‌شناسی به سه سؤال چرایی، چیستی، چگونگی تفسیرگرایی پرداختیم و به این نتیجه رسیدیم که در فلسفه‌ی هستی در بحث چرایی، چرایی هستی را با منطق اصالت شرایط و نگاه اصالت کل و اینکه پدیده‌ها و روابط در نظام تأثیر و تأثر متقابل، نهایتاً به یک کل واحد می‌رسند تعبیر می‌کنند. در بحث‌های معرفت‌شناسی آن‌ها، برهمکنش اجتماعی است که واقعیت‌ها را برای ما شکل می‌دهد (حسینیان، ۲۷-۸-۹۲).

ما این را به عنوان چرایی فلسفه‌ی هستی دیدیم. بحث چیستی اش را تعبیر کردیم که واقعیت مستقل از ذهن وجود ندارد، چیزی که آن‌ها از واقعیت تعریف مشخصی دارند واقعیت ذهنی است. نهایتاً به چگونگی هستی از باب فلسفی به این شکل از نقطه نظر تفسیرگراها می‌توانیم پردازیم که بگوییم جریان تحقق از طریق برهمکنش اجتماعی امکان‌پذیر است. این فرآیند امکان‌شدن را برای کیفیات در هستی به عنوان یک پدیدار و واقعیت فراهم می‌کند (حسینیان، ۲۷-۸-۹۲).

در بحثی که در رابطه با هستی‌شناسی دیدگاه انتقادی عرض شد به نظر می‌رسید که همین فرآیند پاسخگوی الزامات منطقی دیدگاه خودشان نسبت به بحث هستی است. یعنی باید یک کار تطبیقی انجام دهیم که به گروه روش‌شناسی مربوط است؛ یک کار احتمالی منطقی. یک مدل منطقی را طراحی می‌کنیم و می‌گوییم الزاماتی را که آن‌ها از نظر منطقی به آن ملزم می‌شوند ولو که خودشان هم تصریح نکرده باشند چیست. اگر منطق ما منطق برتر باشد باید جای خالی‌هایی را که ما در جدول مطرح کردیم توصیف کند. آنچه که در بحث هستی‌شناسی مطرح می‌شود آن است که واقعیت‌ها واقعیت مستقل و واقعیت مشترک نیستند. این واقعیت مشترک اگر صورت گیرد معنایش این است که کدام واقعیت از واقعیت‌های متکثر متفاوت است؟ اشکالاتی که بر این دیدگاه وارد است: اولین نقد این است که آیا یک واقعیت مشترک یا وجه اشتراک عام نسبت به همه واقعیت‌ها می‌شود در نظر بگیریم؟ یا اینکه این وجه اشتراک اساساً وجود ندارد بلکه صرفاً اشتراک لفظی است. هیچ

اشتراک معنایی، نسبت بین واقعیت‌های متکثر را تبیین نمی‌کند. در این دو مفهوم دو الزام به وجود می‌آید، یکی اینکه بگوییم خود هر کدام از این واقعیت‌هایی که ذهنی است خود آن ماهیت مستقل دارد. در بحث اصالت ماهیت اگر بخواهیم به صورت منطقی تحلیل کنیم، باید بگوییم هر کدام از این‌ها یک ذات مستقل هستند. شما یک ذات هستید و من یک ذات و این ذاتها آثاری از خودشان دارند. در دستگاه منطق ارسطویی که به نحوی با دیدگاه اصالت ماهوی مرتبط است، یا اینکه اساساً بگوییم واقعیت‌هایی که واقعیت ذهنی هستند، نه به معنای این که خود ذهن حقیقت دارد و به عنوان یک ذات قابل طرح است، بلکه ذهن یک حقیقت اعتباری دارد. ما وقتی می‌گوییم ذهن انسان خصوصیت و واقعیت ایجاد می‌کند، برای او اعتبار قائل می‌شویم. این گفته به معنای این است که هیچ اثر بخشی خارجی ندارد، بلکه یک اثر بخشی درونی است (حسینیان، ۲۷-۸-۹۲).

اگر بخواهند منطقی فکر کنند باید بگویند انسان‌ها و اعتبارات ذهنیشان خود یک ذات مستقل است و آن ذات مستقل دارای خصوصیت و هویت است و می‌توان روی آن تکیه کرد. این هویت است، ولی هویت‌ها متکثر است، ذوات متکثر هستند. اما اشکالاتی که در بحث اصالت ماهیت بیان می‌کنیم به گونه‌ای بر این دیدگاه هم وارد می‌شود (حسینیان، ۲۷-۸-۹۲).

اولین نقد این است که ارتباط بین این ذوات چگونه می‌شود؟ وقتی ذات‌های مستقل هستند و هر کدامشان خصوصیتی دارند، چگونه ارتباط برقرار می‌کنند؟ ارتباط یا عَرَض بر خود این ذات است، بنابراین خود این ارتباط خصوصیت مستقل ندارد، یا اینکه ارتباط هویت مستقل پیدا می‌کند. اگر هویت مستقل پیدا نکرد، به این معنی است که در حقیقت ما آنچه را که نسبت به واقعیت خارجی می‌گوییم حقیقت ارتباط بین دو شی یا بین دو انسان است، آن حقیقت وجود پیدا نمی‌کند. در این جا صحبت از تصورات و تخیلات می‌کنیم. یک اعتبار اجتماعی تصوّر کرده و می‌گوییم ارتباطی بین انسان‌ها است؛ ولی حقیقت ارتباط وجود ندارد. بنابراین جامعه در این دستگاه قابل تشکیل شدن نیست؛ چرا که، جامعه وحدت ترکیبی انسان‌ها است. انسان‌ها در یک کنش و واکنش اجتماعی به وحدت می‌رسند، هم از نظر تعلقات و تفکر و هم کنش‌ها و فعالیت‌هایی که در جامعه دارند (حسینیان، ۲۷-۸-۹۲).

در حقیقت تعاون باید در سه سطح صورت بگیرد تا مسأله وحدت اجتماعی شکل گیرد. جامعه اساساً بدون وحدت معنا ندارد. بنابراین توصیف آنان از جامعه توصیف اعتباری صرف است، یعنی از زمانی که اعتبارات عوض شد هویت جامعه نیز به هم میریزد. بنابراین صحبت از ارتباط، وحدت، وحدت ترکیبی و کل که اجزا روی هم اثر بگذارند و به یک کل جدید تبدیل شوند، چنین دستگاه فکری قدرت توصیف از این ارتباط را ندارد. این اولین مشکل است. اشکال دوم: اولین نقدی را که به دستگاه هستی‌شناسی انتقادی داریم؛ این‌ها قدرت توصیف از ارتباط را ندارند. نکته دوم این که این‌ها ملزم هستند به گونه‌ای ارتباط را ترک کنند؛ یعنی ربط بین آن ذوات و هویت انسان‌ها را. این ربط جدا از طرفین آن که انسان‌ها است، باید خود هویت بخش باشد. اگر این گونه نباشد در حقیقت این‌ها هیچ گونه خصوصیتی را نمی‌توانند ادعا کنند که مثلاً ما یک صورت‌بندی جدیدی را نسبت به عالم ارائه کرده‌ایم. هیچ گونه ادعایی هم نسبت به این نمی‌توانند داشته باشند، چرا که هویت ربط را هویت مستقل از آن ذات ندیده‌اند (حسینیان، ۲۷-۸-۹۲).

اگر این گونه باشد نسبت به تعین، خصوصیت بخشی، تعین جامعه، یا حتی نسبت به تعین خودشان مشکل پیدا می‌کنند. این که من دارای یک تصور هستم و ذهنیتی نسبت به واقعیت دارم؛ در این جا ذهنیت شما در ارتباط با ذهنیت من تعین پیدا می‌کند. شما زمانی که برای این ارتباط هویت قائل نشوید به این معنی است که تصور خودتان هم از بین می‌رود (حسینیان، ۲۷-۸-۹۲).

این گونه نیست که ذوات مستقل از هم، قابلیت تحقق داشته باشد. نه ثبوتاً و نه اثباتاً قابلیت تحقق ندارد. بنابراین دو اشکال هم از نگاه ثبوتی که اساساً ارتباط در تعیین موضوعیت دارد و هم از دیدگاه اثباتی که می‌گوییم ما هر کدام یک ذات مستقل هستیم و یک هویت داریم، که اساس این هویت بهم میریزد. زمانی ادعا این است که ارتباط را نمی‌تواند تفسیر کند، و ادعای دوم این است که خود را نیز نمی‌تواند تفسیر کند، زیرا خودش متکی به توصیف از ارتباط است (حسینیان، ۲۷-۸-۹۲).

البته اشکالات دیگری نیز وجود دارد از جمله این که نسبت به مراحل قبلی و بعدی خود نیز دچار تزلزل خواهد بود. کسی که می‌گوید من واقعیت را با دیدگاه

خود تفسیر می‌کنم، به این معنی است که در حال حاضر این‌گونه از شرایط تأثیر پذیرفته‌ام و با توجه به هر زمانی به گونه‌ای تفسیر می‌کنم. در این دستگاه، صحیح و غلط معنا ندارد، چرا که هر کسی حرف خودش را می‌زند و همه چیز صحیح است و مسائلی مثل ظلم و عدل، آزمایش و غایت، جهنم و بهشت بی معنا است، بشر نیز اختیاری ندارد. عکس‌العمل طبیعی ذهنی شما در این شرایط ایجاب می‌کند که این‌گونه صحبت کنید، اگر این شرایط به وسیله‌ای عوض شود شما نیز متأثر از آن تغییر می‌کنید. بشر از ذات فاعلیت و آن قوه تصرفی که خداوند در اختیارش قرار داده که به مقام خلافت برسد، تبدیل به یک جامعه کاملاً منفعل و بی تأثیر که دائماً در حال تأثر است می‌شود. زمانی که می‌گویند انسان‌ها در شرایط ملزم می‌شوند که عکس‌العملی از خودشان ایجاد کنند، این عکس‌العمل تأثیر گذاری نیست. چرا که تأثیر گذاری بدون اراده و اختیار نمی‌شود و جهت می‌خواهد. بلکه کاملاً انفعالی است، انسان‌ها در چنین جامعه‌ای عکس‌العملی هستند. مثلاً آن‌ها به گونه‌ای دیگر در زمان یزید و معاویه تحت عنوان جبر حاکمیت مطرح می‌کردند و در حال حاضر جبر طبیعی است. یعنی ذات به شکلی تعریف شده که نسبت به شرایط کاملاً منفعل باشد، شرایط غالب می‌شود (حسینیان، ۲۷-۸-۹۲).

از نظر سیاسی کسانی که قدرت تأثیر در شرایط را دارند، به راحتی چنین جوامعی را با این تفکر می‌توانند در درون خودشان منحل کنند. این‌ها هویت اصلی خود را از بین برده‌اند و دیگر هویتی ندارند. تنها آن چیزی مهم است که جامعه به آن‌ها دیکته می‌کند. حتی بعضی از شاعران ما نیز چنین هستند. این تسلیم از نوع منفی آن است. حقیقت تسلیم این نیست که در نفس اراده انسان تسلیم نشود، آن‌ها معتقدند که اراده، اراده تسلیم در مقابل شیطان است در صورتی که ما برعکس آن را می‌گوییم. آن‌ها قائل به تأثر هستند، لذا هیچ انقلابی در این دستگاه صورت نمی‌گیرد و هیچ تحرکی از طرف انسان‌ها به وجود نمی‌آید (حسینیان، ۲۷-۸-۹۲).

در نظام فلسفی تأثیری نیست بلکه تماماً تأثر است و همه به دنبال اثر پذیری هستند تا عکس‌العملی از خود نشان دهند؛ و آن عکس‌العمل تأثیر نیست، بلکه بازگشت طبیعی آن فشار بیرونی است که خود ایجاد فشار نمی‌کند. اگر این موضوع را تعمیم دهیم خیلی از مکاتبی که در طول تاریخ در مقابل مکاتب پیامبران الهی

ایستاده اند را در بر می‌گیرد. در این مطلب ما به آزادی نمی‌رسیم بلکه به اسارت می‌رسیم. آزادی در زمانی است که برای انسان اراده تفسیر شده است. اراده تأثیری است نه تأثری. سپس موانع را بر می‌داریم تا این هویت شکوفا شود و به آزادی بزرگتر تبدیل شود (حسینیان، ۲۷-۸-۹۲).

ما در نظام توسعه معرفتی خود می‌گوییم: انسان وقتی که به مقام خلافت می‌رسد، در واقع از این تأثرات آزاد می‌شود و تنها از خداوند تأثر می‌پذیرد. لذا این انسان در این فرآیند، قدرت جانیشینی و رسیدن به خداوند را پیدا می‌کند، در غیر این صورت رسیدن به خدا معنایی ندارد (حسینیان، ۲۷-۸-۹۲).

اگر ما این‌گونه بگوییم که در بحث هرمنوتیک در هستی‌شناسی، ذواتی را که در مورد هویت انسان‌ها طرح می‌کنند ذوات اراده‌ها باشد؛ این که اراده‌ها را مستقل از هم فرض کنیم و بگوییم آن‌ها قدرت ایجاد و صورت بخشی به انسان دارند؛ که این صورت بخشی می‌تواند واقعیات را به گونه‌های مختلف تفسیر کند زیرا ذوات متکثر است؛ این ذوات، ذوات تأثیرگذارند نه ذوات تأثیرپذیر. ما، در دیدگاه قبل گفتیم شرایط حاکم می‌شود، اگر شرایط اصل باشد، آن پیامدها را دارد -ذات منفعل کامل. حال ببینیم اگر هرمنوتیک‌ها واقعاً متکی بر دیدگاه اومانستی باشند، چگونه است. اومانست‌ها معتقدند انسان‌ها دارای اراده هستند و قدرت ایجاد همه هستی در پرتو توانایی است که انسان‌ها دارند. البته بعضی از اومانست‌ها معتقدند که این قدرت را خداوند در انسان قرار داده، اما به هرصورت انسان این قدرت را دارد که زندگی و شرایط خود را ایجاد کند (حسینیان، ۲۷-۸-۹۲).

در دیدگاه برهمکنش اجتماعی، دو نگاه مستخرج می‌شود: یک شرایط و دیگری انسان اصل است. اگر انسان اصل شد، این سؤال مطرح می‌شود که آیا ارتباط بین انسان‌ها را می‌خواهیم یا نه؟ آیا این ارتباط به تبع ذات تعریف می‌شود یا ارتباط هویتی مستقل از ذات دارد؟ هویت ذات، هویت مستقلی است که تحت تأثیر قوانین حاکم بر این اراده‌هاست که آن خود اراده شاملی است و عامل پیوند آن اراده‌هاست؛ لذا تشکیل جامعه صورت می‌گیرد، تاریخ شکل می‌گیرد، هستی شکل می‌گیرد؛ یا اینکه این اراده‌ها مستقل از هم هستند و هیچ ارتباطی بین من و شما نیست؟ (حسینیان، ۲۷-۸-۹۲)

همان اشکالاتی که در دیدگاه اصالت ماهیت داشتیم به این دیدگاه هم وارد است، اما این دیدگاه یک مقداری سعه مفهومی دارد؛ یعنی چون ما اراده را اصل گرفتیم هر انسانی می‌تواند برای خود خط مشی مستقلی داشته باشد. حال باید پرسید این خط مشی‌های مستقل چگونه به وحدت می‌رسد؟ اگر وحدت آن اعتباری شد، هیچگاه وحدت پیدا نمی‌شود و لذا جامعه هم پیدا نمی‌شود. خدایگان متعدد... هر انسانی برای خود خداست. فرض انسان-خدایی تعمیم پیدا می‌کند و این همان ادعای فرعونی است، اما آن‌ها فرعونیت را متکثر و قاعده‌مند کرده‌اند. حال می‌خواهیم بگوییم در این فرعونیت تعمیم یافته چطور به وحدت می‌رسند. تا یک قدرت اراده برتر در جامعه نباشد که اراده‌های کوچک و بزرگ را به هم پیوند دهد، جامعه شکل نمی‌گیرد. اگر پذیرفتیم که اراده‌ها مساوی نیستند، بعضی بالاتر و برخی پایین‌تر هستند، اراده‌های بالاتر عامل به وحدت رسیدن اراده‌های پایین‌تر می‌شوند (حسینیان، ۲۷-۸-۹۲).

آیا در تاریخ هم اراده‌ای هست که اراده‌هایی را که در جامعه به وحدت رسیده را به یک غایت مشخصی متصل کند یا نه؟ آنجا کفار نمی‌توانند بگویند که اراده تاریخی داریم. آنجا تنها اراده‌ای که می‌تواند تاریخ را هماهنگ کند، اراده اولیاء دین است. اراده‌ای که قدرت تصرف تاریخی داشته باشد. پس اراده‌ها قابل انفکاک نیستند و قابل به وحدت رسیدن هستند. در به وحدت رسیدن اراده‌ها، عامل دیگری نیز نقش دارد و آن هدف است. هدف آن‌ها اگر محدود همین دنیا باشد، آن‌ها در جامعه سازی خود به وحدت نخواهند رسید؛ یعنی جامعه در این دیدگاه قابل توصیف نیست چرا که فرض این است که هدف محدود است و هر که می‌خواهد به هدف و منافع شخصی خود برسد و منفعت طلبی اصل است. پس از همدیگر دور می‌شوند و سیستم از هم میپاشد. و در این صورت جامعه وحدت حقیقی خود را پیدا نمی‌کند. به نظر می‌رسد که تنها در نگاه غیردنیاگرایانه است که حقیقت وحدت شکل می‌گیرد (حسینیان، ۲۷-۸-۹۲).

نگاه عاشورایی وحدت ایجاد می‌کند، و وحدتی که در یک جامعه کوچک ایجاد نمود کل تاریخ را هدایت می‌کند. یعنی تا روح عیسی درون اجزا نباشد و خود را فدای دیگری نکنند اصلاً ترکیب واقع نمی‌شود. چرا ترکیب شویم با هم؟ چون

غایت بزرگتری داریم، و فدای هم می‌شویم تا آن هدف محقق شود. ولی اگر هرکدام بخواهیم منافع خود را در نظر بگیریم، گسست حاصل می‌شود و در نتیجه جامعه شکل نمی‌گیرد و در اینصورت همه مباحث مربوط به جامعه‌شناسی زیر سؤال می‌رود. بنظر می‌رسد در این دیدگاه هم دچار همان مشکل هستیم. (حسینیان، ۲۷-۸-۹۲).

بحث واقعیت مستقل از ذهن و رابطه با مشهود و غیرمشهود چه می‌شود؟ به هرحال آن‌ها چنانچه واقعیت مشهود را نمی‌پذیرند در دستگاه تقسیم بندی ما در یک گروهی قرار می‌گیرند که می‌شود غیر مشهود (ججرمی زاده، ۲۷-۸-۹۲).

در اندیشه آنان وقتی واقعیتی مستقل از ذهن وجود ندارد، دیگر بحث مشهود و غیرمشهود معنا ندارد. این‌جا اصلاً در تقسیم بندی مشهود و غیرمشهود نمی‌گنجد. به نوعی واقعیت غیرمشهود برای آنان تخیلی است. غیر مشهود به معنایی که ما می‌گوییم نیست؛ چون بعید است اصلاً از این لغات استفاده کنند (حسینیان، ۲۷-۸-۹۲).

این‌جا بحث واقعیت چیز دیگری است؛ در این‌جا واقعیت مشهود مطرح است. بین اثبات‌گرایان و تفسیرگرایان تفاوتی وجود ندارد که می‌خواهند واقعیت مشهود را در جامعه بررسی کنند. در جامعه یکسری روابط اجتماعی و مکانیزم‌هایی وجود دارد که با آن‌ها زندگی می‌کنیم و سروکار داریم. اما تفسیرگرایان معتقدند این روابط و ساختارهای اجتماعی مستقل از ذهن نیست و در ذهن ما معنا و مفهوم پیدا می‌کند، از این جهت می‌گویند مستقل از ذهن نیست. اما اثبات‌گرایان معتقدند واقعیت اجتماعی مستقل از ذهن ما وجود دارد. مثلاً نظام آموزشی ربطی به من و شما ندارد و ما می‌آییم و می‌رویم و این نظام بصورت خارج از ما وجود دارد. اما همان‌طور که اشاره شد در تفسیریه‌ها، واقعیت اجتماعی در طی برهم کنش اجتماعی شکل می‌گیرد و بازتولید می‌شود؛ پس هیچ ساختار اجتماعی ثابت نیست. همه این‌ها واقعیت مشهود هستند در دو دیدگاه (مسعودی، ۲۷-۸-۹۲).

به عبارت دیگر اگر بخواهیم صحبت آقای مسعودی را تحلیل فلسفی کنیم، برای عینیت خارج از ذهن، یک هویت متعین قائل نیستند. به تعبیر فلسفی نه اینکه «وجود» خارج نیست، بلکه خمیرمایه است و اذهان مختلف قیافه‌های مختلفی به آن می‌دهند. پس واقعیت اگرچه قابل لمس است اما متعین ندارد (حسینیان، ۲۷-۸-۹۲).

یعنی خیلی نزدیک می‌شود به دیدگاه ایده آلیست‌ها، حتی آن‌هایی که در یونان باستان بودند که می‌گفتند واقعیت وابسته به پندارها و اندیشه‌های ماست (تقوی، ۲۷-۸-۹۲).

یعنی پندارها به اشیا خارجی هویت بخشی می‌کنند. مثلاً با چوب که ماده ای نامتعیین است، شما برنامه‌ریزی می‌کنید و میز درست می‌کنید. یا خمیرمایه وجود دارد و ممکن است هر کسی بنا به سلیقه اش انواع نان را بپزد (حسینیان، ۲۷-۸-۹۲). تفاوت مزه‌هایی که وجود دارد بین غذاها چگونه است؟ (جاجرمی زاده، ۲۷-۸-۹۲). این تفاوت در ذهن شماست و نهایتاً اینکه به موضوع قابلیت برمی‌گردد نه اینکه بحث فاعلیت باشد (حسینیان، ۲۷-۸-۹۲).

فکر می‌کنم آن‌ها مفهوم اصالت را نداشته باشند. اصالت مربوط به فاعلیت خود انسان است. یعنی نه جزء اصالت دارد و نه کل (تقوی، ۲۷-۸-۹۲).

این طور می‌شود مبنای قاعده مندی نفاق. یعنی در جامعه هرکسی به دنبال پراکندگی است چرا که می‌خواهند هویت اجتماعی خود را حفظ کنند و این می‌شود چاپلوسی مدرن. جامعه شکل پیدا نکرد یعنی فرد در هویت درون فردی خودش مضمحل می‌شود. یعنی دائماً درون خودش احساس خدایی می‌کند و قدرت هم ندارد چون قدرتش به جامعه وابسته است. بنابراین از درون منحل می‌شود و تبدیل می‌شود به یک تخیلگرایی و شبیه سوفسطاییان (حسینیان، ۲۷-۸-۹۲).

سوفسطاییان دو دسته بودند. یک دسته سوفسطاییان مطلق که به هیچ روی هیچ اصالتی برای واقعیت قائل نبودند و می‌گفتند واقعیتی وجود ندارد. گرگیاس نماینده این رویکرد است. حتی به قابلیت محض هم قائل نبودند (تقوی، ۲۷-۸-۹۲).

چون فاعلیت برایشان قائل شدیم، یعنی اراده دارند. اراده یعنی قدرت ایجاد. قدرت ایجاد اگر امداد نشود تعین پیدا نمی‌کند (حسینیان، ۲۷-۸-۹۲).

دسته دوم به حدت دسته اول نبودند که همه چیز را منکر شوند. آن‌ها می‌گفتند واقعیتی هست، ما به آن دست پیدا نمی‌کنیم. به تعبیر علامه طباطبایی در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم، هر چه چنگ می‌زنم، واقعیتی بدست نمی‌آورم. بنابراین چون نمی‌توانم به واقعیت دست پیدا کنم، هرچه فکر می‌کنم واقعیت می‌شود (تقوی، ۲۷-۸-۹۲).

در مورد واقعیت خارج از ذهن، واقعیت متعین خارج از ذهن وجود ندارد. همان خمیرمایه است، یعنی هرچه خارج از ذهن است، قابلیت است (جاجرمی زاده، ۲۷-۸-۹۲).
اصلاً چیزی به نام واقعیت در رویکرد تفسیرگرایی وجود دارد (تقوی، ۲۷-۸-۹۲).
آنها منکر واقعیت نمی‌شوند (مسعودی، ۲۷-۸-۹۲).

نظام تأثیر، همان بحث اثبات‌گرایی است. اثبات‌گرایان در مسیر علت و معلولی هستند. نظام تأثیر هم بر می‌گردد به نظام تأثیر که اگر آن را پذیرفتیم، تأثیر را هم پذیرفته ایم (تقوی، ۲۷-۸-۹۲).

این‌جا نظام تأثیر که می‌گوییم از کل است و نظام تأثیر ذوات از کل (بر وایت برد) (جاجرمی زاده، ۲۷-۸-۹۲).

نماینده نظام تأثیر ذوات از کل چه کسانی هستند؟ (تقوی، ۲۷-۸-۹۲)
نماینده این چنین امری تفسیرگرایان هستند. هر چند تفسیرگرایی در این معنا به اثبات‌گرایی نزدیک می‌شود (جاجرمی زاده، ۲۷-۸-۹۲).

خیر، اثبات‌گرایی بخشی از آن است. بخشی که قائل به فعالیت مستقل است، فاعل ایجاد صورت می‌کند و شیء به خارج از هستی نیز می‌رود (حسینیان، ۲۷-۸-۹۲).
این امر به بحث اثبات‌گرایان نزدیک می‌شود که روایت خطی را قبول دارند (تقوی، ۲۷-۸-۹۲).

بله، اثبات‌گرایان قائل به ذوات ماهیات هستند، اما قائل به ذوات بالاستقلال نیستند. ولی تفسیرگرایان بیان می‌کنند که خیر، ما قدرت اراده داریم، این اراده قدرت صورت‌سازی دارد. و آن چه که حامل این تأثیر است، خارج است، هستی است. بنابراین، آن دیدگاه هم می‌تواند... (حسینیان، ۲۷-۸-۹۲).

این می‌شود ذوات فاعل. از کل، یعنی شرایط... تفسیرگرایان می‌گویند معنای شرایط اصل است. این معنایی که ما به شرایط دادیم دارد عمل ما را، تکنولوژی ما را، لباس ما را، زندگی و تمدن ما را شکل می‌دهد. شما همین‌جا باید وارد شوید (جاجرمی زاده، ۲۷-۸-۹۲).

در بحث تفسیرگرایی گفته نشده شرایط اصل است، نمی‌دانم کجا گفتیم شرایط اصل است؟ (مسعودی، ۲۷-۸-۹۲).

این یک احتمال است (حسینیان، ۲۷-۸-۹۲).

واقعیت آن چیزی است که براساس بر هم کنش اجتماعی شکل می‌گیرد (جاجرمی زاده، ۲۷-۸-۹۲).

بر هم کنش اجتماعی یعنی چه؟ آیا شرایط است؟ شرایط ... (مسعودی، ۲۷-۸-۹۲) بر هم کنش اجتماعی ... اجتماع یا هویت اعتباری دارد یا حقیقی. اگر هویت حقیقی داشته باشد، بحث همین است؛ کل، اصل می‌شود (جاجرمی زاده، ۲۷-۸-۹۲).

این‌ها بحث شان این است- حالا من این را در فلسفه هستی نمی‌دانم- اما بحث تفسیرگرایان در این جا آن گونه که خودشان می‌گویند ... (مسعودی، ۲۷-۸-۹۲) اتفاقاً این‌ها می‌گویند اصالت انسان، اثبات گرایان می‌گویند اصالت محیط. یعنی چه؟ همان طور که آن‌ها می‌گویند واقعیت خارجی، اثبات گرایان می‌گویند واقعیت خارجی وجود دارد. واقعیت خارجی همان محیط خارج از انسان است که می‌تواند بر انسان سیطره داشته باشد. یعنی انسان در این جا متأثر است. در بحث اثبات گرایان متأثر است. (مسعودی، ۲۷-۸-۹۲).

یعنی، اصالت محیط است. در حقیقت، آن جبر خارجی، آن جبر طبیعی ... آیا اثبات گرایان جبر اجتماعی را قبول دارند؟ (حسینیان، ۲۷-۸-۹۲)

این نظام خطی، جبر طبیعی است. این جا جبر اجتماعی می‌شود. تفسیرگرایی جبر اجتماعی می‌شود (جاجرمی زاده، ۲۷-۸-۹۲).

حالا تفاوتش را در بحث اجتماعی می‌گوییم. اثبات گرایان در بحث اجتماعی شان به اصالت محیط قائل اند. مثلاً اگر از دورکیم سؤال کنیم، که چهره برتر اثبات گرایی است، معتقد است که واقعیت اجتماعی مثل یک شیء است، یک شیء خارجی است، شما می‌توانید آن را خارج از انسان متصور شوید. ... واقعیت اجتماعی را. ... که بر انسان سیطره دارد. یعنی، خارج از انسان است. انسان تحت سیطره آن واقعیت اجتماعی قرار می‌گیرد و انسان در این جا از آن واقعیت متأثر است (مسعودی، ۲۷-۸-۹۲).

یعنی، ما به آن می‌گوییم اصالت ذات. ... ذوات. ... اصالت ذات نه. ... برای مقایسه تفسیر گرائی و اثبات گرائی این را می‌پیرسم، وقتی می‌گویید محیط حاکم است، یعنی خودش هیچ خصوصیتی ندارد؟ اثبات گرایان این را می‌گویند؟ خود آن ذاتی که ما در مقابل کل قرار دادیم (حسینیان، ۲۷-۸-۹۲).

این‌ها به طور کلی که می‌توانند بگویند تأثیرگذار است. کلاً نفی نمی‌کنند. پس محیط از کجا ساخته شده است؟ محیط هم ساخته انسان است (مسعودی، ۲۷-۸-۹۲). اثبات گرایان که دیگر نمی‌گویند محیط ساخته انسان است؟ (حسینیان، ۲۷-۸-۹۲). اگر در طول تاریخ نگاه کنید، مثلاً می‌گویند آموزش و پرورش، بروکراسی، این‌ها واقعیت‌های اجتماعی‌ای شده‌اند که انسان‌ها تحت سیطره آن‌ها قرار گرفته‌اند. ولی این بوروکراسی و ... از کجا آمده‌اند؟ این‌ها همه ساخته انسان هستند. در این پازل جامعه‌ای که ما می‌بینیم و بررسی می‌کنیم، می‌گوئیم این‌ها جامعه‌شناسی‌اند؛ در این پازل، جامعه را این‌گونه تفسیر می‌کنند. اثبات گرایان در مورد جامعه می‌گویند آن چه که اصل است، آن شرایط ساختاری است، شرایط محیطی جامعه است. انسان تحت این شرایط ساختاری و محیطی قرار گرفته است. معتقدند اگر از نظر تاریخی نگاه کنیم، انسان این شرایط را ساخته است. انسان در طول تاریخ آن‌ها را ساخته است (مسعودی، ۲۷-۸-۹۲).

اگر تاریخی هم نگاه نکنیم آن را انسان به وجود آورده است (تقوی، ۲۷-۸-۹۲). شما برشی در جامعه بزنید و بعد از این که برش را زدیم می‌گوییم که جامعه چیست؛ کدام اصل است و کدام فرع است؛ کدام تأثیر می‌گذارد و کدام تأثیر می‌پذیرد. باید به این برش نگاه کنیم. با استفاده از این چنین برشی است که ما به این انتقاد از اثبات گرایان می‌رسیم که انسان را خیلی منفعل می‌بینند (مسعودی، ۲۷-۸-۹۲). شما می‌گویید این بیشتر با احتمال اول آقای حسینیان سازگار است که نظام تأثیر ذوات فاعل است؟ ذوات اجزای سیستم‌اند (جاجرمی زاده، ۲۷-۸-۹۲).

در این جا فقط ذوات نیست. یعنی فقط تأثیر نیست، بلکه بازتابی (reflexive) هستند؛ مبناهایشان بر بازتابی بودن واقعیت بنا شده‌اند. فقط این‌گونه نیست که ذوات فاعل بر کل تأثیر می‌گذارد، بلکه مرتباً بازتولید می‌شود. یعنی می‌گویند که انسان چیزی را می‌سازد، از آن تأثیر می‌گذارد، دوباره می‌سازد (مسعودی، ۲۷-۸-۹۲). پس همان کسی که ساخته است دوباره تأثیر می‌پذیرد؟ رفت و برگشتی است؟ (جاجرمی زاده، ۲۷-۸-۹۲).

در فضای برهم کنش اجتماعی این انسان در حقیقت تأثیر گذاشته و آمده چیزی اجتماعی را ساخته است و انسان‌ها دوباره از آن تأثیر می‌پذیرند و خودشان خلایق

دارند و چیز دیگری را می‌سازند و مجدداً تأثیر می‌پذیرند و چیز دیگری را می‌سازند. این امری کاملاً بازتابی است که آن را در نظام تأثیر و تأثر به طور کلی می‌بینند. چه کسی این کار را انجام می‌دهد؟ انسان این کار را انجام می‌دهد. برای همین است که باید گفت تفسیرگرایان بر کنشگر دست می‌گذارند، نه ساختار. اثبات‌گرایان عموماً بر ساختار دست می‌گذارند، و تفسیرگرایان بر عامل و از کنشگر صحبت می‌کنند و این‌ها برایشان مهم است (مسعودی، ۲۷-۸-۹۲).

به عبارت دیگر، ساختارگرایی هم چون دورکیم اصالت را به جامعه می‌دهند و می‌گویند که جامعه اصالت دارد و نه فرد (تقوی، ۲۷-۸-۹۲).

بله، در تفسیری که شهید مطهری در جامعه و تاریخ ارائه داده اند همین حرف را می‌زنند و دورکیمیها را در قسمت جامعه‌گرایان دسته‌بندی می‌کنند. تفسیرگرایان به قسمت فردی می‌آیند. به این معناست که ما گفتیم (مسعودی، ۲۷-۸-۹۲).

بعضی وقت‌ها است که ما اصالت فردی را در روان‌شناسی می‌آوریم. همین بحث تأثیر و تأثر را ادامه بدهیم. به نتایج خوبی خواهیم رسید (جاجرمی زاده، ۲۷-۸-۹۲). اجازه دهید من پای تابلو بخش عمده را خدمت‌تان عرض کنم. به نظرم سیر بحثی مان درست است (حسینیان، ۲۷-۸-۹۲).

اولین تفسیرگرایان از وبر شروع می‌شود (مسعودی، ۲۷-۸-۹۲). یک اصل را من خدمت‌تان عرض کنم. این اصل را دقت بفرمایید. این اصل را ما باید در تمام فرآیندهای بحثی مان رعایت کنیم و آن این است که دچار دو‌مبنایی نشویم. دو‌مبنا داشته باشیم معنایش این است که هر جا یک‌طور حرف بزنیم. این‌جا این‌طور گفتیم، جای دیگر‌طور دیگری گفتیم. تک‌مبنایی یعنی این که بتوانیم براساس یک‌مبنای واحد، نظام درست کنیم. ما به دنبال دست‌یابی به یک نظام معرفتی هستیم. آن نظام معرفتی با دو‌مبنا شکل نمی‌گیرد، چون دو‌مبنا که شد، مثل دو‌خدایی است. یعنی این که با یک‌مبنا می‌آید اثبات می‌کند که این ارتباط برقرار است و یک‌مبنای دیگر می‌آید و می‌گوید که نه، ارتباط برقرار نیست. لذا، مثلاً وقتی پیرامون یک تئوری اثبات‌گرایی می‌خواهیم حرف بزنیم، در اثبات‌گرایی اگر گفتیم که محیط اصل است، خوب، نتیجه اصالت محیط چه می‌شود؟ اصالت انسان از آن در نمی‌آید. اصالت فرد در نمی‌آید. یک‌جای دیگر نمی‌توانیم بگوییم محیط

محصول انسان است. انسان محیط را درست کرده است (حسینیان، ۲۷-۸-۹۲). شما این را به بحث‌های فلسفی می‌برید، اما خودشان بحث را به بحث‌های فلسفی نمی‌برند. اصلاً بحثشان هستی‌شناسی نیست که شما بخواهید اشکالاتش را برطرف کنید. این‌ها دارند یک برش جامعه‌شناختی ... یک برش هستی‌جامعوی می‌زنند و از این برش به جامعه‌نگاه می‌کنند. در این برش نگاه می‌کنند (مسعودی، ۲۷-۸-۹۲).

در این برش با همان نگاهی که کردیم، در برش قبلی هم با همین نگاه بود. در برش بعدی نمی‌تواند با نگاه دیگری باشد. شما هزاران برش در طول تاریخ می‌زنید. حال نگاه شما به این برش‌ها باید واحد باشد یا متکثر؟ اول این را به من بگویید (حسینیان، ۲۷-۸-۹۲).

نگاه درجه اول به برش‌ها، نه نگاه درجه دو که وارد بحث معرفت‌شناسی شویم. نگاه درجه اول به این برش‌های متعدد که می‌زنیم، نگاه تان واحد است (مسعودی، ۲۷-۸-۹۲)

یک جا می‌آید می‌گوید این یک، اصل است. جای دیگر اصل دیگر قرار می‌دهد. ما می‌گوییم این محصول انسان است یا بر هم کنش انسان. این دو با هم می‌سازند یا نمی‌سازند؟ ربط این دو را به هم بگویید (حسینیان، ۲۷-۸-۹۲).

بحث این است که وقتی همه را برش جامعوی می‌زنید، در نزدتان محیط اصل است. هر برشی بزنید. در هر قسمتی از تاریخ بزنید (مسعودی، ۲۷-۸-۹۲)

این‌طور که دعوای مرغ و تخم مرغی می‌شود. چون که ما داریم بحث می‌کنیم که این و آن از کجا آمده‌اند. ما نمی‌خواهیم این‌طور بحث کنیم. بعد می‌گوییم انسان محصول چیست، انسان از کجا آمده؟ جواب می‌دهیم از شرایط اجتماعی حاصل شده است. این همان بحث اصالت فردی، اصالت اجتماعی می‌شود (مسعودی، ۲۷-۸-۹۲).

نگاه مرغ و تخم مرغی مربوط به دومینا هست. در طول تاریخ نتوانسته‌اند مشکل را حل کنند. اگر ما مبنای واحد داشته باشیم، باید بتوانیم مسئله مرغ و تخم مرغ را حل کنیم. چون مرغ با تخم مرغ فرق می‌کند (حسینیان، ۲۷-۸-۹۲).

این بحث تفسیرگرایی که می‌گویند اول انسان بوده یا جامعه بوده، ایشان می‌گویند

من جواب روشنی برایش ندارم (جاجرمی زاده، ۲۷-۸-۹۲). این‌ها اصلاً به سرمنشأ وارد نمی‌شوند. این‌ها در بحث‌هایشان به خاستگاه موضوع مورد بررسی شان نمی‌پردازند و در جست و جوی آن نیستند (مسعودی، ۲۷-۸-۹۲). بنابراین، انسان از کجا می‌آید؟ اجازه دهید طرح شان را بکشیم و آن جاهایی که خودشان وارد نشده‌اند را ما بگوییم که علی‌القاعده باید این حرف را بزنند (حسینیان، ۲۷-۸-۹۲).

خدا محیط را خلق کرد برای انسان (حسینیان، ۲۷-۸-۹۲).
 خدا محیط را خلق کرد (مسعودی، ۲۷-۸-۹۲).
 خدا اول یک پیامبر را خلق کرد و تمام آفرینش را به تبع او خلق کرد. ما برای مرغ و تخم مرغ جواب داریم (حسینیان، ۲۷-۸-۹۲).

در جامعه، بحث فرد و انسان را در وضعیت موجود... یک وضعیت موجود الان را با دید تفسیرگرایان بحث خواهیم کرد. الان انسان هست، جامعه هم هست. هر دو هستند. این‌طور می‌گویند دیگر. الان هم آیا جامعه هویت دارد؟ که من دارم از ساختارهایش تأثیر می‌پذیرم؟ یک بوروکراسی، یک نظام ساختار اجتماعی است که من دارم از آن تأثیر می‌پذیرم، یعنی آیا آن واقعیتی است و یا آیا من دارم به آن واقعیت معنا می‌بخشم؟ (جاجرمی زاده، ۲۷-۸-۹۲).

اولین تفسیرگرایان به انسان، سوژه، عامل و کنشگر اصالت زیادی می‌دادند، و آن قدر برای کنش او نقش قائل شدند که گویا ساختار را فراموش کردند، ساختاری که اثبات‌گرایان برایش اصالت قائل بودند. یعنی از آن طرف افتادند. آن‌ها فقط ساختار را... (مسعودی، ۲۷-۸-۹۲)

الان که این‌ها این همه قائل شدند به فاعلیت انسان، بالاخره برای این جامعه‌ای که ما در آن زندگی می‌کنیم، خارج از ذهن مان، هویتی حقیقی قائلاند که دارد و روی ما تأثیر می‌گذارد یا نه؟ حاج آقا الان بحث را اصلاً نمی‌برند به بحث آن شیء (جاجرمی زاده، ۲۷-۸-۹۲).

آخر سر باید آن را در رئالیسم بحث کرد. یعنی دیگر به تفسیرگرایی وارد نمی‌شویم؟ نگاه کنید، آقای دکتر زاهد این بحث را آوردند در رئالیسم، و هم برای ذهن و هم برای عین [اصالت] قائل شدند (جاجرمی زاده، ۲۷-۸-۹۲).

بورديو است، گيدنز است، هابرماس است و اين ها هيچ کدام رئاليست نيستند (مسعودی، ۲۷-۸-۹۲).

اين ها هر کدام شان يك نظری داده اند. شما اگر بخواهيد بياييد يکی يکی آن ها را نقد کنيد ... بنده خدایی گفت يك عارف، ابليس را خواب دید و به او گفت تو هر کاری کردی تا من را فریب دهی نتوانستی. حالا اگر می توانی مرا فریب بده. [ابليس] شروع به بحث کردن با او کرد. از او سؤالی در مورد توحيد و وحدت و ساير موارد مشابه کرد و دو ساعتی وقت او را گرفت. [عارف] به او گفت خب نتوانستی، من تو را شکست دادم. [ابليس] گفت همين دو ساعت که وقتت را گرفتم. ... (حسينيان، ۲۷-۸-۹۲).

اين تقسيم بندی های- نه کلیشه ای- بلکه دقيق که ما بتوانيم مرزبندی کنیم، شاید به اين شکل وجود نداشته باشد. يعنی همين بحث اثبات گرايان، که به محيط اصالت می دهند، خود اين ها دو دسته هستند که يك دسته آن ها اتفاقاً به انسان کنشگر اعتقاد دارند. يك عده هم برعکس به انسان منفعلي اعتقاد دارند. يعنی اين که ما می خواهيم بحث را تا سرمنشأ و فلسفه هستی دنبال کنیم، آن ها اين گونه به قضيه نگاه نمی کنند. آن ها به بخشی از واقعيت نگاه می کنند و ارتباطی را کشف می کنند و آن را به عنوان يك قاعده يا رابطه مطرح می کنند و چون اين ناقص است و تمام ابعادش دیده نشده، کس دیگری می آيد و از بعدی ديگر تفسير دیگری می کند که آن هم در جای خودش درست است، ولی به بخشی از واقعيت اشاره می کند. باز کس دیگری می آيد و به بخش دیگری از واقعيت اشاره می کند. همه اين ها به دایره علم وارد می شوند و ما هم از همه آن ها استفاده می کنیم. همه آن ها بخشی از واقعيت را توصيف می کنند، ولی چون کل را نمی بينند و همين طور تا انتها نمی روند و به فلسفه تاريخ و فلسفه هستی شناسی توجهی نمی کنند، اين بحث ها به وجود می آيند. سپس، وقتی اين ها را کنار هم می گذاريم، آن قدر متنوع هستند که به تعداد آدم هايی که وجود دارند نظريه وجود دارد، قلمرو وجود دارد و تفاوت وجود دارد (تقوی، ۲۷-۸-۹۲). به تعداد فيلسوفان مکتب است (ساجدی، ۲۷-۸-۹۲).

ما يك جهت کلی به آن ها می دهيم که مثلاً اثبات گرايان رابطه علت و معلولی خطی را قبول دارند، ولی مثلاً در مورد بحث کنشگر بودن يا انفعالی بودن، واقعاً

دو دسته هستند. دو دسته مختلف هستند و هر دو هم به شدت اثبات گرا هستند، یعنی تحت تأثیر دیدگاه پوزیتیویستی هستند (تقوی، ۲۷-۸-۹۲).

ما ضمن این که به تفاوت و تنوع نحله‌ها و هر کدام از این پارادایم‌های مختلف قائل هستیم، یک جهت‌گیری کلی را هم برای آن‌ها باید قائل باشیم و نقد کنیم. ببینید، هر چند که ضعف این‌ها را کس دیگری آمده و خواسته با همان مبنا ولی با شکل دیگری پوشش دهد؛ زمانی هست که ما این‌گونه به بحث می‌پردازیم. ... شما وارد این بحث می‌شوید که حاج آقا سؤال می‌کنند: بالاخره این‌ها وقتی می‌خواهند جامعه را توصیف کنند، یا برای اصل جامعه هویت قائل هستند و این‌گونه انسان‌ها را اعتباری می‌دانند، یا برای انسان‌ها هویت قائل‌اند و نمی‌توانند جامعه را توصیف کنند. حالا به تعبیر شما این ضعفها را که هر کدام علی‌المبنا آمده چیزی را گفته، دیگری آمده ضعف‌هایش را در همان مبنا طوری توجیه کند، اما، جهت‌گیری غالب آن چیست؟ من الان سؤالم از آقای مسعودی این است که جهت‌گیری غالب تفسیرگرایان اصالت‌فاعلیت خود انسان‌هاست؟ هر چند ممکن است که بگویند کسانی بعداً آمده‌اند که این‌ها را جبران و نفی کنند و آمده‌اند و برای جامعه هم هویت قائل شده‌اند. همان طوری که خودشان هم فرمودند، به دلیل این که اثبات‌گرایان اصالت‌فاعلیت جامعه را مطرح می‌کردند و برای فرد ارزش قائل نبودند، بعد تفسیرگرایان آمدند و آن قدر برای انسان نقش قائل شدند که نهایتاً جامعه را اعتباری کردند. حالا اگر کسان دیگری، از تفسیرگرایان باز دوباره پیدا شدند و دیدند که آن‌ها از آن طرف بام افتاده‌اند و آمدند و دیدند دیگر این را نمی‌توانند توجیه کنند، در خود تفسیرگرایی نحله‌های دیگری درست می‌کنند که مثلاً می‌خواهند برای جامعه هم هویت قائل شوند. آخر سر این‌ها به رئالیست‌ها یا هر مکتب دیگری که هر دو را قبول دارد معتقد می‌شوند. در آخر امر می‌گویند هر دویس را قبول داریم. حالا ممکن است در اثبات‌گرایی این چنین افرادی باشند، در تفسیرگرایی هم ممکن است چنین افرادی باشند. نهایتاً هم به عنوان رئالیسم یا هر مکتب دیگری رسماً اعلام کرده که هر دویس را قبول دارد. حاج آقا سؤال اصلی‌شان این است (جاجرمی زاده، ۲۷-۸-۹۲).

افراد از یک نقطه‌ای شروع می‌کنند. مثلاً فرض کنید که تفسیرگرایان اصالت را به انسان می‌دهند- همان طور که آقای مسعودی می‌گویند- و این همین‌طور

توسعه پیدا می کند که از آن طرف می افتند و ساختار را فراموش می کنند. بعد گویا پارادایم جدیدی که به وجود می آید، کل این را نقد می کند. مثلاً وقتی رئالیست به وجود می آید، گویا دارد تمام آن ها را نقد می کند و مثل این که باید پارادایم را عوض کرد. بنابراین، دیگر تغییرات جزئی نیستند. یعنی جزء جزء این ها تغییر می کند (تقوی، ۲۷-۸-۹۲).

مثلاً الان پست مدرنیسم آن قدر انتقاد به مدرنیسم وارد می کند که کل آن را کنار می گذارد و دیدگاه دیگری را مطرح می کند. یعنی یک دیدگاه دائماً در حال تغییر و تحول است. شاید ریشه های این امر این است که آن ها به گونه ای مبنایی این قضایا را شروع نمی کنند. این ها می خواهند از یک رابطه ساده علم را شناسایی کنند. از یک رابطه ساده شروع می کنند و طبیعتاً این اشکال پیدا می کند. این که بگوئیم این ها مبنا دارند، این طور نیست. آن ها در فضایی که خودشان تعریف می کنند، تحلیل می کنند. اما اگر ریشه های فلسفی تفسیرگرایان و ... را بررسی کنید، می توانید بگویید که همه آن ها از فلسفه دکارتی نشأت می گیرند، یعنی سوژه گرا هستند. چه اثبات گراها و چه تفسیرگراها اصالت سوژه را قبول دارند. سوژه نه به معنای انسان، به معنای خود سوژه (مسعودی، ۲۷-۸-۹۲).

معنای سوژه چیست؟ با نگاه سیستمی سوژه را تعریف کنید. سوژه کل یا جزء سیستم است؟ (جاجرمی زاده، ۲۷-۸-۹۲).

من بحثم این است این که دکتر تقوی می فرمایند که علم دائماً دارد خودش را بازتولید می کند، درست است. کاملاً درست است. ولی شما هر چه حساب کنید، ریشه تفسیری ها به فنومنولوژی می رسد، به پدیدارشناسی می رسد، به هرمنوتیک می رسد. این دو (پدیدارشناسی و هرمنوتیک) دو ریشه اصلی آن ها هستند (مسعودی، ۲۷-۸-۹۲).

فنومنولوژی متعلق به دکارت نیست (ساجدی، ۲۷-۸-۹۲).

در واقع از دکارت ریشه می گیرد. هوسرل و این ها هستند. در واقع اگر به ریشه های فلسفی این ها نگاه کنید، راحت می توانید ... (مسعودی، ۲۷-۸-۹۲).

پدیدارشناسی بیشتر تحت تأثیر کانت است تا دکارت (ساجدی، ۲۷-۸-۹۲).

همه این ها در واقع کانتی هستند. کانتی هستند و این را در واقع به خاطر اصالت

سوژه گفتم. چرا که همه سوژه گرایان (subjectivists) هستند. همه از دکارت به بعد- البته این تفسیر من نیست، تفسیر فیلسوفان خودشان است- سوژه گرا هستند. حالا کاری به این نداریم. من پیشنهاد کلی ام این است: نمی دانم ما در این جا داریم دعوی صحیحی می کنیم یا خیر. ببینید، اگر می خواهید بحث فلسفی بکنید، بروید فلسفه شان را بحث کنید. آن ها فلسفه تحلیلی دارند، فلسفه قاره ای دارند، پدیدارشناسی دارند، پراگماتیسم دارند و دیگر نحله های فلسفی شان. نحله های فلسفی هم به خوبی به ما می گویند داریم این گونه واقعیت را می بینیم، این گونه داریم ادراک را می بینیم. این نحله ها به خوبی دارند برای ما حرف می زنند. اگر بخواهیم بحث های فلسفه هستی را دنبال کنیم. (مسعودی، ۲۷-۸-۹۲).

بحث های فلسفه هستی که قطعاً جزء مبانی فلسفی علم بحث مان شد. حالا یکی از محورهای فلسفه، هستی است (ساجدی، ۲۷-۸-۹۲).

این ها خودشان وارد بحث های فلسفی نشدند. یعنی ما داریم ذهنیت های خودمان را در مورد تفسیرگرایان و اثبات گرایان مطرح می کنیم. بگوییم اثبات گرایان، شما مبانی فلسفیتان چیست؟ می گویند ما مبانی فلسفی مان- ریشه های فلسفی مان- فلان و فلان و فلان است. بعداً ما باید برویم آن فلسفه ها را نگاه کنیم و ببینیم آن ها در مورد این چیستی و چرایی چه می گویند... چیستی و چرایی هستی. بعد بیابیم نقد کنیم مباحثی را که اثبات گرایان و دیگران مطرح می کنند. ولی ما چرا این کار را کنیم که از حرف هایی که خودشان زده اند و در مورد جامعه است، از همان جا شروع کنیم و به جلو برویم؟ اگر می خواهیم بحث فلسفی کنیم، برویم فلسفه اش را بخوانیم، فلسفه را کار کنیم، جلسه بعد یک استاد فلسفه غرب این جا بیاید بنشینند؛ استاد فلسفه غرب، حاج آقا هم باشند، آن جا کلنجار بروند و ببینند در مورد بحث های فلسفی چه می گویند. ما بحث هایی داریم که این ها خودشان مطرح نکرده اند و ما هم بلد نیستیم که داریم از آن ها برداشت های ذهنی می کنیم که به نظر من خیلی از آن ها ممکن است صحیح نباشند (مسعودی، ۲۷-۸-۹۲).

بر همکنش اجتماعی، جامعه را درست می کند و جامعه هم افراد را درست می کند و تأثیر می گذارد، درست است؟ بحث آقای مسعودی این است و می گویند در جامعه بحث کنیم. ما این سؤالات را به جامعه می بریم و می گوییم این افراد که فاعلیت

دارند و بر همکنش اجتماعی جامعه را درست می‌کنند، جامعه خارج از ادراک و ذهنیت این افراد، وجود خارجی پیدا می‌کند که می‌تواند بر آن‌ها تأثیر بگذارد؟ از روی همین اصل و بر همین مبنا ما به جلو می‌رویم و می‌گوییم برای تفسیر گرایان جامعه‌اعتباری است. اگر جامعه‌اعتباری باشد، حاج آقا می‌فرمایند پس نمی‌تواند روی ما تأثیر بگذارد. اگر جامعه‌اعتباری باشد، لفظش این می‌شود. این لفظ جامعه‌دیگر نمی‌تواند تأثیر بگذارد. بوروکراسی وجود خارجی ندارد که روی من تأثیر بگذارد. بله، عرض می‌کنم، ما تا به این جا که رسیدیم در فلسفه اجتماعی بحث کردیم. منتها حاج آقا، در این جا و از اواخر بحث برداشتی فلسفی می‌کنند و تخمین می‌زنند. بعد این تخمین را با یک فیلسوف چک می‌کنیم. تخمین می‌زنیم کسانی که برای ذوات مستقل خصوصیت قائل باشند، این‌ها نمی‌توانند کل را تعریف کنند و بنابراین، نمی‌توانند بحث ترکیبی را در هستی شکل دهند (جاجرمی زاده، ۲۷-۸-۹۲).

شهید مطهری آخر سر می‌گوید این‌ها اصالت فردی اند، آن‌ها اصالت جمعی اند و ما نیز هم اصالت فردی هستیم و هم اصالت جمعی (مسعودی، ۲۷-۸-۹۲). بسیار خوب. حالا باید این را بحث کنیم. عیب ندارد. حالا حداقل ما مفهومی بحث می‌کنیم. یعنی بگوییم یک دسته هستند که برای فرد اصالت قائل اند و یک دسته هستند که برای جمع اصالت قائل اند (حسینیان، ۲۷-۸-۹۲).

این جا [در مکتب تفسیری] اصالت فردی است، اما خودشان بعداً مشکلات شان را پیدا کردند و گفتند که برای کل هم اعتبار قائل اند (مسعودی، ۲۷-۸-۹۲).

در بحث مکاتب ما آن نحله‌های غالب را بیان می‌کنیم و زمانی که می‌گوییم تفسیرگرایی، دیدگاه غالب همان است که بیان شد. من می‌گویم باید از جهت گیری غالب جلو برویم و بعد به نحله‌های جدیدی که می‌خواهند نقص‌ها را دنبال کنند، بپردازیم. این‌ها را در بحث‌های رئالیست و بحث‌های پیشرفته تری صحبت می‌کنیم (جاجرمی زاده، ۲۷-۸-۹۲).

نظریه‌های پوزیتیویست از کنت شروع می‌شود و نظریه انتقادی از مارکس آغاز می‌شود (ساجدی، ۲۷-۸-۹۲).

تفسیر گراها از وبر، اگرچه خود وبر نیز تا حدی اثبات‌گرا است، البته در وجهی خود دلیلتای از وبر مؤثرتر است و وبر از او تأثیر می‌پذیرد (مسعودی، ۲۷-۸-۹۲).

دیگر وقتی جامعه اصل نباشد، بر هم کنش معنا ندارد. فاعلها از هم مستقل هستند و کاری به هم ندارند. اگر جامعه فاعل مستقل نبود، آیا هویت برای جامعه معنا پیدا می‌کند؟ یعنی جمع بین من و بین جمع‌هایی که می‌گوییم به معنای جامعه وکل تمدن، آیا این‌ها نیستند؟ من و شما می‌توانیم با هم پیوند برقرار کنیم و این می‌شود جامعه. حداقل جامعه دو تا سه نفر هستند. در صورتی که اراده آن‌ها به هم پیوند بخورد. یعنی تعهد نسبت به هم پیدا کنند (حسینیان، ۲۷-۸-۹۲).

جمع‌بندی:

راجع به پارادایم‌ها ما دو سه مرتبه پارادایم اثباتی و تفسیری و انتقادی را بحث کردیم و مرور کردیم و دوباره به مناسبت‌هایی در سالیان اخیر دوباره بر گشتیم و اخیراً آقای دکتر خرمایی یک جلسه اش را که من بودم آن طوری که می‌گفتند بحث‌ها خیلی خوب بود. جلسه‌ی دوم که آقای دکتر زاهد نوارش را گذاشته بودند روی گروه من تا الان نصفش را گوش داده‌ام خیلی جالب بود. به هر جهت فکر کنم اگر دوستان مایل هستند مرور کنیم ببینیم یک کمی می‌توانیم روی این مسیر به جلو برویم. برای مثال ببینیم پارادایم اثباتی مثلاً در اصالت محیط و انسان و بقیه موارد چه طوری هست. این یک کمی نظم می‌دهد به بحث‌های ما. من همیشه طرفدار کتاب بسته هستم؛ یعنی آن چیزی که می‌فهمیم. دانشجویان که می‌آیند کنفرانس می‌دهند همیشه یادداشت دارند پاورپوینت دارند. من می‌گویم همه‌ی این‌ها را بگذارید کنار، چه چیزی فهمیدید از این مطلب. همان را بگو. در واقع خیلی هم استفاده کرده‌ام از این روش. روشی که حالا اسمش را بگذاریم شهودی یا حالا هر چیز دیگری. بحث در مورد پارادایم‌ها را با چند بار مروری که کرده‌ایم، همکاران شنیده‌اند. می‌خواهید جمع‌بندی کنیم؛ یا به عبارت دیگر بگوییم برداشت خودمان چه هست از روش‌شناسی که اسلام می‌گوید. یا این که به این بحث ورود کنیم که آن‌ها به دنبال چه چیزی هستند: پارادایم اثباتی دنبال چه چیزی هست، روش‌هایش چه چیزی هستند، ما دنبال چه چیزی هستیم، ما چه تفاوت‌هایی با آن‌ها داریم (تقوی، ۱۰-۹-۹۸).

به نظرم دو تا از تفاوت‌های جدی که وقتی این‌ها همه در فضای سکولار بحث

می‌کنند دیده نمی‌شود، و حتماً مد نظر ما هست و ما باید متحملش بشویم و بعد به روش‌شناسی ورود کنیم: یکی بحث انسان‌شناسی است که بسیار تأثیر داره، یعنی مبدا است، یکی هم هستی‌شناسی و غایت‌شناسی. این‌ها خیلی تأثیر می‌گذارند روی پارادایمی که ما می‌خواهیم تولید کنیم. بنابراین عملاً وقتی با بحث‌های دیگران شروع می‌کنیم مثل این است که آن ابتدا و انتها را نداریم. بنابراین آن چیزی که روش ما را متفاوت می‌کند همین هست. از آن جایی که شروع می‌کنیم یعنی مبدا، و غایتی که در نظر می‌گیریم. روش‌شناسی می‌خواهد ابتدا را به انتها وصل کند. روش می‌خواهد این ابتدا را برساند به آن انتهایی که دین مد نظرش است. اگر اسم این را بگذاریم روش‌شناسی و آن را مشخص کنیم، بعد بیاییم مثلاً بگوییم که این در رشته‌های مختلف چه اتفاقی می‌افتد (تقوی، ۱۰-۹-۹۸).

به نظرم می‌آید که ما اگر خودمان درگیر هر یک از این پارادایم‌های موجود باشیم، هر بحثی کنیم بالاخره مغلوبیم. مگر این که از این پارادایم‌ها بیاییم بیرون، این‌ها را جلوی مان بگذاریم، بعد بتوانیم با یک منطقی به این‌ها مسلط شویم. یک پیشنهاد الان به ذهنم می‌رسد عرض می‌کنم، اگر دوستان صلاح دیدید حداقل هائی را که مورد توافق هست را بپذیریم و مبنای از این به بعد کارمان قرار دهیم. چون ما الان به نظر می‌رسد در مرحله‌ی جمع‌بندی هستیم؛ یعنی در این شش سال، بحث‌های مختلفی شده، اسلامی، غیراسلامی، هر چیزی که بوده بحث کرده‌ایم. اما هنوز آن حداقل‌های توافقی که باید برقرار شود به آن نرسیده‌ایم. شاید بد نباشد که حداقل‌هایی را معین کنیم و روی آن‌ها بحث کنیم و به یک توافق برسیم (زاهد، ۱۰-۹-۹۸).

در فلسفه اجتماعی

من یک مروری داشتم روی فلسفه‌ی علوم اجتماعی در غرب؛ روی شخصیت‌هایی که تأثیر گذار بودند و هر کدام شان یکی از این پارادایم‌ها را به وجود آوردند. یکی از این‌ها پوپر است که بحث اثبات‌گرایی و ابطال‌گرایی را مطرح می‌کند. این بحث اثبات‌گرایی و ابطال‌گرایی با محک تجربه، تقریباً می‌شود گفت که یک قاعده‌ی عام شده است. الان نه تنها در علوم اجتماعی بلکه بر همه‌ی علوم حاکم است.

کسانی که در زمینه های علوم اجتماعی کار می کنند دارند تلاش می کنند به نحوی خودشان را با این قاعده هماهنگ کنند؛ علوم اجتماعی را با این هماهنگ کنند. اما نمی توانند هماهنگ کنند. به دلیل این که وجودی را که می خواهند با آن مواجه شوند یا بررسی اش کنند، اختیار دارد. خودشان می گویند، مثل بقیه ی عواملی که در علوم دقیقه هست در دست نمی آید. از این جهت کارشان سخت است. این طور می گویند که کار سختی است چون با وجود مختار سر و کله می زنیم و هم این که عوامل موثر زیاد هستند و احصا این عوامل موثر سخت می شود (زاهد، ۱۰-۹-۹۸).

عده ای که آمده اند این مسئله را حل کنند، یک گروه وارد پارادایم اثباتی شدند. دیگرانی رفتند در پارادایم تفسیری و خواستند به گونه دیگری قضیه را حل کنند. وینچ را اسم می برم. این ها در فلسفه ی علوم انسانی می گویند که اگر پدیده های اجتماعی را از طریق درک عامل مورد ملاحظه قرار دهیم می توانیم علت یابی اش کنیم. می گویند نگاه کنیم بینیم کنشگر به چه منظور کاری را انجام می دهد؛ علت یابی ها را بر مبنای او انجام دهیم. مردم شناسی اجتماعی پایگاهش این است و در علوم اجتماعی امریکایی هم همین دیدگاه غالب است. در غرب در بحث های علوم اجتماعی که صورت می گیرد این حرف را مردم شناسان اجتماعی می زنند. یعنی می گویند برویم از زاویه ی آن شخصی که دارد کار می کند یا از زاویه ی آن فرهنگ، به پدیده های اجتماعی نگاه کنیم؛ علت و معلول ها را در آن فرهنگ به دست آوریم. این در واقع همان بحث پارادایم تفسیری می شود که نهایتا تجربه عینیت هم در آن وجود دارد اما با کم و زیادش. می گویند این روش ما را به قانون عامی نمی رساند. جامعه با افراد دیگری را، دوباره باید برویم به سراغ فهم رفتار افرادش یا فهم رفتار آن جامعه (زاهد، ۱۰-۹-۹۸).

افراد دیگری که قصد حل این قضیه را دارند شخصیت برجسته شان مارکس است که صحبت از ایدئولوژی می کند. البته در مورد ایدئولوژی بحث های متناقضی وجود دارد. یک عده، حتی خود مارکس می گوید ایدئولوژی دریافت و شناخت کاذب به ما می دهد. بعد یک جای دیگر می گوید این ایدئولوژی را باید لحاظ کنیم زیرا مبنای خوبی برای تمیز طبقات اجتماعی است. می گوید ایدئولوژی رفتار

طبقات مختلف اجتماعی را رقم می‌زند. حتی از ایدئولوژی رهایی بخش سخن می‌گوید. خود این بحث مارکس مشکلاتی دارد. اما این جا من می‌خواهم این طور خدمت تان عرض کنم، افرادی که ایدئولوژیک نگاه می‌کنند به ما نزدیک تر هستند. در غرب برای این که از دین شروع کنند، می‌گویند در علوم انسانی منبعث از ادیان یک ایدئولوژی پذیرفته شده داریم مثل مسیحیت. مردم چون مسیحیت را قبول دارند با پدیده‌های اجتماعی که رو به رو می‌شوند همه را بررسی تجربی نمی‌کنند. به مرز دین و ایدئولوژی که رسیدند می‌گویند خب این را که خدا گفته پس درست است (زاهد، ۱۰-۹-۹۸).

حالا اگر این رویکرد را در جامعه‌ی خودمان متناظر سازی کنیم، مثلا در اقتصاد می‌گوییم خدا گفته ربا حرام است. خب این حرف درستی است. پس اقتصاد اسلامی ربا نباید داشته باشد. می‌گویند آن‌هایی که ایدئولوژیک فکر می‌کنند قانون‌های ایدئولوژیک راهنمایشان می‌شود. برای این که بدانند چه چیزی خوب است، چه چیزی بد است، چه چیزی غلط است و چه چیزی درست به ایدئولوژی مراجعه می‌کنند و بعد علم‌شان را در آن قالب می‌ریزند. مارکس تقریبا شبیه همین را می‌گوید. به ضعف او، فتوادل‌ها دنیا را مطابق آن چه خودشان ساخته‌اند آرایش می‌کنند؛ ارزش‌هایش را هم مطابق با همان تنظیم می‌کنند. به رعیت هم می‌فهماند که من دنیایت را ساخته ایم و مطلوب همین هست. یا مثلا در نظام سرمایه‌داری سرمایه‌دار به کارگر مطلوبی که ساخته می‌گوید من کارافرینی می‌کنم، نان و آب شما را من می‌دهم، تامین اجتماعی تان به وسیله‌ی من انجام می‌شود. مدرسه بچه‌هایتان را من تامین می‌کنم، و با این وجهه کارگر را شیفته و تابع خودش می‌کند. کارگرها هم به دین آن‌ها در می‌آیند دین آن‌ها می‌شود راهنمایشان برای درست و غلط کردن امور اجتماعی و انسانی در جامعه خود. خود مارکس می‌گوید وقتی که ایدئولوژی یا اعتقادات و ارزش‌های طبقه‌ی فتوادل تحمیل به رعیت می‌شود، اگر رعیت به آگاهی طبقاتی برسد، می‌بیند که این‌ها وسیله‌ی استثمارش شده است. اگر بخواهد خودش را رها کند باید بشورد و از آن وضعیت بیرون بیاید. بنابراین انقلاب می‌کند و جامعه عوض می‌شود، حالا چطوری، کاری نداریم چون موضوع بحث ما در این جا نیست. یا مثلا در دوره‌ی سرمایه‌داری کارگر انقلاب می‌کند.

بر علیه آن ارزش‌هایی که سرمایه‌دارها دارند با آن تمحیقش می‌کنند که استثمارش کنند. این طوری پایه‌ی یک ایدئولوژی ثابت سست می‌شود. یعنی ایدئولوژی‌های گوناگون خواهیم داشت؛ درست و غلط‌ها و خوب و بد‌های گوناگون؛ و حالا محک صحت کجاست؟ تجربه هست؟ یا تجربه نیست؟ باز در علوم اجتماعی بحث درست می‌شود. این بحث‌ها در پارادایم‌سومی که پارادایم انتقادی است مطرح می‌شود (زاهد، ۱۰-۹-۹۸).

حالا برخی برای این که بر این تنوع اندیشه‌ها غلبه پیدا کنند از هر یک بیرون می‌آیند و از بیرون به آنان نگاه می‌کنند. بحث کوهن پیش می‌آید. می‌گوید پارادایمی نگاه کنیم. یعنی وقتی کوهن بحث پارادایم‌ها را مطرح می‌کند در واقع می‌خواهد این سه تا مکتب را با هم مقایسه کند. هر سه مکتب را با هم ببیند و نقطه قوت هایشان را در اندیشه‌ی خودش جا دهد. می‌گوید ما یک سری اصول پذیرفته شده یا سرمشق‌ها داریم که به آن‌ها می‌گوید پارادایم. در هر نحله فکری پارادایم‌هایی داریم که محقق بر طبق آن پارادایم‌ها عمل می‌کند. این جا موافق می‌شود با آن‌هایی که پارادایم‌ها را قبول دارند. آن‌هایی که در واقع ایدئولوژی را قبول دارند. این سرمشق‌هایی را که کوهن می‌گوید در واقع ایدئولوژی علوم هستند. ایدئولوژی فلسفه است. پارادایم همان نقشی را برای فلسفه و علوم بازی می‌کند که ایدئولوژی در گفته‌های دینی و یا مارکسیستی بازی می‌کند. یعنی چیزهایی را فرض می‌کند که درست است و بعد هر چیزی با آن تطابق پیدا کند آن را می‌پذیرد. هر چیزی با آن اصول پارادایمی هم نوا باشد قابل قبول است و هر چیزی نباشد آن را رد می‌کند (زاهد، ۱۰-۹-۹۸).

تلاش کردم محصول تفکرات فلسفه‌ی اجتماعی غرب را خیلی خیلی خلاصه عرض کنم خدمت تان. بحث‌های پوپر در اثبات گرایی، بعد بحث‌های وینچ در مکتب تفسیری، و بعد بحث‌های مارکس در نحله انتقادی و نهایتاً رویکرد کهن که تلاش می‌کند این‌ها را با هم ترکیب کند و بحث پارادایمی را ارائه کند. مطلب کهن را که عرض کردم، در کتاب جناب آقای دکتر ایمان گسترده اش را می‌توانیم ملاحظه کنیم. پارادایم‌های مختلف روش تحقیق را ایشان در آن جا تشریح می‌کنند. من می‌خواهم عرض کنم خدمت تان، برای این که بر این‌ها، طبق جمله‌ی اولی که

عرض کردم، مسلط شویم، ابتدا باید روی همین منطق یا یک منطق دیگری توافق کنیم و پیش برویم. من تصور می‌کنم که منطق سیستمی برای شروع، حلال مشکل ما هست. آن بحث جامعه‌شناسی منطق‌ها را هم با آقای حسینیان داریم پیش می‌بریم. با آن بحث‌هایی که سر جلسات با هم داشتیم، باید از همان‌ها بالاخره مطلبی را استخراج کنیم. اما قدر متیقنی که من می‌توانم خدمت‌تان عرض کنم: با توجه به منطق‌های موجود: منطق سیستمی، منطق ریاضی و منطق صوری، اگر منطق سیستمی را بزنیم به همین بحثی که من الان خدمت‌تان عرض کردم، همین حداقل، خیلی چیزها را حل می‌کند(زاهد، ۱۰-۹-۹۸).

در منطق

در بحث منطق سیستمی ما صحبت از هر چیزی در ربط تعیین پیدا می‌کند داریم؛ یعنی می‌گوییم اجزا، ارتباطات و هدف؛ این‌ها عوامل اصلی سیستم هستند. اجزا در ربط نقش خودشان را پیدا می‌کنند تا هدف را محقق کنند. در مجموعه ی بحث‌هایی که داشتیم تا این جا به نظر من می‌آید که توافق عمومی روی آن داریم و قبول کرده‌ایم که هر چیزی در ربط تعیین پیدا می‌کند و در جهتی، حتی آن ارتباطات هم جهت دارند و در واقع دارند به آن چیز هویت می‌دهند. بنابراین در واقع در خصلت مندی ربط و جهت در مجموعه ی اندیشه‌هایی که تا به حال ورزیده ایم، به نظر می‌آید که شکی نداریم؛ و به نظر می‌آید که در این منطق سیستمی، یعنی اگر سیستمی نگاه کنیم، این دو تا حضور دارند، و به اصطلاح می‌توانیم مابقی بحث‌هایمان را که حالا دیگر جزء توافقات نیست بر این اساس پیش ببریم. به نظرم می‌آید با توجه به بحث‌های ما در مورد منطق سیستمی هر چیزی در ربط تعیین پیدا می‌کند و هر چیزی جهت دارد. در قالب منطق سیستمی اگر بتوانیم به یک توافقی روی این برسیم اگر حتی می‌خواهیم ردش هم کنیم رد کنیم. خودش می‌تواند یک پایگاهی برای ادامه بحث باشد. طبق بحثی که مثلا کوهن می‌کند راجع به پارادایم‌ها این را به عنوان یک پایگاه اصلی رعایتش کنیم، بعد تکمیلش کنیم. به عنوان پیشنهاد حرکت بر اساس منطق سیستمی را عنوان می‌کنم. برای مثال در بحث در مورد انسان می‌توانیم بگوئیم انسان یک سیستم است، اجزای

انسان هم خرده سیستم است. یعنی می‌شود از منطق سیستمی به اصالت محیط رسید، به اصالت اجزا هم می‌رسیم؛ چون اصلا سیستم بدون اجزایش تحقق پیدا نمی‌کند (زاهد، ۱۰-۹-۹۸).

یعنی روی خود همین مفهوم سیستمی بحث‌های مختلفی وجود دارد. یک نوعش همین است که شما می‌فرمایید که ما سیستم را باید به گونه‌ای نگاه کنیم که ما جزئی از سیستم هستیم و سیستم ما را تعیین می‌کند ولی من عرض می‌کنم که به عنوان جزء، هر جزئی در سیستم خودش قدرت اثر دارد (تقوی، ۱۰-۹-۹۸).

در پارادایم انتقادی هماهنگی را در سیستم تضاد می‌بینیم. این جا باید نوع دیگری ارتباط بین اجزا را معین کنیم. می‌شود روی این بحث کرد. یعنی اگر قدر متقین سیستم را بپذیریم به عنوان یک چارچوب یا منطق، کار بعد می‌شود در منطق‌های سیستمی وارد شویم و بحث کنیم که این نوع نگاه به سیستم ما را به جمع‌گرایی مبتلا می‌کند یا ما را فرد گرا می‌کند یا ما را به انتقاد گرایی می‌کشاند. می‌شود روی آن‌ها بحث‌های بعدی را داشت (تقوی، ۱۰-۹-۹۸).

در رابطه با پارادایم‌های مختلف، اولاً منطق کسانی که جامعه‌شناسی اثباتی دارند - چون رشته‌ی من جامعه‌شناسی هست در حوزه‌ی جامعه‌شناسی مثال می‌زنم - سیستم را قبول دارند. مثلاً پارسونز که مکتبش ساختی-کارکردی است، اصلا بحث اصلی اش سوشال سیستم (social system) است. یعنی قالب تفکری اش سیستمی است. اما سیستم را در خدمت مکتب اثباتی به کار می‌برد. در مکتب تفسیری باز سیستم وجود دارد. یعنی هر شخصی وقتی که می‌خواهد هماهنگی بین مشاهدات و فهمش را ایجاد کند، حتماً سیستم به کار می‌برد. با هم مقایسه می‌کند کنار هم قرار می‌دهد تا که مجموعه‌ی هماهنگی را با هم ایجاد کند. در مکتب انتقادی هم که آقای دکتر فرمودند، حتماً سیستم را قبول دارند - یعنی منطق سیستمی در آن جا هم حاکم است. من عرض کردم، باید یک منطق یا چارچوبی را انتخاب کنیم که همه‌ی این مکاتب را بتواند برای ما تفسیر کند؛ همه‌ی این‌ها را بتواند برای ما توضیح دهد. البته این نقطه قوتش می‌شود نه نقطه ضعفش که می‌توانیم در همه‌ی پارادایم‌های سه‌گانه‌ی ای که الان در غرب وجود دارد، با همین منطق ورود کنیم و آن‌ها را بفهمیم و با آن‌ها ارتباط برقرار کنیم. منطق وسیله‌ی

برقراری ارتباط است. به این وسیله می‌توانیم با آن‌ها ارتباط برقرار کنیم و بگوییم تو که سیستم را قبول داری خیلی خوب حالا بحث می‌کنیم. همه شان قبول دارند بنابراین می‌شود با آن‌ها بحث کرد (زاهد، ۱۰-۹۸-۹۸).

یک مقاله هست سال هزار و نهصد و نود و هشت هم چاپ شده. اسمش شبکه‌ی جهانی کوچک هست. این شبکه‌ی جهانی کوچک آمده کاری را که در واقع انجام می‌دهد این است که با همین منطق ریاضی می‌خواهد کل دنیا را توضیح دهد که این شبکه اگر به این صورت باشد می‌توانیم کل دنیا را با این توضیح دهیم نه فقط یک حوزه مثلا اقتصاد را. اقتصاد را، رفتارها را، حتی اتم‌ها را، مولکول‌ها را، ارتباط را، در واقع می‌آید یک سیستم طراحی می‌کند و با عنوان همین جهان کوچک، توضیح می‌دهد. کل مقاله هم دو صفحه هست. در نیچر چاپ شده. حالا اگر لازم شد من یک بار این را توضیح می‌دهم. دقیقا با همین سیستم می‌خواهد کل یا در واقع حقیقت دنیا را توضیح دهد. بعد سه تا مثال می‌زند. سه تا مثالش می‌خواهم بگویم چقدر با هم تفاوت دارند. یکی انتقال مولکول‌ها در بدن یک نوع کرم است؛ یکی ارتباط بین بازیگرها در فیلم‌های هالیوود یا این دومی و سومی ... (شهنازی، ۱۰-۹۸-۹۸).

وقتی می‌گوئیم سیستم و خرده سیستم‌ها و وقتی این طوری نگاه می‌کنیم، می‌بینیم که این‌ها هماهنگ با هم عمل می‌کنند. این هماهنگی را نمی‌شود انکار کرد. معنایش این است که این‌ها در یک راستا و جهتی با هم هماهنگ شده‌اند که آن راستا و جهت غایی به اعتقاد ما خدا هست. یعنی همان بحثی که می‌گوییم انا لله و انا الیه راجعون، این جا با منطق سیستمی راحت می‌توانیم توضیحش دهیم که هر چیزی، هر خرده سیستمی با سیستم مافوقش هماهنگ شده است، هم راستا شده که حیات دارد و می‌تواند به حیات خودش ادامه دهد. او با سیستم مافوق خودش هم راستا شده، سیستم مافوق هم باز با سیستم مافوق خودش، همین طور می‌رویم تا آخر عالم که همه چیز را با عالی‌ترین مافوق خودش که خدا هست و بسط است و دیگر سیستم نیست هماهنگ می‌بینیم (زاهد، ۱۰-۹۸-۹۸).

بینیم وجه امتیاز ما با آن سیستمی که آن‌ها می‌گویند در چه چیزی هست. آن‌ها سیستم را متوجه می‌شوند؛ سیستم در مکاتب اثباتی و تفسیری و انتقادی مفهوم دارد. منتهی هر کدام این سیستم را به یک روشی تفسیر می‌کنند. وجه امتیاز ما به

نظرم این است که ما قائل به یک چیزی هستیم که آن سه تا مکتب یا حالا چهار تا، اگر مکتب رئالیسم انتقادی را هم در نظر بگیریم، حتی اگر دیدگاه های دیگر را هم مانند پست مدرن را هم بیاوریم، هیچ کدام از این ها یک حرف را نمی زند و آن یک حرف اصلی این است که دیدگاه اسلامی معتقد است جهان را خدا آفریده و با یک هدف آفریده و دارد ربوبیت می کند. خداوند جهان را به یک مسیری می برد و یک نقشه راهی بر این عالم حاکم است. یک اهدافی حاکم است. چه ما آن را متوجه شویم و چه متوجه نشویم (زاهد، ۱۰-۴-۹۸).

در فلسفه تاریخ

اگر برگردیم به بحث فلسفه ی تاریخ شیعی، فلسفه ی تاریخ شیعی این گونه است که فردی تحلیل نمی کند. اجتماع را هم تحلیل نمی کند. وقتی فردی تحلیل می کنیم یعنی یک نفر را عامل تغییر می دانیم. وقتی گروهی تحلیل می کنیم یعنی جامعه را بدون در نظر گرفتن بیرون آن تحلیل می کنیم. وقتی وسیع تر جامعه را در بعد زمان بررسی می کنیم، می شود بررسی تاریخ جامعه یا بهتر بگوئیم بررسی جامعه در بستر تاریخی آن. اسلام یک اعتقادی دارد، یک فلسفه تاریخی دارد، که مخصوص شیعه هست. ما معتقدیم تاریخ به صورت مدون طراحی و برنامه ریزی شده است، ربوبیت شده حرکت می کند. ائمه آمده اند، انبیا آمده اند، هر کدام متناسب با شرایط زمان خودشان یک بخشی از این نقشه را پیش برده اند. این ها همه با منظور و هدف بوده است، و این طوری نیست که عالم نظم ندارد و قانون جنگل است؛ بی حساب و کتاب است و خدای نخواستہ سر کلاف کار از دست خدا خارج شده است. این طوری نیست. وقتی مقطعی نگاه می کنید احساس می شود که این عالم رها است. یعنی می آید به سال پنجاه و شش، قبل از انقلاب نگاه می کنید می بینید که هیچ چیز سر جایش نیست. شاه حاکم مطلق شده. بعد در ادامه نگاه می کنیم می بینیم در سال پنجاه و هفت انقلاب می شود. وضع کاملاً عوض می شود. دیگر شاهی در کار نیست. یعنی جامعه فراز و نشیب دارد؛ ولی یک سمت و سویی دارد، به سمت توحید (تقوی، ۱۰-۹-۹۸).

حالا اگر از نگاه فلسفه بنگریم، باز سیر آن همین مفهوم توحید را نشان می دهد.

مثلا در زمان سقراط وقتی بحث می‌کردند که مثلا بر فرض خدایی وجود دارد، این را غالب مردم نمی‌توانستند بپذیرند. ظاهرا یکی از این علما هست که خوابی را نقل می‌کند - البته خواب منبع علمی نیست ولی حکایت از یک داستان جالبی می‌کند، فرمودند در خواب به سقراط شکایت می‌کنند که چرا این همه ظلم و بیداد در عالم هست. سقراط می‌گوید زمان ما را نبودی ببینی اصلا نمی‌شد حرف از خدا زد. آن عالم فرمودند الان ما داریم حرف از خدا می‌زنیم. از ذکر این خواب می‌خواهند بگویند که زمان ما با زمان سقراط فرق کرده و پیشرفت‌هایی در زمینه خدا شناسی و خدا پرستی ایجاد شده است. درست است. خیلی نابسامانی وجود دارد. ولی جامعه حرکت کرده و به جلو رفته. با اختیار آدم‌ها هم جلو رفته؛ وگرنه که خداوند می‌توانست این مسیر را در یک لحظه جلو ببرد(تقوی، ۱۰-۹-۹۸).

اگر بخواهیم باز یک نمونه بیاوریم، در همین جوامع شیعی، یک زمانی، وقتی می‌رفتند مشهد، زیارت نامه می‌خواندند و می‌گفتند: السلام علیک یا علی ابن موسی الرضا. سلام می‌کردند و می‌گفتند تو ما را می‌بینی؛ سلام ما را می‌شنوی؛ به سلام ما جواب می‌دهی. این را طبق زیارت نامه می‌گفتند. اما می‌توان گفت، مثل من که اصلا معنی اش را نمی‌فهمیدم. یعنی باهاش ارتباط برقرار نمی‌کردم. الان همه‌ی ما که به آنجا می‌رویم این را باور کرده‌ایم. خب این یک پیشرفت است. فهم بشر از مساله‌ی توحید به این سمت است. درست است فراز و نشیب هست؛ جنگ‌ها هست؛ مشکلات هست؛ مسائل گوناگون هست؛ ولی خیلی فرق می‌کند(تقوی، ۱۰-۹-۹۸).

حالا دلالت ضمنی این مطلب برای بحث ما چه چیزی هست؟ احزاب، دلالتش برای بحث ما چیست؟ بحث ما این است که اگر می‌خواهیم علوم انسانی اسلامی راه بیندازیم، تا با نقشه‌ی راه ارتباط برقرار نکنیم، تا این فلسفه‌ی تاریخی را که وجه امتیاز ماست، نفهمیم، تا با این انسان شناسی ارتباط برقرار نکنیم، تا با آن غایتی که خداوند تنظیم کرده یا منظورش هست، ارتباط برقرار نکنیم، اصلا نمی‌توانیم اقتصاد را تنظیم کنیم؛ نمی‌توانیم روابط خانواده را تنظیم کنیم؛ نمی‌توانیم تجارت و چیزهای دیگر را تنظیم کنیم؛ علوم سیاسی را تنظیم کنیم. فرق ما این است. آن‌ها اصلا هیچ توجهی به این بحث ندارند. فقط مارکس هست که آن جهت را جهت

می‌دهد به سمت بورژوازی و غیر ذالک (تقوی، ۱۰-۹-۹۸).

در روش

ما روش شناسانه بحث کنیم. برای تحول در علوم انسانی، یا بگوییم فلسفه‌ی مضاف جواب می‌دهد، یا صرفاً با روش اثباتی، تفسیری، انتقادی می‌شود به نظریه‌پردازی رسید. شما این را روشن کنید برای ما. الان بحث مهمی که جامعه‌ی ما دچارش هست این است. الان چهل سال است می‌گوییم فلسفه‌ی مضاف بد است. انسان شناسی ما متفاوت است. فلسفه‌ی تاریخ ما متفاوت است. هستی‌شناسی ما متفاوت است. اما چرا نتوانسته ایم علوم انسانی تولید کنیم؟ برای این که در روش شناسی نتوانسته ایم حرف جدیدی بزنیم. ما معتقدیم اگر در روش شناسی بر اساس فلسفه‌ی مضاف اما در پارادایم اثباتی تفسیری انتقادی حرکت کنیم، نظریه‌ی اسلامی تولید نخواهد شد (جاجرمی زاده، ۱۰-۹-۹۸).

ما معتقدیم اگر روش، اسلامی نشود، موادی که در روش‌های موجود می‌ریزیم چون خط تولید ما همان خط تولید قدیم است، همان محصولی را به دست می‌دهیم که اسلامی نخواهد بود. همه‌ی ما معتقدیم که روش شناسی اگر اصلاح نشود نظریه‌ی اسلامی تولید نخواهد شد. با کوهن و روش سیستمی و اثباتی و تفسیری و انتقادی ما نمی‌توانیم نظریه‌ی اسلامی تولید کنیم؛ حتی با روش سیستمی در عرف موجود (زاهد، ۱۰-۹-۹۸).

اگر منطقی را انتخاب نکنید نمی‌توانید روش بسازید. پایگاه اصلی روش شناسی منطقی است. بنابراین باید منطق تان را روشن کنید. وقتی که می‌گوییم با منطق سیستمی وجه اشتراک پیدا می‌کنیم با فهم آن‌ها، یعنی آن‌ها مفهومی از سیستم را می‌پذیرند؛ بنابراین می‌توانیم با هم صحبت کنیم، و اگر با آن‌ها بحث کنیم می‌گویند منطق سیستمی را قبول داریم. تفاوت منطق سیستمی که ما می‌گوییم با آن‌ها در این می‌شود که اولاً آن‌ها اصالت را به هر چیزی که می‌دهند، ما معتقدیم هیچ چیزی قائم بالذات نیست؛ یعنی همه چیز جز خدا. اگر هر ذاتی وجود دارد وجودش به ذات اقدس الهی است. این یک وجه امتیاز بسیار بزرگی است. حالا می‌خواهیم وارد منطق سیستمی شویم؛ با منطق سیستمی نگاه کنیم. وقتی شما

در سیستم‌ها و زیرسیستم‌هایتان هیچ چیزی قائم بالذات نیست و از بیرون حمایت می‌شود - در این جا اگر می‌گوییم فقط بیرون برای این که به ذهن آنان راحت تر بیاید، والا درون و بیرون و همه چیز، اوست - به هر چیزی از خارج از خودش مدد می‌رسد، معنایش این است که تمام این سیستم‌ها نمی‌توانند بسته باشند؛ چون اگر سیستم‌ها بسته شدند، کما این که در دانش سیستمی در کتاب‌های منطق سیستمی صحبت از سیستم بسته می‌شود و خیلی از افرادی که با آن‌ها در منطق سیستمی به توافق رسیدیم سیستم را سیستم بسته می‌بینند. بعد هم که صحبت می‌کنیم که رابطه اش با سیستم مافوقش چه می‌شود، همان بحث شرایط را می‌کنند. بنابراین خیلی از آن‌ها وقتی صحبت از سیستم‌ها می‌کنند، نهایتاً سیستم را بسته می‌بینند. حالا آنان که اصالت را به محیط می‌دهند، جهت تاثیرگذاری را از محیط به داخل می‌بینند؛ آنان که اصالت را به انسان می‌دهند جهت تأثیر را از داخل به محیط انتقال می‌دهند، و آنان که رابطه‌ی بین این دو را می‌بینند، دیالکتیکی تبیین می‌کنند. یعنی از منطق دیالکتیکی در پارادایم انتقادی صحبت می‌کنند. ولی وقتی ما گفتیم این‌ها هیچ کدام قائم بالذات نیستند و از خارج از خودشان به این‌ها مدد می‌رسد، سیستم مان باز می‌شود، حرکت و شدن را هم که نمی‌توانیم نادیده بگیریم، حرکت و شدن هم وجود دارد، یعنی همه چیز در حال سیوروت به سمت تکامل است، از این رو درواقع سیستم ما می‌شود سیستم تکاملی (زاهد، ۱۰-۹-۹۸).

در بحث جبر و اختیار

در بحث جبر و اختیار نسبت بین اراده‌ی الهی و اراده‌ی بقیه‌ی وجودها را بحث می‌کنیم. این جا اصالت را به اراده‌ی الهی می‌دهیم و تنها قوانین ثابت دنیا ان شالله و ماشالله است. یعنی وقتی می‌خواهیم جزئی نگاه کنیم تنها قانون ثابت دنیا ان شالله و ماشالله است. همان چیزی که در زبان مان هست اما نوعاً وقتی که به تردید می‌رسیم می‌گوییم ان شالله درست می‌شود؛ ولی این یک قانون است؛ اصل است؛ چون اصالت را به خدا می‌دهیم (زاهد، ۱۰-۹-۹۸).

اثباتی‌ها قوانین را مستقل از انسان می‌دانند؛ اگر این روابط کشف شود، زمینه

تعالی و تکامل بشر رقم می خورد. ذهنیت گراها، اراده را اصالت می دهند. انسان را در حال ساختن قوانین می دانند. انتقادی‌ها با رویکرد جبر تاریخی قانونمندی و روابط عینیت و ذهنیت تکامل تاریخی را رقم می زند. اگر به علیت درست نپردازیم نظریه پردازی ممکن نیست. از موضع اعتباریات باید دید علیت چگونه طرح می شود. باید وجه تمایز خودمان را در حد اولیه نظام اراده‌ها، با بقیه پارادایم‌ها مشخص کنیم (جاجرمی زاده، ۶-۱۱-۹۸).

در بحث علت و معلول

از بحث علت و معلول می توانیم به پیش‌بینی و کنترل آینده و شناسایی آسیب‌ها برسیم. اگر علیت نباشد روابط بین موضوعات عینی و ذهنی وجود ندارد. این رابطه علیت قطعی است و بر آفرینش حاکم است و بدون این قاعده عمل نمی کند. دعوا سر تحلیل این قانون است. طبق قاعده ارسطو، علت در معلول و همیشه با آن است. این قاعده مشکلاتی دارد. می گوید به مجرد اینکه علت آمد معلول هم می آید. اگر علت متعین بود معلول هم متعین می شود. ما بر مبنای دیگری تحلیل کردیم. پشت این قضیه را اراده‌ها می دانیم. اراده‌ها را هم، هم عرض نمی دانیم. نظام اراده‌ها داریم. اراده تبعی و اصلی و فرعی و مافوق و مادون داریم. این‌ها ایجاد رابطه می کنند. این رابطه‌ها تلاقی می کنند. قانون، اراده فاعل هاست در نظام اراده‌ها. وقتی قوانین درست شد، برای کل آفرینش لازم الاجراست. نظام اراده‌ها یک سرش بند به اراده مافوق و یک سرش بند به اراده مادون است؛ حتی مادون‌ها مثل آسمان و زمین؛ طوعاً و کرهاً در قرآن اشاره به اراده همین فاعل هاست. بنابراین قانون علیت سر جای خودش است که خاستگاهش نظام فاعلی است و قانون بر فعل انسان حاکم است. قانون محصول ترکیبی اراده‌ها در نظام فاعلی است. قانون محض مطلق و یک طرفه نداریم. الزامات منطق ارسطویی یک طرفه و از بالا به پایین است و نقشی در شدن خود ندارد و نمی تواند شدن خود را توصیف کند و فاصله بین علت و معلول نمی اندازد؛ چراکه اگر فاصله باشد باید علیت دیگری باشد. توصیف از تعین نمی تواند ارائه دهند چون علت را متعین می بینند. از توصیف حرکت عاجزند. علتی که تعین محض است قدرت مقاومت ندارد. اگر ذره‌ای اراده‌ای

برایش قایل شدید می‌تواند مقاومت کند. پس می‌تواند در تعیین خود نقش داشته باشد. اگر شی در تعیین محض باشد قالب جدید برایش معنی ندارد. تعیینی که در روابط فیزیکی می‌بینیم امواج و جاذبه است (حسینیان، ۶-۱۱-۹۸)

انسان از طریق ارتباط ذهنی می‌تواند گمانه تولید کند و تولید اشعه کند و در میدان، میل‌های باطنی پیدا می‌کند. از طریق گمانه اشیا درست می‌شود. کل فلسفه فیزیک در همین فرایند است. اراده انسان از سرعت نور بیشتر است. این‌جا پایه‌های عینیت و فیزیک را در ربط نور قرار می‌دهد. انسان با ذهن خود می‌تواند اشعه تولید کند. گمانه‌ها در میدان شکل‌گیری، تحت تاثیر اراده فاعل اداره می‌شود. انسان ابتدا مبتنی بر نیاز یا فاعلیت خود صورتی می‌سازد. اگر نیاز مادی باشد یا آخرتی مسیر عوض می‌شود. اگر قانون علیت محض باشد، انسان نقشی نداشته و عقاب و حساب و کتاب معنا ندارد. اگر در میدان متصرفه خود، بتوانیم خود را به خدا نزدیک کنیم مسولیت خود را انجام داده‌ایم. باید به ولایت الهی متصل کنیم. ابتدا با منبع قدرت ارتباط می‌گیریم؛ در روابط ساختاری تصرف می‌کنیم؛ در میدان جاذبه تصرفات را اعمال می‌کنم. نظام شاخص‌ها و طبقه‌بندی موضوعات به نظام وصفی ما را نزدیک می‌کند. اوصاف منزلت اشعه دارد (حسینیان، ۶-۱۱-۹۸).

قدم اول کنده شدن از این تصور است که الف می‌دهد ب. اگر این را نظام علیت ببینیم، تا انتها بر همین مسیر خواهیم رفت. کلا وقتی پارادایم عوض می‌شود، نوع تقسیم بندی تغییر می‌کند. شروع از یک مبنای قبلی جوابگوی مسائل امروز نیست. ابن سینا و ملاصدرا تخطئه نمی‌شوند. بلکه آنها ناظر به زمانه خودشان این نوع تقسیم بندی را داشتند. اگر امروز می‌بینیم که تقسیم بندی آن‌ها نقص دارد، باید عوض شود (زاهد، ۶-۱۱-۹۸).

در مورد علت دو تعریف داریم. یکی، چیزی که در ایجاد چیزی نقش دارد، و دیگری می‌گویند هم در ایجاد و هم در بقا باید تاثیر داشته باشد. در مورد علت، هم علت طبیعی داریم و هم علت الهی. علت الهی را علت حقیقی می‌دانند. علت طبیعی، فقط محرک است... ارسطو خدا را محرک اولی می‌بیند. در فلسفه الهی، خدا صرفاً محرک نیست، بلکه موجد است. موجد را علت حقیقی می‌دانند. ارسطو از چهار علت سخن می‌گوید؛ علت فاعلی و غایی و صوری و مادی... در موجودات مادی، در

عالم طبیعت، باید این چهار علت وجود داشته باشد. هرکدام به تنهایی علت ناقصه هستند و با هم علت تامه می‌شوند... در ماورای ماده، علل فاعلی و غایی باهم نقش دارند. خدا را علت تامه می‌گیرند؛ که بر این اساس قائل به قدم جهان می‌شوند. ملاصدرا زمان را بعد پنجم عالم ماده به حساب می‌آورد. هیچ موجود مادی بدون زمان وجود ندارد. بعد ششم را مکان می‌گیرد. این پاسخ به فرمایشی بود که داشتید که ملاصدرا نمی‌تواند زمان را تبیین کند. ملاصدرا تنها وجود مستقل را خدا می‌داند و همه مخلوقات عین ربط و تعلق به او هستند. در نگاه علت و معلولی رایج گویا فاعل به قابل چیزی می‌دهد. این جا سه چیز داریم: دهنده، گیرنده و داده شده... اما در نگاه ملاصدرا قابل، عین ربط است... در این جا فقط دو چیز داریم: یک دهنده و یک داده شده. بنابراین تمام مخلوقات عین ربط به خدا هستند. ملاصدرا چون می‌گوید همه مخلوقات عین ربط هستند، به وحدت شخصیه وجود می‌رسد و بقیه را شأن آن می‌داند. از علیت به تشأن می‌رسد. وجودی که ما به کار می‌بریم اشتراک لفظی می‌دانیم و مسامحتا به مظاهر وجود، وجود می‌گوییم. بحث دیگر اینکه آیا ممکنات وجودی اند یا عدمی؟ اگر وجودی باشند باید منشا اثر باشند و در این عین ربط نمی‌شوند و اگر این گونه باشند باید هویت مستقل داشته باشند و در این صورت شرک حاصل می‌شود (فارسی نژاد، ۶-۱۱-۹۸).

در فلسفه اسلامی، افعال الهی برخی ثابت‌اند و برخی متغیر؛ ثابت در مافوق ماده و متغیر در عالم ماده. نوصدرایی‌ها می‌گویند غیر خدا ثابتی نداریم که حتی ملائکه هم در حال تغییر و تکامل می‌دانند. در مورد فاعل در فلسفه اسلامی تقسیماتی وجود دارد؛ در یک تقسیم اولیه فاعل را به فاعل لابلالتسخیر (خدا) و فاعل بالتسخیر (غیر خدا) تقسیم می‌کنند... نوع دیگر فاعل، که البته خود زیر مجموعه فاعل بالتسخیر است، فاعل بالطبع است یا فاعل بالطبع است که مربوط به موجودات طبیعی است. از فاعل بالجبر و بالاکراه داریم تا فاعل ارادی که خود چند نوع است فاعل بالعنايه، فاعل بالرضا و فاعل بالتجلی... که عرفا و خواجه نصیر طوسی و خود ملاصدرا قائل به فاعل بالتجلی هستند... همه اقسام فاعل بجز خدا که فاعل لابلالتسخیر است، تحت تصرف فاعل بالاتر از خودشان هستند. مثلا گیاهان خودشان کاره ای نیستند بلکه موجود مافوقی آن را تدبیر می‌کند. ملاصدرا

در بحث وجودشناسی می‌گویند وجود مساوی یا مساوق با کمال یا نور است. بر اساس تشکیک وجود صدرایی، همه صفات کمالی در تمام مراتب وجود هست؛ از ضعیف‌ترین مرتبه وجود تا شدیدترین مرتبه وجود (خدا) همه وجودند و به میزان وجودی که دارند، صفات کمالی دارند... (فارسی نژاد، ۶-۱۱-۹۸).

همه هم و غم ما در بحث روش‌شناسی این بود که می‌خواهیم بگویم چگونه می‌توان به تولید نظریه رسید. بدون روش تولید نظریه علوم انسانی، خروجی همان می‌شود که تا کنون بوده است. باید به یک روش نظریه‌پردازی جدیدی برسیم. فقه نظامات، علوم انسانی اسلامی و اخلاق و عرفان یک مبنای مشترک در فلسفه منطقی دارد که اگر درست به آن بپردازیم به خروجی اسلامی می‌رسیم. الگوی پیشرفت باید مبتنی بر علمی باشد که از مبادی و مبانی و غایات گرفته می‌شود و نهایتاً پایه این‌ها در فلسفه روش است. می‌خواهند بگویند که بر اساس فلسفه روش، فقه نظامات، فقه علوم انسانی و فقه هستی‌شناسی تولید کنید. چون فلسفه روش مشترک است، این فقه‌ها با هم هماهنگ می‌شوند و می‌توان به نظریه‌پردازی رسید. ما باید ببینیم در دانشگاه راه میان بر داریم یا نه. چون اگر منتظر حوزه بمانیم کار طول می‌کشد. مقدمه دوم این است که آیا نظام معرفتی اول باید باشد یا نظام اجتماعی. در چرخه علی دو نظام معرفتی و نظام اجتماعی باهم می‌توانند زمینه تولید را به وجود آورند. مفاهیم پایه، هستی‌شناسی علم، معرفت‌شناسی و روش‌شناسی در این مقاله بحث شده است (جاجرمی زاده، ۱۴/۵/۹۸).

دکتر پیروزمند در کتاب نظریه، صحبت از رابطه علت و معلولی می‌کند و آن را خطی و دورانی نمی‌داند. معتقد است نیاز اجتماعی موجب نظام معرفتی می‌شود، معرفت ارتقا پیدا می‌کند و به تبع خود، نظام نیازهای جدید به وجود می‌آورد. با این معرفت سطح نیازها ارتقا می‌یابد. این یکی از نکات مهم است که در بحث فرهنگستان نیاز را رو به رشد می‌دانند و منشا حرکت را نیاز می‌دانند. در روانشناسی به انگیزه بر می‌گردانند. علوم انسانی موجود نیازهای ما مثل حاکمیت خدا و تحقق خلیفه الهی و شبه پیامبر شدن را برطرف نمی‌کند. پیامبر در یک سطح از نیاز حکومت تشکیل داد. فرهنگستان می‌گویند ما نمی‌خواهیم شبیه حکومت مدینه شویم، بلکه باید این نوع حکومت را در شرایط امروز تشدید و تکثیر کنیم. یعنی

مثلا در باب عدالت اگر آن زمان چهار مورد بود الان در هزار باب باید رعایت شود، اما طبق همان الگو. آقای پیروزمند در این مقاله معتقد است، علوم پایه علمی است که موضوعات آن‌ها مافوق انسان های عادی است؛ یعنی اراده الهی و ولات تاریخی و متون و کلام آن‌ها در کار است. علمی که پیدایش موضوعات آن‌ها حاصل اعمال اراده انسان است مثل ادبیات، هنر، جامعه‌شناسی، معماری، اقتصاد و علوم انسانی... علمی که موضوعات آن‌ها می‌تواند تحت تصرف و تسخیر نوع اراده انسانی قرار گیرد و علمی که بقای آن‌ها با نوع تصرف انسان قابل تصور نیست؛ مثل زیست و شیمی و به طور کلی علوم طبیعی هستند (جاجرمی زاده، ۹۸/۵/۱۴). تکوین شامل قواعد اصلی فیزیک و شیمی است. علوم طبیعی علم تصرفی است. مبنای تقسیم، اراده است. اول اراده خداست که تمام عالم را شکل داده است بدون دخالت ما... بعد از آن ولات تاریخی می‌توانند در جهان تغییر ایجاد کنند. باید توجه داشت که دو مفهوم در کار است: یکی طبیعت و دیگری علوم طبیعی. طبیعت تحت اراده الهی شکل گرفته و علم طبیعی علم تصرفی انسان است. طبیعت و تکوین تحت اراده الهی است. بین وجود و علم تفاوت است. مثلا نفتی که زمانی آفت زراعت تشخیص داده می‌شود و جلویش گرفته می‌شود اگر به دست زخمی زارع خورد و خوب شد، در تشخیص انسان، به مرهم تبدیل می‌شود. اگر انسان دید که آتش هم گرفت، علم او به نفت به عنوان یک وسیله تولید گرما ارتقا می‌یابد.... بنابراین واقعیت در علم، متغیر است (زاهد، ۹۸/۵/۱۴).

نسبیت معرفت شناختی (یعنی اینکه هر چیزی در یک شرایط خاص به این قاعده عمل می‌کند) تمام در همه نحله‌ها رد می‌شود. اراده می‌کنم در این لیوان مشروب بخورم یا چای... این یک نوع اراده است. یا اراده می‌کنم با این لیوان قتل کنم. بر حسب نوع ارتباطی که برقرار می‌کنم، واقعیت تغییر می‌کند. این نه جبر است نه اختیار... فاعلیت تکوینی از آن خداست... خدا این فاعلیت را به این ظرف داده ولی ما می‌توانیم در یک نسبیت آن را به کار ببریم. اینکه اصالت ماهیت و اصالت ذات را رد می‌کنیم، برای این است که دست خدا را بسته نبینیم. نکته این است که خاصیت به ذات بر نمی‌گردد به نسبیت بر می‌گردد (جاجرمی زاده، ۹۸/۵/۱۴).

به نسبیت علم بر می‌گردد؛ نه به واقعیت... چون هیچ وقت به گنه واقعیت

نمی‌رسیم؛ آن نزد خداست. ذاتی وجود ندارد؛ یعنی خصلتی که ورای زمان و مکان باشد. تغایر اشیا را نمی‌شود انکار کرد. این غیریت‌ها انکارناپذیر است. همه چیز در ربط معنا می‌گیرد. الف در کنار ب معنا دارد. الف به تنهایی چیزی نیست. نسبت شناختی معرفتی را قبول نمی‌کنیم (زاهد، ۹۸/۵/۱۴).

اراده خدای متعال و ولای تاریخی را در نظر می‌گیریم و همین تمایز ما با پست مدرن هاست. برخی چیزها جزء طبیعیات هستند که این قابلیت دارد که ماهیتش تغییر کند؛ مثلاً تبدیل انگور به شراب که امکان ندارد شراب را انگور کنیم. این تغییر ماهیت می‌دهد. آیا در علوم انسانی انسان تغییر ماهیت می‌دهد؟ احادیث می‌گویند تبدیل به خوک و میمون می‌شود. این یک بحث است؛ ولی به لحاظ ظاهری و نوعی تغییر نمی‌کند؛ تبدیل مثل انگور به شراب نیست... انسان واقعا خوک نمی‌شود... تغییر ماهیت نمی‌دهد... فرهنگستان می‌گوید این‌ها تابع اراده الهی است؛ اگر بخواهد می‌شود... زمانی که اراده‌های دیگر مثل اراده پیامبر و یا ائمه وسط می‌آید که آتشی را گلستان کند... وقتی می‌بیند که اراده ابراهیم تا حد سوختن پیش می‌رود، آتش سرد می‌شود... (جاجرمی زاده، ۹۸/۵/۱۴)

آقای پیروزمند می‌گوید به تدریج و با نفوذ پوزیتویسم به حوزه اجتماع مفهوم علوم اجتماعی وضع گردید. پس از افول نگرش پوزیتویسم نه تنها آنچه که قبلاً انسانیات خوانده می‌شد، علوم طبیعی و علوم پایه هم ذیل مقوله فرهنگ برساخته شد. از نگاه فرهنگستان، علوم و موضوعات خارج از اراده‌ها نیستند (جاجرمی زاده، ۹۸/۵/۱۴). وقتی می‌خواهید پارادایم را عوض کنید، کسانی که در پارادایم قبلی هستند باز به پارادایم خودشان برمی‌گردند. وجه اشتراک ما با دیگر پارادایم‌ها در حس است، پذیرش حس مشترک است. در مورد عقل، آن را به عقل ابزاری و عقل نظری تقسیم می‌کنند؛ مثل رفتارگرایی با نفس‌گرایی؛ اولی به عقل ابزاری معتقد است و دومی به عقل نظری. این‌جا وجه اختلاف است. وجه اختلاف عقل و وجه امتیاز قلب است. وجه اشتراک (حس) قابلیت کمیت‌سازی دارد. در وجه اختلاف همه اش ریاضی موجود نیست؛ چون ریاضی موجود، توانش را ندارد و مجبورید توصیفی و کیفی از عقل نظری استفاده کنید. در وجه امتیاز، با توجه به ریاضیات موجود، دیگر هیچ کمیتی نمی‌توانید قائل شوید. حد حس، محسوسات عالم است. حد

عقل معقولات است که محسوسات در عرصه عقل گسترش می یابد. اما حد قلب و شناخت های قلبی که وصل شدید به دریا، دیگر کرانه ندارد و قابل قیاس با حس و عقل نیست. ما در علم انسانی خود می گوئیم: باید قلب را محدود کنیم و عقل را در پرتو گرایشات قلبی متحول و تنظیم کنیم. تجربیاتمان را هم به زنجیر آنان بکشیم. به عبارت دیگر حتی حس را در پرتو قلب بیآوریم. اگر در فرهنگ اجتماعی، دانش (حس) و بینش (عقل) و گرایش (قلب) داشته باشیم، قلب یا گرایش حاکم بر دو تای قلبی است. از پارادایم قلبی، یعنی اثبات گرایی، این قاعده بیرون نمی آید. اما ما چون باور کردیم محقق گرایش قلبی دارد، اگر گرایش او تغییر کرد، حال این گرایش هر چه که باشد، عقل به همان سو تنظیم می شود و آزمایش حسی آن هم در همان راستا شکل می گیرد. علوم انسانی اسلامی عصای حضرت موسی علی السلام و علم انسانی موجود سحر ساحران است. اگر تنظیم شد همه علوم انسانی غرب را در خود می بلعد. در این مورد حتی اگر چند نشست هم بگذاریم باز تا گرایش تغییر نکند، چیزی متحول نمی شود. گرایش به تجربه حسی محض، علوم تجربی موجود را حاصل می دهد (زاهد، ۲۳-۱۰-۹۸).

ما عقیده و باور داریم که ماشاء الله و انشاء الله تنها قوانین ثابت جهان هستند. علوم انسانی مدرن می گویند اینکه جمله شرطی است بنابراین آن را در حیطه علم قبول نمی کنند. شما اگر علمتان در مسیر اراده الهی قرار گرفت می توانید بگوئید شهید سلیمانی زورش از سردار سلیمانی بیشتر است؛ چون شهید زنده است. اگر علم انسانی بر این مبنا قرار گرفت درست می شود. باید از زاویه علم الهی به دنیا نگاه کنیم نه علم انسانی. در طرح خدا بازی کنیم. تفاوت مبنایی تا اتفاق نیفتد کسی متوجه نمی شود (زاهد، ۲۳-۱۰-۹۸).

سنت و عقل (عملی: تجربی و نظری) و اجماع داریم. عقل هم به عنوان ابزار شناخت مطرح می شوند هم معیار شناخت. در حدیثی هم هست که اگر چیزی از ما نقل شد به کتاب الله ارجاع دهید، اگر نخورد به دیوار بزنید. عقل هم ابزار و هم معیار صحت شناخت است. قرآن هم همین طور. خدا همه این ها را با هم به ما داده؛ اگرچه مراتب دارند. اما نهایتا انسان کامل یا ولی خدا در زمین معیار می شود. انسان کامل اگر حاضر باشد که نیاز به تفسیر ما نیست؛ اما در غیبت او، ما هستیم

و روایات. معیار صحت روایات قرآن است. ولی فقیه در خدمت وحی است که ما باید در خدمت او قرار بگیریم. روی این باید در جلسات بعد صحبت کنیم. حضور و فعال بودن امام غایب را باید بپذیریم. ما به تکلیف عمل می‌کنیم و امام هم کار خودش را انجام می‌دهد و هدایت می‌کند (روزی طلب، ۲۳-۱۰-۹۸)..

