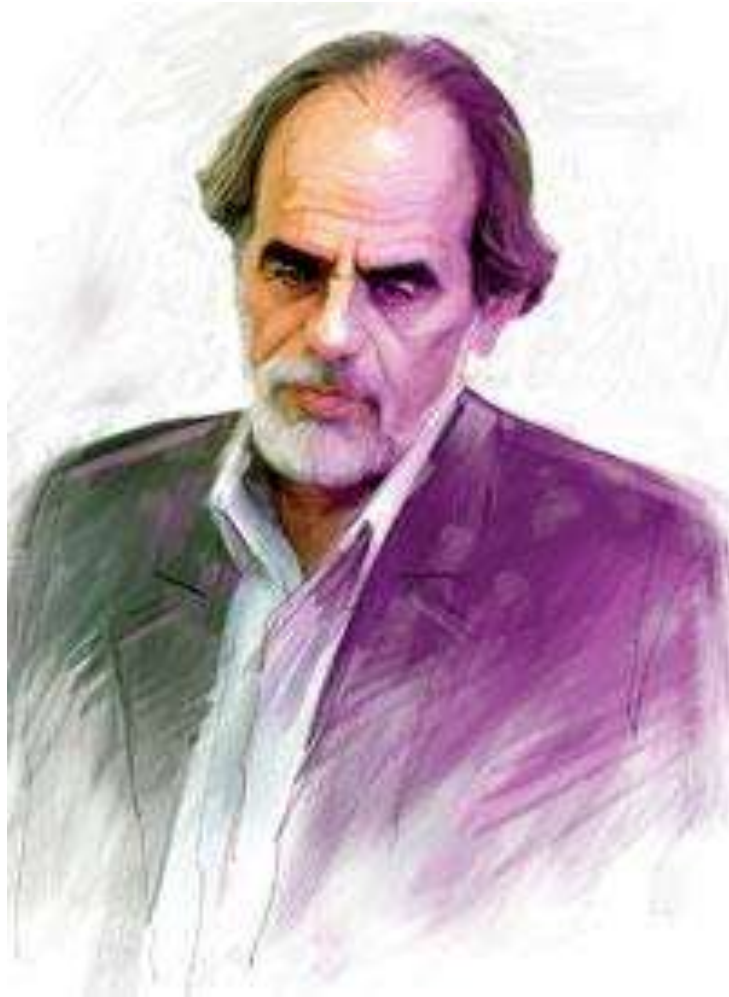


**عنوان:**

**خلاصہ درس گفتاری  
روش شناسی تحقیق در علوم انسانی**

**استاد مصطفیٰ ملکیان**

**نویسنده: علی زمانیان**



## جلسه ۱

روش شناسی یعنی راه هایی برای دست یافتن به پاسخ برای پرسش و یا پرسش ها. برای یافتن پاسخ، از پنج روش و فعالیت علمی می توانیم استفاده کنیم. اما بدانیم که روش هریک از راه های پنجگانه با یکدیگر متفاوت است.

شش فعالیت علمی را باید از یکدیگر تفکیک کرد:

۱- تحقیق: در تحقیق، محقق می خواهد شخصا سوالاتش را پاسخ دهد

۲- تتبع: محقق با جستجو در فرآورده های گذشتگان، در پی یافتن پاسخ به پرسش هایش برمی آید.

۳- نقد: وقتی است که من پاسخ پرسش را می دانم. اما کسی می خواهد بگوید نه تنها پاسخ را نمی دانی بلکه نمی دانی که پاسخ را نمی دانی. (جهل مرکب)

۴- دفاع: این فعالیت علمی در مقابل نقد می نشیند. من در برابر نقد، از دانسته هایم دفاع می کنم.

۵- گفت و گو: وقتی است که من و دیگری از پاسخ هایی که داریم چندان راضی و خشنود نیستیم و می خواهیم در فرایند گفت و گو، پاسخ های مان را اصلاح کنیم.

۶- مذاکره: فقط در علوم که مرتبط با عمل است مطرح می شود. در این جا صدق و کذب به میان نمی آید بلکه مصلحت و مفسدت، مطرح می شود.

علم در چهار معنا:

۱- علم در معنایی که قدما به کار می بردند و آن انکشاف، ظهور و جلوه ی واقعیت در نزد عالم است. از این رو علوم را به دو دست تقسیم می کردند: الف) علم حضوری و ب) علم حصولی. علم حصولی هم به دو دسته ی تصور و تصدیق قابل تقسیم است. و هم چنین تصورات و تصدیقات به نوبه خود به بدیهی و غیر بدیهی تقسیم می شوند.

۲- علم به معنای **knowledge**. در این معنا علم یعنی معرفت قضیه ای و معرفت به یک سری قضایا و گزاره ها.

۳- علم به معنای دیسیپلین. دیسیپلین یا رشته های علمی

۴- علم به معنای علم تجربی **sciences**.

مجموعه ی علمی که با روش تجربی سروکار دارند در دسته بندی چهارم قرار می گیرند مثل فیزیک، شیمی، و.... روان شناسی، جامعه شناسی و....

شیوه ی تقسیم بندی علوم :

ابتدا علوم را از طریق روشی که برای شناخت واقعیت دارند، صورت بندی می کنیم. سپس تمامی آن دسته از علوم را که از یک روش

برخورد دارند، از طریق موضوعات آنها تقسیم می نماییم. به عنوان مثال، علوم را که از روش تجربی استفاده می کنند در یک گروه جای می

دهیم. و به همه ی آنها علم تجربی اطلاق می کنیم. در این جا فیزیک و شیمی و روان شناسی و جامعه شناسی و... قرار می گیرند.

در گام دوم، علوم تجربی را با توجه به موضوع شان صورت بندی می کنیم. در این حالت است که ما با دو دسته علم تجربی مواجه می شویم:

علوم تجربی طبیعی و علوم تجربی انسانی.

همان گونه که قبلا اشاره شد گام اول صورت بندی علوم، از طریق روشی است که آن علوم به کار می گیرند. در این حالت است که چهار نوع روش و در نتیجه، چهار گونه علم را می توان و باید از یکدیگر تفکیک نمود:

۱. روش فلسفی (گاهی به آن روش عقلی نیز می گویند).

۲. روش تجربی (گاهی به آن روش آزمایشگاهی اطلاق می گردد).

۳. روش تاریخی (گاهی از آن با عنوان روش نقلی یاد می شود).

۴. روش تفسیری

شرح هر یک از روش ها:

روش فلسفی: روشی است که یک ضابطه دارد و آن ضابطه عبارت است از: "بنشین و ببندیش". به تعبیری دیگر در این روش، به هیچ آزمایشگاه و تجربه بی نیازی نیست. (شرح روش فلسفی در جلسه ی آینده مطرح می شود)

روش تجربی: روش "برو و ببین". به تعبیری دیگر در روش تجربی از حواس پنجگانه برای دریافت اطلاعات و شناخت استفاده می شود. آن دسته از پدیده ها و آن بخش از جهان را که بتوان از طریق ادراک حسی و یا درون نگری شناخت در حیطه و گستره ی علوم تجربی قرار می گیرد.

روش تاریخی: این روش را می توان روش "برو و پیرس" نام نهاد. رویدادهای تاریخی را از دیگران و گذشتگان می پرسیم. این روش اولاً به مطالعه و شناخت رویدادها و پدیده هایی می پردازد که مربوط به زمان گذشته است و ثانیاً رویدادها مربوط به گذشته ی انسان است و نه غیر انسان.

روش تفسیری: "بنشین و تامل کن". در روش تفسیری، بحث از فهم های متفاوت و متکثر از متن به میان می آید. اما متن، چیست؟ به چه چیزی متن گفته می شود؟ قبل از این که شرح مختصری در باره ی متن داده شود بیان یک نکته ضرورت دارد. آن نکته این است که: موجودات جهان را از یک لحاظ می توان به موجودات "دلالت گر" و "نادلالت گر" تقسیم نمود. موجودات دلالت گر، علاوه بر خودشان به غیر خودشان هم دلالت دارند، اما موجودات غیر دلالت گر، فقط به خودشان اشاره می کنند. به عنوان مثال، وقتی شخصی یک درخت و یا کوه را مشاهده می کند، ذهن او به سوی چیز دیگری جلب نمی شود. به تعبیری دیگر، درخت و کوه، فقط خودشان را به آن شخص نشان می دهند. اما تابلوی راهنمایی و رانندگی، علاوه بر این که نقوش و خطوط روی تابلو را نشان می دهند، مشاهده گر را به معنای دیگری هم می رساند. این که مثلا جاده باریک می شود و یا معناهای دیگر.

روش تفسیری بر این نکته استوار است که متن ها، دلالت کنند و از چیزهای دیگر حکایت گری می کنند. و ما با روش تفسیری به مدلولی نزدیک می شویم که مورد نظر مولف است. از این رو روش تفسیری، متن را در کانون توجه خود دارد.

سه نکته در باره ی متن:

۱. متن به همه ی این موارد اطلاق می شود: متن مکتوب و نوشتاری، گفتارها، متن مضبوط مانند تابلوها، ایما و اشارات، ژست های بدنی. کسانی انسان را و طبیعت را نیز به منزله ی متن می شناسند. طبیعت از چه چیزهایی حکایت گری می کند: الف) این که خدا وجود دارد. ب) برخی گفته اند از وحوت خدا هم حکایت می کند. ج) برای کسانی، پدیده های طبیعی از صفات خدا حکایت می کند. د) گروهی دیگر معتقدند طبیعت به ما درس اخلاق می دهد. مانند سهراب سپهری. ه) گروه پنجم نیز معتقدند پدیده های طبیعی آدمی را در تنگنای حیرت یاری می رساند مانند پائلو کوئیلو.

۲. آیا متن ها text به تنهایی حکایت کنند و یا باید آنها را در context قرار داد تا معنای خودشان را به دست بیاورند. کسانی مانند اصولیون، فقها و قداما معتقد بودند که متن به تنهایی حکایتگر است. اما بعد از شلایرماخر و دیلتای، این ایده رد شد و معتقد شدند که برای فهم متن باید آن را در context قرار داد.

۳. متن ها ممکن است یک معنا، دو معنا و یا بیشتر را القا کنند و از این جهت با یکدیگر متفاوتند. بنابر این می توان متون را با توجه تعداد معناها درجه بندی نمود. از گزاره های ریاضیات و منطق، یک معنا مستفاد می شود. معنا در بقیه ی متون به ترتیبی که می آید، فزونی می گیرد. متون فیزیک و شیمی، متون علوم انسانی، متون تاریخی، متون فلسفی، متون عرفانی، متون دینی و مذهبی، و در نهایت متون ادبی است که واجد بیشتری بار معنایی هستند. هر چه حکایت گری های متون افزایش یابد، تفسیر مشکل و مشکل تر می گردد.

این پرسش مطرح می شود که آیا می توان از تفسیر درست و یا تفسیرهای درست، سخن گفت؟

۱. یک پاسخ این است که یک تفسیر درست است و می توان آن را تشخیص داد و بقیه ی تفسیرها نادرست است.

