



فصلنامه علمی- پژوهشی تحقیقات بنیادین علوم انسانی در چهارچوب رسالت‌های مجمع عالی علوم انسانی اسلامی و با محوریت مرکز پژوهش‌های علوم انسانی اسلامی صدرا منتشر می‌شود.
سال نهم / شماره ۴ / شماره پیاپی ۳۳ / زمستان ۱۴۰۲

صاحب امتیاز و مدیر مسئول: عطاءالله رفیعی آتانی

سرمدیر: احمدحسین شریفی

مدیر اجرایی: سیدمهدی موسوی

بازبین نهایی: سیدمهدی موسوی

ویراستار: حمیدرضا عرفانی‌فر

صفحه‌آرا و طراح جلد: مهناز شاه علی‌زاده

اعضای هیئت تحریریه به ترتیب حروف الفبا: سعید بهشتی (استاد گروه فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران)، سید محمدرضا تقوی (استاد گروه روانشناسی بالینی دانشگاه شیراز، شیراز، ایران)، عطاءالله رفیعی آتانی (استادیار گروه مهندسی پیشرفت اقتصادی دانشگاه علم و صنعت ایران، تهران، ایران)، احمدحسین شریفی (استاد گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^(ع)، قم، ایران)، نجف لک‌زایی (استاد گروه علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم^(ع)، قم، ایران)، سید حسین میر معزی (دانشیار گروه اقتصاد اسلامی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم، ایران)، حسن آقانظری (استاد گروه اقتصاد اسلامی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران)، **اعضای مشورتی هیئت تحریریه:** حسین بستان (دانشیار گروه جامعه‌شناسی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران)، سید احسان رفیعی علوی (دانشیار گروه فقه مضاف دانشگاه باقرالعلوم^(ع)، قم، ایران)، محمد کاویانی آرانی (دانشیار گروه روان‌شناسی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران)، محمدجواد نوروزی (استاد گروه علوم سیاسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^(ع)، جابوید اقبال (استاد دانشگاه اسلامی علیگر، هند)، طلال عترت‌یسی (استاد دانشگاه بیروت، لبنان).

نشانی دفتر فصلنامه:

تهران: خیابان شهید مطهری، خیابان میرعماد، نیش کوچه هشتم، پلاک ۲۳ طبقه سوم

تلفن: ۰۹۹۳۵۴۰۴۶۱۷

کدپستی: ۱۵۸۷۸۱۳۱۱۶

قیمت: ۱۵۰/۰۰۰ تومان

نشانی اینترنتی: frh.sccsr.ac.ir پست الکترونیک: frh@sccsr.ac.ir



مجمع عالی
علوم انسانی اسلامی

ISSN: 2476-745X

E-ISSN: 2783-1418

فصلنامه تحقیقات بنیادین علوم انسانی به استناد ماده واحده مصوب مورخ ۱۳۸۷/۰۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی و براساس مصوبه ۵۸۵ مورخ ۱۳۸۷/۰۶/۲۴ شورای عالی حوزه‌های علمیه، در جلسه مورخ ۱۳۹۹/۰۳/۲۰ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی حوزه از شماره ۱۵ به بعد حائز رتبه علمی- پژوهشی شد. رتبه علمی- پژوهشی این فصلنامه با درجه «ب» در تاریخ ۱۴۰۳/۰۵/۱۳ تمدید شده است.

- مقالات و مطالب منتشرشده در فصلنامه تحقیقات بنیادین علوم انسانی، لزوماً بیان دیدگاه‌های فصلنامه نیست.

- فصلنامه تحقیقات بنیادین علوم انسانی در تلخیص و ویرایش مقالات آزاد است.

- نقل مطالب و تصاویر با ذکر مأخذ بلامانع است.

وزارت علوم، تحقیقات و فناوری
مرکز پژوهش‌های
علوم انسانی اسلامی
صدرا



| سال نهم | شماره ۴ | شماره پیاپی ۳۳ | زمستان ۱۴۰۲ |

بسمه تعالی

فصلنامه علمی پژوهشی تحقیقات بنیادین علوم انسانی به منظور تولید علم در قلمرو فلسفه و روش‌شناسی و نظریات بنیادین علوم انسانی به طور عام و نیز رشته‌های تخصصی علوم انسانی نظیر روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، اقتصاد، علوم سیاسی، مدیریت، حقوق، تاریخ، تعلیم و تربیت، هنر و معماری و غیره با لحاظ نگاه نقادانه به نظریات موجود و در چهارچوب مبانی و معارف اسلامی منتشر می‌شود. لطفاً به هنگام تنظیم مقالات موارد ذیل رعایت شود:

شرایط اولیه پذیرش مقاله

- مقالات ارسالی به فصلنامه تحقیقات بنیادین علوم انسانی نباید قبلاً در جای دیگری ارائه یا منتشر شده و یا هم‌زمان جهت انتشار به همایش‌ها یا نشریات دیگر ارسال شده باشند.
- نویسنده باید مقاله را از طریق سامانه بارگذاری کند. به مقالات ارسالی از طریق ایمیل ترتیب اثر داده نخواهد شد.

قالب و موضوع مقالات مورد پذیرش

مقالات باید در یکی از قالب‌های: پژوهشی (تحلیل، تطبیق، نقد) یا نقطه‌نظر (دیدگاه مستدل و تحلیلی نویسنده پیرامون یک مسئله خاص) باشد. مجله از پذیرش مقالات مروری صرف، گردآوری و گزارشی و ترجمه معذور است.

حجم مقاله

تعداد واژگان مقاله (با احتساب فهرست منابع): بین ۴۵۰۰ تا ۷۵۰۰ واژه
تعداد کلیدواژه‌ها: ۵ تا ۸ کلیدواژه
تعداد واژگان چکیده: ۱۵۰ تا ۲۵۰ واژه

نحوه درج مشخصات فردی نویسندگان

- تعداد نویسندگان مقالات نباید بیش از سه نفر باشد.
- وابستگی سازمانی نویسندگان باید دقیق و مطابق با یکی از الگوهای ذیل در فایل word درج شود.

○ اعضای هیئت علمی

رتبه علمی (مربی، استادیار، دانشیار، استاد)، گروه، دانشگاه، شهر، کشور، پست الکترونیکی

○ دانشجویان

دانشجوی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، دانشگاه، شهر، کشور،

پست الکترونیکی

○ افراد و محققان آزاد

مقطع تحصیلی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، سازمان محل

خدمت، شهر، کشور، پست الکترونیکی

○ طلاب

سطح (دو، سه، چهار)، رشته تحصیلی، حوزه علمیه/ مدرسه علمیه، شهر، کشور، پست الکترونیکی.

• نویسنده مسئول در آثاری که بیش از یک نویسنده دارند باید حتماً مشخص باشد. عبارت

(نویسنده مسئول) جلوی نام نویسنده مورد نظر درج شود.

• فرستنده مقاله به عنوان نویسنده مسئول در نظر گرفته می شود و کلیه مکاتبات و اطلاع رسانی های

بعدی با وی صورت می گیرد.

ساختار مقاله

بدنه مقاله باید به ترتیب شامل بخش های ذیل باشد:

۱. عنوان مقاله که لازم است اولاً مسئله محور باشد و ثانیاً، گویای محتوای مقاله باشد.

۲. نام و نام خانوادگی نویسنده یا نویسندگان

۳. چکیده: چکیده باید در عین اختصار، بیانگر مسئله اصلی پژوهش، روش پژوهش و یافته ها و

نتایج پژوهش باشد.

۴. مقدمه: [شامل تعریف مسئله، پیشینه اجمالی پژوهش، ضرورت و اهمیت طرح، جنبه نوآوری

بحث، سؤالات اصلی و فرعی و مفاهیم کلیدی مقاله باشد. در یک مقاله علمی پژوهشی نویسنده

در بخش مقدماتی مقاله لازم است دست کم پاسخ چهار سؤال را به صورت ضمنی بیان کند: چه

می خواهم بنویسم؟ (تبیین مسئله). چرا می خواهم بنویسم؟ (اهمیت و ضرورت پرداختن به آن

مسئله). چگونه می خواهم بنویسم؟ (روش پژوهش) و بر اساس چه بنیانی می خواهم بنویسم؟

(پیش فرض ها یا اصول موضوعه تحقیق)].

۵. بدنه اصلی مقاله: (این بخش با توجه به مسئله‌ای که در هر مقاله‌ای مورد بحث قرار می‌گیرد می‌تواند متفاوت باشد؛ اما به‌طور کلی می‌توان گفت، مناسب است نویسندگان مقالات علمی پژوهشی در نظر داشته باشند که در این بخش لازم است: اولاً، مدعای خود را به‌صورتی شفاف بیان کنند. ثانیاً، دلایل اثبات مدعی و شواهد و قرائن آن را به‌وضوح و در شکلی منطقی و منسجم بیان کنند و ثالثاً، نقدهای وارد شده به دلایل یا مدعا را پاسخ دهند.

۶. نتیجه‌گیری: یکی از بخش‌های مهم هر مقاله‌ای بخش نتیجه‌گیری آن است. نویسنده در این بخش لازم است ضمن بیان واضح یافته‌های تحقیق، مشخص کند که چه نتیجه یا نتایج علمی، عملی، سیاسی، فردی، اجتماعی و امثال آن از مقاله تدوین شده انتظار می‌رود.

۷. کتاب‌نامه

درج پانویس، ارجاعات درون متن و کتاب‌نامه *** روش استناد دهی: APA

درج پانویس

- * از اشاره مستقیم / غیرمستقیم به نام نویسنده / نویسندگان مقاله در متن یا پاورقی خودداری شود.
- * اسامی خاص و اصطلاحات لاتین و ارجاعات توضیحی در پانویس ذکر شود.
- * از نقل قول‌های مستقیم و طولانی پرهیز شود (لازم است حتماً در مقاله مشخص باشد کدام بخش از متن، نقل قول مستقیم است).
- * نقل قول‌های مستقیم حداکثر تا ۴۰ کلمه در درون علامت نقل قول "" و بیش از آن به‌صورت تورفتگی نوشته شود.

ارجاعات درون متن

- * ارجاع به یک آیه از سوره قرآن: (بقره: ۵)
- * ارجاع به نهج البلاغه: (نهج البلاغه: خطبه، ۵۰)
- * به‌هیچ‌وجه ارجاعی در پانویس درج نشود.
- * اطلاعات کامل ارجاعات درون متن حتماً باید در بخش کتاب‌نامه مقاله نیز درج شود.
- * استناد درون متن، داخل پرانتز، شامل (نام خانوادگی نویسنده / نویسندگان، سال انتشار، حرف ج شماره جلد: حرف ص شماره صفحه).

* برای تاریخ‌های قمری و میلادی به ترتیب از حروف ق و م استفاده شود. ۱۳۴۰ ق / ۱۹۹۸ م
* در صورتی که از یک نویسنده در یک سال، دو اثر منتشر شده و در متن مورد استناد قرار گرفته باشد،
پس از ذکر سال انتشار با حروف (الف و ب) برای منابع فارسی یا (a, b) برای منابع انگلیسی از هم
متمایز شوند.

