

مبانی فرانظری

جامعه‌شناسی متعهد

به سوی انگاره‌ای نو در علوم اجتماعی





جامعه شناسی متعهد

جامعه و فرهنگ

نویسنده: عبدالحامد حسینی

چاپ اول، اچ انداس مدیا، لندن، ۱۳۹۲
طرح جلد: کورش بیگ پور
صفحه بندی: اچ انداس مدیا

شابک ۹۷۸۱۷۸۰۸۳۳۱۸۷

تمامی حقوق برای نویسنده محفوظ است

H&S Media © UK, 2013
info@handsmedia.com

تقدیم به همه دانشجویان و دانش پژوهان علوم اجتماعی در ایران

نسخه بازبینی

فهرست

مقدمه

جامعه‌شناسی منعهد و تحول‌انگاره‌ای در علوم اجتماعی ۱

فصل اول

تحلیل فراجامعه‌شناختی، پارادایم‌ها و برنامه پژوهشی ۱۳

۱-۱ ماهیت ساختاری علم (نظریه و پژوهش) در علوم اجتماعی ۱۳

۲-۱ مفاهیم و مبانی فراجامعه‌شناسی ۱۸

۳-۱ ابعاد اصلی پارادایم و مسایل عمده آنها ۲۸

۱-۳-۱ حوزه هستی‌شناختی ۲۹

۲-۳-۱ حوزه معرفت‌شناختی ۳۱

۳-۳-۱ حوزه روش‌شناختی ۳۲

۴-۳-۱ حوزه ارزش‌شناسی و اخلاق (جنبه‌های معطوف به عمل) ۳۴

۴-۱ برنامه پژوهشی و ارتباط آن با پارادایم ۳۷

۵-۱ پارادایم‌های راهبر در جامعه‌شناسی ۴۲

۱-۵-۱ پارادایم اصول‌گرا (اثباتی) ۵۱

۱-۵-۱ عقل‌گرایی محض به مثابه یک برنامه پژوهشی

اصول‌گرا ۵۴

۱-۵-۲ تجربه‌گرایی محض ۵۶

۱-۵-۳ ترکیب عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی (ترکیب خرد و

ادراک) ۵۶

۲-۵-۱ پارادایم نسبی‌گرا (تأویلی) ۵۸

۳-۵-۱ پارادایم حقیقت‌گرا (انتقادی) ۶۰

فصل دوم

- ۶۵..... اصول فرانظری جامعه‌شناسی متعهد.....
- ۶۶..... ۱-۲ تبارشناسی جامعه‌شناسی متعهد در غرب.....
- ۶۹..... ۲-۲ مبادی نظریه انتقادی.....
- ۷۱..... ۳-۲ تعیین مرزهای نظریه انتقادی.....
- ۷۴..... ۴-۲ اصول فرانظری جامعه‌شناسی متعهد.....
- ۸۸..... ۵-۲ اصول هستی‌شناختی جامعه‌شناسی متعهد: رئالیسم انتقادی.....
- ۹۲..... ۶-۲ اصول معرفت‌شناختی جامعه‌شناسی متعهد: پراگماتیسم و ساختارگرایی تاریخی.....
- ۹۳..... ۷-۲ مبانی نظریه کنش در جامعه‌شناسی متعهد: پراکسیس و کنش ارتباطی.....
- ۹۵..... ۸-۲ تبیین در جامعه‌شناسی متعهد: ساختارگرایی تأویلی.....
- ۹۷..... ۹-۲ اصول ارزش‌شناختی در جامعه‌شناسی متعهد: پیوند نظریه و عمل.....
- ۹۸..... ۱-۹-۲ مدل فن سالارانه (تکنوکراتیک).....
- ۹۹..... ۲-۹-۲ مدل روشنگری لیبرالی.....
- ۱۰۱..... ۳-۹-۲ مدل پسا‌تجددگرای شک‌انگاران: پایان‌خرد؟.....
- ۱۰۲..... ۴-۹-۲ مدل گفتمانی متعهد.....

فصل سوم

- ۱۰۵..... برنامه پژوهشی جامعه‌شناسی متعهد.....
- ۱۰۵..... ۱-۳ موضع‌گیری در برابر تمایز روشهای پژوهشی کمی و کیفی.....
- ۱۰۵..... ۱-۳-۱ تقابل کاذب بین روشهای کمی و کیفی.....
- ۱۱۰..... ۲-۱-۳ بی‌کفایتی نظری پژوهشهای آماری.....
- ۱۱۶..... ۲-۳ خصلت دیالکتیکی برنامه پژوهشی در جامعه‌شناسی متعهد.....
- ۱۱۷..... ۳-۳ پژوهش مشارکتی معطوف به عمل (یا پژوهش متعهد).....

فصل چهارم

- ۱۲۷..... راهبرد پژوهشی مطلوب.....
- ۱۲۷..... ۱-۴ برخی دلالت‌های راهبردی در پژوهش‌های تجربی.....

فصل پنجم

- ۱۳۹..... جامعه‌شناسی متعهد ایرانی: مورد علی شریعتی.....
- ۱۴۵..... ۱-۵ هستی‌شناسی شریعتی.....
- ۱۵۶..... ۲-۵ معرفت‌شناسی شریعتی.....
- ۱۶۸..... ۳-۵ نتیجه.....
- ۱۷۱..... فهرست منابع و مآخذ فارسی.....

۱۷۴.....	فهرست منابع و مآخذ انگلیسی
۱۸۱.....	واژه‌نامه
۲۱۱.....	فهرست راهنما
۲۱۳.....	درباره نویسنده

نسخه بازبینی

جامعه‌شناسی منعهد و تحول‌انگارهای در علوم اجتماعی

«آنان که از خصایص کامل انسانی برخوردارند یا با ضعفهای خود می‌جنگند، جامعه‌شناسی دیگری را به‌وجود خواهند آورد که با جامعه‌شناسی [مرسوم]... متفاوت خواهد بود.»
(گولدنر، ۱۳۶۸، ص ۴۸۳)

توسعه، پیچیدگی و دگرگونی روزافزون مناسبات اجتماعی انسانها و ضرورت درک عوامل و پیامدهای این مناسبات و تحولات، توجه بخشی از معرفت بشری را به خود جلب نموده است. ضرورت بسط همه‌جانبه و هرچه غنی‌تر این معرفت آن هنگامی احساس شد که زندگی اجتماعی (از چند قرن پیش تاکنون) با تحولات عمیق ساختاری به نام تجدد و تمدن جدید مواجه شده و همزمان با آن بحرانهای اجتماعی سر باز کرده‌اند. بنا براین علوم اجتماعی به سبک جدید، زاده تحول در الگوهای ساختاری، منابع فکری و الگوی حوادث جدید و در قالب واکنش به مسایل جدیدی هستند که هرچه بیشتر ضرورت نظریه‌پردازی و تحقیق عالمانه را گوشزد نموده‌اند. اما این معرفت نیز در مصاف با تجربه و عمل همواره دچار تحول و تنوع شده است و باز این تحول نیز ضرورت درک عالمانه و محققانه‌اش

را در خود پرورانده است.

دو دهه آخر قرن بیستم بخصوص دهه ۹۰ را می توان شروع دوره تأمل در کلیه حوزه های نظریه پردازی و روش شناسی علوم اجتماعی نامید. هدف از این تأمل و بازنگری بیشتر از آنکه بسط مباحث و نظریه های جدید در شناخت جامعه باشد، تأسیس سطحی فراتر از نظریه ها به منظور درک روند تحولات و جریانهای هدایت کننده تجربه نظریه پردازی بوده است. آنچه در این تلاش بی نظیر خود را نشان داده است ماهیت تطور و تنوع پذیری اندیشه اجتماعی در مصاف با تجربه و عمل می باشد. نظریه پردازی، تجربه ای غامض، مسئله برانگیز و خلاقانه است و نه تجربه ای فنی و ظریف.

کلیه تجارب نظریه پردازی را می توان شامل تعهدات چهارگانه ای در هستی شناسی، معرفت شناسی، روش شناسی و اخلاق (ارزش شناسی) دانست. توجه به فرآیند نظریه پردازی و تنوع پیچیده آن، تحلیل گران اندیشه اجتماعی را به سمت ارائه مفاهیم جدیدی رانده است تا بتوانند فراسوی مجادلات به ظاهر موافق یا مخالف، در ابعاد چهارگانه فوق به سنخ بندی های غیر قابل تقلیلی دست یابند که درک سمت و سوی آتی تأثیر گذاری اندیشه بر زمینه اجتماعی و تأثیر پذیری از آن را تا حدودی میسر سازند.

بدین وسیله هر جامعه شناسی قبل از آنکه متناسب با شیوه های از قبل تدوین شده به گونه ای تقلیدی به تحقیق و تحلیل بپردازد ابتدا می داند که بیشتر عمده چه سنخ شیوه اندیشه پروری است و جایگاه خود را به لحاظ اساسی ترین و ریشه ای ترین مباحث که معمولاً نادیده انگاشته می شوند، شناسایی می نماید. ضرورت این تأمل آنقدر بوده است که عده ای چون آلون گلدنر را به تعریف سنخیتی از جامعه شناسی بنام جامعه شناسی تأملی (Reflexive Sociology) متقاعد

نماید:

«وظیفه تاریخی جامعه‌شناسی تأملی این است که از جامعه‌شناسی موجود فراتر رود و با عمیق‌تر نمودن ادراکمان از نفس جامعه‌شناختی خود و از وضعیتمان در جهان، من معتقدم خواهیم توانست نسل جدیدی از جامعه‌شناسان را پرورش دهیم که ادراک عمیقتری از انسانها و از جهانشان داشته باشند... دانش نسبت به جهان، جدا از دانش نسبت به خود، و موقعیت خود در جهان اجتماعی و یا کوشش برای ایجاد دگرگونی در این وضع، به دست نمی‌آید.»^۱

آنچه در نتیجه این تأمل‌ها و بازاندیشی‌ها مشخص می‌شود چیزی جز تمایز جامعه‌شناسی مستقل، متعهد و انتقادی از یک جامعه‌شناسی وابسته، صوری و محافظه‌کار نمی‌باشد. یکی جامعه‌شناسی «توجه‌گر وضع موجود» است و اوج ارتقاء فکری خود را تنها در درک اثباتی وضع موجود و پوشاندن ارزشهای القاء شده از جانب ایدئولوژی‌های حاکم، بنام رهایی از ارزش، عینیت و علمی بودن می‌داند و دیگری جامعه‌شناسی «تغییر و اصلاح وضع موجود» به گونه‌ای متعهد در برابر سرنوشت جامعه بشری و جامعه خود و به دور از تحمیل عقاید و ارزشها بر روند تحقیق و مطالعه می‌باشد. پژوهش جامعه‌شناختی مستلزم فاصله گرفتن محقق از واقعیت اجتماعی و انسانی مورد مطالعه‌اش است. این گونه فاصله گرفتن هم دارای قدرت رهایی بخش برای محقق است و هم دارای مخاطراتی. رهایی بخش است زیرا باعث می‌شود تا محقق در حد امکان از مداخله ارزشهای شخصی‌اش در فهم واقعیت بپرهیزد و مخاطره‌انگیز است چون

۱ گولدنر، آلون، ۱۳۶۸، «بحران جامعه‌شناسی غرب»، ترجمه فریده ممتاز، شرکت انتشار، صفحه ۵۳۲.

می‌تواند باعث بیگانه شدن محقق از واقعیت شود و به گونه سلبی ارزشهای وی وارد پژوهش شوند. جامعه‌شناسی متعهد تأملی است بدین معنا که جامعه‌شناس تلاش می‌کند تا نسبت به محدودیت‌ها و مخاطرات این فاصله گرفتن خود آگاه شود. این خود آگاهی در بیشتر مواقع از طریق گفتگو هم بین محققین و هم با جامعه تحقیق صورت می‌پذیرد (Karakayali, 2004).

شاخصه اصلی جامعه‌شناسی انتقادی و متعهد ایستادگی در برابر ابعاد غیرعقلانی تحمیل شده بر جامعه به اسم سنت و مذهب و یا حتی علم، تکنولوژی و دموکراسی‌های صوری است. این جامعه‌شناسی تنها به دنبال انتقاد از وضع موجود نبوده، بلکه در صدد رسیدن به سطح پراکسیس و عمل جمعی متحول‌کننده است. بنابراین بین نظریه و عمل، دانش و ارزش، علم و اخلاق هیچگونه دوگانگی تناقض‌آمیزی نمی‌بیند مگر آنکه ما آن دوگانگی را به گونه خود ساخته اعمال کرده باشیم.

خصلت تعهدی این جامعه‌شناسی نه تنها در تحلیل‌ها و نظریه پردازی‌هایش بلکه در برخوردهای روزانه با مفاصل معمول محیط اطرافش آشکار می‌شود. اندیشمندی که مدعی عدالت‌خواهی است اما حتی از کوچکترین فرصت ممکن در ارتقاء موقعیت اقتصادی و وجهه اجتماعی خویش نمی‌گذرد ولو با پا گذاشتن بر همان اصول عدالت‌طلبانه، جامعه‌شناس متعهد نیست. کسی که فرصت‌طلبی برای دست‌یابی به قدرت را محکوم می‌نماید اما در زندگی روزانه‌اش با همکاران و اطرافیان‌ش رابطه‌ای بر همین اساس برقرار می‌سازد، فردی متعهد نیست. کسی که صحبت از تساهل و مدارا می‌نماید اما در نهایت به سیاست‌های تمایز خودی و غیر خودی به منظور بقای فردی و گروهی‌اش تن می‌دهد یک اندیشمند انقلابی به حساب نمی‌آید. و آن کس که آنقدر به وادی نسبی‌گرایی و تکثرگرایی می‌غلطد که

هرگونه تعهدی را در مورد رشد و ارتقاء فکری و فرهنگی مردم در عمل بی‌معنا می‌سازد بی‌تعهد به اصل آزادی است. در این میان وضعیت کسانی که استخدام شده‌اند تا از مفاهیم جامعه‌شناسی ابزار مشروعیت‌بخش برای قدرتهای حاکم بسازند، بدیهی است.

بنابراین بازاندیشی در معرفت اجتماعی بار دیگر صف‌بندی‌ها را مشخص می‌سازد. جامعه‌شناسی اصول‌گرا که حقیقت را در پناه تجربه عینی وضع موجود قابل توجیه می‌داند و جامعه‌شناسی نسبی‌گرا که هرگونه شالوده‌ای را برای حقیقت نفی می‌کند و در نهایت به بی‌قیدی ایدئولوژیک می‌انجامد هر دو در یک نقطه جمع می‌شوند و آن تثبیت وضع موجود به نفع کسانی است که تأمین منافع و مقاصد خود را بر تحمیق توده‌ها استوار ساخته‌اند.

جامعه‌شناسی متعهد دارای اصالت تاریخی است و ریشه‌های آن را تا مبادی شکل‌گیری جامعه‌شناسی می‌توان دنبال کرد. با این حال، همواره این جامعه‌شناسی محافظه‌کار بوده است که در پناه قدرت، جایگاه آکادمیک و رسمی را اشغال کرده است و در طول دوران سیطره فکری، خود را بسان گفتمان غالب در حوزه علوم اجتماعی تحمیل نموده است. با این حال جامعه‌شناسی متعهد هرچند در حاشیه، اما به گونه‌ای مستقل و خودجوش هیچگاه وضع موجود را از نقدهای برنده خویش آسوده نگذاشته است. آنچه امروز این جامعه‌شناسی را به عنوان بدیل انگاره غالب مطرح می‌سازد دستیابی فزاینده نگرش مذکور به ابزار روش شناختی از یک طرف و بحران نظری و عملی در الگوهای رایج علوم اجتماعی در پاسخگویی به مسایل انسانی و اجتماعی از طرف دیگر می‌باشد.

شعارهایی چون خودداری از پیشداوری، نداشتن قضاوت قبلی و عقاید پیش‌ساخته، پرهیز از صدور فتوای عملی و قضاوت

در مورد ارزشها، پرهیز از تعیین جهت‌گیری‌ها، اثبات یا انکار عقاید، بسندگی، تحلیل و بررسی قضایا و یافتن مجهول‌های علمی و کشف روابط منطقی علت و معلولی که تا دیروز معیار حقیقت علمی شناخته می‌شدند و بنابراین علم را به ابزاری در خدمت زورمندان و بازیچه بازیگران تاریخ و اشباع خودخواهی دانشمندان و سرگرمی علمی دانش‌پژوهان تبدیل کرده بودند، امروز در چالش جدی در برابر انگاره‌ای قرار گرفته‌اند که رسالت خویش را در کسب خودآگاهی و گفتگو با توده‌های مردم، نقد واقعیت موجود، پیشنهاد و پیش‌بینی وضع مطلوب و حل مشکلات اساسی زندگی، آشکارسازی عوامل سیاه‌روزی و انحطاط و جهل و یاری انسانها در شناخت علل بدبختی و عجزشان در تحقق ایده‌الها می‌داند (Boltan-ski, 2011). بنابراین پیوند نظریه و عمل به عنوان محور بحث‌های انتقادی در این انگاره به آن خصلتی مکتبی می‌دهد. معیار تعهد (Conscientiousness Criterion) را بر سایر معیارهای ارزیابی نظریه و تحقیق می‌افزاید (معیارهایی چون روایی و اعتبار) و بنابراین خود را ملزم به تحلیل نیازها و مشکلات عملی مردم و شناسایی شیوه‌های رفع آنها می‌داند. «هدف نظریه پردازی، ایجاد دستگامی فکری برای رهایی جامعه به صورت جمعی و تعیین سرنوشت مردم توسط خودشان و شکوفاسازی بهتر استعدادها و امکانات بر اساس همکاری متقابل بجای رقابت می‌باشد.»

تحقق اهداف مذکور به شدت ماهیت نظریه پردازی، روش‌های پژوهشی و حتی شیوه نگاه و جمع‌آوری اطلاعات را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد لذا فرآیند بازانديشی و تعامل و رفت و آمد بین دو بخش نظریه و عمل (دانش و ارزش) ضروری است تا در ارزیابی انتقادی فعالیت‌های فکری خود و به شیوه‌ای گفتمانی (جدلی) از تحمیل عقیده بر علم پرهیزیم ضمن آنکه دچار خامی علم بی‌عقیده

نیز نشویم. حقیقت ماهیتی بین‌الذهانی دارد و تحقق آن در تلاش و اجتهاد فردی و زهد علمی و اخلاقی دانشمند (همچون علوم طبیعی) بدست نمی‌آید. بسندگی اکثر پژوهشگران به نیت حسنه خود در پیشبرد تحقیقات، آنان را به مشاوران شرکتهای بزرگ، احزاب سیاسی، مؤسسات خیریه و یا مؤسسات عام‌المنفعه تبدیل کرده است و بنابراین آنان را از اصل متن زندگی، دردها، نیازها و مشکلات و ریشه‌های آنها بریده است.

اگر «دانش» را در ساده‌ترین تعریفش، مجموعه دانسته‌های انباشته در مورد واقعیت‌های موجود بدانیم و «شناخت» را به مثابه تفهم و درک عمیق انتقادی واقعیت در مصاف با ایده‌ها و ایده‌آلها تصور کنیم، به عمق شکاف بین علوم اجتماعی مرسوم که بر دانش متکی هستند و علوم انتقادی که بر شناخت تأکید می‌کنند، پی خواهیم برد. در انگاره اول عینیت مصادف با دقت است و در انگاره دوم عینیت مصادف با «ماهیت فرآیندگونه اجماع و نقد». برخلاف آنچه تصور می‌شود علوم انتقادی-متعهد بریده از تجربه و کسب اطلاعات دقیق نیست، بلکه تجربه را فراخ‌تر از کمیت و سنجش می‌داند و بر گزاره‌های مشاهدتی همان‌قدر ارج می‌نهد که بر گزاره‌های نظری، لذا بر ماهیت ساختاری علم متکی است. یعنی علم را تنها مجموعه‌ای انباشته از نظریه‌های ابطال‌ناشده و یا تأیید شده نمی‌داند بلکه علم فرآیندی جمعی است که ضمن شناسایی واقعیت از آن تأثیر می‌پذیرد و هرگز نمی‌تواند بریده از ارزشها و هنجارها متحول شود.

با وجود فروپاشی اسطوره علم‌گرایی و اثبات‌گرایی، و ضرورت یافتن تحقق علوم انتقادی، متأسفانه هنوز این علوم با خطر حاشیه‌ای شدن مجدد تحت تأثیر مغلظه‌های فراطجدگرایی، نسبی‌گرایی و تکثرگرایی مفرط مواجه است. روش‌شناسی‌های تکثرگرا سنت

خاصی را در بر نمی گیرند، بلکه هدف آنها ارزیابی همه سنت هاست. روش شناسی های مذکور در یک معنا، می کوشند تا ارزیابی فارغ از ارزش را تجربه کنند.

ارزیابی آنها انتقادی است، اما آنها هیچگونه اصول و مبانی عامی را برای نقد متصور نیستند. بنابراین آنها کمتر ادعاهای معرفت شناختی دارند و متکی بر هیچ گونه نظریه حقیقت شناختی نمی باشند. تلاش آنان برای فراتر رفتن از تجربه گرایی، اثبات گرایی و اصول گرایی های علمی به تکثرگرایی و ویژگی مثبتی بخشیده است و توجه برخی اندیشمندان را به خود جلب نموده است (Reed, 2010). اما براستی چگونه می توان تناقض و پارادوکس «بی معیاری حقیقت» و «نقد سنت» را حل نمود؟ چگونه می توان بین تکثر و تعهد بدون توجه به حقیقتی فراسوی واقعیت موجود جمع بست؟ چگونه می توان بدون تصور آرمانی مطلوب برای و همراه جامعه ای که سرنوشت تک تک افراد آن وابسته به سرنوشت کل می باشد دست به عمل اجتماعی زد؟ از این روست که در پاسخ به چنین سؤالاتی یا باید در یک فردگرایی و نسبی گرایی مفرط غرق شویم و یا آنکه بر وابستگی حقیقت مطلوب و واقعیت موجود به گونه ای صحه بگذاریم که فرآیند شناخت حقیقت و تحقق عینی آنرا همزمان فرآیندی در حال «شدن» بدانیم. نه شناخت حقیقت و نه واقعیت هیچکدام بطور مشخص و مبرهن نزد افراد خاصی نیستند بلکه شناخت متعامل این دو است که آنها را به یکدیگر نزدیک و نزدیک تر می سازد. و این با ماهیت «شدنی» (و نه «بودنی») انسان مطابقت دارد. آنان که تکثر و تنوع را بهانه ای بر نفی فرآیند رهایی و حقیقت یابی قرار داده اند به همان اندازه انسان را در بودنش نگه می دارند که آنان که تصور ایستای خویش از حقیقت را بر دیگران تحمیل می کنند. نگرش متعهد و انتقادی در کلیه حوزه های علوم اجتماعی و انسانی خصوصا الهیات و اخلاق در برابر این دو

جبهه افراطی و تفریطی، با شیوه‌ای دیالکتیکی قرار می‌گیرد.

نقد و نفی ذهنی اقتدار در گرو التزام فکری به حقیقتی بنام آزادی است و نفی عملی آن نیز در گرو التزام عملی و جمعی به تساهل، مدارا و همکاری. نفی نابرابری و تبعیض نیز بر تصور عدالت و برابری متکی است و رهایی از وضع موجود در گرو التزام به درک وضع مطلوب در تلاشی همگرایانه است. نفی و نادیده گرفتن هر منبع فکری الهام‌بخش همچون عناصر سازنده سنت، مذهب، هنر و ادبیات گذشته و حال، محروم کردن خویش است از اصل تساهل و تفاهم و افتادن در چنگال تبعیض و تعصب. بنابراین ضروری است تا انگاره متعهد در هر دو حوزه حقیقت‌شناسی (علوم انسانی) و واقعیت‌شناسی (علوم اجتماعی) به اجتهاد فکری و گفتمانی متقابل دست یازند و حاصل رهنمودهای عملی آن را به منظور نقد و بازاندیشی فرآیند مذکور بکار گیرند.

کتابی که اکنون پیش روی خود دارید تلاشی است هرچند مقدماتی اما مهم در ایجاد پیوند بین عمل متعهد به برابری، آزادی و صلح با نظریه‌پردازی اجتماعی، به منظور دستیابی به یک برنامه پژوهشی نسبتاً مدون و پویایی که در نوع خود بخصوص در حوزه جامعه‌شناسی ایران کمتر مورد عنایت بوده است. عموماً در حوزه پژوهش علوم اجتماعی هنوز سلطه با رویکردهای محافظه‌کارانه است و حتی افرادی که نگرش انتقادی دارند نیز خود را هنوز ملزم به رعایت اصول یا شیوه‌های پژوهشی متناسب با چنین نگرشی نمی‌دانند. لذا بسط این اثر می‌تواند نقطه عزیمت مناسبی در پژوهش‌های تجربی باشد و جایگاه فرانظری پژوهشهایی که خود را در بینش و اندیشه، متعهد به رفع مشکلات و معضلات اجتماعی مردم می‌دانند فراهم نماید. شناسایی و تعریف زمینه‌های فرانظری و انگاره پژوهشی به منظور اجتناب از لجام‌گسیختگی و بی‌هویتی تحقیق و بی‌ارتباطی

دو بُعد پیش و روش برای هر محقق ضروری است. بنابراین سعی کرده‌ام تا در حد فرصت و امکان، احکام روش شناختی و برنامه پژوهشی یک انگاره متعهد در علوم اجتماعی را در قیاس با دو انگاره مرسوم اثباتی (اصول‌گرا) و تأویلی (نسبی‌گرا) مطرح نمایم.

در اثر حاضر کوشیده‌ام تا تناقضات و نقایص موجود در نظریه‌پردازی‌ها و پژوهش‌های تجربی را به بحث گذارم. نقایصی که یا ناشی از عدم تشخیص جایگاه فرانظری تحقیق است و یا ناشی از ماهیت شیوه‌ها و الگوهای بکار گرفته شده. بنابراین ابتدا در فصل اول با تأکید بر ماهیت ساختاری علم و با اتخاذ جایگاهی فرانظری و فراجامعه‌شناختی سعی نموده‌ام تا به دیدگاهی «انگاره‌ای» (Paradig-matic) در علوم اجتماعی به منظور بررسی، تحلیل و سنخ‌بندی مناسب از نظریه‌پردازی‌های گوناگون دست یابیم. بنابراین ضرورت‌های اتخاذ چنین دیدگاهی را که برای هر محقق در علوم اجتماعی به منظور درک صریح‌تر جایگاه روش شناختی و انگاره‌ای خود لازم می‌دانیم، می‌توان به قرار زیر خلاصه نمود:

۱. امکان ترسیم خطوط اصلی و تشخیص جریانهای هدایت‌کننده فرآیند نظریه‌پردازی و پژوهش.
۲. تدوین سنخ‌شناسی (در سطحی انتزاعی) از نظریه‌ها و رهیافتهای نظریه‌پردازی.
۳. تأسیس سطح تحلیلی فراتر از سطح نظریه‌ها و الگوهای تحلیلی دیدگاه‌های مختلف.
۴. درک ریشه‌های نظری و فرضیات زمینه‌ای و درک مبانی ایدئولوژیک هر یک از رهیافتهای موجود در نظریه‌پردازی.
۵. درک زمینه‌های اجتماعی و شرایط تأثیرگذار بر شکل‌گیری

نظریه‌ها.

۶. پرهیز از مجادلات سردرگم در میان دیدگاه‌ها و برداشت‌های مختلف و بکارگیری التقاطی رهنمودهای پژوهشی آنها در تحقیق.

۷. درک چالش‌ها و امکانات بسط دیدگاه نظری خودهمسو با درک تحولات جاری در ساختارهای اجتماعی مورد نظر.

معیارهای متداخل و چندگانه بکاررفته در سنخ‌شناسی نمونه‌های آرمانی از انگاره‌های راهبر در علوم اجتماعی را اصول نظری نظریه‌پردازی‌ها در چهار حوزه هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، روش‌شناسی و ارزش‌شناسی^۱ تشکیل می‌دهد که به ما کمک می‌کند تا در سطح انتزاعی ولی کاربردی به سنخ‌بندی دیدگاه‌ها و رهیافت‌های پژوهشی در قالب سنخ‌هایی با حداقل امکان تقلیل به یکدیگر دست یابیم. این انگاره‌ها عبارتند از:

۱ انگاره اصول‌گرا (- اثباتی)

۲ انگاره نسبی‌گرا (- تأویلی)

۳ انگاره حقیقت‌گرا (- متعهد)

دو انگاره اول بنابر مبانی ارزش‌شناختی‌شان جامعه‌شناسی محافظه‌کار و رسمی را تشکیل داده‌اند حال آنکه انگاره سوم با جهت‌گیری‌های آشکار و صریح ارزش‌شناختی‌اش در حل معضلات اساسی جامعه و ایجاد تحولات اساسی در راستای تحقق آزادی، عدالت و فضایل اخلاقی و انسانی و رهایی انسان از چهار قید طبیعت، جامعه، تاریخ و نفس، جامعه‌شناسی متعهد را تشکیل می‌دهد. تعریف و تحقق اهداف مذکور (و معیارهای حقیقت) نه به گونه

۱ نگاه کنید به تعاریف این چهار حوزه در فصل بعدی و یا در واژه‌نامه در انتهای این کتاب.

اصول گرایانه از پیش تعریف شده‌اند و نه به گونه نسبی گرایانه دچار تفرق مفراط می‌باشند بلکه در دوره‌های تکمیل‌کننده «مشاهده»، «شناخت»، «عمل» و «تأمل» به گونه همگرایانه و اجماعی ضمن پذیرش اختیارمند اصولی عام و مشترک (به عنوان نقطه عزیمت) توسط افراد و گروه‌ها حاصل می‌شوند. پس از آن به تعیین مرزهای انگاره متعهد و تشخیص جهت‌گیری‌های فرانظری آن در قیاس با دو انگاره دیگر (اثباتی و تأویلی) پرداخته‌ام. و برنامه پژوهشی آنرا که به دو برنامه «اولیه» و «معاصر» قابل تمیز است استخراج نموده‌ام. موضع‌گیری روش شناختی انگاره متعهد در برابر تمایزات کاذبی چون «روشهای کمی» و «روشهای کیفی» یکی از مباحث حساس و محوری این دیدگاه را تشکیل می‌دهد. معرفی زمینه‌های پژوهش تجربی این مکتب و معرفی نکاتی اساسی در طراحی پژوهش‌ها با عنوان «راهبرد پژوهشی مطلوب» بخشهای پایانی این اثر را تشکیل می‌دهند. در تلاشهای بعدی خود سعی دارم تا با استفاده از پژوهشهای عملی و تجربی، نتایج بکارگیری دلالت‌های برنامه پژوهشی مذکور در شناخت مسائل اجتماعی جامعه ایرانی را به نمایش بگذارم تا بدین وسیله در بکارگیری این برنامه در تحقیقات آتی فتح بابی شده باشد.

تحلیل فرجامه شناختی، پارادایم‌ها و برنامه پژوهشی

«نه «علم برای عقیده» و نه «علم برای علم»، بلکه «علم متعهد به حقیقت برای هدایت». عقیده پیش از تحقیق، آفت علم و فریب خلق است. اما عقیده پس از تحقیق: این است تعهد عالم و رسالت پیامبرانه اش» (شریعتی، ۱۳۶۱، ص ۲۵).

«... [جامعه‌شناسی] اعتقاد خاص انسان است براساس و به اقتضای مکتبش به جامعه بشری و نظامی که برای آن قائل است و نوع تلقی‌یی که از جامعه بشری دارد. جامعه‌شناسی (در اینجا «جامعه‌بینی») در یک مکتب، اولاً مشخص می‌کند که جامعه را چگونه واقعی می‌داند و چگونه آن را از نظر فکری و اعتقادی می‌شناسد... علمی متعهد است، جامعه‌شناسی مسلکی و اعتقادی است، نه فقط تحلیلی و بی‌هدف و آزاد... به قضاوت، انتقاد و ارزش‌یابی می‌پردازد و جهت‌گیری و تعهدی دارد...» (همان، ص ۱۹).

۱-۱ ماهیت ساختاری علم (نظریه و پژوهش) در علوم اجتماعی

رهیافت‌های جدید در فلسفه علم به منظور توجیه و تبیین تحول در نظریه‌های علمی و رفع نواقص رهیافت‌های پیشین در این مسیر، توجه خود را به ماهیت ساختاری علم معطوف نموده‌اند. بنابراین تلاش آنها در پاسخ به چپستی علم از نقطه‌نظرات صرف‌فاروش شناختی

(همچون استقراء گرایان، ابطال گرایان و اثبات گرایان) به سمت شمول بحث‌های معرفت‌شناختی (مانند عین‌گرایی، ذهن‌گرایی، نسبی‌گرایی، کثرت‌گرایی و...) و هستی‌شناختی در کنار روش‌شناسی تغییر مسیر داده است.

شکل‌گیری رویکردهای جدید در فلسفه علم دور از چشم جامعه‌شناسان نبوده است. جامعه‌شناسی معرفت در این مسیر نقش تسهیل‌کننده‌ای به عهده داشته است تا بر ماهیت اجتماعی و ساختاری علم صحنه گذارد. در این راستا به عنوان نمونه، شاهد گرایشهای متعدد در رسیدن به وحدت‌های موضوعی می‌باشیم. این تلاشها در راه ایجاد برنامه‌های پژوهشی جدید و نظریه‌پردازی‌های تلفیقی در ابعاد نظری و تحقیقاتی مؤثر واقع شده‌اند (به عنوان نمونه‌ای از این تلاشها به بحث «پیدایش یک مسأله اصلی در نظریه جامعه‌شناسی» مراجعه شود به ریتزر، ۱۳۷۴، صص ۶۲۴-۵۹۷).

براساس رهیافت‌های سنتی در فلسفه علم، منطق‌دانان تنها بر امکان بازسازی منطق صوری تحت لوای یک نظریه تأکید داشتند. اما نظریه «ساختار انقلاب علمی» توماس کوهن (۱۹۷۰) بر ضرورت انجام واقعی تحقیق در یک اجتماع از محققین که پایه کارشان بر شالوده‌های خاص تحقیق، مسایل پژوهشی و استراتژی‌های خاص نهفته است پافشاری نمود. مزیت توجه به انگاره‌ها (پارادایم‌های) پژوهشی، توجه را از نظریه به مثابه نوعی نظام منطقی و انتزاعی کاملاً یگانه و ایجاد شده توسط یک شخص منفرد دور می‌نماید (Morrow and Brown, 1994, p. 57).^۱

بنابراین تحلیل‌های فراجامعه‌شناختی متناسب با بسط و گسترش روش‌شناسی و پارادایم‌های پژوهشی جای خود را باز کرده‌اند. اگر

دیروز پوپر ضرورت نظریه‌پردازی در تحقیق را بسان نورافکنی در میان فضای تاریک انبوه داده‌های تجربی گوشزد می‌نمود، امروز تقدم و ضرورت پیوند نظریات و تشخیص جایگاه آنها در ساختار فرانظری و مکتبی تحقیق به سان شالوده معنا بخش و مشروع‌ساز آن، مورد تأکید است که اگر نباشد، نظریه‌پردازی‌ها به نظریه‌بافی‌های بی‌ریشه و پراکنده تبدیل می‌شوند.

یکی از نواقص عمده در برنامه‌ها و طرحهای پژوهشی که باعث سردرگمی محققین و مخاطبین ایشان در میان بخشهای مبهم و نامربوط و نامنسجم تحقیق شده است و غلتیدن در دامن روشهای از پیش تنظیم شده و به اصطلاح استاندارد و نامتناسب با ابعاد نظری، کمیت‌گرایی مفراط و ابهام در ماهیت موضوع و واحد تحلیل، ذبح خلاقیت‌ها و ارتباط غنی و قوی با محیط را به همراه آورده است و در نهایت انبوهی از مطالعات و پایان‌نامه‌های پژوهشی تلمبار شده در مؤسسه‌ها و کتابخانه‌ها را بر جای گذاشته است، عدم پرداختن به تعیین و تصریح موضع‌گیری‌های روش شناختی و فرانظری است؛ از نظر چالمرز: «... جامعه‌شناسی جدید بخش اعظم کاوش‌هایش مصروف یافته‌های تجربی می‌شود تا معیار علم مطلوب نزد ابطال‌گرایان و بل استقراء‌گرایان را بر آورده نماید. مع الوصف به طرز رقت‌انگیزی از برابری جستن با توفیق علم فیزیک بازمانده است. من به پیروی از لاکاتوش عقیده دارم که تفاوت اساسی در نسبت انسجام دو نظریه نهفته است. نظریه‌های جدید جامعه‌شناختی در عرضه برنامه منسجمی جهت راهگشایی پژوهشهای آینده ناکام مانده اند» (چالمرز^۱، ۱۳۷۴، ص ۱۰۲).

اکثر محققین پیش‌فرضها و پیش‌داوری‌های خود را بسان اجزای غیرقابل بحث و نقد تحقیق می‌انگارند و حتی بیان آنها را با دخالت

آنها در پژوهش معادل می‌دانند. حال آنکه هر محقق باید کار خود را از روش‌شناسی آغاز نماید و نه از روش. اصطلاح روش^۱ مربوط به تکنیک‌های منفرد (چون پیمایش و مشاهده مشارکتی) بوده حال آنکه روش‌شناسی به طور وسیع‌تری به ارائه پیش‌فرضهای روشها، کاربرد آنها و به اصول پیونددهنده آنها با نظریه اطلاق می‌شود. همچنین دلالت‌های ضمنی آنها را برای جامعه گوسزد می‌کند. و خلاصه آنکه، روش‌شناسی به شکل واضح‌تری دلالت بر یک استراتژی کلی در مورد ساخت انواع خاص معرفت دارد و به وسیله انواع متعددی از مفروضات فرانظری توجیه می‌شود. بنابراین روش‌شناسی یک چشم‌انداز (دیدگاه) است. زیرا می‌کوشد تا به کاربرد روشهای خاصی در مسیری سازگار با نظریه سازی مربوطه، مشروعیت بخشد. هرچند جامعه‌شناسی متعهد [که در اینجا به دنبال تدوین اصول روش شناختی آن هستیم] نمی‌تواند به تعریف روش خاصی محدود شود، لیکن قادر به ارائه تدبیری روش شناختی در یک برنامه پژوهشی می‌باشد. اینکه چگونه روش‌شناسی [و تحلیل فراجمعه شناختی] می‌تواند مشروعیت بخش باشند به معیارهایی باز می‌گردد که این مطالعات به دنبال تحقق آنها بوده تا مشخص نمایند که علوم اجتماعی چه باید باشند (یعنی مسئله اساسی فرانظریه، یا نظریه در مورد نظریه) (Morrow and Brown, 1994, p. 36).

«با نگاهی به ادبیات مرسوم تحقیق مشاهده می‌کنیم که اغلب متون روش تحقیق حالت توصیه‌های عملی^۲ چون کتب آشپزی دارند. چنین متونی منعکس‌کننده شکاف بین روش و نظریه در سرتاسر علوم اجتماعی بوده و توسط دوره‌های تحصیلی، متداول می‌شوند. این متون نوعاً با برداشتی اثبات‌گرایانه و سنتی از «روش علمی» آغاز می‌کنند. یعنی رویه‌ای جهانی و واحد که شامل «آزمون تئوری‌ها با

Method ۱

to - do - it - ۲

مراجعه به واقعیت‌های [تجربی] می‌باشد. به علاوه چنین متونی مبتنی بر تمایز مسأله‌ساز بین روشهای کمی و کیفی و با تأکید بر روشهای کمی تدوین شده‌اند... روشهای کیفی به شکل فرعی و ثانوی معرفی شده و از چارچوب مدل‌های مورد دلخواه روشهای کمی استخراج شده‌اند. نتیجه، ترکیب روش‌شناسی با آمار است که دارای نقش استراتژیکی در تحقیق کمی می‌باشد. ماهیت علوم اجتماعی به مقدار زیادی بدیهی پنداشته شده و از علوم طبیعی و منطق [ارسطویی] اتخاذ شده است. این متون توصیفی مختصر از اخلاقیات تحقیق در ارتباط با مسایل درگیر با موضوعات تجربی خطاپذیر و داده‌های ابطال‌کننده ارائه داده و با القابی چون «روش جامعه‌شناختی» یا «منطق علوم اجتماعی» خود را عقلانی جلوه می‌دهند» (Morrow and Brown, 1994, p. 37).

«رویه‌های متداول ساختن نظریه در عمل تنها شکاف تئوری روش را عمیق‌تر می‌کنند. روشهای نظریه‌سازی در خدمت تحلیل‌های آماری متغیرها و توجیه آنها به کار می‌روند. مسایل روش‌شناسی علوم اجتماعی به مطالعه تکنیک‌های کمی و کیفی متنوع برای جمع‌آوری داده‌ها تقلیل می‌یابند» (Morrow and Brown, 1994, p.38).

با توجه به معضلات فوق و دلالت‌های ضمنی رهیافت‌های جدید فلسفه علم، انتظار می‌رود که هر محقق موضع‌گیری خود را در قبال پرسشهای اساسی راجع به ماهیت علوم اجتماعی خاصه جامعه‌شناسی، ماهیت موضوع و روشهای حصول موقت جامعه‌شناختی، ماهیت واقعیت اجتماعی در سطوح مختلف آن، نقش و ارتباط ارزشها در دانش و روش، مفروضات اساسی و مسلم پشتوانه نظریه

سازی، تعریف عینیت^۱، دلایل اتخاذ واحدهای تحلیلی و شناخت و... علنی سازد. مسلماً چنین اقدامی خود حاصل مطالعه و آشنایی با برنامه‌های پژوهشی، نظریات، مکاتب و دیدگاههای روش شناختی در حدی متعارف به منظور درک مواضع مذکور، خواهد بود. هرچه این موضع‌گیری واضح‌تر باشد و مبتنی بر توافق و اجماع در میان عده‌ای از پژوهشگران و صاحب‌نظران، پژوهش پیکره اصلی و واحدی را یافته و از پراکندگی و بی‌محتوایی فلسفی و ابزاری بودن صرف بیرون می‌آید، نقدپذیر و در نتیجه بالنده‌تر خواهد شد. برآوردن چنین مقدمات و پیش‌نیازهایی (که باید مبتنی بر گفت‌وگو علمی و مستقل از تحقیقات جاری و آتی به عنوان مسئولیتی ویژه جامعه عالمان علوم اجتماعی پیگیری شود) نیاز به حوزه‌ای از تحلیل با عنوان تحلیل فراجامعه‌شناختی دارد که در اینجا به معرفی مبانی، آن می‌پردازم.

۱-۲ مفاهیم و مبانی فراجامعه‌شناسی

اگر فراتحلیل^۲ را به عنوان بررسی اصول اساسی دانش انباشته موجود تعریف کنیم در نتیجه می‌توان انواع گوناگون فراتحلیل در جامعه‌شناسی را تحت عنوان فراجامعه‌شناسی گروه‌بندی کرد. این نوع جامعه‌شناسی را می‌توان به عنوان بررسی کلی ساختار اساسی جامعه‌شناسی و نیز ساختار عناصر گوناگون سازنده آن تعریف نمود (ریترز^۳، ۱۳۷۴، ص ۶۲۵). براین اساس ریترز فراتحلیلی را بررسی ساختار بنیادی نظریه جامعه‌شناسی تعریف می‌کند، به نقل از فری^۴ می‌آورد که «موضوع بررسی فراجامعه‌شناسی همانا خود جامعه‌شناسی است» (همان، ص ۶۲۵). از آنجا که ما در اینجا با

Objectivity ۱

Meta-analysis ۲

G. Ritzer ۳

P. Furfey ۴

تحلیل فرجامه‌شناختی تحقیق سروکار داریم شاید مناسب باشد از اصطلاحی به جای فرانظریه یعنی «فرا روش»^۱ استفاده کنیم و آن را به عنوان بررسی ساختار بنیادی روشها در جامعه‌شناسی تعریف نماییم. اما از آنجا که قائل بوجود شکاف عمیق بین نظریه‌پردازی و روش‌شناسی به عنوان دو فرایند متمایز از هم، نبوده و هیچ پژوهش عمیقی در سطح تبیین پدیده‌ها را مستقل از نظریه یا چارچوب نظری نمی‌شناسیم بنابراین به مفهوم «تحلیل فرجامه‌شناختی»^۲ استناد می‌جویم که هم فرانظریه را شامل می‌شود و هم روش‌شناسی را و هم ارتباط بین نظریه‌ها و روش‌ها را. ضمن آنکه می‌دانیم مقصود اولیه از به کارگیری مفهوم «فرانظریه» در میان رهیافت‌های جدید فلسفه علوم اجتماعی صرفاً محدود به ساختار نظری نظریه‌ها نشده است و به منظور تبیین و توضیح چگونگی تحول آنها در مصاف با تجربه و واقعیت‌های اجتماعی تدوین گردیده است. بنابراین در یک تعریف می‌توان گفت:

تحلیل فرجامه‌شناختی عبارت است از تحلیل افکار، اندیشه‌ها، نگرشها، بینش‌ها، نظریات و روشهای پژوهشی منتسب به جامعه‌شناسی به منظور تشخیص و تبیین انگاره‌ها (پارادایم‌های) موجود و سیر تحول و تأثیر گذاری آنها بر یکدیگر و بر کلیت جامعه‌شناسی.

اهداف متعددی را برای تحلیل‌های فرجامه‌شناختی خصوصاً فرانظریه بر شمرده‌اند. از یک طرف عده‌ای چون فرفی هدف از فرانظریه را پایه‌گذاری پیش‌نیازهای اساسی نظریه‌سازی دانسته و معتقدند تا مسایل بنیادی‌تر معرفت‌شناختی و فلسفی حل نگردد نمی‌توان هیچ نظریه‌ای را ساخته و پرداخته کرد. در نقطه مقابل عده‌ای

چون ترنر^۱ فرانظریه را به یک ابزار اساسی بررسی نظریه‌های ساخته و پرداخته شده موجود تقلیل می‌دهند. آنچنانکه ریتزر نیز اشاره می‌کند: «فراجامعه‌شناسی نباید خدمتی به جامعه‌شناسی علمی (یا غیرعلمی) ارائه کند. بلکه بیشتر باید خود جامعه‌شناسی را موضوع بررسی قرار دهد.» (ریتزر، ثلاثی ۱۳۷۴، ص ۶۲۶). اما همانطور که خود وی نیز اشاره می‌کند بررسی دقیق نظریه‌های موجود جامعه‌شناختی می‌تواند در بهبود توسعه نظریه‌های آینده نقش مؤثری داشته باشد (همان، ص ۶۲۷). این نویسنده نیز بر این عقیده است که رسالت فرانظریه و در کل تحلیل فراجامعه‌شناختی بر تراز ارائه یک تحلیل صرف بوده بلکه باید معیارهایی جهت تشخیص علمی بودن جامعه‌شناسی (و کلاً ماهیت جامعه‌شناسی) و پدیده‌های مربوط یا نامربوط به این علم و قواعد به کارگیری این معیارها در پژوهش‌های علمی ارائه دهد و مسلماً چنین امری باید بر اساس تحلیل مبتنی بر واقعیت نظریه‌ها، پژوهش‌ها و روش‌های به کار رفته در آنها و کشف معایب و نواقص، قوانین رشد و ارتقاء آنها صورت گیرد. بنابراین تحلیل فراجامعه‌شناختی چون وسیله‌ای مهم در تشخیص جایگاه روش شناختی هر پژوهش در میان انگاره‌های تشخیص داده شده ایفای نقش می‌کند و توسعه ابزار فراجامعه‌شناختی تحلیل و ارزیابی‌کننده پژوهش‌ها را فراهم می‌کند. در تحلیل‌های فراجامعه‌شناختی پارادایم (انگاره) یکی از مفاهیم اساسی و کلیدی است که نیاز به تعریفی کارا و مناسب دارد.

پارادایم اصطلاحی است در تاریخ و فلسفه علم که ابتدا توسط توماس کوهن فیزیکدان آمریکایی به سال ۱۹۶۲ در واکنش نسبت به ناتوانی فلسفه‌های علمی چون استقرء گرایی و ابطال گرایی (پوپر) در تعیین شیوه‌های دگرگونی علم، به طور تخصصی و سیستماتیک مطرح شد. قبل از آن شیوه دگرگونی علم را از طریق واحدهایی

تحلیلی در سطح «نظریه» و به گونه‌ای انباشتی تلقی می‌کردند. کوهن ضمن پذیرش فرایند انباشت، دگرگونی‌های براهستی مهم را در نتیجه انقلابهایی می‌داند که حاصل بحران در الگوها و انگاره‌های غالب در پاسخگویی و تبیین مشکلات و مسایل علمی روز می‌باشند. (دوران بحران و بی‌هنجاری در علم). بنابراین وی در جهت تمایز بین دو مرحله قبل و بعد از انقلابهای علمی، واحدی اساسی تر و وسیع تر را به منظور تحلیل فرانظری (پارادایم) در معنای عام «یک تصور بنیادی و اساسی از موضوع علم» به کار می‌گیرد. به تعبیری یک انگاره در جهت تمایز ساختن یک اجتماع علمی از اجتماع دیگر عمل می‌کند (ریتزر، ۱۳۷۴، ص ۶۳۱). از انگاره‌ها می‌توان برای تمایز علوم مختلف (مثلاً شیمی، فیزیک و...) و یا تمایز میان مراحل گوناگون تاریخی در تحول یک علم استفاده کرد. همچنین می‌توان برای گروه‌بندی‌های شناختی درون یک علم مورد استفاده قرار داد. با این حال کوهن در تعریف و تفصیل این مفهوم مورد نقد واقع شده است، «مارگریت مسترمن معتقد است که کوهن حدود بیست و یک تعریف متفاوت از پارادایم... به عمل آورده است» (آزادار مکی ۱۳۷۵، ص ۹۰). اما کوهن در پاسخ به ایرادات وارده بر سر ذهنی بودن و غیرعقلانی بودن مفهومش و به منظور رفع ابهام، دو تعریف عملاً یکی فلسفی (تعبیر پارادایم به قالب تعلیمی) و دیگری جامعه‌شناختی (تعبیر پارادایم به مثالواره^۱) عرضه کرده است.

در تعریف فلسفی، پارادایم مشتمل است بر مفروضات کلی، نظری و قوانین و فنون کاربرد آنها که اعضای جامعه علمی خاص برمی‌گزینند. پارادایم معیارهای کار و پژوهش مجاز را درون علمی که ناظر و هادی آن است تعیین می‌کند (چالمرز، ۱۳۷۴، ص ۱۱۵) و در تعریف جامعه‌شناختی: «راه‌حلهای مشکلات واقعی چون

مثالواره که می‌توانند با جایگزین نمودن قواعد اساسی در جهت حل مشکلات باقی‌مانده دانش در حالت عادی به کار گرفته شوند (آزادار مکی ۱۳۷۵، ص ۹۱). بنابراین پارادایم در معنی اخص مثالواره است و در معنی اعم، منشأ اصول و قواعد.

با این حال کوهن خود نیز اذعان دارد که «پارادایم فراختر از آن است که بتوان آن را به طور مشخص در هیئت قواعد در مناهج صریح و روشن صورتبندی نمود» (چالمرز، ۱۳۷۴، ص ۱۱۸). پارادایم‌ها شامل شیوه‌های مقبول و مرسوم تطبیق قوانین بنیادین به چند وضعیت گوناگون می‌باشند... همچنین حاوی بعضی اصول بسیار کلی مابعدالطبیعی است که پژوهش درون پارادایم را هدایت می‌کنند... و بالاخره پارادایم‌ها حاوی بعضی از توصیه‌های بسیار کلی روش شناختی‌اند... دانشمند عادی باید نسبت به پارادایمی که در آن کار می‌کند موضع غیرنقادانه‌ای داشته باشد... عدم اختلاف روی اصول همان چیزی است که بنای سازمان یافته علم عادی را از فعالیت‌های نسبتاً نابسامان پیش علم توسعه نیافته متمایز می‌سازد (چالمرز، ۱۳۷۴، ص ۱۱۷). بنابراین وجود پارادایم‌های صریح و تشخیص و تدوین آن در هر علمی علامت رشد و کمال آن علم تلقی می‌شود. به میزانی که مواضع و اصول مشخص‌تر می‌شوند تشخیص پارادایم‌های و نجات آن علم یا دسته‌ای از نظریات از چنگال پراکندگی بهتر میسر می‌شود.

کوهن تعریف اول خود را معادل قالب تعلیمی^۱ می‌داند. تعلیمی (Disciplinary) به خصوصیت عمومی اعضای یک حوزه و رشته خاص نسبت داده می‌شود و قالب (Matrix) به بخشهای گوناگون اطلاق می‌گردد که از عوامل منظم تشکیل شده و هرکدام از این عوامل در پی کسب هرچه بیشتر تخصصی شدن هستند. هر علمی دارای یک یا چند پارادایم است. تحولات اساسی ناشی از برآمدن

مشکلات و مسایلی است که براساس پارادایم یا پارادایم‌های غالب قابل حل نیستند. در این صورت پارادایم جدید سر برمی‌آورد که در اصول با پارادایم مسلط متفاوت است و تاریخ آن علم وارد مرحله بحرانی و انقلاب و در نهایت سلطه پارادایم جدید می‌شود. بنابراین نگاه کوهن به نظریه با توجه به ماهیت ساختاری آن و وجود نظام‌های ارزش در علم می‌باشد. ارزش‌ها یکی از عوامل اصلی قالب تعلیمی بوده و نقش اساسی در تأیید یا عدم تأیید امور دارند (آزاد ارمکی، ۱۳۷۵، ص ۹۸).

مفهوم پارادایم نیز به همراه بحث فرانظریه به جامعه‌شناسی رسوخ کرده است. در این زمینه رهیافت‌های مبتنی بر اندیشه‌های کوهن رهیافت‌های مسلط به شمار می‌روند (ریتزر، ۱۳۷۴، ص ۶۲۸). به کارگیری این مفهوم در جامعه‌شناسی به منظور بررسی چگونگی تحول جامعه‌شناسی، مطالعه سیستماتیک آن و چگونگی رشد و تحول نظریه‌های جامعه‌شناسی و به کارگیری روش‌شناسی و نظریه جهت توسعه جامعه‌شناسی و پیش‌بینی آینده جریان‌های عمده در جامعه‌شناسی بوده است. از این رو رهیافت‌های گوناگونی بنا به اهداف مذکور پدید آمده‌اند. یکی از این رهیافت‌ها که در کار جرج ریتزر شاهد آن هستیم به کارگیری این مفهوم در جهت توسعه یک ابزار فرانظری عام است تا با آن انواع نظریه‌های جامعه‌شناختی را تحلیل کند. وی با تأکید بر تمایز انگاره از نظریه آن را چنین تعریف می‌کند:

«پارادایم یک تصور بنیادی از موضوع است که در پی حل این موارد است؛ آنچه بهتر است مطالعه شود. سؤال‌هایی که بهتر است پرسیده شود، چگونه این سؤال‌ها پرسیده شود و قوانینی که بهتر است در تفسیر نمودن سؤال‌ها دنبال شوند. پارادایم وسیع‌ترین واحد مورد

وفاق در یک علم است. موجب تفاوت گذاری جامعه علمی از غیر علمی بوده و نمونه مثالها، نظریه ها، متدها و ابزارهایی که در یک علم موجودند را طبقه بندی و تعریف و مرتبط می کند» (آزادارمکی ۱۳۷۵، ص ۱۰۳ و ریتزر، ۱۳۷۶، ص ۶۳۰). ریتزر چهار عنصر اساسی هر پارادایم را معیارهای تفاوت گذاری بین انگاره ها می داند: سرمشق یا مثالواره، تصویر موضوع مورد بررسی، روشها و نظریه های عمده متعلق به آن (ریتزر، ۱۳۷۴، صص ۴۶-۶۳۴).

در مقایسه بین تعریف ریتزر و کوهن از انگاره، می توان گفت که ریتزر بیشتر به تعریف اول (قالب تعلیمی دانستن پارادایم) عنایت دارد. و بر خلاف کوهن از ارزشها به عنوان عناصر اصلی پارادایم یاد نمی کند، همچنین ابعاد متافیزیکی پارادایم از نظر کوهن را نادیده می انگارد و از تعمیم روند تحول علم طبیعی به علوم اجتماعی می پرهیزد. کوهن دیدگاه خود را با توجه به دگرگونی های اساسی در تاریخ علم (آنهم عمدتاً علوم طبیعی) مطرح نموده و بیشتر جنبه معرفتی دارد. اما ریتزر در مورد جامعه شناسی به پارادایم شناسی به منظور رسیدن به ابزاری فرانظری و عام برای تشخیص گروه بندی های شناختی (معرفتی) دست زده است. لذا تحلیل وی برخلاف تحلیل کوهن از جنبه های ایستا و توصیفی بیشتری برخوردار است. چون فرانظریه کوهن به تحول و تکوین ساختار نظریات علمی در مصاف حل مشکلات نظر دارد و به ابعاد ارزش شناختی آنها نیز توجه نموده است کمتر دچار ایستایی می شود. اما کوهن در مورد جامعه شناسی قادر به توجیه نحوه شکل گیری و سلطه پارادایمها بر یکدیگر بدون برانگیختن انقلابهای علمی تا مدتی طولانی، نمی باشد.

