



the Research
Institute for Islamic Culture and Thought

Zehn

Vol.27 / No.105 / Spring 2026

Home Page: zehn.iict.ac.ir

Print ISSN: 1735-0743

Understanding the lived experience of producing Islamic social science

Mehdi Jamshidi¹  | Abdol-Hossein Kalantari² 

1. PhD student in Knowledge Management, National Defense University (corresponding author).

E-mail: m.jamshidi.60@gmail.com

1. Full Professor, University of Tehran.

E-mail: abkalantari@ut.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received
2025/08/09
Received in
revised form
2025/12/21
Accepted
2025/12/21
Published online
2026/03/23

Keywords:
*Islamic social
science,
interpretive
understanding,
lived experience,
tacit knowledge,
history of
knowledge,
knowledge
production.*

ABSTRACT

Since Islamic social science has been on the path of development and production for several decades, but at the same time, it is plagued by slow growth and other disasters, it is necessary to study this epistemological experience and identify its shortcomings and weaknesses. On the other hand, the author, as one of the actors in this field, has lived experience in this regard and can express this epistemological experience. The author's issue here is to prove the proposition that the interpretative understanding method is effective and appropriate for such a study. Accordingly, various aspects of the application of this method have been addressed and its relationship with tacit knowledge has been determined. It has also been revealed that this method is compatible with religious logic and that a method that contradicts the idea of renovated social science is not imposed on Islamic social science. Finally, the validity of this method is discussed and several mechanisms are proposed to prove its realism, including the possibility of alternative explanations in conditions of uncertainty, long-standing confrontation and adaptation to the problem, reflective rethinking of origins and mechanisms, internal coherence of subclassified propositions, and comparative analysis among homogeneous interpretations.

Cite this article: Jamshidi, M.; Kalantari, A.H. (2026). Understanding the lived experience of producing Islamic social science, *Zehn*, 27 (1), 61-88. <https://doi.org/10.22034/zehn.2025.2068370.2140>



©The Author(s). **Publisher:** Research Institute for Islamic Culture and Thought
DOI: <https://doi.org/10.22034/zehn.2025.2068370.2140>

Extended Abstract

Introduction

The question is how can we read the experience of producing Islamic social science in Iran? Which method has more elegance and scope for this theoretical explanation? Can we draw up a methodological plan in this regard and call on the actors in this field to such a plan? These questions all focus on one issue, which is the methodological mechanism for critically and accurately rereading the experience of producing Islamic social science. It is clear that such a study should be carried out by those who have been directly and objectively involved in this field and have gained lived experience. This in itself limits the possibilities of the method. Accordingly, the author has concluded that the method of interpretive understanding can be used for such a study. In this context, the aforementioned possibility has been raised and its various aspects and sides have been discussed in order to ultimately arrive at a methodological plan for studying the experience of producing Islamic social science.

Method

This study is theoretical and itself has a methodological nature. Therefore, the theoretical analysis method has been used and an attempt has been made to create a kind of logic of confronting epistemological and scientific structures through an epistemological discussion about the interpretive understanding method and the possibility of its application to the study of the experience of producing Islamic social science. In the theoretical analysis method, scientific propositions, theories, and concepts are placed independently on the study agenda and, in fact, the work is of a second-order type of knowledge.

Results

The terms understanding and interpretation indicate that such a study does not approach causal explanation and the empirical aspect of the work does not mean sociological positivism. If we were to take the path of causal analysis instead of the path of semantic analysis, other epistemological events would occur and the context of the research would change greatly. The experience of producing Islamic social science is a knowledge experience in which human actors and those with similar mindsets and motivations pursued goals and created various principles, theories, and structures. Now, such structures, which are like structures, can be considered as human agencies that have an inner meaning and are therefore the subject of interpretive study. If the production and consolidation of Islamic social science is flawed and flawed, and if this matter has themes of the kind that are visible in the world of human mentalities, then it is possible to achieve its



analysis and rooting by relying on the method of interpretive understanding. If interpretivism is justified in relation to realities that have meaning and identity content, then even the structures and constructs that have this layer can be understood within the framework of this method of understanding, including processes and knowledge systems that can be understood based on interpretive study.

Conclusion

In using the method of interpretive understanding as a format in which to reread the production of Islamic social science, it is necessary to pay attention to the philosophical observation that Islamic social science and its production are based on the idea of Islamic philosophy and this reliance and reliance entails certain necessities, including that it is no longer possible to surrender to relativistic and fluid methodologies. Otherwise, the method is imposed on reality that cannot withstand it and is placed in opposition to it. Accordingly, from among the various interpretivist approaches, the author has referred to and selected only Max Weber's methodology, which does not have the tendency and aspiration of relativism and unrealistic multiplicity, and ultimately, it seeks the truths of the social world and introduces criteria and criteria for understanding social reality. Furthermore, when a knowledge structure and its production and developmental systems are to be judged through the study of lived experience, it is clear that there is no choice but to refer to the micro level. In micro-level studies, what works is interpretive understanding. Of course, if another approach is chosen instead of lived experience, the method will also change accordingly, and there is no monopoly in this regard. It is also worth noting that some incompatible and inconsistent aspects - such as the theory of value neutrality that exists in Weber's studies - are not among the essentials and components of interpretive understanding that cannot be removed. These layers are additions and coincidences that do not create any disruption in the method of interpretive understanding, and coincidentally, this type of revision can gradually pave the way for the formation of new approaches to interpretive understanding.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی



ذهن

سال ۲۷ / شماره ۱۰۵ / بهار ۱۴۰۵

سایت نشریه: zehn.iict.ac.ir

شاپای چاپی: ۰۷۴۳-۱۳۳۵

انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

تفهّم تجربه زیسته تولید علم اجتماعی اسلامی (تفسیر گرایبی تعدیل شده به مثابه یک امکان بینابینی)

مهدی جمشیدی^۱ | عبدالحسین کلانتری^۲

m.jamshidi.60@gmail.com

۱. دانشجوی دکتری مدیریت دانش، دانشگاه دفاع ملی، تهران، ایران (نویسنده مسئول).

abkalantari@ut.ac.ir

۲. استاد تمام دانشگاه تهران، تهران، ایران.

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۴/۰۵/۱۸

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۴/۰۹/۳۰

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۴/۰۹/۳۰

تاریخ انتشار:

۱۴۰۵/۰۱/۰۲

واژگان کلیدی:

علم اجتماعی اسلامی، تفهّم

تفسیری، تجربه زیسته، دانش

ضمنی، تاریخ دانش، تولید

دانش.

از آنجاکه علم اجتماعی اسلامی، چندین دهه است که یش وکم در مسیر تکوین و تولید قرار گرفته، اما درعین حال، گرفتار رشد کم‌شتاب و آفات دیگر است، باید به مطالعه این تجربه معرفتی پرداخت و نقصان‌ها و ضعف‌های آن را شناسایی کرد. از طرف دیگر، نگارنده به‌عنوان یکی از کنشگران این عرصه، دارای تجربه زیسته در این باره است و می‌تواند این تجربه معرفتی را بیان کند. مسئله نگارنده در اینجا، اثبات این گزاره است که روش تفهّم تفسیری برای چنین مطالعه‌ای، کارساز و مطابق است. بر این اساس، به جنبه‌های مختلف کاربست این روش پرداخته شده و نسبت آن با دانش ضمنی، مشخص شده است. همچنین آشکار گردیده که این روش با منطق دینی، سازگار است و این‌گونه نیست که روش متضاد با انگاره علم اجتماعی تجدیدی بر علم اجتماعی اسلامی تحمیل شود. در پایان نیز به اعتبار این روش پرداخته شده و چندین سازوکار برای اثبات واقع‌نمایی آن مطرح شده که عبارت‌اند از امکان تبیین‌های بدیل در شرایط عدم قطعیت، مواجهه و مؤانست دیرینه با مسئله، بازاندیشی متاملانه در آغازها و سازوکارها، انسجام درونی گزاره‌های زیرطبقه و تحلیل تطبیقی در میان تفسیرهای همگون.

استاد: جمشیدی، مهدی؛ کلانتری، عبدالحسین (۱۴۰۵). تفهّم تجربه زیسته تولید علم اجتماعی اسلامی (تفسیر گرایبی تعدیل شده به مثابه

<https://doi.org/10.22034/zehn.2025.2068370.2140>

یک امکان بینابینی)، ذهن، ۲۷ (۱)، ۸۸-۶۱.

ناشر: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

© نویسندگان.

DOI: <https://doi.org/10.22034/zehn.2025.2068370.2140>



مسئله این است که چگونه می‌توان تجربه تولید علم اجتماعی اسلامی در ایران را خوانش کرد؟ کدام روش، ظرفیت و بضاعت بیشتری برای این توضیح نظری دارد؟ آیا می‌توان در این راستا، یک طرح روش‌شناختی نگاشت و کنشگران این عرصه را به چنین طرحی فراخواند؟ این پرسش‌ها، همگی معطوف به یک مسئله هستند و آن عبارت است از سازوکار روش‌شناختی بازخوانی انتقادی و دقیق تجربه تولید علم اجتماعی اسلامی. روشن است که چنین مطالعه‌ای باید از سوی کسانی انجام شود که به صورت مستقیم و عینی، درگیر این عرصه بوده‌اند و تجربه زیسته کسب کرده‌اند. این خود موجبات محدودتر شدن امکان‌های روشی می‌شود. بر این اساس، نگارنده به این نتیجه دست یافته که می‌توان از روش تفهیم تفسیری برای چنین مطالعه‌ای بهره گرفت. در این مجال، امکان یاد شده مطرح گردیده و جنبه‌ها و اضلاع مختلف آن به بحث نهاده شده است تا در نهایت، یک طرح روش‌شناختی برای مطالعه تجربه تولید علم اجتماعی اسلامی حاصل آید.

