

علت و دلیل در علوم اجتماعی *

موضوع سخن بنده در محضر شما عزیزان عبارت است از دلیل و علت در علوم اجتماعی. از عنوان آشکار است که بحثی است در فلسفه علوم اجتماعی و توضیحی است پیرامون روشهای مختلف تفسیر و تبیین در این علوم، و اشاره است به دو مکتب مهم و رقیب نزد عالمان و فیلسوفان علوم اجتماعی که سابقه آن به قرن نوزدهم می رسد و نزاع حاد آن امروزه در میان محققان این دانشها جاری است.

۱- تاریخچه این دو رقیب

مقدمتاً از نظر تاریخی بدینست اشاره کنیم که دانشهای طبیعی وقتی که بعد از رنسانس به بعد در اروپا رویدند، تصور عامه دانشمندان این بود که دانشها به دنبال کشف علتها می روند. بنابراین، یک تعریف خیلی ساده و بسیط و اولیه از علوم عبارت بوده از جستجوی علل پدیدارهای طبیعی. همچنان که مستحضریده، علوم انسانی در فجر رنسانس متولد نشد و چیزی به نام علوم انسانی که در قرن ۱۸ و ۱۹ علوم اخلاقی نام گرفت و رسماً در طبقه بندی علوم در آسدهرگز در ابتدای رنسانس به این نحو از استقلال و شخصیت وجود نداشت و چنانکه می دانید واضح و آژه سوسیولوژی آگوست کنت است و در طبقه بندی رسمی که بیکن و آمپر از علوم دادند، پزشکی جزء علوم انسانی محسوب می شد و خرده خرده تفکیکها روشنتر شد تا امروز که وضع علوم انسانی و اجتماعی نسبت به گذشته روشنتر شده است گویانکه هنوز هم به طور کامل خالی از ابهام نیست. وقتی که علوم انسانی روید. این رویش مسبوق به تولد و رشد و بلوغ علوم طبیعی بود و از این جهت بسیار طبیعی می نمود که دانشمندان، علوم اجتماعی و علوم انسانی را برالگو و سیاق علوم طبیعی بسازند و بشناسند. یکی از بزرگترین فیلسوفان و متفکران قرن نوزدهم اروپا، جان استوارت میل، که در روش شناسی علوم کارهای زیادی کرده و شخص مؤثری بوده است، معتقد بود علوم انسانی هم باید برقیاس علوم طبیعی ساخته شود و تفاوت میان علوم انسانی و علوم طبیعی و تجربی تفاوت در درجه است نه تفاوت در نوع. بنابراین، اگر در علوم طبیعی تجربی علت جستجو می شود در علوم انسانی هم باید علت جستجو بشود. اگر عللی در علوم طبیعی و تجربی یافت می شوند که به رشته قانونهای علمی کشیده می شوند و تست پذیرند و در مواجهه با واقعیات خارج صحت و سقم و یا سستی و استحکام خودشان را نشان می دهند، ساجرا در علوم انسانی هم کمابیش به همین قرار است. در همین اینجا هم باید، علل یافت شوند

* عنوان سخنرانی آقای دکتر سروش در دانشکده علوم اجتماعی که در تاریخ اردیبهشت سال

و به‌رشته قانون کشیده شوند و با عالم خارج که عالم انسانها و رفتار آنها است مواجهه داده شوند و حکم آنها از نظر راستی یا ناراستی معلوم شود. این تصور حاکم و شایعی بود نزد عموم دانشمندان علوم انسانی. اینکه اجتماع پاره‌ای است از طبیعت و اینکه روش علمی وحدت دارد، جزو مفروضات تعداد زیادی از دانشمندان بود. عموماً چنین تصویری کردند که با همان عصا که در طبیعت راه می‌رویم، در عالم انسانها هم می‌توانیم راه برویم و از همان عینک که آنجا برای مشاهده پدیدارها مورد استفاده قرار می‌گیرد، در اینجا هم استفاده می‌شود و علمی که این‌جا بنا می‌کنیم مشابه علمی است که در آنجا بنا می‌کنیم. مارکسیسم که آن‌هم در قرن نوزدهم رویداد، در این فرض بنیادی با دانشمندان سایر علوم طبیعی و تجربی کاملاً هم‌نوا بود البته در وجوه و شئون دیگر با آنها اختلافات اصولی و اساسی دارد اما در این مورد که در علم انسانی یک وجه بارزی آدمیان را از طبیعت جدا نمی‌کند، با سایر دانشمندان هم‌فکر است. در مارکسیسم، ایدئولوژی مورد بی‌بهری قرار گرفت و گفته شد که ایدئولوژی خودتابعی است از متغیرات طبیعی و غیر فکری و بنابراین، اصالتی ندارد و به‌تعبیر مارکس نسب ندارد، تاریخچه ندارد، از خودش نقشی ندارد و خود او فرمان بردار چیز دیگری است. لذا در این مقام که رفتار آدمیان را باید از روی علل پیش‌بینی کرد و از روی آنها تفسیر کرد مارکسیسم با سایر ناتورالیستهای قرن ۱۹ کاملاً هم‌قصد و هم‌فکر بود.

اما رقبای جدید برای این روش، کسانی بودند که تأکید بسیاری بر تفاوت آدمی با طبیعت می‌کردند و به‌همین دلیل هم قایل بودند که آنچه که ما را و می‌دارد که در برابر انسانها شیوه علمی دیگری انتخاب کنیم، تفاوتی است که آدمها واقعاً با سایر اجزای طبیعت دارند. یعنی تفاوت آدمیان با سایر پدیدارهای طبیعت تفاوت در نوع است نه تفاوت در درجه. این از پیش فرضهای ناتورالیزم بود که همه طبیعت (من جمله انسان) از یک قماش است و فقط آدمیان پدیده‌ای پیچیده‌تر از پدیده‌هایی چون رنگ و آب و نوراند. خلاصه، تفاوت در پیچیدگی است نه در اسرار دیگر. ارگانیزمهای زنده، ماشینهای بسیار بسیار پیچیده هستند نه اینکه موجودی باشند ازین متفاوت با طبیعت تا الزام کنند که ما هم شیوه تازه‌ای در برابر آنها اتخاذ کنیم. ولی کسانی درست این معنا را مورد تأیید قرار دادند که باید آدمیان را تافته جدا بافته‌ای دانست و اجتماع انسانها را هم همین‌طور و لذا روش علمی را هم باید عوض کرد و این روش دوم است که به‌جای علت‌بر دلیل تکیه می‌کنند و من می‌گویم تا این دو تا مکتب را در مقایسه با یکدیگر توضیح بدهم و اگر رسیدیم خودمان هم درباره اینها داوری کنیم. البته نه آنچه که تحت عنوان تکیه بر دلیل در قرن نوزدهم طرح شده است امروزه برقرار سابق ثابت مانده است و نه آن روش علمی علوم طبیعی و تجربی قرن نوزدهم (خصوصاً روش جان-استوارت میل و پیروان و همفکران او) به‌همان قرار باقی مانده است. در هر دو تفاوت‌هایی رخ داده،

تحول و رشد و پیشرفت واقع شده و امروزه ما با مکتوبات خیلی غنی تری در این زمینه روبرو هستیم و داوری خودمان را هم بر وضع حاضر باید منطبق و متکی کنیم. در کنار اینها من با اشاراتی به آرای بعضی از فیلسوفان خودمان در این زمینه، خواهم کرد و مقایسه‌ای به عمل خواهد.

نگاه اول: در تفاوت آدمیان با امور طبیعی، منظور از تکیه بر دلیل چیست؟

منظور این است که آدمیان به اعتقاد پیروان این نحله برخلاف نحله ناتورالیسم در انجام رفتارهای خودشان فقط به علت‌های بیرونی عکس‌العمل نشان نمی‌دهند. در آدمیان چیزی به نام ذهن و فکر و روح وجود دارد که باعث می‌شود که برای رفتارشان دلیل عقلانی داشته باشند. شما وقتی که نور را به درون آب می‌تابانید، نور خواه ناخواه بدون شعور می‌شکند و علتی که نور باعث شکستن آن می‌شود همان ورود در آب و برخورد با مولکول‌های آب و تغییر سرعت نور است. ولی این دسته معتقدند که در انسانها قضیه از این قرار نیست. عالم خارج و محیط و هرچه از این قبیل (که جزء علل بیرونی می‌شماریم) در آدمیان چنان اثر نمی‌کند که نور در آب اثر می‌کند یا سردی هوا در بدن و ایجاد سرما خوردگی. امور بیرونی اگر هم شرطی باشند و اگر هم نقشی داشته باشند حداکثر در نقش یک منبه اثر می‌کنند و بعد آدمی برای کار خودش به دنبال دلیل می‌رود یعنی وقتی از او می‌پرسی چرا این کار را کردی (چه در شکل جمعی و چه در شکل فردی) خواهد گفت که دلیل این کار من فلان چیز بود، نمی‌گوید که علت کار من این بود. فرق بین دلیل و علت عبارت از این است که علت، مؤثری است که موجودی را به نحو ناآگاه، آن هم به نحو صد درصد و لایتخلف به واکنشی وامی‌دارد اما دلیل عبارت است از یک تصدیق آگاهانه در ذهن یک فرد عاقل و شاعر (یعنی باشعور) که او آن را برمی‌گیرد تا عاقلانه بروفق آن عمل کند. آدمیان از روی دلیل عمل می‌کنند و موجودات طبیعت از روی علت. آنکه گفتیم که مارکسیسم هم در برنامه خودش همصدا و همنوا با ناتورالیسم قرن نوزدهم بود همینجا آشکار می‌شود می‌دانید که دلایل ما برای عمل ما عمدتاً همان چیزهایی است که به نحو کلی به آن نام ایدئولوژی می‌دهیم و می‌گوییم این کار را کردم چون خوب می‌دانستم چون فلان هدف را داشتم چون جامعه من این را می‌پسندید و این پسند و ناپسندها، این خوب دانستنیها، و این تحسین و تقبیحها و هرچه از این قبیل است و جزء حقوق فلسفه و اخلاق رایج جامعه قرار می‌گیرد، تمام تحت عنوان ایدئولوژی جامعه درمی‌آیند. بنابراین، اگر بخواهیم اصطلاح این دانشمندان را که تکیه بر دلیل می‌کنند عوض کنیم این می‌شود که انسان موجودی است که به سائق و داعی ایدئولوژی (یعنی اندیشه‌های اخلاقی و حقوقی فلسفی خویش) عمل می‌کند در حالی که موجودات بی‌جان طبیعت به داعی فلسفه یا اخلاق یا حقوق یا اشیال آنها