۲. پاسخ دیگر می گوید: فقط می توانیم بگوییم کدام تفسیرها نادرستند و اما از باقی تفسیرهای مانده، نمی توانیم بگوییم کدام تفسیر درست و یا درست تر است.
۳. پاسخ سوم معتقد است ما نمی توانیم بگوییم کدام تفسیر درست و کدام نادرست است. فقط می توانیم بگوییم کدام تفسیر روشمند است و یا کدام تفسیر روشمند نیست.
۴. پاسخ چهارم می گوید همه ی تفسیرها درست اند. (ایده ی مرگ مولف)
۵. کسانی هم معتقدند همه ی تفسیرها نادرستند، حتی تفسیری که مولف از متن خودش ارائه می دهد.
۶. و در نهایت، برخی قایلند به این که از میان تفسیرها، یک تفسیر درست و بقیه نادرستند. اما ما نمی توانیم آن تفسیر درست را تشخیص دهیم. از این رو همه ی تفسیرها (از جهت درستی و نادرستی) با هم برابرند.

سه نکته در باب روش فلسفی: الف) مفاهیم فلسفی، مفاهیم نظری اند. ب) مفاهیم فلسفی دلالت می کنند بر امور عام یا بر نقیض امور عام و یا تضایف امور عام ج) روش فلسفی در باره ی همه ی موجودات جهان هستی سخن می گوید، اما سخن گفتنی خاص. شرح سه نکته ی پیش گفته:

۱- مفاهیم به دو دسته ی مفاهیم نظری و مفاهیم تجربی تقسیم می شود. مفهوم تجربی عبارت است از مفهومی که از طریق ادراک حسی و یا درون نگری قابل ادراک باشد. اما مفهوم نظری محصول ادراک حسی و یا درون نگری نیست و از روش تجربی به دست نمی آید. فرق دیگر مفاهیم نظری و تجربی در این است که برای به دست آوردن مفاهیم تجربی، کاملاً منفعلیم اما ذهن ما در تولید مفاهیم نظری، کاملاً فعال است. اصلاً ذهن است که این مفاهیم را می سازد و عینیت خارجی ندارند. اغلب مفاهیم از جنس مفاهیم نظری اند.

مفهوم نظری حاصل نظریه پردازی در باره ی جهان است. به تعبیری دیگر، ما با جهان و هستی به نحو مطلقاً خام مواجه نمی شویم، بلکه ذهن ما از پیش، دارای طرح واره و یا شابلونی است که آن را بر هستی می افکنیم تا موجودات را فهم کنیم. کانت برای شرح چنین ویژگی، از مفهوم مقولات فاهمه بی سخن می گفت. قدماً معتقد بودند که عروض مفاهیم فلسفی در ذهن و اتصاف شان در خارج است. به این معنا که مفاهیم در ذهن تولید می گردند و در خارج از ذهن، مصروف می شوند. مانند مفهوم علیت، که عینیت خارجی ندارد بلکه امری ذهنی است و ما با تولید این مفهوم، جهان خارج و مناسبات میان موجودات را ادراک می کنیم.

۲- هر شیئی، دارای دو گونه صفت است. صفاتی که یک شیئی دارد، از آن رو که شیئی است. و صفاتی که شیئی دارد، از آن رو که شیئی خاص است. به تعبیر دیگر، موجودات واجد صفاتی عام هستند و در این صفات با سایر موجودات دیگر هیچ تفاوتی نمی کنند. صفاتی هم چون:

موجود بودن، وحدت، تشخیص، علیت، بالفعل بودن، از جمله ی صفات عام موجودات است. در زبان فلسفی به این صفات، امور عامه تعبیر می شود. در برابر امور عامه، امور خاصه قرار می گیرد. خاصه ها، صفات خاص شیئی است. امور عامه، معمولاً واجد نقایضی هم هستند. به عنوان مثال، نقیض علیت، عدم علیت، نقیض وجود، عدم و نقیض وحدت، کثرت است. علاوه بر این، مفاهیم فلسفی، با مفاهیم متضایف هم همراهند. مثلاً، برای تعریف مفهوم پدر، مفهوم فرزندی هم به میان می آید. بدون در نظر گرفتن مفهوم فرزندی، مفهوم پدر را و بدون مفهوم معشوق، مفهوم عاشق را نمی توان دریافت. نتیجه این که مفهوم فلسفی، هم بر امرا و هم نقیض و هم متضایف آن مفهوم دلالت می کند.

۳- روش فلسفی در سطحی حرکت می کند که با سایر روش ها در تضاد قرار نگیرد. روش فلسفی در طول دیگر روش های دیگر است و از این رو مزاحم هیچ روش دیگری نمی شود. فلسفه در یک سطح خاص و علوم تجربی در سطح دیگر با موجودات روبرو می شود. از این جا است که موضوع متافیزیک سطح ها مطرح می گردد.

تقسیم بندی علوم:

۱. گستره ی علوم تاریخی:

الف) خود تاریخ مثل: تاریخ اقتصادی جهان، تاریخ سیاسی جهان، تاریخ حقوق، تاریخ علم و فن و هنر، تاریخ دین و مذهب، تاریخ نهاد خانواده. و... ب) لغت شناسی یک علم تاریخی است زیرا محقق با تتبعات تاریخی به معنای لغات می پردازد. ج) دستور زبان یا علم صرف و نحو. د) جغرافیای تاریخی، مانند: تاریخ شهر تهران، تاریخ شهر قاهره و یا تاریخ کشور ایران و ... در جغرافیای تاریخی تحولات و تغییرات جغرافیایی شهر ف کشور و ... را مطالعه می کنند.

۲. گستره ی علوم تجربی:

علوم تجربی به دو دسته ی بزرگ علوم تجربی طبیعی و علوم تجربی انسانی قابل تقسیم است. علوم تجربی طبیعی، سه رشته ی علمی دارد. فیزیک، شیمی و زیست شناسی. علوم تجربی انسانی شامل روان شناسی، جامعه شناسی، اقتصاد، سیاست، حقوق، اخلاق می شود.

۳. گستره ی علوم فلسفی:

علوم فلسفی به چهار گروه بزرگ تقسیم می شود. اصناف علوم فلسفی را می توان در چهار دایره ی محیط بر یک دیگر ترسیم کرد. در دایره ی کوچک (دایره ی اول)، مابعدالطبییه، معرفت شناسی و فلسفه ی منطق قرار می گیرد. در دایره ی بزرگتر (دوم) این زیر شاخه ها قرار دارند: فلسفه ی ذهن. فلسفه ی زبان، فلسفه ی عمل، فلسفه ی اخلاق، فلسفه ی تاریخ، فلسفه ی دین، فلسفه ی عرفان، فلسفه ی هنر. در دایره ی سوم، این گروه قرار می گیرند: فلسفه ی تجربی انسان، فلسفه ی تاریخ، فلسفه ی الهیات، فلسفه ی علوم تجربی طبیعی، فلسفه ی اخلاق (به معنای دوم)، فلسفه ی زیبا شناختی، فلسفه ی حیات، فلسفه ی علوم تفسیری، فلسفه ی علوم اجتماعی. در دایره ی چهارم: فلسفه ی فیزیک، فلسفه ی شیمی، فلسفه ی زیست شناسی، فلسفه ی سیاست، فلسفه ی جامعه شناسی و ...

دو نکته: در هر دایره‌ی بی که بخواهید اتخاذ موضوع کنید، ابتدا باید در موضع تان در دایره‌ی قبل از آن روشن و شفاف شده باشد. بنابر این تمام شاخه‌های فلسفی به مابعدالطبیعه، معرفت‌شناسی و فلسفه‌ی منطق محتاجند. و نکته‌ی دوم این که سه قسم مابعدالطبیعه و معرفت‌شناسی و منطق با یک دیگر، نیاز دو سویه دارند.

۴. گستره‌ی علوم تفسیری:

گستره‌ی علوم تفسیری و به یک معنا، آن چه امروزه با عنوان هرمنوتیک از آن یاد می‌کنند، به این بستگی دارد که کدام متن مورد تفسیر قرار می‌گیرد. به تعبیر دیگر به تعداد متونی که مورد تفسیر هرمنوتیکی قرار می‌گیرد، شاخه‌های علم تفسیری داریم. مثلاً: هرمنوتیک متن، هرمنوتیک دینی و مذهبی (به معنای تفسیر متون دینی و مذهبی)، هرمنوتیک ادبی، هرمنوتیک فلسفی. هرمنوتیک فلسفی وقتی ممکن است که همه‌ی موجودات و هستی را چون هایدگر و گادامر، به منزله‌ی یک متن و موجود دال بدانیم.

علی زمانیان - ۲ بهمن ۱۳۹۰: (از سلسله درس گفتارهای استاد ملکیان) چکیده ی جلسه ی چهارم مورخه ی ۱۳۹۰/۱۰/۲۲ در سه جلسه گذشته، چهار روش کسب معرفت مورد بررسی قرار گرفت. اما اکنون به منابع معرفت و سنخ شناسی آن اشاره می شود. منابع معرفت، یعنی کانال هایی که از طریق آنها با واقعیت مواجه می شویم. به طور کلی شش منبع معرفت مورد اجماع معرفت شناسان است. ۶ منبع شناخت عبارت است از:

۱. ادراک حسی. از طریق حواس پنجگانه، یا همان حواس ظاهر

۲. درون نگری. حالات روانی و یا حالات زیست شناختی مرتبط با روان شناختی، از طریق درون نگری حاصل می آید. حالات روانی مثل گرسنگی، تشنگی، خستگی جسمی، عشق، امید، یاس، رنج، اراده، خواسته و... از طریق درون نگری ادراک می شود. قدامت معتقد بودند که ما از طریق درون نگری به چهار گونه علم دست می یابیم: علم به نفس، علم به قوای نفس، علم به افعال نفس و علم به انفعالات نفس

۳. حافظه

۴. شهود. در این جا مراد شهود عرفانی نیست بلکه شهود دکارتی و یا شهود عقلی است. این نوع از شهود به این معنا است که مثلاً وقتی به ذهنتان رجوع می کنید می بینید نمی توانید به این گزاره اعتراف نکنید که هر کس سن خودش است.

۵. شهادت (گواهی)

۶. استدلال. به نظر ارسطوئیان، استدلال سه قسم دارد: استدلال قیاسی، استدلال استقرائی و استدلال تمثیلی. اما امروزه استدلال تمثیلی نامعتبر شناخته می شود. و به جای آن، استدلال فرضیه ای جایگزین شده است. چارلز ساندرس (۱۹۱۴-۱۸۳۹) این استدلال را "استنتاج از راه بهترین تبیین" نام نهاده است. **Inference to the best explanation**.

شش دسته منبع شناخت را می توان در دو گروه کلی جای داد و آن، ادراک حسی و ادراک عقلی است. فرق حس و عقل این است که "حس"، دیدن شاهدانه ی جهان و "عقل"، دیدن غایبانه ی جهان و از طریق استدلال عقلانی است. اکنون می توان چهار دیسپلین پیش گفته را از این جهت مورد مطالعه قرار داد که از عقل و یا حس چقدر استفاده می کنند.

## تمییز علوم انسانی از علوم غیر انسانی:

علوم انسانی به علومی گفته می شود که در باره ی انسان و یا در باره ی معلول های انسان سخن می گوید، و علوم طبیعی، معطوف به هر چیزی دیگر غیر انسان است. در تقسیم بندی علوم، روان شناسی، مهمترین علم انسانی است زیرا موضوعش خود انسان است. زبان شناسی، هرمنوتیک و رفتار شناسی هم علم انسانی محسوب می شوند. هر علمی هم که به ساخته ها، مصنوعات و یا به عبارتی، معلول های انسان می پردازد نیز جزو علوم انسانی اند مثل: اقتصاد، تعلیم و تربیت، حقوق، اخلاق، دین و مذهب، خانواده، علم و فن و هنر.