کوهن چون بدنبال تسری الگوی متخذ از الگوی تحولات نظری

در علوم طبیعی به علوم اجتماعی برآید، آن را قابل اعمال ندیده لذا به نارس بودن علوم اجتماعی به لحاظ عدم برخورداری از یک پارادایم غالب و حرکت یک‌بعدی و دورانی انباشت انقلاب حکم خواهد کرد. «بخش اعظم جامعه‌شناسی جدید فاقد پارادایم است و نتیجتاً نمی‌تواند به منزله علم شناخته شود» (چالمرز، ۱۳۷۴، ص ۱۱۵).

اما جامعه‌شناسی و کلاً اندیشه اجتماعی هرگز نمی‌تواند به یک الگوی تک‌بعدی که تنها در دورانهای بحرانی شامل دو یا چند پارادایم رقیب باشد، اکتفا نماید. چرا که مقوله ارزش شناختی در اینجا از تکثر و تأثیر فراوان‌تری برخوردار است. هرچند که تاریخ این علم جوان است اما تاکنون چند پارادایمی بودن، امکان رقابت، تلفیق و تباین همزمان پارادایم‌ها را نشان داده است، لذا به نظر الگوی تنازع بقا بین پارادایم‌های رقیب درست‌تر می‌آید. همانطور که ریتزر نیز به چند پارادایمی بودن جامعه‌شناسی اذعان دارد. پارادایم‌های رقیب درصدد پاسخگویی به مسائلی هستند که از زاویه دید خود دیگر پارادایم‌ها را قادر به جوابگویی و تبیین آنها نمی‌دانند. لذا این پاسخگویی آنچنانکه ریتزر اشاره کرده است محدود به حوزه معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی (تصویر موضوع) نبوده و ابعاد ارزش‌شناختی و روش‌شناختی را نیز دربر می‌گیرد.

ریتزر مبتنی بر تشخیص سطوح واقعیت اجتماعی در دو محور (عینی ذهنی و کلان خرد) در حوزه هستی‌شناسی طرح پارادایم‌شناسی خود را در حوزه معرفت‌شناسی جامعه‌شناسی با تعریف سه پارادایم «واقعیت اجتماعی»، «تعریف اجتماعی» و «رفتار اجتماعی» توضیح می‌دهد. (ریتزر، ۱۳۷۴، صص ۶-۶۴۳). بنابراین کوهن نسبت به ریتزر موضع نسبی‌گرایانه‌تری را اتخاذ کرده است.

هرچند امکان تلفیق و همگرایی در حوزه‌های هستی‌شناختی،

روش شناختی و معرفت‌شناختی برای پارادایم‌ها وجود دارد لیکن این فرض به لحاظ ارزش‌شناسی حداقل تا وقتی که در عرصه عمل و زندگی اجتماعی منافع و علایق متعدد و بعضاً متضاد وجود دارند، امکان تحقق نمی‌یابد. از این روست که ما شاهد کثرت در عین وحدت و یا امکان وحدتهای موضعی بوده ایم و یا انتظار یک دست شدن پارادایم‌های متعدد با ابعاد ارزشی و ایدئولوژیک علوم اجتماعی نمی‌خواند. از این رو درصدد تعریف مجددی از پارادایم برمی‌آیم به نحوی که همه ابعاد مذکور معرفتی را دربر گرفته، حدود امکان تلفیق را مشخص نماید و از حداکثر پویایی لازم جهت توجیه و تبیین دگرگونی‌های تاریخی برخوردار باشد (تعریف پایه):

پارادایم، تصویری بنیادی، و قالبی اجماعی (توافقی) است که در اساسی‌ترین تصور و وسیع‌ترین قالب خود پاسخ‌دهنده به اصولی‌ترین مسایل و تناقضات عام در چهار حوزه معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی، ارزش‌شناختی و روش‌شناختی مشترک میان نظریات، مکاتب، برنامه‌های پژوهشی و بینش‌های جامعه‌شناختی در شکل احکام و موضع‌گیری‌های نهایی می‌باشد.

بنابراین همانطور که در تعریف خود از تحلیل فراجامعه‌شناختی به این مفهوم اشاره شد، اساس تحلیل فراجامعه‌شناختی، در تعیین پارادایم‌ها و مشخص کردن موضع‌گیری‌های اصلی و احکام ضمنی در حوزه‌های چهارگانه مذکور در قبال تقابل‌های دیالکتیکی (مانند عین/ ذهن، فرد/ جامعه، عامل/ ساختار، ارزش/ دانش، نظریه/ عمل...) و سپس سنخ‌بندی نظریات و برنامه‌های پژوهشی براساس موضع‌گیری‌های فوق در شکل پارادایم‌های رقیب و قابل تلفیق می‌باشد. از آنجا که عقاید و ارزشها تا حدود زیادی ریشه در منافع و علایق عینی جوامع علمی و محققین دارند و خیلی بیشتر از علوم

طبیعی در ابعاد معرفت‌شناختی و روش‌شناختی آنها سرایت می‌کنند بنابراین بسته به وجود تضادها و تعارضات عینی در سطح جامعه شاهد تکرر ذهنی بین پارادایم‌ها می‌باشیم. هر چند همواره امکان ائتلاف بین مکاتب، نظریات و راهبردهای پژوهشی وجود دارد. بنابراین در حوزه هر پارادایم با تنوع همگرایانه‌ای از نظریات مواجهیم. در این صورت نظریات و برداشتها درون حوزه هر پارادایم با یکدیگر دارای گفتمان درون‌پارادایمی^۱ هستند. و حال آنکه پارادایم‌های غیرقابل تقلیل بهم نیز بین خود دارای گفتمان برون‌پارادایمی یا بین‌پارادایمی^۲ می‌باشند. این گفتمان با نوع اول فرق می‌کند و بیشتر بگونه تنازع‌آمیز می‌باشد.

پارادایم‌ها به میزانی که طرح‌کننده، جلب‌کننده و حل‌کننده (پاسخ‌دهنده به) مسایل و مشکلات در عرصه زندگی و عمل همچون عرصه معرفت از حیث اجتماعی، سیاسی و فرهنگی می‌باشند و در این عرصه‌ها توانایی‌های خود را در رقابت و استیلا بر یکدیگر به نمایش می‌گذارند و حتی ایدئولوژی‌های مشروعیت بخش و مؤید نظام‌های حامی خود را می‌پرورانند، بُرد دارند، از این روست که می‌توان پیوند نظریه و عمل و نقش ایدئولوژیک علم و تکنولوژی را تبیین نمود. آنچه موجب تفوق و کسب موفقیت توسط یک انگاره می‌شود فقط توانایی آن به طور ذاتی در حل معماهای جدید علمی نیست بلکه تناسب آن با قالب‌های مستولی بر نظام اجتماعی و اقتصادی نیز شرط است و با به خطر افتادن آن قالب‌ها، و سست شدن ریشه‌های اجتماعی و سیاسی‌شان امکان تضعیف پارادایم‌های علمی نیز فراهم می‌شود. مثالهای مبرهنی را می‌توان مطرح کرد: تفوق پارادایم‌های فیزیک نیوتنی بر پارادایم‌های قرون وسطایی فیزیک و مکانیک همزمان با تحولات اساسی در شیوه‌های تولید و سبک زندگی و تفکر در اروپا

ناشی از روشنگری، گسترش پارادایم‌های نسبیستی انشیتن (فیزیک مدرن) در مقابل فیزیک نیوتنی همزمان با فروپاشی ارزش‌های مطلق انگارانه خصوصاً افول اعتماد مطلق به علم و تکنولوژی بعد از دو جنگ جهانی خانمان‌سوز، ظهور و سقوط اندیشه محافظه‌کارانه در شکل کارکردگرایی ساختاری (بینش پارسنزی) همزمان با بحرانهای اقتصادی و سیاسی در ایالات متحده و نمونه‌های بسیار دیگر.

بنابراین تعریف کاملتر پارادایم (انگاره) در یک تحلیل فراجامعه‌شناختی باید حاوی عناصر افتراقی و ارزش‌شناختی و عناصر معطوف به منافع و علائق، تضادها و نیروهای دگرگونی بخش اجتماعی باشد. پارادایم ابزاری است برای شناسایی مختصات و موقعیت نظریات و برنامه‌های پژوهشی آنها در فضای چندبعدی که حدود امکان تلفیق، تکمیل، مقابله و ایجاد سنتزهای جدید را بین آنها مشخص می‌کند.

۱-۳ ابعاد اصلی پارادایم و مسایل عمده آنها

در اینجا چهاربعد^۱ یا حوزه مطرح شده در تعریف پارادایم، با عنایت خاص به جامعه‌شناسی توضیح بیشتری را می‌طلبند. هر پارادایم شامل این چهار بعد می‌باشد و در هر بعد دارای احکام مخصوص به خود بنابراین هر نظریه علمی یا پژوهشی در بطن خود تنها متأثر از احکام فرانظری یک پارادایم می‌باشد. البته این مسئله جنبه هنجاری دارد و می‌توان تحقیقات بسیاری را یافت که از احکام پارادایم‌های متعدد و غیرقابل تقلیلی متأثر باشند لذا چون این احکام بنا به تعریف پارادایم، بنیادی‌ترین مسایل را دربر می‌گیرند تحقیقات مذکور فاقد انسجام فرانظری تلقی می‌شوند.

بنابراین می‌توان ادعا کرد که «کلیه تجارب موجود در

۱ شامل معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی، روش‌شناسی، ارزش‌شناسی، اخلاق (بعد معطوف به عمل)

نظریه‌پردازی اجتماعی را می‌توان دربرگیرنده الزامات هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، روش‌شناختی و عملی از جانب نظریه‌پردازان تلقی نمود» (Preston 1996, p.3) 'در فضای علوم اجتماعی مجموعه‌ای از طرق کسب فهم دنیای اجتماعی وجود دارد. مجموعه‌ای پیچیده از پیشنهادات ارائه شده، در یک کل که ادعاهای مرتبط با یکدیگری را در مورد ماهیت خود دنیای اجتماعی (هستی‌شناسی)، ماهیت معرفت مربوط به دنیای اجتماعی که ممکن است بدست آید (معرفت‌شناسی)، رویه‌ای که در آن چنین معرفتی تأمین می‌شود [روش‌شناسی]، و در نهایت به کارگیری معرفت توسط عاملین خاص در کنش عملی در دنیای اجتماعی [عمل]، با هم ترکیب می‌کند (1996, p.4).

۱-۳-۱ حوزه هستی‌شناختی^۲

هستی‌شناسی آن چنان که لغت نامه ویستر (Merriam-Webster, 2011) تعریف می‌کند، «مطالعه یا نظریه‌ای پیرامون ماهیت وجود، انواع هستی‌ها و روابط وجودی می‌باشد». از نظر لیسلی، «بخش مرکزی متافیزیک، هستی‌شناسی است. این بخش وجود و به طور خاص آنچه وجود دارد، مثلاً موضوعات مادی، ذهن‌ها، اشخاص، پدیده‌های عام، اعداد، واقعیت‌ها و... را مطالعه می‌کند... به اضافه تلاش در جستجوی سیاهه‌ای از انواع چیزهایی که وجود دارند، بوده و دنبال پاسخگویی به چنین سؤالاتی است. چه چیزهایی را در مورد آنچه موجود است در حدی که وجود دارد می‌توان بیان داشت» (Lacey, 1996, pp.205-6). آیا می‌توان هر آنچه وجود دارد طبقه‌بندی کرد؟... آیا سلسله‌مراتبی بین انواع چیزها وجود دارد؟ آیا برخی از آنها وابسته به برخی دیگر هستند؟ این سؤالات [در فلسفه] شامل رابطه بین تصورات خیلی عام چون شیء، هستی، عین، فرد، عام، خاص، ذات و همچنین

حادثه، فرآیند یا وضع بودن، می‌باشند. عده‌ای یک یا چند ذات را به عنوان اساس جهان می‌گیرند، برخی دیگر چون آکویناس کنش (عمل) و توانایی^۱ را مبدأ قرار می‌دهند. گروه سوم چون هراکلیتوس و هگل حوادث و فرآیندها را اساس می‌گیرند. عده‌ای قایل به تغییر کاملاً واقعی نبوده یا جهان (هستی) را دچار تغییر نمی‌بینند مگر به طرق فرعی و کم‌اهمیت و عده‌ای دیگر تغییر را در قالب چیزها می‌دانند. و کاملاً انکارکننده وحدت و پایداری بوده، دچار هرج و مرجی غیر قابل فهم می‌شوند (1996, pp.205-6).

جستجوی مطالب فوق در میان مکاتب و نظریات جامعه‌شناختی، احکام هستی‌شناختی متعدد را در قالب انگاره‌های مختلف نشان می‌دهد. «موضوع هستی‌شناسی دنیای اجتماعی اغلب در تمایز بین علل مادی از یک طرف و قلمرو معانی و تفهومات^۲ شکل می‌گیرد.» (Preston, 1996, p.4) بنابراین، از یک طرف هستی اجتماعی را همان رفتار انسانی قابل مشاهده می‌دانند و از طرف دیگر، مشخصه اصلی دنیای اجتماعی الگوهای گسترده معانی و تفهوماتی است که زندگی انسان را دربر گرفته‌اند، در این حالت واضح است که اقلیم اجتماعی را نمی‌توان به سبک و سلوک طبیعت‌گرایانه‌ای نزدیک کرد. موضوع معانی و تفهومات باید مستقیماً مورد شناخت واقع شوند» (1996, p.4). مطالعاتی پیرامون ماهیت جامعه، ماهیت پدیده‌های اجتماعی، واقعیت و مسایل اجتماعی، سطوح واقعیت اجتماعی، تفوق واقعیت‌های اجتماعی نسبت به یکدیگر (مانند تفوق یا اولویت فرد بر جامعه یا برعکس)، مطالعه ساخت‌های عینی و ذهنی جامعه، ماهیت کنش اجتماعی، تقابلهای هستی‌شناختی چون تضاد/ وفاق، نظم/ تغییر، کلان/ خرد، فرد/ جامعه، عاملیت/ ساختار (اراده/ جبر) و غیره، ماهیت فرآیندی، سیستماتیک و تاریخی جامعه، جایگاه پراکسیس

اجتماعی، ماهیت دیالکتیکی و... همگی از جمله موضوعات هستی‌شناختی در یک تحلیل فراجامعه‌شناختی می‌باشند.

۱-۳-۲ حوزه معرفت‌شناختی^۱

معرفت‌شناسی یا نظریه معرفت (و گاهی رازشناسی)^۲ عبارت است از «مطالعه یا نظریه‌ای پیرامون ماهیت و زمینه‌های معرفت [در هر علم] خصوصاً با عنایت به محدودیت‌ها و اعتبار آن» (Merriam-Webster, 2011). معرفت‌شناسی مطالعه انتقادی اصول، فرضیه‌ها و نتایج علمی گوناگون است. و در این مبحث، مبدأ منطقی دانش‌ها، ارزش و برد عینی آنان به بحث نهاده می‌شود... در معرفت‌شناسی جامعه‌شناسی سخن از شناسایی خاستگاه منطقی این دانش است» (ساروخانی، ۱۳۷۰، ص ۲۲۹).

سؤالات اساسی پیرامون معرفت را می‌توان به چهار دسته عمده هرچند با یکدیگر همپوشانی دارند تقسیم نمود: (۱) سؤالات معطوف به ماهیت معرفت، (۲) انواع آن، (۳) چیزهای معلوم و شناخته، و (۴) ریشه‌های معرفت (Lacey, 1996, p.90). الزامات هستی‌شناختی اساسی در مورد دنیای اجتماعی که توسط نظریه پردازان اجتماعی رعایت می‌شوند، آشکارا دارای دلالت‌های معرفت‌شناختی می‌باشند. اگر دنیای اجتماعی را به عنوان قلمرو واقعیات مادی تلقی کنند بنابراین تحقیق باید توصیفی و تبیینی باشد. نقش مشاهده‌گر در پژوهش و گزارش‌های علمی خنثی تلقی می‌شود. در مقابل اگر دنیای اجتماعی قلمرو معانی فرهنگی و تفهیمات تلقی شود، بنابراین پژوهش مناسب آن می‌تواند تفهیمی و انتقادی باشد. نقش مشاهده‌گر در پژوهش خنثی نبوده و نتایج علم‌الاجتماع حاصل مداخلات اشباع از ارزش‌ها در

مورد فرآیند جاری اجتماعی می‌باشد (Preston, 1996, p.6). بنابراین معرفت‌شناسی اجتماعی شامل بحث‌هایی می‌شود. پیرامون ماهیت علم‌الاجتماع، گزاره‌ها و احکام جامعه‌شناختی، تقابلهایی چون تقابل معرفت پیشینی و معرفت تجربی (پسینی) بودن، ابعاد عینی و ذهنی معرفت، خاستگاه‌های اجتماعی اندیشه و بینش جامعه‌شناختی. ارتباط معرفت جامعه‌شناختی و معرفت علوم طبیعی به لحاظ محتوا و میزان سنخیت آنها، ماهیت مکتبی و اجماعی معرفت جامعه‌شناختی، تقابل خرد و ادراک تجربی، تقابل نسبی‌گرایی و اصول‌گرایی در معرفت‌شناسی، تقابل عین‌گرایی و ذهن‌گرایی، ارتباط جامعه‌شناسی با سایر علوم و معارف انسانی، ملاک‌های اعتباری معرفت جامعه‌شناختی، شبکه‌های مفاهیم و ساختار مفهومی در نظریه پردازی، ماهیت نظریه پردازی، مفهوم و تعریف مفاهیم و از این قبیل.

۱-۳-۳ حوزه روش شناختی^۱

در ابتدای فصل حاضر اشاره‌ای به «روش‌شناسی» یا فراروش، در تفاوت با «روش» داشتیم. اگر مطالعه علم در وسیع‌ترین معنای آن، یعنی مطالعه ماهیت، اهداف، روشها و ابزار و وظایفش، دامنه و رابطه‌اش با سایر موضوعات را فلسفه علم بنامیم «مطالعه اینکه علم چگونه عمل می‌کند معمولاً راهنمای خوبی است تا بدانیم علم چه باید بکند. این مطالعه اغلب به عنوان روش‌شناسی شناخته می‌شود... به لحاظ لغوی روش‌شناسی به معنای مطالعه روش است. یک روش خودش روش‌شناسی نیست... بخش مهمی از فلسفه علم معطوف به این است که تبیین چیست و چگونه حاصل می‌شود. چگونه یک استدلال علمی را می‌توان ثابت کرد؟ درچه شرایطی می‌توان یک گزاره علمی را پذیرفت؟ قوانین طبیعی، علیت و ضرورت علمی در

اینجا مفاهیم مهمی هستند». (Lacey, 1996, pp. 307-8).

«از دید گاهی، روش‌شناسی مطالعه منتظم و منطقی اصولی است که تفحص علمی را راهبری می‌کنند... [از نظر پارسنز] روش‌شناسی در اصل با روش‌های پژوهش تجربی نظیر آمارشناسی، مطالعه موردی، مصاحبه و غیره سروکار ندارد. بلکه ملاحظه زمینه‌های کلی برای اعتبار کار علمی است. پس روش‌شناسی نه یک رشته فلسفی بلکه یک رشته علمی است» (ساروخانی، ۱۳۷۰، صص ۸-۴۴۷). «الزامات خاص حاصل از معرفت‌شناسی در جای خود به درون استراتژی‌های روش‌شناختی تزریق می‌شوند» (Preston, 1996, p.6). کسانی که ماهیت دنیای اجتماعی را مادی و ماهیت پژوهش را توصیفی و تبیینی (در کل تجربی) تلقی می‌کنند، روش‌های کمی و آماری یا توصیفی دقیق از رفتارهای قابل مشاهده انسانی را که خالی از ارزش به نظر می‌آیند توصیه می‌کنند و در نقطه مقابل اگر دنیای اجتماعی مجموعه تفهومات است روش درک آنها روش‌های تفهیمی و هرمنوتیک و استراتژی‌های تأمین اعتبار آنها گفتمان و بازاندیشی آزاد می‌باشند. مسایل مربوط به روش حول تأویل چرخ می‌زنند و شامل بازاندیشی در استنتاجات و زنجیره استدلال می‌باشند.

علاوه بر این در علوم انسانی بدنبال آن هستند که بدانند آیا روش‌های علوم طبیعی در علم انسانی قابل به کارگیری هستند. آیا در علم انسانی با توجه به کیفیت و ابعاد ذهنی پدیده‌ها باید به مشارکت در حیات انسان‌های مورد مطالعه و به فهم درست مسایل آنها پرداخت؟ بنابراین مسایل مهم روش‌شناسی عبارتند از: منطق تحقیق (صوری)، دیالکتیک)، جایگاه روش‌های تجربی، تفهیمی و شهودی، عقلانی و انتقادی در پژوهش، نقش شواهد تجربی، استراتژی‌های تأمین روایی^۱

و اعتبار^۱. قوانین و مدلهای تبیین علی، بحث تبیین و پیش‌بینی، تقابل استقراء و قیاس، ابطال‌پذیری، دلیل‌گرایی و علت‌گرایی بحث تقلیل و تحویل روش شناختی در ارتباط با بعد هستی‌شناختی. تقابل تفرید و تعمیم، نمونه‌های آرمانی، الگوها و ابزار تحلیل، روشهای جمع‌آوری اطلاعات، استخراج و پردازش آنها، تقابل روشهای کمی و کیفی و امکان تلفیق آنها و از این قبیل.

۱-۳-۴ حوزه ارزش‌شناسی و اخلاق^۲ (جنبه‌های معطوف به عمل)

ارزش‌شناسی به طور کلی دانش ارزش‌هاست... به تبیین نظری انواع ارزشها و شیوه‌های تکوینی، بسط و نشر آنها می‌پردازد. با توجه به آنکه اساس حیات اجتماعی و روابط انسانی را ارزش‌ها تشکیل می‌دهند، شناخت و نقد آنان می‌تواند راهگشای شناسایی و راهبری جامعه باشد (ساروخانی، ۱۳۷۰، ص ۵۶). علم اخلاق تفحصی است در مورد اینکه چگونه انسان باید در کل، عمل کند. بنابراین مفاهیم اولیه آن عبارتند از بایستن، التزام، وظیفه، حق و ناحق... ارزشمندی، مطلوبیت، فی‌نفسه خوب بودن و... برای برخی از فلاسفه وظیفه مقدم بر ارزش است و حداقل برخی از وظایف در حفظ تعهد (وفاداری به عهد) مستقل از ارزش‌ها تلقی می‌شوند. عده‌ای دیگر از جمله فایده‌گرایان^۳، وظایف را تنها معطوف به نتایج و تولید ارزش می‌دانند. سوالات متعددی در این زمینه پدید می‌آیند که مبتنی بر تمایز حوزه «آنچه هست» (واقعیت‌شناسی) از حوزه «آنچه باید» (حقیقت‌شناسی) می‌باشند.

ارزش‌شناسی در علوم اجتماعی شامل چنین مباحثی می‌باشد: رابطه ارزش و دانش، امکان‌رهایی از ارزش‌ها در تحقیق، جایگاه

۱ Validity

۲ Ethics & Axiological domain

۳ Utilitarianists

ارزش در روش، رابطه علم یا نظریه با عمل یا تجربه؛ اخلاق ارتباطی در راه رسیدن به حقیقت، اخلاق متافیزیکی، ارزش‌ها و هنجارها و جایگاه آنها در نظریه پردازی. اصول هنجار بخش و معرفت‌هنجار بخش، رابطه دانش و قدرت (یا سلطه)، تأثیر منافع و علایق در شکل‌پیش‌فرضها و پیش‌داوری‌ها، رابطه علم و ایدئولوژی، میزان انقلابی یا محافظه‌کارانه بودن نظریات و نتایج تحقیقات، اخلاق دیوانسالارانه و بعد عملی و عینی علم، ماهیت انتقادی علم، مدل‌های علوم اجتماعی (تکنوکراتیک، لیبرال، گفتمانی و...) ارزش‌های پراگماتیستی و...

در بحث رابطه نظریه‌پردازی و فعالیت عملی، «سه حوزه که مخاطب دانشمندان علوم اجتماعی واقع می‌شوند (عمدتاً) عبارتند از: [۱] حوزه پژوهش، [۲] تحلیل سیاست‌گذاری‌ها^۱ و [۳] حیات سیاسی [و اجتماعی]. در حوزه‌ی اول تعهدی فوق‌العاده به نمایش بی‌طرفانه حقیقت ابراز می‌شود. در حوزه دوم توجه معطوف به صورت‌بندی‌های مفید به لحاظ بوروکراتیک پیش‌آمده است و در مورد سوم توجه معطوف به تعقیب طرح‌های سیاسی خاص می‌باشد. نظریه‌پردازان در حوزه‌ی اول متمایلند که گروه اخیر را به عنوان افرادی وظیفه‌شناس و لاقید به لحاظ فکری تلقی کنند و دسته اخیر نیز افراد دسته اول را به سان افرادی کوتاه بین (که چشمان خود را بر روی مصارف نتایج کار خویش و ارزشهای پنهان در کار می‌بندند) می‌شناسند. «راههایی که در آنها پژوهش تفسیر می‌شود، راههایی که متوجه سیاست‌گذاری‌های اجتماعی‌اند و با آنهایی که متوجه سیاست می‌باشند متفاوتند». (Preston, 1996, p.6)

در عمل چهار حوزه فرانظری فوق دارای اهمیت استراتژیک برای روش‌شناسی در علوم اجتماعی بوده و محل توجه ما می‌باشند. هر رویه مشخص در علوم اجتماعی به طور اجتناب‌ناپذیری مفروضاتی را

در این حوزه‌های فرانظری بنا می‌کند و این پیش‌فرضها باید ضرورتاً در حد متوسط با هم سازگار باشند. به عنوان مثال جامعه‌شناسی کلان کارکردگرایی ساختاری پارسنز و همچنین روانشناسی رفتارگرایانه تجربی اسکینر^۱ را در نظر بگیرید. هر دو به لحاظ اینکه مدعی تبیین دامنه خاصی از واقعیت‌های اجتماعی هستند نظریه‌های تجربی می‌باشند. هر دو نظریه دارای مفروضات هستی‌شناختی در مورد ماهیت و وجود انواع گوناگون پدیده‌ها یا هستی‌ها در دنیای اجتماعی می‌باشند. برای اسکینر معانی پدیده‌ها باطن‌هایی هستند که برای علم غیرقابل دسترس می‌باشند، درحالی‌که برای پارسنز این معانی در مرکز درک نظم اجتماعی به عنوان یک نظام فرهنگی قرار دارند. همچنین هر دوی آنها دارای مفروضات معرفت‌شناختی‌اند یعنی مفروضاتی در مورد تشخیص ماهیت دانش علوم اجتماعی این مفروضات را با مفروضات معین در منطق و تبیین علی و روش‌شناسی تحقیق پیوند می‌دهند و در تحلیل داده‌ها و ساخت نظریات اعمال می‌کنند.

برای اسکینر تنها آزمودن می‌تواند نظریه علمی تولید کند، حال آنکه برای پارسنز صورت‌بندی صوری از روابط کارکردی ساختارها کافی است. همچنین نظریات آنها دارای پیش‌فرضهای اخلاقی است که ادعاهایی را در مورد ارزشها مطرح می‌نماید. در هر دوی آنها این مفروضات مشترک است که (به عنوان مثال) علم و تکنولوژی پیوندی پیش‌رونده با تطور اجتماعی داشته است. بنابراین برای تحلیل نظریاتی چون نظریات پارسنز و اسکینر و یا هر کس دیگر براساس سؤالات مذکور، نیاز به تحلیل فرانظری می‌باشد که کاملاً متفاوت از تخمین میزان تطابق آنها با داده‌های تجربی است. (Morrow and Brown, 1994, p.48)

۱-۴ برنامه پژوهشی و ارتباط آن با پارادایم

تأکید بر مبانی روش شناختی و بعد پژوهشی علم ما را به در نظر گرفتن مفهوم «برنامه پژوهشی»^۱ در کنار مفهوم انگاره (پارادایم) در تحلیل‌های فراجمعه شناختی سوق می‌دهد. همانطور که مطرح شد نگاه به نظریه به مثابه یک ساختار سازمان یافته^۲ به منظور توضیح چگونگی پیدایش و رشد نظریه‌های واقعاً پیچیده حاصل بررسی تاریخ علم و همچنین در مقابل با تبیین‌های ناقص استقراء گرایان و محدودیت‌های ابطال‌گرایان، صورت گرفته است. یکی از این گونه رویکردهای جدید از آن فیلسوف بریتانیایی مجار، ایمره لاکاتوش^۳ می‌باشد. وی واحد تحلیل تاریخ علم را به جای انگاره، برنامه پژوهشی می‌داند و بنابراین برنامه پژوهشی برای وی به مثابه ساختاری است که نحوه تحول و توسعه علم را توضیح می‌دهد.

تایخ توسعه علم شاهد پافشاری مجامع علمی مختلف بر سر محوریت نظریات خود با وجود ابطال تجربی قضایای آنها به علت نقص در مشاهده یا نادرستی گزاره‌های مشاهده‌تی در زمان مطرح شدن نظریات مذکور بوده است که اگر چنین پافشاری صورت نمی‌گرفت و با اولین ابطال تجربی، نظریات طرد می‌شدند بسیاری از پیشرفت‌های علمی عمده صورت نمی‌گرفتند. بنابراین ابطال‌گرایی خام^۴ نمی‌توانست تبیین‌کننده چنین توسعه‌ای باشد. ضرورت‌های دیگر نظریه‌پردازی نیز به رشد چنین برداشت‌های ساختاری از ماهیت علم کمک کرده‌اند.

گزاره‌ها و مفاهیم به کار رفته در گزاره‌های مشاهده‌تی باید به زبان نظریه صورتبندی شوند، تا مفاهیم آنها به همان اندازه نظریه‌ای که آن گزاره‌ها را بیان می‌کند دقیق و اخباری باشد. مفاهیم را تنها

۱ Research Programme

۲ Organized Structure

۳ Imre Lakatos

۴ Naive falsification

برحسب مفاهیم دیگر که معنای آنها معلوم تر است می توان تعریف کرد. سپس ضرورت دارد که با ایجاد دستگاهی مفهومی [هم از یک طرف از تسلسل نامحدود گریخت] و هم از اصطلاحات دستگاه قدیمی فراتر رفت. (چالمرز، ۱۳۷۴، صص ۱۰۲-۹۹). ارتباط نزدیک نظریه و مفاهیم (اتکای مفاهیم به ساختار نظریه شان) ضرورت درک ساختاری نظریه ها را تداعی می نماید.

لاکاتوش برنامه های پژوهشی را واحدهای مطالعاتی تحقیقاتی تاریخ علم می دانست. برنامه پژوهشی، معمولاً دسته بزرگی از نظریات هماهنگ با هم متعلق به یک خانواده هستند که بر روی هم یک واحد را به وجود می آورند (سروش، ۱۳۷۶، ص ۵۳). این مفهوم نسبت به برداشت کوهن از انگاره ها، دارای مزیت هایی است. از جمله مشکلات مفهوم «انگاره» برخورد با این پیش فرض است که گویی رشته های مختلف ذاتاً یکی هستند. مشکل دیگر تاکید کوهن بر روانشناسی اجتماعی پژوهش است که با ناکافی دانستن گواه و شواهد تجربی، توجیه عقلانی علم را مخدوش می کند (Morrow and Brown, 1994, p.86).

بنابراین استفاده از مفهوم «برنامه پژوهشی» در سطحی عقلانی تر و نزدیک به پژوهشهای تجربی به منظور فاصله گرفتن از نسبی گرایی مفرط فراتجددگرایانه ای که می تواند از برداشت کوهن حاصل شود، ضروری به نظر می آید. در اینجا نیت ما از به کارگیری این مفهوم نزدیک شدن به ابعاد پژوهشی و عملی نظریات و پیوند آنها با ابعاد فلسفی و فرانظری پارادایم ها می باشد. به نظر لاکاتوش، یک برنامه پژوهشی شامل قواعد روش شناختی است که برخی از آنها به ما می گویند که از چه مسیریایی در پژوهش باید اجتناب نمود (راهنمون های سلبی)^۱ و برخی دیگر می گویند که چه مسیریایی برای دنبال کردن

لازمند (راهنمون‌های ایجابی)^۱ (Lakatos, 1970, p. 132). یک برنامه شامل این شرط است که مفروضات اساسی توسط کمربندی محافظ^۲ مشتمل بر فرضیه‌های کمکی^۳ و شرایط اولیه از ابطال مصون نگه‌داشته می‌شود (چالمرز، ۱۳۷۴، ص ۱۰۳). راهنمون سلبی مانع از حمله سخت به «هسته صلبی» برنامه پژوهشی می‌شوند. در عوض باید فرضیه‌های کمکی پرورش داده شوند برای ایجاد کمربند محافظ که هدف آزمون و تنظیمات مجدد قرار می‌گیرند. بنابراین عناصر این کمربند محافظ می‌تواند ضرورتاً بدون تخریب هسته اصلی ابطال شوند راهنمون‌های ایجابی شامل راهنمون‌های تقریبی حاکی از چگونگی امکان تحول و توسعه برنامه پژوهشی می‌باشند. از طریق آنها یک برنامه پژوهشی پویا شده و پدیدارهای بدیعی را تبیین می‌کند. شکست و پیروزی نظریه‌ها به آنها وابسته است. راهنمون‌های ایجابی دانشمندان را از سردرگمی در اقیانوس اعوجاجات^۴ (بی‌هنجاری‌ها) مصون می‌دارند. دانشمندان بوسیله آنها مثالها و داده‌های ضد و نقیض واقعی را حذف می‌کنند.

راهنمون ایجابی شامل مجموعه‌ای از اقتراحات یا اشارات بعضاً بسط یافته‌ای است دال بر چگونگی تغییر یا توسعه متغیرهای ابطال‌پذیر برنامه پژوهشی. یعنی بر چگونگی جرح و تعدیل کمربند محافظ «ابطال‌پذیر» و یا توسعه آن. وقتی برنامه‌ای بدان حد توسعه یافته باشد که بردن آن به بوته آزمون‌های مشاهدتی مناسبتی پیدا کند، این تأیید است که اهمیت فوق‌العاده پیدا می‌کند نه ابطال. زیرا انتظار داریم که برنامه بتواند پیش‌بینی‌های بدیعی کند که تأیید شوند (چالمرز، ۱۳۷۴، صص ۸-۱۰۴).

هرچند مفهوم «برنامه پژوهشی» از جانب لاکاتوش به عنوان

۱ Positive heuristics ۱

۲ Protective belt ۲

۳ Auxiliary hypotheses ۳

۴ Anomalies ۴

بدیلی برای مفهوم پارادایم مطرح شده است، لذا با توجه به تعریف ما از پارادایم، به کارگیری این مفهوم به عنوان یک ابزار تحلیلی فراجامعه شناختی منافاتی با تعریف مذکور ندارد. در اینجا برنامه پژوهشی به مثابه واحدی واسطه بین انگاره (پارادایم) و پژوهش عملی در نظر گرفته می شود. هر انگاره در ارتباط با آزمون نظریات مربوط به خود دارای برنامه های پژوهشی متعددی خواهد بود که هر کدام بسته به توانایی ها و قابلیت های تحقیق در به کارگیری مفروضات فرانظری برنامه های متعدد و نزدیک به همی را می پروراند. برنامه های پژوهشی مذکور دارای یک هسته صلیبی برگرفته از احکام اصولی پارادایم مربوطه در حوزه های چهارگانه می باشند، اما در احکام ابطال پذیر و راهنمونهای خود دچار تنوع می گردند. برنامه های پژوهشی واحدهایی بزرگتر از نظریه های آزمون پذیر و کوچکتر از پارادایم می باشند. همچنین تنوع در آنها ناشی از توانایی ایشان در به کارگیری مدلها و تکنیک ها و همچنین صور مختلف نظریه پردازی است. زیرا یک نظریه معطوف به تحقیق تجربی فقط متشکل از احکام اساسی و فلسفی فرانظری نبوده و در گزینش نظریات و انتخاب روشها و تکنیک های تحقیق متناسب با اصول خود نسبتاً دست بازی دارد (شکل ۱-۱). بنابراین در اینجا برنامه پژوهشی به راهنمونهای ایجابی اش تعریف می شود و مفهوم پارادایم جای هسته صلیبی آنرا می گیرد.



شکل ۱-۱ سطوح مختلف تحلیل فراجمعه‌شناختی پژوهش

به عنوان مثال، تفاوت برنامه‌های پژوهشی هربرت بلومر^۱ و مانفرد کان^۲ (مکتب ایوا^۳) با وجود اشتراک در نظریه (کنش متقابل نمادی) و اصول روش شناختی (شهودی تفهیمی) به علت تفاوت در به کارگیری روشها و فنون جمع‌آوری اطلاعات و کسب تجارب را می‌توان متذکر شد.

در فصول آتی به تدوین و ترسیم برنامه‌ای پژوهشی مبتنی بر احکام فرانظری بسط‌یافته‌ای قرین با مکتب انتقادی به منظور راهبری تحقیق و پیمایش خود و متناسب با موضوع آن همت می‌گماریم اما

H.Blumer ۱

M.Kunn ۲

Iwa ۳

پیش از آن در پی آنیم تا براساس تعاریف خود به یک سنخ‌شناسی از پارادایم‌های موجود دست یابیم.

۱-۵ پارادایم‌های راهبر در جامعه‌شناسی

تا بدینجا سعی کردیم تا تعریفی اولیه و پایه از مفهوم انگاره (پارادایم) در مقام تحلیل‌های فراجامعه‌شناختی ارائه دهیم. در این تعریف هنوز پارادایم جایگاه ابزاری خود را نیافته است بلکه مشخص‌کننده انسجام و هماهنگی مفروضات کلی و زمینه‌ای نظریات در چهار حوزه معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی، روش‌شناسی و ارزش‌شناسی می‌باشد. به طوریکه می‌توان این یگانگی و هماهنگی را در قالب سطحی از فراتحلیل به نام پارادایم مشخص کرد. ما با این تعریف اولیه آغاز کردیم تا هدف از به کارگیری این مفهوم را در حد یک استفاده ابزاری جهت سنخ‌بندی و گروهبندی نظریات و برنامه‌های پژوهشی تنزل نداده باشیم. اما مسلماً بنا به وظیفه تشخیص جایگاه پارادایمی تحقیق به عنوان یک پژوهشگر انتظار می‌رود که نسبت به ارائه کاربردی ابزاری و عام از پارادایم اقدام نمائیم. اما این تعریف در مقام سنخ‌شناسی و تشخیص پارادایم‌های موجود یا در حال تکوین حاکی از ابعاد فراوان، متداخل و متنوعی براساس جهت‌گیری‌ها، قطب‌بندی‌ها و مسایل مطرح در هر یک از حوزه‌های چهارگانه انگاره می‌باشد.

همانطور که قبلاً نیز اشاره شد پاسخ‌های ارائه شده به هر یک از مسایل اساسی و عمده حوزه‌های انگاره می‌توانند به عنوان ملاک‌ها و معیارهایی برای سنخ‌شناسی انگاره‌ها به کار روند. هرچه از معیارهای مذکور (مانند پاسخ در قبال دوگانگی‌هایی چون عین‌گرایی/ ذهن‌گرایی، فرد/ جامعه، خرد/ کلان و...) بیشتر استفاده شود مسلماً تعداد انگاره‌های تشخیص داده شده به تعداد نظریات و برنامه‌های

پژوهشی نزدیک می‌شود و به همان میزان از ارزش کاربرد این مفهوم در سنخ‌بندی کاسته می‌شود. لذا در میان معیارهای مذکور، ناچار از انتخابی مشروع و ضروری می‌باشیم. یعنی همان کاری که اکثر تحلیل‌گران فرانظری بدان اقدام کرده‌اند. در این حالت دست به یک برش در میان ابعاد متنوع و متداخل پارادایم‌ها زده‌ایم. آنچه در این بین مهم است توجیه چنین انتخابی در میان معیارهای سنخ‌بندی و اولویت‌دهی به آنها می‌باشد. بنابراین سنخ‌بندی حاصل تنها سنخ‌بندی ممکن نبوده، اما می‌تواند بنا به مقاصد تحلیلی ما یک سنخ‌بندی پایه و مبنایی را فراهم کند برای انواع دیگر سنخ‌بندی انگاره‌ها در علوم اجتماعی می‌توان به عنوان مثال به کارهای دوناتی و مزامی رجوع نمود (Donati, 2011; Mazama, 2002). حاصل چنین سنخ‌شناسی را پارادایم‌های راهبر^۱ می‌نامیم. ریتزر در انجام چنین کاری مبنا را هستی‌شناسی سطوح واقعیت (سطح کلان تا خرد و سطح عینی تا ذهنی) قرار داده است و براساس آن سه پارادایم معرفتی مربوط به نحوه ترکیب این سطوح یعنی پارادایم واقعیت اجتماعی، تعریف اجتماعی و رفتار اجتماعی را تشخیص داده است. که چون همه سطوح واقعیت اجتماعی در یک پدیده جمع می‌باشند بنابراین جامعه‌شناسی یک علم چند پارادایمی است که به طور همزمان هر سه پارادایم مذکور را در کل دربر می‌گیرد.

همچنین می‌توان این سنخ‌بندی پایه را براساس تشخیص انواع عمده روش‌شناسی با انتخاب معیارهای اصلی مطرح در این حوزه مثل برخورد تجربی یا تأویلی و... انجام داد و امکان تلفیق آنها را بررسی نمود. اما در اینجا ما با توجه به اشاره‌ای که نسبت به ماهیت پارادایم و نقش به کارگیری این مفهوم در تحلیل‌های فراجامعه‌شناختی در سطور قبلی این فصل داشتیم، نسبت به دو مسئله متعهد می‌باشیم: الف)

نقش مفهوم پارادایم در فلسفه جدید علم و در توجیه تحولات علم به مثابه یک ساختار و توجیه تأثیر تضادها و رقابت‌های بین پارادایمی که همواره امکان تحولات جدید و پویایی لازم را تضمین می‌کنند. (ب) توجه به ریشه‌ها و علل و عوامل اجتماعی و انسانی تحولات مذکور و عوامل اجتماعی مؤثر در شکل‌گیری نظریات.

یکی از تفاوت‌های عمده بین تعریف ارائه شده از پارادایم در این کتاب و تعریف کوهن، در این است که پارادایم برای کوهن به مثابه ویژگی هر علمی است که آن را از «پیش علم» متمایز می‌سازد. اگر پیش علم را مجموعه‌ای از فعالیت‌های پراکنده و گوناگونی بدانیم که قبل از تشکیل و تقویم یک علم صورت می‌گیرد و هنوز منتظم و هدفدار نگردیده است و بنابراین مورد پذیرش جامعه‌ای علمی واقع نشده‌اند لذا هر رشته‌ای به میزانی علمی خواهد بود که در آن واحد پارادایمی صریح و آشکار باشد. چنین تعریفی از انگاره هرچند نشان‌دهنده انسجام و هماهنگی در اصول اولیه و مفروضات کلی می‌باشد، اما در زمینه اعمال آن در مورد مبانی پیش علم جامعه‌شناسی ناقص می‌نماید. چرا که در مورد علوم اجتماعی خصوصاً جامعه‌شناسی، نظریه‌پردازی و پژوهش علمی هرگز از اندیشه اجتماعی، و ابداعات و نوآوری‌های نظری خارج از چارچوب آکادمیک و منتظم جدا نبوده و به میزان تغذیه‌شدن از این قلمرو پویایی پیدا می‌کند. بنابراین هدف ما از این لحاظ با کار آلون گلدنر در تحلیل‌های فراجامعه‌شناختی‌اش (تحت عنوان جامعه‌شناسی جامعه‌شناسی) نزدیک می‌شود.

همانطور که گلدنر ابراز می‌کند: «هنگامی که من از فرضیاتی که تعیین‌کننده خصلت جامعه‌شناسی است صحبت می‌کنم، خود را به فرضیاتی محدود نمی‌سازم که جامعه‌شناسان به وضوح در نظریه‌های خود به آن اشاره می‌کنند. زیرا در تحلیل نهایی در جستجوی درک

این نظریه‌ها به عنوان ساخته‌های بشر و تولیدات اجتماعی هستند... هدف اصلی تنها توضیحی منطقی نبوده بلکه منظور یافتن توضیحی جامعه‌شناختی در این مورد است که چرا جامعه‌شناسان بعضی نظریه‌ها را قبول و برخی دیگر را رد می‌کنند، و چرا دسته‌ای از نظریه‌ها را جانشین دسته‌ای دیگر می‌سازند...» (گولدنر، ۱۳۶۸، ص ۴۷).

چنین هدفی گولدنر را به سمت تشخیص و تمیز مفروضات کلی^۱ یا زمینه‌ای^۲ از مفروضات مسلم^۳ (که صریحاً در نظریات مطرح می‌شوند) می‌کشاند. مفروضات پنهان و نامشخصی که خود دورنما و زمینه‌ساز مفروضات مسلم‌اند. این مفروضات در بطن فرضیات مسلم یک نظریه واقع شده‌اند. در سرنوشت اجتماعی یک نظریه و واکنش‌ها نسبت به آن تأثیر به‌سزایی دارند. قبول و رد نظریه بیشتر به خاطر آنهاست. وجود این فرضیات است که قبول یا عدم قبول یک نظریه را از رد یا اثبات تجربی گزاره‌های آن متمایز می‌سازد. تاریخ تحول علوم حتی در مورد علوم طبیعی نیز شاهد نقش این مفروضات ارزشی و ایدئولوژیک در پذیرش یا عدم پذیرش نظریات، مستقل از رد یا اثبات تجربی آنها بوده است. به گونه‌ای که نظریات غنی‌تر هرچند به لحاظ تجربی ابطال نشده بودند اما بنا به دلایل مذکور تا زمان پیش‌برد ابزار، تکنیک‌ها و روش‌شناسی‌های مناسب از مصاف با تجربه کنار گذاشته شده‌اند. بنابراین تاریخ تحول علم تاریخ حدسها و ابطالها به‌طور کامل نبوده است. در میان فرضیات کلی پیش‌زمینه نظریات، فرضیاتی که مشخصاً مربوط به زمینه‌های خاصی (مثلاً هریک از مسایل مربوط به حوزه‌های چهارگانه) باشند فرضیات زمینه‌ای خوانده می‌شوند. مفروضاتی در مورد انسان و جامعه (مانند منطقی یا غیر منطقی بودن انسان، پایدار یا پایدار نبودن جامعه و از این

Domain assumption ۱

Background assumption ۲

Postulations ۳

قبیل مفروضات).

کوشش برای درک تغییر و تحولات در جامعه‌شناسی بدون توجه به گرایشهای اصلی فکری آن امکان‌پذیر نخواهد بود. بنابراین برای شناختن جامعه‌شناسی باید اساسی‌ترین مفروضات آن در مورد انسان و جامعه تشخیص داده شوند. اما اساسی‌ترین تغییرات در علوم مختلف اغلب به علت کشف تکنیک‌های پژوهشی نوپدید نمی‌آیند، بلکه حاصل شیوه‌های جدید نگریستن به اطلاعات است که احتمالاً مدتها پیش وجود داشته‌اند. «تغییرات اساسی در چارچوب مفاهیمی پدید می‌آید که فرضیات [مفروضات] کلی جدیدی را دربردارند» (گولدنر، ۱۳۶۸، ص ۵۳).

از نظر گولدنر این مفروضات منحصر به نظریه‌های اجتماعی نبوده بلکه در روشهای تحقیقاتی و حتی شیوه‌های جمع‌آوری اطلاعات نیز نفوذ می‌کنند (مفروضات مانند شیئی پنداشتن مردم و پدیده‌های اجتماعی). و حتی اساسی‌ترین نگرشهای جامعه‌شناسی راجع به اینکه موضوع و خصوصیات زمینه‌های خاص موردنظر آن چیست، تحت‌تأثیر این فرضیات شکل می‌گیرند و در اثر وجود این مفروضات است که جامعه‌شناسی واجد بار ایدئولوژیک می‌شود (Steinmetz & Chae 2002). در هر نظریه اجتماعی یک نظریه سیاسی و یک نظریه شخصی نیز موجود است. این مفروضات در چهار بعد معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی، ارزش‌شناختی و روش‌شناختی تحقیق نفوذ کرده و مجموعه آنها فضای نسبتاً مشخصی از پارادایم را براساس تعریف ما تشکیل می‌دهند. متناسب با ترکیب‌های مختلف از این مفروضات است که برنامه‌های پژوهشی متعددی در حوزه یک انگاره فرانظری رشد می‌یابند. بنا به اهمیت نقش این مفروضات و ارتباط تنگاتنگ آنها با عرصه‌ها و زمینه‌های قبلی (پیش از تشکیل و تکوین نظریه‌ها) و عرصه‌های عملی ناشی از نتایج نظریه پردازی،

هرگونه سنخ‌شناسی اولیه پارادایم‌ها معطوف به بعد ایدئولوژیک، عملی و ارزش‌شناسانه پارادایم‌ها می‌شود.

همانطور که گولدنر (۱۹۷۰) در کتاب خود «بحران جامعه‌شناسی غرب» به وسیله یک پیمایش در میان جامعه‌شناسان اهمیت فرضیه‌های زمینه‌ای را نشان داده است «عامل فرضیات [مفروضات] زمینه‌ای مهم‌ترین عامل در شکل‌گیری اعتقادات حرفه‌ای و نظری می‌باشد» (گولدنر، ۱۳۶۸، صص ۶-۵۴). بنابراین ارائه یک سنخ‌شناسی اولیه در ابعاد معرفت‌شناختی، مبتنی بر بعد ارزش‌شناختی و ایدئولوژیک تحت عنوان پارادایم‌های راهبر به واقعیت اجتماعی، سیاسی و تاریخی نظریات و برنامه‌های پژوهشی نزدیک‌تر خواهد بود. سپس از آن با دخالت سایر معیارها و حوزه‌ها می‌توان زیرمجموعه‌های هر پارادایم راهبر را نیز بنا به اهداف تحلیلی خود مشخص نمود. بنا بر شیوه سنخ‌بندی در این فصل امکان تلفیق و همگرایی بین زیر پارادایم‌های (مانند آنچه ریتزر ارائه داده است).

درون یک پارادایم راهبر، امکان تلفیق نظریه‌ها همواره وجود دارد. اما این امکان بنا بر غیرقابل تقلیل و تحویل بودن جهت‌گیری‌های ارزش‌شناختی اولیه و اساسی بین پارادایم‌های راهبر وجود نداشته و حتی در صورت امکان حاصل تلفیق دارای تفاوت ماهوی اساسی با پارادایم‌های قبلی خواهد بود (همانطور که خواهیم دید یکی از پارادایم‌های راهبر به ظاهر تلفیقی از دو تئای دیگر است ولی در باطن کاملاً متفاوت می‌باشد).

مشابه با چنین شیوه سنخ‌شناختی را در کار فرانظری هابرماس شاهدیم که بنیانهای فلسفی نظریه وی را در کتاب «معرفت و علائق انسانی» (۱۹۷۲) تشکیل می‌دهد. وی بنای کار خود را بر تشخیص علائق معرفتی غیرقابل تقلیل بهم قرار می‌دهد که عبارتند از: (۱)

علاقه ما به نظارت و کنترل واقعیت‌های اجتماعی و طبیعی (علاقه ابرازی^۱ یا نظارت فنی^۲). (۲) علاقه به تأویل واقعیات مذکور به طور کیفی و درک معانی مضمحل در آنها (علاقه ابرازی یا عملی^۳). (۳) علاقه به تحول در آگاهی فردی و جمعی نسبت به واقعیت به منظور پیشینه‌سازی پتانسیل انسانی برای آزادی و برابری (علاقه به رهایی و استقلال^۴). دو ویژگی مهم در روشن نمودن اهمیت این تقسیم‌بندی دخیل می‌باشند. اول آن که هر کدام از علایق معرفتی فوق مسایل روش شناختی خاص خود را داراست. و دوم آنکه این علایق ریشه در مسایل ذاتی زندگی اجتماعی و نهایی‌ترین جهت‌گیری‌ها در قبال محیط طبیعی و اجتماعی دارد. این علایق اساسی‌تر از انگیزش‌های روانشناختی یا حتی تاریخی هستند. زمینه‌ساز فعالیت‌ها می‌باشند، چه از این مطلب آگاه باشیم چه نباشیم. این سه نوع علاقه معرفتی قرین با سه نوع علم به ترتیب علوم طبیعی (تجربی / تحلیلی)، علوم هرمنوتیک / تاریخی و علوم انتقادی می‌باشند. واسطه‌های اجتماعی تحقق آنها به ترتیب عبارتند از کار، زبان و کنش‌های بخش. (در سطح کلی معرفت بشری هر کدام از معارف مذکور جایگاه خاص خود را دارند اما در سطح علوم اجتماعی خصوصاً جامعه‌شناسی این معرفت‌های بخش است که به دلیل سنخیت آن با هستی و عمل اجتماعی نقش تعیین‌کننده‌ای را ایفا می‌کند.

همانطور که مایکل پیوزی عنوان می‌کند: «در مورد علوم طبیعی یا تحلیلی تجربی، این علاقه عام پایه نظارت فنی بر طبیعت است که قواعدی را هم برای نظریه‌سازی و هم برای آزمون انتقادی نظریات فراهم می‌کند. چنین برداشتی پایه و اساس رد انتقادی تجربه‌گرایی

۱ Instrumental Interest (یا به تعبیر علی شریعتی در فلسفه حج‌اش مرحله "عرفات" یا شناخت عینی)

۲ Technical Control

۳ Expressive Interest (به تعبیر شریعتی مرحله "مشعر" یا شعور)

۴ Emancipatory (یا مرحله "مُنی" در حج شریعتی)

کلاسیک را برای هابرماس فراهم می‌کند. هیچگونه شالوده قابل دفاعی برای یک هستی‌شناسی در مورد دنیای مستقل بیرونی از اشیاء، وجود ندارد که معرفت ما را به طور عینی تشکیل دهد. البته این برداشت مغایر با واقعیت عینی نیست. نکته در اینجاست که آنچه ما در مورد طبیعت می‌دانیم همیشه به وسیله گرایشی معرفتی که پژوهش علمی ما را تغذیه می‌کند تعریف می‌شود. هابرماس بر این مسئله پافشاری می‌کند در حوزه اول، نگرش ما ذاتاً ابزاری است. طبیعت حتی در علوم محض و نظری، مبتنی بر علایق ما در کنترل آن، درک و فهم می‌شود»^۱ (Pusey 1987, pp. 5-24). از نظر مایکل پیوزی:

«[همچنین] ما دارای علاقه عام دیگری به عنوان نوع دوم، به نام علاقه به درک و فهم سلوک روزانه زندگی می‌باشیم... هابرماس تأکید دارد که «عینیت تجربه»^۲ دقیقاً شامل مشارکت بین‌الذهنی نیز می‌شود. در تعاملات اجتماعی روزمره، همانند کلیه مطالعات جامعه، ادبیات، هنر و تاریخ، درک ما در مورد سایر شناسه‌های (سوبژه‌های) ناطق و عامل که سعی در تأویل و تفسیر معانی مورد نظر آنها داریم، از قبل «پیش‌فهمی»^۳ را مفروض می‌دارد....» (1987, p.25). «علاقه نوع سومی نیز وجود دارد که شدیداً در سنت مارکسیستی و هگلی آلمان مطرح است. در تجربه روزانه بخشی از وجود ما می‌کوشد تا بین قدرت و حقیقت تفاوت قایل شود یا به عبارت دیگر خیالات باطلی که قدرت مطلقه را در جامعه می‌پوشانند درک نمایند. علوم انتقادی به شکل مناسبی این علایق را نسبت به استقلال، حقیقت، آزادی، عدالت و رهایی از

M. Pusey ۱

Objectivity of experience ۲

Pre- Understanding ۳

نمایشهای منجمد شده ایدئولوژیک نسبت به کل نظم به لحاظ سیاسی ایجاد شده، پیش فرض خود قرار می دهند. این علاقه رهایی بخش وسیله‌ای است که از طریق آن، معرفت رهایی بخش (که به معنای خرد و معرفت عقلانی کامل می باشد) دو حوزه دیگر را به جایگاه و مقام اصلی خود باز می گرداند. این وظیفه بازاندیشی انتقادی خواهد بود که ریشه اثبات گرایی را از جا بکند (در فلسفه رئالیستی، ماتریالیستی، و دیگر فلسفه‌های تجربی در مورد علم) و بنابراین وظیفه آن است که بار دیگر علم را در خدمت عقلانیت انسان در آورد (1987, p.25-6).