عمل نمی کنند بلکه به طور ناخواسته تحت تأثیر علتی قرار می گیرند و واکنشی نشان می دهند. حالا وقتی که مارکسیسم نقش ایدئولوژی را منکر است و آن را فریب، خود ایدئولوژی را فرمانبردار عوامل دیگر می داند، در حقیقت مراد و جان کلامش این است که می توان ایدئولوژی را در این وسط نادیده گرفت. به عبارت دیگر، ایدئولوژی خودش یکی از حلقه های علل است نه از حلقه های دلیل. یعنی در مارکسیسم آنچه را که دیگران دلیل می خوانند، علت شمرده می شود. حالا اعم از اینکه این حکم صادق باشد یا کاذب، به هر حال آن مکتب را به مشرب ناتورالیستها نزدیک می کند نه به دسته رقیب.

نگاه دوم: مدل زبان و مسأله اختیار

همچنان که گفتیم، پیروان مکتب دلیل معتقدند که آدمی به سائق دلایل فکری و ذهنی خود عمل می کند، این اصلی ترین تفاوتی است که بین این دو مکتب می توان گذشت من حالا سعی می کنم تفاوت های دیگر را هم بین این دو مکتب رقیب بیان کنم تا خوب معلوم بشود که نزاع اصلی در کجاست. چون به این مقدار که گفتیم مطلب روشن نمی شود حتی چیز پیش پا افتاده و ساده ای به نظر می آید اما وقتی که لوازم و نتایج اینها را در کاوش علمی در نظر بگیریم آن موقع اهمیت اختلاف روشن می شود. گفتیم که هدف ناتورالیسم (یا پوزیتیویسم) علت یابی است و روشش عبارت است از مشاهده، آمارگیری، تدوین فرضیه و قانون و تست این قانونها و فرضیه ها در مواجهه با واقعیات.

برای تدوین قوانین و همچنین برای مشاهدات، همیشه به دنبال مشابتهای می گردیم. اگر طبیعت چنان بود که در آن امور تکرار پذیر مشابهی وجود نداشت، تشکیل قانون هم نمی توانستیم بدهیم. قانونها همیشه نقششان بیان تکررها و تشابهات است، وقتی پدیداری کم یا بیش (به نحو صد درصد یا به نحو آماری) تکرار می شود و تکرر وقوع دارد، به دست ما یک سر رشته ای می دهد که قانون بسازیم. بنابراین، عنصر اصلی که در علوم به دنبال آن می گردیم، پدیدارهای مشابه و مکرر است البته این مشابتهای همیشه همچنان که گفتیم صد درصد نیست مخصوصاً در علوم انسانی. مع الوصف، به همان مقداری که تکرار می شود برای ما سودمندند و آنها را برمی گیریم. سپس مشاهده، به معنای دنبال تکررها و تشابه های بیرونی گشتن، یکی از کارهای خیلی مهمی است که دانشمندان علوم طبیعی و تجربی باید انجام بدهند. آن کسانی که معتقد بودند انسان هم پاره ای از طبیعت است و وحدت روش علمی در همه علوم باید حاکم باشد، می گفتند عیناً همین کار را ما در عرصه اجتماع و در عرصه فرد می کنیم یعنی در روان شناسی و جامعه شناسی و اقتصاد هم (بسته به نوع پدیده ای که به آن می پردازیم) دنبال تشابه ها و تکررها می گردیم اما، آن کسانی که تابع روش رقیب اند و در برابر ناتورالیستها قرار دارند، درست همین جا با آنان اختلاف نظر پیدا می کنند نه اینکه ایتان می گویند دنبال مشابتهت نباید رفت، دنبال قانون

نباید رفت، بلکه می‌گویند مشابهت یک امری نیست که ما از بیرون بتوانیم آنرا دریابیم، از راه دیگری می‌باید به کشف مشابهتها نایل شویم و این نکته بسیار اساسی و اصولی است. شما در عالم طبیعت ظاهراً در این زمینه احساس اشکال نمی‌کنید، می‌گویند آتی بیوتیکها عفونتها را درمان می‌کنند، خوب، این یک قانون است که تشخیص آن‌هم با تجربه امکان دارد. حالا آیا در عالم انسانی هم همین روش جاری و موفق است؟ از نظر استوارت بیل، بله، هیچ تفاوتی ندارد فقط عالم انسانی پیچیده‌تر است، پارامترها و فاکتورها پیش خیلی بیشتر است و شما در اینجا البته سرگیجه بیشتری می‌گیرید و سرگردانی شما بیشتر است و تکنیکها باید خیلی ظریف‌تر و پیچیده‌تر باشد حتی گاهی شما اصلاً نمی‌توانید دخالت و تجربه بکنید چون پاره‌ای از عوامل اخلاقی جلوی شما را می‌گیرد. ما در مواجهه با طبیعت شاید هیچ مشکل اخلاقی نداریم. در مقام تجربه، طبیعت را هر طور که دلمان بخواهد تکه و پاره‌اش می‌کنیم و هیچ احساس ملامت و شرمی هم در وجدان خودمان نمی‌کنیم. اما در عالم انسانی البته کار به وضع دیگری است. گوته می‌گفت نیوتون نور را شکنجه می‌کند. نیوتون منشورها را سر راه نور قرار می‌داد که از آنها عبور کند، بارها بشکند، از این یکی در آن یکی برود تا بالاخره شکست مطلوبی که او می‌خواست پیدا کند. گوته می‌گفت که حتی طبیعت را هم نباید این‌طور شکنجه کرد. بگذارید که طبیعت به راه خود برود، اگر این را در عالم طبیعت بعضی تبعیت نکرده‌اند ولی در عالم انسانی قطعاً باید تبعیت کرد. مابۀ لحاظ اخلاقی در تجربه‌های انسانی مشکل داریم. روشن است که این همه بحثی که در زبان شناسی امروز مورد استعدادهای فراگیری انسان نسبت به زبان مطرح است (چه زبانهای خارجی و چه زبان مادری)، مبتنی بر کاوشهایی است که تمام روی شرایط موجود انجام شده است و همه آنها از قصانهای برخوردار است. برای اینکه اخلاقاً کسی خود را مجاز نمی‌داند که فرزندی را از دامن پدر و مادرش جدا کند و ببرد در جنگل و در میان حیوانات بگذارد و ببیند که در آخر چه از آب درمی‌آید، آدم می‌شود؟ یا مثل حیوانات می‌شود یا در نیمه راه می‌ماند؟ بلکه اینها گاهی استثناء اتفاق افتاده است و از همین نمونه‌های محدود ممکن است استنباطاتی بکنند، بیشتر از این نمی‌شود.

