

خرده پیوست

اشاره

خرده پیوست کنونی، جستاری است در «مبانی متافیزیکی اندیشه اسلامی، به عنوان بنیانی برای تکوین نظریه‌های روان‌شناختی»، که توسط جناب آقای دکتر خسرو باقری به انجام رسیده و نوشتار کنونی بازتابش جستار یاد شده می‌باشد.

دوماهنامه علمی - پژوهشی

دانشگاه شاهد

سال یازدهم - دوره جدید

شماره ۷

آبان ۱۳۸۳

مبانی متافیزیکی اندیشه اسلامی بنیانی برای تکوین نظریه‌های روانشناختی

نویسنده: دکتر خسرو باقری *

* دانشیار دانشگاه تهران

چکیده

نظریه‌های علمی در ورای خود، دارای مبانی متافیزیکی هستند، خواه این امر به صراحت بیان شود یا نشود. این مبانی نقش مهمی را در تحول نظریه‌های علمی، تقریباً در همه مراحل آن، ایفا می‌کنند. در نظر گرفتن دیدگاه‌ها متافیزیکی جدیدی به منزله مبانی نوین، می‌تواند منجر به فراهم آوردن نظریه‌های علمی نوینی خواهد شد. در این مقاله، دیدگاه اسلام در باب ماهیت آدمی، به منزله مبانی نوینی برای بسط علوم انسانی، به ویژه روان‌شناسی، پیشنهاد شده است. براساس این دیدگاه در مورد انسان، اصول معینی برای تبیین عمل در اختیار خواهد بود. اصول زیر پیشنهاد شده‌اند: عقلانیت، تصمیم‌گیری، جدال ورزی، خودفریبی، تحریف نظام‌مند، و اضطراب. برای نشان دادن این که این دیدگاه در روان‌شناسی مورد نیاز است، تحلیلی از نظریه اسکینر در باب عمل صورت پذیرفته است. هر چند وی اصرار می‌ورزد که هم خصیصه التفاتی عمل آدمی و هم قصد، در نظریه وی مورد توجه قرار گرفته است، در این مقاله استدلال شده است که سبک وی در تبیین، مکانیستی است و این سبک، قاصر از آن است که بتواند قصد و خصیصه التفاتی عمل آدمی را تبیین کند.

واژه‌های کلیدی: مبانی متافیزیکی، علم تجربی، اسلام، تبیین، عمل، قصد، خصیصه التفاتی، شرطی شدن عاملی

دوماهنامه علمی - پژوهشی

دانشگاه شاهد

سال یازدهم - دوره جدید

شماره ۷

آبان ۱۳۸۳

۱- مقدمه

علوم انسانی تأکید شده و در بعد دین، دین اسلام مورد توجه قرار گرفته است.

بحث درباره علم دینی و مصادیق آن، از سویی، چالش‌برانگیز است زیرا فضای نشو و نماي علوم تجربی معاصر، به‌طور عمده، غیردینی و گاه ضددینی بوده و از این رو، سخن گفتن از ترکیب یک علم و یک دین، اعجاب‌آور و مناقشه‌آمیز جلوه می‌کند. به همین دلیل، برخی از اندیشمندان عرصه‌های علمی و فلسفی، هر

مقصود از "علم" در تعبیر "علم دینی"، علم تجربی است. بنابراین، تعبیر مذکور، ناظر به روابط احتمالی است که محققان، میان شاخه‌هایی از علوم تجربی و دین برقرار می‌کنند و از تعابیری چون روان‌شناسی اسلامی، جامعه‌شناسی اسلامی، تربیت اسلامی و نظیر آن سخن می‌گویند. در این نوشتار، در بعد علم، به

گونه شناختی نیستند [۱]. بنابراین، انفکاک علم و متافیزیک به معنای آن است که علم، آغشته به متافیزیک نیست و نباید باشد. علم به منزله قلمروی از معرفت و شناخت است که از عناصر بی معنای متافیزیکی پیراسته شده است.

در شکل ملایم تر، اثبات گرایان منطقی بر بی معنایی کامل متافیزیک پای نمی فشرند، بلکه میان بی معنایی شناختی (cognitive meaninglessness) و بی معنایی عاطفی (meaninglessness emotive) تفاوت می گذارند. با این بیان، گزاره های متافیزیکی هر چند از حیث شناختی بی معنایند، اما از جهت عاطفی معنادارند. به عنوان مثال، گزاره "خدا همه جا حاضر است"، با شواهد تجربی قابل اثبات نیست و بنابراین به نظر اثبات گرایان از حیث شناختی بی معناست. اما این گزاره از جهت عاطفی بی معنا نیست زیرا این جمله، حاکی از احساس عشق و علاقه عمیقی در گوینده آن نسبت به معنای زندگی در نظر اوست. با این حال، معنای عاطفی از نظر اثبات گرایان، از اهمیت والایی برخوردار نیست. از این رو، رودلف کارناب گفته است: "متافیزیسین ها موسیقی دانانی اند که در موسیقی توانایی ندارند." [۲]. در هر حال، با قبول این که در سخنان متافیزیکی نیز معنایی می تواند وجود داشته باشد، تفکیک حوزه علم و متافیزیک، همچنان برای اثبات گرایان امری اساسی است.

از حدود نیمه قرن بیستم به این سو، انتقادهای مهمی بر دیدگاه اثبات گرایانه در مورد هویت علم مطرح گردیده است. نقد مابعداثبات گرا در مورد باور اثبات گرایان به انفکاک علم و متافیزیک، منجر به محو تدریجی مرز قاطع میان آن دو گردید. کارل پوپر در تبیین معیار تمایز (demarcation criterion) علم و متافیزیک، بر آن شد که قلمرو علوم طبیعی، متمایز از متافیزیک و بیان های متافیزیکی (غیرقابل ابطال تجربی) است. با این حال، وی نه تنها منکر آن نیست که متافیزیک می تواند منبع مؤثری بر فرایند کشف علمی باشد، بلکه بر آن است که بدون چنین ال‌هامی، اکتشاف

ترکیبی از علم و دین را بی درنگ، محکوم به بی معنایی می کنند و مطرود می شمارند.

بحث علم دینی، از سوی دیگر، غیرت برانگیز است و این جنبه از مسأله، در میان دینداران آشکار می گردد. به عبارت دیگر، پاره ای از دینداران، به انگیزه دفاع از حیثیت دین، در باب امکان وجود علوم تجربی دینی، به سهولت، پاسخ مثبت می دهند و این را امری ضروری می دانند که از علوم دینی مختلفی سخن به میان آورند و چنین تصور می کنند که اگر کسی وجود علوم دینی را منکر شود، تزلزلی در بنای دین ایجاد کرده است.

اما نه آن ستیز عام در نفی هر گونه علم دینی و نه این غیرت تام در اثبات همه انواع علوم دینی، هیچیک محققانه نیست، بلکه برخاسته از عصبیتی است که با روح علم بیگانه است. علم دینی، باید به منزله یک امکان، مورد بررسی قرار گیرد. تا جایی که به دست اندرکاران عرصه علم مربوط می شود، این امکان، نباید به ضرورت، چون تهدیدی برای بیرون راندن علم از مسیر مطلوبش تلقی شود، بلکه باید این احتمال نیز داده شود که آن، فرصتی مغتنم برای بالیدن علم باشد. همچنین، تا جایی که به دست اندرکاران عرصه دین مربوط می شود، این امکان، نباید به ضرورت، چون فرصتی برای بسط و گسترش دین تلقی شود، بلکه باید این احتمال نیز در نظر باشد که سخن گفتن از علوم تجربی دینی، تهدیدی برای سلامت دین باشد.

در این نوشتار، نخست اشاره ای کوتاه به رویکرد مابعد اثبات گرایی به علم خواهیم داشت و سپس مبانی متافیزیکی اندیشه اسلامی برای علوم انسانی را مورد بحث قرار خواهیم داد. در پایان، مقایسه ای میان این مبانی با مبانی دیدگاه اسکینر انجام خواهیم داد.

۲- رویکرد مابعد اثبات گرایی به علم

تفکیک علم و متافیزیک در شکل افراطی آن و در نزد اثبات گرایان افراطی، اساساً به معنای میرا بودن علم از متافیزیک است، زیرا در نزد آنان، متافیزیک و گزاره های متافیزیکی، در اصل بی معنایند و حاوی هیچ

علمی ممکن نیست. از این رو، وی می‌گوید که اگر از زاویه روان‌شناختی به مسأله نگریسته شود، کشف علمی، بدون اعتقاد به افکاری از نوع کاملاً نظرپردازانه، و گاه تماماً مبهم، امکان پذیر نیست و این اعتقاد از نوعی است که از دیدگاه علم، تأیید نشده است و از این حیث، "متافیزیکی" محسوب می‌شود [۳].