از نظر مورو و براون، « معرفت رهایی ساز به سادگی یک مورد خاص از نوع معرفت تاریخی هومونیک می باشد. اما تنها تفاوت در این است که این علاقه نگرش متفاوتی نسبت به معانی دارد. هدف آن درک و توصیف معنا نمی باشد بلکه هدف آن نقادی و تحول در معناست. یک فرض اصلی و بنیادین در مورد نظریه انتقادی این است که هر شکل از نظم اجتماعی مستلزم برخی صور سلطه است و علاقه انتقادی رهایی بخش زمینه تخصیصات جهت تغییر آن روابط سلطه انقیاد را فراهم می سازد » (Morrow and Brown, 1994, pp. 148-9) با توجه به نزدیکی سنخ شناسی انگاره‌ها در این کتاب به بحث علایق معرفتی خود به کار هابرماس و از آنجا که هدف ما توضیح و تشریح کامل کلیه مکاتب و نظریات معرفت شناختی و روش شناختی نمی باشد و تنها به دنبال تشخیص جایگاه پارادایم مورد نظر خود می باشیم، بنابراین طرح اولیه و پایه پارادایم شناسی خود را بر اساس اصولی ترین علایق و جهت گیری های معرفتی نسبت به حقیقت (در حوزه ارزش شناختی یا معطوف به عمل) ارائه می دهیم؛ پارادایم های راهبر در تحلیل فراجامعه شناختی ما عبارتند از (لازم به تذکر است که دسته بندی های ذیل از

نوع نمونه آرمانی^۱ هستند):

- ۱- پارادایم اصول‌گرا (- اثباتی)^۲
- ۲- پارادایم نسبی‌گرا (- تأویلی)^۳
- ۳- پارادایم تعهد‌گرا (متعهد انتقادی)^۴

۱-۵-۱ پارادایم اصول‌گرا (اثباتی)

این پارادایم قرین با معرفت‌ادراکی عقلانی (یا بقول هابرماس تجربی تحلیلی) می‌باشد. اساس و بنیان فکری مدرنیسم (مبتنی بر خردباوری) می‌باشد و معطوف به علقه نظارت بر محیط بیرونی توسط انسان، مبلّغ ارزشهای معطوف به کنش ابزاری (عقلانی معطوف به هدف) بوده و علم را جایگزین مذهب می‌نماید و توجیه‌گر چنین سیادت‌ی برای علم می‌باشد (سیانتیسم)^۵. هرچند ادعای مبری بودن ازارزشها و خالی بودن از ایدئولوژی را دارد اما در واقع مبلّغ ایدئولوژی اثبات‌گرایانه خرد باوری و مدرنیسم است. با این ادعای واهی که بگذاریم تا علم خود هدفها را تعیین کند و ما را به آنجا که خود می‌رود راه برد، یک «اسکولاستیک جدید» را پدید می‌آورد آنچنان که امروز نظام سرمایه‌داری و مذهب «مصرف‌پرستی» غرب چنین کرده است و علم را از خدمت «کلیسا» به خدمت «سرمایه» درآورده است (شریعتی، ۱۳۷۳، م آ ۲۱، صص ۲۱۵-۲۱۶) اساس ارزش‌شناختی این پارادایم مبتنی بر «خرد آدمی را هم ضابطه‌ای نهایی و هم توجیه پیشرفت انگاشتن و در اثبات برتری جامعه مدرن نسبت به جامعه‌ای سنتی از آن سود جستن» (احمدی، ۱۳۷۴، ص ۱۸) «زمینی

۱ Ideal Type
 ۲ Foundationalist (- Positivist)
 ۳ Relativist (- Interpretive)
 ۴ Truth - Seeking (- Critical)
 ۵ Scientism

یا دنیایی شدن قوانین، استوار به همین برداشت از برتری خرد انسانی... بر قوانین سنتی و دینی بود. به گفته مشهور هگل... آنچه عقلانی است واقعی و آنچه واقعی است عقلانی است «... از سوی دیگر می توان دید که این نگرش خردباور آرام تبدیل شد به برداشتی کم ادعاتر. برداشتی که عقلانیت را به خرد ابزاری تقلیل داد... سرانجام به جامعه مصرفی رسید... و مصرف ارزشی بیش از انباشت داشت» (۱۳۷۴، ص ۱۹-۱۸).

انگاره اصول گرا قائل به استقلال علم و تکنولوژی از ارزشها و منافع می باشد، حال آنکه امروز این استقلال زیر سؤال است. این انگاره طالب مشروعیت بخشی به عقلانیت بوده و در اساس مبتنی بر تبعیت ساده از یک مدل مشاهده و تأیید (یا ابطال) نظریه ها می باشد. این پارادایم را اصول گرا می نامیم چرا که قایل به یافتن پایه ای مطلق برای معرفت است: این معرفت ابزاری علم اثباتی است که اساس معارف طالب علمیت می باشد و سایر معارف را عوامانه و غیر قابل اعتماد می داند. در طیف عین گرایی تا ذهن گرایی در مقام عین گرایی (به دو شکل مفرد و تعدیل یافته امروزی) قرار دارد. آنچه اصل می باشد عالم خارج است و انسان تنها دوربینی است که آن را می نگرد و از آن تصویر می سازد و آن را می فهمد. «در این قطب از طیف مدلهای علوم طبیعی مربوط به تحقیق را ایده ال هدایت پژوهش تجربی اجتماعی می دانند. یکسانی و یکانگی علوم طبیعی و علوم اجتماعی از لحاظ روش شناختی و منطق مورد تأکید است» (Morrow and Brown, 1994, p.53).

عین گرایی مذکور از هستی شناسی خاص دفاع می کند که دارای برداشتی رئالیستی و سنتی نسبت به واقعیت می باشد. واقعیات تجربی بدون وابستگی به ذهنیت ما هستند بنابراین مفاهیم سعی دارند تا واقعیت عینی را به طریقی خاص کپی نمایند که با ارائه

تصویری علمی از آن واقعیات آنچنانکه هستند مطابقت داشته باشند. بنابراین اساس نظری فهم علمی را رئالیسم ناب تشکیل می‌دهد. از آنجا که معرفت‌شناسی هر پارادایم با حوزه هستی‌شناختی آن پیوند عمیق دارد، رئالیسم سنتی مذکور (به عنوان یک هستی‌شناسی) با معرفت‌شناسی اثبات‌گرایانه‌ای منطبق است که علم را با کشف قوانین ثابت که روابط بین واقعیات تجربی و یا ساختارهای عینی خارج از ذهن را تعیین می‌کنند می‌شناسد. به لحاظ تدوین یک نظریه کنش (تصور خاص از کنشگر، کنش اجتماعی و رابطه آنها)، اثبات‌گرایی دچار یک تعین‌گرایی^۱ می‌شود چرا که تصمیمات و حالات ذهنی را به عنوان پدیده‌های ثانوی در نظر می‌گیرد، یعنی آنها را پدیده‌هایی وهمی می‌داند که در مقایسه با عوامل تعین‌بخش آنها، مقامی ثانوی و جایگاهی حاشیه‌ای دارند (Hughes & Sharrock, 2007). منتقدین این مسئله را فلسفه «چیزی نیست جز»^۲ می‌نامند مثلاً ادعای اسکینر که رفتار چیزی نیست جز نتیجه سوابق تقویت [پاداش]. در این تقلیل‌گرایی، خواص ضروری و مبرهن برای درک کنش اجتماعی از ابتدا کنار گذاشته می‌شود. پارادایم مذکور در مقام تبیین نیز ویژگی خاص خود را می‌نماید. هدف تبیین برای اثبات‌گرایان همان هدف تبیین در علوم طبیعی است. هدف تحقیق، تبیین‌های تعمیمی^۳ یعنی رسیدن به قوانین لایتغیر (قوانین فراگیر)^۴ می‌باشد. چنین تبیین‌هایی با روشهای تجربی (آزمودنی) و تحلیل کمی متغیرها به طور آماری (مثلاً در تحقیقات پیمایشی) همراه می‌باشد.

اثبات‌گرایان نه آنکه منکر مقاصد و آگاهی باشند بلکه آنها را پدیده‌های ثانوی می‌انگارند. این پارادایم به دلیل هماهنگی

Determinism ۱

Nothing but. ۲

Nomothetic ۳

Covering L ۴

ایدئولوژیک با مدرنیسم (در طیف سیاسی چپ و یا راست) بر روشهای پژوهشی رسمی و آکادمیک جاری، سیطره یافته است. به لحاظ ارزش شناسی، پوزیتیویست‌ها [یا اثبات‌گرایان] به گرایشهای سودمندگرایانه وابستگی داشتند و همین مسئله آنها را به طبقه متوسط [و ارزشهای آنان] نزدیک می‌کرد...» (گولدنر، ۱۳۶۸، ص ۱۲۳).

همانطور که گولدنر مدعی است، «جدایی از جمله خصایص اصلی اخلاق بی‌طرفی بود و بی‌طرفی پوزیتیویسم جدایی را با ارزش می‌دانست... در این حالت بی‌طرفی به معنای خنثی بودن نیست، بلکه نشان‌دهنده بیگانگی از نفس و جامعه است... بی‌طرفی روشی است که به وسیله آن انسان، بدون اینکه مخالفتی ابراز دارد خود را با جامعه‌ای که از آن خشنود نیست مطابقت می‌دهد» (همان، ص ۱۲۵). «جامعه‌شناسان پوزیتیویست سعی داشتند که فاصله میان قدرت و اخلاق را به شیوه‌های گوناگونی کاهش دهند» (۱۳۶۸، ص ۱۲۶). بنابراین پارادایم مذکور به اعتباری مبتنی بر ارزشهای طبقه متوسط و بورژوا بوده و به اعتباری دیگر مبتنی بر ارزش‌های محافظه‌کارانه.

این پارادایم در بعد معرفت‌شناسی براساس معرفت عقلانی ادراکی (تجربی) عمل می‌کند. بنابراین، برنامه‌های پژوهشی در این انگاره به میزان تکیه به هر کدام از این دو پایه (عقلانی یا ادراکی) تنوع می‌پذیرد:

۱-۵-۱- عقل‌گرایی محض به مثابه یک برنامه پژوهشی اصول‌گرا

عقل‌گرایی با تأکید بر اولویت استدلالهای عقلانی و انتزاعی و مبتنی بر قیاس‌های محض بریده از تجربه و آزمون، و بر مفاهیم ذات‌گرایانه است، مانند فلسفه یونان در دوران طلایی و حتی فلسفه‌های قرون وسطایی ممزوج با مذهب. یک عقل‌گرایی محض

بریده از تجربه و عمل است که الگوهای ذهنی و عقلانی خود را چون جامه‌ای تحمیلی بر تن واقعیت بیرون می‌کند. «... در مورد جامعه، برای آن، ذات و ماهیتی در نظر می‌گیرد... و پس از آن، با این قالب‌های از پیش ساخته شده، اجتماع را تفسیر می‌کند (سروش، ۱۳۷۶، ص ۹). شکل تعدیل یافته آنرا در جامعه‌شناسی امروز با عنایت بیشتری به واقعیت‌های بیرونی و ملموس در قالب «نظریه‌های الگو» چون نظریه‌های کلان‌پوزیتیویستی (از جمله ساختارگرایی و کارکردگرایی ساختاری) شاهدیم.

به گفته گولدرن، «فونکسیونالیسم مدرن که بعداً در... سنتز جامعه‌شناسی ظاهر گردید. بخشی از میراث خود را از جامعه‌شناسی پوزیتیویستی گرفته است... فونکسیونالیسم همواره به مفاهیم اصلی طرح پوزیتیویستی یعنی توجه به کارکردهای «پوزیتیو» نهادها و سایر ابعاد این قضیه وفادار بوده است...» (گولدرن، ۱۳۶۸، ص ۱۳۷).

هرچند این گونه نظریات کلان بر استنتاج صوری-قیاسی تأکید ندارند، اما با وجود این ویژگی، وابسته به وجه دیگری از قیاس می‌باشند. یعنی در آنها، جنبه توصیفی قوی‌تر از تبیین داشته و به دنبال پردازش و تدوین الگوهای تأکید کننده و منظم کننده تجارب واقعی در ذهن می‌باشند. مفاهیم در این گونه نظریه‌پردازی‌ها معانی خود را از الگو بدست می‌آورند و به سان رمانی می‌باشند که سعی در احضار تجربه واقعی و تشریح فعالیت‌ها و احساسات افراد واقعی دارند. تمایل دارند بسط یافته، نظریاتی کلی شوند. از این رو نظریه‌های الگو «اثبات شدنی» نیستند ولی «تفسیر شدنی» اند... منظور از تفسیر کردن این نظریه‌ها یعنی آنها را به حد کافی خوب بشناسیم تا مطمئن شویم که واقعیتهای مشاهده شده با واقعیت مفهومی شده در این نظریه‌ها

۱ اصطلاحی از اسکید مور در سنخ‌شناسی انواع نظریه‌ها که به نظر او به سه دسته هستند: (۱) نظریات قیاسی (۲) نظریات الگو، (۳) دیدگاهها (اسکید مور، ۱۳۷۵، ص ۵۹).

طبیعت مشابهی دارند...» (اسکیدمور، ۱۳۷۵، صص ۷۲-۶۴). در اینجا الگوها به سان جامه هایی همیشگی هستند که بر تن واقعیت های اجتماعی می شوند و میزان اعتبار آنها به میزان برزندگی آنها در تن واقعیات می باشد.

۱-۵-۱-۲ تجربه گرایی محض

از میان استقراء گرایان سطحی اولیه می توان از لاک و هیوم نام برد. استقراء اصل اساسی در روش شناسی آنان است. دخالت ذهنیت ها و نظریات قبل از تجربه و جمع آوری اطلاعات مجاز نیست. خرد تابع تجربه می شود، معرفت علمی معرفتی است اثبات شده و نظریه های علمی به شیوه ای دقیق از یافته های تجربی بواسطه مشاهده و آزمایش بدور از سلاقی و تخیلات شخصی بدست می آیند، صدق گزاره ها به نحوی مستقیم با به کارگیری حواس مشاهده گر بدون پیش داوری توجیه و تصدیق می شود.

۱-۵-۱-۳ ترکیب عقلگرایی و تجربه گرایی (ترکیب خرد و ادراک)

در واکنشی اصلاحی نسبت به استقراء گرایی سطحی و همچنین بعداً توسط ابطال گرایان نسبت به اثبات گرایی حلقه وین در برابر افراط و تفریط های دوسر طیف عقل و ادراک، نظریات و فلسفه های علمی و روش شناختی حاصل شدند که در دو دسته عمده قرار می گیرند:

الف تجربه گرایی منطقی، شامل تلفیق نظریه و تجربه، استقراء و قیاس، و توجه به جایگاه نظریه پردازی، اما به گونه ای که تجربه ملاکی برای تأیید و اثبات فرضیه ها تلقی می شود. این رویکرد از جمله متنقدترین تأثیرات را بر علوم اجتماعی داشته است. در دهه ۱۹۲۰ از اطریش، توسط گروهی از فلاسفه (حلقه وین) شکل

گرفت، پایه این رویکرد یک دیدگاه خالصانه علمی از دنیاست، با فرض وحدت علوم. معرفت را تنها ناشی از تجربه می‌داند و «تفهم»^۱ (ورستهن) را پایه‌ای اساسی برای تبیین علمی در کل نمی‌داند. در بهترین حالت «تفهم» در علوم اجتماعی است که می‌تواند مقدماتی را برای تحقیق «با کمک کردن در القاء و ساخت فرضیه‌ها» و نه آزمون آنها فراهم نماید.

ب ابطال‌گرایی پوپر (عقل‌گرایی انتقادی): این رویکرد پژوهشی در حرکتی اصلاحی نسبت به مطلق‌انگاری نتایج آزمونهای تجربی در حلقه وین، اثبات را فاقد معنی دانسته و تجربه را تنها ملاک و محک ابطال فرضیه‌ها می‌شمارد. مبانی آن ابتدا توسط کارل پوپر مطرح شد. کلی‌ترین تعریف وی از تحقیق فرآیند «حدس‌ها و ابطالها» می‌باشد که براساس آن معرفت علمی همیشه جایز الخطا تلقی می‌شود. و همیشه بالقوه نیاز به تجدیدنظر و اصلاح دارد. از این منظر، علم به عنوان یک تغییر مداوم تاریخی انگاشته می‌شود و اعتبار آن بستگی به مشخصه‌های اجتماعی اجتماعات علمی دارد. بنابراین این رویکرد به عنوان یک برنامه پژوهشی و روش‌شناسی گامی در جهت القاء یک نگرش شکاکانه و نسبی‌گرایانه‌تری به پوزیتیویسم بود. مشاهده در آن توسط نظریه هدایت می‌شود. علم با حدس‌ها و ابطالها پیش می‌رود و فقط انطباق نظریه‌ها باقی می‌ماند. به نظر ایشان حتی با وجود گزاره‌های مشاهدتی صادق نمی‌توان از استنتاجات منطقی به قوانین و نظریه‌های جهانشمول رسید ولی با به کارگیری استنتاجات منطقی از گزاره‌های مشاهدتی می‌توان به کذب قوانین و نظریه‌های کلی رسید. مهم‌ترین بدیل اثبات‌گرایی حلقه وین (تجربه‌گرایی منطقی)، عقل‌گرایی انتقادی پوپر است.

پوپر بنیاد تجربه‌گرایی منطقی را بر دو طریق اصلاح کرد. اولاً

گوشزد نمود که تأکید بر روی اثبات و تأیید نظریات باعث کاهش اهمیت نوآوری نظری و رشد معرفت می‌شود و ثانیاً وی پافشاری نمود که جوهره فرآیندهای علمی، منطقی نیست بلکه اجماعی از انتقادات فعال و مؤثر است. با این حال اصلاحات وی به طور غیر عمدی در ظهور فراتجربه‌گرایی مؤثر افتاد، هرچند چنین نتایجی مطلوب وی و پیروانش نمی‌باشد. در واقع اصلاحات وی ناشی از بازگشت از ادعاهای اثبات‌گرایانه در مورد حقیقت مطلق و جاودان بود، یعنی هر آنچه ما امروز حقیقت می‌شماریم، فردا می‌تواند باطل باشد. با وجود این حرکت به ظاهر غیر اصول‌گرایانه، پوپر به استراتژی تعیین مرز میان علم و غیر علم ادامه داد و جای غفلت از سایر معارف را باز گذاشت.

در این دیدگاه، حتی تقدم خود علم به زیر سؤال می‌رود چرا که نمی‌توان به طور علمی، تقدم علم بر سایر معارف را توجیه نمود (تقدم علم در این دیدگاه یک ادعای هنجاریبخش^۱ است). از طرف دیگر بر اساس نظریه پوپر ابطال فرضیه‌ها وابسته به اثبات صدق گزاره‌های مشاهدتی می‌شود. اما به علت خطاپذیری گزاره‌های مشاهدتی و مسبوقیت آنها بر نظریه، ادعای ابطال‌گرایانه به شدت سست می‌شود. از نظر چالمرز، تعارض بین گزاره‌های مشاهدتی و گزاره‌های کلی حتماً دال بر باطل بودن گزاره‌های کلی و نظری نیست (چالمرز، ۱۳۷۴، صص ۹۷-۷۹).

۱-۵-۲ پارادایم نسبی‌گرا (تأویلی)

این پارادایم قرین با معرفت تأویلی هرمنوتیک یا تفهیمی معنا کاو می‌باشد. مبتنی بر علاقه به همدلی و درک معانی پدیده‌ها بوده و از روشهای درک و شناخت همدلانه، اشراقی و شهودی مدد می‌جوید. بنابراین به هر پدیده به شکل موردی می‌نگرد و برخلاف پارادایم

اثباتی، که عین‌گرا و تعمیمی است، ذهن‌گرا و تفریدی می‌باشد. بنابراین دچار نسبی‌گرایی و کثرت‌گرایی حتی در بعد اخلاقی و ارزشی می‌شود. در طیف عین‌گرا ذهن‌گرا در طرف مقابل عین‌گرایی قرار می‌گیرد. موضع‌گیری آن ضداثبات‌گرا بوده و تفاوت عمیقی را بین علوم طبیعی و علوم اجتماعی قایل است. در جامعه‌شناسی خصلت اومانستی به لحاظ فلسفی پیدا می‌کند. از آن جهت سوپژکتیو (ذهن‌گرا) است که ذات واقعی و حقیقتی را اندیشه انسان می‌داند، عالمی که اصالت دارد، عالمی که محور حقایق است «خودانسان» می‌باشد. عالم خارج را فرع بر عالم داخل و درون دانسته و ذات واقعی را ذات ادراک (نظری) آدمی می‌داند.

مکاتب تأویل‌گرایانه غیرمذهبی و تفهیمی چون مکتب دیلتای و پدیدارشناسی فلسفی و اجتماعی در این دسته قرار می‌گیرند. همچنین، از اشکال قدیمی نسبی‌گرای ارزشی و فلسفی چون «نیچه» تا فراساختارگرایی و فرامدرنسیسم‌زاده آن چون فوکو نیز در این پارادایم واقع می‌شوند. چنین موضعی مبتنی بر شکاف عمیق بین مفاهیم و واقعیت عینی ابتدا توسط خردگرایی کانت مطرح شد (در نقد خرد ناب) و بعد در پدیدارشناسی قرن بیستم از جمله پدیدارشناسی وجود‌گرای هایدگر و گادامر ادامه یافت. شکل تعدیل یافته‌تری از اصالت تسمیه^۱ است که براساس آن نمی‌توانیم واقعیت را به طور مستقیم بشناسیم. درک ما از واقعیت توسط ساختارهایی از آگاهی ما مورد وساطت قرار می‌گیرد.

در جامعه‌شناسی، می‌توان از پدیدارشناسی اجتماعی آلفرد شوترز، کنش متقابل نمادین و اتنومتدولوژی به عنوان نمونه‌های این انگاره در سطح نظریات هستی‌شناسانه و برنامه پژوهشی نام برد. در بعد هستی‌شناسی، اساس هستی اجتماعی را معانی و آگاهی کنشگران

می‌داند. در مقام تدوین نظریه کنش، یک نگرش اراده‌گرایانه را در مقابل جبرگرایی و تعیین‌گرایی اثبات‌گرایان مطرح می‌کند که در آن فرض بر این است که کنش‌های انسان آزادانه بیان می‌شوند و بنابراین کنش‌ها را نمی‌توان تقلیل داد و یا براساس عوامل تعیین‌بخش پیش‌بینی نمود. البته این اراده‌گرایی و نسبی‌گرایی ارزشی دارای درجات متنوعی می‌باشد. ذهن‌گرایان هدف تحقیق را تبیین‌های تقریدی می‌دانند و بنابراین بر روش‌های کیفی تکیه می‌زنند.

یکی از نقدهای اساسی به خردباوری از جانب صاحب‌نظران این رویکرد وارد شده است (مانند کتاب «بحران» هوسرل ۱۹۵۴ که در حکم شالوده‌شکنی فلسفه مدرن بود). نهیلیسم فلسفی نیچه و هرج و مرج‌گرایی فیرابند^۱ دو واکنش افراطی در برابر ارزش‌های اصول‌گرایانه مدرنیسم و فلسفه اثباتی مشروعیت‌بخش به آن، در دو بعد فلسفی و روش‌شناختی می‌باشند.

نسبی‌گرایی ارزشی و اخلاقی در این پارادایم به ابعاد و حوزه‌های معرفت‌شناختی و روش‌شناختی آن نیز نفوذ کرده است. «نسبی‌گرایان منکر وجود معیاری کلی و غیرتاریخی برای معقولیت‌اند معیاری که بتوان نظریه‌ای را برتر از دیگری دانست.. هدف از یافتن معرفت‌بستگی خواهد داشت به اینکه برای فرد یا جامعه موردنظر چه چیز مهم باشد و یا به چه امری ارزشی بنهند... ضرب‌المثل منقول از پروتاگوراس، فیلسوف یونان باستان، که «انسان معیار همه چیز است» نوعی نسبی‌گرایی درباره افراد را بیان می‌کند. در صورتی که این سخن کوهن که «هیچ میزانی بالاتر از توافق جامعه مربوطه وجود ندارد» حاکی از نوعی نسبی‌گرایی نسبت به جوامع است. (چالمرز، ۱۳۷۴، ص ۱۲۹).

۱ P. Feyerabend در کتاب «نقد خرد علمی» و کتاب «ضدروش» وی.

۱-۵-۳ پارادایم حقیقت‌گرا (انتقادی)

این انگاره مبتنی بر علاقه به رهایی، حقیقت، آزادی و عدالت بوده و ریشه در معرفت دیالکتیکی و انتقادی دارد. به لحاظ محتوای معرفتی، تلفیقی پراگماتیکی و سنتزی دیالکتیکی از معرفت‌های دو پارادایم قبل است. در اینجا سعی دارد تا شکاف عین‌گرایی و ذهن‌گرایی را با اتخاذ موضعی تلفیقی بین این دو قطب ضمن توجه به ابعاد عینی آگاهی (ابعاد معطوف به علایق و منافع و نتایج کنش‌های حاصل) چه حاصل القائات ایدئولوژیک باشند یا حاصل روشنگری‌های انقلابی پر نماید. بنابراین، در حوزه هستی‌شناسی از مکتب انتقادی فراتر رفته به هر سه سطح واقعیت یعنی: (۱) سطح عینی پدیده‌ها مورد عنایت اثبات‌گرایان و تجربه‌گرایان؛ (۲) سطح ذهنی صریح و آشکار پدیده‌های اجتماعی مورد عنایت تأویل‌گرایان؛ و (۳) سطح آگاهی‌های ضمنی فرافردی و ایدئولوژیک مورد عنایت اندیشه‌های مارکسیستی و انتقادی، توجه دارد. با ایجاد یک تعادل دیالکتیکی بین «تجربه»، «خرد» و «تفهم» بنای معرفت‌شناسی خود را بر سنتزی از آنها می‌گذارد. از این رو عده‌ای چنین رویکردی را چیزی فراتر از یک شیوه برخورد خاص با مبانی دوانگاره قبل نمی‌دانند. حال آنکه عملاً می‌توان نشان داد که انگاره مذکور دارای تفاوتی ماهوی در هر چهار حوزه پارادایم به لحاظ رسیدن به چیزی بیشتر از برآیند دونحله قبل می‌باشد. خصلت تعهدی و انتقادی آن، معطوف به عمل‌رهایی بخش بودن، اعتراف به دخالت ارزشها و تدوین جایگاه آن‌ها در فرآیند پژوهش، عنایت نسبت به آگاهی‌های عینی (خودآگاهی طبقاتی، گروهی) دال بر تمایز ژرفی بین این انگاره و دو انگاره دیگر می‌باشد.

در فصل بعد متناسب با هدف اولیه این پژوهش در تدوین یک برنامه پژوهشی به جزئیات این پارادایم در قالب یک برنامه پژوهشی

می‌پردازیم و تفاوت‌های اساسی آن را با دو پارادایم اول نشان خواهیم داد. در کل می‌توان گفت که چنین رهیافتی مبتنی بر انتقاد از سلطه انگاره‌های قطبی‌کننده عین و ذهن است. بنابراین قطب‌بندی مذکور را به عنوان یک صورت‌بندی شایسته از منطق تحقیق رد می‌کند، می‌کوشد تا در ابعاد ارزش‌شناختی توجه خود را به روابط قدرت که واقعیت اجتماعی را شکل می‌دهند جلب کند. جایگاه قدرت در رویکردهای تأویل‌گرا عمدتاً فراموش شده است. همچنین رویکردهای اثبات‌گرا ممکن است در اصول خود به روابط ساختاری عینی توجه کنند، اما به طور اهم با محدود کردن روش‌شناسی خود به تحلیل‌های آماری متغیرها از سطح فرانظریه اجتناب می‌ورزند (Ozdemir, 2011). با این حال، انگاره متعهد گامی فراتر از مکتب انتقادی برداشته، سعی دارد تا یگانگی خود را نه تنها از طریق نقد اصول‌گرایی و نسبی‌گرایی بلکه همچنین از طریق پذیرش برخی اصول و اصلاح آنها در برنامه پژوهشی خود به اثبات رساند.

همچنین انگاره متعهد در حوزه هستی‌شناسی، بدنبال کسب تحلیل دیالکتیکی بین عامل و ساختار می‌باشد. استفاده از تعبیر دیالکتیکی هرچند لغزنده و شاید نادقیق باشد اما در متن حاضر دارای این مزیت است که امکان تحلیل عاملیت و ساختار به عنوان دو مورد در هم پیچیده و تأثیرگذار بر یکدیگر را نشان می‌دهد. این روابط دیالکتیکی بین عین و ذهن، عامل و ساختار تا حدودی دلالت بر اجتناب کامل این رهیافت از تقسیم جهان به دو سطح خرد و کلان نیز دارد. در بعد معرفت‌شناختی به ترکیبی از تحلیل‌های عمل‌گرایانه و ساختار‌گرایی تاریخ‌گرا نزدیک می‌شود. در سطح تبیین به تبیین‌های تلفیقی ساختار‌گرا تأویل‌گرا عنایت بیشتری دارد.

سنخ‌شناسی آرمانی ارائه شده در سطور فوق در مورد انگاره‌های راهبر و برنامه‌های پژوهشی و نظریات متنوع درون هر یک در سطحی

بین «واقعیت موجود» و «واقعیت مطلوب» نظریه‌ها و انگاره‌های پژوهشی قرار دارد. بنابراین می‌توان مواردی را یافت که شامل کلیه ویژگی‌های برشمرده شده هریک از پارادایم‌های مذکور در یکجا نباشد و هرچند در اصول و آنهم در برخی حوزه‌ها، از یک انگاره تبعیت کند اما در مرحله عمل و پژوهش و اصول سایر حوزه‌ها، به انگاره‌ای دیگر نزدیک شود. این موارد واقعی به منزله نظریات و برنامه‌هایی تلقی می‌شوند فاقد انسجام انگاره‌ای.

به عنوان مثال مارکسیسم ارتدوکس و اثباتی که در هستی‌شناسی و ارزش‌شناسی خود به انگاره انتقادی نزدیک است در روش‌شناسی و معرفت‌شناسی به اصول اثبات‌گرایی وفادار می‌ماند. پیروان این نوع مارکسیسم، علی‌رغم اعتقاد به منطق دیالکتیک، هنوز شیفته تفوق علوم طبیعی و پیروزی‌های آن در عرصه عمل و زندگی بودند. شاهد عدم تناسب و هماهنگی منطقی درون انگاره‌ای بین فرضیات کلی آنها بوده و اصلاحات بعدی در اندیشه مارکسیستی توسط افرادی چون لوکاچ، نومارکسیست‌ها و مارکسیسم انتقادی اولیه دال بر ضرورت چنین تعدیلی در عدم سنخیت درون انگاره‌ای این اندیشه بود. بنابراین زمان نقش تعیین‌کننده‌ای در صورت‌بندی انگاره‌ها و جرح و تعدیل نظریات دارد چرا که به مرور زمان، انواع مختلف اندیشه‌ها، نظریات و برنامه‌های پژوهشی در تقابل‌ها و گفت‌وگوها با یکدیگر، همدیگر را به موضع‌گیری‌های صریح و دست‌یازیدن به هماهنگی‌های درونی می‌کشانند.

در فصل بعد به منظور رسیدن به یک برنامه پژوهشی، اصول‌فرانظری انگاره متعهد را به گونه مفصل‌تری بیان می‌کنیم. قصد ما از این کار علاوه بر بسط حوزه روش‌شناسی در علوم اجتماعی و کسب نگرشی نو و انتقادی در به کارگیری فنون تحقیق استخراج رهنمونهای لازم در تدوین یک طرح پژوهشی جامع می‌باشد.

نسخه بازیابی

فصل دوم

اصول فرانظری جامعه‌شناسی متعهد

«[از نگاه مارکوزه] نظریه انتقادی به ویژه وقتی ضرورت پیدا می‌کند که تباین مورد نظر میان علائق راستین [حوزه حقیقت شناسی] و کاذب [واقعیت شناسی] نفی گردد یا نادیده گرفته شود. بویژه در نگرش اثباتی طبقه بورژوازی حاکم در عصر سرمایه‌داری چنین وضعی پیش آمده است...

فلسفه قدیم دست‌کم حوزه حقیقت را در ورای حوزه واقعیت روزمره شناسایی می‌کرد. هرچند آن را دور از دسترس فهم عامه می‌دانست. علم و فلسفه بورژوازی مدرن، تنها یک لایه از واقعیت را می‌بیند... منطق صوری منطق ثبات و نظم و سلطه و شیئی‌گونگی است... چنین منطقی مقولات و مفاهیم ایستا و منظم را بر تاریخ و واقعیت پویا تحمیل می‌کند. در مقابل منطق دیالکتیک... بهتر می‌تواند [موضوعات خود] را باز نماید (بشیریه، ۱۳۷۶، صص ۹-۱۹۸).

در این فصل به معرفی مفصل تری از ابعاد پژوهشی انگاره متعهد در علوم اجتماعی می‌پردازیم. لذا ابتدا ناچار از تشخیص ریشه‌های تاریخی (تبارشناسی) این انگاره و تعیین حد و مرز آن هستیم. برای این کار به معرفی و بازخوانی نظریه انتقادی اولیه و نظریه انتقادی معاصر (احیاء‌شده) در غرب به مثابه تبار جامعه‌شناسی متعهد و سپس به توصیف اصول فرانظری و برنامه پژوهشی آن به طور مشخص

اقدام می‌کنیم. از آنجا که مبدأ این نظریه به زیرسؤال بردن کلیت تجربه‌گرایی محض و اثبات‌گرایی، و همچنین نقد رهیافت‌های هرمنوتیکی و تأویلی ناب می‌باشد لذا سهمی از برنامه پژوهشی آن در قالب احکام سلبی و انتقادی بیان شده‌اند.^۱

۲-۱ تبارشناسی جامعه‌شناسی متعهد در غرب

در تبارشناسی این انگاره، علاوه بر استناد تاریخی به مبادله این ریشه‌های نظری و سیر تحول و بسط آن نیاز به داشتن ملاک و معیارهایی جهت قضاوت در مورد دیدگاه‌های دیگر جهت سنجش دوری یا نزدیکی آنها به انگاره متعهد وجود دارد. منطقی است که چنین ملاک‌هایی را در ابتدای کار از انگاره‌شناسی مطرح شده در فصل قبل اخذ کنیم و سپس در جهت تفصیل آن از سهم دیدگاه‌های مختلف مدد جوئیم. همانطور که از مطالب قبل برمی‌آید، انگاره متعهد به لحاظ روش‌شناسی از به زیر سؤال بردن کفایت کلیت تجربه‌گرایی محض آغاز می‌شود و همانگونه که بعداً بطور مفصل‌تری بحث می‌شود روش‌شناسی جامعه‌شناسی متعهد را می‌توان نوعی «ساختارگرایی تأویلی» نام نهاد. بر اساس انگاره متعهد، مطالعه علمی نهادهای اجتماعی و تحولات آنها مهم است اما نه بر اساس تصورات جاری از علم (علوم فنی و پزشکی). از یک طرف اصول‌گرایان، علوم اجتماعی را با علوم طبیعی یکسان می‌انگارند و از طرف دیگر نسبی‌گرایان بین ماهیت این دو تفاوت عمیقی قائلند. رویکرد انگاره متعهد ما بین این دو موضع‌گیری واقع می‌شود.

از جمله محدودیت‌های این دیدگاه جهت استخراج برنامه پژوهشی آن، این است که پیوند مستقیمی با هیچکدام از تکنیک‌های

۱ تألیف این فصل و فصل بعدی براساس ترجمه آزادی از کتاب Critical Theory and Methodology نوشته ریموند مورو و براون است.

خاص تحقیق برقرار نمی‌کند؛ چرا که از یک طرف دارای خصلت علمگرایانه (پراگماتیستی) می‌باشد و از طرف دیگر خود، نقاد برقراری چنین پیوندی است. بنابراین مبتنی بر تصور چند راهبردی بودن تحلیل اجتماعی است. خصلتی که خود می‌تواند به عنوان یک نقطه قوت نیز مطرح شود.

جامعه‌شناسی متعهد در غرب تحت عنوان نظریه مکتب انتقادی تبلور یافت که صرفاً محدود به کار نظریه پردازان مکتب فرانکفورت نمی‌شود هرچند این مکتب جایگاه مرکزی در شکل‌گیری آن داشت. نظریه‌های انتقادی غربی به لحاظ نظریه اجتماعی-سیاسی ابتدا به منظور تجدید نظر در نظریه‌های مارکسیستی ظاهر گردیدند ولی بعداً بحث‌های آنها به حوزه‌های روش‌شناسی و معرفت‌شناسی در مقابله با تجربه‌گرایان چپ و راست (مانند پوپر) گسترش یافت (Schechter, 2007). به گونه‌ای که تعریف دقیق مرزهای آن به علت تداخل با ادبیات انتقادی مشکل شده است. برای آنکه یک رهیافت را به مثابه مکتب انتقادی بدانیم دو راه وجود دارد: (۱) تعریف تاریخی که یافتن ریشه‌های تاریخی در نظریات کلاسیک و مسیر تاریخی بسط و گسترش آن می‌باشد (۲) تعریف سیستماتیک مبتنی بر نشان دادن موضع‌گیری رهیافت مذکور در قبال علمی بودن، مفهوم جامعه و تحقق ارزشها و مقایسه این موضع‌گیری با انگاره انتقادی که در این فصل از هر دو مسیر فوق استفاده می‌شود.

از جمله خصوصیات کلی این مکتب، موضع‌گیری آن در قبال مسئله تأویل است. امروزه تأویل برای علوم اجتماعی در حد یک حیثیت اهمیت پیدا کرده است. چرا که سیمای منحصر به فرد تجربه جوامع انسانی شدیداً به مسئله تعبیر معانی در زندگی اجتماعی وابسته است. مکتب انتقادی نیز به تأویل عنایت دارد ضمن آنکه بر تحلیل ساختارهای عینی سازنده بینش انسانها نیز تأکید می‌کند. بنابراین از

این جهت نیز ضداثبات گراست. این دیدگاه دو اصل را به عنوان نقدی بر رویکردهای سنتی علوم اجتماعی گوشزد می‌کند:

۱- واقعیت اجتماعی از لحاظ کیفی متفاوت از واقعیت طبیعی است چرا که توسط کنش خود انسان تولید و بازتولید شده است. بنابراین اصل، قائل به پدیده شمول مضاعف^۱ است که براساس آن انسان همزمان با آفرینش جامعه، خود توسط جامعه آفریده می‌شود.

۲- اراده و نقش انسان در بازسازی جامعه غیرقابل اغماض است بنابراین جامعه شناسی، علمی برای نظارت فیزیکی نیست. نظریه انتقادی علاوه بر وجوه مشترک بین علوم طبیعی و اجتماعی-انسانی به وجوه افتراقی آن دو نیز می‌پردازد. این نظریه «حال»^۲ را کنار نمی‌گذارد، بلکه مرزهای نهایی حوزه تحقیق آن مجموعه‌ای واحد است از حوادث که تاریخ جهان را می‌سازند. و این همان بینش جامعه‌شناختی به تعبیر سی‌رایت میلز یا «صور متعدد مرتبط آگاهی»^۳ به تعبیر آنتونی گیدنزی باشد. درک نیاز به حس تشخیص تاریخی به همراه بینش مردم شناسانه در این دیدگاه منجر به رفع قوم‌مداری پژوهشگر و غلبه بر تنش بین وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی می‌شود.

نظریه انتقادی توجه خاصی به مسئله غامض «سلطه»^۴ دارد. و اینکه چگونه روابط اجتماعی، روابط قدرت را برای ایجاد انواع صور الیناسیون و جلوگیری از تحقق استعدادهای انسانی یاری می‌رسانند. توجه به روابط سلطه‌گری در این نظریه منجر به نقد همزمان جامعه و شناخت امکانات جدید و بالقوه آن برای تحول می‌شود بنابراین، دیدگاه مذکور پرورش‌دهنده نظریه هنجاربخش (نورماتیو)^۵ یعنی

Double involvement ۱

Present ۲

Several related forms of sensibility ۳

Domination ۴

Normativ ۵

نظریه‌ای در باب ارزشها و چه باید کرده‌ها نیز می‌شود. نقد وضع موجود ایجاب می‌کند که نسبت به بدیل‌های آتی بالقوه آگاه باشیم. از آنجا که چنین رهیافتی تنها به جامعه‌شناسی محدود نمی‌شود بلکه در سایر علوم اجتماعی چون مردم‌شناسی، تاریخ، علوم سیاسی، ارتباطات و مطالعات فرهنگی، روانشناسی، جغرافیا و مطالعات شهری و اقتصاد نیز نفوذ کرده است. بنابراین، مرز بین انتقادگرایی فرهنگی و اجتماعی تا حدود زیادی مبهم است. با این حال، در این بین، جامعه‌شناسی اهمیت بیشتری دارد چون رابطه‌اش را با مشکلات جامعه به مثابه یک کل حفظ می‌کند و خود جامعه‌شناسی بالذاته علم بحران ناشی از فروپاشی نظام‌های سنتی اجتماعی و توسعه انواع جدید نظامها بوده است. بنابراین تقسیم کار قراردادی و آکادمیک را به هم زده بین رشته‌های رقیبی چون فلسفه، سیاست، فرهنگ و جامعه‌نقب می‌زند و مستلزم فعالیت فرارشته‌ای یا بین رشته‌ای است.

۲-۲ مبادی نظریه انتقادی

کلاسیک‌ها از میان مارکس، وبر و دورکیم ارتباط قطعی و صریح مارکس و وبر با نظریه انتقادی واضح است. آنها در تشخیص مشخصه تاریخی جامعه‌شناسی و خارج شدن از مدل علوم طبیعی مؤثر واقع شدند. تاریخ‌گرایی وبر در قالب رد نظریه تکاملی اجتماعی و تأیید ماهیت نسبی جامعه‌شناسی ظاهر می‌شود. وبر مخالف تعمیم‌گرایی و تفریدگرایی مفرط بود. مارکس و وبر به بررسی صور تناقض‌آمیز مدرنیسم همت گمارده بودند. اما دورکیم مدل اثبات‌گرایانه و روش تحلیل تجربی در جامعه‌شناسی را بنیان نهاد.

مکتب یا حلقه فرانکفورت حلقه پیشتازان این مکتب ابتدا در یک مؤسسه تحقیقاتی آلمانی به سال ۱۹۳۳ تشکیل می‌شود. از جمله کارهای آن نقد تعمیم‌عینیت‌گرایی علوم طبیعی به علوم اجتماعی یا

همان اثبات‌گرایی بود. از جمله عناصر مهم آن هورکمایمر، آدورنو و مارکوزه هستند. از نظر آنان تاریخ یک کلیت است نه مجموعه عوامل مکانیکی با کارکردهای انتزاعی. از جمله ویژگی‌های عمده این مکتب عبارتند از:

- (۱) اولین گروه مستقل با کار در چارچوب مارکسیستی.
- (۲) نظر مساعد نسبت به مناسبات بین رشته‌ای روشها و نظریه‌های علوم انسانی و فلسفه غیر مارکسیستی.
- (۳) اولین کوشش نظام‌مند در به کارگیری تکنیک‌های تحقیق تجربی در آزمون صحت گزاره‌های متخذ از سنت مارکسیستی.

بسط مکتب فرانکفورت بسط بعدی این مکتب را می‌توان در سه مرحله خلاصه کرد: (۱) تدوین نوعی ماتریالیسم بین رشته‌ای ضمن رد تقلیل مارکسیسم به بعد اقتصادی. ماتریالیسم نیاز به یک رویکرد بازاندیشانه‌ای از روش، نظریه ماهرانه‌تری از فرهنگ، تحلیل روانشناختی اجتماعی بر خودآگاهی اجتماعی پیدا می‌کند (در این مرحله هنوز به انقلاب کارگری معتقد بودند)؛ (۲) در نتیجه ظهور فاشیسم و نازیسم به بررسی پایداری نظام سرمایه‌داری در قالب دولت رفاه و توانایی رسانه‌های جمعی می‌پردازد؛ و (۳) در مرحله سوم مصادف با احیاء اما دگرذیسی پسا مارکسیستی این مکتب توسط هابرماس می‌شود.

از همگامان فرانسوی این دیدگاه می‌توان آلن تورن، پیربوردیو، دریدا و میشل فوکو را برشمرد. و شکل تعدیل یافته آن را در آثار صاحب‌نظرانی انگلیسی آمریکایی چون: بومان، گیدنز، اوتوویت، فریز، آگر، گلدنر، جین کوهن، مک کارتی و سی رایت میلز می‌توان مشاهده نمود و همچنین افرادی چون ریموند ویلیامز، تامپسون، دلوز، گوتاری، لاکلو، موفه، فمینیست‌های پسا مارکسیست، اگنس هلر و استوارت‌هال

را می‌توان نام برد (Tormey & Townshend, 2006).

۲-۳ تعیین مرزهای نظریه انتقادی

مسئله اصلی در اینجا تعیین مرز میان نظریه انتقادی و نظریه نومارکسیستی است. نظریه انتقادی متأثر از بسیاری ایده‌های غیرمارکسیستی نیز می‌باشد. مرزهای سمت چپ آن به نظریه نومارکسیستی و مرزهای سمت راست آن به نظریه کشمکش «نووبری» می‌رسد. نظریه نووبری برخلاف نظریه انتقادی استفاده از هرگونه دانش و معرفت را به منظور نقد برنامه‌ریزی شده از جامعه معاصر رد می‌کند. نظریه نومارکسیستی محوریت بحث‌های تولید را حفظ کرده است ولی نظریه انتقادی بر جنبه‌های غیراقتصادی عنایت بیشتری دارد. بنابراین به لحاظ معرفت‌شناسی، روش‌شناسی، تحلیلی و سیاسی هنوز متمایز از دو نظریه مذکور است. نمونه‌های عمده معاصر این مکتب عبارتند از یورگن هابرماس که در امتداد مکتب فرانکفورت با یک روش‌شناسی سیستماتیک تجدیدنظر شده کار می‌کند و آنتونی گیدنز که نسخه مستقلی از مکتب فرانکفورت بوده و انتقادی بودن آن ناشی از نظریه ساختاربندی اوست. هرچند وی نقد جامعی بر جامعه معاصر نکرده است و استفاده وسیعی نیز از نومارکسیسم به عمل نیاورده ولی به لحاظ روش‌شناسی به هابرماس نزدیک است. از جمله جامعه‌شناسان ایرانی که آراء وی بدین رویکرد بسیار نزدیک است، دکتر علی شریعتی می‌باشد که نقاط مشترک و مهم کار او با این مکتب بحث جداگانه‌ای را می‌طلبد (نگاه کنید به فصل پنجم در همین کتاب - جامعه‌شناسی متعهد ایرانی).

نظریه انتقادی دارای هر دو زمینه فرامارکسیستی و فراتجددگرایانه^۱ است. فراتجددگرایی در این مکتب مستلزم پذیرش

نسبیت و تنوع حالات شناخت است. از جانب اثبات‌گرایان متهم به غیر علمی بودن است و از جانب فراتجددگرایان متهم به خرد باوری می‌باشد. حالت کاربردی این نظریه غیر از یک کاربرد ابزاری است بلکه کاربردی انتقادی، عملی و تاریخی دارد. کنشگر را در جایگاهی ساختاری متشکل از روابط قدرت و نظارت بررسی می‌کند. بنابراین، این مکتب متمایز از کارکردگرایی سنتی، اختیارگرایی و کثرت‌گرایی است و تحلیلی ملموس هم از ساختار و هم از کنش ارائه می‌دهد. از این منظر روابط اجتماعی و تحلیل‌های اجتماعی همیشه دارای ابعاد تأویلی هستند. معنا و زبان پایه‌های صوری ساخت واقعیت اجتماعی می‌باشند که تجارب ذهنی را هم آشکار و هم پنهان می‌کنند. ساختارها ممکن است ساخته تاریخ باشند و یا به طور آگاهانه‌ای متحول شوند. ساختارهای اجتماعی و فرهنگی، کنش افراد را تحت التزام قرار می‌دهند. معنا و ساختارها به طور مداومی در ظرف زمان و مکان باز تولید می‌شوند. این دیدگاه درصدد پیوند عامل (کنشگر) اجتماعی و ساختار می‌باشد و برای این کار از یک رهیافت دیالکتیکی مدد می‌جوید. از این رو بین تئوری‌های خرد و کلان درصدد تلفیق برمی‌آید.

اما این مکتب از چهار نقطه نظر دچار آسیب‌پذیری است، که البته جای اصلاح و تجدیدنظر را برای جامعه‌شناسی متعهد باز می‌گذارد: (۱) در حاشیه قرار دادن ادعاهای تبیین‌گرایان به علت طرد روش اثبات‌گرایی علوم طبیعی و بنابراین ارائه برداشتی محدود از تبیین؛ (۲) حالت تدافعی آن که منجر به بی‌تمایلی نسبت به استخراج یک برنامه پژوهشی واحد شده و به انتقاد بسنده کرده است؛ (۳) پژوهش تجربی می‌تواند بخشی از پژوهش انتقادی باشد که جای خود را از دست داده است؛ (۴) تمایلات و خواسته‌های روانشناختی بی‌واسطه در آن بررسی نمی‌شوند و همچنین نتایج مقرون به صرفه،

مهارت‌های قابل ارائه، روشها و تکنیک‌های مدون رایج روش شناختی ارائه نشده‌اند.

از جمله انتقاداتی که بر آن وارد شده است عبارتند از:

(۱) ضد علمی بودن از جانب اثبات‌گرایان. به علت رد صریح مسیر سنتی علم و روش علمی در این مکتب به نظر آنها این دیدگاه دارای روش خاص و واحدی نیست که بتواند برنامه پژوهش تجربی را پرورش دهد و از تحقیق تجربی گسیخته است. در دفاع از این ایراد سعی در بازسازی آن در قالب یک برنامه پژوهشی شده است که هرچند دارای بار ایدئولوژیک است اما باید در برابر تحلیل واقعیت اجتماعی نیز متعهد باشد. به لحاظ ایدئولوژیک بودن غیرعلمی شناخته شده است. حال آنکه همین خصلت توانمندی آن را نشان می‌دهد. چرا که صراحت‌بخشیدن به فرضیات ایدئولوژی واره به گونه‌ای که بتوانند در معرض بحث‌های منطقی بر سر ارزشهای موردپذیرش و پرورش قرار گیرند قابل دفاع است. آنچه قابل دفاع نیست عینیت‌گرایی و خلوص نیت نسبت به تجربه و توهم‌رهایی از ارزشهاست.

(۲) نخبه‌گرایی در این مکتب نیز مورد نقد بوده است. آراء این دیدگاه را با بیان مبهم و زبان لاف‌زن فلسفی اشتباه گرفته‌اند. در اواخر دهه ۱۹۶۰ آن را یک نظریه عملگرایانه سیاسی و ضد روشنفکری و ضد عقلانی می‌پنداشتند. حال آنکه برخلاف این ادعا، مکتب انتقادی با اعتقاد به دموکراتیزه کردن علم و معرفت، معتقد است که هر کس می‌تواند به سان فیلسوف اجتماعی واقعیت را رد کند یا زیر سؤال ببرد.

(۳) عقلانیت‌گرا بودن آن از جانب فراتجددگرایان مورد نقد بوده است. زیرسؤال بردن فهم علمی توسط مکتب انتقادی در دفاع

از بی‌خردی نیست بلکه در اثر تعمق در کمال عقل بوده است. بنابراین واضح است که از جانب فراتجددگرایان که کلیه طرح‌های روشنگرانه با ایده‌های رشد بشری مبتنی بر خرد علمی را نفی می‌کنند، این مکتب متهم به علم‌گرایی و منطق‌گرایی گردد. از نظر فراتجددگرایان کلیه تلاش‌های مبتنی بر تبیین زندگی اجتماعی برحسب «روایت‌های کلان» حتی در اشکال جدید انتقادی، گمراه‌کننده‌اند. مکتب انتقادی و فراتجددگرا در نقد نظریه‌های کلان و در تعهد سیاسی به نقد قدرت و سلطه مشترک می‌باشند. اما فراتجددگرایانی چون فوکو وجود پتانسیل‌های لازم برای آزادی انسان را در تجدد رد می‌کنند. (فوکو را می‌توان یک نظریه پرداز انتقادی فراتجددگرا دانست).

۲-۴ اصول فرانظری جامعه‌شناسی متعهد

هرچند انگاره انتقادی-متعهد نمی‌تواند به طور جامعی برحسب روش خاصی تعریف شود، اما راهبردی خاص از روش‌شناسی را در یک برنامه پژوهشی واحد ارائه می‌دهد. انگاره متعهد در پی پرکردن شکاف نظریه روش برمی‌آید. روش‌شناسی را به مطالعه تکنیک‌های کمی و کیفی گوناگون برای جمع‌آوری داده‌ها تقلیل نمی‌دهد. بنابراین روش پژوهش‌نویسی به شیوه رایج مغایر با روح نظریه انتقادی است. نظریه‌های انتقادی در انگاره متعهد، جنبه‌های روش‌شناختی خود را به طور جامعی توصیف کرده و حتی به اعتقاد برخی درک وسیع از روش‌شناسی پژوهش اجتماعی ارائه کرده‌اند. اما به علت سلطه اثبات‌گرایی و غیبت طولانی از سال ۱۹۳۰ تا ۱۹۷۰ و فقدان یک فرهنگ جامع مفاهیم و جدایی از زبان علمی علوم طبیعی، موقعیت و جایگاه قابل ملاحظه‌ای پیدا نکرده بود.

همانطور که قبلاً نیز عنوان شد، انگاره متعهد-انتقادی به شیوه‌ای از نظریه‌سازی عنایت خاصی دارد که براساس آن به موضع‌گیری‌های

سیاسی، ایدئولوژیک و اخلاقی برحسب «آنچه باید باشد» مشروعیت می‌بخشد. چنین شیوه‌ای را «نظریه هنجاربخش» نامیدیم. از این منظر، مسایل هنجاری نیز می‌توانند و باید موضوع مذاقه عقلانی و تجربی قرار گیرند. حال آنکه رهیافت تجربه‌گرا در نظریه‌پردازی چنین شیوه‌ای را توصیه نکرده و آن را غیرعلمی می‌داند. نظریه هنجاربخش متوجه این مطلب است که «چه باید کرد». بنابراین ارتباط وسیعی با حوزه فرانظریه و حوزه فلسفی و اخلاقی پیدا می‌کند. متون روش‌شناسی استاندارد وجود ندارند. از این منظر تمایز میان علوم اجتماعی و سیاسی خصوصاً برای علوم اجتماعی مضر است. متون حاوی نقد اجتماعی نتایج تحقیقات تجربی را با درکی از «آنچه باید باشد» تلفیق می‌کنند. بنابراین انگاره متعهد می‌تواند مدعی یک برنامه پژوهشی باشد که در آن نظریه‌پردازی تجربی و هنجاربخش را با هم ترکیب می‌کند.

نظریه‌های هنجاربخش را می‌توان در درجات گوناگونی از بحث منطقی و عقلانی پذیرفت. همانطور که این نظریه‌ها می‌توانند موضوع یک بحث سفسطه‌آمیز باشند، می‌توانند موضوع یک مذاقه نقادانه و قوی نیز قرار گیرند. متونی که چنین نظریه‌پردازی را در خود پرورده‌اند را می‌توان به سه دسته تقسیم نمود و در نتیجه از خلط آنها و نفی و انکار نظریه‌پردازی هنجاربخش به طور کلی پرهیز نمود: (۱) فلسفه سیاسی که از افلاطون و ارسطو شروع می‌شوند ناشی از توجه به مسایلی چون اطاعت و اقتدار؛ (۲) نظریه‌های ایدئولوژیک؛ و (۳) نقد اجتماعی.

جامعه‌شناسی متعهد متأثر از مکتب انتقادی، سعی دارد تا بر قطب‌بندی عین‌گرایی ذهن‌گرایی در سطح فرانظریه که یک قطب مورد عنایت اثبات‌گرایی و قطب دوم مورد توجه علوم تأویلی است، فائق آید. در یک مقایسه اجمالی براساس چهار معیار هستی‌شناسی،

معرفت شناسی، تبیین (روش شناسی) و نظریه کنش (عمل) می توان به جایگاه متمایز و منحصر به فرد انگاره متعهد نسبت به دو انگاره اصول گرا و نسبی گرا پی برد.

