

تصور و تصدیق در جامعه‌شناسی *

نوشته: عبدالکریم سروش

بسم الله الرحمن الرحيم

بار دیگر از حضور در محضر دانشجویان و اساتید محترمی که در این محضر حاضرند ابراز خرسندی می‌کنم. نوبت گذشته توفیق رفیق بود و حُسن تصادفی مرا به نزد دوستان عزیز این دانشگاه رساند و سخنی ارتجالی در باب اخلاق گفتیم. در این نوبت یکی از بحثهای مهمی را که مربوط به روشهای جامعه‌شناسی می‌شود به محضر اساتید و دانشجویان محترم عرضه می‌کنم و چنانکه خواهید دید، این بحث، با بحث دیگری که سال پیش تحت عنوان «علت و دلیل در علوم اجتماعی در دانشکده علوم اجتماعی»^{**} ایراد کردم، قرابت بسیار دارد.

اول: چنانکه می‌دانید اختلاف رأی عمیقی بین فیلسوفان جامعه‌شناس وجود دارد که آیا گریبان علم جامعه‌شناسی را باید از چنگ تصورات و ادراکات عرفی رهایی بخشید یا نه؟ و به تعبیر روشن‌تر، آیا تبیین‌های جامعه‌شناختی باید از تبیین‌های عرفی فاصله بگیرند یا نه؟ یکی از نگرانیهای اساسی دورکم در طرح قواعد روش جامعه‌شناسی و در پی افکندن یک دانش استوار جامعه‌شناسی، همین

بود که به همفکران و دانشمندان جامعه‌شناس هم‌عصر خود بگوید که برای داشتن علم جامعه‌شناسی، می‌باید از تصویرها و تبیین‌ها و درک‌های عرفی فاصله گرفت و برخلاف تصور عموم که گمان می‌کنند چون عضو جامعه هستند، بی‌واسطه می‌توانند از شئون و احوال اجتماعی اطلاع یابند، باید اعلام و اذعان کرد که انسان بودن و عضو جامعه بودن آدمی را خودبخود جامعه‌شناس یا روان‌شناس نمی‌کند و این نوعی فریب است که کسانی گمان می‌کنند چون انسانند و حیات اجتماعی دارند و در انتخابات شرکت می‌کنند، دولتی را برمی‌گزینند و یا تشکیل خانواده می‌دهند و همسر می‌گزینند و فرزند می‌آورند و در دادوستدی مشارکت می‌ورزند و می‌خرند و می‌فروشند و در نهادی از نهادهای جامعه به شغلی اشتغال دارند، پس می‌دانند که خانواده چیست، دولت چیست، دادوستد چیست و نهاد اجتماعی کدام است؟ اساساً یکی از معانی شیء بودن یا مستقل بودن واقعیت‌های جامعه‌شناختی نزد دورکم و پیروانش همین است که آدمیان نمی‌باید به دلیل آنکه خود اهل جامعه‌اند، خود را اهل جامعه‌شناسی هم بدانند. از طرف دیگر، فیلسوفان دیگری هستند که درست برخلاف این فکر می‌کنند و برآنند که علوم انسانی اگر از درک و تحلیل عرفی آدمیان از افعالشان فاصله بگیرند دیگر علوم انسانی نیستند. و بر ساخته‌های متفکرانی هستند بریده از واقعیت و دلخوش با پاره‌ای از تصورات تئوریک و گفتگوکننده با هم‌زبانان محدود خویش. کمال یک جامعه‌شناس، از نظر اول، این است که هر چه بتواند از جامعه‌نشینان فاصله تئوریک بگیرد و از نظر دوم، کمال جامعه‌شناس این است که در نهایت انسانی بشود همانند یکی از اعضای جامعه، و از چشم آنان در افعالشان نگاه کند. وقتی نوبت به بررسی جوامع بیگانه می‌رسد تفاوت این دو نظر بسیار چشمگیر می‌شود.

دوم: مسئله مهم دیگر ارتباط میان جامعه‌شناسی و روان‌شناسی است. جامعه‌شناسی برای استقلال یافتن مجبور بود در دو جبهه مهم بجنگد. یکی با فلسفه و دیگری با روان‌شناسی. اگوست گنت را باید قهرمان عرصه پیکار نخست و دورکم را قهرمان عرصه دوم دانست. نظر فلسفی کردن در جامعه و خود را به نحو پیشین و

سابق بر تجربه، جامعه‌شناس دانستن، آفت دوران قبل از پوزیتویسم گنت بود، و جامعه‌شناسی را از دل روان‌شناسی درآوردن آفت دوران قبل از دورکم. باز هم باید گفت مقاوم دانستن واقعیت‌های اجتماعی و استقلال‌بخشیدن به آنها، تعبیر دیگری است از استقلال‌بخشیدن به جامعه‌شناسی در برابر روان‌شناسی. نفی رابطه میان این دو علم، معقول نیست، و تبیین نسبت آنها دشوار و مهم است؛ و این مشکل تا امروز هم باقی است. این نکته دورکم که علت یک حادثه اجتماعی، حادثه اجتماعی (نه روانشناختی) دیگر است، سخن کوچکی نیست. مفادش همان است که جامعه‌شناسی به روان‌شناسی تحویل نمی‌شود. دقت کنید نمی‌گوییم جامعه بر فرد بنا نمی‌شود بلکه می‌گوییم جامعه‌شناسی بر روان‌شناسی بنا نمی‌شود، و به عبارت دیگر با داشتن روان‌شناسی نمی‌توان از جامعه‌شناسی مستغنی بود. سؤال از رابطه فرد و جامعه، سؤالی است انتولوژیک، اما سؤال از رابطه دو علم، سؤالی است ایستمولوژیک.

هربرت اسپنسر که می‌گفت دین و حکومت معلول دوترس‌اند: اولی معلول ترس از مردگان و دومی معلول ترس از زندگان، امری اجتماعی را تبیین روانشناختی می‌کرد. جامعه‌شناسی تجربی با روان‌شناسی تجربی چنان نسبتی ندارد. چه رسد به روان‌شناسی قدما که صبغه تجربی بسیار کمتری هم داشت. در این روان‌شناسی، درون‌کاوی روش اصلی بوده ضمیمه یک تمثیل خفی. فرض بر این بود که همه انسانها یکسانند و خداوند به همه، یک نوع قوا و غرائز داده است. لذا اگر کسی قوا و غرائز خود را بکاود و دریابد، گویی احکام قوا و غرائز همه انسانها را به دست آورده است. و بدین ترتیب، آسوده‌خاطر به تشریح احوال خود می‌پرداختند و آن را با خیال راحت تعمیم می‌دادند. این روش آسان‌گیرانه سرعت به دیگر رشته‌های علوم انسانی سرایت کرد و کار پاره‌ای از دانشمندان در این رشته‌ها بررسی و شکافتن تصوراتی بود که از خود داشتند. یعنی روان‌شناسی عبارت بود از خودشناسی، و خودشناسی مساوی بود با روان‌شناسی و روان‌شناسی هم، مادر جامعه‌شناسی دانسته می‌شد و سایه این نوع تفکر بر عموم

علوم انسانی افتاده بود. به اشاره می‌گویم. آدمی دیر می‌تواند گریبان ذهن خود را از این نوع روش برهاند. برای اینکه به آسان‌ترین وجهی به انسان توهم تسلط بر موضوع داتش را می‌بخشد و هر جا که توهم اقتدار و پندار سلطه در آدمی زنده شود، دیر حاضر است از قلمرو سلطنت دست بکشد. به گفته امام غزالی، آدمی در علم هم به دنبال تسلط می‌گردد. چه تسلط بر موجودات طبیعی و چه تسلط بر موجودات ماوراءطبیعی. حتی در امور ماوراءطبیعی نیز انسان سعی دارد با کسب معرفت نوعی چیرگی بر آنها حاصل کند. لذا هر دانستنی اشباع بخشی از غریزه سلطه‌طلبی آدمی است و چه بهتر که این چیرگی، به شیوه‌ای آسان تحصیل شود.

