

صعود تا تکمیل آخرین خشت کنگره‌های این بنا را وجهه همت خود قرار داده است، محتاج راههای علمی و عملی از سوی حوزه و دانشگاه و مستلزم مشارکتی جدی و کارساز و به دور از تعارفات است. باید اعتراف کرد که این هر دو نهاد در این مسیر دچار سردرگمی و ناتوانی‌اند و درمان این درد از دید ما با مقدماتی چند است که مهمتر از همه، هم‌زبانی است و هر دو نهاد در این جهت کوتاه آمده‌اند. بیان روشن و دقیق و به دور از سطحی‌نگری معارف دینی و علمی بر عهده حوزویان است؛ معارفی که هنوز در بین اصطلاحات خاک می‌خورند و از دسترس طالبان این متاع بویژه پژوهشگران علوم انسانی به دورند. از طرف دیگر شناخت و ارائه موضوعات مبتلا به جامعه ما نیز بر عهده دانشگاه است که باید گفت در این جهت ضعف فراوان به چشم می‌خورد؛ ورود علوم انسانی به حوزه‌ها می‌تواند حرکتی به سوی هم‌زبانی باشد، حوزه‌ها هرچند اندک و نامنسجم، به این اقدام دست زده‌اند. امید به پیشرفت و فهم زوایای ناشناخته، منقطع نیست و تشکیل دانشکده‌های مختلف علوم انسانی در حوزه به دست نسل جدید میسر خواهد شد. نسلی که بزرگ عزیز ما آنان را جوانانی خواند که فکرهای جدید، قدمهای تازه، راههای نو به ذهنهای شفاف آنها می‌رسد.*

((x))

مقالات علمی

((xx))

جامعه‌شناسی و اصالت عمل اجتماعی

سخنرانی در کنگره‌های تخصصی گروه جامعه‌شناسی دفتر همکاری

محمدجواد لاریجانی

مدعای اصلی من در این گفتار، این است که: اصالت جامعه و اصالت فرد، هر دو در جامعه‌شناسی بی‌معناست، و نظریه سوم این است که آن چیزی که اصالت دارد، «عمل اجتماعی» است. در جامعه‌شناسی همین مسأله سوم مطرح است. این مطلب در مباحثی که در ربع آخر قرن نوزدهم پدید آمد، رایج شد. برای اینکه هم‌زبان بشویم، شاید بعضی از مطالب نیاز به توضیح داشته باشد.

علم و دغدغه حقیقت‌گرایی

وقتی اسمی از علم می‌برم کاملاً یک «کاوش زیستی محض» مورد نظر است. علم فقط می‌خواهد یک پدیده خارجی عینی را توصیف کند و کاملاً زیستی‌گونه است، و دغدغه عالم هم جز «رسیدن به حقیقت» نیست؛ یعنی، می‌خواهد به بهترین نحو حقیقت را بفهمد. معیار بهترین فهم

هم نزدیکتر بودن آن به واقع است. چرا؟ زیرا علم می‌خواهد با واقع تطبیق پیدا کند. به همین جهت برای علم، هم موضوع مهم است و هم روش. مقصود از موضوع در اینجا، آن چیزی نیست که علم از «عوارض ذاتیه» آن صحبت می‌کند. مقصود ما آن گمشده‌ای است که عالم در صدد فهم آن است و آن باید چیزهای حقیقی باشد نه مجازی. تنها جاذبه‌ای که روش علم مقهور آن است «دغدغه حقیقت» است؛ بقیه همه رنگ و لعاب است. عیب ندارد که یک روش ساده‌تر از روشهای دیگر باشد، این خوب است، اما فرق است بین این امور و آن گمشده‌ای که حقیقت است. نفس روشمند بودن ضروری است، اما صرف روش داشتن هم ملاک نیست، باید حتماً «دغدغه حقیقت» و ملاک ترجیح را معنا کنیم. در «علوم توصیفی»، عالم در فهمش از یک پدیده، تصویری از آن پدیده را اختراع می‌کند که باید با ملاکی آن را بر تصویر اختراعی قبلی ترجیح بدهد. این شیوه برای علوم توصیفی نسبتاً شیوه مناسبی است، اما آن چیزی که روش باید جوابگوی آن باشد، دغدغه حقیقت است و گرنه هر روشی به صرف روش بودن ارزش ندارد. البته جهات دیگری هم در روش مطرح است، مثل مسأله «عام بودن» و ... که به آن اشاره نمی‌کنیم.

