

روش‌شناسی دانش اجتماعی مسلمین

(رویکردهای هرمنوتیکی به قرآن در میان مسلمین)

تألیف

دکتر یحیی بوذری نژاد

دانشیار دانشگاه تهران



شماره مسلسل ۹۸۲۷

شماره انتشار ۴۰۱۴

انتشارات دانشگاه تهران

سرشناسه	: بوذری نژاد، یحیی، ۱۳۵۶-
عنوان و نام پدیدآور	: روش‌شناسی دانش اجتماعی مسلمین (رویکردهای هرمنوتیکی به قرآن در میان مسلمین) / تألیف یحیی بوذری نژاد.
مشخصات نشر	: تهران: دانشگاه تهران، مؤسسه انتشارات، ۱۳۹۷.
مشخصات ظاهری	: ط، ۴۵۶ص.
فروست	: انتشارات دانشگاه تهران؛ شماره انتشار ۴۰۱۴.
شابک	: 978-964-03-7277-7
وضعیت فهرست‌نویسی	: فیپا
یادداشت	: کتابنامه: ص ۴۳۷-۴۵۶.
موضوع	: قرآن-- تأویل
موضوع	: Qur'an-- Hermeneutics
موضوع	: تأویل
موضوع	: Hermeneutics--Religious Aspects-- Islam
موضوع	: علوم اجتماعی-- روش‌شناسی
موضوع	: Social Sciences-- Methodology
شناسه افزوده	: دانشگاه تهران. مؤسسه انتشارات
رده‌بندی کنگره	: ۱۳۹۷ ب۹ر۹/۲ BP۹۱۱
رده‌بندی دیویی	: ۲۹۷/۱۷۱
شماره کتابشناسی ملی	: ۵۴۵۴۵۴۵

این کتاب مشمول قانون حمایت از حقوق مؤلفان و مصنفان است. تکثیر کتاب به هر روش اعم از فتوکپی، ریسوگرافی، تهیه فایل‌های pdf، لوح فشرده، بازنویسی در وبلاگ‌ها، سایت‌ها، مجله‌ها و کتاب، بدون اجازه کتبی ناشر مجاز نیست و موجب پیگرد قانونی می‌شود و تمامی حقوق برای ناشر محفوظ است.

عنوان: روش‌شناسی دانش اجتماعی مسلمین (رویکردهای هرمنوتیکی به قرآن در میان مسلمین)

تألیف: دکتر یحیی بوذری نژاد

ویرایش ادبی: علیرضا استواری

نوبت چاپ: اول

تاریخ انتشار: ۱۳۹۷

شمارگان: ۲۰۰ نسخه

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

چاپ و صحافی: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

«مسئولیت صحت مطالب کتاب یا مؤلف است»

بها: ۵۵۰۰۰۰ ریال

خیابان کارگر شمالی - خیابان شهید فرش فرشی مقدم - مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

پست الکترونیک: press@ut.ac.ir - تارنما: <http://press.ut.ac.ir>

پخش و فروش: تلفکس ۸۸۳۳۸۷۱۲



تقدیم به

ذَوِي النَّهْيِ وَ أُولَى الْحِجَى وَ كَهْفِ الْوَرَى وَ وَرَثَةِ الْأَنْبِيَاءِ وَالْمَثَلِ الْأَعْلَى

«حضرت علی بن ابیطالب» (ع)

همو که پیامبر درباره اش خطاب به صحابه فرمود:

فِيكُمْ مَنْ يُقَاتِلُ عَلِيَّ تَأْوِيلَ الْقُرْآنِ كَمَا قَاتَلَ عَلِيَّ تَنْزِيلِهِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرست

مقدمه	۱
تعریف علوم انسانی	۱
تفاوت علوم انسانی و اجتماعی جدید با فلسفه عملی	۲
کنش انسان و علوم انسانی و اجتماعی	۶
اقسام علوم اجتماعی و انسانی	۸
موضوع و تعریف جامعه‌شناسی	۱۱
موضوع جامعه‌شناسی و پارادایم‌های معاصر جامعه‌شناسی	۱۸
پارادایم واقعیت اجتماعی	۱۹
پارادایم تعریف و تفهیم اجتماعی	۲۲
پارادایم اصالت رفتار اجتماعی	۲۴
پارادایم التقاطیون و اتصالیون	۲۶
اصطلاح‌شناسی نظریه اجتماعی، فلسفه اجتماعی و نظریه جامعه‌شناسی	۲۷
علوم انسانی و اجتماعی در تمدن اسلام	۳۰
تفکر اجتماعی در علم تفسیر و تأویل قرآن	۳۲
کیفیت تدوین کتاب	۳۳
بخش اول - کلیات، مفاهیم و مکاتب روش‌شناسی علوم اجتماعی	۳۵
فصل اول: کلیات و مفاهیم	۳۵
مقدمه	۳۵
مبحث اول: اصطلاح‌شناسی روش	۳۵
گفتار اول: اصطلاح‌شناسی روش‌شناسی	۳۶
گفتار دوم: روش‌شناسی و فلسفه علم	۳۷
بند اول: واژه‌شناسی و اصطلاح‌شناسی مفهوم علم	۳۷
بند دوم: اصطلاح‌شناسی علم	۳۷
بند سوم: اصطلاح علم از منظر هستی‌شناسی	۳۷
بند چهارم: اصطلاح علم از منظر معرفت‌شناسی	۳۸

۳۸	بند پنجم: اصطلاح علم از حیث اجتماعی
۴۱	گفتار سوم: تعریف فلسفه
۴۲	بند اول: اصطلاح‌شناسی واژه فلسفه
۴۵	بند دوم: فلسفه‌های مضاف
۴۸	فصل دوم: روش علوم اجتماعی
۴۸	مبحث اول: روش‌های علوم اجتماعی
۴۹	گفتار اول: روش‌های کمی
۵۰	بند اول: استقرا
۵۳	بند دوم: آزمایش
۵۳	گفتار دوم: طرق تبیین امور
۵۶	مبحث دوم: روش کمی در علوم اجتماعی
۵۸	مبحث سوم: روش‌های کیفی در علوم انسانی و اجتماعی
۵۹	فصل سوم: مکاتب روش‌شناسی کمی و کیفی
۵۹	مبحث اول: مکاتب روش‌شناسی کمی (مکاتب روش‌شناسی علم)
۶۰	گفتار اول: مکتب اثبات‌گرایی
۶۱	بند اول: پیشینه تاریخی اثبات‌گرایی
۶۲	بند دوم: مبانی روش‌شناختی اثبات‌گرایی
۶۵	گفتار دوم: مکتب ابطال‌گرایی
۶۵	بند اول: اصول ابطال‌گرایی
۶۵	الف. نقد استقرا
۶۶	ب. توسعه دایره قضایای معنادار
۶۶	ج. بی‌طرف نبودن محقق
۶۶	د. تقدم فرضیه (نظریه) بر مشاهده
۶۶	ه. ابطال‌پذیری، معیار علمی بودن
۶۷	و. اصل خطا‌پذیری
۶۸	ز. اصل موقتی بودن تأییدها
۶۸	ح. اصل پیشرفت علم با تعدیل و ترمیم نظریه‌ها
۶۹	ط. اصل ارتباط درجه کلیت و دقت یک نظریه با درجه ابطال‌پذیری
۶۹	ی. تفکیک مقام گردآوری از مقام داوری
۷۰	گفتار سوم: روش‌شناسی برنامه‌های پژوهشی لاکاتوش

۷۳	گفتار چهارم: ساختار انقلاب‌های علمی
۷۳	بند اول: پیش علم
۷۴	بند دوم: علم عادی
۷۵	بند سوم: بحران
۷۶	بند چهارم: انقلاب
۷۸	گفتار پنجم: مکتب بر ضد روش
۷۹	بند اول: نفی معیار مشخص علمی در مقام داوری
۷۹	بند دوم: نفی حصرگرایی در روش تحقیق
۸۰	بند سوم: نفی استقرا
۸۱	بند چهارم: تأثیر عوامل غیرتجربی در پذیرش نظریه
۸۱	بند پنجم: ضرورت تفکیک نهاد علم از سیاست
۸۳	مبحث دوم: مکاتب روش‌شناسی کیفی
۸۴	گفتار اول: پدیدارشناسی
۸۵	بند اول: ماهیت توصیفی
۸۵	بند دوم: نبود تمایز بین بود و نمود
۸۵	بند سوم: التفات: آگاهی، همواره آگاهی از چیزی است
۸۶	بند چهارم: در پرانتز قرار دادن یا تعلیق حکم
۸۷	گفتار دوم: روش‌شناسی هرمنوتیک
۸۸	بند اول: متفکران هرمنوتیک
۸۹	فردریش دانیل ارنست شلایرماخر
۸۹	ویلهللم دیلتای
۸۹	مارتین هایدگر
۹۱	هانس گئورگ گادامر
۹۲	امیلیو بتی
۹۴	اریک دونالد هرش
۹۶	گفتار سوم: روش‌شناسی ساختارگرایانه
۹۸	بند اول: پیش‌فرض‌ها و اصول ساختارگرایی
۱۰۰	گفتار چهارم: روش‌شناسی شالوده‌شکنی
۱۰۱	بند اول: اصول شالوده‌شکنی
۱۰۲	گفتار پنجم: روش‌شناسی دیرینه‌شناسی

- گفتار ششم: روش‌شناسی تبارشناسی ۱۰۳
- بند اول: تفاوت تبارشناسی با روش‌های دیگر ۱۰۴
- فصل چهارم: طبقه‌بندی علوم و انواع دانش اجتماعی در جهان اسلام ۱۰۶
- مبحث اول: طبقه‌بندی علوم از منظر فارابی ۱۰۷
- مبحث دوم: طبقه‌بندی علوم از منظر اخوان‌الرضا ۱۰۸
- مبحث سوم: طبقه‌بندی علوم از منظر ابن‌سینا ۱۱۰
- مبحث چهارم: طبقه‌بندی علوم از منظر محمد غزالی ۱۱۱
- مبحث پنجم: طبقه‌بندی علوم از منظر خوارزمی ۱۱۳
- مبحث ششم: طبقه‌بندی علوم از منظر خواجه نصیر طوسی ۱۱۳
- مبحث هفتم: طبقه‌بندی علوم از نظر ابن‌خلدون ۱۱۵
- مبحث هشتم: طبقه‌بندی علوم از منظر شمس‌الدین آملی ۱۱۶
- مبحث نهم: طبقه‌بندی علوم از منظر قطب‌الدین شیرازی ۱۱۷
- مبحث دهم: طبقه‌بندی علوم از منظر طاش کبری زاده ۱۱۹
- مبحث یازدهم: دانش‌های اجتماعی در جهان اسلام ۱۲۰
- گفتار اول: قواعد و سنت‌های اجتماعی در قرآن (دانش اجتماعی در قرآن) ۱۲۰
- بند اول: سنت تلازم میان اطاعت، استقامت و پیروزی، و عصیانگری و شکست ۱۲۲
- بند دوم: سنت تلازم میان فساد اخلاقی و فروپاشی جوامع ۱۲۲
- بند سوم: سنت تلازم میان نابودی و ظلم ۱۲۲
- بند چهارم: سنت تلازم میان شیوع منکرات و نابودی امت‌ها ۱۲۳
- گفتار دوم: دانش اجتماعی در علوم و تمدن اسلامی ۱۲۴
- مبحث دوازدهم: نقد نظریه امتناع علوم اجتماعی در اسلام ۱۲۶
- بخش دوم - روش‌شناسی تأویلی (هرمنوتیکی) دانش اجتماعی جهان اسلام ۱۲۹**
- مقدمه ۱۲۹
- فصل اول: اصطلاح‌شناسی تأویل و تفسیر ۱۳۰
- مبحث اول: واژه‌شناسی و اصطلاح‌شناسی تفسیر ۱۳۰
- گفتار اول: معنای واژه تفسیر در قرآن ۱۳۰
- گفتار دوم: اصطلاح‌شناسی تفسیر ۱۳۱
- گفتار سوم: واژه‌شناسی و اصطلاح‌شناسی تأویل ۱۳۲
- بند اول: اصطلاح‌شناسی تأویل ۱۳۳

بند دوم: اصطلاح‌شناسی تأویل در قرآن.....	۱۳۴
بند سوم: اصطلاح‌شناسی تنزیل.....	۱۳۶
بند ششم: اصطلاح‌شناسی تطبیق.....	۱۳۶
بند هفتم: اصطلاح‌شناسی محکم و متشابه.....	۱۳۷
بند هشتم: اصطلاح‌شناسی ظاهر، باطن و حد و مطلع.....	۱۳۷
گفتار سوم: تفاوت تفسیر و تأویل.....	۱۳۸
فصل دوم: تأویل در ادیان دیگر (مسیحیت و یهودیت).....	۱۳۹
مبحث اول: تأویل در یهودیت.....	۱۴۰
مبحث دوم: تأویل در مسیحیت.....	۱۴۳
فصل سوم: روش‌شناسی تأویلی اسماعیلیه (باطنیه).....	۱۴۵
مبحث اول: عقاید اسماعیلیه.....	۱۴۷
مبحث دوم: دیدگاه باطنی‌ها در تأویل.....	۱۴۸
مبحث سوم: روش‌های تأویلی اسماعیلیه.....	۱۵۱
مبحث چهارم: نقد و بررسی روش‌شناسی باطنیان.....	۱۵۳
گفتار اول: نفی احکام شرعی.....	۱۵۴
گفتار دوم: عدم ضابطه در تأویل.....	۱۵۴
گفتار سوم: بی‌توجهی به نقل معتبر.....	۱۵۴
گفتار چهارم: تحمیل عقاید اسماعیلی به قرآن.....	۱۵۵
گفتار پنجم: تحمیل آراء فلاسفه بر قرآن.....	۱۵۵
فصل چهارم: روش‌شناسی تأویلی اخوان‌الصفاء.....	۱۵۵
فصل پنجم: روش‌شناسی تأویلی مشاء (ابن‌سینا).....	۱۵۸
فصل ششم: روش‌شناسی تأویلی حکمت اشراق (سهروردی).....	۱۵۹
فصل هفتم: روش‌شناسی تأویلی حکمت متعالیه.....	۱۶۳
مبحث اول: مبانی حکمت متعالیه در تأویل قرآن.....	۱۶۳
گفتار اول: مراتب هستی.....	۱۶۳
گفتار دوم: مراتب قرآن.....	۱۶۵
گفتار سوم: مراتب کمال انسان و مطابقت آن با قرآن.....	۱۶۶
گفتار چهارم: مراتب طولی فهم قرآن.....	۱۶۷
مبحث دوم: اصول پیشنهادی حکمت متعالیه برای تأویل و فهم قرآن.....	۱۶۹

- ۱۷۱ مبحث سوم: مؤلف محوری حکمت متعالیه (عینیت قرآن) ۱۷۱
- ۱۷۱ مبحث چهارم: تأویل و تفسیر صحیح از نظر حکمت متعالیه (روش راسخین در علم) ۱۷۱
- ۱۷۲ فصل هشتم: روش‌شناسی تأویل عرفانی و صوفیانه ۱۷۲
- ۱۷۳ مبحث اول: مبانی تأویل نزد عرفا ۱۷۳
- ۱۷۳ گفتار اول: آفرینش و تجلی ۱۷۳
- ۱۷۴ گفتار دوم: مطابقت کتاب تکوین و کتاب تدوین ۱۷۴
- ۱۷۷ گفتار سوم: مراتب متعدد باطن قرآن ۱۷۷
- ۱۸۱ گفتار چهارم: شریعت، طریقت و حقیقت ۱۸۱
- ۱۸۲ گفتار پنجم: مطابقت مراتب انسان با بطون قرآن ۱۸۲
- ۱۸۳ مبحث دوم: عرفا و زبان قرآن ۱۸۳
- ۱۸۵ گفتار اول: مکاشفه صوری یا خیالی ۱۸۵
- ۱۸۵ گفتار دوم: مکاشفه معنوی ۱۸۵
- ۱۸۶ گفتار سوم: راه کسب علم حضوری در قرآن ۱۸۶
- ۱۸۸ گفتار چهارم: زبان عرفان ۱۸۸
- ۱۸۸ بند اول: زبان اشاره و رمز ۱۸۸
- ۱۸۹ بند دوم: تمثیل‌گرایی ۱۸۹
- ۱۹۰ مبحث سوم: انواع روش‌های تأویلی عرفا ۱۹۰
- ۱۹۰ گفتار اول: تأویلات اشاری - فیضی ۱۹۰
- ۱۹۱ گفتار دوم: تأویل عرفانی نظری ۱۹۱
- ۱۹۱ گفتار سوم: تأویل حرفی ۱۹۱
- ۱۹۲ گفتار چهارم: تأویل انفسی ۱۹۲
- ۱۹۳ مبحث چهارم: نقد و بررسی تأویل عرفا ۱۹۳
- ۱۹۳ گفتار اول: تلقی تجربه‌گرایانه از وحی ۱۹۳
- ۱۹۴ گفتار دوم: تعدد و تکثر فهم ۱۹۴
- ۱۹۵ گفتار سوم: عقل‌گریزی تأویل‌ها ۱۹۵
- ۱۹۵ گفتار چهارم: پایبند نبودن به ضوابط در معناشناسی واژگان ۱۹۵
- ۱۹۵ گفتار پنجم: عدم رعایت رجوع به محکّمات در تأویل متشابهات ۱۹۵
- ۱۹۶ گفتار ششم: اعتماد بر کشف و شهود غیرمعصوم ۱۹۶
- ۱۹۷ گفتار هفتم: پیامدها و نتایج اجتماعی تأویل‌های عرفا ۱۹۷

فصل نهم: روش‌شناسی تأویلی روایات ائمه معصومین.....	۱۹۹
مبحث اول: ظاهر و باطن داشتن قرآن در روایات اهل‌بیت.....	۲۰۰
مبحث دوم: آگاهان به تأویل قرآن در شیعه.....	۲۰۲
گفتار اول: عوامل مؤثر در فهم تأویل قرآن.....	۲۰۳
بند اول: آشنایی با زبان و ادبیات قرآن.....	۲۰۳
بند دوم: داشتن فهم عمیق.....	۲۰۳
بند سوم: قلب سلیم.....	۲۰۴
بند چهارم: دانش محکم و قطعی.....	۲۰۴
گفتار دوم: آگاهان به تأویل تمام قرآن.....	۲۰۶
گفتار سوم: چگونگی علم اهل‌بیت به تأویل قرآن.....	۲۰۷
گفتار چهارم: آگاهان به تأویل بخشی از قرآن.....	۲۰۹
مبحث سوم: کیفیت تأویل در روایات اهل‌بیت.....	۲۱۰
گفتار اول: جری و تطبیق.....	۲۱۰
گفتار دوم: تطبیق صحیح.....	۲۱۲
بند اول: بیان مصادیق الفاظ عام.....	۲۱۲
بند دوم: بیان مصادیق الفاظ مطلق.....	۲۱۳
بند سوم: تجرید معنا.....	۲۱۴
گفتار سوم: تطبیق ناصحیح.....	۲۱۵
گفتار چهارم: اقسام تطبیق باطل.....	۲۱۷
بند اول: تطبیق مخالف نص و سیاق آیات قرآن.....	۲۱۷
بند دوم: تفاسیر موهن به مقام پیامبر و اهل‌بیت.....	۲۱۸
بند سوم: تطبیق مخالف قواعد زبان و ادبیات عرب.....	۲۱۸
بند چهارم: تطبیق مخالف واقعیت‌های تاریخی.....	۲۲۰
بند پنجم: تطبیقات بعید.....	۲۲۰
گفتار پنجم: پیامدهای اجتماعی تأویل‌های روایی جعلی.....	۲۲۲
بخش سوم - روش‌شناسی‌های دانش تفسیر قرآن.....	۲۲۳
مقدمه.....	۲۲۳
فصل اول: روش‌شناسی تفاسیر نقلی یا اثری.....	۲۲۶
مبحث اول: روش‌شناسی تفسیر قرآن به قرآن.....	۲۲۷