* اگر منبع مورد استناد، دو یا سه نویسنده داشت، نام خانوادگی هر سه باید ذکر شود.
* اگر تعداد نویسندگان بیش از سه نفر باشد، تنها نام خانوادگی نویسنده اول ذکر شده و پس از آن از
عبارت «و دیگران» استفاده شود.

* اگر در متن به بیش از یک منبع استناد شده باشد، با نقطه ویرگول؛ از هم جدا می‌شوند.

کتاب‌نامه (فهرست منابع پایانی)

*** قرآن و نهج البلاغه به ترتیب در ابتدای کتاب‌نامه درج شده و در ردیف الفبایی قرار نمی‌گیرند.
* در بخش References که منابع به انگلیسی درج می‌شوند، نام خانوادگی نویسنده به صورت کامل،
اما از نام نویسنده، صرفاً حرف اول درج می‌شود. مثال: Alston, W
* برای تاریخ‌های قمری و میلادی به ترتیب از حروف ق و م استفاده شود. ۱۳۴۰ ق / ۱۹۹۸ م
* منابعی که در این بخش درج می‌شوند، حتماً باید در متن استفاده شده باشند (منابعی که صرفاً برای
مطالعه و آگاهی بیشتر مخاطب در متن معرفی شده‌اند و در متن به آن‌ها ارجاع داده نشده، نباید در
بخش کتابخانه درج شوند).
* نظم منابع باید براساس الفبای نام خانوادگی نویسندگان باشد.

نحوه ارجاع به مقالات

* نام خانوادگی، نام. سال انتشار. «عنوان مقاله». عنوان مجله (به صورت Bold). عدد دوره (عدد
شماره). عدد صفحات آغازین و پایانی مقاله.
* برای درج عنوان مجله، نیازی به درج واژه‌های نشریه، مجله، فصلنامه، دو فصلنامه، ماهنامه نیست.
مثال: پارسا، حمید؛ اژدری‌زاده، حسین. ۱۳۹۰. «تعیین اجتماعی معرفت در نهج البلاغه». اسلام و
علوم اجتماعی. شماره ۶. ص ۴۹-۷.

نحوه ارجاع به کتاب

* برای آثار فاقد محل نشر، ناشر و تاریخ نشر به ترتیب عبارت «بی جا»، «بی نا» و «بی تا» درج شود.
* نام خانوادگی، نام. سال انتشار. عنوان کتاب (به صورت Bold). ج (شماره جلد). چ (شماره چاپ). مترجم/ ویراستار/ گردآورنده: نام و نام خانوادگی. محل نشر: ناشر.
مثال: کنوبلاخ، هوبرت. ۱۳۹۰. مبانی جامعه‌شناسی معرفت. ترجمه کرامت‌الله راسخ. تهران: نشر نی.

نحوه ارجاع به یک مقاله از مجموعه مقالات

* نام خانوادگی، نام (نویسندگان مقاله). سال انتشار. «عنوان مقاله». عنوان مجموعه مقاله (به شکل Bold). (ج شماره جلد). (چاپ شماره چاپ) (مترجم/ ویراستار/ گردآورنده: نام و نام خانوادگی). محل نشر: ناشر، ص (درج شماره صفحات مقاله در مجموعه مقاله).

نحوه ارجاع به یک منبع الکترونیکی

* نام خانوادگی، نام (پدیدآورندگان). سال انتشار. «عنوان مطلب». تاریخ انتشار. نام پایگاه اطلاعاتی. درج لینک مستقیم مطلب الکترونیکی.
مثال: خامنه‌ای، سیدعلی. ۱۳۷۶. «بیانات مقام معظم رهبری در دیدار رئیس‌جمهور و هیئت‌وزیران به مناسبت آغاز هفته دولت». ۱۳۷۶/۶/۲.

www.leader.ir/fa/speech/1466/www.leader.ir

جداول، نمودارها و تصاویر

- فایل تصاویر مقاله با کیفیت بالا ضمیمه‌ی مقاله شود (ارسال تصاویر پس از پذیرش مقاله و قبل از صفحه‌آرایی، از طریق ایمیل فصلنامه).
- لازم است جداول و نمودارهای مقاله قابلیت ویرایش داشته باشد و به صورت عکس ارسال نشود.

فهرست مطالب

۱۱

تعاریف گوناگون روش‌شناسی در علوم انسانی و نسبت آنها با روش
غلامرضا پرهیزکار

۴۳

نقد اثبات‌گرایی از منظر هستی‌شناسی اسلامی و تأثیر آن در تولید علم
سید محمد رضا تقوی

۷۱

جامعه‌شناسی معرفت از منظر ماکس وبر و منیرالدین حسینی
محمد رضا قائمی نیک، محمد متقیان

۹۹

کل‌گروی نصی در ساختار معرفت‌های دینی
احمد سعیدی

۱۳۵

مدل مفهومی «انسان اقتصادی متعارف»
عطاءالله رفیعی آتانی

۱۷۱

رویکرد تربیتی تراانسان‌گرایان و ضرورت آینده‌نگری و آینده‌پژوهی در این حوزه
خدیجه قربانی سی سخت، محمد حسن کریمی، بابک شمشیری، فرهاد خرمایی

جامعه‌شناسی معرفت از منظر ماکس وبر و منیرالدین حسینی

محمد رضا قائمی نیک *

عضو هیئت علمی گروه علوم اجتماعی دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران
ghaeminik@Razavi.ac.ir

محمد متقیان

طلبه، پایان سطح چهار، عضو هیئت علمی فرهنگستان علوم اسلامی، قم، ایران
msaleh313@gmail.com

چکیده:

ماکس وبر، از یک سو در نقد کلان‌روایت‌های مطلق‌گرایانه مدرنی نظیر هگل، دورکیم و نظایر آنها با تمسک به نیچه، در مقاله علم به مثابه حرفه، صورت‌های معرفت انسانی را پدیده‌های منحصربه‌فرد تاریخی می‌داند که تحت تأثیر تجربه «زندگی» شکل می‌گیرند. از سوی دیگر او برای گریز از نسبی‌گرایی ناشی از تاریخیت، با طرح ایده‌هایی نظیر قرابت‌گزینی، علیت تاریخی و معنای خاصی از عینیت، از ابزار روشی ایدئال‌تایپ برای فهم پدیده‌های اجتماعی بهره می‌گیرد. در این مقاله پس از توضیح مبسوط دیدگاه وبر درباره جامعه‌شناسی معرفت، اشاره خواهیم کرد که نظریه وبر هرچند در توضیح منطق تحولات تاریخ علم و معرفت برای غلبه بر دوگانه نسبی‌گرایی-مطلق‌گرایی راهگشا است، اما در توضیح لحظه تاریخی خود نظریه وبر ناکام و بحران‌زده است. در پاسخ به این بحران، به طرح دیدگاه استاد منیرالدین حسینی در حوزه جامعه‌شناسی معرفت خواهیم پرداخت. در نظر حسینی، اگر چه تعینات اجتماعی-تاریخی معرفت، نقش مهمی در تکوین نظریات علمی دارد، اما او برای عبور از بحران وبر، جامعه و تاریخ را واحد فاعل محوری دانسته که دارای ولایت تاریخی-اجتماعی است. باتوجه به ارتباط ولایت و قواعد ربوبی الهی، امکان برون‌رفت از بحران وبری ممکن خواهد شد. **واژگان کلیدی:** جامعه‌شناسی معرفت، ماکس وبر، منیرالدین حسینی، تاریخیت، نظام فاعلیت، ایده‌آل تایپ.

۱. مقدمه

یکی از مهم‌ترین مسائلی که در جامعه‌شناسی علم و معرفت مخصوصاً در آثار مؤسسين آن نظیر کارل مانهایم در کتاب «ایدئولوژی و اتوپیا» مطرح شده است، بررسی تقابل میان نسبی‌گرایی و مطلق‌گرایی معرفتی است. با این حال همان‌طور که مانهایم و دیگر پژوهشگران این حوزه اشاره کرده‌اند، این مسئله در آثار متفکرین کلاسیک جامعه‌شناسی نیز مطرح بوده است، هرچند تحت عنوان مسئله جامعه‌شناسی معرفت بدان پرداخته نشده است (مانهایم، ۱۳۸۰: ۳۹۲-۳۹۴، کنوبلاخ، ۱۴۰۰: ۹۷ توکل، ۱۳۸۳: ۳۸، مولکی، ۱۳۸۳: ۲۰). از سوی دیگر، جامعه‌شناسی علم و معرفت از منظری متفاوت با معرفت‌شناسی^۱ فیلسوفانی همچون کانت به نسبی‌گرایی و مطلق‌گرایی می‌پردازد. در جامعه‌شناسی معرفت، از آنجایی که معرفت تحت تأثیر شرایط اجتماعی (همچون ساختارها، طبقات و دیگر امور اجتماعی) شکل می‌گیرد، نسبی‌گرایی و مطلق‌گرایی با وضعیت ثبات جامعه (آنچه مانهایم، ایدئولوژی می‌نامد) و وضعیت متغیر آن (اتوپیا در نظر مانهایم) مترادف است. همان‌طور که می‌دانیم مانهایم در پاسخ به این مسئله ایده نسبت‌گرایی^۲ را به جای نسبی‌گرایی مطرح ساخت.

بنابراین مسئله جامعه‌شناسی معرفت، توضیح‌مبنایی است که بر اساس آن بتوان از یک‌سو بنیان ثابت معرفتی را توضیح داد که از یک جامعه به جامعه‌ای دیگر یا از یک تاریخ به تاریخی دیگر، تغییر نکرده و از سوی دیگر، بتوان این تغییرات معرفتی که متأثر از تغییرات اجتماعی است را در نسبت با آن بنیان ثابت معرفتی توضیح داد. با این حال مسئله مانهایم با صورت‌بندی عام‌تری در نظریه ماکس وبر به دلیل تأثیرپذیری هر دو متفکر از نیچه نیز دیده می‌شود.

1. Epistemology/ erkenntnistheorie.

2. Relationism.

با نظر به این مقدمه، در این مقاله سعی شده تا با مطالعه‌ای تطبیقی، راه‌حل ماکس وبر و سید منیرالدین حسینی الهاشمی برای عبور از این مسئله بررسی شود. منیرالدین حسینی یکی از متفکرین معاصری است که با نوآوری در سنت علمی اسلامی، سعی کرده است تا نوعی نظریه جامعه‌شناسی علم و معرفت ارائه کند و توضیحی درباره وجه اجتماعی و تاریخی معرفت انسانی بیان کند. به تعبیر دیگر اگر در جامعه‌شناسی علم و معرفت، چنان که در ادامه به تشریح خواهد آمد، به تأثیر زمینه‌های اجتماعی-تاریخی بر معرفت تأکید می‌شود، منیرالدین حسینی کوشیده است تا با تحفظ بر نگاه اسلامی به علم و معرفت، تأثیر زمینه‌های تاریخی-اجتماعی بر علم و معرفت را در یک نظریه منسجم صورت‌بندی کند. در ادامه به تشریح خواهد آمد که تلاش وبر برای خروج از نسبی‌گرایی نیچه‌ای، چندان کامیاب نیست و بینش‌های استاد منیرالدین حسینی می‌تواند بر اساس دیدگاهی اسلامی، راهکارهایی برای آن ارائه کند. در بخش بعدی مقاله پس از اشاره‌ای کلی به شکل‌گیری جامعه‌شناسی علم و معرفت در غرب، نظریه جامعه‌شناسی علم و معرفت وبر را ارائه داده و پس از آن، دیدگاه سید منیرالدین حسینی را در پاسخ به چالشی که وبر درگیر آن است، طرح خواهیم نمود.

