

«نقدی بر نظریه استنفورد در فلسفه تاریخ»

و

مبانی روش تحقیق در علوم اجتماعی»

موسی نجفی - جمیله علم الهدی*

پیش در آمد

سلسله گفتارهایی که به طور مرتب و پیگیر در «بخش مباحث نظری» فصلنامه تاریخ معاصر ایران از نخستین شماره دوره جدید آن در بهار ۱۳۷۶ تاکنون درج شده است، توجه جدی و استقبال فراوان علائمه‌مندان، صاحب‌نظران، دانشجویان و اساتید رشته‌های مختلف علوم اجتماعی و انسانی به ویژه دو رشته مهم تاریخ و فلسفه را در پی داشته است. یکی از اهداف اصلی «بخش مباحث نظری» در فصلنامه، طرح این اندیشه بود که با تاریخ و تاریخنگاری نباید به مثابه داستان‌سرایی و نقل و روایت درست و نادرست وقایع برخورد کرد یا آن را محمل و قالب ایدئولوژیک عقلانیت‌بازاری در خدمت تثبیت و تحکیم «ساختارهای» سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی خاص و تأیید «کارکردهای» آنها در راستای مشروعیت بخشیدن به «گفتمان قدرت» یا تضمین بقا و تداوم «صورتبندی اقتدار» تلقی نمود. بلکه قبل از هر چیز باید با آن به منزله عمده‌ترین گرایش یا جریان غالب در میان بی‌شمار رشته‌های علوم انسانی و اجتماعی و نوعی ابزار فکری و روش تحلیلی و دستگاه منسجم اندیشگی - نظری برخورد کرد که به کمک فلسفه، جامعه‌شناسی، اقتصاد، روان‌شناسی، مردم‌شناسی و سایر رشته‌های علوم اجتماعی و انسانی به تجزیه و تحلیل فاکتورها و واقعیات تاریخی و به تشریح و تبیین چینی، چرایی و چگونگی رخدادها، حوادث و وقایع تاریخی در بسترهای خاص زمانی و مکانی معین و در ظرفهای عام گذشته، حال و آینده

* دکتر موسی نجفی عضو هیئت علمی گروه اندیشه سیاسی پژوهشگاه علوم انسانی؛ و دکتر جمیله علم‌الهدی عضو هیئت علمی گروه علوم تربیتی دانشگاه شهید بهشتی.

می‌پردازد.

از همان آغاز کار با انتشار نخستین شماره‌های فصلنامه و درج سلسله‌گفتارهای مباحث نظری، علی‌رغم ماهیت نوعاً پیچیده و فلسفی و وجه غامض تحلیلی - نظری آنها، خوشبختانه با استقبال و نقد و نظر علاقه‌مندان و مخاطبان مختلف مواجه شدیم. در این میان نامه‌هایی زیادی از داخل و خارج از کشور در راستای تشویق به ادامه و پیگیری این قبیل مباحث در فصلنامه داشتیم (از جمله نامه پروفسور کیت هچینز استاد کرسی تاریخ و فلسفه تاریخ در دانشگاه ایلی نویز). مطلب حاضر نیز از جمله مقالات رسیده به دفتر تحریریه فصلنامه است که نویسندگان ارجمند با نظری صائب به نقد و بررسی یکی از مقالات مندرج در بخش مباحث نظری فصلنامه یعنی مقاله «مضامین عمده در فلسفه تاریخ» (فصلنامه شماره ۲۲-۲۱، بهار و تابستان ۱۳۸۱، صص ۲۱۷-۸۴) اثر پروفسور مایکل استفورد صاحب کرسی تدریس تاریخ و فلسفه تاریخ دانشگاه وست آو انگلند و قائم‌مقام سردبیر نشریه مهم و معتبر فلسفی پرداخته‌اند. گفتار حاضر در پنج بخش اصلی به تجزیه و تحلیل راهکارها، مضامین و گزاره‌های اصلی نظریه استفورد در فلسفه تاریخ پرداخته است از جمله مقدمه‌ای کوتاه در معرفی بحث، بررسی روش‌شناختی فلسفه تاریخ و نتیجه آن با توجه به مبانی روش تحقیق در علوم اجتماعی، بررسی ارزش و اعتبار مفهوم عینیت، تحاشی و تعریضی تأمل‌برانگیز در باب واقع‌نمایی به جای عینیت و بالاخره بحثی در خصوص جایگاه ذهنیت در تاریخ.

از آنجا که گفتار حاضر با تفوای کلام و به‌گونه‌ای علمی به بحث و بررسی مطالب و مضامین مقاله استفورد پرداخته و جاری نکات مفیدی است که مخاطبان و خوانندگان فصلنامه را با نگاه اندیشمندان مسلمان معاصر در رویکرد به فلسفه تاریخ و تاریخنگاری آشنا می‌سازد، لذا درج مقاله حاضر را به فال نیک گرفته و امیدواریم این امر فتح یابی باشد تا دیگر خوانندگان و مخاطبان و صاحب‌نظران عزیز و ارجمند نیز دیدگاهها و نقطه‌نظرات خود را درباره مطالب «بخش مباحث نظری» فصلنامه برای هیئت تحریریه فصلنامه ارسال نمایند.

۱. مقدمه

اگرچه از قرن نوزدهم تاکنون، توسعه پوزیتیویسم، نوعی رویکرد ایدئولوژیک نسبت به روش‌شناسی تجربی در علوم را سبب گردیده، ولی ظهور دیدگاه‌های جدید فلسفه علم در نیمه دوم قرن بیستم، انتقادات مربوط به مطلق‌گرایی روش‌شناختی علوم تجربی را به چالش‌هایی جدی تبدیل نمود. از این رو زمینه برای عرضه نظریات تازه درباره روشهای تحقیق و مبانی یا اصول آنها فراهم آمد. باین همه به دلایلی نه چندان آشکار، در فضای علمی کشور ما، هنوز حرکت چشمگیری در جهت گسترش مطالعات و

مباحثات مربوط به حوزه روش‌شناس و فلسفه علم، صورت نگرفته است. از این رو نه تنها واحدهای درس روش تحقیق در عموم رشته‌های دانشگاهی به آموزش آمار و روشهای سنجش کمی تقلیل یافته، بلکه تحقیقات نظری نسبت به تحقیقات کاربردی و تحقیقات توصیفی کتابخانه‌ای نسبت به تحقیقات میدانی در مراکز علمی ما از اهمیت کمتری برخوردار است و درجه دوم محسوب می‌شود. همچنین سنت تحقیقی ما در قلمرو علوم اسلامی هنوز به شکل نظام‌دار و منسجم معرفی نشده است.

به نظر می‌رسد ارائه هر پیشنهاد تازه‌ای در روش تحقیق علوم و به خصوص علوم اجتماعی که کانون چالشها است از یک سو مستلزم نقد و بررسی مبانی روشهای تحقیق می‌باشد و از سوی دیگر بر استنباط الزامات روش‌شناختی مبانی فلسفی و معرفتی دیگر متوقف است. به طور قطع نقد و بررسی مبانی و مؤلفه‌های روش‌شناسی علوم از طریق مطالعه نظریه‌های جدید لازم است ولی کافی نیست. بازگشت به مبانی اندیشه اسلامی و دریافت دلالت‌های روش‌شناختی آنها همراه با نقد و بررسی نظریه‌های معطوف به مبانی روش تحقیق و فلسفه‌های علم، به عنوان پیشنهاد سازمان دهی نظریه‌ای جدید در روش‌شناسی، اکنون یک ضرورت گریزناپذیر می‌باشد.