در ایران، بیش از یک دهه است که زمینه پژوهشی «جامعه‌شناسی جامعه‌شناسی» و یا به طور کلی‌تر، «فراتحلیل جامعه‌شناسی» شکل گرفته و کسانی کوشیده‌اند درباره کامیابی‌ها و ناکامی‌های آن، به نظریه یا تأمل دست یابند. موضوع مطالعه فرانظریه، خود نظریه‌ها است و در آن، به فهم و تحلیل ساختار اساسی نظریه‌های یک رشته علمی و اجزاء آن - شامل حوزه‌های اساسی، روش‌ها، مفاهیم و نظریه‌ها، نظریه‌پردازان، پیش فرض‌ها، زمینه‌ها، منابع، فرایند نظریه‌پردازی، یافته‌ها، کاربرد نظریه‌ها و قواعد ایجابی و سلبی نظریه‌ها - پرداخته می‌شود. به این ترتیب، فرانظریه می‌تواند معرفت‌های راهگشایی را برای چگونگی و روند نظریه‌پردازی در اختیار قرار دهد (Lipsey & Wilson, 2000; Borenstein & Sons, 2009; Card, 2011; Cooper & Sons, 2019; ریتزر، ۱۳۸۷، صص ۶۲۴-۶۲۷). در این رویکرد نظریه اجتماعی به جای واقعیت اجتماعی، به موضوع مطالعه تبدیل می‌شود و بر پیشانی آن، علامت سؤال حک می‌گردد تا از متن پرسشگری و نقادی، چالش‌ها و بحران‌های درونی این حوزه دانشی، شناسایی و ریشه‌یابی شوند. در واقع پس از آن‌که قطار علم اجتماعی به راه افتاد و مدتی در مسیر مواجهه با واقعیت اجتماعی و نظریه‌پردازی حرکت کرد، علم اجتماعی به خویشتن‌اش بازمی‌گردد و درباره راهی که پیموده و ذخیره نظری و مفهومی‌اش، درنگ می‌کند. برای این درنگ، لازم نیست مسیر طی شده طولانی باشد، بلکه همین اندازه که انبان نظری و معرفتی به حدی برسد که بتوان آن را شکل گرفته و قابل تشخیص انگاشت، می‌توان به چنین مطالعه‌ای دست زد و در کنار مطالعه واقعیت اجتماعی، نظریه اجتماعی را برگزید و به جرح و تعدیل آن پرداخت. علم اجتماعی در ایران، اکنون از چنین مطالعه‌ای ظرفیتی برخوردار است، بلکه فراتر از این باید گفت چنین مطالعه‌ای، ضرورت تمدنی و معرفتی دارد و اولویت

قطعی ما، رو آوردن به چنین تأمل راهبردی و پهنه دامنه‌ای است. باید درنگ کرد که علم اجتماعی اسلامی در ایران و کوشش آن برای اندیشه‌ورزی درباره واقعیت اجتماعی، به چه سرمنزلی رسیده و داشته‌ها و نداشته‌هایش چه هستند. روشن است که این مطالعه خواه‌ناخواه جنبه تاریخی نیز دارد و معطوف به تاریخ علم اجتماعی و سرنوشت بومی و اینجایی آن است. ما با یک حوزه دانشی مواجه هستیم که دوره تولد و شکل‌گیری‌اش را پشت‌سر نهاده و مسیری را پیموده و اثراتی از خویش به‌جا نهاده است. تلاش و تکاپوی علمی در طول دهه‌های گذشته، اگرچه نسبت به دوره پیش از انقلاب، بسیار متفاوت و درخور تمجید و تقدیر است، اما با این حال ما همچنان به مقاصد و هدف‌های تعیین شده، دست نیافته‌ایم و دچار عقب‌ماندگی‌ها و تأخیرهای غیرقابل اغماضی هستیم. از این‌رو، باید در مسیر طی شده و سیاست‌ها و ساختارها و عواملان، یک‌به‌یک، تأمل و تدقیق کرد و نقص‌ها و ضعف‌ها را شناخت و به تجدیدنظرهای روش‌شناختی و بازاندیشی‌های راهبردی‌پردازانه رو آورد. فقط در این صورت است که می‌توانیم به وقوع جهش علمی در زمینه تولید علم اجتماعی اسلامی امیدوار باشیم و به شتاب منطقی دست یابیم.

۶۷

ذهن

تجربه زیسته تولید علم اجتماعی اسلامی...

در بخش نخست تفهیم تفسیری به‌عنوان روشی که اولین بار، ماکس وبر در علوم اجتماعی مطرح کرده و ذیل انگاره تفسیرگرایی - و بیشتر در برابر انگاره طبیعت‌گرایی یا تجربه‌گرایی - قرار می‌گیرد، بیان شده و بر مطالعه تجربه دانش، انطباق داده شده است؛ به‌گونه‌ای که سخن از دانش نهفته در بافت ناخودآگاه تاریخ دانش به میان آمده و سپس تفهیم تفسیری تجربه زیسته دانشی، صورت‌بندی شده است. در این راستا، تلفیق روش‌شناختی سطوح عاملیت و ساختار دانشی نیز در این نوع مطالعه، بیان شده و اقتضاها و کیفی در رهیافت تفهیم تفسیری برشمرده شده‌اند. همچنین تجربه‌هایی از تفهیم تفسیری در قلمرو مطالعات دانش نیز عرضه شده است. در بخش دوم، تفهیم تفسیری - البته با روایت تعدیل شده و تغییر یافته در این مطالعه، نه به‌صورت مطلق و دست‌کاری نشده - در اشارات منطق دینی مطرح شده تا امکان سازگاری نسبی و بینابینی این روش با رهیافت دینی، اثبات شود و می‌توان از آن در موقعیت اضطراری کنونی، پاره‌ای بهره‌های محدود و مهار شده را برد. در پایان نیز از معضله اعتبار، گره‌گشایی شده و واقع‌نمایی فهم‌ها به اثبات رسیده است؛ چنان‌که از چندین سازوکار، سخن به میان آمده است: امکان تبیین‌های بدیل در شرایط عدم قطعیت، مواجهه و مؤانست دیرینه با مسئله، بازاندیشی متأملانه در آغازها و سازوکارها، انسجام درونی گزاره‌های زیرطبقه و تحلیل تطبیقی در میان تفسیرهای همگون.

این مطالعه، نظری است و خودش ماهیت روش‌شناختی دارد. از این‌رو، روش تحلیل نظری به‌کار گرفته شده و کوشش شده است از طریق بحث معرفتی درباره روش تفهیم تفسیری و امکان انطباق آن بر مطالعه تجربه تولید علم اجتماعی اسلامی، نوعی منطق مواجهه با ساخت‌های

معرفتی و علمی پدید بیاید. در روش تحلیل نظری، گزاره‌ها و نظریه‌ها و مفاهیم علمی به‌طور مستقل در دستور کار مطالعه قرار می‌گیرند و در حقیقت، کار از نوع معرفت درجه دوم است.

۱. تفهیم تفسیری به‌مثابه روش؛ مطالعه تجربه دانش

علم اجتماعی اسلامی که در مسیر و مدار تولید و تکوین است، خودش مشتمل بر یک تجربه دانشی است. این تجربه دانشی، آنچنان‌که باید، کامیاب و درخشان نبوده و از لحاظ سازوکارها و چگونگی‌ها، نقصان‌هایی داشته است. از این‌رو باید در مسیر طی شده، تجدیدنظر کرد. این تجدیدنظر، می‌تواند مبتنی بر خوانش انتقادی گذشته دانشی براساس روش تفهیم تفسیری باشد. در واقع خود تجربه تولید علم اجتماعی اسلامی، دربردارنده دانش ضمنی است که از طریق درون‌فهمی آن آشکار می‌شود.

۱-۱. دانش نهفته در بافت ناخودآگاه تاریخ دانش

مایکل پولانی در مقدمه کتاب دانش شخصی: به‌سوی فلسفه پساانتقادی می‌نویسد:

این کتاب در درجه اول، یک تحقیق در مورد ماهیت و توجیه «دانش علمی» است، اما تجدیدنظر من در دانش علمی، منجر به طیف گسترده‌ای از سؤالات خارج از علم و همچنین ابداع اصطلاح جدید «دانش شخصی» شده است. ممکن است به نظر برسد که این دو کلمه با یکدیگر در تضاد هستند؛ زیرا دانش واقعی، «غیرشخصی»، «تثبیت شده» و «عینی» تلقی می‌شود، اما تناقض ظاهری، با اصلاح مفهوم «دانستن» حل می‌شود. من دانستن را درک فعالی از چیزهای شناخته شده می‌دانم؛ عملی که نیاز به «مهارت» دارد. «دانستن» و «انجام ماهرانه»، به شکل‌گیری دستاورد عملی یا نظری می‌انجامد. من نشان داده‌ام که در هر عمل دانستن، سهم پرشوری از «فرد» وارد می‌شود و این ضریب، نقص نیست، بلکه «جزء حیاتی دانش او» است (Polanyi, 2015).

او می‌نویسد: «انسان در روند فهم، حضور مؤثر دارد و داشته‌ها و اندوخته‌ها و خواسته‌هایش در صورت‌بندی دانش، حضور دارند» (Polanyi, 2015, p. 300). از این‌رو، دانش ضمنی دربردارنده احساسات، تجربیات و شهودات است (Polanyi, 2009, p. 32). او در کتاب بُعد ضمنی، می‌گوید ما بیش از آنچه بر زبان می‌آوریم، می‌دانیم (Polanyi, 2015, p. 4) و به دانش ضمنی اشاره می‌کند (Polanyi, 2015, p. 12). این یعنی برخلاف تصور رایج، همه دانش، آن نیست که روایت می‌شود و جامعه مفاهیم و گزاره‌ها به تن دارد، بلکه بخش مهمی از دانش، در بافت باطنی و ذهنی فرد، ناپیداست و به زبان هم درنیامده است. از این‌رو، «دانسته‌ها» را نباید مساوی

با «گفته‌ها» قلمداد کرد. برای پیشرفت علم، باید این لایه پنهان را کشف کرد و به میدان آورد. این مطالعه پیش از آن که بر دانش صریح تکیه داشته باشد، از «دانش ضمنی» استفاده می‌کند. در فرازونشیب‌های دانشی چهار دهه گذشته، حجم انبوهی از «تجربه‌ها»ی شخصی و گروهی و ساختاری در زمینه تولید علم اجتماعی اسلامی، شکل گرفته‌اند، اما در درون این موجودیت‌ها، «نهفته» و «ناگفته» هستند یا آنچنان که باید، به دانش صریح تبدیل نشده‌اند. گاهی در حاشیه یک مصاحبه یا سخنرانی، عاملان و فاعلان این عرصه، زبان به سخن گشوده‌اند و پاره‌ای از آنچه را که در جریان عمل و در متن رویدادها و روندها کسب کرده‌اند را با دیگران در میان نهاده‌اند. به این واسطه، شاهد از دست رفتن این «دانش معطوف به تحول معرفتی» بوده‌ایم، اما حقیقت آن است که این قبیل نکته‌ها و لطایف، هیچ تناسبی با سرمایه‌گذاری‌های زمانی، انسانی، ساختار و مالی نداشته و همچنان دقایق فراوانی هستند که باید بازگو و استخراج شوند. ما در این باره، گام‌های جدی و بلندی برداشته‌ایم و نکوشیده‌ایم از بطن راه طی شده، درس‌ها و عبرت‌ها بیاندوزیم و تجربه‌های پرهزینه را تکرار و تکرار نکنیم. این تجربه‌های تاریخی و معرفتی، در گذر زمان پدید آمده‌اند و دفعی و ناگهانی نبوده‌اند. از این رو چه بسا اندوختن آن‌ها به مقاطع تاریخی طولانی نیاز داشته باشد؛ این امر، ارزش و اعتبار آن‌ها را بیشتر نمایان می‌سازد. باید «اشخاص» و «ساختارها» را فراخواند و از درون‌شان، تجربه‌ها و اندوخته‌ها را بیرون کشید و حقایق مکتوم و ناگفته را آشکار ساخت. ما در اینجا هم از «عاملیت‌های انسانی» سخن می‌گوییم و هم از «ساختارها»؛ چراکه ساختارها نیز در مسیر و مدار شدن قرار داشتند و از رهگذر آزمون و خطا، دانش انباشته‌اند و از تجربه‌های مفید و تعیین‌کننده، فربه شده‌اند. در عین حال، اقتضای روش تفهیم‌تفسیری به روایت ماکس وبر این است که نقطه آغاز در تحلیل، عاملیت است و این جهان ذهنی اوست که ساختارها را می‌آفریند. حتی زمانی است که بناست امر ساختاری - از قبیل ساختار تولید دانش - مطالعه شود، به حتم باید امر ساختاری را به سطح خرد ارجاع داد و براساس، دلالت‌های آن، معنا کرد، نه به طور مستقل و خودبنیاد. باید «تاریخ دانشی» را بازآفرید؛ به این معنی که باید عاملیت‌ها و ساختارها را به «صحنه بازسازی شده بازی معرفتی» سوق داد و روندها و فرایندها و شدن‌ها را بازسازی امروزی کرد تا پاره‌های «محدوف» و «مغفول»، یافته و شناخته شوند. این چنین دانش‌هایی، هرچند بخش اعظم مهم‌ترین دانش‌ها را تشکیل می‌دهند، اما چون ابراز نشده و درونی و رسمیت نیافته هستند، باید برای ذخیره دانش ناشی از حرکت در امتداد تولید علم اجتماعی اسلامی، به گذشته بازگشت و آن را بازخوانی کرد تا امروز، بر شانه گذشته نشانده شود و تجربه‌ها، متراکم شوند.