۲. ظهور جامعه‌شناسی علم و معرفت

مانهایم جامعه‌شناسی معرفت را نظریه‌ای می‌داند که «درصدد است تا رابطه میان معرفت و هستی را تحلیل کند و به‌عنوان پژوهش تاریخی-جامعه‌شناختی می‌کوشد صورت‌هایی را که این رابطه طی تحول فکری و معنوی بشر به خود گرفته است، پی‌جویی نماید» (مانهایم، ۱۳۸۰، ص ۳۴۰). این هدف از دو سو دنبال می‌شود؛ از یک‌سو، به دنبال «کشف معیارهای عملی مؤثر برای تعیین مناسبات متقابل اندیشه و عمل است و از سوی دیگر، قصد دارد تا نظریه‌ای متناسب با موقعیت حاضر درباره اهمیت عوامل غیرنظری اجتماعی مشروط‌کننده در معرفت عرضه کند» (همان).

بنابراین توجه به نقش عوامل غیرنظری اجتماعی مشروط‌کننده مؤثر بر معرفت، تمایز میان جامعه‌شناسی معرفت و معرفت‌شناسی آشکار می‌شود.

کنوبلاخ این تفاوت را با نظر به دیدگاه کانت و نقش مهم او در تکوین این سنت توضیح می‌دهد. از نظر کنوبلاخ، جامعه‌شناسی معرفت از این حیث از معرفت‌شناسی متمایز است که در جامعه‌شناسی معرفت، «فرد شناسنده در پیوندی اجتماعی و آگاهانه، درگیر روند شناخت و ارتباط با موضوع شناسایی می‌شود» (کنوبلاخ، ۱۴۰۰، ص ۲۱). در مقابل اگر معرفت‌شناسی را ناظر به رابطه سوژه و ابژه در نظر بگیریم، تنها زمانی امکان شکل‌گیری جامعه‌شناسی معرفت ممکن خواهد شد که سوژه را از حیث شرایط شکل‌گیری معرفت مدنظر قرار دهیم. کنوبلاخ با استناد به ماکس آدلر، ریشه این تحول را در تعریفی که کانت از سوژه با تأکید بر «شرایط شکل‌گیری معرفت» ارائه می‌دهد، دنبال می‌کند. در پس پرسش کانتی «چگونه معرفت ممکن می‌شود؟» یک پرسش اصیل جامعه‌شناختی پنهان است: «چگونه ممکن است فردی، چیزی را تجربه کند که تنها تجربه او نیست، بلکه هر فرد دیگری نیز می‌تواند چنین تجربه‌ای داشته باشد» (کنوبلاخ، ۱۴۰۰، ص ۲۱ و آدلر، ۱۹۲۵).

به لحاظ تاریخی، مانهایم، آغاز جامعه‌شناسی معرفت را با مارکس نشانه‌گذاری می‌کند که «نگاه‌های عمیقاً معنی‌پژوه او تا دل مطلب را می‌کاویدند» (مانهایم، ۱۳۸۰، ص ۳۹۲-۳۹۳)، هرچند چون در مارکس، «هر یک از اقشار و طبقات اجتماعی بار ایدئولوژی‌هایی را بر دوش می‌کشند، در آثار وی، هنوز عمل پرده‌دریدن و بی‌صورتک‌ساختن ایدئولوژی‌ها از جامعه‌شناسی معرفت قابل تمییز نیست» (همان، ۳۹۳). در نظر او، سرچشمه دیگر جامعه‌شناسی معرفت را باید در بینش‌های نیچه یافت که «مشاهدات عینی را با نظریه کشش‌ها^۱ و نظریه معرفت که شخص را به یاد پراگماتیسم می‌اندازد در هم آمیخت» (همان). دیدگاه نیچه تأثیر بسیار زیادی بر نظریه

1 Drives.

جامعه‌شناسی معرفت وبر داشته است. بنابراین در ادامه در بررسی سرچشمه‌های نظریه وبر، از یک سو به نیچه خواهیم پرداخت و از سوی دیگر، به تأثیری که او به واسطه متفکرینی نظیر ویندلبناند و ریکرت از کانت پذیرفته اشاره خواهیم کرد.

۳. جامعه‌شناسی معرفت وبر: در میانه کانت و نیچه

مطابق اشاره بعضی از مفسرین آرای وبر همچون آرون، ۱۳۸۲، میلبنک، ۱۳۹۶، اکس، ۱۴۰۲ و نظایر آنها وبر را از یک سو متأثر از جنبش نوکانتی جنوب غربی آلمان و متفکرینی نظیر ویندلبناند و ریکرت دانسته و از سوی دیگر به تأثیر او از نیچه اشاره دارند.

۳-۱. استمرار پروژه کانتی

همان‌طور که می‌دانیم کانت با طرح نقد سوم یا نقد قوه حکم و تصدیق تلاش کرد تا بر دوگانه عقل نظری و عقل عملی فائق آید (Cassirer, 1970, p. 18). او در این نقد، با تحلیل حکم زیباشناختی و حکم غایت‌شناختی، نوعی از غایت را مطرح می‌کند که نه غایت حقیقی خود اشیای زیبا و موجودات جاندار آلی و طبیعت به‌طور کلی، بلکه غایتی مفروض از جانب ما و منسوب به آنهاست (حسینی بهشتی، ۱۳۸۴، ص ۱۲۲). قوه حکم، از یک حیث قوه حکم تعیین‌کننده^۱ است که خاستگاه احکام عقل عملی و عقل نظری است و از حیث دیگر، قوه حکم تأمل‌کننده^۲ است که خاستگاه احکام زیباشناختی و غایت‌شناختی است (کاپلستون، ۱۳۸۰، ص ۳۵۷). در عقل نظری و عقل عملی، کار قوه حکم، اندراج داده‌های ما تحت مفاهیم از پیش داده شده فاهمه و مفاهیم اعیان برساخته از آنها و یا تصورات عقل محض است و لذا قوه حکم ما تعیین‌کننده یا اندراجی است. در احکام زیباشناختی و غایت‌شناختی، برخلاف عقل نظری و عقل عملی، کار قوه حکم در آوردن داده‌های ما تحت مفاهیمی است که از پیش داده نشده‌اند، بلکه باید

1. Determinant.

2. Reflective.

قوة حکم، در عملی ذهنی آنها را به تأمل [بازتابی] بیابد و به همین سبب قوة حکم در این حال، قوة حکم تأمل کننده نام گرفته است (حسینی بهشتی، ۱۳۸۴، ص ۲۳).

و بر، تحت تأثیر نگاه نوکانتی، علوم فرهنگی را در ذیل ایده نقد کانتی تعریف کرد. به زعم او نقطه عزیمت کانت این بود که «حقیقت علمی وجود دارد و معتبر است» و سپس در نقد عقل، به این پرسش پاسخ داد که «براساس چه پیش فرض های فکری، حقیقت [علمی]، امکان پذیر و معنی دار است؟» (و بر، ۱۳۷۸، ص ۱۷۸). و بر نیز مشابه با تفکیک کانتی میان واقعیت و پیش فرض های ذهنی، پرسشی مشابه درباره علوم فرهنگی مطرح می کند و پاسخ می دهد که «پیش فرض استعلایی همه علوم فرهنگی این است که ما موجوداتی فرهنگی هستیم که اراده و توان اتخاذ موضع اختیاری نسبت به جهان در ما به ودیعه گذاشته شده است» (و بر، ۱۳۸۲، ص ۱۲۸). از این رو و بر همچون کانت که به دنبال بررسی شرایط ماتقدم امکان علم تجربی بود، مشغول بررسی شرایط ماتقدم امکان علم اجتماعی در ذیل فرهنگ است (سلطانی، ۱۳۹۶، ص ۷۹). به تعبیر دیگر ویژگی منحصر به فرد تعیین غایت که کانت برای انسان در نقد سوم توضیح داد، و بر برای انسان در توضیح علوم فرهنگی به عنوان بستر شکل گیری علوم اجتماعی بیان می کند. انسان، موجودی فرهنگی و تاریخی است که ارزش ها را خودش وضع می کند.

۳-۲. از نیچه تا علوم فرهنگی

چنان که اشاره شد، توجه کانت به شرایط شکل گیری علم، زمینه اولیه شکل گیری جامعه شناسی معرفت را فراهم آورد، اما و بر تحت تأثیر نیچه، توجه مضاعفی به نقش شرایط تاریخی تکوین ایده علمی کرد. به زعم و بر، «بعد از نقد تکان دهنده نیچه از آخرین کسانی که سعادت را اختراع کردند، می توانیم این خوش بینی ساده لوحانه را کنار بگذاریم که علم [کانتی]، یا به بیان دیگر فن تسلط بر زندگی با تکیه بر علم، راهی به سوی سعادت بوده است» (و بر، ۱۳۸۷، ص ۱۶۶). در واقع نیچه، با نقد این خوش بینی ساده لوحانه، مرگ مطلق هگل و ضرورت استعلایی کانت را اعلام می دارد (نیچه، ۱۳۷۷) و از این رو ما

را با جهانی متکثر از داده‌های تاریخی در تجربه زندگی روبه‌رو می‌سازد. با این حال علیرغم این تأثیرپذیری از نیچه، به تعبیر اریک وگلین، وبر همچنان علقه‌ای به ویژگی استعلایی علم دارد (وگلین، ۱۹۹۹، ص ۲۵۷-۲۵۹) و برخلاف نیچه، نمی‌خواهد در آشوبگاه این رویدادهای منفرد، متکثر و بی‌نظم تاریخی باقی بماند؛ لذا به بیان پیش‌فرض‌های علم فرهنگی و اجتماعی می‌پردازد. او می‌خواهد میان چشم‌اندازگرایی نیچه‌ای، همچنان مانند کانت، تعهدی مشروط به عقلانیت علمی بیابد و این کار را در ترسیم خصایص متمایزی برای علوم فرهنگی و نیز علوم اجتماعی انجام می‌دهد (کالینیکوس، ۱۳۷۳، ص ۲۸۰). در همینجاست که ایده جامعه‌شناسی معرفت او شکل می‌گیرد.