نکته مهمی (قابل تأملی) که می‌تواند تفاوت ما و مکتب لیبرالیسم را بهتر معرفی کند این است که لیبرالیسم به حس و عقل ابزاری برای شناخت بسنده می‌کند اما اسلام حس و عقل و قلب را در کسب معرفت و شناخت موثر می‌داند منابع این امر را می‌توان در کتاب شناخت و کتاب شناخت در قرآن از مرتضی مطهری و کتاب منزلت عقل در هندسه معرفت دینی جوادی آملی ملاحظه نمود. مطهری در کتاب شناخت، ابزار شناخت را حس و عقل و قلب و منابع شناخت را وحی و تعقل و دل و طبیعت و تاریخ معرفی می‌نماید که هر یک میزان و جایگاه تقدم و تأخری هم دارند؛ اولویت قلب بر عقل و عقل بر حس در دست یابی به شناخت مورد تأکید قرار می‌گیرد. در همین حوزه موضوعی جوادی عاملی نیز در پردازش عقل مراتب متفاوتی تبیین می‌فرمایند و به عقل نظری و تجربیدی، عقل نیمه تجربیدی و عقل عملی و تجربی و عقل شهودی پرداخته است. همچنین مراتب تجربیدی و تجربی علم را که مدرک آن عقل است مورد بحث و توجه قرار می‌دهد. ضمناً در بیان ابعاد عقلانیت عقل عرفی نیز مورد عنایت ایشان قرار دارد. ایشان بین دین و وحی تفاوت قائل می‌شود دین را مجموعه تعالیمی می‌داند که عقل + وحی به ما می‌دهد. خدا ماورا دین است. گزاره‌هایی مثل اعتقاد به اینکه خدا هست و واحد است جزء بخش اعتقادات دین است، اما خود خداوند بخشی از دین نیست. بلکه مبدأ ایجاب آن است. اگر نگاه جامعی به این داشته باشیم ابزار و منابع دین و وحی را از هم جدا کنیم بهتر است. دین اصولی دارد و فروعی که عقائد، اخلاق، قوانین فقهی و حقوقی را در بر می‌گیرد و گزاره‌هایی از محتوای این مجموعه (دین) گزارش می‌دهد و محتوای این گزاره‌ها دین است، اما وحی مجموعه تعالیمی است که از طرف خداوند برای راهنمایی بشر توسط نبی آمده است. دین اعم از وحی و استنباطات عقلی از وحی و قول صدق است (بخرد، ۲۳-۱۰-۹۸).

در این جا منبع وحی را هم قرآن و انسان کامل می‌داند. انسان کامل پشتوانه

انسان در حال کمال است. حال کسی که در مقام هدایت به امر قرار بگیرد، مثل ولی فقیه حتی خطاهایش مورد هدایت اولیاء قرار می‌گیرد. این جا جایگاه حجیت ها روشن می‌شود. عقل و وحی تا کجا است. عقل اگر در خدمت وحی قرار بگیرد حجت می‌شود. راه شناخت قرآن را امام معصوم می‌بیند. شهید مطهری در شناخت در قرآن این موضوع را پردازش کرده است. حتی نقل امام معصوم چه ضابطه ای دارد. این سه مبحث یک بسته جامعی است که می‌تواند در این راستا به ما کمک کند(بخرد، ۲۳-۱۰-۹۸).

۱-۶- منطق سیستمی

منطق سیستمی را در امور دینی لامحاله به کار می‌بریم. هماهنگی تکثرها چیزی بدیهی و انکار ناپذیر است. در علم اصول که منشا اصلی آن معصومین هستند، این هماهنگی و سیستمی دیدن امور، منطق پایه آن است. وقتی ابداع احتمال ها را مانند فرضیه‌های ما، مورد آزمون قرار می‌دهند، یکی از شاخص‌ها، هماهنگ بودن این حکم با بقیه احکام است. خود علم اصول دارای اصول لفظیه(واژه شناسی: حقیقت لغوی، حقیقت شرعی(معنی که شرع به آن می‌دهد مثل صلاه) و حقیقت متشرعه(معنایی که متشرعین به آن می‌دهند مثلاً نحوه نماز خواندن) هیئت کلمات(ربط) و هیئت جملات(در جمله معنی مشخص می‌شود)) است. این مجموعه هدف، اجزا و ربط را به ذهن متبادر می‌کند که یک منطق سیستمی است. ما بیشتر بحث‌های ارزشی را فقط منوط به علم اخلاق کرده‌ایم که هرکس به زعم خودش رعایت کند. اما باید توجه داشت که اخلاق هم حکم دارد. همه احکام ارزشی و توصیفی و تکلیفی را بر اساس علم فقه باید در آورد. در ابداع احتمال فقیه کل سیستم را درگیر می‌کند تا جواب سؤال را بیابد. در سه مرحله تحقیق اجتهادی یعنی در اصل صدور(تشخیص قطعی الصدور بودن روایت)، در جهت صدور(شان نزول آیه یا روایت) و در دلالت صدور(فرهنگ و ادبیات عرب و علم اصول) منطق سیستمی رعایت می‌شود(زاهد، ۹۵-۹-۱).

یکی از مسائل علوم انسانی موجود این است که نظامند نیست. خود اسلام نظامند است اما به نظر می‌رسد بین فلسفه یا فقه این نظامندی وجود ندارد. از این جهت

باید نسبت هر کدام از علوم اعم از فقه و عرفان و فلسفه و... با کل اسلام را دید که مبدا از اصل منحرف شود (تقوی، ۱-۹۵-۹۵).

تمدن گذشته اسلامی به همین علت فرو پاشید. این عدم هماهنگی بین علما و حتی تکفیر یکدیگر باعث فروپاشی تمدن شد. برعکس تمدن غرب که بر اساس ریاضی و فیزیک و بیولوژی باهم هماهنگ شد. فارابی اولین فیلسوف اسلامی در احصاء العلوم همه علوم را دسته بندی و طبقه بندی می کند. که تا قرن ۷ ادامه پیدا می کند، اما بعد از آن این هماهنگی رها می شود (زاهد، ۱-۹۵-۹۵).

دو دستگاه و نظام در فلسفه اسلام داشتیم؛ یکی نظام ابن سینا و دیگری ملاصدرا بود که برخی معتقدند آخرین نظام فلسفی ما است. ما یک نظام سیستمی داریم که شما می فرمائید و دیگری نظام هندسی است که آقای قراملکی می گویند. به این معنا که اضلاع یک دانش را اعم از مبانی و روش و... را ببینیم که اینها بر هم تاثیر می گذارند. در این بحث هویت علم که به نظر همان جهت است مهم می شود. حال سؤال من این است که این جهت را هدف می گیرید یا چیزی فراتر از هدف و اگر این گونه است چگونه این را به دست می آوریم؟ مثلاً در علوم اجتماعی موضوع طلاق که دارای ابعاد گسترده ای است که همه اینها باید بررسی شود؟ (فارسی نژاد، ۱-۹۵-۹۵).

تمام مخلوقات همه مرکب اند و تمام مرکبات یک سیستم اند، بنابراین همه مرکبات دارای هدف هستند. حال کلهای مرکب که با هم کار می کنند، مانند فرهنگ و اقتصاد و سیاست، همه سیستم اند. این عالم که خود یک سیستم است و تمام زیر سیستمها نیز دارای اهدافی هستند که ما معتقدیم همه عالم به سمت الهی سیورورت دارد. حال اگر عده ای در راستای اهداف عالم نباشند به هلاکت میافتند. تمام وجودهای پراکنده اگر اهداف خود را در جهت الهی تنظیم کنند، باقی میمانند وگرنه حذف می شوند. این جهت را ولی معین می کند. حال این ولی می تواند خدا باشد می تواند طاغوت باشد. همه چیز باید با جهت (ولی) پذیرفته شود جایگاه هرکس در آخرت نسبت او با شخص ولی است. البته شیطان با ما بزرگ می شود و رهنزی می کند؛ از این رو پیامبر روزی ۷۰ بار استغفار می کردند؛ یعنی دیدن و مراقبت مداوم از در مسیر بودن (زاهد، ۱-۹۵-۹۵).

منطق سیستمی که یک دستگاه میکانیکی و ماشینی را به ذهن متبادر می‌کند. اگر جهت وارد شود از این حالت بیرون می‌آید. در واقع این نوع سیستم با سیستم غربی که فیدبکی است، متفاوت است و سیستم اسلامی متعالی است (خرمایی، ۱-۹۵-۹۵).

رویکرد سیستمی شامل سه رویکرد سیستم کارکردگرا (کمی، نتیجه‌گرا، اثبات‌گرا، عینی و حافظ وضع موجود است)؛ تفسیرگرا (تفسیری، کیفی و حافظ وضع موجود) و رویکرد رهایی‌بخش (انتقادی، ساختارشکنی) است. این کل‌گرایی نیاز به روش دارد (شهنازی، ۱-۹۵-۹۵).

نظریه هماهنگی باید نقد شود وگرنه همه نظام‌ها خودشان را هماهنگ و دارای هدف می‌بینند و این باعث می‌شود که نظامی نفی نشود (فارسی‌نژاد، ۱-۹۵-۹۵). در یک جمع‌بندی ما یک سری لغات مشترک داریم که به اجمال توافق می‌کنیم. وقتی که آن‌ها را توضیح می‌دهیم روشنتر می‌شوند (زاهد، ۱-۹۵-۹۵).

باید توجه کرد که این حذفی که شما می‌فرمائید چه نوع حذفی است؟ حذف به معنای عدم نیست. حذف در جهت یک سیستم دیگری است. در یک نظام ارگانیک، تمام اجزا علی‌رغم کارکرد متفاوت، در یک جهت واحد متحد می‌شوند که حتماً باید در همه آن‌ها همه عناصر را در نظر بگیریم. اگر بخواهیم نظریه‌پردازی کنیم باید بدانیم که این نظریه‌پردازی چه می‌خواهد بکند و منطق سیستمی چه گرهی را از هدف نهایی باز می‌کند؟ این منطق سیستمی را نباید مستقل از نظریه‌پردازی در نظر بگیریم. ما نظریه‌پردازی را برای شناخت، کنترل و پیش‌بینی انجام می‌دهیم. اگر به دنبال پیش‌بینی و کنترل نباشید جهت موضوعیت پیدا نمی‌کند. اینکه مثلاً در پارادایم تفسیری پیش‌بینی نداریم می‌گوییم این‌ها حداقل در جهت نظریه‌پردازی حرکت می‌کنند. باید ببینیم که آیا فلسفه‌های موجود توان پاسخگویی منطق عام را دارند؟ در روش‌شناسی اولین گام این است که برای شناخت و پیش‌بینی و کنترل اولین گام در منطق سیستمی تقسیمات چه مقوله‌ای است. البته نظریات موجود ممکن است اصلاً دارای چنین ویژگی‌هایی نباشند. مثلاً آیا فلسفه موجود ما می‌تواند جهت حرکت را روشن کند؟ (جاجرمی زاده، ۱-۹۵-۹۵).

بحث را با مابه‌الاشتراک (نقاط مشترک منطق تکاملی با منطق‌های دیگر)، مابه

الاختلاف (اختلاف یعنی دو حرف متفاوت) و مابه الامتیاز (وجه امتیازی وجه برتری مثلا کثرات را در وحدت جمع کردن صدرا) آثار می‌کنیم (حسینیان، ۱۶-۶-۹۸). نگاه وحدت‌گرا ثمره حکمت متعالیه است. تکامل منطق را مرهون تفکرات صدرا بی هستیم. پایگاه کثرت که به وحدت تبدیل می‌شود. کثرت نمی‌تواند عامل وحدت شود و به همین خاطر در دستگاه صدرا وحدت همواره اعتباری می‌ماند. اما در حکمت متعالیه این اشکال اصلاح می‌شود. توحید را در مبنای منطق می‌برد (منطق را موحد می‌کند). اما در کثرتی که قراره بر اساس وحدت پایه ریزی کند، صحبتی نمی‌کند و در همین جا متوقف می‌شود. وجود را محور کائنات می‌داند اما اینکه چگونه ساختار و نظام و ... وحدت می‌یابند از این بحث نمی‌شود. از مراتب وجود صحبت می‌کند اما اینکه مراتب وجود چیست، رابطه مرحله قبل و مرحله بعد چیست، این‌ها را در شان و تشان و تشکیک حل می‌کند که باید این شکافته شود. تشکیک یعنی از نظر عرضی و طولی و طبقه‌بندی طولی که در عرض سرایت کند و خلاصه یک نظام درست کنیم (حسینیان، ۱۶-۶-۹۸).

در حکمت متعالیه کثرات چون به امر ماهیتی که حد وجودند بر می‌گردند، اعتباری تلقی می‌شوند نه حقیقی. درحالی که ما هم کثرت داریم هم وحدت و هم نحوه روابطی که بین این‌ها باید برقرار شود. این‌ها را پیش‌فرض می‌گیریم تا کل درست شود. این مجموعه‌سازی آیا در دستگاه ارسطویی واقع می‌شود؟ به نظر ما در دستگاه ارسطو نسبت به کل که وحدت پیدا می‌شود، قائلند که وحدت اعتباری است؛ چون کثرت ذاتا منفصل از هم است، تباین به ذات دارد. این ماهیت‌ها تباین ذاتی دارند و ماهیات نمی‌توانند ترکیب شوند و به وحدت برسند و وحدتشان وحدت فرضی می‌شود. وقتی وحدت اعتباری شد کثرت حقیقی می‌شود. اگر کثرت اعتباری شد وحدت حقیقی می‌شود. ما به دنبال حقیقی کردن وحدت و کثرتیم. چون اعتقاد داریم هم کثرت و هم وحدت وجود دارد. اما نحوه ربط کثرت و وحدت چگونه است؟ (حسینیان، ۱۶-۶-۹۸).

اما موضع چهارم که موضع ماست این است که وحدت و کثرت هیچ کدام حقیقی نیستند، بلکه "نسبت" حقیقی است که به حقیقت کل می‌رسیم. چون اگر هر دو را حقیقی بدانیم متعین در نظر گرفته ایم و دو متعین هرگز با هم ترکیب نمی‌شوند.

در حالی که ما می‌خواهیم به کل برسیم. در کل، هم وحدت وجود دارد هم کثرت؛ اما هیچ کدام در پیدایش کل وجود ندارد. نسبت است که مشخص می‌کند در چه زمان و مکانی خصوصیت شی متعین بشود. جریان علیت در فضای تعین قابل تصور است (حسینیان، ۱۶-۶-۹۸).

در منطق ارسطویی، جریان علیت را از کثرت به وحدت اعتباری می‌برد. آنچه که حقیقت دارد خصوصیت ذات است. در خصوصیت ذات بین ذات اول و دوم ارتباط برقرار می‌کنند و این را بدیهی می‌گیرند و به عنوان مقدمه اول می‌گذارند. مقدمه دوم، اگر رابطه مساوی بود نتیجه مساوی می‌شود. رابطه قیاسی شکل می‌سازد. بیان پدیده از یک موضوع به موضوع دوم فقط از طریق قیاس شکل اول امکان دارد. یعنی مقدمه باید کلیت داشته باشد بعد حد وسطی را برایش فرض کنیم بعد اندراج درست کنیم. اندراج یعنی این کلیت کبری از طریق حد وسط در صغری جریان پیدا کند. ارتباط منطقی بین مقدمات و نتایج از طریق حد وسط برقرار می‌شود. حالا می‌خواهیم ببینیم این جریان اندراج، یعنی ارتباط منطقی و معنا دار در حکمت متعالیه چگونه می‌شود (حسینیان، ۱۶-۶-۹۸).

حکمت متعالیه در بیان فلسفه منطق موفق بوده است؛ یعنی وحدت را در پایگاه منطق آورده اما در کثرت محقق نشده است یا ما آشنا نیستیم. اگر بخواهیم از ارسطو استفاده کنیم چون کبری در صغری وجود دارد، اطلاع جدید به وجود نمی‌آید و نمی‌تواند پیش ران باشد. اساساً منطق، جریان علیت است؛ علیت پایگاه منطق است. اگر علیت نباشد منطق فرو می‌ریزد. منطق ارسطو با اشکال منطقی مبتنی بر شکل اول قیاس است که این شکل هم نتیجه جدید به ما نمی‌دهد و آن در مقدمات وجود داشته است (حسینیان، ۱۶-۶-۹۸).

در منطق متعالیه این که بتواند با قواعد منطقی خودش، وحدت را در کثرت جاری کند، از دیدگاه حکمت متعالیه، چیزی در دسترس ندارد. چون مبنایش اجازه نمی‌دهد؛ چون کثرت را شان وحدت می‌داند، این تشان و تجلی هیچ رابطه‌ای با جلوه دیگر ندارد. اختلاف بین دو جلوه چیست؟ ما دنبال کنار گذاشتن فلسفه ملاصدرا نیستیم. ملاحظه کل‌نگری در موضوعات را مورد نظر داریم. منطقی می‌خواهیم که بتواند هم بعد فلسفه و هم فرهنگ را ببیند (حسینیان، ۱۶-۶-۹۸).

منطق ارسطو نمی تواند رابطه بین دو چیز جزئی برقرار کند. وجه اشتراک ما با منطق ارسطویی: ارتباط بین مفاهیم این که علت و معلول وجود دارد (حسینیان، ۱۶-۶-۹۸).

عقلانیت ابزار می سازد؛ نظام مفهومی درست می کند تا به تجربه برسد، و آزمون می سازد تا معادله به دست بیاورد. باید پیش فرض هایی را از منابع دینی بگیریم. با توجه به مطلوبیت هایمان مدل فلسفی طراحی کنیم. زیرساختی را برای تحقق نظام مفهومی به دست بیاوریم. جریان اعتقادات از فرهنگ (نظام مطلوبیت ما که از منابع دینی به دست می آید) شروع می شود. بعد از به دست آوردن این منابع متناسب با موضوع، باید یک نظام وصفی طراحی کنیم تا پایه تئوری نظریه طراحی کند. بعد در ربط با تجربه و نظریات دیگران، نظریه شکل می گیرد. نظام سوالات را با مدیریت و پیش فرض خودمان از کتابخانه می گیریم و بعد جمع بندی می کنیم. به این ترتیب وقتی به معادله رسیدیم می توانیم بگوییم ارتباطش با منابع دینی برقرار شده است (حسینیان، ۱۶-۶-۹۸).

بررسی تطبیقی علیت در منطق‌های گوناگون

منطق تکاملی	منطق سیستمی	منطق صدرا	منطق ارسطو	
<p>-اصالت اراده ها</p> <p>-هم علت و هم معلول و هم رابطه اصیل هستند.</p> <p>-رابطه علت و معلول رابطه ایجاد است.</p>	<p>-اصالت نسبت قوانین</p> <p>-هم روابط بین اجزا و هم اجزا اصالت دارند</p>	<p>-اصالت وجود.</p> <p>-علیت ایجاد:</p> <p>علت به معلول وجود ذاتا سیال می‌دهد(ابن سینا)</p> <p>-علت ارسطو در این رویکرد علت مُعده است.</p> <p>-خدا مبدا هستی</p> <p>-رابطه وجود و شأن</p> <p>-وجود مطلق را علت وجود خاص می‌داند.</p> <p>-علت به تمامه در معلول خودش حضور دارد.</p> <p>-تعیینش هم به همان علت است.</p>	<p>-اصالت ماهیت.</p> <p>-علیت طبیعی:</p> <p>علت به معلول حرکت می‌دهد و نه وجود.</p> <p>-خدا مبدا حرکت،</p> <p>رابطه ذات و اثر است.</p>	<p>چیستی علیت</p>
				<p>چرایی علیت</p>
				<p>چگونگی علیت</p>

تعریف عام علت: علت چیزی است که شیء بر آن متوقف است. این تعریف، علت تام و ناقصه و اعدادی را در بر می گیرد.

تعریف خاص: در فلسفه اسلامی علت اعدادی مُنصر نیست. بین ارسطو و فلسفه اسلامی وجه اشتراک نیست و علت اشتراک لفظی می شود (حسینیان، ۱۶-۶-۹۸). گاهی ما به تک تک اجزا توجه می کنیم، گاهی به رابطه بین علت و معلول توجه می کنیم، گاهی هم رابطه و هم طرفین رابطه اصالت دارند. یعنی هر رابطه ای هر تعیینی ایجاد کند هر سه علت، معلول و رابطه با هم باید دیده شود (زاهد، ۱۶-۶-۹۸). اشتراک ما با منطق سیستمی این است: نسبت هم خصوصیت می دهد. در منطق سیستمی، اجزاء هم هویت دارند. در منطق تکاملی اجزاء هویت بالاستقلال ندارند و نسبت بین خود شیء و غایت است که هویت می دهد و اجزاء موجد هستند. اثر بالاستقلال ندارند (حسینیان، ۱۶-۶-۹۸).

سوالی که از جانب منطق تکاملی به منطق صدرائی ارائه می کنیم این است که: اگر گفتیم معلول حقیقت شأن علت است، رابطه معلول و علت رابطه خلقت و ایجاد است یا وجود؟ به نظر می رسد رابطه تجلی و ذات مشخص نیست (حسینیان، ۱۶-۶-۹۸).

۱-۷- علم با مفروضات اسلامی

در کشور ما هر چهار سال تنش های عجیبی بخاطر دموکراسی ایجاد می شود. همین فرایند دموکراسی در نظام های فرهنگی مان هم وجود دارد که محصول آن لیبرالیسم فرهنگی و در نتیجه شک گرایی است. پس در این حالت، شک نسبت به همه اعتقادات و کنار گذاشتن همه تعصبات دینی برای رسیدن به واقعیت وجود دارد. البته خود این تفکر، تعصب و به گونه ای یقین وارونه است. این مانند صحبت کسی است که می گوید بیا بید خدا را کنار بگذاریم و بعد ببینیم واقعیت چیست. این گونه نمی شود. همه توصیفات ما جهت دار است. جهت گیری ما بر پایه اعتقاداتمان است و اعتقاداتمان بر پایه ایمان است. ایمان هم بر اساس اراده و تولی مان است. اگر به حقیقت آدم تولی پیدا کردیم و در برابر انوار الهی که دائماً ارائه می شود تسلیم شدیم، به حقیقت دست پیدا می کنیم. اگر تسلیم نشدیم همه ابزار شیطانی است. یعنی ابلیس یک نظام فرهنگی درست کرده است که ریشه آن

به جریان سقیفه برمی‌گردد. حال بجز اعتقاداتی که داریم و از آن‌ها دفاع می‌کنیم، باید ببینیم این قالب‌هایی که برای تحقیق ارائه می‌شود چگونه آرام آرام پایه‌های معرفت ما را تغییر می‌دهد. حال از کجا باید شروع کنیم؟ چکار باید کنیم و چه تکلیفی در مقابل این مسأله داریم؟ جای بحث دارد. اگر در اقتصاد بگوییم اسلام مالکیت را قبول کرده، حد آن تا کجاست؟ و جنس و سنخ آن چیست؟ آیا این مالکیت مانند مالکیت سرمایه‌داری است؟ مالکیت در دو دستگاه دو معنا پیدا می‌کند. ما هم برای کار و هم مالکیت ارزش قائل هستیم. نسبت بین این‌ها چگونه تعریف می‌شود؟ این مسأله خود پارادایم متفاوتی محسوب می‌شود (حسینیان، ۱۲-۴-۹۶). این‌ها نه به عنوان پارادایم روش تحقیق اند. چون در پارادایم هر چیزی می‌آید. ما وقتی که شما مثلاً می‌گویید درباره مالکیت این دیدگاه شهید بهشتی است، این دیدگاه شهید مطهری است، این دیدگاه شهید صدر است و ... متوجه می‌شویم که دیدگاه‌های متفاوتی دارند و گاهی تفاوت‌هایشان برای اقتصاد خیلی کلیدی و مهم است. یعنی اگر یک دیدگاه را بپذیرید یک مدل می‌دهید و اگر دیدگاه دیگر را بپذیرید مدلی کاملاً متفاوت ارائه می‌دهید. و همه این‌ها بر اساس استدلال‌های مبتنی بر احادیث و متون دینی است. این قضیه در فقه هم اتفاق می‌افتد و مثلاً بحث آیت‌الله مکارم با آیت‌شاه‌رودی درباره الفاظ متفاوت می‌شود. پس متدولوژی آن‌ها در عین شباهت‌ها، تفاوت هم دارند (حسینیان، ۱۲-۴-۹۶).

بر این مبنا دو حکم متفاوت داده می‌شود و دو مدل مختلف ساخته می‌شود. من نمی‌توانم داده بیکاری را جمع نکنم و این ربطی به اینکه محقق جزئی از آن هست یا نیست ندارد. داده به ما می‌گوید نرخ بیکاری فلان میزان است. و این یک واقعیت عینی بیرونی است. در مورد تورم و ... هم همین‌طور است. نمی‌توان گفت این واقعیت از دیدگاه شماست و یک واقعیت دیگری نیز وجود دارد؛ این‌گونه نیست. من نمی‌خواهم بگویم مبنای اقتصاد جامعه‌ای که در آن تورم می‌بینید اسلامی است یا اگر اسلامی بود شاید اینطوری نبود. به هر حال الان این واقعیه هست. شما از دید مکتبی می‌خواهید بگویید این واقعیه بد است و باید تبدیل شود به واقعیه خوب. حال در محاسبه این که این واقعیه بد است ما از روش‌های کمی استفاده می‌کنیم و گاهی ممکن است از روش‌های کیفی هم استفاده کنیم. هیچکدام هم یقین‌آور نیست.

چرا که علم ظنّی است (حسینیان، ۱۲-۴-۹۶).

حال در حوزه مکتب باید ببینیم چه راه حل‌هایی ارائه شده است. مثلاً فلان عالم دینی چه گفته است و از آن برای تفسیر و توصیه استفاده کنیم. یعنی آنچه گفته می‌شود بد است باید با توجه به مطالب مکتب اسلام ثابت شود که بد است. و بعد این پدیده ای را که من دیدم تفسیر به من کمک می‌کند، من می‌گویم علت آن پدیده (تورم، بیکاری) به نظر می‌رسد فلان چیز است. به هر حال بیکاری و تورم است و این مطابق با اصول اسلامی نیست و در این راستا عده‌ای گفته‌اند ما این اصول را از فلان جا استخراج کرده‌ایم که بر اساس این اصول، تورم یا بیکاری در جامعه اسلامی پذیرفته نیست که آن هم روش خاصی داشته که آن را برداشت کرده و گفته است. این تصوراتی که من دارم از پیش‌فرض‌های بررسی میدانی هست تا پایانی که می‌خواهد پیشنهادات سیاست‌گذاری داده شود و در همه مراحل وجود دارد. ممکن است آن را از یک آیه قرآن بگیریم یا از ایده یک فقیه اما بر اساس آن باید راه حل ارائه دهیم. یک بخش‌هایی هم از روش کمی استفاده می‌کنم و مدل‌سازی می‌کنم و بر اساس مدل پیشنهاد میدهم (اسلاملوئیان، ۱۲-۴-۹۶).

پس در همه این‌ها دین وجود دارد و این‌گونه نیست که بگوییم در این مورد دین را کنار بگذار و به ماده نگاه کن؛ اصلاً این‌گونه نیست. خیلی از کسانی که در حوزه اسلامی هم فعالیت می‌کنند، با این دیدگاه کار می‌کنند. در کتاب‌هایشان هم به این صورت می‌نویسند. اول می‌نویسند توحید و می‌گویند روش ما با روش سکولار متفاوت است. توحید در همه اجزاء ساری و جاری است. اما آن‌ها از روش کمی هم استفاده می‌کنند و مدل‌سازی هم می‌کنند و تصورشان این نیست که نباید از روش‌های کمی استفاده کرد. علما و دانشگاهیان زیادی در کشورهای مختلف جهان اسلام این روش‌ها را بکار می‌برند (اسلاملوئیان، ۱۲-۴-۹۶).

در نظریه‌آزمایی بر اساس الگوها و مدل‌های رایج به هر کارشناسی که بگویند جامعه را تحلیل کن، آن چارچوب نظری که بر ذهنش حاکم است، جهت‌گیری تحلیل را سامان می‌دهد. گاهی بین نظریه‌آزمایی و نظریه‌پردازی رابطه رفت و برگشتی وجود دارد و نمی‌شود آن‌ها را جدا کرد. اینکه گفته می‌شود نظریه داده شده است، خیلی دقیق نیست. شما دارید فرضیه تست می‌کنید نه نظریه را. تحقیقات کیفی که

صورت می‌گیرد کمک می‌کند به فرضیه‌سازی نه نظریه‌پردازی. برای یک فرضیه، هنوز نظریه نیست؛ بلکه بعد متولد می‌شود. مثلاً پدیده‌ای را من در عینیت مشاهده می‌کنم. براساس دانش‌های قبلی و ارزش‌هایی که دارم به من کمک می‌کنند تا به گزاره برسیم. این نظریه نیست. گفته می‌شود که به نظر می‌رسد فلان عامل باعث این پدیده شده، این پدیده بخاطر این به وجود آمده است. به این جملات فرضیه می‌گویند. این فرضیه‌ای که مثلاً نقدینگی باعث تورم می‌شود را تست می‌کنیم. ممکن است این فرضیه رد شود. اما اگر فرضیه ما بارها و بارها آزمون شده و تأیید گردد به نظریه تبدیل می‌شود. حال به فرض می‌خواهیم این صحبت را در مورد جامعه ایران تست کنیم. حال به فرض دانشجویی در این باره تحقیق می‌کند و به فرض اینکه روشش درست باشد، می‌گوید من نتیجه را پیدا نکردم. این کاری است که به آن نظریه‌آزمایی می‌گویند. پس این نظریه در مورد ایران صادق نیست. این نظریه حداقل کلیت ندارد. حال اگر صادق نیست باید توضیح داده شود که چرا این اتفاق افتاده است. این جاست که کار به نظریه‌پردازی کشیده می‌شود، یعنی رابطه رفت و برگشتی بین این دو وجود دارد. اگر فرضیه رد شد مجدداً درباره آن فرضیه داده می‌شود. پس فرضیه‌ای که داده می‌شود می‌تواند بر اساس نظریات پیشینی باشد. بر اساس دانش قبلی باشد یا حتی بر اساس خواب فرضیه شکل بگیرد. حال ممکن است که فرضیه رد شود یا تأیید شود. بنابراین رابطه متقابلی بین نظریه‌آزمایی و نظریه‌پردازی وجود دارد. در این راستا برای نظریه‌پردازی ابتدا باید نظریات قبلی را بر اساس شواهد عینی یا استدلال‌های متقن رد کنید و بعد نظریه بدهید (اسلاملوئیان، ۱۲-۴-۹۶).

وقتی نظریه‌پردازی می‌خواهد صورت بگیرد، از یک جایی شروع می‌شود و به جایی ختم می‌شود. ما ببینیم در روش کمی نظریه‌پردازی چه می‌شود. در روش کیفی نظریه‌پردازی چگونه است؟ در روش ترکیبی چگونه است؟ در جلسه قبل این فرایند در روش کمی توضیح داده شد. اگر بشود در جلسه آینده دکتر مزیدی در روش کیفی این فرایند را ترسیم کنند. بگویند در نظریه‌پردازی نه نظریه‌آزمایی - که ممکن است یک فرضیه رد یا تأیید شود - پیش فرض‌ها چگونه دارد دخالت می‌کند. اگر کانال‌های نفوذ پیش‌فرض‌ها را در فرایند نظریه‌پردازی درست شناسایی کنیم؛ یکی

از روش‌هایی که می‌توانیم مدیریت کنیم تا این بحث به هدفش برسد، این است که بگوییم پیش‌فرض‌های اسلامی در کجا مدخلیت دارد. آن‌ها بر اساس الهام و شهود و یا روش‌های عینی پیش‌فرض‌های خود را شکل می‌دهند. مثلاً محقق در روش‌های مردم‌نگاری وارد جمع یا قبیله می‌شود و جزء آن قبیله می‌شود. در آنجا خانواده تشکیل می‌دهد و خود را در آن قبیله حل می‌کند تا به شناخت دست پیدا کند. نمی‌گوییم پیش‌فرض‌ها در کجا حادث می‌شود اما می‌گوییم که در فرایند نظریه‌پردازی پیش‌فرض‌ها کجا دارد دخالت می‌کند؟ حال آن پیش‌فرض‌ها را یا در مقالات isi یا سایر مجلات معتبر جهان کسی دست می‌گذارد و می‌گوید این پیش‌فرض‌ها از کجاست یا به سندیت آن‌ها اشاره می‌کند و می‌گوید چه کسی گفته است. روی اثبات پیش‌فرض‌ها ممکن است در روش‌شناسی علمی امروز هم خیلی با ما مواجهه نکنند. در این فرایند اگر بتوانیم قالب را درست اجرا کنیم، می‌توانیم به اتفاق نظر برسیم (جاجرمی زاده، ۱۲-۴-۹۶).

یعنی ما در بحث علمی مان بدون این که بخواهیم با غرب یک تقابل صفر و یک داشته باشیم، کافی است با منطق خودشان، پیش‌فرض‌های خودمان را مداخله دهیم. بگوییم ما این فرایند را جلو رفته ایم. مگر شما این‌گونه نظریه‌پردازی نمی‌کنید؟ مگر شیوه فکر کردن همین نیست که شما می‌روید؟ شما این پیش‌فرض را از مکتب بودا یا اگزیستانسیالیسم گرفته اید اما ما از مکتب خودمان. در این شرایط نمی‌توانند با ما مقابله کنند که فرضاً چرا پیش‌فرض‌های خود را از مارکس یا سارتر نگرفته‌اید (جاجرمی زاده، ۱۲-۴-۹۶).

ما اصل را بر این می‌گذاریم. از نظر من آیه قرآن، بر این حجت است، من باید این را در جهاد علمی ثابت کنم. در بحث‌های آیت‌الله حائری بود که باید به زبانی بگوییم که بتوانم آنرا رد یا اثبات کنم. من که برای کسانی که معتقد هستند نمی‌خواهم صحبت کنم، بلکه بیشتر از آن می‌خواهم حقانیت یک منطق را اثبات کنم و کار یک پدیده را توضیح دهم؛ مثلاً شما این پدیده را در اندونزی ببینید و همان را در ایران ببینید. شاید علت‌هایشان یکی نباشد اگرچه هر دو تورم باشند؛ اگر شما در این مورد تسلط داشته باشید و از حوزه‌های دینی کمک بگیرید و در پیش‌فرض‌هایتان برای فرضیه‌سازی استفاده کنید، (حدس و گمان) و بعد در روش تست کنید. مثل

ابوعلی سینا که از روش تجربی استفاده می‌کند. در این روش که بحث ماتریالیسم نیست یعنی شما پیش فرض و جهان بینی تان بر اساس گفته های روایات است نه بر اساس این که مثلاً فلان شخص گفته یا یک چیز مادی است. منتها ما می‌خواهیم آن را جا بیندازیم یعنی می‌خواهد بگوئیم این که امام جعفر صادق (علیه السلام) گفته من بارها تجربه کرده‌ام و از لحاظ آمار و ریاضی به شما ثابت می‌کنم که درست است و آن که دیگری گفته غلط است (جاجرمی زاده، ۱۲-۴-۹۶).

امروزه علم را به روشش تعریف می‌کنند نه به غایت آن. زمانی می‌گویند علمی که یک فرآیند قابل قبولی را طی کرده باشد و نه این که غایتش چیست. یکی دیگر از مشکلاتی که ما داریم همین است که چه چیز علمی است و چه چیز علمی نیست (جاجرمی زاده، ۱۲-۴-۹۶).

مثلاً ما روایتی داریم که زمانی که باران از یک سرزمین قطع می‌شود به خاطر این است که مردم اهل گناه هستند. یا اگر مردم اهل اذان گفتن باشند، خود اذان صبح، زلزله را از بین می‌برد. این موضوع واقعاً چگونه با این غسل‌های زیرزمینی و تصاویری که از زیست‌شناسی و محیط زیست می‌دهند، قابل تجربه است؟ با این شرایط اصلاً نمی‌شود وارد این مقولات شد (حسینیان، ۱۲-۴-۹۶).

قبل از این که وارد این مقولات شویم باید گفت که علم چیست؟ شما اول درباره روش می‌گوئید و بعد می‌گوئید این روش علمی است؛ پس هر چه این گونه است علمی است (علم به معنای خاص). در صورتی که بعضی چیزها خارج از این‌هاست. فلسفه هم چون به عینیت توجه می‌کند این گونه است. در صورتی که فلسفه خیلی تفاوت‌های مبنایی دارد که خارج از این مقوله است اما چون به عینیت بیرونی توجه می‌کند، یعنی به گونه‌ای به جهان خارج نگاه می‌کند که غیر از منطقی است، باید در این قرار بگیرد. در صورتی که بحث اول ما این است که آن چیزی که در دین به عنوان علم از آن یاد می‌کنیم، علم به معنای آنچه آن‌ها می‌گویند، نیست (اسلاملوئیان، ۱۲-۴-۹۶).

وقتی می‌گویند علوم اجتماعی یا انسانی همه این‌ها درونش هست، یعنی شما نمی‌توانید چیزی را حذف کنید (اسلاملوئیان، ۱۲-۴-۹۶).

فقه در حقیقت یک منبع و سند است که هم در جامعه‌شناسی هست و هم در

اقتصاد وجود دارد. علوم پیشینی نسبت به همه علوم وجد دارد. من می‌گویم این تفکیک باید صورت بگیرد (حسینیان، ۱۲-۴-۹۶).

زمانی که ما می‌گوییم علوم انسانی، فقه حتما جزئی از آن است، همان‌گونه که فلسفه و اقتصاد هست. ولی علم اقتصادی که در غرب می‌گویند با تصویری که ما داریم متفاوت است. الان این‌هایی که اقتصاد را به معنای علم تفسیر واقعیت بیرونی می‌گویند و به روش تجربی یا پوزیتیویستی بررسی می‌کنند، این‌ها را تعریف می‌کنند؛ یعنی اگر خارج از این حوزه شد ممکن است دیگر به معنای خاص آن علم نگویند. علم اقتصادی که می‌گویند به معنای علم به صورت خاص است. بر مبنای تصور من در حوزه علوم اجتماعی، علوم اسلامی را در غرب جزء علم در نظر نمی‌گیرند. ولی در حیطه علوم انسانی این‌گونه نیست. یعنی فلسفه، زبان‌شناسی، این‌ها همه تفکرات علوم انسانی هستند؛ مثلاً زمانی که شما در زبان‌شناسی وارد می‌شوید حتی در بحث هرمنوتیک، علم انسانی محسوب می‌شود. در تمام این‌ها تفسیر می‌آید: در برداشت از متون. بعد می‌آید روی انجیل کتاب مقدس‌شان، در اسلامی می‌آید در احادیث و آیات. این در همان ارتباط است (اسلاموئیان، ۱۲-۴-۹۶).

فصل دوم



فلسفه علم؛ هستی‌شناسی و
معرفت‌شناسی

۱-۲- هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی

انسان و هستی، در پارادایم‌های تفسیری و اثباتی و انتقادی یکی است. اما در پارادایم انتقادی تفاوتی دارد، که آن موضع «لادری» در هستی‌شناسی است. در هر دو انسان‌شناسی یکی است؛ که هر دو انسان را حیوان ناطق می‌دانند. انسان را موجود مادی می‌دانند و معتقد به اومانیزم هستند؛ یعنی انسان را فعال مایشاء می‌دانند. در حوزه‌ی تحقیق، این پارادایم‌ها هم تفاوت دارند. مثلاً تفسیری‌ها، در تجربه‌ی زیسته، تحقیق می‌کنند (خرمایی، ۹۵/۲/۶).

انتقادیون هم همین موضع را نسبت به انسان دارند؛ که کنش‌های ذهنی در جهان ماده را که محصور است، بررسی می‌کنند (بخرد، ۹۵/۲/۶).

تمایزاتشان بیش از اشتراکاتشان است. در پارادایم انتقادی، انسان‌ها موجودات خلاق هستند، که به راحتی می‌توانند در ورطه‌ی استعمار و استثمار بیافتند و باید کاری کرد که انسان‌ها رهایی پیدا کنند. اما در پارادایم تفسیری انسان‌ها موجوداتی هستند که به جهان خود معنا می‌دهند و با توجه به معنا رفتار می‌کنند و صاحب اراده، کاملاً مختار است؛ اما در پارادایم انتقادی لزوماً مختار نیست و در چارچوب جبر فعالیت می‌کند. هستی‌شناسی آن‌ها هم با هم متفاوت است (خرمایی، ۹۵/۲/۶).

انسان‌شناسی هرمنوتیکی‌ها به آخرین حلقه تکامل انسان زیستی که می‌رسد، فعال مایشاء می‌شود. اما در انسان‌شناسی انتقادی در این حد متوقف نمی‌شود و به نظام اجتماعی و در کمون اولیه و برده داری و ... می‌برند و می‌گویند مجموعه انسان‌ها صاحب اثرند (زاهد، ۹۵/۲/۶).

در انتقادی‌ها آن پرکسیس^۱، عمل با ضریب تاریخی است و در تفسیری‌ها کنش با معنای غیر تاریخی است (مسعودی، ۹۵/۲/۶).

در تهیهٔ مقالات روش‌شناسی‌هایی که در مورد آن‌ها بحث شد، مثلاً در مورد اثبات‌گرایی، در دو سه صفحه تاریخچه، نحوه شکل‌گیری، بنیان‌گذاران، علت وجودی، تفکر فلسفی پشت آن، اصول اساسی، حرف اصلی و انشائات‌های آن آورده

شود. سه مبحث اصلی در این جا باید پوشش داده شود: مبادی هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و روش‌شناسی و انسان‌شناسی (اختیاری فرض کردم) و ارتباط این سه مقوله (این هم اختیاری) که هر کدام در چند صفحه توضیح داده شود. نقد سایر مکاتب به این دیدگاه نیز آورده شود. نقدهای خودشان به خودشان و نقد اسلام هم به آن‌ها طرح شود و در حدود ۲۰ صفحه بشود. البته این یک پیشنهاد است که باید بررسی شود. کوهن و لاکاتوش مقداری متفاوت است (تقوی، ۹۵/۲/۶).

در بحث لاکاتوش، انسان‌شناسی واحدی نداریم. ما یک هسته مقاوم داریم. مثلاً در سرمایه‌داری هسته مقاوم، انسانی است که به دنبال ساختن حداکثر منفعت شخصی است. اقتصاد سوسیالیستی هسته مقاومش، حداکثر ساختن سود جامعه است. در اسلام، هسته مقاوم، حداکثر ساخت رضای خداست. این هسته مقاوم که کاملاً ایدئولوژیک است، نباید دست بخورد و کاملاً ثابت است. البته ایرادی که می‌گیرند این است که به نسبی‌گرایی دچار می‌شوند (شهنازی، ۹۵/۲/۶).

بحث دیگر بحث وحدت و کثرت است. ما از کثرت به وحدت می‌رسیم. آن‌ها کثرت را هم هدف و هم موضوع می‌دانند (تقوی، ۹۵/۲/۶).

باید دید آیا هستی در ذات خود کثرت دارد یا وحدت؟ (ساجدی، ۹۵/۲/۶).

این بحث تقلیل‌گرایی^۱ است. کثرت را ایجاد می‌کنند و وحدت را چیزی نمی‌دانند مگر اجماع تکثر. علم تجربی بر همین پایه است (خرمایی، ۹۵/۲/۶).

ولی در نظریه سیستم‌ها به منطق عام که بر همه اجزاء حاکم است قائل‌اند (جاجرمی زاده، ۹۵/۲/۶). آن منطق، منطق روابط اجزاست (خرمایی، ۶-۲-۹۵). کل‌گرایی^۲ در اسلام هم اجزاء در ارتباط باهم دیده می‌شود و هم سمت و سویی مشخص دارند (تقوی، ۶-۲-۹۵). نگاه سیستمی بیشتر ذیل بحث‌های معرفت‌شناسانه و روش‌شناسانه است تا هستی‌شناسانه. کثرت به تجربه‌گراها^۳ می‌رسد (مسعودی، ۹۵/۲/۶). در این نگاه اجزاء در یک کل مرتبط‌اند. با یک دید منهای هدف به آن نگاه می‌کنند. این کل و اجزاء در اسلام در جهت یک وحدت هستند. یعنی وجودی که این‌ها مراتبی

۱. Reductionism . ۱

۲. holism . ۲

۳. empiricist . ۳

از وجود حق هستن «و الی ربک منتهی» (روزیطلب، ۹۵/۲/۶). هویت کل، هویت سیستم، هویت غیر از اجزاست (شهنازی، ۹۵/۲/۶).

فیلسوفان مدرن مثل دکارت و اسپینوزا نگاه وحدت‌گرا و کل‌گرا داشتند. اما با تجربه‌گرایی جزئی‌نگر می‌شود. کسانی که اصالت را به ماهیت می‌دهند خواه یا ناخواه کثرت‌گرا می‌شوند. چون ماهیات وجودها با هم وجه اشتراکی ندارند و با هم متباین هستند. اصالت وجودی‌ها وحدت‌گرا هستند چون وجود وجه اشتراک تمام هستی است. عقل‌گراها^۱ به دنبال وحدت بودند اما چون اصالت ماهیتی هستند به وحدت نمی‌رسند (ساجدی، ۹۵/۲/۶). منظور از واقعیت، واقعیت خارجی است (جاجرمی زاده، ۹۵/۲/۶).

تمام مکاتب، روابط را عرضی مطرح می‌کنند. چون از عالم ماده بیرون نمی‌روند. ولی ما باید روابط را، طولی مطرح کنیم. البته با این استدلال‌ها در نظام دانشگاهی این بحث‌ها جا نمی‌افتد. باید این را وارد پژوهش کنیم، عملیاتی کنیم و نشان دهیم قدرت پیش‌بینی این مدل بیش از سایر مدل‌هاست؛ تا پذیرفته شود و گرنه با بحث‌های فلسفی نمی‌توان کاری کرد. مثلاً طب سوزنی در عمل جواب می‌دهد درحالی که مبادی اساسی آن با طب مدرن متفاوت است (تقوی، ۹۵/۲/۶).

آفت مومنان دانشگاهی این است که، سطح معرفت دینی آن‌ها کم است و با سطح نازلی در مورد دین به بحث می‌پردازند. در مناسبات علم و دین رویکردی بود که دین را به نفع علم تفسیر می‌کرد، کسانی مانند سروش. مثلاً بنای آقای بازرگان این بود که همه چیزهایی که علم گفته در دین آمده. مشکل این رویکرد این است که علمی تعیین کرده است. البته می‌گویند در اواخر عمر متوجه اشتباه خود شد. این رویکرد، دین علمی است. رویکرد دیگر در جهان اسلام، موضوع است. علم دینی به موضوع است و هیچ موضوعی نیست که دینی نباشد چون موضوع، یا قول خداست یا فعل خدا. اگر این را بپذیریم علم دینی بدون اتکا به وحی خواهیم داشت. این موضع آیت‌الله جوادی آملی است که حتی عالم سکولار هم می‌تواند دینی شود. اما واقعاً

اگر علم و عالم یکی است چنین چیزی ممکن است؟ (غلامی، ۹۵/۱۱/۴)

رویکرد دیگر، ملاک دینی بودن علم به غایت است. یعنی اینکه هر علمی با هر

منبع شناختی که برای جامعه اسلامی مفید باشد دینی است. شهید مطهری و دکتر خندان از طرفداران این رویکرد هستند. رویکرد دیگر، غایت خلقت است که هر علمی که به سعادت منجر شود دینی است. در این رویکرد، سعادت از کجا فهمیده می‌شود؟ که فرزند آیت‌الله مصباح گفتند: از ضروریات دین فهم می‌شود. رویکرد دیگری که وجود دارد این است که همه چیز را از صفر شروع کنیم؛ حتی دست آورده‌های علوم اسلامی را. مهمترین نقد به این رویکرد این است که امکان چنین چیزی وجود ندارد. رویکردی که بنده به آن معتقدم رویکرد «منبع شناخت» است. باید علاوه بر اینکه از دست آورده‌های گذشته استفاده می‌کنیم، ظرفیت معنوی خود را هم با تهذیب بالا ببریم. روش منطقاً چیز مستقلی نیست؛ روش نتیجه معرفت‌شناسی است این در رویکرد منبع شناخت وجود دارد. بشر باید از همه ظرفیت‌های خودش استفاده کند چه تجربه چه شهود و ... لزومی ندارد که علم انسانی_اسلامی صرفاً تجربی باشد (غلامی، ۹۵/۱۱/۴).

ما دینی بودن علم را از وحی می‌گیریم. وقتی به وحی رجوع می‌کنیم، وحی به ما می‌گوید به عقل و تجربه رجوع کن. دین غیر از وحی نیست. از آن جایی که عالم، عالم تحول است، (مخصوصاً عالم انسانی) فهم متحول می‌شود. اما واقعیت یکی است. به همین علت نسبت وجود ندارد. در این دستگاه همه شناخت‌ها را بپذیریم چون می‌دانیم که هیچ کدام از ما یقینی نمی‌دانیم و معصوم هم در غیبت است. این فقط تقلا و تلاش است. باید صعه‌ی صدر داشته باشیم. این به این معنا نیست که همه این حرف‌ها درست است. مطمئناً یکی درست‌تر است (غلامی، ۹۵/۱۱/۴).

ابهام این جاست که وقتی به وحی مراجعه کنید وحی شما را به عقل و تجربه ارجاع می‌دهد. آیا این برداشت اعتزالی نمی‌شود؟ اگر یک عالم سکولار با تجربه کار کند، کارش دینی است؟ این که فرمودید معرفت طولی است، آیا این پلورالیسم^۱ اشکالی ایجاد نمی‌کند؟ زیرا یک پدیده ذوابعاد است. ابعاد متفاوت پدیده، هم‌عرض هم هستند؟ (فارسی نژاد، ۹۵/۱۱/۴).

نقطه‌ی آغاز، عقلانیت است و هر کسی می‌تواند جایی ببرد. گام‌های بعدی با وحی است. ممکن است یکی مثل سلمان تا آخر بایستد. دینی بودن یعنی وحیانی بودن.

دینی بودن هم سلسله مراتب دارد(غلامی، ۹۵/۱۱/۴).

علم دینی، مدرج است و بسته به ارتباط با دین، تقوا، سلوک و عقلانیت، کیفیت علم دینی بالا می‌رود. نکته‌ای که باید عرض کنم این است که زمینه بازی باید تهذیب شود. همه‌ی تلاش‌ها در باب علم دینی در این زمینه باید انجام شود. اینکه فرمودید نمی‌توانیم از صفر شروع کنیم درست است؛ چون ربوبیت الهی و وجود امام ما را به سمت تکامل و توحید می‌برد. بنابراین باید دست آورده‌های اسلامی را پذیرفت. حال سوال این جاست که اگر شرط لازم طهارت و سلوک است؛ چرا حتی بزرگانی مثل آیت‌الله جوادی و آیت‌الله بهجت و ... نمی‌توانند زمینه بازی را (تهذیب) کنند؟ سوال دوم این است که ما چگونه از فلسفه به علم می‌رسیم؟ این‌ها نکات کلیدی است که قابل تأمل است. ما باید بدانیم که در غرب تولید علم چگونه اتفاق می‌افتد؛ نه برای اینکه تقلید کنیم، برای اینکه از تجارب استفاده کنیم. صرفاً با نقد مکاتب نمی‌توان از سکولاریسم رهایی پیدا کرد. باید خون جریان یافته در این مکاتب را پیدا کرد. ما در فضای مدرنیته زندگی می‌کنیم و اسلام را در این زمینه می‌فهمیم (تقوی، ۹۵/۱۱/۴).

زمینه بازی، با نقشه بیرون نمی‌آید، بلکه با مباحثه بیرون می‌آید. این که چرا بزرگان نتوانستند زمینه را تهذیب کنند، این‌ها ما را یک گام به جلو بردند که طهارت در علم مؤثر است، اما قرار نیست همه کارها را خودشان انجام دهند. سطح آن‌ها همین است ما باید جلوتر برویم. این که چگونه از فلسفه به علم برسیم؛ مقاله‌ای هست تحت عنوان «رهیافی برای نظریه‌پردازی در علوم انسانی مبتنی بر فلسفه اسلامی» که می‌تواند مبنای گفتگو باشد. مثلاً اقتصاد اسلامی، با هسته فلسفه صدرایی قابل توضیح است. پیشنهاد می‌کنم به جای تأکید بر روش، ماهیت علم و معرفت‌شناسی را دنبال کنید. معرفت‌شناسی هسته و روش کمرکش آن است. در این زمینه، کتاب «هستی‌شناسی معرفت» و «معرفت‌شناسی» صدرایی دو کتاب از آقای خسرو پناه است؛ که می‌توان مطالعه کرد. کتاب آقای عبودیت «درآمدی به نظام حکمت صدرایی» جلد معرفت‌شناسی صدرایی را ببینید. در گام بعد علم در دین را بشناسیم. کتابی، مجموعه احادیث در باب علم و عقل را در سه جلد جمع‌آوری شده که آقای ری شهری چاپ کرده است. معرفت‌شناسی نوعی انسان‌شناسی است.

جلسات متن‌خوانی داشته باشید. در رشته‌های علمی خودمان مفاهیم تردیدناپذیر دینی را بررسی کنیم. مثلاً حرمت ربا تردیدناپذیر است و می‌تواند مبنای تلاش علمی ما باشد (غلامی، ۹۵/۱۱/۴).

متأسفانه، خطر توسل به عقل و نادیده گرفتن امداد الهی، معضل فرهنگ تخصصی است؛ که گریبان‌گیر برخی از علمای ما شده است (زاهد، ۹۵/۱۱/۵). این پیامد اومانیسیم رشنالیسم است (جاجرمی زاده، ۹۵/۱۱/۵).

علامه طباطبایی، به عقلانیت بسیار بها داده است. در شیعه هیچ کس همچون علامه، جایگاه عقل را بالا نبرده است. آقای رشاد می‌گفتند: بحثی که آیت‌الله جوادی در مورد فطرت دارند هیچ کس در تاریخ شیعه اینقدر آن را باز نکرده است. اگر دیدگاه ایشان نبود ما نمی‌توانستیم این اندازه در مورد فطرت بفهمیم. علامه، عقل را ناکافی می‌داند و وحی را وارد می‌کند اما کانت عقل را کافی می‌داند.

علامه نتیجه می‌گیرد که برای دستیابی به علوم اجتماعی اسلامی باید به سراغ ادراکات اعتباری رفت. ادراکات اعتباری را با ویژگی‌هایی تقسیم بندی کرده که می‌تواند از آن نظام اجتماعی بیرون بیاید. از مهمترین ابداعات علامه، همین ادراکات اعتباری است. ایشان ادراکات اعتباری را در مقابل ادراکات حقیقی قرار داده است. ادراکات حقیقی، ادراکات نفس‌الامری هستند؛ یعنی در هستی قواعدی وجود دارد که حقیقی‌اند و ربطی به شرایط ندارد. ادراکات اعتباری، از این حیث که با واقعیت سر و کار دارد، واقعی است اما متناسب با شرایط تعدیل می‌شود. مثلاً قوانین طلاق و ازدواج و رانندگی و ... این ادراکات باید با هم مرتبط شوند (تقوی، ۹۵/۱۱/۵).

ادراکات قبل از اجتماع و بعد از اجتماع داریم (که همه می‌فهمند). ابداع علامه در بحث قبل از اجتماع است. یعنی انسان قبل از آنکه وارد اجتماع شود ادراکاتی دارد که وابسته به خودش است. این ابداع علامه است. اما در کانت این وابسته به فاهمه‌ی انسان است. در اندیشه علامه، ادراکات اعتباری و حقیقی به هم ربط‌اند، اما در کانت نومن^۱ و فنومن^۲ ارتباطی با هم ندارند. علامه دایره‌ی ادراکات اعتباری

را بسیار وسیع و دایره اعتبارات حقیقی را محدود کرد. نقطه قوت همین جاست. عقل انسان را بسیار برجسته کرد (مسعودی، ۹۵/۱۱/۵).

در فلسفه مرحوم آیت الله حسینی الهاشمی، به نظر می رسد همه اش می شود فهم انسان. نفس الامر را هم ما می فهمیم. اما ادراک بر حسب ظرفیت؛ فاعلیت های قلبی و جهت گیری مهم است، اما همه با امداد الهی است (زاهد، ۹۵/۱۱/۵).

تفاوتی که با کانت وجود دارد، این است که ادراکی که ایجاد می شود، ادراک فاعل بالاتر است. تا می رسد به ادراک امام عصر. فنومن باز هم یک فاعل است، اما نه خود شخص من. نسبت ادراک من با ادراک فاعل بالاتر. امداد و فیض خدا با واسطه به ما می رسد؛ ولی در علم و ادراک، واسطه ادراک است (جاجرمی زاده، ۹۵/۱۱/۵).

در باب علوم انسانی، این گونه نیست که محقق خودش اراده کند و به چیزی برسد. وگرنه می شود سوپژکتیویته^۱. اما در دستگاه اسلامی نگاه نمی کند ببیند خودش چه می خواهد؛ بلکه متوجه خداست، که بداند خدا چه می خواهد. خودش محو است. اراده خود را باید نفی و تسلیم کنیم و اراده الهی را اعمال کنیم. این نتیجه رشد است. مثلاً حتی اگر دعا می کنیم، دعا برای آن است که منیت از بین برود. این جاست که سوپژکتیویته حل می شود. خداوند کبریایی را تحمل نمی کند. این که بگوییم ما نظام طراحی می کنیم، این ها نباید باشد. همه چیز به اراده خداست (زاهد، ۹۵/۱۱/۵).

ما وقتی می خواهیم مسئله ای را حل کنیم، اولین کاری که می کنیم به بررسی ادبیات تحقیق می پردازیم. یعنی نتایج تحقیقات قبلی را بررسی می کنیم. در آن صورت اراده من، به نتایج تحقیقات دیگران قید می خورد. دیگران هم تحقیقاتشان را بر اساس خط و مشی هایی که قبل از آن ها در نظام تاریخی شان شکل گرفته است، انجام می دهند. پیامبران تاریخی آن ها، امثال کانت اند. کانت گزاره های کلی را ساخت؛ بعد نظام تحقیقاتی بر اساس آن شکل می گیرد، که می شود نظام دانشگاهی. حال من که می خواهم در این دانشگاه کار تحقیقاتی انجام دهم از مجموعه متونی که تا کنون نوشته شده است امداد می طلبم. در واقع پس از قید اول که همان گزاره کلی است و قید دوم که ساختار دانشگاهی است، ما قید سوم

می‌شویم که تحت قیودات آن‌ها برای حل مسئله تلاش می‌کنیم. در نظام اسلامی، دانش ما، نسبت فهم ما با فهم ائمه است. آن‌ها نیز از اراده الهی مدد طلبیدند. توسل به گزاره‌های کانت توسل به شیطان است (زاهد، ۹۵/۱۱/۵).

این که بین گردآوری و داوری داده‌ها تفاوت قائل می‌شوند، در گردآوری استغنائی وحی نداریم اما در داوری چگونه می‌توان به نتیجه رسید؟ اگر ما بتوانیم سیستمی متفاوت از کانت در مورد عقل داشته باشیم این نقطه برد ماست (جاجرمی و مسعودی، ۹۵/۱۱/۵).

کانت، حس و تجربه را به عنوان ورودی در نظر می‌گیرد. بعد از آن مفاهمه و بعد از آن معرفت شکل می‌گیرد. ما هم ورودی را حس و تجربه می‌دانیم. منتهی این دستگاه مفاهمه که اسلام دارد یک دستگاه بسیار وسیع است که در آن ادراکات حسی و عقلی و خیالی است و در آن معقولات عقلی و اولیه و ثانویه وجود دارد. ادراکات اعتباری و سیر انفسی وجود دارد این دستگاه بسیار چند وجهی است (تقوی، ۹۵/۱۱/۵).

آن وحدت ترکیبی کجاست؟ مثلاً ادراک که علامه طباطبایی برای ما روشن کرده است؛ ادراک یعنی آن چیزی که از عالم بر ما پدیدار می‌شود. ادراک یا حقیقی است یا اعتباری. مسیر ادراک اعتباری ممکن است از عقل باشد یا حس و ... ما باید تکلیف فاهمه را روشن کنیم. به نظر کانت، فاهمه تاریکی مطلق است. همه مقولات وجود دارد اما روشن نیستند. با اولین نوری که از مشهودات حسی می‌تابد، شاکله سازی انجام می‌شود (مسعودی، ۹۵/۱۱/۵).

در نظام اسلامی، ادراکات حسی، زایش شهودی دارند. در نظام سکولار فقط قابلیت مشهود دارند. این تفاوت ما با آن‌هاست. نکته‌ای که ذهن مرا درگیر کرده است این است: معارفی که از بخش‌های مختلف می‌آید چگونه جمع‌بندی می‌شوند (تقوی، ۹۵/۱۱/۵).

ما یک ادراک بیشتر نداریم. این اعتباری است. چیزهای دیگر فرعی است. کل حرف کانت هم همین است که می‌گوید ادراک ما اعتباری است. بحث این جاست که باید اثبات کنیم اعتبارات حقیقی وجود دارند. باید اثبات کنیم که اولاً ادراک، ادراک است. یعنی بر من نمایان می‌شود. ثانیاً حقیقی است؛ یعنی وابسته به من

نیست. نه فقط به انسان اجتماعی، باید به انسان قبل از اجتماع هم وابستگی نداشته باشد. آیا می‌توان چنین چیزی را داشته باشیم؟ کانت همین را می‌گوید که امکان ندارد. نمی‌توان هم ادراک بود و هم نفس الامر (مسعودی، ۹۵/۱۱/۵).

نفس الامر عالم را از کجا می‌توانیم بفهمیم؟ ادارک که وابسته به من است. مگر اینکه قوه ای فراعالمی، فراتاریخی و فرامکانی باشد تا بتوانیم ادعا کنیم که نفس الامر این را فهمیدم؛ وگرنه نفس الامر برای ما که محصور در زمان و مکان است. حال اگر می‌گویید منابع ما قرآن و ائمه هستند، آن‌ها هم ضد خدا نبودند. آن‌ها مسیح و انجیل داشتند. حرفش این است که همان چیزی که از انجیل می‌فهمی همان هم ادراک شماست (مسعودی و تقوی، ۹۵/۱۱/۵).

حال انسان‌های معمولی که به ادراکات واقعی می‌رسند، برای مثال، داستان اویس قرنی. چگونه یک انسان معمولی به این مقامات می‌رسد؟ یا مثلاً در قدیم، تمام طلابی که در نجف بودند مکاشفه می‌کردند. بحث ما معرفت‌شناسی است، که چگونه به این مقام رسیده که دست خودش باشد. این را به او می‌دهند. دست خودش نیست. مسیر روشن نیست. «و لا یحطون الا به ما شاء». می‌شود به علم الهی رسید؛ اما به اذن الله. این اذن الله مسیر و قانونمندی دارد. قانونش این است که تمام حرکات ذهنی به امداد الهی است. این خودش یک نفس الامر است. امداد الهی در زمینه‌ی ظرفیت فاعلیت و جهت شما می‌رسد که برای همه مثل هم نیست (زاهد، مسعودی و تقوی، ۹۵/۱۱/۵).

تزکیه در کنار تعلیم است. در قرآن، همیشه تزکیه قبل از تعلیم است به جز یک جا که از قول پیامبر است نه خدا. این نفس الامر برای مُزکا حاصل می‌شود (بخرد، ۹۵/۱۱/۵).

ظرفیت ما باید بکشد؛ که کاملاً دست خداست. جهت باید خالی از شرک باشد و فاعلیت شما این است که شما اراده خیر می‌کنید. باقی مربوط به محیط و شرایط است. ما به آن سمت حرکت می‌کنیم، اما ممکن است به آن نفس الامر نرسیم. خود اصطلاح نفس الامر اشکال پیدا می‌کند. مثلاً شما می‌گویید ما به سمت نفس الامر می‌رویم، من می‌گویم با فاعلیت، ظرفیت و جهت خودم می‌توانم برخی از قواعد حقیقی را ببینم. این با حرکت به سمت نفس الامر متفاوت است. نفس الامر، وجودی

نیست که خارج از ما باشد، بلکه حضوری است که ما پیدا می‌کنیم (زاهد، ۹۵/۱۱/۵). به جایی می‌رسیم که دیگر نفس الامری نیست. در پدیدارشناسی، ما چیزی داریم که نفس الامری نیست. هر چه هست، عالم پدیدار است. سفید، دیگر واقعا سفید نیست. خصوصیات اشیاء، خصوصیات حقیقی خودشان نیست. چون فقط انسان می‌فهمد که سفید است. فنومنولوژی، یعنی هیچ نفس الامری وجود ندارد؛ مگر در ادراک ما. به قول علامه، برخی از ادراکات، قبل از اجتماع است. اما بحث این جاست که اگر انسان نبود، این سفیدی معنا نداشت (مسعودی، ۹۵/۱۱/۵).

قدم اول این است که اگر من علمم را با علم معصومین، تشخیص دهم، در قدم دوم امداد الهی کمک می‌کند. من به نسبتی که با او رابطه برقرار می‌کنم فهم شکل می‌گیرد (زاهد، ۹۵/۱۱/۵).

در این جا، لازمه این است، که نفس الامری نسبت به ائمه اطهار پیدا می‌کنیم. بعد من که در زمان و مکان محصور هستم، از این نفس الامر ادراک پیدا می‌کنم؛ از حقیقتش نه از هر چه که به خودم برمی‌گردد. سفیدی این شیء، به من است. لیوان، بودنش به من است. اما در مورد ائمه اطهار، بودن ائمه به من نیست (مسعودی، ۹۵/۱۱/۵).

حتی این فهم هم به من نیست. به نسبتی که با آن‌ها ارتباط برقرار می‌کنم، تحت شمول صلوات الهی قرار می‌گیرم و می‌فهمم. حتی به خود ائمه هم نیست، به صلوات الهی است. (که خداوند با ملائکه بر پیامبر می‌فرستد و دانشش را تسری می‌دهد). اما چون من نسبتم را با ائمه تعیین کردم، خدا مرا در مسیر تکامل می‌اندازد. ائمه علیهم‌السلام، به اذن خداوند، منشا اثرند. مثلاً ما اگر چیزی از ائمه بخواهیم، باید برای مثال بگوییم: ای امام رضا تو از خدا بخواه که مریض شفا یابد (زاهد، ۹۵/۱۱/۵).

باید پیش فرض اصلی را بپذیریم. این پیش فرض، این است: انسانی که در زمان و مکان محصور است، چگونه می‌تواند به نفس الامر پی ببرد؟ (مسعودی، ۹۵/۱۱/۵). این نفس الامر، مطلق نیست. مثلاً زمانی که صلوات می‌فرستیم، خود پیامبر و ائمه علیهم‌السلام هم در حال رشدند. کانت علم را متکی به خودش می‌کند، اما برای ما متکی به اذن الهی و ائمه است (زاهد، ۹۵/۱۱/۵).

چه کسی گفته است، این ادراک واقعی است؟ ما که به ذات خدا دسترسی نداریم! اگر حقیقت را ثابت نگیریم می‌شود! در برخی متون اسلامی و عرفانی، ذات خدا تغییر نمی‌کند. اما بطون قرآن که ۷۰ بطن در ۷ بطن، که نشان از کثرت است، هر لحظه خلق می‌شود (مسعودی، ۹۵/۱۱/۵).

واقعیت، مستقل از ذهن، شما را به ادراک دقیق‌تر کمک می‌کند، چه ثابت و چه متغیر باشد (تقوی، ۹۵/۱۱/۵).

دو وجه پویایی هستند. وقتی حقیقت پویا باشد، مسیر معرفت‌شناسی، دست ما نیست. جمع‌بندی این‌گونه شد که دکتر گودرزی گفتند، ما حقیقتی داریم، و ادراک انسان پویاست؛ که سعی در رسیدن به آن را دارد. حال آن حقیقت هم پویاست. بنابراین، هم حقیقت و هم ادراک در حال تغییر است. آنچه که به آن، عالم می‌گوییم، ما حاصل دیالکتیک این دو است. حال بحث این است که ما نمی‌دانیم پویایی و تغییر عالم چگونه است. یعنی مسیر معرفت ما مسدود است. به فرض که احاطه بر پویایی خودم داشته باشم، دو مسیر معرفت‌شناسی با ابهام مواجهه است. ولی آقای دکتر می‌گویند، تلاش‌هایی که می‌کنیم، ذیل اسماء الهی به شناختی می‌رسیم. من معرفت و شناخت را رد نمی‌کنم. من مسیر قاعده‌مند معرفت را نمی‌پذیرم. ما عقلانی حرکت می‌کنیم، اما نتیجه دست ما نیست. این برای علوم انسانی_اسلامی جواب نمی‌دهد؛ چون نیاز به کنترل و پیش‌بینی دارد (مسعودی، ۹۵/۱۱/۵).

همه به اذن الهی، معطوف به اراده و تصرف است (زاهد، ۹۵/۱۱/۵). انسان، شرایط را آماده می‌کند. خداوند هدایت را افاضه می‌کند (بخرد، ۹۵/۱۱/۵). در روانشناسی^۱، بسیار پیچیده است. قداما می‌گفتند، شیء خارجی، تصویرش در ذهن ما قرار می‌گیرد و ما در عقل خودمان قرار می‌دهیم و این انتزاع می‌شود. ولی فرایند و چگونگی آن را توضیح نمی‌دهند. این تصویر، وارد حواس می‌شود. باید توسط یک عاملی دیده شود. این تصویر منجر به این می‌شود که تسلسل ایجاد شود. من می‌خواهم مکانیزم این را توضیح دهم. ما در شبکه خود، تصویری از محرک بیرونی داریم که توسط یک عامل دیگر دیده می‌شود. الان می‌گویند این تصویر، توسط سلول‌ها، دیده می‌شود. مثلاً هر سلول، به یک عاملی حساس است.

مثلاً خط عمودی، افقی، مورب، انحنای ... اکنون، بسته به اینکه محرک چه چیزی باشد، مجموعه‌ای از این سلول‌ها، فعال می‌شوند (گودرزی، ۹۵/۱۲/۲۳).

نوزاد، وقتی تصویری را می‌بیند، مفهومی برایش ندارد و ردیاب‌های شناختی فعال نشده‌اند. وقتی مدام تصاویر تکرار شدند و این ردیاب‌ها، فعال شدند کارهای تخصصی پیدا می‌کنند. در روان‌شناسی، در ابتدای تولد، چیزی به اسم عقل نداریم. صرفاً سلول‌ها و ردیاب‌هایش را داریم. مثلاً ابتدا بر اساس رنگ، سپس شکل، حرکت، زمان و مکان، اشیا را از هم متمایز می‌کنیم. لایه‌هایی در مغز وجود دارد، که بر اساس این لایه‌ها، فرد می‌تواند بگوید، این شی را در کجا دیدم. که این بسیار پیچیده است. برخی از حواس، در انسان و حیوان فرق دارد. مثلاً شنوایی یا بویایی، حتی در خود حیوانات هم متفاوت است. البته این فقط یک نظریه است. بحث تطابق به گیرنده‌ها ربط دارد. تشخیص عین واقع، غیر ممکن است. چون برخی از جنبه‌های واقعیت را تشخیص نمی‌دهیم (گودرزی، ۹۵/۱۲/۲۳).

اثر حواس و تجارب، بر هویت شی نزد ما، اثر می‌گذارد و فهم متفاوت می‌شود. حال سؤال این است که کدام فهم صحیح است. صحیح آن است که در نظام خلقت در مسیر، «انا لله و انا الیه راجعون» را طی کنیم. در مسیر رشد، ببینیم و بفهمیم. به اعتقاد ما شیعیان، نگاه امام معصوم (علیهم السلام)، درست‌ترین و ارزشمندترین نگاه در راستای کمال انسانی ماست (زاهد، ۹۵/۱۲/۲۳).

علم خاصیت انباشتی دارد. تصاویر تمام علوم در ذهن انسان است. طبق آیه «علم الانسان ما لم يعلم»، کار معلم کاوش است و این علوم بیرون می‌ریزد. این درست است که حواس برخی از حیوانات بیشتر از ما قدرت دارد، اما عقل، به نواقص حسی کمک می‌کند (روزیطلب، ۹۵/۱۲/۲۳).

روانشناسی موجود، به قوه تصمیم‌گیری رسید. دکارت به نفس رسید. به نظر می‌رسد فلاسفه اسلامی، روی نفس متمرکز می‌شوند (زاهد، ۹۵/۱۲/۲۳).

ملاصدرا، در فضای ربوبی، صحبت می‌کند و نفس را خالق می‌داند (ساجدی، ۹۵/۱۲/۲۳). بحث من، بحث تطابق است. بر اساس روانشناسی جدید، چیزی که درک می‌کنیم بخشی از واقعیت است. تطابق صد درصد نداریم. وگرنه روی این مسائل بین علما هم بحث بسیاری است (گودرزی، ۹۵/۱۲/۲۳).

کانت، اصلاً دنبال کشف حقیقت و قواعد نیست. این شکل از تمدن و سبک زندگی با پشتوانه علم جدید (ساینس)^۱ ایجاد شده است. پس نام عقل را جاعل فعال می‌گذارد. مناسبات اجتماعی را خلق می‌کند. واقعیت را به وجود می‌آورد. بنابراین، ما نباید خودمان را کاشف منفعل بدانیم. این جاست که پایه علم، دگرگون می‌شود. جهت را باید بشناسیم. الی الله یا طاغوت؟ در این جا دیگر واقعیت یکی نیست که منقش شود در صور اشیا. ما می‌گوییم، جاعل تفاوت نسبی است نه مطلق. این تفاوت ما با آن‌هاست. در جاعلیت فعال، نیاز به غیر وجود دارد. این نیاز یا به امداد خدا می‌رسد یا شیطان. همین تفاوت، در ساخت واقعیت خواهد بود (جاجرمی‌زاده، ۹۵/۵/۴). در این جا، آقا سید منیرالدین، می‌گویند همان چیزی را که ما به وجود می‌آوریم، خدا به وجود می‌آورد. هرچه که می‌سازید، حتی محبت هم که می‌کنید، محبت الهی است که ابلاغ می‌کنید (زاهد، ۹۵/۵/۴).

در این جا، ما کیفیتِ خلق را بحث می‌کنیم نه اصل را. کیفیتِ «شدن» را بحث می‌کنیم (جاجرمی‌زاده، ۹۵/۵/۴). در همان نظامی که قرار می‌گیرید، همان نظام تعریف می‌کند. مثلاً قوم یهود، نظامی که در آن قرار گرفته‌اند معین می‌کند که چقدر شقاوت داشته باشند (زاهد، ۹۵/۵/۴).

ما به لحاظ کیفیتی، جاعل فعال نسبی هستیم. نسبت بین اراده من و اراده خدا (جاجرمی‌زاده، ۹۵/۵/۴).

این که ما جاعل فعالیم، ما را به پارادایم تفسیری می‌برد. یعنی عملاً جهان ساخته و پرداخته ماست. شاید در این دستگاه، بهتر است آن جاعل فاعل، قید بخورد؛ که قید خوبی که زدید نسبی است. کما اینکه دکتر ایمان اشاره می‌کند انسان دو توانش دارد یکی «عقل» و دیگری «خلاقیت». می‌گوید ما با عقل به شناسایی قواعد هستی اقدام می‌کنیم. چون می‌گوید، جهان توسط خداوند خلق می‌شود و با خلاقیت می‌سازیم (خرمایی، ۹۵/۵/۴).

آیا این خلق و جعل از نیست به هست است، یا بر اساس برداشت از عالم است؟ قطعاً از نیست به هست نیست. برداشت از عالم بوده این زمینه باعث جعل شده است. خود این جعل یا خلق، نوعی کشف است. این که ما را متهم به انفعال

می‌کنند، این‌گونه نیست. کشف از واقع، چیزی نیست که به آن برسیم. واقعیت چیزی بی‌نهایت است (روزیطلب، ۹۵/۵/۴). اگر اراده شیطانی باشد علم شیطانی می‌شود و اگر الهی شد علم الهی است (زاهد، ۹۵/۵/۴).

ما باید به این توافق برسیم که علم غرب کشف نیست و جعل است. باید این را خوب بفهمیم. آقای طالب‌زاده، رئیس دپارتمان فلسفه دانشگاه تهران و دبیر کارگروه تحول در علوم انسانی هم هستند که در کانت تسلط بالایی دارند. ایشان در این متنی که خدمتتان داده شده، می‌نویسند: علوم انسانی مدرن با انقلاب کپرنیکی شکل گرفت که بدون توجه به این موضوع فهم علوم انسانی و مدرنیته امکان‌پذیر نیست. ما هرگز با واقعیت، به نحو بی‌واسطه و عریان، کار نمی‌کنیم؛ بلکه در واقعیت عنصر فهم بسیار مهم است و این مفهومی است که تمام مباحث مدرن روی آن شکل گرفته است و وقتی کانت این مسئله را مطرح کرد، مشکل شیء فی نفسه، به وجود آمد. در واقع بحث نومن. مارکس، پایه‌گذار علوم اجتماعی مدرن می‌گوید: تاکنون فیلسوفان در حال وصف جهان بوده‌اند و اکنون زمان تغییر جهان فرارسیده است و انسان می‌خواهد انسان را تغییر دهد. تمام علوم انسانی مدرن، بر چند اصل استوار است. تمام علوم، نخست بر انقلاب کپرنیکی و در مرحله دوم بر هویت تاریخی-اجتماعی گذران نوع بشر و در مرحله آخر، بر اندیشه پیشرفت متکی بوده است و این که بناست انسان در این عالم، همراه با تکنولوژی، با آرامش و خوشبختی زندگی کند (تقوی، ۹۵/۵/۴).

ما می‌خواهیم بدانیم، چه اتفاقی افتاده است که انسان اینقدر قدرت تصرف پیدا کرده است؟! ما کیفیت تصرف در عالم خارج را به تبع فهم انسان تفسیر می‌کنیم. به همین دلیل در عالم خارج جاعل داریم. منطق «بودن» تبدیل به منطق «شدن» می‌شود و همین تمدن موجود را می‌سازد (جاجرمی‌زاده، ۹۵/۵/۴).

بحث کانت، بحث پیچیده‌ای است. ما حداقل پاسخ‌های قانع‌کننده‌ای باید به شبهات کانت داشته باشیم. از نگاه کانت جاعل بودن ما به این معنی نیست که هرچه اراده کنیم، می‌توانیم بسازیم. چون داده‌ها و ورودی‌های حسی و در قالب مکان و زمان است. حتی جاعلیت را نمی‌توانیم در هر جهتی که خواستیم بکار ببریم. طبقه‌بندی داده‌ها و نظام‌سازی، کار مفاهمه است. این را به معنای جعل

می‌گیرد بین آزادی و آزاد بودن است. فیلسوفان گذشته، معتقد بودند که عقل، انسان را به آزادی می‌رساند. در اندیشه‌ی کانت، جاعلیت، ما را به آزادی نمی‌رساند. خود عقل، آزاد است. در دیدگاه اسلامی عقل آزاد نیست. چون عقل، عقل دارد. عقل هدایت‌کننده دارد. اما در اندیشه کانت، این هدایت‌کننده را ندارد. البته ما دنبال شناخت هستیم نه اخلاق و رفتار. در بحث انقلاب کپرنیکی، کانت می‌گوید: تا کنون فرض بر این بوده است که ذهن ما مطابق با واقع باشد. همان‌گونه که کپرنیک فرض کرد خورشید به دور زمین می‌چرخد، فرض کنیم واقع خود را مطابق با ذهن کند. داده‌های حسی، وقتی وارد می‌شود فاهمه آزاد از قواعد پیشینی- نه آزادی از خدا- است. یعنی داده‌ها، مکانیزم علی-درونی ندارند. صرفاً داده‌های جزئی‌اند (مسعودی، ۹۵/۵/۴). بالاخره، «داده» است نه نظام. شیء مرکب را فاهمه، ایجاد می‌کند و به میزانی که رابطه‌ها را متفاوت می‌کند، خصلت‌های متفاوتی را بیرون می‌دهد (جاجرمی‌زاده، ۹۵/۵/۴). خصلت‌های متفاوت، دست اختیار ما نیست. این آزادی، ربطی به اختیار ما ندارد که در جهت الهی یا غیر الهی به کار بریم. این حرف کانت است (مسعودی، ۹۵/۵/۴).

نظام ممکن است. در واقعیت می‌بینیم مثل نیوتون، گاهی نظام در فاهمه باشد. کانت می‌خواهد بگوید، ما هم تجربه‌گراییم و هم قاعده کلی و ضروری عقلی داریم (برخلاف هیوم که یک تجربه‌گرای صرف بود و علیت را نفی می‌کرد و آن را ناشی از عادت ذهن بشر می‌دانست). (مسعودی، ۹۵/۵/۴).

اینکه یک نفر، به یک سری داده توجه می‌کند و دیگری به داده‌های دیگر، خود این تحت تاثیر فاهمه است؟ (روزیطلب، ۹۵/۵/۴). ممکن است. دستگاه معرفت‌شناسی‌اش، متفاوت است. یکی مکان و زمان را نسبی (مثل انیشتین) می‌گیرد و دیگری مطلق (مثل کانت). در قرن ۱۸ از یک طرف نیوتن را داریم که قواعد جهان شمول را می‌گیرد و از یک طرف هیوم که تجربه‌گرای صرف است. بحران را به کاشفیت برنمی‌گردانیم. فاهمه، شاکله‌سازی می‌کند. نیوتن، بر اساس فاهمه خودش، با داده‌های حسی، قانون جاذبه را می‌سازد. ولی همه آن را می‌فهمند. با فاهمه، رابطه علی ایجاد می‌شود. هیوم می‌گوید: هیچ رابطه‌ی عقلی کلی و ضروری نداریم که منبعث از تجربه نباشد. (مسعودی، ۹۵/۵/۴).

من اگر بخواهم جای کانت جواب دهم این گونه جواب می‌دهم: عقل تحت قواعد منطقی، خودش را تنظیم می‌کند و تجربیات با توجه به قواعد منطقی، کنار هم قرار می‌گیرد و شناخت حاصل می‌شود. اگر منطق عوض شود نتیجه عوض می‌شود و اگر منطق ثابت باشد نتیجه هم ثابت می‌شود (زاهد، ۹۵/۵/۴).

درست است این جا فاهمه منطق است؛ اما منطق صوری نیست، منطق محتوایی است. صوری، یعنی فقط شکل است. منطق کانت، منطق استعلایی و محتوایی است. البته منطق صوری را رد ن می‌کند (مسعودی، ۹۵/۵/۴).

پس وقتی ما هیومی وارد شویم بالاخره به این جا می‌رسیم. کانت می‌گوید: آنچه در مکان وارد می‌شود قابل شناخت است. چیزهایی مثل مجردات، خداوند، روح و... قابل شناخت نیستند. عقل شما فقط داده‌های حسی را می‌شناسد. مثلاً در نفس‌شناسی اسلامی، انسان مراتب دارد. اما در این جا، این چیزها را بر نمی‌تابد. عامل پیشرفت علم این نیست. ما کامل‌تر از این داده‌های حسی را قبول داریم. ما داده‌های حسی را ذیل عقل قبول داریم. ما می‌خواهیم بگوییم در علوم انسانی، دیگر کشف مطرح نیست (مسعودی، ۹۵/۵/۴).

مقداری روی فاهمه، صحبت کنیم. به عنوان دستگاه، مبنای تولید قرار می‌گیرد و اجزای ابزار در خود فاهمه جا می‌گیرد برای آنکه بتواند داده‌های حسی که شناخت از آن حاصل می‌شود و آن اجزایی که فاهمه را می‌سازد و تکمیل می‌کند را نظم دهد. خود فاهمه چه ویژگی‌هایی دارد؟ شما برخی از ویژگی‌های آن را گفتید؛ مثل فاعلیت، امکان وجود و... در صورتی که در دستگاه فاهمه اسلامی عواملی دیگری هم داریم (بخرد، ۹۵/۵/۴).

در اسلام عقل داریم، نه فاهمه. فاهمه خصلتش جهل است. فاهمه جایی بین داده‌های حسی و عقل است (مسعودی، ۹۵/۵/۴).

بحث کلی را اگر در نظر بگیریم، در فلسفه یونان دوگانگی خیر و شر، خوب و بد، کلی و جزئی، نظری و عینی، و از این قبیل، وجود داشت و به فلسفه اسلامی به ارث رسید و بعد از طریق مسلمانان به اروپا رفت. بنیان‌های صنعت مدرن هم بر اساس این دوگانگی‌ها در فلسفه آن‌ها، شکل گرفت. در حال حاضر، ما در بررسی‌هایی که بر روی روش تحقیق داشتیم، دیدیم که این بنیان دوگانگی، مسئله ساز است و موجب

می‌شود که ما نتوانیم این روش‌ها را (به خصوص برای تبیین مبانی اسلامی) بکار بگیریم؛ برای مثال زمانی که می‌خواهیم کمی را از کیفی جدا کنیم؛ یا می‌خواهیم عبینیت را از ذهنیت جدا کنیم؛ یا مثلاً در جامعه‌شناسی زمانی که می‌خواهیم فرد و جامعه را در مقابل هم قرار دهیم (زاهد، ۹۲/۰۹/۱۴).

اگر یک عنصر واسطی را اصیل و مؤثر بدانیم، می‌توانیم بگوئیم که یک عنصر رابطه بین فرد و جامعه است که مؤثر است. اگر این را در نظر بگیریم، می‌توانیم بر آن دوگانگی فائق بیاییم و خیلی از مشکلاتمان را حل کنیم. بحث رسیده بود به این جا که ماهیتاً می‌توانیم به این رابطه اصالت دهیم یا خیر؟ (زاهد، ۹۲/۰۹/۱۴).

با توجه به گفته‌های شهید مطهری پس از قبول اصالت فرد، هم از نظر دینی و هم از نظر عقلی، انسان را به عنوان فرد، صاحب هویت می‌دانیم؛ انسان را یک شی یا قالب تو خالی که فقط از جامعه پر می‌شود، نمی‌دانیم؛ انسان را دارای درون مایه‌های فطری می‌دانیم. پس بخاطر آن درون‌مایه‌های فطری، ما برای فرد هویت قائلیم. قطعاً اینچنین است؛ یعنی فلسفه اسلامی یک انسان‌شناسی دارد و قرآن به ما اذعان می‌کند، فرد نمی‌تواند یک موجودی باشد که تمام آنچه را که به دست می‌آورد، همه ادراکاتش، همه معلوماتش و همه خمیرمایه‌های شناختی‌اش را از جامعه می‌گیرد؛ این گونه نیست فرد یک قالب تو خالی است که جامعه آن را پر می‌کند؟ (زاهد، ۹۲/۰۹/۱۴).

پس فرد، اصالت دارد. از طرفی دیگر، وقتی با نگاه قرآنی شهید مطهری به مسئله نگاه می‌کنیم، جامعه هم به عنوان یک اجتماع، به عنوان یک مجموعه از آحادی که در کنار هم هستند و با هم زندگی می‌کنند، نیازهایشان را به کمک هم برطرف می‌کنند و با هم تعالی پیدا می‌کنند، با نگاه تفسیری شهید مطهری، یعنی با نگاه اسلامی، جامعه هم اصالت دارد؛ ضمن اینکه به گفته علامه طباطبائی قرآن درباره امت، امم و قوم سخن می‌گوید. به یک باره می‌گوید، یک قوم از کجا شروع شده است و به کجا ختم شده است. مانند قوم عاد، قوم ثمود، اقوام پیشین، اقوام انبیاء، اولولعظم و غیر اولولعظم عزم. وقتی که درباره آن‌ها سخن می‌گوید، از بیدایش و انحلال آن‌ها سخن می‌گوید. این یعنی برای یک قوم و جامعه و امت رسمیت و هویت قائل است؟ (زاهد، ۹۲/۰۹/۱۴).

روابط اجتماعی، در اسلام برخلاف ادیان دیگر، یک جایگاه بسیار رفیع دارد. یعنی در دین مسیحیت امروزی و یا یهود و سایر ادیان دیگر؛ چه ادیان توحیدی چه غیر توحیدی، اهمیت روابط اجتماعی که در اسلام وجود دارد، مشاهده نمی‌شود. آن فلسفه سیاسی و سیاست که در اسلام است در ادیان دیگر نیست، یا خیلی کم‌رنگ است، یا اصلاً وجود ندارد. اما در اسلام این‌ها پررنگ و محکم است و جایگاه وسیعی دارد. آیه آخر سوره شریفه آل عمران «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا» یعنی ای کسانی که ایمان آورده اید صبر کنید و یکدیگر را به صبر سفارش کنید و با هم صبر کنید. «صابرو»؛ در صبر و شکیبایی و در استقامت و مقاومت ورزیدن با هم باشید. «و رابطو» و با یکدیگر رابطه برقرار کنید و ارتباط داشته باشید. امر است؛ امر هم دلالت بر وجوب می‌کند. این امر و این وجوب حاکی از یک معرفت است، یک معرفت پشت این است، که من جامعه را به عنوان یک هویت مستقل قبول دارم. بنابراین در مجموع از اسلام این طور برداشت می‌کنیم، که جامعه نقش مؤثر دارد، همان‌طور که فرد نقش مؤثر دارد. جامعه هم نقش مؤثر دارد و این‌ها تأثیر متقابل بر یکدیگر دارند (زاهد، ۹۲/۰۹/۱۴).

این دو طرف، از منظر فلسفه و دین اصالت دارد. اما وقتی بحث رابطه به میان می‌آید، وقتی می‌گوییم تعامل فرد و جامعه، این تعامل مستلزم ایجاد رابطه است و اگر رابطه نباشد، جامعه‌ای شکل نمی‌گیرد. «یک عده بدون اینکه با هم ارتباطی داشته باشند به جلو پیش می‌روند». افراد جامعه به هم مرتبط هستند، با هم درگیر هستند، با هم تعامل دارند. این رابطه اصالت ندارد، یعنی اگر اصالتی است مربوط به دو طرف رابطه است زیرا این رابطه بدون دو طرف تحقق پیدا نمی‌کند. رابطه همیشه قائم به طرفین است و وقتی امری قائم به دو طرف باشد، یعنی عرضی است؛ یعنی ذاتی نیست و اگر ذاتی نباشد یعنی اصالت ندارد. اما تأثیر دارد، یعنی این رابطه در واقع همان هویت اجتماعی است. هویت اجتماعی است که رابطه را می‌آفریند. این رابطه در اصل هویت اجتماعی است؛ یعنی ما (جامعه)، دارای یک هویتی هستیم که «جامعه بودن» ما به دلیل این است که به هم مرتبط هستیم و اگر این ارتباط حذف شود به معنی این است که جامعه حذف شده است. یعنی جامعه تبدیل شده به افراد، آحاد، آحاد مستقل از هم و برکنار از یکدیگر. پس رابطه،

مسئله‌ای جدا از هویت اجتماعی نیست، ادغام شده در همان هویت اجتماعی است که اگر بخواهیم به آن اصالت دهیم فرد خارج از جامعه است. این موضوعی نامعقول است (تقوی، ۹۲/۰۹/۱۴).

به نظر می‌رسد خود امت یک هویتی است. یعنی ما اگر بخواهیم اینچنین ببینیم، نظام آفرینش تک تک بدن انسان هم سلول یا دستگاه است. در اجتماع هم، ارتباط آحاد جامعه با هم، یک موجود جدید به نام امت می‌آفریند (بخرد، ۹۲/۰۹/۱۴). استاد این که امت یا جمع، اصالت دارد را قبول دارند. بحث ارتباطشان است، می‌فرمایند ارتباطها هم اثر دارد ولی چون قائم به دو طرف رابطه است، عرضی می‌شود، اصیل نمی‌شود (زاهد، ۹۲/۰۹/۱۴).

عامل شکل‌گیری حیات اجتماعی و (اگر جامعه را به عنوان یک موجود زنده تصور کنیم) عامل حیات این موجود زنده، آن رابطه است (بخرد، ۹۲-۰۹-۱۴).

اول آحاد هستند، آحاد کنار هم جمع می‌شوند. پس یعنی تقدمش اینچنین است، یعنی اول افرادند، بعد اجتماع افراد. در اثر اجتماع افراد و تعامل با یکدیگر، هویت اجتماعی پدید می‌آید. این چنین است که ما باید اول رابطه داشته باشیم، بعد اجتماع داشته باشیم. تا فرد نباشد، تا این افراد با هم تعامل نداشته باشند، رابطه وجود نمی‌آید، رابطه قائم است (ساجدی، ۹۲/۰۹/۱۴).

تعامل رابطه است، ولی این تعامل در واقع عامل اصلی بقا یا پیدایش موجود زنده دیگری است به نام جامعه، یعنی جامعه یا امت را ما به عنوان یک موجود زنده مستقل تعریف می‌کنیم، که واقعیت هم باید این باشد (بخرد، ۹۲/۰۹/۱۴).

هرگاه توانستید، به تعامل و رابطه، بدون افراد اجتماع، هویت دهید، می‌تواند اصالت داشته باشد. این چون قائم به دوطرف است، نمی‌تواند اصالت داشته باشد؛ قائم به یک چیز جمع است، اجتماع است. (ساجدی، ۹۲/۰۹/۱۴).

یک چیزی که این‌جا باعث تفاوت می‌شود، تعریفی است که از اصالت می‌کنیم. این‌جا خیلی تعیین‌کننده است، که این بحث با اشکال مواجه است یا با اشکال مواجه نیست. به نظر من ممکن است این‌گونه برداشت شود که «رابطه اصالت دارد»، به این معناست که این روابط ممکن است صحیح یا غلط باشد. شاید بگوییم اصالت دارد، این به ذهن برسد که ما هر شکلی از رابطه را حق می‌پنداریم در حالی

که اگر «اصالت دارد» را، به این مفهوم بگوییم، که یعنی تأثیر دارد همان‌گونه که فرد در جامعه تأثیر دارد، یعنی بر روی جمع می‌تواند تأثیر داشته باشد. جمع هم می‌تواند روی فرد تأثیر داشته باشد. این رابطه‌ها هم اثرگذار هستند، نه به مفهومی که ما هر شکلی از جامعه را تأیید می‌کنیم و به آن اصالت می‌دهیم؛ بلکه «اصالت دارد»، به این مفهوم که تأثیر دارد. اگر اصالت را این چنین تعریف کنیم این مسئله حل می‌شود. ولی به نظر می‌آید وقتی آقای دکتر بحث می‌کنند، پیش‌فرض ایشان، این است که ما داریم به هر شکلی از رابطه اصالت می‌دهیم و من فکر می‌کنم که این‌گونه نباشد (تقوی، ۹۲/۰۹/۱۴).

اصالت و تأثیرات جامعه، به خصوص بعد از شکل‌گیری فلسفه سیاسی ملت-دولت، وقتی چارچوب‌های دولت-ملت شکل گرفتند، این دولت-ملت‌ها و این مرزهای جغرافیای ملی، مظهر جامعه شدند. یعنی جامعه این‌گونه تعریف شده، مثل بحث‌های فلسفی است، که تا قبل از دوران مدرن در فلسفه، بحث معرفت‌شناسی نداشتیم. در بحث‌های هستی‌شناسی مزمحل بود؛ یعنی هرکس قصد خواندن فلسفه داشت، هستی‌شناسی را مطالعه می‌کرد و کاری به مبحث معرفت‌شناسی نداشت. حال اگر نظری به دوره ما قبل مدرن بیاندازیم خواهیم دید که صورت کار شکل دیگری است. مثلاً فارابی، (یک اندیشمند است که از بین فیلسوف‌ها بیشتر به جامعه توجه کرده و کتاب در این موضوع نوشته است) اما به کتاب‌هایش که دقت می‌کنیم، می‌بینیم زیاد کاری به این قضیه نداشته است. البته در زمان فعلی، فارابی را، بازخوانی می‌کنند و می‌گویند فارابی جمع‌گرا و جامعه‌گرا است. ولی فارابی یک نکته دارد؛ این نکته که برای من سوال هست و هنوز متوجه نشدم، این است که می‌گوید، قوام جامعه به رئیس مدینه است. ما وقتی از فرد صحبت می‌کنیم، منظور آحاد است. آحاد یعنی افرادی که در ارتباط با همدیگر قرار می‌گیرند و آن جمع را شکل می‌دهند. جامعه را هم که اگر تطبیق دهیم، همان مدینه می‌شود؛ ولی فارابی می‌گوید قوام جامعه به رئیس مدینه است، یعنی رئیس مدینه نه جمع است نه فرد. شما نمی‌توانید توجه به رئیس مدینه را همان فردگرایی بنامید، چون اساساً اصالت به جمع برای مدینه قائل است. ولی زمانی که ما در بحث‌های فردی به عامل و کنشگر توجه داریم، که این کنشگر آحادی، توده‌ای و عام است؛ ولی این‌جا این

رئیس مدینه، که قوام مدینه و رئیس مدینه است در بحث فارابی چه می‌شود؟ یعنی ما فارابی را در کدام گروه قرار دهیم؟ (مسعودی، ۹۲/۰۹/۱۴).

در این بحث فارابی دنبال مصداق گشته است. هم جمع و هم فرد وجود دارد، قوام مدینه هم رئیس مدینه است. منظورم این است یک چیز سومی را دارد معرفی می‌کند بین جمع و فرد و نام این رابطه را رئیس گذاشته است. می‌خواهم بگویم مصداق رابطه را فارابی رئیس خوانده است؛ ما هم بعداً می‌گوییم ولایت. یعنی ولایت، رابطه بین فرد و جامعه را شکل می‌دهد. به نوعی شاید به بحث رابطه‌گرایی نزدیک بشویم، شاید هم دور بشویم. ولی این موضوع، یعنی بحث رئیس مدینه را اولاً که قوام است؛ یعنی اگر بخواهیم قبولش کنیم باید اصالت داشته باشد. نمی‌توانیم بگوییم این چیز تبعی است. چون در بحث فارابی، مدینه اصل نیست. این چنین نیست که مدینه را اصل قرار دهد. مدینه اصل نیست، خود رئیس مدینه اصل است. ما این‌گونه نمی‌گوییم که مدینه یک اصالتی دارد؛ فرد هم یک اصالتی دارد پس حالا رئیس مدینه هم اصالتی دارد. خیر؛ رئیس مدینه اصالت دارد و آن دو، فرع است؛ یعنی صورت قضیه عوض شده است. رابطه موجب می‌شود که جامعه در هر صورت قوام پیدا کند. طبق تحلیلی که می‌کنیم، علت قوام جامعه به فرد، رابطه است (جاجرمی، ۹۲/۰۹/۱۴).

من می‌خواهم این تحلیل را زیر سوال ببرم (مسعودی، ۹۲/۰۹/۱۴). من از قبل این سوال در ذهنم بود. الان پاسخ را دریافتم. من همیشه فکر می‌کردم فرد اصالت دارد، چون تأثیر دارد؛ جامعه هم اصالت دارد، چون تأثیر دارد؛ رابطه هم اصالت دارد، چون تأثیر دارد. ولی من همیشه این جهت برایم حل نمی‌شد. یعنی می‌گفتم ما وضعیت موجود را تبیین می‌کنیم، رشد آن چگونه تعریف می‌شود. پس باید یک عامل چهارم هم باشد که جهت را نشان می‌دهد. که این‌جا با توجه به توصیفی که آقای دکتر می‌کنند، یعنی آن جهت را هم در این رابطه می‌خواهند تعریف کنند. یعنی ما بدون رئیس رشد نخواهیم داشت و این با آن رئیس است که هم جهت می‌دهد و اصالت می‌دهد؛ شاید همین می‌شود (تقوی، ۹۲/۰۹/۱۴).

بطور کلی، بحث آگاهانه پیرامون رابطه فرد و جامعه و اصالت فرد و جامعه، از دهه ۸۰ قرن بیستم به بعد، در جامعه‌شناسی اندیشمندان اجتماعی وارد می‌شود. بنده

علت آن را کتاب "فرد و جامعه" شهید مطهری می‌دانم. یعنی زمانی که انقلاب اسلامی اتفاق افتاد، اندیشمندان غربی به این فکر افتادند که این حرکت و فکر را بشناسند و مدیریت کنند. به اصطلاح، یک استراتژی طبیعی است، که غرب این کار را انجام دهد و فکر مدیر را بخواند بعد آن فکر را مدیریت کند و زمانی که توانست مدیریتش کند، مدیر آن مدیر شود. بنابراین، دیدند یک انقلاب شده، دستگاه از دستشان در رفته است، چه کسی این جا را مدیریت می‌کند؟ چگونه فکر می‌کند؟ متوجه شدند که شهید مطهری؛ حالا به ذهن آن‌ها این گونه آمد، که ایدئولوگ انقلاب است، یا به هر صورت یکی از شخصیت‌های مهم است. آثار ایشان را خواندند. از آن به بعد است که شما می‌بینید بحث نقش اصالت فرد و جامعه، هر دو، در جامعه، در اروپا و آمریکا شکل می‌گیرد و در متن‌های رسمی می‌آید و بعد بر اساس آن نظریه‌پردازی‌های مختلف می‌شود (زاهد، ۱۴/۰۹/۹۲).

در نگاه اندیشمندان قبل از این حادثه، ممکن است که فرد و جامعه را در ذهنمان لحاظ کنیم. اما نقطه تمرکز فکرمان، روی رابطه بین این دو نیست. مثلاً همین چیزی که از فارابی شما ذکر می‌کنید، اندیشه‌های فارابی یک مدل ذهنی است که او پرداخته است. در این مدل، تمرکز حواس او روی فرد و اصالتش؛ جامعه و اصالتش یا چیز سومی و اصالتش، اصلاً نیست. یعنی او دارد تصور و دریافت خود را از جامعه بیان می‌کند. چون شیعه هست امام را مهم می‌داند. بنابراین می‌گوید باید تداوم امامت در جامعه اتفاق بیفتد. می‌خواهد به یک نوعی، این فکر را با فلسفه ارسطو و افلاطون آشتی دهد. متأسفانه در قرن دوم، سوم هجری این به اصطلاح انحراف ایجاد شد، که اندیشمندان ما به جای اینکه خود را با قرآن توجیح کنند، آن قدر موج ترجمه‌ها زیاد شد و دستگاه حکومتی بنی‌امیه و عمدتاً بنی‌عباس، آن قدر بر روی این کتاب‌ها و روی این اندیشه‌ها تأکید کردند، که اندیشمندان اسلامی ما بر خود واجب دیدند، که به یک شکلی این‌ها را در سیستم فکری خود بیاورند. مثل الان که ما تحت هجوم تمدن غرب قرار گرفته‌ایم و فکر می‌کنیم که باید به یک طریقی این چیزهایی که غربی‌ها گفته‌اند را در اندیشه‌های خود، بیاوریم. آنجا هم چنین اتفاقی افتاد. آن وقت امثال فارابی که شیعه است و می‌داند که باید حکومت متعلق به پیغمبر و امام باشد، از ارسطو و افلاطون الگو برداری کرد و مدینه فاضله

آن‌ها را در نظر گرفت و گفت: اگر در این قالب ما بخواهیم اسلامی فکر کنیم، آن‌ها به رئیس‌مدینه می‌گویند فیلسوف، ما می‌گوییم امام. حالا امام ممکن است که پیدا نشود کسی که نزدیک‌تر به امام است. آنوقت در تعریف‌ها، به نوعی بیان کرد که دانشمند اسلامی_عالی‌ترین دانشمند اسلامی_ باید رئیس‌مدینه شود. حالا او رئیس‌مدینه شد، تشکیلات اجتماعی چه می‌شود؟ همان‌طور که شما می‌گویید قوام به تشکیلات اجتماعی را "فرد" دید و بعد گفت که اگر مردم در تبعیت از این فرد قرار گرفتند، جامعه، مدینه فاضله می‌شود. چه کنیم که همه مردم از امام تبعیت کنند؟ مردم باید اخلاقشان خوب شود. یعنی اخلاق فاضله را وسیله‌ای گرفت برای اینکه جامعه در شرایطی قرار بگیرد که از امام تبعیت بکند. بنابراین گفت که اصل قضیه اخلاق است (زاهد، ۹۲/۰۹/۱۴).

این‌گونه به نظر می‌رسد که ممکن است، نگاه فارابی می‌خواهد جامعه را توضیح دهد اما همه آن را از فرد شروع می‌کند. فرد امام، رئیس‌مدینه می‌شود - خیلی خوب ما با توجه به مقتضیات زمانش او را تحسین می‌کنیم - جامعه قصد دارد از او تبعیت کند؟ تک تک افراد باید خوش اخلاق باشند. اگر بد اخلاق شدند جامعه فاسق می‌شود. اگر خسیس شدند جامعه خسه می‌شود. یعنی باز بر روی اخلاق فرد تأکید می‌کند. یعنی باز از فرد به جمع حرکت می‌کند. به نظر می‌رسد این نوع و طرز تفکر فارابی است. یعنی با این تعبیر فارابی فردگرا است. برایش یک هویت قائل می‌شود؛ اما طبق گفته آقای دکتر، «هویت عرضی». همان چیزی که الان آقای مصباح هم می‌گویند. می‌گویند: هویت جامعه، یک هویت عرضی بر فرد است. استدلال محکمی پشت آن می‌آورند. می‌گویند: وقتی آخرت شد شما جمع را محاکمه می‌کنید؟ نه، افراد محاکمه می‌شوند (زاهد، ۹۲/۰۹/۱۴).

ولی قرآن می‌گوید: «کل اناس بامام». پشت سر امامشان می‌روند (دکتر ساجدی، ۹۲/۰۹/۱۴) در قیامت فرد محشور می‌شود، و این بحث قیامت است. بحث ما دنیاست (بخرد، ۹۲/۰۹/۱۴).

یعنی می‌خواهم بگویم، که استدلال دینی هم برایش می‌آورند، ولی متأثر از اندیشه فارابی می‌شوند؛ یعنی اندیشه ایشان دنبال همین فکر فارابی است (زاهد، ۹۲/۰۹/۱۴).

آنهايي هم که جامعه‌گرا هستند، می‌گویند خود مدینه و خود قوم، یک ویژگی دارند. اگر بخواهیم آنگونه تعریف کنیم (مسعودی، ۹۲/۰۹/۱۴).

آنها ویژگی افراد را به ویژگی جامعه تقلیل می‌دهند. یعنی جامعه این است؛ پس ویژگی افراد چنین است (زاهد، ۹۲/۰۹/۱۴).

در واقع فارابی هم همین را می‌گوید (مسعودی، ۹۲/۰۹/۱۴).

فارابی برعکس این می‌گوید. یعنی می‌گوید: وقتی که مردم خسیس شدند، جامعه، جامعه‌ی خسه می‌شود (زاهد، ۹۲/۰۹/۱۴).

به نظر من فارابی می‌گوید: رئیس مدینه اگر فاضله بود، جامعه فاضله می‌شود؛ اگر رئیس مدینه فاسقه بود جامعه فاسقه می‌شود (مسعودی، ۹۲/۰۹/۱۴).

اگر این‌گونه هم بگوئیم، باز نگاهش نگاه فردی است (زاهد، ۹۲/۰۹/۱۴).

رئیس مدینه رابطه می‌شود، این به نظر من یک دریافت دیگر اجتماعی است، غیر از دریافت فارابی؛ یعنی فارابی به این حد از دریافت نرسیده که بگوید رئیس مدینه، وسیله ارتباط دادن بین افراد است؛ یعنی در حال حاضر ولی فقیه که می‌گوییم، نظام ولایت فقیه در ذهن ما می‌آید. ولی فقیه به فردی خودش که ولایت فقیه نیست، فقط فقیه است. وقتی ولایت شد ساختار و سازمان پیدا می‌شود. سازمان رابطه است، سازمان افراد را در تشکلی می‌آورد و شکل می‌دهد. آن خصلت جمعی، پشت آن می‌آید، یعنی می‌شود جامعه که خودش خصلت‌مند است و خصلتش، اصیل است و آثار دارد. یعنی متقابلاً بر روی رابطه سازمان و ساختار سازمانی اثر می‌گذارد و بر روی افراد تأثیر می‌گذارد. یعنی اگر از لحاظ تأخر زمانی هم فرض کنیم که فرد، رابطه، جمع؛ این‌گونه باشد، وقتی که جامعه تشکل پیدا کرد، متقابلاً رویقیه تأثیر می‌گذارد. یعنی همیشه این‌گونه نیست که فرد بر رابطه و جمع تأثیر بگذارد. مثالی که قبلاً زدیم، همین است. وقتی جمع شکل گرفت خودش اثرگذار می‌شود. حالا این جمع به وجود آن رابطه شکل گرفته، یعنی آن رابطه را ساختیم و جمع شکل گرفت. حالا که شکل گرفته خودش مستقل است، آثار خود را دارد. آن رابطه هم خودش مستقل است، آثار خود را دارد؛ برای چی؟ برای اینکه شما می‌توانید عین آن را ببرید در جای دیگر کپی کنید. از افراد دیگر، جمع دیگری درست کنید که آن رابطه، کار خود را انجام می‌دهد. یعنی ما مناسبات صندوق قرض‌الحسنه را طراحی می‌کنیم.

عین همین صورت جلسه ما، مانند همین اساسنامه که ساختیم، یک عده دیگر، همین اساسنامه را به کار می‌گیرند، که رابطه است. همچنین این جمع صندوق قرض الحسنه، با همان سِمَت‌بندی‌هایی که ما ساختیم شکل می‌گیرد. بنابراین این اساسنامه وقتی می‌تواند جای دیگری برود و همین جمع را با همین خاصیت تشکیل دهد، به این معنی است که اصیل است و کار می‌کند (زاهد، ۱۴/۰۹/۹۲-).

من به نظرم این چنین می‌آید که فارابی بیشتر فردگرا است؛ هر چند می‌گویم، خودش آگاهانه بر روی فردگرایی و جامعه‌گرایی فکر نکرده است (زاهد، ۱۴/۰۹/۹۲).

ما که از بیرون نگاه می‌کنیم، از یک طرف می‌گوییم، فارابی برای جامعه هویت اجتماعی قائل است؛ وگرنه اصلاً چیزی به نام مدینه پدید نمی‌آید. مدینه فاضله‌ای که فارابی گفته، سیاست المدنیه؛ بحث سیاست و مدنیه را کسی قبول دارد که جامعه و هویت اجتماعی را قبول داشته باشد. اگر هویت اجتماعی نباشد فقط فرد و افراد اصیل باشند، بین آن افراد سیاست و مدنیت مفهوم ندارد (ساجدی، ۱۴/۰۹/۹۲).

مصادق مدینه را قبول دارد، جامعه را قبول دارد، سیاست را قبول دارد ولی به آن اصالت نمی‌دهد (ساجدی و مسعودی، ۱۴/۰۹/۹۲).

خیلی از جامعه‌شناسان خودشان این‌گونه‌اند. یعنی جامعه‌شناسان بسیاری داریم که به فرد اصالت نمی‌دهند، ولی رابطه اجتماعی، ساختارهای اجتماعی و همه چیز را می‌بینند. منکر این قضیه نیستند ولی می‌گویند که جمع هویت مستقل از افراد ندارد. جمع، جبری افراد می‌شود (مسعودی، ۱۴/۰۹/۹۲).

ولی بحث من همین است، می‌خواهم بگویم فارابی را از دریچه بحث‌های جدید نگاه نکنید. شما درست می‌گویید، این بحث‌ها آن زمان نبوده است. ما بنگریم فارابی آن زمان، به چه چیزی فکر می‌کرده که می‌گفته مثلاً رئیس مدینه. من بنظرم نمی‌رسد این تقریر را بتوانیم به عامل‌گرایی یا فردگرایی بدهیم. چرا؟ چون عامل ایجنت است، ایجنت هم تک تک افراد، آحاد مردم، توده مردم است. در بحث‌هایشان یک مؤلفه سوم به نام رهبران وارد می‌کنند؛ یعنی رهبران غیر از کنش‌گران است. حالا فارابی وقتی رئیس مدینه را مطرح می‌کند، رئیس مدینه غیر از آن افراد است. اگر از دیدگاه اصالت فردی و اصالت جمعی به سراغ فارابی برویم، یا باید بگوییم اصالت فردی است یا همان طور که دکتر فرمودند، بگوئیم فارابی جمع‌گرا است.

ولی من می‌گوییم که رئیس مدینه نه فرد است نه جمع، اما نمی‌دانم چه چیزی است (مسعودی، ۹۲/۰۹/۱۴).

رئیس مدینه، در تفکر فارابی، تحت تأثیر افلاطون، به علاوه از آن طرف، شاهد این‌ها، خواجه‌نصیر طوسی با "اخلاق ناصری‌اش" است. بخش عمده‌ای از اخلاق ناصری سیاست است، فلسفه سیاسی اسلام است، که باز در شرح آرای فارابی و ابن سینا آمده است. اصل بنای جامعه را بر روی مسئله قانون می‌گذارند. جوامع برای رفع نیازهایشان احتیاج به قانون دارند. قانون، قانون‌گذار می‌خواهد و مجری قانون. وقتی از طریق قانون به قانون‌گذار وارد می‌شوند به مجری قانون می‌رسند. آن مجری قانون، رئیس جامعه می‌شود (مسعودی، ۹۲/۰۹/۱۴).

در واقع، انگار که همه‌ی روابط اجتماعی و تشکل‌ها و شئون مختلف اجتماعی، حول محور مجری قانون می‌چرخد. مدیر! آن مدیر است که در واقع حرف اول را می‌زند. (ساجدی، ۹۲/۰۹/۱۴).