انگاره های معرفتی	اصول گرا	نسبی گرا	تعهد گرا
تعلق انگاره ای	اصول گرا	نسبی گرا	تعهد گرا
حوزه های فرانظری	اثبات گرا و نوابات گرا	تأویل گرا	متعهد-انتقادی
هستی شناسی	عینیت گرا (ابژکتیو)	ذهنیت گرا (سوبژکتیو)	دیالکتیک عین ذهن
روش شناسی	روش های کمی و تجربی و مدل های علی	روش های کیفی و مردم نگارانه	متکثر و پراگماتیک
معرفت شناسی	تجربه گرا	تأویل گرا (شهودی)	واقعیت گرایی انتقادی
نظریه کنش	جبر گرا	اراده گراد	دیالکتیک جبر اراده (پراکسیس و کنش ارتباطی)
تبیین	تعمیمی	تفریدی	ساختار گرایی تأویلی

جدول ۱-۲: مقایسه بین انگاره های معرفتی به لحاظ چهار معیار اصلی

بنابراین می توان مدعی شد که انگاره متعهد در علوم اجتماعی

ارائه‌دهنده بدیل سومی در معنای روش‌شناسی می‌باشد. این انگاره با بسیاری از انتقادات رهیافت تأویل‌گرا نسبت به اثبات‌گرایی موافق است. اما برخی از نقدها و مخالفت‌های خود را به علوم اجتماعی تأویلی در برخی نکات وارد کرده است. علوم اجتماعی متعهد علوم اثباتی را به عنوان علمی باریک‌بین، ضددموکراتیک و غیرانسانی در به کارگیری خرد و منطق تلقی می‌کند. این مسئله در مقاله‌های آدورنو با عناوین «جامعه‌شناسی و پژوهش تجربی» و «منطق علوم اجتماعی» (۱۹۷۶) به صراحت عنوان شده است. علوم اجتماعی تأویلی، اثبات‌گرایی را به خاطر قصور در برخورد با نظام معانی مردم و ظرفیت (استعداد) ایشان در درک و احساس، مورد انتقاد قرار می‌دهد. همچنین معتقد است که اثبات‌گرایی شرایط اجتماعی را فراموش کرده و ضد اومانستی است. علوم اجتماعی متعهد خصوصاً جامعه‌شناسی متعهد نیز بر این باور است که اثبات‌گرایی در عمل از وضع موجود دفاع می‌کند.

از طرف دیگر پژوهشگران انتقادی، رهیافت تأویلی را به خاطر بیش از حد ذهنی بودن و نسبی‌گرا بودن مورد نقد قرار می‌دهند. رهیافت تأویلی با ایده‌های افراد به عنوان چیزی خیلی مهم‌تر از شرایط عینی و واقعی آنها برخورد می‌کند و بر سطحی خرد، مکانی و حوادث زود گذر تأکید می‌نماید درحالی‌که زمینه‌ها و شرایط طولانی‌مدت و وسیع‌تر را فراموش می‌کند. علوم اجتماعی تأویلی بیش از حد به واقعیت ذهنی توجه دارد. موضع‌گیری ارزشی قوی را اتخاذ نکرده، به گونه مؤثری به مردم در درک توهمات غلط در اطرافشان کمک نمی‌کند تا آنها بتوانند زندگی خود را بهبود بخشند. در کل، انگاره انتقادی علوم اجتماعی را به مثابه «فرآیند انتقادی تحقیق تعریف می‌کند که فراسوی توهمات ظاهری به دنبال کشف ساختارهای واقعی در دنیای مادی می‌رود تا به مردم در دگرگونی

شرایط و ایجاد دنیای بهتر برای خودشان کمک نماید» (Newman, 1997, p.74).

از چشم‌انداز انتقادی علوم اجتماعی باید پرده از اسطوره‌ها (خرافه‌ها) بردارد. حقایق مخفی را آشکار سازد و به مردم کمک نماید تا جهان را برای خود دگرگون سازند. یک پژوهشگر انتقادی نباید به گزارش خود اکتفا نماید و منتظر واکنش حاکمیت گردد. پژوهشگر باید گزارش خود را به روزنامه‌ها داده و سازمانهای محلی را برای توضیح و تشریح نتایج مطالعات خود ملاقات نماید. وی با فعالان اجتماعی به منظور بسیج کنش سیاسی به نام عدالت اجتماعی همکاری می‌کند. هدف پژوهش توان بخشی به جامعه است:

«پژوهش انتقادی را باید در زمینه تواناسازی افراد درک نمود. پژوهشی که نام انتقادی را یدک می‌کشد باید با تلاش در جهت مقابله با بی‌عدالتی در جامعه یا حوزه خاصی از آن، همراه شود. پژوهش باید به یک اجتهاد دگرگون‌کننده تبدیل شود بدون شرمساری از برچسب سیاسی خوردن و یا بدون ترس از پیوند خوردن با خود آگاهی‌رهای بخش»
(Kincheloe and Mclearn, 1994: 140)

انگاره متعهد، مانند اثبات‌گرایی، موضعی رئالیستی دارد. اما از اثبات‌گرایی بدان جهت متمایز می‌شود که در رئالیسم تاریخی آن، واقعیت همواره به وسیله عوامل اجتماعی، سیاسی و فرهنگی شکل می‌گیرد. واقعیت اجتماعی در طول زمان شکوفا می‌شود. واقعیت می‌تواند در ظاهر غلط‌انداز باشد و تحت ساختارهای واقعی غیرقابل مشاهده قرار گیرد. علوم اجتماعی انتقادی فرض می‌کند که واقعیت اجتماعی همیشه در حال دگرگونی است. این دگرگونی، در تنش‌ها، تضادها و مخالفت‌های موجود در روابط اجتماعی یا نهادها ریشه

دارد. بنابراین روی دگرگونی و تضادهای اجتماعی تأکید دارد. این تضادها یا تناقض‌ها ماهیت حقیقی واقعیت اجتماعی را برملا می‌سازد و به خود جامعه‌شناسی و علوم اجتماعی نیز منتقل می‌شود. جامعه‌شناس متعهد به جای انکار این تنش‌ها و تضادها، ذهن و کار خود را به روی آنها باز می‌کند و از آنها برای غنی کردن تخیلات جامعه‌شناسانه‌اش سود می‌جوید (O'Brien, J. 2009).

یک جامعه‌شناس متعهد جوامع گوناگون یا گذشته را مطالعه می‌کند تا بتواند دگرگونی اجتماعی را بهتر مشاهده نماید و راههای بدیل سازماندهی زندگی اجتماعی را کشف کند. دگرگونی و تضاد همواره قابل رؤیت و مشاهده نمی‌باشد. جهان اجتماعی مملو از توهم، خرافه، و اغتشاش است. این توهمات به برخی گروهها اجازه می‌دهند که در جامعه قدرت را برای خود حفظ کنند و دیگران را استثمار نمایند و بر این اقتدار و استثمار سرپوشی از توجیهات و ایدئولوژی‌ها قرار دهند. بنابراین واقعیت اجتماعی دارای لایه‌های متعدد است. در پس ظاهر قابل مشاهده واقعیت، ساختارهای عمیق و یا مکانیسم‌های پنهانی، نهفته‌اند. این ساختارها را باید با تلاش جدی، زیر سؤال برد و به گونه هدایت شده‌ای کشف نمود. بنابراین نیاز به یک موضع‌گیری صریح و آشکار می‌باشد. در برابر علوم اجتماعی تأویلی، انگاره انتقادی عنوان می‌دارد که هرچند معنای ذهنی مهم است، روابط واقعی و عینی وجود دارند که شکل‌دهنده روابط اجتماعی می‌باشند. یک پژوهشگر متعهد موقعیت اجتماعی را به زیر سؤال برده و آنها را در یک زمینه وسیع‌تر، در سطح کلان تاریخی قرار می‌دهد.

جامعه‌شناسی اصول‌گرا نیروهای اجتماعی را به سان موجوداتی مستقل و فارغ از آرزوهای شخصی مردم می‌نگرد، چنین نیروهایی بر مردم اعمال می‌شوند. اما انگاره متعهد در جامعه‌شناسی چنین ایده‌ای را رد می‌کند و آن را نوعی شیء زدگی می‌شمارد. در شیء زدگی،

حاصل فعالیت انسانی که جزیی از وجود انسان است حیاتی مستقل می‌یابد و انسان از محصول خود و بخشی از هویت خود جدا و از خودبیگانه می‌شود. واقعیات اجتماعی از انسان جدا نبوده و شیء پنداشتن آنها نوعی شیئزدگی در معرفت است. از طرف دیگر مردم دارای استعدادهای فراوان تحقق نیافته‌ای می‌باشند. مردم، خلاق، تحول‌پذیر و انعطاف‌پذیر نسبت به شرایط می‌باشند. با این حال همواره در معرض انحراف، اغفال و استثمار قرار گرفته‌اند. آنها از فهم چگونه دگرگون شدن عاجز شده و آزادی، استقلال و نظارت بر خویشتن خویش را از دست می‌دهند. اغفال، انزوا، و شرایط اختناق‌آور در زندگی روزانه اغلب مانع از تحقق آرزوهای راستین می‌شود.

انگاره متعهد، معرفت عامیانه^۱ را آغشته به «خودآگاهی کاذب»^۲ می‌بیند. در این حالت مردم بر خطا بوده و مغایر با حقوق خود عمل می‌کنند. واقعیت عینی متکی به اسطوره‌ها و فریب کاری‌هاست. حال آنکه خودآگاهی کاذب برای علوم اجتماعی تأویلی بی‌معناست چرا که این مسئله مستلزم آن است که فرد از نظام معانی نادرست و کاذبی استفاده کند. رهیافت تأویلی معتقد است که مردم خود چنین نظامهایی را پدید می‌آورند و پژوهشگران تنها باید آنها را توصیف کنند. اما رهیافت انتقادی مبتنی بر این فرض است که در جهان عینی، کنترل و نظارت نابرابری بر منابع قدرت و سرمایه وجود دارد که شکل‌دهنده به معرفت عامیانه می‌باشند. بنابراین مشاهده با دقت، کافی نیست. به قول نیومن، مشاهده اغفال، اغفال را برطرف نمی‌سازد (Newman, 1997, p.77).

در انگاره متعهد، نظریه‌های انتقادی رشد می‌کنند و با جهان تعامل می‌نمایند؛ جهانی که باید آن را همواره متعهدانه تبیین کنند. به

علت آنکه رهیافت انتقادی در جامعه‌شناسی متعهد به تبیین دگرگونی جهان به وسیله تأثیرگذاری روی ساختارهای پنهان اقدام می‌کند، آزمون یک تبیین، ایستا نبوده، فرآیندی در حال اعمال شدن و اصلاح خواهد بود. انگاره متعهد پراکسیس را برای جداکردن نظریه خوب از بد مورد استفاده قرار می‌دهد. این رهیافت نظریه را در تجربه قرار داده و نتیجه کاربردهای جزئی را به منظور صورتبندی مجدد، مورد استفاده قرار می‌دهد. پراکسیس بدین معناست که تبیین‌ها هنگامی با ارزش هستند که به مردم کمک می‌کند جهان را واقعاً بشناسند و کنشی را در جهت دگرگونی آن اتخاذ کنند. «دانش در اصل حاصل فعالیت هم برای دگرگونی محیط خود (از طریق کار و اشتغال) و هم تعامل با سایر مردم می‌باشد» (Sayer, 1992, p13). واقعیت نیاز به تأویل در چارچوب ارزشها، نظریه و معنا دارد. نظریه به پژوهشگر کمک می‌کند تا واقعیات جدید را جستجو کند، و امور مهم را از امور جزئی جدا کند. نظریه بسان نقشه‌ای است که به پژوهشگر می‌گوید کجا باید به دنبال واقعیت‌ها باشد و چگونه آنها را تأویل کند. پژوهش دارای یک جهت‌گیری متعهدانه بوده و بنابراین پژوهشگر باید به موضع‌گیری ارزشی خاصی پایبند باشد. آزادی از ارزش خود نوعی اسطوره و ارزشگذاری است. همواره نقطه‌نظرات و دیدگاههای اندکی وجود دارند که درست باشند. عینیت معادل آزاد بودن از ارزشها نیست، عینیت به معنای یک تصویر حقیقی بدون اغتشاش از واقعیت است. برخی خط‌مشی‌ها برای دگرگونی اجتماعی رهایی‌بخش می‌توانند عینیت را افزایش دهند.

مطالب فوق را جهت مقایسه اجمالی سه انگاره می‌توان در جدول ۳-۲ خلاصه نمود (Newman, 1997, p.83). (موضوعات ۲ و ۳ در حوزه هستی‌شناسی، موضوعات ۴ و ۵ در حوزه معرفت‌شناسی، موضوعات ۶ و ۷ در حوزه روش‌شناسی و موضوع ۱ و ۸ در حوزه

ارزش‌شناسی مطرح می‌شوند.

موضوع	انگاره اصول‌گرا	انگاره نسبی‌گرا	انگاره متعدد-انتقادی
۱- منطق (دلیل) پژوهش	کشف قوانین طبیعی به گونه‌ای که مردم بتوانند حوادث را پیش‌بینی و کنترل نمایند	درک و توصیف کنش اجتماعی معنادار	برخورد با اسطوره‌ها و قدرت بخشیدن به مردم برای ایجاد دگرگونی ریشه‌ای در جامعه
۲ ماهیت واقعیت اجتماعی	الگوهای پایدار از پیش موجود یا نظم که می‌توانند کشف شوند.	تعاریف سیال از یک موقعیت که توسط تعامل اجتماعی بوجود آمده است.	تضادی که توسط زیرساختارهای پنهان رقم می‌خورد.
۳- ماهیت هستی انسانی	افراد عقلانی و خود انتفاع که به وسیله نیروهای خارجی شکل می‌گیرند	هستی‌های اجتماعی که معانی را بوجود می‌آورند و به گونه مداومی جهان خود را درک می‌کنند.	مردمی خلاق، با قابلیت تطابق و پتانسیل تحقق نیافته، که در دام توهمات و استعمار گرفتار آمده‌اند.
۴- نقش «معرفت عامیانه»	کاملاً متمایز و کم اعتبارتر از علم	نظریه قوی روزمره که به وسیله مردم عادی مورد استفاده قرار می‌گیرند.	باورهای غلط که قدرت و شرایط اعتراض را پنهان می‌کنند.
۵- نظریه چیزی است مانند	یک نظام قیاسی منطقی متشکل از تعاریف و گزاره‌های بهم مربوط، اصول مسلم و قوانین	توصیف چگونگی یک نظام معانی گروهی که تولید شده و تداوم یافته است	نقدی که شرایط حقیقی را آشکار می‌کند و به مردم کمک می‌کند تا راه و روش رسیدن به دنیای بهتر را بیابند

مردم را مجهز به ابزاری کند که برای دگرگونی جامعه مفید باشد.	بطور مستقیم کسانی را که مورد مطالعه هستند درک نماید	به گونه منطقی به قوانین، مرتبط شده باشد و مبتنی بر واقعیت‌ها باشد	۶- تبیینی درست است که
بوسیله یک نظریه که از توهمات و فریب‌ها نقاب برمی‌دارد شکل گرفته باشد (کسب اطلاع کرده باشد).	در زمینه تعاملات اجتماعی سیال، معاط شده باشد	مبتنی بر مشاهدات دقیق است که دیگران نیز بتوانند تکرار کنند.	۷- گواه مناسب
همه علوم باید با آشکار سازی موضع گیری ارزشی شان شروع شوند. برخی موضع گیری‌ها درست و برخی غلط هستند	ارزش‌ها بخشی غیر قابل تفکیک از زندگی اجتماعی هستند. هیچ یک از ارزش‌های گروهی غلط نیستند بلکه متفاوتند.	علم از ارزش جداست و ارزش‌ها جایگاهی به جز در هنگام انتخاب موضوع ندارند.	۸- جایگاه ارزش‌ها

جدول ۲-۲: مقایسه مسایل اصلی برنامه‌های پژوهشی سه انگاره راهبر

بنابراین، همانطور که از جدول ۲-۲ برمی‌آید می‌توان سه انگاره مذکور را در شکل یک طیف مطرح کرد که یک طرف، اثبات‌گرایی و طرف دیگر تأویل‌گرایی است و انگاره متعهد در میانه قرار می‌گیرد. هر دو طرف طیف یکدیگر را به تقلیل‌گرایی متهم می‌کنند. در جامعه‌شناسی انتقادی به منظور تحلیل اثر متقابل بین معنا و ساختار، نیاز به روش متفاوتی برای تعیین اجتماعی است که مبتنی بر ماهیت روابط اجتماعی باشد و نه علوم طبیعی. بنابراین بر سلطه دو قطبی‌سازی بین ذهن و عین انتقاد وارد می‌شود. از این رو به سمت اتخاذ یک بینش دیالکتیکی حرکت می‌نماید. توجه را به روابط قدرت که واقعیت اجتماعی را شکل می‌دهند می‌کشاند، مسئله‌ای که هر دو سر طیف به ظاهر از آن می‌پرهیزند.

وضعیت فرانظری برنامه پژوهشی جامعه‌شناسی متعهد تنها در ارتباط با بسط فلسفه فراتجربه‌گرایی علم قابل توضیح است. برنامه پژوهشی آن به عنوان نوع خاصی از فراتجربه‌گرایی محسوب می‌شود، ضمن آنکه از فراساختارگرایی و نظریه فمینیستی نیز متأثر شده است. براساس دیدگاه فراتجربه‌گرایی در مورد علم، هر کوشش تجویزکننده‌ای برای معین کردن هرگونه پایه منطقی خاص برای معرفت صحیح، بی‌نتیجه است. بنابراین اصالت منطقی رد می‌شود. در این انگاره، مدل قانون فراگیر، روش فرضی قیاسی به عنوان معیار اساسی کفایت تبیین علمی، زیرسؤال می‌رود. به علم به عنوان یک فعالیت اجتماعی نگریسته می‌شود و بنابراین منطق صوری جای خود را به منطق کاربردی^۱ می‌دهد.

دیدگاه کوهن در فلسفه علم، فرضیات مربوط به عقلانیت روشهای علمی را به زیرسؤال برد و همین زمینه ظهور فلسفه فراتجربه‌گرایی علم را مهیا نمود. حال آنکه از نظر اثبات‌گرایی اصول‌گرا، زمینه‌های معین و مطلق برای ادعای حقیقت وجود دارد. ملاک میزان توانایی علم در انعکاس واقعیت است. انگاره اصول‌گرا (اثباتی) با وجود ادعای آزادی از ارزش، قرین با مسلم فرض کردن علم به عنوان یک ارزش غایی است. از نظر فراتجددگرایی، اثبات‌گرایی به سه لحاظ قابل دوام نیست: (۱) پیش‌فرض وحدت تبیین‌های علمی به شکل قانون فراگیر؛ (۲) مسلم دانستن عدم وابستگی واقعیات علمی به نظریات؛ و (۳) تأیید عقلانی نظریه‌ها توسط واقعیات عینی.

بدین سان در موضع‌گیری نظریه انتقادی نسبت به علم: (۱) تفوق منافع سیاسی و اجتماعی، توسعه علم و تکنولوژی را رقم می‌زند. پس استقلال علم همواره زیرسؤال است؛ و (۲) علم و تکنولوژی نمی‌توانند نسبت به ارزشهای انسانی بی تفاوت باشند چرا که ناچار

از دخالت در روابط اجتماعی هستند یعنی وجود دلالت‌های ضمنی ایدئولوژیک.

از طرف دیگر، نظریه انتقادی حتی حرکتی فراسوی هرمنوتیک انتقادی، ضدطبیعت‌گرایی انفعالی، ساختارگرایی غیرتاریخی و اصول‌گرایی مدرنیستی است. پس درک جایگاه آن وابسته به نقد همزمان اثبات‌گرایی و تأویل‌گرایی می‌باشد. چرا که واکنشی بر علیه قطب‌بندی عین‌گرایی و ذهن‌گرایی است و جنبه‌های کلیدی فراتجددگرایی را نیز نقد می‌کند. جهت استخراج دقیق‌تر اصول فرانظری آن در جامعه‌شناسی متعهد غربی، در اینجا بر آراء هابرماس و گیدنز تأکید بیشتری داریم.

هابرماس کار خود را از نقد مارکس و گرایش‌های ضمنی اثبات‌گرایانه او، و رفع ابهام از برخی جنبه‌های کلیدی مکتب اولیه فرانکفورت آغاز نمود تا از این مکتب بحران‌زدایی کرده باشد. وی با پیش کشیدن علایق معرفتی در نهایت ماهیت علم را به عنوان یک نظام معانی با بسط مفهوم دقیقی از خرد برای دربرگرفتن صور بیشتری از صور تشخیص داده شده توسط اثبات‌گرایی، تعریف نمود. هابرماس با فرض نظریه‌های پراگماتیستی از علم (یعنی پیرس و دیویس) که علم را به عنوان صورتی از فعالیت اجتماعی در نظر می‌گرفتند شروع کرد. وی این فرض جزم‌انگارانه را به زیر سؤال می‌برد که علم را می‌توان به یک روش ساده یا نوعی از تبیین تقلیل داد. دسته‌بندی وی از علایق معرفتی را در فصل قبل توضیح دادیم. گذشته از مزایای چنین تقسیم‌بندی، وی بعداً این طرح را رها کرد. چرا که این تقسیم‌بندی دچار نوعی استعلاگرایی پراگماتیستی می‌شود. مانند کانت، به مقولات پیشینی یا ساختارهای استعلایی می‌پردازد؛ یعنی ساختارهایی که تجربی نبوده و نیاز به مسلم فرض کردن آنها می‌باشد.

بنابراین در کارهای بعدی، هابرماس زمینه شبه استعلایی معرفت‌شناسی خود را در مورد علایق معرفتی به علت اصول‌گرایی مستتر در آن که ناشی از فرض امور مسلم پیشینی و غیرتاریخی بود، رها کرد و هماهنگ با چرخش زبان‌شناختی در فلسفه نیمه دوم قرن بیستم (و قرین با هرمنوتیک، ساختارگرایی و عملگرایی و نظریه ویتگنشتاین در مورد زبان) به سمت نظریه کنش ارتباطی رفت. به میزانی که نظریه معرفتی وی به ریشه‌های اغتشاش در ارتباط توجه می‌کند، نظریه کنش ارتباطی‌اش بر شرایط کلی‌تر ارتباط بین الازدهانی تأکید می‌نماید. مسئله اصلی در اینجا وجود چیزی است که آن را علوم بازسازنده (یا باز تعبیری)^۱ می‌نامد که نه تجربی هستند و نه استعلایی، بلکه بین این دو می‌باشند. مطرح کردن چنین علمی شالوده‌ای را برای توجیه رابطه تام بین نظریه‌پردازی تجربی و هنجاربخش فراهم می‌کند؛ شالوده‌ای که قبلاً به وسیله علاقه معرفتی انتقادی-رهایی‌بخش مطرح شده بود. چنین رهیافتی می‌کوشد تانسبی‌گرایی اخلاقی که هم توسط اثبات‌گرایی و هم ضداثبات‌گرایی (خصوصاً فراتجدگرایی شکاکانه) مطرح شده بود به چالش بخواند.

برای اثبات‌گرایان، معیار اعتبار علمی آن‌دسته معیارهایی هستند که پرسشهای ارزشی را منطقی نمی‌دانند، و برای فراتجدگرایان شکاک، معیارهای معرفت معتبر آنقدر شناور و گذرا هستند که نه معرفت تجربی و نه هنجاربخش، نمی‌توانند منطقی باشند. در این بین عقلانیت در نوسان بین اصول‌گرایی مطلق‌گرا و ضد-اصول‌گرایی جزم‌اندیش مفقود می‌شود. این معضل نظریه انتقادی را به سمت مطرح کردن اخلاق ارتباطی می‌کشاند. این اخلاق را ارتباطی می‌دانند چون ریشه در تحلیل احکام هنجاربخش مبتنی بر اصول ارتباطات انسانی و درک زبان‌شناسی دارد. بنابراین راه خوبی برای پیوند بین دو بخش

«آنچه هست» و «آنچه باید باشد» به حساب می‌آید که در نتیجه می‌تواند پیوند میان تحلیل اجتماعی و احکام اخلاقی را نیز ممکن می‌سازد.

یکی دیگر از اهداف مهم هابرماس، نشان دادن بی‌اعتباری تمایز آلمانی بین تفهم (درک از طریق تأویل) و تبیین (از طریق تحلیل علی مبتنی بر قوانین عام و لایتغیر) بوده است. از طریق بررسی نظریه انتقادی به لحاظ خواست آن برای چیره‌شدن بر قطب‌بندی مذکور، می‌توان چارچوب مفیدی بدست آورد که از طریق آن بتوان مفروضات هماهنگ با نظریات نظریه پردازان انتقادی را نیز سنجید. در این راه هابرماس یک برنامه پرمایه‌تری را نسبت به گیدنز ارائه می‌دهد. برنامه وی از یک طرف عمیقاً ایده‌یستی است چرا که بر جهت‌مندی تاریخ اصرار ورزیده و در تأمین شالوده‌هایی برای نقد ایدئولوژی در نظریه‌ی هنجاربخش (اخلاق ارتباطی) می‌کوشد. این در حالی است که، گیدنز سعی دارد تا رئالیستی‌تر و تجربی‌تر باشد چرا که بر ناپوستگی‌های تاریخی تأکید دارد و نسبت به مسایل معرفت‌شناختی و زمینه‌ی هنجار بخش بی‌تفاوتی نشان می‌دهد. تفاوت بین این دو را می‌توان در یک چارچوب مشترک و یک برنامه‌ی فرانظری گنجانده.

نقطه‌ی مشترک نظریه‌ی کنش ارتباطی و نظریه‌ی ساختاربندی گیدنز، رد‌انگاره‌ی فلسفی متافیزیکی است که فلسفه‌ی غربی مدرن را تعریف کرده است. یعنی آنچه هابرماس آن را فلسفه‌ی آگاهی و گیدنز دوآلیسم ذهن عین می‌نامد. سؤال اصلی چگونه بنا شدن معرفت است که براساس معرفت‌شناسی کلاسیک تجدد دو انتخاب اساسی و رقیب وجود دارد: اولی قرار دادن قطعیت معرفت در ذهن بازاندیش است که در میان خطوط ایده‌ی الیسم آلمانی یا عقلگرایی فرانسوی ریشه دارد. و دوم پیوند دادن معرفت به یک ماهیت از قبل موجود عینیت خارجی بوسیله‌ی تجربه‌گرایی بریتانیایی. این دو انتخاب رقیب‌های

معرفت‌شناختی اصول‌گرایی هستند که یکدیگر را به عنوان مخرب شالوده علمی رد می‌کنند.

بر اساس چرخش زبان‌شناختی فلسفه، تمرکز روی آگاهی و قطعیت معرفت اشتباه است زیرا شالوده غایی معرفت همان «زبان» است. یعنی همان معانی که از طریق آنها ما واقعیت‌ها را بیان می‌کنیم. عینیت و ذهنیت به طور متقابل یکدیگر را می‌سازند. و نمی‌توانند حالات مستقل و جدا شده‌ای از معرفت باشند. بدون تغییر شکل فهم انسان، همواره باید از شیئی‌زدگی و اغتشاش ناشی از یک طرفه شدن رابطه مذکور پرهیز کرد.

درک شالوده‌زبان‌شناختی و تأویلی معرفت مانع از آن نمی‌شود که علوم اجتماعی نتوانند فرآیندهای علی در زندگی اجتماعی را توضیح دهند. چرا که می‌توان این فرآیندها را برحسب مکانیسم‌های ساختاری که شرایط اجتماعی را محدود یا توانا می‌سازند درک نمود. بنابراین برنامه پژوهشی جامعه‌شناسی متعهد متأثر از هابرماس و گیدنز به شکل مفیدی به مثابه ساختارگرایی تأویلی توصیف می‌شود که در آن تأویل هم به هرمنوتیک اشاره دارد و هم به مشخصه تاریخی در تحلیل ساختاری. در اینجا پس از معرفی مقدماتی فوق، اصول فرانظری این مکتب را برحسب چهار معیار توضیح می‌دهیم.

۲-۵ اصول هستی‌شناختی جامعه‌شناسی متعهد: رئالیسم انتقادی

هرچند هابرماس هستی‌شناسی‌های ایده‌یستی آلمانی را رد می‌کند ولی نسبت به مسائل هستی‌شناختی در پناه توجه به معرفت‌شناسی‌اش علاقه نشان می‌دهد. وی موضع‌گیری هستی‌شناسانه دقیقی را ارائه نداده است ولی به طور ضمنی چیزی شبیه به یک رئالیسم انتقادی را فرض کرده است. ضمن آنکه در هستی

شناسی‌اش یک تمایز بنیادین بین کار و تعامل نمادین وجود دارد و علوم اجتماعی را می‌توان برای تحلیل فرآیند بازتولید اجتماعی به کار برد. علوم اصلاحی یا بازتعبیری می‌توانند ساختارهای عمیق زبان و توسعه‌شناخت را توصیف نمایند. گیدنز نیز برای بیان طرح نظری خود به عبارات و احکام رئالیسم انتقادی مشابهی گریز زده است. رئالیسم انتقادی در برخورد با حقیقت مانند رئالیسم سنتی عمل نمی‌کند. رئالیسم انتقادی می‌کوشد تا یک فرانظریه فراتجربه‌گرایانه‌ای از علم فراهم کند که جنبه‌های ذهنی و بازاندیشانه^۱ آن را مدنظر قرار دهد (Brante, 2001).

این دیدگاه، معرفت علمی را یک‌سازه^۲ اجتماعی می‌داند از این لحاظ ساخت‌گرا^۳ است رئالیسم انتقادی قطب‌بندی بین اثبات‌گرایی و نسبی‌گرایی فراتجدد‌گرایانه را رد می‌کند. قطب‌بندی که منجر به عدم‌سازش بین عین‌گرایی و ذهن‌گرایی است. بنابراین رهیافت فرانظری آن می‌تواند شالوده‌امیدوارکننده‌ای برای تأمین جایگاه نظریه انتقادی در رابطه با کلیت علوم را تشکیل دهد.

این رهیافت بر نکته‌ای علم‌گرایانه تأکید می‌کند که روش‌شناسی‌های علوم بسیارند و گواه تجربی همواره برای دیدگاه‌های رقیب وجود دارد. بنابراین نمی‌توان معرفت‌شناسی را بر پایه یک روش خالص علمی (یعنی منطبق به اضافه داده‌های تجربی) بنا کرد. ضمن آنکه مستلزم یک هستی‌شناسی بدبینانه نیز نمی‌باشد که اصلاً واقعیت را مستقل از آگاهی در نظر بگیرد. لذا این شکل از رئالیسم انتقادی نیاز به نظریه حقیقی ندارد که براساس آن مفاهیم آئینه تمام‌نمای واقعیت تصور شوند. ملاحظه قیاسی تعمیمی مربوط به قوانین جهان شمول را حتی برای علوم طبیعی رد می‌کند و رویکرد

Reflexive ۱
Construct ۲
Constructivism ۳

فرا تجدد گرایانه شرایط محور^۱ را ناقص می‌داند به علت عدم تمایل آن به پذیرش مدل‌هایی جهت توصیف فرضیه‌ای واقعیت ناشناخته. بنابراین اگر اثبات‌گرایی و کثرت‌گرایی همراه آن با چیزی شبیه به هستی‌شناسی رئالیسم انتقادی گره نخورند، دچار یک نوع هرج و مرج‌گرایی افراطی می‌شوند.

هرچند بیشتر انواع رئالیسم، هم رأی با اثبات‌گرایی بوده‌اند اما رئالیسم انتقادی (بخصوص رئالیسم انتقادی باسکار^۲) چنین نبوده است، چرا که از ساختارگرایی اروپایی و فهم مکانیسم‌های مولد تأثیر پذیرفته است. بنابراین با مدل‌های قوانین فراگیر در سنت تجربه‌گرایی مخالف بوده است و «بدلیل فراتجربه‌گرایانه‌ای قابل انطباق با نظریه انتقادی می‌باشد.» (Morrow and Brown, 1994, p.136)

بر این اساس هرچند نمی‌توانیم واقعیت عینی را به طور کلامی و مطلق عنوان کنیم ولی می‌توانیم با اطمینان فرض کنیم که همواره ماهیتی قابل تشخیص وجود دارد که از توانایی‌های علی ذاتاً پنهانی اشباع شده است که می‌توان آنها را به طور غیرمستقیم توسط مفاهیم عنوان کرد. مثلاً در مورد جامعه فرض می‌کنیم که ساختارهای پنهان در پشت عاملین عمل می‌کنند و تعبیرها یا سازه‌های ذهنی در مورد واقعیت آنها را حمل می‌نمایند. فرآیند ساخت تاریخ کاملاً اختیاری نیست بلکه براساس برخی خواص اساسی ساخته شده است که ماهیت پدیده را تعریف می‌کنند. در روش‌شناسی‌ها و تبیین‌های جاری ضرورتاً مکانیسم‌های مولدی را پیش فرض خود قرار می‌دهند که نمی‌توان آنها را با تحلیل متغیرها بدست آورد. سپس طرح‌های تبیینی نیاز به تعدیل و تطبیق دارند (Bhaskar, 1986, p.109) به نقل

از (Morrow and Brown, 1994, p.137). تحلیل ساختارگرایانه در نهایت شکلی از هرمنوتیک است و به غلط این دو را متفاوت می‌دانند (Morrow and Brown, 1994, p.138). مثلاً تحلیل ساختاری یک اسطوره یا نظام اقتصادی نوعی از تأویل است، (هرچند هرمنوتیک در کل به نیت‌ها و جنبه‌های ظاهری فرهنگ می‌پرداخته است).

از منظر این هستی‌شناسی رئالیستی انتقادی، ساختارها ناشی از وجودند و نه فقط ناشی از نظر ما در مورد وجود، ولی نمی‌توان وجود را در خودش شناخت زیرا معرفت همواره مورد وساطت تفاسیر ما قرار می‌گیرد. در اینجا نظریه ساختاربندی‌گیدنز می‌تواند هستی‌شناسی اجتماعی مناسبی را در چالش با رئالیسم ذهن‌گرا و عین‌گرا فراهم کند. تصور هرمنوتیک دوگانه زندگی اجتماعی توسط گیدنز جهت تفوق بر قطب‌بندی تعمیمی تفریدی چیزی است که هابرماس فاقد آن است.

براساس این تصور، ساختارهای دنیای اجتماعی برخلاف ساختارهای طبیعت توسط عاملین انسانی ایجاد شده‌اند و این تفاوتی است کیفی. بنابراین در بعد روش‌شناسی نیاز به ارتباط با اشخاص و جماعاتی دارد که موضوع پژوهش می‌باشند. از نظر گیدنز خواص شبه قانونی زندگی اجتماعی ذاتاً تاریخی هستند، واقعیتی که دلالت‌های مهمی برای تبیین اجتماعی دارد. دخالت انسان در طبیعت به طور کیفی متفاوت از دخالت او در جامعه است. بنابراین مدل علوم طبیعی در علوم اجتماعی به شکست می‌انجامد چون در جامعه دخالت به عنوان صورتی از عمل (پراکسیس) اجتماعی بهتر فهمیده می‌شود.

۲-۶ اصول معرفت‌شناختی جامعه‌شناسی متعهد: پراگماتیسم و ساختارگرایی

تاریخی

برنامه‌های پژوهشی انگاره متعهد در علوم اجتماعی با وجود اتخاذ یک هستی‌شناسی رئالیستی، به لحاظ معرفت‌شناسی پراگماتیستی و سازه‌گرا^۱ (تعبیرگرا) هستند. از لحاظ معرفت‌شناسی و روش‌شناسی به معرفت‌شناسی اصالت‌تسمیه و ذهن‌گرایی در تشخیص علم براساس اجماع اجتماعی بواسطه زبان، اعتباری نسبی داده شده است و در نتیجه در این انگاره، نظریه حقیقت‌قرین با رئالیسم سنتی را رد می‌کنند. با این حال معرفت را یک فرآیند کاملاً ارادی نمی‌دانند. چرا که معرفت دارای مشخصه سازه‌ای (Constructive) است. این مشخصه معرفت به طور دقیقی توسط نظریه گفتگو (آرگومانی) همراه با درک عملگرایانه تنوع و تکثر روشها و راهبردهای تبیینی استفاده شده در علوم اجتماعی و انسانی توصیف شده است. نظریه آرگومانی بیانگر وضع تکثرآمیزی نسبت به فنون روش‌شناختی است که می‌توان به تفوق منطق‌های کاربردی راهبردهای پژوهش خاص در آن اشاره کرد. بنابراین، شالوده‌نهایی بحث علمی در انگاره متعهد، منطق صوری یا اثبات تجربی نبوده بلکه خود یک فرآیند مکالمه و گفتگو است. با این معرفت‌شناسی نیازی به فرض نسبی‌انگاری چون فراتجددگرایان نیست.

از نظر گیدنز کار جامعه‌شناسی مؤفه‌ای از استعداد بازاندیشی خالص مدرنیته است: «بر این ادعایم که جامعه‌شناسی، آنگونه که در اینجا درک شده و بنا به ضرورت، پیوند مستقیمی با نقد اجتماعی^۲ دارد. جامعه‌شناسی نمی‌تواند تلاش ذهنی خنثایی باشد که در برابر پیامدهای علمی واکاوی [تحلیل] آن برای کسانی بی تفاوت باشد

که سلوک آنان، هدف مطالعه را تشکیل می‌دهد... جامعه‌شناسی و تاریخ ممکن است به گونه‌ای تدریس شوند که گویی دو میدان مطالعه متفاوت هستند، اما من این دیدگاه را درست نمی‌دانم» (گیدنز، ۱۳۷۱، صص iii-iv). «کسانی که از پایایی و یژگی مجادله‌ای جامعه‌شناختی و اختلاف‌نظر همیشگی درباره چگونگی رهیابی آنها اندوهگین می‌باشند، معمولاً بر این پندارند که این مسئله، نشانگر نارس بودن موضوع جامعه‌شناسی است. آنان می‌خواهند جامعه‌شناسی همانند علوم طبیعی باشد و ابزاری همانند قانون جهانی را برای کسانی بوجود آورد که علوم طبیعی را علوم معتبر و کاشف می‌دانند» (۱۳۷۱، ص ۳).

نقطه مشترکِ هابرماس و گیدنز در برخورد با معرفت‌تحلیلی-تجربی در علوم اجتماعی، ارجحیت دادن به روشهای ساختارگرایی است. هر دو متفکر همانطور که با غلبه روشهای تجربه‌گرایانه مخالفت کرده‌اند، بین استفاده تجربی تحلیل متغیرها جهت بررسی روابط سطحی بین پدیده‌ها با قواعد ساختاری که به گونه‌ای تاریخی عمل می‌کنند تفاوت قایل شده‌اند.

۲-۷ مبانی نظریه کنش در جامعه‌شناسی متعهد: پراکسیس و کنش ارتباطی

گیدنز و هابرماس با مسلم فرض کردن اصول تأویلی پژوهش در کارهای اولیه‌شان تعهدات هرمنوتیکی خود را نشان داده‌اند. این عبارت از مارکس که انسانها تاریخ را می‌سازند، اما نه در شرایطی مبتنی بر انتخاب خودشان، سرلوحه نظریه کنش در جامعه‌شناسی متعهد است. اما هابرماس و گیدنز هر دو با تفسیر عامل کنش براساس استعدادهای انسانی‌اش برای تأمل^۱ و خود-تأملی^۲ فراتر از مارکس

می‌روند. گیدنز آن را خاصیت کنشگر می‌داند و هابرماس از این طریق به فرآیندهایی اشاره می‌کند که از طریق آنها خود تأملی (یا بقول شریعتی خود آگاهی) باعث غلبه بر صور انقیادی سلطه‌گری می‌شود. در این نقطه، چنین تعهدات معرفت‌شناختی است که توجه اصلی و اولیه به عاملیت (کارگذاری) انسان و کنش اجتماعی را می‌طلبد.

توجه هابرماس به کنش ارتباطی در اصل توجه به مسایل اصولی در مورد احکام عام عملگرایانه در مورد ارتباطات انسانی است و نه سؤالات روانشناسی اجتماعی در مورد روابط بین عامل و ساختار. بالاخص وی می‌کوشد تا بین دو نوع کنش استراتژیک و ارتباطی تفاوت قایل شود. و کنش نوع دوم را به عنوان شالوده‌بازسازی توانایی‌های انسانی گوناگون با دلالت‌های واضح هنجاربخش مشخص می‌نماید. نظریه ساختاربندی گیدنز به منظور پردازش یک نظریه در مورد عامل با توجه بیشتر به مسائل تجربی، به نظر مفیدتر می‌آید.

جنبه فرافرضی نظریه گیدنز در مورد مطالعه کنش اجتماعی، تصور دوگانگی ساختاری است. ضمن اینکه وی با دوگانگی مطرح در جامعه‌شناسی سنتی مخالف است. دوگانگی ساختاری مبتنی بر این واقعیت تناقض‌آمیز است که ساختارها به وسیله کنش‌های انسانی تولید می‌شوند و همزمان وسیله‌ای برای تحقق آن کنش‌ها می‌شوند. این دوگانگی کلید درک ساختاربندی و بازتولید اجتماعی است.

علوم اجتماعی باید به دو لحاظ، روش‌شناسی متمایز از علوم طبیعی را اتخاذ کنند: (۱) رابطه محقق با موضوع تحقیق، و جایگاه منطقی روابط شبه‌قانونی دخیل در زندگی اجتماعی؛ چرا که در حوزه مطالعات علوم اجتماعی به جای رابطه عین ذهن، یک رابطه ذهن ذهن

(S - S) وجود دارد؛ (۲) جنبه دیگر، اراده‌گرایی محدود در نظریه انتقادی است. گیدنز مفهوم عینیت^۱ را به گونه‌ای گسترده‌تر و نسبی‌تری می‌پذیرد: «عینیت فقط، یا حتی اساساً، به بینش پژوهشگران خاص بستگی ندارد... عینیت نه تنها به نگرش‌های پژوهشگر، بلکه به ارزیابی عمومی از پژوهش و نظریه که یک جزء اساسی جامعه‌شناسی به عنوان رشته‌ای علمی است بستگی دارد. عینیت در جامعه‌شناسی به این ترتیب تا حد زیادی از طریق «انتقاد» متقابل توسط اعضای اجتماع جامعه‌شناسان بدست می‌آید. از طریق بحث عمومی، بررسی مدارک و اسناد و ساخت منطقی استدلال... موضوعات می‌توانند به طور ثمربخش و مؤثر تحلیل شوند...» [عده‌ای عینیت را بی‌طرفی جامعه‌شناسی در مسایل اخلاقی و سیاسی می‌دانند] اما مسلماً ارتباطی بین مطالعه جامعه‌شناختی و تلقینات وجدان اجتماعی وجود دارد، هیچ متخصص جامعه‌شناسی نمی‌تواند از نابرابری‌ها... یا فقدان عدالت اجتماعی... آگاه نباشد» (گیدنز، ۱۳۷۳، ص ۲۵).

۲-۸ تبیین در جامعه‌شناسی متعهد: ساختارگرایی تأویلی

نقطه عزیمت گیدنز به چالش کشیدن رجحان تبیین در سنت اثباتی است. مشخص کردن تعمیم‌ها، اول و آخر نظریه اجتماعی نیست. وی تعمیم‌های عام در علوم اجتماعی، را به زیرسؤال می‌برد و مدل قوانین لایتغیر علوم طبیعی در علوم اجتماعی و تصور الگوهای عام علیت را در زندگی اجتماعی رد می‌کند. مکانیسم علمی در علوم اجتماعی بالذاته ناپایدار هستند. بنابراین قطب‌بندی مسئله تبیین در روش‌های تفریدی و تعمیمی را نیز رد می‌کند. تأکید وی بر ساختارگرایی در شناخت مکانیسم‌های مولد شبه علی است. مکانیسم‌هایی که ریشه در صور تکوینی و تاریخی ساختارها دارند.

دیالکتیک ساختار عامل در ساختارگرایی تأویلی تضمین می‌شود. شالوده دیگر جهت تبیین ساختاری در سطح ساختار اجتماعی، در نظریه «ساختاربندی اجتماعی» نهادها نهفته است. در اینجا تأکید بر انتهای دیگر حلقه باز تولید اجتماعی [نهادها] می‌باشد. یک تحلیل ساختاری می‌تواند با قرار دادن کنشگران و عاملین در زمینه شرایطی که آنها از آن بی‌اطلاعت دست‌یابی به تأویل عمیق‌تری از کنش را فراهم کند. بنابراین، نظریه انتقادی برخلاف جامعه‌شناسی تأویلی خالصاً هرمنوتیک، ضرورتاً نسبت به تعیین اجتماعی و علیت حفظ توجه می‌کند، خصوصاً با تفاوت‌گذاری بین علیت سطحی و عمیق. پس مانند انگاره متعهد، اصول نظریه‌های فراتجربه‌گرا، مدل‌های قوانین جهان شمول فرضی قیاسی را رد می‌کند. و در نتیجه، تبیین را یک کنش اجتماعی تأملی تلقی می‌کند.

برای گیدنز مشخصه ناپیوستگی و حادثی بودن تاریخ جامعه مانع از دربرگیری تعمیم‌های مشخصه نظریه تکاملی می‌شود. با این حال، هابرماس می‌کوشد تا جنبه‌های هگلی و مارکسی نظریه تاریخ را حفظ کند. غایت‌شناسی تاریخی او را می‌توان با تصور آرمانی شرایط امکان یک صورت ایده‌ال از جامعه در ساختارهای عمیق ارتباط انسانی و شایستگی انسانی دید.

خلاصه کلام آنکه، جامعه‌شناسی متعهد فراتر از تأویل‌گرایی خالص حرکت می‌کند تا آنجا که به شیوه‌ای متقاعد کننده بسیاری مدعیات نسبی‌گرایانه فراساختارگرایی و فراتجددگرایی را به زیر سؤال می‌برد. همچنین فراتر از ضدطبیعت‌گرایی انفعالی گام برمی‌دارد و نه طبیعت‌گرایی و نه ضدطبیعت‌گرایی را پایه معتبری برای درک علوم اجتماعی نمی‌شناسد. رابطه بین تحلیل اجتماعی و نقد اجتماعی در چارچوب نظریه معرفت‌شناختی علائق معرفتی هابرماس بنا می‌شود و گیدنز نیز به حمایت از یک چارچوب هستی‌شناسانه فراتجربه‌گرا

توسط رئالیسم انتقادی می‌پردازد.

۲-۹ اصول ارزش‌شناختی در جامعه‌شناسی متعهد: پیوند نظریه و عمل

در اینجا به بررسی دیدگاه جامعه‌شناسی متعهد در مورد تأثیر متقابل پژوهش و جامعه می‌پردازیم. انگاره متعهد عدم وجود ضمانت‌های تاریخی [در تحقق اهدافی از پیش تعیین شده] را می‌پذیرید. بنابراین تصور انگاره متعهد از دنیای اجتماعی، جهانی پر از امور محتمل و مشروط است. از این رو، در موقعیتی واسط بین فوکو و دیوبی قرار می‌گیرد. یعنی حد اعتدالی بین یک مدل لیبرالی و یک مدل تکنوکراتیک و انتخاب ساده‌لوحانه یکی را در برابر دیگری رد می‌کند. بنابراین به جاست که در اینجا مروری بر انواع مدل‌های علوم اجتماعی در پیوند بین نظریه و عمل یا پیوند بین دانش و ارزش داشته باشیم تا موضع‌گیری جامعه‌شناسی متعهد و مدل برآمده از آن مشخص شود.

اسطوره علم فارغ از ارزش، فراتر از عدم امکان آن گسترش یافت و در عمل دانشمندان علوم اجتماعی اندکی کار خود را خالی از ارزش‌ها یافتند. کلیت تاریخ علوم اجتماعی درگیر شدن در روشنگری کلاسیک و دیدگاه ترقی‌خواه بوده است. آنچه در اصل دکرترین ارزش‌رها^۱ نامیده می‌شود حتی با تصور پژوهشگران انتقادی نیز وسیعاً هماهنگ است: اینکه نباید اجازه داد ارزش‌های شخصی باعث تورش یا اغتشاش در هدایت یا تأویل پژوهش شود عصاره چنین دکرترینی است. اما تفاوت در حصول چنین هدفی نهفته است. اثبات‌گرایان بر این ادعا هستند که به برخی تعهدات زاهد مآبانه نسبت به عدم دخالت ارزش‌های شخصی (شخصیت‌زدایی) نیاز مبرم است. حال آنکه رهیافتهای انتقادی عنوان می‌کنند که خودآگاهی نسبت به

ارزشها بهترین راه برای فائق آمدن بر مشکل فوق است.

بنابراین آنچه مهم است جدا بودن از ارزشها یا جدا نبودن، نیست، بلکه مهم چگونگی پیوند ارزشها با پژوهش به طرق عقلاً قابل توجیه، مهم است. مسئله اخیر مدلهای خاصی را پیرامون رابطه بین پژوهش و جامعه القاء می‌کند. این مدلها را می‌توان در چهار شکل اساسی معرفی نمود: (۱) مدل تکنوکراتیک، (۲) مدل روشنگری لیبرالی، (۳) مدل پسامدرنیستی شک‌انگارانه، و (۴) مدل گفتمان انتقادی، که هر کدام بر اساس سه جنبه اساسی با دیگران قابل قیاس است: (۱) مفروضات فرانظری آنها در مورد ماهیت معرفت علمی؛ (۲) درک آنها از رابطه بین نظریه / عمل، یعنی ملاحظه پویایی روابط بین کاربرد معرفت و کنشگران اجتماعی ملموس؛ و (۳) دلالت‌های ضمنی یا آشکار آنها در نگاهی آرمانی به جامعه.

۲-۹-۱ مدل فن سالارانه (تکنوکراتیک)

این مدل با عنوان ایدئولوژی آمریکایی نیز شناخته می‌شود؛ تکنوکراتیک است چون علم را به منظور توصیه سیاست گذاری‌ها در راه تحقق اهداف خاص توسعه اقتصادی و فنی می‌پذیرد. سیاست گذاری‌های مذکور شکل فونونی خنثی را به خود می‌گیرند که ریشه در منافع می‌کند که بدان خدمت می‌کنند دارند. این اصول معرفت‌شناختی مورد عنایت اثبات‌گرایی منطقی و نظریه سیستمی عام می‌باشد. این مدلها هرگز به گونه‌ای پایدار به کار نرفته‌اند مگر تحت شرایط سیاسی اقتدارگرانه‌ای. نگرشهای تکنوکراتیک در بحث‌های جاری در فرونشاندن ابعاد سیاسی معرفت کاربردی سهم عمده‌ای داشته‌اند، هرچند به شکل کاملی نیز متحقق نشده‌اند. جهت فهم بیشتر آن می‌توان به بحث هابرماس (Habermas 1970) در مورد منطق تحت پتانسیل علم و تکنولوژی جهت عمل به مثابه شکل جدیدی از یک

ایدئولوژی، مراجعه کرد.

مدل فن سالارانه در علوم اجتماعی در رقابت با علوم طبیعی، دارای آرمانشهری دقیق و قاطعانه ترسیم شده است. این مدل مبتنی بر یک نظام پیشین نظری و رفتاری با تحلیل سیستمی شدیداً توأم با نظارت و کنترل فرآیندهای دگرگونی در محدوده‌های قدرت‌های موجود است. نسخه آرمانی رهیافت فن سالار بیشتر از سنت سن‌سیمون^۱ در فراهم کردن ابزاری برای حصول نظارت بر جامعه که منعکس شده از فرهنگ عمومی یا رسمی باشد سرچشمه می‌گیرد. از این حیث عنوان «مهندسی اجتماعی» نیز به آن داده شده است.

۲-۹-۲ مدل روشنگری لیبرالی

ریشه‌های معرفت‌شناختی این مدل را به عنوان بدیلی برای اثبات‌گرایی کلاسیک در علوم اجتماعی می‌توان در عملگرایی (پراگماتیسم) آمریکایی خصوصاً دیویی و پیروانش یافت. همچنین شعبه دیگر آن را می‌توان در عقلگرایی انتقادی قرین با کارل پوپر و شاگردانش جستجو نمود. این مدل معترف به سیمای مختلف رابطه بین کنشگران اجتماعی و فن‌آوری اجتماعی، در برابر نظارت فنی بر طبیعت می‌باشد، هرچند به شباهت‌های بین این دو نیز معترف است. مفاهیم استفاده شده در این مدل اغلب شبیه به مضامین فن سالار است؛ ابعاد سیاسی و اجتماعی دانش کاربردی در سطح نظریه معرفت را مسلم می‌پندارد. اما توجهی تنگ‌نظرانه به دلالت‌های عملی پژوهش دارد. هرچند نسبت به رهیافت تکنوکراتیک متریقی‌تر است. پیوند بین جنبه‌های هنجاربخش و عملی، اغلب صوری و غیر بازاندیشانه است و علم‌گرایی خود را هنوز حفظ کرده است.

قصور در «نقد» و عدم مستند سازی آن در مدل لیبرالی، منجر به انکار بعد سیاسی کاربرد معرفت شده و مسایل ارزشی نادیده گرفته می‌شوند. با این وجود از آنچه هابرماس در مورد پوپر، دوپارگی عقل اثبات‌گرا می‌نامد در این رهیافت از طریق فرض حوزه عمومی دموکراتیک، پرهیز شده است. تصور لیبرالی از «نقد» بر این پایه استوار است که: اگر شکاف بین ابزار و اهداف سیاسی یا در طرز کارها و نهادهای اجتماعی و فرهنگی رخ دهد، می‌توان بر پایه‌ای عقلانی اختلاف مذکور را به طور تجربی تنویر نمود، مثلاً از طریق ارزیابی پژوهش و مطالعات. چنین نقدی فقط در مراحل ابتدایی در تعریف «مسئله اجتماعی» شناسایی می‌شود و نقطه عزیمتی برای حل مسئله است. اعمال کنندگان این مدل، معتقد به یک اخلاق حرفه‌ای در برابر سوءاستفاده از قدرت می‌باشند و هرچند به جایز الخطا بودن حرفه‌های تخصصی معترف‌اند. بنابراین به ضرورت بحث‌های ارزیابی‌کننده در علوم اجتماعی خصوصاً حوزه‌های کاربردی اعتراف می‌کنند، اما مخالف حرکت در مسیری‌اند که بتوان از مسایل ناشی از مواجهات ایدئولوژیک رها شد. به لحاظ آرمانی محتاط‌تر از همزاد خود یعنی مدل تکنوکراتیک است و در مورد اصلاح (رفرم) شیوه بیان علمی غالب را به کار می‌گیرد ضمن آنکه تفاوت‌های بین فرآیندهای نظارت طبیعی و انواع زمینه‌های اجتماعی را مورد توجه قرار می‌دهد، ابعاد سیاسی طرح‌های پژوهشی را ملحوظ می‌دارد، از این حیث بین تصورات روشنگری لیبرالی و انتقادی-متعهد همگرایی وجود دارد. ولی مدل‌های عملگرایانه لیبرالی در زمینه برنامه‌ریزی‌ها در یک جهت‌گیری نخبه‌گرایانه گام برمی‌دارند. یعنی القاء اطلاعات و برنامه‌ها از بالا به پائین تا شهروندان پذیرای تعریف جدید مسایل اجتماعی شوند و راهبردهای اصلاح و رشد مستمر را تضمین نمایند.

۲-۹-۳ مدل پسا تجددگرایی شک‌انگارانه: پایان خرد؟

دو قرائت اساسی از نظریه اجتماعی پسا تجدد در باب رابطه نظریه و عمل وجود دارد: (۱) انتقادی، تضادگرا و فمینیستی که مکمل مکتب انتقادی است. بیشتر نظریه‌های پسا تجددگرایانه از این لحاظ در شکل‌گیری نظریه‌های انتقادی سهیم بوده‌اند. (۲) نسبی‌گرا، پوچ‌گرا و شک‌گرا که در انواع موضع‌گیری‌های سیاسی به اوج می‌رسد. در بهترین حالت آن، بی‌تفاوتی نسبت وضع موجود و در بدترین حالت، پوچی کل طرح‌های تحولی انسان را مدعی هستند. در معرفت‌شناسی آن، نمایندگی عینی واقعیت‌های اجتماعی به زیر سؤال می‌رود. علت این زیر سؤال رفتن وابستگی علم به زبان است.