ایمره لاکاتوش [۴]، گام بلندتری در این زمینه برداشت. او جایگاه کانونی گزاره‌های متافیزیکی را نه تنها در علوم انسانی (چنان‌که پوپر در نظر داشت)، بلکه حتی در علوم طبیعی نیز نشان می‌دهد. به‌طور خلاصه، لاکاتوش علم را در قالب "برنامه‌های پژوهشی" می‌نگرد. در یک برنامه پژوهشی می‌توان از "سخت هسته" (hard core)، ال‌هام بخشی منفی یا سلبی (negative heuristic) و ال‌هام بخشی مثبت یا ایجابی (positive heuristic) سخن گفت. مفروضات بنیادی و ایده‌های اساسی یک برنامه پژوهشی در سخت هسته آن استقرار می‌یابد. نظریه پرداز، براساس تصمیمی روش‌شناختی، سخت هسته را غیرقابل ابطال می‌داند و آن را دور از دسترس شواهد مخالف قرار می‌دهد.

بنابراین، آنچه را پوپر متافیزیکی و ابطال‌ناپذیر می‌دانست، توسط لاکاتوش در کانون برنامه پژوهشی قرار می‌دهد و به این ترتیب، درهم تنیدگی علم و متافیزیک را در حد اعلان نشان می‌دهد. ابطال‌ناپذیری مفروضات مستقر در سخت هسته، با ال‌هام بخشی سلبی و ایجابی آن تأمین می‌گردد. ال‌هام بخشی سلبی، پژوهشگر را از رفتن به قلمروهایی باز می‌دارد که ممکن است در آن‌ها شواهد مخالف نظریه، متوجه سخت هسته گردد. او به جای تردید در عناصر سخت هسته، در فرضیه‌های کمکی (auxiliary hypotheses) نظریه تردید می‌کند و آن‌ها را در معرض حمله شواهد مخالف قرار می‌دهد. از سوی دیگر، ال‌هام بخشی ایجابی، منجر به دستکاری فرضیه‌های کمکی یا ابداع فرضیه‌های جدید می‌گردد و محافظت از سخت هسته را فراهم می‌آورد. با نظر به این پایداری سخت هسته است که لاکاتوش می‌گوید: "دانشمندان آدم‌های پوست

کلفتی هستند. آنان صرفاً به این دلیل که واقعیت‌ها نظری‌های را نفی می‌کند دست از آن نمی‌شویند. (در چنین موقعیت‌هایی)، آنان غالباً فرضیه‌هایی ابداع می‌کنند، که به فرضیه‌های نجات بخش (rescue hypotheses) شهرت یافته‌اند، تا آن‌که واقعیت‌هایی از این قبیل را، که در صورت وقوع، آن را یک ناهنجاری صرف نام می‌نهند، توجیه کنند" [۵].

نمونه دیگری از تلاش برای در هم نوردیدن مرزهای میان متافیزیک و علم را در کار ویزدم [۶] ملاحظه می‌کنیم. وی در نقد نظر پوپر که در اصل، متافیزیک را بیرون از قلمرو علم در نظر گرفته می‌نویسد: "برخی هستی‌شناسی‌ها، اجزای نظریه‌های علمی هستند." ویزدم اجزای تشکیل دهنده علم را به سه نوع تقسیم می‌کند:

۱- محتوای تجربی (empirical content) که از حیث مشاهده، ابطال‌پذیر است.

۲- هستی‌شناسی مصرّح (embedded ontology) که مراد از آن، تصویر و تصویری است از موجودیت امر مورد مطالعه که در درون پیکره نظریه نفوذ کرده است. اهمیت این هستی‌شناسی در نظریه چنان است که بدون توسل به آن نمی‌توان محتوای تجربی نظریه را فهمید یا مورد استفاده قرار داد. نمونه این گونه هستی‌شناسی، 'فضای مطلق' در نظریه نیوتن است.

۳- هستی‌شناسی نامصرّح (unembedded ontology). در این جا نیز با نوعی تصویر و تصور در مورد موجودیت امر مورد مطالعه سروکار داریم، اما تفاوت در این است که این هستی‌شناسی به‌طور صریح در پیکره نظریه جای نگرفته، بلکه می‌توان گفت که از فراز آن بر آن تأثیر می‌گذارد. از این رو، تأثیر این گونه هستی‌شناسی نیز بر نظریه قابل توجه است. تأثیر این هستی‌شناسی به این نحو است که نسبت به خط مشی و روش علمی مورد استفاده نظریه، تجویزها (prescription) و ممنوعیت‌هایی (proscription) دارد. به عبارت دیگر، از سویی خط مشی و روش‌های پژوهشی معینی را پیش پای نظریه می‌نهد، و از سوی دیگر،

گزینش مسأله: مسائل پژوهشی در واقع به نحوی ماهیت گزینشی دارند. به عبارت دیگر، چنین نیست که مسائل پژوهشی به طور مستقیم و به طور یکسان، در دسترس محققان قرار داشته باشند. مفروضات هستی‌شناختی معینی لازم است تا بتوان در بستر آنها، به صورت بندی سؤال و مسأله‌های پرداخت. به عنوان مثال، فرض کنیم یک روان‌شناس با مشاهده این که کودکی مطلبی را یاد نمی‌گیرد، این سؤال را مطرح کند: "چه اتفاقی قبلاً برای او افتاده که یادگیری وی، تحت تأثیر آن، دچار اختلال شده است؟" این سؤال آشکارا در بستر مفروضات هستی‌شناختی معینی قرار دارد که روان‌شناس مذکور آنها را همچون پیش‌فرض‌های این سؤال در ذهن دارد. یکی از این مفروضات این است که میان پدیده‌های جهان، رابطه موجبیت (determinism) یا علت و معلولی برقرار است. براساس این پیش‌فرض، هر رخدادی ناشی از تأثیر رخدادهای پیشین است.

انتخاب مفاهیم و الگوهایی برای فهم مسأله: هنگامی که مسأله پژوهشی شکل گرفت، پژوهشگر در مورد آن اندیشه می‌کند و با توسل به مفاهیم دیگر و احتمالاً الگوپردازی (modeling)، می‌کوشد مسأله را برای خود قابل فهم گرداند. بی‌تردید انبوهی از مفاهیم در اختیار پژوهشگر است. اما این که وی کدام یک و کدام دسته از آنها را به کار گیرد، مستلزم داشتن معیاری است. در این جا نیز مفروضات متافیزیکی پژوهشگر به منزله عاملی برای ترجیح برخی از مفاهیم بر برخی دیگر نقش بازی می‌کند. به عبارت دیگر، در همان فضایی که مسأله پژوهشی شکل می‌گیرد، نوع مفاهیم و الگوهای مناسب برای فهم و تحلیل آن نیز مشخص می‌گردد. در مثال روان‌شناس، با توجه به همان پیش‌فرض مربوط به موجبیت، مفاهیمی که بیش تر و بهتر می‌توانند نامزد انتخاب پژوهشگر باشند، مفاهیمی از قبیل "نیرو" (force)، "اثر" (effect) و احتمالاً "انگیزه" (motive) است.

برخی خط‌مشی‌ها و روش‌های پژوهشی را از دسترس آن خارج می‌سازد. ویزدم گاه از هستی‌شناسی غیرمصرح، تحت عنوان جهان‌نگری (Weltanschauung) یاد می‌کند.

ویزدم در مورد بخش سوم نظریه‌های علمی می‌گوید: «جهان‌نگری، در پیکره نظریه‌های علمی نشانده نمی‌شود و بخشی از مضمون صریح آنها نیست، اما بخشی از هستی‌شناسی نظریه‌ها محسوب می‌شود، زیرا بر خط‌مشی و روش علم مؤثر می‌افتد؛ [جهان‌نگری] چارچوبی کلی است که بر روی علم چنبره می‌زند و آن را شکل می‌دهد.» او این مثال را برای "جهان‌نگری" به دست می‌دهد: «این اصل که همه تغییرات بدنی، صرفاً ناشی از علل فیزیکی است، بخشی از هستی‌شناسی غیرمصرح به نظریه‌های زیست‌شناختی و فیزیولوژیک است؛ با این حال، تمامی تحولات عظیم کلاسیک در فیزیولوژی تابع آن است.» [۶].

از آنچه گذشت، می‌توان به این نتیجه راه یافت که در روایت مابعد اثبات‌گرا، در هم تنیدگی علم و متافیزیک (هر چند با تعبیرهای مختلف) مورد قبول و تأکید قرار گرفته است.

۳- گستره تأثیر آفرینی متافیزیک بر علم

درهم تنیدگی متافیزیک و علم، تصویر تازه‌ای از علم به دست می‌دهد که در آن، متافیزیک منشأ تأثیرهای قابل توجهی بر علم و شکل‌گیری و تحول آن ایفا می‌کند. در این قسمت از بحث، نحوه و میزان این تأثیرگذاری را مورد توجه و تأکید قرار می‌دهیم.

اگر بخواهیم قدری به تفصیل در باب تأثیرگذاری دیدگاه‌های متافیزیکی بر علم سخن بگوییم، باید اظهار کنیم که این تأثیر در همه مراحل بسط یک نظریه قابل توجه است: گزینش مسأله، انتخاب مفاهیم و الگوها برای فهم مسأله، طرح پژوهش، انجام مشاهده، ناکامی نظریه در پیش‌بینی. هر یک از این موارد را در زیر به اختصار توضیح می‌دهیم.