- گفتار اول: تعریف روش قرآن به قرآن ۲۲۷
- گفتار دوم: انواع برداشت‌ها از تفسیر قرآن به قرآن ۲۲۸
- گفتار سوم: دیدگاه قرآن‌گرایان افراطی یا قرآن‌بسندگان ۲۳۱
- گفتار چهارم: نقد و بررسی روش تفسیر قرآن‌بسندگان یا قرآن‌گرایان افراطی ۲۳۶
- بند اول: نفی نقش حدیث و سنت ۲۳۶
- بند دوم: نادیده گرفتن عقل برهانی در تفسیر قرآن ۲۳۹
- بند سوم: رأی گروهی در استخراج تفصیل شرعی از قرآن ۲۴۰
- بند چهارم: پیامدهای منفی اجتماعی قرآن‌بستگی ۲۴۲
- گفتار سوم: علامه طباطبایی و روش تفسیر قرآن به قرآن ۲۴۴
- بند اول: علامه طباطبایی و استفاده از معرفت‌های بدیهی و برهان قطعی در تفسیر قرآن ۲۴۵
- بند دوم: روش علامه طباطبایی در بهره‌گیری از روایات ۲۴۶
- بند سوم: روش علامه طباطبایی در تفسیر روایات باطنی ۲۴۸
- مبحث دوم: روش‌شناسی تفسیر روایی (قرآن به روایت) ۲۴۹
- گفتار اول: تعریف روش تفسیر روایی ۲۴۹
- گفتار دوم: ویژگی‌ها و نقد روش تفسیری روایی ۲۵۲
- بند اول: حرمت تفسیر و عدم حجیت ظواهر قرآن ۲۵۲
- ۱- ظواهر از جمله متشابهات قرآن است ۲۵۵
- ۲- اخباری که دلالت بر نهی از تفسیر به رأی دارد ۲۵۷
- ۳- حرمت تعبد به ظن ۲۵۹
- بند دوم: تساهل در بررسی اعتبار احادیث ۲۶۰
- بند سوم: عدم پذیرش نقش استقلالی عقل برهانی ۲۶۱
- بند چهارم: پیامدهایی اجتماعی روش تفسیری روایت‌بستگی ۲۶۲
- مبحث سوم: روش‌شناسی تفسیر قرآن به سخن صحابه یا تابعین ۲۶۳
- گفتار اول: اصطلاح‌شناسی سلفیه ۲۶۳
- گفتار دوم: بررسی و ارزیابی مبانی ویژگی‌های روش تفسیری سلفیه ۲۶۸
- بند اول: نقد رجوع به اقوال صحابه برای تفسیر قرآن ۲۶۸
- بند دوم: نقد ظاهرگرایی سلفیه در تفسیر قرآن ۲۷۳
- بند سوم: نقد دیدگاه سلفیه در استفاده از سنت در تفسیر قرآن ۲۷۶
- فصل دوم: روش‌شناسی تفسیری قرآن متأثر از علوم عقلی جهان اسلام ۲۷۸
- مبحث اول: روش‌شناسی تفسیری معتزله ۲۷۹

۲۷۹	گفتار اول: پیدایش و بزرگان مکتب کلامی معتزله
۲۸۲	گفتار دوم: اصول اعتقادی معتزله
۲۸۳	بند اول: توحید
۲۸۵	بند دوم: عدل
۲۸۷	بند سوم: وعد و وعید
۲۸۷	بند چهارم: منزله بین المنزلتین
۲۸۹	بند پنجم: امر به معروف و نهی از منکر
۲۹۰	گفتار سوم: مبانی روش تفسیری معتزله
۲۹۱	بند اول: فهم‌پذیری قرآن
۲۹۲	بند دوم: تقدم عقل بر شرع
۲۹۳	بند سوم: پذیرش تأویل در فهم متشابهات قرآن
۲۹۵	بند چهارم: زبان عرفی ادبی و تأویل
۲۹۷	گفتار چهارم: نقد و بررسی دیدگاه‌های تفسیری معتزله
۲۹۹	بند اول: عقل‌گرایی افراطی در تفسیر
۳۰۱	بند دوم: تمثیلی پنداشتن زبان قرآن
۳۰۲	بند سوم: اثرپذیری قرآن از فرهنگ جاهلی
۳۰۳	بند چهارم: ناکافی بودن نصوص دینی در علم به معارف دینی
۳۰۵	مبحث دوم: روش‌شناسی تفسیری اشاعره
۳۰۸	گفتار اول: مؤلفه‌های تفسیری اشاعره
۳۰۸	بند اول: تلاش برای عقلانی کردن دیدگاه‌های اهل حدیث و نقد معتزله
۳۰۸	بند دوم: منحصر کردن اهل سنت در مکتب اشعری
۳۰۸	بند سوم: اثرپذیری تفاسیر اشعری از اصول اعتقادی‌شان
۳۱۱	گفتار سوم: نقد و ارزیابی روش تفسیری اشاعره
۳۱۱	بند اول: عدم توجه به روایات اهل بیت در تفسیر قرآن
۳۱۳	بند دوم: غفلت از نقش محوری قرآن در تفسیر قرآن
۳۱۴	بند سوم: نداشتن ضابطه محکم برای تفسیر آیات متشابه
۳۱۴	بند چهارم: اثرپذیری عوامل سیاسی و اجتماعی در تفسیر
۳۱۵	بند ششم: پیامدهای اجتماعی تفاسیر اشاعره از قرآن
۳۱۷	فصل سوم: روش‌شناسی تفسیری قرآن متأثر از علوم جدید
۳۱۸	مبحث اول: روش‌شناسی تفاسیر علمی

- گفتار اول: تعریف تفسیر علمی ۳۱۸
- گفتار دوم: تفسیر علمی در پیش از دوره جدید ۳۲۰
- گفتار سوم: تفاسیر علمی در دوره جدید ۳۲۰
- گفتار چهارم: زمینه‌ها و علل شکل‌گیری تفاسیر علمی در دوره جدید ۳۲۳
- بند اول: آگاهی از پیشرفت‌های همه‌جانبه غرب و ضعف مسلمین ۳۲۳
- بند دوم: پدیدار شدن نحله‌های فلسفی و فکری در غرب ۳۲۵
- بند سوم: آگاهی از نهضت اصلاح دینی غرب ۳۲۶
- بند چهارم: آگاهی از روش علمی و نقد مستشرقان به اسلام ۳۲۶
- گفتار پنجم: مبانی تفسیر علمی ۳۲۹
- بند اول: مطابقت کتاب تشریح و تکوین ۳۲۹
- بند دوم: قرآن در برگیرنده همه علوم ۳۳۱
- بند سوم: جاودانگی قرآن ۳۳۲
- بند چهارم: راه ایمان راه علم است ۳۳۳
- گفتار ششم: ارزیابی تفسیر علمی ۳۳۴
- بند اول: نقد بر مطابقت کتاب تشریح با کتاب تکوین ۳۳۵
- بند دوم: بی‌توجهی به سیاق آیات ۳۳۸
- گفتار هفتم: نقد به پیامدهای اجتماعی تفاسیر علمی ۳۴۱
- بند اول: غیب‌زدایی ۳۴۱
- بند دوم: تبدیل شدن قرآن از کتاب انسان‌سازی به کتاب علم ۳۴۵
- بند سوم: تقدس‌زدایی از احکام شرعی ۳۴۶
- مبحث دوم: روش‌شناسی تفاسیر اجتماعی ۳۴۷
- گفتار اول: زمینه‌های پیدایش جریان تفسیر اجتماعی ۳۵۰
- گفتار دوم: ویژگی‌های تفاسیر اجتماعی قرآن ۳۵۱
- بند اول: توجه به قرآن همچون کتاب هدایت جوامع ۳۵۱
- بند دوم: غلبه عقل‌گرایی نسبت به نقل‌گرایی ۳۵۳
- گفتار سوم: ارزیابی روش‌شناسی تفاسیر اجتماعی ۳۵۵
- بند اول: تلقی حس‌گرایانه از معجزات انبیا ۳۵۵
- بند دوم: رویکرد مصلحت‌گرایی به احکام معاملات ۳۶۲
- گفتار چهارم: پیامدهای تفاسیر اجتماعی ۳۶۶
- بند اول: پیامد تفاسیر اجتماعی بر وهابیت ۳۶۶

بند دوم: تفاسیر اجتماعی و افراط گرایی علمی	۳۶۸
بند دوم: تفاسیر اجتماعی و تجدد گرایی	۳۶۸
فصل چهارم: روش‌شناسی تفسیر اجتماعی روشنفکری دینی	۳۶۹
گفتار اول: تعریف روشنفکر و روشنفکر دینی	۳۷۱
گفتار دوم: گونه‌های جریان‌های روشنفکری دینی در ایران و تفاسیر آن‌ها از قرآن	۳۷۶
گفتار سوم: روش تفسیر اجتماعی روشنفکران دینی	۳۷۸
گفتار چهارم: درنگی بر روش‌شناسی تفاسیر اجتماعی روشنفکری و التقاطی	۳۸۹
بند اول: رمز و سمبل پنداشتن زبان قرآن	۳۸۹
بند دوم: نقد عقل برهانی	۳۹۴
بند سوم: التقاط‌گرایی در تفسیر	۳۹۷
گفتار پنجم: پیامدها و نتایج سیاسی و اجتماعی تفاسیر اجتماعی روشنفکری	۴۰۳
مبحث چهارم: روش‌شناسی تفسیری متأثر از دانش هرمنوتیک جدید	۴۰۶
گفتار اول: بررسی دیدگاه‌های هرمنوتیکی مجتهد شبستری	۴۰۸
بند اول: مسئله محوری مجتهد شبستری	۴۰۸
بند دوم: ماهیت وحی از منظر مجتهد شبستری	۴۱۲
بند سوم: رابطه وحی و نهادهای اجتماعی سیاسی مدرن	۴۱۹
بند چهارم: ماهیت قرآن از منظر مجتهد شبستری	۴۲۹
گفتار دوم: درنگی بر آراء و اندیشه‌های تفسیری شبستری	۴۳۶
گفتار ششم: نقدی بر همسان‌پنداری وحی با تجربه دینی	۴۴۲
منابع	۴۵۱
فارسی	۴۵۱
عربی	۴۶۳
لاتین	۴۷۰
نمایه اصطلاحات	۴۷۱
نمایه اشخاص	۴۷۷
نمایه کتب	۴۸۳

مقدمه

تعریف علوم انسانی

از گذشته، دانشمندان و متفکران به دسته‌بندی علوم از وجوه مختلف پرداخته‌اند. شایع‌ترین دسته‌بندی علوم، دسته‌بندی بر اساس موضوع علم است. در حوزه موضوعی، موضوع علوم یا وابسته به فعل و «کنش» اختیاری و ارادی انسان است یا منبعث از عللی فرا و ورای اختیار و اراده او. آنچه مربوط به فعل اختیاری انسان است، موضوعش تحقق نمی‌یابد، مگر اینکه آدمی اراده کند. توضیح اینکه موضوعاتی که محققان بررسی می‌کنند از جهت وجود موضوع یا وابسته به انسان و اراده او هستند یا وابسته به اراده انسان نیستند. آنچه را که وابسته به اراده انسان نیست، در گذشته، علوم نظری یا فلسفه نظری و آنچه را که وابسته به اراده انسان است فلسفه عملی یا علوم عملی نام نهاده‌اند. آنچه در گذشته به نام فلسفه عملی یا علمی که به بررسی انواع کنش فردی و اجتماعی انسان می‌پرداخت امروزه از طرف برخی از متفکران، علوم انسانی خوانده می‌شود. چنانکه ژولین فروند در تعریف علوم انسانی و پیوند آن با فلسفه عملی این‌گونه نوشته است: «مراد ما از علوم انسانی معارفی است که موضوع تحقیق آنها فعالیت‌های گوناگون بشر، یعنی فعالیت‌هایی است که متضمن روابط افراد بشر با یکدیگر و روابط این افراد با اشیا و نیز آثار و نهادها و مناسبات ناشی از اینهاست» (فروند، ۱۳۹۳، ۳). وی در ادامه توضیح می‌دهد که «اصطلاح علوم انسانی همانند اصطلاح «علوم طبیعی» بحث‌برانگیز است. نویسندگان گوناگون ترجیح داده‌اند این علوم را علوم اخلاقی (به معنای علم به خلیات)، مربوط به روح (نفس ناطقه)، علوم مربوط به انسان، علوم دستوری یا هنجاری بنامند» (همان، ۴).

دیلتای نیز بر این باور است که علمی که در گیرودار زندگانی بشری رشد کرده‌اند علوم انسانی نام دارند (همان، ۷۱) به این معنا که موضوع آنها طبیعی نیست که چون از قوانین ثابتی پیروی می‌کند، همواره عین خود باقی می‌ماند، بلکه مجموعه‌ای از اثرها و پیمان‌هایی است که انسان پیش از آنکه از آنها علمی بسازد، می‌بایستی آنها را آفریده باشد. بشر آفریننده طبیعت نیست، ولی آفریننده عالم اجتماعی است، مثلاً سیارات مستقل از اراده بشر وجود دارند، اما حقوق جدا از این اراده وجود ندارد، «زیرا چنانکه ایهرینگ نشان داده است، باید قبلاً رومیان نوعی حقوق را به وجود آورده باشند تا تشکیل علم حقوق رومی میسر باشد» (همان).

در دیگر علوم که امروزه در ذیل شاخه علوم انسانی یا علوم اجتماعی قرار دارند نیز این‌گونه است؛ تا انسان یا انسان‌ها بر اساس اراده خود اموری را خلق و ایجاد نکنند، علمی که به ساخته‌های انسان می‌پردازد نیز تحقق نخواهند یافت. به همین دلیل دیلتای با صراحت ضمن پذیرش دیدگاه قدما در

دسته‌بندی فلسفه عملی از فلسفه نظری، علوم انسانی را استمرار فلسفه عملی می‌داند و نوشته است: «علوم انسانی از مجموعه‌ای که بنابر منطق تشکیل شده باشد و ساخت آن به ساحت معرفت ما از طبیعت شبیه باشد، پدید نیامده‌اند؛ این علوم مجموعاً به‌گونه‌ای دیگر رشد یافته‌اند؛ بنابراین ما اینک باید این مجموعه را به صورتی که در طی تاریخ رشد کرده است مطالعه کنیم؛ بنابراین علوم روحی (علوم انسانی) به اعتبار اینکه علوم تاریخی هستند، صرفاً موضوعی بیرون از انسان را مطالعه نمی‌کنند، بلکه دانشمندان از این حیث که آثار انسانی را به شیوه علمی تجزیه و تحلیل می‌کند خود را موضوع بحث می‌یابد؛ به عبارت دیگر انسان خلاق آثار انسانی و از جمله علم است که همسنگ آفریده‌های خود، متعلق علوم روحی قرار می‌گیرد.» (ر. ک: فروند، ۱۳۹۳، ۷۲).

بنا به تعریفی، این‌گونه از علوم را که به کیفیت اراده انسان و کنش فعالانه وی وابسته است، علوم اجتماعی می‌خوانند.^۱ در برابر این علوم، علمی قرار دارند که موضوع آنها کنش انسانی و اجتماعی نیست و انسان نه در تحقق و تعیین وجودی آنها نقشی دارد، نه افعال وی ذیل آنها مطالعه یا تبیین یا تفهیم می‌شود؛ همانند فیزیک و شیمی و دیگر علوم طبیعی که وجود موضوع آنها وابسته به اراده و اختیار آدمی نیست. چنین علمی را که موضوع آنها مطالعه طبیعت و ماده است، علوم طبیعی می‌خوانند.

تفاوت علوم انسانی و اجتماعی جدید با فلسفه عملی

اگرچه عوامل بسیار زیادی دست به دست هم دادند تا جریان فکری و علمی دوره جدید غرب را از دوره گذشته متمایز کنند و تمدن غربی راه دیگری بپیماید، این نکته را نباید فراموش نمود که از آن روزی که انسان در کره زمین هبوط کرد، از همان روزگار، انسان‌ها بر اساس ساختار ارادی خود با دیگر هم‌نوعان خود شروع به عمل و فعالیت در کره زمین کردند و بر اساس آن کنش‌های خود سازمان‌ها، نهادها و قوانین اجتماعی و سیاسی و اقتصادی را بنا نهادند. به تعبیر دیگر از همان نخستین روزگار زندگی انسان‌ها علوم عملی و مطالعه و بررسی آنها نیز تحقق یافت. لیکن از آنجا که یونانیان بر این عادت بودند که سنت علمی خود را مکتوب نمایند و برخلاف دیگر ملل از سنت شفاهی به سمت سنت نگارش گرایش پیدا کنند، علوم در آن روزگار به عملی و نظری و حتی صناعی تفکیک شد.

شاید بتوان اولین نقطه تمایز علوم ارادی جدید با علوم ارادی قدیم را مربوط به هنگامی دانست که اعتبار عقل برهانی و استدلالی چه در حوزه علوم نظری و چه در حوزه علوم عملی نقد و بررسی شد و عقل برهانی عملاً جایگاه گذشته در فلسفه را از دست داد. توضیح اینکه علوم نظری و عملی در گذشته

اگرچه به تجربه توجه داشتند این استدلال و روش قیاس بود که در آنها حاکمیت داشت. به تعبیر دیگر دو روش علمی در بین دانش‌پژوهان وجود داشت: یکی سیر از جزئی به کلی که همان استقرا است و دیگری سیر از کلی به جزئی که همان قیاس است. در عصر جدید روش قیاس یعنی سیر از کلی به جزئی چه از ناحیه عقل‌گرایان و چه از ناحیه تجربه‌گرایان همانند دکارت و بیکن نقد شد. در این شرایط بشر با مجموعه‌ای از علوم مواجه شد که پیش از آن با روش قیاس بررسی می‌شد و پس از نقد به قیاس آن علوم با بحران روش مواجه شدند. در این شرایط دو اتفاق طبیعی روی داد، یکی توجه متفکران به روش استقرا در پژوهش‌های علمی و دیگری توجه برخی دیگر از متفکران به روش قیاس ریاضی و عملاً هر دو اتفاق صورت گرفت. عده‌ای آن‌قدر در روش استقرا غور کردند که تنها روش پژوهش علمی را استقرا دانستند و عملاً روش علمی را روش استقرا دانستند و عده‌ای دیگر روش تحقیقات علمی را قیاس ریاضی به‌شمار آوردند. هر دو گروه بر این امر متفق‌القول بودند که همه علوم باید از یک روش برخوردار باشند، با اینکه می‌دانستند موضوع هر علمی تفاوت دارد.

در دوره جدید اذهان متفکران غربی در حوزه علوم نظری زودتر از متفکران حوزه علوم عملی، به تجربه و اهمیت آن در مطالعات علمی پی برد. ناگفته نماند که توجه به روش تجربی در حوزه تحقیقات نظری باعث شد اطلاعات جدیدی به بشر ارزانی شود البته همین توجه به تجربه سبب شد که برخی از علوم نظری که روش آنها قیاس بود از حوزه علم بودن خارج شود. به بیان دیگر از بین سه شعبه‌ای که ارسطو برای علوم نظری قائل شده بود، فلسفه اولی به کناری نهاده شد و آنچه باقی ماند عملاً علوم طبیعی یا طبیعیات بود و ریاضیات. طبیعیات در عصر جدید خود شاخه‌های مختلفی یافت، مانند فیزیک، شیمی، زیست‌شناسی، زمین‌شناسی و غیره.