وبر خلاصه‌ای از مسیر کارش را چنین توضیح می‌دهد: «نظم بخشیدن به این آشوبگاه [داده‌های تاریخی]، فقط زمانی میسر می‌شود که در هر مورد معین فقط یک بخش از واقعیت بیرونی برای ما جالب و معنادار باشد؛ بخشی که به ارزش‌های فرهنگی ما که تعیین‌کننده نحوه برخورد ما با واقعیت‌اند، ربط داشته باشد. در هر پدیده موجود که از تکثر نامحدود^۱ برخوردار است، فقط برخی از وجوه آن ارزش شناختن دارند، یعنی جوهی که ما بدان‌ها اهمیت فرهنگی عام نسبت می‌دهیم؛ و فقط همین وجوه هستند که موضوعی برای تبیین علی می‌گردند؛ بنابراین پژوهش علی جامع درباره هر پدیده معین، به‌طوری‌که تمام واقعیت آن پدیده را در بر بگیرد، نه تنها در عمل غیر ممکن، بلکه سرپای بی‌معناست. در تبیین علی ما فقط علت‌هایی را بر می‌گزینیم که خصوصیت ذاتی هر واقعه منفرد^۲ را ناشی از آنها می‌دانیم. وقتی فردیت یک پدیده مورد توجه قرار گرفت، دیگر علیت به معنای قوانین نیست، بلکه به معنی مناسبات علی است. در این حال دیگر مسئله این نیست که یک رخداد به‌منزله نماینده یک مقوله عام تحت آن مقوله درآید، بلکه مسئله تبیین این رخداد به‌منزله پیامد یک منظومه معین مطرح است. هرگاه تبیین علی یک پدیده فرهنگی و یک فرد تاریخی موردنظر باشد دستیابی به دانش قوانین علی، نه

1. Unendliche Mannigfaltigkeit.

2. Einzelnen Erscheinungen.

هدف تحقیق بلکه وسیله تحقیق است» (وبر، ۱۳۸۲، ص ۱۲۵). این فقره به خوبی نشان می‌دهد که علم فرهنگی یا اجتماعی هرچند علم به واقعیت است، اما این واقعیت نه تابع ضرورت، علیت تام و جهان‌شمولی تکرارشونده، بلکه در «زندگی»^۱ و حیات، احاطه شده و باید آن را در کیفیت منفرد و خاصش فهمید. این واقعیت از طریق توسل به «اصل جهت کافی» تکوین می‌یابد و انتخاب آن از میان داده‌های تاریخ متکثر، براساس ربط ارزشی^۲ صورت می‌گیرد و انسان، این ارزش را به واقعیت فرهنگی اعطا می‌کند. با ربط ارزشی، «چگونگی انتخاب موضوع تحقیق و نیز گستره یا ژرفای مطلوب برای رخنه در شبکه بی‌پایان علی، توسط ایده‌های ارزش‌گذارانه‌ای تعیین می‌شود که دانشمند و عصر او را در سیطره خود دارند» (وبر، ۱۳۸۲، ص ۱۳۲)، اما حکم ارزشی^۳ که مشابه حکم کانتی در نقد سوم است، در نظر وبر توسط سیاستمدار صادر می‌شود و ناظر به ارزیابی‌های عملی از نقطه‌نظر دیدگاه‌های اخلاقی، فرهنگی و غیره است (وبر، ۱۳۸۲، ص ۱۸ و آرون، ۱۳۸۲، ص ۵۷۴).

۳-۳. علیت و عینیت علوم فرهنگی

با نظر به دوگانه فوق در دیدگاه وبر و تلاش وبر برای اتخاذ موضعی در میانه این دو دیدگاه که مطابق با مسئله اصلی ما در این مقاله است، وبر معنای خاصی از عینیت را پیش می‌کشد. او به واسطه آنچه درباره ربط ارزشی قائل بود، میان علیت به معنای قوانین عام که اغلب در علوم طبیعی مطرح می‌شود، با مناسبات علی مشخص که در واقعیت فرهنگی وجود دارد، تمایز می‌گذارد. مناسبات علی یا همان علیت تاریخی، نه تنها از وجه شناختی، بلکه از جهت وجودی نیز تحت تأثیر اصل جهت کافی برقرار می‌شود^۴ و واقعیت فرهنگی تحت ربط ارزشی تکوین می‌یابد.

1. Lebens

2. Wertbeziehung.

3. Wertungen.

۴. آرتور شوپنهاور، پیش از وبر به اصل جهت کافی و نقش آن در شکل‌گیری واقعیت اشاره داشته است (سلطانی، ۱۳۹۷، ص ۷۲). وبر با اشاره به مثالی درباره شیوه تاس انداختن، اصل جهت کافی و تمایز آن با ضرورت و شانس را توضیح می‌دهد. در ریختن تاس،

تأکید وبر بر اصل جهت‌کافی، امکان عبور از مطلق‌گرایی پوزیتیویستی و توجه به وجه تاریخی و اجتماعی معرفت را فراهم می‌کند. به همین دلیل از نظر وبر، عینیت مطلق علمی در علوم فرهنگی و اجتماعی به این دلیل وجود ندارد که عینیت، تابع اهداف شناختی و ارتباط ارزشی است که پژوهشگر انتخاب می‌کند (وبر، ۱۳۸۲، ص ۱۱۵). از این‌رو عینیت در این دست علوم، ناظر به تلاش برای دست‌یابی به معنای ذهنی کنشگری است که به تبع ارزش‌هایش، واقعیتی را تکوین بخشیده است (آرون، ۱۳۸۲، ص ۵۸۰). کنشگر بر اساس ارزش‌های خود، دست به کنشی معنادار می‌زند و علم فرهنگی و اجتماعی به دنبال تفهم آن کنش است. از این‌رو عینیت علم به واسطه درون‌فهمی معنای ذهنی کنشگر تعیین می‌شود (آرون، ۱۳۸۲، ص ۶۸). در حوزه علوم طبیعی، قاعده‌مندی‌هایی را مشاهده می‌کنیم که به واسطه قضایای ریاضی صورت‌بندی می‌شوند و بنابراین، همان‌طور که کانت نیز توضیح داد، عینیت در این علوم، به واسطه ریاضیات و در پیوند با داده‌های حسی به دست می‌آید. در صورتی که در علوم فرهنگی، تفهم ما تفهمی بی‌واسطه است و عینیت، تابع درون‌فهمی معنای ذهنی کنشگر خواهد بود (آرون، ۱۳۸۲، ص ۵۷۱).

شیوه فیزیکی پرتاب‌کننده هیچ تأثیر قابل بیان در یک قاعده در شانس‌های آوردن عدد معینی ندارد و شانس‌های هر یک از وجوه شش‌گانه تاس برای قرار گرفتن در بالا، با هر سبک پرتابی، برابر است. از سویی، چنانچه مرکز ثقل تاس دست‌کاری شود، شانس مساعدی برای وجه خاصی از این تاس دستکاری شده به وجود می‌آید، صرف‌نظر از دیگر تعیین‌کننده‌های واقعی که در این پرتاب حاضرند. می‌توان این شانس مساعد و به عبارت دیگر، این امکان عینی را از طریق تکرار پرتاب‌ها به تعداد زیاد به عدد بیان کرد. شانس مساعد یا امکان عینی که به واسطه گزاره‌های تجربی عام یا فراوانی‌های تجربی تعینی نمی‌شود، در حوزه علیت انضمامی که شامل تاریخ نیز می‌شود، مصادیق مشابه زیادی دارد... بنابراین، شانس و اتفاق در برابر ضرورت قرار نمی‌گیرد، بلکه شانس در مقابل کافی قرار دارد. در تضاد میان اتفاق و کافی، هرگز تمایز مربوط به علیت عینی جریان رویدادهای تاریخی و روابط علی آنها مطرح نیست، بلکه آنچه مطرح است، همواره عبارت است از جداساختن قسمتی از شرایط به واسطه انتزاع که با مواد خام رویدادها در هم تنیده است و تبدیل آنها به موضوعاتی برای داوری درباره امکان آنها و این کار به منظور کسب بصیرتی به معناداری علی مؤلفه‌های منفرد و شخصی رویدادها، بر مبنای قواعد تجربی، صورت می‌گیرد (وبر، ۱۳۸۲، ص ۲۶۸).

۳-۴. نوع مثالی و قرابت گزینشی

ویر در مقابل برای غلبه بر نسبی‌گرایی معرفتی، به نوع مثالی^۱ برای دستیابی به عینیت اشاره می‌کند؛ هرچند این سطح از عینیت به معنای قبول عینیت علوم طبیعی یا عینیت پوزیتیویستی نیست. «نوع مثالی، به ما کمک می‌کند تا مهارت خود را در برقراری اسناد علی در پژوهش بسط و پرورش دهیم. نوع مثالی، فرضیه نیست، بلکه راهنمای ساختن فرضیات است؛ همچنین توصیف واقعیت نیست بلکه ابزاری صریح و عاری از ابهام برای بیان چنین توصیفی است. نوع مثالی، حاصل تأکید یک جانبه بر یک یا چند دیدگاه است و از طریق ترکیب شمار زیادی از پدیده‌های منفرد انضمامی به دست می‌آید که در واقعیت، پراکنده و منفصل و کم‌وبیش موجود و گاهی ناموجودند و بر مبنای همان دیدگاه‌های مذکور در یک برساخته تحلیلی واحد، مرتب می‌شوند. این برساخته ذهنی به مفهوم خالص خود در عالم واقع و به صورت تجربی-تاریخی هیچ‌جا یافت نمی‌شود و از این نظر اتوپیاست. وظیفه علوم فرهنگی این است که در هر مورد مشخص تعیین کنند که این برساخته مثالی تا چه حد به واقعیت نزدیک یا از آن دور می‌شود» (ویر، ۱۳۸۲، ص ۱۴۱). اشاره ویر به برساختگی نوع مثالی بیانگر آن است که هر نمونه مثالی، برای تحلیل هیئت‌های **منحصر به فرد تاریخی** و مؤلفه‌های منفرد آنها با استفاده از مفاهیم تکوینی مفید است (آرون، ۱۳۸۲، ص ۱۴۵)؛ بنابراین آن واقعیتی که در علوم فرهنگی-تاریخی مورد بررسی قرار می‌گیرد، به واسطه منطق تکوینی و از طریق نوع مثالی ساخته شده و توضیح داده می‌شود. طبیعتاً با نظر به قلمرو جامعه‌شناسی معرفت، این واقعیت فرهنگی-تاریخی شامل خود نظریات علمی هم می‌شود. «همه برساخته‌های ناظر به تحول و قوانین مارکس، مادام که از استحکام نظری برخوردارند، طبعاً نوع مثالی‌اند» (ویر، ۱۳۸۲، ص ۱۵۸).

