

مبانی معرفت‌شناسی و روش‌شناسی در علوم انسانی

مصطفی ملکیان

درس اول

کلیات



در این درس، ابتدا درباره‌ی بعضی از مقدمات بحث می‌کنیم که چه بسا هیچ کدام مجموع نباشند و یا به صورت مدون و منقح در جایی گفته نشده باشند. همه‌ی این مباحث کاملاً مقدماتی و تمهیدی‌اند؛ به عبارت دیگر، به مبانی مربوط می‌شوند و، اول‌اگر، معرفت‌شناختی و، ثانیاً، روش‌شناختی علوم انسانی هستند.

این مباحث تمهیدی را با نکته‌ای شروع می‌کنم که اختصاص به مطالعات و تحقیقات ما در علوم انسانی هم ندارد و در همه‌ی مطالعات و تحقیقات، اعمّ از این که در علوم انسانی باشد یا در علوم غیر انسانی، به این نکته احتیاج داریم. ما واقعاً اگر بخواهیم از لحاظ علمی و معنوی رشد کنیم، و جامعه هم از قبیل ما رشد کند، یک اصل بسیار اصیل و مهم را باید در جامعه احیا کنیم، و آن این است که انسان باید در همه‌ی مطالعات و تحقیقات شان ایضاح مدعّا و تقویت دلیل را رعایت کند. ما دو چیز را باید بخواهیم: یکی ایضاح مدعّا، و دیگری تقویت دلیل. یعنی به محض

این که شما وارد یک مطالعه یا تحقیق می‌شوید، چه علوم انسانی و چه علوم غیرانسانی، اولًا باید برای خودتان روشن کنید که مدعای شما در این مطالعه و تحقیق چیست. البته، ما مدعیات خودمان را به هزار قالب بیان می‌کنیم، اما مهم این است که این مدعیات را به هر صورتی که بیان می‌کنیم، واضح بیان کنیم. یعنی ممکن است شما در یک طرح بدانید سوال‌هایتان چیست، مفروضات شما چیست، فرضیات شما چیست. توجه داشته باشید که ما زیاد از این الفاظ استفاده می‌کنیم تا مخاطب خود را افتاده کنیم، ولی تمام مشکل بر سر این است که مدعای خود را واضح نمی‌گوییم. به دیگر سخن، همیشه مدعیاتان برای خودمان و مخاطبان دارای ابهام، ابهام، و غموض است، که این‌ها واقعاً آفت‌های بزرگی در بیان مدعای هستند. ما باید به صورتی مدعای خود را بیان کنیم که واقعاً در درجه‌ی اوّل برای خودمان، و در درجه‌ی دوم برای مخاطبان، هیچ ابهامی نداشته باشد.

گاهی سخن ابهام دارد. به این معنا که در آن، لفظ و مفهومی به کار رفته است که حدّ این لفظ و مفهوم معلوم نیست. در این جا ما با ابهام سرو کار داریم. اگر شما در طرحی گفتید: «باسواد آن ایران فلان...» باسواد یک مفهوم مبهم است. معلوم نیست که ما از کجا به بعد را باسواد می‌دانیم و از کجا قبل تر را بی‌سواد می‌دانیم. مفهوم باسودای و بی‌سوادی دستخوش ابهام است. مفهومی دستخوش ابهام است که معلوم نیست مصاديق آن مفهوم از کجا آغاز می‌شوند و در کجا پایان می‌گیرند. این مشکل در همه جا هست؛ در رادیو، تلویزیون، مطبوعات، دانشگاه‌ها، حوزه‌ها. و حتی در سخن گفتن عادی خودمان، الفاظ و مفاهیمی به کار می‌بریم که حدّ آن مشخص نیست و مانع دانیم که این موجود خاص را مصدق این مفهوم

تلق کنیم یا نکنیم. مثلاً، فرض کنید در پزشکی مشخص نباشد که از چه حد به بعد را چاق می‌گویند و از چه حد به بعد را لاغر قلمداد می‌کنند. در این صورت، چاق و لاغری دو مفهوم مبهم می‌شوند.

نکته‌ی دوم، ایهام است. هر گاه شما لفظی به کار می‌برید و این لفظ بیش از یک معنا دارد و شما معلوم نمی‌کنید از این معانی کدام‌شان منظور نظرتان است، سخنران ایهام دارد. حافظ می‌فرماید:

«نه من زب عملی در جهان ملوم و بس

ملالت علما هم ز علم بی عمل است»

در این شعر، تعبیر «عمل» هم در مصروع اول و هم در مصروع دوم، دستخوش ایهام است. چون عمل به معنای کار است. مثلاً می‌گوییم «به عملت عمل کن؛ چرا که علم تو بدون عمل مانده.» عمل در زمان حافظ یک مفهوم داشته و آن شغل دولتی، پست، مقام و نسب است و حافظ در اینجا معلوم نکرده که کدام‌یک مراد است. البته، برای حافظ هنر است. در ادبیات و هنر ایهام بسیار کاربرد دارد، اما در علوم و تحقیقات آکادمیک نباید استفاده شود. در این شعر، منظور این است که من فقط نیستم که به علم عمل نمی‌کنم، علما هم به علمشان عمل نمی‌کنند. و مفهوم دیگر این‌که: من فقط نیستم که علم دارم، ولی پست و مقام ندارم، علما هم ناراحتند از این‌که علم دارند، ولی به آن‌ها پست و مقام نداده‌اند.

باید توجه داشت که ایهام با ایهام خیلی فرق دارد. اما یک وقت است که سخن شما ایهام و ایهام ندارد، غموض دارد؛ یعنی مخاطب شما مطلب را نمی‌فهمد. به عبارت ساده‌تر، در چنین موقعی، ایراد از فهم مخاطب نیست، بلکه در پیچیدگی و غامض بودن سخن است. ما در مدعیات خودمان باید همیشه از این سه آفت (ایهام و ایهام و غموض) جلوگیری کنیم و

سعی کنیم مدعیاتمان همیشه واضح باشند.

البته، به لحاظ روان‌شناختی خیلی واضح است که چرا ماسخن مبهم، سخن ایهام‌انگیز و سخن غامض می‌گوییم. این گونه سخن گفتن دو عامل روان‌شناختی غیرقابل انکار دارد: یکی این‌که این گونه سخن گفتن سپری است که پشت آن انسانی با هر گونه معلومات کم می‌تواند سنگر بگیرد. به فرض، من اگر سخنان خود را بآکمال وضوح بیان کنم، شما فوراً می‌توانید تشخیص دهید کجا درست و کجا نادرست است. اما وقتی با ایهام و ایهام و غموض سخن بگوییم، شما فکر می‌کنید خودتان بی‌سوادید و همه‌ی حرف‌های من درست است. ما در اکثر مواقع برای این‌که ضعف معلومات خودمان را پنهان کنیم، از سخن‌های ایهام‌انگیز و ایهام‌انگیز و غامض استفاده می‌کنیم. و این‌الی ماشاء‌الله مصدق دارد. این یک شگرد روان‌شناختی است. علت دوّمی هم وجود دارد که ما این گونه سخن می‌گوییم. و آن این است که من اگر واضح سخن بگویم و برای این گفته‌هایم من را به دادگاه ببرند و از من بپرسند که آیا این حرف را گفته‌اید یانه، باید بگویم بله. ولی اگر من با ایهام، ایهام، و غموض سخن بگویم، در دادگاه می‌توانم بگویم منظور من از این حرف چیز دیگری بود و تبرئه شود. فرض کنید من بگویم: «خدا وجود ندارد، به هیچ کدام از معانی». در این صورت، در دادگاه محکوم هستم؛ چون این حرف را گفته‌ام. ولی اگر با ایهام و ایهام و غموض بگویم، می‌توانم بگویم منظورم چیز دیگری بود.

در مطالعات و تحقیقات ایضاً مدعای خیلی مهم است. وقتی از ایضاً استفاده می‌شود، یعنی این سه آفت را از سخن پیراییم. و سخن نه ایهام، نه ایهام، و نه غموض داشته باشد.

این‌ها که گفتم راجع به مدعای بود. حال، اگر مدعای این سه آفت را

نداشت، مدعّاً واضح است. یعنی معلوم است حرف شما چیست. و حال که حرف شما واضح شد، دلیل شما مهم است. پس، در اینجا باید به عامل دوّم، یعنی تقویت دلیل، پیردازیم. به عبارت دیگر، باید بگوییم من به این دلیل این مدعّعا را قبول دارم. حالا اگر به فرض گفتم «خدا وجود ندارد.»، باید دلیل آن را مشخص کنم. دلیل باید قوی باشد و به صرف این که مدعّعا را تکرار کنیم، جای دلیل را نمی‌گیرد. ما گاهی به جای تقویت دلیل کارهای دیگری انجام می‌دهیم. یکی از این کارها که ما به جای تقویت دلیل انجام می‌دهیم این است که مدعّعا را تکرار می‌کنیم. یعنی کاری که در فنّ اقاع به آن تبلیغات گفته می‌شود. مثلاً، اگر شما در تلویزیون بارها بگویید «سیو همان سبب است»، مردم می‌پذیرند؛ با این که مدعّعا تکرار شده و دلیل آن روشن نیست. اما در عالم علم نمی‌توان تکرار مدعّعا را به جای دلیل استفاده کرد. اگر پانصد بار هم بگویید «خدا وجود دارد»، ولی اثبات نکردید که خدا وجود دارد، ادعّای شما درست نیست.

کار دیگری که انجام می‌دهیم این است که مدعّعا را به شخص دارای اعتبار متصل می‌کنیم. آینه هم باز جای دلیل را نمی‌گیرد. مثلاً می‌گوییم «رسول الله فرموده است که الف همان ب است» یا «انیشتین گفته است الف همان ب است» یا مدعّعا را ملزم به کسی که دارای اقتدار و مرجعیت در میان مردم است، می‌نماییم و گمان می‌کنیم که دلیل آورده‌ایم.

کار سومی که انجام می‌دهیم این است که می‌گوییم اگر به این حرف معتقد نباشی، در زمرة فلان کسان قرار می‌گیری؛ اگر این حرف را قبول نکنی آنارشیست هستی؛ اگر این حرف را قبول کنی، مارکسیست هستی؛ که این کارکرد با روش قبلی کاملاً عکس است. چون در روش قبلی مدعّعا

به شخص موجّهی منتبّس شد و این شیوه شخص را در جرگه‌ی کسانی قرار می‌دهد که نمی‌خواهد جزو آن‌ها باشد.

نکته‌ی چهارم این‌که گاهی به جای این‌که دلیل را بگویند، می‌گویند اگر به این امر معتقد شوی؛ به چه فکر خطرناکی معتقد شده‌ای.

یک راه دیگر این‌که گفته می‌شود: «می‌دانی این فکر را چه کسانی ترویج و تبلیغ می‌کنند؟»

و دیگر این‌که برای فکر جغرافیا قائل می‌شوند؛ یعنی مکان قائل می‌شوند. مثلاً می‌گویند این فکر غربی است یا شرقی. کم نیستند انسان‌هایی که، در طول تاریخ، قربانی این شدند که یک فکری چون شرق است پس درست، و چون غربی است نادرست است و بالعکس. یعنی از اوّل یک شرق و غرب درست کرده‌اند. یک مکان برای فکر درست کرده‌اند و از همین راه این فکر را یا قبول می‌کنند یا ردّ.

گاهی کار دیگری انجام می‌دهیم و تاریخ و زمان برای فکر درست می‌کنیم. یعنی می‌گوییم این فکر نو است، پس درست است؛ یا این فکر کهنه است، پس نادرست است؛ و بالعکس.

این روش‌ها، در مجموع، چهار روش اصلی‌اند:

۱. تکرار مدعّا

۲. تأکید بر گوینده سخن یا قائل به مدعّا برای ردّ یا قبول

۳. پرداختن به آثار و نتایج مدعّا

۴. مقید کردن فکر (زمان‌مند یا مکان‌مند کردن فکر)

همه‌ی این روش‌ها نادرست است. تنها راه این است که با دلیل مدعّا را ثابت کنیم. مدعّا فقط به یک صفت می‌تواند متّصف شود: مدعّا یا صادق است، یا ناصادق. شرقی است یا غربی است حرف درستی نیست؛

نو و کهنه بودن درست نیست؛ بی خطر و با خطر بودن درست نیست. فکر اگر صادق است باید قبول کرد و اگر کاذب است باید رد کرد. ما در هر زمینه‌ای کار می‌کنیم، باید مدعای را از آن سه آفت (ایهام و ایهام و غموض) پیراییم؛ و دلیل مدعای را هم باید تقویت کنیم و، به جای تقویت دلیل، به مستمسک دیگری از آن چهار روش نپردازیم. این امر اختصاص به علوم انسانی هم ندارد.

در مورد صدق و کذب هم صدھا هزار کتاب نوشته شده است. یکی از این موارد، مفهوم صدق و کذب است، یعنی وقتی می‌گوییم یک گزاره‌ای صادق است یعنی چه؛ و دیگر این که تشخیص گزاره‌های کاذب از صادق چگونه است. به صورت اجمال عرض می‌کنم، شش منبع شناخت هست که مورد وفاق همهٔ معرفت‌شناسان است و اگر توانستیم مدعای را، با واسطه یا پی واسطه، به یکی از این شش منبع متصل کنیم، آن وقت می‌توانیم بگوییم سخنان صادق است و اگر نتوانستیم مدعای را به این شش منبع متصل کنیم، آن وقت برای سخن ما احراز صدق نشده است. این شش منبع مورد اجماع است. البته منابع دیگری هم وجود دارند که مورد اجماع نیستند. به همین دلیل، مثلاً فینیست‌ها قبول دارند و بعضی‌ها قبول ندارند؛ بعضی در شرایطی قبول دارند و در شرایط دیگری قبول ندارند. اما آن منابع شش‌گانه به این شرح است:

۱. حسّ ظاهر که امروزه به آن حسّ گفته می‌شود.

۲. حسّ باطن (درون‌نگری)

۳. حافظه‌ی باطنی جمعی

جان لاک به نکته‌ای توجه پیدا کرد که این توسل به حافظه را کمی دشوار کرده است و از زمان جان لاک به بعد می‌گویند توسل به حافظه

وقتی است که دو شرط داشته باشد: اول این که حافظه جمعی باشد، و دوّم این که حافظه ظاهری نباشد و باطنی باشد.

۴. شهود عقلی (شهود دکارتی)

و این با شهودی که عرف ادعا دارند تفاوت دارد؛ چون این علم حضوری است. مثلاً، شما شهود می‌کنید که اگر چیزی دارای رنگ باشد، دارای شکل هم هست. احتیاج به آزمایش هم نیست؛ یعنی هر چه به خودتان رجوع می‌کنید نمی‌توانید یک چیز دارای رنگ را تصوّر کنید که شکل هندسی نداشته باشد.

۵. گواهی و شهادت دیگران

فرض کنید شما نمی‌توانید قبول کنید که برج ایفل در پاریس واقع است، مگر این که به شهادت و گواهی دیگران اعتقاد کنید. گفته می‌شود شهادت باید چهار شرط داشته باشد تا بتوان به آن اعتقاد کرد.

۶. استدلال عقلی

باید بدانیم که دلیل عقلی، به عبارتی، همه چیز است. از زمان چارلز اندرز پیرز، به راه‌های استدلال عقلی‌ای که ما تعبیر می‌کنیم چیزهایی افزوده شده و ممکن است در طول زمان هم چیزهای دیگری به آن افزوده شود، ولی در حال حاضر راه‌های شناخته شده‌ای است که به این راه‌ها راه عقلی یا استدلال عقلی گفته می‌شود.

منابع دیگری هم هستند که عده‌ای قبول دارند و عده‌ی دیگری قبول ندارند؛ مثل غیب‌گویی. آیا غیب‌گویی یک منع شناخت به حساب می‌آید یا نه؟ آیا اگر من سخنم را به قول یک غیب‌گو مستند کنم، می‌توانم بگویم صادق است یا نه؟ آیا پیش آگاهی را هم می‌توان یک منع شناخت

عنوان کرد؟ آیا دورآگاهی را می‌توان یک منبع شناخت اعلام کرد؟ آیا وحی را می‌توان یک منبع شناخت عنوان کرد؟ و در آخر، آیا کشف و شهود عرفانی یک منبع شناخت است؟

در جمیع، منابع شناخت غیراجماعی ای هم وجود دارند که عده‌ای آن‌ها را قبول دارند و بعضی خیر.

اماً اگر شما سخن خود را به آن شش منبع مورد اجماع مستند کردید، می‌گویند شما سخن خود را احراز صدق کردید. حال، در باب خود این شش منبع که مورد اجماع هستند و در باب آن منابع پنج گانه‌ی دیگر که مورد اجماع نیستند، الى ماشاء الله مباحثت ریز و سطحی وجود دارد. ولی اجمالاً اگر سخن خود را به این شش منبع مستند کردید، قبول می‌کنند که سخن شما، هم در عرفان و هم در رشته‌های علمی، صادق است.

برای ایضاح مدعّا و تقویت دلیل لوازمی باید به کار بپریم که من یکی از آن‌ها را می‌گوییم. اگر شما ایضاح مدعّا و تقویت دلیل انجام دادید، یکی از لوازم آن این است که هر جمله‌ای که در تحقیق خود نوشته‌ید، باید به ایضاح مدعّا و یا تقویت دلیل کمکی بکند. و اگر هیچ کدام از این کارها را نکرد، این نوشته زائد است. و بزرگ‌ترین مشکل ما در رابطه با علوم انسانی از همین نکته بر می‌خizد. فرض کنید شما یک پژوهشی ساخته‌سازی را بر عهده گرفته‌اید. وقتی شما معمار و مهندس هستید و ساختن یک ساختمان را بر عهده می‌گیرید، اوّلاً، موادی را که در این ساخته‌ان کاربرد ندارد سفارش نمی‌دهید و از اوّل مشخص می‌کنید که چه موادی برای این ساختمان لازم است. و در آخر کار و هنگامی هم که ساخته‌ان تمام شد، اگر موادی اضافی بود، در داخل ساخته‌ان جای نمی‌دهید.

و هر چه زودتر از ساختهای بیرون می‌کنید.

حال، به فرض، به من گفته‌اند تحقیق انجام بدhem در باب تأثیر گناه بر شناخت. وقتی شما کتاب من را مطالعه می‌کنید، می‌بینید هشتاد درصد کتاب ربطی به تأثیر گناه بر شناخت ندارد. به این معنا که از اول به فکر من نرسیده که فقط باید تأثیر گناه بر شناخت را بروزی کنم. به عبارت دیگر، باید هر مطلبی که می‌نویسم به ایضاح مدعای کمک کند. مثلاً، کمک کند که شناخت یعنی چه، تأثیر یعنی چه. و یا باید به تقویت دلیل کمک کند. اما اگر شما مطالبی را در نوشهای من دیدید که به ایضاح مدعای تقویت دلیل کمکی نکرد، این‌ها مطالب زائد است.

ما در علوم انسانی باید به یک نکاتی در مطالعات و تحقیقات خودمان توجه کنیم. بعضی از این نکات مبانی معرفت‌شناسی هستند و بعضی دیگر مبانی روش‌شناسی. روش‌شناسی را باید از معرفت‌شناسی تفکیک کنیم. چه فرقی است بین روش‌شناسی علوم انسانی و معرفت‌شناسی علوم انسانی؟ یعنی به چه واسطه‌ای می‌گوییم این نکته‌ای است متداول‌لوژیک یا اپیستمولوژیک؟ در اینجا باید فرایند را از فرآورده‌ی تحقیق تفکیک کنیم. در فرایند ما به چیزهایی نیاز داریم و در فرآورده‌ی تحقیق هم به چیزهای دیگری. فرایند تحقق یک امر مستمر زمانی است که ممکن است پنج دقیقه، پنج سال، و یا پنج قرن طول بکشد. و این امر در طول زمان رخ می‌دهد و ممکن است توسط یک نفر یا یک گروه باشد، و این گروه هم ممکن است مرتبط با هم یا غیرمرتبط با هم، آگاه از هم یا نا‌آگاه از هم، باشند. حقّقان در فرایند تحقیق چیزهایی باید بدانند تا تحقیق‌شان به سوی صواب باشد، که این‌ها مبانی متداول‌لوژیک هستند. به طور مثال، زندگی در آسمان‌خراش و زندگی در ویلا را در نظر

بگیرید. فرق آسمان خراش با ویلا در چیست؟ اگر دقّت داشته باشد، ویلا ارتفاع کمی دارد و، به عوض آن، عرضش زیاد است. ولی آسمان خراش وسعت کمی دارد و ارتفاعی زیاد. یعنی منعطف شده به یک جهت خاص، و آن هم رو به بالاست. تحقیق موفق تحقیق است که آسمان خراشی باشد، نه ویلایی. به عبارت دیگر، باید دامنه تحقیق تنگ باشد، اما تا می‌توانید در این دامنه جلو بروید. وقتی در تحقیقات گفته می‌شود صواب، به آن معنی است که تحقیق شما معضل‌گشایی کرده باشد. هر وقت تحقیق شما معضل‌گشایی کرد، آن وقت تحقیق شما رو به صواب است. صواب یعنی هدف تحقیق باید معضل‌گشایی باشد. معضل‌گشایی بسته به این که ما در علوم نظری باشیم یا در علوم عملی، به دو دسته تقسیم می‌شود: معضل‌گشایی در علوم نظری را حل مسئله می‌گویند و در علوم عملی رفع مشکل. ما یا باید یک مسئله‌ای را حل کنیم یا باید یک مشکل را رفع کنیم. امروزه، به معضل‌گشایی «تابسالدینگ» می‌گویند. این معضل‌گشایی، در علوم نظری، حل مسئله و، در علوم عملی، رفع مشکل است. متداول‌تری هر علمی مجموعه کارهایی است که محقق آن علم باید انجام دهد تا مطالعه و تحقیق به سوی صواب برود؛ یعنی یک مسئله‌ای را حل کند یا مشکلی را رفع کند. در علوم انسانی، مدیریت رفع مشکل است، اما در روان‌شناسی حل مسئله است.

حالا در نظر بگیرید فرایند کار را طی کرده‌اید و به یک فراورده رسیده‌اید. فی‌المثل، در مسائل نظری پنج شش سال کار کرده‌اید و به این نتیجه رسیده‌اید که «الف همان ب است». فرایند کار را طی کرده‌اید و به این فرآورده رسیده‌اید، و حالا این را بر مردم عرضه داشته‌اید و مردم اگر بخواهند بحث شما را قبول کنند، باید به اپیستمولوژی رجوع کنند.

اپیستمولوژی، برخلاف متداولوژی، با فرایند کاری ندارد و به فرآورده می‌پردازد. حال، برای این که مدعایی را که شما به آن رسیده‌اید قبول کرد یا نه، نفی کرد یا اثبات، تضعیف کرد یا تقویت و... باید مبانی معرفت‌شناختی آن علم را بدانیم و از اپیستمولوژی آن علم خبر داشته باشیم. معرفت‌شناسی و روش‌شناسی علوم انسانی باید، دقیقاً، معرفت‌شناسی و روش‌شناسی علوم انسانی باشد، نه این‌که هر کس در مورد معرفت‌شناسی و روش‌شناسی چیزی به ما گفت، بتوانیم به جای معرفت‌شناسی و روش‌شناسی علوم انسانی به کار ببریم. به همین دلیل باید بدانیم خود علوم انسانی چه چیز است. علوم انسانی، در معنای اعم خودش، هر علمی است که موضوع بحثش انسان، از آن رو که انسان است، باشد. مثلاً پزشکی علم انسانی نیست، چون علمی است که به انسان می‌پردازد، ولی نه از آن رو که انسان است. جمومعه‌ی دانش‌هایی که در پزشکی استفاده می‌شود هیچ‌کدام اختصاص به انسان ندارد، چون فیزیولوژی اختصاص به انسان ندارد، آناتومی اختصاص به انسان ندارد، بلکه در حیوانات دیگر نیز وجود دارد و در بعضی نباتات هم وجود دارد. بنابراین، پزشکی علم انسانی به حساب نمی‌اید. پزشکی یکی از علوم طبیعی است، چون به انسان می‌پردازد، ولی نه از آن رو که انسان است، بلکه از آن رو که یکی از موجودات طبیعی است. در این‌جا، بحثی به وجود می‌آید تحت عنوان ساحت‌های وجودی انسان. من ساحت‌های وجودی انسان را به تفسیر بیان نمی‌کنم و، اجمالاً، این‌گونه عرض می‌کنم که انسان لاقل دارای سه ساحت است: یکی ساحت جسم یا بدن، دیگری ساحت ذهن، و سومی ساحت نفس (روان). اگر شما بحثی راجع به جسم انسان کردید، این اختصاص به انسان ندارد، چون حیوانات هم

جسم دارند. بنابراین علم شما علم انسانی نیست. پژوهشکی به همین جهت علم انسانی نیست. ولی اگر هر علمی داشته باشد که پردازد به ذهن انسان یا نفس انسان، به آن علم انسانی می‌گویند. انسانی بودن علوم انسانی از آن روز است که به انسان می‌پردازد، و گرنه به لحاظ روش می‌توانیم علوم انسانی تجربی، علوم انسانی فلسفی، و علوم انسانی تاریخی داشته باشیم. (و به نظر بعضی‌ها می‌توانیم علوم انسانی دینی هم داشته باشیم). عمدۀ علوم انسانی تجربی این موارد هستند: روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، سیاست، و اقتصاد.

برخی علوم انسانی فلسفی هم عبارتند از: فلسفه‌ی ذهن، فلسفه‌ی اخلاق، فلسفه‌ی عمل (کنش)، و فلسفه‌ی زبان.

علوم انسانی دیگری هم داریم که علوم انسانی هستند، ولی تاریخی‌اند؛ مثل خود تاریخ و انسان‌شناسی تاریخی، که خود انسان‌شناسی تاریخی دو بخش دارد: انسان‌شناسی تاریخی طبیعی، و انسان‌شناسی تاریخی فرهنگی. به عنوان مثال، این‌که انسان‌ها همیشه دارای دین بوده‌اند یا نه بخشی است راجع به انسان‌شناسی تاریخی فرهنگی؛ و تأثیر اقلیم بر روحیات انسان انسان‌شناسی تاریخی طبیعی محسوب می‌شود.

در علوم انسانی، ما این سه دسته علوم را داریم. بنابراین، وقتی ما می‌گوییم علوم انسانی، منظور مان علوم انسانی خاصّ نیست، علوم انسانی اعمّ است از علوم انسانی تجربی، علوم انسانی فلسفی، و علوم انسانی تاریخی. این مطالب که گفته شد معنای اعمّ علوم انسانی بود، اما علوم انسانی دارای معنای اخصّ نیز هست و امروزه وقتی می‌گوییم علوم انسانی، حواس‌ما بیش‌تر متوجه روان‌شناسی و جامعه‌شناسی و اقتصاد و سیاست است. این‌ها علوم انسانی تجربی هستند، ولی در معنای اخصّ،

علوم انسانی به این‌ها اطلاق می‌شود.

بنابراین، وقتی گفته می‌شود علوم انسانی، یعنی هر علمی که به انسان، از آن رو که انسان است، می‌پردازد. و البته گاهی به انسان با متدهای تجربی می‌پردازند، گاهی با متدهای فلسفی، و گاهی هم با متدهای تاریخی. و از حیث دیگری نیز می‌توان علوم انسانی را مورد توجه قرارداد. و آن این‌که علوم انسانی به چه چیز انسان می‌پردازند. از این‌حیث هم علوم انسانی تقسیم می‌شوند به علومی که به واقعیت‌های انسانی می‌پردازند – یعنی علوم انسانی فکچوآل^۱. آن‌هایی که به فکت‌های انسان می‌پردازند و می‌گویند: انسان‌ها این‌گونه‌اند و آن‌گونه نیستند. مثلاً، گزاره‌ی «انسان بر اثر قدرت ناشروط فاسد می‌شود» یک فونه فکت است. این فکت‌ها یک سلسله علوم انسانی هستند که فقط واقعیت‌های علوم انسانی را بیان می‌کنند. یک دسته‌ی دیگر از علوم انسانی هم هستند که ارزش‌های انسانی را بیان می‌کنند، نه واقعیت‌های انسانی را. این‌ها علوم انسانی اویولیتیو^۲ هستند و لیوها (ارزش‌ها)‌ای انسانی را بیان می‌کنند. یعنی بیانگر اهداف غایبی‌ای هستند که انسان‌ها باید به سوی آن‌ها حرکت کنند. نمی‌گویند انسان‌ها چگونه هستند، می‌گویند انسان‌ها باید به کجا بروند، باید به سوی چه مقصد و مقصودی طی طریق کنند. به عبارت دیگر، باید هدف زندگی خود را بدانند. هر علم انسانی که به هدف زندگی پرداخت، می‌شود علم انسانی اویولیتیو. یک بخش کوچکی از روان‌شناسی این کار را انجام می‌دهد. علم انسان‌شناسی که به آن ارزش‌شناسی (اکسیولوژی) می‌گوییم هم این کار را انجام می‌دهد. در اکسیولوژی یک نکته‌های دیگری هم مورد بحث واقع می‌شود که به

نکته‌ای که ما به آن اشاره کردیم، مرتبط نمی‌شود؛ یعنی اهداف غایبی‌ای که ما باید به طرف آن برویم، نیست. خود این ارزش‌ها نیز اقسامی دارد: گاهی علمی هستند که ارزش‌های اخلاقی زندگی را بیان می‌کنند، بعضی از علوم ارزش‌های حقوقی زندگی را بیان می‌کنند، برخی ارزش‌های زیبایی‌شناختی را بیان می‌کنند، و بعضی ارزش‌های دینی و مذهبی را. ارزش‌ها خودشان اقسام زیادی دارند و لائق این است که تا به حال چهار نوع آن مورد قبول واقع شده: ارزش‌های اخلاقی، ارزش‌های حقوقی، ارزش‌های زیبایی‌شناختی، و ارزش‌های دینی و مذهبی. مثلًاً، «مقدس» یک مفهوم ارزشی دینی است. واجب، حرام، مکروه، مستحب، و مباح، ارزش‌های دینی هستند.

این چهار ارزش مورد اجماع هستند. البته، ارزش‌های دیگری هم وجود دارد که بعضی‌ها قبول دارند و بعضی‌ها ندارند؛ مثل ارزش‌های اقتصادی. مثلًاً، وقتی می‌گوییم کالایی گران یا ارزان است، یعنی ارزش اقتصادی دارد. عده‌ای معتقدند که مفاهیم ارزشی معرفت‌شناختی هم وجود دارد، بعضی‌ها معتقدند مفاهیم ارزشی منطق هم وجود دارد، و.... یک دسته از علوم هستند که به ارزش‌های انسانی می‌پردازند، نه به واقعیت‌های انسانی. اما دسته‌ای دیگر از علوم هستند که نه به واقعیت‌های انسانی می‌پردازند و نه به ارزش‌های انسانی، بلکه به وظایف انسانی می‌پردازند؛ به این که چه باید کرد و چه باید کرد؛ چه موضعی باید داشت و چه موضعی نباید داشت؛ چه سخنی را باید گفت و چه سخنی را نباید گفت. به این علوم، علوم وظیفه‌شناسانه گفته می‌شود. این دسته از علوم تکالیف و وظایف انسان مورد توجه‌شان است. بخش اعظمی از اخلاق همین‌گونه است؛ مثلًاً دروغ نباید گفت، راست باید گفت

و... و این‌ها وظایف هستند.

چون واقعیت‌ها، ارزش‌ها، و تکالیف سه‌نوع‌اند، متداول‌لوژی‌ها و اپیستمولوژی‌های مختلفی دارند. بنابراین، در علوم انسانی باید اول بدایم موضوع تحقیق در مورد واقعیت‌ها، ارزش‌ها، یا تکالیف است. سپس، فرایند تحقیق هر کدام را با کدام متداول‌لوژی‌ای پیش ببریم. و در نهایت، با چه اپیستمولوژی‌ای فراورده‌ی تحقیق را قبول یا رد کنیم. باید توجه داشت که این سه فضا خیلی با هم متفاوت هستند. در این صورت است که معلوم می‌شود در علوم انسانی فکچوآل عمل می‌کنیم، یا اویولیتیو، و یا ایانتولوژیک. پس، هم متداول‌لوژی و هم اپیستمولوژی این علوم با هم فرق می‌کند.

علوم انسانی از یک منظر دیگر هم کثرت پیدا می‌کنند. و آن این است که به کدام ساحت از ساحت‌های انسانی می‌خواهیم پردازیم. در علوم انسانی به ساحت جسم نمی‌پردازیم؛ چراکه پرداختن به جسم انسان در حیطه‌ی علوم طبیعی است. پس، در علوم انسانی یا به ساحت ذهن انسان پرداخته می‌شود، یا به ساحت روان (نفس). علم منطق یک علم انسانی است که در علوم انسانی به ساحت ذهن می‌پردازد. به این می‌پردازد که ذهن شما اگر این‌گونه استدلال کرد درست است، و اگر این‌گونه استدلال کرد نادرست است. این یک بحث ذهنی است. شرایط انتاج، استدلال منتج، استدلال غیرمنتج، معقولیت باور، عقلانیت باور، و موجّه بودن یا نبودن باور، به علم ذهن ربط پیدا می‌کند. تفکر تقدی هم یک علم دیگری از علوم انسانی است که به ساحت ذهنی می‌پردازد. مغالطه‌یابی یک شاخه‌ای است در منطق متریال^۱ که به مغالطه‌های ذهن

می پردازد. این‌ها علوم انسانی‌ای هستند که به عالم ذهن می‌پردازنند. آن‌ها برخی از علوم انسانی هم هستند که با عالم روان سروکار دارند. از آنجایی که روان، خود، به سه بخش عمده تقسیم می‌شود، علوم انسانی بسته به این‌که به کدام بخش از روان می‌پردازند تکثیر پیدا می‌کنند. یک بخش از ساحت روان، کاگنیتی^۱، یا بخش معرفتی روان، است. این بخش، که گاهی هم بدان اپیستومیگرن گفته می‌شود، حاوی باورها و اعتقادات ماست. بخش دیگر بخش احساسات و عواطف روانی (افکتیو^۲ یا اموتیو^۳) است. علوم انسانی در این بخش به افسن^۴ و اموشن^۵ انسان می‌پردازد. و بخش سومی هم در روان وجود دارد، به نام بخش کانتیو^۶ که به خواست‌ها و اراده‌های انسان مربوط است. حال، بحث بر سر این است که بالاخره وقتی ذهن یک صورت خاصی پیدا کرد و روان یک صورت خاصی پیدا کرد،؟؟؟.

یک بخش از علوم انسانی به عمل انسانی می‌پردازد. از آنجایی که اعمال انسانی نیز به دو شاخه اعمال فردی و اعمال اجتماعی قابل تقسیم‌اند، بعضی از علوم انسانی به اعمال فردی و برخی دیگر به اعمال اجتماعی انسان می‌پردازند. مثلًاً سیاست به عمل اجتماعی سیاسی می‌پردازد. اقتصاد به عمل اجتماعی اقتصادی می‌پردازد. عمل اجتماعی اعم است از: عمل اجتماعی خانوادگی، عمل اجتماعی حقوقی، عمل اجتماعی تعلیم و تربیتی، عمل اجتماعی اقتصادی، عمل اجتماعی سیاسی، و عمل اجتماعی دینی و مذهبی. حال، گذشته از این شش قسم عمل

1. cognitive

2. effective

3. emotive

4. affection

5. emotion

6. conative

اجتماعی، ما اعمال فردی‌ای هم داریم که جنبه‌ی اجتماعی ندارند. در این‌جا ممکن است برای بعضی از دوستان سؤالی پیش بیاورد. و آن این‌که ما علوم انسانی را از لحاظ متد تقسیم کردیم و گفته‌یم علوم انسانی یا تجربی‌اند، یا فلسفی‌اند، یا تاریخی‌اند، و احیاناً علوم دینی و مذهبی هم داریم. اما از علوم انسانی عرفانی سخنی به میان نیاوردیم. در پاسخ این پرسش باید گفت که علوم انسانی عرفانی یک قسم علوم انسانی تجربی هستند که ناشی از تجربه‌ی عرفانی‌اند. بنابراین، علوم انسانی عرفانی، به تعبیری، زیرمجموعه‌ی انسان‌شناسی تجربی است. وقتی می‌خواهیم به پدیده‌های انسانی پردازیم، با رویکردهای مختلف می‌توانیم پردازیم، اما، به هر حال، روش‌های اصلی همان روش‌های تجربی، فلسفی، تاریخی، و احیاناً دینی و مذهبی، و باز احیاناً عرفانی است.

رویکردهای مختلف هم که در پرداختن به علوم انسانی وجود دارد که، به حصر استقرایی، از هشت رویکرد بیشتر نام برده می‌شود:

۱. رویکرد تاریخی: یعنی به هر پدیده‌ی انسانی می‌توان از جنبه‌ی تاریخی نگاه کرد.
۲. رویکرد هرمنیوتیک
۳. رویکرد تحلیلی
۴. رویکرد پدیدارشناختی
۵. رویکرد ساختارگرایانه
۶. رویکرد ساخت‌شکنانه
۷. رویکرد فینیستی
۸. پراگماتیستی

این هشت رویکرد در همه‌ی علوم انسانی وجود دارند، ولی به این

معنا نیست که هر علم انسانی با توجه هر کدام از این هشت رویکرد، به یک اندازه، موفق باشد. بعضی از علوم انسانی با روش پدیدارشناسخی موفق ترند، بعضی با روش تحلیلی موفق ترند، بعضی با روش ساختارشکنانه موفق ترند، و... بالاخره هر کدام از علوم انسانی میزان موقفیت‌شان در هر رویکردی با رویکردی دیگر متفاوت است.

باید در باب رویکرد هرمنیوپیک توضیحی بدهم تا با هرمنیوپیک ادبی اشتباه نشود. هر گاه موضوع شناخت ما پدیده‌ای باشد که دال بر پدیده‌ی دیگری باشد، در آن صورت، وارد یک دانش خیل گسترده‌ای به نام نشانه‌شناسی^۱ شده‌ایم. نشانه‌شناسی یعنی علم به دال‌ها؛ علم به آن موجوداتی که دلالت می‌کنند. یکی از مهم‌ترین دال‌های عالم «زبان» است. وقتی ما یک متن مكتوبی را می‌خوانیم یا می‌شنویم، با زبان سرو کار داریم. زبان ما را دلالت می‌کند بر متن.

یک شاخه‌ی مهم نشانه‌شناسی زبان‌شناسی است. خود زبان‌شناسی، که یکی از شاخه‌های نشانه‌شناسی است، به سه شاخه تبدیل می‌شود: یک شاخه از زبان‌شناسی معناشناسی^۲ است. شاخه دوّم نحوشناسی^۳ است. و بخش سوم کارکردن‌شناسی^۴ است. اگر دقت کنید، در معناشناسی با معنای عبارات زبانی کار داریم، در نحوشناسی با ارتباط عبارات زبانی کار داریم، و در کارکردن‌شناسی نه به معنای عبارات و نه به ارتباط عبارت کار داریم.؟؟

اگر در هر متن مكتوبی این سه شاخه را به کار بزنید و در تفهیم متن از آن‌ها استفاده کنید، آن وقت شما مشغول کار هرمنیوپیک هستید.

1. semiotics

2. semantic

3. syntactic

4. pragmatic

هرمنیوتیک یک علم کاربردی است که مبانی نظری اش از سه شاخه‌ی دانش زبان‌شناسی (معناشناسی، نحوشناسی، کارکردن‌شناسی) تشکیل می‌شود. اماً خود هرمنیوتیک یک کاربرد است؛ مثل مدیریت که یک علم کاربردی است. در مدیریت از دستاوردهای روان‌شناسی - که یک علم نظری است - استفاده می‌کنیم، ولی مدیریت به تنها یک علم مستقل نیست. مدیریت از دستاوردهای علوم دیگر استفاده می‌کند. به همین ترتیب، هرمنیوتیک هم یک کارِ عملی است؛ یک علم کاربردی است. فهمِ متن کاری است که انجام می‌دهیم، ولی پیش از آن باید آن دانش‌های سه گانه را فرا بگیریم. متون دینی هم دال‌هستند و گاهی که صحبت از هرمنیوتیک می‌شود، مراد همین هرمنیوتیک دینی است که یک شاخه از همان هرمنیوتیک اصلی است. گاهی هم شاخه‌ای مورد نظر است که وسیع‌تر از هرمنیوتیک دینی است. این شاخه‌ی وسیع‌تر هرمنیوتیک متون ادبی است: اعمّ از متون ادبی دینی، و متون ادبی غیردینی. مثلاً ما هم قرآن می‌خوانیم و هم شکسپیر، و از هرمنیوتیک به معنای دوّم (هرمنیوتیک متون ادبی) برای فهمِ هر دو می‌توان بهره جست، ولی در قرآن هرمنیوتیک به معنای اول (هرمنیوتیک دینی) هم هست، که در شکسپیر نیست.

یک هرمنیوتیک سومی هم وجود دارد. هرگاه با دیدی نگاه کنیم که هر چیزی در عالم بر چیز دیگری دلالت می‌کند، وارد هرمنیوتیک به معنای سوم آن شده‌ایم. عرفاً چنین نگاهی دارند. قرآن هم هر چیزی را آیه و نشانه‌ای می‌داند. این دیدگاه در ساحت فلسفه نفوذ نکرده بود تا این‌که اول‌بار به دست هیدگر چنین کاری صورت گرفت. هیدگر اولین فیلسوف است که می‌گوید همه چیز جنبه‌ی دلالت‌گری دارد. اگر همه چیز

جنبه‌ی دلالتگری داشته باشد، معنای آن این است که ما به هر چیزی علم پیدا کنیم، در واقع، به یک متن علم پیدا کرده‌ایم. به این شق سوم هرمنیوپتیک هرمنیوپتیک فلسفی گویند.

تا اینجا گفته شد که همه چیز دال است، اما حالا می‌خواهیم بدانیم که دال بر چه چیزی هستند و چه چیزی را می‌خواهند نشان دهند. در اینجا تئوری‌های مختلف وجود دارد؛ هم در عرفان، هم در ساحت دین و مذهب و هم در هرمنیوپتیک فلسفی. اگر دقّت کنید، گاهی علمای ما می‌گفتند: «وفي كل شيء له آية حدل له عنه واحدة»، و منظورشان این بود که مدلول واحد خداست. وقتی کسی می‌گوید: «وفي كل شيء له آية» (یعنی در هر چیزی برای خدا نشانه‌ای است)، منظورش این است که خداوند واحد است، و مدلول واحد خداست. تئوری دیگری وجود دارد که می‌گوید همه چیز «وجود خدارانشان می‌دهد؛ هر چیزی دال بر وجود خداست. تئوری سومی هم وجود دارد که می‌گوید اشیاء دال بر درس‌های اخلاقی‌اند. از امام کاظم نقل شده است که: «ما اکثر العبر و اقل الاعتبار». یعنی ما چقدر زیاد نگاه می‌کنیم و کم می‌بینیم. یعنی ما به جسم نگاه می‌کنیم و خود آن را می‌بینیم؛ به جایی آن که دلالتگری آن را بینیم. در نهج البلاغه، حضرت علی می‌فرماید: من دال‌های زیادی می‌بینم. یعنی وقتی به ابر نگاه می‌کنم یاد عمر خودم می‌افتم که چگونه در گذر است. اما آن‌هایی که در هواشناسی کار می‌کنند، سرعت عبور ابرها را اندازه می‌گیرند و ارتفاع آن‌ها را. در اینجا مدلول وجود خدا و حدت خدا نیست، بلکه درس اخلاق است. این درس اخلاق را عده‌ای نمی‌گیرند. یعنی کسی به آتش نگاه می‌کند و درس اخلاقی آن را می‌گیرد، و دیگری نگاه می‌کند و نمی‌گیرد.

بنشین بر لب جوی و گذر عمر بین

که این اشارت ز جهان گذران ما را بس

این شعر می‌گوید آب دال بر جهان گذران است. چرا بعضی‌ها آب را

می‌بینند و گذر عمر را نمی‌بینند. و این که ما چه روانی داشته باشیم تا وجهه

دلالت امور را بینند و دریابد، به روان‌شناسی دال‌شناسی مربوط می‌شود.

بحث بسیار جالبی که در علوم انسانی جدید به آن کمتر پرداخته شده، ولی

در علوم انسانی عرفا خیلی به آن پرداخته شده، این است که: اگر

می‌خواهید از پدیده‌ها درس اخلاق بگیرید، باید یک ویژگی‌های

خاصی را در خود پرورش دهید. هر گاه آن ویژگی‌ها را در خود

پروردید، همه چیز از سکوت خود بیرون می‌آیند و با شما صحبت

می‌کنند. مولانا می‌فرماید:

کاشکی هستی زبانی داشتی

تاز اذهان پرده برمی داشتی

تا بدین جا سه دال را ذکر کردیم. اما دال‌های دیگری هم گفته شده.

بعضی‌ها گفتند جهان دلالت‌گری می‌کند، اما نه دلالت‌گری بر این

چیزها؛ بلکه دلالت بر چیزهای دیگری دارد که یک نمونه‌ی آن تفکر

کانت است.

با توجه به مجموعه‌ی حرف‌هایی که گفته شد، شما زمانی وارد

هرمنیوتیک فلسفی می‌شوید که دلالت‌ها را فقط در دلالت‌های زبانی و

تابلوها و ایما و اشاره‌ها نبینید؛ بلکه بگوید پدیده‌ها همه نقش

دلالت‌گری دارند.

حال باید توجه داشته باشید که آن جایی که گفتم یکی از

رویکردهای علوم انسانی رویکرد هرمنیوتیک است، منظور مان

هرمنیوتیک نوع سوم (هرمنیوتیک فلسفه) بود؛ و گرنه هرمنیوتیک ادبی و هرمنیوتیک دینی و مذهبی فقط اختصاص به متون دارد.

رویکرد هرمنیوتیک فلسفی یعنی این که می‌توان به پدیده‌های علوم انسانی با رویکرد دلالت‌گری نگاه کرد. البته، این رویکرد هنوز جوان است، بعد از ابداع آن توسط هیدگر، بیشترین کاری که تاکنون در غرب در این زمینه صورت گرفته، باید به فیلسوف عالی‌قدر، پل ریکور، نسبت داد.