فن

وقتی از «فن» صحبت می‌کنیم، امری توصیفی نیست، بلکه مقصود از آن پیدا کردن بهترین روش انجام یک کار است. این کار می‌تواند ساختن بمب اتمی باشد، و یا تهذیب نفس. جهت فنائی در این است که ما یک کاری را که می‌خواهیم انجام دهیم بهترین راهش را کشف بکنیم.

اخلاق

اخلاق به دنبال مسأله «درست بودن» است، که کدام یک از افعال انسان «درست» است. آن هم درست «اصیل» و «مطلق» نه از آن حیث که «مصلحت» است، یا «سودمند» است. و نیز بررسی اینکه آیا ملاکی برای «درست بودن» وجود دارد یا نه؟ این بر می‌گردد به سعادت انسان و کمال ذاتی او و اینکه اصلاً دارای چنین کمالی هست یا نه؟ وقتی از اخلاق صحبت می‌کنیم در واقع می‌خواهیم بگوئیم آیا این کار درست است یا نه؟ درست به تمام معنا.

روابط علم و فن و اخلاق با یکدیگر

این مفاهیم با همدیگر روابط متفاوتی دارند. علم و فن با هم رابطه خیلی نزدیکی دارند. غالباً علم از فن جلوتر است. گرچه گاهی فن آنها کاری را بلدند، ولی دلیلش را نمی‌دانند. پس اتفاق می‌افتد که فن از علم جلوتر باشد. علم در معنای توصیفی آن هیچ ربطی به اخلاق ندارد. نه اینکه به عالم ربط ندارد. عالم به عنوان یک فرد دغدغه اخلاق و درستی، بسیار دارد. چون انسان است؛ اما «بماهو عالم» هیچ دغدغه اخلاقی ندارد، تنها دغدغه‌اش حقیقت است. یعنی آن گمشده‌ای که می‌خواهد به بهترین نحو آن را پیدا کند و به آن برسد. پس علم و اخلاق (به معنای تحقیق در باب «درستی» افعال) نه با هم توافق دارند و نه تضاد، و کاملاً از هم جدایند.

اخلاق و فن می‌توانند باهم تضاد داشته باشند، چون راههای انجام دادن یک کار، می‌تواند درست باشد یا درست نباشد.

پدیده‌های طبیعی و پدیده‌های انسانی

با این زمینه ذهنی که عرض شد بحث خود را آغاز می‌کنیم. ابتدا باید ببینیم که آیا علوم انسانی با علوم طبیعی یک ملاک تمایز دقیقی دارند یا نه؟ به نظر من این نکته را باید از آغاز روشن کنیم، و یک

تنها جاذبه‌ای که روش علم مقهور آن است «دغدغه حقیقت» است؛ بقیه همه رنگ و لعاب

است.

معیار خیلی دقیقی ارائه کنیم که پیشه آن از آرای کانت است، و در اوائل قرن بیستم توسعه پیدا کرده و امروز می‌توان به راحتی درباره آن صحبت کرد. کلید فهم قضیه در تمایز بین «پدیده‌های طبیعی» و «پدیده‌های انسانی» نهفته است. کانت پدیده‌ها را به دو قسم تقسیم کرد: قسم اول پدیده‌های انسانی است که اجزای مقوم آنها فعل ارادی و اختیاری انسان است، و این کلید بسیار مهمی در فهم علوم انسانی و روش جدید یا متأخر در جامعه‌شناسی است. پس برای ما علوم انسانی از این جهت از علوم طبیعی متمایز است که موضوعش فعل اختیاری انسان است. اما آیا انسان فعل اختیاری دارد یا نه؟ یعنی آیا انسان واقعاً فاعل مختار است یا نه؟ این یکی از مباحث بسیار دقیق و ظریف است؛ یعنی انسان، نه تنها ناطق است، بلکه عامل است.