(plausible) نهفته است. چرا یک پژوهشگر، فرضیه (الف) را و پژوهشگر دیگر فرضیه (ب) را محتمل‌تر می‌داند؟ در واقع، فرضیه هر پژوهشگر، با توجه به مفروضات اوست که می‌تواند محتمل شمرده شود. به عبارت دیگر، یک پژوهشگر با در نظر داشتن و به حساب آوردن مفروضات خود، احتمال بیش‌تری برای درستی یک فرضیه لحاظ می‌کند. بنابراین، اگر مفروضات وی را از صحنه خارج کنیم، فرضیه او به منزله یک چک بی‌محل، با از دست دادن پشتوانه خود، اعتبار خود را از دست خواهد داد.

روش تحقیق: جزء سوم طرح پژوهش، یعنی روش‌های تحقیق برای بررسی فرضیه، تحت تأثیر مستقیم سبک تبیینی پژوهشگر قرار دارد و از طریق آن و به نحو غیرمستقیم، متأثر از پیش‌فرض‌های متافیزیکی وی است. روان‌شناس ما که سبک تبیین علت و معلولی، آن هم به صورت علت فاعلی یا مادی، را برگزیده است، به روش‌هایی از تحقیق و بررسی روی خواهد آورد که با این سبک تبیین متناسب باشد و از روش‌هایی که با آن ناهمخوان باشد روی خواهد گرداند. بنابراین، روش‌های کمی نگر مورد توجه او قرار خواهد گرفت، اما روش‌های کیفی، توجه او را به خود جلب نخواهد کرد.

انجام مشاهده: هنگامی که پژوهشگر با فرضیه‌های خود به سراغ مسایل مورد مطالعه و انجام مشاهدات برای واری فرضیه‌ها می‌آید، بیرونی‌ترین تماس خود را با جهان خارج صورت می‌دهد. به نظر برخی از فیلسوفان و مورخان علم مابعداثبات‌گرا، با داشتن مفروضاتی معین، جهان به‌گونه خاصی دیده می‌شود و با عوض شدن آن‌ها، همان امور مشاهده‌ای، به نحو دیگری نگریسته می‌شوند. اما می‌توان گفت که تأثیر مفروضات متافیزیکی در مرحله انجام مشاهده، کاهش می‌یابد و چنان نیست که دو فرد با دو گونه بنیان متافیزیکی در نظریه‌های خود، جهان را کاملاً دوگانه ببینند.

همچنان که مفاهیم پژوهشگر در فهم مسأله، آرام آرام به صورت منظومه‌ای همگن، تشکیل می‌گردد، الگوهای مورد نیاز وی نیز متناسب با همین روند، ابداع یا انتخاب می‌شود. الگوپردازی فعالیتی است که دانشمند به کمک آن می‌کوشد به صورت تمثیلی، مسأله مورد مطالعه خود را مورد فهم قرار دهد. روان‌شناس مورد بحث، در الگوپردازی، متناسب با پیش‌فرض موجبتی خود، به الگوهای چگونگی "محرک- پاسخ" (stimulus-response) اسکینر یا الگوهای سبب‌رئیتیکی روی خواهد آورد. براساس الگوی اسکینر، رفتار آدمی همچون پاسخ یا عکس‌العمل است که ریشه آن را باید در محرک محیطی جستجو کرد.

طرح پژوهش. هنگامی که پژوهشگر مسأله را به کمک مفاهیم و الگوها، تا حدی برای خود قابل فهم ساخت، در طراحی اقدام‌های پژوهشی برای یافتن پاسخ مسأله نیز تحت تأثیر دیدگاه زمینه‌ای خود قرار دارد. سه جزء اساسی در طرح پژوهش عبارتند از: سبک تبیین، فرضیه پردازی و روش تحقیق. سبک تبیین (explanation style) پدیده مورد مطالعه، به شیوه اساسی یا راهبرد پژوهشگر در پاسخ‌گویی به چرایی‌ها و چگونگی‌های مربوط به پدیده مورد مطالعه ناظر است. مفروضات متافیزیکی پژوهشگر در مشخص ساختن سبک تبیین وی نیز نقش خود را آشکار می‌سازند. در مثال روان‌شناس، دیدگاه موجبتی وی، سبک تبیینی معینی را پیش پای وی خواهد نهاد و آن، به‌عنوان مثال، می‌تواند تبیین برحسب علت فاعلی یا مادی (efficient cause) باشد. در این نوع تبیین، برای یافتن پاسخ چرایی‌ها و چگونگی‌ها، باید به جستجوی عواملی پیش از وقوع پدیده مورد مطالعه پرداخت که طی رابطه‌ای علت و معلولی، به ظهور آن پدیده منجر شده است.

فرضیه پردازی. جزء دوم در طرح پژوهش، مربوط به فرضیه‌های پژوهشگر است. فرضیه به‌عنوان یک پاسخ محتمل به مسأله پژوهشی در نظر گرفته می‌شود. اما نکته قابل تأمل در این‌جا در همین مفهوم "محتمل"

انسانی مورد استفاده قرار گیرد و همچون رودی در مراحل بسط نظریه‌های علمی جریان یابد.

جستجوی مضامین متافیزیکی در متون اسلامی برای علم را می‌توان در دو مقام به انجام رساند: مقام روش و روش‌شناسی علمی، و مقام نظریه‌پردازی. در این نوشتار، تنها مقام نظریه‌پردازی مورد نظر است.

انسان به منزله عامل

بخشی از این مقصود که در مقاله حاضر مورد بحث قرار می‌گیرد، ناظر به دو سؤال زیر است: چه تصویری از انسان در متون اسلامی به دست داده شده است؟ با توجه به این تصویر، چه اصولی در تبیین عمل آدمی به کار گرفته شده است؟ این دو سؤال را به ترتیب مورد بررسی قرار می‌دهیم.

تصویر انسان در قرآن

موجودیت یا شخصیت آدمی که در قرآن با واژه "نفس" از آن یاد شده است، عرصه یا میدانی است که عوامل و عناصر مختلفی از درون و بیرون آن دست‌اندرکارند. مهم‌ترین این عوامل و عناصر به شرح زیر است:

(۱) معرفت و تمایلی درونی نسبت به خدا در عمق ضمیر انسان ریشه دوانده است (فطرت) که هرگاه فعال و پویا گردد، اضطراب را از صفحه شخصیت وی می‌زداید و آرامش و سکونی ژرف در آن پدید می‌آورد (نفس مطمئنه).

(۲) تمایلی نیرومند به آنچه که نیازهای اولیه و غریزی انسان را برآورده می‌سازد. این تمایل می‌تواند چندان قوت بگیرد که مرزهای اخلاقی را در نوردد (نفس اماره).

(۳) عاملی برای بازشناسی درست/نادرست و خوب/بد و راه‌یابی به سوی درستی و خوبی (عقل).

(۴) نیرویی برای انتقاد از خویش به هنگام درنوردیدن مرزها و روی آوردن به ناراستی‌ها (نفس لوامه).

ناکامی نظریه در پیش‌بینی: هنگامی که پیش‌بینی‌های پژوهشگر با شکست مواجه می‌شود، تأثیر مفروضات متافیزیکی به دو صورت آشکار می‌گردد. نخست این که پژوهشگر، ناکامی در پیش‌بینی را حاکی از نادرستی آن مفروضات نمی‌داند، بلکه گناه این امر را به عهده عوامل دیگری به جز آن‌ها، همچون فرضیه‌های کمکی، مشکلات روش شناختی، دشواری‌های مربوط به عملیاتی کردن مفاهیم، می‌گذارد. در واقع، اگر هم قرار باشد مفروضات متافیزیکی کنار گذاشته شوند، آن‌ها آخرین نامزد این امر خواهند بود.

دومین شکل تأثیر، به هنگام شکست در پیش‌بینی، به این نحو آشکار می‌گردد که مفروضات متافیزیکی، منشأ به وجود آوردن فرضیه‌های جدیدی برای ابقای نظریه قرار می‌گیرد. به بیان لاکاتوش، ال‌هام بخشی مثبت یا ایجابی برنامه پژوهشی، منجر به ابداع فرضیه‌های کمکی جایگزین خواهد شد و منبع اصلی این ال‌هام بخشی، سخت هسته نظریه است و غرض از آن نیز، محفوظ نگاه داشتن همین سخت هسته است. با ملاحظه آنچه گذشت، می‌توان گفت که مبادی متافیزیکی نظریه‌های علمی، در هر یک از گام‌های بسط و تحول آن‌ها تأثیر خود را آشکار می‌سازند و هر چند این تأثیرگذاری، در برخی مراحل بارزتر و عمیق‌تر، و در مراحل دیگر، ضمنی‌تر و سطحی‌تر است، اما هرگز گسسته نمی‌گردد.