از مجموعه ی علوم فلسفی، مابعدالطبیعه جزو علم انسانی نیست زیرا به امور عامه و یا ویژگی های مشترک میان همه ی موجودات می پردازد. اما معرفت شناسی و منطق و مجموعه ی آن چه در دایره ی دوم و سوم و چهارم فلسفه (که قبلاً از آن بحث شد) آمد، جزو علوم انسانی محسوب می گردد. با این شرح که آن چه که در دایره ی دوم آمده است مانند: فلسفه ی زبان، فلسفه ی عمل، فلسفه ی اخلاق و فلسفه ی دین و نظایر این ها، همه ی این ها بحث های فلسفی و عقلی در باره ی مخلوقات انسانی هستند. زبان، دین و یا اخلاق، مخلوق و معلول انسان تلقی می شوند. اما آن دسته از فلسفه هایی که در دایره ی سوم آمده است، بحث های عقلی در باره ی انواع دیسپلین های متفاوت است. به تعبیر دیگر، مضاف الیه فلسفه در دایره ی سوم، همه شان دیسپلین اند. مانند فلسفه ریاضی، فلسفه ی فقه و یا فلسفه ی الهیات و... در این جا خود ریاضی، فقه و یا الهیات، یک رشته ی علمی هستند. در این جا هم فلسفه یک رشته ی علمی است و هم فقه و الهیات و..

معرفت درجه ی اول به معرفتی اطلاق می گردد که مضاف و مضاف الیه، سر جمع یک رشته ی علمی محسوب شود. مثل فلسفه ی دین که به صورت کلی یک رشته علمی محسوب می شود. معرفت درجه ی دوم به معرفت ناظر به معرفت درجه ی اول اطلاق می گردد. به این معنا که مضاف و مضاف الیه این دسته از معرفت ها، هر کدام شان به تنهایی یک رشته ی علمی اند. مثلاً فلسفه ی الهیات، معرفت درجه ی دوم است زیرا هم فلسفه یک رشته ی علمی است و هم الهیات به منزله ی رشته ی علمی شناخته می شود.

رفع یک اشکال: برخی، فلسفه را به فلسفه های مضاف و فلسفه های غیر مضاف تقسیم می کنند. این در حالی است که همه ی فلسفه ها مضاف اند و فلسفه ی غیر مضاف نداریم. زیرا فلسفیدن، ناظر و معطوف به چیزی و مسئله بی است. فلسفیدن محض وجود ندارد. اما فلسفه را که تماماً مضاف اند می توان به دو دسته تقسیم کرد:

الف) یک بار فلسفه، بحث عقلانی و فلسفی در باره ی یک شاخه ی علمی است. به تعبیر دیگر، در این جا مضاف، یک رشته ی علمی است. ب) و یک بار فلسفه، بحث عقلانی در باره ی چیزی است که شاخه ی علمی محسوب نمی شود. به تعبیری دیگر، فلسفه معطوف به یک رشته ی علمی و دیسپلین خاصی نیست.

در باره ی هر روش علمی (دیسپلین های تجربی، فلسفی، تاریخی و تفسیری)، می توان سخن فلسفی گفت. تمام آن را که چه فلسفه های مضاف درجه ی دوم (معرفت درجه ی دوم)، در باره ی علوم می گویند، می توان در چهار گروه صورت بندی کرد:

۱. ایضاح مفهومی مفاهیم کلیدی آن علم. (در مقام تصور)

توضیح آن که همه ی علوم دارای یک سری مفاهیم اصلی و بنیادینی هستند که یا از مقوله ی مفاهیم مابعدالطبیعه اند و یا مفاهیمی غیر مابعدالطبیعه. به عنوان مثال، برخی از مفاهیم کلیدی در روان شناسی، مفهوم "روان" و مفهوم "هوش" و.. است و یا در جامعه شناسی، مفهوم همبستگی، جامعه و نظایر این ها از مفاهیم کلیدی محسوب می شوند. سخن فلسفی در باره ی مفاهیم این است که مشخص شود هر یک از مفاهیم، یک جوهر است؟ عرض است؟ خاصه است؟ یک نسبت است؟ رویداد است؟ فرایند است؟

۲. بحث در باره ی صحت و سقم پیش فرض های بنیادین هر علم (در مقام تصدیق)

هر علم بر پیش فرض هایی استوار است. عالمان هر علم برای آن که کارشان را پیش ببرند ناچارند این پیش فرض را مسلم بینگارند و در باره ی آنها چون و چرا نکنند. در این جا است که بحث در باره ی پیش فرض های هر علم به عهده ی فلسفه است. یکی پیش فرض های هر علم، در ناحیه ی متدلوژی است. بنابر این فیلسوف در باره ی روش شناسی هر علم نیز داوری می کند.

۳. نشان دادن تقدم و تاخر هر علم نسبت به سایر علوم به لحاظ معرفت شناسی

علوم نسبت به یکدیگر، تقدم و تاخر معرفتی دارند. "هر کس نداند که مقدمات ورود به علم مورد علاقه اش چیست و قبلا آن را فراهم نکرده باشد، با مقدمه ی غلط وارد آن علم می شود".

۴. کشف لوازم و مقتضیات فلسفی دستاوردهای هر علم

پذیرش هر دستاوردی در علم، سبب می شود یک سلسله دیدگاه های دیگر هم بر دوش پذیرنده ی آن دستاوردها بیفتد. به نحوی که نمی تواند شانه از زیر بار آنها خالی کند.

علوم انسانی تجربی، دست کم دارای نه روش و متد تحقیق است که عبارت است از: ۱. روش سنتی (قیاسی - قانونی) روش پوزیتیویستی.

۲. روش چهارچوبی. روش ۳. روش جهان نگری ۴. روش تاریخی ۵. روش منظمه ای (سیستماتیک و ساختارگرایانه) ۶. روش تبیینی ۷. روش

وجودی - پدیدار شناسانه ۸. روش تفسیری ۹. روش تلفیقی

چهار روش تبیین عمل انسانی:

پارسنز (فیلسوف آمریکایی) برای تبیین عمل انسان، چهار تبیین را پیشنهاد می کند و معتقد است هر تبیینی در نهایت به یکی از این چهار گونه تبیین منتهی می شود. انواع چهارگانه ی تبیین های عمل انسانی از نظر پارسنز عبارت است از:

۱. تبیین ساختاری. در این تبیین فرض بر این است که هر عمل انسانی، با توجه به عوامل مادی که بر انسان احاطه دارد، شکل می گیرد می توان علم یابی کرد. عوامل مادی که بر انسان احاطه دارند عبارتند از: الف) ویژگی های جسمانی کنشگر. ب) اقلیم جغرافیایی (محیط زیستی که آن عمل در آن رخ داده است). ج) عوامل مادی که انسان خودش را در آن می یابد مثل وضعیتی که به توزیع ثروت و رفاه و خوشبختی و ... می پردازد. یا این که فرد خود را در فقر و غنا می یابد.

۲. تبیین نهادی. تبیین نهادی، توصیه می کند که برای فهم رفتارها، باید سراغ بشر ساخته ها و مصنوعات انسانی برویم. نهادها از ساخته ی های بشری محسوب می شوند. هم چنین قواعد اجتماعی و فرهنگ را انسان خلق کرده است. قواعد اجتماعی به نوبه ی خود به شش دسته تقسیم می شود: قواعد اخلاقی، قواعد حقوق، قواعد ناشی از عرف و عادات و آداب و رسوم، قواعد دینی و مذهبی، قواعد زیباشناختی و قواعد مصلحت اندیشانه.

۳. تبیین نگرشی. در این شیوه گفته می شود که برای تبیین عمل انسانی باید به نگرش عاملین آن رفتارها توجه کرد. نگرش یعنی مجموعه بی از عوامل معرفتی و یا احساسی، عاطفی و هیجانی. این نوع تبیین، معتقد است کنش آدمی را نگرش ها رقم می زنند و شکل می دهند. اما در باب این که نگرش های ما چگونه شکل می گیرد و از کدام آبشخور سیراب می گردد، برخی معتقدند، این تعلقات و وابستگی های ما به گروه ها و اجتماعات است که سبب می گردد نوع خاصی نگرش در ما شکل گیرد.

۴. تبیین روان شناختی. در این نوع تبیین، گفته می شود که باید به درون عامل مراجعه کرد. یعنی به ساختار روانی هر کنشگر رجوع شود تا رفتارهای او قابل فهم گردد. تفاوت در ساختار روانی سبب می گردد که کنش ها و واکنش های هر فرد نسبت به افراد دیگر متفاوت شود.



قائلان به رویکرد نهادی و ساختاری معتقدند، این جهان است که رفتار انسان را هم چون سایر موجودات (نبات، جماد و حیوان)، تعیین می کند و آدمی را به سمت و سوی کنش خاصی سوق می دهد، بنابر این، توصیه ی این دو رویکرد این است که باید از متدولوژی علوم طبیعی استفاده کرد. اما رویکرد نگرشی و روان شناختی، در جهت عکس رویکرد نهادی و ساختاری، رفتار و اعمال آدمی را نتیجه ی تلقی و تصویری می دانند که ما آدمیان از جهان داریم. به عبارت دیگر، این تلقی ما از جهان است که رفتار ما را می سازد و نه جهان واقع. به عنوان مثال؛ این که آدمی در هنگام وقوع زلزله چه رفتاری از خود بروز می دهد، ربطی به زلزله ندارد بلکه به تلقی او از این رویداد وابسته است.

رویکرد ساختاری و روان شناختی، در باره ی انسان، حکم کلی و تعمیم یافته صادر می نمایند، زیرا معتقدند رفتار انسان یا از سوی جهان تعیین می شود (رویکرد ساختاری) و یا توسط عوامل روان شناختی شکل می گیرد، (رویکرد روان شناختی). به سخن دیگر، از آن جا که علل واحد و یگانه ای، رفتار آدمیان را می سازد پس می توان در باره همه ی انسان ها، حکم کلی صادر کرد. اما دو رویکرد نگرشی و نهادی نمی توانند احکام کلی برای انسان ها صادر کنند زیرا بر این نکته تاکید می کنند که رفتار انسان یا توسط نگرش ها تعیین می شود و نگرش ها بسیار متعدد و متکثرند، و یا از سوی نهادهای اجتماعی، شکل می یابد، و نهادهای در جوامع و زمان های مختلف، بسیار متفاوتند. پوزیتیویسم:

پوزیتیویسم به رویکرد ساختاری تعلق دارد، از این رو از روش علوم طبیعی استفاده می کند. این رویکرد، میان انسان و سایر موجودات تفاوت ماهوی و کیفی قائل نیست و تفاوت میان انسان با سایر موجودات را فقط در ناحیه ی کمیت ها می داند. فرانسیس بیکن (فیلسوف قرن ۱۷) در برابر این پرسش که آیا انسان با غیر انسان، فرق ماهیتی دارد یا خیر؟ معتقد بود که میان انسان و غیر انسان تفاوت ماهوی وجود ندارد. هم چنین فرانسیس بیکن، معتقد بود که برای شناخت جهان، فقط و فقط باید از روش استقراء - آزمایش بهره گرفت. استقراء برای یافتن حکم و آزمایش برای آزمودن حکم. هم چنین بیکن از چهار بت و یا خطای ذهنی نام می برد که مانع شناخت ما از جهان می شود. چهار بت بیکن عبارت بود از: بت بازار، بت قبیله، بت غار و بت تماشاخانه.