نطق البته غیر از تکلم و چیزی فراتر از اندیشیدن است. آن چیزی که از آرای ارسطو می‌فهمیم این است که چون انسان مسلح به «ذهن فوق ذهن» است، «ناطق» نامیده می‌شود. یعنی نه تنها متفکر است، بلکه راجع به فکرش هم فکر می‌کند؛ یعنی به فکرش دسترسی دارد. مفهوم نطق در اصطلاح ارسطو این است و انسان به این دلیل ناطق است، و گرنه بعضی از حیوانات هم فکر می‌کنند، صرف عمل فکرکردن برای تمایز انسان از حیوان کافی نیست. اینکه انسان حیوان ناطق است از لحاظ مصداق خارجی، انسان را متفرداً از سایر حیوانات متمایز می‌کند، اما ماهیت انسان از آن فهمیده نمی‌شود. همچنان که «عامل» بودن و «صاحب اراده» بودن انسان نیز از «نطق» فهمیده نمی‌شود. بنابراین اولین سنگ بنای این مباحث آن است که انسان یک موجود عامل است، و موضوع بحث علوم انسانی «پدیده‌های انسانی» است و جزء مقوم پدیده‌های انسانی «اعمال ارادی» آدمیان است. البته این تعریف بسیاری از علوم انسانی را شامل می‌شود؛ مثل تاریخ، جامعه‌شناسی، روانشناسی و حتی علم منطق، که فهمیدن از لحاظ ارتباطش با حقیقت محور بحث آن است.

منطق علم آلی یا نظری؟

منطق در واقع یک علم نظری است، نه علم آلی. این هم از جهات متمایز منطق جدید است. از اول قرن بیستم، خطی که منطق جدید و قدیم را از هم جدا کرد، به کار بردن ریاضیات در منطق بود. اولین نکته‌ای که گفته شد این بود که منطق به دنبال پیدا کردن قواعد درست فکر کردن نیست، بلکه به دنبال فهم یک پدیده بسیار شگرفی است که انسان را از بقیه موجودات متمایز می‌کند، و آن پدیده اندیشه است. واقعاً نمی‌شود در این شعر مولوی که می‌گوید: «ای برادر توهمی اندیشه‌ای»، جای اندیشه را با جامعه عوض کرد. سطح جامعه خیلی پایین‌تر از اندیشه است. این حرف، بسیار حرف اصیلی است و کار منطق در واقع کشف ماهیت عمل عظیم فکرکردن است. این یک حرف توصیفی است. البته آن

کسانی که پیشقراول بودند مثل ارشمیدس و سقراط و ارسطو، آنها تلقی توصیفی از منطق داشتند، اساتید و بزرگان ما هم، در این مسأله، همیشه به سمت علم توصیفی لغزش داشتند؛ مثلاً اگر شما «شفا» را نگاه کنید، می بینید شیخ الرئیس در دو یا سه فصل اول^۱ با این قضیه دست و پنجه نرم می کند و خلاصه می خواهد بگوید: منطق یک علم توصیفی است، اگرچه یک جهات عملی هم بر آن بار است؛ و این نشان می دهد که ماهیت عملی منطق مطرح نبوده و منطق در ابتدا به عنوان یک علم توصیفی مطرح بوده است.

موضوع جامعه شناسی: اعمال اجتماعی

تمام این علوم از جهت اینکه به «پدیده انسانی» مربوط هستند و ما پدیده انسانی را پدیده ای می دانیم که عمل اختیاری جزء مقوم آن است، لذا این نوع نگرش را «عمل محور» می گوئیم. موضوع جامعه شناسی «جامعه» نیست، بلکه «عمل اجتماعی»^۲ است. یک مفهومی به نام «عمل اجتماعی» را ما باید در ذهن تصور کنیم و توضیح بدهیم. موضوع جامعه شناسی نه فرد و نه جامعه، بلکه بخشی از اعمال ارادی افراد است که به آن «عمل اجتماعی» می گوئیم.

بنابراین اولین سنگ بنای این مباحث آن است که انسان یک موجود عامل است، و موضوع بحث علوم انسانی «پدیده های انسانی» است و جزء مقوم پدیده های انسانی «اعمال ارادی» آدمیان است.