در این راستا مطالعات موردی درباره نظریات مربوط به فلسفه‌های علم از جمله فلسفه تاریخ کمک مؤثری در جهت انگیزش حرکت‌های علمی در حوزه روش تحقیق محسوب می‌شود. چه اینکه ترجمه مقاله «مضامین عمده در فلسفه تاریخ» اثر استفورد مندرج در فصلنامه وزین تاریخ معاصر ایران شماره ۲۲-۲۱، بهار و تابستان ۱۳۸۱، صص ۸۴-۲۱۷ که توسط جناب آقای دکتر حسینعلی نوذری صورت گرفته فرصتی را جهت بحث درباره مفاهیم مهم و چالش برانگیز در حوزه علوم اجتماعی، به ویژه تاریخ فراهم آورده است. در نوشتار حاضر سعی شده است ضمن عرضه تحلیل از مقاله مذکور، روایتی از چشم‌انداز اندیشمندان مسلمان درباره مضامین عمده در فلسفه تاریخ ارائه گردد. نکته قابل تذکر این است که اگر چه بحث از مضامین عمده در این مقاله به هفت قسمت تفصیل یافته است ولی محتوای مقاله به دو مطلب مهم - که عبارتند از: ۱. عینیت در تاریخ ۲. حرکت در تاریخ معطوف - می‌باشد: از این رو می‌توان چهار قسمت اول مقاله - یعنی معضل عینیت، عینیت در تاریخ، شواهد (مدارک)، حقیقت (صدق) - را در ذیل عنوان «واقع‌نمایی گزاره‌های تاریخی» مورد بررسی قرار داد و سه مقوله بعدی آن - یعنی فرایندها و چارچوبهای اجتماعی، غایت‌شناسی، الگو، ساختار و به هم پیوستگی - را در ذیل عنوان «فرآیند حرکت تاریخ» تحلیل کرد. با این همه به نظر می‌رسد قبل از هر چیز بحثی مقدماتی درباره روش‌شناسی فلسفه تاریخ از جهت مناسباتش با روشهای متداول در فلسفه و علوم اجتماعی لازم است.

۲. بررسی روش‌شناختی فلسفه تاریخ

بحث از ارتباط علوم انسانی و جایگاه هر یک نسبت به دیگری از موضوعات مهمی است که در مورد آن اجماع علمی و دیدگاه واحدی مشاهده نمی‌شود؛ بلکه غلبه نسبی و یا شهرت هر رشته علمی در هر مقطع زمانی با دخالت آن در مرزهای قراردادی دیگر رشته‌ها همراه شده است. از این رو توجه به چند نکته لازم می‌باشد.

۱. مرزهای هر یک از علوم انسانی اعتباری است و به طور دقیق نمی‌توان گفت هر رشته علمی از کدام نقطه آغاز شده و در کدام نقطه پایان می‌یابد و یا از رشته‌های دیگر جدا می‌شود.

۲. بحث از روش تحقیق در هر یک از رشته‌های علوم انسانی، مبتنی بر پاسخ به این سؤال است که آیا می‌توان به یک سری اصول کلی در روش‌شناسی همه رشته‌های علوم انسانی دست یافت؟ یا اینکه هر رشته روشی مخصوص به خود دارد و از سایر رشته‌ها جدا است.

۳. ضرورت حضور «رویکردی بین رشته‌ای به علوم» و استفاده از دستاوردهای علمی رشته‌های گوناگون در یکدیگر برخی مرزهای اعتباری شاخه‌های علوم انسانی را بر هم زده و به طرف نوعی التقاط و حتی انحلال پیش می‌برد. از این رو دست کم درباره روش‌شناسی علوم سه رویکرد وجود دارد:

الف) رویکردی که خواستار غلبه روش علوم تجربی بر علوم اجتماعی از جمله تاریخ است. ب) رویکردی که خواستار فراگیر شدن روشهای استنتاجی - قیاسی بر علوم اجتماعی است. ج) رویکردی که بهره‌گیری از هر دو را توصیه می‌کند. به نظر می‌رسد گرچه استفورد منتقد نگرشهای پوزیتیویستی است* ولی دست‌کم در این مقاله دیدگاه او حاوی عناصری است که با رویکرد اول متلائم است. زیرا می‌گوید:

اجازه بدهید سه رشته یا موضوع که رابطه تنگاتنگ و نزدیکی با هم دارند یعنی فلسفه، علوم اجتماعی و تاریخ را مدنظر قرار دهیم. امروزه فلسفه در سطحی گسترده به عنوان یک رشته درجه دوم به شمار می‌رود و رشته‌های درجه اول نظیر شیمی یا مهندسی با جهان سر و کار دارند در حالی که رشته‌های درجه دوم مستقیماً با جهان سر و کار ندارند بلکه با رشته‌هایی سر و کار دارند که مستقیماً با جهان سر و کار دارند یعنی با رشته‌های درجه اول - گرچه بعضی از شاخه‌های فلسفه (متافیزیک و شاید منطق) با ویژگیهای بسیار عام و انتزاعی جهان سر و کار دارند لیکن اکثر

* برای آشنایی با نگاه وی به رویکرد پوزیتیویسم ر.ک. مقالات مایکل استفورد در کتاب فلسفه تاریخ، روش‌شناسی و تاریخنگاری ترجمه تدوین ج. نودری (ناشر طرح نو ۱۳۷۹، صص ۸۶ و ۱۱۲-۱۱۱ و ۱۲۱-۱۲۴).

شاخه‌های فلسفه با شیوه‌ها و ساختارهای تفکر ما سر و کار دارند از این رو فلسفه را تنها به میزان اندکی باید به عنوان یک رشته تجربی به حساب آورد. لیکن در عوض، علوم اجتماعی به نظر می‌رسد که با جهان سر و کار دارند و لذا بر مبنای تجربی استوارند.» (استنورد، ص ۲۲۱) با این همه او در چند سطر بعد این مهم را از نظر دور نمی‌دارد که، «برخلاف علوم طبیعی، در علوم اجتماعی، مشخص نیست که موضوعات یا متعلق‌های شناخت این علوم در وضعیتی کاملاً مستقل از داننده یا شناساگر قرار داشته باشند» سپس اضافه می‌نماید که: «در تاریخ ما با امکان وجود میزانی از عینیت سر و کار داریم که نه در فلسفه یافت می‌شود و نه در علوم اجتماعی. (همان).

هر چند بررسی نسبت فلسفه و علوم اجتماعی همچنین عینیت در علوم اجتماعی به بخش بعد واگذار می‌شود ولی به نظر می‌رسد نویسنده تا آخر مقاله با پیروی از برخی اصول و زمینه‌های آشکار و پنهان فلسفه تحصلی دچار نوعی ابهام‌گویی می‌باشد شاید به این دلیل که او به روشی ثابت و خاص در موضوع بین رشته‌ای فلسفه تاریخ نمی‌رسد و معلوم نیست آیا تاریخ می‌تواند واجد عینیت یافت شده در علوم طبیعی باشد یا نه؟ و برای دست یافتن به «عینیت در تاریخ» یا به تعبیر دیگر برای «معقول‌سازی تاریخ» چه باید کرد؟ به چه میزان از علوم دیگر و به خصوص فلسفه می‌توان استفاده نمود و تا چه میزان روش‌های تجربی قابل استفاده و استناد می‌باشند؟ آیا می‌توان به نحوی عقلانیت تاریخی را از دل خود مباحث و موضوعات و روشهای تاریخی - بدون اینکه با علوم دیگر حتی فلسفه از موضع انتی‌راف برخورد شود - استنتاج نمود؟ به نظر می‌رسد عدم وابستگی به هر یک از روش‌های تجربی و فلسفی در عین تعلق داشتن نسبی به آنها در یک علم میان رشته‌ای مثل فلسفه تاریخ هر چند می‌تواند مفید باشد ولی مستلزم معرفی فرایندهای خاصی در تاریخ است از این رو شاید رعایت چند نکته در روند مذکور کارگشا باشد:

۱. شروع حرکت تحقیقی در زمینه تاریخ باید از حوادث و مقولات تاریخی باشد و نه از مفاهیم والگوهای ذهنی غیر تاریخی.
۲. با استفاده از روش‌های تجربی و فلسفی که هر یک در جای خود مفید و لازمند و حتی ممکن است در مرحله‌ای خاص وجودشان ضروری و مهم باشد، استنتاج قوانین، مضامین و الگوهای تاریخی میسر می‌گردد.
۳. معقول‌سازی تاریخ و رسیدن به قوانین تاریخی البته بعد از این دو مرحله ولی نه از طریق تقلید، با التقاط یا وام‌گرفتن از دانشهای دیگر، بلکه در نوعی فرایند خاص ممکن می‌باشد. زیرا تاریخ هم به کنش‌های عملی و هم به کوشش‌ها و تأملات ذهنی انسان بازگشت می‌کند از این رو روش آزمون تجربی و استدلال قیاسی هر چند به روشن شدن

بخشی از حقایق و افزودن دانشهایی در این حوزه کمک می‌کند ولی به همان میزان، پافشاری بر هر یک به غفلت از برخی جنبه‌های موضوعات تاریخی منجر خواهد شد.