فقط بحث اجرا نیست. بحث فارابی هم هست، در اصل بحث هویت اجتماعی است. اینکه جامعه شما به چه نحو باشد؛ جامعه فاسقه باشد، جاهله باشد، هر چی باشد متغیر مستقیم آن کجاست (مسعودی، ۹۲/۰۹/۱۴).

این اصلاً نه در فردگرایی است نه در جمع‌گرایی. یعنی همین که متغیر مستقل ما یک شخص در مدینه باشد نه در فردگرایی است نه در جمع‌گرایی. یعنی هیچ کدام از این موارد را ما نمی‌توانیم مشاهده کنیم (مسعودی، ۹۲/۰۹/۱۴).

اسم رابطه را نیاورده است، اما در واقع رابطه را اصالت داده است. زیرا در قوام رهبر و ولی، به عنوان نقش رهبر، مورد نظر است، نه به عنوان فرد رهبر. رهبر فردیت دارد یا خیر؟ (بخرد، ۹۲-۰۹-۱۴).

دقیقاً از قانون شروع می‌کنند. نگرش فیلسوفان به مسئله مدنیت، همان نگرش به مسئله نبوت است و لذا مباحث جامعه‌شناسی ابن سینا را در کجا می‌توان پیدا کرد؟ در مسئله نبوت ایشان باید پیدا کرد. یعنی در مقاله نهم و دهم، به ویژه دهم شفا باید به دنبال آن گشت. در بحث نبوت این مسئله را مطرح می‌کنند، چرا؟ زیرا همه را از یک سنخ می‌بیند. می‌گویند که جامعه و افراد قانون دارند این قانون مجری می‌خواهد (ساجدی، ۹۲/۰۹/۱۴).

وضع کننده قانون خدا است؛ فقط مجری باید آن را اجرا کند (زاهد، ۹۲/۰۹/۱۴). در ادامه همین بحث، اگر از دریچه‌ی بحث‌های جدید نگاه کنیم، مثل فردگرایی یا جمع‌گرایی، به نظر من فارابی در هیچ کدام قرار نمی‌گیرد. رهبری در سخنرانی سال ۵۴، قبل اینکه انقلاب شکل بگیرد، در کتابشان در مورد ولایت، در مشهد، بحث ولایت را توضیح می‌دهند؛ در آن زمان با آیات قرآنی اثبات می‌کنند. ولی، در مرکز قرار می‌گیرد و ارتباطی براساس تقسیم کار و نیازهای اجتماعی، بین افراد شکل می‌گیرد. حتی ابن سینا این‌گونه بیان می‌کند؛ وقتی انسان‌ها در کنار هم قرار می‌گیرند، بر اساس نیازهای اجتماعی آنان است. ولی آنجا می‌گویند که بر اساس ارتباطی که می‌خواهد بین ولی و امت قرار بگیرد، با هم چفت می‌شوند؛ یعنی رابطه اجتماعی را بر اساس رابطه ولایت، توضیح می‌دهد و آن اصل را به شخص ولی می‌دهد. یعنی جامعه را تحلیل می‌کند؛ ولی نه به عنوان فردگرایی تحلیل می‌کند نه به عنوان اصالت جامعه. یک چیزی به نام "ولی" تحلیل می‌کند و ولایت را در جامعه تعریف می‌کند (مسعودی، ۹۲/۰۹/۱۴).

ملاصدرا هم، فلسفه سیاسی‌اش را حول محور امامت توضیح می‌دهد. ابن سینا، از نبوت می‌گوید. ملاصدرا حول محور امامت می‌برد. یعنی مسئله را کلی‌تر بیان می‌کند، که نبی هم امام است (ساجدی، ۹۲/۰۹/۱۴).

یعنی امام، نبوت، ولی و رئیس در بحث‌های جدید سؤالات فلسفه جمعی، نمی‌گنجد (مسعودی، ۹۲/۰۹/۱۴). قطعاً مسئله‌ی ولایت، یک تئوری نوینی است. امامت یک مسئله خاص اسلام است. ریشه‌هایی در باستان دارد ولی مسئله امامت مربوط به اسلام است (ساجدی، ۹۲/۰۹/۱۴).

جامعه، باید بر این اساس تحلیل شود. آقای میرباقری یک قسمتی در مورد جامعه می‌گویند و تحلیل آن را بر اساس تقسیم کار و نیازهای اجتماعی قبول ندارند و می‌گویند: شکل‌گیری جامعه بر اساس نیازهای افراد نبوده است و در جای دیگر می‌گویند که جامعه تجسد پیامبر است. پیامبر را هم به معنای ازلی و ابدی در نظر بگیریم. یعنی می‌خواهند بگویند جامعه چیزی نیست که از سرهم کردن نیازهای اجتماعی شکل گرفته باشد. جامعه یک تجسدی از آن روح ولی است. روح آن امام یا روح پیامبر است. معتقدند یک جامعه دیگری هم وجود دارد؛ جامعه شیطانی و

تجسد شیطانی (مسعودی، ۹۲/۰۹/۱۴).

دو نگاه به جامعه داریم. یک نگاه سطحی؛ یعنی همان‌هایی که افراد با یکدیگر تعامل دارند اجتماع تشکیل می‌شود، این یک نگاه سطحی است. یک نگاه متعالی نسبت به جامعه است که آن نگاه قرآنی و دینی است. بر همین اساس، در قرآن کریم کلمه‌ی ملل پیدا نمی‌شود. اگر در جایی، ملت به کار رفته باشد، ملت به معنی مذهب به کار رفته است. ملل که وجود ندارد، ملت هم به معنی مذهب، برای فرعون به کار رفته و به معنی جامعه، به کار نرفته است. کلمه جامعه هم در قرآن وجود ندارد. کلمه امت و امم است. امت در اصل امام است و امام کیست؟ او را پیشوا قرار می‌دهند و همه از او دنباله‌روی می‌کنند. امام یعنی مقصود به. امت یعنی افرادی که امام را قصد می‌کنند. بنابراین محوریت دارد. پس جامعه هم به دید قرآنی امت است، امتی که امام دارد. حتی نظر فارابی بر تفکر قرآنی است. اوج فلسفه امامت هم در ملاصدرا دیده می‌شود. ملاصدرا اوج فلسفه سیاسی را با امامت شروع می‌کند (ساجدی، ۹۲/۰۹/۱۴).

منشأ آن نیاز است، یعنی ما نیاز داریم با هم باشیم، برای با هم بودن قانون می‌خواهیم، قانون قانون‌گذار و مجری قانون می‌خواهد. یعنی منشأ آن را خدا در وجود ما قرار داده است. خداوند افراد را طوری خلق کرده که بدون جامعه، نمی‌توانند زندگی کنند. بنابراین «مدنی بالطبع» را قبول نداریم. مدنی هستند اما مدنی به الطبع و به خاطر رفع نیازهایشان مدنی هستند. سرشت ما، سرشت مدنی نیست (ساجدی، ۹۲/۰۹/۱۴).

ولی در تحلیل و مطالعه وقتی نگاه می‌کنیم دو تحلیل وجود دارد؛ یکی تحلیل سطحی، که نگاه کنیم جامعه و فرد چیست. یک تحلیل جامعه‌شناسانه. یک تحلیل تغییر امامت. در آنجا بحث ولایت است که همه تابع ولی هستند یعنی ولی حرف اول را می‌زند (ساجدی، ۹۲/۰۹/۱۴).

فیلسوف‌های اسلامی، می‌گویند که انسان مدنی بالطبع است. می‌فرمائید ملاصدرا این را نمی‌گوید؟ (زاهد، ۹۲/۰۹/۱۴).

علامه هم، خیلی به ملاصدرا نزدیک است. من کلمه بالطبع بودن را در ملاصدرا ندیدم. ولی علامه در تفسیرش دارد که می‌گوید: مدنی الطبع بودن انسان را قبول

ندارم «مدنی بالاضطرار». بالاضطرار، مدنی است (ساجدی، ۹۲/۰۹/۱۴). ولی در تفسیر المیزان من، ذیل همین آیه‌ای که خواندین بالطبع بودن دیدم (زاهد، ۹۲/۰۹/۱۴).

بالطبع بودن را در جایی نقل می‌کنند. حالا ممکن است مختلف گفته شود. باید بیشتر دقت کنیم. بالطبع بودن امکان ندارد (ساجدی، ۹۲/۰۹/۱۴).

یعنی اینکه بفهمیم فارابی، چنین گفته است، چیزی را برای ما اثبات نمی‌کند. زیرا همان طور که گفتیم، آن‌ها به خاطر زمانشان در سطوح پایین تری از اندیشه اجتماعی هستند. ما در سطح بالاتری بحث می‌کنیم و طبیعی است که آن‌ها آن ریزه کاری‌هایی را که ما می‌بینیم ندیده باشند. به هر صورت می‌شود ما غور کنیم و روی نکته‌ای تأکید کنیم و بگوئیم فردگراست، فرض می‌کنیم دیگری بیاید غور کند و روی نکته دیگری تأکید کند بگوید جمع گراست، فرد دیگری هم بیاید غور کند، بگوید رابطه گراست. مسئله‌ای را از ما حل نمی‌کند. مسئله‌ای را که در حال حاضر داریم در سطح دیگری است. سطح اجتماعی ما به مراتب از آن‌ها بالاتر رفته و گام تکوینی ما کامل‌تر شده است. بنابراین الان ما بر روی اصل قضیه متمرکز شویم. حالا اجمالاً اصالت فرد و جامعه برای ما روشن شد و بحث اصالت رابطه را پیگیری کنیم (زاهد، ۹۲/۰۹/۱۴).

این قضیه درست است، اما بحث این است که گاهی اوقات ما با این چارچوبی که غرب برای ما ریخته فکر می‌کنیم؛ من بحثم این بود که گفتند اصالت فرد اساساً یک بحث غلطی باشد، ولی بحثی است که چاشنی آن از غرب آمده و ما دچار آن شده‌ایم. در صورتی که ما اگر در میراث فرهنگی خود نگاه کنیم، همان بحثی که آقای میرباقری گفتند، اگر دقت کنیم می‌بینیم که این‌ها بحث اصالت جمع را دور می‌زنند. وقتی می‌خواهند جامعه را تعریف کنند، دور می‌زنند و گفتیم مصداق این دور زدن را از قبل داریم. مثل همین فارابی. گاهی اوقات ممکن است دچار این دوگانگی‌هایی که از غرب آمده شویم. وقتی می‌خواهیم مستقلاً تحلیل اجتماع کنیم لزوماً ممکن است بحث مان با اصالت جامعه شروع نشود. ممکن است با بحث‌های دیگری شروع شود، که آن‌ها بحث را طور دیگری تحلیل می‌کنند (مسعودی، ۹۲/۰۹/۱۴).

این بحث اصالت رابطه، که می‌فرمائید: ایشان فرمودند اول باید اصالت معنی شود. ثانیاً من سوالم این است آیا شما برای رابطه چیزی قائل هستید؟ یعنی ما یک هویت جمعی داریم، یک رابطه داریم، رابطه در واقع یعنی همان چیزی که هویت جمعی را تشکیل می‌دهد؟ (ساجدی، ۹۲/۰۹/۱۴).

من با منطق سیستمی نگاه می‌کنم. هر چیزی را می‌گوییم یک سیستم، هر چیز مستقلی. این سیستم یک اجزایی دارد، اگر این اجزا را، مثلاً همین ضبط صوتی که هست، اجزا آن را از هم جدا کنیم، بچینیم بر روی میز برای اینکه خاصیت ضبط صوتی پیدا کند باید طبق طرح و نقشه‌ای، این‌ها را در کنار هم قرار دهیم. اگر طبق آن طرح و نقشه، این اجزا را کنار هم گذاشتیم می‌شود ضبط صوت، اگر نقشه را عوض کنیم با همان ابزاری که بر روی میز چیده‌ایم طبق نقشه‌ی دیگری آن‌ها را کنار هم گذاشتیم چیز دیگری بوجود می‌آید. بنابراین آن نقشه خودش کاربرد دارد، غیر از اینکه خودش اثر دارد من می‌گویم اصالت هم دارد، یعنی اصالت در تأثیر و اسیل بودن این تأثیر را می‌گویم. زمانی که با افراد دیگری و در جای دیگری آن رابطه را به کار بگیریم همان تأثیر را از خودش به جا می‌گذارد (زاهد، ۹۲/۰۹/۱۴).

یک طرح ذهنی، تفکر، اندیشه است که هنوز عینیت پیدا نکرده است. این اندیشه و این طرح ذهنی وقتی که پیدا شد، آنچه که اصالت دارد این اجزای این مجموعه است که پیوستگی میان این اجزاست. این‌ها دیگر با هم هستند. یعنی در واقع این پدیده وقتی که بوجود آمد، آن اندیشه در خارج تحقق پیدا کرد. این مجموعه که باهم پیوستگی پیدا کردند، اصالت دارد. در این جا ما یک مجموعه داریم با پیوستگی میان اجزای آن، اگر پیوستگی را حذف کنیم می‌شود تک تک اجزایی که حالت جمع ندارد؛ اصالت فردی دارد. اگر پیوستگی میان آن‌ها باشد اسمش را جمع، مجموعه یا سیستم می‌گذاریم. پس در واقع پیوستگی می‌شود یک سیستم. پس پیوستگی چیزی خارج از سیستم نیست. چون اگر پیوستگی را حذف کنید چیزی به نام سیستم ندارید (ساجدی، ۹۲/۰۹/۱۴).

در سیستم ما سه عامل داریم: یکی اجزا، یکی کل، یکی ربط بین اجزا. کل، منهای پیوستگی، چیزی جمع از اجزا نیست. پس رابطه مقدم بر کل قرار می‌گیرد، یعنی اصالتش بیشتر از کل می‌شود، پیوستگی، قوام‌بخش کل می‌شود. یعنی وقتی

سیستم کل داریم، یکی دوتا از رابطه‌ها فاسد شود، کل به هم نمی‌خورد و شاکله خود را حفظ و ترمیم می‌کند (زاهد، ۹۲/۰۹/۱۴).

مثل بیماری‌هایی که می‌گیریم یا ناسامانی‌هایی که در سیستم‌های اداری بوجود می‌آید ترمیم می‌شود؛ یعنی باعث می‌شود آن بخش‌هایی که از دست داده را به دست آورد. وگرنه نمی‌تواند کامل باشد (تقوی، ۹۲/۰۹/۱۴). البته بستگی دارد که آن رابطه کجا مورد خدشه قرار گیرد. فرعی‌ها اگر مشکل پیدا کنند سیستم باز سر جای خود می‌ماند (زاهد، ۹۲/۰۹/۱۴).

پس آن رابطه و اجزای کلیدی آن، مهم هستند. به این ترتیب اهمیت فرد و جامعه کنار می‌رود. همان نقشه ذهنی که آقای دکتر می‌فرمایند اصالت دارد؛ اگر بپذیریم که خداوند نظام خلقت را طراحی کرده، با این شکل از رابطه‌ها به کمال می‌رسد. یعنی اگر جایگاه محوری با همین رابطه باشد، همان چیزی که آقای میرباقری می‌فرمایند، جامعه تجسد نبی است، نبی به چیست؟ نبی به همان قانون و مقررات است، یعنی اگر شد حاکم جامعه، در واقع جامعه می‌شود تجسد او، یعنی تجسد مقررات (زاهد، ۹۲/۰۹/۱۴). و همان جامعه با روابط شیطانی، شیطانی توصیف می‌شود. زیرا باز تجسد شیطان است. با همین تعریف و با همین سازماندهی که ما انجام می‌دهیم (تقوی، ۹۲/۰۹/۱۴).

می‌فرمائید ما سه چیز داریم، در صورتی که سه چیز نداریم. ایشان می‌فرمایند سه چیز داریم: یکی اجزا، یکی کل، یکی سیستم یعنی رابطه. به عقیده من دو چیز بیشتر نیستند: اجزا و کل. منهای رابطه. اگر سیستمی در نظر بگیرید، یعنی پیوستگی آن را در نظر گرفته‌اید. پیوستگی چیزی خارج از سیستم نیست، پیوستگی همان سیستم است. اگر آن نباشد، اجزا و افراد وجود ندارد (ساجدی، ۹۲/۰۹/۱۴). تا رابطه برقرار نشود کل نمی‌شود (زاهد، ۹۲/۰۹/۱۴). پس دو چیز بیشتر نداریم، افرادی داریم. جدای از هم یک کل هم هست. اگر بین این‌ها ارتباط برقرار شود سیستم می‌شوند. روابط همان سیستم است (ساجدی، ۹۲/۰۹/۱۴).

ما اگر وحی، انسان و امت را سه رکن بگیریم، می‌توانیم وحی را فرد تلقی کنیم و بگوییم رابطه اصالت ندارد؟ انسان می‌تواند امت تشکیل دهد؟ (بخرد، ۹۲/۰۹/۱۴). برعکسش معقول‌تر است. یعنی وحی جایگاه کلیدی پیدا

می‌کند (تقوی، ۹۲/۰۹/۱۴). بحث من همین است، سوال اصلی من این جاست که وحی رکن اصلی است. یعنی ما اصالت را از وحی و قرآن و نقشه راه بگیریم، دیگر چه می‌ماند؟ ما درست است انسان داریم به عنوان یک موجود. این انسان با حیوان هیچ فرقی ندارد. امت هم با اجتماع زنبورها، فرقی ندارد. پس وحی چه؟ آن که کارها را به حداکثر می‌رساند وحی است و ما نمی‌توانیم اصالت وحی را نادیده بگیریم. یعنی وحی را عرضی تلقی کنیم. چون در مثال اجتماعی حیوانات هم در مورد زنبور عسل، زنبورها و وحی داریم. خود وحی را کجا بگذاریم و چه نقشی برایش قائل شویم؟ می‌توانیم غیر اصیل ببینیم؟ یعنی ما نظام خلقت و کل بقایش را به همان قوانینی که خدا بر آن حاکم کرده ببینیم. $H_p O = O_p + H_p$ این رابطه است که اکسیژن و آب اکسیژنه رو از هم منفک می‌کند.

ما می‌توانیم این رابطه را غیر اصیل ببینیم؟ نقش برایش قائل نباشیم؟ نظام بدن خودمان، تک تک سلول‌های بدن ما که یک دستگاه را تشکیل می‌دهد، ارتباطشان با هم است که آن دستگاه را بقا می‌دهد. می‌توانیم این‌ها را فرد ببینیم؟ امت به نظر من همان تجلی وحی است. وحی رکن اصلی امت است، نه اینکه امت خودش اصالت پیدا می‌کند، انسان اصالت پیدا می‌کند، وحی است که از این انسان امت می‌سازد. یعنی اگر این سه تا را سه ضلع ببینیم ولایت وسط می‌آید و می‌تواند به همه این‌ها قوام دهد. اگر صحبت‌های آقای میرباقری را اینطوری بفهمیم به یک یافته منطقی تری می‌توانیم برسیم (بخرد، ۹۲/۰۹/۱۴).

در ادامه صحبت جناب آقای بخرد، آیا ترجیح ندارد که ما کثرت‌ها را با یک مبدأ تبدیل به وحدت کنیم؟ خداوند می‌گوید، اگر دو خدا در جهان بود، یعنی دو مبنا بود جهان به هم می‌ریخت. یعنی ما بیائیم اصالت فرد و اصالت جامعه را بپذیریم، ولی در واقع کثرت‌ها را در یک مبنا ببریم و مبنایی کنیم. برای این کار لازم است اصالت را بیشتر به رابطه دهیم. یعنی آن رابطه اصالت دارد، چه در جامعه شیطانی، چه در جامعه توحیدی، رابطه کار می‌کند. رابطه یعنی ما اجزا را به چه شکل کنار یکدیگر بچینیم. اهمیت سبک زندگی هم همین گونه می‌شود (زاهد، ۹۲/۰۹/۱۴). اگر رابطه را در نظر بگیریم ما گناه انسان و گناه جامعه را نمی‌توانیم توضیح دهیم (زاهد، ۹۲/۰۹/۱۴). گناه انسان و گناه جامعه. فرد و جامعه در ارتباط با این رهبری

یا ولایت یا هرچیزی که در این رابطه است تعریف می‌شود. اگر فرد وظایفش را انجام دهد یا ندهد، در رابطه با آن، تعریف می‌شود. و در جامعه اگر جامعه وظایفش را انجام ندهد، همه به اندازه خود در این نافرمانی مقصر هستند و گناه آنان این‌گونه تعریف می‌شود (تقوی، ۹۲/۰۹/۱۴). چون مختارند و نافرمانیشان اثر دارد، معلوم می‌شود اصیل هستند (زاهد، ۹۲/۰۹/۱۴). خیر؛ شما گناه را در ربط می‌بینید. شما ولی یا فقیه را محور و اصل قرار دهید (مسعودی، ۹۲/۰۹/۱۴). اصل قرار می‌دهیم، ولی اختیار اجزا سلب نمی‌شود، بنابراین اصالت آن‌ها هم سلب نمی‌شود (زاهد، ۹۲/۰۹/۱۴).

اصالت سلب نمی‌شود، ولی وقتی مرحوم آقای سید منیرالدین صحبت می‌کنند، می‌گویند اراده تاریخ، اراده اجتماعی، اراده فردی. بعد اراده پیامبر را اراده تاریخ می‌دانند. آن اراده فردی هم ثبت نمی‌شود. همه‌اش اراده است هیچ کدام هم ثبت نمی‌شود. ولی این اراده‌ها چگونه شکل می‌گیرند؟ از میان این اراده‌ها، آن اراده محوری، می‌شود اراده تاریخی، اراده پیامبر و معصومین و صالحین. اراده های فردی، در نسبت با این اراده‌ها اگر شکل بگیرند، گناه توصیف می‌شود (مسعودی، ۹۲/۰۹/۱۴).

تاریخ ساز است، ولی تعیین کننده نیست. یعنی افراد می‌توانند تخطی کنند. امام حسین (ع) تاریخ ساز است. خیلی‌ها تخطی کردند؛ ولی او تاریخ را ساخت. شما نمی‌توانید تاریخ را به مرحله قبل از شهادت امام حسین (ع) برگردانید. یعنی این حادثه اتفاق افتاد و اینچنین خون عظیمی در رگ‌های تاریخ دمیده شد و تاریخ پیش رفت. این تاریخ پیش رفت بنده می‌توانم با آن همراه شوم، می‌توانم همراه نشوم. جامعه می‌تواند با آن همراه شود یا می‌تواند نشود. این که می‌تواند بشود یا نشود، معلوم می‌شود اصالت دارد. یعنی آن ولایت درست است که محور است تاریخ را هم پیش برده است، ولی سلب اصالت از فرد و سلب اصالت از جامعه ن می‌کند (زاهد، ۹۲/۰۹/۱۴).

ممکن است ما به شکل دیگری مسئله را ببینیم؟ مثلاً عالم را به جماد و نبات و حیوان و انسان تقسیم کنیم؛ اما یک تجلی است. حالا ما اعتباری این کار را می‌کنیم. بعد می‌گوییم جماد و نبات و حیوان، در یک سیستم تکوینی پیش می‌روند، اختیاری

هم ندارند درست هم کار می‌کنند. عالم ملائک هم همین گونه است. درست هم کار می‌کنند. این حد از رشدی را که حکمت بالغه الهی برای انسان در نظر گرفت تا به آن مرحله تکاملی برسد نیازمند این اختیار بود. این می‌تواند ارتباط با آن اصل قوانینی و تشریحی که خداوند گذاشته، ولی مجری این است که در واقع نماینده خدا بر روی زمین است. انگار خداوند حکومت می‌کند. این می‌تواند جدای از او نباشد. خواست که این به سرعت اتفاق نیافتد، به همین تدریج اتفاق بیافتد؛ آن رشد نیازمند این تدریج بود. پس بنابراین، می‌تواند باز تخطی کردن و نکردن اصالت نداشته باشد، حکمت بالغه این گونه خواست که باشد. کما اینکه شیطان هم که شیطنت می‌کند اصالت ندارد، ولی نیازمند این رشد، وجود شیطان هم بود، وجود این شورور هم بود (حسینیان، ۹۲/۰۹/۱۴).

در صورتی می‌توانیم این گونه بگوییم، که انسان هم مثل بقیه موجودات اختیار داشته باشد و بگوییم که در سیر تکوین تدریجاً کمال پیدا می‌کند. البته برای همه این گونه نیست. عده‌ای می‌روند به قعر ذلت، عده‌ای سریعتر می‌روند، عده‌ای کندتر و عده‌ای متوسط. بنابراین اختیار انسان خاصیت این را دارد که انواع حرکتها را نشان دهد. دوماً انسان‌ها قدرت اثرگذاری بر روی همان عناصر تکوینی دارند. یعنی بنده می‌توانم این چوبی را که خدا آفریده و در مراحل تکوینی خودش هست، این جا به کار بگیرم، می‌توانم ببرم، به میز کاباره تبدیل کنم، یا از آن در امام زاده بسازم. این میز وقتی در موضع میز کاباره قرار گرفت فساد می‌کند و لشکر شیطان است. وقتی به در امامزاده تبدیل شد، لشکر الهی است. بنابراین من باز دخالت می‌کنم و خاصیت این را تغییر می‌دهم (زاهد، ۹۲/۰۹/۱۴).

در بحث‌ها، می‌توانیم سلسله مراتب قائل شویم. درست است؟ یعنی سلسله مراتب می‌تواند برایش قائل شد. این گونه نیست که مثلاً فرد مثل جمع باشد، جمع این گونه نیست که مثل رابطه باشد. سلسله مراتب قائل می‌شویم، وقتی سلسله مراتب قائل شویم حالت هرمی می‌شود (مسعودی، ۹۲/۰۹/۱۴).

یک عنصر دیگری یعنی عنصر چهارمی هم نیاز داریم که آن چیزی که شما فرمودید، را مدیریت کند. جهت این‌ها را مدیریت کند (زاهد، ۹۲/۰۹/۱۴).

من فکر می‌کنم چندبار تکرار شد که اصالت به چه معنی است؟ یعنی وقتی

که داریم بحث می‌کنیم، یکی از بحث‌ها این است که اصالت با جامعه است، یا اصالت فردی یا اصالت با رابطه است؟ اصلاً اصالت به چه معناست؟ چیزی که من متوجه می‌شوم این است که در واقع ما وقتی راجع به اصالت صحبت می‌کنیم، اصالت در هویت جامعه را بحث می‌کنیم، یعنی بحث ما بحث جامعه‌شناسی است (جاجرمی، ۹۲/۰۹/۱۴). خوب است که به یک پاسخ مشترکی برسیم. اصالت یعنی عینیت، یعنی واقعیت بیرونی. اولاً باید بگوییم، یک چیز واقعی است؛ اصالت دارد یعنی واقعیت دارد. ولی در اصالت یک چیزی بیش تر از این می‌گوییم. وقتی می‌گوییم اصالت در هویت جامعه، یعنی تَعْيِن و چگونگی جامعه را دنبال می‌کنیم. چه چیزی در تَعْيِن و چگونگی این هویت جامعه اصل است؟ که یک جامعه توسعه یافته داریم، یک جامعه در حال توسعه داریم، یک جامعه عقب افتاده داریم. سؤالی که باقی است؛ چرا این جوامع با همدیگر متفاوتند؟ (جاجرمی، ۹۲/۰۹/۱۴). آن دیگر نمی‌شود اصالت، آن تقدم و تأخر است. تقدم چه می‌شود؟ اولویت می‌شود (ساجدی، ۹۲/۰۹/۱۴).

من دیدگاه خودم از اصالت را عرض می‌کنم. وقتی از اصالت صحبت می‌کنیم، علت تَعْيِن را بحث می‌کنیم. می‌گوییم اصل در تَعْيِن این شی، چیست؟ اصل در تَعْيِن جامعه، آیا خود جامعه است؟ یعنی هویت جامعه است؟ بعد می‌گوییم هویت جامعه است؛ یعنی چی؟ یعنی جامعه اصل است. یعنی علت تَعْيِن این گونه کیفیت، خود جامعه است. علتش خود جامعه است؛ یعنی چی؟ یعنی ذاتی جامعه است. ذاتی جامعه است، یعنی چی؟ از ذاتی، دیگر علت نمی‌خواهد. وقتی من توانستم بحث را به ذاتیات برگردانم، دیگر دنبال علت نیستم، تا آنجایی علت‌یابی می‌کنم تا به یک چیز ذاتی برسیم. اگر به یک چیز ذاتی رسیدم، گفتم آتش می‌سوزاند، شما پرسیدید چرا می‌سوزاند؟ من گفتم ذاتی آتش سوزندگی است، دیگر دنبال علت نباید بگردید. پس بحث متوقف می‌شود. رسیدم به یک چیز اصیل. در ارتباط با بحث اصالت در جامعه، در واقع دنبال همین هستیم، که ببینیم در چگونگی و هویت جامعه چه چیزی اصیل است. یعنی علت تَعْيِن چیست؟ علت چگونگی جامعه چیست؟ و آن‌هایی که اصالت جامعه‌ای هستند، می‌گویند هویت جامعه. این جامعه ذاتش این توسعه یافتگی است. در این جا مبانی مختلفی پیش می‌آید. یک

عده می‌گویند جامعه اصل است؛ یعنی علت تَعِیْن در چگونگی جامعه، خود جامعه است. به تعبیر آقای دکتر ساجدی، افراد عَرَضی هستند. مبنای دیگر می‌گوید، علت چگونگی جامعه خود افراد هستند، افراد اصالت دارند؛ یعنی علت تَعِیْن و چگونگی در خود افراد است. یعنی در واقع یک عده می‌گویند، جامعه علت تَعِیْن است، افراد عرضی هستند. یک عده می‌گویند افراد علت تَعِیْن هستند و جامعه عرضی است. در واقع بحث‌های اثبات‌گرایی و بحث‌های اینچینی را به این شکل مطرح کردیم. مبنای سوم، این است که آنچه که اصالت دارد، یعنی چی؟ یعنی علت در تَعِیْن و چگونگی بحث هسته‌ای نیست (ججرمی، ۹۲/۰۹/۱۴).

در باب اصالت ما دنبال علت نمی‌گردیم. دنبال این می‌گردیم، که آیا از دو واقعیت بیرونی (فرد و جامعه)، هر دو واقعی‌اند؟ یعنی همان‌طور که افراد واقعیت دارند، آیا جامعه هم واقعیت دارد یا خیر. جامعه یک مجموعه‌ای از افراد است. آن‌ها که وارد اصالت جامعه می‌شوند، می‌گویند که جامعه یک هویت واقعی دارد؛ یعنی یک هویت بیرونی و عینی و تحقق بیرونی دارد (ساجدی، ۹۲/۰۹/۱۴).

من فکر می‌کنم، پرسش درباره اصالت این نیست. ما دو علت را می‌توانیم دنبال کنیم؛ یا علت را در اصل هستی دنبال کنیم، یا علت را در چگونگی هستی دنبال کنیم. در تَعِیْن آن چگونگی جامعه واقعی، چه چیزی اصل است؟ خود جامعه. آن‌هایی که می‌گویند جامعه به فرد برمی‌گردد، می‌گویند، در چگونگی این جامعه چه کسی اصل است؟ می‌گویند افراد (ججرمی، ۹۲/۰۹/۱۴).

پشت بحث واقعیت، بحث علت تَعِیْن و علت چگونگی را بحث می‌کنم. عرض من این جاست که اگر این‌گونه باشد، ما دنبال علتی می‌گردیم که اگر آن علت‌ها را پیدا کنیم، قدرت تصرف در عالم خارج پیدا می‌کنیم؛ یعنی به میزانی که مبنای ما اصالت فرد، یا اصالت جامعه یا چیز دیگری شود، آن دیدگاه به ما، قدرت مدیریت در تغییر، در عالم خارج را می‌دهد. بنابراین با این مبنایی که عرض می‌کنم، می‌خواهم بگویم مقداری عمیق‌تر از واقعیت، به بحث علت چگونگی و هویت جامعه فکر کنیم که آیا اگر مثلاً رابطه انتزاعی شد، واقعی نبود یا اگر واقعی شد این سه کدام علت تَعِیْن و چگونگی پدیده‌ها هستند. من این‌گونه به نظر می‌رسد که علت تَعِیْن و چگونگی در اظهارات جامعه، ذاتی جامعه است، افراد عرضی هستند. برای مثال جامعه

می‌شود آتش. شما وقتی می‌گویید آتش، آتش می‌سوزاند. شما سوال می‌کنید چرا می‌سوزاند؟ جواب چیست؟ جواب چگونه می‌دهند که منطقی باشد؟ می‌گویند: ذاتی. این ذاتی آتش است (جاجرمی، ۹۲/۰۹/۱۴). مثل اینکه انسان، حیوان ناطق است. بالاخره به یک چیز ذاتی برمی‌گردد. آخر کار، علت را به یک جایی برمی‌گرداند که می‌گوید از این به بعد سوال نکن. می‌گوییم چرا؟ می‌گوید چون ذاتی آن شیء است و من همین جا بگویم که در نظریه سوم، علت تعین و چگونگی هویت جامعه، ذاتی رابطه‌ی بین فرد و جامعه است (ساجدی و جاجرمی، ۹۲/۰۹/۱۴).

منابع معرفتی

عرفان، تربیت و اخلاق و جوهی دارد اگر این را باز کنیم و از این به عنوان یک ابزار اثر بخش استفاده کنیم، می‌توانیم خلاء را دنبال کنیم. فقط کلیاتی از قلب می‌دانیم اما اثربخشی آن را نمی‌دانیم. بر قلب پاک نور دمیده می‌شود که اگر یک ذره آلودگی داشته باشد اثربخشی خود را از دست می‌دهد (بخرد، ۲-۱۰-۹۸).

اگر حس و قلب و عقل را مقایسه کنیم، با حواسمان می‌توانیم اندازه‌گیری کنیم و پوسته حسی هر چیزی را درک کنیم. این پوسته حسی، قابل اندازه‌گیری است. در حیطه قلب امکان سنجش کمتر است، اما وسعت دانش ما از حد حسی فراتر می‌رود. بحث‌های عقلی به خصوص با بکارگیری ریاضی هم قابل اندازه‌گیری می‌شود. مثل علم ریاضی که عقلانیتش روشن است اما در فقط بیان فرمول‌های آن، ما به ازای حسی آن ایجاد نمی‌شود. در حیطه حس، به مشهودات، در محدوده عقل، به عوامل انتزاعی و تجریدی پرداخته می‌شود و در مورد قلب نظر به واقعیت غیب است که درک بیشتر و درست آن منوط به پالایش قلبی است. اما این پالایش تا کجا پیش می‌رود؟ اگر ریاضیاتی باشد که از منشأ قلبی به ما رسیده باشد قدرتی دارد که میزان آن منوط به تعلقات قلبی ماست. آیا به این تعلقات قلبی دقیق و درست، بدون وجود پیامبران می‌توانیم برسیم؟ اعتقاد شخصی من این است که اگر دل را به خدا بدهیم، یعنی واقعیت غیب ل این‌هایی، و اخلاص داشته باشیم، هدایت واقعیت غیب و هدایت الهی شامل حال ما می‌شود. ببینیم وقتی که ما اخلاص را بکار گرفتیم و از تعلقات رهایی یافتیم، چگونه با خدا تماس می‌گیریم؟

یک نمونه برای رو در رو شدن با خداوند داریم که حضرت موسی (علیه السلام) است که خدا می‌فرماید تو نمی‌توانی مرا ببینی و تنها مثلاً با بادی که در درخت می‌آید صدایی خلق می‌شود. به همین مناسبت به حضرت موسی کلیم الله گفته می‌شود. خداوند بی واسطه با پیامبران خود سخن نگفت و ملائک واسطه بودند. به هر صورت با توجه به امکان برقرار شدن ارتباط با خداوند تبارک و تعالی می‌توان گفت که اگر صد درصد تزکیه نفس پیدا کنیم، امکان درک آنچه خدا می‌خواهد فراهم است. اما اگر نیاز به جبرئیل در ارتباط با پیامبر اکرم صلوات الله علیه بود برای ما که امکان معصومیت نیست، به طریق اولی نیاز به واسطه است. رزق و روزی ما را هم حتی در کودکی خدا می‌دهد اما به وسیله پیامبر خود. (زاهد، ۲-۱۰-۹۸).

آیا واقعا به صرف تزکیه و تفکر، آیا به حاق واقعیت می‌رسیم؟ اگر امام نباشد انسان نمی‌تواند این مسیر را برود. امام غیر از هدایت کلامی و رفتاری برای معاصرین خود، هدایت غیر کلامی و غیر رفتاری می‌کند؛ هدایت غیر کلامی و غیر رفتاری از طریق الگو سازی. بدون وجود این‌ها هدایت غیر ممکن است. اگر این مسیر را خود انسان می‌توانست بپیماید دیگر نیازی به امام و پیامبر نبود. البته تجلی امام هم وابسته به تزکیه است (زاهد، ۲-۱۰-۹۸).

ما یک اجمال داریم یک تفصیل. اگر دریافت‌های بشری که او با عقل به دست می‌آورد محققانه باشد، اجمالا فطرت خداشناسی را به دست می‌آورد. دو مرتبه وجود دارد یک ساحت فطری و یک ساحت دین. ساحت فطری را امام جلو می‌برد. در هدایت فطری امام شکی نیست. خداوند می‌فرماید هر که هدایت شود خدا به هدایتش می‌افزاید. در همین که می‌گوید شکی نیست بایستیم و بحث کنیم. در همین مدل هدایتی که می‌فرماید دو سطح داریم تشخیص و حرکت. شما می‌فرمائید حرکت اصلی را امام ایجاد می‌کند. من عرض می‌کنم از زمان تشخیص تا رسیدن به هدف با ربوبیت الهی انجام می‌شود. البته خدا هم بی واسطه کار نمی‌کند. یا الهام ملائک است یا خداوند (ساجدی، ۲-۱۰-۹۸).

در روایات داریم که گاهی پیامبر در هنگام وحی بیهوش می‌شدند، از امام صادق سوال شد که هنگام ارسال وحی توسط جبرئیل بود؟ فرمودند خیر جبرئیل دو زانو نزد پیامبر می‌نشست. وحی اخص و بی حجاب و بی واسطه تنها

با حضرت خاتم ارتباط می گرفتند. حتی بالاتر از حضرت موسی (علیه السلام) (فارسی نژاد، ۲-۱۰-۹۸).

تا اراده نشود افاضه نمی شود. البته گاهی اراده می شود افاضه نمی شود. مثل دعاهایی که برگشت می خورد (زاهد، ۲-۱۰-۹۸).

مثلا وقتی تشنه نیستیم طلب آب نمی کنیم، دعا از عجز می آید. همان حدیثی که می فرماید اگر دعا نبود ارجی پیش ما نداشتید ... هیچ سلاحی جز اراده و دعا نداریم ... لا یملک الا الدعا. ابن شهر آشوب در تفسیر آیه *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ*... (سوره مائده) می گوید: از حضرت علی (ع) پرسیدند حضرت گفتند که وسیله من و فرزندانم می باشیم. هر گاه کسی چیزی درخواست کند ما را واسطه قرار دهد تا خدا حاجات او را برآورد. این حدیث را اسفار از مستدرک ... از سلمان فارسی نقل می کند. طبرسی از پیامبر نقل می کند که هرگاه چیزی از خدا بخواهید مرا واسطه قرار دهید ... این وسیله هم به امام تعبیر می شود. هدایت اولیه، اعلام عجز است که نمی دانم چه چیزی برایم خوب و بد است. یعنی ندارم، نیستم، اعطا کن از عجز شروع می کنیم. متوسل می شویم و بعد اصلاح می کنیم. هدایت از ایران اسلامی صادر خواهد شد نه از اروپا و آمریکا ... هدایت از جایی شروع می شود که حرکت اجتماعی شروع شده است. اگر ما به انگلیس برویم نمی توانیم تولید کنیم؛ چون در این جا حرکت به وجود آمده است. اندیشمندان مسلمان مقیم غرب نمی تواند به تولید علوم انسانی اسلامی برسند؛ چون فضای فرهنگی برایشان فراهم نیست. کار فردی است. اما ما این جا این مانع را نداریم. انسان های عادی در جامعه بستر فرهنگی برایشان مهم است. این ماهستیم که باید علوم انسانی دنیا را هدایت کنیم که البته کار سختی است. از سرمایه های مشترک بین انسان ها مثل فطرت استفاده کنیم تا این علوم انسانی اسلامی پیشرفت کند. مثلا در حوزه قلب کسی ورود جدی نداشته است. تا زمانی که به قلب نپردازیم در زمین غرب بازی می کنیم (جاجرمی زاده، ۲-۱۰-۹۸).

اگر اطلاعاتی از عالم عقبی نداشته باشیم نمی توانیم کار دقیقی در علم انجام دهیم. باید از مسیر امام و تزکیه برویم. امام هم وقتی با مردم صحبت می کند به اندازه عقول صحبت می کند. این ها سخنان حکمی است که با کمیل و ابو حمزه و

... صحبت می‌کند. این‌ها مسیر را باز می‌کند که از طریق امام پرده از این نشئه مادی کنار می‌رود و بخشی از حقایق عالم غیب برای غنای معارف اسلامی به ما می‌دهد (تقوی، ۲-۱۰-۹۸).

عجز اولیه نسبت به حس و عقل است و دریافت نیاز به پیامبر؛ این را قلب به ما می‌گوید. بحث دوم این است که چگونه این قلب وارد متدلوژی علوم انسانی شود. نهایتاً ترکیب در روش‌شناسی است. ما قول امام را محور نظریه‌پردازی قرار می‌دهیم. قول امام، تفسیر امام از کتاب و سنت. در سطح پایین تر، اجتهاد نایب امام به صورت روشمند و عقل کاشف از حرف معصوم است. ما باید به این صورت جریان‌سازی کنیم. باید اجرای بیانات رهبری را محتمل کنیم. معیار صحت ترکیب منابع معرفتی ما هم تفسیر امام و مجتهد است. برای مکتب و عقل و حس ملاک صحت، اجتهاد مجتهد عادل است؛ نه آزمایش صرف. باید نتیجه هماهنگ باشد با این اجتهاد. ما باید روی این سرمایه‌گذاری کنیم. بحث از ضرورت را واقعاً دیگر نمی‌توان ادامه داد. چهل سال است که در این مورد حرف می‌زنیم باید به سمت کاربرد برویم (زاهد، ۲-۱۰-۹۸).

شخص نباید معیار باشد چون شخص رفتنی است. باید بر معیار واحد متفق القول شویم. به علم تجربی وقتی وابسته شدیم قاعده وحدت اسلامی اتفاق نمی‌افتد. اما اگر به معیار متوسل شدیم، این‌جا وحدت حاصل می‌شود. در واقع باید قابلیت تعمیم داشته باشد. ملاک‌هایی که فارغ از زمان است (خرمایی، ۲-۱۰-۹۸). به این ملاک صحت امام بگویید. شخص نبینید (زاهد، ۲-۱۰-۹۸).

۱. نقش پیش‌فرض در علم

اگر ما عوامل محیطی و یا فرهنگی را ملاک صحت قرار دهیم، در آن صورت باعث دو نوع استنتاج می‌شود. یا این که مجموعه عوامل محیطی و فرهنگی را به عنوان پیش‌فرض در نظر بگیریم که بر ذهن محقق تاثیر می‌گذارد؛ عواملی که در محیط فیزیکی و فرهنگی قرار دارند که آن پیش‌فرض‌ها را از خودشان متاثر می‌کنند. در این صورت می‌توانیم اسم آن‌ها را پیش‌فرض نگذاریم بلکه کلاً عوامل محیطی بگوییم؛ عوامل محیطی که هم مشاهدات قبلی و هم فرهنگ هستند. منظور من آن

مجموعه‌ی فرهنگی که داریم، با مشاهداتی که امکان دارد جدا از فرهنگ شخص برای خودش داشته باشد. به نظر می‌آید که این دو تاثیر می‌گذارند. البته دانش هم جزء فرهنگ است (زاهد، ۹۲/۴/۱۱).

ما می‌گوییم، جهان‌بینی را در کجا قرار دهیم؟ اگر که محقق بر مبنای یک سری مشاهدات علمی خود، برای آن کار علمی که می‌خواهد انجام دهد، پیش‌فرض‌هایی را دارد و در خلال فعالیت‌های علمی که می‌کند به دست آورده باشد؟ این‌ها را در کتاب‌هایی که جدید نوشته شده به صراحت می‌گویند. هیچ‌گاه جهان‌بینی فرد، یعنی همان معانی فلسفه‌ای که فرد به وجود می‌آورد، این جهان‌بینی فرد، او را رها ن می‌کند. یعنی جهان‌بینی، در زمانی که می‌خواهد استنتاج نهایی کند، آن جهان‌بینی، صددرصد بر روی بینش فرد و استنتاج‌های نظری، که فرد می‌خواهد ایجاد کند، تأثیر می‌گذارد (مزیدی، ۹۲/۴/۱۱). فروید نیز بر روی جهان‌بینی‌ها، از جهات مختلف تأکید می‌کند (زاهد، ۹۲/۴/۱۱). اریکسون، شاگرد فروید است و درست در نظریه شناخت، نظریه‌ای، خلاف نظریه فروید می‌دهد. او می‌گوید، آن چه فروید می‌گوید که مسائل جنسی مبانی همه این رفتارهای افراد هستند، این اجتماعیات است و می‌گوید که این‌ها روانی-اجتماعی هستند، نه روانی-جنسی. علت اختلاف این دو محقق، مشاهدات عینی نبوده است. مشاهدات عینی که اریکسون داشته، عین همان مشاهدات را فروید هم داشته است و حتی آن‌ها از لحاظ زمینه‌ای هم مشابه بودند و هر دو بهبودی بودند اما به نتایج متفاوت رسیدند (مزیدی، ۹۲/۴/۱۱).

اصالت فردی و اصالت جامعه‌ای بودن، بر آن‌ها تأثیر می‌گذارد. چون اریکسون جامعه‌گراست، اما فروید، فردگراست و به اصالت فرد معتقد است. این‌ها، دو نگرش است که بر روی خروجی یونگ یا اریکسون تأثیر می‌گذارد (بخرد، ۹۲/۴/۱۱). بنابراین به همان فاز جهان‌بینی می‌آید. اینکه این‌جا، چگونه مسائل را می‌بیند و زمینه‌های استنتاج را بر اساس آن قرار می‌دهد و در حقیقت، تفاوت‌هایی که به وجود می‌آید در این‌جا است. من مسلمان اگر داده‌ها را جمع‌بندی کنم، در نهایت جهان‌بینی من به کمک می‌آید، که همه‌ی این‌ها، در ارتباط با ویژگی خاص یا فطرتی است که خداوند در درون انسان نهاده است. این مبحث را به مسئله فطرت

ربط بدهیم و فطرت را نیز به خداوند ربط بدهیم و همه این‌ها را به گونه‌ای به هم متصل کنیم، سپس نظریه‌ای را مطرح کنیم (مزیدی، ۹۲/۴/۱۱).

در مکتب پوزیتیویست، یا هر روشی که می‌خواهد به نظریه‌پردازی منتهی شود، یک سوال مهم مطرح است؛ که با وجود اینکه از هرکجایی پیش‌فرضمان را گرفته باشیم، آن صغری و کبری را به یک نتیجه می‌رساند. یعنی کبری‌ای داریم که نتیجه در واقع به تبع آن حادث می‌شود. قدم بعدی این است که از کجا این نظریه در جامعه طرفدار پیدا می‌کند و کاربردی‌تر می‌شود؟ خیلی‌ها روی آن حساس می‌شوند و آن را به کار می‌گیرند؟ زندگی‌شان بر مبنای آن معروف می‌شود؟ اصلاً به کارش می‌گیرند و تمدن ساخته می‌شود؟ تکرارپذیری آن چگونه است؟ یعنی می‌خواهیم بگوییم، آن چیزی که در نظریه‌پردازی اصل است، به تمدن‌سازی منجر می‌شود، آیا در مرحله بعدی که آقای دکتر نوشتند ارتقاء نظریه، این جا ارتقاء نظریه یا رکود نظریه و به اصطلاح ضعف نظریه صورت می‌گیرد؟ (جاجرمی زاده، ۹۲/۴/۱۱) به میزانی که فرآیند دومی در نگاه پوزیتیویست، تقویت می‌شود، این نظریه دوام و ثبات آن، به سمت تمدن‌سازی می‌رود. در پیش‌فرض جامعه‌شناسی، ما کاری نداریم که چگونه فروید تخمین زد. مهم این است که کار می‌کند و این مشکل را حل می‌کند. یعنی در آخر به نظریه‌پردازی می‌رسد. با این نگاه پوزیتیویستی آن معیار مهم در کاربرد و وقوع خارجی و در بحث‌های تکرارپذیری آن و بحث‌های ابطال‌پذیری پوپر است. یعنی در واقع زیرساخت است که پوپر می‌گوید، هیچ نظریه‌ای نیست؛ مگر اینکه بتواند شواهدی را بر نفی و ابطالش دنبال کند (جاجرمی زاده، ۹۲/۴/۱۱).

این قسمت دوم یعنی تثبیت یک نظریه، به صورت تکرارپذیر، بحث مهمی است. برای اینکه این نظریه حادث بشود، شکل نظریه در یک جامعه را بگیرد و در واقع به سمت تمدن‌سازی و به کارگیری آن میل کنیم و کدام نظریه در تاریخ به فراموشی سپرده شود، کسی دنبالش نیست. ممکن است که، خیلی از نظریه‌ها غلط باشند ولی در عمل کاربرد داشته باشند، مثل نظریه بطلمیوس در نجوم (نظریه زمین‌محوری) کاربرد داشت. صرف کاربرد داشتن، دلیل محکمی بر صحت و سقم نظریه‌ها نیست. همان‌طور که می‌دانیم، تا پایان قرون وسطی (تا اوایل

قرن ۱۵ میلادی) نظریه‌ی بطلمیوس و نظریه‌ی ارسطویی، حاکم بود، نه نظریه خورشیدمحوری. برهمن اساس هم اوقات شبانه‌روز و خیلی از محاسبات نجومی را تعیین می‌کردند، که نتایج عملی و کاربردی آن با آنچه هم اکنون فیزیک‌دانان پیرو کپرنیک، کپلر و گالیله از نظریه خورشیدمحوری به دست می‌آورند یکسان است. به عبارت دیگر؛ ملاک و معیار حقیقت بودن یک گزاره، ملازم با نتیجه عملی داشتن آن نیست. یا حداقل، منطقیاً این‌گونه نیست. بلکه، ملاک صدق قضایا و گزاره‌ها، چیز دیگر است (جاجرمی زاده، ۹۲/۴/۱۱).

البته به غلط گفته‌اند که کپرنیک این نظریه را مطرح کرده که محور، خورشید است. در بناهای اسلامی و در سوابقی که الان در رصدخانه‌های پاکستان و اماکن دیگری که در کشورهای اسلامی است، نشان داده که جاها و سوراخ‌هایی، در سقف‌های رصدخانه‌ها درست کرده بودند. این‌ها به این نتیجه رسیده بودند که محققان اسلامی قبل از کپرنیک و گالیله، مسئله محور بودن خورشید به دور زمین را کشف کرده بودند، منتها در تاریخ علم نیامده بود (مزیدی، ۹۲/۴/۱۱). تاریخ علم در غرب، کاملاً جهت دار نوشته شده است (ساجدی، ۹۲/۴/۱۱).

۲. قیاس و استقرا

اینکه برای تکرارپذیری یک سری معیارهایی برای درستی و نادرستی آن در نظر می‌گرفتند، بحث اخیر علم است. در اواخر قرن نوزدهم و در ابتدای قرن بیستم، بیشتر تئوری‌هایی که مطرح می‌شد، از جنس قیاسی بود. بطور کلی در دانش سه دسته تئوری داریم: تئوری‌های قیاسی، تئوری‌های استقرایی و تئوری‌های ترکیبی. در ابتدا، چون روش‌های تحقیق تجربی چندان پیشرفته نبود، و دیتا و داده‌ای هم وجود نداشت، بیشتر صحبت‌های افراد، صحبت‌های قیاسی و کلی بود. نظریه‌هایی که مطرح می‌کردند، متأثر از محیط اجتماعی‌شان و مشاهداتشان بود، اما این مشاهدات، مشاهدات سیستماتیک و نظام‌دار نبود. بر همین اساس افراد بر مبنای مطالب مختلفی که به ذهنشان می‌رسید، نظریه‌پردازی می‌کردند. بنابراین، نظریات مختلف و از جمله تئوری فروید که این همه مطرح بود، اکنون در دنیای علم روز جایگاهی چندان نادار و تنها از نظر تاریخچه‌ای مهم هستند. که مثلاً دانشجوی

روانشناسی بداند در علم روانشناسی چه روال‌هایی طی شده که به مرحله کنونی رسیده است. بحثی که اکنون در مورد فروید مطرح است، این است که حرف‌ها و نظریاتی که مطرح کرده، ابطال‌پذیر نیست و قابلیت آزمون تجربی ندارد. بنابراین معلوم نیست که درست یا غلط است و بنابراین اصلاً علمی نیست؛ چیزی که ما نتوانیم مشخص کنیم که این درست یا غلط است علمی تلقی نمی‌شود. مثلاً فروید می‌گوید ۹ دهم، ذهن را ناخودآگاه تشکیل می‌دهد. هیچ کس نمی‌تواند وارد ذهن شود و ببیند چه نسبتی از آن ناخودآگاه و چه نسبتی خودآگاه است. این نظر ممکن است درست یا اشتباه باشد. لذا بعد ابطال‌پذیری را بعد اضافه کردند. آن چیزی علمی است که ابطال‌پذیر باشد، یعنی نفی آن را بتوان ثابت و بررسی کرد که این ابطال، درست هست یا خیر. بنابراین چیزهایی که ما در اوایل قرن می‌بینیم، یعنی علم به این شکل حرکت کرده، قیاسی و کلی حرکت کرده است. خیلی از این بخش‌ها قابل آزمایش نبوده یا بعدها که روش‌های تجربی توسعه پیدا کرده و امکان آزمایش فراهم شده است، این مسائل را رد کردند. این وضعیتی است که در ابتدای قرن بیستم علوم انسانی دارد. سپس این بحث مطرح می‌شود، معیار صحت برای آزمایش و بررسی یک نظریه علمی چیست؟ کم کم یک سری معیارها برای آن می‌گذارند و آن معیارها به سمت اصالت تجربه پیش می‌رود. یعنی هر گزاره‌ای که شواهد تجربی و ملموس بیشتری داشته باشد آن گزاره علمی‌تر است. بنابراین خصوصیت تکرارپذیری این‌جا مطرح می‌شود. پس باید چیزی باشد که بتوان آن را تکرار و تجربه کرد و حتی ابطالش کرد. این‌ها خصوصیات است که بعدها اضافه می‌شود. کم کم افرادی که نظریات کلی می‌دهند، یک سری معیارهایی که بتوانند به توافق برسند را وضع می‌کنند و بیان می‌کنند که چه چیزی علم است و چه چیزی علم نیست. در حال حاضر توافق موجود در بین دانشمندان یک رشته، قابل قیاس با وضعیتی که ما در ۱۹۲۰-۱۹۳۰ یا در ابتدای قرن بیستم داشتیم نیست. در آن زمان همه نظریات کلی گفته می‌شود و اینکه چه چیزی درست و چه چیزی غلط است، معلوم نمی‌شد. کم کم معیار تهیه می‌کنند و براساس این معیارها به پیش می‌روند. به تدریج مکتب‌های متعددی به وجود می‌آید. مکتب فنولوژی‌کال یا مکتب پدیدارشناختی، مکتب پوزیتویستم و مکتب پراگماتیسم و ...

. اما مکتب پوزیتیویسم در دنیای علم بیشتر غالب می‌شود. برای اینکه می‌گویید، ما به چیزهایی که نمی‌بینیم کاری نداریم، در مورد پدیده‌های ملموس صحبت می‌کنیم. این پدیده‌ها را همه می‌توانند ببینند و آزمایش و تکرار کنند. پس مبنای علم مشاهده پذیری و تکرار پذیری است. پوزیتیویسم، معتقد است که علم باید اتمیک باشد و به اصطلاح مسائل جزئی را بحث کند، یک سری مشخصاتی دارد که قبلاً بیان شد. این چیزی که به عنوان پوزیتیویسم در دهه شصت میلادی مطرح می‌شود، اشکالات زیادی دارد که بعدها متوجه شدند و این بحثی که الان می‌کنیم، پنجاه سال است در غرب به شدت مطرح شده و انتقادهای بسیار زیادی به مکتب پوزیتیویسم توسط خود غربی‌ها شده است (تقوی، ۹۲/۴/۱۱).

بر اساس همین نیاز، تدریجاً رشته‌ای به نام فلسفه علم ایجاد می‌شود که ببینیم چه چیزی علم است و چه چیزی علم نیست. چه متدولوژی درست و چه متدولوژی غلط است. بر اساس آن متوجه شویم که اشکالات یک روش علمی چیست؟ تدریجاً سیستم قیاسی، جای خود را به سیستم استقرایی می‌دهد. از آنجایی که گفتیم تئوری قیاسی کل‌گرایی است کم‌کم ارزش خود را از دست می‌دهد و دنیای علم حداقل در دانش روان‌شناسی به سمت تئوری‌های استقرایی می‌رود (تقوی، ۹۲/۴/۱۱).

تئوری‌های استقرایی تئوری‌هایی هستند که محقق شواهد را کنار هم گذاشته و یک تئوری کلی ساخته است. تئوری‌های ترکیبی هم از هر دو روش سود می‌جوید. آن چه را که امروز ما در دنیای علم می‌بینیم تئوری‌های ترکیبی است، یعنی هم بر مبنای دیتا و هم بر اساس استنباط کلی است که در بخش‌هایی از این تئوری‌ها صورت می‌پذیرد. در قرن بیست و یکم و انتهای قرن بیستم داده‌های فراوانی وجود دارد. بر اساس این داده‌ها، محققین ده‌ها یا صدها داده را کنار هم قرار می‌دهند و نظریه‌پردازی می‌کنند. (تقوی، ۹۲-۴-۱۱).

تئوری چگونه ساخته می‌شود؟ محقق دیتا‌های فراوان را کنار هم می‌گذارد. بخش‌هایی از این دیتاها هم هنوز گردآوری نشده‌اند. کار تئوری پرداز این است که داده‌های تجربی را کنار هم می‌گذارد و برای بخش‌هایی هم که داده‌ای وجود ندارد حدس خردمندانه می‌زند؛ از کنار هم گذاشتن داده‌های تجربی و حدس‌های خردمندانه نظریه شکل می‌گیرد. در این حالت اگر بیشتر بخش‌های یک نظریه

را داده‌های تجربی تشکیل دهد ما به تئوری‌های استقرایی نزدیک‌تر می‌شویم و اگر بیشتر بخش‌های یک تئوری را حدسه‌های خردمندانه محقق تشکیل دهد ما به تئوری‌های قیاسی بیشتر نزدیک می‌شویم. اما کل مسیر یک صد سال اخیر را که می‌نگریم، حداقل در دانش روان‌شناسی، به تدریج از تئوری‌های قیاسی دورتر و به تئوری‌های استقرایی نزدیک‌تر شده‌ایم. چه اتفاقی می‌افتد که تئوری‌ها متفاوت می‌شود؟ اگر برای تبیین یک پدیده ی واحد، یک محقق داده‌های خاصی را به شکلی ویژه ترکیب نماید اما یک محقق دیگر یک سری داده‌های دیگر را به شکلی دیگر با هم ترکیب کند آن گاه با دو تئوری متفاوت برای تبیین یک پدیده ی واحد روبرو خواهیم بود که لزوماً یکی درست و دیگری غلط نخواهد بود بلکه بیشتر این احتمال وجود دارد که هر یک از این دو تئوری به بخش‌های خاصی از آن پدیده یا واقعیت توجه دارند و تبیین کرده باشند. (تقوی، ۱۱-۴-۹۲).

اتفاقی که در حال حاضر در دنیای علم رخ می‌دهد آن است که از آن تئوری‌های قیاسی که بر مبنای داده‌ها نیست، تقریباً خبری نیست. اکنون در دنیا داده‌های خیلی زیادی در رشته‌های مختلف تولید می‌شود و محققین با بررسی این داده‌ها تئوری پردازی می‌کنند و به شدت این تئوری‌ها تکثیر می‌شوند، برای اینکه داده‌های فراوانی وجود دارد که به شکل‌های مختلفی می‌شود این‌ها را با هم ترکیب کرد. شما اگر فرض کنید در یک اختلال روانی صحبت از درمان یا تبیین آن می‌کنید، ۵ سال دیگر بیست تبیین جدید به این تبیین اضافه شده؛ یعنی به این شدت دانش به جلو می‌رود و هر چقدر که مبانی استقرایی یک تئوری قویتر باشد، یعنی شواهد تجربی و داده‌های بیشتری داشته باشد علمی تر ارزیابی می‌شود. یعنی اگر یک تئوری ۹۰ درصدش دیتا باشد و ۱۰ درصد آن حدس خردمندانه باشد، علمی تر محسوب می‌شود تا تئوری که ۷۰ درصدش دیتا و ۳۰ درصدش حدس خردمندانه باشد. در مورد دین هم این اتفاق افتاده است. مثلاً اگر کسی در مقاله خود به مطالب دینی ارجاع دهد، از سوی داورها چندان مورد توجه قرار نمی‌گیرد چراکه نظری است و پشتوانه تجربی ندارد. اما اگر به اسکینر ارجاع دهند مورد توجه است چون کارهای تجربی و جمع‌آوری داده‌های متفاوتی بر اساس آن انجام شده است (تقوی، ۱۱-۴-۹۲).

بر این مبنا ویژگیهای علم از غیر علم کم کم جدا می‌شود. اما این بدین معنا نیست که در درون مکاتب غربی اختلاف نظر وجود ندارد. مثلاً پست مدرنیسم بسیاری از پیش‌فرض‌های مکتب مدرنیسم را رد کرده است و برای مثال معتقد است علاوه بر تجربه‌گرایی باید به قومیت و منطقه نیز توجه کرد. افراد مناطق مختلف ممکن است درک متفاوتی نسبت به مسائل داشته باشند (تقوی، ۹۲/۴/۱۱).

در خود پوزیتیویسم هم مکاتب مختلفی وجود دارند. مثلاً روانشناسی رفتاری، پدیدارشناسی و شناخت‌گرایی داریم و حتی اخیراً دیدگاه دینی در روانشناسی غرب توسعه پیدا کرده است. این نگاه‌های مختلف، تبیین‌های مختلفی هم دارند اما توافقاتی نیز دارند. این رویکردهای مختلف، همگی پشتوانه دیتا برای تحقیقات را اصل می‌دانند آن هم از نوع داده‌های قابل مشاهده و حسی-تجربی. و در چنین شرایطی شما می‌خواهید با آن‌ها وارد بحث شوید اما داده ندارید و حتی اگر دیتا هم جمع‌آوری کنید در مقایسه با آن‌ها بسیار اندک است. در چنین شرایطی برای ارائه خود در بین این همه تنوع چه کار باید کرد؟ (تقوی، ۹۲/۴/۱۱)

قطعاً پایه‌های دیتا به مکتب و خرده‌مکتبی که فرد در آن چارچوب قرار دارد بستگی دارد. اما نکته‌ای که وجود دارد این است که در غرب چندان نسبت به پیش‌فرض اول آگاه نیستند. یعنی یک سری مسائل فرهنگی-اجتماعی و تربیت خانوادگی بر نوع نگاه محقق تأثیر می‌گذارد که روند نظریه‌پردازی را تحت تأثیر قرار می‌دهد (تقوی، ۹۲/۴/۱۱).

در این جا بحث پیشرفت فرایندی علم پیش می‌آید. یعنی عده‌ای با دیدگاه‌های مختلف دست به پژوهش و مطالعه و تحقیق می‌زنند و نتایج را منتشر می‌کنند. اما عده‌ای هم هستند که به بحث متدولوژی علاقه مند هستند. این گروه، کارها و تحقیقات گروه اول را از نظر روش‌شناسی نقد می‌کنند. عده‌ای هم در فلسفه علم متخصص هستند. این گروه پیش‌فرض‌هایی که بر ذهن محقق حاکم است و موجب شده که به گونه‌ای خاص ببیند را استخراج می‌کنند (تقوی، ۹۲/۴/۱۱).

حال بحث بر این است که آیا ما باید فرایندی جلو برویم؟ یعنی محققین بر اساس دیدگاه‌های اسلامی جلو بروند و عمل کنند و بعد عده‌ای بیابند و بررسی کنند که آیا این پژوهشها مبتنی بر دیدگاه اسلامی هست یا نیست؟ به نظر می‌رسد فرایندی

عمل کردن نتیجه موفقیت آمیز تری دارد تا اینکه ابتدا به یک نوع روش تحقیق دسترسی پیدا کنیم. البته ایرادی ندارد که بطور هم عرض جلو برویم یا دو روش با هم تعامل داشته باشند و در این تعامل مرتباً همدیگر را تصحیح نمایند. اما باید توجه کنیم که چه چیزهایی در افراد انگیزش ایجاد می‌کند. تولید داده و تولید دانش در محقق انگیزه ایجاد می‌کند (تقوی، ۱۱-۴-۹۲).

همان‌طور که گفته شد، ظاهراً بهتر این باشد که دست به تولید دانش دینی بزنیم و در طول زمان متدلوژی را هم تولید کرده و گسترش دهیم تا اینکه فرض را بر این بگذاریم که نباید دست به تولید دانش زد قبل از این که به یک متدولوژی تولید بی نقص دست یابیم. باید توجه داشت که متدولوژی پا به پای دانش پیشرفت می‌کند. تجربه دانش رایج نیز این‌گونه بوده است که در ابتدا اشکالات متدولوژیک فراوان بود و بعد کم کم رفع شد و توسعه پیدا کرد. مثلاً اگر در گذشته روی گروه آزمایش بارها و بارها آزمایش می‌کردند تا نهایتاً به نتیجه برسند، پس از مدتی گروه کنترل را نیز اضافه کردند تا مبنایی برای مقایسه نتایج آزمایش باشد و همین‌طور این روند تکامل پیدا کرد تا طرح سه گروهی و طرح چهار گروه سالامون ایجاد شد (تقوی، ۱۱/۴/۹۲).

پا به پای پیشرفت متدولوژی، آمار هم توسعه پیدا کرده است. که از جمله آن سطح معنی داری ۹۵ درصد یا ۹۹ درصد است که معیار پذیرش فرضیه در علوم انسانی است. پس هر چند در گذشته اشتباهاتی در زمینه متدولوژی یا آمار وجود داشته است و حتی نتایج غلط هم منتشر شده است، اما کم کم اشتباهات تصحیح شده است و آلودگی در نتایج تدریجاً کمتر شده است (تقوی، ۱۱-۴-۹۲).

بنده مقاله‌ای نوشته‌ام که آیا علم دینی دانش بشری است یا دانش الهی؟ مطمئناً دانش بشری است. علم الهی آن است که معصوم (علیه السلام) مطرح می‌کند. علم دینی موجود، برداشت ما از دین است و بنابراین ایرادی ندارد که گاهی نادرست هم باشد. همان‌طور که در فرایند علم غربی، کارهای آن‌ها پر از اشتباه بود و بعداً تصحیح و درست شد، ایرادی ندارد که علم دینی ما نیز دارای اشکال باشد و در آینده تصحیح و تکمیل شود. در این راستا نباید آنقدر سخت گرفت که هیچکس به خود جرأت وارد شدن در این حوزه را ندهد و نه آنقدر راحت برخورد کرد که هرکسی

وارد این میدان شود. مثلاً این که مهندس بازرگان آمد و به دین نگاه علمی کرد- دیدگاهی که ما می‌گوییم غلط است و غلط هم است- آیا این خوب بود یا خیر؟ قطعاً این به نفع دین بود. چرا؟ چون این تجربه شد که هم اکنون همه می‌دانند که دیگر نباید به این شکل عمل کنند. این همان فرآیندی است که اجازه دهیم اشتباه صورت بگیرد و عدّه‌ای بیایند و نقد کنند تا این که متوجه شویم که این دیگر نباید باشد و باید به شکل دیگری باشد. البته همه نباید به خود اجازه دهند که به بحث [اسلامی کردن علوم] وارد شوند (تقوی، ۱۱-۴-۹۲).

۳. گردآوری و داوری

ما در حوزه‌های مختلفی کار می‌کنیم که هر یک دارای روش‌هایی تقریباً مخصوص به خود هستند. علوم انسانی بسیار گسترده است و پوزیتیویسم بیش تر روی کمیّت تأثیر می‌گذارد. هم اکنون، در مرحله جمع‌آوری اطلاعات هم بیشتر از روش‌های کمی استفاده می‌شود. در صورتی که در جمع‌آوری اطلاعات می‌توان از روش‌های کیفی هم استفاده کرد. یعنی در فرآیند تحقیق حتماً که لازم نیست برای جمع‌آوری اطلاعات، پرسشنامه پر کنیم یا از بانک مرکزی داده بگیریم. خود جمع‌آوری اطلاعات می‌تواند از طریق مصاحبه باشد. وقتی از دیتا صحبت می‌کنیم، حتماً منظور این نیست که از مشاهده عینی حاصل شده باشد. من می‌توانم با کسی صحبت‌های بسیاری داشته باشم و یا آن شخص با کس دیگری صحبت‌های بسیاری داشته باشد و در نتیجه، در مورد رفتارها چیزهایی «کشف» شود. این همان دیتاها هستند. بنابراین، می‌توان از روش‌های کیفی برای جمع‌آوری اطلاعات استفاده کرد. یعنی، این فرآیند تبدیل به فرآیندی پوزیتیویستی نمی‌شود، به آن معنای خاصی که از پوزیتیویسم در ذهن داریم (اسلاملوئیان، ۱۱-۴-۹۲).

اگر بخواهیم در حوزه علوم انسانی بحث کنیم، باید از خود دانش بحث نماییم. علم یعنی چه؟ الان بیش تر به نظر می‌رسد که ما در مورد علم صحبت می‌کنیم. ما می‌خواهیم برخی علوم را کنار بگذاریم و در مورد آن‌هایی صحبت کنیم که موضوع بحث ما هستند. آن دسته دانش‌هایی که هم اکنون در غرب با عنوان علم شناخته می‌شوند، «علمی» هستند که قابل تجربه هستند. ما باید معنای علم را وسیع

بگیریم و بگوییم از علومی بحث می‌کنیم که روش‌شناسی‌شان مبتنی بر تجربه پذیر بودن است. یک سری از علمها ممکن است وجود داشته باشند که این روش‌ها در موردشان صدق نکند. در فقه یا فلسفه و یا در حقوق و در بخش‌هایی از اقتصاد ممکن است این فرآیند کاربرد نداشته باشد (اسلاملوئیان، ۱۱-۴-۹۲).

برای نمونه، مثالی را در اقتصاد می‌زنیم که ببینیم تا چه حد مرتبط با بحث‌های پوزیتیویستی است. یک مثال، سطح تورّم است. شما می‌بینید که سطح قیمت‌ها مدام در حال افزایش است. این از مشاهده حاصل می‌آید. مثلاً، از بانک مرکزی اطلاعات مربوط به سال‌های مختلف را می‌گیریم. ما از طریق مشاهدات مان نسبت به این پدیده [تورّم] شناخت حاصل می‌کنیم. در علوم- نه تمام علوم، بلکه علوم به معنای خاص که هم اکنون داریم به عنوان علم در موردشان صحبت می‌کنیم- با استفاده از مشاهده است که نسبت به پدیده مورد نظر شناخت حاصل می‌کنیم. سؤال بعدی این است که «چرا» قیمت‌ها دائماً در حال افزایش است؟ یک چرایی مطرح می‌شود. پاسخ به این چرایی یک فرضیه می‌خواهد. به یک فرضیه نیازمند است. ما برای این فرضیه‌ها، پیش‌فرض‌هایی داریم؛ چرا می‌خواهیم این فرضیه را ایجاد کنیم؟ این پیش‌فرض‌ها شرایط حاکم اجتماعی و فرهنگی هستند. البته ذات فرد هم نقش مهمی دارد. ما براساس پیش‌فرض‌هایمان ممکن است به این نتیجه برسیم که علت افزایش تورّم، افزایش حجم پول است. ما این فرضیه را تست می‌کنیم. این فرضیه ماست. شاید علت افزایش تورّم این نباشد. شاید در مورد افزایش قیمت‌ها علت دیگری وجود داشته باشد (اسلاملوئیان، ۱۱-۴-۹۲).

برای تست و آزمون کردن این فرضیه می‌توانیم از روش‌های مختلفی استفاده کنیم. ما در اقتصاد می‌گوییم که باید یک مدل بسازیم. همین‌طور که نمی‌توانیم آزمون کنیم. این آزمون یک ساختار می‌خواهد. باید بتوانیم ارتباط ایجاد کنیم. ما باید بتوانیم میان اجزای مشاهداتمان پیوند برقرار کنیم. یعنی باید بتوانیم مدلی ارائه دهیم. مدل حتماً لازم نیست مدل ریاضی باشد، می‌تواند مدل منطقی باشد. فرض کنید برای سادگی، یک مدل ساده ریاضی را طراحی کنیم. بگوییم به نظر می‌آید (چون این یک فرضیه است و ما مطمئن نیستیم) وقتی حجم پول زیاد شده، قیمت‌ها هم رشد کرده‌اند. مثلاً می‌گوییم $y = a + bx$ که در آن هنگامی که x افزایش یابد، y هم

رشد می‌کند. این یک رابطه ساده خطی است. این یک رابطه ریاضی است که هنوز قابل آزمون نیست. ما باید آمارها را جمع کنیم که برای مثال آمارهای بانک مرکزی هستند. بر این اساس، ما یک مدل را تخمین می‌زنیم و برآورد می‌کنیم و پارامترها را پیدا می‌کنیم. این جاست که تکنیک‌های آمارسنجی وارد می‌شوند. بعد می‌گوییم که برآورد کردیم و براساس روش‌های آماری به نظر می‌رسد که اولاً رابطه وجود دارد و دوماً در این سطح معناداری، رابطه مثبت است (اسلاملوئیان، ۱۱-۴-۹۲).

وجود سطح معناداری از عدم وجود قطعیت حکایت دارد؛ ما در این علوم هیچ‌گاه نمی‌توانیم به قطعیت برسیم. فرض کنید که ما این را بارها و بارها تکرار کردیم و این رد نشد. بنابراین، دارد به سمت قانون می‌رود. یعنی، به میزان زیادی که این فرضیه را نمی‌توانیم رد کنیم، مبدل به قانون می‌شود. فرض کنید که این نظریه را به عنوان نظریه‌ای متقن پذیرفتیم. قطعیت اصلاً در علم وجود ندارد. خود بحث قطعیت و ظن در علوم اسلامی بحث مفصلی است (اسلاملوئیان، ۱۱-۴-۹۲).

سؤال بعدی این است که آیا تورم خوب است یا بد است؟ بحث خوب یا بد بودن اصلاً دیگر بحث مثبت نیست، بلکه بحثی هنجاری است که مرتبط با ارزش‌ها و هنجارهاست. این اصلاً به معنای پوزیتیویسم نیست، بلکه به معنای تفسیر عینیّت، تفسیر جهان بیرونی و تفسیر پدیده مشاهده شده است. این چنین است که مثلاً هنگامی که از علم اقتصاد اثباتی سخن می‌گوییم، منظورمان مکتب پوزیتیویسم نیست. بیش تر اوقات خلط مبحث صورت می‌گیرد. برای مثال، وقتی می‌گوییم ما این را تخمین زده ایم، می‌گویند از روش پوزیتیویستی استفاده کرده‌اید. این اصلاً روش پوزیتیویستی نیست. ما می‌گوییم این را مشاهده کرده‌ایم و مشاهده خودمان را این‌گونه تفسیر می‌کنیم. ما این پرسش جدی را مطرح می‌کنیم که تورم خوب است یا بد است. لازم است که بدانیم برخی اقتصاددانان عقیده دارند درصدی از تورم خوب است. برخی دیگر می‌گویند هیچ درصدی از آن خوب نیست. بعضی هم می‌گویند بستگی دارد. پس این که خوب است یا بد است را باید به سراغ مکاتب اقتصادی بباییم (اسلاملوئیان، ۱۱-۴-۹۲).

آیت‌الله صدر تفکیک مکاتب اقتصادی را بسیار خوب انجام داده‌اند. هر مکتب بنا بر دیدگاه خاص خود می‌گوید که تورم خوب است یا بد. منظور مکاتب اقتصادی است.

ما هنوز وارد مکاتب اصلی نشده ایم. اگر مکتبی تورم را بد می‌داند، این وظیفه را هم بر دوش خود دارد که وضعیت حال را به وضعیت مطلوب تغییر دهد. عینیت بد موجود را به یک عینیت خوب تبدیل کند (اسلاملوئیان، ۱۱-۴-۹۲).

حال باید پرسید این جا چه روشی مورد نیاز است؟ روش‌ها که در تمام سطوح مانند یکدیگر نیستند. این که می‌گوید بد است و من بپذیرم که بد است. مثلاً من براساس یک مکتب می‌گویم که ربا بد است. این اظهار نظر که تماماً براساس مشاهدات نیست. این که «ربا بد است» را از یک مکتب گرفته ایم. مکتب اقتصاد اسلامی ربا را در هر سطحی حرام دانسته است. پس این «بد»، که براساس مکتب به آن رسیدیم، باید تغییر کند و به یک مطلوب تبدیل شود. خود این تغییر نیازمند فرآیند و روش است. چگونه این تغییر را ایجاد کنیم؟ این هم روش خاص خودش را دارد. ما می‌خواهیم سیاست‌گذاری کنیم تا تورم را کنترل کنیم. برای مثال، مکتب اقتصادی ای که بدان معتقد هستیم گفته است که باید این تورم را کاهش دهیم. اگر آن مدل را پذیرفتیم که نقدینگی باعث تورم است، باید براساس پارامترهایی که برآورد کرده‌ایم، نقدینگی را به همان میزان کاهش دهیم. هنگامی که مکتب گفت تورم بد است، به ما هم می‌گوید که چگونه آن را کنترل کنیم. مکتب در کنترل و سیاست‌گذاری هم به ما کمک می‌کند (اسلاملوئیان، ۱۱-۴-۹۲).

این که چگونه فرضیه را می‌سازیم می‌تواند تحت تأثیر پیش‌فرض‌ها و آگزایوم‌هایی باشد. ما نمی‌توانیم پیش‌فرض‌ها را از مکاتب تفکیک کنیم. این که بعضی‌ها می‌گویند غرب آمده و این چنین تفکیکی را انجام داده است، حداقل در اقتصاد غربی مشاهده نشده است. اصلاً قابل تفکیک نیست. اگر هم تفکیک می‌کنیم، این تفکیکی ذهنی برای تحلیل است، نه این که می‌توانیم آن را تفکیک کنیم. زمانی این گونه فکر می‌کردند که می‌توان این‌ها را تفکیک کرد (اسلاملوئیان، ۱۱-۴-۹۲).

دو سؤال مهم مطرح است. این که حوزه علوم را تعریف کنیم و مشخص کنیم که به چه چیزی «علم» می‌گوییم. چرا که می‌خواهیم در علوم اسلامی کار کنیم. دوم این که نباید استفاده از روش‌ها و تخمین‌های آماری را به معنای پوزیتیویستی بودن قلمداد کنیم. باید قسمت‌های هنجار و مثبت را جدا کنیم و نه پوزیتیویسم را. این مرتبط با مثال بد و خوبی است که مطرح کردیم و در پیش‌فرض‌ها وجود

دارند. حال، سؤال این جاست که این «خوب» یا «بد» بودن، «خوب» و «بدی» ابزاری هستند یا اخلاقی؟ وقتی بحث ابزاری است، «خوب» آن است که اقتصاد را منتفع می‌کند و «بد» آن است که اقتصاد را متضرر می‌کند. اما، گاهی بحث بر سر «خوب» و «بد» اخلاقی است، بحث بر سر هنجارها و ارزش‌هاست. باید گفت که «خوب» و «بد»، «باید» و «نباید» هنجاری هستند. منتها این که شما با چه ملاکی «خوب» و «بد» را تعریف می‌کنید، بستگی به مکتب شما دارد. ممکن است شما ابزاری نگاه کنید و بگویید این صادرات را افزایش می‌دهد، پس خوب است. ولی من بگویم این منطبق با برخی مبانی اسلامی نیست، پس بد است. ما می‌دانیم که «خوب» یا «بد» بودن براساس هنجارها و ارزش‌هاست. اما، این که براساس کدام مکتب ارزش گذاری کرده‌ایم، سبب بروز اختلافاتی می‌شود. این چنین بحث‌هایی صرفاً در اقتصاد مطرح نیست. بلکه در فقه هم هر چند به نوعی دیگر مطرح است. پس این دو مسأله مهم است که اولاً ما باید حوزه علوم را تعریف کنیم تا بعد از آن بتوانیم در مورد روش‌هایش صحبت کنیم. ما نمی‌توانیم بگوییم کدام روش علمی «خوب» است و کدام «بد» است. پوزیتو را هم با پوزیتیویسم یکی نگیریم (اسلاموئیان، ۱۱-۴-۹۲). دو پارادایم کمی و کیفی را مطرح کردیم. البته پارادایم کیفی را هنوز وارد نشدیم. اما درباره پارادایم کمی، در واقع امروز مرگ پوزیتیویسم اعلام شده است. بنیان‌گذاران پوزیتیویسم بر اثبات پذیری محض تأکید کرده‌اند. یعنی، علم آن است که قابل اثبات باشد. ادله‌های زیادی دال بر نفی این ادعا ارائه شد. بنابراین، پوزیتیویست‌ها از این ادعا کوتاه آمدند و بر آزمون پذیری تأکید کردند، یعنی علم آن چیزی است که قابل آزمون باشد. آن‌ها از اثبات پذیری کوتاه آمده بودند و به مرحله آزمون پذیری و تکرارپذیری وارد شده بودند. از این مرحله هم کوتاه آمدند. چرا که برای مثال، آزمون پذیری و تکرارپذیری حتی در مورد پدیده‌های فیزیکی همیشه صادق نیست. در مرحله بعد به تأییدپذیری اشاره کردند. یعنی مرحله بعدی که پوزیتیویست‌ها از آن کوتاه آمدند، در واقع تأییدپذیری بود. در این مرحله آن‌ها بیان کردند که تأییدپذیری شرط تعریف علم است. آن‌ها متوجه شدند که از طریق تأییدپذیری هم نمی‌توان به قانون علمی دست یافت. از این هم کوتاه آمدند و بر ابطال پذیری تأکید کردند. بعد از ابطال پذیری، ما با امحاء و مرگ پوزیتیویسم

مواجه هستیم. دیدگاه پدیدارشناسانه به عنوان روش‌شناسی جدیدی برای تحقیقات مطرح شد، و باب جدیدی را در عرصه پژوهش باز کرد. حال، باید پرسید که اشکال عمده ابطال‌پذیری چه بود که از آن عبور و عدول کردند؟ در ابطال‌پذیری هم بحث عمده‌ای که وجود داشت این بود که اگر بخواهیم نقیض یک امر واقع را ارائه دهیم و به قانون علم‌یابی دست یابیم، باید مراحل متعدّد و متنوعی را طی نماییم. بحث پوزیتیویست‌ها این است که علم را می‌توان تبدیل به قانون کرد. در بسیاری موارد نمی‌توان به نقیض امر واقع دست یافت. این عمل باید در رابطه با هر چیزی آن قدر تکرار شود که بتوان آن را قانون نامید. هم اکنون از دیدگاه فنومنولوژیست‌ها و صاحب‌نظران مکاتب گوناگون فکری، اثبات‌گرایی کاملاً کنار گذاشته شده و دیدگاه‌های کنتی دیگر مورد توجه قرار ندارند (اسلاملوئیان، ۱۱-۴-۹۲).

در دیدگاه‌های پوزیتیویستی، بحث بر سر علت و معلول است. بحث بر سر رابطه خطی است. برای مثال، A علت B است یا این که تورّم اقتصادی موجب بحران می‌شود. اگر حل نشود، باعث بحران می‌شود. علت تورّم چیست؟ مثلاً فرض کنید نقدینگی یا علل فردی و اجتماعی و سیاست‌های دولتی یا فلان قوانین کشور. به هر حال، بحث بر سر علت و معلول است، علت و معلولی است. در بحث علت و معلولی - که بیش‌تر مبانی کاری محقق پوزیتیویست براساس آن قرار دارد - راه و روش گردآوری داده‌ها هم تحت تأثیر قرار می‌گیرد. آیا گردآوری داده‌ها تحت تأثیر پیش‌فرض‌ها قرار می‌گیرد؟ پاسخ بلی است. در روش تحقیق کمی همین پیش‌فرض‌های ماست که باعث می‌شوند از ابزار پرسش‌نامه و مقیاس استفاده کنیم، چرا که پیش‌فرض این است که محقق باید distant-inquired باشد؛ یعنی محقق باید فاصله خود را از تحقیق حفظ کند. در پوزیتیویسم، بحث بر سر فرضیاتی است که براساس نظریه استخراج شده‌اند، که پس از انتخاب ابزار تحقیق و مشخص کردن مجموعه‌ای از گویه‌ها (بلی - خیر یا کاملاً موافق - کاملاً مخالف) مورد آزمون قرار می‌گیرند. خود محقق نمی‌تواند مستقیماً پاسخگویان و افراد مورد تحقیق را به پرسش بگیرد، چرا که ممکن است سوگیری ایجاد شود. ابزار تحقیق (پرسشنامه) به عده‌ای دیگر داده می‌شود تا به پرسش از افراد بپردازند؛ این عده ممکن است که اصلاً محقق اصلی را نشناسند. محقق براساس پاسخ‌های افراد مورد مطالعه و با

بهره گیری از روش‌های آماری و با اطمینان ۹۵ یا ۹۹ درصدی، وجود یا عدم وجود رابطه معنی دار بین این و آن متغیر را مشخص می‌کند. در صورت وجود رابطه، فرضیه تأیید شده است. فرضیه ای که براساس نظریه استخراج شده است، تأیید می‌شود. اگر هم رابطه وجود نداشته باشد، فرضیه رد شده است و مورد تأیید قرار نگرفته است (اسلاملوئیان، ۱۱-۴-۹۲).

۴. واقعیت-وحدت و تکثر

پوزیتیویست‌ها اعتقاد دارند که واقعیت یکی است، یعنی، واحد است (واقعیتی که باید به دنبال آن رفت و آن را اثبات کرد). اما، دیدگاه‌های جدیدی که مطرح شده‌اند بیان می‌کنند که واقعیت متعدّد است؛ افراد مختلف در رابطه با شناخت یک واقعیت، دید یکسانی ندارند. نظریه پردازان هرمنوتیک چنین دیدگاهی دارند. البته، منظور هرمنوتیک به عنوان یک روش است، و نه به عنوان یک فلسفه. حال سؤال این است که آیا نگرش‌های مختلفی نسبت به یک واقعیت وجود دارند یا این که واقعیت متفاوت است؟ این سؤال مهمی است که وجهه فلسفی دارد. اولین کسانی که این حرف را زده‌اند، پدیدارشناسان عصر جدید نیستند، هوسرل نیست، هایدگر هم نیست. بلکه سوفسطائیان هستند. آنان عقیده دارند که انسان معیار هر چیزی است. آنان می‌گویند که برای کسب شناخت از هر چیز، این انسان است که باید مبدأ قرار بگیرد و اوست که تشخیص می‌دهد. بنابراین، هر کس واقعیت را از دیدگاه خاص خودش می‌بیند، و واقعیت از دیدگاه‌های مختلف معنادار می‌شود. آنان می‌گویند که هیچ گاه نمی‌توان در یک رودخانه دو بار شنا کرد. مراد این که واقعیت‌ها مدام در حال تغییرند. برای دسترسی به واقعیت کامل باید دیدگاه‌های افراد مختلف را در کنار هم قرار داد. هیچ گاه با یک نگاه و با یک دید نمی‌توانیم واقعیت را نگاه کنیم. حتی سوفیست‌هایی هم داریم که می‌گویند که واقعیتی وجود ندارد، چرا که دیدگاه‌های مختلفی درباره واقعیت وجود دارد و هر کس آن را از دید خود می‌بیند. بنابراین، اگر واقعیتی وجود نداشته باشد، بحث درباره ابزار یا راه رسیدن به واقعیت منتفی است، چرا که فلسفه از جایی شروع می‌شود که واقعیت را قبول داشته باشیم. کسی که این چنین اعتقادی دارد، یعنی اعتقاد دارد

که واقعیتی وجود ندارد، و می‌خواهد روش تحقیق را براساس این اعتقاد بنا کند، چگونه می‌خواهد دست به این کار بزند؟ (اسلاملوئیان، ۱۱-۴-۹۲)

بنابراین، باید گفت که جهان‌بینی‌ها، فرد محقق را بسیار تحت تأثیر قرار می‌دهند. پس، قوت دیدگاه پوزیتیویست‌ها و راه و روشی که مطرح کرده‌اند، براساس مشاهدات عینی و گردآوری داده‌های تجربی و قابل مشاهده است. آن‌ها بر آزمون پذیر کردن این داده‌ها، تکرارپذیر بودن این داده‌ها و تأییدپذیر بودن این داده‌ها تأکید دارند. پوزیتیویست‌ها به دنبال قطعیت بخشیدن به داده‌هایی هستند که از مشاهدات و آزمون‌های انجام گرفته حاصل آمده‌اند. پس از این که این چنین قطعیتی حاصل شد، علم موجود می‌شود و نمی‌توان بالاتر از آن حرفی زد. اما در طول صد و چند سال گذشته، آنقدر بحث‌های علمی جدیدی در روش‌های تحقیق کمی مطرح شد که روایی و پایایی این چنین روشی زیر سؤال رفت. یعنی گفتند روایی‌ها آن گونه که حدس زده شده‌اند، درست نبوده‌اند و پایایی‌های تحقیقات سست بوده‌اند. بنابراین، تحقیقی که براساس یک نظریه و فرضیه روی گروه خاصی انجام شده است نسبت به تحقیقی دیگر که براساس همان نظریه و فرضیه، منتها بر روی گروه دیگری انجام شده است، دارای نتایج کاملاً متفاوتی می‌باشد. با وجود این همه ابزار و متدهای علمی علت این امر چیست؟ چرا نتایج متفاوتی به وجود می‌آید؟ نتایجی که گاه حتی نقیض یکدیگر هستند (اسلاملوئیان، ۱۱-۴-۹۲).

علت این چنین امری در روش اجراست، در پایایی و روایی ابزار و محیطی است که آزمون در آن صورت گرفته است. علت همچنین در نحوه انتخاب افرادی است که مورد آزمون قرار گرفته‌اند؛ یعنی، راه‌های انتخاب نمونه‌ها غلط بوده است. علی‌رغم این موارد، بر نتایج تحقیقات علمی اتکا می‌شود و براساس آنان عمل صورت می‌گیرد. اجازه دهید مثالی بزنیم. سال‌ها در آمریکا و انگلستان، مادران را از دادن شیر در لحظه تولد کودک یا در چند روز اولیه منع می‌کردند. علت این بود که دانشمندان براساس تحقیقات علمی شان به این نتیجه رسیده بودند که علت وابستگی بیش از حد بچه‌ها به مادران شان، دادن شیر در لحظه تولد کودکان یا در چند روز اولیه تولد توسط خود مادران است. براساس این نتایج، این کودکان بعداً و در سنین بزرگسالی هم دارای شخصیتی وابسته هستند. و چون که بر استقلال

کودکان تأکید داشتند، گفتند بهتر است که هم زمان با تولد کودک، او را از مادرش جدا کنیم. در بیمارستانهای آمریکا، سال‌های سال براساس این نتیجه برآمده از تحقیقات علمی عمل می‌شد؛ بچه را در هنگام تولد از مادر جدا می‌کردند و در ساعات معین و محدودی مادر به بچه شیر می‌خوراند و مجدداً او را از مادر جدا می‌کردند. (اسلاملوئیان، ۱۱-۴-۹۲).

چندین سال این کار در اروپا و آمریکا انجام می‌گرفت تا نتایج تحقیقات جدیدی که انجام شد نشان داد که نتایج قبلی اشتباه بوده است. براساس این نتایج جدید، کودک برای این که آرامش اولیه خود را حفظ کند، اتفاقاً باید کودک را به گونه‌ای بر روی سینه مادر گذاشت که تپش قلب مادر را حس نماید، چرا که برای او آرامش بخش است. شیر دادن اولیه مادر هم از لحاظ جسمی بسیار مهم است و هم از لحاظ پرورش بسیار اثرگذار است. در طول یک دوره ده سال به این گونه عمل می‌شد که بچه‌ها را جدا می‌کردند، اما، پس از نتایج جدیدی که به دست آمد، بر شیر دادن از سینه توسط مادران تأکید بسیار شد و در مورد آن تبلیغات فراوانی صورت گرفت. این امر مثالی است برای پایدار نبودن تحقیقات پوزیتیویستی؛ نتایج این تحقیقات هر چند با متد علمی به دست آمده بودند، اما، پایدار نبودند (اسلاملوئیان، ۱۱-۴-۹۲).

در کشور خودمان، برخی از اساتید را داریم که می‌گویند متد علمی تحقیق همین پوزیتیویسم است و غیر آن علمی نیست. بحث این است که حالا که از چاله پوزیتیویسم درآمد هایم، در چاه دیگری نیفتیم. الان به نظر می‌رسد فنومنولوژی پا وسط گذاشته است و تحقیقات کیفی که بر مبنای فلسفه فنومنولوژی شکل گرفته‌اند، دارند سیطره خود را بر رشته‌هایی هم چون مدیریت، پرستاری، پزشکی، تعلیم و تربیت و جامعه‌شناسی می‌گسترانند. در تحقیقات کیفی هم علی‌رغم نقاط قوتی که وجود دارد، نقاط ضعفی هم موجود است که اگر چشمان خود را بر آنان ببندیم، دوباره همان داستان پوزیتیویسم پیش می‌آید، و ممکن است با رفتن در دامن تحقیقات کیفی، راه را گم کنیم و به هدفی که داریم نرسیم. لذا، راهکار سومی لازم است، یک تغییر پارادایمی سومی لازم است که الان که از پوزیتیویسم به سمت فنومنولوژی تغییر پارادایمی داشته‌ایم، قابل اجرا و قابل عمل باشد. یعنی، چه کار کنیم که این روش سوم هم مثل پوزیتیویسم تکرارپذیر باشد و نتیجه دهد و بتوان آن

را پیاده کرد. این متد را بتوانیم با اتکا به داده‌هایی که به دست می‌آوریم، در رشته‌های اقتصاد و جامعه‌شناسی و تعلیم و تربیت پیاده کنیم (اسلاملوئیان، ۱۱-۴-۹۲). لازم است که راه و رسم-هایی که در تحقیقات پوزیتیویستی دنبال شده و الان دارد در فنومنولوژی دنبال می‌شود، این‌ها را به خوبی بدانیم. نقاط قوت و ضعف آن‌ها را بدانیم. دین ما نه حس را کنار می‌گذارد، نه عقل را کنار می‌گذارد، و نه دل را کنار می‌گذارد، بلکه بر ترکیبی از این سه وجه تأکید می‌کند. هم قیاس را قبول می‌کند، هم استقرا را قبول می‌کند و هم این که عالم بالاتر را که اشراق و شهود باشد، می‌پذیرد. این که در جاهایی بحث‌های عرفانی را کنار بگذاریم، امکان ندارد. جاهایی هم باید بحث‌های پوزیتیویستی مطرح شود تا زمینه برای فهم مطالب بعدی فراهم شود. ما نمی‌توانیم حس را نفی کنیم. مقدمه‌شناخت‌های بالاتر و عمیق‌تر ما، محسوسات ما هستند. بنابراین، منطقی است که ما روشی را تحت عنوان روش ترکیبی (منظور ترکیب روش‌های کمی و کیفی نیست) طرح ریزی کنیم که با نگاه و حیانی باشد، یعنی دستاویز آن آموزه‌های دینی باشد و روش‌ها و متدهای دیگر را به گونه‌ای در آن هضم کنیم؛ یا به گونه‌ای در آن معرفی کنیم. تنها راهی که ما می‌توانیم بعضی از مسائل خود را حل کنیم این است که این ترکیب را خوب تشخیص دهیم و معرفی نماییم (اسلاملوئیان، ۱۱-۴-۹۲).

در پارادایم کمی و کیفی همه توجه ما به سمت این است که غیر از اینکه روی مکانیزم‌ها و تکنیک‌ها تمرکز کنیم، تا جایی که می‌توانیم مبانی روش‌شناسی، مبانی معرفت‌شناسی و مبانی هستی‌شناسی آن‌ها را هم بیان کنیم. پس باید نسبت بین پارادایم کمی و کیفی را با این مبانی‌ها مشخص کنیم. مثلاً درباره اصول و مبانی درس اصول، فعلاً می‌توان چندان حساس نبود، اما ما می‌دانیم که بالاخره هر چیزی یک پیشینه و سنگ بنایی دارد. روش‌های کمی سنگ بناهایی دارد. این سنگ بناها را باید فهرست کنیم. بعد ببینیم که آیا با این سنگ بناها می‌توانیم به علوم انسانی اسلامی وارد شویم یا خیر؛ حال چه جامعه‌شناسی اسلامی، چه مدیریت اسلامی، چه اقتصاد اسلامی. این سنگ بنا باید مبنای فکری ما باشد و ما هم بر این اساس روش‌شناسی خود را به جلو ببریم (جاجرمی زاده، ۲۹-۷-۹۲).

پس یک بحث، بحث تکنیک‌هاست و بحث دیگر بحث مبانی روش‌شناسی مان

هست. بحث‌هایی که با آقای دکتر مزیدی داریم، دائماً به سمت تکنیکها می‌رویم و مجدداً به سمت مبانی برمی‌گردیم. یعنی مثلاً دوستان از باب مبانی نقد می‌کنند و آقای دکتر به سطح تکنیک می‌روند. من خودم احساس می‌کردم که در مورد مبانی آقای دکتر مزیدی متمرکز نمی‌شوند که البته امروز ایشان تشریف ندارند که بخواهند از شیوه بحث خود دفاع کنند. ما دوست داشتیم اگر وارد مبانی می‌شوند، پس از آن به این نتیجه برسیم که برای مثال GT چه مبانی معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی دارد و این‌ها را ما می‌توانیم استفاده کنیم یا خیر؟ پس بهتر است در همین جلسه یک جمع‌بندی درغیاب آقای دکتر مزیدی داشته باشیم و بعد بگوییم جمع‌بندی ما اینچنین است. آیا شما این را قبول دارید یا خیر؟ پس اگر ما بتوانیم GT را به عنوان یکی از روش‌های کیفی علوم انسانی مطرح کنیم؛ حال چه به عنوان یک تکنیک یا روش مورد بررسی قرار دهیم و چه به عنوان چیزی که می‌شود از آن استفاده کنیم؛ اگر مبانی معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی آن را بررسی کنیم و به دلایلی بگوییم آن را قبول نداریم، بحث روش‌های کیفی را می‌توانیم به پایان ببریم و انتقادات خود را ارائه نماییم. بعد به سراغ روش‌های کمی برویم. مبانی معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و روش‌شناسی روش‌های کمی چیست. آن را هم نقد کنیم و تکلیف آن را نیز مشخص نماییم (جاگر می‌زاده، ۲۹-۷-۹۲). یعنی بنده مسیر کار را این‌گونه می‌بینم؛ که تا سراغ این مبانی و نقد آن‌ها نرویم؛ مباحث محتوایی سلب را بررسی نکرده‌ایم. از بحث‌های معیار صحت، باید صحبت کنیم. علم را چگونه تعریف می‌کنند؛ هستی را چه می‌بینند و بحث‌هایی از این قبیل. در این مسیر آقای دکتر اسلام‌لویان سؤال‌ی را مطرح کردند که بحثی بسیار اساسی است و موضوع کار ما را مشخص می‌کند و آن اینکه روش‌شناسی که در این‌جا دنبال می‌کنیم روش‌شناسی همه علوم است یا علم به معنای خاصی است که ما به عنوان علوم اجتماعی و انسانی درگیر آن هستیم؟ یعنی یک پدیده اجتماعی است، موضوع خارجی در حال تغییر است. همه آن بحث‌هایی که برای کل متغیر در عالم خارج به عنوان یک موضوع متصور هستیم. بنابراین روش‌شناسی این موضوع باید متناسب با خودش بحث شود. زمانی که یک فقیه می‌خواهد فتوا بدهد موضوع آن کل متغیرها در عالم خارج نیست، موضوعش موضوع دیگری است. یک فیلسوف

زمانی که راجع به مفاهیم کلی نظری بحث می‌کند، از روشی که ما امروز بحث می‌کنیم، استفاده نمی‌کند. پس این یک موضوع است که به مبانی روش‌های کمی و کیفی بپردازیم و نقد کنیم و دوم اینکه محدوده این روش را هم مشخص کنیم. ما در مورد روشی صحبت می‌کنیم که نهایتاً می‌خواهد علوم انسانی به همان معنای علم تجربی که امروزه موضوع علم پدیدارشناسی است و آن را به عنوان یک پدیده اجتماعی و پدیده خارجی می‌بیند، بپردازیم. این دو نکته‌ای است که فکر می‌کنم اگر به همین شکل جلو ببریم، می‌توانیم شروع کنیم و به یک جمع‌بندی برسیم (جاجرمی زاده، ۲۹-۷-۹۲).

اینکه در هر روش‌شناسی یک هستی‌شناسی و یک معرفت‌شناسی خاصی وجود دارد، نکته‌ای مسلم است و نیاز به اثبات ندارد. در این راستا فقط باید به دنبال شناسایی مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی روش‌های موجود رفت. در مورد گستره هم می‌توان گفت اگرچه اندیشمندان روش‌شناس مثلاً کتاب روش تحقیق برای علوم اجتماعی می‌نویسند؛ اما معتقدند که مبانی اولیه روشیشان به همه علوم متعلق است. برای مثال اثبات‌گرایان در ابتدای امر با استفاده از دانش بیولوژی و روش‌هایی که آنجا بکار گرفته می‌شد، روش‌های خود را ساختند. بخاطر همین هم هست که مثلاً در رشته جامعه‌شناسی تکامل‌گرایان را داریم که آن‌ها قانون بقای داروین را استفاده کرده‌اند و آن را به جامعه تعمیم داده‌اند. بنابراین می‌توان گفت مسلم است که اگر روشی ساخته می‌شود، حداقل در مبانی اولیه برای کلیه علوم است ولی وقتی وارد علم خاصی می‌شود تکنیک‌های خاص خود را پیدا می‌کند. پس روش‌شناسی یا متدولوژی عام است و روش خاص (زاهد، ۲۹-۷-۹۲).

تفکیکی بین روش‌های کمی و روش‌های کیفی علوم انسانی رایج‌شده‌اند. بنده اینچنین تفکیک‌هایی را قائل نیستم که مثلاً روش‌های کمی و کیفی مبانی هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی متفاوتی دارند. البته خود این روش‌ها مبانی هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی متفاوتی برای خود تعریف می‌کنند. اما در یک دسته بندی کلیتر می‌توانیم بگوییم که مبانی روش‌شناسی و معرفت‌شناسی آن‌ها از یک منشأ هستند و شاید لزومی نداشته باشد که به تفکیک آن‌ها را بررسی کنیم. یعنی از نظر من روش‌های کیفی همان کار روش‌های کمی را انجام می‌دهند اما جنس

مطالعات به گونه‌ای است که این‌جا روش‌های کیفی بهتر جواب گو هستند. یعنی هدف، شناخت عالم محسوسات است که در برخی موارد روش‌های کمی جواب می‌دهد و در برخی موارد مطالعه موردی جوابگوست و برخی موارد روش‌های کیفی به نتیجه می‌رسد. مثلاً در مطالعه‌ای که یکی از دانشجویان بنده بر روی دختران فراری در شیراز انجام داد. این دختران را دستگیر کرده بودند و در جایی نگهداری می‌کردند. ایشان از دانشجویان کارشناسی بنده بود و علاقه مند بود که وضعیت روحی-روانی دختران فراری و انگیزه‌های آن‌ها را بررسی کند. در این چنین موردی روش‌های کمی جواب نمی‌دهد. اینطور نمی‌شود که به آنجا برویم و چند پرسشنامه توزیع کنیم. آن‌ها به این شکل اصلاً همکاری نمی‌کنند. دانشجوی من در این مورد از روش کیفی استفاده کرد. یعنی حدود یک ماه روزانه چند ساعت با آن‌ها زندگی می‌کرد و بدون اینکه حرفی از تحقیق بزند با آن‌ها دوست شد و بعد زمانی که رابطه اش بخوبی برقرار شد، از طریق مصاحبه اطلاعات را جمع‌آوری کرد؛ که انگیزه‌شان چه بوده، وضعیت روحی-روانی‌شان چگونه است، چه مشکلاتی دارند و به این صورت ایشان از روش کیفی استفاده کرد (تقوی، ۲۹-۷-۹۲).

ولی این همان جمع‌آوری داده‌ها هست که روش‌های کمی جوابگو نیست. در این شرایط محقق ناگزیر سراغ روش‌های کیفی می‌رود. مطالعه موردی که یکی از روش‌های کیفی است نیز به همین گونه است. برای اینکه یک مورد را عمیق بررسی کنیم باید از روش‌های کیفی استفاده کنیم. بنابراین آن چیزی که در قرن حاضر رایج می‌باشد مبانی متفاوت معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی نیست، بلکه توجه غرب به عالم محسوسات و عالم ماده است. حال اگر بخواهیم با این نگاه کلی پیش برویم چند مشکل وجود دارد که به صورت گذرا بیان می‌کنیم و نهایتاً جمع‌بندی می‌کنیم و به ترتیب می‌نویسیم (تقوی، ۲۹-۷-۹۲).

به نظر بنده، یکی از تفاوت‌های ما این است که روش را در مکتب ضرب و سپس نگاهی به دیدگاه اسلامی کنیم، و تفاوت دیگر که ما با آن‌ها داریم توجه فراتر از عالم ماده است که به بحث‌های معارف اسلامی برمی‌گردد. ما به چهار عالم معتقد هستیم که عبارتند از عالم ماده، عالم مثال، عالم عقل و عالم اله. که از عالم دوم که عالم مثال می‌باشد جنبه‌های غیرمادی حیات را شامل می‌شود. این سه عالم بعدی

را در واقع محققین غربی یا به آن اعتقاد ندارند و یا در مطالعات علمی شان وارد نمی‌شوند. ما نمی‌توانیم به اتفاقاتی که در پشت این اتفاقات ظاهری که در دنیا رخ می‌دهد بی توجه باشیم؛ یعنی فقط به عالم ملک که عالم ظاهر است توجه کنیم. پشت این عالم، ملکوتی هست که این اتفاقات در آنجا رقم می‌خورد و ما باید این‌ها را در نظر بگیریم. در واقع قوانینی در عالم ملکوت وجود دارد که گاهی قوانین عالم ماده را رد می‌کند. مثلاً خاصیت آتش سوزاندگی است ولی این برای حضرت ابراهیم(ع) سرد می‌شود. پس چیزی فراتر است که این را رد می‌کند، قوانینی فراتر وجود دارد. یا در مورد نیروی جاذبه یا راه رفتن روی آب و اتفاقاتی که برای حضرت موسی و یارانش رخ داد، همگی قوانین مادی را رد می‌کنند(تقوی، ۲۹-۷-۹۲).

پس اتفاقاتی که در آنجا رخ می‌دهد می‌تواند دخالت کند و یکی از به اصطلاح شأنیات یا مقامات برای انسان‌های متدین این است که تا حدی که ظرفیت دارند بتوانند به عالم ملکوت اشیاء راه پیدا کنند. یعنی فراتر از شناخت ظاهری آن‌ها بروند و نمونه این مسائل انسان‌هایی هستند که می‌توانند در امور دخالت کنند و در حد خود در آن تصرف کنند. حالا اینکه تصرف می‌کنند یا نه و اینکه قوانینی که بدست می‌آورند بر آن مسلط می‌شوند یا خیر، دو بحثی است که خود یک اصل است و می‌توانیم به آن بپردازیم. بنابراین یکی از چیزهایی که ما با غربی‌ها تفاوت می‌کنیم این است که آن‌ها صرف عالم محسوس را مورد مطالعه قرار می‌دهند ولی ما فراتر از این را معتقدیم و باور داریم که قوانینی وجود دارد که در مسائل مادی دخالت می‌کند و ما باید بتوانیم در اندازه‌ای که امکانش است برای این مسأله راهی پیدا کنیم. این بحث را همیشه دکتر زاهد با عنوان عالم مشهود و عالم غیب می‌گویند که ما به دو دسته از واقعیات معتقد هستیم، که در واقع این به همان مسأله برمی‌گردد. نکته دومی که ما با غرب یا سیستم رایج تفاوت داریم این است که آن‌ها یک مقطع از زمان و مکان را در نظر می‌گیرند و پدیده‌ها را مورد بررسی قرار می‌دهند که تقریباً مطالعه بی‌هدفی از پدیدار است. اینکه پدیده‌ها چه عوالمی را طی کردند تا به این‌جا رسیدند و چه عوالمی را بعداً طی می‌کنند یا در این مسیر تکاملی جهان چه جایگاهی دارند، در رویکرد غربی چندان مشخص نیست. نکته سوم بحث عقلانیت و نتیجه‌گیری‌هایی است که می‌کنند، که آیا این عقلانیت بدون اینکه تطهیر شود

می‌تواند قابل استفاده باشد یا خیر (تقوی، ۲۹-۷-۹۲).

این‌جا بحث قوس نزول و صعود را گفتیم که به قوه خیال و واهمه و عقل منتهی می‌شود که این قوه خیال و واهمه واسطه‌گری می‌کنند که این اطلاعات حسی را به عقل برسانند و اگر این‌جا قوه خیال تطهیر نشده باشد درواقع آن نتیجه‌گیری‌هایی که عقل می‌کند لزوماً نتیجه‌های واقعی نیستند و می‌تواند اشکال داشته باشد. نکته چهارم که بحث شد این است که حتی اگر تجربه نشان بدهد که چیزی مفید است ما مثل پراگماتیسم‌ها نگاه نمی‌کنیم. عمل‌گرایی به اصطلاح هدف نیست و در تجربه می‌فهمیم که بانکداری ربایی باعث پیشرفت اقتصاد می‌شود. حرف امام و معصوم بالاتر از این است زیرا ما علم احاطی نداریم، علم محدود داریم. عام محدود به ما می‌گوید که این کار در تجربه موفق است، اما بین علم محدود و علم احاطی تفاوت وجود دارد (تقوی، ۲۹-۷-۹۲).

به عبارت دیگر امام چون بر همه حقایق هستی علم احاطی دارد می‌تواند تشخیص دهد که در واقع بانک ربایی مفید نیست اما ما بر خیلی از این‌ها احاطه نداریم، پس وقتی ما مطالعه می‌کنیم، فقط قسمتی از واقعیت را مطالعه می‌کنیم و می‌گوییم که یک موضوع خاص مفید است یا نیست. حتی اگر مطالعات بخشی ما بگوید که مفید است؛ وقتی در مقابل کلام امام قرار می‌گیرد قابل استناد نیست، پس مشکل غرب این است که بخشی فکر می‌کند. منظور از بخشی این است که ماهیت علم پدیداری و تجربی موجود، نسبت به علم معصوم مرتبه نازل تری دارد. دسترسی به این علم چون از طریق عقل و حواس بشری و مسائل تجربی طرح می‌شود نسبت به علمی که امام دارد - که از تمام عوالم هستی باور دارد - در مرحله بسیار نازلی قرار دارد. بنابراین تکیه این علم بر عقل ابزاری بشر است، و به صورت محدودی از عقلانیت در این‌جا استفاده می‌شود (تقوی، ۲۹-۷-۹۲).

چند نکته فرعی هم وجود دارد که به تعیین نظام موضوعات مطالعه ما ارتباط ندارد: اگر ما معیار شناخت را حقیقت قرار دهیم، حقیقت از منظر پراگماتیست‌ها داشتن مصلحت عملی است ولی ما فراتر از این نگاه می‌کنیم، یک گزاره می‌تواند حقیقت داشته باشد هرچند در عمل نتوانیم چیزی به صورت پوزیتیویستی ببینیم یا به صورت عکس آن که اگر چیزی در عمل دیدیم نشان دهنده این نیست که

آن گزاره حتماً حقیقت است. نکته بعدی: بر مبنای احاطه بیشتری که نسبت به مسائل می‌توانیم پیدا کنیم، نظام موضوعات مطالعه ما را هم می‌تواند تحت تأثیر قرار بدهد. یعنی این‌جا نظام موضوعات هرچیزی که در سیستم رایج است و به دفاع بشر کمک می‌کند موضوع جالبی است. در آنجا این نظام موضوعات می‌تواند تحت تأثیر قرار بگیرد. یعنی فرض کنیم که موبایل تصویری که ما قادر به تولید آن هستیم باید تولید کنیم یا خیر! (تقوی، ۲۹-۷-۹۲).