شایان ذکر است که علوم عملی در گذشته به اخلاق، سیاست مدن و تدبیر منزل تقسیم می‌شد. در این علوم به بیان و ارائه آن کنش‌هایی که انسان باید در زندگی فردی و اجتماعی خود انجام دهد تا زندگی سعادت‌مندانه داشته باشد پرداخته می‌شد؛ اما بایدها و نبایدها از واقع و تجربه اخذ نمی‌شود، بلکه مبتنی بر بدیهیات عقل عملی و نظری است. در واقع عقل انسان از اصولی برخوردار است که آن اصول را به موارد جزئی تطبیق می‌دهد. به همین دلیل روش این علوم روش قیاس بود. نگارنده در کتاب روش‌شناسی حکمت عملی به شکل قیاس و محتوای قیاس عملی پرداخته و به اعتبارسنجی آن نیز اشاره کرده است. دو اتفاق باعث شد که متفکران دوره جدید از روش قیاس در حوزه علوم عملی دست بشویند و عملاً علوم انسانی و عملی به مسیری دیگری تغییر جهت دهد: «یکی از آنها ترقی شگرف علوم طبیعی و دورنماهای جدیدی است که این علوم عرضه می‌داشتند و با کارهای گالیله آغاز شد؛ دیگری قبول اصل ثنویت یا دوگانگی نفس و بدن یا روح و ماده است که دکارت در فلسفه به شرح و بسط آن پرداخت» (فروند، ۱۳۹۳، ۸).

این دو اتفاق سبب شد برخی از پژوهندگان در علوم انسانی و عملی درصدد برآیند که روش علوم طبیعی را عیناً وارد علوم انسانی نمایند. «شماری از آنان از قبول تفاوتی میان این دو گروه علوم سرباز زدند و علوم طبیعی را الگوی هرگونه علمیت شمرده معتقد شدند که تأخر علوم انسانی قابل جبران است به شرط اینکه علوم هنجارها و روش‌های علوم طبیعی را بپذیرند» (همان). در برابر اینان برخی دیگر از متفکران با پذیرش تمایز دکارت بین روح و ماده، این تمایز هستی‌شناسانه را به تمایز روش‌شناسانه کشانیدند و معتقد شدند که روش علوم روحی غیر از روش علوم مادی است. «طرفداران این جریان، دست‌کم به دلیل اهمیت غائیت (نیت و انگیزه) در اعمال انسان که در مطالعه علمی نمی‌توان آن را فدای فرایند متافیزیکی کرد، امکان تأویل پدیده‌های انسانی به پدیده‌های فیزیکی را منکر بودند و بدین ترتیب مبانی فلسفی استقلال علوم انسانی را پی‌ریزی کردند» (همان، ۹). بنابراین یک تغییر جهت اساسی در علوم انسانی در عصر جدید در حال وقوع است. از طرفی روش قیاس در علوم عملی به کنار نهاده می‌شود؛ (نویسنده بر این باور است که نقد فلاسفه تجربه‌گرای غربی به قیاس، چه قیاس نظری و چه قیاس عملی، راه را برای پذیرش روش‌های دیگر در علوم انسانی باز کرد) و از طرفی دیگر دو روش بیشتر در حوزه علوم انسانی باقی نماند؛ یکی تجربه‌گرایی و دیگری تفهیم یا فهم کنش‌های انسان‌ها. به همین دلیل نزاع در علوم انسانی جدید در واقع بیش از آنکه نزاع در موضوع این علوم باشد نزاع در روش است. به بیان دیگر این روش‌های نوین در علوم انسانی است که آن را از فلسفه عملی گذشته متمایز کرده است.

دانشمندان علوم طبیعی تلاش دارند که با یافتن علل طبیعی پدیده‌های عالم واقع یک قاعده و قانون کلی برای رویدادهای طبیعی کشف کنند تا به این وسیله حوادث آینده را پیش‌بینی کنند. به تعبیر دیگر در علوم طبیعی که در پی تبیین وقایع هستند، به تعیین علل پدیده‌ها می‌پردازند، مثلاً روان‌شناسی، زمانی که مطالعه سازوکارهای عاری از آگاهی یا بیرون از آگاهی را وجهه همت قرار می‌دهد چنین وضعی دارد به همین دلیل روش تبیین علمی شیوه تحقیقی است که به‌وسیله استقرای مشاهده پدیده‌های انضمامی به برقرار ساختن مناسبات ثابت یا قوانین کلی دست می‌یابد.

محققان علوم انسانی تلاش دارند که روش تبیین، یعنی یافتن علت پدیده‌ها و پیش‌بینی آینده را در علوم انسانی به کار ببرند تا به‌زعم آنها بتوان با قطعیت حوادث آینده اجتماعی را پیش‌بینی و برای آنها راه حل ارائه کرد. در نظر این محققان، «وقایع چه مادی و چه اخلاقی (انسانی) همواره علت‌هایی دارند؛ همچنانکه گوارش و حرکت عضلانی و حرارت حیوانی علتی دارند، آرزومندی و شجاعت نیز بی‌علت نیستند. ردیلت و فضیلت همانند جوهر گوگرد و شکر از چیزی نتیجه می‌شوند و هر امر پیچیده از برخورد با امور ساده‌تری که به آن بستگی دارند پدید می‌آید» (فروند، ۱۳۹۳، ۸۷). چنانکه هیپولیت تن هدف خود را در علوم انسانی این‌گونه بیان می‌کند: «هدف و فکر اساسی من این است که تحقیقات

تاریخی و روانی را به صورت تحقیقات فیزیولوژیکی و شیمیایی درآورم» (همان). در نگاه کسانی که علوم وابسته به اراده انسان را مطالعه و پژوهش می‌کنند حوادث انسانی و اجتماعی به مثابه یک شیء در نظر گرفته می‌شود که متأثر از علل دیگر طبیعی است و یک جبر علی بر رویدادهای اجتماعی حاکم است که با کشف علت‌ها می‌توان به قاعده و قانون کلی برای مسائل اجتماعی دست یافت. چنانکه دربارهٔ وظیفهٔ جامعه‌شناسی گفته شده است «وظیفه جامعه‌شناسی دقیقاً عبارت از کشف قوانین، این نظام و رشد آن بر طبق الگوی تقسیم علم فیزیک و زیست‌شناسی به ایستا و پویاست؛ بنابراین، قوانین جامعه‌شناسی و قوانین علوم دیگر از یک نوع‌اند با این تفاوت که قوانین جامعه‌شناسی به جای اینکه در نظام مادی و نظام حیاتی به کار بسته شوند، در نظام اجتماعی به کار بسته می‌شوند، چه همه این انواع مختلف نظام فقط جلوه‌های گوناگون از طبیعت واحدند» (همان، ۶۱). چنانکه آگوست کنت دربارهٔ علم جدید جامعه‌شناسی نوشته است: «این علم که علم کل تاریخی است، نه تنها آنچه را که در گذشته بود و آنچه را که هست بلکه آنچه را که به معنای ضرورت جبری در آینده خواهد بود، نیز تعیین می‌کند» (آرون، ۱۳۹۳، ۹۲). این در حالی بود که در روش فلسفهٔ عملی، متفکران با مفروض پنداشتن برخی از قضایای کلی، احکامی که بار بر آن اصول کلی می‌شد را اخذ می‌کردند. مثلاً در فلسفه علمی پس از اثبات حقیقت انسان و جهان، به وجوب مدینه فاضله برای سعادت مردم تأکید می‌شود. اما در روش جدید به کاررفته در علوم اخلاقی و انسانی به پژوهش در آنچه هست و توصیف و گزارش آن می‌پردازد به بیان دیگر در روش جدید برای کشف علت پیدایش یک کنش اجتماعی یا رویداد اجتماعی را مورد تحقیق قرار می‌دهند؛ البته غالباً جست‌وجوی علت بین خود حوادث اجتماعی و مادی است نه غیرمادی و معنوی، و پس از آن به بیان پیامدها و نتایج آن علت می‌پردازند یعنی نتایج و آینده را پیش‌بینی می‌کنند.

در مقابل این متفکران که روش علوم انسانی را همانند روش علوم طبیعی می‌دانستند برخی دیگر معتقد بودند که اساساً انسان همانند اشیای طبیعی ثابت نیست، بلکه کنش‌های انسانی مبتنی بر غرض و نیت است در واقع به همین دلیل که انسان موجودی دارای اراده است و کنش‌های خود را با اراده انجام می‌دهد نمی‌توان برای افعال او قانون ثابت وضع کرد، بلکه باید کنش‌های او را فهم کرد. به همین دلیل دیلتای در نقد به کارگیری روش تبیین علی در علوم انسانی گوید: «تبیین علی نه می‌تواند دلیل عدم ربط منطقی در احساسات و شور و هیجانات را توضیح دهد و نه تعدد غایاتی را که آدمیان در اعمال متناقض خود به دنبال آن می‌روند» (فروند، ۱۳۹۳، ۶۹). یاسپرس از جمله متفکرانی است که بین تبیین و تفهم تمایز قائل است «تبیین شیوهٔ تحقیقی است که به وسیله استقرار مشاهده حادئات انضمامی به برقرار ساختن مناسبات ثابت یا قوانین کلی تعالی می‌یابد و بنا بر صفت ممیزه آن روی آوردن به تحقیق علی و نیز امکان بررسی مستقیم صحت و سقم نتایجی است که به آن دست می‌یابد. با این‌همه، روابط یا مناسباتی که بر اثر این روش برقرار می‌شود در بیرون از موضوعات مورد

تجزیه و تحلیل باقی می‌ماند و به طبیعت یا ماهیت آنها مربوط نیست. مراد از تفهم به عکس، نفوذ و رسوخ در باطن یا اندرون مناسبات درونی و عمیق و نیز رعایت اصالت و بی‌همتایی و تقسیم‌ناپذیری پدیده‌هاست» (همان، ۱۰۳). بنابراین علوم بر اساس روش پژوهش آنها به علوم انسانی و علوم طبیعی تفکیک می‌گردد که روش علوم انسانی تفهمی است و روش علوم طبیعی تبیینی است.

در نزاع بین طرفداران استقلال روشی علوم انسانی از علوم طبیعی و مدافعان یکی بودن روش علوم طبیعی با علوم انسانی این ماکس وبر است که تلاش دارد تبیین و تفهم هر دو را در علوم انسانی به‌کار ببرد. او در برابر آن دو جریان معتقد است «علوم تاریخی و جامعه‌شناسی اما فقط تعبیرهای تفهمی معانی شخصی رفتارها نیستند، بلکه علوم علی نیز هستند. جامعه‌شناسی به فهمیدنی کردن دستگاه باورها و رفتار جوامع اکتفا نمی‌کند، او همچنین درصدد آن است که چگونگی رویدادها را بنمایاند و نشان دهد که یک شیوه اعتقادی معین چگونه تعیین‌کننده شیوه معین عمل است، چگونه سازمان معینی از سیاست بر نحوه سازمان اقتصاد تأثیر می‌گذارد. به عبارت دیگر، علوم تاریخی و جامعه‌شناختی، علاوه بر تعبیر تفهمی می‌خواهند در عین حال تبیین علی نیز ارائه دهند» (آرون، ۱۳۹۳، ۵۸۰). به تعبیر دیگر «جامعه‌شناسی علمی است که مبادرت به فهم تفسیری کنش اجتماعی می‌کند تا از این رهگذر به تبیین علی روند و معلول‌های آن دست پیدا کند» (کرایب، ۱۳۸۹، ۹۳)؛ بنابراین ماکس وبر نیز علومی که موضوع آنها وابسته به اراده انسان هستند را علوم انسانی و در جایی علوم فرهنگی می‌داند. «بالاخره باید گفت علومی که واقعیت بشری موضوع مطالعه آنهاست، علوم فرهنگ‌اند. کوشش آنها این است که آثار آفریده آدمیان در جریان تحول تاریخی آنان را فهم یا تبیین کنند. منظور از این آثار، البته فقط آثار هنری نیست زیرا قوانین، نهادها، نظام‌های سیاسی، تجارب دینی و نظریه‌های علمی هم جزو این آثار هستند. پس علم (انسانی و اجتماعی)، در نظر وبر، عبارت است از کوشش در تفهم و تبیین ارزش‌هایی که آدمیان بدان گرویده‌اند و آثاری که آدمیان پدید آورده‌اند» (آرون، ۱۳۹۳، ۵۷۳).

کنش انسان و علوم انسانی و اجتماعی

برای توضیح و تبیین تفاوت علوم اجتماعی از علوم طبیعی باید به نحوه اراده و اختیار آدمی توجه کرد. انسان تأمین نیازهای نباتی خود چون تولیدمثل و تغذیه را براساس قوای ادراکی و تحریکی حیوانی انجام می‌دهد. مراد از نیروهای ادراکی حیوانی، حواس ظاهری، همچون بینایی، شنوایی، بویایی، لامسه و چشایی است و منظور از حواس باطنی، حس مشترک، خیال، واهمه، حافظه و متصرفه است. هرآنچه انسان به وسیله حواس ظاهری خود ادراک می‌کند، به واسطه حواس باطنی تصویرسازی می‌شود و این تصاویر ساخته‌شده با حس مشترک، در خیال انسان بایگانی می‌شوند. قوه واهمه نسبت به این تصاویر واکنش نشان می‌دهد و مبتنی بر غریزه و تجربه، احکامی را صادر کرده و انسان را به انجام دادن

اموری تحریک می‌کند؛ فی‌المثل، کودک هنگامی که متولد می‌شود، بدون اینکه چیزی را تجربه کرده باشد، در برابر احساس گرسنگی، گریه می‌کند. قوه‌ی واهمه‌ی کودک فارغ از هرگونه تجربه‌ی پیشین به این کنش (فعل) حکم می‌کند؛ اما هنگامی که کودک رشد یافت، همان قوه‌ی واهمه بر اساس تجربه و اکتساب درمی‌یابد که برای ابراز گرسنگی باید از زبان و بیان استفاده کند؛ بنابراین، در بین قوای حیوانی انسان، قوه‌ی واهمه نقش مهمی در صدور احکام و افعال و کنش‌های انسانی ایفا می‌کند. پس از قوه‌ی واهمه، قوه‌ی حافظه قرار دارد که تمام اموری را که واهمه درک کرده است در خود بایگانی می‌کند و پس از آن، قوه‌ی متصرفه قرار دارد که تصاویر خیال و ادراک‌های واهمه را با یکدیگر ترکیب و تجزیه می‌کند و به این صورت، بسیاری از اعمال و صناعات آدمی شکل می‌گیرد. هدف از بیان این مباحث، نه پرداختن به روان‌شناسی و علم‌النفوس، بلکه تبیین این نکته است که هر کنش آدمی، چه افعال عقلانی و معنوی و چه افعالی که شهوات و غضب و به تعبیر دیگر، غرایز انسان را در بر می‌گیرد، باید از طریق فرایند مذکور به فعلیت و تحقق برسد. در طی این فرایند، کنشی در خیال انسان تصویر می‌شود و اگر این کنش برای انسان لذت‌بخش یا مفید باشد، قوه‌ی واهمه حکم به انجام دادن آن می‌دهد و اگر در تخالف با طبع انسانی و مایه‌ی اضرار آن باشد، قوه‌ی واهمه به اجتناب از آن حکم می‌کند. شمولیت این فرایند، افعال و امور عقلی را نیز در بر می‌گیرد، چنانکه هر فعل عقلانی که انسان درصدد انجام آن است، باید چنین راهی را طی کند. به‌طورکلی، می‌توان گفت در افعال و کنش‌های اختیاری و ارادی، انسان در ابتدا نیاز را ادراک و پس از آن، فعل را تصویر می‌کند و در صورتی که آن را در تطبیق با طبع سلیم خویش یافت، به انجام دادن و ارتکاب آن فعل تشویق و ترغیب و مصمم می‌شود و در صورت تضاد آن با طبع خویش، اشمئزاز و نفرت به آن پیدا می‌کند و اندام‌های خویش را از انجام دادن آن بازمی‌دارد.

انسان برخلاف حیوانات دیگر که اعمال ارادی خود را فقط بر اساس غریزه انجام می‌دهند، رفتار و اعمال اختیاری خود را مبتنی بر مفاهیمی که جعل می‌کند، به اجرا درمی‌آورد. انسان برای اینکه فعل اختیاری خود را در عالم واقع تحقق و تعیین بخشد، مفاهیم و تصوراتی را خلق می‌کند که واسطه‌ی بین نفس انسان و فعل (کنش) خارجی او می‌شوند. این مفاهیم را «مفاهیم اعتباری» در برابر «مفاهیم حقیقی» می‌گویند. مفاهیم حقیقی آن است که در عالم خارج ما به‌ازا (بدیل عینی) دارد، اما جولانگه تحقق مفاهیم اعتباری که تابع جعل و قرارداد آدمیان است، ذهن انسان است. برای توضیح و تبیین این‌گونه از مفاهیم و کارکرد آنها مثالی را ذکر می‌کنیم. هم‌نوعان ما در گذشته‌های بسیار دور برای رفع نیازها و ادامه‌ی بقای خود در عالم طبیعت در پی دست یافتن به غذا بودند. در برهه‌ای از تاریخ، انسان به‌تنهایی به رفع نیازهای خویش می‌پرداخت؛ اما هنگامی که همین انسان واحد در کنار هم‌نوعان خود قرار گرفت، روابط متقابلی را با آنها برقرار ساخت و در طی این روابط متقابل، انسانی شیئی و انسان دیگری شیء دیگری را تولید کرد. آنها در جهت بهره‌وری متقابل و برآوردن نیازهای خویش، اعتباراتی

را همانند معامله، پول، بانک و... خلق و جعل کردند و برای این رفتار دادوستدگونه خویش، قوانین و آدابی را اعتبار کردند. به تدریج، این‌گونه از اعتبارات در طول تاریخ توسعه و بسط یافته و در فرایند جامعه‌پذیری در پیکره اجتماع‌های انسانی، نهادینه شدند.

به این ترتیب، انسان‌ها در مقابل دیگران زندگی می‌کنند و به اقتضای حیات جمعی و زندگی اجتماعی، اعتبارها، سازمان‌ها و نهادهای مختلف را جعل می‌کنند و از آن جهت که ابعاد انسان متعدد است براساس هریک از آن ابعاد متعدد، نهادها و سازمان‌های مختلف، اعم از نهاد دولت، سیاست، دین، آموزش و پرورش و... را مبتنی بر نیاز و متغیرهای متکثر دیگر بنا می‌نهد. در مجموع، باید گفت، مطالعه رفتار و کنش‌های انسان و هر آنچه بدان مرتبط یا از آن منبعث باشد، علوم انسانی و اجتماعی خوانده می‌شود. اگر دقت کنیم، وجود آن اعتبارات ذهنی و نهادها و سازمان‌های مختلف مبتنی بر اختیار و اراده آدمی است؛ یعنی اگر انسان‌ها نبودند و با یکدیگر کنش متقابل نداشتند، آن پدیده‌ها نیز تحقق نمی‌یافتند. همان‌طور که گفتیم، علومی که اولاً وجود موضوع آنها در گرو اختیار و عمل آدمی نیست و ثانیاً موضوع آنها نه انسان و کنش‌های او، بلکه طبیعت و قوانین حاکم بر آن است را علوم غیرانسانی یا به عبارتی علوم طبیعی می‌نامند. بر اساس این دیدگاه، همان‌گونه که گفتیم مابعدالطبیعه که به «وجود بما هو وجود» می‌پردازد و همچنین، طبیعیات همانند شیمی، فیزیک و... از دایره علوم اجتماعی خارج می‌شوند؛ چراکه تحقق موضوع آنها ارتباطی به فعل و اراده انسان ندارد.^۱

اقسام علوم اجتماعی و انسانی

امروزه، به دلیل پیچیده شدن روابط انسانی و تشکیل سازمان‌ها و نهادهای گوناگون، علوم اجتماعی به بخش‌ها و حوزه‌های متعدد و مختلف تقسیم شده است. وجه مشترک کلیه علوم اجتماعی، مطالعه رفتارها و کنش‌های آگاهانه و ارادی و اجتماعی انسان است؛ اما چنانکه پیش از این بیان کردیم، گوناگونی نیازها و کنش‌های انسانی، موجب پدیداری نهادها و سازمان‌های مختلف شده است که هریک از آنها، متصدی رفع نیازهای یک بخش از این ابعاد انسانی است. براساس تعریفی که از علوم اجتماعی بیان کردیم، این علوم را می‌توان در قالب اقتصاد، مدیریت، علوم سیاسی، حقوق، تاریخ، علوم اجتماعی و... از یکدیگر تفکیک کرد. هریک از آنها از زاویه خاصی به کاوش در امور مربوط به کنش و اراده انسان و بر ساخته‌های اجتماعی آن می‌پردازند. کوئن در این زمینه چنین نوشته است «معمولاً علوم را به دو شاخه عمده تقسیم می‌کنند که یکی را علوم طبیعی و دیگری را علوم اجتماعی می‌گویند. علوم طبیعی

۱- این قسمت از عبارات نویسنده در مقدمه کتاب روش‌شناسی حکمت عملی بهره گرفته شده است.