به هر حال، آن نا تورا لیستهای قایل به وحدت متد، حرفشان این است که ما قبول داریم که در عالم انسانی مشکلات و پیچیدگیها بیشتر است، پارامترها بیشتر است و اخلاق جلوی ما را بیشتر می‌گیرد تا در عالم طبیعت ولی اینها همه به دلیل تفاوت در درجه است و ما بالاخره در عالم انسانی هم دنبال امور مشابه و مکرر می‌گردیم. وقتی که این مشابهها و مکررها را پیدا کردیم، قانون‌سازی تسهیل شده هدف عالم برآورده می‌شود ولی پیروان مکتب رقیب می‌گویند که این یک آرزوی خام است چون کشف مشابهت از بیرون میسر نیست. ما دنبال مشابهت می‌گردیم اما کشف مشابهت به این راحتی که شما تصور می‌کنید نیست. شما باید از راه دلیل، مشابهتها

را کشف کنید. در طبیعت این مشکل را نداشتید چون دلیل وجود نداشت، چون ذهن وجود نداشت، چون اعتبار و هنجار وجود نداشت. بنابراین، شما می گفتید نگاه ساده می کنیم که چه چیزها مثل هم هستند و چه چیزها مثل هم نیستند. اما این جاشما به راحتی نمی توانید چنین قضاوتی بکنید مدلی که این حضرات داده اند، برای فهم اجتماع و فهم رفتار فردی (مدل پیش رفته اش) عبارت است از زبان. این مطلبی که من دارم عرض می کنم تقریباً مبتنی است بر تئوریهایی که وینگشتاین داده و پیروان او در علوم اجتماعی سعی کرده اند آن را اعمال کنند (مثل پیتر وینچ). اینان معتقدند که مطالعه یک جامعه درست مثل مطالعه یک زبان است. شما ببینید وقتی می خواهید یک زبان را بشناسید و بفهمید آیا می توانید از مشابهتهای ظاهری الفاظ در این زبان به معنای جملات پی ببرید؟ ما می دانیم که در زبان مشابهت ظاهری اصلاً شرط نیست یعنی تکیه بر آن مارا به جایی نمی رساند بلکه گاهی گمراه می کند. ممکن است دو نفر دو لفظ مشابه را با دو معنی مختلف را به کار ببرند گاهی هست که شما لفظی را مجازاً و گاهی آن را در معنی حقیقی به کار می برید. گاهی هست که لفظ دو معنی حقیقی دارد منتهی در یک سیاق بیک معنا و در سیاق دیگر، به یک معنای دیگری به کار می رود. پس برای اینکه بفهمیم که دو نفر حرف مشابهی زده اند یا نه، از بیرون نگاه کردن کافی نیست ما باید به معنی حرفی که زده اند اول راه پیدا کنیم و از روی معنا بفهمیم که مشابه اند نه بعکس، ای بسا دو نفر دو جمله بگویند و هیچ کدام الفاظشان یکسان نباشد اما معنا کاملاً یکسان باشد. و ممکن است دو جمله بگویند که الفاظ آنها یکسان باشد اما معنا یکسان نباشد. شما باید از درون وارد بشوید تا کشف مشابهت بکنید برخلاف پدیدارهای طبیعت که کشف مشابهت از بیرون صورت می گیرد. در آداب هم همین طور است، دو نفر برمی خیزند این دو برخاستن ممکن است دو معنا داشته باشد یکی ممکن است برای احترام برخیزد، و دیگری برای اهانت، برخاستن همان برخاستن است اما چون حادثه باطن و درون دارد - برعکس پدیده های عالم طبیعت - دو معنا پیدا می کند و خلاصه فهم یک عمل انسانی مقدم است بر مشاهده آن در حالی که در علوم طبیعی، گویی فهم پس از مشاهده در میرسد.

مطلب بعد که میان علوم طبیعی و انسانی تفاوت می افکند این است که آدمی مخترع است در حالی که در طبیعت اختیار نیست. تعبیر دیگری که از این مطلب کرده اند این است که آدمی به حوادث «پاسخ» می دهد ولی طبیعت نسبت به آنها «واکنش» نشان می دهد. تفاوت پاسخ و واکنش در این است که پاسخ عملی سنجیده است و مسبوق به دلیل و اختیار؛ اما واکنش معلولی است جبری و ناسنجیده و ناآگاهانه. شما نسبت به یک سؤال پس از هضم و فهم آن، پاسخ می دهید نه اینکه واکنش نشان دهید. اما نور نسبت به یک منشور واکنش نشان می دهد و جبراً راه خود را عوض نمی کند (بلکه جبراً راهش عوض می شود). می گویند این در معنای تصمیم و اراده نهفته

است که همیشه قابل پیش بینی نیست. چون اگر بتوانیم صد درصد معین کنیم که فلانی چه تصمیمی خواهد گرفت، دیگر تصمیم از تصمیم بودن می افتد و تبدیل به عکس العمل کور می شود. لذا، پیش بینی هم در علوم انسانی به طور صد درصد میسر نیست. علت اینکه اینجا پیش بینی های ما خلل پذیرند همین است که ما در این جا بایک چیز بی نام اختیار مواجه ایم که در عالم طبیعت نمونه و نظیرش مطلقاً وجود ندارد. از نظر این آقایان اگر به تمام پارامترهای لازم و دخیل در اسری هم وقوف داشته باشیم همچنان اختیار باعث می شود که قانونهای ما از جنس قانونهای علوم طبیعی نشوند. یک خصوصیت دیگری هم در علوم انسانی هست که به همین مسئله دلیل و علت مربوط است که به اختصار ذکر می کنیم و آن این است که قانونهای علوم اجتماعی و انسانی نسبت به اعلام پیش بینی حساس اند در حالی که قانونهای علوم طبیعی و تجربی نسبت به اعلام پیش بینی حساس نیستند. این هم از خصوصیات است که مربوط می شود به عالم انسانی این را کسانی گفته اند و خواسته اند که آن به منزله یک خط فاصل بین علوم اجتماعی و علوم طبیعی قرار دهند حال اگر آن را خط فاصل دو گونه علم هم ندانیم خودش یک نکته قابل تأمل در علوم انسانی است. وقتی ما یک پیش بینی اجتماعی را اعلام می کنیم، خودمان نمی توانیم مطمئن باشیم که پیش بینی حتماً به وقوع خواهد پیوست برای اینکه اعلام پیش بینی خودش یک واقعه اجتماعی است و در برابر این واقعه اجتماعی ممکن است عکس عملهای اختیاری آدمیان چنان واقع شود که پیش بینی را از واقع شدن بیاندازد، یعنی اصلاً نتیجه معکوس شود و گاهی هم چنان می شود که پیش بینی شمارا حتمی الوقوع می کند. با این وضع در علوم طبیعی هیچ روبرو نیستیم. مثلاً در علم نجوم خسوف یا کسوفی را پیش بینی می کنند (و امثال اینها)، چه بگویند و چه نگویند که فلان خسوف یا کسوف واقع می شود، نتیجه همان است. اما در علوم انسانی شما اگر مثلاً ورشکستگی بانکی را پیش بینی و اعلام بکنید و یا بالا رفتن نرخ سهام خاصی را، مردم اگر باور کنند، پولشان را زودتر از بانک می گیرند و آن را واقعاً ورشکسته می کنند و یا سهام بیشتر می خرند و نرخ آن را واقعاً بالا می برند از آن طرف اگر وقوع جنگی یا انفجار جمعیتی را پیش بینی کنید، کاملاً ممکن است که قضیه به عکس شود یعنی ممکن است مردم با حکومت به دلیل شنیدن پیش بینی شما عکس العمل مناسب انجام دهند تا درست خلاف آنچه که گفتید واقع شود؛ این هم باز محصول آن است که شما در برابر موجوداتی قرار دارید که از روی دلیل کار می کنند. وقتی که محرکی آمد، اول می ستجید و بعد کارشان را انجام می دهند در حالی که در عالم طبیعت اصلاً چنین چیزی وجود ندارد. و به طور خلاصه، رفتار طبیعت بی معنی است در حالی که رفتار آدمی معنی دار است.

نگاه سوم: اعتبار سازی انسان

من تا کنون کلمه دلیل را به کار می بردم در برابر Reason و علت را در برابر

Cause و معنای محدودی به دلیل می‌دادم و دائماً تکرار می‌کردم دلیل یعنی آنچه که در ذهن فاعل می‌گذرد و سنجشی که نسبت به شقوق مختلف انجام می‌دهد و انتخابی که می‌کند، اما حال می‌خواهم کمی معنی دلیل را وسع‌تر کنم و عناصر دیگری را هم داخل آن بکنم این یکی از آن جاهایی است که در فهم آرای ما کس ویر محل اختلاف رخ داده است. بعضیها از سخنان او چنین فهمیده‌اند که منظور وی از فعل معنی دار آن است که همراه بانیّت و علم باشد و بعضیها چنین فهمیده‌اند که همراه با قاعده و اعتبار و التزام به ادامه عمل باشد. پیترو وینچ در کتاب «علم اجتماعی چگونه چیزی است؟» از گروه دوم است شما بهتر می‌دانید که ویر از کسانی است که متعلق به نحلّه دلیل‌گر است و بلکه از کسانی است که سعی کرده بین آن دو نحلّه مذکور آشتی برقرار کند، یعنی هم فهم معنای عمل را واجب می‌شمارد و هم به روشهای تجربی و آماري و علیتی معتقد است. این که کسی معنای عملی را (به خیال خود) درک کرده باشد، کافی نیست بلکه او باید فهم را به صورت یک فرضیه‌ای برگردد و بعد در خارج امتحان کند. ولی منظور دقیق ویر از «فهم معنای عمل» چیست؟ همچنان که گفتیم این یک مسئله مشکل است، کسانی از جامعه‌شناسان معاصر امریکایی معتقدند که منظور ویر عبارت است از دانستن عزم و نیت و حتی جهان‌بینی فاعل. این رأی البته با ویر شروع نشده و به او هم ختم نمی‌شود. شما می‌دانید یکی از مورخین مشهور انگلیس به نام رابین جرج گالینگ وود دقیقاً در تفسیر تاریخ همین رأی را دارد و می‌گوید ما در تفسیر تاریخ نمی‌توانیم به رفتارهای مردم از بیرون نگاه کنیم. تعبیر دیگرش این است که ما نمی‌توانیم تماشاچی باشیم بلکه باید بازیگر هم باشیم. یک شیوه‌ای را او پیشنهاد می‌کند به نام Re-enactment یعنی دوباره بازی کردن، یعنی ما باید دوباره خودمان را در موقعیتی قرار بدهیم که بتوانیم به جای آن قهرمانها و فاعل‌های گذشته بنشینیم و عیناً آنچه را که در ذهن آنها می‌گذشته به نحو ایده‌ال احضار کنیم و چنان خود را به آنان نزدیک کنیم و در جلدشان دربیاییم که اگر ما هم به جای آن فاعل‌ها بودیم، همان کاری را می‌کردیم که آنان کردند یعنی تمام ادله‌ای که در ذهن آنان می‌جوشیده است عیناً در ذهن ما بجوشد، همه آن مصلحت‌هایی که برای آنان ظاهر بوده برای ما هم همان‌طور ظاهر بشود به طوری که اگر ما هم دست به عمل بکشاییم، طبعاً همان عملی را بکنیم که آنان کردند. خوب این معنای خاصی است از دلیل که تا الان می‌گفتیم. این معنا، معنای خوب و روشنی هم هست و قائلان زیادی هم دارد و ظاهراً هم محل انکار نیست و همان چیزی است که به اسم Sympathetic Imagination نامیده شده است یعنی همدردی، همدلی و یا محرمی که بالاتر از هم‌زبانی است یعنی آدمی سعی کند محرم راز و انیس خلوت دیگری باشد و خودش را به جای دیگری بگذارد و از چشم او به عالم نگاه کند، تمام محتوای فکر و ذهن و علم و عمل و عزم و نیت و مسلک و مشرب و بینش