با توجه به هدف خلقت این‌جا نظام موضوعات ما در آن راستا باید قرار بگیرد. یعنی باید بتوانیم ارتباط معقولی با تمام پدیده‌های موجود برقرار کنیم و از بین آن‌ها بتوانیم، به اصطلاح در دیدگاه رایج، همه چیز در خدمت بشر باشد. در دیدگاه ما همه چیز در خدمت رفاه بشر نیست، همه پدیده‌ها باید مسیر تکامل خودشان را طی کنند و انسان هم باید مسیر تکامل خودش را طی کند. چوب یا حتی غذا هم باید مسیر تکامل خودش را طی کند. غذا مسیر تکاملش به این شکل است که یک بنده می‌خورد، رشد می‌کند، فکر می‌کند. یعنی وقتی غذا را اسراف می‌کنیم، آن را به کمال نمی‌رسانیم یعنی در این نگاه باید همه چیز به کمال خودش برسد. غرب به این نکته نگاه نمی‌کند و می‌گوید همه چیز در جهت رفاه بشر باید باشد، کمال را با رفاه اشتباه می‌کند. در زمان حال نسبت انسان با طبیعت نسبت متصرفانه شده است اما در گذشته این چنین نبوده است (تقوی، ۲۹-۷-۹۲).

البته مسأله اصلی تصرف نیست چرا که خود علم قدرت تصرف می‌دهد، حتی علم حضرت عیسی (ع) به ایشان قدرت تصرف می‌دهد که به اتکا علم الهی می‌تواند مریض را شفا دهد. در این‌جا نوع تصرف مهم است. در مکتب سکولاریزم تصرف با محوریت و اراده انسان اتفاق می‌افتد ولی در مکتب اسلام تصرف باید با اراده و محوریت الهی صورت بگیرد. یعنی انسانی که می‌خواهد در موجود تصرف کند، باید باذن الله تصرف کند (زاهد، ۲۹-۷-۹۲).

کلیدواژه این کلمات در بیان دینی عقل است و هواء. اگر که فعالیت‌ها بر محوریت عقل باشد در جهت کمال و تکامل بشر است. اما اگر فعالیت‌ها در جهت هواء باشد، هر کاری خواستم انجام دهم، هر چیزی دلم خواست تولید کنم و هر کاری برای رسیدن به لذت - مادی یا فکری یا ... - انجام دهم، این خلاف جهت تکامل

انسان است (ساجدی، ۲۹-۷-۹۲).

من قبلاً عرض کردم نوع تصرف کمال جویانه است در جهت اراده خدا، اما در دستگاه امروزی جهان، نوع تصرف لذت جویانه است در جهت هوای انسان (جاجرمی زاده، ۲۹-۷-۹۲).

علم ماقبل مدرن اساساً نگاه تصرفی نداشته است، علم را با کشف حقیقت تعریف می کرده است. اگر می پرسیدید علم چیست؟ می گفتند آنچه شما را به کشف حقیقت برساند. اما در علم جدید که با تعریف بیکن از علم شروع شده است، علم توانایی و قدرت است. علم، قدرت تصرف است. بنابراین علم جدید تعریف خود را از کشف حقیقت و واقع برداشته و به معنای قدرت تصرف رسانده است. بنابراین فیلسوفان جدید و از جمله هایدگر می گویند فرق علم جدید با علم قدیم در این است که نگاه علم جدید نگاه متصرفانه است (مسعودی، ۲۹-۷-۹۲).

البته این مسأله خود تفاوت ایجاد می کند که هدف ما از علم چیست یا علم چیست؟ شما هر هدفی که داشته باشید، علم قدرت تصرف می آورد. یعنی همان زمانی هم که آن‌ها هدفشان کشف حقیقت بوده است، قدرت تصرف هم به همراه داشت. پس تعریف ما خصلت مندی آن را معین نمی کند. ممکن است تعریف ما ناقص باشد (زاهد، ۲۹-۷-۹۲).

درست است که در گذشته علم به دنبال کشف حقیقت و اکنون به دنبال تصرف است اما هر کدام از این‌ها بعدی از ابعاد علم است. علم را باید در چارچوبی دید که همه این‌ها را با هم دربر دارد. وقتی با نگاه پوزیتیویستی به علم نگاه می کنیم، می گوئیم علم علم است. به اخلاق کاری ندارد، به فرهنگ کار ندارد، به غایت کاری ندارد؛ در این جا فقط به دنبال شناخت است. در صورتی که این نگاه پوزیتیویستی نگاه جامعی نیست. همراه با علم فرهنگ هم می آید، با اخلاق هم نسبت پیدا می کند. پس علم را باید در یک بستر همه جانبه تعریف کرد. (ساجدی، ۲۹-۷-۹۲).

بحث من هم این است که تصویری که ما از علم داریم ناشی از دوران مدرن است در حالی که در گذشته اصلاً به این صورت نبوده است. از دیدگاه ما علمی که نتواند پیش بینی و کنترل کند، چه فایده ای دارد؟ الان همه علوم این گونه هستند: روانشناسی می خواهد بر روی روان انسان تصرف کند، جامعه‌شناسی می خواهد بر

جامعه تصرف پیدا کند. زمانی که علم متصرفانه باشد، طرح ذهنی بشر بر طبیعت جاری می‌شود، اما اگر علم متصرفانه نباشد به دنبال پیدا کردن خود طبیعت است. اما مسأله این است که علم جدید طرح خود را بر طبیعت قالب کرده است. این‌گونه نیست که وقتی مولکول را می‌بینیم آن مولکول است و آن اتم است. یا نیرو اصلاً وجود ندارد، نیروی نیوتن کجاست؟ نیروی جاذبه کجاست؟ این‌ها طرح‌های ذهنی بشر بر طبیعت است، چراکه هدف بشر کشف طبیعت و سازگاری با آن نیست، بلکه به تعبیر خودشان باید با تازیان‌ها بر طبیعت کوبید تا آنچه را دارد آشکار کند. آن‌ها این مباحث را معمولاً در فیزیک مطرح می‌کنند. در این زمینه کتاب‌های سید حسین نصر مفید است. در حقیقت گفته می‌شود که فیزیک جدید قالب خاصی است که از ذهنیت بشر ناشی شده است (مسعودی، ۲۹-۷-۹۲).

به نظر من اصلاً بحث تصرف معنای منفی ندارد. اصلاً بحث قالب کردن ذهنیت خاص نیست. اتفاقاً تصرف هدف خوبی است. مثلاً یک روان‌شناس سعی می‌کند در ذهن بیمار تصرف کند تا او را به سوی خیر ببرد. هدف پیامبران هم تصرف بوده تا انسان را به سمت سعادت ببرند. فقط این‌جا بحث اذن خداست که به اذن او تصرف صورت بگیرد. نه اینکه به هر شکلی من خواستم آن را انجام دهم (اسلام‌لوئیان، ۲۹-۷-۹۲).

در ماقبل مدرن انسان که محور نبود، خدا محور بود. نسبت انسان و طبیعت در عرض همدیگر بود. درست است انسان اشرف مخلوقات است و سایر مخلوقات مسخر انسان هستند، اما نسبت طولی با هم نداشتند (مسعودی، ۲۹-۷-۹۲).

بنده این صحبت را قبول ندارم که انسان و طبیعت در عرض هم بوده‌اند. در این راستا سه دیدگاه وجود داشته و هنوز هم هست. یک دیدگاه این است که انسان اشرف موجودات و برتر است. جهان طبیعت هم در اختیار اوست اما مال او نیست. جهان ودیعه اوست، فقط می‌تواند آنجایی که به او اجازه داده شده تصرف کند. دیدگاه دوم معتقد است انسان هم ارز سایر موجودات است، هیچ موجودی نسبت به دیگری برتری ندارد. این دو دیدگاهی که می‌گوید انسان برای انسان تعریف می‌شود نئوکلاسیک‌ها یا مطلوب‌بیت‌گراها هستند که مبنای هر دو مادی است. دیدگاه مقابل دیدگاه دینی است که مخصوص اسلام هم نیست، در مسیحیت هم

همین دیدگاه بوده است. در این دیدگاه گفته نمی‌شود انسان با سایر مخلوقات برابر است، بلکه انسان اشرف مخلوقات است اما این برتری به معنای این نیست که می‌تواند هر کاری انجام دهد (اسلام لوئیان، ۲۹-۷-۹۲).

آنچه شما می‌گویید تعبیرات دینی است، وقتی در فلسفه صحبت می‌کنیم باید با زبان خودشان صحبت کرد. تصرفی را که من می‌گویم اصلاً تعبیر الهیاتی نیست. وقتی شما از هوا صحبت می‌کنید از فلسفه خارج شده‌اید. در فلسفه غرب این صحبت‌ها نیست، آن‌ها با تعبیر خود می‌گویند علم جدید با علم قدیم متفاوت است (مسعودی، ۲۹-۷-۹۲).

با توجه به وضعیت موجود علم در جهان که نگاه متصرفانه هست و این هدف علم در شرایط فعلی است؛ این‌جا یک تفاوت دیدگاه وجود دارد و آن این است که قدرت تصرف را به دست می‌آوریم ولی هدف ما در اصل تصرف نیست. یعنی آن‌ها علم را با تصرف شروع کردند اما برای ما تصرف در فرع است که در گام بعدی به سراغش می‌رویم (تقوی، ۲۹-۷-۹۲). برخی این مفهوم پوزیتیویستی یا سکولاریستی را در قالب علم اسلامی می‌آورند. در حالی که موضوع علم اسلامی تصرف نیست. در تعریف از علم ما لفظ مشترکی داریم که به آن علم می‌گوییم و این بستگی دارد به این که ما با توجه به تعریف موجود آن را نگاه کنیم یا با تعریفی که در دین از علم می‌شود، که در این صورت داستان کاملاً متفاوت می‌شود (تقوی، ۲۹-۷-۹۲).

این جمله که استفاده از طبیعت به اذن الهی، نگاه پوزیتیویستی است، این دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی است که در کتاب اسلام و محیط زیست آمده، نگاه پوزیتیویستی یا الهی است؟ زمانی که ما طبیعت را مطالعه می‌کنیم به منظور تصرف این کار را انجام نمی‌دهیم، مگر اینکه به اذن الهی در مسیر خاصی از آن استفاده می‌کنیم. این‌جا هدف تصرف نیست بلکه از لوازم جانبی آن است. یعنی زمانی که شما علم پیدا کردید، این تصرف در کنارش به وجود می‌آید حتی زمانی که استفاده می‌کنیم هدف آن جهت الهی دارد (اسلام لوئیان، ۲۹-۷-۹۲).

وقتی که می‌گوییم به اذن خدا یعنی اگر خدا بخواهد می‌شود. این که می‌گوییم انسان خشیت الهی پیدا می‌کند یعنی ما به مرتبه ای می‌رسیم که عالمانه درک می‌کنیم اگر خدا نخواهد نمی‌شود. اراده ما اگر در راستای اراده خدا قرار گرفت عمل می‌کنیم

و در غیر این صورت باز به خواست خداست که انجام شود یا خیر (زاهد، ۲۹-۷-۹۲). این‌جا به طور خاص تر مدنظر است، منظور از اذن الهی این نیست که اگر خدا خواست می‌شود اگر خواست او نبود نمی‌شود. منظور این است که من مثلاً می‌خواهم تصمیم بگیرم سد را بسازم یا نسازم، دخالتی در محیط طبیعی بکنم یا خیر، این قانون بانکداری را اجرا کنم یا نکنم، در این‌جا اذن الهی یعنی احکام و آیات و روایات که خداوند در این زمینه چه چیزی فرموده است و باید به متون و احکام الهی مراجعه کنم (اسلام لوئیان، ۲۹-۷-۹۲).

این‌جا بحث اراده تکوینی و اراده تشریحی است. منظور دکتر زاهد اراده تکوینی بود. اگر ما به عنوان مبانی بگوییم، اراده تکوینی می‌شود. ولی باید اراده تشریحی خداوند را در نظر بگیریم و بگوییم که در چه چیزی است (ساجدی، ۲۹-۷-۹۲). نکته‌ای که آیت‌الله جوادی آملی توضیح دادند این است که با عالم دینی همراه شویم. اصل موضوع را از آن مرجع یا حکم یا قانون اسلامی بگیریم، که این‌ها به طور خاصتر در عمل اذن الهی می‌شود (اسلام لوئیان، ۲۹-۷-۹۲).

البته در اراده تکوینی هم اذن الهی وجود دارد. در اراده تکوینی هم باید به دنبال اراده خدا باشیم. الان غرب به شریعت کاری ندارد، یعنی احکامش را از شریعت نمی‌گیرد. غرب زمانی که می‌خواهد علم فیزیک را دریابد، یعنی قوانین بین پدیده‌ها را به دست می‌آورد. در واقع به دنبال اراده تکوینی الهی در طبیعت است. حال، آیا فیزیک نیوتن یا فیزیک ارسطو یا هایزنبرگ کشف اراده الهی در طبیعت است یا خیر؟ (مسعودی، ۲۹-۷-۹۲).

اگر این کشف واقعاً بر اساس تحقیق باشد این‌ها با هم متفاوت هستند. این کشف را دو نفر یکی الهی و دیگری غیر الهی انجام می‌دهند، کسی که الهی انجام می‌دهد نگاهش به کتاب تکوین خداست و آیه هایش را می‌خواند و روابط بین آن‌ها را پیدا می‌کند، که خود این کشف نوعی عبادت است. یکی دیگر هم کشف می‌کند و این کشف برای تصرف است. در حالت اول کشف گامی است برای ترقی انسان و یک گام از مراتب عالم هستی بالا می‌رود اما دیگری انسان را ارتقا نمی‌دهد (مسعودی، ۲۹-۷-۹۲).

به تعبیر آیت‌الله جوادی آملی ما تعبیر طبیعت را به خلقت عوض کنیم، یعنی زمانی

که ما پدیده‌های طبیعی را نگاه می‌کنیم، آن‌ها را به عنوان آیات الهی ببینیم و زمان کشف قوانین به قوانین الهی برسیم، این است که باعث می‌شود ما خداشناس و خدا پرست شویم. این حرف درستی است اما باید یک گام جلوتر بریم. اگر ما یک گام جلوتر رویم به این می‌رسیم که فیزیک نیوتن کشف حقیقت به معنای کشف طبیعت نیست. فیزیک مدرن در واقع صورت ذهنی انسان مدرن بر طبیعت است. کسانی که در تاریخ علم کار کردند، می‌گویند فیزیک نیوتن و فیزیک انیشتین دو چیز متفاوت هستند. اگر بحث کشف حقیقت است یا این باید درست باشد یا آن؟ (مسعودی، ۲۹-۷-۹۲).

قوانین طبیعت هیچکدام قطعیت ندارد. ولی اگر قانونی قطعیت داشت، هر دو فیزیکدان به یک فرمول می‌رسیدند نه به دو فرمول. یعنی یکی به دنبال کشف قوانین خلقت است و دیگری به دنبال کشف قوانین طبیعت است. تفاوت آن‌ها هم در همین نکته است (اسلام لوثیان، ۲۹-۷-۹۲).

دو نکته را بنده اشاره کنم: اول بحث تعریف علم است که اساساً در نگاه ما متفاوت است و باید در زمانی دیگر بطور مبسوط بحث شود. دیگری بحث ارتباط محدود علوم رایج به پدیده‌ها در مقابل ارتباطات بی حد و حصری که در نگاه ما نسبت به پدیده‌ها وجود دارد. مثلاً زمانی که آن‌ها پدیده‌ای را مطالعه می‌کنند، ارتباطات محدود و مشهود اطراف آن را بررسی می‌کنند. به فرض در مورد پیشرفت تحصیلی عده‌ای از عوامل ظاهری را مطرح می‌کنند. اما ما در یک حوزه ارتباطات گسترده، کل خلقت را در یک ارتباط واحد و منسجم با هم می‌بینیم و یک پدیده باید جایگاهش در این هستی کل مشخص شود و آنالیز گردد. یعنی ما موجودات را در نظام احسن و اکمل خلقت ببینیم. همه جمادات و نباتات و انسان در یک ارتباط معقول، منطقی، منسجم و هدفمند قرار دارند و ما نمی‌توانیم فقط به پدیده‌ها فقط از منظر روابط محدود و چیزی که می‌بینیم بسنده کنیم. بخشی از این ارتباطات کلی از طریق آیات و روایات به ما داده شده است. بخشی دیگر از طریق کشف و شهود برای ما روشن شده است. پس این تفاوتی است که ما با آن‌ها داریم و می‌توانیم از این طرق ارتباطات را بهتر درک کنیم (تقوی، ۲۹-۷-۹۲).

من فکر می‌کنم بحث آخر بر این است که تعریف علم چیست؟ آن‌ها علم را به معنای

تصرف در حال رفاه می‌دانند. بحث بر این است که تعریف ما از علم به دنبال کشف حقیقت است؛ یا ذهن و انگیزه ما بر روابطی که بعنوان کشف حقیقت از آن صحبت می‌کنیم تأثیر دارد؟ آیا ما معتقدیم چیزی در طبیعت وجود دارد و ما می‌خواهیم آن را فقط مانند آینه منعکس کنیم و یا عبارتی به علم مطابق با واقع قائل هستیم؟ این تعریفی است که در فلسفه اسلامی هم از آن داریم؟ یا اینکه ذهن ما در اینکه واقعیت چیست تصرف می‌کند و واقعیت را می‌سازد. این بحثی بسیار جدی است. آن چیزی که بعنوان علم مطرح می‌شود سرهم بندی کردن سلسله پدیده‌هایی است که متناسب با اهداف ماست و بعد این سرهم بندی را سعی می‌کنیم به طبیعت نسبت دهیم. بعد به میزانی که توانستیم بر طبیعت تسلط پیدا کنیم و به اهداف خود برسیم، به آن قانون، الگو یا نظریه می‌گوییم (جاجرمی زاده، ۲۹-۷-۹۲).

علم این‌گونه نیست. علم بر اساس فرضیه بنا می‌شود و به دنبال محک تجربی آن می‌روند و چنانچه آن فرضیه بارها و بارها تأیید شد به قانون تبدیل می‌شود (ساجدی، ۲۹-۷-۹۲).

اگر علم را به معنای کشف روابط بین پدیده‌ها در عالم خلقت تعریف کنیم، بین عناصر و پدیده‌های مختلفی که در عالم خلقت هست - اعم از عالم غیب و عالم شهود - روابطی وجود دارد. این علم به ما قدرت تصرف می‌دهد اما اجازه تصرف در همه جا نمی‌دهد. جاهایی را که شرع مجاز دانسته است ما هم مجاز به تصرف هستیم. پس اصل علم کشف روابط بین پدیده‌هاست که هم از طریق تجربه و مشاهده می‌شود و هم از طریق پاک کردن نیت و نفس - که بتوان ارتباطات نامرئی جهان را هم کشف کرد (ساجدی، ۲۹-۷-۹۲).

زمانی هست که گفته می‌شود علم در مکاتب مختلف چگونه تعریف می‌شود و زمانی هم هست که می‌خواهیم ببینیم علم چیست. چنانچه بخواهیم علم را در مکاتب مختلف تعریف کنیم، بحث خیلی طولانی می‌شود و مباحث مختلفی پیش می‌آید. چنانچه به طور کلی به مقوله علم بپردازیم: هر چیزی بر انسان معلوم شود به آن علم می‌گوییم. وقتی چیزی بر ما معلوم شد بر اساس آن موضع گیری می‌کنیم. حال این معلوم را چگونه نزد خود تفسیر کنیم، نوع عملکرد ما بر اساس آن شکل می‌گیرد. مثلاً اگر بر اساس معلوم بتوان پول کسب کرد موضع گیری ما به سوی

کسب پول می‌رود. اگر معلوم در راستای شناخت خدا باشد ما را به سمت عبادت پیش می‌برد. گاهی هم معلوم به سوی حقیقت‌طلبی و ارضای انسان است. به هر حال هر کدام از این موارد باشد، معلوم تفاوتی نمی‌کند. یعنی هر چیزی که معلوم شد به انسان کمک می‌کند و به او قدرت می‌دهد و عامل تسلط می‌شود. تا زمانی که من فرمول علم را به این شکل درک نکرده باشم، نمی‌توانم آن را بسازم. پس زمانی می‌توانم در چیزی تصرف کنم که درباره آن عالم باشم. حال اگر ماهیت علم را این‌گونه تصور کنیم، به سراغ اختلاف نظرها می‌رویم که مثلاً آیا شناخت من نسبت به واقعیت خارجی صددرصد است یا اینکه بخشی از آن را یاد گرفته‌ام؟ یا اینکه بنده از یک زاویه دیده‌ام و شما از زاویه ای دیگر و اختلافی که بین علما پیدا می‌شود، اختلافی اصیل است یا خیر؟ بنابراین چنانچه بپذیریم که علم بصورت کلی سلطان است و بعد به سراغ تعابیر و تعاریف مختلف از علم برویم، از آنجا که یک پایه اساسی داریم به ما کمک می‌کند که آن‌ها را بر مبنای این پایه مقایسه کنیم و در نتیجه کمتر دچار سردرگمی می‌شویم. البته بهتر است هرچه زودتر از این مباحث بگذریم چرا که مبحث ما روش تحقیق است (زاهد، ۲۹-۷-۹۲).

چنانچه بخواهیم بر مبنای مسیر جلسه حرکت کنیم یا باید وجه مشترک روش کمی و کیفی را مدنظر قرار دهیم و نقد کنیم یا ابتدا مبانی روش کیفی را نقد کنیم و بعد به سراغ مبانی روش کمی برویم و آن را نقد کنیم و سپس به بحث‌های ایجابی بپردازیم. آقای دکتر که گفتند بین همه نظرات وجه اشتراک‌هایی وجود دارد، نقدهایی را که نسبت به این وجه اشتراکات وجود دارد می‌گویند. این بحث آخر که آقای دکتر گفتند، گمان نمی‌کنم که رویکرد پوزیتیویست‌ها بدین گونه باشد چرا که آن‌ها می‌گویند علم کشف واقع است. تفسیرگرایان چنین صحبتی نمی‌کنند. آن‌ها معتقدند نهایتاً ذهن ماست که قانون را ساخته و پرداخته می‌کند. تعامل اجتماعی است که علم را تولید می‌کند (جاچرمی زاده، ۲۹-۷-۹۲).

اگر بخواهیم علم را تعریف کنیم مجدداً دچار مشکلات زیادی می‌شویم. پس اگر بحث علم را این‌گونه شروع کنیم که علم چه چیزی نیست، کمتر با مشکل مواجه می‌شویم. مثلاً بگوییم هنر، علم نیست. پس سلبی جلو برویم تا نهایتاً بگوییم منظور ما از علم چیست. اگر قرار باشد به هر چه معلوم شد علم بگوییم، در مورد

پوزیتیویسم که از روی مشاهده و تجربه عمل می‌کند، علم می‌شود معلوم قابل مشاهده تجربی (زاهد، ۲۹-۷-۹۲).

اینکه علم تصرف هست یا نیست باید با روش تحقیق تناسب داشته باشد. اگر هر کدام از این تعاریف را بپذیرید باید روش تحقیق خاص آن را بکار ببرید. باید ببینیم مثلاً پوزیتیویست‌ها علم را چه چیزی تعریف کرده‌اند که بر مبنای روش‌های مشاهده و آزمایش، علم را به پیش می‌برند. و بعد در این باره بحث کنیم که اگر بعد نگاه دینی پیدا کردیم، از این منظر پوزیتیویسم قابل قبول است یا خیر؟ پس علم را نسبت به روش تحقیق تعریف کنیم (جاجرمی زاده، ۲۹-۷-۹۲).

ما باید از اشتراکات شروع کنیم. بدانیم علم مدرن چیست؟ چه تفسیری یا پوزیتیویستی یا غیره. بعد باید به سراغ پارادایم‌ها رفت که وجه اختلافات را بیان می‌کنند. روش تحقیق ما (روش تحقیق که می‌خواهیم برسیم)، در گام اول در مقابل روش علم مدرن است. در گام بعدی در مقابل پارادایم‌هاست. البته پارادایم‌ها یک مسأله را برای ما کم می‌کنند. یعنی اول خصوصیات علم مدرن و روش علم مدرن را به معنای کلان آن بررسی کنیم و بعد به اختلافات پارادایمی بپردازیم (مسعودی، ۲۹-۷-۹۲).

ما در مباحث خود هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و روش‌شناسی داریم. تعریف علم در کجا بحث می‌شود. آن بحث اشتراک همه که می‌گویید در کجا بحث می‌شود؟ بحث من این است که وقتی شما وجه اشتراک همه روش‌های کمی و کیفی را می‌گویید، این وجه اشتراک یا در معرفت‌شناسی است یا هستی‌شناسی اجتماعی. در صورتی که تا کنون سه پارادایم در جلسات ما معرفی شده‌اند که اساتید معتقدند هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی متفاوتی دارند. پس این وجه اشتراک کجاست؟ کجای آن‌ها مشترک است؟ بهتر است این اختلاف نظر را بحث کنیم (جاجرمی زاده، ۲۹-۷-۹۲).

یعنی از بعد هستی‌شناسی جامعه، اصالت جامعه و اصالت فرد را بعنوان دو تا مبنایی که دارد پوزیتیویسم و تفسیرگرایی را شکل می‌دهد، مورد توجه قرار دادیم و نقد اصالت فرد به معنای نقد اصالت ماهیت در هستی‌شناسی و نقد اصالت جمع به معنای نقد اصالت شرایط، در هستی‌شناسی مورد توجه قرار گرفت و

دوستان به میزانی که اگر میخواستند از اصالت فرد دفاع کنند، پاسخ به شبهات اصالت جمع را در همان نحله یا مکتب مورد توجه قرار می‌دادند. اگر از موضع اصالت جمع می‌خواستند دفاع کنند که اشکالات اصالت فرد را بخواهند پاسخ دهند، مجدداً به موضع اصالت فرد چیزهایی را اضافه می‌کردند. این بحث به این جا کشید که عملاً روش رئالیسم به دلیل اینکه این ضعف را پوشش می‌دهد، کامل تر است اما این‌ها هم اصالت فرد و جامعه را با هم در نظر گرفتند. نهایتاً بحث‌ها به این جا کشید که اگر قرار بود هر دو را قبول کنیم، یک سیستم را با دو مبنا نمی‌توان ساخت، چراکه تشتت ایجاد می‌شود. از این جا بود که حاج آقای حسینی بحث‌ها را به سمت بحث‌های ایجابی بردند. یعنی گفتند اگر که می‌گوییم نه فرد نه جامعه، نه ماهیت، نه شیء نه شرایط، پس چه چیزی در چرایی فلسفه هستی اصل است؟ ایشان اشاره کردند اگر می‌گوییم این‌ها رابطه دارند، آیا این رابطه اصیل است؟ (جاجرمی زاده، ۱۱-۹-۹۵).

حتی اگر اثبات‌گرایی بحثی درباره فلسفه هستی ارائه نداده باشد، می‌توان آن را در بحث‌های دکارت پیدا کرد. چون به هر حال آن‌ها بر اساس اندیشه وی، ساختمان فکری خود را بنا کرده‌اند. ممکن است در کتاب‌های روش‌شناسی خود راجع به دکارت نگفته باشند اما به هر صورت کسانی که بحث اثبات‌گرایی را آغاز کردند، حداقل این است که در فلسفه خود می‌گویند ما واقعیت مشهود را به رسمیت می‌شناسیم (زاهد، ۱۱-۹-۹۵).

البته اینطور که شما گفتید نیست که اثبات‌گرایان فلسفه روششان را به دکارت نسبت بدهند. دکارت و دکارتی‌ها کلاً عقل‌گرا هستند. در مورد روش ریاضی درست است که اثبات‌گرایان و مدار دکارت هستند. روش دیگری که ابداع دکارت است «وضوح و تمایز» است که با این دو معیار فلسفه پیش از خود را به نقد کشید. در حقیقت اساس فلسفی اثبات‌گرایان به فیلسوفان قرن ۱۸ انگلستان از جمله بارکلی و هیوم بازمی‌گردد که بر تجربه‌گرایی تأکید داشتند و اثبات‌گرایی قرن ۱۹ تجربه‌گرایی افراطی است. پس مبنای فلسفی آن‌ها اصالت حس است نه اصالت عقل (ساجدی، ۱۱-۹-۹۵).

تا زمانی که در اروپا مسیحیت به رسمیت شناخته می‌شد و حکومت‌ها، حکومت

مسیحی بود، ملاک صحت وحی بود. یعنی هرچه با انجیل هماهنگ بود درست بود و هرچه ناهمخوان بود، غلط محسوب می‌شد. بعد کم کم دیدند که آنچه در انجیل است، بر اساس خرافات است و به وحی نسبت داده شده است و هیچ مبنایی برای ارزیابی آن وجود نداشت، عقلای آن‌ها دست به تحولاتی زدند و گفتند آنچه عقلی بود می‌پذیریم. یعنی ملاک صحت، گزاره‌های عقلی می‌شود. بعد به حول و حوش قرن ۱۸ که می‌رسیم، می‌گویند عقل هم ممکن است اشتباه کند. بنابراین به تنها چیزی که می‌توان اتکا کرد، تجربه است و ملاک صحت، اصالت حس می‌شود. حال بحث ما این است که می‌خواهیم روشی بسازیم که هر سه تا را درون خود داشته باشد. یعنی اصالت وحی، عقل و تجربه را در بر داشته باشد. به هر حال اینکه هرکدام از خانه‌های جدول تطبیقی را می‌توان برای هر مکتب پر کرد، به نظر من می‌شود؛ هرچند خودشان بطور علنی اعلام نکرده باشند. (زاهد، ۹۵-۹-۱۱).

برای فهمیدن آن‌ها باید فلسفه‌شان را بخوانیم. برای مثال در فلسفه کانت، فلسفه عقل‌گرای دکارت و فلسفه تجربه‌گرای لاک و هیوم در هم ترکیب می‌شود که سعی می‌کند دعوای عقل و تجربه را حل کند و نقطه عطفی در فلسفه غرب است و پدر فلسفه مدرن می‌باشد. و همه مکاتب بعدی چه اثباتی و چه تفسیری‌ها تحت تأثیر او بوده‌اند. (مسعودی، ۹۵-۹-۱۱).

کانت به نوعی تجربه و عقل را تخریب و بازسازی کرد. یعنی گفت عقل چالش‌ها و تناقض‌های فراوانی دارد و لذا برای ذهن سه قوه قائل شد. قوه حسیات، قوه فاهمه و قوه عقل. بعد گفت که چون ادراکات ما از مسیر تجربه و حس است وقتی که دیتاهای حسی وارد ذهن می‌شوند، این دیتاها اول وارد قوه حساسیت ذهن می‌شوند. این قوه، داده‌های حسی را در هم ترکیب می‌کند و این‌ها را با شهود حسی تلفیق می‌کند. شهود حسی چیست؟ زمان و مکان است که جزو لوازم ذاتی ذهن ماست؛ یعنی چیزی بیرون از ذهن نیست. و لذا ذهن هرچه را از بیرون می‌گیرد، با زمان همراه می‌کند. خود زمان چیست؟ امری شهودی است، یعنی مقولات ذهن است. حال در این جا ما به قوه‌ای نیاز داریم که حکم را صادر کند. آن قوه‌ای که تصدیق می‌کند و حکم را صادر می‌کند، قوه فاهمه است. بعد کانت می‌گوید ما با این دوتا قوه فقط می‌توانیم چیزهایی را بفهمیم که زمانمند و مکانمند

هستند. یعنی طبیعیات و ریاضیات. و ماورای آن‌ها را نمی‌توانیم بفهمیم؛ چون ما امور فرازمانی و فرا حسی را نمی‌توانیم درک کنیم. او برای فاهمه امور استعلایی قائل است. این مقولات استعلایی که قائل است، مقولات استعلایی خود ذهن است که این‌ها قبل از تجربه در ذهن حاصل است. اما اموری که تجربی نباشند و ماورایی باشند، به چنگ ما در نمی‌آیند. چون ما آنچه را می‌فهمیم زمانمند است و با شهود حسی همراه است. اگر با شهود حسی همراه نباشد، ما آن‌ها را نمی‌فهمیم. و لذا مابعدالطبیعه را به آن معنا که ما قبول داریم، انکار کرد. پس مابعدالطبیعه را هم بنا کرد و هم انکار کرد. اثبات کرد به این معنا که یک سؤال اساسی مطرح کرد که آیا مابعدالطبیعه ممکن است؟ می‌گوید ممکن است به این معنا که مابعدالطبیعه را نقد کنیم. پس فلسفه او یک فلسفه نقادی است و خودش هم می‌گفت من یک انقلاب کوپرنیکی در فلسفه کرده‌ام. پس مابعدالطبیعه کانت، مابعدالطبیعه طبیعت است و ماورای طبیعت نیست. پس او کار زیبایی که کرد این بود که برای علوم، مابعدالطبیعه را تعریف کرد. یعنی یک پشتوانه خیلی محکمی برای علوم درست کرد (ساجدی، ۱۱-۹-۹۵).

باید دید کانت چگونه عقل را زیر سؤال برد و کاوشهای عقلانی را ناممکن دانست. کانت ارادت عجیبی به زمان دارد. همان نقشی را برای زمان قائل است که ما برای وجود قائلیم. یعنی عامل کلیت و ضرورت را زمان می‌داند. کانت ماوراءالطبیعه را نمی‌تواند اثبات کند. البته خدا را قبول دارد اما از راه اخلاق. پس به مابعدالطبیعه اعتقاد دارد. درواقع ماوراءالطبیعه ورای عالم طبیعت است اما مابعدالطبیعه دانش است. پس اگر قرار است مابعدالطبیعه داشته باشیم باید همراه باشد با قضایای تحلیلی و ترکیبی مقدم بر تجربه. قضایای تحلیلی مقدم بر تجربه، چون تحلیلی اند فایده بخش نیستند. اما قضایای ترکیبی مقدم بر تجربه، این قضایا دست مایه ما هستند برای تشکیل مابعدالطبیعه. حال این قضایا چه هستند؟ ایشان دو تا جدول دارد: جدول منطقی احکام و جدول استعلایی مفاهیم فاهمه. بعد می‌گوید هرچه را که به ذهن می‌رسد و باید تصدیق کنیم باید در قالب‌هایی قرار بگیرد. این‌ها هستند که می‌توانند مابعدالطبیعه ما را تشکیل دهند که خروجی آن دانش تجربی مثل فیزیک، ریاضی، شیمی و ... است. پس خروجی فلسفه کانت، روانشناسی و

اثبات نفس نیست (ساجدی، ۹۵-۹-۱۱).

اینکه کانت با فلسفه ما قبل خود متفاوت است بخاطر این است که وی فلسفه را مأمور به وجودشناسی نمی‌داند. اما قبل از آن وجود، موجود و مباحث این چنینی مطرح بود. بعد از کانت است که موضوع فلسفه معرفت می‌شود و معرفت‌شناسی با او مطرح می‌شود. (مسعودی، ۹۵-۹-۱۱).

البته آغاز مباحث معرفت‌شناسی با دکارت در قرن ۱۷ است که البته همراه با آن وجودشناسی هم مطرح بود بالاخص در آثار لایب نیتس (ساجدی، ۹۵-۹-۱۱).

کانت نه اینکه هستی‌شناسی را اصلاً بحث نمی‌کند، بلکه مأموریت فلسفه آن‌ها این نیست چراکه می‌گوید عقل راه به ماوراءالطبیعه ندارد. تنها کاری که می‌تواند بکند این است که یک حالت انتقادی نسبت به خود دارد که بتواند معرفت به خود را تحلیل کند. تمام حوزه عقل می‌شود تحلیل مکانیزم معرفتی ذهن. دیگر درباره واقعیت خارجی و وجود و موجود کاری ندارد (مسعودی، ۹۵-۹-۱۱).

به عبارت دیگر عقل به دنبال فنومن‌هاست نه نومن‌ها. نومن‌ها را انکار نمی‌کنند اما نکته این جاست که با این رئالیسم کانتی، می‌رسیم به انکار نومن‌ها. پس خروجی رئالیسم انتقادی کانتی، نفی ماوراءالطبیعه است (ساجدی، ۹۵-۹-۱۱).

ما از دید سیستمی که نگاه می‌کنیم، ممکن است یک سیستم محیط باشد یا محاط باشد توسط یک محیط و هرچند خودش بر محیط اشرف ندارد اما نمی‌تواند منکر شود که محیط دارد بر او تأثیر می‌گذارد. پس اگر بخواهد آن را انکار کند، واقعیت را انکار کرده است. یعنی منظوم این است که کل علم بشری فرض می‌کند که ماوراءالطبیعه بر آن‌ها و هستی‌شناسی علم و ... تأثیر ندارد، چراکه آن‌ها نمی‌توانند تأثیر آن را متوجه شوند. و بزرگترین نقدی هم که به آن‌ها وارد می‌شود همین است که تأثیرات اصل هستی را از آنجا که خودشان قدرت شناخت آن را ندارند، انکار می‌کنند (جاجرمی زاده، ۹۵-۹-۱۱).

کانت ادعا می‌کند که طرحی که من ریخته‌ام کاملاً نو و بدیع است و درست هم است اما مهم این است که نتیجه آن چیست. به نظر ما آن فلسفه اسلامی که فلسفه وجود است و قادر است که ماوراءالطبیعه را اثبات کند کاملتر است. ما در دین هم گام اول را عقلانی برمی‌داریم و اگر نتوانیم اصول دین را با عقل اثبات کنیم، اصلاً

دین نداریم. خدا برای این به انسان‌ها عقل داده است که بتواند دین و خدا را اثبات کند (ساجدی، ۹۵-۹-۱۱).

مبنای تفسیرگرایی هم کانت می‌شود؟ معرفت هستی‌شناسی را فقط از حوزه معرفت‌شناسی هستی ... هستی معرفت‌شناسی را در واقع بحث می‌کند. دیگر به بحث اصل هستی نمی‌پردازد؛ این عملاً ورودیه تفسیرگرایی است. یعنی واقعیت جهان خارج را از دریچه ادراک بشر نگاه می‌کند. شناخت نسبت به واقع را فقط از طریق شناخت بشر نگاه می‌کند، فقط از طریق بحث معرفت نگاه می‌کند، نه این که خارج از معرفت ما چیزی وجود دارد. این پایه تفسیرگرایی می‌شود. در مورد پایه تفسیرگرایی ما بحث کردیم که در عالم خارج، واقعیتی وجود ندارد، و هر چه واقعیت است، واقعیت ذهنی است. این اصل اول تفسیرگرایی بود. من فکر می‌کنم، پایه بحث را کانت می‌گذارد (جاجرمی زاده، ۹۵-۹-۱۱). پدر هرمنوتیکی‌ها هوسرل است که او هم کاملاً از کانت متأثر است. (مسعودی، ۹۵-۹-۱۱).

در رابطه با بحث هستی‌شناسی اجتماعی، به نظر من، شما به نتیجه‌های خیلی خوبی رسیدید. یعنی، اگر اصالت رابطه را پذیرفته باشیم ... البته، چون من کمی روی آن کار کرده‌ام عرض می‌کنم ... (زاهد، ۹۵-۹-۱۱). به عنوان یک وجود حقیقی در کنار اصالت فرد و اصالت جامعه بحث شد، ولی این که کدام شان ابتدا بوده است و کلاً اصالت یعنی چه، نیاز به بحث دارد (جاجرمی زاده، ۹۵-۹-۱۱).

در بحث‌های فیلسوفان اجتماعی اسلامی، اول شهید مطهری در مورد اصالت فرد و جامعه بحث می‌کنند در کتاب جامعه و تاریخ. ولی در همان جامعه و تاریخشان، بحث وجود رابطه را هم در بخش تعریف‌های جامعه دارند که جداگانه ذکرش نمی‌کنند، قیدش نمی‌کنند. ولی وجود رابطه را می‌گویند. بعد از آن، آیت ... مصباح کلاً معتقد به اصالت فرد هستند. جامعه را وجود اعتباری می‌گیرند. اما، اخیراً از آقای رجبی ... یعنی اخیراً که نه. حدود هشت سال پیش بود ... از آقای رجبی شنیدم که ایشان رابطه را هم به عنوان یک وجود اصیل قبول کرده‌اند (زاهد، ۹۵-۹-۱۱).

به هر صورت، به نظر من بحث خیلی مهمی است. چون روی آن در بحث‌های جامعه‌شناختی کار کرده‌ام عرض می‌کنم، در جامعه‌شناسی غرب، فرد و جامعه را از

دهه هشتاد- دهه هشتاد قرن بیستم- وارد اندیشه‌هایشان می‌کنند. اصالت هر دوی این‌ها را می‌گوییم. طوری هم وارد می‌شود که در برخی از کتاب‌های نظریه‌های جامعه‌شناسی، اندیشه‌های ماقبل ترکیب فرد و جامعه را به عنوان نظریه‌های کلاسیک مطرح می‌کنند. یعنی، آن اندیشه‌ها که تا دهه هفتاد- که آخرین و مهم ترین شان پارسونز است- این‌ها را جزء جامعه‌شناسی کلاسیک قلمداد می‌کنند و بحث‌های دهه هشتاد به بعد را به عنوان جامعه‌شناسی معاصر مطرح می‌سازند. سه شخصیت هستند که در این زمینه خیلی بیشتر از بقیه مورد توجه‌اند. یکی گیدنز است، یکی بوردیو است و یکی هم هابرماس. البته، هابرماس بیشتر مشی فلسفی دارد و فیلسوف هم است، اما بحث‌هایش در زمینه هستی‌شناسی اجتماعی کاربرد زیادی دارد. این جامعه‌شناسان برای رابطه- مثل چیزی که شما الان فرمودید و نتیجه گرفتید- وجود حقیقی عینی قائل نشده‌اند و فقط روی فرد و جامعه کار کرده‌اند ... درباره ارتباط فرد و جامعه بحث‌هایی می‌کنند. مثلاً، گیدنز ساختارها را مطرح می‌کند و مکتبی می‌سازد به عنوان ساختارگرایی، یا ساختارمندی، ترجمه Structuration. برخی آن را ساختارمندی ترجمه می‌کنند. (زاهد، ۹۵-۹-۱۱).

به هر صورت، سیستم اجتماعی را به عنوان رابط بین فرد و جامعه می‌پذیرد، اما چون باز برایش وجود حقیقی عینی قائل نمی‌شود، در تمام تفسیرهایش نهایتاً تأثیرگذاری فرد را نتیجه‌گیری می‌کند و همان عنصر رابطه را هم که در نظر گرفته، نهایتاً از جنس فرد می‌بیند. بوردیو برعکس است. او می‌آید و habitus را تعریف می‌کند، یعنی عادت‌واره. او می‌گوید که این عادت‌واره‌ها هستند که انسان را هدایت می‌کنند که به جامعه ربط پیدا کند. او هم آن قدر در بحث‌هایش مطلب را به هم می‌پیچاند که نهایتاً این عادت‌واره‌ها می‌شوند محصولات اجتماعی. یعنی، گرایش به سمت جامعه می‌شود. هابرماس می‌آید و فضای عمومی و فضای خصوصی را از هم جدا می‌کند. فضای عمومی در واقع نماد همان جامعه‌گرایی است و فضای خصوصی در واقع نماد فردگرایی است. ولی باز هم زمانی که می‌خواهد ارتباط میان این‌ها برقرار بکند، چه ارتباطی میان این‌ها می‌دهد؟ دو تعبیر با پسوند ارتباطی دارد: عقلانیت ارتباطی و کنش ارتباطی. عقلانیت ارتباطی را که مطرح می‌کند، وقتی خوب کنکاش و بررسی می‌کنیم، می‌بینیم که از جنس جامعه است. چون

برای رابطه وجود مستقلی را در نظر نگرفته است (زاهد، ۹۵-۹-۱۱). بنابراین، می‌خواهم عرض کنم که بحث‌های ما خیلی خوب پیش رفته و اگر ما برای رابطه، وجود اصیل و وجود حقیقی قائل شویم، در واقع سه عنصر را وارد ملاحظات خودمان کرده‌ایم: فرد، رابطه و جمع، که این دوآلیزم (dualism) غربی را کاملاً می‌شکند. یعنی، آن بن بست فلسفی غرب را که متکی بر دوگانگی است و این دوگانگی‌ها را هنوز نتوانسته اند حل کنند- حداقل در بحث‌های اجتماعی شان- این را می‌شکند و ما را یک گام به جلو می‌اندازد و بحث ما را در تولیدات علوم انسانی با توجه به همین سه مبنایی که وجود را سه وجهی در نظر می‌گیریم- بحث ما را نسبت به آن‌ها پیش می‌اندازد. یعنی، ما در تولیداتمان، تولیدات غنی تر، قویتر و جامعتری می‌توانیم داشته باشیم تا آن‌ها. خلاصه، به نظر من، به جاهای خوبی رسیده‌ایم که باید به روی آن‌ها بحث شود (زاهد، ۹۵-۹-۱۱).

رابطه وجود دارد، ولی اصیل نیست. چون رابطه متکی است بر دو طرف. می‌شود ربط. مفهومی این است. متکی است ... یک وجودی است رابط که بر دو طرف متکی است. درست مانند قضایا است. ما وقتی یک قضیه را تشکیل می‌دهیم که موضوع و محمول دارد، یک رابطه دارد. پس، ما سه رکن داریم: موضوع، محمول و رابطه. مثلاً می‌گوییم «انسان ناطق است» یا مثلاً، «حمید عالم است». حالا «حمید» شخص است. قضیه را می‌توانیم به صورت شخصی به کار ببریم: «حمید عالم است». خوب، این جا نگاه کنید: در [قضیه] «حمید عالم است» چند تا چیز داریم: یک «حمید» داریم، «عالم» داریم و «است» داریم. در واقع و در حقیقت، در عینیت چند تا داریم؟ یک «حمید» داریم. آن عالم بودنش- وصف عالم بودن- است که برای «حمید» است. این که ما وصف عالم بودن را برای «حمید» که می‌گوییم «است»، آن چه [داریم] یکی آن است که واقعیت خارجی دارد- که «حمید» است- و یکی عالم بودنش است و یکی «است» که رابطه هست. این رابطه، واقعیت بیرونی به مفهوم موجود منها است و متمایز از و مستقل از «حمید» و «عالم» دیگر نداریم. این در بطن همان «حمید» و «عالم» است. ببینید، «حمید عالم است» یعنی «حمید عالم»... . «حمید عالم» یعنی «حمید دارای علم است». پس، چه بگویید «حمید عالم»... اگر بگویید «حمید عالم» دیگر «است» را به کار نبرده اید: «حمید عالم»: دیگر «است»

را به کار نبردید. «حمیدِ عالم»، که به صورت صفت و موصوف است، را می‌توان به صورت یک گزاره و قضیهٔ خبری به کاربرد و گفت: «حمید عالم است». آن «است» و نقطهٔ [پایان جمله] را این جا ظاهر کنید. پس، وجود («است») نازلترین سطح وجود است. یعنی، به آن می‌گویند وجودِ رابط (ساجدی، ۹۵-۹-۱۱).

حالا شما این را بگیرید و به بحث فرد و جامعه وارد شوید. جامعه چیست؟ جامعه مجموعه‌ای است مرکب از آحاد افراد که این‌ها با هم تعامل دارند. یعنی اگر شما آحاد را از جامعه بگیرید، جامعه می‌شود صفر. جامعه متشکل از آحاد است. خب، پس وقتی گفته ایم جامعه، خود به خود آحاد را هم گفته ایم. یا وقتی بگویید «حمید»، «عالم» را هم گفتید. یا برعکس، اگر بگویید «عالم»، «حمید» را هم گفتید. چون «عالم» بدون «حمید» معنا نمی‌دهد. «عالم» یعنی «شخص عالم»، یعنی «حمیدِ عالم». حالا شما می‌آیید چه کار می‌کنید؟ شما می‌آیید این را باز می‌کنید. می‌گویید بین جامعه و افراد رابطه است. این وجود تعاملی نهفته را می‌آیید آشکار می‌کنید. بنابراین، بله، وجود است. اولاً، اصالت ندارد، چون اصالت ربط ... چون اگر گفتیم اصالت، یعنی مستقل است و اصلاً وجود رابطه ... وجود رابط مستقل یعنی کچل مودار ... کچل زلفی ... هم کچل، هم زلفی ... این نمی‌شود و تناقضش است. پس، اصلاً مستقل نیست. استقلال به کنار می‌رود و بنابراین، رابط نیست. اما، این که وجود حقیقی ... بله، وجود است، منتها وجودی است که نهفته است و استقلال ندارد (ساجدی، ۹۵-۹-۱۱).

استقلال که باشد چه مشکلی پیش می‌آید؟ مثلاً این میز استقلالی ندارد و به زمین تکیه داده، چه مشکلی دارد. این تنهایی نمی‌تواند روی پا بایستد. این به خیلی چیزها بستگی دارد، چه اشکالی دارد؟ (جاجرمی زاده، ۹۵-۹-۱۱).

یعنی، شما اگر نه جامعه داشته باشید و نه فرد، رابطه دیگر وجود ندارد و رابطه متصل است به آن دو. و لذا می‌گویند وجود رابط مثل وجود حرفی می‌ماند. حرف برای خودش استقلال ندارد. «الا» اگر به زبان فارسی وارد شود، «بر»، «تا»، «این که»، «اگر من هزار بار بگویم «تا، تا، تا»، یا بگویم «این که»، بگویم «بر، بر»، شما چیزی از من نمی‌گیرید. «بر»، «روی» [به چه معناست؟] ولی اگر گفتم «من از شیراز تا اصفهان پروازی رفتم یا زمینی رفتم»، این «از» یا «تا» معنی پیدا می‌کنند. رابطه هم

که شما می فرمایید اصلاً بدون جامعه و فرد معنی ندارد. (ساجدی، ۹۵-۹-۱۱).

فلسفه ما متأسفانه تحت تأثیر کانت است. باید بباید حداقل تحت تأثیر ملاصدرا قرار بگیرد. حالا این طور خدمت تان عرض می کنم که نسبت بین «حمید» و «علم» را اگر در نظر بگیریم، زمان وارد می شود. این جا من تحت تأثیر کانت قرار گرفتم که زمان را اهمیت می دهد. همین با اتکاء به اندیشه او زمان را وارد می کنیم. نسبت بین «حمید» و «علم» تداوم است و «عالم شدن حمید» را در زمان به ما نشان می دهد. اگر بباییم نسبت آن را در نظر بگیریم. یعنی وقتی شما می گوئید «حمید عالم است»، معلوم نیست حمید چقدر علم دارد، چند سالش است، و علم اش را از کجا آورده است. اما وقتی نسبت را در نظر می گیرید، زمان مداخله می کند. حمید مثلاً قبلاً به اندازه یک کتاب سواد داشت و کم کم درسش را خواند و سوادش دو تا کتاب شد و به تدریج جلوتر رفت. به نظر شما وقتی این نسبت را وارد می کنیم، درک ما از همین قضیه «حمید عالم است» بهتر نمی شود؟ (زاهد، ۹۵-۹-۱۱).

همین مفهوم استقلال دارای یک پیش فرض فلسفی است. پیش فرضش هم اصالت ماهیت است. یعنی این که وقتی وجود استقلال قائل می شود، به اصالت ماهیت وارد می شود که از ذاتی چون این علت بردار نیست، پس مستقل است. (جاجرمی زاده، ۹۵-۹-۱۱).

وقتی در بحث جامعه، فرد و جامعه را می گوئیم، نسبت بین فرد و جامعه وقتی عوض می شود، اصلاً خیلی چیزهای دیگر عوض می شود. الان نسبت بین ما نسبت همکارانی است که با هم بحث می کنیم. از این جا که بیرون برویم و در کریدور قرار بگیریم، تبدیل به عده ای رفیق می شویم. رابطه مان، نسبت بینمان عوض می شود و دیگر اصلاً این بحث ها را نمی کنیم. وقتی به کلاس برویم چیز دیگری می شویم. وقتی به خانواده برویم اصلاً چیز دیگری می شویم، ماهیتمان هم عوض می شود (زاهد، ۹۵-۹-۱۱).

این همین ماهیت اجتماعی است. این نسبت همان هویت اجتماعی است (ساجدی، ۹۵-۹-۱۱).

میخواهم بگویم این نسبت است. نسبت عوض شد که به اصطلاح ماهیت این جامعه تغییر کرد (زاهد، ۹۵-۹-۱۱).

فرض کنید یک جسم ... حیوان در نظر نگیرید. می‌خواهیم انسان شود، انسان شود. مثلاً انسان یک جسم دو پا که نیست. حالا برای این که این انسان شود یا انسان باشد، جز در نسبت نمی‌تواند انسان باشد. نسبت یعنی چه؟ نسبت با پدر، مادر، محیط اش. یعنی، فردیت و انسانیت اش هیچ چیز نیست، جز چیزی که در ارتباط است. یعنی می‌خواهیم بگویم آن اصالت ربط که می‌گویند اصلش این است که اصلاً این طور نیست که فرد اصیل است، جمع هم اصیل است. اصلاً این دو تا ... این‌ها شکل نمی‌گیرد، اصل نیستند ... جز همان رابطه که اصل است. آن رابطه اصل است، این‌ها تبع اند (مسعودی، ۹۵-۹-۱۱).

فرد قطعاً در جامعه رشد می‌کند. بدون جامعه هم رشد نمی‌کند، حیوان می‌شود. اگر یک فرد را بیرون از جامعه، مثلاً در یک غار پرورش دهند، مبدل به یک حیوان می‌شود. ولی استعدادهایش را از دست نمی‌دهد، قابلیت اولش را دارد. ممکن است آرام آرام این قابلیت‌ها فراموش شوند. ولی آن هسته اولیه اش همان است. حالا، نکته این جاست؛ این فرد که در جامعه رشد می‌کند، رشدش در تعامل با جامعه است. هم تأثیر می‌گذارد و هم تأثیر می‌پذیرد. اگر خودش استقلال نداشته باشد چگونه تأثیر می‌پذیرد؟ چگونه تأثیر می‌دهد، اثر می‌دهد؟ (مسعودی، ۹۵-۹-۱۱).

همین حرف می‌شود رابطه فرد و جامعه. این که اثر می‌گذارد، آثاری دارد (زاهد، ۹۵-۹-۱۱).

رابطه هم قطعاً یک وجود است، یک وجود است ... (ساجدی، ۹۵-۹-۱۱).

یک وجود است که اثر هم دارد (زاهد، ۹۵-۹-۱۱).

فرد مستقل است. و جامعه هم چون روی فرد اثر می‌گذارد. ... پس جامعه هم اصالت دارد. هر دو اصیل اند (ساجدی، ۹۵-۹-۱۱).

۵. ملاک صحت

مفهوم تجربه مورد نظر ما منحصر به فرد است، ولی باید بتوانیم به صورت عملیاتی آن را تعریف کنیم. تمام تجربیات و چیزهایی که در دستگاه علوم انسانی در مورد آن صحبت می‌کنیم باید از دل دین بیرون بیاید (تقوی، ۲۹-۳-۹۴). در غرب تجربه

ملاک صحت است و همه چیز نیست (زاهد، ۲۹-۳-۹۴).

مشاهده تئوری پیچ است بر اساس تئوری مشاهده می‌کنیم و موضوع مورد مطالعه را گزینش می‌کنیم. نظریه مبتنی بر هدف است و فقط منضم به عقل و نقل نیست. تجربه در تناسب و سنخیت تام با منابع معرفتی آنقدر عجین شده است که تفکیک آن غیر ممکن است (شهنازی، ۲۹-۳-۹۴). باید مرز تجربه‌های حضوری با هرمنوتیک و پدیدار شناسی را مشخص کنیم (مسعودی، ۲۹-۳-۹۴).

علم حضوری آگاهی به خود پدیده‌هاست. در روانشناسی هم بحث درون نگری وجود دارد اما الهام متفاوت با علم حضوری است (گودرزی، ۲۹-۳-۹۴).

علم حضوری در همه افراد وجود دارد. مثلاً علم به حضور خود. ولی این علم به مراحل بالاتر رفته و تبدیل به کشف و ذوق می‌شود که همه آن را ندارند (تقوی، ۲۹-۳-۹۴).

ما برای الهام ملاک داریم. مثلاً در روانشناسی دین، تجارب عرفانی را توهم بیماران تلقی می‌کنند. چون از نظر شکلی مشابه توهم است. اما کسی که توهم شنیدن یا دیدن دارد، واقعا نمی‌بیند. ولی کسی که با الهامات عرفانی می‌گوید فلان چیز، فردا اتفاق می‌افتد واقعا رخ می‌دهد (تقوی، ۲۹-۳-۹۴).

یعنی ملاک اعتبار، دیدن و اتفاق در جهان خارج می‌شود (گودرزی، ۲۹-۳-۹۴). باید دید کدام یک از تجارب عرفانی به درد علوم انسانی می‌خورد (شهنازی، ۲۹-۳-۹۴). مثلاً بخشی از دریافت‌های ملاصدرا در تفسیر برخی از سوره‌ها و در مباحث فلسفی با توسل به حضرت معصومه (سلام الله علیها) اتفاق افتاده است. همان که مشهور به القائنات سیوچی است. علمای اسلام که در مسائل زیادی اختلاف دارند، در وجود این گونه القائنات اختلافی ندارند (تقوی، ۲۹-۳-۹۴).

بعضی چیزها برای افاضه فیض الهی نشانه می‌شوند. تجربه ای که می‌کنید شما را پیش خداوند شفاعت می‌کند و خداوند به شما افاضه می‌کند البته امکان دخالت شیطان وجود دارد. شیطان می‌تواند در غایت مداخله کند. به همین علت می‌گوییم علوم انسانی غربی وهم است. زیرا شناخت آن‌ها از ابعاد مادی است. اگر گزاره‌های وهمی برایشان تکرار پذیر شد، مسلم می‌شود. تعیین حاصل می‌گردد در حد پوپری که می‌گوید تا نقض نشود می‌پذیریم. در همان محدوده هم به مدد الهی جواب می‌گیرد. غیر از آنکه فهم تحت تاثیر فیض الهی است، اثرگذاری در عمل هم فیض

الهی است (لا حول و لا قوه الا بالله العلی العظیم). نظریه‌ای که وهم باشد انسان را به تجربه‌های اصلی هدایت نمی‌کند بلکه به سمت ظن و گمان می‌برد (و ما لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ أَنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا. ۲۸/نجم). مثلاً کسی که در روانشناسی دچار دیلوژن شده است آنقدر اوهام در ذهن خود بافته که در تصویر تجربه حسی همان‌ها را قرار می‌دهد بنابراین کسی که نظریه غلط دارد در واقع گرفتار نوعی از دیلوژن است (زاهد، ۲۹-۳-۹۴).

تزکیه نقش عمده‌ای در علم حضوری دارد ریشه و پایه ارتقا علوم حضوری است. باید بتوان خود را از وهمیات رها کرد تا یافته‌ها خالصتر شود (بخرد، ۲۹-۳-۹۴). این فیلترها که می‌تواند هوای نفس باشد، در روانشناسی طرحواره و در علم اخلاق به ملکه تعبیر می‌شود. منتهی در روایات داریم که اگر ۱۲۴۰۰۰ پیامبر جمع شوند اختلافی ندارند. زیرا که این‌ها این فیلترها را دارند و واقع را شفاف می‌بینند (تقوی، ۲۹-۳-۹۴). به همین علت تقوا پیشه کردن قدرت تشخیص حق و باطل را به انسان می‌دهد (بخرد، ۲۹-۳-۹۴). معیار صحت در این‌جا به نقل معصوم بر می‌گردد (شهنازی، ۲۹-۳-۹۴). به نقل بر نمی‌گردد به کشف معصوم بر می‌گردد یعنی خود معصوم می‌آید و تایید می‌کند (مسعودی، ۲۹-۳-۹۴).

اگر بخواهیم این‌ها را وارد علوم انسانی کنیم مشکلات زیادی دارد (تقوی، ۲۹-۳-۹۴). نباید خیلی جزئی وارد شد باید به اصل پرداخته شود اصل هم این بوده که چگونه تجربه فردی در گروه کارایی پیدا می‌کند. تزکیه در چگونه فکر کردن و چگونه اقلام فکری را به دست آوردن موثر است زیرا می‌تواند روشن بینی الهی را ایجاد کند (زاهد، ۲۹-۳-۹۴).

افراد برجسته علمی که نوبل گرفته‌اند اهل منویات انسانی نیستند (تقوی، ۲۹-۳-۹۴). اگر این تزکیه بر اساس قواعد اسلامی باشد بُرد بیشتری پیدا می‌کند. اینکه حس گزاره‌ای را که به عقل و عقل آن را به قلب رجوع می‌دهد، اگر تایید شد باور ایجاد می‌شود و یک مرتبه دریافت‌هایش بالاتر می‌رود (زاهد، ۲۹-۳-۹۴). این برون‌سازی است که طبق نگاه پیازه طرحواره کم کم شکل می‌گیرد (تقوی، ۲۹-۳-۹۴).

تفاوت این با نگاه پیازه در این است که با گرایش‌های قلبی اراده اتفاق می‌افتد؛ قلب اراده را ایجاد می‌کند. این انتزاعی نیست چون همه چیز، ما به ازاء خارجی

دارد و تابع زمان و مکان است. دانش‌های ما تا زمان امام معصوم (علیه السلام) بر اساس دریافت‌های خودمان از مطالب آن‌ها با توسلات به آن‌هاست (زاهد، ۲۹-۳-۹۴).

ملاک صحت باید درونی و درون باشد. زیرا اگر بیرون باشد ارتباط درون و بیرون باید تبیین شود، چون درون به صورت مداوم درون بیرون است. اگر درون باشد امکان تفاهم از بین می‌رود. ذیل این مباحث زیادی مطرح شد، تنظیم رابطه با خدا که بر اساس فقر است بررسی شد (تقوی، ۲۱-۸-۹۷).

وقتی می‌گوییم انسان فقیر است یعنی نیاز به متولی خارجی دارد، که خدا را ولی خودمان قرار می‌دهیم. دیگرانی که پیرو مکاتب سکولارند، ناگزیر به اتخاذ ولی خارجی هستند و به چیزی در خارج متوسل می‌شوند. اگر این ولی را خدا گرفتیم به کمال می‌رسیم. اگر غیر خدا گرفتیم به اقتضای ظرفیتش و البته به اذن الله هدایت می‌کند. مثلاً در سرمایه‌داری متوسل به ثروت می‌شوند. این ولی در حد ظرفیت و جهت خودش آنان را هدایت می‌کند (زاهد، ۲۱-۸-۹۷).

در رابطه با فقر وجودی، ما معتقد به فقر فاعلیتیم. بنا به ادعای فلسفه وجودی‌ها ذات وجود اگر فقیر باشد معدوم است. بنابراین باید ذاتی وجود داشته باشد که در ذات بودنش فقر نداشته باشد. ما وقتی فاعلیت را می‌گوییم فاعل در نفس تقاضا فقیر نیست. در یک چیز باید خدا اعطا کند تا معدوم نباشم. در نفس خواست خودم اگر فقیر باشم مطالبه صورت نمی‌گیرد. ملاک صحت ما به نسبت برمی‌گردد. در امر صحت هیچگاه نسبت انکار نمی‌شود. امری که به دنبال آنیم سه پایه دارد چون سه منشأ درکی دارد و نسبت بین آن وجود دارد، به نحو اجمال انکارناپذیر است. بدیهی در پارادایم فکری دیگری است. اصل بدیهی چون اثباتی است در جزئیات قابل خدشه است، اما غیر قابل انکار چون سلبی است، اجمال را می‌پذیرد. بدیهی اجمال‌پذیر نیست (حسینیان، ۲۱-۸-۹۷).

تقدم با هستی‌شناسی روش و منطق است. وقتی می‌گوییم انسان قبل از ساخت منطق فهم دارد و با قوه فهم به سراغ ساخت منطق می‌آید، منطق را برای فهم اجتماعی می‌سازد. منطق ابزار محاسبه دقیق است که در جریان ارضا و نیاز اجتماعی و منطق تکامل زمان، مصرف دارد. منطق متناسب با ظرفیت بشر رشد

می‌کند. آنچه در ذهن به آن تکیه می‌کنیم بدون روش نمی‌تواند سراغ چیز دیگر برود. عقل خود باور به شناخت خودش و اشیا بیرونی فقیر است اما خداوند توانایی در روش‌سازی را به بشر عطا کرده است. منطقی که خود بنیاد است برای شناسایی عالم نیازی به معرفت دینی پیدا نمی‌کند. درکی که از روش‌شناسی داریم باید سه منشا درک وجود داشته باشد. با این تفسیر، ما به دلیل اینکه اراده و فهم و غایت‌نگری را اصول حاکم بر قواعد حرکت می‌دانیم، پایگاه منطقی ما پایگاه صحت روابط معناداری است که نسبت بین مفاهیم درک (تعقل و گرایش‌ها و محسوسات) را درک می‌کند؛ و پایگاه صحت به حق و باطل برمی‌گردد؛ متناسب با غایت. منطقی باید این تناسب را مستدل کند. باطل نسبت با غایت ندارد. منطقی که بتواند این نسبت و این ساحت مفهومی عقلانی و گرایشی و حسی را تبیین کند می‌خواهیم. نسبت به کل یک درک وجدانی هم داریم (حسینیان، ۲۱-۸-۹۷).

سوال اصلی این است که قوانین تجربی چگونه قدرت پیش‌بینی پیدا می‌کند و چه نکته‌ای اضافه دارد و چرا تا کنون ما نتوانسته ایم این قدرت را به دست آوریم؟ بنده عرض می‌کنم چون درک درستی از منابع دینی نداشته‌ایم نتوانسته ایم وارد تجربه و عینیت بشویم. مدل جریان مفاهیم اعتقادی در موضوعات عینی را نداشته‌ایم. وقتی که منطقی ما منطقی ارسطو است، خواص بین اشیا عرضی است. لذا نمی‌توان بر اساس منطقی ارسطو در عینیت کل‌سازی کرد. منطقی شما مشکل داشته است. منطقی باید بتواند سوالات آزمایشگاهی به دست دهد، با بتوانید نسخه را عملیاتی کنید، بازخورد را ارزیابی کنید و دوباره اصلاح کنید تا جایی برسیم که روش استنباط را بازنگری و توسعه دهیم. ارتباط هم از پایین به بالاست؛ یعنی اشکالات به الگوی منطقی و منابع و هم نبود منطقی از بالا به پایین است. دین در عینت اگر قدرت جریان داشته باشد می‌تواند پیش‌بینی کند. مثلاً امام می‌گوید شرق به زباله دان تاریخ می‌رود و غرب هم به زودی می‌رود. اینکه خداوند متعال می‌فرماید ما مستضعفین را حاکم می‌کنیم، وعده الهی صدق است. مشکل اساسی در متون و اعتقاد قلبی نیست. مشکل در روش است. روش باید کل‌گرا باشد، متکی بر اراده‌ها باشد. نه اینکه اشیا را به صورت کل ببیند. نظام اراده‌ها محصول نهایی می‌شود تکنولوژی. منطقی بالاترین نرم افزار یا مغزافزار انسان برای

رسیدن به نیاز است. منطق در عمل باید مبتنی بر یک مبنای مشترک باشد. منطق ابزار تحقق اراده است (حسینیان، ۲۱-۸-۹۷).

سه متغیر تکوین و تاریخ و جامعه، بستر بیرونی، ضرب در درک عقل و حس و قلب، بستر درونی، می شود و بین این دو ساحت نسبتی برقرار می شود. قالب اصلی فعل شما در این ساختار کلی ترسیم می شود. در تکوین نفس، ظرفیت شکل می گیرد. کل اعتبارات زیر سوال می رود. نسبت زمانی اصل است در نسبت مکان (حسینیان، ۲۱-۸-۹۷).

اگر مدل طراحی شد، این نسبت در رابطه درون و بیرون فاعلیت حضور دارد. هر سه ساحت خطا می کند. ملاک صحت ترکیب درون و تعلق به بیرون است. تعلق به ثبات مانع حرکت است. تعلق به تغییر مانع ثبات است. فاعل واحد است. نسبت قلب و تاریخ، ظرفیت تکاملی تاریخ است. نسبت قلب و جامعه می شود فرهنگ. نسبت عقل و جامعه می شود منطق ها. از ضرب حس و جامعه علم حاصل می شود. توسعه در ظرفیت، آرامش به وجود می آورد. سهم ابزار شناخت در توسعه ظرفیت مساوی نیست؛ اول قلب بعد فهم بعد ظرفیت حس قرار دارد. ظرفیت های شکل گرفته، در مطالعه عینیت تاثیر می گذارد. تحلیل یک جامعه شناس مومن با غربی متفاوت است. پول نباید در زمان صاحب منفعت شود. مثلا باید بر اساس مبنای خودمان سیستم اقتصادی را تحلیل کنیم. سرمایه داری یعنی پول ضرب در زمان. اگر این بنیان را نقد کردیم، کل سیستم بیمه، بانک، بورس و... فرو می ریزد. ما نباید مسائل مستحده داشته باشیم. ربا مس شیطان است. روشی که بر اساس آن حرکت می کنیم باید به ما کمک کند تا مستندات مان را از منابع دینی اخذ کنیم. و روشی که برای ما معادله درست می کند، بایست کمک کند بتوانیم در پایان عملیات به نسخه برسیم. نسخه ها باید بتواند به ما شناخت عینی بدهد. ملاک صحت هماهنگی عقل و قلب و حس است (حسینیان، ۲۱-۸-۹۷).

تا مبنای خودمان را اسلامی نکنیم در زمین غرب بازی می کنیم. جمع بندی جلسه گذشته این بود که علم را به ما می دهند نه اینکه کسب می کنیم. ما باید خودمان را آماده علم کنیم. اگر آماده سازی ما برای علم الهی بود علم الهی و اگر غیر خداپرستی مثل هواپرستی بود الهامات ما شیطانی می شود. اولی علمی است

که موحدین و صالحین به آن می‌رسند و دومی هم مشرکین و کفار به آن می‌رسند. آنچه امروز در اختیار ماست علم هواپرستی است که بر اساس انسان پرستی و خودخواهی ساخته شده است. چرا این خطوات شیطانی امثال ما را حیران یا راضی می‌کند؟ برای اینکه منطقی اش می‌کنند و با روش‌های تحقیق منطقی و ساختارمند و سیستماتیک آرایشش می‌کنند. به این ترتیب منطق و روش‌شناسیشان می‌شود ملاک، و با آن منافع خودشان را تنظیم می‌کنند. پایایی و روایی در این جهت است. بر اساس مبنای هواپرستی و بر اساس حیوان ناطق، معیار ارزیابی و تولید علم ساخته شده است و مارا فریب داده است. اما علوم انسانی اسلامی تحت ولایت خدا و ملائک الرحمن است. مفهوم سازی دینی اش با توسل است. بدون توسل به هیچ جا نمی‌رسیم. شفاعت هم از همین جنس است. اگر این مقدمه را بپذیریم موضع گیری روش‌شناسی ما کاملاً عوض می‌شود. ما برای علوم انسانی اسلامی نیازمند امام هستیم. اندیشه باطل را بر مبنای دین بیاوریم و بگوییم این خطوات شیطان است. مثلاً در سیستم مدیریت اگر یک مدیر به کارگش مظنون شود که می‌خواهد فساد کند، اگر به عنایت الهی متوسل شود او هم هدایت می‌شود یا نمی‌تواند فساد کند؛ اما اگر به خطوات شیطان دامن بزیم کار گره می‌خورد (زاهد، ۹-۱۱-۹۸).

به کارگیری عقل برای روش‌شناسی نباید رها شود. در فرایند بینیم عقل مستقل از نیت کار نمی‌کند. جاری بینیم. به سرمایه‌هایی که خدا داده نباید اتکا به سرمایه اش کنیم؛ باید به خود خدا اتکا کنیم. تا جایی که به این برسیم که پارادایم ما قدرتمندتر است، ورود به اینکه روش‌های دیگر روش خوبی نیستند برگشت به عقب است. ما باید کارآمدی خودمان را اثبات کنیم. ۵۰۰ سال در غرب سعی داشتند تا تفکرات شیطانی را از افراد بیمار روانی خارج کنند، مثلاً جمجه را سوخ می‌کردند، اصلاً موزه ای در اروپا در این راستا وجود دارد. در زمان کنونی هم با شک و... سعی می‌کنند این کار را انجام دهند؛ که ظاهراً شکل انسانی تری دارد. پوزیتیویسم قوی است، چون اجازه تست و اصلاح می‌دهد. چگنیزخان وقتی نیشابور را فتح کرد با اسب به مسجد آمد یکی گفت خدا الان سنگت می‌کند. چنگیزخان گفت من با اسب می‌آیم تو هم با خدایت بیا. چنگیز کل نیشابور را نابود کرد. در دیدگاه تمدن‌سازی اسلامی نمی‌توان تفال و استخاره کرد. برای تمدن‌سازی اسلامی نیاز به چارچوب

تئوریک داریم تا قدرت به ما بدهد. اگر قاعده قدرتمند نباشد می شود داستان چنگیز. ما شهود و توسل و... را رد نمی کنیم در سطح فردی کارکرد دارد اما در سطح اجتماعی کارکرد ندارد؛ چون به دوران پیامبر هم برگردیم پیامبر تمدن را با ساختار و تشکیلات و حکومت به وجود می آورد. در جنگ احد می داند چه باید کرد.... باید توقعمان را از پارادایم بدیل بگوئیم (خرمایی، ۹-۱۱-۹۸).

ما دائم در معرض عنایت الهی هستیم. باید قابلیت دریافت داشته باشیم. مثلا موج رادیو در فضا وجود دارد. اگر تنظیم کنیم و قابلیت رادیو خوب باشد بدون پارازیت می گیرد. ملاک صحت قول معصوم است. اگر به تعارض بین قول معصوم و تجربه برخوردیم چه کنیم؟ جلسه گذشته عرض کردم که بجای این که معیار صحت را بر شخص قرار دهیم، ملاک اعتبار را معیار قرار دهیم. این معیار از دین می آید. قرار شد امروز یک مقایسه ای بین پارادایم موجود و پارادایم اسلامی داشته باشیم. با این رویکرد وحدت بین مسلمانان و حتی با غیر مسلمانان به وجود بیاوریم (زاهد، ۹-۱۱-۹۸).

۶. ترکیب منابع شناخت

با صحبت کردن از عقل و تجربه حس نمی توان راه به جایی برد بلکه باید احصا و مکتوب کرد. اساتید علوم انسانی حتی اگر ضرورت تحول در علوم انسانی را بپذیرند چون تکنسین هستند می پرسند باید در عمل چه کار کنیم. در روش شناسی باید بتوانیم نسبت حس و عقل را از یک سو و نسبت عقل و وحی را از سوی دیگر روشن کنیم. باید ببینیم چگونه می توان به فهم صائب نائل آمد (تقوی، ۳۰-۹-۹۴).

خداوند حیطة تجربی انسان را تعیین کرده است. انسان با بدن عنصری در حال زیست در همین نشئه مادی است. رشد و تعالی او در گرو دست زدن به تجربه است. تجربه می تواند هم موجب رشد و هم موجب انحطاط وی باشد. انسان آرمیده نخواهد شد مگر اینکه دست به تجاربی بزند که در تطابق با ارزش ها و نیازهای واقعی او باشد. پیش فرض مدل مختار این است که خالق انسان اولی تر از او نسبت به تعیین نیازهای اوست (تقوی، ۳۰-۹-۹۴).

حتی اگر تمام عوامل مادی اعم از توانایی های ادراکی انسان مانند حواس ظاهری، حواس باطنی، مغز، سیستم اعصاب، عقل و عوامل بیرونی مانند کتاب،

تدریس استاد، آزمایشگاه و ... با هم جمع شوند بازهم هیچ تجربه ای ادراک نمی‌شود مگر اینکه علت تامه ای خارج از نشئه مادی مدد رساند. یعنی با وجود تمام قوای انسانی و عوامل بیرونی هیچ تجربیهای حاصل نمی‌شود مگر آنکه علت تامه خارج از نشئه مادی مدد رساند. که واجد بحث‌های مفصل اتحاد علم و عالم و معلوم است (تقوی، ۳۰-۹۴).

تجربه می‌تواند به انحاء مختلف مورد تفسیر قرار بگیرد، که از منظر مدل کامل‌ترین تفسیر تجربه زمانی رخ می‌نماید که با درنظر گرفتن عوامل وجودی مختلف صورت پذیرد. باید نسبت بین عوامل وجودی را بشناسیم تا بتوانیم جایگاه تجربه در تناسب عوامل وجودی را درک کنیم (تقوی، ۳۰-۹۴).

علت تامه را نباید به صورت خطی و بعید دید بلکه باید به صورت سیستمی دید تا نزدیکی علت تامه احساس شود. دنیا و بهشت و جهنم همه با هم هستند، عقل و قلب و حس در هم تنیده اند، که قابل تفکیک نیست کیفیت هر کدام بالاتر رود کل مجموعه بالاتر می‌رود (تقوی، ۳۰-۹۴).

حَتَّى تَكُونَ أَعْمَالِي وَ أَوْرَادِي كَلِّهَا وَرِدًا وَاحِدًا وَ حَالِي فِي خِدْمَتِكَ سَرْمَدًا یعنی هم اعتقاد و هم جهت باید درست باشد (زاهد، ۳۰-۹۴).

چگونه باید حیث اشراقی آن را دریابیم؟ وقتی یک پدیده را می‌بینیم چگونه تمام جنبهها را باهم باید دید و سنجید؟ از کجا باید فهمید که محقق امیالش را کنار گذاشته تا به این نتیجه رسیده است؟ (مسعودی، ۳۰-۹۴).

عواملی که دین و علمای اخلاق گفته اند را باید در حد توان احصا کرد. ساختن ابزار بهتر از بی ابزاری است (زاهد، ۳۰-۹۴).

می‌توان از روی امور حسی که قابل مشاهده است شناسایی کرد که با کدام وجه عقلی و قلبی نسبت دارد. از روی وجود حسی به مابه ازای قلبی آن می‌توان پی برد. مثلاً از ضربان قلب می‌توان به بیماری پی برد. مثلاً چقدر انسان خداشناسی دارد درجه بندی می‌کنیم: گذشتن از جان؟ گذشتن از مال؟ یا صرفاً اقرار زبانی؟ از وجوه حسی می‌توان شدت وجوه قلبی و عقلی را سنجید (زاهد، ۳۰-۹۴).

وقتی در روایات داریم با کسی ایمانش مثلاً درجه ۲ است از درجه ۶ صحبت نکن یعنی تقریباً می‌شود درجه ایمان را سنجید (تقوی، ۳۰-۹۴).

اگر پذیرفتیم که حس، عقل و قلب سه وجه یک وجودند، اگر بتوانیم وجه حسی را بشناسیم می‌توانیم وجه متناظر عقلی و قلبی را هم اندازه گیری کنیم. تعاریف مفهومی و عملیاتی و شاخص بندی را انجام بدهیم. (مکانیسم عمل مانند پوزیتیویست‌هاست اما تعاریف بر اساس عقل و قلب و حس متفاوت می‌شود). (زاهد، ۳۰-۹-۹۴).

برای کاربرد این ابزار باید همدلی، همکاری و همفکری شامل شود. کسی که می‌خواهد مدل نظری را بکار برد باید اول همدل بشود تا همفکری و پس از آن همکاری ایجاد شود. در هر سه مرحله نسبت ایجاد می‌شود. هرچه جنبه های حسی قویتر باشد ساختن ابزار راحت تر می‌شود. در پوزیتیویسم ابزار از محقق جداست؛ یعنی چه کافر و چه مسلمان با یک ابزار به نتایج مشابه می‌رسند. هرچند این یک ادعاست و بر پیش فرض های اوماننیسم، سکولاریسم و لیبرالیسم استوار است (زاهد، ۳۰-۹-۹۴).

در علم دینی روش جدای از ساحت محقق وجود ندارد (مسعودی، ۳۰-۹-۹۴). درک انسان ها از پدیده نسبی می‌شود (زاهد، ۳۰-۹-۹۴).

تجربه در کنار منابع معرفتی دیگر است. باید تمام چیزهایی که با تجربه مرتبط است را پیدا کنیم. سلسله مراتب و نمودار ترسیم کنیم. این در حد جمع‌آوری است که باید دوباره منقح، جزئیتر و منسجم تر شود (تقوی، ۱۴-۱۰-۹۴).

عرفان (قلب)، فلسفه (عقل) و فقه (عمل) به صورت جداگانه ترکیب نمی‌شوند. اما اگر از بنای اول جنبه عقلی و قلبی و تجربی موضوع را ملاحظه کنیم به مفهوم جدیدی از تجربه می‌رسیم وقتی تجربه در ارتباط با مقولات عقلی و قلبی طرح شود هویت جدیدی پیدا می‌شود که کامل است و جدای از هم نمی‌توان فهمید. بخش تجربی به ما امکان کمی کردن موضوع را می‌دهد. برای بخش تجربی شاخص درست می‌کنیم و اگر نسبتش را با عقل و قلب تعیین کرده باشیم در عالم مشهود می‌توانیم محاسبه کنیم. برخی خیال می‌کنند روش در علوم انسانی اسلامی فقط کیفی است اما واقعیت قضیه این است که این سه بُعد را باهم ملاحظه می‌کنیم در قسمت نظریه پردازی کیفی پیش می‌رویم و در قسمت نظریه آزمایی کمی کار می‌کنیم (تقوی، ۱۴-۱۰-۹۴).

باید از یک طبیعت چند نوع تعبیر داشت یا اینکه یک گزاره را با تمام منابع و روش‌ها دید. که این دومی ایده آل بنظر می‌رسد (ساجدی، ۱۴-۱۰-۹۴).

باید دید کدام راه معقولتر است و نباید نگران نرسیدن بود. ائمه (علیهم السلام) تمام وجوهات یک پدیده را باهم می‌بینند. یک تبیین باید با فطرت، وحی و کلام الهی هماهنگ باشد. اگر هستی مجموعه‌ای به هم پیوسته و دارای غایت باشد روش تحقیق ابداعی نیز باید دارای چنین ویژگی‌هایی باشد (تقوی، ۱۴-۱۰-۹۴).

معنای تجربه باید روشن شود و نسبت تعریف عام و خاص آن با عقل باید روشن شود (ساجدی، ۱۴-۱۰-۹۴). علاوه بر واهمایی این‌ها، فهم و ادراک هم اتفاق می‌افتد؛ علاوه بر موارد انتزاعی آن کلیت فهم هم اتفاق می‌افتد که آیا این شهود دفعتاً است و به دنبال آن دست به تفسیر می‌زنیم. مثل روش‌های مرسوم که ترکیبی از عقل و فهم و ادراک دفعتی و تجربه است. باید دید چه تمایزی بین این روش‌های مرسوم وجود دارد؟ (مسعودی، ۱۴-۱۰-۹۴).

فهم گشتالتی باید اتفاق بیفتد. از کثرت به وحدت رسیدن، از منابع مختلف به نتیجه واحد رسیدن، از ترکیب این‌ها چیزی جز این‌ها به وجود می‌آید که ماهیت خاص خودش را دارد (تقوی، ۱۴-۱۰-۹۴).

تجربیات حسی نفس را آماده می‌کند (علل اعدادی) برای دریافت‌های عقلی و به همین دلیل اغلب فیلسوفان اسلامی طبیعیات دارند (تقوی، ۱۴-۱۰-۹۴). معیار حکمت نظری بدهت عقلی و معیار حکمت عملی عدالت فردی و اجتماعی است (ساجدی، ۱۴-۱۰-۹۴).

باید ببینیم چگونه می‌توان بین بدیهیات اولیه و عدالت ارتباط برقرار کرد و عدالت را چگونه باید شناخت. کبرای قیاس موادش را از تجربه می‌گیرد؛ خودش نوعی صورت است، پس صد در صد یقینی نیست. پس ما از لحاظ حکمت نظری در علوم انسانی به نسبت می‌رسیم. به خاطر این نسبت نمی‌توان به تفاهم رسید. بحث کانت و نسبت وی با بینات ادیان مخالف است. این صرفاً سلبی است اما در بحث ایجابی مانده ایم (جاجرمی زاده، ۱۴-۱۰-۹۴).

کانت بحث نسبت را در علم بیان می‌کند نه در ادیان (مسعودی، ۱۴-۱۰-۹۴). نسبت اسلامی و سکولار باهم متفاوت است. الان ما به نسبت سکولار

رسیدیم(زاهد، ۱۴-۱۰-۹۴).

کانت از موضع عقل صحبت می کند رفتار انسانی فقط منشا عقلانی ندارد. بلکه منشا نفسانی هم دارد. همچنین بر اساس فهمش و سود و زیبایی که در نظر می گیرد عمل می کند(روزی طلب، ۱۴-۱۰-۹۴).

محور عمل فاسق، هوا و هوس است. اینکه از کجا بفهمیم که هواس است یا تقوا انکار و اقرار در عمل است؛ اما هر انسانی به نفس خویش بصیر و بیناست. کسانی که خدا را انکار می کنند زمام هوا و هوس را بیشتر میکشند. فجور و تقوا به انسان الهام شده است(فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا. ۸/شمس). پس نمی تواند بگوید فهم من از واقعیت این بود. این امری فطری است. باید از هر سه جهت (عقل و قلب و حس) فهم حاصل شود. زیرا هر کدام به تنهایی فهم درستی ایجاد نمی کنند(زاهد، ۱۴-۱۰-۹۴).
این را باید مدرج کنیم همان گونه که حیات، بهشت و جهنم مراتب دارد(بخرد، ۱۴-۱۰-۹۴).

آقای میرباقری در ۴ بهمن مصاحبه ای داشتند که در سایت فرهنگستان هم موجود است. صحبت های ایشان را در چند بند آورده ام: (تقوی، ۱۹-۱۱-۹۴).

۱. برای موضوعات متعدد باید از منطق های متعدد استفاده کرد باید بین موضوع و روش تناسب باشد.

۲. حجیت روش های تجربی: روش های تجربی مانند روش های نقلی می توانند طبق ضوابطی متصل به بحث حجیت شوند.

بجز آیت الله جوادی و آقای میرباقری کسی دیگری را نمیشناسم که برای تجربه حجیت شرعی قائل باشند.

۳. لازم است منابع مختلف کسب معرفت اعم از تجربه، عقل، شهود و نقل که از روش های متعدد به دست می آیند در یک مجموعه معرفتی با محوریت نقل منسجم شوند. باید دستگاه معرفتی داشته باشیم. معرفت نمی تواند دستگاهوار نباشد.

۴. فلسفه دلالت می تواند متکفل بیان عوامل دخیل در معرفت و نسبت حوزه های معرفتی با یکدیگر از طریق تعیین نسبت معیار صحت و کیفیت استنتاج در هر حوزه معرفتی شود. پس باید فلسفه ای داشته باشیم که این چهار حوزه را باهم هماهنگ کند که نسبت بین این ها را مشخص کند که به هر کدام به چه نسبتی باید توجه

کرد (تقوی، ۱۹-۱۱-۹۴).

درواقع تجربه را ذیل عقل می‌پذیرد. امام محمدغزالی ۴ عقل را تفکیک می‌کند: تجربی، تجریدی، نیمه تجریدی و شهودی (روزی طلب، ۱۹-۱۱-۹۴).

چرا منبع نقلی محور باشد؟ چرا عقل تفکیک شده است؟ دقیقا این صحبت فارابی است. این‌ها در طول همنند. بین عقل نبوی و عقل عقلا وحدت وجود دارد. شاید بخاطر این است که در حوزه، اصالت بانقل است (تقوی، ۱۹-۱۱-۹۴).

در بند ۱۱ قید می‌خورد: در منظومه معرفتی مختار، معیار صحت هر یک از منابع مختلف ممکن است از طریق معیار صحت در سایر منابع قید بخورد. حتی منابع نقلی توسط سایر منابع کسب معرفت قید می‌خورد. زیرا اگر خروجی معرفت دینی غیرقابل اجرا باشد قطعا در استنباط مشکل وجود دارد (تقوی، ۱۹-۱۱-۹۴).

نباید تعارض وجود داشته باشد. چون وحی چیزی است که داده شده است، اما علوم بشری چیزی است که می‌یابیم. این‌جا کدام باید مقدم شود؟ حوزه‌ها سعی می‌کنند به نقل محوریت بدهند (طلعتی، ۱۹-۱۱-۹۴). در حدیث آمده است که اگر چیزی از ما نقل شد و با قرآن هماهنگ نبود به دیوار بزیند (بخرد، ۱۹-۱۱-۹۴). مثلا برخی پارینه‌شناسان می‌گویند شواهدی برای طوفان نوح وجود ندارد. حال تجربه را بپذیریم یا قرآن؟ (تقوی، ۱۹-۱۱-۹۴).

معلوم است قرآن چون عقل بشر محدود است (جاجرمی زاده، ۱۹-۱۱-۹۴).

اصلا مشخص نیست! در مباحث هرمنوتیک قرآن گفته می‌شود آیا زبان قرآن سمبلیک است یا واقعیت؟ هرمنوتیکی‌ها به این می‌گویند هرمنوتیک بسته. هرمنوتیک باز می‌شود مرگ مولف. تفسیرهای ابن عربی را خیلی از علما قبول ندارند در حالی که طرفداران زیادی دارد (طلعتی، ۱۹-۱۱-۹۴).

گاهی شخص آنقدر قدرت استدلال و استنباط دارد که دیگران را متقاعد می‌کند. قرآن برای مردم آمده است و وقتی می‌خواهد از اصلی به نام بهشت بحث کند از نعمات بهشتی می‌گوید. حال اگر اصل را رها کردیم و به فرعیات توجه کردیم، تناقض و اختلاف به وجود می‌آید. کسی که می‌خواهد دیگران را متقاعد کند باید هماهنگ پیش برود (تقوی، ۱۹-۱۱-۹۴).

هرمنوتیک وجه اجتماعی دارد. مثلا هرمنوتیکی‌ها معتقدند اینکه ارث زن در قرآن

نصف مرد است بخاطر جامعه عربستان بوده که هیچ حقی برای زن قائل نبودند و نمی‌توان در چنین جامعه‌ای حرف از برابری زد ولی در جامعه معاصر می‌شود. پس ارث زن در این زمان کنونی برابر با مرد است (طلعتی، ۱۹-۱۱-۹۴).

محور مشترک باید قرآنی باشد، رسیدن به محور مشترک یعنی باطل شدن هرمنوتیک (زاهد، ۱۹-۱۱-۹۴).

منابع شناختی یعنی حس و عقل و تجربه، اگر جهان را آفریده‌ی خدا بدانیم واقعیت‌هایی در جهان حاکم است و عقل را باید با این واقعیات تطبیق داد و این‌ها کمک می‌کنند؛ تجربه کنیم. یک قسمت واقعیت، نقل است بخشی از واقعیات توسط قرآن و سنت بیان شده است. اختلاف ناشی از منابع شناخت محدود، صدمه یافته یا حتی رشد یافته باشد. هرکس به میزان رشدی که می‌کند نوعی شناخت دارد (گودرزی، ۱۹-۱۱-۹۴).

باید منابع شناخت یعنی فطرت که مصدق وحی است و طبیعت که آینه تمام‌نمای طبیعت است، تاریخ و وحی را از ابزار تفکیک کنیم - ابزار شناخت حس و عقل و دل است. حال اگر سه ابزار را باهم وارد منابع کردیم منابع (دانش ذخیره شده و ثابت شده در هستی است؛ ابزار وسیله مورد استفاده است؛ وحی مجموعه‌ی تنزل داده شده‌ی قوانین حاکم بر هستی است که خدا نازل کرده؛ تعقل مجموعه‌ی اندیشه‌های تولید شده بشر است؛ طبیعت نظام گسترده هستی است که تمام قوانین در آن متجلی است؛ فطرت مجموعه استعدادهای نهفته شده انسانی است که بارور شده است؛ حالا هر سه ابزار را وارد منابع می‌کنیم و یافته‌هایی را استخراج می‌کنیم. فطرت، طبیعت، وحی، تاریخ مکمل هم هستند. تاریخ بشر ذخیره تمام عملکرد انسان است بنظر شما این نمی‌تواند دستگاه وحدت ادراک برای یافته‌های ما باشد؟) (بخرد، ۱۹-۱۱-۹۴).

وقتی محقق به عنوان نظاره‌گر دارد به مطالعه می‌پردازد محقق می‌شود ابزار و موضوع مورد مطالعه منبع می‌شود. درحالی که خود محقق هم منبع است. در علم حضوری منبع شناسا و فاعل شناسا یکی است. ممکن است منابع و ابزار با هم تعاطی داشته باشند و منبع در ابزار و ابزار در منبع وجود داشته باشند (طلعتی، ۱۹-۱۱-۹۴).

به انسان همه چیز داده نشده است. این در فلسفه خلقت است. باید سعی در رشد کنیم. در واقع حس، عقل و شهود، سلسله مراتبی هستند. با حس، تفکر ما شروع می‌شود، اما به تدریج عقل و به تبع آن دل (تفکر شهودی فعال می‌شود). یک عالم زمانی قوی خواهد شد که بتواند متناسب با موضوعش از این ابزار استفاده کند و به ویژه تفکراتش به مرتبه آخر (تفکر شهودی) نزدیک شود. در این جا بهتر می‌تواند خداشناسی را در خود جای دهد (گودزری، ۱۹-۱۱-۹۴).

این سه در هرشناختی در کار هستند. هرکدام قوی تر باشد نسبت‌ها متفاوت می‌شود (زاهد، ۱۹-۱۱-۹۴).

محور نقل است. به این معنی که کتاب و سنت بزرگتر از عقل است. پس اگر با عقل هم جور در نیامد برایش تلاش می‌کنیم. اگرچه فلسفه آن را نمی‌فهمیم اما عمل طبق عقل می‌شود. مثلاً نمی‌دانیم چرا نماز صبح دو رکعت است اما همان دو رکعت را می‌خوانیم. حتی منابع نقلی ممکن است توسط سایر منابع معرفی شده قید بخورد؛ زیرا اگر خروجی منابع معرفت دینی غیرقابل اجرا باشد قطعاً در استنباط ما مشکل وجود دارد. مثلاً اینکه در فقه داریم که دست دزد باید زده شود. عین نقل است، اما امام خمینی می‌گوید اگر موجب وهن اسلام است انجام ندهید؛ یعنی باتجربه قید خورده است (طلعتی، ۱۹-۱۱-۹۴).

به نظرم ملاصدرا خیلی سعی کرد که دیدگاه‌های عقلی و عرفانی رو به هم نزدیک کند و عرفان را برهانی کند. ملاصدرا به ابن سینا نقد وارد می‌کند که چرا با این هوش وافور به فلسفه طبیعیات پرداخته است. این روال در چند صد ساله گذشته ادامه پیدا کرده است و بیشتر علما برای تجربه، حجیت قائل نیستند. ما برای پیاده کردن مدل نیازمند تجربه هستیم؛ چیزی که غربی‌ها دویست سیصد سال روی آن کار کرده‌اند (مسعودی، ۲۶-۱۱-۹۴).

در حال حاضر توافقی برای بکار گرفتن تمام منابع معرفتی در بین دانشمندان اسلامی وجود دارد؛ ولی اینکه چگونه این‌ها را در یک منظومه منسجم کنیم جای تامل است. اینکه کدام مورد باید محوریت داشته باشند، جای بحث است. مثلاً در اسلام دست سارق باید قطع شود، ولی امام خمینی بنا بر مصلحت و تجربه می‌فرمایند چنین کاری نکنید (مسعودی، ۲۶-۱۱-۹۴).

در این حوزه آقای میرباقری خیلی خوب بحث کرده‌اند. ایشان معتقدند اطلاعاتی که از حس و عقل و وحی بیرون می‌آید را باید در یک منظومه منسجم کنیم و گرنه دچار تشتت می‌شویم. ایشان محوریت این انسجام را وحی می‌دانند. البته گاهی وحی قید می‌خورد (بند ۱۱) مثل احکام ثانویه. ایشان معتقدند که روش‌های عقلی، تجربی و وحیانی منطق‌های خاص خودشان را دارند، اما ما نیاز به یک منطق عام و بالا دستی داریم یعنی منطقی که روش‌های متفاوت را منسجم کند. بنده داشتم به این فکر می‌کردم که شاید اصول بتواند. اصول قوانینی را که در فقه مطرح می‌شود را می‌بیند (مسعودی، ۲۶-۱۱-۹۴).

فرهنگستانی‌ها یک منطقی دارند به عنوان منطق عام و یک منطق دارند به عنوان منطق خاص. هر رشته‌های منطق خاص خودش را دارد. منطق عام هم همین منطق بالا دستی است. منطق عام آن منطقی است که به همه منطق‌ها قید می‌زند؛ این منطق منطق وحی است. حتی بر گزاره‌های وحی، منطق وحی سرپرستی می‌کند. منطق وحی همه چیز را اعم از منطق تجربی و منطق عقلی را قید می‌زند. اگر آنچه که از منطق وحی ترسیم می‌کنند را باز کنیم خیلی از این مسائل حل می‌شود. زمان و مکان و اختیار و اراده در این سیستم هست. در این بحث منطق، تجربه و عقل خودش را نشان می‌دهد. این منطق توسط آیت‌الله سید منیر حسینی الهاشمی تولید شده است. البته از اصطلاحات خاصی استفاده کرده‌اند (مسعودی، ۲۶-۱۱-۹۴).

دیگه بعد از این، وارد لایه‌های پایین تر میشن. البته اصول انکار ناپذیر و اینا برای مفاهمه است. این‌ها مثل بدیهیات عقلی هست که ربطی به مسلمان بودن ندارد. مثلاً در منطق ارسطویی همه چیز منطقی را به بدیهیات بر می‌گردانند. این اصول - بدیهیات در منطق ارسطویی یا اصول انکار ناپذیر از نظر فرهنگستان - صرفاً برای سطح تفاهم است. ولی بحث خودشان فراتر از این است (مسعودی، ۲۶-۱۱-۹۴).

لازم است منابع مختلف کسب معرفت اعم از تجربی و شهودی و نقلی، که از روش‌های متعددی استفاده می‌نمایند در یک منظومه‌ی معرفتی با محوریت منابع نقلی منسجم شود. منابع نقلی می‌شود همان آیات و روایات که محوریت دارند؛ با این توضیح که منطق وحی محور است نه تک تک گزاره‌های وحیانی. حتی منابع نقلی ممکن است که توسط سایر منابع کسب معرفت قید بخورد؛ زیرا اگر خروجی

معرفت دینی غیر قابل اجرا باشد قطعاً در استنباط ما مشکل وجود داشته است. یعنی همان منطق عام که به منطق خاص قید می‌زند. لطفاً در صحبت‌های آقای میر باقری و فرهنگستان این دو بحث را تبیین کنید: اول محوریت منبع نقلی در ساختن نظریه علوم انسانی و دوم قید خوردن هر کدام از معیار صحت معرفت‌ها به منطق وحی (جاجرمی زاده، ۲۶-۱۱-۹۴).

یک بحث ما تولید نظریه است. باید روشن شود که پیش فرض‌هایی که از سایر علوم در ساختن نظریه تاثیر گذارند تکلیفش چه می‌شود؟ باید محوریت را درست تبیین کنیم. ما در ساختن نظریه پیش فرض‌های مختلفی داریم. این پیش فرض‌ها گمانه‌هایی را در ساختن ارتباط بین متغیرها به وجود می‌آورد. یعنی بر اساس پیش فرض‌ها، گمانه‌های خاصی صادر می‌شود. گمانه‌ها تبدیل به فرضیه و نظریه‌ها و قانون می‌شوند. آن پیش فرض‌ها از علم بالا دستی باید گرفته بشود. پس محوریت به معنای این است که راجع به انسان، جامعه، تاریخ توصیفات از نقل پذیرفته می‌شود. به طور کلی پیش فرض‌ها از احکام تکلیفی، توصیفی و ارزشی گرفته می‌شود. بعد از آن باید معیار حق و باطل را دید. که در این دستگاه تعریف خاص خودش را پیدا می‌کند. مشاهده و وقوع در عالم واقع در برداری از زمان و مکان تعریف می‌شود. مفهوم تجربه و مشاهده با احکام ارزشی قید خورده و معنای آن دگرگون می‌شود. معیار صحت هماهنگی است. باید معیارهای صحت با هم وحدت داشته باشند (جاجرمی زاده، ۲۶-۱۱-۹۴).

خروجی کار علما می‌تواند به عنوان مفاهیم پایه مورد استفاده قرار بگیرد. مثل مفهوم «تعلق». اما سؤال این جاست که چطور مفهوم پایه را باید به نظریه تبدیل کرد. باید موانع این نظریه‌پردازی در دانشگاه‌ها را شناسایی کنیم. اول باید نیاز خودمان را بشناسیم بعد ببینیم کدام دیدگاه این نیاز را تبیین می‌کند. دیدگاه آیت‌الله جوادی؟ فرهنگستان؟ آیت‌الله مصباح؟ در نیازی که داریم اتفاق نظر نداریم. ما هنوز فیلسوف نظریه پرداز نشده ایم. (جاجرمی زاده، ۲۶-۱۱-۹۴).
وقتی ما مفهوم تعلق را از مبانی دینی به دست آورده ایم برای نظریه‌پردازی خیلی راحت هستیم (گودرزی، ۲۶-۱۱-۹۴).

۷. ظرفیت درونی فاعل شناسا در تولید علم (تزکیه و فهم صائب)

حتی پیامبر هم نیاز به بسط وجودی دارد (خواندن قرآن، نماز شب در سوره مزمل). این‌ها زمینه تعلیم و تربیت است. علوم انسانی باید کیفیتی بالاتر از علوم انسانی غربی داشته باشد و وقتی به این کیفیت می‌رسد که بتواند قوانین نادیده را ببیند (تقوی، ۲۸-۱۰-۹۴).

بسط وجودی انسان به ماده هم کشیده می‌شود. اگر رهبر جامعه خودش را در اختیار بسیط‌ترین وجود یعنی امام زمان (علیه السلام) قرار بدهد و فعل خودش را با توجه به فعلیت امام زمان (علیه السلام) تنظیم کند، دچار بسط وجودی می‌شود و تمام امکاناتی را هم که در اختیار دارند دچار بسط وجودی می‌شود؛ چون در راستای ولایت الهی است. ساختار باید به گونه‌ای تنظیم شود که علاوه بر افراد خود نظام هم مسلمان بشود. نظام محصول دعا و ذکر است و این عمومیت پیدا می‌کند. یعنی نظام به تولای ولایت رهبری عابد می‌شود (زاهد، ۲۸-۱۰-۹۴).

هرچه عقل انسان رشد کند به خدا نزدیک‌تر می‌شود (تقوی، ۲۸-۱۰-۹۴). بحث نفاق، بحث مهمی است. در قرآن صف بندی‌ها بر اساس کافر، مومن، منافق است. این‌ها سه دسته هستند، که منافق را از کافر بدتر می‌دانند. وقتی حکومتی به اسم اسلام بنا می‌شود در مقابل آن یک بحث دشمن شناسی داریم. به معنای کفر بیرونی که حضرت آقا در انقلاب، فضا را برای مقابله با استکبار جهانی و نظام کفر جهانی باز کرده‌اند، که چگونه باید به سمت جلو برویم. یک بحث پیچیده دیگر در زمان ما و زمان حضرت آقا جریان شناسی اسلام ناب است. به تعبیر دیگر، در چهارچوب حکم توسعه مدرن، آن را به سبک زندگی تعبیر کرده‌ایم. این را چگونه باز شناسی کنیم. به نظر می‌رسد بحث نفاق بحث مهمی است که هم در قلب، هم در اندیشه، و هم در عمل، پیش می‌آید. یعنی نفاق را در سه حوزه قلبی، عملی و اندیشه‌ای ببینیم به گونه‌ای که هر دو جریان سیاسی موجود در کشور درگیر آن اند. اگر از موضع نفاق و حرکت قرآنی بنگریم، مشکلات را می‌توان به صورت اینکه قلباً چقدر ما خالص نیستیم و از لحاظ اندیشه‌ای التقاط داریم و عملاً چقدر به میزانی که می‌فهمیم عمل نمی‌کنیم، در نظر بگیریم. یعنی برای مثال، باور دارم که نظام ولایت و ناب الهی را باید تقویت کنم، اما در عمل به سمت تجربه‌گرایی می‌روم.

مثلاً وقتی عبارت مرگ بر ضد ولایت فقیه گفته شد، خیلی از اصلاح طلب‌ها عقب کشیدند. و باید گفت که این‌ها نفاق عملی‌شان کمتر از اصولگرایانی است که با اصلاح در جهت گیریشان انشقاق ایجاد می‌کنند. از لحاظ اندیشه، به میزانی که الگوی اسلامی ایرانی پیش رفته است، در عمل تعبیه نکرده‌ایم. این امکان وجود دارد به شکل‌های مختلف، که هم اصول‌گرا و هم اصلاح طلب، که به ارزش‌ها و سبک زندگی اسلامی معتقدند، اما اگر قدرت کنترل و پیش‌گیری مسائل نباشد، هر دو دچار التقاط شوند. در مسائل قلبی هم همه ما دچار مشکل هستیم و در مسائل فردی به میزانی که نتوانیم تعلقات را کاهش دهیم همگی دچار نفاق می‌شویم (جاجرمی زاده، ۱۰-۱۲-۹۴).

باید مرزهای بین الگوی توسعه مدرن با الگوی پیشرفت اسلامی را شفاف کنیم که اگر کسی مثلاً در قلبش با خدا بود و می‌خواست عملش را درست کند، بتوانیم راه درست و راه غلط را برای او بازشناسی کنیم و نفاق را کاهش دهیم. در مقاله‌ای که توسط بنده و آقای دکتر نوشته شده است، بیان شده که فرهنگ رسانه‌ای بین اراده و عمل اجتماعی است؛ یعنی این اندیشه و کاری که ما انجام می‌دهیم، اگر کسی تصمیمش را در قلبش گرفته است، یعنی اراده کرده باشد که خدای متعال را بپرستد، اندیشه و الگوی توسعه زمینه را فراهم می‌کند که عملش را بتواند محاسبه کند به طوری که باعث کاهش نفاق عملی باشد. این کار رسالتی است که ما وظیفه داریم در بحث‌های تحول در علوم انسانی به آن پردازیم. ولی اگر از باب نفاق نگاه کنیم هر سه: هم در نفاق اندیشه، هم قلبی، هم عملی هستیم. در نفاق اندیشه، الگوی اقتصاد مقاومتی را چند اصول گرا هستند که تبدیل به برنامه و راهکارها کرده‌اند؟ در واقع همه حرف‌هایی را که آیت‌الله خامنه‌ای بیان کرده‌اند، تبدیل به شعار شده است. مثلاً در جمله‌ای آقای خامنه‌ای گفتند که «دیدگاه‌های آقای احمدی نژاد در بحث‌های عدالت اجتماعی بیشتر به نظرات من نزدیک‌تر است تا نظرات آقای هاشمی». اما آقای احمدی نژاد در عمل نتوانست موفق شود. زیرا دستش خالی بود. چند پژوهش به این صورت در زمان آقای احمدی نژاد شکل گرفت؛ یعنی دانشگاه‌های ما به سمت این رفتند که در این زمینه کار کنند اما در واقع کاری از پیش نبردند. آقای احمدی نژاد اهل این

نبود که بخواهد جریان‌سازی تئوری در جامعه کند، جریان‌سازی تئوری نتوانست انجام دهد. در دوران آقای احمدی‌نژاد جریان اصول‌گرایی وجود داشت. چقدر ما جریان و اهداف اصول‌گرایی را به سمت الگوی اسلامی ایرانی پیش بردیم؟ جریان فکری در این‌جا مطرح است. در مورد نفاق باید گفت که صدماتی که می‌خوریم صرفاً از ناحیه اندیشه نیست، در بعد عملی ما به میزانی که می‌فهمیم هم عمل نمی‌کنیم (جاجرمی زاده، ۱۰-۱۲-۹۴).

در بحث شرک و نفاق تعابیر بسیار سنگینی است. من فکر می‌کنم و منکر نمی‌شویم که برخی از افراد واقعا منافقانه عمل می‌کنند و نفاق یعنی اینکه انسان عامدانه باورها و بیان و عملش دو تا باشد، و همراه با قصد توطئه هم باشد. در واقع این‌ها خود تعابیر سنگینی می‌شود. و به نظر من تعبیر التقاط است نه نفاق. یعنی یکسری باورهای ما التقاطی است، یعنی ما در باورهایمان این‌ها را ترکیب می‌کنیم (ساجدی، ۱۰-۱۲-۹۴). در نفاق حق را میشناسید و باطلش می‌کنید (زاهد، ۱۰-۱۲-۹۴). شرک و نفاق یک فاصله با هم دارند. در واقع یک حوزه، حوزه شرک است و نفاق حوزه دیگری است. شرک آنجایی است که من باورهایم در آنجا است و نمی‌توانم آن‌ها را تراز کنم. انواع مختلف شرک مثل شرک خفی و مراتب دیگر شرک داریم (بخرد، ۱۰-۱۲-۹۴). شرک البته چیزی است که همه تقریباً کم و بیش گرفتار آن هستیم. یعنی این خیلی عجیب نیست و همه ما مشرک هستیم. یعنی شرک وجود دارد، در واقع می‌توان گفت توحید ناب را نداریم و مطرح نیست (تقوی، ۱۰-۱۲-۹۴). منافق از مشرک بدتر است (زاهد، ۱۰-۱۲-۹۴). نفاق را می‌توانم این‌گونه بگویم: که ما سه نوع اعتقاد داریم؛ باور دینی و اعتقاد به مکتب اسلام، اعتقاد به مکتب سوسیالیسم و اعتقاد به مکتب لیبرالیسم. اگر ما مثلاً مکتب لیبرالیسم را قبول داشته باشیم و بیان کنیم این نفاق نمی‌شود؛ ولی اگر در عین حال به اسلام تظاهر کنیم این نفاق است (بخرد، ۱۰-۱۲-۹۴).

باورهای التقاطی و باورهای معمولی ایمانی مان، این‌ها توحید ناب نیست، در مقابل، توحید خالص و ناب، باوری است که می‌گوییم فقط خدا و لا غیر. ولی وقتی می‌گوییم خدا و قدرت من و هوای من، متوجه نیستیم که این هوا است. این حرف‌ها برای مشرکان نیست، بلکه برای مومنین است که ایمان آورده‌اند. در این قسمت‌ها

شرک خفیفتر است؛ کسانی که ایمان آورده اند و ایمانشان را به شرک آمیخته اند. اگر ایمان بی‌آورد و به شک نیامیزد این به معنای ایمان خالص می‌شود. اکثر ما ایمان را به شرک آمیخته کرده‌ایم. مثلاً یکی شبیه همین هواپرستی، که قدرت را بدست آورده اند. این‌ها شرک خفیف است (ساجدی، ۱۰-۱۲-۹۴).

اگر نفاق باشد، خیلی جای فکر دارد. به میزانی که هوا می‌آید، هم اشراف، هم علم داریم و هم می‌دانیم که این خدا نیست. می‌دانیم که حرف حق نیست ولی باز هم در نفاق عمل می‌کنیم (جاجرمی زاده، ۱۰-۱۲-۹۴).

اگر نفاق در جهت گیری دین است همین نفاق می‌تواند شرک باشد. اگر جهت گیری خداوند است نفاقی که در دل مومن است، شرک است. اما اگر جهت گیری شیطان است همین حرکت نفاق، کمتر هم اسمش نفاق است. در واقع در جریان جهت گیری، اگر درست باشد و جهت گیری خداوند است ولی اشکالاتی عمده هم داشته باشد. این‌جا جهت گیری مهم است و اشکالات مهم نیست. مصداق‌های زیادی هم وجود دارد. جهت‌گیری مهم تر از مصادق و رفتارها و فکر و عمل است. اگر کسی می‌خواهد متدین باشد و اشتباهات هم داشته است یا کار نفاق یا کار شرک انجام دهد، این اشکالی ندارد. در کتگوری (دسته بندی) اصلی قرار می‌گیرد و ما هم این‌ها را طرد نمی‌کنیم. در واقع ما درگیر هستیم که این جهت‌گیری آن‌ها اشکال دارد. ولو که ممکن است همه این‌ها بسیار شیک باشد، و می‌گوییم این آدم این‌جا جهت‌گیریش باطل است ولی خیلی آدم راست‌گویی هم هست. این‌جا ما این آدم را ترجیح نمی‌دهیم به یک آدم دروغگویی که جهت‌گیری او درست است (تقوی، ۱۰-۱۲-۹۴).

در واقع حدیث هم داریم شرک خفیف، پنهان تر از حرکت مورچه در شب سیاه روی سنگ سیاه در اعماق دریاست (ساجدی، ۱۰-۱۲-۹۴).