۱-۲. تفهیم تفسیری تجربه زیسته دانشی

ما در اینجا با نوعی «دانش ضمنی» روبه‌رو هستیم که در متن و ضمیر یک «روند معرفتی» نهفته است. این دانش را می‌توان به دوروش کسب کرد: یکی روش «یادگیری مشاهده‌ای» که حاصل مواجهه بیرونی و تماشاگرانه است و روش «یادگیری تجربی» که حاصل مواجهه درونی و کنشگرانه است (دالکر، ۱۴۰۱، ص ۱۳۹). در این مطالعه از روش یادگیری تجربی استفاده می‌شود؛ چون محقق در عمل، خودش درگیر مسئله تولید علم اجتماعی اسلامی بوده و می‌تواند تجربه زیسته‌اش را در عرصه معرفتی بازگو کند. نگارنده تلاش کرده تا فهم عینی خودش را نسبت به این حوزه دانشی و تطورات و چالش‌های آن شرح بدهد؛ چراکه خودش یکی از کنشگران عرصه علم اجتماعی اسلامی است و در این باره، دغدغه‌ها و علایق مهمی داشته و آثار و نوشته‌هایی را نیز منتشر کرده است. از این جهت باید او را یکی از کنشگران و عاملانی قلمداد کرد که واجد «فهم بی‌واسطه» از مسائل است و پرسش‌ها و معضله‌های حرکت در این مسیر، از بیرون به او القاء و تحمیل نشده است. وی در این عالم معرفتی، سیر کرده و انگیزها و اندیشه‌هایش معطوف به این قلمرو بوده است؛ بنابراین خواه‌ناخواه با چالش‌ها و موانع تولید علم اجتماعی اسلامی، دست‌به‌گریبان و تماس بوده و درک و دریافت مستقیمی از آن‌ها داشته است. به این ترتیب، می‌توان از روشی که در ادبیات رایج علم اجتماعی، تفهیم تفسیری خوانده می‌شود، برای چنین مطالعه‌ای استفاده کرد.

تبیین به دو صورت ممکن است: یکی وسیله «قوانین عام» و دیگری به‌وسیله «تفهیم امر منفرد» (فروند، ۱۳۸۳، ص ۸۶). درحالی‌که تبیین، یافتن «علت» است، تفهیم/تفسیر، یافتن «معنا»ی واقعیت اجتماعی از طریق بازسازی معنای آن است (لیتل، ۱۳۷۳، صص ۱۱۳، ۱۲۱ و ۱۲۲). به بیان دیگر، فهم بر دو گونه است: فهم مشاهده‌ای با واسطه که معطوف به فهم وضع کنشگر است و فهم تبیینی که معطوف به چرایی رخداد است (وبر، ۱۳۸۴، ص ۸؛ پارکین، ۱۳۸۴، ص ۲۶). علوم مربوط به پدیده‌های اجتماعی، به «کنش انسان» بازمی‌گردند و کنش نیز دربرگیرنده «فکرها» و «نگرش‌ها» است. این علوم در پی «تفهیم کنش» هستند و به‌وسیله تفهیم، در پی تبیین آن به‌صورت «تفسیر»ی هستند (وبر، ۱۳۸۲، صص ۷۳ و ۷۴). تفسیر، افزوده‌ای است که بر تفهیم، مبتنی است. مقصود از تفسیر یک موضوع در اینجا، تفسیر فقه‌اللغة نیست، بلکه این نوع تفسیر در پی تحلیل تفسیری و ویژگی جنبه‌های خاصی از «دوره‌های فرهنگی» یا «شخصیت‌ها» است (وبر، ۱۳۸۲، ص ۲۳۴). خصوصیت تمایزبخش رویکرد تفسیری این است که بر «فرهنگی‌بودن» پژوهش اجتماعی، تأکید می‌ورزد (لیتل، ۱۳۷۳، ص ۱۳۱). در این رهیافت، جامعه‌شناسی در پی تفسیر کنش اجتماعی است (کرایب، ۱۳۸۲، ص ۹۳)؛ یعنی فهمیدن آنچه که در ذهن کنشگر

است (بتون و کرایب، ۱۳۸۴، ص ۱۵۴)، اما از دید خود کنشگر (پارکین، ۱۳۸۴، ص ۲۴). تفهم، مستلزم درک معنایی که کنشگر برای کنش خویش در نظر می‌گیرد (آرون، ۱۳۸۱، ص ۵۶۷) و باید معانی ذهنی خود کنشگر را فهمید (همان، ص ۵۶۷). پس تفهم معنا، در سطحی است که «تجربه زیسته» در آن جریان دارد (همان، ص ۵۷۲). سازوکار درونی این روش نیز، بازسازی موقعیت کنش است که در آن، کنشگر دست به انتخاب می‌زند (پارکین، ۱۳۸۴، ص ۲۴)؛ یعنی بر این اساس، باید کنش را در زمینه معنایی وسیع قرار داد (همان، ۲۶). از آنجا که کنشگر، انگیزه‌های قابل فهم (پارکین، ۱۳۸۴، ص ۲۶) دارد، تفهم از طریق «بازسازی ذهنی برپایه تخیل همدلانه» (فروند، ۱۳۸۳، ص ۹۲) شدنی است. فهم همدلانه یعنی نوعی احساس یگانگی عاطفی با کنشگری که به دنبال درک او هستیم (کرایب، ۱۳۸۲، ص ۱۰۲). به‌طور کلی، علم، ماجراجویی‌های فهم انسانی است (مورن، ۱۳۷۹، ص ۱۲۱). فرایند تفسیر، دربرگیرنده تعامل پیچیده‌ای میان دیدگاه پژوهشگر و واقعیت است (Ringer, 1979, p. 120). در تفسیر، جهان‌ها درهم‌تنیده می‌شوند و ذهنیت‌ها و پیش‌انگاره‌ها، بازیگر می‌شوند و در نهایت، از آمیختن لایه‌های مختلف، روایت معرفتی شکل می‌گیرد. این تعاملات و درهم‌کنش‌ها، مخمل و مزاحم نیستند، بلکه پاره‌های طبیعی این رهیافت روش‌شناختی هستند. نمی‌توان علوم انسانی و به‌طور خاص، علم اجتماعی را با معیارهای علوم مبتنی بر «تأیید تجربی» سنجید. باید پذیریم که این علوم، بر مجموعه‌ای از «شهودات» بنا شده‌اند که به‌شدت با گزینه‌های بنیادی ما پیوند خورده‌اند. پس این علوم نمی‌توانند عاری از ارزش باشند. این مسئله همچنان برای جریان اصلی علم تجدیدی، شوکه‌کننده و غیرقابل هضم است (Rabinow & Sullivan, 1979, p. 71). نگاه تفهیمی، ذیل رویکرد کیفی است (برایمن، ۱۳۸۹، ص ۸۲) و این نوع تحقیق، بیان‌کننده دیدگاه‌های شناخته‌ها است (همان، ص ۱۰۳). تفهم، یک قیام معرفتی بر ضد تجربه‌گرایی از سنخ آگوست کنت بود که در سنت فلسفی ایدئالیسم آلمانی جای می‌گرفت (برایمن، ۱۳۹۲، ص ۱۱۸). روش کیفی با «تفسیرگرایی» ارتباط دارد و بر این اساس، پس‌زمینه شناختی و هویتی محقق، تأثیر مهمی بر ماهیت گردآوری و تحلیل داده‌های می‌گذارد (دنسکامب، ۱۳۹۸، ص ۳۳۶). علم اجتماعی تجدیدی، دو رگه است؛ به‌طوری که در یک فضای نظری، به علوم طبیعی و منطق آن استناد می‌شود و در فضای نظری دیگر، از منطق متفاوت و متمایز علوم انسانی سخن به میان می‌آید. این نزاع، ریشه‌دار و حل‌نشده و در جریان است. چه جنبه شهودی و چه جنبه ارزشی این رهیافت روش‌شناختی، نحله عمده علم تجدیدی را که به تجربه محض و ناب می‌اندیشد، ناخوشایند می‌کند و به طرد و دفع وامی‌دارد.

در مطالعه‌ای که مسیر معرفتی طی شده، موضوع مشاهده مستقیم محقق است و خود او نیز در متن این مسیر قرار داشته و تجربه زیسته اندوخته است و بنابراین مشاهده‌اش مشارکتی به معنای واقعی است، همه خصوصیات و ضرورت‌های یادشده به چشم می‌خورند. محقق، خودش کنشگر همین عرصه بوده و در متن آن قرار داشته و با عینیت‌ها در تماس مستقیم بوده است. از این رو نمی‌خواهد غیبت معرفتی خویش را با روش‌های دیگر، تکمیل و برطرف کند و روایت‌های دست‌دوم از آنچه که گذشته، صورت‌بندی کند. از طرف دیگر حضور و فاعلیت وی، میدانی و بیرونی بوده است؛ یعنی در جهان کنشگران و سیاست‌ها و متون و مناقشات علم اجتماعی اسلامی قرار داشته و نسبت به دیگری‌ها، موضع‌مند و پرتحرک بوده است. این همه، حاکی از یک موقعیت طبیعی و دست‌کاری نشده است که بر تاریخ معرفتی عینی و واقعی دلالت دارد و در نهایت، من معرفتی و هویتی محقق، در این مطالعه حضور دارد و او همه ذهنیت‌های تجربی و اندوخته‌های بیرونی خویش را درهم آمیخته و از دریچه آن‌ها به مسئله و موقعیت می‌نگرد و پاسخ‌ها را صورت‌بندی می‌کند. این قبیل تعاملات و تماس‌ها، حتی اگر پراکنده و غیرارادی بوده باشند، اما در عین حال اولاً تکرار شونده و مستمر بوده‌اند و ثانیاً دیرینه و بلندمدت.