همچنین در برخی قرائت‌ها، تحت تأثیر میشل فوکو، رابطه متقابل معرفت و قدرت نیز در نظر گرفته شده است. ساخت متقابل این دو باعث می‌شود که از این منظر معرفت غیرقابل تفکیک از سلطه باشد. بنابراین هر ادعایی در مورد معرفت حتی به اسم معرفت‌رهایی بخش (در نظریه انتقادی) از همان ابتدا ملوث است. هیچ مشارکت‌کننده‌ای دارای یک موضع‌گیری قابل ترجیح در مورد حقیقت نیست. تصور ایدئولوژی در یک دنیای عمومیت یافته با ارتباط مغشوش نادیده گرفته می‌شود. از تصور امکان‌اجماع بر سر نیازهای واقعی مردم در اجتماعات موجود دوری می‌کند. در فراساختارگرایی، فوکو در پنج نقطه با متفکران معتقد به روشنگری وارد چالش می‌شود: (۱) ترقی و تعالی در مورد رشد را متصور نمی‌شود؛ (۲) سیاست قابل تقلیل به تجارب دولت نیست چون قدرت از هر نقطه تمرکزی برمی‌آید؛ (۳) قدرت در گفتمان نیز ظاهر می‌شود همانطور که در سانسور عقاید و سرکوب و یا برکناری؛ (۴) علوم انسانی در ابراز انتقادی آزادانه

شناور نیستند بلکه درون مکانیسم قدرت معرفت قرار دارند؛ و (۵) خرد آزاد یک ترکیب قدرت / معرفت است نه آنتی تر آن دو.

۲-۹-۴ مدل گفتمانی متعهد

نقطه عزیمت آن نقد کاربردهای عقلانیت ابزاری به عنوان فرآیند سلطه بر طبیعت داخلی و خارجی است. شکاف عمیق و دقیق (صریحی) بین منطق تحت پنداشت «نظارت بر فرآیندهای طبیعی» و «نظارت بر انواع اجتماعی» وجود دارد. تشخیص معرفت‌رهایی بخش از انواع علایق معرفتی توسط هابرماس، از اهمیت قاطعی در دگرگونی اجتماعی بنیادین در هویت‌های فردی و جمعی برخوردار است. دگرگونی از طریق رهاشدن از جبرها و فشارها بوسیله ارتباطات و ادارک خود.

تجدد عملاً منعکس‌کننده منطق طبیعی تغییرات فنی نیست، بلکه مورد وساطت روابط قدرت قرار می‌گیرد. این مدل اهمیت شالوده‌تجربی را انکار نمی‌کند. هرچند هم‌آهنگی‌هایی بین آن با مدل‌های لیبرالی روشنگرانه وجود دارد، اما مخالف نادیده گرفتن موانع گفتمان مستدل در مدل‌های لیبرالی است. مدل‌ها لیبرالی تنها به صورت مربوط به پژوهش تجربی، امکان می‌بخشند و در مورد «نقد» به سادگی دلالت‌های ضمنی کامل نظریه ایدئولوژی و تصور آن از عمق ساختار ارتباطاتی مغشوش را بدیهی نمی‌انگارند. مدل گفتمانی در برابر انحلال وظایف روشنفکران انتقادی به درون مدل حرفه‌ای مقاومت می‌کنند (Gouldner, 1975; Bauman, 1987).

بنابراین مدل گفتمانی با پذیرش وظایف انتقادی درجه‌ای از حاشیه‌نشینی و خطرپذیری خود را در سلوک غیرحرفه‌ای به تن خریدار است. دیگران این مدل را متهم به کوتاهی در روش‌شناسی،

عینیت و عقلانیت (منطق) کرده‌اند. طرح بازسازی علوم اجتماعی به شیوه انتقادی از ابتدای کار در اثر رابطه مبهم آن بازمینه‌های اجتماعی و تاریخی مختلف که دچار دشواری و پیچیدگی‌های زیاد است. بالاخص در اثر دخالت بحث‌های عمیقی در مورد شرایط تاریخی موضوع تحقیق و ماهیت تحولات بالقوه حول آن. موضوعات آرمانی بازسازنده نظریه انتقادی اغلب در مفاهیمی چون **دموکراسی مشارکتی** و **اخلاق ارتباطی/گفتگو** منعکس می‌شود. هرچند در اینجا نیز نتیجه کار ما شناسایی کثرتی از صور سلطه است، اما این شناخت ضرورتاً در قالب کثرت‌گرایی پسا تجددگرا که سیاست را به گونه‌ای بی‌انتها مُثله می‌کند و حقیقت «سرنوشت مشترک انسانی» را فراموش می‌کند، ظاهر نمی‌شود (Borisenkova, 2009).

دیدگاه نظریه انتقادی شامل تلاشی برای واسطه شدن بین **یگانه‌سازی جهان شمول** (اصول‌گرایان) و **تفوق آنارشیست‌مآبانه** (فراجددگرایان) است. روش‌شناسی انتقادی معطوف به تبیین دقیق آنچه هست به منظور نهایتاً آزادسازی انسان از سرنوشت اعمال شده بر اوست. به قول رابرت‌لیند^۱ (همتای آمریکایی مکتب فرانکفورت): **نباید تنها متوجه پرسیدن در مورد این باشیم که کدام فرضیه درست است یا کدام فرضیه ممکن است به واقعیت نزدیک‌تر باشد. بلکه همچنین باید پرسید آیا راه جانبی دیگری نیز وجود دارد؟ چه نوع زندگی اجتماعی دیگری انتظار می‌رود که در این فرضیه (توصیف‌کننده یک موقعیت خاص) عملی شود** (Gebhardt, 1978, p.406).

در این فصل قصد داریم تا با توجه به تعریف «برنامه پژوهشی» با بررسی گفتمان و جهت‌گیری‌های روش‌شناختی نظریه‌های انتقادی غربی به ترسیم و تدوین منسجم‌تری از برنامه پژوهشی متعهد بپردازیم. از این رو به معرفی اجمالی موضع‌گیری‌های انگاره متعهد-انتقادی در قبال روشهای متداول پژوهشی می‌پردازیم.

۳-۱- موضع‌گیری در برابر نمایان روشهای پژوهشی کمی و کیفی

۳-۱-۱- تقابل کاذب بین روشهای کمی و کیفی

تدوین برنامه پژوهشی جامعه‌شناسی متعهد به علت عدم وضوح دلالت‌های ضمنی روش‌شناختی آن کار دشواری است. بنابراین نیاز به باز کردن مسئله نقش کمی‌سازی در علوم اجتماعی و نقش تحلیل تجربی در بازسازی نظریه وجود دارد. می‌توان دو گونه راهبرد اساسی روش‌شناختی را در نهایت از هم تمیز داد: (۱) استراتژی‌های پژوهشی نظری مبتنی بر مدل‌سازی آماری و تحلیل متغیرها؛ و (۲) راهبردهای جهت‌گیری شده به سوی نظریه‌پردازی اجتماعی و معطوف به تفاسیر

و تعمیم‌دهی ساختاری تأویلی. البته این دو گونه راهبرد مانع‌الجمع نمی‌باشند. معیناً تمایزات غلط‌اندازی بین روشهای کمی و کیفی یا بین نظریه و پژوهش متدوال شده است. در روش‌شناسی‌های مرسوم پژوهشهای کمی را تجربی می‌دانند اما پژوهش‌های تاریخی و مردم‌نگارانه را تجربی نمی‌دانند! براساس دلالت‌های روش‌شناختی نظریه انتقادی چنین تمایزاتی باید تخریب شوند.

شکاف بین راهبردهای کمی و کیفی به قدری عمیق شده است که نظریه پردازان و روش‌شناسان نمی‌توانند در جهت رفع اختلاف برآیند، گویی اختلاف مذکور حاصل یک تقسیم کار آکادمیک است. روش‌شناسی پژوهش متعهد اما دارای خصلت پراگماتیستی در انتخاب بین راهبردهای مذکور است. بنابراین هیچ روش خاصی وارد نمی‌کند چرا که با خصلت عملگرایانه و تکثرگرایانه آن نمی‌خواند. همچنین روش‌شناسی مذکور ضمن توجه به چگونگی انتخاب روشها به زمینه‌های سیاسی و ایدئولوژیک انتخابهای روش‌شناختی نیز به عنوان بخشی از فرآیند گفتمان غیرتجربی عنایت دارد. «ساختار جامعه به انتخاب روش‌شناسی‌ها متمایل است و یک روش‌شناسی در تعریف و حفظ یک ساختار اجتماعی شرکت می‌کند» (Morrow and Brown, 1994, pp.200-1). «چیزی به اسم یک روش‌شناسی عام و کلی وجود ندارد. کار با هر روش‌شناسی یک کنش سیاسی است... انتخاب یک روش‌شناسی به طور ضمنی یک ایدئولوژی است» (Morrow and Brown, 1994, p.201)

برنامه پژوهشی جامعه‌شناسی متعهد بر این مسئله تأکید دارد که هیچ رابطه جبرگونه‌ای بین انتخاب روش‌شناسی و فرآیندهای اجتماعی وجود ندارد. روابط ثابتی که براساس آنها یک نظریه‌پردازی خاص مستلزم نوع خاصی از روش باشد وجود ندارد. یکی از عمده‌نقاط چالش بین نظریه انتقادی و اثبات‌گرایی بر سر مسئله تمایز کاذب بین

روشهای کمی و کیفی است. در روش‌شناسی‌های مرسوم با وجود تلاش برای ترکیب این دو روش، هر طرف، دیگری را نابجا و منفی ارزیابی می‌کند. یکی به عدم کفایت در تبیین علمی متهم می‌شود و دیگری به عدم کفایت در تفهم.

زبان غالب در جامعه‌شناسی، جامعه‌شناسی کمی را فرهنگ غالب می‌داند. روشهای کمی در مفاهیمی چون عینی بودن^۱، دقت^۲ و استاندارد کردن^۳ تعریف می‌شوند. حال آنکه تحلیل کیفی به گونه‌ای سلبی تعریف می‌شود: «تحلیل کیفی، تحلیلی است که مبتنی بر اندازه‌گیری‌های دقیق و مدعیات کمی نمی‌باشد» (Abercrombie, 1988: 85). و یا «پژوهش کمی مبتنی بر تحلیل کمی است حال آنکه پژوهش کیفی این گونه نیست» (Babbie, 1988, p.85). موضع‌گیری جامعه‌شناسی متعهد، نقد هر یک از این دو روش نیست بلکه نقد رابطه بین آن دو در جامعه‌شناسی مرسوم است.

تضاد معناشناختی موجود در تعریف رابطه مذکور حاصل تضاد عملی موجود در جامعه‌شناسی است. با این حال تضاد مذکور مبتنی بر یک فرض مشترک غلط است و آن تقلیل واقعیت اجتماعی است.

سه مشخصه اساسی پژوهش‌های کمی عبارتند از: (۱) انباشت (جمع‌آوری) واحدها. (۲) سنجش متغیرها (۳) تحلیل علی آماری. محوریت آنها تحلیل انباشتی^۴ است. به جای مطالعه افراد، یا سایر هستی‌های اجتماعی، آنها را با هم جمع می‌کنند چنین مجموعه‌هایی بیانگر ماهیت گروه اجتماعی نیست. چرا که واحدها با یکدیگر دارای تعامل نیستند. فقط یک انباشته‌ای مشروع برای مقاصد کمی است و نه سطحی از سازمان‌بندی اجتماعی از یک منظر نظری.

Objectivity ۱

Precision ۲

Standardization ۳

Aggregate Analysis ۴

روابط در نظر گرفته شده روابط اجتماعی نیستند بلکه در اینجا به جای بررسی همبستگی بین افراد، همبستگی بین متغیرها تحلیل می‌شود. اطلاعات در مورد روابط بین نگرشهای فردی گوناگون، یا ساده‌تر، بین متغیرها جمع‌آوری می‌شوند، و نوعاً به وسیله پژوهش پیمایشی به وسیله پرسش از مردم جهت پاسخ به یک مجموعه ساخت یافته از سؤالات سنجیده می‌شوند.

هدف، تحلیل آماری است. بنابراین لازم است که سؤالات استاندارد شده و کمی باشند. علیت به طریقه علوم طبیعی درک می‌شود. یعنی براساس چگونگی منجر شدن شرایط ضروری پیشین (یا احتمالی) به یک نتیجه خاص. همچنین علت در الگوهای همبستگی (کوواریانس) آماری ظاهر می‌شود. مثلاً آیا تغییرات سن علت تغییرات درآمدی است؟ سی‌رایت میلز این گونه پژوهشها را متهم به تقلیل نظریه به مجموعه متغیرهای قابل سنجش و تقلیل داده‌های تجربی به واقعیت‌های به لحاظ آماری قابل تخمین و رسالت تفسیر و تبیین را به تعیین همبستگی‌های آماری، می‌نماید (میلز، ۱۳۶۰، صص ۹۰-۸۲). طرحهای مذکور می‌کوشند تا مدل‌های موجزی را بسازند که هم ساده (براساس تعداد اندکی همبستگی متقابل) و هم قوی (دارای استعداد پیش‌بینی بالا) باشند.

به همین شکل در طرحای کیفی سه مؤفه اساسی عبارتند از: مطالعه موردی، تأویل کنش و توصیف غلیظ، در نقطه مقابل مطالعات انباشتی یا انبوه‌کمی به مطالعه موردی منفرد می‌پردازند: محوریت آن بر عدم استفاده از معرفهای کمی صوری و به نفع زبان طبیعی کنشگران در سطوح فردی سازمانی یا تاریخی است. پذیرفته شده است که کنش و تأویل آن همیشه در دنیای اجتماعی خود کنشگران تجسم می‌یابد و نه توسط محقق.

نقد نظریه انتقادی بر تمایز کمی و کیفی، به خاطر ابهام آن در پوشانیدن تمایز حیاتی‌تر دیگری است. این تمایز حیاتی و بنیادی‌تر بین تشخیص یک مجموعه از افراد به عنوان گروه اجتماعی و تعریف یک مجموعه از افراد به عنوان یک انبوه جامعه‌شناختی رخ می‌دهد. تضاد کمی و کیفی یک دوگانگی کاذبی را بنا می‌نهد. این تمایز هرچند در اشاره به زبان داده‌ها (کمی یا کیفی بودن اطلاعات) به کار می‌رود اما در عمل اشاره به راهبردهای تحلیلی خاص نیز پیدا می‌کند. حال آنکه این دو راهبرد، راههای متفاوتی جهت بررسی یک پدیده اجتماعی واحد نمی‌باشند ولی راههای ایجاد و تبدیل مجموعه افراد به دو نوع پدیده متفاوت هستند، پشت این تمایز، تمایز مهم‌تری نهفته است که به وسیله زبان ناکارآمد کمی و کیفی تحت عنوان تفاوت کاذب زبان طبیعی و صوری مخفی شده است. پژوهش کیفی را فاقد معرفهای کمی در روشهای صوری تلقی می‌کنند حال آنکه مردم‌شناسان و تاریخ‌شناسان می‌توانند چیزهایی را بشمارند. به علاوه فعالیت‌های طرح پژوهش، جمع‌آوری داده‌ها و تحلیل در پژوهش‌های کمی و شاخص‌سازی‌ها مبتنی بر مبادله معانی پرداخته شده هستند. زبان پژوهش معیار کافی برای تمایز بین صور پژوهش نیست.

معمولاً عامل اصلی تشخیص پژوهش کمی، وجود تحلیل آماری یا مدل‌سازی آماری دو یا چند متغیره است. سی‌رایت‌میلز تجربه‌گرایی مستتر در این پژوهشها را نوعی نیرنگ می‌داند که به تحقیقات، جلوه‌ای ساختاری تاریخی می‌دهند و معتقد است که «دقت صوری» با حقیقت اشتباه گرفته شده است (میلز، ۱۳۶۰، صص ۹۰-۱). پیربوردیو بوضوح آن را سفسطه چند متغیری می‌نامد. وی چنین فنونی را لحظه‌گرا و فاقد بعد تاریخی می‌داند. حال آنکه ساختارهای اجتماعی حاصل تحولند و بدون زمان نمی‌توانند به مثابه

یک انتزاع منطقی تلقی شوند. بنابراین کارهای تجربی وی الزاماً تحلیل‌های علمی آماری نیستند بلکه حاصل همایش‌هایی هستند که تنها تفاوت‌های عمده را به شکل درصدها و آزمون‌هایی از گروه‌های شغلی نشان می‌دهند.

تحلیل آماری دنیای اجتماعی را برحسب روابط، به عنوان همبستگی‌های غیرکاذب بین نظامی از متغیرها مدل‌سازی می‌کند. حال آنکه رهیافتهای غیرآماری در جامعه‌شناسی کمی یا کیفی به دنبال درک روابط حاصل بین کنشگران و دیگر صور سازمان اجتماعی هستند. به عنوان مثال توصیف روابط ساختاری بین دو طبقه، در یک جامعه با تفاوت‌های معرفتی کامل، بر توصیف روابط آماری بین تحصیل و درآمد اعضای جامعه، ترجیح داده می‌شود.

تأکید مفرط بر روابط متغیرها باعث غیرعادی شدن منطقی پژوهش آماری می‌شود. پژوهش‌های غیرآماری در توصیف یک جامعه به روابط اجتماعی و سیستمیک سازنده آن جامعه اشاره می‌کنند. برای مطالعه افراد در این الگو لازم است که آنها را به مثابه مشارکت‌کنندگان در اجتماعات، طبقات، نهادها و گفت‌مانهای فرهنگی تلقی نمود. درمقابل، پژوهش آماری همبستگی دارای کمترین پیوند طبیعی با جامعه‌شناسی نظری است. الگوی آماری فرض را بر این می‌گذارد که تحلیل متغیرها براساس جمعیتی از افراد است که با یکدیگر از طریق اجتماعات و مانند آن تعامل دارند ضمن اینکه اعضای نمونه را مستقل از یکدیگر می‌انگارد.

۳-۱-۲ بی‌کفایتی نظری پژوهش‌های آماری

عدم سازگاری تحلیل آماری با جامعه‌شناسی ناشی از این مطلب

است که تحلیل مذکور ذاتی یک روش جامعه‌شناختی نیست. یعنی رهیافتی بسط یافته در جامعه‌شناسی به عنوان یک ابزار پژوهش نظری نمی‌باشد. بلکه ابزاری است که از علوم طبیعی به عاریت گرفته شده است. بنابراین با مفاهیم اساسی جامعه‌شناسی مانند گروه یا علایق نظری آن فاصله دارد. فارارو^۱، روش شناس فرمالیست، بدقت ساخت مدل‌های نظری ساختارهای درحال تکوین را از مدل‌سازی آماری تمیز می‌دهد (مدل‌هایی مانند معادله رگرسیون): «آنها دارای مشخصه‌های نظریه اجتماعی نیستند... آنها نمونه‌های مستقیم یک شیوه بیان (نمایش) پدیده‌های اجتماعی مورد علاقه نمی‌باشند. شاید بتوان گفت که آنها مدل‌های نظری آماری با اعمال نظریه عام آماری هستند»

(Fararo, 1989, p.57 به نقل از Morrow and Brown, 1994, p.210).

مشهور شدن تحلیل آماری ناشی از پیوستگی آن با ارزشها و منطق یک خط‌مشی تجدد مآبانه به اسم «مهندسی اجتماعی»^۲ است. تمایز کمی و کیفی از جمله مفروضات این خط‌مشی است. همچنین غلبه مدل‌سازی آماری به وسیله تصور اثبات‌گرایانه از منطق صوری تقویت شده است که ایده ال تحلیل را فرمالیزه کردن می‌داند. جامعه‌شناسی متعهد در برابر این موضع‌گیری، از تمایز پساتجدد‌گرایانه بین منطق صوری و منطق کاربردی استفاده می‌کند. اگر منطق صوری صاحب معیارهای لایتغیر است منطق کاربردی از معیارهای نسبی جهت ارزیابی بحث‌ها و گفتمانها استفاده می‌کند. پس می‌توان دو علاقه پژوهشی را در مقابل هم تشخیص داد: یکی نظریه‌پردازی اجتماعی و دیگری مهندسی اجتماعی که هر کدام اصول هنجاربخشی را برای منطق‌های پژوهشی خاص خود فراهم می‌کنند. نظریه‌پردازی اجتماعی تأویلی و تفسیری است ضمن آنکه ساختاری نیز هست.

پس قابل تقلیل به تأویل تفریدی نمی‌باشد. لذا جامعه‌شناسی متعهد کارهای تبیینی اما شبه‌علی را حفظ می‌کند، اما تبیینی که با ماهیت اجتماعی سازگار باشد. وظیفه پژوهش متعهد تدوین ساختارهای تکوینی جاری نظم‌های اجتماعی مبتنی بر دو رهیافت منطقی تعریف شد است: (۱) تفسیر ژرفانگر^۱ (۲) تعمیم مقایسه‌ای (تطبیقی)^۲. تفسیر ژرفانگر مبتنی بر مفروضات هرمنوتیکی است که به روابط معنادار، فرهنگی اجتماعی و ساختاری که به ترتیب ذاتی واحدهایی در سطوح خرد (کنشگران)، متوسط (میانجی‌ها)^۳، کلان (نظامها) هستند می‌پردازد. بنابراین، اصطلاح ژرفانگر بر مطالعه موردی متمرکز روی کنشگران منفرد خاص، میانجی‌ها و یا نظام‌ها دلالت دارد. در هر سطح به ترتیب دارای منطق مردم‌نگارانه (روانشناسی اجتماعی تأویلی)، طبقه‌بندی مؤلفه‌ای (مردم‌شناسی معرفتی) و مدل‌های صوری (جامعه‌شناسی ریاضی وار) می‌باشد.

رهیافت منطقی دیگر یعنی تعمیم مقایسه‌ای مکمل تفسیر ژرفانگر است مبتنی بر مقایسه الگوهای فاش شده از طریق تفسیر ژرفانگر است در میان یک مجموعه محدود از موارد قابل مقایسه به لحاظ تاریخی. الگوهای تفسیر شده و مقایسه شده به وسیله این دو راهبرد نظری آنهایی هستند که در سرشت معرفتی، فرهنگی یا ساختاری کنشگران، واسطه‌ها یا نظامها به ترتیب یافت شده‌اند. منطق این راهبرد هماهنگ با منطق موجود در زبان‌شناسی ساختارگراست. در رشته مذکور نظم‌های درونی و خواص جاری تکوین و تحول معنا را از طریق تفسیر و مقایسه گفتمانها فاش می‌نمایند. این منطق به شمول معرفت‌های اجتماعی کنشگران، خواص اجتماعی فرهنگی میانجی‌ها (مانند جماعت‌ها و گفتمانها) و خواص ساختاری نظامها

بسط داده می‌شود. ممکن است برخی جمع تفسیر و مقایسه را برای مدل‌سازی و مقاصد اکتشافی در تحلیل متغیرها مناسب بدانند اما این کار جانشین فعالیت اصلی ایجاد تئوری در برنامه پژوهشی متعهد نمی‌شود. تفسیر و تعمیم مذکور در زمینه طرح‌های متمرکز مطالعات موردی و تحلیل‌های تطبیقی غیرآماري انجام می‌شوند.

در نقطه مقابل، مدل‌سازی علمی آماری در مهندسی اجتماعی برای مطالعات پنهانگر به کار می‌رود. روش مقایسه‌ای آن اصولاً با تعمیم مقایسه‌ای تأویلی فرق می‌کند: (۱) مدل‌سازی آماری براساس قرابت‌های بین متغیرهای استاندارد شده در مورد انبوه بزرگی از موارد به کار می‌رود. حال آنکه در نظریه‌پردازی اجتماعی منطق آن معطوف به روابط درونی کنشگران، میانجی‌ها یا نظامها و قرین با روابط باز تولید شده بین پدیده‌های خرد و کلان بود. منطق مدل‌سازی آماری پیوند کمتر مشهودی با این نوع بحث تئوریک دارد. پس در مدل‌سازی مذکور نیاز به برخی معلق‌زدن‌های سفسطه‌آمیز جهت تبدیل قرابت‌های آماری تجربی بین متغیرهای به روابط و قرابت‌های اجتماعی نظری بین کنشگران می‌باشد.

با این حال نمی‌توان گفت که مدل‌سازی علی کاملاً نامناسب برای مقاصد نظریه‌پردازی در جامعه‌شناسی متعهد است. اما باید گفت که پیوند بیشتر پژوهش آماری و نظریه اجتماعی در کل مستقیم نیست. به نظر مورو و براون: «اصل قراردادی مرسوم مبتنی براینکه تحلیل کیفی یک شیوه کشف برای مقصود تعمیم آماری است باید معکوس شود: در بهترین حالت، ریاضیات یک ابزار اکتشافی برای پژوهش اجتماعی است که زبان مفهومی آن ضرورتاً در تأویلهای تفسیری و تعمیم‌های ساختاری ریشه دارد» (Morrow and Brown, 1994, p.214).

علاقه‌مندانه‌ی مهندسی اجتماعی نیز از نظریه‌پردازی انتقادی متمایز است. مهندسی اجتماعی به توصیفات تجربی به منظور بازتولید مفهومی نظم‌های اجتماعی موجود علاقه‌مند است و نه به منظور آشکار کردن تحول در آنها (هابرماس ۱۹۷۰): از جمله کاربردهای آن اطلاع‌رسانی به دولت و گاه مشارکت در برنامه‌ریزی‌ها و خط‌مشی‌هاست. چون روابط بین کنشگران و بین میانجی‌ها مهم نیست بلکه توانایی پیش‌بینی نتایج براساس نهاده‌های گوناگون مهم است. بهترین منطق برای آن مدل‌سازی علی آماری بوده است. تحلیل فارغ از شرایط اجتماعی متغیرهای کنترل‌شده تنها سطحی از مکانیسم‌های علی عام روابط اجتماعی را لمس می‌کند و نمی‌تواند براحتی به مداخلات مؤثر در طولانی مدت دست یابد. با این حال ظهور مدل‌سازی آماری به عنوان منطق شروع سلطه در مدرنیته باعث افول مشروعیت سایر رهیافت‌های نظری‌تر چون پراگماتیسم آمریکایی شده است.

در برنامه پژوهشی متعهد، سه نوع مرکز (کانون) تبیینی با دلالت بر مؤلفه‌های تحلیلی باز تولید اجتماعی قابل تشخیص هستند: (۱) تحلیل روانشناسی اجتماعی کنشگران فردی؛ (۲) تحلیل سیستمی ساختارهای اجتماعی؛ و (۳) تحلیل اجتماعی فرهنگی میانجی‌ها یا به قول گیدنز تجارب اجتماعی^۱. تحلیل‌های روانشناسی اجتماعی متعهد، در مقابل روانشناسی اجتماعی رفتارگرا و طبیعت‌گرا که به دنبال قوانین جهان شمول هستند قرار می‌گیرند. از یک طرف از تفسیر کنش تابع مدل هرمنوتیکی تبعیت می‌کند و از طرف دیگر به تعمیم کنش، براساس قواعد کلی تشخیص‌دهنده کنش فردی در شرایط خاص علی می‌پردازد.

یک برنامه پژوهشی متعهد در تحلیل‌های کلان ساختاری

نظامهای اجتماعی در مقابل فنون آماری و پژوهش‌های تطبیقی انباشته‌ای و تشخیص متغیرها، براساس شباهت‌های ارگانیک جوامع را به مثابه نظامهای باز با تحولات تاریخی قاعده‌مندی می‌انگارد که قابل صورت‌بندی نیستند. پس به دنبال ساختارهایی است که در پشت کنشگران عمل می‌کنند لذا به توصیف فرآیند بازتولید اجتماعی و تضاد درون مورد خاص تاریخی می‌پردازد. مفاهیم ساختارگرایانه‌ای چون کلیت نظام را براساس انواع مشخصی از جوامع به کار می‌برد. علیت در اینجا به لحاظ تاریخی مشروط است، و در سطح میانجی‌ها به خواص جمعی گروه‌ها و نظامهای نهادی می‌پردازد. (از جمله شناخت ژرفانگرانه نقاط گسیختگی، تلاشی و دگرگونی فرآیند باز تولید اجتماعی و مطالعات موردی رفتارهای جمعی، جنبش‌های اجتماعی و دگرگونی فرهنگی).

از نظر گیدنز آگاهی در مورد دوگانگی ساختاری، تضاد کمی و کیفی را زیرپا می‌گذارد. وی صحبت از مکمل بودن این دو روش اما به گونه‌ای ساده‌انگارانه می‌کند. همه آنچه به اصطلاح کمی نامیده می‌شود، در اثر مذاقه، معلوم می‌شود که ترکیبی از «کیفی» هاست یعنی به لحاظ شرایط، مشخص شده و شاخص‌مند است. وی کارکرد اکتشافی کمی‌سازی را خاطرنشان می‌سازد. با این حال تضاد عمیق و ذاتی روشهای تحلیل آماری را با نظریه ساختاربندی خود فراموش می‌کند. بهتر است از اشتباه گیدنز مبنی بر اینکه تحلیل‌های کمی را با تحلیل‌های کلان و تحلیل‌های کیفی را با تحلیل خرد قرین می‌داند، پرهیز کرد. روشهای آماری در هر سه سطح خرد، متوسط و کلان قابل کاربرد هستند. مورو و بروان ادعا می‌کنند که اکمال کمی و کیفی نمی‌تواند تضاد بین نظریه‌پردازی اجتماعی و برخی روشهای کمی (تحلیل متغیرها) را تماماً حل نماید مگر آنکه (اکمال مذکور را در نقش اکتشافی رهیافتهای کمی برای مراحل تأویلی بعدی تعریف

کنیم.» مکمل بودن روشهای کمی و کیفی بسته به موقعیت دارد و همواره بدیهی نیست» (Morrow and Brown, 1994, p.220).

۳-۲ خصلت دیالکتیکی برنامه پژوهشی در جامعه‌شناسی متعهد

برنامه‌های پژوهشی متعهد مآلاً به علاقه معرفتی انتقادی رهایی بخش (طبق دسته بندی هابرماس) گره خورده‌اند. و بنابراین به طور آشکاری به وسیله رهیافتی مشخص در روش‌شناسی به مثابه مجموعه‌ای از مفروضات فرانظری و راهبردهای طرح پژوهش مرجع شناخته می‌شود، یعنی مجموعه‌ای از تعهدات فی نفسه مربوط به تحلیل بحران و پتانسیل‌های بحرانی در سرمایه‌داری پیشرفته و نقد ایدئولوژی‌ها. یک برنامه پژوهشی متعهد دارای رویکردی دیالکتیکی است. آلمان^۱ این خصلت دیالکتیکی را با حرکت از کل به جزء در تشخیص چهارنوع رابطه جهت‌دار تعریف می‌کند: (۱) تشخیص هویت واحد، (۲) تفسیر تضادها، (۳) ارتباط ابعاد کمی و کیفی، و (۴) تشخیص تناقضات؛ که البته محدود به متفکرین مارکسیست نیست.

هورکهایمر یک روش‌شناسی دیالکتیکی قرین با مفهوم هگلی کلیت را اتخاذ کرده بود. اما هابرماس نظریه کلاسیک کلیت را به منظور ارجاع دقیق‌تر به مفاهیم دیالکتیکی کنار گذاشت. تصور گیدنز از هرمنوتیک مضاعف در نظریه اجتماعی اش، خصلت دیالکتیکی دارد. در هرمنوتیک مضاعف ما با دنیایی از قبل تأویل شده روبرو هستیم که معانی توسط عاملین فعال به درون سرشت یا در فرآیند بازتولید آن بسط یافته‌اند. از نظر علی شریعتی، جامعه‌شناس متعهد ایرانی: «منطق با دیالکتیک فرق دارد زیرا منطق می‌گوید یک علت به یک معلول تبدیل می‌شود، اما دیالکتیک طرز درآمدن

1 Ollman, Bertell, 1993, Dialectical investigation, Routle dge.

معلول را از علت و شکل عمل را توضیح می‌دهد. گذشته از آن طرز عمل عقل و ذهن است، در پی بردن به مجهول از طریق معلومات و دیالکتیک طرز عمل واقعیت عینی است در تغییر تکامل « (شریعتی، ۱۳۵۸، ص ۵۲). یا به قول گورویچ، «دیالکتیک به ما می‌آموزد که پایه تبیین بر جستجویی استوار است که باید در پدیدارهای اجتماعی تام در سیر و حرکت به عمل آید...» (گورویچ، ۱۳۵۱، ص ۲۸۹). خصلت دیگر این برنامه در طرح‌های پژوهشی آن براساس فائق آمدن بر قطب‌بندی تعمیمی تفردی می‌باشد. در طرح‌های تفردی یک مورد منفرد به عنوان واحد تحلیل انتخاب می‌شود بنابراین درک یک مورد از طریق فهم موارد دیگر نادیده گرفته می‌شود.

از طرف دیگر در طرح‌های تعمیمی، موارد به نمونه‌های معرف دستکاری شده‌ای تقلیل می‌یابند. اما ماهیت مقایسه‌ای معرفت اجتماعی در طرح‌های ژرفانگر انتقادی بر این معضل فائق می‌آید. این ماهیت منجر به امکان ساخت تعمیم‌های محدود به اضافه تفسیرهای منفرد می‌شود. چهار نوع طرح پژوهشی ژرفانگر مورد عنایت نظریه انتقادی بوده اند: (۱) جامعه‌شناسی مقایسه‌ای و تاریخی (۲) مردم‌نگاری^۱ و مشاهده مشارکتی (۳) پژوهش مشارکتی معطوف به عمل^۲ (PAR) یا کنش مشارکتی و سایر انواع آن (۴) تحلیل گفتمانی و روایتی. مورد سوم را می‌توان خاص مکتب انتقادی دانست و برخی مواقع این نظریه را بدین روش می‌شناسند. در اینجا جهت خلاصه کردن بحث به معرفی دو روش آخر که اهمیت بیشتری دارند کمتر و شناخته شده‌اند می‌پردازیم.

۳-۳ پژوهش مشارکتی معطوف به عمل (یا پژوهش متعهد)^۲

۱ Ethnography

۲ Participatory Action Research

۳ Action Research

همانطور که بیان شد پژوهش در انگاره متعهد مبتنی بر بازاندیشی غیرتجربی است که استفاده از روشهای مطالعاتی موردی را برای مقاصد تعمیمی مقایسه‌ای و تفسیر ژرفانگانه مدل‌های بازتولید اجتماعی و فرهنگی با هم ترکیب کرده است. یکی از مشخصه‌های پژوهش متعهد، انواع سؤالات پرسیده شده در رابطه با پویایی قدرت و استثمار و پیوند بالقوه آن با مداخلات عملی و تحولات است. پژوهش معطوف به عمل نیز از این لحاظ ارتباط نزدیکی با روش‌شناسی در انگاره متعهد دارد.

مروری بر ادبیات تحقیق در علوم اجتماعی، نشان می‌دهد که پژوهش معطوف به عمل با تنوعی از سنت‌های فکری پیوند خورده است اما به طور کامل به وسیله هیچکدام از آنها تعریف نشده است. شکل‌گیری آن را می‌توان مدیون افرادی چون کورت لوی^۱ (۱۹۴۶) و کارهای اخیر چون آثار کمیس^۲ و کار^۳ (۱۹۸۶)، ریزن^۴ و رُوان^۵ (۱۹۸۱) دانست. ریشه‌های فکری آن نیز متنوع هستند از جمله مورنو^۶ (۱۹۵۶)، فریه^۷ (۱۹۷۴) و نظریه انتقادی هابرماس (۱۹۷۹) و مکتب فرانکفورت. بنابراین با تعاریف متعددی نیز مواجه شده است. مشترک‌ترین اصولی که از تعاریف مذکور می‌توان استخراج کرد عبارتند از (Stringer, 1996, p. xvi):

۱- به شدت بازاندیشانه (تأویلی) و تجربی است.

۲- مردمی را که قبلاً در سنت متداول پژوهش تنها به عنوان «موضوعات عینی» (ابژه) تلقی می‌شدند، به عنوان مشارکت‌کنندگان

Lewi ۱
Kemmis ۲
Carr ۳
Reason ۴
Rowan ۵
Moreno ۶
Ferier ۷

فعال در فرآیند پژوهش در نظر می‌گیرد.

۳- نتایج و برخی از عواید تجربی، مربوط به حیات اجتماعی و کار مشارکت‌کنندگان را مورد بررسی قرار می‌دهد.

به لحاظ تاریخی پژوهش معطوف به عمل با بکارگیری ابزار مردم‌شناسی در علوم اجتماعی در نیمه اول قرن مطرح شد، اما پس از مدتی به علت همراه شدن آن با فعالان سیاسی رادیکال در دهه ۱۹۶۰ دچار افول آکادمیک شد. اکنون در واکنش نسبت به فشارهای فلسفی و پراگماتیک در حوزه روش‌شناسی، مجدداً ظاهر شده است و به عنوان تفحصی منتظم می‌کوشد در بهبود کیفیت زندگی‌های سازمانی، گروهی و خانوادگی مردم متمرکز باشد. بنابراین نسبت به مسایل یک گروه، یک اجتماع یا یک سازمان علاقه‌مند است قصد آن کمک به مردم در بسط درک آنها از وضعیتشان و بنابراین یافتن راه‌حلهایی می‌باشد. مدلهایی را برای جهت دادن به کنش‌ها و اعمال در موقعیت‌های خاص و مسایل خاص ارائه می‌دهد. از طریق مجموعه صریح و آشکاری از ارزشهای اجتماعی معرفی می‌شود. مثلاً در شرایط اجتماعی دموکراتیک و مدرن فرآیندی از تفحص است که دارای مشخصه‌های زیر می‌باشد:

- ۱- دموکراتیک است. یعنی به دنبال مشارکت همه مردم است.
- ۲- عدالت خواهانه و تساوی طلب است، یعنی نسبت به برابری ارزش همه مردم معتقد است.
- ۳- آزادی خواه است، در برابر فشارها و شرایط اختناق آور.
- ۴- ارتقاء دهنده زندگی است و تواناساز استعدادهای مردمی.

بنابراین با مشارکت افراد یک اجتماع مورد مطالعه در خود فرآیند تحقیق (به طور جدی)، اطلاعاتی را به دست می‌آورند (جمع‌آوری اطلاعات) و در اطلاعات مذکور تأمل می‌کنند (تحلیل)

تا درک خود را در مورد ماهیت مسئله اجتماعی مورد نظر متحول سازند (نظریه پردازی). این مجموعه جدید درک و فهم‌ها تبدیل به طرحهایی برای حل مسایل و مشکلات می‌شود (عمل) که در جای خود زمینه‌ای را برای آزمون فرضیه‌های متخذ از نظریه پردازی فراهم می‌کند (مرحله ارزیابی) (Stringer, 1996, p.9-10). چنین عملیاتی مستلزم محدود شدن به اجتماعات خاصی است که شیوه خاصی از پژوهش معطوف به عمل، با عنوان «پژوهش متعهد جماعت محور»^۱ را می‌طلبد. این نوع پژوهش رهیافتی است مشارکتی در تحقیق که مردم را به ابزاری جهت عمل سیستماتیک مجهز می‌کند تا بتوانند مسایلشان را حل کنند. فرآیندی مشارکتی و اجتماعی را فراهم می‌کند تا مردم را قادر سازد به (آ) بررسی منتظم مسایل خود (ب) صورتبندی ملاحظات جدی و مجادله‌برانگیز در مورد وضعیتشان و (ج) پیشنهاد طرحهایی برای مقابله با مشکلات. مدعی حل تمام مشکلات نیست ولی سعی دارد تا ابزار درک مسایل و ارتقاء خودآگاهی مردم را فراهم کند.

از نظر استرینگر، روند یک پژوهش متعهد جماعت محور شامل سه مرحله است: مشاهده^۲، تأمل^۳، عمل^۴:

مرحله مشاهده شامل:

۱. کسب اطلاعات مربوط به موضوع (جمع آوری داده‌ها)
۲. ترسیم وضعیت: توصیف وضعیت (تعریف و توصیف)

مرحله تأمل شامل:

۱. اکتشاف و تحلیل: اینجا چه چیزی اتفاق افتاده؟ (فرضیه‌سازی)

۲. تأویل و تبیین: چرا و چگونه امور این گونه هستند؟ (نظریه پردازی)

مرحله عمل شامل:

۱. ارائه طرحی برای حل مشکل

۲. اجرا

۳. ارزیابی نتایج عملی (آزمون)

انجام سه مرحله فوق خطی نبوده بلکه بگونه حلزونی تکرار می‌شوند و در هر مرحله تکرار به سطحی بالاتر از آگاهی و عمل ارتقاء می‌یابد. (1996, p.15-22)

بنابراین در پژوهش متعهد و روشهای متعدد آن پژوهشگران در عمل خودشان را و یا دیگرانی با موقعیت و جایگاه مشابه خود را مطالعه می‌کنند، چنین شیوه‌هایی در مورد گروههای زنان، گروههای قومی و نژادی و جهت‌گیری‌های جنسیتی به طور وسیعی به کار می‌رود.

اکتشاف همراه با مشارکت به مشارکت‌کنندگان در ارتقاء درکشان از مسایل کمک می‌کند. آنها بدین وسیله می‌توانند اسطوره‌ها و خرافه‌های اجتماعی، درک‌های غلط و آگاهی‌های کاذب القاء شده و بیانات فریب‌دهنده را شناسایی و طرد کنند. نقش پژوهشگر در این زمینه بیشتر تسهیل‌کنندگی است تا هدایت‌کنندگی یک طرفه. فرآیند کسب و تولید معرفت یک فرآیند جمعی است و پژوهشگر در این میان یک مشورت‌کننده و آگاهی‌بخش می‌باشد.

بدیل انتقادی این شیوه، ضمن ارتباط با علاقه‌انتقادی‌رهایی بخش، رشد فردی و جمعی را به واسطه آگاهی‌دادن تأمین می‌کند. بنابراین پژوهش معطوف به عمل جایگاه خود را به عنوان شیوه خاصی از مردم‌نگاری انتقادی پیدا کرده است. دو کاربرد هم‌پوشاننده

مردم‌نگاری انتقادی که آن را فراتر از ارزش‌تیینی و توصیفی نشانده است عبارتند از: (آ) نقد فرهنگی به مثابه عادت‌زدایی^۱ و (ب) نقد فرهنگی به مثابه نقد ایدئولوژی. معمولاً راهبرد عادت‌زدایی کمتر شناخته شده است.

موضوعات پسا ساختارگرا را برای انتقاد به کار می‌برد و مشارکت بازان‌دیشانه‌ای حتی در روش‌شناسی دارد. دو راهبرد عادت‌زدایی عبارتند از: (۱) عادت‌زدایی از طریق نقد معرفت‌شناسی به وسیله سفر به دنیاهای نامتعارف در حواشی دنیای اروپا محور... (۲) عادت‌زدایی از طریق هم‌جواری بین فرهنگی یک نوع نقد فرهنگی دراماتیک و رُک‌گو به وسیله مقایسه مردم‌نگاری بیگانه با مردم‌نگاری خودی (Morrow and Brown, 1994, p.138).

با توجه به خصایصی که از پژوهش معطوف به عمل برش‌مردیم، مسلم است که این پژوهش به طور کامل برنامه پژوهشی انگاره متعهد را نمی‌پوشاند. با این حال در مراحل نزدیک به عمل و تدوین نظریه‌های هنجاریبخش و تأمین شرایط پژوهش نقش مهمی ایفا می‌کند.

تحلیل گفتمان و روایت موازی با بسط زبان‌شناختی انگاره
متعهد، گرایشی نیز به تحلیل روایت در میان پژوهشگران پدید آمده است. در این تحلیل هدف رسیدن به نتایج تجربی در مورد روش‌شناسی‌ها برای مطالعه تولید، تأویل و پذیرش معانی در زندگی اجتماعی می‌باشد. این شیوه مطالعه معطوف به تحلیل معانی در زندگی اجتماعی است. و در برابر تقلیل معنا به گفتمانهای بی‌ثابت روزمره توسط تأویل‌گرایی و تقلیل موضوع به متغیرهای ساختاری در اثبات‌گرایی مقاومت می‌کند. مسئله معنا در بیشتر پژوهش‌های تجربی

غایب نیست (بجز رفتارگرایی افراطی) اما معنا به گونه‌ای متفاوت از شیوه انتقادی یعنی در قالب ایستارها درک شده است. چرا که در جامعه‌شناسی کمی، تجربی و پنهانگر هدف اصلی سنجش نگرشها و تعیین همبستگی آنها با متغیرهای معرف ساختارهای اجتماعی است (معرفهایی مانند تحصیل و درآمد). بدین منظور اثبات‌گرایی در تحلیل فرهنگی و متون، روش‌های «تحلیل محتوای کمی» را پروراند است. که در اصطلاح تجربه‌گرایانه به عنوان «فنون پژوهشی برای مطالعه سیستماتیک، کمی و عینی محتوای ارتباطات تعریف شده است. شامل ترسیم و برشماری میزان وقوع، یا هم وقوعی، موضوعات خاص متعلق به یک مجموعه مقولات از قبل تعیین شده می‌باشد» (Morrow and Brown, 1994, p.260). اما تحلیل فرا تجربه‌گرایانه معنا (چه در کنشی اجتماعی و چه متون فرهنگی) ابتدا در کنش متقابل نمادین و سنت هگلی مارکسیسم معطوف به هرمنوتیک انتقادی مطرح شد و با ظهور نظریه و استفاده وسیع از فنون روایتی در هرمنوتیک بسط یافت.

روایت‌ها اشاره به پایه اصلی و اولیه ایجاد معنا دارند. مثالهایی از آن را می‌توان تاریخ‌های شخصی و اجتماعی دانست. همچنین رمانها، افسانه‌های لطیف، و داستانهای روزمره که در بیان اعمال خود و دیگران به کار می‌بریم. توجه فقط به روایت‌های تجسم‌یافته به شکل متن نیست بلکه به تحلیل کنش اجتماعی نیز می‌پردازد. پل ریکور کنش معنادار را به مثابه یک متن تلقی می‌کند. (Ricoeur 1981, pp.197-221). بنابراین تحلیل روایت‌ها به گونه ساختاری و تأویلی صورت می‌گیرد.

یک گفتمان^۱ (مقال) فقط مجموعه‌ای از لغات و جملات نیست. قلمرویی از کاربرد زبان است با مفروضات مشترک و ساختارمند (شیوه‌های سخن گفتن و فهمیدن) در حیطه مقال چیزهایی وجود

دارند که نمی‌توان آنها را به گفتار یا اندیشه درآورد (آبرکرامی، ۱۳۷۰، ص ۱۲۰). در برنامه پژوهشی متعهد انواع معینی از روبه‌های بازاندیشانه باید در تحلیل گفتمان به عنوان بخشی از خودفرآیند پژوهش استفاده شوند. تحلیل گفتمان در صورتی مورد عنایت جامعه‌شناسی متعهد است که بتواند صور ارتباط مغشوش را در تأویل معانی مستتر در آن و در پیوند با قدرت و دستکاری تعاملات کشف نماید. و هدف دیگر آن زمینه‌یابی گفتمان‌ها در میان روابط اجتماعی و تاریخی سازنده آنهاست.

پژوهش متعهد فاقد یک هویت متمرکز است چرا که می‌توان به دامنه وسیعی از ادبیات با پایه تجربی بدون الهام مستقیم از مکتب انتقادی اشاره کرد که دارای خصایص برنامه پژوهشی مذکور باشند، بنابراین، انگاره متعهد به مثابه یک برنامه پژوهشی مدعی خودبستگی نبوده و خود را به معنای یک مکتب در معنای سنتی آن و «روشنفکری راهبر» نمی‌داند.

برخی دلالت‌های ضمنی نظریه انتقادی در مورد روش‌شناسی را می‌توان در قالب مفروضات اساسی زیر بیان کرد:

۱) انتخاب و شیوه استفاده از روشها (منطق کاربردی) نمی‌تواند از شکل‌گیری نظریه و مسئله موردنظر آن جدا شود.

۲) نظریه انتقادی در تشخیص هرمنوتیکِ دوبل (مضاعف) در پژوهش اجتماعی، دیالکتیکی است. ساختارهای اجتماعی توسط عاملین انسانی از قبل سرشته شده‌اند.

۳) جنبه‌های غیرتجربی روش‌شناسی (حیاتی برای منطق اکتشاف) مؤفه‌های صریحی از تجربه پژوهش را می‌سازند.

۴) چون پژوهش در یک جامعه مشخص (معین) نمی‌تواند به لحاظ ایدئولوژیک خنثی باشد. توجه عقلانی صورت پژوهشی قرین با معرفت انتقادی رهایی بخش مشروعیت می‌یابد.

۵) ابعاد تجربی روش‌شناسی به شکل ژرفانگر پهنانگر تقسیم شده‌اند نه کمی کیفی. و روشهای ژرفانگر در اصل برای نظریه‌پردازی اجتماعی به شیوه ساختارگرایی تأویلی در نظر گرفته می‌شوند.

۶) طرحهای پژوهشی ژرفانگر و پهنانگر در سطوح سه‌گانه انسجام اجتماعی، انسجام سیستمی و میانجی اجتماعی و فرهنگی از همدیگر قابل تمیز هستند. در سطح انسجام اجتماعی، امر تحلیل (ضمن آگاهی از ماهیت مشروط کنش اجتماعی و فشارهای اعمال شده از روابط سیستمیک) به فرآیندهای فردی و گروهی مربوط می‌شود.

۷) مفروضه محوری دیگر پژوهش متعهد این است که پژوهش تجربی پایان کار نیست. پژوهش تجربی نوعاً از نظریه اخذ شده است و اغلب معطوف به نشان دادن اعتبار نظریه تولید فرهنگی و تحول اجتماعی است نه اثبات یا ابطال، آنطور که در مورد نظریه‌های برد متوسط ابراز شده است.

در یک کلام می‌توان اهمیت انگاره متعهد در جامعه‌شناسی را در خاطر نشان کردن خصایصی از تحقیق اجتماعی دانست که نادیده گرفتن آنها مانع از تحقق معرفت حقیقی و کامل نسبت به جامعه و مسایل انسانی شده و جامعه‌شناسی را به بحران حاضر می‌کشاند. ویژگی‌هایی از قبیل: **خصلت گفت‌مانی و اجماعی معرفت و خصلت بازاندیشانه نظریه‌پردازی، خصلت دیالکتیکی در سطوح هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی، خصلت هنجاربخش، انتقادی و بنیان اخلاق ارتباطی آن در سطح ارزش‌شناسی و معطوف به**

عمل، خصلت موقعیت‌مندی (شرایط زمانی و مکانی) معرفت و خصلت شبه‌علی و مقایسه‌ای پژوهش در سطح تبیین، کثرت‌گرایی روش شناختی و منطق کاربردی در حد وسط طبیعت‌گرایی و ضدطبیعت‌گرایی، خصلت انگاره‌ای و اصول فرانظری پژوهش و در نهایت امر توجه به کلیت دیالکتیکی عین ذهن در پدیده‌های اجتماعی.

۴-۱ برخی دلالت‌های راهبردی در پژوهش‌های تجربی

در فصول قبل سعی در ترسیم خطوط اصلی برنامه پژوهشی در جامعه‌شناسی متعهد و از آن طریق تعیین جایگاه فرانظری و انگاره‌ای آن داشتم. در این فصل به اختصار سعی دارم تا بنا بر محدودیت‌های اجرایی، و کاربری بالای تأمین خصایص این برنامه، به معرفی برخی نکات و دلالت‌های راهبردی آن در هدایت پژوهش‌های تجربی برای پژوهشگران پردازیم. همانطور که مشاهده شد، الزامات و اصول برنامه پژوهشی انتقادی به گونه‌ای هستند که در تلاشهای فردی و در قالب طرحهای منفرد و بدون داشتن ریشه‌های نظری و مکتبی در تحلیل کلیت نظام تاریخی جامعه خود تأمین نمی‌شوند. ضمن دعوت از صاحب‌نظران و اندیشمندان علوم اجتماعی به تدوین صریح و منسجم دیدگاهها و مکاتب مناسب با وضعیت خاص اجتماعی تاریخی جامعه خود و آنهم در تلاشهایی اجماعی و بازاندیشانه، نظر پژوهشگران را به رعایت برخی نکات جلب می‌نمائیم.

راهنمای پژوهشی^۱ بنا به تعریف عبارت است از: شیوه

نظریه‌پردازی و ترکیب آن با روشهای مختلف پژوهشی در مسیر بررسی موضوع براساس اصول و احکام روش شناختی برنامه، بنابراین کلی‌تر از طرح تحقیق^۱ است. براساس آنچه تاکنون عنوان شد تعریف موضوع تحقیق نمی‌تواند به گونه‌ای کاملاً قراردادی و یا به شیوه‌ای دایرةالمعارفی صورت بگیرد. چرا که موضوع موردنظر چیزی فراتر از مسایل اجتماعی نبوده و معمولاً با سؤالهایی در ذهن پژوهشگر خود را می‌نمایاند. انتظار می‌رود که در تدوین برنامه پژوهشی، نکات ذیل در تعریف مفاهیم کلیدی و موضوع رعایت شوند:

۱- تعریف موضوع براساس درک ما از یک پدیده یا بخشی از یک پدیده اجتماعی است. بنابراین، تعریف باید در واقعیت اجتماعی ریشه داشته باشد و دارای بعد واقعی باشد. از این رو به منظور در نظر گرفتن ابعاد واقعی موضوع نیاز به ارائه درکی از کلیت جامعه و نظام اجتماعی حاکم می‌باشد. اکثر مفاهیم و پدیدارهای اجتماعی بنا به طبیعت خود از سایر مفاهیم تفکیک‌ناپذیرند. چرا که در یک کل ارگانیک به هم پیوند می‌خورند. جزئیت فهم ما معمولاً در برخورد با کلیت واقعیت دچار اشکال می‌شود. لذا آن چنانکه ژان بشله در کتاب «ایدئولوژی چیست؟» اشاره می‌کند، لزوم برش (دکوپاژ) انتزاعی یعنی تقسیم کل به اجزاء از طریق مفهوم‌سازی مطرح می‌گردد (بشله، ۱۳۷۰، ص ۱۵). در این برش چارچوب مفهوم نباید وسیع باشد. مثلاً تعریف جامعه‌شناسی به علم‌شناخت جامعه غلط است. مفاهیم اجتماعی در جهان بیرونی (عینی) وجود مستقل ندارند و باید آنها را از کلیت اجتماع تجرید کرد. بنابراین، موضوع یا هر مفهوم دیگر در ارتباط با شبکه‌ای از مفاهیم بهم مربوط تعریف می‌شود که در متن یک نظریه، ارتباطی منطقی پیدا کرده‌اند. لذا از این نکته به اشاره دوم می‌رسیم:

۱ Research Design که به جزئیات بیشتر روش انتخاب شده، مسایل عملی پژوهشی و نحوه جمع‌آوری اطلاعات می‌پردازد.

۲- تعریف مفاهیم، تنها در چارچوب یک نظریه ممکن است. این قید برآمده از ویژگی ساختاری نظریه در فلسفه‌های جدید علم است. به نظر چالمرز، دقت نسبی مفاهیم از این امر نشأت می‌گیرد که مفهوم مورد نظر نقش مشخص و دقیقاً تعریف شده‌ای در نظریه منتظم ایفا کند (چالمرز، ۱۳۷۴، ص ۱۰۰). همانطور که در فصل دوم نیز اشاره شد، فرهنگ لغات و اصطلاحات در تعریف مفاهیم بی‌فایده خواهد بود مگر اینکه معانی بسیاری از لغات از پیش مشخص باشد. بنابراین قبل از تعریف موضوع نیاز به پردازش یک دستگاه مفهومی است که آن نیز حاصل نقد و تحلیل وضع موجود و نیروهای دخیل در تحول آن براساس مکتب خاصی باشد. بدین‌سان تدوین چارچوب نظری زمینه‌های یکپارچه فرضیه‌های زمینه‌ای و کلی و اصول ارزشی و هنجاری مکتب را حمل خواهد نمود و از آنچه معمولاً در طرح‌های پژوهشی دیده می‌شود یعنی مجموعه ناهماهنگی از گزاره‌ها و مفروضات اجتناب می‌گردد.

بنابراین تعاریف معانی خاص خود را به طور دو جانبه‌ای از نظریه می‌گیرند و فضای مفهومی نظریه را روشن‌تر می‌سازند.

