

رویکرد تفهیمی در علوم اجتماعی از دیدگاه فلاسفه اسلامی

قاسم ابراهیمی پور

دانشجوی دکتری اندیشه معاصر مسلمین، دانشگاه باقرالعلوم (ع)

چکیده

مکتب تفهیمی با دیلتای در قرن نوزدهم آغاز و با هوسرل، هایدگر، وبر، ویتگنشتاین و وینچ ادامه می‌یابد. دانشمندان این مکتب، با پذیرش تفاوت ماهوی موضوع در علوم اجتماعی و علوم طبیعی و همچنین قائل شدن به حاکمیت قواعد و نه قوانین بر جامعه، رفتار معنادار را به‌عنوان موضوع جامعه‌شناسی مطرح نموده و تلاش می‌کنند با روش‌های متفاوتی از علوم طبیعی به فهم و تفسیر رفتار کنشگر از طریق بررسی انگیزه‌های (دلایل) عامل دست یابد که البته علی‌رغم موفقیت‌های نسبی با نقدهای فراوانی نیز روبه‌رو شده‌اند. در حالی که ده قرن پیش از دیلتای، فلاسفه اسلامی با قرار دادن علوم انسانی در زمره علوم عملی، ظرفیت شکل‌گیری رویکرد تفهیمی را ایجاد نموده بودند. بر این مبنا، فهم و تفسیر کنش برمبنای قواعد فرهنگی و انگیزه عامل به رسمیت شناخته می‌شود. اما کار دانشمند به همین جا ختم نشده و از رویکردهای تفهیمی رایج فراتر می‌رود. برمبنای فلسفه اسلامی، پیامدهای تکوینی کنش، که دیگر به حوزه اعتباریات ارتباطی ندارد نیز

مورد تبیین قرار می‌گیرد. همچنین اهداف کنش و شایستگی اعتباریات برای دستیابی به این اهداف نیز با روش‌های غیر تفهیمی مورد بررسی قرار می‌گیرد. رویکرد تفهیمی برمبنای فلسفه اسلامی غنای خود را مرهون اتخاذ مبانی ویژه‌ای، از جمله پذیرش وحی، عقل و تجربه، آن هم به نحوی منسجم، به‌عنوان منابع و ابزار علم و همچنین ترسیم نسبتی خاص میان علم و فرهنگ است.

بر این اساس، پرسش اصلی این نوشتار این است که رویکرد تفهیمی در فلسفه اسلامی از چه ویژگی‌هایی برخوردار است؟ هدف این پژوهش، تدوین مبانی و تبیین روش‌شناختی رویکرد تفهیمی در فلسفه اسلامی است که از روش‌شناسی بنیادین در بررسی مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی و ارتباط آن با رویکرد تفهیمی فلاسفه اسلامی بهره می‌برد. سرفصل‌های عمده در این پژوهش عبارتند از: جایگاه علوم انسانی، منابع و ابزار معرفت، نسبت علم و فرهنگ، انواع کنش، تفسیر کنش، نقد و بررسی اهداف کنش، بررسی میزان کارآمدی اعتباریات در دستیابی به اهداف کنش، تبیین پیامدهای تکوینی کنش و نتیجه‌گیری.

کلیدواژه‌ها: تفهیمی، تفسیر، تبیین، فلسفه اسلامی

مقدمه

فیلسوفان تجربه‌گرا^۱ به دنبال استفاده از روش‌های علوم طبیعی، در علوم اجتماعی، بسیاری از موضوعات مورد توجه علوم طبیعی، از جمله آزمایش علیت، پیش‌بینی، تبیین و عینیت را در علوم اجتماعی مورد توجه قرار دادند. (شرت: ۲۰-۱۷) با پیروی از رویکرد طبیعت‌گرایی در علوم اجتماعی، پدیده‌های اجتماعی براساس علوم پایه، به‌ویژه فیزیک، تبیین می‌شوند. بر این اساس، تفاوت علوم طبیعی و علوم انسانی، تفاوت در درجه و نه تفاوت در نوع خواهد بود. این دیدگاه از قرن هیجدهم به بعد، دیدگاه رایج در برخورد با علوم اجتماعی و علوم انسانی بود. طبیعت‌گرایان با پیروی از روش در علوم طبیعی، شیوه

۱. مطالعات پیش از دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰.

علی را در دستور کار خود قرار داده و به دنبال کشف قوانین در علوم انسانی و دستیابی به پیش‌بینی بر پایه آن قوانین هستند. این مکتب پدیده‌های اجتماعی را همچون پدیده‌های طبیعی قانونمند تلقی می‌کند و از آنجایی که قانونمندی در علوم طبیعی، پیش‌بینی را ممکن می‌سازد و اساساً یکی از اهداف مهم در علوم طبیعی پیش‌بینی است، از این رو، طبیعت‌گرایان با اعمال روش علی در بررسی و تحقیق پدیده‌های اجتماعی، درصدد کشف قوانین آن‌ها بوده‌اند تا بتوانند پدیده‌های اجتماعی را قابل پیش‌بینی سازند و از این طریق، به مهار و کنترل دست یابند. زیرا با کشف نظم حاکم بر پدیده‌های اجتماعی، می‌توان آن‌ها را قابل پیش‌بینی نمود و تحت کنترل و تصرف درآورد.

بر مبنای طبیعت‌گرایی، تبیین، هدف اصلی و اولیه یک نظریه است. اما سودمندی نظریه جامعه‌شناسی منحصر در تبیین نیست، بلکه با دانستن یک نظریه، قادر به پیش‌بینی حوادث آینده نیز خواهیم بود. (اسکیدمور: ۲۸) در مقابل طبیعت‌گرایان، دیدگاه دیگری نیز مطرح است که از فلسفه سرمشق گرفته و به مباحث مفهومی‌تر توجه نشان می‌دهد. یک شاخه از رویکرد فوق، با نفی کامل سیطره علوم طبیعی و در پیش گرفتن سبک تحلیلی بر معنا، بستر تاریخی، توجه به متن، تأویل و فهم تأکید دارد. (شرت: ۲۷-۲۰) وجه مشترک جریان‌های مذکور، اعتقاد آن‌ها به این مسئله است که انسان و جامعه انسانی را نمی‌توان با روش‌ها و آزمون‌های فیزیک تبیین کرد. از مهم‌ترین دلایل این مکتب آن است که در حیات انسان، با ویژگی‌هایی مانند اختیار، ارزش‌ها و معنا مواجهیم که از بُعد سوبژکتیو برخوردارند؛ یعنی مانند اشیای فیزیک که بتوانیم به‌طور عینی آن‌ها را اندازه‌گیری و مشاهده نماییم، نیستند. در این صورت، مجال برای دخالت علوم فیزیکی در تبیین این‌گونه ابعاد که مهم‌ترین ویژگی انسان و جامعه انسانی را تشکیل می‌دهند، وجود ندارد. بر این اساس، پدیده‌های اجتماعی قاعده‌مند و معنادارند. از این رو، فقط می‌توان آن‌ها را فهم کرد، نه پیش‌بینی و کنترل. مکتب تفهیمی از برجسته‌ترین مدافعان تمایز روش در علوم طبیعی و انسانی است. این مکتب با دیلتای آغاز می‌شود و با هوسرل (۱۹۳۸-۱۸۹۵)، هایدگر (۱۹۱۶-۱۸۸۹) و ماکس وبر (۱۹۲۰-۱۸۶۴) ادامه می‌یابد. دیلتای با تفکیک علوم انسانی از علوم طبیعی

می‌گوید شناخت در علوم انسانی فقط از طریق تفهیم امکان‌پذیر است. از دیدگاه مکتب تفهیمی، تبیین پدیده‌های اجتماعی فقط از طریق کشف تأویلی معنای مقوم آن‌ها میسر است؛ یعنی وقتی ما با رفتار و آداب انسان سروکار داریم، ناچار باید درباره آن‌ها فرضیات معناکاوانه بدهیم، نه فرضیات علیّی یا ساختاری. ارزیابی این تفسیرها نیز نه از طریق استقرا، بلکه از طرق دیگری صورت می‌گیرد که یکی بررسی سازگاری درونی آن‌ها و دیگر مطابقت آن با کردار و گفتار عاملان است. (لیتل: ۳۹۱)