البته این مسأله سابقه دارد، یعنی شما، هم در آثار «ماکس وبر»^۳ و هم در آثار «دورکیم»^۴ این مطلب را به نحو بسیار مفصل و با دقت نظر فراوان می بینید. از متأخرانی که بعد از نیمه اول قرن بیستم این مفهوم را مطرح کردند، «هایدگر»^۵ و «هاب هاوس»^۶ هستند. این یکی از جریانهای بود نه مفهوم «عمل اجتماعی» را مطرح ساخت. اتفاقاً جریانهایی دیگری هم هست که از راههای مختلف به این مفهوم می رسند. مثلاً ما در فلسفه تحلیلی^۷، تحقیقاتی که درباره ماهیت زبان داریم، مانند کارهای «آستین»^۸ و «جان سرل»^۹ مربوط به چیزی به نام عمل تکلم^{۱۰} است که به نحوی در روانشناسی هم با آن روبرو هستیم؛ در تاریخ هم با نوع دیگری از عمل^{۱۱} روبرو هستیم و در سیاست هم با عمل سیاسی روبرو هستیم که مفهوم آن به زمان سقراط برمی گردد. سقراط حکیم، مفهوم پراکسیس^{۱۲} را پایه گذاری

اگر ما می خواهیم ذهنیات را بفهمیم نمی توانیم به ظهور خارجی اش اکتفا کنیم و بگوئیم قطع نظر از داخل ذهن، بیرونش را نگاه می کنیم، از آن آمار می گیریم و درصد می گیریم و به حقیقت آن واقف می شویم، بلکه باید به درون عمل نفوذ کنیم

۱ - بابو علی حسین ابن سینا، الشفاء بالمنطق، المجلد ۱، المقالة الاولى، الفصل الثاني والثالث.

2 - Social act

4 - E. Durkheim

6 - Hobhouse

8 - Austein

10 - Speech act

12 - Praxis

3 - Max weber

5 - M. Heidegger

7 - Analytical philosophy

9 - J. Searle

11 - Action

کرد و بعداً این مفهوم در آثار ارسطو تجلی یافت، ریشه اصلی پراکسیس یعنی عمل سیاسی.¹ پس با این دیدگاه، آن زیرمجموعه‌ای از اعمال انسانی موضوع بررسی جامعه‌شناسی است که به آن عمل اجتماعی می‌گوییم. بنابراین در تبیین موضوع جامعه‌شناسی باید دقیقاً روشن کرد که کدام دسته از اعمال را، اعمال اجتماعی می‌گوییم. زیرا آنچه که در جامعه‌شناسی اصیل است، «عمل اجتماعی» است. و موضوع بررسی و تحقیق جامعه‌شناسی هم همین است.

بعضی از مفاهیم، جنبه کمکی و مدل دارد و این کاملاً درست است. ما در سیاست استناد فعل را به حکومت می‌دهیم و می‌گوییم: حکومت آمریکا فلان کار را کرد؛ در حالی که در این جمله، مفهوم حکومت اعتباری است. یعنی فعل انجام شده از افعال خاصی است که از افراد خاص صادر شده است. جمله «حکومت چنین و چنان کرد» قابل ترجمه به معنای دقیقی است. همچنان که وقتی می‌گوییم «جامعه به فلان سمت می‌رود» یعنی افعال خاصی، در جهت خاصی صورت می‌گیرد. وگرنه جامعه چیزی نیست که به آن فعلی استناد داده شود. جهتی که من می‌خواهم بر آن تأکید کنم این است که اولاً: تعریف کنیم که دقیقاً ما چگونه می‌توانیم مفهوم «عمل اجتماعی» را، از مجموعه عظیم افعال گوناگون انسانی جدا کنیم و حد و مرز آن را تعریف و تبیین نماییم. ثانیاً: اگر هستی‌شناسی² باید از جایی در اندیشه ما رخنه کند، آنجا کجاست. و من می‌خواهم بگویم مدخل آن «اراده» است.