و ذوق و سلیقه او را اختیار بکنند و با این کار از درون به عمل او نزدیک شود. به قول مولوی:
 ای بسا هندو و ترک همزبان ای بسا دو ترک چون بیگانگان
 پس زبان محرمی خود دیگرست همدلی از همزبانی بهترست
 مهربانی خویشی و پیوندی است مرد با نامحرمان چون بندی است.

اما کسانی معنی دلیل را از این وسیع تر گرفته اند. مدل زبان را بیاد بیاورید، مدل زبان
 بیش از این الفاسی کند. کسانی مثل ویتگنشتاین که تعبیر «قاعده ۱» را به کار برده اند
 و یا کلمه نورم (هنجار) را، حکایت از این می کنند که در تعیین معنای دلیل، چیزی بیش از عزم
 و نیت و علم فاعل را در نظر داشته اند، منظور آنان چیزی است نزدیک به اعتبار.

فقطاً یکی از مهمترین مشخصاتی که انسان را از سایر موجودات و حیوانات جداسی کند
 قدرت اعتبار سازی انسان است. اعتبار سازی غیر از این است که انسان می تواند بفهمد و فکر
 بکند و تصمیم بگیرد. اعتبار چیزی است کاملاً و رای اینها، پروسه بسیار پیچیده ای است که
 در ذهن آدمی صورت می گیرد و همه مردم در آن غوطه ورنند. همین زمانی که با آن تفهیم
 و تفهم می کند پدیده ای است که جز از طریق اعتبار سازی انسانها متولد نمی شود. این همه
 شاعر که ما داشته ایم کار اصلی آنها تخیل بوده است یعنی مجاز سازی (یعنی اعتبار سازی) شاعران
 کار دیگری نمی کردند به قول نظامی:

در شعر مپیچ و در فن او-چون اکذب اوست احسن او

واقعا شعر، هرچه دروغتر باشد بهتر است این دروغتر بودن در گرو این است که اعتباری تر باشد.
 هرچه که شعر فراتر برود از واقعیت، و نسبتهایی غیر واقعی را بین امور برقرار کند (یعنی دروغتر باشد)
 شیرین تر، استادانه تر و شاعرانه تر است. پدیده هایی که در جامعه جاری است مثل مالکیت، مثل ریاست
 و همسری، اینها همه مفهوماً جزو اعتبارات هستند. آدمی تنها موجودی است که می تواند اعتبار
 و مجاز سازی کند و سایر موجودات نمی توانند و همچنان که گفتیم، اعتبار و مجاز چیزی است غیر
 از فهم و عزم و نطق و امثال آنها. اعتبار یعنی چیزی را به جای چیزی نشان دادن و محسوب
 کردن. آدمی را ماه محسوب کردن و معشوق را سرو و ابر را گریان و برق را خندان و ... به این
 کلماتی که الان ما داریم به کار می بریم دقت کنید. کلمه کتاب که خودش ذاتاً دلالت بر
 کتاب خارجی ندارد، ما آن را دال بر کتاب می گیریم و محسوب می کنیم. اگر خودش دلالت
 داشت، برای همه آدمها همه جای دنیا یکسان بود در حالی که شما اگر آن را به کسی که فارسی
 یا عربی بلد نیست بگویید، معنایش را نخواهد فهمید. زبانهای مختلف، الفاظ مختلف برای
 معنای کتاب دارند. اعتبار در اینجا یعنی همین: چیزی را که دال نیست دال گرفتن، رئیس و
 سرئوسی همین طور است. شما باور نکنید که کسی از پیش خود می تواند رئیس یا سرئوس باشد.

رئیس یعنی آن کسی که ما او را رئیس می‌شماریم این «ما می‌شماریم» در آن ریاست نهفته است و لذا از روزی که او را رئیس نشمریم، دیگر او رئیس نیست. نمی‌تواند بگوید که درست است که شما مرا رئیس نمی‌شمارید ولی من خود به خود رئیس هستم، این تناقض است. ممکن است کسی بگوید که شما نمی‌دانید وزن من چقدر است، شما فکر می‌کنید وزن من ۰ کیلو است در حالیکه وزن من ۷ کیلو است. در این حرف تناقض نیست چونکه وزن او در واقع ۷ کیلو است ولی دیگری به دلیل جهل می‌پندارد که ۰ کیلو است، یعنی وزن امری است مستقل از فکر و علم و جهل این و آن. اما در اعتباریات این طور نیست من نمی‌توانم بگویم که من واقعاً رئیس هستم گرچه در خیال شما رئیس نیستم. اصلاً رئیس بودن یعنی در خیال و فرض دیگران رئیس بودن و هیچ معنای دیگری ندارد. اگر دیگران مرا به ریاست برگرفتند، بنده رئیس هستم اما اگر برنگرفتند، دیگر هیچ مقامی ندارم شما این را با زبان مقایسه کنید، نمی‌شود گفت که این کلمه کتاب چه شما قرار داد کنید چه نکنید معنی خودش را دارد، نه تنها کلمه کتاب از پیش خودش معنی ندارد بلکه آن مدعا هم معنی ندارد. معنی داشتن یعنی دارای معنی شمرده شدن، غیر از این نیست. کلمات منهای اعتبار مردم، معنایی ندارند، مالکیت هم همین طور است آن هم یکی از چیزهای خیلی مهم در عالم انسانی است که گاهی جنبه اعتباری بودنش مورد غفلت قرار می‌گیرد. مالک بودن یعنی مالک شمرده شدن و لا غیر. من نمی‌توانم بگویم درست است که هیچ قانونی و هیچ شرعی و هیچ کسی قبول ندارد که بنده صاحب این کتاب هستم ولی من مالک آن هستم. اصلاً مالک بودن یعنی در ظرف قرار دادهای شرعی و عرفی مالک بودن. بیرون از این ظرف هیچ معنایی ندارد.

این مسئله اعتباریات از مهمترین مسائل عالم انسانی است و واقعاً اگر کسی خوب آن را هضم نکرده باشد به نظر من، مطلقاً به فهم عالم انسانی نمی‌تواند نزدیک شود. ورود در عالم اعتبار سازی انسان که جلوه‌های ساده و در عین حال قابل فهم آن همین زبان و ریاست و مالکیت است، ورود به درون عالم انسان شناسی است. حالا ببینید رفتارهای آدمها را نگاه کنید، رفتارهای آدمیان بیشتر به دلیل اعتبارات است که معنایشان فرق می‌کند نه صرفاً به دلیل نیت. اصلاً نیت و دلیل سنجش و انتخاب خیلی کار ساز نیست. معنی رفتار یعنی اعتباری که رفتار مسبوق بدان است. باید مفهوم اعتبار را وارد کنیم تا فهم عمل انسانی روشنایی کامل پیدا کند. قبلاً مثالی زدم. در اینجا کسی به علامت احترام بلند می‌شود و یک جای دیگر دنیا ممکن است رسم این باشد که اگر کسی بلند شود اهانت تلقی شود. هر دو جا یک عمل طبیعی مشابه رخ می‌دهد اما دو معنی می‌دهد یعنی دو اعتبار در باره آن می‌شود. ما اینجا از جابر خاستن را احترام می‌شماریم و در جای دیگر همین عمل را اهانت می‌شمارند این «شمردن» یعنی اعتبار کردن. شما در همین عالم اقتصاد و پول و مالکیت، اسکناس را در نظر بگیرید. ما یک تکه کاغذ را در داد و ستد با هم مبادله می‌کنیم، من می‌گویم پول دادم بشما و قیمت این جنس را پرداختم، شما هم جنسی