پیتر وینچ تحت تأثیر فلسفه متأخر ویتگنشتاین، با اعتقاد به تفاوت ماهوی جامعه و طبیعت، منکر وحدت روش در علوم طبیعی و انسانی است. او رفتار افراد را معنادار و تابع قواعد و نه نظم علیّی می‌داند و به همین دلیل، با هرگونه تبیین علیّی مخالفت می‌کند و با تأکید بر دلیل‌گرا بودن علوم انسانی، به تبیین معنایی معتقد است. وی با درونی‌شمردن مناسبات اجتماعی، کنش متقابل انسان‌ها را «تجسم نظرات» می‌داند. او معتقد است این کنش متقابل را بیشتر می‌توان به «تبادل ایده‌ها در یک گفت‌وگو مقایسه کرد تا به کنش متقابل نیروها در یک دستگاه فیزیکی». (وینچ، ۱۳۷۲: ۱۲۱) او بر این باور است که دستیابی به نظریه از طریق درک عمل در قالب فهم فاعلان از رفتارشان و نه صرف مشاهده صورت آن ممکن است و آن حاکی از نظام اجتماعی مورد مطالعه است؛ نه اینکه نظریه توسط پژوهشگر خلق شود و حاکی از نظامی باشد که ما به حوادث می‌دهیم. (آلن راین، ۱۳۸۷: ۱۶۵)

جریان فکری دیگری که در مقابل دو رویکرد فوق وجود داشته و حدود ده قرن پیش از رویکردهای مذکور شکل گرفته، جریان فلسفه اسلامی است. فارابی، معلم ثانی، اولین اندیشمندی است که از اصطلاح علم‌الانسان استفاده کرده و به مسائل فوق توجه داشته است. در این نوشتار، به دنبال بررسی ظرفیت‌های رویکرد تفهیمی و ویژگی‌های آن در این مکتب فکری هستیم. بنابراین پرسش اصلی این پژوهش این است که رویکرد تفهیمی از دیدگاه فلاسفه اسلامی چه ویژگی‌هایی دارد؟ برای پاسخ به این پرسش، با مروری گذرا بر منابع و ابزار معرفت در فلسفه اسلامی، با روش تحلیلی به بررسی انواع کنش و سطوح

تفسیر از دیدگاه فلسفه اسلامی پرداخته‌ایم.

جایگاه علوم انسانی از دیدگاه فلاسفه اسلامی

هژمونی جریان‌های علمی فوق در حاشیه سیطره سیاسی غرب، مانع از توجه به اندیشمندانی شده است که به گونه‌ای دیگر می‌اندیشیده‌اند. فارابی در قرن سوم هجری،^۱ برای اولین بار اصطلاح علوم انسانی را به کار گرفته و با جایگاهی که در طبقه‌بندی علوم برای آن در نظر می‌گیرد، ظرفیت رویکرد تفهیمی را برای علوم انسانی به ارمغان می‌آورد. معلم ثانی علوم را در پنج دسته کلی طبقه‌بندی می‌کند: دسته اول علم زبان است که پیش‌نیاز یادگیری سایر علوم است. دسته دوم علم منطق است که به‌عنوان ابزار تفکر و ملاک تشخیص حق از باطل مقدم بر علوم دیگر است. این دو دسته در زمره علوم مقدماتی قرار دارند. دسته سوم علم تعالیم و دسته چهارم علوم طبیعی و الهی است که در زمره علوم نظری قرار می‌گیرند و نهایتاً دسته آخر علم مدنی است که در زمره علوم عملی قرار داشته و علم فقه و کلام را نیز شامل می‌شود. (فارابی، ۱۳۶۴: ۱۰۵) فارابی بر این باور است که یکی دیگر از وجوه تمایز انسان از سایر حیوانات، نیاز او به زندگی اجتماعی است. از این رو، او را حیوان مدنی نامیده‌اند. بنابراین برای بررسی و مطالعه او، علم و نگاه دیگری شکل می‌گیرد که مبادی عقلانی و افعال و ملکاتی را که به‌وسیله آن‌ها انسان به سوی کمال سیر می‌کند، مورد مطالعه قرار می‌دهد. از اینجاست که علم انسانی و علم مدنی پدید می‌آید. (فارابی، ۱۳۷۹: ۴۱) علم مدنی دو بخش دارد که بخش اول در مورد تعریف سعادت، تشخیص سعادت حقیقی از سعادت‌پنداری، طبقه‌بندی رفتار، منشأ رفتار و نتایج رفتار بحث می‌کند و بخش دوم، راه‌های رساندن جامعه به سعادت حقیقی را مورد بررسی قرار می‌دهد.

فارابی علوم انسانی را در دسته علوم عملی قرار می‌دهد. علوم عملی در مقابل علوم نظری، راجع به هستی‌هایی بحث می‌کند که با اراده انسان ایجاد شده و قوام آن‌ها به اراده

۱. مطابق با قرن نهم میلادی.

انسان است. (پارسانیا، ۱۳۸۳ب) وی با قرار دادن علوم انسانی در زمره علوم عملی از یک سو به جدایی علوم طبیعی و علوم انسانی نظر دارد و از سوی دیگر، فکت‌های اجتماعی را معنادار شمرده و ظرفیت رویکرد تفهیمی را برای علوم انسانی ایجاد می‌کند.

منابع و ابزار معرفت

از دیدگاه فلاسفه اسلامی، معرفت از منابع و ابزار متنوعی بهره می‌برد که هر یک به سطحی از واقعیت معطوف بوده و به تبیین همان سطح می‌پردازد و براساس آن نظریه‌های متنوعی کشف خواهند شد که نسبت به منبعی که از آن بهره برده‌اند، از عمق و سطح متفاوتی برخوردارند. هر دسته از این نظریه‌ها از منبع و ابزار متناسب با خود برخاسته و به وسیله نفس‌الامر مناسب خود نیز مورد آزمون قرار خواهند گرفت.

ابزارهای معرفت، با توجه به قوای ادراکی انسان، در یک تقسیم کلی عبارتند از: حس، خیال، وهم، عقل و قلب (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲۹۷) و براساس آن، چهار راه برای دستیابی به شناخت وجود خواهد داشت که عبارتند از: حس، عقل، تهذیب و ترکیه، و کتاب منیر و وحی. (همان: ۲۱۶)

حس

انسان به وسیله حس، به عالم خارج علم پیدا می‌کند. پس حس مبدأ اول حصول علم برای ماست. البته حس شامل همه اشیا و همه معلومات ما نیست، بلکه اندکی از معلومات آدمی محسوس است. (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۳۷) انسان موضوعات مادی را به نحو جزئی می‌شناسد. این گونه معرفت، معرفت تجربه حسی است که فراگیرترین ابزار معرفت بوده و توسط یکی از حواس پنج‌گانه انجام می‌شود. موضوعاتی که به وسیله حس مورد شناخت قرار می‌گیرند، مربوط به عالم طبیعت و دارای خصوصیات زمانی و مکانی خود است. (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲۹۷) حس به توصیف ظاهر پدیده بسنده می‌کند و قادر به نفوذ در عمق آن نیست. بنابراین علی‌رغم گستردگی و کثرت معرفت‌هایی که به انسان

می‌دهد، هم محدودیت‌های زمانی و مکانی دارد و هم صرفاً به ظواهر پدیده راه می‌یابد. (حسین‌زاده، ۱۳۸۳: ۳۸)

در نتیجه، راه حس مستقل نبوده و هیچ‌گاه به‌تنهایی ارزش علمی ندارد. حس حتی قادر به ابطال فرضیه‌ها نیست و آنچه به آن ارزش می‌دهد همان، شناخت عقلی است. (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۳۱۳) از دیدگاه فلاسفه اسلامی، مشاهده، نقطه شروع علم است. اما از آنجایی که قضایای حسی، جزئی هستند، به قلمرو علم راه نمی‌یابند، مگر اینکه به‌ضمیمه قضایای عقلی، به گزاره‌های کلی تبدیل شوند. هرچند در این صورت هم حس به این دلیل که به ظواهر پدیده‌ها اکتفا می‌کند، نظریه‌هایی را به دنبال خواهد داشت که به نازل‌ترین سطح از واقعیت معطوف هستند.

عقل

عقل عملکردهای گوناگونی همچون انتزاع مفاهیم کلی، حکم در قضایا، استدلال و تعریف دارد که از این راه به شناخت عمیق و گسترده‌ای از پدیده‌ها دست می‌یابد. تعریف و تحلیل‌هایی که برای مفاهیم ذکر می‌شود یا استدلال‌هایی که برای اثبات پاره‌ای از قضایا اقامه می‌گردد و غیره، معرفت‌هایی است که انسان با ابزار عقل بدان‌ها دست می‌یابد. در میان کارهای گوناگون عقل، مهم‌ترین آن‌ها استدلال است. استدلال سیر و روندی عقلانی است که عقل انجام می‌دهد. استدلال انواعی دارد که معتبرترین آن‌ها برهان نامیده می‌شود و برهان استدلالی است که هم محتوا و هم شکل مقدمات آن یقینی است. (حسین‌زاده، ۱۳۸۳: ۴۰)

بنابراین محصول عقل همان علم یا طمأنینه علمی است که از برهان تجربی محض یا تجریدی صرف یا تلفیقی از تجربی و تجریدی حاصل شده باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲۶) و این با یقین روان‌شناختی، که حاصل استقرا و دستاورد علم مدرن است، بسیار تفاوت دارد. بدون به‌کارگیری عقل، دستیابی به هیچ‌یک از اقسام نظریه ممکن نیست. به عبارت دیگر، با کنار گذاشتن عقل، فرآیند نظریه‌پردازی به تعطیلی خواهد گرایید.