مطالبی که تا بدین جای سخن گفته شد، به تحقیقات شما محتوائی دهد، ولی، در کارِ ادغام، به شما یک بصیرتی می‌دهد. در مجموع، و به تعبیر عامیانه، می‌توانم دو جمله را متنذکر شوم: اول این که حرف دهافنان را بفهمیم، و دوم این که حرف زیادی نزینم.

پل ادوارز در مقدمه‌ی یکی از آثارش می‌گوید: من خیلی از مطالبی را که در کلاس درس راسل یاد گرفتم را از یاد برده‌ام. اما دینی آن‌ها بی که به یاد مانده است، بسیاری را قبول ندارم. اما دینی که راسل بر من دارد، و من فکر می‌کنم که در تاریخ تفکر بشري خواهند ماند، این است که من از طریق راسل فهمیدم برای این که عمق داشته باشیم نباید لزوماً مبهم‌گو باشیم. می‌توان عمق را حفظ کرد و، در عین حال، شفاف سخن گفت. راسل به ما نشان داد که انسان می‌تواند بزرگ‌ترین فیلسوف یک منطقه از جهان باشد، ساختار ذهنی منطقی‌ترین باشد، و، در عین حال، همگان حرف‌هایش را بفهمند. باری، اخلاقی باور اقتضاء می‌کند که این چهار خصوصیت را داشته باشیم:

اول، ساكت باشیم.

دوم، سخن را واضح بگوییم.

سوم، دلیل را قوی کنیم.

و چهارم، همه‌چیز را نگوییم.

درس دوّم

نکاتی در باب معرفت‌شناسی علوم انسانی

در درس گذشته کلیاتی درباره‌ی علوم انسانی و تقسیمات مختلف علوم انسانی گفته شد. در این درس، درباره‌ی اختصاصات علوم انسانی، یعنی آنچه در علوم انسانی هست و در علوم غیرانسانی نیست، و این اختصاصات کار در علوم انسانی را دشوار می‌کند، عرایضی خواهیم داشت. البته شگی نیست که این عرایض به صورت بسیار بسیار اجمالی و کلی‌گویانه و، در واقع، فقط طرح جغرافیایی این مبحث خواهد بود. به عبارت دیگر، مبانی روش‌شنা�ختی و معرفت‌شنা�ختی علوم انسانی اخلاق پیدا می‌کند به تفاوت علوم انسانی با علوم غیرانسانی؛ چون این تفاوت میان علوم انسانی و علوم غیرانسانی است که باعث می‌شود علوم انسانی روش‌شناسی و معرفت‌شناسی خاص خودشان را داشته باشند. مراد از علوم انسانی هم، همان‌طور که در جلسه‌ی قبل گفتم، مجموعه‌ی علومی است که موضوع بحثشان انسان است از آن رو که انسان است. هر علمی که به انسان، از این حیث که انسان است، می‌پردازد این علم انسانی است؛

خواه با روش تجربی این کار را انجام دهد، خواه با روش فلسفی این کار را انجام دهد، و خواه با روش تاریخی. بالاخره اگر علمی موضوع بحث خودش را انسان قرار داد و انسان را از آن رو که انسان است محل بحث قرار داد، نه مثل زیست‌شناسی که به انسان می‌پردازد، ولی نه از آن رو که انسان است، بلکه از آن رو که انسان یک موجود زیستی می‌باشد، آن علم انسانی است. بخش‌هایی از پژوهشکی هم به انسان می‌پردازند، ولی نه از آن رو که انسان انسان است، بلکه از آن رو که انسان یک حیوان است. از این رومی توانند در تحقیقاتشان از موش هم استفاده کنند، از خرگوش و سگ هم استفاده کنند. بنابراین معلوم می‌شود این که می‌توانند در این علوم از این حیوانات استفاده کنند، دارند درباره‌ی جنبه‌ای از انسان سخن می‌گویند که آن جنبه اختصاص به انسان ندارد، و چون اختصاص به انسان ندارد، می‌شود در تحقیقات از موش، سگ و گربه هم استفاده کرد و نتایجی را تعمیم داد به انسان. به این‌ها علوم انسانی نمی‌گوییم. علوم انسانی مجموعه‌ی علومی هستند که موضوع‌شان انسان است، ولی از آن رو که انسان است؛ نه از آن رو که یک موجود جانوری است، نه از آن رو که یک موجود گیاهی است، نه از آن رو که یک موجود چمادی است. و گرنه فیزیک و مکانیک هم درباره‌ی انسان می‌توانند سخن بگویند، ولی درباره‌ی انسان، از آن رو که انسان است، نه.

این‌ها را در جلسه‌ی قبل توضیح داده بودم و حالا بحث در مورد این است که مگر چه خصیصه‌ای یا چه خصایصی در علوم انسانی هست که در علوم غیرانسانی نیست، و آن خصیصه یا خصایص موجب می‌شود که در علوم انسانی ما معرفت‌شناسی و روش‌شناسی خاصی داشته باشیم. چون تنها محوّز و مصحّح این که یک علمی روش‌شناسی خاصی داشته

باشد، یا حتی معرفت‌شناسی خاصی داشته باشد، این است که آن علم خصیصه یا خصایصی داشته باشد که آن خصیصه یا خصایص آن را متمایز کند از سایر علوم، و در واقع آن خصیصه یا خصایص موجب همین تفاوتِ متدولوژیک و اپیستمولوژیک این علم بشوند.

حال، مگر علوم انسانی چه خصیصه یا خصایصی دارند که در بقیه‌ی علوم نیست. اگر بخواهیم جواب این سؤال جواب درستی باشد، باید بینیم انسان چه خصیصه یا خصایصی دارد که در بقیه‌ی موجودات نیست، و به تبع آن خصیصه یا خصایص، علم مربوط به انسان خصیصه^۰ یا خصایصی خاص خودش را پیدا می‌کند. به نظر می‌آید که تمام مسئله، در واقع، انسان و تفاوتش با سایر موجودات، به اجمال، در دو چیز است: یکی، مسئله‌ی آگاهی انسان، به صورت خاصی از آگاهی که در بقیه‌ی موجودات وجود ندارد و تفسیر خواهم کرد، و دیگری، مسئله‌ی اختیار انسان، که آن هم با تفسیری که از اختیار خواهم داشت، در بقیه‌ی موجودات وجود ندارد.

تمام معضلات و مشکلات علوم انسانی ناشی از این دو خصیصه‌ی انسان است؛ یکی ناشی از خصیصه‌ی آگاهی، و یکی هم ناشی از خصیصه‌ی اختیار. این دو خصیصه است که علوم انسانی را متفاوت کرده با فیزیک، متفاوت کرده با شیمی، متفاوت کرده با زیست‌شناسی، متفاوت کرده با زمین‌شناسی، متفاوت کرده با جغرافیا، و متفاوت کرده با هیئت و نجوم. چون وقتی شما با فیزیک سروکار دارید، وقتی با شیمی سر و کار دارید، با نجوم سروکار دارید، با موجودی سروکار دارید که این دو ویژگی را ندارد؛ یعنی ویژگی آگاهی و ویژگی اختیار را ندارد. این دو ویژگی، در انسان، از او یک complex درست کرده؛ یک مجموعه‌ی

در هم تافته و پیچیده‌ای درست کرده که این جمکونه در هم تافته و پیچیده مطالعه‌اش دشوار است، فهمش دشوار است و، طبعاً، در باش تعمیم دادن بسیار مشکل.

حالا، ابتدا من این دو ویژگی را توضیح بدهم. وقتی از «آگاهی» سخن به میان می‌آید، ممکن است کسانی به نظرشان بیاید که: خُب، مثلًاً سگ‌ها هم یک نوع آگاهی دارند، گربه‌ها هم یک نوع آگاهی دارند، فیل و شتر هم آگاهی‌هایی دارند. حتی حیوانات نازل‌تر هم آگاهی دارند، مثلًاً کرم‌ها - که از تمام حواسِ پنج‌گانه فقط لامسه را دارند - هم به اندازه‌ی حسِ لامسه‌شان آگاهی دارند. سامعه ندارند، باصره ندارند، شامه ندارند، ذائقه ندارند، ولی خوب لامسه که دارند. حتی کرم‌ها هم به عنوان تقریباً پست‌ترین موجوداتِ زیست محیطی، که لااقل حسِ لامسه دارند، به میزانی که لامسه دارند آگاهی دارند. خُب، بعضی از موجودات علاوه بر لامسه ممکن است باصره هم داشته باشند، بعضی‌ها ممکن است سامعه هم داشته باشند، و در بعضی‌ها ممکن است رگه‌هایی از تفکر هم بیشیم. در بعضی از بررسی‌های روان‌شناسی‌ای که صورت گرفته، نشان داده شده که گربه‌ها، سگ‌ها، میمون‌ها و اسب‌ها یک نحوه تفکر هم حتی دارند، یک نوع اندیشیدن هم در آن‌ها وجود دارد. خُب، حالا با این مقدمات و فرض بر این‌که مقدمات را بپذیریم، چگونه می‌گویید که فقط انسان آگاه است. این موجودات هم کم و بیش آگاهی دارند. نهایتش باید بگویید که انسان آگاه‌تر از سایر موجودات است، ولی چرامی‌گویید آگاه است که مضمون سختنان و معنای تلویحی حرفتان این است که سایر موجودات آگاه نیستند. چرا این را می‌گویید. به تعبیر دیگر، به نظر می‌آید که شما فقط حق دارید بگویید انسان از سایر موجودات آگاه‌تر است، اما نباید

بگویید که انسان آگاه است، گویی بقیه‌ی موجودات اصلاً آگاه نیستند. برای پاسخ دادن به این سؤال، باید بگویم که آگاهی مورد بحث در اینجا، آگاهی ناظرانه یا آگاهی متأملانه است؛ آگاهی‌ای که به آن reflective می‌گوییم. آگاهی ناظرانه با آگاهی عادی چه فرقی می‌کند؟ بینید، سگ اگر پایش زیر چرخ یک ماشین برود، درد می‌کشد. بنابراین، از درد خودش آگاهی دارد. ولی دیگر غنی تواند بگوید من درد می‌کشم. این را دیگر ندارد. آگاهی روی آگاهی ندارد. علم دارد، ولی علم به علم ندارد. بینید، سگ پیر می‌شود، اما خبر ندارد که پیر می‌شود. انسان هم پیر می‌شود و هم باخبر است که دارد پیر می‌شود. این خیلی مهم است. به این آگاهی، آگاهی متأملانه یا reflective (یعنی بازتابی) می‌گویند. یعنی آدم آگاه است، و این آگاهی اش بازتاب پیدا می‌کند به یک ساحت دیگری از وجودش؛ یعنی شعاع این آگاهی به یک جای دیگری. با دیگر هم پراکنش پیدا می‌کند و منتشر می‌شود در یک جای دیگری. با یک مثال موضوع را روش‌تر می‌کنم: تمام حیوانات می‌میرند. درست است؟ تمام حیوانات می‌میرند، انسان هم می‌میرد. با این تفاوت که حیوانات می‌میرند اما خبر ندارند که می‌میرند، اما انسان‌ها می‌میرند و خبر هم دارند که می‌میرند.

نمی‌دانم شما هیچ‌گاه دقّت کرده‌اید که در تصادفاتی که در جاده‌ها رخ می‌دهد معمولاً نوزادها و بچه‌های دو-سده‌ساله بیشتر زنده می‌مانند. مثلاً می‌گویند داخل یک ماشین چهار نفر آدم بالغ بوده‌اند که از دنیا رفته‌اند، ولی یک بچه‌ی دوساله هم بوده که زنده مانده. معمولاً در تصادفات بچه‌های دوساله بیش‌تر زنده می‌مانند. خُب، علّتش چیست. شاید آن علّتی که به ذهنتان می‌آید این است که: بچه‌ی کوچک چون حجم بدنش

کم است می‌رود یک گوشه‌ای و غلت می‌خورد زیر صندلی و ضربه‌ی کمتری بهش می‌خورد. در زلزله هم گاهی می‌گویند که بچه‌ای در پناه یک صندلی بدنش محفوظ مانده و نفرده. اما آدم بزرگ که جسمش درشت‌تر است نمی‌تواند زیر صندلی پناه بگیرد و بالاخره یک بخش‌هایی از بدنش بیرون از صندلی می‌ماند و آوار روی آن می‌ریزد و باعث مرگش می‌شود. در نگاهِ اول، به نظر می‌رسد که، در این‌گونه اتفاقات، کوچک بودنِ اندام و جسمِ نوزاد باعثِ زنده ماندن او شده، اما این علت مهمی نیست. علت بسیار مهم آن است که بچه وقتی تصادف می‌شود خبر ندارد که دارد می‌میرد، و چون خبر ندارد ترس برآش نمی‌دارد، و چون ترس برآش نمی‌دارد بیشتر تر زنده می‌ماند. بیشترین علت این که بزرگ‌ها می‌میرند، نه فقط به علت این است که تصادف کرده‌اند، ضربه به دستشان یا کتفشان یا سر و گردنشان خورده، بلکه به این علت است که، علاوه بر آن ضربه یا صدماتِ ناشی از تصادف، خبر هم دارند که چه چیزی دارد رخ می‌دهد؛ و این که باخبر هستند که چه چیزی دارد رخ می‌دهد، چنان وحشتی در آن‌ها ایجاد می‌کند که آن وحشت در از کار افتادن ارگانیسم و تمام اعضای آن‌ها تأثیر مثبت دارد. یعنی تمام اعضای آن‌ها را از کار می‌اندازد. اما بچه اگر همان ضربه‌ای را که به پدرش خورده به او بخورد، دیرتر می‌میرد، چون خبر از فاجعه ندارد - به قول شما جوان‌ها خبر از عمق فاجعه ندارد - و چون خبر از عمق فاجعه ندارد فقط جسمش هست که آسیب می‌بیند، ذهنش اصلاً درگیر نشده است. فقط می‌گویند کرم درد می‌کند؛ نمی‌گوید که ممکن است بر اثر این کمر درد بی‌رم. این خیلی مهم است. در زلزله هم همین‌طور است. وقتی زلزله رخ می‌دهد بچه احساس می‌کند که یکی دو روز است که مادرش نمی‌آید.

سراغش. توجّه می‌کنید؟ این را احساس می‌کند. زیر خاک است و ممکن است گیاهی یا خاکی هم بخورد، اماً خبر ندارد که چه اتفاق رخ داده. همین بچه اگر بیست سالش باشد و همین مقدار خاک هم رویش ریخته باشد، چه چیزی می‌کشدش؟ در واقع، وحشت او را می‌کشد. یعنی هر لحظه که از ذهنش می‌گذرد که من الان زیر چهل خروار خاک هستم، هزار تن خاک روی من است، این آگاهی از فاجعه و این ترس و وحشت ناشی از آن او را می‌کشد. تفاوت بچه با آدم بزرگ در این است که، با این که هر دو آگاهی از دردی در ناحیه‌ی دست یا کتفشان دارند، اماً بچه آگاهی از آگاهی دیگر ندارد. مثل حیوان است، تقریباً. ولی انسان بالغ آگاهی از آگاهی خودش دارد. اگر ما انسان‌ها مثل حیوانات پیر می‌شدیم اماً خبر نداشتم که پیر می‌شویم، یا مثل حیوانات می‌مردیم اماً خبر نداشتم که دارم می‌میرم، خُب، تا وقتی که زنده بودیم، خوش و خَرَم زندگی می‌کردیم و یک لحظه هم به یک باره یک جایی مان تیر می‌کشید و می‌مردیم. اماً چرا ما زودتر می‌میریم، ما را به سوی مرگ سوق می‌دهد. توجّه کنید که این خیلی مهم است. اگر آدم‌ها، از این نظر، به جای این که عاقل باشند، دیوانه می‌بودند، خیلی بهتر زندگی می‌کردند. بهتر از این لحاظ که خبر ندارند که چه فاجعه‌ای دارد رخ می‌دهد. چرا که دیوانه‌ها خبر ندارند که هر لحظه و هر ثانیه دارند به مرگ نزدیک می‌شوند و اساساً غنی‌دانند که بالاخره خواهند مُرد. به یک دیوانه بگویید: می‌دانی اگر جنگ جهانی سوم رخ بددهد، چه پیش می‌آید؟ می‌دانی این منطقه‌ی خاور میانه در چه وحامتی فرو می‌رود، می‌دانی آمریکا چه نقشه‌هایی دارد؟ او چون از این چیزها خبر ندارد، غذارا خوب می‌خورد، اشتهاش خوب است و

هیچ تغییری نمی‌کند. اما آدم عاقل هزار فکر می‌کند. هر که او آگاه‌تر، رخ‌زدتر. به گفته‌ی مولانا، هر چه شما آگاه‌ترید، رخ‌زدتر هستید. چرا؟ چون خبر دارید چه دارد می‌گذرد و این «چه دارد می‌گذرد» فقط در روابط سیاسی و روابط بین‌الملل نیست، این‌که می‌دانید یک روز تنها خواهید ماند، این‌که می‌دانید یک روز دوستانتان از شما فراری خواهد شد، این‌که می‌دانید یک روزی محبویّستان از بین می‌رود، این‌که می‌دانید یک روزی گُنمای می‌شوید و در سایه‌روشن زندگی قرار خواهید گرفت، و این‌که می‌دانید بعضی‌ها برایتان طرح و تقشه‌هایی دارند، همه‌ی این‌ها آگاهی از آگاهی است. این آگاهی از آگاهی مشکلات ایجاد می‌کند. خُب، حالا من کاری به آن بحث‌ها ندارم. فقط این را عرض می‌کنم که: این‌که ما می‌گفتیم انسان آگاهی دارد، منظور آگاهی respective و آگاهی respectation بود. به عبارت دیگر، انسان آگاهی تعلمی یا آگاهی مضاعف و دوبل آگاهی دارد؛ آگاهی از آگاهی. قدمای ما معتقد بودند ما گاهی جهل مرکب داریم، پس گاهی هم علم مرکب پیدا می‌کنیم. حیوانات علم بسیط دارند - علم دارند و حتی علم بسیط دارند، ولی علم مرکب ندارند. و چون علم مرکب ندارند، خیلی وضعشان با انسان‌ها فرق می‌کند. ما انسان‌ها علم مرکب داریم، یعنی علاوه بر این‌که در ساحت جسم و بدنان پدیده‌هایی رخ می‌دهد و از آن‌ها آگاهیم، در ساحت ذهنان هم پدیده‌هایی رخ می‌دهد که از آن‌ها آگاهیم. گاهی هم مثل این‌که روی پشت‌باش وجود خودمان می‌ایستیم و از آن بالا به خودمان نگاه می‌کنیم. از این نظر هم، به این علم می‌گویند علم ناظرانه. علم ناظرانه علمی است که انسان‌های respectator دارند. آگاهی ناظرانه آگاهی‌ای است که در پی

نگریستن انسان از بالا به خودش، به دست می‌آید. حیوانات از بالا نمی‌توانند به خودشان نگاه کنند و بنابراین نمی‌توانند در باب خودشان آگاهی ناظرانه داشته باشند.

چون زندگی شان فقط زندگی عاملانه است و زندگی ناظرانه نیست. ما هم عمل می‌کنیم و هم از اعمال خودمان باخبریم. حیوان عمل می‌کند، ولی از اعمال خودش باخبر نیست. یعنی، چه بسا، یک سگی مادر به بچه‌ی خودش شیر می‌دهد، ولی خبر ندارد که مادر است. از این‌که بچه‌اش را ارتضاء می‌کند، دیگر خبر ندارد. فقط دارد کار انجام می‌گیرد. ولی در عالم ما، علاوه بر این‌که کار انجام می‌گیرد، خبر داریم که کار انجام می‌گیرد و به چه کیفیتی هم انجام می‌گیرد. این آگاهی مضاعف، این علم مرکب، این آگاهی respective و بازتابی - متعملانه اختصاص به ما انسان‌ها دارد. از این نظر، همان‌طور که برتراند راسل در کتاب معروف خودش، قدرت، اشاره می‌کند، یک حیوان وقتی گرسنه است می‌رود سر یک لاشه‌ای و شروع می‌کند به خوردن. آن قدر می‌خورد که سیر شود، اماً دیگر نمی‌گویید که: «خُب، من امشب را چه کنم؟ فردا را چه کنم؟ همین که نیازش بر طرف شود، دست می‌کشد. اماً ما انسان‌ها اگر سر یک سفره‌ای رفته‌یم، فقط فکر این نیستیم که الان شکمیان را سیر کنیم، فکر این هستیم که پس از سیر شدگان، امشب را چه کنیم. امشب را که گذراندیم، فردا شب را چه کنیم، و قس علی هذا. چون به گذشته توجه داریم، به آینده توجه داریم. و فقط موجودی به گذشته و آینده توجه دارد که بتواند از بالا به خودش نگاه کند. پس، موجودی که از بالا به خودش نگاه نمی‌کند، همیشه در حال زندگی می‌کند. این ویژگی نگریستن از بالا به خود، که خاص انسان‌هاست، خیلی مهم است. این بدان معناست که در انسان یک

خلاصی پدید می‌آید که در سایر موجودات نیست. و آن این‌که موجودات می‌توانند معلوم واقع بشوند، اماً نمی‌توانند عالم واقع بشوند. ما انسان‌ها می‌توانیم، در آن واحد، هم عالم به خودمان باشیم، هم معلوم به خودمان. شما می‌توانید روی یک گربه تحقیق بکنید. در این حالت، این گربه می‌شود معلوم شما، ولی دیگر در این فرایند عالم نیست. اماً وقتی که من دارم راجع به خودم فکر می‌کنم، راجع به گذشتام، راجع به آینده‌ام فکر می‌کنم، هم عالم هستم، هم معلوم. خُب، حالاً این وحدت عالم و معلوم در علوم انسانی را مقایسه کنید با مغایرت عالم و معلوم در غیر علوم انسانی. در علوم انسانی وحدت عالم و معلوم وجود دارد. یعنی انسان دارد انسان را می‌شناسد، و انسان دارد توسط انسان شناخته می‌شود. اماً در مورد گربه‌ها این صادق نیست. گربه توسط انسان شناخته می‌شود، اماً خودش شناستنده انسان نیست. به تعبیر دیگر، وقتی انسان خودش را مطالعه می‌کند یک فرایند دوسویه وجود دارد، ولی هر گاه موجود دیگری را مطالعه می‌کند، فرایند دوسویه نیست. بسیاری از پیچیدگی‌های علوم انسانی ناشی از این است که در علوم انسانی مادریم موجودی را بررسی می‌کنیم، اماً در فرایند بررسی، در عین حال که عالمیم، معلوم هم هستیم. ولی وقتی که داریم سنگ‌ها را می‌شناسیم یا سگ‌ها را، عالم هستیم اماً معلوم نیستیم. در این حالت که فقط عالم هستیم، جریان یک سویه است. اماً در فرایند خودشناسی، حالاً چه خود فردی و چه خود نوعی بشر، هم عالم هستیم و هم معلوم. این یکی تفاوت جدی‌ای ایجاد می‌کند بین علوم انسانی و بقیه‌ی علوم.

یک تفاوت دیگری که این‌جا وجود دارد بین انسان و سایر موجودات، مسئله‌ی اختیار انسان است و این‌که انسان اختیار دارد. ما

در اینجا کاری به بحث قدمای درباره‌ی جبر و اختیار نداریم؛ نه به جهت این‌که در آن اختلاف بین قدمای -که بعضی اختیاری بودند و برخی جبری -ما طرف مختارها را گرفته‌ایم. ما اصلاً وارد آن بحث غنی‌شویم، چراکه دو حالت وجود دارد: یکی این‌که شما فکر کنید نزاع بین جبریان و اختیاریان یک نزاع واقعی است. آنوقت یا جبری می‌شوید و مخالف با اختیار، یا اختیاری می‌شوید و مخالف با جبر. این یک موضع است. اما حالت دیگری نیز وجود دارد و آن این‌که اصلاً فکر کنید نزاع بین جبریان و اختیاریان یک نزاع واقعی نیست. وقتی نزاع واقعی نبود، آنوقت بازمی‌گردید به زندگی عادی و می‌گویید، در زندگی عادی، ما انسان‌ها حالتی داریم که این حالت را حیوانات ندارند، نباتات هم ندارند. به این حالت می‌گویند اختیار.

حالا من از این موضع دوّم وارد بحث می‌شوم. نه این‌که بگویم من آن بحث بین اشعاره و معزله (قدمای خودمان) را به نفع معزله خانمی‌یافته تلقی می‌کنم، نه. اصلاً بحث بر سر این است که در اینجا یک تلقی ویتنگشتاینی وجود دارد. بحث بر سر این است که اصلاً آن نزاع یک نزاع واقعی نیست. در این موضع، اختیار انسان به یک معنای خیلی ساده است، نه به آن معنای بسیار پیچیده‌ای که قدمای در باش نفی و اثبات می‌کرده‌اند. به این معناست که ما انسان‌ها در هر آنی از آنات، بیش از یک راه پیش پاییان هست. یعنی من الان می‌توانم این‌جا که نشسته‌ام، سکوت کنم یا سخن بگویم. اصلاً می‌توانم این‌جا بنشینم یا ننشینم. می‌توانم این‌جا نتشینم یا جای دیگری ننشینم. این‌جا شقوق مختلفی پیش پای ما وجود دارد. حالا اگر این شقوق بی‌نهایت باشد، عمل ارادی اختیاری می‌شود؛ اگر کمتر از بی‌نهایت باشد، ارادی اضطراری یا ارادی اکراهی

می‌شود. ولی در هر سه حالت تعداد راه‌ها بیش از یکی است. البته، ما انسان‌ها این گونه نیستیم که فقط یک راه پیش پایمان وجود داشته باشد و در این جانی خواهم وارد این بحث بشوم، اما یک اشاره‌ای می‌کنم.

در مورد خودمان، یعنی انسان‌ها، چهار حالت متصوّر را در نظر می‌گیریم: یکی این که فقط و فقط یک راه پیش پایمان باشد. مثل وقتی که شما را از پنجره پرتاب می‌کنند پایین. وقتی از پنجره می‌آید به طرف پایین، چند راه پیش پایتان هست؟ یک راه. فقط افتادن پایین وجود دارد، البته از حیث پایین آمدن. یعنی توانید بگویید که من هم می‌توانم بیایم پایین و هم می‌توانم نیایم پایین. از این حیث، فقط یک راه پیش پایتان هست. البته واضح است که، در حین پایین آمدن، هم می‌توانید جیغ بکشید و هم می‌توانید جیغ نکشید. از آن جهت منظور نظرم نیست. از حیث سقوط، سقوط‌تان یک راه یگانه است. در اینجا ما بیچاره‌ایم، و به تعییر دقیق‌تر، یک چاره داریم در اینجا و آن این است که سقوط کنیم. این را می‌گوییم عمل جبری.

اما گاهی هست که بی‌نهایت راه پیش پای من است. آن‌جا یکی بود، این‌جا بی‌نهایت. هر کاری بخواهیم می‌توانم بکنم. و منظور از بی‌نهایت بی‌نهایت متعارف انسان‌هاست. در این حالت عمل ارادی است. و هر گاه عمل ارادی شد، یعنی ناچار نیستم. مثل او حالت جبری که از پنجره پرتابم می‌کردن بیرون نیستم. «ارادی است» یعنی می‌توانم کارهای مختلف انجام دهم. حالا این کارهای مختلف سه گونه هستند: ارادی اضطراری، ارادی اکراهی، و ارادی اختیاری. در هر سه حالت، یعنی چه وقتی که ما ارادی اضطراری باشیم، یا ارادی اکراهی باشیم، یا ارادی اختیاری باشیم، تعداد راه‌های پیش پایمان بیشتر از یکی است. خُب، حالا

چه فرقی می‌کند؟ اگر کسی مثلاً هفت تیری جلوی شما گرفت و گفت: «یا من می‌کشمت یا این مشروب الکلی را بنوش!» یا این که گفت: «یا من می‌کشمت یا فلان قدر پول بدده!» در این صورت، شما چند راه پیش رو دارید؟ دو راه. اوّل کشته شدن و پول ندادن را انتخاب کنید، که: «مال است، نه جان است که آسان بتوان داد!» و دوم این که پولتان را بدھید و جانتان را حفظ کنید. در اینجا هم تعداد راه‌ها بیش از یکی است. در این گونه موارد که شما به دست یک انسان دیگری تعداد راه‌هایتان - که بی‌نهایت بود - منحصر شد به دو راه یا سه راه یا چهار راه، هر کدام از این دو یا سه یا چهار راه را انتخاب کنید، می‌گویند ارادی اتا اکراهی. یعنی اراده کردی و، در نهایت، این راه را انتخاب کردی، نه آن راه دیگر را. بالاخره شما می‌توانستید اراده کنید، اتا اراده‌ی اکراهی. یعنی رسیدن تعداد راه‌ها به دو راه توسعه خودتان صورت نگرفت. این که چند راه پیش پایتان بود، توسعه کس دیگری صورت گرفته بود؛ کسی که شما رو اکراه و وادار کرده بود. این می‌شود ارادی اکراهی.

یک وقت هم هست که آن کسی که تعداد راه‌هایتان را کم می‌کند انسان دیگری نیست، طبیعت است. مثل وقتی که هوایپایی که شما سوار آن هستید در یک بیابانی سقوط می‌کند و شما در آن بیابان گیر می‌کنید. بعد، از گرسنگی به آستانه‌ی مرگ می‌افتد. آن وقت مثلاً یک لشه‌ی سگ سکی هم آنجا هست. دو راه در پیش دارید: یکی این که آن لشه‌ی سگ را بخورید و زنده بمانید. و دیگری این که نخورید و بعیرید. این جا باز هم دو راه دارید، اما هیچ انسانی شما را به این وضع وادار نکرده است، بلکه طبیعت شما را به این وضع کشانده است. این جا می‌گویند شما هر کدام از این دو راه را انتخاب کنید، ارادی است، ولی اراده‌ی اضطراری - یعنی

مضطر شده.

یک وقت هم هست که هیچ کدام از این سه موردی که گفته شد نیست. آن وقت می‌شود ارادهٔ اختیاری.

حالا دوستان توجه کنند که ما به همین معنای عادی می‌گوییم انسان یک موجودی است دارای اراده و اختیار. به همین معنایی که خدمتمن عرض کردم. ولی به نظر می‌رسد که در باب نباتات و جمادات، و در باب حیوانات هم در یک ردۀ‌هایی مطلقاً اراده وجود ندارد. اصلاً اراده‌ای در کار نیست. یعنی یک حیوان وقتی کاری را انجام می‌دهد، ارادی نیست؛ به صورت شرطی شده انجام می‌دهد. درست مثل وقتی که یک چکشی را اشاره بکنند به سر زانوی شما. در این هنگام، پای شما بدون اراده‌ی خودتان می‌رود بالا. در واقع کارهای حیوانات هم این‌گونه است؛ شرطی شده است. در حیوانات در واقع ؟؟؟ وجود دارد.

خُب، ما اختیار هم داریم، به همین معنای ساده‌ای که خدمتمن عرض کردم، بدون این که وارد آن تدقیقات خاص شوم که محل بحث فیلسفان و الهی‌دانان است: اعم از این که انسان مجبور است یا مختار؟ اختیار انسان چگونه با علم الهی سازگار است؛ چگونه با قدرت سابقه‌ی الهی سازگار است؛ و چگونه با اصل علیّت سازگار است؟

چرا که به نظر می‌رسد این سه موضوع هستند که با اختیار انسان مشکل ایجاد می‌کنند: یکی مسئله‌ی علیّت که یک مشکل فلسفی برای اختیار ایجاد می‌کند. و دوّم و سوّم، دو مسئله‌ی علم سابق الهی به افعال ما، و قدرت سابقه‌ی الهی بر افعال ما، که دو مشکل الهیّات به وجود می‌آورد. حال، ما بدون این که وارد این بحث‌ها شویم، این تفاوقي را که بین انسان‌ها و نباتات و حیوانات و سایر موجودات وجود دارد، درک

می‌کنیم و از آن تعبیر به اراده و اختیار می‌کنیم. بنابراین، ما عمل ارادی داریم. ما، جز در یک موارد بسیار نادر، عملی که در زندگی انجام می‌دهیم، جبری نیست. البته، همه‌ی اعماق‌مان هم ارادی اختیاری نیست. ارادی اختیاری هست، ارادی اضطراری هم هست، ارادی اکراهی هم هست. و این هم یک تفاوتی در انسان با سایر موجودات ایجاد می‌کند و، به تبع آن، مشکلاتی را ناشی می‌شود که در پی می‌آید.

۱. ابتدا پردازیم به مسئله‌ی آگاهی انسان. بینید، من عرض کردم وقتی انسان را در فرایند شناخت واقع می‌کنیم که می‌خواهیم معلومش قرار دهیم. و می‌بینید که این معلوم تبدیل به عالم هم شد. به عنوان مثال، فرض کنید که در اینجا شما می‌خواهید اندازه‌ی این میز را که جماد است تعیین کنید، و روش کنید که مساحتش، عرضش، طولش و ارتفاعش چقدر است. حال، با در دست داشتن یک متر می‌توانید به راحتی این کار را انجام دهید. و در این فرایند اندازه‌گیری شما میز هیچ‌گونه تغییر حالی داشت رخ نمی‌دهد که محاسباتِ شما را برهم بزند. بنابراین، می‌توانید بگویید این اندازه‌ای که گرفتم، با سه روز پیش که قصد اندازه‌گیری نداشتم و با پنج روز پیش که هیچ‌کس فکر اندازه‌گیری این میز را از سر نگذرانده بود، یکی است. این ادعّا را می‌توان داشت. بنابراین، وقتی من اندازه‌ی این میز را می‌گیرم، می‌گویم اندازه‌ی این میز اندازه‌ای است که این میز از بدوساخته شدنش تا به حال داشته است. چرا؟ چون این میز چنان نیست که وقتی در محضر و حضور ما هست وضعش متفاوت بشود با وقتی که در محضر و حضور ما نیست. هیچ‌کس که در این اتاق نبود، این میز همین اندازه را داشت و حالا هم که من وارد این اتاق شدم، همین اندازه را دارد. حالا دوستان این را قیاس کنند با زمانی که بخواهیم بینیم

یک بچه در تنهایی چه کار می‌کند. امروزه شما می‌توانید یک دوربین مخفی کار بگذارید که بچه اصلاً متوجه نشود که تنها نیست و دارد دیده می‌شود. اما فرض کنید در صد سال پیش که دوربین مخفی وجود نداشت، اگر شما می‌خواستید بینید یک بچه وقتی در اتاق تنهای تنهاست چه کار می‌کند، چاره‌ای نداشتید جز این که وارد اتاق شوید. وقتی هم که وارد اتاق می‌شوید او دیگر تنها نیست. وقتی از تنهایی بیرون می‌آید، حالت فرق می‌کند. یعنی وقتی که مادرش را می‌بینید، وقتی که پدرش را می‌بیند، وقتی که پزشک را می‌بیند، حالت متفاوت می‌شود. میز حالت متفاوت نمی‌شد، اما بچه حالت متفاوت می‌شد.

سعدی می‌گوید: «گفته بودم چو بیابی غم دل با تو بگویم / چه بگویم که غم از دل برود چون تو بیابی». تا وقتی که معشوق نیست، می‌گوییم این غصه را دارم، آن غصه را دارم. وقتی که معشوق آمد به او می‌گوییم. ولی غافل از این که معشوق، با آمدنش تمام غصه‌ها را از بین می‌برد و دیگر من من مبدل می‌شود. وقتی که در غیاب معشوق هستم با وقتی که در حضور معشوق هستم، حال من خیلی فرق می‌کند.

باز گردیم به مثال بچه‌ی تنها. چه طور می‌شود فهمید که یک بچه تنها چه حالی دارد؟ تا وقتی تنهاست، کسی نیست بفهمد و بینید که بچه چه حالی دارد. وقتی هم که کسی می‌آید سراغش تا بینند و بررسی که در تنها یی چه حالی دارد، بالطبع، تنها یی از دست می‌رود. البته، امروز این مثال من مورد ندارد. چون می‌توانید با یک دوربین مخفی این کار را انجام بدهید. حالا با دوربین مخفی این کار را انجام دهید تا بینید که لش چیست؛ رمزش چیست؟ رمزش در این است که انسان موجودی است که به محض این که می‌فهمد آمده‌اید سراغش که در باش تحقیق کنید، وضعش با قبل

فرق می‌کند. برای جمادات و نباتات و حیوانات چنین مشکلی نبود، ولی برای انسان این مشکل وجود دارد. انسان وقتی می‌فهمد طرفِ توجهِ دیگری واقع شده، ولو این که آن توجهِ صرفاً جهتِ نظری و تحقیق داشته باشد، یعنی بخواهند در باش مطالعه کنند، حالش متفاوت می‌شود با قبل: چون آگاه است. آگاهی اولین اثری که دارد این است که باعث می‌شود انسانی که در حال s_1 به سر می‌برد، حالاً که مورد مطالعه و تحقیق ما قرار می‌گیرد، از s_1 منتقل می‌شود به حالت s_2 و به یک state و حالت دوّمی می‌رسد. بنابراین، مثل این است که همیشه آن حالت مورد توجه واقع نشده‌اش از حیطه‌ی علم و تحقیقات ما بیرون می‌ماند. چون به محض این که می‌خواهد علم و تحقیق شروع شود، این فرایند متبدّل شدن معلوم هم شروع می‌شود. این حالت اصلاً در بقیّه می‌ موجودات وجود ندارد. هر گاه به انسان التفات کردید، به محض این که التفات شما به آستانه‌ی آگاهی او رسید، او را عوضش می‌کند. بله، یک مواردی هست که شخص نمی‌تواند در آستانه‌ی آگاهی قرار گیرد. مثل وقتی که بی‌هوش است، یا وقتی که در خواب است، یا وقتی که مست لایعقل است. در این سه حالت معمولاً شخص آگاهی ندارد از این که چه چیزهایی دارد روی می‌دهد و بهتر می‌شود بررسی اش کرد. اما در حال عالی، انسان‌ها این‌گونه نیستند. این که از قدیم می‌گفتند مستی و راستی، به همین جهت بود. چون آدمی که مست نیست، به محض این که شما نگاهش می‌کنید، قیافه‌اش عوض می‌شود. اما اگر مست باشد، نه. این نگاه کردن و نگاه نکردن شما فرق به حالت نمی‌کند. شما نگاهش بکنید همین است؛ نگاهش هم نکنید همین است که هست. بنابراین تبدّل حالی در او پیش نمی‌آید.

اما مسئله در این جاست که وقتی می‌خواهیم انسان‌ها را مطالعه کنیم

فقط سراغ مستهای خفتدها و بی‌هوش‌های نمی‌رویم. طبعاً سراغ انسان‌هایی می‌رویم که در حالت بیداری و هوشیاری‌اند. و این انسان‌های هوشیار به محض این‌که ما بخواهیم مطالعه‌شان کنیم، عوض می‌شوند. در اساطیر یونان قدیم شاهی بود که دست به هر چیزی که می‌زد طلا می‌شد. در ابتدا آدمی به اندیشه می‌افتد که چقدر خوب است که کسی دست به هر چه می‌زند طلا شود. اماً مسئله بر سر این است که آن شخص نمی‌خواهد بعضی چیزها طلا شوند. در این صورت چه کند؟ در علوم انسانی هم همین مشکل وجود دارد. یعنی گاهی وقت‌ها می‌خواهیم اصلاً موضوع لمس شده طلا نشود. اماً به محض این‌که به کسی نگاه می‌کنیم، می‌گوییم می‌خواهیم با شما مصاحبه کنیم، می‌خواهیم شما را آزمایش کنیم، شما را ببریم تا لبراتوارِ فلان علم، فوراً وضعش عوض می‌شود. بیشترین ناکامی تحقیقاتی‌ای که در لبراتوارهای روانشناسی صورت می‌گیرد، ناشی از همین مسئله است که تا به شخص می‌گویند شما را می‌بریم به لبراتوار روان‌شناسی، حالش عوض می‌شود و آن صرافت طبعی را که قبل‌آداشت و می‌شد در باب باورهایش، احساسات و عواطفش، و نیازها و خواسته‌هایش بررسی و تحقیق کرد، از دست می‌رود. این شخص الان دیگر دیگر شده؛ به یک فرم دیگری درآمده. حالا اگر طلا هم شده باشد، باز به درد مانع خورد، چون ما می‌خواستیم همان مسی اولیه‌ی طلاقشده را بررسی کنیم.

۲. یک مشکلی که از همین مسئله ناشی می‌شود پیش‌بینی‌های کام‌بختی در علوم انسانی است که در هیچ جای دیگری نمی‌تواند مورد پیدا کند. تصور کنید که شما مقداری آب را روی یک چراغ بگذارید و

یک عالم فیزیک که در مکانیک سیالات کار می‌کند به شما بگوید این آب، با همین حرارت، پس از پنج دقیقه به جوش می‌آید. اگر او این پیش‌بینی را نکند، آب پس از پنج دقیقه به جوش می‌آید؛ اگر هم پیش‌بینی کند و به زبان نیاورد، باز به جوش می‌آید؛ اگر پیش‌بینی کند و پیش از به جوش آمدن به زبان هم بیاورد، باز آب پس از پنج دقیقه به جوش می‌آید. اما در مورد انسان‌ها چطور؟ در مورد ما انسان‌ها این‌گونه است که گاهی وقت‌ها نفسِ این‌که ما پیش‌بینی می‌کنیم، باعث می‌شود که پیش‌بینی درست از آب در بیاید؛ یا این‌که، بر عکس، نفسِ پیش‌بینی باعث می‌شود که پیش‌بینی درست از آب در نیاید. مثلاً تصور کنید که دارید در یک خیابان با من قدم می‌زنید. از آنجایی که از ناخن خشکی و خساست و امساك من باخبر هستید، به محض این‌که یک گدایی به سمت ما می‌آید، پیش خودتان می‌گویید: «ملکیان به این گدا یک قران هم نخواهد داد!». اگر این پیش‌بینی را به زبان نیاورید، اتفاقاً درست از آب در می‌آید. گدا می‌آید جلوی من و هی می‌نالد و می‌چزد و ناداری و بیاری و همه‌ی مشکلاتش را به رخ من می‌کشد، ولی من هیچ کم نمی‌گزد و چیزی بهش نمی‌دهم. خُب، پیش‌بینی شما درست از آب درآمد. چرا؟ چون به زبان نیاوردید. ایا اگر رو به من می‌گفتید که: «این گدای بیچاره که دارد می‌آید پیش تو نمی‌داند سراغِ چه خسیس ناخن خشکی می‌رود! و غنی‌داند که توی ملکیان چیزی به او نخواهی داد!»، چون من آگاه شده‌ام و این آگاهی در من تأثیر گذارد، پیش خودم می‌گویم: «عجب! پس تو نظرت این است که من آدم ناخن خشکی هستم!؟» و برای این‌که مثلاً نظر تو را تغییر دهم، دست می‌کنم توی جیبم و یک اسکناس هزار تومانی می‌دهم به گدا. می‌بینید که پیش‌بینی‌ای که اگر به زبان نمی‌آمد چه بسا به

وقوع می‌پیوست، با به زبان درآمدن و به آستانه‌ی آگاهی من رسیدن آن، درست از آب در نیامد. به این پیش‌بینی‌ها در علوم انسانی معمولاً پیش‌بینی‌های کام‌بخش می‌گویند. یعنی پیش‌بینی‌هایی که ذکر کردی به تفع تو پیش‌بینی شده است. چرا؟ چون اگر گفتن پیش‌بینی‌ات آن را محقق می‌کند، به زیانش می‌آوری؛ و اگر نگفتن پیش‌بینی‌ات آن را محقق می‌کند، به زبانش نمی‌آوی و آن را مخفی می‌کنی. حال، آیا در مورد سگ و گربه و امثال و ذلك هم می‌شود پیش‌بینی‌های کام‌بخش داشت؟ خیر، در مورد سگ و گربه، پیش‌بینی شنا اگر با موازین علمی سازگار باشد، چه به زبان بیاورید و چه به زبان نیاورید، به وقوع می‌پیوندد؛ و اگر هم پیش‌بینی تان با موازین علمی ناسازگار نباشد، باز هم چه به زبان بیاورید و چه به زبان نیاورید، اتفاق نمی‌افتد. این پیش‌بینی‌های کام‌بخش در علوم انسانی بسیار وجود دارد: در عالم سیاست، در جامعه‌شناسی، اگر به خاطر داشته باشید در سال ۷۲ خورشیدی انتخابات ریاست جمهوری امریکا بود. مؤسسه‌ی گالوپ پیش‌بینی کرد که ناینده‌ی جمهوری خواهان پیروز انتخاب خواهد بود؛ آن‌هم با اختلاف فاحش. اتفاقاً ناینده و کاندیدای دموکرات‌ها در انتخابات پیروز شد. پس از آن ماجرا اتفاقات زیادی افتاد و حرف‌های زیادی زده شد، اما من در روزنامه‌ی اطلاعات آن زمان مطلبی خواندم از یکی از محققان مؤسسه‌ی گالوپ. این محقق در دفاع پیش‌بینی آن مؤسسه‌ی حرف‌هایی داشت که فحوای آن این است: «پیش‌بینی‌ای که مؤسسه‌ی گالوپ انجام داده بود درست بود. اصلاً هیچ بروبرگردی نداشت. اما مشکل این بود که نتیجه‌ی پیش‌بینی اعلام شد. وقتی اعلام شد و مثلًاً گفتند این رقیب پیروز می‌شود، دو تأثیر متفاوت در طرفداران هر دو رقیب گذارد. طرفداران آن رقیبی که پیش‌بینی

پیروزی اش شده بود، با خود گفتند که: «کاندیدای ما که دیگر پیروز است!» و در آن روزهای آخر از جدّیّت و تلاشِ خود کاستند. از آن سو، طرفداران آن کاندیدایی که شکستش پیش‌بینی شده بود، با خود گفتند که: «ظاهراً ما تا امروز خوب تلاش نکردیم. این چند روز باقی مانده را تا می‌توانیم همت کنیم، شاید از شکستان جلوگیری شود!». بنابراین، طرفداران یک کاندیدا از تلاش خود کاستند و طرفداران کاندیدای دیگر بر تلاش خود افزودند و نتیجه‌ی پیش‌بینی شده عکس شد.