ع- بستر متافیزیکی اندیشه اسلامی برای علوم انسانی

اکنون، پس از بررسی رابطه میان علم تجربی و متافیزیک، به این بحث می‌پردازیم که آیا اندیشه اسلامی می‌تواند به منزله پشتوانه‌ای متافیزیکی برای علوم انسانی در نظر گرفته شود و منبع ال‌هامی برای هدایت فعالیت‌های علمی در این حوزه قرار گیرد.

در این قسمت باید به این سؤال پاسخ دهیم که چه مضامین متافیزیکی در اندیشه اسلامی وجود دارد که بتواند به منزله پشتوانه‌ای برای نظریه‌پردازی در علوم

۵) نیرویی تعیین‌کننده برای اقدام و عمل (اراده و اختیار).

۶) نیروهای مؤثر اجتماعی (خانوادگی، فرهنگی، سیاسی و اقتصادی) که زمینه را برای شکل‌گیری جنبه‌ای اجتماعی در هویت فرد فراهم می‌آورند (مناسبات فرد-امت).

۷) محدودیت‌ها و ضعف‌های بالفعل و بالقوه که موجودیت آدمی را احاطه کرده‌اند؛ خواه برخاسته از زمینه‌های ارثی باشند یا حاصل قرار گرفتن فرد در موقعیت‌های معین همچون دشواری، فقر و غنا باشند (مفاهیمی چون "هلوغ" بودن انسان).

چنان‌که ملاحظه می‌شود، عرصه موجودیت یا شخصیت آدمی، میدان پرازدحامی از عوامل و نیروهای مختلف است. حال باید پرسید که حاصل کشمکش میان این عوامل و نیروها چیست؟ در نگاه کلان، برآیند نهایی این عوامل و نیروها را چگونه باید ارزیابی کرد؟ و به عبارت دیگر، چه تصویر نهایی از انسان، در ورای تعامل و تقابل این عوامل و نیروها ظهور می‌کند؟

به نظر می‌رسد پاسخ قرآن به این سؤال چنین است: در نگاه خرد، حاصل کشمکش میان این عوامل و نیروها، ظهور تلاطمی است در طول زندگانی فرد که زمانی همسو با یک عامل و نیرو و زمان دیگر، همسو با عامل و نیرویی دیگر است. اما در نگاه کلان و با نظر به برآیند این عوامل و نیروها، نمی‌توان انسان را، در مجموع، دستخوش نیروهای دانست که گاه او را به سوی برانند و گاه به سوی دیگر بکشانند. بلکه، مسأله از این قرار است که در تحلیل نهایی، برآیند این کشمکش‌ها، "عمل" آدمی است؛ عملی که هم از آن اوست و هم سازنده‌ی وی و شکل دهنده به هویت اوست. به عبارت دیگر، این صحنه پر تراحم از عوامل و نیروها، مانع از آن نیست که آدمی، قادر بر عمل و منشأ عمل خود باشد. همین سعی و عمل آدمی است که هویت وی را ترسیم می‌کند: «و این‌که برای انسان جز حاصل تلاش او نیست. و (نتیجه) کوشش او به زودی دیده خواهد شد.» (سوره نجم: ۴۰-۳۹) [۸و۷].

بر این اساس، می‌توان گفت که در دیدگاه قرآن، انسان به‌عنوان موجودی در نظر گرفته شده که خود منشأ عمل خویش است و با همین عمل‌ها هویت خود را رقم می‌زند. "انسان به منزله‌ی عامل" صورت‌بندی وسیع و فراگیری است که انسان را فراتر از طبقه‌بندی‌های خرد مورد نظر قرار می‌دهد؛ خواه طبقه‌بندی آئینی همچون مؤمن/مشرک یا طبقه‌بندی جنسی زن/مرد یا نژادی و نظیر آن. به عبارت دیگر، بالاترین افقی که قرآن، ما را به نگرستن از آن به انسان فرامی‌خواند، این است که انسان را به منزله‌ی عامل در نظر بگیریم. مؤمن یا مشرک، زن یا مرد، سفید یا سیاه، همه موجوداتی به منزله‌ی عامل‌اند که هرچند هر یک متناسب با عمل خویش، هویت معینی را برای خود رقم می‌زند، اما همه منشأ عمل‌اند و با عمل خود، هویت خود را می‌سازند. از این رو، در خطابی عام به همه انسان‌ها چنین آمده است: «که همانا تلاش شما پراکنده است. اما آن‌که (حق خدا را) داد و پروا داشت، و (پاداش) نیکوتر را تصدیق کرد، بزودی راه آسانی پیش پای او خواهیم گذاشت. و اما آن‌که بخل ورزید و خود را بی‌نیاز دید، و (پاداش) نیکوتر را به دروغ گرفت، بزودی راه دشواری به او خواهیم نمود.» (سوره لیل: ۱۰-۴) [۸و۷].

چنان‌که ملاحظه می‌شود، در آیه اول که خطاب به همه انسان‌هاست، آنان همچون کسانی که منشأ تلاش و عمل خویش‌اند در نظر گرفته شده‌اند، هر چند که این تلاش‌ها همسو نیست و هر یک به راهی می‌رود و نتیجه‌ای را در پی می‌آورد. بنابراین، در فراترین سطح، انسان به منزله‌ی عامل نگریسته شده است. در این سطح، همه انسان‌ها در این خصیصه مشترکند که اهل عمل‌اند و دست‌اندرکار آفریدن هویت خویش. در سطحی فروتر، با نظر به سنخ عمل‌های بشری و انواع هویت‌هایی که برحسب آن‌ها فراهم می‌آید، تقسیم‌بندی فراخ دوگانه‌ای صورت پذیرفته است: عمل‌رهایی بخش و عمل‌اسارت‌آفرین. نخستین گونه‌ی عمل، رو به سوی گشایش، رهایی از بندها و در یک کلمه، "آسانی"

نخست، باید به این نکته توجه نمایم که اگر انسان، منشأ عمل خویش در نظر گرفته شود، به اقتضای این دیدگاه، شکل‌هایی از تبیین، پیشاپیش از میدان بدر خواهد شد. به زبان لاکاتوش، ال‌هام‌بخشی منفی یا سلبی این دیدگاه، مانع از آن خواهد شد که برای تبیین عمل انسان، به سبک‌های معینی توسل جویم. در شکل کلان، ال‌هام‌بخشی سلبی دیدگاه "انسان به منزله عامل"، منجر به آن می‌شود که تبیین‌های مکانیستی کنار گذاشته شود. به عبارت دیگر، نباید در تبیین عمل انسان، آن را معلول علت‌هایی دانست که در فرایندی ماشینی منجر به ظهور آن می‌گردند. به‌عنوان مثال، قائل شدن به جبرهای بیرونی همچون تأثیرگذاری علی وضع معیشت در رفتارهای انسان یا جبرهای درونی همچون تأثیرگذاری علی غریزی معین در ظهور رفتارهای انسان، شکل‌هایی از تبیین مکانیستی است.

اما ال‌هام‌بخشی مثبت یا ایجابی دیدگاه مذکور در سبک تبیین رفتار انسان چگونه است؟ باز در شکل کلان، ال‌هام‌بخشی مثبت این دیدگاه منجر به آن خواهد شد که تبیین غایت‌گرایانه به‌عنوان سبک اصلی تبیین در نظر گرفته شود. در شیوه غایت‌گرایانه به مفهومی که در این جا مورد نظر است، رفتار فرد برحسب دلایلی که وی برای اعمال خود در نظر گرفته است یا بر حسب تصمیم و خواست درونی وی بر انجام آن‌ها تبیین می‌گردد. در قرآن، این سبک تبیین، به‌عنوان سبک اساسی در تبیین اعمال انسان‌ها به‌طور کلی در نظر گرفته شده است. اما این مانع از آن نیست که در حیطه همین سبک، اصول متفاوتی برای تبیین اتخاذ گردد. در زیر، با استناد به آیات قرآن، از این چند اصل سخن خواهیم گفت: اصل عقلانیت، اصل جدال ورزی، اصل خودفریبی، اصل اضطرار و اصل نسیان.

الف. اصل معقولیت

طبق این اصل، رفتار فرد از آن روی صورت می‌پذیرد که وی آن را معقول می‌انگارد و می‌تواند دلایل خود را برای انجام آن ذکر کند. البته مراد از

(یسر) است و دومین گونه عمل، رو به سوی گیر و گذار، فروتر رفتن در بندها و در یک کلمه، "دشواری" (عسر) است. هر یک از این دو گونه عمل، منظومه معینی در عرصه موجودیت یا شخصیت انسان پدید می‌آورد. در گونه نخست، منظومه وجودی فرد، چنان است که در آن، عقل جلودار است، اراده کارگزار عقل است، معرفت و میل به ساحت ربوبی خداوند (فطرت)، بیدار و برپا است، و امیال در کنترل عقل و اراده، حرکت می‌کنند و هوس‌ها چندان مجالی برای جنبش ندارند. انسانی با این منظومه وجودی، هر چه بیش‌تر به سعی و عمل می‌پردازد، بندهای بیش‌تری را از دست و بال خود و دیگران می‌گشاید. در گونه دوم عمل، منظومه وجودی فرد، چنان است که در آن، امیال در شکل بی‌لگام خود یعنی به‌صورت هوس حاکمند (خواه امیال خود فرد یا امیال دیگران که وی به آن‌ها گردن می‌گذارد)، اراده در خدمت امیال است، شعله فطرت به خاموشی‌گرایی‌ده است، و از پرتو عقل نیز، کورسویی بیش‌تر به جا نمانده است. انسانی با این منظومه وجودی، هر چه بیش‌تر به سعی و عمل می‌پردازد، بندهای بیش‌تر و بیش‌تری را بر دست و بال خود و دیگران درمی‌پیچد.

