



## رویکرد تفهیمی در علوم اجتماعی از دیدگاه فلاسفه اسلامی

قاسم ابراهیمی پور\*

### چکیده

فلاسفه اسلامی با قرار دادن علوم انسانی در زمره علوم عملی، ظرفیت شکل‌گیری رویکرد تفهیمی را ایجاد نموده‌اند. بر این مبنا فهم و تفسیر کنش بر مبنای قواعد فرهنگی و انگیزه عامل به رسمیت شناخته می‌شود. اما کار دانشمند به همین جا ختم نشده و از رویکردهای تفهیمی رایج فراتر می‌رود. بر مبنای 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.

کلیدواژه‌ها: رویکرد تفهیمی، تفسیر، تبیین، فلسفه اسلامی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

---

\* دانشجوی دکتری مؤسسه آموزش عالی امام رضا (ع).

## مقدمه

فیلسوفان تجربه‌گرا<sup>۱</sup> در علوم اجتماعی به دنبال استفاده از روش‌های علوم طبیعی بودند (شرت، ۱۳۸۷، ص ۱۷ - ۲۰). بر این اساس، تفاوت علوم طبیعی و انسانی، در درجه خواهد بود، نه در نوع. طبیعت‌گرایان پدیده‌های اجتماعی را همچون پدیده‌های طبیعی، قانونمند تلقی می‌کنند؛ و از آن جا که قانونمندی در علوم طبیعی، پیش‌بینی را ممکن می‌سازد و اساساً یکی از اهداف مهم در علوم طبیعی پیش‌بینی است، در نتیجه، طبیعت‌گرایان با اعمال روش علی در بررسی و تحقیق پدیده‌های اجتماعی، در صدد کشف قوانین آن‌ها بوده‌اند تا بتوانند پدیده‌های اجتماعی را قابل پیش‌بینی سازند و از این طریق به مهار و کنترل آن پدیده‌ها دست یابند. بر مبنای طبیعت‌گرایی تبیین، هدف اولیه است و پیش‌بینی و کنترل، اهداف ثانویه نظریه (اسکیدمور، ۱۳۷۲، ص ۲۸). در مقابل طبیعت‌گرایان، دیدگاه دیگری نیز مطرح است که 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، ۱۳۸۷، ۲۰-۲۷). از این دیدگاه انسان با ویژگی‌هایی مانند اختیار، ارزش‌ها و معنا سروکار دارد که از بُعد سوژکتیو برخوردارند. بر این اساس پدیده‌های اجتماعی، قاعده‌مند و معنادارند؛ از این رو فقط می‌توان آن‌ها را فهم کرد، نه پیش‌بینی و کنترل. از این منظر هنگامی که با رفتار و آداب انسان سروکار داریم، ناچار باید درباره آن‌ها فرضیات معناکاوانه طرح کنیم، نه فرضیات علی یا ساختاری. ارزیابی این تفسیرها نیز نه از طریق استقرا بلکه از طریق بررسی سازگاری درونی آن‌ها و مطابقت آن با کردار و گفتار عاملان، صورت می‌گیرد (لیتل، ۱۳۷۳، ص ۳۹۱).

۱. مطالعات پیش از دهه‌های ۵۰ و ۶۰ میلادی.

جریان فکری دیگری که در مقابل دو رویکرد فوق، قرار داشته و حدود ده قرن پیش از رویکردهای مذکور شکل گرفته، جریان فلسفه اسلامی 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، 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