۱-۳. تلفیق روش شناختی سطوح عاملیت و ساختار دانشی

اگر طرح علم اجتماعی اسلامی را چونان یک «ساختار معرفتی-متمی» تصور کنیم، آنگاه باید گفت تحلیل تفسیری، نحوه ساختاربندی متن را بررسی می‌کند و به توالی‌های درونی آن، در ساختار کلی متن توجه می‌شود. این رویکرد روش شناختی، نه تنها امکان کشف درون‌مایه آشکار متن را فراهم می‌کند، بلکه درون‌مایه نهفته آن را نیز مشخص می‌سازد؛ یعنی معنایی که بین سطور پنهان است را نمایان می‌کند. تنها با روش تفسیری است که می‌توان لایه‌های عمیق‌تر و پنهان‌شده معنا را از سطح متن استنتاج کرد؛ البته به شکلی مهار شده از نظر روش‌شناسی و قابل آزمون بین‌ذهنی (Rosenthal, 2018, p. 17). تلفیق ساختارنگاری و متن‌نگاری علم اجتماعی اسلامی، رویکردی است که نه فقط مطالعه واقعیت معرفتی را تسهیل می‌کند، بلکه امکان یافتن لایه‌های نهفته آن را فراهم می‌کند و از بسندگی به نمودها و ظهورات، پرهیز می‌دهد؛ به این معنی که برخلاف تجربه‌گرایی رایج، به جهان ذهنی و درونی می‌رود و می‌کوشد براساس نوعی شهود جامعه‌شناسانه، معانی و درون‌مایه‌های واقعیت اجتماعی را کشف و فهم کند. از این جهت است که چنین مطالعاتی را در برابر مطالعات پنهانگر، مطالعات ژرفانگر می‌خوانند. این پاره از مطالعه، اشاره به جنبه ساختاری و کل‌نگرانه آن دارد.

ویر در کتاب اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری (ویر، ۱۳۷۳) کوشید تولد یک ساختار اجتماعی را براساس یک ساختار اجتماعی دیگر توضیح بدهد؛ با این قید که مسیر تفهم را در پیش گرفت و از لایه ساختار به لایه کنشگر وارد شد. او نشان که که اخلاق پروتستانی به‌عنوان یک «ساختار فکری و فرهنگی»، چگونه می‌تواند در سرمایه‌داری به‌عنوان یک ساختار اقتصادی، اثر بگذارد و آن را به وجود بیاورد. مسئله او در ابتدا ساختار بوده، اما منطقی‌تر برای فهم واقعیت ساختاری، فهم واقعیت عملیتی بوده است. البته روشن است که ارجاع همه چیز به امر خرد و در کانون نشانیدن و اصیل‌انگاشتن مطالعه کنشگر به‌عنوان موضوع علم اجتماعی، دلالت‌های تمایزبخشی نسبت به مطالعات ساختار‌پسند دارد و این‌گونه نیست که بتوان مطالعه تفسیری و معطوف به ذهنیت کنشگر را یک ترکیب و ادغام از دو سطح هستی‌های جهان اجتماعی دانست. در این مطالعه نیز بخشی از مسئله عبارت است از نحوه مدخلیت ساختار تفکر اسلامی بر ساختار علم اجتماعی اسلامی. محقق برای این هدف، از لایه ساختار به لایه کنشگر عبور کرده و از «جهان ذهنی» خودش که حاصل «تجربه زیسته» اش در متن این مناقشه و کوشش است، پرده‌برداری کرده است. پس او فهم خودش را از فهم خودش نسبت به طرح تولید علم اجتماعی اسلامی بازگفته است. این فهم اول، همان «دانش ضمنی» است که در اینجا، آشکارسازی شده است. به بیان دیگر ما با یک «کنش اجتماعی-علمی» مواجه هستیم که زیر سایه یک «ساختار معرفتی-فلسفی» قرار گرفته و می‌خواهد این ساختار را اصلاح کند.

۲. تجربه‌هایی از تفهم تفسیری در قلمرو مطالعات دانش

توماس کوهن در پایان کتاب ساختار انقلاب‌های علمی و در مقام بیان منطقی و مبنای مواجهه‌اش با مسئله انقلاب علمی می‌نویسد: «این عبارت مفید را از مایکل پولانی وام می‌گیرم که آنچه از این فرایند حاصل می‌شود، «معرفت ضمنی» است که با «انجام دادن علم» به‌دست می‌آید و نه با «فراگرفتن قواعد برای انجام دادن علم»» (کوهن، ۱۳۹۰، ص ۲۳۳). او در جای دیگری از اثر خویش نیز به کتاب دانش شخصی مایکل پولانی استناد می‌کند و می‌نویسد: «به باور او، بسیاری از توفیقات علمی، بستگی به معرفت ضمنی - یعنی معرفتی که در جریان «عمل» کسب می‌شود - دارد» (همان، ص ۲۵۸). وی توضیح می‌دهد که اشاره به معرفت ضمنی و طرد هم‌زمان قواعد، به‌معنی «شخصی» و «ناعقلانی» شدن نیست؛ چون من علم را به‌جای منطقی و قاعده، بر مبنای «شهودات فردی تحلیل‌ناپذیر» قرار نداده‌ام. این شهودات، فردی نیستند، بلکه دارایی‌های آزموده شده و مشترک هستند و در سطح اصول، تحلیل‌ناپذیر نیستند (همان، ص ۲۳۳). قصد کوهن از اشاره به پولانی و نظریه دانش ضمنی، این است که نشان بدهد کتابش از نظر روشی، معتبر و موجه

است و نمی‌توان آن را دلخواهانه و شخصی انگاشت. معرفت ضمنی شهود فردی است، اما نامعتبر نیست؛ چون از تجربه عینی و اُنس واقعی با علم برمی‌خیزد و به تعبیر کوهن، حاصل انجام دادن علم است. باید به جای «قاعده‌گذاری‌های قیاسی» و «محاسبات برج عاج‌نشینانه»، به مطالعه تجربه علمی و آنچه که از ممارست با روندها و جریان‌های خود علم به دست می‌آید پرداخت و البته این مطالعه، منطبق بر فهم مستقیم و عینی است. انجام دادن علم یعنی باید در علم، غوطه‌ور شد و از نزدیک، اقتضاها و منطق درونی آن را دریافت و مسیرها و مدارهای طبیعی آن را شناسایی کرد و این نیز ممکن نیست مگر با نشستن در بستر واقعی کنش علمی. آنچه از این فرایند شخصی و مستقیم و عینی بر ادراک کنشگر علمی رسوب می‌کند، همان شهود فردی است و روشن است که چنین شهودی، به طور ضروری، اختصاصی و منحصر به فرد نیست، بلکه اگر بیان و روایت شود، از سوی آن‌ها نیز تأیید خواهد شد؛ همانند یک فهم مشترک و حس مشابه که به تجربه دیگرانی که از یک چشم‌انداز نظری استفاده می‌کنند نیز درآمده است. این در حالی است که اثر کوهن را تاریخی محض می‌انگارند و از این جهت، آن را نسبت به رویکردهای دیگر در فلسفه علم، متمایز می‌شمارند. جهت‌گیری تاریخی در کار کوهن، یک واقعیت است، اما فضیلت کوهن در این امر خلاصه نمی‌شود، بلکه چنان‌که خود او در پایان کتابش اشاره می‌کند، او به جای فلسفه‌پردازی‌های قیاسی و دور از صحنه و عرصه، به سراغ کنش علمی و تجربه شهودی شده برآمده از آن رفته و توانسته به یک روایت تازه و خاص از تحول و تطور علم دست یابد. در مطالعه‌ای که پیش رو است نیز هر دو رگه وجود دارند: یکی «تاریخ علم» که در قامت سیر چهار دهه‌ای تولید علم اجتماعی اسلامی در ایران ظهور یافته است و دیگری «شهود علم» که با تجربه کنش معرفتی محقق در این میدان، شکل گرفته است و اینک در قالب یافتن ابرمسئله‌ها و پرداختن نقشه راه تحقق می‌یابد.

همچنین در اثری با عنوان درباره نظام دانش (توفیق، ۱۳۹۶)، نویسنده از این مسئله آغاز می‌کند که علم اجتماعی متعارف، چیزی جز تصور شرق‌شناسی دانشگاهی از شرق براساس اندیشه ترقی و فلسفه‌های تاریخ متناظر با آن نیست (همان، ص ۱۴) و نظام تولید دانش اجتماعی ما نیز حاصل درونی‌سازی عالمانه گفتمان شرق‌شناسی است (همان، ص ۱۳۹). او می‌نویسد هدفش عبارت است از آفرینش یک «تفسیر نظرورزانه» از وضعیت علم اجتماعی در ایران و تأملی در این باره که چگونه می‌توان این واقعیت را بهتر مسئله‌مند کرد. تفسیر نظرورزانه در بهترین حال مبتنی است بر سلسله پرسش‌هایی که از انسجام منطقی برخوردارند و از «نگاه مفسر»، مطالعه تجربی واقعیت را امکان‌پذیر می‌سازند؛ [چنان‌که این مسأله را مطرح می‌کنند] که موضوع مورد بررسی، چرا بدین گونه [واقع] شده و به گونه دیگر نشده است. این مطالعه ذیل «جامعه‌شناسی جامعه‌شناسی»، قابل طبقه‌بندی است و نگارنده همچون مفسران، براساس یک «فهم» و «شهود» از بحران در علم

اجتماعی ما به تقریر آن دست زده است (همان، صص ۲۰-۲۱). وی در بخش دیگری از کتاب، به بیان و شرح «تجربه زیسته دانشگاهی» ارجاع می‌دهد (همان، ص ۸۷). این چنین مطالعه‌ای، ترکیبی و دوضلعی است؛ چنان‌که محقق، تفسیر نظرورزانة خود را حاصل استفاده از «پیامد مطالعات نظری و تجربی» و «تجربه شهوی مفسر» دانسته است.

