

مقدمه

به طور کلی، مکاتب عمده جامعه‌شناسی را به دو دسته طبیعت‌گرا و ضدطبیعت‌گرا تقسیم کرده‌اند، که دسته اول به دنبال پیروی از روش‌های علوم طبیعی و دسته دوم در پی تدوین روش‌های متفاوتی بوده‌اند. جامعه‌شناسی پوزیتویستی با تأکید بر پدیده‌های اجتماعی، به عنوان موضوع جامعه‌شناسی و انتخاب تبیین علی به عنوان روش در دسته اول، و جامعه‌شناسی تفهیمی با طرح نظریه‌های تفسیری برای مطالعه رفتار معنادار در دسته دوم قرار می‌گیرد. هریک از این مکاتب، با تقلیل مطالعات جامعه‌شناختی به سطحی از واقعیت، ظرفیت‌های محدودی داشته و با نقدهای متعددی روبرو شده‌اند. اما بر مبنای فلسفه اسلامی، به دلیل برخورداری از منابع متعدد معرفتی و همچنین توجه به سطوح مختلف واقعیت، ظرفیت‌های ویژه‌ای برای جامعه‌شناسی قابل تصور است. به منظور بررسی این ظرفیت‌ها، به مقایسه روش‌شناسی دورکیم به عنوان نماینده طبیعت‌گرایان، وینچ به عنوان نماینده ضدطبیعت‌گرایان و علامه طباطبایی به عنوان نماینده فلسفه اسلامی می‌پردازیم. دورکیم را به دلیل اتخاذ رویکرد طبیعت‌گرایانه از یک سو، و تأثیر ژرف او در علم جامعه‌شناسی انتخاب نمودیم؛ چرا که او بنیان‌گذار جامعه‌شناسی است^۱، همچنین در حوزه‌های مردم‌شناسی، تاریخ‌شناسی و زبان‌شناسی تأثیر به‌سزایی داشته است^۲. وینچ را به دلیل اتخاذ رویکرد ضدطبیعت‌گرایانه، که مقابل دورکیم قرار دارد و همچنین پایبندی بیشتر وی به رویکرد تفهیمی نسبت به ماکس وبر، برگزیدیم. علامه طباطبایی را نیز به دلیل مبانی متفاوت ایشان، که امکان ایجاد رویکرد تازه‌ای را به علوم اجتماعی پدید می‌آورد، انتخاب نمودیم. بدین منظور، با رویکردی روش‌شناختی و با استفاده از روش تطبیقی، به مقایسه آرای متفکران مذکور در خصوص مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی پرداخته، پس از بررسی تأثیر آن در نظریه، ظرفیت‌های متفاوت آنها را برای تولید علوم اجتماعی مورد توجه قرار می‌دهیم.

دورکیم، دانشمند فرانسوی قرن نوزدهم، تحت تأثیر رویکرد پوزیتویستی کنت است. وی با اتخاذ رویکرد تجربه‌گرایی، فلسفه و دین را غیرعلمی و مهمل می‌خواند و تلاش می‌کند تحلیل‌های تجربی از پدیده‌های اجتماعی ارائه نماید. هرچند ناخودآگاه از تحلیل‌های عقلی نیز بهره می‌برد. وینچ دانشمند انگلیسی قرن بیستم، تحت تأثیر ویتگنشتاین دوم است. وی با اتخاذ رویکرد مابعد تجربه‌گرایی، به فلسفه‌های پست مدرن متمایل است. وی ترجیحی برای علم، نسبت به دین و فلسفه قایل نیست و هریک را بازی زبانی ویژه‌ای می‌داند که از رویکردی خاص به تحلیل موضوعات مشترک می‌پردازد. وی برخی موضوعات را با روش تجربی و برخی دیگر را با روش‌های فلسفی و معرفت‌شناختی مورد

روش‌شناسی اندیشه اجتماعی دورکیم، وینچ و علامه طباطبایی

قاسم ابراهیمی پور*

چکیده

جامعه‌شناسی تحت تأثیر مکاتب فلسفی، موضوع، هدف و روش‌های متفاوتی را اتخاذ نموده است. جامعه‌شناسی دورکیم، بر فلسفه اثباتی کنت مبتنی است و علم را به سطح واقعیات قابل مشاهده تقلیل داده، بدون توجه به معنای رفتار، تنها تبیین علی را در دستور کار خود قرار می‌دهد. جامعه‌شناسی وینچ، با تکیه بر فلسفه ویتگنشتاین دوم، بدون توجه به علل پدیده‌های اجتماعی، تفسیر رفتار معنادار با روش‌های تفهیمی و بررسی دلایل انجام کنش را برجسته می‌سازد. علامه طباطبایی نیز بر مبنای حکمت صدرایی، حس، عقل، شهود و وحی را به عنوان منابع معرفت می‌پذیرد و معتقد است هر یک به سطحی از واقعیت نظر دارد. از این رو، نظریه‌های متنوع تفسیری، تبیینی، هنجاری و انتقادی بر مبنای ایشان قابل طرح است که هر یک از مبنای خاص برخاسته و به سطحی از واقعیت اشاره دارد و با آزمون‌های ویژه‌ای نیز مورد بررسی قرار می‌گیرد.

کلیدواژه‌ها: اندیشه اجتماعی، جامعه‌شناسی، روش‌شناسی، دورکیم، وینچ، علامه طباطبایی، نظریه.

مطالعه و تحلیل قرار می‌دهد. علامه طباطبایی نیز یک دانشمند ایرانی قرن بیستم، و تحت تأثیر حکمت صدرایی است. وی با اتخاذ رویکرد ماقبل تجربه‌گرایی، فلسفه و دین را نیز علمی شمرده و قایل به انسجام و جمع این حوزه‌ها با علم است. ایشان، فیلسوف و مفسری است که با رویکردهای تجربی، عقلی و شهودی به طرح مباحث اجتماعی پرداخته است.

مشخصات عمومی دورکیم، وینچ و علامه طباطبایی

نوع نگاه متعارف این اندیشمندان به نظام هستی، معرفت و انسان موجب شده است که هریک، ساختمان علوم اجتماعی را به گونه‌ای متفاوت معماری نموده و از مسئله، موضوع و روش‌های متفاوتی سخن به میان آورند که ظرفیت‌ها و نقاط قوت و ضعف متفاوتی را به دنبال داشته است. دورکیم با پیروی از روش‌های علوم طبیعی، نقش کنش‌گر را نادیده انگاشته و به نظریه‌های سطح کلان علاقه نشان می‌دهد. وی برای مطالعه پدیده‌های اجتماعی، به سراغ افراد نمی‌رود، بلکه آمار پدیده‌ها را مورد بررسی قرار می‌دهد. از این رو، قصد و نیت کنش‌گر برای او اهمیتی ندارد. در حالی که، وینچ با پذیرش تفاوت علوم طبیعی و علوم اجتماعی، به دنبال کشف معنای رفتار کنش‌گر بر اساس قواعد فرهنگی حاکم بر کنش اوست. به همین دلیل، به نظریه‌های سطح خرد تمایل داشته و ساختارها را نادیده می‌انگارد. در مقابل، نقش عامل و قصد و انگیزه او را برجسته ساخته و از نظریه‌های تفسیری سخن می‌گوید. اما علامه طباطبایی، با مبانی متفاوتی علوم اجتماعی را در زمره علوم اعتباری قرار می‌دهد و از این طریق، ظرفیت رویکرد تفهومی را ایجاد می‌کند. از سوی دیگر، با پذیرش عقل و وحی به عنوان منابع معرفتی، امکان نظریه‌های انتقادی و هنجاری را ایجاد نموده، با طرح سنت‌های الهی به عنوان قوانین حاکم بر جامعه نیز ظرفیت نظریه‌های کلان و نوع خاصی از تبیین را فراهم می‌نماید.