عمل انسان‌ها را در سطوح فروتری نیز می‌توان بررسی کرد و در هر سطح، به اقسامی و خصیصه‌هایی از اعمال پرداخت. اما این نکته در نوشتار حاضر مورد نظر نیست، بلکه تأکید بر آن است که نگرش اساسی قرآن به انسان، و سیمایی که در این نگرش از انسان به دست داده می‌شود، مورد توجه قرار گیرد. اکنون، پس از توضیح کوتاهی که در مورد این نکته ذکر شد، به بحث درباره سبک‌های تبیین عمل انسان می‌پردازیم.

سبک‌های تبیین عمل آدمی در قرآن

با توجه به تصویر انسان به منزله عامل، چه سبک‌هایی برای تبیین عمل وی در قرآن به کار گرفته شده است؟

معقولیت این نیست که دلایل مورد نظر فرد، لزوماً منطقی و عقلانی باشد، بلکه او چنین می‌انگارد که آن‌ها معقول و قابل دفاعند و براساس همین، به مقتضای آن‌ها عمل می‌کند.

این اصل، جایگاهی مبنایی در میان همه اصول مورد بحث ما دارد زیرا شعاع تبیین آن بسیار گسترده است و فراتر از طبقه‌بندی‌های خرد، همه انسان‌ها را در بر می‌گیرد. از این رو، در قرآن، هم اعمال مؤمنان و هم اعمال مشرکان، بر حسب این اصل تبیین گردیده است. در خصوص مؤمنان چنین آمده است: «و چون آنچه را به سوی این پیامبر نازل شده، بشنوند، می‌بینی بر اثر آن حقیقتی که شناخته‌اند، اشک از چشمهایشان سرازیر می‌شود...» (مائده: ۸۳) [۸۷]. چنان‌که ملاحظه می‌شود، در این جا رفتاری از مؤمنان (اشک ریختن به هنگام شنیدن آیات)، برحسب شناختی که دارند، تبیین گردیده است.

در خصوص مشرکان نیز چنین آمده است: «آیا به جای او خدایانی برای خود گرفته‌اند؟ بگو: "برهانتان را بیاورید." این است یادنامه هر که بامن است و یادنامه هر که پیش از من بوده. (نه!) بلکه بیش ترشان حق را نمی‌شناسند و در نتیجه از آن رویگردانند.» (انبیاء: ۲۴) [۸۷]. در این جا نیز، چنان‌که ملاحظه می‌شود، رویگردانی مشرکان از حق، برحسب عدم شناخت آنان نسبت به حق، تبیین گردیده است.

با نظر به گستره چشمگیر این اصل، باید آن را اصلی اساسی در سبک تبیین غایت‌گرایانه قرآن دانست.

ب. اصل تصمیم‌گیری

براساس این اصل، عمل فرد از آن روی صورت می‌پذیرد که اراده و تصمیم درونی وی بر انجام آن قرار گرفته است. تبیین عمل برحسب اراده و خواست نیز تبیینی از نوع غایت‌گرایانه است زیرا اراده و خواست، همواره معطوف به چیزی است و آن چیز، همچون غایتی خواهد بود که عمل برای نیل به آن صورت می‌پذیرد.

اصل تصمیم‌گیری و اصل معقولیت، در واقع از هم جدا و منفک نیستند، بلکه اغلب با هم ملازمند. یعنی کسی که رفتاری را معقول می‌داند، اغلب به آن مبادرت می‌کند و از سوی دیگر، کسی که تصمیم بر انجام کاری می‌گیرد، اغلب آن را معقول می‌شمارد. از این رو، جداگانه ذکر نمودن این دو اصل، نشانگر دو گونه بیان از یک واقعیت، یا تأکید بر دو نقطه متفاوت از یک جریان است.

از این جهت، اصل تصمیم‌گیری نیز همچون اصل معقولیت، گستره چشمگیری دارد و در زبان قرآن، برای تبیین اعمال مؤمنان و نیز مشرکان به کار گرفته شده است: «هر کس خواهان (دنیای) زودگذر است، به زودی هر که را خواهیم (نصیبی) از آن می‌دهیم، آنگاه جهنم را که در آن خوار و رانده خواهد شد، برای او مقرر می‌داریم. و هر کس خواهان آخرت است و نهایت کوشش را برای آن بکند و مؤمن باشد، آنانند که تلاش آن‌ها مورد حق‌شناسی واقع خواهد شد.» (اسراء: ۱۸-۱۹) [۸۷]. چنان‌که ملاحظه می‌شود، در مورد هر دو دسته، عمل و تلاش آنان، ناشی از خواست درونی آن‌ها و برحسب آن توضیح داده شده است.

ج. اصل جدال‌ورزی

این اصل بیانگر تبیینی است متفاوت با آنچه در اصل معقولیت بیان شد. در این جا، فرد به عملی مبادرت می‌ورزد که مبتنی بر توجیهی معقول نیست، یعنی حتی خود فرد نیز آن را معقول نمی‌داند. با این حال، نباید فراموش کرد که این اصل، در حیطه سبک غایت‌گرایانه تبیین قرار دارد و بنابراین بر توجیهی و تصمیمی استوار است، اما این توجیه و تصمیم، سنجیده و بخردانه نیست.

درباره آنان که به جدال‌ورزی روی می‌آورند، چنین آمده است: «در حقیقت، آنان که درباره نشانه‌های خدا - بی‌آن‌که حجتی برایشان آمده باشد- به مجادله برمی‌خیزند، در دل‌هایشان جز بزرگنمایی نیست (و) آنان به آن (بزرگی که آرزویش را دارند) نخواهند

داستان یوسف، یعقوب، پدر وی، خطاب به دیگر پسران خود که یوسف را ناپدید کرده بودند و در جریان دیگری، خبر گرفتاری برادر دیگری (بنیامین) را برای وی آورده بودند، «گفت: (چنین نیست) بلکه نفس شما امری (نادرست) را برای شما آراسته است (شما را فریفته است)» (یوسف: ۸۳) [۸۷]. در موارد دیگر، به زمینه آگاهانه‌ای که در جریان خودفریبی وجود دارد، اشاره شده است: «و حق را با باطل در نیامیزید و حقیقت را - با آن که خود می‌دانید - کتمان نکنید.» (بقره: ۴۲) [۸۷].

با توجه به مفهومی از خودفریبی که در این جا مورد نظر است، روشن است که این اصل نیز در حیطه سبک غایت‌گرایانه تبیین قرار می‌گیرد. نه تنها چنین است که خودفریبی در بستری از آگاهی انجام می‌پذیرد، بلکه این نکته نیز قابل تأمل است که خودفریبی، جریان است که برای نیل به آمالی صورت می‌پذیرد.

هـ. اصل تحریف نظام‌مند

براساس این اصل، عمل آدمی ناشی از اضطرار و ناگزیری است. این اصل، ظاهراً بیش‌ترین شباهت را به تبیین‌های مکانیستی و بیش‌ترین فاصله را از تبیین‌های غایت‌گرایانه دارد. اما چنان‌که توضیح خواهیم داد، این اصل نیز، به‌گونه‌ای که در این جا مورد نظر است، در حیطه تبیین غایت‌گرایانه قرار دارد.

در قرآن، گاه عمل آدمی ناشی از اضطراری دانسته شده که خود فرد نیز یارای متوقف نمودن آن را ندارد و ناگزیر به آن تن می‌دهد. در تبیین عمل رباخواران چنین آمده است: «کسانی که ربا می‌خورند، (در بازار تجارت) از جا بر نمی‌خیزند مگر مانند برخاستن کسی که شیطان بر اثر تماس، آشفته سرش کرده است. این بدان سبب است که آنان گفتند: "داد و ستد صرفاً مانند رباست." و حال آن‌که خدا داد و ستد را حلال و ربا را حرام گردانیده است...» (بقره: ۲۷۵) [۸۷]. تمثیلی که در این آیه برای عمل رباخوار برگزیده شده، یعنی تماس شیطان با فرد و ایجاد اختلال در مشاعر وی،

رسید...» (غافر: ۵۶) [۸۷]. این که گفته شده است فرد بی‌آن که حاجتی داشته باشد، جدال می‌ورزد، اشاره به آن دارد که خود وی نیز داعیه خود را استوار بر علم نمی‌بیند. حتی به عکس، ممکن است فرد، درستی آنچه را با آن جدال می‌ورزد، دریافته باشد، اما به هر روی، در خود بزرگی می‌بیند و در پی آن است که آن را به کرسی نشاند، هر چند در برابر استواری حق، مات می‌گردد: «با تو درباره حق - بعد از آن که روشن گردید - مجادله می‌کنند. گویی که آنان را به سوی مرگ می‌رانند و ایشان (بدان) می‌نگرند.» (انفال: ۶) [۸۷].