۳. تفهیم تفسیری در اشارات منطق دینی؛ امکان سازگاری

مطالعه کردن بر روی واقعیت، دو گونه است: «مطالعه عینی یا عملی» و «مطالعه ذهنی یا تحلیلی». مطالعه عینی یعنی شناختن واقعیت در متن یک مواجهه عملی و تجربی، اما مطالعه ذهنی و تحلیلی این است که انسان، امری را که وجود دارد یا وجود داشته است، در ظرف عقل بشناسد. از جمله در جایی که می‌خواهیم خود تاریخ را مطالعه کنیم، این چنین مطالعه‌ای، عینی نخواهد بود؛ چرا که تاریخ به گذشته تعلق دارد و وجود عینی قضایای آن، منتفی شده و گذشته است و اکنون نیستند که بتوانیم آن‌ها را به صورت عینی بشناسیم. از این جهت است که بحث درباره شدن‌های تاریخی، به فلسفه شبیه‌تر است تا به علم و بر این اساس، امروز این قبیل مطالعات، فلسفه تاریخ خوانده می‌شوند. پس در جایی که وجود عینی واقعیت از میان رفته، چاره‌ای جز مطالعه تحلیلی نداریم (مطهری، ۱۳۹۶ الف، صص ۱۲۵-۱۲۷). برخی تصور می‌کنند که تنها روش مطالعه علمی، روش تجربی است و تنها نظریه‌ای قابل قبول است که بتوان آن را با تجربه تأیید کرد و آنچه را از این قبیل نیست، جزء فرضیات خیال‌با فانه باید شمرده شود و قابل قبول نیست. در مقام پاسخ به این شبهه کودکانه باید گفت برای تشخیص امور ذهنی و اعمال نفسانی و کیفیت و نحوه وجود آن‌ها، هیچ راهی بهتر از «مراجعة مستقیم به ضمیر خود» نداریم. اگر این نحوه مطالعه، با تجهیزات منطقی و فلسفی محقق، توأم باشد به نتایج قطعی و یقینی می‌رسد. در علوم انسانی این روش را «روش درونی»، یا «روش ذهنی»، یا «درون‌بینی» و یا «دانستن بی‌واسطه» می‌خوانند (مطهری، ۱۳۸۰ ب، ص ۵۲). در اینجا سخن از مراجعة مستقیم به ضمیر دیگری است نه ضمیر خود. درون‌فهمی، هم می‌تواند معطوف به خود باشد و هم معطوف به دیگری، اما در علم اجتماعی، این منطق روش‌شناختی برای مطالعه ضمیر دیگری به کار گرفته می‌شود. در آن سوی کنش، ذهنیت کنشگر نهفته است که قلمرو مولد کنش است و کنش، ریشه در آن دارد. این ذهنیت نهفته، معنای کنش است و برای فهم کنش، باید آن را فهم کرد. پس فهم امر بیرونی، متوقف بر فهم امر درونی است.

تفهیم و تفهیم، مربوط به جهان انسانی و مبتنی بر یک سلسله قواعد و عادات جاری عرفی است

(مطهری، ۱۳۹۸، ص ۲۵۴). تفهم مربوط به علم حصولی و عالم ذهن است که عالم صور اشیاء است (مطهری، ۱۳۸۰، ص ۴۷) و اگر آن را به شهود نسبت می‌دهند، مقصود این نیست که شناختی از نوع علم حضوری صورت گرفته است، بلکه شهود در اینجا گونه‌ای از علم حصولی است که نسبت به سایر گونه‌های علم حصولی، واسطه کمتری دارد، نه این‌که به‌طور کلی، بی‌واسطه است. به بیان دیگر، بی‌واسطگی در اینجا، معنای فلسفی ندارد و از جمله، تجزیه و تحلیل ذهنی معطوف به درون‌کنشگری که مطالعه می‌شود، واسطه و میانجی به‌شمار نمی‌آید، درحالی‌که در فضای فلسفی، همین فهم اجتماعی بی‌واسطه نیز، برخوردار از لایه‌های واسطه‌ای قلمداد می‌شود.

درون‌بینی را در مورد ساختارها که واقعیت‌های اجتماعی پهن‌دامنه‌اند نیز می‌توان به‌کار گرفت. ساختار، اصطلاحی است که هم به قالب‌ها و هندسه‌های نظری و ذهنی اشاره دارد (مطهری، ۱۳۹۵ الف، ص ۸) و هم به نظام‌ها و چارچوب‌های اجتماعی و عینی (مطهری، ۱۳۹۶، ص ۱۱۲). در زمینه علم اجتماعی باید گفت «ساخت جامعه»، یعنی نظامات حاکم بر جامعه (مطهری، ۱۳۸۷ الف، ص ۱۳۱). مطهری میان ظاهر و روح ساختار، تفاوت می‌گذارد و می‌گوید گاهی، ظاهر ساختار برجا می‌ماند، اما روح آن دچار استحاله می‌شود. در این حال فقط کسانی که می‌توانند از ظاهر عبور کنند و لایه‌های پنهان را دریابند، قادر به فهم تغییر ماهیت هستند. او می‌نویسد پس از آن‌که نهضت و انقلاب موفق شد و دشمن از مواجهه مستقیم با آن، مأیوس گردید، دشمن بدون آن‌که اثر واقعی از نهضت پذیرفته باشد، بلکه برای بهره‌برداری و براساس تشخیص سود خود و برای مسخ و استحاله نهضت، به نهضت می‌پیوندد؛ بدون آن‌که به «روح» و «معنی» و «هدف» نهضت، ایمان داشته باشد؛ آنچنان‌که مخالفان مشروطیت ایران به مشروطیت پیوستند و محکم‌تر از نیروهای اصلی و اولیه، سنگ مشروطه را به سینه زدند. این‌ها «شکل» و «پوسته» و «ظاهر» و «قیافه» نهضت را حفظ می‌کنند، بلکه حتی آرایش بیشتری به آن می‌دهند، اما «روح»، «هسته»، «باطن» و «حقیقت» آن را از میان می‌برند و آن را از درون، پوک و خالی می‌کنند؛ به تعبیر امیرالمؤمنین به زودی بر شما روزگاری خواهد آمد که اسلام را از حقیقت آن بپردازند، همچون ظرفی که واژگونش کنند و آن را از آنچه درون دارد تهی سازند (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۰۳). به این ترتیب، نهضت از مسیر خودش منحرف می‌شود و با وجود «حفظ صورت»، دچار «قلب ماهیت» می‌گردد. در این حال، اکثریت قریب به اتفاق مردم، که «ظاهرین» و «صورت‌پسند» هستند، راضی و خشنود و شاکر و دعاگو می‌مانند؛ زیرا «شعارها» در حد اعلی محفوظ است، هرچند «اصول» از میان رفته است. به‌رحال گاهی به تدریج طرز تفکر مردم نسبت به دین، آنچنان عوض می‌شود که تفکر اصلی، مورد استیحا ش مردم قرار می‌گیرد. اینجاست که نیاز

به نوعی رشد و روشن بینی به معنی «درون بینی» لازم است. پس همان طور که قرآن فرمود: «امروز کسانی که کافر شده اند از کارشکنی در دین شما نومید گردیده اند، پس از ایشان مترسید و از من بترسید» (مانده: ۳)، از خارج دنیای اسلام بر اسلام نباید ترسید، بلکه از داخل باید ترسید. ترس از داخل هم منحصر به این نیست که مردم به علل خاص شهوانی و از این قبیل، فسق و فجور کنند، بلکه از نفاق داخلی ترسید؛ یعنی از نیروهایی که از مواجهه علنی با اسلام پرهیز دارند و نقاب اسلام گرایی به چهره می زنند و هدف های پلید خود را زیر سرپوش شعارهای اسلامی، آن هم شعارهای غلیظ و شدید، دنبال می کنند، اما در حقیقت در پی تهی کردن اسلام از درون و محتوا و ابقای اندام و پوسته، از طریق تغییر دادن مسیر و هدف و خلاصه تحریف معنوی هستند (مطهری، ۱۳۸۵، ص ۱۶۷). پس تفهم به معنای درون بینی، خاص کنشگر نیست، بلکه این منطق روش شناختی را درباره ساختار نیز می توان به کار گرفت.

نه فقط در حوزه علوم انسانی و روش، بلکه به طور کلی، مسئله مهم دنیای کنونی این است که انسان، به تعبیر قرآن، «خود» را فراموش کرده و از «درون بینی» و «توجه به باطن و ضمیر»، غافل شده و توجه خویش را یکسره به دنیای حسی و مادی محدود کرده است (مطهری، ۱۳۷۹، ص ۱۳۸). به بیان دیگر مادی نگری و تجربه بسندگی، هم یک آفت روش شناختی است و هم یک بینش عمومیت یافته در قلمرو فلسفه زندگی.

در نهج البلاغه از تأمل تاریخی با روش تفهم سخن به میان آمده و این روش، آنچنان معتبر شناخته شده که به روش تجربه زیسته، نزدیک دانسته شده است؛ هر چند من به اندازه همه آنان که پیش از من بوده اند نزیسته ام، اما در کارهایشان نگرسته ام و در سرگذشت هاشان اندیشیده و در آنچه از آنان مانده، رفته و دیده ام تا چون یکی از ایشان گردیده ام، بلکه با آگاهی که از کارهایشان به دست آورده ام، گویی چنان است که با نخستین تا پسین شان به سر برده ام. پس از آنچه - دیدم - روشن را از تار و سودمند را از زیانبار، باز شناختم (نهج البلاغه، نامه ۳۱). مطهری به این روایت استناد می کند و آن را این گونه تحلیل می کند که حضرت امیر - (علیه السلام) - می گویند من اگرچه عمر محدودی دارم و با امت های گذشته نبوده ام که از نزدیک، وضع و حال آنها را مطالعه کرده باشم، اما در آثارشان سیر کردم و در اخبارشان فکر کردم؛ تا آنجا که مانند یکی از خود آنها شدم و آنچنان شده ام که گویی با همه آن جوامع از نزدیک زندگی کرده ام (مطهری، ۱۳۷۵، صص ۷۸ و ۷۹). این گذشته تاریخی همه ساحات و شئون آن را در بر می گیرد و از فردیت ها تا ساختارها را شامل می شود، که البته از دست رفته اند و مطالعه عینی و مستقیم آنها ممکن نیست. با این حال می توان در نقل ها و روایت ها، آنچنان غور و تعمق کرد که به تفهم راستین دست یافت؛ چنان که گویا تجربه زیسته واقع شده است و تفسیرها، حاصل معاصریت و مواجهه عینی هستند. این قدرت تفهم را می رساند که

عدم‌ها و فقدان‌های ناشی از تاریخ را جبران می‌کند و تفسیرهای حقیقی و صمیمی و عینی می‌آفریند.