رابطه اراده و وجود

اراده در آثار حکمای ما جایگاه خیلی عظیمی ندارد، بحث جبر و اختیار در مقابل بحث از «ماهیت اراده» - که جوهر انسانی هم وابسته به آن است - بحث خیلی پیش پا افتاده‌ای است. جایی که هستی‌شناسی می‌تواند در تفکرات ما سهمی داشته باشد، آنجاست که ما «عمل ارادی» را در نظر بگیریم. به نظر من اگر بخواهیم دقیقاً رابطه مباحث هستی‌شناسانه را با مسائل جامعه‌شناسی بفهمیم، کلیدش این پل است که باید بین «اراده» و «وجود» زده شود. خلاصه نظر حکمای اسلامی این است که اراده در واقع نوعی «خلق جدید» است و جز به قلاب هستی هم نمی‌تواند وصل باشد، چون خلق جدید است. و هر کس به اندازه بهره‌ای که از عالم وجود سهم اوست، آثار مختلفی از او صادر می‌شود و اراده نمایه‌ای از آن جوهر وجودی انسانی است.

ماهیت عمل

هسته درونی و بیرونی آن

قبل از اینکه ماهیت عمل اجتماعی را توضیح دهم یک تئوری عمومی تری راجع به ساختار خود عمل مطرح می‌کنم، بعد به عمل اجتماعی می‌پردازم. در مورد عمل، اولین مطلبی که وجه تمایز بین اندیشه‌های قدیم و جدید است، این است که هر عمل ارادی دارای دو رکن است: یکی صورت ظاهر یا ظهور خارجی عمل، دیگری هسته درونی و ارادی عمل و وجه تمایز اعمال به هسته درونی آنهاست. هسته درونی قابل تحویل به هسته خارجی است و پس از آنکه اعتقاد داشتیم انسان عامل است، این دومین مبنای مهمی است که مطرح می‌شود. یعنی اعمال شامل هسته بیرونی و هسته درونی است. و ما می‌توانیم طرح ارتباط این دو را با یکدیگر به دقت رسم کنیم. یک نظریه معروف، نظریه تحویل هسته درونی عمل به صورت ظاهری آن است. ترسیم رمزهایی برای تحویل هسته درونی عمل به هسته خارجی و ظاهری آن، در واقع غلیظ‌ترین نوع ماتریالیسم است، که شاید از اواسط قرن نوزدهم به بعد طرفداران بسیار زیادی داشته است.

شما یک عمل را در نظر بگیرید؛ مثلاً عمل جوانی را که به پشت بام رفته و از آنجا به پایین سقوط می‌کند. این جوان می‌تواند به دلایل مختلفی این کار را کرده باشد. قسمت بیرونی و نمای ظاهری کار یا بخش فیزیکی این عمل عبارت است از: سقوط آزاد یک جسم با خصوصیات ویژه، از جای معین، به مکان معین دیگر، در یک زمان خاص؛ اما این جوان می‌تواند به علت شکست در عشق خودکشی کرده

باشد، یا به عنوان یک اعتراض اجتماعی دست به این کار زده باشد، و یا اینکه در یک تعقیب و گریز و برای نجات از دست پلیس خود را به پایین پرتاب کرده باشد، و یا اینکه یک حادثه طبیعی تلقی شود که در اثر اشتباه و لغزش رخ داده است. ظهور خارجی این افعال همه یکی است، اما درحقیقت اینها افعال کاملاً مختلفی هستند. بنابراین تمایز بین افعال به تمایز ظهور خارجی آنها نیست. اگر ما می‌خواهیم ذهنیات را بفهمیم نمی‌توانیم به ظهور خارجی‌اش اکتفا کنیم و بگوییم قطع نظر از داخل ذهن، بیرونش را نگاه می‌کنیم، از آن آمار می‌گیریم و درصد می‌گیریم و به حقیقت آن واقف می‌شویم، بلکه باید به درون عمل نفوذ کنیم، و رابطه‌ای بین هسته درونی و صورت برونی عمل ترسیم کنیم. این تفکر، یعنی نظریه یافتن رمز تحویل ماهیت عمل (هسته عمل) به صورت فیزیکی آن، (ظاهر عمل) آثار متودولوژیک خیلی وحشتناکی دارد، یعنی بیشتر کارهای آماری یک نوع زمینه سازی است و نمی‌تواند برای افعال اصالت قائل شود. این نظریه اصولاً بزرگترین ضربه به روش رفتاری یا رفتار شناسانه است، زیرا موجب می‌شود که ما در آن روشها به نوعی تحویل ماهیت عمل به صورت ظاهر آن، قائل شویم. اینکه بعضی در علم تاریخ معتقد بودند که ما باید قوانین عامی پیدا کنیم که مثل دینامیک نیوتن حرکت تاریخ را نشان بدهد و این را می‌توان با مشاهده و تجربه اثبات کرد، تماماً مبتنی بر این نظریه بود که ماهیت عمل، قابل تحویل به صورت ظاهری آن است. و اینکه از اوایل ربع اول قرن بیستم آرام آرام معلوم شد که تاریخ اساساً این چنین نیست، همه ناشی از این است که تلاش برای تحویل قسمت درونی عمل به صورت ظاهری آن، با شکست روبرو شده است. پس این دومین پیش فرض ماست.