۴. تاریخ در حقیقت چیزی جز گذشته انسان نیست بنابراین فهم قوانین تحول آن به حقیقت و ذات انسان بازگشت می‌کند ولی این ارجاع نه تنها به «فرد انسانی» بلکه به «انسان جمعی» نیز مربوط است پس باید به «روح جوامع» نیز توجه داشته باشد. توجه به فرد و جمع نه فقط برای یک زمان بلکه در تطور زمانی و تحولات جوامع لازم است از این رو چنین فهم پیچیده و چند مجهولی در قالب تحقیقات تجربی و یا عقلی صرف ممکن نیست. بلکه فهم کلیت تاریخ انسانی و فرایند حرکت کلی بشر مستلزم دریافت قوانین و سنن الهی در تکوین و تکامل جوامع با کمک آموزه‌های وحیانی می‌باشد. بنابراین این تلاش علمی در صورت ارجاع به وحی و تبیین الهی می‌تواند ثمر بخش باشد.

در حقیقت بهره‌گیری از آموزه‌های وحیانی در توجیه و تبیین فلسفه تاریخ، مبتنی بر این نگرش است که تاریخ جزئی از کل جهان است و تحت تدبیر و علم حق می‌باشد. اگر چه بخشی ویژه از جهان است. چنانکه استاد مطهری در توضیح تفسیر الهی تاریخ می‌گوید: معنای بعد الهی تاریخ «این نیست که هیچ عاملی در کار نیست، خدا به طور جبر، به صورت عاملی بیرون از تاریخ و به صورت یک عامل بیرونی می‌آید وضع تاریخ را تغییر می‌دهد، این عامل خارج از تاریخ هست، داخل آن هم هست خارج است به معنای اینکه عکس‌العملی است که این جهان حکیمانه در مقابل آن نشان می‌دهد و داخل است به این معنا که اصلاً تاریخ، به صورت یک امر مجزا از سایر اجزاء دستگاه عالم وجود ندارد. بعد الهی تاریخ معنایش این است که جامعه انسانی باید خود را به منزله عضوی از کل جهان هستی بداند. (مطهری، فلسفه تاریخ، ۱۳۶۹: ص ۲۳۸).

بدین ترتیب در روش‌شناسی فلسفه تاریخ می‌توان از روشهای متداول در فلسفه، علوم طبیعی، دریافتهای وحیانی همراه باشناخته‌های خاص تاریخی کمک گرفت.

۳. اعتبار مفهوم عینیت

۳-۱. بررسی مقاله «مضامین عمده در فلسفه تاریخ» نشان می‌دهند که موضع‌گیری آقای استنفورد در بخش اول آن، گویای همراهی او با جهت‌گیری خاصی است که امروزه در فضای فلسفه علم نسبت به مفهوم عینیت رواج دارد. در حالی که مفروضات ما درباره علوم طبیعی به عنوان «شناخته‌شده‌ترین ذخایر حقیقت» (استنفورد، ص ۲۲۰) همراه با «بی‌شمار اشتباهات فاحش آن» (همان) سبب گردیده است که دانشمندان علوم اجتماعی، رفتاری دوگانه نسبت به عینیت داشته باشند، رفتاری که از یک سو بازتاب دل‌بستگی به روش‌شناسی علوم طبیعی است و از سوی دیگر انعکاس تردید ناشی از

خطاپذیری آن می‌باشد. از این رو درحالی که دستیابی به عینیت - به معنای حفظ بی‌طرفی در ارائه قضاوتها و گزاره‌های توصیفی مربوط به موضوعات مورد ملاحظه، به صورتی مستقل از اندیشه‌ها و علایق محققین - حتی در علوم طبیعی دشوار و شاید ناممکن، تصور می‌شود؛ صاحب نظران علوم اجتماعی آن را ایده‌ای مطلوب تلقی می‌نمایند.

به‌زعم نویسنده محترم، صرف نظر از فلسفه که علمی، «درجه دوم است و با جهان سر و کار ندارد در میان علوم که معرفت «درجه اول» محسوب می‌شوند، چون با جهان واقعی سر و کار دارند - حداکثر امکان برای دستیابی به عینیت در علوم طبیعی فراهم است. ولی در علوم اجتماعی به دلیل تأثیر فوری نظریه‌ها، ایدئولوژیها و گزارشهای توصیفی، در متن پدیده‌های اجتماعی، این امکان به حداقل می‌رسد. وضعیت تاریخ، از این جهت نسبت به دیگر علوم اجتماعی، البته بهتر است. چون زمان تغییر پدیده‌ها گذشته و دریافتهای امروز تأثیری بر آنها ندارد. (استنفورد، صص ۲۲۳ - ۲۲۱). البته نویسنده اذعان دارد که رعایت بی‌طرفی در تدوین تاریخ جهت حفظ عینیت، مستلزم ناسکارآمدی گزارشهای تاریخی می‌شود چون آنها را به «سیک کسالت‌بار و خردکننده، دامنه محدود موضوعات، فقدان ارتباطهای روشنگر و نادیده گرفتن اکثر مسائل و پرسشهای جالب» (همان، صص ۲۲۳) مبتلا می‌کند.

چند نکته در این زمینه قابل توجه است:

۲-۳. نسبت فلسفه با علوم و به ویژه علوم اجتماعی از مباحث چالش برانگیز فلسفه علم است ولی معرفی فلسفه با عنوان معرفت «درجه دوم» تنها به یک روایت خاص درباره فلسفه اشاره دارد. بر خلاف برداشت پوزیتیویستی از فلسفه به عنوان دانشی که با جهان واقعی سر و کاری ندارد و صرفاً به تحلیل گزاره‌های علمی می‌پردازد. برداشتهای دیگری از فلسفه نیز وجود دارد که آن را الف: «علم عام» شامل همه علوم حقیقی می‌داند و موضوع آن را کل موجودات محسوب می‌کند. ب: فلسفه را عبارت از متافیزیک می‌پندارد که موضوع آن موجود مطلق و امور مربوط به موجود مطلق است، ج - فلسفه را به وجودشناسی محدود می‌کند و آن را «علمی که از احوال کلی وجود بحث می‌کند» (مصباح: ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۹۲) تلقی می‌نماید. در نظر فیلسوفان اسلامی نیز کار فلسفه «اثبات وجود حقیقی اشیاء و تشخیص علل و اسباب وجود آنها و چگونگی و مرتبه وجود آنها می‌باشد» (طباطبایی، ج ۱، ص ۳۹). بنابر این تحلیل تجربه بشر از واقعیت - یا تحلیل علم - صرفاً بخشی از کار فلسفه است که به حوزه معرفت‌شناسی و فلسفه علم مربوط می‌گردد.