درباره این سازگاری و همخوانی باید به دو ملاحظه مهم نیز توجه کرد. نخست این‌که کاربست روش تفهیم تفسیری در این مطالعه، به این معنی نیست که روش یادشده، صلاحیت و بضاعت قضاوت درباره گزاره‌های اسلام را دارد، بلکه در اینجا ادعا بیش از این نیست که فقط در پی مطالعه روند تولید علم اجتماعی اسلامی هستیم، نه حتی خود علم اجتماعی اسلامی، چه رسد به اسلام. به بیان دیگر، این مطالعه، جهت‌گیری بیرونی و فرایندی دارد، نه درونی و مضمونی. برای داوری درباره اسلام، باید منطق روش‌شناختی خود اسلام را به کار گرفت، درحالی‌که این مطالعه، فقط به دنبال تأمل درباره سازوکار و روند تولید دانش در یک زمینه معرفتی متصل به اسلام است. دوم این‌که درباره تفهیم تفسیری یا تفسیرگرایی به‌طور کلی، گرایش‌های متنوعی وجود دارد که بسیاری یا دست‌کم برخی از آن‌ها، قابل جمع با انگاره فلسفه اسلامی نیستند، از جمله تفسیرگرایی پدیدارشناسانه یا تفسیرگرایی هرمنوتیکی. در این خوانش‌ها، پیش‌وکم، نسبی‌اندیشی وجود دارد و این امر، امکان کاربست آن‌ها را در مقام مطالعه تولید علم اجتماعی اسلامی، به یک تناقض فلسفی و روشی تبدیل می‌کند. از این‌رو، نگارنده تنها به تفهیم تفسیری به روایت ماکس وبر اشاره کرده است که به‌نظر می‌رسد، گرفتار آفات فلسفی نحله‌های دیگر نباشد و درعین حال، یک امکان روشی غنی و مولد را در اختیار ما قرار می‌دهد. چه‌بسا مطالعات گسترده‌تر، حتی به عبور از این رهیافت و صورت‌بندی رهیافتی که به‌طور مستقل و تمام‌عیار برآمده از فلسفه اسلامی باشد، بینجامد.

۴. گره‌گشایی از معضله اعتبار؛ واقع‌نمایی فهم‌ها

در روش کیفی، «ذهنیت‌گرایی» به معنای برجسته‌بودن نقش خلاق «محقق» - که در اینجا باید تعبیر مفسر را به کار برد - بیشتر از روش کمی به رسمیت شناخته می‌شود؛ چنان‌که وزن تأملات محقق و استعداد او در تجزیه و ترکیب، بسیار است (مردیها، ۱۳۸۲، ص ۲۷). تحلیل‌های تاریخی و اجتماعی، براساس «قراردادهای فرهنگی»، اعتبار دارند (وبر، ۱۳۸۲، ص ۷۳)؛ یعنی در درون جهان‌معنایی خودشان که اغلب منحصر به فرد هستند معنا دارند. همچنین ابزارهایی که در روش تبیین تفهیمی به کار می‌رود، دارای درستی هنجاری نیستند، بلکه عادات عرفی پژوهشگر در طرز اندیشیدن هستند (وبر، ۱۳۸۲، ص ۷۴). از این‌رو، مسئله اعتبار در این روش، بیشتر برجسته می‌شود. در اینجا ما با یک مسئله معرفت‌شناختی مواجه هستیم. پژوهش فلسفی درباره مفهوم دانستن و جست‌وجوی راه‌های مناسب برای باورکردن هر سخنی و کشف حقیقت را معرفت‌شناسی

می‌گویند (زاگزبسکی، ۱۳۹۲، ص ۱۱). دغدغه معرفتی در اینجا اثبات «علیت کافی» است؛ به این معنا که علتی که برای یک رویداد مطرح می‌کنیم باید به اندازه کافی برای توضیح آن رویداد، قانع‌کننده باشد؛ یعنی علت باید توان ایجاد آن را داشته باشد و حاکی از یک ارتباط تصادفی یا ضعیف نباشد (Shils & Finch, 1949, p. 164). البته گفته شده این‌گونه نیست که تفهم، تحلیل را به ذهن‌گرایی اجتناب‌ناپذیر سوق بدهد؛ چون می‌توان درباره تفهیم برآمده از تفهم، با دیگران به اشتراک نظر رسید (بودون، ۱۳۸۳، ص ۲۶۷). همچنان که پیداست، نقش محقق در اینچنین مطالعه‌ای، برجسته است و این اوست که به پژوهش معنا و هویت می‌بخشد؛ چنان‌که همه مطالعات تفسیری و دلیل‌کاوانه چنین مدار و محوری دارند و آغشته به ذهنیت‌ها و پنداشته‌های مفسر هستند.

۴-۱. امکان تبیین‌های بدیل در شرایط عدم قطعیت

علوم اجتماعی تفسیری که ساختن انسان و جامعه را به معانی نسبت می‌دهد، تصریح می‌کند که فهم جامعه از طریق «دایره بی‌پایان تفسیرها» شکل می‌گیرد و نباید انتظار رسیدن به «دیدگاه نهایی» را داشت (Bevir & Blakely, 2018, p. 20). واقعیت اجتماعی، آنچنان غنی و سرشار است که هرچه درباره‌اش گفته بشود، باز هم جا برای بازتفسیر وجود دارد. دست‌کم برخی از واقعیت‌های اجتماعی، چنین خصوصیتی دارند. پس علم اجتماعی در این خوانش، میدانی برای رویارویی تفسیرهای متضاد یا مکمل است که سیری‌پذیر نیستند. نقطه پایان، فقط یک گمانه خام است که با از راه رسیدن تفسیرهای جدید، ابطال می‌شود. می‌توان به حقیقت نزدیک شد، اما نمی‌توان ادعا کرد که فهم تمامیت آن حاصل شده است و دیگر هیچ گزاره نو و متفاوتی در میان نخواهد بود. همیشه باید دریچه‌ای را به روی بازتفسیرها و تجدیدنظرها گشوده نگاه داشت و از قطعیت‌های مطلق‌اندیشانه و پایان‌بخش پرهیز کرد.

پژوهش کیفی، گنجایش «ابهام زیاد»ی را دارد؛ بسته به اندازه عدم قطعیت در یک موجودیت اجتماعی، توضیح‌های چنین موجودیتی نیز باید بتواند حدی از ابهام را در خود بگنجانند. وجود این ابهام‌ها بازتاب یک تحلیل ضعیف نیست، بلکه بازتاب واقعیت اجتماعی است (دنسکامب، ۱۳۹۸، ص ۴۲۸). ملاحظه دیگر این است که در پژوهش کیفی، دورنمایی از «تبیین‌های جایگزین» وجود دارد. از آنجا که تحلیل کیفی، از مهارت‌های تفسیری محقق بهره می‌برد، این امکان را فراهم می‌کند که بیش از یک تبیین را معتبر بدانند. پژوهش کیفی بیش از آن‌که به این پیش‌فرض - حداقل در سطح نظری - معتقد باشد که تنها یک تبیین معتبر و درست وجود دارد، این

احتمال را در نظر می‌گیرد که محققان مختلف، با وجود استفاده از روش‌های یکسان، ممکن است به نتایج متفاوتی دست یابند (دنسکامپ، ۱۳۹۸، ص ۴۲۸). در نظر وبر یکی از خصوصیت‌های علوم انسانی، «ناتمامیت ذاتی» است؛ به این معنی که نمی‌توان یک دستگاه معرفتی کامل و یک جدول مسدود و قطعی ساخت؛ چون علوم انسانی، در حال تحول هستند و هیچ‌گاه به پایان نمی‌رسند. کامل شدن علوم انسانی فقط هنگامی میسر است که تاریخ انسان، که دارای استعداد آفرینندگی است، به پایان برسد (آرون، ۱۳۸۱، صص ۵۶۹ و ۵۷۰). البته بدون پژوهش و بدون دلیل نمی‌توانیم بدانیم کدام یک از تفسیرها، درست است. ناظر باید درباره کنش، پژوهش کند تا بتواند حدس شهودی خود را ارزیابی کند (همان، ص ۵۷۲). در اینجا، همواره نمی‌توان از مرزهای قطعی و گزاره‌های جزمی سخن گفت و دیگری‌های معرفتی را به‌طور کلی و از اساس کنار زد، بلکه غرض این است که یک تبیین یا روایت، در عرض تبیین‌ها و روایت‌های دیگر، ساخته و پرداخته شود تا واقعیت معرفتی، هرچه بیشتر و دقیق‌تر شناخته شود. نباید در وضع آغشته به ابهام، سکوت کرد و از تبیین و روایت گریخت، بلکه باید عدم قطعیت‌ها را طبیعی و عادی انگاشت و با بیان آن‌ها، میدان مباحثه عمومی را فعال و پرنشاط کرد. چنین عرصه‌های، به معرکه‌ای برای تضارب آراء و عقول تبدیل خواهد شد و در میانه نزاع‌های نظری، تقرب به حقیقت صورت خواهد گرفت.

۴-۲. بازاندیشی متاملانه در آغازها و سازوکارها

بازاندیشی، سازوکاری است که از طریق آن، مطالعه کیفی برای مخاطب بیرونی و حتی بیگانه با منطق کار، وجاهت و اعتبار می‌یابد. در پژوهش کیفی، پژوهشگر تأمل می‌کند که چگونه «نقش او» در مطالعه و نیز پیشینه، فرهنگ و تجربیات شخصی‌اش می‌تواند در تفسیرهای وی، از جمله مایه‌های استخراج شده و معانی نسبت داده شده به یافته‌ها، تأثیرگذار باشد. پژوهشگر به‌صورت صریح و بازتاب‌گرایانه، سوگیری‌ها، ارزش‌ها و پیشینه فردی‌اش، نظیر تجربه تاریخی و فرهنگی‌اش را که در شکل‌گیری تفسیرها در جریان مطالعه نقش دارند، «شناسایی» و «بیان» می‌کند. بازاندیشی، مستلزم پرداختن به دو جنبه اساسی است: نخست ارائه توضیحاتی درباره تجربیات گذشته پژوهشگر در رابطه با مسئله پژوهش و کنشگران یا محیط مطالعه است؛ دوم تبیین روشن این مسئله که چگونه چنین تجربیاتی می‌توانند تفسیرهای پژوهشگر را در طول فرایند تحقیق، صورت‌بندی کند (Creswell, 2023, p. 226).

در این سازوکار باید بخش‌های نهفته و ناگفته ذهن محقق، به‌دست خودش آشکار شود و نحوه حضور و تأثیر لایه‌های پنهان در قطعه‌های مختلف مطالعه بیان گردد. این امر به معنی به‌صحنه

روشن آوردن جنبه‌هایی از مطالعه است که ممکن است به دلیل ابهام و ناپیدایی، مخاطب را دچار تردید کنند. مخاطب باید به نسبت فکری و معرفتی محقق با مسئله مطالعه پی ببرد و بداند که پرداختن به این مسئله و برگزیدن آن، براساس چه منطقی بوده و از چه ذهنیتی برخاسته است. این چنین توضیحاتی نمایانگر چگونگی تولد و تکوین مسئله در ذهن محقق است و حال و هوای معرفتی او را در اتصال با مسئله مشخص می‌کند. به بیان دیگر توضیح جنبه مسئله‌وارگی موضوع، از جهان ذهنی محقق و نسبت نظری با آن حکایت می‌کند و به این واسطه، مسیر و مدار حرکت نظری محقق را شفاف و بیناذهنی می‌گرداند. یک تکه دیگر از معبرسازی در این سازوکار، شرح سنت نظری حاکم بر مطالعه است؛ یعنی نحوه مدخلیت و کیفیت حضور این موقعیت معرفتی و خاستگاه فکری بر صورت‌بندی مسئله و طبقه‌بندی عناصر آن باید بازگو بشوند. به عبارت دیگر، باید نشان داده شود که وفاداری به یک سنت نظری، چگونه مجموعه‌ای از مفاهیم و اولویت‌ها و تکیه‌گاه‌ها را پیش رو می‌نهد و به مطالعه جهت خاص می‌دهد.