فارابی با قرار دادن «علم مدنی» در زمره «علوم عملی» (فارابی، ۱۳۶۴، ص ۱۰۵) از یک سو به جدایی علوم طبیعی و علوم انسانی نظر دارد و از سوی دیگر، پدیده‌های اجتماعی را معنادار شمرده، ظرفیت رویکرد تفهیمی را برای علوم انسانی ایجاد می‌کند. علوم عملی در مقابل علوم نظری، درباره هستی‌هایی بحث می‌کند که با اراده انسان ایجاد می‌شود و قوام آن‌ها به اراده انسان است (پارسائیان، ۱۳۸۴). فارابی بر این باور است که یکی از وجوه تمایز انسان از سایر حیوانات، نیاز او به زندگی اجتماعی است؛ از این رو او را حیوان مدنی نامیده‌اند. بنابراین برای مطالعه رفتار انسان، علم مستقلی شکل می‌گیرد که مبادی عقلانی و افعال و ملکاتی را مطالعه می‌کند که انسان با آن‌ها به سوی کمال سیر می‌کند (فارابی، ۱۳۷۹، ص ۴۱). علم مدنی دو بخش دارد که بخش اول درباره «تعریف سعادت»، «تشخیص سعادت حقیقی از سعادت پنداری»، «طبقه‌بندی رفتار»، «منشأ رفتار» و «پیامدهای رفتار» بحث می‌کند؛ و بخش دوم راه‌های رساندن جامعه به سعادت حقیقی را بررسی 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، به تبیین همان سطح می‌پردازد و بر اساس آن،

نظریه‌های متنوعی کشف خواهد شد که نسبت به منبعی که از آن بهره برده‌اند، از عمق و سطح متفاوتی برخوردارند. هر دسته از این نظریه‌ها از منبع و ابزاری متناسب برمی‌آید و با نفس الامر مناسب خود نیز سنجیده می‌شود. ابزارهای معرفت با توجه به قوای ادراکی انسان در یک تقسیم کلی عبارتند از: حس، خیال، وهم، عقل و قلب (جوادی آملی، ۱۳۸۶/۱، ص ۲۹۷). بر این اساس، چهار راه برای دستیابی به شناخت وجود خواهد داشت که عبارتند از: حس، عقل، تزکیه، و وحی (همان، ص ۲۱۶). انسان با حس به عالم خارج، علم پیدا می‌کند؛ البته تنها اندکی از معلومات آدمی، محسوس است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ص ۳۷). موضوعاتی که با حس شناخته می‌شوند، مربوط به عالم طبیعت و دارای خصوصیات زمانی و مکانی خود است (جوادی آملی، ۱۳۸۶/۱، ص ۲۹۷). حس به توصیف ظاهر پدیده، بسنده می‌کند و قادر به نفوذ در عمق آن نیست (حسین‌زاده، ۱۳۸۳، ص ۳۸). در نتیجه، راه حس مستقل نبوده، هیچ‌گاه به تنهایی ارزش علمی ندارد. حس حتی قادر به ابطال فرضیه‌ها نیست و آنچه به آن ارزش می‌دهد، همان شناخت عقلی است (جوادی آملی، ۱۳۸۶/۱، ص ۳۱۳). محصول عقل، همان علم یا طمأنینه علمی است که از برهان تجربی محض یا تجربیدی صرف یا تلفیقی از تجربی و تجربیدی، حاصل شده باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۶/۲، ص ۲۶) و این با یقین روان‌شناختی که از استقرا و علم مدرن به دست می‌آید، بسیار متفاوت است.

تزکیه و تهذیب، روش دیگری است که به درک بدون واسطه واقعیت منجر می‌شود. این درک که شهودی نامیده می‌شود، به عمیق‌ترین سطح واقعیت معطوف است و با ابزار حس و عقل، دستیابی به آن، ممکن نیست. دسته‌ای از علوم شهودی، همگانی هستند؛ اما دسته مهم‌تر آن به تزکیه و تهذیب نیاز دارد (حسین‌زاده، ۱۳۸۳، ص ۴۱).