علاوه بر این از منظر جامعه‌شناسی معرفت نیز، به‌رغم تلاشهای پوزیتیویسم برای

محدود نمودن فلسفه در فلسفه علم، شأن آن در جامعه علمی و حتی در حوزه الهیات و فلسفه دین، کاهش نیافته است. بلکه بر خلاف تمایل برخی نگرشها به منع فلسفه از دخالت در موضوعات گوناگون، توان تأثیر آن بر علوم به خصوص علوم اجتماعی و ایدئولوژیها یا نگرشهای اجتماعی، گسترده می‌شود. برای مثال به تأثیر فلسفه‌های مضاف نظیر فلسفه تاریخ، فلسفه دین، فلسفه اخلاق، فلسفه تعلیم و تربیت، فلسفه سیاست، فلسفه اقتصاد و غیره می‌توان اشاره نمود. بدیهی است این رشته‌ها علاوه بر تحلیل گزاره‌های علوم، به تدوین مبانی نظری، استنباط دلالت‌ها و توجیه مقتضیات برای هر علم پرداخته می‌پردازند ارائه مضامین و مفاهیم، پرسشها و روشهای دستیابی به پاسخ را بر عهده می‌گیرند و بدین ترتیب نقش جهت‌دهنده به تحقیقات علمی و تعیین‌کننده برای پارادایمهای علمی را ایفا می‌کنند. اتفاقاً این واقعیتی است که بیش از همه بارواج فلسفه پوزیتیویسم در موضع‌گیری‌های علوم معاصر، به اثبات می‌رسد. زیرا جهت‌گیری روشهای تحقیق علمی به سوی مواردی نظیر ۱. تمایز گزاره‌های ارزشی از توصیفی ۲. تأکید بر بی‌طرفی و عدم دخالت ارزشها و علایق در تبیینهای علمی و غیره متأثر از دلالتهای روش‌شناختی فلسفه پوزیتیویسم برای علم است. نول البته این نوع تأثیر راسکستی برای پوزیتیویسم محسوب می‌نماید زیرا پوزیتیویسم به‌رغم تأکید بر انزوای فلسفه جهت رسیدن به عینیت، ناگزیر است برای یافتن زمینه‌ای مشترک که تضمین‌کننده اعتبار گزاره‌های معرفتی باشد به فلسفه و نظریه‌های مربوط به واقعیات جهان خارجی تمسک نماید.

(فلسفه و تحقیقات پوزیتیویسم علمی)

اگرچه توسعه نگرش عینیت‌گرایی، ذیل گسترش تفکر پوزیتیویسم در علوم اجتماعی پیامدهای گسترده‌ای نظیر تفکیک اخلاق از علم، نیست‌انگاری و نسبی‌گرایی، رابه همراه داشته است ولی تأکید بر جدایی ارزش و دانش معتبر نمی‌باشد. زیرا بسیاری از گزاره‌های توصیفی در علوم اجتماعی بدون دخالت ارزشها فهم‌پذیر نیستند. مثلاً برای فهم مدینه، کشور و دولت باید بدانیم که جامعه از چه چیز تشکیل یافته است اما جامعه را بدون ارجاع به اهداف آن نمی‌توان تعریف کرد حتی در تعریف دولت مدرن و یا جامعه مدنی هدف و در حقیقت ارزش مبنا و معیار قضاوت قرار می‌گیرد.

اکنون تفکیک حوزه دانش از ارزش و پذیرش اینکه تعارض بین ارزشها یا نظام‌های ارزشی متفاوت از طریق عقل بشری حل نشدنی است، به سهولت ممکن نمی‌باشد. زیرا گرچه برخی از تعارض‌های ارزشی با عقل بشر قابل حل و فصل نیست ولی بسیاری از ارزشها در حوزه بدیهی‌ترین احکام عقلی قرار دارد و مورد اجماع همگانی است. چه اینکه لنواستراس می‌گوید: غیر ممکن است بدون قضاوت ارزشی، پدیده‌های

اجتماعی مهم را مورد مطالعه قرار داده عنوان مثال شخصی که نمی‌تواند میان یک اندیشه دینی عمیق و یک خرافه سست تمایز قائل شود ممکن است آمارگر خوبی باشد اما نمی‌تواند سخن مناسبی درباره جامعه‌شناسی مذهب بگوید به طور کلی غیر ممکن است یک اندیشه، یک عمل و یا یک اثر را بدون ارزشگذاری آن فهمید. و یا پذیرفتن این نکته معقول است که بعضی تعارضهای ارزشی با عقل بشر قابل حل و فصل نیست، اما اگر نتوانیم مشخص کنیم که کدام یک از دو کوهی که قله آنها در پشت ابرها پنهان است مرتفع‌تر است آیا بدین معنی است که نمی‌توانیم حکم کنیم که کوه از تپه خاکی مرتفع‌تر است. (اشتراوس، ۱۳۷۳، ص ۱۸ و ۱۹)

۳.۳. کاربرد واژه «عینیت» () در معنای بی‌طرفی و فراغت از اندیشه و احساس محقق، با توجه به ریشه لغوی آن، نایجاست. زیرا عینیت، از عین به معنای چشم و معاینه به معنای دیدن انتزاع شده است. در معاینه همواره دو طرف - مشاهده شونده و مشاهده کننده مفروض می‌باشند و چشم نیز پل ارتباط میان بیننده و موضوع بینایی است. بنابراین عین () یک مفهوم تضادفی مشتمل بر دو سو، می‌باشد و از این رو نمی‌توان در معنای شیء، صرف نظر از کسی که آن را ببیند، به کار رود. بلکه عین عبارت است از آنچه دیده می‌شود و آنچه دیده می‌شود قبل از همه حاصل احساس و اندیشه بیننده است که طرفداری، سلیقه و خودبینی‌های را در ذات خود حفظ می‌کند.

بنابر این در علوم طبیعی گرچه موضوع مورد مطالعه واقعیتی در جهان خارج از ذهن است ولی این واقعیت صرفاً از راه احساس و ادراک محقق دست یافتنی است. پس چون () یا عین، واقعیت به خودی خود (فی نفسه) نیست بلکه واقعیت محسوس است، کاربرد کلمه عینیت در مفهوم بی‌طرفی و انفکاک از احساس و ادراک محقق نایجا است و این کلمه را همچون دایره مربع بی‌معنا می‌کند.

در حوزه علوم اجتماعی «معضل عینیت» به خاطر کاربرد نایجای آن حتی بیشتر می‌شود. زیرا مفهوم عینیت ناظر به واقعیت خارج از ذهن است، واقعیتی که قابلیت اشاره حسی را دارد. درحالی که موضوع علوم اجتماعی شامل پدیده‌هایی است که شاید کمتر چنین قابلیت‌هایی را دارند و بیشتر ساخته و پرداخته ذهن می‌باشند بلکه روابط، معانی و نظامهایی هستند که به طور ذهنی بر واقعیات ملموس و قابل اشاره، تحمیل می‌گردند. آنچه در جهان خارج واقعیت دارد و قابل احساس است فردی با نام یا است نه رئیس جمهور یا قاضی یا وکیل یا متهم یا دزد و غیره. درحقیقت این عنوانها به طور ذهنی توسط انسانها به موجودات جزئی از نوع انسان تحمیل می‌گردد. پدیده‌هایی نظیر قدرت، تاریخ، تمدن، انقلاب، حکومت، سلسله، طبقه، دولت، ملت و غیره نیز هیچ‌کدام قابلیت اشاره حسی در جهان خارج از ذهن، ندارند. آنچه در واقعیت هست، تعدادی

ساختمان، تعدادی وسیله برای رفت و آمد، مقداری زمین و مسیر صاف و غیره است ولی شهر یا شهر تهران یک پدیده ذهنی است.

به عبارت دیگر موضوع دانش در علوم اجتماعی زندگی مدنی انسان است ولی بنیاد زندگی مدنی، مفاهیم اعتباری هستند که برخلاف مفاهیم حقیقی از متن واقعیت انتزاع نشده‌اند. مفاهیم اعتباری بر اساس نیازهای درونی انسان و به خاطر امکان پذیر شدن فعالیت او توسط ذهن ساخته می‌شوند. برای توضیح بیشتر به نظر می‌رسد لازم است دیدگاه فیلسوف معاصر علامه طباطبایی را درباره مفاهیم اعتباری به طور خلاصه شرح دهیم.

۳-۴. انسان همچون همه حیوانات برای ادامه حیات خویش و انطباق با محیط ناگزیر از انجام فعالیت می‌باشد. ولی از نظر علامه هرگونه فعالیتی مستلزم آگاهی نسبت به غایت و ضرورت فعالیت است.