حوزه هست و باید نمی‌تواند از هم جدا باشد (تقوی، ۴-۱۰-۹۴).

باید و تجویز متعلق به حوزه سیاست است. هستها متعلق به حوزه علم است. این دیدگاه شایع است (مسعودی، ۴-۱۰-۹۴).

اصل قضیه به پیش داوری نداشتن است. اما این ربطی به اسلامی کردن علوم ندارد؛ اینکه بدون پیش‌داوری و دقیق باید به مقوله علم و علم دینی بپردازیم. اما این

را هم قبول داریم که نمی‌توانیم کامل بفهمیم، زیرا خداوند اعلم است، ولی دانش ما محدود به زمان و مکان. ما باید همه تلاشمان را برای فهم دقیق بکار ببریم. اما نمی‌شود هرکس فهم متفاوتی داشته باشد و نسبت به وجود بیاید. زیرا به این صورت اصلا علم و تفاهم به وجود نمی‌آید. هرچه به دست می‌آوریم، برای عمل است، از این جهت تجویزی است (زاهد، ۴-۱۰-۹۴).

غربی‌ها می‌گویند با پیش‌فرض‌های دینی نباید به بررسی پدیده‌ها پرداخت چون آن‌ها از حیث وجودی در عالم تک‌ساحتی زندگی می‌کنند و این پیش‌داوری وجودی آن‌هاست، اما در روش نباید این پیش‌فرض‌ها وجود داشته باشد (مسعودی، ۴-۱۰-۹۴).

برای نفوس مستکفی (نوع انسان‌ها) تجربه از طریق تعامل حواس ظاهری با واسطه حواس باطنی و عقل و علت تامه غیر مادی اتفاق می‌افتد؛ لیکن برای نفوس مکتفی (انبیاء و معصومین) به محض اراده دانستن آگاهی اتفاق می‌افتد. تا زمانی که نفسی قوی نشده باشد علم باید تنزل داده شود تا ما آن را ادراک نماییم (حدیث قرب نوافل). نفس‌های مستکفی (عموم افراد) از این مسیر استفاده می‌نمایند. لیکن اگر نفس قوی‌تر شد می‌تواند خودش بالا رود و مستقیماً از حق تعالی علم بگیرد (حدیث قرب فرائض). نفس‌های مکتفی (انسان کامل) در تمام موارد و اوحادی از افراد در مواردی و به میزان لیاقتی که کسب می‌نمایند از این مسیر به دانش دست می‌یابند. خداوند همه چیز را بر اساس اسباب می‌آفریند. نظام علت و معلولی مقهور اراده خداست و خداوند علیرغم اینکه قدرت برهم زدن این نظام را دارد، اما ابا می‌کند. ما علت تامه را خدا می‌گیریم نه اراده انسان یا قانون علیت. اینکه می‌گویند راه‌های خداشناسی به تعداد نفوس است، یعنی از کثرات باید به وحدت رسید. کانت معتقد است که به فهم صائب نمی‌توان رسید، چرا که آنچه می‌بینیم با درونیات ما ترکیب می‌شود (تقوی، ۴-۱۰-۹۴).

فرق سروش و کانت در این است که کانت معتقد است که علم مدرن به حاق واقع نمی‌رسد اما سروش می‌گوید چون علم با گزاره‌های واقعی سروکار دارد، به حقیقت نائل می‌شود. بعد از کانت همه گرفتار نومن هستند و هیچکس نتوانسته به آن جواب دهد (مسعودی، ۴-۱۰-۹۴).

نفس را باید تزکیه کرد تا به فهم صائب رسید (تقوی، ۴-۱۰-۹۴). اما این تزکیه برای برخی اتفاق می‌افتد نه همه. عموم مردم گرفتار فیلترهای معرفت‌شناسی هستند. در غرب تقدم عمل بر نظر مهم است، مثل تزکیه در اسلام (مسعودی، ۴-۱۰-۹۴). اگر این مسیر را شناسایی کنیم و افراد چندگام جلوتر بروند نگاه دقیق‌تر می‌شود (تقوی، ۴-۱۰-۹۴).

مشکل این جاست که این از حیث وجودی، آن‌ا و دفعتی است و نمی‌تواند مرحله به مرحله باشد. بر این قدم‌ها منطق و روشی حاکم نیست. اصل قضیه این است که خود را از نفسانیات خالی کرد تا حق بر ما جلوه‌گر شود. این روشی و منطقی از پیش تعیین شده نیست. این دانش صائب از حوزه اراده ما خارج است. برخی علت‌های معده را می‌توان احصا کرد اما حاق قضیه که حاق فلسفی و عرفانی است و همچنین مکانیزم افاضات الهی از حیثه منطق و روش خارج است. در علم باید پیش‌بینی کرد اما فعل خداوند را نمی‌شود پیش‌بینی کرد چون ما جزء هستیم. حاق قضیه غیر قابل پیش‌بینی است (مسعودی، ۴-۱۰-۹۴).

اگر اصول علمی را از خداوند و معصومین بگیریم با علم الهی همراه می‌شویم و در همان حدی که خدا اجازه می‌دهد، قدرت پیش‌بینی پیدا می‌کنیم. اگر فرمول و جهت را از خداوند بگیریم خداوند به ما قدرت ولایت و تصرف می‌دهد (زاهد، ۷-۱۰-۹۴).

علم را باید تعریف کرد. علوم انسانی و اجتماعی ماهیتا مدرن است و باید ماهیتا قلب شود. علم در غرب و اسلام صرفاً یک اشتراک لفظی است. باید مبنا را دفعتاً حل کنیم و نمی‌توان تدریجاً به آن رسید، چون اگر مبنا درست نشود روبناها به تبع مبنا درست نمی‌شود (مسعودی، ۷-۱۰-۹۴).

ما باید قله‌ای را پیش‌بینی کنیم و تغییرات را مدام متناسب با شرایط زمانی و مکانی عوض کنیم. جهت باید ثابت باشد (همان جهتی که ولی تعیین می‌کند) نه اینکه پیش‌بینی مطلق باشد. پیش‌بینی و کنترل نسبی می‌شود. ما در هر مرحله عمل به تکلیف می‌کنیم تا قدم‌های بعدی آن روشن شود (جاجرمی زاده، ۷-۱۰-۹۴).

تجارب انسانی در دو نوع قبض (تجارب‌بی مثل گرفتاری، ابتلائات، مشکلات و بیماری‌ها) و بسط (فراخی و رفاه و ...) قابل تقسیم بندی است. این تقسیم بندی

متناظر با صفات الهی جلال (موجد قبض) و جمال (موجد بسط) است. پیامبرانی مثل حضرت سلیمان (علیه السلام) تجلی صفت جمال و حضرت ایوب (علیه السلام) تجلی صفت جلال الهی هستند. در بین عرفا هم برخی مظهر صفت جلال (مثل آیت الله تبریزی) و برخی مظهر جمال (مثل آیت الله انصاری همدانی) هستند. در شرایط قبض انسان‌ها می‌توانند به رشد و تنبه برسند. اگر انسان در شرایط قبض به خدا روی آورد به رشد و تعالی می‌رسد و اگر به شیطان و غیر خدا روی آورد به انحطاط می‌افتد. شهید محمدباقر صدر در کتاب سنت‌های الهی می‌گوید در نظام‌های اجتماعی، سنت‌ها کارکردهایی دارند. سنت ابتلا، مرگ و ... این قانون است که هر جا دچار سختی شدید اگر مقاومت کنید به دنبال آن یسر و راحتی است (تقوی، ۵-۱۱-۹۴).

آخرین حدی که در نگاه سکولاریسم به آن می‌رسیم طبیعت است و نهایتاً فرمول انشتین $E=mc^2$ از آن بیرون می‌آید که هیچ چیز از بین نمی‌رود و فقط تبدیل می‌شود. در این نگاه سکولاریستی، قبض و بسط در امکانات رخ می‌دهد و جدال اصلی بر سر به دست آوردن امکانات است. اما در نگاه الهی حد نهایی خداست. وقتی انسان خدا را غنی، حمید، ذوالجلال و ذوالاکرام دید، قبض و بسط را هم به اذن الهی می‌بیند. اگر این تبدیل به جهان بینی شود، تابع ان شالله و ماشالله می‌شود. در این جا است که با نظام سکولاریستی متفاوت می‌شود. قبض در چنین رویکردی وسیله رشد و ممدوح است. به گونه‌ای که انسان خودش را در قبض می‌اندازد، چرا که قبض و بسط را رحمت الهی می‌داند. مثلاً جنگ و تحریم رحمت است، چون ما برای رشد و حرکت به شرایط قبض نیاز داریم. البته این طرز تفکر نباید به انفعال و تقدیرگرایی منجر شود. باید سعی شود شرایط محرومیتها و کمبودها را با رحمت الهی به وسعت رحمت تبدیل کرد. علوم انسانی اسلامی باید حد را لایتنهای ببیند و تلاش در راستای ارتقای معنوی باشد (زاهد، ۵-۱۱-۹۴).

هدف از تجربه بسط وجودی هماهنگ و منسجم انسان است. حرکت انسان از فرش به عرش است در این جا نمی‌توان تجربه را گزینش نکرد. تجربه هدفمند است. پس تجربه ای را باید گزینش کرد که حرکت از فرش به عرش را تسهیل کند. در این بین مکانیزمهایی هم قرار دارد. دو نمونه در قرآن اشاره به بسط

وجودی دارد. مثلا در آیات اول سوره مزمل به پیامبر امر می‌شود که نماز شب و قرآن بخواند تا برای دریافت امر عظیمی به نام وحی بسط وجودی پیدا کند. یا در آیه ۷ سوره ابراهیم خداوند می‌فرماید لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ أَنْ عَذَابِي لَشَدِيدٌ. شکر هم باعث بسط وجودی می‌شود. مفسرین لَأَزِيدَنَّكُمْ را فراخی نعمت را گرفتند اما مرحوم صفایی حائری این را زیاد شدن خود و بسط وجودی می‌داند. در واقع شکر، قرآن خواندن و نماز شب از مکانیزمهای بسط وجودیاند. برای کسب دانش باید بسط وجودی پیدا کرد. عبودیت و حسن فاعلی (نیت) برای بسط وجودی اموری ضروری اند (تقوی، ۵-۱۱-۹۴).

در جامعه‌شناسی سکولار، به دنبال ایفای نقش هستیم. فقط انجام وظیفه در جهت ارزش‌های اجتماعی مهم است. اما در فضای اسلامی اجرای خوب نقش بسط و کمال ایجاد می‌کند. در جهان بینی الهی جهت مهم است، نباید دچار این شعار شویم که باید فارغ از ارزش و value free بود، چون علم بدون جهت و علم بدون کاربرد معنا ندارد. تجارب باید در جهت کمال جویی که همان تقرب الهی است شکل بگیرد (زاهد، ۵-۱۱-۹۴).

ما باید آثار بسط را در تجربه ببینیم. تجربه نشانه بلوغ ایمان است. ایمان طبق فرمایش امام رضا (علیه السلام) در زبان و قلب و جوارح نمود پیدا می‌کند. اگر ایمان به مرحله عمل نرسد به بلوغ نرسیده است. فلسفه رجعت ائمه (علیهم السلام) همین است که آنچه که می‌خواستند در عالم خارج ابر مانده است پس رجعت می‌کنند تا در عالم خارج تحقق ببخشند (جاجرمی زاده، ۵-۱۱-۹۴).

تجربه و عمل فرق دارد. در این جا باید روشن شود که فاعل شناسا چگونه می‌خواهد اُبژه را مورد مطالعه قرار دهد. در سه پارادایم این بررسی متفاوت است. در پارادایم اثباتی نسبت سوژه و اُبژه جداست (محقق داده‌ها را جمع‌آوری و تحلیل می‌کند) اما در پارادایم تفسیری محقق همان تجربه‌های اُبژه را باید تجربه کند و در پارادایم انتقادی و action research محقق با اُبژه درگیری عملی پیدا می‌کند. پیش فرض محقق این نیست که خودش بیش از اُبژه می‌داند بلکه سوژه و اُبژه باهم رشد می‌کنند. تمام این پارادایم‌ها به فاعل شناسا توجه کرده‌اند. ما هم وقتی می‌گوییم تجربه باید مشخص کنیم از حیث فاعل شناسا چگونه به آن نگاه

می‌کنیم (مسعودی، ۵-۱۱-۹۴).

تفاوت ما با الگوهای غربی این است که دنیاگرایی الگوهای بالادستی آن‌ها را قید می‌زند در این الگوها هم خداوند مدد می‌رساند، اما در حد بسط الگوی شامل که صفات ماده است. اما الگوی بالادستی و شامل ما ذات اقدس الهی است (زاهد، ۵-۱۱-۹۴).

باید در روش تحقیق این تفاوت روشن شود. فاعل شناسا باید خودش از موضوع مورد مطالعه تجربه وجودی داشته باشد تا آن پدیده را درک کند. البته همه پارادایم‌ها با این مسأله درگیر هستند اما برخی مثل پوزیتیویستها خودآگاه نیستند برخی مثل هرمنوتیکها آگاه هستند. حال باید تفاوت خودمان را با هرمنوتیکها مشخص کنیم (مسعودی، ۵-۱۱-۹۴).

در این جا باید به «پرستش» به عنوان عوالم بالاتر توجه کرد. پرستش مادی یا پرستش الهی تفاوت ما با آن‌ها می‌شود. مثلا ماده‌گراها نمی‌توانند صحبت‌های آقای جوادی را متوجه بشوند زیرا موضوع پرستش آن‌ها موضوع پرستش ما نیست. تعین پرستش باید در روش پیدا شود. روش تجربه وجودی فاعل شناسا را نیز باید پیدا کنیم به گونه‌ای که خود روش هم خداپرست باشد. یعنی وقتی افراد متفاوتی این روش را اعمال می‌کنند خروجی تقریبا مشترکی داشته باشد (زاهد، ۵-۱۱-۹۴). تمام کسانی که تحقیق و تجربه می‌کنند نسبت به هدفشان اخلاص دارند و دوست دارند تقرب پیدا کنند. مثلا در عالم مادی اگر کسی بخواهد به آنچه که ماده است برسد، می‌رسد و در عالم الهی چون فرد همه چیز را در پرتو الهی می‌خواهد، به آن می‌رسد (زاهد، ۱۲-۱۱-۹۵).

برای اینکه یک دستگاه بسازیم باید تحلیل خودمان را از انسان و جهان روشن کنیم. منابع شناخت حس، عقل و قلب است. هرچه از حس به قلب می‌رویم اهمیت منابع بیشتر می‌شود. غربی‌ها نیز این منابع را دارند اما ارزشگذاری آنان برعکس است. باید چالش‌های پیش روی علوم انسانی را احصا کرد. اینکه معتقدیم علوم انسانی را باید از دیدگاه امام دید، حرف بسیار سنگینی است، اما نباید از مسیر طولانی ترسید. اما اینکه بدون داشتن شخصیت امام می‌توان به دید امام رسید، باید گفت در علوم موجود بدون توجه به شخصیت فاعل شناسا تحقیق را جلو می‌برند و

فقط مواظب سوگیری هستند. مثلاً مهم نیست محقق مومن نماز شب خوان باشد یا کافر و سکولار. باید منطق این دانش سنگین را پیدا کرد. به نظر می‌رسد درونیات ما در برابر آن مقاومت می‌کند و مخصوصاً اساتیدی که با روش‌های موجود پیشرفت کرده‌اند. اما در علوم انسانی اسلامی ظرفیت محقق مهم است. مثلاً قرآن فقط تکنیک نمی‌دهد (قرآن یک چیز واحد است اما برای مومنین هدایت و برای کافرین خسران است). یا هر کسی که اسم اعظم بداند کارگر نمی‌افتد. بلکه باید ظرفیت درونی داشت. پس فاعل شناسا باید به آن کیفیت برسد. ترکیب داده‌ها چگونه است؟ دانش‌های عرفانی مثل گنجینه‌هایی هستند که باید در صحنه‌ی عمل بیابند. البته این بسیار سنگین است، چون امام معصوم ابتدا کل را می‌بیند و بعد متناسب با آن بیان می‌کند. این توان بسیار بالایی می‌خواهد. اشکال دانش تجربی این است که نمی‌تواند کل را احصا کند. وقتی به رهبران نگاه می‌کنیم مثلاً امام خمینی فلسفه و عرفان و فقه را با هم ترکیب می‌کنند، درواقع کل‌گرا هستند. عالم علوم انسانی باید به حکمت برسد یعنی بین عارف بودن و فیلسوف بودن و دانشمند بودن را جمع کند. بنظر می‌رسد حکمت همان نگاه کل‌گرایانه است (زاهد، ۱۲-۱۱-۹۵).

حکمت همان خیر کثیر است (ساجدی، ۱۲-۱۱-۹۵).

باید به روشی برسیم که خدا پرست باشد دکتر تقوی گفتند باید از منظر امام ببینیم. ما باید از منظر امام ببینیم باید صفات امام را داشته باشیم و این کار سنگینی است. این را می‌شود به طور ساده تری طرح کرد. امروزه وقتی در دانشگاه وارد بحثی می‌شویم بحث‌ها را به دانش‌های قبلی احاله می‌دهند که از پایگاه توافقی شروع می‌شود و به اندیشمندان عصر روشنگری (کانت دکارت و ...) حجت می‌آورند. سپس باتوجه به خاضع شدن در برابر آن حجت، بحث را در قالبی ادامه می‌دهند. حجت ما در علوم انسانی اسلامی باید قرآن و سنت باشد. قدم اول آن است که مرجع خود را عوض کنیم. طبق سیره، معصومین کلنگر بودند. برای استخراج مگاتئوری وقتی صد تحقیق در یک موضوع خاص بررسی می‌شود، ولی زمانی که تعاریف یکی نباشد نتایج را نمی‌توان مقایسه و جمع کرد. پس باید یا روشنی انتخاب کرد که هر سه بعد شناخت را باهم ملاحظه کند یا حداقل بر همه آن‌ها یک روش و منطق حاکم باشد (زاهد، ۱۲-۱۱-۹۵).

در بحث‌های اعتقادی می‌گویند اول رنگ سفید است بعد طیف‌های دیگر از آن استخراج می‌شود. با توجه به سوره عصر، اول ایمان که حکمت است (نگاه کل‌گرا) باید داشته باشیم (روزی طلب، ۱۲-۱۱-۹۵).

علوم عرفانی، فقهی و فلسفی همگی استنباط‌های انسانی از دانش وحیانی هستند. دانش وحیانی آن چنان پرتوی دارد که در همه جا می‌تواند پخش شود. اینکه خودمان را به امام نزدیک کنیم باید برای علوم انسانی اسلامی شواهد داشته باشیم. حتی حجیت ایمان هم باید بر پایه سلسله‌ای از شواهد باشد. بر این اساس نیاز نیست که علوم را باهم ترکیب کنیم، چون هر علمی جایگاه خاص خودش را دارد و احتمالاً جای فلسفه و غیره را نمی‌گیرد. اگر هم می‌خواهند روش‌شناسی انجام دهند باید در حوزه فهم انسان باشد با مبنای وحیانی (خرمایی، ۱۲-۱۱-۹۵). وحی دانش مرجع است (بیزکیهم و یعلمهم الکتاب) یا مرجع دانش؟ مرجع دانش یعنی تمام علوم فلسفه و فقه و ... از آن آمده است. بنابراین اصالت با قلب است. اما دانش مرجع یعنی اینکه انسان خودش را از اغراض نفسانی پاک می‌کند. مرحله به مرحله حقیقت‌ها را شفافتر می‌بیند. این‌جا اصالت با عقل مزکا است (افلا یعقلون). باید وحی را مرجع دانش گرفت. باید نگاه اجماعی به قرآن داشت. برای اینکه جلوی سوگیری مرجع دانش را بگیریم باید گام به گام پیش برویم. منطق شامل را بگیریم نه منطق قیاسی و سیستمی. بنظر من قرآن خودش منطق دارد. ما باید نگاهمان را به قرآن بازشناسی کنیم و به روش قابل‌ارجا تر برسیم. غلظت و رقت در یافته‌های علمی را نباید نادیده گرفت. مثلاً یکی اگر خودش را ده درجه تزکیه کند به ده درجه از علم می‌رسید. تزکیه امام صد درجه ای است (بخرد، ۱۲-۱۱-۹۵).

نگرش جامع، حرف درستی است. عرفان نقطه مقابل تعقل است.

آزمودم عقل دور اندیش را بعد از این دیوانه سازم خویش را

منظور از دیوانگی فوق عقل است نه دون عقل (ساجدی، ۱۲-۱۱-۹۵).

تا جایی که عقل کاربرد دارد، ولی وقتی نمی‌تواند جواب مسائل را بدهد، باید برویم به افق دیگر (زاهد، ۱۲-۱۱-۹۵).

فقه روش استنباط احکام دین است. این احکام با فلسفه و عرفان بدست نمی‌آید. روش خاص خودش را دارد. بعید میدانم روشی ایجاد شود که همه چیز بتوان از

آن بدست آورد. حکمت روش نیست مقصد است. برای رسیدن به حکمت باید از راه‌های متعدد برویم. البته این راه‌های متعدد نباید با وحی و جهان‌بینی دینی مغایرت داشته باشد. حکمت یعنی سخن متقن. حکمت گزاره متقن است. این گزاره یقینی صرفاً یقینی نیست. گزاره نظری است که استفاده عملی برای ارتقا انسان دارد. حکمت برابر با حق است، حق هم فقط یکی است. شاخص حق قرآن است (همان‌طور که خداوند در آیه ۷۰ سوره مومنون می‌فرماید أَمْ يَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ بَلْ جَاءَهُم بِالْحَقِّ وَأَكْثَرُهُم لِلْحَقِّ كِرْهُونٌ). قرآن چون ناظر به سه ساحت وجود انسان است، هر کدام از مقولات: ارزش‌ها، اخلاق و احکام، روش فهم خاص خودش را دارد (ساجدی، ۱۲-۱۱-۹۵).

حس و عقل و قلب منابع شناخت هستند. شناخت از حس شروع می‌شود. بسته به رشد ابزارها شناخت‌ها متفاوت می‌شود. مراتب شناخت را باید در نظر گرفت. محقق علوم انسانی باید با قرآن و حدیث آشنا شود. کار علمی با هر سه ابزار می‌تواند اتفاق بیفتد، اما باید از کلیت آگاه بشود (گودرزی، ۱۲-۱۱-۹۵).

مرجع را باید منابع دین قرار داد. در بکارگیری روش باید سلسله به مراتب رسید؛ باید به درجه‌ای رسید که قلب فعال شود. اما باید قبل از آن ظرفیت ایجاد شود و راه ایجاد این ظرفیت درک قرآن و سخنان ائمه (علیهم السلام) است (زاهد، ۱۲-۱۱-۹۵). بین معتقد است محقق باید در داده‌ها غرق بشود باید داده‌ها را در یک سامانه قرار بدهد و بعد مفاهیم را شناسایی کند (همان گراند تئوری) از مقوله‌ها باید به فهم رسید. حتی در مسائل دینی (خرمایی، ۱۲-۱۱-۹۵).

۸. جهت داری علوم

بحث کاشفیت به مفهوم علم در فلسفه اسلامی برمی‌گردد. علم به معنای صورتی که ما از اشیا می‌گیریم و نزد عقل حاضر می‌شود، این تعریف علم از ابن سینا است. علم حصولی مبتنی بر علم حضوری است که ابن سینا و علامه طباطبائی به آن معتقد هستند. اشیا علاوه بر وجود عینی وجود بالنفسه در ذهن دارند. برقراری نسبت ذهن و عین می‌شود آگاهی. معقول اول و معقول ثانی. معقول اول: انتزاع (تصویر شی)؛ معقول ثانی: غیر مستقیم با کنکاش عقلی به ذهن می‌آید، مثل

امکان، علیت و ... که خود به دو نوع فلسفی و منطقی تقسیم می‌شود که قسم منطقی خود بر دو نوع حقیقی و اعتباری تقسیم می‌شود (ساجدی، ۹-۱۲-۹۵). ماهیت در گذشته به معنای کلی ذات یک چیز است؛ مثل حیوان ناطق. ولی بعداً گفته شد که حیوان ناطق فصل و جزء منطقی انسان است نه حقیقی. ماهیت، دو بخش ماهیت و صورت دارد و بالعرض وجود است. در نظریه کشف و واقع می‌گوید واقعیت وجود دارد؛ ادعا این است که می‌توان ذات اشیا را درک کرد، و وقتی به ذهن می‌رسد صد درصد تطابق دارد (فارسی نژاد، ۹-۱۲-۹۵). کلیات خمس شامل جنس، نوع، فصل، عرض، عام و خاص است. یعنی کلیات خمس ماهیت، به این پنج دسته تقسیم شده است. جنس و فصل، ذاتی هستند. نوع، خود ذات است. هیچ کس مدعی نشده به ذات می‌رسیم. دیدن ذات کار معصوم است. باید به تعریف عرضی قناعت کنیم. اگر جنس قریب و عرض خاص می‌شود رسم تام این عرض است (ساجدی، ۹-۱۲-۹۵). آقای میرباقری بحثش روی سه تای اول است و می‌خواهد با سه تای اول کاشفیت را زیر سؤال ببرد (گودرزی، ۹-۱۲-۹۵). تطابق صد درصد نداریم (جاجرمی زاده، ۹-۱۲-۹۵).

مباحث فلسفی به دو شاخه امور عامه و الهیات اخص تقسیم می‌شود. مباحث ما از بحث وجود شروع می‌شود. ما از شروع فلسفه به منطقی ارسطویی نیاز داریم. مفهوم وجود بسیط است. بدهات ملاک بساطت است. ما یک بحث حقیقت وجود (عینیت و خارجیت وجود) داریم یک بحث مفهوم وجود (معنای واحد و مصادیق متفاوت). ما ده مقولات داریم (مقولات عشر)، ۱. جوهر، پنج نوع است: عقل (فرشته)، نفس (روح)، ماده، صورت و جسم. جوهر ماهیتی است که در موضوع موجود نمی‌شود، چون قوامش به خودش است. کم (متصل هندسه) و منفصل (هندسه) منفصل (عدد: ریاضی)، کیف (محسوس، نفسانی و ...)، عین (مکان) و متاع (زمان) و جده (ملک)، فعل، انفعال و اضافه مقولی (نسبت)، اضافه اشراقی (نسبت یک طرفه است و وابسته به طرف دیگر است)، وضع (رابطه محیط و محاط). ملاک مطابقت عینیت است. اگر در این تطابق عینیت به ذهن نرسد چه چیزی می‌رسد؟ این همان ماهیت در خارج است. برخی علم را به مقوله اضافه گرفتند. که جدیداً طرفدار پیدا کردند. علم نسبت ما به اشیاست. دیدگاه دیگری دیدگاه آقای دوانی است که وقتی با شی خارجی

ارتباط برقرار می‌کنیم نسبتی با آن برقرار کرده‌ایم غیر از نسبت اضافی. وجود اصلا ماهیت نیست به همین علت بسیط است و در هیچ مقوله‌ای قرار نمی‌گیرد. جسمیه به معنای ماده همه اشیا است. منطق ارسطو اصلا پاسخ‌گوی مسائل اصالت وجود نیست. ماهیت از وجود قابل جدا نشده است (فارسی نژاد، ۱۱-۱۱-۹۵).

آقای میرباقری معتقد هستند که جهت داری علوم از منظر کارآمدی، منطق و متدلوژی و علم کلام و معرفت‌شناسی قابل بحث است. ایشان از زاویه معرفت‌شناسی وارد می‌شوند. دیدگاه رایج بحث کشف و تطابق است که ایشان بحث فهم و اراده در ادراک معتقدند و جهت داری را از این منظر مطرح می‌کنند. کشف به معنی درک واحد است، اما در جهت داری علوم فهم در دستگاه‌های الهی و غیر الهی متفاوت می‌شود. دیدگاهی است که اگر کشف را نپذیریم دچار شکاکیت می‌شویم. آقای میرباقری این را نفی می‌کنند و می‌گویند لزوماً این‌گونه نیست (تقوی، ۱۱-۱۱-۹۵).

در غرب نیز به این مسأله رسیده‌اند که مشاهده بدون نظریه وجود ندارد. این کشف جهت دار است. پس می‌توان گفت دانشی پذیرفته می‌شود که در امام معصوم است و دانش نفس الامری است. این در علم کلام اثبات می‌شود که منظر امام واقعی ترین منظری است که داریم و علم را از ایشان به دست می‌آوریم (تقوی، ۱۳-۱۰-۹۵). معرفت امام مبنای الهی دارد یعنی امام از زاویه نگاه خدا همه چیز را می‌بیند نه انسان. ما هم باید معرفت الهیمان را در این راستا افزایش دهیم به همین علت باید تزکیه قبل از علم اتفاق بیفتد. چون عرفان مقدم بر علم است (بخرد، ۱۳-۱۰-۹۵). دکتر دینانی به جمله زیبایی دارند که هرکس به هرچه دعوت می‌کند به خودش دعوت می‌کند. حتی موحدی که به توحید دعوت می‌کند به توحیدی که خودش درک کرده دعوت می‌کند. به جز انسان کامل که دارد به خدا دعوت می‌کند. این‌جا دیگر دوئیتی در کار نیست (فارسی نژاد، ۱۳-۱۰-۹۵).

یکی از مزایای علوم انسانی اسلامی همین علم حضوری و شهودی است (تقوی، ۱۳-۱۰-۹۵). انسان باید خودش را از نفسانیت خارج کند تا به علم برسد (بخرد، ۱۳-۱۰-۹۵). مثلاً آیت‌الله جوادی آملی می‌گویند علم و دین در مقابل هم نیستند. آیت‌الله جوادی در کتاب عقل در هندسه معرفت دینی می‌گویند دین غیر از خدا

است. خدا مستقل از دین است و عقل راه ورود به دین است. ابزار تصدیق دین است، و دین برنامه زندگی بشر است (بخرد، ۱۳-۱۰-۹۵).

امام ره می گویند اگر ۱۲۴۰۰۰ پیامبر دور هم جمع شوند باهم اختلاف ندارند چون واقعیت را می بینند. ما می گوییم مبادی و غایت را نمی توانیم بیرون از مکتب بگیریم به همین علت روش را هم نمی توانیم از بیرون بگیریم (تقوی، ۱۳-۱۰-۹۵). اتفاقاً آقای میر باقری مشکلی که به فلسفه اسلامی می گیرند این است که این فلسفه اسلامی همه چیزش اسلامی است به جز روشش. ایشان می گویند چون عقل ما هنوز شیعه نشده خروجی این فلسفه نمی تواند شیعی باشد (فارسی نژاد، ۱۳-۱۰-۹۵). شیعه شدن یعنی تسلیم شدن فاعلیت در برابر خدا. عبد بودن. فاعل مطلق را خدا دیدن (بخرد، ۱۳-۱۰-۹۵).

جهت داری علوم بحث نسبی شدن را پیش می آورد، البته نه نسبی مطلق. چون اگر امر مطلق وجود نداشته باشد هیچ چیز معنی داری وجود ندارد. در کل به این رسیدیم که اگر نگاه به انسان و جامعه و تاریخ و تکوین در راستای علم باشد، کشف جهت دار است. حال این با چه روشی باید دنبال شود؟ در مورد شیعه شدن عقل هم یک نکته عرض کنم اینکه در روایات داریم العقل ما عبد به الرحمن؛ یعنی عقل به عجز خودش نسبت به عالم واقع واقف است نه درک خودش نسبت به عالم واقع (جاجرمی زاده، ۱۳-۱۰-۹۵). یعنی عقل خودش را در برابر علم خدا و امام کوچک بداند. مثلاً استادی به نام احمد عابدی داشتیم که می فرمود این را فلسفه سینایی می گوید، این را فلسفه صدرایی می گوید این را امام صادق (علیه السلام) می فرماید (فارسی نژاد، ۱۳-۱۰-۹۵). این نوعی ابطال گرایی است که آنچه که دین می گوید نه این است نه آن است... به همین علت ما در اقتصاد ابطال گرایی نداریم؛ چون دیگر نظریه ای باقی نمی ماند (شهنازی، ۱۳-۱۰-۹۵).

معنی ابطال پذیری این نیست. به این معنی است که امکان ابطال این نظریه وجود دارد. مثلاً حرف های ماورایی مثل ملائکه را نمی توان ابطال کرد، پس علمی نیست. خب الان در یک جمع بندی کلی ما به دنبال منطق امام هستیم (تقوی، ۱۳-۱۰-۹۵).

غرض هزار و چند ساله شیعه این بوده که تا امام معصوم نباشد مسائل حل

نمی‌شود. به همین علت حوزه‌های علمی به وجود آمده است. ما برای شکل دادن علم تجربی دینی و تمام کردن نسبت ن با علم امام معصوم، نیاز به منطقی داریم که کار حوزه است. ما اصول موضوعه را هرچه که باشد باید از حوزه بگیریم. بعد در یک کار تطبیقی تفاوت خودمان را با پارادایم‌های غربی بیان کنیم (جاگر می زاده، ۱۳-۱۰-۹۵).

دستیابی به علم حضوری امام نیاز به داشتن جایگاه امام است. چیزی که ما نداریم (شهنازی، ۱۳-۱۰-۹۵).

علم امام و ظهور علم در قول و فعل امام دو تا مسأله است. و این دو نظام وارہ است. سؤال اصلی این جاست که علم اصول باید تکامل پیدا کند یاخیر؟ به نظر می‌رسد علم اصول فعلی پاسخ گو نیست. بحث این جاست که وقتی در مورد تحول در علوم انسانی صحبت می‌کنیم باید حوزه هم علم اصول و روش‌شناسی خود را بسط دهد (زاهد، ۱۳-۱۰-۹۵).

اصول موضوعه حوزه را با هر کم و کاستی باید مفروض بگیریم. نظریه در عینیت و قدرت تبیین و ... را باید بررسی کنیم و بعدا ظرفیت‌ها را پیدا کنیم. اینکه نظریه چیست؟ چگونه به نظریه برسیم؟ نظریه یعنی هدف، نحوه رسیدن به هدف، سازو کار. این غیر از پوزیتیویسم است (جاگر می زاده، ۱۳-۱۰-۹۵).

هر سه مکتب اشراق، مشا و متعالیه در روش داوری عقلانی عمل می‌کنند. اما در روش گردآوری با هم متفاوتند. مشا عمدتا عقلانی است. اشراق عقلی و شهودی است، اما غلبه با شهود است. اما متعالیه از عقل و عقل و نقل می‌گیرد. ما در روش گردآوری و داوری باید صحبت کنیم (فارسی نژاد، ۱۳-۱۰-۹۵)

میزان روش استنباط احکام در شناخت روش موضوع شناسی است. مراتب روشمند موضوع شناسی را باید پاسخ دهیم. در روش استنباط باید اصلاحاتی انجام گیرد و همچنین در بحث کاربردی شدن (بخرد، ۱۳-۱۰-۹۵).

جهت داری علوم غیرقابل اجتناب است چون فاعل شناسا دخیل است. هرچه رؤس ثمانیه (مبانی و مبادی و غایت) واقعی تر باشد از یک جایگاه واقعی تر به پدیده مورد مطالعه می‌نگرد. اگر بتوان ثابت نمود که منظر امام واقعی ترین نگاه به پدیده‌ها را دارد آنگاه کشف منطق این نگاه، قوی ترین منطق روش حاکم بر علم

خواهد شد. که ثابت کردن این ظاهرا در علم کلام صورت می‌گیرد. از اینرو باید تمام رفتارهای امام مورد مذاقه قرار بگیرد؛ چون اینان مخازن علم هستند. اگر برای علم بشری بخواهیم از علم امام استفاده کنیم باید آن را نظام وار ببینیم و تلاش کنیم به صورت نظام دار آن را ادراک کنیم. که این از مسائل مستحدثه است. دانستیم که باید روش‌شناسی حاکم بر آن بررسی شود و نمی‌توانیم از روش بیرون از آن استفاده کنیم. همه علوم باید در یک راستا باشند و یک غایت واحد را دنبال کنند. فقیه جامع شرایط باید پاسخ دهد که هدف امام از بیان گزاره چه بود و امام چگونه هدف خودشان را محقق می‌کنند. این استخراج روش‌شناسی منتسب به امام است. مبادی و روش‌شناسی را باید از همین مکتب گرفت. علم نظام وار، یعنی امام به کل هستی اشراف دارد (تقوی، ۶-۱۰-۹۵).

امام ضد و نقیض حرف نمی‌زند و نظام وار است اما نظام وارگی متفاوت با سیستم غربی است (زاهد، ۶-۱۰-۹۵). علم اجتهاد در زمان غیبت است. علامه طباطبایی اقرار می‌کند که علم اصول آمیخته ای از ادراکات حقیقی و اعتباری است. یعنی این علم صد در صد از امام نیست. مولا علی می‌فرماید الله بالنظم فی امرکم. یعنی با تعقل و دریافت وحیانی در کارهایتان تصمیم بگیرید و باید نظم بدهیم. ما در شیوه ابزار سازی و موضوع‌شناسی و ... از خط قرمزهای قرآن (مسلمات وحی) عبور نکنیم. غرب خط قرمز ندارد. باید فقه فرهنگی و اقتصادی و ... ایجاد شود (ساجدی، ۶-۱۰-۹۵).

اینکه چگونه به علم امام می‌رسیم دو راه دارد: یا از راه سلوک که کار بسیار سختی است که شاید نتوانیم آن را نظام مند کنیم؛ یا اینکه باید قوانین کلی را از وحی استخراج کنیم و بر اساس آن تبیین و تفسیر و حل مسئله کنیم. ما باید به دنبال چنین روش‌شناسی‌هایی باشیم (گودرزی، ۶-۱۰-۹۵).

حضرت آقا در تفسیر الله بالنظم فی امرکم گفتند که حضرت علی امرکم آورده اند و امورکم نیاورده اند و منظور از امر، ولایت است. و چون ولایت حضرت علی غصب شد نظم بهم ریخت. اگر جهت علم معصوم محور علوم بشری می‌شد. ما باید به دنبال این باشیم که چگونه می‌توان به ساینس دینی رسید بر واژه ساینس تاکید می‌کنم زیرا ما نیاز داریم به علم تجربی که توان توصیف و تبیین و کنترل و

پیش‌بینی داشته باشد برسیم (جاجرمی زاده، ۶-۱۰-۹۵).

بحث چگونگی برای ما مهم است (تقوی، ۶-۱۰-۹۵). مثلاً اینکه چگونه اقتصاد اسلامی داشته باشیم (جاجرمی زاده، ۶-۱۰-۹۵). با متدین کردن مردم. مثلاً اگر مردم پولشان را در بانک‌های ربوی نگذارند، کم‌کم این بانک‌ها برچیده می‌شوند (ساجدی، ۶-۱۰-۹۵).

مثلاً برده داری در اسلام قبل از غرب از میان برداشته شد. مثلاً برای آزاد کردن برده اجر معنوی قائل شد (شهنازی، ۶-۱۰-۹۵). می‌توان گفت برای هدایت شدن مردم باید نهادها هدایت شوند. برای هماهنگ شدن سه رابطه با حس و عقل و قلب، باید منطق عام داشته باشیم که مثلاً منطق سیستمی است. اما اینکه این منطق سیستمی چگونه است بعداً بررسی می‌شود. با روش فقهات باید درآورد نظام واره را چگونه می‌توان دید. احکام توصیفی ما را به موضوع شناسی می‌رساند. اگر این احکام توصیفی بخواهد روش تحقیق برای جامعه، به ما بدهد باید از ولی فقیه تبعیت کنیم. مثلاً همین بحث تحول در علوم انسانی که واجب کفایی است را به تبعیت از ولی فقیه به دنبال آئیم. مثلاً اصول کلی علم اصول را معصوم به وجود آورده است، اما ما می‌توانیم در همان چارچوب علم معصوم، تعقل را بسط دهیم مانند اصل استصحاب (زاهد، ۶-۱۰-۹۵).

این (علوم اصول) روش فقهات است نه روش مواجهه با تجربه. می‌توان گفت با توجه به ظرفیتهای موجود علم حوزه خروجی این می‌شود (جاجرمی زاده، ۶-۱۰-۹۵). امام همه چیز را در ارتباط با هم می‌بیند. چون نظام وار می‌بیند (زاهد، ۶-۱۰-۹۵). به این جا رسیدیم که در نظریه‌پردازی باید به علم امام تکیه کرد و حتی روش را هم باید از معصوم گرفت و این به صورت نظامند باشد که البته حوزه فاقد این نگاه نظامند است. در واقع در مورد تحول در حوزه بحث شد. ما می‌خواهیم به شناخت و پیش‌بینی و کنترل موضوعات عینی برسیم. و ما مجبوریم از میراث حوزه از امام، از رهبری استفاده کنیم. اختلاف نظری هم مشکلی ندارد. ما نمی‌توانیم منتظر تحول حوزه باشیم بعد به تولید نظریه دست بزنیم. به میزان شناخت باید تصرف کرد. وجه اشتراک‌ها و اختلاف‌ها باید روشن شود. اگر سؤال خوب برای حوزه درست کنیم حوزه هم رشد می‌کند (جاجرمی زاده، ۲۰-۱۰-۹۵). در حوزه موضوعات در احکام

تکلیفی روش استنباط داریم (بخرد، ۲۰-۱۰-۹۵).

اینکه در اسلام نظریه‌های متفاوتی است الان نمونه‌هایش را داریم؛ مثلا در فلسفه مشا و اشراق و متعالیه. هر سه مکتب اشراق، مشا و متعالیه در روش داوری، عقلانی عمل می‌کنند. اما در روش گردآوری با هم متفاوتند. مشا عمدتا عقلانی است. اشراق عقلی و شهودی است اما غلبه با شهود است. اما ملاصدرا در متعالیه از عقل و عقل و نقل می‌گیرد. ما در روش گردآوری و داوری باید صحبت کنیم. مثلا ملاصدرا می‌گوید من به شدت اصالت ماهوی بودم، ولی به من الهام شد که اصالت وجودی باشم؛ ولی به این شهود اکتفا نمی‌کند و برایش دلیل می‌آورد. در مقام داوری هر سه عقلانی عمل می‌کنند. ما باید اول تکلیف را روشن کنیم که دنبال چه هستیم. علم تجربی دینی چیست؟ ملاصدرا عقل و نقل را باهم جمع کرد ولی آیا می‌توان نقل را هم جمع کرد. در مسائل تجربی می‌توانیم تعبدی عمل کنیم؛ حال یا دلیلش را می‌دانیم یا نمی‌دانیم. این جاست که روش توسعه پیدا می‌کند. باید هدف گذاری کنیم. اهداف کوتاه مدت، میان مدت و بلند مدت. در کوتاه مدت مباحثی که تضاد دارد را کنار بگذاریم (فارسی نژاد، ۲۰-۱۰-۹۵).

تقریبا برای همه اعضای گروه واضح است که این پارادیم‌های موجود نمی‌توانند بکار گرفته شوند (زاهد، ۲۰-۱۰-۹۵). حقوق و اقتصاد و اخلاق، همه را باید در ارتباط باهم در نظر گرفت (بخرد، ۲۰-۱۰-۹۵). در داوری و گردآوری تفاوتان را با پارادایم‌های غربی باید روشن کنیم (جاجرمی زاده، ۲۰-۱۰-۹۵).

ما به مداخله عالم غیب در جهان قائلیم. مثلا فوت حاج آقا مصطفی در برهه‌ای از زمان که یاری گر امام (ره) بود. یرزقه من حیث لایحتسب، تجربی است. این را در علوم اسلامی تجربی باید تجربه کنیم (زاهد، ۲۰-۱۰-۹۵).

در مقام داوری علم جهت دار نیست اما در گردآوری می‌تواند جهت دار باشد. وقتی عقل و نقل کنار هم گذاشته می‌شود دیگر عقل سکولار نیست. باید روی این مسائل بحث کنیم (فارسی نژاد، ۲۰-۱۰-۹۵).

معرفت‌شناسی به معنای خاص به امکان شناخت و ... می‌پردازد و تعریف خود شناخت بیشتر در فلسفه معرفت‌شناسی بحث می‌شود، ولی در کتاب‌هایی که در داخل داریم علم و شناخت را از هم تفکیک نکرده‌اند. نالج را باور صادق موجه

می‌دانند. چپستی صدق و ملاک صدق را یکی می‌گیرند و باور را اندیشه‌ای می‌دانند نه باور اعتقادی که محلش قلب است. موجه به معنی دلیل تراشی و دلیل آوری است. تمام تصورات از حوزه باور خارج می‌شود. تا زمانی که حکمی صادر نکردیم شناخت حاصل نمی‌شود. تصور نباشد اما تصدیق باشد. تصدیقات هم انواعی دارد: یقینی، ۱۰۰ درصد است، ظنی، ۹۹ درصد است، شک، ۵۰، ۵۰، وهم، زیر ۵۰، جهل، صفر. یقین منطقی یعنی صد درصد و یقین روانشناختی وابسته به شخص است (فارسی نژاد، ۱۴-۹۶-۱).

اگر بر اساس ظن حکم کنیم از حیثه عدالت خارج می‌شویم. یقین منطقی یعنی یقین عقلانی و وحیانی. آیت‌الله جوادی معتقدند که علم دینی یقینی و علم تجربی ظنی است. یقین بر ظن ارجح است (زاهد، ۱۴-۹۶-۱).

در باب چپستی صدق نظریات متفاوت وجود دارد که معروفترین آن‌ها تطابق است. هماهنگی و پراگماتیسم و حشو اظهاری (این همانی - اظهار زائد). نظریات دیگری هم وجود دارد که مشهور نیست. در باب توجیه هم دو نظریه وجود دارد: مبنای گروهی و هماهنگی که با هماهنگی در صدق متفاوت است. موضع آقای میرباقری در ملاک صدق است نه چپستی صدق. یعنی چگونه می‌توانید بفهمید چیزی که در ذهن شماست همان چیز است که در واقعیت است. مگر اینکه صورت ذهنی و عینی در اختیار ما باشد و بر آن تسلط داشته باشیم. بخاطر همین با نظریه کشف و تطابق صد درصدی مخالفند. در هماهنگی سلسه شناخت‌ها نمی‌تواند بدون سنگ بنا باشد. حال این سنگ بنا می‌تواند هر چیزی باشد؛ علم به خود بدیهات اولیات و ... مبنای گروهی یعنی سنگ بنای معرفت، صرف هماهنگی مجموعه گزاره‌هاست و همه را با هم می‌بینند. و این مستلزم این است که همه چیز در ذهن شما باشد. آقای میرباقری اجمالاً هم مبنای گروهی را پذیرفته اند و هم هماهنگی را (فارسی نژاد، ۱۴-۹۶-۱).

طرفداران نظریه تطابق ملاکی برای صدق تطابق ندارند (زاهد، ۱۴-۹۶-۱). فیلسوفان اسلامی تعریف شناخت را به باور صادق موجه قبول ندارند. چون دایره شناخت بشر را تنگ می‌کند. آقای میرباقری می‌گویند وقتی شیء را تصور می‌کنی و صورتی وارد ذهن شما می‌شود صورت شیء خارجی یا جوهر (قائم بذات)

است یا عرض (وابسته). صورت شیء در ذهن را -قبل از ملاحظه- عرض می‌دانند. کیف نفسانی (وصف وابسته به من) می‌دانند. اگر جوهری تصور کردم و ماهیتش در ذهن من عرض شد، چگونه جوهر با عرض با هم جمع می‌شوند؟ ایشان می‌گویند چون فهم‌های ما تحت تاثیر عوامل مختلف از جمله اراده است فهمها متفاوت است اما نظریه تطابق می‌گوید متفاوت نیست. بنظر من معنای مطابقت در بحث ایشان ابهام دارد و هیچ کدام مطابقت دقیقا تعریف نمی‌کنند (فارسی نژاد، ۱۴-۹۶-۹۶). کاشفیت هم بدون جهت نیست. knowledge مطلق آگاهی انسان است. در حدی ذهن با عالم خارج تطبیق می‌کند. و ما این عالم خارج را می‌فهمیم. اما فهم درجه بندی دارد. اما غایت را نمی‌توان از علم جدا کرد (ساجدی، ۲۹-۹-۹۵).

کشف واقع بدون جهت نمی‌تواند باشد. فاعل شناسا جهت را مشخص می‌کند. در این صورت کاشفیت معنا ندارد. می‌توان گفت فاعل شناساهایی داریم که در زمان‌ها و مکان‌هایی قرار دارند که به حقیقت نزدیک‌ترند. این جاست که بحث نبی پیش می‌آید. حال به میزانی که ما خودمان را به آن‌ها نزدیک کنیم به حقیقت نزدیک‌تر می‌شویم. اختلاف ما با کانت این است که ما به فاعل شناسایی قائلیم که به حقیقت نزدیک‌تر است (جاجرمی زاده، ۲۹-۹-۹۵).

علم مدون باید موضوع، مبادی (گزاره‌های بدیهی)، مسائل و روش و غایت معین داشته باشد. البته تعریف یا به موضوع است یا به غایت است یا به هر دو. ما باید مسائل را به گونه‌ای تنظیم کنیم که از طرفی به موضوع مرتبط شود و هم به غایت علم مرتبط گردد. حال گزاره‌های مطرح شده در مسائل یا عقلی است یا از دین (قرآن و عترت) (ساجدی، ۲۹-۹-۹۵).

علم بدون صورت پارادایمی قابل طرح نیست و اگر اصول پارادایمی را پذیرفتیم برای رسیدن به امر واقع سوالات آنتولوژیک و غایت‌شناسی و روش‌شناسی و ... باید روشن باشد. اگر این اصول گم شود فرد دچار توهمات می‌شود و به واقعیت نمی‌رسد. در تئوری‌های قیاسی ذهنیت محقق و تجربه دخیل است. اما چون برخی می‌گفتند قیاس دچار سوگیری است به مشاهده و به استقرا روی آوردند (خرمایی، ۲۷-۱۰-۹۵). اصلا مشاهده خالص نداریم. مشاهده تئوری پیچ است. همین که ما به بررسی یک عامل در یک مسأله می‌پردازیم (شهنازی، ۲۷-۱۰-۹۵).

رنالیست‌ها سه مفهوم اصلی زمینه، مکانیسم و قاعده را باهم در نظر می‌گیرند. بر اساس زمینه و میکانیسم بین عوامل مورد بررسی به قاعده می‌رسند و این سه تا را در تمام مراحل تکرار می‌کنند. مثلاً در فرضیه سازی، در گردآوری و در داوری (زاهد، ۲۷-۱۰-۹۵).

این‌ها مفاهیم مفروضی دارند که در این‌ها این قلتی نیست (جاجرمی زاده، ۲۷-۱۰-۹۵). در اساس تفاوتی ندارد. چه از مشاهده شروع کنیم چه از چیز دیگر (گودرزی، ۲۷-۱۰-۹۵).

لاکاتوش هم می‌گوید که دچار تسلسل می‌شویم چون مشاهده از نظریه، نظریه از مشاهده و این همینطور ادامه دارد (شهنازی، ۲۷-۱۰-۹۵).

مشاهده و نظریه گام دوم بعد از مسأله یابی است. تفاوت ما با مکاتب غیراسلامی اعتقاد به واقعیت غیب است. این وجه اشتراک همه متفکرین اسلامی است. در تمام مراحل مثلاً در مسأله یابی، باید با هستی‌شناسی معرفت‌شناسی و روش‌شناسی متناسب باشد. تفاوت ما با سیستم‌های غربی در هماهنگی بین نقل و عقل و حس است (جاجرمی زاده، ۲۷-۱۰-۹۵).

در هستی‌شناسی تفاوت‌تومان در اعتقاد به غیب است. در معرفت‌شناسی ملاک صحت آن‌ها تجربه است ملاک ما عقل و وحی و تجربه است. در مرتبه نازل نقض است، اگر وحی را نقض نکند بکار می‌گیریم. در مرتبه دیگر در هستی‌شناسی استدلال و حیانی را پیدا می‌کنیم. اما در معرفت‌شناسی می‌گردیم که مثلاً آیا حرمت ربا را رعایت می‌کند یا خیر. نظام‌مندی و تکاملی بودن، دو مولفه تفاوت علوم ما با علم غربی است. این حداقل‌هایی‌ست که به آن معتقدیم (زاهد، ۲۷-۱۰-۹۵). خداوند در قرآن می‌فرماید: *إِن السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفَوَادِ*. یعنی هم حس و هم قلب (روزی طلب، ۲۷-۱۰-۹۵).

بنابراین می‌توان موارد زیر را جمع‌بندی کرد: (تقوی، ۲۶-۳-۹۶).

۱. علوم جهت دارند، پس جامعه اسلامی علم مختص به خدا را داراست.
۲. علم امام واقعی‌ترین جهت را دارد (واقعیت حقیقی را می‌گوید).
۳. دستیابی به علم امام از سه راه ممکن است:

الف) نظام‌واره دیدن علم امام،

ب) سلوک عملی و هم افقی با امام. یعنی مختصات کنش و بینش و دانش باید با امام هماهنگ باشد

ج) می‌توانیم این علوم را از امام دریافت کنیم. بنابراین اگر این سه را مبنا بگیریم. دستیابی به علوم انسانی اسلامی تابع سه چیز است:

۱. آگاهی از اسلام و منظر امام؛

۲. انضمام با واقعیت(ارتباط)؛

۳. عبور از مدرنیته: نه سرکوب و غفلت، که پاسخ دادن منظور است.

بنا به فرمایش حضرت آقا این علوم مسائل ما را حل ن می‌کند و ناظر به جامعه دیگریست. کوهن هم می‌گوید وقتی پارادایم جدید شکل می‌گیرد که پارادایم‌های دیگر دچار بحران شده باشد. (تقوی، ۲۶-۳-۹۶).

داوری اردکانی(۱۳۹۰) می‌گوید: جامعه را با علم قبلی نمی‌سازند. شاید این جا خلط میان فلسفه و علم و تفکر شده باشد. درست است که طرح اجمالی جامعه در تفکر و عقل ظاهر می‌شود، اما علم سیاست و حقوق و معاملات، کم و بیش همزمان در سایه تفکر پدید می‌آیند. علوم اجتماعی هم اگر باید باشد متناسب و متناظر با قوام جامعه پیدا می‌شود و بسط می‌یابد. در این میان به علوم اجتماعی و انسانی در غرب نظر کنیم این علوم در قرن نوزدهم و بعد از قوام جامعه غربی پدید آمده‌اند نه اینکه جامعه غربی بر وفق این علوم ساخته شده باشد. (تقوی، ۲۶-۳-۹۶).

توضیح قسمت سوم اینکه دستیابی به علوم انسانی تابع عبور از مدرنیته است. طرح جامعه دینی در عصری که جهان و هرچه که در آن سکولاریزه شده است با آزادی از این جهان و نه با غفلت و فراموشی و فراغ از تاریخ و قدرت صورت می‌گیرد. جهان دینی با آرایش و پیرایش دینی ساخته نمی‌شود. بلکه برای ساختن آن باید راهی برای خارج شدن از جهان مادی پیدا کرد. و اگر بپذیریم عالم تجدد بر همه جا سیطره پیدا کرده است، برای جدا شدن از آن باید از میان و درون آن گذر کرد. این در صورتی ممکن است که طرحی از مدینه الهی جان و دل مردمان را تسخیر کرده باشد(تقوی، ۲۶-۳-۹۶).

۹. علم و کاربرد

آنچه که در سیر زندگی ائمه اطهار (علیهم السلام) ملاحظه می‌کنیم این است که آن‌ها هم مثل همه انسان‌ها زندگی جسمی، فکری و روحی دارند که البته ظهور و تجلی در معصومین ظهور الهی است. تجلی اسما الهی را در همه چیز می‌بینیم. «و بنور وجهک الذی اضاء له کل شیء». هرچه که می‌بینیم پرتویی از وجه الهی است. تجلی علم اسلامی نیز در علم معصومین است. راه پل زدن تجربه به فکر را باید در علم آن‌ها جستجو کرد. اگر گرایش، بینش و دانش را در ائمه (علیهم السلام) مطالعه کنیم، این سه وجه الهی را می‌توانیم داشته باشیم. لزومی ندارد که برای بررسی تجربی به سراغ ریاضیات یا مکاشفات درونی برویم. باید به ائمه (علیهم السلام) رجوع کرد. در این باب آن‌ها تفسیر، منطق و روش دارند که باید آن‌ها را استخراج کنیم. به جای ابداع ریاضیات و معرفت و هستی‌شناسی باید به معرفت‌شناسی و ... ائمه (علیهم السلام) رجوع و استخراج کنیم. برای این کار ائمه شناسی لازم است که باید به روایات رجوع کرد با ملاک صحت قرآن کریم. هر جا که با قرآن مغایر بود اگر با نص صریح بود در حدیث شک کنیم و گرنه در برداشت بایست شک کرد. علاوه بر احکام تکلیفی باید به استخراج احکام توصیفی (منطق و روش و ...) و احکام ارزشی (گرایش و جهت‌گیری‌ها) همت‌کنیم (زاهد، ۳-۳-۹۵).

ریاضیات برای سنجش است. اصل ریاضیات منتفی نمی‌شود. فعل معصوم را در نظر می‌گیریم، اما ابزار سنجش آن را خودمان باید به دست بیاوریم (جاجرمی زاده، ۳-۳-۹۵). حتی طراحی هم باید وابسته به دانش آن‌ها باشد (زاهد، ۳-۳-۹۵).

پیش‌فرض‌های همه علوم را باید از معصوم بگیریم. اما تبدیل کیفیت به کمیت برای قدرت پیش‌بینی وجود ندارد (جاجرمی زاده، ۳-۳-۹۵). این پیش‌فرض همه است، ولی اینکه منطق ورود به واقعیت را باید از کجا گرفت مسأله است (مسعودی، ۳-۳-۹۵). از وحی می‌گیریم. اما باید بتوانیم بگوییم چگونه یک پدیده از نقطه A به نقطه B می‌رسد باید بتوانیم کنترل و پیش‌بینی کنیم (جاجرمی زاده، ۳-۳-۹۵). کنترل و پیش‌بینی مربوط به سیستم پوزیتیویسم است، سیستم هرمونوتیک پیش‌بینی و کنترل ندارد. یعنی سیستم هرمونوتیک قدرت مدیریت دارد اما با مکانیسم دیگری (تقوی، ۳-۳-۹۵). ابتدا باید بدانیم آن پدیده چیست. مثلاً ابتدا باید بدانیم

طلاق یا افسردگی چیست، بعد به دنبال تغییر نرخ آن باشیم (مسعودی، ۳-۳-۹۵). ما در تاریخ ۲۵۰۰ ساله خود زندگی اجتماعی داشته‌ایم و کسانی مانند ابوریحان بودند که فهم اجتماعی داشتند و دخل و تصرف هم می‌کردند. ریاضیات داشتند اما در خدمت فهم تجربی نبود. تاریخ جایگزین ریاضیات بوده است. چون پدیده اجتماعی پدیده انسانی است. تاریخ یعنی زمان. ریاضیات کمی مبنای مشاهده نبود (تقوی، ۳-۳-۹۵).

در پوزیتیویسم پیش‌بینی و کنترل داریم. در پارادایم تفسیری هدف فهم مسأله است که می‌توان بر اساس آن تغییر ایجاد کرد. در پارادایم انتقادی، فهم، مقدمه تغییر و آگاهی است. باید از دید پارادایمی دید (خرمایی، ۳-۳-۹۵). دنیای اجتماعی جهان ماده نیست که بتوان پیش‌بینی کرد، هدف فهم است برای عمل اما نه لزوماً پیش‌بینی. اصلاً نظریه یعنی تبیین عام و جهان شمول (مسعودی، ۳-۳-۹۵). مثلاً فروید که در پارادایم انتقادی است معتقد است آگاهی زمینه تغییر است. تنها عنصری که انسان را از جبر نجات می‌دهد همین آگاهی است (خرمایی، ۳-۳-۹۵). مسأله تبیین عام و جهان شمول است بر مبنای ریاضی. چون ریاضیات جهان شمول است. اما وقتی تاریخ مبنای قرار می‌گیرد همه چیز منحصر بفرد است. می‌توان بر اساس فهم گذشته فهم آینده هم داشت. پیش‌بینی تحولات را هم داشت. اما با تسلط حرف نمی‌زند مثلاً می‌گوید ممکن است به این سمت برود. باز هم با تاریخ و وقوع خارجی من چگونه باید بفهمم که داریم به نقطه A نزدیک می‌شوم یا دور (مسعودی، ۳-۳-۹۵).

متأسفانه به خاطر غالب شدن تفکر اثباتی در دانشگاه‌ها، خود اساتید هم دارند پوزیتیویستی فکر می‌کنند و هنوز صحبت از پیش‌بینی و تصرف و ... است. بعدها می‌فهمیم که تا همین قدرت تصرف به صفر نرسد سوژکتیویته حل نمی‌شود. در اسلام قدرت تصرف هدف نیست (تقوی، ۳-۳-۹۵).

اگر ما نسبت به هستی، دانش وافر داشتیم و به آن احاطه داشته باشیم می‌توانیم پیش‌بینی کنیم. در سیره ائمه (علیهم السلام) مثل حضرت علی (علیه السلام) و امام حسین (علیه السلام) هم وجود دارد که گاهی می‌توانستند کاری انجام دهند اما نمی‌کردند و می‌گذاشتند امور طبق مشیت الهی پیش برود. در این جا باید روشن

شود که عقل چه کاره است آیا باید با عقل پیش رفت یا اینکه عقل را کلا کنار نهاد (گودرزی، ۳-۳-۹۵).

عقل را صد در صد باید استفاده کرد اما چگونگی آن بحث بسیار می‌طلبد (تقوی، ۳-۳-۹۵). در این جا سه مدل قابل تشخیص است: یکی مدل فروید است که پایگاه سکولاریزم است که در آن فقط باید مشهود را دید و به همین علت انسان عالی‌ترین مرجع عمل می‌شود. به همین مناسبت اگر انسان آگاه شود می‌تواند عمل کند که یکی از لوازم خردگرایی است. اگر مدل دیلتای را در نظر بگیریم باز هم اساسش انسانگرایی است که حرکتش جمعی و تاریخی است، بر عکس مدل فروید که فردی است. اما مدل سوم که اسلام است با اتکا به سوره مزمل می‌گوییم. ما در اسلام واقعیت غیب و مشهود داریم. که برای حل مسأله باید توکل کرد. یا ایها المزملم معلوم می‌شود پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) دچار یک فشار عصبی است که خودش را در پتویی پیچانده است. خدا می‌گوید شب عبادت کن و امورت را به من واگذار کن. تمام نگرانی‌ها را اگر فروید با آگاهی حل می‌کند اسلام با توکل حل می‌کند. باید قانون مندی را استخراج کنیم و عملیاتی شدن را در سیره معصومین (علیهم السلام) استنباط کنیم. هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و روش‌شناسی را باید از معصوم بگیریم. وقتی وارد مدل آن‌ها شدیم می‌توانیم به صورت کیفی نگاه کنیم. مثلا اگر گفتیم قرارمان بعد از ظهر باشد، زمان تقریبی است. اما اگر گفتیم ساعت ۲ بعد از ظهر، سر دقیقه و ساعت دقیق بحث می‌کنیم. منطقی‌اش این است که اگر ما کیفیت را به کمیت تبدیل کنیم کارمان دقیق‌تر می‌شود. مثلا در سوره مزمل کمیت سازی وجود دارد. دقیقا نسبت می‌دهد. می‌گوید یک سوم شب، دو سوم شب؛ یا مثلا وقتی می‌گویند ۷۰ بار فلان ذکر را بگو. البته به نظر می‌رسد این نسبت با ریاضیات موجود متفاوت است (زاهد، ۳-۳-۹۵).

ریاضیات در کلام ائمه تمثیل است برای تقریب به ذهن. مثلا اگر با خدا معامله کنید یک دانه بکارید ۷۰ دانه برداشت می‌کنید. این با معادلات ریاضی نمی‌خواند. دارند مفاهیم پیچیده را تنزل می‌دهند تا ذهن ما بفهمد. برخی چیزها واقعا قابل تبدیل به ریاضی نیست (خرمایی، ۳-۳-۹۵).

فهم ریاضیات ما پوزیتیویستی است. باید ببینیم این چه ریاضیاتی است که دو

رکعت نماز صبح از آن در می‌آید(زاهد، ۳-۳-۹۵). ریاضیات جدید یعنی کمیت جدید(مسعودی، ۳-۳-۹۵). کمیت یعنی سنجش پذیری یعنی دور شدن یا نزدیک شدن(جاجرمی زاده، ۳-۳-۹۵). مثلاً ارسطو هم دارد طبیعت شی را پیش‌بینی می‌کند، سنجش می‌کند اما کمیتی وجود ندارد؛ کمیتی در کار نیست؛ سنجش مبتنی بر کمیت نیست. سنجش کمی بعد از نگاه دکارت است. قبل از دکارت سنجش مبتنی بر کمیت نبود. دکارت می‌گوید جوهر تمام چیزها امتداد (کمیت) است. نه، ما در علم اسلامی به دنبال کمیت نیستیم، چون جوهره علم را نمی‌توانیم تغییر دهیم(مسعودی، ۳-۳-۹۵).

مثلاً در روانشناسی در بحث‌های احساس و ادراک باید کمیت پذیر کرد. اما اگر بخواهیم از این عدول کنیم به سمت سوپزکتیویته(ذهن گرایی) می‌رویم و عینیت را از دست می‌دهیم(گودرزی، ۳-۳-۹۵).

مثلاً روانشناس می‌فهمد افسردگی من کم است، افسردگی دیگری زیاد. برای هر کدام یک دارو می‌دهد. این نسخه پیچی اگر بر اساس کمیت نیست بر اساس فهم است. قدرت تصرف اشتراک لفظی است. ما به دنبال عمل شخصی و اجتماعی برای رستگاری هستیم اما این عمل به معنای ساینس نیست. تصرف بعد از دکارت در اُبژه رخ می‌دهد. در عالم مدرن تصرف سوژه در اُبژه است. ولی ما عمل در عین می‌خواهیم. این دو چیز متفاوت است. تصرف وقتی ممکن است که عین به سوژه تبدیل شود(مسعودی، ۳-۳-۹۵).

۱۰. سوپزکتیویسم

با انطباق واقعیت خارجی با ذهن می‌خواهند با خواست انسان هماهنگ شوند که به بحث سوپزکتیویته می‌رسند. در سطر بعدی دیدگاه‌های ایجابی است. ورودی های تفکر ما متفاوتند. ما واقعیت غیب مثل حضور ملائکه داریم. علامه طباطبایی علم را پدیده ای غیر مادی تلقی می‌کند. تفاوت ما از همین ابتدا است. این‌ها در فرایند فاعلیت جایگاه پیدا می‌کند. روی بحث کاشفیت باید بحث شود که بسیار قدمت دارد و در ایران هم طرفداران زیادی دارد. کاشفیت مبتنی بر علیت است. دیدگاه دیگری به فاعلیت معتقد است یعنی تحقق اراده الهی و مومنین است. تفاوت

آن با نظام کانتی این است که کانت می‌خواهد در راستای حاکمیت سوژه، عین را منطبق با ذهن کند تا انسان را به خواسته‌هایش برساند اما اسلام می‌خواهد اراده خداوند را حاکم کند. در اسلام نظام علم واره نمی‌تواند در برابر هستی بی تفاوت باشد یا مخالف و مغایر آن عمل کند. هستی به سمت توحید می‌رود نظام واره علمی هم باید به سمت توحید برود. در مقابل نظام واره کانت که مرتباً سوپزکتیویسم را تقویت می‌کند. در این جا بحثی مطرح می‌شود که کل هستی یک دستگاه بیشتر نیست. که هدف و مسیر مشخصی دارد و اجزای هماهنگی دارد. دستگاه علمی که درست می‌کنیم باید با مجموعه هستی هماهنگ باشد. کشف واقعیت باید در راستای هستی باشد. دستگاه سکولار مغایر با جهت هستی است، چون غیب را نادیده می‌گیرد. کاشفیت در مقابل جهت داری علم است. دیدگاه جهت داری علم با فاعلیت هماهنگ است، چون دیدگاه فاعلیت جهت هستی را خداوند می‌داند.

الآن چند دیدگاه در باب علوم انسانی وجود دارد که اگر بخواهیم فرهنگ شود باید به توافق برسیم. باید دیدگاه‌ها به وحدت برسند. ما باید ببینیم اختلافات چه هستند یکی از اختلافات جدی بحث فاعلیت است. اگر وقتی منظورمان از علم نظامواره باشد فاعلیت مهم می‌شود و اگر منظورمان گزاره‌های علمی باشد بحث کاشفیت و عیت مهم می‌شود. در فاعلیت فضای فهم کار می‌کند. در مقابل در نظام کانت عقل خودبنیاد کار می‌کند. طبق نگاه آقای میرباقری علم باید تحت ولایت خداوند باشد. اگر فاعلیت را برداریم علم چتر خود را از دست می‌دهد که البته انتقادهایی بر این بحث وجود دارد. دیدگاه فاعلیت معتقد است بدون جهت نمی‌توانیم به پدیده‌ها نگاه کنیم. طراحی کلی و جزئی باید در خدمت دستگاه دینی باشد (تقوی، ۷-۱۲-۹۵). یعنی تحقق اراده الهی محور علم است (زاهد، ۷-۱۲-۹۵). یعنی نمی‌گذاریم عالم خارج خودش را بر ما تحمیل کند. ما آنچه که بخواهیم به وجود می‌آوریم (جاجرمی زاده، ۷-۱۲-۹۵).

البته این اراده روانشناختی نیست. مفاهمه‌ای که کانت مطرح می‌کند از سنخ منطقی است و آن اراده است (مسعودی، ۷-۱۲-۹۵). مفاهیم ماقبل تجربه هستند که اشیا را در این قوالب می‌فهمیم (ساجدی، ۷-۱۲-۹۵).

از همین قالب‌های پیشینی است. در گذشته متصور بودیم که بشر قادر است

از موانع شناخت عبور کند و به حاق واقع برسد. ولی این جا کانت راه را بسته و می گوید شما دسترسی به حاق واقع ندارید و هر چه هست در دایره زمان و مکان است. تاریخمندی انسان فیلتر انسان و علم است. بحث اراده در مدرنیته بسیار پر رنگ شده است و خیلی ها صحبت کرده اند باید اشتراکات لفظی مشخص شود (مسعودی، ۷-۱۲-۹۵).

اینکه بدون جهت نمی توانیم به پدیده ها نگاه کنیم؛ ما می گوئیم جهت الهی باشد، اما کسی که این را قبول ندارد جهت دیگری را اراده کرده و گمان می کند بدون جهت است. بحث چگونگی و چرایی و چیستی به اراده ما به عالم و جهت بستگی دارد (روزی طلب، ۷-۱۲-۹۵). کانت هم همین را می گوید جهت گیری که شما مطرح می کنید همان سوژکتیویته است چون اراده الهی را شما می خواهید پیاده کنید (مسعودی، ۷-۱۲-۹۵).

اصل قضیه این است که ما هستیم که می شناسیم. حال این شناخت ما می تواند استاتیک باشد یعنی یک مقطع زمان را در بر گیرد؛ ما طبق اراده ای که در مطالعه داریم بررسی می کنیم. مثلا عکس کسی را برای خواستگاری، در موقع استخدام و ... نگاه می کنیم و نظر می دهیم. این نوع فاعلیت شماست که تعیین می کند در مقطع و زمان و مکان چه برداشتی داشته باشید، اگر برای خواستگاری است به نوعی و اگر برای استخدام است به نوع دیگری نظر می دهیم. اگر بخواهیم دقیق تر بررسی کنیم سینماتیک بررسی می کنیم. یعنی از یک مقطع عبور می کنیم و تاریخچه موضوع را هم بررسی می کنیم. سومین مرتبه شناخت دینامیک است. یعنی علت تغییرات را هم به مطالعات قبلی اضافه می کنیم و مشخص می کنیم.

چهارمین مرتبه تکامل یافته تر در شناخت، شناخت با توجه به فلسفه حاکم بر حرکت موضوع است؛ یعنی با توجه به تاریخچه و علل تغییرات نظریه سازی می کنیم. مثلا در امر خواستگاری غیر از عکس و سابقه و تاریخچه بررسی می کنیم که اگر شخص از طبقه بالای اجتماعی است چه تاثیری در آینده خانواده می گذارد و فعل شناخت ما در هر سطح گفته شده در بالا تقویت می شود. حال اگر بخواهیم مرتبه بالاتری از شناخت را دریا بیم می توان گفت: این واقعیاتی که در گذشته و آینده وجود دارد در علم الهی است. چون دانش الهی مقید نیست و عوالم غیب و مشهود

در آن وجود دارد. پس نظریه‌ای که بر اساس آن ساخته می‌شود نظریه بسیار قوی‌تری می‌شود. دانشی که امروز ما را به معصوم وصل می‌کند فقه است. حال این احکام عملی می‌تواند شامل رفتارهای عقلی و قلبی و حسی (توصیفی، تکلیفی و ارزشی) باشد. احکام ارزش بحث تولی و تبری است؛ یعنی دوست بداریم آنچه خدا دوست دارد و آنچه بیزار است بیزار باشیم. منطق را اگر از امام صادق (علیه السلام) بگیریم و دامنه احکام را غیر از عمل به عقل و قلب هم گسترش دهیم شناخت متعالی به دست می‌آوریم. خلاصه این که برای رسیدن به شناخت بالاتری از آن چه امروز در دسترس ماست باید ولایت الهی را در فاعلیت علمی خودمان بپذیریم (زاهد، ۷-۱۲-۹۵). همین پروسه را باید حاکم بر فرد و جامعه کرد. کل فاعلیت‌ها باید تسلیم حاکمیت الهی باشد. در این راه باید تسلیم امام بافر و امام صادق علیهم السلام شد. در استخراج احکام نباید استحسان و استصلاح کنیم (زاهد، ۷-۱۲-۹۵).

هر زمانی که به سمت استخراج حکم از منظر امام صادق (علیه السلام) می‌رویم باز هم خود ما حضور داریم. هر شناختی از فلسفه الهی داریم؛ از فقه و اصول و ... داریم از زاویه بشری عبور کرده است. فردی که در تاریخ دوم هجری یا سوم یا چهارده هجری بوده است. اگر معصوم مستقیم هم گفته باشد فهم‌های دیگران متفاوت است. هرچه هست فهم بشری است. ما به حاق علم معصوم دسترسی نداریم. این همان حرف کانت است (معودی، ۷-۱۲-۹۵).

احکام باید‌ها و نبایدها هستند. آنجا که حکمی ندارد اباحه وجود دارد. احکام شامل گزاره‌های توصیفی نمی‌شود گزاره‌های توصیفی یا وارد علم اخلاق می‌شود یا تفسیر (ساجدی، ۷-۱۲-۹۵). مثلاً منطق ارسطویی کشف است. اختراع نکرده است. ارسطو تفهم و جمع و جور کرده است. به صورت تکوینی ذهن ما این‌گونه است (ساجدی، ۷-۱۲-۹۵).

منطق‌ها با هم متفاوت هستند. با این توصیف منطق‌های دیگر را نمی‌توانیم توجیه کنیم. اینکه $a=b$ باشد یک چیز ذهنی است و عینی نیست. *ان بعض الظن اثم*. از کجا بدانیم که این ظن حرام است یا حلال؟ (زاهد، ۷-۱۲-۹۵). در منطق ارسطو داریم اگر جنس و فصل a و b باهم نامتشابه بود باز هم قیاس درست است. چون در این منطق تعریف ذات گرایانه و جوهری وجود دارد. اگر کسی این تعریف ذات

گرایانه را نپذیرد و به حرکت معتقد باشد دیگر ذاتگرا نیست (مسعودی، ۱۲-۷-۹۵). این‌ها نمادین است اگر گفته بودیم انسان=ناطق=ضاحک این حرف جنس و فصل درست بود ولی وقتی می‌گوییم $a=b$ این نمادین است و عمومیت دارد (فارسی نژاد، ۱۲-۷-۹۵).

ما کاری به منطق جدید نداریم. منطق ارسطویی را بحث می‌کنیم که می‌گوید: انسان=ناطق=ضاحک (مسعودی، ۱۲-۷-۹۵). سیالیت و تغییر را باید در نظر گرفت (گودرزی، ۱۲-۷-۹۵). به این هم فکر کنید که کشف و فاعلیت قابل جمع است (فارسی نژاد، ۱۲-۷-۹۵). این محل بحث است. حتی اگر ترکیب هم کنیم؟ مثلاً می‌توانیم بگوییم با فاعلیت کشف می‌کنیم؟ (زاهد، ۱۲-۷-۹۵).

کوگیتو دکارت (من می‌اندیشم پس هستم) ما را در دام اصالت اندیشه و سوپژکتیویته انداخت و از آن زمان اندیشه سوژه در مقابل ابژه اساس قرار گرفت. مثلاً دکارت در کتاب تاملات، همه چیز را از من اندیشنده استخراج می‌کند. یعنی اول وجود خودش می‌اندیشد بعد متوسل به هستی خدا می‌شود و اینکه شیطان دخلی در آن ندارد. در این‌جا بین شارحان غربی بحث است که آیا دکارت واقعا به خدا اعتقاد داشت یا صرفاً به عنوان Back Door (در پشتی) از آن استفاده کرده تا از این معضل فرار کند. به نفس ماتریالیستی نگاه کرد و همین‌طور یک به یک با من اندیشنده جلو رفت. بعد از آن دکارتی‌ها «می‌اندیشم پس هستم» را به همین صورت مطرح نکردند. اما اصالت عقل یا رسیونالیسم را به عنوان اساس قرار دادند. بعد که به سمت تجربه آمدند روش به سمت مشاهدات رفت. تمام فلاسفه از رنسانس به بعد روش‌ها را متناسب با تجربه تغییر دارند. ریاضی دکارت، تجربه اسپینوزا. این‌جا اصالت تجربه شکل می‌گیرد. تجربه از عقل پیشی گرفت؛ چون مردم وجه ملموس تجربه را بیشتر می‌پسندیدند. کانت تجربه و عقل را ترکیب کرد. اما اینکه کدام محور باشد بحث بود. در دستگاه کانت گاهی غلبه با عقل است، گاهی غلبه با تجربه. که خودش تحت عنوان ایده‌آلیسم استعلایی از آن نام می‌برد. تا اینکه هگل این شکاف را با پدیدارشناسی روح حل می‌کند. اگرستانسیالیست به سوژه و ابژه حمله می‌کند که اوج آن‌ها دیگر است که می‌گوید همه شما در سوژه و ابژه گیر کرده‌اید. تقابل سوژه و ابژه در فلسفه اسلامی نداریم (طلعتی، ۲۴-۳-۹۵).

در فلسفه اسلامی اصالت با هستی است (ساجدی، ۲۴-۳-۹۵). علامه طباطبایی معتقد بودند ساحت ذهنی یک ساحتی از وجود خارجی است. ذهن شما خارج از ذهن من و ذهن من خارج از ذهن شماست. ذهن من برای من هم خارجی است، اما چون ادراک می‌کنم مدرک خودم را می‌گویم متعلق شناسا. فلسفه اسلامی نمی‌گوید «می‌اندیشم پس هستم» می‌گوید «هستنده». این «می‌اندیشم» مدام در نظر فلاسفه تغییر کرده است. مثلا در هوسرل و در پل سارتر هرکدام به گونه‌ای است. باید بگوییم سوپزکتیویته کی؟ کدام کشور؟ آلمانی؟ انگلیسی؟ (طلعتی، ۲۴-۳-۹۵). این‌ها در فلسفه اسلامی مطرح نیست. چون میدان، میدان دیگری است. مسأله این است که فکر می‌کنید ابژه وجود خارجی و سوژه وجود ذهنی است. این‌ها اشتباه است. عقلی که دکارت از آن حرف می‌زند rational (ادراک امور جزئی و عقل حسابگر) است عقل در سنت فلسفه اسلامی و مسیحی intellectual (ادراک امور کلی) است. که این دو به هیچ عنوان به هم ربطی ندارند. دکارت intellectual را حذف کرد و rational را در فهم ریاضی آورد. بنابراین این اندیشیدن یک شعور است و مبتنی بر ریاضی است. اندیشیدنی از جنس ریاضی است. خودش می‌گوید شهود عقلانی. در قدیم روش بر اساس موضوع است؛ مثلا اگر موضوع وجود باشد روش تعقلی است اما دکارت می‌گوید روش کل، علوم ریاضی است. ریاضیات شهود می‌کند. با ابژه خارجی سرو کار ندارید. مثلا آیا دایره ای که می‌کشیم با تعریف دایره در ریاضیات یکی است؟ نه نیست. ما با مفهوم سرو کار داریم اصلا ریشو با مفاهیم سروکار دارد نه با جهان خارج. ما ابژه را اصلا جهان خارج نمی‌دانیم چون ما یک مفهوم دایره داریم یک دایره ... دکارت در همان زمان معتقد بود که ممکن است شیطانی باشد که مرا به خطا بیندازد (مسعودی، ۲۴-۳-۹۵). آقای طلعتی نظری متفاوت در این زمینه دارند ایشان معتقدند که در کتاب تاملات آمده که هستی خدا یا هستی من هستی مفهومی است و لذا هیوم به شکاکیت کشیده می‌شود. اما «می‌اندیشم» دکارت هستی مفهومی نیست. دکارت جلو آینه می‌ایستاد و میگفت این دست من است. یعنی وجود خارجی (طلعتی، ۲۴-۳-۹۵).

سوژه در جهان قبل از دکارت به معنای جهان اعیان و اشیا بوده و ابژه امر ذهنی بوده. در دکارت سبژکت از سا (بن و بنیان) و ژکت (شالوده ریزی) بوده است. من

فهم خودم را نیاوردم فهم هوسرل و هایدگر و هگل را از دکارت می‌گویم. اُبژه عین جهان خارج نیست، ولی بی ارتباط هم نیست. بله اُبژه عین امر خارجی نیست ولی بی ارتباط هم نیست. در هگل سوژه، سوژه مطلق می‌شود. همان‌طور که در ریاضی با مفاهیم سروکار داریم، اُبژه پرزنتیشن (presentation) از واقع است.

اینکه علم می‌گوید جهان خارج را می‌شناسم این ادعا باطل است. این حرف دکارت است در کانت تثبیت می‌شود. اینکه سوژه به معنای اندیشنده باشد در کانت است. اینکه رابطه بین سوژه و اُبژه ریپرزنتیشن (Representation) است در کانت است. در کتاب فلسفه و جامعه‌شناسی دورکیم این کلمه است و گفته از کانت گرفتم (مسعودی، ۲۴-۳-۹۵).

یک مثال از دید روان‌شناسی بزنم. آیا رنگ در جهان خارج وجود دارد یا خیر. اگر دستگاه ادراکی نباشد نمی‌توانیم بگوییم که رنگ وجود دارد. وقتی این دستگاه ادراکی متفاوت می‌شود مثلاً در برخی حیوانات، دیگر طیف رنگ را نمی‌بینند. باز قابل تصور است که موجودی باشد که دستگاه ادراک رنگ قویتری داشته باشد و واقعیت خارجی گسترده باشد. مثلاً گوش ما نسبت به ۲۰ تا ۲۰۰۰۰ دسیبل حساس است. سگها خیلی بیشتر می‌شنوند. چون ما نمی‌شنویم نمی‌توانیم بگوییم نیست (گودرزی، ۲۴-۳-۹۵).

کانت عقل را در ربط با جهان خارج نمی‌بیند. کار عقل تحلیل خود ذهن اندیشنده است که ربطی به جهان خارج ندارد. ارتباط با جهان از طریق حواس پنجگانه است. این جا راه برای فیزیک باز می‌شود. نیوتن داده‌هایش را از جهان خارج می‌گیرد و شاکله سازی می‌کند. مثلاً قانون جاذبه را کشف می‌کند و ... حیثیت عقل در کانت حیثیت معرفت‌شناسی است. اگر به این اذعان داشتید که عقل با جهان خارج در ارتباط است دیگر دستگاه فکری شما کانتی نیست. علم جلو می‌رود ولی از کانت عبور نکرده‌اند. مینا تغییر نکرده است. ما در فلسفه‌های قدیمی با حقیقت (Truth) سروکار داشتیم. اما متد می‌خواهد به یقین برسد. به فهم جهان خارج (حقیقت) کار ندارد. به یقین من اندیشنده کار دارد. یقین هم یعنی درک واضح و متمایز از اُبژه. حجیت علم بر مبنای یقین است. اُبژه عین جهان خارج نیست. ثانیاً در حجت دنبال شناخت حقیقت نیستیم بلکه به دنبال یقین من اندیشنده هستیم. بنابراین نه متد،

نه ابژه، نه فاعل شناسا، نه حجیت، نه دستگاه ادراکی (نسبت تجربه و عقل)، هیچ نسبتی با دستگاه علوم انسانی اسلامی ندارد. اول باید ببینیم به لحاظ فلسفی خود متد چیست؟ ما فکر می‌کنیم سوژه، محقق و فاعل شناسا است. اما باید بدانیم که هر محقق سوژه نیست. سوژه یک پژوهنده خاصی است. سوژه ذهنش ریاضی گونه است (مسعودی، ۲۴-۳-۹۵).

به نظر می‌رسد سه علم ریاضی، فیزیک و زیست‌شناسی پایه تمدن مدرن را تشکیل می‌دهند (زاهد، ۲۴-۳-۹۵). پایه فیزیک و زیست ریاضی است. یعنی ریاضی مبنایتر است. فیزیک امروز با قدیم فرقی انضمام در ریاضی شدن است (مسعودی، ۲۴-۳-۹۵).

باید دید علم با کدام دستگاه و منبع سروکار دارد. دستگاه ساینس با منبع تجربه ریاضی وار، بحث بر روی سوپژکتیویته است. آیا با فلسفه اسلامی خط بطلان بر سوپژکتیویته می‌کشیم یا نه؟ آقای حسن زاده آملی در کتاب معرفت النفس می‌گوید من می‌خورم، من می‌خوابم، من مطالعه می‌کنم اما گوهر همه اندیشه است. این اندیشه، rational است. عقل متصل می‌شود اَلْعِلْمُ نُوْرٌ یُقَدِّفُهُ اللّٰهُ فِی قَلْبِ مَنْ یَّشَاء. آن عقل منقطع rational است این وامدار اومانیسیم و سکولاریسم است. اما این گونه نیست که نتوانیم این دو عقل را باهم هماهنگ کنیم. خود دکارت هم وقتی داشت این‌ها را می‌گفت به جوانب و پیامدهایش التفات نداشت. دکارت با چالش‌های متعددی روبرو شد که نتوانست آن را حل کند و می‌گفت این چالش‌ها با اندیشه حل نمی‌شود با نیندیشیدن حل می‌شود. باید دید اگر کانت بنیان «می‌اندیشم ریاضی» گذاشت ما چه بنیانی به جای آن بگذاریم؟ باید ابتدای پوزیتیویسم، رئالیسم، ایده‌آلیسم و فنومنولوژی و هرمنوتیک بر سوپژکتیویته را روشن کنیم. در این صورت تکلیف علوم مدرن برای ما روشن می‌شود (طلعتی و مسعودی، ۲۴-۳-۹۵).

در این راستا به نظرم رهایی از سوپژکتیویته ممکن نیست چون ما در زمان و مکان و جهت و فاعلیت تعریف می‌شویم چون دریافت‌های ما متأثر از زمان و مکان است. اگر می‌خواهیم به توافق برسیم باید در زمان و مکان و جهت و فاعلیت هماهنگ شویم (زاهد، ۳-۸-۹۵).

یک سوپژکتیویته که می‌فرماید در طول تاریخ است اما سوپژکتیویته مدرن که از

دکارت شروع شد استنباطی نیست، بلکه بحث از طراحی است. هدف بار سبکتری نسبت به جهت دارد، چون طراحی یعنی ما طرح خودمان را بر جهان می تابانیم ولی جهت یعنی عالم برای خود هدف و مسیری دارد. چرا در طول تاریخ ما اقتصاد داشتیم ولی نظام اقتصادی نداشتیم؟ چون در مدرنیته اقتضات حکم می کند که همه چیز ذیل طراحی خودش قرار بگیرد (مسعودی، ۳-۸-۹۵). اقتضات زمانی و مکانی در مدرنیته اقتضاء نظام سازی خودش را می کند. ولی به نظر می رسد در طول تاریخ مسلمانان، زمانا و مکانا نیازی به نظام سازی نداشتند (زاهد، ۳-۸-۹۵). سؤال این جاست که چرا نظام سازی در مدرنیته رخ داده است. طراحی ذاتا این است که من میخوامم بسازم (مسعودی، ۳-۸-۹۵). ما می خواهیم طبق نظر انبیا جهان خارج را بسازیم. در این جا هر کس از ظن خود شد یار من ... این جا منطق خطا را کاهش می دهد (جاجرمی زاده، ۳-۸-۹۵). اینکه انبیا مثلا سه تا حکم دادند ما صد تا حکم خودمان برای طراحی اضافه می کنیم (مسعودی، ۳-۸-۹۵).

منطق نسبت بین آن سه تا یا با آن صد تا روشن می کند. در ساختن منطق عام، امور انکار ناپذیر مطرح می شود. این را فرهنگستان برای مفاهمه می گوید وگرنه اگر بنا را بر این بگذارد که خودش زیر سؤال می رود. در منطق هم سوپژکتیویته حاکم است. چون دارد طراحی می شود. تمدن سازی نیازمند طراحی و خلاقیت انسان است. (مسعودی، ۳-۸-۹۵). منطقی که ما را از سوپژکتیویته جدا می کند این است که ما عالم را دارای غیب و شهود می دانیم (جاجرمی زاده، ۳-۸-۹۵). این ما را از سوپژکتیویته کانت جدا می کند (زاهد، ۳-۸-۹۵).

باید مبانی سوپژکتیویته را بفهمیم و بعد تطبیق دهیم و بگوییم ما چه داریم. اگر تمدن را غربی تعریف کنیم خب بله در همان چارچوبیم. اگر ما در تعریف از تمدن معنایی تشکیکی قائل باشیم، باید دید کدام مرتبه از تمدن را ایجاد کنیم. دو اینکه باید من را تعریف کرد. من مستقل از خدا یا من وابسته است. آزادی را چگونه تعریف می کنیم. اومانستی می بینیم یا در طول اراده خدا می بینیم. رابطه اختیار و آگاهی و علم را باید بفهمیم. جایگاه قلب و وحی را مشخص کنیم. اگر قائل به توحید فعالی در حوزه شناخت باشیم قضیه فرق می کند (فارسی نژاد، ۳-۸-۹۵).

ما یک ظرفیتی داریم، هم ظرفیت ژنتیکیمان است هم ظرفیت جامعه پذیری و ...

این‌هاست. مثلاً یک انسان حرام زاده خیلی چیزها را نمی‌فهد. بر اساس ظرفیت، جهت‌گیری و توان را خدا به ما می‌دهد. خداوند به ما عاملیت می‌دهد که این هم به امداد الهی است. حال بر اساس فاعلیت و بخاطر اقتضا زمان و مکان می‌خواهیم نظام‌سازی کنیم (زاهد، ۳-۸-۹۵).

جهت را آن‌ها خودشان می‌سازند ما جهت را به نبی و امام وصل می‌کنیم (جاجرمی زاده، ۳-۸-۹۵). نسبی بودن جهت به این معناست که ناخالصی وارد شده به نسبت تعلقات و ... (تقوی، ۳-۸-۹۵). حتی مرجع نمی‌تواند بگوید این صددرصد حکم خداست. آن‌ها تلاش می‌کنند تا در مسیر خدا باشند (جاجرمی زاده، ۳-۸-۹۵). حتی در علوم فیزیک هم قانون صددرصد نیست و بسته به شرایط است. اما «انشاءالله» یک قانون صددرصدی است. حال باید چنین روشی بسازیم؛ در جهت الهی (زاهد، ۳-۸-۹۵). در جهت الهی می‌سازیم اما از سوپرکتیویته‌هایی نداریم. ما باید منطق را تعریف کنیم (گودرزی، ۳-۸-۹۵). ولی کم کم این سوپرکتیویته کم رنگ می‌شود. باید بدانیم که چقدر سخت است و اضطرار به امام زمان (عجل الله تعالی فرجه الشریف) بیشتر شود. برخی دانش‌ها اکتسابی و بخشی الهامی است (تقوی، ۳-۸-۹۵). این دانش حصولی هم به امداد الهی است. اگر در ظرفیت، ائمه را در نظر نگیرید هم جهت و هم فاعلیت منحرف می‌شود (زاهد، ۳-۸-۹۵). مثلاً برخی علما آنقدر علم داشتند که در ظرفیت عمر آن‌ها نمی‌گنجیده است و این‌ها افاضه الهی بوده است (بخرد، ۳-۸-۹۵). مثلاً در قرآن سامری دانشش را از ملائکه گرفت که بعد آن را فاسد کرد. با بزرگ شدن علما شیطان‌نشان هم بزرگ می‌شود (زاهد، ۳-۸-۹۵).

دین و روانشناسی

بنظر می‌رسد روانشناسی در رویکردهای مختلف نسبت به دین ساکت نبوده است. اما آنچه که دارای اهمیت است این موضوع است که به سراغ آرمانهایشان برویم. در پارادایم اثباتی نهایت آرمانش انسانی است که سلامت روان داشته باشد. یک تعریف هنجاری سلامت روان، یعنی چیزی که متوسط جامعه با آن درگیرند (که بحث جدا دارد). ملاک صحتش توزیع نرمال جامعه است. رفتار عینی که در جامعه

مشاهده می‌شود، هنجارهای فرهنگی تعیین کننده بهنجار و نابهنجار آن است. اخیراً بهزیستی را مطرح کرده‌اند که شامل مسائل فضیلت گرا هم می‌شود؛ احساس رضایت از زندگی، فزونی عواطف مثبت بر عواطف منفی و... این‌ها توضیح هنجار را دارند، اما شاخص‌های بهزیستی داشتن فضیلت است. ۶ فضیلت عمده را طرح کرده‌اند. اما این شاخص‌ها را از اندیشمندان بزرگ و ادیان مختلف پس از گرفته‌اند. ۲۴ توانمندی را فرض کردند و در نهایت به ۶ فضیلت انتزاع کردند. اگر خاطریم باشد شجاعت، خردمندی، ایثار، عدالت خواهی و... انسان آرمانی ولدینگ این فضایل را دارد و انسان بهزیست همین شاخص‌ها را دارد (خرمائی، ۹۸/۱۰/۱۶).

در بیانیه گام دوم هم حضرت آقا روی آزادی و عدالت و... که فضیلت‌های فطری و محوری هستند تاکید کرده‌اند (خرمائی، ۹۸/۱۰/۱۶).

سینگمن می‌گوید در تعیین این فضیلت‌ها از ظرفیت ادیان استفاده کرده‌اند. گروه‌ها و موسسات بزرگ روی این متون مقدس کار کرده‌اند. آیا چیزهایی مثل همجنس‌گرایی فضیلت است؟ چون ممکن است نرمال جامعه دچار آن باشد؟ آن‌ها به رویکرد اثباتی معترض شدند. چون انسان را از دید انسان بیمار می‌بیند. آن‌ها در برابر شاخص dsm که انسان را بیمار می‌داند، شاخص CSV را مطرح می‌کنند که توانمندی‌های منشی و فضیلت‌ها را تقسیم بندی می‌کند. این‌ها گفتند ما با انسان سالم سروکار داریم. انسان با فضیلت‌هایش شناخته می‌شود. حال جایگاه بحث ما کجاست. سینگمن رئیس انجمن روانشناسی امریکاست. ولی از حضرت عیسی (ع) و دیگر پیامبران استفاده می‌کند. درمان بیماری، رشد انسانی و ایجاد سازمان‌ها سه رسالت اصلی روانشناسی است که انتقاد سینگمن این است که روانشناسی فقط اولی را گرفته است (خرمائی، ۹۸/۱۰/۱۶).

این رویکرد اثباتی بود که انسان را بیمار می‌دید. اما در تفسیری‌ها انسان انتخاب‌گر و مسئول خودسازی و جامعه‌سازی است. انسان فرارونده فرانکل، انسان بالغ آلپورت، انسان خودشکوفای مازلو، همه در این حیطه هستند. در این‌جا ملاک صحت در تحقیقات، کیفی هستند و اصلاً منحنی نرمال را قبول ندارند. مثلاً مازلو انسان‌های شاخص مثل نهر و گاندی را مطلوبیت شخصیت آرمانی استنباط می‌کند. این‌ها نمونه را انسان خودشکوفای فرض کردند که در صد کمی از انسان‌ها

هستند. مثلاً راجرز می‌گوید مقایسه انسان با خودش است نه با دیگران. در درمان مداخله در امر بیمار نمی‌کند که بگوید چه انجام ده بلکه کاری می‌کند که انسان خودش را کشف کند تا علامت بیماری رفع شود. می‌گوید انسان‌ها در مسیر شدن هستند و باید سد شکن شود، انحراف از شدن را بیماری می‌داند. مثلاً هر دانه بلوط بالقوه یک بلوط است. یعنی انسان خودش کوفتا می‌شود. این‌ها می‌گویند انسان را اگر تئوریزه شود سلب اختیار می‌شود (خرمائی، ۹۸/۱۰/۱۶).

اگر ما در بحث تئوریک قوی شویم از نقد نمی‌ترسیم. در غرب به مخالفین کرسی می‌دهند. دعوت می‌کنند. مثلاً در غرب کرسی اسلام‌شناسی وجود دارد. در دانشگاه ما کرسی مسیحیت‌شناسی نداریم. خیلی ظریفانه به منتقدین راه می‌دهند تا اساس کارشان هم از بین نرود. مثلاً به رویکرد روانکاوی خیلی فرصت نمی‌دهند تا کل روانشناسی آمریکا را زیر سوال ببرد. مثلاً اخیراً مفهوم ذهن آگاهی را از بودا گرفتند و در سیستم روانشناسی خود هضم کرده و به نام خود زده‌اند. مفاهیم زیبایی انسانی را از ادیان و... گرفته‌اند و تبدیل به مدل و درمان کرده‌اند. و چون ما روش بلد نیستیم و بدیل نداریم در زمین آن‌ها بازی می‌کنیم (خرمائی، ۹۸/۱۰/۱۶).

انتقادی‌ها انسان تحول‌گرا و معترض و سوال‌کننده و منتقد می‌خواهند. انسانی که دائماً به وضع موجود اعتراض می‌کند. می‌گویند ما انسانی می‌خواهیم که عدالت‌گرا باشد. انسانی که تبعیض را بشناسد و رفع کند و به سوسیالیسم برساند. در علم روانشناسی همین‌گونه است. اساس روانشناسی انتقادی مبتنی بر تعارض است. به دنبال کشف مکانیسم‌های ژرف هستند و پرده از واقعیت سطحی بر می‌دارند. مثلاً در فمینیسم که یک رویکرد انتقادی هست، به ظلم مردان و ظلم جنسی، اعتراض می‌کنند. مثلاً برهنه می‌شوند. اما از برهنگی نیت جنسی ندارند. بلکه می‌خواهند به عنوان آن را یک امر عادی تلقی کنند و می‌خواهند بگویند این کار تبعیضی نیست و مردها به خاطر هوسرانی به این تفاوت دامن می‌زنند (خرمائی، ۹۸/۱۰/۱۶).

اما پارادایم بدیل ما: دو آیه آخر سوره شمس که به زمین و آسمان قسم می‌خورد، به نفس قسم می‌خورد که بد و خوب در وجود انسان است، و در آیه آخر که می‌فرماید

قد افلح من زکاها و قد خاب من دساها. یعنی کسی که نفسش را پاک کرد رستگار می‌شود. ما در این جا با مفهومی به نام خوشبختی مواجهیم. ما در پارادایم بدیل دنبال رستگاری هستیم. در آیت الکرسی، کسانی که ایمان آوردند خداوند آن‌ها را از ظلمت به نور هدایت می‌کند و اصحاب طاغوت را از ظلمت به نور می‌برد. در آیات مختلف قرآن کریم مفهوم نور (در مقام تدبر چون من مفسر نیستیم) به معنی منزّه بودن خداست؛ یعنی همه چیز خدا با حساب و کتاب است. آخرین نوشته سردار سلیمانی هم این بود که مرا پاکیزه بپذیر (خرمائی، ۹۸/۱۰/۱۶).

در نگاه پارادایم بدیل هستی و جهان را هدفمند می‌دانیم و هر موجودی برای ماموریت خاصی آمده است. یا این ماموریت را پیدا می‌کنیم، خدایی می‌شویم و یا گم می‌کنیم و ذیل طاغوت می‌رویم. در جهان هستی هر تئوری که پیوند خودش را با و مضمحل است. مثلاً گیاه اول باید خودش را حفظ کند. نمی‌خواهم کلمه بقا را بکار ببرم تا با پارادایم اثباتی خلط شود. هر موجود باید بتواند زیست کند و پیوند خودش را با حیات برقرار کند. علاوه بر حیات با کمال پیوند بخورد. بعد از آن شیوه‌هایی را در خود تعبیه کرده تا بتواند به حیات خود استمرار دهد. مثل خار در گیاهان، مثل تولید شیره در گل‌ها برای جذب زنبور و گرده افشانی و استمرار حیات... نهایت کمالش هم این جاست که خداوند تعیین کرده است. اما کمال انسان نهایی ندارد. انسان در پارادایم بدیل برای این دنیا خلق نشده است. و حیاتش در جهان دیگر استمرار می‌یابد و به بهشت رضوان و قرب الهی برسد. حیات طیبه مفهومی است که در روانشناسی می‌توان آن را به پاک زیستی تعبیر کرد و باید تئوریزه کنیم. چه انسان‌هایی شایستگی قرب الهی و ورود به رضوان الهی پیدا می‌کنند؟ ویژگی‌هایی باید داشته باشیم تا خود را از پلیدی پاک کنیم و نیکی‌ها را در خودمان رشد دهیم. رویکرد CSV روانشناسی محدود به دنیا است اگر چه از ادیان استفاده کرده باشد (خرمائی، ۹۸-۱۰-۱۶).

تفاوت رویکرد پاک‌زیستی که شما می‌فرمایید با CSV مثل وحدت عددی و وحدت سعی است. لوبیا و عدس و نخود را کنار هم گذاشتن سیستم تشکیل نمی‌شود. ولی چگونه این اثبات می‌شود که همه چیز را در دنیا می‌بینند. در CSV شاخص‌های خوب شدن، حال انسان است. مثلاً در این رویکرد امام حسین باخته است... اما

وجه تمایز چیست؟ در رویکرد CSV همه چیز تکه تکه است و سیستم به وجود نیامده است (تقوی، ۱۶-۱۰-۹۸).

صفات مشترک باعث ملاقات می‌شود. مثل دو دانشمند با علائق علمی مشترک، امکان ملاقات پیدا می‌کنند. باید متخلق به اخلاق الله بشویم تا به ملاقات خدا برویم. هدف ما ملاقات خداست؛ ولی در رویکرد CSV می‌خواهند به زندگی دنیایی کیفیت ببخشند. غرب و اسلام در جهان‌بینی (الهی در مقابل مادی)، تعریف انسان (ادامه حیات حیوان در مقابل خلیفه الله)، زندگی (محدود به دنیا در مقابل ابدی) با هم متفاوتند. تعریف انسان و زندگی متأثر از جهان‌بینی است. دست و پا و ... در رحم رشد می‌کند. لوازم زندگی در رحم نیست و اگر جنین از رحم بیرون نیاید خفه می‌شود. دنیا هم نسبت به آخرت همین است. باید صفاتی در ما رشد کند برای زندگی ابدی. از منظر عقل دنیایی، ملزومات آخرت برای این دنیا لازم نیست. مثل شهادت. مثلاً وقتی به کارگر امکانات می‌دهند، بیمه و تامین اجتماعی و تسهیلات می‌دهند، برای سازگار کردن کارگر با سرمایه‌داری است تا علیه نظام قیام نکند نه اینکه ارزش کارگر را می‌دانند به عنوان یک انسان. ما نمی‌خواهیم دنیا را محل پرور انسان کنیم (بخرد، ۱۶-۱۰-۹۸).

در گذشته اشاره کردیم در پارادایم اثباتی بحث اصلی این بود که بالاخره این انسان می‌خواهد به کجا برسد. در بعد روانشناختی وارد شدیم و گفتیم اوایل گفتند سلامت روان ملاک اصلی است و در سلامت روان ملاک های هنجاری مطرح شدند. بعد وارد بحث wellbeing شدیم گفتیم امروزه سلامت را آنچه norm جامعه است مطرح نمی‌کنند و برخورداری از فضیلت‌ها را مطرح می‌کنند و از این رو ما فضیلت‌های ۶گانه را مطرح کردیم. البته این‌ها خودشان هم زیرگروه‌هایی دارد. لذا گفتند سلامت به منزله‌ی عدم وجود بیماری نیست و سلامت آن چیزی است که افراد باید برخوردار از یک سری فضیلت‌ها باشند و این فضیلت‌ها به زندگی بهتر کمک می‌کند و ریشه‌اش برمی‌گردد به یونان در بحثی که ارسطو مطرح می‌کند. ارسطو در این بحث می‌پرسد زندگی خوب چیست؟ این همینطور استمرار پیدا می‌کند و در نظریات روان‌شناسان تجلی پیدا می‌کند. امروزه این بحثی که این‌ها مطرح می‌کنند را بیان می‌داریم و بعداً وارد قسمت قیاسی هم می‌شویم؛ با دیدگاه‌های

جایگزین مقایسه می‌کنیم (خرمایی، ۳۰-۱۰-۹۸).

بحث تفسیری‌ها را هم مطرح کردیم که مقصد و مقصود می‌رسد به بحث خودشکوفایی انسان. چه انسانی، انسان آرمانی است؟ این انسانی است که خودشکوفاست و یک سلسله ملاک‌هایی را دارد. مثلاً ما زلو بحث ملاک‌های ۱۵ گانه را مطرح می‌کنند و می‌گویند انسان خودشکوفای دارای ملاک‌های ۱۵ گانه است (خرمایی، ۳۰-۱۰-۹۸).

و بحث انتقادی‌ها را مطرح کردیم. انتقادی‌ها صحبت از این دارند که چه انسانی می‌خواهیم؟ انسان متحول، جسور که دائم وضع موجود را زیر سوال ببرد و انسان منتقدی شود. چرا منتقد شود؟ منتقد برای اینکه لایه‌های زیرین را آشکار کند و جامعه را به سمت عدالت محوری و رفع تبعیض هدایت کند. یعنی جامعه ایدئال، جامعه‌ای است عدالت محور و فاقد طبقه (خرمایی، ۳۰-۱۰-۹۸).

ما یک پیشنهادی مطرح کردیم و گفتیم اگر بخواهیم یک پارادایم جایگزین مطرح کنیم و بخواهیم معیاری را وضع کنیم، یک سمت کار اتصال آن به معیارهای صحت است. ما تا معیار نداشته باشیم و معیارها را تبدیل به شاخص نکنیم و شاخص‌ها را تبدیل به سنج‌ها نکنیم، سرگردانی ما همچنان وجود دارد. لذا وقتی اشاره کردیم به معیارهای صحت؛ معیارهای صحت در چارچوب تاریخی برای ما همان وحی و سنت و عقل و اجماع است. ما نمی‌خواهیم از این‌ها فراتر برویم. باید ببینیم چطور می‌خواهیم معیارهای صحت را وارد حوزه‌های علمی کنیم. اولین ملاکی که می‌توانیم مطرح کنیم به پیشنهاد من این هست که یکی از زمینه‌هایی که این قاعده می‌تواند صورت بگیرد این است که این پارادایم‌ها دارند یک مسیر را ترسیم می‌کنند (علی‌رغم اینکه اثباتی‌ها مدعی هستند که مسیر نداریم و ما نشان دادیم که همه آن‌ها مسیر دارند و مسیرشان را وارد علم می‌کنند). این‌ها دارند در چارچوب رواشناختی یک انسان آرمانی ایدئال ترسیم می‌کنند. خوب در پارادایم جایگزین چه مسئله‌ای وجود دارد که بتواند به ما کمک کند که برسیم به این بحث که آن چارچوبی که ما از انسان داریم را به کجا می‌خواهد وصل کند. صحبت از این قاعده کردیم که ما تمام دیدگاه‌هایی که راجع به انسان داریم اگر توانستند با ۲ قاعده ارتباط بگیرند، ابقاء می‌شوند و به نظر می‌رسد ۲ قاعده عام در جهان هستی

هستند (خرمایی، ۳۰-۱۰-۹۸).

یکی از این دو قانون وصف حیات است و دیگری وصف کمال است. یعنی تمام موجودات در حد خودشان باید بتوانند حیات را حفظ کنند و حیات خودشان را استمرار بدهند و علاوه بر این بتوانند خودشان را در حد ظرفیتشان به کمال برسانند. از این جا می‌خواهیم وارد حوزه پارادایمیک خودمان شویم. بحث ما این است که موجودات مراتبی دارند و انسان هم تابع آن قانون عام و سنت الهی است و حیات طیبه را مطرح کردیم که در سطح پارادایمی معنا پیدا می‌کند و در سطح روانشناختی پیشنهاد پاک زیستی را مطرح کردیم. یعنی اشاره کردیم که این می‌تواند به عنوان چارچوبی قرار گیرد که معیارهایی را برای ما فراهم کند. بحثی که در جلسات پیشین داشتیم این بود که اگر اصل اساسی را "انا لله و انا الیه راجعون" بدانیم و اصل اصلی را قرب الهی فرض کنیم و اصل اساسی را دین بگیریم که زندگی انسان به این دنیا محدود نمی‌شود و در جهان دیگری هم استمرار پیدا می‌کند و این علمی که ما ادعای تولیدش را داریم منجر به سعادت این دنیایی و آن دنیایی انسان می‌شود، پس علمی هست که با توجه به یک سری ملاک‌ها و چارچوب‌ها قابل تفسیر و تعمیم است. این‌جا بحث حیات طیبه را مطرح کردیم. این‌جا یک نکته را بگوییم: به نظر می‌رسد بحث حیات طیبه به گونه‌ای در فطرت انسان قرار داده شده است. از آغاز زندگی بشریت بوده است؛ یعنی میل به جاودانگی. به نوعی این هم ادعای من است در این قاعده که شاید حتی دنیا طلبی و جهانی را دیدن از یک میل فطری انسان سرچشمه می‌گیرد که همان میل به جاودانگی است. در تاریخ هم داریم که مثلاً اسکندر دنبال چشمه حیات است که از آب آن بخورد و جاودانه شود. ما هم داریم می‌گوییم که ما احتمالاً می‌توانیم کارهایی انجام دهیم که جاودانه شویم. چه چیزی می‌تواند ما را به جاودانگی برساند؟ اشاره کردیم که انسان وقتی بتواند صفاتی کسب کند که خاص خداوند است، جاودانه می‌شود. یعنی وقتی فرکانسی که انسان از خودش ساطع می‌کند بتواند روی ماهواره بنشیند، هر چه فرکانس ما با ماهواره اصلی تنظیم باشد، فرکانسی که می‌رسد بدون پارازیت است و احتمالاً ما تصویر بهتری از جهان هستی مشاهده می‌کنیم. یعنی هرچه به سمت قاعده پاک زیستی برویم و مطرح کنیم که این شاخصه‌ها در ارتباط با پاک

زیستی مطرح است. لذا بحث‌هایی را هم که مطرح کردیم گفتیم خیلی از مواقع حتی دیدگاه‌های عرفانی را هم که نگاه می‌کنیم می‌گویید زنگار بردارید و در واقع آلودگی‌ها را بزدایید (خرمایی، ۳۰-۱۰-۹۸).