را به من میدهد. اینها همگی اعتبارات است چون ما هستیم که این تکه کاغذ را پول بهاداری شماریم و این نوع کار را معامله جایز می دانیم و دزدی محسوب نمی کنیم و ما هستیم که در اثر این نوع مبادله، حقوقی را برای خریدار و فروشنده قایل می شویم و ما هستیم که پس از این عمل مبادله، طرفین را مالک پول و جنس خود می شماریم. همه اینها اعتبارات است و الا در خارج آنچه واقع شده نوع کار فیزیکی بوده و بس. مثل حرکت اهرمها و چرخهای یک ماشین. بقیه اش فرضها و اعتبارات و ساخته های ما بوده است و بدون این اعتبارات می بینیم که عالم انسانی بنا و پیا نمی شود. بگذارید مثالی را که خود ما کس ویر زده، بیاوریم. ایشان می گویند که وقتی شما کتاب مطالعه می کنید به یک جایی می رسید که کتاب را می بندید و بقیه را می گذارید که فردا مطالعه کنید. یک تکه کاغذ به عنوان نشان لای کتاب می گذارید و کتاب را می بندید این عملی است که مشمول اعتبار است. چون شما خودتان وقتی که کتابی را منزل دوستان می بینید که نشانه ای لای آن کتاب است از آن می فهمید عمل او به این معنی است که تا این جا خوانده ام و فردا از اینجا به بعدش را می خوانم ولی شما به خوبی می دانید این معنی در خود پدیدار طبیعی وجود ندارد، ما این معنی را به آن داده ایم. بودن یک تکه کاغذ لای کتاب، همان بودن کاغذی است لای کتابی لکن به همین عمل دهها معنی می توان داد و حالا شما بسنجید که چقدر ما رفتارهایمان در عالم انسانی همراه با اعتبار است. به طوری که اگر شما این اعتبارات را از آن کنار بزنید، امور خام ناتراشیده باقی خواهد ماند مثل جنگلی در طبیعت. اگر از عالم انسانی اعتبارات سلب و زدوده شود، بسیار چهره نامطبوع و بی معنی و کریهی پیدا خواهد کرد. ما به دلیل اینکه با این اعتبارات خو کرده ایم، می توانیم زندگی کنیم شما اگر این اعتبارات را بگیرید، اصلاً زندگی غیر ممکن است. حال اگر این معنا خیلی خوب در ذهن نشسته باشد، ادعای دلیل گرایان اعتبارگرا این است که: ما فاصله زیادی داریم با طبیعت. عالم طبیعت چه بود؟ یک عالم خام که نه فکر در آن است نه ذهن و از آن بالاتر اعتبار سازی هم در آن نیست. عاملهای طبیعی هیچ وقت چیزی را به جای چیز دیگر نمی گیرند. اما در عالم انسانها درست خلاف این است. ما باید این را بفهمیم تا بتوانیم وارد درک عالم انسانها بشویم. کشف مشابهت در عالم انسانی کشف اعتبارات مشابه است نه کشف ظواهر مشابه با همدیگر. حال اعتبارات کجا جای دارند؟ در ضمیر فاعلان و در قواعد اجتماعی. شما اگر واقعاً ندانید که یک شاعری که می گوید آسمان می گریه، از این گریه منظورش باران آمدن است، هزار بار هم که به کتاب لغت نگاه کنید به هیچ جایی نمی رسید. شما به این دلیل می فهمید که شعرا چه می گویند که کم و بیش می دانید اعتباراتشان چیست هم چنین است عمل رأی دادن. ما اگر از کره مریخ بیاییم و ببینم کسی قطعه کاغذی را در صندوقی می اندازد، هیچ نمی فهمیم «معنی» عمل او چیست. گرچه عمل او را چنانکه هست، مثل یک عالم طبیعی مشاهده می کنیم. اما فهم معنی عمل چیزی است بیش از مشاهده عمل. و عمل انسانی محفوظ

به اعتبارات ست. پس فهم معنا (چه معنی رفتار و چه معنی کلمات) به فهم اعتبارات بستگی دارد اعتبارات نیز در ضمیر فاعلان مباشر است و از ضمیر فاعلان مباشر بیرون می آید و به شکل قواعد اجتماعی ظهور می کند که عبارت است از هنجارها و آداب و رسوم اجتماعی. پس آداب و رسوم اجتماعی در واقع تجلیات اعتبارات مردم است. اهم این آداب و رسوم، تحسین و تقبیح و ریاست و مالکیت و زبان است. هیچ رسمی قوی تر از زبان بین انسانها جاری نیست و هیچ مدلی برای تحلیل زندگی اجتماعی آدمیان از مدل زبان کارآمدتر و کارسازتر نیست. بنده اینجا به عنوان یک محک خدمتتان عرض می کنم که هر تئوری اجتماعی را که به شما می دهند حتماً بر زبان و بر مکالمه بین افراد آن را تطبیق کنید ببینید که آن را نیز می تواند تفسیر کند یا نمی تواند؟ اگر نتوانست بدانید که نقصانی دارد. زندگی اجتماعی انسان تا حدود بسیار زیادی با اعتبار سخن گفتن آمیخته است و مدل زبان از قویترین مدلهاست برای فهم حیات جمعی و هر تئوری که برای حیات جمعی می آید، باید به بهترین وجهی زبان و تفهیم و تفهم بین مردم را تفسیر کند اگر نتوانست، اشکالی دارد و قطعاً برداشت دقیقی از زندگی اجتماعی نکرده است.

۲- دست آورد جدید در مشرب نا توراتها

حالا مراجعه کنیم به عالم طبیعت ببینیم که از زمان جناب استوارت میل به این طرف چه تحولی در فهم عالم طبیعت صورت گرفته است تا در پرتو آن مقایسه سودمندی بتوانیم صورت دهیم. شما استوارت میل را می شناسید یک استقراء گرای خیلی قهار و متطلب است یعنی به این قایل است که روش علمی روش استقرایی است و روش استقرایی هم یعنی رفتن در دل طبیعت، مشاهده و جمع آوری مکررات و قانون ساختن. البته نظر میل به همین سادگی هم نیست ولی لب و جوهرش همین است. نزاع خیلی مهمی در قرن نوزدهم وجود داشت که در آن نزاع میل ابتدا پیروز به نظر می رسید ولی بعداً کفه به نفع رقیب او چربید. نزاع بین دو مکتب در فلسفه علوم طبیعی تجربی بود یکی همین مکتب استقراء گرایی بود که از میل آن دفاع می کرد و آن طرف مکتب فرضی-استنتاجی^۱ که هیول^۲ مدافع آن بود. هیول فیلسوفی بود انگلیسی که روحانی و عالم به علوم تجربی هم بود او قایل بود به اینکه فرضیه قبل از مشاهده می آید نه به عکس، یعنی مشاهده قبل از فرضیه. این معنا را امروزه در علوم تجربی طور دیگری ادا می کنند می گویند که تمام مشاهدات تئوری پیچ اند یعنی در لفافه ای از تئوری پیچیده شده اند به تعبیری دیگر، واقعیت عریان نداریم یعنی طبیعت خودش را لخت و عریان در برابر چشمان ما نمی نهد. این بینش غلط است که شخص راه بیفتد و بگوید که ابتدا مشاهده می کنیم طبیعت را و مشابهاً و مکررات را جمع آوری می-