1. Utopischen Konstruktionen/Ideal Type

بنابراین هرگونه واقعیت اجتماعی به مثابه موضوع علوم اجتماعی ازجمله نظریت معرفتی، در نظر وبر، دو جهت دارد: یکی جهت تاریخی که توصیف آنچه که یک بار روی داده و هرگز دوباره تکرار نخواهد شد و جهت جامعه‌شناختی است که بررسی مناسبات منظم این نمودهای تاریخی است (آرون، ۱۳۸۲، ص ۵۷۳). در وجه جامعه‌شناختی، وبر از مفهوم قرابت‌گزینی^۱ برای توضیح سطحی از علیت میان پدیده‌های اجتماعی بهره می‌برد. «اهمیت این اصطلاح بدین جهت است که در برابر اصطلاح‌های دیالکتیک هگل، ماتریالیسم دیالکتیکی مارکس و نظایر آنها، عنصر اصلی نظریه اجتماعی وبر است» (آشتیانی، ۱۳۸۳، ص ۱۲۷). به علاوه این مفهوم، امکان‌گذار وبر از علوم تاریخی - فرهنگی (انسانی) به علوم اجتماعی را فراهم می‌کند و از نسبیّت رها می‌شود. البته بر خلاف نظریه هگل یا مارکس، این مفهوم ناظر به عدم پذیرش تمامیت، ضرورت و مطلق‌انگاری مناسبات اجتماعی و تاریخی در نزد وبر است. وبر با بهره‌گیری از این مفهوم، به توضیح مناسبات متقابل میان انواع مثالی مختلف می‌پردازد. هر چند وبر میان نمونه‌های مثالی نظیر جهان‌بینی و منافع طبقه‌های اجتماعی (وبر، ۱۳۸۲، ص ۹۵)، میان اتفاق (تصادف) و اراده آزاد (وبر، ۱۳۸۲، ص ۱۸۰)، میان نمونه مثالی عقلانیت مدرن و دیوان‌سالاری (قفس آهنین) (وبر، ۱۳۸۷، ص ۲۴۶) و نظایر آنها قرابتی‌گزینی برقرار می‌سازد، اما مشهورترین آنها مربوط به قرابت میان اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری است (وبر، ۱۳۸۷، ص ۳۴۵).

۳-۵. جمع‌بندی: تلاش برای رهایی از نسبی‌گرایی

با نظر به مسئله این مقاله، وبر از یک‌سو همچون نیچه در مقابل ضرورت استعلایی کانت یا ایده مطلق هگل یا حتی کلان‌روایت‌هایی نظیر نظریه مارکس که مطلق‌گرایی معرفتی است، به تجربه متکثر زندگی به‌عنوان بنیان علم توجه دارد و از سوی دیگر، می‌کوشد توضیح دهد در این بستر

1. Wahlverwandschaft/Elective Affinities

متلاطم و متکثر، چگونه واقعیت‌های علمی در قالب منظومه^۱ بر اساس قاعده ربط ارزشی، تکوین می‌یابد و از این رو هر یک از این واقعیت‌های علمی، در لحظه‌ای از این لحظات تاریخی، در قالب نوع مثالی بر ساخته می‌شوند.

و بر، این دیدگاه را درباره تاریخ علوم به وضوح بیان داشته است. از نظر او، حتی «شور و شوق افلاطون در جمهوریت را باید ناشی از این واقعیت دانست که برای اولین بار «مفهوم»^۲ که یکی از بزرگ‌ترین ابزارهای دانش علمی است، آگاهانه کشف شد. در یونان برای اولین بار، وسیله سودمندی به نام مفهوم به وجود آمد که می‌شد از طریق آن چفت و بست‌های منطق را چنان محکم کرد که فرد ناگزیر شود یا به ناآگاهی کامل خود اعتراف کند یا بپذیرد که حقیقت همین است و تنها همین است ... دومین ابزار مفهومی که در اختیار کار علمی قرار گرفت، آزمایش عقلانی بود که در عصر رنسانس در کنار کشف عقلانیت و روح یونانی ظهور یافت. آزمایش وسیله‌ای قابل اطمینان برای کنترل تجربه است و بدون آن، علوم تجربی امروز غیر ممکن بودند» (و بر، ۱۳۸۷، ص ۱۶۴). او همچنین در مقالی دیگر، متذکر می‌شود که «حتی دانش درباره قطعی‌ترین گزاره‌های علوم نظری، مثل علوم دقیقه طبیعی و یا ریاضیات، درست به اندازه احکام مربوط به تزکیه نفس، محصول فرهنگ است» (و بر، ۱۳۸۲، ص ۹۴). به طور خلاصه هر نظریه علمی یا معرفتی، صرفاً نوعی مثالی از لحظه حال خود در تجربه زندگی بشری در طول تاریخ ارائه می‌دهد.

به نظر می‌رسد تلاش و بر برای غلبه بر دوگانه مطلق‌گرایی و نسبی‌گرایی، به ثمر نشسته است، با این حال راه‌حل تاریخ‌گرایانه و بر زمانی به چالش کشیده می‌شود که تلاش او برای غلبه بر این دوگانه را به پرسش از موقعیت تاریخی خود او معطوف کنیم. و بر توضیحات مختلفی درباره لحظه تاریخی خودش ارائه کرده است که البته همه این پاسخ‌ها بیانگر نقصان معرفتی است که حتی خود و بر

1. Konstellation

2. Concept.

تلویحاً به آن اذعان داشته است. از حیث لحظه تاریخی علم و معرفت، وبر معتقد بود، «امروز علم حرفه‌ای است که در رشته‌های خاصی سازماندهی شده تا به شناخت حقایق وابسته به هم کمک کند و از آنها تصویری روشن به دست دهد. علم موهبتی الوهی نیست که به فرزندگان و پیامبرانی تعلق داشته باشد که اشاعه‌دهنده ارزش‌های مقدس و الهامات‌اند. علم از نوع تأملات حکما و فلاسفه درباره معنای کائنات نیز نیست. بی‌شک این وضعیت گریزناپذیر موقعیت تاریخی ماست. تا زمانی که ما با خودمان صادق باشیم، نمی‌توانیم از این حقیقت بگریزیم» (وبر، ۱۳۸۷، ص ۱۷۷). از حیث تطورات عقلانیت، این لحظه تاریخی ناظر به عقلانیت ابزاری است. «افسون‌زدایی، هنگامی به اوج می‌رسد که فرایند تبیین عقلانی متوجه ارزش‌های اصلی خود دین می‌شود و آن مرحله‌ای است که فقط در غرب مدرن به دست می‌آید» (کالینیکوس، ۱۳۷۳، ص ۳۰۲). افسون‌زدایی در فعالیت علمی به این شکل است که کنش علمی دانشمندان، در بدو امر مرتبط با ارزش‌ها و در قالب عقلانیت معطوف به ارزش شکل می‌گیرد، اما در ادامه تابع عقلانیت معطوف به هدف می‌شود و «علم در مقام حرفه [دانشگاهی]» قلمداد می‌شود که وبر آن را مصیبت «ما مدرن‌ها» می‌داند (وبر، ۱۳۸۷، ص ۱۷۶). این لحظه تاریخی در تحلیل وبر درباره سرمایه‌داری نیز توضیح داده می‌شود. سرمایه‌داری در ابتدا تحت تأثیر آموزه‌های پروتستان و آیین کالون و در اثر زهد این‌دنیایی شکل می‌گیرد، اما در ادامه سازوکار عقلانی خود را دنبال می‌کند. نوع مثالی سلطه سیاسی کاریزماتیک و فرهمندانه نیز ابتدا تابع منطق ارزشی خود است، اما به مرور تبدیل به سلطه عقلانی و دیوان‌سالاری قفس آهنین می‌شود. «پیوریتن، به میل [دینی] خود می‌خواست به تکلیف شغلی خود عمل کند، در حالی که ما مجبوریم چنین کنیم، زیرا وقتی ریاضت‌کشی از دخمه‌های صومعه به حیات شغلی انتقال یافت و تسلط خود را بر اخلاق دنیوی آغاز کرد، سهم خویش را در بنای جهان عظیم نوین اقتصادی ایفا نمود. این نظم اکنون به شرایط فنی و اقتصادی تولید ماشینی وابسته است که امروزه سبک زندگی همه کسانی را که در این مکانیسم متولد می‌شوند، با نیرویی مقام‌ناپذیر تعیین می‌نماید و شاید تا زمانی

که آخرین تُن ذغال سنگ مصرف شود، تعیین نماید. [بر اساس عقیده کشیش کلیسا] غم نعمت‌های دنیوی بایستی فقط مثل ردای سبکی که هر لحظه بتوان به دور انداخت، بر شانه اهل تقوا قرار داشته باشد، اما سرنوشت چنین می‌خواست که ردای سبک به قفسی آهنین مبدل شود» (وبر، ۱۳۷۳، ص ۱۹۰)؛ بنابراین روح سرمایه‌داری و قفس آهنین، همچون علم مدرن و عقلانیت ابزاری حاکم بر آن، موقفی تاریخی است که وبر در آن قرار داشته است.

وبر از یک سو نمی‌خواهد لحظه تاریخی خودش را همچون هگل یا کنت و دورکیم، به صورت کاملاً مطلق‌گرایانه توضیح دهد و از سوی دیگر تمایل ندارد که همچون نیچه، هرگونه عینیت علمی را نادیده بگیرد. او هرچند توضیح مبسوطی درباره تحولات تاریخ علم و معرفت از افلاطون تا لحظه تاریخی خودش دارد، اما امکان عبور این لحظه تاریخی خودش را نمی‌یابد. به تعبیر اریک فوگلین، اگرچه او با نیچه هم‌درد بود، اما «روح او آن‌قدر در هماهنگی با امر قدسی بود تا نیچه را در طغیان حزن‌انگیزش همراهی نکند. وبر می‌دانست چه می‌خواهد، اما به هر دلیل توانست راهی به سوی مطلوب خویش بگشاید. او سرزمین موعود را دید، اما اجازه ورود به آن را نیافت» (فوگلین، ۱۴۰۰، ص ۴۹).

وبر خود، تردیدش را برای امکان‌رهایی از این نسبی‌گرایی چنین بیان می‌کند: «هنوز هیچ‌کسی نمی‌داند در آینده چه کسی در این قفس زندگی خواهد کرد و آیا در پایان این تکامل عظیم پیامبرانی جدید ظهور خواهند کرد یا با نوزایی عظیم ایده‌ها و آرمان‌های قدیمی یا اگر هیچ‌یک از این دو شق، با تحجر ماشینی شده‌ای که با نوعی خودستایی تشنج‌آمیز تزیین شده است؛ اما در هر حال درباره آخرین انسان‌های این توسعه فرهنگی، به درستی می‌توان چنین گفت: متخصصان بی روح و لذت‌طلبان عاری از قلب؛ این پوچی تصور می‌کند به سطحی از تمدن دست یافته که هرگز دست کسی بدان نرسیده است» (weber, 2001, p. 124). به نظر می‌رسد وبر اگرچه در توضیح تحولات تاریخی-اجتماعی معرفت توانسته بود موقعیتی میانه در نسبی‌گرایی و مطلق‌گرایی معرفتی بیابد و وجه تاریخی-اجتماعی معرفت را در عین اجتناب از نسبی‌گرایی تاریخی توضیح دهد، اما

در توضیح لحظه تاریخیِ نظریه خودش ناتوان مانده بود و نیازمند مستمسک یا کنشگر یا فاعلیتی فراتر از خود بود که معصوم از خطاهای تاریخی باشد.

۴. نظریه جامعه‌شناسی معرفت سیدمنیرالدین حسینی

نظریه جامعه‌شناسی معرفت استاد سیدمنیرالدین حسینی (ره) بر مبنای فلسفه «نظام فاعلیت» قرار گرفته و دارای ابعاد و لایه‌های مختلفی است. محدودیت این مقاله مجال طرح دیدگاه کامل ایشان را مهیا نمی‌سازد، اما گزارشی مختصر از آن با تکیه بر دو مؤلفه اساسی «اختیاری بودن معرفت» و «تاریخی و اجتماعی بودن معرفت» خواهد آمد و بر اساس این دو مؤلفه، دیدگاه ایشان را با ویر مقایسه خواهیم کرد.