فقط یک بخش از طهارت و نجاست، بهداشت است و ما چون بعضی چیزها را فراموش کرده‌ایم، این را تقلیل داده‌ایم و مفهوم طهارت را در حد مستراح محدود کردیم و یک مفهوم بزرگ را در پست‌ترین حالت آوردیم. بهترین مفهومی که در ارتباط با انسان اتفاق می‌افتد و آن هم طهارت وجودی است، تبدیل کردیم به مفهومی که در حد یک جای خاص باید به آن توجه کرد. لذا وقتی بحث پاک زیستی را در این‌جا مطرح می‌کنیم یعنی علم ما می‌خواهد انسان را به کجا برساند. در تعریف انسان در پارادایم‌های مختلف یک سوال پرسیدیم که علم خوب، چه علمی است؟ وقتی از اثباتی‌ها سوال می‌کردیم می‌گفتند علم خوب، علمی است که با استفاده از ابزارهای دقیق به دست آید و این ابزارهای دقیق از روایی و پایایی کافی برخوردار باشند و انسان را به یک آرامش و زندگی خوب برساند. وقتی از تفسیری‌ها سوال کردیم که علم خوب چه علمی است؟ گفتند علمی است که بتواند ما را به شاخص‌های همدلی با دیگران هدایت کند. هرچه که ما بتوانیم با دیگران همدلی کنیم، هرچه که انسان خوبی بشویم، انسانی باشیم که انتخاب‌گر و مسئولیت‌پذیر باشیم، این علم، علم خوبی است. از انتقادی‌ها که سوال کردیم که علم خوب چه علمی است؟ گفتند این علمی است که منجر به رهایی شود علم‌رهای بخش باشد و افراد را به یک آگاهی برساند و افراد را از زیر یوغ و ستم و ظلم برهاند. حالا پاسخ ما در پارادایم جایگزین به این سوال که علم خوب چه علمی است، چیست؟ تعبیر من این است که علم خوب، علمی است که هم سعادت این دنیا و هم سعادت آن دنیا را مورد توجه قرار دهد. کم‌کم می‌خواهم وارد بحث ملاک صحت بشوم. من می‌خواهم از بحث پاک زیستی کمک بگیرم. ما می‌گوییم که اعتبار معیارهای پاک زیستی از این‌جا می‌آید. از وحی می‌آید. ما وقتی به مفاهیم اذان توجه می‌کنیم می‌بینیم می‌گوید "حی علی الفلاح"، "حی علی خیر العمل" یعنی اکثر مفاهیم اذان، رستگاری است و آن آیاتی که ما استفاده می‌کنیم و مفهوم پاک زیستی را به عنوان یک اصل اساسی و چارچوب اساسی قرار می‌دهیم، مفاهیمی است که بر اساس آن

نکاتی که اشاره کردیم و گفتیم خداوند قسم می‌خورد، قسم‌های مختلف به آسمان و زمین و شب و روز تا بعد بگوید انسان‌هایی که می‌توانند خودشان را پاک کنند، انسان‌هایی هستند که رستگار شده‌اند. لذا ملاک رستگاری از دیدگاه روانشناسان مثبت، رسیدن به بهزیستی ذهنی است. بهزیستی ذهنی هم شاخص‌هایی دارد. مهم‌ترین شاخص آن رضایت از زندگی، عواطف مثبت و عواطف منفی است و این چارچوبی است که آن‌ها دارند روی آن کار می‌کنند و نکات بسیار جالب توجهی دارد. لذا ما وقتی در پارادایم جایگزین می‌گوییم منظور از پاک زیستی چیست؟ انسان‌ها باید دارای چه ویژگی‌هایی باشند که این ویژگی‌ها آن‌ها را رستگار می‌کند؟ ما وقتی ملاک‌های پاک زیستی را در روانشناسی تنظیم می‌کنیم، شاخص‌هایی دارد ولی همین پاک زیستی می‌تواند در دنیای زیستی و جسمی و طبیعی انسان هم بیاید. ملاک‌های پاک زیستی این می‌شود که ما نمی‌توانیم به بدن خود ظلم کنیم، ما نمی‌توانیم به بدن خود فشار زیادی بیاوریم، ما نمی‌توانیم هر چیزی را بخوریم، ما نمی‌توانیم با بدنمان هر کاری دوست داریم انجام دهیم. پس باید پاک زیستی بدنی را مورد توجه قرار دهیم (خرمایی، ۳۰-۱۰-۹۸).

می‌آییم در سطح سازمان‌ها. یک سازمان پاک زیست چه سازمانی می‌تواند باشد؟ مهم‌ترین شاخص؟ آیا فعالیت این سازمان‌ها به زیست بهتر انسان‌ها کمک می‌کند؟ آیا فعالیت این سازمان‌ها به پاکی جامعه منجر می‌شود؟ در سطح اقتصاد می‌رویم. آیا اقتصاد ما اگر مبتنی بر سود باشد منجر به پاک زیستی می‌شود؟ اگر اقتصاد ما مبتنی بر فایده باشد منجر به پاک شدن انسان‌ها می‌شود؟ چون آنجا دیگر در سطح جامعه داریم بحث می‌کنیم. وقتی ما معیارهای پاک زیستی را در هر سطح بدانیم و تعریف کنیم، آن موقع می‌توانیم به عنوان یک ملاک روایی روی آن حساب باز کنیم و این چارچوب‌ها را ببینیم. و نهایتاً تجربه و ارزیابی می‌شود (خرمایی، ۳۰-۱۰-۹۸).

در سند تحول آموزش و پرورش وقتی می‌گوید سیستم آموزش و پرورش ما چکار می‌خواهد کند یک بار، فقط یک بار واژه‌ای آمده است که آن هم واژه‌ی "حیات طیبه" است. یعنی کسی که این را تنظیم کرده به صورت شهودی فهمیده است که سیستم آموزش و پرورش باید بر پایه‌ی حیات طیبه بنیان گذاشته شود. اما این تعریف عملیاتی

نشده است. یعنی شما ببینید آیا در آموزش و پرورش متنی تنظیم شده است که تبیین کرده باشد حیات طیبه چیست؟ اگر ما در سند تحول آموزش و پرورش به جای ۲۰۳۰، حیات طیبه را آورده ایم، منظور از حیات طیبه چیست؟ این را بایستی مورد توجه قرار دهیم. پس پاک زیستی را با چه شاخص‌هایی و چگونه بسنجیم. این شاخص‌ها را وحی برای ما مشخص کرده است. ما شاخص‌های زیادی داریم. مثلاً می‌توانیم بگوییم در سطح پاراسای حیات طیبه چه می‌شود. ما انسانی صابر می‌خواهیم، ما انسانی متقی می‌خواهیم. در سطح وظیفه‌شناسی ما انسان‌هایی می‌خواهیم که منظم باشند، متهد به کار باشند، عدالت را رعایت کنند. در سطح اجتماعی ما چه نوع صفاتی را داریم که صفات خداوندی است و ضامن حیات طیبه است؟ می‌گوییم ما انسان‌هایی می‌خواهیم که با دیگران خوب تعامل برقرار کنند، به دیگران حرمت بگذارند، متواضع باشند، فروتن باشند. وحی تمام این‌ها را دارد به ما می‌گوید. خطاب می‌کند می‌گوید پیامبر، چارچوب انسان کامل، ما تو را برای چه آفریده ایم و دارای چه صفاتی کرده‌ایم؟ می‌گوید خلق عظیم. خلق عظیم چیست؟ مکارم اخلاق. یعنی می‌توانیم آن‌ها را بیرون بکشیم (خرمایی، ۳۰-۱۰-۹۸).

حتی پاک زیستی هم وسیله است، حتی فضیلت‌ها هم وسیله حرکت هستند. لذا ما ملاک را باید مورد توجه قرار دهیم. بعد که طبقه‌بندی را ایجاد کردیم می‌توانیم بر اساس آن، تشخیصی دهیم که مسیرمان چطور است و برایش سنجه می‌توانیم درست کنیم (خرمایی، ۳۰-۱۰-۹۸).

ما اشاره کردیم که پارادایم اثباتی خیلی قدرتمند است. یکی از قدرتمندی‌هایش این است که جهانی عمل می‌کند. اصلاً بحث جهانی‌سازی هم به خاطر همین است و چون جهانی عمل می‌کند، لذا ویژگی‌های خوب دیگر را می‌گیرد و در سیستم خود وارد نموده و مال خود می‌کند. آقای دکتر جاجرمی زاده این اتفاق، به سبب ناتوانی ما بوده است. ما کار نکرده‌ایم. آن‌ها کار کرده‌اند. یک ویدئو در مورد استاد دانشگاهی فرستاده بودید که روی قرآن کار می‌کرد. دکتر روزیطلب یک نکته خوبی گفتند، گفتند اگر این اسلام را آن‌ها ببرند و مطالعه کنند، بهتر از ما مطالعه می‌کنند. ببینید مشکل از ماست که در طول تاریخ به جنبه‌های ابتدایی ظاهری پرداخته ایم و اصل قضیه را مورد توجه قرار نداده‌ایم. اما بزرگ‌ترین تفاوت در

یک چیز است: بنیان فلسفی عقاید اثباتی، بر پراگماتیسم است و نگاه می‌کند به اصل اساسی پیام‌گرایی. یعنی هر چیزی را در سیستم خود می‌خواهد بیاورد نگاه می‌کند می‌گوید سودش چیست. وقتی از فضیلت صحبت می‌کنند از این منظر نگاه می‌کنند که این فضیلت تا چه اندازه می‌تواند به ما سود برساند؟ آیا می‌تواند ما را به آرامش برساند؟ (خرمایی، ۳۰-۱۰-۹۸)

دیدگاه ما غایت‌گرایی است. نهایتاً پاک زیستی قرار است منجر به چه چیزی شود؟ پاک زیستی منجر به زندگی با برکت می‌شود. ما برکت را فراموش کرده‌ایم. گرچه از اصطلاح مبارک زیاد در صحبت‌هایمان استفاده می‌کنیم، ولی ربط آن عمل با برکت را از یاد برده‌ایم. در نماز به کسانی که خداوند رحمتش را بر آنان می‌فرستد و در زندگیشان برکت جاری می‌کند، سلام می‌دهیم. این‌ها چه کسانی هستند؟ اصلاً این زندگی با برکت چه ویژگی‌ای دارد؟ من می‌گویم یکی از ویژگی‌های کسانی که صاحب این زندگی با برکت می‌شوند، حس نیکوست. به نفس مطمئنه خطاب می‌شود: ارجعی الی ربک راضیه مرضیه. می‌گوید خشنودند، یک حس خوبی دارند. زندگی باید به این‌جا منجر شود. می‌گوید تنها نفسی که به سوی خدا برمی‌گردد کدام نفس است؟ در پیام امام هم هست (خرمایی، ۳۰-۱۰-۹۸).

بالاخره شاخص‌های مختلفی من برایش فرض کرده‌ام. مثلاً حس نیکو، احساس استقرار و چندین شاخص دیگر که می‌توانیم برای زندگی پر برکت بگوییم. آیا در زندگی خودم احساس می‌کنم که یک نفر هوایم را دارد؟ اصلاً حضور خدا را در زندگی حس می‌کنم؟ تفاوت ما همین می‌شود، آقای دکتر. انسان‌هایی که حضور خدا را در زندگی‌شان احساس کنند. احساس حضور کنند. زندگی پر برکت شاخص‌هایی دارد که بخشی از آن‌ها از همان شاخص‌هایی می‌آید که در پاک زیستی مورد توجه است و به گونه‌ای به عنوان معیارهای پاک زیستی از آن نام می‌بریم. پس بگذارید من برگردم؛ چون بینش اثباتی خیلی قوی است - حالا با بقیه خیلی کاری ندارم - ببینید آنجا روان‌شناسان مثبت یک حرف قشنگی می‌زنند. می‌گویند بس است تمرکز بر جنبه‌های منفی انسان‌ها. بیاییم روی جنبه‌های مثبت انسان‌ها صحبت کنیم. وقتی روی جنبه‌های مثبت بیاییم می‌گوییم فزونی عواطف مثبت بر عواطف منفی. یک قاعده هم ترسیم کرده‌اند، قاعده ی دوسرتو.

این قاعده می‌گوید اگر شما به جای هر عاطفه منفی مثل غم، خشم و اضطراب سه عاطفه‌ی مثبت تجربه نکنید بروید فکری برای خود کنید. شما مریض هستید. این‌ها را ذهنی بیرون نکشیده‌اند. از قاعده علمی بیرون کشیده‌اند. ببینید در ما چه اتفاقی می‌افتد در پارادایم جایگزین، گاهی غم دیگران را خوردن به عنوان یکی از روش‌های تعالی است. غم، هیجان خوبی نیست ولی غم دیگران را خوردن مستلزم انسان بودن است. من از اینکه هواپیما سقوط کرده اشک می‌ریزم. ما شاید گاهی مواقع در رنج هم به کمال می‌رسیم. یعنی در پارادایم جایگزین، زندگی ما الزاما این نیست که خوش باشیم. حرف قشنگی نیست؛ ولی شاید انسان فقط برای لذت بردن روی زمین نیامده است (خرمایی، ۳۰-۱۰-۹۸).

این را در فرهنگ اسلامی به عنوان قبض بیان می‌کنند در مقابل بسط. می‌گویند پیشرفت انسان در قبض بسیار بیشتر است. این همان ابتلاء هست. لذا انسان به جایی می‌رسد که بر ابتلاء غلبه می‌کند. خداوند هم اباء ندارد که هر کسی این ظرفیت را دارد این ابتلاء را بر او سرازیر کند. چون حل مسئله هست. کیفیت بالاتری در خروج از آن به او می‌دهد (تقوی، ۳۰-۱۰-۹۸).

البته گاهی اوقات این دریافت منجر به این نشود که بگوییم ما آمده ایم در این دنیا ... در بحث پارادایمی، ما آمده ایم در این دنیا سعادت این دنیایی و آن دنیایی را کسب کنیم. یعنی نیامده ایم در این دنیا غم بخوریم. البته من می‌خواهم این نکته را بگویم که صرفاً زندگی برابر با لذت نیست. ببینید دیدگاه اثباتی همچنان دیدگاه لذت‌جویانه است و اجتناب از درد است. اصالت لذت این‌جا وجود دارد. حتی فضیلت‌هایی هم که ما داریم و به عنوان توانمندی‌ها از آن نام می‌برند، فضیلت‌هایی هستند که کمک می‌کنند ما بیشتر از دنیا لذت ببریم. بد هم نیست این‌ها قدرتشان هم این جاست. ولی ما می‌گوییم ضمن اینکه از دنیا لذت می‌بریم مراقب باشیم که تمام دنیا صرف لذت بردن نیست، و به آن تعلق نداشته باشیم. یعنی یکی از ملاک‌های پاک زیستی این است که از مطامع و لذت‌های این دنیا استفاده کنیم ولی تعلق نداشته باشیم. حتی زن و بچه‌ات هم دست و پایت را نیندند. یعنی مراقب باشید که نزدیک‌ترین کسان تو، پست مدیریت تو برای رستگاری‌ات مانع ایجاد نکنند. یعنی بحث ما این است که ما در این زندگی خودمان را مجهز

به چیزهایی می‌کنیم که رستگاری آن دنیایی ما را دربرداشته باشد. یعنی ما داریم بهشت خود را در این دنیا و جهنم خود را در آن دنیا می‌سازیم. این جا می‌توانیم تفاوت‌هایی بین خودمان و آن‌ها قائل شویم (خرمایی، ۳۰-۱۰-۹۸).

من دو اصل را می‌خواهم به صورت متدلوزیک مطرح کنم. یکی فرضیه و یکی تمرین. دو اصل اساسی در بحث متدلوزیک. در اثباتی وقتی یک فرضیه را مطرح می‌کنند آن را با چه محک می‌زنند؟ با صفر محک می‌زنند. با فرضیه ی پوچ. چه اتفاقی می‌افتد؟ مثلاً من می‌گویم بین هوش و پیشرفت تحصیلی رابطه وجود دارد. حالا می‌خواهم صحتش را ارزیابی کنم. این را با چه محک می‌زنم. با اینکه رابطه وجود ندارد. می‌گویم بین این دو تفاوت وجود دارد. می‌گوید تفاوت وجود ندارد. یعنی با فرض صفر. حتی در مدل‌های پیچیده هم همینطور است. ما در روانشناسی اثباتی، پیچیده تر از مدل سازی نداریم. مدل سازی، کمال علم اثباتی است. ساده ترین پایه را می‌گیرند و بعد آن را در پیچیده ترین پایه می‌آورند. یعنی مدل‌ها را با یک مدل تصادفی می‌سنجند. یعنی با یک مدل default اولیه می‌سنجند که هیچ رابطه‌ای با آن ندارد. با آن شروع می‌کنند انطباق می‌دهند. این مبتنی بر یک منطق است. یادتان هست که ملاک صحت اثباتی، این است که عقیده مقابل قدرتمندی نداشته باشد. و گفتیم این از چارچوب منطقی برهان خلف بیرون می‌آید که می‌گوید اگر بتوانیم عکس چیزی را اثبات کنیم، وجود چیزی را اثبات کرده‌ایم. لذا اگر بتوانیم عقیده قدرتمند مقابلش را رد کنیم، در واقع تایید می‌کنیم که این وجود دارد. اصل فرضیه بر این پایه است. (خرمایی، ۳۰-۱۰-۹۸).

هیچوقت فرضیه پژوهش، به طور مستقیم رد یا تایید نمی‌شود. پس همه چیز با صفر رقم می‌خورد. یعنی با هیچ. ما ملاک هایمان را با هیچ می‌سنجیم. ما ملاک وجود چیزی را با صفر یا با عدمش می‌سنجیم. حالا می‌خواهم بحث تعمیم را مطرح کنم. تعمیم بر پایه قانون عام است. قانون عام می‌گوید ما علمی را می‌خواهیم که همه جا قابل تعمیم باشد. ملاک تعمیم چیست؟ منحنی نرمال. آیا این نمونه جزء این جامعه هست؟ یک نوع تعمیم پذیری دیگر هم داریم که به آن می‌گویند تعمیم روایی بیرونی. روایی بیرونی در پژوهش‌های اثباتی چگونه است؟ می‌گوید آیا این که بدست آمده از گروهی بدست آمده که مال همان جامعه است؟ بیشتر نظری

است و یکی هم روایی بوم شناختی است. می‌گویند جامعه‌ای که روی آن مطالعه صورت گرفته، شبیه همان جامعه‌ای هست که ما می‌خواهیم روی آن تعمیم دهیم؟ این را داشته باشید. پس این پایه‌ی متدلوژی آن‌هاست (خرمایی، ۳۰-۱۰-۹۸).

حالا ببینیم تفسیری‌ها چه می‌گویند. تفسیری‌ها و انتقادی‌ها یک چیز می‌گویند. تفسیری‌ها با فرضیه و تعمیم‌پذیری کلا مخالف هستند می‌گویند وقتی شما فرضیه طرح کنید، حکمی را می‌دهید که خودتان دنبال اثبات همان حکم هستید. این را قبول ندارند. ولی خب روش‌های دیگری برای روایی دارند که من نمی‌خواهم وارد آن شوم. اتفاقا برخی از آن با چارچوب ما هم همخوانی دارد. وقتی صحبت از تعمیم می‌کنند، تعمیمی را مطرح می‌کنند که به آن می‌گوییم تعمیم منطقی. علی‌رغم اینکه خیلی‌ها می‌گویند تفسیری‌ها یا پژوهش‌های کیفی تعمیم ندارند، این‌ها تعمیم منطقی را دارند. می‌گویند در جامعه‌ی مورد پژوهش، اگر دیدیم یک جامعه به لحاظ منطقی نه آماری به جامعه ما شبیه است می‌توانیم فهم خود را به آن‌ها تعمیم دهیم. مثلا اگر سیستم‌های عشیره‌ای کردستان را بررسی کردیم و دیدیم سیستم‌های عشیره‌ای کهگیلویه به آن نزدیک است می‌توانیم تعمیم دهیم (خرمایی، ۳۰-۱۰-۹۸).

پارادایم جایگزین، فرضیه را اصلا قبول ندارد. در پارادایم جایگزین ما با سوال مواجه هستیم. چارچوبش در روش‌شناسی مشخص است. سوال می‌کنیم مشاهده می‌کنیم پاسخ می‌دهیم. اما من می‌خواهم صحبت از تعمیم کنم. پیشنهاد من این است. اسمش را گذاشته‌ام تعمیم تمثیلی. ما در پارادایم جایگزین، صحبت از علم نافع می‌کنیم. یعنی علمی که به رستگاری انسان منجر می‌شود و به زندگی انسان برکت می‌دهد. حتی ما بیماری‌ها را در روانشناسی درمان می‌کنیم چون بیماری‌ها سد راه تعالی انسان است. شاید این به نظر شما دکتر گودرزی نزدیک باشد. ما بیماری‌ها را درمان می‌کنیم تا به انسان‌ها کمک کنیم که راه رستگاری و راه رشد را پیدا کنند. بیماری انسان را در خود فرو می‌برد. مثلا یک افسرده در خودش اسیر است و شما کمک می‌کنید از افسردگی رها شود و رشد کند (خرمایی، ۳۰-۱۰-۹۸).

تعمیم تمثیلی به چه منوال است؟ گفتیم علمی که ما در پارادایم جایگزین درمورد

آن صحبت می‌کنیم می‌خواهد منجر به چه چیزی شود؟ ما گفتیم در جهان یک جنگ بین خیر و شر جاری است. تعمیم تمثیلی چه چیزی را مورد سوال قرار می‌دهد؟ آیا ما علمی را که تولید می‌کنیم با شاخص‌هایی که انسان را به پاک‌زیستی برساند انطباق و نزدیکی دارد؟ یعنی محقق در فصل پنجم خود باید به تیم پژوهش خود به گونه‌ای نشان دهد علمی که من تولید کرده‌ام چکار دارد می‌کند؟ می‌تواند منجر به پاک‌زیستی انسان و جهت‌دهی او به سمت زندگی پر برکت شود؟ حالا این خام است باید روی آن کار کنیم برایش شاخص تعریف کنیم. لذا چرا می‌گوییم تعمیم تمثیلی؟ تعمیم تمثیلی دیگر از جامعه نمی‌آید. از معیارهایی دارد می‌آید که این معیار، اندیشمندان یا اولوالالباب هستند، یا بگوئیم سنت، کلام وحی، گفتار ائمه، صحبت از انسان کامل می‌کنیم. ما در مسیر انسان کامل شدن هستیم. لزوماً انسان کامل نمی‌شویم. ولی در مسیر هستیم. اگر در مسیر تابلو راهنما نباشد ممکن است سقوط کنیم (خرمایی، ۳۰-۱۰-۹۸).

پس الان این‌جا معیار، به ما تابلو راهنما می‌دهد. می‌گوید مراقب باشید جلوتر که می‌روید یک پیچ است. علمی که ما به دست می‌آوریم به گونه‌ای می‌تواند با آن چیزی که ... شاید آرمانی هم باشد. گفتیم دیدگاه ما یک دیدگاه غایت‌نگرانه است. زندگی می‌کنیم و برخی هم تعبیر می‌کنند زندگی صحنه بازی است. دکتر تقوی هم اشاره کردند که ابتلاء است. اصلاً خود زندگی ابتلاء است. بودن ما در زندگی ابتلاء است. جالب این است که هرکس آمد در این دنیا نمی‌تواند بازی نکند یا می‌شود اسباب شیطان یا می‌شود اسباب طاغوت یا در مسیر حرکت الهی قرار می‌گیرد. البته فرکانس ما انسان‌های عادی بالا و پایین دارد ولی انسان کامل خیر. چرا ما می‌گوییم معصوم؟ معصوم دیگر tolerance ندارد. خطش صراط مستقیم است. یعنی در چارچوب ما برخی از انسان‌ها مسیرشان کاملاً قابل پیش‌بینی است. خداوند می‌فرماید انسان‌هایی هستند که زبانشان را هم می‌بندیم، گوش‌هایشان را هم می‌بندیم که چیزی نشنوند و چشمانشان را هم می‌بندیم که دیگر چیزی را نبینند. این‌ها اصلاً می‌روند در اسفل السافلین (خرمایی، ۳۰-۱۰-۹۸).

ما که نمی‌خواهیم دین را با علم عوض کنیم. ما می‌خواهیم علم تجربی دینی را پایه‌گذاری کنیم. ما که قرار نیست در امورات دینی مداخله کنیم. دین و بحث‌های

دینی به جای خود باقی می ماند. آن‌ها هم متخصص دارد، صاحب نظر دارد و در آن چارچوب آن‌ها بحث‌های تاریخی ۱۵۰۰ سال که کرده‌اند، داشته باشند و ما در این قضیه ورود نمی‌کنیم و جنگی هم با آن‌ها نداریم. منتها ببینید ما یک سری بحث‌های درون مذهبی داریم. چرا من می‌گویم معیار تنظیم کنیم؟ ما وقتی معیار را تنظیم کردیم می‌توانیم خارج از مذهب و خارج از فقه صحبت کنیم لذا می‌توانیم اجماع بین ... در واقع آن بحثی که درخصوص تخریب مذاهب مطرح است می‌باشد. ما می‌خواهیم تمدن بنیان گذاری کنیم. آن تمدنی که می‌خواهد بنیان گذاشته شود بر پایه‌ی رسیدن به معیارهای مشترک است وگرنه ما نمی‌خواهیم اختلافات مذهبی را حل کنیم. آن‌ها سر جای خودش هست. من هم متخصص این کار نیستم. بین خودشان بحث‌های کلامی باشد. شیعه، تسنن، حنبلی، ۵ امامی. ما هم با اعتقاد راستین، شیعه ۱۲ امامی هستیم. اما یادمان باشد که ما می‌خواهیم تمدن بنیان گذاری کنیم که می‌خواهد چتر وسیعی از مسلمانان را پوشش دهد و اعتقاد داریم که ایران هم ام‌القری می‌شود. و لذا چتری که می‌خواهیم بنا بگذاریم، چتر میعاری است که می‌تواند تبدیل به شاخص شود، سنجش پذیر شود و می‌توانیم بر آن به توافق مشترک برسیم. دیگر آن اختلافات و درگیری‌ها در علم تجربی تجلی نمی‌کند، در عین حالی که اختلافات و درگیری‌های اعتقادی و کلامی را داریم و قرار نیست حل شود تا امام زمان بیاید. اما معیارها، معیارهایی است که اولاً معیارهای پاک زیستی حاصل از وحی است و به چارچوب خاصی بر نمی‌گردد. پس می‌تواند به توافق جمیع مسلمانان برسد؛ یعنی اجماع مسلمانان در تقریب مذاهب می‌تواند به آن برسند. ما باید به این وحدت برسیم. تا به این وحدت نرسیم بحث تمدن‌سازی... (خرمایی، ۳۰-۱۰-۹۸).

من یادم آمد سال‌ها پیش داشتم تاریخ می‌خواندم. بحث امپراتوری هخامنشیان مطرح بود. جالب است. سیستم امپراتوری هخامنشیان به گونه‌ای بود که کوروش در هر مذهبی می‌رفت می‌گفتند این نماینده‌ی مذهب ماست. یعنی نوع کلامش؛ آن کلام به نوعی استوار کرده بودند که هر جایی می‌رفتند او را نماینده خود می‌دانستند. وحی و سنت این شاخص‌ها را به ما داده‌اند (خرمایی، ۳۰-۱۰-۹۸).

این عالم، یک بخشش عالم تضاد است. شما اطمینان داشته باشید که در دنیای

فعلی همیشه خیر و شر مقابل هم هستند. آقای دکتر جاجرمی قبلا اشاره می‌کردند بحث حق و باطل همیشه خواهد بود و این علم باید به ما کمک کند هم باطل و هم حق را بشناسیم تا جاییکه امکان دارد از طاغوت و ظلمت دوری و به سمت نور حرکت کنیم. لذا قرار نیست همه را در زیر چتر خود بیاورد. خب کفار را هم در زیر سطح خودش بیاورد. قرار نیست ظالمین را زیر چتر خود بیاورد. چون آن‌ها به خاطر جنگشان با این قاعده است که از حیطة خارج می‌شوند. آن‌ها نمی‌خواهند راستگو و درستکار باشند، می‌خواهند برتری جو و مستکبر باشند و می‌خواهند خودشان باشند و از این رو در مقابل معیارهای پاک زیستی قرار می‌گیرند. دکتر دینانی یک اعتقاد قشنگ دارند. می‌گویند ما در علم تور نمی‌اندازیم. وقتی تور می‌اندازید قورباغه، خرچنگ، ماهی همه را با خود می‌آورد. ما غربال داریم. ما علم مان علم غربالی است. در این علم، فقط برخی از چیزها رد می‌شود. فقط ماهی رد می‌شود. علم ما قرار است ماهی بگیرد قرار نیست شیطان بگیرد. چرا من اشاره کردم که ما غایت گرا هستیم؟ یعنی سمت و سوی خاص داریم. من باب ضمیمه ذهنی عرض می‌کنم که این ملاک خارجی است. اما ملاک‌های روایی داخلی مان اطمینان داشته باشید که حتما سراغ وحی می‌آید. اول باید روشمان را بگوییم که چیست و بعد ملاک صحت این روش را بگوییم. اثباتی‌ها ملاکشان این است که نتیجه با جامعه‌ی مورد نظر قابل تطبیق است. ملاک‌های درونی شان زیاد است. مثلا چه موقع می‌توانیم بگوییم این نتیجه فقط نتیجه متغیر مستقل است؟ باید کنترل عوامل توضیح داده شود. هرچه متغیرهای مزاحم کنترل شود می‌توانیم بگوییم اثری که بدست آمده ناشی از متغیر مستقل است. ولی تفسیری‌ها و انتقادی‌ها شاخص‌های مختلفی برای روایی داخلی فرض می‌کنند که در یک جایی می‌توانیم به آن بپردازیم. ما هم روایی داخلی داریم که این‌جا عرض نمی‌کنم چون اول باید روش‌شناسی را بگوییم بعدا بگوییم علمی که با این روش‌شناسی بدست می‌آید روایی داخلی اش چگونه است (خرمایی، ۳۰-۱۰-۹۸).

علیت در روانشناسی:

وقتی از مفهوم علیت صحبت می‌کنیم باید اول متوجه شد که علیت را چه کسی می‌بیند؟ چه علیت را درون فرض کنیم چه از بیرون، آنچه در نظریات روانشناسی بیرون آمده است و واقعا مطرح هستند باید در چند قالب تقسیم بندی کنیم و بررسی کنیم پایبندی پارادایمشان چقدر است. رویکردهای روانشناسی در سه قالب قرار می‌گیرند: (خرمایی، ۱۵-۷-۹۸).

مدل‌های تعارضی: هسته این است که حرکت در انسان حاصل تعارض است، یعنی تعارض باعث انرژی و حرکت و جهت حرکت است. همان نسخه روانی-اجتماعی سازمان بهداشت نشان می‌دهد که یک بخش از این تعارض در درون انسان و بخشی درون اجتماع است. مطرح‌ترین دیدگاه در این حوزه دیدگاه فروید است. درون انسان موجودیتی لذت‌گراست. بخشی دیگر اجتماع است. اگر انسان از اجتماع جدا گردد مخالف با حیات است. عنصر اصلی بقا جامعه است. فروید می‌گوید جامعه قوی‌تر از فرد است. اما عامل ایجاد حرکت، تعارض بین فرد و جامعه است. فرد دنبال اقناع خودش است. ساختار شخصیت خود، فراخود و خود اجتماعی است. جامعه در چارچوب قواعد گزینه را کنترل می‌کند. این‌ها سراغ ناهوشیاری و ژرفا و ساختارهای پنهان می‌روند. البته علاقه‌مندم که بدانم چرا فروید به گزینه جنسی پرداخته است. در این‌جا علیت از تعارض می‌آید. در دیدگاه فروید عقل بسیار کوچک است و عقل فقط توجیه‌گر است و در حوزه مکانیسم دفاعی جای می‌گیرد (خرمایی، ۱۵-۷-۹۸).

البته این گزینه جنسی ترجمه مناسبی برای لیبیدو نیست. بلکه ترجمه اصلی انرژی روانی است که در سن ۰ تا ۱ سالگی در قسمت لبهاست، که ناظر به لذت خوردن و مکیدن و جویدن است. بعد به معقد و بعد به مهبل و اندام‌های تناسلی می‌رود. در واقع علت اینکه فروید روی این‌ها متمرکز می‌شود بخاطر شرایط اجتماعی بعد از رنسانس است که فضای اجتماعی بسیار سرکوبگر و مذهبی است. حتی بیمارانش هم مذهبی سرسخت هستند و بیمارانی دارد که تحت فشار غرایز هستند و اجتماع آن‌ها را سرکوب می‌کند. فروید اول انرژی زندگی یا لیبیدو را در نظریه خود قرار می‌دهد. بعد نظریه تضاد را طرح می‌کند (گودرزی، ۱۵-۷-۹۸).

فروید شدیداً از داروین متأثر است. در جانوران یک چیزی واقعا ضد بقاست. مثلاً

طاووس نر خودنمایی می‌کند. داشتن پر زیاد منجر به قادر نبودن به پرواز می‌شود و دشمنان او را شکار می‌کنند و این ضد بقاست. یا گوزن‌ها با شاخ‌های ۲۵ کیلویی مبتلا به گیر افتادن لای شاخ و برگ‌ها و مرگ می‌شوند. داروین می‌پرسد اگر این ویژگی‌ها به تکامل کمک نمی‌کند پس چرا این‌گونه‌ها مانده‌اند؟ پاسخ این است که تمام‌گونه‌ها جنس نرینه بسیار زیباتر از مادینه است. داروین می‌گوید در نگاه نخست ضدبقاست، اما در نگاه عمیق‌تر این ویژگی‌ها منجر به جلب توجه می‌شوند و باعث می‌شود ژنتیک موجودات بقا پیدا کند. بقای فردی را ممکن است به خطر بیندازد اما بقای نوع ایجاد می‌شود. در گونه‌های حیوانی این جلب توجه و این زیبایی باعث جلب توجه و تولید مثل می‌شود. فروید پایش را بر مبنایی قرار داده که شواهدش را در گونه‌ها دیده است. شواهد نشان داده است ما به لحاظ ژنتیکی ۹۴ درصد با اوران اوتان یکی هستیم ... این شواهد مهیج است (خرمایی، ۱۵-۷-۹۸).

در قرن ۱۳ و ۱۴ هم ابن‌خلدون این را می‌گوید. او موجودات ساده به پیچیده را می‌شمارد و می‌گوید اگر آن‌ها را پشت سر هم ترتیب کنیم، بسیار نزدیک است افق بالایی گونه ماقبل به افق پایینی گونه مابعد تبدیل شود، نمی‌گوید تبدیل شده است. می‌گوید نزدیک است تبدیل بشود. داروین شواهد تجربی می‌آورد و این‌ها را بهم وصل کرده، ولی نتوانسته شواهد تجربی وصل برایش بیاورد. بین همه گونه‌ها حلقه مفقوده وجود دارد. اما ما باور کرده‌ایم که او درست می‌گوید و متأسفانه اندیشه‌های سکولار در جامعه ما از طریق نظام آموزشی غالب شده است. کم‌کم به جایی رسیده‌ایم که در بین برخی -البته معدود- از افراد جامعه مثلاً ازدواج‌های در چارچوب قانون و شرع سخیف شده است و به ازدواج سفید رو می‌آورند. چرا؟ زیرا قاعده ولایت را در عمل رعایت نکرده‌ایم. اگر طاغوت را ولی خود بگیریم ما را به ظلمت می‌برد. تا واقعیت وحی را به دانش تجربی تبدیل نکنیم کاری از پیش نمی‌بریم. باید فاعلیت واقعیت غیب را در واقعیت مشهود ببینیم تا در علوم انسانی حرفی برای گفتن داشته باشیم. تمدن غرب با القاء دانش علمی وابسته ما را سکولار کرده است (زاهد، ۱۵-۷-۹۸).

نباید در مکانیزم غرق شویم و باید به دینامیزم پردازیم. بحثی که ما می‌گوییم در ولایت خیلی متفاوت با نرینگی و مادینگی است. البته من حس کردم دکتر

زاهد با طرح بحث ولایت، توجیه گر بحث داروین شده‌اند. آنچه باعث بقای نوع می‌شود خواست خداست. هر جا اطاعت خدا کمرنگ شود بقا کمرنگ می‌شود (جاجرمی زاده، ۱۵-۷-۹۸). این پارادایم بدیلی است که ما مدعی آن هستیم، اگر می‌خواهیم نقد کنیم می‌توانیم از مفروض‌های بنیانی خودشان نقدش کنیم. نمی‌توان از پارادایم دیگر به نقد آن‌ها پردازیم. باید تناقض را در خودش ببینیم نه از پارادایم دیگر (خرمایی، ۱۵-۷-۹۸).

آنچه در دنیا اتفاق افتاده این است که ما در جمع‌آوری داده و شواهد تجربی عقبیم. فروید داده‌ها را کنار هم می‌گذارد و متقاعد می‌کند که این درست است و غلط نیست. شواهد و کتاب این‌ها بسیار زیاد است. از این حیث نمی‌توانیم مقابله کنیم. فروید جامعه خودش را توصیف می‌کند، الهیات مسیحی و قدرت سرمایه‌داری و استفاده از دین و ... در واقع قدرت کثیف را توضیح می‌دهد. ما باید بگوییم قدرت تمیز هم وجود دارد و کارکردهایش را در تاریخ بیان کنیم و دانشمندانی که با این قانع شدند، داده‌ها و شواهد تجربیش را بیاوریم. مثل طب سوزنی که دنیا را متقاعد کرده که پایه طبی هم دارد و در انگلیس حتی بیمه برای این نوع طب هزینه را تقبل می‌کند. مبانی‌ها می‌تواند متفاوت باشد اما اقع صورت بگیرد. اگر در روانشناسی نگاه کنیم در سال ۱۸۶۰ و ... غالباً انسان‌ها متدین هستند، مثل ویلیام جیمز، اما وقتی در ۱۹۳۰ تا ۱۹۶۰ شواهد تجربی آمد اسکینر و سایرین همه سکولار شدند. بعد از ۱۹۶۰ گرایشات جدی به معنویت به وجود آمد، در سال ۲۰۰۳ معنویت جزو تعریف انسان آمده است که البته دو نوع معنویت وجود دارد: معنویت سکولار و معنویت دینی. شواهد تجربی دارند که انسان معنوی کمتر دچار بیماری می‌شود، کمتر سرطان می‌گیرد و همین منجر به این شده است که دنیا بپذیرد. ما نباید دنبال تعارضات در مبانی باشیم چون هم کار شده است و هم واقعا مسیر اصلی نیست. آنچه شیفت پارادایم ایجاد می‌کند رویکرد ایجابی است نه سلبی (تقوی، ۱۵-۷-۹۸).

نقدهای منطقی باعث تدافعی شدن و زدگی و تنفر می‌شود. یعنی رویکرد سلبی واقعا دیگر جواب نمی‌دهد باید رویکردهای ایجابی داشته باشیم. چون می‌گویند مدام غرب پیشرفت می‌کند و شما فقط نقد می‌کنید (خرمایی، ۱۵-۷-۹۸).

مدل بعد از مدل تعارضی، نسخه درون روانی است که اینترا (Intra Psycho Version) است. این‌ها معتقدند منشا اصلی علیت تعارضات درونی انسان است و مشروع‌ترین افراد این رویکرد یونگ است. یونگ معتقد است که انسان سرشار از تعارض است، که می‌تواند هوشیاری (شخصی و جمعی) یا ناهوشیاری باشد. منشا تعارض وجود دارد و ناهوشیار است. انسان وجودی دارد که حتی در بعد شیطانی او هم تعارض وجود دارد. در دیدگاه یونگ دین و خدا جا دارد. می‌گوید تمام تلاش انسان برای دستیابی یکپارچگی و انسجام است (اصل تفرُّد). یکی از عواملی که منجر به یکپارچگی انسان می‌شود دین است. اینان معتقدند بعد از چهل سالگی یکپارچه وجودی شکل می‌گیرد. همان سن پیامبری. یونگ روی بحث سمبل‌ها کار می‌کند. استعارات مفاهیم دینی: مثلاً یونس در دهان ماهی استعاره از تنهایی انسان است، چون می‌خواهد خودش را کشف کند برای رسیدن به یکپارچگی. البته بحث اصلی ما این نیست. اما در بین روانشناسی دین جایگاه دارد. یونگ برای شهود اصالت قائل است، در مورد پیشگویی و ... صحبت می‌کند. نظریه یونگ یکی از پیچیده‌ترین نظریات روانشناسی است (خرمایی، ۲۲-۷-۹۸).

رویکرد دیگر متعالی و تعالی طلبی است. این‌ها معتقدند که یک نیروی اصلی وجود دارد که تلاش انسان برای تحقق بخشی به این نیرو است؛ یعنی خودشکوفایی. آنچه انسان را ارزشمند می‌کند به تعالی می‌رساند. یعنی بیشتر ناظر به مفروضات تفسیری مثل معنا و ... است. این جا رد پای دین و بی‌دینی نیز وجود دارد. این‌ها ناهوشیاری را اصلاً قبول ندارند. این‌ها خودشان دو نسخه دارند: ۱. خود شکوفایی: مثل راجرز و مازلو که معتقدند این جنبه رفتن به سمت خودشکوفایی ظرفیت ژنتیکی دارد. تلاش ظرفیت شکوفایی به صورت ذاتی در انسان هست اما زندگی مکان تجلی این نیروست. راجرز می‌گوید هر دانه بلوط بالقوه خودش یک درخت بلوط است. که این را ارزشگذاری ارگانیک نام می‌نهد که باز این خودش دو وجه دارد: روانشناختی و زیستی. شدیداً معتقدند ذات انسان خوب و پاک است و مشکلات ناشی از جامعه است. تمام موجودات طوری طراحی شده‌اند که مصلحت خودشان را می‌دانند (جنبه زیستی). همچنین همه انسان‌ها به دنبال چیزی هستند که آن‌ها را ارزشمند کند (جنبه روانشناسی). این‌ها اعتقاد

به آمار ندارند همه چیز کیفی است. فلسفه زیربنائی این‌ها اگزیستانسیالیسم است که یا ملحد اند مثل سارتر یا الهی اند مثل کی یرکگارد. علیت در نگاه این‌ها دلیل اند. این‌ها اعتقاد به معنا دارند. به ارزشمندی انسان معتقدند. این‌ها به شهود معتقدند. کلا یا نیروهای علی از عقب فشار می آورند مثل غرایز فروید که بیشتر جنبه جبری دارد (push) یا نیروها از بیرون هستند مثل آرمان‌ها و اهداف که از جلو انسان را می‌کشند و بیشتر جنبه ارادی دارد (pull). عنصر اساسی در این‌ها آزادی و اراده و انتخابگری و معنا بخشی انسان است (خرمایی، ۲۲-۷-۹۸).

نسخه دیگر نسخه کمال است: که باز هم الهی دارند هم الحادی. این نسخه در واقع خودش را مشغول به اینکه چیزی از قبل وجود دارد نمی‌کنند. حتی مثلا فرانکل معتقد است معنایی از قبل وجود ندارد و ما آن را می‌سازیم. آنچه که برایشان مهم است در قاعده انسان شناسی شان آرمان‌هاست. ما به آرمان‌ها معنا بخشیده ایم. فرانکل در این هم برجسته است. او می‌گوید حتی اگر خدا وجود نداشت ما باید خلق می‌کردیم. انسان ارزشمند آرمان خلق می‌کند و به می‌خواهد به آن برسد. این‌ها معتقدند انسان ذاتا خوب است و اگر به حال خودش وا گذاشته شود خوب می‌ماند اما جامعه او را منحرف می‌کند. راجرز اصلی به نام پذیرش مشروط دارد؛ یعنی اگر می‌خواهی مورد تایید جامعه باشی پذیرفته می‌شوی. مثلا در محیط درمان صرفاً نظر به ارزشمندی دارند. محیطی ایجاد می‌کنند که بیمار احساس اضطراب نداشته باشد؛ تا خودش راه خودش را پیدا کند. برخی که الهی هستند جایگاه دین را برجسته می‌کنند مثل فولر که حتی مراحل رشد ایمان را می‌گوید. این‌ها دغدغه عجیبی نسبت به مرگ دارند و برایشان بسیار مهم است. نه به واسطه بهشت و جهنم، بلکه به دلیل اضطراب وجودی. چرا که معتقدند فرصت زیادی برای ساختن و شکوفایی خود وجود ندارد و نباید بر گذشته و آینده متمرکز شویم و بر لحظه حال متمرکز می‌شوند. حتی روان تحلیل گرهای دینی دارند؛ حتی فروید که ضد دین است؛ و یونگ طرفدار دین است. یعنی همه موضع خود را نسبت به دین روشن کرده‌اند (خرمایی، ۲۲-۷-۹۸).

قول مشهور بین فلاسفه این است که وحدت ماهوی بین علم و معلوم وجود دارد و ماهیت ذهنی و خارجی تطابق صددرصد دارند. بحث عرض و جوهر روی ماهیت است وجود اصلا عرض ندارد. اعراض با حواس قابل درک است اما جوهر با حواس قابل درک نیست. در منطق ارسطویی ماهیت از جنس و فصل قریب ساخته می‌شود. در قرائت خاص ملاصدرا علم از سنخ وجود است. کشف ماهیت یعنی کشف حقیقت. در علم حضوری گاهی علم و عالم و معلوم یکیست. عالم خودش را درک می‌کند و معلوم یعنی علم نزد خود عالم (علم حضوری). عالم و علم و معلوم فرق دارند. علم و معلوم یک چیز است. در علم حصولی هر سه از هم منفک هستند. معلوم یا بالعرض است یا بالذات. اگر معلوم بالذات بود به علم حضوری نزد ما معلوم است. در بحث آقای میرباقری معلوم بالذات با معلوم بالعرض تناسب دارد. مدرک یا معقول اولی است (در خارج وجود دارد) یا معقول ثانی که منشا انتزاع در خارج دارد اما مابه‌ازا ندارد. صرف ادراکات اعتباری است. همه مقوله‌های فلسفی از این قسم هستند. مثلا جوهر در خرج نیست (فارسی نژاد، ۲۱-۱-۹۶).

خداوند علم را در ذهن ما قرار داده است و کار معلم صرفا یادآوری است نه یاد دادن. شناخت کامل در ذهن است (روزی طلب، ۲۱-۱-۹۶).

بحث این است که این علوم و این چیزهایی که در فطرت ما وجود دارد با واقعیت تطابق دارد یا خیر (گودرزی، ۲۱-۱-۹۶). این طبقه‌بندی جوهر و عرض را از راه استقرا به دست آورده ایم. از اینرو یا یک پدیده وابسته است یا غیر وابسته؛ اگر وابسته بود می‌شود عرض و اگر وابسته نبود جوهر می‌شود. نمی‌توانیم بگوییم همه چیز وابسته است زیرا دچار تسلل میشویم (فارسی نژاد، ۲۱-۱-۹۶). جوهر مدام در حال حرکت است. مثلا عقل در روانشناسی مدام در حال رشد است، این منطق ارسطویی را بهم می‌ریزد (خرمایی، ۲۱-۱-۹۶).

تا قبل از ملاصدرا بنا بر این بود که جوهر ثابت است و این عرض است که تغییر می‌کند. اما ملاصدرا گفت عرض موجودی وابسته است و به تبع جوهر تغییر می‌کند. ماهیت عوض نمی‌شود؛ مثلا ماهیت انسان به حیوان تبدیل نمی‌شود. اما دارای حرکت است با یک محور ثابت. یعنی انسان از نوزادی تا پیری وحدت اتصالی دارد (فارسی نژاد، ۲۱-۱-۹۶). ماهیت جوهری ابهام دارد. وقتی ذهن ماهیت را

خلق کند نمی‌توانیم بگوییم منطبق با واقع است. ممکن است برداشت‌ها از چیزی که با ذهن انتزاع می‌کنیم درست یا غلط باشد (گودرزی، ۲۱-۱-۹۶).

اینکه از کجا بدانیم برداشت درست است، برخی ملاک را مطابقت می‌دانند. عده‌ای مثل ملاصدرا مطابقت را به حمل شایع و عده‌ای به علم حضوری می‌رسانند؛ مثل وجدانیات، علم خود انسان به خودش. اما بحث ملاصدرا به وجود ذهنی و ماهیت برمی‌گردد که وقتی جوهری را تصور می‌کنیم صورت یک جوهر به ذهن می‌رسد آیا این جوهر در ذهن همان جوهر در واقعیت است؟ ملاصدرا می‌گوید همان است. بعد اشکال می‌گیرند مثلاً آتش در ذهن چرا نمی‌سوزاند؟ ملاصدرا می‌گوید به حمل اول ذاتی (به لحاظ مفهوم) همان ماهیت بیرون است، اما به حمل شایع علم کیف نفسانی است و با من یکی شده است. صورت ذهنی صرفاً رفع جهل می‌کند. چون مفاهیم اعتباری وجود ندارد ماهیتی ندارد، پس تطابقی ندارد مثل سیم‌رغ. تمام عرض‌ها جوهر است ماهیتی که وابسته به غیر نباشد می‌شود جوهر. در این طبقه‌بندی این‌گونه است. در طبقه‌بندی دیگر ممکن است این‌گونه نباشد (فارسی‌نژاد، ۲۱-۱-۹۶).

ملاصدرا علم را از نوع انشا و اشراق می‌داند. می‌گوید نفس انسان قابلیت انشاگری دارد و وقتی با یک شی خارجی مواجه می‌شود به عنوان یک علت معده زمینه را فراهم می‌کند که نفس انسان صورتی متناسب با آن در رهن خودش ایجاد کند. انطباق ذهن و عین ناشی از انطباق وجود برتر از ماهیت بر وجود خاص آن است. معیار صدقش را نگفته اما به نظر می‌رسد همان علم حضوری است (فارسی‌نژاد، ۲۱-۱-۹۶). یعنی علم از جنس افاضه است. یعنی بجای دنبال علم گشتن در خارج درون خودمان دنبال آن بگردیم (تقوی، ۲۱-۱-۹۶).

همه چیز در نفس انسانی است؛ فالهمها فجورها و تقواها. همه چیز یاد آوری است. پیامبر مذكر است و نه انشا کننده. علمی هم که کسی منهای خدا به آن رسیده است کشف کرده است. اگر به این برسند که شراب سرور آورست این خدا الهام نکرده است، این از فطرت دور است. مثل کسی که کم کم به دود سیگار عادت می‌کند در صورتی که در ابتدا ریه او دود را پس می‌زند (روزی طلب، ۲۱-۱-۹۶).

علوم انسانی‌های اسلامی در حوزه، سه مبنای فلسفی دارند. فلسفه قبل از

ملاصدرا، ملاصدرا و فلسفه مرحوم سیدمنیرالدین حسینی الهاشمی. به حد کفایت خوب است این فلسفه‌ها را بخوانیم (زاهد، ۲۱-۱-۹۶). ابن خلدون در کتاب مقدمه نوشته است که ایرانیان دارای علوم عقلی بودند اما زمانیکه که اسکندر حمله می‌کند این علوم به یونان انتقال داده می‌شود (زاهد، ۲۱-۱-۹۶).

فهلویون نیز این علوم عقلی را داشتند (فارسی نژاد، ۲۱-۱-۹۶). ارسطو با اسکندر به ایران می‌آید. علوم عقلی ایرانیان در زمان حمله اعراب از بین رفت. سعدابن ابی وقاص به عمر در مورد کتاب‌های ایرانیان نامه نوشت. عمر دستور داد تا آن‌ها را در آب از بین ببرند یا در آتش بسوزانند چرا که اگر راهنمایی و راستی بوده قرآن بهتر از آن راهنمایی کرده و اگر ضلال و گمراهی بوده پس قرآن ما را بی نیاز کرده است و به این ترتیب علوم عقلی ایرانیان از بین رفت (زاهد، ۲۱-۱-۹۶).

من معتقدم که تمام علوم در شروع یک هدفی داشته‌اند ولو موقتا. ما بخاطر جهان‌بینی دینی خود اهداف بلند مدت را در نظر می‌گیریم. جهت کلی ما برقراری خلافت الهی بر روی زمین است. بعد از آن برای سطوح مختلف علم اهدافی در راستای این جهت تنظیم می‌شود. در فلسفه‌های گذشته چیزی که در این جا مغفول مانده «چگونگی» است. امروزه حداقل چیزی که به آن رسیده‌ایم این است که نظام مند ببینیم. ما می‌خواهیم «انشاءالله» و «ماشاءالله» بر زمین اتفاق بیافتد. اگر موضوع تربیت است، اگر مدیریت است، اگر شناخت جامعه است همه در راستای این دو است (زاهد، ۲۹-۹-۹۵).

در مورد اینکه آیا می‌توانیم علم را پیشینی تعریف کنیم، کانت می‌گوید ریاضی یک علم پیشینی است چون با بحث کمیت که امری ذهنی و ماقبل تجربی است سرو کار دارد. مثلا از نظر لایب نیتس امتداد، زمان و مکان در واقعیت خارجی وجود ندارد و فضا و مکان امری ذهنی شد. علوم انسانی معطوف بر تعریف انسان است. برای تولید علوم انسانی اسلامی باید تعریف انسان را از وحی گرفت که غایبات و مقصد او مشخص می‌شود (ساجدی، ۲۹-۹-۹۵). اگر دین را یک مکتب جامع از علوم بدانیم به میزان ادراکمان از قرآن می‌توانیم استفاده کنیم. این علم قرآنی می‌تواند علم پیشینی باشد (بخرد، ۲۹-۹-۹۵).

فلسفه از دکارت تا کانت دوره عریض و طویلی دارد. در تفکر کانت عقل و تجربه

به هم رسید. در نحله عقلگراها جنبش رمانتیک‌ها اتفاق افتاد که بسیار تاثیر گذار بود و ما به آن‌ها نپرداختیم. جنبش رمانتیک بسیار ضدعقلگرا بود. گوته شاعر آلمانی یکی از نمایندگان این‌ها بود که در اروپا از تاثیر گذاران جدی بود. این‌ها عقل روشنگری را نقد می‌کردند. رمانتیک‌ها به شدت بر احساس و عاطفه در برابر عقل تاکید می‌کردند. این‌ها معتقد بودند که شناخت بیش از آنچه که از عقل منبعت شده باشد از احساس نشات می‌گیرد. حتی گوته می‌گوید مرگ بر نیوتن؛ از این جهت که جهان اراده و احساس و همه چیز ما را احاطه کرده است. نیچه می‌گوید اگر هنر نباشد انسان نابود خواهد شد. این نکته مهمی است که فضای عقلگرای قرن‌های ۱۷ و ۱۸ در غرب واقعا تاب و توان تا این حد پیشروی نداشت. حتی می‌گویند اگر رمانتیک‌ها نبودند جایی برای هنر و ادبیات در جهان نبود (مسعودی، ۲۵-۵-۹۵).

تا رسیدن به اندیشه‌های دیلتای، جریان هرمنوتیک مدرن شلایر ماخر هم تاثیر گذار بود. هرمنوتیک پیشامدرن قبل از شلایرماخر به معنای تفسیر کتاب مقدس گرفته می‌شد. مکتب تاریخی در آلمان هم با دستگاه کانتی و دکارتی زیر سؤال رفته بود. چون در تاریخ تکرار وجود ندارد از دایره معرفت معتبر خارج تلقی می‌شد. مکتب تاریخی، اعتبار فیزیکی نیوتونی و روش تکرار و تعمیم و مدل نیوتونی را پذیرفت، ولی می‌گفت روش تاریخی می‌تواند معرفت باشد. پوزیتیویسم که از روش تجربی و ریاضی نیوتن برای علوم انسانی الگو گرفته بود و عینیت را مورد توجه قرار می‌داد معتبر بود. اعتبار در علوم انسانی حاصل بکارگیری روش تجربی است (مسعودی، ۲۵-۵-۹۵).

دیلتای پیش زمینه‌های فکری مثل عقلگرایی دکارت و لایب نیتس و در آخر کانت داشت. او از همه این‌ها استفاده می‌کند و کار خودش را شکل می‌دهد. از یک طرف عینیت روشی علوم طبیعی را پذیرفته است ولی نه به معنای تجربه ریاضی. از یک طرف پذیرفت فهم انسانی و واقعیت اجتماعی با فهم تاریخی محقق می‌شود. مشکل روش تاریخی این است که فهم تاریخی روشمند نیست. پس معتقد می‌شود که از طرفی باید ضعف پوزیتیویست‌ها را با تاریخ پوشاند و ضعف تاریخ را با عینیت روشمند کردن. پس تاریخ را با روش جمع کرد. دیلتای معتقد است این نوعی ساینس است اما مخصوص علوم انسانی. بخاطر همین به دیلتای پدر علوم انسانی می‌گویند.

کتاب اصلی او مقدمه ای بر علوم انسانی. کل پروژه دلتای نقد عقل تاریخی است. در مقابل کتاب کانت: نقد عقل محض. جمله معروفی دارد که می‌گوید: خون در رگ‌های فاعل شناسایی (سوژه) دکارت و کانت و هیوم و ... جاری نیست. بخاطر اینکه به شدت عقلانی هستند. ما سرشار دلهره و شادی و غم و ... این‌ها هستیم. ما بیش از تجربه و عقل زندگی مان مبتنی بر تجربه زیسته است. خون حیات در رگ فاعل شناسا همین تجربه زیسته است. حیات سه رکن دارد: اراده، عاطفه و احساس و شناخت. حیات وحدت ترکیبی این سه مورد است. اما در دستگاه پوزیتیویستی و کانتی و این‌ها کانه فاعل شناسا هیچ اراده و عاطفه ای ندارد. بخاطر همین داعیه خالی از ارزش بودن دارند. حیات دین و هنر و علم را شکل می‌دهد و ما ظهورات و جلوه‌های این حیات را می‌بینیم. ولی خود حیات به عنوان امر بسیط برای ما قابل دست یابی نیست. بنابراین علوم انسانی فهم این جلوه‌ها و ظهورات است. علوم انسانی در نزد دلتای بسیار گسترده است. حتی دین و تاریخ و ... البته ترجمه دقیق‌تر عنوان این کتاب مقدمه ای بر علوم روحی است (مسعودی، ۲۵-۵-۹۵). البته نه به معنای آن روحی که ما می‌گیریم (زاهد، ۲۵-۵-۹۵).

حال با ترکیبی از این‌ها به چیزی به نام تجربه درونی می‌رسد. در مقابل تجربه خارجی: حواس پنجگانه (حوزه پوزیتیویست‌ها). دلتای می‌گوید تجربه در علوم انسانی تجربه منبعث از تجربه زیسته و درونی است. این است که به فهم همدلانه می‌رسد. روش‌های مشاهده مشارکتی در همین جهت است (مسعودی، ۲۵-۵-۹۵). کانت حتی اخلاق را هم از دریچه عقل می‌بیند (ساجدی، ۲۵-۵-۹۵). ما هم حسن و قبح عقلی در اخلاق داریم. اما گزاره‌های اخلاقی ما واقع‌نماست. یعنی وقتی می‌گوییم دروغ بد است، در عالم واقع بد است. اما در کانت این‌گونه نیست و به حوزه سوژکتیو (فهم انسانی) بر می‌گردد. در دستگاه کانت فقط در حوزه تجربی گزاره‌های واقع‌نما وجود دارد حتی در حوزه فلسفی هم نیست (مسعودی، ۲۵-۵-۹۵).

ما سه رویکرد در تحول علوم انسانی داریم. یکی عوض کردن منابع است، یکی بحث‌های نقد مکاتب است، یکی بحث ریشه‌های علم در غرب که به کانت و دکارت برمی‌گردد. عوض کردن منابع سطحی‌ترین لایه است. شاید این نتیجه مستاصل

شدن است که وقتی علم در غرب با ۳۰۰ سال پشتوانه فکری پیشرفت کرده است تاسیس رشته های جدی مثل جامعه‌شناسی اسلامی و ... می‌تواند جلوه بهتری داشته باشد. بحث‌های انتقادی در سطح میانی است. اما در لایه های عمیق و جدیدترین کار پرداختن به ریشه های علم است که به دکارت برمی‌گردد. دکارت به همه چیز شک می‌کند و کل جریان ۴۰۰ ساله علم را تحت تاثیر قرار میدهد. البته کانت هم این جریان را تثبیت کرده است. درس آموزی از این جریان اراده دکارت است. استراتژی ما این است که ما این را خوب متوجه بشویم. نکته کلیدی کار تحلیل تفکرات دکارت است. این برای بحث سلبی به ما کمک می‌کند. اما در بحث ایجابی کمکی به ما نمی‌کند مگر همان اراده‌ای که داشت (تقوی، ۳۱-۳-۹۵).

در سال‌های قبل و بعد از انقلاب روش شهید مطهری مطرح است که اول نظریات غربی‌ها را می‌گویند و رد می‌کند و نظامی دیگر را مطرح می‌کند. یکی دیگر از روش‌ها روش آقای حائری است که می‌گوید اگر مطالب غربی را بخوانم ذهنم تحت تاثیر آن مطالب قرار می‌گیرد و نمی‌توانم مطالب بکر را از منابع دینی استخراج کنم. آنچه که در جامعه جا باز کرده روش شهید مطهری است. حتی در بحث‌های اسلامی در ابتدا نظرات متفکرین اسلامی را می‌آورد، بعد نظریه‌ای که می‌خواهد را بیان می‌کند. آقای دکتر شرفی که معاون دانشکده علوم تربیتی در تهران است، می‌گفتند یکی از اشکالات کار شهید مطهری این بود که چون انگلیسی مسلط نبوده است منابع اصلی را نخوانده و ترجمه‌هایی را خوانده که کیفیت مطلوبی نداشته‌اند و شهید مطهری را به عمق مطالب آن‌ها راهنمایی نکرده و از این رو پاسخگویی وی به مسائل آن‌ها پاسخگویی ناقصی است (روزی طلب، ۳۱-۳-۹۵).

باید دید تحول در علم به لحاظ تاریخی و تطبیقی در ادوار مختلف چگونه اتفاق افتاده است. مثلاً دکارت در همه چیز شک می‌کند و می‌خواهد فلسفه جدیدی را بنا کند. باید دید چه مسأله وجود داشته که این جریان شروع شده است. وقتی سیستم‌های قبلی جواب نمی‌دهد بشر به فکر دستگاه جدیدی می‌افتد. مسأله این جاست که ما باید بدانیم چه مشکلی را باید حل کنیم. چه تغییری را می‌خواهیم ایجاد کنیم. باید روی نیازها و مشکلات تمرکز کنیم. شاید مسأله این باشد که چگونه خدامحوری را وارد حوزه دانش کنیم. این می‌تواند محل بحث باشد (گودرزی، ۳۱-۳-۹۵).

باید دید هدف ما چه بوده و چه کمبودهائی داریم. ما در مقابل ساینس موجود که توانسته نظریه هائی در باب توصیف، تبیین، پیش‌بینی و کنترل عینیت بدهد احساس کمبود می‌کنیم؛ چون نمی‌توانیم ارزش‌ها و باورهای خود را که ریشه در علم مطلق خداوندی دارد به منصفه ظهور برسانیم. احساس کمبود می‌کنیم، چون نمی‌توانیم تولید نظریه کنیم. ما پارادایم‌ها را بررسی کردیم مبانی آن‌ها را (نگاه هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و ...) بررسی کردیم در نهایت به این نتیجه رسیدیم که همه آن‌ها جوهر مشترکی به نام سوپزکتیویته دارند. باید این را بررسی کنیم که سوپزکتیویته چه چیزی را عوض کرد که باعث قدرت تصرف شد. باید دید چگونه روش تولید می‌شود. در تمام لایه‌های معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی و انسان‌شناسی باید بدانیم آیا ما هم به دنبال تصرف در عینیت هستیم؟ یا دنبال توصیف و تبیین و پیش‌بینی و کنترل هستیم؟ (جاجرمی زاده، ۳۱-۳-۹۵).

زمانه ما تقاطع است، نه خلوص. ما نمی‌توانیم سیستم خالصی بیرون بدهیم. اما این التقاط به معنای کنار هم گذاشتن میکانیکی چند عنصر نیست باید مبنای فلسفی داشته باشیم. درک عمیق طرف مقابل برای این التقاط مهم است. ما در پیچ تاریخی هستیم و در پیچ تاریخی خلوص وجود ندارد (مسعودی، ۳۱-۳-۹۵). تا قبل از رنسانس تصور بر این بود که تمام علوم در کتب مقدس آمده و خودشان خیلی کاری نمی‌کنند. بنابراین تمام تلاش بشر برای بهشت بود ... اما کم کم تحولی به وجود آمد و بشر به توانایی خودش در تغییر محیط پی برد. تفاوت جامعه غربی با جامعه ما در همین است که در غرب برای رفع مشکلات بسیار تلاش می‌کنند. اسلام به تمام ابعاد توجه می‌کند، هم بعد معنوی و هم فیزیکی. اما در غرب بر بعد فیزیکی تاکید می‌کنند. اما سعی می‌کنند به ابعاد دیگر هم توجه کنند. مثلاً در روان‌شناسی علت اضطراب را تفکر ناکارآمد می‌دانستند و بعدها به این نتیجه رسیدند که می‌تواند نتیجه عدم تحمل ابهام هم باشد؛ چیزی که به رویکرد ما نزدیک‌تر می‌شود. ما هم به دنبال تکامل هستیم نمی‌خواهیم چیزی را نفی کنیم (گودرزی، ۳۱-۳-۹۵).

شما به عنوان یک متفکر با ذهن مدرن ناچاراً به یک مولفه‌هایی در علم مدرن توجه دارید؛ دستگاه آنان تاسیسی است و التقاط میکانیکی وجود ندارد. اما ما در

فضای علم موجود هستیم شاید اگر در فضای دیگری بودیم این گونه مولفه ها را نمیچیدیم (مسعودی، ۳۱-۳-۹۵).

این سیستم تاسیسی مبنای واحد دارد مانند هستی که همه چیز در آن با هم هماهنگ است و به همین علت منحل نمی شود (تقوی، ۳۱-۳-۹۵).

درست است که دستگاه دارای ترکیب عالی و ارگانیکی است اما ممکن است جهت گیری خاص خودش را داشته باشد. این جا ناچاریم از التقاط استفاده کنیم (مسعودی، ۳۱-۳-۹۵).

علامه طباطبایی وقتی مشکل در ظهور مارکسیسم، را پوزیتیویسم می داند، روش را مبنا قرار می دهد و از چگونگی شکل گیری ادراک در ذهن شروع می کند و به نقد روش انتقادی می پردازد. مقام معظم رهبری بر نگرش مکتب تاکید دارند. مثلا سوسیالیسم، مارکسیسم و لیبرالیسم هر کدام یک سازهای دارد. در هر سازه ای اشتراکات و افتراقاتی است. ما سازه اسلام را با روش علامه طباطبایی، نگاه جوهری صدرا داریم. این می تواند به ما جهتی بدهد که نباید از آن غافل بود. آیا رئالیسم نمی تواند جهان هستی را واقع گرایانه تر به ما بنمایاند، به جای تفکیک ذهن و عین؟ این ها در مقالات علامه بحث شده است. در ۱۴ مقاله علامه از شناخت در ذهن به سمت نقد ماتریالیسم آمده است (بخرد، ۳۱-۳-۹۵).

باید دکارت را در ارتباط با ملاصدرا ببینیم. تحولات فلسفه اسلامی و غرب را ببینیم، علما به این مسائل بی توجه نبودند. بحث های علامه می تواند پاسخی به روند بعد از دکارت باشد. اما مرحوم سیدمنیرالدین الحسینی الهاشمی بعد از دکارت و علامه، قضیه فلسفه ما را حل کرده اند. به عنوان یک فیلسوف معتقد بودند با فلسفه ولایت و فاعلیت خیلی از قضایا حل می شود. واقعیت این است که جامعه فهمیده است که مسائل را روبنایی نمی شود حل کرد و در زیر بنا، خیلی ها درگیرش شدند. همین که ما با این حرکت فلسفی به این نتیجه برسیم که ما در شرایط التقاطیم خوب است. اما نباید در التقاط باقی بمانیم. روز به روز باید از بخش غربی آن کاسته و به اسلامی آن بیفزاییم. چیزی که مرحوم سیدمنیر می گفتند درست است که ما فلسفه خودمان ساخته ایم اما وقتی می خواهیم ان را عملیاتی کنیم، چون جامعه مبتلا به تمدن مدرن است، باید از نور اسلام به تدریج در شرایط ظلمانی بدمیم. می گفتند در برنامه

های کوتاه مدت و میان مدت باید التقاطی عمل کنیم تا نهایتاً در بلند مدت نور بر ظلمت غلبه پیدا کند. به قول دکتر گودرزی از مرحله اعتماد به نفس باید به اعتماد بالله برسیم... همان ابتدا که با آقاسیدمنیرالدین ارتباط برقرار کردیم من گفتم چقدر خوب است انسان اعتماد به نفس داشته باشد بلافاصله گفتند اعتماد بالله. آن زمان من محصور در تفکر مدرن بودم. به تدریج در این جمله فکر کردم. نه اینکه این مسأله تماماً حل شد، اما ایشان مسیر خوبی پیش پای ما گذاشتند(زاهد، ۳۱-۳-۹۵).

اخبار به معنی تذلل در برابر خداوند است. آقای میرباقری می‌گویند به میزانی که استکبار باشد تفکر شیطانی می‌شود. ولی این به معنای نداشتن جایگاه انسان نیست. ممکن است انسان به قاب قوسین برسد اما باز هم صفر مطلق نمی‌شود، غنی می‌شود اما بالعرض است. غنای خداوند بالذات است. این انسان عملکرد دارد و تذلل فقط در برابر خداوند دارند(تقوی، ۳۱-۳-۹۵).

نکنه آسیب ما این جاست که وقتی به خدا می‌پیوندیم خودمان را از یاد می‌بریم و زمانی که به خودمان می‌چسبیم خدا را فراموش می‌کنیم(روزی طلب، ۳۱-۳-۹۵). این نقطه ابهام اضطراب می‌آورد. هر مقداری که در این پروسه انسان متصل به خودش می‌شود آتش جهنم است و هرچه از خودش جدا شود به «ما رمیت اذ رمیت» نزدیک شود به بهشت می‌رسد(زاهد، ۳۱-۳-۹۵).

اخیراً بنده در مورد آگاهی فکر می‌کنم. آگاهی سطوح مختلفی دارد(نبات، حیوان، انسان). نبات نسبت به پیرامونش با حس و حرکت واکنش نشان می‌دهد. آگاهی نسبت به عوامل مختلف نفس اتفاق می‌افتد. یک بخش این جاست چگونه نفس از محیط آگاهی پیدا می‌کند. چگونه نفس تحت تاثیر محیط و محیط تحت تاثیر نفس قرار می‌گیرد. که تفکیک این‌ها بسیار دشوار است. در سطح بالاتر آگاهی نسبت به خود، جهان و آفریننده شکل می‌گیرد و چگونه در این مسیر قرار می‌گیرد(فنا فی الله)؟ (گودرزی، ۳۱-۳-۹۵). از این آگاهی می‌شود استفاده کرد که اینقدر ظرفیت‌ها بالاست که می‌تواند در عمل به خلوص هم برسد(تقوی، ۳۱-۳-۹۵). بالاترین مرتبه آگاهی متعلق به خداوند است: کن فیکون(گودرزی، ۳۱-۳-۹۵).

مرحوم سید منیرالدین حسینی در فلسفه ولایت همه چیز را به اراده الهی متصل می‌کند. ایشان می‌گفتند اراده الهی در جریان است و اراده ما باید در راستای اراده

الهی باشد از طریق ولات الهی: پیامبران، معصومین، امام زمان و نائب امام زمان. طراحی نظام اجتماعی از طریق نظام سازی ائمه اطهار ایجاد می‌شود. باید دید چقدر اعتماد به نفس داریم و چقدر به اعتماد بالله پرداخته ایم. باید دید چقدر از درک اعتماد بالله عاجزیم. نادیده گرفتن فلسفه مرحوم سیدمنیرالدین حسینی ظلم به خود است (زاهد، ۳۱-۳-۹۵). ایشان صحبت‌هایی در مورد فلسفه و روش عام و... دارند که جامعه علمی آن را نمی‌فهمد و آقاسیدمنیر را طرد می‌کند. او منطق را عوض می‌کند. با منطق ارسطویی مخالف است و جامعه علمی اصلاً متوجه این نیست که منشا این‌ها دکارت است. به خاطر اینکه علم را دقیق نمی‌فهمد از آقاسیدمنیر غافل شدند. باید حجاب علم مدرن از میان برود تا ایشان فهمیده شوند. اگر این حجاب از بین نرود حتی مواجهه ما با سنت هم درست نخواهد شد (مسعودی، ۳۱-۳-۹۵).

بسترسازی تحول در علوم انسانی با عبور از کانت و نوکانتی‌ها اتفاق می‌افتد. زیرا کانت نوکانتی‌ها را تحت تاثیر قرار داد. تلاش بر آن است تا جایگاه عقل و دین در تولید علم مشخص گردد. نگاه به عقل نظری، فطرت و دین را در اثر کانت بررسی می‌کنیم. اثبات خواهیم کرد که باید از نسبیت گرایی و ایده الیسم کانتی عبور کنیم. زیرا سر از نفی رئالیسم در می‌آورد. پس از آن به اثبات جهان‌بینی توحیدی و دستاوردهای آن برای تاسیس علوم انسانی می‌رسیم. سه هدف را دنبال می‌کنیم: با پشتوانه فلسفه کانت علوم انسانی اسلامی پدید نمی‌آید و علوم تجربی مورد نظر ما فاقد علوم تجربی خواهد شد (به علت ایده آلیسم). با تساهل دینی و پلورلیسم دینی نمی‌توان تولید علم اسلامی کرد. عقل نظری حجتی در فلسفه کانتی ندارد در حالی که در اسلام عقل نظری حجت دارد. کانت تنها طبیعیات و ریاضیات را قابل فهم می‌داند و مابعدالطبیعه را قابل فهم نمی‌داند. خدا را به عنوان پشتوانه اخلاق می‌داند. بر اساس ایده الیسم و در نظر نگرفتن عقل نظری، حتی بدیهات اولیه نیز زیرسؤال می‌رود. زیرا بدیهیات با عقل نظری اثبات می‌شوند. حتی انبیا و قرآن، اصول دین را با عقل نظری اثبات می‌کنند (ساجدی، ۲۲-۳-۹۶).

ما می‌خواهیم بگوییم عقل نظری مایه‌هایی دارد که می‌تواند وجود خدا را اثبات کند. کانت ورود کرده است اما آن را نفی کرده است. با نگاهی که کانت به تجربه

و تولید دارد، مسائل معرفت‌شناسی خود را روشن کرده است. به قول آقای جوادی آملی عقل یکی از منابع دین می‌شود؛ کتاب و سنت و عقل و اجماع. این‌ها با هم بیگانه نیستند و بینشان حجاب نیست. دین منهای عقل صفر می‌شود و سر از اخباری‌گرایی و نص‌گرایی در می‌آورد. به سلفی‌گرایی می‌رسیم که وهابیت، حاد آن است. عقل منهای دین هم سکولاریسم پیش می‌آورد. این‌ها در پیوند باهمند (ساجدی، ۲۲-۳-۹۶).

در کانت عقل حجیت ندارد. اینکه از کدام عقل تبعیت می‌کنیم مهم است (جاجرمی زاده، ۲۲-۳-۹۶).

کانت می‌خواهد اثبات کند فلسفه را به معنای هستی‌شناسی باید کنار نهاد و صرفاً معرفت‌شناسی را مطرح کرده است. در این مقاله می‌خواهم بگویم اگر فلسفه موثر بخواهیم فلسفه آنتولوژیک است. اگر فلسفه بر معرفت‌شناسی محض مبتنی شود سر از ایده آلیسم در می‌آورد و حداقل دو پیامد بسیار بد دارد: ایده آلیسم و شکاکیت. کانت اگر چه یک فیلسوف رشنالیست و عقلگراست اما نظام فلسفی خود را به گونه‌ای طراحی کرد که سر از ایده آلیسم در بیاورد (ساجدی، ۱۹-۴-۹۶).

سؤال دوستان جلسه پیش این بود که این چگونه اتفاق می‌افتد. نگرش کانت نسبت به مابعدالطبیعه پیامدی جز ایده آلیسم و شکاکیت ندارد. همه علوم انسانی بعد از کانت متاثر از او بود. اگر ملتزم به لوازم فکری کانت باشند قطعاً سر از ایده آلیسم در می‌آورند. من می‌گویم آن دسته از علومی که مستقیم و غیر مستقیم متاثر از کانت هستند از این دو مشکل بی‌نصیب نیستند. ممکن است نحله‌هایی باشند که متاثر از کانت نباشند. این تفکر کانت ریشه‌ای مشکل دارد. ممکن است برخی از برخی از مولفه‌های کانت عبور کرده باشند و ایده آلیسم نداشته باشند. هیوم قائل به دو منبع معرفت حس و تجربه است و لاغیر. چون داده‌ها و اطلاعاتمون از حس است، ما تبعات حسی داریم و بر این اساس تصورات شکل می‌گیرد. معرفت تصورات مبتنی بر تبعات حسی. کانت که می‌گوید هیوم مرا از خواب جزمی در آورد، این بخش از هیوم را پذیرفت که آغاز معرفتی حس است. اما اصلاحاتی ایجاد کرد. اینکه مبنای معرفت حس و تجربه باشد دو مشکل را به وجود می‌آورد: یکی مسأله کلیت و دیگری ضرورت است که نمی‌توان از حس به آن‌ها رسید. کانت گفت

در این صورت دیگر نه فلسفه علم داریم نه فلسفه اخلاق. کانت سپس یک سؤال مطرح می‌کند که آیا مابعدالطبیعه ممکن است؟ بعد مطرح می‌کند که بله ولی نه به معنایی که تا به حال داشته‌ایم (ساجدی، ۱۹-۴-۹۶).

کلیت یعنی تعمیم و ضرورت یعنی علیت. یکی از ضرورت‌ها ضرورت علی است. در اندیشه کانت ضرورت به قضایا بر می‌گردد. هیوم دو چیز را نفی کرد: جوهر و علیت، که موجب شد متافیزیک و فلسفه را نفی کند. مثلاً مفهوم گناه از نظر او پوچ است. کانت می‌خواهد این دو را برقرار کند. معرفت و علم همواره دو لباس می‌پوشد. یکی زمان و مکان (حساسیت ذهن)، و دیگر مقولات فاهمه و پیشینی ذهن (کثرت و وحدت، علیت، وجوب و وجود و...). بنابراین حتماً از این دو کانال بایست عبور کند. بنابراین معرفت امری فی‌نفسه نیست، پدیداری است. یکی از مقولات، وجود است که در عالم ذهن است. پس فهم من از وجود چیست؟ بنابراین با این نگاه در جهان خارج آنچه مستقل از ذهن است نومن‌ها هستند (نفس الامر). اما آیا من به آن دسترسی دارم؟ هرگز. اگر نومن‌ها موجودند به چه معنا موجودند. نومن‌ها که در عالم ذهن اند. ماهیت‌ها را از بیرون گرفته و در ذهن لباس هستی می‌پوشانند. پس وجود در عالم ذهن است نه خارج. این‌جا اولاً وجود مشترک لفظی است (وجود جزء مقولات دوازده‌گانه فاهمه و نومن در خارج) وجود به کدام معنا وجود دارد؟ خب رابطه من با نومن که قطع باشد یعنی با واقعیت ارتباط قطع است. بنابراین هرآنچه من می‌فهمم فقط پدیدار است و هرگز به وجود نمی‌رسیم و این یعنی ایده آلیسم (ساجدی، ۱۹-۴-۹۶).

پوزیتیویست‌ها به یک معنا کانتی هستند، چون فلسفه را نمی‌پذیرند. چون اصالت را به حس و تجربه می‌دهند. از این نظر تحت تاثیر هیوم و کانت اند. خب فلسفه اسلامی چه جایگزینی دارد؟ در این مقاله به این می‌پردازم که شاهرکار فلسفه اسلامی این است که معرفت را بر علم حضوری مبتنی می‌کند. ارشمیدس می‌گوید یک نقطه اتکا به من بدهید کل عالم را حرکت میدهم. نقطه اتکا در فلسفه اسلام علم حضوری است که در مقابل فلسفه کانت و ایده آلیسم است. خب در علم حضوری چه اتفاقی می‌افتد؟ بین هستی و معرفت گره می‌خورد. معرفت از سنخ وجود و وجود از سنخ معرفت می‌شود. علم حضوری یعنی عالم و معلوم یکی می‌شوند. نه

وجود پدیداری بلکه وجود حقیقی. همان چیزی که در تفکر کانت نیست. اگرچه گاهی نزدیک می‌شود اما از آن ابا می‌کند. حال اگر این نکته اتکا نباشد شکاکیت و نسبی‌گرایی هم پیش می‌آید. اگر در خارج رابطه تاثیر و تاثر نباشد، حتی علوم حسی هم نمی‌تواند وجود داشته باشد. ادراک از شی خارجی معلول اثری است. پس به این ترتیب باید واقعیت را اثبات کرد. حرف ما همین است که آزمون روی شی خارجی است نه ذهنی. هیوم می‌گوید اینکه من نان می‌خورم و احساس سیری می‌کنم صرفاً توالی است نه علیت (ساجدی، ۱۹-۴-۹۶).

۳-۲- جامعه‌شناسی منطق

منطق هم مصرف و هم تولید آن، اجتماعی است. افراد برای تطبیق مفاهیم شاخص‌هایی فردی دارند اما برای هماهنگی در جامعه (هماهنگی عقلانی اجتماعی) نیاز به شاخص دیگری داریم. برای تکامل فرهنگ باید منطق فرهنگ به کمال برسد. این هماهنگی بایست در راستای جهت صورت بگیرد. در این صورت است که انضباط فرهنگی تقویت و متعین‌تر می‌شود. هرچند در تولید منطق ممکن است یک فرد شاخص باشد، اما این تولید باید به تفاهم و اقناع اجتماع برسد. به صورت خلاصه منطق را برای هماهنگی عقلانیت جامعه می‌خواهیم. هماهنگی نه تنها در ذهن که در عمل باید مورد توجه قرار بگیرد (حسینیان، ۲-۷-۹۷).

میزان تعلقات باید در یک منطق هماهنگ شود وگرنه این احساسات از فکر جلو می‌زنند و مردم بصیرت اجتماعی را از دست می‌دهند. بنابراین این سه شعبه تفکر (عواطف و عقلانیت و محسوسات) باید یک منطق واحد داشته باشند. منطق عام باید قدرت هماهنگ سازی سه شعبه تفکر را داشته باشد. مدیران ما شاخص ایجاد تعادل در تصمیم دارند و این ناهماهنگی در عرصه مدیریتی وجود ندارد. همه در موضع خود، به جز استثنائات، خوب عمل می‌کنند، اما شاخصی که به این‌ها سطح بندی وزن بدهد نداریم. مثلاً حد تصمیم‌گیری و اجرا و این‌ها نیازمند منطق است. تفاوت‌هایی که سوای فرد در جامعه وجود دارد: باید خرده فرهنگ‌های هماهنگ را بر محور یک فرهنگ محوری ایجاد کنیم. این‌گونه باعث کارآمدی می‌شود که هر فرهنگی دارای یک وزن خاص و یک جایگاه خاص باشد. این مدل فرهنگی باید

هماهنگ با مدل مدیریتی باشد. اگر این نباشد باعث ناکارآمد جلوه دادن دین در عرصه مدیریت سیاسی و اجتماعی می‌شود. در لایه سوم برای فعالیت اجرایی هم در عرصه گردش عملیات و در سازمان و اجرائیات برای برنامه نوشتن، در داخل خود یک شاخص هماهنگی دارد و هم یک شاخص عام برای فرهنگ دینی لازم است. بنابراین نیازمند یک مدل عام برای هماهنگی مدل اقتصاد و فرهنگ و سیاست هستیم. قدرت مدلسازی از منطق استخراج می‌شود. همین منطقی که سه ساحت را بایست هماهنگ کند. همین منطق باید ساحت‌های اجتماع و انسان را هم شامل شود تا حکومت و حاکمیت بستر پرورش انسان شود (حسینیان، ۲-۷-۹۷).

بنابراین ارتباط میدان حاکمیت و پرورش باید ارتباطات اعضا هم منطق باشد. شرایط اجتماعی زمینه رشد فردی است. اگر ناهمانگی در سه عرصه اقتصاد و سیاست و فرهنگ صورت بگیرد یک مشکل اساسی تر رخ می‌دهد که استعدادها کشف نمی‌شوند. منطق باید تبدیل به نرم افزار اجتماعی گردد و در عرصه تکنولوژی وارد شود. جریان امر و نهی از طریق سازمان‌های بزرگ شکل می‌گیرد. اگر شاخص هماهنگی در این سطح باشد قدرت اجرایی خود را با نرم افزارها بهتر اعمال می‌کند. مثلاً دولت الکترونیک بتواند شاخص‌های هماهنگی در نظام ولایت فرهنگی، اقتصادی و سیاسی بکار بگیرد. البته توانمندی ما به این سطح نرسیده است (حسینیان، ۲-۷-۹۷).

رفع ناهماهنگی در مدیریت، اقتصاد و فرهنگ نیازمند مدلی بر اساس منطق عام است که بتواند به هرکدام وزنی دهد و آن‌ها را متعادل کند. تفاوت تخصیص بر اساس ارزشی است که به اقتصاد، سیاست و فرهنگ می‌دهید. نسبت تخصیص ارزش، باید بر اساس طبقه‌بندی اولویت‌ها باشد و چون بار ارزشی دارد باید ربطش را با مکتب تمام کنیم. اینکه چه چیز ارزشمند است و نیز تفاوت بین نیاز کاذب و واقعی را باید تشخیص دهیم. باید نیاز کاذب را در شبیهی به سمت نیاز واقعی شیفت دهیم. البته این شبیب نباید تند باشد که جامعه از نفس بیفتد (حسینیان، ۲-۷-۹۷).

گفتیم که سه دسته منطق به صورت کلی و انتزاعی داریم. منطق کل‌نگر. در این منطق موضوع و مفاهیم کلی است. هدف به دست آوردن رابطه بین مفهوم کلی و مصداق است. بر اساس این منطق ذهن قدرت انتزاع دارد و صورت را در ذهن

می‌آورد و به مفهوم تبدیل می‌کند و قابلیت تطبیق دارد. ارتباط بین جزئیات وجود ندارد. ارتباط بین کلیات است: (عام و خاص من وجه و مطلق و متباین و متداخل). در این چهار وجه به دنبال ساخت مفهوم هستیم که این در سایر مفاهیم و سایر موضوعاتی که می‌خواهیم تصرف کنیم باعث هماهنگی می‌شود. منطق یعنی ابزار هماهنگی و تصرف. یک نوع ارتباط بین کلی و مصداق است. همین طریق شیوه ارسطو است. نقد: اول، این منطق ناچار است برای تغییر به موضوعات وصفی نگاه کند نه موضوعی. دوم، ناتوانی نسبی در مطالعه وصفی دارد. سوم، تلون بیت عنکبوت است. استواری این است که من فوق الارض باشد و پایگاه در شجره طیبه داشته باشد (حسینیان، ۲-۷-۹۷). اشتراک ما با این منطق در این است که تغییر را در ذات مفهوم متوجه شدند و قائلند که مفهوم باید قدرت تبیین داشته باشد. این منطق ارسطویی را کل نگر می‌نامیم (حسینیان، ۲-۷-۹۷).

منطق سیستمی و فازی کلی نگر است. منطق کلی نگر می‌تواند نسبت بین اوصاف را تبیین کند. مثلا سیاست در اسلام و زنش از فرهنگ بالاتر است. فرهنگ موجب هماهنگی و ولایت تاریخی است. اقتصاد پایین ترین وزن را دارد. اگر این وزن را بالا دیدید، تعلق به پول محور شده است. مثلا گوساله سامری که از جنس طلا بود دستور آمد که ذوب شود و به دریا ریخته شود. درحالی که در آن قوم فقیر زیاد بود. اما بخاطر عدم تشدید حب مال این کار شد. اما ثروت حضرت خدیجه برکت داشت. وزن ارزشی آن ذیل سیاست و فرهنگ در نظر گرفته شد. مثلا در قرآن داریم که وقتی منافقین می‌خواستند مومنین را از اطراف رسول پراکنده کنند. اگر خدا می‌خواست با پول حکومت کند که سهل بود. اما این جا اراده‌های انسانی باید تقویت می‌شد (خزائن فی الارض). در مدل موجود اقتصاد در اولویت است اما در مدل مطلوب باید بیشترین سرمایه‌گذاری روی اراده‌ها صورت بگیرد (حسینیان، ۲-۷-۹۷).

منطق تکاملی یعنی منطقی که از طریق جریان وصف می‌تواند ارزش‌های حاکم بر مکتب را در موضوعات جریان دهد. مثلا در خانواده جایگاه اعضا مشخص است. اقتدار متعلق به پدر است و فرزندان در عرض پدر تعریف نمی‌شوند. این جایگاه‌ها از مکتب استخراج می‌شود. حتی محاسبات ریاضی را عوض می‌کند.

در واقع منطق کلی نگر نسبتا به جریان تغییر در ذات مفهوم توجه دارد اما ربط را نمی‌تواند ببیند (حسینیان، ۲-۷-۹۷).

در منطق تکاملی ارتباط بین کل سیستم و بخش‌های داخلی سیستم که اعم از دنیا و آخرت و بهشت و دوزخ است در نظر گرفته می‌شود. سیستم‌های دیگر جامع نیست. به نظر می‌رسد آن‌ها اجزا و اهداف را می‌بینند اما نه به صورت هماهنگ، بلکه به صورت بخشی می‌توانند ببینند؛ به صورت جامع نمی‌بینند. نمی‌توانند ما را به عدد جامع برسانند؛ چون قیامت و آخرت را در نظر نمی‌آورند. سیستم جامع باید هم درون و هم بیرون را ببیند. آن‌ها فقط دنیا را می‌بینند بیرون از آن را نمی‌بینند. تعلق ما از بیرون است. صدق ما به بیرون نسبت به درون، بیشتر است. زیرا که آن‌ها از ما معصوم‌ترند. صرف باور نیست. مثل قدیسان و ... ولی این حقیقت، خارج از شماسست. یعنی اگر نفاق نورزید، راست گو باشید، حتی اگر دین نداشته باشد، اگر از یک عمل صادقانه شروع شود خدای متعال راه هدایت را باز می‌کند. انسان از دورن به هدایت نمی‌رسد؛ نهایتا می‌رسد به فلاسفه. اگر وجدانا صادق باشی. اگر ورود و خروج بر اساس حق باشد (مدخل صدق و مخرج صدق)؛ که حداقل آن صدق بین گفتار و افعال است. حداقل صدق از فعل به دست نمی‌آید. فلاسفه می‌گویند اگر اصل را بر بدهت بگذاری و جهان را بشناسی و به ضرورت وجود پیامبر بررسی و از آن طریق به ضرورت امامت بررسی و اعتقاد پیدا کنی، امام را پیدا کرده‌اید. در حالی که ما می‌گوئیم امام کشممس الواضحه است. اگر به خورشید رو کنید به سمت خود می‌کشد (حسینیان، ۲-۷-۹۷).

منطق اجتماعی زمانی ساخته می‌شود که جامعه یک حدی از صداقت بین امام و ماموم را به وجود بیاورد. وقوع این صداقت این‌گونه محاسبه می‌شود که امام فعلی انجام می‌دهد و مردم پشت سر امام تبعیت می‌کنند. مثل زمان انقلاب که مردم صداقت نشان دادند و علی‌رغم همه کارشکنی‌ها کارها رو به جلو رفت و همچنان رو به جلو است. دشمن ناظر است و جریانی وجود دارد که می‌خواهد رابطه امام و امت را به هم بزند (حسینیان، ۲-۷-۹۷).

در مقابل منطق ارسطویی، در بحث کلی و جزئی که قیاس را مطرح می‌کنند، یک اشکال عامی را به منطق وارد می‌کنیم و آن اشکال این است که خود مفهوم چگونه

متولد می‌شود؛ و چگونه از آن مفهوم به شی خارجی ارتباط برقرار می‌کنید. آیا این ارتباط منطقی کارآمد است یا نه؟ دوم اینکه استقراء و تمثیل، چگونه از نظر منطقی مرتبط می‌شوند (حسینیان، ۲-۷-۹۷).

نکته اول این است که شما اگر مفهومی را از طریق انتزاع و عکس برداری ذهن از عینیت خارجی توانستید در ذهن بیاورید، این مفهوم قابلیت تطبیق ندارد و از طریق انواع قیاس با شی خارجی ارتباط برقرار نمی‌کند؛ چون ارتباطی که در مرحله حصول صورت برای شما به وجود آمده ارتباط غلطی است؛ چون فرض کردید که ذهن قوه‌ای ادراکی است که در آن صور اشیا منقح می‌شود؛ همچون آینه. یعنی ذهن را آینه فرض کردید. تغییرات شی را در آینه ندیدید. استاتیک دیدید. هم ذهن را آینه دیدید و هم شی را استاتیک. بنابراین مفهومی که در ذهن به عنوان صورت اولیه شکل گرفته که به تصدیق برسد ثابت است. جریان این پیدایش مشکل دار است. دوم اینکه تصدیق چگونه منشا کثرت فهم می‌شود؟ اگر منشا تصدیق، تصور غلط باشد، ارتباط با عینت قطع است. ارتباط با خروجی و ورودی مفهوم در ذهن قطع است. این منطق قدرت توصیف از حقائق عالم را ندارد (حسینیان، ۲-۷-۹۷). در منطق تکاملی، موضوع حرکت موضوع، نسبت است و ثابت در غایت است نه در مسیر. غایت تعلق به رحمت است. رحمت هم دائماً در حال ایجاد است. یعنی تعلق به فاعلیت است. فاعلیت نفس تغییر است. ولی فاعل واحد است. ما اساساً تغییر را از ذات شی بیرون آورده و به ذات فاعلیت بردیم. ذات فاعلیت هم یعنی یک ذات متغیر که کیفیت تغییر را خودش تعیین می‌کند؛ فاعیل یعنی همین که کیفیت تغییر را خودش تعیین می‌کند. تعلق به ذات فاعل واحد داریم. فاعلیت متکثر نیست. ارباب متفروقون نیست. الله واحد قهار است. فاعل واحد رحمت را ایجاد می‌کند. تازه ما تعلق به خودِ کیفِ رحمت هم نداریم؛ تعلق به نفس فاعل واحد داریم (پسندم آنچه را جانان پسندد). تعلق به کیفیت منشا حرکت نیست. چون کیفیت ثابت است. وقتی کیفیت ثابت شد تعلق و شی هم ثابت می‌شود. بنابراین تعلق باید به فاعلیت باشد. شی با تعلق به فاعل واحد تغییر می‌کند. اگر ملاصدرا تعلق به رحمت را ثابت و رحمت را متغیر بداند به معنای این است که ما داریم یک حرف می‌زنیم. اما این گونه نیست؛ چون او تنها بحثی که کرده، بحث

حرکت جوهری است که در اعراض نیست در ذات است (حسینیان، ۲-۷-۹۷).
 یک سوال جدی وجود دارد که آیا بر اساس حکمت متعالیه می‌توان منطقی را درست کرد یا خیر؟ ما قائلیم به این که حکمت متعالیه قدرت دریافت نسبت بین وحدت و کثرت را ندارد. فرهنگستان نه بر وحدت تکیه می‌کند که اصالت ماهوی شود، نه بر کثرت تکیه می‌کند که اصالت وجودی شود؛ تکیه بر نسبت وحدت و کثرت می‌کند که دارای ورودی‌های بسیار متفاوت است که اصلا قابل تطبیق با حکمت متعالیه نیست (حسینیان، ۲-۷-۹۷).

در ارتباط با منطق‌های مختلف از قدیم الایام بحث‌های عمیقی شکل گرفته است. محور ساخت منطق قدرت محاسبه‌گری انسان است. محاسبه‌گری و مقایسه باعث ایجاد شاقول شد. مقایسه مقطعی بشر را اقناع نکرد و به قوائد عام شناخت دست یازید. در این راستا انسان به مسائل جدید می‌پردازد و قدرت هماهنگ سازی را به وجود می‌آورد. منطق قواعد عام شناخت است که باید به آن پرداخت (حسینیان، ۲۷-۶-۹۷).

آیا این فرایند کاملا تجربی و پوزیتیویستی است یا اینکه این ظرفیت در شرایط مختلف قابلیت تغییر و تکامل دارد؟ این قواعد در جریان ارضای نیاز بشر قابلیت ارتقا دارد. یعنی تکامل شناخت محصول شرایط اجتماعی عرضه و تقاضاست. خود این شرایط تابع یک نظام ولایی حق یا باطل است که با توجه به نیاز تکاملی بشر نیاز سازی می‌کند و در مرحله عمل تحت این پوشش قرار می‌دهد. این منطق در یک فرایند تعاملی و طبیعی بین حاکمیت نظام‌های اجتماعی و توسعه نیاز اجتماعی به وجود می‌آید. در جامعه از یک طرف حاکمیت سبب سمت و سو گرفتن و رشد نیازها می‌شود و از طرفی دیگر قدرت محاسبه‌گری مطابق با ظرفیت قبل است. این حالت در واقع اختلاف پتانسیلی درست می‌کند که موجب می‌شود خواص تلاش کنند قواعد منطقی خود را به روز کنند و به کار گیرند. جریان نیاز و ارضا در تکامل اجتماعی حرف اول را می‌زند. منطق‌ها تحت همین نظام قدرت و ثروت و اطلاعات شکل می‌گیرند (حسینیان، ۲۷-۶-۹۷).

در واقع ما در این مباحث در حال تولید یک مدل جامع هستیم که سیر شکل‌گیری قواعد منطق را هم تبیین کند. در واقع مکانیزم توزیع و تولید و مصرف

را در قدرت و ثروت و اطلاع ضرب می‌کنیم که شناخت نظام اجتماعی را ممکن می‌کند (حسینیان، ۲۷-۶-۹۷).

جدول پایگاه جریان شناسی و جامعه‌شناسی

ردیف	عنوان	تولید	توزیع	مصرف
۱	قدرت	تولید قدرت	توزیع قدرت	مصرف قدرت
۲	اطلاع	تولید اطلاع	توزیع اطلاع	مصرف اطلاع
۳	ثروت	تولید ثروت	توزیع ثروت	مصرف ثروت

این‌نُه وصف قابلیت‌شناسایی ولایت جامعه را به دست می‌دهد؛ جریان تولید، توزیع و مصرف، قدرت، ثروت و اطلاعات را نشان می‌دهد. این پایگاه جریان‌شناسی و جامعه‌شناسی ماست که بتوانیم نظام ولایت (حق یا باطل) را بشناسیم و بفهمیم این نظام ولایت چه منطقی تولید می‌کند. به این جامعه‌شناسی منطق می‌گوییم. یعنی شرایط اجتماعی که منطق در آن متولد می‌شود. این منطق صرفاً پوزیتیویستی نیست. ابژکتیو نیست. یک منطق در عالم بیشتر نیست که مرتبط با قواعد عام خلقت عالم است. آن منطق چارچوب شناخت‌شناسی ما را تعریف می‌کند. لذا برای آن عصمت قائلند. یعنی ربط بین مسائل کلی با مسائل جزئی طبق آن پیش برود و نهایتاً به درک مصداق برسد (حسینیان، ۲۷-۶-۹۷).

منطق ارسطویی به غایت و نسبت‌سنجی و ربط و پیش‌بینی توجه ندارد. طبق منطق ارسطویی، درک تجربه مفرده در علوم تجربی و در علوم انسانی، ادراک تصور ذهنی و استخراج قاعده عام از اشیا متکثر و قابل‌تطبيق، علم به دست می‌دهد؛ یعنی فهم مصداق از قاعده عام. مثلاً، انسان حیوان ناطق، در مورد عمر و زید و بکر مصداق می‌یابد. در خود تطبیق هم لایه ظریفی از تجربه اضافه می‌شود. گفتیم منشأ پیدایش منطق شرایط اجتماعی است. در این شرایط به وجود آمدن منطق ارسطویی هم نظام ولایت و قدرت‌ها اثرگذار بودند. برای توجیه نظام حاکمیت هر قشر در هر دوره‌ای منطقی ساختند. منطق ارسطو در شرایط اختلاف طبقاتی شدید متولد شد (حسینیان، ۲۷-۶-۹۷).

طبق منطق ولایت، منطق‌ها تا زمانی که تبدیل به انتظار شود و تا جایی برسد که فهم بشر فوق ظرفیت منطق موجود شود در حال تکامل و حرکتند. معجزات الهی هم بسته به ظرفیت تاریخی جوامع، اتفاق می‌افتاد. در هر دوره محور اقتدار در دست پیامبران بود؛ تا خدای متعال از این طریق شاکله اقتدار موجود در زمان پیامبران را بشکند. مثلاً عصای حضرت موسی علیه السلام، یعنی منشا اقتدار سحره بشکند (حسینیان، ۲۷-۶-۹۷).

حال اگر محور پیدایش منطق شناخت را نظام ولایت و جریان اجتماعی گذاشتیم و اگر محور ولایت را قدرت دانستیم، باید در مورد تکوین و تاریخی نیز بحث کنیم؛ یعنی بین حقانیت و حاکمیت تفاوت بذاریم. هرکسی حاکمیت دارد لزوماً حقانیت ندارد. قدرتی دارای حقانیت است که متصل به قدرت تاریخی باشد و قدرت تاریخی حقانیت دارد که متصل به نظام تکوین باشد. این گونه نیست که هر قدرتی حق باشد (حسینیان، ۲۷-۶-۹۷).

شرایط اجتماعی را برای پیدایش منطق اصل قرار می‌دهیم و نقطه شروع بحثمان گرایش‌های اجتماعی است نه بینش‌ها. بینش در بستر گرایش‌ها متولد می‌شود. گرایش سرمنشا پیدایش گمانه، گزینش و پردازش است و منشا فکری است که در مجاهدات اجتماعی است. این مجاهدات تحت تاثیر جهت‌گیری‌هاست. حد شناخت در جهت‌گیری‌ها حرکت می‌کند و به این ترتیب قواعد شناخت تغییر می‌کند. این نوع جامعه‌شناسی منطق فرق می‌کند با آن نوعی که از فلسفه شناخت شروع کنیم و آن را به لایه‌های عمیق‌تر بدیهات ببریم و از آن جا منطق طراحی کنیم. وقتی می‌گوییم منطق ارسطو بر بداهت استوار است و هیچ فهمی نمی‌تواند این بداهت را عوض کند، یعنی این بداهت‌ها حداقل‌هایی هستند که قواعد شناخت بر آن بنا می‌شود. اما چون فهم در بستر اجتماعی متولد می‌شود، دائماً در حال حرکت و سیروریزیت و شدن جدید است. ارتکازات شما نسبت به صد یا هزار سال پیش تغییر کرده است (حسینیان، ۲۷-۶-۹۷).

خب حال ببینیم این بینش چگونه منطق درست می‌کند؟ گمانه اولیه بر ایجاد یک نسبت ذهنی است تا بتواند شرایط محیطی خودش را قاعده مند کند. در منطق کلی نگر، نسبت و رابطه قابل ملاحظه نیست. اما منطق سیستم تکاملی،

فعل را در شرایط اجتماعی جهت دار می‌کند و به این ترتیب قاعده ساخته می‌شود. اولین ایجاد نسبت نسبت در جهت است؛ نسبتی که فعلش را قبلاً در شرایط اجتماعی انجام داده است. این فعل از طریق گمانه‌ها مفهوم می‌شود. یعنی گمانه، حدفاصل مفاهیم ذهنی و فعل خارجی هستند. فعل شما در یک شرایط اجتماعی خاص نظام توزیع ثروت و قدرت و اطلاع، شکل گرفته و چیزی را پذیرفته‌اید. حال این پذیرش از طریق گمانه به مفهوم تبدیل می‌شود. ارتکازات اولین خانه ایست که باعث پیدایش حد فهم می‌شود. این مفهوم در مورد موضوع خاصی است؛ مثلاً شناخت عام و اصل و حد شناخت. اگر شناخت خود موضوع شناخت قرار بگیرد، دستیابی به منطق شناخت ایجاد می‌شود. این قاعده در همه موضوعات باید به کار رود. چون موضوع فهم، خود فهم است، در این صورت منطق الزاماتی پیدا می‌کند (حسینیان، ۲۷-۶-۹۷).

ابتدا نگاه به منطق کلی نگر داریم. این منطق در کلیت خود به چگونگی برقراری ارتباط بین موضوع و ذهن و رسیدن به شناخت پدیده می‌پردازد. بر اساس این منطق ذهن یک صورت اولیه برایش حاصل می‌شود. ذهن عکس برداری می‌کند. آن عکس مراحل را طی و در این مراحل خصوصیات خاص از آن سلب می‌شود و عنوان عام پیدا می‌کند. این عنوان عام در رفت و برگشت بایست قابلیت تطبیق داشته باشد؛ یعنی ذهن عکس برداری می‌کند و تطبیق می‌دهد. در واقع شما چیزی را می‌فهمید که اراده می‌کنید و می‌بینید. من می‌خواهم بگویم چگونگی شناخت این گونه نیست که منطق کلی نگر می‌گوید. فهم حاصل از این منطق این گونه است که جبر علی و جبر مفهومی بر ذهن از بیرون شما حاکم شده است. در ذهن شما مفهوم، شکل ذهنی تشکیل داده است، تصور و تصدیق را شکل داده است. عنوان خاص را عنوان کلی کردید. وقتی به کلیت رسیدید گفتید عقلانی است. حال همه مصادیقی که تطبیق می‌دهید از طریق عناوین کلی هستند. از طریق این عناوین کلی انسان را انتزاع می‌کنید که بر مصادیق دیگر تطبیق می‌کند. از این طریق با شیء خارجی ارتباط برقرار می‌کنید. سوال این است که این شیء مدام در حال تغییر و حرکت است و در حرکتش جهت‌ها را ملاحظه می‌کند اما مفهومی که شما از این شیء گرفتید به دلیل اینکه صرفاً یک شرایط انعکاسی در ذهن شما ایجاد کرده، چون

شیء را ثابت پنداشتید و از آن عکس برداری کردید، بنابراین نگاه استاتیک به شیء دارید؛ می خواهید عنوان کلی به شیء تطبیق دهید؛ پس مجبورید بگویید مفهومی که در ذهن آمده است قید حرکت ندارد؛ فرق بین مفهوم و سایر اشیا همین است؛ مفهوم از جنس مجردات است و تغییر و کثرت و تغایر و حرکت در آن نیست. اگر غیر این بگوئید صورت فهم شکل نمی گیرد. چون تا می آییم بفهمیم چیز دیگری در ذهن شکل می گیرد (حسینیان، ۲۷-۶-۹۷).

اگر منطق ما این گونه شد، سوال دیگری هم مطرح می شود: می فرمائید از این شیء عکس گرفتید. این عکس را چگونه دوباره بر شیء تطبیق می دهید؟ اجباراً خواهید گفت: حرکت از عوارض ذات است و ذات تغییر نمی کند. می گوئیم صورتی که اول کار برای شما پیدا شد، این صورت همان ذات است و حرکت عارض بر ذات است و به گفته شما در ذات حرکت اتفاق نمی افتد. چنین تصویری نه قدرت شناخت حقیقت را دارد، نه قدرت توصیف نسبت ها را دارد؛ چون نسبت ها در حال عوض شدن هستند. اگر ما نتوانیم مدلی از شیء بدسیم، نمی توانیم تغییرات را پیش بینی کنیم. و تا جهت را نبینیم، نمی توانیم با شیء خارجی ارتباط برقرار کنیم (حسینیان، ۲۷-۶-۹۷).

بنابراین در دیدگاه اول با منطق ارسطویی شناخت حاصل نمی شود. ربط را نمی تواند توصیف کند؛ چون از شیء عکس می گیرد. تبیین نمی کند چون از دیدن حرکت ناتوان است و با نگاه او مفهوم ناظر به حرکت نیست، بلکه مفهوم از جنس ثبات است و گرنه هرکس هر برداشتی را می تواند به طبیعت نسبت دهد. توان مدل سازی ندارد. یعنی نمی تواند نسبت تصویر از شیء خارجی را با مرتبه آینده آن ببیند. نمی تواند نسبت را در بین اجزا و غایتش ببیند، چون ربط را از شیء می برد و به ذهن می آورد. بنابراین قدرت پیش بینی و کنترل و ... را ندارد. به این ترتیب منطقاً شناخت در منطق کلی نگر ممکن نیست (حسینیان، ۲۷-۶-۹۷).

اما در خصوص تجربه های منفرد. این منطق در ارتباط با تجربیات منفرد چگونه به درد ما بخورد که در آن نه فقط با مفاهیم کلی بررسی می کنیم، بلکه با حس هم ارتباط می گیریم؟ سوال این است که ربط مفاهیم کلی با محسوسات چیست؟ چگونه انتزاع می کنید؟ می گویند درک محسوسات در عقلانیت حضور

دارد. اگر چنین گفتید که مجبوریم یک مرحله از عقلانیت را بپذیریم و یک مرحله دیگر برای درک حسی. می‌پرسیم، پیوند چگونه برقرار می‌شود؟ وقتی صورتی از درک حسی در ذهن شما می‌آید، مجبورید یک نحوه ارتباطی با آن برقرار کنید. شما نمی‌توانید مفاهیم کلی را در ارتباط با هم بریده ببینید. لذا می‌گوییم بین این دو مفهوم رابطه عام و خاص و یا تباینی است یا تداخلی است. اما بین دو خاص رابطه منطقی برقرار نیست. لذا جزئی می‌شود و فهم جزئی نه کاسب است نه مکتسب. مثلاً از این لیوان نمی‌توان این را به دست آورد که ماژیک چیست. چنین درکی برای انسان حاصل نمی‌شود. لذا درک من از اشیا درک محدود می‌شود. اگر پایبند به فهم منطقی موضوع باشم ذهن با جهان خارج نمی‌تواند به درک جدید برسد؛ چون مبتنی بر انتزاع سابق خود است. ما ارتباطمان با موضوع به وسیله انتزاع چگونه حاصل می‌شود؟ درک اولیه به مواد در این منطقی چگونه حاصل می‌شود؟ اگر بگویید از درک جزئیات، می‌گوییم نمی‌توان از این راه رسید. چون این جزئیات نه کاسب است نه مکتسب. از جزئیات به جزئیات دیگر نمی‌توان رسید که با ارتباط بین آن به کلیت رسید. می‌گویید می‌توان با عقل خودم خصوصیت این شی را حذف کنم و محتوایی را بچینم تا یک ماده ای درست شود تا عقل بتواند حضور یابد؛ چون این شی متغیر و مرکب است. رابطه عالم مثال و عقل و محسوس چگونه اتفاق می‌افتد؟ بعد هم مشکل دیگر تطبیق است که چگونه یک مفهوم بر مصداقی تطبیق پیدا می‌کند؟ این وجه منطقی ندارد. معتقدیم به این منطقی سیر منطقی تحلیلی ارائه نمی‌دهند تا بتوانیم مدلسازی نمائیم و تبیین و کنترل و پیش‌بینی کنیم (حسینیان، ۲۷-۶-۹۷).

ورودی به بررسی و مطالعه منطقی از زوایای مختلف داریم. یکی از رایج‌ترین نوع بررسی منطقی شروع از مبانی هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی آن است. خود این رویکرد به نظر می‌رسد یک گرایش منطقی است. این گرایش در تحلیل خود منطقی باید مورد توجه قرار بگیرد. این منطقی ورودی از زاویه نظر است که اصل را بر نظر گذاشتیم و از زیر بنا منطقی را بررسی کردیم و در نهایت به چپستی، چرایی و چگونگی دلالت سر در می‌آوریم. اما اگر از زاویه سازمانی و نظام‌های اجتماعی که منشأ پیدایش قدرت در تاریخ بودند وارد شویم، یعنی ثروت و

قدرت و اطلاع ذیل تولید و توزیع و مصرف و اینکه این قدرت ها چگونه تولید منطق کردند رویکرد جامعه‌شناسی منطق را برگزیده‌ایم (حسینیان، ۹-۷-۹۷).
 منطق‌ها ابزاری برای افعالند که در چه فرایندی تقسیم بندی و انجام شده‌اند. یعنی از این زاویه ببینیم که ولایت حاکم بر جامعه حق بوده یا باطل. منطق تولید شده در هر جریانی متناسب با آن است. این منطق‌ها با جریان فرهنگی توجیه و اقناع کننده می‌شوند. وگرنه جریان قدرت دوام پیدا نمی‌کند و مردم شورش می‌کنند و التهابات اجتماعی مانع جریان قدرت می‌شود. هر قدرت باطلی توجیه کننده ربط افعال است و از این طریق قاعده سازی می‌کند و جامعه را آرام می‌کند و رضایتمندی بار آورد. هر چقدر این قاعده مندی ظریف تر باشد رضایت مندی طولانی تر می‌شود. این منطق تا جایی پیش می‌رود که یک نخبه ای عوامل رضایت مندی را بشکافد و تحلیل کند تا به قدرت برسد که باید حاکمیت عوض شود (حسینیان، ۹-۷-۹۷).
 بنابراین وقتی این فرمول را استراتژی حرکت و شکل‌گیری منطق بدانیم آن وقت باید بدانیم چه قدرتی سرکار بوده که قدرتی تولید شده است. مثلاً منطق ارسطو، منطق سینیوی و...؛ سرنخ‌های تولد این منطق‌ها بستر اجتماعی است. بنابراین از این زاویه باید به منطق کانت، دکارت و حکمت متعالیه نگاه کرد. مثلاً فشارهای اجتماعی به چه تاثیری در ملاصدرا رسیده است. منظور از جامعه‌شناسی یا جریان‌شناسی منطق این است (حسینیان، ۹-۷-۹۷).