سوم: تفاوت مهمی میان غرض فیلسوف و غرض عالم تجربی وجود دارد. آن تفاوت در این خلاصه می‌شود که فیلسوفان بیش از آنچه که به قانونها (یا گزاره‌ها) توجه داشته باشند، به تصورات توجه دارند و دانشمندان علوم تجربی بیش از آنچه به تصورات توجه داشته باشند به قانونها (یا گزاره‌ها) توجه دارند. این اختلاف‌مشی، اختلاف نتایج سنگینی را به دنبال دارد. حقیقت این است که اصلاً علوم تجربی تصورات را از مدخل تصدیقات می‌شناسد، در حالی که فلسفه تصدیقات را از مدخل تصورات می‌شناسد

تقسیم ادراکات به تصور و تصدیق، تقسیم‌آشنایی است. همه شما می‌دانید که وقتی می‌گوییم آب سرد است، این یک گزاره است و «آب» و «سرد» و «است» هر کدام تصویری هستند. حال رفتن به سراغ گزاره که تعبیر دیگری است از کشف قوانین، یعنی به روابط بین امور اهمیت دادن و یک امر را به خودی خود به چیزی نگرفتن و در حقیقت ذاتش کاوش نکردن، از اهم اندیشه‌های جدید است. این از اصطلاحات فلسفه قدیم است که می‌گفتند شیء را لو خُلِّی و طبعه یعنی به صورت به خود و انواده باید مورد توجه قرار داد و حقیقت او را وقتی به تنهایی خود اوست و مزاحمی ندارد باید واریسی کرد. در اینکه این آرزو برآمدنی است یا برنیامدنی، بحثی نمی‌کنیم، سخن در این است که کسانی تصور می‌کردند که علم واقعی به دست نمی‌آید مگر وقتی که ما شیء را در چنین حالتی به دست بیاوریم و بشناسیم. شناختن

ذات و ماهیت شیء، جز این معنی نداشت: پیراستن شیء از عرضیات، و به ماهیت بی‌پیرایه آن دست یافتن. مثال ساده می‌زنم: قدما برای اشیا جای طبیعی قائل بودند. شما امروز در علم فیزیکی یا مکانیک شاید یکبار هم سخنی از جای طبیعی شیء به گوشتان نرسیده باشد. سرش این است که جای طبیعی اشیا فقط وقتی قابل تشخیص است که خداوند یک شیء بیشتر در این عالم نیافریده باشد. شما فکر کنید که اگر خداوند تنها یک شیء آفریده بود. آیا آن شیء جایی می‌ایستاد یا نمی‌ایستاد؟ لاجرم جایی قرار می‌گرفت. حال اگر در آنجا به گزاف قرار گرفته باشد، ترجیح بلامرجح لازم می‌آید که محال است. لذا آن شیء واحد وقتی در جایی قرار می‌گیرد آن، جای طبیعی او و به اقتضای طبع اوست. حال در عالمی که هر شیء محفوف و محاط به میلیون‌ها میلیون جرم و جسم دیگر است، پیدا است که نمی‌توان از جای طبیعی اشیا سخن گفت. همه چیز در غیر جای خودش هست و یا اگر هم در جای خودش هست، نمی‌توان دانست که آیا در جای طبیعی خودش هست یا نیست. هیچ آزمایشی و یا هیچ شیوه‌ای برای معین کردن این امر وجود ندارد. بلی اگر شیء را به تنهایی رها کنیم و به حال خود بگذاریم (لوخَلت و طبعه) جای معینی و آثار معینی خواهد داشت. ولی ما در این دنیا چیزی را نداریم که به حال خود رها شده باشد، هیچ چیزی در حریم امنی از تصرف عدوانی آثار اشیای دیگری باقی نمانده است. دنیایی است کاملاً متزاحم، مختلط. همه چیز در همه چیز آمیخته و دشواری کار عالم تجربی هم دقیقاً همین است که در این جهان پراختلاط و تزاحم راه روشنی را به جلو بگشاید. اما برای فیلسوفان این چنین نیست، آنان اشیا و حقایق را در حالت خلوص می‌خواهند. درست است که عالم طبیعت عالمی است که همه چیزش به هم درآمیخته است. و قسر و طبع و ذاتی و عرضی قابل تمییز نیستند و تعیین مصداق‌شان نمی‌توان کرد. اما برای یک فیلسوف آنچه که اهمیت دارد این است که در مقام تعقل فلسفی و در یک دنیای خالص عقلی، حقایق اشیا را در حالت خلوص بنگرد و هر گونه جامه زائد و بیگانه را از پیکرشان بیرون آورد. حقیقت زمان، حقیقت مکان، حقیقت نیرو، حقیقت مرگ، حقیقت اراده، حقیقت روح، حقیقت

جاذبه، حقیقت نور و... مطلوب اوست. منظور ما از اینکه فیلسوف به دنبال تصورات است، همین است که می‌خواهد حقیقت روح یا مرگ یا جاذبه را بشناسد. و از روی این حقیقت‌شناسی (یا تصوّر شکافی)، احکام مربوط به مرگ یا جاذبه را دریابد. اما عالم علوم طبیعی درست به عکس، می‌خواهد قوانین مربوط به جاذبه یا الکتریسیته و یا مرگ را بشناسد ولو حقایق آنها را دریابد. نگویید تا حقیقت مرگ را در نیابیم نمی‌توانیم قوانین مربوط به آن را به دست آوریم. این، تصوّر باطلی است. شاید هیچ کس تاکنون حقیقت الکتریسیته یا انرژی و یا جامعه را دریافته باشد، اما صدها قانون کامیاب در باب آنها به دست آمده‌اند. بعلاوه عالم علوم طبیعی، می‌خواهد قوانین مربوط به اشیا را در همین عالم دریابد (که پر از تراجم و تراکم است) نه در حالت خلوص و تنهایی و انزوا و فراغ از مزاحمت. شاید مقتضای طبع نور، حرکت مستقیم‌الخط نباشد. اما نور درین جهان به خط مستقیم حرکت می‌کند. همچنین سایر امور. به همین سبب ارتباط میان اشیا، که یکی از آنها هم ارتباط قسری (غیرطبعی) است، از دید حکیم پوشیده است. چون او به آنها التفاتی ندارد و یا آنها را به چیزی نمی‌گیرد. و با شناختن ماهیت اشیا هم نمی‌توان دانست که وقتی در کنار هم باشند چگونه خواهند بود. دانشی که از روابط (خصوصاً از روابط غیرطبعی) خبر دهد، دانشی است تجربی و پسینی و مسلماً نه ماتقدم است و نه عقلی محض، و آنچه که در روان‌شناسی و جامعه‌شناسی فلسفی می‌گذرد و نسبتی را که آن دو با جامعه‌شناسی و روان‌شناسی علمی دارند نیز در همین جا باید جستجو شود. ما در روان‌شناسی فلسفی (غیرتجربی) به چیزی بیش از دانستن اوصاف فطری و قوا و غرائز انسانها نائل نمی‌شویم. حقیقت این است که چنین دانستی‌هایی ما را در بنا کردن یک جامعه‌شناسی علمی کمک اندکی خواهد کرد. چرا که تنوع اجتماعات به قدری است که محاسبه آنها از روی دانستن این چند قوه و غریزه ممکن نیست. مثال ساده‌ی مطلب این است که با چند عضو در صورت (لب، چشم، ابرو، بینی، گونه، چانه و...) چندان تفاوت در چهره‌ها پدید آمده که عملاً هیچ دو انسانی مشابهت تام ندارند. چهره‌های باطنی ما هم این طور است. کافی نیست بگوییم ما

صاحب چندتا غریزه‌ایم. غریزه کنجکاوی داریم، غریزه جنسی داریم و چهار پنج تای دیگر و از روی آن، آدمیان و تنوعشان را فرداً و جمعاً به طور صحیح بشناسیم. این همه تنوع که در چهره‌های ظاهری مردم هست، در چهره روانی‌شان به مراتب از این بیشتر است. در کنار هم قرار گرفتن اجزاء، این همه تنوع می‌بخشد. جامعه‌ای که ازین تنوع برمی‌خیزد، خود به مراتب متنوع‌تر است. بدین سبب است که از دانستن حقیقت انسانها و ساختمان روانی‌شان، راهی به دانستن احکام ترکیب اجتماعی‌شان نیست. این مطلب در نکته چهارم تبیین دیگر و تفصیل بیشتر خواهد یافت.