۴-۱. اختیاری بودن معرفت

ویژگی «اختیاری بودن معرفت» در نظریه استاد، ریشه در انسان‌شناسی ایشان دارد و تحلیل ایشان از انسان، مبتنی بر فلسفه «نظام فاعلیت» است. در این مقدمات می‌توان تفاهم و اشتراک نظری را میان دستگاه‌های فلسفی متعددی برقرار نمود، هرچند در برخی مقدمات دیگر، چنین تفاهمی حاصل نگردد.

۴-۱-۱. معنای اختیار

هر انسانی، در طول روز و در تمام ایام عمر خویش، افعال متعدد و مختلفی را انجام می‌دهد: می‌خورد، می‌نوشد، می‌بیند، می‌شنود، دوست می‌دارد، می‌اندیشد، تخیل می‌کند، می‌خوابد و سایر افعالی که منحصر در بُعد جسمانی او نیست، بلکه از ابعاد غیرجسمانی نیز صادر می‌شود. همه این افعال، نیاز به فاعلی دارند که منشأ صدور این افعال باشد. دو حالت برای این فاعل متصور است؛ اول اینکه همه افعال منتسب به فاعل باشد، لیکن این فاعل بالجبر و بالضروره آنها را انجام دهد. حالت دوم این است که همه این افعال را با «اختیار» انجام دهد. آنچه درباره فاعلیت انسان

قابل پذیرش است، حالت دوم است. یکی از مقدمات مورد قبول میان اندیشمندان مسلمان، وجود «اختیار» در انسان است. البته، در خصوص تفسیر نسبت اختیار با ابعاد وجودی انسان، اختلاف وجود دارد که در بند بعدی اشاره خواهد شد.

اما اختیار چیست؟ اختیار، در حقیقت قدرت تصرفی است که از خلقت انسان با او همراه است. در مقابل اختیار، «جبر» قرار دارد. حقیقت جبر این است که فاعل، نمی‌تواند غیر از یک حالت و یک فعل خاص را انجام داده، تغییری ایجاد کرده، مسیر دیگری را برود. مشخصه بارز فعل جبری «باید و ضرورت» است. فاعل فعل جبری، باید بالضروره فعل را انجام دهد و «نمی‌تواند» که انجام ندهد. این وضعیت، درباره بسیاری از موجودات و اشیا قابل تصور است، اما اگر درباره افعال انسان نیز چنین تصویری برود، دیگر نمی‌توان مدعی شد که انسان، فاعل آن افعال است و انتساب آن افعال به انسان، غلط خواهد بود، زیرا در این صورت انسان، قدرت انجام دادن یا ندادن را ندارد، بلکه «باید» انجام دهد. اگر چنین باشد، او دیگر فاعل نیست، بلکه فاعل، موجود دیگری است که آن افعال را از طریق اعضا و جوارح انسان انجام می‌دهد. درست مانند یک وسیله نقلیه که نیاز به فاعلی دارد تا آن را کنترل کرده و به سمت و سویی که می‌خواهد هدایت نماید. در این صورت، می‌توان گفت: اتومبیل حرکت می‌کند، اما پرواضح است که حرکت او از کنترل «دیگری» سرچشمه می‌گیرد و تا «دیگری» نباشد هیچ حرکت و تحرکی از اتومبیل صادر نمی‌شود. پس در حقیقت، اسناد حرکت به اتومبیل اسناد مجازی است نه حقیقی. با این مقدمه می‌توان نتیجه گرفت که «فاعلیت» در وجود انسان، ریشه در عنصری دارد که دارای قدرت صدور افعال به صورت «آزادانه» است، و آن قدرت درونی «اختیار» است.

۴-۱-۲. نسبت اختیار با ابعاد وجودی انسان

افعال انسانی در سه دسته قابل طبقه‌بندی‌اند: افعالی مانند خوردن، دیدن، شنیدن و نظایر اینها که از بُعد جسمانی انسان صادر می‌شوند. افعالی مانند اندیشیدن، تصور، تفکر، محاسبه ذهنی، تخیل و

مانند آنها که در ظرف ذهن انسان واقع می‌شود و افعالی مانند دوست داشتن، نفرت داشتن، تمایل، لذت معنوی که جایگاه آنها قلب انسان است. به غیر از این سه‌گونه فعل جسمی، ذهنی و قلبی، هیچ نوع فعل دیگری از انسان صادر نمی‌شود. با دقت در ویژگی‌های هرکدام از این افعال، واضح و عیان می‌شود که این سه دسته فعل، غیر از هم هستند و امکان انطباق یا عینیت آنها با همدیگر وجود ندارد؛ سنخ خوردن و دیدن و شنیدن با سنخ تفکر و اندیشه و با سنخ دوست داشتن مغایر است و تفاوت آنها با همدیگر واقعی است نه اسمی و لفظی.

بنا بر تعریف «الإنسان فاعل» همهٔ هویت انسان، فاعلیت اوست؛ به تعبیر دیگر همهٔ پیکرهٔ انسان، با فاعلیت، هویت پیدا می‌کند و گویا اگر فاعلیت نباشد، هیچ معنا و هویتی برای هر بُعدی که تصور شود، وجود ندارد. فاعلیت هم از قدرت اختیار انسان سرچشمه می‌گیرد و اگر گفته شود، آن قدرت، در بخشی یا عضوی از پیکرهٔ انسان وجود ندارد، امکان فاعلیت در آن بخش و به تبع، امکان صدور فعل، دیگر وجود نخواهد داشت. از آنجاکه چنین قدرت تصرفیه‌ای در همهٔ ابعاد وجودی انسان جریان و سریان دارد، امکان فاعلیت و صدور افعال و بروز آثار از انسان وجود دارد. با این وصف، «اختیار»، با ابعاد سه‌گانه جسمی، ذهنی و قلبی عینیت می‌یابد و این قدرت درونی، در همهٔ این ابعاد حاضر است و همین امر، زمینهٔ صدور فعل و فاعلیت را فراهم می‌سازد. تنها راه انکار عینیت و یکی بودن اختیار با تمام پیکرهٔ انسان، پذیرش جبری بودن افعال انسان است که با مبنای ما مرحوم حسینی سازگار نیست (حسینی الهاشمی، بی‌تا، ه).

بنابراین، تخلیهٔ هر حوزه‌ای از ابعاد وجودی انسان از اراده، به معنای عدم حضور اختیار در آن حوزه و جبری بودن افعال است. به عبارت دیگر، در مثال اندیشیدن در ذهن که فعل انسانی است، دو حالت وجود دارد: انسان در این فعل، یا مختار است و یا مجبور؛ اگر مختار باشد و قدرت اندیشیدن داشته باشد، پس «اندیشیدن» با ارادهٔ انسانی و آزادانه انجام می‌شود و اگر هم مجبور باشد که دیگر فعل انسان نیست.

بنابراین اگر بپذیریم که «اختیار» با «ابعاد وجودی انسان»، عینیت می‌یابد، در حقیقت سه دسته فعل مذکور، مجلای بروز و ظهور اختیار انسان و نمایانگر اختیار انسان در محیط قلب، ذهن و بدن انسان هستند. بر همین اساس، ذهن انسان که محیط اندیشیدن و تفکر است، مجلای بروز اختیار انسان در اندیشه اوست. بدین معنا که اختیار انسان در محیط ذهن، با اندیشه و تفکر و رأی و نظر او بروز می‌یابد. فلذا می‌توان این‌گونه گفت که شناخت و معرفتی که در ذهن انسان شکل می‌گیرد، اختیاری است.

۳-۱-۴. جهت‌گیری اختیار انسان

روشن است که فاعلیت و تصرف هر فاعلی، نیاز به جهت‌گیری دارد؛ جهت‌گیری، سمت و سوی فاعلیت‌ها و تصرفات را مشخص نموده و ضرورت و تغییر فاعل را هدایت می‌نماید. جهت‌گیری، در حقیقت «برای» واحدی است که همه افعال و فاعلیت‌های متکثر فاعل را ترکیب نموده و به وحدت می‌رساند. هر انسانی نیز به‌عنوان فاعل مختار، دارای جهت واحدی است که همه فاعلیت‌های او را متحد می‌گرداند. انسان، جهت واحد را به سبب قدرت اختیاری که دارد، برمی‌گزیند. پس اولین فاعلیت انسان همین «تعیین جهت» است و پیش از آن، هیچ نوعی فاعلیت و تصرفی برای انسان قابل تصور نیست، زیرا نمی‌توان بدون برخورداری از جهت یا «برای»، تصرفی را تصویر نمود، بلکه هر تصرفی، نیازمند جهتی است تا در آن جهت، واقع گردد. اما مرحله «تعیین جهت» چیست؟

مرحله تعیین جهت، اولین مرحله اعمال فاعلیت انسان است. در این مرحله، انسان، در مواجهه با ربوبیت خالق متعال خویش، با اتکا به قدرت اختیاری که در وجود او قرار دارد، به دوگونه می‌تواند فاعلیت خود را اعمال نماید؛ یا اراده خویش را مجرای جریان «مشیت» و «اراده» خداوند متعال قرار دهد و همان چیزی را اراده نماید که خداوند متعال اراده کرده است و یا اینکه اراده خویش را «خودبنیاد» دانسته و مجرای اراده الهی قرار ندهد. او در حالت اول، با قدرت

اختیاری که دارد، اراده خود را «تابع» اراده ربوبی خداوند متعال قرار می‌دهد. گویا این‌گونه می‌گوید، «من آن چیزی را می‌خواهم که او می‌خواهد» و براساس خواست و مشیت او، اعمال اراده کرده و تصرف می‌کنم؛ اما در حالت دوم، با همان قدرت اختیاری خویش، اساس و بنیان تصرفات خود را اعمال اراده «خود» قرار داده و آگاهانه، از اراده ربوبی، اعراض می‌نماید. در ادبیات دینی، به حالت اول «تسلیم» و به حالت دوم «استکبار» گفته می‌شود (حسینی الهاشمی، بی‌تا. ب).

بعد از توضیح جهت‌گیری اختیاری انسان و فهم این مطلب که میان اختیار انسان با ابعاد وجودی او، عینیت وجود دارد، این مطلب وضوح بیشتری پیدا می‌کند که معرفت و شناختی که در انسان شکل می‌گیرد، معرفتی است اختیاری که برخوردار از جهت‌گیری می‌باشد. در این نگاه، مقصود از «جهت‌داری علم»، مقدم ساختن اراده بر فهم و علم نیست که چنین تلقی غلط و نادرست می‌باشد و در فرصت مفصلی باید به اشکالات آن پرداخت، بلکه مقصود این است که آنچه انسان به‌عنوان جهت‌فاعلیتی خویش برگزیده، حاکم بر همه ابعاد فاعلیت او از جمله ذهن او نیز می‌باشد و او به تناسب همان جهت‌گیری و همان حساسیت‌هایی که پیدا کرده، شناخت و معرفت را کسب می‌کند. اگر این مسئله را در نسبت با جامعه‌شناسی معرفت بیان کنیم، می‌توان گفت وقتی که تعلقات قلبی انسان در جهت مشخصی شکل پیدا می‌کند، ذهن او از تعلقات قلبی‌اش منفک و جدا نیست، بلکه ذهن انسان که موطن شکل‌گیری معرفت و شناخت است، از آن تعلقات قلبی متأثر بوده و براساس آنها، مفهوم‌سازی می‌کند. به عبارت دیگر، آنچه که در موطن ذهن جای می‌گیرد، نازله اختیار انسان و علقه‌های قلبی اوست؛ حساسیت‌هایی که پیدا کرده، در موطن ذهن به‌عنوان معرفت و شناخت محقق می‌شود.