بنابراین، براساس اصل جدال‌ورزی، عمل آدمی همواره ناشی از دلایلی معقول و منطقی نیست، اما می‌توان گفت که همواره ناشی از دلایلی است (هر چند دلایلی که فرد عاجزانه می‌کوشد آن‌ها را برپا نگه بدارد) و تصمیمی که معطوف به این دلایل است.

د. اصل خودفریبی

این اصل نیز بیانگر تبیینی است متفاوت با آنچه در اصل معقولیت بیان گردید. براساس این اصل، فرد به کاری می‌پردازد که ممکن است در سطح معینی، از بی‌پایگی آن آگاه باشد، اما در سطح دیگری، بی‌اعتنایی و تغافل از این امر، به عمل روی می‌آورد. به این ترتیب، نوعی خودفریبی بر روند عمل فرد حاکم است. چنان‌که روشن است، در خودفریبی، این فرد است که خود را فریب می‌دهد و چنین امری، مستلزم آن است که وی علمی، هر چند به اجمال، داشته باشد بر این که عمل وی، بی‌پایه یا بی‌فرجام است. با این فرض، فرد از آن رو می‌تواند به آن عمل مبادرت کند که اقدام به خودفریبی کند یعنی علم و آگاهی خود را کأن لم یکن شمارد.

در قرآن، مفهوم "تسویل نفس" به‌کار رفته است که معادل "خودفریبی" است. در تسویل نفس، آدمی چیزی یا کاری را، با توجه به جاذبیت‌های آن، چندان می‌آراید که اثر علم اجمالی خود بر خلاف آن را ختشی می‌کند و به این ترتیب، زمینه اقدام را فراهم می‌آورد. در

نمونه وضعیتی است که از بیرون بر فرد تحمیل می‌گردد و به عبارت دیگر، تمثیل مناسبی برای تبیین مکانیستی است. اما این تمثیل، صرفاً برای آن آورده شده که وضعیت اضطرارآمیز عمل فرد را نشان دهد، نه این که به واقع منظور آن باشد که این وضعیت وی ناشی از تأثیر عواملی خارج از کنترل وی و به شیوه‌ای مکانیستی بوده است.

قرار گرفتن این گونه تبیین در عرصه دیدگاه غایت‌گرایانه به این نحو است که اضطرار کنونی به منزله محصول جریانی است که طی آن، فرد به عمل و اقدام آگاهانه و از روی خواست می‌پرداخته است. به عبارت دیگر، از آغاز چنین اضطراری در کار نبوده است، اما در اثر استمرار بر انجام عمل، نوعی استقرار برای آن و مبادی آن فراهم می‌آید و در این صورت، حتی اگر این عمل، پیامدهای ناگواری در پی داشته باشد، به سهولت با آگاهی و اراده نو رسیده‌ای که در جهت مخالف آن باشد، از پای در نمی‌آید. به این نحو است که فرد خود را ناگزیر از عمل می‌بیند و در عین حال، این ناگزیری در بستر گزیر و فهم و تصمیم بر عملی معین پدیدار شده است: «آری، کسی که بدی به دست آورد، و گنااهش او را (چون حصار) در میان گیرد، پس چنین کسانی اهل آتشند و در آن ماندگار خواهند بود.» (بقره: ۸۰) [۸۰ و ۷].

و. اصل اضطرار

آخرین اصل تبیین‌کننده‌ای که در این جا از آن سخن می‌گوییم، "تحریف نظام‌مند" است. براساس این اصل، رفتار فرد، ناشی از آن است که نظام شخصیتی وی چنان بسته شده و داد و ستد آن با بیرون، چنان منقطع یا محدود گردیده که داده‌ها و شواهد بیرونی را طبق عقاید یا قواعد و ضوابط درونی خود، به نحو نظام‌مند دچار قلب و تحریف می‌کند؛ تفاوتی نمی‌کند که داده‌ها و شواهد بیرونی، از چه میزان قوت و قدرت برخوردار باشند، در هر حال، متناسب با عقاید یا قواعد درونی فرد، مورد تفسیر تحریف‌کننده قرار می‌گیرند.

در برخی از آیات قرآن، تبیینی براساس این اصل صورت پذیرفته است. به عنوان مثال، در تبیین این که چرا برخی، به رغم هر گونه تلاش پیامبر در هدایت آن‌ها، ایمان نمی‌آورند، چنین گفته شده است: «ما در گردنهای آنان، تا چانه‌هایشان، زنجیرهایی نهاده‌ایم، به طوری که سرهایشان را بالا نگاه داشته‌اند (که نه! نمی‌پذیریم). و (ما) فراروی آن‌ها سدی و پشت سرشان سدی نهاده و پرده‌ای بر (چشمان) آنان فروگسترده‌ایم، در نتیجه نمی‌توانند ببینند. و آنان را چه بیم دهی (و) چه بیم ندهی، به حالشان تفاوت نمی‌کند: نخواهند گروید.» (یس: ۱۰-۸) [۸۰ و ۷].

قابل ذکر است که گذاشتن زنجیرها و نهادن پرده‌ها توسط خداوند، از ابتدا و بدون زمینه و اقتضا نبوده، بلکه این به‌طور دقیق، نتیجه طبیعی اعمال و موضع‌گیری‌های پیشین آنان بوده است [۹]. به هر حال، وضعیتی که ذکر شده، حاکی از نظام بسته‌ای است که گویی شواهد بیرونی، دلایل و قرائن، اصولاً دریافت نمی‌شود و به همین دلیل است که بیم دادن در فرد کارگر نمی‌افتد و همچون آن است که بیم نداده باشند. در این حالت، چنان‌که ذکر شد، قوت شواهد تعیین‌کننده نیست، به نحوی که حتی اگر فرد، آنچه را انکار می‌کند، با چشم سر نیز ببیند، احتمال خطا در ادراک تازه خود می‌دهد، اما در نظام محکم درک‌های پیشین خود تردید روا نمی‌دارد: «و اگر دری از آسمان بر آنان می‌گشودیم که همواره از آن بالا می‌رفتند، قطعاً می‌گفتند: "در حقیقت، ما چشم بندی شده‌ایم، بلکه ما مردمی هستیم که افسون شده‌ایم."» (حجر: ۱۵-۱۴) [۸۰ و ۷].

روشن است که این اصل نیز در حیطه سبک غایت‌گرایانه تبیین قرار دارد. در واقع، فردی که در چنین نظام بسته‌ای زندگی می‌کند، غایت‌های خود را دارد و بلکه آن‌ها را "برای همیشه" برگزیده است و هر چند به سبب این بسته بودن و تحریف پیوسته شواهد، خود را بر باد می‌دهد، اما در دنیای کوچک خود، آمال خود را مطلوب می‌داند: «بگو: "آیا شما را از زیانکارترین مردم

تازه‌ای را در تحقیق‌های روان‌شناختی به بار آورد؟ پاسخ ما به این سؤال مثبت است. بررسی این مسأله را در این جا با توجه به نظریه اسکینر به انجام خواهیم رساند: نظریه‌ای که مفهوم عمل (action) در آن نقش اساسی بازی می‌کند.

جایگاه و ویژگی‌های عمل در نظریه اسکینر

مفهوم عمل، در نظریه اسکینر از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است، چندان که او راه خود را از رفتارگرایی کلاسیک جدا کرده و دیدگاه خود را شرطی شدن عملی (operan conditioning) نامیده است. اما باید به این نکته توجه داشت که الفاظ "عمل"، "عامل" و نظیر آن، هر چند در نظریه‌های مختلف به کار گرفته می‌شوند، ولی از حیث معنا و دلالت یکسان نیستند. از این رو هر چند بتوان گفت که پیشفرض "انسان به منزله عامل" در نظریه‌های مختلف لحاظ شده است، اما با تحلیل بافت ویژه این پیشفرض در هر یک از نظریه‌ها، تفاوت‌های گاه چشمگیری را می‌توان در معنا و مفهوم آن سراغ گرفت.