مبانی هستی‌شناختی دورکیم

دورکیم برای جامعه، طبیعتی ویژه و متفاوت از طبیعت افراد قائل است. از نظر وی جامعه هدف‌هایی دارد که چون نمی‌تواند بدون وساطت افراد به آنها دست یابد، مایل است افراد، منافع خویش را فراموش نموده و خدمت‌گزار او باشند. جامعه، افراد را به انواع زحمات، محرومیت‌ها و فداکاری‌هایی که زندگی اجتماعی بدون آن ممکن نیست، وادار می‌سازد. از این رو، افراد مجبور به پذیرش قواعدی در زمینه رفتار و اندیشه هستند که نه آنها را ساخته و نه خواسته‌اند؛ قواعدی که حتی گاه با علایق و بنیادی‌ترین غرایز انسان مخالفند. البته از نظر دورکیم، اگر افراد در برابر جامعه

سر تسلیم فرود می‌آورند، نه به این دلیل است که جامعه به چنان نیرویی مسلح است که می‌تواند بر مقاومت‌های آنها فایز آید، بلکه بیش از هر چیز به این دلیل است که جامعه موضوع احترام و بزرگداشت حقیقی از جانب آنهاست.^۳ وجود چنین عباراتی در متون جامعه‌شناختی دورکیم، موجب شده برخی اعتقاد به وجودی مستقل برای جامعه را به وی نسبت دهند. حال اینکه، اگر شی‌انگاری پدیده‌های اجتماعی به این معنی باشد که تفاوتی با پدیده‌های طبیعی ندارند، قابل پذیرش نخواهد بود. اما دورکیم منظور دیگری دارد. وی معتقد است: مفهوم شیء به هر نوع واقعیتهایی که می‌توان و باید از بیرون مشاهده کرد، اطلاق می‌شود.^۴ و مراد وی این است که چون پدیده‌های اجتماعی مثل دولت، آزادی، حاکمیت و دموکراسی برای ما مبهم است، باید آنها را در حکم اشیای واقعی در نظر بگیریم. یعنی باید آنها را به صورت عینی مورد مطالعه قرار داده، از پیش‌دآوری‌ها، تصورات و مفاهیم قبلی پرهیز نماییم.^۵ دورکیم با این پیشنهاد، تحلیل اجتماعی را از آنچه می‌توانیم نظریه‌پردازی نظری بنامیم، متمایز می‌سازد؛ زیرا همه ما ایده‌هایی درباره جهان اجتماعی و چگونگی عمل آن داریم که اساس آن، فهم متعارف است و این وسوسه وجود دارد که افکار خود را بر آنها متمرکز کنیم و نظریه‌ها را بر اساس آنها بسازیم.^۶ پس، شی‌انگاری پدیده‌های اجتماعی از نظر دورکیم، به این معنی است که فهم متعارف خویش را از آنها کنار نهاده، و با گسست کامل نسبت به تصورات پیشین خود، به بررسی و مطالعه عینی پدیده‌های اجتماعی بپردازیم؛ زیرا واقعیت‌های اجتماعی، صرف نظر از اینکه ما چه تصویری در مورد آنها داریم، به حیات خویش ادامه می‌دهند. آنها به این معنی، عینی هستند که مانند اشیا بوده و با ایجاد تحول در تصورات ما در مورد آنها، تغییر نمی‌کنند. درست مانند میز تحریر، که همواره یک میز تحریر باقی می‌ماند، حتی اگر ما فکر کنیم آن میز حیوانی چهار پاست. عینیت صفتی از صفات اشیاست، نه نگرش ذهنی.^۷ بر این اساس، از نظر دورکیم نمی‌توان مثلاً جرم را با تکیه به قوانین اخلاقی یا متون دینی تعریف کرد؛ چرا که این همان تصورات و فهم پیشین ما نسبت به جرم است، بلکه باید با شی‌انگاری جرم و رجوع به واقعیت و بر اساس آنچه جامعه جرم می‌پندارد، برای آن مجازات‌هایی در نظر می‌گیرید، به تعریفی مناسب دست یابیم.

وینچ با پذیرش نظریه بازی‌های زبانی ویتگنشتاین و به کارگیری آن در علوم اجتماعی، هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی را در هم می‌آمیزد و همه را یک‌جا به جامعه‌شناسی تقلیل می‌دهد. وی معتقد است: زبان در چارچوب و بافت اجتماعی خاص خود معنا می‌یابد. از همین جایگاه و کاربرد، نه تنها واقعیت را به نمایش می‌گذارد، بلکه آن را خلق می‌کند.

مبانی هستی‌شناختی وینچ

وینچ، به پیروی از ویتگنشتاین معتقد است که تصور ما از آنچه به قلمرو واقعیت تعلق دارد، در چارچوب زبانی که به کار می‌بریم، به ما عرضه می‌شود. مفاهیمی که ما داریم، قالب تجربه‌ای را که از جهان داریم، برای ما معین می‌کنند. هیچ راهی برای بیرون رفتن از مفاهیمی که در قالب آنها پیرامون جهان می‌اندیشیم وجود ندارد.^۸ بنابراین، هرگونه تلاش پیرامون بررسی چیستی واقعیت، ما را به اندیشه و از آنجا به زبان می‌کشاند. زبان ما جهان ماست. هیچ واقعیتی مستقل از آن وجود ندارد.^۹ بنابراین، زبان‌های مختلف، واقعیات متفاوتی را تعریف می‌کنند. هر زبانی، هر طریق نظاره‌گری جهان، راهی است که به طریقی متفاوت جهان را فهم‌پذیر می‌سازد. کار فیلسوف این است که کاوش کند که هریک از زبان‌های دین، علم، علم اجتماعی، ادبیات و غیره، چگونه این عمل را انجام می‌دهند.^{۱۰} وینچ می‌کوشد تا دو مفهوم از فلسفه را از یکدیگر متمایز کند: یکی، فلسفه را پادو و خادم علم و دیگری، فلسفه را مستقل از علم می‌داند. وی تعریف دوم را برمی‌گزیند و بر این اساس، وظیفه فلسفه را بررسی ماهیت ادراک و تأثیر چنین ادراکی در زندگی بشر می‌داند. وی بحث از دو موضوع مذکور (ادراک و تأثیر آن در زندگی) را مستلزم بحث از ماهیت کلی یک جامعه بشری می‌داند و ناگزیر وارد بحث از چیستی جامعه می‌شود. وینچ با تأکید بر روابط اجتماعی و اشباع آن با ایده‌های انسان در مورد واقعیت، در مقابل دورکیم قرار می‌گیرد. وی، جامعه را چیزی جز روابط اجتماعی اشباع شده نمی‌داند و هرگونه وجود مستقلی برای جامعه را رد می‌کند. وی می‌گوید: ایده‌های فرد در مورد اینکه افراد پیرامون او درباره‌ی وی چه می‌اندیشند، در گذشته چه کرده‌اند و احتمالاً در آینده چه خواهند کرد، روابط اجتماعی وی را اشباع می‌کند. بنابراین، فلسفه در تحقیق پیرامون ماهیت فهم انسان، ماهیت روابط متقابل انسان در جامعه را روشن می‌کند. تبیین ماهیت پدیده‌های اجتماعی از منظر وینچ، مهم‌ترین مشکل جامعه‌شناسی است که خود به فلسفه تعلق دارد.

مبانی هستی‌شناختی علامه طباطبایی

علامه با رویکردی کاملاً متفاوت، عالم واقع را به موجودات مادی تقلیل نمی‌دهد، بلکه سه عالم ماده، مثال و عقل را به تصویر می‌کشد که ترتیب طولی دارند؛ یعنی اول عالم عقول، پس از آن، عالم مثال و پس از آن، عالم ماده قرار دارد.^{۱۱} ایشان وجود را نیز به سه قسم اعتباری، ذهنی و خارجی تقسیم می‌کند.^{۱۲} طرح این موضوع، نشان می‌دهد که علامه هم به عالم واقع و هم به لایه‌های رقیق‌تری از آن

توجه داشته‌اند. این نوع ویژه‌ای از رئالیسم است که ایشان را از دیگران متمایز نموده است. علامه بر این باور است که انسان برای دستیابی به کمالات خویش، مجبور به اجتماع، تعاون و تمدن است. در این مسیر نیازمند تفهیم و تفهم. از این‌رو، زبان و اعتباریات را خلق می‌کند.^{۱۳} این مفاهیم و اعتباریات، هرچند در ادامه حیات خویش وابسته به اعتبار معتبران است، اما به دلیل درونی شدن و شیوع در میان افراد اجتماع، منجر به شکل‌گیری عقاید، باورها، ارزش‌ها و هنجارهایی می‌شود که افراد را مجبور به عمل در همان قالب می‌کند که در ادبیات جامعه‌شناسی تحت عنوان «فرهنگ» از آن یاد می‌شود. استمرار این فرهنگ، در طول نسل‌ها و بازتولید آن در رفتار افراد، آن را نیرومند ساخته و از نیرویی برخوردار می‌سازد که دیگر در زمره معانی وهمیه و سرابیه تلقی نمی‌شوند، بلکه اموری حقیقی و بیرونی به نظر می‌رسند. در نهایت، علامه با پذیرش وجودی مستقل برای جامعه، ویژگی‌ها و قوانین خاصی برای آن قابل است که عمر، آگاهی، فهم، عمل، طاعت و معصیت از آن جمله است.^{۱۴} هرچند معتقد است که استنباط وجود حقیقی جامعه از کلام ایشان کار آسانی نیست.^{۱۵}

موضوع جامعه‌شناسی از دیدگاه دورکیم، وینچ و علامه طباطبایی

پس از بررسی مبانی هستی‌شناختی از منظر اندیشمندان مذکور، موضوع علوم اجتماعی را از منظر ایشان مورد توجه قرار می‌دهیم. از نظر دورکیم، برخی شیوه‌های عمل کردن، اندیشیدن و احساس کردن خارج از شعورهای فردی وجود دارند و دارای قدرتی آمر و قاهر هستند که به‌واسطه همین قدرت، خود را علیرغم میل فرد به وی تحمیل می‌کنند.^{۱۶} این دسته از پدیده‌ها، که نمی‌توان جز اجتماع، بنیادی برای آنها قائل شد، صفت اجتماعی به خود می‌گیرند و قلمرو خاص جامعه‌شناسی را می‌سازند.^{۱۷} اما این وقایع جزئی هستند. به همین دلیل، در قلمرو علم جایی ندارند. بنابراین، عمومیت پدیده‌های اجتماعی نیست که آنها را از پدیده‌های دیگر متمایز و مشخص می‌سازد. دورکیم برای حل این مشکل، به کاربرد آمار در علوم اجتماعی متوسل می‌شود.^{۱۸} به عنوان مثال، وی برای مطالعه خودکشی به سراغ مصادیق خودکشی نمی‌رود، بلکه کار خود را از آمار خودکشی شروع می‌کند و نرخ آن را با سایر متغیرها می‌سنجد.