حال، با فرضِ این که پیش‌بینی درست بوده و در کار مؤسسه‌ی گالوب خلی وارد نباشد، به نظر می‌رسد که عاملِ مؤثر نفسِ اعلامِ پیش‌بینی بوده است. و در کشور عزیز خودمان هم الی ماشاء الله از این اتفاقات می‌افتد. این پیش‌بینی‌ها کام‌بنخش است برای آن جامعه‌شناسی روان‌شناسی یا هر کس یا گروهی که آن را صورت داده. و، در واقع، دیگران در مشت او هستند. به این معنا که اگر با اعلامِ این پیش‌بینی پیش‌بینی اش محقق می‌شود، پیش‌بینی را اعلام می‌کند؛ و اگر می‌بینند که با اعلام نکردن پیش‌بینی اش محقق می‌شود، اعلام نمی‌کند.

دلیل وقوع این حوادث آن است که این موجودی که الان داشتیم راجع به آن پیش‌بینی می‌کردیم، مثل این آجر و میز نبود که آگاهی نداشته باشد. بلکه به محض این که این پیش‌بینی به آستانه‌ی آگاهی اش رسید، سیر تحوّلی در او ایجاد شد. وقتی تحوّل در او ایجاد شد، آن وقت نتیجه‌ی تحوّلش این است که کنشی انجام می‌دهد که این کنش پیش‌بینی رو به هم می‌زند. نمی‌گذارد پیش‌بینی محقق شود. پیش‌بینی عکس محقق می‌شود.

حالا می‌بینید این مسئله چقدر مشکلات ایجاد می‌کند. ما آمدیم در مورد موجودی به نام انسان در S_1 پیش‌بینی‌ای کردیم و این پیش‌بینی

حقّق هم می‌شد، اما به محض این که آن را به زبان آوردیم، آن انسان S_1 را تبدیل کرد به S_2 و دیگر در باب انسان S_2 آن پیش‌بینی قبلی قابل تحقق نیست. و بالعکس ما در باب انسان S_1 پیش‌بینی‌ای کردیم و پیش‌بینی ما هم اشتباه بود و درست دروغی آمد. ولی وقتی آن را به زبان آوردیم، آن انسان S_1 تبدیل شد به S_2 و اتفاقاً در باب انسان S_2 پیش‌بینی درست از آب درآمد. با این که در باب انسان S_1 اشتباه پیش‌بینی کرده بودیم، ولی همین که پیش‌بینی اشباهمان را به زبان آوردیم، خودش محقق کرد خودش را. و این در باب هیچ موجود دیگری غیر از انسان وجود ندارد و، به واقع، یکی از پیچیدگی‌های متداول‌تریک علم انسانی است. البته، هرگاه پیش‌بینی در مورد دیگری باشد، می‌توان با بازگو نکردن پیش‌بینی از تبعات آن کاست. اما گاهی شما در مورد خودتان پیش‌بینی می‌کنید. مثلاً من پیش‌بینی می‌کنم که در کنکور قبول نمی‌شوم. ممکن است که اصلاً پیش‌بینی من غلط هم باشد، اما همین که این پیش‌بینی را می‌کنم، با خودم می‌گویم: «خُب، من که قبول شدنی نیستم. پس، لااقل جلوی پدر و مادر و دوستان و آشنا‌یان تظاهر به درس خوانی و جدّیت کنم!» و این خودش در من تأثیر می‌گذارد و من آرام آرام درس خوانندم از حالت تظاهر تبدیل به جدّیت بیشتر و بیشتر می‌شود و، آخر الامر، در کنکور قبول می‌شود. حال، بینید اگر من این پیش‌بینی را نکرده بودم، به تبع آن، با آن جدّیت هم درس نمی‌خواندم و قبول هم نمی‌شدم. عکس به قضیه هم ممکن است پیش بیايد. یعنی من، به غلط یا درست، پیش‌بینی می‌کنم که در کنکور قبول می‌شوم. از آنجایی که باورم می‌آید که این پیش‌بینی ام درست است، از جدّیتم کاسته می‌شود. و اتفاقاً قبول نمی‌شوم.

این مسئله‌ای است که ناشی از آگاهی انسان است. حالا همین

انسانی که در علوم انسانی محل بحث واقع است را در نظر بگیرید. وقتی باخبر می‌شود که درباره اش چقدر پیش‌بینی‌های مختلف و متفاوت صورت گرفته، چه اندازه ممکن است هر کدام از این پیش‌بینی‌های بی‌شمار مسائل و مشکلات فراوان سر راه شناخت این انسان به وجود آورد.

۳. اما بحث دیگری هم وجود دارد و آن این‌که وقتی انسان موجودی آگاه بود و مخصوصاً وقتی آگاهی‌اش ملزم شد به اختیار، دیگر طبیعت ثابتی برای او قابل فرض نیست تا بشود بر اساس آن طبیعت ثابت قوانین سجلی پیش‌بینی کرد.

نکتدای که در فلسفه‌ی غرب از زمان ارسطو مورد قبول بسیاری از فیلسوفان بود و تا زمان جان لاک هم سخت مورد دفاع بود، ولی لاک اشکالاتی بر این دیدگاه وارد کرد و بعدها هم ویتنگشتاین آن دیدگاه را، در واقع، باطل تلق کرد، همین طبیعت‌ثابت‌انگاری یا ذات‌گرایی است. ارسطو معتقد بود که هر موجودی از موجودات جهان یک ذات دارد. این ذات در تمام فراز و نشیب‌هایی که این موجود در طول وجود خودش دارد، در تمام تبدیلات، تغییرات، تحولات، دگرگونی‌ها، و سیّالات، دست به ترکیبیش نمی‌خورد. اگر می‌بینید یک موجودی دائمًا دارد عوض و بدل می‌شود، دارد در صفاتش عوض و بدل می‌شود. ذات موجود ثابت است. یعنی یک آبی سر است، گرم می‌شود. گرم است، سرد می‌شود. زلال است، کدر می‌شود. کدر است، زلال می‌شود. ساکن است، در سرازیری جریان می‌یابد. در سرازیری جریان دارد، در آبگیر نگهش می‌داریم و ساکنش می‌کنیم. مایع است، بخز می‌بندد و جامد می‌شود. جامد است، مایع می‌شود. مایع است، بخار می‌شود. و همین طور هزار و یک تغییر و دگرگونی

پیدا می‌شود، ولی ارسسطو معتقد بود که این دگرگونی‌ها مربوط به صفات آب است، خود آب بودن آب یک چیز fix و ثابت است. سردی، گرمی، سکون، حرکت، ثبات، زلال بودن، و کدر بودن، تمام این‌ها، اوصاف آب هستند؛ وصف‌های آب هستند که دارند عوض می‌شوند. ولی ورای تمام این تغییرات، یک چیز ثابتی به نام ذات آب وجود دارد.

به نظر ارسسطو هر موجودی یک ذات ثابت دارد. مثلاً من یک وقتی یک چیزی بلد نبودم، بعد بلد شدم. یک وقتی جوان بودم، بعد پیر شدم. یک وقتی خوش‌خلق بودم، بعد بدخلق شدم. یک وقتی توانا بودم، بعد ناتوان شدم. یک وقتی فلان ویژگی‌های جسمانی را داشتم، الان ویژگی‌های دیگر جسمانی دارم. و به همین ترتیب. ولی یک چیز ثابتی در من وجود دارد که آن چیز ثابت از زمانی که من پا به عرصه وجود گذاشتم، تا وقتی که در عرصه وجود بمانم، ثابت است. به این چیز ثابت می‌گوییم ذات. این ذات، اولاً، ثبات دارد. پس، تنها ثابتات عالم، به نظر ارسسطو، ذات هستند. و ثانیاً، این ذات در میان موجودات همنام مشترک هم هست. یعنی همه انسان‌ها یک ذات مشترک، همه‌ی موش‌ها، همه‌ی خرگوش‌ها، همه‌ی آب‌ها، و... یک ذات مشترک دارند. پس دو ویژگی شد: یکی ثبات، و دومی اشتراک در میان مسماهایی به اسم واحد - یعنی همه‌ی موجوداتی که اسم واحدی دارند.

این ذات‌گرایی در فلسفه‌ی اسلامی هم مورد قبول است و تا امروز هم فیلسوفان مسلمان بدان معتقدند. یعنی از ذاتِ ثابت و صفات سخن به میان می‌آورند. به این موضوع essentialism گویند. یعنی قائل بودن به این که موجودات دارای یک ذات ثابت و در مورد موجودات همنام، ذات مشترک هستند.

البته، ارسسطو این ذات‌گرایی را فقط در باب انواع طبیعی قائل بود. یعنی مثلاً می‌گفت انواع طبیعی مثل آب، مثل خرگوش، مثل ماهی، مثل ابر و... دارای ذات هستند. و این این ذات‌گرایی را به غیر انواع طبیعی سریانش نمی‌داد. اما بعد از او، در تاریخ فلسفه، کسانی آمدند و حتی در باب غیر انواع طبیعی هم این ذات ثابت را قائل شدند. شما امروز بسیار می‌شنوید که در باب غیر موجودات طبیعی هم قائل به ذات و عرض (صفت) می‌شوند. فی‌المثل، می‌گویند ادیان جهانی در یک جنبه یا یک سلسله چیزها مشترک هستند که آن ذاتِ دین است و در چیزهایی متفاوت‌اند که اعراض و صفاتِ دین است. حتی گفته می‌شود که دموکراسی یک ذاتی دارد که در همه‌ی دموکراسی‌های جهان ثابت است. و این که می‌بینید دموکراسی اندونزی با ژاپن فرق دارد، یا دموکراسی لبنان با دموکراسی آمریکا متفاوت است، ناشی از اعراض و صفاتِ دموکراسی است. و به همین ترتیب، برای چیزهایی مثل جامعه، عرفان و... که اصلاً نوع‌های طبیعی نیستند، ذات قائل‌اند. حال، بگذریم از این که حتی بعضی‌ها آمده‌اند و برای امور اعتباری هم ذات ثابت قائل شده‌اند. مثلاً می‌گویند حکومت هم یک ذات ثابتی دارد. که این دیگر از آن حرف‌های عجیب است. اما در عین حال، بینید تا زمان جان لاک، در فلسفه‌ی غرب، و تا زمان ما در فلسفه‌ی مسلمین، این ذات‌گرایی قابل قبول بود. جان لاک، البته، انتقادات جدی‌ای بر نظریه‌ی ارسسطو وارد کرد. او میانِ ذاتِ اسمی و ذاتِ واقعی تفکیک قائل شد و ذاتِ اسمی را پذیرفت و ذاتِ واقعی مورد نظر ارسسطو را نمی‌کرد. بعدها، ویتنگشتاین حتی ذات اسمی را هم منکر شد. او با استدلالاتی هم ذاتِ واقعی ارسسطو و هم ذاتِ اسمی جان لاک را نمی‌کرد.

حتی اگر از ذات‌گرایی صرف نظر بکنیم، باز هم می‌شود گفت چوب‌ها در چند چیز مشترک هستند. چه ارسطوبی باشیم، چه ارسطوبی نباشیم و لاکی باشیم، و چه لاکی نباشیم و ویتنگشتاینی باشیم، ول بالاخره چوب‌ها در یکی، دو تا، سه تا ویژگی مشترک هستند. آب‌ها در یک، دو، سه تا ویژگی مشترک هستند. و همین طور بقیه‌ی موجودات، هر کدام، در گروه خودشان چند ویژگی مشترک دارند. اما از آنجایی که انسان آگاهی و اختیار دارد، به نظر می‌آید که امکان ندارد چیز ثابتی در میان انسان‌ها وجود داشته باشد. چون خیلی از متفکران علوم انسانی گفته‌اند اگر آگاهی را به معنای عمیقش بگیریم و اختیار را هم به معنای عمیقش بگیریم، انسان‌ها چیزی که بگوییم الا و لابد در طول تاریخ، از روزی که آدم خلق شد تا صبح قیامت، در میانشان مشترک است، وجود ندارد. گفته‌اند آزادی، که ناشی از آگاهی به علاوه‌ی اختیار است، غنی‌گذارد طبیعت برای انسان ثابت می‌ماند. آزادی از ازدواج دو چیز به دست می‌آید: آگاهی به علاوه‌ی اختیار. گفته‌اند چون انسان این‌گونه است، غنی‌تواند چیز ثابتی در انسان‌ها وجود داشته باشد. آن وقت می‌گویند از این‌جا یک مشکلی پیش می‌آید و آن این است که در علوم انسانی غنی‌توانیم قانون داشته باشیم. در شیمی می‌توانیم، در جغرافیا می‌توانیم، در زمین‌شناسی می‌توانیم، در هیأت و نجوم می‌توانیم، اما در باب انسان‌ها غنی‌توانیم قوانین ثابت داشته باشیم. چرا؟ چون قوانین ثابت ناشی از تکرارهای ثابت هستند، و تکرار ثابت و تکرار مدام وقتی پدید می‌آید که چند موجود در یک، دو، یا سه ویژگی شراکت داشته باشند. خُب، وقتی این شراکت از بین برود، دیگر چیزی وجود ندارد که ما، در واقع، در علوم انسانی بگوییم. بنابراین، در علوم انسانی اگر بگوییم تا

امروز انسان‌ها فلان ویژگی را داشته‌اند، پاسخ می‌شنویم که این فقط تا امروز است و نمی‌تواند به همیشه تعمیم داده شود. چرا که انسان موجودی است، علی الفرض، آگاه و مختار؛ و از این رو، ممکن است این ویژگی‌ای که تا امروز در همه‌ی انسان‌ها وجود داشته، در انسان‌های فردا وجود نداشته باشد. به تعبیر دیگر، هر چه در باب انسان‌ها می‌گوییم، تا امروز و تا انسان‌های تاکنون می‌توانیم بگوییم. اما در باب انسان از آن رو که انسان است نمی‌توانیم حرف بزنیم. به دلیل این که معلوم نیست که فردا چه شود. خیلی چیزها بود که بشر بدان‌ها علاقه داشت، ولی الان علاقه‌اش به آن‌ها سرد شده؛ بشر به خیلی چیزها نیاز داشت، که الان بدان‌ها نیاز ندارد؛ اما در باب سنگ‌ها این جور نیست. اگر چیزی در باب سنگ‌ها و آب‌ها در فیزیک معلوم شد، تا وقتی که آب‌ها وجود دارند، این مسئله هم وجود دارد. اما در باب انسان‌ها یک چنین ویژگی‌ای نیست. چون اگر بخواهیم انسان‌ها ویژگی‌یا ویژگی‌هایی داشته باشند که مکرّر باشد، باید به یک طبیعت یا، به تعبیر دیگری، یک ذات ثابتی قابل باشیم؛ ولی «طبیعت انسانی» مفهومی بلا مصدق است.

البتّه این سخن را همه‌ی فیلسوفان علوم انسانی قبول ندارند. به عنوان مثال، دوستان می‌توانند رجوع کنند به کتاب؟؟؟ راجر تریک که به زبان فارسی هم ترجمه‌ی ضعیفی از آن صورت گرفته. در این کتاب راجر تریک^۹ نظریه در ارتباط با طبیعت انسانی را مطرح و مورد تحلیل و نقی و اثبات قرار می‌دهد. در واقع، منظورم این است که کسانی هم هستند که به طبیعت انسانی قائل‌اند، ولی اکثر فیلسوفان علوم انسانی به طبیعت انسانی قائل نیستند و، به تبع آن، قانون را در علوم انسانی منتفی می‌دانند و، به جای آن، قائل می‌شوند به میل. ما اینجا با یک سلسله‌ی میل‌ها، یعنی

گرایش‌ها، سروکار داریم. «با قانون سروکار نداریم» یعنی چه؟ یعنی این که می‌توانیم بگوییم انسان تا الان این‌گونه بوده، میل به این سوداشته، ولی ممکن است از فردا جهت انسان عوض شود. و این امکان تغییر جهت بیافتن، هم در ناحیه احساسات و عواطف انسان صادق است، هم در ناحیه باورهایش صادق است، هم در ناحیه نیازهایش صادق است، و هم در ناحیه خواسته‌هایش. برآیند همه این‌ها هم در اعمال انسان صادق است. البته، ممکن است ویژگی‌هایی در انسان ثابت باشد، ولی این ویژگی‌ها به انسان، از آن رو که انسان است، مربوط نیست. بلکه ممکن است به ویژگی‌های فیزیکی انسان مربوط باشد، یا به ویژگی‌های زیست‌شناختی انسان. و گفتم که علوم انسانی به انسان از آن رو که انسان است می‌پردازد و این ویژگی‌ها به انسان، از آن رو که انسان است، ربط پیدا نمی‌کنند. «انسان از آن رو که انسان است» یعنی چه؟ یعنی باید درباره باورهای انسان، احساسات و عواطف انسان، نیازهای انسان، خواسته‌های انسان و، به تبع این‌ها، اعمال انسان، پیش‌بینی کنیم. و گفتم که در باره این‌ها قانون وجود ندارد، بلکه میل‌هایی وجود دارد. و میل هیچ‌گاه قابل ارجاء و تخلیل به قانون نیست. نمی‌شود میل را برداشت و به جای آن قانون را نشاند. میل فقط نشان می‌دهد یک موجودی در گذشته و تازمان ما این‌گونه بود؛ اما این که در آینده هم این‌گونه خواهد بود، این قانون است. و گفتم که به جهت این که انسان آزادی دارد نمی‌شود چنین چیزی درباره او گفت. انسان آزادی و اختیار دارد، و موجودی که آزادی و اختیار داشته باشد قانون در باش صادق نیست. این هم مشکل دیگری است. البته، در اینجا شما می‌توانید دو راه در پیش گیرید: یکی این که بگویید ما مثل همه کسانی که راجر تریک نظریاتشان را در باب

طبیعت ثابت نقل و تحلیل کرده است، قائل به طبیعت ثابت هستیم. و راه دوم این که بگویید ما به طبیعت انسانی قائل نیستیم، ولی معتقد هم نیستیم که برای داشتن قانون حتماً باید طبیعت انسانی ثابت و مشترک داشته باشیم. بدون طبیعت انسانی ثابت و مشترک هم می‌شود در باب انسان پیش‌بینی‌های قانونی کرد. یعنی پیش‌بینی‌های مبتنی بر قانون.

هر دو راه هم طی شده. بعضی از فیلسوفان علوم انسانی به راه اول رفتند و بعضی هم به راه دوم. ممکن است خیلی عجیب به نظر برسد، اما من توضیحی می‌دهم تا روشن شود که خیلی هم غریب و دور از ذهن نیست.

به صورت تو تولوژیک و به صورت قضایای تحلیلی کانت، اگر کاری که اولین بار انجام می‌گیرد کاری است که اولین بار است که انجام می‌گیرد، این معناش این است که قبل انجام نگرفته بوده. پس، این کار در ۳۰۰ سال پیش، ۵۰۰۰ سال پیش، و ۱۰۰۰۰ سال پیش انجام نگرفته بوده. عالمانی که تا قبل از انجام گرفتن این کار برای اولین بار زنده بوده‌اند چه فکر می‌کرده‌اند؟ آنان فکر می‌کرده‌اند این کار در میان انسان‌ها انجام گرفته نیست. چون تا آن زمان ندیده بودند که انجام بگیرد. اولین بار که انجام می‌گیرد، خوب اولین بار است که انجام می‌گیرد. و چون اولین بار است که انجام می‌گیرد معناش این است که تا کنون انجام نگرفته بوده. ولی شما از تاکنون انجام نگرفته بودنش، نمی‌توانید نتیجه بگیرید که بعد از این هم انجام نخواهد گرفت. کسانی که فکر می‌کنند کاری که تا الان انجام نگرفته، بعد از این هم انجام نمی‌گیرد، در واقع، فکر می‌کنند کاری که اولین بار انجام می‌گیرد دوّمین بار است که انجام می‌گیرد. این خیلی واضح است. ولی باید در آن بسیار دقّت کرد. کاری که اولین بار انجام می‌گیرد اولین بار

است که انجام می‌گیرد. و اگر اوّلین بار است که انجام می‌گیرد، تاکنون انجام نگرفته بوده. بنابراین، انسان‌های شناسایی که تا قبل از انجام گرفتنش زندگی می‌کردند، چه بسا در ذهن و خیال‌الاتشان این بوده که این کار از انسان صادرشدنی نیست. چون تا حالا ندیده بودند که انجام بگیرد. ولی بالآخره صادر شد. چرا؟ به دلیل این که راجع به انسان فقط می‌شود گفت این کار تا الان از من صادر نشده؛ ولی نمی‌شود گفت فردا هم صادر نخواهد شد. از سوی دیگر، می‌شود گفت که انسان‌ها تا الان این کار را انجام می‌داده‌اند؛ ولی نمی‌شود گفت که فردا هم انجام نخواهند داد. چون کاری هم که اوّلین بار تعطیل می‌شود، اوّلین بار است که تعطیل می‌شود. و چون اوّلین بار است که تعطیل می‌شود، قبلاً تعطیل نشده بود. و از آن جایی که قبلاً تعطیل نشده بوده، قبلاً وجود داشته و در حال انجام شدن بوده. بنابراین، در عالم انسانی نمی‌توانیم بگوییم چیزی که تاکنون انجام نگرفته است، هیچ وقت هم انجام نخواهد گرفت؛ یا چیزی که تاکنون انجام می‌گرفته، حتماً بعد از این هم انجام خواهد گرفت. آن‌چه گفتم راجع به کارها بود، اما راجع به پنج ساحت دیگر انسان هم این موضوع صادق است. یعنی خواسته‌های انسان هم این‌گونه‌اند، نیازها هم این‌گونه‌اند، و احساسات و عواطف هم این‌گونه‌اند. می‌گویند کسی پیش حاج آقایی رفت و گفت: «حاج آقا، آدم می‌تواند با عمه‌ی خودش ازدواج کند؟» حاج آقا جواب داد: «نخیر. همچین چیزی امکان ندارد.» گفت: «ای بابا! ما کردیم و شد!»

پس، در عالم انسانی، نمی‌شود نکردن گذشته را به آینده تعمیم داد. اما در عالم سنگ این جور نیست. در عالم زیست‌شناسی این‌گونه نیست. در عالم شیمی و جغرافیا و نجوم این‌گونه نیست. این هم مشکل دیگری است.

۴. مشکل بعدی ای که در علوم انسانی هست و در علوم غیر انسانی وجود ندارد، این است که در علوم انسانی ما یک کاری انجام می‌دهیم به نام اعتبارسازی. و این اعتبارسازی ما را هم با یک امر واقعی و هم با یک امر غیر واقعی مواجه می‌کند. از این رو، گاهی ما امر واقعی و امر غیر واقعی را با هم خلط می‌کنیم و نمی‌دانیم کجا با امر واقعی و کجا با امر غیر واقعی سروکار داریم.

پیش‌تر، گفتم که ما در قالب انسانی سه چیز را می‌توانیم از هم تفکیک کنیم: یکی واقعیّت‌های مربوط به انسان، یکی ارزش‌های مربوط به انسان، و یکی هم وظایف مربوط به انسان. نیز، گفتم که بعضی از علوم انسانی به واقعیّت‌های انسانی می‌پردازند، مثل جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، و اقتصاد؛ بعضی از علوم انسانی به ارزش‌های انسانی می‌پردازند، مثل زیبایی‌شناسی، یک بخشی از اخلاق، یک بخشی از حقوق؛ و بعضی از علوم انسانی هم به وظایف و تکالیف انسانی می‌پردازند، مثل بخش عظیمی از حقوق، بخش عظیمی از اخلاق، و بخش عظیمی از سیاست. اما آن‌چه اکنون می‌خواهم بگویم این است که در سایر موجودات غیر از انسان، یعنی حیوانات و نباتات و جمادات، واقعیّت‌ها داریم، اما ارزش‌ها و تکالیف نداریم. هیچ کدام از این‌ها، یعنی ارزش‌ها و تکالیف، راجع به گریبه‌ها و سگ‌ها و میزها و سنگ‌ها وجود ندارد. ما راجع به واقعیّت‌های آب‌ها و گریبه‌ها می‌توانیم سخن بگوییم، اما راجع به ارزش‌های گریبه‌ها و آب‌ها، خیر. همین‌طور، راجع به تکالیف گریبه‌ها و آب‌ها هم نمی‌شود حرف زد. اما در عالم انسانی غیر از واقعیّت‌های انسانی، واقعیّت‌های فیزیولوژیک، واقعیّت‌های بیولوژیک، و... چیزی به نام ارزش‌ها هم داریم، و چیزی به نام تکالیف هم داریم.

البته، ارزش‌ها با تکالیف دو چیز هستند؛ گرچه گاهی کسانی، به اشتباه، آن‌ها را با هم خلط می‌کنند.

ارزش‌ها و تکالیف باعث می‌شوند که انسان‌ها یک خصلتی پیدا کنند که در سایر موجودات نیست. و آن خصلت اعتبرسازی است. خصلت اعتبرسازی یعنی این که انسان‌ها با قراردادهای خود واقعیت بیافرینند. این در بقیه‌ی موجودات وجود ندارد و فقط انسان‌ها هستند با قراردادهای خود واقعیت می‌آفرینند. شما حتماً در فلسفه‌ی قدیم سنتی خودمان خوانده‌اید که می‌گویند علم خدا علم عنائی است. بعد، در توضیح، می‌گویند علم عنائی یعنی علم معلوم آفرین. به عبارت دیگر، خدا اگر به یک چیزی علم پیدا کرد، آن چیز معلوم شده آفریده می‌شود؛ خلق می‌شود. و در جوابِ این پرسش که: چگونه ممکن است با عنایت به چیزی، آن چیز آفریده شود، می‌گفتند: «غونه‌ی این موضوع در خود شما آدم‌ها هم هست. همین الان من به شما می‌گویم که یک جنگل سبز تصور کنید. به محض این که گفتم، شما یک جنگل سبز تصور کردید. می‌بینید که با عنایت خودتان به جنگل سبز، جنگل سبز را ایجاد کردید. منتها، آن چه ما انسان‌ها ایجاد می‌کنیم در عالم ذهن خومان است و، تبعاً، به درد همان عالم ذهن می‌خورد؛ اما آن‌چه خداوند ایجاد می‌کند در عالم بیرون است.» اگرچه، هنگل می‌گفت عالم بیرون عالم ذهن خداست. در واقع، سخن هنگل این بود که جهان طبیعت ذهن خداست، و خدا هم دارد صورِ خیالیه‌ی خودش را ایجاد می‌کند. منتها، خیالات خدا بسیار پُر و پیمان و سفت و محکم است. پس، این علم عنائی، یا به عبارتی معلوم آفرین، کار خداست. ویلیام جیمز، فیلسوف و روان‌شناس معروف آمریکایی، به جای علم عنائی بحث دیگری راجع به انسان‌ها داشت. او از باورهای

باورآفرین سخن به میان می آورد. در اینجا مثال خود ویلیام جیمز را نقل می کنم. او می گفت فرض کنیم که شما باور می کنید پسر همسایه تان، یا دختر همسایه تان، شما را دوست می دارد. به واقع، باور می کنید. این البته صرفاً باور شهادت، اما وقتی باور می کنید، در می آید و به دختر همسایه تان، یا به پسر همسایه تان، می گویید که دوستش دارید. چون فکر می کنید او شما را دوست می دارد. بعد، شما، بر اساس باور خودتان، به او گفته اید دوستش دارید، و همین گفتن محبت شما را در دل او می اندازد و باعث می شود، از این به بعد، او هم واقعاً شما را دوست بدارد. بنابراین، واقعاً محبوب می شوید.

ویلیام جیمز راجع به این که خیلی از باورهای ما، خود، متعلق به باور را ایجاد می کنند، بحث های بسیار جالب و مفصلی کرده. صورت افراطی نظرات ویلیام جیمز را می توان در نظر گرفت یک متفکر آمریکایی دیگر به نام ریچارد باخ دید. ریچارد باخ نه کتاب نوشته که، به گفایم، پنج تای آنها به زبان فارسی ترجمه شده. او تا آن جا پیش رفته که معتقد است اگر از روز اوّل به بچه ها بباورانند که می توانند سنگ زیر دندان هایشان خرد کنند، واقعاً بچه ها هر گاه گرسنه شان شود می شود یک تکه سنگ بهشان داد تا بخورند. یعنی این باور توانایی ای در بچه ایجاد می کند که می تواند واقعاً به جای غذا سنگ بجود، بخورد، و سیر هم بشود. ریچارد باخ، با این که به زعم من نظراتش افراطی است، اما شخصیت عجیب و غریبی دارد و زندگی اش هم تا حدودی مؤید نظراتش هست.

به هر حال، نظیر این را من می خواهم در مورد دیگری مطرح کنم. اعتبارسازی یعنی یک قراردادهایی که ما آدمیان وضع می کنیم و با این

قراردادها واقعیّت ایجاد می‌کنیم. مثلاً، می‌آییم با هم قرارداد می‌کنیم که از این به بعد یک کاغذهایی به صورت مربع مستطیل درست کنیم، یک عکس رنگی هم رویش بکشیم، و بهش بگوییم اسکناس. این اسکناس، قبل از اعتبار ما، چه بود؟ یک کاغذ بود. از لحاظ فیزیکی، یک جرمی داشت، یک وضع مخصوصی داشت. از لحاظ هندسی، یک ابعادی داشت. اما هیچ وقت نمی‌شد آن را داد و در ازای آن پرتفال خرید. ولی از روزی که ما اعتبار کردیم به کاغذهای این رنگی این نگاهی که قبلًا می‌کردیم را نکنیم، از آن به بعد، با این اعتبار ما، با این قرارداد ما، یک چیزی در عالم پدید آمد به نام پول. اگر شما این پول‌ها را اعتبارش را بگذارید کنار، اسکناس‌ها که هیچ ارزشی ندارند. اما سکّه‌ها چقدر ارزش دارند؟ ارزش آن مقدار طلایی را که در آن‌ها هست. بیش از آن که ارزش ندارند. اما مثلاً ممکن است طلایی که در یک سکّه‌ی ۲۵ تومانی وجود داشته باشد، فقط ۱۰ تومان ارزش داشته باشد، اما چرا آن را به ارزش ۲۵ تومان رد و بدل می‌کنیم؟ به خاطر این که اعتبار کرده‌ایم که به آن بگوییم سکّه. و این اعتبارات، هم روی اشیاء صورت می‌گیرد، هم روی زمان‌ها صورت می‌گیرد، هم روی انسان‌ها صورت می‌گیرد، و هم روی اماکن. همه با هم تصمیم می‌گیریم در کلاس یک نفر را مبصر کنیم. یکی را انتخاب می‌کنیم و می‌شود مبصر. این می‌شود یک واقعیّت به نام مبصر، که الان اگر به شما به عنوان مبصر اشاره کنم، دروغ گفته‌ام. اگر به ایشان هم اشاره کنم، دروغ گفته‌ام. ولی اگر به او که اعتبار کردیم که مبصر باشد اشاره کنم، راست گفته‌ام. راست گفتن هم که «مطابق با واقع» است. پس چگونه در یک امرِ اعتباری (که واقعی نیست) بحث از مطابقت با واقع و عدم مطابقت با واقع می‌شود؟ به این دلیل که ما با قراردادمان چیزی به نام

مبصر درست کردیم. البته، در عالم قرارداد بود. و به همین جهت هم هست که هر وقت آمدیم و گفتیم که دیگر نمی‌خواهیم او مبصر باشد، دیگر این اعتبار مبصری او ساقط است. در مورد ریاست جمهوری، مالکیت، غصب، سرقت و بسیاری امور دیگر هم همین‌گونه است. این‌ها اعتبارات ماست. این اعتبارات اول قراردادند. با کمی تسامح، مانند علم عنائی خداوند است. ما هم مثل خداوند با قراردادمان یک واقعیت‌هایی ایجاد می‌کنیم. ازدواج یک قرارداد است. اگر تا ده دقیقه پیش می‌گفتیم این آقا همسر این خانم است، دروغ گفته بودیم. ولی بعد از این که صیغه‌ی عقد خوانده شد، می‌توانیم این دو نفر را همسر یکدیگر خطاب کنیم، و راست هم گفته باشیم. مگر چه اتفاق افتاد؟ جز این است که فقط یک جمله‌ی عربی خوانده شد؟ این جمله که به خودی خود کاری نمی‌کند. بحث بر سر این است که ما، با این جمله، یک قراردادی صورت دادیم و یک واقعیتی ایجاد کردیم. از این به بعد این آقا همسر این خانم، و این خانم هم همسر این آقا می‌شوند. طلاق هم باز یک قرارداد است. والی ماشاء الله ما قرادادها بی به وسیله‌ی این اعتبارسازی‌هایمان داریم. چرا می‌توانیم اعتبارسازی کنیم؟ به جهت این که هم یک تکلیف‌هایی در زندگی داریم که بقیه‌ی موجودات ندارند، هم یک ارزش‌هایی داریم که سایر موجودات ندارند. ارزش‌ها و تکالیف‌مان ما را به قراداد وضع کردن می‌کشانند.

حال، این قرادادها برای علوم انسانی مشکلاتی ایجاد می‌کنند. چراکه این قرادادها، از سویی یک واقعیت‌هایی را ایجاد می‌کنند، اما از سوی دیگر خودشان واقعیت نیستند. به عبارت دیگر، چیز‌هایی که واقعیت نیستند، واقعیت ایجاد می‌کنند. مارگوت بیگل می‌گوید: «گاه

آن‌چه ما را به حقیقت می‌رساند، خود از آن عاری است». تبریک گفتن یک قرارداد است؛ مثل عزا، عروسی و بسیاری از این گونه امور. در این میان، ممکن است محقق بُعد واقعی و غیرواقعی این قراردادها را نتواند از هم تفکیک کند. یعنی این‌که گاه بعد واقعی اش را غیرواقعی، و بعد غیرواقعی اش را واقعی بینگارد. به دیگر سخن، نداند که کجا بعد واقعی است و کجا بعد غیرواقعی. خود قرارداد واقعیتی ندارند، اماً واقعیت‌هایی را ایجاد می‌کند. مثلاً من که تا الان اگر به شما می‌گفتم «آقا از روی این صندلی بلند شو»، مرا با تپیا از اتاق می‌انداختند بیرون، وقتی در انتخابات رأی می‌آورم و می‌شوم رئیس جمهور، دیگر می‌توانم عزل و نصب کنم، کسانی را بیاورم و کسانی را ببرم، و... کارهایی انجام دهم. خُب، نفسِ این‌که من رئیس جمهور هستم که واقعیت ندارد، چرا که با قرارداد شما این اتفاق افتاده است. اماً بالآخره بعد از این‌که قرارداد کردید، یک واقعیتی درست می‌شود، یک کسی را الان می‌شود بهش گفت رئیس جمهور که تا دیروز نمی‌شد گفت، و ممکن است چند سال دیگر هم نشود گفت. واقعیت این رئیس جمهوری هم مثل مالکیّت و همسری است. واقعیتی اعتباری است.

برای روش‌تر شدن تفکیک واقعیت‌های حقیق و اعتباری یک مثالی می‌زنم. همسر بودن واقعیتی اعتباری است. چرا که وقتی طلاق را جاری می‌کنند، این همسری از میان می‌رود. آن دو آدم تغییری نکرده‌اند، اماً قراردادی که قبلًاً وجود داشته، فسخ شده – یا، به عبارت دیگر، قرارداد جدیدی بسته شده. حال، ممکن است تا پرسیده شود که: «آیا پدر بودن و مادر بودن هم قراردادی است یا نه؟»، به نظر برسد که: «بله، پدری و مادری هم مانند همسری قراردادی و اعتباری است». در حالی که چنین

نیست. درست در همین جور جاهاست که خلط صورت می‌گیرد و واقعی و غیرواقعی درست از هم تفکیک نمی‌شوند. اگر دقت کنید، حداقل هفت واقعیت، به ترتیب، دست به دست هم می‌دهند و من می‌شوم پدر یک کسی: ۱. اگر من مذکور به دنیا بیایم. ۲. به سن بلوغ برسم. ۳. ازدواج کنم. ۴. نه خودم و نه آن کسی که با او ازدواج می‌کنم، عقیم نباشیم. ۵. عمل جنسی انجام گیرد. ۶. پس از عمل جنسی یک سلسله اموری رخ ندهد. ۷. این بچه پس از مدقی از رحم مادرش - که همسر من باشد - بیرون بیاید. پس از این مرحله هفتمن، من اگر بالا بروم، پایین بیایم، پدر این بچه‌ام؛ همسرم هم مادر اوست. این یک واقعیت است، ولی زنشوهری من و همسرم یک واقعیت نیست، قراداد است.

با این اوصاف، در علوم انسانی هرگاه با قرارداد و اعتبار سروکار داریم، دو مشکل پیش می‌آید: اول این که گاهی مشکل می‌شود فهمید کجا با واقعیت سروکار داریم و کجا با قراداد و اعتبار. و دوم، که از نظر من بسیار مهم‌تر است، این که وقتی قرارداد می‌کنیم، جنبه‌ی غیرواقعی قراداد را با جنبه‌ی واقعی آن خلط نکنیم.

۵. ویژگی دیگری که لازمه‌ی آگاهی و اختیار انسان است عبارت از این است که اگر بنا بر این باشد که آگاهی و اختیار نقش عمدۀ‌ای در تکون انسان داشته باشند، آن وقت این سؤال پیش می‌آید که: آیا انسان هر فردش منحصر به خودش نیست، که چیزی قابل تعیین در میان انسان‌ها وجود نداشته باشد؟ به تعبیر دیگر، اگر شما در اینجا چیزی درباره‌ی آب آزمایش کردید، این چیز درباره‌ی همه‌ی آب‌ها صادق است. اگر چیزی درباره‌ی گربه، در زیست‌شناسی یا جانورشناسی،

تحقیق کردید، آن چیز را کمایش می‌شود درباره‌ی همه‌ی گریه‌ها صادق دانست. البته، شکّی نیست که وقتی ما از عالم جمادات به عالم نباتات می‌آییم، و مخصوصاً از عالم نباتات به عالم حیوانات وارد می‌شویم، این تعبیر «کمایش» را باید به کار ببریم. یعنی در جمادات شکّی نیست که مثلاً همه‌ی آب‌ها مثل همانند، در نباتات هم تقریباً شکّی نیست که مثلاً همه‌ی کاج‌ها مثل همانند، ولی در عالم حیوانات این «شکّی نیست» باید کمی آرام و معتدل شود. اما، به هر حال، باز هم وقتی که همه‌ی این‌ها (جمادات، نباتات، حیوانات) را با انسان‌ها مقایسه می‌کنیم، در می‌یابیم که انسان‌ها واقعاً افرادشان تفاوت جدی با هم دارند.

با این وصف، نکند انسان‌ها همه‌ی انواع منحصر در فرد باشند. یعنی این‌که من یک انسانم، دارای یک نوعی که فقط یک فرد دارد، و آن هم خودم هستم؛ شما هم انسانی هستید دارای یک نوع منحصر به خودتان؛ و هر شخصی یک نوع منحصر به فرد است: همان چیزی که در زبان لاتین، و در اصطلاح فیلسوفان قرون وسطی، از آن به sajederism تعبیر می‌کردند. یعنی نوع منحصر در فرد؛ نوعی که فقط یک فرد دارد. آب‌ها نوع منحصر در فرد نیستند، چون همه‌شان مثل همانند. به همین ترتیب، بقیه‌ی نباتات و جمادات هیچ‌کدام نوع منحصر در فرد نیستند. این‌ها هر کدام نوعی هستند منتشر در افرادشان. اما آگاهی و اختیار آن قدر در تفاوت میان ما انسان‌ها با یکدیگر تأثیر دارد که ممکن است کسی بگویید که اصلاً هر کدام از ما انسان‌ها نوعی هستیم منحصر به فرد. نظری این سخن - و نه این سخن - را در فلسفه‌ی صدرای شیرازی هم می‌توان دید. ملا صدرای معتقد بود که هر کدام از ما انسان‌ها یک نوع منحصر در فردیم. یعنی من یک نوع، شما هم یک نوع هستید. یعنی تفاوت من و شما، از باب تنظیر، مثل

تفاوت موش و گربه است. همان‌طور که آن‌ها واقعاً دو چیز هستند، منحصر و متعلق به دو نوع مختلف، چه بسا می‌شود گفت که انسان‌ها هم متعلق به انواع مختلفی هستند که هر نوعشان فقط یک فرد دارد. البته، او از منظر دیگری که مورد بحث ما نیست – یعنی حرکت جوهری – این سخن را می‌گفت. او می‌گفت حرکت جوهری اقتضاش این است که هر فردی فقط عین خودش باشد؛ هیچ مشابهی میان یک فرد با فرد دیگری وجود نداشته باشد. عرف‌آهنم خیلی تأکید می‌کرددند بر این که هر فردی واقعاً منحصر به فرد است، فقط خودش است. اما علوم که نمی‌توانند فقط با افراد انسانی سروکار داشته باشند. تنها علمی که با افراد انسانی سروکار دارد علم تاریخ است. از علم تاریخ که بگذریم، دیگر در هیچ علمی نمی‌توانیم با افراد انسانی سروکار داشته باشیم. فقط علم تاریخ است که درباره‌ی نادرشاه سخن می‌گوید، و سخنی که درباره‌ی نادرشاه می‌گوید قابل تعمیم به اسکندر نیست، سخنی که درباره‌ی محمد بن عبدالله (ص) می‌گوید قابل تعمیم به موسی نیست، و سخنی که در باب حسن می‌گوید قابل تعمیم به حسین نیست. فقط علم تاریخ، در میان علوم انسانی، است که راجع به یکان افراد سخن می‌گوید. به همین جهت هم اوّلاً، در علم تاریخ قانون کلی وجود ندارد؛ و ثانیاً، از قدیم، کسانی اصلاً در علم بودنش تشکیک داشته‌اند. البته، ممکن است به نظر شما برسد که قوانین کلی ای در تاریخ وجود دارد. اما باید دانست که آن قوانین کلی مربوط به علم تاریخ نیست، بلکه مربوط به علمی است که از آن به «فلسفه‌ی نظری تاریخ» یا «فلسفه‌ی جوهری تاریخ» تعبیر می‌کنیم. در آن‌جا قوانین کلی ای داریم، اما این قوانین مربوط به علم تاریخ نیست، مربوط به فلسفه‌ی تاریخ است. مثلاً در تاریخ این قاعده به دست آمده است که: «قدرت فساد

می‌آورد، وقدرت مطلق فساد مطلق می‌آورد». خُب، این یک قانون کلی است که هر قدر قدرت فساد می‌آورد، وقدرت اگر مطلق شد، فسادش هم مطلق خواهد بود. حال ممکن است بگویید این یک قانون کلی است راجع به تاریخ. درست است که این یک قانون کلی راجع به تاریخ است، اما این علم تاریخ نیست. علم تاریخ فقط با جزئیات سروکار دارد. این مربوط به فلسفه‌ی تاریخ است. آن هم شاخه‌ای از فلسفه‌ی تاریخ که به آن فلسفه‌ی نظری تاریخ یا فلسفه‌ی جوهری تاریخ اطلاق می‌شود؛ حتی فلسفه‌ی تحلیلی تاریخ یا فلسفه‌ی تقدی تاریخ هم نه. اما در علم تاریخ ما اصلاً قانون کلی نداریم. در علم تاریخ، راجع به کارهایی که ناپلئون کرده سخن می‌گوییم، اما این کارها قابل تعمیم به هیچ کس دیگری نیست؛ کارهایی که چرچیل در جنگ جهانی دوم کرده، کارهایی که هیتلر کرده، کارهایی که نادرشاه کرده، و قس علی هذا، هیچ کدام قابل تعمیم به دیگران نیست. حال، اگر تاریخ سیاسی باشد، به همین ترتیب است؛ تاریخ اقتصادی باشد، به همین ترتیب است؛ و... بالاخره، ما در تاریخ، از آن رو که تاریخ است، با یکان یکان افراد سروکار داریم. ولی در سایر علوم انسانی که غنی‌خواهیم این‌گونه باشد. در روان‌شناسی می‌خواهیم از قواعد کلی سخن بگوییم، در جامعه‌شناسی به همین ترتیب، در سیاست به همین ترتیب، در مدیریت به همین ترتیب. در واقع، ما در عالم انسانی می‌خواهیم سخنانی بگوییم که صورت‌های کلی داشته باشند؛ حالا یا صورت‌های کلی قدمایی، یا صورت‌های کلی امروزی. اما، در آخر، ما می‌خواهیم صورت کلی داشته باشیم. قدمای وقتی از قضایای کلی سخن می‌گفتند منظورشان قضایای universal بود. به قول خودشان، قوانین باید «همه» یا «هر» باشد: هر انسانی فلان ویژگی را دارد. همه‌ی انسان‌ها بهمان ویژگی را دارند.

امروزه، به این‌ها قوانین universal می‌گوییم. البته، این قوانین دیگر جای خودشان را به قوانین آماری سپرده‌اند. اماً این قوانین آماری هم بالاخره کلّیت دارند. این‌که «هر انسانی فلان ویژگی را دارد» یا «همه‌ی انسان‌ها بهمان ویژگی را دارند» جای خودش را سپرده به این‌که «۷۸ درصد از مبتلایان به وبا فلان ویژگی را دارند» یا «۹۲ درصد از ایرانیان بهمان ویژگی را دارند». این‌ها قوانین آماری‌اند، اماً قوانین آماری هم کلّی هستند. وقتی می‌گویید ۷۸ درصد از بیماران وبا می‌میرند، معناش این است که در هر جموعه‌ای از مبتلایان به وبا ۷۸ درصدشان می‌میرند. این هم یک نوع کلّیت دارد.

حال، این‌که قوانین universal قدمًا قابل ارجاع و تحویل به قوانین آماری جدید هست یا قوانین آماری جدید قابل ارجاع به قوانین کلّی قدمًا، دو دیدگاه وجود داد که البته به بحث ما مربوط نمی‌شود،^۱ اماً چه این قوانین قدمًا قابل ارجاع و تحویل به قوانین آماری باشند، و چه قوانین آماری قابل ارجاع و تحویل به قوانین قدمًا باشند، بالاخره ما در علوم انسانی با کلّی‌ها سر و کار داریم: «هر انسانی» یا «هر ۲۷ درصدی از انسان‌ها»، «همه‌ی انسان‌ها» یا «همه‌ی ۷ درصد از انسان‌ها» دارای فلان ویژگی هستند.