علم شهودی دو قسم است: یکی علم شهودی معصوم از خطا که همان شهود اولیای الهی است. این علم از هرگونه اشتباه محفوظ است. دیگری، علم شهودی مشوب به خطا است همان شهودی که عرفای غیر معصوم به آن دست می‌یابند (جوادی آملی، ۱۳۸۶/۱، ص ۱۱۴). وحی نیز از سنخ علم حضوری و شهودی، علم ناب، حق محض و

کشف تام است (جوادی آملی، ۱۳۸۶/۲، ص ۳۷). «وحي» سلطان علوم است و صاحبان علوم عقلی و نقلی را به حریم آن، راهی نیست. وحي، «عين اليقين» است و خطا و اختلاف‌پذیر نیست (همان، ص ۳۴). حدس و الهام نیز منبع یا ابزار مستقلى برای معرفت نیست و چیزی شبیه وحي است که البته تفاوت‌هایی هم با وحي دارد. «حدس» 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، ص ۷۳). شهود، وحي و الهام، همگی شخصی‌اند و در دسترس دیگران قرار ندارند. این ادراکات برای این که 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.

«نقل»، مدلول معتبر متون دینی مانند قرآن و روایت است (جوادی آملی، ۱۳۸۶/۲، ص ۲۶). الفاظ قرآن همانند مطالب وحي الاهی است و بشر عادی، لفظی را که تلاوت می‌کند، عين وحي است. هیچ افزایش یا کاهشى در متن الفاظ وحي، راه نیافته است و نمی‌یابد. اما فهم عالم از آیات قرآنی، با فهم انسان کامل قابل مقایسه نیست (همان، ص ۳۴). حس، خیال، عقل و وحي، منابع معرفتی‌ای هستند که در طول یکدیگر قرار دارند و ره‌آوردهای معرفتی و علمی آنها هرگز در تقابل با یکدیگر قرار نمی‌گیرد (پارسا، ۱۳۸۷، ص ۲۷).

### کنش از دیدگاه فلاسفهٔ مسلمان

فارابی افراد جامعهٔ انسانی را در سه گروه «حکیمان»، «مقلدان» و «مؤمنان» طبقه‌بندی می‌کند. حکیمان همان اهل معرفتند که با استفاده از شیوه‌های علمی، به معرفت دست می‌یابند. مقلدان نیز اهل معرفتند اما برای کسب معرفت از حکیمان پیروی می‌کنند و خود آنها از شیوه‌های علمی بهره‌ای ندارند. گروه سوم، به معرفت دست نمی‌یابند و تنها از طریق تخیل و تمثیل، اقناع می‌شوند (فارابی، بی‌تا، ص ۴۷). اغلب افراد جامعه را گروه سوم تشکیل می‌دهند که کنش‌های آنها ارادی است و در

تخیل ریشه دارد؛ زیرا توده انسان‌ها بیش از آن که بر اساس علم یا ظن خود عمل کنند، پیرو تخیلات خویش هستند (فارابی، ۱۳۶۴، ص ۶۷). اقلیتی در جامعه نیز وجود دارند که گروه نخبگان را تشکیل می‌دهند. 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. کنش‌های انسان به دو دسته کنش‌های «ارادی» و «اختیاری» تقسیم می‌شود. کنش‌های ارادی از حیث منشأ میان انسان و حیوان مشترک است؛ اما کنش‌های اختیاری خاص انسان است و وی را به سوی خیر و سعادت سوق می‌دهد (فارابی، ۱۳۷۴، ص ۱۰۵). «اراده» معنای عامی دارد که با دوست داشتن مرادف است. معنای دیگر اراده، تصمیم بر انجام کاری است که بر تصور آن کار و تصدیق نوعی فایده - از جمله لذت - برای آن متوقف است. این مفهوم، 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. اراده به این معنا درباره حیوانات به کار نمی‌رود. بر اساس این معنا، «فعل ارادی» با «فعل تدبیری» مرادف است و در برابر «فعل غریزی» قرار می‌گیرد (مصباح یزدی، بی‌تا، ص ۵۹ و ۶۰). اختیار به معنای عام، در مقابل جبر محض و به این معنی است که فاعل ذی‌شعور بدون این که 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. معنای سوم اختیار، آن است که کار بر اساس گرایش درونی فاعل و بدون فشار بیرونی باشد. معنای چهارم اختیار، این است که کار در اثر محدودیت امکانات و در تنگنا واقع شدن نباشد، بر خلاف کار اضطراری. همه انواع کنش به معنای اول، اختیاری است؛ اما کنش‌های اکراهی و اضطراری به معنای سوم و چهارم، اختیاری نیستند (همان، ص ۶۰). بر اساس معنای اول و دوم اراده نیز همه کنش‌های انسان، ارادی است. بر اساس معنای سوم، تنها کنش‌های نخبگان که از عقل عملی صورت می‌گیرد، ارادی است. کنش‌های ارادی به