۴-۲. تاریخی‌بودن معرفت

گفته شد که هر انسانی، موقفی دارد که در آن موقف، نسبت میان خود و ربوبیت رب العالمین را تعیین می‌نماید. این تعیین نسبت، سبب می‌شود تا منزلت و جایگاه انسان در «تاریخ» متعین گردد.

تاریخ در اندیشه استاد حسینی (ره)، تطور تکاملی جوامع است (حسینی الهاشمی، بی تا، ج، جلسه ۴) که در آن، تاریخ با ملاحظه پیوستاری و صیوروت تکاملی جوامع، معنادار می شود. تاریخ، بر پیکر جامعه قرار می گیرد، همان طور که جامعه از ترکیب آحاد انسانی تشکیل می شود، با این تفاوت که زمانی می توان به حقیقت تاریخ دست یافت که دو مقوله تطور و تکامل را پذیرفت. اگر کسی جوامع را در ثبات محض ببیند و تغییرات هر جامعه ای را به درون آن تعریف کند و صیوروت جامعه ای به جامعه دیگر را انکار نماید، قطعاً نمی تواند حقیقتی به نام «تاریخ» را بپذیرد. به عبارتی اعتقاد به انفصال مطلق میان جوامع، مانع از پذیرش حقیقت تاریخ می شود. همچنین اگر کسی تبدل و تطور جوامع را بپذیرد لیکن، آن را تکاملی نبیند باز هم نمی تواند تاریخ را تصور نماید. مقصود از «تکامل» در این بیان، نه «ارزشی» بودن حرکت تاریخ، بلکه اشاره به کامل تر شدن حرکت تاریخ است. تاریخ، در صیوروت و شدنی که دارد، ترکیبات نوینی پیدا می کند، بر وحدت و کثرت آن افزوده شده و حرکت آن کامل تر می گردد.

تاریخ نیز بسان جامعه، از آنجا که نظام فاعلیت انسانی است، پس دارای فاعل محوری است. براساس تعریف گذشته از فاعل محوری، این فاعل، محور همه فاعلیت های تاریخی است و تصرفات آن، محور همه تصرفات تاریخی می باشد. به عبارت دیگر، صیوروت تاریخ، وابسته به فاعلیت فاعل محوری است. هر تصرفی که فاعل محوری انجام می دهد، تصرفی است که تاریخ را به حرکت درآورده و در مسیر «شدن» خویش قرار می دهد. به لحاظ دینی، فاعل محوری تاریخ همان «ولی تاریخی» است که ولایت بر حرکت تاریخ دارد (حسینی الهاشمی، بی تا، د).

با این تعریف از فاعل محوری و ولی تاریخی روشن است که تعیین جایگاه انسان در تاریخ، به معنای تعیین نسبت میان او با ولی تاریخی خواهد بود؛ به این معنا که او یا اراده خود را سازگار با اراده ولی تاریخی می سازد و یا اینکه معارض با اراده او می گردد. این تعیین نسبت، وابسته به همان تعیین نسبت پیشین در مرحله «تعیین جهت» است. هر انسانی که در نسبت با ربوبیت الهی، اراده

خویش را «تسلیم» ساخته باشد، در برابر اراده‌ولی تاریخی نیز تسلیم می‌گردد؛ زیرا اراده‌ولی تاریخی، مجرای جریان مشیت الهی است؛ اما اگر کسی در نسبت با ربوبیت الهی، اراده «خودبینانه» خویش را اساس حرکت و تصرفاتش قرار دهد، در برابر اراده‌ولی تاریخی نیز موضع مخالفت گرفته و تابع نخواهد بود. براساس این دو تعیین نسبت انسانها با ولی تاریخی است که دو نظام تاریخی حق یا باطل شکل می‌گیرد. نظام حق یا جبهه حق، آن نظامی است که از انسانهای مُسلِم تشکیل شده و نظام باطل نیز از انسان‌های مستکبر سامان یافته است.

با این وصف، می‌توان حدس زد که اولین معرفت و شناختی که در انسان حاضر می‌شود، معرفت و شناختی است که براساس جهت‌گیری تاریخی او تعیین پیدا می‌کند و آن همانا تقسیم شناخت به «حق» یا «باطل» است. از آنجاکه هر انسانی، موقف خویش و موضع خود را در تاریخ تعیین می‌نماید، معرفت اولیه او متصف به حق و باطل می‌شود. هیچ نیازی نیست که چنین شناختی، شناخت تفصیلی باشد بلکه مقصود این است که هر انسانی در شناخت اولیه خود، یا حق مدار است یا باطل مدار.

۳-۴. اجتماعی بودن معرفت

جامعه، حقیقتی مرکب از فاعل‌های انسانی است یعنی همه فاعلیت‌های انسانی در متن روابط اجتماعی، متقوم به همدیگر شده و پیکر جامعه را می‌سازد. ازسوی دیگر، باتوجه‌به عنصر فاعلیت، جامعه حقیقتی مرکب و متغیّر، یعنی «کلّ مرکب متغیّر» است. جامعه، هم دارای ترکیب واحدی است و هم برخوردار از تغییر و صیورورت است و بنابراین ناظر به مفهوم و حقیقت دیگری به‌نام «هم-آهنگی» است. هماهنگی به این معنا است که هر تغییر و صیورورتی، بالضروره نیازمند آهنگ واحدی است تا تغییر و صیورورت واقع شود و آن آهنگ واحد، همان جهت‌گیری فاعلیتی جامعه است.

پیش‌تر گذشت که هر فاعل مختاری، در فاعلیت خویش نیاز به جهت‌گیری دارد. آن جهت‌گیری، همه فاعلیت‌ها و تصرف‌های موجود مختار را در سمت‌وسوی مشخصی هدایت می‌-

نماید. جامعه نیز نظام فاعل انسانی است که دارای جهت‌گیری فاعلیتی بوده و آن جهت‌گیری، نظام فاعلیت متکثر را به وحدت رسانده و صیورت و تغییر جامعه را در مسیر مشخصی هدایت می‌کند.

براساس توضیحی که درباره «جهت‌گیری اختیاری انسان» گذشت، روشن می‌شود که مقصود از «جهت‌گیری جامعه» نیز همان تبعیت یا اعراض است. اگر انسان‌هایی که با جهت‌گیری متناسبی کنار یکدیگر قرار گرفته و آهنگ واحدی بر روابط اجتماعی آنها حاکم است، تابع و تسلیم اراده ربوبی خداوند متعال باشند، به این جامعه، «جامعه ایمانی» گفته می‌شود و اگر در مقابل، انسان‌هایی با جهت‌گیری دیگری، اعراض از اراده ربوبی نموده و مستکبر در برابر اراده خداوند متعال باشند، به این جامعه، «جامعه الحادی» گفته می‌شود. این جهت واحد، همه فاعلیت‌های متکثر را مرکب نموده و یک جامعه واحد را شکل می‌دهد.

با توضیحی که پیرامون «تاریخ» داده شد، این معنا و وضوح می‌یابد که تاریخ، در قالب جوامع، تعین یافته و بروز پیدا می‌کند. به دیگر سخن، آن حرکت فرازمانی و فرامکانی تاریخی، در وهله‌های اجتماعی، در صورت جوامع تعین پیدا و بروز و ظهور می‌یابد. از این روی است که گفته می‌شود جوامع نیز به دو بخش ایمانی و الحادی تقسیم می‌شوند. افرادی که جهت‌گیری تاریخی خویش را در جبهه حق تعریف کرده‌اند، ملحق به جوامع ایمانی می‌گردند و آنهایی که جهت‌گیری تاریخی خویش را در جبهه باطل تعیین نموده‌اند، وارد جوامع الحادی می‌شوند.

همان‌گونه که انسان دارای ابعاد سه‌گانه قلبی، ذهنی و جسمی است، جامعه که متشکل از آحاد انسانی است، برخوردار از سه بُعد «سیاست»، «فرهنگ» و «اقتصاد» است، زیرا ترکیب اجتماعی میان انسان‌ها، به معنای ترکیب قلبی، ذهنی و جسمی آنهاست. آنها با همدیگر «همدل» می‌شوند، «همفکری» کرده و «همکاری» می‌نمایند (حسینی الهاشمی، بی‌تا. الف)، اما این همدلی، همفکری و همکاری نیاز به محوری دارد که بتواند سامان‌بخش چنین ترکیبی از انسانها باشد و نظام

اختیارات انسانی را به انسجام رساننده و در یک جهت، سرپرستی و ولایت نماید و آن محور، همانا «ولی اجتماعی» است (حسینی الهاشمی، بی تا. و).

افراد جامعه، با تعلقی که به اراده ولی جامعه دارند، پیرامون او اجتماع نموده و به اندازه و سعه اراده خویش، قلب و ذهن و جسم خویش را مجرای جریان اراده خود قرار می‌دهند. در اینجا سه مفهوم اجتماعی تبیین می‌شود. «سیاست» اجتماعی، ناظر به این است که علقه‌های قلبی افراد در اثر تعلق به اراده انتظام یافته و با همدیگر ترکیب شده و همگی خواهان تحقق یک مطلوب می‌باشند. نظام‌یابی تعلقات افراد، عقلانی‌تی جمعی ایجاد می‌کند به شکلی که افراد جامعه نزدیک به همدیگر می‌اندیشند که از آن به «فرهنگ» اجتماعی تعبیر می‌شود. در نهایت، آن سیاست و فرهنگ، در ساختارها، تکنولوژی‌ها و قوانین اجتماعی تجسد و تبرز می‌یابد که همان «اقتصاد» اجتماعی است (حسینی الهاشمی، بی تا. ج، جلسه ۱). لازم به ذکر است که چنین همسانی در علقه‌های قلبی، ادراکات ذهنی و محصولات عینی به معنای نادیده گرفتن اختلافات و تفاوت‌های میان انسان‌های یک جامعه نیست، بلکه به دلیل تفسیر انسان بر محور «قدرت اختیاری» او، همیشه میان انسان‌ها در ساحات همدلی، همفکری و همکاری اختلاف و تفاوت رتبه و درجه وجود دارد.

اکنون پس از توضیح ابعاد جامعه، روشن است که جامعه ایمانی، بر محور تعلقات ایمانی که دارد، دارای اندیشه ایمانی و دینی خواهد بود و در مقابل، جامعه الحادی نیز بر محور تعلقات الحادی که دارد، از نظام فکری الحادی دارد.