چهارم: اینکه اصولاً آنچه از جنس علوم فلسفی قدماست، مخصوصاً در باب طبیعت‌شناسی و انسان‌شناسی (من به خداشناسی و علم ماوراءطبیعت یا مفارقات در اینجا کار ندارم) نسبتی که با علم جدید دارد، نسبت ماده به صورت است نه نسبت مادر به فرزند، نه نسبت مقدمه به نتیجه، نه نسبت خاک به گیاهی که در آن می‌روید، یا درخت به میوه، هیچ کدام، بلکه نسبت ماده به صورت است. اصطلاح ماده و صورت را می‌دانیم. وقتی موجودی صورتهای یا شخصیت‌های مختلف به خود می‌گیرد، این صورتهای و شخصیت‌های مختلف بر ماده واحد وارد می‌شود. ماده در اینجا به معنای ماده فیزیکی یا جرم که معروض شتاب و نیرو واقع می‌شود، نیست، بلکه به معنای زمینه‌ای است که آن زمینه معرض آمدن و رفتنهای صورتهای مختلف قرار می‌گیرد. مثلاً چوب را می‌توانید صورتهای مختلف بدهید. میز بسازید یا قفسه کتاب بسازید یا صندلی و تخت بسازید. چوب نسبت به این صورتهای مختلف ماده است. یعنی خود چوب اقتضا نمی‌کند که تخت بشود یا میز بشود یا صندلی بشود، ولی می‌تواند به همه آنها بدل شود. و با داشتن ماده، به تنهایی هیچ کدام از آن صور بعدی خودبخود حاصل نیست؛ و مهم‌تر از همه اینکه صور، تنوع‌بخش به ماده‌اند. رابطه ماده و صورت چنین است، رابطه درخت و میوه این طور نیست، خود درخت میوه می‌دهد و خودش هم اقتضای خاصی دارد، هر درختی هر میوه‌ای نمی‌دهد. درخت سیب میوه سیب می‌دهد و درخت گیلاس، میوه گیلاس. ولی پارچه این طور نیست

پارچه هزار سال هم که بماند، هیچ وقت صورت مخصوصی به خود نمی‌گیرد. نه لباس می‌شود، نه پرده، نه جوراب، نه چادر. چوب هم همین‌طور است. موم هم همین‌طور است. از خود موم بر نمی‌آید که چه صورتی پیدا کند. نسبت ماده و صورت چنین است و ماده زمینه‌ای است که محتاج فاعلیت یک فاعل است تا صورت‌مند شود. به همین دلیل حکما می‌گفتند که «شیئة الشیء بصورته لا بمادته» شخصیت هر شیء به صورت اوست نه به ماده او. غرض از صورت در اینجا همان شخصیتی است که شیء پیدا می‌کند. ماده یک شیء هیچ شخصیتی را برای آن معین نمی‌کند چون انحاء صورتها می‌تواند به خودش بگیرد. اما همین که صورت خاصی را گرفت دارای شخصیت معینی می‌شود. این خاک به یک معنا ماده وجود ما بوده است اما دستخوش تحولاتی گردیده و به صورتی درآمده است که ما اکنون هستیم و شخصیت ما را ساخته است، و اکنون دیگر همان خاک سابق نیست و انسان را نمی‌توان خاک دانست. چون خاک ماده اوست نه صورت او. حالا نکته مهم این است که طبیعیات و علم النفس کهن، نسبت به دانش جامعه‌شناسی و روان‌شناسی جدید نسبت ماده و صورت دارند. یعنی به خودی خود اقتضا نمی‌کنند که کدام علم تجربی از آنها بیرون بیاید. به تعبیر دیگر شما اگر بدانید که آدمی از نظر روحی چگونه ساخته شده است و از نظر قوا و غرائز واجد چه اوصاف و احوالی است، این به تنهایی دست شما را نمی‌گیرد تا به شما بگوید چه قوانینی در روان‌شناسی و جامعه‌شناسی پدید خواهد آمد. دهها نوع قوانین علمی روان‌شناسی و جامعه‌شناسی متفاوت، و بل متعارض می‌توان پیدا کرد که به آن ماده بخورد. همان طور که دهها نوع شکل به پارچه واحد می‌توان داد. برای مثال یکی از اوصاف غریزی و فطری که همه برای انسان قائلند، این است که انسان حیوانی است ناطق و عاقل و اجتماعی و سخنگو. اما این مقدار از آگاهی هیچ‌گاه نمی‌تواند به ما بگوید اگر آدمیان بدور هم جمع شدند، چه نوع جامعه‌ای با چه نوع زبانی تشکیل خواهند داد. ناطق و اجتماعی بودن آدمی همان ماده است که دهها صورت می‌تواند بخود بگیرد. زبان روسی هم زبان است. زبان عربی هم زبان است. هم اعراب ناطق‌اند،

هم روس‌ها، جامعه‌شناسی جدید هم جامعه‌شناسی است. جامعه‌شناسی بدوی اعراب یا اسکیموها هم جامعه‌شناسی است. هر دو به شروط جامعه‌بودن وفا می‌کنند. کتابت هم قابل پیش‌بینی نیست. خط‌های مختلف هم همین‌طور. این چندصد نوع زبان یا خط موجود، همه صورتهای مختلف‌اند که بر ماده‌نطق پوشانده می‌شوند. حالا مطلب این است که جامعه‌شناسی علمی، علم به صورتهای است نه علم به ماده‌ها. روان‌شناسی هم علم به صورتهای است نه علم به ماده‌ها، و اصولاً علم تجربی علم به صور است نه علم به مواد و البته این صور بر مواد نشسته‌اند. می‌بینید که علم جدید نه ناسخ طبیعت‌ات گذشتگان است نه دنباله مستقیم آن، و نه بی‌التفات به آن. بلکه صورتی است که بدان ماده تنوع و تشخیص می‌بخشد. دانستن این نکته در فهم مضمون علم جدید و نسبتش با علم قدیم، و فهم تفاوت روشهای علم کهن و علم جدید کمک بسیار خواهد کرد. باز شما دادوستد را ملاحظه بکنید. همه دانشمندان گفته‌اند که انسانها اجتماعی‌اند و بی‌زندگی اجتماعی حاجاتشان بر نمی‌آید. همه ما می‌دانیم و باور داریم که یک نفر به تنهایی نمی‌تواند همه کارهای خود را بکند هم غذا بپزد، هم لباس بدوزد، هم زراعت کند، هم اگر مریض شد خودش را درمان کند. ما همه محتاج یکدیگر و به قول آن شاعر برزیگران یکدیگریم. پس باید دور هم جمع بشویم و با هم زندگی بکنیم. این مقدار را ممکن است بگویید که از مدنی‌الطبع بودن آدمیان برمی‌آید. تا اینجا درست، ولی هیچ وقت نمی‌شود دانست که این آدمیان دادوستدشان چه صورتهایی پیدا خواهد کرد. پول چه شکلهایی بخود خواهد گرفت، و در اطراف پول چه پدیده‌ها و رفتارهای صواب و ناصواب (انفاق، دزدی، گران‌فروشی، رباخواری، قماربازی، تولید پول تقلبی، سخاوت‌مندی، خست، حسابداری، بانکداری، تورم و...) پدید خواهد آمد و حکومتها بر حسب نوع اقتصادشان چه تفاوتها خواهند کرد (سوسیالیزم، سرمایه‌داری و...) هیچ کدام از اینها از این اصل که ما حاجت به یکدیگر داریم و مجبور به زندگی اجتماعی هستیم، و اینکه حقیقت آدمی این است که مدنی‌الطبع باشد یا حقیقت پول این است که وسیله مبادله است، بیرون نخواهد آمد. برای دانستن اینها باید بنشینید و بگذارید

مردم تشکیل زندگی اجتماعی و بازار و شهر و روستا و... بدهند تا انواع این صورتها پیدا شوند و علم به آنها میسر گردد. یعنی علم تجربی، علمی است پسینی و هیچ اطلاع پیشینی جای آن را نمی‌گیرد.