وینچ با پذیرش حاکمیت قواعد بر جامعه، رفتار معنادار را به عنوان موضوع جامعه‌شناسی مطرح می‌کند. وی معتقد است: اگر فردی همواره به یک طریق، در یک نوع موقعیت عمل کند، به این معنی است که از قاعده‌ای متابعت می‌کند. بنابراین، تنها در موقعیتی می‌توان به صورت قابل فهم خود را واقعا تابع قاعده دانست که معنی داشته باشد که فرض کنیم فردی دیگر می‌تواند در اصل، قاعده‌ای را که من

از آن تبعیت می‌کنم، کشف کند. در این صورت، فقط رفتاری که مطابق یک قاعده انجام می‌شود، آن را قابل ارزشیابی می‌کند؛ یعنی می‌توان گفت آن کار درست یا غلط است.^{۱۹}

هرچند علامه به طور مستقل و صریح موضوع علوم اجتماعی را مورد توجه قرار نداده است، اما بر مبنای ایشان و نیز با توجه به طرح حوزه اعتباریات از سوی ایشان، می‌توان رفتار معنادار را یکی از موضوعات جامعه‌شناسی دانست. مطالعه هدف کنش، عقلانیت هدف و همچنین پیامدهای تکوینی کنش نیز در جامعه‌شناسی علامه، مورد بررسی قرار می‌گیرد. البته با توجه به بحث سنت‌های الهی به عنوان قوانین حاکم بر جامعه، سطح دیگری از موضوعات برای مطالعه جامعه‌شناختی شکل می‌گیرد که هریک، با روش‌های متناسب با خود صورت خواهد گرفت.

مبانی معرفت‌شناختی دورکیم، وینچ و علامه طباطبایی

بر اساس دیدگاه دورکیم به عنوان یک پوزیتیویست، فرهنگ هرگز تأثیر درونی بر علم ندارد؛ به بیان دیگر، هویت و ساختار درونی معرفت علمی، مستقل از فرهنگ است. بنابراین علم، هویت فرهنگی، دینی یا ایدئولوژیک ندارد و علم بومی و علم اسلامی بی‌معناست.^{۲۰} بر مبنای وینچ، به عنوان یک اندیشمند پست‌مدرن، فرهنگ عنصر مقوم علم است. مطابق این نگاه - با حفظ غلبه و برتری فرهنگ بر علم - همان‌گونه که علم با هویت و ساختار درونی فرهنگ نسبت دارد، فرهنگ نیز در هویت علم، تعریف و مصادیق آن مؤثر است. بر این اساس، رابطه علم و فرهنگ، رابطه‌ای درونی و دیالکتیکی است؛ یعنی فرهنگ، هویت علم را پدید می‌آورد. علم نیز به نوبه خود، بر فرهنگ اثر می‌گذارد. بر این اساس، علم همواره جزیی از فرهنگ بوده و در بیرون از فرهنگ، مقام و جایگاهی برای آن نمی‌توان تصور کرد. با این همه، علم، هویت و یا روشی مستقل از فرهنگ نیز نمی‌تواند داشته باشد.^{۲۱} اما دیدگاه علامه، مبتنی بر احاطه علم بر فرهنگ است. در این نوع ارتباط، هویت مستقل علم محفوظ است؛ زیرا اگر علم، هویتی فرهنگی داشته باشد، هرگز احاطه بر آن نمی‌تواند پیدا کند و زیر مجموعه آن خواهد بود. این دیدگاه، مبتنی بر رویکرد عقلانی و وحیانی به علم است. اگر عقل، شهود و وحی، نظیر حس، به عنوان منابع معرفتی به رسمیت شناخته شوند، دانش علمی به گزاره‌های آزمون‌پذیر محدود نمی‌شود و علم، ساحت‌های دیگر معرفت را نیز که در حوزه فرهنگ، ناگزیر حضور دارند، در معرض نظر و داوری خود قرار می‌دهد؛ یعنی علم می‌تواند نسبت به ارزش‌ها، هنجارها، آرمان‌ها و دریافت‌های کلان از عالم و آدم و همچنین عواطف، انگیزه‌ها، گرایش‌ها نیز نظر داده و داوری نماید و از صدق و کذب و یا صحت و سقم آنها خبر دهد. به همین دلیل، همه فرهنگ در همه حالات، در معرض داوری علم

قرار می‌گیرد، بلکه علم می‌تواند نسبت به صورت‌هایی از فرهنگ که غیر واقعی‌اند، یعنی به عرصه واقعیت انسانی قدم نگذارد و حتی در قالب آرمان‌های فرهنگی به صورت فرهنگ آرمانی نیز در نیامده‌اند، داوری کرده و از حقیقت و یا بطلان آنها خبر دهد.^{۲۲}

در خصوص روش در علوم اجتماعی نیز دورکیم، همانند دانشمندان علوم طبیعی، به دنبال کشف علت رخداد پدیده‌هاست. وی معتقد است: جامعه‌شناسی همچون علوم طبیعی قادر به کشف علل و اثبات علمی آن است. وی می‌گوید: برای اثبات اینکه پدیده‌ای علت پدیده‌ای دیگر است، بیش از یک وسیله در دست نیست و آن مقایسه مواردی است که در آن، این دو پدیده، هر دو با هم حاضر یا غایب باشند. به همین دلیل بینیم که صورت‌های گوناگون این پدیده‌ها در ترکیبات مختلف اوضاع و احوال، به وجود یکی با دیگری دلالت دارد. بنابراین، در جامعه‌شناسی، تبیین منحصرأ عبارت از اثبات وجود روابط علی است که با روش تغییرات متقارن قابل دستیابی است.^{۲۳} اما وینچ بر این باور است که برای تفسیر یک پدیده اجتماعی، دانشمند باید قواعد حاکم بر فرهنگ آن جامعه را بشناسد و آن پدیده را بر اساس همان قواعد تفسیر کند. به همین دلیل، تفسیرها و نظریه‌های تفسیری از جامعه‌ای به جامعه دیگر و از فرهنگی به فرهنگ دیگر متفاوت خواهند بود؛ زیرا نظریه باید دلیل رفتار را تفسیر نماید و پرده از قصد و انگیزه عاملان بردارد. بر این مبنای ملاک صدق و کذب نظریه هم آمار و مشاهده نخواهد بود، بلکه با مشاهده موارد خلاف در جامعه باید تلاش کرد تا به تفسیری بهتر و کامل‌تر دست یافت.^{۲۴} بر مبنای علامه طباطبایی، در مقام فهم و تفسیر کنش توده مردم، می‌توان به قواعد فرهنگی تمسک جست و از قصد و نیت عاملان پرده برداشت. اما در خصوص کنش نخبگان و خواص، بهترین روش فهم کنش، پرسش از خود کنش‌گر است. در خصوص بررسی هدف کنش، شایستگی اهداف، پیامدهای تکوینی کنش و قوانین حاکم بر جامعه نیز رجوع به قواعد فرهنگی یا قصد و نیت کنش‌گر لازم نیست. متناسب با نوع نظریه می‌توان از روش‌های تجربی، عقلی، شهودی و نقلی بهره برد.

مقایسه علوم طبیعی و علوم اجتماعی از دیدگاه دورکیم

دورکیم تعریف تجربه‌گرایان از علم را می‌پذیرد و علم را فرازمانی و فرامکانی می‌داند. نسبت علم و فرهنگ از دیدگاه وی، تباین است؛ به این معنی که علم مستقل از فرهنگ بوده و در نتیجه، علم بومی و غیربومی، علم اسلامی و غیراسلامی یا علم شرقی و غربی نداریم.^{۲۵} علم از این دیدگاه، قادر است با رایه نظریه‌های جهان‌شمول، به تبیین پدیده‌های مشابه در همه زمان‌ها و مکان‌ها بپردازد. وی، بدون

اینکه تفاوتی میان علوم طبیعی و علوم اجتماعی قایل شود،^{۲۶} همچون کنت، تفاوت موضوع آنها را نه در ماهیت، که در پیچیدگی می‌شمارد.^{۲۷} هر آن چیزی را که به آزمون تجربی درآید، علمی شمرده و نظریه‌های غیرقابل آزمون تجربی را غیرعلمی می‌داند. دورکیم، با اعتقاد به امکان مشاهده ناب و عاری از هرگونه نظریه، بر این باور است که علم از مشاهده آغاز می‌شود. همین مشاهده قادر به اثبات نظریه است. از این دیدگاه، علوم اجتماعی همچون علوم طبیعی، دارای قانون است که کشف و دستیابی به آن از طریق بررسی علل وقوع پدیده‌ها با روش‌های تجربی، وظیفه دانشمند است.^{۲۸} کشف این قوانین، دانشمند را قادر به پیش‌بینی و در نتیجه، کنترل پدیده‌های اجتماعی می‌سازد. هدف اولیه نظریه از دیدگاه دورکیم، تبیین و پس از آن، پیش‌بینی و کنترل است. موضوع جامعه‌شناسی نیز از منظر او پدیده‌های اجتماعی است که با دو ویژگی بیرونی و قهری بودن قابل شناسایی است^{۲۹} برای مطالعه آن، لازم است دانشمند پیش فرض‌های خود را کنار گذاشته و پدیده‌های اجتماعی را همچون اشیای فیزیکی مورد مطالعه بیرونی قرار دهد؛^{۳۰} به این صورت که با مشاهده کافی و متنوع، از طریق بررسی آمار به اثبات وجود روابط علی پرداخته و از طریق کشف علل رخداد پدیده‌ها و بیان مکانیسم آن به ارائه تبیین بپردازد.