بعد از بیکن، گالیله دو ادعا را مطرح کرد: اولاً گالیله مدعی بود که گر چه امور واقع عالم طبیعت، نا یک نواختند، اما همین امور نا یکنواخت، زیر پوشش قوانینی یک نواخت قرار دارند. ثانیاً، مدعای گالیله این بود که یک نواختی طبیعت با روش ریاضی، قابل اکتشاف است. از این زمان بود که مفهوم "عدد" زبان علم گردید و امری بسیار مهم شد. در پی اهمیت یافتن مفهوم عدد و "سیطره ی کمیت"، این گونه شد که اگر علم بخواهد در باره ی واقعیت حرف بزند، باید کیفیت ها را به کمیت تبدیل کند. مثلاً در علم نباید از رنگ قرمز و یا سبز و ... سخن گفت، بلکه باید از فرکانس های نور سخن راند و هر رنگ را با فرکانس خاصی معلوم کرد. و یا در روان شناسی به جای هوش باید از ضریب هوشی سخن گفت. با ورود ریاضی و کمیت گرایی در علم، به واقع تبیین های غایت شناسانه، رنگ باخت. زیرا غایت و یا هدف، قابل کمی شدن نیست.

فیلسوفان برای همه ی پدیده ها دو علت بر می شمردند: اولاً علت غایی و ثانیاً علت فاعلی. در علت غایی از انگیزه ی به وجود آمدن آن پدیده و در علت فاعلی، به چگونگی شکل گیری و به وجود آمدن پدیده ها، توجه می شود. به عنوان مثال، در برابر پدیده ای مانند زلزله دو گونه پرسش می توان مطرح نمود. گاهی می پرسیم که زلزله چگونه به وجود می آید؟ (پرسش از علت فاعلی) و گاهی می پرسیم چرا زلزله اتفاق می افتد، به عبارتی دیگر، کدام هدف و انگیزه در وقوع زلزله موثر است؟ (پرسش از علت غایی). تا قبل از بیکن، عمدتاً به علت غایی توجه می شد، اما پس از این، پرسش به سمت علت فاعلی چرخش کرد و به چگونگی شکل گیری پدیده ها توجه شد.

نیوتن نیز تایید آزمایشی را مطرح کرد و معتقد بود باید شرایطی که در آن، گزاره تایید می شود مورد توجه قرار گیرد. در این میان هابز نخستین کسی است که این بحث را پیش کشید که انسان مشمول قواعدی است که بر همه ی موجودات عالم، حاکم است. هابز کسی است که توجه ما را به علوم انسانی در برابر علوم طبیعی جلب کرد. هم چنین هابز این موضوع را مطرح کرد که جهان طبیعت چیزی جز ماده ی در حال حرکت نیست و عالم انسانی نیز بر همین قاعده استوار است. از این رو در رساله ی کوچک می خواست اثبات کند حواس پنج گانه و تفکر نیز همان ماده ی در حال حرکت است.

بعد از هابز، آگوست کنت نخستین کسی است که بر خلاف پیشینان، موضع عملی برایش مهم تر بود و از روی دغدغه ی عملی به این نتیجه رسید که تاریخ بشر، سراسر، تاریخ آشفتگی و رنج است. کنت معتقد بود که در هیچ مقطعی از مقاطع زندگی بشری نیست که آشفتگی در اجتماع و رنج در ساحت روان جریان نداشته باشد. کنت، معتقد بود که تاریخ آشفتگی و رنج، محصول رجوع انسان به ادیان و فلاسفه، و گرفتن رهنمود از آنها بوده است. در نظر او نقطه مشترک ادیان و فلاسفه، در نادیده گرفتن واقعیت های عینی است.

آگوست کنت معتقد بود که ذهن انسان از سه مرحله گذر کرده است:

مرحله ی اول: مرحله ی الاهیاتی و یا تئولوژیکال است. در این مرحله، ذهن آدمی علت هر چیزی را در اراده ی خدایان، الهه ها، فرشته ها و موجودات ماورای طبیعی، جستجو می کند.

مرحله ی دوم: مرحله ی متافیزیکیال و یا ما بعدالطبیعه است. در این مرحله، ذهن، در باره ی علت پدیده ها با یک سلسله مفاهیم انتزاعی سخن می گوید. مفاهیمی مانند: وجود، ماهیت، وحدت، کثرت، ثبات، تغییر، علت، معلول و نظایر این ها

مرحله ی سوم، مرحله ی اثباتی است که از نیمه ی اول قرن نوزدهم آغاز می گردد. این مرحله را نیز مرحله ی مثبت اندیشی، پوزیتیویسم و مرحله علم نیز نام نهاده اند. در این مرحله است که نه به اراده ی خدایان رجوع می شود و نه به فلاسفه. بلکه واقعیت ها و آزمایش آنها مورد توجه قرار می گیرد.

جان استوارت میل معتقد بود که علت اصلی عقب ماندگی علوم انسانی، این است که از روش علوم طبیعی، دست برداشته است. استوارت میل (فیلسوف قرن ۱۹) قیاس را بی اعتبار می دانست مگر این که قیاس در نهایت بر استقراء بنا شود. ثانیاً، یک مبنای منطقی - فلسفی را برای تجربه گرایی فراهم کرد. بعد از استوارت میل، از فیلسوفی باید نام برد که چندان شناخته شده نیست. فیلسوف مورد نظر، آواناریوس (avenarius) است که ایده ی "نقدگرایی تجربی" (empiric criticism) را بنا نهاد. مارکسیست ها از این ترم تئوریک استفاده ی فراوانی بردند.

نقدگرایی تجربی، به این معنا است که هر اندیشه یی فقط با رجوع به تجربه ممکن می شود. از نظر آواناریوس، فقط یک منبع شناخت وجود دارد و آن "تجربه" است. تجربه نیز همان داده های حسی است. ارنست ماخ نیز معتقد بود که تنها یک منبع شناخت وجود دارد و آن، "احساس" یا همان حواس پنجگانه است.

به دنبال نقدهایی که از سوی کسانی چون دیلتای، ماکس وبر، هوسرل و ویلیام جمیز و دیگران، نسبت به پوزیتیویسم ابراز شد، فیلسوفان پوزیتیویست، بدون آن که وارد معرکه ی پاسخ به مخالفین شوند، به رفع کاستی ها و اشکالات این روش پرداختند. در نتیجه ی این رویارویی، پنج مشرب پوزیتیویستی شکل گرفت.

صورت بندی پنج گانه ی پوزیتیویسم عبارت است از:

### ۱- پوزیتیویسم منطقی

پوزیتیویسم منطقی یا همان حلقه ی وین، در ابتدا بیشتر از ارنست ماخ تاثیر می گرفتند. فیلسوفان این مشرب، مانند کارناپ، شیلینگ، ایر و رایشنباخ، عمدتاً در پی پاسخ دادن به این پرسش بودند که معرفت را بر کدام پایه بنا کنیم تا معرفت، یقینی شود؟ در رویکرد، دست یافتن به معرفت یقینی یک فایده ی نظری و دو فایده ی عملی در پی خواهد داشت. سود نظری در معرفت یقینی این است که آن مقدار شناختی که از عالم واقع به دست می آوریم، واقعاً شناخت است و نه خرافه، توهم، خطا، هزیان فکری. از سوی دیگر، فقط با شناخت یقینی است که مشکلات فردی و اجتماعی عملی ما رفع می شود. دومین فایده ی عملی معرفت یقینی، این است که سبب کاهش اختلاف میان مردم می گردد. زیرا هم گرایی افکار به سود حقیقت، مساوق است با هم گرایی صاحبان افکار به سود کاهش اختلافات.

سه ویژگی معرفت یقینی:

الف) از فلسفه (مابعدالطبیعه) دور باشد

ب) از آموزه های ادیان و مذاهب، دور باشد.

ج) از فهم عرفی دور باشد.

پوزیتیویست ها معتقد بودند، گستره ی علم صرفاً منحصر می شود در "توصیف نظم های مشاهده شده در محسوسات". علم نباید از مرز توصیف فراتر رود و به کار تبیین و تحلیل رو آورد. توصیف یعنی مواجهه ی با عالم واقع از طریق احساس و حاصل این مواجهه را در قالب قضیه بیان کردن. هم چنین همه ی الفاظ و مفاهیم به کار رفته در قضیه، باید الفاظ و مفاهیم محسوس باشد.

نظم، یعنی با هم آمدن متوالی رویدادها. اما برای این در پی هم آمدن رویدادها نباید از مفهوم علیت استفاده کرد، زیرا علیت، لفظ غیر محسوس است. به واقع، پوزیتیویست های منطقی، با استفاده از "تیغ اکام"، در پی آن بودند که عالم را از مجموعه ی عواملی بیبرایند که نه تنها جهان را شلوغ کرده اند بلکه با معرفت یقینی هم ربط و نسبتی هم ندارند. هم چنین، پوزیتیویست های منطقی معتقد بودند، توصیف دقیق به ما قدرت پیش بینی می دهد. گویا می خواستند بگویند که از توصیف می توان به پیش بینی رسید، بدون این که نیازی به تبیین باشد.

مدعیات حلقه وین را می توان در سه مورد زیر خلاصه کرد:

الف) منبع شناخت فقط در "احساس" منحصر است.

ب) با "احساس"، خیلی چیزها را نمی توان شناخت از جمله علیت را. پس باید از شناخت آنها صرف نظر کنیم.

ج) همین مقدار معرفتی که از طریق احساس به دست می آوریم کافی است برای این که مسایل نظری را حل کنیم و مشکلات عملی و روزمره را رفع نماییم.

پوزیتیویسم، پس از جنگ جهانی اول، پنج مرحله را پشت سر گذاشت. هر یک از این مراحل نام مختص به خود را دارد و با آن نام شناخته می شوند. پنج مرحله ی پوزیتیویسم عبارت است از:

الف - مرحله ی اول: پوزیتیویسم منطقی

مسئله ی اصلی و کانونی در پوزیتیویسم منطقی (حلقه ی وین)، این بود که ما انسان ها جویای معرفت علمی هستیم که آبجکتیو (objective) باشد. این سنخ از معرفت، واجد دو معنا است:

۱- معنای اول آبجکتیو این است که خواهان علمی هستیم که بتوانیم مدعی شویم که آن معرفت، مطابق با واقع است. (معرفت مطابق با واقع)

۲- معنای دوم معرفت آبجکتیو این است که ما خواهان علمی هستیم که مورد پذیرش همگان و وفاق عمومی باشد. (معرفت همگانی) بر مبنای دو معنای معرفت، شخص عالم با دو دنیا مواجه است. از یک سو با دنیای واقعیت و از سوی دیگر با دنیای اذهان دیگر. از این رو عالم دو دغدغه دارد. دغدغه اول عالم این است که گزاره ی او مطابق با واقع باشد و دغدغه ی دوم این است که گزاره ای که به دست آورده است مورد پذیرش سایر اذهان قرار گیرد. اگر اذهان دیگر معرفت او را نپذیرند، معرفت او یک معرفت شخصی یا سابجکتیو است. یعنی معرفت، متعلق به شخصی است که آنها را به دست آورده است.