نتیجه اینکه دایره علم تجربی با طبیعیات (انسان‌شناسی و علم النفس) پیشینان متفاوت است. فلسفه علوم انسانی به معنی جدید هم غیر از انسان‌شناسی فلسفی قدما است، و تفاوت‌شان این است که انسان‌شناسی فلسفی، علم به ماده است و انسان‌شناسی تجربی، علم به صورت. همچنین فلسفه علوم انسانی مسبوق به علوم انسانی است. در حالی که طبیعیات سابق بر آن است. دانشمندان علوم تجربی نباید راه خود را گم کنند و بجای صورت‌شناسی، ماده‌شناسی کنند.

پنجم: حال نکته مهم این است که موضوع هر دانشی، روش آن دانش را نیز معین می‌کند. به عبارت دیگر همچنان که شما برای تصرف در هر چیزی ابزار و آلات متناسب با همان چیز را باید اختیار کنید (برای بریدن چوب از آزه‌های مخصوص باید استفاده کرد و برای بریدن بتون مسلح از آزه‌های دیگر). برای روش تحقیق در هر علمی هم، روش مناسب با آن علم را باید اختیار کنید. جنس هر شیء معین می‌کند که با چه ابزاری باید به کاوش در او پردازیم، و موضوع هر علم آشکار می‌کند که به چه روشی در او تحقیق کنیم. لذا پیش از آنکه وارد متدشناسی بشویم، باید قدری نیز هم خود را مصروف شناختن موضوع کنیم. اگر در پی ماده‌شناسی برآیم (به اصطلاحی که گفتم) یک روش داریم، و اگر بخواهیم صورت‌شناسی کنیم، روش دیگر. اگر بخواهیم طبیعت را بشناسیم، روشی لازم است و اگر بخواهیم ماوراءطبیعت را بشناسیم، روشی دیگر لازم. این امر، دایره وسیعی دارد. بعضی گفته‌اند انسان‌شناسی اصولاً روشش با طبیعت‌شناسی متفاوت است؛ و بر این اساس، جامعه‌شناسی تفهیمی را بنا نهاده‌اند. از این بالاتر، بعضی بر آنند که نه تنها موضوع که غرض (یا تعلق = Interest) هم در تعیین روش مؤثر است. اگر غرض تسلط و کنترل باشد، روشی لازم است و اگر هم غرض نفس شناخت باشد،

روشی دیگر. اینان معتقدند که روش تجربی اصولاً به دنبال تسلط بر موضوع می‌رود، اما روش تفهیمی به دنبال فهم و شناخت محض موضوع (هابرماس). سخن ما البته این است که اولاً روش تجربی، پیش از آنکه در پی سلطه‌جویی باشد، در پی صورت‌شناسی است. اگرچه صورت‌شناسی، آدمی را بر کنترل هم قادر می‌سازد. و ثانیاً شناختن موضوع هم امری نیست که یک بار برای همیشه صورت گیرد. باید در باب موضوع، تئوری داد و آن تئوری را معیار انتخاب روش کرد؛ و اگر آن روش کارساز نبود، تئوری خود را در باب موضوع باید عوض کرد و به روش دیگر روی آورد.

ششم: ماده‌شناسی که به همان تصور کاوی برمی‌گردد، همیشه راهش تا امل بوده است. معتقد بودند که برای دانستن حقیقت یک چیز باید با یک نوع شهود وجدانی و روانی، ذات و حقیقت آن شیء را در اختیار گرفت. عموم تعریف‌های فلسفی در کتابهای گذشتگان (که معرفت‌ماهیات اشیاء‌اند) همه از این راه به دست آمده‌اند.

در آنجا از آزمایش و تحقیق تجربی خبری نیست. و بنا بر دادن قانون هم نیست بنا، بر تبیین یک تصور است مثل هنر یا حرکت یا جسم یا...؛ هر کس از دریافت خودش سخن می‌گوید. شما نگاه کنید فی‌المثل کسی که می‌گوید به نظر من اصل هنر، زیبایی دوستی است، یا حقیقتش خلّاقیت و ابتکار است، اگر از او بپرسید که این حقیقت را شما از کجا دانسته‌اید، خواهد گفت: من تأمل کافی کرده‌ام و کوشیده‌ام روح هنرمندی را کشف کنم و دیده‌ام این‌گونه است. درست هم می‌گوید. چنین نیست که هنرمندی روی هنر خود بنویسد این محصول خلّاقیت من است؛ و یا اگر هم اعلام کند کسی آن را باور کند. ذات هنر باید به چنگ آید و آن با شهود و تأمل به دست می‌آید. همچنین است حرکت. آنکه می‌گوید حرکت عین غیرت است و آنکه می‌گوید خروج از قوه به فعل است... همه از درک شهودی و میزان غور خود در حقیقت حرکت، پرده برمی‌دارند. هر دو، چیزی را که به اجمال و به شهود دریافته‌اند، تفصیل می‌دهند. فنومولوژی و جامعه‌شناسی تفهیمی، هر دو به دنبال

درک شهودی واقعیات اند و مهم‌ترین شیوه کارشان، زدودن و پیراستن زوائد، و رسیدن به کنه شیء است. و این، جز با تصوّر کاوی و درون‌نگری میسر نیست. در اینکه میزان کامیابی این روش چه اندازه است، بحث نمی‌کنیم. انتقادهایی بر آن کرده‌اند. سخن ما در اصل روش است که در خور موضوع ماده‌شناسی است. اما شناخت صورتها، فقط از طریق تحقیق و تجربه میسر است. هیچ‌کسی از پیش خود و با تأمل و مراقبه نمی‌تواند بگوید که فلان ماده چه صورتهایی را به خود خواهد گرفت. چون به تنوع صورت بخشها، صورتهای هم‌متنوع خواهند شد. در آنجا دیگر تأمل شخصی، خریداری ندارد. باید گشت و صورتهای را واریسی کرد. آیا شما فکر می‌کنید که با تعریف حقیقت گیاه، هیچ‌گاه بتوانید بدانید چند نوع گل و گیاه و عطر و بو در عالم به وجود خواهد آمد. آیا تصوّرش هم ممکن است؟ نه، چون برای ما معلوم نیست که آب و باد و خاک با گیاهان و بذرها چه می‌کنند، و چه اشکال متنوعی به آنها می‌بخشند. پس گیاه‌شناسی دو قسم است. یکی گیاه‌شناسی به سبک فلسفی و دیگری گیاه‌شناسی علمی. گیاه‌شناسی علمی از صورتهای گیاهان و تنوع آنها سخن می‌گوید، اما گیاه‌شناسی فلسفی یا شبه‌فلسفی از حقیقت گیاه و تعریف آن سخن می‌گوید، بدون اینکه کمترین نشانه‌ای به دست دهد که گیاهان چه صورتهای مختلفی خواهند پذیرفت. پس رفتن به سراغ ماده‌ها و ماهیتها، تحقیق تجربی نمی‌طلبد، اما رفتن به سراغ صورتهای قطعاً تحقیق تجربی می‌طلبد. این دو روش که در خور دو موضوع اند، دوگونه آینده هم برای آن دو علم پیش می‌آورند.

هفتم: رفتن سراغ ماده‌ها و ذاتیات، پرونده علمی را مختومه می‌کند و رشد دانش را متوقف می‌سازد. اما رفتن به سراغ صورتهای، جستجو را همیشه ناتمام نگه می‌دارد و کاوشی بی‌پایان را اقتضا می‌کند.