با بررسی پدیده‌های مادی سروکار دارند، ولی علوم اجتماعی عرصه پهناور رفتار انسانی را بررسی می‌کنند. جامعه‌شناسی یک علم اجتماعی است. علوم اجتماعی دیگر عبارت‌اند از روان‌شناسی (بررسی رفتار فردی)؛ روان‌شناسی اجتماعی (بررسی روابط افراد با گروه)؛ علم سیاسی (بررسی حکومت، فلسفه سیاسی و تصمیم‌گیری دولتی)؛ اقتصاد (بررسی تولید، توزیع و مصرف کالاها و خدمات در جامعه)؛ و انسان‌شناسی (شامل باستان‌شناسی که به مطالعه بقایای تمدن‌های از بین رفته می‌پردازد، زبان‌شناسی که بررسی زبان است، انسان‌شناسی جسمانی که کارش بررسی تکامل انسان است و انسان‌شناسی فرهنگی یا اجتماعی که با بررسی شیوه‌های زندگی در میان اجتماعات سراسر جهان سروکار دارد). رشته‌های جامعه‌شناسی و انسان‌شناسی فرهنگی و اجتماعی مفاهیم مشترک بسیاری دارند. جغرافیا (که به بررسی نقش مشخصات اقلیمی در فراگردهای گوناگونی چون رشد، انحطاط و جنبش اجتماعات جهان می‌پردازد) و تاریخ (که رویدادهای گذشته را برحسب فعالیت‌های بشری ثبت و تبیین می‌کند)، نیز با جامعه‌شناسی ارتباط دارند» (کوئن، ۱۳۷۰، ۳).

نهاد اقتصاد یکی از نهادها و ساختارهایی که انسان‌ها برای گذران زندگی اجتماعی خود قرارداد می‌کنند. در نهاد اقتصاد انسان‌ها تولیدات و خدمات خود را در خدمت دیگران قرار می‌دهند و سیستم‌های مبادله و معامله خلق می‌کنند. آنچه بشر تولید می‌کند، ثروت و سرمایه بشری است و به همین دلیل، برخی همانند اسمیت، ریکاردو و جان استوارت میل علم اقتصاد را «علم بررسی تولید، توزیع و مصرف ثروت» (تفضلی ۱۳۷۶، ۱۳) تعریف کرده‌اند. اما از آن حیث که این ثروت براساس کنش‌ها و کار انسان ایجاد می‌شود و فعل ارادی انسان در تولید و توزیع و مصرف آن مؤثر است، اقتصاددانانی همچون هندرسون و کوانت علم اقتصاد را به «علم اجتماعی که رفتار افراد و گروه‌های افراد را در فرایند تولید، مبادله و مصرف کالاها و خدمات مورد مطالعه قرار می‌دهد» (هندرسون و کوانت ۱۳۷۰، ۱) تعریف کرده‌اند. ریمون بار نیز اقتصاد را این‌گونه تعریف کرده است: «بررسی آن بخش از فعالیت فردی و اجتماعی است که اساساً برای رسیدن به وضع مادی رفاه و استفاده از آن اختصاص می‌یابد» (بار ۱۳۶۷، ۱۹). بر اساس این تعاریف، تکوین اقتصاد و نهاد اقتصادی نتیجه مستقیم یا غیرمستقیم افعال و کنش‌های انسانی است و به همین دلیل در مجموعه علوم انسانی قرار می‌گیرد.

علم حقوق نیز وجود موضوع آن در گرو فعل و کنش اختیاری انسان است. حقوق را به «مجموع قواعدی که بر اشخاص از این جهت که در اجتماع هستند، حکومت می‌کنند» (کاتوزیان، ۱۳۹۴، ۱۳) تعریف کرده‌اند و در این معنا، علم حقوق دانشی است که به تحلیل قواعد و قوانین حاکم بر زندگی اجتماعی انسان و سیر تکوین و تحول و تطور آن می‌پردازد. در واقع، قواعد و قوانین حقوقی بر اساس اینکه انسان زندگی اجتماعی و کنش‌های اجتماعی دارد، وضع شده است.

دانش مدیریت نیز یکی از شاخه‌های جدید علوم اجتماعی و انسانی است که به مدیریت و تنظیم کنش‌های انسان و منابع مادی زندگی انسان می‌پردازد: «کامل‌ترین تعریف مدیریت، فراگرد به‌کارگیری مؤثر و کارآمد منابع مادی و انسانی بر مبنای نظام ارزشی پذیرفته‌شده است که از طریق برنامه‌ریزی، سازماندهی، بسیج منابع و امکانات، هدایت و کنترل عملیات برای دستیابی به اهداف تعیین‌شده صورت می‌گیرد» (رضائیان، ۱۳۸۳، ۸). در واقع، علم مدیریت با تمام شقوق خود تنظیم، برنامه‌ریزی رفتارهای اجتماعی آدمیان است تا بتوانند از منابع مالی و انسانی بهره‌ بیشتری ببرند.

علوم سیاسی نیز در مجموعه علوم اجتماعی و انسانی قرار می‌گیرد. اینکه اجتماعات انسانی به چه شیوه‌ای و چگونه تنظیم و تدبیر شوند، موضوع دانش علوم سیاسی است. به بیان دیگر، علوم سیاسی مطالعه روش حکومت در جامعه است. در علوم سیاسی مبنای قدرت عمومی و چگونگی ایجاد و اعمال آن بررسی می‌شود.^۱ ارسطو علم سیاست را به معنی اعلی بر دیگر علوم برتر می‌داند؛ زیرا علم سیاست عمومی را که برای اداره مدینه‌ها لازم است، عرضه می‌کند.^۲ با توجه به این تعاریف، علم سیاست، نهاد دولت و چگونگی تدبیر مردم و اجتماع انسانی را بررسی می‌کند. در این علم، رفتار و افعال اجتماعی انسان‌ها در جامعه و نحوه تنظیم و روش تدبیر آنها توسط دولت و کیفیت تعامل دولت با دولت‌های دیگر بیان می‌شود.

علم تاریخ هم از دیگر علوم است که وجود موضوع آن وابسته به اختیار و اراده آدمی است. تاریخ از منظر ابن‌خلدون، اندیشه و تحقیق درباره حوادث و مبادی آنها و جست‌وجوی دقیق برای یافتن علل آنهاست. علم تاریخ درباره کیفیات رویدادها و موجبات و علل حقیقی آنها بحث می‌کند و به همین دلیل تاریخ از حکمت سرچشمه می‌گیرد و سزاست از دانش‌های آن شمرده شود. وی حقیقت تاریخ را خبر دادن از اجتماعی انسانی می‌داند؛ یعنی اجتماع جهان و کیفیاتی که بر طبیعت این اجتماع عارض می‌شود؛ زیرا توحش، هم‌زیستی، عصبیت‌ها و انواع جهان‌گشایی‌های بشر و چیرگی گروهی بر گروه دیگر و آنچه از این اجتماع ایجاد می‌شود.^۳ در واقع، علم تاریخ رویدادهای گذشته جامعه انسانی بررسی می‌کند و مورخ بعد از توصیف آنها در پی یافتن قواعد جوامع بشری براساس رویدادهای گذشته است.

آنچه امروزه به نام جامعه‌شناسی شهرت یافته نیز بخش دیگری از علوم است که موضوع آن منوط به اراده و اختیار انسانی است؛ یعنی اگر انسان نباشد و کنشی از او صادر نشود، موضوع چنین علمی تحقق نخواهد یافت. مبتنی بر این دیدگاه است که وبر جامعه‌شناسی را علم فراگیر کنش اجتماعی

۱- ر. ک: کاتوزیان، ۱۳۹۴، ۷۸.

۲- ر. ک: ارسطو، ۲۰۰۴، ۴.

۳- ر. ک: ابن‌خلدون، ۱۳۹۰، ج ۱، ۲-۱۵.

می‌دانست.^۱ همین انسان برای ترفیع نیازهای اجتماعی خویش و مبتنی بر کنش‌های متقابل اجتماعی خود، نهادها، ساختارها و سازمان‌های گوناگونی را اعتبار می‌کند که براین اساس در پارادایم ساختارگرایانه و کارکردگرایانه می‌توان علم جامعه‌شناسی را علم به ساختارها و نظام اجتماعی و کارکردها و کژکارکردهای برخاسته از آن دانست.^۲ در این دو نگاه موضوع مورد تحقیق آن پدیده‌هایی است که حاصل کنش‌های متقابل انسان است؛ اما کسانی که جامعه‌شناسی را به مطالعه کنش اجتماعی معطوف می‌کنند، اغلب، پدیده‌های اجتماعی خرد را بررسی می‌کنند و آنها که نهادها و ساختارهای اجتماعی را بررسی می‌کنند، پدیده‌های اجتماعی کلان را موضوع مطالعه خود می‌دانند.^۳

موضوع و تعریف جامعه‌شناسی

همان‌طور که گذشت جامعه‌شناسی، یکی از علوم مجموعه علوم اجتماعی و انسانی است که موضوع آن وابسته به اراده آدمیان است. نمی‌توان برای جامعه‌شناسی تعریف واحدی را در نظر گرفت چراکه تقریباً به تعداد دانشمندان برجسته در جامعه‌شناسی، تعاریف مختلف از جامعه‌شناسی وجود دارد.

آگوست کنت با توجه به ویژگی علوم طبیعی بر این باور است که قوانین، ثابت‌شده دانشمندان، در حکم اصول جزمی‌اند؛ این قوانین را باید یک بار برای همیشه پذیرفت و نباید دائماً اعتبار آنها را مورد تردید قرار داد.^۴ جامعه‌شناسی هم علم جدیدی است که بررسی قوانین توسعه تاریخی را بر عهده دارد و این علم با تکیه بر مشاهده و مقایسه تلاش دارد قوانین تحول کل جوامع بشری را کشف نماید. در نظر آگوست کنت در پرتو جامعه‌شناسی است که نظم اساسی تاریخ بشری را می‌توان کشف نمود. کشف قوانین تاریخ جوامع بشری مبتنی بر وحدت تاریخ بشری است «وحدت تاریخ بشری اقتضا دارد که انسان در همه جوامع و در همه ادوار تاریخی، همواره طبیعتی مشخص و قابل تعریف داشته باشد. دیگر آنکه هر جامعه‌ای باید دارای نظم ذاتی باشد که از خلال گوناگونی سازمان‌های اجتماعی به‌آسانی بازشناخته شود. بالاخره لازم است که این طبیعت بشری و این طبیعت اجتماعی چنان باشد که بتوان خصائص عمده شدن تاریخی را از آن استنتاج کرد» (آرون، ۱۳۹۳، ۹۳).

در نظر آگوست کنت هر علمی که این شایستگی را نداشته باشد که وجود نظم را بر ما آشکار کند یا امکانات عمل ما را فراهم آورد بی‌فایده است. کنت معتقد است که همان‌طور که با قوانین

۱- برای مطالعه بیشتر بنگرید به: کوزر، ۱۳۹۲، ۲۹۹.

۲- برای مطالعه بیشتر بنگرید به: ریتزر، ۱۳۹۲، ۱۳۰.

۳- این قسمت از عبارات نویسنده، در مقدمه کتاب روش‌شناسی حکمت عملی اخذ شده است.

۴- برای مطالعه بیشتر بنگرید به: آرون، ۱۳۹۳، ۱۳۲.

طبیعی می‌توان آینده اشیای طبیعی را پیش‌بینی نمود با فهم قوانین اجتماع انسان می‌توان آینده را پیش‌بینی نمود یا مانع برخی حوادث در آینده شد. در نظر کنت همه قوانین علوم مختلف باید در علم واحدی به نام جامعه‌شناسی جمع شود. «باید علوم به نحو جامعی با هم ترکیب شوند و اصل یا مرکز این ترکیب جامع همانا خود جامعه‌شناسی خواهد بود. همه علوم به‌سوی جامعه‌شناسی می‌گرایند، یعنی به‌سوی علمی که برترین حد پیچیدگی، نجابت و ناستواری را داراست. با ایجاد چنین ترکیب جامعی از علوم برای رسیدن به جامعه‌شناسی، آگوست کنت در واقع از تمایل طبیعی علوم پیروی می‌کند که همگی به‌سوی علم اجتماع چونان به‌سوی علمی که پایان، یعنی هم سرانجام و هم هدف، آنهاست، پیش می‌روند. جامعه‌شناسی که علم نوع بشری است، نه تنها ملاک عینی ترکیب جامع علوم است، بلکه یگانه اصل ذهنی ترکیب جامع امکان‌پذیر علوم نیز هست؛ زیرا تجمع شناسایی‌ها و روش‌ها تنها با استناد به بشریت امکان‌پذیر است. اگر انگیزه شناسایی تنها کنجکاوای محض و ساده می‌بود انسان می‌توانست به مشاهده بی‌پایان گوناگونی نموده‌ها و نسبت‌ها اکتفا کند. برای آنکه علوم پراکنده به ترکیب جامع بینجامد لازم است که از لحاظ عینی به سلسله‌مراتب موجودات که سرانجام تا حد انسان می‌رسد توجه شود و از لحاظ ذهنی به شناسایی‌های مربوط به انسانیت که تشریح‌کننده وضعیت انسان و مفید به حال انسان‌اند، مورد توجه قرار گیرند تا هم از منابع طبیعی بهره‌برداری شود و هم زندگی در نظم امکان‌پذیر گردد» (آرون، ۱۳۹۳، ۱۳۴).

مارکس گرچه عنوان خاصی برای جامعه‌شناسی قائل نشده است لیکن در تحلیل‌های تاریخی، اجتماعی، اقتصادی و بعضاً سیاسی او، صریحاً قوانین حاکم بر تحولات «جامعه طبقاتی» اساس قرار می‌گیرد و از آنجا در فرایند تولید و «زیربنای مادی» آن، به روابط «روبنایی» شکل می‌دهد. به نظر وی «جامعه»، «طبقات اجتماعی» و «انسان» واقعیت‌های عینی هستند که در تعامل ویژه زیربنا و روبنا آفریده شده‌اند و معنویات در قید تولیدات مادی هستند. وی تصریح کرده است که «انسان‌ها، در تولید اجتماعی زندگی خود، مناسبات معینی را آغاز می‌کنند که اجتناب‌ناپذیر و مستقل از اراده آنهاست؛ این مناسبات تولیدی مطابق با مرحله معینی از تحول نیروهای تولیدی مادی‌شان است. مجموع کل این مناسبات تولیدی ساختار اقتصادی جامعه را بنیان می‌نهد، شالوده‌ای واقعی که بر روی آن روبنای حقوقی و سیاسی قرار می‌گیرد و صورت‌های معینی از آگاهی اجتماعی مطابق با آن است. شیوه تولید زندگی مادی تعیین‌کننده فرایند زندگی اجتماعی، سیاسی و فکری به‌طور کلی است. آگاهی انسان‌ها نیست که هستی آنها را تعیین می‌کند، بلکه به عکس، هستی اجتماعی آنان تعیین‌کننده آگاهی‌شان است.» (کرایب، ۱۳۸۹، ۸۱) در واقع مارکس بر این باور بوده است که انسان‌ها با اراده خود سازمان‌ها و نهادهای را می‌سازند، اما خود آن سازمان‌ها و نهادهاست که بر اراده انسان شکل و جهت می‌دهد و یا بر

ارادهٔ انسان تسلط پیدا می‌کند به تعبیر دیگر در نظر مارکس «انسان‌ها خالق جامعه نیستند، بلکه مخلوقات جامعه‌اند، محصول جهان اجتماعی‌اند که در آن زاده می‌شوند» (کرایب، ۱۳۸۹، ۸۳).

تعریف تلویحی «مارکس» دربارهٔ جامعه‌شناسی عبارت است از: «قوانین حاکم بر حرکت تاریخی انسان در روابط طبقاتی تولید و پیش‌بینی تحقق جامعه ایده‌آل بر اساس آن» (گورویچ، ۱۳۸۴، ۲۲). مارکس بر این باور بود که اگر ما افکار طبقهٔ حاکم را از خود طبقهٔ حاکم جدا انگاریم و برای این افکار وجود مستقلی قائل شویم، یا اگر تنها به این بسنده کنیم که در یک عصر معین، این یا آن افکار مسلط بوده‌اند و به شرایط تولید و تولیدکنندگان این افکار توجهی مبذول نداریم یا آنکه افراد و اوضاع جهانی به‌وجودآورندهٔ این افکار را نادیده انگاریم، به بی‌راهه رفته‌ایم. مارکس بر این باور بود که افکار را باید به اوضاع زندگی و موقعیت تاریخی کسانی ارتباط داد که به آن افکار معتقدند.^۱ وی تاریخ تمام جوامع را تاکنون تاریخ نبرد طبقاتی می‌داند و در بیانیهٔ کمونیستی خویش چنین می‌نویسد: «تاریخ تمام جوامع تا به امروز، همانا تاریخ نبرد طبقات است. آزادمردان و بردگان، نجبا و عوام، خوانین و رعایا، استادکاران و شاگردان، خلاصه، ستمگران و ستمدیدگان که در تضادی دائمی رو در روی یکدیگر ایستاده‌اند، نهان یا آشکار، در نبردی بی‌امان بوده‌اند که هر بار با واژگونی انقلابی همهٔ جامعه یا با ویرانی مشترک طبقات درگیر در نبرد خاتمه یافته است» (آرون، ۱۳۹۳، ۱۶۶). بنا بر نظر مارکس «انسان‌ها طی نبردشان با طبیعت و تأمین معیشت از طریق کار دسته‌جمعی، سازمان‌های اجتماعی ویژه‌ای را پدید می‌آورند که با شیوه‌های تولید خاصشان هماهنگ باشند. همهٔ این شیوه‌های سازمان اجتماعی، به‌جز آن شیوه‌هایی که در نخستین مرحلهٔ کمونیسم ابتدایی رایج بودند، با نابرابری اجتماعی مشخص می‌شوند. همین که جوامع بشری از حالت جماعت‌های اساساً بدون تمایز بیرون می‌آیند، تقسیم کار به پیدایش قشربندی اجتماعی می‌انجامد، یعنی به پیدایش طبقاتی از مردم که بر اثر دسترسی‌های متفاوتشان به وسایل تولید و قدرت اجتماعی، از یکدیگر متمایز می‌شوند. با توجه به کمیابی نسبی منابع، هر اندازه اضافه محصولی که انباشته گردد، به دست کسانی خواهد افتاد که از طریق سلب مالکیت وسایل تولید از دیگران، تسلط به دست آورده باشند؛ اما این تسلط هرگز همچنان بلامنازع نخواهد ماند. به همین دلیل است که تاریخ جامعه بشری تاکنون، تاریخ نبرد طبقاتی بوده است» (کوزر، ۱۳۹۳، ۹۱).