حال، بحث بر سر این است که آیا انسان‌ها آنقدر در تفرّد به سر نمی‌برند که نتوان این «هر»‌ها و «همه»‌ها را از شان بیرون کشید و در موردشان به کار برد؟ اگر واقعًاً ما انسان‌ها متفرّد باشیم، سخنی که راجع به شما صادق آست قابل تعمیم به من نیست، و سخنی که راجع به من صادق

۱. علاقه‌مندان می‌توانند در این زمینه به کتاب فلسفه‌ی علم کارنپ، با ترجمه‌ی خوب آقای یوسف عفیفی به فارسی، نشر نیلوفر، رجوع کنند.

است قابل تعمیم به شما نیست. با این وصف، چگونه می‌شود از قوانین کلی روان‌شناسی یا جامعه‌شناسی یا سیاسی یا اقتصادی دم زد؟ نکند یک چنین حالتی وجود داشته باشد! که اگر چنین وضعیتی وجود داشته باشد، اصلاً علوم انسانی ارجاع و تحویل می‌شوند به خودشناسی‌ها. دیگر اصلاً نمی‌توان از علوم انسانی سخن به میان آورد، بلکه فقط می‌توان گفت باید یکان یکان انسان‌ها را شناخت.

علی‌رغم این‌که آگاهی و اختیار میان یکان انسان‌ها تفاوت‌های عده‌ایجاد می‌کند، ولی به نظر می‌رسد این تفاوت‌ها آن‌قدر عمیق و عریق، و ریشه‌دار و ژرف، نیست که از تعمیم‌هایی که ما طالب‌شیم جلوگیری کند. در علوم انسانی، اگر این نظر را پذیرفته‌یم، باید بینیم چگونه انسان‌ها، علی‌رغم آگاهی و اختیاری که دارند، باز هم وجود مشترکی دارند که آن وجهه مشترک مجوّز تعمیم‌هایی است که در علوم انسانی صورت می‌دهیم. و از سوی دیگر، اگر هم پذیرفته‌یم که این تفاوت‌ها عمیق‌تر و عریق‌تر از آن هستند که، فی‌بادی‌النظر، به نظر می‌رسند، آن وقت باید پذیریم که علوم انسانی ارجاع و تحویل شوند به سرگذشت یکان یکان انسان‌ها؛ این انسان این‌گونه است و آن انسان آن‌گونه. و از این‌که «این انسان این‌گونه است» و «آن انسان آن‌گونه است» نمی‌توان هیچ قانون کلی‌ای استخراج کرد.

این مطلب خیلی پیچیده و دشوار است. اگرچه احتمالاً بسیاری معتقد‌ند که با وجود تمام تفاوت‌های فراوان میان انسان‌ها، باز هم این تفاوت‌ها آن‌قدر عمیق نیستند که نتوان درباره‌ی انسان‌ها به قوانین کلی‌ای در روان‌شناسی و جامعه‌شناسی و اقتصاد و... رسید، اما، به هر حال، این مسئله‌ای که در باب تفاوت‌های انسان‌ها مطرح شد، یک

پیچیدگی‌هایی در علوم انسانی ایجاد کرده و حتی کسانی مدعی شده‌اند که ما اصلاً غنی توانیم یک علم انسانی قابل تعمیم داشته باشیم. این نکته‌ای که به نظر من بسیار پیچیده و دشوار است متأثر از نفوذ فراوانی است که آگاهی و اختیار یکان یکان ما انسان‌ها در ایجاد تفاوت میانان دارند. ما واقعاً می‌توانیم خیلی از هم فاصله بگیریم. مثلاً در یک طرف، هیتلر را دارید، و در طرف دیگر، مایستر اکهارت را، در همان آمان دارید. واقعاً هیلت و مایستر اکهارت، این عارف و این رهبر سیاسی، چه ویژگی مشترکی با یکدیگر دارند؟ شما اگر سراغ باورهایشان بروید چیز مشترکی نمی‌بینید، سراغ نیازهایشان بروید چیز مشترکی نمی‌بینید، سراغ اعمال بیرونی‌شان بروید چیز مشترکی نمی‌بینید. واقعاً چه شباهتی بین این دو می‌بینید؟

البتّه، این در حالت افراطی است و همه‌ی انسان‌ها که این گونه با هم تفاوت‌های فاحش ندارند. ولی ممکن است حتی کسانی، علی‌رغم این تفاوت‌های فاحش، باز هم معتقد باشند که بین مایستر اکهارت با هیلت، و علی بن ابی طالب (ع) با معاویه مشترکاتی وجود دارد، که این مشترکات در روان‌شناسی و جامعه‌شناسی و اقتصاد و سیاست و... سایر علوم انسانی محل بحث واقع می‌شود.

حال، پس از این مطلب بسیار مهم، مسئله‌ی دیگری پیش می‌آید که آن هم، در جای خود، مشکلاتی به وجود می‌آورد. می‌گوییم ما پذیرفتیم که می‌توان قوانین کلی در علوم انسانی به دست آورد، ولی بالاخره قوانین کلی چگونه به دست می‌آیند. ظاهراً باید از ملاحظه‌ی

یکان یکان انسان‌ها به قوانین کلی رسید. مثلاً همان‌طور که وقتی می‌خواهید قوانین کلی‌ای راجع به آب‌ها استخراج کنید، باید این آب، آن آب، و همه‌ی آب‌ها لاحظ کنید، در باب انسان‌ها هم همین‌گونه است. یعنی اگر بخواهیم به یک قانون کلی در باب انسان‌ها قائل شویم، باید همه‌ی انسان‌ها را لاحظ کنیم. به عبارت دیگر، باید یک نگاهی به من هم داشته باشید، به ایشان هم باید نظر کنید، آن یکی را هم باید مذکور نظر داشته باشید، و... بالاخره از توجه کردن به افراد بی‌نیاز نیستید. البته، در باب چگونگی این نگاه کردن به انسان‌ها اختلاف نظر وجود دارد - و مثلاً پوزیتیویست‌ها، نگاتیویست‌ها (ابطال‌گرایان)، کاپرنیست‌ها (تأثید‌گرایان)، هر کدام نگاه خاصی دارند - اما بالاخره همه بر این نکته اتفاق نظر دارند که در به دست آوردن قوانین کلی انسانی باید به همه‌ی انسان‌ها نگاه کرد.

پس، به هر صورت، در علوم انسانی از توجه کردن به افراد انسانی بی‌نیاز نیستیم. و به محض این‌که می‌خواهیم به افراد توجه کنیم، این مسئله پیش می‌آید که به کدام فرد باید توجه کنیم. آب همین است که هست؛ اما، از آن جایی که انسان دارای آگاهی و اختیار است، شخصیّش ابعاد گوناگون و جنبه‌های مختلف دارد. به تعبیر دیگر، وقتی می‌خواهیم، برای استخراج قوانین انسانی، به عنوان مثال، به ملکیان توجه کنیم، باید کدام ملکیان را مذکور نظر قرار دهیم. بالاخره یک ملکیان که وجود ندارد. وقتی شما به یک لیوان آب نگاه می‌کنید، آب همان است که هست. اما وقتی به سراغ ملکیان می‌آید، می‌بینید که یک ملکیان وجود ندارد، بلکه چند ملکیان وجود دارد. روان‌شناسان اجتماعی امریکایی، خصوصاً در نیمه‌ی دوم قرن بیستم چنین مبحثی را بسیار مورد تأکید و توجه قرار داده‌اند که

هر آدمی فقط یک آدم نیست. به عبارت روشن‌تر، وقتی می‌خواهید کسی را بررسی کنید، می‌توانید ابتدا ظاهرش رو در نظر بگیرید، آن را روی ترازو بگذارید، از لحاظ بیولوژیک مورد نظر قرارش دهید، و قوانینی در بیولوژی راجع به او بیان کنید. اماً راجع به انسان که فقط قوانین بیولوژیک نمی‌خواهیم، قوانین روان‌شناختی هم می‌خواهیم، قوانین جامعه‌شناختی هم می‌خواهیم، قوانین سیاسی هم می‌خواهیم. این انسانی که الان روی این صندلی نشسته و، به گفته‌ی قدماء، این مقدار از حیض عالم رو اشغال کرده فقط یک موجود نیست که اینجا نشسته. شما کدامش را می‌خواهید بررسی کنید؟ کدام ملکیان را می‌خواهید در نظر بگیرید. بالاخره به عنوان یکی از افراد انسانی باید آن چیزی که راجع به انسان‌ها می‌گویید درباره‌ی ملکیان هم صادق باشد. اماً تا می‌پذیرید که ملکیان را هم در نظر بگیرید و می‌خواهید بررسی اش کنید، می‌بینید که ملکیان یکی نیست. چگونه یکی نیست؟ من یک غونه از این یکی‌بودن‌ها را – که در جای دیگری به تفصیل به آن پرداخته‌ام – توضیح می‌دهم. این یکی‌بودن‌ها به صورت‌های مختلفی میان روان‌شناسان اجتماعی تصویر شده است، اماً من یکی از آن‌ها را که بیش‌تر مورد قبول هست ترسیم می‌کنم. این دیدگاه را کسانی چون هربرت مید در آمریکا طرح کرده‌اند. در این دیدگاه، هر انسانی پنج انسان است. البته، بازتاب این پنج انسان چنان است که به بینهایت انسان می‌انجامد، ولی حدّاًقلّ این پنج انسان را باید دانست. اگرنه این‌ها مثل دو آیینه‌ی رو به روی هم هستند که تصویرها یشان دائماً در هم بازتاب می‌یابند و بینهایت تصویر می‌سازند. اماً لااقلّ این پنج انسان را که در سطح آگاهی هر انسانی هست باید بدان توجه کنیم. به عنوان مثال از پنج حسن نام می‌برم:

(۱) حسن واقعی: حسن یک شخصیت واقعی‌ای دارد. این حسن یک همان حسن واقعی است: *a true hasan* اگر بذیرید خدایی وجود داشته باشد، تنها اوست که این حسن واقعی را می‌شناسد. در واقع، آن حسن واقعی از دید خودش هم مجھول است. خود حسن هم کاملاً تمام خفایا و زوایای خود را نمی‌شناسد. پس، این حسن واقعی آنی است که تنها یک عالم مطلق او را کاملاً می‌شناسد.

(۲) حسن در تصور خود حسن: یک حسن هم وجود دارد، آن‌چنان که خود حسن گمان می‌کند. مثلًاً حسن گمان می‌کند که آدم دست و دل بازی است، با سواد است، متکبر است. بالاخره، حسن آن‌گونه که حسن تصور دارد که این حسن است.

(۳) حسن در تصور دیگران: آن است که دیگران از حسن تصور می‌کنند. ممکن است حسن خود را شجاع بداند، اما دیگران او را بزدل بدانند. ممکن است حسن خود را کم رو بداند، اما دیگران او را پر رو بدانند.

(۴) حسن در تصور خود از تصور دیگران: حسن آن‌گونه که تصور می‌کند دیگران او را می‌شناسند. در واقع، حسن از تصور دیگران نسبت به خودش نیز یک تصوری دارد. حال، ممکن است این تصور درست باشد یا غلط. مثلًاً، من فکر می‌کنم که شما مرا بخیل می‌دانید. در حالی که شما اصلاً چنین تصوری نسبت به من ندارید. یا به عکس، من فکر می‌کنم که شما مرا شجاع می‌دانید. و شما واقعاً هم مرا شجاع تصور می‌کنید.

(۵) حسن در تصور دیگران از تصور خود: حسن آن‌گونه که دیگران تصور می‌کنند حسن خودش را می‌شناسد. در واقع، دیگران نیز از تصور حسن نسبت به خودش یک تصوری دارند. مثلًاً ممکن است دیگران گمان کنند که حسن خود را آدمی با ادب می‌داند.

بنابراین، اگر دقّت کنید، من برای یک X حدّاًقلّ می‌توانم پنج من تصوّر کنم. این را در خودتان هم تأمّل کنید. این‌ها هم حرف‌هایی نیستند که فقط از باب وقت گذراندن گفته شده باشند، یا یک جور شوخی و بازی با مفاهیم و الفاظ باشند. در مورد هر کدام از ما همین‌گونه است: یک X واقعی وجود دارد. یک X آن‌گونه که خود X گمان می‌کند. یک X آن‌گونه که دیگران گمان می‌کنند. یک X آن‌گونه که X گمان می‌کند دیگران از او همچین تصوّری دارند. یکی هم X آن‌گونه که دیگران تصوّر می‌کنند X از خودش یک همچین تصوّری دارد.

واگر دقّت کنید، جز در یک موارد شاذ و نادری - که خواهم گفت - همه‌ی ما اتفاقاً در من سوم و چهارم و پنجم خودمان زندگی می‌کنیم. اهل معنا، یا به تعبیر قدما اهل عرفان، کسانی هستند که فقط با من یک و دوی خود سر و کار دارند: یکی این‌که من واقعی واقعی واقعی چه هستم. و دیگر این‌که، خودم چه تصوّری خودم دارم. آن‌ها با این دو تا من، یعنی من اول و دوم، سر و کار دارند و سعی‌شان هم این است که، حتی‌المقدور، من دو را به من یک نزدیک کنند. یعنی تصوّری را که از خودشان دارند به من واقعی‌شان نزدیک کنند، تا تصوّر خطابی از خودشان نداشته باشند. اگر خودشان را دارای ویژگی A تصوّر می‌کنند، واقعاً دارای ویژگی A باشند؛ و اگر خودشان را دارای ویژگی B تصوّر نمی‌کنند، واقعاً هم دارای ویژگی B نباشند. اهل معنا این جوری‌اند. اما من و امثالِ من که این‌گونه نیستیم. امثال بنده اتفاقاً به خود واقعی‌مان، در تمام عمر، شاید یک لحظه هم توجه نکنیم. حتی‌ به تصوّری که خودمان از خودمان داریم هم به‌ها نمی‌دهیم. مثلاً خودم خودم را بساد می‌دانم، ولی در دلم خوشحالم از این‌که شما مرا باسجاد می‌دانید. پس، من هنوز در من سوم زندگی می‌کنم.

این که «من خودم می‌دانم که بی‌سوادم، ولی خوشحالم از این که دیگری مرا با سواد می‌داند» یعنی من اصلاً به رأی خودم راجع به خودم بهای نمی‌دهم، بلکه فقط به رأی شما راجع به خودم بها می‌دهم. از این منظر هم هست که ما إلی ماشاء الله خودمان را آرایش می‌کنیم برای دیگران. منظورم از آرایش آرایش‌های فیزیکی نیست. منظورم این است که خود را می‌آراییم. یعنی خودم خبر دارم که یک آدم بخیل ناخن خشکِ مسکی هستم، اما خوشحالم از این که شما مرا آدم دست‌و‌دل‌باز و سخای ای می‌دانید. خودم می‌دانم که یک آدم حسودی هستم، ولی خوشحالم از این که شما اصلاً گمان نمی‌برید که من آدم حسودی باشم. بنابراین، ببینید این که من خوشحالم از تصوری که شما از من دارید، و بدحالم از تصوراتی که گمان می‌کنم شما از من دارید، یعنی اصلاً بدحالی و خوشحالی من منوط به تصوراتی که خودم از خودم دارم نیست، بلکه منوط به تصوراتی است که شما از من دارید. این معنایش این است که من دارم کجا زندگی می‌کنم؟ یا در تصوری که شما از من دارید، یا در تصوری که خودم از تصور شما راجع به خودم دارم. گاهی وقت‌ها هم این‌گونه است که من فکر می‌کنم شما مرا شجاع می‌دانید، اما خبر ندارم که شما مرا شجاع نمی‌دانید. با این حال، در این تصور غلط از تصور شما راجع به خودم، خوشم. یعنی ملکیان^۲ شجاع نیست. ملکیان^۲ ملکیانی است که پیش خودش است. آن که شجاع نیست. ملکیان^۳ هم شجاع نیست، چون دیگران هم او را شجاع نمی‌دانند. اما ملکیان^۴ شجاع است. یعنی ملکیان در تصور دیگران شجاع نیست، ولی خودش تصور می‌کند که دیگران او را شجاع می‌دانند. بنابراین ملکیان^۴ شجاع است. خُب، این هم برای خودش ماجرایی است. یعنی غم و شادی من به بیرون از خودم مربوط شده است.

در واقع، ما انسان‌ها – از آنجایی که بیش تر مان دارای روان‌های سالمی نیستیم – همیشه داریم در من سوم و چهارم و پنجم به سر می‌بریم. تمام جلوه‌کردن‌ها، خودآرایی‌ها، حرف‌های نامریوط راجع به خود زدن‌ها، بدی‌های خود را انکار کردن‌ها، بدی‌های خود را دائماً تکرار کردن و به رخ کشیدن‌ها، همه و همه، برای این است که ما به تصوّری که دیگران از ما دارند، یا تصوّری که خودمان از تصوّر دیگران راجع به خودمان داریم، یا تصوّری که دیگران از تصوّر ما راجع به خودشان دارند، به من سوم و چهارم و پنجم، بهای می‌دهیم.

حال، یک روان‌شناس وقتی می‌خواهد شما را بشناسد باید سراغ کدام یک از این پنج قسم برود؟ همه‌ی این‌ها واقعیّت دارند. بالاخره، تصوّری که من از تصوّر شما راجع به خودم دارم، یک چیزی هست. ممکن است این تصوّر مطابق با واقع نباشد، ولی خودش که واقعیّت دارد. فرق است بین واقعیّت داشتن و مطابق با واقع بودن. اگر من الان دمای این اتاق را – که در واقع ۳۰ درجه‌ی سانتی‌گراد است – از روی خطا، ۲۰ درجه‌ی سانتی‌گراد تصوّر کنم، تصوّر من مطابق با واقع نیست، ولی بالاخره یک چیزی به نام «تصوّر من» واقعیّت دارد. یعنی همه‌ی کسانی که فکر می‌کنند مردم دوستشان دارند، ولو این‌که مردم از آن‌ها متفرق باشند، این فکرشان که، به هر حال، واقعیّت دارد؛ یعنی وجود دارد. من در کودکی همکلاسی‌ای داشتم که – هر کجا هست، خدا یا به سلامت دارش – همیشه در این خیال بود که مردم او را خیلی دوست می‌دارند. نمی‌دانم چگونه تربیقی داشت که به این حال درآمده بود، اماً به هر حال این‌گونه بود که گمان می‌کرد همه به او علاقه‌مندند. و از همین رو هم وقتی وارد کلاس می‌شد، همچین از سرِ خامی کودکی اش – نه از سرِ این چیزهایی که ما

بزرگترها داریم - برای همه‌ی بچه‌ها سر تکان می‌داد که یعنی شما ابراز محبت می‌کنید و من دارم پاسختان را می‌دهم. خُب، او چرا این کار را می‌کرد؟ به خاطر این‌که یک تصوّری در او وجود داشت. این تصوّر واقعاً هم وجود داشت. اگرنه، غنی‌توانست منشأ اثر شود. منشأ کدام اثر؟ منشأ این رفتار بیرونی‌ای که داشت. یعنی این‌که از همه تشكّر می‌کرد که به او عنایت و محبت داشتند. خیلی وقت‌ها کسانی که صاحب قدرت سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و... هستند نیز بر اساس تصوّراتی که از تصوّر دیگران راجع به خودشان دارند، واقعیّت‌هایی را نمی‌کنند، کارهایی انجام می‌دهند، از انجام کارهایی سر باز می‌زنند، حرف‌هایی می‌زنند، و یک حرف‌هایی را به زبان نمی‌آورند.

بنابراین، در هر کدام از ما پنج من خفته است. حال، یک عالم وقتی می‌خواهد ما را مورد مدافعت قرار دهد، باید سراغ کدام یک از من‌های ما برود؟ از سوی دیگر، این من‌ها در هم بازتاب پیدا می‌کنند و وضع را از این هم که هست پیچیده‌تر می‌کنند. هر برت مید در مهم‌ترین کتابش، خود و جامعه، پیچیدگی‌های عظیمی را که برای محققان علوم انسانی در راه شناخت انسان پیش می‌آید بررسی کرده است. اما این پیچیدگی‌ها در راه شناخت آب دیگر پیش نمی‌آید؛ چون از آب که دیگر پنج تصویر و تصوّر وجود ندارد. آب همین است که هست. این آبی که توی این پارچ است، همین آبی است که توی این پارچ است. نمی‌شود بگوییم یک بار آب واقعی؛ یک بار تصوّری که این آب از خودش دارد؛ یک بار تصوّری که دیگران از این آب دارند؛ یک بار تصوّری که او راجع به تصوّر دیگران از خودش دارد؛ یک بار هم تصوّری که دیگران از تصوّر این آب راجع به خودش دارند. ولی واقعاً پنج انسان وجود دارد. از این لحاظ است که

کسانی گفته‌اند: در این حالت بازتاب این پنج من در یکدیگر، اصلاً شناخت فرد انسانی امکان‌پذیر نیست.

در این زمینه واقعاً حرف‌های زیادی وجود دارد. این مسئله امروزه از مهم‌ترین مسائل فلسفه‌ی ذهن است. این‌که ما وقتی می‌رومی‌سراوغ یک فرد، چگونه می‌توانیم او را بشناسیم. وقتی مشکل شناخت فرد این قدر جدی باشد، رسیدن به قضایای کلی – که خود از شناخت تک تک انسان‌ها حاصل می‌شوند – خیلی دور از دسترس به نظر می‌رسد. و علوم انسانی هم که با این کلیّات سر و کار دارند، باز با همین مشکلات عدیده مواجه هستند.

من قصد ندارم راجع به این موضوع بسط کلام بدهم، و گرنه سخنان فراوانی می‌توانم از قول دیگران، کسانی که در روان‌شناسی اجتماعی کار کرده‌اند، کسانی که در فلسفه‌ی ذهن کار کرده‌اند، نقل کنم و شرح دهم. در این مجال، فقط می‌توانم به همین نکته توجه دهم که چنین مسئله‌ای هم در راه شناخت انسان وجود دارد.

۷. حال، فرض کنیم که ما از من سوّم و چهارم و پنجم توانسته‌ایم خود را رهایی دهیم، که البته کم‌تر کسی می‌تواند شهرت طلبی به خاطر زیستن در من چهارم و پنجم است. طالبِ حیثیّت اجتماعی بودن به خاطر زیستن در من سوّم و چهارم و پنجم است. در میان این شش چیزی که معمولاً ما انسان‌ها از دار دنیا می‌خواهیم – یعنی: ثروت، قدرت، حیثیّت اجتماعی، جاه و مقام، شهرت، و محبویّت – غیر از یک بخشی از ثروت که به درد برآوردن نیازهای ضروری مان می‌خورد، بقیه‌ی ثروت‌خواهی و پنج چیز دیگر، به خاطر این است که ما در من سوّم و چهارم و پنجم

زندگی می‌کیم. البته، من در این جا نمی‌خواهم وارد این بحث‌ها بشوم و می‌روم سراغ مشکلی بعدی. فرض می‌کنیم که کسی توانست از من سوّم و چهارم و پنجمش بیرون بیاید و دائمًا به شناختی که خودش از خودش دارد مشغول شد و سعی کرد من دوّم را به من اوّل (یعنی آن‌که واقعًا هست) نزدیک کند. اگر هم این گونه باشد، باز بحث بر سر این است که این من را چگونه می‌شود شناخت. یعنی این من واقعی‌ای را که ما می‌خواهیم بشناسیم، چگونه می‌شود شناخت. در اینجا سه دیدگاه وجود دارد که اجمالاً به آن‌ها می‌پردازم.^۱

آیا آن کسی که می‌تواند این خود من را بشناسد خودم هستم یا کسی است غیر از خود من؟ برای روشن تر شدن این موضوع در باب مسائل جسمانی مثالی می‌زنم. فرض کنید که شما یک دردی در ناحیه سرتان احساس می‌کنید. در مورد این درد و رجوع‌تان به پزشک، ۴ فاز را باید از هم تغییز بدھید: اوّل، این‌که خود شما درد می‌کشید. در مورد این‌که مثلاً سرتان درد می‌کند، یا دندان‌تان درد می‌کند، خود شما داور بهتری هستید یا پزشک؟ ظاهرًا، در نفس این‌که من دندانم درد می‌کند، داوری و حرف من شنیدنی‌تر از داوری و حرف پزشک است. یعنی من بهتر می‌توانم تشخیص دهم که دندانم درد می‌کند یا نه. دوّم، بیاری‌ای که این درد ناشی از آن بیماری است؛ چرا که هر دردی ناشی از یک بیماری است. درد غیر از بیماری است. ما یک چیزی داریم به نام (sickness = بیماری) و یک چیز دیگری به نام (pain = درد). درد همیشه معلول یک بیماری است. حالا، در بیماری حرف من شنیدنی‌تر است یا حرف پزشک؟ ظاهرًا این‌جا حرف

۱. ر. ک. به: مصطفی ملکیان، راهی به رهایی، نشر نگاه معاصر، ۱۳۸۰، صص

پزشک شنیدنی تر است. در این که چه اختلالی در درون من رخ داده که منجر به این درد شده، حرف پزشک شنیدنی تر است. در زمینه‌ی این اختلال، حرف من را نمی‌شود شنید. اتفاقاً اکثر ما خودمان هم این را قبول داریم، و معمولاً برای امر دوم پیش پزشک می‌رویم. من می‌فهمم که دندانم درد می‌کند، سرم درد می‌کند، ولی نمی‌دانم که این سردرد یا دندان در درد ریشه‌ی عصبی دارد یا مربوط به سرماخوردگی است، یا فشار خونم پایین آمده، یا ناشی از چیز دیگری است. بنابراین، در موردِ منشأ درد - که معمولاً از منشأ درد به بیماری تعبیر می‌شود - حرف پزشک شنیدنی تر است. سوّم، تجویز دارویی برای دفع بیماری. در این تجویز دارو برای رفع بیماری، حرف پزشک شنیدنی تر است یا حرف من؟ این که پزشک می‌گوید: «این غذا را بخور، این غذا را نخور!» ظاهراً حرف او شنیدنی تر است. و چهارم، این که این دارو موفق از کار درآمده است یا نه. این جا ظاهراً به نظر می‌رسد که حرف خود من شنیدنی تر است. به این قسمت باید خیلی توجه کرد. مثلاً بعضی وقت‌ها پیش پزشکی می‌روید و دارویی برایتان تجویز می‌کند. پس از استفاده از دارو و رعایت تمام نکاتی که پزشک به شما گفته بود، می‌بینید که حالتان بهتر نشده. بازمی‌گردید پیش پزشک و می‌گوید: «آقا حال مابدتر شد!». در این جا اگر پزشک به شما بگوید: «نه آقا، شما به نظرت می‌آید که بدتر شده‌ای!»، حرفش برایتان منطقی به نظر نمی‌رسد. شما می‌گوید: «پیش از استفاده از این دارویی که شما تجویز کردید، و پیش از انجام این شرایطی که شما به من توصیه کردید، هفت‌های یک بار سرم درد می‌گرفت، و حالا هفت‌های سه بار سردرد می‌گیرم». اگر پزشک باز هم مصرّانه بگوید که: «نه، شما خیال می‌کنی که حالت بهتر نشده، من می‌دانم که بهتر شده‌ای. به همین روندی که من گفتم

ادامه بده!»، شما به این نتیجه می‌رسید که یک ریگی در کفش پزشک هست و معمولاً به سراغ پزشک دیگری می‌روید. این‌که عرض کردم در مورد بیماری‌های جسمانی و طبیعت‌جسمانی بود. در این موارد، آدمی زودتر می‌فهمد که طبیب چه مغالطه‌ای می‌کند، اما در مورد مسائل روانی و طبیعت‌روحانی ماجرا خیلی پیچیده‌تر و مشکل‌تر است. مثلاً شما می‌گویید: «این مکتبی که به ما دادید، نه آرامشی نصیب‌ما کرده، نه شادی‌ای بخشیده، نه امیدی حاصل آورده، و نه رضایت باطنی. هیچ معنویتی احساس نمی‌کنیم». می‌گویند: «نه، به نظرتان می‌آید که این گونه است! وضعیستان خوب می‌شود. وضعیتان اصلاً خوب است؛ خودتان خبر ندارید.»

می‌بینید که در بیماری‌های جسمانی راحت‌تر می‌توان چهار فاز را از هم تفکیک کرد و دریافت که در فاز اول و چهارم حرف خودمان ترجیح دارد بر حرف طبیب، و در فاز دوم و سوم حرف طبیب ارجحیت دارد بر حرف خودمان. اما وقتی وارد قلمرو ذهن می‌شویم، وقتی وارد قلمرو روان می‌شویم که خودش سه ساحتِ جداگانه دارد، مسئله پیچیده‌تر می‌شود و بحث بر سر این است که آیا روان‌شناس شما را بهتر می‌شناسد یا خودتان.

روان‌شناسی آمده است تا تو را بشناسد. فعل‌کاری به این نداریم که می‌خواهد تعیین بدهد و قانون استخراج کند. اصلاً من می‌روم پیش روان‌شناس و می‌گویم: «آقای روان‌شناس، من آمده‌ام پیش شما که من را بشناسید. آیا روان‌شناس باید فوراً به من بگوید که: «چرا آمدی این‌جا؟! هر کس خودش باید خودش را بشناسد!»، یا این‌که بگوید: «بله، همه‌ی شناخت‌هایی که تو از خودت داری غلط است. من باید

شروع کنم و اوضاع و احوال روانی تو را مداقه و بررسی کنم تا اوضاع تو را بشناسم و به تو بگویم که چگونه آدمی هستی.»، یا این که بگوید: «من، پس از بررسی و کنکاش در روان و ذهن تو، به یک سری چیزهایی راجع به تو می‌رسم؛ تو هم حرف‌هایی راجع به خودت داری. از تلفیق این دو می‌رسم به حقیقتی که راجع به تو وجود دارد». این جاست که گفته می‌شود در علوم انسانی آیا شناخت‌های objectivee راجع به تک تک افراد معتبر است، یا شناخت‌های subjective یا شناخت‌های تلفیقی؟ اگر گفتید «هیچ کس خودش را بهتر از خودش نمی‌شناسد»، قائل به شناخت‌های objective هستید؛ و اگر گفتید « فقط دیگران هستند که فرد را خوب می‌شناستند»، قائلید به شناخت‌های subjective و اگر گفتید «از مجموع حرف‌هایی که دیگران راجع به فرد می‌زنند و حرف‌هایی که خود فرد راجع به خودش معتقد است می‌شود به شناخت فرد پی بُرد»، قائل به تلفیق شناخت‌های subjective و objectivee هستید. در اینجا دیدگاه‌ها خیلی متفاوت است. این مسئله در روان‌شناسی، سیاست، اقتصاد، و سایر علوم انسانی، مشکلات فراوانی ایجاد کرده است. آیا اگر من معتقدم که فلان فعالیت اقتصادی را به فلان قصد انجام داده‌ام، این حرف من شنیدنی است یا سخن یک عالم اقتصادی که تفسیر دیگری از فعالیت اقتصادی من به دست می‌دهد؟ فعالیت اقتصادی من باید بر اساس نیّاتی که خود من از این فعالیت اقتصادی ام دارم مورد بررسی قرار گیرد یا بر اساس بررسی‌هایی که عالمان اقتصاد از این فعالیت من به عمل می‌آورند؟ همین مسئله در مورد فعالیت‌های من در نهاد حقوق، خانواده و سایر نهادهای شش‌گانه‌ی اجتماعی^۱ وجود دارد. در فعالیت‌هایی که در

۱. نهادهای شش‌گانه‌ی اجتماعی عبارتند از: خانواده، تعلیم و تربیت، دین و مذهب،

این شش نهاد اجتماعی صورت می‌گیرد، آن‌چه که عاملان هنگام این فعالیت از خودشان می‌دانند باید محل توجه قرار گیرد، یا آن‌چه که عالمان درباره‌ی این فعالیت‌ها می‌دانند؟ به تعبیر دیگر، آیا ما باید هر واقعیتی راجع به خودمان را از دیگران بشنویم یا از خودمان؟ گیلبرت رایل^۱، فیلسوف معروف انگلیسی، در کتاب مهم و معتبر و جریان‌سازِ مفهوم ذهن، که مبنای فلسفی رفتارگرایی بود، به صراحت این دیدگاه را طرح کرد که: هیچ کس خودش را نمی‌شناسد، بلکه باید از دیگران درباره‌ی خودش بشنود. و از این لحاظ هم بود که منتقدان رایل یک جوکی درآورده بودند و می‌گفتند اگر بخواهیم حرف‌های رایل رو قبول کنیم، صحیح‌ها که به هم می‌رسیم باید بگوییم: «تو که حالت خوبه، من حالم چطور؟». چون شناختی که من از خودم دارم درست نیست؛ شناختی که شما از من دارید درست است. پس، من باید از شما بپرسم: «شما که حالت خوب است، الحمد لله. من حالم چطور است، به نظر شما؟» و بعد، شما به من بگویید که حالم خوب است یا نه.

در واقع، اقتضای این رفتارگرایی‌ای که کسانی مثل اسکینر، واتسون، و گیلبرت رایل، در روان‌شناسی نهضت دوم مطرح کردند، همین است که شناخت‌هایی که دیگران راجع به ما دارند معتبر است، و شناخت‌هایی که ما از خودمان داریم از درجه‌ی اعتبار ساقط است. یعنی شناخت‌هایی که ما از خودمان داریم از سوی دیگر، کسانی مثل کیرکهارد^۲ در روان‌شناسی نهضت سوم می‌گفتند شناخت‌هایی که هر فرد انسانی از خودش دارد معتبرتر است از

سیاست، حقوق، و اقتصاد.

1. Gilbert Ryle

2. Kierkegaard

شناخت‌هایی که دیگران راجع به او دارند. کی یرکه گور در آن مقاله‌ی معروف خودش، حقیقت انسانی بودن است، می‌خواست بگوید اصلاً حقایق را از راه انسانی بودن می‌شود تعیین کرد. و هیچ وقت نمی‌شود حقیقتی را از غیر طریق انسانی بودن تعیین کرد. جان سرل^۱، که تقریباً می‌شود گفت بزرگ‌ترین فیلسوفِ ذهنِ زنده^۲ دنیاست، یکی از شعارهایی که در این بیست‌سال اخیر دائماً در کتاب‌ها یش تکرار می‌کند این نکته است که: تا وقتی ما نفهمیم شناخت هر فردی از خودش درست‌تر است از شناختی که دیگران از او دارند، روان‌شناسی‌های نادرستی خواهیم داشت.

می‌بینید که دیدگاه‌ها مختلف است. از یک طرف، کسانی مثل گیلبرت رایل، واتسون، و اسکنر، در نهضت دوم روان‌شناسی، می‌گویند شناخت دیگران از تو مطابق با واقع است، نه شناختی که خودت از خودت داری. از سوی دیگر، کسانی مثل کی یرکه گور و جان سرل، در نهضت سوم روان‌شناسی، معتقدند که شناخت هر فرد از خودش معتبرتر از شناخت دیگران از اوست. و در این میان، کسان دیگری هم هستند مثل جان دان^۳ که معتقدند ما هم باید حقّ المقدّر - با ویژگی‌های خاصّی که خودش برمی‌شد - به خودمان رجوع کنیم و شناخت‌هایی از خودمان به دست آوریم، و هم باید به متخصصان رجوع کنیم و، در فعالیّت‌های اجتماعی از جامعه‌شناسان، در فعالیّت‌های اقتصادی از اقتصاددانان، و در فعالیّت‌های روان‌شناسی از رواشناسان، درباره‌ی خودمان از آن‌ها شناخت‌هایی به دست بیاوریم. آن‌گاه، شناخت‌هایی که خودمان از خود داریم را با شناخت‌هایی که دیگران از ما دارند تلفیق کنیم. برآیند این شناخت‌ها می‌شود شناخت واقعی. اکنون می‌توان گفت

1. John Searle

2. John Dinne

که تو احساسات و عواطف خود را به درستی می‌شناسی، یا رفتار خود را به درستی می‌شناسی، یا گفتار خود را، و قس علی هذا. در واقع، این روش تلفیق از شناخت‌های subjective و objective را پیشنهاد می‌کند. اماً اجرای این متدهای تحقیق کار بسیار مشکل است. چگونه می‌شود شناخت‌هایی هر فرد از خود دارد را با شناخت‌هایی که دیگران از او دارند تلفیق کرد؟ این برآیند، دقیقاً، یعنی چه؟ چطور می‌شود بین تقیضین برآیند حاصل کنیم؟ مثلاً، کسی به من می‌گوید: «تو آدمی هستی که اساساً حسودی!»، ولی من هر چه به خودم رجوع می‌کنم، صادقانه، احساس نمی‌کنم که حسودم. این که می‌گوییم صادقانه، به این خاطر است که یک وقت آدم خودش می‌داند که حسود است، اماً اظهار نمی‌کند. به هر جهت، برآیند این که روان‌شناس به من می‌گوید: «تو حسودی!»، ولی من خودم حس می‌کنم که حسود نیستم، چیست؟

می‌بینید که یک متداول‌وزیری خیلی خیلی پیچیده‌ای پیدا می‌کند. اماً، به هر حال، این مشکل است که در عالم جمادات نیست، در عالم نباتات نیست، در عالم حیواناتِ غیر انسان نیست؛ فقط در عالم انسانی این مشکل وجود دارد.

۸ یک مطلب دیگر، که باز مشکل دیگری است که در باب انسان‌ها وجود دارد، این است که ما در عالم غیرانسانی در مورد هر چیزی به یک سلسله ویژگی‌هایی، که مورد اجماع همه‌ی ماست، قائلیم و، آن‌گاه، در سایر ویژگی‌ها اختلاف نظر داریم. مثلاً، امروزه دیگر هر کسی راجع به آب حرف می‌زند، قبول دارد که ساختار مولکولی آب تشکیل شده است از دو H و یک O، یعنی H_2O . همه قبول دارند که جرم مخصوص

آب است. همه‌ی کسانی که درباره‌ی یک موجودی اختلاف نظر دارند، واقعیّت‌های بنیادینی را در رابطه با آن موجود قبول دارند. یعنی دو انسانی که راجع به یک ویژگی آب اختلاف نظر دارند، در باب چی اختلاف نظر دارند؟ در باب آب. یعنی در باب چی؟ یعنی در باب چیزی که ساختار مولکولی اش H_2O است. پس این ساختار مولکولی یک چیزی است که در همه جا می‌توان به آن رجوع کرد. و به همین ترتیب، جرم مخصوص را می‌توان در همه جا بهش رجوع کرد. تمام جمادات و نباتات این‌گونه‌اند. مثلاً، وقتی که در گیاه‌شناسی راجع به کاج‌ها بحث است، لاقلّ یکی دو ویژگی کاج مورد اجماع همه‌ی گیاه‌شناسان است. بعد می‌گویند بحث ما بر سر این است که موجوداتی که این دو ویژگی را دارند آیا فلان ویژگی را هم دارند یا ندارند. و طبقه‌بندی‌هایی که در گیاه‌شناسی، در جانورشناسی، در زیست‌شناسی، پدیده‌می‌آید برای این است که هر وقت راجع به هر موجودی بحث و تحقیق می‌کنیم، بدایم راجع به چه چیزی بحث می‌کنیم؛ راجع به موجودی که این یک ویژگی یا دو ویژگی را دارد. و آن وقت می‌گویند طبقه‌بندی موجودات، طبقه‌بندی جانوری موجودات. و از همین روست که مثلاً می‌گویند بزرگ‌ترین خدمتی که لینه، گیاه‌شناس سوئی، به گیاه‌شناسی کرد این بود که برای اوّلین بار طبقه‌بندی گیاهی را ایجاد کرد، و گفت اگر به چیزی می‌گوییم کاج، به خاطر این یک یا دو ویژگی است. و از این پس، هر گاه راجع به کاج‌ها نزاع دارید، می‌دانید راجع به چیزهایی نزاع دارید که این یک یا دو ویژگی را دارند.

حال، راجع به انسان‌ها این بحث وجود دارد که آن یک یا دو یا سه ویژگی مشترک چیست؛ تا پس از دانستن این ویژگی‌ها، بدایم وقتی

راجع به انسان‌ها صحبت می‌کنیم، چه چیز را وارد کنیم و چه چیز را وارد نکنیم. کسانی گفته‌اند که این ویژگی مشترک عقلانیت است. همان‌طور که برای آب H_2O رکن اساسی است و مهم است، برای انسان هم عقلانیت رکن است. اما دو نوع بحث در این باب پدید می‌آید: ۱. کسانی گفته‌اند خود عقلانیت مفهوم ابهام‌داری است. عقلانیت یعنی چه؟ ۲. و کسانی هم گفته‌اند عقلانیت مفهوم ابهام‌داری نیست، ولی در عین حال، اکثر ما اندیشه‌ها عقلانی نیستیم. ما باید یک معیاری پیدا کنیم که در همه انسان‌ها را از دایره‌ی انسانیت بیرون نکند. شما وقتی یک ویژگی برای آب‌ها می‌گویید، و بعد، می‌بینید آن ویژگی در اکثر آب‌ها وجود ندارد، می‌گویید این ویژگی به درد نمی‌خورد، و کنارش می‌گذارد. به تعبیر قدما، تخصیص اکثر لازم می‌آید. مثالی از قرآن می‌زنم. البته استشهاد غیر کنم، فقط مثال می‌زنم. قرآن از قول حضرت ابراهیم تقل می‌کند که: حضرت ابراهیم ستاره‌ای دیدند و ماه را دیدند و خورشید را دیدند و دائمًا، یکی پس از دیگری، گفتند که این خدای من است. اما بعد که افول کرد، گفتند «إِنِّي لَا أُحِبُّ الْأَفْلِينَ». یعنی من اصلاً موجودات افول‌کننده را دوست ندارم. عرب‌زبان‌ها می‌گویند «آفلین» او لاً جمع آفل است. بعد هم «الف و لام» بر سرش آمده است: الافلين. پس، یعنی امکان ندارد که من یک آفلی را دوست بدارم. حال، ممکن است شما بگویید این که حضرت ابراهیم گفته است من «آفلین» را دوست ندارم، ذوق و سلیقه‌اش را بیان کرده، مثل این که من چلوکباب دوست دارم و شما چلوخورش. اما ظاهرًا نی توانیم بگوییم که حضرت ابراهیم فقط داشته ذوق و سلیقه‌اش را بیان می‌کرده. او می‌خواسته بگوید: اصلاً آدمی که عقل داشته باشد، این موجودی را که یک وقت هست و یک وقت نیست، دوست غی دارد. آدم

باید دل به یک موجود بینند که همیشگی باشد، افول نداشته باشد. «لا اُحِبُّ الْأَفْلِينَ» یک کار عقلانی‌ای نیست. حالا، اگر تفسیر من را از این آیه می‌پذیرید، با این معیار «دوست‌داشتنِ افلین کار عقلانی‌ای نیست» وارد آزمایشگاه بشری شوید. چند عاقل پیدا می‌کنید؟ انصافاً چند عاقل داریم؟ همه‌ی ما، یا به ثروت دلبسته‌ایم، یا به قدرت، یا به جاه و مقام، یا به حیثیت اجتماعی، یا به شهرت، یا به محبویت، یا به یک مردی، یا به یک زنی. کدام یک از این‌ها آفل نیستند؟

می‌بینید که اگر عقلانیت ابراهیم را در مورد انسان‌ها به کار ببریم، آدم عاقل وجود ندارد؛ الا خود ابراهیم و تعدادی انگشت شمار مثل او. وقتی آن نویسنده می‌گفت: «آن‌چه را نپاید، دلبستگی را نشاید» منظورش همین بود. حال، اگر این عقلانیت باشد، چه کسی از عاقلان است؟

از سوی دیگر، نیا یوشیج در شعری، خطاب به حافظ، می‌گوید: حافظاً تاکی می‌گویی که من به او ساقی باقی دل بسته‌ام؟! من به آن عاشقم که او رونده است. یعنی اصلاً عاقل به چیزی که همیشه هست دل نمی‌بندد. آن که همیشه هست، که همیشه هست. آدم به آن دل نمی‌بندد. آن که همیشه نیست و رونده است، شایسته‌ی دل‌سپردن است. باید فرصت را غنیمت شرد و از آن که رونده است کامراو اشد. و گرن، دل‌سپردن به آن که هر وقت بخواهیم بغل دستان است که عقلانی نیست. آن که رونده است را باید درک کرد. حالا به نظر شما باید چه کرد.

قصه‌ای که بارها از پدرم نقل کرده‌ام را نقل می‌کنم. یک وقتی کسی علیای شهر را دعوت کرده بود به منزلش. پدر بندۀ هم که روحانی بود، دعوت شده بود. می‌گفتند یک آقایی هم که خیلی درویش‌مسلک و

شاعر پیشه، ولی فقیر، بود دعوت شده بود. در این جلسه، تا سفره را پهن کردند، این آقا سر سفره نشست و کاسه‌ی ماستی که جلوش بود را برداشت و بوسه‌ای داد و گفت: «شما رو که منزل زیاد خدمتون می‌رسیم!»

خُب، حالا کدام عاقلانه رفتار کرده‌اند؟ کسی که می‌چسبد به چیزی که در منزل خدمتش هست، یا آن کسی که می‌گوید بهتر است برویم سراغ آن چیزی که در منزل نداریم.

از این‌ها گذشته، عقلانیت یعنی چه، که به ما می‌گویند **میز** انسان‌ها عقلانیت‌شان است؟ عقلانیت چیست، و عاقل کیست؟ در این‌جا دو مشکل وجود دارد: اول، این‌که ایضاح مفهومی عقلانیت امکان‌پذیر نیست. و دوم، این‌که اصلاً بعضی وقت‌ها تا عقلانیت را ایضاح مفهومی می‌کنیم، به عقلانیتی دست پیدا می‌کنیم که طبق آن معنای از عقلانیت، اکثر مردم عقلانی نیستند. وقتی هم که اکثر مردم عقلانی نیستند، شما دارید راجع به کدام ویژگی مشترک بین همه‌ی انسان‌ها بحث می‌کنید؟ اگر ویژگی مشترک انسان‌ها را عقلانیت بدانیم، قابل دفاع نیست. در باب عقلانیت تئوری‌های بسیار مختلف وجود دارد. آن اندازه که من خودم استحصاء کرده‌ام، نزدیک به بیست و هفت تئوری مختلف راجع به عقلانیت، تا به حال، دیده‌ام. در میان فیلسوفان، در میان عالمان اخلاق، در میان ارزش‌شناسان، در میان روان‌شناسان اجتماعی، در میان جامعه‌شناسان، در میان کسانی که در کنش‌های ارتباطی کار می‌کنند، و در میان کسانی که در علم ارتباطات کار می‌کنند، روی هم رفته، بنده، تا به حال، بیست و هفت تئوری در باب عقلانیت پیدا کرده‌ام. چه بسا بیش‌تر از این‌ها هم وجود داشته باشد. این‌که بگویید عقلانیت برای

انسان ویژگی‌ای است که می‌تواند او را جدا کند از سایر موجودات، مثل H_2O که ویژگی جدا کننده‌ی آب از سایر موجودات است، بسیار ساده‌لوحانه است. این که حیوان ناطق، یعنی حیوانی است که عاقل است، عقلانیّش به چیست؟ بحث خیلی مشکل و پیچیده‌ای است.