۵. جمع‌بندی و مقایسه تطبیقی معرفت‌شناسی ماکس وبر و سیدمنیرالدین حسینی

وبر علی‌رغم تأثیر از نیچه، اما می‌کوشد با استعانت از نقد کانتی، راهی برای عبور از نسبی‌گرایی برخاسته از تاریخت بیابد. او با طرح ربطی ارزشی و قرابت‌گزینشی، چنین امکانی را مهیا

می‌سازد، اما در نهایت، در توضیح اینکه چگونه می‌توان بنیانی برای معرفت یقینی یافت، ناکام می‌ماند. ناتمامیت علم یا معرفت در وبر، اگرچه از وجهی، تکثر و تحول علم را در بستر تاریخ و فرهنگ توضیح می‌دهد، اما نمی‌تواند وجه ثبات و اطمینان آن را بیان دارد. وبر در مقابل دیدگاه پوزیتیویستی از علم که هرگونه دخالت ارزشی را منکر می‌شود، از ربط ارزشی بهره می‌برد تا بتواند تکثر و تغییر نظریات علمی را توضیح دهد، اما این ربط و جهت‌گیری ارزشی، ناظر به انسان یا فاعل و کنشگری است که در تاریخ و فرهنگ، رها شده است. این انسان رها شده در فرهنگ و تاریخ، در نظریه وبر روشن نیست که جهت‌گیری‌اش به چه دلیل به سمت وسویی خاص گرایش پیدا می‌کند و به همین دلیل، امکان توضیح خیر و شر را در تاریخ ندارد.

در مقابل منیرالدین حسینی از یک سو با تعریف انسان به مثابه کنشگر، همسو با وبر، تکوین نظریه علمی را در بستر تاریخ و جامعه، ناشی از جهت‌گیری می‌داند، اما این جهت‌گیری مقید به فاعل یا کنشگر محوری است و از این جهت، رها شده در تاریخ نیست، زیرا اساساً تاریخ نیز در این نظریه، رها شده نبوده و واجد ولی تاریخی است. در اینجا است که مهم‌ترین تمایز این دو نظریه عیان و آشکار می‌شود. این تفاوت را می‌توان در دو بند ذکر کرد:

۱. هرچند ماکس وبر سعی دارد در میانه عینیت و ذهنیت حرکت نماید، لیکن آنچه که از دیدگاه او برجستگی پیدا می‌کند، «امکان اختیار»ی است که برای انسان (دانشمند) در نظر می‌گیرد. اختیاری که خود را در تبعیت عینیت علم از اهداف شناختی و ارتباط ارزشی نشان می‌دهد که سبب می‌شود تا مسیر «تفهم همدلانه» برای راه‌یابی به عمق ذهنی کنشگر توصیه شود. با این وجود، مفارقات عدیده‌ای با نگرش «اختیار محور» سیدمنیرالدین حسینی دارد؛ از جمله اینکه مقوله «اختیار» انسان در اندیشه حسینی، دارای پشتوانه‌ای فلسفی است که تمام مخلوقات را ذیل «نظام فاعلیت» تفسیر نموده و به اختیار انسان نیز در دامنه همین نظام فاعلیت می‌نگرد. از این‌روی، اختیار انسان در اندیشه حسینی، رها شده و مطلق نیست، بلکه مقید به سایر نظام

اختیارات انسانی است که در صحنه جامعه و تاریخ حاضرند. سیدمنیرالدین حسینی، هرچند که به اختیار و قدرت تصرف انسانی توجه ویژه‌ای دارد و آن را اساس و بنیان تحلیل خویش قرار می‌دهد، اما اختیار هر انسانی را مقید به حدود سایر اختیارات می‌داند. از این موقف می‌توان به وجه مفارق دیگری میان او و وبر پی برد و آن اینکه، انسان، در نظریه وبر، «افتاده» در جامعه و فرهنگ و تاریخ است که پیرامون و درباره آن می‌اندیشد، اما در اندیشه حسینی، انسان، به واسطه نسبتی که با ولی تاریخی دارد، رها شده و «افتاده» در تاریخ نیست، بلکه امکان‌گزينشگری در جامعه و تاریخی را دارد که در آن قرار گرفته است. این‌گزینش، به دنبال جهت‌گیری تاریخی او رقم می‌خورد؛ او برمی‌گزیند که در کدام جامعه باشد و وقتی برگزید، دیگر نمی‌تواند از سیاست و فرهنگ و اقتصاد جامعه تأثیر نپذیرد. او در عین حال که مختار است و برگزیننده جامعه و روابطی است که می‌خواهد در آن قرار بگیرد، اما اثرپذیر از جامعه نیز می‌باشد و به سبب همان قدرت اختیاری که دارد، می‌تواند تأثیر و تأثر خود را در درون روابط اجتماعی تنظیم نماید.

۲. تمایز مهم دیگری که می‌توان میان این دو ایده به آن پرداخت، آن است که در کار وبر، به تبع ایده فراسوی خیر و شر نیچه، کنش اجتماعی انسان، نمی‌تواند به کنش حق یا باطل متصف شود. همان‌طور که می‌دانیم نیچه، انسان را فراسوی نیک و بد یا خیر و شر قرار می‌داد و از این جهت، هرگونه حسن و قبح اخلاقی را به دیده انکار می‌نگریست (نیچه، ۱۳۸۷، ص ۳۳). وبر اگرچه قصد دارد با طرح ایده مسئولیت‌پذیرش سیاست یا علم، از این نسبت اخلاقی برهد (بنگرید به: وبر، ۱۳۹۹، ص ۱۴۸ و ۱۷۸)، اما در نهایت نمی‌تواند قائل به تاریخ حق یا باطل شود. در مقابل، استاد حسینی، به دلیل تقید به ولی تاریخی، می‌تواند قائل به تاریخ حق یا باطل برای کنش اجتماعی، اخلاقی یا علمی انسان باشد.

منابع

۱. اکس، گای. ۱۴۰۲. وبر و ریکرت، صورت‌بندی مفهوم در علوم فرهنگی. ترجمه صابر جعفری کافی‌آباد. تهران: پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.
۲. آرون، ریمون. ۱۳۸۲. مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه‌شناسی. ترجمه باقر پرهام. تهران: نشر نی.
۳. آشتیانی، منوچهر. ۱۳۸۳. ماکس وبر و جامعه‌شناسی شناخت. تهران: قطره.
۴. توکل، محمد و دیگران. ۱۳۸۳. جامعه‌شناسی معرفت، جستاری در تبیین رابطه ساخت و کنش اجتماعی و معرفت بشری. تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۵. حسینی بهشتی، سیدمحمدرضا. ۱۳۸۴. «جایگاه نقد قوه حکم در فلسفه استعلایی کانت». مجله حکمت و فلسفه، بهار، س ۱، ش ۱، صص ۱۷-۲۶.
۶. حسینی الهاشمی، سیدمنیرالدین. بی‌تا. الف. جایگاه هیئت‌های مذهبی در فلسفه نظام ولایت. جلسه ۹.
۷. حسینی الهاشمی، سیدمنیرالدین. بی‌تا. ب. فلسفه اصول احکام حکومتی. جلسه ۲۶.
۸. حسینی الهاشمی، سیدمنیرالدین. بی‌تا. ج. فلسفه تاریخ. جلسه ۴.
۹. حسینی الهاشمی، سیدمنیرالدین. بی‌تا. د. فلسفه نظام ولایت. جلسه ۱.
۱۰. حسینی الهاشمی، سیدمنیرالدین. بی‌تا. ه. زمینه‌دستیابی به فلسفه اصول روش تنظیم نظام (دوره دوم) اصالت تعلق. جلسه ۱۰۹.
۱۱. حسینی الهاشمی، سیدمنیرالدین. بی‌تا. ز. فلسفه تاریخ. جلسه ۱.

۱۲. حسینی الهاشمی، سیدمنیرالدین. بی‌تا. ح. بررسی کلیات روش دسته‌بندی و تنظیم امور. دوره دوم. جلسه ۴.
۱۳. دورکیم، امیل. ۱۳۸۳. صوربنیادین حیات دینی. ترجمه باقرپرهام. تهران: نشر مرکز.
۱۴. سلطانی، مهدی و پارسانیا، حمید. ۱۳۹۶. «مفهوم مدرن زمان و ماهیت علم اجتماعی ماکس وبر». فصلنامه معرفت فرهنگی اجتماعی. زمستان، س ۹، ش ۱، پ ۳۳، صص ۵۹-۸۰.
۱۵. فوگلین، اریک. ۱۴۰۰. دانش نوین سیاست. ترجمه محمد صبوری. تهران: انتشارات پارسه.
۱۶. کاپلستون، فردریک. ۱۳۸۰. تاریخ فلسفه، از ولف تا کانت. ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر. تهران: انتشارات سروش.
۱۷. کالینیکوس، الکس. ۱۳۷۳. درآمدی تاریخی بر نظریه اجتماعی. ترجمه اکبر معصوم‌بیگی. تهران: نشر آگه.
۱۸. کنوبلاخ، هوبرت. ۱۴۰۰. مبانی جامعه‌شناسی معرفت. ترجمه کرامت‌الله راسخ. تهران: نشر نی.
۱۹. مانهایم، کارل. ۱۳۸۰. ایدئولوژی و اتوپیا. ترجمه فریبرز مجیدی. تهران: انتشارات سمت.
۲۰. مولکی، مایکل. ۱۳۸۳. علم و جامعه‌شناسی معرفت. ترجمه حسین کچویان. تهران: نشر نی.
۲۱. میلبنک، جان. ۱۳۹۶. الاهیات و نظریه اجتماعی. ترجمه شهناز مسمی‌پرست. تهران: انتشارات ترجمان علوم انسانی.
۲۲. نیچه، فردریش ویلهلم. ۱۳۷۷. تبارشناسی اخلاق. ترجمه داریوش آشوری. تهران: نشر آگه.

۲۳. نیچه، فردریش ویلهلم. ۱۳۸۷. فراسوی نیک و بد: درآمدی بر فلسفه آینده. ترجمه سعید فیروزآبادی. تهران: انتشارات جامی.
۲۴. وبر، ماکس. ۱۳۸۷. دین، قدرت، جامعه. ترجمه احمد تدین. تهران: نشر هرمس.
۲۵. وبر، ماکس. ۱۳۹۹. «سیاست به مثابه حرفه». در دین، قدرت، جامعه. ترجمه احمد تدین. تهران: انتشارات هرمس.
۲۶. وبر، ماکس. ۱۳۹۹. «علم به مثابه حرفه». در دین، قدرت، جامعه. ترجمه احمد تدین. تهران: انتشارات هرمس.
27. Adler, Max. 1925. "Marxismus und Kantischer Kritizismus". in **Archive Fur die Geschitche des Soxialismus**.
28. Cassirer, H.W. 1970. **A Comentary on Kant`s Crtitique Judgement**. London.
29. Voegelin, Eric. 1999. **The Collected Works of Eric Voegelin**. Vol 31, Hitler and the Germans, University of Missouri Press.
30. Weber, Max. 2001. **The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism**. whit an introduction by Anthony Giddens, Routledge.