نظریه‌پردازان علوم اجتماعی نیز همگی عقل را به کار می‌گیرند؛ هرچند خود، آگاه نباشند یا آن را انکار نمایند.

خیال و وهم

خیال و وهم ابزار مستقلى در کنار عقل و حس نیست، اما به دلیل تأثیری که در بحث دارد، لازم است توضیحی درباره آن ارائه نماییم. اگر تصویر یک شیء بدون حضور ماده و ارتباط با خارج در ذهن انسان نقش بندد، صورت خیالی نامیده می‌شود که توسط قوه خیال درک می‌شود و اگر معانی عقلی در حالی که به یک تصویر جزئی اضافه شده‌اند، ملاحظه شوند، معانی وهمیه نامیده می‌شود که توسط واهمه ادراک شده است. و چون در معنای موهوم اضافه به صورت مأخوذ است و ادراک صورت، توسط خیال انجام می‌شود، پس ادراک معنای جزئی و موهوم، بدون دخالت خیال، میسر نیست.

قوه متخیله از قوای ادراکی تحریکی است که به تصرف در صور خیالی‌های می‌پردازد که در مخزن خیال موجود است. این قوه از معانی جزئی‌های که رهاورد قوه واهمه هستند نیز استفاده کرده و با تجزیه و تحلیل و یا ترکیب‌هایی که در صور خیالی و معانی جزئی انجام می‌دهد، افزون بر وظیفه اصلی خود، که احضار حدود وسطای براهین برای عاقله است، تشبیهات و تصویرات شاعرانه را نیز انجام می‌دهد؛ همان‌طور که در ترسیم خطوط مهندسی و معماری، سهم به‌سزایی دارد. متخیله اگر تحت رهبری عقل حصولی و قلب شهودی قرار گیرد، متفکره؛ و اگر در اختیار واهمه قرار گیرد، متخیله نامیده می‌شود. (جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف: ۲۹۹-۲۹۸) تخیل خلاق، که دانشمندان علوم اجتماعی از آن نام می‌برند، از دیدگاه فلاسفه اسلامی، ابزار مستقلى برای کسب معرفت نیست. اما ابزاری است که با کمک عقل یا شهود راه را برای دستیابی به نظریه، باز و بستر شکل‌گیری الهام را فراهم می‌نماید.

تزکیه و تهذیب

تزکیه و تهذیب روش دیگری است که منجر به درک بدون واسطه واقعیت می‌شود. این درک، که درک شهودی نامیده می‌شود، به عمیق‌ترین سطح از واقعیت معطوف است که با ابزار حس و عقل دستیابی به آن ممکن نیست.

معنای شهود یا مکاشفه این است که واقعیت را بدون واسطه، آن‌چنان که هست، بیابیم. دسته‌ای از علوم شهودی همگانی هستند، اما دسته مهم‌تر آن نیاز به تزکیه و تهذیب دارد. (حسین‌زاده، ۱۳۸۳: ۴۱) علم شهودی بدون واسطه مفهوم یا صورت ذهنی است و در جایی تحقق می‌یابد که واقعیت درک‌کننده (عالم) و واقعیت درک‌شونده (معلوم) اتصال و اتحاد وجودی داشته باشند و واقعیت درک‌شونده از درک‌کننده غایب نباشد. (حسین‌زاده، ۱۳۸۵: ۴۴)

علم شهودی دو قسم است که یکی خطاناپذیر و دیگری مشوب به خطاست. علم شهودی معصوم از خطا، همان شهود انبیا و اولیای معصوم الهی است که هم در تلقی معارف مصون هستند و هم در حفظ و نگهداری آن در مخزن علمی معصومند و هم در ابلاغ و املاي آن محفوظ از هرگونه اشتباه هستند و علم شهودی مشوب به خطا همان کشف و شهود عرفای غیرمعصوم است. (جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف: ۱۱۴)

بنابراین می‌توان گفت در عرصه شهود، یک شهود اولی خطاناپذیر وجود دارد که همانا کشف معصوم است و دیگر شهودها را باید با آن سنجید. (جوادی آملی، ۱۳۸۶ ب: ۳۵) شهود مراتب و درجات متفاوتی نیز دارد. (همان: ۲۶) از آنجایی که شهود یک امر شخصی است، برای اینکه وارد قلمرو علم شود، باید در قالب مفاهیم و گزاره‌ها مطرح شود که دریافت این گزاره‌ها دیگر شهودی نیست.

وحی

وحی شهود بلاواسطه پیامبر یا حقیقت القاشده توسط فرشته وحی است که پیامبر آن حقیقت را مستقیماً دریافت می‌کنند و احتمال خطا و اشتباه در آن راه ندارد. (حسین‌زاده،

۱۳۸۳: ۴۳) وحی از سنخ علم حضوری و شهودی، علم ناب، حق محض و کشف تام است. (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۳۷) وحی، سلطان علوم است و صاحبان و علوم عقلی و نقلی (حکیمان و فقیهان) را به حریم آن راهی نیست. وحی عین‌الیقین است و خطاپذیر و اختلاف‌پذیر نیست و در هر سه مقطع معصوم است؛ چنان‌که شخص دریافت‌کننده نیز در مقاطع سه‌گانه معصوم است: مقطع تلقی، مقطع ضبط و نگهداری، و مقطع املا و ابلاغ وحی. (همان: ۳۴)

حدس و الهام

حدس و الهام نیز منبع یا ابزار مستقلی برای معرفت نیست و چیزی شبیه وحی است که البته تفاوت‌هایی هم با وحی دارد. حدس یا الهام^۱ به معنای اصطلاحی، در مقابل فکر و به این معناست که ذهن بدون تأمل و سیر و حرکت در میان معلومات، بلافاصله و به محض طرح مشکل، پاسخ آن را بیابد. (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۷۳) حدس به این معنا، با حدسی که در محاوره به کار می‌رود و به معنای گمان و احتمال و پندار است، تفاوت دارد. تفاوت دیگر حدس و فکر این است که فکر گاهی در راه دستیابی به مطلوب به خطا می‌رود، اما حدس (اگر از انسان معصوم سر بزند) همواره صائب است و به خطا نمی‌رود. (بوعلی، ۱۳۸۶: ۹۳) حدس دارای مراتبی است که مرتبه قوی آن از سنخ وحی بوده و به امام معصوم اختصاص دارد و علی‌رغم تفاوت‌های جزئی با وحی، اعتباری در حد وحی دارد. (حسین‌زاده، ۱۳۸۳: ۴۳) و مرتبه ضعیف‌تر آن برای دانشمندان رخ می‌دهد و احتمال خطا هم در آن وجود دارد. به همین دلیل، باید مورد آزمون قرار گیرد. الهام نیز ابزاری مستقل از وحی شمرده نمی‌شود، بلکه از سنخ وحی است. هرچند مراتب ضعیف الهام تفاوت فراوانی با وحی دارد.

۱. الهام در ادبیات معاصر همان حدس در ادبیات قدماست.

نقل

شهود، وحی و الهام همگی شخصی بوده و در دسترس دیگران قرار ندارد. این ادراکات برای اینکه وارد قلمرو علم شود، باید در قالب گزاره بیان شود و در این صورت است که ابزار معرفتی دیگری شکل می‌گیرد که نقل نام دارد.

اگر پیامبر و امام، محتوای وحی و الهام را برای دیگران نقل کنند، با پشتوانه برهان عقلی بر صدق گفتار ایشان، اعتباری در حد یقینات تردیدناپذیر خواهد داشت. (حسن‌زاده، ۱۳۸۳: ۴۳) اما الهام و شهودی که از ناحیه غیرمعصومین نقل می‌شود، یقینی نیست و باید آزمون شود.