مقایسه علوم طبیعی و علوم اجتماعی از دیدگاه وینچ

وینچ، تعریف مابعد تجربه‌گرایان از علم را می‌پذیرد و علم را کاملاً تاریخی، زمان‌مند و مکان‌مند می‌داند. از دیدگاه وی، علم تحت احاطه فرهنگ قرار دارد؛ به این معنی که علم بومی و غیربومی، علم اسلامی و غیراسلامی یا علم شرقی یا غربی، بدون برتری هیچ یک بر دیگری، قابل تصور و ممکن است. هیچ یک از علم، فلسفه، جادو و سایر بازی‌های زبانی، از این منظر برتری بر دیگری نداشته و قادر به نقد و ارزیابی دیگری نیست. علم از این دیدگاه، با اراییه نظریه‌های خرد به تفسیر رفتار معنادار در یک جامعه و زمان خاص می‌پردازد و به هیچ وجه کاربردی جهان‌شمول ندارد. وینچ، رفتار معنادار را موضوع جامعه‌شناسی می‌داند که تفاوت ماهوی با موضوع علوم طبیعی دارد. از دیدگاه وی، جامعه تحت حاکمیت قواعد و نه قوانین قرار دارد. از این رو، هدف اولیه نظریه، فهم و تفسیر پدیده‌هاست که از طریق بررسی دلیل آن امکان‌پذیر است. از این دیدگاه، علوم اجتماعی به خلاف علوم طبیعی، دارای قواعدی است که خلق و نه کشف می‌شوند و توسط کنش‌گر قابل تخطی هستند. به همین دلیل، پیش‌بینی و به تبع آن کنترل در علوم اجتماعی جایگاهی ندارد. از نظر وینچ، فهم رفتار معنادار باید مطابق قواعد فرهنگی همان جامعه صورت گیرد.^{۳۱} بر این اساس، لازم است دانشمند با زبان و فرهنگ

جامعه مورد مطالعه خود آشنا باشد. از دیدگاه وی، مقایسه و نقد و ارزیابی فرهنگ‌ها ممکن نیست و هیچ فرهنگی را نمی‌توان برتر از سایر فرهنگ‌ها شمرد.

مقایسه علوم طبیعی و علوم اجتماعی از دیدگاه علامه

علامه، تعریف ماقبل تجربه‌گرایان از علم را می‌پذیرد.^{۳۲} وی منابع معرفت را حس، عقل و شهود می‌داند. ایشان با طبقه‌بندی علم به حقیقی و اعتباری، میان علوم طبیعی و علوم اجتماعی تفاوت قایل است و با قرار دادن علوم اجتماعی در جایگاه علوم مدنی یا علوم اعتباری،^{۳۳} ظرفیت رویکرد تفهیمی را ایجاد می‌کند؛ با اعتقاد به پیامدهای تکوینی اعتباریات،^{۳۴} و همچنین سنت‌های الهی به عنوان قوانین حاکم بر جامعه، ظرفیت اتخاذ رویکرد کلان و علت‌گرا را به وجود می‌آورد. از سوی دیگر، ایشان معتقد به احاطه علم بر فرهنگ است؛ یعنی علم (حقیقی) حقیقت واحدی دارد که کشف می‌شود و علوم اعتباری به بررسی اعتباریات در جوامع مختلف می‌پردازد. فهم پدیده‌های اجتماعی و رفتار معنادار از این دیدگاه، باید با استفاده از قواعد فرهنگی همان جامعه مورد مطالعه و بدون هرگونه پیش‌داوری صورت گیرد. اما مقایسه میان فرهنگ‌ها با ملاک‌های فرازمانی و فرامکانی صورت می‌گیرد؛ زیرا از این دیدگاه، مفاهیم سعادت و شقاوت و همچنین فرهنگ حق و باطل قابل تصور است. می‌توان میان فرهنگ‌ها داوری نمود یا حتی فرهنگی را برتر دانست. از دیدگاه علامه، علم از حس آغاز می‌شود.^{۳۵} اما کاروان علم تنها به کمک عقل به راه می‌افتد و با اتکا بر سلطان و سیمرخ علوم، یعنی وحی که عالی‌ترین مرتبه شهود است، عمق، بسط و گسترش می‌یابد.

مبانی انسان‌شناختی دورکیم، وینچ و علامه طباطبایی

از نظر دورکیم، انسان موجودی دو بعدی است. بدن، امیال و اشتها یک بُعد و شخصیت اجتماعی، بُعد دیگر اوست، البته بُعد اصیل او، همین شخصیت اجتماعی است؛ چرا که انسان تنها در بُعد اجتماعی صورت انسانی به خود می‌گیرد و تنها از طریق جامعه، انسان به معنای کامل آن می‌شود.^{۳۶} بنابراین، انسان انسان نیست، مگر اینکه متمدن باشد. متمدن شدن انسان هم در جامعه و از طریق جامعه صورت می‌گیرد؛ یعنی اگر انسان در جامعه نبود، حیوانی بیش نبود، از طریق جامعه است که حیوانیت بشر به مقام انسانی رسیده است.^{۳۷} دورکیم بر این باور است که انسان فردی، انسان تمایلات است. از این رو، نخستین ضرورت اخلاق و جامعه، ضرورت انضباط است. انسان نیاز دارد که تحت انضباط نیرویی برتر، مقتدر و شایسته دوست داشتن قرار گیرد. این نیرو، که هم مسلط بر فرد و هم جلب‌کننده اوست،

چیزی جز خود جامعه نیست.^{۳۸} به نظر دورکیم، انسان نیازها و آرزوهای نامحدودی دارد. وی بر خلاف جانوران دیگر، با برآورده شدن نیازهای زیستی‌اش اشباع نمی‌شود. انسان هر چه بیشتر داشته باشد، بیشتر می‌خواهد و برآورده شدن هر نیازی، نیازهای تازه‌ای را برمی‌انگیزد. از این سیری ناپذیری نوع بشر، برمی‌آید که آرزوهای انسان را تنها می‌توان با نظارت‌های بیرونی، یعنی با نظارت اجتماعی مهار کرد. جامعه بر آرزوهای بشری محدودیت‌هایی را تحمیل می‌کند و نیروی تنظیم‌کننده‌ای را می‌سازد که باید همان نقشی را در برآورده کردن نیازهای اخلاقی انسان بازی کند، که ارگانسیم در برآورده ساختن نیازهای جسمی ایفا می‌کند.^{۳۹}

وینچ وجه تمایز مهم انسان از سایر حیوانات را اعتبارسازی می‌داند. وی معتقد است: این تلقی را فلسفه و نه علم به ما می‌دهد. انسان موجودی اعتبارساز است. به همین دلیل، همه آثار او معنی دیگری دارد و فهم دیگری برمی‌دارد.^{۴۰} از نظر وینچ، رفتار حیوانات، همانند حیات طبیعی محکوم قوانین است. در حالی که، حیات اجتماعی انسان محاط در قواعد است و تنها تفاوت رفتار افراد، هنگامی نمایان می‌شود که قواعد فرهنگی حاکم بر رفتار آنها متفاوت شود؛^{۴۱} زیرا درست است که افراد در رفتارهای خود از قواعد پیروی می‌کنند، اما آنچه قاعده را تشکیل می‌دهد، کاربرد جمعی آن از سوی ماست؛ پیروی از قاعده، روشی عمومی است که با توافق، رسم و آموزش تثبیت می‌شود. بنابراین، هر چند قواعد ما را به راستی هدایت می‌کنند و معیارهای صحت را در اختیار ما قرار می‌دهند، اما از ما مستقل نیستند، از این‌رو، معیاری وادارنده نیستند که از خارج روش‌های پیروی از قواعد را بر ما تحمیل کرده باشند. همچنین وینچ معتقد است: شیوه‌های زندگی مانند دستور زبان، مرزهایی دارد که شخص در آن چارچوب محکوم به رعایت قواعد است. فرد نمی‌تواند این قواعد را نقض کند، مگر اینکه از دایره آن صورت زندگی خارج شود. فرد در این محدوده، حق هیچ‌گونه انتخابی ندارد.^{۴۲}