کسانی هم آمدند و گفتند که اصلاً عقلانیّت نباید مطمع توجه باشد؛ باید سراغ طبیعت بشری رفت. مثلاً زان ژاک روسو گفت: موجودی است که دارای طبیعت نیک است. اما همین موجودی که از نظر زان ژاک روسو دارای طبیعت نیک است، به نظر توماس هابز، دارای طبیعت بد است. او می‌گفت: انسان گرگ انسان است. و این که می‌بیند ما هم‌دیگر را پاره نمی‌کنیم، به دو دلیل است: یکی، مدنیّت، و یکی هم قدرت. این دو ما را مهار کرده‌اند. و گرنه، اگر مدنیّت و قدرت نبود، ما هم‌دیگر را پاره می‌کردیم، درست مثل گرگ‌ها. از سوی دیگر، زان ژاک روسو می‌گفت: هر انسانی پاک به دنیا می‌آید. این مدنیّت و زندگی اجتماعی است که مردم را فاسد می‌کند. اگر مردم به حال خود رها می‌شدند، همه بر فطرت خودشان پاک بودند. روسو می‌گوید: «ببینید بچه‌ها تا به دستِ ما بزرگ‌سال‌ها ضایع نشده‌اند، چه ویژگی‌های جالبی دارند!». سپس، پنج ویژگی کودکان را می‌شمارد. و معتقد است: این که مسیح در سه انجیل از چهار انجیل می‌گفت «تا کودک نشوید، وارد ملکوت پدر آسمانی من نمی‌شوید» به خاطر همین پنج ویژگی است که بچه‌ها دارند. اما این پنج ویژگی اصلاً در مُبزرگ‌سال‌ها نیست.

ویژگی اول این که بچه‌ها تا وقتی که احتیاج به چیزی نداشته باشند، سراغش نمی‌روند. یعنی تا گرسنه نشوند سراغ غذا نمی‌روند. و تا احتیاجش بر طرف شد، از آن چیز دست می‌کشد. اما ما بزرگ‌سال‌ها

درست عکس این هستیم. به چیزی احتیاج پیدا نکرده، به آن اقبال می‌کنیم. بعد هم که احتیاج‌جان برآورده شد، باز دست‌بردار نیستیم. ویژگی دوم بچه‌ها در این‌جا و اکنون زندگی کردن است. هیچ بچه‌ای در گذشته و آینده زندگی نمی‌کند. در این‌جا و اکنون زندگی می‌کند. اما ما بزرگ‌سال‌ها در این‌جا و اکنون زندگی نمی‌کنیم. سوم این که بچه‌ها ظاهر ندارند. بچه اگر الان خشم نشان می‌دهد، واقعاً خشمگین است. اما ما بزرگ‌سال‌ها گاهی دارد قند توی دلان آب می‌شود، ولی، به تظاهر، خشم نشان می‌دهیم. این به خاطر مصلحت‌هایی است که در نظر می‌گیریم. مثلًا می‌دانیم که احتیاجاتی نسبت به طرف مقابل داریم. به خاطر همین، با این‌که در دل می‌خواهیم خون طرف را بریزیم، در ظاهر لبخند می‌زنیم و ماج و بوسه و صبحکم الله و... از این بازی‌هایی که بله‌یم درمی‌آوریم. اما بچه‌ها این جور نیستند. بچه‌ها اصلاً فیلم بازی نمی‌کنند. ما دائمًا در حال فیلم‌بازی کردن هستیم. یعنی ته دلان یک چیز است، اما دستان پی یک کار دیگر می‌رود. زبانان چیزی می‌گوید، دلان چیز دیگر. ولی بچه‌ها ظاهر و باطن همین‌اند که هستند. تا از یک دوستش بدش می‌آید، می‌گوید که: «من با تو قهرم!». با خودش نمی‌گوید: «بگذار محاسبه کنم بینم به نفع هست با او قهر کنم یانه! اگر قهر کنم، این قهر یک تبعاق خواهد داشت. مثلًا فردا ممکن است من از او پاک کن بخواهم و او ندهد. یا اصلاً شاید یک روز شیرینی‌ای داشت که من خیلی دوست داشتم...». ولی وقتی هم که آمد و گفت: «من با تو آشتب ام!»، واقعاً دیگر کینه‌ای از طرف به دل ندارد. اما من و شما خیلی وقت‌ها با هم قهریم، در حالی که واقعاً با هم آشتب هستیم. خیلی وقت‌ها هم با هم آشتب ایم، در حالی که واقعاً با هم قهریم. که این دو می‌اش بیش‌تر است.

خُب، این بازی‌ها در ما بزرگ‌سال‌ها وجود دارد و در بچه‌ها نیست. ویژگی چهارم این که بچه‌ها فاصله‌ی بین احساسات عواطفشان خیلی کم است. نمی‌دانم شما هیچ وقت توجه کرده‌اید که گاهی بچه هنوز اشک دارد از چشم‌هایش می‌سرد پایین، هنوز به گونه‌اش نرسیده، از دیدن یک چیز خنده‌دار می‌زند زیر خنده. اماً مثلاً ما اگر در جلسه‌ای از یک چیزی ناراحت شویم، حالاً ول این که بعد از گذشت زمانی آن ناراحتی برطرف شود و در دل شاد هم باشیم، با خودمان می‌گوییم نباید به این سرعت شادی‌مان را بروز دهیم. باید چند ساعتی بگذریم بگذرد، بعد. می‌ترسمی بگویند: «این چه حالی است که این آقا دارد؟ الان غمگین بود، حالاً می‌خندد!». پس سعی می‌کنیم آهسته آهسته از شادی به غم، و از غم به شادی، تغییر چهره دهیم. چون برایمان مهم است که دیگران درباره‌ی ما چه نظری داشته باشند. اماً بچه‌ها این جور نیستند.

و ویژگی پنجم این که بچه‌ها خیلی گریه می‌کنند. ما بزرگ‌سال‌ها گریه کردن را زشت تلقی می‌کنیم. نمی‌دانیم که چقدر، از لحاظ روان، گریه کردن برایمان سلامت می‌آورد.

حالاً اگر از همه‌ی حرف‌هایی که ممکن است راجع به این ویژگی‌ها گفته شود بگذریم، بالاخره ژان ژاک روسو می‌گفت: شما بزرگ‌سال‌ها کدامtan این جوری هستید؟ هیچ کدامان نیستیم.

بعد می‌گفت: چرا تا وقتی بچه بودید این گونه بودید، نازنین بودید، و حالاً که بزرگ شده‌اید این گونه نیستید؟

اوّل تو چنان بُدی که کس چون تو نبود

و آخر تو چنان شدی که کس چون تو مباد!

پس چرا ما این گونه شدیم؟ ما که این جور نبودیم. ما که به آن خوبی

بودیم، چرا این طور شدیم؟

ژان ژاک روسو می‌گفت این در اثر محیط اجتماعی است. تعلیم و تربیت است که ما را به این جا می‌رساند. ما جبلت‌تان پاک است. ولی در اثر زندگی اجتماعی، پدر و مادر، معلم و مربی، و دیگران، ما را آهسته آهسته فاسد می‌کنند. می‌گویند این جوری باشید، این جوری نباشید! مثلاً ما به بچه‌ها می‌گوییم: «وقتی مهمان می‌آید، اگر هم دلت شیرینی خواست، برندار! وقتی می‌روم مهمنی، اگر هم دلت آجیل خواست، دستت را دراز نکن. صبر کن اگر تعارف کردند، بردار!» این یعنی چه؟ یعنی این که صرافت طبع نداشته باش. بچه دلش می‌خواهد بخورد، اما ما بهش یاد می‌دهیم که آن چیزی را که در دل می‌خواهی به تعویق بینداز. این یعنی خلافِ صرافت طبع خودت عمل کردن.

به همین جهت هم هست که هر نظریه‌ای درباره‌ی طبع انسان داده شده قابل دفاع نبوده. و از همین راست که ارسسطو که، برای اوّلین بار، انسان را به حیوان ناطق تعبیر کرد، وقتی می‌خواست به انسان اشاره کند، می‌گفت: «آن دراز قامتِ گردناخن». چون می‌دید که این دو ویژگی بیولوژیک باز هم مشترک‌تر است میان همه‌ی انسان‌ها، تا ویژگی‌های ذهنی و روانی. یعنی این که اوّل‌اً، ما فقط روی پاهایان راه می‌روم، و ثانیاً، ناخن‌هایمان گرد است، بیش‌تر میان ما انسان‌ها مشترک است تا عاقل بودمان.

به نظر من، اگر کسی دیدگاهی مثل حضرت ابراهیم، یا مثل علی بن ابی طالب (ع)، یا دیدگاهی مثل سقراط، به عقلانیت داشته باشد، در میان ما انسان‌ها مصدق نمی‌یابد. پس این هم مشکل دیگری است که وقتی می‌خواهیم سراغ انسان‌ها بروم، غی‌دانیم کدام ویژگی یا ویژگی‌ها را

معیار قرار دهیم و بر اساس آن برخی را انسان به حساب بیاوریم و برخی دیگر را انسان به حساب نیاوریم. مثلًاً مازوخیست‌ها و سادیست‌ها را باید انسان به حساب آورد یا نه؟ از این جدّی‌تر، آیا هم جنس‌بازان انسان‌اند یا انسان نیستند؟ ممکن است شما بگویید انسان هستند، ولی بیارند. ممکن هم هست بگویید اصلاً انسان نیستند، چون انسان‌ها جبلتاً از ناهم‌جنس لذت می‌برد، نه از هم‌جنس.

هر کدام از این دو راه را پیش بگیرید، مشکلاتِ خاص خودش را پیش می‌آورد که این جا مجالِ بحث آن‌ها نیست.

۹. آخرین نکته‌ای که می‌خواهم راجع به انسان بگویم تاریخیت انسان است. تنها موجودی که گذر زمان در موردهش مؤثر است انسان است. بقیه‌ی موجودات گذر زمان در موردهشان مؤثر نیست. یعنی آب‌های پنج هزار سال پیش مثل آب‌های امروزی‌اند. بوقلمون‌های چند هزار سال پیش، اگر بوقلمونی وجود داشته، مثل بوقلمون‌های امروزی‌اند. کاج‌های صد هزار سال پیش مثل کاج‌های امروزی‌اند. اتا انسان، چون آگاهی دارد، هر چه زمان بر او می‌گزارد، این آگاهی در او به یک تحول کیف منجر می‌شود. یعنی نمی‌توان گفت انسان‌های زمان ما مثل انسان‌های زمان سقراط هستند؛ با این‌که کاج‌های زمان ما مثل کاج‌های زمان سقراط‌اند. در انسان یک عنصر تاریخیت وجود دارد. این تاریخیت اوّلین بار به دست هگل مورد تأکید واقع شد. از این نظر، هگل تمام شناخت‌های انسانی ماقبل خودش را ناقص می‌دانست. چون معتقد بود انسان‌های ماقبل او به تاریخیت بی‌توجه بوده‌اند. انسان وقتی زمان برش می‌گزارد، متحول می‌شود. عواملی که باعث می‌شوند شخصیت ما همین

باشد که الان هست، چهار چیز است: اول، مسائل ژنتیکی که تأثیر قاطعی در شخصیّت انسان‌ها دارند. دوم، محیط تعلیم و تربیت؛ مخصوصاً محیط تعلیم و تربیت دوران کودکی خیلی در شخصیّت ما مؤثر است. سوم، سخن روانی واقعاً آدم را متفاوت می‌کند. یعنی ما آدم‌ها اگر، محیط تعلیم و تربیت متفاوت‌مان نبود، مسائل ژنتیک متفاوت‌مان هم نبود، اصلاً سخن روانی‌مان ما را با هم متفاوت می‌کرد. آدم‌ها درون‌گرا یا برون‌گرا، کنش‌گر یا کنش‌پذیر هستند. و قس علی هذا. و اماً نکته‌ی چهارم سنّ است. سنّ هم ما آدم‌ها را متفاوت می‌کند. خود من یا خود شما، که ژنتیک، محیط تعلیم و تربیت، و سخن روانی‌مان، علی الفرد، ثابت است، در سنین مختلف، اعتقادات و باورهایمان، احساسات و عواطفمان، نیازها و خواسته‌هایمان، گفته‌ها و کرده‌هایمان، متفاوت است. مثلاً شما الان گاهی به کارهایی که در هفت‌سالگی می‌کردید می‌خنیدید؛ به کارهایی که در بیست‌سالگی می‌کنید، در چهل‌سالگی می‌خنیدید. نویسنده‌ی معروف ایتالیایی، لئنیجی پیراندللو، که شش نویسنده در بی‌نایشانه اثر اوست، یک جمله‌ی خیلی جالی دارد که: عمر همه‌ی ما آدمیان دو قسمت دارد. هر آدمی عمرش دو قسمت می‌شود. در یک قسمت به عقاید دیگران می‌خندد، در یک قسمت هم دیگران به عقاید او می‌خنندند.

ما هم همین جوری هستیم. اول، تایک مدقی، مثلاً سی و پنج سالگی به عقاید این‌ها می‌خنديم که: «آقا این پیر و پاتال‌ها چی می‌گن؟!» خرافاتی‌اند، مرتعج‌اند! فلان و بهمان‌اند! بعد، یواش یوايش، بچه‌هایمان شروع می‌کنند به افکار ما خنديden. خُب، یک همچنین تحولاتی ناشی از چیست؟ سنّ فرد است که تأثیر می‌گذارد. در انسان، خیلی از ویژگی‌ها تحت تأثیر سنّ است. یعنی خیلی از چیزهایی که ما را در سنّ

هجدۀ سالگی خوشحال می‌کرد، الان دیگر خوشحال نمی‌کند. خیلی از چیزهایی که ما را در سنّ چهارده‌سالگی بدحال می‌کرد، الان دیگر بدحال نمی‌کند. سنّ خیلی تأثیر دارد در این که آدم هم باورها یش عوض شود، هم احساسات و عواطفش، و هم همه‌ی ساحت‌هایی که بارها ازشان اسم برده‌ام.

حالا همین سخنی که راجع به فرد انسانی در مورد سنّ گفتیم، راجع به نوع بشر هم صادق است. با این تفاوت که راجع به نوع بشر تعبیر به سنّ نمی‌کنیم، بلکه می‌گوییم تصوّرات تاریخی بر نوع بشر اثر می‌گذارد. یعنی بشرِ امروز واقعاً متفاوت است با بشر دو هزار سال پیش. و آن بشر دو هزار سال پیش هم با بشر ده هزار سال پیش تفاوت دارد. با این وصف، این که شما می‌گویید من انسان را می‌شناسم، باید به این تاریخیت شناخت هم توجه کنید. یعنی فکر نکنید که وقتی ما انسان را شناختیم، ما انسان را، ازلاً و ابدآ، شناخته‌ایم. ما همیشه انسان‌تاریخی را می‌شناسیم. این معنایش این است که انسان را در یک برهه‌ای از زمان می‌شناسم. به تعبیر دیگر، در علوم انسانی صدق قوانین یک بازه‌ی خاص دارد. هر قانونی صادق است، اما در یک بازه‌ی خاصی صادق است. یعنی در یک طیف خاصی صادق است. مثلاً، اریش فروم^۱، روان‌شناس اجتماعی معروف آمریکایی که آلمانی تبار است، تحقیق کرده است راجع به شهرت طلبی. این تحقیق را در کتاب انهدام ساختار بشری که کتاب بسیار مفصلی است، به چار رسانده. در واقع، او لین بار او بود که نشان داد شهرت طلبی یک خواسته‌ای است متأخر. یعنی انسان‌ها تا تقریباً اوایل دوران مدرن، خواسته‌های بسیار دیگری داشتند، اما شهرت طلبی

نداشتند. شما اگر با دقّت به کتاب‌های ادیان و مذاهب رجوع کنید، که همه قبل از دوران مدرن نوشته شده‌اند، به کتاب‌های اخلاقی که قبل از دوران مدرن نوشته شده‌اند، می‌بینید که دائم می‌گویند فلاں ویژگی را نداشته باش، چون این از رذائل است. ولی هیچ کدام شهرت طلبی را نام نمی‌برند. نه به دلیل این که شهرت طلبی آن وقت‌ها جزء فضائل بوده، بلکه به این دلیل که اصلاً شهرت طلبی وجود نداشته. این یک چیزی است که اخیراً پدید آمده است. اریش فروم می‌گوید به این دلیل پدید آمده که جامعه‌ی بشری جامعه‌ی توده‌ای^۱ شده است. و چون جامعه‌ی توده‌ای شده است، هر کسی دنبال این است که از وسط این توده، به هر نحوی که شده، بالا بیاید و چند لحظه‌ای مورد توجه قرار بگیرد و شهرت پیدا کند. این مسئله قبلاً وجود نداشت، چون قبلاً در یک دهی که زندگی می‌کردی، در این ده، مثلاً هفتاد نفر زندگی می‌کردند که همه هم‌دیگر را می‌شناختند و همه هم کم‌ویش زندگی‌ای شبیه به هم داشتند. و از دهات اطراف هم خبر چندانی نبود، و اصلاً کاری هم به کار هم نداشتند. اگر هم می‌خواستی، وسیله‌ای هم نبود که خودت را به ده‌دیگر بشناسانی. اگر می‌خواستی، باید راه می‌افتدای می‌رفتی همه‌ی روستاهای اطراف را بگردی، که با وسایل آن روزگار اصلاً امکان نداشت. اما امروز تلویزیون می‌تواند مرا در یک لحظه به همه‌ی عالم نشان دهد، یک چیزی در من پدید می‌آورد که به نکته‌ی آخری که می‌خواستم بگویم، ربط پیدا می‌کند: این که ابزار اعمال یک میل، در پدید آمدن آن میل، مؤثر است. به عنوان مثال، من آمده‌ام خانه‌ی شما مهمنی. شما به آشپزخانه می‌روید تا میوه و چای بیاورید. من همین طور که تنها نشستدم و دارم به در و دیوار خانه نگاه می‌کنم، توجهم

به ناخن‌گیری که روی میز است جلب می‌شود. بعد به ناخن‌های خودم نگاه می‌کنم که بلند است. پس، ترغیب می‌شوم که ناخن‌هایم را بگیرم، و این کار را می‌کنم. حالا، شما یقین داشته باشید که اگر من این ناخن‌گیر را نمی‌دیدم، اصلاً میل به کوتاه کردن ناخن‌ها در من پدید نمی‌آمد. بنابراین، ابزارِ اعمال یک میل، وقتی در اختیار انسان قرار می‌گیرد، خود این ابزارِ اعمال میل، میل را در آدمی پدید آمده است. یعنی ممکن است در یک شهرت طلبی در میان انسان‌ها پدید آمده است. لحظه‌تمام مردمی که تلویزیون دارند بتوانند مرا از طریق تلویزیون بیتند. قبلًا همچین چیزی وجود نداشت. اما اکنون من از طریق کتاب نوشتن، مصاحبه، میزگرد، رادیو، تلویزیون، ماهواره، سایت، و امثال این‌ها، می‌توانم مشهور بشوم. خُب، حالا که وسائل مشهور شدن آمده است و من می‌توانم مشهور شوم، چرا نشوم؟! چرا مرا فقط، مثلًا، لبیتاتی سر کوچه‌مان بشناسد؟! چرا همه، تاماً می‌بیتند، نگویند این فلانی است؟!

اریش فروم استدلال می‌کند که قبل از دوران مدرن این میل به شهرت طلبی در آدم‌ها وجود نداشت. از سوی دیگر، بعضی میل‌های دیگر هم اتفاقاً دارد در انسان‌ها آهسته آهسته کاهش پیدا می‌کند، که به بحث دیگری مربوط می‌شود و این جا از آن حرفی به میان نمی‌آوریم. با این وصف، آن‌چه را که راجع به انسان می‌گوییم بازه‌ی تاریخی دارد، اما آن‌چه راجع به، مثلًا، کاج‌ها و موش‌ها می‌گوییم بازه‌ی تاریخی ندارد. این بازه‌ی تاریخی داشتن، البته، علت عمدۀ اش تأثیری است که تعلیم و تربیت بر ما انسان‌ها می‌گذارد. این‌که هر چه سنّ ما بالا می‌رود، هر چه تاریخ متحوال می‌شود، ما آدم‌های دیگری می‌شویم، بیشتر به تعلیم و تربیت مربوط است. کونز لورنس، در کتاب معروفش راجع به

پرخاشگری جانوری که به فارسی هم ترجمه شده، مثال می‌زند که وقتی یک جوجه به دنیا می‌آید، یک جوجهی مرغ به دنیا می‌آید. از نظر که بیرون می‌آید، از صفر شروع می‌کند. از این نظر هم هست که وقتی می‌میرد، همه‌ی علم و فضل و کمال و همه‌چیزش به اندازه‌ی وقتی است که پدر و مادرش از دنیا رفته‌اند. وقتی این جوجه بعد از دو یا سه سال مُرد، یا کشتیدش، میزان رشد و پیشرفتی که کرده، در واقع، به اندازه‌ی آن مرغ و خروسی است که پدر و مادرش بوده‌اند. اما انسان‌ها این گونه نیستیم. من و شما، چه بسا، وقتی از دنیا می‌رویم، چندین برابر پدرمان علم داشته باشیم. نوادگان ما ممکن است در چهار پنج سال اول عمرشان به اندازه‌ی سی سال اول عمر ما چیز یاد بگیرند. چرا؟ به دلیل این‌که حیوانات از صفر شروع می‌کنند، وقتی هم که می‌خواهند بیزند، به همان‌جایی می‌رسند که پدر و مادرشان، وقتی مرگ، رسیده بودند. ولی ما که از صفر شروع نمی‌کنیم. ما ابتدا آن‌چه را که بشر در طول تاریخ خودش، با صرف ارزی بسیار به دست آورده، مجّاناً، در هفت هشت سال یاد می‌گیریم؛ یا به عبارتی، به ما یاد می‌دهند. علی بن ابی طالب (ع) در آن نامه که خطاب به پسرشان، حسن بن علی (ع)، نوشته‌اند می‌فرمایند: «ما همیشه با تاریخ به دنیا می‌آییم.» این یعنی این‌که ما تمام آن‌چه را که بشر به دست آورده به صورت رایگان از طریق پدر و مادر، تعلیم و تربیت معلمان و مریبان، در فاصله‌ی، مثلاً، پانزده سال می‌آموزیم. حال، من دیگر بقیه‌ی عمر می‌توانم ده گام دیگر هم جلو بروم. و وقتی می‌میرم وضعم متفاوت است با وقتی که پدرم از دنیا رفت. هر دوی ما هم فرض کنید که هفتاد سال عمر کرده‌ایم. عمدۀ‌ی این تفاوت به خاطر تعلیم و تربیت است. تعلیم و تربیت است که باورها و عقاید، و بسیاری چیزهای دیگر آدمی را متفاوت

می‌کند. شما تا به حال فکر کرده‌اید که چرا بسیاری از آموزه‌های دینی‌ای که ۱۴۰۰ سال پیش فکورترین فیلسفان را نی آزرد، امروزه بعضی از بچه‌دیرستانی‌ها را می‌آزارد. چرا بعضی از باورهای دینی یا غیردینی‌ای که بزرگ‌ترین فیلسفان قدیم به آن‌ها باور داشتند امروزه به نظر ما خنده‌دار و غیرقابل دفاع می‌رسند؟ مثلاً عقل‌گرأت‌ترین فیلسوف تاریخ باستان ما سقراط است. سقراط وقتی می‌خواست بیبرد، یکی از وصایایی که کرد این بود که: من خروسی نذر یکی از خدایان یونان قدیم کرده بودم، ولی تا به حال نتوانستهام نذرم را اداء کنم. لطفاً این نذر مرا اداء کنید.

امروز ممکن است کسی بگوید این بزرگ‌ترین فیلسوفی که تاریخ تحت الشاع افکار اوست چطور حرفی زده که برای ما قابل قبول نیست. چرا ممکن است حرفی را که یک فیلسوف تراز اول جهانی در نزدیک به دو هزار سال پیش زده، امروزه نتوانیم بپذیریم؟ به خاطر این‌که ما الان از تعلیم و تربیتی برخودار شده‌ایم که این تعلیم و تربیت را سقراط از آن بهره نداشته است؛ ارسسطو و افلاطون و ابن سینا و... از آن بهره نداشته‌اند. شکنی نیست که ضریب هوشی ابن سینا از من و امثال من چندین رتبه بالاتر بوده. او واقعاً یک ضریب هوشی فوق العاده و بسیار بالایی داشته است، ولی خیلی از حرف‌هایی را که او زده، من و شما، بهش می‌خندیم. چرا؟ به خاطر این‌که ما همه‌ی آن‌چه را که ابن سینا‌های عالم، در طول تاریخ، به دست آورده بودند در فاصله‌ی ده تا پانزده سال، مجاناً، می‌توانیم یاد بگیریم. در واقع، ما الان خبیرتر از آن‌ها هستیم. البته، خبیرتر از آن‌ها هستیم، نه به معنای این‌که مهم‌تر از آن‌ها هستیم؛ به این معنا که آن بزرگ می‌گفت. یعنی: من یک کوتوله‌ای هستم، ولی روی دوش غول‌ها

نشسته‌ام. وقتی که کوتوله‌ای روی دوش غول‌ها می‌نشیند، با این‌که خودش ده سانتی‌متر بیشتر نیست، ولی دیدش از آن غولی که روی دوش نشسته ده سانتی‌متر وسیع‌تر است. بالاخره، ما روی دوش کسانی مثل ابن‌سینا و سقراط نشسته‌ایم، و طبیعی است که نگاهمان کمی از آن‌ها وسیع‌تر باشد.

حتی از این هم ساده‌تر، سی یا چهل سال پیش، اگر کسی می‌گفت «جرم یک نوع بیماری است»، همه می‌گفتند این آقا طرفدار دزدها و قاتل‌ها و شارلاتان‌های عالم است. می‌خواهد طرفداری از قاتل‌های عالم بکند. اماً امروزه، چه‌بسا، یک بچه‌ی دیرستانی هم می‌فهمد که «جرم، واقعاً، یک نوع بیماری است». امروزه، علوم شناختی^۱ به ما نشان داده‌اند که جرم‌ها بیماری‌اند، مجرم بیمار است. مجرم یک اختلالی در پردازش اطلاعاتش دارد. نمی‌خواهم بگویم از این به بعد زندان‌ها را باز کنید و... فلان و بهمان اصلاح‌کاری به این چیزها ندارم. می‌خواهم مطلبی را روشن کنم. و آن این‌که مسئله‌ای که برای یک متفکر چهل سال پیش ما قابل فهم نبود، و به طریق اولی، قابل قبول هم نبود، الان برای ما قابل فهم و، احیاناً، قابل قبول هم هست. این معنایش آن است که ما انسان‌ها هر چه تاریخ بِرمان می‌گذرد، متفاوت می‌شویم. و بنابراین حکمی که راجع به انسان‌های دو قرن پیش می‌کرده‌ایم، چه‌بسا، دیگر راجع به انسان‌های امروزه نمی‌توانیم آن حکم را بپذیریم، و به عکس.

درس سوم

نکاتی در باب روش‌شناسی علوم انسانی

در درس گذشته، نکاتی درباره‌ی معرفت‌شناسی علوم انسانی عرضه شد و، به اجمال، نشان داده شد که چه اندازه اهیت دارد وقتی با علوم انسانی سروکار داریم بدانیم که وضعیان بسیار متفاوت است با وقتی که با علوم غیرانسانی سروکار داریم. نکاتی که گفته شد، جملگی در باب معرفت‌شناسی علوم انسانی بودند و مسئله‌ای که باید مورد توجه قرار گیرد این است که معرفت‌شناسی علوم انسانی به دو جهت از تحقیقات بالفعل و عملی ما فاصله دارند: اول، به جهت این‌که در معرفت‌شناسی علوم انسانی، موارد اختلاف بین معرفت‌شناسان فراوان است و اجماع کم‌تر هست. و از این رو، در معرفت‌شناسی علوم انسانی، همیشه، برای مخاطبان جای این سؤال هست که: چرا این سخن را پیذیرم، نه آن سخن دیگر را. حالا که این همه اختلاف نظر هست، چه چیزی مرا الزام می‌کند به این‌که در میان این دیدگاه‌های متفاوت، دیدگاه X را پیذیرم، نه دیدگاه 2 را؛ دیدگاه این مکتب و مسلک را قبول کنم و به کار بگیرم، نه دیدگاه

آن مکتب و مسلک دیگر را. همیشه جای این سؤال هست، و مخاطب همیشه می‌تواند این اشکال را مطرح کند که چرا مرا الزام می‌کنید به آن‌ها موضع X در معرفت‌شناسی، در حالی که موضع‌های بدیل هم هستند.

البته، شکّی نیست که اگر من و شما اهل حوصله باشیم، اهل تدقیق و موشکافی باشیم، و از قدرت تفکر نیز بهره‌مند باشیم، بالاخره می‌توانیم دریابیم که هر موضع معرفت‌شناسی نسبت به موضع‌های بدیل و رقیب خودش چه نقاط قوّت و ضعفی دارد و، چه بسا، بالمال هم بتوانیم این موضع را آن‌ها کنیم، نه آن موضع دیگر را. اما، به هر حال، این امر فراغ بال و قدرت تفکر می‌طلبد و مخاطب عادی ما، و مخاطب متعارف ما، نه این قدرت تفکر را دارد و نه آن فراغ بال و حوصله را.

اما مسئله‌ی دومی هم وجود دارد که مباحثت معرفت‌شناسی را از تحقیقات بالفعل و عملی ما دور می‌کند. و آن مسئله‌ی این است که در ایران کنونی ما، اساساً، تحقیقات انسانی به مطالب سطح پایین تری محتاج هستند و، چه بسا، اصلاً نوبت به مطالبی که در معرفت‌شناسی علوم انسانی می‌گوییم، نرسد. به تعبیر دیگر، وستم چه کند در صف، دسته‌ی گل و ریحان را! آدم که در صفِ جنگ دسته‌ی گل دستش نمی‌گیرد. اینجا، جای این امور نیست.

به همین سیاق، ممکن است کسی بگوید در این آشفته‌بازاری که در تحقیقات علوم انسانی در ایران کنونی هست، اصلاً نوبت به مباحث نظری معرفت‌شناسی نمی‌رسد. این‌ها خیلی آرمانی و دور از ذسترس هستند؛ ما به مطالب دست‌پایین تری نیاز داریم. مثل این‌که کسی صرف و نحو یک زبان را نداند، آن وقت علوم بلاغی آن زبان را به او یاد بدهند. هر کسی می‌تواند بگوید، تازمانی که من صرف و نحو بلد نیستم، اصلاً معانی و بیان

(بلاغت) به چه کارم می‌آید. بنابراین، تا وقتی ما مطالب دست‌پایین‌تر را نمی‌دانیم، نوبت به مطالب معرفت‌شناسی ناظر به تحقیقات علوم انسانی نمی‌رسد. و آن مطالب دست‌پایین‌تر و مقدماتی‌تر روش‌شناسی در تحقیقات علوم انسانی هستند. و روش‌شناسی با معرفت‌شناسی متفاوت است.

در دو درس گذشته، کلیّاتی در باب مبانی معرفت‌شناسی علوم انسانی گفته شد، و اکنون به روش‌شناسی تحقیقات در علوم انسانی می‌پردازم.

روش‌شناسی بسیار ملموس‌تر و محسوس‌تر از معرفت‌شناسی است، و در وضعیت کنونی، ما به آن خیلی محتاج‌تر هستیم و، چه بسا، افاده‌ی عملی‌اش برای کار تحقیق‌ای که ممکن است در حال انجام آن باشیم، بیشتر است.

حال، نکاتی که می‌خواهم در باب روش‌شناسی علوم انسانی بگویم، برخی دارای تقدّم و تأثیر منطقی هستند و برخی دیگر نه. با این‌همه، سعی می‌کنم تا حدّ امکان تقدّم و تأثیر منطقی را در بازگویی این نکات لحاظ کنم:

۱. اوّلین نکت‌های که باید در روش‌شناسی علوم انسانی به آن توجه کنیم، و خیلی هم مبتلا به ماست، این است که آموزش را با پژوهش خلط نکنیم. پژوهش با آموزش بسیار متفاوت است. بدون مبالغه، ۹۹ درصد از پژوهش‌های ما در علوم انسانی پژوهش نیستند، بلکه آموزش‌اند. یعنی، شخص در حال پژوهش نیست. یک قراردادی با یک جایی امضا کرده است به نام پژوهش، در حالی که در حال آموزش دیدن است. فرق

پژوهش با آموزش در این است که در آموزش من قصد دارم آنچه را که تاکنون در فلان مبحث گفته شده است بیاموزم؛ اما در پژوهش من قصد دارم پس از آموزش آنچه که تاکنون گفته شده است، درباره‌ی فلان مبحث، خودم نکته‌ای به آنچه گفته شده، بیفزایم. مثلاً اگر من همه‌ی آنچه را که عالمان ریاضیات در تمام قرون تا زمان ما درباره‌ی عدد اول گفته‌اند مطالعه کنم و به صورت مکتوبی درآورم، حاصل کارم پژوهش نیست، بلکه آموزش است. پژوهش وقتی است که من آنچه را تاکنون درباره‌ی عدد اول گفته شده، تقیاً و اثباتاً، از هر قسم و مقوله‌ای، همه را یاد بگیرم، آن‌گاه سخن جدیدی درباره‌ی عدد اول بگویم؛ حال این سخن جدید، اگرچه ناظر به سخنان گذشته است، ولی عین هیچ کدام از سخنان گذشته نیست. در این سخن جدید، البته، من ناظر به گذشته‌ام، یعنی از همه‌ی نقاط قوت سخنان گذشته بهره می‌گیرم، و از همه‌ی نقاط ضعف گذشته اجتناب می‌کنم. به عبارت دیگر، از آنچه که گذشتگان گفته‌اند درس آموزی و عبرت‌اندوزی دارم، اما بالآخره چیزی که من می‌گویم چیزی است که تاکنون گفته نشده است؛ سخنی است نو؛ سخنی است بدیع. در پژوهش، من همیشه می‌خواهم سخن بدیعی بگویم؛ سخن نوظهور، سخن بی‌سابقه، سخنی که مبدعش خودم هستم، پدیدآورنده‌اش خودم هستم. آن سخن هرچقدر هم کم‌اهمیت باشد، اگر بی‌سابقه باشد، کار من پژوهش است. فقط باید بی‌سابقه باشد. مهم نیست که عظمت این سخن چقدر باشد. این مطلقاً اهمیت ندارد. حتی مهم نیست سخنی که من می‌گویم درست باشد یا نادرست. این هم اهمیت ندارد. مهم این است که چیزی بیش از تمامی سخنان گذشته در خود داشته باشد. بنابراین، دارای نقاط قوت جموعه‌ی آن‌ها، و عاری از نقاط ضعف همه‌ی آن‌ها و نو

خواهد بود. این که درست باشد یا نادرست، بعد از آن که پژوهش را انجام دادم، مخاطبانم معلوم می‌کنند. بعد از پایان پژوهش و ارائه‌ی آن مخاطبان می‌فهمند که این سخن نویی که گفته‌ام، درست است یا نادرست.

پس، در پژوهش بنای ما بر این است که تمام اهتمام را بکنیم تا از آن‌چه دیگران در این مبحث گفته‌اند غافل نباشیم. زیرا فرض بر این است که من می‌خواهم آن‌چه را که دیگران در این مبحث گفته‌اند یک گام به جلو ببرم، یک گام به پیش ببرم. این گام که جلو می‌رود و پیش می‌رود، هر چقدر هم که جزئی و کم‌اهمیت باشد، و حتی اگر گامی ناصحیح هم باشد، باید حتماً دو شرط داشته باشد تا بتوان آن را پژوهش نامید: یکی این‌که این گام‌گامی بی‌سابقه باشد. یعنی قبل از من کسی به این گام نپرداخته باشد؛ کسی بر من سابق نباشد. و نکته‌ی دوم این‌که ناظر باشد به آن‌چه دیگران گفته‌اند. تا، لاقل، نقاط ضعف قوت گذشتگان را در خودش جمع داشته باشد و نقاط ضعف گذشته را در خود نداشته باشد.

حال، اگر ما به این تعریف از پژوهش نگاه کنیم، کدام یک از کارهای ما پژوهش است؟ چند درصد از کارهای ما واقعاً پژوهش است؟ ما، در واقع، داریم به نام آموزش پژوهش می‌کنیم. یعنی نظام آموزش دانشگاه‌های کشور ما ضعیف است. آن‌وقت، من دکتر که از دانشگاه بیرون می‌آیم، می‌بینم هیچ چیزی بلد نیستم. می‌گویم پس بروم یاد بگیرم. اتا اگر بخواهم بعد از این شروع کنم به یاد گرفتن، چطور امرار معاش کنم. من دیگر الان زن و بچه دارم، گرفتاری دارم. چطور بروم یاد بگیرم. آن‌گاه راهش این می‌شود که یاد گرفتن با پول را آغاز کنم. و یاد گرفتن با پول یعنی قرارداد پژوهشی امضاء کردن با یک مؤسسه‌ای. پس، قرارداد پژوهش امضاء می‌کنم، پول می‌گیرم، و شروع می‌کنم به یاد

گرفتن چیزهایی که در دانشگاه یاد نگرفتندام. این چیزی است که الان در کشور ما رخ می‌دهد. در کشور ما، تا آن جا که من کار می‌کنم و اطلاع دارم، انصافاً حتی یک درصد از پژوهش‌های علوم انسانی هم پژوهش نیست، بلکه اکثر قریب به اتفاق آن‌ها آموزش است.

و این ناشی از پارادوکسی است که در زندگی ما وجود دارد. یعنی وقتی که وقت آموختن ماست، استادی نداریم که به ما چیزی یاد بدهد؛ وقتی هم که فارغ‌التحصیل می‌شویم، دیگر وقت آموختن مان نیست. از این رو، نمی‌توانیم از راه آموخته‌هایمان به شغلی، و از راه شغلمان به درآمدی، و از راه درآمدمان به زندگی مان برسیم. پس، برای این که هم به زندگی مان برسیم و هم چیزی یاد بگیریم، راهی نداریم جز آموزش دیدن به نام پژوهش. و با یک مؤسسه‌ای قرارداد می‌بندیم تا، در ازای آموزش، به ما پول بدهند.

و این، البته، چیزی است که عاقلان ما، افراد فهیم ما، می‌دانند و به آن رضاداده‌اند. ولی افراد ناغافل هم هستند که، سرزده، وارد شده‌اند و حتی خبر هم ندارند که دارند چه می‌کنند.

در واقع، در آموزش، ما داریم همه یا بخشی از آن چه که دیگران، تاکنون، در باره‌ی یک مبحث گفته‌اند یاد می‌گیریم. اما در پژوهش فرض بر این است که همه‌ی آن چه را که گذشتگان ما در این مبحث به خصوص گفته‌اند فراگرفته‌ایم و آن‌گاه می‌خواهیم آن مبحث را یک اپسیلون، یک ذره، یک گام، جلو ببریم. حال، اگر این گام بی‌سابقه باشد، کار ما پژوهش است.

البته، وضع کشور ما از این هم گفتم بدتر است. به دلیل این که اگر ما به نام پژوهش آموزش هم می‌کردیم، معنایش این بود که در مبحثی که

داریم کار می‌کنیم، همه‌ی آن‌چه را که دیگران گفته‌اند فرا می‌گیریم. در حالی که وضع ما این جور هم نیست. بنابراین، دائمًا تکرار مکررات می‌کنیم. یعنی یک چیزهایی را که کسانی، قبلًا، بهتر از آن را گفته‌اند داریم تکرار می‌کنیم. شاید مبالغه نباشد که بگوییم من بیش از صدها مورد از این دست را در این بیست سال اخیر، خودم با چشم خودم، دیده‌ام. یعنی دیده‌ام کاری که دارد انجام می‌گیرد، حتی آموزش هم نیست. به عنوان مثال، چند سال پیش، یکی از دوستان بنده آمد و گفت که من یک رساله‌ی پژوهشی (نه دانشگاهی) می‌خواهم بگیرم در باب معجزه. در این رساله، می‌خواهم اشکالات دیوید هیوم را بر معجزه جواب دهم. من به ایشان گفتم که شما اول بروید آن‌چه را که دیگران در جواب هیوم، در ۲۵۰ سال پس از او، گفته‌اند یاد بگیرید، بعد بینید اگر نقصی دارد و شما می‌توانید، برطرف کنید. ایشان هم قبول کردند، ولی رفتند پژوهشی از همین دست که عرض کردم انجام دادند. این پژوهش تقریباً دو سال است که چاپ هم شده. وقتی این پژوهش انجام گرفت و ایشان آن را پیش من آورد، گفتم: حالا که تو به چیزی که من گفتم عمل نکردی، برو کتاب ویلیام بیلی، در باب معجزه، را بین! ویلیام بیلی تقریباً ۱۴۰ یا ۱۵۰ سال پیش کتابی در رد شبهات هیوم نوشته است. حالا شما برو آن کتاب را تورّق کن و بین آیا شما یک دهم آن چیزی که ۱۵۰ سال پیش در رد شبهات هیوم نوشته شده را در رساله‌ات آورده‌ای؟!

خُب، این چه کاری است که شما گاری را از نو اختراع کنید؟! هیچ آدم عاقلی گاری را از نو اختراع نمی‌کند. حالا شما بگویید که آقا ما با آن گاری که قبلًا اختراع شده کاری نداریم. ما می‌خواهیم یک گاری خودمان اختراع کنیم. بنده می‌گوییم شما برو آن گاری‌ای را که اختراع شده

به کار بگیر. بعد، یک اپسیلون آن را پیچیده تر کن؛ یک پسیلون تسهیلاش را بیشتر کن؛ استحکامش را بیشتر کن؛ عمرش را بیشتر کن. نه این که بگویی گاری ای که دیگران اختراع کرده‌اند بد است، خوب نیست، غربی است، شرق است. ما می‌خواهیم خودمان بنشینیم، فکر کنیم، تا بعد از مددّتی بتوانیم گاری را اختراع کنیم؛ همان گاری ای که قبل‌اً اختراع شده. این اصلاً کار عاقلانه‌ای نیست و ما هم در این کشور داریم گاری‌هایی را که اختراع شده را دوباره اختراع می‌کنیم. البته، بدتر هم اختراع می‌کنیم. من در سال ۶۷ یک جمله‌ای را در یک جا گفتم و چاپ هم شد و هنوز هم بدان معتقدم. و آن این که ما هنوز هم که هنوز است باید ترجمه کنیم. ما به عصر تأثیف، جز در یک موارد بسیار شاز و نادری، نرسیده‌ایم. تأثیف یعنی این که من یک چیز نویسی را تحقیق کرده‌ام، و حالا می‌خواهم آن را به صورت کتاب درآورم. پس ما باید ترجمه کنیم؛ همان کاری که گذشتگان ما کردند و تمدن اسلامی را بر آن اساس پایه گذاری کردند. اگر ترجمه در قرن‌های دوم و سوم وجود نداشت، و مأمون ترجمه را ترویج نکرده بود، و پیشگام آن نشده بود، اصلاً تمدن اسلامی به وجود نمی‌آمد. مأمون این را فهمید که اوّل ما باید بدانیم که یونانیان چه گفته‌اند، رومیان چه گفته‌اند، کتاب‌هایی که به زبان سریانی و به زبان آرامی نوشته شده‌اند را باید ترجمه کنیم و بفهمیم که آن‌ها چه گفته‌اند، سپس یک گام جلو برویم. و الحق که گام‌هایی هم جلو رفتیم. در زمینه‌ی ریاضیات، نجوم، پزشکی، فلسفه، عرفان، حکمت، اخلاق، و حتی در زمینه‌ی علوم طبیعی، مثل علم مناظر و مرايا، مسلمانان گام‌هایی جلو رفتند. ولی اوّل گام‌های قبلی را دیده بودند. ابن هیثم، اگر نمی‌دانست در یونان و روم در باب مناظر و مرايا و نور‌شناسی چه گفته شده است، طبیعتاً نمی‌توانست

کتاب مناظر و مرایای خودش را بنویسد.

در نهایت، ما باید برای خودمان مشخص کنیم که می‌خواهیم پژوهش کنیم یا آموزش به نام پژوهش.

۲. نکته‌ی دیگر این است که باید موضوع پژوهش خود را تا آن جایی که ممکن است مضيق بگیریم؛ برخلاف چیزی که در کشور ما متعارف است. مثلاً، «معرفت‌شناسی در غرب و اسلام» می‌شود موضوع یک تحقیق. یعنی چیزی که اگر کسی بخواهد حقیقت مطلب آن را ادا کند، باید دایرة المعارف هفتصد جلدی بنویسد.

غribیان اگر رشد کرده‌اند، به دلیل این است که هر کدامشان یک موضوع دُم‌وشی را گرفته‌اند و روی دُم‌وش کار کرده‌اند. این است که هر چقدر موضوع را مضيق گرفته‌اند، در عوض، توانسته‌اند به عمق کارشان بیفزایند. و درست است که اگر شخصی در باب یک نکته‌ی بسیار ریز حرف می‌زند، اما قولش حجت است؛ اتوریته دارد. اگر الان حرفی می‌زند، دیگر کسی نمی‌تواند روی حرفش حرف بزند، مگر اینکه ۲۰ یا ۵۰ سال بعد، که کسانی بیایند کار مجدد بکنند. ولی فعلًاً او حرف آخر را می‌زند. به دلیل این که موضوع را بسیار بسیار مضيق می‌گیرند. ما اتفاقاً در رساله‌های دانشگاهی مان، در دکترا، در فوق لیسانس، وقتی موضوع بیش از حد مضيق می‌شود، می‌گویند: آقا! اصلاً در مورد این موضوع چه می‌شود گفت؟! درباره‌ی این موضوع، نهایتاً، یک مقاله می‌توان نوشت، نه پژوهش کرد!

