

تحلیل جایگاه و کارکرد انسان‌شناسی در روش‌شناسی پارادایم محور

(با تکیه بر انسان‌شناسی علامه جوادی آملی)^۱

پرستو مصباحی جمشید*

محمدعلی عبداللهی**

چکیده

پارادایم محوری چارچوبی نظری برای پژوهش در علوم طبیعی و انسانی است. در این رویکرد روش‌شناسانه، به جایگاه معرفت‌شناسی و تا اندازه‌ای هستی‌شناسی در فرآیند تحقیق پرداخته می‌شود اما انسان‌شناسی بصورت مستقل مورد توجه روش‌شناسان قرار نمی‌گیرد. هدف این پژوهش معرفی و ارزیابی پارادایم محوری در روش‌شناسی تحقیق و ترسیم جایگاه انسان‌شناسی در روش‌شناسی است. روش پژوهش توصیفی-تحلیلی است و یافته‌ها حاکی از این است که از آنجا که روش‌شناسی تحقیق قائم بر معرفت-شناسی است و به استناد نظر علامه جوادی آملی، معرفت‌شناسی ابتدای به انسان‌شناسی دارد، لازم است در روش‌شناسی به صورت مستقل به انسان‌شناسی پرداخته شود. توجهات انسان‌شناسانه، ظرفیت‌های مهمی را پیش روی معرفت علمی قرار می‌دهد و نگرش در باب ماهیت علم، روش شناخت و ساخت نظریه را به وضوح بیشتر می‌رساند.

کلیدواژه‌ها: روش‌شناسی، پارادایم محوری، انسان‌شناسی، معرفت‌شناسی

۱. این اثر تحت حمایت مادی صندوق حمایت از پژوهشگران و فناوران کشور (INSF) برگرفته از طرح شماره «۹۹۰۱۹۶۱۶» انجام شده است.

* گروه علوم تربیتی، دانشگاه فرهنگیان؛ پژوهشگر پسادکتری، دانشگاه تهران. (p.mesbahij@cfu.ac.ir)

** دانشیار گروه فلسفه، پردیس فارابی، دانشگاه تهران، قم، ایران. (abdllahi@ut.ac.ir)

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۰۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۱۵)

مقدمه

بیشتر پژوهش‌ها از حیث روش در سه قالب کمی، کیفی و ترکیبی دسته‌بندی می‌گردند. این دسته‌بندی از قرن نوزدهم به تدریج در فضای علمی رایج شد و در حقیقت برآمده از غلبه نگرش پوزیتیویستی و سپس پدیدارشناسی بوده و در آنها بیشتر بر مهارت‌های محقق تاکید شده است. یکی از گرایش‌های اخیر در حوزه روش تحقیق، «بازگشت به روش در قالب جهان‌بینی» یا «پارادایم محوری» است؛ به این معنا که نظام‌های فکری بر روش‌شناسی پژوهش‌های علمی اثر می‌گذارند و تحولاتی که در علوم رخ می‌دهد، ناشی از پارادایمی است که توسط دانشمندان برگزیده می‌شود. روش‌شناسی یا فلسفه علم «مطالعه در گزینه‌های روشی موازی پیش روی علم است» (فی، ۱۳۸۹، ص. ۱۴). پیشرفت‌های علمی افزون بر تأثیرپذیری از شواهد عینی و تجربی به عنوان منبع، از یکسری پشتوانه‌های فکری اثر می‌پذیرند. این سطح از آگاهی، در ادبیات پوپر با عنوان متافیزیک، در آثار کوهن با نام پارادایم، در نظر لاکاتوش برنامه پژوهشی که دارای یک سخت هسته ابطال‌ناپذیر است، در نظر ویزدم با هستی‌شناسی منضم و نامنضم، برای واتکینز با بحث نقش تنظیم‌گر متافیزیک و از نظر آگاسی با ضرورت وجود برنامه به عنوان دانش زمینه‌ای طرح شده‌اند. به بیان دیگر «روش تحقیق چه نوع مرسوم آن و چه آنچه برآمده از عقل سلیم است، هر دو سازه‌هایی نظری یا مفهومی‌اند که در قالب نوعی بازی زبانی یا انگاره‌های مفهومی امکاناتی را برای اسناد معنا فراهم می‌سازند» (محمدپور، ۱۳۹۶، ص. ۱۵). لذا محقق می‌خواهد بداند برای فهم واقعیت‌های جهان و معنا دادن به ادراکات انسانی از پدیده‌های تجربی و غیر تجربی به چه سازوکار نظری روشمندی نیاز است.

روش‌شناسان با برگزیدن پارادایم و توجه به مبانی نظری پژوهش عمدتاً بر مباحث معرفت‌شناختی متمرکز می‌شوند. زیرا تحقیق را «فرآیند شناخت نظری و تجربی از پدیده مورد مطالعه» می‌دانند (بلیکی، ۱۳۹۶، ص. ۴۲). پژوهشگر با اتکا به پارادایمی که برگزیده است به درکی از چگونگی واقعیت می‌رسد. نظریه‌های دانشی، دلایل اثبات دانش و ملاک‌های متمایز کننده دانش از سایر داده‌ها، در قلمرو معرفت‌شناسی است و مبانی فلسفی پژوهشگر محسوب می‌شوند. علامه جوادی آملی نیز معرفت‌شناسی را برای کمک به علوم از این جهت که نسبت خود را با برهان یا سفسطه بیابند و همچنین برای کارکرد عملی علوم پشتوانه‌ای ایجاد شود، با اهمیت می‌داند. هستی‌شناسی برای روش‌شناسان صرفاً از این جهت مهم است که اختلاف‌های مبانی میان مکاتب را نشان می‌دهد. از نظر آنها توجه مستقل به هستی‌شناسی در تحقیق ضرورت ندارد. این غفلت دستاورد نظام معرفتی کانت است که با ایجاد چرخش بنیادی از وجودشناسی به معرفت‌شناسی، توجه به هستی را به حاشیه کشاند. نگرش مابعدپوزیتیویستی نیز اگرچه تعهدی به آرمان مدرنیسم نداشت، به این انقلاب کانتی وفادار ماند. در حالی که در روش‌شناسی علوم، هستی‌شناسی از دو جهت می‌تواند قابل توجه باشد: یکی «توجه به ماهیت واقعیت» و دیگری «توجه به ماهیت انسان». البته برخی از فیلسوفان علم مانند ویزدم معتقدند برخی هستی‌شناسی‌ها اجزای نظریه‌های علمی هستند. ویزدم با تقسیم علم به سه جزء محتوای تجربی، هستی‌شناسی منضم و هستی‌شناسی نامنضم از نفوذ هستی‌شناسی به عمق نظریه‌های علمی سخن گفته است (Wisdom:1987:129).

باتوجه ماهیت روش‌شناسی (بنیان نظری روش)، انتظار می‌رود تمام مبانی اعم از هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی و حتی ارزش‌شناسی در نگرش کلان به

هستی که منجر به نگاه روش‌شناسانه به علوم می‌گردد، لحاظ گردند. اما روش‌شناسان از توجه به انسان‌شناسی غفلت نموده‌اند. هدف این پژوهش معرفی پارادایم محوری در پژوهش‌های علمی و پرداختن به جایگاه انسان‌شناسی در آن است. تحقیقات انجام شده در داخل کشور، عموماً از منظر علوم انسانی به مقوله روش‌نگریسته‌اند و در کمتر پژوهشی به خلاء انسان‌شناسی در کلیت علوم از زاویه روش‌شناسانه پرداخته شده است. برخی از پژوهش‌های نزدیک به موضوع و مسئله پژوهش عبارتند از:

خسروپناه و عبدلی (۱۳۹۸) در مقاله «بررسی مبانی انسان‌شناختی علوم انسانی غربی و اقتضائات روش‌شناختی آن» نشان داده‌اند که روش‌شناسی علوم انسانی غربی از مبانی انسان‌شناسی متأثر است و لذا علوم انسانی اسلامی نیز باید توجه عمده‌ای به مبانی انسان‌شناسانه دینی داشته باشد. در این پژوهش به نقش انسان‌شناسی در علوم طبیعی پرداخته نشده است. میرباقری (۱۳۸۹) در کتاب جهت‌داری علوم از منظر معرفت‌شناسی به نقش فاعلیت انسانی در معرفت‌شناسی علمی توجه کرده است اما ملاحظات روش‌شناسانه در این اثر مورد بررسی قرار نگرفته است. ایمان (۱۳۸۷) در مقاله «ارزیابی پارادایمی انسان به عنوان عنصر اساسی در طراحی پارادایم الهی»، وجوه انسان‌شناسانه سه پارادایم غالب در علوم اجتماعی یعنی اثباتی، تفسیری و انتقادی را نشان داده است اما به علوم تجربی و مباحث روش‌شناسانه توجه نکرده است.

این پژوهش در سه بخش تنظیم شده است: نخست به تعریف، خاستگاه، دستاورد و ارزیابی پارادایم محوری در پژوهش می‌پردازد، سپس به جایگاه انسان‌شناسی در روش‌شناسی پژوهش و در آخر به سایر ظرفیت‌های توجه به انسان‌شناسی در روش‌شناسی علوم پرداخته می‌شود.