دغدغه ی مطابقت با واقع و همگانی بودن علم، ما را به دو سمت متفاوت می کشاند، از یک سو به سوی عالم واقع و از سوی دیگر به سوی اذهان همگانی. به تعبیری دیگر، معنای اول شناخت (مطابقت با واقع) انسان را به واقع نزدیک اما از انسان های دیگر دور می کند. و معنای دوم معرفت (همگانی بودن)، انسان را به انسان های دیگر نزدیک می کند اما سبب دوری از واقعیت می شود. پوزیتیویست ها برای این مشکل راه حلی ارائه نمودند که البته کارآمد نبود. راه حلی که در صدد آن بود میان "همگانی بودن" علم و "مطابقت با واقع بودن" را با یکدیگر جمع نماید.

بر مبنای آموزه های پوزیتیویستی، ما از طریق حس با عالم واقع مواجه می شویم.

منظور از حس سه چیز است:

۱- ادراک حسی (حس ظاهر: حواس پنجگانه)

۲- درون نگری (حس باطن، اطلاع از احوال درون خود مانند اندوه، شادی، امید، ناامیدی، حتی گرسنگی و...)

۳- حافظه (به یاد آوردن آن چه از طریق ادراک حسی و یا درون نگری به دست آورده ایم).

از نظر برتراند راسل، آن چه آدمی از طریق حس به دست می آورد، پنج چیز است:

۱- رنگ (بینایی)، بو (بوایی)، صدا (شنوایی)، مزه (چشایی)، زبری و نرمی (لامسه)

راسل بر این باور بود که انسان از طریق حواس پنجگانه، صفات موجودات را می یابد اما خود شیئی که صفات به آن نسبت داده می شود، از طریق حواس به تور ادراک نمی افتد.

۲- حالات روانی. (به واسطه ی حس حالات روانی خود را می یابیم).

۳- محفوظات اول و دوم. (حافظه)

۴- احتمالاً خودمان را نیز از طریق حس می یابیم (راسل از قید احتمالاً استفاده می کرد).

۵- مفاهیم کلی. (به عنوان مثال، سرد بودن و یا گرم بودن شیئی خاص را می توان از طریق حس فهمید. اما در این جا سرد بودن و یا گرم بودن

یک شیئی خاص مورد نظر نیست بلکه مفهوم سرد و یا گرم بودن، قابل دستیابی نیست)

فیلسوفان تاکید می کردند که آن چه آدمیان در مواجهه ی با عالم واقع به دست می آورند به چهار دلیل عین هم نیستند. به تعبیری دیگر، چهار عامل سبب می شود که افراد به یافته های متفاوتی دست یازند:

۱- عامل جنسیت. مردان و زنان به دو صورت متفاوت به واقعیت ها می نگرند.

۲- عامل تفاوت در ساختار جسمانی، ذهنی و روانی

۳- عامل تطورات و تغییرات هر فرد در طول زمان

۴- عامل تغییر در معانی الفاظ

"حس"، برای آدمی محدودیت هایی ایجاد می کند. محدودیت هایی که آدمی را در خود نگاه می دارد و مانع ارتباط آدمیان با یکدیگر می شود. این موانع و محدودیت ها به قرار زیر است:

۱- حس، فقط آن چه را در آستانه ی آگاهی ما قرار می گیرد به ما نشان می دهد و نه آن چه را که در آستانه ی آگاهی دیگران قرار می گیرد.

۲- حس، چیزهایی را به ما نشان می دهد که در واقع در حال دگرگونی مستمرند. توضیح آن که: هنگامی که فردی در می یابد الف، الف است و اراده می کند آن گزاره را بیان کند، در می یابد که نه الف، الف است و نه ب، ب است. از این رو افلاطون معتقد بود حس به ما شناخت نمی دهد بلکه تنها رای و ظن (opinion) می دهد. زیرا شناختی به ما می دهد که متعلق آن در گذر است. دکارت، اسپینوزا و لایب نیتس بر این مدعا بودند که حس اصلا به ما معرفت نمی بخشد.

۳- تجربه. تجربه اکنون را به ما نشان می دهد و هیچ سخنی راجه به آینده ارائه نمی دهد و ما را در اکنون نگاه می دارد.

۴- حس، گرچه قادر به توصیف است اما از تبیین یا بیان علت عاجز است. هست ها را می یابد نه شدن ها را. حس، ضرورت را نمی یابد و از این رو علیت را نمی توان از طریق حس به دست آورد.

۵- حس، ضرورت را نمی یابد. در حس، نشان از امکان و ضرورت وجود ندارد. حس می گوید: الف، ب است اما نمی گوید الف، باید ب باشد.

۶- حس، نمی تواند به عمق امور پی ببرد و همواره در سطح باقی می ماند. مثلا با حس، نمی توانیم در یابیم که آب، یخ و بخار در واقع یک چیزند که در صورت های متفاوتی رخ می نمایند. حس، ما را با واقعیت ها، نه در وحدت عمیق شان، بلکه در کثرت سطحی شان آشنا می کند.

۷- حس، نشان نمی دهد این چیزی که بر شیئی خاص رخ داده است آیا جزء ذات آن شیئی خاص است یا جزء حوادث پیرامونی آن شیئی خاص. به تعبیر قدما، حس نمی تواند بین خواص ذاتی و خواص عرضی فرق بگذارد. این در حالی است که ما محتاجیم که بدانیم چه چیز خاصه و ویژگی موجود است و کدام خاصه حاصل ارتباط موجود با موجود دیگری است.

احساس گرایی ماخ را با منطق و ابتهد و وراسل در هم آمیختند، تا هم به علم یقینی دست یابند و هم به علم همگانی. گویی احساس گرایی ماخ، به ما علم یقینی می دهد و منطق راسل علم همگانی. پوزیتیویست های منطقی بر آن شدند تا گزاره هایی را ارائه کنند که هر یک از واژه های گزاره، مابه ازاء محسوس بیرونی داشته باشد. آنان از این طریق می خواستند عالم واقعیت را که امری غیر زبانی است در قالب جمله هایی بیان کنند که این جمله ها از سنخ زبان اند. اما این کار که تک تک واژه ها ما به ازاء خارجی داشته باشد، مشکلاتی فراهم می کرد از قبیل:

۱- ممکن است ادراک ها از واقعیت، متفاوت باشد اما در مقام لفظ، یک واژه را انتخاب کرده باشیم. به تعبیری دیگر بعید نیست که توافق ما بر سر الفاظ باشد و نه بر سر مابه ازای الفاظ. به عنوان مثال: من وقتی به چیزی نگاه می کنم و اسم آن را می گذارم آبی، و شما نیز به آن می نگرید و نامش را آبی می گذارید، معلوم نیست که آبی من با آبی شما واجد یک معنا باشد.

۲- (و بنابر مشکل اول) نمی توان از عالم واقع سخن گفت، فقط می توان از جلوه ی عالم واقع بر ذهن ها سخن گفت. یعنی باید به جای این که بگوییم این آبی است باید بگوییم این آبی می نماید، آبی به نظر می رسد و... امثال این. یعنی افعال ما باید فنومنال (Phenomenal) باشد و نه نومنال. افعالی دال بر پدیده / پدیدار و نه دال بر واقعیت. فقط می توانیم بگوییم: چنین به نظر می رسد. چنین می انگارم. به تصور من چنین است و من این گونه می یابم. پوزیتیویست ها تا جایی پیش رفتند که گفتند حتی نمی توانیم از لفظ "این"، استفاده کنیم. مثلا نمی توانیم بگوییم این شیئی آبی می نماید. بلکه فقط می توانیم بگوییم: آبی ای می نماید.

اگر از این گونه الفاظ و افعال استفاده کنیم، اختلاف مان از میان می رود زیرا در باره ی واقعیت بیرونی حکم نکرده ایم و فقط از نحوه ی دریافت خودمان خبر داده ایم و نه بیشتر. اما با این همه، شهود ما به ما می گوید که ما اختلاف داریم و فهم عرفی از ما نمی پذیرد که از این دسته افعال استفاده نماییم. برای مثال: وقتی می گویم این شیئی نزد من آبی می نماید و شما بگویید این شیئی آبی نمی نماید. در واقع این دو جمله دارای تناقض نیست زیرا از دو برداشت سخن گفته ایم و نه از یک واقعیت. پس در این صورت نباید با هم اختلاف داشته باشیم اما حقیقت این است که ما با هم اختلاف داریم. در واقع ما در این جا به تقابل فهم عرفی با نظریه می رسیم. و پرسش این است اگر یک نظریه ی فلسفی با فهم عرفی و متعارف به تقابل رسید چه باید کرد؟ همان نزاعی که میان تامس رید فیلسوف با هیوم داشت. تامس رید بر فهم عرفی تاکید می کرد، و در مقابل، دیوید هیوم، استقرا را بی اعتبار کرد.

۳- اگر قرار باشد که همه ی واژه هایی که به کار می بریم تک به تک ما به ازای خارجی داشته باشد، آن گاه ما خیلی کم می توانیم حرف بزنیم و جمله های معنا دار بگوییم.

۴- مشکل چهارم این است که به "خود تنها انگاری" (Solipsism) کشیده می شویم. اگر ویژگی ها، ارتباط ها و هست ها را با این "چنین می نماید" یا "این چنین به نظر می رسد"، بگوییم هیچ بعید نیست معتقد شوم در جهان فقط من هستم و هر چیز دیگری صرفا ساخته ی ذهن من است، زیرا ادعایی در باب عالم واقع نکرده ام و تنها به ذهن خودم اشاره می کنم.

به دلیل همین مشکلات بود که دوره ی اول پوزیتیویسم منطقی (فنومنالیسم Phenomenalism)، پایان یافت و دوره ی دوم پوزیتیویسم منطقی یعنی فیزیکیالیسم (Physicalism) از ۱۹۳۰ آغاز گردید. در این دوره بود که پوزیتیویست ها که قایل به نمودار(فنومن) بودند، تغییر موضع دادند و به نمود(ها)نومن) روی آوردند. این دوره را به این دلیل فیزیکیالیسم نام نهادند که برای ابژه های فیزیکی، وجود، قایل شدند و می خواستند با این کار، چهار اشکال پیشین را رفع نمایند.

پوزیتیویست های دوره ی دوم (فیزیکیالیسم)، سه کار کردند تا آن مشکلات را حل نمایند:

۱- گفتند در باره ی دریافت های حسی مان، از تعبیر "بودی" استفاده کنیم. آن چه را احساس می کنیم حاق واقع بدانیم و نه جلوه ی واقع. مثلا به جای آن که بگوییم این شیئی سبز می نماید، بگوییم این شیئی، سبز است.

۲- برای دریافت های حسی، خاستگاه و منشا قایل شویم. یعنی قایل به "این" و "آن" شویم.

۳- قایل شویم که میان واقعیت های بیرونی، ارتباط هایی وجود دارد. (ربط بین رویدادها). مثلا این که نامش آب است در دمای ۱۰۰ درجه به جوش می آید. ربط میان ۱۰۰ درجه حرارت و بجوش آمدن آب.