زمینه فکری اسکینر که پیشفرضهای روان‌شناختی او از آن نشأت یافته، علم‌گرایی (scentism) اوایل قرن بیستم بود. علم‌گرایی در عین حال که متکی به علم است، نباید آن را با علم یکی دانست. علم‌گرایی، در واقع نوعی ایدئولوژی است که ممکن است با توجه به مقطع معینی از تاریخ علم و هویت ویژه‌ای که علم در آن مقطع داشته، به صورت بندی اصول و هنجارهایی برای تفکر و زندگی انسان پردازد. شکلی از این علم‌گرایی که به صورت آیین فکری در آمد، عمل‌گرایی (pragmatism) اوایل سده حاضر در جامعه آمریکاست. اسکینر با اعتقاد به علم‌گرایی، آن را به منبعی برای استخراج پیشفرضهای مورد نیاز خود در روان‌شناسی تبدیل می‌کند. اسکینر [۱۱] در این مورد چنین می‌گوید: "... علم نهایتاً رفتار را بر حسب "علل" یا شرایطی تبیین می‌کند که در ورای خود قرار دارند. به موازات شناختن روابط علی بیش‌تر و بیش‌تر، می‌توان از

آگاه گردانیم؟" (آنان) کسانی‌اند که کوشش آن‌ها در زندگی دنیا به هدر رفته و خود می‌پندارند که کار خوب انجام می‌دهند.» (کفف: ۱۰۴-۱۰۲) [۸و۷].

با توجه به آنچه گذشت، روشن است که مضامینی متافیزیکی در اندیشه اسلامی درباره انسان و اعمال وی وجود دارد که می‌توان از آن‌ها در پی‌ریزی جهت‌گیری خاصی در علوم انسانی استفاده نمود. نحوه استفاده از این مضامین باید چنین باشد که تأثیرآفرینی آن‌ها به منزله مبنایی متافیزیکی در مراحل تکوین یک نظریه علمی مورد بررسی قرار گیرد. به عبارت دیگر، باید پرسید که با داشتن تصویر انسان، به‌گونه‌ای که در دیدگاه اسلامی ترسیم شده، موضوع یا مسأله‌هایی که باید به مطالعه آن پرداخت کدمانند، چه مفاهیم و الگوهایی برای تفکر و تأمل درباره موضوع یا مسأله‌های مورد نظر باید به کار گرفت، چه طرح پژوهشی (سبک تبیین، فرضیه پردازی و روش تحقیق) متناسب با این زمینه باید در نظر گرفت. با پاسخ گفتن به این سؤال‌ها و با تکیه بر این پاسخ‌ها باید به مشاهده و پیش‌بینی رفتارهای بشری پرداخت و داده‌هایی را فراهم آورد. در اختیار قرار گرفتن داده‌ها و شواهد با توجه به چارچوب نظری که برای آن‌ها لحاظ شده، زمینه شکل‌گیری نظری‌های را در قلمرو علوم انسانی مهیا خواهد ساخت. این گونه علوم انسانی را می‌توان اسلامی نامید، زیرا مراحل مختلف بسط آن‌ها تحت تأثیر و گرانبار از مفروضات متافیزیکی برگرفته از اندیشه اسلامی است.

۵- بررسی تطبیقی: نظریه اسکینر در باب عمل

پیشفرض "انسان به منزله عامل" با سه مبنایی که برای عمل ذکر کردیم، استعداد آن را دارد که به مفاهیم و فرضیه‌هایی شکل دهد که سازنده پیکر یک نظریه باشند [۱۰]. آنچه در این جا بررسی می‌کنیم این است که آیا چنین پیشفرضی در نظریه‌های موجود روان‌شناسی، لحاظ نشده است؟ آیا این برآستی پیشفرض تازه‌ای است که بتوان انتظار داشت یافته‌های

قضیه‌ای عملی سخن گفت که مقاومت در برابر آن دشوار است؛ باید بتوان صرفاً با تنظیم شرایط مناسب، رفتار را براساس طرح و نقشه تولید کرد.

براساس چنین برداشتی از علم که هر رفتاری را به منزله معلولی در نظر می‌گیرد که علل آن نه در خود فرد، بلکه در ورای اوست، پیشفرض تعیین‌کننده‌ای برای اسکینر به وجود می‌آید که می‌تواند در شکل دهی به نظریه روان‌شناختی او نقش آفرینی کند. طبق این پیشفرض، انسان به منزله معلول نیروهای محیطی نگریسته می‌شود. حال اگر اسکینر بخواهد از "عمل" آدمی سخن بگوید، متناسب با چنین پیشفرضی از عمل سخن خواهد گفت: "زمانی ما معتقد بودیم که انسان آزاد است، چندان‌که بتواند نظر خود را در هنر، موسیقی و ادبیات اظهار کند، در مورد طبیعت به پژوهش پردازد، و در جستجوی رستگاری به طریق خاص خود باشد. البته انسان می‌تواند منشأ عمل باشد و تغییراتی دلخواه و مطابق میل به وجود آورد و تحت حادثترین اجبارها، نوعی انتخاب برای او باقی می‌ماند. او می‌تواند در مقابل هر گونه تلاشی برای به کنترل در آوردن وی مقاومت کند... هر چند ممکن است این به بهای زندگی او تمام شود. اما علم بر این پای می‌فشارد که عمل توسط نیروهایی ایجاد می‌شود که بر روی فرد تأثیر می‌گذارد و آنچه مطابق میل خوانده می‌شود، تنها نام دیگری برای رفتاری است که هنوز ما برای آن علتی نیافته‌ایم." [۱۱].

بر این اساس، عمل آدمی باید در تحلیل نهایی به منزله معلول علل بیرونی و محیطی نگریسته شود. در ادامه این سخن، اسکینر از دموکراسی به منزله شیوه‌ای از حکومت نام می‌برد که بر تصویر علمی از انسان مبتنی نیست. قائل شدن آزادی برای فرد، حقوق فردی و مسئولیت فردی که پایه‌های دموکراسی را تشکیل می‌دهند، از نظر اسکینر ترندهایی برای کنترل مردم بوده‌اند که در فقدان تصویری جامع از "علل" رفتارهای افراد و کنترل مناسب آن‌ها از طریق علل مذکور به کار گرفته شده‌اند. به بیان وی، دموکراسی نیز شکلی از

حکومت است که ابزار کنترل آن در مورد افراد تنبیه است، تنها تغییری که در دموکراسی حاصل شده، تغییر در صورت تنبیه است؛ مسئولیت فردی، شکل درونی شده فشار و کنترل بیرونی و تنبیه بیرونی است که از آن به کنترل خویش (self-control) یاد می‌کنند. در مدینه فاضله اسکینر [۱۲] که در کتاب "والدن دو" (Walden Two) ترسیم شده، انسان‌ها نیازی به کنترل خویش ندارند؛ زیرا بنای چنین جامعه‌ای بر تنبیه (بیرونی یا درونی) نیست، بلکه رفتار آدمیان از طریق مکانیسم‌های شناخته شده علی توسط علم رفتار تنظیم می‌شود.

پیشفرض "انسان به منزله معلول محیط"، مفاهیم اساسی نظریه رفتارگرایی اسکینر را متناسب با اقتضای خویش شکل می‌دهد (محرک، پاسخ، تقویت و نظیر آن‌ها). در پیکر هر یک از این مفاهیم، روح پیشفرض مذکور حاضر است. بویژه، مفهوم تقویت که از اساسی‌ترین مفاهیم این نظریه است، از این حیث قابل توجه است که به همان نیروهایی نظر دارد که اسکینر در تصویر علمی از انسان، تأثیر آفرینی آن‌ها را بر روی فرد در نظر می‌گیرد. تقویت به بیان دیگر، یعنی نیروبخشی مجدد (reinforcement) به فرد از بیرون. مدل (S-R) نیز به وضوح، متناسب با پیشفرض مذکور تعبیه شده است.

تعیین‌کنندگی پیشفرض اسکینر در ساختار نظریه وی، با وضوح بیش‌تری در مواجهه وی با مسأله قصد (intention) و قصدمندی (purposiveness) در آدمی قابل ملاحظه است. گفتنی است که اسکینر علی‌رغم گرایش شدید اولیه خویش به عملیاتی کردن مفاهیم ذهنی در روان‌شناسی، تحت تأثیر کار بریجمن (Bridgman) در فیزیک، نهایتاً ناخرسندی خویش را از این شیوه ابراز کرد. اسکینر [۱۳] با بیان این امر که علم غالباً در مورد اموری سخن می‌گوید که نمی‌توان آن‌ها را دید یا اندازه‌گیری کرد، عدم موفقیت عملیات‌گرایی را به تصریح اظهار کرد، حتی اسکینر [۱۴] بیان کرد که رفتارگرایی رادیکال ممکن است گاه در باب رخدادهای خصوصی هم سخن بگوید (ص ۳۸۳).

دیدگاه پیامدگرا این است که رفتار هدفمند، همواره مبتنی بر گذشته باشد، به این معنا که فرد در پی آن باشد که تجربه‌های مطلوب پیشین دوباره واقع شوند. بر این اساس، هدف نمی‌تواند امر واقع نشده‌ای باشد. اگر هدف و مقصود، امری باشد که پیشتر به منزله پیامد رفتار رخ نداده باشد، در این صورت نمی‌توان آن را با توسل به پیامدگرایی تبیین کرد؛ اما از سوی دیگر، ملاحظه می‌کنیم که میزان قابل ملاحظه‌ای از اهداف و مقاصد مردم، اموری هستند که قبلاً به منزله پیامد رفتار تجربه نشده‌اند. پس باید نتیجه گرفت که پیامدگرایی برای تبیین همه جلوه‌های قصد و قصدمندی کافی نیست. اگر پیامدی وجود نداشته که قصد را توضیح دهد، پس جنبه ذهنی یا التفاتی قصد را به ناگزیر باید پذیرفت.