در واقع بنا به دیدگاه مارکس در تاریخ اجتماع انسانی طبقات مختلفی از مردم شکل می‌گیرد که با یکدیگر در نزاع‌اند و جامعه‌شناسی نیز در اندیشه او نشان دادن این نبرد طبقاتی و تحولات جوامع انسانی بر اساس این تضاد طبقاتی است. او برخلاف آگوست کنت قائل به تضاد بین جوامع گذشته

(فئودالی، نظامی و الهی) با جوامع جدید (صنعتی و علمی) نیست بلکه قائل به تضاد طبقات در کل جوامع تاریخی اعم از جوامع گذشته و جوامع مدرن است. به همین دلیل او جامعه مدرن را نیز از تضاد طبقات برخوردار است تضاد بین کارگران و کارفرمایان.

امیل دورکیم از دیگر بزرگان جامعه‌شناسی است که به بیان و تشریح جامعه‌شناسی و روش آن پرداخته است او «جامعه‌شناسی را علم به نهادها و نحوه تکوین آنها» می‌داند. تعریف دورکیم از جامعه‌شناسی مبتنی بر دیدگاه او درباره پدیده اجتماعی است. از نظر دورکیم برای امکان جامعه‌شناسی دو چیز لازم است: از یک سو، لازم است که موضوع این علم موضوعی خاص، یعنی از موضوع‌های دیگر علوم متمایز باشد و از دیگر سوی، لازم است که این موضوع به نحوی همانند با پدیده‌هایی که موضوع علوم دیگرند مشاهده و تبیین شود. این دو شرط در واقع ملخصی از اندیشه دورکیم است «پدیده‌های اجتماعی را باید در حکم اشیای واقعی در نظر گرفت، خصیصه پدیده اجتماعی آن است که اجباری بر افراد وارد می‌کند» (آرون، ۱۳۹۳، ۴۱۱). دورکیم در تأمل و تفکر پیرامون اعمال و کنش‌های آدمیان به این نکته تأکید دارد که انسان در زندگی خود مجبور است که اعمال و رفتارهایی را انجام دهد که از بیرون به او تحمیل شده است و در صورتی که انسان آنها را انجام ندهد با فشار و طرد اجتماعی مواجه می‌شویم وی درباره پدیده اجتماعی و سازمان و نهادهای اجتماعی که بر افعال انسان فعلی را تحمیل می‌کنند نوشته است «این پدیده‌ها عبارت‌اند از شیوه‌های عمل و فکر و احساس که در بیرون از فرد وجود دارند و از قدرت و قوت اجباری برخوردارند و به وسیله آن خود را بر فرد تحمیل می‌کنند؛ در نتیجه نه می‌توان آنها را با پدیده‌های عضوی به هم آمیخت زیرا شیوه‌های مذکور به صورت تصورات و اعمال‌اند و نه می‌توان آنها را با پدیده‌های روانی اشتباه کرد» (دورکیم، ۱۳۹۳، ۲۹). وی برای توضیح موضوع و تعریف جامعه‌شناسی آموزش و پرورش و تربیت کودک را بیان می‌کند «هر پرورشی عبارت از کوشش مداومی است که می‌خواهد شیوه‌های دیدن و احساس کردن و عمل کردنی را به کودک تحمیل کند؛ اگر این فشار نبود کودک خودبه‌خود به این شیوه‌ها دست نمی‌یافت. از همان آغاز زندگانی ما کودک را مجبور می‌کنیم در ساعاتی معین و منظم بخورد و بیاشامد و بخوابد و نیز او را به پاکیزگی و آرامی و فرمان‌برداری وادار می‌کنیم. سپس او را مجبور می‌کنیم رعایت دیگران و توجه به آنان را یاد بگیرد و به رسوم و آداب حرمت بگذارد. آنگاه او را به کار وادار می‌کنیم و بر همین قیاس تا آخر. دلیل اینکه بر گذشت زمان این جبر رفته‌رفته برای کودک نامحسوس می‌شود این است که به تدریج موجب عادات و تمایلاتی درونی می‌شود. بدیهی است با پیدایش این عادات و تمایلات اثر فشار از میان می‌رود، ولی دلیل اینکه این عادات و تمایلات جای فشار را می‌گیرد تنها آن است که منبع و منشأ آنها همین فشار و اجبار است» (دورکیم، ۱۳۹۳، ۳۱).

دورکیم با توجه به این‌گونه مثال‌ها در جایی دیگر جامعه‌شناسی را علم مطالعهٔ واقعۀ اجتماعی می‌داند و دربارهٔ تمایز واقعۀ اجتماعی از غیراجتماعی نوشته است «واقعۀ اجتماعی را از روی نیروی جبری و خارجی‌ای باز می‌شناسیم که بر افراد وارد می‌کند یا می‌تواند وارد کند. وجود این نیرو از دو راه معلوم می‌شود یکی وقتی که مکافاتی در میان است و دیگر مقاومتی است که واقعۀ اجتماعی در برابر عمل فردی که خیال تخلف دارد از خود نشان می‌دهد» (همان، ۳۴). وی در جایی دیگر تعریف جامع و مانع واقعۀ امر و پدیدۀ اجتماعی را این‌گونه بیان می‌کند «هر نوع شیوه عمل تثبیت‌شده یا نشده‌ای که می‌تواند اجباری خارجی بر فرد وارد کند، یا ضمن دارا بودن هستی خاص، یعنی مستقل از تظاهرات فردی خویش، خصلتی عام در پهنۀ جامعه دارد پدیدۀ اجتماعی نامیده می‌شود» (دورکیم، ۱۳۹۳، ۳۷؛ آرون، ۱۳۹۳، ۴۱۲).

با این تفصیل باید گفت که در نگاه دورکیم پدیدۀ اجتماعی نسبت به آگاهی افراد خارجی است و نیز بر اراده انسان‌ها جنبۀ قهری و جبری دارد و عام است. همچنین در نظر دورکیم جامعه‌شناسی علمی است که واقعۀ و پدیدۀ اجتماعی را مطالعه و بررسی می‌کند به بیان دیگر «جامعه‌شناسی عبارت است از مطالعهٔ پدیده‌ها از بیرون و تعیین دقیق مفاهیمی که در پرتو آنها می‌توان دسته‌هایی از نمودها را مجزا کرد، طبقه‌بندی اجناس و انواع جوامع را شناخت، و بالاخره، در داخل یک جامعه معین به تبیین امر جزئی بر پایهٔ رابطۀش با محیط اجتماعی پرداخت» (آرون، ۴۱۹)؛ اما تبیین یک نمود اجتماعی، عبارت است از جست‌وجوی علت مؤثر آن، یعنی پیدا کردن نمودی قبلی که ناگزیر به ایجاد نمود مورد بحث می‌انجامد. همین که علت چیزی شناخته شد، ضمناً می‌توان کاری را که از آن ساخته است، یعنی فایده‌ای را که بر آن مترتب است، نیز جست‌وجو کرد؛ اما علل پدیده‌های اجتماعی هم باید در محیط اجتماعی جست‌وجو شود؛ بنابراین دورکیم برای بررسی مسائل اجتماعی به علل اجتماعی پدیده‌ها توجه دارد تا علل زیست‌شناختی و روان‌شناختی، یعنی وی به ساختارها و گروه‌ها بیشتر توجه می‌کند تا صفات فردی؛ چراکه به نظر او «علت تعیین‌کننده یک واقعیت اجتماعی را باید در میان واقعیت‌های ماقبل آن جست‌وجو کرد نه در حالات آگاهی فردی» (کوزر، ۱۳۹۳، ۱۸۸).

متفکر دیگری که دیدگاه‌های او در مورد جامعه‌شناسی جهت ده آینده جامعه‌شناسی بود. دیدگاه مارکس و بر است. ماکس وبر ضمن نقد دیدگاه‌های دورکیم و مارکس جهت تلاش برای کشف قوانین حاکم بر اجتماع معتقد است «هیچ علمی نمی‌تواند به آدمیان بگوید چگونه باید زندگی کنند یا به جوامع بیاموزد چگونه باید خود را سازمان دهند. هیچ علمی نخواهد توانست به بشر بیاموزد که آینده‌اش چه خواهد شد» (آرون، ۱۳۹۳، ۵۷۸). او تلقی خود از جامعه‌شناسی و موضوع آن را این‌گونه بیان می‌کند: «جامعه‌شناسی علم فراگیر کنش اجتماعی انسان است» (کوزر، ۱۳۹۳، ۲۹۹). کوزر در مقایسه دیدگاه جامعه‌شناختی دورکیم و مارکس با وبر چنین نگاشته است «علاقۀ دورکیم معطوف به

تنظیم‌های اجتماعی‌ای بود که انسجام ساختارهای اجتماعی را حفظ می‌کنند. مارکس در تحلیل‌های اجتماعی‌اش، بیشتر به کشمکش‌های طبقات اجتماعی در چارچوب ساختارهای اجتماعی و روابط تولیدی می‌پرداخت؛ اما وبر برخلاف همهٔ اینها، تأکید اصلی‌اش متوجه معانی ذهنی‌ای است که انسان‌های کنشگر به کنش‌هایشان نسبت می‌دهند و جهت‌گیری‌های متقابل این کنش‌ها را در چارچوب زمینه‌های تاریخی و اجتماعی، بررسی می‌کند» (همان)؛ اما نباید این‌گونه پنداشت که جامعه‌شناسی همهٔ رفتارها و کنش‌های انسان را مورد بررسی و فهم قرار می‌دهد. وبر معتقد است که جامعه‌شناسی کنش‌های معنادار را بررسی می‌کند، اما نه هر کنش معناداری بلکه کنشی که معطوف به انسان‌های دیگر است یا دیگران را به حساب می‌آورد. وبر از چهار گونه کنش سخن به میان آورده است که عبارت‌اند: کنش عقلانی معطوف به هدف، کنش عقلانی معطوف به غایت، کنش سنتی و کنش عاطفی.^۱ وبر کنش عقلانی معطوف به هدف را که آن را کنش معنادار اجتماعی می‌داند چنین تعریف می‌کند «زمانی که هدف، وسیله و پیامدهای فرعی همگی به حساب آمده و سنجیده شوند، به طرز عقلانی به‌سوی نظامی از اهداف خاص مجزا متمایل می‌شود. این کنش متضمن ملاحظات عقلانی در مورد وسایل بدیل نیل به هدف و نیز متضمن ملاحظات عقلانی در مورد مناسبات هدف با پیامدهای احتمالی به کار بردن هر وسیله معین و بالاخره متضمن ملاحظات عقلانی در مورد اهمیت نسبی هدف‌های احتمالی مختلف است» (کرایب، ۱۳۸۹، ۱۰۰).

دیدگاه وبر در مورد کنش عقلانی معطوف به هدف با دیدگاه پارتو در مورد کنش منطقی مشابه است. این نوع کنش، «کنش مهندسی است که پل را می‌سازد، کنش سوادگری است که درصد کسب منفعت است و کنش سرداری است که پیروزی را از آن خود می‌کند. در این کنش فاعل کنش هدفی روشن را در نظر دارد و همهٔ وسایل را برای رسیدن به آن بکار می‌برد» (آرون، ۱۳۹۳، ۵۶۶). ویلفردو پارتو که از رشتهٔ اقتصاد به جامعه‌شناسی تعلق پیدا نموده بود. کنش‌های انسان را به کنش منطقی و کنش غیرمنطقی تفکیک کرده بود. پارتو کنش منطقی را کنشی می‌داد که وسایلی متناسب با اهداف را به کار برند و وسایل کار آنها با هدف‌های مورد نظرشان پیوندی منطقی داشته باشند.» (کوزر، ۱۳۹۳، ۵۱۳). او معتقد بود که دانش اقتصاد تنها به یک جنبه از کردار انسانی توجه دارد که همان کنش منطقی یا معقول است که در جهت به دست آوردن منابع کمیاب است. در نظر پارتو جامعه‌شناسی به جنبه‌های نامعقول و غیرمنطقی کردار انسان توجه دارد و تلاش نموده بود که این جنبه‌های غیرمعقول را معقول جلوه دهد.

۱- برای مطالعهٔ بیشتر بنگرید به: آرون ۱۳۹۳، ۵۹۱.

رابرت ایزرا پارک، جامعه‌شناسی را به‌عنوان «علم رفتار جمعی» تعریف کرده است در نظر پارک جامعه را باید محصول متقابل افراد ترکیب‌کننده آن دانست که در ضمن، با یک رشته سنت‌ها و هنجارهایی که در این فراگرد کنش متقابل پدید می‌آیند، نظارت می‌شود. در نظر او «جامعه‌شناسی یک دیدگاه و روش برای بررسی فراگردهایی است که افراد به درون آنها کشیده و وادار می‌شوند تا در قالب یک نوع وجود منسجمی که ما جامعه‌اش می‌خوانیم، با یکدیگر همکاری کنند» (کوزر، ۱۳۹۳، ۴۷۶). فراگرد اجتماعی مستلزم صورت‌های تنازع، کشمکش و رقابت است و نظارت اجتماعی کارش آن است که به این فراگردها سامان بخشد.

پارک چهار فراگرد اصلی را معرفی می‌کند که عبارت‌اند از: کشمکش، توافق و هم‌رنگی و رقابت. رقابت یک صورت بنیادی و عام کنش متقابل اجتماعی است. رقابت میان انسان‌ها برای به دست آوردن کالاها یا ارزش‌های مطلوب صورت می‌گیرد، بی آنکه هریک از واحدهای فردی از رقیبانش آگاهی داشته باشد؛ اما هنگامی که ذهن‌ها با یکدیگر برخورد کنند و معنای یک ذهن با معنای ذهن دیگر تعارض و اصطکاک پیدا کند، کشمکش اجتماعی پدید می‌آید. در این صورت رقیبان یکدیگر را به‌عنوان دشمن باز می‌شناسند. در جامعه انسانی همواره رقابت وجود دارد و رقابت است که پایگاه یک فرد را در تقسیم کار اجتماعی معین می‌کند؛ اما کشمکش یک پدیده شخصی است و گهگاهی «منزلت هر فرد یا گروهی از افراد در یک سامان اجتماعی ... با رقابت، جنگ یا با صورت‌های ظریف‌تر کشمکش تعیین می‌شود. رقابت پایگاه هر فردی را در اجتماع معین می‌سازد و کشمکش جای هر فرد را در جامعه تثبیت می‌کند» (کوزر، ۱۳۹۳، ۴۷۸)؛ اما توافق جایی است که بر پایان کشمکش تبنی می‌شود و جایگاه بالادست و پایان دست معین می‌شود. «در فراگرد توافق، تنازع میان عناصر دشمن موقتاً تعدیل می‌شود و کشمکش به‌عنوان یک کنش آشکار از میان می‌رود اما به‌عنوان آتشی زیر خاکستر همچنان باقی است» (همان)؛ اما هم‌رنگی، فراگردی از درهم‌آمیختگی و درهم‌فرورفتگی است که طی آن اشخاص و گروه‌ها خاطرات، احساسات و رویکردهای اشخاص دیگر را از آن خود می‌سازند و با هم سهیم شدن در تجربه و تاریخ دیگران، با آنها در یک فرهنگ مشترک عجین می‌شوند.

جورج زیمل برای تعریف و بیان موضوع جامعه‌شناسی بین صورت و محتوای جامعه تمایز قائل می‌شود و جامعه‌شناسی را توصیف صورت‌های کنش‌های اجتماعی انسان می‌داند «در نظر زیمل جامعه‌شناس (برخلاف مورخ) با تک‌تک شاهان کاری ندارد، بلکه به فراگردهای کشمکش و همکاری، فرماندهی و فرمانبری، تمرکز و عدم تمرکز بپردازد که در واقع سن بناهای ساختارهای نهادهای بزرگ‌تر را فراهم می‌سازد» (کوزر، ۱۳۹۳، ۲۵۱). در نظر وی محتوای جامعه‌شناسی آن جنبه‌های از زندگی انسانی است که افراد را به سمت معاشرت با دیگران می‌کشاند، یعنی نیازهای ما، سواقی ما، اهداف و مقاصد ما. شکل‌ها طرقی هستند که به کمک آنها این روابط را ترکیب کرده هستی‌هایی

اجتماعی بنا می‌کند که فراتر از افرادی هستند که آنها را ایجاد می‌کنند. «به عبارت دقیق‌تر، نه گرسنگی، نه عشق، نه کار، نه زهد مذهبی، نه تکنولوژی، نه کارکردها و ثمرات هوش، هیچ یک اجتماعی نیست. آنها فقط وقتی عواملی جمعی می‌گردند که صرف تجمع افراد منفرد را تبدیل به شکل‌های خاصی از هستی با یکدیگر و برای یکدیگر کنند، شکل‌هایی که در ذیل مفهوم کلی تعامل قرار می‌گیرند. جامعه زیستی شکلی است که (به شیوه‌های بی‌شمار و گوناگون تحقق یافته) افراد به آن با یکدیگر به وحدت می‌رسند و منافعشان را در محدوده آن متحقق می‌کنند. همچنین افراد بر اساس منافعشان - مادی یا آرمانی، زودگذر یا پایدار، آگاهانه یا ناآگاهانه، علی یا غایی - چنین وحدتی را تشکیل می‌دهند» (کرایب، ۱۳۸۹، ۱۱۴). برای مثال، گر چه پژوهشگر جنگ و محقق زناشویی دو موضوع یکسره متفاوت را به بررسی می‌کشند، اما جامعه‌شناسی می‌تواند صورت‌های کنش متقابل یکسانی را در تنازع نظامی و درگیری زناشویی تشخیص دهد. هرچند که میان رفتار نمایش داده شده در دربار لویی چهاردهم با رفتاری که در یک شرکت آمریکایی دیده می‌شود همسانی چندانی به چشم نمی‌خورد، اما بررسی صورت‌های فرماندهی و فرمان‌برداری در هریک از این دو رفتار، الگوی مشترک حاکم بر هر دو آنها را آشکار می‌کند؛ بنابراین در نظر زیمل اگرچه عواملی مختلفی برای زندگی اجتماعی انسان وجود دارد و اگرچه ممکن است در زندگی اجتماعی انسان گروه‌ها و نهادها مختلفی وجود داشته باشد؛ اما همین انسان‌ها برای زندگی اجتماعی و کنش متقابل با یکدیگر از شکل‌ها و صورت‌های اجتماعی بهره می‌گیرند که در تمام گروه‌ها مشترک است. «در جامعه‌شناسی صوری او تلاش می‌کند نشان دهد که با آنکه منافع و منظورهایی که منجر به اجتماعات خاص انسانی می‌شوند گوناگون‌اند، باز ممکن است صورت‌های اجتماعی کنش متقابل که این منافع و منظورها در قالب آنها تحقق می‌یابند، یکسان باشند» (کوزر، ۱۳۹۳، ۲۵۱).

موضوع جامعه‌شناسی و پارادایم‌های معاصر جامعه‌شناسی

همین اختلاف و تکرار آرا در مورد تعریف جامعه‌شناسی نزد متفکران اجتماعی معاصر نیز رواج دارد. غالباً جریان‌های جامعه‌شناسی معاصر را در چهار گروه دسته‌بندی کرده‌اند: گروه اول اصحاب پارادایم واقعیت اجتماعی^۱، گروه دوم پارادایم تعریف اجتماعی^۲، گروه سوم پارادایم رفتار اجتماعی^۳ و گروه چهاریم التقاطیون، اتصالیون^۴ و فراحوزه‌ها.