چند سال پیش در دانشگاه تربیت مدرّس یکی از دوستانم یک رساله‌ی دکترای پیشنهاد کرد راجع به مرگ‌اندیشی در اندیشه‌ی دو

فیلسوف: هیدگر و کیرکگور. یکی از افراد گفت: این که او لاً روضه‌خوانی است. راجع به مرگ حرف زدن که روضه‌خوانی است. شما که آخوندها را می‌شناسید. (البته خود ایشان آخوند بود). ثانیاً اصلاً چه چیزی می‌شود راجع به مرگ گفت؟! اصلاً حتی یک مقاله می‌شود، چه رسد به رساله‌ی دکترا؟

من در جلسه‌ی بعد مطرح کردم که از مجموعه‌ی آثار کرکگور هشت‌صفحه‌اش مربوط به مرگ است. حال، از این هشت‌صفحه، اگر ده صفحه را بتوان فهمید، می‌شود یک رساله‌ی دکترا از آن نوشت.

گاهی بعضی‌ها چون پنهانی کار را احساس نمی‌کنند، خبر هم ندارند که قضیه‌ی از چه قرار است. ما باید بدایم هر موضوعی که از آن دم‌موشی تر و کوچک‌تر و پیچیده‌تر نباشد، اگر کسی معلومات کافی و مخصوصاً قدرت تفکر داشته باشد، می‌تواند درباره‌اش هزار صفحه مطلب بنویسد. شما هیچ چیزی را نمی‌توانید به بندۀ بگویید که آقا این را نمی‌شود درباره‌اش مطلبی نوشت. بندۀ می‌توانم به شما بگویم که می‌شود درباره‌ی هر چیزی هزار صفحه مطلب نوشت. منتهی، به شرطی که تو قبلًاً معلوماتی را داشته باشی و بدایی که در طول تاریخ در باب این موضوع چه چیزهایی گفته شده است. بعد هم خودت قدرت تفکر داشته باشی. اما اگر این دو شرط لحاظ نشود، کسی به سادگی می‌گوید درباره‌ی مرگ یک مقاله هم نمی‌توان نوشت.

حال، وقتی موضوع کلی‌گویانه می‌شود، یعنی خیلی بزرگ می‌شود، سه عیب اساسی دارد: یک عییش این است که تحقیق عمق نمی‌تواند پیدا کند. تحقیق لحاف چهل تکه می‌شود. «حسن این را گفته. حسین آن را گفته. تق این را گفت. نق آن را گفت...». به عمقِ سخنِ حسن و حسین

و... غمی‌رسیم. در نتیجه، آن‌ها را بغل هم می‌گذاریم و می‌شود لحاف چهل تکه. و این نفعی برای مخاطب ندارد و او را به جایی غمی‌رساند. مثلاً در تحقیقمان آورده‌ایم که: «فلانی گفته...». مخاطب می‌پرسد یعنی چه؟ می‌گوییم غمی‌دانیم، بهمانی این را گفته.

در حالی که ما قرار است سخن فلانی را بفهمیم، و باکنار سخن فلانی، سخن بهمانی را آوردن، مشکلی حل غمی‌کند. حال، وقتی تحقیق عمق پیدا غمی‌کند، کسی نفعی هم غمی‌برد.

دو مین مشکل این است که ارزیابی این جور کارها مشکل است. بییند، در تحقیق که اسم صد متفکر آورده شده، من ارزیاب چگونه آن را ارزیابی کنم؟ من ارزیاب که در باب همه‌ی این صد نفر صاحب‌نظر نیستم. شما صد متفکر را کنار هم نشانده‌ای. من راجع به دو نفرشان یک چیزی می‌فهمم. راجع به آن دو نفر نظر درستی می‌دهم، اما ۹۸ نفر دیگر را چه کنم؟ پس، در چنین موقعی، ارزیابان هم غمی‌توانند ارزیابی کنند. حالا، نه ارزیابان مؤسسه‌ی پژوهشی. در هر زمینه‌ای قرار است ارزیابی صورت گیرد، این مشکل پابرجاست. چه آن که می‌خواهد در کتاب سال داوری کند، چه آن که می‌خواهد یک نقدی برای شما بنویسد، این مشکل را دارد. حال، اگر اهل انصاف باشد، فقط در آن زمینه‌ای که اطلاعات دارد نظر می‌دهد و بقیه را می‌گذارند. در غیر این صورت، یک نظر اشتباہی می‌دهند و می‌روند.

در این باب، من فراوان رساله‌های دکترا و مقاله دیده‌ام که مؤلف مدام، بغل هم بغل هم، سخنان و اسمای افراد مختلف را آورده و اصل‌آخودش هم غمی‌داند، بالاخره، در رساله‌اش چه گفته. و عیب سوم این است که چون موضوع کلی است، دائمًا موضوعات

تحقیق با هم هم‌پوشانی می‌کنند؛ overlapping پیدا می‌کنند. به خاطر این که اگر شما موضوع رساله خود را «معرفت‌شناسی از دیدگاه اسلام و غرب» قرار دادید، بعد، چند نفری هم هستند که هر کدام درباره‌ی معرفت‌شناسی دارند تحقیق می‌کنند و همه‌ی آن‌ها، بالاخره، به نحوی دارند بخشی از تحقیق شما را انجام می‌دهند. مثلاً آن‌که دارد درباره‌ی معرفت‌شناسی کانت کار می‌کند، آن‌که درباره‌ی معرفت‌شناسی اسپینوزا کار می‌کند، آن‌که درباره‌ی معرفت‌شناسی راسل کار می‌کند، یا آن‌که درباره‌ی معرفت‌شناسی صدرای شیرازی، همه‌ی دارند به نوعی روی بخش‌هایی از موضوع شما را می‌کنند. حال، اگر هر کدام از این تحقیقات جدا صورت می‌گرفت و هر کس روی یک بخش کار می‌کرد، ایرادی نداشت و overlapping صورت نمی‌گرفت. اما این فاجعه‌ای که الان در ایران وجود دارد این است که رساله و کتاب‌های مختلف، همه با هم هم‌پوشانی دارند. اگر شما دلیل این مسئله آن است که موضوع گشاد انتخاب می‌شود. اگر شما بخواهید در باب جغرافیای نائین یک کتاب بنویسید و یک آدمی راجع به جغرافیای کاشان، مشکلی نیست. اما اگر هر دو نفر یا چهار نفر یا ده نفر بخواهند راجع به جغرافیای ایران کار کنند، طبیعتاً هم‌پوشانی پیدا می‌کنند. و اگر همه بخواهند راجع به جغرافیای کره زمین کار کنند، چند آدم می‌توانند راجع به این موضوع بنویسند و تکرار کار یکدیگر را نکنند؟ این هم‌پوشانی داشتن به دلیل این است که ما موضوع را مضيق نمی‌گیریم. اگر ما موضوع را مضيق می‌گرفتیم، امان نداشت که این همه کار تکراری صورت گیرد. حال، کاری که در کتاب‌ها و رساله‌ها می‌کنند، چیست؟ این گونه است که وقتی در جلسات تصویب رساله‌ها می‌گوییم: «آقا، موضع فلانی هم علیّت است از دیدگاه هیوم. دیگر نمی‌شود این دانشجو

هم علیّت را از دیدگاه هیوم کار کند.»، می‌گویند: «نه، آن بوده علیّت از دیدگاه هیوم. این را بنویسید هیوم و علیّت. به خاطر این که در کامپیوتر وزارت علوم این تیتر که وارد نشده.»

حالا غربی‌ها چه می‌کنند؟ امروز صبح، کتابی هشت‌صفحه‌ای می‌خواندم از خانم آریس باخ که موضوعش این است: «مسئله‌ی زن، با توجه به عهد عتیق»؛ آن هم با توجه به سفر تکوین؛ آن هم با توجه به باب دوم سفر تکوین؛ آن هم فاصله‌ی آیات ۱۶ تا ۲۱ انصافاً این یعنی تحقیق. اما ما چه می‌کنیم؟ در کشورمان پر است از تحقیقاتی با این موضوعات که: «زن از منظر جهان‌بینی‌های عرفانی، الهی، غرب، شرق و...». خُب، حاصل کار می‌شود همین پژوهش‌های بی‌عمق و تکراری‌ای که هیچ حرف جدیدی ندارند.

نمونه‌ی دیگر کتاب طریقت اسلام خانم موراتای، همسر ویلیام چیتیک، است که سال‌ها هم در ایران کار می‌کرد. ایشان در این کتاب می‌خواسته زن را از منظر عارفان اسلامی بررسی کند. کتاب بسیار مفصل است؛ چهارصد صفحه‌ی دوستونی است و اگر بخواهیم به فارسی منتشرش کنیم، یک کتاب هزار و پانصد صفحه‌ای می‌شود. ایشان آمده استاداً چهل عارف بزرگ را انتخاب کرده. بعد، از آن چهل نفر، هشت نفر را انتخاب کرده. آن‌گاه، فقط و فقط، زن را از لحاظ کیهان‌شناسی عارفان، نه اخلاق عارفان، و نه آداب و سیر و سلوک عرفانی، مورد بررسی قرار داده است. حالا در ایران فراوان می‌بینید که در یک تحقیق صد صفحه‌ای زن را از منظر شرق و غرب و این‌ور و آن‌ور بررسی می‌کنند. و این همگی راجع به یک موضوع بنویسیم و همه مثل هم باشد، بیاییم هر کدام overlapping

یک بخش کوچکی را مورد تحقیق قرار دهیم، حتماً تحقیقاتان عمق پیدا می‌کند، ارزیابی اش هم آسان‌تر می‌شود، هم‌پوشانی هم پیش نمی‌آید. از سوی دیگر، هر کسی واقعاً در یک مطلبی صاحب‌نظر می‌شود.

۳. نکته‌ی سوم این‌که وقتی در علوم انسانی کار می‌کنید، باید و مشخص کنید که دارید درباره‌ی واقعیّت‌های انسانی کار می‌کنید، یا ارزش‌های انسانی، و یا وظایف انسانی. این سه دسته را باید از هم تفکیک کرد. چرا که در علوم انسانی این سه دسته خیلی با هم آمیخته‌اند و بسیار ممکن و محتمل است که با هم خلط شوند.

وقتی که من در باب اخلاق بحث می‌کنم، وضع متفاوت است با وقتی که دارم در باب روان‌شناسی حرف می‌زنم. وضع من در این دو هم متفاوت است با وقتی که دارم در فلسفه‌ی ذهن کار می‌کنم. گاهی راجع به fact های انسان موضوع تحقیق گرفته‌ایم. یعنی داریم یک نکته‌ای را در باب انسان، از این حیث که این نکته در انسان‌ها صادق است، بحث می‌کنیم. یک وقت هم هست که داریم درباره‌ی ارزش‌های انسانی بحث می‌کنیم: ارزش‌های ذاتی و ارزش‌های عینی، مطلوب بالذاتیه و مطلوب لغیره. این دو وضع بسیار با هم متفاوت‌اند.

اگر شما پیش یک روان‌شناس صاحب‌نظر بروید، او برای شما می‌گوید چه می‌شود که یک انسان متکبر می‌شود و یک انسانی متواضع. ولی اصلاً نمی‌گوید که تکبر خوب است یا بد. می‌گوید من روان‌شناسم. روان‌شناس راجع به خوبی و بدی تکبر حرف نمی‌زند. روان‌شناس، از آن لحاظ که روان‌شناس است، با fact های انسانی کار دارد. یعنی روان‌شناس به شما می‌گوید: یک انسانی تکبر است، یک انسانی دیگر هم

تواضع است. این‌ها دو واقعیتِ افعال انسانی هستند که وجود دارند. حال، من علل و عوامل موجبات تکبّر را می‌توانم برای شما فهرست کنم، علل و عوامل موجبات تواضع را هم می‌توانم فهرست کنم. می‌توانم بگویم چه عواملی انسان را، آهسته آهسته، رو به تکبّر می‌برند، و چه عواملی هم انسان را رو به تواضع می‌برند. اما، از این‌ها که بگذریم، اصلاً نمی‌دانم که تکبّر خوب است یا بد؛ زشت است یا زیبا. چرا که من با *facta*ها کار دارم. اما اگر بروید پیش کسی که در ارزش‌شناسی – که شاخه‌ای از فلسفه است – کار می‌کند، او به شما می‌گوید: به نظر من، و به این ادله، تواضع خوب است و، به نظر من، و به این ادله، تکبّر بد است.

چرا که او ارزش‌شناس است. او کارش در زمینه‌ی ارزش‌شناسی است. خُب، حالا اگر گفت به این دلیل، و به نظر من، تکبّر بد است و، به این دلیل، و به نظر من، تواضع خوب است، آن‌گاه می‌شود پرسید حالا که تواضع خوب است، چه کارکنیم که متواضع شویم و چه کارکنیم که متکبّر نشویم. و این، البته، دیگر در حوزه‌ی کار ارزش‌شناس نیست؛ چون این یک *fact* است. «چه باید کرد که تواضع در فرد ایجاد شود» و «چه باید کرد که تکبّر در شخص ایجاد نشود» دیگر بحث ارزشی نیست و از حوزه‌ی کار ارزش‌شناس بیرون است.

این تقسیم‌بندی‌ها مرز‌شناسی است. یعنی باید بدانیم که «خوب و بد» یک امر یک حرف است، «کیفیتِ رسیدن به خوب‌ها» و «کیفیتِ نرسیدن به بد‌ها» حرفِ دیگری است. اوّلی یک بحث ارزشی است و دوّمی یک بحث *factual*. یک بحث ناظر به واقع است، یک بحث ناظر به ارزش. در علوم انسانی خیلی ممکن است که این‌ها با هم آمیخته شوند. و اگر آمیخته شوند، آن‌که دارد تحقیق باید بتواند حق هر کدامشان را اداء

کند. وقتی من می‌گویم این‌ها باید با هم آمیخته شوند، معناش این است که من باید بدآنم که دارم درباره‌ی *fact*‌ها سخن می‌گویم، یا در باب ارزش‌ها، و یا در باب وظایف و تکالیف. نه این که یک تلمبادی از مطالب را، که بعضی‌ها یش درباره‌ی *fact*‌های انسانی، بعضی‌ها یش در باره‌ی ارزش‌های انسانی، و بعضی هم درباره‌ی تکالیف انسانی، هستند همه را کنار هم بیاورم. و این اتفاق است که *إلى ماشاء الله* در تحقیقات آموزش و پرورش، در تحقیقات مربوط به روان‌شناسی، در تحقیقات مربوط به جامعه‌شناسی، در تحقیقات مربوط به اخلاق، و در همهٔ تحقیقات علوم انسانی، در کشور ما رخ می‌دهد.

حال، این تفکیک کجا باید صورت گیرد؟ همان طور که قبل‌اگفت، در معرفت‌شناسی صورت می‌گیرد. این تفکیک را در معرفت‌شناسی علوم انسانی داریم، اما در متداول‌تری علوم انسانی، در روش‌شناسی علوم انسانی، نیز باید این تفکیک رعایت شود. زمانی اهمیّت و پیچیدگی این تفکیک بیشتر می‌شود که به نکته‌ای توجه کنیم. و آن این که گاهی لفظ واحدی، هم معنای ارزشی دارد، هم معنای واقعی، و هم معنای تکلیفی. در این وضعیّت است که باید بدآنم در باب کدام یک از این سه دسته دارد بحث می‌شود. به عنوان مثال، در باب معنای «خوب» معمولاً به نظر می‌رسد که مفهومی ارزشی است. اما وقتی می‌گوییم این رادیو «خوب» است، یعنی صدایش بدون noise است، مصرف برق و باتری‌اش کم است، و...، این‌جا باز هم «خوب» مفهومی ارزشی است؟ نه، معلوم است که این‌جا «خوب» مفهومی ناظر به واقع و *factual* است، نه ارزشی.

عدالت هم گاهی مفهوم ارزشی نیست. عدالت در بعضی از کاربردها و استعمالاتش مفهوم ارزشی است و در بعضی استعمالاتش مفهوم ارزشی

نیست و کاملاً factual است. بنابراین، نفسِ این که من بدآنم دارم درباره‌ی یک واقعیت انسانی، یا یک ارزش انسانی، و یا یک وظیفه و تکلیف انسانی سخن می‌گوییم، بسیار بسیار، مهم است. به خصوص در جاهایی که الفاظی به کار می‌روند که این الفاظ حتی هوتیت خودشان، به لحاظ این که یک مفهوم واقعی‌اند، یا یک مفهوم ارزشی‌اند، و یا یک مفهوم تکلیف‌اند، روشن و دانسته نیست.

۴. مطلب بعدی این که در هر تحقیق باید توجه داشته باشیم که به موضوعات می‌خواهیم از منظر علم خاصی پیردازیم، یا تاریخ آن علم. خیلی فرق است بین این که من مفهوم «عدالت» را در الهیات مورد بحث قرار دهم، یا در تاریخ الهیات؛ مفهوم «وجود» را در فلسفه مورد بحث قرار دهم، یا در تاریخ فلسفه؛ مفهوم «عاطفة» را در روان‌شناسی مورد بحث قرار دهم، یا در تاریخ روان‌شناسی؛ مفهوم «زمان» را در فلسفه‌ی فیزیک مورد بحث قرار دهم، یا در تاریخ فلسفه‌ی فیزیک.

هر علمی - خواه تجربی باشد، خواه عقلی و فلسفی باشد، خواه تاریخی باشد، خواه دینی و مذهبی باشد، و خواه کشفی و شهودی - تاریخی دارد. خود آن علم هر کدام از این پنج قسم که باشد، به هر حال، می‌تواند تاریخی داشته باشد. یعنی ما برای هر کدام از شاخه‌های علوم تجربی تاریخ آن علم تجربی را داریم؛ برای هر کدام از شاخه‌های علوم فلسفی و عقلی تاریخ آن علم را داریم؛ برای هر کدام از شاخه‌های علوم تاریخی تاریخ آن علم را داریم؛ برای هر کدام از شاخه‌های علوم دینی و مذهبی تاریخ آن علم را داریم؛ و برای هر کدام از شاخه‌های علوم کشفی و شهودی هم تاریخ آن علم را داریم. حالا که همه‌ی علوم پنج گانه، بلااستثناء، می‌توانند

تاریخ خود را داشته باشند، باید به دو نکته توجه کنیم: اول این که علوم پنج‌گانه به لحاظ روش چه روشنی دارند. اصلاً پنج‌گانه شدن علوم به خاطر تفاوت در روش‌شان است. بنابراین، در واقع، اول باید خود علوم را تقسیم کنیم، به لحاظ روش، به پنج قسم. اما هر علمی که در این پنج قسم قرار دارد، باز هم خود یک تاریخ دارد. و تاریخ هر علمی فقط یک روش دارد: روش تاریخی. حالا بهتر می‌فهمیم که چقدر فرق می‌کند که آدم بخواهد «وجود» را از منظر فلسفه بحث کند، یا از منظر تاریخ فلسفه. «وجود» را وقتی می‌خواهیم از منظر فلسفه بحث کنیم، فقط به شیوه‌های عقلی و فلسفی باید در باش بحث کنیم؛ اما اگر بخواهیم «وجود» را از منظر تاریخ فلسفه مورد بحث قرار دهیم، فقط باید به روش تاریخی بحث کنیم. و همین سخن در باب «عاطفه» از منظر روان‌شناسی و از منظر تاریخ روان‌شناسی وجود دارد.

و روشن است که تاریخ هر علمی با خود آن علم، هم به لحاظ روش، هم به لحاظ غایت، و هم به لحاظ موضوع، متفاوت است. و چون از هر سه لحاظ بهم فرق می‌کنند، اصلاً دو علم جداگانه‌اند. فیزیک غیر از تاریخ فیزیک است، فلسفه غیر از تاریخ فلسفه است، تاریخ هم غیر از تاریخ تاریخ است. چرا که خود علم تاریخ هم تاریخ دارد. یک وقت من در علم لغت که علمی تاریخ است دارم کار می‌کنم. یک وقت هم هست که در تاریخ علم لغت کار می‌کنم، که به تاریخ یک علم تاریخی می‌پردازد.

حال این نکته‌ای که گفتم، به چه دلیل اهمیت دارد. به دلیل این که گاهی می‌بینیم بحثی که به لحاظ یک علم به عهده گرفته شده، به لحاظ تاریخ آن علم مورد بحث قرار داده شده است، وبالعکس.

بنابراین، وقتی من از شما می‌خواهم یک بحثی بکنید در باب صفات

خدا، اوّل باید از من پرسید: صفات خدا را از منظر فلسفه می‌خواهی بحث کنی یا الهیات؟ وقتی، برفرض، من گفتم فلسفه، باز باید پرسید که از منظر خود فلسفه یا تاریخ فلسفه؟ تاریخ فلسفه با خود فلسفه خیلی فرق دارد. همان‌طور که تاریخ روان‌شناسی با خود روان‌شناسی فرق دارد. وقتی من به شما می‌گویم که «عاطفه» را از منظر روان‌شناسی بررسی کنید، یعنی ببینید چه سخنی با متداول‌وزیری علوم روان‌شناختی می‌شود در باب عاطفه گفت، که آن سخن با همان متداول‌وزیری علوم روان‌شناختی قابل دفاع باشد. اما وقتی می‌گوییم «عاطفه» را از منظر تاریخ روان‌شناسی بررسی کنید، یعنی ببینید چه سخنی در باب «عاطفه» با متداول‌وزیری تاریخی می‌توانید بگویید که قابل تحقیق باشد، نه با متداول‌وزیری روان‌شناسی. خُب، این تفکیک نکردن هم مشکلات خیلی فراوانی ایجاد می‌کند و به نظر می‌آید که معمولاً ما به جای این که به خود علم پردازیم، بیشتر به تاریخ علم می‌پردازیم، اما عکسش کمتر پیش می‌آید. یعنی ما کمتر پیش می‌آید که موضوع تاریخ یک علم را به عهده گرفته باشیم و رفته باشیم در خود آن علم کار کرده باشیم.

۵. در علوم انسانی، باید بفهمیم که داریم درباره‌ی واژه سخن می‌گوییم، یا درباره‌ی مفهوم، و یا درباره‌ی واقعیت متناظر با آن مفهوم. این مشکلی که خواهم گفت در الهیات و فلسفه و اخلاق بیشتر از جامعه‌شناسی و روان‌شناسی و... وجود دارد. حتی دیده‌اید که مثلاً وقتی تحقیق را که راجع به عدالت صورت گرفته باز می‌کنیم، معمولاً اولین چیزی که مطرح شده، بررسی واژه‌ی عدالت است. این که عدالت، از لحاظ لغت عرب، از «ع» و «د» و «ل» می‌آید، و ماده‌ی «ع» و «د» و «ل»

در زبان عربی به سه معنا به کار رفته است، و بنابراین، عدالت به لحاظ لغوی به این سه معناست، و.... و بعد که این‌ها به صورت مفصل طرح شد، می‌رسد به این که در اصطلاح متکلمات، عدالت به معنای فلان است. وقتی می‌گوید «عدالت در اصطلاح متکلمان»، در واقع، به سراغ مفهوم عدالت از نظر متکلمان رفته است. اما اول راجع به لفظ عدالت بحث شده است و این بحث etymology است، علم لغت است. چه کار داشتید به این که عدالت در اصل از «ع» و «د» و «ل» آمده؟

بله، ما در شاخه‌های مختلف زبان‌شناسی تحقیقاتی داریم، از جمله در شاخه‌ای از زبان‌شناسی که از آن تعبیر می‌کنند به؟؟؟، یعنی فقه لغت‌شناسی. از آن جمله گرامر است، از آن جمله معناشناسی است و... این‌ها مبانی‌ای هستند که مربوط به زبان‌آند و تحقیقات زبانی می‌کنند. اما ما کاری به واژه نداشیم. ما وقتی راجع به یک مفهوم سخن می‌گوییم، این گونه است که، مثلاً می‌خواهیم بدانیم مفهوم «وجود» در نظر فلاسفه چیست. اگر بخواهم بگویم «وجود» از «و» و «ج» و «و» و «د» آمده، وجود در اصل به معنای پیدا کردن و یافتن است و... به بی‌راهه رفته‌ایم. در اصطلاح فلاسفه، ما کاری به «و» و «ج» و «د» نداریم. ما به مفهوم «وجود» کار داریم. یک وقت هم هست که اصلاً کاری به مفهوم وجود نداریم؛ به خود «وجود» در عالم بیرون کار داریم. تفکیک نکردن این سه هم در علوم انسانی إلى ماشاء الله پیش می‌آید.

بیینید وقتی آدم نمی‌فهمد که بحث بر سر چه بوده، چه اتفاقاتی می‌افتد. کم نیستند کتاب‌هایی که در زمینه‌ی دین به زبان انگلیسی نوشته شده‌اند. بعد، طرف می‌آید می‌گوید که آقا در زبان انگلیسی به این می‌گویند *religion* خُب، او دارد به زبان انگلیسی می‌نویسد، نمی‌تواند که به زبان من

ایرانی اسلامی بنویسد. بعد، حالا یک بحث واژه‌شناختی می‌کند. می‌گوید این *religion* از ماده‌ی *relique* لاتین گرفته شده است. *relique* در زبان لاتین به معنای پیوند است. پس چرا به *religion* گفته‌اند؟ به خاطر اینه اعتقاد انسان‌ها این بود که فقط با دین است که آدم می‌تواند پیوند با خدا برقرار کند. این را کسی نوشتند. خُب، تقصیزی هم ندارد. درست هم نوشتند. اما مسئله این جاست که این مترجم فارسی زبان نمی‌فهمد لفظ با مفهوم فرق دارد. بله، دین از ماده‌ی *relique* گرفته شده که به معنای پیوند است. ما هر چه نگاه می‌کنیم نمی‌فهمیم دین که با «د» و «ی» و «ن» است، چگونه از *relique* گرفته شده. چون او نمی‌دانسته که دارد راجع به واژه حرف می‌زند. وقتی واژه را به واژه‌ی دیگری تبدیل کردی، بحث چه می‌شود؟ مفهومی می‌شود. سخنی که راجع به یک واژه صادق است، راجع به مفهوم آن واژه صادق نیست. این مسئله مثل آن است که کسی به زبان عربی یا فارسی کتابی راجع به دین بنویسد. بعد بگوید که دین از ماده‌ی «دان، یدین» به معنای پاداش و کیفر گرفته شده است. و از این لحاظ دین را دین نامیده‌اند که در دین همیشه پاداش و کیفری هم هست. خُب، حالا این کتاب را کسانی به زبان انگلیسی ترجمه می‌کنند، و اگر مترجم آن همین خطای مترجم فارسی را مرتكب شود، می‌نویسد *religion* از «د» و «ی» و «ن» گرفته شده است، به معنی پاداش. آن وقت هر خواننده‌ی انگلیسی زبان می‌گوید که *religion* چه ربطی به «د» و «ی» و «ن» دارد؟ من، بارها و بارها، گفتم که یکی از حکایات ترین سخنانی که در طول تاریخ فرهنگ بشری گفته شده، سخن کنفوسیوس است که گفت: اوّل بر واژه‌ها ظلم می‌کنیم، و از این ظلم بر واژه‌ها بر بشر ظلم می‌کنیم. تمام ظلم‌هایی که به بشر شده، ظلمی بوده که اوّل بر واژه شده است.

بفهمیم که چه لقمه‌ای گرفتایم. می‌خواهیم راجع به لغت «دین» حرف بزنیم، یا می‌خواهیم درباره مفاهیم دین در اذهان متفکران یا دین‌شناسان حرف بزنیم، یا در مورد پدیده‌ی دین که در بیرون وجود دارد. حکم این‌ها را به هم تسری ندهیم. حکم مفهوم را به واژه نباید تسری داد.

ع مطلب بعدی این‌که باید توجه داشته باشیم که ما داریم درباره‌ی واقعیت سخن می‌گوییم، یا درباره‌ی تلقی خودمان از واقعیت. این هم نکته‌ای است که ما در علوم انسانی رعایت نمی‌کنیم، و اصلاً توجه نداریم که این دو با هم تفاوت دارند. در همه‌ی زبان‌های دنیا این‌گونه است؛ یعنی یک افعالی واقعیت را بازگو می‌کنند، یک افعالی تلقی من از واقعیت را بازگو می‌کنند. البته، در زبان انگلیسی از همه شاخص‌تر است. بینید چه فرقی هست بین وقتی که من بگویم «احمد دانشمند است» با زمانی که بگویم «من احمد را دانشمند می‌دانم».

اولی، علی‌الادعا، دارد واقع را می‌گوید، اماً دوّمی، علی‌الادعا، واقع را نمی‌گوید، بلکه تلقی مرا از واقع می‌گوید. می‌گوید: «۱. واقعیتی به نام احمد وجود دارد. ۲. تلقی من از این واقعیت آن است که او دانشمند است.». پس، «احمد دانشمند است» با «من احمد را دانشمند می‌دانم» خیلی تفاوت دارد. در زبان انگلیسی، معمولاً، افعال دال بر تلقی از واقعیت این‌گونه‌اند که بر سرِ مفعولِ دوّمشان یک «as» می‌آید. این «as» کمی توی چشم می‌زند و به مخاطب می‌فهماند که: من از واقعیت سخن نمی‌گویم، بلکه دارم از تلقی خود از واقعیت سخن می‌گویم. اماً در بعضی زبان‌های دیگر، چون «as» یا چیزی معادل آن وجود ندارد، ما نمی‌فهمیم که داریم از واقعیت سخن می‌گوییم، یا از تلقی خودمان از واقعیت. هر وقت که شما در زبان

فارسی گفتید «به نظر من»، «به گمان من»، «من فکر می‌کنم که»، «تلقی من این است که»، «به نظر می‌رسد که»، یا در زبان انگلیسی گفتید «It thinks that»، «appears that»، یا در زبان عربی «كأنّ» به کار برده‌ید، یعنی من دارم تلقی‌ام را از واقعیت بیان می‌کنم.

حال، داوری ما نیز در از تباطب با این دو با هم متفاوت است. یعنی وقتی کسی تلقی خود را از واقعیت بیان می‌کند داوری ما باید نسبت به آن متفاوت باشد بازمانی که آن آن کس واقعیت را بیان می‌کند. اگر من در تحقیق شما دیدم که نوشت‌هاید «امد دانشمند است»، یک جور باید از شما مطالبه‌ی دلیل کنم، و اگر دیدم که نوشت‌هاید «من احمد را دانشمند می‌دانم» یک جور دیگر. مطالبه‌ی دلیل، برای وقتی که کسی واقعیت را بیان می‌کند، با وقتی که تلقی خود را از واقعیت بیان می‌کند خیلی فرق می‌کند. و البته، این تفاوت‌ها را آدم‌هایی که اهل نظر و اهل دقت‌اند می‌فهمند. به عبارت دیگر، چه‌بسا، دلیلی که بر مدعیات ناظر به واقع می‌آوریم، هیچ کدام از مدعیاتِ دال بر تلقی از واقعیت را تأیید نمی‌کنند؛ و از سوی دیگر، ادله‌ای که مدعیاتِ ما را به تلقی از واقعیت تأیید می‌کنند، مؤید ادعایی که راجع به خود واقعیت داریم نیستند. این‌ها یک جور دلیل می‌خواهد و آن‌ها یک جور دیگر.

حالا، چه فرقی میان این دو دسته دلیل هست؟

هر وقت شما واقع را بیان کردید، دلیلی که از شما مطالبه می‌شود، حتماً دلیل epistemologic است. هر وقت من گفتم «الف ب است»، حتماً شما باید از من انتظار داشته باشید که یک دلیل epistemologic بیاورم. یعنی این که سخنی بگویم که یا اثبات کنم مدعایم را، یا مدعایم را توجیه کند، و یا لااقل مدعایم را عقلانی کند. دلیل epistemologic یعنی دلیلی که

مدّعای شما را یا اثبات می‌کند، یا موجّه می‌کند، یا عقلانی می‌کند. اما این سه قسم هم با هم فرق می‌کنند. فرق می‌کند که من مدعایم را اثبات کنم، یا توجیه کنم، یا عقلانی کنم. اماً وقتی من سخن از واقع نمی‌گویم، یعنی نمی‌گوییم «الف ب است»، بلکه می‌گوییم «من الف را ب می‌یابم»، «من الف را ب می‌بینم»، «من حسن را دانشمند می‌دانم»، ادلّه‌ای که می‌آورم، باید ادلّه‌ی هستی‌شناختی و روان‌شناختی باشد. یعنی باید ادلّه‌ی وجودشناختی و روان‌شناختی بیاورم.

پس، فرق است بین این که شما از من بخواهید مدّعای خود را ثابت کنم، یا توجیه کنم (توجیه به معنی فلسفی و معرفت‌شناختی، نه توجیه به معنی عامیانه)، یا عقلانی کنم. این سه با هم فرق می‌کنند. ولی، به هر حال، هر سه epistemology هستند. و باز، این سه کار متفاوت‌اند با وجودشناختی و روان‌شناختی که برای نشان دادن چراجی تلقی خود از واقعیت به آن‌ها دست می‌یازیم. به عبارت دیگر، خیلی فرق است بین زمانی که بگویید «فلان کس به وطن خیانت کرده است» با زمانی که بگویید «من به فلان کس اعتقاد ندارم». دوّمی دالّ بر تلقی است، ولی اوّلی بیان واقع می‌کند. وقتی می‌گویید «خیانت کرده»، باید نشان دهید که آن کس «کجا» و «چه» کرده؛ که این مصداقی از مصاديق خیانت می‌شود. اماً اگر کسی بگویید «من نمی‌گویم تو خیانت کرده‌ای. من به تو اعتقاد ندارم.»، این یعنی تو از نظر من غیرقابل وثوق هستی. این دالّ بر تلقی از واقعیت است و بحث‌های روان‌شناختی و وجودشناختی را می‌طلبد، نه بحث‌های معرفت‌شناختی.

۷. مطلب بعدی که بسیار هم‌افق با همین مطلبی است که گفته شد،

بحث ارزش‌داوری در علوم انسانی است. در مبحث قبلی، گفتم که گاهی تلقی خود از واقع را بیان می‌کنیم، و گاهی خودِ واقع را بیان می‌کنیم. حال، اگر کسی به گونه‌ای سخن بگوید که هر دو را با هم خلط کند، چه می‌شود؟ مثلاً، اگر بگوییم «متأسفانه، نادرشاه در حمله‌ی دوم به هند، شکست خورد»، این دال بر تلقی است یا دال بر واقع؟ از سنخ اوّل است، یا از سنخ دوم؟ «نادرشاه در حمله‌ی دوم به هند شکست خورد»، علی الادعا، ناظر به واقع است؛ اما من یک «متأسفانه» هم آورده‌ام. در واقع، من با این «متأسفانه» دارم چیزی را به تحقیر بیان می‌کنم. و این که، علی الادعا، واقعیت را بیان می‌کنیم، ولی تلقی خود از آن واقعیت را هم به آن تزریق می‌کنیم، خلاً بزرگی است در علوم انسانی، و فراوان هم هست. البته، این مشکل در علوم غیرانسانی پیش نمی‌آید. هرگز نمی‌گوییم «متأسفانه، جاذبه‌ی زمین وجود دارد»، «متأسفانه، چوب‌ها سفت‌اند و آب‌ها نرم‌اند. ای کاش، آب‌ها سفت بودند و چوب‌ها شُل». ما با استفاده از کلماتی مثل «متأسفانه»، «بدجتنانه»، و... در چنین جمله‌هایی، در واقع، می‌خواهیم، در عین بیان واقع، تلقی خود را نیز از آن واقعیت ابراز کنیم. ولی باید توجه داشته باشیم که این کار یک مغالطه است. وقتی کسی بیان واقع می‌کند مرتكب مغالطه نشده است؛ وقتی تلقی خود از واقع را هم می‌گوید مرتكب مغالطه نشده؛ اما ترکیب این دو با هم مغالطه است. و کلماتی مثل «متأسفانه»، «ای کاش»، و... می‌خواهند این دو را با هم *mach* کنند. و همین گونه است که می‌گویند: «علامه طباطبائی فرموده‌اند...» اما «به زعمِ کانت...». من هر وقت می‌بینم دانشجویی چنین چیزی نوشه، البته نمی‌توانم توی سر او بزنم؛ می‌زنم توی سر خودم که یک دانشجو چرا این قدر شعور ندارد که می‌نویسد «علامه طباطبائی در نهایة الحکمة

فرموده‌اند...» (صیغه‌ی جمع به کار می‌برد، و بعد هم از مقوله‌ی فرموده‌اند)، اما به کانت که می‌رسد، می‌نویسد «به زعمِ کانت...»، «کانت می‌پندشت...». این یعنی تزریق کردن تلقی خود، به یک بیانِ واقع. هر کسی به علامه طباطبایی ارادت دارد، بروز سر قبرش بنشیند و گریه کند، اما حق ندارد در کار دانشگاهی و پژوهشی بگوید «علامه طباطبایی فرموده‌اند...» و «کانت می‌پندشت...». این معناش این است که قرار است این دو از هم تفکیک شوند. و از این تفکیک، معمولاً، به ارزش داوری *disgnise* تعبیر می‌کنند. برای این نکته می‌توان به کتاب خیلی خوب آقای موریس که سال‌ها پیش تحت عنوان رساله درباره‌ی آزادی، توسط جلال الدین اعلم، به زبان فارسی ترجمه شده است، رجوع کرد. که البته ترجمه‌ی بسیار خوبی هم هست. این رساله درباره‌ی آزادی است، ولی از آنجایی که آزادی دارای یک بار ارزشی مثبت است، موریس به این مناسبت گفته است که در بحث‌های مربوط به آزادی، باید بار عاطفی مثبتی را که در آن وجود دارد از نظر دور نگه داریم، تا بتوانیم داوری درستی داشته باشیم. آن وقت، به این مناسبت، به طور کلی وارد این بحث شده است که چگونه ما، گاهی، وقتی داریم ادعایی می‌کنیم و واقع را بیان می‌کنیم، تلقی خود از آن واقع را می‌گوییم. واضح است که این مغالطه است، ولی در این دو جهتی که خواهم گفت مغالطه‌ای وجود ندارد: اول این که بگویید «نادرشاه پسر خود را کورد کرد». خُب، این بیانِ واقع است و مشکلی ندارد. دوم هم این که بگویید «من نادرشاه را جنایتکار می‌دانم» و بعد از آن بگویید «چون پرسش را کور کرد». این هم مشکلی ندارد. مشکل و مغالطه زمانی است که بگویید «متأسفانه، بدختانه، نادرشاه پرسش را کور کرد». در اینجا، دو مدعّا در هم ادغام شده‌اند.

حال، به نکته‌ی نسبتاً پیچیده‌ای در همین ارتباط اشاره می‌کنم. بعضی از مفاهیم هستند که به یک معنا ارزشی‌اند، و به یک معنا واقعی‌اند. پیش‌تر، به عنوان مثال، گفتم که «خوب» در «این رادیو خوب است» یک مفهوم واقعی است، نه ارزشی؛ و همین «خوب» در «لذت خوب است» یک مفهوم ارزشی است، نه واقعی. اما، پیچیده‌تر از این حالت، در مورد لغت‌هایی است که، در آنِ واحد، در یک جمله‌ی واحد، هم باز ارزشی دارند، و هم باز واقعی. با این‌ها چه باید کرد؟

در زبان فارسی «شیر» هم معنای «شیر آب آشامیدنی» را می‌رساند و هم «شیر درنده» را و هم «شیر خوردنی» را. این اشتراک لفظی است و ما با مشترک لفظی مشکلی نداریم. اگر لغتی یک باز^{saint} معنایی اش ارزشی باشد، نه واقعی؛ و باز^{saint} معنایی دیگر واقعی باشد، نه ارزشی، مشکلی وجود ندارد. مشکل وقتی است که ما یک لغتی داریم که، در آنِ واحد، هم باز ارزشی دارد و هم باز واقعی. این بحث، بسیار پیچیده است. مثلًاً، مفهوم در زبان انگلیسی و در کشورهای مسیحی زبان یعنی «قدیس». در این که «قدیس» یک مفهوم ارزشی است، شکّی نیست. چراکه تا می‌شنویم «قدیس»، یک باز عاطفی مثبت، و یک چیز ارزشی حس می‌کنیم. اما، در عین حال، برای این‌که کلیساً و اتیکان کسی را به مقام saint ملقب کند باید یک سری^{fact} افراد خاصی در زندگی‌اش وجود داشته باشد که اگر آن واقعیت‌ها وجود نداشته باشد، او را saint اعلام نمی‌کنند. بنابراین، وقتی به کسی لقب saint بدند، به این معناست که یک سری^{fact} افراد خاصی در زندگی‌اش وجود داشته است. به این لحاظ، یک saint لغت^{factual} هم خواهد بود. برای این‌که متوجه بشید این بحث انتزاعی و دور از ذهن نیست، به شما گوشزد می‌کنم که اکنون یازده سال است که در

و اتیکان، در این که «مادر ترزا» را saint اعلام کنند یا نه، نزاع هست. حدود یازده سال از مرگ مادر ترزا می‌گذرد و هنوز در اتیکان اختلافات فراوانی وجود دارد بر سر این که او را قدیس اعلام کنند یا نه. موارد اختلافشان هم دقیقاً این است که می‌گویند اسناد و مدارکی به دست آمده (هم در سخنان شفاهی او و هم در یکی دو تا مکتوبیش) که گویا مادر ترزا گاهی به رحمانیت و مهربانی خدا شک می‌کرده. البته، آن‌هایی که در اتیکان نشسته‌اند طبیعتاً شک‌نمی‌کنند، اما کسی که برود و ۷۰ سال در میان جزامیان هند زندگی کند و به مداوای آنان پردازد ممکن است شک‌کند، نعوذ بالله.

به هر حال، این را و اتیکان شک‌نمی‌داند و آنان معتقدند یکی از شرایط احراز عنوان saint آن است که شخص در سراسر عمرش هیچ وقت به دکترین‌های مسیحی شک‌نکند - از وقتی مسیحی شده تا وقتی که مرد شکی در کارش نباشد. با این وصف است که می‌گویند، از آنجایی که مادر ترزا در دو شعری که سروده، و یک در یک نامه‌ای که نوشته، و در دو سخنرانی که راجع به آن نامه داشته، در یک جمله‌ای گویا بد مهربانی خدا شک‌کرده است، پس، نمی‌توان او را saint نامید. حال، این که واقعاً در آن نامه و سخنرانی‌های مادر ترزا چه بوده، باید بررسی شود. اما خود این مطلب معنایش چیست؟ معنایش این است که saint بودن به یک fact‌ها یی هم بستگی دارد. «شک‌کردن» یک fact است، «شک‌نکردن» هم یک fact است. حالا ما باید بگوییم «سنت مادر ترزا...» یا «مادر ترزا...»؟ این الان دو مفهوم است. هم مفهوم ارزشی است و هم، در آن واحد که ارزشی است، واقعی هم هست. همین سخن در باب کلمه‌های «آیت الله» و «حجت الاسلام» و «ثقة الاسلام» و «شهید»

هم وجود دارد. «شهید» یک بار عاطفی مثبت دارد، ولی باید یک واقعه‌هایی هم رخ داده باشد تا کسی را «شهید» بخوانیم. البته، الان دیگر این واقعه‌ها دارند کنار می‌روند. اما، مثلاً، در صدر اسلام «شهید» لاقلّ باید یک fact می‌داشت و آن این‌که در جنگ کشته شده باشد. ولی در عین حال که این fact‌ها باید وجود دارد، «شهید» یک مفهوم ارزشی نیز هست. حال، این‌که این لغات را باید به کار برد یا نه، بحثِ مفصل و پیچیده‌ای دارد.

۸. نزدیک به مطلب قبل، نکته‌ی دیگری وجود دارد که به ارزش‌داوری در باب موضوع تحقیق مربوط نیست، بلکه به ارزش‌داوری در باب خودمان (در مقام محقق) مربوط می‌شود. کیست که ندیده باشد دانشجوی سال اول دوره‌ی لیسانس، وقتی که استادش به او تحقیق می‌دهد، می‌گوید: «البته، در این‌جا مجال سخن بسیار است، ولی ما که نمی‌توانیم به همه‌ی موارد پیردازیم!»؟ یک نفر باید گوش این دانشجو را بگیرد و بگوید تا هفت سال دیگر صبر می‌کنیم بینیم با این سخن چه خواهی کرد!

گویندگانِ تعبیراتی از این دست که «این‌جا سخنان فراوان می‌شود گفت، ولی خُب، مجال نیست و فلان و بهان» دارند یک نوع ارزش‌داوری راجع به خودشان می‌کنند. جورج ادوارد مور - که واقعاً یک آدم‌کم‌نظیر در تاریخ فکر و فلسفه‌ی بشر بود به لحاظ خصوصیات اخلاقی - کتابی دارد که نوشه‌های پراکنده‌اش را بعد از وفات در آن گرد آورده‌اند، به نام مقالات پیش‌پاافتاده! گویا پیش‌تر در جایی نوشته بوده: «در این‌جا شوق

فراوانی وجود دارد که من مجال پرداختن به آن‌ها را ندارم». حال، در یک جایی از این کتاب آورده که یکی از چیزهایی که مرا زیاد معدّب می‌کند آن است که این «شقوق فراوان» که سه تا شقّ بیشتر نیست؛ پس، چرا بگوییم «شقوق فراوان» و خواننده را به این گمان بیندازیم که بی‌نهایت شقّ وجود دارد. سه شقّ را فراوان نمی‌گویند!

بیینید، یک آدم این قدر وجدانش بیدار است و حواسش جمع است، اما ما در هر سه جمله‌ای که می‌نویسیم یکی از آن‌ها این است که: «البتّه، این جا خیلی چیزهایی می‌شود گفت»، «ما می‌توانستیم تقدّها بکنیم»! من پارسال در قم، جلسه‌ی مناظره‌ای داشتم درباره‌ی فلسفه‌ی اسلامی با یازده نفر. در جلسه‌ی اول یازده نفر بودند و جلسه‌ی دوّم هفده نفر شدند که با من بحث می‌کردند. در آن‌جا، یکی از آن آقایان هر چه گفت، من ردّ کرم؛ ردّ رسوا و خیلی فاحش. بعد، آخر سر، ایشان گفت «البتّه، چون دیگر مجال نیست و شما هم خسته شده‌اید، بحث را خاتمه می‌دهیم...» که بنده هم گفتم «آقا! من مطلقاً خسته نیستم. شما اگر برای نماز تان دل‌نگران هستید، بروید نماز تان را بخوانید و باز گردید. من این‌جا نشستهام تا هر چه راشما برای گفتن دارید بشنوم.»