اما در باب مواردی که پیامد مطلوبی بر رفتار مرتب شده چه می‌توان گفت؟ آیا در این موارد می‌توان جنبه ذهنی یا التفاتی قصد را به‌طور کامل حذف کرد و تنها با بسنده کردن به پیامدها، قصد را توضیح داد؟ چنان‌که دنت (Dennett) [۱۶] به درستی می‌گوید، اسکینر امور التفاتی را حذف نکرده، بلکه بر چهره آن‌ها نقاب کشیده است: "تصور می‌رود که طرح آزمایشی (experimental) اسکینر، امور التفاتی را حذف کرده است، اما آن صرفاً امور التفاتی را به نقاب درکشیده است. پیش‌بینی‌های غیرالتفاتی (non-intentional) اسکینر تا آن حد که موفقیت آمیز است نه به سبب آن است که اسکینر برآستی قوانینی رفتاری غیرالتفاتی را یافته است، بلکه از آن روست که پیش‌بینی‌های التفاتی کاملاً معتبر که زیر ساز موقعیتهای آزمایشی او هستند (موش تمایل به غذا دارد و باور دارد که با فشار دادن میله غذا را بدست خواهد آورد... پس میله را فشار می‌دهد)؛ به این ترتیب لباس مبدل به تن کرده‌اند که تقریباً هیچ جایی در محیط برای عمل مناسب در نظر نگرفته‌اند، جز حرکت بدنی؛ و تقریباً هیچ جایی در محیط برای اختلافی که میان باور فرد و واقعیت به بار می‌آید قائل نشده‌اند."

نمونه این مطلب، توجه ویژه‌ای است که اسکینر به مسأله قصد در آدمی نشان داده است؛ اما چنان‌که در توضیح این مسأله ملاحظه خواهیم کرد، این بدان معنا نیست که رخدادهای خصوصی (private events)، اموری ماهیتاً متفاوت با امور مادی باشد که علم به مطالعه آن‌ها می‌پردازد، بلکه نهایتاً باید گفت سخن گفتن از رخدادهای خصوصی، حاکی از رشته‌های علی پیچیده‌ای است که موقتاً به دلیل ناشناخته بودن این رشته‌ها، به شیوه مذکور سخن می‌گوییم.

اسکینر در مورد مسأله قصد در آدمی، بر آن است که رفتارگرایی کلاسیک از تبیین آن عاجز بوده است. رفتارگرایی کلاسیک به دلیل این که به شرایط مقدم (antecedent conditions) بر رفتار توجه نشان می‌دهد، و رفتار را بر حسب شرایط مذکور تبیین می‌کند، نمی‌تواند از مسائلی چون قصد یا هدف سخن بگوید. اما از نظر اسکینر، در رفتارگرایی مورد نظر وی، می‌توان به تبیین چنین اموری پرداخت، زیرا در شرطی شدن عاملی، نتایج و پیامدهای (consequences) رفتار مورد توجه قرار می‌گیرند. از این رو، اسکینر [۱۵] می‌گوید: "رفتار عاملی، قلمرو اصلی قصد است... و ماهیتاً معطوف به آینده است. شخص به این قصد که پیامد آن رخ خواهد داد. عمل می‌کند و این ترتیب زمانی است" (ص ۵۵). با توجه به این که پیامدهای رفتار، امور قابل مشاهده محیطی هستند. اسکینر امیدوار است که به این ترتیب توانسته باشد جنبه‌های اسرارآمیز قصد را که به‌طور سنتی در خصیصه التفاتی بودن (intentionality) آن جستجو می‌شده، بر حسب امور قابل مشاهده تبیین کند. خصیصه التفاتی، حاکی از مربوط بودن به چیزی (aboutness) است، و به همین سبب، تنها می‌تواند ویژگی امور ذهنی باشد. اشیا نمی‌توانند "درباره" چیزی باشند، بلکه تنها می‌توانند چیزی باشند. بر این اساس، نمی‌توان بدون فرض وجود ذهن و امور ذهنی، از امور التفاتی شامل قصد، سخن گفت.

آیا اسکینر توانسته است با توسل به پیامدهای رفتار، قصد و قصدمندی را به خوبی تبیین کند؟ اقتضای

مآلاً با توسل به علل تعیین‌کننده محیطی حذف شود یا تحول یابد، و خواه به این صورت باشد که مبادی معرفتی و میلی، به حرکت‌های بدنی تحول یابد و جنبه‌های التفاتی مبادی مذکور حذف شود.

منابع

1. Ayer, A. J. (1971). *Language, Truth and Logic*. Gollancz, Penguin.
2. Malcolm, N. (1967). Wittgenstein. In P. Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*. New York: Macmillan.
3. Popper, C. (1952). *The Logic of Scientific Discovery*. London: Hutchinson & Co.
4. Lakatos, I. (1970). Falsification and the methodology of scientific research programmes, in I. Lakatos, and A. Musgrave (eds.), *Criticism and the Growth of Knowledge*. Cambridge University Press.
5. لاکاتوش، ایمره (۱۳۷۵) علم و شبه علم، در دیدگاه‌ها و برهان‌ها: مقاله‌هایی در فلسفه علم و فلسفه ریاضی، ترجمه، تألیف و گردآوری شاپور اعتماد، تهران: نشر مرکز.
6. Wisdom, J.O. (1987). *Challengeability in Modern Science*. Avebury: Aldershot.
7. قرآن کریم (۱۳۷۲) ترجمه محمد باقر بهبودی (معانی القرآن: ترجمه و تفسیر قرآن)، تهران: چاپخانه اسلامی.
8. قرآن کریم (۱۳۷۸) ترجمه محمد مهدی فولادوند، تهران: انتشارات سازمان پژوهش و برنامه‌ریزی آموزشی وزارت آموزش و پرورش.
9. طباطبائی، محمد حسین (۱۳۹۱ق) *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت: منشورات موسسه الاعلمی للمطبوعات.
10. باقری، خسرو، حسین اسکندی، زهره خسروی و مسلم اکبری (۱۳۷۴) پیش‌فرض‌های روان‌شناسی اسلامی، فصلنامه حوزه و دانشگاه، سال دوم، شماره ۵، صص ۳۷-۲۵.
11. Skinner, B.F. (1955-56) Freedom and the Control of Men; The American Scholar, Vol. 25, No: 1, Reprinted in Paul Nash (ed.), *Models of Man*, New York: Joun Wilery and sons, Inc. 1968, pp. 414-421.
12. Skinner, B.F. (1948). *Walden Two*. New York: Macmillan.
13. Skinner, B.F. (1964). *Behaviorism at 50*. In Skinner, 1972.
14. Skinner, B.F. (1972). *Cumulative Record: A selection of papers*. New York: Appleton Century- Crofts.
15. Skinner, B.F. (1976). *About Behaviorism*. New York: Knopf.
16. Dennett, D. (1978). Intentional systems. In D. Dennett (1978), *Brainstorms: philosophical Essays on Mind and Psychology*. Montgomery, Vi: Bradford Books.

اگر بخواهیم عمل فرد را به‌طور مناسب در نظر بگیریم، ناگزیریم به چیزی بیش از حرکت بدنی وی در جریان عمل توجه کنیم. به عبارت دیگر، عمل و حرکت بدنی یک چیز نیستند، بلکه عمل چیزی بیش از حرکت بدنی است. آنچه در این معادله میان عمل و حرکت بدنی، به نادرستی حذف شده، اموری چون نیازها، باورها و جنبه‌های التفاتی است که باید آن‌ها را به حرکت بدنی افزود، تا معادله مذکور براستی برقرار باشد.

۶- نتیجه‌گیری

با ملاحظه مفهوم عمل در نظریه اسکینر و مقایسه آن با دیدگاه اسلامی انسان به منزله عامل، آشکار است توسل به دیدگاه نخست ما را از دیدگاه دوم بی‌نیاز نمی‌کند. عمل در مفهوم اسکینری، پیش از مرحله شرطی شدن، به منزله حرکت کورکورانه‌ای است که مبتنی بر مبادی معینی نیست و پس از مرحله شرطی شدن، صرفاً با توسل به پیامدهای رفتارهای پیشین، تبیین پذیر تلقی می‌شود. در صورت اخیر، دیدگاه اسکینر با این دو مشکل مواجه است که از سویی قصدهای غیرمبتنی بر پیامدهای رفتارهای پیشین را از صحنه حذف می‌کند و از سوی دیگر، در قصدهای مبتنی بر پیامدهای پیشین، عمل را به حرکت بدنی تقلیل می‌دهد.

در برداشت اسلامی عمل، ابتدای رفتار به سه مبدأ معرفتی، میلی و ارادی برای تبدیل شدن آن به عمل، ضروری است. هرگونه تحویل‌گری در این مبادی غیرقابل قبول است، خواه به این نحو باشد که اراده،