۳- نکته دیگر در تعریف مفاهیم توجه به ابعاد ارزشی پدیده هاست. از یک طرف هر واقعیت اجتماعی دارای ابعاد ذهنی و متعاقب آن ارزشی بوده و از طرف دیگر ضرورت اهداف هنجاریبخش و معطوف به عمل نظریه و رسالت انتقادی آن ایجاب می‌کند که به عنوان پژوهشگر گرایش‌های ایدئولوژیک و ارزش‌شناختی خود را در فرآیندی گفتمانی و بازاندیشانه در جای‌جای نظریه مبرهن سازیم. ضمن اینکه بخشی از این مهم در توصیف و تحلیل کلیت و واقعیت جامعه عنوان می‌شود. به منظور تسری این خصلت به تعاریف، نیاز به اتخاذ راهبردی دیالکتیکی می‌باشد.

همانطور که عنوان شد در برنامه پژوهشی انگاره متعهد یکی از شروط توجه همزمان به هر دو بعد حقیقت‌شناسی و واقعیت‌شناسی یا به قول مارکوزه «بود» و «نمود» می‌باشد. در اینجا اعمال ویژگی مذکور را در ساخت نظریه و تعریف مفاهیم، «تحویل دیالکتیکی مفاهیم»^۱ یا «تحویل ارزشی مفاهیم» می‌نامیم. نظریه انتقادی تنها به دنبال اثبات یا ابطال فرضیه‌های در مصاف با تجربه نبوده و بنابراین واقعیت را به مثابه ملاکی از حقیقت نمی‌داند. از این رو در برابر واقعیت قایل به حقیقتی است که با تعهد نسبت به شناخت آن (نه به گونه‌ای مطلق‌انگارانه) درصدد نقد وضع موجود برمی‌آید. چنین هدفی در بررسی پدیده‌ها به سنجش فاصله آنها از حقیقت ظاهر می‌شود. سنجش واقعیت و تبیین آنها در همان سطح کافی نیست. بلکه این سنجش باید فاصله واقعیت موجود را از حقیقتی به اجماع تعریف شده دربر بگیرد. سنجش واقعیت موجود نوعی ذات‌گرایی و رئالیسم سنتی است در پوشش تجربه که ارزشهای محافظه کارانه نخبگان علوم اجتماعی را چون جامه‌ای بر تن واقعیت می‌پوشاند. بنابراین مطالعه و تعریف مفاهیم و موضوعات بدون بررسی فاصله مذکور حاصلی جز انبوه مطالعات و تحقیقات بهم نامربوط و بی‌فرجام و بیهوده در قفسه کتابخانه‌ها و پژوهشکده‌ها ندارد. همانطور که لوسین گلدمن (۱۳۵۷) نشان داده است تعریف به ظاهر خنثی از مفاهیم به شیوه اثبات‌گرایان خود حاوی ارزشهای ایدئولوژیک مشخصی است. به عنوان مثال دورکیم در تعریف بی‌طرفانه خود از جرم آن را چیزی خارج از نرم (Norm) جامعه نامیده و بنابراین دزد و پیامبر (جانی و مصلح) را در یک کاسه می‌کند.

پدیده‌های خنثی باید در پناه پدیده‌های ارزشی که حاکی از فاصله واقعیت تا حقیقت می‌باشد، تعریف شوند که اصطلاحاً آن

را «تحویل ارزشی مفهوم» می‌نامیم. بررسی پدیده به ظاهر خنثی چون خودکشی بدون مبرهن کردن اهداف ارزشی پژوهش هرچند ممکن است اما نظریه‌پردازی ما را از بیان صریح ارزشها و ارائه آنها در مسلخ نقد و گفتمان باز می‌دارد. آنچنانکه در مورد دورکیم، بررسی خودکشی، ارزشهای جامعه محورانه وی را در خود حمل می‌نمود. الگوهای ارزشی نقش مهمی را در انتخاب الگوهای تبیینی و تفسیر نتایج تجربی بازی می‌کنند. به منظور تأمین چنین هدفی، یک راه، تعریف نمونه‌های آرمانی^۱ است. این نمونه‌ها، مثالهایی از پدیده مورد نظر ما هستند که در یک یا چند بعد مربوط به موضوع بزرگنمایی شده‌اند. سپس فاصله موارد یا افراد از نمونه مذکور مورد سنجش قرار می‌گیرد. به عنوان مثال می‌توان نمونه آرمانی از یک فرد الینه یا فردی خودآگاه داشت. سپس فاصله افراد از آن نمونه مورد بررسی واقع شود. در واقع پژوهشگر متعهد با مفاهیمی کلیدی دال بر چنین فاصله‌سنجی‌هایی سروکار دارد و بررسی واقعیت‌های اجتماعی چون خودکشی در پناه چنین مفاهیمی از معنای بهتر و هدفمندی مبرهن‌تر برخوردار می‌شود. همچنین می‌توان گروهها یا افرادی را که با نمونه آرمانی ما فاصله اندکی دارند (و به طور مشخص قابل شناسایی هستند) مورد مطالعه و مصاحبه اکتشافی قرار داد. تا به نظریه‌پردازی غنای بیشتری داده شود.

۴- بررسی روند به کارگیری مفاهیم در ادبیات موضوع و بررسی زمینه‌های قبلی پژوهشی آن بخصوص در حوزه مطالعاتی قبلی برنامه پژوهشی کمک شایانی به پیشرفت بحث خواهد کرد.

در روند نظریه‌پردازی علاوه بر نکات فوق در تعریف مفاهیم، به منظور تأمین خصلت معطوف به شرایط و زمینه پژوهش نیاز به شناخت ارزشها، هنجارها و وابستگی‌های گروهی و طبقاتی، پایگاه و

منزلت افراد جامعه مورد مطالعه می‌باشد.

نظریه پردازی مذکور باید بتواند بین ابعاد خرد و کلان و عینی ذهنی پیوند دیالکتیکی برقرار کند. بنابراین انتظار می‌رود و هر سه سطح خرد متوسط و کلان و مناسبات بین آنها را در ارتباط با موضوع پژوهش مشخص نماید. دینامیسم‌های اجتماعی شدن و فرهنگ پذیری و چگونگی انتقال الگوهای رفتاری در ارتباط با موضوع مورد عنایت بیشتری واقع شوند. گفتمانهای مکرر و نقد و بازنگری و داوری افراد صاحب نظر و فعالان اجتماعی و سیاسی، پژوهش را از روایی و اعتبار کیفی بالاتری برخوردار می‌کند. همانطور که قبلاً عنوان شد اساس تبیین در اینجا تأویل ساختاری است که از طریق آن می‌توان عوامل تبیین کننده و الگوهای شبه علی را بیرون کشید. هرگونه پژوهش در چارچوب یک برنامه پژوهشی نمی‌تواند فاقد نظریه کنش و ساختاربنندی حمایت کننده خود باشد. بنابراین، موضع گیری محقق از این حیث باید به وضوح عنوان شود. چنین پژوهشی فارغ از ابعاد تجربی و تحلیل‌های آماری نبوده ولیکن این جنبه از کار به عنوان حرف آخر یا مرحله نهایی در تخمین اعتبار و صحت نظریه مطرح نمی‌شود.

در بخش تجربی پژوهش از روشهای پیمایشی و تحلیل آماری متغیرها نیز استفاده می‌شود اما به گونه‌ای که در تقویت استدلالها و تأمین مطالب الهام بخش، به ابعاد کیفی و نظری کمک رساند. لذا کلیت نظریه و رهنمونهای هسته‌ای آن از ابطال شدن یا اثبات شدن توسط تحلیل‌های آماری و آزمونها مصون هستند ولی در معرض چکش کاری و اصلاح قرار می‌گیرند. نتایج تجربی باید مورد تفسیر و تأویل مجدد قرار گیرند. بدین وسیله می‌توان بر قطب بندی پژوهش‌های کمی و کیفی فائق آمد.

معایب و نواقص قابل رفعی که در طرحهای پژوهشی متداول می‌توان خاطر نشان ساخت عبارتند از:

- ا. عدم وجود انسجام تئوریک و ارتباط آن با فرضیه‌های کار
- ب. فقدان بینش هولستی (کل نگر) و تاریخ‌نگر
- ت. کمی‌گرایی مفرط، آزمون‌شیدایی و بسنده کردن به استنباط آماری.
- ث. عدم سنخیت و تناسب بین دو سطح تبیین (explanation) و توضیحی (explication)
- ج. عدم وجود یک ساختار نظری منسجم و تلفیقی بین دو سطح خرد و کلان.
- ح. عدم وجود رویه نظریه‌سازی بازنگرانه (بازاندیشانه) به‌طور مدون.
- خ. عدم به‌کارگیری بینش و منطق دیالکتیکی.
- د. میزان پائین تبیین‌های علی در شکل ترکیب تعاملی (شبکه‌ای) متغیرها (عوامل) بخصوص در سطح پایان‌نامه‌های کارشناسی
- ذ. عدم وضوح اصول روش‌شناختی و جایگاه پارادایم‌شناختی مورد استفاده و مورد استناد در تحقیق و در نتیجه عدم وضوح اصول ارزش‌شناختی پیش‌زمینه پژوهش^۱.

۵- تعریف موضوع مورد پژوهش باید در واقعیت اجتماعی ریشه داشته باشد و نه آنکه انتزاعی و مجرد باشد. از طرف دیگر هر پدیده اجتماعی بنا بر ماهیت خود دارای ابعاد و جوانب متعددی است که همواره ما را از ارائه تعریفی در شکل یک فرمول یا جمله معذور می‌دارد. بنابراین تعریف پدیده اجتماعی مذکور در چارچوب برنامه پژوهشی منتخب باید براساس تحلیل دیالکتیکی کلیت نظام تاریخی و به‌گونه ساختی (سازه‌ای) باشد. تحلیل دیالکتیکی به ما کمک می‌کند تا زمینه اجتماعی و خاستگاه شکل‌گیری پدیده مورد نظر را

۱ موارد مذکور را می‌توان به عنوان ملاک‌هایی برای ارزیابی پایان‌نامه‌ها و طرحهای تحقیقاتی به کار برد.

درک نمائیم.

از آنجا که این گونه تحلیل علاوه بر ساختار نظام موجود به ابعاد تاریخی و تکوینی نیروهای درگیر و متضاد جامعه توجه دارد، لذا در ایجاد درک ما از پدیده مورد نظر متناسب با شرایط کمک نموده و شرط «زمینه‌مند» بودن تحقیق را فراهم می‌کند. به منظور ارائه تعریفی جامع از موضوع نیاز به درک ابعاد مختلف و درک تأثیرگذاری نیروها و جهت‌گیری‌های موجود در جامعه بر ماهیت موضوع احساس می‌شود. یک «تعریف سازه‌ای»^۱ تعریفی است حاصل تحلیل دیالکتیکی که ابعاد پدیده مورد نظر را بر اساس دکوپاژ (برش) از واقعیت اجتماعی مورد تحلیل استخراج می‌کند. و بدین وسیله خصایص کل در تعریف جزء (پدیده مورد نظر) حفظ می‌شود. تحلیل دیالکتیکی نظام اجتماعی به منظور رسیدن به تعریف یک پدیده در صورتی می‌تواند از اطناب ممل^۲ بپرهیزد که نقطه عزیمت مناسبی را براساس تصور اولیه خود از موضوع در تحلیل انتخاب نماید. بهترین نقطه عزیمت برای جامعه ما، تحلیل تحول کلیت نظام تاریخی اجتماعی ایران و بحرانهای ناشی از این تحول می‌باشد. دلایل اتخاذ چنین شیوه‌ای در تعریف، را می‌توان به قرار زیر خلاصه نمود:

۱. از آنجا که جامعه‌شناسی رابطه خود را با مشکلات جامعه به مثابه یک کل حفظ می‌کند و خود جامعه‌شناسی به ذاته علم بحران ناشی از گسترش تناقضات یک جامعه در حال گذار و برآمدن انواع جدید نظامهای اجتماعی، سیاسی و اقتصادی است، بنابراین به منظور حفظ وفاداری نسبت به ماهیت جامعه‌شناسی و پرورش یک جامعه‌شناسی معطوف به مشکلات اساسی جامعه خود، درک تحولات عمیق تاریخی ضروری است.

ب. حفظ پیوند نظریه با وضعیت موجود، زمینه مورد بررسی، الگوهای ساختارهای و حوادث، و منابع فکری در فرآیند نظریه پردازی (و یا به عبارت دیگر رعایت خصلت معطوف به زمینه‌مند بودن پژوهش).

ت. مبرهن‌سازی مجموعه‌ای از پیش‌فرضها و جهت‌گیری‌های ارزشی و در نتیجه فراهم کردن امکان بازاندیشی، نقد و گفت‌گو بر سر مبانی ایدئولوژیک تحقیق.

ث. رعایت ماهیت ساختاری تعریف مفاهیم و پدیده‌ها در متن یک نظریه معطوف به واقعیت، که اصطلاحاً به آن بار کردن نظریه بر مفهوم^۱ گفته می‌شود.

ج. تأمین شرط دیالکتیکی پژوهش که توجه به کلیت نظام تاریخی و اجتماعی را ضروری می‌داند:^۲ به قول شریعتی، «هیچ اثری مجرد از کل اجتماع واقعیت ندارد... هر مسئله اجتماعی تنها در متن آن جامعه و در «حقیقت اجتماعی» آن قابل مطالعه و بررسی است... بسیاری از مسایل اجتماعی و مذهبی گذشته... باین علت از درک مفهوم «واقعی» آن عاجز می‌مانیم که آن را از پیکره زنده‌اش که محیط اجتماعی و جو زمانی و وجدان و روح دوره‌ای است که «جزء لاینفکی» از آن است متنزع می‌سازیم...» (شریعتی، ۱۳۷۳، صص ۹-۲۷۸)

ح. تأمین اهداف سیاسی و عملی تحقیق (در پیوند با جامعه‌شناسی سیاسی) که عبارتند از: (آ) شناخت پیچیدگی‌ها، شکافها و تعارضات جامعه به عنوان نقطه عزیمت (ب) شناخت گروهبندی‌ها و نیروهای که براساس خطوط آن شکافها در هر جامعه پیدا می‌شوند... (ج) شیوه

۱ Theory Laden

۲ پیوند کلیت جامعه و اجزاء آن در برقراری یک دور هرمنوتیک قابل قبول است.

تأثیرگذاری نیروهای اجتماعی بر زندگی سیاسی [و حتی بر ایستارها و نظرات افراد و اقشار جامعه] و بحث از مقولاتی چون سلطه اجتماعی، نفوذ و تأثیر و نقش آنها در سیاست [ساختار قدرت]. (بشیریه، ۱۳۷۶، ص ۹۵).

بنابراین در تحلیل دیالکتیکی کلیت تاریخی جامعه باید به مقولات زیر در حد فراهم‌سازی زمینه تعریف موضوع و نظریه‌پردازی حول آن توجه شود: (۱) تحولات ساختاری در نهادها و نظامهای اصلی جامعه و عواقب بحران‌آفرین آنها؛ (۲) نیروها و چالش‌های فکری در سطح آگاهی‌های استدلالی؛ (۳) الگوی حوادث از قبیل انقلاب، جنگ، بازسازی، توسعه و تأثیرات آنها؛ (۴) تضادهای تعارضات و گسست‌های اجتماعی؛ (۵) ساختار طبقاتی، و توزیع منافع، زیربنای معیشتی و تولید ارزش در جامعه؛ و (۶) تأثیرگذاری عوامل و سیاست‌گذاری‌های فراملی و ملی بر روند تحولات.

مکاتبی که مدل‌های تحلیل مناسب را پرورانده، اهداف و مخاطب‌هایی را دنبال نموده و بسترهای نهادی برای عمل را جویا می‌شوند نتایج تجربی پراکسیس خود را در سطح جامعه ارزیابی کرده و به بازاندیشی و بازپروری نظریات خود می‌پردازند. هرچند خلاء وجود چنین مکتب جامعه‌شناختی در جامعه ما (ایران و اقوام مختلف ایرانی) تا حدودی توجیه‌گر نقصان تحقیقات اجتماعی از این حیث می‌باشد ولی توجیه‌گر کوتاهی در پرکردن این خلاء به مثابه یکی از بزرگترین رسالت‌های روشنفکران و اندیشمندان متعهد نمی‌باشد و تا زمانی که افکار و اندیشه‌های پراکنده نتوانند در قالب چارچوب‌های اجتماعی منظم به تحلیل جوانب مختلف قضایا پردازند، نیل به سطح قابل‌کاربرد از اندیشه اجتماعی را نمی‌توان انتظار داشت.

۶- به منظور حفظ پیوستگی سه سطح "سیستمیک"، "میانجی" و "کنش" لازم می‌آید تا در تحلیل کلیت نظام تاریخی جامعه مورد نظر، تبیین و پدیدارشناسی پدیده اجتماعی، چارچوب مطالعاتی و تحلیل شامل چهار سطح تحلیل حاصل تعامل دو پیوستار (خرد کلان) و (عامل ساختار) باشد. بنابراین چهار سطح مذکور عبارت خواهند بود از:

۱- سطح خرد عاملی^۱: منظور از عاملیت میزان بالای دخالت اراده و تصمیم‌گیری انسانی و نیت‌مندی کنش می‌باشد. در این سطح آگاهی‌های استدلالی، عقاید و باورهای فردی و ابعاد شناختی نگرش قرار می‌گیرند.

۲- سطح کلان - عاملی^۲: در این سطح نیروهای اجتماعی (ابعادایدئولوژیک و فرهنگی آنها) و فعالیت‌های ارادی جنبش‌ها، تصمیم‌گیری‌ها، قانون‌گذاری‌ها، برنامه‌ریزی‌های کلان، احزاب، رسانه‌های جمعی، نظامهای آموزشی و باورهای عمومی قرار می‌گیرند.

۳- سطح کلان ساختاری^۳: شامل تکنولوژی، نیروهای اجتماعی (ابعاد سازمانی و ساختاری) نهادها و سازمانها، دیوانسالاری، تقسیم کار اجتماعی و ساختار کلان فرهنگی است.^۴

۴- سطح خرد ساختاری^۵: شامل ابعاد عاطفی و معطوف به

۱ Micro - Agent

۲ Macro - Agent

۳ Macro - Structural

۴ الگوی ارائه شده در اینجا، تا حدودی با الگوی چند بعدی جفری الگرندر شباهت دارد، با این حال تفاوت اصلی در این است که در تلفیق سطوح خرد و کلان، ضمن توجه به قطبیت عامل ساختار، بجای نظم تضاد و سلسله مراتب اجتماعی نظم موجود را دخیل کرده ایم تا پویایی یک جامعه در حال تحول ساختاری قابل درک باشد و در توجه به تبادل دیالکتیکی سطوح چهار گانه فوق از جریان تک‌علتی الگوی کلنن بهره‌نیم. تفصیل و بسط الگوی فوق را به کار دیگری محول می‌کنیم.

۵ Micro - Structural

عمل، نگرشها، رفتارها و الگوهای رفتاری فردی، عادات ارزشها و هنجارهای درونی شده و... است.

همانطور که قبلاً اشاره شد، گسترش جامعه‌شناسی متعهد تنها به غرب محدود نیست و در کشور ما نیز جامعه‌شناسان و متفکرین اجتماعی با وجود شرایط بسیار دشوار سیاسی، به شناخت متعهدانه و منتقدانه جامعه خود همت گماشته‌اند. از جمله شاخص‌ترین این افراد که سعی بالغي برای برقراری ارتباط بین نظریه و عمل داشته است دکتر علی شریعتی می‌باشد که در فصل بعدی به معرفی دیدگاه‌های فرانظری وی می‌پردازم.

مقوله‌های بشر و بشریت و تمدن بشری و جامعه انسانی و تاریخ اجتماعی هر کدام پدیده‌های بسیار پیچیده‌ای هستند که به سادگی به یک یا حتی چند خصلت ذاتی (مانند سلطه جویی یا حرص و طمع یا اقتدارطلبی یا همزیستی و صلح دوستی ذاتی) قابل تقلیل نمی‌باشند. از این رو حکم صادر کردن‌های کلی و تکلیف را یکسره کردن به لحاظ اغناء روحیه کنجکاوانه یک محقق یا روشنفکر یا فعال اجتماعی که خواهان تغییر در جامعه است بسیار نابسند می‌نماید.

عموما مردم حوزه سیاست و جامعه مدنی (که باید محل نوآوری و ابداع و ایثار و هزینه دادن برای منافع و حفظ ارزشهای انسانی و زیست محیطی برای طولانی مدت باشد) را با حوزه بازار که محل عرضه محصولات از قبل آماده شده و تقاضا برای تامین منافع کوتاه مدت مصرفی است اشتباه می‌گیرند. در حوزه سیاست به گونه‌ای که یک جامعه‌شناس متعهد تعریف می‌کند انتخاب بین بد و بدتر بی معنی است. این در واقع مکدونالدیزه شدن و کالایی شدن سیاست است که بدین گونه شهروند را به مصرف کننده گزینه‌هایی که قدرت‌ها برایشان از قبل ترتیب داده‌اند تبدیل کرده است.

در فصول قبلی این کتاب، به تشخیص و مقایسه اجمالی انگاره‌های راهبر در علوم اجتماعی بر اساس موضع‌گیری‌های نهایی آنها در قبال اصولی‌ترین مفروضات هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی،

روش شناختی و ارزش شناختی مورد مناقشه نظریه پردازان پرداختم. در این میان با معرفی مبادی تاریخی و مبانی فرانظری انگاره متعهد-انتقادی زمینه آشنایی با اصول و مبادی و دامنه آن فراهم شد. در فصل حاضر بر آنم تا از طریق بررسی تطبیقی موضع گیری‌های دکتر علی شریعتی، میزان قرابت و انسجام عناصر نظری وی و نسبت آنها را با انگاره متعهد مورد ارزیابی قرار دهم.^۱

دکتر علی شریعتی هر چند دارای مدرک رسمی جامعه‌شناسی نبود اما نقش بزرگی در شکل‌گیری بسیاری از افکار جامعه‌شناسانه پس از خود در فهم زمینه اجتماعی-تاریخی ایران و حتی جهان اسلام بازی کرده و در بومی‌سازی نظریه‌های جامعه‌شناسانه و فلسفه اجتماعی سیاسی غربی در ایران به مثابه یک نقطه عطف تجلی نمود. از این رو مهم است که بدانیم افکار هرچند به ظاهر نا منسجم جامعه‌شناسانه وی به کدام انگاره نزدیک‌تر است یا مواضع فرانظری وی کدامند. در واقع عدم اشتغال رسمی به کار جامعه‌شناسانه در حوزه شناخت ایران برای وی زمینه بستر سازی‌های فرانظری را فراهم کرد. چنین مشابهتی بین وی و بسیاری از اندیشمندان غربی با نفوذ در جامعه‌شناسی متعهد غرب چون هابرماس و دلوز و دریدا و فوکو و غیره برقرار است چرا که هیچ‌یک از این افراد نیز واجد مدرک جامعه‌شناسی یا صاحب کرسی استادی در این رشته نبودند!

همانطور که خواهیم دید، انسجام فکری شریعتی در قالب تفکر توحیدی به عنوان مکتبی متعهد و انتقادی قابل بحث می‌باشد. نکته قابل توجه این است که توحید برای شریعتی مقوله‌ای صرفاً مذهبی یا دینی نیست! از نظر وی توحید ماهیتی فرا-مذهبی و فرا-ایدئولوژیک دارد. توحید، جهان بینی خاصی است که همواره سعی داشته است

۱ فصل حاضر متن بازنگری و بازنویسی شده مقاله‌ای است که در مجله فرهنگ توسعه شماره ۴۷ سال ۱۳۷۹ با عنوان "مبانی جامعه‌شناسی شریعتی" منتشر شده است.

تا کلیه نهادهای بشری و اجتماعی از جمله دین را مورد بازسازی و بازتفسیری رهایی بخش از چنگال تناقضات فکری و عملی قرار دهد. توحید فراتر رفتن از ثنویت‌ها، تناقضات و تضادهایی است که حیات و اندیشه بشر را به استضعاف قدیم و جدید و شخصیت انسان را در بند از خود بیگانگی (چه سنتی چه متجدد) کشانیده‌اند. "توحید از نظر شریعتی فرآیندی و دیالکتیکی است فربه‌تر از هم دین و هم ایدئولوژی" (حسینی ۱۳۷۸).

در یک معنی کلی، توحید شالوده ایدئولوژی و سیمای فکری بنای جامعه توحیدی است؛ اجتماعی بر زیربنای مادی و اقتصادی بی تضاد (توحید اجتماعی) و بر زیربنای فکری و اعتقادی بی تناقض و بی انحصار (توحید به مثابه فرانظریه‌ای متعهد به تحلیل شرایط تحقق عدالت و آزادی). "توحید، وحدت طبیعتی با ماوراء طبیعت، انسان با انسان و خدا با جهان و با انسان را توجیه و تفسیر می‌کند و همه را در یک نظام کلی هماهنگ و زنده و خودآگاه تصویر می‌نماید" (شریعتی م. ۱۶، صص ۹۵-۱۴۸). و از آنجا توحید فراتر و فربه‌تر از دین می‌شود که تقابل توحید و ضد توحید (شرک)، تقابل دین با بی دینی (کفر) نیست. "شرک نه بی دینی که دین است". شرک به معنی اسیر شدن در ثنویت‌ها و تضادهایی است که در اشکال دینی و غیر دینی (از استالینسم گرفته تا کاپیتالیسم) به توجیه تبعیض‌ها، از خود بیگانگی‌ها و تضادهای طبقاتی، نژادی و جنسی و خانوادگی و قومی می‌پردازد.

علی شریعتی، عموماً به عنوان یک ایدئولوگ انقلابی شناخته می‌شود که سعی در دگرگون کردن جامعه خود بر مبنای تفسیری بنیادین و روشنفکرانه از دین در برههء زمانی خاصی از تاریخ معاصر ایران داشته است. همین جنبه قویاً سیاسی و عملی کار وی باعث شده است تا بسیاری از تاریخ‌شناسان معاصر و روشنفکران سکولار بعد از

انقلاب ایران از درک ابعاد و افکار جامعه شناسانه وی غفلت بورزند.

جان فوران مدعی است که آثار شریعتی در مجموع تلاش هایی در راه ایجاد یک اسلام پویا و رادیکال به یاری تحلیل های جامعه شناختی و سیاسی بود (فوران، ۱۳۷۸، ص ۵۴۵). از نظر حجاریان (۱۳۷۹)، «[شریعتی] با ترکیب معجزه آسایی از جهان سوم گرایی، ایده های مترقی، سوسیالیسم نوع اروپایی و اسلام، معجونی ساخت که عطش انسان به حاشیه رانده شده را سیراب می ساخت... اما آن زمان سپری شده است و اکنون دغدغه ها و دلمشغولی های مهم تری هم چون توسعه و دموکراسی در دستور کار انسان زمانه ماست». ^۱ پروفیسور رفیع پور، جامعه شناس، مدعی است «شریعتی طی سخنرانی های متعدد با محتوایی انتقادی ... با استدلال منطقی ... در قالب های بیان بسیار احساسی و هیجان بر انگیز توانست تعداد بسیار زیادی از ... جوانان و روشنفکران جامعه را جذب مذهب و عقاید خود نماید» (۱۳۷۶، ص ۹۰). تعمیم چنین تعریفی از نقش و جایگاه تاریخی شریعتی به جایگاه و اهمیت فکری کاروی، هر چند با واقعیت زندگی و شرایط تاریخی دوران حیاتش تناسب دارد، لیکن

۱ حجاریان اضافه می کند: «می توان در تپش قلم او رگبار مسلسل ها را شنید... باید آثار شریعتی را از صافی بگذرانیم و... شریعتی را باید نقد و اندیشه وی را از فیلتر گذراند تا به صورتی بهداشتی در اختیار نسل آینده کشور قرار گیرد...» (رک متن پیام حجاریان به سمینار شریعتی و اندیشه اصلاح طلب). البته و صد البته که می توان مانند آقای حجاریان و یاران اصلاح طلب حکومتی ایشان برای انتقام از گذشته خود و غسل تعمید تاریخی که با حذف و سانسور آثار و افکار شریعتی ساخته ایم، همه گناهان (از صدای مسلسلهای اعدای دهه شصت تا توجیه ایدئولوژیک استبداد دینی) را بر گردن او بیاندازیم و باز هم در این زمان با ته نشست های تفکر پلیسی خود (فیلتر، صافی، بهداشتی کردن!) افکار غیر بهداشتی! وی را آن هم در حد پر کردن خلوت تنهایی و تحریک جوانان به مشارکت (همان متن) برای خود کاربردی نماییم. آری، چرا که در زمانه ما دیگر زندگی همان تهی از معنویت و انسانیت و عدالت نیست و جامعه ما از این لحاظ ها به قهقرا نمی رود و دین دیگر ایفون توده نیست و مثلث زر و زور و تزویر در برابر آفتاب عالم تاب و مطلق در حال ظهور «توسعه» و «دموکراسی» (آنها هم به روایت اصلاح طلبانه ما) که اکنون تازه بدان ها رسیده ایم رنگ باخته است و مانده است تا با اصلاحات (فتح چریکی سنگر به سنگر! و پر کردن زباله دان تاریخ به قول حجاریان) نجات «انسان امروز» (نه فقط ایرانی ها) را فراهم آوریم و البته این ها همه صد در صد غیر ایدئولوژیک و بهداشتی هستند!

چهره اصیل‌تر وی که همان اجتهاد فکری‌اش در خلق یک بینش اجتماعی-اخلاقی رهایی‌بخش است را در لفافه نوعی تفسیر سطحی می‌پوشاند که توگویی ارزش اصلی اندیشه وی در پرتو نیل به اهداف عملی و مبارزاتی‌اش قابل فهم است. در این صورت استنباطهایی از این قبیل قابل انتظارند که شریعتی به ایدئولوژیک کردن خودسرانه یک دین ذاتاً خصوصی همت گمارده و به هموار نمودن ضمنی راه استبداد دینی و توجیه تفکر سنتی در قالب عبارات علمی و جدید پرداخته است!

به منظور تشخیص مؤلفه‌های اساسی اندیشه شریعتی و بررسی یکپارچگی منطقی بین آنها ضروری است تا فرضیات کلی (domain assumptions) یا مفروضات زمینه‌ای (background) از آراء وی استخراج شوند. مفروضات زمینه‌ای یا کلی بنا به تعریف آلون گلدنر، الزما فرضیاتی نیستند که نظریه پردازان و متفکران اجتماعی به صراحت در نظریه‌های خود به آنها اشاره کرده باشند. بلکه مفروضات پنهان و ضمنی هستند که خود زمینه ساز و شالوده‌ی مفروضات مسلم، استدلال‌ها و راه کارهای ارائه شده می‌باشند. این مفروضات در بطن اظهارات و گفتمان آشکار یک دیدگاه واقع شده‌اند و در اصل در سرنوشت اجتماعی و تاریخی یک مکتب و واکنش‌های صورت گرفته به آن تأثیر به سزایی دارند. قبول و رد علمی (ونه اثبات یا ابطال تجربی) نظریه‌ها و مکاتب بیش‌تر به خاطر وجود این گونه مفروضات است. درک اهمیت و تخمین سرنوشت یک دیدگاه در طول زمان منوط به درک مفروضات زمینه‌ای آن است که به قول گولدنر «تغییرات اساسی در چارچوب مفاهیمی پدید می‌آیند که فرضیات کلی جدیدی را در بردارند» (گولدنر، ۱۳۶۸، ص ۵۳).

به قول گولدنر، «عامل فرضیات زمینه‌ای مهم‌ترین عامل در

شکل گیری اعتقادات حرفه‌ای و نظری می‌باشد» (گولدنر، ۱۳۶۸، صص ۵۴-۶). بنا بر شیوه‌نگاره‌شناسی ارائه شده در فصول قبلی این کتاب، این فرضیات زمینه‌ای در واقع همان مفروضات اساسی در چهار حوزه هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، ارزش‌شناسی و روش‌شناسی هستند. لزومی ندارد که متفکر یا اندیشمند مورد بررسی در این زمینه‌ها به طور آشکار صحبت کرده باشد، بلکه در تحلیل فرائظری یک نظریه وظیفه ما جستجوی موضع‌گیری‌های ضمنی در قبال این مفروضات است. با این حال در مورد شریعتی باید گفت که وی در برخی آثار خود نسبت به ساختار فرائظری یک مکتب یا نظریه آگاه بوده و حتی در مقوله اسلام‌شناسی با ارائه طرح هندسی مکتب سعی دارد تا کار خویش را به نوعی ساختار بندی و تحلیل فرائظری کند (شریعتی، ۱۳۶۱، م. آ ۱۶).

انتظار منطقی یا ایده آل این است که مفروضات زمینه‌ای هر دیدگاه یا متفکری در چهار حوزه فوق دارای انسجام و هماهنگی باشند. مطابق الگوی مکتب (طرح هندسی مکتب) که شریعتی خود در کتاب اسلام‌شناسی ارائه می‌دهد، مفروضات هستی‌شناختی همان جهان بینی یک مکتب را تشکیل می‌دهند و مفروضات اخلاقی و عملی، ایدئولوژی آن مکتب را تولید می‌کنند (آن چه من در این کتاب به عنوان مفروضات معرفت‌شناختی و روش‌شناختی معرفی کرده‌ام در طرح هندسی مکتب شریعتی لحاظ نشده‌اند). در این فصل به بررسی این مفروضات اساسی تنها در حوزه‌های هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی یک انگاره در آثار شریعتی می‌پردازم تا تشخیص دهیم که آیا افکار جامعه‌شناختی شریعتی دارای انسجام انگاره‌ای بوده‌اند و یا نه و اگر بوده‌اند به کدامیک از انگاره‌های سه گانه شرح داده شده (اصول‌گرا، نسبی‌گرا، و متعهد) نزدیک می‌باشند.

۵-۱ هستی‌شناسی شریعتی

قبلاً با سؤالات اساسی مطرح در هستی‌شناسی انگاره‌ها آشنا شدیم. با بررسی این مفروضات متوجه نوعی دوآلیسم (ثنویت) در آنها می‌شویم. دوآلیسم نوعی نگرش به هستی مبتنی بر تشخیص عناصر دوگانه‌ای است که از یکدیگر مستقل بوده و حتی گاه مقابل یکدیگر می‌نشینند و هر دیدگاهی (به جز دیدگاه‌های دیالکتیکی) اصالت را به یک طرف از این دوگانگی‌ها می‌دهد. دوگانگی‌هایی چون جبر-اراده، فرد-جامعه، نظم-تحول، اصلاح-انقلاب، علم-ارزش، خرد-کلان، عین-ذهن، آزادی-تعهد، وحدت-کثرت، ماده-معنی، دنیا-آخرت، واقعیت-حقیقت، مرد-زن، عدالت-توسعه و ... که در آنها بسیاری از مناقشه‌های جدی نظری و عملی ریشه دارند.

شریعتی به طور آگاهانه‌ای تلاش دارد تا این دوگانگی‌ها را در ارتباطی دیالکتیکی قرار دهد. از نظر وی هرگونه اختلال یا اغتشاش در این ارتباط به علت اصالت یافتن یک وجه در برابر دیگری، فرآیند رهایی انسان را دچار انحراف می‌نماید. بنابراین، در جامعه‌شناسی متعهد شریعتی، دیالکتیک، نبض آزادی (فلاح) است. اصولاً دو هستی‌شناسی آرمانی را حاکم بر مباحثات جاری می‌توان تشخیص داد. یکی هستی‌شناسی رئالیستی است که شاخصه تفکر اثباتی و محافظه کارانه بوه و دیگری هستی‌شناسی ایده‌آلیستی است که شاخصه تفکر ذهن‌گرا و نسبی‌گرا است. رئالیسم واقعیت را مستقل از ذهن ما می‌پندارد. هستی مستقل از اراده و ذهنیت مشاهده‌کننده خود به معیاری برای کشف حقیقت می‌شود. منشأ حقیقت جایگاهی به تمامی خارج از انسان و وجدان جمعی انسانها پیدا می‌کند.

در مقابل هستی‌شناسی ایده‌آلیستی تمامی اصالت را به ذهن

بشر و اراده و تجربه بشری می‌دهد. واقعیت خارجی بدون ذهن ما وجود ندارد. بنابراین جهان خارج آن گونه که هست ساخته ذهن ماست (شریعتی م. آ. ۱۵، ص ۱۶۷). بنا بر این رئالیسم از این لحاظ عین‌گراست و ایده آلیسم ذهن‌گرا می‌شود. عین‌گرایی همانند علوم فیزیکی در زندگی اجتماعی بدنبال قوانین جهان شمول می‌گردد. حال این که این گونه اصول‌گرایی فرانظری در بررسی ابعاد پیچیده زندگی اجتماعی بشر دچار تناقض و تقلیل‌گرایی خواهد شد. علوم اجتماعی و انسانی که موضوعشان ماهیت پیچیده انسان و روابط انسانی است غیر قابل تعیین به طور متقن و جبر‌گریزانند. شریعتی در بحث جهان بینی از این گونه ثنویت هستی‌شناسانه مانند رئالیسم-ایده آلیسم یا عین‌گرایی-ذهن‌گرایی به وضوح و آگاهانه برائت می‌جوید (شریعتی، ۱۳۶۱، م. آ. ۲۳).

شریعتی، هستی‌شناسی خود را در قالب جهان بینی توحید تعریف می‌کند. «جهان بینی من عبارت است از توحید» (شریعتی، ۱۳۶۱ م. آ. ۱۶، ص ۳۵). از نظر او جهان بینی، عبارت از نوع تلقی که انسان از هستی یا وجود دارد (همان، ص. ۱۶). این هستی می‌تواند هستی انسان، جهان، تاریخ یا جامعه باشد. هستی انسان یعنی حقیقت انسان و نه واقعیت موجود متظاهر. آن چه شریعتی در طرح هندسی مکتب با عنوان‌های خاص جامعه‌شناسی، تاریخ و انسان‌شناسی مطرح می‌کند و بین آن‌ها با رشته‌های آکادمیک مشابه شان فرق می‌نهد در واقع همان هستی‌شناسی انسان، تاریخ و جامعه (به ترتیب) هستند.

جهان بینی توحیدی به معنی تلقی جهان به صورت یک وحدت ذاتی و بالقوه بر پایه هستی‌شناسی وحدت خواهانه است. روابط تضادگونه بین دوگانگی‌هایی از قبیل عین-ذهن، دنیا-آخرت، ماده-معنی، روح-جسم، سرمایه-کار، مرد-زن، روابط کاذبی هستند که تنها در سطح واقعیت موجود انسانی و در قالب نظام‌های اجتماعی

دچار شرک پروده شده‌اند. هرگونه اندیشه و مرامی (چه مذهبی و چه غیر مذهبی) که به این دوگانگی‌ها اصالت می‌بخشد، دچار شرک شده است. البته جهان بینی توحیدی با این توصیف متفاوت از جهان بینی وحدت وجودی است. در جهان بینی توحیدی هستی در ذات خود یگانه است. حقیقت این هستی در رابطه با انسان دارای اصالتی است بالقوه (شدنی)، هرچند تضادهای موجود در سطح واقعیت (امور واقع شده) مغایر با این ذات باشند. بنابراین هستی خود به دو سطح تقسیم می‌شود: غیب و شهادت. ماهیت هستی، ماهیتی پویا در حال متحول شدن بین این دو سطح است. این تقسیم بندی از نگاهی انسانی است که در قالب دوگانه سطح واقعیت (شهود یا آنچه هست یا "نمود" به قول مارکوزه یا سیستم به قول هابرماس) و سطح حقیقت (یا غیب، یا آن چه باید‌ها، یا "بود" به قول مارکوزه یا زیست جهان به قول هابرماس) تجلی می‌یاد.

رابطه این دو گانه براساس تضاد یا بیگانگی نیست بلکه رابطه‌ای دیالکتیکی به واسطه عمل انسانی است. بنابراین تضادهای موجود بین این دو سطح تضادهای ساختگی هستند هرچند "نمود" بر "بود" تفوق یافته است و نیازهای کاذب بر خواسته‌های راستین انسانی، ولی همواره امکان نفی این تضادها و تباهی‌ها و تحقق امر مطلوب در تاریخ وجود دارد. بیشتر تاریخ انسان در سطح واقعیت، تفوق نیازهای کاذب بر منافع راستین انسانی بوده است. در فرآیند کنش تاریخی رهایی بخش، واژگونی این تضادها و نظام‌های سلطه موجب آنها ممکن می‌شود. بنابراین مکتب جامعه‌شناختی متعهد شریعتی واجد بعد ارزش‌شناسی و عمل اخلاقی و پراکسیس رهایی بخش تاریخی است. ارزش‌ها، حاصل به چالش کشیدن تضادهای دوگانه یا ثنویت‌ها و نظام‌های سلسله مراتبی و سلطه وابسته به آنهاست (از سلطه سرمایه بر کار گرفته تا سلطه مرد بر زن و سلطه دین بر دنیا - دین سالاری - یا

سلطه دنیا بر معنویت - ماتریالیسم). توحید نه تنها مبنای هستی‌شناسی می‌شود بلکه مبنای ارزش‌شناسی نیز خواهد بود. به معنای شناسایی و تحقق حقیقت بی‌تناقض و تضاد و فرآیند پویا متکی بر اراده و کنش انسانی. حال آن که تصور مکتب صوفی مآبانه "وحدت وجود" از هستی‌تصور ایستا و مستقل از اراده انسان و مبتنی بر این همانی حقیقت و واقعیت است. از این رو همواره تن به جبر می‌دهد و عمل انفعالی و بی‌طرفی سیاسی را به همراه می‌آورد.

از نظر شریعتی عدم وجود بینش توحیدی به الینه شدن انسان منجر می‌شود. «ماتریالیسم خود به خود انسان را الینه می‌کند و به صورت پدیده‌های مادی معرفش می‌کند.... و همه ارزش‌های ماواراء مادی او را نفی می‌کند...» (شریعتی، ۱۳۶۱، م. آ. ۱۶، ص ۲۹۰). از طرف دیگر، «ایده آلیسم هم در شکل‌های مختلف مذهبی و غیر مذهبی اش انسان را الینه می‌کند.. ایده آلیسم فلسفی و اخلاقی - به صورت عرفان و مذهب و فلسفه و یا یکی از ابعاد نیهلیسم یا اگزستانسیالیسم هایدگری و یاسپرسی انسان واقعی یا واقعیت انسانی را نفی می‌کند» (شریعتی، ۱۳۶۱، م. آ. ۱۶، صص ۲۹۰-۱). دیالکتیک حقیقت - واقعیت در انسان (شخصیت انسانی) در قالب روح خدا - لجن تفسیر نمادین آدم عنوان شده است. انسان در او مانیسم توحیدی، تجلی نمادین خود را در روایت آدم می‌یابد. انسان موجودی است که مسئول سرنوشت خود می‌باشد، نه تنها مسئول سرنوشت خود بلکه مسئول انجام رسالت خدایی در جهان و امانت دار در عالم و طبیعت... بنابراین نتیجه می‌شود که انسان دارای دو بعد است، یکی پستی حماء مسنون یا گل متعفن و دیگری جهش به سوی خدا» (شریعتی، ۱۳۷۰، م. آ. ۲۴، ص ۱۲). از جمع این دو است که حرکت و تکامل ایجاد می‌شود و در نتیجه تکامل نتیجه تعامل دیالکتیکی این دو بعد واقعی و حقیقی یا بود و نمود انسانی است (شریعتی، ۱۳۶۱، م. آ. ۱۶، ص ۴۴).

بنا بر این ثنویت در رابطه انسان با هستی و طبیعت وجود دارد نه در ذات هستی. در اسلام توحیدی از نظر شریعتی، شیطان نیرویی معادل و متضاد با خدا نیست بلکه مقابل انسان است. بدین ترتیب هستی تاریخی نیز عبارت است از تضادی ثنوی بین دو جناح هاییل و قایل. هاییل نماد مالکیت اشتراکی (دامدار) و قایل نماد مالکیت فردی و انحصاری (ملاک) است. تفوق قایل بر هاییل یا مالکیت انحصاری بر مالکیت دموکراتیک و جمعی مردم بر ابزار تولید، جامعه بشری سرشار از آزادی، صلح و فراغت را به قطب‌های متضاد، متخاصم و با روابط انقبادی-اقتداری تبدیل می‌کند (شریعتی، م.آ. ۱۶، صص ۵۰-۶۲).

در هستی‌شناسی اجتماعی-تاریخی شریعتی، هاییل که خود سمبل انسان موحد در نظام اشتراکی و دموکراتیک است (یعنی جامعه‌ای که بین بود و نمود یک رابطه دیالکتیکی سازنده برقرار است) در مقابل قایل سمبل انسان مشرک و نظام شرک و طبقاتی (جدایی و تناقض بین بود و نمود) قرار می‌گیرد. و غلبه قابل بر هاییل، هر مرحله از تحول در نظام‌های تولید اقتصادی و باز تولید اجتماعی است که در آن شکاف بین دوگانگی‌های مذکور عمیق‌تر شده به تشکیل نظام سلطه می‌انجامد. از این رو، تضاد طبقاتی (سلطه اقتصادی یک طبقه بر طبقه دیگر) و سایر سلطه‌های سیاسی و فرهنگی گروه‌ها بر یکدیگر به عنوان جلوه‌های تاریخی نظام شرک فاقد اصالت بوده و در فرآیند رهایی از زندان تاریخ و جامعه نفی می‌شوند. به همین شکل هستی اجتماعی نیز فرآیند بالقوه‌ی "شدن" و حرکت میان آن چه هست (وضع موجود) و آن چه باید باشد است. کارگزاران قطب هاییلی در جامعه، خدا-مردم، و کارگزار قطب قایلی ملاء (زر)، مترف (زور) و ملا یا روحانیت (تزیور) هستند. زیربنای اجتماعی نه شیوه تولید یا نظام تولید (بنا به نظر مارکسیسم ارتدوکس) که

همین روابط قابیلی-هابیلی (در هردو بعد تولید و مناسبات اقتصادی و بازتولید اجتماعی-فرهنگی-جنسیتی-اکولوژیک) است (شریعتی، م. آ. ۱۶، صص ۶۳-۷۰).

از جمله دوگانگی‌های کاذب دیگر تضاد بین فرد و جامعه است که در عرصه ایدئولوژیک و عملی همواره با اصالت دادن یکی در برابر دیگری مواجه هستیم. در اینجا نیز، شریعتی متناسب با جهت گیری انتقادی و تعهدگرای خود، اصالت فرد در برابر جامعه و یا برعکس آن را نفی می‌کند. وی با استناد به نظریه گوروپچ وحدت علت یا اعتقاد به عامل تام واحد در تبیین مسائل انسانی و اجتماعی را نفی می‌کند و به تعدد پیچیده عوامل اجتماعی معتقد است و از تقلیل‌گرایی (reductionism) می‌پرهیزد. تقلیل‌گرایی (با تقلیل در پدیدارشناسی اشتباه نشود) همواره به دنبال ساده‌سازی و کاهش ابعاد و عوامل به یک بعد یا یک عامل مشخص در تفسیر و تبیین پدیده‌ها بوده است. نه ماهیت فرد قابل تقلیل به جمع است (آنچنانکه ایدئولوژی‌های مارکسیستی و سوسیالیستی ارتدوکس انجام می‌دهند) و نه ماهیت جمع به فرد (براساس ایدئولوژی‌های لیبرالی یا نولیبرالی). فرد و جامعه در ارتباطی متقابل و دیالکتیکی قرار دارند. بنابراین جهت گیری شریعتی یک جهت گیری تلفیقی بین خرد و کلان در تحلیل‌های هستی‌شناسانه‌اش است. چنین تلاش تلفیقی اکنون به عنوان یکی از مهم‌ترین جریان‌های نظریه‌پردازی حتی از جانب جامعه‌شناسان و فلاسفه‌ی اجتماعی غیر انتقادی دنبال می‌شود.

از میان انتقادی‌ها، یورگن هابرماس در دهه ۸۰ میلادی به یک رهیافت تلفیقی‌تر روی آورد (تلفیق نظریه کنش با نظریه نظامها). وی با تمایز نهادن میان عقلانیت نظام اجتماعی و عقلانیت زیست‌جهان و اصالت بخشیدن به هریک از تقلیل‌گرایی‌ها می‌پرهیزد. ضمن آن که معتقد است در سطح واقعیت جهان امروز عقلانیت نظام‌ها

سریع‌تر از عقلانیت زیست‌جهان (دنیای مفاهمه میان کنشگران) رشد کرده است و بر آن چیره شده است (ریتزر، ۱۳۷۴، ص ۶۰۴).

به همین ترتیب، ثنویت انسان-تاریخ (که در جامعه‌شناسی به دوگانگی عامل-ساختار مشهور است) در تفکر تعهد‌گرای شریعتی جای خود را به تعبیری دیالکتیکی می‌سپارد. همان‌گونه که مارکس نیز اشاره کرده بود «انسان‌ها تاریخ‌شان را می‌سازند اما نه آن‌چنانکه خودشان دوست می‌دارند. آن‌ها تاریخ را تحت شرایط دلخواهشان نمی‌سازند. بلکه تحت شرایطی این کار را انجام می‌دهند که در برابر آن‌ها وجود داشته‌است (Marx, 1869[1963], p.15). در انگاره متعهد، انسان‌ها نه کاملاً راکتو (منفعل) و نه کاملاً پرواکتو (پیشا فعال) هستند. کنشگران اجتماعی قادر به تأثیر گذاری بر دنیای اجتماعی خود هستند، اما این تأثیر مورد وساطت کلیت تاریخی‌شان قرار می‌گیرد. چرا که گذشته‌ای که خلق کرده‌ایم شرایط شکل‌دهی به آینده را تعیین می‌کند.

با این حال، انسان‌ها همواره دارای پتانسیل‌ها و توانایی‌های بالقوه برای ایجاد تحول در راستای خواسته‌های خود می‌باشند. و از این روست که شناخت کامل ماهیت انسانی ناممکن نیست ولی پتانسیل انسانی برای تحول خود معیاری برای سنجش همه چیز می‌شود (Fuh-ram, 1979). مردمی که فن‌آوری، سرمایه مالی، ارتباطات و حمل و نقل و کلاً زیر ساختارها را تحت مدیریت خویش دارند در خلق واقعیت‌ها توانا تر هستند.

شریعتی، با استناد به آیه «ان الله لا یغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بانفسهم» («خداوند تنها سرنوشت جامعه‌ای را تغییر می‌دهد که مردمانش در صدد تغییر آنچه در اختیارشان است برآیند») دیالکتیک اراده و جبر یا عامل اجتماعی و ساختار اجتماعی را در

ایجاد تحولات تاریخی (سرنوشت جامعه) مطرح می‌کند. «می بینیم که در بازی اختیار و جبر و در بازی اراده خدا و اراده انسان است که حرکت تغییری به صورت یک سنتر تحقق پیدا می‌کند. این آیه هر دو عنصر را در بر دارد: هم رئالیده مادی جبر علمی خارجی را و ... هم چنین عامل انسانی و نقش انسانی را که تصمیم‌گیری انسان برای رشد آگاهی خودش عمل صالح در راه تغییر ما بقوم یعنی جامعه و محتوای اجتماعی است» (شریعتی، ۱۳۷۷ م. آ. ۱۰، ص ۳).

بر اساس این آیه، تغییر سرنوشت جوامع به سمت سعادت و رهایی منوط به اراده جمعی و فردی افراد آن جامعه در به چالش کشیدن الگوهای رفتاری و فکری و نهادهای اجتماعی و ساختارهای اسارت بار آن جامعه است. با این حال میزان سنگینی ساختارها و نهادهای اجتماعی در شکل دهی به نتایج عملی کنش‌رهایی بخش افراد جامعه در جوامع مختلف متفاوت است. از این رو اصلاح فرد فرد جامعه در پرتو مبارزه برای اصلاح اجتماعی حاصل می‌شود و بلوغ اصلاح اجتماعی مشروط به اصلاح فرد فرد جامعه به اختیار و انتخاب آزادانه خودشان و به همراه رشد آگاهی صورت می‌گیرد.

در یک فرهنگ فاسد (که رشوه و دروغ و خیانت و بی‌اعتمادی را رواج می‌دهد) انتظار داشتن انسان‌های صالح بسیار کم‌تر است. بنا براین رهایی فرد و جامعه در گرو اصلاح متقابل فرد و جامعه است که می‌تواند از سطوح واسطی چون اجتماعات محلی (Communities) و جنبش‌های پیشرو اجتماعی شروع شود تا به سطوح وسیع‌تر جامعه گسترش یابد. «تقوا، تزکیه نفس و اصلاح فرد و جامعه در گوشه خلوت و غفلت از سرنوشت جامعه بدست نمی‌آید». «فرد در اثنای مبارزه برای اصلاح جامعه به اصلاح فردی و اخلاقی می‌رسد ولو مبارزه‌اش موفق هم نشود» (شریعتی، م. آ. ۵، صص ۵۱-۲).

در هستی‌شناسی توحیدی علی شریعتی، ماهیت واقعیت‌های اجتماعی نه یک الگوی پایدار رفتاری یا ساختاری از پیش موجود یا جهان شمول است که هم چون قوانین فیزیک قابل استنتاج و یا تعمیم به همه جوامع باشد (آنگونه که اثبات‌گرایان باور دارند) و نه صرفاً مجموعه‌ای از سازه‌های سیال بین‌الذهانی (آن چنان که پدیدار شناسان مدعی اند) شکل گرفته در تعاملات نمادین کنشگران اجتماعی. بلکه در اصل تضادهایی هستند که توسط زیر ساختارهای پنهان (چون منافع و علایق) شکل می‌گیرند. در اینجاست که شریعتی در توضیح این تضادها به مدل تثلیث (شرک ملموس‌تر اجتماعی و تاریخی) می‌رسد که کانون‌های آن را زر (انحصار اقتصادی)، زور (استبداد سیاسی)، و تزویر (استحمار فکری-فرهنگی) تشکیل می‌دهند. در جامعه‌شناسی متعهد شریعتی نیز عاملیت اجتماعی (social agency) نه از عقلانیت خود منتفع افرادی تشکیل شده است که همواره به دنبال حداکثر سازی منفعت به محاسبه سود-زیان مشغولند (مطابق الگوهای انسانی شناختی لیبرالیستی) و نه آنکه صرفاً به وسیله‌ی ساختارهای کلان سیاسی-اقتصادی و طبقاتی شکل می‌گیرد.

به لحاظ رابطه آگاهی (خصوصاً باورهای مذهبی و فرهنگی) و عمل اجتماعی، شریعتی به پیچیده بودن دنیای باورهای افراد و جماعت‌ها باور دارد. با این حال وی در برخی آثارش از اعمال این نظر به تحلیل هایش کوتاهی می‌کند. وی در پروژه پروتستان‌تیسیم اسلام اصلاح دینی را برای اصلاح جامعه کافی می‌داند. در تاریخ اما اصلاح پایدار اجتماعی نه صرفاً محصول تغییر ارزشها و افکار که همزمان محصول تغییر شیوه‌های معیشتی و روابط اجتماعی بین افراد نیز هست.

از طرف دیگر، افراد صرفاً به شکل تک خطی رفتارهایشان را

در تناسب منطقی با باورهایشان تنظیم نمی‌کنند. هرچند باورها در شکل دهی به رفتار تاثیر گذارند اما باورها نیز توسط افراد متناسب به خواسته‌های عملی و آرزوها و اهداف و علایق و بالاتر از همه منافی که فرد به عنوان منافع وی از جانب نظامها تلقین شده‌اند انتخاب و بازتفسیر و بازسازی می‌شوند. از طرف دیگر دنیای باورهای افراد الزاماً دنیای یکدست و خالی از تناقض نیست. بلکه در عمل در بسیاری موارد افراد در جاهایی که تناقض بین باورها ایشان وجود دارد سعی می‌کنند تا حوزه‌های فکری و عملی مجزا از همی را پدید آورند. به عنوان مثال می‌توان یک فرد تحصیل کرده مانند مهندسی را در نظر گرفت که در حوزه باورهای علمی اش که با اشتغال وی در ارتباط است به منطقی و عقلانیت معتقد است، اما در حوزه رفتارها و باورهای فرهنگی اش ممکن است به زیارت و توسل با تفاسیر سنتی اعتقاد داشته باشد و بین این دو حوزه مختلف هیچ گونه ارتباطی برقرار ننماید. همچنین می‌توان فرد تحصیل کرده‌ای را تصور کرد که در ضمن مخالفت با باورهای مذهبی جامعه به دام اصالت ذات گرفتار شده است (هرگونه باور مذهبی را به دلیل صرفاً مذهبی بودن غیر عقلانی می‌داند) اما در مورد باورهای ایدئولوژیک و سکولار خود قائل به ذات‌گرایی نیست و آنها را موضوع تفاسیر مختلف می‌داند.