بی‌پایان بودن پژوهش در صور، از اموری است که اگر کسی آن را خوب درنیابد، فکر می‌کند به معنای نسبیت حقیقت است؛ حال آنکه این عین حقیقت است. در پژوهش از ماهیات (یا ماده‌شناسی)، کار با یافتن ماهیت به سرانجام می‌رسد و پرونده علمی آن موضوع مختومه می‌گردد. چرا که شیء، یک حقیقت

بیشتر ندارد و دو ماهیت نمی‌تواند داشته باشد؛ و چون شخص گمان می‌برد که حقیقت آن شیء با تأمل در تورش افتاده است، کار را پایان یافته می‌بیند و به سراغ ماهیت دیگری می‌رود. یعنی دانش رشدی کمی - انباشتنی پیدا خواهد کرد. در اینجا شخص نمی‌تواند مفروض بگیرد و محتمل بداند که دانش او می‌تواند دربارهٔ موجود شناخته شده، افزونی پیدا کند. چرا که ماهیت شیء را که تمام حقیقت اوست، شناخته است، مگر اینکه ماهیت را شناخته باشد که به نظر فیلسوفان در آن صورت اصولاً علم ندارد. آنکه حقیقت حرکت را به فرض می‌داند که چیست، دیگر چه مانده است که از حرکت بداند؟ اگر اشیا به پایان برسند، علم هم به پایان خواهد رسید. مگر اینکه خداوند دوباره حقیقت تازه‌ای بیافریند. حقیقت هر شیء یکی بیش نیست. لذا شناختش یک بار بیشتر صورت نمی‌گیرد، و شخص با شناخت آن به انتهای خط خواهد رسید. اما در عالم صورتها اصلاً این طور نیست. از همان اول می‌دانید که با یک امر پایان‌ناپذیر روبرو هستید. صدهزار صورت را هم که بشناسید، نمی‌توانید خزانهٔ صور را پایان پذیرفته بدانید. زمانی است که می‌گویید می‌خواهم حقیقت موم را بدانم که چیست، و یک وقت هم می‌گویید صورتهایی را که موم بخود می‌گیرد، می‌خواهم بشناسم. دو هدف است با دو مشی. اگر شما حقیقت موم را به گمان خودتان شناختید. کارتان خاتمه می‌یابد. باید بروید به سراغ ماده‌ای دیگر مثل چوب و پارچه و خاک و...، اما اگر صورتی از موم را شناختید، باید متوقع باشید که صورتهای بیشمار دیگری از پی درآیند و همواره شما را مشغول بدارند. برای اینکه هیچ کس نمی‌تواند ادعا کند همه صورتهایی که موم می‌توانسته بخود بگیرد، تاکنون گرفته است، و پس از این صورتی دیگر بخود نخواهد گرفت. به همین سبب بی‌پایان بودن وادی کوشش و بیکرانی عرصهٔ تحقیق در صورت‌شناسی نهفته و ملحوظ است. به عکس ماهیت‌شناسی و ماده‌شناسی که نوع تمامیت ملال آور در آن است و دانش همواره در مدار بسته‌ای می‌ماند. جواب سؤال اقبال لاهوری در ابتدای «سیر متافیزیک در ایران» اینک معلوم می‌شود. وی می‌پرسد چرا چند نظام مابعدالطبیعه در ایران پی افکنده نشد. جوابش این است که مابعدالطبیعه بسرعت

احساس کمال و تمامیت می‌کند و کمتر دنبال نظام دیگری می‌رود. باری، این بی‌پایان بودن عرصه کوشش، جزو اصلی‌ترین ارکان علوم تجربی است. سرش هم همین است که گفتم. راز آن را در جای دیگری جستجو نکنید، فکر نکنید سرش این است که دانشمندان علوم تجربی قائل به نسبیت حقیقت هستند. حال، همین صور متنوع، چون آینه‌ها درهم می‌تابند و رفته‌رفته حقیقت شیء را بر ما آشکارتر می‌کنند. لذا نه چنین است که علم تجربی به حقیقت و ماهیت شیء بی‌اعتنا است؛ بلکه آن وحدت را در کثرت صور جستجو می‌کند. عالم تجربی حافظ وار نمی‌گوید: که بخورشید رسیدیم و غبار آخر شد. بلکه مولوی وار و مستسقی وار می‌گوید:

همچو مستسقی کز آبش سیر نیست بر هر آنچه یافتی بالله مایست

سر تداوم کاوشهای فلسفی امر دیگری است. در آنجا دو چیز دست به دست هم می‌دهند و کاوش را از توقف باز می‌دارند. یکی بی‌روشی، و دوم در افتادن در گرداب آنتی‌نومی‌ها (به اصطلاح کانت). روش شهودی اصولاً بی‌ضابطه است. غیر همگانی است و متکی به دریافت شخصی است. به همین سبب اختلاف‌انگیز و توقف‌ناپذیر و غیر قابل داوری است. داور فهم هر کس، خود اوست. و چنین است که کار فیصله نمی‌یابد. هر کس دقیق‌تر یا نابغه‌تر یا با استعدادتر و یا بختیارتر است، آفتاب حقیقت در غرفه ادراکش زودتر و بهتر خواهد دمید؛ و پس از آن است که به استدلال و تعلیم روی می‌آورد. اما دریغاً که خود دقت یا بختیاری یا... هیچ کدام دقیق و مضبوط نیستند. تکیه بر علم حضوری برای یافتن حقایق (حقیقت علّیت، حقیقت ادراک...) همه از چنین آفتی برخوردارند که شخصی‌اند، بی‌داورند و همگانی‌شدنی نیستند، و یا پس از همگانی‌شدن، از حضوری به حصولی بدل می‌شوند. همچنین متافیزیک حول مسائلی کاوش می‌کند که به اعتقاد کانت، هم برای نفی‌شان می‌توان حجت آورد و هم برای اثبات‌شان (قضایای جدلی‌الطرفین با اصطلاح حکیمان مسلمان مثل حدوث و قدم عالم یا جبر و اختیار انسان و یا بساطت و ترکیب ماده). به همین سبب حکیمان بی‌وقفه حجت‌پردازی می‌کنند و بجایی نمی‌رسند. به قول مولوی:

چونکه مقتضای بد رواج آن روش می‌دهدشان از دلایل پرورش به اعتقاد اینجانب، عزم حکیمان مابعدالطبیعه‌شناس برای آوردن مصادیق معین برای قواعد کلی‌شان، دلیل عمده خلط و خطا و تشویش و تداوم این فن است. و تفصیل این مطلب موکول به محل دیگر است.^۱

هشتم: تصورشناسی و تصدیق‌شناسی یا ماده‌شناسی و صورت‌شناسی معادل اند با شیوه‌های تفهیمی و تجربی یا شیوه‌های فلسفی (طبیعیاتی) و علمی در علوم انسانی؛ و حال سخن این است که دومی قدرت تصرف و تغییر در عالم خارج را به ما می‌بخشد و اولی نه. اولی پر است از تعاریف و مقتضیات طبایع، در حالی که دومی آکنده است از قانونهایی که تصورات را هم باید به کمک آنها شناخت. فرض کنید شما به عنوان یک جامعه‌شناس می‌خواهید راجع به اعتیاد تحقیق کنید. اگر شما ذهن و مذاق فلسفی‌تری داشته باشید، بسوی این کشیده می‌شوید که اولاً تعریف دقیقی از اعتیاد بدست دهید. ثانیاً پیدا کنید که چه گرایشهای روانی معتادان را به سوی اعتیاد می‌برد. مولوی از این دست افراد فلسفی مذاق است که درین باب سخنان نیکو و شنیدنی دارد. می‌گوید که مردم همه، الا نوادری، طالب گریختن از خود هستند، و برای اینکه خود را فراموش کنند به کارهای مختلف دست می‌برند، یا خود را به چیزی سرگرم می‌کنند (شغل) یا به مخدرات و مسکرات پناه می‌برند. اینها همه یک ریشه بیشتر ندارد و آن گریز از خود است.