معنای دوم - که اغلب کنش‌های توده مردم را دربر می‌گیرد - از احساس یا تخیل برمی‌آید و کنش‌های اختیاری - که ویژه نخبگان است - مطابق معنای سوم اختیار بوده، 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. منشأ کنش قبیحه، ملکاتی است که رذایل نامیده می‌شود. کنش‌های جمیله، کنش‌هایی است که مطابق عقل نظری یا تخیلی انجام می‌شود و از عقل نظری سرچشمه می‌گیرد و انسان را در رسیدن به سعادت یاری می‌دهد. کنش‌های قبیحه، کنش‌هایی است که بر خلاف عقل نظری یا تخیلی - که ریشه در عقل نظری ندارد - صورت می‌گیرد و انسان را از رسیدن به سعادت باز می‌دارد (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. در این صورت، مراد از عقل عملی، کار جمیل و زیبا است؛ یعنی کاری که با حکم عقل آدمی موافق 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 آن که در قبال قوه عملی انسان است، در قبال آگاهی غیرعقلی نظیر ادراکات حسی، خیالی و وهمی نیز می‌باشد (پارسانی، ۱۳۸۹، ص ۵۶). به طور کلی سوای آن دسته از افعال انسان که از طبیعت برخاسته و معنایی دربر ندارد، با چهار نوع رفتار معنادار روبه‌رو هستیم که همگی ارادی‌اند. 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 به طور کاملاً آزاد و با آگاهی کامل، همهٔ جوانب عمل خود را تصور کرده، مناسب‌ترین عمل را با هدف خود تشخیص داده، به صورتی کاملاً اختیاری آن را برگزیده، به انجام می‌رساند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۳۰۸).
۲. کنش‌های اجباری آگاهانه: در این نوع تعامل، فرد انجام کنشی را مطلوب خود نمی‌داند، اما با توجه به فشار اجتماعی و با آگاهی کامل از پیامدهای انجام یا ترک آن عمل، انجام آن را مطابق مصلحت فعلی خود تشخیص می‌دهد و دست به عمل می‌زند؛ هرچند از این عمل، رضایتی نداشته باشد (همان).
۳. کنش‌های اختیاری ناآگاهانه: گاهی فرد به این دلیل که فرهنگ و آداب و رسوم جامعه برای او درونی و به اصطلاح ملکه شده، بدون تفکر و توجه، به کنش دست می‌زند (همان).
۴. کنش‌های اجباری ناآگاهانه: در این نوع، دیگر تعامل جامعه با فرد چنین است که کنش، ملکهٔ فرد نشده است، اما جامعه در موقعیتی خاص بر فرد فشار وارد می‌آورد و آگاهی مورد نیاز برای گزینش و انتخاب انجام یا ترک عمل را از فرد سلب می‌کند؛ در نتیجه، فرد بدون آگاهی از گزینه‌های دیگر، با اختیار خود عملی را انجام می‌دهد که به خیال خود آن را تنها گزینهٔ موجود می‌شمارد (همان). هنگامی که تعارض و تضاد میان فرد و جامعه ایجاد شود، فرد در اغلب موارد، مقهور نیروی جامعه خواهد شد؛ تا آن‌جا که آگاهی از وی سلب شده، به انجام کنش مجبور می‌شود. آداب و رسوم و عادات قومی و مانند آن نیز فرد را به تبعیت از اجتماع ناگزیر می‌سازد و قدرت درک و تفکر را از او سلب می‌کند (همان، ج ۴، ص ۹۷).