علامه انسان را مرکب از جسم و روح^{۴۳} و حقیقت انسان را همان روح می‌داند.^{۴۴} از نظر علامه، انسان موجودی هدفمند است که با اراده و اختیار خود می‌تواند به آن هدف؛ یعنی سعادت دست یابد، یا اینکه از آن هدف دور شود و به بدبختی و شقاوت برسد.^{۴۵} از سوی دیگر، انسان موجودی راحت‌طلب و زیاده‌خواه است که رفتار او را باید به انضباط درآورد.^{۴۶} از نظر علامه، دو شیوه برای برقراری نظم و کنترل زیاده‌خواهی انسان وجود دارد. یکی وضع قوانین و دیگری جامعه‌پذیری مناسب است. در این میان، شیوه اول در همه موارد کارایی ندارد، تنها شیوه دوم است که قادر به کنترل کنش‌های انسان در ظاهر و باطن می‌باشد.^{۴۷} از نظر علامه، انسان موجودی اجتماعی است. بدون اجتماع قادر نیست به تکامل و اهداف بلند خود دست یابد.^{۴۸} هویت انسانی فرد، از درون او و با

تحریک محرک خارجی از قوه به فعل می‌آید. البته، محرک واقعی و اصیل همانا عنایت الهی است. ولی علل و عوامل مباشر و قریب، اموری دیگرند؛ یعنی بر مبنای صدراییون، هویت انسانی با تأثیر علل و عوامل خارجی از گوهر ذات او پدید می‌آید. آن محرک بیرونی می‌تواند فرد دیگر یا جامعه باشد، آن فرد می‌تواند معصوم یا غیرمعصوم، عادل یا غیرعادل و آن جامعه، می‌تواند فاضله یا غیرفاضله باشد.^{۴۹}

مفاهیم علوم اجتماعی از دیدگاه دورکیم، وینچ و علامه

وینچ معتقد است: مفاهیمی که در تفسیر رفتار معنادار به کار می‌روند، باید برای جامعه‌شناس، مخاطبان او و خود کنش‌گر قابل فهم باشد. به همین دلیل، آشنایی با بافت اجتماعی کنش، شرط فهم آن است؛ زیرا قاعده، تعاریف و فرمول‌ها همگی معنای خود را از همان بافت اجتماعی می‌گیرند.^{۵۰} اما دورکیم، با یکسان‌انگاری علوم طبیعی و علوم اجتماعی، مفاهیمی را برمی‌گزیند که هر چند از محیط اجتماعی اخذ شده‌اند، اما در دستگاه نظری وی تعریفی می‌یابند که از تعاریف کنش‌گران متمایز می‌شود.^{۵۱} بر مبنای علامه، می‌توان چنین گفت: در مقام فهم معنای کنش، بایستی از مفاهیم همان فرهنگ و زبان استفاده نمود و نظریه تفسیری را بر همان مبنای ارایه داد، اما در مقام تبیین یا نقد و ارزیابی فرهنگ‌ها، ضرورتی ندارد از چنین مفاهیمی استفاده شود. دانشمند می‌تواند مفاهیمی را خود جعل نماید.

از جمله مهم‌ترین مفاهیمی که در نظریه دورکیم مطرح شده است، می‌توان به مفهوم «نقش»، «همبستگی»، «جامعه»، «وجدان جمعی»، «تقسیم کار»، «همبستگی مکانیکی»، «همبستگی ارگانیکی» و از جمله مهم‌ترین مفاهیم روش‌شناسی وی، به «علت»، «تبیین»، «تغییرات متقارن»، «قانون» و «اثبات» اشاره کرد. علت‌گرایی همچون دورکیم، اغلب مفاهیم فوق را در دسته مفاهیم ساخته ارزیابی می‌کنند؛ زیرا از نظر ایشان پدیده‌های اجتماعی اشیای واقعی و قابل مشاهده‌اند و برخی از مفاهیم مانند «علت»، «تبیین» و «قانون» را نیز در دسته مفاهیم تبیینی جای می‌دهند. حال اینکه از منظر فلاسفه اسلامی، همه مفاهیم فوق از جمله مفاهیم فلسفی است که مابازای خارجی ندارد. دورکیم، توجهی به تفکیک مفاهیم ماهوی و فلسفی ندارد. به همین دلیل، مشاهده ناب را پذیرفته و بر این باور است که علم از مشاهده ناب و فارق از هرگونه نظریه آغاز می‌شود. حال اینکه اغلب مفاهیم فوق فلسفی بوده و از نحوه وجود پدیده‌های اجتماعی انتزاع می‌شود. از این‌رو، تحت تأثیر اصول موضوعه مورد پذیرش اندیشمند قرار خواهد داشت.

وینچ نیز نظریه تفسیری خود را از مفاهیمی همچون «فرهنگ»، «قواعد فرهنگی» و «رفتار معنادار» تشکیل داده و مفاهیمی چون «دلیل»، «فصلد»، «نیت»، «معنا»، «فهم»، «قواعد» و «تفسیر» را در

روش‌شناسی خود به کار می‌گیرد. وی با اعتقاد به نظریه بازی‌های زبانی ویتگنشتاین، می‌پذیرد که معنای مفهوم در کاربرد آن نهفته است. بنابراین، بافت اجتماعی و فرهنگ، مرجع اصلی قواعد و تعیین کاربرد چنین مفاهیمی هستند. از نظر وی، این مفاهیم در حوزه‌های معرفتی گوناگون، متفاوت خواهند بود. بر این اساس مفاهیم فوق، تفسیری و وابسته به شبکه‌ای از مفاهیم و بافت اجتماعی خواهند بود. مفاهیم مورد استفاده وینچ نیز از دیدگاه فلسفه اسلامی در دسته مفاهیم فلسفی قرار می‌گیرد.

علامه طباطبایی نیز در نظریه اجتماعی خود مفاهیمی چون «اجتماع»، «تکامل»، «سعادت»، «استخدام»، «عدالت»، «مالکیت»، «اراده»، «اجبار» و در روش‌شناسی خود از مفاهیمی چون «برهان»، «قیاس تجربی»، «اعتباریات»، «علت»، «معلول»، «معنا»، «انگیزه»، «میل»، «عقل عملی» و «عقل نظری» بهره می‌برد. ایشان با تفکیک دقیق مفاهیم به ماهوی، فلسفی و اعتباری، هر مفهوم را در جایگاه شایسته خود قرار داده و پیامدهای منطقی آن را به روشنی و آگاهانه می‌پذیرد. ایشان با طرح دقیق مفاهیم اعتباری و کاربرد آن در زندگی افراد، پیامدهای اعتباری و تکوینی این اعتباریات را مورد توجه قرار داده و امکان گذر از تفسیر و دستیابی به تبیین را فراهم می‌نمایند.

قضایا در علوم اجتماعی از دیدگاه دورکیم، وینچ و علامه

مسائلی که در علوم به حکم برهان استنتاج شود و حتی مفاهیمی که به حکم تجربه و نه استقرا به دست آید، از نوع قضایای حقیقیه است و نه خارجی.^{۵۲} اما اگر قضایا به حکم استقرا به دست آید؛ یعنی با مطالعه موارد جزئی حکمی صادر می‌شود که اگر چه ممکن است از لفظ «کلی» استفاده شود، این لفظ بیانگر چیزی نیست جز اینکه خواهان تعبیر مجموع افراد با یک لفظ باشد. در این صورت، نمی‌توان گفت: قضایای علوم از نوع قضایای حقیقیه است، بلکه باید گفت: از نوع قضایای خارجی است؛ یعنی وقتی دانشمند با مشاهده موارد متعددی، حکمی را در مورد آن صادر می‌کند، این حکم کلی نیست و حتی قضیه خارجی نیز نمی‌باشد، بلکه در زمره قضایای جزئی و شخصی قرار دارد که ارزش علمی هم نخواهد داشت.^{۵۳} به عبارت دیگر، دانشمند با مشاهده افراد خارجی، قضایای شخصی متعدد را با لفظی واحد و کلی بیان می‌کند، حال اینکه قضایای خارجی به طبیعت ساریه اشاره دارند. این همان به کارگیری ابزار حس به صورت مستقل و همان روشی است که بسیاری از دانشمندان علم مدرن، از جمله استقراگرایان از آن به عنوان تنها روش علمی سخن می‌رانند.

دورکیم در نظریه خودکشی خود، از استقرا شروع می‌کند. علیرغم همه اشکالاتی که به روش مشاهده وی وارد است، تلاش می‌کند با یک تحلیل عقلی میان ذات و طبیعت فردگرایی و خودکشی

رابطه برقرار کند. هرچند به دلیل رویکرد پوزیتیویستی خود از این ادبیات استفاده نمی‌کند. بنابراین، نظریه وی را می‌توان در زمره قضایای حقیقیه جای داد. اما از آنجایی که موضوع مورد مطالعه دورکیم یک پدیده انسانی و نه طبیعی است، در خصوص یقینی بودن نظریه وی، مناقشاتی بیشتر از تبیین پدیده‌های طبیعی وجود خواهد داشت. طبیعت‌گرایان از جمله دورکیم، ظاهر عمل را ملاک می‌دانند و به نیت و انگیزه افراد توجهی ندارند. برای دورکیم، آمار خودکشی اهمیت دارد، نه اینکه فرد با چه قصد و انگیزه‌ای دست به این عمل زده، یا این عمل در آن فرهنگ خاص چه معنایی دارد. اما وینچ، نظری متفاوت دارد. وی بر این باور است که خودکشی یک عمل معنادار است. پس به اعتبار شخص بستگی دارد. علاوه بر این، باید واکنش‌های دیگران را نیز در مقابل عمل وی مورد توجه قرار داد؛ زیرا تنها هنگامی عمل وی معنادار خواهد بود که برای دیگران نیز قابل فهم باشد.