تادمی از رنج هستی وارهند	تنگ خمر و بنگ بر خود می‌نهند
جمله دانسته که هستی این فح است	فکر و ذکر اختیاری دوزخ است
می‌گریزند از خودی در بیخودی	یا به مستی یا به شغل ای مهتدی

حال ببینیم قبول این سخن و دانستن این معنا که در جای خود خیلی شریف و عالی است، چقدر می‌تواند برای معالجه معتادان دست ما را گشاده دارد و به ما قانون بدهد. این سخن مولوی به اصطلاح ماهیت اعتیاد را بیان می‌کند که به فرض صحت آن، پرونده فلسفی اعتیاد مختومه است، و ما کار بیشتری برای درک بیشتری از آن نداریم که بکنیم. از نظروی، اعتیاد شکل غلیظ شغل است و شغل شکل رقیق

اعتیاد است. یعنی کسب مردم، مهمانیهایشان، بذله‌گویی‌هایشان و تفریحاتشان، همه از جنس اعتیادات و مسکرات است، منتهی کم‌ضررتر و رقیق‌تر. فرار از خویشتن، مراتب و منازل دارد. گاه مستی یک شوخی و گاه مستی شراب یا تریاک یا کوکائین و یا حشیش و یا دست آخر خودکشی، آدمی را از دست خود فرار می‌دهد. حال شما محاسبه کنید که از روی این مقدار اطلاعی که مولوی در اختیارتان می‌گذارد، آیا می‌توانید اصلاً حدس بزنید که چند نوع اعتیاد و با چه نسبت‌هایی در دنیا پیدا خواهد شد. در فلان جامعه، نرخ خودکشی و یا درصد معتادان چقدر خواهد بود، و مردم به چه روش‌هایی و با چه نوع موادی، و به چه مقدار و در چه شرایطی از خود خواهند گریخت؟ به هیچ روی این امور از آن ماده‌شناسی نخستین بیرون نمی‌آید. هر روز ممکن است یک نوع جدیدی از خودگریزی ظهور کند. اگر از مولوی پرسیم، شاید بگوید اسکی روی آب هم یکنوع خودگریزی است، و این در زمان آن بزرگوار نبود. فیلم و برنامه‌های تلویزیون هم از نظر او همین‌طور است. همچنین است مخدرات عجیبی چون هروئین و L.S.D و غیره و خدا می‌داند بعدها بر خاک تاریخ چه خواهد روئید. همه سخن این است که از نفس دانستن اینکه آدمی خودگریز است، و به فرض که این جزء امیال و آفات عمیق ذات آدمی باشد به هیچ روی نمی‌توان فهمید که اولاً، این میل در خارج چه شکل‌هایی پیدا خواهد کرد، و ثانیاً به چه نسبتی در جوامع مختلف رواج و شیوع خواهد یافت. درصد معتادان (یا خودگریزندگان) یک جامعه را فقط با مطالعه پسینی باید به دست آورد. خود مولوی هم بر آن نبود که بگوید با دانستن این حقیقت که آدمیان همه می‌خواهند از رنج هستی بگریزند، می‌توان دانست که چند درصد مردم تریاکی خواهند شد، و ثالثاً شرایطی که این خودگریزی یا اعتیاد را پدید می‌آورد، نیز از آن حقیقت بر نمی‌آید، و به عبارت دیگر میل به گریز از خود یک قابلیت است و به فعلیت رسیدنش محتاج فاعلان (شرایط) بیرونی است و آن نظریه ماده‌شناسانه از بیان آن شرایط بیرونی ساکت است. به همین دلیل است که می‌گوییم ماده‌شناسی به ما قدرت تفسیر جهان خارج را نمی‌بخشد. همچنان که علم به اینکه آدمی سخن‌گو است نه نوع زبانها، نه درصد

متکلمان به زیانها را به ما نشان می‌دهد و نه ما را قادر بر اصلاح یک زبان خاص می‌کند. بدین نکته مهم باید توجه داشت که فقط علمی که در اثر تصرف در عالم خارج به دست آید و یا آزمون شود، می‌تواند ما را به تصرف در عالم خارج توانا سازد و الا نه.

روش ماده‌شناسی چنانکه گفتیم شهود و مراقبه است و این، موجب هیچ تغییری در عالم خارج نیست و لذا ما را قادر بر تغییر هم نمی‌سازد. ماده‌شناسی نوعی آینه‌داری در برابر جهان است، و تصاویر آینه را کجا دیده‌اید که با صاحب تصویر درآویزند؟ اما از آن طرف، در صورت‌شناسی شما برای اینکه چیزی را اندازه بگیرد مثل حرارت، طول، غلظت و...، یک ابزار اندازه‌گیری را به کار می‌برید که کمترین کاری که می‌کند این است که تغییر اندکی در جهان می‌دهد. البته بخت باید یار باشد که تغییر آنقدر کم باشد که به حساب نیاید. حتی برای چیزی از درون میکروسکوپ، نور باید از آن عبور کند و همین به آن تغییر می‌دهد. میزان الحرارة قدری حرارت جذب می‌کند تا حرارت را نشان دهد... یک آمارگیر با پرسشهایش تلاطمی اندک در جامعه می‌افکند تا به پاسخهای مطلوبش برسد. هیچ آزمایشی (چه برای کشف و چه برای آزمون تئوری) جهان خارج را بی‌تغییر وانمی‌نهد، خرد یا درشت، و به همین دلیل هم علم حاصل از آن قدرت تغییر جهان را دارد. اگر شما هیچ اقدامی نکنید هیچ شناختی هم حاصل نمی‌کنید. ولی علم به حقایق اشیا اصلاً محتاج چنین تغییردادهایی نیست. یک فیلسوف هیچ چیزی را جابجا نمی‌کند. او می‌نشیند تا در اثر مراقبه و شهود و سپس برهان، تجلی‌گاه حقایق شود، و همین، غایت اوست. او بیش از این نمی‌خواهد و نمی‌تواند. فیلسوف عازم بر شناختن حقایق ثابته است؛ و مگر حقایق ثابت تغییر می‌کنند یا تغییر می‌پذیرند؟ فرض بر ثبات جاودانی آنها است.

به همین سبب پیداست که مقدار اطلاعی که مولوی به ما می‌دهد، چقدر قدرت تغییر و تصرف در عالم خارج به ما می‌بخشد. یقیناً هیچ، چرا که اولاً شما هم که می‌خواهید در این باره تحقیق بکنید، از نظر مولوی کسی هستید که برای خودتان

مشغولیتی درست کرده‌اید تا از خودتان بگریزید. یعنی این‌گونه تحقیقات هم نوعی گریختن از خود است. ثانیاً این‌گونه حکمهای ماده‌شناسانه در نهایت به نوعی توتولوژی یا شبه‌توتولوژی برمی‌گردند. می‌پرسیم چرا فلان کس معتاد شده است؟ جواب این است که چون در پی فرار از خود است. می‌پرسیم به چه دلیل در پی فرار از خود است؟ جواب این است که چون معتاد شده است. و باز می‌پرسیم چرا ۱۰٪ از جوانان معتاد شده‌اند. جواب این است که چون ۱۰٪شان گریزان از خوداند. با این نوع اطلاعات، کاری برای معتادان نمی‌توان کرد. دانستن حقیقت اعتیاد یک مطلب است و دانستن اینکه چرا و علت و به چه نسبت این حقیقت گریبان فلان شخص یا فلان جامعه را گرفته است، مطلب دیگر، و دومی از اولی نمی‌زاید. همچنان که هیچ‌جا صورتها از ماده‌ها نمی‌زایند. حتی اگر خود معتاد هم دلیل روی آوردن خود به اعتیاد را بگوید، باز هم ما را از علت‌یابی بی‌نیاز نمی‌کند. کسی را از روی گفته‌های خودش نمی‌توان شناخت. برای درمان اعتیاد، از قانونها (گزاره‌ها) نه شکافتن تصورات و ماهیات باید آغاز کرد. فی‌المثل باید دید اگر سطح بیکاری در مملکت بالا رفت، سطح اعتیاد هم بالا می‌رود یا نه؟ اگر چنین باشد آنگاه با کاستن یکی می‌توانید در دیگری هم تصرف بکنید. با دانستن تعریف و ماهیت طلا، نمی‌توان دانست چرا در فلان‌جا معدن طلاست و در جای دیگر نه؛ و چرا فلان معدن عیار طلایش با معدن دیگر تفاوت دارد و...؛ با دانستن حقیقت گیاه، نمی‌توان دانست چرا فلان گیاه به فلان نسبت در فلان سرزمین می‌روید. یا چرا فلان کشاورزان به کاشتن فلان گیاه رغبت بیشتر دارند. باید دید جنسشان را بهتر می‌خرند؟ احتیاج بیشتری در جامعه به آن هست؟ با دانستن اینکه ماهیت ماده چیست و یا حقیقت آلومینیوم، آهن، سرب و امثال آنها چیست، هیچ‌وقت نمی‌توانید هواپیما بسازید. برای اینکه بدانید چرا هواپیما در فضا می‌ایستد و سقوط نمی‌کند، باید قوانین دیگری بدانید. این در مورد انسان هم صادق است. با دانستن حقیقت انسان، نمی‌توان جامعه مطلوب ساخت یا جامعه را از بیماریها پیراست، و یا علم جامعه‌شناسی پدید آورد. دانستن قوانین دیگر لازم است.