اما گویا این راه حل چندان کارآمد نبود و مشکل را حل نکرد. به گونه ای که از سوی عالمان علوم تجربی، دو انتقاد به پوزیتیویست ها شد که کارشان را خراب تر نمود:

اولین انتقادشان این بود که شما پوزیتیویست ها قرار بود کار ما عالمان را تبیین کنید اما کاری کردید که ما از عالم بودن و علم از علم بودن افتاد. یعنی به جای این که فیزیک را تبیین کنید و بگویید قوانین فیزیک از کجا آمده است، متعلق تبیین را از میان برداشتید و نشان دادید که اصلا قانون کلی وجود ندارد. نشان دادید که حس، امر کلی را به ما نشان نمی دهد

دومین اشکال و نقدی که بر آنها گرفته شد این بود که شما پوزیتیویست ها حرف هایی می زنید که طبق مبنای خودتان، بی معنا است زیرا الفاظ و واژه های مورد استفاده ی شما، مابه ازای بیرونی ندارد. زیرا مدعی هستید که: اگر واژه ای مابه ازای بیرونی نداشته باشد بی معنا است. از آنها می پرسیدند: این که می گوئید گزاره ی معنا دار، جمله ای است که تمام واژه هایش تک به تک، ما بازای بیرونی داشته باشد، آیا این جمله خودش دارای معنا است و یا بی معنا؟ معنای این جمله از کجا به دست می آید؟ زیرا از الفاظی بهره برده اید که مصداق خارجی ندارد. منتقدین ادین ادعا را ادعای خود شکن می دانستند.

معنای لفظ از کجا به دست می آید؟

- ۱- پوزیتیویسم، تئوری ارجاعی (Referential) را مطرح کرد. بر اساس این نظریه، معنای هر واژه در عالم خارج، مصداق آن واژه است.
- ۲- ذهن گرایی (Ideational) معنای الفاظ را در بیرون و خارج از ذهن نمی داند بلکه معنا را در ذهن می داند.
- ۳- نظریه ی زبانی (longistics). ویتگنشتاین که معنا را در زبان می داند. به تعبیری دیگر، جای معنا در زبان است. معنا همان کاربرد است. اگر می خواهید ببینید شخصی، واژه ای را درست بکار می برد یا خیر، از او معنای آن لفظ و واژه را نپرسید بلکه ببینید آیا لغت را در جای خود بکار می برد یا خیر؟ اگر لغت را نادرست و در غیر جای خود بکار ببرد معلوم می شود که او معنای لغت را نمی داند. انتقادات و مشکلات پیش روی سبب شد که پوزیتیویست های منطقی بتدریج از آرمان های شان دست بردارند و راه دیگری را در پیش گیرند.

خلاصه ی جلسه ی دوم از ترم سوم درس های "روشن شناسی تحقیق در علوم انسانی" استاد ملکیان / تهیه و تلخیص: علی زمانیان: مرحله ی دوم پوزیتیویسم: قیاسی - قانونی: پیش تر اشاره شد که پوزیتیویست های منطقی با اشکالاتی در دوره ی اول روبرو بودند و آن، توجه صرف به حس بود. در گام بعدی می خواستند عقل را نیز به میان آورند. در این جا با تکیه به کتاب وایتهد و راسل (کتاب مبانی و اصول ریاضیات)، کارشان را آغاز کردند. این کتاب در واقع کتابی در باب منطق است. اصلا یکی از مطالبی که در این کتاب در پی اثباتش بودند این بود که ریاضیات، شاخه ای از منطق است. پوزیتیویست ها به منطقی که از این کتاب بیرون می آمد، نظر داشتند. منطق، علم روش های درست اندیشیدن است. از این رو از سه جهت کاری به دنیای بیرون ندارد و نسبت به دنیای عینی و خارجی بی تفاوت است:

- ۱- یکی این که منطق، سر و کارش با عالم تفکر، اندیشیدن، استدلال کردن و ذهن است.
- ۲- منطق، علم توصیه گر است و نه توصیف گر. منطق نمی گوید انسان، چگونه می اندیشد، بلکه می گوید انسان باید چگونه باید بیندیشد.
- ۳- منطق اصلا به محتوای استدلال، نظر نمی کند، بلکه به صورت و فرم استدلال کار دارد، به همین دلیل، ارتباطش را با عالم واقع از دست می دهد. زیرا محتوای استدلال است که با عالم واقع مرتبط است و نه صورت استدلال. مثلا، وقتی می گوئیم: هر ایرانی افریقایی است. هر افریقایی، زرد پوست است. پس نتیجه می گیریم: هر ایرانی زرد پوست است. در این جا صغرا و کبرای قضیه و نتیجه، غلط است اما صورت استدلال از نظر منطق درست است.

پرسش: وقتی منطق با عالم واقع کاری ندارد، به چه درد علم تجربی می خورد؟  
تا وقتی که به وسیله ی حس، با عالم واقع مواجه می شویم، یک سلسله معلوماتی از طریق حس به دست می آوریم. کار منطق این است که از پیوند دادن این معلومات، ما را به معلومات دیگری برساند. معلومات جدیدی که منطق از پیوند داده های تجربی به ما می دهد، معلوماتی است که از طریق حس به دست نمی آید. اما آیا منطق می تواند به صحت و سقم گزاره ها بپردازد؟  
در این جا باید حکم دو چیز را از هم تفکیک کرد:

- الف) صدق و کذب گزاره. در حقیقت صدق و کذب، صفت گزاره است. یعنی هر یک از مقدمات استدلال می تواند صادق و یا کاذب باشد.  
ب) معتبر و یا نامعتبر بودن استدلال. صورت استدلال، صدق و کذب ندارد، بلکه می تواند معتبر یا نامعتبر باشد.  
از تلاقی صدق و کذب و معتبر و نامعتبر بودن، چهار حالت به دست می آید:
- ۱- مقدمه صادق - صورت استدلال معتبر (در این حالت استدلال صحیح و منتج است).

- ۲- مقدمه صادق - صورت استدلال نامعتبر
- ۳- مقدمه کاذب - صورت معتبر
- ۴- مقدمه کاذب - صورت نامعتبر

سه حالت ۲ و ۳ و ۴، استدلال، نامنتج، عقیم و سقیم است. منطق با صحت و سقم های اتفاقی کاری ندارد. در منطق، صحت و سقم های استلزامی محل بحث است. استلزام یعنی در آمدن نتیجه بالضروره از مقدمات. یعنی مقدمات همیشه و ضرورتا، نتیجه را بزرایند. بنابراین در منطق، کلیت و ضرورت مورد بحث است. از سوی دیگر، منطق، علم استدلال های معتبر است و با صدق و کذب مقدمات کاری ندارد. سه تفاوت منطق ارسطو با منطق راسل و وایتهد:

- ۱- منطق ارسطو، منطق محمولات بود. اما منطق وایتهد و راسل، هم منطق محمولات و هم منطق گزاره ها است. در منطق ارسطو به سور (کلی و جزئی) قضیه و کیفیت جمله (است و نیست) توجه می شد. بنابر این قضایا در منطق ارسطو به دو گونه ی کمی و کیفی تقسیم می شد و اعتبار و عدم اعتبار استدلال به این دو بستگی داشت. اما در منطق راسل، هم سور و هم کیف برداشته شده است. با حذف کم و کیف قضایا و با تکیه بر منطق گزاره ها، می توان به معلومات بیش تری دست یافت.
- ۲- تفاوت دوم منطق ارسطو با منطق وایتهد و راسل در این است که در منطق ارسطو ما فقط با قضایای حملیه سروکار داریم، یعنی قضایایی که موضوع و محمول دارند. اما با گزاره ها و قضایای شرطی مواجه نیستیم. به تعبیر دیگر، منطق ارسطویی وقتی به درد می خورد که همه ی مقدمات استدلال، قضایای حملی باشد. در حالی که در قضیه ی شرطیه (که برای ارسطو شناخته شده نبود) موضوع و محمول نداریم، بلکه مقدم و تالی داریم.

۳- علاوه بر مورد پیشین، قضایای حملیه هم باید حملیه ی خاص باشد. یعنی محمول، خاصه ای از موضوع باشد.

قالب منطق ارسطو این چنین است که یک شیئی دارای فلان وصف است. مثلا وقتی می گوئید: این آب سرد است. یعنی آب دارای وصف سردی است. در این جا صفتی (مثلا سردی) را به یک شیئی نسبت می دهیم. بنابر این در منطق ارسطویی، موضوع قضیه یک شیئی است و



محمولش یک صفت. بدین ترتیب، در منطق ارسطویی محمول نمی تواند به جای یک خاصه، یک نسبت باشد. مثلا اگر بگویید: علی دانشمند تر از حسن است. در این جا شما یک رابطه و نسبت را برقرار کرده اید. وایتهد و راسل به منطق نسبت ها پرداختند و آن را بسط دادند. در منطق راسل و وایتهد، محمول ها برداشته شده است و از این رو به جای محمول ها از "اگر p آن گاه q" استفاده شده است.

با توجه به منطق راسل، به چهار گونه گزاره می توان اشاره کرد:

۱- اگر p آن گاه q. و p، نتیجه می شود: q

مثال: اگر باران ببارد (p)، زمین خیس می شود (q). و باران باریده است (p) نتیجه می شود: زمین خیس است. (q)

۲- اگر p آن گاه q. و نه q، نتیجه می شود: نه p

مثال: اگر باران ببارد (p) زمین خیس می شود (q). و زمین خیس نشده است (q)، پس باران نباریده است. (نه p)

۳- اگر p آن گاه q. و q، نتیجه می شود: p

مثال: اگر باران ببارد (p)، زمین خیس می شود (q). و زمین خیس شده است (q)، پس باران باریده است. (p)

۴- اگر p آن گاه q. و نه p، نتیجه می شود: نه q

مثال: اگر باران ببارد (p) زمین خیس می شود (q). و باران نباریده است (نه p)، پس زمین خیس نشده است. (نه q)

در منطق راسل، دو صورت اول و دوم، استدلال معتبر محسوب می شود. دو صورت اول و دوم معتبر است زیرا:

الف) از وضع مقدم، وضع تالی نتیجه گرفته شده است.

ب) از رفع تالی، رفع مقدم مقدم نتیجه گرفته شده است.

و دو صورت استدلال ۳ و ۴ نامعتبر است زیرا:

الف) از وضع تالی، وضع مقدم نتیجه گرفته شده است.

ب) از رفع مقدم، رفع تالی نتیجه گرفته شده است.

وایتهد و راسل سه مفهوم را ابداع کردند و با توسل به این سه مفهوم کلی، می خواستند ریاضیات را از دل منطق استخراج کنند. سه مفهوم عبارت است از: مفهوم مجموعه، مفهوم عضویت در مجموعه و مفهوم شباهت. پس از این بود که پوزیتویست های منطقی به این نتیجه رسیدند که تمام علوم تجربی را می توان با استناد به سه چیز درست کرد: حس، قواعد منطق و ریاضیات. آنان به این باور رسیده بودند که به هیچ چیز دیگر احتیاج ندارند.

اما چرا اصرار داشتند ریاضیات را زیر مجموعه ی منطق قرار دهند؟ زیرا اولاً؛ می خواستند ریاضیات را مثل منطق، علم ضروری کنند. می

خواستند ابزارشان در فیزیک، شیمی و زیست شناسی، ضروری باشد تا به قطعیت برسند. ثانیاً؛ اگر ریاضیات زیر مجموعه ی منطق شود، آن گاه ربطی به عالم واقع و بیرون نخواهد داشت. بنابر این هر چیزی که در عالم بیرون کشف شود، خدشه ای به ریاضیات نخواهد خورد.