بدون شک غایت هر فعالیت، ارضای میلی درونی است که آگاهی از آن و ضرورت پاسخگویی به آن همچون همه تمایلات درونی و امور باطنی به صورت حضوری دریافت می‌شود. (طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۲، صص ۱۹۱ - ۱۹۰). اگر چه همواره میان هر نیاز درونی با واقعیتی در جهان خارجی نوعی رابطه ضروری برقرار است و این رابطه حقیقی است. ولی ذهن این رابطه حقیقی را میان خود و احساسی که در حال انجام فعالیت داشته است، برقرار می‌سازد.

برای مثال میان دو واقعیت غیر ذهنی یعنی مواد غذایی موجود در طبیعت و فرآیندها و ساز و کارهای طبیعی موجود در درون بدن نوعی رابطه ضروری برقرار است. زیرا این مواد غذایی می‌توانند انرژی و عناصر ضروری برای ادامه حیات بدن را فراهم نمایند. ولی ذهن انسان این رابطه ضروری و واقعی میان دو واقعیت غیر ذهنی را به دو عنصر ذهنی یا حالت نفسانی منتقل می‌کند. مثلاً رابطه ضروری میان مواد غذایی و ساز و کارهای درونی بدن را به خواهان (من) و خواسته (سیری) منتقل می‌سازد و در نتیجه سیری که یک حالت روان‌شناختی و یا یک برداشت ذهنی است صفت وجود پیدا می‌کند. به عبارت دیگر و در نهایت «ضرورت» به طور قانونی و اعتباری و به وسیله ذهن به چیزهای گوناگونی که در مسیر (سیر شدن) قرار می‌گیرند، نظیر غذا، پول، خوردن، پختن، هضم کردن و غیره تعلق می‌گیرد در حالی که آنها صرف نظر از ذهن دارای این صفت نبودند.

از این رو برای مثال گزاره «سیب میوه درخت است» یک گزاره حقیقی است در حالی که «سیب را باید خورد» یا «سیب مال من است» یک گزاره اعتباری می‌باشد. (همان، ص ۲۱). به نظر می‌رسد انسان همواره در فعالیت نیاز به تولید و به کارگیری مفاهیم و

اندیشه‌های اعتباری دارد.

از دیدگاه علامه طباطبایی از آنجا که فعالیت‌های انسان برخی وابسته به فرد می‌باشند و برخی وابسته به جمع هستند بنابر این بدیهی است که مفاهیم اعتباری نیز دو دسته هستند: مفاهیم ما قبل جامعه و مفاهیم ما بعد جامعه. مفاهیم ضرورت، آسان، نیک، استخدام، علم، فایده، اختصاص مفاهیم اعتباری اولیه یا ما قبل جامعه هستند که به تنهایی یا همراه یکدیگر مفاهیم اعتباری ما بعد جامعه نظیر قدرت، مالکیت، حق و غیره را به وجود می‌آورند. این مفاهیم به نوبه خود به تشکیل شبکه بسیار پیچیده‌ای از مفاهیم منتهی می‌شوند که زندگی مدنی انسان را ممکن می‌سازند. (همان، صص ۲۱۲ - ۲۰۸)

نکته مهم این است که گرچه دریافت‌های شهودی و دانش حضوری ما نسبت به امور درونی و ضرورت پاسخگویی به نیازها منشأ مفاهیم اعتباری هستند ولی این دانش‌های اکتسابی ما نسبت به طبیعت و جهان خارج از ما است که تولید و توسعه مفاهیم اعتباری را امکان‌پذیر می‌سازند. از سوی دیگر مفاهیم و اندیشه‌های اعتباری نیز به نوبه خود به ایجاد آثاری در جهان واقعی می‌پردازند. برای مثال مالکیت که یک مفهوم اعتباری و ساخته و پرداخته ذهن است موجب تغییراتی واقعی در اشیاء خارج از ذهن می‌شود و بر جهان واقعی اثر می‌گذارد.

بدین ترتیب گرچه مفاهیم اعتباری و اندیشه‌های مرتبط آنها از جهان واقعی به طور کامل و مستقیم انتزاع نشده‌اند ولی به کلی هم از واقعیت جدا نیستند. بلکه با معرفت مناسب به جهان واقعی تولید و توسعه می‌یابند و خود بر آن تأثیر می‌گذارند. از این رو به نظر علامه طباطبایی علمی که مستقیماً و بلاواسطه وسیله استکمال فعلی انسان و سایر حیوانات است، علم اعتباری است نه علم حقیقی ولی اعتبار بی حقیقت محض ممکن نیست. پس فعالیت‌های آزادی انسان از یک سو بی‌نیاز از علوم حقیقی نیست و از سوی دیگر آثار حقیقی به آن تعلق می‌گیرد. (همان، صص ۲۲۵)

بدین ترتیب مفاهیم اعتباری که ناشی از نیازهای درونی و عمیق انسان نظیر تغذیه، تولید مثل و غیره هستند و با واسطه احساساتی همچون دوست داشتن، دشمن داشتن، رغبت کردن، بد آمدن، خوش آمدن و غیره پدید می‌آیند همیشه میان انسان و فعالیت‌های مختلفش - به ویژه فعالیت‌های مربوط به زندگی اجتماعی - میانجی می‌شوند^۱

۱. از این رو علامه الهام فجور و تقوی در آیه و نقش و ماسوئزها فالماها و تقویها (شمس ۷، ۸) را به ادرکاتی نظیر خوبی، بدی، بایدکرد، نباید کرد، لازم است، جایز است و غیره تفسیر می‌کنند که «بیرون از دایره نفس، حقیقت و واقعیتی ندارند و شاید به همین مناسبت در آیه شریفه کلمه فجور و تقوی به ضمیر نفس اضافه شده است» (المیزان، ج ۲، ص ۱۶۱) چه اینکه واقعیت دنیا که بر اساس آیه و ما هذه الحیوة الدنیا الالهیة و

۳-۵. با توجه به جایگاه مفاهیم اعتباری در زندگی اجتماعی، بدون شک علوم اجتماعی نیز که ناظر بر همین حیث از زندگی انسان است، به طور اساسی از مفاهیم اعتباری تشکیل شده‌اند و تأکید بر مفهوم «عینیت» به عنوان معیار صحت گزاره‌های این علوم، معتبر نیست و اشتباهی فاحش محسوب می‌شود. در حقیقت به کارگیری مفهوم عینیت در علوم اجتماعی که در تکوین و توسعه را مدیون مفاهیم اعتباری است نمونه‌ای از کاربرد نادرست مفاهیم در فضای سلطه و غلبه علوم طبیعی محسوب می‌شود.

۴. واقع‌نمایی به جای عینیت

به نظر می‌رسد آنچه در به‌کارگیری گسترده واژه عینیت، در روش‌شناسی به خصوص روش‌شناسی علوم اجتماعی مورد توجه بوده است، تمایل به پرهیز از ذهن‌گرایی افراطی و افزایش درجه اعتبار و صحت گزاره‌های معرفتی در علوم به خصوص علوم اجتماعی می‌باشد. از این رو به نظر می‌رسد با توجه به معنای اصطلاحی مفهوم «عینیت» واژه «واقع‌نمایی» جایگزین مناسبی برای آن باشد. زیرا هم ناظر به واقعیت بودن رادر خود دارد و هم ناگزیری از جانبداری را منعکس می‌کند. در عین حال به واقعیات محسوس یا مفاهیم حقیقی که از واقعیات محسوس به طور مستقیم انتزاع می‌گردند نیز منحصر نمی‌شود. زیرا عالم واقعی بسیار بزرگتر از طبیعت است و مفهوم واقع‌نمایی نیز منحصر به گزاره‌های مشاهده‌ای نیست. چه اینکه علم صرفاً در ادراک حسی محدود نمی‌شود. بلکه علم دست کم شامل سه نوع ادراک یا به تعبیر بهتر سه مرتبه از ادراک است که عبارتند از: ۱- ادراک حسی که فقط به جزئیات تعلق می‌گیرد و به شرایط مادی نظیر حضور شیء، در زمان، مکان و وضعیت خاص وابسته است. ۲- ادراک خیالی که همچون ادراک حسی به جزئیات تعلق دارد و به شرایط مادی نیز وابستگی دارد ولی حضور شیء در آن ضروری نیست. از این رو به خاطرات یا حتی امور کاملاً غیر واقعی که مصداقی در خارج ندارند نیز تعلق می‌گیرد. ۳- ادراک عقلی که به مفاهیم کلی مربوط است و نیازی به شرایط مادی ندارد. (مهدی حائری یزدی، نظریه شناخت، ۱۳۷۸، ص ۲۳۰)