۱. پارادایم‌محوری در روش‌شناسی تحقیقات علمی

اصطلاح پارادایم را کوهن^۱ وارد فلسفه علم کرد. او در پاسخ به پرسش از چیستی علم، مفهوم پارادایم را برای اشاره به ابعاد کل‌گرایانه شناخت علمی بکار برد. این تحول روش‌شناسانه که بر پایه شبکه مفهومی استوار است، در مقابل رویکرد صرفاً فنی است که در یک سیر خطی، علوم را انباشتی از داده‌ها تصور می‌کند. در واقع رویکرد پارادایم محور بازگشتی متأملانه به مباحث نظری و فرانظری مربوط به روش است. کوهن پارادایم را چنین تعریف می‌کند: «تمام آن مجموعه از باورها، ارزش‌ها، فنون و غیره که اعضای یک جامعه خاص در آن شریک‌اند» (کوهن، ۱۳۹۴، ص. ۲۱۴). او بر ضرورت به وجود آمدن انقلاب‌ها در عرصه علوم و تغییر پارادایم‌ها تأکید داشت. هر چند چالمرز^۲ می‌گوید پارادایم‌های کوهن کثیرالهدف هستند (چالمرز، ۱۳۷۸، ص. ۱۱)، اما هدف اصلی او توسعه علوم است. مسترمن^۳ از واژه پارادایم در اندیشه کوهن بیش از بیست معنا استخراج می‌کند (Masterman, 1970, 61-66)، اما در روش‌شناسی پژوهش، معنای سوم که پارادایم را یک نظرگاه کلی معرفت‌شناختی به‌منظور «روشنایی علم» می‌انگارد، در نظر گرفته شده است.

قابل تأمل است که در این رویکرد روش‌شناسانه به علوم، کوهن از سیر علوم انسانی برای ایجاد تحول در علوم تجربی الهام می‌گیرد. او می‌گوید دو واکنش به متن اولیه من در کتاب *ساختار انقلاب‌های علمی* وجود داشت؛ اولی انتقادی و دومی

-
1. Kuhn
 2. Chalmers
 3. Masterman

مؤید؛ که هیچکدام کاملاً صحیح نیستند. اما آنچه مؤیدان گفته‌اند از نظر کوهن عجیب‌تر است. کوهن می‌گوید: آنها از این لذت بردند که آموزه‌های اصلی این کتاب در بسیاری از حوزه‌های دیگر قابل کاربرد است. در حالیکه من مفاهیمی مانند دوره‌ای سازی^۱ را که از ابزارهای متداول سایر علوم مانند ادبیات، هنر، علوم انسانی و مانند آن بوده است، به عرصه علوم تجربی آوردم (کوهن، ۱۳۹۳، ص. ۲۵۲).

نورمن بلیکی^۲ یکی از روش‌شناسانی است که تلاش کرده است اندیشه کوهن را در روش‌شناسی علوم اجتماعی جاری نماید. او مفاهیم بنیادی چهارگانه‌ای را برای روش تحقیق پارادایم محور به کار می‌گیرد که عبارتند از: مفاهیم بنیادی مربوط به هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، روش و روش‌شناسی (بلیکی، ۱۳۹۶، ص. ۶۳). بلیکی میان روش‌شناسی و معرفت‌شناسی، نسبتی برقرار می‌کند از جنس نسبت میان امور کلی و جزئی. او به تعریف سی‌رایت میلز استناد می‌جوید که «روش، شیوه توضیح یا درک چیزی است، روش‌شناسی مطالعه این روش‌ها است و معرفت‌شناسی کلی‌تر از روش‌شناسی است زیرا صاحب‌نظران آن به تفکر درباره زمینه‌ها و محدودیت‌ها و بطور خلاصه خصوصیت «معرفت» می‌پردازند» (Mills, 1959:57&58).

موضع فیلسوفان علم در باب پارادایم محوری در پژوهش‌ها را می‌توان چنین دسته‌بندی کرد:

۱. افرادی مانند کوهن و لاکاتوس^۳ دیدگاه‌های خود را در حوزه روش علم در

-
1. Periodization
 2. Norman Blaikie
 3. Lakatos

چارچوب نظری مشخص و قابل تبیینی تنظیم نموده‌اند. کوهن تأکید خود را بر نهاد علم و تبیین‌های مربوط به آن قرار می‌دهد اما لاکاتوش دیدگاه خود را با واژه «برنامه پژوهشی»^۱ بیان می‌کند و متمرکز بر اصول بنیادینی می‌شود که از اجتماع آنها نظریه بوجود می‌آید. او نظریه‌ها را به مثابه ساختارهای منتظمی می‌داند که روش‌شناسی پژوهش‌ها را سامان می‌دهد (Iakatos, 1970:165) و علاوه بر اثرگذاری در حوزه علوم انسانی بر علوم تجربی نیز مؤثرند.

افرادی مانند فایرابند^۲، پوپر^۳، فوکو^۴ و رورتی^۵ در مخالفت با غلبه پارادایم در حوزه روش، به سبک خاص خود به تحلیل روش پرداخته‌اند. فایرابند کاربرد روش را برای بیان تمایز علم از غیر علم زیر سوال می‌برد و معتقد است حذف فشارهای روش‌شناختی آزادی عمل بیشتری در اختیار محقق قرار می‌دهد و اگر سایر شکل‌های معرفت، در کنار معرفت علمی قرار بگیرند رهیافت‌های گسترده‌تری نسبت به هستی و شناخت آن خواهیم داشت (Feyerabend, 1975:163). پوپر با رد رهیافت کوهن نسبت به روش‌شناسی علم، رویکرد او را نوعی اسطوره چارچوب^۶ می‌نامد که مانع تحرک علم می‌شود. از نظر پوپر آزمون دشوار نظریه‌ها و ابطال آنها عامل رشد علم است (پوپر، ۱۳۹۲، ص. ۴۳۸). البته از نظر لاکاتوش، پوپر از رویکرد پوزیتیویست‌ها نیز فاصله داشت و با اعتقاد به نقش افکار نظریه‌پردازانه به ارائه «برنامه پژوهشی

1. Reasearch programme
2. Feyerabend
3. Popper
4. Foucault
5. Rorty
6. The Myth of The Formework

متافیزیکی» روی آورد (Lakatos, 1970: 183). پارادایم محوری با باور فوکو و رورتی که معتقد به عدم یگانگی حقیقت‌اند نیز، ناسازگار است. از نظر فوکو ما هنگام تفکر، این کار را بر اساس یک مبنا انجام می‌دهیم. او از مثال میز استفاده می‌کند که همه چیز روی آن نظم خود را پیدا می‌کنند. از نظر او میز حکم زمینه ساکتی را دارد که هستنده‌ها می‌توانند روی آن در کنار هم قرار بگیرند. او این میز را حذف می‌کند (فوکو ۱۳۹۳، ص. ۱۵). از نظر رورتی نیز نباید پدیده‌ها را به حوزه معرفت و ارزش تعمیم داد و لازم است داعیه در باب تجربه را بدون اتکا به روش یا پارادایم پیش برد. زیرا مسائل فلسفی محصول پذیرش ناآگاهانه مفروضاتی‌اند که به جزء جدایی‌ناپذیر واژگانی تبدیل شده‌اند که این مسائل در قالب آنها بیان می‌شوند. لذا بجای حل مسائل، باید آنها را کنار نهاد (Rorty, 1979: p xiii).

پارادایم محوری در روش تحقیق دستاوردهای ارزشمندی داشته است؛ از قبیل اینکه:

الف) پارادایم برای نظریه پیش فرض‌های منطقی تولید می‌کند

ب) پارادایم برای روش، تصدیق معرفت شناختی ایجاد می‌کند.

ج) پارادایم نشان می‌دهد که پژوهشگر از جهان‌بینی خاصی برخوردار است. زیرا «برای قرار گرفتن در پارادایم خاص، می‌بایست نگاه به جهان در مسیر خاصی باشد» (Burrell & Morgan, 1979: 24).

د) پارادایم کمک می‌کند که علوم به روشنایی بیشتری برسند و به گفته کوهن «اکتساب یک پارادایم و پژوهش پیچیده‌تری که آن پارادایم میسر می‌سازد نشانه جافتادگی و بلوغ در تحول هر حوزه علمی معین است» (کوهن، ۱۳۹۳، ص. ۴۱).

ه) پارادایم نشان می‌دهد که پژوهشگر در پژوهش خود اهداف خاصی دارد و هدف او مستقیماً با روشی که برای انجام تحقیق مورد استفاده قرار می‌دهد، رابطه دارد. ارزیابی پارادایم محوری در تحقیقات علمی را از منظرهای مختلفی می‌توان انجام داد. پارادایم محوری با همه ثمراتی که برای تحقیقات علمی دارد و بستر طرح نظریه‌های هم‌گرا در عموم حوزه‌های معرفتی بشر را فراهم می‌نماید، از جهتی قابل نقد و از جهتی قابل تکمیل است. نقد صورت گرفته، به خلاء توجهات انسان‌شناسانه در پرداختن به بنیان نظری پژوهش‌ها توسط روش‌شناسان باز می‌گردد. از منظر تکمیلی به ظرفیت‌های سایه‌افکنی جهان‌بینی توحیدی بر مبانی فلسفی پرداخته می‌شود.

روش‌شناسان در رویکرد پارادایم محوری، توجه خود را به معرفت‌شناسی معطوف و از انسان‌شناسی غفلت کرده‌اند. به این معنا که «نگاه انسان به دانش و شناخت» و تا اندازه‌ای «نگاه انسان به هستی» مورد توجه واقع شده و از «نگاه انسان به انسان به عنوان شناسنده پدیده‌ها» غفلت شده است. این نوع مواجهه با طبیعت، علم را مثله می‌نماید. صورت افراطی این نوع علم‌ورزی در میان پوزیتیویست‌ها دیده شد. تعبیر علم مثله شده و مطالعه لاشه طبیعت را علامه جوادی آملی برای اشاره به علمی که علت فاعلی و غایی را رها کرده است و منقطع‌الاول و الاخر است، به کار برده است (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ص. ۱۰۹). در حقیقت در علوم تجربی غیرپارادایمی، کاربرد عقل به خدمت‌گذاری به علم، تقلیل یافت و حقیقت انسان در پیشروی علم بررسی نشد. حتی بعدها که جریان‌ات مابعداثبات‌گرایی برای نظریه‌ها و جبهه متافیزیکی، جامعه‌شناختی و سازه‌ای با درجات تأثیر نامتوازی قائل شدند، بازهم توجهات انسان‌شناسانه به اندازه کافی برجسته نگردید.

از منظری دیگر می‌توان بحث را با توجه به محل اتکای علم تکمیل کرد. علم با اتکا به فلسفه‌ای که صبغه دینی دارد، صورت بندی دیگری از هستی، معرفت و انسان برای تحقیقات علمی ارائه خواهد کرد. آنچه فلسفه به واقع به دنبال آن است شناساندن انسان به خودش، تبیین نحوه نگریستن او به جهان، نحوه معنا بخشی و نهایتاً عمل درست است. علم با بهره‌گیری از این ظرفیت فلسفه، قوت نظری می‌یابد. زیرا علم تجربی به تنهایی قادر به ارائه شناختی (مشاهده‌ای یا تفسیری) از واقعیت‌های عالم نیست؛ فارغ از اینکه آن شناخت مطابق با نفس الامر باشد یا نباشد. زیرا «علوم تجربی به تنهایی کاشفیت ذاتی از واقع ندارند» (همان، ص. ۱۱۶). علم تجربی نیاز به اتکا به فلسفه یا دین (دین به معنای الهی بودن نه شریعت خاص) به عنوان منابع سازنده جهان‌بینی دارد. اگرچه جستجوی خاستگاه دینی برای علم، هرگز مدنظر فیلسوفان علم نبوده است، اما بر مبنای نگرش اسلامی چنین جستجویی بدون وجه نیست زیرا علم فی‌نفسه دینی است. به تعبیر علامه جوادی آملی «فلسفه مطلق که اساس فلسفه علم و در نتیجه ریشه خود علم است، دوران میان نفی خدا و اثبات آن دارد اما جهل دانشمند واقع امر دانش را تغییر نمی‌دهد» (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ص. ۱۲۹). علم تجربی متکی به فلسفه علم و آن هم متکی به فلسفه مطلق است. چنین فلسفه‌ای می‌تواند الحادی یا الهی باشد، عالم نیز می‌تواند ملحد باشد اما علم چنین نیست و ذاتاً و لاجرم الهی یا دینی است. به عبارت دیگر علم غیر الحادی بین دو عنصر الحادی می‌تواند قرار بگیرد و آن عالم ملحد و فلسفه الحادی است. الحادی یا الهی بودن بر جهت‌گیری علم اثر مستقیم دارد نه بر وجود آن. لذا امام علی علیه السلام فرمودند علم را بیاموزید ولو از کافر (ری شهری، ۱۳۸۶، ص. ۹۱۹).

علامه جوادی آملی موضع دانشمندانی که ارزش قضایای علمی را به دلیل ناتوانی آن از رساندن به حقیقت، نازل می‌دانند، مؤیدی برای عدم تعارض علم و دین می‌انگارند (جوادی، ۱۳۹۱، ص. ۱۱۱). می‌توان گفت از معرفت علمی که با پارادایم محوری متکی به فلسفه دینی بدست می‌آید، حداقل عدم تعارض علم و دین و بطور متوسط همراهی آنها برای مقصدی واحد بدست می‌آید. در مجموع همانطور که انفکاک علوم از پارادایم‌ها ناموجه است، رهیدگی علوم از کلان‌ترین مرکز پارادایم‌ساز (دین)، انحراف شناختی عمیق‌تری محسوب می‌شود که دانشمندان را به جای مطالعه طبیعت، مشغول مطالعه لاشه طبیعت می‌کند. از آنجا که رویکرد پارادایمی در علوم درصدد تأسیس مجدد علوم نبوده است بلکه به دنبال بازنگری در سرشت علوم و ترمیم آن است، می‌تواند از ظرفیت شناختی دین بهره بیشتری برد.

۲. اهمیت انسان‌شناسی در روش‌شناسی پژوهش

توصیف افراد انسان یا رفتارهای آنان انسان‌شناسی نیست. انسان‌شناسی از انسان و فاعلیت انسانی بحث می‌کند. تأثیر پاسخ به پرسش «انسان کیست؟» و بررسی شرایط فکری، اجتماعی، اقتصادی و حتی پیشرفت‌های فناورانه انسان، در تحول علوم مؤثر است و بعد تحلیلی قابل توجهی را به فهم پیشرفت‌های علمی اضافه می‌کند. اما فیلسوفان علم توجه مستقل به انسان‌شناسی نداشته‌اند. به اعتقاد کوهن پرسش‌هایی از این دست که هستی‌های بنیادینی که جهان از آنها ساخته شده، چیستند؟ آنها با یکدیگر و با حواس ما چگونه تعامل می‌کنند؟ طرح چه سوالاتی درباره این هستی‌ها مجاز است و استفاده از چه متونی در جستجوی پاسخ به آن سوالات مجاز است؟، نیازمند پاسخ‌های قاطعی از جامعه علمی هستند (کوهن، ۱۳۹۳، ص. ۳۳). در این پرسش‌ها

بصورت ضمنی محوریت انسان‌شناسی پیداست؛ شناخت هستی‌های بنیادین توسط «انسان» صورت می‌گیرد، آن پدیده‌ها خود را به ماهیت منحصر به فرد «انسان» می‌نمایانند، مجاز یا غیرمجاز بودن طرح سوالات را «انسان» تعیین می‌نماید. در پرسش آخر، «انسان» به عنوان متنی است که شناخت او و امکانات او پیش، حین و پس از هر معرفتی نیاز است. به این معنا که شناخت انسان از خود و امکانات شناختی خود مقدم بر شناخت پدیده‌های بیرون از خود است. این قاعده کلی در آموزه‌های دینی نیز وجود دارد. امام علی علیه السلام می‌فرماید: «آن‌کس که از درک ویژگی‌های ساختاری و ابزاری انسان ناتوان باشد، از درک ویژگی‌های آفریدگار انسان ناتوان‌تر و از آگاهی یافتن بر ویژگی‌های آفریده‌ها دورتر خواهد بود» (نهج البلاغه، حکمت ۸).

اگرچه در خصوص اقسام علم در میان فیلسوفان غربی وحدت رویه وجود ندارد و با طیفی از آراء مواجهیم اما هم از طریق بداهت ادعا و هم اثبات مدعا، اولویت شناختی نفس به علم حضوری و حصولی روشن است. حتی کانت که علم حضوری را نفی می‌کند، تمام توجهات معرفت‌شناسانه او مبتنی بر شناخت ساختار ذهنی انسان است که معرفت حصولی نسبت به نفس محسوب می‌شود. همچنین مصادیق علم حضوری نفس مانند علم به صور ذهنی خود، علم به انفعالات و قوای خود و علم به نیروهای ادراکی و تحریکی خویش که همگی در شناخت‌های بیرونی انسان مؤثراند، مورد تأکید قائلان به این نوع از علم در نفس، پیش از سایر ادراک‌ها است. این توجهات معرفت‌شناسانه از مبادی تمام علوم است که خود مبتنی بر انسان‌شناسی است. از همین منظر می‌توان دریافت که شخص یا فاعل شناسا با پارادایم‌ها که مجموعه‌ای از مبانی نظری هستند، نسبت مهمی دارد. با این حال در روش‌شناسی پارادایم محور، به انسان‌شناسی توجه نمی‌شود. به عنوان نمونه در پارادایم برساخت‌گرایی، تعامل سوژه

و ابژه تولید معنا می‌کند و در پارادایم انتقادی، معنا توسط سوژه بر ابژه تحمیل می‌شود، اما شناخت سوژه و تأثیر این شناخت در ساخت معنا مورد بررسی قرار نمی‌گیرد. اگر معرفت‌شناسی، ساختن معنا و هستی‌شناسی، اعلام موضع در برابر واقعیت است و ترکیب این دو به ساختن واقعیت بامعنا منجر می‌شود»، لازم است جایگاه «سازنده معنا» و «شناسنده واقعیت» در این فرآیند معلوم باشد. تأمل بیشتر در معرفت‌شناسی، پژوهشگر را مستقیماً به ربط علم و عالم و معلوم در شناخت‌ها سوق می‌دهد به گونه‌ای که وضع فاعل شناسا، امکانات و محدودیت‌های او را قابل بررسی می‌سازد. در مدل پیشنهادی این پژوهش، انسان‌شناسی در کنار هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی، اجزاء تشکیل دهنده پارادایم‌اند و فارغ از اینکه موضوع مورد پژوهش در بستر اثبات‌گرایی، تفسیرگرایی یا انتقادی بررسی می‌شود، به اندازه معرفت‌شناسی، باید از انسان به عنوان بخشی از فرآیند قوام بخش علوم بحث کرد. شناخت انسان از چند جهت مهم است:

۱. تأثیرشناسایی ماهیت انسان بر فرآیند شناخت

۲. تأثیر تعریف از ماهیت انسان در انتخاب روش (روش طبیعی یا تفسیری)

۳. انسانی که علم در صدد تأمین رفاه اوست

۴. انسان به مثابه پژوهشگر پدیده‌ها

اثبات ضرورت توجهات انسان‌شناسانه در روش‌شناسی پژوهش‌ها، از خلال تجزیه و تحلیل معرفت‌شناسانه با نظر به معرفت‌شناسی مطلق و مقید صورت می‌گیرد.

۱.۲.۱.۲. ابتدای معرفت‌شناسی بر انسان‌شناسی

روش‌شناسان گمان می‌کنند اتکا به مبانی معرفت‌شناسانه و تا اندازه‌ای هم هستی‌شناسانه برای تحقق توجه روش‌شناسانه به تحقیق کافیسست در حالیکه معرفت‌شناسی خود به انسان‌شناسی متکی است و توجهات انسان‌شناسانه محقق را

در کشف و فهم واقعیت یاری می‌نماید. از نظر علامه جوادی آملی «همه علوم از زاویه مبادی، مبتنی بر شناخت‌شناسی‌اند که آن هم بر انسان‌شناسی استوار است» (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ص. ۷۲). به تعبیر ایشان نقش آفرینی انسان‌شناسی در علوم از سه جهت است:

۱. مبادی سایر علوم است؛ به جهت ابتدای علوم بر معرفت‌شناسی و ابتدای معرفت‌شناسی بر انسان‌شناسی.
۲. موضوع علوم انسانی است.
۳. غایت همه علوم است. زیرا شناسنده و بکارگیرنده و مورد بهره‌وری آنها قلمرو انسانیت است (همان، ص. ۷۲ و ۷۳).

از جهت نخست که انسان‌شناسی را مبدأ علوم می‌انگارد، می‌توان گفت علوم از سه امر موضوع، مبدأ و مسئله تشکیل می‌شوند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص. ۱۵۵). موضوع علوم (اعم از تجربی و انسانی) چیزهایی‌اند که بر آنها برهان اقامه می‌شود یا شواهد جمع‌آوری می‌شود؛ مسائل علوم، قضایا و فرضیه‌هایی‌اند که محتاج اثبات‌اند و مبدأ آنها قضایای بدیهی است که از آنها برهان تشکیل می‌شود و در اثبات مسائل علوم مورد استفاده قرار می‌گیرد. انسان‌شناسی به‌منزله مبدأ علوم، وجود و ثبوت دارد و مسائل معرفت‌شناسانه در علوم، سببیت محمول‌ها برای موضوعات را اثبات می‌کنند. طبیعی است که اثبات انسان‌شناسی در علوم انجام نشود بلکه در آنها بکار گرفته شود یا ردپای آن دنبال گردد. اگر روش‌شناسان در جستجوی اثرات انسان‌شناسی در معرفت علمی جدیت داشته باشند، نگرش کلان و انسجام‌بخش فلسفه به علوم تأیید و تثبیت می‌شود.

جهت دوم مبحث عامی است و پژوهش‌های بسیاری در باب آن صورت گرفته است. جهت سوم به جنبه‌ای عمیق‌تر از آنچه دانشمندان پرداخته‌اند، توجه می‌نماید و انسان‌شناسی را غایت تمام علوم می‌داند. از نظر علامه جوادی آملی علمی مانند پزشکی بدون انسان‌شناسی صحیح نمی‌تواند سلامت و بیماری واقعی انسان را شناسایی نماید. زیرا انسان برخوردار از روحی است که در نسبت با جسم دارای اصالت است و معالجه چنین انسانی باید با نظر به خدمت جسم به روح صورت گیرد. انسان بیماری‌هایی دارد که هیچ حیوانی به آن مبتلا نمی‌شود و سلامتی که هیچ فرشته‌ای تجربه نکرده است. این نگاه به انسان برپایه هستی‌شناسی توحیدی است که حقیقت انسان را جان ملکوتی او می‌داند (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ص. ۷۴).

توجه خاص به انسان‌شناسی، منجر به فروافتادن در ذهنیت‌گرایی نمی‌گردد؛ زیرا اصالت دادن به شناخت انسان در شناخت واقعیت، متکی به دو عنصر است: نخست فهم بنیادی معرفت‌های بشری که در درون خود بر ضرورت شناخت‌شناسنده دلالت می‌نماید. دوم اتکا به سبکی دینی که در آن انسان‌شناسی آغازی است برای تمام‌شناخت‌ها اعم از غیرشناسی و خداشناسی. اگر این نوع شناخت عیناً دلالت بر ذهنیت‌گرایی نماید به منزله مسدود انگاشتن مسیرهای معرفتی آفاقی برای انسان است؛ در حالیکه سیر در آفاق و انفس به‌صورت خطی، شبکه‌ای و دیالکتیکی منجر به اقسام معرفت برای انسان می‌گردد.

۲.۲. نقش انسان‌شناسی در نگرش در باب ماهیت علم و تبیین واقعیت

نظام‌های پارادایمی غالب، نگرشی در باب ماهیت علم دارند که برآمده از نوع نگاه انسان‌شناسانه آنان است. در اثبات‌گرایی انسان موجودی منفعت‌طلب و منطقی است

که رفتار او تحت تأثیر نیروهای اجتماعی خارج از اشخاص تعیین می‌شود؛ ماهیت علم در این نظام، کاملاً سازمان‌یافته است و تبیین علمی از واقعیت نیز بصورت قیاسی، عام و علی انجام می‌شود. در پارادایم تفسیری انسان موجودی آگاه، آزاد، خلاق و دارای تجارب بامعناست؛ ماهیت علم نیز وابسته به دانش عامه‌ای است که در زندگی روزمره جاری است و از همین طریق خلاقیت علمی ظاهر می‌شود. تبیین علمی از واقعیت از طریق معنابخشی انسان به پدیده‌ها صورت می‌گیرد. در پارادایم انتقادی انسان آماده تغییر است و باید از طریق آگاهی بخشی، وضعیتی انقلابی ایجاد نماید؛ ماهیت علم، انتقادی است و منجر به غلبه بر آگاهی کاذب ناشی از دانش عامه خواهد شد و تبیین علمی متکی بر دیالکتیک است. سایه انسان‌شناسی در مسائل معرفت‌شناسی این نظام‌ها پیداست. نگرش درباب انسان از دریچه اثباتی منجر به حذف دانش عامه و ارزش‌های حاکم بر آن می‌گردد. در رویکرد تفسیری، تغییر زاویه نگاه و اهمیت دادن به تجارب بامعناى انسان و او را موجودی خلاق پنداشتن، دانش عامه را از سطح نازل به مهم‌ترین عنصر آفرینندگی انسان بدل می‌کند. مطابق با رویکرد انتقادی، زمانی که انسان دارای مسئولیت اجتماعی برای ایجاد وضعیت‌های پی‌درپی انقلابی پنداشته می‌شود، ماهیت علم مبتنی بر اصالت جبر و اختیار - مسئله‌ای انسان‌شناسانه - خواهد شد.

گاهی توجهات انسان‌شناسانه در گزاره‌های علمی وجود دارد اما در مبانی نظری آن‌ها به قدر کافی تبیین نمی‌شود. به تعبیر کاپالدی^۱ در نظریه کوانتوم به ما گفته می‌شد که مشاهده‌گر بر شی مشاهده شده تأثیر دارد؛ بنابراین آن شی چگونه رفتار می‌کند هنگامی که مشاهده نشده باشد و چیزی باشد که ما هرگز نمی‌توانیم به آن علم پیدا

1. Capaldi

کنیم (کاپالدی، ۱۳۹۰، ص. ۳۹۰). کوهن نیز با بکاربردن تعبیر «عالم عادی» در کنار «علم عادی» بر اهمیت فاعل شناسا متمرکز می‌شود؛ علم عادی پژوهش‌هایی است که به نحو انعطاف‌ناپذیری بر یک یا چند دستاورد علمی استوار شده‌اند و هدف آنها تدقیق، بسط و تفصیل پارادایمی است (کوهن، ۱۳۹۳، ص. ۱۵۷)؛ بر اساس تعریف علم عادی، عالم عادی کسی است که از مرحله بحران‌های علمی عبور کرده است و علم را پیش می‌برد. در این مرحله، عالم با توسل به چارچوب تثبیت‌شده برای او جهت پیشبرد علم کاوش می‌نماید. به عقیده کوهن «چیزی مانند پارادایم پیش شرط خود ادراک است. آنچه انسان می‌بیند بستگی به دو امر دارد: ۱. آنچه وی بدان می‌نگرد ۲. آنچه تجارب بصری-مفهومی پیشین وی به او آموخته است که آنها را ببیند. در غیاب این قبیل آموزش‌ها به قول ویلیام جیمز فقط می‌توان آشفستگی غبارآلود و غیر قابل فهم داشت» (کوهن، ۱۳۹۳، ص. ۱۴۷). امر دوم که متمرکز بر مقوله یادگیری است، به وضوح بر نقش عوامل انسانی در فهم صحنه می‌گذارد.

علاوه بر این، فیلسوفان علم عوامل روان‌شناختی را در انتخاب شیوه‌های علمی و ترجیح دادن پیش‌فرض‌های معرفت‌شناختی مهم می‌دانند و صرفاً بر اساس مشاهدات تجربی عمل نمی‌کنند. مولکای^۱ می‌گوید: «جامعه‌شناسان پس از مطالعه اثر کوهن نتیجه گرفتند که احتمالاً هیچ معیار جهان‌شمولی برای قضاوت دعاوی معرفتی وجود ندارد و به علاوه معیارهایی که دانشمندان به کار می‌برند فوق‌العاده انعطاف‌پذیر است و تفسیر آنها به تعهدات پیشین شخصی و اجتماعی‌شان بستگی دارد» (مولکای به نقل از زیباکلام، ۱۳۹۳، ص. ۹). همچنین لیتل با تأکید بر مداخله انسان‌شناسی در

1. maykay

شناخت واقعیت‌ها می‌گوید: «تبیین، تمام علت یک مسئله را مشخص نمی‌کند بلکه فرد و انگیزش‌های عامل هم نقش دارد» (لیتل، ۱۳۷۳، ص. ۴). اندیشمندان برجسته حوزه فلسفه علم به اشکال مختلف به نقش مهم ترغیب و قضاوت در انتخاب نظریه تأکید کرده‌اند. اعتراف به این موضوع توسط دانشمندان بصورت صریح باشد یا ضمنی، حکایت از مداخله عوامل انسان‌شناسانه دارد.

۳.۲. نقش انسان‌شناسی در روش شناخت واقعیت

شناخت هر چیزی از سه طریق میسر است: از طریق علت فاعلی و غایی آن، از طریق تحلیل درونی خود شیء و از طریق معلول‌های شیء (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ص. ۷۸). راه نخست در پژوهش‌های علمی از زمانی که در نظام فلسفی غرب علل اربعه ارسطویی به علل دو گانه مادی و صوری تقلیل یافت، کنار نهاده شد. راه دوم با فرض پذیرش آن از سوی پارادایم‌های غیربنیادگرا، در عین قوت، برای عموم افراد در دسترس نمی‌باشد و در اختیار صاحب‌نظران کارآمد است. راه سوم در اختیار عموم دانشمندان است و شناخت برآمده از اوصاف، افعال و آثار است. این راه وابسته به شناخت «اصل هر چیزی» است و دلالت بر امکان شناخت، شناخت خود و شناخت شناخت دارد. شناخت هر شناخته شده‌ای وابسته به شناسنده است. «هر که خویش را شناسد، نمی‌تواند دیگری را بشناسد و کسی که اصل شناخت را نشناسد، نمی‌تواند به اشیای دیگر پی ببرد» (همان، ص. ۶۰). علاوه بر معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی نیز مؤخر از انسان‌شناسی است. اولاً «شناخت بیرون از عالم، بدون تعلق معرفت به قدرت شناخت خویشتن به ثمر نمی‌رسد و این همان امکان بلکه فعلیت خودشناسی است» (همان، ص. ۵۹). خودشناسی راهی برای شناخت خود نوعی یا همان

انسان‌شناسی است. در واقع انسان از موجود خارج حکایت می‌کند و باید پیش از او شناخته شده باشد. البته در این مرحله نوعی شناخت شهودی مدنظر است.

۴.۲. نقش انسان‌شناسی در ساخت نظریه

مبانی انسان‌شناسانه و عوامل انسانی در ساخت نظریه تأثیر دارند و جهت‌گیری تحقیقات علمی را تحت تأثیر قرار می‌دهند. نظریه‌ها ماهیت ذهنی دارند. برای ساخت آنها گستره وسیعی از شرایط و حالات بررسی می‌شود. «در تشبیه علم به ارگانسیم زنده، نظریه در حکم قلب علم دانسته می‌شود، روشی که در هر علم به کار می‌رود، در حکم سیستم و شبکه عروق است که ارتباطات قلب را به حوزه‌های مختلف علمی و موضوعات مربوط به آنها حفظ می‌کند. هر نظریه در کاربرد خویش روش‌های ویژه خود را طلب می‌کند» (پارسانیا، ۱۳۸۹، ص. ۷۴). این روش‌ها متأثر از عوامل مختلفی‌اند که فاعلیت انسانی یکی از آنهاست. هرچند پژوهش علمی از آن روی عینی دانسته می‌شود که تعیین آن منوط به «عین معلوم» است نه «ذهن عالم»، اما به تعبیر باربور برداشت از عینیت باید تعدیل شود تا جایی برای نقش و سهم دانشمندان به عنوان عامل تجربه، متفکر مبدع و یک انسان که هویت مشخص دارد، منظور شود. باربور عینیت را به آزمون‌پذیری بین‌الذهانی و التزام کلیت تعبیر می‌کند (باربور، ۱۳۸۸، ص. ۲۱۲). لذا موضوع مورد مطالعه مستقل از مشاهده‌گر نیست و اعتبار عینیت تا اندازه‌ای وابسته به عالم و پس‌زمینه معرفتی اوست.

مداخله عوامل انسانی در مشاهدات و ساخت نظریه‌ها به شکل‌های مختلف از سوی اندیشمندان طرح شده است. کوهن به تأثیرات متقابل نظریه و مشاهده اذعان می‌کند و معتقد است محرک‌های حسی مشابه به احساس‌های مشابه منجر نمی‌شوند. هنسون در تفسیر دیدگاه کوهن می‌گوید: «مشاهده X از طریق معرفت پیشینی X

شکل می‌یابد» (Hanson, 1958: 19). در ساخت پس‌زمینه معرفتی عواملی مانند اموری که به لحاظ علی مرتبط‌اند، غفلت‌ها یا انتخاب‌های پژوهش‌گر، مفروضات او و تأثیرات پنهانی مفاهیم پیشین ذهن که به ماهیت انسان و جهان‌بینی او مربوط‌اند، مداخله می‌کنند. در واقع «دیدن به معنای بازآفرینی تصویر در لحظه‌ای مناسب است، لحظه‌ای که آفریده همان جامعه فکری است که آدمی به آن تعلق دارد» (فلک، ۱۳۷۵، ص. ۷۷). یعنی آنچه دانشمندان ادراک می‌کنند تا اندازه‌ای توسط باورهایشان تعیین می‌یابد و مشاهدات علمی با درک جدید از نظریه‌ها سازگار می‌شوند. نقش عوامل انسانی در ساخت نظریه به مداخله در ساخت و غلبه پارادایم می‌انجامد. هر چند مسترمن معتقد است که کوهن پارادایم را هیچگاه به معنای نظریه به کار نبرده است (Masterman, 1970: 61-66)، اما کوهن از تبدیل شدن نظریه به پارادایم سخن گفته است (کوهن، ۱۳۹۳، ص. ۹۴).

لیدیمن معتقد است عوامل بسیار متفاوتی غیر از داده‌هایی که یک دانشمند از پیش می‌داند، از قبیل رؤیاهای، باورهای دینی، باورهای متافیزیکی و مانند آنها ممکن است الهام‌بخش وی در طرح فرضیه خاصی باشند (لیدیمن، ۱۳۹۰، ص. ۸۴). همچنین گفته‌اند «مشاهده با تفسیر، توقع و آرزو درهم آمیخته است» (Scheffler, 1967: 22). بدون اینکه متعصبانه بر این تأثیرات پافشاری شود، به هر حال هر نوع رابطه‌ای که میان نظریه و مشاهده وجود داشته باشد، چه مشاهدات نظریه بار باشند و چه مستقل، این فرض را نیاز دارد که مشاهدات به زبان درستی ثبت شوند. قواعد کاربرد درست واژه‌های مشاهداتی نیز وابسته به فهم مشاهده‌کننده انسانی است که متأثر از مجموعه‌ای از عوامل و تا حدودی مستقل از خود نظریه، به ثبت کردن اقدام می‌نماید.

اهمیت ثبت دقیق مشاهدات و فهم زبانی مشترک، از اشکالی که گودمن تحت عنوان «معمای جدید استقرا» طرح کرد نیز قابل استنتاج است. او استنتاج استقرایی را در خصوص محمول‌ها به دو دسته تسری پذیر و تسری ناپذیر تقسیم می‌کند (Goodman, 1983: 81-90) و بر اهمیت ثبت مشاهدات به زبان درست تأکید می‌نماید؛ زبانی که خواه ناخواه متأثر از عوامل انسانی در ظهور و بروز است. لذا به تایید باربور زبان مشاهده کاملاً خنثی که پوزیتیویست‌ها در پی آن بودند، حصول ناپذیر است (باربور، ۱۳۸۸، ص. ۲۱۴).

علاوه بر دلالت‌های ضمنی، اینکه نظریه‌ها با چه رهیافتی ساخته یا آزموده می‌شوند، مستلزم گزینش از میان پیش فرض‌های انسان‌شناختی در کنار پیش فرض‌های هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی است. برخی از این پیش فرض‌ها را می‌توان در موارد زیر مشاهده کرد: فهمی که پژوهشگر از مسئله پژوهشی دارد منجر به ساخت نظریه می‌شود؛ پذیرش یا انکار ایده‌های فطری در انتخاب نظریه‌ها تأثیر دارد؛ کسانی که مطالعات توصیفی را تخیلات پژوهشگر می‌دانند و تبیین را اوج دستاورد علمی تلقی می‌کنند، نگرش خاصی نسبت به انسان دارند که در یافته‌های علمی آنان اثرگذار است؛ همچنین فمینیست‌ها که در صدد اصلاح ماهیت مردمحورانه علوم هستند و معتقدند تحقیق عاری از ارزش‌گذاری‌ها باید جایگزین جانبداری آگاهانه گردد، مفروضات انسان‌شناسانه‌ای دارند که منجر به چنین نگرشی می‌شود.

۳. سایر ظرفیت‌های انسان‌شناسی

یکی از کارکردهای پارادایم محوری این است که روش‌هایی که پژوهشگر با توجه به پارادایم اتخاذ می‌کند، به او این امکان را می‌دهد که به پرسش‌های مهمی در فرایند

پژوهش پاسخ گوید. بعضی از این پرسش‌ها در عبارات نیومن^۱ آمده است: «پارادایم‌ها در هر روش علمی باید به هشت سوال اساسی پاسخ دهند: چستی و هدف تحقیق، ماهیت واقعیت، ماهیت انسان، رابطه میان علم و شعور عامیانه، عناصر اصلی تبیین، معیار داوری در مورد درستی یا نادرستی یک تبیین، اسناد و مدارک وب و در نهایت چگونگی و محل ورود ارزش‌ها به علم» (نیومن، ۱۹۹۷، ص. ۶۲). این پرسش‌ها ترکیبی از مباحث هستی‌شناسانه، انسان‌شناسانه، معرفت‌شناسانه، ارزش‌شناسانه و فضاشناسی جدید هستند. روش‌شناسان به عمده این پرسش‌ها پرداخته‌اند اما نسبت به ماهیت انسان و تأثیر آن در پژوهش توجه جدی نداشته‌اند. درحالی‌که مفروضات هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی محقق که عینیت و اعتبار پژوهش را تعیین می‌کنند، متضمن فهمی از انسان و اراده او در گزینش‌ها می‌باشند. در انتخاب راهبرد پژوهش که محقق را از وضعیت مشاهده‌گر منفعل به مشاهده‌گر فعال تبدیل می‌نماید، نقش عامل انسانی اثرگذار است. اگر چه محقق مجاز نیست که ارزش‌های شخصی را در پژوهش خود مداخله دهد اما از تأثیر عوامل نفسانی نیز نمی‌تواند جلوگیری نماید. حتی روش‌پژوهان تصدیق می‌نمایند که انفصال از ارزش‌ها و تعهدات سیاسی غیرممکن است. به عنوان مثال کسی که برای جستجوی حقیقت از روش قیاسی استفاده می‌کند گردآوری داده‌ها بدون پیش‌فرض فرهنگ که شامل زبان، دانش و تجربه فرد است، غیرممکن می‌نماید (بلیکی، ۱۳۸۷، ص. ۱۶۶).

کسانی که انباشت معرفت را نفی می‌کنند، معتقدند گزاره‌های مبنا تحت تأثیر عوامل اجتماعی در عرصه فرهنگ، تغییر می‌یابند و جامعه علمی در تغییر این مبانی، الزاما از ضوابط و معیارهای مستقل علمی تبعیت نمی‌کند (پارسانیا، ۱۳۸۹، ص. ۱۵۰).

1. Newman

اعتراف به نقش آفرینی این عوامل، حکایت از امکان مداخله عواملی غیر از آنچه متداول انگاشته شده است، در فرآیند تولد مسئله، انتخاب استراتژی پژوهشی و نهایتاً روش‌شناسی متناسب با آن را دارد. از آنجا که تولید علم، عملی ماهیتاً اجتماعی است، ارتباط عمل، شرایط و روابط اجتماعی با تولید علم و محتوای معرفت‌بشری، دست کم به دو دلیل غیر قابل انکار است: «اولاً هنگامی که معرفت علمی از نفس‌الامر خود به افق ذهن و معرفت دانشمند و از طریق آن به عرصه فرهنگ وارد می‌شود، ورود آن به عرصه فرهنگ، بدون عمل اجتماعی و فرهنگی ممکن نیست و ثانیاً ورود حقایق علمی به عرصه ذهنی افراد، مجرد از عوامل و زمینه‌های اجتماعی نیست، ولی تأثیر این عوامل در حد علل اعدادی است» (همان، ص. ۱۴۸).

سخن در باب اینکه انسان‌شناسی چگونه به دستاوردهای پژوهش، به ویژه در قلمرو روش، جهت و قوام می‌دهد، از طریق شواهدی که از ضرورت توجه به انسان‌شناسی در روش‌شناسی پژوهش حمایت می‌کند، شرح داده می‌شود:

۱.۳. تفاوت انسان‌شناسی و انسان‌محوری

در جهان‌بینی غیرتوحیدی همواره اومانیزم در مرکز توجه بوده است اما اومانیزم و فردیت موجود در اندیشه غربی معادل انسان‌شناسی نیستند. انسان‌شناسی یعنی شناخت تمام ساحت‌های حیات انسان، از همه ابعاد، در همه زمان‌ها، از منظر خالق انسان و از منظر فهم انسانی. پرداختن به ارتباط انسان‌شناسی و انسان‌محوری به منظور وصول به ضرورت انسان‌شناسی در مطالعات علمی از دو منظر صورت می‌گیرد:

منظر اول تأملی بنیادی در اومانیزم، به عنوان مبنای همیشه مفروض و اثبات‌نشده در مطالعات علمی است. اومانیزم که مبنای اندیشه دوره مدرن است، در هیچ علمی

اثبات نمی‌شود و همه جا مفروض است. در انسان محوری، انسان با اتکا به عقل خودبنیاد به حقیقت امور همانطور که هست یا مفید است، می‌رسد؛ در این رویکرد انسان «در طبیعت» است نه «در خلقت». اگر مفروضاتی از این دست، مستقلاً بحث شوند، مبانی انسان‌شناسانه انسان محوری بدست خواهد آمد. مباحثی از قبیل ایده‌های فطری دکارت که از طریق آن فراگیری ریاضیات عام را اثبات می‌کند یا اندیشه ایدآلیستی قرن نوزدهم که به فکر بشری بها داده است و واقعیت را چیزی جز عقلانیت انسان نمی‌داند، وجوه انسان‌شناسانه تفکر غرب است. حتی مواجهه علوم با «ثنویت» و «فردگرایی» که اصول موضوعه تفکر غربی است، مواجهه‌ای انسان‌شناسانه است و از دید روشی مورد بررسی قرار نگرفته است.

منظر دوم ملاحظه انسان‌شناسی به مثابه مبنایی پنهان در تحولات پارادایمی است. پارادایم‌های حاکم بر فلسفه غرب سه مرحله تحولی را پشت سر گذاشته‌اند: پارادایم وجودی، پارادایم آگاهی و پارادایم زبانی. این پارادایم‌ها به لحاظ تاریخی در طول یکدیگر قرار داشته‌اند. اما اومانیزم چگونه در این تحولات نقش آفریده است؟ آیا همینکه انسان در مرکز آن پارادایم‌ها قرار داشته برای توجه به انسان کفایت می‌کند یا لازم بوده به عنوان پارادایم مستقلی در طول آنها قرار بگیرد؟ این پژوهش درصدد طرح موضوع از این منظر نیست؛ بلکه فراتر از آن، اعلام می‌نماید که در واقع انسان‌شناسی تغییر می‌کند که از پارادایم وجودی به سمت پارادایم آگاهی و از پارادایم آگاهی به سمت پارادایم زبانی انتقال صورت می‌گیرد. در پارادایم وجودی انسان مخلوق خدا است و با سنت مسیحی تفسیر می‌شود و هنوز ربط و نسبت خود را با خالق نفی نکرده است اما در پارادایم آگاهی، انسان در طبیعت است نه در گستره خلقت الهی. لذا در تحولات پارادایمی، جهان درون انسان است که متحول می‌شود

نه جهان بیرون. کوهن می گوید «با تغییر پارادایم‌ها هیچ نقل مکان جغرافیایی وجود ندارد، امور روزانه بیرون از آزمایشگاه معمولاً همچون گذشته استمرار می‌یابند. با این حال تغییرات پارادایمی باعث می‌شوند دانشمندان جهان عرصه پژوهشی خود را متفاوت ببینند» (کوهن، ۱۳۹۳، ص. ۱۴۵). از نظر او با داشتن مفروضاتی مشخص جهان به گونه خاصی دیده می‌شود و با عوض شدن آنها همان امور مشاهده‌ای به گونه‌ای دیگر نگریسته می‌شوند. در واقع اگر نگرش نسبت به انسان تغییر کند، معرفت‌شناسی که هسته پارادایم است، متحول می‌شود. در دوره پست مدرنیسم مرکزیت‌گریزی نسبت به انسان، مرجعیت علم و معرفت را خدشه‌دار کرد زیرا معرفت‌شناسی تابع انسان‌شناسی است.

کانت هم به عنوان کسی که همواره دغدغه معرفت‌شناسی داشته، در مبادی مابعدالطبیعه اخلاق توضیح می‌دهد که درک از چیستی انسان در هر نوع تلاش علمی مهم است و در انسان‌شناسی باید موضوع اصلی خود را طبیعت ویژه انسان که تنها با تجربه فهمیده می‌شود، قرار دهیم. از نظر کانت می‌توان تمام تلاش‌های فلسفی را کوششی در راستای پاسخگویی به یکی از چهار سوال زیر دانست: من چه می‌توانم بدانم؟ من چه باید انجام دهم؟ به چه چیزی می‌توانم امید داشته باشم؟ انسان چیست؟^۱ وی پاسخگویی به این سوالات را به ترتیب به عهده متافیزیک، اخلاق، دین و انسان‌شناسی می‌گذارد. کانت بر آن است که سوال چهارم از سوالات دیگر مهمتر است زیرا این سوال محل رجوع سه سوال دیگر است. پرسش‌هایی که از منظر معرفت

۱. برگرفته از نامه کانت در سال ۱۷۹۳ به Studlin. به نقل از:

Despland, Michel, *Kanton Histoey and Religion*, Mc Gill-Queens University Press, Montreal and London, 1973, p158.

شناسانه طرح می‌شود یا مربوط به حیثیت عملی زیست انسان و گرایش‌ها و انگیزه‌های آدمی است، همه تابعی از چگونگی فهم نسبت به انسان می‌باشند. با این حال روش‌شناسان به این بخش از اندیشه کانت توجه کافی نکرده‌اند.

۲.۳. حرکت در انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی

تفسیر از انسان‌شناسی به مثابه مبدأ هر نوع معرفت، تفسیری پویا از انسان است و در مقابل تمام اشکال ارتجاع، آگاهی نسبت به مبدأ، مقصد و مسیر حرکت آدمی را ترسیم می‌نماید. از نتایج چنین تفسیری از انسان، حرکت انسان‌شناسی است. به این معنا که شناخت انسان از خودش هم‌گام با جنبش‌های درونی و بیرونی انسان، پویا می‌شود. مهم‌تر اینکه، حرکت در انسان‌شناسی منجر به حرکت در معرفت‌شناسی می‌شود. زیرا «معرفت‌شناسی ابتدا به انسان‌شناسی دارد». عبارت «دراسة العلم لقاح المعرفة» (مجلسی، ۱۴۲۱، ص. ۱۲۸)، دلالت بر همین معنا دارد. یعنی هر اندازه شناخت انسان نسبت به «خودِ شخصی» ورزیده‌تر، همه‌جانبه‌تر و عمیق‌تر باشد، «خودِ نوعی» بالنده‌تر خواهد شد. انسان‌شناسی (شناخت خودِ نوعی) فراتر از خودشناسی (شناخت خودِ شخصی) و زمینه‌ای برای معرفت انسان نسبت به کلیه معلوماتی است که علم او بدان تعلق پیدا می‌کند. علاوه بر این، تفسیر پویا از انسان با نفی هر نوع سکون معرفتی، سبیل معرفت را نیز دگرگون می‌نماید. به این معنا که ابزارها و بستر شناختی نیز پویا و در حال تکامل هستند. پشتوانه نظری انواع حرکت در انسان، حرکت در شناخت از انسان، حرکت در شناخت از هستی و حرکت در شناخت از سبیل شناختی، نظریه «حرکت جوهری» ملاصدرا است. ظرفیت فراخ این نظریه امکانی برای نقد از یک سو و تعامل از سوی دیگر میان تفسیر دینی از انسان و جریان‌های شناختی معاصر فراهم می‌نماید.

۳.۳. انسان‌شناسی و وصول به حقیقت

هر پژوهشی فی‌نفسه نسبتی با حقیقت دارد و منجر به وصول یا تقرب محقق به حقیقت می‌شود. ایده وصول به حقیقت در رویکرد علمی به پژوهش، ایده‌ای محتاطانه است که بیشتر دانشمندان علوم تجربی از آن فاصله می‌گیرند. در این ایده انسان‌شناسی با قوت بیشتری در ایجاد معرفت علمی نقش دارد زیرا برای دستیابی به نفس الامر نیاز به تفکیک حوزه‌های معرفتی (اعم از قضایای متافیزیکی، تجربی، ریاضی-منطقی و وجدانیات) و سپس نگاه جامع نظری به تمام آن حوزه‌ها وجود دارد. محقق برای این منظور نیازمند رویکرد جامع هستی‌شناسانه، انسان‌شناسانه و معرفت‌شناسانه است.

وصول به حقیقت در نظام‌های اعتقادی دینی جایگاه مهمی دارد و محققانی که مبانی دینی را پذیرفته باشد و به دنبال حقیقت در هندسه معرفتی دین باشد، وصول به حقیقت را نه تنها ممکن بلکه ضروری می‌داند؛ البته اگر مقصود از دین، الهی بودن باشد. در این نظام معرفتی، علم، عالم و معلوم در یک بستر انسان‌شناسانه در کنار هم قرار می‌گیرند و منجر به شناخت بهتر عالم هستی می‌گردند. از نظر علامه جوادی آملی «در انسان‌شناسی عارف و معروف و معرفت متحدند و مهم‌ترین مقصود آدمی است به گونه‌ای که بدون آن، شناخت امور دیگر که بیرون از انسان‌اند مانند گشودن گره‌های پیچیده و دشواری است که بر در کیسه‌ای تهی زده شده است» (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ص. ۲۴ و ۲۵). پیداست که انسان‌شناسی در این نظام معرفتی اهمیت ویژه دارد و غفلت یا انحراف از آن مسیر معرفت علمی را از یقینی بودن دور می‌نماید. اما اگر محقق خارج از این هندسه و صرفاً با معرفت فلسفی غیر متکی به دین، به دنبال

حقیقت باشد، متمرکز بر ایده «تقرب به حقیقت» خواهد بود.

با پیروی از ایده «تقرب به حقیقت» نیز انسان‌شناسی در کنار معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی، فرایند تقرب به حقیقت را تسهیل می‌کند. پوپر از مدافعان ایده تقرب به حقیقت است و اثبات می‌کند که حتی نظریه‌های نادرست نیز می‌توانند محقق را به حقیقت نزدیک کنند. بعد از پوپر و برای رفع اشکالاتی که به این نظریه وارد بود، برخی از فیلسوفان اصطلاح «حقیقت ماندی»^۱ را معرفی کردند (Psillos, 2007: 252) و از طریق آن احکام نادرست به حقیقت نزدیک‌تر را در مقایسه با سایر احکام نادرست مشخص کردند. علاوه بر پوپر فیلسوفان پست‌مدرن نیز چنین رویکردی نسبت به حقیقت دارند. از نظر رورتی «اگر حقیقت هدف پژوهش باشد، در این صورت هیچ حقیقتی وجود نخواهد داشت. زیرا مطلق بودن حقیقت باعث می‌شود نتوان از حقیقت به عنوان چنین هدفی یاد کرد. هدف چیزی است که می‌توانیم بفهمیم که در حال نزدیک شدن به آن هستیم یا از آن دور می‌شویم اما هیچ راهی وجود ندارد تا فاصله خود را از حقیقت بدانیم» (Rorty, 1998: 4). با اینکه پارادایم محوری کوهن به منزله عبور از نظریه ابطال و اثبات‌پذیری پوپر بود و در چندین موضع نظرات پوپر را مورد نقد قرار داد اما در صحت اینکه گزاره‌های ابطال شده نیز می‌توانند به پیشبرد علم یاری رسانند، جانب پوپر گرفته شد.

اگر انسان‌شناسی در کنار معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی قرار گیرد و مبانی فلسفی روش‌شناسی پژوهش‌های علمی را بسازند تقرب به حقیقت با وضوح بیشتری ممکن خواهد بود. مبنا بودن انسان‌شناسی برای تحقق ایده تقرب به حقیقت

1. truthlikeness

از این جهت است که بر محتوا و ثمره دانش تأکید می‌نماید، امری که از عهده معرفت‌شناسی صرف بر نمی‌آید. معرفت‌شناسی به تنهایی یک قالب و دانش پایه است نه محتوا و ثمره؛ به این دلیل که کمک می‌کند سایر معارف را به شیوه‌ای درست بفهمیم (مردیها، ۱۳۸۹، ص. ۱۷)، اما انسان‌شناسی با وضوح بخشیدن به شاخص‌هایی مانند تعیین محدوده اراده بشر، امکانات و محدودیت‌های او و کیفیت ادراکات انسانی به کارآیی بیشتر معرفت‌شناسی یاری می‌رساند. در واقع وقتی وصول به حقیقت انکار می‌شود، اینکه تقرب یا عدم تقرب به حقیقت روی داده است یا نه با معیاری انسان‌شناسانه قابل سنجش است.

نتیجه‌گیری

پارادایم محوری چارچوبی فلسفی برای پژوهش‌های علوم مختلف است و با مبنا قرار دادن بنیان‌های نظری، به پژوهش عمق و غنی می‌دهد. روش‌شناسانی که این چارچوب را برای توسعه علوم پیشنهاد داده‌اند، معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی را بنیای تحلیل داده‌ها و ارزیابی نتایج قرار می‌دهند اما از انسان‌شناسی به‌عنوان مبنایی مستقل غفلت نموده‌اند. این در حالی است که نادیده‌گرفتن انسان‌شناسی، معرفت علمی را از ظرفیت‌های این مبنا محروم کرده و در مواردی صحت یافته‌های علمی از واقعیت‌ها را به چالش می‌کشد. با استناد به نظریات علامه جوادی آملی، نقش‌آفرینی انسان‌شناسی در علوم از جهات متعدد قابل بررسی است و یکی از مهم‌ترین آنها این است که انسان‌شناسی، مبادی سایر علوم است. نتایج این پژوهش در چند محور خلاصه می‌شود:

۱. پارادایم نام عناصر محوری فلسفی یک نوع روش‌شناسی است و در توجه به آن علوم تجربی و امدار علوم انسانی بوده‌اند. پارادایم اتکا به مبانی نظری است که از متافیزیک به فیزیک وارد شده است.
۲. از آنجا که پارادایم‌ها وحدت روش‌شناسی و نه روشی را در علوم اکتسابی جاری می‌کنند، بنظر می‌رسد منازعه وحدت و کثرت روش در علوم تجربی و انسانی با پارادایم کنار نهاد شود.
۳. معرفت علمی با کشف و فهم محقق می‌شود و حضور فاعلیت انسانی در فرآیند فهم قطعی است.
۴. تبیین ناقص از پارادایم، انسان را در تناقض دیده‌شدن و دیده‌نشدن قرار می‌دهد.

مقصود، تبیینی است که در آن معرفت‌شناسی برجسته‌تر از سایر مبانی نظری است، به هستی‌شناسی بصورت غیرمستقیم پرداخته می‌شود، انسان ذیل هستی‌شناسی بررسی می‌شود و توجهی که به انسان شده است، چند صورت دارد: انسان به عنوان ابژه در علوم‌مانند زیست‌شناسی، انسان به عنوان سوژه در روانشناسی تقلیل‌گرایی که ماهیت انسان را به جسم و ذهن او فرو می‌کاهد، انسان محوری که مانع دیده‌شدن ماهیت انسان می‌شود. این صور با شرایط ماقبل پارادایمی تفاوتی ندارند.

۵. هر پارادایم باید به چهار سنخ از مسائل اساسی پاسخ دهد: مسائل معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و ارزش‌شناسی.

در نهایت محقق به این نتیجه اساسی دست یافته است که به دو دلیل توجه مستقل به انسان‌شناسی در روش‌شناسی تحقیقات علمی ضروری است: نخست ابتدای معرفت‌شناسی به انسان‌شناسی. این دلیل متکی به تفسیر انسان به انسان علامه جوادی آملی است که جایگاه انسان‌شناسی را در شناخت‌های انسانی، ویژه می‌انگارد. دوم، نقش مستقیم ماهیت انسان و مسائل انسانی در ماهیت علم، روش شناخت، تبیین واقعیت و ساخت نظریه. در برخی موارد تلاش شده است دلالت‌های ضمنی بر ضرورت انسان‌شناسی به دلالت‌های صریح تبدیل گردد و در مواردی آگاهی جدید نسبت به نقش انسان‌شناسی ایجاد شود.

منابع

۱. نهج البلاغه، (۱۳۷۹)، ترجمه محمد دشتی، قم، مشرقین
۲. ابن سینا (۱۴۰۴)، الشفاء (الإلهیات)، قم، مرعشی نجفی
۳. باربور، ایان (۱۳۸۸)، علم و دین، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی
۴. بلیکی، نورمن (۱۳۹۶)، پارادایم‌های تحقیق در علوم انسانی، ترجمه حمیدرضا حسنی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
۵. _____ (۱۳۸۷)، طراحی پژوهش‌های اجتماعی، ترجمه حسن چاوشیان، تهران، نی
۶. پارسانیا، حمید (۱۳۸۹). روش شناسی انتقادی حکمت صدرایی، قم، فردا
۷. پوپر، کارل ریموند (۱۳۹۲)، حدسها و ابطالها، ترجمه رحمت اله جباری، تهران، شرکت سهامی انتشار
۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۲)، تفسیر انسان به انسان، قم، اسراء
۹. _____ (۱۳۹۱)، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم، اسراء
۱۰. چالمرز، آلن (۱۳۷۸). چیستی علم، تهران، سمت
۱۱. محمدی ری شهری، محمد (۱۳۸۶)، میزان الحکمه، جلد سوم، ترجمه حمیدرضا شیخی، قم، سازمان چاپ و نشر
۱۲. فلک، لودویک (۱۳۷۵). درباره مشاهده علمی، در دیدگاه‌ها و برهان‌ها، ترجمه شاپور اعتماد، تهران، مرکز
۱۳. فوکو، میشل (۱۳۹۳). نظم‌اشیاء، ترجمه یحیی امامی، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی
۱۴. فی، برایان (۱۳۸۹)، پارادایم شناسی در علوم انسانی، ترجمه مرتضی مردیها، تهران، دانشگاه

امام صادق

۱۵. کاپالدی، نیکلاس (۱۳۹۰)، فلسفه علم، تکامل تاریخی مفاهیم علمی و پیامدهای فلسفی

آن‌ها، ترجمه علی حقی، تهران، سروش

۱۶. کوهن، تامس (۱۳۹۳)، ساختار انقلاب‌های علمی، ترجمه سعید زیباکلام، تهران، سمت

۱۷. لیتل، دنیل (۱۳۷۳)، تبیین در علوم اجتماعی، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران، صراط

۱۸. مجلسی، محمدباقر (۱۴۲۱)، بحار الانوار، ج ۷۵، بیروت، دار التعارف للمطبوعات

۱۹. محمدپور، احمد، (۱۳۹۶)، روش تحقیق معاصر در علوم انسانی، تهران، ققنوس

20. Burrell, Gibson & Gareth Morgan. (1979), Sociological Paradigms and Organisational Analysis: Elements of the Sociology of Corporate Life, London: Heinemann.
21. Feyerabend, Pauli. (1975), Against Method: outline of an Anarchistic Theory of Knowledge, London, New Left Book.
22. Goodman, N. (1983) Fact, Fiction, and Forecast, Harvard University Press. Hard
23. Hanson, N. R. (1958), Patterns of Discovery, Cambridge: Cambridge University Press.
24. Lakatos, I (1970), falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes, in Criticism and the Growth of knowledge, eds. I. Lakatos and A. Musgrave, Cambridge: Cambridge University Press.
25. Masterman, Margaret, (1970), "the nature of paradigm" in Lakatos, Imre, and Alan Musgrave, eds.
26. Mills, C.W. (1959), The Sociological Imagination. New York: Oxford University Press.
27. Neuman, W.L. (1997). Social Research Methods, Qualitative and Quantitative Approaches. Allyn and Bacon pub.
28. Psillos, S. (2007), "Truthlikeness" in Philosophy of Science A-Z, Edinburgh University Press.

29. Rorty, Richard (1998), Truth and Truth: Philosophical Papers, Volume 3, Cambridge
University Press
30. ----- (1979), Philosophy and Mirror of Nature. Princeton: Princeton University Press
31. Scheffler, I. (1967), Science and Subjectivity, New York: Bobbs-Merrill
32. Wisdom, J.O. (1987). Challengeability in Modern Science. Avebury: Aldershot.