اکنون معنای آن سخن نخستین که گفتیم دانشمند تجربی با تصدیقات سروکار دارد و در اینجا تصدیقات مقدم بر تصورات اند، روشن می‌شود، و معلوم می‌شود که چرا فلسفه (طبیعیات، ماده‌شناسی) جای علم را نمی‌گیرد و چرا ما به علم تجربی جامعه‌شناسی هم محتاجیم و اصولاً علوم انسانی تجربی چه جایی در میان علوم دارند؛ و چه خلأیی را پر می‌کنند و چقدر ضرر خواهیم کرد اگر علم را به فلسفه بفروشیم، و باز همین جا می‌توان فهمید که درد عالمانی چون دورکم و وبر چه بوده است؟ اینان خواستار جامعه‌شناسی علمی بودند. و هر دو از آمیختن آن با بیگانه حذر می‌کردند. این بیگانه‌ها سه‌گانه‌اند. فلسفه، ارزشها و روان‌شناسی. دورکم، بیشتر از روان‌شناسی‌گری حذر می‌کرد، و وبر، از ارزشها؛ و هر دو البته طالب علم تجربی بودند. تپیه‌های ایده‌آل و بری، معنی دیگری جز ابزار تئوری‌سازی علمی ندارند. وی در کنار تفهیم، طالب تجربه و آزمون هم هست. نیز همین‌جا بگویم اختلاف مشرب دو عالم بزرگ اسلامی یعنی مولوی و غزالی را. مولوی متمایل‌تر به روان‌شناسی و غزالی متمایل‌تر به جامعه‌شناسی است. توضیحی که غزالی در کتاب ذم‌الدنیا از احیاء علوم‌الدین در باب کیفیت پدید آمدن جامعه و شغل‌های مختلف، و پیدایش حکومت و پول و جدا شدن شهر از روستا و انواع گدایی‌ها و در نهایت نظریه غفلت، آورده است، بسیار دلنشین و عالمانه است، و بخوبی نشان می‌دهد که وی جامعه‌شناسی را بر روان‌شناسی بنا نمی‌کند؛ و یک امر اجتماعی را به کمک یک امر اجتماعی دیگر تبیین می‌کند. در حالی که مولانا از حد تبیین روانشناختی تجاوز نمی‌کند، و تنوع فنون و رفتارهای اجتماعی بیرونی را به قوا و غرایز و امیال فردی اسناد می‌دهد.^۲

خلق دیوانند شهوت سلسله می‌کشده‌شان سوی دکان و غله
می‌کشده‌شان سوی کسب و شکار می‌کشده‌شان سوی کانه‌ها و بحار

نهم: در سایه توضیحات پیشین درمی‌یابیم که ما دو گونه علم انسانی و طبیعی می‌توانیم داشته باشیم. یکی آنکه طالب فهم جهان خارج است فقط؛ و دیگری آنکه طالب تغییر جهان خارج است. همچنانکه در طبیعت‌شناسی هم چنین است.

طبیعیات پیشینیان، طالب فهم طبیعت بود و عاجز از تغییر آن؛ و طبیعت‌شناسی امروزیان قادر بر تغییر طبیعت خارجی است.

حال مشکل در این است که در عصر ما، علوم انسانی، گاه به این سو در غلطیده‌اند و گاه به سوی دیگر و به طور قاطع، هر یک فتوا به طرد و نفی طرف مخالف داده‌اند. پوزیتیویست‌ها، همانها هستند که صد درصد طالب آند که با جامعه چون طبیعت رفتار کنیم و فقط در صدد کشف قوانین آن (نه فهم معنای آن) باشیم. در برابر، مکتب هرمنوتیکس و تفهیمی بر آن است که رفتار آدمی «معنی» دارست. (مانند یک متن مکتوب) که باید معنی آن را به دست آورد. در اینکه «معنی» رفتار چیست و به کدام لغت‌نامه برای کشف آن باید رجوع کرد، خود اختلافاتی است. آیا انگیزه‌ها و نیات فاعلان، معنی رفتار است؟ آیا قواعد اعتباری نهفته در فرهنگها معنی به رفتارها می‌بخشد؟... ملاک و معیار فهم صحیح «معنی» چیست و چگونه آن را باید آزمود؟ صف کشیدن این دو رقیب در برابر هم، و برابری و هم‌توانی‌شان، نشان آن است که به هر دو حاجت هست و هر دو مقبول‌اند. نامقبول آن است که یکی بخواهد بجای دیگری بنشیند. برای حل مشکل مهاجران و جنگ‌زدگان، فهم حقیقت جنگ و غور در روحیه‌ت‌هاجم آدمیان و... کاری از پیش نمی‌برد. آنجا حاجت به دانستن قوانینی است (بر قیاس قوانین علوم طبیعی) که ما را بر تصرف در عالم خارج توانا سازد. ولی البته بعض آدمیان بدان مقدار از آگاهی خرسند نیستند، و به قول کانت گرایش مابعدالطبیعی دارند. آن گرایش را با رو آوردن به انسان‌شناسی فلسفی می‌توانند سیراب کنند. کسی البته نمی‌تواند ما را از غور در حقیقت محبت، مرگ، رنج، اضطراب، اراده، تمرّد و تخاصم و... باز دارد. اما دانستن اینها همچون دانستن حقیقت زبان است که آدمی را زبان‌دان نمی‌کند. دانشمند علوم تجربی با زبان طبیعت با او سخن می‌گوید و این تسلط بر زبان طبیعت را، از راه دانستن حقیقت طبیعت به دست نیاورده است.

امروزه در جامعه ما به دلیل گرایش شدید فلسفی در فرهنگمان و به دلیل وسعت دایره طبیعیات فلسفی و کم‌مایگی علم تجربی، کسانی گمان برده‌اند که گویی علوم

انسانی را می‌توان از دل فلسفه بیرون کشید. این خطای خطرناک را باید از بن تصحیح کرد. نه اگزستانسیالیزم جدید جای جامعه‌شناسی تجربی را می‌گیرد، و نه علم‌النفس قدما جای روان‌شناسی جدید را.

باری آن دوگونه علم انسانی که یکی طالب فهم است و دیگری طالب تغییر، به دو علم انسانی تصورگرا و گزاره‌گرا باز می‌گردند. یکی علم انسانی است بر قیاس علوم طبیعی تجربی و دیگری علم انسانی است بر قیاس فلسفه؛ که نسبت یکی با دیگری، نسبت ماده به صورت است؛ و ما به هر دو محتاجیم.