### تفسیر رفتار معنادار

«وجود اعتباری» در مقابل «وجود حقیقی» و متکی به اعتبار است؛ یعنی هرگونه که آن را اعتبار نمایند، موجود می‌شود و در صورتی که آن امر معتبر شمرده نشود، وجود نخواهد داشت (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۱۶۴). قضایای اعتباری نیز ممکن است به صدق و کذب متصف شوند. اما به دلیل آن که اصل وجود و تحقق آن‌ها به اعتبار وابسته است، صدق و کذب آن‌ها نیز به حیطة اعتبار محدود است و از این‌رو با





تفاوت اعتبارات قومی و گروهی، تغییر پیدا می‌کند. صحت و بطلان امور اعتباری و بلکه آثاری که بر امور اعتباری مترتب می‌شود، همه به اعتبار معتبران وابسته است (همان، ص ۱۸۱). کدام اعتبار با تکوین مرتبط است و باید اطاعت شود؟ کدام اعتبار با تکوین مرتبط نیست و نباید اطاعت شود؟ و آیا اعتبار یک معتبر باید اعلام شود؟ این‌ها همه از امور غیراعتباری‌اند که در مطابقت با واقع و یا نفس الامر، شائیت صادق یا کاذب بودن را دارند (همان، ص ۱۸۲).

بر این اساس، نظریه‌های تفسیری که به امور اعتباری نظر دارد، سطوحی خواهد داشت: یکی این که نظری، به امور اعتباری یک جامعه و توصیف و فهم کنش افراد معطوف باشد. در این صورت، نظریه پرداز باید به انگیزه و قصد افراد توجه جدی داشته باشد و بر اساس قواعد و فرهنگ حاکم بر آن جامعه تلاش خود را در فهم آن به کار گیرد. نظریه‌های معطوف به امور اعتباری، نسبی هستند و از زمانی تا زمان دیگر و یا از مکانی به مکان دیگر متفاوتند؛ اما این ویژگی، مانع نقد این دسته از نظریه‌ها نیست زیرا هر نظریه با موضوع خود که جامعه یا فرهنگی خاص است، باید مطابقت داشته باشد؛ و این امر قابل بررسی و نقد است. سطح دیگر نظریه که حاوی بعد 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 کند. سطح دیگر، بعد هنجاری است که در نتیجه بعد انتقادی حاصل می‌شود. در این جا به بایدهایی در اعتباریات تصریح می‌شود که بر اساس مطابقت با نظام تکوین است. بر این اساس، مراحل تفسیر بدین شرح خواهد بود:

**گام اول** در تفسیر، فهم رفتار کنش‌گر است. هدف نظریه در این سطح، فهم و تفسیر یک پدیده اجتماعی است؛ نه تبیین آن. 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 به منظور کشف دلیل آن

شکل می‌گیرد. در این صورت، ملاک صدق و کذب نظریه، اعتباریات خود افراد یا فرهنگ حاکم بر جامعه است؛ به این معنا که هدف و نیت عاملان چیست؛ و 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. بنابراین می‌توان ادعا کرد که در این سطح، خود عامل، از ناظر (پژوهشگر) تواناتر است. همچنین در صورتی که پژوهشگر از اعضای همان جامعه و فرهنگ باشد، دیگر به فراگیری قواعد و مفاهیم فرهنگی به ویژه زبان آن جامعه، نیازی ندارد. اما این روش در همه موارد کارایی ندارد. مثلاً در رفتار نخبگان و خواص که معمولاً کنش‌های آگاهانه اختیاری و در برخی موارد کنش‌های آگاهانه اجباری انجام می‌دهند، نمی‌توان بر اساس قواعد فرهنگی، تفسیر مناسبی عرضه کرد. در این گونه موارد، انجام مصاحبه با خود کنش‌گر، مناسب‌تر به نظر می‌رسد. بی‌توجهی به این نکته موجب تبیین‌ها و تفسیرهای نادرستی می‌شود که ما را از فهم رفتار کنش‌گر دور می‌سازد.