دیدگاه فلاسفه اسلامی در این سطح از اعتباریات، به نظر وینچ نزدیک‌تر است. از نظر ایشان، عمل جوانی که برای حفظ اعتقادات و دفاع از میهن خود، خود را به زیر تانک می‌اندازد و جان خود را از دست می‌دهد، هرگز خودکشی محسوب نمی‌شود. حال اینکه این امر از دیدگاه ناظر بیرونی، که با فرهنگ و اعتقادات وی آشنا نیست، خودکشی است. پس در اینجا، فلاسفه مسلمان با نظر دورکیم مخالف و با نظر وینچ موافقند. اما ایشان به این سطح اکتفا نکرده و از نظر وینچ فراتر می‌رود و آن اینکه اولاً، عمل این جوان را می‌توان با توجه به اعتقادات و قواعد فرهنگی جامعه وی مورد نقد و بررسی قرار داد و تفسیری از این جهت ارائه داد که آیا عمل وی، مطابق با فرهنگ خودش چه تفسیری دارد: آیا شهادت و ایثار محسوب می‌شود یا خیر؟ آیا این کنش، وی را به هدفش می‌رساند یا اینکه هدف او با این عمل محقق نمی‌شود. ثانیاً، اینکه آیا اصلاً چنین هدفی درست و منطقی است؟ این سؤالی است که بر مبنای فلاسفه اسلامی، نیازی نیست برای پاسخ آن، به قصد و نیت فرد و اعتباریات جامعه رجوع کرد. این مسئله‌ای است که باید بر مبنای قواعد عقلی مورد بررسی قرار گیرد. بالأخره اینکه، عمل وی چه پیامدهای تکوینی به دنبال خواهد داشت. طبیعی است که پیامدهای تکوینی نیز به انگیزه کنش‌گر ارتباطی ندارد. ممکن است وی اصلاً از آن بی‌اطلاع باشد. بنابراین، باید گفت: بر مبنای علامه، می‌توان اعتباریات را پذیرفت، اما بر این مبنا هدف اعتباریات و پیامدهای تکوینی آن دیگر اعتباری نخواهد بود؛ یعنی در بررسی پیامدهای تکوینی اعتباریات، از قواعد فرهنگی و انگیزه افراد دور و به مبنای دورکیم نزدیک‌تر خواهیم شد. بنابراین، قضایایی که در تفسیر کنش فرد بر اساس قواعد فرهنگی یا قصد و نیت وی به کار می‌رود، قضایای شخصی یا حداکثر خارجی است، اما هنگامی که از تفسیر گذشته و تبیین صورت می‌گیرد قضایا حقیقیه خواهند بود.

آزمون نظریه از دیدگاه دورکیم، وینچ و علامه

دورکیم، آزمون‌پذیری را شرط علمی بودن نظریه می‌داند و معتقد است: همین آزمون و مطابقت نظریه با شواهد تجربی، ملاک صدق و کذب نظریه است.^{۴۵} وینچ، به آزمون نظریه‌های تفسیری اعتقادی ندارد و نظریه را کاملاً نسبی و زمان‌مند و مکان‌مند می‌داند. هرچند وی زبان علم را مستقل از زبان سایر بازی‌های زبانی مثل فلسفه می‌داند، اما همانند دورکیم به ملاک و روش روشنی برای علم، که یقین را به دنبال داشته باشد، اعتقاد ندارد. از نظر وی، تفسیر درست و غلط نداریم. فقط برخی تفاسیر بهترند.^{۴۵} اما بر مبنای علامه، که به سطوحی برای واقعیت^{۴۶} و نظریه قایل است، ملاک علمی بودن و همچنین صدق و کذب متفاوت خواهد بود.^{۴۷} در خصوص نظریه‌های تجربی و عقلی، ملاک‌های منطقی و در خصوص نظریه‌های شهودی، هنجاری و انتقادی ملاک‌های علم حضوری یا ملاک‌های اجتهادی شرط علمی بودن نظریه است. در خصوص ملاک صدق و کذب از منظر علامه نیز اولاً، نظریه از ابعادی غیر تجربی برخوردار است که به تور آزمون تجربی در نمی‌آیند. ثانیاً، همه نظریه‌ها تجربی نیستند. از این رو، اعتبار آنها از طرقی غیر از آزمون تجربی قابل دستیابی است. ثالثاً، ابعاد تجربی نظریه‌ها نیز با آزمون تجربی محض و بدون دخالت معرفت عقلی نه اثبات می‌شوند و نه ابطال. بنابراین، مطابقت هر دسته از نظریه‌ها با نفس الامر متناسب با خود ملاک صدق و کذب است.^{۴۸}

هدف نظریه از دیدگاه دورکیم، وینچ و علامه

مهم‌ترین عامل تعدد نظریه، در تفاوت مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی مکاتب جامعه‌شناسی نهفته است. دورکیم با یکسان‌انگاری علوم طبیعی و علوم اجتماعی، هدف اولیه نظریه را تبیین می‌داند.^{۴۹} وینچ با طرح تفاوت علوم طبیعی و علوم اجتماعی، تفسیر را هدف مهم نظریه می‌شمارد.^{۶۰} بر مبنای علامه نیز می‌توان تبیین، تفسیر، انتقاد و تجویز را به صورتی سازگار، هدف نظریه دانست و همه اینها رابطه منطقی و تنگاتنگی با مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی اندیشمندان فوق دارد.

از نظر وینچ، به دلیل تفاوت ماهوی موضوع در علوم طبیعی و علوم اجتماعی، تبیین و علت‌گرایی مختص علوم طبیعی بوده و در علوم اجتماعی نباید به کار گرفته شود، بلکه لازم است رویکرد دلیل‌گرایی و تفسیر جایگزین آن شود. از این دیدگاه، رکن نظریه تفسیر است، نه تبیین. دانشمند باید به دنبال کشف دلیل پدیده‌های اجتماعی باشد.^{۶۱} اما از دیدگاه فلاسفه اسلامی، جایگاه علوم اجتماعی در طبقه‌بندی علوم، همان طور که در مبانی معرفت‌شناختی علامه به آن اشاره شد، ظرفیت رویکرد تفهیمی

و تفسیر را ایجاد می‌کند. توجه به پیامدهای تکوینی اعتباریات و همچنین قوانین اجتماعی (سنت‌های الهی) ظرفیت هنجار، انتقاد و آرمان را به ارمغان می‌آورد. بنابراین، نظریه از دیدگاه فلاسفه اسلامی، اهداف تبیینی، تفسیری، هنجاری، انتقادی و آرمانی را به صورتی منسجم و سازگار با هم خواهد داشت.

منبع نظریه، آزمون و هدف آن از دیدگاه دورکیم، وینچ و علامه

در دستگاه نظری دورکیم، تنها یک دسته نظریه در علوم اجتماعی وجود دارد و آن نظریه‌های تجربی است که از داده‌های آماری به دست می‌آیند و با همان داده‌های آماری مورد ارزیابی قرار می‌گیرند. هدف این نظریه‌ها، همانند نظریه‌های علوم طبیعی در مرحله اول، تبیین و در مراحل بعدی، پیش‌بینی و کنترل است. از منظر وینچ نیز تنها یک دسته نظریه در علوم اجتماعی وجود دارد که آن هم تجربی است. البته از نظر وینچ، این نظریه‌ها نه از داده‌های آماری، که از بررسی رفتار معنادار بر اساس قواعد فرهنگی به دست می‌آید. ارزیابی این نظریه‌ها نیز از همین طریق صورت می‌گیرد. وینچ، به خلاف دورکیم، قائل به جعل و خلق نظریه است و به دلیل تاریخی بودن نظریه، آن را قادر به پیش‌بینی و کنترل نمی‌داند. اما علامه بر اساس منابع معرفتی متعددی که قایل است، نظریه‌های متنوعی را مطرح می‌سازد که بسته به نوع نظریه، می‌تواند از منابع حس، عقل، نقل و شهود به دست آید و از طریق آزمون‌های تجربی و تحلیل منطقی یا عرضه به شهود انسان معصوم در نظریه‌های شهودی مورد بررسی قرار گیرد. هدف نظریه نیز بسته به نوع نظریه، می‌تواند تفسیر، تبیین، تجویز یا انتقاد باشد. پیش‌بینی و کنترل نیز در برخی سطوح امکان دارد.

انواع نظریه، منبع، آزمون و هدف آن از دیدگاه علامه

علامه با پذیرش حس، عقل و شهود، به عنوان منابع معرفت، به سه دسته نظریه تجربی، عقلی و برخاسته از شهود قایل است. نظریه‌های تجربی از حس و عقل برخاسته و با حس و قواعد منطقی نیز مورد ارزیابی قرار می‌گیرند. هدف این دسته از نظریه‌ها، تبیین و تفسیر است. نظریه‌های عقلی از منبع عقل برخاسته و با قواعد منطقی نیز مورد بررسی قرار می‌گیرند، هدف این دسته از نظریه‌ها نیز تبیین و تفسیر است. اما نظریه‌های برخاسته از شهود، از منبع شهود یا نقل برمی‌خیزند و با قواعد برهان یا عرضه به شهود معصوم نیز مورد بررسی قرار می‌گیرد. هدف این دسته از نظریه‌ها، می‌تواند تبیین، تفسیر، تجویز یا انتقاد باشد.

سطوح نظریه از دیدگاه فلسفه اسلامی

با پذیرش اینکه انسان موجودی است اجتماعی، که با اعتبارسازی به زندگی خویش معنا می‌بخشد و با آگاهی و اختیار، دست به کنش می‌زند، به این نتیجه می‌رسیم که برای مطالعه زندگی اجتماعی وی، توجه به معنا و قصد و نیت او از اهمیت بسزایی برخوردار است. بنابراین، گام اول در پژوهش‌های اجتماعی، تفسیر رفتار معنادار است. هدف نظریه‌های تفسیری، فهم معنا، قصد و نیت رفتار کنش‌گر است. نظریه در این سطح، با مطالعه رفتار معنادار افراد و به منظور کشف دلیل آن شکل می‌گیرد. بنابراین، پژوهش‌گر باید با زبان و قواعد فرهنگی جامعه مورد مطالعه خود آشنایی کافی داشته باشد. در غیر این صورت قادر به ارائه تفسیری دقیق نخواهد بود. اما این روش در تفسیر کنش‌های آگاهانه کارایی ندارد. به عنوان مثال، در رفتار نخبگان و خواص که معمولاً کنش‌های آگاهانه اختیاری و در برخی موارد کنش‌های آگاهانه اجباری انجام می‌دهند، نمی‌توان بر اساس قواعد فرهنگی تفسیر مناسبی ارائه نمود. در این گونه موارد، انجام مصاحبه با خود کنش‌گر مناسب‌تر به نظر می‌رسد. بی‌توجهی به این نکته، موجب ارائه تبیین‌ها و تفسیرهای نادرستی می‌شود که ما را از فهم رفتار کنش‌گر دور می‌سازد. بنابراین، در تفسیر کنش‌های آگاهانه، خود کنش‌گر تواناتر از ناظر است. از این رو، مراجعه به او و پرسش از قصد و نیت او مناسب‌تر خواهد بود.

سطح دیگر نظریه، که حاوی بعد انتقادی است، به میزان تطابق امور اعتباری و فرهنگ یک جامعه با نظام تکوین می‌پردازد. بر این اساس، قادر است به نقد فرهنگ یک جامعه بپردازد و پیامدهای حقیقی آن را به آنها گوشزد کند. سطح دیگر بعد هنجاری است که در نتیجه بعد انتقادی حاصل می‌شود و آن این است که، به بایدیهایی در اعتباریات بر اساس مطابقت با نظام تکوین تصریح کند. بنابراین، صدق و کذب در اعتباریات ملاک‌های متفاوتی خواهد داشت؛ گاهی صدق و کذب مربوط به اعتبار معتبر است، گاهی معطوف به اصل بودن یا نبودن هدف است و گاهی نیز به بررسی خود هدف می‌پردازد. از این رو، گام دوم، بررسی هدف کنش است. در این سطح از نظریه، آشنایی با قواعد فرهنگی جامعه مورد مطالعه ضرورتی ندارد و ملاک‌های عقلانی برای بررسی هدف کنش مورد توجه قرار می‌گیرد. اینکه هدف انسان از زندگی اجتماعی چیست و اینکه کنش‌ها باید در راستای کدام هدف قرار گیرند، در این دسته جای دارد. اینکه هدف از اعتباریات، کسب سعادت حقیقی است یا امور دیگر، با ملاک‌های منطقی، شهودی و نقلی مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد. با بررسی هدف کنش، می‌توان جهت‌گیری کنش و همچنین انواع جوامع را مشخص نمود؛ جوامعی که به دنبال ثروت، قدرت، لذت و ... اموری از این قبیل هستند، یا جوامعی که سعادت دنیا و آخرت را در نظر دارند، از همین طریق قابل تشخیص‌اند.

گام سوم در تفسیر، بررسی شایستگی اعتباریات برای دستیابی به اهداف است. سؤال اساسی در این گام، این است که آیا این دسته از اعتباریات قادر است کنشگر را به اهداف خود برساند؟ مثلاً، برای حل مسائل اجتماعی، نظریه‌های هنجاری طرح می‌شود. در این صورت باید بررسی شود که آیا این نظریه‌ها توانسته‌اند هدف مورد نظر را محقق و آن مسئله اجتماعی را حل کنند؟ ملاک صدق و کذب این دسته از نظریه‌ها این است که آیا شایستگی و توانایی حل این دسته از مسائل اجتماعی را داشته‌اند یا خیر؟ به عبارت دیگر، در صورتی که به هدف دست یافته باشند، صادق و الا کاذب خواهند بود.

از سوی دیگر، در تبیین پدیده‌های اجتماعی به دنبال علت رویدادن پدیده هستیم؛ یعنی باید ریشه‌های قصد و نیت و لایه‌های پنهان آگاهی را مورد بررسی قرار دهیم. تبیین خودانواع و سطوح متفاوتی دارد. در خصوص انواع تبیین، می‌توان به تبیین علّی، کارکردی، مادی و ... اشاره کرد و در مورد سطح تبیین، می‌توان از تبیین تجربی، عقلی و شهودی یاد کرد. از این رو، هم از حیث عمق و هم از حیث فروع، گستردگی زیادی دارد. بنابراین، دارای ابعاد مختلفی خواهد بود.

اما سطح عمیق‌تری از نظریه نیز وجود دارد که به ابعاد، عوامل و پیامدهای فراتجربی و فراعقلی یک پدیده اجتماعی معطوف است. این سطح، تأویل نامیده می‌شود. حقیقت پدیده‌های اجتماعی دارای ابعادی است که با روش تجربی صرف، قابل تبیین و بررسی نیست، بلکه یک روش فراتجربی مورد نیاز است که قادر به کنکاش در اعماق آن پدیده باشد. این روش در فلسفه اسلامی «شهود» نامیده می‌شود. تنها از طریق روش شهودی می‌توان از تبیین فراتر رفت و لایه‌های دیگری از پدیده را مورد بررسی قرار داد که روش تجربی و عقلی از درک آن محروم است. بنابراین، برای شناسایی علل و عوامل پدیده و پیامدهای تکوینی آن، به سطح دیگری از نظریه نیاز است که می‌توان آنها را نظریه‌های «تأویلی» نامید. برای دستیابی به این سطح از نظریه، راه‌های متعددی وجود دارد که شهود مستقیم، تأویل آیات الهی و یا استفاده از متون نقلی، که حاوی تأویل‌اند، از آن جمله‌اند.

نتیجه‌گیری

در پایان، ظرفیت جامعه‌شناسی در سه مکتب فوق را مورد بررسی قرار می‌دهیم: جامعه‌شناسی دورکیم با تأکید بر مشاهده و حس به عنوان تنها منبع معرفت و طرد سایر منابع معرفتی، علم را به سطح واقعیات قابل مشاهده تقلیل داده است و بدون توجه به اعتباریات و معنای رفتار، تنها تبیین علّی را در دستور کار خویش قرار می‌دهد. از نظر وی، علم فرازمانی و فرامکانی است و علم بومی و غیر بومی وجود ندارد. نظریه‌های هنجاری، انتقادی و آرمانی نیز در جامعه‌شناسی وی جایگاهی ندارد. وینچ نیز