در نهایت، پوزیتویست های منطقی به این نتیجه رسیدند که: همه ی حرف هایی که می زنیم فقط با استناد به حس و منطق و ریاضیات

نیست. بلکه باید چیز دیگری هم به این سه اضافه کرد تا فیزیک و شیمی و... درست شود. و آن مورد چهارم، مفاهیم نظری (ترم های تئوریک)

بود. مفاهیم نظری، مفاهیمی هستند که از انعکاس بیرون و عین در آینه ی ذهن ما ایجاد نشده باشد. این ذهن ما است که مفاهیم نظری را

می سازد. مفهومی مانند زردی و سرخی، مفهومی تجربی اند، یعنی ما در مواجهه ی با عالم واقع، صاحب این مفهوم شده ایم. اما مفاهیمی

چون کلیت، علیت و... مفاهیم نظری اند. از این رو از مرحله اول پوزیتویسم (نومینالیسم و فیزیکالیسم)، عبور کردند و به مرحله ی دوم،

یعنی مرحله ی قیاسی - قانونی رسیدند.

خلاصه ای از درس گفتار "روش شناسی تحقیق در علوم انسانی" استاد مصطفی ملکیان (ترم سوم - جلسه سوم): پوزیتیویست های منطقی حلقه ی وین، از آن رو که صرفا به مفاهیم تجربی تکیه می کردند، لاجرم فقط دو دسته گزاره برای شان حاصل می آمد. گزاره هایی که حاصل مواجهه ی مستقیم با عالم واقع است و دوم، گزاره هایی که با ریخته شدن داده های حسی در قالب استدلال منطقی به آن نتایج می رسیدند. اما عیب این حصر دوگانه، این است که اولاً، نمی توان بسیاری از علوم را مجاز دانست و ثانیاً، با این دو دسته گزاره، فقط می شد که واقعیت را توصیف کرد. در حالی که ما نیاز به تبیین و پیش بینی هم داریم. از این رو پوزیتیویست های منطقی به مرحله ای رسیدند که خود را محتاج مفاهیم نظری (آمی دیدند. دریافتند بودند که اولاً، علم برای گسترش و توسعه به مفاهیم نظری محتاج است و ثانیاً، مفاهیم نظری، تبیین و پیش بینی را امکان پذیر می سازد. این دو نتیجه ی مثبت، سبب شد که پوزیتیویست های منطقی تن به مفاهیم نظری بدهند و از عهد اولیه خود که تماس مستقیم با واقعیت عریان بود، دست بردارند.

مرحله ی دوم پوزیتیویسم منطقی، با ورود مفاهیم نظری آغاز شد. "همپل" (آلمانی تبار)، این مرحله را مرحله ی "شبکه ی نظری" می نامد. گاهی این مرحله را با عنوان "علم استنتاجی - قانونی" نام می برند. به این معنا که ما با گزاره هایی روبرو می شویم که قانونی را بیان می کند. به عنوان مثال، هر چیزی که وزن اش از آب سنگین تر باشد، به زیر آب می رود. اما آیا این گزاره ی قانون وار، نتیجه ی حس و مشاهده است؟ ظاهراً خیر. به دو علت: یکی این که ما از طریق حس صرفاً معدودی از مواردی این چنینی را می توانیم مشاهده کنیم (استقراء ناقص). اما این قانون ادعای نامعدود می کند. ثانیاً، ما از طریق حس مان فقط نوعی هم زمانی دو رویداد را می یابیم و نه پیوستگی میان دو پدیده را. اما در این قانون ادعای علیت شده است. این قانون، گرچه از طریق حس به دست نیامده است اما می تواند یک گزاره ی از طریق حس به دست آمده را تبیین نماید. وقتی بتوانیم تبیین کنیم، می توانیم پیش بینی هم بکنیم. تبیین ناظر به گذشته است اما پیش بینی ناظر به آینده است. علم هم به گذشته و هم به آینده کار دارد. گزاره ی "تبیین جو" به آن گزاره ای اطلاق می شود که در بخش نتیجه ی استدلال می آید و تبیین گر، گزاره هایی است که به هم منضم می شوند تا استدلال کنند.

در نظریه ی همپل آمده است وقتی می گوئید: "اگر چیزی از آب سنگین تر باشد، آن گاه در آب فرو می رود"، این گزاره، گزاره ی شرطیه است. این قضیه را می توان به صورت قضیه ی حملیه در آورد و آن را به صورت یک قضیه ی کلی مطرح نمود. نتیجه این می شود که به جای گزاره ی پیش گفته، می توان قانون ارائه داد که: "هر سنگین تر از آبی، در آب فرو می رود." پس قضایای که بخواهند ادعای قانون بودن بکنند باید کلی باشند. ولی آیا هر قضیه ی کلی، قانون است؟ این جا بود که برای همپل و دوستانش مشکل پیش آمد. متوجه شدند که هر قانونی، قضیه ی کلی است. اما هر قضیه ی کلی، قانون نیست. مثال: هر کسی که در پادگان بود، کشته شده است. در این جا این قضیه به واقع، قضیه کلی است و دارد رویدادی را توصیف می کند و به بیان علت نمی پردازد. معمولاً برای اشاره به کلی هایی که قانون نیستند، از عبارت "تعمیم های تجربی" استفاده می کنند.

چهار ملاک تفکیک تعمیم های تجربی از قانون:

چگونه می توان قضیه ی کلی را که قانون است و یا قانون نیست، از هم تمییز داد؟ گودمن، چهار ملاک به دست می دهد تا بتوان کلی هایی که قانون اند و کلی هایی که قانون نیستند را از یکدیگر تفکیک کرد:

۱- قضیه ی کلی که قانون است زمان مکان ندارد.

۲- کلی هایی که می خواهند قانون باشند باید باز باشند و نه بسته. یعنی اجازه ی ورود به غیر خودشان را نیز بدهند.

۳- کلی قانونی، دارای مصداق است و از این رو اگر قضیه ی کلی، صدقش به خاطر آن است که مصداق ندارد، این قانون نیست. به این گونه گزاره ها می گویند گزاره های کلی میان تهی. مثال: هر اسب تک شاخ، از جفت گیری اسب نر تک شاخ با اسب ماده ی تک شاخ به دنیا می آید. صدق این کلی، از مشاهده ی مصادیق آن به دست نیامده است، در حالی که به صورت قانون کلی بیان شده است

۴- از گزاره های کلی قانونی می توانیم شرطیه ی های خلاف واقع بسازیم، اما از گزاره های کلی که قانون نیستند نمی توان شرطیه های خلاف واقع ساخت.

مثال شرطیه ی خلاف واقع: اگر دیروز دما به ۱۰۰ درجه می رسید، آب کتری به جوش می آمد. که البته آب کتری به جوش نیامده بود زیرا به ۱۰۰ درجه نرسیده بود. اما نمی توانیم از این گزاره که "هر کس که در پادگان بود کشته شد"، قضیه ی خلاف واقع بسازیم و بگوییم اگر علی هم در پادگان بود کشته می شد. ممکن بود علی در پادگان بود و کشته نمی شد.

یک بخش دیگر از نظریه ی همپل:

وقتی بخواهید یک گزاره توصیفی را تبیین کنید، باید استدلالی بیاورید که آن گزاره توصیفی در نتیجه ی آن استدلال باشد. پس تا استدلال نداشته باشید، تبیین ندارید. (از این رو هیچ وقت کشف و شهود عرفانی نمی تواند تبیین گر باشد زیرا آنها فاقد استدلال اند. بلکه صرفاً نوعی

مواجهه ی با عالم واقع است.) منطق، اعتبار صورت استدلال را معلوم می کند اما صدق مواد خام استدلال را چگونه می توان معلوم کرد؟ پوزیتیویست ها گویا می خواستند بگویند که صدق مواد خام استدلال از حس به دست می آید. اما صدق مواد خام صرفاً و تنها از طریق حس تأمین نمی شود بلکه مفاهیم نظری هم یک بخش از صدق مواد خام را معین می کند.

فرایند تبیین: همپل می گفت فقط یک فرایند تبیین داریم و آن یک صورت این چنین است که مقدمه ی اول گزاره، یک گزاره ی شرطی قانونی و مقدمه ی دوم، حتماً باید گزاره ی حملیه باشد. (گزاره ی دوم می تواند مثبت یا منفی باشد).

مثال: اگر باران بارد زمین خیس می شود:

الف) باران باریده است، پس زمین خیس شده است. (از وضع مقدم به وضع تالی)

ب) زمین خیس نیست، پس باران نباریده است. (رفع تالی به رفع مقدم)

به مقدمه ی اول که قانون است، اصطلاحاً "قانون شامل" و یا "قانون صاحب شمول" گفته می شود. به مقدمه ی دوم، عنوان "گزاره ی ناشی از وضع اولیه"، اطلاق می گردد. (گزاره ی شخصی)

سه موضع در برابر گزاره ی "اگر p آن گاه q":

۱- اثبات گرایی پوزیتیویستی

۲- تاییدگرایی همپل

۳- ابطال گرایی پوپر

"اگر p آن گاه q ها"، از کجا به دست می آید؟

۱- "اگر p آن گاه q ها"ی نظری - ذهنی (این ها را از طریق قرار داد به دست می آوریم).

۲- "اگر p آن گاه q ها"ی تحلیلی.

مثلاً اگر خورشید را این گونه تعریف کنیم: کره ی گازی شکل که دارای دمای بین ۶ هزار تا ۱۴ میلیون درجه ی سانتیگراد است. آن گاه می توان نتیجه گرفت که اگر چیزی کره ی شکل باشد و دمای آن بین ۶ هزار تا ۱۴ میلیون درجه باشد، آن گاه خورشید است.

۳- "اگر p آن گاه q ها"ی ترکیبی (ناظر به واقع)

در این نوع: p و q، هر کدام شان قضایای حملیه اند که موضوعشان "جوهر" و یا "رویداد" است. و محمولشان یا "خاصه" است و یا "نسبت".

فرق جوهر و رویداد: تمام اجزای جوهر در یک لحظه ی زمانی در کنار هم هستند، اما اجزاء رویداد در هیچ لحظه ی زمانی در کنار هم به سر نمی برند.

فرق میان خاصه و نسبت: خاصه، ویژگی است آن هنگام که با هیچ موجود دیگر مقایسه نشود. مثلاً ۲۰ درجه بودن دمای آب، یک خاصه ی آب است. اما گاهی تا یک جوهر و یک رویداد را حداقل با یک چیز مقایسه نکنید نمی توانید ویژگی به آن نسبت دهید. به آن ویژگی که حاصل مقایسه ی آن جوهر و یا رویداد با شیئی دیگر است، "نسبت" می گوئیم. مثلاً سنگینی و سبکی شیئی و یا دوری و یا نزدیکی چیزی را باید در مقایسه با چیز دیگری به دست آورد.

پی نوشتها:

۱- مفاهیم نظری، مابازاء بیرونی و عینی ندارند. مصداق مفاهیم تجربی را می توان با درون نگری و یا ادارک حسی دریافت اما مفهوم نظری چنین نیست. به عنوان مثال مفهوم پدر، صرفاً یک مفهوم نظری است که در ذهن ساخته ایم. برخی مفاهیم علوم تجربی، تجربی و برخی نظری اند، اما در فلسفه، همه ی مفاهیم نظری اند. مفاهیمی نظیر: وحدت، کثرت، علیت، معلول، قوه، فعل، ثبات، تغییر، ماهیت، وجود، بود، نمود، جهل مرکب، جهل بسیط و....