تباین دو سطح واقعیت و حقیقت را در کار سایر نظریه پردازان انتقادی نیز شاهدیم. مارکوزه این دو سطح از حیات اجتماعی را در قالب عناوین خواست‌های کاذب (واقعیت) و علائق راستین انسانی (حقیقت) مطرح می‌کند. یکی ظاهر است و دیگری ذات. هر چند در واقع ظاهر بر ذات تفوق پیدا کرده و خواست‌های کاذب بر جامعه سیطره یافته‌اند ولی همواره امکان نفی این تباهی و تحقق امر ممکن و مطلوب در تاریخ وجود دارد. تاریخ انسان در سطح واقعیت، تفوق نیازهای کاذب بر راستین بوده است که در فرایند پراکسیس تاریخی،

آن چه مطلوب است واژگونی این تفوق و تحقق ذات خواهد بود.

بنابراین حقیقت، اصالت خود را در تقابل بین اراده انسان و کنش تاریخی‌اش با واقعیت موجود (واژگونی علایق و نیازهای راستین) اخذ می‌کند. لذا مارکوزه ناچار است تا از نظریه فروید مدد جوید و حقیقت را بسان ناخودآگاهی تلقی کند که محتاج خود آگاه شدن از طریق پراکسیس تاریخی و انقلابی است. به گونه‌ای مشابه نیز برای هابرماس که هستی اجتماعی را شبکه‌ای از تعاملات بین اذهانی می‌داند، حقیقت یا همان ناخودآگاه محتاج نوعی روانکاوی است تا در فرایند داوری و گفتگوی فارغ از سلطه‌شناسایی و خودآگاه شود. بنابراین هابرماس به نظریه‌های ارتباطی زبان شناختی نزدیک می‌شود و از چرخش زبان شناختی در علوم اجتماعی و فلسفه در زمان خود متأثر می‌شود. شریعتی به نظر نمی‌رسد که به زبان آن قدر که به آگاهی و خودآگاهی و معرفت توجه دارد علاقه‌ای نشان دهد.

به طور خلاصه می‌توان آنچه را که بوکلر (Buechler, 2008) به عنوان اساسی‌ترین مفروضات یک جامعه‌شناسی متعهد می‌داند در آثار شریعتی نیز یافت. از نظر شریعتی نیز جامعه: (۱) یک واقعیت همواره در حال پدید آمدن و شدن است؛ (۲) جامعه محصول تاریخ است؛ (۳) جامعه متشکل از ساختارهاست که شرایط عمل کنشگران را تعیین می‌کنند؛ (۴) جامعه متشکل از کنشگرانی است خود آگاه (با تأمل)؛ (۵) جامعه محصول تعامل بین کنشگران خودآگاه و ساختارهاست؛ (۶) جامعه یک پدیده چند لایه با تضادها و تناقض‌ها و تنش‌ها است؛ (۷) جامعه نتایج غیر قابل انتظاری را می‌تواند به کنشگران تحمیل کند.

۵-۲ معرفت‌شناسی شریعتی

همانطور که قبلاً در فصول قبلی مطرح شد، در جامعه‌شناسی متعهد، علم تنها تا سطح درک جلوهای عینی پدیده‌ها پیش می‌رود و تأویل (تفهم) این مسیر را با رسوخ کردن به لایه‌های ذهنی پدیده‌های اجتماعی به پیش می‌برد. اما سطح درک دیگری نیز وجود دارد که تحقق آن نیازمند خود آگاهی است (نه علم اثباتی و نه شیوه‌های شهودی هر کدام به تنهایی). با دخیل کردن سطح خود آگاهی (تأمل انتقادی) مجادله میان علم تجربی و علم تفهیمی کم رنگ می‌شود و جای خود را به تفاوت آگاهی و خود آگاهی (conscience) می‌دهد. تفاوت بین وضع موجود و وضع مطلوب است که تباین آگاهی و خود آگاهی را ایجاب می‌کند. هر چند شریعتی ماهیت خود آگاهی را از نوع علم حضوری (شهودی) در برابر علم حصولی (اثباتی-تجربی) معرفی می‌کرد، اما در نهایت با تعریف وظیفه راه یابی، رهایی بخشی، جهت‌نمایی و حقیقت‌یابی برای خود آگاهی به سطح عمیق‌تر معرفت (علم انتقادی-رهایی بخش) نزدیک می‌شود. سطحی از معرفت که به شدت قرین با عمل و علایق رهایی بخش است.

از نظر شریعتی، خود آگاهی از سطح علم حضوری خاص عرفای قدیمی و مکاتب ایده‌الیستی و هرمنوتیک امروزی فراتر می‌رود. خود آگاهی حاصل تأمل انسان در مورد خود (خود انسانی و اجتماعی اش) می‌باشد: «نوعی دریافت وجودی است که ویژه انسان است و در آن انسان معنی وجودی و جایگاه جهانی خویش را وجدان می‌کند» (شریعتی، م. آ. ۲۴، ص ۲۴۶). خود آگاهی (یا معرفت متعهد و انتقادی) ماهیتی خود تأملی (self-reflexive) دارد و لازمه هر کنش تاریخی رهایی بخش است، بدون خود آگاهی حتی بزرگ‌ترین انقلاب‌ها تبدیل به توده‌ای از شورهای بی‌شعور می‌شوند. خود آگاهی بر دو نوع است: خود آگاهی انسانی و خود آگاهی اجتماعی که هر دو

لازمه‌ی هرگونه توسعه و تکامل خود جوش و متکی به خود هستند. و عدم وجود خودآگاهی شرایط از خود بیگانگی یک جامعه و افراد آن را فراهم می‌آورد (شریعتی، م. آ. ۲۰۰۲، صص ۱۶۵-۲۰۲).

به کارگیری مفهوم خودآگاهی توسط شریعتی دلالت‌های معرفت‌شناختی دیگری نیز دارد. از جمله برقراری پیوند سازنده بین دانش و ارزش، نظریه و عمل، و تحقیق و تعهد. از یک طرف بر اساس الگوهای اثباتی، علم از ارزش جداست و ارزش‌ها جایگاهی جز در هنگام انتخاب موضوع تحقیق ندارند. و از طرف دیگر، بر اساس انگاره نسبی‌گرا، ارزش‌ها بخش غیر قابل تفکیک زندگی اجتماعی و معرفت عمومی‌اند. هیچ‌یک از ارزش‌های گروهی برحق یا ناحق نیستند و ما با تکثری از ارزش‌های همسنگ مواجه هستیم. پذیرش هر یک از این دو دیدگاه به ظاهر متضاد، عواید مشابه و مشترکی دارد و آن ثنویت ضد توحیدی و توجیه وضع موجود است (چه به اسم جدایی ارزش از دانش چه به شکل پذیرش غیر انتقادی تکثر ارزش‌های موجود یا تکثرگرایی مفرط). اولی از تعامل ارزش‌ها با علم جلوگیری می‌کند و از این رو علم را به فنی در اختیار صاحبان قدرت تقلیل می‌دهد و دومی با پذیرش نسبی‌گرایی و تکثرگرایی غیر انتقادی مشروعیت هر تفکر را صرفاً به بودنش مشروط می‌کند و نقد و مبارزه را فاقد اصالت می‌کند. بنابراین هم بنیادگرایی و هم نسبی‌گرایی دو روی سکه محافظه‌کاری هستند.

اما در انگاره متعهد، تصور بر آن است که کلیه معارف و علوم با موضع‌گیری‌های عمدتاً مستورشان آغاز می‌شوند. برخی موضع‌گیری درست و برخی نادرست هستند. چرا که معرفت هرگز پدیده‌ای مستقل و مجزا از قدرت نبوده است. معرفت به خصوص ایدئولوژی‌ها و گفتمان‌های غالب تحت تأثیر قدرت و در توجیه مشروعیت آن باز تولید می‌شوند. رسالت روشنفکر متعهد، مشروعیت زدایی از

معرفتی است که در خدمت قدرت‌های سرکوبگر و استثمار کننده ملی و جهانی قرار گرفته است، به خصوص اگر این معرفت مذهبی باشد. «نقطه آغاز کار روشنفکر و مسئولیت او در احیاء و نجات و حرکت بخشیدن به جامعه‌اش ایجاد یک پروتستان‌تیسیم [فرهنگی]... است تا ذخایر عظیم فرهنگی جامعه مان را استخراج و تصفیه کند و این مواردی که باعث انحطاط و تراکم شده تبدیل به انرژی و حرکت نماید. تضادهای طبقاتی و اجتماعی را از بطن جامعه موجود ... وارد وجدان خود آگاهی اجتماعی‌اش نماید... سلاح مذهب را از دست عواملی که به دروغ با این سلاح مجهز شده‌اند تا قدرت خویش را اعمال کنند و یا از آن دفاع نمایند بگیرد و در حرکت بخشیدن به مردم نیروی تمکینی مذهب فعلی توده را به روح اجتهادی و تهاجمی، اعتراضی و انتقادی تبدیل کند و این انرژی عظیم متراکم در بطن جامعه‌اش را استخراج کند» (شریعتی، م. آ ۲۰، صص ۲۹۳-۲۹۴).

اجتهاد روشنفکرانه تلاشی برای کسب خودآگاهی است و بنابراین کنشی در برابر استحمار تلقی می‌شود. «استحمار [فریب و به جهالت کشاندن خلق‌ها] عاملی برای انحراف یا اغفال ذهن از خودآگاهی انسانی و اجتماعی است ... هر نقشی، هر حرفی، هر سعادتی، هر لذتی، هر پیشرفتی، هر قدرت و تمدن و فرهنگی که در مسیر [اعتلای] خودآگاهی انسانی و در مسیر خودآگاهی اجتماعی ما مطرح نشود [سانسور شود و حذف گردد و نادیده گرفته شود]، اغفال اندیشه‌ها از انسان بودن و از مستقل زیستن است، استحمار است» (شریعتی، م. آ ۴، ص ۲۰۹). شریعتی به عامل استحمار (خصوصاً مذهبی) در کنار استثمار و استبداد وزن بیشتری می‌دهد به گونه‌ای که این دو را نیز متکی به عامل استحمار می‌داند. بنابراین رسالت روشنفکر در زمانی که دین افیون توده‌ها و چارچوب مشروعیت

بخشی به قدرت شده است، بیش‌تر از نوع اصلاح و نقد فرهنگ (چه سنتی چه وارداتی چپ یا راست) است تا اصلاحات سیاسی و اقتصادی که در خارج از حوزه نفوذش هستند. فرصتهای ناشی از هرگونه توسعه یا گشایش فضای سیاسی باید در درجه اول به اصلاح فرهنگی اختصاص یابد و گرنه اینرسی موجود در عناصر تخدیرکننده فرهنگی و فکری و شخصیتی مانع از پایداری توفیقات سیاسی و اقتصادی خواهد شد. هم‌زمان توسعه‌های اقتصادی و سیاسی نیز باید در راستای پیدایش شیوه‌های دموکراتیک زندگی اجتماعی-معیشتی سازماندهی شوند چرا که متقابلاً شکل‌گیری افکار نو بدون شکل‌گیری شیوه‌های معیشتی نو پایدار نخواهند بود.

بنابراین در معرفت‌شناسی شریعتی، معرفت متعهد خاص انسانی، ماهیتی انتقادی، رهایی‌بخش و مبارزاتی (جنبش فکری مردمی خودجوش) پیدا می‌کند و در ارتباط تنگاتنگ ناگسستنی و دیالکتیکی با عمل و تجربه جمعی رشد می‌یابد. معرفت ماهیتی پویا دارد و نه آن‌که به انباشت اطلاعات، آموخته‌ها و فرضیه‌های آزمون شده یا مجموعه تفهمات منفرد و از هم جدا تقلیل یابد. ضمن آن که از فهم شهودی و ادراک تجربی نیز بهره‌مند می‌شود. حرکتی است در کنار عمل اجتماعی که از شناخت واقعیت به سمت شناخت حقیقت می‌رود (شریعتی، ۱۳۷۰، م. آ ۲۴، ص ۲۳۵).

حقیقت چیزی از قبل تعیین شده، مطلق و تعریف شده نزد عده‌ای خاص نیست. ضمن آنکه اصالت خود را نیز به طور کامل از واقعیت آنچه موجود است نمی‌گیرد. حقیقت برآمده از نفی و نقد وضع موجود در تلاشی اجتماعی و حاصل گفتمان کلامی در فضایی بدور از استحمار و استبداد و استثمار در روابط بین افراد است و مبتنی بر گفتگوی انتقادی با تجربه‌های گران‌بشری و مکاتب و مذاهب و ایدئولوژی‌ها و منابع حقیقت‌شناختی است.

برای سایر جامعه‌شناسان متعهد و انتقادی چون هابرماس هم درک و نیل به حقیقت نیز چنین مضمونی دارد. با این حال، از آنجا که برای ایشان حقیقت علاوه بر حضور در ذات واقعیت، فاقد اصلاتی ماروآ آن می‌باشد، پارادوکس‌هایی ظهور می‌کنند که محل مناقشه هستند. به عنوان مثال، برای هابرماس ماهیت هستی اجتماعی ماهیتی بین‌الذهانی (سوژه-سوژه) است و نه مانند علوم طبیعی (سوژه-ابژه).

بنابراین به موجب نظریه‌ی گفتاری حقیقت (discursive theory of truth) حقیقت مبتنی بر اجماع همه‌جانبه درباره صحت و اعتبار حکم است و از وضعیت کلامی مبتنی بر برابری و خالی از اختلال بر می‌خیزد. ارتباط تفاهمی و کلامی کامل مقوله‌ای کلی است که راهنمای فرآیند تکاملی نوع انسان است (بشیریه، ۱۳۷۶، ص ۲۲۴). لذا حقیقت در ناخودآگاه و ذات واقعیتی است که هنوز دچار اختلال است. شرایط رفع این اختلال و معیارهای کیفی حاکم بر فضای گفتگو حتی با فرض تأمین شرایط آن، معیارهای ارزیابی سمت و سوی حرکت معرفت حاصل و شیوه‌های جلوگیری از تقلیل این گفتگو به یک قرارداد بین‌الذهانی بر سر ارزش‌ها و هنجارهای تثبیت شده به طور واضحی معرفی نمی‌شوند. لذا هابرماس از تشخیص کارگزاران این فرآیند‌رهایی بخش و حقیقت‌یاب، ممانعت ورزیده و ارزش‌شناسی خود را بنا به اقرار خودش تنها تا سطح یک روش‌شناسی برای ارزیابی وضع موجود در مقایسه با یک وضع ایده‌آل و مطلوب تنزل می‌دهد (Kim, 2011).

اما به نظر می‌رسد که در نگاه شریعتی، تصور وضع ایده‌آل در یک هستی صرفاً بین‌الذهانی به مثابه ابزار تکوین معرفت و تحقق حقیقت نابسنده است. چرا که چنین تفاهم‌هایی می‌تواند افکار و آراء را حول منافع و علایق خاصی گردآوری کند که قبلاً از طریق ته‌نشست‌های سنت و توهمات تجدد مآبانه توسط مراکز قدرت

اذهان را شکل داده‌اند. هیچ مجموعه بشری در واقعیت از هر کجا که پروسه‌های گفتگو برای تفاهم را شروع کند، نمی‌تواند خالی از ارزش‌های توجیه‌کننده یا تولیدکننده سلطه باشد. این ارزش‌ها خود روند شکل‌گیری کنش‌های ارتباطی را شکل می‌دهند. در واقع تمایز بین زیست‌جهان (جهان کنش‌های ارتباطی) و سیستم (عقلانیت ابزاری) دو جهان مجزا از یکدیگر نبوده و بسیار از کنش‌های ارتباطی بخشی از پایداری نظام‌های سلطه‌گر را تامین می‌کند و متقابلاً سیستم نیز صرفاً به استعمار زیست‌جهان مشغول نیست. نظام سرمایه‌سالار فرهنگ سرمایه‌سالاری را تولید می‌کند که شکل‌دهنده کنش‌های ارتباطی بین سوژه‌هاست.

در واقعیت اجتماعی، ما همواره شاهد ارتباط برخی سوژه‌ها (در مقام عاملین قدرت، ثروت، و فریب) با سایر سوژه‌هایی که در در فرآیند استضعاف به حد ابژه (اشیاء) تقلیل یافته‌اند بوده‌ایم. نیروی کار کارگران و زحمتکشان هم چون کالا مبادله می‌شود و در جهان سوم علاوه بر این توزیع نابرابر در آمد ملی حاصل فروش منابع اولیه، عده زیادی از مردم را چون کالاهای بی‌ارزش به حاشیه جامعه می‌راند. از طرف دیگر، در کنار این سوژه‌های ابژه شده (objectified subjects) شاهد ابژه‌های سوژه شده هم چون پول، کالا و خدمات، ابر شرکت‌هایی که دارای حقوق شهروندی‌اند (!)، و توسعه اقتصادی و تجدد و مراسم و مناسک مذهبی و اسطوره‌های تاریخی بوده ایم (subjectified objects). پروسه‌ای که به بت‌انگاری و شیء‌زدگی می‌توان تعبیر نمود.

حضور چنین اختلالات ساختاری در فرآیند دیالکتیک بین سوژه و ابژه در وضع موجود است که باعث دوام و مقاومت وضع موجود می‌شود. معرفت‌رهایی بخش متعهد هدف‌اش را مقابله با این اختلالات و مبارزه برای تحقق رابطه سازنده بین ابژه و سوژه (عدالت

توزیعی) و سوژه با سوژه (عدالت اجتماعی و تحقق حقوق انسانی و شهروندی) قرار می‌دهد.

از نظر شریعتی، کنش‌رهای بخش‌چه به شکل کلامی و چه عملی، در سه قالب عمل اقتصادی (کار)، عمل اجتماعی-سیاسی (مبارزه) و عمل فرهنگی (عبادت جمعی و گفتگوهای محلی بین افراد برای تأمین مفاهمه بر سر اصول و اهداف) تجلی می‌یابد. اما این سؤال مجدداً مطرح می‌شود که آیا شریعتی با فرض اصالت استعلایی (فراتر از واقعیت انسانی) برای حقیقت، دچار نوعی استعلاگرایی فرضی و تعریف دلبخواهانه یک غیب‌شناسی (cosmology) نشده است؟ همان معضلی که ادیان کهن و سنتی برای توجیه پایه‌های اخلاقی خود بدان دچار بوده‌اند؟ این حقیقتی که یک پای در ناخودآگاه وجدان انسانی و اجتماعی دارد و پای دیگر در آسمان غیب تا کجا با روح هگلی تاریخ هم‌نشین است؟ به منظور پاسخ به چنین سؤالاتی به تشریح دیالکتیک توحیدی شریعتی می‌پردازیم.

دیالکتیک واقعیت - حقیقت در اندیشه‌ی انتقادی شریعتی تنها در حوزه‌ی هستی‌شناسی نمی‌ماند و به حوزه‌ی معرفت‌شناسی نیز سرایت می‌کند. در معرفت‌شناسی شریعتی، بین شناخت واقعیت (واقعیت مادی و معنوی، فردی و اجتماعی انسان) با شناخت حقیقت (درک حقوق انسانی، آرمان‌ها، ارزش‌های متعالی و اخلاقی و سعادت بشری)، رابطه‌ای متقابل و تکمیل‌کننده (اکمال متقابل) وجود دارد. این دو نوع شناخت ضمن استقلال نسبی دارای وابستگی متقابل و مکمل در جهت کمال‌آفرینی هستند.

بنابراین، خلقت، هستی‌تاریخی و معرفت‌بشری، امکان‌رشد و کمال‌نخواهند داشت مگر آن‌که دو وجه متقابل (واقعیت و حقیقت) از اصالت برابری برخوردار باشند. در غیر این صورت چاره‌ای جز

دور باطل باقی نخواهد ماند. در این میان، اراده بشری عامل تحقق سنتز این تقابل تلقی می‌شود. سنتز این دو، فرآیند توحیدی تکوین معرفت‌رهایی بخش را رقم می‌زند (به قول شریعتی رهایی از چهار زندان طبیعت، جامعه، تاریخ و نفس). بنابراین، شامل دو نوع جریان گفتگوست. یک جریان گفتگو مختص هر کدام از این حوزه‌ها (شناخت واقعیت و شناخت حقیقت) است و دیگری جریان گفتگو مابین این دو حوزه حقیقت‌شناسی و واقعیت‌شناسی. همانگونه که در سطح واقعیت‌شناسی به منظور تأمین صحت و اعتبار بیش‌تر مفروضات مجبور به برقراری گفتگو میان محقق (نظریه) با واقعیت ذهنی یا عینی (تجربه - تفهم) و میان محقق و سایر محققین (بین‌الذہانی) هستیم، در سطح حقیقت‌شناسی نیز مجبور به گفتگو با تجارب تاریخی و منابع اخلاقی، ال‌هایتی، روشنفکری، هنری-ادبیات، و نهضت‌های اجتماعی خواهیم بود، البته با هدف جمعی استخراج ملاک‌های ارزشی و اصول اخلاقی و حقوقی مطلوب و تشخیص نیازهای راستین انسانی.

بنابراین از نظر شریعتی، برقراری گفتگو با و برسر ایده‌های مستتر در منابع هنجار-ارزش آفرین به عنوان بخشی از کار یک جامعه‌شناس متعهد است و محروم کردن خود از این منابع موجب نقص در تکوین معرفت‌رهایی بخش می‌شود. هر دو جریان گفتگو (درون حوزه واقعیت‌شناسی و درون حوزه حقیقت‌شناسی) باید جهت‌گیری انتقادی داشته باشند. این دو گفتگو مستقل از هم نمی‌توانند باشند چون واقعیت‌شناسی‌های موجود خود متأثر از ارزش‌های از قبل درونی شده بوده و حقیقت‌شناسی فارغ از درک فیزیکی و اجتماعی و روانی انسان چیزی جز فلسفه بافی نخواهد بود. در حوزه واقعیت‌شناسی باید ارزش‌های مستتر و مفروضات زمینه‌ای استخراج (برملا) شده با نتایج حقیقت‌شناسی مقایسه شوند تا مشخص

شود چقدر واقعیت‌شناسی ما تحت تاثیر چه ارزش‌هایی بوده و متقابلاً ارزش‌های استخراج شده از گفتگو با منابع اخلاقی-الهیاتی نیز باید در محک امکان‌پذیری عملی قرار گرفته و تاثیر‌گذاری آنها بر زندگی واقعی مورد سنجش قرار گیرد.

از این رو، جامعه‌شناسی، تاریخ‌شناسی و مردم‌شناسی کامل نخواهند بود اگر تنها به بررسی (حتی انتقادی و سلبی) وضع موجود بدون استخراج همزمان و اجماع گونه‌معیارها و ارزش‌های فراتر از واقعیت اکتفا نمایند. استفاده جامعه‌شناسی متعهد از منابع فکری کلیه جنبش‌های رهایی‌بخش تاریخ که متکی بر معرفت دینی بر ضد استضعاف و استعمار سنتی حاکم بر جوامع و اقوام مختلف بوده‌اند دارای ویژگی خاصی است. و آن پرورش شیوه تفکر، عمل و انتقاد مبتنی بر استقلال ذاتی حقیقتی رسیدنی که به عدالت، انسانیت و آزادی معنی و هویتی مستقل می‌بخشد و فداکاری برای تحقق آن‌ها را انگیزه بخش می‌نماید. منابع فکری این جنبش‌ها همگی روایت‌هایی در برابر روایت‌های فاسد، اقتدار طلب و استعماری (به نام مذهب و معنویت) داشته‌اند و این همان سناریوی مذهب علیه مذهب در ذهن شریعتی است.

جریان تکمیل معرفت‌شناسی رهایی‌بخش، جریان گفتگو میان حقیقت‌شناسی و واقعیت‌شناسی است، یعنی مقایسه و انطباق مداوم آن چه هست‌ها با آن چه باید‌ها و حاصل آن پراکسیس (praxis) یا عمل رهایی‌بخش متکی بر معرفت مذکور. جامعه‌شناسی متعهد جامعه‌شناسی است که در برقراری و غنا بخشیدن به این جریان گفتگو کمک می‌کند (Boltanski, 2011). حضور این پراکسیس در تاریخ تکوین معرفت بشری (در حوزه علوم طبیعی به شکل رهایی انسان از زندان طبیعت، در حوزه عمل و معرفت تاریخی-اجتماعی به شکل جنبش‌های رهایی‌بخش از زندان تاریخ و جامعه) حاکی

از اصالت حقیقت است. یا به عبارتی انسان معبر تحقق حقیقت و اثبات اصالت آن است (یا به قول شریعتی «راه خدا از میان خلق می‌گذرد»). پراکسیس توحیدی هر دو سطح فردی و اجتماعی را می‌پوشاند. پراکسیس فردی در قالب خودسازی انقلابی نمود پیدا می‌کند. به نظر شریعتی، «مقصود از اصل خودسازی این نیست که یا هم چون مرتاضان و رهبانان و عابدان مذهبی مجرد از همه زمان و مجرد از همه رابطه‌هایی که میان خود و جامعه هم هست و هم باید باشد، خویش را بر اساس ارزشهای خیالی، ذهنی، موروثی، فرقه‌ای و قومی با ایده‌آلهای ویژه‌ای که در اخلاق روحانی و صوفیانه هست بارآوریم و یا خودسازی را تنها وسیله‌ای برای آمادگی شرکتمان در یک حرکت سیاسی زمان [مانند یک تظاهرات یا انتخابات] تلقی کنیم». بلکه در عین حال خودسازی عبارت است از «خویش را انقلابی بار آوردن، به عنوان یک اصل و یک اصالت و یک هدف، یعنی به جوهر وجودی خود تکامل بخشیدن، خودسازی یعنی رشد هماهنگ سه بعد [اخلاق و برابری و آزادی] در خویش. این سه بعد را باید مداوم و همزمان با: ۱- عبادت، ۲- کار، ۳- مبارزه اجتماعی تبلور بخشید و تقویت کرد» (شریعتی، م. آ ۲، صص ۱۳۱-۱۵۱).

متأسفانه، تاریخ قبض و بسط معرفت حاکی از وفاداری به طرح معرفت‌شناختی‌رهای بخش نبوده است و البته این خود عامل ایجاد اختلالاتی اساسی در مسیر تکامل فکری بشری شده است. این تاریخ همواره شاهد استیلای یک حوزه (واقعیت‌شناسی یا حقیقت‌شناسی) بر حوزه دیگر و در نتیجه بیگانه‌سازی این دو حوزه نسبت به یکدیگر بوده، ضمن اینکه فرآیند گفتگو در داخل هر کدام از این حوزه‌ها نیز غیر تفاهمی و دچار اختلال‌اند. در قرون وسطی شاهد تفوق حقیقت‌شناسی (که خود تحت تأثیر نظام سلسله‌مراتبی کلیسا فاسد شده بود) بر واقعیت‌شناسی بودیم و در نتیجه علم باید در خدمت

دستگاه رسمی دین قرار می‌گرفت. علم در خدمت عقیده‌ای شکل گرفته پیش از تحقیق و نه پس از آن بود که ارزشهای عقیدتی نیز خود از بالا دیکته می‌شدند. در نتیجه علم ابزار توجیه رفتار کسانی بود که خود را متولی آن می‌دانستند. این استیلا فقط مختص نظام مذهبی قرون وسطی نبوده است، بلکه در نظام‌های فاشیستی و استالینیستی سکولار قرن بیستم هم تکرار شد. چنین سلطه‌ای، مخدوش شدن معرفت واقعیت، کژ فهمی و ایستایی معرفت هنجار بخش و حقیقت جو را نیز را به همراه می‌آورد.

مسیح و ارسطو به قول شریعتی در ترکیبی ضد مسیحی و ضد ارسطویی اما به نام هردو در قرون وسطی ظاهر شدند. واقعیت را در این نظام بایستی آنچه‌آن می‌دید که حقیقت از پیش تعریف شده را تأیید می‌کرد. تفتیش عقاید، دامنه‌ی خود را حتی بر حوزه‌های نجوم و علوم طبیعی و حوزه خصوصی زندگی افراد می‌گستراند و علم و فن آوری از پویایی در می‌ماند. با آغاز عصر روشنگری، علم متعهد جای خود را به علم آزاد و بی طرف داد و در نتیجه رابطه واقعیت‌شناسی (شناخت آن چه هست‌ها) و حقیقت‌شناسی (شناخت آن چه باید‌ها) معکوس گردید. خود داری از پیش داوری، نداشتن قضاوت‌های قبلی و عقاید پیش ساخته، پرهیز از قضاوت ارزشی، عدم تعیین جهت و آرمان، عدم اثبات یا انکار عقاید، محدود شدن به بررسی و تحلیل قضایا و پیدا کردن مجهول علمی و کشف روابط علی و معلولی که هدف علوم طبیعی و تجربی هستند به علوم انسانی هم راه یافتند و به گونه‌ای بیمار گونه دانشمندان محقق، به مراتبان و رهبانان عصر جدید معبدی به نام علم تبدیل شدند.

اما در عمل، محصول نهایی آنها در خدمت سیاستمداران نظام‌های سرمایه‌سالار و ابرشرکت‌های مالی-تجاری قرار گرفت که قصد گسترش جهانی قدرت خود را داشته‌اند. علم بدون تعهد

از نظر شریعتی امروز به بازیچه دست بازیگران قدرت، در خدمت سرمایه داری جهانی برای غارت، اشباع خود خواهی شغلی استادان و سرگرمی علمی دانشجویان و دستیابی به مدارک تحصیلی تبدیل شده است. علم به خصوص علوم اجتماعی و انسانی، در برابر روشنگری و هدایت، نقد واقعیت موجود، پیشنهاد وضع مطلوب، حل مشکلات ریشه‌ای، آشکار سازی عوامل سیه روزی و انحطاط و جهل عوام، یاری انسان‌ها در شناخت علل بدبختی و شناخت علل عجز در تحقق ایده‌آلها احساس مسئولیت نمی‌کند.

همان گونه که مذهب رسمی قرون وسطایی نیز با فرض ایستایی حقیقت و ضدیت با هرگونه گفتگوی فارغ از سلطه در مورد آن راه تولید مفاهمه‌ای معرفت‌رهایمی بخش را می‌بست، علم محوری عصر تجدد نیز از برقراری رابطه بین حقیقت‌شناسی و واقعیت‌شناسی به اسم دفاع از (اسطوره) "علم فارغ از ارزش" مانع از رشد معرفت متعهد و رهایمی بخش می‌شود. بنابراین، علم در عصر جدید به جای مذهب بر مسند زعامت جامعه مدرن می‌نشیند و به اسم تخصص در عمل معیاری برای فهم حقیقت می‌شود. فن‌سالاری، اصالت علم (سیانیتسم)، ماشینیسیم و عقلانیت ابزاری و اقتصادی محصول رابطه‌ی جدید اما مختل شده واقعیت‌شناسی و حقیقت‌شناسی هستند.

در واکنشی تدافعی نسبت به زعامت بی‌روح علم، ظهور نسبی‌گرایی افراطی پسا تجددگرایان، نیهلیسم فلسفی و اخلاقی بی‌قید و بند را شاهدیم هر چند سیطره واقعیت‌شناسی خشک علمی را بر حقیقت‌شناسی نمی‌پسندند، اما بی‌معیاری حقیقت نزد آنان باز هم ابعاد ارشاد و هدایتی معرفت را به باد فنا می‌دهد. در هر حالت، چه سیطره حقیقت را بر واقعیت یا بالعکس را بپذیریم، چه علم متعصب را بپروانیم، چه علم آزاد بی‌تعهد و چه ضدیت با عقلانیت و علم پسا مدرنی را در تولید معرفت‌رهایمی بخش اختلال افکنده‌ایم. از

یک طرف بنیادگرایی مطلق خواهی را آفریده ایم و از طرف دیگر نسبی اندیشی بی تعهد. دروضع کنونی جوامع درگیر توسعه، حوزه حقیقت‌شناسی هنوز نتوانسته از سلطه نهادی‌های سنتی و آفاقی چون خبره سالاری و سیستم کاهنان و متولیان رسمی و قشری‌گری عوام نجات یابد ضمن این که اهتمام به یک واقعیت‌شناسی وارداتی و مونتاژ شده نیز نتوانسته است که با حوزه حقیقت‌شناسی آفت زده جهان‌سومی و سنتی پیوند مناسب را برقرار کند. لذا در این جوامع شاهد تجمع تناقضات بین سنت و تجدد بوده‌ایم.

شریعتی‌با درک وضعیت مذکور و با تکیه بر جهان‌بینی توحیدی و اصول دیالکتیکی معرفت‌شناسی‌اش از جمله معدود اندیشمندانی است که به پتانسیل‌های عظیم آشتی بین منابع الهیاتی-فلسفی شناخت حقیقت (عمدتاً شرقی) و منابع علمی واقعیت‌شناسی (عمدتاً غربی) توجه نموده است و خود نیز در صدد چنین ارتباط متقابلی بین آنها برآمده است (مقاله معبد در کتاب هبوط در کویر). خلاصه کلام آنکه، حوزه حقیقت‌شناسی به همان میزان محتاج نقد و گفتگوست که حوزه واقعیت‌شناسی و این دو هر دو محتاج رفت و آمدی متقابل و مداوم هستند. بنابراین، هم چون هستی‌شناسی متعهد، معرفت در انگاره متعهد شریعتی، به طور عملی حقیقت را از غیب‌شناسی آن بیرون می‌آورد و وارد فرآیند گفتگو و فعالیت مبارزاتی می‌کند. کارگزاران اولیه و پیشرو این فرآیند، روشنفکران متعهد و مسئولی هستند که الزاماً هیچ‌گونه شرط انحصاری تخصصی، حرفه‌ای و ویژه کاری بر آنها اعمال نمی‌شود (بحث تخصص در کتاب جهت‌گیری طبقاتی اسلام).

۵-۳ نتیجه

همانطور که عنوان شد، دستگاه فکری شریعتی به لحاظ

مفروضات فرانظری به خصوص در حوزه‌های معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی از انسجام منطقی قابل قبولی برخوردار بوده و وی را به عنوان یک متفکر اجتماعی (نه الزاماً جامعه‌شناس در معنای حرفه‌ای کلمه) در انگاره متعهد-انتقادی قرار می‌دهند. هرچند در مقایسه با هم‌تایان غربی‌اش از ابعاد گفتمانی و کنش ارتباطی و قدرت مفاهمه و گفتگو برای نیل به حقیقت غافل بود اما به لحاظ توجه به منابع حقیقت‌شناسانه تاریخی و لزوم برقراری رابطه بین حقیقت‌شناسی و واقعیت‌شناسی جلوتر می‌باشد.

مفروضات روش‌شناختی وی را نیز باید از برخی آثارش چون «روش‌شناخت اسلام» و «تاریخ و شناخت ادیان» استخراج نمود. هرچند بسیار از پرسشهای روش‌شناسانه بی‌پاسخ می‌مانند اما معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی وی مانع از گسترش روش‌شناسی‌اش با اتکاء به نظریه‌ها و برنامه‌های پژوهشی انتقادی در جامعه‌شناسی نمی‌شوند. به لحاظ ارزش‌شناسی و نظریه‌کنش‌رهایی بخش همچنین می‌توان از نگاه وی در حوزه دموکراسی متعهد و تکمیل آن با دیدگاه دموکراسی شورایی مدد جست. کارهای زیادی هنوز لازم است تا بتوان تفکر اجتماعی شریعتی را به یک چارچوب مدون‌تری برای مطالعات جامعه‌شناختی بومی در ایران تبدیل نمود.

فهرست منابع و مآخذ فارسی

- ۱) آبرکرامبی، نیکلاس و همکاران، ۱۳۷۰، «فرهنگ جامعه‌شناسی»، ترجمه حسن پویان، انتشارات چاپخش.
- ۲) احمدی، بابک، ۱۳۷۳، «مدرنیته و اندیشه انتقادی»، نشر مرکز.
- ۳) آرون، ریمون، ۱۳۷۲، «مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی» ترجمه باقر پرهام، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- ۴) آزاد ارمکی، تقی، ۱۳۷۵، «نظریه در جامعه‌شناسی»، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۵) اسکیدمور، ویلیام، ۱۳۷۵، «نظریه‌های جامعه‌شناسی، تفکر نظری در جامعه‌شناسی»، مترجمان علی محمدحاضری و همکاران، انتشارات تابان.
- ۶) بشیریه، حسین، ۱۳۷۴، «دولت عقل: ده گفتار در فلسفه و جامعه‌شناسی سیاسی، نشر علوم نوین.
- ۷) بشیریه، حسین، ۱۳۷۶، «جامعه‌شناسی سیاسی: نقش نیروهای اجتماعی در زندگی سیاسی»، نشر نی.
- ۸) بشیریه، حسین، ۱۳۷۶، «تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم، اندیشه‌های مارکسیستی»، نشر نی.
- ۹) بشله، ژان، ۱۳۷۰، «ایدئولوژی چیست؟»، ترجمه علی اسدی. تهران انتشار.
- ۱۰) ترنر، جاناتان، اچ، ۱۳۷۰، «پیدایش نظریه جامعه‌شناسی»، ترجمه عبدالعلی لهسایی‌زاده، انتشارات دانشگاه شیراز، جلد اول و دوم.
- ۱۱) چالمرز، آلن ف.، ۱۳۷۴، «چیستی علم، درآمدی بر مکاتب علم‌شناسی فلسفی»، ترجمه سعید زیباکلام، شرکت انتشارات علمی.
- ۱۲) حسینی، عبدالحامد، ۱۳۷۸، رابطه دین و ایدئولوژی در اندیشه‌ی شریعتی، روزنامه ایران، سال پنجم، شماره ۱۲۵۷ (۲۹ خرداد).
- ۱۳) درینوس، هیوبرت و رابینر، پل، ۱۳۷۶، «میشل فوکو فراسوی ساختارگرایی و هرمنوتیک»، نشر نی.

- ۱۴) رفیع پور، فرامرزی، ۱۳۷۶، توسعه و تضاد، تهران، انتشارات دانشگاه شهید بهشتی.
- ۱۵) ریتزر، جرج، ۱۳۷۴، «نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر»، ترجمه محسن ثلاثی، انتشارات علمی.
- ۱۶) ساروخانی، باقر، ۱۳۷۰، «درآمدی بر دایره المعارف علوم اجتماعی»، سازمان انتشارات کیهان.
- ۱۷) سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۶، «درسهایی در فلسفه علم الاجتماع، روش تفسیر در علوم اجتماعی»، نشرنی.
- ۱۸) شریعتی، علی، ۱۳۶۱، «اسلام شناسی، جلد اول. م. آ. ۱۶». تهران. نشر قلم.
- ۱۹) شریعتی، علی، ۱۳۷۰، «انسان» (م. آ ۲۴)، انتشارات الهام.
- ۲۰) شریعتی، علی، ۱۳۶۷، «تاریخ تمدن» (م. آ ۱۱ و ۱۲)، انتشارات قلم.
- ۲۱) شریعتی، علی، ۱۳۶۱، «ویژگی‌های قرون جدید» (م. آ ۳۱)، انتشارات بینا.
- ۲۲) شریعتی، علی، ۱۳۶۱، «جهان بینی و ایدئولوژی» (م. آ ۲۳)، انتشارات مونا.
- ۲۳) شریعتی، علی، ۱۳۷۷، «جهت گیری طبقاتی اسلام» (م. آ ۱۰)، انتشارات قلم.
- ۲۴) شریعتی، علی، ۱۳۵۸، «امت و امامت»، انتشارات قلم.
- ۲۵) شریعتی، علی، ۱۳۷۰، «اسلام شناسی ۲ و ۳، م. آ ۱۸ و ۱۷»، انتشارات الهام.
- ۲۶) شریعتی، علی، ۱۳۷۱، «فرهنگ لغات»، انتشارات قلم.
- ۲۷) شریعتی، علی، ۱۳۷۳، «زن»، م آ ۲۱. انتشارات چاپخش.
- ۲۸) فوران، جان، ۱۳۷۸، مقاومت شکننده: تاریخ تحولات اجتماعی ایران، ترجمه احمد تدین، انتشارات رسا.
- ۲۹) گلدمن، لوسین، ۱۳۵۷، «فلسفه و علوم انسانی»، ترجمه حسین اسد پور پیرانفر، تهران، انتشارات جاویدان.
- ۳۰) گورویچ، ژرژ، ۱۳۵۱، «دیالکتیک یا سیرجدالی جامعه شناسی»، ترجمه حسن حبیبی، شرکت سهامی انتشار.
- ۳۱) گولدنر، آلوین، ۱۳۶۸، «بحران جامعه‌شناسی غرب»، ترجمه فریده ممتاز، شرکت سهامی انتشار.
- ۳۲) گیدنز، آنتونی، ۱۳۷۱، «جامعه‌شناسی پیش درآمدی انتقادی»، ترجمه ابوطالب فناپی، نشر دانشگاه شیراز.
- ۳۳) گیدنز، آنتونی، ۱۳۷۳، «جامعه شناسی»، ترجمه منوچهر صبوری، نشرنی.
- ۳۴) لازار سفلد، پل، ۱۳۷۰، «بینش‌ها و گرایش‌های عمده در جامعه‌شناسی معاصر»، ترجمه غلامعباس توسلی، مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
- ۳۵) لیتل، دانیل، ۱۳۷۳، «تبیین در علوم اجتماعی»، درآمدی به فلسفه

- علم الاجتماع، ترجمه عبدالکریم سروش، مؤسسه فرهنگی صراط.
- (۳۶) میلز، سی‌رایت، ۱۳۶۰، «بینش‌های جامعه‌شناختی»، ترجمه عبدالمعبود انصاری، شرکت انتشار.
- (۳۷) هابرماس، یورگن، ۱۳۷۳، «علم و تکنولوژی در مقام ایدئولوژی»، ترجمه علی مرتضویان، مجله ارغنون، شماره ۱.
- (۳۸) همایون کاتوزیان، محمد علی، ۱۳۷۷، اقتصاد سیاسی ایران، مترجمان: محمد رضا نفیسی و کامبیز عزیزی، نشر مرکز.
- (۳۹) هولاب، رابرت، ۱۳۷۵، «یورگن هابرماس، نقد در حوزه عمومی»، ترجمه حسین بشیریه، نشر نی.

فهرست منابع و مآخذ انگلیسی

- 1) Aber Crombie, Nicholas, et. al, 1980, The dominant Ideology Thesis, London, Allen & Univ.
- 2) Adorno, Theodor. W, et.al, 1976, The Positive Dispute in German Sociology, Translated E. G. Jephcott, London: NLB.
- 3) Babbie, Earl, 1983, The Practice of Social Research, Belmont, CA: Wads Worth.
- 4) Bhaskar, Roy, 1986, Scientific and Human Emancipation, London, Verso.
- 5) Boltanski, Luc. 2011, On Critique: A Sociology of Emancipation. Cambridge, UK; Malden, MA: Polity.
- 6) Borisenkova, A. 2009, "Narrative Foundations of Knowing: Towards a New Perspective in the Sociology of Knowledge." So-

ciological Research Online 14.

7) Brante, T. 2001. "Consequences of Realism for Sociological Theory-Building." *Journal for the Theory of Social Behaviour* 31:167-195.

8) Buechler, Steven M. 2008. *Critical Sociology*. Boulder, Colo.: Paradigm Publishers.

9) Carr, W, & Kemmis, S, 1986, *Becoming Critical: Education, Knowledge and action Research*.

10) Donati, Pierpaolo. 2011, *Relational sociology: a new paradigm for the social sciences*. London; New York: Routledge.

11) Gebhardt, Eike, 1978, *A Critique of Methodology*, Introduction, Oxford: Basil Blackwell.

12) Giddens, Anthony, 1984, *The Constitution of Society*, Berkely: University of California Press.

13) Giddens, Anthony, 1987, "A Contemporary Critique of historical Materialism", Vol2, *The Nation State and Violence*, Berkley, University of California Press.

14) Gouldner, Alvin, 1975, *For Sociology, Renewal and critique in Sociology Today*, Hamondsworth, UK: Penguin.

15) Habermas, Jurgen, 1970, *Toward a Rational Society: Student Protest, Science and Politics*, transtated by Jeccemy J. Shopiro, Baston: Beacom.

- 16) Habermas, Jurgen, 1984, The Theory of Communicative action, Vol1, Reason and Rationalization of Society, translated by thomes Mccarthy, Boston: Becon.
- 17) Habermas, Jurgen, 1987, The Theory of Communicative action, Vol 2, Lifeworld and System: A Critique of Functionalist reason, translated by Thomas Mccarthy, Boston: Beacen.
- 18) Harrey, Lee, 1990, Critical Social Research, London: Routledge.
- 19) Hughes, J. A. and W. W. Sharrock. 2007, Theory and Methods in Sociology: An Introduction to Sociological Thinking and Practice. New York: Palgrave Macmillan.
- 20) Karakayali, N. 2004, "Reading Bourdieu with Adorno: The Limits of Critical Theory and Reflexive Sociology." Sociology-the Journal of the British Sociological Association 38:351-368.
- 21) Kellner, Douglas, 1989, A Critical Theory, Maruism and Modernity, Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press.
- 22) Kilty, Keith, 1995, Social Work and the Convergence of Politics and Science, Social Work.
- 23) Kim, K. M. 2011, "Habermas on Understanding: Virtual Participation, Dialogue, and the Universality of Truth," Human Studies 34:393-406.
- 24) Kuper, Adam & Kuper, Jessica, 1996, The Social Science Encyclopedia, London: Routledge.

- 25) Lacey, A.R, 1996, A Dictionary of Philosophy, London: Routledge.
- 26) Lakatos, Imre, 1970, Falsification and the Methodology of scientific Research Programmes, in Criticism and growth of Knowledge, UK: Cambridge University Press.
- 27) Lewin, K, 1996, Action Research and minority Problems, Journal of Social Issues.
- 28) Marx, Karl, 1866 [1963], The 18th Brumaire of Louis Bonaparte, New York, International Publishers.
- 29) Mazama, Ama. 2002, The Afrocentric paradigm. Trenton: Africa World Press.
- 30) Mccarthy, Thomas, 1987, The Critical Theory of Jurgen Habermas, Combridge, MIT Press.
- 31) Merriam-Webster, 2011, Ontology, <http://www.merriam-webster.com/dictionary/ontology>
- 32) Morrow, Raymond Allen and David D. Brown. 1994. Critical Theory and Methodology. Thousand Oaks: Sage Publications.
- 33) Newman, W, Lawrence, 1997, Social Research Methods, Boston, Allyn and Bacon.
- 34) Norris, C. and M. Papastephanou. 2002. "Deconstruction, Anti-realism and Philosophy of Science - An Interview with Christopher Norris." Journal of Philosophy of Education 36:265-

289.

35) O'Brien, J. 2009. "Sociology as an Epistemology of Contradiction." *Sociological Perspectives* 52:5-22.

36) Ozdemir, A. M. 2011. "The Concept of Structure in Social Sciences." *Amme Idaresi Dergisi* 44:1-28.

37) Parker, Ian, 1992, *Discourse Dynamics: Critical analysis for Social and Individual Psychology*, London: Routledge.

38) Polkinghorne, Donald, 1933, *Methodology for Human Sciences: Systems of Inquiry*, Albany: State University of New York.

39) Perston, P.W, 1996, *Development Theory, an Introduction*, Oxford: Bluckwell.

40) Pusey, Michael, 1987, *Jurgen Habermas*, London: Ellis Harwood Limited and Tavistock Publ.

41) Reason, P, & Rowan, J (eds), 1981, *Human Inquiry: A Source book of new Paradigm Research*, New York, John Wiley.

42) Reed, I. A. 2010. "Epistemology Contextualized: Social-Scientific Knowledge in a Postpositivist Era" *Sociological Theory* 28:20-39.

43) Sayer, Andrew, 1992, *Method in Social Science: A realist approach*, London: Routledge.

- 44) Schecter, Darrow 2007, *The History of the Left from Marx to the Present: Theoretical Perspectives*, New York: Continuum.
- 45) Steinmetz, G. and O. B. Chae. 2002. "Sociology in an Era of Fragmentation: From the Sociology of Knowledge to the Philosophy of Science, and Back Again." *Sociological Quarterly* 43:111-137.
- 46) Tormey, Simon, and Jules Townshend, 2006, *Key Thinkers from Critical Theory to Post-Marxism*, London; Thousand Oaks, Calif.: SAGE Publications.
- 47) Waters, Malcolm, 1994, *Modern Sociological Theory*, London: Sage pub.
- 48) Webster, Neil, 1992, "Panchayati Raj in West Bengal: Popular Participation for the People or the Party?" *Development and Change*, 23 (4): 129-163.

واژه‌نامه حاضر به توضیح مفاهیم و تعابیر جدیدی که در این کتاب به حوزه علوم اجتماعی عرضه شده اند^۱، همچنین به توضیح واژه‌های جدید و کمتر تعریف شده در حوزه مطالعات اجتماعی در ایران می‌پردازد.

عاملیت، کارگزاری (Agency)

اصطلاح «عاملیت» معمولاً در جوار مفهوم «ساختار» (structure-ture) بکار می‌رود و اغلب مترادف با مفهوم کنش (action) تلقی می‌شود، ضمن تأکید بر ماهیت ارادی و غیرجبری کنش انسانی، بدین وسیله ابزاری برای مخالفت با جبرگرایی مستتر در نظریه‌های ساختاری می‌باشد. در معنای وسیع‌تر این مفهوم به ترکیب روانشناختی و روانشناسی اجتماعی کنش جلب توجه نموده و استعدادهای و ظرفیت کنش ارادی کنشگر را به بحث می‌گذارد.

اغلب نظریه‌های اجتماعی را می‌توان برحسب میزان تأکید بر عاملیت یا ساختار و یا میزان مقابل قرار دادن این دو مورد بحث قرار داد. برخی از نظریه پردازان جدید تلاش خود را بطور آگاهانه بر حل تناقض بین ساختار و عاملیت قرار داده‌اند از آن جمله نظریه پردازان

۱ تعابیر مذکور با علامت * مشخص شده‌اند.

جدید در مکتب انتقادی (هابرماس و گیدنز) و همچنین جامعه‌شناس فرانسوی پیر بوردیو. وی مفاهیم جدیدی چون «سرمایه فرهنگی» و «شیوه بودن» (Habitus) را بدین منظور وارد کرده است. و در کتاب هایش بیش از همه به مسئله نظم اجتماعی (social order) پرداخته است. در آثار اخیرش بر رهیافت تعبیرگرایی (-constructivism) در جامعه‌شناسی تأکید کرده است. اصرار وی بر این مطلب که جنبه‌های عینی و ذهنی زندگی اجتماعی بطور اجتناب‌ناپذیری در هم تنیده‌اند وی را وارد چالشی جدید با دوگانه‌گرایی (Dualism) بین جامعه‌شناسی خرد و کلان نموده بگونه‌ای که وی این تقسیم‌بندی را کاذب می‌داند. همینطور جامعه‌شناس آمریکایی جفری الکساندر صحبت از جامعه‌شناسی چند بعدی می‌کند که ابعاد متافیزیکی و تجربی، اختیار فردی و جبر جمعی، کنش هنجاربخش و ابزاری را باهم جمع می‌کند.

پژوهش معطوف به عمل (متعهد) (Action Research)

نوعی از پژوهش که در آن پژوهشگر نیز خود یک کارگزار تغییر در اجتماع محسوب می‌شود. اغلب در اجتماعات محلی (Com-munities) بکار می‌رود، همچنین در سازمانها و شرکت‌ها به عنوان مشاوره بخشی از فرآیند اصلاحات سازمانی را می‌پوشاند. فاعلین اجتماعی مورد پژوهش به مراحل مختلف یک روال مکرر و نسبتاً سریع از مشاهده اندیشه عمل دعوت می‌شوند. فرآیندی تکراری که شامل موارد زیر می‌شود: بررسی اجتماعی، استفاده از روشهای مطالعاتی چون مردم‌نگاری و مطالعه موردی، انجام تعاریف جدید و آزادانه، فراهم نمودن تحلیل خاص، ارائه یک یا چند راه‌حل به فاعلین و رهبران گروهی، تصمیم‌گیری مشارکتی در مورد اینکه چه نوع کنشی را دنبال یا اجرا کنند، پژوهشهای بیشتر برای ارزیابی نتایج

عمل، تشخیص مسایل پیش‌بینی‌نشده، و بسط خط‌مشی‌های جدید یا فعالیت‌های جدید. این فرآیند می‌تواند بطور نامحدودی بسط و گسترش یابد.

اصالت‌کنش (Actionalism)

عنوانی است قرین با نام جامعه‌شناس انتقادی فرانسوی، آلن تورن، که نباید آنرا با نظریه کنش تالکوت پارسونز اشتباه گرفت. اوایل دهه ۱۹۶۰، تورن چارچوب نظریه‌پردازی جدید و رادیکالی را پروراند که بطور کامل در کتاب «تولید خود در جامعه» (۱۹۷۳) توضیح داده شده بود. هدف وی جایگزینی جامعه‌شناسی کنشگران بجای جامعه‌شناسی جامعه بود. مقصود وی فائق آمدن بر تقسیم کاذب در جامعه‌شناسی بین رهیافتهای عینی و ذهنی، یا سیستمی و کنشی بود. اصالت‌کنش، کنشگر اجتماعی را در کانون توجه نظریه‌پردازی خود حتی در مورد پدیده‌های ساختاری و تاریخی قرار می‌دهد. کنشگران مؤلفه‌های یک نظام اجتماعی نبوده بلکه عاملین این نظامها محسوب می‌شوند.

در تحلیل تورن، گروهها و جماعت‌هایی چون طبقات اجتماعی کنار گذاشته نمی‌شوند ضمن آنکه با آنها به مثابه مقوله‌ها یا دسته‌بندی‌ها نیز برخورد نمی‌شود، بلکه به عنوان مجموعه‌هایی پویا از روابط بین کنشگران تلقی می‌شوند، بنابراین چشم‌انداز مذکور شامل نقدی جامع هم بر ساختارگرایی و هم فراساختارگرایی است (که در هر دو عامل فردی با اراده مرده است) خصلت پویای نظریه اصالت‌کنش در چیزی است که تورن آنرا تاریخ‌مندی (Historicity) می‌نامد (اصطلاحی که از ژان پل سارتر اتخاذ شده است) و آن عبارت است از توان یک جامعه در کنش با خود. ماهیت تاریخ به عنوان فعالیت انسانی تلقی می‌شود. جامعه‌شناس خود یک فاعل و کنشگر تاریخی

است و نه یک مشاهده گر خنثی. و بنابراین دارای سهمی در تضادهای جامعه خود می‌باشد. این دیدگاه تورن را به روش «مداخله‌گرایی جامعه‌شناختی» رهنمون می‌شود که در آن جامعه‌شناسان جنبش‌های اجتماعی را با مشارکت در آنها مطالعه می‌کنند. کنشگرایی تورن می‌تواند رنگ ایدئولوژی‌ها و ارزش‌های متنوع و متضادی را بخود بگیرد ولی وجه مشروعیت‌بخش آن تعهد فعال آن به فرآیندهای دگرگونی اجتماعی و سرنوشت تاریخی جامعه است.

حوزه ارزش‌شناختی (Axiological Domain)

ارزش‌شناسی در علوم اجتماعی شامل چنین مباحثی می‌شود: رابطه ارزش و دانش، امکان‌رهایی از ارزش‌ها در تحقیق، جایگاه ارزش در روش، رابطه علم یا نظریه با عمل یا تجربه. اخلاق ارتباطی در راه رسیدن به حقیقت، اخلاق متافیزیکی، ارزش‌ها و هنجارها و جایگاه آنها در نظریه پردازی. اصول و معرفت هنجاربخش، رابطه دانش و قدرت (یا سلطه)، تأثیر منافع و علایق در شکل‌گیری پیش‌فرضها و پیش‌داوری‌ها، رابطه علم و ایدئولوژی، میزان انقلابی یا محافظه‌کارانه بودن نظریه‌ها و نتایج تحقیقات، اخلاق دیوانسالارانه، مدل‌های پیوند نظریه و عمل در علوم اجتماعی.

معمولاً به مبرهن‌سازی این بعد از نظریه‌پردازی و پژوهش کمتر توجه شده و تصور غالب بر این است که با مسکوت گذاشتن ارزشها، از دخالت آنها در تحقیق جلوگیری به عمل آمده است. از این رو در بحث اخلاقی تحقیق تنها به ابعاد فردی و به ظاهر زهدگرایانه پژوهشگر توجه می‌شود. حال آنکه در مکتب انتقادی با مبرهن‌سازی ارزشها توسط محققین این بعد از معرفت نیز وارد فرآیند گفت‌وگو، نقد و آزمون می‌شود.