مثلاً باید دید جهت را توسعه امکانات در نظر می‌گیرند یا توسعه انسان. اگر جهت را توسعه امکانات بگیریم می‌شود اصالت ذات. جهت از دل ماده می‌آید. اراده تبعی یا اراده تصرفی کدام را محور قرار می‌دهید؟ مثلاً در دستگاه منطق دینی فرد قرض می‌کند که برود زیارت. حدیث داریم که برای قربانی قرض کن خدا قرضت را ادا می‌کند. روایت داریم که فردی خدمت پیامبر صلی الله علیه و آله رفت و از وضع بد مالی شکایت کرد پیامبر فرمود: زن بگیر دوباره که شکایت کرد فرمود بچه دار شو (حسینیان، ۹-۷-۹۷).

برای غایت انگیزشی ما را ترغیب می‌کند. عوامل انگیزشی مثل بهشت و قرب و... که با نظام سکولار متفاوت است. مثلاً استاد ما در انگلیس ایده‌هایی داشت که برای ترویج آن به دنبال اسپانسر بود (زاهد، ۹-۷-۹۷). به صورت کلی سه منطق در جریان

تاریخ شکل گرفته است: منطق کلی نگر یا انتزاعی یا ارسطویی، منطق کل نگر یا سیستمی و منطق تکاملی فرهنگستان. در جدول زیر انواع منطق و نوع توانائی های آنان بر اساس گفته های جناب حجت الاسلام حسینیان جمع بندی شد:

منطق	شاخص
منطق کلی نگر (تجزیه نگر، انتزاعی)	عدم توان توصیف نسبت از ربط اشیا/ عدم توان توصیف از تغییر / عدم توان توصیف از کل ناتوانی از مدل سازی/ استاتیک نگاه کردن به حرکت/ ناتوان در پیش بینی و آینده پژوهی / ناتوان در هدایت و برنامه ریزی برای شدن/ ناتوان در کنترل موضوع و تغییر ناتوانی در شناخت پدیده (کل)
منطق کل نگر (سیستمی)	توانا در ملاحظه ارتباط/ توانا در تغییر/ توانا مطالعه نسبت بین متغیرها توانا در مدل سازی/ توانایی نسبی چون پیوند مراحل/ ناتوان در ملاحظه جهت مطالعه موضوعی موضوعات ناتوان در قدرت توصیف و تحلیل فرایند حرکت و متلون دانستن موضوعات حرکت ناتوان در مطالعه در وصفی موضوعات (ماشینی در نظر بگیرد مطالعه موضوعی یعنی مطالعه باک ولی مطالعه وصفی یعنی یک عامل ذخیره انرژی می خواهیم)
منطق تکاملی (فرهنگستان)	توانا در ملاحظه ارتباط/ توانا در تغییر/ توانا در مطالعه نسبت بین متغیرها توانا در مدل سازی/ توانا در ملاحظه جهت/ توانا در مطالعه وصفی توانا در مطالعه مشا وصف و تحول در موضوع از طریق وصف خصلت متعلق نسبت است نه اجزا ربط را به ذات اجزا بر می گردانند.

۱. منطق غرب متلون است اما این تلون قاعده مند است و با قاعده جامعه را آرام کردند. این ناآرامی که در اقتصاد ماست در جامعه غرب بیشتر است تفاوت این جاست که آن‌ها توانستند این تلاطم را قاعده مند کنند، وال استریت یک امر واقعی است که بر آن سرپوش گذاشتند و آن را کنترل کردند. قاعده مند کردن شبیه یک خنک کننده برای آتش اضطراب است. کسی که از ایمان به خدا برید جهنمش از همان جا شروع می شود. همه چیز در آن می آید؛ نفاق می آید؛ کافران در منطق خود قرار ندارند و آتش جهنم از همین جا شروع می شود. یکی از تخدیر کننده های فشارهای غرب بی حجابی است. یکی دیگر مواد مخدر است، مثلاً در هلند مصرف مواد مخدر مثل ماری جوانا آزاد است. این خنک کننده اضطراب است (حسینیان، ۲۶-۶-۹۷).

۲. در منطق کل نگر خصلت سیستم به ربط و اجزا بر می گردد در منطق تکاملی خصلت اجزا به خصلت سیستم بر می گردد. در منطق تکاملی برای نسبت، ارزش ویژه قائلم. تعیین جز نسبت سوم را شکل می دهد. اجزا و ذات خصوصیت ندارد. ربط تکاملی خصوصیت دارد. و این از ربط بین شی و غایت حاصل می شود. مثلاً در محیط خانواده خصلت دختر و پسر نیست که آن‌ها را خواهر و برادر می کند، بلکه وجود پدر و مادر است که این نسبت خواهری و برادری را ایجاد می کند. در مدیریت استراتژیک می گوئیم چشم انداز مدیریت رابطه و نسبت روابط را شکل می دهد. بدون چشم انداز، زمان و مکان شکل نمی گیرد. اجزا و ربط اجزا با توجه به اهداف تعریف می شود. غایت است که جهت را شکل می دهد. در مدیریت استراتژیک آرمان (غایت) جهت را شکل می دهد. بدون آرمان سیستم تکامل و توسعه پیدا نمی کند (حسینیان، ۲۶-۶-۹۷).

منطق جزء نگر:

این منطق مفاهیم و اشیا و ... را از هم بریده می‌داند و توجه به نسبت و تغییر ندارد. به دنبال صورت‌سازی و عکس‌برداری از عینیت است. شرایط را استاتیک می‌بیند و تطبیق را صددرصد می‌بیند. ناتوان از پیش‌بینی و کنترل و ... است (حسینیان، ۹-۷-۹۷).

اگر انسان از جریان ولایت الهی برای رشد دیگری دور گردد، مثلاً کافران، تبدیل به هیزم می‌شود و برای مومنین گرما ایجاد می‌کند. جریان هدایت از بالا به پایین است. شیطان تنها وعده می‌دهد و حرص و خوف ایجاد می‌کند. جعل ظلمت از خداست ولی به دست مردم: ظهر الفساد فی البحر و البر بما کسبت ایدی الناس. خدا فقط امکان اراده این فساد را قرار داده است. متناسب با اراده انسان، برایش خلق می‌شود. خداوند امداد می‌کند. حال چه در جهت باطل و چه حق؛ اما طرفدار جهت حق است و در راستای حق امداد چندین برابر می‌رساند. اگر کافر تقاضا کرد حداقل امکانات را می‌دهد. اراده اولیای الهی به حدی می‌رسد که قدرت پیش‌بینی فعل خدا را پیدا می‌کنند. اراده آن‌ها با خدا یکی می‌شود. به طور کلی می‌توان گفت: **نفس اراده را خدا داده کیف اراده از انسان است** (حسینیان، ۹-۷-۹۷).

اگر در جامعه برای هماهنگ‌سازی اقتصاد و سیاست و فرهنگ از سه مدل منطقی مختلف بهره‌برداری شود که روابط درون این سه را هماهنگ کند (که بتواند جهت‌گیری و تخصیص‌ها و اولویت‌سازی کند) دچار مشکل می‌شویم. مثلاً اگر در فرهنگ طبقه‌بندی اجتماعی وجود داشته باشد و در نظام سیاسی از بالاترین سطح که ولایت فقیه است تا پایین‌ترین سطح به گونه‌ی دیگری عمل شود، دچار مشکل می‌شویم. این‌ها بایست با یک مدل به وحدت نظر برسند. این درگیری دولت با ولی فقیه ناشی از عدم تعریف نسبت‌ها است. وظایف تعیین شده، ولی نسبت‌ها و رابطه حجیت تعریف نشده است. وقتی وارد بیرون از نظام می‌شویم، باید تحت یک مدل منطق شامل، به وحدت برسیم. باید نظام‌ها بر اساس جهت واحد (بیرون از نظام) هماهنگ شوند؛ مثلاً در تصمیم‌گیری، نمود فرهنگی و اقتصادی متناظر با آن هم روشن گردد (حسینیان، ۹-۷-۹۷).

در جامعه مطلوب سیاست در اولویت است چون جهت‌گیری تعلقات جامعه است.

این مدل حاکم مبتنی بر یک بحث فلسفه عامی است که در آن صحبت از زمان، مکان (ساختار) و کارآمدی کردیم. این سه وصف خصوصیت همه پدیده‌هاست. زمان مقدم بر مکان، و مکان مقدم بر کارآمدی تعریف می‌شود. زمان را به معنای کمال و توسعه تعریف کردیم، ارتباط با غایت را زمان می‌دانیم. یک شیء سه خصوصیت زمان و مکان و تاثیر، دارد. تک تک اشیاء ارتباط با غایت دارند. در فلسفه عام نمی‌توان زمان را حذف کرد و زمان را به صورت مکان فرض کرد. زمان حرکت مسافتی نیست. زمان سیوروت و شدن است. در حکمت متعالیه هم زمان به همین معناست. اول باید زمان شیء تعریف شود. جایگاه شیء در نظام را نسبت به غایت تعریف می‌کنیم. ارزش گذاری بر اساس غایت است. نمی‌شود چیزی در اقتصاد با ارزش بالایی باشد در سیاست نباشد. این مدل عام بود. حال برای رسیدن به مدل خاص که ابزار شناخت ماست از این سه وصف استفاده می‌کنیم (حسینیان، ۹-۷-۹۷).

یعنی کنه منطق تکاملی زمان، مکان، کاربرد است که برای شناخت هر پدیده از این استفاده می‌کنیم. حال برای نظریه تجربی دینی از این جا شروع کنیم. فرایند رسیدن به نظریه و الگو در واقع نظریه‌پردازی است. که ابتدا با رویکرد مدل مند و نگاه ارزشی به موضوع شروع می‌کنیم تا به نظام واژگانی توصیف شیء برسیم. در مرحله بعد یک مدل وصفی پیرامون موضوع تخمین می‌زنیم. یعنی اوصافی که مبین زمان و مکان و کارآمدی شیء است را می‌آوریم. (حسینیان، ۹-۷-۹۷).

در بحث مدیریت، مثلاً مدل مدیریت اسلامی چیست، یا اوصاف شهرسازی و معماری یا خانواده. مدل وصفی یعنی سه متغییر اصلی زمان، مکان، کارآمدی مدیریت چیست؟ مثلاً در خانواده محور اقتدار است و پدر محور مهر است. وزن اعضای خانواده متفاوت است. اگر پدر و مادر با فرزندان وزن واحدی داشته باشند خانواده شکل نمی‌گیرد. چون بنا براین شد که پیوند بر اساس اولویت‌ها باشد. اختلاف پناسیل اگر بین اجزای سیستم وجود نداشته باشد قابلیت ترکیب ندارند. در سیستم خانواده هم همی‌گونه است. این که چه کسی بالا باشد و چه کسی میانه و چه کسی پایین به نظام مکتبی که داریم برمی‌گردد. پیاده سازی این به ابزار بستگی دارد. به نسبت توانایی شیب درست می‌کنیم. وضع مطلوب را در نظر می‌گیریم که مثلاً پدر چهار برابر فرزندان جایگاه دارد، مادر دو برابر. باید معادله

سازی کنیم. معادله حرکت باید بدهیم (جاجرمی زاده، ۹-۷-۹۷).

یعنی یک ایده آل تایپ داریم که باید به آن برسیم. اینکه در واقعیت چه چالشی به وجود می‌آید مسئله است (خرمایی، ۹-۷-۹۷). ما منکر این چالش نیستیم. تکلیف بر اساس ظرفیت عینی است. مثلا دلمان می‌خواهیم نماز را در اوج کمال بخوانیم، اما ظرفیت ما اجازه نمی‌دهد. در مسیر بودن مهم است. مسئله تطابق صددرصد هرگز اتفاق نمی‌افتد. منطق تکامل نگر به دنبال حرکت است (حسینیان، ۹-۷-۹۷).

البته این مدل ایده آل با مدل ایده آل وبر اشتباه نشود. مدل او از وضع موجود انتزاع می‌شود، اما این مدل ایده آل مورد بحث، وضع مطلوب و آرمانی که در وجود معصوم تحقق یافته است را منظور دارد. حتی ایده آل با توجه به ظرفیت ما تعریف می‌شود و هر سطح که بالاتر می‌رویم ایده آل برای ما در سطح بالاتری نمود پیدا می‌کند (زاهد، ۹-۷-۹۷).

در مدل تخمینی فرهنگ مکتب داریم که مولفه‌های آن توجه به سیره هم هست. الگوی عملی از امامان، نه توجه صرف به نظریه. بر اساس ظرفیت، قدرت برداشت داریم. ما تاریخ را منبعث از الگو می‌دانیم. مثلا حضرت نوح دعا می‌کند که همه کافران را نابود کن که بعد از مدت بسیار طولانی این اتفاق افتاد. صبر معضل جامعه ماست. پیامبر سیزده سال در مهاجرت بود و ... برداشت از مدل متأثر از ظرفیت منطقی ماست. منطق باید جایگاه ارتباط را مشخص کند (حسینیان، ۹-۷-۹۷).

مدل را بر اساس جدول اخلاق به دست می‌آوریم. اخلاق حاکم بر تکنولوژی است. در تحقیقات کتابخانه‌ای می‌خواهیم اصول موضوعه درست کنیم. کتابخانه یعنی ارتباط با ارتکافات جامعه. یعنی همه برداشت‌ها و تحلیل‌ها در مرحله کتابخانه است. باید پیش‌فرض‌هایی درست کنیم برای مدل سازی. ورود به کتابخانه با توجه به مدل عام ارزشی است و بر اساس اولویت هاست. اگر مدل را به صورت مطلوب و اجتهادی درآوریم، ارزش کدگذاری هم دارد. در کدگذاری برای اعضا نسبت قرار می‌دهیم. مدل ما حاکم بر کتابخانه می‌شود. بر این اساس نظام سوالات طرح می‌کنیم. ما می‌خواهیم پیش‌فرض را از مدل به دست آوریم. بر اساس نظام سوالات که در ارزش‌ها بنا دارد، وارد کتابخانه می‌شویم. ما ملاک‌های راستی آزمایشی داریم. یک شاخه بحث ما حجیت است. گاهی اشتباه در مسئله یابی است. با علم اصول

به استنباط از آیات و روایات می‌رسند. یکی هم چگونگی عملیاتی کردن و رسیدن از وضع موجود به مطلوب است. برای اصلاح منطقی هم قاعده طرح می‌کنیم تا به وحدت برسیم (حسینیان، ۹-۷-۹۷).

خب بنابراین نظام سوالات ما پوزیتویستی نیست و ما به دنبال سوال خاصی با جهت‌گیری خاصی هستیم. در کتابخانه، ما یک بار گزارش‌ها (استقراء ساده) را می‌بینیم. بار دوم فرآیند (استقراء تحولات) را می‌بینیم. مثلاً ارتباط بین متغیرهای خانواده. در واقع به ظرفیت‌ها نگاه می‌کنیم. به طور خلاصه فرمودید که ما در سه سطح حجیت داریم در سطح کتابخانه‌ای، در سطح نظری و در سطح میدانی. در سطح کتابخانه‌ای بر اساس زمان و مکان و کاربرد شیء را می‌بینیم. در روش کتابخانه‌ای با توجه به منطقی عام نسبت‌ها را می‌بینیم (جاجرمی زاده، ۹-۷-۹۷).

مدل وصفی از مدل مکتب بیرون می‌آید. مثلاً نسبت پدر و فرزند از مکتب بیرون می‌آید. این منطقی عام است. به کتابخانه می‌رویم که ببینیم وضع موجود و تاریخی چگونه است. ارتکازات موجود را می‌بینیم. از نظامی که با مکتب برقرار می‌کنید مدل به دست می‌آید. مدل مطلوب از مکتب است، اما وضع موجود چگونه است. مثلاً در معماری سه وصف: دوام و استحکام و زیبایی داریم. نسبتی بین این‌ها برقرار می‌کنیم و مدل به وجود می‌آوریم. خوب کدام یک اولویت دارد؟ این را از مکتب استنباط می‌کنیم (حسینیان، ۹-۷-۹۷).

خروجی مرحله کتابخانه‌ای پیش‌فرض رسیدن به نظریات است. پیش‌فرض‌ها نسبتی بین گزارش‌های موجود و مدل مطلوب هستند که شناسایی می‌شوند. این نسبت پیش‌فرضی برای رسیدن به مدل نظری است. یعنی به شما ابزار یک مطالعه کمی می‌دهد. مثلاً می‌خواهیم به بیست (وضع مطلوب) برسیم اما چهاریم (وضع موجود) (جاجرمی زاده، ۹-۷-۹۷).

برای مثال در مطالعه خانواده در بررسی متون دینی به این نتیجه رسیدیم که پدر ضریب ۴، مادر ۳، و فرزند ۱ دارند. در بررسی وضع موجود خانواده‌ها به این رسیدیم که ضریب فرزند ۴، مادر ۳، پدر ۱ است. این ارقام فاصله وضع موجود و وضع مطلوب را نشان می‌دهند (زاهد، ۹-۷-۹۷).

در تحقیقات نظری چگونگی گذر از وضع موجود به وضع مطلوب می‌آید. برای

مورد خاص مطالعه خود طراحی نظریه می‌کنیم. یکی مسئله تعمیم است. ارتباط برقرار کردن بین واژه‌های مطلوب با ساختار مدل عینی. یعنی یک سیستم ذهنی با تعمیمی (ارتباط) که انجام می‌دهیم. یعنی اوصاف مطلوب را با واژه‌های موجود ربط می‌دهیم. مثلاً در باب تکنولوژی و معماری که باید استحکام و دوام و زیبایی را در تک تک اجزا سیستم ببینیم. وقتی می‌گوییم اقتدار پدر، باید ببینیم در تک تک اجزاء چگونه معنی پیدا می‌کند؛ اقتدار در شرایط تک فرزندی، شرایط انانث یا ذکور ... پیوند بین اقتدار و عاطفه و پذیرش (فرزند) دائماً در حال چرخش است. چون خانواده بسیط نیست. با توجه به شرایط مختلف اقتدار مختلف می‌شود. فقط یک نوع پدرسالاری دیکتاتوری بیرون نمی‌آید. اقتدار چه ویژگی از فرزند را متبلور می‌کند؟ ابتدا باید اجزای موضوع را شناسایی کنیم. اجزای ریز را هم عقلانی بررسی می‌کنیم (مثل امکانات). نسبت مطلوب را از مکتب می‌گیریم و سایر نسبت‌هایی که به دست می‌آوریم باید با نسبت عام تطابق داشته باشد. صیانت فهم با منطق اتفاق می‌افتد (حسینیان، ۹-۷-۹۷).

کتابخانه با وضعیت واقعی جامعه ایران رابطه برقرار ن می‌کند. مسئله ما این است که توصیف را نداریم (مسعودی، ۹-۷-۹۷).

سوال شما این است که چگونه با عینیت ارتباط برقرار کنیم. ما فکر می‌کنیم چه با مدل کتابخانه‌ای و چه با مدل نظری می‌شناسیم (حسینیان، ۹-۷-۹۷).

ما دچار بحران عینیت هستیم (مسعودی، ۹-۷-۹۷).

ما بر اساس مقدمات عمل می‌کنیم. ادراکات به تدریج کامل می‌شود (زاهد، ۹-۷-۹۷). تفسیری‌ها هم با منطق ورود به واقعیت نظرشان جهت دار است (خرمایی، ۹-۷-۹۷). آنها پیش فرض دارند، حساسیت نظری است نه چارچوب نظریه. اصلاً خود پارادایم یعنی حضور پیش فرض (مسعودی، ۹-۷-۹۷).

ما با حدس‌های قاعده مند تئوری تولید می‌کنیم. هم روابط و نسبت‌های داخل خانواده را می‌بینیم، هم بیرون از آن را. مثلاً نگاه می‌کنیم انتظارات اقتصادی، سیاسی و فرهنگی دولت از خانواده چیست؟ (حسینیان، ۹-۷-۹۷).

یعنی یک بار خانواده به عنوان یک کل، و گاهی به عنوان یک جزء از جامعه؟ (مسعودی، ۹-۷-۹۷).

بعد از تعمیم تخصیص جایگاه می‌دهیم. یک نظام کیفی از اجزای موضوع، شرایط و نحوه ارتباط درون و شرایط درست می‌کنیم. در مرحله سوم توزین (وزن دهی)، سهم تاثیرات را در درون و بیرون و ارتباط درون و بیرون می‌بینیم. بعد وارد شاخص‌بندی (واحد تشخیص و تعادل) و بعد از آن وارد تولید ابزار برای تشخیص وضعیت می‌شویم. حتی سابقه و معاینه ایمان را باید دید. سوالات آزمایشگاهی می‌دهید تا طبیب بتواند نسخه دهد؛ یعنی سوالات دقیق برای بررسی وضعیت. نسبت بین نسبت‌ها می‌شود تعادل. وقتی عملیات جریان نسخه و بهبودی انجام شد، دوباره برمی‌گردد و بهینه‌سازی می‌کنیم (حسینیان، ۹-۷-۹۷).

برای هر زمینه‌ای یک نظریه خاص وجود دارد، مثلاً خانواده در شهر شیراز چگونه است و نسبتش با مدل چگونه است. بومی‌سازی استاندارد سازی نیست. علوم انسانی اسلامی اصالت را به واقعیت نمی‌دهد. ما باید به امام معصوم که مطلوب است برسیم. واقعیت را تولید می‌کنیم. عینیت وجود دارد اما نه به معنی واقعیت (زاهد، ۹-۷-۹۷).

حال اگر نسخه را پیچیدیم و بیمار درمان نشد چه کنیم؟ در اولین فرصت در استنباط تردید نمی‌کنیم. بلکه لایه لایه بهینه‌سازی می‌کنیم تا به منطق استنباط برسیم (حسینیان، ۹-۷-۹۷).

از اول پیامبر قصد تصرف دارد. اما واقعیات را در ذهن جا به جا می‌کند. اول واژه‌ها و واژه‌های ترکیبی و معنایی و سبک زندگی و ... را عوض می‌کند. اگر چینش‌ها جابه‌جا شوند، وزنشان عوض می‌شود، ارزششان بالا و پایین می‌شود، تخصیصات عوض می‌شود. از تغییر چینش وصف تغییر می‌کند. مثلاً چای در وضع موجود یک ارزش بالا دارد، در جامعه مطلوب این ارزش را ندارد. جدول سیزده گانه ما جدول مقایسه حق و باطل است (حسینیان، ۹-۷-۹۷).

بدون نفی ارزش‌های نظام سکولار این‌ها جذب نمی‌شود. مقدمه فراهم شدن زمینه، نفی آن‌هاست. باید لاله را گفت تا الاله رخ دهد. مثلاً نظام آموزش و پرورش بی‌نقص تولید کنیم. اما چون ساختار مشهودنگر است و غیب را نمی‌پذیرد نتیجه نمی‌دهد (حسینیان، ۹-۷-۹۷).

ما به لحاظ منطقی باید کاربردی نگاه کنیم. اما در مراحل سه‌گانه درگیری چگونه

است (مسعودی، ۹-۷-۹۷).

باید جهت گیری و موضع گیری و مجاهده ما در راستای اراده الهی باشد. این جریان از انعقاد اندیشه تا آخرین مرحله تحقیق می باید در ذهن ما وجود داشته باشد. روش تحقیق یک مجاهده است. می گوئیم محققین علوم اسلامی مجتهد می شوند (زاهد، ۹-۷-۹۷).

رهبری هم واژه سازی، جابه جایی ارزش ها، تدوین نظام پرسش ها و دادن الگو را انجام می دهد، مقایسه انجام می دهند، بیشتر بحث هایشان عقلانی است. مصداق الگوی عملیاتی رهبری هستند (روزی طلب، ۹-۷-۹۷).

امام حسین در آخرین لحظات هم به دنبال هدایت شمر بود. حتی در جنگ تن به تن با یکی از لشکریان فرد از اسب می افتد حضرت از اسب پایین می آید. آن مرد به لشکر امام نمی پیوندد. اما به پیشنهاد امام جنگ را ترک می کند. امام مدام در حال هدایت است (حسینیان، ۹-۷-۹۷).

سه مرحله تحقیق را نام بردید: کتابخانه و نظری و میدانی. در کتابخانه ای: شناخت و گزارش و فرایند ارتکازات. در حوزه نظری: تعمیم و تخصیص و تعیین سهم. در حوزه عملی چه شد؟ (بخرد، ۹-۷-۹۷).

تعیین شاخصه، تشخیص وضعیت و نسخه (حسینیان، ۹-۷-۹۷).

مثلا دشمن در خانواده تساوی را مطرح می کند. ما باید خودمان شاخصه درست کنیم. در برخی خانواده ها تساوی را قبول دارند. با در نظر گرفتن شاخصه خودمان و شاخصه تساوی که نسبت ها را بهم می زند، می فهمیم که وضعیت سلامت خانواده چیست بر این اساس نسخه می پیچیم (زاهد، ۹-۷-۹۷).

گاهی تغییر از توان محقق و بیمار خارج است. مثلا خانمی که همسرش بدگمان است (گودرزی، ۹-۷-۹۷).

خانم تاثیری از بیماری همسرش دارد که می توانید کیفیت تاجر را کاهش دهید (حسینیان، ۹-۷-۹۷).

در باب وحدت در منطق تکاملی؛ توضیح اینکه در منطقی که بر آن فقط نگاه وحدت گرا حاکم است و فقط وحدت را می بینیم، تغییر و تغایر را نمی بینیم. این منطق نمی تواند تمایز بین حق و باطل را ملاحظه کند. نگاه وحدت گرایی کلی

اشکال ایجاد می‌کند. ما دو نگاه در مکتب‌های عمده جامعه‌شناسی داریم: یکی نگاه سیستمی و دیگری تضاد. انتقادی‌ها و تضادی‌ها همیشه بر تز و آنتی تز تاکید دارند تا سنتز ایجاد شود. سیستمی‌ها معتقدند همه چیز حتی فحشا و آسیبیب‌های اجتماعی کارکرد دارد. تا کنون در جامعه‌شناسی ایران اندیشه سیستمی غالب بوده، اما باید نگاه تضادی را هم در نظر گرفت. تاریخ هم در نهایت به کمال حق خودش می‌رسد اما در داخل تاریخ حق و باطل ایجاد می‌شود (زاهد، ۳۱-۳-۹۷).

نگرش وحدت‌گرا کل را عوض ن می‌کند. چون شما هر چیزی را می‌بینید با هم و در تعادل توصیف می‌کنید. اینکه چه نسبتی بین وحدت و کثرت برقرار است در علوم انسانی مهم است. مثلاً ربط بین مفاهیم در اقتصاد. در نگاه سیستمی می‌گوییم همه چیز در ربط تعین پیدا می‌کند. زمانی که پیامبر در یک چنین جامعه‌ای مبعوث شدند معجزه است. مثلاً در صلح مکه می‌فرمایند خانه ابوسفیان مامن است. کسی که خودش راس فتنه است و بر اساس باطل نگاه می‌کند. اما او را در ربط و جهت حق قرار می‌دهند. وقتی کل را در جهت ببینیم، ایران سراسر نور می‌شود؛ چراکه در منطقه غرب آسیا (خاورمیانه) با این هژمونی آمریکا بعد از جنگ جهانی دوم، ببینید وضعیت ما چگونه است (زاهد، ۳۱-۳-۹۷).

در منطق کلی نگر یا انتزاع که به جزئیات کاری ندارد، تا کلی حاصل نشود تعمیم داده نمی‌شود. آیا این انتزاع نباید به مصداق ربط داشته باشد؟ اگر بین دو شی محسوس نسبت برقرار نشود نمی‌توانید تعمیم دهید. ما به دلیل مشابهت نمی‌توانیم یک حکم را بر دو مورد تعمیم دهیم، مگر اینکه هر دو را عنوان کلی کنید. مثلاً عنوان کلی جسم را بر هر دو اطلاق کنیم و هر دو را مصادیقی از جسم بدانیم. استقرا کارش با محسوسات است. انتزاع وجه اختلاف از وجه اشتراک. صندلی‌های مختلف را که پایه، نشیمن و تکیه‌گاه دارد را انتزاع کرده و موارد اختلاف را کنار می‌گذارند. این کارکرد منطق کلی نگر یا انتزاعی است. این منطق در مورد اختلافات نمی‌تواند نظر بدهد، مثلاً رنگ و جسم و نوع صندلی. اما در منطق کل نگر انواع صندلی متناسب با مطلوبیت انسان طرح می‌شود و مدام بهینه می‌شود، این ارتباط با محسوس است. منطق انتزاعی علم نیست. چون قابلیت توسعه ندارد (حسینیان، ۷-۸-۹۷).

ما مفهومی را به نام موبایل داریم. اما مدل‌ها فرق می‌کند. این مفهوم اصلی

است. اما خرده مفاهیم و تمایز را نیز داریم. کلی نگری شرط رسیدن به منطق انتزاع نیست. این در سطح منطق کل نگر است. ما انتزاع را در سه سطح بررسی می‌کنیم. چون در هیچ حالتی ذهن منقطع از انتزاع نیست. اگر انتزاع نبود فهم ممکن نبود. موضوع انتزاع اگر نسبت بین دو شی باشد معادله سازی اتفاق می‌افتد. گاهی علم نسبت را مطالعه می‌کند؛ گاهی بریده از خصوصیات شخصی موضوع را جدا کرده و مطالعه می‌کند. علم از این بیرون نمی‌آید. چون علم یعنی دست یابی به معادله. ما به کاربرد علم می‌گوییم. در منطق کل نگر یا سیستمی با ملاحظه نسبت، علم به دست می‌آید. در مجموعه سازی و نظام سازی نسبت بین اجزا و اجزا و کل دیده می‌شود. اما در منطق تکاملی چیزی فراتر از این می‌گوییم: نسبتی که می‌خواهید ملاحظه کنید نسبتش با غایت کل آفرینش باید بررسی شود (نه غایت مقطعی و کاربردی یا هدف) (حسینیان، ۷-۸-۹۷).

برای تولید علوم انسانی اسلامی مجبور به استفاده از فلسفه هستیم. در حال حاضر با دو مکتب حکمت متعالیه و مکتب فلسفه ولایت یا شدن مواجهیم. پژوهشکده بین این دو مکتب مباحثه و مناظره و نقد برگزار می‌کند تا خط مشی روشن شود (زاهد، ۷-۸-۹۷). می‌توان گفت که منطق تکاملی دارای غایتی است که مطلوب بالذات است، اما سایر منطق‌ها این گونه نیستند. هدف دارند اما اهداف در نوع خود وسیله اند برای رسیدن به اهداف دیگر (فارسی نژاد، ۷-۸-۹۷).

مثالی از اینکه غایت انتها نداشته باشد و نیاز مداوم ایجاد می‌کند، بحث‌های عبادی مانند نماز است که نباید دو روز مثل هم باشد و هر روز با کسب کمالاتی این عبادت کاملتر می‌شود. این غایت باید در تمام مراحل دیده شود (زاهد، ۷-۸-۹۷). جهان در مراحل رشد خود ابتدا فقط به منطق کلی گرا پرداخت و بعد منطق سیستمی را ساخت که غایت را در درون خودش دارد. الان در مرحله رشد جهان نیاز به منطق تکاملی است که امکان فهم را افزایش می‌دهد. در هر سه انتزاع وجود دارد، اما با تعاریف مختلف. مثلاً در تعریف مقوله صبر در همه منطق‌ها جواب وجود دارد، اما در منطق تکاملی کاملتر جواب می‌دهد. مثلاً پیاده روی اربعین در منطق کلی نگر بایکوت خبری می‌شود تا نادیده گرفته شود، اما با منطق تکاملی که بنگریم نمی‌شود اثر این بیست میلیون نفر را که به زیارت می‌روند، با اشتیاق و با

وجود همه رنج‌ها، نادیده گرفت. رفتار بی‌منطق ترامپ یک مولفه شخصی نیست، نظام سیاسی جهانی منطقی با دنیا برخورد نمی‌کند. چون منطق آن‌ها ضعیف است. منطق تکامل‌گرا سطح فهم را بالا می‌برد (زاهد، ۷-۸-۹۷).

تفاوت را باید از موضع روش مورد دقت قرار داد. برای عملیاتی شدن باید منطقی به کار رود که با آن تمام ارتباطات درونی و بیرونی ملاحظه شود. این منطق التقاط را نمی‌پذیرد. ما مفاهیم را از دین می‌گیریم و روش را از پوزیتیویسم. روش و مفاهیم از هم جدا نیست. نمی‌توان روش عامی را تصور کرد که همه مفاهیم را بررسی کند. اگر این طور شد می‌شود همان منطق کلی‌گرا (خرمایی، ۷-۸-۹۷).

بین نسبت درون و بیرون نسبت ولایی برقرار است. در مرحله اول حداقل صدق برای ما کفایت می‌کند. در صدق حداقل هماهنگی وجود دارد. حال ولایت بیرونی ما را گام به گام می‌برد. ما فاعل تبعی هستیم. حقیقت فهم بر اساس مقدمات منطقی نیست، بر این اساس است که من از فهم عاجزم. من می‌فهمم که نمی‌فهمم. در نفهمیدن خودم شک ندارم. پس باید به هدایت بیرونی متوسل شد (حسینیان، ۷-۸-۹۷). مثلاً ما غیب را نمی‌فهمیم با توسل به پیامبر می‌فهمیم. حال اگر این را نهایت فهم گذاشتیم، این مصداق دیگری از خدای درون است. باز این‌جا پیامبر عبد و رسول است و باید در مرتبه بالاتر خدا دستگیری کند (زاهد، ۷-۸-۹۷).

در این‌جا دو رویکرد وجود دارد: (حسینیان، ۷-۸-۹۷).

۱. ذات فهم می‌فهمد: در برابر این ما می‌گوییم پایگاه فهم عجز است نه توان و اثبات. خدایی که خودمان اثبات کنیم انگار خودمان را می‌پرستیم. باید توحید در شناخت داشته باشیم.

۲. فهم تحت تاثیر جامعه است. مصداق انسان کامل پیامبر و معصوم است. هرچه نزدیک تر باشیم کامل‌تریم. سه نوع درک داریم درک محوری (نظری)، تبعی و تصرفی. ما فاعلیم اما مجبور به تبعیت هستیم. ما ملزم به درکیم و از موضوعات درک (مکان، زمان، اختیار، آگاهی، وحدت و کثرت) خارج نیستیم. هیچ منطقی از این شش موضوع فارغ نیست. حال این درک حداقلی چگونه می‌تواند قواعدی را به ما بدهد تا به تحلیل برسیم. این منطق هماهنگ با نظام آفرینش می‌شود که می‌توان جهان را درک کرد. حال مهم است که بر پایه درک حداقلی از وحدت و

کثرت و که غیرقابل انکار است، منطقی طراحی کنیم که با آن به تحلیل دست بزنیم (حسینیان، ۷-۸-۹۷).

آیا ملاک صحت باید به درون برگردد یا بیرون؟ یا نسبتی بین بیرون و درون؟ اگر ملاک صحت را درونی قرار دهیم امکان تفاهم از بین می‌رود. چون هر منطقی مستقلا ملاک قضاوت خودش را خواهد داشت. اساسا دیگر نام منطق هم بر آن اطلاق نمی‌شود. چون وظیفه منطق هماهنگی حالات، رفتار و افکار است. چون منطق ذاتا ارتباط برقرار می‌کند. اما ملاک قضاوت درونی حتی در درون بین رفتار و حالات هم برقرار نمی‌شود. چون در درون هم ناگزیر از کثرت هستیم. اگر ملاک صحت در بیرون باشد و هیچ ارتباطی با فاعل شناسا برقرار نکند صحت قابل تعمیم نیست. گنه کرد در بلخ آهنگری، به شوشتر زدند گردن مسگری (حسینیان، ۱۴-۸-۹۷).

نه درون به صورت مستقل می‌تواند و نه بیرون به صورت مطلق، بلکه باید نسبتی بین درون و بیرون برقرار کنیم تا ذهن منطقی شود. در جریان اراده او که قرار بگیریم او اجازه می‌دهد. هرچه در مسیر اراده او بیشتر قرار بگیریم، تصرفش بیشتر می‌شود. سلم و حرب در این مقام اتفاق می‌افتد. فاعل بیرونی ارجح و حاکم است و ولایت دارد. در حرکت، تقاضای فاعل فقیر از فاعل غنی است. این اعطا و امداد عامل حرکت است. محوریت هماهنگ سازی فعالیت درونی ما به میزان پذیرش ولایت فاعل بیرونی است. جریان ارتباط، مکانیکی و تاثیر و تاثیری نیست. ارتباط فاعلی است. یعنی فاعلیت به میزان قدرت و تصرف است. این ممکن است در ادبیات منطقی دیگران هم باشد، اما تمایز ما با آن‌ها در این است که ما فاعلیت را به ولایت تعبیر می‌کنیم. یعنی نه تنها تاثیر می‌گذارد بلکه می‌خواهد هدایت داشته باشد. هدایتی که در راستای رحمت مطلق (غایت) است (حسینیان، ۱۴-۸-۹۷).

انسان به جایی می‌رسد که رفع ید از همه واسطه‌ها می‌کند و از آن‌ها عبور می‌کند. البته معصومین در ذات خودشان طریقت دارند و واسطه‌ای قابل حذف نیستند. بنابراین مثل برخی عرفا معصومین را حذف نمی‌کنیم. انسان ذاتا فقیر است و اگر فقر نبود حرکت واقع نمی‌شد. انسان مدام در حال شدن است. در بیرون نفس فاعلیت خداوند است. تعلق به رحمت، یعنی تعلق به نفس اراده. اگر بپذیریم که غایت حرکت متعین است حرکت قفل می‌شود. حرکت اگر تعلق به تقید

و تعیین و حد داشته باشد، نمی‌تواند به حرکت برسد. در این جا فاعل مطلق که فیض رساننده است دیده نمی‌شود. ما قائل به ثنویت و تثلیث نیستیم. ما به زبان ائمه خداپرستیم نه به زبان ماده‌گرایان. در ادبیات ما پر از استناد به قرآن است. خدا فاعل واحد است که طرفین باطل و حق را هدایت می‌کند. جریان ولایت ربوبی از طریق فاعلیت محور ائمه است و این شاخص صحت حرکت ماست. آنچه بر ما حجت را تمام می‌کند به صورت منطقی، آن ارتباطی است که با فاعلیت برقرار می‌کنید. به میزان پذیرش ولایت؛ شما قدرت هماهنگ سازی دارید که بر آن اساس نظام درست می‌کنید (حسینیان، ۱۴-۸-۹۷).

اگر جریان ترجمه در عصر مامون اتفاق نیفتاده بود و منطق ارسطو وارد نمی‌شد، منطق ائمه غالب می‌شد. در آنجا که به عقل خود بنیاد رسیدیدند و روایات را در این قالب تفسیر کردند، جریان منطق ائمه به حاشیه رفت. مثلاً مرحوم کلینی وقتی می‌خواهد روایات را جمع کند، از باب علم شروع می‌کند. از باب حجت شروع نمی‌کند و باب حجت آخرین باب است که به آن می‌پردازد. این ارتکازات فرهنگی در دسته بندی منطقی حتی در ایشان هم اثر می‌کند. در حالی که ایشان در زمان غیبت صغری بودند و کتابشان مورد تایید حضرت بوده است. همان حدیث معروف کافی برای شیعیان ما کافی است. سازمان نفاق در سقیفه بنی صاعده ایجاد شد که حاکمیت را از ائمه گرفتند. قدرت اقتصادی مثل فدک را هم گرفتند. این سقیفه سیاسی بود. در نهضت ترجمه سقیفه علمی شکل گرفت. فساد ریشه ای با سقیفه علمی شکل گرفت. یعنی چارچوب‌هایی شکل دادند که شاگردان ائمه هم به آن استناد می‌کنند. یعنی به جایی رسید که میل به حکومت در جامعه فروکش کرد. وقتی شئون جدای از هم دیده شد، چنین اتفاقی می‌افتد. در کتاب آقای شیخ مهدی حائری یزدی اخوی حاج مرتضی، به نام منطق و حکومت، استناد زده که از منطق ارسطویی حکومت بیرون نمی‌آید. این سقیفه علمی محدود کردن تفکر شیعه است در قالب ارسطویی. این منطق عمل و جریان حاکمیت نیست بلکه در حد نظر و مباحث کلی است. مثلاً منطق اقلیدسی در یک ریاضیات محدود استفاده می‌شود. از این که بگذریم پایگاه صحت منطق، با این فرایند جریان ولایت و تولی باید در نفس حضور داشته باشد تا صحت خود را به فعل بالاتر تطبیق دهد. به میزان

نزدیکی به جریان ولایت صحت بیشتر می‌شود. وقتی گفتیم پایگاه صحت به درون بر نمی‌گردد همین است (حسینیان، ۱۴-۸-۹۷).

حال یک نظام منطقی داریم. منطق حاکم بر حرکت را تفسیر می‌کند، منطقی که اصطلاحات فلسفی را تبیین می‌کند. منطقی که محاسبات و معادلات را روشن می‌کند و منطقی داریم که منطق اجرا و مدیریت است و منطقی که هماهنگی عینی ایجاد می‌کند در راستای نظریه. پس در این جا سه منطق به دست می‌آوریم: ۱. منطق حجیت که منطق تولی با فاعلیت بالاتر است (منطق استناد). ۲. منطق معادله ساز ۳. منطق مدیریت اجتماعی (حسینیان، ۱۴-۸-۹۷).

ممکن است پرسیده شود شما وقتی از واژه‌هایی مثل خداوند متعال و ... استفاده می‌کنید، در واقع پیشا منطقی ورود می‌کنید. و گویی شما عقل کلی هستید که نسبت‌ها را می‌بیند. مشکل مدرنیته این است که این فاعل مافوق را نمی‌بیند اما شما می‌بینید. پاسخ این است که ما از ایمان شروع کردیم نه از عقل. چون منطق عمل است. منطق نظر نیست. در فعل ناگزیر از حرکتیم. این منطق پرستش است که انسان ذاتا پرستنده است و از مشترکات غیرقابل انکار مذهب است. ما از حکمت شروع می‌کنیم. که نظری محض نیست که مثلا اول خدا را اثبات کنیم بعد پیامبر و یک زمانی شما القائاتی به خودتان می‌کنید که این حقیقت خارجی ندارد. یک زمانی شما هماهنگ سازی می‌کنید. که در نفس هماهنگی خودم عجز دارم. نیاز به فاعلیت بالاتر (حسینیان، ۱۴-۸-۹۷).

پرسیده می‌شود که همه چیز برمی‌گردد به یقینی که من دارم. باید گفت یقین ایمانی است که خودتان در آن اصل نیستید یعنی ناگزیرید از پذیرش آن. یعنی عجز از حرکت دارید. این چنین را از مذهب که قابل استدلال و برهان است می‌آوریم. اگر پیش فرض منطقی را بیرون از مذهب و عقل خودبنیاد بگیرید، نمی‌شود. همه ادیان الهی مسئله حرکت، کمال، معاد، اختیار، کل سازی و روابط را می‌پذیرند. این‌ها قدر متیقن هستند، یعنی نمی‌توانید مثلا عجز خودتان را انکار کنید. برای کل ابنا بشر غیرقابل انکار است. مثل اصل امتناء تناقض (حسینیان، ۱۴-۸-۹۷).

فی الجمله باید گفت در ایمان هم قلب، عقل و هم حرکت وجود دارد. ما ناگزیر به حرکتیم. باید یک جهتی را بپذیریم و به سمت آن برویم. این خود ایمان است.

بالاخره باید بر یک بنیانی سوار شویم و حرکت کنیم. ممکن است این بنیان ثروت، قدرت یا توحید باشد. ما درکی وجه سه وجهی داریم. ممکن است ندانیم در کمان سه وجهی است. اما درکی داریم که ما را وادار به ساختن منطق می‌کند. اگر ایمان شکل گرفته باشد می‌توانیم به سمت منطق تکاملی برویم. ورود فلسفه غرب به عالم اسلام با تبلیغ عباسیان موجب عقب رانده شدن اندیشه اسلامی شد. منطق‌های کمتر تکامل یافته و ساده مثل منطق صوری مردم و متخصصین را فریب داد. به هر تقدیر جامعه به کمالی رسیده که ضرورت این منطق پیچیده مشخص‌تر شده است. این را هم مدیون مدرنیته هستیم. در واقع عجز در اداره امور این را مشخص می‌کند (زاهد، ۱۴-۸-۹۷).

در واقع تربیت در میدان مجاهده است. مثل پیاده روی اربعین. باید در فرایند عملیات جهادی مداماً تربیت کنیم. در جنگ‌های صدر اسلام در گریزی حق و باطل افراد تربیت می‌شدند و همین‌ها پایه‌های حکومت را تشکیل دادند. حال باید شرایط جبهه‌ای فراهم کنیم. غرب با نظام‌سازی تصرف می‌کند، تحلیل‌های لیبرالی از دین می‌دهد (حسینیان، ۱۴-۸-۹۷).

در صدر اسلام خلیفه اول دست به ساختاری که پیامبر درست کرده بود نزد. شاید هم جراتش را نداشت. اما خلیفه دوم عمر در چهارده سال حکومت در تقسیم بیت المال دست برد. مثلاً تقسیم بیت المال قبل از او به تساوی بود. چون مربوط به جسم انسان می‌شد. عمر دو تا قید به تقسیم بیت المال زد که از طلحه و زبیر دشمن علی ساخت و قطب سرمایه‌داری شدند. یکی از قیود این بود که کسانی که به پیامبر نزدیکند و دوم اینکه کسانی که سابق به اسلام بودند باید بیشتر می‌برند. در زمان عثمان تجمع سرمایه‌زادانی اتفاق افتاد به علت تصرف بیت المال و تجمع سرمایه در دست دولت. تصرف ایران و روم در این سرمایه‌عظیم نقش داشت (حسینیان، ۱۴-۸-۹۷).

زمانی که حضرت علی به حکومت رسید ساختار جامعه این‌گونه بود. طبقه سرمایه‌دار وجود داشت. دولت عمر به شدت امنیتی بود. روایت داریم که ناراضایتی حضرت زهرا (ع) جو منفی علیه عمر ایجاد کرده بود. وقتی عمر از حضرت علی خواست که وقت ملاقات از حضرت زهرا بگیرد حضرت فرمود اگر چنین نکنم چه می

کنی. عمر گفت چهارتا شاهد می آورم که شهادت بدهند تو دزدی کردی و دستت را در ملا عام می زنی. یعنی شرایط در این حد امنیتی بود. ساختار، از زبیر دشمن علی می سازد. حضرت در این چهار پنج سال بسیار تلاش کرد الگوی حداقلی از حکومت ایجاد کند (حسینیان، ۱۴-۸-۹۷).

فصل سوم



ابعاد مختلف تحول

۳-۱- انسان‌شناسی

اگر انسان و هستی‌شناسی را در مرکز اندیشه بگیریم و تمام علوم را حول آن‌ها بدانیم؛ و اگر در نظر بگیریم که تمام علوم مکمل یکدیگرند و بدون یکدیگر نمی‌توانند رشد کنند؛ نیز وحی و سنت را محور هسته مقاوم و افاضات را هم قبول کنیم؛ علاوه بر آن اگر رکن استنباط را عقلانیت و حواس قرار دهیم؛ بعد از آن باید ساختار مفهوم طراحی کنیم. به این ترتیب نظام با نگرش مکتبی طراحی می‌شود. بعد از آن باید وارد مفاهیم پایه شویم. یعنی باید نظام اصطلاحات به وجود آوریم. در واقع مفاهیم پایه از منابع دینی پیدا کنیم و ارتباط آن را به عنوان مبنای آماده سازی ظهور یک نظریه کشف کنیم (بخرد، ۴-۲-۹۶).

در بحث معرفت‌شناسی مدرن، حس‌گرایی و تجربه‌گرایی فرانسوی و عقلگرایی آلمانی-فرانسوی، در حدود قرن ۱۷م تجربه‌گرایی با هیوم، لاک و بارکلی شروع می‌شود، مخصوصاً هیوم و لاک که برای معرفت‌شناسی بسیار مهماند. دکارت، اسپینوزا و کانت هم در معرفت‌شناسی عقلگرا صاحب نظرند. باید این بحث‌ها را به علوم انسانی منتقل کنیم. اساتیدی چون آقای پارسانیا بحث‌ها را از لاک و هیوم شروع می‌کنند. اغلب نظر بر این است که پوزیتیویست‌ها متأثر از معرفت تجربه‌گرا هستند. حتی درباره کنت هم که موسس فلسفه اثباتی است می‌گویند فقط کتاب‌های هیوم در کتابخانه اش پیدا می‌شد. اما این به نظر ساده‌انگارانه می‌رسد چون پوزیتیویست‌ها هم متأثر از نحله تجربه‌گرا هستند و هم عقلگرا. اگر عقلگرایی کانتی و دکارتی را حذف کنید هرگز به پوزیتیویست نمی‌رسید. باید این بحث را باز کنیم (زاهد، ۲۰-۲-۹۵).

در بحث ساینس باید فقط از تجربه بحث کرد؛ اینکه می‌گویند علم از مشاهده شروع می‌شود. در حالی که این تجربه را هم در جهان قدیم در کارهای مثل ابوریحان و ابن هیثم داشتیم، باید تفاوت تجربه امروز و گذشته روشن شود. تجربه باید با چیز دیگری جمع شود تا به علوم انسانی برود. اگر با ریاضیات جمع شود به پوزیتیویسم می‌رسیم؛ که مصداق عام ریاضی در علوم انسانی، آمار است. نیوتن کتابی دارد به اسم اصول ریاضی فهم طبیعت. یکی از کتاب‌های اصلی نیوتن است که تجربه‌گرایی فیزیکی را شکل داده است. نیوتن تجربه‌ای کرده است که در آن حتماً ریاضی بوده است. به فیزیک نیوتن هم می‌گویند فیزیک ریاضی که البته

بیشتر هندسه است که در پوزیتیویست ها می شود آمار. اگر تجربه با روانشناسی جمع شود این تجارب تفهیمی می شود و اگر با منطق تاریخی جمع شود هرمنوتیک دیلتایی به دست می آید. که بعد از دیلتای منطقشان تاریخ است. حتی در رئالیسم انتقادی، ریاضی مجموعه هاست (تقوی، ۲۰-۲-۹۵).

تجربه در گذشته با منطق صوری جمع می شد. در پوزیتیویست آنچه ما را به یقین می رساند آمار است مانند رگرسیون و واریانس و ... اما در هرمنوتیک دیلتای عامل یقینی، تاریخ است. روش های وبری پایه روان شناختی دارد. باید از دو طریق اعتبار یابی کرد: یکی نتایج را به اندیشمندان آن رشته بدهیم و دیگری خود افراد تحت مطالعه آن نتایج را معتبر بدانند. یعنی در روش های کیفی، منطق اعتبار یابی روانشناختی است. در ایران قسمت اول را بیان می کنند که یکی از منابع تجربه است اما به قسمت دوم توجه نمی کنند که تجربه با چه چیزی جمع شود. باید تکلیف خودمان را روشن کنیم با کدام منطق می خواهیم به واقعیت ورود کنیم. در علوم انسانی اسلامی تجربه با منطق وحی، که باید تولید شود، جمع می شود؛ یعنی اگر امام معصوم بود چگونه تجربه را می دید و تفسیر می کرد (تقوی، ۲۰-۲-۹۵).

به وحی استناد می شود اما مسأله ما واقعیت و موضوع شناسی است. ما در فهم خدا و معاد و انسان و ... مشکلی نداریم اما نیاز به منطقی داریم که مانند منطق صوری به واقعیت ورود کند. تمام دستگاه های منطقی مبتنی بر سوپزکتیویته هستند. یعنی چه ریاضی چه روانشناسی چه تاریخ و ... همه مبتنی بر معرفت شناسی سوپزکتیویته دکارتی هستند. یعنی منطقی اومانستی است. باید با این قسمت تکلیف روشن شود. یعنی معرفت و هستی را مبتنی بر سوژه شناسا قرار می دهند. در منطق صوری جهان روشن است و فقط با این منطق ابهامات را برطرف می کنی و خطای تفکر را کاهش می دهی. اما در منطق دکارتی جهان تاریک است؛ نور فطری و عقل سوژه بر آن می تابد و با شهود ریاضی جهان آشکار می شود. گالیله می گوید خدا جهان را با قلم ریاضی ترسیم کرد. نگاهشان ریاضی وار بود. دکارت می گوید تنها معرفت حقیقی و ضروری معرفت ریاضی است. غزالی معتقد است معرفت ریاضی وضوح و تمایز دارد. یعنی تا تصور می کند می فهمد. بنابراین کسی که در این فضا آموزش می بیند توقع دارد کل معرفت بشری را این گونه ببیند. دکارت این گونه بود و معتقد بود تمام معارف

این گونه اند. گادامر معتقد است که می توان با منطق ریاضی به هستی نگاه کرد که در این صورت برخی جنبه ها از دید خارج می شود یا می توان از آن گذاشت تا هستی خودش بر ما جلوه کند. اُپن حس باید بود. البته این منطقی انفعالی است. اسلام این را هم حل می کند یعنی می گوید که اُپن حس باش اما نمی گوید منفعل باش. چرا که از ابتدای تولد انسان را با حواس درگیر می کند (تقوی، ۲۰-۹۵).

این انفعال اجتماعی نیست، انفعال وجودی است. جلوی مشاهده و تجربه و تلاش را رد نمی کند. یعنی در مشاهده اُپن حس باش. سوپژکتیویته یعنی انسان فعال که با نور فطری عقل خود به نور ریاضی جهان را روشن می کند. یعنی هر حرکتی بخواهید انجام دهید با منطق ریاضی است. اما در منطق انفعالی می گوید شما مانند آینه ای در برابر هستی قرار می گیری و غبار را رد کنید تا حقیقت بر شما بتابد. اما منطق دینی می گوید در همان گام های ابتدایی باید منفعل بود نه فقط عرفان که در سطوح بالاتر، بلکه در مشاهده که از گام های نخستین است (مسعودی، ۲۰-۹۵).

اراده باید در جهت اُپن حس بودن تنظیم شود. فاعل شناسای مورد نظر پوزیتیویست ها دارای عقل فراتاریخی فرامکانی و فرا زمانی است به همین علت می توانند نظریه های جهان شمول ارائه بدهند. اما گادامر می گوید این عقل متوهم است، رئالیسم نیست. روی گادامر نمی خواهیم بحث کنم شاید اشتباه باشد. ما می خواهیم بگوییم که معرفت شناسی علم موجود با ترکیبی از عقل گرایی و تجربه گرایی است. منطق این دو نیز مبتنی بر سوپژکتیویسم بود. آیت الله حسینی الهاشمی این قسمت را فهمیده بود اما از سوپژکتیویته عبور نکرده بود. هایدگر به معرفت شناسی هیچ اعتنایی نمی کند و به انتولوژی بر می گردد و زمین بازی را عوض می کند و به هستی شناسی بنیادی بر می گردد. ما از کانت به بعد کلا هستی شناسی نداریم. کانت می گوید ما فقط می توانیم قوه فاهمه خودمان را بشناسیم و اینکه چگونه در قوه فاهمه باید به یقین برسیم؛ اما دغدغه اش رسیدن به فهم جهان خارج نیست. دوگانگی سوژه و ابژه دوگانگی معرفت شناسی است و در کتاب های معرفت شناسی می خواهند رابطه بین این دو را مشخص کنند. ولی این ها می خواهند این دوگانگی را حذف کنند چون اگر در این زمین بازی کنی به دامش میافتی. پس به جای سوژه «دازاین» قرار می دهد. یعنی شخصی که حقیقت در وی تجلی پیدا می کند و در برابر حقیقت اُپن

حس می‌شود. سوژکتیویته مثل یک میدان است هر سؤالی بپرسید در همان میدان است. باید میدان را عوض کرد. مثلاً هایدگر که می‌خواهد میدان را عوض کند، فرهنگستان که می‌خواهد میدان را عوض کند، اصطلاحات جدیدی بکار می‌برند. علم دینی با این معنا نمی‌توانید طرح کنید. سؤالات انسان شناسی، معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی شما را به علم دینی نمی‌رساند. اینکه چگونه دین می‌خواهد تجلی بیرونی پیدا کند سؤالی برون دینی است. تمام سؤالات فلسفه دین برون دینی است. انسان صدر اسلام در قلب، ذهن و رفتارش دین بوده اما به علم دینی و تمدن دینی و ... فکر نمی‌کرده است (مسعودی، ۲۰-۲-۹۵).

دریافت و تعریف از دین ما را با بن بست مواجه کرده است. تعاریفی که تا کنون از دین شده است در زمان خودشان خوب و راهگشا بوده، اما الان باید تعریف عوض شود (زاهد، ۲۰-۲-۹۵).

درست است ولی وقتی می‌گوییم دین چیست یعنی اشرافی بر دین داریم وقتی می‌گوییم هستی چیست یعنی پایمان را از دایره هستی فراتر گذاشتیم و از بالا به هستی و دین نگاه می‌کنیم و می‌توانیم از آن پرسش کنیم. من می‌گوییم ما در دین هستیم و فهم خودمان را هم پیدا می‌کنیم. مثلاً ما تعریف را از روایات می‌گیریم ولی گویی جوری نگاه می‌کنیم که انگار ما داریم روایات را کنار هم قرار می‌دهیم (مسعودی، ۲۰-۲-۹۵). آپن بودن باعث می‌شود تعریف و استنباطمان از دین جدید شود (زاهد، ۲۰-۲-۹۵). در تعریف دین باید تعلق دین کاملاً بر ما مستولی باشد تا فهم دین اتفاق بیفتد. سؤالاتی مانند دین چیست، تعلق به دین را از بین می‌برد و فاصله‌ای با دین ایجاد می‌کند (مسعودی، ۲۰-۲-۹۵). باید دائم هم خوف و هم رجا داشته باشیم. نگوییم خدایا فهمیدم، بگوییم خدایا به من فهم بهتر بده (زاهد، ۲۰-۲-۹۵). فرهنگ مجموعه ادراکات به توافق جمع رسیده تعریف می‌شود. ادراک از طریق حس و عقل و قلب به وجود می‌آید (بر اساس کتاب شناخت در قرآن شهید مطهری). مراحل شناخت از روایات این گونه استنباط می‌شود که هفت سال اول، به مدیریت حس است. یعنی حواس در آن قوی تر از عقل و قلب است در هفت سال دوم به مدیریت عقل است و در هفت سال سوم به علت قوه اختیار مدیریت با قلب است. این وجودات جدا از هم نیستند. دریافت‌های قلبی باورهاست. اگر هر سه منبع شناخت هماهنگ

شوند به آرامش می‌رسیم و گرنه دچار تشویش می‌شویم. هر مجموعه‌ای یک محور اتحاد دارد. در دانش سیستمی می‌گویند هر مجموعه‌ای مبنا دارد. ما سه باور اساسی داریم که سه جامعه وسیع را تشکیل داده است. ثروت و قدرت و خدا. هر باوری داشته باشیم معقولات و محسوسات را هدایت می‌کند. باورها محورند. باورها گرایش‌های قلبی اند که علقه و وابستگی ایجاد می‌کنند. اشراقات (اخلاق و ارزش)، محسوسات (فناوری)، معقولات (علم) به توافق جمع رسیده فرهنگ را تشکیل می‌دهد این‌ها به ترتیب سه لایه فرهنگی بنیادی، تخصصی و عمومی را می‌سازند. گفتیم که هر وجود مستقل سه بعد دارد. این‌ها به عنوان وجود مستقل دارای سه بعد حس (دانش)، عقل (بینش)، قلب (ارزش) هستند (زاهد، ۱-۳-۹۶). بر این اساس می‌توان جداول زیر را تنظیم کرد:

جدول ۱. فرهنگ خداپرست

دانش	بینش	گرایش	
عبودیت	واقعیت غیب و مشهود	توحید	فرهنگ بنیادی
علوم عملی اسلامی	علوم نظری اسلامی	اصالت وحی	فرهنگ تخصصی
سبک زندگی اسلامی	معروف و منکرهای دینی	احکام الهی (ارزش‌ها و اخلاق)	فرهنگ عمومی

جدول ۲. فرهنگ سکولار و غیر خداپرست

دانش	بینش	گرایش	
لذت‌جویی و عملگرایی	واقعیت مشهود	انسان‌گرایی	فرهنگ بنیادی
علوم عملی سکولار	علوم نظری سکولار	اصالت تجربه و خرد خود بنیاد	فرهنگ تخصصی
سبک زندگی مدرن	قوانین و مقررات مصوب حقوقی و عملی	ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی اکثریت جامعه	فرهنگ عمومی

تا سن هفت سالگی حس، از ۷ تا ۱۴ سالگی عقل و در ادامه قلب محور می‌شود. منظور از قلب احساس نیست بلکه فواد است. به همین علت سن به مدرسه رفتن ۷ سالگی است. البته این علت عملیاتی است نه انتزاعی. محسوسات و معقولات با محور باورها (دریافت قلبی) شکل می‌گیرد. محور باور و ایمان یا ثروت است یا قدرت است یا توحید. ایمان موجب به حرکت در آمدن اراده است. بر اساس ایمان حس و عقل کار می‌کند. از ایمان شروع می‌کنیم با عقل می‌پرورانیم و با حس آن را اجرایی می‌کنیم. این سه سلسله مراتبی است. به این ترتیب مدیریت ابزار شناخت اتفاق می‌افتد. البته برخی در یک دوره توقف می‌کنند. مثلاً در حس می‌مانند؛ یعنی مدیریت دریافت‌هایشان با حس می‌شود. مثلاً تمدن مدرن در حس توقف کرد. برخی از کسانی که به تمدن مدرن ایمان دارند حتی نماز می‌خوانند اما فقط برای آرامش (زاهد، ۱۲-۴-۹۶). جایگاه اراده در این سه منابع عقل و قلب و حس این است که مدیریت منابع شناخت را برعهده دارد (جاجرمی زاده، ۱۲-۴-۹۶).

نبی می‌آید تا حس و عقل را به خدمت قلب در بیاورد. اینکه درس‌های معارف جواب نمی‌دهد این است که ما روی بینش‌ها کار می‌کنیم نه روی گرایش‌ها (تقوی، ۱۲-۴-۹۶). بلکه گرایش مهم است. حتی پیامبر هم اراده فرد را سلب نمی‌کند، اما اراده را تربیت می‌کند. صرفاً خوب و بد را می‌گوید. حتی مکانیسم پذیرش توبه هم همین است که بعد از عمری گناه یک مرتبه متوجه اشتباه خود می‌شود و خدا می‌بخشد و گذشته‌اش را جبران می‌کند (زاهد، ۱۲-۴-۹۶).

نکته‌ای که فیلسوفان می‌گویند این است که سلسله مراتب فهم از تصور شروع می‌شود به تصدیق می‌رسد بعد شوق و اراده و فعل اتفاق می‌افتد. کسانی مثل فخر رازی که جبرگرا می‌شوند به این علت است که این سلسله مراتب را جزمی می‌دانند. رابطه عبادت و معرفت یک رابطه دو طرفه است که کیفیت یکدیگر را بالاتر می‌برد رابطه تزایدی با هم دارند. در معرفت‌شناسی گروهی اراده گرا هستند یعنی اراده را بر معرفت مقدم می‌دانند. مثل آقای میرباقری و ... شناخت اولیه مهم است اراده بدون علم که نمی‌شود (فارسی نژاد، ۱۲-۴-۹۶). تا سن بلوغ شناخت اتفاق افتاده است. بازه‌های اراده هست ولی ضعیف است و به مرور زمان کامل می‌شود (تقوی، ۱۲-۴-۹۶).

در اقتصاد اسلامی دو رویکرد وجود دارد یکی معتقد به دو ساحت بودن انسان است که با انسان غربی در کسب منافع یکی هستند با این تفاوت که شناخت انسان تک ساحتی کامل نیست (جاگر می زاده، ۱۱-۲-۹۶). انسان دو ساحتی؛ مراحل رشد را در نظر بگیرید. در دیدگاه اسلامی هم همین گونه است که مثلا پچه تا ۷ سالگی باید بازی کند. سؤالی که ذهنم را درگیر می کند این است که چرا خداوند در سن ۴۰ سالگی پیامبران را مبعوث می کند. باید چنین بحثی روشن شود (گودرزی، ۱۱-۲-۹۶). انسان اسلامی علاوه بر رشد و تکلیف چند بعدیست. رضای خدا محور رشد است (بخرد، ۱۱-۲-۹۶).

انسان دو ساحتی و تک ساحتی در مقابل همدند؟ بحث تکلیف گرایی با این دو منافاتی ندارد؟ (فارسی نژاد، ۱۱-۲-۹۶). انسان دو ساحتی اقتصادی به دنبال ماکزیمم کردن منافع است اما انسان تکلیف گرا صرفا به تکلیف فکر می کند حتی اگر به ضررش باشد. البته این دو می تواند با هم منطبق هم باشد (شهنازی، ۱۱-۲-۹۶). آقای میرباقری می گویند کلا انسان تک ساحتی است و دامن زدن به دو ساحت کار شیطان است (تقوی، ۱۱-۲-۹۶).

۲-۳- مواججه با مدرنیته

تاسیس دارالفنون محصول برخورد ما با تکنولوژی غرب بود. بعد از تاسیس دارالفنون، علوم زیر بنایی (فیزیک، شیمی، ریاضی و ...) را آوردند؛ تا اینکه در دوره رضا شاه دانشگاه تاسیس شد. دانشگاه-هایی مثل کمبریج و آکسفورد روی حوزه های علمیه مسیحی بنا شدند. ما هم حوزه علمیه داشتیم، اما رضا شاه به جای آنکه حوزه ها را رشد دهد و بپرسد چرا شما از علوم تجربی عقب افتاده اید، و بیاید علوم فنی را براساس مبانی خودتان طراحی کنید، حوزه ها را کنار گذاشت و علوم سکولار غربی را وارد کرد و از این پس درگیری علوم دینی و سکولار شروع شد. از این جهت بخش عمده ای از زندگی سکولار شد و بین لایه های بنیادی، تخصصی و عمومی فرهنگ نزاع پدید آمد. حتی در سبک زندگی جامعه روحانیت هم التقاط به وجود آمد. آمار طلاق کشور ما دارد به جوامع غربی نزدیک می شود و این محصول سبک زندگی غربی است. ما نتوانستیم اعتقاد اتمان را در علوم و سبک زندگی جاری

کنیم. همه اساتید بخش اعظم باورهایشان اعتقادات اسلامی است فقط در برخی مسائل تفاوت وجود دارد(زاهد، ۲۱۱۰-۹۴).

اما غرب باوری آنقدر حاکم است که این بحث‌های تحول در علوم را انحرافی می‌دانند و معتقدند همین علوم را بخوانیم در کنارش به مناسک دینی هم عمل کنیم. در حالی که این دو باید با هم باشند(ساجدی، ۲۱-۱۰-۹۴).

حتی وقتی در تاریخ هم نگاه می‌کنیم هر کسی با دیگری اختلافی داشته فوراً دست به شمشیر می‌شده است و جنگ من حقم راه می‌انداخته است. حضرت علی (ع) دکنترین اقتصادی و فرهنگی داشته است. معاویه هم داشته است. ما باید جنگ شمشیر را تبدیل به جنگ نظریه‌ها کنیم. نظریه‌ای که قابل اجرا باشد را ارزیابی کنیم(خرمایی، ۲۱۱۰-۹۴). باید جنگ شمشیر را تبدیل به جنگ آرا و نظر کنیم. در طول تاریخ این انرژی باید صرف تضارب آرا بشود. نظریات باید به محک نقد و تجربه در بیایند(تقوی، ۲۱۱۰-۹۴).

در تاریخ درگیری‌های شیعه و سنی شکل سیاسی دارد، تا قرن حاضر که سیدجمال الدین اسدآبادی و محمد عبده ظهور می‌کنند؛ اینکه ما همه در یک جبهه هستیم و جنگ، جنگ فکری و فرهنگی است. جریان تقریب مذاهب در مصر و ایران و استانبول شروع شد، که تا کنون بحث تقریب زنده است. مقام معظم رهبری هم می‌فرمایند که در نقد، اسم افراد را نیاورید مطلب را نقد کنید(زاهد، ۲۱-۱۰-۹۴). نکته مهمی که وجود دارد بین سه عرصه حس و عقل و قلب توازن برقرار نکرده‌ایم و همه را در یک راستا جهت نداده‌ایم(جاجرمی زاده، ۲۱-۱۰-۹۴). وقتی به نهاد خانواده نگاه می‌کنیم، مثلاً خانم در سبک زندگی متدین و محجبه است اما وقتی در فرهنگ تخصصی می‌آید علوم غربی اعتبار شدید پیدا می‌کند. این یک ناهماهنگی بین سه حوزه است(زاهد، ۲۱-۱۰-۹۴).

با توجه به وضعیت موجود ما در سیاست باید چندین نظریه داشته باشیم. مثلاً نظریه آقای هاشمی، آقای ولایتی و ... این نظریه‌ها در جولانگاه بحث و بررسی قرار بگیرد. اگر تئوری داشته باشیم می‌توانیم پیش‌بینی و کنترل کنیم. بر اساس تئوری باید ابزار سازی کنیم تا بتوانیم دست به ارزیابی بزنیم. نه فقط سیاست. بحث‌هایی مثل موسیقی. نظریات در این موارد باید احصا شود. ما نظریه داریم ولی

باید جمع و جور شود و به وحدتی برسد. ما ابزار سازی کنیم. و مشکلی ندارد که از همین پرسشنامه‌ها شروع کنیم چند مدل را مثلا در سیاست خارجی و داخلی شناسایی کرده و مورد بحث و بررسی قرار بدهیم (گودرزی، ۲۱-۱۰-۹۴).

۳-۳- مدیریت معنوی و سکولار

پیاده روی اربعین تصویری از جامعه اسلامی است. جایگزینی محبت به جای پول، برای هماهنگی و همدلی و ... همان طور که بنیان خانواده بر اساس محبت است، خانواده بزرگ جامعه را باید بر اساس محبت بنا کرد. فارابی و چند تن دیگر از اندیشمندان نیز به همین امر معتقد هستند. از نظر بنده شاید حکمت الهی بوده که از قرن ۱۵ به بعد مسلمین رو به افول بروند و غرب تسلط خودش را بر ماده گسترش دهد و بعد از آن مسلمانان انگیزه پیدا کنند و مناسبات خودشان را پیاده کنند. این مشیت الهی بوده که تمدن مدرن محرک تنظیم تمدن اسلامی باشد (زاهد ۱۶-۹-۹۴).

باید فرضیه‌ها، روش‌ها و گروه‌های پژوهشی برای بررسی مناسک‌های بزرگ دینی مثل اربعین و پیاده روی مشهد و ... تدوین شود. زیرا رسانه‌های غرب چنین مناسکی را بایکت می‌کنند. این‌ها بازتاب تبلیغاتی نداشته ولی باید بازتاب علمی داشته باشد، مثل پیاده روی مشهد، پنجم و هفتم محرم در زنجان، کشتن چند هزار گوسفند، فراوانی، حدود یک میلیون نفر به آنجا می‌روند که گروه‌های تحقیقاتی باید بروند عکس و فیلم و مستند تهیه کنند (روزی طلب، ۱۶-۹-۹۴).

این برنامه‌ها توسط ائمه مدیریت می‌شود. مدیریت آن‌ها در سطح تاریخی است. ما در جامعه مدیریت اجتماعی و در سطح پایین‌تر در سطح فردی مدیریت می‌کنیم. پژوهش در مورد این‌ها (مناسک) خوب است، زیرا ما را به سرچشمه‌های مدیریت ناب اسلامی نزدیک می‌کند. اگر کوچکترین واحد را خانواده بگیریم، اگر این مدیریت در راستای ولایت الهی قرار بگیرد، همین مدیریت‌ها کمابیش قابل مشاهده است که در این‌جا نیاز به امکانات اجتماعی زیادی نداریم. بعد از آن به سازمان‌های وسیع‌تر و در گام‌های بعدی به حوادثی مثل اربعین برسیم. اینکه چگونه مدیریت ایشان را به عالم ماده وصل کنیم. باید این روش‌شناسی‌ها طراحی شود. مثلا در واحدهای کوچکتر مثل خانواده اگر پدر ولایتش را در راستای ولایت خداوند قرار

بدهد می‌توان نتایجش را مشاهده و ملاحظه کرد (زاهد، ۱۶-۹-۹۴).
علامه حلی در پیاده‌روی اربعین حالتی غیرعادی به دست می‌دهد و وقتی علت را جویا می‌شوند می‌گویند امام زمان (علیه السلام) در پیاده روی حضور دارند. این یعنی خود امام زمان (علیه السلام) هم در دستگاه امام حسین (علیه السلام) قرار می‌گیرد و از این حرکت استفاده می‌کند (بخرد، ۱۶-۹-۹۴).

فرق ما با غرب در همین است. مدیریت دنیا باید با توجه به عوالم بالا صورت بگیرد در حالی که در غرب مدیریت دنیا با همین امکانات دنیایی است. انسان‌ها خودشان را در آن طرح کلی ببینند و وظیفه خودشان را بشناسند. ما باید امهات علوم را از وحی بگیریم چون عوالم دیگری هست که ما از آن اطلاع نداریم. بعضی عوالم بالاتر قوانین عوامل پایین‌تر را می‌توانند وتو کنند. مانند سرد شدن آتش بر حضرت ابراهیم (علیه السلام). اگر قوانین بالا دستی را درک کنیم می‌توان قوانین پایین دستی را بهتر ادراک کرد. بحث معنویت در غرب رسماً طرح شده است و تحقیقات بسیار زیادی انجام شده است. ده سالی است که سازمان یونسکو به معنویت انسان توجه کرده است. این معنویت، هم الهی و هم سکولار، به آن پرداخته شده است. مثلاً هوش معنوی که برخی معتقدند ارتباطی با مذهب ندارد (اندیشه سکولار) و برخی آن را جداناپذیر از مذهب می‌دانند (اندیشه الهی). یعنی آن‌ها به معنویت رسیدند که مثلاً نباید دروغ و تقلب و ... بکار برد. اما گروه دوم معتقدند معنویت با مذهب یکی است (تقوی، ۱۶-۹-۹۴).

غربی‌ها در این مورد مثالی می‌زنند که اگر یک قاشق نمک را در یک لیوان آب حل کنیم خوردن آن سخت است اما اگر این یک قاشق را در یک ظرف ۲۰ لیتری حل کنیم خوردن آن راحت می‌شود به این معنی که اگر در حل مسائل و مشکلات، نگاهمان به بالا باشد راحت‌تر از پس حل آن بر می‌آییم. آن‌ها می‌گویند هرکس وسعتی از آسمان را داراست، همان‌گونه که سهمی از زمین دارد. این نگاه هم در مسائل شخصی و هم در مسائل اجتماعی می‌تواند وارد شود. مثلاً کسانی که به کلیسا می‌روند افسردگی و خودکشی در آن‌ها کمتر است. ممکن است خود روانشناس به کلیسا نرود اما به مراجعینش رفتن به کلیسا را سفارش می‌کند. چون به تجربه این را دیده است. اما گنجینه‌های ما بسیار غنیتر و عمیقتر است. مسائلمان را باید با عوالم بالا جمع

بزنیم. پیامبران بخاطر همین آمده‌اند. بشر باید باور کند دانشش بسیار محدود است و نمی‌تواند تمدن را بر اساس این دانش بنا کند. باید به جایگاه محدود خودش واقف باشد. مثلاً حضرت نوح (علیه السلام) وقتی که نجات پسرش را می‌خواهد خداوند می‌گوید چیزی که نمی‌دانی را نخواه. این همان دانش محدود بشر است. مثل داستان بی‌صبری حضرت موسی (علیه السلام) در برابر حضرت خضر (علیه السلام). یا کسانی که طلب اسم اعظم می‌کردند و ائمه (علیهم السلام) می‌فرمودند شما کشتش آن را ندارید. باید روی این مرحله بحث کنیم تا به علم حضوری برسیم. اما هنوز باید کار کرد. چیزی که علوم انسانی اسلامی به دنبالش است ارتباطش با عالم دیگر است. اما لاجرم باید از پایین شروع کنیم (تقوی، ۱۶-۹-۹۴).

در توجیه بهشت و جهنم معنویت سکولار می‌گوید که اعمال نیک انسان به نقطه‌ای در کهکشان‌ها و اعمال بد به سیاه چاله‌ها می‌روند و انسان بعد از مرگ به آن‌ها می‌پیوندد (زاهد، ۱۶-۹-۹۴).

حتی کسانی که به لحاظ ظاهری با اسلام نمی‌خوانند، به مناسک‌هایی مثل نذری و ... علاقه نشان می‌دهند. نباید گذاشت حتی این ارتباطات قطع شود (روزی طلب، ۱۶-۹-۹۴).

نباید وقوع را مساوی با صحیح گرفت. در لیبرال دموکراسی غلبه با اکثریت است و همین را حقانیت می‌دانند. اگر وقوع اعم از صحیح یا غلط باشد وجه نازله یک عالم بالاتریست. بدون توجه به عالم بالاتر نمی‌توانیم به این عالم رجوع کنیم. اولین ویژگی مومنین ایمان به غیب است. اگر واقعیت را با وسعت بیشتری ببینیم به حق نزدیک‌تر می‌شویم. اگر کسی حب به ذات داشته باشد حب به خدا کمتر می‌شود. در این صورت جامعه‌ای شکل نمی‌گیرد. اصلاً اجزا نمی‌توانند با هم سیستم درست کنند. حتی خانواده هم شکل پیدا نمی‌کند. مثل اتفاقی که در غرب در حال اتفاق افتادن است. انسجام ایجاد نمی‌شود. انسجام اجتماعی در اربعین به معنای حقیقی دارد اتفاق می‌افتد. باید مجموعه را بر محور تعلق به چیزی بالاتر گره زد نه حب به ذات (جاجرمی زاده، ۱۶-۹-۹۴).

این بستگی دارد که حب ذات را چگونه تعریف کنیم. از حب به ذات می‌توان به حب خدا رسید. حب به ذات را اگر حب به هوای نفس تعریف کنیم حب به خدا

کمتر می‌شود (ساجدی، ۱۶-۹-۹۴).

مثلا امام حسین هم حب به ذات داشت و اگر در راه خدا شهید شد، به این معنا نبود که خودش را ضایع کرده است بلکه چون با خدا معامله کرد خدا فرمود رضی الله عنه و رضوا عنه... (روزی طلب، ۱۶-۹-۹۴).

نمی‌شود. مسائل جامعه بدون وصل شدن به آسمان حل نمی‌شود. چون عقل بشری محدود است و سقفش عالم ماده است (تقوی، ۱۶-۹-۹۴).

تجربه از حیث ادراک انسانی چگونه است؟ این‌هاست که فلسفه غرب ایجاد می‌کند. دکارت نوع عقل فطری را منبع شناخت می‌داند. پایگاه اصلی شناخت را انسان می‌داند از همین جا سوژه محوری و اصالت انسان شکل می‌گیرد. سوژه محدود در ساختار و زبان است. بنابراین شناخت او هم محدود است. گادامر می‌گوید انسان محصور در سنت (تاریخ) است. سوژه نه می‌تواند هر شناختی را حاصل کند و نه تمام شناخت‌های او صحیح است. مثلا ساختارگراها در غرب سوژه را محصور در ساختار می‌دانند و مخالف انسان به مثابه فعال ما یشا هستند. در تمام روش‌هایی که وجود دارد اصالت سوژه در تجربه حفظ می‌شود که با روش‌های غربی تفاوتی وجود ندارد (مسعودی، ۱۶-۹-۹۴).

نگاه به انسان دو نوع است: انسان فعال مایشا و انسان به مثابه نی (بشنو از نی چون حکایت می‌کند از جدایی‌ها شکایت می‌کند). در این‌جا نی جدای از انسان و متعلق به عالم بالاتر است. تجربه دیگر متعلق به انسان نیست و انسان گذرگاهی برای عبور تجربه است. اگر ادراکات و تجربه را به چیزی غیر از آگاهی برگردانید می‌شود نی، وگرنه همان سوپژکتیویته می‌شود. عبور از این بحث بسیار دشوار است. هوسرل هم با اضافه کردن (of) به آگاهی (آگاهی از) می‌خواهد از سوپژکتیویته گذر کند (مسعودی، ۱۶-۹-۹۴).

این‌جا دوباره بحث از تفسیر انسان از وحی مطرح می‌شود و ممکن است کسی تا جایی پیش رود که حتی پیامبر را هم مشمول تجربه وحیانی می‌داند (جاجرمی زاده، ۱۶-۹-۹۴).

۳-۴- بحث تبیین افسردگی از منظر اسلام؛ ارائه یک تحقیق عملی (دکتر خرمائی، ۲۴-۵-۹۵)

ما سعی کردیم که با یک موضوع یافته‌های خودمان را روی آن محک بزنیم. تا بتوان یک حداقل‌هایی را ارائه داد. برای این منظور این ۱۴ مورد را لیست کرده‌ام:

۱. شناسایی واژه‌های مترادف یا مشابه و نزدیک در متون دینی؛
۲. دستیابی به مفاهیم پایه بر اساس واژه‌های منتخب (واژه‌هایی که طی یک فرایند تبدیل به مفاهیم پایه می‌شوند) که یک فصل کتاب را به این پرداخته‌ام: تبیین مفاهیم؛
۳. بررسی میزان شباهت و تفاوت بین مفاهیم رایج علوم انسانی و روانشناسی با متون دینی مثل صبر و تاب‌آوری؛
۴. پژوهش ذیل مفاهیم دینی در قرآن و روایات و متون دینی به منظور یافتن ارتباط بین متغیرهای افسردگی؛
۵. تلاش در جهت سامانمند کردن مفاهیم منتخب، اصلی و فرعی کردن و تلاش برای رسیدن به یک تحلیل منسجم و تشخیص جایگاه هریک از مفاهیم در یک طرح کلی؛
۶. راستی‌آزمایی تبیین واقعیت؛
 - ۶.۱. تعریف نظری و عملیاتی متغیرهای مهم در گیر در افسردگی و تلاش برای رسیدن به یک وسیله سنجش و ارزیابی؛
 - ۶.۲. استخراج فرضیه از مدل مختار؛
 - ۶.۳. انجام پژوهش برای رد یا تایید فرضیه؛
 ۷. بازنگری، باز ارزیابی و تعدیل و ارتقاء مدل با توجه به نتایج به دست آمده در مسیر تکامل بخشیدن به نظریه؛
 ۸. ارتقاء نظریه از طریق مشارکت دادن نظر فقها و علمای اسلامی خصوصا در ردیف‌های ۱ تا ۵؛
 ۹. ارتقاء نظریه از طریق مشارکت دادن نظر عرفای اسلامی در معنای عمیق تر افسردگی و شادی زیرا این دانش عرفانی از سطح ماده فراتر می‌رود؛

۱۰. ارتقاء نظریه از طریق مشارکت دادن نظر علمای اسلامی که از طریق درک کلام حکمی به آن دست یافته اند. مثلا صحبت‌های امام با همام؛

۱۱. شناسایی عوامل موثر بر افسردگی از طریق غور در علوم انسانی متداول؛

۱۲. عرضه متغییرهای روانشناسی متداول به قرآن و روایت؛

۱۳. طرح این سوال که آیا در سطح نشئه مادی مدل‌های رایج قادر به پاسخگویی هستند؛

۱۴. بررسی امکان استفاده از ادبیات غنی فارسی، نظم و نثر، در تبیین افسردگی. مفاهیم پایه باید استخراج شود. طی یک مراحل مفهومی منتخبی را به مفهوم پایه تبدیل می‌کنیم. برای این امر باید به اجماع و توافقی برسند. برای این امر باید تعریف نظری و عملیاتی بسازیم. مثلا برای مفاهیمی مانند تعلق، اراده و تعلق و صبر پرسشنامه ساخته شده است. برای این مفاهیم باید استنادات قرآنی و روایی پیدا شود، باید تشابهات و تفاوت‌های مفهومی با مفاهیم بدیل مشخص شود. باید دید این مفهوم در شاخه‌های دیگر دانش وجود دارد؟ ارتباط این مفهوم پایه با چه متغیرها باید سنجیده شود. یافته‌های مهم در ارتباط با مفاهیم پایه روشن شود. تاچه حد متخصصین یک رشته بر روی یک مفهوم پایه توافق دارند؟ (تقوی، ۲۴-۸-۹۵).

تمام تلاش علما این بوده که چگونه مفاهیم منتخب را به مفاهیم پایه برسانند. مثلا از حوزه عرفان و فلسفه و ... حال این مفاهیم پایه باید درستی آزمایی بشود تا به نظریه‌پردازی برسیم. البته باید شاخص‌های زیادی در سنجش یک مفهوم سنجید و ارتباط بین این شاخص‌ها را در نظر گرفت (جاجرمی زاده، ۲۴-۸-۹۵).

در بحث‌های منطق سیستمی باید حتما نسبت بین اجزا روشن شود. اجزا زیاد است اما مبنا فقط و فقط باید یکی باشد. اگر عرفانی دیدید یک اقتضائاتی دارد اگر فلسفی دیدید اقتضائات دیگری دارد (مسعودی، ۲۴-۸-۹۵).

مثلا ملاصدرا مباحث عرفانی را وارد فلسفه کرد و پیامدش براهین اثبات خدا بود. او کلام و فلسفه و عرفان در یک راستا قرار داده است و حتی نتایج آن خاصیت هر سه این‌ها را دارد. مثلا خواجه نصیرالدین کلام و فلسفه را به هم نزدیک می‌کند. به کلام صبغه فلسفی می‌دهد. می‌گوید این‌ها در طول هم اند نه متعارض. باید از اندیشه جمع کردن بین نحله‌های مختلف الهام بگیریم (ساجدی، ۲۴-۸-۹۵).

باید مبدا و جهت و مقصد روشن باشد تا جهت روشن نشود حرکت شکل نمی‌گیرد. ما باید بدانیم که به کجا می‌خواهیم برسیم (روزی طلب، ۲۴-۸-۹۵). این یک بحث تفریضی است. یعنی مثلا فرض می‌گیرند که افسردگی وجود دارد بعد به مباحث دینی رجوع می‌کنیم که چگونه به آن نگاه شده است. بیماری که یک سری علائم مانند گریستن، بیقراری و ناراحتی دارد، که نام آن را نمی‌دانیم، برای درمان او نگاه‌های متفاوتی وجود دارد. مثلا علم مدرن می‌گوید افسردگی است و راه حل می‌دهد. اما از نگاه دینی باید دید این علائم ناشی از چیست. باید دید از نگاه دینی ارتباط با خدا و انفس و آفاق چگونه است. نگاه دینی باید هر دو مرحله شناخت مسأله و راه حل را در بر بگیرد. حال اگر درمان موفق بود باید علل موفقیت درمان بررسی شود و با رویکردهای دیگر مقایسه شود (گودرزی، ۲۴-۸-۹۵). خیلی از مفاهیم ما و غربی‌ها بسیار متفاوت است مثلا رفتار بهنجار و نابهنجار در اسلام و غرب (روزی طلب، ۲۴-۸-۹۵).

اگر در یک سیستم اجتماعی هنجارمدار خواستید افراد را امام مدار کنید، حتما افسرده می‌شوید. هر انسانی یک باور محوری دارد که اگر رفتار با این محور ارتباطش قطع شود بی‌قراری و افسردگی رخ می‌دهد. برای درمان افسردگی در این‌جا ارشاد مذهبی جواب نمی‌دهد باید روی باور محوری و ارتباطاتش کار کرد. مثلا کسی که ثروتش را از دست داده است و می‌خواهد دست به خودکشی بزند. محور باور این فرد ثروت است. باید در ارتباط با ثروت ترمیم شود تا از این حالت بیرون بیاید. به جز خداوند هیچ محوری استقرار دائم ندارد. کسی که محور زندگی‌اش خدا باشد هرگز غمگین و نگران نمی‌شود (زاهد، ۲۴-۸-۹۵).

۳-۵- جهانی شدن و علم (ارائه دکتر زاهد ۴-۹-۹۲)

در آغاز در تحلیل اجتماعی، به افکاری مانند افکار روسو، منتسکیو و ... که قبل و بعد از انقلاب کبیر فرانسه عرضه شد، اتکاء داشتند. بعد کم کم تحولاتی در اروپا شکل گرفت. زمانی که وارد قرن ۱۹ شدیم، اندیشمندان به این فکر افتادند که چگونه این اتفاقات رخ می‌دهد. به این ترتیب جامعه‌شناسی به شکل امروزی آن متولد شد. در اصل تحولی که اتفاق افتاده بود، یک مرحله رشد تکوینی جامعه بشری بود که از تفرد

به تجمع رسیده بود. این مطلب در روان‌شناسی هم وجود دارد که فروید می‌گوید: فراخود (super ego) وقتی رشد می‌کند که انسان به سن بلوغ می‌رسد. یعنی درک مسائل اجتماعی زمانی اتفاق می‌افتد که انسان بلوغ را پشت سر می‌گذارد. وگرنه قبل از بلوغ این‌گونه نیست. به نظر من رنسانسی که در اروپا اتفاق افتاد همچنین مرحله رشدی است که بشر دارد؛ از لحاظ تکوینی قدرت درک مسائل اجتماعی را پیدا می‌کند و می‌تواند جامعه‌سازی کند. تا قبل از آن جامعه‌سازی نیست. مثلاً فردی رئیس دولت می‌شود و افرادی را در اطراف خود جمع می‌کند و بنا به سلیقه خود آن سرزمین را می‌گرداند. بعد از او نیز فرزندش می‌آید و کم‌کم آن دولت زوال پیدا می‌کند و دیکتاتور دیگری روی کار می‌آید (زاهد، ۲۰۰۴-۹۲).

اما تمدن مدرن تمدن سازمانی می‌شود. سازمان‌سازی و تمدن‌سازی اجتماعی که یک مرحله از رشد تکوینی بشر است اتفاق می‌افتد. چون ارتباط این مرحله رشد با فطرت و وحی قطع است به انحراف می‌رود. این مسیر انحرافی از طریق تفکرات بشری پیگیری می‌شود. یعنی در اواخر قرن ۱۸ و اوایل قرن ۱۹ کسانی پیدا می‌شوند و می‌گویند این تحولاتی که در این جا اتفاق می‌افتد چیست؟ ما باید این‌ها را با هم جمع‌بندی و مدیریت کنیم (زاهد، ۲۰۰۴-۹۲).

بنابراین رشته جامعه‌شناسی برای مهندسی اجتماعی تاسیس می‌شود. مثلاً آگوست کنت که این واژه را به کار می‌برد خود در انستیتوی تکنولوژیک فرانسه درس می‌خواند و درس می‌دهد و استادش سن سیمون نیز آنجاست. این تفکرات با رویکرد مهندسی اجتماعی شروع می‌شود که اتفاقاتی درون جامعه می‌افتد و ما باید این‌ها را مدیریت کنیم. نظریه‌های کلاسیک جامعه‌شناسی که شکل می‌گیرد در همین مضمونها است که تطور تاریخی بشر چگونه اتفاق افتاده است و بشر از اول چگونه بوده و حال که به این مرحله رشد و بلوغ رسیده، این مرحله چیست؟ (زاهد، ۲۰۰۴-۹۲).

جامعه‌شناس‌های کلاسیک در اوایل قرن بیستم در این موضوع‌ها کار می‌کنند؛ اوایل قرن بیستم که به اقتدار کامل بشر بر سرنوشت خود منجر می‌شود. این اقتدار به گونه‌ای است که مارکسیته‌ها مثل مارکس و لنین به این فکر می‌افتند که ما حتی می‌توانیم جامعه را طراحی کنیم، یعنی معماری جامعه کنیم. سوسیالیسم و شوروی را که به وجود می‌آورند می‌خواهند در همه امور دخالت کنند. حتی خانواده را لغو

می‌کنند و می‌گویند آن ایده اصلی که در نظام سرمایه‌داری همه فسادها از او است، از خانواده به وجود می‌آید و برای از بین بردن آن باید خانواده را از بین ببریم. این که زن و مرد به هم احساس تعلق و مالکیت دارند و حتی بچه‌ای که به وجود می‌آید، آن‌ها می‌گویند این مال من است. ایده مالکیت این‌جا شکل می‌گیرد، بنابراین مارکسیستها می‌گویند باید کاری کنیم که مالکیت از ذهن بشر خارج شود. حدود پنج سال تشکیل خانواده در جامعه شوروی ممنوع است. اما بعداً متوجه شدند که نمی‌توانند این کار را انجام دهند (زاهد، ۲۰۰۴-۰۹-۹۲).

عقیده آن‌ها این بود که هر کسی می‌تواند با بقیه باشد و بچه‌هایی هم که متولد می‌شود به موسسات پرورشگاهی می‌بریم و متخصصین تعلیم و تربیت را بالای سر آن‌ها می‌گذاریم و نسل بسیار عالی آن‌ها را تربیت می‌کنیم. پدر و مادرها تعلیم و تربیت بلد نیستند. این استادها می‌توانند نسل خیلی متری بسازند. بعد از مدتی به دلیل فشارهای فطری و عوامل دیگر، این ایده با شکست مواجه شد. البته ایده خانواده‌های اشتراکی را در درجات مختلف نگه داشتند. مثلاً بعضی افراد بچه‌ها را در آن مراکز پرورشگاهی می‌گذارند و می‌روند. زن و مردها با هم هستند و بچه‌ها معلوم نیست که مال چه کسی هستند. عده دیگری روابط خود را با بچه‌ها و بعضی دیگر روابط خود را با زن یا شوهر خود حفظ می‌کنند. در نهایت باید گفت که اصل جامعه به بحث خانواده بر می‌گردد. بالاخره شوروی فروپاشی می‌کند و ایده آن‌ها که می‌توانند سرنوشت بشر را مدیریت و مهندسی کنند جواب نداد (زاهد، ۲۰۰۴-۰۹-۹۲).

از طرف دیگر در نظام سرمایه‌داری با جنگ جهانی اول و دوم مواجه می‌شویم. در جنگ جهانی اول بیست میلیون نفر در اروپا و در جنگ جهانی دوم پنجاه میلیون نفر کشته می‌شوند. یعنی در طی مدت این دو جنگ هفتاد میلیون نفر از بین می‌روند که خود این منجر به تحولاتی در اندیشه‌های اجتماعی و انسانی می‌شود. مثلاً در اندیشه‌های فروید، غریزه مرگ را بحث می‌کند که اول می‌گفت غریزه زندگی است و بعد از این که جنگ‌ها را می‌بیند غریزه مرگ را هم به نظریه اش اضافه می‌کند (زاهد، ۲۰۰۴-۰۹-۹۲).

خود این جنگ‌ها تجربه بزرگی می‌شود برای تمدن اروپا. همان بشری که گفتیم به آن مرحله رشد تکوینی خود رسیده بود، می‌فهمد که ما چیزی را از دست داده‌ایم

و آن معنویت است که باید دوباره در جامعه خود آن احیاء کنیم. می اندیشمند که اگر این معنویت در قالب ادیان بیاید، یعنی بخواهد ساختار سازی اجتماعی کند، ما نمی توانیم تحملش کنیم؛ برای این که دوره‌ای حکومت کلیسا را داشتند و مسائلی در قرون وسطی کلیسا برای آن‌ها به وجود آورده بود. به خاطر انحرافات که در دین حضرت عیسی (علیه السلام) به وجود آمده بود، این‌ها دین را رها کرده و حاضر نبودند به دین برگردند. بنابراین گفتند برای این که ما بتوانیم معنویت را در جامعه رشد دهیم معنویت فردی را پیگیری می کنیم (زاهد، ۲۰۰۴-۹۲).

آنها به دنبال مکتب‌های شرقی مانند کنفوسیوس در هند و چین و یا مثل یوگا آمدند. مقدار زیادی از این‌ها وارد فرهنگ اروپا و آمریکا شد و حتی یک حرکت اسلامی هم در آمریکا شکل گرفت. در موضوع تعلیم و تربیت در دهه شصت و اوایل دهه هفتاد بحث‌های اسلامی کردن آموزش و پرورش با افرادی مثل عطاس و فاروگی در خود آمریکا هم باب شد. می توانیم بگوییم در مباحث جامعه‌شناسی تا اواخر دهه هفتاد، گزاره اصلی اندیشه‌های اجتماعی، تقابل سنت و مدرنیسم است. یعنی همه اندیشه‌ها به دنبال این است که مدرنیته چگونه به وجود آمد، چگونه در مقابل سنت قرار گرفت، سنت چگونه در مقابل مدرنیته مقاومت می کند؟ (زاهد، ۲۰۰۴-۹۲).

انقلاب اسلامی که اتفاق می افتد یک مرتبه یک شخصیت سنتی و یک عده افراد سنتی در مقابل مدرنیسم میایستند. کشوری که از نظر آن‌ها جزیره ثبات و آرامش شده است و تمام اندیشمندان آمریکایی از تمام سیاست‌هایی که در ایران اتفاق می افتد پشتیبانی می کنند، ناگهان فرو می پاشد. کسانی که برنامه های پنج ساله ما را تنظیم می کردند اساتید دانشگاه ها روارد بودند. یعنی بالاترین اندیشمندان آمریکایی از نظام شاه پشتیبانی می کردند و برنامه های آن را طراحی و تنظیم می کردند. یک مرتبه متوجه می شوند که در این که بالاترین دستاورد علوم اجتماعی و علوم انسانی مدرن است، عده‌ای سنتی قد علم می کنند و در مقابلش میایستند و آن را میشکنند (زاهد، ۲۰۰۴-۹۲).

من در همایشی چند سال بعد از انقلاب در ژاپن که رفتم، اتحادیه بین المللی سازمان های آموزشی و پژوهشی علوم اجتماعی این همایش را شکل داده بود. در آن بدون استثنا همه می گفتند که علوم اجتماعی در بحران است؛ مثل آن

چیزی که در انقلاب اسلامی مشاهده شد. یعنی تمام برنامه‌ریزی‌ها جواب نداد و عده‌ای سنتی که بقیه می‌گفتند این‌ها در تاریخ محکوم به زوال هستند، بلند شدند و دستگاه کاملاً مدرن را با آن تشکیلات نظامی و اقتدار سیاسی از بین رفت (زاهد، ۰۴-۰۹-۹۲).

حال راه حل رفع بحران علوم اجتماعی چیست؟ در آن کنفرانس می‌گفتند باید یک جنبه‌نگری در علوم انسانی را از بین ببریم؛ یعنی این که جامعه‌شناسی، اقتصاد، روان‌شناسی و علوم دیگر نباید به تنهایی برای خود کار کنند. این‌گونه جواب نمی‌دهد. بلکه باید این‌ها را با هم جمع کنیم. این بحثی بود که مدیران سازمان‌های آموزشی و پژوهشی دنیا می‌گفتند (زاهد، ۰۴-۰۹-۹۲).

با توجه به این تحولی که صورت گرفت، تغییری که در اندیشه‌های غربی مشاهده می‌کنیم گرایش به پست مدرنیسم است. نهایتاً جمع‌بندی آن‌ها این شد که ما تمام تلاش خود را بر مخالفت با سنت نگذاریم. این سنت‌ها ریشه‌های محلی دارند و در مقابل ما مقاومت می‌کنند. بلکه بگوییم مدرن شدن محتوم است. یعنی دست از مدرن شدن برنداریم، اما هر جامعه‌ای به سبک خودش مدرن شود. تمام برنامه‌ریزی‌های آن‌ها هم برای کنترل انقلاب اسلامی در همین مسیر رفت (زاهد، ۰۴-۰۹-۹۲).

یعنی ما کاری نداریم که شما کشورتان را چگونه می‌خواهید اداره کنید. فقط ساختارهایتان و دانشگاه‌هایتان را که ما ساخته ایم بهم نزنید. این را در صحبت‌های رئیس جمهور آمریکا (بوش) که در اواخر دولت آقای خاتمی بود شنیدم. او می‌گفت: اگر ایران بخواهد ساختار اقتصادیش را بهم بزند ما برخورد شدید می‌کنیم (زاهد، ۰۴-۰۹-۹۲).

این‌ها گفتند که مدرن شدن محتوم است اما هر کشوری به سبک خودش مدرن شود، مثلاً ایرانی‌ها می‌خواهند به سبک اسلامی و با گزاره‌های اسلامی مدرن شوند. اشکالی ندارد. اما خارج از چارچوبی که ما ساختیم نشوند. جهانی فکر کنید محلی انجام دهید (زاهد، ۰۴-۰۹-۹۲).

به دنبال این سیاست دیدند که پست مدرنیسم خیلی باز شد به گونه‌ای که هر کسی هر حرفی می‌خواهد بزند همه را می‌خواهد استاندارد عل می‌کند. بحث

استانداردیزاسیون برای تمدن مدرن خیلی مهم است. یکی از ابزارهای کنترلی در همه زمینه‌ها از جمله علوم انسانی به حساب می‌رود. مثلاً ممکن است یکی از ایرادهایی که به حرف‌های ما گرفته شود این است که شما حرف‌هایتان استاندارد نیست. استاندارد چیزی است که در دانشگاه‌های اروپا و آمریکا تنظیم می‌شود(زاهد، ۰۴-۰۹-۹۲).

زمانی که دیدند پست مدرنیسم استانداردها را به هم می‌زند و دیگر نمی‌توانند آن را جمع کنند، آن را به بحث جهانی شدن انتقال دادند و گفتند ما می‌گوییم جهانی شدن محتوم است نه مدرنیسم، ولی طبیعی است که تمدن مدرن غالب است. اشکالی ندارد که شما جهانی فکر کنید و محلی عمل کنید. و این شد شعار نگرش‌های اجتماعی در همه کشورها، که ما بالاخره دهکده جهانی هستیم و همه با هم باید زندگی کنیم و در یک کشتی نشسته ایم اما هر کسی می‌خواهد به سلیقه محلی خودش نیز عمل کند. مثلاً غذاها و لباس‌ها و معنویتان محلی باشد، این‌ها مشکلی ندارد. اما زمانی که می‌خواهد به ساختار اجتماعی دنیا وصل شود باید قواعد ما را بپذیرند(زاهد، ۰۴-۰۹-۹۲).

در جلسه‌ای که هفته گذشته در موضوع برجام بود، همه وزیرهای امور خارجه کشورهای اصلی دنیا یک طرف و وزیر امور خارجه ما طرف دیگر. این خود در دنیا یک پدیده خیلی مهم است. آن‌ها اصلاً کشورهای جهان سوم را عددی حساب نمی‌کنند که بخواهند بنشینند و با آن حرف بزنند. مشخص می‌شود که این طرف یک اهرم پر قدرت فشار وارد می‌کند که همه آن‌ها نیروهایشان را جمع کرده‌اند و مقابلش ایستاده‌اند. برای این که می‌خواهد آن ساختار جهانی شدن به سبک آن‌ها را بهم بزند(زاهد، ۰۴-۰۹-۹۲).

در ایران دو واژه در این زمینه طراحی شده که هیچ‌کجای دنیا این‌گونه نیست. ما می‌گوییم: جهانی سازی و جهانی شدن. (زاهد، ۰۴-۰۹-۹۲).

جهانی سازی آن است که آمریکا می‌خواهد سلطه خودش را بر کشورهای دنیا مسلط کند. جهانی شدن آن چیزی است که محتوم است و به سمت جهانی یک دست می‌رویم. ما هم در جامعه خود مکتبی داریم که امام زمان حضور پیدا می‌کنند و حکومتی جهانی تشکیل می‌دهند. یعنی ما با جهانی شدن مخالف نیستیم، با

جهانی سازی مخالف هستیم (زاهد، ۰۴-۰۹-۹۲).

این بحثی است که در ایران در مقابل همان اندیشه جهانی شدن باب شد و جمع بندی آخر قرن بیستم است. پس امروز باید جهانی شدن را به جای همان گزاره های قبلی سنت و مدرنیته قرار دهیم. در سال ۱۹۹۲ بحث جهانی شدن فرهنگ را نیز نظریه پردازی می کنند. حتی اصطلاح (جهانی فکر کردن و محلی عمل کردن) را می آورند. البته اندیشمندان جهانی شدن معتقدند که همه کشورهای دنیا جهانی شدن را با سنت های خودشان پذیرفته اند (زاهد، ۰۴-۰۹-۹۲).

من در فرصت دو ماهه ای که در انگلیس بودم مقاله ای راجع به همین قضیه نوشتم که در ایران حرکتی که در حال انجام است، هضم تمدن مدرن در درون گزاره های اسلامی است. مثلاً وقتی می گوئیم مجلس شورای اسلامی، مجلس پدیده ای مدرن است اما می خواهیم آن را اسلامی کنیم. وقتی می گوئیم بانکداری اسلامی، بانک پدیده جهان مدرن است اما می خواهیم آن را اسلامی کنیم. این بحث نوعی جهان-محلی (glocalization) شدن است که رابرتسون آن را مطرح می کند (زاهد، ۰۴-۰۹-۹۲).

بعد از انقلاب ایران، حدود ۴ الی ۵ سال علوم اجتماعی غربی دچار حیرت است و از سال ۱۹۸۴ است که کتاب های جدیدی منتشر می شود که محصول گردهمایی های فکری از جمله کنفرانس سال ۱۹۸۱ اندیشمندان آن هاست که گفتیم در ژاپن تشکیل شد. در جامعه شناسی تمام اندیشه های جدیدی که از دهه ۸۰ میلادی به بعد بوجود آمده، قالب های اندیشه های کلاسیک را کنار می زند. یعنی حتی اندیشه های پارسونز که در دهه ۷۰ میلادی سردمدار اصلی تفکر جامعه شناسی است، امروز کلاسیک محسوب می شود. کارهای پس از ۱۹۸۴ اندیشه های به روز محسوب می شوند که مهمترین کار آن بررسی رابطه فرد و جامعه است. یعنی تا قبل از آن عده ای کاملاً فردگرا و عده ای کاملاً جمع گرا هستند و حتی یکدیگر را محکوم می کنند. اما از آن به بعد اندیشه ها به سمت ترکیب فرد و جامعه می رود. یعنی همان نتیجه ای که در فدراسیون سازمان های علوم اجتماعی در ژاپن رسیده بودند که باید بصورت چندرشته ای کار کنند، آن ترکیبی نگریستن را وارد مباحث هستی شناختی خود کردند. یعنی در هستی شناسی اجتماعی دیگر نگوییم فردگرا و جمع گرا. بلکه

فرد و جمع را ترکیب کنیم تا از آنجا این اتحاد رشته‌ها اتفاق بیفتد. یعنی اتحاد بین رشته‌های اقتصاد و روانشناسی و جامعه‌شناسی و علوم سیاسی از آن زیربنای فلسفی بنا شود (زاهد، ۰۴-۰۹-۹۲).

بهر حال اندیشه‌هایی که ساختند، مسائل روز خودشان را تاحدی حل می‌کند، اما مثلاً بنده کار کسانی را که سعی می‌کنند فردگرایی و جمع‌گرایی را تلفیق کنند، بررسی می‌کنم، می‌بینم که خود آن‌ها نهایتاً یا فردگرا یا جمع‌گرا و یا نهایتاً رابطه‌گرا شده‌اند. هیچکدام نتوانسته‌اند این گزاره‌ها را در مبانی فلسفی شان ترکیب کنند و به یک نظام منسجمی دست پیدا کنند (زاهد، ۰۴-۰۹-۹۲).

در ایران اندیشه‌های اجتماعی را از زمانی که با تمدن غرب برخورد کرده‌ایم، داشته‌ایم و اندیشمندانی مانند سیدجمال الدین اسدآبادی را داشتیم که واقعاً مسائل را خوب تحلیل می‌کرد. در همان زمان سیدجمال جزوه‌ای می‌نویسد بنام «مادی‌گرایی». در این جزوه وی فلسفه غرب را بررسی می‌کند و می‌گوید آن‌ها مادی‌گرا هستند و با مادی‌گراییشان هم به پیشرفت‌های زیادی دست پیدا کرده‌اند. مشکل ما این است که به اندازه کافی بر روی ماده کار نکرده‌ایم و نهایتاً نتیجه‌گیری می‌کند با توجه به اینکه ما قرآن را داریم، اگر مطالعات مادی‌گرایانه را نیز به آن اضافه کنیم، می‌توانیم از غربی‌ها جلوتر برویم. و این فکر (البته نه فقط به خاطر گفته سید جمال) می‌شود جوهره همه نهضت‌های اسلامی که از دوره ناصرالدین شاه قاجار به بعد اتفاق می‌افتد. و اینکه چرا نهضت‌های اسلامی نتوانستند موفق باشند این است که نظریه اجتماعی کاملی بر آن‌ها مسلط نبوده است که بتواند آن را نظام‌مند کند. تنها نهضتی هم که موفق است انقلاب اسلامی است که در بخش سیاسی آن نظریه‌ای اجتماعی داشت. یعنی الان تنها چیزی که ما را ننگه داشته است، نظریه ولایت فقیه است. حال اگر در هر قسمتی مثل اقتصاد، فرهنگ و ... نظریه‌پردازی اجتماعی بر اساس ولایت فقیه انجام دهیم، سپری در برابر دیگران برای ما ایجاد می‌شود و تمدن جدید اسلامی می‌تواند شکل بگیرد. یعنی با همان اقتدار سیاسی که بدست آوردیم در بخش‌های فرهنگی، و اقتصادی وارد شویم (زاهد، ۰۴-۰۹-۹۲).

حرکتی را که آن‌ها در قرن ۱۷ و ۱۸ شکل دادند و رنسانس را راه انداختند، ما تازه

از انقلاب اسلامی شروع کرده‌ایم و نباید انتظار داشته باشیم که به سرعت به نتیجه برسیم. البته نمی‌گوییم باید مثل آن‌ها ۲۰۰-۳۰۰ سال صبر کنیم. قطعاً زودتر به نتیجه می‌رسیم؛ برای اینکه هم تجربه غربی‌ها پیش روی ماست و هم تکوین اجتماعی که پیش روی ماست اتفاق افتاده است و الان ملت ایران آمادگی خود را برای اینکه هزینه‌های ایجاد چنین تمدنی را بپردازند، دارند اعلام می‌کنند. این‌ها رشد‌های اجتماعی است که صورت گرفته است. بطور ریزتر و جزئی‌تر، بحث‌های شهید صدر و علامه طباطبایی را داریم که قبل از انقلاب هم وجود داشت اما چون در فضای غیراسلامی فکر می‌کردند، نمی‌توانستند تمام ابعاد را ببینند. بنابراین حرکت تولید علوم انسانی بعد از انقلاب اسلامی شکل گرفته است. الان همین حرکت به سه نحله مختلف منجر شده است. یکی روش کار آیت‌الله مصباح است که نظر ایشان ترکیبی از غرب و اسلام است. دیگری نظر آیت‌الله جوادی آملی است که مبنا را فلسفه اسلامی در نظر می‌گیرند. دیگری روش فرهنگستان است که برای خود فلسفه و منطق جدید ساخته است و دارد حرکت می‌کند. این سه حرکت شکل گرفته است اما تا اتفاق نظر شکل نگیرد نباید انتظار داشت که در کتب درسی انعکاس پیدا کند. اگر یک جمع‌بندی پیدا شود که همه اندیشمندان اجتماعی کشور با آن توافق کنند، آن آثار اجتماعی که انتظار می‌رود، بدست می‌آید(زاهد، ۰۴-۰۹-۹۲).

آن کنگره‌ای که گفته شد در سال ۱۹۸۱ در ژاپن تشکیل شد، همه آن‌ها ترکیب رشته‌های را پذیرفتند و بخاطر همین است که دستاورد آنرا در اجتماع علمی در شکل مؤثرتر ترکیب مبانی هستی‌شناسی می‌بینید. اما برای ما اینطور نشده است. نحله اصلی که افکار ما در آکادمی را هدایت می‌کند، تفکر صدرائی با برداشت‌های مختلف است. تا به توافق نرسیم نمی‌توانیم کاری کنیم. الان همه این وظایف اتحاد را مقام معظم رهبری انجام می‌دهند. یعنی چون جامعه تخصصی ما به اتحاد نرسیده است، هر جا گیر می‌کنیم صحبت‌های ایشان آرامش بخش می‌شود. همین که علوم انسانی اسلامی هست یا نیست، وجود دارد یا ندارد، برگرفته از صحبت‌های ایشان است. اگر پشتیبانی این قضیه اول از سوی امام خمینی و پس از آن مقام معظم رهبری نبود که به جریان محکمی تبدیل نمی‌شد که خیلی‌ها به دنبال علوم انسانی

اسلامی باشند. پس ایشان وحدت بخش هستند و لذا زمانی که ایشان می‌فرمایند سبک زندگی باید اسلامی باشد، کسی صحبتی ندارد (زاهد، ۰۴-۰۹-۹۲).