۳-۴. انسجام درونی گزاره‌های زیرطبقه

راه حل دیگر برای اثبات اعتبار این مطالعه، ارجاع به نظریه انسجام‌گرایی به مثابه معیار صدق استنتاج‌ها است. در چارچوب نظریه انسجام‌گرایانه صدق نیز می‌توان اعتبار این مطالعه را توجیه کرد. نظریه انسجام‌گرایانه صدق می‌گوید گزاره صادق، گزاره‌ای است که به طرز مناسبی با برخی گزاره‌های دیگر هماهنگی دارد (آتودی، ۱۳۹۴، ص ۴۸۵). به بیان دیگر نظریه انسجام از این فکر برمی‌خیزد که تنها چیزی که می‌تواند یک گزاره را توجیه کند، گزاره دیگر است (فیومرتون، ۱۳۹۰، ص ۸۶). توجیه معرفتی از تطابق و هماهنگی گزاره‌ها با یکدیگر ناشی می‌شود، نه از تکیه بر «گزاره‌های پایه» یا «تجربه مستقیم». این انسجام، یک «شبکه» است، نه یک «زنجیره خطی» (Audi, 2011, p. 217). در این رویکرد، مطالعه علمی آن است که در نهایت، شبکه‌ای از باورها که در یکدیگر چفت‌وبست شده‌اند پدید بیایند (زاگزبسکی، ۱۳۹۲، ص ۶۳). بر این اساس یک گزاره، آنگاه با نظام از گزاره‌های دیگر منسجم است که آن گزاره به لحاظ «منطقی»، از آن نظام گزاره‌ها استنتاج شود یا به طور منطقی، مستلزم بخشی از آن نظام باشد (موزر، ۱۳۸۵، ص ۱۳۳). مقیاس و معیار تشخیص حقیقت از خطا، «منطق» است (مطهری، ۱۳۸۰ الف، ص ۱۴۱). پس معیار در این رویکرد، «سازگاری منطقی» است و این نیز به معنی فقدان تناقض آشکار است (فیومرتون، ۱۳۹۰، ص ۸۹). برای اثبات این امر می‌توان فهرستی از استنتاج‌های صوری-منطقی را مطرح کرد که سازگاری را نشان می‌دهند (موزر، ۱۳۸۵، ص ۱۳۴).

ویژگی انسجام‌گرایی درباره صدق این است که صدق را براساس ارتباط خاصی میان گزاره‌ها و جهان غیرگزاره‌ای تعریف نمی‌کند، بلکه به جای آن، صدق را براساس ارتباط «درونی» و «نظام‌مند» خود گزاره‌ها تعریف می‌کند (موزر، ۱۳۸۵، ص ۱۳۴). حقیقت این است که تجربه‌های حسی و شهودات عقلی، اغلب منبع مستقیم توجیه‌اند (Audi, 2011, p. 224)، اما [برای داوری درباره بسندگی فهم] در قلمرو روش‌شناسی علم اجتماعی با رویکرد تفسیری گفته شده که می‌توان از «بسندگی سطح معنا» استفاده کرد؛ یعنی روایت محقق باید معنی‌دار و معقول و قابل درک و باورکردنی باشد (کرایب، ۱۳۸۲، ص ۱۰۳). نکته دیگر این‌که انسجام بر دو نوع «محض» و «غیرمحض» است. رویکرد انسجام غیرمحض، [نظریه توجیه را فقط] به یک «زیرطبقه از گزاره‌ها» محدود می‌کند [و آن را به همه گزاره‌ها تعمیم نمی‌دهد]؛ چنان‌که برخی از نظریه انسجامی دفاع می‌کنند که تنها به گزاره‌های تجربی اختصاص دارد. از لحاظ منطقی نیز معنی برای محدودکردن نظریه انسجام به یک زیرطبقه جزئی از گزاره‌ها وجود ندارد (فیومرتون، ۱۳۹۰، صص ۸۷ و ۸۸). از طرف دیگر استدلال شده که هرچند بسیاری از نظریه‌های معرفت‌شناسی از «شهود» استفاده گسترده‌ای می‌کنند تا دیدگاه خود را درباره ماهیت معرفت اثبات کنند (موزر، ۱۳۸۵، ص ۵۲). نگارنده در این مطالعه ادعای فراخ و پهن دامنه‌ای ندارد و بیش از این نمی‌گوید که می‌توان نظریه انسجام را به این معنا به کار برد که چشم‌انداز نوصدرایی، همانند یک زیرطبقه از گزاره‌هاست و این‌گونه نیست که بخواهیم ملاک صدق و کذب را به‌طور کلی، از نظریه انسجام به‌دست بیاوریم. سخن در این است که گزاره‌های این مطالعه، همگی فرآورده‌ها و دلالت‌ها و دنباله‌های چشم‌انداز نوصدرایی هستند و در موقعیت معرفتی آن نشسته‌اند و قابل مفصل‌بندی با آن هستند؛ بنابراین، این صدق، نسبت به این نظام از گزاره‌ها است، نه کلی و عام و مطلق (موزر، ۱۳۸۵، ص ۱۳۵)؛ یعنی اگر از چشم‌انداز نظری دیگری به مسئله این مطالعه بنگریم، به پاسخ‌های دیگری دست خواهیم یافت و تبیین‌های رقیب و بدیلی شکل خواهد گرفت. این نسبت، طبیعی و برخاسته از تفاوت در چشم‌اندازهای نظری است؛ چنان‌که در علوم انسانی، جریان‌ها و انگاره‌های فکری متفاوتی شکل گرفته‌اند و همگی نیز مدعی هستند که از واقعیت‌های جهان انسانی حکایت می‌کنند.

یکی از سازوکارهای روش انسجام‌گرایی، تحلیل موارد تقیض است. در این سازوکار، پژوهشگر در میان گزاره‌ها و تحلیل‌های خود، موارد ناسازگار یا متناقض با یافته‌ها را جست‌وجو کرده و تحلیل می‌کند؛ بدان معنا که پژوهشگر به دنبال مواردی می‌گردد که با الگوها یا درون‌مایه‌های اصلی، ناهمخوان یا استثنایی‌اند. بررسی و تحلیل این موارد باعث می‌شود یافته‌ها تعمیق یابند، تعمیم‌دهی بی‌جا کاهش یابد و تبیین نهایی تقویت شود (Patton, 2002, p. 864).

همچنین در لابه‌لای آنچه که آمد، به مسئله استنتاج نیز اشاره گردید و مشخص شد که نظریه انسجام‌گرایی، ربط جدی به آن دارد. شناخت یا توجیه استنتاجی این است که گزاره‌ها را از گزاره‌های دیگری که می‌شناسیم، نتیجه می‌گیریم (فیومرتون، ۱۳۹۰، ص ۷۸). استنتاج این است که ذهن از یک حکم کلی، یک حکم جزئی نتیجه بگیرد و به اصطلاح، از کلی به جزئی پی ببرد. برای مثال پس از آن که بر ما ثابت شد که هر موجود طبیعی فناپذیر است، نتیجه می‌گیریم که درخت هم که موجود طبیعی است فناپذیر است (مطهری، ۱۳۸۰ الف، ص ۴۵). از این روش استنتاجی مشتمل بر دو عنصر است: فرایند استنتاجی که بر سازوکار ذهنی و منطقی نتیجه‌گیری دلالت دارد و مضمون استنتاجی که به نتیجه‌ها اشاره می‌کند (آئودی، ۱۳۹۴، ص ۳۱۵ و ۳۱۶).

اگر فرض کنیم که سنت نظری حاکم بر این مطالعه، چشم‌انداز فلسفه نوصدرایی به روایت مرتضی مطهری است، آنگاه باید گفت هر آنچه که در مقام پاسخ به مسئله‌ها و پرسش‌ها بیان می‌شود و در حکم یافته‌ها هستند، همگی دلالت‌ها و استنتاج‌هایی نسبت به چشم‌انداز نوصدرایی مطهری هستند. به بیان دیگر در این مطالعه، نگاه ناتمام و رهاشده او کشش و بسط یافته و زیرساخت نظری تفهیم تفسیری برای مطالعه تجریل تولید علم اجتماعی اسلامی را فراهم کرده است. حال چنانچه بخواهیم درباره اعتبار این یافته‌ها قضاوت کنیم، روشن است که باید همان انگاره نوصدرایی را مبنا قلمداد کنیم و استنتاج‌ها را به آن ارجاع بدهیم و چنانچه استنتاج‌ها، برآمده از آن انگاره بودند و نسبت سازوار و هماهنگ با آن داشتند، این مطالعه را معتبر و واقع‌نما بدانیم.

۴-۴. تحلیل تطبیقی در میان تفسیرهای همگون

تفسیر واضح و کافی در سطح معنا ممکن است از نظر علیت ناکافی باشد؛ بنابراین یک تفسیر دلیل‌کاوانه معقول، هرگز نمی‌تواند بیش از یک فرضیه امیدوارکننده درباره علت یک رویداد باشد؛ تا زمانی که با روند مرتبط بیرونی تطبیق داده شود. تفسیر، شرط لازم، ولی ناکافی برای توضیح رویداد است. «تحلیل تطبیقی» می‌تواند در شناسایی دلایلی که هم از نظر علی و هم معنایی کافی هستند، یاری‌رسان باشد (Ringer, 1979, pp. 109-110). در تحلیل تطبیقی، نمونه‌های مشابه به صحنه می‌آیند و کوشیده می‌شود از طریق مقایسه، خلأها و غفلت‌ها کشف شوند و تفسیر اعتبار یابد؛ چون هر واقعیت، جلوه‌گری خاصی دارد و مطالعه آن، جنبه‌هایی را آشکار می‌سازد، تحلیل تطبیقی می‌تواند نقش مکمل را ایفا کند و منبعی برای تولید اعتبار روشی به‌شمار آید. از طرف دیگر ماکس وبر از سازوکار تحلیل فرضی متقابل نیز بهره برده است که بر نوعی بازی ذهنی و تحلیلی با زنجیره دلایل دلالت دارد. در این بازی، زنجیره دست‌کاری می‌شود تا نشان داده شود که در صورت

جابه‌جایی یا حذف دلایل، چه امکان‌ها و احتمال‌هایی دربارهٔ واقعیت، در میان می‌بود. این تصرف ذهنی را نیز می‌توان نوعی مطالعهٔ تطبیقی تصور کرد که در عرصهٔ ذهنی و خیالی صورت گرفته است.