خُب، این‌جا در گفت‌وگو یکی پیدا شد و جواب این آقا را داد، ولی در نوشتن که کسی نیست که جواب بگوید. پس، مدام می‌نویسیم که «بله، این‌جا چیزها می‌شود گفت». در واقع، این‌ها یک نوع ارزش‌داوری است. و این ارزش‌داوری‌ها دو شاخه دارد: الف) گاهی می‌خواهید خودتان را بالا ببرید. ب) گاهی هم می‌خواهید مخاطب‌تان را پایین بیاورید. یعنی این که فهم تو بیش‌تر از این که من گفتم نیست:

آن‌چه می‌گوییم به قدر فهم توست

مُردم اندر حسرتِ فهمِ درست

در تحقیق، اگر شقّی بدون این که ذکر شود ادامه‌ی تحقیق امکان‌پذیر است، اصلاً نباید بیان شود؛ ولی اگر آن سخن‌هایی که می‌شود گفت، برای ادامه‌ی تحقیق لازم است، خُب، باید گفته شود دیگر. این یک بام و دو هوایی دیگر چیست؟! یا لازم است، پس بگو؛ یا لازم نیست، پس نگو. اگر بنایی که خانه‌ی شما را می‌سازد بگویید «در این خانه‌ای که من دارم برای شما می‌سازم مصالح زیادی می‌شود به کار برد، ولی...»، شما فوری می‌گویید «اگر با به کار نبردن این مصالح ساخته‌ان درست و به سامان است و روی سر من خراب نمی‌شود، پس دیگر چرا منت می‌گذاری. اما اگر با به کار نبردن این مصالح ساخته‌ان ممکن است عیب و ایرادی پیدا کند و روی سر من خراب شود، غلط می‌کنی که به کار نمی‌بری! همین حالا باید به کار ببری!» اما در علوم انسانی، معمولاً، این گونه برخورد نمی‌کنیم. در حالی که در علوم انسانی هم هرگاه کسی نوشته است «(این جا خیلی مطالب هست...)» باید تحقیقش متوقف شود تا تکلیف این «خیلی مطالب» را روشن کند. و اصلاً مگر می‌شود مقدمات سخن را نگفت، بعد ادامه‌ی مطلب داد؟ اگر هم این «خیلی مطالب» مقدمات سخن و ضروری نیستند، پس دیگر فخرفروشی چرا؟! چرا می‌گویید «خُب، این جا خیلی چیزها می‌توانم بگویم، ولی یک دهان خواهم به پنهانی فک، که ندارم این دهان را؟!» این مشکل در تحقیقات علوم انسانی ما فراوان وجود دارد. البته، در تحقیقات حوزه‌ی بیشتر دیده می‌شود: «تبَّتْ فِي مَحْلِهِ»، «فالِراجِع إِلَى مَحْلِهِ» و....

اما هیچ گاه یک فیلسوفِ باوجودان چنین سخنانی نمی‌گوید. چرا که این حرف‌ها بی معنی است. اگر به این مطالب نیاز هست، باید همینجا به

آن پرداخته شود؛ و اگر هم نیازی نیست، دیگر فخرفروشی برای چه؟!

۹. باز در ادامه مطلب قبل، در تحقیق نباید چیزی عطف به آینده شود. در تحقیق، همیشه عطف باید به گذشته باشد. هر تحقیق که در آن^{۱۰} نویسنده تحقیق بگوید «و این مطلب در فصل آینده می‌آید»، آن تحقیق سامان منطق ندارد. چون در تحقیق که سامان منطقی دارد، هر مطلبی همیشه فقط متوقف بر مطلب یا مطالب قبل است. هرگاه مطلبی متوقف بر مطالب بعد شود، این معناش این است که تحقیق سامان منطق ندارد. مثلاً بسیار دیده‌ام که در کتابی آمده است: «این مطلبی که می‌خواهم بگویم، بر سه مطلب دیگر استوار است. مطلب اوّلش را در فصل هفتم خواهم گفت، مطلب دوّمش را در فصل یازدهم، و مطالب سوّمش را هم در فصل هجدهم.»

خُب، عزیز من! باید کتاب را سروته کنی و از این ور بخوانی! معلوم می‌شود که تو هنوز یک سیستم در ذهن‌ت نیست که در این سیستم هر چه می‌بینی، فقط و فقط، تکیه بر ماقبل دارد و متکای مابعد است. در یک سامان منطق، همه چیز باید متکی بر ماقبل، و متکای مابعد خودش باشد. شرط لازم برای تحقیق سامان‌دار آن است که در آن^{۱۱} همه چیز با تقدّم و تأخّر منطق کنار هم قرار گیرد و جلو برود. یعنی هر سخنی که می‌گوییم، مقدماتش را قبلًا فراهم کرده باشم؛ و هر سخنی که می‌گوییم، نتایجش را بعداً بگیرم. نه این که مقدمات بعداً بیایند، یا نتایج قبلاً آمده باشند.

یکی از وظایف که، به حساب قانون، اساتید راهنمای رساله‌ها دارند همین است که دقّت کند سامانه‌ی بخش‌ها و فصل‌های تحقیق چنان‌هست که بشود هر فصلی را فصل قبلی متوقف کرد یا نه؟ این فصل می‌تواند بر

فصل بعدی هم متوقف شود؟

پس، شرط لازم داشتن سامانه‌ی منطق، در یک تحقیق، رعایت تقدّم و تأخّر است.

۱۰. نکته‌ی دیگری که در کارهای تحقیق علوم انسانی خیلی باید به آن توجه کرد، تفاوت میان تحقیق و پنج پدیده‌ی مشابه تحقیق است. در سایر تحقیقات، به وضوح، این مطلب معلوم است و به آن توجه می‌شود، ولی در تحقیقات علوم انسانی به آن توجه جدی نمی‌شود. حال، با معلوم کردن این که این پدیده‌ها چه هستند، و از رهگذر تمايزِ بین تحقیق با این پدیده‌های مشابه، به خصایص اصلی تحقیق پی‌می‌بریم.
ما پنج نوع فعالیت انجام می‌دهیم که این فعالیت‌ها، بسته به این که استدلال در آن به کار برود یا نرود، خیلی امکان دارد که با هم اشتباہ شوند.

الف) تعلیم و تدریس:

تعلیم یا تدریس می‌تواند به صورت شفاهی باشد یا کتبی. و همین تعلیم‌ها یا تدریس‌های کتبی است که آدم‌گاهی خطای می‌کند و گمان می‌کند که تحقیق است. حال آن‌که تعلیم یا تدریس‌اند. در تعلیم یا تدریس، ما طالب فهمِ مخاطب هستیم. یعنی طالب این هستیم که مخاطب آن‌چه را که ما نوشتایم یا گفته‌ایم فهم کند. بیشتر از این چیزی نمی‌خواهیم. من وقتی معلم یا مدرس هستم که مطلبی را که یا جزو معلومات من است، یا جزو عقاید من (که این‌ها با هم فرق می‌کنند)، با فرض این که شما آن را فهم نکرده‌اید، تلاش می‌کنم که به شما بفهمانم. و در این میان، هدفِ من این است که شما را به مرحله‌ی فهم برسانم، آن هم فهم

یکی از فقراتِ عقاید خودم، یا یکی از فقراتِ معلومات خودم. در این صورت، من در حال تدریس تعلیم هستم و شما متدرّس و متعلّم من و شاگرد من هستید. بنابراین، ما در تدریس یا تعلیم فقط یک غرض داریم، و آن هم فهمِ مخاطب است. یعنی فهمی که از جانب مخاطب صورت می‌گیرد نسبت به معلومات من یا عقاید من.

ب) گفت‌وگو و دیالوگ

فرق گفت‌وگو با تعلیم در این است که در تعلیم من می‌خواهم مخاطب سخن من را فهم کند. بنابراین، رابطه یک طرفه است. یکی فقط کارش تفہیم است و دیگری فقط کارش تفہم است. یکی می‌فهماند و دیگری می‌فهمد. ولی در گفت‌وگو رابطه طوری است که هم من می‌خواهم عقاید یا معلومات شما را فهم کنم و هم شما می‌خواهید عقاید یا معلومات من را فهم کنید. یعنی یک نوع تفہیم متقابل و طبعاً تفہم متقابل است. البته، ما به این کاری نداریم که اینجا استدلال نقشش چیست. اینجا تفہیم و تفہم متقابل است. در اینجا اوّلین تفاوت که ظاهر می‌شود این است که موضع در اینجا برابر است، در حالی که در تعلیم یا تدریس موضع برابر نیست. اینجا من هم طالبم که عقاید شما را فهم کنم و هم شما طالبید که عقاید مرا فهم کنید. و به این جهت وارد سخن گفتن با یکدیگر می‌شویم. و این تفاوت مهم‌این دو است. ولی یک تفاوت جزئی هم وجود دارد، و آن این که در ساحت تعلیم یا تدریس، من می‌خواهم معلومات یا عقاید خودم را به شما القاء کنم که شما بفهمید، اما در ساحت گفت‌وگو گاهی این فهم متقابل از عقاید و معلومات فراتر می‌رود. گاهی من می‌خواهم بفهمید که چرا من یک چنین احساسات و عواطف را نسبت به فلان کس دارم. اینجا فهم به فهم عقاید و معلومات منحصر نمی‌شود،

بلکه به فهم عواطف و احساسات و به فهم نیازها و خواسته‌ها هم ربط پیدا می‌کند.

ج) ترغیب

در این پدیده، هدف نه فهم یک طرفه است و نه فهم دوطرفه. هدف ترغیب و اداشتن طرف مقابل به انجام دادن یا انجام ندادن کاری است. این نه تعلیم است و نه گفت‌وگو. این ترغیب و برانگیختن است. در ترغیب، هدفِ من این نیست که معلومات را عقاید را به شما انتقال دهم. من می‌خواهم شما را به کردن یا نکردن کاری و ادارم، یعنی کاری می‌کنم که شما کاری خاص را بکنید یا نکنید. و اگر کاری را که می‌خواهم بکنید انجام دهید، یا کاری را که می‌خواهم نکنید انجام ندهید، من به هدفِ خودم رسیده‌ام. و این هدف کاملاً هدفِ عملی است. و، البته، اگر در ترغیب، به ایده‌ها توجه می‌شود، و به تصوّرات و مفاهیم و گزاره‌ها توجه می‌شود، باز به این خاطر است که می‌خواهم کاری را طرف مقابل انجام بدهد یا انجام ندهد. اگر دقّت کنید، در اینجا همه‌ی این چیزها تبلیغات یا آوازه‌گری است که از مصادیق ترغیب یا persuasion است. البته، این مصادیق دیگری هم دارد، ولی یکی از مصادیقش تبلیغات است. در تبلیغات، اگر می‌گویند «سیو همان سیب است»، هدفشان این نیست که رأی ما را نسبت به عالم عوض کنند، بلکه هدف این است که ما آن محصول را بخریم. و اگر بخریم، تبلیغات به هدف خودش رسیده است. وقتی مادری به بچه‌اش می‌گوید «عسل نخور! به این عسل نگاه کن که رنگش چه چیز بدی را تداعی می‌کند!»، برای این نیست که رأی بچه‌اش را نسبت به عالم عوض کند؛ بلکه فقط می‌خواهد بچه‌اش عسل نخورد. این‌ها در واقع تبلیغات است. در تبلیغات، ما با یکی از اقسام persuasion

سر و کار داریم. در تبلیغات تکرار مدعای دلیل را می‌گیرد. اگر وقتی می‌گویند «سیو همان سبب است»، پرسیم که به چه دلیل این سخن را می‌گویید، می‌گویند ما به این بخشش توجه نداریم؛ این کار فقط تبلیغ است. و حال، اگر پانصد بار، به جای این که دلیل بیاورید، مدعایتان را تکرار کنید، این تکرار مدعای دلیل را می‌گیرد و، در واقع، شما دارید تبلیغ می‌کنید، نه استدلال. همان طور که در عالم فرهنگ و سیاست و اقتصاد این اتفاق بسیار می‌افتد و، با این روش، سعی در واداشتن مخاطب به کاری می‌کنند.

۵) مذاکره

هدف مذاکره رسیدن به اجماع است. در مذاکره، نه فهم یک طرفه یا دو طرفه هست، و نه واداشتن به کاری. در مذاکره، پیش‌فرض ما این است که، اوّلاً، با هم اختلاف داریم و، ثانیاً، نمی‌توانیم در حال که اختلاف داریم به منافع مورد نظرمان دست پیدا کنیم. پس چاره‌ای نداریم جز این که این اختلاف را بر طرف کنیم، و راهش این است که من و شما با هم وارد مذاکره شویم. یعنی اگر فاصله‌ی ما هشت قدم است، چهار قدم شما به طرف من بیایید و چهار قدم هم من به طرف شما می‌آیم. در واقع، این داد و ستد است، و ما بدھی و بستانی می‌کنیم. من یک چیزی از شما می‌گیرم و یک چیزی به شما می‌دهم. اگر شما چهار قدم به طرف من بیایید، و من هم چهار قدم به طرف شما بیایم، به هم می‌رسیم، یعنی به اجماع می‌رسیم، و منافع هر دو طرف تأمین می‌شود.

در مذاکره، توفیق و شکست به این است که میزان چیزی که به شما می‌دهم کم‌تر یا به اندازه‌ی چیزی باشد که از شما می‌گیرم. اگر میزان چیزی که به شما می‌دهم بیشتر از چیزی باشد که از شما می‌گیرم، من در

مذاکره شکست خورده‌ام. در این جا، ما می‌خواهیم به توافق و اجماع برسیم و این توافق، همیشه، با تغییر عقیده ملازم نیست. یعنی من عقیده‌ی خود را در دل دارم و شما عقیده‌ای خود را؛ ولی، در مقام عمل، من یک مقدار کوتاه می‌آیم و شما یک مقدار کوتاه می‌آید. در عالم سیاست، تقریباً اکثریت قریب به اتفاق چیزهایی که رخ می‌دهد مذاکره است. رئیس آن حزب معتقد نیست به حقانیت این حزب، و رئیس این حزب هم معتقد نیست به حقانیت آن حزب؛ ولی برای رسیدن به منافعی، این حزب امتیازهایی به آن حزب می‌دهد، و آن حزب امتیازهایی به این حزب.

۶) مباحثه یا جزویت

در جزویت، هدف فقط غلبه‌ی نظری بر طرف مقابل است. من می‌خواهم بر طرف مقابل غلبه کنم. غلبه یعنی به طرف مقابل نشان دهم که تو سخن حق نبوده است. اگر سخن راجع به مباحث نظری بوده، صادق نبوده؛ و اگر راجع به مباحث عملی بوده، به مصلحت نبوده. حقانیت در مباحث نظری به معنی صدق است، و در مباحث عملی به معنی مصلحت.

آن‌چه میان متكلمان ادیان و مذاهیب قدیم رخ می‌داده است هم از مقوله‌ی جزویت و مباحثه بوده است.

و اما، در تحقیق، هدف من فقط تبدیل کردن یک جهل بسیط به علم است. در تحقیق، هدف این است که چیزی را که نمی‌دانیم، و برایان مکشوف نیست، مکشوف شود. بنابراین، در تحقیق، همیشه پیش‌فرضِ ما یک «نمی‌دانم» است. هر وقت من معتقد شدم که چیزی را نمی‌دانم - حال چه به زبان بیاورم و چه به زبان نیاورم - و از پی آن، کاری کردم که آن

«غی‌دانم» به «می‌دانم» تبدیل شد، من تحقیق انجام داده‌ام. بنابراین، هدف تحقیق کشف یک مجهول است به معلوم. البته، آن‌ها بی‌که جهل مرکب دارند (یعنی غی‌دانند که نمی‌دانند) تحقیق نمی‌کنند، بلکه فقط آن‌ها بی‌که جهل بسیط دارند (یعنی می‌دانند که نمی‌دانند) تحقیق می‌کنند.

این شش پدیده‌ای که، اجمالاً، به آن‌ها اشاره کردم، (۱) هم به لحاظِ هدف با هم فرق دارند، (۲) هم به لحاظِ مخاطبان با هم فرق دارند، (۳) هم به لحاظِ فضایی (context) که در آن انجام می‌شوند با هم فرق دارند، (۴) هم به لحاظِ روش‌ها با هم فرق دارند، و (۵) هم به لحاظِ ارزیابی توفیق و شکست با هم فرق دارند.

در عین حال، من فقط به لحاظ هدف آن‌ها را توضیح دادم. چون در علوم انسانی خیلی وقت‌ها پس از آن که تحقیق را می‌نویسید و پیش‌یک کارشناس می‌برید، متوجه می‌شوید که این تحقیق شبا از مقوله‌ی تدریس و تعلم است. یعنی گویی نویسنده‌ی این تحقیق می‌خواهد من مخاطب را به فهمی برساند. قبل‌آعرض کردم که گاهی کسی که گمان می‌کند در حال پژوهش است، در واقع، در حال آموزش است. یعنی خود محقق متدرّس و متعلم است، ولی در نقش محقق خود را جلوه می‌دهد. اثنا در این جا گمان می‌کند محقق است، در حالی که آموزش می‌دهد؛ یعنی مدرّس است. در تحقیقات، خیلی وقت‌ها می‌گویند اگر می‌خواهید اطلاعات بیشتری کسب کنید، به فلان کس رجوع کنید. از این نظر، اکثر کتاب‌هایی که ما در تحقیق می‌نویسیم hand book نیستند، بلکه text book هستند. در حالی که وقتی تحقیق در قالب کتاب درمی‌آید، باید hand book باشد، نه text book. یعنی باید دست‌نامه باشد، نه درست‌نامه. به عبارت دیگر، تحقیق باید آخرین تحقیقات را در اختیار مخاطب قرار دهد.

۱۱. اگر ما تایز بین این پنج پدیده با تحقیق را بفهمیم، آن وقت به یک خصیصه‌ای اصلی تحقیق هم پی می‌بریم. و آن خصیصه این است که، در تحقیق، شما باید همیشه یک سؤال داشته باشید. تا سؤالی وجود نداشته باشد، اصلاً تحقیق آغاز نمی‌شود. اما این سؤال برای این که واقعاً سؤال باشد، باید ویژگی‌ها باید داشته باشد. اگرنه، هر چیزی را می‌توان در قالب سؤال درآورد. این سؤال با سؤال دستور زبانی فرق می‌کند. سؤال دستور زبان نویسان با یک «آیا» در اوّل جمله‌ی اخباری و یک علامت سؤال در آخر جمله درست می‌شود. اگر تحقیق بخواهد انجام شود، باید سؤال به این معنا باشد که واقعاً مخاطب بفهمد که چه چیز محل سؤال است. و برای این که فهم شود چه چیز محل سؤال است، باید سؤال ما از یک سلسله امور پاک و پیراسته باشد. اوّلاً، باید ابهام و ابهام و غموض نداشته باشد و، ثانیاً، باید سه ویژگی دیگر داشته باشد:

- الف) باید معلوم باشد که سؤال از منظر چه کسی پرسیده می‌شود. مثلًاً سؤال «انسان کیست؟» را هم می‌شود از زیست‌شناس پرسید، هم می‌شود از تاریخ‌نگار پرسید، هم می‌شود از انسان‌شناس طبیعی یا فرهنگی پرسید، و هم می‌شود از عالمان سیاست و روان‌شناسان پرسید. و هر کدام از این‌ها جوابی درست، از منظرهای گوناگون، دارند. آن کسی که انسان را «حیوانی سیاسی» می‌داند، از منظر خاصی گفته است. آن کسی که انسان را «حیوان ناطق» می‌داند، آن که انسان را «حیوان ابزارساز» می‌داند، آن که انسان را «حیوان خندنده» می‌داند، و آن که انسان را «حیوان آفریننده» می‌داند، همه درست می‌گویند؛ اما هر کدام از منظری خاصّ. پس باید روشن شود که سؤال از چه منظری پرسیده می‌شود.
- ب) معلوم شود که چه وجهی از وجوه آن چه مورد سؤال است محل

بحث قرار دارد. تفاوت این نکته و نکته‌ی پیشین از لحاظ prospective و aspect است. مثلاً، از یک قوطی دسته‌الکاغذی می‌توان بی‌نهایت عکس گرفت که هیچ‌کدام از آن عکس‌ها شبیه به هم نباشد. عکس‌هایی که عکاسان مختلف می‌گیرند، از لحاظ فاصله و ارتفاع و زاویه با هم فرق دارند. این تفاوت‌ها در prospective هستند. علاوه بر این تفاوت‌ها، همین جعبه‌ی دسته‌الکاغذی شش سطح دارد که به آن‌ها aspect می‌گویند.

به ناظر مربوط می‌شود و aspect به چیزی که به آن نظاره prospective می‌شود. پس این نکته بسیار مهم است که ما بدانیم، اگر قرار است از شیئی عکس‌هایی گرفته شود، باید همه‌ی کسانی که از آن عکس می‌گیرند، نه فقط فاصله و زاویه و ارتفاع‌شان را یکی کنند، بلکه آن فاصله و زاویه و ارتفاع‌شان را از aspect خاصی هم مثل هم کنند. این در تمام علوم انسانی بسیار اهمیّت دارد که ما بدانیم آن پدیده‌ای که می‌خواهیم در موردش بحث کنیم، اوّل‌اً prospective آن چیست. به محقق مربوط می‌شود. یعنی آیا دارم از منظر روان‌شناسی به این موضوع نگاه می‌کنم یا از منظر جامعه‌شناسی. به پدیده‌های دموکراسی، آزادی، عدالت، اضطراب، و خشم می‌توان از مناظر مختلف نگریست. و، ثانیاً، به چه جنبه‌ای از، مثلاً، آزادی نگاه می‌کنیم. به کدام یک از جنبه‌های آزادی، از جمله: ارتباط شخص با نزدیکان، ارتباط شخص با دورها، ارتباط شخص با کسانی که آن‌ها را می‌شناسند، ارتباط شخص با کسانی که آن‌ها را نمی‌شناسند، نظر می‌افکنیم. آزادی خیلی جنبه‌های گوناگون دارد.

ج) و نکته‌ی سوم این است که با چه پیش‌فرض‌هایی سؤال ما طرح شده است. یعنی چه پیش‌فرض‌هایی داشتیم که این سؤال را طرح کردیم.

چرا که هر گاه به سؤالی ثابت، با پیش‌فرض‌های مختلف پرداخته شود، تحقیق‌های متفاوتی صورت خواهد گرفت.

۱۲. ما، در تحقیق، اگر بخواهیم موقّع باشیم، باید در نظر بگیریم که این تحقیق چرا اولویّت دارد نسبت به تحقیق‌های دیگر. چرا من از میان این همه سراغ این تحقیق آمده‌ام؟ چرا من از این میلیون‌ها سؤال این سؤال را بیرون کشیده‌ام و طرح کرده‌ام؟

یک بخشی از مسئله بازمی‌گردد به علل روان‌شناختی. یعنی این که، من علاقه‌ام مربوط به چه اموری باشد، تأثیر می‌گذارد در این که بخواهم به چه سؤالی پردازم. استعدادهای افراد هم مؤثر هستند. ولی گذشته از عوامل روان‌شناختی که بسیار مهم‌اند، عوامل اجتماعی هم در این که به چه سؤال بپردازم، دخیل‌اند. مهم‌ترین علت اجتماعی آن است که فرد واقعاً باید احساس کند که یک نیازی با این سؤال برآورده می‌شود. سؤالاتی که واقعاً نیازی با آن برآورده نمی‌شود، یا نیازی که از آن برآورده می‌شود در قیاس با نیازی که از جواب یافتن سؤال‌های دیگر برآورده می‌شود، خیلی نیاز کوچکی است، نباید مورد توجه و تحقیق ما قرار گیرند. بسیاری از اوقات ما نمی‌توانیم الأهم فالأهم را رعایت کنیم. به این مسئله که برای محققان علوم انسانی بسیار مهم است، در تست روان‌شناسی، sense of proposition، یعنی حسّ تناسب، حسّ نسبت‌سنگی، می‌گویند. یعنی این که من بفهم چه چیزی مهم است و چه چیزی بیشتر مهم است؛ چه چیزی مهم است و چه چیزی کم‌تر هم است. این که محقق sense of proposition داشته باشد، یعنی تنشیات را حسّ کند. یعنی در صورتی که چیزهای بزرگی وجود دارند، سراغ چیزهای بسیار ریز و کوچک نزود. اگر ما

دقّت کنیم، معمولاً در امور مادی خودمان sense of proposition را کاملاً رعایت می‌کنیم. اگر من الان هم دچار سرطان باشم و هم دچار سرماخوردگی، همه‌ی نیرو و توان خودم را روی سرطان می‌گذارم و می‌گویم اگر یک عمر با سرماخوردگی زندگی کنم بهتر از این است که سرماخورده از دنیا بروم. اما در عالم تحقیقات علوم انسانی این sense of proposition را محققانِ کمی رعایت می‌کنند. و، از همین رو، به دنبال سوال‌هایی می‌روند که واقعاً جواب آن معلوم نمی‌شود؛ یا اگر معلوم می‌شود، آب از آب تکان نمی‌خورد و تلاطمی ایجاد نمی‌کند در زندگی آن که پاسخ سوال را می‌داند با آن که پاسخ سوال را نمی‌داند. این مسئله، به نظر، بسیار مهم است، اما مادر کشورمان این sense of proposition را در تحقیقات علوم انسانی نداریم. یعنی حیاتی ترین مسائل را بدون جواب رها کرده‌ایم و به سراغ سوالات و چیزهایی می‌رویم که دانستن آن‌ها چندان تقاضی نمی‌کند. البته، من نمی‌خواهم بگویم کاین الأهمّ فالاهمّ‌ها یک معیار صدرصد objective دارد. یعنی می‌شود با یک استدلالات کاملاً عینی نشان داد که این مهم‌تر از آن است و همه قانع شوند. من این را نمی‌توانم بگویم، اما می‌توانم بگویم که صدرصد هم subjective نیست. صدرصد هم امور ذوق و سلیقه‌ای نیست. بعضی جنبه‌هایش واقعاً قابل تحقیق objective است و می‌توان نشان داد که حلّ این مسئله مهم‌تر از حلّ آن مسئله است، و حلّ آن مسئله مهم‌تر از حلّ آن مسئله‌ی دیگر است. به لحاظ اخلاق، آدمی از میان کارهای زیادی که می‌تواند انجام دهد، باید چندتایی را که می‌داند مهم‌تر و فوری و فوقی ترند انجام دهد.

۱۳. نکته‌ی دیگر، منبع دست اوّل و منبع دست دوّم و منبع دست سوّم و... است. خیلی اوقات، در تحقیق، می‌بینید که می‌گویند فلانی از منابع دست دوّم استفاده کرده، از منابع دست سوّم استفاده کرده، و بنابراین، تحقیقش بی‌ارزش است. خُب، واقعاً درست است که باید از منابع دست اوّل استفاده کرد، نه دست دوّم و سوّم و...، اماً مسئله این است که منابع دست اوّل چه تفاوقي با منابع دست دوّم دارند؛ چگونه می‌شود اين‌ها را از هم تفکيک کرد؛ با چه معياری؟

گاهی برخی در علوم انساني سخن می‌گويند که گويا منبع دست اوّل و دوّم و... مفاهيم ارزشی‌اند. در اين موقع، درباره‌ی اين منابع ارزش‌داوري صورت می‌گيرد. در حالی که منابع دست اوّل و دوّم و... اصلاً يك تقسيم‌بندی ارزشی نیست، بلکه تقسيم‌بندی factual است. يعني غنی‌خواهیم بگويم منبع دست اوّل بهتر از منبع دست دوّم است. اصلاً بحث بهتر بودن و بدتر بودن نیست. منابع باید يك ويزگی خاصی داشته باشند تا منابع دست اوّل شوند. من اگر بخواهم در مورد حسین کرد شبستری تحقیق‌کنم، منبع اوّل من کتاب حسین کرد شبستری است، و اگر بخواهم در مورد شیخ ابوالپشم تحقیق‌کنم، منبع دست اوّل دیوان شیخ ابوالپشم است. پس، بسته به اين که در مورد چه چيزی می‌خواهیم تحقیق‌کنیم، منبع دست اوّل متفاوت است. اين که در تحقیق راجع به چه چيزی حرف می‌زنی تعیین می‌کند که چه منابعی برای تحقیق دست اوّل‌اند و چه منابعی دست دوّم‌اند و به همین ترتیب. و از همین رو، ممکن است در يك تحقیق نوشته‌ی کانت منبع دست دهم محسوب شود و در يك تحقیق دیگر همان نوشته‌ی کانت منبع دست اوّل محسوب شود. نباید بگويم که چون کانت کانت است، هگل هگل است، ابن‌سینا ابن‌سیناست، پس نوشته‌ها و

گفته‌های آن‌ها هم در هر تحقیق منابع دست اول هستند. وقتی به کسی گفته می‌شود چرا از کتاب فلانی، که برای تحقیق تو منبع دست سوم محسوب می‌شود، استفاده کردی، منظور توهین به نویسنده‌ی آن کتاب نیست. اصلاً بحث ارزش‌گذاری نیست. بحث بر سر این است که آن کتاب برای این تحقیق منبع دست سوم است. پس معیار تقسیم‌بندی منابع به دست اول و دوم و... ارزشمندی آن‌ها نیست، بلکه این است که وقتی می‌خواهید سخنی را به کسی نسبت دهید، منبع دست اول آن است که سخن خود آن شخص مورد استناد شما باشد. حال، این سخن هر قدر هم سخیف باشد، هر قدر ارزشمند باشد، عظیم باشد، کبیر باشد، یا صغیر باشد، فرق نمی‌کند. بنابراین، اگر سخنی را به هگل نسبت می‌دهید، منبع دست اول نوشه‌های خود هگل است، و منبع دست دوم نوشه‌هایی است که شارحان هگل نوشه‌اند و گفته‌اند، و منبع دست سوم نوشه‌ها و گفته‌های شارحان شارحان هگل است.

در این جا، معمولاً یک مغالطه‌ی بزرگی هم پیش می‌آید، و آن این است که خیلی‌ها وقتی شنیده‌اند که ما باید از منبع دست اول استفاده کنیم، به یک توهّم بزرگی دچار شده‌اند. آن‌ها گمان می‌کنند وقتی گفته می‌شود باید به منابع دست اول رجوع کرد، معنی اش این است که وقتی می‌خواهیم راجع به، مثلاً، هگل کار کنیم نباید به سراغ کسانی که یک عمر روی آثار هگل کار کرده‌اند بروم، و باید از زحمات و تلاش‌های این‌ها چشم پوشیم، و خودمان مستقیماً و از نو به سراغ آثار هگل بروم.

تصوّر کنید، بعد از کانت، ده نفر روی آثار او کار عمیقاً کرده‌اند و عمری را روی آن صرف کرده‌اند. عمر فعالیّت این ده نفر روی هم می‌شود ۵۰۰ سال. پس ۵۰۰ سال کار جدی و عمیق روی آثار کانت

موجود است. در مورد هگل هم یک چنین چیزی را در نظر بگیرید. در مورد دیگران هم همین‌طور. حالا ببینید کسی که بخواهد به همه‌ی این هزاران سال بی‌توجه باشد و، خود، از نو به سراغِ کانت و هگل و... برود، کارش چه معنایی دارد. معناش این است که من این همه کار که روی آثار هگل صورت گرفته را قبول ندارم. من باید خودم سراغ منابع دست اوّل بروم؛ و چون در تحقیقم راجع به هگل می‌خواهم بنویسم، باید خودم بروم و کتاب‌های هگل را باز کنم و بخوانم و بفهمم و.... آیا این کار عجیب و مضحك نیست که کسی بگوید من در ایران نشسته‌ام، ۴۹ سال دارم و از همه‌ی هگل‌شناسان هگل را بیشتر می‌شناسم، و از همه‌ی کانت‌شناسان کانت را بیشتر می‌شناسم، و.... این واقعاً خنده‌دار است، ولی در کشور ما بسیاری معتقدند که اتفاقاً این مسئله خیلی هم درست است، و می‌گویند منبع دست اوّل یعنی همین دیگر. و کسی نیست بگوید که، اوّلاً، تو چطور می‌توانی ادعای کنی با ده سال، پانزده سال، بیست سال، کار کردن، از مجموعِ مثلاً صد هزار سال کاری که روی آثار هگل صورت گرفته یاروی آثار کانت، بیش تر هگل و کانت را می‌شناسی و می‌فهمی. ثانیاً، هیچ وقت فکر کرده‌ای که شارحان کانت - که همه به آثار کانت رجوع کرده‌اند - چرا این همه با هم اختلاف دارند؟ معلوم می‌شود خود آثار کانت هم از آن یک تفسیر قابل استخراج نیست. اگر یک تفسیر قابل استخراج بود، ده نفر روی کانت کار نمی‌کردند و از یک رأی او دیدگاه‌های مختلف ارائه دهند.

به عنوان مثال، در بابِ برهان وجود‌شناختی آنسلم قدیس، تا به امروز، من سیزده تفسیر مختلف دیده‌ام. حال، بگویم من تمام کسانی که آنسلم قدیس را شناخته‌اند را قبول ندارم، و خودم باید بروم او را

بشناسم. همهٔ شارحان هم به همان نوشتهدۀ آنسلم قدیس رجوع کرده‌اند، دیگر. من هم می‌توانم این کار را بکنم. خُب، آن‌ها هم به همین رجوع می‌کنند، ولی چیزهای مختلفی برداشت می‌کنند. چون متن آنسلم قدیس بیشتر از یک تفسیر را تحمل می‌کند. به قول حضرت علی (ع)، حمال ذو الوجوه است. ایشان به این عبّاس گفتند: حالا که می‌روی از طرف من با خوارج بحث کنی، به قرآن استناد نکن؛ چون آن‌ها هم به قرآن استناد می‌کنند. تو یک آیه می‌آوری، آن‌ها هم آیه‌ی دیگری می‌آورند. خُب، آثار کانت هم همین‌طور است. آثار همهٔ فیلسوفان بزرگ تاریخ متأسفانه همین‌طور است. متأسفانه از این بابت که فیلسوف یک عظمتش در این است که حرفش را واضح بزند. و حال که گاهی فیلسوفان بزرگ حرف‌های واضح ندارند، تفسیرهای مختلف صورت می‌گیرد. و اگر چیزهای مختلفی تفسیر شد، تازه اگر تو هم بروی سراغ خود آثار آن فیلسوفان، تفسیرت می‌شود یک جور از آن تفسیرهای مختلف. و از کجا می‌دانی که این تفسیر تو بر تفسیرهای دیگر غلبه دارد. خُب، این خیلی بی‌عقلی است که کسی بگوید: نخیر، آثار! ما باید آثار دست اوّل را بیینیم!

در علوم انسانی، شما اگر خیلی موفق باشید، به لحاظ استعداد، به لحاظ علاقه، به لحاظ همهٔ عوامل فردی و جمعی، می‌توانید یک فیلسوف را به خوبی بشناسید. بنابراین اگر می‌خواهید تحقیق کنید، باید فرض کنید هیچ فیلسوفی را مستقیماً نمی‌شناسید؛ یا نهایتاً یک فیلسوف را می‌شناسید. پس از این، باید برای قول و سخن‌های فیلسوف بزرگی مثل کانت، سخن‌یکی از شارحان بزرگ او را بپذیرید. به عنوان مثال، آیا کانت به یک نومن قائل بود یا بیش از یک نومن؟ شکنی نداریم که کانت به

فنomen‌های عدیده‌ای قائل بود. او به میلیاردها و بلکه بی‌نهایت فنomen قائل بود، اما به چند تا نومen قائل بود. بینیم شارحان چه می‌گویند. بعضی‌ها معتقدند که کانت به یک نومen قائل بود. بعضی‌ها می‌گویند به ازای هر فنomen به نومen قائل بود. بعضی‌ها هم می‌گویند به ازای هر چند تا فنomen به یک نومen قائل بود. خُب، سه قول است. ولی به یک لحاظ دو قول است. یعنی فنomen واحد و فنomen کثیر. ولی خود فنomen کثیرش هم بسته به تعداد نومen دارد. باز نومen کثیرش هم به لحاظ این که به تعداد فنomen‌ها کثیر می‌شود یا کثرتش کم‌تر از فنomen‌هاست می‌شود سه قول. خُب، این جا شما می‌گویید من آثار کانت را می‌بینم. برای رجوع به آثار کانت باید آلمانی را خوب بلد باشی. و وقتی به آثار کانت نگاه می‌کنی، مثلاً، به نظرت می‌رسد که کانت به یک نومen قائل بود. و این تازه می‌شود قولِ تو، که هیچ رجحانی بر سایر اقوال ندارد. بنابراین، چاره‌ای جز این نیست که در هر تحقیق، هرگاه راجع به فیلسوف بزرگی می‌خواهید سخن بگویید، باید یکی از شارحان تراز اول او را تأیید کنید. و باید گمان کنید که شما یک علامه‌ای هستید که می‌توانید تمام دانشمندان و فیلسوفان عالم را با رجوع به آثار خودشان بشناسید و فهم کنید و رأی شان را دریابید، و این فهم شما می‌تواند احاطه داشته باشد بر فهم شارحان آن فیلسوفان.

پس، برای این که جمع کنیم بین این که به منبع دست اول رجوع کنیم و، در عین حال، به قول شارحان هم تکیه کنیم، باید بگوییم: وقتی قولی را می‌خواهی به کسی نسبت دهی، خود قول را باید از خودش بگیری. اما معنای قول را باید از شارحان آن بگیری. من اگر می‌خواهم بگویم تعریف آنسلم قدیس از خدا این است که «موجودی که کامل‌تر از آن وجود ندارد و قابل تصوّر نیست»، باید به شما نشان دهم که این در خود سخن

آنسلم قدیس آمده است. اما «قابل تصور» یعنی چه، «کامل‌تر» یعنی چه، و «موجود» یعنی چه، را باید از شارحان آنسلم قدیس بگیرم. برای «موجود» ش سه تفسیر شده، برای «کامل‌تر» ش هفت یا هشت تفسیر شده، و برای «تصوّر» ش هم لااقل دو تفسیر مهم شده است. پس، به منابع دست اول برای اصل قول باید رجوع کرد. ولی چاره‌ای جز این نداریم که برای فهم آن قول و برای تفسیر آن قول به شارحان رجوع کیم.

مدّق قبل در مجله‌ی *mind* سه چهار مقاله نوشته شد راجع به یک ویرگول در آثار کانت. کسی می‌گفت این ویرگول بوده، دیگری می‌گفت ویرگول نقطه بوده. چون فرق می‌کند، اگر ویرگول باشد یا ویرگول نقطه. خُب این آدم‌ها دارند این طور جدی کار می‌کنند. حالا بنده پیگویم من به این‌ها کاری ندارم و خودم می‌خواهم کانت و هگل و... را بشناسم.

نظری این سخن که گفتم، راجع به ترجمه‌ها نیز صادق است. مثلاً گاهی کسانی وقتی می‌خواهند تحقیق بنویسد، می‌گوید چون ما به ترجمه‌ها اعتقاد نداریم، به خود متن اصلی رجوع می‌کنیم. این، در واقع، دو ادعاست: یکی این که ترجمه‌هایی که وجود دارد قابل اعتقاد نیست. و دیگر این که من خودم ترجمه‌ام از ترجمه‌ی همه‌ی مترجمانی که فلان نوشته را ترجمه کرده‌اند موفق‌تر و دقیق‌تر است.

در رساله‌ی دکترایی دیدم که کسی از نسخه‌های فلسفی راسل نقل قول کرده بود. بعد، ارجاع داده بود به خود متن انگلیسی راسل. به او گفتم که چرا از ترجمه‌ی آقای سلطانی استفاده نکرده‌ای؟ گفت خُب من به خود راسل رجوع کرده‌ام. گفتم یعنی تو انگلیسی اات بهتر از آقای سلطانی است؟ این فقط در یک صورت بسیار نادری قابل قبول است. و آن این که همه‌ی ترجمه‌های موجود ضعیف و کم ارزش باشند، و انگلیسی و آلمانی و

ایتالیایی طرف قوی تر از همه‌ی آن مترجمان باشد. و در غیر این صورت، این کار معناش آن است که شما همه‌ی ترجمه‌هایی را که تا الان در ایران صورت گرفته است را در تحقیقتان غنی‌آورید، و خودتان یک تنه همه‌ی آثار را ترجمه می‌کنید، و معتقدید که آن‌ها بی که فقط آثار یک فیلسوف را ترجمه کرده‌اند، غلط در کارشان راه پیدا کرده، اما من که آثار فیلسوف‌های مختلف را ترجمه کرده‌ام، غلطی در ترجمه‌ام راه پیدا نکرده است.

در عین حال، من معتقدم اکثریت ترجمه‌هایی که در کشور ما صورت گرفته مغلوط است. مثلاً در زمینه‌ی کار خودم، بارها و بارها، گفته‌ام من حتی ده مترجم مورد ثوّق غنی‌شناشم. ولی در عین حال، اگر من ملکیان روی همین نوشه‌هایی که خودم ترجمه کرده‌ام یک ادعای اضافه کنم که من از این مترجمان باسادترم، من انگلیسی‌فهمی ام و فلسفه‌فهمی ام از مترجمان بیشتر است، خُب، این خودش یک ادعای دوّمی است. در مورد اکثر آدم‌هایی که تحقیق می‌کنند این ادعای قابل قبول نیست. بنابراین، آدم‌ها باید به ترجمه‌ها رجوع کنند. مخصوصاً وقتی که ما می‌بینیم خود تو دو کلمه را که ترجمه می‌کنی، چه می‌کنی!

پس، اگر احساس می‌کنید که می‌توانید قوی تراز ترجمه‌های موجود ترجمه کنید، خودتان ترجمه کنید. اما اگر چنین نیست، به ترجمه‌ها رجوع کنید. البته، یک وقت ترجمه‌ای به حدّی رسواست، مثل ترجمه‌های ذبیح‌الله منصوری، که بی‌شک شما هر چقدر هم بد ترجمه کنید، معمولاً از ترجمه‌های ذبیح‌الله منصوری بهتر می‌شود. ولی در غیر این موارد، که غالب نیستند، باید یک نوع تبختر در ما به وجود بیاید که مثلاً داریم از خود متون استفاده می‌کنیم و خود را از ترجمه‌ها بی نیاز و مستقل بدانیم.

۱۴. یک نکته‌ای که در صحت و اتقان پژوهش‌های علوم انسانی مهم است این است که ما از موضوع پژوهش خود تعیین مراد دقیق داشته باشیم. در علوم غیرانسانی، مثلاً در علوم وابسته به پزشکی، یا در علوم فنی، ما چندان نیازی به تعیین مراد موضوع پژوهش خودمان نداریم. چون موضوع پژوهش در علوم غیرانسانی، یعنی در علوم طبیعی، یک امر معین، concrete، و انضمامی و محسوس و ملموس است. یعنی معنا ندارد که کسی بگوید شما باید فولاد را، که موضوع تحقیقت است، تعیین مراد کنی. چون فولاد که موضوع تحقیق است آلیاز خاصی است که یک اثر concrete، یک امر محسوس و ملموس است، یک امر انضمامی است، یک امر انتزاعی نیست، و می‌شود نشانش داد و گفت من درباره‌ی این دارد تحقیق می‌کنم. در همه‌ی دانش‌های وابسته به علوم پزشکی و دانش‌های وابسته به علوم فنی، داستان از این قرار است. ولی در علوم انسانی معمولاً بسیاری از موضوع‌های تحقیق abstract و امور انتزاعی‌اند، نه امور انضمامی و concrete. یعنی مشت پرکن نیستند که من آن‌ها را بگذارم مقابل شما و بگویم موضوع تحقیق این است. مثلاً به جای فولاد، «عدالت» را در پژوهه‌ای در علوم انسانی در نظر بگیرید. عدالت یک چیزی نیست که در مشت من قرار بگیرد و بتوانم بگویم این عدالت است؛ من می‌خواهم راجع به این تحقیق کنم. «آزادی» هم همین‌گونه است، و خوبی و بدی افعال اخلاقی هم همین‌گونه است. یعنی وقتی من می‌خواهم راجع به خوبی و بدی اخلاقی پژوهش کنم، موضوع بحث من یک امر abstract است. این جا دیگر نمی‌شود به برداشت مخاطبان من یا صاحبان پژوهه اکتفا کرد. آن‌که من می‌خواهم پژوهه را برای او انجام دهم کافرمای پژوهه است و آن‌ها که بعدها می‌خواهند از پژوهه‌ی من استفاده کنند مخاطبان پژوهه‌اند.

این دو اصلًاً با این تعاریفِ مبهم به جایی نمی‌رسند. اساساً خیلی اوقات ما داریم پروژه‌ای را اجرا می‌کنیم تا نشان دهیم آن‌چه شما در ذهنتان از فلان امر دارید نادرست است. تصوّرتان از فلان امر غلط است. پس، نمی‌توانم با همان تصوّری که شما دارید کارم تا آخر پیش ببرم. و اصلًاً پروژه‌ی من برای تصحیح تصوّری است که شما از یک امر دارید. در اینجا، من چاره‌ای ندارم جز این که تعیین مراد کنیم. پس، می‌گوییم در این پروژه‌ای که درباره‌ی عدالت است، مرادم از عدالت^۱ بهمان است. و به عبارت دیگر، مرادم را از چیزی که در پروژه راجع به آن حرف می‌زنم، یعنی عدالت، برای شما روشن می‌کنم.

البته، باید توجه داشته باشید که از «تعریف» حرف به میان نیاوردم، بلکه گفتم «تعیین مراد». چرا که بسیاری از فیلسوفان منطق گفته‌اند تعریف یا محال است، به طور کلی، یا بسیار بسیار دشوار است. و به دلیل همین تعذر و تعصّر، تعریف یا متعدد است و یا محال. حتی فیلسوفان منطق‌ای که تعریف را در همه جا محال نمی‌دانند، در علوم انسانی تعریف‌ها را معمولاً^۲ محال و دشوار می‌دانند. بدین جهت، من نمی‌گویم تعریف کنید؛ برخلاف چیزی که امروزه گفته می‌شود که موضوع تحقیق را تعریف باید کرد. حال، بگذریم که برخی از فیلسوفان منطق همین تعیین مراد را یک نوع تعریف می‌دانند. به این تعیین مراد^۳ تعریف definition sputalate می‌گویند، یعنی تعریف تصریحی. و تعریف تصریحی یعنی همین تعیین مراد. وقتی من خواستم تعیین مراد کنم، گفتم که مثلاً در این درس‌گفتار راجع به علوم انسانی حرف می‌زنم، و آن‌گاه مرادم را از علوم انسانی روشن کرم. و منظور از تعریف تصریحی آن است که من با صراحت به خرج دادن^۴ چیزی را مشخص کنم. من صراحت به خرج دادم و صریحاً

گفتم که مرادم از علوم انسانی علومی است که به انسان می‌پردازند، از آن رو که انسان است. این علوم انسانی، با تعیین مرادی که من کردم، معرف شد، شناخته شد؛ ولی از راه تعریفی تصریح من. تصریح در اینجا، در واقع، همان تعیین مراد است. گاهی می‌شود به جای تعیین مراد، یا همان تعریفی تصریحی، تعریفی اشاری کرد. این امکان پذیر است و محل و دشوار هم نیست. تعریف اشاری تعریف است که، در آن تعریف، ذکر مصاديق معرف صورت می‌گیرد؛ یا به مصاديق معرف اشاره می‌شود. به این تعریف می‌گویند تعریف *ostensive* یعنی اشاره‌ای، یعنی تعریف همراه با اشاره. البته، با این که تعریف *ostensive* ترجمه‌اش همان تعریف اشاری است، ولی همان طور که ذکر شد، تعریف‌های *ostensive* همه‌شان اشاره به مصدق ندارند، بلکه گاهی ذکر مصدق می‌کنند. ولی بالاخره همه‌شان تعریف اشاری هستند.

حال، ذکر مصدق یعنی چه؟ فرض کنید که من بگویم می‌خواهم درباره‌ی خاورمیانه صحبت کنم. تعریف خاورمیانه دشوار است. چون من اگر بخواهم بگویم «خاورمیانه» یعنی کشورهایی که در خاورمیانه قرار گرفته‌اند، هم «خاور»ش را باید ایضاح مفهومی کنم و «میانه»اش را. پس، من تعریف‌ش نمی‌کنم، بلکه مصاديق آن را اسم می‌برم. می‌گویم «مراد من از خاورمیانه، مصر، لبی، لبنان، سوریه و... ایران است». اگر دقّت کنید، من در این‌جا خاورمیانه را تعریف مفهومی نکردم؛ فقط مصاديقش را ذکر کردم. گفتم مراد من از خاورمیانه این چند کشور است. البته گاهی می‌شود هم تعریف کرد و هم ذکر مصاديق. در مورد خاورمیانه فقط ذکر مصاديق امکان دارد، ولی در مورد بعضی از مفاهیم، هم می‌شود تعریف کرد و هم ذکر مصاديق نمود. مثلاً، فرض کنید من راجع به قطب شمال بحث

می‌کنم. می‌روم قطب شمال و اشاره می‌کنم که من دارم راجع به این بحث می‌کنم. من به این حیطه و تکه از زمین می‌گویم قطب شمال. من می‌خواهم درباره‌ی این حیطه و تکه سخن بگویم. و، بدین صورت، به مصادقش اشاره می‌کنم. در اموری که جنبه‌ی مادی اش بیشتر باشد، تعریف‌ها بیشتر اشاری می‌شوند؛ و در اموری که جنبه‌ی معنوی اش بیشتر باشد، تعریف‌ها بیشتر ذکری می‌شوند – یعنی ذکر مصاديق می‌شود. ولی، بالاخره، به هر دوی آن‌ها، تعریف *ostensive* یعنی تعریف اشاری، گفته می‌شود؛ با این‌که بعضی‌شان اشاره است و بعضی دیگر ذکر است. خُب، ما این کار را باید، در واقع، انجام دهیم تا روشن شود درباره‌ی چه چیزی سخن می‌گوییم. فراوان هستند تحقیقاتی که در علوم انسانی صورت می‌گیرند، اما به دلیل این‌که ایضاح موضوع تحقیق نشده، نه استفاده‌برندگان از تحقیق می‌توانند واقعاً از تحقیق استفاده‌ای برند، نه ارزیابان تحقیق می‌توانند ارزیابی درستی از آن تحقیق داشته باشند. مثلاً، تحقیق مرا برای داوری پیش شما می‌آورند تا بینید تحقیق که ملکیان انجام داده، خوب انجام گرفته است یا نه. حال، اگر موضوع مبهم باشد، شما نمی‌توانید ارزیابی درستی داشته باشید. چون معلوم نیست ملکیان می‌خواسته راجع به چه چیزی تحقیق کند. اگر از اوّل روشن کنیم که می‌خواهیم راجع به چیزی تحقیق کنیم، چنین مشکلاتی پیش نمی‌آید؛ و هم استفاده‌برندگان می‌توانند استفاده‌برند و هم ارزیابان می‌توانند به درستی ارزیابی کنند.

من، در ایران، کم‌تر دیده‌ام که یک تحقیق موضوعش دقیقاً مشخص باشد. گاهی وقت‌ها آدم با محقق که صحبت می‌کند، خود او تازه متوجه می‌شود که بعد از شش ماه یا یک سال، می‌خواسته راجع به چه چیزی

تحقیق کند، و حالا باید، از نو، همه چیز را تغییر دهد. این، به نظر من، خسارت عظیمی است. در کشورهای غربی، اتفاقاً، بیشترین سختگیری‌هایی که در مورد یک تحقیق نشان می‌دهند، هنگام تصویب «موضوع» تحقیق است. در هنگام تصویب موضوع تحقیق هم، بیشترین سختگیری‌ای که نشان می‌دهند، راجع به رفع ابهام از موضوع تحقیق است؛ تا موضوع تحقیق، در واقع، مشخص شود که چیست.

۱۵. در مورد این که موضوع تحقیق، حتی المقدور، باید مضيق باشد، در درس‌های گذشته صحبت کردم و گفتم که موضوع‌های کلی مثل «معرفت‌شناسی از دیدگاه اسلام و غرب» چیزی عاید کسی نمی‌کند. هرچه مضيق‌تر گرفتن موضوع تحقیق، دو حسن دارد: یکی این که موضوع هر چقدر ریزتر و ریزتر شود، عمق تحقیق می‌تواند بیشتر شود. اگر شما درباره‌ی چیزی خیلی ریز سخن بگویید، می‌تواند به عمق بیشتری در آن موضوع برسید. دوّم این که نبود آن تحقیق بیش‌تر واضح و آشکار است. وقتی که موضوع تحقیق گستردۀ شد، بعد از هفت هشت تحقیق که انجام گرفت، دیگر موضوعی برای تحقیق نمی‌ماند؛ چون یکی معرفت‌شناسی از دیدگاه شرق و غرب را کار می‌کند، یکی هم انسان‌شناسی از دیدگاه شرق و غرب را، و... خُب، دیگر غیر از معرفت، انسان‌وظیفه و ارزش و چهار تا مفهوم دیگر بیشتر ندارد. پس، همه به این نتیجه می‌رسند که موضوعات تمام شده است. از این نظر، من إلى ماشاء الله بالکسانی برخورد کرده‌ام که می‌نالند از این که برای رساله‌ی دکترا موضوع تحقیق ندارند. من می‌گویم از ریگ‌های بیابان هم بیش‌تر موضوع برای تحقیق وجود دارد. بعد می‌گویند، بالاخره، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی و... که قبلًاً کار

شده است....

اما شما، در غرب، هیچ وقت نمی‌بینید که بگویند موضوع برای تحقیق نداریم. چرا؟ چون نیامده‌اند «معرفت‌شناسی از دیدگاه شرق و غرب» را کار کنند. گفته‌اند از میان همه‌ی متفکران عالم، معرفت‌شناسی ویتنگشتاینِ متقدم را کار می‌کنیم، از لحاظ Objectivism، آن‌هم از جنبه‌ی آبجکتیویسم روان‌شناختی. حالا، چند موضوع از این دست برای تحقیق راجع به خود ویتنگشتاین می‌توان یافت؟ هزار تا. به همین ترتیب، درباره‌ی هیوم هم می‌توان چنین کرد. پس، موضوع کم نمی‌آید.اما در کشور ما همیشه موضوع تحقیق کم می‌آید. حتی استادان هم موضوع ندارند. البته، به استادان عزیز اهانت نشود، اما خود استادان هم بلد نیستند. به دانشجو می‌گویند خودت برو موضوع بیاب.

بعد هم که کسی موضوعی برای تحقیق یافت، و موضوع را مضيق و تنگ گرفت، در جلسه‌ی تصویبِ موضوع، از آن جایی که اطلاعات و قدرت تفکر کافی ندارند، به او می‌گویند: «مگر از این موضوع ریز می‌شود یک تحقیق بیرون آورد؟!»

بنابراین، اگر می‌خواهید از تحقیق که انجام می‌دهید، اولاً، خودتان سودی ببرید و، ثانیاً، جامعه هم از کار شما سودی ببرد، چاره‌ای ندارید جز این که موضوع تحقیق را تا می‌توانید مضيق بگیرید. و گمان نکنید که آدمی باید جامع الفنون و علامه‌ی ذخائر العلوم و المعارف و از این حرف‌ها باشد. این حرف‌ها در علوم امروز دیگر جایی ندارند. امروز، باید شما فقط یک حرف بزنید، ولی عمیق. یک حرف گسترده، ولی به عمق نیم و جب، هیچ سودی ندارد.

۱۶. نکته‌ی بعدی که باید در تحقیق به آن توجه شود این است که روشن‌کنیم روش کارمان در تحقیق‌گزارشی، تحلیلی، نقدی، یا دو روش از این سه، یا هر سه روش است. خُب، این، در واقع، هم در طرز کار کردن ما مهم است، و هم در طرز ارزیابی کردنِ داور راجع به کار ما. یک وقت است که من موضوع تحقیق را می‌خواهم فقط گزارش بدهم. مثلًاً، می‌خواهم عدالت را از دیدگاه متکلمان اشعری توصیف کنم. در اینجا، کار من *description* است. می‌خواهم توصیف کنم که متفسران و متکلمان اشعری درباره‌ی عدالت چه گفتند. هیچ شکی نیست که این نوع تحقیقات، همیشه، جنبه‌ی تاریخی دارند و باید با متداولوژی علوم تاریخی انجام گیرند و هرچه بیشتر مستند و دقیق باشند.

اما گاهی هم هست که من می‌خواهم یک رأی خاصی را نقد کنم. یعنی فرض گرفته‌ام نظر اشاعره درباره‌ی عدالت X است و، حال، می‌خواهم این نظر را نقد کنم. در اینجا، متداولوژی تاریخی لزوماً به کار گرفته نمی‌شود. در روش اول، یعنی گزارش، هر سخنی که بود، با متداولوژی تاریخی انجام می‌گرفت. اما وقتی قرار است نقد صورت گیرد، بسته به موضوع، گاهی با متداولوژی علوم تاریخی انجام می‌گیرد، گاهی با متداولوژی علوم عقلی انجام می‌گیرد، گاهی با متداولوژی علوم تجربی انجام می‌گیرد، و گاهی با متداولوژی علوم شهودی انجام می‌گیرد. در اینجا، بسته به این‌که می‌خواهیم چه سinx ادعایی را نقد کنیم، متداولوژی خاص آن را برمی‌گزینیم. اگر می‌خواهیم یک ادعایی تاریخی را نقد کنیم، باید متداولوژی علوم تاریخی را به کار بگیریم. اگر می‌خواهیم یک ادعایی فلسفی را نقد کنیم، باید متداولوژی علوم فلسفی را به کار بگیریم. اگر می‌خواهیم یک ادعایی تجربی را نقد کنیم، باید متداولوژی علوم تجربی را

به کار بگیریم. اگر می‌خواهیم یک ادعای شهودی و عرفانی را نقد کنیم، باید متداولوژی علوم شهودی و عرفانی را به کار بگیریم. متداولوژی نقد، بسته به مدعای متفاوت می‌شود. اما گزارش این‌گونه نیست. گزارش راجع به هر چیزی که باشد، جنبه‌ی تاریخی دارد. امکان ندارد گزارشی جنبه‌ی تاریخی نداشته باشد. همیشه وقتی دارم یک رأیی را برای شما گزارش می‌کنم، ولو رأیی یک فیزیکدان درباره‌ی یک مطلب فیزیکی هم باشد، باید متداولوژی تاریخی باشد.

گاهی هم نه می‌خواهم گزارش کنم، نه نقد؛ بلکه می‌خواهم تحلیل کنم. تحلیل یعنی نانوشتهدای سخنی کسی را نوشتند؛ و پیشفرضهای ناگفته‌ی یک قولی را استخراج کردن. مثلاً وقتی می‌خواهم «مکان امری است اعتباری» را نقد کنم، باید نشان دهم این سخن پیشفرضهایی دارد، ولو خود گوینده‌ی آن سخن هم، به هیچ یک از این پیشفرضها تصریح نکرده باشد. همیشه، تحلیل به معنای خواندنِ سطور نانوشتهدی یک سخن است. این‌سینا راجع به مکان می‌گوید «مکان امری است اعتباری». برای تحلیل این سخن، باید ببینید این سخن چه پیشفرضهایی دارد. به تعبیر دیگر، به جای این که به محتویات سرفه نگاه کنید، باید نظری به آشپزخانه بیندازید. باید ببینید در آن آشپزخانه‌ای که این سفره از آن بیرون آمده، علی القاعده، باید چه مواد خامی وجود داشته باشد. در تحلیل، ما به آشپزخانه‌ی یک متفکر رجوع می‌کنیم. در تحلیل، در واقع، آنالیز می‌کنیم. آنالیز یعنی، تا جایی که امکان دارد، مدعای کسی را به اجزای بسیط‌تر و بسیط‌تر و بسیط‌تر خودش تحویل کردن؛ به سراغ این اجزا و این پیشفرضها رفتن و آن‌ها را استخراج کردن. اما تحلیل، به خلاف گزارش و نقد، همیشه روش‌شناس عقلی

است.

۱۷. نکته‌ی دیگر این که فرق است میان تحقیق درباره‌ی یک واقعیّت با تحقیق درباره‌ی مکانیزم یک واقعیّت. وقتی کسی اصل یک واقعیّت را مورد تحقیق قرار می‌دهد، فقط باید، به نحوی از اخاء، نشان دهد که آن واقعیّت تحقیق دارد. اما وقتی کسی مکانیزم یک واقعیّت را مورد تحقیق قرار می‌دهد، ابتدا، اصل تحقیق آن واقعیّت را محرز گرفته است و، حال، فقط باید بگوید آن واقعیّت چگونه رخ می‌دهد. مثلاً، هیچ کدام از شما از این واقعیّت در عالم غافل نیستید که می‌شود روی دستگاه وسیله‌ای که با دو چرخ کار می‌کند، سوار شد، حرکت کرد، و زمین هم خورد. چون یک عمری دوچرخه دیده‌اید. این را همه قبول دارند که می‌شود روی دستگاهی با دو چرخ سوار شد، حرکت کرد، و آن دستگاه تعادلش را از دست ندهد. بنابراین، این که می‌شود بر روی دو عدد چرخ حفظِ تعادل کرد واقعیّت شناخته‌شده است، اما مکانیزمش یکی از پیچیده‌ترین مکانیزم‌هاست. همه چیز همین جور است. این که آب رفع عطش می‌کند را، تقریباً، هیچ کس منکر نیست. اما خیلی در بیولوژی کارهای عظیمی انجام گرفته تا بفهمند که چرا آب رفع عطش می‌کند. یعنی چه می‌شود که نوشیدن آب باعث می‌شود که احساس تشنگی آدم از دست برود. این بحثِ مکانیزم رفع عطش توسط آب است، نه خود رفع عطش توسط آب. به همین ترتیب، اگر دقت کنید، می‌بینید که اکثر واقعیّت‌ها (نه همه واقعیّت‌ها) ممکن است هیچ نیازی به تحقیق نداشته باشند؛ اما همین واقعیّت‌هایی که نیاز به تحقیق ندارند تا پذیرفته شوند، مکانیزم‌شان بسیار پیچیده است. مثلاً، همه‌ی ما می‌دانیم که سالی یکی دو بار خسوف

رخ می‌دهد. اصل خسوف را کسی انکار نکرده است. اماً چه می‌شود که خسوف رخ می‌دهد؟ این مهم و پیچیده است.

بنابراین، فرق است بین وقتی که توصیف می‌کنیم، و وقتی که تبیین می‌کنیم. منظورم از توصیف^{۱۸} بیان واقعیّت است، و مرادم از تبیین^{۱۹} بیان علّت یک واقعیّت است. و امروز، به جای علّت، بیشتر از مکانیزم اسم می‌برند – یعنی چه می‌شود که یک واقعیّت رخ می‌دهد.

۱۸. نکته‌ی دیگر این‌که، در تحقیق، باید objective و عینی‌نگر باشیم. یعنی موضوع تحقیق را چنان که هست نشان دهد؛ و دخل و تصریف در آن نکند؛ و کج و معوج نشانش ندهد؛ دفرمداش نکند. موضوع تحقیق شما، هر چه هست، باید همان را نشان دهید. نباید موضوع تحقیق را با سرگرمی‌های خودتان، جهت‌گیری‌های خودتان، تعصبات خودتان، جزم و جودهای خودتان، و پیشداوری‌های خودتان، آن قدر دفرمه کنید. تا به همان شکلی که خودتان دلتان می‌خواهد عرضه‌اش کنید. وقتی می‌گوییم objective باشد، یعنی هر چیز چنان نشان داده شود که هست. تحقیق را آن‌چنان که هست نشان دادن، نه آن‌چنان که محقق می‌خواهد، نه آن‌چنان که کارفرمای محقق از او می‌خواهد، نه آن‌چنان که مخاطبان را بد نیاید و خوششان بیاید.

البته objective معانی دیگری نیز دارد و خودتان می‌دانید که objective و مشتقاتِ آن‌ها^{۲۰} إلى ماشاء الله معنا دارند. در فلسفه، علم، هنر، و....

حال، سخن بر سر این است که این objectivity چگونه حاصل

می‌آید. من چگونه می‌توانم به هر چیزی، چنان که هست، برسم؟ این بحث خیلی پیچیده‌ای است؛ یک بحث بسیار بسیار پیچیده‌ی روان‌شناختی است و خیلی هم درباره‌اش کار انجام گرفته. در اینجا، من از یک تعبیری استفاده می‌کنم که، آهسته آهسته، در فلسفه‌ی علم دارد راه پیدا می‌کند، ولی اصلش تو سط کسی اظهار شده که خود فیلسوفِ علم نبوده است. خانم سیمون وی، عارفه و فیلسوف و مصلح اجتماعی و دین‌شناس نیمه‌ی اول قرن بیستم، مفهوم اصلی تفکر، و شعار اصلی اندیشه‌اش، این است که «خیال‌پردازی مادرِ همه‌ی شرور و مفاسد جهان است». او می‌گوید ریشه‌ی تمام شرور و مفاسدی که در عالم انسانی وجود دارد خیال‌پردازی است. خیال‌پردازی، رؤیاپروری، یا آرزواندیشی یعنی ناواقع‌گرایی؛ یعنی به خود واقع گرایش نداشت. وقتی به خود واقع گرایش نداشتیم، آن وقت شروع می‌کنیم خیالات خود را به جای واقع، رؤیاها را خود را به جای واقع، و آرزوها را خود را به جای واقع، عرضه کردن. ایشان با تحلیل‌های خیلی عمیق – و، به نظر من، بسیار قابل دفاع و جدّی – نشان داده است که هر بدی‌ای ناشی از این است که انسانی که آن بدی را مرتکب شده، دستخوش توهّم بوده است؛ دستخوش خیال‌پردازی، رؤیاپروری، و ناواقع‌گرایی، بوده است. این رأی، در واقع، در همه‌ی بخش‌های اندیشه‌ی سیمون وی سریان و جریان پیدا کرده است؛ چه در بحث اخلاق سیمون وی، چه در بحث فلسفه‌ی سیمون وی، چه در بحث اندیشه‌ی سیاسی سیمون وی، و چه در بحث هنر و ادبیات‌شناسی سیمون وی. او همه‌جا این اصل را به کار می‌گیرد و، بنا به مورد خاص خودش، پیاده می‌کند.

این سخن سیمون وی معنایش آن است که انسان وقتی دستخوش

فساد و شر می‌شود که یک واقعی را، چه آگاهانه و چه ناآگاهانه، از آن غفلت می‌ورزد. اگر آگاهانه باشد، از آن تعبیر می‌کنیم به تغافل؛ و اگر ناآگاهانه باشد، از آن تعبیر می‌کنیم به غفلت. اما، بالاخره، آگاهانه یا ناآگاهانه، نسبت به یک واقعیت غفلت یا تغافل می‌ورزیم و، سپس، به جایش یک خیال یا یک توهّمی را جانشین می‌کنیم. به نظر سیمون وی، این مادرِ همه‌ی شرور است.

حال، اگر بخواهیم این شرّ بر طرف شود، راهش چیست؟ ایشان یک مفهوم کلیدی جعل کرد به نام *attention* (یعنی توجه)، و گفت برای این که خود و جامعه بهروز باشیم، باید اهل توجه شویم. و توجه، در نظر سیمون وی، ناظر به دو معناست: اولًاً، وقتی من می‌خواهم به چیزی توجه کنم، باید توجهم را از خودم معطوف کنم. یعنی باید خودمداری و خودمحوری را کنار بگذارم. تا زمانی که به خودم نگاه می‌کنم، به چیز دیگری نگاه نمی‌کنم. یعنی نمی‌توانم به چیز دیگری نگاه کنم. چرا که توجه، همیشه، به قیمت پشت کردن به چیزی حاصل می‌آید. من نمی‌توانم به این دیوار رو کنم، مگر آن که به آن دیوار پشت کنم. توجه یعنی روی کردن به چیزی، ولی به قیمت رویگردانی از چیز دیگری. نمی‌شود در آن واحد به همه چیز جهان توجه داشت. توجه یعنی همیشه من رویم را می‌گردانم به سوی چیزی، ولی به قیمت این که رویم را از بقیه‌ی امور می‌گردانم. به امری رو می‌کنم، به قیمت روگردانی از امور دیگر. بنابراین، اوّلین نکته‌ای که سیمون وی می‌گوید این است که به آن چیزی توجه کنید که می‌خواهید درباره‌اش تحقیق کنید. و این توجه یعنی دیگر به خودتان رو نکنید. این که «به خودتان رو نکنید» معناش آن است که دیگر خودشیفتگی تان را باید فراموش کنید، پیش‌داوری‌ها یتان نسبت به آن موضوع را باید

فراموش کنید، تعصّبات خودتان راجع به آن موضوع را باید فراموش کنید، جزم و جمود خودتان راجع به آن موضوع را باید فراموش کنید؛ و، در واقع، همه‌ی آن‌چه که از خود «من» می‌خواهد دخالت کند، باید فراموشش کنید. این مؤلفه‌ی اوّل توجه است.

اما مؤلفه‌ی دوم توجه، به نظر سیمون وی، این بود که توجه و قتنی صورت می‌گیرد که آدمی با تمام وجودش متمرکز شود، نه فقط مثلاً با جسمش. به عنوان مثال، من اکنون که اینجا ایستاده‌ام، ساختار چشم عیبی ندارد. به لحاظ فیزیکی و فیزیولوژیک و اعصاب بینایی هم مشکلی ندارم. نور هم به اندازه‌ی کافی در فضا هست. فاصله‌ی شما هم از من از یک حدّی بیشتر نیست و از یک حدّی هم کمتر نیست. رویم هم به طرف شماست. و چون هر چهار شرط محقق است، طبعاً من دارم شما را می‌بینم. اما توجه دارید که من الان، فقط به لحاظ فیزیکی، دارم شما را می‌بینم؛ چرا که خودم دارم حرف می‌زنم و به فکر حرف‌های خودم و تنظیم آن‌ها هستم. پس، به شما توجه ندارم. چرا؟ چون فقط یک ساحت از وجودم، یعنی ساحت حسّم، دارد شما را می‌بیند. اما همه‌ی ساحت‌های وجودم رو به شما نیست. خیلی وقت‌ها هست که کسی به شما سلام می‌کند و شما جواب سلامش را نمی‌دهید. نه این که گوش شما نشننیده است؛ سلام او امواج فضا را شکافته و حتّماً به پرده‌ی صماغ گوش شما رسیده و به گوش می‌افی هم رسیده؛ اما چرا جواب نمی‌دهید؟ زیرا برای شنیدن سلام طرف مقابله‌ی یک ساحت وجودمان کفايت نمی‌کند، کلّ وجود باید معطوف شود. بنابراین، کلّ ذهن من، کلّ نیروی استدلالگر من، کلّ حواس من، کلّ حافظه‌ی من، کلّ درون‌نگری‌های من، کلّ شهودهای من، همه و همه، باید بیانند روی یک موضوع متمرکز شوند. و گرنه، تجربه‌ی کدام یک از

شما صحّه نمی‌گذارد بر این که در اکثر ساعات تحصیلتان صدای استاد به گوشتان می‌رسد، قیافه‌اش را هم می‌بینید، ولی حرفش را نمی‌شنوید و چیزی دریافت نمی‌کنید؟! چون توجه‌تان به او نیست؛ شرط دوم توجه محقق نیست. یعنی با تمام وجود حضور ندارید. توجه، به این معنا، چیزی است نظیر «حضور قلبی»‌ای که عرفا می‌گفتند. سیمون وی، البته، نمی‌خواست مشکلی را در فلسفه‌ی علم حل کند. او اصلاً بحث یک بحث معنوی-اخلاقی است. و از این لحاظ هم هست که در آن مقاله‌ی بسیار معروفش، یعنی *تأملاتی* درباره‌ی استفاده‌ی درست از تحصیلات در راستای عشق به خدا^۱ – که به فارسی هم ترجمه و منتشر شده – بر این مسئله بسیار تأکید می‌کند. او در آن مقاله می‌گوید اساتید، از دوران اوّل ابتدایی تا آخر، باید به دانش آموزان و دانشجویان ترین توجه بیاموزند. توجه مغز عبادت است. همه‌ی کسانی که از خدا دور شده‌اند، به دلیل عدم توجه دور شده‌اند. و توجه و تمرکز هم همین دو مؤلفه‌ای است که گفت.

بعدها، یکی از بزرگ‌ترین مربیدان سیمون وی، خانم آیریس مرداک، فیلسوف اخلاق طراز اوّل انگلیسی قرن بیستم که رمان‌نویس و شاعر و نمایش نامه‌نویس هم بود، در آثار خودش این مفهوم توجه سیمون وی را بسط داد و نشان داد که این مفهوم توجه در غیر آن حوزه‌هایی که خود سیمون وی کار نکرده بود هم قابل اطلاق و کاربرد است. از جمله، توسط همین خانم آیریس مرداک و کسانی که تحت تأثیر آیریس مرداک بودند، این مفهوم توجه وارد فلسفه‌ی علم شد.

با این مقدمه، می‌خواهم برسم به این که آن عینیتی که ما می‌خواهیم در تحقیق‌بان رعایت شود همین توجه است. یعنی امور مورد علاقه‌ی

۱. «ناقد»، شماره‌ی ۳، سال اوّل (خرداد - مرداد ۸۳)، ص ۲۱۸ - ۲۰۷.

خودمان، وقتی موضوع تحقیقمان واقع شدند، و امور مورد نظرت مان، وقتی موضوع تحقیقمان واقع شدند، این علاقه و نفرت در کارمان تأثیر نگذارند. و این امر فقط از راه توجه حاصل می‌آید. یعنی ما باید با تمام وجودمان متوجه بشویم. اوّلاً باید به خودمان پشت کنیم. و، ثانیاً، با تمام وجودمان عطفِ توجه کنیم.

از اینجا می‌خواهم نسبت بزنم به دو متفکر دیگر: یکی قبل از سیمون ویوی و دیگری بعد از سیمون ویوی. دوستان می‌دانند که، پیش از سیمون ویوی، سقراط معتقد بود «منشأ همه‌ی بدی‌ها جهل است». سخن سیمون ویوی خیلی به این حرف سقراط شباهت دارد. با این تفاوت که سیمون ویوی نمی‌گوید «جهل»، بلکه به چیز مهم‌تری توجه می‌کند: «عدم توجه». جهل یکی از فرزدان عدم توجه است. این سابقه‌ی سخن سیمون ویوی بود. اما بعد از سیمون ویوی شما مفهوم بسیار مهم «حجاب جهل» را در تئوری عدالت می‌بینید. این تئوری نیز بسیار تحت تأثیر سیمون ویوی بوده است. این تئوری می‌گوید اگر می‌خواهید عدالت را در مقام قانون‌گذاری محقق کنید، بعد هم در مقام اجرا محقق کنید، باید در حجاب جهل باشید. اما منظور از «حجاب جهل» چیست؟ فرض کنید که می‌خواهند قانونی راجع به حقوق احزاب به مجلس ارائه کنند. راولز می‌گفت تنها در صورتی می‌شود این قانون عادلانه باشد که نایندگان مجلس ندانند خودشان عضو کدام حزب هستند. اگر یک حجاب جهله‌ی می‌افتد روی همه – یعنی آن نایندگی مجلس در مجلس یادش می‌رفت که متایل به حزب دست‌رسانی است و نایندگی دیگر هم یادش می‌رفت که عضو حزب دست‌چپی است – آن وقت قانون مطبوعات عادلانه تصویب می‌شد. این در مورد همی‌قوانین صادق است. حال، می‌دانید چرا قوانین عادلانه نمی‌شوند؟ چون من

خبر دارم که یک نماینده‌ی دست‌راستی هستم و، از این رو، تلاش می‌کنم قانون یک جوری بگردد که به نفع دست‌راستی‌ها باشد. و نماینده‌ی بعدی هم که متأثیل به حزب دست‌چپی است، به همین صورت.

در هر وضع و حالی چنین است. فرض کنید می‌خواهند قانونی راجع به ارتباط دانشجو و استاد تصویب کنند. زمانی این قانون عادلانه می‌شود که شما یادتان برود دانشجو هستید یا استاد. و گرن، تا یادتان بیاید که استاد هستید، تلاش می‌کنید این قانون جوری شکل بگیرد که به نفع استادان باشد؛ و اگر یادتان بیاید که دانشجو هستید، تلاش می‌کنید قانون جوری شکل بگیرد که به نفع دانشجوها باشد. اما اگر می‌شد کاری کنیم که هم دانشجوها و هم استادها بروند پشت حجاب جهل، آن وقت همه عادلانه رأی می‌دادند.

اما خود این «حجاب جهل» چیست؟ حجاب جهل یعنی از بین رفتن خودمداری. حجاب جهل، در واقع، مؤلفه‌ی اول از دو مؤلفه‌ای است که سیمون وی درباره‌ی «توجّه» به آن اشاره می‌کرد. وقتی تو یادت برود که شاگرد هستی یا استاد، چی هستی یا راستی، ثروتمند هستی یا فقیر، جزو حزبی هستی که رو به اقول است یا جزو حزبی هستی که رو به صعود است، بالای نظام قرار گرفته‌ای یا پایین نظام، آن وقت هر گاه خواستی، در مقام قانون‌گذار، راجع به چیزی رأی بدھی، رأی تو عادلانه خواهد بود. چراکه به خودتان توجّه نداشته‌اید؛ بلکه به خود قضیّه نگاه کرده‌اید. به خود موضوع نگاه کردن یعنی همین.

خُب، مفهوم حجاب جهل تحت تأثیر سیمون وی شکل گرفته است. آیریس ماردادک این مفهوم را به قلمروهای دیگری غیر از آن چه سیمون وی در نظر داشت تسری داد. کسانی هم طرفدار خود آیریس ماردادک

شدند که مهم‌ترین آن‌ها خانم مارتانوثر دام، ارسطوشناس بزرگ، است. او هم این مفهوم را به قلمروهای دیگری غیر از فلسفه و علوم انسانی تسری داد که داستانش مفصل است.

حالا، بازمی‌گردم به آن سخن که گفتم باید در تحقیق objective و عینی باشیم. یعنی، اوّلاً، هیچ‌گونه موضع‌گیری نداشته باشیم. به تعبیر پژوهشگران، نباید سوگیری داشته باشیم؛ گویا، در پس حجاب جهل واقع شده‌ایم و خودمان نمی‌دانیم که مسلمان هستیم یا غیرمسلمان، ایرانی هستیم یا غیرایرانی؛ تا بتوانیم راجع به ایرانی‌ها داوری درست بکنیم. تا یادمان می‌آید که ایرانی هستیم، راجع به ایرانی بودن نمی‌توانیم داوری درستی بکنیم. تا یادمان می‌آید که مسلمانیم، راجع به قرآن و پیامبر نمی‌توانیم داوری درست بکنیم. و، ثانیاً، باید فارغ از ارزش تحقیق کنیم. باید تحقیقان دارای ویژگی‌ای باشد که از آن به value free (یعنی آزادی از قید ارزش) تعبیر می‌کنند. وقتی می‌خواهیم داوری کنیم، باید ارزش‌های خودمان را کنار بگذاریم.

شما اگر این سوگیری و ارزش‌داوری را داشته باشید، موضوع تحقیقتان را، کما هو حقه، نمی‌توانید دنبال کنید. اما از این که بگذریم، لااقل یک کارِ دیگر می‌توانید بکنید؛ که البته این هم در میان ما ایرانیان نیست. و آن این است که اگر نمی‌توانید، در تحقیق، دور از جهت‌گیری و سوگیری باشید، و نمی‌توانید دور از ارزش‌های خودتان باشید، لااقل جهت‌گیری و ارزش‌های مورد قبول خودتان را اوّل تحقیق مشخص کنید. یعنی بگویید من نمی‌توانم از اسلام شیعی دست بردارم و، بنابراین، ای خواننده‌ی تحقیق! من یک مسلمان شیعی هستم و از منظر یک مسلمان شیعی دارم به این قضیه نگاه می‌کنم؛ من یک مارکسیستِ غیراستالینیستی غیرلنینیستی

هستم و از این منظر دارم به این قضیه نگاه می‌کنم. اگر نمی‌توانید بدون جهت‌گیری به موضوع تحقیق خودش نگاه کنید و مثلاً رشد سرمایه‌داری، افزایش جمعیت شهری، یا مشکلات شهرنشینی یا معماری شهر را نمی‌توانید بدون جهت‌گیری بررسی کنید، لاقلّ تصریح کنید که جهت‌گیری‌ها و ارزش‌هایتان کدام‌اند.

کم نیستند کتاب‌هایی که، در پیشگفتارشان، مؤلف می‌گوید من یک مارکسیست هستم. این مؤلف نمی‌خواهد شناسنامه‌اش را نشان ما بدهد، بلکه می‌خواهد بگوید من یک *bais* دارم؛ من دارم از منظر مارکسیسم به این موضوع نگاه می‌کنم.

اما ما نه تنها نمی‌توانیم از سوگیری و ارزش‌داوری خودمان دست برداریم، بلکه این سوگیری و ارزش‌داری خود را نیز کتاب می‌کنیم. می‌گوییم ما کاری به دین و مذهب خودمان هم نداشتم. ما با چشم منصفانه‌ای نگاه کرده‌ایم به این موضوع و دیده‌ایم که، مثلاً، پولس قدیس یک فلان بوده است، و پال تیلیش یک بهمان بوده است. و شروع می‌کنیم همان حرف‌های دلان را می‌زنیم؛ بدون این‌که تصریح کنیم از کدام منظر داریم حرف می‌زنیم.

و این از زمانی که پدیدارشناسی توسعه هوسربل وارد علوم انسانی شد بیشتر تشدید شده است. ورود پدیدارشناسی به علوم انسانی یکی از لوازمش این بود که انتظار سوگیری نداشتن حقّق، تقریباً، برنیامدنی است. این‌که حقّق هیچ گونه ارزش‌داوری نداشته باشد، انتظاری برنیامدنی است. آن وقت گفتند حالا که این سوگیری و ارزش‌داوری گریزناپذیر است، پس لاقلّ این سوگیری‌ها و ارزش‌داوری‌ها را برای مخاطب تصریح کنیم تا گمراه نشود. نشان داده شود که ما این هستیم و

دارم از این منظر نگاه می‌کنیم. اشکالی هم ندارد. من اگر از این جا بایستم، جوری این منظره را می‌بینم؛ وقتی که بروم آن جا بایستم، جور دیگری می‌بینم. شکّی ندارد که به بسته به این که از چه زاویه‌ای به یک جمعیّت نگاه کنم، و از چه فاصله‌ای نگاه کنم، و از چه ارتفاعی نگاه کنم، منظره‌ی خاصی می‌بینم. اگر هم بیایم این طرف‌تر، یک هیأت جدیدی می‌بینم. آن کسی که قبلاً نمی‌دیدم، حالاً می‌بینم. آن چهره‌ای که قبلاً نمی‌دیدم، حالاً می‌بینم. این‌ها همه درست است. اماً لااقل مشخص کنم که کجا ایستاده‌ام و نگاه می‌کنم.

۱۹. نکته‌ی دیگری هم راجع به ارزش وجود دارد. گفتم ارزش‌داوری‌های ما و سوگیری‌های ما در تصویری که از موضوع تحقیقان به دست می‌دهیم، نباید خودش را نشان بدهد. اماً نکته‌ی دیگری که در درس‌های قبل هم گفتم و حالاً می‌خواهم با این بحث مرتباً کنم این است که سوگیری‌ها و ارزش‌داوری‌های ما نباید در این که موضوع تحقیق را چگونه تصویر می‌کنیم دخالت کنند، اماً در این که چه موضوعی را برای تحقیق انتخاب می‌کنیم باید دخالت کنند. این نکته را قبلاً به عنوان **الأَهْمَمْ فِي الْأَهْمَمْ** مطرح کردم و گفتم در میان موضوع‌های تحقیق **الأَهْمَمْ فِي الْأَهْمَمْ** کنید. اکنون همان نکته را به طریق دیگری می‌گویم. آن جا می‌گفتم **الأَهْمَمْ فِي الْأَهْمَمْ** را رعایت کنید؛ یعنی اوّل درباره‌ی آن چه مهم‌تر است تحقیق کنید؛ آن چه کم‌تر اهمیّت دارد، در مرتبه‌ی دوم؛ و آن چه باز کم‌تر اهمیّت دارد، در مرتبه‌ی سوم. حال، این اهمیّت از چه موضوعی معلوم می‌شود؟ از موضع ارزش‌داوری‌های ما. کسی که می‌گوید «انفع المعرفة النفس»، اوّلین اولویّتش باید پروژه‌ای باشد در باب

خودشناسی. چون، برای او، خودشناسی مهم‌ترین موضوع است. این موضوع نه فقط به لحاظ فردی باید رعایت شود، بلکه باید به لحاظ جمعی نیز رعایت گردد. یعنی یک جامعه هم، در میان این میلیاردها میلیارد موضوع تحقیق، باید **الاهم فِالاَهْم** کند. اول بیینیم چه چیزی مورد حاجت ترین است، بعد در باب آن تحقیق کنیم. هر وقت در باب آن تحقیقات کامیاب شدم، نوبت به موضوعات درجه‌ی دوّم، از لحاظ اهمیّت، می‌رسد. بعد نوبت به موضوعات درجه‌ی سوّم و... و این ترجیحات ناشی از ارزش‌ها و سوگیری‌های ما هیچ قبھی ندارد. ما، به تعبیر آندره مالرو، ماشین‌های اندیشه نیستیم. یک ماشین، مثل کامپیوتر، هر چه به عنوان موضوع به آن بدھید، اول متریال و data می‌خواهد. بعد که متریال و اطلاعات لازم را به آن بدھید، برای شما تحقیق می‌کند. ماشین نمی‌گوید، به نظر من، این موضوع مهم‌تر از آن موضوع است. چون کامپیوتر فقط ماشین اندیشه‌نگار است؛ فقط اندیشه‌نگاری^۱ می‌کند و اندیشه‌ها را می‌نگارد. اما انسان ماشین اندیشه‌نگار نیست. انسان علاوه بر اندیشه، ویژگی‌های دیگری هم دارد. البته، اندیشه دارد، ولی موفق اندیشه، یک نظام ارزشی هم دارد، آگاهی هم دارد، اختیار هم دارد، هدف هم دارد، و اجتماعی هم زندگی می‌کند. با این ویژگی‌ها چاره‌ای جز این ندارد که **الاهم فِالاَهْم** کند. باید بگوید برای من این موضوع آنقدر اهمیّت ندارد تا آن موضوع. کسی که مثل بودا دارد به عالم نگاه می‌کند، می‌گوید «فقط و فقط، به سراغ خودت برو و خودشناسی کن». کسی که مثل علی بن ابی طالب (ع) به عالم نگاه می‌کند، می‌گوید «انفع المعرف معرفة النفس». البته، ممکن است کسی هم با دید دیگری به عالم نگاه کند و

1. ideagraphy

عرضه کنیم، یک بار اضافی‌ای بر روی دوش خود می‌آوریم. اگر من با یک ادله‌ای که، به نظر خودم، خیلی قاطع است مدعای خود را اثبات کردم، آیا پیش خودم نمی‌گویم «پس چگونه است که خیلی‌ها این مدعای من را قبول ندارند؟» اگر ادله ضعیف بود، خودم را می‌توانستم راضی بکنم که مردم قبول ندارند. اما وقتی من خودم به نظرم می‌آید که ادله‌ام خیلی قرص و قاطع است، آیا نباید برایم این سؤال پیش بیاید که «اگر این قدر واضح است که انسان مختار است، پس چرا این اسپینوزا گفته است که انسان مجبور است؟» و از این لحاظ، می‌روند در پی این که «مگر چه پیش آمده است که آدم‌های توائند حرف مرا قبول کنند؟» این برای تحقیق‌های ضعیف اصلاً پیش نمی‌آید، ولی برای تحقیق‌های خیلی قوی پیش می‌آید. اگر دیده باشید، توماس آکویناس، در آن کتاب بزرگ خلاصه‌ی الهیات، یک روش عجیب و شکفت‌انگیزی دارد در اثبات مدعیات خودش - یک جور معباری می‌کند. از این نظر هم، به او می‌گویند فیلسوفِ معهار، یعنی پس از این که اثبات می‌کند «الف ب است»، اضافه می‌کند که اگر این جور است و این قدر قرص و قائم می‌شود نشان داد که «الف ب است»، پس چرا آگوستین قدیس، با آن عظمت، می‌گفت «الف ب نیست»؟ چرا آنسلم قدیس معتقد نبود که «الف ب است»؟ و این جا می‌رود و خودش را در پوست آنسلم قدیس قرار می‌دهد و توی پوست آگوستین قرار می‌دهد تا بینید چه چیزی به ذهن و ضمیر آن‌ها خلجان می‌کرده است که نمی‌توانستند همچین حرف را قبول کنند.

اما ما این گونه نیستیم. ما وقتی تحقیقمان را فیصله می‌دهیم، چنان برخورد می‌کنیم که اگر کسی غیر از این را گفته است، خُل و دیوانه است؛ و دیگر هر که غیر از این بگوید، خُل و دیوانه است. این یک روان‌شناسی

است که متأسفانه در میانِ ما هست. ماسانی را می‌شناسیم که تا الان نگفته‌اند که یک چیزی در فلسفه‌ی اسلامی جوابش وجود ندارد، یا باید تأمل کنیم. یعنی وقتی آدم با این‌ها برخورد می‌کند، در تلویزیون، یا در مجالس درسشنan، مثل این است که یک جام جهان‌بین دارند؛ یک جام جهان‌بین که تو فقط بگو چه رامی خواهی، من یک نگاه می‌کنم به آن جام و رصد می‌کنم و جواب را می‌گویم. حتماً این‌گونه آدم‌ها را دیده‌اید. این‌جور آدم‌ها، علی‌رغمِ این‌که ممکن است فضایل دیگری داشته باشند یا نداشته باشند، مدعی‌اند که همه چیز برایشان واضح واضح است. تا به حال نگفته‌اند «شاید این‌جوری باشد، ولی من یقین ندارم»، یا «ظاهراً این‌گونه است، ولی من این‌گونه به نظر می‌آید»، یا من این رامی‌گویم، ولی برخی از فیلسوفان و متکلمان بزرگ خلاف این را معتقدند». اصلاً این‌حرف‌ها را نمی‌زنند. بلکه می‌گویند «من در این جام جهان‌بین رصد کرده‌ام و دیده‌ام که الف ب است. بقیه هم ول مuttle‌اند». این یک روان‌شناسی دگاتیزم است. حدّفاصل بین انسان سالم و انسان دگاتیزم این است که انسیان سالم می‌گوید «به نظر من، الف ب است»، اما یک انسان دگاتیک می‌گوید «به نظر من، الف ب است» و اضافه می‌کند که «و این محال است که الف ب نباشد». این معناش این است که هر کسی با «الف ب است» مخالف باشد، خُل است. چون فقط خُل‌ها به محالات معتقدند. امر محال را که آدم عاقل قبول نمی‌کند. و «محال است که الف ب نباشد» را اگر بخواهیم به لحاظ منطقی بیینیم، جزو قضایایی است که ماده‌اش ضرورت است. این‌ها هیچ وقت قضایایی امکانی به زبان نمی‌آورند. این‌که «الف ب است و محال است که الف ب نباشد» ماده‌ی ضروری است. یعنی «الف، بالضروره، ب است، نه بالامکان». این در

تحقیقات ما، متأسفانه، وجود دارد و من می‌خواهم بگویم که اتفاقاً ما باید عکس این را عمل کنیم. یعنی هر وقت احساس می‌کنیم که دلیلمان خیلی قانع‌کننده است، باید یک لحظه برویم تا پوست آن کسانی که این حرفِ ما را قبول ندارند ببینیم آخر چگونه است که با دلیل به این واضحی و قاطعی آن‌ها با حرفِ مخالفت می‌ورزند.

و در اینجا آخرین حرفم را می‌گوییم که هر پرروزه‌ی تحقیق به محض این‌که می‌خواهم سخن را ختم کند، یک راه جدیدی باز می‌کند؛ راهی تازه و نو. به تعبیر یکی از فیلسوفان غربی، هر نقطه‌ی پایانی‌ای یک نقطه‌ی آغاز است.