1 - Inductivism

2 - Hypothetico - Deductive

3- Whewell

کنیم و قانون می‌سازیم اصلا این صحیح نیست. قبل از مشاهده تئوری می‌آید و تئوری‌ها به مشاهدات معنی می‌بخشند مثال خیلی ساده قضیه این است که الان بنده و شما که اینجا نشسته‌ایم ذهن همگی ما آن‌کنده است از نظریه کوپرنیکی. یعنی معتقدیم که زمین به دور خورشید می‌گردد شما خودتان را مقایسه کنید با کسی که در ده قرن قبل می‌زیست ویرای او نظریه بطلمیوس هیچ رقیب نداشت که مطابق آن زمین ایستاده بود و خورشید به دور آن طواف می‌کرد. در برابر چشمان ما و آنها یعنی ما که در قرن بیستم هستیم و آنها که در قرن دهم بودند یک پدیدار واحد رخ داده و می‌دهد و آن عبارت است از طلوع خورشید، مابعد روز صبح می‌بینیم که خورشید به وسط آسمان می‌رسد و بعد از آن غروب می‌کند ولی ما و آنها دو گونه معنا به این پدیده می‌دهیم شما که می‌گویید خورشید در می‌آید منظور آن این است که زمین در جهت مخالف می‌گردد اما آن آدم ده قرن قبل این طور نمی‌گفت. می‌گفت که خود خورشید بالا می‌آید یعنی بر حسب اینکه شما کدام تئوری را قبلا در ذهنتان داشته باشید پدیده واحد را معنای متفاوت می‌کنید. یکی در این پدیده بر آمدن خورشید را می‌بیند و کس دیگری حرکت زمین را. یک نفر در کارتی حرکت زمین را گرفتار آمدن زمین در چنبر گردبادها می‌بیند و دیگری مجذوب شدن آن در حوزه جاذبه خورشید. نور افشانی خورشید برای کسی چون ویلیام تومسون چیزی است از قبیل سوختن نفت و هیزم و باروت. و برای فیزیکدانان امروز مصداقی است از مصادیق تبدیل جرم به انرژی یعنی برای تومسون یک تجزیه شیمیایی است اما برای فیزیک جدید ترکیب ذرات نیدرژن است و تشکیل هسته هلیوم. نزد آنان احتراقی است اکسیژنی و نزد اینان اصلا احتراق نیست. این یک تفضن است که در فلسفه علوم طبیعی رخ داده است یعنی گفته‌اند که مشاهدات مسبق به تئوری‌اند نه تنها مسبق به تئوری‌اند بلکه مضموع به تئوری نیز هستند یعنی هم قبل از مشاهده تئوری حضور دارد و هم مشاهده از تئوری رنگ می‌گیرد. یعنی آدمی با عینک تئوری‌های ذهن خود به جهان می‌نگرد و جهان را و حوادث را مصادیق آن تئوری‌ها می‌بیند. آنکه به سوچ و ذره و انرژی و میدان قایل است (علم جدید) همه فرایندهای طبیعت را محصول تفاعل این عناصر می‌داند و قدما البته جهان را در کسوت‌های دیگر می‌دیدند و رنگ دیگر به آن می‌زدند و با دیدن هر حادثه نو اسم دیگری بدان می‌دادند. این سنگی که در اینجا به زمین می‌افتد می‌گوییم که جاذبه آن را انداخته یعنی آن را این طور معنی می‌کنیم. معنی را از روی خود چیز نمی‌بینیم بلکه آن نظریه یعنی تئوری جاذبه به ما می‌گوید که آن را این چنین معنی کنیم. اما اگر شما یک فیلسوف مشاء باشید به جاذبه کاری ندارید بلکه می‌گویید که سنگ طالب مکان طبیعی خودش است و دارد به غایت خودش نزدیک می‌شود یعنی آنها یک حرکت غایت جویانه در سنگ می‌دیدند و به تعبیر خودشان یک حرکت طبیعی ولی شما یک حرکت قسری می‌بینید. الان که بنده و شما اینجا نشسته‌ایم می‌گوییم هوا دور زمین است برای اینکه کره زمین با جاذبه خودش آن را نگه

داشته و اگر نگه نمی داشت می رفت و در نضا پراکنده می شد ولی بر اساس فکر مشاء همین وضع هوا تفسیر دیگری برش دارد. در این تفسیر جای هوا همین است که هست اینجا جای طبیعی اوست اصلا از اینجا کجا برود؟ جای دیگر ندارد که برود. پس همین بودن هوا در مجاورت زمین دو تا معنی دارد.

حال این تئورهایی که در علوم تجربی و طبیعی مقدمه بر مشاهدات ما هستند تئوریهایی هستند از جنس ادراکات حقیقی در حالی که در علوم انسانی پدیدارها (که رفتارهای فردی یا اجتماعی آدمیان اند) مسبوق به تئوری هستند: تئوری‌هایی از نوع ادراکات حقیقی و تئوری‌هایی از نوع ادراکات اعتباری. پس ما در عالم علوم انسانی دشواریمان به این دلیل بیشتر است. آن تفاوتی که در ابتدای بحث گفتیم می‌خواهیم در این باره داشته باشیم این است که می‌خواهیم بگویم اصلا مسئله علوم انسانی مسئله پیچیدگی نیست، مسئله کثرت پارامترها نیست در عالم طبیعت هم پدیده‌ها پیچیده‌اند. اصلا پیچیدگی و سادگی ربطی به پدیده خارجی ندارد بلکه مربوط می‌شود به قانون علمی. شما هرچه قانونش را پیدا کردید می‌گویید ساده است اگر پیدا نکردید می‌گویید پیچیده است. پیچیدگی و سادگی دو تا صفت اند که در بستر شناخت متولد می‌شوند نه دو وصف که به‌طور آبجکتیو (ساده‌تر یعنی به‌طور عینی) متعلق به موجودات خارجی باشند. شما که یک کبریت می‌زنید و چراغ را روشن می‌کنید می‌دانید که این پدیده چقدر پیچیده است؟ اما از دید شیمیایی و فیزیکی تفسیرش مشکل است. اگر خارش انگشت را بخوایم بک تفسیر بیوشیمیکی بکنیم پدیده‌ای بسیار مشکل و پیچیده است اما خیلی هم راحت می‌شود در سانسش کرد. اصلا پیچیدگی و سادگی ربطی به خود واقع در عالم خارج ندارد. از وقتی که یک واقعه‌ای وارد ذهن می‌شود و صفت پیچیدگی و سادگی را پیدا می‌کند یعنی در بستر شناخت ساده یا پیچیده می‌شود. پس فاصله بین عالم انسانی و عالم طبیعی و تجربی در این نیست که یکی دارای پدیدارهای پیچیده و ذوابعد است و آن یکی خیلی ساده و بسیط است. این طور نیست بلکه از این نظر این دو مشابه یکدیگرند، تفاوت دقیق در اینجا است که مشاهدات ما در علوم انسانی و تجربی یعنی در طبیعت مسبوق به تئوری است اما تئوری از جنس ادراکات حقیقی. مشاهدات ما در عالم علوم انسانی هم مسبوق به تئوری است. اما دو نوع تئوری: هم تئوری‌هایی از نوع ادراکات حقیقی و هم تئوری‌هایی از جنس ادراکات اعتباری. ما در عالم علوم طبیعی - تجربی اصلا ادراکات اعتباری را دخالت نمی‌دهیم. ادراکات اعتباری یعنی چه؟ یعنی همان قواعد و اعتبارات و نه چارها و ارزشها و درجه بندیهای افعال و... که چه چیز را خوب بدانید و چه چیز را بد، چه کسی را مالک بدانید و چه کسی را مالک ندانید، چه کسی را رئیس بدانید و چه کسی را رئیس ندانید، چه چیز را واجب بدانید و چه چیز را حرام بدانید، مجاز بدانید و غیر مجاز بدانید. بحث اطاعت، تمکک، تبعیت، عصیان و... اینها همه اش مسائل اعتباری است. فی‌المثل می‌دانید

که ما در عالم طبیعت فرمان دادن نداریم، نمی‌گوییم که آب فرمان می‌دهد که نور بشکند. اما شما در عالم انسانی یکتکه نعل طبیعی انجام می‌دهید که آن عبارت است از خروج صوت از دهان شما، طرف مقابل شما، ممکن است کاری بکند که اسمش را بگذاریم اطاعت امر شما یعنی آن را اطاعت بشماریم و ممکن است کاری کند که آن را تمرید بشماریم. همچنین است «امر» شعردن آن سخن یا امر نشمردن، آن، یعنی می‌توان آن سخن را امر شمرد و در برابرش اطاعت یا تمرید کرد و می‌توان اصلاً آن امر نشمرد. همه اینها جزء، اعتبارات است، شما اگر از ضبط صوتی صدایی بشنوید که به شما می‌گوید برو، شما این را امر نمی‌شمارید، نمی‌گویید به من دارد امر می‌کند که بروم اما اگر همان نظراً از پدرتان بشنوید، آن را امر می‌شمارید، پس مفهوم معنی این «برو» سابق است به یک ادراک اعتباری، اگر شما بگویید که این از پدرم (به منزله موجودی واجب‌الاطاعت) دارد صادر می‌شود نتیجه می‌گیرید پس من باید بروم اما اگر از ضبط صوت دارد صادر می‌شود دیگر امر نیست بلکه پدیده‌ای طبیعی است و پس در عین حال پدیدارهای انسانی، سابق به ادراکات حقیقی هم هستند و فقط معنی اعتباری ندارند بلکه آنها را مانند پدیدارهای طبیعی هم می‌توان مطالعه کرد.

پس اگر بخواهیم خلاصه کنیم، تفاوت علم اجتماع و علم طبیعت را می‌توانیم چنین دسته‌بندی کنیم:

علم اجتماع	علم طبیعت
- جستجو از دلیل	- جستجو از علت
- کار اصلی، فهم معنی اعمال (از طریق فهم نیت و اعتبارات)	- کار اصلی: مشاهده و تجربه
- مشاهدات و اعمال مخوف به اعتبارات اند	- مشاهدات مخوف به تئوری اند
- مشاهده و کشف مشابهتها از درون	- مشاهده از بیرون
- قبول دخالت ایدئولوژی	- نفی ایدئولوژی
و مطابق نظر کسانی مثل میل که علم اجتماع و انسان را بر الگوری طبیعت می‌سازند تفاوت دو علم انسانی و طبیعی در نوع نیست بلکه در درجه است و علم انسانی علی‌الاصول قابل تحویل به فیزیولوژی است در حالی که مکتب رقیب مطلقاً چنین تحویلی را میسر و ممکن نمی‌داند.	