1- Social Fact Paradigm
 2- Social Definition Paradigm
 3- Social Behavior Paradigm
 4- Paradigm Bridgers

پارادایم واقعیت اجتماعی

طرفداران پارادایم واقعیت اجتماعی^۱ که ادامه‌دهندگان دیدگاه‌های دورکیم هستند جامعه‌شناسی را علمی می‌دانند که در آن علم واقعیت‌های اجتماعی (نهادهای، ساختارها، سازمان‌ها) و روابط بین آنها و نیز تأثیرات آنها بر کنش‌های انسان را بر اساس روش تجربی مطالعه می‌شود.^۲ چنانکه در سطور بالا اشاره کردیم در نظر دورکیم واقعیت اجتماعی به همهٔ امور، پدیده‌ها، رفتارها، عقاید و نظام باورها گفته می‌شود که انسان در زندگی گروهی خود جعل می‌کند. در واقع در نظر این گروه آن امور و اعتباراتی که انسان‌ها برای زندگی اجتماعی خود تنظیم می‌کنند پدیده‌های اجتماعی گفته می‌شود که غالباً این پدیده‌های جعل و اعتبارشده توسط انسان بر رفتارها و کنش‌های او تأثیرگذارند.

پارادایم واقعیت اجتماعی خود به دو مکتب ساختاری- کارکردی^۳ و مکتب تضاد^۴ و انتقادی^۵ تقسیم می‌شود. وجه اشتراک این دو مکتب در مطالعه واقعیت‌های اجتماعی است اما تفاوت آنها در تفسیری است که از نحوهٔ ارتباط بین پدیده‌ها و واقعیت‌های اجتماعی انجام می‌دهند. «واقعیت‌گرایان پیرو مکتب ساختاری- کارکردی روابط بین واقعیت‌ها را مبتنی بر همکاری، همراهی، همسویی، اشتراک مساعی و اجماع می‌بینند» (محسنی تبریزی، ۱۳۹۴، ۱۴۶)؛ درحالی که در طرفداران مکتب تضاد و انتقادی برخلاف ساختارگرایان- کارکردی معتقدند که بین واقعیت‌های اجتماعی بی‌نظمی، ستیز و تضاد حاکم است. مکتب تضاد و انتقادی پیروان کارل مارکس می‌باشند همان‌طور که مکتب ساختارگرای- کارکردی به آرا و افکار دورکیم توجه دارند.

تالکوت پارسونز^۶ یکی از متفکران اجتماعی و از مدافعان ساختارگرایی- کارکردی است که به مطالعه و بررسی نظام‌های کنش پرداخته است. او کارکرد را «مجموعه‌ای از فعالیت‌های معطوف به برآوردن نیاز یا نیازهای نظام» تعریف کرده است (ریتزر، ۱۳۹۳، ۳۲۶). او جامعه‌شناسی را به‌عنوان «نظریه تحلیلی نظام‌های کنشی» تعریف کرده است.^۷ در نظر پارسونز هر نظام برای بقای خودش باید چهار کارکرد را انجام دهد. نظام باید با مقتضیات بیرونی سازگار شود یعنی باید با محیطش سازگار شود

۱- سرمشق پارادایم واقعیت‌های اجتماعی کار امیل دورکیم به‌ویژه کتاب قواعد روش جامعه‌شناسی و خودکشی است موضوع مطالعه این جریان واقعیت‌های اجتماعی یا نهادهای و ساختارهای اجتماعی کلان است روش تحقیق در این جریان استفاده از پرسش‌نامه و مصاحبه و روش‌های تاریخی و مقایسه‌ای است (ریتزر، ۱۳۹۳، ۹۰۲).

۲- برای مطالعهٔ بیشتر بنگرید به: محسنی تبریزی، ۱۳۹۴، ج ۱، ۱۴۳.

3- Structural Functionalism
4- conflict Theory
5- Critical Theory
6- Talcott Parsons

۷- برای مطالعهٔ بیشتر بنگرید به: توسلی، ۱۳۷۴، ۱۸۸.

و محیط را با نیازهایش منطبق سازد؛ نظام باید اهداف خود را تعریف کند و به اهداف خود برسد؛ نظام باید روابط متقابل اجزای خود را تأمین کند؛ نظام باید هم‌انگیزه افراد و هم‌الگوهای فرهنگی را جعل، حفظ و تجدید کند. در نظر پارسونز آن نظام‌هایی که کنش افراد را شکل می‌دهند در نظام اجتماعی، نظام فرهنگی، نظام شخصیت و ارگانیسم رفتاری تقسیم می‌کند. در نظر وی نظام ارگانیسم رفتاری وظیفه و کارکرد انطباق با محیط را دارد، نظام شخصیت کارکرد هدف‌یابی و حفظ هدف نظام را دارد؛ نظام اجتماعی کنترل اجزا و هماهنگی دیگر اجزا را دارد و نظام فرهنگی نیز با فراهم آوردن هنجارها و ارزش‌ها برای کنشگران برونی‌سازی ارزش‌ها را شکل می‌دهد.

توجه پارسونز به آنچه قواعد، رفتارها، و ساختارها و نظام‌هایی که انسان برای کنش‌های خود اعتبار نموده است به‌حدی است که وی نظام شخصیت کنشگر را کاملاً منفعل از نظام اجتماعی^۱ می‌داند. به تعبیر دیگر توجه پارسونز به ساخت‌های بیرونی کنشگر به حدی است که چندان به کنشگر بعد فعالی ارائه نمی‌دهد. این دیدگاه پارسونز از آنجا روشن‌تر می‌شود که به تحلیل نظام شخصیت می‌پردازد. در نظر پارسونز نظام شخصیت، نظام منظمی از گرایش و انگیزش کنش فرد کنشگر تعرف می‌شود. و جزء اصلی شخصیت میل ضروری است. این میل ضروری با آنچه ما تمایلات فطری و غریزی که انسان را به عمل وامی‌دارد تفاوت دارد. میل ضروری تمایل فطری و غریزی در نهاد انسان نیست، بلکه میلی است که در خلال فرایند کنش کسب می‌شود. میل ضروری کنشگر را وامی‌دارد که چیزهای موجود در محیط را بپذیرد یا رد کند یا چنانکه به‌قدر کافی ارضاکننده میل ضروری نیست به‌دنبال چیزهای جدید برود.^۲ ریتزر در این زمینه نوشته است «کودکان نه‌تنها یاد می‌گیرند چگونه عمل کنند بل هنجارها و ارزش‌ها، اخلاق جامعه را هم یاد می‌گیرند. جامعه‌پذیری به‌صورت فرایندی محافظه‌کارانه مفهوم‌سازی می‌شود که امیال ضروری کودکان را به نظام اجتماعی پیوند می‌دهد و نظام اجتماعی وسایل ارضای امیال ضروری را فراهم می‌آورد» (ریتزر، ۱۳۹۳، ۳۳۳). در واقع این ساختارها و قواعد و آداب و... اجتماعی است که بر کنش‌های افراد تأثیرگذار است و افراد کنش خود را انجام می‌دهند. جامعه‌شناس در این نوع دیدگاه در تلاش است که آداب و سنت‌های اجتماعی را هر چه بهتر بشناسد تا خود را با آنها تطبیق دهد چراکه عدم تطبیق با این سنت‌ها باعث بی‌هنجاری می‌شود و نظم اجتماعی از بین می‌رود و جامعه از تعادل خارج

۱- نظام اجتماعی عبارت است از تعداد زیادی کنشگر منفرد که در وضعیتی با هم تعامل می‌کنند که دست‌کم از بعدی فیزیکی یا محیطی برخوردار است، کنشگرانی که برحسب تمایل به حداکثر خرسندی برانگیخته می‌شوند و رابطه آنها با وضعیتشان و از جمله با هم برحسب نظامی از نمادهای مشترک و ساختار فرهنگی تعریف می‌شود و تحت تأثیر قرار می‌گیرد (ریتزر، ۱۳۹۳، ۳۳۲).

۲- برای مطالعه بیشتر بنگرید به: ریتزر، ۱۳۹۳، ۳۳۶.

می‌شود. در این دیدگاه همه اختلالات، نابسامانی‌ها، کجروی‌ها، آسیب‌ها و مسائل اجتماعی پیامد بی‌هنجاری، عدم متابعت از قواعد رفتار اجتماعی و نظارت ناکافی است.^۱ در واقع ساخت‌گرایی به برتری و سروری جامعه بر فرد تأکید دارند. جامعه‌شناسی در این مکتب به دنبال استقرار ساختار است.

مکتب تضاد و انتقادی همانند ساختارگرایان - کارکردی همت خود را معطوف به مطالعه واقعیت‌ها و ساختارهای اجتماعی و تأکید بر تقدم جامعه و ساختار بر فرد دارد^۲ با این تفاوت که مکتب تضاد و انتقادی جامعه را به‌عنوان سیستم منظم به‌هم‌بسته و مبتنی بر همکاری و اجماع و تعادل نمی‌داند و معتقد است که در همه نظام‌های طبقاتی و در همه دوره‌های تاریخی، جامعه متشکل از گروه‌ها و طبقاتی است که پیوسته با یکدیگر نزاع بر سر کسب قدرت و منافع طبقاتی دارند.^۳ رالف دارندورف^۴ یکی از مهم‌ترین نظریه‌پردازان نظریه تضاد به تاسی از مارکس که به عنصر حرکت و دگرگونی جوامع توجه دارد معتقد است تضاد طبقاتی نیروی محرک تاریخ و تکامل اجتماعی است. در نظر وی هر نظام اجتماعی به‌گونه‌ای شکل یافته است که در آن سلسله‌مراتبی از قدرت یعنی تسلط گروهی بر گروهی دیگر وجود دارد. هر یک از این گروه‌ها علاوه بر اینکه در برخی از امور منافع مشترک دارند در امور دیگر در منافع درگیر تضاد و کشمکش هستند. و جامعه‌شناسی می‌بایست این تضادهایی که در جوامع سبب تغییر و دگرگونی جوامع می‌شود را بررسی و مطالعه کند. دارندورف معتقد است که جامعه دو چهره دارد و بر اساس این دو چهره جامعه‌شناسی به دو بخش تقسیم می‌شود. این دو چهره تضاد و اجماع است. در نظر او نظریه‌پردازان اجماع باید به مطالعه هماهنگی ارزشی در جامعه بپردازند و نظریه‌پردازان تضاد باید به مطالعه منافع و اعمال زور که جامعه را در مقابل این تنش‌ها یکپارچه نگه می‌دارد. در نظر دارندورف جامعه بدون تضاد و اجماع ممکن نیست یعنی تا تضادی نباشد اجماعی نیست و تا اجماعی نباشد تضادی در کار نخواهد بود. دارندورف توزیع متفاوت قدرت و اقتدار در جامعه را عامل تضاد در جامعه می‌داند. او اقتدار و قدرت را متعلق به افراد نمی‌داند بلکه متعلق به جایگاه‌ها می‌داند. در نظر وی جایگاه‌های مختلف در جامعه از اقتدار متفاوت برخوردارند. او اولین وظیفه جامعه‌شناس تضادگرا را تحلیل نقش‌های گوناگون اقتدار و قدرت در جامعه می‌داند.^۵ اقتدار امر ثابتی نیست چراکه مختص جایگاه‌هاست تا افراد. فردی ممکن است در یک جایگاهی از اقتدار برخوردار باشد،

۱- برای مطالعه بیشتر بنگرید به: محسنی تبریزی، ۱۳۹۴، ۱۴۶.

۲- برای مطالعه بیشتر بنگرید به: ریتزر، ۱۳۹۳، ۳۵۹.

۳- برای مطالعه بیشتر بنگرید به: محسنی تبریزی، ۱۳۹۵، ۴۰.

4- Dahrendorf

۵- برای مطالعه بیشتر بنگرید به: ریتزر، ۱۳۹۳، ۳۶۱.

ولی در نقش دیگر و محیط دیگر از اقتدار برخوردار نباشد. در نظر دارندورف در هر جمعی دو شق اقتدار وجود دارد و بر این اساس دو گروه متضاد پدید می‌آید. آن‌هایی که در جایگاه‌های اقتدارند و آنهایی که در جایگاه‌های تابع‌اند. هر یک از این دو شق منافع خود را دارند که از جهت ماهیت با همدیگر متفاوت است. در هر جمعی دارندگان جایگاه غالب در پی حفظ وضع موجودند و دارندگان جایگاه تابع در پی تغییر. تضاد منافع در هر جمعی حداقل به صورت پنهان همواره وجود دارد و این بدان معناست که مشروعیت اقتدار همواره متزلزل است.^۱

پارادایم تعریف و تفهیم اجتماعی

از دیگر پارادایم‌های معاصر که دیدگاه‌های آنها در جامعه‌شناسی مورد توجه است پارادایم تعریف و تفهیم اجتماعی^۲ است. این پارادایم برخلاف پارادایم واقعیت اجتماعی که به مطالعه ساختارها و واقعیت‌های اجتماعی می‌پردازد و آنها را مقدم و مؤثر بر رفتار و کنش‌های مردم می‌داند انسان را موجودی مفسر، فعال، خلاق و خودمختار و دارای اراده و هویت می‌داند که کنش‌های خود را بر اساس آنچه در اندرون دارد انجام می‌دهد؛ تعریف می‌کنند. در واقع در این پارادایم انسان‌ها با برخورداری از قدرت اندیشه و اختیار، با هم‌نوعان خود مواجه می‌شوند و به‌نوعی از اجماع و اشتراک نظر می‌رسند که آنچه اعتبار کرده‌اند و مورد اشتراک است را به بیرون انعکاس می‌دهند و واقعیت‌های اجتماعی همانند نهادها، ساختارها، ارزش‌های فرهنگی، قواعد رفتار و هنجارها، طبقات اجتماعی، قوانین و باورها، عقاید و ایدئولوژی‌ها را در بیرون از ذهن بر می‌سازند. به همین دلیل این جریان فکری در جامعه‌شناسی موضوع جامعه‌شناسی را بر ساخت اجتماعی و فهم نحوه ساخته شدن واقعیت اجتماعی تعریف می‌کنند.^۳

امروزه مکتب کنش متقابل نمادی^۴ با افکار جرج هربرت مید^۵ و شاگرد او هربرت بلومر از عمده‌ترین مکاتب پارادایم تعریف و تفهیم اجتماعی است. شهرت مید به دلیل شرحش از چگونگی تکوین آگاهی و خود، از طریق رشد تدریجی قدرت بازی کردن در نقش دیگران از کودکی و نگرستن به اعمال خود

۱- برای مطالعه بیشتر بنگرید به: ریتزر، ۱۳۹۳، ۲۶۰-۲۶۲.

۲- سرمشق این جریان کارهای ماکس وبر در باب کنش اجتماعی است موضوع مطالعه آنها نحوه تعریف کنشگران از وضعیت اجتماعی خود و تأثیر این تعریف‌ها بر انجام کنش و تعامل معطوف است. مکاتب کنش متقابل نمادین، پدیدارشناسی و مردم‌شناسی و اگزستانسیالیسم در این طبقه قرار دارند (ریتزر، ۱۳۹۳، ۹۰۳).

۳- برای مطالعه بیشتر بنگرید به: محسنی تبریزی، ۱۵۵، ۱۳۹۴.

4- Symbolic Interactionism

5- Mead

از زاویه دیگران، است.^۱ در نظر مید فعالیت یا رفتار فرد را در چارچوب فراگرد اجتماعی باید بررسی کرد. در نظر او رفتار فرد را تنها می توان از طریق فهم رفتار کلی گروه اجتماعی اش دریافت، زیرا کنش های فردی به کنش های اجتماعی گسترده تری وابسته اند که به فراسوی یک فرد و به اعضای دیگر گروه مرتبط اند.^۲

مید بر این باور بود که جدا از جامعه، هیچ گونه خود، خودآگاهی و ارتباطی تحقق نخواهد یافت. اما در پاسخ به این سؤال که جامعه و جمع چگونه تحقق می یابد، مید معتقد است که جامعه، خود باید ساختاری در نظر گرفته شود که از طریق فراگرد رایج کنش های اجتماعی - ارتباطی و مبادلات اشخاصی که متقابلاً به یکدیگر گرایش دارند، پدید می آید. مید بین کنش ها و رفتارهای انسان و حیوان تفاوت قائل است. یکی از مهم ترین این تفاوت ها این است که انسان ها برخلاف حیوانات از نمادهای معنادار استفاده می کنند، در حالی که در حیوانات از نمادهایشان معنا ندارد. در میان حیوانات، نماد واکنشی بی میانجی نسبت به یک محرک را نشان می دهد. خیز برداشتن تهدیدآمیز یک سگ می تواند محرکی باشد برای سگی دیگر تا با عقب نشینی یا حمله، نسبت به آن سگ از خود واکنش نشان دهد. اما نمادهای بامعنا تنها می توانند در سطح انسانی خودشان را نشان دهند. این نمادها معنی دار بر تحریک واکنشی در فرد، متناسب با آنچه او در فرد دیگر برانگیخته است و در نقش دیگری ظاهر شدن و مانند دیگران عمل کردن، مبتنی است.^۳ در نظر طرفداران کنش متقابل نمادی، در اعمال متقابل غیرنهادی، انسان ها مانند حیوانات مستقیماً به یکدیگر واکنش نشان می دهند، در حالی که در اعمال متقابل نهادی که مبتنی بر کاربرد اداهای معنی دار هستند، انسان ها رویکردهای دیگران را تفسیر می کنند و بر پایه معنایی که از این تفاسیر به دست می آورند، عمل می کنند. چنانکه بلومر در این زمینه نوشته است «عمل متقابل نمادین مستلزم تفسیر یا تخمین معنای اعمال یا برداشتهای شخص دیگر است و نیز مبتنی است بر تعیین حدود، یعنی بر انتقال نشانه هایی به شخص دیگر، تا او از این طریق بداند که چگونه باید عمل کند» (به نقل از کوزر، ۱۳۹۳، ۴۴۵). به تعبیر دیگر ارتباط انسان با

۱- عمل گرایی دیدگاه فلسفی است که بر آراء هربرت مید از چند جهت اثر گذاشته است. اول اینکه از نظر عمل گرایان واقعیت حقیقی آن بیرون در دنیای واقعی وجود ندارد. با عل ما در دنیا و نسبت به آن است که فعالانه خلق می شود. دوم انسان ها دانششان درباره جهان را بر اساس آنچه معلوم شده برای آنها مفید است به خاطر می سپارند و بنا می کنند. آن ها احتمالاً آنچه را که دیگر به کار نیاید کنار می گذارند. سوم انسان ها چیزهای مادی و اجتماعی را که در جهان با آنها مواجه می شوند مطابق کاربردشان تعریف می کنند. سرانجام اگر در پی شناخت کنشگرانییم شناختمان را باید بر پایه آنچه انسان ها عملاً در جهان انجام می دهند بنا نهیم (ریترز، ۱۳۹۳، ۴۷۳).

۲- برای مطالعه بیشتر بنگرید به: کوزر، ۱۳۹۳، ۴۴۴-۴۴۷.

۳- برای مطالعه بیشتر بنگرید به: کوزر، ۱۳۹۳، ۴۴۵.

انسان‌ها دیگر و رفتارهایی که از انسان‌ها سر می‌زند مبتنی است بر تفسیری که انسان از کنش دیگران دارد و بر تصویری که دیگران از کنش او دارند.