تمام رشته‌های علم که بنابر موضوع مورد مطالعه‌شان در دو بخش وسیع یعنی حوزه

→ لَعِبَ (عینکوت: ۶۴) بازی و سرگرمی معرفی می‌شود. بر آنچه حاصل مفاهیم اعتباری نظیر مالکیت، منزلت، قدرت و غیر ایشان که در عالم خارج واقعیت قابل اشاره‌ای ندارند بلکه فقط برای ذهنها معنادار هستند، تفسیر شده است. در ذیل آیه «کان الناس امة واحدة فبعث الله النبيين» (بقره: ۲۱۳) نیز می‌گوید دو مفهوم استخدام و حسن (آراستگی) سبب پیدایش جامعه و مدنیت شده است. بنیاد حیات مدنی را باید در این دو مفهوم جست‌گرچه در بقای آن مفهوم عدالت نیز تأثیر اساسی دارد و شرط لازم است. (المیزان، ج ۲، ص ۱۶۳)

طبیعی و حوزه علوم اجتماعی تقسیم شده‌اند به درجات گوناگون نیز به این سه نوع ادراک مدیون می‌باشند. از این رو مفهوم عینیت که معطوف به ادراک حسی است، در القای معیار صحت و اعتبار برای همه گزاره‌های علمی، ناکارآمد می‌شود ولی مفهوم واقع‌نمایی که به معنای میزان صحت و اعتبار هر گزاره علمی در حکایت از متعلقش می‌باشد، از توجیه بیشتری برخوردار است.

بخش دوم واژه «واقع‌نمایی» بدون شک اشاره به دخالت ذهن در نمایش واقعیت دارد. اعتراف به اینکه مشاهده بازتاب اشیاء خارجی در ذهن نیست، اعترافی است که قبل از ظهور دیدگاه‌های جدید فلسفه علم در حوزه فلسفه اسلامی مطرح شده بود. زیرا در هر مشاهده ادراکی هست که در جریان آن ذهن جعل مماثل می‌کند. یعنی وقتی که ذهن با شیء خارجی مواجه می‌شود، نفس محاکمات و ایجاد مثل می‌کند» (همان، ص ۱۶۲). صدرالمتألهین در نظریه «قیام صدور نفس» به نحو قاطع و جامعی دخالت ذهن در مشاهده را تبیین نمود.^۲

با این همه اعتقاد به دخالت ذهن در ادراک حسی و تولید گزاره‌های مشاهده‌ای نه به نسبت‌گرایی و شکاکیت انجامید و نه مانع از ترغیب به پرهیز از خوددینادی گشت. نتیجه حاصل از معرفت‌شناسی صدرا در این زمینه شامل دریافت این مطلب است که علم نه بازتاب مستقیم واقعیت است چنان‌که مورد درخواست طرفداران عینیت می‌باشد و نه پدیدار ذهنی صرف و بی‌ارتباط با واقعیت چنان‌که تلقی نسبت‌گرایان است. بلکه علم حاصل فعالیت مشروط می‌باشد و به میزانی که شرایط واقعی تری فراهم گردد و امکانات تحقیقی توسعه یابد، واقع‌نمایی گزاره‌های علمی نیز افزایش خواهد یافت. بنابر این کاربرد مفهوم واقع‌نمایی نه تنها در علوم طبیعی بلکه به ویژه در علوم اجتماعی که به مفاهیم اعتباری معطوف است نیز موجه می‌باشد. زیرا مفاهیم اعتباری گرچه ساخته و پرداخته ذهن و ناشی از دانش حضوری مانسبت به نیازهای درونی مان است ولی چنانکه قبلاً گفته شد هیچ اعتباری به طور محض و فارغ از حقیقتی خاص، ممکن نمی‌شود و همواره اندیشه‌های اعتباری حاصل دستکاری و جابجایی‌های ذهن در رابطه‌ها و

۲ بر اساس دیدگاه صدرا در معرفت‌شناسی، آنچه می‌دانیم و مشاهده می‌کنیم، نه بازتاب مستقیم واقعیت است و نه پدیدار ذهنی صرفی که رابطه‌ای باواقعیت نداشته باشد بلکه حاصل فعالیت مشروط نفس است. زیرا هنگام رویارویی با هر چیزی نفس به حکایت یا ایجاد مثل می‌پردازد و چیزی را که عین شیء خارجی است در خود به وجود می‌آورد ولی این فعالیت نفس مستلزم تحقق شرایطی نظیر دوری، نزدیکی، کیفیت اعضای حسی، فرآیندهای تسهیل‌کننده احساس و غیره می‌باشد. در حقیقت گزاره‌های مشاهده‌ای که از بیشترین درجه عینیت برخوردارند حاصل فعالیت ذهن در محیط مادی می‌باشد و از این رو به شرایط محیطی و همچنین شرایط مربوط به توانمندیها و ویژگیهای مدرک وابسته هستند. (مظفری، شرح مبسوط منظومه، صص ۲۱۳-۲۰۸)

نستهای واقعی است. همچنین آثار و لوازم مفاهیم اعتباری همیشه در واقعیات جهان آثاری بر جای می‌گزارد. از این رو واژه واقع‌نمایی که معنایی از واقعیت و دخالت ذهن را در خود دارد برای القای معیار اعتبار گزاره‌های علوم اجتماعی مطلوب به نظر می‌رسد.

۵. جایگاه ذهنیت در تاریخ

اگرچه ایده بی‌طرفی در توصیف واقعیات و ارزیابی گزاره‌های علمی که توسط استفورد مورد تأکید بوده قابل دفاع است ولی درباره نظر او راجع به «عینیت در تاریخ» سؤالاتی وجود دارد. به زعم استفورد، عینیت تاریخ دست کم توسط محدودیت‌های مکانی و زمانی، محدودیت ارزشهای اجتماعی و محدودیت زبانی مورخ یا محقق تاریخ دچار چالش می‌شود. همچنین آراء مورخین می‌تواند بر سرگذشت پدیده‌های اجتماعی امروز و آینده تأثیرگذار باشد. ولی «دنیای تاریخی نمی‌تواند تحت تأثیر شناخت ما از آن قرار بگیرد. (استفورد، ص ۲۲۲)

به نظر می‌رسد دنیای تاریخی در اندیشه استفورد یک واقعیت کاملاً مستقل از ذهن است در حالی که آنچه از تاریخ چیزی در اختیار ماست یا به گزارشهای افراد انسانی از برخی حوادث رخ داده در جوامع انسانی و توسط انسانها، بازگشت می‌کند و یا به اشیائی که توسط تفسیرهای باستان‌شناسان نام و نشان و توضیح خود را دریافت می‌دارند گزارشهای تاریخی هم از جهت اینکه حاصل برداشتها و ساخته و پرداخته مورخین هستند و هم از جهت اینکه به حوادثی اشاره دارد که در متن زندگی اجتماعی و عموماً توسط انسانها رخ داده است، نمی‌توانند نوعی گزاره حقیقی ناظر به واقع همچون گزاره‌های علوم طبیعی تلقی شوند. بلکه برعکس، گزاره‌های تاریخی که تمام دنیای تاریخی ما را تشکیل می‌دهند نسبت به گزاره‌های علوم طبیعی وابستگی بیشتری به ذهن دارند.