۳- چند انتقاد

چند جمله هم در انتقاد ذکر کنیم. من تا اینجا در مقام تبیین بودم، تبیین نظریات دیگران

همراه با پاره‌ای از سخنان خودم. اینکه شرط ورود به عالم انسانی، ورود به اعتبارات انسان است یک‌سخن بسیار سنگین و مهم است اما سؤال این است که آیا این همه جاها کم و متبوع است؟ اینجا محل سخن هایدک است که از جامعه‌شناسان و اقتصاد دانان درجه یک عصر ماست. ایشان یک تفکیک خیلی خوبی کرده‌است در علوم انسانی که از نظر من ماباید آن راهمیشه مد نظر داشته باشیم، وی می‌گوید: اصلاً ما دو جور علم انسانی داریم یکی بر الگوی علم طبیعت و یکی هم علم انسانی خالص. این دو نوع نباید باهم مخلوط شده همچنین نباید یکی در پای دیگری قربانی شود. ماهر دو را لازم داریم، هر دو را می‌توانیم و باید داشته باشیم. تاکنون سخن ما در این بود که کسانی آمده‌اند و گفته‌اند که از طریق علت‌جویی (به همان معنای مصطلح) باید وارد مطالعه عالم انسانی شد و جامعه را پاره‌ای از طبیعت دانست و گفتیم اینها در حقیقت اعتبارسازی انسان و معنی‌داری افعال انسان را کاملاً نادیده گرفته‌اند؛ گفته‌اند که با انسان همان طوری رویرو شویم که با برگ درخت و با سنگ معدن رویرو می‌شویم (رفتار را نگاه کن، جمع بزن و قانون بساز) و گفتیم از این طرف کسانی توجه اکید کرده‌اند به مرز فاصل بین انسان و طبیعت و گفته‌اند آخر چطور می‌شود که با اینها معامله یکسان بکنیم و همه را به یک‌چوب برانیم؟ آدمی ذهن دارد، طبیعت که ذهن ندارد؛ آدمی اعتبار‌ساز است، طبیعت که اعتبار‌ساز نیست؛ آدمی معنی به‌فعل خودش می‌دهد، طبیعت که به‌فعل خودش معنی نمی‌دهد؛ چطور ما همه اینها را در یک کاسه بریزیم و مطالعه کنیم؟ باید برای اینها پرونده تازه‌ای باز کنیم و این پرونده را باز کردند. اما جنبه دیگر امر را مورد غفلت قرار دادند یعنی مطالعه علت‌جویانه و قانون‌جویانه در اجتماع را تقریباً مورد بی‌مهری قرار دادند و گفتند که آدمیان را باید از روی نظر خودشان درباره خودشان شناخت. این یکی از نتایج جدی این مکتب‌اخیر است که شما حق ندارید بگویید که فلانی کارش عاقلانه بود یا عاقلانه نبود، جدی بود یا نبود، شما باید به عالم اعتبارات او مراجعه کنید؛ او اگر در عالم اعتبارات خودش کار خودش را عاقلانه و جدی می‌شمارد، عاقلانه و جدی است، شما حق ندارید بگویید که فلانی شوخی می‌کند یا کارش بی‌معنی است؛ اگر برای خودش معنی دارد پس آن کار معنی دارد؛ معنی‌داری بودن آن است که نزد فاعل با معنی باشد نه نزد شما. شما لاجرم با کتاب «شاخه‌رزمین» آشنایی دارید. معمولاً در تاریخ علوم انسانی و بخصوص مردم‌شناسی خیلی از آن نام برده می‌شود. جیمز فریزر در قرن نوزدهم یک مطالعه آنتروپولوژیک درباره تعداد زیادی از قبایل کرده و آداب و رسوم و اعتقادات و سحر و جادو و دین این قبایل اولیه را در این کتاب آورده است. این کتاب مدتی برای کسانی که به اصطلاح خود می‌خواستند در علوم انسانی دید باز کتیو داشته باشند، در حکم یک انجیل بود. فریزر معتقد است که سه دوره بر بشر گذشته است: سحر و دین و علم که به ترتیب سیاه و سرخ و سفیدند. خودش هم تشبیه به کلاف می‌کند، کلاف سیاه و کلاف سرخ

و یک کلاف سفید در انتها. ایشان آداب و رسوم دینی بسیاری از این قبایل را توضیح می‌دهد، و به تعبیر آلن راین^۱ در کتاب «فلسفه علوم اجتماعی» خلاصه رأی این است که این آداب و رسوم یک تکنولوژی کشاورزی عقب افتاده بوده است. می‌گوید آنها دلشان می‌خواست باران بیارد، دلشان می‌خواست که زمینهای زراعیشان محصول بیشتری بدهد و دام هاشان سالم بماند و ... هدفشان این بوده است ولی راهش را بلد نبودند که چکار بکنند؛ کود شیمیائی که در اختیار نداشتند، تراکتور که نداشتند دامپزشکی که نمی‌دانستند و پیشرفتهای آسروزی که نشده بود پس چکار می‌کردند؟ یا جادو می‌کردند یا طلسم می‌بستند یا دعا می‌کردند و یا رقصها و نمازهای آنچنانی. پس در حقیقت آداب و سنن دینی این قبایل یک شیوه کشاورزی عقب افتاده بوده که همان اهداف آسروزی ما را داشته است. بعداً تحلیلهای فریزر به شدت مورد انتقاد پیروان مکتب دلیلیون یا اعتباریون قرار گرفت. آنها گفتند آقا شما خیلی بدقضیه را را فهمیده‌ای. شما از چشم خودت به تولید کشاورزی و به ادعیه و اوراد نگاه کرده‌ای و فکر می‌کنی آنان هم با همین چشم نگاه می‌کنند. آنها اصلاً آداب و رسوم دینی‌شان معنی دیگری داشته که باید از خود آنها معنی آنرا پرسید شما چه حق دارید که از بیرون به رفتار آنها معنی می‌دهید. آنها عبادات دینی می‌کردند و فقط باید از عابدان پرسید که شما دارید چکار می‌کنید؟ این سخن از کالینگ‌وود است که خیلی از این مطالعات به اصطلاح آبزکتیوی که امروزه می‌شود (نسبت به جوامع دیگر) در حقیقت یک نوع تمسخر و تحقیر است نه کاوش علمی. چون این دانشمندان دیده‌اند که تمدنهای دیگر مثل تمدن خودشان نیست، گفته‌اند حال که تمدن ما در اوج عقلانیت است پس تمدن آنها عین حماقت است به این دلیل که مثل تمدن ما نیست. در حالی که این اشتباه محض است که هنجارهای آن جوامع و اعتبارات شان را ندانید و با ارزشهای خودتان در باره آنها قضاوت کنید. مثلاً کسی که نماز می‌خواند اگر شما ندانید که او چه می‌کند، خواهید گفت که این از نظر ورزش سوئدی فلان اشکال را دارد (اتفاقاً یک نفر این مقایسه را کرده بود). این خم شدن و این بلند شدن را او یک چیزی می‌شمارد (به «این شمردن» خیلی توجه کنید) او این را احترام نسبت به خداوند و اطاعت از فرمان یک نبی می‌شمارد ولی وقتی شما این «شمردن» های او را نمی‌بینید و اصلاً نمی‌خواهید ببینید و از بیرون نگاه می‌کنید، می‌گویید وقتی بشر خم و راست می‌شود، لابد هدفش باید نرمش باشد و این هم که ناقص است و از نظر نرمش بودن من بهترش را نشان می‌دهم. این چیست جز تمسخر تمدنهای دیگر، و بدفهمیدن و بد معرفی کردن آنها و آن هم به نام آبزکتیوی علمی؟ یعنی ما با اسم اینکه می‌خواهیم بی‌طرف باشیم و می‌خواهیم ارزشها را دخالت ندهیم می‌آئیم و اصلاً آنها را ندیده می‌گیریم و در نتیجه به جای آنها یک مشت ترهات تحویل می‌دهیم. باید دانست که اینجا ارزشها عین

واقع اند اینجا آنجا نیست که بگویم ارزشها را نباید دخالت داد. اصلاً شما در اینجا دارید خود ارزشها را مطالعه کنید نمی‌توانید آنها را ندیده بگیرید، کارهای انسانی مفهومی در ارزشها و اعتبارات است، بدون مراجعه به اعتبارات نمی‌توان فهمید چه واقع می‌شود. فهمیدن رفتارها در عین بی‌اطلاع ماندن از اعتبارات، ما کم بر آنها، یک تناقض است. این مطلب خصوصاً در مردم شناسی بسیار صادق است و بدون توجه به آن نمی‌توان قدم از قدم برداشت و امروز گمان نمی‌کنم که کسی منکر این امر باشد که در این علم باید به دلایل، به اعتبارات، به نیات، به عزم و به فهم فاعلان مراجعه کرد و افعال را باید از درون فهمید نه از بیرون. مشابهتها را باید از درون کشف کرد نه از بیرون. اینها دیگر امروزه جزء مسلمات علم انسانی شده است در حالی که یک وقتی جزو موضوعات متنازع فیه بود و بر سر آنها مناقشه می‌رفت ولی صحبت در اینجا است که آیا این کافی است؟ و همه جا مشرب دلیلیون کاربرد دارد؟ و هیچ جایی امکان نگاه از بیرون وجود ندارد و راه تخطئه و تصویب بسته است و همه افعال مسبوق به اعتبارند و ...؟

به نظر من، در این طرف هم سئوال شده است، با مثالی نظر خودم را روشن می‌کنم. ما مدل زبان را اینجا نقل کردیم گفتیم که مدل زبان یک مدل اعلاست برای فهم روابط انسانی و مدل بسیار نیکویی است برای امتحان هر فرجه‌ای که برای تبیین حیات جمعی می‌آید. اما خوب دقت کنید وقتی که ما داخل زبانیم مثلاً با هم فارسی حرف می‌زنیم، این درست است که من از روی حرکت لبهای شما نمی‌توانم بفهمم که منظور شما چیست از روی تکرار کلمات نمی‌توانم بفهمم که منظور شما چیست من باید بالاخره فهمیده باشم که شما این کلمات را برای چه معنایی به کار می‌برید و اینها را دال بر چه می‌دانید. پس فهم زبان، فهمی است از درون، فهم معناست نه فهم ظاهر، ولی مگر تنها سئوالی که در عالم علوم انسانی و علوم اجتماعی می‌رود از این نوع است؟ اگر سئوالات تنها از این جنس بود، آن مکتب ما کم مطلق بود و باید همه از همان راه و فقط دنبال کشف معنا و باطن می‌رفتیم. ولی اگر من سئوال کنم که اصلاً چه شد که ما به فارسی داریم صحبت می‌کنیم؟ من نمی‌پرسم که آن تکه نوشته فارسی را چطور بفهمم، سئوال من چیز دیگری است، ما چرا فارسی زبان شده‌ایم؟ اصلاً چه جوری شد که یک زبانی در کنار زبانهای عالم به نام زبان فارسی درست شد و چرا زبان ما آمیخته به زبان عربی است؟ چند درصد لغات ما لغات خارجی است اعم از عربی و سایر زبانها؟ اگر سئوالات من از این قبیل باشد، شما فکر می‌کنید که این متدی را که حضرات دلیل‌گراها در مقابل علت‌گراها داده‌اند برای پاسخ به آن سئوالات کافی است؟ ما خیلی از مسائل اجتماعی داریم که از این قبیل است یعنی فقط به معنای درونی توجه ندارد این همان چیزی است که هایک به آن، علوم اجتماعی بر سیاق علوم طبیعی می‌گوید: درست است که ریاست امری است اعتباری اما آیا نمی‌توان پرسید چرا فلان کس را به ریاست برگزیدند نه دیگری را؟ یا چرا فلان رسم در فلان جامعه جاری است؟ یا چرا پول، دیگر از جنس طلا و نقره نیست و کاغذی

شده‌است یا چرا فلان جهان‌بینی رایج شده و مقبول افتاده‌است یا چرا فلان نوع هنر در فلان جامعه بیشتر رشا کرده‌است و از این قبیل. اینها سئوالاتی است که در علوم انسانی و اجتماعی داریم و باید برای جوابشان از همان روش عدت‌گرایان پیروی کنیم. دوم: مگر همهٔ افعال مسبوق به اعتبارات اند؟ نفاقت کردن و شستشو، انواع تفریحات، و خود اعتبارسازی و... اینها مسبوق به اعتبارات نیستند و لذا مشمول طرح مکتب دلیل‌گرا قرار نمی‌گیرند سوم: بالاخره آیا می‌توان فاعلی را در فعلش تخطئه کرد؟ و بر می‌گوید بلی. و آن وقتی است که ابزاری را که برای هدفتش به کار می‌برد، نامناسب باشد و این عدم تناسب ابزار و هدف، امری است غیر اعتباری و حقیقی، لذا نمی‌توان در برابر افعال دست به سینه ایستاد و هیچ نگفت و فقط از فهم ناعل جستجو کرد. چهارم: آن مشرب و تکیه افراطی و یک‌جانبه بر آن، چنان‌القاء می‌کند که گویی تمدنها به روی هم پنجره ندارند. در حالی که آدمیان را در هنرشان و در زبان‌شان نیکو می‌توان شناخت.

حالا می‌فهمیم که می‌شود جمع کرد بین این دو مکتب که یک عده‌ای گفته‌اند که فهم عالم اجتماع فهم اعتبارات انسانهای اجتماعی است، یک دسته هم گفته‌اند که فهم عالم اجتماع فهم عواقب ناخواسته رفتار آدمیان است. هر دو تعریف را ما از علوم اجتماعی و خصوصاً از جامعه‌شناسی داریم. هر دوی اینها ظاهراً قابل جمع است و هیچ کدام را به نفع دیگری نمی‌شود حذف کرد. نهایت، بایکی از آنها شما علم اجتماعی برسیاق علوم طبیعی می‌سازید و یادگیری علم اجتماعی بالمعنی الاخص. یعنی یکی مطالعهٔ درونی رفتار آدمیان است و یکی هم ناظر به پاسخ پرسشهایی است که این مطالعهٔ درونی جوابگوی آنها نیست. اینکه عالم اجتماع مقدار زیادی از پدیدارهایش جزء عواقب ناخواسته رفتارهای آدمیان است، ظاهراً محل شبهه نباید باشد. من تصوری کنم که مولوی هم این معنا را خوب فهمیده بود که می‌گوید:

همچنین هر کاسبی اندر دکان بهر خود کوشد نه اصلاح جهان

آدمی که صبح در دکانش را بازمی‌کند، تئوری اجتماعی ندارد و دنبال این نیست که بداند با این کار، دنیا چه خواهد شد ولی همین که یکی یکی مغازه‌هایشان را باز و باهم داد و ستد می‌کنند، جهان و بازار برای خودش یک وضع خاصی پیدایش کند و گرانها یا ارزانها، تورسها و اقتباضها پیمش می‌آید. آن وضع خاصی که جهان من حیث المجموع پیدا می‌کند، در ذهن هیچک از فاعلان اجتماعی نیست پس هر کاسبی اندر دکان بهر خود کوشد نه اصلاح جهان، اما جهان هم اصلاح می‌شود. این می‌شود عواقب ناخواسته رفتار آدمیان. یک کار اساسی جامعه‌شناس البته بررسی همین عواقب ناخواسته است ولی یک کار اصلی دیگر جامعه‌شناسی هم فهم رفتار آدمیان است و این دومی بیشتر در علمی مثل مردم‌شناسی کارساز است. بنابراین نتیجه‌ای که از مجموع سخنانم می‌گیرم این است که مادراً آستانهٔ یک سنتز قرار داریم، بین کسانی که در علوم انسانی به روش فرضی-استنتاجی عمل می‌کنند و کسانی که در علوم انسانی به روش

استقرایی رو می آورند. همچنین در آستانه یکسنتز دیگر هم قرار داریم، بین کسانی که قایل اند به اینکه فهم رفتار آدمیان اصلیتزین وظیفه جامعه شناس است با آن کسانی که عواقب قانونمند و ناخواسته رفتار آدمیان را مطالعه می کنند و از این بحث استفاده می کنیم که اولاً مسبوق بودن حادثه نسبت به تئوری، استقراء و مشاهده را هم نه مولد تئوری بلکه مسبوق به تئوری می سازد و لذا استقراء در استخدام تئوریا قرار می گیرد و در تأیید یا ابطالشان به کار می رود و ثانیاً می فهمیم که پیچیدگی علوم انسانی نسبت به علوم طبیعی این است که رفتارهای قابل مشاهده فردی و جمعی در عالم انسانی مسبوق به دو نوع تئوری است: تئوریهایی از جنس ادراکات حقیقی و تئوریهایی از جنس ادراکات اعتباری در حالی که فهم پدیدارهای طبیعت مسبوق به یک تئوری است و آنهم تئوریهایی از جنس ادراکات حقیقی و بس. و ثانیاً دو گونه علم انسانی می توان داشت که مکمل یکدیگرند و هیچکدام ما را مستقل از دیگری نمی سازد.

در پایان سخنانم شایسته می دانم ذکر از مرحوم آیه... علامه طباطبائی بنمایم و به همه شما توصیه کنم و تذکار دهم که به نوشته های ایشان خصوصاً در این زمینه (اعتباریات) مراجعه کنید. مرحوم طباطبائی البته جامعه شناس نبود، عالم علوم تجربی هم نبود، فیلسوف بود منتهی ایشان به مقتضای فیلسوف بودن در مسئله اعتباریات سخنان بسیار نغز و بلند و آسوزنده دارند که به گمان من عموم کسانی که (تا آنجا که بنده اطلاع دارم) در مغرب زمین در فلسفه علوم اجتماعی سخن گفته اند و چیزی نوشته اند و در آخرین تئوریهای خود به این فهم اعتباریات رسیده اند، همچنان نسبت به ایشان عقب هستند یعنی دقت نظرهای فیلسوفانه ای که آقای طباطبائی در زمینه بحث اعتباریات به خرج داده اند، بسیار پیشرفته تر از آرای آنان است. در مقاله ششم از مجموعه روش رئالیسم و نیز در رساله ای عربی و همچنین در بخشهای تفسیری تفسیر میزان، آرای ایشان را در این خصوص می توانید بیابید. سخنانم را همین جا ختم می کنم و همه شما را به خدا می سپارم.