نقل مدلول معتبر متون دینی، مانند قرآن و روایت است. (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲۶) الفاظ قرآن همانند مطالب وحی الهی است و بشر عادی لفظی را که تلاوت می‌کند عین وحی است و هیچ افزایش و یا کاهش در متن الفاظ وحی راه نیافته و نمی‌یابد. اما فهم عالم از آیات قرآنی قابل مقایسه با فهم انسان کامل نیست. انسان کامل در خدمت وحی و دیگران در خدمت الفاظ منقولند؛ نه اینکه همه آنچه اینان از آن الفاظ می‌فهمند عین همان چیزی باشد که انسان کامل فهمیده است، زیرا بشر عادی به الفاظ دسترسی دارد، نه حقیقت آن محتوا و مضمون وحیانی. (همان: ۳۴)

رابطه منابع معرفتی با یکدیگر

حس، خیال، عقل و وحی منابع معرفتی‌ای هستند که در طول یکدیگر قرار دارند و رهاوردهای معرفتی و علمی آنها هرگز در تقابل با یکدیگر قرار نمی‌گیرد. حس موضوعات و عرصه‌های گوناگون را در معرض نظر و نگاه عقل قرار می‌دهد و عقل از یک سو با استفاده از مبانی نظری خود، داده‌های حسی را به صورت گزاره‌های علمی در می‌آورد و از دیگر سو، با آگاهی از کرانه‌های معرفتی خود، همان‌گونه که به حضور معرفت حسی پی می‌برد، از وجود معرفت شهودی و وحیانی آگاه می‌شود و بر ساحت‌هایی از هستی که با شناخت شهودی و وحیانی بر انسان منکشف می‌شود، استدلال می‌کند. وحی

نیز با توجه به افق برتر خود، ضمن همگامی و همراهی با عقل، بخش‌هایی از معرفت را که عقل به‌تنهایی از دریافت آن‌ها عاجز است، به افق مفاهیم تنزل می‌دهد و در دسترس ادراک عقل قرار می‌دهد. بدین ترتیب، عقل همان‌گونه که در تعامل با حس به عرصه‌های جزئی هستی راه می‌برد، در تعامل با وحی هم از عرصه‌های عمیق و در عین حال گسترده هستی، به سهم خود آگاه می‌شود. (پارسانیا، ۱۳۸۷: ۲۷)

وحی و شهود در برابر حس و عقل، به‌عنوان دو منبع معرفتی، پیامدهای روش‌شناختی ویژه‌ای را دارند، مسیر حس و عقل، مسیر دانش مفهومی است و دانش مفهومی، منطق و روش مناسب با خود را طلب می‌کند. مسیر وحی و شهود مسیر دانش حضوری است و دانش حضوری، روش و شیوه‌ای را که طلب می‌کند، از طریق تزکیه و سلوک طی می‌شود و با تغییر و تبدل وجود عالم، قرین و همراه است. اهل معرفت و عرفان در مباحث عرفان عملی کوشیده‌اند تا روش تأمین و تحصیل دانش شهودی را نیز تدوین نموده و یا آموزش دهند. مباحثی که درباره انواع و اقسام کشف و شهود بیان شده است، مانند مکاشفات رحمانی و شیطانی و خصوصیات آن که درباره مراتب یقین، نظیر علم‌الیقین، عین‌الیقین، حق‌الیقین و بردالیقین ذکر شده است، نمونه‌ای از ادبیات مربوط به این نوع روش‌شناسی است. تأویل در معنایی که در قبال تفسیر به کار می‌رود، روش ویژه‌ای است که در مسیر معرفت حضوری قرار دارد. این معنا از تأویل، غیر از معنایی است که در هرمنوتیک فلسفی به کار می‌رود و به مراتب عمیق‌تر از آن است. (پارسانیا، ۱۳۸۳ الف: ۱۳)

نسبت علم و فرهنگ

در خصوص نسبت علم و فرهنگ، سه نظریه وجود دارد. این نسبت از دیدگاه فلاسفه اسلامی، مبتنی بر احاطه علم بر فرهنگ است. در این نوع ارتباط، هویت مستقل علم محفوظ است؛ چه اینکه اگر علم، هویتی فرهنگی داشته باشد، هرگز احاطه بر آن نمی‌تواند پیدا کند و زیرمجموعه آن خواهد بود. این دیدگاه، مبتنی بر رویکرد عقلانی و وحیانی به علم است. اگر عقل، شهود و وحی، نظیر حس، به‌عنوان منابع معرفتی به رسمیت شناخته

شوند، دانش علمی به گزاره‌های آزمون‌پذیر محدود نمی‌شود و علم، ساحت‌های دیگر معرفت را نیز، که در حوزه فرهنگ، ناگزیر حضور دارند، در معرض نظر و داوری خود قرار می‌دهد؛ یعنی علم می‌تواند نسبت به ارزش‌ها، هنجارها، آرمان‌ها و دریافت‌های کلان از عالم و آدم و همچنین عواطف، انگیزه‌ها و گرایش‌ها نیز نظر داده و داوری نماید و از صدق و کذب و یا صحت و سقم آن‌ها خبر دهد. به همین دلیل، همه فرهنگ در همه حالات، در معرض داوری علم قرار می‌گیرد و بلکه علم می‌تواند نسبت به صورت‌هایی از فرهنگ که غیرواقعی‌اند، یعنی به عرصه واقعیت انسانی قدم نگذارد و حتی در قالب آرمان‌های فرهنگی به صورت فرهنگ آرمانی نیز درنیامده‌اند، داوری کرده و از حقیقت و یا بطلان آن‌ها نیز خبر دهد. (پارسانیا، ۱۳۸۳ الف: ۵۰)

فرهنگ حق و باطل، دو مفهومی است که بر مبنای این دیدگاه، توصیف و تبیین مناسب با خود را پیدا می‌کنند. فرهنگ حق، فرهنگی خواهد بود که در سنجش‌های علمی، صحیح و صادق باشد و فرهنگ باطل، فرهنگی است که با ارزش‌گذاری علمی، کاذب و باطل شمرده شود و حق و باطل به لحاظ تاریخی می‌توانند واقعیت داشته و یا آنکه واقعیت نداشته باشند و هر کدام از این دو می‌تواند بخشی از واقعیت موجود را تصرف کرده و یا همه آن را در اختیار داشته باشد. علم در هر یک از این صور، غالب بر فرهنگ است و احاطه معرفتی خود را بر همه آن‌ها حفظ کرده، با داوری‌های خویش، قدر و منزلت حقیقی آن‌ها را مشخص می‌کند. (همان: ۵۱)

به لحاظ تاریخی، این دیدگاه با مراتب مختلف خود، تا قبل از غلبه نگرش پوزیتیویستی به علم، یعنی تا قبل از نیمه دوم قرن نوزدهم، حضور فعال داشت. فیلسوفان نخست دوران روشنگری نیز با مبانی راسیونالیستی و عقل‌گرایانه، حوزه‌های مختلف معرفتی را در معرض نقد و داوری علمی قرار می‌دادند. (همان: ۵۲)

اندیشمندان دنیای اسلام نیز با پذیرش مرجعیت وحی و عقل، عرصه‌های مختلف فرهنگ را در حوزه بررسی‌ها و نقادی‌های علمی قرار می‌دادند. علوم نقلی که در حاشیه حضور وحی، فرصت بروز و ظهور یافتند، در قالب ابواب مختلف فقهی، بخش‌های

مختلف هنجاری فرهنگ اسلامی را پوشش دادند. حکمت عملی در دنیای اسلام، با بهره‌وری از رهاوردهای عقل نظری و عملی در تقسیم‌بندی انواع جوامع، صور مختلف واقعیت‌های اجتماعی را در انواع گوناگون مدن جاهله قرار داده و فرهنگ آرمانی خود را در صورت مدینه فاضله، که مدینه حکمت و عدالت است (فارابی، ۱۳۷۶ و خواجه نصیرالدین طوسی) جستجو می‌کند. (همان: ۵۲)

کنش از دیدگاه فلاسفه مسلمان

فارابی افراد جامعه انسانی را در سه گروه حکیمان، مقلدان و مؤمنان، طبقه‌بندی می‌نماید. حکیمان همان اهل معرفتند که با استفاده از شیوه‌های علمی به معرفت دست می‌یابند. مقلدان نیز اهل معرفتند که با پیروی از حکیمان و نه به کارگیری شیوه‌های علمی، معرفت کسب می‌کنند و گروه سوم که به معرفت دست نیافته و تنها از طریق تخیل و تمثیل، اقناع می‌شوند. (فارابی، بی‌تا: ۴۷) اغلب افراد جامعه را گروه سوم، یعنی مؤمنان تشکیل می‌دهند که کنش‌های آن‌ها ارادی بوده و ریشه در تخیل دارد. توده انسان‌ها بیش از آنکه براساس علم یا ظن خود عمل نمایند، پیرو تخیلات خویش هستند (فارابی، ۱۳۶۴: ۶۷) و این حاکی از آن است که توده مردم، عقل عملی ندارند. اقلیتی در جامعه نیز وجود دارند که گروه نخبگان را تشکیل می‌دهند و کنش‌های این دسته بر مبنای عقل نظری صورت می‌گیرد و افراد دیگر را نیز در رسیدن به سعادت یاری می‌دهند. بر این اساس، تیپ‌بندی ویژه‌ای از کنش، قابل تصور است که بدین شرح است:

کنش‌های انسان به دو دسته کنش‌های ارادی و اختیاری تقسیم می‌شود که کنش‌های ارادی از حیث منشأ، مشترک میان انسان و حیوان و کنش‌های اختیاری خاص انسان است که وی را به سوی خیر و سعادت سوق می‌دهد. (فارابی، ۱۳۷۴: ۱۰۵) به نظر می‌رسد توضیح دو واژه ارادی و اختیاری، قبل از ورود به بحث انواع کنش، ضروری است. اراده معنای عامی دارد که مرادف با دوست داشتن است. معنای دیگر اراده، تصمیم بر انجام کاری است که متوقف بر تصور کار و تصدیق به نوعی فایده، از جمله لذت برای آن

است که فصل حقیقی حیوان و از مشخصات فاعل باقصد است. اراده معنای اخصی هم دارد که به موجود عاقل اختصاص دارد و عبارت است از تصمیمی که ناشی از ترجیح عقلانی باشد و به این معنا، درباره حیوانات به کار نمی‌رود. براساس این معنا، فعل ارادی مرادف با فعل تدبیری و در برابر فعل غریزی قرار می‌گیرد. (مصباح یزدی، بی‌تا: ۶۰-۵۹) اختیار نیز معنای عامی دارد که در مقابل جبر محض قرار می‌گیرد و معنای آن این است که فاعل ذی‌شعور بدون اینکه مقهور دیگری قرار گیرد، کاری را مطابق خواست خود انجام دهد. معنای دوم اختیار این است که فاعلی دارای دو نوع گرایش متضاد باشد و یکی را بر دیگری ترجیح دهد و به این معنا، مساوی با انتخاب و گزینش بوده و ملاک تکلیف و پاداش و کیفر به‌شمار می‌رود. معنای سوم اختیار آن است که کار براساس گرایش درونی فاعل باشد و شخص دیگری هیچ‌گونه فشاری برای انجام دادن آن بر او وارد نکند؛ در مقابل فعل اکراهی که در اثر فشار و تهدید دیگری انجام می‌گیرد. معنای چهارم اختیار این است که کار در اثر محدودیت امکانات و در تنگنا واقع شدن نباشد؛ در مقابل کار اضطراری. همه انواع کنش به معنای اول اختیاری است، اما کنش‌های اکراهی و اضطراری به معنای سوم و چهارم اختیاری نیستند. (همان: ۶۰) براساس معنای اول و دوم اراده، همه کنش‌های انسان ارادی و براساس معنای سوم اراده، تنها کنش‌های نخبگان، که از عقل عملی صورت می‌گیرد، ارادی است.

کنش‌های ارادی به معنای دوم، که اغلب کنش‌های توده مردم را در بر می‌گیرد، از احساس یا تخیل و کنش‌های اختیاری که ویژه نخبگان است، مطابق معنای سوم اختیار بوده و از تعقل سرچشمه می‌گیرد. به همین دلیل، در تفسیر کنش عوام و کنش نخبگان، تفاوت‌هایی وجود خواهد داشت. فارابی کنش را از حیث غایت نیز به دو قسم کنش جمیله و قبیحه تقسیم می‌کند. منشأ کنش جمیله ملکاتی است که فضایل نامیده می‌شود و منشأ کنش قبیحه ملکاتی است که رذایل نامیده می‌شود. کنش‌های جمیله، کنش‌هایی است که مطابق عقل نظری یا تخیلی، که ریشه در عقل نظری دارد، انجام می‌شود و انسان را در رسیدن به سعادت یاری می‌دهد و کنش‌های قبیحه، کنش‌هایی است که برخلاف

عقل نظری یا تخیلی، که ریشه در عقل نظری ندارد، صورت می‌گیرد و انسان را از رسیدن به سعادت بازمی‌دارد. (همان)

عقل نظری شرط وصول به سعادت است و عقل عملی خادم عقل نظری است. عقل عملی به این معنا در مقابل قوه ادراکی انسان به کار می‌رود و در این صورت، معنای آن قوه عملی انسان است و در این صورت، مراد از عقل عملی، کار جمیل و زیباست؛ یعنی کاری که موافق با حکم عقل آدمی باشد. هرگاه عقل عملی در این معنا به کار رود، عقل نظری در مقابل آن به معنای مطلق آگاهی عقل انسان است. در این معنا، عقل نظری علاوه بر آنکه در قبال قوه عملی انسان است، در قبال آگاهی غیرعقلی نظیر ادراکات حسی، خیالی و وهمی نیز هست. (پارسانیا، ۱۳۸۳ الف: ۵۶)

به‌طور کلی، سوای آن دسته از افعال انسان که از طبیعت برخاسته و معنایی در بر ندارد، با چهار نوع رفتار معنادار روبه‌رو هستیم که همگی ارادی هستند. این رفتارهای معنادار در یک تقسیم، به دو دسته اختیاری و اجباری تقسیم می‌شوند که هر یک خود به دو دسته آگاهانه یا ناآگاهانه قابل تقسیم هستند:

۱. کنش‌های اختیاری آگاهانه

در این نوع تعامل، فرد به‌طور کاملاً آزاد و با آگاهی کامل، تمامی جوانب عمل خود را تصور کرده و مناسب‌ترین عمل را با هدف خود تشخیص داده و به‌صورتی کاملاً اختیاری و بدون هرگونه اکراه یا اضطراری، آن را برگزیده و به انجام می‌رساند. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ۳۰۸) به‌عنوان مثال، راننده‌ای را در نظر بگیرید که با آگاهی کامل از قواعد راهنمایی و رانندگی و التفات و توجه لازم، هنگام رسیدن به چهارراه، در حالی که چراغ قرمز را مشاهده می‌کند، بدون هیچ توقفی از چهارراه می‌گذرد. تفسیر رفتار او مطابق با قواعد و هنجارهای اجتماعی، نوعی تخلف محسوب می‌شود که مجازات‌هایی را نیز در پی دارد؛ اما بهترین مرجع برای فهم دقیق رفتار او و دستیابی به تفسیری مناسب از طریق کشف قصد و نیت وی، خود کنشگر است. او به‌درستی قادر خواهد بود کنش خود را

فرموله نموده و برای انجام آن استدلال نماید.

۲. کنش‌های اجباری آگاهانه

در این نوع تعامل، هرچند فرد انجام کنشی را مطلوب خود نمی‌داند، اما با توجه به فشار اجتماعی و با آگاهی کامل از پیامدهای انجام و ترک آن عمل، انجام آن را مطابق مصلحت فعلی خود تشخیص داده و دست به عمل می‌زند؛ هرچند این عمل مورد رضایت وی نیست. (همان) دختر نوجوانی را در نظر بگیرید که تمایلی به پوشیدن چادر ندارد، اما حضور او در کلاس درسی که اکثر قریب به اتفاق افراد پوشش چادر را برگزیده‌اند، فشاری غیرقابل تحمل بر او وارد نموده و موجب می‌شود وی با آگاهی از پیامدهای کنش و تلفات کامل به جوانب امر و البته علی‌رغم میل باطنی خویش، تصمیم بگیرد از پوشش چادر استفاده نموده و از این طریق، از فشارهای اجتماعی علیه خویش بکاهد.

۳. کنش‌های اختیاری ناآگاهانه

گاهی به دلیل اینکه فرهنگ و آداب و رسوم جامعه برای افراد درونی و به اصطلاح ملکه شده است، فرد بدون تفکر و توجه، به کنش دست می‌زند. (همان) گزینه‌های متعددی در مقابل کنشگر وجود دارد، اما وی تحت تأثیر فرهنگ، بدون توجه به سایر گزینه‌های ممکن، دست به کنش می‌زند. به‌عنوان مثال، در تعاملات خانوادگی، فرد می‌تواند براساس محبت یا خشونت رفتار نماید. با اینکه هر دو گزینه در معرض آگاهی وی قرار دارد، اما وی بدون توجه به امکان تعامل گرم، ارتکاب اعمال آزاردهنده را طبیعی تلقی نموده و دست به خشونت می‌زند. از سوی دیگر، فرد تحت خشونت نیز خشونت را طبیعی تلقی کرده و به‌راحتی آن را پذیرفته و رنج ناشی از آن را به جان می‌خرد. انجام کنش‌های آزاردهنده و پذیرش آن از سوی فرد تحت خشونت، چنین فرهنگی را بازتولید می‌کند و از این طریق خشونت خانگی استمرار می‌یابد.

۴. کنش‌های اجباری ناآگاهانه

در این نوع دیگر، تعامل جامعه با فرد چنین است که کنش، ملکه فرد نشده است؛ اما جامعه در موقعیتی خاص، فشاری بر فرد وارد می‌آورد که آگاهی مورد نیاز برای گزینش و انتخاب انجام یا ترک عمل را از فرد سلب می‌کند و فرد بدون آگاهی از گزینه‌های دیگر، با اختیار خود، عملی را که به خیال خود آن را تنها گزینه موجود می‌شمارد، انجام می‌دهد. (همان) هنگامی که تعارض و تضاد میان فرد و جامعه ایجاد شود، فرد مقهور نیروی جامعه خواهد شد؛ تا جایی که آگاهی از وی سلب شده و مجبور به انجام کنش می‌شود و همچنین آداب و رسوم و عادات قومی و مانند آن، فرد را مجبور به تبعیت از اجتماع می‌نماید و قدرت درک و تفکر را از او سلب می‌کند. از همین رو است که تربیت اخلاق و غرایز افراد هنگامی میسر می‌شود که اخلاق و غرایز حاکم در جامعه با آن معارضه و تضاد نداشته باشد. (همان، ج ۴: ۹۷)

تفسیر رفتار معنادار

انسان موجودی اعتبارساز است و به دلیل اعتبارساز بودن، همه آثار او معنا دارد که باید فهم شود؛ یعنی انسان در اعمال خود، از قواعدی پیروی می‌کند که حامل معناست و به همین دلیل، قابل فهم است و این در مقابل پدیده‌های طبیعی است که تابع قوانین و نه قواعد هستند و به همین دلیل، معنا ندارند.

وینچ هنگامی عمل فرد را معنادار می‌داند که برای دیگران قابل فهم باشد و عمل هنگامی قابل فهم است که از قواعد عمومی متابعت نماید و مفهوم متابعت از یک قاعده منطقیاً از مفهوم اشتباه کردن جدایی‌پذیر نیست. اگر درباره کسی بتوان گفت که او از قاعده‌ای تبعیت می‌کند، این بدان معنی است که می‌توانیم پرسیم آیا کاری که او می‌کند درست انجام می‌دهد یا خیر. (وینچ، ۱۳۷۲: ۳۴) قواعد حاکم بر فرهنگ، محصول وضع و اعتبار است که گروهی به آن گردن نهاده و آن را پذیرفته‌اند. رفتار مطابق قواعد است که معنا را ایجاد و آن رفتار را قابل فهم می‌نماید. قاعده به خلاف قانون، خلق می‌شود

و نه کشف و همچنین قابل تخطی است، اما باید توجه داشت عمل خلاف قاعده، چون معنایی را به وجود نمی‌آورد، قابل فهم نیست. (سروش، ۱۳۷۶: ۱۳۰)

رایل توصیف رفتار افراد صرفاً برحسب حرکات جسمانی را توصیف رقیق و توصیف آن به‌عنوان یک توصیف عمل را توصیفی غلیظ می‌نامد، زیرا چنین توصیفاتی علاوه بر ذکر حرکات جسمانی، از قصد و نیت شخصی که این حرکت را کرده است و از آن قواعد اجتماعی که به این حرکت معنایی می‌دهند نیز خبر می‌دهد. (فی، ۱۳۸۶: ۱۶۷)

اعمال برخلاف حرکات، همواره با قصد و نیت همراه است. اعمال قصدی هستند و قاعده یا قواعدی بر آنها حکم فرماست. اعمال برخلاف حرکات جسمانی، صرفاً پدیدارهای جسمانی قابل رؤیت نیستند. برخی اعمال مثل صبر و تحمل، شامل هیچ حرکتی نیستند. قصد و نیت هم قابل مشاهده نیستند. نسبت دادن قصد و نیت به یک عامل، مستلزم این است که ما حرکت آن عامل را به‌نحو خاصی تعبیر و تفسیر کنیم و برای توصیف عمل او، ما نباید از تعبیر جسمانی، که اشاره به حرکات عیان دارند، استفاده کنیم؛ بلکه باید از تعبیر قصدی و نیتی استفاده کنیم که قصد و نیتی را برای آن عمل در نظر می‌گیرد و نیز باید رجوع به قواعدی داشته باشد که اعمال را چنان‌که هستند تعریف می‌کنند. (همان: ۱۶۸-۱۶۹)

به هر حال، وجود اعتباری وجودی است که متکی به اعتبار شخص است؛ یعنی هرگونه که شخص آن را اعتبار نماید موجود می‌شود و در صورتی که آن امر معتبر شمرده نشود، وجود نخواهد داشت. (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۱۶۴) قضایای اعتباری نیز ممکن است به صدق و کذب متصف شوند، لیکن به دلیل آنکه اصل وجود و تحقق آنها وابسته به اعتبار است، صدق و کذب آنها نیز محدود به حیطه اعتبار بوده و لذا با تفاوت اعتبارات قومی و گروهی تغییر پیدا می‌کند. صحت و بطلان امور اعتباری و بلکه آثاری که بر امور اعتباری مترتب می‌شود، همه وابسته به اعتبار معتبران است. (همان: ۱۸۱) البته اینکه کدام اعتبار با تکوین مرتبط است و لذا باید اطاعت شود و یا اینکه کدام اعتبار با تکوین مرتبط نیست و لذا نباید اطاعت شود و همچنین اینکه از اعتبار یک معتبر خبر داده شود، این‌ها

همه از امور غیراعتباری‌اند که در مطابقت با واقع و یا نفس‌الامر شأنیت صادق و یا کاذب بودن را دارا هستند. (همان: ۱۸۲)

بر این اساس، نظریه‌های تفسیری که به امور اعتباری نظر دارد، سطوحی خواهد داشت. یکی اینکه نظریه معطوف به امور اعتباری یک جامعه و توصیف و فهم کنش افراد باشد. در این صورت، نظریه پرداز باید به انگیزه و قصد افراد توجه جدی داشته باشد و تلاش خود را در فهم آن، براساس قواعد و فرهنگ حاکم بر آن جامعه به کار گیرد. هرچند نظریه‌های معطوف به امور اعتباری نسبی هستند و از زمانی تا زمان دیگر و یا از مکانی به مکان دیگر متفاوت خواهند بود، اما این ویژگی مانع از نقد این دسته از نظریه‌ها نیست، زیرا هر نظریه با موضوع خود، که جامعه یا فرهنگی خاص است، باید مطابقت داشته باشد و این قابل بررسی و نقد است. سطح دیگر نظریه، که حاوی بُعد انتقادی است، به میزان تطابق امور اعتباری و فرهنگ یک جامعه با نظام تکوین می‌پردازد و بر این اساس، قادر است به نقد فرهنگ یک جامعه بپردازد و پیامدهای حقیقی آن را به آن‌ها گوشزد نماید و سطح دیگر بُعد هنجاری است که در نتیجه بُعد انتقادی حاصل می‌شود و آن این است که به بایدهایی در اعتباریات، براساس مطابقت با نظام تکوین، تصریح نماید.

بنابراین صدق و کذب در اعتباریات، ملاک‌های متفاوتی خواهد داشت. گاهی صدق و کذب مربوط به اعتبار معتبر است، گاهی معطوف به واصل بودن یا نبودن هدف است و گاهی به بررسی خود هدف می‌پردازد. (پارسانیا، بی‌تا)

گام اول در تفسیر، فهم رفتار کنشگر است. هدف نظریه در این سطح، فهم و تفسیر یک پدیده اجتماعی و نه تبیین آن است. در این مرحله، می‌توان با شناسایی قواعد حاکم بر فرهنگ هر جامعه و تطبیق آن بر رفتارهای اجتماعی، به تفسیر دست یافت. نظریه در این سطح، با مطالعه رفتار معنادار افراد و به‌منظور کشف دلیل آن شکل می‌گیرد. در این صورت، ملاک صدق و کذب نظریه، اعتباریات خود افراد یا فرهنگ حاکم بر جامعه است. به این معنی که هدف و نیت عاملان چیست؟ آیا عاملان مطابق نیت و قصد خود عمل می‌کنند یا خیر؟ آزمون این دسته از نظریه‌ها از سوی خود شخص یا بررسی مطابقت

آن با فرهنگ حاکم بر جامعه انجام می‌شود. لذا می‌توان ادعا کرد در این سطح، خود عامل از ناظر (پژوهشگر) تواناتر است و همچنین در صورتی که پژوهشگر از اعضای همان جامعه و فرهنگ باشد، دیگر نیازی به فراگیری قواعد و مفاهیم فرهنگی، خصوصاً زبان آن جامعه، ندارد. کار ابوریحان بیرونی در «تحقیق ما للهند» را می‌توان در این سطح جای داد. وی با رعایت بی‌طرفی علمی و شناخت قواعد و ملاک‌های مردم هند، دست به تفسیر آداب و رسوم آن‌ها زده و هیچ‌گونه داوری نیز در این زمینه انجام نداده است. پس کار او تفسیری از رفتارهای اجتماعی مردمی خاص در زمانی معین است.

اما این روش در همه موارد کارایی ندارد. به‌عنوان مثال، در رفتار نخبگان و خواص، که معمولاً کنش‌های آگاهانه اختیاری و در برخی موارد کنش‌های آگاهانه اجباری انجام می‌دهند، نمی‌توان براساس قواعد فرهنگی، تفسیر مناسبی ارائه نمود. در این‌گونه موارد، انجام مصاحبه با خود کنشگر مناسب‌تر به نظر می‌رسد. بی‌توجهی به این نکته، موجب ارائه تبیین‌ها و تفسیرهای نادرستی می‌شود که ما را از فهم رفتار کنشگر دور می‌سازد. به‌عنوان نمونه، می‌توان به تفسیر ابن‌خلدون از قیام عاشورا و تفسیر محمد عابد الجابری از برخورد امیرالمؤمنین (ع) با مسئله خلافت رسول‌الله (ص) اشاره کرد. این دو اندیشمند تلاش می‌کنند با توجه به شرایط فرهنگی آن دوره، که قبیله‌گرایی و عصبیت بر رفتار بسیاری از توده مردم حاکم بوده است، دست به تفسیر رفتار خواص و نخبگان بزنند. همین مسئله موجب شده تا با بی‌توجهی نسبت به شواهد تاریخی و سخنان امام حسین (ع) و امیرالمؤمنین (ع)، رفتارهای ایشان را مورد فهم و تفسیر قرار دهند که اشتباهات فاحشی در پی داشته است.

گام دوم، بررسی هدف کنش است. بر مبنای مکتب تفهیمی، نظریه‌های تفسیری کاملاً نسبی بوده و امکان مقایسه و نقد آن یا داوری میان فرهنگ‌ها وجود ندارد. اما بر مبنای فلسفه اسلامی و احاطه علم بر فرهنگ، نقد و بررسی خود هدف کنش نیز میسر است. در این سطح از نظریه، آشنایی با قواعد فرهنگی جامعه مورد مطالعه ضرورتی ندارد و ملاک‌های عقلانی برای بررسی هدف کنش مورد توجه قرار می‌گیرد. اینکه هدف انسان

از زندگی اجتماعی چیست و اینکه کنش‌ها باید در راستای کدام هدف قرار گیرند، در این دسته جای دارد. اینکه هدف از اعتباریات کسب سعادت حقیقی است یا امور دیگر، با ملاک‌های منطقی مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد.

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

گام نهایی، تبیین پیامدهای تکوینی کنش است. از آنجایی که اعتباریات دارای پیامدهای تکوینی نیز هستند، در تفسیر پدیده‌های اجتماعی، می‌توان به پیامدهای تکوینی آن نیز توجه نشان داد و نظریه‌هایی را در این سطح تدوین کرد. مطالعه در این سطح، مستلزم فهم رفتار عاملان با ملاک‌ها و قواعد خود آن‌ها نیست و پژوهشگر می‌تواند با ملاک‌های عقلی یا برخاسته از شهود، که از قوانین حاکم بر جوامع به دست آورده، به ارزیابی و فهم رفتار عاملان پرداخته و پس از تیپ‌بندی پدیده‌ها، پیامدهای آن را تشخیص داده و دست به تفسیر بزند. در ادبیات دینی، از قوانین حاکم بر جامعه با عنوان «سنت» یاد می‌شود.

اگر اصطلاح سنت الهی را به معنایی عام بگیریم و آن را بر ضوابطی که در افعال الهی وجود دارد یا روش‌هایی که خدای متعال امور عالم و آدم را بر پایه آن‌ها تدبیر و اداره می‌کند اطلاق کنیم، در این صورت، سنت‌های الهی معادل قوانین جامعه‌شناختی مکتب اسلام خواهد بود. البته سنت‌های الهی به اخروی و دنیوی و سنت‌های دنیوی به فردی و اجتماعی تقسیم می‌شود که در این میان، فقط سنت‌های دنیوی اجتماعی، معادل قوانین جامعه‌شناختی است. (مصباح یزدی، ۱۳۷۹: ۴۲۵-۴۲۶) سنت‌های الهی دارای ویژگی‌هایی است از جمله اینکه عمومیت و کلیت دارند؛ یعنی در تمام زمان‌ها و مکان‌ها جاری هستند. دیگر اینکه الهی هستند؛ یعنی تابع اراده الهی‌اند و خداوند در تدبیر عالم،

سنت‌ها را اعمال می‌کند. و سرانجام اینکه نه تنها سنت‌های الهی منافاتی با اراده و اختیار انسان ندارد، بلکه این اراده انسان است که جامعه را تحت سستی خاص قرار می‌دهد. به عبارت دیگر، انسان با اراده خود می‌تواند جامعه را تحت سنت عذاب یا سنت لطف قرار دهد. (صدر، بی تا: ۵۸-۵۳)

در این سطح، نظریه از تفسیر خارج شده و به عرصه تبیین وارد می‌شود. روشن است که در کشف و آزمون این سطح از نظریه، دیگر اعتباریاتی دخالتی ندارد. رویکرد تفهیمی مبتنی بر نظریه وبر و وینچ، ظرفیت بررسی این دو سطح اخیر را ندارد، اما فلسفه اسلامی قادر است با اتکا به مبانی معرفتی خود، از تفسیر به تبیین پل بزند.

به عنوان مثال، پدیده خودکشی را در نظر بگیرید. طبیعت‌گرایان از جمله دورکیم ظاهر عمل را ملاک می‌دانند و به نیت و انگیزه افراد توجه ندارند. بنابراین اینکه کسی خود را بکشد، حلقه‌آویز کند یا خودش را زیر ماشین پرت کند، از نظر دورکیم خودکشی کرده است، اما از نظر وینچ این صحیح نیست. وی بر این باور است که خودکشی یک عمل معنی‌دار است، پس به اعتبار شخص بستگی دارد. ممکن است فردی خود را به زیر ماشین پرت کند و خودکشی هم محسوب نشود و به عکس، ممکن است فرد کاری هم انجام ندهد، اما عمل او خودکشی محسوب شود، مثل کسی که در معالجه خود سستی می‌کند و با قطع داروهای خود، به زندگی خود خاتمه می‌دهد.

بنابراین برای تعیین مصادیق خودکشی، جامعه‌شناس نباید مثل دانشمندان علوم طبیعی به ظواهر اکتفا نماید، بلکه باید انگیزه و نیت کنشگر را مورد بررسی قرار دهد. (سروش، ۱۳۷۶: ۱۳۴) علاوه بر این، باید واکنش‌های دیگران را نیز در مقابل عمل وی مورد توجه قرار داد، زیرا تنها هنگامی عمل وی معنادار خواهد بود که برای دیگران نیز قابل فهم باشد. (وینچ، ۱۳۷۲: ۳۳) دیدگاه فلاسفه اسلامی در این سطح از اعتباریاتی به نظر وینچ نزدیک‌تر است. از نظر ایشان، عمل جوانی که برای حفظ اعتقادات و دفاع از میهن خود، خود را به زیر تانک می‌اندازد و جان به جان‌آفرین تقدیم می‌کند، هرگز خودکشی محسوب نمی‌شود و حال اینکه این امر برای ناظر بیرونی که با فرهنگ و اعتقادات وی

آشنا نیست، خودکشی به نظر می‌رسد. اما رویکرد تفهیمی از دیدگاه فلاسفه اسلامی به این سطح اکتفا نمی‌کند و آن اینکه اولاً عمل این جوان را می‌توان با توجه به اعتقادات و قواعد فرهنگی جامعه وی مورد نقد و بررسی قرار داد و تفسیری از این جهت ارائه داد که عمل وی مطابق با فرهنگ خودش، چه تفسیری دارد؟ آیا شهادت و ایثار محسوب می‌شود یا خیر؟ آیا این کنش وی را به هدفش می‌رساند یا اینکه هدف او با این عمل محقق نمی‌شود؟ ثانیاً اینکه آیا اصلاً چنین هدفی درست و منطقی است؟ این سؤالی است که برمبنای فلسفه اسلامی، نیازی نیست برای پاسخ آن به قصد و نیت فرد و اعتباریات جامعه رجوع کرد. این مسئله‌ای است که باید برمبنای قواعد عقلی مورد بررسی قرار گیرد و بالاخره اینکه این عمل وی چه پیامدهای تکوینی به دنبال خواهد داشت. طبیعی است که پیامدهای تکوینی نیز به انگیزه کنشگر ارتباطی ندارد و ممکن است وی اصلاً از آن بی‌اطلاع باشد. بنابراین باید گفت فلاسفه اسلامی اعتباریات را می‌پذیرند، اما هدف اعتباریات و پیامدهای تکوینی آن را دیگر اعتباری نمی‌دانند؛ یعنی در بررسی پیامدهای تکوینی، اعتباریات فلاسفه به دورکیم نزدیک می‌شود.

مثال دیگر دینداری افراد است. طبیعت‌گرایان از جمله مارکسیست‌ها می‌گویند مردم دیندار خودشان متوجه نیستند اعتقادات آن‌ها از کجا سرچشمه گرفته است. مردم به ظاهر دین اهمیت می‌دهند که اندیشمند نباید به آن توجه نماید. جامعه‌شناس باید عوامل دیگری را که در تفکر دینی دخیل است مورد توجه قرار دهد (همان: ۱۳۵) و این همان چیزی است که وینچ با آن مخالف است. براساس نظر وینچ، باید از اعتبارات و انگیزه‌های دینداران مطلع شد و براساس آن، تفسیری از موضوع دینداری ارائه داد. هرگونه برداشتی که بدون توجه به قواعد فرهنگی حاکم بر جامعه و قصد و نیت عاملان باشد، خلاف واقع و اشتباه است.

مثال دیگر اینکه مشاهده‌گر مشاهده می‌کند که دو نفر شیء فلزی را با یکدیگر مبادله نمودند و چند روز بعد همان‌جا شیء فلزی دیگری را با یکدیگر مبادله نمودند. تا اینجا توصیف خشک و بی‌معنی همچون مشاهدات دانشمندان علوم تجربی است. اما یک

دانشمند تفهیمی به دنبال دلیل است. او باید با بررسی قصد و نیت عاملان دست به تفسیر بزند. با این کار متوجه خواهد شد که در مشاهده مبادله اول، شخصی مقداری پول به دیگری قرض داده است و در مبادله دوم، شخص دوم قرض خود را پس داده است، اما با دقت بیشتری متوجه می‌شود که شخص دوم مقداری بیشتر از آن چیزی که قرض گرفته بود پس داده است. این مسئله را با قواعد فرهنگی می‌سنجد و متوجه می‌شود که این همان چیزی است که در چنین مبادله‌هایی سود خوانده می‌شود و مطابق قواعد فرهنگی جامعه سکولار، معنی خاصی دارد. اگر جامعه دینی باشد، دانشمند متوجه می‌شود که این مبادله را نامشروع خوانده و نام آن را ربا می‌گذارند که در این صورت، تفسیر خاص خود را دارد.

تا اینجا با کار وینچ نزدیک هستیم، اما بنا بر فلسفه اسلامی، پیامد تکوینی این کنش نیز مورد توجه قرار می‌گیرد. برخی از این پیامدها نه از طریق مشاهده، بلکه به وسیله عقل مورد تبیین قرار می‌گیرند، مثل تأثیر این گونه مبادله‌ها بر رشد اقتصادی. اما دسته دیگری از پیامدها نیز وجود دارد که دست عقل نیز از دامان آن کوتاه است. از جمله این تبیین که ربا آتشی است که می‌خوری! این تبیین برمبنای وحی صورت می‌گیرد و دست روش‌های تجربی و تفهیمی علوم اجتماعی سکولار از آن کوتاه است.

در معارف دینی، بر تأثیر اموری نظیر دعا، صدقه و صله رحم تصریح شده است. این گونه امور اساساً خارج از قلمرو حس و تجربه مادی هستند. بنابراین دانش تجربی در این دست موضوعات، باید خاموش باشد؛ نه می‌تواند آن‌ها را رد کند و نه اثبات و حتی حق شک کردن هم ندارد، زیرا این گونه از امور از اساس خارج از دسترس او است. تجربه مادی نمی‌تواند راجع به اصل تأثیر دعا، صدق و صله رحم در امور عالم و سازوکار و نحوه این تأثیر نفیاً یا اثباتاً اظهار نظر کند، چون این امور تجربه مادی‌پذیر نیستند. (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۱۹)

نتیجه‌گیری

موضوع علوم اجتماعی از دیدگاه فلسفه اسلامی، رفتار معنادار است که تفسیر آن از طریق تفهم براساس قواعد فرهنگی صورت می‌گیرد. اما کار اندیشمند به همین جا ختم نشده و نقد و بررسی هدف‌کنش و همچنین بررسی شایستگی اعتباریات و قواعد فرهنگی برای دستیابی به هدف مذکور نیز در دستور کار اندیشمند علوم اجتماعی قرار می‌گیرد و از همه مهم‌تر اینکه بررسی پیامدهای تکوینی کنش نیز با استفاده از منابع عقلی و نقلی میسر خواهد بود. بنابراین رویکرد تفهیمی بر مبنای فلسفه اسلامی از ظرفیت‌ها و غنای بسیاری برخوردار است.

کتابنامه

۱. اسکیدمور، ویلیام، ۱۳۷۲، تفکر نظری در جامعه‌شناسی، ترجمه علی محمد حاضری، سعید سبزیان، احمد رجب‌زاده، محمد مقدس، علی هاشمی گیلانی، بی‌جا، نشر سفیر.
۲. بوعلی سینا، شرح برهان شفا (۱-۲)، محمدتقی مصباح یزدی، تحقیق و نگارش: محسن غرویان، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).
۳. پارسانیا، حمید، ۱۳۸۹، روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی، قم، کتاب فردا.
۴. پارسانیا، حمید، ۱۳۸۳ الف، روش‌شناسی و اندیشه سیاسی، فصلنامه علوم سیاسی، شماره ۲۸.
۵. پارسانیا، حمید، ۱۳۸۳ ب، علم و فلسفه، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه.
۶. پارسانیا، حمید، ۱۳۸۷، رئالیسم انتقادی حکمت صدرایی، فصلنامه علوم سیاسی، سال یازدهم، شماره ۴۲.
۷. پارسانیا، حمید، (بی‌تا)، جزوه درسی.
۸. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۲، تحریر تمهید القواعد، صائن الدین علی بن محمد التکره، ویراستار: حجت‌الاسلام حمید پارسانیا، بی‌جا، انتشارات الزهراء.
۹. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۷، جامعه در قرآن، تنظیم و ویرایش: مصطفی خلیلی، قم، مرکز نشر اسراء.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۶ الف، معرفت‌شناسی در قرآن، تنظیم و ویرایش حمید پارسانیا، قم، مرکز نشر اسراء، چ ۴.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۶ ب، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم، اسراء.
۱۲. حسین‌زاده، محمد، ۱۳۸۳، مبانی معرفت دینی، قم، مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۳. حسین‌زاده، محمد، ۱۳۸۵، پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی معاصر، قم، مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۴. خواجه نصیرالدین طوسی، اخلاق ناصری.
۱۵. راین، آلن، ۱۳۸۷، فلسفه علوم اجتماعی، ترجمه: سروش، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، چ ۴.
۱۶. سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۶، «درس‌هایی در فلسفه علم الاجتماع» روش تفسیر در علوم اجتماعی، تهران، نشر نی.
۱۷. فارابی، محمد بن محمد، ۱۳۷۶، السیاسه‌المدنیه، بی‌جا، سروش (انتشارات صداوسیما).
۱۸. شرت، ایون، ۱۳۸۷، «فلسفه علوم اجتماعی قاره‌ای» هرمنوتیک، تبارشناسی و نظریه انتقادی از یونان باستان تا قرن بیست‌ویکم، ترجمه: هادی جلیلی، تهران، نشر نی.
۱۹. صدر، سید محمدباقر، (بی‌تا)، سنت‌های تاریخ در قرآن، ترجمه: سید جمال موسوی، بی‌جا، انتشارات روزبه.
۲۰. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۴۱۷ ق، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.

۲۱. طباطبایی، علامه سید محمدحسین، ۱۳۸۷، برهان، ترجمه و تصحیح و تعلیق مهدی قوام صفری، قم، مؤسسه بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، چ ۲.
۲۲. فارابی، محمد بن محمد، (بی‌تا)، المله.
۲۳. فارابی، محمد بن محمد، ۱۳۷۹، تحصیل السعاده، بی‌جا، دار و مکتبه الهلال.
۲۴. فارابی، محمد بن محمد، ۱۳۶۴، احصاء العلوم، بی‌جا، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۵. فارابی، محمد بن محمد، ۱۳۷۴، آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها، بی‌جا، ناشر دار و مکتبه الهلال.
۲۶. فی، برایان، ۱۳۸۶، فلسفه امروزیین علوم اجتماعی با نگرش چندفرهنگی، ترجمه: خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو.
۲۷. لیتل، دانیل، ۱۳۷۳، تبیین در علوم اجتماعی: درآمدی به فلسفه علم الاجتماع، ترجمه: عبدالکریم سروش، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
۲۸. مصباح یزدی، (بی‌تا)، جستارهایی در فلسفه علوم انسانی از دیدگاه حضرت آیت‌الله مصباح یزدی.
۲۹. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۹، جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن، بی‌جا، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل سازمان تبلیغات اسلامی، چ ۲.
۳۰. وینچ، پیتر، ۱۳۷۲، ایده علم اجتماعی، بی‌جا، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، چ ۱.