به سختی می‌توان پذیرفت که دنیای تاریخی یک واقعیت یا مجموعه‌ای از واقعیتهای معین، صریح با ارتباطات آشکار و غیر قابل تردید باشد. زیرا دنیای تاریخی به شدت از تفسیرها و نگرشهای نه تنها مورخین بلکه تحلیل‌گران گزاره‌های تاریخی و حتی خوانندگان تاریخ متأثر می‌باشد. از این رو نگرشهای اجتماعی و ایدئولوژیها می‌توانند دنیای تاریخی را که در ذهن و محصولات ذهنی نظیر کتابها، نقاشیها، معماریها تکوین یافته است، تحت تأثیر قرار دهند. برای مثال در نگرشهای نئومارکسیستی روابط میان حوادث تاریخی ممکن است بر اساس سازماندهی قدرت به گونه‌ای متفاوت از آنچه بر اساس ثروت در نگرشهای سرمایه‌داری یا تقدیر فوق طبیعی در ایدئولوژیهای جبرگرا تبیین می‌شود، توصیف گردد.

به عبارت دیگر گرایشهای خاصی که در فضای علوم اجتماعی برای تأکید بر آزمون

تجربی و شواهد عینی وجود دارد ممکن است با تغییر جهت تحقیقات تاریخی، دنیای تاریخی متفاوتی از آنچه قبلاً وجود داشته ایجاد کند. چه اینکه سلطه فرهنگی اندیشه غربی دنیای تاریخی ما را معطوف به یونان و روم بنامی‌کند و معلوم نیست اگر زمانی اندیشه خاور دور سلطه فرهنگی داشته باشد، دنیای تاریخی پیرامون محورهای مربوط به تمدن ژاپنی - چینی بناخواهد شد یا نه.

به نظر می‌رسد برای بحث درباره عینیت در تاریخ باید از دو چشم‌انداز وجودشناسی و معرفت‌شناسی درباره تاریخ مطالعه نمود. یعنی، باید پرسید اولاً تاریخ به عنوان یک شیء چگونه چیزی است؟ ثانیاً تاریخ را چگونه و با چه اعتباری می‌توان فهمید. در حالی که استنفورد کانون توجه خود را در بحث از «معضل عینیت» متوجه پاسخگویی به سؤال دوم نموده است، معضل عینیت همچنان ما را برای پاسخگویی به پرسش اول نیز فرا می‌خواند. به نظر می‌رسد توجه به دیدگاه علامه طباطبایی درباره سرچشمه مفاهیم مربوط به زندگی مدنی انسان زمینه مناسبی جهت حل مسئله وجودشناسی تاریخ فراهم می‌آورد. اگر بپذیریم که اساس تاریخ و برخی علوم اجتماعی به زندگی مدنی یا انسان‌شناسی جمعی بازگشت دارد و بپذیریم مفاهیم اعتباری ماقبل جامعه و مابعد جامعه سرچشمه تمام گزاره‌های معرفتی تاریخی هستند. بنابراین باید بپذیریم که ارتباط ما با تاریخ صرفاً از طریق گزاره‌های تاریخی فراهم می‌گردد. هم اکنون دنیای تاریخی تنها در فضای اندیشه‌ها، کتابها، تولیدات هنری و اشیاء باستانی معنادار شده توسط ذهن، جریان دارد. البته این ادعا هرگز به این معنا نیست که دنیای تاریخی تنها یک خیال یا پندار ذهنی می‌باشد بلکه منظور نشان دادن محدودیت مفهوم «عینیت» از جهت تبیین دخالت عنصر زمانی می‌باشد اگر چه کاربرد واژه عینیت درباره گزاره‌های مربوط به عناصر دنیای طبیعی هر چند بالحفاظ نقدهای مذکور، ممکن است از توجیهی برخوردار باشد ولی به کارگیری این مفهوم درباره گزاره‌های مربوط به عناصر دنیای تاریخی که هم اکنون تحقق خارجی ندارند و مربوط به گذشته‌ای هستند که تنها از طریق ذهن و محصولات ذهنی قابلیت ارتباط دارند هرگز موجه نمی‌باشد. البته نظرات استنفورد درباره روش مفاهیم در تاریخ به تبع علوم اجتماعی که در پاسخ به سؤال فرضی دوم در زمینه روش‌شناسی معرفت تاریخی ارائه شده است تا حدود زیادی پذیرفتنی است چنان‌که شهید مطهری نیز در تأیید سخن «ادوارد هالیت کار» می‌گوید: «روح این بحث، ذهنی بودن تاریخ است که در تاریخ و کلاً در علوم انسانی، این انسان است که کار انسان دیگر را مطالعه می‌کند، برعکس علوم طبیعی که عالم و معلوم دو چیز مجزا هستند، اینجا چون انسان می‌خواهد کار انسان دیگر را مطالعه و تحقیق کند شخصیت خود مورخ معیار قضاوت قرار می‌گیرد (مطهری، ۱۳۶۱، ص ۱۹۷ - ۱۹۴). ایشان همچنین در توضیح

چگونگی اعتبار یافتن شناخته‌های بشری می‌گویند: درست است که ما نمی‌توانیم خطاهای حس را در نظر نگیریم و خطاپذیری شناخت را حتی درباره محسوسات و علوم تجربی باید بپذیریم ولی راه ما از شکاکیت و نسبی‌گرایی جداست ما راه شناخت رانمی‌بندیم زیرا معتقدیم ذهن خود توانمندی شناسایی و اصلاح خطاهای خویش را دارد. اینکه ذهن خطا می‌کند و چگونه می‌تواند خطاهای خود را اصلاح کند، توسط خود ذهن کشف می‌شود.

با این همه به لحاظ تفاوت اساسی گزاره‌های تاریخی از گزاره‌های حقیقی ناظر به واقع رویکرد مباحث مربوط به عینیت در تاریخ نیز کاملاً متفاوت می‌شود. زیرا هر گونه بحث درباره عینیت در تاریخ فرع بر پذیرش همسانی گزاره‌های تاریخی با گزاره‌های حقیقی است. چنانکه موضع نسبتاً منصفانه مؤلف محترم در محور «عینیت در تاریخ» نیز همچون بسیاری از اندیشمندان علوم اجتماعی مبتنی بر اعتقاد به یکسانی یا همسانی گزاره‌های تاریخی با گزاره‌های ناظر به واقعیت در علوم طبیعی است. او گرچه نسبت به امکان دستیابی به عینیت در تاریخ تردید دارد ولی در هر حال آن را آرمانی هدایت‌گر معرفی می‌کند که می‌تواند تلاش‌های مورخین را سازمان بخشد در همین حال نویسنده محترم برای «ذهنیت در تاریخ» نیز جایگاه مناسبی در نظر دارد. به نظر می‌رسد، نیاز به ساز و کارهای همدلی برای فهم تاریخ - و عبرت - برای استفاده از تاریخ - در هر حال دخالت ذهن را ضروری می‌کنند.

از سوی دیگر توجه به واقع‌نمایی گزاره‌های تاریخی انگیزه‌ای قدرتمند فراهم می‌آورد که تلاش جهت افزودن بر اعتبار گزاره‌های تاریخی و امکان دستیابی به واقعیت از لابلای سطوح ابهام‌آمیز زمان را سبب می‌شود. این هدف مقدس می‌تواند توصیه‌های روش‌شناختی متنوعی در جهت تدوین روشها، ساز و کارها و ابزارهای مربوط به کشف واقعیت حوادث تاریخی و همچنین اعتبار سنجی گزاره‌های تاریخی، ارائه نماید. در هر صورت غفلت از تفاوت‌های اساسی میان موضوع تاریخ با موضوع علوم طبیعی، تعریفی محدود از واقع‌نمایی به دست می‌دهد که به ابهام‌های روش‌شناختی و همچنین به بحث‌های دامنه‌داری درباره امکان دستیابی به تاریخ معتبر، منجر می‌گردد.