پارادایم اصالت رفتار اجتماعی

پارادایم اصالت رفتار اجتماعی دیگر جریانی است که به ارائه تعریف دربارهٔ جامعه‌شناسی و موضوع آن پرداخته‌اند. این پارادایم که متأثر از جریان رفتارگرایی در روان‌شناسی به‌ویژه کارهای اسکینر است. جامعه‌شناس رفتاری به رابطهٔ بین تأثیرات رفتار کنشگر بر محیط و اثر آن بر رفتار بعدی کنشگر می‌پردازد. در واقع در نظر این پارادایم ارتباط بین نتایج رفتار در محیط و رفتار ارگانیسم، موضوع اصلی جامعه‌شناسی به شمار می‌آید. به تعبیر دیگر موضوع جامعه‌شناسی در نظر رفتارگرایان اجتماعی رفتار بدون فکر افراد است مخصوصاً پاداش مورد توجه است که باعث رفتار مطلوب می‌شود و همچنین تنبیه که مانع رفتار نامطلوب می‌شود. به همین دلیل این جریان موضوع کلیه علوم انسانی را مطالعه رفتار می‌داند با این تفاوت که روان‌شناسی به مطالعهٔ رفتار در سطح فردی و جامعه‌شناسی به مطالعه و پژوهش در خصوص رفتار در سطح جمعی می‌پردازند.^۱

جامعه‌شناسی اصالت رفتار سعی وافر دارند که ارتباط بین عواقب رفتار گذشته و ماهیت رفتار فعلیه را نشان دهند این جریان مدعی مطالعه تعامل بین کنش گر و محیط نیز هستند. اگرچه در نگاه اول این ادعا شبیه ادعای مکتب کنش متقابل نمادی است اما بین دیدگاه این جریان با مکتب کنش متقابل نمابدن تفاوت زیادی وجود دارد. از نظر مکتب کنش متقابل نمادی فرد در جریان تعامل عنصری خلاق، فعال به شمار می‌آید که نه تنها به محرک پاسخ می‌دهد، بلکه به تعریف و تفسیر محرک مبادرت می‌ورزد تا متناسب با آن کنش انجام دهد. درحالی که نزد مکتب اصالت رفتار پاسخ فرد به واسطهٔ محرک خارجی تعیین می‌شود و انسان به‌مثابهٔ موجودی مجبور تلقی شده است. البته جبر محرک خارجی برای تعیین کنش‌های انسان ذهن را به‌سوی دیدگاه پارادایم واقعیت اجتماعی می‌برد. با این تفاوت که

۱- رفتارگرایان معتقدند که تمام علوم به علت‌شناسی پدیده‌ها می‌پردازند و دانش رفتار نیز در پی شناخت علل رفتارهاست آنها معتقدند که علوم همانند اقتصاد، روان‌شناسی، علوم سیاسی و جامعه‌شناسی را نباید از هم تفکیک کرد، چراکه همه آنها دانش به علل رفتارهاست. رفتارگرایان درصدد هستند که با مطالعه علل رفتار به اهداف ذیل دست یابند. الف- پیش‌بینی وقایع و رخدادها در پرتو شناخت علمی، ب- کنترل در پرتو معارف و شناخته‌ها ج- جهان شمولی قوانین. از نظرها آنها همهٔ رفتارهای آدمیان تابع یک علل و قوانین جهان شول است. (ر.ک: محسنی تبریزی، ۱۳۹۴، ۱۶۵-۱۶۷؛ ریتزر، ۱۳۹۳، ۵۵۸-۵۶۲).

واقعیت‌گرایان اجتماعی رفتار آدمی را معلول هنجارها، ارزش‌ها، ساختارها می‌دانند و اصالت رفتاری‌ها نتایج حاصل از تقویت‌کننده‌ها در جریان ارتباط کنشگر و محیط خارجی را عامل رفتار می‌دانند.^۱ نظریهٔ مبادله اجتماعی^۲ جورج هومنز^۳ و پیتر بلا از عمده‌ترین مکاتب اصالت رفتار اجتماعی است. هومنز به بیان اصول روان‌شناسی پرداخته است که توسط آن اصول بتوان رفتار اجتماعی را تبیین نمود «هومنز به‌طور کلی در نظریهٔ مبادله در پی تبیین رفتار اجتماعی بنیادی برحسب پاداش و هزینه است» (ریتزر، ۱۳۹۳، ۵۶۳). در نظر هومنز رفتارهای کنشگر وابسته به عامل تقویت‌کننده یا تضعیف‌کننده بیرونی آن است. اگر کسی رفتاری را انجام دهد و از طرف دیگران تشویق شود یا مورد بی‌توجهی واقع شود بر تکرار آن کنش مؤثر است. پیش‌فرض اساسی دیدگاه هومنز آن است که اکثر افراد در جامعه رفتاری حسابگرانه و معقول دارند. در واقع کنشگران بر اساس محاسبهٔ هزینه و سود و بررسی منافع خود رفتاری را در قبال دیگری انجام می‌دهند. وی برای تبیین کنش‌های انسان‌ها قواعدی را مدنظر دارد که به‌واسطهٔ آنها به بررسی، تبیین و پیش‌بینی رفتار می‌پردازد. اصولی که هومنز برای تبیین رفتارها در نظر داشت به شرح زیر است:

اصل موفقیت: «در مورد هر کنشی که فرد انجام می‌دهد اگر کنش خاصی به دفعات بیشتری پاداش بگیرد این که فرد آن کنش را انجام دهد بیشتر می‌شود» (ریتزر، ۱۳۹۳، ۵۶۵).

اصل محرک «اگر در گذشته بر اثر وقوع محرک یا مجموعه‌ای از محرک‌ها کنش فرد پاداش گرفته باشد آنگاه هرچه محرک فعلی بیشتر شبیه به محرک گذشته باشد احتمال اینکه فرد به همان کنش یا کنشی مشابه مبادرت ورزد بیشتر است» (همان، ۵۶۶).

اصل ارزش: «هر چه نتیجه کنش فرد برای وی ارزشمندتر باشد احتمال اینکه آن کنش را انجام دهد بیشتر می‌شود» (همان، ۵۶۷).

اصل محرومیت و اشباع: «هرچه دفعات دریافت پاداش خاصی که فرد در گذشته نزدیک دریافت کرده بیشتر باشد واحد اضافی آن پاداش برای وی کم‌ارزش‌تر می‌شود» (همان، ۵۶۷).

اصل پرخاشگری و تأیید: «وقتی فردی کنشش پاداش مورد انتظار را دریافت نکند یا گرفتار تنبیهی غیرمنتظره شود، خشمگین خواهد شد و به احتمال زیاد رفتار پرخاشگرانه در پیش خواهد گرفت و نتیجهٔ چنین رفتاری برای وی ارزشمندتر می‌شود.

۱- برای مطالعهٔ بیشتر بنگرید به: محسنی تبریزی، ۱۳۹۴، ۱۶۶.

2- Social Exchange Theory

3- George Homans

فرد وقتی کنشش از پاداش مورد انتظار برخوردار شود خاصه پاداشی بیشتر از حد انتظار یا این که گرفتار تنبیه مورد انتظار نشود خشنود خواهد شد و به احتمال زیاد رفتار مورد تأیید را انجام خواهد داد و نتیجه چنین رفتاری برای وی ارزشمندتر می‌شود» (همان، ۵۶۸).

اصل عقلانیت: «فرد از بین کنش‌های مختلف کنشی را بر می‌گزیند که حاصل ضرب ارزش نتیجه کنش در احتمال نیل به نتیجه را در آن لحظه دارای بیشترین مقدار به حساب می‌آورد. به تعبیر دیگر هر قدر سودی که فرد به‌عنوان نتیجه عمل خود به دست می‌آورد بیشتر باشد، او به انجام آن عمل راغب‌تر خواهد بود» (ریتزر، ۱۳۹۳، ۵۶۹؛ توسلی، ۱۳۷۴، ۴۰۰).

در نظریه مبادله هومنز بیش از آنکه روابط گروهی و نهادی قابل طرح باشند، رابطه فرد با فرد مطرح می‌شود و تأکید اساساً بر فرد یا روابط میان دو فرد گذاشته می‌شود. این در حالی است که نظریه جامعه‌شناسی باید به واحدهای جمعی بیش از دو نفر توجه کند. البته هومنز مدعی است که همین اصول را که برای رفتار و کنش‌های انسان‌ها مطرح نموده است در گروه‌های اجتماعی نیز جاری است. تفاوت آن‌ها صرفاً در این است که نهادها شبکه روابط بسیار پیچیده‌تری را شامل می‌شوند که به پیچیدگی فعالیت‌ها و روابط غیرمستقیم مبادله مربوط می‌شود. هومنز سعی کرده است قضایای نظریه مبادله را در تبیین انواع رفتارهای اجتماعی ساده (بین دو نفر) یا رفتارهای نهادی شده بسیار پیچیده گروهی به کار گیرد و از طریق استنتاج منطقی، پدیده‌هایی مانند تأثیر افراد بر یکدیگر، قدرت، احترام، رقابت و همنوایی را تبیین کند.

پارادایم التقاطیون و اتصالیون

پارادایم‌هایی که در سطور بالا بیان شد عموماً یکجانبه هستند و بر سطوح خاصی از تحلیل اجتماعی تکیه دارند و سطوح دیگر را مغفول گذاشته‌اند چنانکه واقعیت‌گرایان اجتماعی به ساختارهای کلان توجه دارند و تعریف‌گرایان اجتماعی به کنش و تعامل و استنباط اجتماعی واقعیت و از طرفی رفتارگرایان همت خود را به مطالعه رفتار مصروف داشته‌اند. آنها که نگاه به مطالعه ساختارها دارند غالباً به کنش اجتماعی فرد توجه ندارند و آنها که به رفتار و کنش‌های متقابل توجه دارند از مطالعه ساختارها غفلت کرده‌اند. این نوع نگاه یکجانبه باعث شده است که علاقه به تلفیق این پارادایم‌ها بین جامعه‌شناسان رواج یابد. معمولاً محققان نظراتی را که به مطالعه کنش‌ها و رفتارها می‌پردازند جامعه‌شناسی خرد و نظراتی را که به مطالعه ساختارها و نهادها می‌پردازند جامعه‌شناسی کلان نام گذاشته‌اند. مسئله خرد و کلان در بین نظریه‌پردازان اروپایی به مسئله و مطالعه رابطه بین عاملیت و ساختار تبدیل شده است. این توجه به رابطه عاملیت و ساختار به حدی است که مارگارت آرچر «مسئله ساختار و عاملیت را به حق موضوع اصلی نظریه اجتماعی مدرن به‌شمار می‌آید» (ریتزر، ۱۳۹۳، ۶۹۴).

یکی از معروف‌ترین نظریه‌های التقاطی یا ترکیبی جامعه‌شناسی دیدگاه آنتونی گیدنز است. نظریه گیدنز به نظریه ساختاریابی^۱ مشهور است. گیدنز در جمع بین ساختار و عاملیت مدعی است که ساختار فقط در کنش و به واسطه آن وجود دارد، درست همان‌طور که ساختار زبان ما در گفتار و به واسطه آن وجود. او این‌گونه از کنش را کردارهای اجتماعی می‌نامد در نظر او جامعه‌شناسی تنها با در نظر گرفتن کردارهای اجتماعی به‌عنوان موضوع مطالعه می‌تواند بر دوگانگی سنتی کنش و ساختار فائق آید. گیدنز به صراحت درباره موضوع جامعه‌شناسی نوشته است «بر اساس نظریه ساختاربندی، قلمرو پژوهش اساسی علوم اجتماعی نه تجربه کنش فردی و نه وجود نوعی کلیت اجتماعی، بلکه کردارهای اجتماعی سامان‌یافته در زمان و مکان است» (کرایب، ۱۳۸۸، ۱۴۵؛ ریتزر، ۱۳۹۳، ۶۹۶).

از آنچه گفتیم روشن شد که هر یک از بزرگان کلاسیک جامعه‌شناسی و پارادایم‌های معاصر جامعه‌شناسی به عبارات مختلفی علم جامعه‌شناسی را تعریف و توصیف کرده‌اند. اما جملگی آنها در این نقطه اتفاق دارند که جامعه‌شناسی علمی است که به اموری تعلق دارد که وابسته به اراده انسان است. حال این علوم متعلق به اراده انسان به چندین گونه قابل تصور است. یا اینکه کنش‌های متقابل ... بین انسان‌ها را مطالعه و انواع شکل‌ها و صورت‌های کنش متقابل را بررسی می‌کند یا اساساً خود کنش اجتماعی را بررسی می‌کند یا اینکه قواعد، آداب و رسوم یا هر گونه اعتباراتی را که انسان برای تسهیل زندگی اجتماعی خود جعل نموده است و قواعد تحول و تکامل آن اعتبارها و نهادها را بررسی می‌کند یا به مطالعه رابطه دوطرفه آن اعتبارها و کنش‌های اجتماعی افراد می‌پردازد. همچنین برخی دیگر درصددند از یکجانبه‌نگری فراتر روند و کنش و ساختار یا عاملیت و ساختار را در ارتباط با یکدیگر مطالعه کنند؛ البته در اینجا جامعه‌شناسان سعی کرده‌اند که دانش خود را از آنچه در گذشته به نام فلسفه عملی خوانده می‌شود تمییز دهند درحالی که فلسفه عملی گذشته نیز نوعی علم ارادی است که وجوه شباهت زیادی در عین تمایز با جامعه‌شناسی دارد برای این منظور ما به بررسی فلسفه اجتماعی و جامعه‌شناسی خواهیم پرداخت.

اصطلاح‌شناسی نظریه اجتماعی، فلسفه اجتماعی و نظریه جامعه‌شناسی

امروزه اصطلاحاتی مختلفی را برای بیان دیدگاه‌های گوناگون درباره موضوعات اجتماعی به گوش می‌شنویم. اصطلاحاتی مانند تفکر اجتماعی، فلسفه اجتماعی، نظریه اجتماعی و حتی نظریه جامعه‌شناسی. تفکر اجتماعی یا علم اجتماعی غالباً معنایی اعم دارد، یعنی هر گونه تأمل و حرکت از معلوم به مجهول در اموری که مربوط به اراده آدمیان است را می‌توان تفکر اجتماعی یا علم اجتماعی

نامید «یک علم اجتماعی است در صورتی که موضوع مورد تحقیق آن یکی از پدیده‌های اجتماعی از قبیل اقتصاد، حقوق، علوم سیاسی، تاریخ، اخلاق و یا مذهب باشد» (مرتضوی، ۱۳۵۴، ۱۹) تفکر اجتماعی علاوه بر اینکه هر نوع تأمل در موضوع‌های ارادی انسان را بررسی می‌کند خود فلسفه اجتماعی، نظریه اجتماعی و نظریه جامعه‌شناسی را نیز در بر می‌گیرد. چراکه انسان موجودی است که با نیروی خرد و عقل خود موضوع‌های مختلف را بررسی می‌کند و این موضوع‌ها می‌تواند الهی، طبیعی و غیره باشد. البته انسان با روش‌های مختلفی به تفکر و اندیشیدن می‌پردازد این روش‌ها می‌تواند تجربی، استدلالی و یا حتی شهودی باشد. همین انسان درباره موضوعات مربوط به امور ارادی انسان هم می‌تواند به صورت تجربی (استقرا)، استدلالی یا شهودی به ارائه دیدگاه خود بپردازد. چنانکه انسان بر اساس اینکه چه شیوه‌ای را برای تفکر در مورد مسائل ارادی و انسانی، به همان تعریفی که در مباحث گذشته اشاره کردیم، به کار ببرد می‌تواند تفکر انسانی یا اجتماعی تجربی، قیاسی یا شهودی داشته باشد. چنانکه انسان می‌تواند امور عملی را با مشاهده و تجربه بررسی کند، آن‌گاه بر اساس تکرار مشاهدات خود قانونی برای اراده‌های انسان بیان کند و نتایج اراده‌های انسان را پیش‌بینی کند یا این امور عملی را با روش استدلال قیاسی و یا شهودی نشان دهد.

اما در کنار واژه‌ای چون تفکر اجتماعی، یا دانش اجتماعی و یا علم اجتماعی (که هر سه مورد یک معنا را به ذهن متبادر می‌کند) واژه فلسفه اجتماعی، نظریه اجتماعی و نظریه جامعه‌شناختی وجود دارد که محققان درباره آنها و تمایزشان بحث‌های مختلفی را مطرح کرده‌اند. فلسفه اجتماعی یا فلسفه مدنی، بیشتر به آن اندیشه‌هایی که امثال افلاطون، ارسطو، فارابی و ابن‌سینا و خواجه نصیر طوسی بدان می‌پرداختند اشاره دارد در تعریف آن باید گفت «فلسفه اجتماعی عبارت است از تأمل و تفکر در مورد حیات اجتماعی که انسان را به وضع تعداد محدود از اصول مشخص و هدایت‌کننده رهبری می‌کند، که می‌توان این اصول را هنجاری و یا تحقق‌ناامید» (مرتضوی، ۱۳۵۴، ۱۴) در واقع اگر دیدگاه‌های فارابی را در نظر آوریم او با دسته‌بندی و توصیف انواع جامعه به بیان آنچه باید بشود و آرمانی است پرداخته است. پس هنجاری بودن فلسفه اجتماعی به این معناست «که ما سعی می‌کنیم به تحقیق معین و ثابت کنیم که اجتماع به چه نحو و چه روشی باید تشکیل و سپس اداره شود و حیات اجتماعی به چه نحو باید ادامه یابد. از اینجاست که چرایی و چگونگی آغاز و وجود اجتماعات مطرح می‌شود، و اندیشه چگونگی اصلاح یا صلاح و سلامت اجتماعات به وجود می‌آید و مورد توجه قرار می‌گیرد» (همان). اما در فلسفه اجتماعی به بیان علل و زوال اجتماع‌ها نیز پرداخته می‌شود و آنچه موجب دور شدن جامعه از جامعه آرمانی است موجب زوال اجتماع نیز پنداشته می‌شود. بنابراین «فلسفه اجتماعی هنگامی تحقیقی است که سعی شود قوانینی در مورد امور و مسائل اجتماعی طرح و وضع شود، مثلاً اجتماع چگونه پیشرفت و تکامل می‌یابد؟ آیا در این تکامل و پیشرفت یک رابطه مستقیم و دائم بین

علتها و معلول آنها وجود دارد یا نه؟» (همان، ۱۵). فلسفه اجتماعی در بین روش‌های کسب معرفت بیش از همه یا به‌طور کامل به استدلال‌های قیاسی و منطقی توجه دارد چنانکه ما در کتاب روش‌شناسی حکمت عملی به اعتبار و ارزش قیاس حکمت عملی اشاره کردیم.