حال اگر ما پذیرفتیم که وجه تمایز اعمال با یکدیگر مبتنی بر قسمت داخلی و کل عمل است، آن وقت این سؤال مطرح می‌شود که دسترسی ما به قسمت داخلی عمل چگونه است؟ چون ممکن است کسی بگوید شما یک چیزی را مطرح می‌کنید که قابل دسترسی نیست، و تنها چیزی که قابل دسترسی است جنبه ظاهری و مشهود عمل است، و حدس و گمان درباره حالات و انگیزه‌های باطنی شخص در حین عمل، کاری بی‌حاصل و عجیب است. ممکن است کسی بگوید: به فرض که شما اثبات کردید که عمل جنبه درونی هم دارد، ولی اگر این جنبه درونی قابل دسترسی نباشد، چه ارزش علمی خواهد داشت؟ اکنون آن اصل سوم فلسفی که مبنای کار ماست مطرح می‌شود و آن اینکه هسته و درون عمل قابل دسترسی است. ما به بُعد داخلی عمل دو گونه دسترسی داریم: یکی دسترسی به فکر خود، دیگری دسترسی به فکر دیگری، این دو تا با همین عنوان در فلسفه تحلیلی مطرح است. ما هم به فکر خود دسترسی داریم و هم به فکر دیگران، فکر خود همان جهتی است که در نطق توضیح دادیم که انسان ناطق است، چون به فکر خودش دسترسی دارد و گرنه بعضی از حیوانات (مانند زنبورها) هم فکر می‌کنند و از روی غریزه هم نیست، اما به فکر خود دسترسی ندارند؛ ذهن فوق ذهن ندارند. بنابراین دسترسی به فکر خود و دیگران پیش فرض سوم ماست.

فهم یک عمل ارادی یعنی بازسازی آن هسته درونی فعل و این امکان پذیر است، به دلیل اینکه یک ماهیت ذهنی دارد، و ما به ذهن خود و دیگران دسترسی داریم، این را «روش بازسازی» گویند.

مطلب دیگر این است که «فهم عمل» یعنی چه؟ اگر قسمت خارجی پدیده مدنظر باشد، فهم پدیده خیلی مشخص است. ما از آن مدلی اختراع و تقریر می‌کنیم، و با مشاهدات بیشتر مدلها را بر یکدیگر ترجیح می‌دهیم. روند پیشرفت علوم تجربی و بخصوص فیزیک نظری این چنین است. اما فهم یک عمل ارادی یعنی چه؟ فهم یک عمل ارادی یعنی بازسازی آن هسته درونی فعل و این امکان پذیری است، به دلیل اینکه یک ماهیت ذهنی دارد، و ما به ذهن خود و دیگران دسترسی داریم، این را «روش بازسازی» گویند.

البته موضوعات زیادی در باب افعال وجود دارد من شاهرگ مسأله را گفتم. در این باره من به دو اثر اشاره می‌کنم، یکی اثر «آستین» در مورد ماهیت زبان و دیگر کتاب معروف «جان سرل»، فیلسوف معاصر راجع به «عمل اخلاقی»^۴. شما به راحتی می‌توانید در این مباحث منابع