پی‌نوشت‌ها

۱. استوارت هیوز، آگاهی و جامعه، ترجمه عزت‌الله فولادوند، ص ۶۳.
۲. جورج ریترز، نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ترجمه محسن ثلاثی، ص ۶۹.
۳. امیل دورکیم، صور بنیانی حیات دینی، ترجمه باقر پرهام، ص ۲۸۲ و ۲۸۳.
۴. ریمون آرون، مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی، ترجمه باقر پرهام، ص ۴۱۳.
۵. همان، ص ۴۱۱.
۶. یان کرایب، نظریه اجتماعی مدرن: از پارسونز تا هابرماس، ترجمه عباس مخبر، ص ۶۹.
۷. همان، ص ۷۰.
۸. پیتر وینچ، ایده علم اجتماعی، ص ۱۹ و ۲۰.
۹. رک: عبدالحسین کلانتری، معنا و عقلانیت در آرای علامه طباطبایی و پیتر وینچ، ص ۱۴۰.
۱۰. همان.
۱۱. سیدمحمدحسین طباطبایی، بدایه الحکمه، ص ۲۸۰.
۱۲. عبدالله جوادی آملی، تحریر تمهید القواعد، ص ۱۶۴.
۱۳. سیدمحمدحسین طباطبایی، انسان از آغاز تا فرجام، ص ۵۴.
۱۴. همو، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۴، ص ۹۷.
۱۵. عبدالله جوادی آملی، جامعه در قرآن، ص ۲۹۸.
۱۶. امیل دورکیم، قواعد روش جامعه‌شناسی، ترجمه علیمحمد کاردان، ص ۲۸.
۱۷. همان، ص ۲۹.
۱۸. همان، ص ۳۲ و ۳۳.
۱۹. پیتر وینچ، ایده علم اجتماعی، ص ۳۱-۳۴.
۲۰. حمید پارسانیا، روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی، ص ۴۶.
۲۱. همان، ص ۴۹.
۲۲. همان، ص ۵۱ و ۵۲.
۲۳. امیل دورکیم، قواعد روش جامعه‌شناسی، ترجمه علیمحمد کاردان، ص ۱۳۷.
۲۴. پیتر وینچ، ایده علم اجتماعی، ص ۱۰۷.
۲۵. حمید پارسانیا، روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی، ص ۴۶.
۲۶. راب استونز، متفکران بزرگ جامعه‌شناسی، ترجمه مهرداد میردامادی، ص ۷۷.
۲۷. لویس کوزر، زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی، ترجمه محسن ثلاثی، ص ۳۳.
۲۸. امیل دورکیم، قواعد روش جامعه‌شناسی، ترجمه علیمحمد کاردان، ص ۱۳۷.
۲۹. همان، ص ۲۸ و ۲۹.
۳۰. ریمون آرون، مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی، ترجمه باقر پرهام، ص ۴۱۱.
۳۱. پیتر وینچ، ایده علم اجتماعی، ص ۱۰۲.

تنها منبع حس را برای علم می‌پذیرد و علوم اجتماعی را به حوزه اعتباریات تقلیل می‌دهد. وی به خلاف دورکیم، بدون توجه به علت پدیده‌های اجتماعی، تفسیر رفتار معنادار با روش‌های تفهیمی و بررسی دلایل انجام کنش را برجسته می‌سازد. جامعه‌شناسی وی نیز ظرفیت نظریه‌های هنجاری، انتقادی و طرح جامعه آرمانی را ندارد. همچنین وی مقایسه فرهنگ‌ها و ارزیابی انتقادی آن را مجاز نمی‌داند. اما علامه طباطبایی، حس، عقل، شهود و وحی را به عنوان منابع معرفت می‌پذیرد و معتقد است که هر یک به سطحی از واقعیت نظر دارد. از این رو، نظریه‌های متنوع تفسیری، تبیینی، هنجاری و انتقادی بر مبنای ایشان قابل طرح است که هر یک از منبعی خاص برخاسته و به سطحی از واقعیت معطوف است و با آزمون‌های ویژه‌ای نیز مورد بررسی قرار می‌گیرد. ایشان با قبول احاطه علم بر فرهنگ، ظرفیت مقایسه میان فرهنگ‌ها و ارزیابی انتقادی آن را فراهم می‌آورد. از نظر وی، فرهنگ را می‌تون به حق و باطل تقسیم نمود و برای اصلاح آن نیز می‌توان نظریه‌های هنجاری را طرح نمود. ظرفیت طرح جامعه آرمانی و اتخاذ تدابیری برای هدایت جامعه به سوی آن نیز از جمله ظرفیت‌های جامعه‌شناسی مبتنی بر اندیشه ایشان است که در جامعه‌شناسی دورکیم و وینچ جایگاهی ندارد.

منابع

- آرون، ریمون، *مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی*، ترجمه باقر پرهام، چاپ اول، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۱.
- اچ. ترنر، *جاناتان، مفاهیم و کاربردهای جامعه‌شناسی*، ترجمه محمد فولادی و محمدعزیز بختیاری، چاپ اول، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۷۸.
- استونز، راب، *متفکران بزرگ جامعه‌شناسی*، ترجمه مهرداد میردامادی، چاپ چهارم، تهران، مرکز، ۱۳۸۵.
- پارسائیان، حمید، *روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی*، چاپ اول، قم، کتاب فردا، ۱۳۸۹.
- جوادی آملی، عبدالله، *تحریر تمهید القواعد*، ویرایش حمید پارسائیان، چاپ اول، بی‌جا، الزهراء، ۱۳۷۲.
- ، *جامعه در قرآن*، تنظیم و ویرایش مصطفی خلیلی، چاپ اول، قم، اسراء، ۱۳۸۷.
- دورکیم، امیل، *صور بنیانی حیات دینی*، ترجمه باقر پرهام، چاپ اول، تهران، مرکز، ۱۳۸۳.
- ، *قواعد روش جامعه‌شناسی*، ترجمه علیمحمد کاردان، چاپ هشتم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۸۷.
- رینزر، جورج، *نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر*، ترجمه محسن ثلاثی، چاپ هفتم، تهران، علمی، ۱۳۸۲.
- سروش، عبدالکریم، «درسهایی در فلسفه علم الاجتماع»، *روش تفسیر در علوم اجتماعی*، چاپ اول، تهران، نی، ۱۳۷۶.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، چاپ دوم، قم، صدرا، ۱۴۰۹ ق.
- ، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ اول، قم، مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۱۷ ق.
- ، *انسان از آغاز تا انجام*، ترجمه صادق لاریجانی، چاپ اول، قم، موسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
- ، *بدایه الحکمه*، ترجمه علی شیروانی، چاپ دوازدهم، قم، دارالعلم، ۱۳۸۶.
- کرایب، یان، *نظریه اجتماعی مدرن: از پارسونز تا هابرماس*، ترجمه عباس مخبر، چاپ اول، تهران، آگاه، ۱۳۸۱.
- کلانتری، عبدالحسین، *معنا و عقلانیت در آرای علامه طباطبایی و پیتر وینچ*، چاپ اول، قم، کتاب طه، ۱۳۸۶.
- کوزر، لوییس، *زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی*، ترجمه محسن ثلاثی، چاپ سیزدهم، تهران، علمی، ۱۳۸۶.
- گیدنز، آنتونی، *دورکیم*، ترجمه یوسف اباذری، چاپ اول، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۳.
- مطهری، مرتضی، *شرح مبسوط منظومه*، چاپ چهارم، بی‌جا، حکمت، ۱۳۶۹.
- وینچ، پیتر، *ایده علم اجتماعی*، چاپ اول، بی‌جا، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها «اسمت»، ۱۳۷۲.
- هیوز، استوارت، *آگاهی و جامعه*، چاپ اول، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۹.

۳۲. حمید پارسائیان، *روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی*، ص ۵۱.
۳۳. سیدمحمدحسین طباطبایی، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۸، ص ۵۳.
۳۴. همو، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج ۲، ص ۱۶۶.
۳۵. همو، *انسان از آغاز تا فرجام*، ص ۳۷.
۳۶. لوییس کوزر، *زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی*، ترجمه محسن ثلاثی، ص ۱۹۶.
۳۷. ریمون آرون، *مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی*، ترجمه باقر پرهام، ص ۴۴۲.
۳۸. همان، ص ۳۸۸.
۳۹. لوییس کوزر، *زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی*، ترجمه محسن ثلاثی، ص ۱۹۲.
۴۰. عبدالکریم سروش، *درس‌هایی درباره علم الاجتماع*، ص ۱۳۰.
۴۱. پیتر وینچ، *ایده علم اجتماعی*، ص ۵۳.
۴۲. همان، ص ۵۴.
۴۳. سیدمحمدحسین طباطبایی، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۲، ص ۷۰.
۴۴. همان، ج ۱۶، ص ۳۷۸.
۴۵. همان، ج ۳، ص ۱۶ و ۱۷.
۴۶. همو، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ص ۲۰۴.
۴۷. همو، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۴، ص ۱۷۴ و ۱۷۵.
۴۸. همان، ج ۱۱، ص ۲۴۵.
۴۹. جوادی آملی، *جامعه در قرآن*، ص ۳۲۲.
۵۰. پیتر وینچ، *ایده علم اجتماعی*، ص ۱۱۸.
۵۱. آنتونی گیدنز، *دورکیم*، ترجمه یوسف اباذری، ص ۱۰۲.
۵۲. مرتضی مطهری، *شرح مبسوط منظومه*، ج ۲، ص ۳۸۸.
۵۳. همان، ص ۳۸۰.
۵۴. جاناتان اچ. ترنر، *مفاهیم و کاربردهای جامعه‌شناسی*، ترجمه محمد فولادی و محمدعزیز بختیاری، ص ۴۸.
۵۵. پیتر وینچ، *ایده علم اجتماعی*، ص ۱۰۷.
۵۶. سیدمحمدحسین طباطبایی، *بدایه الحکمه*، ص ۲۸۰.
۵۷. همان، ص ۳۸.
۵۸. مرتضی مطهری، *شرح مبسوط منظومه*، ج ۲، ص ۴۰۱.
۵۹. امیل دورکیم، *قواعد روش جامعه‌شناسی*، ترجمه علیمحمد کاردان، ص ۱۳۷.
۶۰. پیتر وینچ، *ایده علم اجتماعی*، ص ۱۱۰.
۶۱. همان، www.SID.ir