جامعه مدنی (Civil Society)

تعاریف متعدد و بعضاً رقیبی از این مفهوم وجود دارد. با این حال نگرش اساسی مشترک بین آنها توجه به زندگی عمومی و نه فعالیت‌های خانوادگی و خصوصی است. بنابراین جامعه مدنی، حوزه‌ای است واسط بین خانواده و دولت که در چارچوبی از حاکمیت قانون قرار می‌گیرد. از نظر بسیاری از صاحب‌نظران، جامعه مدنی حوزه مشارکت عمومی در فعالیت‌های داوطلبانه، رسانه‌های جمعی، انجمن‌های شغلی و صنفی، اتحادیه‌ها و مانند آن می‌باشد.

جامعه مدنی به عنوان قلمرو واسط بین فرد و دولت از نظر برخی اندیشمندان کلاسیک چون هگل پدیده‌ای موقتی است که با سیر کمالی دولت و ترکیب منافع عمومی و خصوصی از بین می‌رود. برای دیگر اندیشمندان جامعه مدنی حوزه چالش و توازن با دولت است. از نظر آنتونیو گرامشی جامعه مدنی سپر یا حفاظی برای دولت و سنگری برای استیلای طبقاتی است. احیای مفهوم جامعه مدنی در دهه اخیر ناشی از افول کمونیسم در اروپای شرقی و تحلیل رفتن لایه میانی روابط اجتماعی، یعنی حوزه خودسازماندهی اجتماعی پس از یک دوران گسترش بیش از حد دولت می‌باشد. بنابراین تلاش برای احیای حوزه‌ای است که در آن فعالیت‌های انجمنی آزاد عناصر یک گفتمان عمومی را بوجود آورده و پاسخگویی دولت و حاکمیت را تضمین کنند. با این حال به نظر می‌رسد که نظریات سیاسی اخیر فاصله زیادی از مفهوم جامعه مدنی در اندیشه‌های کلاسیک گرفته‌اند چرا که در این تعبیر جدید دولت و جامعه مدنی در مقابل هم قرار گرفته‌اند.

برهان جامعه مدنی به ایجاد آگاهانه شبکه‌های مستحکمی از انجمنها، گروهها و جنبش‌های اجتماعی مستقل از دولت پرداخته و

حق دخالت دولت برای کنترل زندگی اجتماعی را نفی می‌کند. از طرف دیگر این تعبیر در کشورهای تازه به استقلال رسیده بلوک شرق و جهان سوم تفاسیر متناقض پیدا کرده است بگونه‌ای که پس از فروپاشی، هردو نگرش لیبرالی و سوسیالیستی سعی در بازسازی خود تحت این عنوان داشته‌اند. جامعه مدنی به تعبیر لیبرالی عرصه برآورده ساختن فردیت و منافع شخصی انسان نوین می‌باشد و در تعبیر سوسیالیستی حوزه‌ای است که افراد به ارزش عمل جمعی، همبستگی اجتماعی و وابستگی رفاه خود به دیگران پی می‌برند.

در جهان سوم معمولاً تناقض مذکور کمتر مورد توجه بوده و تنها ابزاری سیاسی از «جامعه مدنی» برای سهم شدن در بخشی از قدرت فراهم کرده است ضمن دفاع از نهادهای غیردولتی، توجه را از قهر و فشار سرمایه‌داری داخلی و همسو با نظام جدید جهانی سرمایه دور می‌نماید. گاه وسیله‌ای می‌شود تا گروه‌های داخل حاکمیت که از قدرت کمتری برخوردارند بخش دیگر حاکمیت را به چالش خوانند. درحالی‌که جامعه مدنی ماهیتی از پایین به بالا دارد، بطور مضحکی از بالا به پایین به منظور بازتولید مشروعیت حکومت و استیلای مجدد حوزه عمومی توسط نهادهای فرمایشی مدنی، کانالیزه کردن خواسته‌ها و اعتراضات و بسط روابط بوروکراتیک به جنبش‌های خودجوش بکار گرفته می‌شود. بنابراین تنها به معنای سلبی برهان جامعه مدنی توجه می‌شود که نفی الیگارش‌ی و انحصار قدرت است ولی به جنبه‌های ایجابی آن یعنی جایگزینی ایدئولوژی، خط‌مشی‌های عمومی و سیاست‌گذاری‌های اقتصادی کمتر توجه شده و یا به عمد با سکوت بر گزار می‌شود.

تکیه مفرط به مفهوم جامعه مدنی به عنوان یک استراتژی بخودی‌خود رهایی بخش از جانب روشنفکران جلوی شناخت رابطه پیچیده حوزه عمومی، دولت و فرهنگ اقتدارپرور را می‌گیرد و

بنابراین به یک بُعدی‌نگری مسایل در حوزه سیاسی و عدم توجه به نقد اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی منجر شده است.

تعبیر گرای [اجتماعی] (سازه‌گرایی) (Constructionism)

تعبیر گرای اجتماعی اصطلاحی عام است که گاهی به نظریاتی اطلاق می‌شود که بر ماهیت به گونه اجتماعی آفریده شده زندگی اجتماعی تأکید می‌کنند. بنابراین از این لحاظ همه جامعه‌شناسانی که این گونه استدلال کرده‌اند مشمول این دیدگاه شده و مفهوم مذکور خالی از معنا می‌شود. اما بگونه خاص‌تر، این نظریه را می‌توان تا ویلیام توماس جامعه‌شناس مکتب شیکاگو دنبال کرد (همچنین در آثار فلاسفه و جامعه‌شناسان پدیدارشناس مانند آلفرد شوترز). چنین رهیافت‌هایی معتقدند که جامعه بگونه فعال و خلاقانه توسط انسان‌ها ساخته می‌شود. دنیاهای اجتماعی شبکه‌های بهم‌بافته شده تعبیر و تفاسیری هستند که توسط افراد و گروه‌ها ساخته شده‌اند. اگر نظریه‌های جامعه‌شناختی را در طول دو محور متعامد عین‌گرا ذهن‌گرا و فرد‌گرا کل‌گرا تقسیم‌بندی کنیم تعبیر گرای، فرد‌گرای ذهن‌گرا خواهد بود (در مقابل ساختار‌گرایی). این نظریه سعی در شناخت معانی فردی و ذهنی و انگیزش‌ها دارد، در اینجا افراد بشر به عنوان مؤلفه‌ها و عاملین مرتبطی هستند که بطور فعال دنیای اجتماعی را می‌آفرینند و یا می‌سازند.

اصطلاح فوق اولین بار بطور رسمی توسط پیتر برگر و توماس لاکمان در کتاب «ساخت اجتماعی واقعیت» (۱۹۶۶) به واژگان جامعه‌شناسی پیوست. و تلاشی بود برای ترکیب نوآورانه امیل دورکیم و جورج هربرت مید. برای برگر و لاکمن، سیمای اساسی نظم اجتماعی بر این اصل مبتنی است که «جامعه محصول انسان است. جامعه یک واقعیت عینی است. انسان یک محصول اجتماعی

است.» در روانشناسی این اصطلاح با کار ژان پیازه قرین می‌باشد و اشاره به فرآیندی دارد که بوسیله آن ساختارهای شناختی (معرفت) که دانش ما را در مورد جهان اجتماعی شکل می‌دهند، در تعامل بین محیط و ذهن نمو می‌کند.

معیار تعهد نظریه (*Conscientiousness Criterion)

میزان انطباق و همخوانی ابعاد هنجاریبخش یک نظریه پردازی با اهداف آشکار و آگاهانه آن در اصلاح امور و میزان کارآمدی آن در رفع موانع و مشکلات اجتماعی مورد ادعا با کمترین میزان عواقب ناخواسته منفی، به عبارت دیگر، میزان تعهد یک نظریه انتقادی در گفتمان اجتماعی آن نسبت به سرنوشت تاریخی و حل معضلات انسانی و اجتماعی، معیاری جهت ارزیابی در بعد ارزش شناختی و عملی نظریه‌ها که می‌تواند معیار مناسبی برای ارزیابی نتایج تحقیقات متعهد (معطوف به عمل) نیز باشد.

تعریف سازه‌ای (*Constructive Definision)

از آنجا که هیچ‌یک از پدیده‌ها و یا مسائل اجتماعی بریده از کلیت نظام تاریخی و اجتماعی نمی‌باشند، بنابراین در تعریف واقعیت‌ها با پدیده‌های اجتماعی ضروری است تا اینکار با حفظ ارتباط پدیده با کل در قالب یک نظریه عام یا تحلیل کلیت نظام تاریخی و اجتماعی خاص جامعه بستر آن پدیده صورت بگیرد و نه تعریفی بریده از واقعیت و ذهنی یا انتزاعی. ماهیت ساختاری علم نیز ایجاب می‌کند که مفاهیم در ارتباط با یکدیگر و در پناه یک نظریه تعریف شوند. به چنین تعریفی از مسایل و پدیده‌های اجتماعی تعریف سازه‌ای می‌گوییم.

رنالیست انتقادی (Critical Realism)

«پوپر» فلسفه علم خود را «رنالیسم انتقادی» نامید چرا که از یک طرف بر واقعی بودن موضوع علم (و نه خیالی بودن آن) تأکید داشت و از طرف دیگر هم اصرار داشت که فرضیه‌ها و نظریه‌های علمی ماهیتاً به روی انتقاد و ابطال باز باشند (منظور نقد تجربی است) با این حال آنچه در کتاب حاضر به عنوان قرین هستی‌شناختی (جهان‌بینی) و معرفت‌شناسی مکتب انتقادی در فلسفه با عنوان رنالیسم انتقادی یاد شده است، فرانظریه‌ای در فلسفه و علوم اجتماعی است که توسط افرادی چون «روی باسکار» در بریتانیا معرفی شده است. بنابراین از فلسفه پوپر با عنوان «عقلگرایی انتقادی» یا «رنالیسم علمی» یاد شده است.

رهیافت نظری رنالیسم انتقادی (یا طبیعت‌گرایی انتقادی) می‌تواند نمونه و شالوده مناسبی جهت حمایت از موضع‌گیری نظریه انتقادی در ارتباط با علم باشد. رنالیسم انتقادی قطب‌بندی تضاد برانگیز بین اثبات‌گرایی و نسبی‌گرایی پسامدرنیسم (فراجددگرایی) را رد می‌کند یعنی تضاد بین تجربه‌گرایی و ذهن‌گرایی را مردود می‌داند (Norris & Papastephanou, 2002). این رویه بوسیله تعریف مجددی که رابطه بین هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی ارائه می‌دهد، حاصل می‌شود. نظریه مذکور معتقد است که معرفت‌شناسی نمی‌تواند مبتنی بر روش علمی خالص باشد.

روشی که تنها بر منطق به اضافه داده‌های تجربی تأکید دارد. روش‌شناسی‌های علوم بسیار هستند و همواره برای هر نگرش رقیبی به اندازه کافی گواه تجربی وجود دارد. با این حال نوع مذکور در سطح انگاره (پارادایم)‌شناسی، رنگ نسبی‌گرایانه و شک‌انگاران خود را می‌بازد. بدون هیچ صورتی از رنالیسم، پیوند بین علوم و

رهای انسان مخدوش می‌شود. از طرف دیگر رئالیسم انتقادی نیاز به نظریه اصول‌گرایانه‌ای از حقیقت نیز ندارد و مفاهیم را آئینه تمام‌نمای واقعیت نمی‌انگارد. به نظر «باسکار» آنچه به عنوان پرکننده شکاف ذهن‌گرایی و عین‌گرایی (تجربه‌گرایی) لازم است تمایز بین اندیشه و اهداف اندیشیدن است، یا به عبارت دیگر تمایز بین اهداف گذرای اندیشه با اهداف پایدار و ماندگار آن.

اهداف پایدار (intransitive) اهدافی واقعی و نسبتاً غیرقابل دگرگونی هستند که همیشه مستقل و خارج از علم می‌باشند. درحالی‌که اهداف گذرا (transitive) شامل اهداف معرفتی در حال تحول هستند که درون علم به عنوان کارکرد و نتیجه آن تولید می‌شوند. به نظر باسکار بدون فرض ابعاد پایدار و ماندگار علم، دچار نوعی نسبی‌گرایی فراتجربه‌گرایانه می‌شویم که در آن، اشیاء و امور صرفاً تظاهر تجلی یا تجسم اندیشه ما هستند و فاقد شرایط و استقلال خارجی و نظارتهای تجربی می‌شوند. و بدون بعد گذرا، اندیشه تبدیل به یک گمان صرف، جریان، انتزاع یا همتای خیالی اشیاء می‌شود که فاقد مبنای ذهنی مستقل و نظارتهای عقلانی می‌شود.

بنابراین فلسفه رئالیسم انتقادی به شدت با مفهوم دیالکتیک قرین می‌شود و این تلاش باسکار را برای بازسازی مفهوم دیالکتیک در کتابش با عنوان «دیالکتیک، نبض آزادی» (۱۹۹۳) توجیه می‌کند. از این منظر دگرگونی جاری و تنوع‌پذیری مفاهیم و تجارب علمی منجر به زیر سؤال رفتن اعتماد به علم نمی‌شود زیرا مفاهیم بطور صددرصد مشروعیت خود را از مطابقت با واقعیت بدست نمی‌آورند. بنابراین رئالیسم انتقادی جانشین تجربه‌گرایی و میثاق‌گرایی^۱ در فلسفه علم می‌شود.

۱ فلسفه نسبی‌گرایانه‌ای در علم که پذیرش بهترین نظریه‌ها و فرضیه‌ها را بیشتر ناشی از میثاق و اجماع گروهی دانشمندان می‌داند تا مطابقت آن نظریه‌ها با واقعیت و گواه تجربی.

گفتمان و تحلیل آن (Discourse and Discourse Analysis)

فردیناند دو سسور، بین زبان (language) که نظامی قاعده‌مند است و بیان یا گفتار روزمره (parole) تفاوت قایل می‌شود و اولی را موضوع زبان‌شناسی می‌داند، چرا که زبان صوری، نظام رسمی و دستوری زبان است، نظامی از عناصر صوتی با حاکمیت قوانین مشخص بر آنها، که آنها را قابل مطالعه می‌کند حال آنکه گفتار روزانه همان گفتاری است که در عمل بکار می‌رود تا مقصود گویندگان را در تعاملات روزمره منتقل نماید. از این رو به نظر زبان‌شناسی کلاسیک به علت فردی بودن، عارضی بودن و ناملموس بودن موضوع قابل بررسی نیست. با این حال علاقه‌مندان به بررسی ساختار زبان فراتر رفته و همه نظامهای نشانه‌ای (رمزها) را دربر گرفته و بنای علم بیان یا نشانه‌شناسی (علم علائم) را نهادند. لذا نشانه‌شناسی (رمزشناسی) از علم ساختاری زبان گسترده‌تر شد. آنها با پوشش دادن گفتار روزمره، امید به کشف ساختارهای الحاقی (ضمنی) پنهان داشتند. بنابراین نشانه‌شناسی ابعاد ضمنی (connotative) زبان را همچون ابعاد صریح (denotative) به حساب می‌آورد.

وارونه کردن اولویت بررسی مشخصه‌های صریح بر ضمنی و فراتر رفتن از نگرش ساختاری منجر به شکل‌گیری «فراساختارگرایی» شد که در آن واژه «گفتمان» (discourse) در کانون توجه است (برخلاف زبان‌شناسی) این توجه در جامعه‌شناسی نیز نفوذ کرده و تحلیل گفتمان به منظور کشف الگوهای وسیع‌تر شامل کلیت متون (و نه الگوهای سازنده جملات) می‌شود. رویکرد جدید در جامعه‌شناسی بیشتر بدنبال کشف رمز از علائم و نشانه‌های بکار رفته در روابط و تعاملات اجتماعی است. از این نگاه باید بین رمز (نشانه)، دال (رمزی‌کننده) و مدلول (محتوای رمزی‌شده) تفاوت قایل شد. دال می‌تواند یک تصویر، واژه، شیئی مادی یا یک حرکت

باشد و محتوای رمزی شده (مدلول) یک تصور ذهنی مورد اشاره دال می‌باشد.

از پیوند دال و مدلول علامت (رمز) بوجود می‌آید. دلالت دال بر مدلول فقط دارای یک سطح نبوده و سطوح مختلفی دارد که وظیفه علم نشانه‌شناسی تحلیل آنها در قالب گفتمانهاست. گفتمان ترکیبی از سطوح مختلف نشانه‌ها و رموز گفتاری متداول است که کمتر ساختاری بوده و بیشتر به لحاظ فرهنگی و تاریخی تکوین یافته‌اند. گفتمان از نظر میشل فوکو (فرااخترگرا) گروهی از عبارات (و نه جملات) است که دارای صورت‌بندی خاص استدلالی بوده و مجموعه معین و پویایی از نشانه‌ها (و دالها) را دربر می‌گیرد. تحلیل گفتمانها به منظور درک قواعد و شرایط شکل‌گیری آنها در زمانی مشخص صورت می‌گیرد.

دوگانه‌گرایی (ثنویت) (Dualism)

صفتی است برای نظریه‌هایی که تمایز غیرقابل تفکیکی را بین دو طبقه از موضوعات (اشیاء) تشخیص می‌دهند. بیشتر علایق رایج بین جامعه شناسان نوعی دوگانه‌گرایی اخلاقی است یعنی بین بیان واقعیت و قضاوت ارزشی (یا بین واقعیت و حقیقت) تمایز قابل می‌شوند. دوگانه‌گرایی رایج دیگر دوگانگی تبیینی است که بین ذهن انسان و موضوع شناخت تمایز قابل می‌شوند. درحالی‌که پدیده‌های طبیعی را به علل آنها تبیین می‌کنند فعالیت‌های انسانی را تنها با ارجاع به دلایل و انگیزه‌هایشان توجیه می‌کنند. دوگانگی و تضاد بین مذهب و دنیا نیز از جمله دوگانه‌گرایی‌ها (ثنویت‌هایی) است که هم برای مذهب‌یون سنتی و هم برای متجددین لائیک غیرقابل جمع بوده و هر یک حوزه خاص خود را دارند. کلیه دوگانگی‌های فوق و مانند آن که بین ابعاد وجودی انسان تضاد و تعارض برقرار

می‌کند توسط نظریه انتقادی رد می‌شوند.

دیالکتیک (Dialectics)

ایده مرکزی این مفهوم که از آثار هگل وارد اندیشه مارکسیستی شد، تبیین پیشرفت و حرکت بر اساس تضاد بین دو وجه متقابل (تز و آنتی تز) می‌باشد. این تلقی توسط مارکس برای توضیح وقایع اجتماعی و تاریخی بکار می‌رفت ولی توسط انگلس به منزله قانون عام تکامل بکار رفت. گوروپچ در نقد تعابیر قبلی از آن پنج صورت از روابط دیالکتیکی بین پدیده‌ها را خاطر نشان می‌کند که الزاماً جنبه خصومت‌آمیزی نداشته و حتی دارای اِکمال متقابل هستند و قطب‌بندی بین متضادها صورتی از آن می‌باشد. دیالکتیک در حوزه هستی‌شناختی اشاره به تقابل‌ها و تضادهای موجود در هستی دارد و در حوزه معرفت‌شناسی و روش‌شناسی به مثابه شیوه خاصی از فهم (متعامل بین ذهن و عین و نه ترجیح یکی بر دیگری) مطرح می‌شود.

بنابراین راه‌حلی مقابل دوگانه‌گرایی‌های موجود بوده و بدنبال کشف حقیقت از طریق تحلیل تقابل‌ها و تضادها بین دوگانگی‌های عینی (مادی) و ذهنی (معنوی) می‌باشد. حل تناقضات کاذب بین عین ذهن، عامل ساختار، نسبت قطعیت، کثرت وحدت و فرد جامعه... منوط به اتخاذ چنین بینشی در کلیه حوزه‌های هستی‌شناختی، روش‌شناختی و معرفت‌شناختی می‌باشد که مورد عنایت مکتب انتقادی و رئالیسم انتقادی قرار می‌گیرد.

حوزه معرفت‌شناختی (*Epistemological Domain)

حوزه معرفت‌شناسی هر انگاره شامل اصولی است پیرامون ماهیت علم‌الاجتماع، گزاره‌ها و احکام جامعه‌شناختی، تقابلهایی

چون تقابل معرفت پیشینی (پیش از تجربه) و معرفت پسینی (تجربی)، ابعاد عینی و ذهنی معرفت، خاستگاه‌های اجتماعی اندیشه و بینش‌های جامعه‌شناختی، ارتباط معرفت جامعه‌شناختی (علوم اجتماعی) با معرفت علوم طبیعی، ماهیت مکتبی و اجماعی معرفت جامعه‌شناختی، تقابل خرد و ادراک تجربی، تقابل نسبی‌گرایی و اصول‌گرایی معرفتی، ملاک‌های اعتباری معرفت، شبکه مفاهیم و ساختار مفهومی در نظریه پردازی، ماهیت نظریه پردازی، تعریف مفاهیم.

هرمنوتیک (Hermenutics)

هرمنوتیک علم تأویل (تفسیر) عمل و گفتار نیتمندانه است و توجه خود را به محتوای متن یا موضوع مورد تأویل به همان اندازه صورت و ظاهر آن جلب می‌کند. اصطلاح فوق‌ریشه در تجربیات تفسیر متون مقدس دارد. و بر این اصل عمل می‌کند که معنای یک عبارت را تنها در ارتباط با کلیت بحث یا جهان‌بینی فراگیرنده بحث می‌توان درک نمود. به عنوان مثال تنها می‌توان عبارات اقتصاد مکتب پولی را در زمینه و شرایط همه پدیده‌های فرهنگی معاصر آن و مربوط به آن درک کرد.

و یا احکام و عقاید قرآن را تنها در پناه درک جهان‌بینی توحیدی و با توجه به رسالت تاریخی اسلام در شرایط نزول می‌توان تفسیر کرد. بنابراین هم برای درک اجزاء باید به کل مراجعه نمود و برای درک کل به اجزاء. چنین فرآیند مکرر و دورانی کامل شونده‌ای را دور هرمنوتیک گویند. از طرف دیگر لازم است همواره به جای مؤلف و شرایط او نشست تا معانی را بهتر درک نمود. هرمنوتیک بخشی از نقد مکتب اثبات‌گرایی و تجربه‌گرایی را تشکیل می‌دهد. مشکلی که دچار آن می‌شود در مورد اعتبار تفاسیر مختلف است. گادامر راه‌حل آنرا در همان دور هرمنوتیک می‌داند با این حال فاصله

مکانی و زمانی بین مفسر و مؤلف براحتی پر نمی‌شود و ملاک اعتبار بطور کامل تأمین نمی‌شود بنابراین تفاسیر همواره اهمتامی بوده و مورد تجدیدنظر و اختلاف قرار می‌گیرند. این موضوع محل چالش مکتب انتقادی با تأویل‌گرایانی چون گادامر است.^۱

شیوه بودن (Habitus)

مجموعه‌ای از الگوهای آموخته شده اندیشه (تفکر)، رفتار و سلیقه که بوسیله پیر بوردیو (در کتاب «مرز نظریه و عمل»، ۱۹۷۷) مطرح شد تا پیوند بین ساختارهای اجتماعی و (کردار) اجتماعی یا کنش اجتماعی را تشکیل دهد. این مفهوم شالوده مناسبی برای یک رویکرد فرهنگی به نابرابری ساختاری را فراهم می‌کند و متمرکز شدن بر عامل و عاملیت را ممکن می‌سازد. بر اساس نقدهایی که بر آن شده است هنوز مفهومی گنگ و مبهم است (کتاب «پیر بوردیو» نوشته ریچارد پرکینز).

گفتمان درون پارادایمی * Intra-paradigmatic discourse و گفتگوی بین پارادایمها Inter-paradigmatic dialogue

اتخاذ یک بینش انگاره‌ای (بصیرتی که بر اساس آن فراتر از شباهت‌ها و اختلافات ظاهری رفته و نظریات مختلف را در قالب اصول و مبانی آنها تحلیل و سنخ‌بندی می‌کند) به ما کمک می‌نماید تا اسیر مغالطه‌ها و خلط مباحث و مجادلات بیهوده نشده و امکان همگرایی و واگرایی را در تقابل اندیشه‌ها درک کنیم. گفتمان درون پارادایمی اشاره به گفتگوی همگرایانه و تکمیل‌کننده بین دیدگاه‌های متنوع و حتی رقیب دارد که به لحاظ اصول و مبانی در یک انگاره جای

۱ علاقه‌مندان می‌توانند به کتاب «یورگن هابرماس» نوشته رابرت هولاب ترجمه آقای دکتر حسین بشیریه نشر نی مراجعه کنند.

می‌گیرند. گفتمان حاصل امکان تلفیق و سنتز را فراهم می‌کند. حال آنکه دید گاهها و اندیشه‌های متضاد و مغایر در اصول بیشتر از آنکه در فرآیند گفتگو بتوانند به توافق برسند وارد چالش در عرصه‌های عملی زندگی اجتماعی شده و به ایجاد مکانیسم‌های مشروعیت‌بخش و تداوم بقاء خود بسته به شرایط و منافع دست می‌زنند.

انگاره‌هایی که بتوانند پاسخهای ارضاء‌کننده‌تری به مسایل و معضلات انسانی و اجتماعی معاصر خود بدهند و یا نیازها و خواسته‌هایی را در جامعه القاء کنند که پاسخ آنها را تنها خود داشته باشند احتمال تفوق و کسب مشروعیت اعتباری (و نه الزاماً ذاتی) خود را پیدا می‌کنند. متأسفانه در مباحثات متداول و چالش‌های فکری رایج در جهان سوم بنا به علل تاریخی و گسستگی فرهنگی از تمدن خود و عدم پیوند کامل با دیدگاه‌های غالب در جهان غرب، شاهد ترکیب‌های ناپایدار، نامتجانس و مجادلات بیهوده هستیم.

توجه به تنوعات درون‌پارادایمی و برون‌پارادایمی توجیه‌کننده رویکردی معقول در تشخیص وحدت در عین کثرت بوده و از قرار گرفتن در دام نسبی‌گرایی مفرط و مطلق‌انگاری‌ها ممانعت می‌نماید. از این منظر دو نوع حقانیت ذاتی و اعتباری هر اندیشه ضمن استقلال نسبی از یکدیگر، مکمل یکدیگر بوده و نمی‌توان ادعا کرد که اندیشه‌ای خاص به علت حقانیت ذاتی‌اش (هرچه برحق باشد) فوق‌پذیرش و توافق مردمی است و یا هر اندیشه و ایده مورد پذیرش اکثریت (حقانیت اعتباری) دارای حقانیت ذاتی بالاتری است. بنابراین دیدگاه فوق در فلسفه سیاسی مابین قراردادگرایی مفرط و اصول‌گرایی ایدئولوژیک (ارزشی) قرار می‌گیرد و با ایجاد پیوند بین آگاهی و آزادی قرین با نظریه دموکراسی متعهد (هم به پذیرش عموم و هم به سرنوشت و تعالی جامعه) می‌شود.

تحلیل فرجامه‌شناختی (Meta-Sociological Analysis)

عبارت است از تحلیل افکار، اندیشه‌ها، نگرش‌ها، بینش‌ها، نظریات و روش‌های پژوهشی متناسب به جامعه‌شناسی به منظور تشخیص انگاره‌ها و سیر تحول و تأثیرگذاری آنها بر یکدیگر و بر کلیت جامعه‌شناسی. بنابراین ابزار یک جامعه‌شناسی جامعه‌شناسی است که هدف آن تشخیص اصول حاکم بر شکل‌گیری و تحول در دیدگاه‌ها و روش‌های پژوهشی و پس از آن به استخراج اصول نظریه‌پردازی و بسط آنها و درک معیارهای اعتبار ایده‌ها و قواعد اجماع بین آنها می‌پردازد.

حوزه روش‌شناختی (Methodological Domain)*

در حوزه روش‌شناختی هر انگاره اصول و مسایل مهم عبارتند از: منطق تحقیق (صوری، دیالکتیک) جایگاه روش‌های تجربی، تفهیمی و شهودی، عقلانی و انتقادی در پژوهش، نقش شواهد تجربی، استراتژی‌های تأمین روایی و اعتبار. قوانین و مدل‌های تبیین علی و شبه‌علی، تقابل و امکان ترکیب روش‌شناختی تأویل‌گرایی و ساختارگرایی، بحث پیش‌بینی، تقابل استقراء و قیاس، ابطال‌پذیری، دلیل‌گرایی و علت‌گرایی، تقلیل و تحویل روش‌شناختی، تقابل تفرید و تعمیم، نمونه‌های آرمانی و کاربرد آنها، الگوها و ابزار تحلیل، جایگاه روش‌های جمع‌آوری اطلاعات و تناسب آنها با موضوع و اهداف، تقابل روش‌های کمی و کیفی... که مجموع موضع‌گیری‌های هر روش‌شناسی (انگاره) نسبت به آنها حوزه روش‌شناختی آنرا تشکیل می‌دهد. در پناه مسایل فوق، سؤالاتی از این قبیل مطرح می‌شوند که هر انگاره پاسخ خاصی به آن دارد: آیا علوم اجتماعی در واقع «علم» هستند. آیا عالمان علوم اجتماعی نیاز به درک روند استمرار کنش‌های اجتماعی برای تبیین آنها دارند. آیا قوانین فراگیری که بتوان بر اساس

آنها به پیش‌بینی و تبیین دست زد وجود دارد؛ روند پژوهش چگونه باید باشد استقرائی، قیاسی یا ترکیبی از آن‌دو.

تکثرگرایی روش‌شناختی (Methodological Pluralism)

در طول دهه ۱۹۷۰، جامعه‌شناسان مستعد پذیرش این بحث شدند که استیلای طولانی‌مدت اثبات‌گرایی در جامعه‌شناسی دچار تزلزل و فروپاشی شده است. و این ایده که تنها یک سبک از پژوهش وجود دارد (ایده‌ای که حاصل وحدت فلسفه علم و روش‌شناسی بود) جای خود را به این واقعیت داده که سبک‌های متنوعی وجود دارد. اصول‌گرایی اثباتی که قرین با نام تالکوت پارسونز (نظریه پرداز کارکردگرا) و پل لازار اسفلد (پیرو تجربه‌گرایی انتزاعی) می‌باشد. کثرت‌گرایی روش‌شناختی نتیجه ظهور جامعه‌شناسی‌های پدیدارشناسی و ساختارگراست. همچنین حاصل ظهور نئومارکسیسم و نسبی‌گرایی فلسفی است. برخی آنرا تکثرگرایی معرفت‌شناختی نیز نامیده‌اند. رهیافت مذکور در مواردی دچار افراط شده و به وادی آنارشی‌گری روش‌شناختی می‌افتد از آن جمله پل فیرابند (در کتاب «ضد روش» ۱۹۷۵) مدعی است که حتی در علوم طبیعی نیز، پژوهشگران اغلب آنچه انجام می‌دهند و شیوه انجام را تغییر می‌دهند. بنابراین روش واحدی وجود ندارد.

نظریه هنجاربخش (Normative Theory)

نظریه‌ای یا بخشی از یک نظریه (چه آشکار و چه ضمنی) که به ارزشها و چه باید کردها می‌پردازد. به عبارت دیگر مجموعه‌ای از عبارات و مفروضات است در مورد حق و باطل، مطلوب و نامطلوب، عادلانه یا غیرعادلانه در جامعه. اکثر جامعه‌شناسان (به‌خصوص اثبات‌گرا) حرکت از تبیین به ارزیابی را نامطلوب و نادرست می‌دانند.

از نظر آنها جامعه‌شناسی باید فارغ از ارزش‌ها و ارزش‌گذاری‌ها، عینی باشد و یا حداقل از قضاوت‌های ارزشی صریح بپرهیزد. ادعاهای ارزشی و اخلاقی نمی‌توانند بطور عینی درستی و نادرستی‌شان مشخص شود، چرا که قضاوت‌های ارزشی ذهنی، ترجیحی و خارج از قلمرو پژوهش عقلانی هستند.

بنابراین اکثر پژوهش‌ها جامعه‌شناختی به ظاهر تنها تحلیلی و تبیینی هستند و سؤالات هنجاری و ارزشی را نمی‌پرسند حال آنکه جامعه‌شناسی متعهد با به چالش کشیدن این تصور و نشان دادن این مطلب که حتی علم و تکنولوژی به ظاهر فارغ از ارزش‌ها دچار نوعی ایدئولوژی و ارزش‌گذاری به نفع طبقات و حاکمیت عقلانیت بورژوازی است، مسئله فوق را از آنچه تصور می‌شد پیچیده‌تر نمود. رویکرد دیالکتیکی بین واقعیت و حقیقت (بود و نمود) محوریت جامعه‌شناسی متعهد را برای تأمین شیوه‌ای فارغ از تعصبات و عقاید پیش از تحقیق از یک طرف و فارغ از بی‌ارزشی و خنثی بودن ابزارگونه علم از طرف دیگر تشکیل می‌دهد و تقریباً امروز جا افتاده است که اسطوره فراغت از ارزش در جامعه‌شناسی و حتی علم طبیعی اسطوره‌ای واهی است و تحقیق باید ارزشهای خود را در فرآیند پژوهش و در دوری ارتقاءبخش بین پژوهش تجربی و نقد ارزشی بگونه جمعی و در فرآیند گفت‌وگو مبرهن و نقد نماید. بنابراین «بازاندیشی» ارزشی و تأمل در اصول اخلاقی و کاربرد نتایج پژوهش در جامعه راه‌حل اصلی برای جلوگیری از دخالت و حاکمیت نقد ارزشهای خاص بر تحقیق می‌باشد و نه پنهان کردن ارزش‌ها.

حوزه هستی‌شناختی (*Ontological Domain)

موضوع‌گیری نظریات و دیدگاه‌های درون هر انگاره در مورد

ماهیت جامعه، انسان و پدیده‌های اجتماعی، واقعیت و مسایل اجتماعی، سطوح واقعیت اجتماعی، تفوق فرد بر جامعه یا برعکس، ماهیت کنش اجتماعی و تاریخی، تقابلهای هستی‌شناختی چون تضاد/ وفاق، نظم/ تغییر، کلان/ خرد، فرد/ جامعه، عاملیت/ ساختار (اراده/ جبر)، ماهیت فرآیندی، سیستمیک یا تاریخی جامعه، مسئله پراکسیس اجتماعی و...

پارادایم (انگاره) (*Paradigm)

بنابر تعریف پایه و اصلی در این کتاب انگاره در علوم اجتماعی «تصوری است بنیادی، و قالبی اجماعی که در اساسی‌ترین تصور و وسیع‌ترین قالب خود پاسخ‌دهنده به اصولی‌ترین مسایل و تناقضات عام در چهار حوزه معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی، ارزش‌شناختی و روش‌شناختی مشترک میان نظریات، مکاتب، برنامه‌های پژوهشی و بینش‌های متنوع جامعه‌شناختی است در شکل احکام و موضع‌گیری‌های نهایی آنها». در کتاب حاضر برخلاف نظر کوهن که علوم اجتماعی را به علت عدم وفاق علمی حول یک انگاره، در مرحله پیش از علم (بی‌انگاره‌ای) قرار می‌دهد، سعی ما بر این است تا همچون جرج ریتزر چندانگاره‌ای بودن علوم اجتماعی را نشان دهیم ضمن آنکه در سنخ‌شناسی خود به معیارهای ارزش‌شناختی و تاریخی آن توجه بیشتری داریم (توضیحات بیشتر در متن کتاب).

فراآجددگرایی (پسامدرنیسم) (Postmodernism)

اجماع اندکی بر سر این مطلب وجود دارد که فراآجددگرایی بتواند بدنه یک نظریه واحد را تشکیل دهد. گزیده‌ای از مطالب نویسندگانی چون ژان فرانسوا لیوتارد و ژان بودیلارد، در سطح وسیع‌تر فراساختارگرایانی چون ژاک لاکان، ژاک دریدا، رونالد

بارتس و میشل فوکو در این مقوله می‌گنجد هر چند اغلب آنها از چنین انتسابی ابراز ناخشنودی می‌کنند.

این اصطلاح در اندیشه اجتماعی ابتدا توسط لیوتارد در سال ۱۹۷۹ مورد ادعا واقع شد (در کتاب «شرایط مابعد مدرن»). که بر اساس آن ساکنین جوامع سرمایه‌داری پیشرفته در جهانی مابعد مدرن از اواخر ۱۹۶۰ به بعد زندگی می‌کنند.

تشخیص چنین شرایطی و اینکه آیا عملاً و واقعاً وجود دارد، نظر جامعه‌شناسی را (بخصوص جامعه‌شناسی فرهنگ) بخود جلب نموده است. لیوتارد در اثر خود بدنه جدیدی از نظریه پردازی را بنا نمی‌گذارد بلکه به تشخیص این شرایط جدید می‌پردازد. شرایطی که در آن شاهد دو اسطوره اصلی یا دو «روایت کلان» (meta-narratives) هستیم. اسطوره‌هایی که واهی بودن خود را در عمل به اثبات رسانیده‌اند. از یک طرف اسطوره‌های (Liberation) توسط علم که عملاً با مشارکت علم در همه جنایتهای قرن بیستم مانند جنگ جهانی و قتل‌عام‌ها فروپاشیده است و اسطوره دیگر اسطوره «حقیقت» است که از علم به عنوان معیاری مطلق برای حقیقت استفاده می‌شد حال آنکه به شدت از جانب تاریخ‌شناسان و فلاسفه علم (مانند کوهن و فیرابند) این ادعا پس گرفته شده است. نتیجه چنین فروپاشی‌هایی در دو روایت کلان مذکور این است که بدانیم اکنون ساکنین جوامع سرمایه‌داری پیشرفته در دنیایی زندگی می‌کنند فاقد هر گونه ضمانت در مورد ارزش فعالیت‌ها و یا حقانیت افکارشان، آنچه اکنون وجود دارد تنها «بازی‌های زبانی» است. تمامی احکام و سخنان از قواعدی مانند قواعد بازی و رقابت تبعیت می‌کنند که این قواعد مورد وفاق جامعه قرار گرفته و ابزاری برای کسب موفقیت و تفوق و سلطه بر دیگران را فراهم می‌کنند.

کلاً دو روایت از فرامدرنیسم می‌توان نام برد. یکی آنکه وضعیت جدید را در ادامه وضعیت قبل می‌داند و بعضاً از آن به عنوان نوعی سرمایه‌داری متأخر یاد می‌کنند. و دیگری آنکه فرامدرنیسم را شکل و صورت تازه‌ای از زندگی می‌دانند که با گذشته (دوران مدرنیسم) دچار گسستگی‌های معناداری است. از جمله نظریه پردازان دسته اول فردریک جیمسون می‌باشد که فرهنگ جدید را توصیف کرده است. وی این فرهنگ را «منطق فرهنگی سرمایه‌داری متأخر» می‌داند (۱۹۸۴).

در شرایط جدید سرمایه‌داری فضای جدید منسجم جهانی برای بسط و گسترش سرمایه‌داری فراهم شده است که با بسط خواسته‌ها و زیاده‌طلبی فردی بدنبال بسط بازارهای خود می‌باشد. مشخصه‌های فرهنگی چنین دورانی عبارتند از: (۱) فقدان عمق (یعنی آنچه می‌بینید همان است که درک می‌کنید). محصولات فرهنگی فاقد احساسات و عمق می‌باشند چرا که از افراد تولیدکننده آنها بریده‌اند. آنها تصورات صرفاً قابل مصرفی هستند. (۲) این دوران غیرتاریخی است یعنی از گذشته، تجارب و تضادهای تاریخی بریده، سنت‌ها قابل اختلاط و انطباق به شکل تقلیدی بوده و نه آنکه قابل استخراج و یا مقاومت باشند. (۳) فاقد بعد زمان است، چرا که متکی به قطعات خردشده معانی فرهنگی در مکان می‌باشد. (۴) جهان را به مثابه یک هستی فن‌آورانه نگاه می‌کند و نه هستی طبیعی، یک شبکه کامپیوتری و نه یک تعادل زیست‌محیطی. هابرماس از شرایط جدید به عنوان طرح نیمه‌تمام مدرنیته یاد می‌کند و گیدنز نیز گسستگی معناداری بین مدرنیسم و فرامدرنیسم نمی‌بیند. نظریه پردازانی که این گسستگی را مدعی‌اند بیشتر در قالب فراساختارگرایان تقسیم‌بندی می‌شوند.

فراساختارگرایی (Post-structuralism)

نقطه اوج تفکر ساختارگرایی که در تفسیر مجدد آلتوسر بر مارکس و تفسیر فروید توسط لاکان ظاهر شده بود در دهه ۱۹۸۰ در برابر حملات فراساختارگرایی رادیکال دچار ضعف گردید. فراساختارگرایی در عمل نوعی تعبیرگرایی (constructivism) را ارائه می‌دهد که دارای جهت‌گیری انتقادی و رادیکال است و از این لحاظ از نظریه انتقادی که در ارتباط‌گرایی (communicationism) هابرماس به اوج رسیده بود جدا می‌شود. از جمله پیشگامان آن در حوزه ادبیات ژاک دریدا و در حوزه فلسفه اجتماعی-سیاسی میشل فوکو را می‌توان نام برد. ریشه فراساختارگرایی در جنبش وسیع و بین‌رشته‌ای است که در فرانسه در طول دهه ۱۹۶۰ ظاهر شد و به سرعت گسترش یافت. محصول اولیه و اساسی آن کشف مجدد و بسط استعداد‌های تحلیلی خاصی در نظریه زبان‌شناختی دوسوسور بود که به زبان به عنوان یک پدیده حاوی معانی و نه صرفاً ابزاری نگاه می‌کرد حال آنکه این استعداد در برداشت زبان‌شناسی رسمی و رایج پنهان مانده بود و ساختارگرایی رایج مانند کلود لوی اشتروس را پرورانده بود. حال آنکه از نظر سوسور زبان اگر یک ماهیت اجتماعی خودبسنده نباشد ولی موجودی خودجوش است.

از نظر فراساختارگرایی دال و مدلول (رمز و محتوای رمزی شده) در یک ردیف می‌نشینند ولی هیچ ارجاعی به چیزهای بیرون از دنیای زبان ندارند. بنابراین کل زبان و پدیده‌های مربوطه مانند فلسفه، ایدئولوژی، علم و حتی کلیت جوامع ممکن است نسبت به دیگر پدیده‌های اجتماعی که تاکنون منسوب می‌شدند مستقل باشند. دلالت‌های کاملاً نسبی‌گرایانه فراساختارگرایی را شاید به راحتی بتوان در آثار نظریه پرداز فرانسوی ژاک دریدا یافت. دریدا ضمن تفاوت‌گذاری بین نوشتار (writing) و گفتار (speech)، رجحان گفتار بر نوشتار در زبان‌شناسی رایج را رد می‌کند. به نظر او

از افلاطون تا علوم انسانی جدید همواره کلام گفتاری بر نوشتاری ممتاز شناخته شده است.

نوشتار را ارتباطی مغشوش و مخدوش دانسته‌اند که امکان آزمون رویاروی و آماده آن وجود ندارد. و این خود موجب نوعی «آوا محوری» (phonocentricism) شده است و گفتار به نوعی «حال‌گرایی» در برابر گذشته‌گرایی تبدیل شده و این خود یک ارزش‌گذاری است که مانع از شناسایی تبار معرفت و تقسیم‌بندی‌های تاریخی در زبان و طبقه‌بندی‌های شکل گرفته می‌شود. فرض می‌شود که هر رمزی در زبان یک آمایش جدید است و کاری به تاریخ طبقه‌بندی‌ها و لایه‌بندی‌های اجتماعی ندارد. حال آنکه زبان قراردادی است و نه واقعی. زبان نوشتاری ضمن دربر داشتن تفاوت‌گذاری‌ها در حال حاوی تفاوت‌گذاری‌های ناشی از حوادث در طول تاریخ نیز هست. دریداسعی دارد تا این مسئله را از طریق ساخت‌زدایی (شالوده شکنی) متن نشان دهد. شالوه شکنی کوششی است جهت کشف تبارشناسی‌های (شجره‌نامه‌های) طرق اندیشه که منجر به شکل‌گیری متن به شکل حاضر شده‌اند.

فراساختارگرایی ضمن ایستادگی در برابر هر گونه اصول‌گرایی روش‌شناختی و جامعه‌شناختی که بر تبیین تک‌ساحتی متکی هستند (مانند عقل‌گرایی، ماتریالیسم، احکام کارکردگرایی)، ادعایی مانند بسیاری متون فلسفی مبنی بر آشکارسازی یک حقیقت یا واقعیت (در متن یا زبان...) دارد. شیوه شالوده شکنی متن درباره متونی که به شدت مدعی اعتبار خود هستند شیوه‌ای قوی به نظر می‌رسد ولی در برابر متون کمتر مدعی، قدرتی نشان نمی‌دهد. فراساختارگرایی نیز زبان ساختارگرایی را بکار می‌بندد و نسبت به اراده بشری و عاملیت انسان چشم می‌پوشد و از ارائه پیشرفت نظری (نظریه‌ای) که علاقه‌مندان، آنرا درک نمایند عاجز است.

پراگماتیسم (اصالت عمل) (Pragmatism)

فلسفه‌ای بانفوذ و مهم در آمریکای شمالی است که حقیقت بنیادی و ذاتی را رد می‌کند و از فلسفه‌های انتزاعی اجتناب می‌کند. تکثر حقایق در حال دگرگونی را در تجارب ملموس و زبان مطرح می‌کند. که در آن حقیقت بر حسب نتایج و ارزش عملی آن مشخص می‌شود. بنابراین فلسفه‌ای دنیوی شده است و در دوران تحولات سریع اجتماعی متولد شده است و می‌کوشد تا اندیشه روشنفکرانه را با روش منطقی کنشهای تجربی متحد نماید. بنا به تعریف ویلیام جیمز، روش پراگماتیستی روشی است که می‌کوشد تا هر پنداشتی را با دنبال کردن نتایج عملی و تجربی مربوط به آن تأویل نماید.

پراکسیس (Praxis)

اصطلاحی فلسفی مربوط به کنش انسانی در جهان اجتماعی و طبیعی، که بر ماهیت متحول‌شونده کنش و اولویت آن بر اندیشه تأکید دارد. اغلب و نه همیشه آنرا با مارکسیسم قرین می‌دانند و خصوصاً با کار آنتونیو گرامشی. از نظر شریعتی (در تفسیر آراء مارکس) پراکسیس عمل خاصی است که از نوع زندگی طبیعی و از روابط هماهنگ و متناقض موجود در متن روابط اجتماعی بوجود می‌آید. مجموعه روابط اجتماعی است که در پناه خودآگاهی اجتماعی و طبقاتی به عامل تغییردهنده، اصلاح‌کننده، تولیدکننده و تخریب‌کننده تبدیل می‌شود. در یک کلام، عبارت است از «عمل جمعی رهایی بخش مبتنی بر فرآیند ارتقاء بازاندیشانه (تأملی) خودآگاهی خود و جامعه، و در بستر هستی جهان، جامعه، تاریخ و نفس (خودسازی).

نسبی‌گرایی (Relativism)

کلمه نسبی‌گرایی در توصیف موضع‌گیری‌های فکری که معیارهای جهان‌شمول و مطلق را رد می‌کنند، بکار می‌رود. بنابراین نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی دیدگاهی است که هیچ معیار عام و جهان‌شمولی را در مورد حقیقت برای معرفت نمی‌شناسد. آنچه درست به شمار می‌آید کارکرد معیاری است که درونی بوده و وابسته به فرهنگ‌های محلی، دوره‌های تاریخی یا منافع اجتماعی سیاسی می‌باشد (مانند اجتماع علمی، طبقه حاکم، پرولتاریای انقلابی و...) از جمله جبهه‌های نقدکننده اثبات‌گرایی در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ نسبی‌گرایی بوده است.

میشل فوکو پیوند «رژیم‌های حقیقت» را با روابط قدرت خاطر نشان می‌سازد و به نسبی‌گرایی در جامعه‌شناسی و رشته‌های مربوطه می‌پیوندد. از نظر نسبی‌گرایی اخلاقی هیچ معیار یا معیارهای عینی اخلاق وجود ندارد. این نوع نسبی‌گرایی نیز مانند نوع معرفت‌شناختی‌اش ملهم از کار نیچه توسط فوکو وارد مباحث جامعه‌شناختی شده است. هرچند چنین دیدگاهی بنابر روحیه تساهل و تفاوت‌های بین فرهنگی از جانب برخی جامعه‌شناسان پذیرفته شده است اما معمولاً ارتباط تاریخی آن عدم عقلانیت سیاسی و بطور خاص با نازیسم اروپایی نادیده گرفته می‌شود. باید به یاد داشت که از نقطه نظر نسبی‌گرایی اخلاقی، ارزشهایی مانند تساهل و مدارا اعتبار عامی نخواهند داشت. یکی از عبارات سخت نسبی‌گرایانه در فلسفه علم را در کار فیربند شاهدیم که بر علیه عینیت علمی، روش و عقلانیت موضع‌گیری می‌کند. تنها اصل قابل دفاع از نظر فیربند این است که «هرچیزی تغییر می‌کند». در برابر نسبی‌گرایی فیربند استدلال شده است که استفاده نادرست از علم برای منافع قدرت دلیل کافی برای ممانعت از همه منافع ممکن و بالقوه علم نیست. جلوگیری از خرد به لحاظ تاریخی خطرناک‌تر از استفاده غلط از آن نیست.

برنامه پژوهشی (Research Program)

مفهومی جایگزین انگاره کوهن توسط ایمره لاکاتوش که عبارت است از واحدهای مطالعاتی تحقیقاتی در تاریخ علم و شامل قواعد روش شناختی و اصول غیرقابل آزمونی است. برخی از این قواعد به ما می‌گویند از چه مسیرهایی برای پژوهش باید استفاده کرد (راهنمون ایجابی) و از چه مسیرهایی نباید رفت (راهنمون سلبی). در تعریف انتخاب شده در کتاب حاضر برنامه پژوهشی واسط بین اصول و مبانی پژوهشی یک انگاره جامعه‌شناختی (هسته صلبی به تعبیر لاکاتوش) و سطح تجربی و آزمون‌پذیری پژوهش است و شامل راهنمونهای ایجابی و سلبی در برخورد با محیط، تجربه آزمون و بسط برنامه می‌باشد. (بمنظور توضیح بیشتر به متن کتاب مراجعه شود).

راهبرد پژوهشی (*Research Strategy)

شیوه پیوند میان چارچوب نظری و مفهومی پژوهش و روشها و فنون مختلف پژوهش متناسب با مبانی روش شناختی انتخاب شده برای تحقیق، اهداف و ماهیت موضوع. بنابراین متفاوت از طرح تحقیق (research design) است که در طرح به مسایل عملی پژوهش و جزئیات روشهای انتخاب شده و نحوه جمع‌آوری اطلاعات پرداخته می‌شود. راهبرد پژوهشی، واسط بین روش‌شناسی یا برنامه پژوهشی با روش‌ها و پژوهش تجربی می‌باشد.

انسجام اجتماعی و انسجام سیستمی

(Social Integration and Systemic Integration)

اصطلاحات فوق ابتدا توسط جامعه‌شناس بریتانیایی دیوید لاک‌وود مطرح شدند تا مسایل اساسی موجود هم در نظریه‌های

کارکردگرایی دهه ۱۹۵۰ و هم نظریه‌های کشمکش نویسندگانی چون رالف دارندورف و جان رکس را نشان دهد.

انسجام اجتماعی اشاره به اصولی دارد که افراد و عاملین بوسیله آنها با یکدیگر رابطه برقرار می‌کنند. انسجام سیستمی اشاره به روابط بین بخشهای یک جامعه یا نظام اجتماعی دارد. علی‌رغم استفاده از کلمه انسجام هیچ دلیلی وجود ندارد که روابط مذکور هماهنگ باشند. هر دو کلمه مذکور حاوی هم‌نظم و هم‌تضاد هستند.

منبع اصلی انسجام اجتماعی که جامعه‌شناسان در جوامع پیشرفته سرمایه‌داری تشخیص می‌دهند نظام طبقاتی است. در جامعه فئودال، نظام ایالات همان نقش کاست‌ها در هند را بازی می‌کنند. در کل جوامع وابسته به پایگاه ممکن است به صورت هماهنگ انسجام اجتماعی منجر شوند و جوامع طبقاتی به صورت متخاصم انسجام اجتماعی. انسجام سیستمی، به عبارت دیگر، اشاره به شیوه‌ای دارد که بخشهای متفاوت نظام اجتماعی (نهادهایش) بهم مربوط می‌شوند. هر نظریه جامعه‌شناختی کلان در مورد دگرگونی اجتماعی باید بکوشد تا این دو مفهوم (انسجام اجتماعی و سیستمی) را بهم پیوندد. برای لاک‌وود هیچکدام از نظریه‌های کارکردگرایی و کشمکش کافی نیستند دقیقاً بدان خاطر که هر کدام تنها با یک طرف از قضیه عاملیت در برابر ساختار عمل می‌کنند. وظیفه جامعه‌شناسی فائق آمدن بر این دوگانگی‌هاست. اخیراً آنتونی گیدنز نیز سعی کرده تا تمایز مذکور بین دو نوع انسجام را بکار برد. وی ابتدا آنرا در شیوه‌ای مانند لاک‌وود بکار می‌برد اما در کارهای اخیرش آنرا در جایگزینی بجای تمایز خرد کلان بکار می‌برد (و بنابراین بجای مسایل عامل ساختار). انسجام اجتماعی اشاره به موقعیت‌هایی دارد که کنشگران در آنها حضور مشترک فیزیکی دارند و انسجام سیستمی جایی است که این گونه نمی‌باشد.

با این حال چنین کاربردی ناجور است چون جامعه‌شناسی خُرد الزاماً به تعاملات رودررو نمی‌پردازد. با این حال تمایز مذکور برای هر نظریه‌ای که بخواهد سطوح تحلیل خرد و کلان را تلفیق کند لازم است. نوشته‌های یورگن هابرماس در تمایز «نظام» و «زیست‌جهان» همین تمایز شناختی را در تلفیق ابعاد خرد و کلان بکار برده است.

نسخه بایگینی

دکتر عبدالحامد حسینی (دکترای مطالعات جهانی از دانشگاه ملی استرالیا، ۲۰۰۶)، استاد یار و پژوهش گر ارشد مرکز مطالعات علوم انسانی دانشگاه نیوکسل استرالیا و مدرس سابق دانشگاه ملی استرالیا، دانشگاه تکنولوژی سیدنی و دانشگاه ایالتی نیوساوت ویلز است. علاوه بر مقالات متعدد در مجله‌های علمی از وی اخیراً کتاب جهانی شدن‌های بدیل، (۲۰۱۰) چاپ انتشارات روتلج، نیویورک، به زبان انگلیسی (تجدید چاپ ۲۰۱۱) منتشر شده است.

About Author

Dr. S. A. Hosseini is a Lecturer and a Faculty Associated Researcher at The Research Institute for Social Inclusion and Wellbeing (RISIW), and Humanities Research Institute (HRI), The University of Newcastle, Australia. He completed his PhD in Sociology and Global Studies (2006) at the Australian National University (ANU). He has conducted research on transnational social movements, global social change, globalist ideologies, Islamism, and transnational identities. Since 2003, he has been teaching at the Australian National University, University of Technology Sydney, University of New South Wales, and the University of Newcastle.

His new book, *Alternative Globalizations* (2011), establishes a new theory of the (trans)formation of ideas, identities, and solidarities in recent oppositions to capitalist globalization and its ideological foundations. As a political and economic sociologist, Hosseini's main field of research is shaped around the globalization of social movements, uprisings, violence, activism, and revolutions. Hosseini's studies particularly focus on the relationships between ideas, identities, political actions, and their socioeconomic circumstances including the impacts of new communication and information technologies.

Hosseini, S. A. (2011) *Alternative Globalizations: An Integrative Approach to Studying Dissident Knowledge in the Global Justice Movement* (Milton Park; New York: Routledge).

About this book

Conscientious Sociology is an introductory but essential step towards the recognition of paradigmatic contestations and shifts in the post-1970s Social Sciences. It develops an ideal typology of three major paradigms, i.e. the Foundationalist, the Relativist and the Critical-Conscientious Paradigms by discussing and comparing their principles in four Meta-Theoretical domains: Ontology, Epistemology, Methodology, and Axiology.

Hosseini, in his book, shows how the Conscientious paradigm deals with the most well known dilemmas which are not effectively resolved by two other paradigms; dilemmas like how to create an objective account of reality whereas the subjectivities of actors and investigators are accommodated or what relationship must be set up between quantitative and qualitative methods. The book also further discusses the principles that Conscientious sociologists are expected to consider when engaging in empirical research. It finally, provides its readers with a unique perspective adopted from a radical Iranian social thinker, Ali Shariati whose ideas are portrayed as an insightful exemplar for Iranian critical sociologists. The book also contributes to the growing debates around the nature and future of critical sociology in the West by adding a Southern perspective.