1 - My mind

3 - reconstruction

2 - Other's mind

4 - Ethical act

گاهی اعمال اجتماعی ممکن است خصوصیت قدرت محوری را نداشته باشد، بلکه فقط جهت ارتباطی داشته باشد. یعنی فرد فقط در پی آن است که با عمل خود مفهومی را به دیگران ارائه دهد و منتقل سازد (چه با بیان و چه با شیوه‌های دیگر)، اگر چه فاقد هدف سلطه‌جویانه باشد. این نظر «هابرماس» است. جالب است که ماکس وبر تلاش کرده «اعمال ارتباطی» را به اعمال قدرت محور تحویل کند، او می‌گوید: اگر شما بخواهید چیزی به کسی منتقل کنید کمترین قصد شما این است که می‌خواهید او را مرید فکر خودتان در آن زمینه بکنید و این به نوعی قدرت محوری است. بدین ترتیب ماکس وبر می‌کوشد مفهوم قدرت محوری را به جهات ارتباطی هم توسعه و تعمیم بدهد. و بر عکس او، هابرماس سعی کرده مفهوم قدرت را به اعمال ارتباطی تحویل کند. از این رو می‌گوید تمام اعمال اجتماعی اعمال ارتباطی هستند. در واقع این هر دو تلاش برای تحویل و تعمیم یک جهت به جهت دیگر تلاشی ناموفق بوده است. در باب این سخن می‌توان در بحثهایی که بعدها در این باره مطرح شده، مثلاً در کارهای اشتاینر^۱ و هایدگر^۲ مطالب زیادی یافت.

جامعه‌شناسی توصیفی محض

بنابراین اگر ما این استراتژی را در علوم انسانی و بویژه در جامعه‌شناسی در پیش بگیریم، که میدان تحقیق کلاً «اعمال» آدمیان است و بخش خاصی از این مجموعه، یعنی «رفتار اجتماعی» محور و موضوع جامعه‌شناسی است، و ماهیت اعمال اجتماعی را نیز با ملاکهای یاد شده از اعمال دیگر تفکیک بکنیم، آنگاه در مرحله‌ای خواهیم بود که بتوانیم به دسته‌ای از سؤالات به راحتی پاسخ بدهیم. اگر بپرسیم آیا ارزشهای فرهنگی جوامع مختلف به طور کلی در جامعه‌شناسی مؤثر است یا نه؟ یا از این بهتر، و دقیق‌تر، آیا می‌توان جامعه‌شناسی‌ای داشت که از گرایشهای ارزشی زاید بر علم مستقل باشد؟ جواب این است که به طور مسلم می‌توانیم چنین جامعه‌شناسی‌ای داشته باشیم. و اساساً هدف جامعه‌شناسی این است که یک علم «توصیفی»^۳ باشد، و موضوع و روش کار به ما اجازه می‌دهد که بتوانیم یک جامعه‌شناسی کاملاً «توصیفی» داشته باشیم که از تأثیرات مختلف فرهنگی یا اعتقادات دینی به دور باشد؛ این امری امکان‌پذیر است.

اساساً هدف جامعه‌شناسی این است که یک علم «توصیفی» باشد، و موضوع و روش کار به ما اجازه می‌دهد که بتوانیم یک جامعه‌شناسی کاملاً «توصیفی» داشته باشیم که از تأثیرات مختلف فرهنگی یا اعتقادات دینی به دور باشد؛ این امری امکان‌پذیر است.

روش عینی در جامعه‌شناسی

اشکالی که از یک نظر دیگر می‌توانیم به این قسمت سخن بکنیم، این است که آیا موضوع، چنین امکانی را به شما می‌دهد یا روش؟ موضوع که تحدید شده و پدیده عینی خارجی است و مشکلی در آن نیست. اما روش ما چگونه است، در دسترسی ما به فکر خود و به فکر دیگران چه اشکالی وجود دارد؟ مهمترین اشکالی که به این روش وارد می‌کنند «ذهنی»^۴ بودن این روش است، می‌گویند: شما با یک روش «عینی»^۵ طرف نیستید.

اگر ما می‌خواهیم سقوط اجسام را بررسی کنیم می‌توانیم یک روش عینی داشته باشیم، می‌گوییم: روش «عینی» یعنی چه؟ می‌گویند: یعنی روشی که مستقل از ناظر است و حال آنکه این تعریف خودش مغلطه دارد، و علاوه بر این می‌گویند: نه تنها مستقل از ناظر است بلکه خودش

1 - Steiner

2 - M.Heidegger

3 - Descriptive

4 - Subjective

5 - Objective