نتیجه

تعابیر فهم و تفسیر حاکی از این هستند که چنین مطالعه‌ای به تبیین علی نزدیک نمی‌شود و جنبهٔ تجربی کار به معنی پوزیتیویسم جامعه‌شناسانه نیست. اگر بنا باشد به جای مسیر معناکاوی، مسیر علت‌کاوی را در پیش بگیریم، اتفاق‌های معرفتی دیگری رخ خواهند داد و بافت تحقیق، بسیار دگرگون خواهد شد. تجربهٔ تولید علم اجتماعی اسلامی، یک تجربهٔ دانشی است که کنشگران انسانی داشته و کسانی با ذهنیت و انگیزه‌های مشابه، غایاتی را دنبال کرده و مبادی و نظریات و ساختارهای گوناگونی را پدید آورده‌اند. اینک چنین برساخته‌هایی که در حکم ساختار هستند، می‌توانند همچون عاملیت‌های انسانی در نظر گرفته شوند که باطن و «معنا دارند و از این جهت، موضوع مطالعهٔ تفسیری قرار می‌گیرند. اگر تولید و تثبیت علم اجتماعی اسلامی، دچار نقصان و آفت است و اگر این امر، درون‌مایه‌هایی از جنس آنچه که در جهان ذهنیت‌های انسانی به چشم می‌خورد دارد، پس می‌توان با تکیه بر روش تفهیم تفسیری، به تحلیل و ریشه‌یابی آن دست یافت. اگر تفسیرگرایی، در نسبت با واقعیت‌هایی که معنا و درون‌مایهٔ هویتی دارند، موجه است، پس حتی ساختارها و برساخته‌هایی که دارای این لایه هستند را نیز می‌توان در چارچوب این روش شناخت؛ از جمله روندها و نظام‌های دانشی را می‌توان براساس مطالعهٔ تفسیری فهم کرد.

در مقام استفاده از روش تفهیم تفسیری به‌عنوان قالبی که می‌توان در آن، تولید علم اجتماعی اسلامی را بازخوانی کرد، باید به این تدقیق فلسفی توجه کرد که علم اجتماعی اسلامی و تولید آن، مبتنی بر انگارهٔ فلسفهٔ اسلامی است و این ابتناء و تکیه، ضرورت‌هایی را در پی دارد؛ از جمله این که دیگر نمی‌توان تسلیم روش‌شناسی‌های نسبی‌گرایانه و سیال شد. در غیر این صورت، روش بر واقعیت تحمیل شده که آن را بر نمی‌تابد و در نقطهٔ مقابل آن قرار گرفته است. بر این اساس نگارنده از میان رویکردهای متنوع تفسیرگرایی، تنها به روش‌شناسی ماکس وبر ارجاع داده و آن را برگزیده است که سویه و سودای نسبت و تکثیرِ ناواقع‌گرایانه ندارد و در نهایت در پی حقایق جهان اجتماعی است و برای فهم واقعیت اجتماعی، معیار و ملاک معرفی می‌کند. دیگر این که وقتی بناست از طریق مطالعهٔ تجربهٔ زیسته، یک ساختار دانشی و نظامات تولیدی و تکوینی آن داوری شوند، روشن است که چاره‌ای جز رجوع به سطح خرد نیست. در مطالعات سطح خرد نیز آنچه که

کارساز است، تفهیم تفسیری است. البته اگر به جای تجربه زیسته، رهیافت دیگری انتخاب شود، روش نیز به تبع آن، دگرگون خواهد شد و در این باره، هیچ انحصاری در میان نیست. همچنین گفتمانی است که برخی جنبه‌های ناسازگار و ناهمخوان - همچون نظریه بی‌طرفی ارزشی که در مطالعات وبر وجود دارد - جزو ذاتیات و مقومات تفهیم تفسیری نیستند که نتوان آن‌ها را زدود. این لایه‌ها، افزوده‌ها و عرضیاتی هستند که عبور از آن‌ها، هیچ‌گونه خللی در روش تفهیم تفسیری ایجاد نمی‌کنند و از قضا همین سنخ تجدید نظرها می‌توانند به تدریج، راه را بر شکل‌گیری رهیافت‌های جدید تفهیم تفسیری هموار سازد.



منابع و مأخذ

قرآن کریم

نهج البلاغه، ترجمه سیدجعفر شهیدی، تهران: علمی و فرهنگی.

۱. آرون، ریمون (۱۳۸۱). مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه‌شناسی، ترجمه باقر پرهام، تهران: علمی و فرهنگی.

۲. آلن، کایرن (۱۳۹۲). ماکس وبر: درآمدی انتقادی، ترجمه ابوالفضل ذوالفقاری، تهران: شاهد.

۳. آتودی، رابرت (۱۳۹۴). معرفت‌شناسی، ترجمه علی‌اکبر احمدی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۴. برایمن، آلن (۱۳۸۹). کمیت و کیفیت در تحقیقات اجتماعی، ترجمه هاشم آقاییک‌پور، تهران: جامعه‌شناسان.

۵. بنتون، تد؛ کرایب، یان (۱۳۸۴). فلسفه علوم اجتماعی: بنیادهای فلسفی تفکر اجتماعی، ترجمه شهناز مسمی‌پرست و محمود متحد، تهران: آگه.

۶. بودون، ریمون (۱۳۹۶). ایدئولوژی: در منشأ معتقدات، ترجمه ایرج علی‌آبادی، تهران: شیرازه.

۷. پارکین، فرانک (۱۳۸۴). ماکس وبر، ترجمه شهناز مسمی‌پرست، تهران: ققنوس.

۸. پولانی، مایکل (۱۴۰۰). علم، ایمان و جامعه، ترجمه حسن تیموری، تهران: شب‌خیز.

۹. توفیق، ابراهیم (۱۳۹۶). درباره نظام دانش، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

۱۰. دالکر، کیمیز (۱۴۰۱). مدیریت دانش در تئوری و عمل، ترجمه حمید زرگرپور و حمید بریمانی و سعید زرآبادی، تهران.

۱۱. دنسکامب، مارتین (۱۳۹۸). راهنمای پژوهش خوب برای تحقیقات اجتماعی کوچک‌مقیاس، ترجمه سجاد علیزاده و سجاد یاهک، تهران: علمی و فرهنگی.

۱۲. ریتزر، جورج (۱۳۸۷). نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: علمی.

۱۳. زاگزبسکی، لیندا (۱۳۹۲). معرفت‌شناسی، ترجمه کاوه بهبهانی، تهران: نی.

۱۴. فروند، ژولین (۱۳۸۳). جامعه‌شناسی ماکس وبر، ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر، تهران: توتیا.

۱۵. فیومرتون، ریچارد (۱۳۹۰). معرفت‌شناسی، ترجمه جلال پیکانی، تهران: حکمت.

۱۶. کرایب، یان (۱۳۸۲). نظریه اجتماعی کلاسیک، ترجمه شهناز مسمی‌پرست، تهران: آگه.

۱۷. کوهن، تامس (۱۳۹۰). ساختار انقلاب‌های علمی، ترجمه سعید زیباکلام، تهران: سمت.

۱۸. لیتل، دانیل (۱۳۷۳). تبیین در علوم اجتماعی: درآمدی بر فلسفه علم الاجتماع، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران: صراط.

۱۹. مردیها، مرتضی (۱۳۸۲). فضیلت عدم قطعیت: در علم شناخت اجتماع، تهران: طرح نو.

۲۰. مطهری، مرتضی (۱۳۷۵). مسئله شناخت، تهران: صدرا.

۲۱. مطهری، مرتضی (۱۳۷۹ب). نظام حقوق زن در اسلام، تهران: صدرا.
۲۲. مطهری، مرتضی (۱۳۸۰الف). اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۱، تهران: صدرا.
۲۳. مطهری، مرتضی (۱۳۸۰ب). اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، تهران: صدرا.
۲۴. مطهری، مرتضی (۱۳۸۵ث). یادداشت‌ها، ج ۹، تهران: صدرا.
۲۵. مطهری، مرتضی (۱۳۸۷الف). آینده انقلاب اسلامی ایران، تهران: صدرا.
۲۶. مطهری، مرتضی (۱۳۹۵الف). جهاد اسلامی و آزادی عقیده، تهران: صدرا.
۲۷. مطهری، مرتضی (۱۳۹۶الف). معارف قرآن: شناخت از نظر قرآن کریم، ج ۱، تهران: صدرا.
۲۸. مطهری، مرتضی (۱۳۹۶پ). مقدمه‌ای بر حکومت اسلامی، تهران: صدرا.
۲۹. مطهری، مرتضی (۱۳۹۸ب). یادداشت‌ها، ج ۱۶، تهران: صدرا.
۳۰. مورن، ادگار (۱۳۷۹). درآمدی بر اندیشه پیچیده، ترجمه افشین جهاننیده، تهران: نی.
۳۱. موزر، پل (۱۳۸۵). درآمدی موضوعی بر معرفت‌شناسی معاصر، ترجمه رحمت‌الله رضایی، قم: مؤسسه امام خمینی علیه السلام.
۳۲. ویر، ماکس (۱۳۸۴). اقتصاد و جامعه، ترجمه عباس منوچهری و مهرداد ترابی‌نژاد و مصطفی عمادزاده، تهران: سمت.
۳۳. ویر، ماکس (۱۳۷۳). اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری، ترجمه عبدالکریم رشیدیان و پریسا منوچهری‌کشانی، تهران: علمی و فرهنگی.
۳۴. ویر، ماکس (۱۳۸۲). روش‌شناسی علوم اجتماعی، ترجمه حسن چاوشیان، تهران: مرکز.

35. Audi, Robert (2011). *Epistemology: A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*, New York: Routledge.
36. Bevir, Mark; Blakely, Jason (2018). *Interpretive Social Science: An Anti-Naturalist Approach*, London: Oxford.
37. Borenstein, Michael; Hedges, Larry V.; Higgins, Julian P.T.; Rothstein, Hannah R. (2009). *Introduction to Meta-Analysis*, London: Wiley.
38. Card, Noel A. (2011). *Applied Meta-Analysis for Social Science Research*, New York: The Guilford Press.
39. Cooper, L. Harris, Hedges, V., Valentine, J. C. (eds.) (2019). *The Handbook of Research Synthesis and Meta-Analysis*, New York: Russell Sage Foundation.
40. Creswell, J. W. (2023). *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches*, Los Angeles: Sage.
41. Patton, M. Q. (2002). *Qualitative research and evaluation methods*, America: Sage.
42. Polanyi, Michael (2009). *The Tacit Dimension*, Chicago: The University of Chicago Press.
43. Polanyi, Michael (2015). *Personal knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*, Chicago: The University of Press.
44. Rabinow, Paul and Sullivan, William M. (1979). *Interpretive Social Science: a Reader*, California: California University of California Press.
45. Ringer, Fritz (1997). *Max Weber's Methodology: The Unification of The Cultural and Social sciences*, Massachusetts: Cambridge.

46. Rosenthal, Gabriele (2018). **Interpretive Social Research an Introduction**, Translated by Ruth Schubert, New York: goettingen.
47. Weber, Max (1949). **the Methodology of the Social Sciences**, Translated and edited by Edward A. Shills and Henry A. Finch, New York: Illinois.