بنابر این گرچه نیل به حداکثر واقع‌نمایی در تاریخ همچون همه علوم، مطلوب بلکه هدفی مقدس است ولی این تشابه در هدف علوم، نباید و نمی‌تواند به روشهای دستیابی به واقعیت نیز تعمیم یابد. جستجو برای عینیت در علوم طبیعی و واقع‌نمایی در تاریخ انگیزه‌های اساسی و دارای ریشه روانشناختی است ولی شیوه‌های جستجو، قبل از هر چیز متأثر از نوع موضوعات هر علم می‌باشد. علاوه بر این تجربه ذهنی، علائق و سلاقی و همچنین ایدئولوژی محقق یا جمعی از محققین نیز در به‌کارگیری، ابداع و استمرار

روشهای اعتبار سنجی و کشف واقعیت تأثیر گسترده‌ای دارند. (کوهن، ساختار انقلابهای علمی، ۱۳۶۹)

به نظر می‌رسد تأثیر ذهن نه تنها بر شناسایی اهمیت تاریخی حوادث تأثیر دارد، چنانکه مؤلف اشاره نموده‌اند، بلکه حتی بر چگونگی به کارگیری مفروضات و مبانی و همچنین بر نحوه تنظیم فرضیات ممکن درباره تبیین آن حوادث نیز مؤثر می‌باشد. بدیهی است تلاش محقق برای تأکید بر بخشی از تجربه‌های ذهنی، سازمان‌دهی مبانی آن و استنتاج فرضیات ممکن، حاصل داوریهایی است که به صورت پی‌درپی توسط محقق یا مجموعه‌ای از محققین در هر صنف علمی صورت می‌گیرد. داوریهایی جامعه علمی بدون شک تحت سیطره نگرش کلی آنها به جهان است و به طور متوالی متأثر از تجربیات ذهنی شخصی و صنفی و همچنین دست آوردهای دانش بشری می‌باشد. بنابراین به‌رغم تصور برخی فیلسوفان علم دخالت ذهن تنها به منطقه اکتشاف محدود نمی‌شود بلکه منطقه داوری رانیز دربرمی‌گیرد. اصولاً در تکوین علوم، ذهن هم در مرحله کشف فرضیه‌ها و هم در مرحله داوری درباره اعتبار آنها دخالت دارد. چه اینکه مرحله کشف نیز متضمن داوریهایی فراوان درباره مفروضات، مبانی تجربیات، علایق و سلیقه‌هاست. زیرا گزینش و تنظیم فرضیه بدون ارزیابی و تصمیم‌گیری درباره موارد مذکور ممکن نمی‌باشد.

از سوی دیگر در انتخاب موضوع تحقیق، شیوه تحقیق، ابزار تحقیق، سازوکارها و آزمونها و حتی نمونه‌های تحقیق نیز عناصر ذهنی از قبیل گرایش‌ها، اعتقادات، تجربیات و غیره تا حدودی دخالت دارند. البته میزان دخالت ذهن در علوم مختلف و در موضوعات گوناگون کاملاً متفاوت است. در این میان، علوم اجتماعی و از جمله تاریخ به گونه‌ای است که شاید نتوان مرز معینی میان سوژه و ابژه دست کم در دنیای تاریخی مشخص نمود. زیرا هر گزاره تاریخی صرفاً بازتاب یک حادثه تاریخی نیست بلکه حاصل برداشت یا برداشتهای ذهن مورخین و تحلیلگران می‌باشد. با این همه و بدون شک، توسعه امکانات تخصصی برای زدودن حجابهایی که به دست زمان بر حوادث کشیده شده، همراه با گسترش جامعیت نظر که ویژگی مورخین متأخر نسبت به قدماست می‌تواند امیدی برای دستیابی به واقعیت ایجاد کند.

در حوزه اسلامی نیز اعتماد به وحی به عنوان منبع خدشه‌ناپذیر گزارش واقعیت کمک کننده است، زیرا هم در انتزاع ایده‌های اساسی برای تاریخ تأثیر دارد، هم در شناسایی و انتساب اهمیت تاریخی به حوادث، جهت دهنده می‌باشد و هم در تعیین اعتبار برخی نقلهای تاریخی تعیین کننده است. به عبارت دیگر آموزه‌های وحیانی در زمینه وجودشناسی، معرفت‌شناسی، روش‌شناسی و غیره از سه طریق امکانات

دستیابی به واقعیت را افزایش می‌دهند. این سه طریق که عبارتند از: ۱. ارائه معیار برای گزینش حوادث، اشخاص و ایام مهم؛ ۲. ارائه معیار برای اعتبارسنجی گزاره‌های تاریخی؛ ۳. عرضه اصول و مبانی لازم جهت تفسیر حوادث، به کمک ترسیم «نقشه» برای تاریخ و ارائه نسبتها و توازنها و قالبها، تبیین روابط علی میان حوادث تاریخی و همچنین تبیین طرح کلی تاریخ را بر عهده می‌گیرند. بدون شک تبیین و توصیف حوادث تنها در پرتو عرضه طرحهای کلی در تاریخ ممکن است زیرا هر نظریه تاریخی و هر تفسیر از حوادث تاریخی در یک بستر کلی و جامع تکوین می‌یابد. در حقیقت ضرورت بحثهای مربوط به فلسفه تاریخ که لزوم نوعی نگرش کلی را به عنوان پی شرط فهم تاریخی نشان می‌دهند بر همین اساس توجیه می‌شوند.

به نظر می‌رسد گرچه مؤلف محترم، پیامدها و تأثیر و تأثر وقایع، شخصیتها و نظایر آنها را به عنوان معیاری برای اهمیت تاریخی حوادث ذکر می‌نمایند ولی به این نکته عنایت نکرده‌اند که اندیشه‌ما درباره اینکه پدیده‌ای تاریخی را به پیامدهای عملکرد شخص یا واقعه دیگری نسبت می‌دهیم یا از میان بی‌شمار وقایع یک یا چند حادثه و شخصیت را در پیدایش حوادث بعدی مؤثر می‌دانیم، حاصل داوریهایی پی در پی و مفروضات مضمونی ناشی از نگرشهای کلی ما درباره جهان است. در حقیقت سلسله‌ای طولانی از تفسیرها و تبیینها در پس هر آنچه به لحاظ تاریخی با اهمیت تلقی می‌شوند، وجود دارد که تصمیم‌گیری درباره آنها را مستلزم پای‌بندی به یک دیدگاه وجودشناختی و دل‌بستگی به ایدئولوژی خاصی می‌کند. این وابستگی‌ها که معمولاً همه موضوع‌گیری‌های ما را در معرفی حوادث مهم تاریخی و تحلیل روابط پدیده‌های تاریخی متأثر می‌سازند، گرچه ممکن است ناآشکار و حتی مبهم باشند ولی در هر صورت در متن ذهن ما حضور دارند و غفلت از وابستگیهای مذکور به جای عینیت و بی‌طرفی که مطلوب متدولوژی علوم اجتماعی است، ساده لوحی و حتی خود تحریفی به بار می‌آورد. برعکس تصریح در پیش زمینه‌های فکری و اعلام پرسپکتیو مورخ می‌تواند زمینه واقع‌نمایی را فراهم نماید. از این رو شاید بتوان گفت که تفاوت اساسی میان مورخینی که پایگاه عقیدتی و آئینی خویش را آشکار می‌نمایند با مورخین سکولاری که مدعی بی‌طرفی نسبت به ایدئولوژی‌های رسمی هستند در عدم وجود وابستگی‌های ایدئولوژیک نیست، بلکه در نهانی بودن یا آشکار بودن مبانی فکری آنهاست. نه زیرا اظهار نظرها و مواضع مورخین سکولار، نیز چون به طور واقعی پای‌بندی و حتی دل‌بستگی متعصبانه‌ای به یک آئین خاص دارند، از عینیت و بی‌طرفی برخوردار نمی‌باشد، احتمالاً اعتقاد به بی‌طرفی به خودی خود نشانه اعتقاد به طرف است و تأکید بر عدم جانبداری به خودی خود نوعی جانبداری محسوب می‌شود.