چنانکه بیان کردیم عوامل متعددی دست به هم دادند تا غربیان در پژوهش‌های انسانی و اجتماعی خود روش قیاس را به کنار گذارند و روش‌های علوم طبیعی را در پژوهش علمی به کار ببرند و این نوع تحقیق خود را جامعه‌شناسی نام نهادند و با آن روش تئوری‌های مختلفی پرداختند. حتی آنها که غیر از روش علوم طبیعی سعی کردند از روش‌های دیگر همانند روش‌های تفهیمی و تفسیری در پژوهش‌های خود سود جویند دیگر به روش قیاس آن‌گونه که حکمای گذشته می‌گفتند رجوع نکردند. در بین متفکران جدید کسانی همانند متفکران حوزه فلسفه اجتماعی به بیان آرمان و آنچه باید تحقق یابد پرداخته‌اند و بین خود و آنان که تلاش می‌کردند صرفاً به توصیف و تبیین امور یا حتی فهم کنش‌های انسانی بپردازند خط فاصلی ایجاد کردند. دو گونه تفکر اجتماعی در دوره جدید از درون علوم که آن را علوم انسانی می‌خوانند آشکار شد: یکی نظریه اجتماعی و دیگری نظریه جامعه‌شناسی. نظریه اجتماعی طرح مواضع نسبتاً منسجم و مبتنی بر مفروضات مشخص درباره حیات اجتماعی و جامعه است. این مفروضات عبارت‌اند از: مفروضات هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی و روش‌شناختی و نیز مفروضات مربوط به ماهیت جامعه. نظریه اجتماعی طرح مواضع درباره حیات اجتماعی در سطح کلان است.^۱ در نظریه اجتماعی عناصری از طراحی وجود دارد؛ ارزش‌شناسی حاکم بر نظریه اجتماعی، که همان ارزش‌های مورد نظر نظریه‌پرداز اجتماعی است، آن را به سمت ارائه طرحی برای کل جامعه یا بخشی از آن هدایت می‌کند؛ درحالی که نظریه جامعه‌شناختی داعیه وفاداری به همان ارزش علم دارد. نظریه اجتماعی به آنچه هست اکتفا نمی‌کند، بلکه از آنچه باید باشد سخن می‌گوید، نظریه اجتماعی تجویزی و هنجاری است. در مقابل نظریه جامعه‌شناسی از حد دستیابی به دانش برای پیش‌بینی پدیده‌های اجتماعی و دستکاری واقعیت اجتماعی در تراز نوعی از مهندسی اجتماعی و ایجاد تغییرات محدود فراتر نمی‌رود. هر نظریه اجتماعی از توصیف و تبیین وضع موجود آغاز می‌کند و برای موجه ساختن خود به شواهدی از دنیای واقعی ارجاع می‌دهد. از این‌رو، نظریه اجتماعی به ناگزیر باید تصویری از وضع موجود و جهان اجتماعی آن‌طور که هست ارائه دهد تا آنچه به‌عنوان وضع مطلوب و آرمانی ارائه می‌کند، یا حتی کمتر از این جهت‌گیری که برای فرا رفتن از آنچه

هست عرضه می‌کند، معنا و محتوا شخصی بیابد. به همین دلیل امثال هابرماس و دکتر علی شریعتی را نمی‌توان جامعه‌شناس پنداشت، بلکه آنها نظریه‌پرداز اجتماعی هستند.^۱ اما در نظریه‌های جامعه‌شناختی به آنچه در واقع وجود دارد توجه می‌شود و تلاش می‌شود که قوانین پدیده‌های اجتماعی و کنش‌های اجتماعی کشف و حوادث بعدی اجتماعی پیش‌بینی شود. نظریه جامعه‌شناختی سعی می‌کند روند تحول امور را پیش‌بینی و هم‌شکلی‌ها و قواعد حاکم بر پدیده‌های اجتماعی مورد بررسی را کشف و صورت‌بندی کند و بالاخره، همه این ویژگی‌ها را از نوعی صورت‌بندی منطقی و فارغ از ارزش اخذ کند.^۲

علوم انسانی و اجتماعی در تمدن اسلام

پرداختن به موضوعاتی که به واسطه اراده و کنش‌های انسان‌ها تحقق وجودی یافته‌اند مربوط به این عصر و آن عصر نیست. بلکه از همان روزگار که انسان پا به عرصه زمین نهاد کنش‌های متقابل را با هم‌نوعان خود آغاز کرد. با این کنش‌های انسان بوده است که نظام‌های مختلف اجتماعی شکل یافته و قراردادهای و آداب و سنن مختلف در تاریخ بشری خلق شده و تا آنجا پیش رفته است که کنش‌های انسانی به واسطه آن آداب و رسوم و قراردادهای محدود شده است.

بنابراین هر تمدنی مطابق مبانی انسان‌شناسی و هستی‌شناسی خود رفتارها و کنش‌های خاصی را مورد توجه و حمایت خود قرار می‌دهد و رفتارها و کنش‌هایی را که مطابق مبانی آن جامعه نیست طرد می‌کند. پس همواره در تمام تمدن‌ها علومی که به علوم اخلاقی، یا انسانی و اجتماعی مشهورند وجود داشته و دارند. جهان اسلام نیز از این‌گونه علوم بی‌بهره نبوده است. بلکه اساساً خاستگاه اصلی علوم انسانی (تأکید کنیم علوم ارادی) همان رسول بزرگ اسلام حضرت محمد (ص) است؛ او که با تعالیم خود تلاش داشت آنچه باعث کمال و رستگاری انسان در جامعه و آخرت است را بیان کند و رسوم و آداب و کنش‌هایی را که موجبات انحطاط جامعه را فراهم کرده بود از صحنه جامعه بزدايد. تعالیم و کنش‌های پیامبر اسلام تماماً برای اصلاح ساختارها و نهادها و کنش‌های متقابل در حوزه‌های اقتصادی، سیاسی، حقوقی و ... بوده است و این اصلاح توأم با ایجاد تغییر در باورها و اعتقادات مردم بوده است.

بنابراین به‌زعم نگارنده اسلام، خود از اندیشه و تفکر اجتماعی و انسانی برخوردار است. بی‌شک براساس این نوع تفکر مبتنی بر انسان‌شناسی است که انسان خلیفه خداوند در زمین و بهره‌مند از روح الهی است. در این تفکر حیات انسان منحصر در این دنیا نیست، بلکه کنش‌ها و رفتارهای انسان در عالم

۱- برای مطالعه بیشتر بنگرید به: محدثی، ۱۳۸۷، ۳۹. و محدثی، ۱۳۹۰، ۱۱۲-۸۶.

۲- برای مطالعه بیشتر بنگرید به: کرایب، ۱۳۸۸، ۱۴-۲۱.

دیگری حسابرسی می‌شود. در این تفکر و اندیشه اجتماعی هستی منحصر در عالم ماده نیست، بلکه هستی‌های دیگری غیر از این عالم وجود دارد. در این تفکر اجتماعی کنش‌های انسان ریشه در غضب و شهوت و عقل دارد و کنشی مورد تأکید پیامبر اسلام است که توأم با عقل باشد. بنابراین مشخص است که بسیاری از کنش‌هایی که مردم در جامعه انجام می‌دهند با آن نمونه‌ای که پیامبر در نظر داشت تعارض دارند. به همین دلیل در تفکر اجتماعی اسلامی همواره یک امر صحیح و درست می‌بایست تحقق یابد که نمونه عالی از کنش‌های انسان باشد. پس کتاب دینی مردم که پیامبر اسلام به مردم ابلاغ نمود نیز خود از تفکر اجتماعی، به معنای اعم، آن برخوردار است. اساساً قرآن کتاب رستگاری و سعادت انسان است و رستگاری و سعادت انسان تحقق نخواهد یافت، جز با انجام کنش‌های فردی و اجتماعی صحیح.

محققان تاریخ علوم اسلامی به خوبی آگاه‌اند که بسیاری از علوم اسلامی به برکت قرآن و نزول قرآن در جامعه آن روزگار تولد یافت. علوم همانند تفسیر، حدیث و فقه و تاریخ. البته علوم دیگری بودند که در جهان اسلام تولد نیافت، بلکه مسلمین در تکامل آن علوم تلاش‌های طاقت‌فرسایی انجام دادند مانند فلسفه و ریاضیات و علوم عملی همچون سیاست‌نامه نویسی و حکمت عملی و... پس دو گونه از علوم عملی در جهان اسلام رشد یافت یکی علوم عملی که به واسطه قرآن در جهان اسلام شکل گرفت و دیگر علوم عملی و انسانی که مسلمانان با اخذ آنها از ملت‌های دیگر خود به رشد آنها همت گماشتند. ما در این کتاب به آن علوم عملی که زاینده خود اسلام است علوم عملی و انسانی نقلی و به علوم که از تمدن‌های دیگر وارد جهان اسلام شده است علوم انسانی و عملی عقلی یا بشری گفته‌ایم. در اینجا نگارنده قصد پرداختن به رابطه این دو در جهان اسلام و نسبت آنها با یکدیگر ندارد؛ که باید آن را در مجال مناسب بررسی کرد.

علوم عملی و انسانی که به واسطه قرآن شکل گرفته است عبارت‌اند از: فقه، تفسیر، حدیث و تاریخ و کلام و علوم عملی و انسانی که در جهان اسلام بسط و توسعه یافت عبارت‌اند از: حکمت عملی، سیاست‌نامه‌نویسی. برخی از اندیشمندان بزرگ جهان اسلام که دیدگاه‌های اجتماعی را درباره کنش‌های اجتماعی انسان و کیفیت آنها مطرح کرده‌اند در یک یا چند علم از این علوم متخصص بوده‌اند. همچنین برخی از اندیشمندان اجتماعی با بیان زوال و ترقی ملت‌ها و جوامع به قواعد حاکم بر تحولات اجتماعی نیز پرداخته‌اند که یا در ذیل مورخان بوده‌اند یا حکمت عملی و سیاست‌نامه‌نویسان. اندیشمندان بزرگ اجتماعی به انحطاط جوامع، عوامل ترقی جوامع، کیفیت سلوک با مردم، قواعد حاکم بر تغییرات اجتماعی جوامع، کنش‌های متقابل که زمینه رشد و کمال جامعه را فراهم می‌کند و... پرداخته‌اند. این متفکران را بر اساس حوزه تخصصی‌شان می‌توان این‌گونه برشمرد:

ابونصر فارابی، ابن‌سینا، ابن مسکویه، خواجه نصیر طوسی، قطب‌الدین شیرازی، شهرزوری، میرفندرسکی، قطب‌الدین تبریزی، سید جعفر کشفی، ملامحمد نراقی، ملامهدی نراقی و ... در ذیل

حکمت عملی. خواجه نظام‌الملک در ذیل سیاست‌نامه‌نویسان. ابوریحان بیرونی، ابن‌خلدون، مسعودی، بیهقی، طبری در ذیل علم تاریخ. نائینی، ملامحمد باقر سبزواری، شیخ فضل‌الله نوری، امام خمینی و ... ذیل دانش فقه. علامه حلی، شهید مطهری ذیل کلام. علامه طباطبایی، سید قطب، آیت‌الله طالقانی، رشید رضا، ... ذیل دانش تفسیر قرار می‌گیرند.

هریک از این علوم موضوع خاصی دارند و چون از موضوع خاصی برخوردارند از روش تحقیق مختص به خود نیز برخوردارند. در درون هر یک از این علوم روش‌های مختلفی وجود دارد که باعث اختلاف متفکران آن حوزه شده است مثلاً در روش فقه بین فقهای اهل سنت با فقهای شیعی اختلاف روشی وجود دارد و این اختلاف روشی بین اصولیون شیعه و اخباریون نیز وجود داشته که سبب تفاوت دیدگاه‌های آنها در حوزه مباحث اجتماعی شده است. چنانکه همین تفاوت روشی بین حکیمان عملی همچون فارابی و ابن‌سینا وجود داشت. و این تفاوت در روش سبب شد که آن دو متفکر بزرگ دو راه جداگانه را در حوزه مباحث اجتماعی و حکمت عملی ببینند. در علم تاریخ همین اختلاف مشرب‌های روشی وجود دارد که سبب تمایز ابن‌مسکویه و مسعودی از امثال طبری شد و همان اختلاف روش باعث تفاوت دیدگاه‌های اجتماعی نیز شده است.

نگارنده همان‌طور که در کتاب روش‌شناسی حکمت عملی، روش متفکران آن حوزه را در ذیل حکمت عملی بررسی کرده، در این اثر و در کتاب بعدی که در دست تکمیل است روش تفکر اجتماعی متفکران حوزه تاریخ، فقه، تفسیر و غیره را در ذیل عنوان کلی همان علم بررسی می‌کند.

تفکر اجتماعی در علم تفسیر و تأویل قرآن

متفکران اجتماعی جهان اسلام از طیف‌های مختلف همواره کوشیده‌اند که دیدگاه‌های اجتماعی خود را با استناد به آیات قرآن تشریح کنند. این مسئله بیش از دوره‌های گذشته تاریخ در دو قرن اخیر شدت بیشتری داشته است. به دلیل مواجهه مسلمانان با تمدن جدید غرب و غلبه و سیطره فکری، سیاسی و نظامی غرب بر کشورهای اسلامی، متفکران اسلامی در تأمل و تفکر برای چرایی انحطاط جهان اسلام و راه برون‌رفت از وضعیت خفت‌بار جهان اسلام به قرآن متوسل شدند تا به آن وسیله دیدگاه‌های اجتماعی و سیاسی خود را برای مردم تشریح کنند.

این متفکران تلاش کردند بر اساس روش‌های مختلفی قرآن را تفسیر کنند و بر اساس آن روش‌ها مسائل اجتماعی و سیاسی را شرح و بسط دهند. عده‌ای که از گرایش‌های علوم طبیعی برخوردار بودند با اخذ روش‌های علوم طبیعی آیات قرآن را به‌صورت علمی تفسیر کردند که البته آنها با تفسیر قرآن تلاش داشتند توسط قرآن علوم طبیعی را در جهان اسلام توسعه دهند. برخی دیگر با توجه به تفکرات اجتماعی در غرب به سبک امثال آگوست کنت، دورکیم و مارکس سعی کردند قرآن را به‌صورت

اجتماعی تفسیر و مباحث اجتماعی اسلام را برجسته کنند. آنها براساس آیات قرآن، سنت‌های اجتماعی و تاریخی را از قرآن اخذ کردند و به ارائه راهکار برای پیشرفت جهان اسلام و کشورهای اسلامی پرداختند. از آن جمله می‌توان به تلاش‌های کسانی همچون محمد عبده، رشید رضا، طالقانی، بازرگان، شریعتی و غیره اشاره کرد.

البته از این نکته نباید غفلت ورزید که در حوزه تفسیر قرآن روش‌ها و رویکردهای مختلفی وجود دارد. به همین دلیل مفسران بر اساس آن روش‌ها و رویکردهای مختلف دیدگاه‌های اجتماعی گوناگون دارند. مثلاً علامه طباطبایی، غالب دیدگاه‌های اجتماعی خود را در تفسیر المیزان بیان کرده است همانچه که آیت‌الله طالقانی و رشید رضا این کار کرده‌اند. اما روش علامه طباطبایی در برداشت از آیات با روش آن بزرگواران تفاوت دارد. همین شیوه متفاوت تفسیری باعث شده است که دیدگاه‌های اجتماعی ابن تیمیه از دیدگاه‌های اجتماعی علامه طباطبایی و سید احمدخان هندی متفاوت شود. به همین دلیل نگارنده در این کتاب به جای اینکه دیدگاه‌های تفسیری هر یک از این مصلحان و متفکران اجتماعی را به‌طور مجزا مورد بررسی قرار دهد آنها را ذیل روش‌های مختلف تفسیری به بحث گذاشته است.

پرداختن به روش تفسیر یک تأثیر بسیار مهمی در حوزه مباحث علوم انسانی و اجتماعی دارد و آن اینکه امروزه در علوم انسانی و ارادی غربی یکی از روش‌های مورد توجه متفکران، روش تفهیمی است که تلاش می‌کند رفتار و کنش‌های متقابل اجتماعی را مورد فهم و تبیین قرار دهد. بر اهل تحقیق روشن است که این روش تفهیمی که از ناحیه این متفکران مورد توجه قرار گرفت ریشه در تاریخ الهیات مسیحی دارد. در واقع متفکران حوزه علوم انسانی تلاش کردند که آن روش‌های تفسیری و تأویلی را که در حوزه فهم کتاب مقدس به کار می‌رفته است برای فهم کنش‌های متقابل انسان استفاده کنند. بنابراین کسانی که تلاش دارند در حوزه علوم انسانی به نظریه‌پردازی و تأمل بپردازند باید با آگاهی از جریان‌های تفسیری و تأویلی در غرب و جهان اسلام راه را برای ابداع روش‌های جدید در فهم باز کنند. برای این دو هدف نگارنده این کتاب را به دو بخش تفکیک کرده است.

کیفیت تدوین کتاب

نگارنده در بخش اول کتاب به بیان انواع روش پژوهش در حوزه مسائل انسانی و اجتماعی در غرب و آنگاه به دیدگاه‌های مختلف فلاسفه علوم اجتماعی در حوزه روش‌های کمی و کیفی تحقیق در علوم اجتماعی پرداخته است؛ به اختصار نقاط قوت و ضعف هر یک از این روش‌ها از دیدگاه مخالفان و موافقان آن روش‌ها بیان شده است. سپس نویسنده به بیان طبقه‌بندی از علوم در جهان اسلام پرداخته و دیدگاه‌های متفکران بزرگ جهان اسلام که به طبقه‌بندی علوم پرداخته‌اند را بیان کرده است. بیان طبقه‌بندی علوم به این دلیل بوده است که مشخص شود در چه علومی در جهان اسلام دانشمندان به

مباحث اجتماعی پرداخته‌اند و می‌توان در آن علوم تفکر اجتماعی یافت و روش آن را بررسی و ارزیابی کرد. نویسنده در این قسمت ضمن بیان دیدگاه کسانی چون فارابی، ابن‌سینا، و... در طبقه‌بندی علوم، نشان داده است که علمی که در آنها می‌توان دیدگاه اجتماعی یافت به دو دسته علوم نقلی و عقلی تفکیک می‌شود که شامل علمی چون تاریخ، سیاست‌نامه، فقه، کلام، تفسیر، حکمت عملی، حدیث می‌شود. در پایان این بخش به نقد دیدگاه کسانی که قائل به امتناع علوم اجتماعی در جهان اسلام هستند پرداخته‌ام و دیدگاه آنها را بررسی و ارزیابی نموده‌ام.

در قسمت دوم کتاب که خود به دو بخش تقسیم شده است به روش‌شناسی تأویل و تفسیر قرآن در جهان اسلام پرداخته‌ام. آنها که با تفکرات اجتماعی معاصر مسلمین آشنا هستند به خوبی می‌دانند که برخی از متفکران مسلمان معاصر معتقدند برای اینکه بتوان اسلام را با تحولات روزگار جدید سازگار کرد، باید فهم و تأویل از قرآن را دگرگون کرد. به همین دلیل پیش از پرداختن به روش‌های تفسیر در جهان اسلام به بیان روش‌شناسی تأویل در جهان اسلام پرداخته‌ام. تأویل به معنای رجوع از ظاهر به باطن است. همواره در جهان اسلام بوده‌اند و هستند کسانی که به تأویل قرآن پرداخته و می‌پردازند از این بین می‌توان به عرفا و باطنیه، اشاره کرد. در این بخش به بیان شیوه صحیح تأویل در بین روایات اهل بیت اشاره کرده‌ام. در بخش سوم این کتاب به روش‌شناسی تفسیر در بین مفسران جهان اسلام پرداخته‌ام و شیوه‌های تفسیر را به شیوه تفسیر قرآن به قرآن، روایی، سلفی، و متأثران از علوم سنتی و علوم جدید در تفسیر تفکیک کرده‌ام و به نقد و بررسی روش‌های مختلف تفسیری پرداخته‌ام. اهمیت این بخش بیشتر بدان دلیل است که غالب حوادثی که در جهان اسلام به ظهور رسیده است مبتنی بر شیوه فهم و تفسیری است که متفکران جهان اسلام از قرآن داشته‌اند. اگر جریان‌های سلفی یکی از خشن‌ترین شیوه‌های خشونت‌آمیز را در مقابل مخالفان خود دارند بیشتر بدان دلیل است که آنها بر اساس روش خود فهمی از قرآن ارائه می‌کنند که دیگر نظرها و تفاسیر از قرآن را بر نمی‌تابد. اگر امروز جریان‌های در جهان اسلام در پی احیای روش تأویلی معتزله در جهان اسلام است به دلیل وقوف به این نکته است که اگر بخواهد سنت‌های اجتماعی و سیاسی غرب را وارد جهان اسلام کند می‌بایست به خود قرآن و شیوه تأویلی و تفسیری خاص از آن پناه ببرد و قس علی‌هذا.

در پایان نگارنده بر این باور است که تفاوت تفکرات و اندیشه‌های اجتماعی جهان اسلام با آنچه در غرب جدید وجود دارد علاوه بر اینکه به مبانی انسان‌شناسی و هستی‌شناسی باز می‌گردد به مبانی روش‌شناسی نیز باز می‌گردد. و این تفاوت‌ها و تمایزها سبب شده است که در بستر تمدن اسلامی و میراث اسلامی تفکرات اجتماعی خاصی متناسب با فرهنگ کشورهای اسلامی به ظهور برسد که با آنچه غربیان تجربه کرده‌اند تمایز و تفاوت داشته باشد.