صحبت‌های خیلی خوبی بود و من خیلی ممنونم. در واقع بحث من هم همین بود که تا زمانی که نتایج این کنگره‌های علمی مثل کنگره بین‌المللی علوم انسانی اسلامی وارد زندگی اجتماعی نشود، ما شاهد تحول نخواهیم بود. الان بنظر می‌رسد با تشریحی که آقای دکتر زاهد از اتفاقات جامعه علمی اسلامی ما کردند، باز هم فکر می‌کنم که ما در بخش تعاریف مفهومی هستیم و تعریف عملیاتی هنوز مانده است. در تعریف مفهومی، درج‌ازدن و نمود خارجی نداشتن، تحولی را ایجاد نمی‌کند. یعنی در حال حاضر هر مجموعه‌ای با مبانی خاص خود کارهایی مفهومی را ارائه می‌دهند و بعد هم این‌گروه‌هایی‌های علمی بی‌نتیجه وحدت بخش تمام می‌شود (مزیدی، ۰۴-۰۹-۹۲).

درست است که هنوز جریان نوپاست و راه زیادی دارد اما اینکه از جامعه علمی اسلامی انتظار داشته باشیم که حضور مؤثرتری در تحول ایجاد کنند، امری منطقی است. یعنی ممکن است هرکدام از ما متصدی برگزاری این کنگره یا گروه‌هایی‌های علمی بشویم. این را مدنظر قرار دهیم که جهت برنامه‌ها از سمت و سویی که تا به حال بوده است، که به جای اینکه هرکسی بیاید موضوعی را بررسی کند و مجموعه‌ای از مبانی مفهومی را مطرح کند، یک چرخشی صورت بگیرد که نتایج گروه‌هایی‌ها دستاوردی شود و تعریف عملیاتی صورت گیرد و از مجموعه مباحثی که در این گروه‌های آن‌ها صورت می‌گیرد، وارد عرصه تعلیم و تربیت شویم (مزیدی، ۰۴-۰۹-۹۲).

حرکت‌هایی از اول انقلاب صورت گرفته و پژوهش‌هایی انجام داده اند اما این‌ها کفایت نمی‌کند؛ لذا باید اندیشه دیگری به میدان بیاید. اندیشه‌ای بجز اندیشه‌های سنتی برگزاری کنگره‌ها. بهر حال کنگره‌هایی که به شکل رایج انجام می‌شود گاهی اوقات در راستای هم و با هزینه‌های گزافی برگزار می‌شود؛ اما با چه دستاوردی انجام می‌شود؟ این کنگره‌ها باید به گونه‌ای باشد که نهایتاً نسل بعدی که روی کار می‌آیند از نتایج آن‌ها استفاده کنند و زمینه تفکر جدیدی را بیابند (مزیدی، ۰۴-۰۹-۹۲).

البته در راستای تغییر سیاست‌های کنگره‌ها، مثلاً در کنگره بین‌المللی اول علوم

انسانی اسلامی تمام کارهای مدیریتی از خود مرکز اتفاق می افتاد. در کنگره دوم یک تغییر ساختاری بوجود آوردند و آمدند دانشگاه های مختلف را در رشته های متفاوت مسئول کردند و اینطور شد که حضور دانشگاه ها بیشتر شد و این حرکت خوبی بود که حداقل علوم انسانی اسلامی را در دانشگاه ها تبلیغ کرد. ولی طبعاً با آن ایده آلی که شما در ذهن دارید فاصله دارد (زاهد، ۲۰۰۴-۹۲).

علاوه بر تغییر سیاست گذاری ها، دو جمع بندی نسبتاً متضاد در مورد علوم انسانی اسلامی در کشور وجود دارد: یک نظر این است که حرکتی رو به تحول و خوبی را داریم طی می کنیم و دیگر اینکه ما چندان پیشرفت نکرده ایم. من فکر می کنم ما از امکانات ساختاری موجود به اندازه کافی استفاده نکرده ایم و بیشتر فعالیت ها و کارها بصورت فردی است که چراغ راه را روشن نگه داشته اند. در حالی سیاست گذاری موجود دانشگاهی اساتید را به سمت جریانات موجود و سکولار می کشاند. و در واقع می توان گفت از ناحیه ساختاری هیچ اتفاقی نیفتاده و ما خیلی از امکانات را از دست داده ایم. و حتی اینکه تعداد دانشجویان علوم انسانی را از ۵۰ هزار نفر به ۲ یا ۳ میلیون رسانده ایم، چندان مثمر ثمر نباشد چراکه در این حالت، ۲، ۳ میلیون دانشجوی سکولار را پرورش داده ایم. اگر هزینه و نیرو برای پرورش این دانشجویان را بر تربیت ۱۰۰ هزار دانشجوی متعادل تر می گذاشتیم، بهتر بود و یا اینکه این دو قشر را در موازات هم پرورش می دادیم (دکتر تقوی، ۲۰۰۴-۹۲).

۳-۶- ناکارآمدی ریاضیات موجود در پرداختن به علوم انسانی (ارائه جناب حجت الاسلام حسینی الهاشمی ۱۶-۹-۹۴)

دانشمندان ایتالیایی ۴۰۰ سال وقت گذاشتند تا ببینند می توانند بهتر از هندسه اقلیدسی پیدا کنند موفق نشدند و به هندسه لوباجفسکی و هندسه رمانی منجر شد. حدود صد سال پیش آقای دیوید هیلبرت تلاش کرد تا اصول و مفاهیم هندسه اقلیدسی را کوتاه تر و کمتر کند اما موفق نشد. تنها کاری که کرد این بود که

چیزی را اصل قرار داد و آن اصل را به عنوان قضیه نتیجه گرفت؛ کما اینکه همان هندسه تدریس می‌شود. هندسه اقلیدسی برای محاسبه اطراف رود نیل بود و همه کشفیات ریاضیات بعدی نحوه تفکر پیشنهادی اقلیدس بود. ما عالم سخن داریم. جامعه شناس که صحبت می‌کند، عالم سخنش جوامع مختلف است. یک رئیس بیمارستان عالم سخنش بیمارستان و کادر درمانی است و عالم سخنی که برای هندسه اقلیدسی بود کارایی داشت و دارد اما بعد از سفرهای فضایی، احساس کردند که خط، مستقیم نیست، که منجر به مثلثات کروی شد. اگر روی کره سه خط کشیده شود زاویه‌ها از ۱۸۰ بیشتر است و ... آن هم هیچ تناقضی با آن نداشت (حسینی الهاشمی، ۱۶-۹-۹۴).

تقسیم ریاضیات به قدیم و جدید را باید توضیح داد. من فکر نمی‌کنم ریاضیاتی متولد شود که غیر از این شود. و عجیب است تمام رشته‌ها بدون این ریاضی کاربرد ندارد. هر ریاضی هم که متولد شده بر اساس فضا و اصول در زمینه ثابت شدنی‌ها بوده است. هر تعریفی شامل یک سری مفاهیم پایه‌ای است. مثلاً خط طول بدون عرض است. این برای همه قابل درک است. مثلاً اینکه با یک نقطه و یک خط می‌توان دایره زد از اصول هندسه اقلیدس، تمام روستاییان درس ناخوانده هم این را می‌دانند. یا دو خط موازی یکدیگر را قطع نمی‌کنند. بنابراین یک سیستم اصلی روی موضوعاتی پیاده شده است و اینکه اساس حکومتی که درست کردیم از قبل بوده است. اما در باب ریاضیات هم می‌شود چنین کرد؟ (حسینی الهاشمی، ۱۶-۹-۹۴).

هر علمی بخواهد در عینیت تحقق پیدا کند، باید ریاضیات داشته باشد، مثلاً فیزیک وقتی می‌خواهد ضعف عینی خود را برطرف کند به سراغ ریاضیات می‌آید. رشد یک علم در مصادیق آن است. تکامل در روش آن اتفاق می‌افتد و تحول در مبنای فلسفی آن. اگر مبنای فلسفی عوض شود کل ریاضیات عوض می‌شود. بیکن هم فلسفه را عوض کرد ولی کاری که دکارت کرد این بود که فلسفه را با مبنای ریاضی کرد، این‌جا کل علوم جهش‌گونه پیشرفت کرد. در واقع دکارت فلسفه را با ابزار تحقق عینی ترکیب کرد. تا دکارت این کار را نکرد، لایب نیتس و نیوتن نتوانستند مشتق و دیفرانسیل بنویسند؛ اگرچه کارشان بزرگ بود. کار

آن‌ها ولی تکامل نظریه دکارت بود نه تحول. حتی در نظریترین سطح مثل عرفان باید کمی بشود تا تحقق خارجی پیدا کند. معیار مقبولیت کارآمدی است. افزایش کارآمدی در تغییر مصداق است. تکامل در ارتقای کارآمدی و تحول در کارآمدی برتر است (حسینی الهاشمی، ۱۶-۹-۹۴).

هایدگر در مقاله‌ای، عصر تصویر جهان، مبنای علم را به دکارت می‌رساند. ریاضیات هم با دکارت عوض شده است (مسعودی). ممکن است اما مدلمند نکرده است! (حسینی الهاشمی، ۱۶-۹-۹۴).

اساتید ریاضی کاملاً چنین مباحثی را می‌فهمند. مثلاً آقای دکتر آرش رستگار رئیس المپیاد ریاضی کشور که در دانشگاه پرینتسون درس خوانده‌اند. ایشان می‌گفتند من را یک سرباز کوچک خود بدانید. دوست دارم با گروه شما هر هفته جلسه داشته باشم. انقلاب ریاضی مثل انقلاب نجومی نیست که با باطل شدن رویکرد بطلمیوسی کلا همه چیز تغییر کند. انقلاب ریاضیات یعنی با عوض شدم مبنای دیدگاه عوض می‌شود. این تغییر نگرش یعنی ریاضیات جدید. از ریاضیات می‌توان استفاده کرد. ریاضیات جدید مانند انقلاب کوپرنیکی نیست. بلکه فقط حیطة بندی می‌کند. تکه های غلط را عوض می‌کنیم. کارآمدی علوم انسانی غربی زیر سؤال است. چرا که نتوانستند بحران های اجتماعی را پیش بینی و هدایت کنند. غربی ها هم سواد دارند هم از آن استفاده کردند. اما چرا ناکارآمدی؟ ممکن است گفته شود آن ها پارامترهایی را نادیده گرفتند که ما نگرفتیم. جواب می‌دهیم که درست است اما چطور در مسائل فیزیکی رفع عیب می‌کنند و بهینه می‌کنند. چرا در علوم اجتماعی نتوانستند بهینه کنند؟ پس معلوم می‌شود اثر یک یا چند عامل نبوده است. اگر بحران‌ها رو به افول می‌رفت می‌گفتیم دارند علوم اجتماعی را بهینه می‌کنند. اما این گونه نیست. پس شیوه محاسبات باید عوض شود. اینکه فرمودید امام خمینی ادامه راه پیامبر را رفت. باید نکاتی را عرض کنم: (حسینی الهاشمی، ۱۶-۹-۹۴).

دین در سه مرحله پیشرفت می‌کند:

۱. ارتکاب دین: مثل انجام اعمال دینی در سطح فردی (مردم مومن)

۲. اشاعه دین: مثل امر به معروف و تبلیغ دین (مبلغین)

۳. اقامه دین که بستر سازی باید بشود یعنی در سه مرحله:

الف) سخت افزار: در سطح معماری ها و شهرسازی ها و بهداشت و ...

ب) نرم افزار: تشویق و تذکر مردم

ج) حقوق: تنبیه و ...

نسبت به بلوغ جامعه نحوه اقامه دین فرق می کند: (حسینی الهاشمی، ۱۶-۹-۹۴). اقامه در زمان استبداد: مانند روحانیون درباری. مثل خواجه نصیرالدین طوسی که یک کشور را شیعه می کند، شیخ بهانی، علامه مجلسی، شیخ حرعاملی که شاهان صفوی را زیر چتر خود می آورند (حسینی الهاشمی، ۱۶-۹-۹۴).

از مشروطه به بعد اقامه دین به قانون است. تا پای دار می روند ولی می گویند مشروطه مشروعه. استبداد از مشروطه پارلمانی بهتر است، چون در استبداد فقط لازم است یک سلطان را زیر چتر خود آورند اما زیر بلیط آوردن ۳۰۰ نماینده مجلس بسیار دشوار است. پس مشروطه مشروعه مطرح می شود. برنامه های توسعه می خواهد در کل وضعیت جامعه، حتی در خانه های مردم را تغییر دهد. درحالی که استبداد فقط وظیفه حفظ امنیت، خزانه و خراج و حل مشاجرات را بر عهده داشت. در زمان مشروطه دخالت دولتها کلان می شود. شامل ساختارسازی مثل بهداشت و آموزش و پرورش می شود (حسینی الهاشمی، ۱۶-۹-۹۴).

بعد از جنگ جهانی دوم از زمانه برنامه های توسعه در کل دنیا، که در سال ۱۳۲۷ در ایران آغاز شد، دیگر به حد کلان قانع نیستند؛ حتی در خانه ها نفوذ می کنند. الگوهای توسعه سبک زندگی را عوض می کند. دیگر اقامه اسلام به قیام ولی فقیه است، برای اینکه تحول علوم انسانی را سرپرستی کند، که از دل آن الگوی پیشرفت بیرون بیاید و از آن سبک زندگی دینی منتج شود. الگوی توسعه بر اساس فلان مدل اقتصادی واجد ۱۵۰ معادله رفتاری و اتحادی است. بحث برکت، شفاعت و ... در پارادایم موجود الگوی توسعه قابل محاسبه نیست. همان طور که در ریاضیات قدیم سرعت لحظه ای محال است بشود محاسبه کرد (حسینی الهاشمی، ۱۶-۹-۹۴).

برنامه توسعه اسلامی تدوین نشده است. برای همین ارزش های اول انقلاب، مانند مستضعف بودن ارزش و سرمایه داری ضد ارزش بودن، عوض شده است. در حال حاضر برنامه توسعه ای که ساحت دین را از ورود به عرصه ی توسعه منزه می دانست و نمی پذیرفت، در حال اجراست. این برنامه جای ارزش ها و ضد ارزش ها را عوض

کرد. انسان اگر بخواهد در سخت‌ترین شرایط هم می‌تواند دیندار باشد. اما تمدن اسلامی بستر دینداری را راحت‌تر می‌کند (حسینی الهاشمی، ۱۶-۹-۹۴). در این دستگاهی که مطرح کردید بیم آن می‌رود که دچار تفویض شویم. این ترس ناشی از آن است که در پارادایم جبری به آن نگاه می‌کنید. ما باید جایگزین آن دستگاه ناکارآمد را طرح کنیم. اینکه همه چیز را زیر سؤال ببریم و جایگزین را طرح نکنیم درست نیست. ما نباید ساده‌نگری کنیم و اگر اتفاقی در یک جامعه‌ای افتاد کل سیستم آن جامعه را بحرانی ببینیم. آزادی‌هایی که در آمریکا وجود دارد و هر دو سه سال یکبار یک قتل‌ی در مدرسه اتفاق می‌افتد را وقتی مقایسه می‌کنیم با کشور خودمان که آنقدر آزادی وجود ندارد اما آن اتفاقات هم نمی‌افتد. باید دقیق‌تر فکر کنیم. همکاری دانشگاه و حوزه ضعیف است (گودرزی، ۱۶-۹-۹۴).

ما در جمع‌های خودی دست‌کمک دراز کرده‌ایم. تا زمانی که نتوانسته ایم الگوی جدید بدهیم، از همان الگوهای موجود استفاده می‌کنیم. باید همه به هم کمک کنیم. شاید دستگاه محاسباتی اشتباه شده است (حسینی الهاشمی، ۱۶-۹-۹۴). شما می‌گویید ۳۵ سال از انقلاب گذشته است و نسخه‌های اسلامی در نیامده است. پاسخ می‌دهیم غربی که ۶۰ سال است بعد از جنگ جهانی دوم تمدنش را به رخ دنیا می‌کشد ۳۵۰ سال عقبه فکری تمام دانشگاه پشت سر آن است. ۳۵ سال خیلی است؟ ممکن است بگویید ۱۴۰۰ سال عقبه فکری داریم. پاسخ می‌دهیم نخیر تا قبل از مشروطه که مبتلابه نبوده ایم. از زمان مشروطه تا انقلاب اسلامی، علما حق دخالت در این مسائل را نداشتند. ۳۵ سال است که فقط بعضی دارند روی این‌ها کار می‌کنند (حسینی الهاشمی، ۱۶-۹-۹۴).

در پاسخ به اینکه گفتند در دعا و نیایش غیرقاعده‌مند عمل شود، ما گفتیم لازم است برای دورترین جا مثل عرفان ریاضیات وارد شود. برنامه ما کاملاً باید عینی باشد (حسینی الهاشمی، ۱۶-۹-۹۴).

خود سازمان‌های رسمی غربی گزارش می‌دهند که آمار فقر و فحشا و... رو به صعود است. نه فقر و فحشا با تعریف ما بلکه با تعریف خودشان. مقایسه امسال و سال گذشته خودشان، نه در مقایسه با جامعه ما. مشکل یا از مجریان است، که در غرب این نمی‌تواند باشد. اگر از نسخه درمانی است یا از مواد است یا از روش. حل

بحران‌ها ریشه‌ای نیست سطحی است. نظام سرمایه‌داری مبنایی دارای مشکل است. یک فرضیه هم این است که دستگاه محاسباتی آن‌ها مشکل دارد. همه باید روی این فرضیه فکر کنیم که غافل نشویم (حسینی الهاشمی، ۱۶-۹-۹۴).

عشق هم کم و زیاد دارد. عشق امام حسین به علی اکبر مثل عشق ما به فرزندانمان است؟ نه چون از اینرو علی اکبر را دوست می‌دارد که خدا او را دوست می‌دارد. اصلاً با این تفسیر به هیچ عدد و رقمی نمی‌رسیم. در دستگاه جبری به عدد و رقم نمی‌رسیم (حسینی الهاشمی، ۱۶-۹-۹۴).

در غرب در کمال، گزینه جنسی می‌شود عشق. ماهیتا با آنچه ما عشق می‌گوئیم عوض می‌شود. مسائلی که با عقل جور در نمی‌آید مثل روی دست گرفتن علی اصغر ۶ ماهه در جنگ کربلا این‌ها چگونه به عدد و رقم در می‌آید؟ قرار است با کمک شما بگوییم چگونه در می‌آید. اول باید منطقش را ساخت یا خودش را. ما هم نگفتیم ساده است. باید با هم ساخت، تا بتوانیم بحران‌های داخلی و خارجی را کنترل و پیش‌بینی کنیم. ما با فلسفه چگونگی می‌خواهیم به این کار بپردازیم. همه فلسفه‌های موجود، متکفل فلسفی هستی‌شناسی هستند نه تغییر (حسینی الهاشمی، ۱۶-۹-۹۴).

مدیریت دنیا باید با توجه به عوالم بالا صورت بگیرد. در حالی که در غرب مدیریت دنیا با همین امکانات دنیایی است. باید انسان‌ها خودشان را در آن طرح کلی ببینند و وظیفه خودشان را بشناسند. ما باید اُمهات علوم را از وحی بگیریم. چون عوالم دیگری هست که ما از آن اطلاع نداریم. بعضی عوالم بالاتر می‌توانند قوانین عوامل پایین‌تر را وتو کنند. مانند سرد شدن آتش بر حضرت ابراهیم (علیه السلام). اگر قوانین بالا دستی را درک کنیم می‌توانیم قوانین پایین دستی را بهتر ادراک کنیم. بحث معنویت در غرب رسماً طرح شده است و تحقیقات بسیار زیادی انجام شده است. ده سالی است که سازمان یونسکو به معنویت انسان توجه کرده است. این معنویت هم الهی و هم سکولار به آن پرداخته شده است. مثلاً هوش معنوی که برخی معتقدند ارتباطی با مذهب ندارد (اندیشه سکولار) و برخی آن را جداناپذیر از مذهب می‌دانند (اندیشه الهی). یعنی آن‌ها به معنویت رسیدند که مثلاً نباید دروغ و تقلب و ... بکار برد. اما گروه دوم معتقدند معنویت

با مذهب یکی است (تقوی، ۱۶-۹-۹۴).

غربی‌ها در این مورد مثالی می‌زنند که اگر یک قاشق نمک را در یک لیوان آب حل کنیم خوردن آن سخت است اما اگر این یک قاشق را در یک ظرف ۲۰ لیتری حل کنیم خوردن آن راحت می‌شود به این معنی که اگر در حل مسائل و مشکلات نگاهمان به بالا باشد راحت‌تر از پس حل آن بر می‌آییم. آن‌ها می‌گویند هرکس وسعتی از آسمان را داراست همان‌گونه که سهمی از زمین دارد. این نگاه هم در مسائل شخصی و هم در مسائل اجتماعی می‌تواند وارد شود. مثلاً کسانی که به کلیسا می‌روند افسردگی و خودکشی در آن‌ها کمتر است. ممکن است خود روانشناس به کلیسا نرود اما به مراجعینش رفتن به کلیسا را سفارش می‌کند. چون به تجربه این را دیده است. اما گنجینه‌های ما بسیار غنی‌تر و عمیق‌تر است. مسائلمان را باید با عوالم بالا جمع بزنیم. پیامبران بخاطر همین آمده‌اند. بشر باید باور کند دانشش بسیار محدود است و نمی‌تواند تمدن را بر اساس این دانش بنا کند. باید به جایگاه محدود خودش واقف باشد. مثلاً حضرت نوح (علیه السلام) وقتی که نجات پسرش را می‌خواهد خداوند می‌گوید چیزی که نمی‌دانی را نخواه. این همان دانش محدود بشر است. مثل داستان بی‌صبری حضرت موسی (علیه السلام) در برابر حضرت خضر (علیه السلام). یا کسانی که طلب اسم اعظم می‌کردند و ائمه (علیهم السلام) می‌فرمودند شما کیش آن را ندارید. باید روی این مرحله بحث کنیم تا به علم حضوری برسیم. اما هنوز باید کار کرد. چیزی که علوم انسانی اسلامی به دنبالش است ارتباطش با عالم دیگر است. اما لاجرم باید از پایین شروع کنیم (تقوی، ۱۶-۹-۹۴).

در توجیه بهشت و جهنم معنویت سکولار می‌گویند که اعمال نیک انسان به نقطه ای در کهکشان‌ها و اعمال بد به سیاه چاله‌ها می‌روند و انسان بعد از مرگ به آن‌ها می‌پیوندد (زاهد، ۱۶-۹-۹۴).

نباید وقوع را مساوی با صحیح گرفت. در لیبرال دموکراسی غلبه با اکثریت است و حقانیت همین را می‌دانند. اگر وقوع اعم از صحیح یا غلط باشد وجه نازله یک عالم بالاتریست. بدون توجه به عالم بالاتر نمی‌توانیم به این عالم رجوع کنیم. اولین ویژگی مومنین ایمان به غیب است. اگر واقعیت را با وسعت بیشتری ببینیم به حق نزدیک‌تر می‌شویم. اگر کسی حب به ذات داشته باشد حب به خدا کمتر می‌شود.

در این صورت جامعه‌ای شکل نمی‌گیرد. اصلاً اجزا نمی‌توانند با هم سیستم درست کنند. حتی خانواده هم شکل پیدا نمی‌کند. مثل اتفاقی که در غرب در حال اتفاق افتادن است. انسجام ایجاد نمی‌شود. انسجام اجتماعی در اربعین به معنای حقیقی دارد اتفاق می‌افتد. باید مجموعه را بر محور تعلق به چیزی بالاتر گره زد نه حب به ذات (جاجرمی زاده، ۱۶-۹-۹۴).

این بستگی دارد که حب ذات را چگونه تعریف کنیم. از حب به ذات می‌توان به حب خدا رسید. حب به ذات را اگر حب به هوای نفس تعریف کنیم حب به خدا کمتر می‌شود (ساجدی، ۱۶-۹-۹۴). مثلاً امام حسین هم حب به ذات داشت و اگر در راه خدا شهید شد، به این معنا نبود که خودش را ضایع کرده است بلکه چون با خدا معامله کرد خدا فرمود رضی الله عنه و رضوا عنه... (روزی طلب، ۱۶-۹-۹۴). نمی‌شود مسائل جامعه را بدون وصل شدن به آسمان حل کرد. چون عقل بشری محدود است و سقفش عالم ماده است (تقوی، ۱۶-۹-۹۴).

تجربه از حیث ادراک انسانی چگونه است. این جاست که فلسفه غرب ایجاد می‌شود. دکارت نوع عقل فطری را منبع شناخت می‌داند. پایگاه اصلی شناخت را انسان می‌داند از همین جا سوژه محوی و اصالت انسان شکل می‌گیرد. سوژه محدود در ساختار و زبان است. بنابراین شناخت او هم محدود است. گادامر می‌گوید انسان محصور در سنت (تاریخ) است. سوژه نه می‌تواند هر شناختی را حاصل کند و نه تمام شناخت‌های او صحیح است. مثلاً ساختارگراها در غرب سوژه را محصور در ساختار می‌دانند و مخالف انسان به مثابه فعال ما یشا هستند. در تمام روش‌هایی که وجود دارد اصالت سوژه در تجربه حفظ می‌شود که با روش‌های غربی تفاوتی وجود ندارد. اساساً نگاه به انسان دو نوع است: انسان فعال مایشا و انسان به مثابه نی (بشنو از نی چون حکایت می‌کند از جدایی‌ها شکایت می‌کند). در این جانی جدای از انسان و متعلق به عالم بالاتر است. تجربه دیگر متعلق به انسان نیست و انسان گذرگاهی برای عبور تجربه است (مسعودی، ۱۶-۹-۹۴).

تجربه از نگاه من نیز همان نی است (تقوی، ۱۶-۹-۹۴). اگر ادراکات و تجربه را به چیزی غیر از آگاهی برگردانید می‌شود نی، وگرنه همان سوپژکتیویته می‌شود. عبور از این بحث بسیار دشوار است. هوسرل

هم با اضافه کردن (of) به آگاهی (آگاهی از) می‌خواهد از سوپژکتیویته گذر کند (مسعودی، ۱۶-۹-۹۴). این‌جا دوباره بحث از تفسیر انسان از وحی مطرح می‌شود و ممکن است کسی تا جایی پیش رود که حتی پیامبر را هم مشمول تجربه و حیانی بداند (جاجرمی زاده، ۱۶-۹-۹۴).

۷-۳- تبیین مفهوم ولایت

ولایت با رحمانیت و رحیمیت است؛ که رحمانیت برای همه و رحیمیت برای بندگان خاص است. رهبری هم یک رحمانیت دارد نسبت به همه مردم اعم از مسلمان و غیر مسلمان و یک رحیمیت دارد. از سبک مدیریت رب العالمین می‌توان الگو برداری کرد (بخرد، ۵-۷-۹۵).

در فلسفه بحث رستگاری بحثی بسیار جدی است که بالاخره پیروان کدام دین به بهشت می‌روند. جان هیک نظریه‌ای تحت عنوان پلورالیسم نجات بخش دارد. وی معتقد است همه ادیان به بهشت می‌روند. یک نفر آمده دیدگاه امام خمینی را با دیدگاه جان هیک مقایسه کرده است. عنوان کرده امام خمینی با عقیده جان هیک مشترک است اما در پیش‌فرض‌ها با هم متفاوتند. بحث این‌جاست که این را برگردانیم به پلورالیسم معرفت‌شناختی. مثلاً اینکه ما نمی‌توانیم از حقانیت امیرالمومنین (علیه السلام) کوتاه بیاییم ولی می‌توان عقیده داشت که پیروان همه ادیان به بهشت می‌روند (مسعودی، ۵-۷-۹۵). در این مورد متوان گفت که الان ما آمریکا داریم و ایران. اگر فرد متشرعی تحت ولایت آمریکاست، زیر ولایت ولی‌ای رفته که علیه ولایت الهی شمشیر کشیده. تمام اعمالش باطل است. اما اگر مثلاً مسیحی که مخلص باشد و اسلام الهی به او معرفی نشده و به فهم کمال اسلام نرسیده رستگار می‌شود (زاهد، ۵-۷-۹۵).

در طول تاریخ این بحث‌ها زیاد بوده است. و پیرو هیچ مکتبی نتوانسته مکتب دیگری را قانع کند. حتی در خود تشیع هم شاخه شاخه و جزئی می‌شود. ما ادعا نداریم که علوم انسانی تولید کنیم که جای بحث حوزویان و متکلمین باشد. یا از موضع دینی بحث کنیم، که تمام شدنی نیست و ما هم متخصص این کار نیستیم. یا اینکه به تولید علمی بپردازیم با بنیان‌ها و پیش‌فرض‌های دینی و

استخراج تئوری‌های جهان‌شمول برای مدیریت اجتماعی و این‌ها دیگر یقینی نیست (خرمایی، ۵-۷-۹۵).

البته این سؤالاتی که پیش می‌آید با بحث‌های تولید علم منافاتی ندارد. در مورد رستگاری، قرآن جواب می‌دهد که بله ادیان دیگر اهل نجاتند اما به شرطی که یا جاهل باشند و پیامبر را انکار نکنند که انکار به کفر می‌انجامد. پلورالیسم در سه عرصه اخلاقی و اعتقادی و نجات داریم. در بحث نجات و اخلاقی بحثی نداریم. مسأله، پلورالیسم اعتقادی است. سرچشمه پلورالیسم هم کانت است. انسان نمی‌تواند همزمان به چند اعتقاد متناقض معتقد شود. همه ادیان اسلام‌اند اما کاملترین جلوه دین در اسلام محمدی (صلی الله علیه و آله و سلم) تجلی پیدا کرده است. کسی که تحت ولایت ظلم است دارد به نظام ظلم معاونت می‌کند. خداوند در قرآن می‌فرماید تعاونوا علی البر و التقوی و لا تعاونوا علی الاثم و العدوان (ساجدی، ۵-۷-۹۵).

بحث از این‌آیه شروع شد که یوم ندعوا کل اناس بامامهم. بحث شد که آیا بحث حق و باطل منفصل است یا نسبی است. که همان‌طور که آقای مسعودی گفتند ریشه در مباحث معرفت‌شناسی دارد. حال بحث رفتار فردی و رفتار اجتماعی بود. اینکه وقتی از رفتار فردی یک گام جلوتر گذاشتیم اجتماعی و مستلزم امام می‌شود (جاجرمی زاده، ۵-۷-۹۵). مثلاً در همان مثال، فرد متشرعی که در ناسا کار می‌کند این فرد تحت ولایت دو سیستم شامل است (مسعودی، ۵-۷-۹۵).

این به معنای این نیست که دیوار بتونی بین این دو وجود دارد. مثلاً حری که به امام حسین پیوست و جهتش را تغییر داد. فردی که در ناسا کار می‌کند به نظم نوین جهانی کمک می‌کند و به لحاظ تاریخی برای ظهور مانع ایجاد می‌کند. این‌ها در جهت گیری هیچ وجه اشتراکی ندارند. جهت در این‌جا مهم است. آیا ما در لحظه می‌توانیم تحت امامت حضرت علی (علیه السلام) باشیم هم امامت شیطان؟ همه ادیان و فلاسفه و فقهای ما نسبییت در جهت را نفی می‌کنند (جاجرمی زاده، ۵-۷-۹۵).

همه ما علوم انسانی موجود را دور نریخته‌ایم، بلکه درس هم می‌دهیم. ولی باید در فرهنگ خودمان در راستای جهت تمدن‌سازی اسلامی آن را استحاله کنیم. مثلاً

اگر بیمارستان نمازی را برای پزشکی اسلامی استحاله کردیم این درست است. مثل وقتی امام گفتند ما با سینما مخالف نیستیم با فحشا مخالفیم (زاهد، ۵-۷-۹۵).

اساساً چرا تمدن مدرن به وجود آمد؟ مگر جهان به دست خدا نیست؟ چه شد که مسلمین افول کردند؟ کفار بنای تمدنی را بر پایه سکولاریسم گذاشتند. ایجاد تمدن مدرن در راستای رشد و کمال انسانی است. خداوند میخواست که این اتفاق بیفتد. زیرا ذهن مسلمین به این بن بست رسیده بود که ما به این دنیا برای رفاه و آسایش نیامده ایم برای جهاد و ... آمده ایم. اما به نظر من خداوند به دست کفار خصلتهایی که در مادهها گذاشته را آزاد کرد چون طرز تفکری که داشتیم به بن بست رسیده بود و نمی توانست به این جا برسد و آن را نفی می کرد (زاهد، ۵-۷-۹۵).

در تفسیر سوره والعصر منظور از زمان زمان نورانی حضرت رسول (صلی الله علیه و آله و سلم) یا امام عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) است. مقصود از زیانکاران دشمنان ائمه است. تواصو به حق و به صبر سفارش به ولایت امیرالمومنین (علیه السلام) است. الا الذین آمنو یعنی کسانی که به ولایت امیرالمومنین (علیه السلام) ایمان دارند. و به فرزندان خود به ولایت علی علیه السلام سفارش کنیم (جاجرمی زاده، ۲۹-۶-۹۵). حق جز از طریق ائمه (علیهم السلام) روشن نخواهد شد (زاهد، ۲۹-۶-۹۵). نسبت همه اعمال نیک را در اعصار مختلف با ولایت می سنجد (جاجرمی زاده، ۲۹-۶-۹۵). باب ولایت در تاریخ جریان دارد و نباید مسدود شود (روزی طلب، ۲۹-۶-۹۵).

مثلاً مسأله لعنی که بعضی می کنند. ولایت امروز به ما می گوید این کار را نکنید. آنهایی که لعن می کنند به زمان گذشته برمی گردند. زمانی باید لعن می شده، اما امروز زمان لعن نیست. زمان اتحاد مسلمین است. خداوند وقتی شراب و قمار را منع می کند به خاطر اختلاف و تفرقه افکنی است. در فقه قیاس منصوص العله درست است. یعنی اگر خدا حکمی گفته و علتش را هم گفته، می توانیم علت آن را تعمیم دهیم. شراب و قمار حرام است چون باعث اختلاف بین شما است. بنابراین از آنچه باعث تفرقه شود باید در حذر باشیم. این جز ولی حی یا نایب ولی کسی نمی تواند بگوید (زاهد، ۲۹-۶-۹۵).

مفهوم ولایت یک مفهوم کلی است که زیرمجموعه ها و مصادیقی دارد که می توانیم

احصا کنیم و نظام درست شود و نسبت‌ها را مشخص کنیم. مثلاً تولی به مقام معظم رهبری فرق دارد. موضوع قابل گفتگویی است. ولایت تابعیت است؟ اطاعت است؟ این‌ها ماهیتاً تفاوت دارد. اطاعت خاصیت ایمان هم دارد (بخرد، ۲۹-۶-۹۵).

وقتی می‌گوییم حضرت علی (علیه السلام) ولی خداست یعنی خلیفه الهی است و بعداً هم ائمه. یعنی تجلی صفات الهی روی زمین هستند. چون وجود خدا منزّه از تجلی روی زمین است. این‌ها صفات الهی را عملی می‌کنند. صفات الهی در هر کدام به نوعی تجلی پیدا کرده‌اند. مثلاً امام حسین علیه السلام ثارالله است. اگر این‌گونه ببینیم عدالت حضرت علی (علیه السلام) عدالت الهی است. من هم عدالت در خانواده را باید رعایت کنم. اما اگر آنچه که به دست آورده‌ام مال دزدی باشد و در توزیع آن عادلانه رفتار کنم باز هم عدالت الهی است؟ این ظاهراً عدالت است و ما نمی‌توانیم به آن صفت الهی بگوییم. صورت ظاهر اعمال ما را نباید فریب دهد. منشا آن را باید در نظر بگیریم. وجه نیت و فکر را هم باید در نظر بگیریم تا پکیج کامل الهی باشد. مثلاً می‌گویند در آمریکا عدالت و صداقت و ... بیش از این‌جا وجود دارد. باید دید این‌ها تجلی صفات الهی است یا نه (زاهد، ۲۹-۶-۹۵). نباید نگاه صفر و یکی داشت و نسبت را در نظر نگرفت. سنجش نیت و فکر و رفتار واقعاً سخت است. مثلاً سنجش ریا سخت است. به نظر من باید مسأله ولایت را نسبی نگاه کنیم (گودرزی، ۲۹-۶-۹۵).

نیت فرد نسبی است. مثلاً نیت فردی که در ناسا کار می‌کند خیر است. اما همین شخص خبر داعش را می‌شنود و مثلاً می‌شنود که خانم کلینتون می‌گوید ما داعش را به وجود آوردیم و باعث تقویت وهابیت شدیم. ایشانی که دارد به سیستمی کمک می‌کند که خروجی آن داعش است، آیا در روان‌شناسی خود به تردید نمی‌افتد؟ این می‌تواند در حکومت اسلامی هم اتفاق بیفتد. مثلاً کاری که یک حاکم از روی ریا کاری انجام می‌دهد چون هرکس مسول رفتار خودش است. این فرد باید تمام دنیا را در نظر بگیرد و تصمیم بگیرد. شاید به این نتیجه برسد که باید تحت حکومت اسلامی ایران زندگی کند. به نظرم اگر اصول را در رفتار خود در نظر بگیرد شاید به این نتیجه برسد (زاهد، ۲۹-۶-۹۵).

در زمان امام صادق (علیه السلام) کسی شترهایش را به خلیفه کرایه داد تا به

حج برود. امام صادق (علیه السلام) وی را احضار کرد و علت این کار را جویا شد. شتردار گفت خلیفه برای واجب شرعی به حج رفته و کار بدی انجام نداده است. امام صادق (علیه السلام) فرمود آیا تو امید نداری که خلیفه سلامت برگردد؟ در همین حد هم کمک به ظلم و جور است. نکته دیگر اینکه در قیامت می پرسند که چرا فلان کار را نکردید می گویند ما مجبور بودیم ما مستضعف بودیم. خدا می فرماید آیا زمین وسیع نبود که مهاجرت کنید؟ نکته دیگر اینکه نسبی در این جا به معنی مدرج بودن نسبت به مبدا است. که این با نسبیت غربی فرق دارد. نکته دیگر اینکه در اسلام ما هم رفتار اجتماعی داریم هم رفتار فردی. و ما برای هر دو رفتار مورد سؤال قرار می گیریم. مثلا عذاب جمعی نازل می شود چون رضایت به گناه داشتند یا عملی برای جلوگیری از آن انجام ندادند. فارابی انواع مدینهها را که توضیح می دهد می گوید در مدینه فاضله می دانند و عمل می کنند. مدینه فاسقه می دانند و عمل نمی کنند و مدینه ضاله اصلا نمی خواهند بفهمند. مدینه مبدله می فهمد و می خواهد عمل کند اما نفوذی ها مسیر آن را تغییر می دهند. فارابی می گوید عمل کرد جامعه برآیند عملکرد تک تک افراد است. نکته بعد اینکه همه تحت ولایتند یا ولایت الله یا ولایت طاغوت. مثلا غربی ها فوراً ما را محکوم به ایدئولوژی و ... می کنند. درحالی که انسان قهرا ولایت پذیر است یا ولایت خدا یا طاغوت. انسان تحت تاثیر امام است. در قرآن هم داریم که روز قیامت مردم را با امامشان محشور می کنند. نکته آخر اینکه کلمه قولو لاله الا الله تفلحوا. اله اگر از ریشه الهه باشد یعنی محبوب. اگر از ریشه وله یعنی له له زدن و جذب بی اختیار شدن به سمت چیزی. الله یعنی عشق مطلق. اساس عالم عشق است که این عشق یا جذب خدا می شود یا عشق های مجازی دیگر. انسان تحت تاثیر حب است یا الله یا طاغوت. یا ائمه نور یا ائمه نار (روزی طلب، ۲۹-۶-۹۵).

در عمل حتما نسبی عمل می کنیم. ولی در قضاوت و دسته بندی باطل و حق مجزا هستند (زاهد، ۲۹-۶-۹۵).

بین حق و باطل انفصال مطلق است (جاجرمی زاهد، ۲۹-۶-۹۵).

۳-۸- سبک زندگی (دین و دنیا) (ارائه حاج آقای نیری ۲۵-۶-۹۲)

فرمایشی که مقام معظم رهبری در خراسان شمالی در مورد سبک زندگی اسلامی و ایرانی داشتند و در جهت این مطلب، حرکتی در کل ایران از وزارت خانه‌های مختلف و ... شروع شد، که این حرکت ها هم می‌تواند مبارک باشد و هم خدای نکرده نامبارک. چرا که معمولا این‌گونه بوده که نسبت به فرمایشات رهبری با نیت های متفاوت به بحث‌ها و مطالب مختلف ورود می‌کنند، اما در آخر بالاخره آن منویات آقا تحقق پیدا می‌کند یا خیر، این قدری جای تامل دارد(نیری، ۲۵-۶-۹۲).

دانشگاه که مبدا تحول است، یعنی عمده‌ترین کارهای علمی این مملکت باید در آن انجام شود. باید در دانشگاه مبانی نظری و مبانی عملی آن طراحی شود. این مسأله در شورای دانشگاه مطرح شد و قرار شد که این داستان سبک زندگی، پیگیری شود و شورایی متشکل از چند تا دانشکده و پژوهشکده تشکیل شود، که دانشکده علوم تربیتی، پژوهشکده علوم اجتماعی و تعدادی دیگر، مبنی بر این که شورایی تشکیل شود و آن‌ها به موضوع سبک زندگی اسلامی وارد شوند(نیری، ۲۵-۶-۹۲).

درباره بحث مقام معظم رهبری مطرح شد، در تقابل با سبک زندگی مدرن که امروزه حاکم بر روابط جمعی و اجتماعی مان در دنیا است، حضرت آقا مطالبه سبک زندگی اسلامی را مطرح کردند. در واقع ما در دنیای مدرن امروزه به دنبال تمدن اسلامی خودمان هستیم. ایشان می‌فرمایند: تمدن موجود یک بعد سخت افزاری و یک بعد نرم افزاری دارد. در بعد سخت افزاری در جمهوری اسلامی کارهای موفقی داشتیم مثل تکنولوژی، کارهای عمرانی و کارهای علمی مان، در این سی ساله پیشرفت داشته‌ایم. اما در بعد نرم افزاری تمدن ابراز نگرانی کرده‌اند، که ما در این زمینه کم کاری کرده‌ایم و آن ۲۰ سؤال مشهورشان را به عنوان نمونه مطرح کردند(نیری، ۲۵-۶-۹۲).

این بحث خیلی به بعد فرهنگ عمومی جامعه نزدیک می‌شود. اگر بخواهیم در بعد فرهنگ عمومی بحث کنیم، آن چیزهایی که از دنیای غرب به ما رسیده، ما باید

بتوانیم بازشناسی کنیم (نیری، ۲۵-۶-۹۲).

بنابراین قدم اول، جایگاه خود بحث است که ما دقیقاً بتوانیم این بحث آقا را از لحاظ مفهومی، جایگاه آن را در مباحث فکری خودمان بازشناسی کنیم و با بحث‌های دیگر مخلوط نکنیم؛ یعنی همه مسائل را وارد آن نکنیم. اگر با این تحلیل آقا جلو برویم، در واقع بعد نرم افزاری تمدن را به سبک زندگی اسلامی تعریف می‌کنیم. این گونه به نظر می‌رسد که وقتی در موضوعی وارد می‌شویم، ابتدا باید ببینیم مقابلش در دنیای امروز چه چیزی به ما تحمیل شده است؛ یعنی وضعیت موجود سبک زندگیمان چیست؟ این ریشه در چه فرهنگی دارد؟ چقدر فاصله با دیدگاه‌های اسلامی مان داریم؟ در واقع در هر کدام از این مقولات یک سلب و یک ایجاب را باید دنبال کنیم. این بحث را در کل نظام اجتماعی از موضعی که حضرت آقا وارد شدند، ما وارد می‌شویم (نیری، ۲۵-۶-۹۲).

در واقع همه موضوعاتی که در فرهنگ عمومی است، از جمله مسائل خانواده تا مسائل سازمان‌ها و روابط اجتماعی مان شامل آن می‌شود. یک زمان در دانشگاه می‌خواهیم این کار را انجام دهیم. بنابراین محدود کردن خود به جامعه دانشگاه می‌تواند گامی به طرف جلو باشد؛ برای اینکه تحقیقات، مطالعات و حرف‌ها را جهت دهیم. در دانشگاه اگر بخواهیم سبک زندگی، کار فرهنگ دانشجویی را بازشناسی کنیم و ببینیم که در مقابل آن چیزهایی که فکر می‌کنیم مبانی‌اش به جاهای دیگر برمی‌گردد، چه چیزهایی را می‌توانیم ایجابی بگذاریم. این ابتدا دامنه‌اش می‌تواند مشخص شود که همین اساتید و سایرین به بحث و بررسی بپردازند. مثل مثال خوابگاه که در حوزه خانه دانشجویی فرمودید، همین که اسمش را عوض می‌کنیم رویکردها خیلی متفاوت می‌شود. یعنی خیلی ابتکار خوبی بوده، همان محوریت خواب را از دانشجو بگیرید و اسمش را خانه بگذارید، سپس بگویم خانه دانشجویی چه اقتضایی باید داشته باشد؟ از همین جا جهت‌گیری بحث‌ها عوض می‌شود، بنابراین در بحث خوابگاه یا خانه دانشجویی گرفته تا فرهنگ شور و مشورت اساتید با همدیگر در مباحث علمی، تا فرهنگ کار مدیریتی در دانشگاه، یا فرهنگ آزاداندیشی، گفتمان و نقد و این بحث‌ها در محافل مختلف (زاهد، ۲۵-۶-۹۲).

می‌توان گفت که موضوع سبک زندگی را فقط در دانشگاه آورده و آن را محدود

کنیم که قدم اول آن برمی‌گردد به این که حساب کنیم در چه موضوعاتی می‌شود کار کرد. در واقع چیزی که از آن طرف به ما تحمیل شده چیست؟ مثلاً سبک زندگی ما در ارتقاء تخصصی مان، آیا حتماً باید مقاله‌ای اس‌آی‌ا داشته باشیم تا در دنیا با اعتبار نظام جهانی موجود، حرفی برای گفتن داشته باشیم؟ تا زمینه‌های ارتقاء فراهم شود؟ آیا در زمینه‌های ارتقاء در سبک زندگی کار دانشگاهی، لزوماً از همین راه باید جلو رفت؟ برای مثال و همین‌طور به عنوان سؤال عرض می‌کنم که آیا جایگزین می‌توانیم داشته باشیم؟ (زاهد، ۲۵-۶-۹۲)

که خود حضرت آقا‌ای اس‌سی را پیشنهاد دادند. گفتند محور مقالات خوب است اما یک محور دیگر هم باز کنید، دانشجو پروری. یعنی منظور اگر محدود کنیم و همه بحث‌ها و انرژی‌ها را هدایت کنیم که صرف خود دانشگاه شود، موضوعات را شمارش کنیم، سلبش را خوب وارد شویم و کم‌کم به ایجاب آن برسیم (زاهد، ۲۵-۶-۹۲).

آقای خسرو پناه می‌گفتند: وقتی فلسفه را ترجمه کردند قسمتی را ترجمه نکردند یا مغفول واقع شد که آن رابطه انسان با دنیا است. آقای جوادی هم که مفاتیح الحیات را نوشت، گفت که ما مفاتیح الجنان داریم، جلد ۲ را بنویسیم. جلد اول راجع به عبادات و جلد دوم راجع به اجتماعیات است، که بیشتر درباره این است که مثلاً یک درخت بکاریم و یا ثواب آب دادن به سگ چه می‌شود؟ در مفاتیح این چیزها را نداریم. میزان ثواب آن‌ها را نداریم. در مفاتیح این ذکر را بگو یا این دعا را بخوان و این نوع مطالب است. این بحث‌های رابطه ما با دنیا چگونه باشد را نداریم؛ یعنی رابطه ما با خدا تعریف شده است، رابطه با خودمان هم تعریف شده، اما رابطه ما با دنیا که مثلاً ما درقبال محیط زیست چه وظیفه‌ای داریم نیست (نیری، ۲۵-۶-۹۲). این بخش بحثی است که باید کلی دیده شود. غیر از این، چه چیزی باعث می‌شود که کار ما به تمدن اسلامی منجر شود. آن مسائلی است که باید دیده شود (نیری، ۲۵-۶-۹۲).

در این قسمت دانشگاه نباید خودش را ببیند. دانشگاه برای تمدن‌سازی اسلامی در مقام تولید علم است. آن بخشی هم که هست، به عنوان نمونه گفتیم که خوابگاه را ما با مفهوم خانه درست کنیم. این می‌تواند خیلی مفید باشد. به خاطر اینکه اعتقاد این است که شما می‌گویید دانشگاه اسلامی. من معتقدم که زمانی امام

ابتکار کرد و سپاه را تاسیس کرد اما ارتش را منحل نکرد. در حال حاضر سپاه یکی از قوی ترین ارتش های دنیا است (نیری، ۲۵-۶-۹۲).

من معتقدم که حالا باید دانشگاهی به صورت نمونه ساخت و بگوئیم این دانشگاه اسلامی است، که دانشگاه شیراز باید نسبت خود را با آن تعریف کند. ما تنها می گوئیم یک دانشگاه سکولار است و مبانی آن نیز سکولار هستند، اما ما یک نمونه دانشگاه اسلامی باید درست کنیم. البته در این زمینه در کشور تلاشهایی نیز انجام داده شده است. مثلا دانشگاه امام صادق (علیه السلام) را به این نیت ساختند. ولی عملا به اردوگاه سکولار اضافه شد. یعنی دانشگاه اسلامی نشد. در بحث سبک زندگی اسلامی در همان پندی که بودیم، آقایی گفتند: در حال حاضر الگوی زندگی برای جوان های ما الگوی زندگی آمریکایی است. به آن فرد گفتیم: چرا جوان های ما دوست ندارند لباس افغانیها را بپوشند ولی کت و کراوات آمریکایی ها را دوست دارند، زیرا آمریکایی ها را بالاتر می بینند در حالی که نسبت به افغانی ها این نگرش را ندارند. چرا بالاتر هستند؟ زیرا تکنولوژی و تولید علم دست آن هاست و علمشان بیشتر است هر کسی تولید علم بیشتر داشته باشد، تسلط دارد. آن ها حتی ذائقه های ما را تغییر دادند. ما در زندگی شخصی خود مسلمانیم و نماز می خوانیم، اما با مبانی سکولار زندگی می کنیم، مسلمان سکولار هستیم. اصل زهد در زندگی ما وجود دارد، مثل صرفه جویی اما در زندگیمان لذت گرایی و اسراف است. باید در آن دو بعد، یک بخش تولید مطلب، مقاله و درسنامه داشته باشیم. بخشی هم به عنوان نمونه ما در دانشگاه پیاده کنیم بطور مثال اگر بگویند دانشگاه شیراز می خواهد فوق لیسانس در سبک زندگی اسلامی ایرانی بگیرد آیا متن داریم؟ ما تعداد محدودی کتاب بیشتر در این زمینه نداریم، ولی برای شروع همین نیز باید خوب باشد (نیری، ۲۵-۶-۹۲).

اگر ما بحث سبک زندگی را مثل اخلاق حرفه ای، حرفه ای کنیم زیاد جالب نیست. در مورد اخلاق حرفه ای می خواهیم بگوئیم مثلا مدیران باید سعه صدر و توکل و توجه داشته باشند و ... همه این ها اخلاق اسلامی است، ما این جا چیزی را نمی توانیم جدا کنیم، زیرا اصل اخلاق حرفه ای همان اخلاق اسلامی است (ساجدی، ۲۵-۶-۹۲).

ما به دانشجو چه چیزی می‌خواهیم بگوییم؟ باید بگوییم پوشش باید خوب باشد، انسانی باشد، باید جلب توجه نکند. دانشجویی که کنارتان می‌نشیند باید بیشتر به دانشجویی که طالب علم است نگاه کند تا به دانشجویی که خودآرایی کرده و جلب توجه می‌کند. این فرد اگر بیرون از دانشگاه برای خودش بحث پوشش جا نیفتاده باشد، یعنی درک نکرده باشد، این‌جا می‌خواهد درست شود؟ یعنی اگر ما بگوییم مانتوی مخصوص دانشگاه بپوشید، بلافاصله بیرون از دانشگاه که می‌رود آن را عوض می‌کند. اگر آنجا درست نشده باشد در دانشگاه نیز درست نمی‌شود. یا اگر به دانشجو بگوییم اسراف نکن، اگر این دانشجو در خانواده یا در جامعه اسرافکار تربیت شده باشد، در این صورت چگونه می‌شود جلوی او را بگیری، این مسائل خیلی از هم قابل تفکیک نیستند (حسینیان، ۲۵-۶-۹۲).

تفاوتی بین اخلاق مفهومی که فرد با آن بزرگ شده و سبک زندگی مطرح نکردند، که موضوع اخلاق واقعا بنظر می‌رسد اوصاف درونی انسان است. یعنی وصف مغز انسان با یک خصوصیت و ویژگی شکل می‌گیرد و تبدیل به ملکات می‌شود، این ملکات ظرفیت اولیه فعل است. آن ظرفیت وقتی که می‌خواهد در روابط مختلف ظهور پیدا کند، تبدیل به سبک می‌شود (حسینیان، ۲۵-۶-۹۲).

سبک زندگی، در حقیقت حضور اخلاق در نسبت‌های مختلف است. اینکه اشاره کردند اخلاق فنی و مهارتی و حرفه‌ای، به نظر می‌آید اخلاق حرفه‌ای بدنبال همین معنا و مفهوم است که بتواند آن بنیان‌های اولیه خلق را در روابط مختلف انسان، روابط مدیریتی، روابط آموزش، تدریس، حتی روابط پژوهشی که یکی از مفهومی‌ترین به اصطلاح فرایندها است، می‌تواند یک اخلاق‌های خاصی داشته باشد که آن اخلاق با آن اخلاق عام که ما در بحث خلق می‌گوییم متفاوت است. بنابراین خود سبک زندگی موضوعی مستقل از بحث اخلاق است، هر چند که پیش‌نیازهایش حتما باید مباحث کلان اخلاقی باشد (حسینیان، ۲۵-۶-۹۲).

یک نکته دیگر که عرض می‌کنیم این است که ما وقتی بحث از اخلاق و سبک زندگی می‌کنیم شاید ابتدا به ساکن، ذهنمان متوجه این موضوع می‌شود که یک فرد دانشجو یا یک انسان چگونه روابطش را تنظیم می‌کند، که بر اساس دستورالعمل‌های الهی باشد و بتوانیم ارتباطمان را با سایر انسان‌ها صحت ببخشیم

و اصلاح کنیم. شاید اشاره ای که آقای دکتر فرمودند، پیرامون همین معنا بود که ما تا آن پارادایم حاکم برسبک زندگی جامعه را اصلاح نکنیم نمی‌توانیم رفتار دانشجویان را اصلاح کنیم. آن هم خودش یک سبک زندگی است. این سبک‌ها در سطح کلان اگر اصلاح نشود، ولو آن که فعالیت‌های خیلی زیادی هم انجام شود، ولو اینکه همه مبلغ دین شوند تغییری حاصل نخواهد شد (حسینیان، ۲۵-۶-۹۲).

تعبیری از حضرت امام هست که می‌فرمایند: همه اگر براساس اصول دین و اعتقادات حرکت کنند، همه متدین باشند و همه نماز شبشان ترک نشود، همه روابط فردیشان روابط اسلامی باشد، اما توجه به آن پارادایم حاکم نکنند آن سبک‌هایی که مولد سبک‌های فردی و فرعی است آن‌ها را دست‌نزنیم، یعنی پارادایم نظام سرمایه‌داری حاکم باشد و ما به دنبال این باشیم که دانشجویان را اصلاح کنیم، امر و نهی کنیم، - این روزها هم امر و نهی که از موضوعیت افتاده است - فرد به تدریج شدید دچار می‌شود. این منجر به این می‌شود (حسینیان، ۲۵-۶-۹۲).

حالا ما چه راه کاری را می‌توانیم ارائه بدهیم که وارد آن پارادایم شویم، آن فضای حاکم را مورد مطالعه قراردهیم و سبک‌هایی که آن‌ها حاکم کردند بر جامعه ما بشناسیم و بعد ببینیم مولد این نحوه سبکی که ما داریم چیست؟ بنظر می‌رسد ورود در آن مقام یک سازوکار دیگری می‌طلبد و هم مانیفست آن متفاوت است؛ اما نمی‌خواهیم بگوییم این بحث تعطیل شود. ولی در کنارش یک دسته بندی و تقسیم بندی شود و افرادی مسئول شوند که بر آن پارادایم حاکم کار کنند و در سطح کلان سبک را ببینند و یک دسته سبک‌های زندگی را بررسی کنند. کتاب آیت‌الله جوادی در این زمینه ایشان خیلی تلاش کردند و انصافاً کتاب خیلی خوبی است، مستندات خیلی خوبی دارد (حسینیان، ۲۵-۶-۹۲).

یک گام از حلیه مرحوم مجلسی جلوتر است، جمع‌بندی کردن، طبقه‌بندی کردن، ارتباطات فردی را بیان می‌کنند اما وارد آن پارادایم‌ها نشدند. در موضوعات اجتماعی که برای سبک زندگی ایجاد فضا می‌کند و سبک را تولید می‌کند مولد و محرک است، در حقیقت منشا پیدایش همه این کارهایی که می‌کنیم است، وارد نشده‌اند. فعالیت‌های ما در سطح خرد با فعالیتی که در سطح کلان می‌کنیم اصلاً قابل مقایسه نیست و برابری نمی‌کند. چه بسا همه آن فعالیت‌های فردی از بین

می‌رود (حسینیان، ۲۵-۶-۹۲).

یعنی ما در یک فضای نظام سرمایه‌داری داریم تنفس می‌کنیم و بعد به دنبال این هستیم حجاب را درست کنیم؟ چطوری می‌شود از بی‌حجابی ممانعت کرد؟ آیا حجاب می‌تواند بر تأثیرات تبلیغاتی کلان جامعه اثرگذار باشد؟ (حسینیان، ۲۵-۶-۹۲).

نکته‌ای پیرو فرمایش دکتر ساجدی عرض کنم، من فکر می‌کنم بحث سبک زندگی را ما در مبانی دینی تحت عنوان سیره داریم. سیره نبوی، سیره بزرگان، این همان روش و شیوه و سبک و استایل است. و بهترین منبع برای اینکه سبک زندگی اسلامی را دنبال کنیم، سیره پیامبر است. چرا که قرآن مباحث را کلی نگریسته و بیان کرده است. و خود قرآن هم فرموده: (لقد کان فی رسول الله اسوة حسنة). انواع سیره فردی، سیره اجتماعی، سیره اقتصادی، سیره مدیریتی پیامبر را آقای دلشاد تهرانی در چهار جلد جمع‌آوری کرده است. حتی ایشان سیره امیرالمؤمنین را در نهج البلاغه نیز بررسی کرده و حتی اصولی مانند اصل اعتدال، اصل تبعیت از حق و ... استخراج کرده است (نیری، ۲۵-۶-۹۲).

وقتی تفکر، تفکر سکولار است، محصول می‌شود همین. حال می‌خواهیم محصول را در کنیم، محصول تولید شده همان تفکر است، باید تفکر درست بشود. یک نکته هم اینکه وقتی ما ماهواره‌ها را رصد می‌کنیم متوجه می‌شویم که تقریباً همه آن‌ها به اهل بیت (علیهم السلام) حمله می‌کنند. یعنی می‌خواهند ایشان را از منبع موثق بودن و به عنوان الگو بودن برکنار کنند. می‌خواهند سبک زندگی خودشان الگو شود. مثلاً زمانی که آقای رضا زاده وزنه می‌زند و بر روی سینه اش یا ابوالفضل (علیه السلام) نوشته، مجری ماهواره تعرض می‌کند که چرا یا ابوالفضل؟ پس ایران چه؟ و نهایتاً به رضا زاده می‌گویند وطن فروش. یا راجع به امام حسین (علیه السلام) می‌گویند دو تا عرب بخاطر یک زن دعوایشان شد، حال عزاداری کنیم که چه؟ وقتی آن‌ها به اهل بیت حمله می‌کنند می‌خواهند آن‌ها را از الگو بودن برای سبک زندگی سرنگون کنند و در واقع همان سبک زندگی غربی را تحمیل کنند (نیری، ۲۵-۶-۹۲).

من فکر می‌کنم اول باید پارادایم‌هایی که مولد سبک زندگی هستند را بشناسیم، یکی از منابع شناخت این است که ببینیم آن‌ها به چه چیزهایی از ما حمله

می‌کنند. حساب شده حمله می‌کنند. نه اینکه حتماً برنامه‌ریزی شده باشد. یعنی تفکر آن‌ها می‌داند که چه چیزی را باید نشانه بگیرند. حضرت امام رضا (علیه السلام) می‌فرمایند: ما را آن گونه که هستیم به مردم معرفی کنید، مردم به ما علاقه مند می‌شوند (نیری، ۲۵-۶-۹۲).

اگر قرار باشد مردم به آن‌ها (غربی‌ها) علاقه‌مند نشوند باید آن‌ها را تخریب کنیم. پس بحث سیره می‌تواند برای سبک زندگی منبع باشد. دیگری هم اینکه گاهی دانشجوی پیش من می‌آید و می‌گوید من می‌خواهم کنفرانسی راجع به نهج البلاغه ارائه دهم. آن آقای مسیحی که راجع به نهج البلاغه کتاب نوشته، اسمش چیست؟ می‌گویم: جرج جرداق. میپرسم چرا از شیخ مفید نمی‌گویی؟ از حسین بن طاووس نمی‌گویی؟ می‌گوید اگر از جرداق بگویم دانشجویها می‌پذیرند ولی از این‌ها که شما گفتید نمی‌پذیرند. من گفتم: حضرت علی می‌فرمایند: این قدر روزگار مرا پایین آورده که می‌گویند علی و معاویه. از این باب فضیلت خوب است که بگوییم ولی دیگران حکم به آن شهادت می‌دهند. اگر جرج جرداق علی شناس بود که دیگر مسیحی نبود؛ عاشق سینه چاک امیرالمؤمنین بود؛ چرا این اتفاق می‌افتد؟ حتی در مورد فضیلت قرآن هم می‌گوییم قرآن خوب است چون فلان مستشرق مسیحی در تعریف قرآن اینطور گفته است. احساس می‌کنیم اگر آن‌ها صحه بگذارند، کار ما درست است. دلیل این است که ما خودباوری نداریم و دائم گمان می‌کنیم که مسائل ما باید مورد تأیید آن‌ها قرار بگیرد که به علم تبدیل شود (نیری، ۲۵-۶-۹۲). بنظر می‌آید که با فرمایشاتی که همه دوستان داشتند ابعاد مسأله تا حد زیادی روشن شد و قصد معلوم شد که ما می‌خواهیم در بحث سبک زندگی چه کار کنیم. پیشنهاد من این است که یکی از موضوعاتی که در گروه‌ها مطرح می‌شود همین بحث سبک زندگی باشد و به مدت ۲ ماه یا ۳ ماه دیگر جلساتی راجع به سبک زندگی داشته باشیم و دوستان بحث‌هایی که در گروه‌ها انجام گرفته را مجدداً این‌جا طرح کنند (زاهد، ۲۵-۶-۹۲).

یکی از کارهایی که باید در همین شورا انجام بدهیم، فهرستی از موضوعات در زمینه‌های مختلف رشته‌های مختلف علوم انسانی از جمله روانشناسی، جامعه‌شناسی، اقتصاد، الهیات، فقه و فلسفه که مرتبط شود. این را ما در اختیار

دانشجویان تحصیلات تکمیلی قرار بدهیم تا آن‌ها روی این محورها کار پژوهشی انجام دهند و رساله‌هایشان را در این زمینه بنویسند. ما در این جا دو کار انجام دادیم یکی این که دانشجو را از سردرگمی انتخاب موضوع بیرون آوردیم و دیگری یک کار عملی و به روزی انجام دادیم (زاهد، ۲۵-۶-۹۲).

این روند باید تحت نظر استاد راهنما مدیریت شود. این موضوعات خودش به نوعی هدایت می‌کند، حتی می‌توان یک سری موضوعات را حمایت مالی کرد، یعنی اگر کسی در موضوعی که ما پیشنهاد دادیم پایان نامه بنویسد، اهرم‌های تشویقی هم می‌شود گذاشت. تقریباً تمام رشته‌های علوم انسانی را می‌توان درگیر کرد مثل مدیریت، اقتصاد، روانشناسی، جامعه‌شناسی، جمعیت‌شناسی، و الهیات و ... پس می‌توانیم موضوعات را مشخص کنیم و دانشجویهای علاقمند را هم جمع کنیم و شروع کنیم (زاهد، ۲۵-۶-۹۲).

یعنی بطور کلی تا دو، سه ماه دیگر برنامه ۱ سال تا ۲ سال دانشگاه را تدوین کنیم و هر کدام قسمتی از کار را عهده دار شویم و مشخص شود که گروه‌ها قرار است در ۲ سال آینده هر کدام چه کاری انجام دهند که بعد از آن حاج آقا خود را در برابر ده‌ها برنامه ببینند. پس تلاش بر این باشد که بتوان در زمینه کارهای دانشگاه تحولی ایجاد کرد. البته منظورم از کار به معنای این‌که مقاله بنویسیم نیست، بلکه باید به سمت برنامه‌ریزی برویم (جاجرمی زاده، ۲۵-۶-۹۲).

در رابطه با موضوعی که حاج آقا نیری فرمودند باید عرض کنم که هر گونه تصمیم عجولانه در ارتباط با بحث سبک زندگی موجب عواقب ناخوشایندی می‌تواند شود. تا زمانی که با درایت کامل، تحقیقات مفصلی انجام نشود و سبک‌ها شناخته نشود و بعد در وهله اول خود مسئولین در این سبک و سیاق‌ها پیش قدم نشوند و در برنامه خودشان به آن متعهد نباشند؛ امکان اجرای آن در هیچ خوابگاهی و با هر عنوان و رنگ و لعابی ممکن نخواهد بود. و نهایتاً طرح به نتیجه و هدفی که مد نظر هست منجر نمی‌شود (مزیدی، ۲۵-۶-۹۲).

در آمریکا در تمام مدارس و دانشگاه‌ها، سبک زندگی کاتولیک‌های مسیحی و یهودی بر فضا حاکم است. یعنی اگر کسی بخواهد به آنجا رود باید تمام موازین مربوط به نحوه رفتار، عقاید و اجرای مراسم از دبستان تا دانشگاه براساس سبک

کاتولیک‌ها باشد. دانشجو متعهد می‌شود و خانواده اش نیز می‌پذیرد، من زمانی که به یکی از مدارس رفته بودم بروشوری دیدم که این جمله درونش نوشته شده بود، در آمریکا تنبیه بدنی ممنوع و به کلی خلاف قانون است (اگر کودک من در این مدرسه در شرایط خاص مورد تنبیه قرار گرفته شده، من به عنوان والدین هیچ گونه مخالفتی ندارم). در ارتباط با این‌گونه موارد یعنی اینکه در سیستم من، سبک زندگی که به دانش آموز معرفی کنیم تا این‌جا هم ممکن است برسد، یعنی اگر از حدود تخطی کند، و علی‌رغم تذکر و آموزش باز عملی نشد، تنبیه بدنی هم صورت می‌گیرد، در حالی که یک بند خلاف نظام تربیت آمریکا است. ولی آن‌ها اجرا می‌کردند. پس اگر بخواهد چیزی مثل آن چیزی که آن‌ها دارند، وجود داشته باشد باید جدی و با برنامه حساب شده پیش رفت؛ کوچک و بزرگ و همه افراد در آن دانشگاه آمریکایی همان سبک را دارند (مزیدی، ۲۵-۶-۹۲).

چند مدت پیش بنده در بحثی در بنیاد شهید مرکزی شیراز شرکت کرده بودم. در آنجا تحقیقی انجام شده بود و نتیجه تحقیق این بود که هر کس از بنیاد شهید بیشتر امکانات گرفته است، ناراضی‌تر است. آن‌ها نسبت به این قضیه معترض بودند و می‌گفتند که اگر ناراضی هستند به آن‌ها هیچ ندهیم. بعد خیلی در مورد این قضیه بحث شد که ریشه این قضیه از کجاست؟ یکی از معاونین صحبت جالبی کرد که قابل توجه است: او گفت زمانی که من به بنیاد آمدم یک ژیان دست ۵ داشتم که از سر و صدای آن همه می‌فهمیدند من آمده‌ام؛ اما الان ژانتیا سوار می‌شوم. آن زمان خانه نداشتم، اما الان خانه ۳ طبقه ساخته‌ام. زمانی که من چنان امکاناتی دارم واضح است که جانبازی که جبهه رفته و شیمیایی شده در رنج و عذاب است و خانواده او هم رنج می‌کشند، زمانی که مشکلات دارد و امکانات رفاهی می‌خواهد و به سراغ من که مسئول هستم می‌آید، باید پیش من دست بر سینه بایستد و من مدام سؤال بپرسم که فرم‌ها را پر کرده‌ای؟ حکم کمیسیون چه شد؟ و ... در چنین شرایطی معلوم است که برآشفته می‌شود. معلوم است که از نحوه برخورد من ناراحت می‌شود. چرا که او دیده است من کجا بودم و چطور بودم و الان به این‌جا رسیده‌ام (مزیدی، ۲۵-۶-۹۲).

اگر سبک زندگی واقعاً بخواهد از دانشگاه شروع شود ما ابتدا باید ویژگی‌هایی که

تعیین کننده سبک زندگی است را درون خودمان ایجاد کنیم. مسئولین دانشگاه، اساتید دانشگاه و ... باید در این راستا قدم بگذارند. باید توجه کنیم که عجولانه و یک شبه نمی‌توان تمام سیطره‌ای را که بر فضا حاکم بوده نادیده بگیریم. الان سی و سه سال از انقلاب می‌گذرد و هنوز در بعضی از کارها نتوانسته ایم راهکاری مناسب ارائه دهیم. حتی در برخی موارد در امر به معروف و نهی از منکر ما هنوز راه درستی پیدا نکرده‌ایم (مزیدی، ۲۵-۶-۹۲).

نمی‌دانیم چگونه رفتار کنیم که موجب نشود فرد به خودش توهین فرض کند یا دخالت در زندگی اش فرض شود، یا اینکه بگوید زندگی من به شما ربطی ندارد و حتی کار به شکایت برسد، در نهایت شاید قاضی دادگاه حکم به این بدهد که ایشان مقصر بوده و ... (مزیدی، ۲۵-۶-۹۲).

نکته‌ای که خواستم در ارتباط با سبک زندگی دانشجویی و سبک زندگی اسلامی برای یک مکان دانشجویی عرض کنم، این است که نباید عجولانه باشد. ولی اگر کار شروع شد، انجام کار باید با فکر و اندیشه و سنجیده و با رعایت همه جوانب صورت گیرد. آنطور نباشد که بگوییم کار مشکلی است و بترسیم و سراغ آن نرویم (مزیدی، ۲۵-۶-۹۲).

زمانی که امام خمینی سپاه را ایجاد کردند، اصلاً همچنین چیزی نبود؛ اما سپاه امروزه از بزرگترین ارتش‌های دنیاست. امام ۴۰ سال روی این موضوع فکر کردند، اینطور نبود که یک شبه که انقلاب شد حرف از سپاه بزنند. امام ۴۰ سال با افراد خاص در ارتباط بودند با آن‌ها بحث می‌کردند، نقطه نظرات رو گرفتند، تجربیات جهانی را به ایران آوردند. امام فیلسوف بود، تمام این موارد را بررسی کردند. نظام چین را بعد از فروپاشی آن، نظام روسیه را بعد از تزار بررسی کردند و سبک‌های مختلف در تفکر امام جمع‌بندی شد. بعداً یکی یکی اینا پیاده شدند. سپاه و بسیج و جهاد دانشگاهی و جهاد کشاورزی ایجاد شد. تمام این‌ها اندیشه‌های ناب بود که امام یک شبه ایجاد نکرده بود، بلکه با کار نظری و فکری به وجود آمد. اکنون نیز اگر بخواهد کاری انجام شود باید بدون خستگی و مستمر پیگیری شود. در این راستا وقتی اندیشه‌ها گردآوری و مشخص شد باید بحث کنیم که با چه سبک تحقیق و روش‌هایی اهداف را دنبال کنیم. آیا روش‌های کمی پژوهش در این رابطه می‌تواند

کمک کند و یا اینکه روش‌های متصل به پارادایم کیفی می‌تواند در این زمینه کار را تسهیل کند؟ و یا هیچ کدام از این روش‌ها کارآمد نیست؟ رد هر گونه کار و تفکر علمی درست نیست (مزیدی، ۲۵-۶-۹۲).

رد دستاوردهای علمی بشر، بدون دلیل و بدون پایه، غیر عقلی است. یعنی ما اگر که همین‌طوری بگیم فلان پارادایم چون متصل به فلان نحله فکری است و ما این تفکر رو تأیید نمی‌کنیم آن را رد کنیم، و دلایلی برای رد ارائه نکنیم؛ نابخردی است (مزیدی، ۲۵-۶-۹۲).

طبیعی است که در برخی از موارد مقدماتی در جهت رسیدن به یک هدف مطلوب، به استفاده از برخی از این پارادایم‌های علمی نیاز داریم. فرض بفرمایید در ارتباط با نکته‌ای که حاج آقا فرمودند: برای پیاده کردن سبک زندگی در یک خانه دانشجویی شهید چمران، اگر بخواهیم یک نظرسنجی عام در ارتباط با دانشجویان داشته باشیم، که آیا به نظر شما ایجاد خوابگاهی با این نام مطلوب هست یا نه، چه راهی برای این کار داریم و از چه طریق می‌توانیم این کار را انجام دهیم؟ به طور قطع اگر به سطح پارادایم‌ها برگردیم، وارد یک کار کمی می‌شویم و باید پیمایش انجام دهیم. پس برای اینکه نسبت به این موضوع اطلاع بدست آوریم نیازمند سنجش نظر هستیم، نیازمند بررسی آراء افراد هستیم و این آراء را باید میزان قرار دهیم (مزیدی، ۲۵-۶-۹۲).

لذا انجام این کار، سبکی را در ارتباط با سنجش طلب می‌کند که در پارادایم کمی قرار می‌گیرد. به هر حال ما خوابگاهی را تحت عنوان خانه دانشجویی شهید چمران ایجاد کردیم و موردی هم ارائه دادیم و سبک‌های موردنظر را هم مشخص کردیم که عباداتشان، مطالعاتشان، لباس پوشیدنشان، طرز ارتباطشان با دیگران، جامعه، با استاد، با حوزه‌های علمیه و ... این گونه باشد. بعد از یک سال که از این قضیه گذشت، می‌خواهیم بدانیم دیدگاه واقعی دانشجویان در ارتباط با آنچه اتفاق افتاده است، به چه شکل می‌باشد؟ در این جا هدف من این است که با تک تک دانشجویان یا جمعی از آن‌ها که اطلاعاتشان مکفی است، مصاحبه کنم. انجام مصاحبه در پارادایم خاصی یعنی پارادایم کیفی قرار می‌گیرد. از آنجاکه مصاحبه می‌کنیم و اطلاعات را از فرد فرد دانشجویان می‌گیریم بر اساس این مصاحبه‌ها،

فهم بهتری از آنچه که انجام شده بدست می‌آوریم، کاستی‌هایی که وجود داشته و خوبی‌هایی که بوده را درک می‌کنیم (مزیدی، ۲۵-۶-۹۲).

تا این‌جا به دو پارادایم کمی و کیفی اشاره کردیم. گاهی اوقات و در برخی شرایط مثل ساخت نظریه تربیتی در خوابگاه، نظریه تربیتی اسلامی، نظریه سازی پیرامون سبک زندگی؛ نمی‌توانیم از هیچ یک از پارادایم کمی یا کیفی استفاده کنیم. یعنی هیچ اثری در ارتباط با آن بخش کار که مرتبط با ساخت نظر هست وجود ندارد. تنها موردی که بنده فکر می‌کنم احتمال دارد در ساخت نظر استمداد بگیریم استفاده‌هایی محدود از روش (GT) هست. کما اینکه من دفعه قبل عرض کردم که بنده مطالعه‌های در ارتباط با کتاب تفسیر انسان به انسان آیت‌الله جوادی داشتیم. برداشت من این است که آقای جوادی آگاهانه یا نا آگاهانه نسبت به GT، با این سبک جلو آمده‌اند. ایشان در میان مجموعه‌ای از اسناد و داده‌هایی که از منابع مختلف گرفته شده بود، مولفه‌هایی را استخراج کردند و کدهایی را به آن‌ها دادند. آقای جوادی به مجموعه داده‌ها کد دادند و سپس به اصطلاح روش کار GT داده‌ها سازه وار شدند و بعد از سازه‌واری مشابهات میان داده‌ها را استخراج کردند و تحت مؤلفه‌های خاصی نام‌گذاری کردند و مجموعه مؤلفه‌ها تبدیل به یک نظر شد (مزیدی، ۲۵-۶-۹۲).

یعنی آقای جوادی اگر که واقعاً در ارتباط با این روش مطالعه ای هم نداشتند، ولی به خوبی از این کار استفاده کردند. تنها جایی که ما می‌توانیم از مجموعه ای از داده‌ها به مولفه‌ها و از مولفه‌ها به یک اجماع نظر یا تئوری سازی استفاده کنیم، همین روش است. فقط در این قسمت کار ما باید با مهارت خاصی بتوانیم سازگاری داده‌ها و مشابهت‌های بین واحدهای تحلیل را تشخیص بدهیم. بعد این اطلاعات را گردآوری کرده و کد گذاری باز، کد گذاری محوری، و نهایتاً کد گذاری انتخابی که همان استخراج نظر است را انجام دهیم. این سبک را می‌توانیم به عنوان یک روش به کار بگیریم برای اینکه از این طریق به هدفی برسیم. ولی اینکه بگوییم واقعا پارادایم‌های کمی و کیفی اساساً می‌تواند مبنایی برای ساخت نظریه‌های متعالی و ظی برتر در دیدگاه اسلامی باشد و بنابراین بر اساس پیش‌فرض‌های آن‌ها حرکت کنیم؛ صحیح نیست. در پارادایم‌های کیفی و کمی محفوظاتی دارند که اگر بخواهیم براساس

محفوظات آنان جلو برویم نهایتاً به سکولاریزم می‌رسیم (مزیدی، ۲۵-۶-۹۲). وقتی که مثلاً به روش هرمنوتیک استعلایی گادامری می‌خواهیم جلو برویم معلوم است که ما یک سری پیش‌فرض‌هایی را از آن‌ها گرفته ایم. اگر می‌خواهیم بر مبنای تبارشناسی فوکویبی حرکت کنیم، ما پیش‌فرض‌های فوکویبی را قبول کرده‌ایم و باید بر مبنای آن نیز حرکت کنیم. اما در مجموع در بخش‌هایی از فعالیت‌هایی که به ساخت نظریه در ارتباط با موضوعات مختلف فرهنگی، اعتقادی، اقتصادی، سیاسی در سبک تفکر اسلامی بخواهیم فعالیت کنیم؛ می‌توانیم از بخش‌های خاصی از پارادایم کیفی و آن هم در بخش GT استفاده کنیم. اما ما باید بسیار محتاط عمل کنیم که وارد سبک و سیاقی نشویم که به شیوه سکولار آن را انجام دهیم (مزیدی، ۲۵-۶-۹۲).

آیه الله جوادی از روایات و آیات نظر استخراج کردند. همان‌طور که می‌دانید روایات زیادی وجود دارند که بسیاری از آن‌ها مجعول و غیر قابل قبول هستند. بنظر شما همین روش GT می‌تواند در انتخاب این روایات به ما کمک کند؟ بالاخره ما یکسری روایات پیش رو داریم، آیا آیت‌الله جوادی در میان این روایات جمع‌بندی کردند و کد دادند و اطلاعات گرفتند یا اینکه از میان همان روایات تعدادی را کنار گذاشتند و فقط از تعدادی از آن‌ها استفاده کردند؟ آیا روش GT تعیین‌کننده یک معیار هست یا نیست؟ (زاهد، ۲۵-۶-۹۲).

معیار صحت و سقم روایات، علم دیگه ای را طلب می‌کند. GT فقط در ارتباط با روش کنار هم قرار دادن و استخراج مؤلفه‌ها و رسیدن به یک وضعیت نهایی است که نهایتاً بگوییم نظر من در ارتباط با انسان، جایگاه انسان و ... این چیزی است که استخراج شده است. ولی در ارتباط با معیار اینکه این روایات صحیح است یا مجعول؟ از لحاظ شخص در چه وضعیتی قرار می‌گیرد و ... پاسخگو نیست (مزیدی، ۲۵-۶-۹۲).

با فرض اینکه روایات ما مجعول نباشد و صحیح باشد، اما روایات ما فراز و فرود دارد. روایت‌هایی مطرح شده حتی اگر نگوییم که امامان حالات مختلف داشته‌اند، مخاطبانشان سطوح متفاوتی داشته‌اند. حال بحث بر این است که اگر سطح روایات متفاوت باشد، آیا روش GT می‌تواند مفید باشد و به نتیجه درستی برسد؟ در روایاتی

که سندشان معتبر است، بحث دلالت هم وجود دارد که کار آقای جوادی و مجتهدین در این مسیر هستند و آن‌ها را تأویل و تفسیر می‌کنند. مثلاً در دعای سمات داریم خدا بود و هیچکس با او نبود، این تأویل است. پس هیچ چیز قبل از خدا نبوده است و همواره خدا بوده است. آیا این تأویل در GT جایگاهی دارد؟ (نیری، ۲۵-۶-۹۲).

در GT ابتدا کاری که انجام می‌شود این است که در بین تمام روایاتی که پیرامون یک موضوع خاص وارد شده کدگذاری صورت می‌گیرد که به آن کد گذاری باز می‌گویند. در کدگذاری باز مثلاً در مورد سبک زندگی، تمام روایاتی که به نحوی تبیین کننده سبک زندگی هست را کد گذاری می‌کنند. در این رابطه، منابع مورد بررسی ممکن است مثلاً ۵ منبع اصیل خاصی باشد که همه منابع دیگر تحت الشعاع آن‌ها باشد. این کاری است که در GT باید همان اول انجام شود؛ یعنی انتخاب منبع در حد اشباع شدگی. یعنی پیرامون آن موضوع، اگر هر منبع دیگری ای هم شما سر بزیند، چیزی بیشتر از این ۵ منبع پیدا نکنید و دسترسی نداشته باشید (مزیدی، ۲۵-۶-۹۲).

پس ابتدا که منابع را پیدا کردیم، مطالعه مفصل این منابع را شروع می‌کنیم. در بخش بخش از این ۵ منبع اصلی که انتخاب کردیم، تمام واژه‌هایی که تبیین کننده سبک زندگی هستند را کدگذاری می‌کنیم که به آن کدگذاری باز می‌گوییم. کدگذاری باز در واقع با این مضمون است که این دسته بندی صورت گرفته راجع به کدام قسمت سبک زندگی است؟ آیا تبیین کننده نوع رفتار است؟ تمام واژه‌ها، عبارات، جملات و ... تا زمانی که ۵ منبع تمام شود - که سبک رفتار را مشخص می‌کند- همه با این کد مشخص می‌شود (مزیدی، ۲۵-۶-۹۲).

بعد از اینکه کد گذاری باز تمام شد، مجموعه کدهای مشابهی که در ارتباط با این مؤلفه‌ها دادیم، مشابهت‌های این کدها رو یک جا قرار می‌دهیم. یعنی کدهای مشابهی هستند که فقط در رابطه با رفتار هست، تمام منابعی که بررسی کردیم، روایاتی که وجود دارد، گفته‌هایی که بوده و هر آنچه که در این رابطه هست، این‌ها را تحت کد جدیدی قرار می‌دهیم که به آن کد گذاری محوری می‌گوییم. پس از بین کدگذاری‌های باز، یک محور استخراج می‌کنیم. این محور شاید مجموعه‌ای از ۲۰۰، ۱۰۰، ۵۰۰، کد باز باشد. در کدگذاری محوری اگر ۵۰۰۰ کد باز داشته

باشیم، به ۵۰ تا کد جدید تبدیل می‌شود. پس ما مجموعه کدهای باز را به کدهای محدودتری که در محور خاص قرار می‌گیرند، تبدیل می‌کنیم (مزیدی، ۲۵-۶-۹۲). سپس این کدهای مشابهی را که در کد محوری جدید جمع شدند، نام گذاری می‌کنیم. از این‌جا این کدهای جدید محوری که ایجاد شده، را تحت عنوان مؤلفه‌های خاص یاد می‌کنیم. به این مؤلفه‌ها، مؤلفه‌های مرکزی هم می‌گویند. پس ۵۰۰۰ کد باز داشتیم، این ۵۰۰۰ کد باز با توجه به سازواری داده‌ها که انجام دادیم، به ۵۰ تا شاخه که مولفه‌های مرکزی هستند، تبدیل می‌شود. در مرحله بعد، این‌ها را با یکدیگر باهم نگری می‌کنیم که به آن مقایسه مستمر داده‌ها می‌گوییم. این‌جا مهمترین بخش کار محقق است که از این سبک استفاده می‌کند. و این‌جا فرد باید مانند آیه‌الله جوادی باشد که بتواند این کار را انجام بدهد، یعنی کسی که اشراف کامل بر روی کدهای باز اولیه و کدهای محوری بعدی که مؤلفه شده‌اند و مولفه‌های مرکزی داشته باشد که بعد از مقایسه آن‌ها نیز باید کد گذاری انتخابی انجام دهد (مزیدی، ۲۵-۶-۹۲).

کد گذاری انتخابی چه کاری انجام می‌دهد؟ کد گذاری انتخابی با هم نگری تمام مؤلفه‌ها یک کد را استخراج می‌کند و این کد که در نهایت بیرون می‌آید یک نظریه است. این کار استخراج یک تئوری است. مهمترین و سخت‌ترین قسمت کار در GT همین جاست که می‌طلب فرد دانشمند باشد، یعنی فردی که بر مجموعه مؤلفه‌هایی که در اختیارش هست، آنچنان اشراف قوی داشته باشد که بتواند از دل این مؤلفه‌ها نظریه‌ای استخراج کند (مزیدی، ۲۵-۶-۹۲).

در مرحله سوم که کدگذاری انتخابی است، تحلیل و تفسیر بسیار تأثیر دارد. یعنی روایاتی که با تأویل‌های خاص انتخاب می‌شود، و فراز و نشیب‌ها این‌جا مورد استفاده قرار می‌گیرد. در واقع قسمت نهایی کار یعنی تجرید در این‌جا اتفاق می‌افتد. ما می‌گوییم در قسمت اول توصیف است. در قسمت دوم تفسیر است و قسمت سوم تجرید است (ساجدی و مزیدی، ۲۵-۶-۹۲).

ما، در درس خارج فقه و اصول که بودیم روش اجتهاد تقریباً همین است. بالاخره خود مجتهد وقتی می‌خواهد فتوایی بدهد همه روایات را بررسی می‌کند که آیا صحیح است یا نه؟ بعد دلالتش باید تام باشد، با توجه به این دلالت‌ها فتوی

می‌دهد، اما باید همه روایات را ببینند، گاهی امام در شرایط خاص قرار گرفته بوده است و بنابراین باید از برخی روایات چشم‌پوشی کرد. نکته‌ای عرض کنم که ممکن است عالم موقعی که این روایات را بررسی می‌کند، نوع روایات را هم طبقه‌بندی می‌کند، مثلاً احتمالات در آن‌ها ضعیف بوده پس این‌ها در آن روایت‌هایی که بر اساس حالات خاص بوده قرار می‌گیرد (نیری، ۲۵-۶-۹۲).

اگر مجتهد از این مجموعه، به آن سبکی که عرض کردم جلو رود: ۱. کدگذاری باز ۲. کد گذاری محوری ۳. کد گذاری انتخابی را دنبال کند و به یک فتوای جدید و اصلی که فقط از لحاظ روش موضوعی در ارتباط با مباحث دینی است، برسد از این روش استفاده شده است. باید گفت GT فقط از لحاظ روشی می‌تواند کمک کند که نظم و قاعده بخشی بدهد. ولی از نظر اینکه در خلال آن معیاری هم تأمین می‌کند، این‌گونه نیست. GT فقط ابزار است، یک سبک و روش است برای اینکه ما با داده‌هایی که گردآوری کردیم، با یک نظم و قاعده معین و علمی به دستاوردی برسیم که همان استخراج نظر است. ولی اینکه بخواهیم به این نتیجه برسیم که آیا این مجموعه از احادیث یا روایات یا فرمایشات کاملاً صحت دارد یا خیر، از این روش نمی‌توان استفاده کرد و آن علم دیگری طلب می‌کند (مزیدی، ۲۵-۶-۹۲).

در علم اصول از مرحله صدر و ذیل به بعد، که ابتدا احتمالات مختلف را لیست می‌کنند و بعد هریک از احتمالات مجدداً سنجیده بشود تا به جواب برسند، شباهت‌هایی با روش GT پیدا می‌شود. البته در روش GT محقق هیچ دخل و تصرفی در موضوع نمی‌کند، یعنی شما پدیده‌هایی را که اتفاق افتاده است حجت می‌گیرید و بعد سعی می‌کنید که همان را در سه مرحله کد گذاری، کد گذاری کنید (زاهد، ۲۵-۶-۹۲).

در اجتهاد فقیه این احتمال را می‌دهد که در تفسیر این روایات ممکن است در صدر و ذیل نقل‌ها، تغییراتی اتفاق افتاده باشد، یا اینکه تأویل‌هایی را از متن می‌کند که به اصطلاح یکی از این روش‌های هرمنوتیک بکار گرفته می‌شود. پس تأویل‌های مختلف را دخالت می‌دهد و صرف متن حجت نیست. و همه این‌ها مجموعاً می‌شوند ادراکات مختلف که تحقیق نهایی بر روی آن صورت می‌گیرد. بنابراین باید گفت در روش GT مؤلف، منفعل واقعیت خارجی است؛ در روش اجتهاد،

مجتهد منفعل نیست بلکه با مجموعه آیات و روایات فعال برخورد می‌کند. به نظر من در مجموع، دقت نظر در روش‌های اجتهادی بیش تر می‌شود. اصطلاحی در غرب وجود دارد که می‌گویند وقتی کتابی را می‌خوانیم باید بین خطها رو بخوانیم نه خود خط‌ها را. توی روش جی تی محقق نمی‌تواند این کار را کند، مگر در مرحله آخر که می‌خواهد این‌ها را با هم ترکیب کند، نظریه‌پردازی می‌کند و نظری می‌دهد. اما در روش اجتهاد، مجتهد از ابتدا توجه دارد که منظور نظر معصوم چی بوده است. جهت صدور را بررسی می‌کند شرایط را می‌سنجد که مخاطب در چه شرایطی بوده است، مقتضیات زمان را در نظر می‌گیرد (زاهد، ۲۵-۶-۹۲).

در ارتباط با روش کار GT، ۲ نوع طرح پژوهشی وجود دارد: یکی طرح‌های حدوثی یا پیدایشی، یکی هم طرح‌های غیر حدوثی یا غیر پیدایشی. کاری که محقق در GT انجام می‌دهد عمدتاً براساس طرح پیدایشی است (مزیدی، ۲۵-۶-۹۲).

طرح پیدایشی تا حدودی نزدیک می‌شود به همان کاری که یک محقق دینی در بررسی روایات و تأویل و تفسیر کردن آن انجام می‌دهد. طرح‌های پیدایشی طرح‌هایی هستند که محقق همزمان با گردآوری داده‌ها به تفسیر و تجزیه و تحلیل آن‌ها اقدام می‌کند. طرح‌های غیر پیدایشی، طرح‌هایی هستند که محقق ابتدا مجموعه‌ای از داده‌ها را گردآوری می‌کند، بعد از اتمام گردآوری داده‌ها، تجزیه و تحلیل آن‌ها را شروع می‌کند. کاری که محقق واقعاً خواهد با استفاده از GT انجام بدهد، کار پیمایشی نیست؛ یعنی همزمان با گردآوری داده‌ها، تجزیه و تحلیل داده‌ها را نیز شروع می‌کند و تفسیر و تأویل را نیز همانجا انجام می‌دهد. اگر محقق به این شیوه عمل کند همانند روش اجتهاد است و نمی‌توان گفت اجتهاد فعالتر است (مزیدی، ۲۵-۶-۹۲).

مثلاً محقق مصاحبه‌هایی با افراد انجام می‌دهد. بلافاصله بعد از مصاحبه مجدداً به مصاحبه‌ها گوش می‌دهد، و نفر اول، نفر دوم، نفر سوم و بقیه را با هم مقایسه می‌کند، کدگذاری‌های باز را انجام می‌دهد و مجدداً به گفته‌ها و جملات افراد که مربوط به موضوعات تحقیق هست گوش می‌دهد و همین‌طور جلو می‌رود (مزیدی، ۲۵-۶-۹۲).

در این روشی که شما گفتید ما بدون هیچ پیش‌دآوری به سراغ گردآوری داده‌ها

می‌رویم و بعد مرحله مقایسه کردن و ارتباط گرفتن و نهایتاً یک کد محوری از آن استخراج می‌کنیم. همین حرکت به نظر می‌رسد بر نظریه خاصی استوار است. آن نظریه خیلی به نظریه پوزیتیویست‌ها نزدیک است. یعنی ما قایل به حقایق خارجی هستیم و افکار ما نقشی در روند شناخت بازی نمی‌کند (حسینیان، ۲۵-۶-۹۲).

ولی اگر ببینیم که واقعاً محقق مقصدی را قبل از ورود داشته باشد و حتی داده‌هایی را جمع‌آوری کند، همه این‌ها به پارادایم تبدیل می‌شود که در آن پارادایم توجه به مقاصد روایات است. بقیه موضوعات هم به همین شکل است (حسینیان، ۲۵-۶-۹۲).

اگر چنین فرضی کنیم، آن وقت یک تحولی پیدا می‌شود که نمی‌توانیم از دیدگاه‌هایی که محقق دارد در روند تحقیق جلوگیری کنیم. چه در مرحله اول که داده‌ها جمع‌آوری می‌شود، چه در کد گذاری‌ها، چه در مقایسه‌های مستمر مؤلفه‌های مرکزی و چه در رسیدن به مرحله استخراج نظریه؛ در همه این مراحل سوگیری ایجاد می‌شود. اگر چنین چیزی را اثبات کردیم، مجدداً در همان مقولاتی که ما دنبال نفی و اثبات آن هستیم قرار می‌گیرد (حسینیان، ۲۵-۶-۹۲).

اگر مبنای این بحث این باشد که واقعیت را بشناسیم و تفکر ما بر شناخت تأثیر نگذارد، مبنای پوزیتیویستی را رعایت کرده‌ایم. اگر در حین شناخت بحث این است که در زمانی که داده‌ها را جمع‌آوری می‌کنیم ذهن محقق هم به تجزیه و تحلیل می‌پردازد، به روش هرمنوتیک نزدیک می‌شویم. یعنی ذهن محقق دسته بندی را انجام می‌دهد. سؤال این است که نهایتاً روش GT یا بر اساس پارادایم پوزیتیویستی یا بر اساس پارادایم کیفی بنا شده است یا هر دو را همزمان به کار می‌گیرد؟ یعنی این روش خارج از پارادایم نیست و در این جا بحث بر این است که چرا این پیش فرض‌ها برای تحول علوم انسانی فایده ای ندارد. چرا که وقتی معتقد باشیم واقعیتی را می‌شود شناخت، به تحول در علوم انسانی نمی‌توانیم برسیم (جاجرمی زاده، ۲۵-۶-۹۲).

ما این اشکال را به فقها هم داریم. اگر بخواهیم تحقیق را بر مبنای استنتاجات و استنباطاتی که فقها انجام می‌دهند ببریم، در یک سطح موضوع را کاملاً عرفی می‌کنند. مثلاً می‌گویند آب مطهر است، این آب را عرف هم می‌فهمد؛ پس شناسایی

موضوع را به عرف واگذار می‌کنند. در حالی که خود این موضوع شناسی را چه در سطح عرفی و چه در سطح کارشناسی و تخصصی آن، نمی‌توانیم به عرف واگذار کنیم. چون عرف همیشه تحت تأثیر پارادایم‌های فرهنگی حرکت می‌کند، همین آب در فرهنگ‌های مختلف جایگاه‌ها و آثار مختلفی دارد. نمی‌توانیم مفهوم مشترک گیری کنیم و بعد نسبت به این مشترک حکم کنیم و بعد این حکم را بر تک تک مصادیق بگذاریم. این روش، روش ارسطویی است (حسینیان، ۲۵-۶-۹۲).

باید مبانی نظری گفته شود و بعد از آن نکاتی هست که آیا محقق کیفی که از GT استفاده می‌کند در فرایند غیرفعال است یا در جاهایی هم محقق می‌تواند کاملاً فعال باشد. در کجاها می‌تواند فعال باشد و حالات ذهنی خود را دخالت دهد. و اینکه ما تا چه اندازه برای بررسی داده‌ها و استخراج نظر مجاز به استفاده از این روش هستیم. برای GT منبع فارسی نداریم اما منبع انگلیسی کتاب Qualitative Research از پاتون هست که کتاب مشهوری است. این کتاب هم اکنون در آمریکا و در اکثر کشورهای اروپایی تدریس می‌شود (مزیدی، ۲۵-۶-۹۲).

۹-۳- بحث پیرامون مبانی فرهنگستان علوم اسلامی قم

دو ویژگی مرحوم آیت‌الله سیدمنیرالدین حسینی الهاشمی یکی تدریجی و تکمیلی بودن است و یکی لغت‌سازی؛ چون حرف جدید نیاز به ترمینولوژی دقیق مخصوص به خود دارد. بالطبع برای دیگران نامانوس می‌شود. در طول بحث، ایشان توقفگاه‌هایی دارند که یکی از آن‌ها اصالت ربط است. بعد از بررسی و نقد آن، به اصالت جهت می‌رسند. بعد از نقد آن به اصالت فاعلیت می‌رسند و بعد از آن اصالت ولایت مطرح می‌شود. ایشان فلسفه‌ای درست کردند که نافی اصالت وجود و اصالت ماهیت است. یکی لغاتی که ایشان استعمال می‌کردند و یکی بیان فلسفی ایشان که غیر از فلسفه‌های دیگر است باعث شده ابهاماتی پیرامون اندیشه فرهنگستان به وجود آید. عده‌ای هستند که از لغات ایشان کوتاه نمی‌آیند و تمام مقالاتشان و کارهایشان بر اساس همان لغات است که ایشان منزوی‌تر هستند. اما عده‌ای این مباحث و لغات را در بحث فلسفه مثل آیت‌الله میرباقری و لغت‌شناسی تحقیقات خود مثل آیت‌الله پیروزمند تعدیل می‌کنند. گاهی اوقات لغاتی هم که جعل کردند

عوض شده است. باید برای مفاهمه از منطق شروع کنند. اگر منطق تکاملی تبیین بشود خیلی از مشکلات را رفع می‌کند. اگر اصالت‌ها اعم از ولایت و ... تبیین بشود خیلی مهم است. مثلاً اصالت ربط را به طور کلی رد نمی‌کنند، به عنوان محور رد می‌کنند. وقتی می‌گوییم تکامل یعنی در حال تغییر. در هر فلسفه‌ای که بحث تغییر شده، گفته اند باید متکی به امر ثابت تغییر ایجاد شود؛ خود آن ثابت تغییر بر آن مترتب نیست. ایشان آن را خیلی خوب تبیین می‌کنند و امر ثابت را امر الهی می‌گیرند (زاهد، ۱۸-۵-۹۵).

در راستای بحث فاعلیت باید گفت در نظام فاعلیت روحیات انسان منشأ فعل است و ذهن - اعتقادات انسان - و جسم - رفتار - را شکل می‌دهد. ادراکات انسان‌ها را باورها، معقولات و محسوسات تشکیل می‌دهند. که توافقات آن در جامعه دارای لایه‌های عمومی و بنیادی و تخصصی است. فرهنگ جامعه در کنار دستگاه اقتصادی و سیاسی است. ادراکات به توافق جمع رسیده را فرهنگ، نظام تمایلات اجتماعی را سیاست و نظام امکانات اجتماعی (تولید، توزیع و مصرف) را اقتصاد می‌گویند. همه این‌ها متکی به هم هستند و جدا نیستند و در یک نظام هستند (زاهد، ۲۶-۵-۹۸).
نظام تمایلات اجتماعی اراده جمع را رقم می‌زند. فرد هم یک نظام اراده دارد. تغییر هر یک از این عناصر تعادل را بر هم زده احساس نیاز درست می‌کند و در قالب نظام اراده‌ها تصمیمی را می‌گیرد. در فرد برای مثال، او احساس گرسنگی می‌کند و می‌گوید آزادم همه چیز بخورم. اما در انجام فعل خوردن جسم من، دندان من، حلال و حرام، در دسترس بودن‌ها و ... مهم است. این‌ها همه در تعامل قرار می‌گیرد تا انسان غذایی را انتخاب کند و بخورد. فروید می‌گوید این محاسبات ناخودآگاه است. وقتی مجموعه عوامل مورد نظر قرار گرفتند باید نسبت‌ها را بتوانیم تحلیل کنیم و ضریب تاثیر هر یک را بشناسید (زاهد، ۲۶-۵-۹۸).

ملاصدرا می‌گوید نهاد ناآرام جهان. می‌گوید خدا همیشه در حال خلق است و خلق نمی‌تواند ثبات داشته باشد. رابطه علت و معلولی را قبول دارد، اما در قالب نهاد ناآرام جهان. منتقدین، کانت ایده آلیست را در سطحی ضعیفتر از گذشته ارائه دادند. ملاصدرا در نقد عقل محض می‌گوید که چون عقل قاضی است و می‌خواهد مورد قضاوت قرار بگیرد این ایراد است. ولی خود اینکه عقل به عنوان یک واقعیت،

به وسیله منطق حقایق را به ما بنمایاند را قبول دارد (بخرد، ۱۸-۵-۹۵).
 به نظر می‌رسد که کانت ملاک صحت را وقوع می‌گیرد. یعنی می‌پذیرد عقل ترکیبی می‌کند که در عالم خارج است. ملاک صحت برای او وقوع است. او به واقعیت اتکا می‌کند و می‌گوید هر چه در عالم واقع اتفاق افتاد و توانستیم روی آن توافق کنیم را می‌پذیریم (زاهد، ۱۸-۵-۹۵).

این تفاوت کانت با دکارت است که ادراکات حسی را مبنای شناخت قرار داده است. اما استنباط حسی ادراکات ذهن است. جان لاک می‌فکر ن می‌کند. می‌گوید آنچه که ذهن ما از داده‌های حسی می‌فهمد (بخرد، ۱۸-۵-۹۵). در این جا مابه الاشتراک و مابه الاختلاف داریم. اشتراکات مبنای عمل است اما نقاط اختلاف را باید حل کنیم (زاهد، ۱۸-۵-۹۵).

این خلائی است که در کانت مانده؛ چون ممکن است برداشت از حسیات و تجربه فرق داشته باشد (بخرد، ۱۸-۵-۹۵). این تلاش برای اثبات واقعیت، موتور حرکت علوم تجربی می‌شود (زاهد، ۱۸-۵-۹۵).

دوگانی عقل و ارزش در کانت غیرقابل حل است. مثلا اخلاق را بدون حضور خدا نمی‌پذیرد. اما این خدا حتی خدای ساعت ساز هم نیست. ساخته ذهن است. این خدا را در بحث عقلانی نمی‌پذیرد (بخرد، ۱۸-۵-۹۵). با علم غرب در جایی که تجربه روشن است توافقات راحت است. در جایی که سخت است مثل علوم انسانی نامش را science نمی‌گذارند و Art می‌گذارند. علوم انسانی را هنر می‌دانند. چون به تجربه مشترک در نمی‌آید (زاهد، ۱۸-۵-۹۵).

مثلا در تبت که چند شوهری رایج است به این علت است که شرایط اقتصادی بسیار سخت است و مردها به نقاط دور سفر می‌کنند و مجبورند خانواده‌هایشان را به مردان دیگر بسپارند (خرمایی، ۱۸-۵-۹۵).

این نوع توجیه در علوم انسانی بر اساس دیدگاه فلسفی کانت است. چون تجربه عامل توافق است. یعنی ملاک صحت صرف وقوع است و در این جاست که فلسفه کانت به علوم انسانی خط می‌دهد. وقتی داریم این را مستند به طبیعت حیوانی می‌کنیم یعنی در اعماق ذهنمان داریم انسان را بنا به قاعده داروین به حیوان می‌رسانیم و اعقاب انسان را میمون می‌گیریم. در دوران مدرن چون کانتی نگاه

می‌کنیم و اعتبار را به فروید و امثالهم می‌دهیم، آن‌ها هم به تجربه اعتبار می‌دهند، این‌گونه فکر می‌کنیم. این ارتکازات ذهنی در ذهن ما هنوز وجود دارد. برای ما در اصل اصالت به وحی است نه اصالت وقوع. مثلاً ممکن است به تجربه ثابت شود ربا ثروت افزاست اما ما نمی‌پذیریم چون وحی چیز دیگری می‌گوید (زاهد، ۱۸-۵-۹۵). این بحث تکامل است. مثل ازدواج. که ابتدا قاعده ازدواج و بعد از آن قاعده کسانی که نمی‌توانیم با آن‌ها ازدواج کرد را می‌گوید. حتی در مورد پیامبران هم خداوند در قرآن می‌فرماید لافرق بین احدهم. بین پیامبران تفاوتی وجود ندارد. این‌ها در سیر تکاملی هستند (روزی طلب، ۱۸-۵-۹۵).

خواجہ نصیر می‌گوید تربیت باید همگام با طبیعت و همسو با فطرت باشد. مراحل تربیت را بر اساس رشد می‌داند (بخرد، ۱۸-۵-۹۵).

نکته‌ای در بحث تجربه و وقوع وجود داد و آن این است که ما می‌گوییم وقوع اعم از حق و باطل و صحیح و غلط است. مثلاً غیبت و دروغ امکان وقوع خارجی دارد. اگر قرار بود کاری خلاف فطرت قرار نگیرد اختیار از بین می‌رفت. بردار زمانی این‌جا مهم است. مثلاً مصرف مواد مخدر باعث آرامش می‌شود. بردار زمانی آن بسیار کم است. باید دید در تجربه بردار زمان چه نقشی دارد؟ ممکن است علم انسان نتواند آثار انفعال را دریابد، حتی در بلند مدت. از اینرو باید به علم الهی تکیه کرده و در عالم خارج آن را محقق کنیم. ما باید هم توصیفات و هم تجربه را از علم بالادستی بگیریم. به مرور یک تجربه تکاملی را دنبال خواهیم کرد. اما تکیه بر تجربه بشر تجربه ای تحولی است نه تکاملی (جاجرمی زاده، ۱۸-۵-۹۵).

کانت تجربه تحلیلی و تالیفی ماتقدم و ما تاخر را مطرح می‌کند که شناخت تحلیلی ماتقدم منه‌ای تجربه است اما شناخت تالیفی را همراه با تجربه می‌داند. مبنای تحلیلی عقل و مبنای تالیفی تجربه است (بخرد، ۱۸-۵-۹۵).

نقدی بر علوم حوزوی است و آن اینکه این‌ها تمدن ساز نیستند. زیرا زمانی که تمدن اسلامی اول شکل گرفت فارابی کتاب احصاء العلوم را می‌نویسد که رابطه بین علوم را در یک نظام جای می‌دهد. برای تمدن‌سازی باید علوم وحدت یابند که به تفرقه فرهنگ تخصصی نرسیم. در قرن ۶ و بعد از آن هریک از علما خودش را محور می‌داند. فقیه فیلسوف را میکوبد و بالعکس. اگر عرفان و فقه و فلسفه را

سه نماد ابزار شناخت بگیریم در اواخر تمدن اسلامی این ابزار از هم متفرق شدند و فرهنگ تخصصی تکه پاره شد و انسجام تمدنی از بین رفت. در غرب روی حس متمرکز شدند. ولی تمام علوم اعم از فیزیک و ریاضی و زیست وحدت یافتند و یکدیگر را تقویت می کنند. ما باید یک مبنا برای کل علوم اسلامی پیدا کنیم که همان هم مبنایی برای کل علوم موضوعی شود. یعنی حوزه و دانشگاه یک مبنایی شوند. لازم است ابتدا حوزه یک مبنایی شود. امروز دانشگاه یک مبنایی است بر پایه سکولاریسم. ابتدا باید منطق شامل و سپس فلسفه شامل ایجاد شود، بعد همه علوم در آن دیده شود، از جمله علوم موضوعی که چنین وحدتی بشود مبنای دانشگاه (زاهد، ۳-۸-۹۵).

علاوه بر ظرفیت شناسی هر علم لازم است نسبتش را هم با کل مشخص کنند. این طرح موضوع از جانب فرهنگستان جالب است و ایده بدیلی است (تقوی، ۳-۸-۹۵). یک نقدی که وجود دارد این است که فرهنگستان فلسفه را کاملاً طرد می کند و این ظرفیت را نادیده می گیرد. در یکی از مقالات سوره اندیشه، این را مطرح کردند که نقد شد و باز یکی از شاگردان ایشان نقد را جواب دادند (فارسی نژاد، ۳-۸-۹۵). دکتر جاجرمی زاده معتقد هستند که طرد نمی کنند، می گویند کارایی این فلسفه برای تمدن سازی کم است. فلسفه موجود چیستی و چرایی را جواب می دهد، ولی چگونگی را جواب نمی دهد. به همین دلیل قدرت برنامه ریزی ندارد. در مورد فقه می گویند احکام فقط تکلیفی نیست آن هم فقط در بعد فردی، بلکه باید ابعاد اجتماعی نیز داشته باشد. احکام اعم از ارزشی و توصیفی و تکلیفی هستند. حوزه احکام ارزشی را احاله کرده اند به درس اخلاق و احکام توصیفی را احاله کرده اند به منطق و گرفتار منطق صوری شده اند (زاهد، ۳-۸-۹۵).

نکته مهم این است، در هر جا که بخواهیم ارزیابی و ظرفیت شناسی کنیم، بسته به این، معیار سنجش متفاوت می شود. اولین بحثی که در نقد باید طرح شود «ظرفیت شناسی برای چه» شود. ما علم را برای علم نمی خواهیم. ما علم را برای تمدن سازی می خواهیم. اگر در تمدن سازی ادراک مشترک نداشته باشیم به نتیجه نمی رسد. بدون فلسفه شدن نمی توان کاری از پیش برد و بحث لفظی پیش می آید. ابتلای حکومت اسلامی در این زمان همین است. مثلاً فلسفه ملاصدرا به هر خوبی

هم باشد کارایی ندارد. تا معیار برای چه، مشخص نشود ظرفیت شناسی ایجاد نمی‌شود (جاجرمی زاده، ۳-۸-۹۵).

انسان به فهم می‌رسد اما نه بر اساس اصل تطابق. رئالیسم خام را رد می‌کنند. اما معتقدند به نسبی‌گرایی مطلق هم منتسب نمی‌شویم. برخی اساتید تصریح دارند که ملاصدرا از رئالیسم خام عبور کرده و به رئالیسم انتقادی رسیده است. به نظر می‌رسد که دیدگاه آقای میرباقری به دیدگاه ملاصدرا نزدیک است (فارسی نژاد، ۴-۲-۹۶).

۳-۱۰- معرفی اساتید

اعضای شورای هم اندیشی پژوهشکده تحول و ارتقاء علوم انسانی دانشگاه

شیراز به ترتیب حروف الفبا؛ آقایان:

- مصطفی بخرد، مدرس دروس معارف دانشگاه علوم پزشکی شیراز.
- دکتر سید محمد رضا تقوی، استاد تمام روانشناسی بالینی، دانشکده علوم تربیتی و روانشناسی دانشگاه شیراز.
- دکتر محسن جاجرمی زاده، استادیار دانشگاه پیام نور شیراز و مسئول بسیج اساتید دانشگاه های استان فارس.
- حجت الاسلام جعفر حسینیان محقق فرهنگستان علوم اسلامی قم.
- دکتر خرمائی، دانشیار روانشناسی، دانشکده علوم تربیتی و روانشناسی دانشگاه شیراز.
- دکتر رستم زاده، استادیار اقتصاد، دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه شیراز.
- دکتر محمد حسین روزی طلب، استادیار مدیریت آموزشی دانشگاه فرهنگیان استان فارس.
- دکتر سید سعید زاهد زاهدانی، دانشیار جامعه‌شناسی دانشگاه شیراز.
- دکتر ساجدی، دانشیار دانشکده الهیات و فلسفه اسلامی دانشگاه شیراز.
- دکتر شهنازی، دانشیار بخش اقتصاد دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه شیراز.
- دکتر فارسی نژاد، استادیار دانشکده الهیات و فلسفه اسلامی دانشگاه شیراز.
- دکتر گودرزی، استاد تمام روانشناسی بالینی، دانشکده علوم تربیتی و روانشناسی دانشگاه شیراز.
- دکتر محمد مزیدی، استاد تمام دانشکده علوم تربیتی و روانشناسی دانشگاه شیراز.