[۱] - مفاهیم نظری، مابازاء بیرونی و عینی ندارند. مصداق مفاهیم تجربی را می توان با درون نگری و یا ادارک حسی دریافت اما مفهوم نظری چنین نیست. به عنوان مثال مفهوم پدر، صرفاً یک مفهوم نظری است که در ذهن ساخته ایم. برخی مفاهیم علوم تجربی، تجربی و برخی نظری اند، اما در فلسفه، همه ی مفاهیم نظری اند. مفاهیمی نظیر: وحدت، کثرت، علیت، معلول، قوه، فعل، ثبات، تغییر، ماهیت، وجود، بود، نمود، جهل مرکب، جهل بسیط و....

## جلسه دوازدهم

چهار نوع قضایای شرطیه:

۱- نوع اول قضیه ی شرطیه: قضایای شرطی منطقاً ضروری:

قضیه ی منطقاً ضروری، قضیه ای است که اگر آن قضیه را انکار کنید به تناقض می افتید. (چه تناقض صریح و چه مضمراً). این قضایا در درون خودشان به سه قسمت تقسیم می شوند:

الف) قضایای منطقی محض

در قضیه ی منطقی محض، صرفاً از ثابت های منطقی استفاده می شود. ثوابت منطقی مانند: و، اگر آن گاه، p، نقیض p، قضیه، نقیض قضیه، و... مثال: اگر چیزی برف باشد، آن چیز برف است. و یا اگر چیزی برف باشد، آن چیز نابرف نیست.

ب) قضایای ریاضی محض

قضایایی که از ثوابت منطقی به اضافه ی ثوابت ریاضی تشکیل شده باشد. ثوابت ریاضی مانند: برابر است با، کوچک تر است از، بزرگ تر است از، جمع تفریق، تقسیم و ضرب  
مثال: اگر موجودی پنج باشد، آن گاه آن موجود از چهار بزرگتر است.

ج) قضایای ضروری مادی

قضایایی هستند که ماده ی قضیه، ضرورت ایجاد می کند. به تعبیری دیگر، ضرورت از ماده ی قضیه بر می آید.  
مثال: اگر علی مسن تر از حسن باشد، و حسن از حسین مسن تر باشد، آن گاه علی از حسین مسن تر است. در این جا از واژه ی سن استفاده شده است و نه مفهوم منطقی و نه ریاضی.

گفته شد که ضرورت در قضایای ضروری مادی از ماده ی قضیه بر می خیزد اما هر ماده ای نمی تواند ضرورت ایجاد کند. بلکه ماده ای خاص، چنین ضرورتی ایجاد می کند. یکی از آن ماده، "نسبت" ها است ولی نسبت خاص. ضروری مادی خاص وقتی است که نسبت یا متعدی، یا متقارن و یا هم متعدی و هم متقارن باشد

شرح نسبت ها

دو دسته ی کلی نسبت ها:

الف. نسبت های متعدی و نسبت های غیر متعدی

ب. نسبت های متقارن و نسبت های نامتقارن.

نسبت متعدی، (برخلاف نسبت غیر متعدی)، نسبتی است که اگر بین "الف" و "ب" برقرار باشد، بین "ب" و "ج" هم برقرار باشد، حتماً بین "الف" و "ج" هم برقرار می شود. یعنی گویا تعدی می کند و از "ب" به "ج" می رسد. در نسبت غیر متعدی، نسبت بین الف و ب را نمی توان به نسبت بین ب و ج تسری داد. مثال: علی، پدر حسن است، حسن پدر حسین است. در این جا نمی توان نتیجه گرفت که علی پدر حسین است.

نسبت های متقارن به نسبتی گفته می شود که اگر الف با ب آن نسبت را داشته باشد، ب هم با الف همان نسبت را دارد. مثال: (دوری و نزدیکی)، اگر الف نزدیک ب است ب هم نزدیک الف است.. اما نسبت نامتقارن، نسبتی است که اگر الف با ب نسبتی داشته باشد، ب با الف همان نسبت را برقرار نمی کند. مثل نسبت برادری و خواهری

گونه شناسی نسبت ها:

اگر نسبت های متعدی و نامتعدی و نسبت های متقارن و نامتقارن را تلاقی دهیم، در نتیجه چهار گونه نسبت را می توانیم از یک دیگر تفکیک نماییم:

الف. نسبت متعدی و متقارن. (مثل نسبت تساوی). اگر الف، مساوی ب باشد و ب مساوی ج، آن گاه الف مساوی ج است.

ب. نسبت متعدی، اما نامتقارن. (مثل بزرگ تر بودن از). علی از حسن بزرگ تر است. حسن از حسن بزرگ تر است. پس علی از حسین بزرگ تر است.

ج. نسبت نامتعدی اما متقارن. (مثل دوری و نزدیکی).

د. نسبت نامتعدی و نامتقارن. مثل معلم بودن. اگر الف معلم ب باشد و به معلم ج. آن گاه الف الزاماً معلم ج نیست.

۲- نوع دوم قضیه ی شرطیه، تعمیم های علی - معلولی

آن دسته از اگر p آن گاه q هایی است که دلالت بر تعمیم علی - معلولی می کند. اگر می بینید مقدمه (p)، نتیجه (q) را می زاید به این دلیل است که در p علیتی هست که q نسبت به آن حالت معلولیت پیدا می کند. مثال: "هر انسانی از ساختمانی با ارتفاع ۳۰۰ متر بیفتد، آن گاه می میرد". این مثال را اگر به صورت قضیه ی حملیه در اوریم این گونه می شود: سقوط انسان از ارتفاع ۳۰۰ متری علت مرگ است.

۳- نوع سوم قضیه ی شرطیه: تعمیم های تجربی

در قسم سوم ضرورت مادی نیز از جنس تعمیم است اما نه از جنس علیت. بلکه تعمیم تجربی است. یعنی تعمیم می دهیم اما انگار علیتی در کار نیست.

مثال: اگر موجودی قو باشد، آن گاه آن موجود سفید رنگ است. و یا اگر موجودی کلاغ باشد آن گاه آن موجود سیاه رنگ است.

در دو مثال بالا قو بودن، علت سفید رنگ بودن نیست. همان طور که کلاغ بودن علتی برای سیاه بودن به حساب نمی آید.

۴- قسم چهارم از قضایای شرطیه: رویدادهای خاص

قسم چهارم از قضایای شرطیه در اگر آن گاه محقق می شود که از رویداد خاص حکایت می کند.

مثال: اگر کسی عادت داشته باشد کلیدهایش را در جیبی بگذارد که مثلا شناسنامه اش را در آن جیب می گذارد آن گاه می توانیم بگوییم:

اگر کلید او در جیب کت اش است پس شناسنامه اش هم در جیب کت اش است. این جا یک رویداد خاص، بر اساس یک عادت شکل گرفته

است. اتفاقا در زندگی عادی این رویدادهای خاص زیاد هستند. مثلا، اگر حسین همواره عادت داشته باشد پای اش را با خرما بخورد آن گاه

می توانیم بگوییم: اگر حسین چایی می خورد، آن گاه او خرما هم می خورد.

از میان چهار قسم قضایای شرطیه، آن دسته از قضایای شرطیه ای که در علوم تجربی (انسانی و طبیعی) مهم اند، به نظر می رسد دومی از سه

قسم دیگر اهمیت بیش تری دارد.

قضایای قسم اول (منطقا ضروری ها) هم کلیت دارند و هم ضرورت منطقی

قسم دوم (تعمیم های علی)، کلیت دارند اما ضرورت منطقی ندارند بلکه ضرورت فلسفی دارند.

قسم سوم (تعمیمهای تجربی)، کلیت دارند اما ضرورت ندارند. ( نه ضرورت منطقی و نه ضرورت فلسفی)

قسم چهارم (رویدادهای خاص)، نه کلیت دارند و نه ضرورت

هیوم به رابطه ی علی باور نداشت و بلکه رویدادها را هم زمان می دید. (او به تعمیم های تجربی باور داشت.) اما واقعا رابطه ی علی میان

رویدادها وجود ندارد؟ و هر چه هست تعمیم های تجربی است؟ برای این که به این پرسش پاسخ دهیم می توانیم به یکی از موارد زیر اشاره

کنیم:

۱- از استوارت میل تبعیت کنیم و بگوییم علیت از راه حضورها و غیاب های هم زمان و غیاب های متناسب هم زمان قابل درک اند. به این می

گفتند: ملاک های سه قسمی جان استوارت میل برای کشف علیت.

دو اشکال به سخن استوارت میل:

الف. اگر هم زمانی حضور، هم زمانی غیبت و هم زمانی تغییر را بپذیریم، چگونه می توانیم بفهمیم الف علت ب است و یا ب علت الف؟ کدام

علت و کدام معلول است؟ نظر میل؛ مصداق علت را از مصداق معلول نمی تواند نشان دهد.

ب. مشکل دوم این است که اصلا نظر میل؛ علیت را نشان نمی دهد. زیرا هم زمانی ها، فقط هم زمانی اند و دیگر هیچ. هم زمانی، پیوند علت و

معلولی را نشان نمی دهد. از سوی دیگر گویی تفاوتی میان تعمیم های علی و تجربی ایجاد نمی شود.

۲- استفاده از شرطیه های خلاف واقع.

ملاک شرطیه های خلاف واقع برای تفکیک تعمیم های تجربی از تعمیم علی کارساز نیست. زیرا در هر دو ی این تعمیم ها حضور دارند و قابل

استفاده اند.

۳- استفاده از شرط لازم و کافی

آیا شرط کافی و لازم می تواند کمک کند تا تعمیم تجربی را از تعمیم علی متمایز کرد؟ با این ملاک هم نمی توان تعمیم تجربی را از تعمیم

علی تفکیک کرد.

شرح شرط لازم کافی:

الف) گاهی شرط لازم هست اما شرط کافی نیست. مثلا برای رییس جمهور شدن در یک کشور، شهروند آن کشور بودن شرط لازم است اما

کافی نیست.

ب) گاهی چیزی شرط لازم نیست اما شرط کافی هست. مثل افتادن یک فرد از ارتفاع ۱۰۰ متری. که شرط کافی برای مردن یک شخص هست

اما شرط لازم نیست. زیرا این شخص ممکن است بر اثر حادثه ای دیگر بمیرد. باز هم نیست هر کس که یخواهد بمیرد از ارتفاع ۱۰۰ متری بیفتد.

ج) گاهی چیزی هم شرط لازم است و هم شرط کافی. مثلاً: برای این که مجموعه ی زوایای یک شکل هندسی  $180^\circ$  درجه باشد، مثلث بودن شرط لازم و کافی است.

د) چیزهایی هم هستند که نه شرط کافی اند و نه شرط لازم. مثلاً برای پول دار شدن، درس خواندن نه شرط لازم است و نه شرط کافی. چگونه می توان فهمید که بین قو بودن و سفید بودن رابطه ی علی برقرار نیست، در حالی همه ی قوهای جهان سفیدند؟ به نظر می رسد پاسخ این است:

فرض کنید  $X$  و  $Y$  علت مرکبه ی تام قو شدن و سفید بودن باشد. فرض کنید  $X$  علت لازم برای قو شدن است، ولی برای سفید بودن شرط کافی نیست.  $Y$  هم برای سفید بودن شرط لازم است اما شرط کافی نیست. حالا فرض کنید در تمام تاریخ گذشته همواره  $X$  و  $Y$  با هم بوده اند و چون با هم بوده اند هم قو درست کرده اند و هم سفید رنگی را.

منبع: سایت نیلوفر

## تهیه شده در وبلاگ علامه استاد مصطفی ملکیان

مرکز نشر آثار استاد ملکیان

*Bidgoli ۱۳۷۱.blogfa.com*