**گام دوم، بررسی هدف کنش است.** بر مبنای مکتب تفهیمی، نظریه‌های تفسیری کاملاً نسبی است و امکان مقایسه و نقد آن یا داوری میان فرهنگ‌ها وجود ندارد. اما بر مبنای فلسفه اسلامی و احاطه علم بر فرهنگ (پارسانیا، ۱۳۸۹، ص ۵۰)، نقد و بررسی هدف کنش نیز میسر است. در این سطح نظریه، آشنایی با قواعد فرهنگی جامعه، ضرورتی ندارد و برای بررسی هدف کنش به ملاک‌های عقلانی توجه می‌شود. این که هدف انسان از زندگی اجتماعی چیست و این که کنش‌ها باید برای کدام هدف باشند، در این دسته جای دارد. این مسأله که آیا هدف از اعتباریات، کسب سعادت حقیقی است یا امور دیگر، با ملاک‌های منطقی نقد و بررسی می‌شود.

**گام سوم در تفسیر، بررسی شایستگی اعتباریات برای دست‌یابی به اهداف است.** پرسش 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، صادقند و الا کاذب خواهند بود.

**گام نهایی**، تبیین پیامدهای تکوینی کنش است. از آن‌جا 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 بپردازد و پس از تبیین پدیده‌ها، پیامدهای آن را تشخیص دهد و دست به تفسیر بزند. در آثار دینی، از قوانین حاکم بر جامعه با عنوان «سنت‌های الهی» یاد می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ص ۴۲۵ و ۴۲۶). سنت‌های الهی منافاتی با اراده و اختیار انسان ندارد، بلکه این اراده انسان است که جامعه را تحت سنتی خاص قرار می‌دهد. به عبارت دیگر، انسان با اراده خود می‌تواند جامعه را تحت «سنت عذاب» یا «سنت لطف» قرار دهد (شهید صدر، بی‌تا، ص ۵۳ - ۵۸). در این سطح، نظریه از تفسیر خارج شده، به عرصه تبیین وارد می‌شود. روشن است که در کشف و آزمون این سطح نظریه، دیگر اعتباریات دخالتی ندارد.

### نتیجه‌گیری

موضوع علوم اجتماعی از دیدگاه فلسفه اسلامی، رفتار معنادار است که تفسیر آن از طریق تفهم بر اساس قواعد فرهنگی صورت می‌گیرد. اما کار اندیشمند به همین جا ختم نمی‌شود و نقد و بررسی هدف کنش و همچنین بررسی شایستگی اعتباریات و قواعد فرهنگی برای دستیابی به هدف یادشده نیز در دستور کار اندیشمند علوم اجتماعی قرار می‌گیرد. از همه مهم‌تر این که 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.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