پیدا است که این دوگونه علم انسانی، قابل جمع‌اند؛ و چنان نیست که یکی دیگری را نسخ کند آنچنان که علوم طبیعی جدید ناسخ طبیعیات گذشتگان شده است. مع الوصف، این دو گرایش در ذهن واحد، کمتر قابل جمع و همزیستی‌اند. در آمدن یکی، دیگری را رنجور خواهد کرد، و این است سر آنکه در تاریخ فرهنگ گذشته ما، نهال علم تجربی، کمتر نور آفتاب دید و کمتر بالید. دانشمندان ما به دلیل غلبه روح تفکر فلسفی، بیش از آنکه طالب تصرف در عالم خارج باشند، به وضع موجود خرسند بودند. فهمیدن محض سیرایشان می‌کرد. وقتی آدمی گمان کند که به طور کامل حقایق اشیا را در مُشت دارد، خود را بر مسند سلطنت جهانی نشسته می‌بیند و این کم خرسندکننده نیست. حکم‌راندن بر حقایق، شیرینی اش گاه از حکم‌راندن بر اعراض متغیر بیشتر است.

حالا معنی آن سخن هوشمندانه مارکس دریافت می‌شود که: فیلسوفان تاکنون جهان را تفسیر کرده‌اند اما سخن بر سر تغییر آن است. یعنی ما به فلسفه و ایدئولوژی نمی‌توانیم بسنده کنیم. علم را هم باید در میان آوریم. در حقیقت مارکس به نیکی بیان کرد که کار فیلسوف تفسیر کردن است نه تغییر دادن. تغییر دادن کار دیگران است، و آنان عالمان‌اند. بگذریم از اینکه کسان بسیاری بر مارکس خرده گرفته‌اند که او هم بجای علم، نوعی ایدئولوژی فلسفی را نهاده است.

باری آدمیان چنان‌اند که کمتر می‌توانند میان دو گرایش علمی و فلسفی حفظ توازن کنند، و نوابغی چون بوعلی سینا که جامع هر دو جنبه بوده‌اند، بسیار اندک‌اند.

غلبه تفکر فلسفی - غیر تجربی در دیار ما اقتضا می کند امروزه بیشتر جانب تفکر علمی را نگاه داریم تا توازن غائب یا مفقود به چنگ افتد.

دهم: آیا می توان پدیده های انسانی را از بیرون مشاهده و دسته بندی کرد یا برای شناختشان به معنی و درونشان باید سر کشید؟ یعنی آیا تصور کاوی و معنی شناسی مقدم بر گزاره گرایی نیست؟ کسی چون پیتر وینچ مؤلف کتاب «علم الاجتماع چگونه چیزی است»^(۳) قائل به این تقدم است. نه بدین دلیل که تصدیق مؤلف از تصورات است، و لذا فهم تصورات منطقاً بر فهم تصدیقات تقدم دارد. بلکه به این دلیل که پدیده های انسانی تا ابتدا از درون فهم نشوند از بیرون شناخته نمی شوند. درست مانند فهم لفظ. تا معنی لفظ دانسته نشود، نمی توان آن را طبقه بندی کرد که اسم است یا حرف، قید است یا صفت. در واقع ابتدا معانی طبقه بندی می شوند و به تبع آنها الفاظ.

کسی چون دور کم که در «خودکشی» تحقیق می کند و یک دسته از رفتارهای آدمیان را در آن مقوله می نشانند، از کجا می فهمد که رفتاری خودکشی است و رفتارهای مشابه آن خودکشی نیست؟ آیا نگاه به ظاهر عمل کافی است تا طبقه و معنی آن را آشکار کند و یا سر کشیدن به معنی و درون عمل ضروری است؟ آیا به جنگ رفتن هم نوعی خودکشی است؟ آیا هر مسافرتی، مهاجرتی است؟ آیا هر خم شدنی، تجلیل و تعظیم است؟ آیا هر نشستنی، صبر و انتظار است؟ آیا هر گریستنی عزاداری است؟ آیا هر خنده ای تمسخر است؟ آیا هر گونه ورودی به خانه کسی، به میهمانی رفتن است؟ آیا بردن هر کالایی با خود، هدیه بردن است؟ وینچ، بر آن است که ظاهر را دیدن، و افعال مشابه را کنار هم نشانند، و با آنها قانون استقرایی ساختن (که شیوه علوم طبیعی تجربی است) در اینجا به هیچ کار نمی آید. باطن بینی شرط است، و این باطن بینی که علم انسانی تفهیمی را پدید می آورد، مقدم بر ظاهر بینی طبیعت شناسانه است.

این سخن وینچ را، که سخن حقی است و بیشتر به کار مردم شناسی می آید، نباید با آن رأی مشابه دانست که می گوید توفیق در علم تجربی و تغییر دادن جهان،

متوقف بر شناختن ماهیت امور است.

وینچ هم، هیچ وقت بر آن نیست که فی‌المثل دانستن حقیقت معنی بازی و نقش فرهنگی آن، و جایگاه آن در نظام احسن عالم و مختارانه یا نامختارانه بودن آن و معنی قاعده در بازی و اعتباری یا غیراعتباری بودن آن، (که همه فلسفی‌اند) کسی را قهرمان می‌کند.

سخن او این است که اولاً، عالم انسانی از اعتبارات تشکیل یافته است، و لذا علم جامعه‌شناسی باید به کشف این اعتبارات و قواعدی که به کار مردم معنی می‌بخشد، بپردازد، و ثانیاً در تبیین حوادث عالم انسانی، باید به اعتبارات و نیتات فاعلان توجه کرد و صرفاً به علل خارجی نباید توشل جست. آدمیان مختار و اعتبارسازند، و لذا رفتارشان را نمی‌توان بدون التفات بدین دو وصف مهم، تبیین نمود. برخلاف طبیعت، که رفتارش نه از سر اختیارست نه از سر اعتبار. با اینهمه، او هم منکر نیست که اختیار و اعتبارسازی هم، قانون‌مندند، و رفتارهای مختارانه آدمیان هم نظمی دارند که قابل کشف است، و کشف همین نظم است که علم اجتماعی بر قیاس علوم طبیعی را بنیان می‌نهد.

به عبارت دیگر وی، به تبع «هایک» در کتاب «ضدانقلاب در علم»^(۲) و با بهره‌جویی از آرای ویتگنشتاین در باب قاعده‌مندی بازی، بر آن است که جنگ آن است که فاعلان آن را جنگ بشمارند، و هدیه آن است که مردم آن را هدیه بدانند و هلم‌جرأ؛ و لذا یک محقق علوم اجتماعی نمی‌باید جنگ و صلح و هدیه و تمرد و مهاجرت و خودکشی را از پیش خود معنی کند. این صحیح است، اما نباید چنان فهمیده شود که جنگ و صلح و مهاجرت و خودکشی، بی‌قانون‌اند. و به عبارت دیگر کشف دلیل مردم و انگیزه‌های فاعلان و کاویدن تصور آنان، هیچ‌گاه جامعه‌شناسی را از کشف عللی که موجب ظهور آن معانی و نیتات در فاعلان می‌شود، باز نمی‌دارد، و این دویاره ما را همانجا می‌رساند که تصور کاوی و دلیل‌گرایی ما را از علت‌یابی و گزاره‌گرایی بی‌نیاز نمی‌سازد؛ و نیز آشکار می‌سازد که دلیل‌گرایی و علت‌گرایی که دو مشی مهم در علوم انسانی‌اند، ربط وثیق با

تصورگرایی و گزاره‌گرایی دارند و هیچ‌گاه یکی جای دیگری را پر نمی‌کند. والسلام.

**** پی‌نوشتها**

• ایراد شده در دانشگاه الزهراء، اردیبهشت ۱۳۶۸.

•• اینک چاپ شده در نامه علوم اجتماعی دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.

۱. به رساله‌ای به راهنمایی اینجانب تحت عنوان «تعیین مصداق در فلسفه اولی». از محمدرضا صالح‌نژاد، دانشکده الهیات، سال ۱۳۶۹.

۲. این مطلب را در مقاله «غزالی و مولوی» به تفصیل بیشتر آورده‌ام. نگاه کنید به مجله معارف دوره اول، شماره ۳ (اینک در قصه‌آریاب معرفت، انتشارات صراط، ۱۳۷۰).

3. Peter Winch, *The Idea of a Social Science*

4. F.A Hayek, *The Counter - Revolution of Science*, Liberty Press, 1979.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