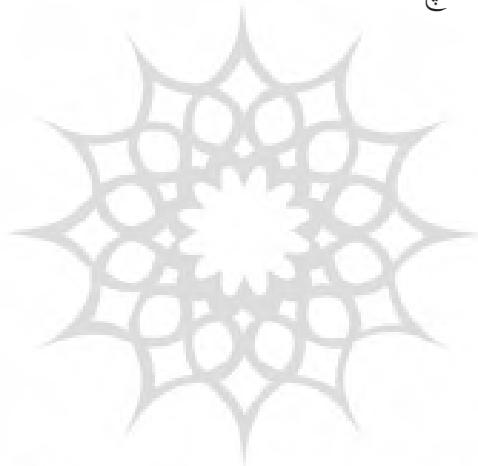


## منابع

۱. اسکیدمور، ویلیام (۱۳۷۲)، *تفکر نظری در جامعه‌شناسی*، ترجمه علی محمد حاضری، سعید سبزیان، احمد رجب‌زاده، محمد مقدس و علی هاشمی گیلانی، بی‌جا، نشر سفیر.
۲. پارسانیا، حمید (۱۳۸۹)، *روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی*، قم، کتاب فردا.
۳. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۳)، *روش‌شناسی و اندیشه سیاسی*، فصلنامه علوم سیاسی، ش ۲۸.
۴. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۳)، *علم و فلسفه*، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه.
۵. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۷)، *رنالیسم انتقادی حکمت صدرایی*، فصلنامه علوم سیاسی، سال یازدهم، شماره ۴۲.
۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۲)، *تحریر تمهید القواعد*، صائن الدین علی بن محمد التکره، ویراستار حجت الاسلام حمید پارسانیا، بی‌جا، انتشارات الزهراء.
۷. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۷)، *جامعه در قرآن، تنظیم و ویرایش مصطفی خلیلی*، قم، مرکز نشر اسراء.
۸. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۶/۱)، *معرفت‌شناسی در قرآن، تنظیم و ویرایش حمید پارسانیا*، قم، مرکز نشر اسراء، چ ۴.
۹. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۶/۲)، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، قم، مرکز نشر اسراء.
۱۰. حسین‌زاده، محمد (۱۳۸۳)، *مبانی معرفت دینی*، قم، مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۱. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۵)، *پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی معاصر*، قم، مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۲. طوسی، خواجه نصیرالدین، (بی‌تا)، *اخلاق ناصری*.

۱۳. راین، آلن (۱۳۸۷)، *فلسفه علوم اجتماعی*، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، چ ۴.
۱۴. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۶)، «درس‌هایی در فلسفه علم الاجتماع» روش تفسیر در علوم اجتماعی، تهران، نشر نی.
۱۵. فارابی، محمد بن محمد (۱۳۷۶)، *السیاسة المدنية*، بی‌جا، انتشارات سروش.
۱۶. شرت، ایون (۱۳۸۷)، «فلسفه علوم اجتماعی قاره‌ای» هرمنوتیک، تبارشناسی و نظریه انتقادی از یونان باستان تا قرن بیست و یکم، ترجمه هادی جلیلی، تهران، نشر نی.
۱۷. صدر، سید محمدباقر (بی‌تا)، *سنت‌های تاریخ در قرآن*، ترجمه سیدجمال موسوی، بی‌جا، انتشارات روزبه.
۱۸. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
۱۹. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۷)، *برهان، ترجمه و تصحیح و تعلیق مهدی قوام صفری*، قم، مؤسسه بوستان کتاب، چ ۲.
۲۰. فارابی، محمد بن محمد المله، بی‌تا.
۲۱. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۹)، *تحصیل السعادة*، بی‌جا.
۲۲. \_\_\_\_\_، (۱۳۶۴)، *عنوان احصاء العلوم*، بی‌جا، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۳. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۴)، *آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها*، بی‌جا.
۲۴. فی، برایان (۱۳۸۶)، *فلسفه امروزی علوم اجتماعی با نگرش چندفرهنگی*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو.
۲۵. لیتل، دانیل (۱۳۷۳)، *تبیین در علوم اجتماعی: درآمدی به فلسفه علم الاجتماع*، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
۲۶. مصباح یزدی، محمدتقی (بی‌تا)، *جستارهایی در فلسفه علوم انسانی از دیدگاه حضرت آیت الله مصباح یزدی*.

۲۷. \_\_\_\_\_، تحقیق و نگارش: محسن غرویان، (۱۳۸۶)، شرح برهان شفا (۲-۱)، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی رحمته.
۲۸. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۹)، جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن، بی جا، شرکت چاپ و نشر بین الملل سازمان تبلیغات اسلامی، چ ۲.
۲۹. وینچ، پیتر (۱۳۷۲)، ایده علم اجتماعی، بی جا، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها، چ ۱.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی