

امرواقع اجتماعی چیست؟

جلد اول

نویسنده : ابوالحسن بنی صدر

تاریخ انتشار : بهمن ۱۳۹۷

انتشارات : انقلاب اسلامی

امرواقع اجتماعى چيست؟

جلد اول

نويسنده : ابوالحسن بنى صدر

طرح روى جلد : مسرور اسماعيلو

تاريخ انتشار : بهمن ۱۳۹۷

انتشارات : انقلاب اسلامى

فهرست

- ۸..... ورود به کتاب همراه با خواننده:
- بخش اول ۱۳
- فصل اول ۱۴
- امر واقع اجتماعی از دید دورکیم: ۱۴
- سه ویژه‌گی امر واقع اجتماعی: ۱۶
- قلمرو جامعه‌شناسی: ۲۰
- قواعدی که در بررسی امرهای واقع اجتماعی باید بکار برد: ۲۲
- قواعد اصلی: ۳۱
۱. باید از هرگونه مفهوم پیش‌ساخته و پیش‌داوری اجتناب کرد: ۳۱
۲. قاعده نخست منفی است، قاعده دوم تعریف چیزی است که محقق می‌خواهد شناسایی کند: ۳۲
۳. حس‌گرایی، بدون شک، ذهنی است: ۳۵
- قواعدی که باید در شناسایی امر به سامان و امر نابسامان بکار برد: ۳۶
۱. امرهای واقع اجتماعی همان که هستند می‌مانند اما شکل‌های مختلف به خود می‌گیرند که بر دو نوعند: ۳۹
۲. وسیله‌ای که بدان می‌توان نتایج حاصل از بکاربردن روش پیشین را آزمود: ۴۰
۳. در جامعه‌شناسی، پیچیدگی و سیال بودن بسیارِ اغلب امرهای واقع، بیشترین احتیاط را در شناسایی آنها ایجاب می‌کند: ۴۳
۴. قواعدی که انواع جامعه‌ها، در تشکیل شدن، از آنها پیروی می‌کنند: ۴۹
- ۴/۱. روش علمی برای شناسایی نوع اجتماع: ۵۰
- ۴/۲. بدین‌سان، نخست جامعه ساده‌است که باید شناسایی کرد: ۵۲

۵. قواعدی که در توضیح امرهای واقع اجتماعی بکارشان باید برد: ۵۴
- ۵/۱. امرواقع چگونه پدید می‌آید و چرا همان که هست می‌ماند؟: ۵۵
- ۵/۲. روشی که در حل دو مسئله مشخص باید در پیش گرفت: ۵۹
- ۵/۳. از آنجا که امرهای واقع پدید آورنده ریخت و سیمای جامعه همان طبیعت را دارند که پدیده‌های روانشناسی، در توضیح‌شان همین قاعده را باید بکار برد: ۶۴
- ۵/۴. قواعدی که بازشناختیم ما را به مفهومی از جامعه و زندگی جمعی راه می‌برند: ۷۰
- دو نظریه نایکسان صاحب نظران را در برابر هم قرار می‌دهند: ۷۰
۶. قواعدی که در تشخیص علت و تنقیح دلیل باید بکاربرد: ۷۳
- ۶/۱. چگونه بدانیم یک پدیده اجتماعی علت پدیده دیگری است؟: ۷۳
- ۶/۲. گرچه انواع رویه‌ها در بکاربردن روش تطبیقی و مقایسه‌ای با جامعه‌شناسی خوانایی دارند، اما در شناسایی علمی همان کارآیی را ندارند: ۷۷
- ۶/۳. روش تشکیل مجموعه، بنابر مورد، تغییر می‌کند: ۷۸
- حاصل سخن: ۸۰
- فصل دوم ۸۳
- نقد نظر دورکیم در باره پدیده‌های اجتماعی و پیشنهاد نظری که فرآورده نقد است ۸۴
- قسمت اول. امر واقع جامع و فراگیر Le fait social total (۳): ۸۳
- ۱/۱. میان جبر و اختیار: ۸۵
- ۱/۲. امرواقع اجتماعی جامع و فراگیر: ۹۰
۲. راه‌حل مسئله و چشم اندازه‌های جدید: ۹۷
۳. فرد و جمع: ۹۹

۴. جامعیت نمادی *totalité symbolique* ۱۰۲
۵. ویژه‌گی‌های امر واقع اجتماعی جامع و فراگیر: ۱۰۵
- قسمت دوم: نظر رودلف رزوهازی Rudolf Rezsóhazi نویسنده کتاب نظریه و انتقاد امرهای واقع اجتماعی *Theorie et critique des faits sociaux* (۲): ۱۰۷
- گونه‌شناسی امرهای واقع: ۱۱۰
- بنای امر واقع: ۱۱۸
- نقش‌مندان اجتماعی: ۱۲۲
- مؤلفه‌های امرهای واقع اجتماعی: ۱۲۷
- چند مثال از امرهای واقع وجدانی بیاوریم: ۱۲۷
- و اینک، چند مثال از امرهای واقع مادی: ۱۲۸
- محقق پیشاروی امرهای واقع اجتماعی: ۱۳۱
- قسمت سوم: طبقه‌بندی راه‌های شناسایی واقعیت: ۱۳۳
- الف. تعریف قواعد عمومی: ۱۳۳
۱. منابع مادی: ۱۳۷
۲. منابع کتبی: ۱۳۹
۳. منابع شفاهی: ۱۴۷
۴. منابع تصویری: ۱۵۰
۵. اطلاع مکتسب: ۱۵۱
۶. گفتگو: ۱۵۵
۷. شرح حال نویسی: ۱۵۶
۸. بررسی: ۱۵۶

۹. تحقیق در ویژه‌گی‌های موضوع تحقیق، ۱۵۸
۱۰. بررسی مهار شده فنی یگانه نیست. چندین نوع از آن وجود دارند: .. ۱۵۹
۱۱. بدیهی است که بررسی مهار شده مصون از قلب‌کردن‌ها نیست. فراوان‌ترین قلب‌کردن‌ها اینها هستند: ۱۶۰
- فصل سوم..... ۱۶۳
- ویژه‌گی‌های پدیده‌ها از منظر پدیدارشناسی ۱۶۳
- اصول راهنمای روش‌شناسی هوسرل : ۱۶۴
۱. تقلیل (époque): ۱۶۴
۲. زاینده‌گی روش‌مند (co – générativité méthodologique): ۱۶۹
۳. تجربه‌گرایی استعلائی (empirisme transcendantal): ۱۷۲
- رهایی از ثنویت و خالی‌کردن ذهن در آغازشناسایی پدیده: ۱۷۹
۳. برای یافتن کاربردهای پدیدارشناسی در جامعه‌شناسی غیر از کتاب جامعه‌شناسی عمومی و به دو کتاب دیگر (۸) و مقاله‌های چندی (۹) مراجعه کرده‌ایم: ۱۸۲
- پدیده چیست و ویژه‌گی‌های آن کدام است؟ (۱۲): ۱۸۷۸
- ویژه‌گی‌های پدیده از منظر بکاربرندگان پدیدارشناسی در جامعه‌شناسی: (۱۴) ۱۹۱
- الف. ویژه‌گی‌های پدیده: ۱۹۱
- ب. ویژه‌گی‌های پدیده از منظر دانش طبیعی و فلسفه (۱۵): ۱۹۴
- ج. امرواق اجتماعی بمتاب‌ه نهاد (۱۶): ۱۹۹
- فصل چهارم ۲۰۱
- ویژه‌گی‌های امرهای واقع و تحصیل‌توانایی شناخت علمی آنها: ۲۰۱
- الف. تحصیل‌توانایی شناخت علمی امرهای واقع مستمر: ۲۰۱

۲۰۶.....	ب. ویژه‌گی‌های امرهای واقع مستمر:
۲۲۹	مأخذها و توضیح‌ها
۲۳۲	فهرست اسامی
۲۳۳	فهرست کلمات

بسم الله الرحمن الرحيم

ورود به کتاب همراه با خواننده:

ما انسان‌ها، روزانه، فراوان امر واقع ایجاد می‌کنیم. از این امرها، شماری دیرپا هستند. نظام دارند و نظامشان ساختار دارد. بایکدیگر، مجموعه می‌سازند. یک نظر بر این است که امرهای واقعی که جامعه‌ها می‌سازند و صفت اجتماعی دارند، جبر خویش را بر اعضای جامعه تحمیل می‌کنند. به تدریج که دانش از بند تعیین و جبر باوری رها می‌گردد، این نظر نیز نقد می‌شود. از این رو، در بخش اول کتاب، نخست نظر دورکیم، بانی نحله فرانسوی جامعه‌شناسی و سپس نقد آن با هدف، دقیق‌تر و کامل‌تر کردن تعریف امرواقع به ویژه‌گی‌هایش را می‌خوانیم. چون، پدیدارشناسی، از منظر شماری از جامعه‌شناسان در جامعه‌شناسی کاربرد دارد، کاربرد پدیدارشناسی در جامعه‌شناسی را هم خواهیم خواند. و سرانجام، امرواقع را، به تمامی ویژه‌گی‌هایش، خواهیم شناخت.

در جریان شناسایی امرواقع، بحث‌ها بر سر توانایی انسان بر تن ندادن به جبر امرهای واقع اجتماعی و یا ناتوانی او را نیز پی خواهیم گرفت. به نتیجه رساندن این بحث‌ها بسی مهم است. زیرا از دید جبرباوران، جبر امرهای واقع اجتماعی ویژه‌گی اصلی آنها است.

شناختن امرهای واقع نه تنها بدین خاطر اهمیت دارد که کار دانش‌ها شناسایی آنها است، بلکه از این نظر هم که انسان‌ها، روزانه، فراوان امر ایجاد می‌کنند نیز تا بخواهی مهم است. هم برای ایجاد کنندگان و هم برای شناسایی کنندگان. زیرا باید بدانند کدام امرها پیش‌تر واقع شده‌اند و توسط آنها باز تولید می‌شوند و یا توسط خود آنها ایجاد می‌شوند و جبر خود را بر آنها تحمیل می‌کنند و چگونه می‌توان از جبر این گونه امرهای واقع رها شد. در حقیقت، هر رابطه‌ی قوایی ایجادکنندگان را گرفتار جبر خود می‌کند. **بنابر این، هر بار که**

شهروندان، در روابط با یکدیگر، ترکیبی از زور و پول و علم و فن و... بکار می‌برند، خود را گرفتار جبر روابط قوا و تخریبی می‌کنند که بکاربردن این ترکیب ببار می‌آورد. این‌گونه امرهای واقع را ضد حیات می‌دانند. این امرها تخریب مهم‌تری نیز می‌کنند و آن این‌که فکر راهنمای برقرارکنندگان رابطه قوا و بکاربرندگان ترکیب را از خود بیگانه می‌کنند. چراکه برقرارکردن رابطه قوا و بکاربردن ترکیب در این رابطه، نیازمند توجیه است. این توجیه را فکر راهنما برعهده دارد. فکر راهنما برای اینکه رابطه قوا و تخریب را توجیه کند، نخست باید در بیان قدرت از خود بیگانه شود و سپس گرفتار از خود بیگانگی مداومی بگردد تا بتواند مواضع ضد و نقیض برقرارکنندگان پرشمار روابط قوا را توجیه کند. جریان این از خود بیگانگی است که دین یا مرام تا خالی شدن کامل از حقوق و پرشدنش از توجیه گره‌های قدرت، طی می‌کند و سرانجام، از توجیه ناتوان شود و بمیرد. روابط قوا، در اندیشه یا اندیشه‌های راهنمای جامعه که بدین‌سان از خود بیگانه می‌شود یا می‌شوند، نخست هشدار و انذار دهنده‌ها که حقوق هستند را در خوان هفتم غفلت زندانی و مشاهده ناکردنی می‌کنند.

بدین‌قرار، هر عضو جامعه باید بداند که با هر رابطه قوایی که برقرار می‌کند، امر واقع دیگری را هم ایجاد می‌کند و آن از خود بیگانه کردن فکر راهنمای خویش است. از این‌رو، شناسایی حقوق و عمل به حقوق و برقرارکردن رابطه‌های حق با حق، بسیار بسیار مهم است. چراکه نه تنها این‌گونه رابطه‌ها امرهای واقعی هستند که شهروندان را از استقلال و آزادی خویش برخوردار می‌کنند، بلکه ادامه حیات جامعه را ممکن می‌کنند و، بدانها، شهروندان می‌توانند از جبر روابط قوا رها شوند.

اما انسان خودانگیخته، بنابراین، مستقل و آزاد، رشد یاب است. پس باید بداند کهنه کدام و نو کدام است. باید بداند با گذشته چه بایدش کرد. گذشته مجموعه‌ای از امرهای واقع هستند. شماری از آنها مستمر هستند و شماری از آنها دیگر نیستند. پس تمیز امرهای واقع مستمر از غیر آنها، اهمیتی به تمام دارد. امرهای واقع مستمر، چه آنها که روابط قوا و فرآورده‌های آنها هستند و چه آنها

که عمل کردن به حقوق و روابط حق با حق و فرآورده‌هایشان هستند، کهنگی نمی‌پذیرند. زیرا مستمر هستند. اما تغییر می‌پذیرند. بنابراین، شناسایی امرهای واقع مستمر به ما امکان می‌دهد فریب زبان فریب، زبانی که همگان می‌فریبد را نخوریم و بدانیم که

۱. امرواق مستمر، برای مثال، قتل، غیر از مجازات آن است. هرگاه مجازات خود یک رابطه قوا با قاتل باشد، هم قتل بمثابه امر واقع و هم مجازات، برغم تغییر شکل‌ها که می‌تواند بپذیرد، مستمر هستند. به سخن دیگر، نه قتلی که در گذشته روی داده بود کهنه و قتلی که در زمان ما روی می‌دهد نو است و نه مجازاتی که در گذشته برقرار بود کهنه است و نه مجازات تغییر شکل یافته نو است. بدین‌قرار، لغو مجازات اعدام و جانشین کردن آن با حبس دائم، هم نو است و هم نو نیست. نو است زیرا در آن، حق حیات رعایت شده است. اما بدین خاطر که، بنام جامعه، با قاتل رابطه قوا (حبس ابد) برقرار می‌شود، همان امر واقع است که، از دیرباز، استمرار دارد. بنابراین،

۲. اندیشه‌های راهنما و، بسا همه آثار علمی و هنری، بطور عمد، دو دسته‌اند: آنها که امرهای واقع مستمر را موضوع خود می‌کنند و آنها که غافل از تمیز میان امرهای واقع مستمر و غیر آنها هستند و یا امرهای واقع غیر مستمر را موضوع خود می‌کنند. این دسته عمر کوتاه دارند. در عوض، آنها که امرهای واقع مستمر را موضوع خود می‌کنند دیرپا هستند. برای مثال، درکارهای شعرای ایران که تأمل کنیم، علت عمر دراز یک‌چند از آنها و سبب عمر کوتاه شماری دیگر را در می‌یابیم. اولی‌ها امرهای واقع مستمر را موضوع کار کرده‌اند و راه‌کارهای پیشنهاد شده، در آنها، حق بنیاد هستند. پس ماندگارند.

بدین‌قرار، در هر دین یا مرامی، دست کم، از دو منظر باید نگریست: یکی از منظر امرهای واقع و دیگری از منظر راه‌کارها که حق بنیاد هستند یا خیر. هرگاه امرهای واقع موضوع آنها صفت مستمر داشته باشند، از این جهت، کهنگی ناپذیر هستند. اگر آنها دربردارنده حقوق باشند و راه‌کارها که برای بیرون رفتن از

روابط قوا پیشنهاد می‌کنند، حق بنیاد باشند، از این جهت نیز کهنگی ناپذیر می‌شوند.

این روش، بکار ما می‌آید در نقد اندیشه راهنمای خود، خواه دین باشد و خواه مرامی غیر دینی. توضیح این‌که اگر بدانیم امرهای واقع موضوع دین یا مرام ما مستمر هستند اما راه‌کارهای پیشنهاد شده حق بنیاد نیستند، در می‌یابیم که اندیشه راهنمای ما، یا بیان قدرت است و یا در بیان قدرت از خود بیگانه شده‌است. هر دو قابل نقد هستند و سمت‌یاب نقد ما، بازیافتن بیان استقلال و آزادی، در بردارنده حقوق و راه‌کارهای حق بنیاد برای امرهای واقع مستمری است که رابطه‌های قوا و فرآورده‌های آن‌ها هستند.

از این‌رو، در بخش دوم این کتاب، هم بعنوان تمرین و هم بعنوان برداشتن مانع‌ها از برابر چشمان عقل‌های خویش، در قرآن، بمثابة در بردارنده امرهای واقع مستمر نظر می‌کنیم. به یمن ویژه‌گی‌های امرهای واقع مستمر، شناسایی خود را دقیق می‌کنیم. سپس، به سراغ راه‌کارهایی می‌رویم که در قرآن آمده‌اند. با توجه به این امر که قرآن خود را کتاب حق می‌داند، پس راه‌کارها باید حق بنیاد باشند. هرگاه شناسایی به این نتیجه رسید که حق بنیاد هستند، امکان آن‌را پیدا می‌کنیم از خود بیگانگی اسلام را هم توسط نهاد دینی - به یمن مقایسه راه‌کارهای فقه با راه‌کارهای قرآن و نیز شناسایی راه‌کارهای فقه بلحاظ حق یا قدرت بنیاد بودن آن - و نهادهای دیگر جامعه و هم توسط شهروندان بر اثر برقرارکردن روابط قوا، بطور مستمر، نسل بعد از نسل را اندازه بگیریم.

در این تحقیق، یکچند از امرهای واقع مستمر در قرآن، چهار دسته از آنها، را شناسایی می‌کنیم:

- امرهای واقع مستمری که در وجه دین خود را می‌نمایانند. از این امرها، امرهایی را شناسایی می‌کنیم که برای از خود بیگانه کردن خدا و دین، روش شده‌اند؛

- امرهای واقع مستمری که در وجه سیاست خود را می‌نمایانند. از این امرها، به شناسایی ستون پایه‌های قدرت بسنده می‌کنیم. چرا که نباید بپنداریم که تنها

استبدادهای فراگیر و غیر فراگیر این ستون‌پایه‌ها را ایجاد می‌کنند. هر رابطه قوایی، در برقرار شدن، نیاز به یکچند از آنها دارد؛

- امرهای واقع مستمر که در وجه اقتصاد خود را می‌نمایانند. از این امرها نیز، به شناسایی روابط قوای اقتصادی و فرآورده‌های آن اکتفا می‌کنیم. و
- امرهای واقع مستمر که در وجه اجتماعی خود را می‌نمایانند. از این امرها هم، روابط قوا میان زن با مرد را شناسایی می‌کنیم.

با توجه به این مهم که هر امر واقعی واجد چهار بعد است و امرهای واقع اجتماعی مجموعه‌ای را پدید می‌آورند که نظام اجتماعی می‌خوانیم و ما، در آن، زندگی می‌کنیم، شناسایی نظام اجتماعی که امرهای واقع مستمر پدید می‌آورند و اندازه تحول‌پذیری آن، از منظر، باز و تحول‌پذیر شدنش، اهمیتی بتمام پیدا می‌کند. این مهم، ما را - که حالا می‌دانیم با هر رابطه قوایی که برقرار می‌کنیم، فکر راهنمای خویش را از خود بیگانه می‌کنیم - از امر مهم دیگری آگاه می‌کند و آن کارکرد اندیشه راهنما در رها شدن از روابط قوا، بنابراین، توانا شدن به ادامه حیات در رشد، به یمن باز و تحول‌پذیرکردن نظام اجتماعی خود و جانشین قدرت کردن انسان، در رشد و طبیعت در آبادانی، است.

ابوالحسن بنی‌صدر

۲۲ دیماه ۱۳۹۶

برابر ۱۲ ژانویه ۲۰۱۸

بخش اول

در بخش اول کتاب، امر واقع اجتماعی و پدیده شناسایی می‌شود. این کار با نقل نظرها و نقد آنها به انجام می‌رسد:

- نخست نظر امیل دورکیم نقل و نقد می‌شود و این نقد پی‌گیری می‌شود با
 - نقد جامعه‌شناسان دیگر که به تعریف‌های آنها از امر واقع اجتماعی می‌انجامد.
- و سپس،

- نظر هوسرل، فیلسوف پدیدارشناس آلمانی نقل و نقد می‌شود تا که نظرهای جامعه‌شناسان موافق و مخالف بکاربردن پدیدارشناسی، شناخته آیند. و
- حاصل نقل و نقدها و کار دراز مدت مؤلف، شناسایی امرواقع مستمر به ویژه‌گی‌هایش می‌شود.

شماری از خوانندگان همه رشته‌های علمی، می‌توانند دانشجو باشند و بسا فصل سوم را - با همه کوششی که در ساده بیان کردن نظرها بکار رفته‌است، مشکل بیابند. اما فصل‌های دیگر را مشکل نخواهند یافت. بخصوص که در پایان هر نظر، ویژه‌گی‌های امر واقع از منظر صاحب آن نظر، آورده شده‌اند. این کتاب می‌تواند دستیار دانشجویان علوم دینی و نیز رشته‌های مختلف علوم اجتماعی و طبیعی، در شناسایی امرهای واقع، در نتیجه، نقد نظرها و یافتن دانش‌های منزّه‌تر از ظن، بیاید.

فصل اول

امر واقع اجتماعی از دید دورکیم

امیل دورکیم که جامعه‌شناسی را شناسایی امور واقع اجتماعی می‌دانست، در تعریف امر واقع به ویژه‌گی‌هایش می‌گوید (۱):

امرهای واقع که موضوع جامعه‌شناسی هستند:

در هر جامعه‌ای گروه معینی از پدیده‌ها وجود دارند که به ویژه‌گی‌هایشان از امرهای دیگری مشخص می‌شوند و آنها موضوع دانش‌های طبیعت هستند. وقتی من کار برادری، همسری، یا شهروندی را انجام می‌دهم، وقتی به تعهدهایی عمل می‌کنم که برعهده گرفته‌ام، به انجام وظایفی می‌پردازم که، در بیرون من و کارهای من، هم‌چون حقوق و رسوم، تبیین شده‌اند. رابطه‌هایی که دارم و کارهای انجام دادنی که انجامشان می‌دهم، ولو به طیب خاطر، اما من آنها را پدید نیآورده‌ام، حاصل تعلیم و تربیت هستند. وانگهی، بسیار می‌شود که جزئیات تکالیف خود را از یاد می‌بریم و برای سردرآوردن از آنها به رساله عملیه مراجعه می‌کنیم. و نیز، باورهای باورمندان و اعمال مذهبی که انجام می‌دهند، بهنگام تولد آنها، وجود دارند. اگر پیش از تولد آنها وجود داشته‌اند، پس بیرون از آنها وجود دارند. سامانه علامتها که من برای اظهار اندیشه خود بکار می‌برم، چرخ‌های سامانه پولی که من برای پرداخت قرض‌های خود بکار می‌برم، ابزار اعتباری که در روابط بازرگانی خویش بکارشان می‌برم، اعمالی که در شغل خود انجام می‌دهم، و... و... مستقل از بکاربردهای من، می‌چرخند. این سامانه‌ها پیش و بیرون از همه اعضائی یک جامعه، وجود دارند. بدین‌سان، شیوه‌های عمل و اندیشیدن و احساس کردن، این ویژه‌گی برجسته را دارند که بیرون از وجدان‌های فردی ما، وجود دارند.

نه تنها انواع رفتار و اندیشه‌ها، بیرون از فرد هستند از این ویژه‌گی نیز برخوردارند که الزام آورند و فرد بخواهد یا نخواهد، باید به الزام آنها گردن نهد. بدیهی است، وقتی به میل و رغبت از امر پیروی می‌کنیم، جبر آن را خفیف‌تر احساس می‌کنیم. بدین‌سان، ویژه‌گی ذاتی این امرهای واقع این است که وقتی بر آن می‌شویم مقاومت کنیم، خود را بدین کار توانا نمی‌یابیم زیرا آنها جبر خود را به کرسی قبول می‌نشانند. اگر من تصمیم بگیرم قواعد حقوقی را نقض کنم، حقوق واکنش نشان می‌دهند و اگر پیش از وقوع باشد، مانع از عمل می‌شوند و اگر بعد از وقوع باشد، عمل مرا نقض و نقص وارده را جبران و وضعیت را به حال عادی باز می‌گردانند. اگر نقص جبران‌ناپذیر باشد، مرا تنبیه می‌کنند. قواعد اخلاقی الزام‌آورند. وجدان همگانی، با نظارت و مراقبتی که بر رفتار شهروندان اعمال می‌کند، از انجام هر عملی که ناقض این قواعد باشد، جلوگیری می‌کند. و در صورت انجام، مرتکب را تنبیه می‌کند. اگر من به میثاق‌های مقبول همگان عمل نکنم، اگر در لباس پوشیدن به طرز لباس پوشیدن در کشور و طبقه خود، اعتناء نکنم، خنده‌هایی که لباس پوشیدنم بر می‌انگیزد، دوری گرفتن‌ها از من، گرچه خفیف‌تر، اما همان اثر را در من می‌کنند که تنبیه. در واقع، الزام، ولو غیر مستقیم اثری کم‌تر از الزام مستقیم ندارد.

• **نقد نظر دور‌کیم:** عمل به حقوقی که ذاتی حیات هستند، خودانگیخته است. هرگاه اعضای جامعه، خودانگیخته بارآیند، وجدان اخلاقی هر شهروند و وجدان اخلاقی جمعی آنها غافل از حقوق را که، بناگزیر، بکاربرنده قدرت (= ترکیب زور و دانش و فن و پول و بسا دیگر نیروهای محرکه) است، به ترک جبر و بازیافتن خودانگیختگی (= استقلال و آزادی) می‌خواند. سامانه‌ها نیز کارشان جبر زدایی می‌شود. بدین‌قرار، جبری که دور‌کیم از آن سخن می‌گوید، جبر قدرت است وقتی رابطه‌ها در روابط قوا از خود بیگانه می‌شوند. وقتی انسان‌ها در روابط قوا زندانی هستند، این خارج شدن از این روابط است که وجدان اخلاقی از خود بیگانه، تنبیه می‌کند. چنان‌که وقتی یک معتاد به سیگار، جمع خود را ترک می‌کند، وجدان اخلاقی از خود بیگانه آن جمع او را سرزنش می‌کند و بازگرداندن او را به اعتیاد از اعضای جمع مطالبه می‌کند. بدین‌سان، بن‌مایه

جبری که امرهای واقع اعمال می‌کنند، زور است. امرهای واقع الزام آور نیز بن‌مایه از زور دارند. وگرنه، عمل به حقوق، نیازمند رهایی از جبر است. از این‌رو، آنهایی که خویشان را از جبرها می‌رهاند و خودانگیختگی خود را باز می‌یابند، به موجی تبدیل می‌شوند که در سطح جامعه و بسا جامعه‌ها می‌گسترند (= اثر موج) و عامل تغییر امرهای واقع مستمری می‌شوند که ترجمان روابط قوا هستند. بدین‌سان، جبری که امرهای واقع تحمیل می‌کنند، در واقع، جبر روابط قوا است و بخاطرزیستن در مدار بسته روابط قوا، انسان‌ها می‌پندارند امرهای واقع بیرون از آنها و جبار هستند. دلیل آن از جمله اینکه انسان‌ها می‌توانند وارد روابط قوا نشوند و جبر امرهای واقع را تحمل نکنند و می‌توانند از آن خارج شوند و باز این جبر را تحمل نکنند.

پایان نقد

و نیز، الزام، ولو غیر مستقیم، اثری کم‌تر ندارد. من مجبور نیستم با هموطنان خود به زبان فرانسه گفتگو کنم و نیز مجبور نیستم پول رسمی کشور را بکاربرم. باوجود این، غیر ممکن است بتوانم به این زبان گفتگو نکنم و این پول را بکار نبرم. اگر بکوشم از این الزام رها بگردم، کوششم ذلیلانه ناکام می‌شود. در قلمرو صنعت، هیچ ممنوع نیست که من به اسلوب قرن پیشین کارکنم، اما اگر چنین کنم، به یقین ورشکست می‌شوم. و چون برآن شوم که نوآوری کنم، ولو بتوانم خود را از قواعد حاکم بر فعالیت صنعتی، بازهم و با موفقیت این قواعد را نقض کنم، بدون مجبور شدن به مبارزه با آنها توفیق بدست نمی‌آورم. وقتی هم این قواعد مغلوب می‌شوند، با مقاومتی که می‌کنند، ناگزیرم می‌کنند جبری را که اعمال می‌کنند، احساس کنم. هیچ نوآوری نیست که این جبر را احساس نکرده باشد.

سه ویژه‌گی امر واقع اجتماعی:

ویژه‌گی‌های امر واقع عبارتند از: در عمل کردن و در اندیشیدن و در احساس کردن فرد، این امرها، بیرون از فرد قرار می‌گیرند و چون از توان الزام‌آوری

برخوردارند، به او تحمیل می‌شوند. امرهای واقع اجتماعی را با پدیده‌های آلی نباید همانند شمرد. زیرا این امرها ترکیبی از عمل‌ها و بازنمایی‌ها و صورتهای ذهنی هستند. امرهای واقع اجتماعی با پدیده‌های روانی همانند نیستند. زیرا این پدیده‌ها تنها در شعور فردی و بدن، وجود دارند. بدین‌قرار، امرهای واقع اجتماعی نوع جدیدی هستند و به این امرها است که صفت اجتماعی اطلاق می‌شود. درخور این صفت هستند زیرا چون بر فرد بنیاد نمی‌جویند، ناگزیر بر جامعه بنیاد می‌گیرند. بنابراین، بر یکی از بعدها سیاسی و یا اقتصادی و یا فرهنگی و مذهبی و یا اجتماعی جامعه بنیاد می‌گیرند. باز، تنها این امرها هستند که شایسته صفت اجتماعی هستند زیرا تنها پدیده‌هایی این صفت را می‌جویند که در شمار هیچ‌یک از دیگر انواع پدیده‌های موجود، و با اسم و رسم، نیستند. از این‌رو، امرهای واقع اجتماعی قلمرو جامعه‌شناسی را تشکیل می‌دهند. راستی این است که کلمه اکراه و الزام که ما ویژه‌گی امر واقع اجتماعی می‌دانیم جانبداران پر حرارت فردگرایی مطلق را، بر می‌آشوبد. از آنجا که اینان می‌پندارند فرد بطور کامل خود مختار است، پذیرفتن الزام‌آوری امرهای واقع اجتماعی را ناچیز کردن فرد و به غیر خود وابسته بودنش می‌دانند و قبول نمی‌کنند. اما از آنجا که جای انکار ندارد که اغلب فکرهای ما و گرایش‌های ما را خود ما پدید نیاورده‌ایم و از بیرون ما به ما القاء شده‌اند و بدون تحمیل شدن ممکن نبود القاء شوند، پس امرهای واقعی اجتماعی الزام‌آورند. وانگهی می‌دانیم که هر الزام اجتماعی به ضرورت، منحصر به شخصیت فرد نیست.

• **نقد:** وجود اندیشه‌ها پیش از ما وقتی جبر خویش را به ما تحمیل می‌کنند که یا ما فاقد استقلال و آزادی، بنابراین، مجبور باشیم که، بنابر این فرض، امرهای واقع فرآورده انسان‌های مجبور می‌شوند و سخن از الزام‌آوری آنها بی‌وجه می‌گردد. و یا که عقل ما خودانگیختگی از دست بدهد و اندیشه‌ای را راهنمای خود کند که بیان قدرت است. اما عقل خودانگیخته اندیشه‌ای که بیان قدرت باشد را نمی‌پذیرد. ثنویت بمثابه اصل راهنمای عقل را از خودانگیختگی خویش غافل و این عقل اندیشه‌هایی که این یا آن بیان قدرت هستند را اندیشه راهنمای خود می‌کند. الا این‌که عقل در انتخاب اصل راهنما، در نتیجه، در

انتخاب اندیشه راهنما، مستقل و آزاد است. این استقلال و آزادی درونی هستند و از بیرون نمی‌توان آنها را حتی محدود کرد. بدین قرار، وجود اندیشه‌های پیش از ما، ما را به قبول آنها ملزم نمی‌کند. یک دلیل از دلایل بر استقلال و آزادی ما انسان‌ها، این است که ما هم توانایی تغییر اندیشه‌های راهنما را داریم و هم می‌توانیم امرهای واقع مستمر که بن‌مایه آنها قدرت است و بیانگر رابطه‌های قوا هستند را با تغییر رابطه‌ها و بی‌محل کردن آنها، از میان برداریم.

پایان نقد

با وجود این، همان‌طور که گفته آمد (قواعد حقوقی، احکام جزمی دین، نظام مالی و...) همه مبتنی بر باورها و کردارهایی هستند که جملگی مقرر شده‌اند. از این رو، می‌توانیم باور کنیم که امر واقع اجتماعی وجود ندارد مگر آنجا که سازمان تعریف شده و معینی وجود داشته باشد. با وجود این، امرهای واقع دیگری نیز وجود دارند که این اشکال قطعی را ندارند اما همان عینیت و همان تقدم و الزام‌آوری بر فرد را دارند. این‌ها را جریان‌های اجتماعی می‌خوانند. بدین‌سان، در یک اجتماع، موجهای عظیم هیجان، نفرت، شفقت برانگیخته می‌شوند. این موجهای از هیچ وجدان خاصی نشأت نمی‌گیرند. به هریک از ما، از بیرون روی می‌آورند و بسا برغم میل ما، کشان‌کشان ما را در جهتی که می‌خواهند، می‌برند. بدون تردید، من می‌توانم جمع را، بدون اما و اگر، ترک کنم. هرگاه چنین کنم فشار جمع را بر خود احساس نخواهم کرد. اما بمحض این‌که تصمیم بگیرم با جمع مبارزه کنم، این فشار را احساس خواهم کرد. وقتی فردی تصمیم می‌گیرد با یکی از تظاهرات جمعی مخالفت کند، احساساتی که انکارشان می‌کند برضد او می‌شوند. و اگر این الزام پرتوان، بدین وضوح، از خارج برکسی اعمال می‌شود، که مخالفت می‌کند، بدین خاطر است که ما، ولو بطور ناخودآگاه، تحت آن جبر هستیم. ما ساده اندیش هستیم که گمان می‌بریم جبری را که از خارج بر ما وارد می‌شود، ما خود پدید آورده‌ایم.

وقتی اجتماع پراکنده می‌شود و یکایک ما از الزام آن رها می‌شویم و ما با خود تنها می‌شویم، احساساتی که ما را فراگرفته بودند، در نظرمان غریب می‌نمایند. ما دیگر آن آدمی که در جمع بودیم را نمی‌شناسیم. متوجه می‌شویم

بیشتر از آنچه کرده‌ایم، الزام تحمل کرده‌ایم. بسا از آنچه کرده‌ایم و با طبیعت خویش ناسازگار می‌یابیم، دل‌آشوب می‌شویم. بدین‌سان است که افراد که اغلب کاملاً بی‌آزارند، چون اجتماع می‌کنند، تحت جبر جمع، دست به اعمال سبعانه می‌زنند. آنچه ما در باره الزام جمع بر افراد شرکت‌کننده در آن می‌گوییم، درباره حرکت‌های فکری دیرپاتر در قلمروهای مذهبی، سیاسی، ادبی، هنری، و...، که بطور مداوم در اطراف ما برانگیخته می‌شوند، خواه در پهنای تمامی جامعه و خواه در دایره‌های محدودتر، نیز صادق است.

وانگهی، می‌توان با انجام تجربه، صحت وجود الزام‌آوری امر واقع اجتماعی را آزمود: کافی است چگونگی بارآوردن کودک را بررسی کنیم. وقتی امرهای واقع را همان‌سان که هستند و همان‌طور که همواره بوده‌اند را مشاهده می‌کنیم، می‌بینیم، و بس آشکار، که هر تربیتی کوششی مداوم است برای تحمیل شیوه‌های دیدن و احساس کردن و عمل کردن به کودک. این شیوه‌ها را کودک خودانگیخته نمی‌تواند بکاربرد. از همان لحظه اول به دنیا آمدن، ما او را به خوردن و نوشیدن و خوابیدن در ساعت‌های منظم، مجبور می‌کنیم. به نظافت و آرام بودن و اطاعت کردن ناگزیر می‌کنیم. دیرتر، ما او را مجبور می‌کنیم که رعایت کردن حال و موقعیت دیگران را بیاموزد، رسوم و هرآنچه مطلوب محیط اجتماعی او هستند را رعایت کند. ما او را وادار به کارکردن می‌کنیم و...

نقد: اجتماع‌ها یکسان نیستند. هرگاه تشکیل دهندگان حقوق خویش را بشناساند و به این حقوق عمل کنند و رابطه‌هاشان رابطه‌های حق با حق باشند، اجتماع آنها فراخنای خودانگیختگی شرکت‌کنندگان می‌شود. اما اگر افراد، غافل از حقوق، در طلب قدرت اجتماع کرده باشند، پیشاپیش، می‌دانند که اجتماع تشکیل می‌دهند که قدرت بیابند. بنابراین، پیش از ورود در جمع، در قید الزام قدرت هستند. بدیهی است ترکیبی (از زور و علم و فن و ثروت و...) که جمع، در رابطه قوا، با جمع یا جمع‌های دیگر بکار می‌برد، نه تنها از ترکیبی که فرد بکار می‌برد بزرگ‌تر است، بلکه از جمع ترکیبی که افراد بکار می‌برند، نیز، بیشتر است. زیرا چند و چون جمع نیز بر آن افزوده می‌شود. بدین‌سان، الزام جمع بر فرد، فرآورده شرکت افراد در جمع، بقصد یافتن قدرت است.

در برخاستن به مبارزه نیز از دو منظر باید نگریست: از منظر ایستادن بر حق، رابطه، رابطه قدرت با حق می‌شود. ایستاده برحق جبر امرواقع اجتماعی را تحمل نمی‌کند. اما از منظر رویارویی بر سر قدرت که بنگریم، دو طرف، گرفتار جبر روابط قوا و امرهای واقع بیانگر این رابطه‌ها می‌شوند.

و در آنچه به روش ما در تربیت کودک مربوط می‌شود، باز فرق می‌کند روش تربیت از راه اعمال قدرت و روش تربیت از راه یادآوری حقوق ذاتی حیات به او و ایجاد فرصت برای عمل به این حقوق، بنابراین، پرورش عقل خودانگیخته . این عقل، کار خود را با گزینش اصل راهنما شروع می‌کند. هرگاه این اصل موازنه عدمی باشد، عقل کودک کار را با تمرین استقلال در گرفتن تصمیم و آزادی در انتخاب نوع تصمیم شروع، می‌کند. بیشتر از آن، با تمرین خلق کردن، کودک استقلال بمثابه این‌همانی با هستی و آزادی بمثابه گزینش موضوع خلق و حالت خلق، را تمرین می‌کند و خودانگیخته بار می‌آید. اگر این کار را شدنی نیز بدانیم، اطلاق جبر امرهای واقع را نقض می‌کند.

پایان نقد

قلمرو جامعه‌شناسی:

اینک می‌توانیم قلمرو جامعه‌شناسی را، به دقت، شناسایی کنیم. در این قلمرو، گروه معینی از پدیده‌ها جا می‌یابند. یک امر واقع اجتماعی به توانایی اعمال جبر خویش، از بیرون، بر افراد، شناخته می‌شود. بنوبه خود، وجود این توانایی شناخته می‌شود به وجود تنبیه‌های معین که امر واقع بر هرکسی اعمال می‌کند که بخواهد تن به جبرش ندهد. امر واقع باید ویژه‌گی دوم و مهمی نیز داشته باشد و آن این‌که بیرون از اشکالی فردی وجود داشته باشد که، بهنگام همگانی شدن، بخود می‌گیرد. در پاره‌ای موارد، این ویژه‌گی آسان‌تر از ویژه‌گی اول، به شناخت می‌آید. در واقع، الزام‌آوری وقتی از بیرون اعمال می‌شود، از رهگذر واکنش‌های جامعه، آسان‌تر تصدیق کردنی می‌شود. چنین است الزام‌آوری‌های حقوق، اخلاق، باورها، عرف و عادت‌ها، حتی مُدها. اما وقتی الزام غیر مستقیم اعمال می‌شود، همچون الزامی که سازمان اقتصادی اعمال می‌کند، نیک به شناخت و

تصدیق نمی‌آید. امر واقع اجتماعی، برای مثال شیوه رفتار، که بیرون از وجدان‌های افراد، وجود دارد، از راه تحمیل شدن است که همگانی می‌شود. با وجود این، می‌توان از خود پرسید: آیا این تعریف کامل است؟ در حقیقت، امرهای واقعی هستند که به فرد راجعند. نظیر شیوه کردار یک فرد و روش او در انجام دادن کارها که موضوع روان‌شناسی هستند. اما شیوه‌های زیست جمعی نیز وجود دارند. به سخن دیگر، امرهای واقع اجتماعی نیز وجود دارند که موضوع کالبدشناسی و یا سیماشناسی هستند. جامعه‌شناسی نمی‌تواند نسبت به آنچه به مایه و اساس زندگی جمعی مربوط می‌شود، بی‌علاقه باشد. با این همه، شمار و طبیعت اجزای ابتدائی که جامعه از آنها تشکیل شده‌است، یعنی شیوه تألیف این اجزاء، میزان همبستگی که بدان نائل آمده‌اند، توزیع جمعیت در سطح کشور، تعداد و طبیعت راه‌های ارتباطی، ریخت و سیمای خانه‌های مسکونی و... در دید نخست، بنظر نمی‌رسند از قماش شیوه عمل و یا احساس کردن و یا اندیشیدن باشند. اما این پدیده‌های گوناگون همان ویژه‌گی را دارند که، در تعریف امرهای واقع دیگر، بکار ما آمد. این شیوه زیستن، همانند شیوه عمل‌کردنی که از آن سخن گفتیم، خود را به فرد تحمیل می‌کند. در واقع، وقتی می‌خواهیم شیوه تقسیم شدن سیاسی یک جامعه را شناسایی کنیم که هر یک از قسمت‌هایش منسجم هستند و با یکدیگر پیوستگی کم و بیش کاملی را دارند، از راه بازرسی مادی و بررسی‌های جغرافیایی نیست که این شناسایی را پیدا می‌کنیم. زیرا این تقسیم شدن‌ها اخلاقی هستند ولو پایه‌ای مادی نیز دارند. تنها از راه حقوق عمومی است که می‌توان این سازماندهی را مطالعه کرد. زیرا این حقوق هستند که آن تقسیم شدن‌ها را تعیین می‌کنند. همان‌طور که همین حقوق روابط خانوادگی و مدنی ما را تعیین می‌کنند. لذا، این سازماندهی جبر خویش را اعمال می‌کند. اگر جمعیت بجای آنکه در روستاها پخش بگردد، در شهرها متراکم می‌شود، بدین خاطر است یک جریان فکری وجود دارد، یا فشار جمعی وجود دارد که به افراد متراکم شدن در شهرها را تحمیل می‌کند. ما دیگر نمی‌توانیم ریخت خانه خود، دوخت لباس خود را انتخاب کنیم، زیرا آن ریخت و این دوخت خود را به ما تحمیل می‌کنند. راه‌های ارتباطی، به‌شیوه‌ای الزام‌آور، سمت و سوی مهاجرت‌ها و مبادله‌های ما را تعیین می‌کنند. و...

ساخت سیاسی یک جامعه، چیزی جز چگونگی عادت بخش‌های مختلف آن، به زیست با یکدیگر، نیست. هرگاه، روابط این بخش‌ها، بنا بر سنت، تنگاتنگ باشند، این بخش‌ها روی به درهم آمیختن می‌نهند و اگر چنین نباشد، از یکدیگر، دور و مشخص می‌شوند. نوع مسکن ما که به ما تحمیل می‌شود، گویای رویه همه کسانی است که دور و بر ما هستند و در قسمتی، بیانگر رویه پیشینان ما در ساختن خانه‌های خود است. شبکه راه‌ها و داد و ستدهای ما نیز...

بدین‌سان، تعریف ما از امر واقع اجتماعی این می‌شود: **امر واقع اجتماعی هر شیوه عمل کردن، مقرر یا نه، است که بتواند از بیرون فرد را ملزم کند. این امر اجتماعی، در پهنای یک جامعه، در همان حال که از خود هستی دارد، از نمودهای فردی که می‌جوید، مستقل است. قلمرو جامعه شناسی امرهای واقع اجتماعی هستند.**

قواعدی که در بررسی امرهای واقع اجتماعی باید بکار برد:

همان قواعد که علوم طبیعی بکار، بطریق اولی، در جامعه شناسی باید بکار برد. انسان‌ها برای پیدا کردن شناختی از حق، اخلاق، خانواده، دولت، جامعه نیز، منتظر بعثت دانش اجتماعی نشدند. زیرا بدون آنها نمی‌توانستند زندگی کنند. بخصوص در جامعه شناسی است که این مفاهیم پدیدآمده از تجربه - اصطلاحی که فرانسیس بیکن باب کرده‌است - بر عقول حاکم و جانشین شی‌های اجتماعی می‌شوند. در حقیقت، شی‌های اجتماعی را انسان‌ها پدید می‌آورند. فرآورده‌های فعالیت انسان هستند. بنابراین، هیچ غیر از متحقق کردن اندیشه‌های ما، که خود خلق کرده‌ایم و یا اخذ کرده‌ایم، نیستند. هیچ غیر از فرآورده بکاربردن اندیشه‌هایی نیستند که در اوضاع و احوال گوناگون، در رابطه با یکدیگر، بکارشان می‌بریم. سازمان‌دادن به خانواده، به قرارداد، سرکوب شدن افراد توسط دولت و جامعه، حاصل بکاربردن پندارها و اندیشه‌ها ما از جامعه،

دولت، عدالت، و... هستند. بنابراین، امرهای واقع و همانندهای آنها واقعیتی جز فکریایی نیستند که مایه آنها هستند. این امرها موضوع خاص جامعه‌شناسی هستند.

نقد: این واقعیت که انسان بدون اندیشه راهنما وجود ندارد، یک امر است و این که رابطه، وقتی رابطه قوا است، الف. بیانگر همان اندیشه راهنما نیست که وقتی رابطه، رابطه حق با حق است. بنابر این که حقوق ذاتی حیات هستند، انسان‌های فطری به حقوق خویش عمل می‌کنند. به سخن دیگر، رابطه قوا پدید نمی‌آورند. بنابراین، اندیشه راهنما حقوق را در بر می‌دارد و عقل از اصل راهنمایی برخوردار است که مانع از غفلت از خودانگیختگی، یا استقلال و آزادی، او می‌شود. و ب. رابطه قوا، بطور مداوم اندیشه راهنما را از خود بیگانه می‌کند. بنابراین، ج. جدا کردن فکرها که بنمایه آنها قدرت است از اندیشه‌ها که ترجمان حقوق هستند، ضرور است. زیرا امرهای واقع اجتماعی که دورکیم اندیشه‌های متحقق‌شان می‌خواند، وقتی بنمایه آنها قدرت است و موضوع جامعه‌شناسی می‌شوند، جبرگرایی را بر جامعه‌شناسی حاکم و این دانش را توجیه‌گر جبر روابط قوا می‌گردانند. افزون بر این، امرهای واقع ما را از میزان از خود بیگانه شدن اندیشه‌های راهنما نیز آگاه می‌کنند. دلیل آشکار آن این که دورکیم خود از اصل ثنویت تک محوری پیروی می‌کند. توضیح این که، امرهای واقع جباران و انسان‌ها مجبورانند. همین ثنویت تک محوری را او در تبیین رابطه دولت با ملت بکار می‌برد: او دولت را «تجسم روح خردمند» و نماد عقلانیت و مستقل از مردم و مردم را گرفتار پیش‌داوریه‌ها و ناتوان از اندیشیدن می‌داند. در کتاب «تقسیم اجتماعی کار»، او دولت را مغزی می‌داند که تمامی اندام یعنی مردم را مهار می‌کند و راه می‌برد (۲) : دولت محور فعال و جامعه محور فعل‌پذیر. مارسل موس، خواهرزاده او نخست منتقد این ثنویت بود.

پایان نقد

در حقیقت، تا این زمان، (تا زمان دورکیم) جامعه‌شناسی، کم و بیش منحصراً، نه به امور واقع که به مفاهیم می‌پرداخت. راست است، آگوست کنت اظهار کرد که پدیده‌های اجتماعی امرهای واقع طبیعی بشمارند و تابع قوانین طبیعی هستند. با این اظهار، او، بطور ضمنی، ویژه‌گی شیئی بودن امر واقع را می‌پذیرد. اما وقتی از سپهر کلیات فلسفی خارج می‌شود و می‌خواهد اصل خود را به اجرا بگذارد و دانش را از آن سپهر خارج بگرداند، باز این مفاهیم هستند که موضوع مطالعه می‌کند. در حقیقت، آنچه او ماده اصلی جامعه‌شناسی خود می‌کند، ترقی بشریت در زمان است. او این فکر که نوع انسان، در طول زمان، در تحول مداوم بوده‌است، را مبنای کار خود می‌کند. بر این نظر است که انسانها، بطور مستمر، طبیعت خویش را کامل‌تر می‌گردانند و مسئله‌ای که می‌خواهد حل کند نظم این تحول است. حال آن‌که بر فرض که این تحول وجود داشته باشد، واقعیت آن تنها وقتی بر کرسی اثبات می‌نشیند که علم بر آن حاصل شده باشد. بنابراین، خود آن را نمی‌توان موضوع تحقیق کرد مگر این‌که آن را یک مفهوم مقبول خرد و نه یک شیئی موضوع تحقیق بشماریم. در واقع، ترقی مداوم نوع بشر مفهومی ساخته ذهن است. ترقی نوع بشر وجود ندارد. آنچه وجود دارد و تنها چیز قابل مطالعه است، جامعه‌های ویژه هستند که زاده می‌شوند، رشد می‌کنند و مستقل از یکدیگر می‌میرند. جامعه‌های جدیدتر ادامه دهنده جامعه‌های پیشین هستند. هر نوع برتر را می‌توان تکرار نوع فروتر شمرد که چیزی بیشتر از آن دارد. بدین‌سان، جامعه‌ها را می‌توان، برپایه میزان رشد، دسته بندی کرد و رشته‌ای که بدین‌سان بدست می‌آید، معرف بشریت می‌شود. اما امرهای واقع، تا این اندازه از بساطت، خود را نمی‌نمایانند. جامعه‌ای که جانشین جامعه پیشین می‌شود، بسادگی، ادامه جامعه پیشین، با چند منش جدید، نیست. جامعه دیگری است. خاصه‌هایی را بیشتر و خاصه‌هایی را کم‌تر دارد. در این جامعه، فردیتی جدید پدید می‌آید و این فردیت‌های مشخص، ناهمسانند و نمی‌توان آنها را همسان کرد و یک رشته مداوم از تحول‌شان ترتیب داد. چه رسد به یک رشته فرید. زیرا دنباله جامعه‌ها را نمی‌توان در یک خط هندسی، به تصویر درآورد. جامعه به یک درخت می‌ماند که شاخه‌هایش جهت‌های مختلف در پیش می‌گیرند... کنت از این واقعیت غافل است که تحول اجتماعی می‌تواند

چیزی غیر از مفهومی از رشد باشد که فرآورده اندیشه انسانهایی چند است. کنت می‌پندارد که نوع انسان همان تحولی را کرده‌است و می‌کند که تعریف او از نوع انسان و تحول او است. اشکالی هم در این کار نمی‌بیند. حال آن‌که ماندن در این رویه، ماندن در قلمرو ایدئولوژی است، بلکه مفهومی را موضوع جامعه‌شناسی کردن است که هیچ ربطی به جامعه‌شناسی ندارد.

نقد: دورکیم خود نیز مفاهیم مقبول خویش را بکار می‌برد: تولد و رشد و مرگ جامعه‌ها و...، مستقل از یکدیگر، حاصل تحقیق جامعه‌شناسی نیست. ترجمان ثنویت بمثابه اصل راهنما است. در حقیقت، دورکیم کنت را در اصل راهنما که ثنویت است نقد نمی‌کند. با همان اصل راهنما که خود نیز در سر دارد، نقد می‌کند. بدین خاطر نمی‌تواند مفهوم نسازد و در نقد مفاهیم را موضوع جامعه‌شناسی کردن، بکار نبرد. او اندیشه راهنمای خود در باره سوسیالیسم را، آن‌سان که خود تبیین می‌کند، در تعیین هدف برای امرهای واقع اجتماعی نیز بکار می‌برد. چنان‌که از دید او، هدف از تقسیم اجتماعی کار، همبستگی است. حال آن‌که از منظر لیبرالیسم هدف از آن، به حداکثر رساندن بازده کار است. این امر که در نظامهای سرمایه‌داری لیبرال، هدف تقسیم کار به حداکثر رساندن بازده‌است، بکار گرفته شده‌است، نقض بی‌چون و چرای جبر امرواقع اجتماعی دورکیم است. چرا که هرگاه هدف از تقسیم اجتماعی کار همبستگی بود، نه باید بکار رساندن بازده کار به حداکثر می‌آمد و نه کارگران تابع جبری می‌شدند که سرمایه‌داری از راه تقسیم اجتماعی کار بدان محکومشان می‌کرد.

پایان نقد

اسپنسر (Spencer) نظر کنت را کنار می‌نهد. اما آن را بشیوه‌ای دیگر، باز می‌سازد. او جامعه‌ها و نه انسانیت را موضوع علم می‌کند. اما با تعریفی که از جامعه می‌کند، مفهومی را که در سر دارد و نه جامعه را موضوع علم می‌کند. اما این گزاره را که «یک جامعه وجود ندارد مگر وقتی که با درکنار یکدیگر قرارگرفتن افراد، تعاون و همکاری آنها بایکدیگر، افزوده شود». این تنها با اتحاد افراد است که یک جامعه، بمعنای دقیق کلمه، پدید می‌آید. بر مبنای این

فکر که همکاری جوهر حیات اجتماعی را تشکیل می‌دهد، بر پایه نوع همکاری، دو نوع جامعه را تشخیص می‌دهد: «برای رسیدن به هدف شخصی، یک همکاری خود به خودی وجود دارد که از پیش اندیشیده و سنجیده نمی‌شود. اما همکاری نوع دیگری نیز وجود دارد که، پیشاپیش، اندیشیده و نقد و تصویب می‌شود. این همکاری در رسیدن به هدفی کاربرد دارد که تحققش سود جمع، سودی، با تعریفی صریح و روشن، را در بردارد.» جامعه‌های برخوردار از همکاری نوع اول را جامعه‌های صنعتی و جامعه‌های دارای همکاری نوع دوم را جامعه‌های نظامی می‌خواند. و این تشخیص دو نوع همکاری، فکرِ مادرِ جامعه‌شناسی او است.

این برداشت نیز نه شناخت واقعیت اجتماعی که مفهومی از این واقعیت است که جانشین آن می‌شود. اگر از بدست دادن چنین تعریفی هیچ دغدغه‌ای به خاطر راه نمی‌دهد، بدین خاطر است که از دید او نیز، جامعه تحقق یک فکر است و این فکر همان همکاری است که جامعه را برپایه آن تعریف می‌کند. آسان می‌توان ثابت کرد که در مسائل خاصی هم که بررسی می‌کند، همین روش را بکار می‌برد. و نیز، با آن که روش تجربی بکار می‌برد، اما بنیادش بر این است که واقعیت داشتن مفهومی را به تصدیق رساند که خود در سر دارد. در جامعه‌شناسی خود، او انبوهی از امور واقع را مطالعه می‌کند اما هدف تصدیق تحلیل‌های او از مفاهیم است تا تشریح و توضیح امور واقع. در حقیقت، آنچه در نظریه او اساسی است، فرآورده تعریف او از جامعه و انواع همکاری است. زیرا میان یک همکاری جبار فرموده و همکاری دیگری که خودانگیخته و آزاد است، بدیهی است که آرمانی که بشریت باید بدان روی آورد، این دومی است.

تنها در پایه دانش نیست که با این مفاهیم مبتدل روبرو می‌شویم، بلکه در تعریف هریک از عناصر نیز پایه و مایه همین مفاهیم هستند. در سطح کنونی دانش، ما نمی‌توانیم با اطمینان بدانیم که دولت چیست؟ حاکمیت چیست؟ آزادی سیاسی چیست؟ دموکراسی چیست؟ سوسیالیسم چیست؟ کمونیسم چیست؟ و... روش علمی ایجاب می‌کند که از بکاربردن این مفاهیم، تا وقتی به اندریافت علمی آنها دست نیافته‌ایم، خودداری کنیم. با وجود این، کلمه‌هایی که گویای این مفاهیم هستند، بدون انقطاع، بر زبان جامعه‌شناسان جاری

می‌شوند. این مفاهیم، چنان‌که پنداری شیء‌هایی هستند که شناسایی و تعریف علمی‌جسته‌اند، برزبانها جاری می‌شوند. حال آن‌که ذهن‌های ما از این کلمه‌ها، جز مفاهیم مبهم، در خود ندارند. ما امروز، اندریافت پزشکان قرون وسطی را در باره سرد و گرم مزاجی غذاهای سرد و گرم و ... به تمسخر می‌گیریم و غافلیم خود بر همان رویه‌ایم.

* در رشته‌های جامعه‌شناسی، کاربرد ایدئولوژی بازهم بیشتر

است:

بخصوص در رشته اخلاق است که می‌توان گفت یک سامانه وجود ندارد که بسط یک فکر اولیه نباشد. برخی بر این باورند که انسان هم در بدو تولد سامانه اخلاق را در خود دارد. جمعی دیگر می‌پندارند انسان در طول تاریخ اخلاقمند گشته‌است. اما هم برای آنان و هم برای اینان و هم برای تجربه‌گرایان و هم برای خردگرایان، فکری که اخلاق بسط آن‌است، واقعی‌ترین چیزها است. در آنچه به جزئیات قواعد حقوقی و اخلاقی مربوط می‌شود، به خودی خود وجود ندارند، بلکه بکاربردن فکر اولیه در اوضاع و احوال ویژه زندگی تصور می‌شوند و بنابر مورد این یا آن گونه می‌گردند. از این‌رو، موضوع علم اخلاق دیگر تعالیم فاقد واقعیت نیست. بلکه فکری است که این تعالیم از آن نشأت می‌گیرند و بنابر مورد، این یا آن گونه بکار می‌روند. و نیز، همه پرسشها که معمولاً در باره اخلاق مطرح می‌شوند، نه به امرهای واقع که به فکرهایی راجع می‌شوند که سامانه‌های اخلاقی از آنها نشأت می‌گیرند. آنچه باید بدانیم این است که مفهوم حقوق، مفهوم اخلاق چیست نه این‌که طبیعت حقوق و اخلاق، بنفسه، چیست؟ اخلاق‌گرایان هنوز به این درک بسیار ساده واصل نشده‌اند که تصور ما از اشیاء از احساس ما از این اشیاء حاصل می‌شود و تصور ما کم و بیش همان اشیاء را بیان می‌کند. پس تصور ما از اخلاق باید از قواعدی بیاید که در برابر دیدگان ما، بکار می‌روند. بنابراین، این قواعد و نه دید کوتاه ما از آنها هستند که موضوع علم باید بگردند. همان‌طور که در فیزیک، جسم همان‌سان که وجود دارد و نه پندار عادی در باره آن است که موضوع این علم است. بنابراین، اخلاقی که موضوع

علم می‌شود، چگونگی استمرار آن در وجدان‌های فردی و کارکردی است که در وجدان پیدا می‌کند...

در مورد اقتصاد نیز، سخن ما همین است. بنابر قول استوارت میل، موضوع علم اقتصاد امرهای اجتماعی هستند که تنها بگانه فعالیت برای تحصیل ثروت واقع می‌شوند. اما برای این‌که امرهای واقعی که این‌سان تعریف می‌شوند، بمثابه شیئی، موضوع بررسی دانشمند بگردند، دست‌کم باید ویژه‌گی یا علامتی باشد که بدان، بتوان این‌گونه امرها را از غیر آنها شناسایی کرد. باری، در آغاز کار علمی، حتی حق نداریم بگوییم این امور وجود دارند چه رسد به تعیین کردن نوع آنها. در هر تحقیق، تنها پس از آن‌که کار توضیح امرهای واقع به اندازه کافی پیش می‌رود، می‌توان گفت این امرها وجود دارند و دارای این یا آن هدف هستند. بدین‌قرار، چیزی نیست که ما را مطمئن کند که بُعدی از فعالیت اجتماعی وجود داشته باشد که، در آن، علاقه به ثروت این نقش تعیین‌کننده را داشته باشد. بنابراین، موضوع علم اقتصاد، چنان‌که استوارت میل می‌گوید، نه واقعیت‌هایی که بتوان نشانشان داد، که مفهومی خالص است که عقل میل آن‌را ساخته است. به سخن دیگر، امرهای واقعی هستند که اقتصاددان گمان می‌برد همان هدف را دارند که او برای آنها تعیین می‌کند. آیا به مطالعه آنچه او آن‌را تولید می‌خواند، اقدام کرده است؟ نه، درجا، گمان می‌برد می‌تواند عامل‌های اصلی را که بمدد آنها تولید انجام می‌گیرد، برشمارد. در واقع، او شرائطی را که وجود عاملها بدانها بستگی دارد، شناسایی علمی نکرده است. زیرا اگر چنین کرده بود، کار خود را با بیان تجربه‌هایی آغاز می‌کرد که شناسایی عاملهای تولید حاصلشان است. هرگاه فکر خویش را جانشین واقعیت نمی‌کرد و برآن می‌شد واقعیت را بمثابه شیئی شناسایی کند، به تشریح تولید می‌پرداخت. نیروهای طبیعی، کار، ابزار یا سرمایه را شناسایی می‌کرد و آن‌گاه به نظرهای مایه گرفته از آن می‌پرداخت. **نظرها باید حاصل علم باشند و نه آن‌که پیش از آن ساخته و بر علم حاکم گردند:**

بنیادی‌ترین نظریه‌های اقتصادی، نظریه ارزش است. این نظریه نیز آشکارا به همین روش ساخته و پرداخته شده است. اگر ارزش همانند یک واقعیت مطالعه شده بود، اقتصاددان می‌گفت ارزش را به چیز می‌توان شناخت. بعد انواع آن‌را

طبقه بندی می‌کرد. سپس، با بکاربردن روش استقراء، معلوم می‌کرد ارزشها در رابطه با چه سبب‌هایی تغییر می‌کنند. و سرانجام، با مقایسه نتایج مختلف، یک قاعده عمومی و نظریه پیدا می‌کرد. بدین‌قرار، نظریه وقتی صفت علمی پیدا می‌کند و فرآورده علم می‌شود که کار علمی بسیار پیش‌رفته باشد. بجای این‌که نظریه در پایان کار علمی پیدا شود و حاصل آن باشد، اقتصاددانهایی که به مفاهیم خود ساخته پوشش علمی می‌بخشند، پیش از کار علمی آنها را به پندار در می‌آورند و از علم می‌خواهند توجیه‌گر پندار آنها بگردند...

قانون در خور این عنوان، بسیار کم شمار است. حتی قانونهایی که، بنابر عادت، قانون خوانده می‌شوند، درخور آن نیستند که قانون نامیده شوند. در واقع، جز دستورالعمل نیستند. برای مثال، قانون عرضه و تقاضا، هرگز حاصل بکاربردن روش استقراء به ترتیب بالا نیست. هرگز، هیچ تجربه، هیچ مقایسه روش مند بکار نرفته تا این قانون حاصل آن باشد و بتوان گفت روابط اقتصادی از این قانون پیروی می‌کنند. آنچه انجام گرفته این است که، با روش کردن جدل، این نتیجه بدست آید که رفتار فرد از این قانون پیروی می‌کند. اما، ضرورت پیروی فرد از این قانون، فرآورده منطق است و کم‌تر ربطی به قوانین واقعی طبیعت ندارد.

قانون‌ها گویای روابطی هستند که امرهای واقع، نه آن‌سان که ما مطلوب می‌پنداریم، بلکه آن‌گونه که واقعی هستند، با یکدیگر برقرار می‌کنند.

این قانون‌ها طبیعی به این معنی هستند که وسایلی را می‌شناسانند که، بکاربردنشان بطور طبیعی و یا در حکم طبیعی، سبب رسیدن به هدف مفروض بگردد. هرگاه مراد از قانون طبیعی را هر شیوه طبیعی بودن بدانی که روش استقراء ما را به شناسایی آن راه می‌برد، هر قانونی جز این را نمی‌باید قانون طبیعی خواند. قانون‌هایی که حاصل بکار بردن روش علمی نیستند، اندرزه‌های خردمندانه بیش نیستند...

بررسی پدیده‌ها بمثابه اشیاء، یعنی بررسی آنها به مثابه داده‌ها. و این شروع کار علمی است. پدیده‌های اجتماعی، به یقین، این ویژه‌گی را دارند. لذا، درکی

که آدمها از ارزش پیدا می کنند، داده نیست، بلکه ارزشهایی که واقعاً با یکدیگر مبادله می شوند، داده هستند. این و آن برداشت از آرمان اخلاقی داده نیست. مجموع قواعدی که تعیین کننده رفتار آدمی هستند، داده هستند...

ویژه‌گی امرهای واقعی اجتماعی این است که محصول اراده ما نیستند، بلکه، از بیرون، متعین کننده اراده ما هستند. به آسیابی می مانند که ما به ضرورت، باید اعمال خود را، در آن، آسیاب کنیم. گاه این ضرورت بدان حد است که نمی توانیم از آن بگریزیم. حتی وقتی هم فکر می کنیم به ضرورت تن نداده ایم و خویش را پیروز می دانیم، مخالفتش ما را آگاه می کند از این که در حضور چیزی هستیم که مستقل از ما است. بدین قرار، با پدیده های اجتماعی را شئی شمردن، ما جز این که خود را با طبیعت آنها منطبق کنیم، نمی کنیم.

نقد: امرهای واقع یکسان نیستند. امرهای واقع که بیانگر روابط قوا هستند، همانند امرهای واقعی نیستند که حق بن مایه آنها است و گویای رابطه های حق با حق هستند. اولی ها جبر خود را بر انسان هایی اعمال می کنند که در روابط قوا هستند. اما بر کسانی که در این روابط نیستند، جبری را اعمال نمی کنند. هرگاه انسان ها از روابط قوا خارج شوند، امر واقعی که فرآورده و بیانگر روابط قوا است، در مورد آنها، دیگر برجا نیست که آنها خود را در برابر چیزی بیابند که مستقل از آنها است. برای مثال، ربا، بمتابه امر واقع، فرآورده و گویای رابطه قوا میان گیرنده و دهنده است. هرگاه دو طرف از این رابطه خارج شوند، در آنچه به آنها مربوط می شود، امر واقعی که ربا است، وجود ندارد تا که این دو خود را در حضور چیزی ببینند که مستقل از آنها است. در واقع مستقل از آنها نیز نیست. زیرا فرآورده رابطه ای است که با یکدیگر برقرار می کنند. امرهای واقعی هم که بن مایه آنها حق است جبری را اعمال نمی کنند و فراخنا پدید می آورند برای خودانگیختگی انسان های در رابطه حق با حق.

پایان نقد

قواعد اصلی

دو قاعده اصلی که با قواعد پیشین همبستگی دارند:

۱. باید از هرگونه مفهوم پیش ساخته و پیش داوری اجتناب کرد:

این قاعده نیاز به شرح و بسط ویژه ندارد. زیرا حاصل بررسی پیشین است. این قاعده پایه هر روش علمی است. شک روشمند دکارت چیزی جز بکاربردن این قاعده نیست. اگر دکارت از این قاعده پیروی کرد که در صحت هر فکر و مفهوم باید شک کرد، زیرا برآن بود که نباید مفاهیمی را بکاربرد که بطور علمی، یعنی با بکاربردن روشی که او تدوین کرده است، بدست نیامده باشد. هر مفهومی که بدان روش بدست نیامده باشد، باید بدورافکنده شود، لااقل بطور موقت. نظریه بت‌ها نزد بیکن (Bacon) - فیلسوف انگلیسی که روش تجربی را ابداع کرد، پیش داوری‌ها را بت‌ها می‌خواند که باید شکست - نیز بازگو کننده همین قاعده است. بدین سان، دو روش شناسی (روش دکارت و روش بیکن) که اغلب در تقابل با یکدیگرند، در این باره که باید از مفهوم پیش ساخته و پیش داوری پرهیز کرد، اشتراک دارند. بنابراین، بر جامعه شناس است که، بهنگام تعیین موضوع تحقیق خویش، قاطعانه از بکاربردن مفاهیمی خودداری کند که بیرون از سپهر علم، شکل گرفته‌اند. بر او است که خود را از این یقینی‌های قلابی که بر عقول عادی حاکمند، رها کند. باید دست و پای عقل خویش را از زنجیرهایی آزاد کند که مقوله‌های تجربی انگاشته می‌شوند و خوگردن درازمدت به آنها، آنها را جبار حاکم بر عقلشان می‌گرداند. اگرهم ضرورت ایجاب کرد محقق بکارشان برد، با وجدان به این واقعیت چنین کند که ارزش ناچیزی دارند. فکر راهنمایشان نکند و به آنها نقشی ندهد.

• **نقد:** اما هیچ نه معلوم که مفاهیم فرآورده «علم» یقینی باشند. برای مثال، جبر امرهای واقع که دورکیم بدان باور دارد و در جامعه شناسی او بیشترین کاربرد را دارد، فرآورده کدام علم‌الیقین است؟ جبری که او بدان قائل است، ترجمان ثنویت تک محوری است. راهنما کردن این ثنویت، نه تنها عقل را به فاصله تنگ دو محور محدود می‌کند، بلکه محدودش می‌کند به فضای تنگ‌تری که فضای محور فعال است. از این‌رو، آن روش علمی است که به عقل امکان دهد با هستی اینهمانی پیدا کند. در باره روش علمی، از جمله مراجعه باید کرد به فصلی از جلد دوم کتاب رشد که به روش علم می‌پردازد.

پایان نقد

آنچه رهایی از این مفاهیم را بر جامعه‌شناس مشکل می‌کند، مداخله احساسات جامعه شناس است. در حقیقت، باورهای سیاسی و مذهبی ما را به هیجان می‌آورند. نه تنها در رفتار اخلاقی بلکه در شناسایی اشیاء دنیای مادی نیز تابع آنها می‌شویم. کاربرد دادن به هیجان در شیوه درک ما و چگونگی تبیین ما از اشیاء اثر می‌گذارد. به مفاهیمی که ما درباره آنها پدید می‌آوریم، دل می‌بندیم. و این مفاهیم آمریتی بهم می‌رسانند که هیچ‌گونه مخالفتی را بر نمی‌تابند. هر نظر مخالف با خود را دشمن می‌خوانند. سخنی که با فهم ما از وطن‌دوستی و یا کرامت فردی، نخواند، ولو مدلل به دلایل معتبر باشد، مردود است. بر جامعه شناس است که خود را از احساسات و مفاهیم هیجان آور، رها کند. با تمام توان، برضد آیین صوفیانه - که همانند هر تصوفی - تجربه‌گرایی که تغییر چهره داده و منکر دانش است، برخیزد.

۲. قاعده نخست منفی است، قاعده دوم تعریف چیزی است که محقق می‌خواهد شناسایی کند:

قاعده اول منفی است بدین‌خاطر که محقق باید خود را از ذهنیات غیر علمی برهد. قاعده دوم ایجاب می‌کند که هر تحقیق علمی راجع باشد به یک

گروه معین که یک تعریف دارند. بنابراین، نخستین کار جامعه‌شناس باید تعریف اشیائی باشد که می‌خواهد شناسایی علمی‌کند تا که بدانند چه چیز را شناسایی کند. این کار ضرورت‌ترین شرط برای تحقیق، برای یافتن یک نظر و تبیین آن است. در حقیقت، نظر باید ترجمان امرهای واقع باشد و بدون شناسایی امرهای واقع، نظر صفت علمی پیدا نمی‌کند. افزون بر این، به یمن این تبیین ابتدائی است که موضوع علم بوجود می‌آید. بنابر تبیینی که بعمل می‌آید، این موضوع یک چیز موضوع شناسایی می‌شود یا نمی‌شود.

برای این که تبیین عینی باشد باید که پدیده را نه بروفق فکری که عقل می‌سازد و نه بنابر تصویری آرمانی، که برابر ویژه‌گیهای جبلی طبیعت آن، تبیین کرد. باری، در آغاز کار که امرواق هنوز شناسایی نشده‌است، لاجرم باید به سراغ آن ویژه‌گی‌ها رفت که بیرونی و در دید نخست قابل مشاهده هستند. ویژه‌گیهایی که در ژرفای امرواق قرار دارند، بدون تردید اساسی‌تر هستند. ارزش تبیین‌کنندگی‌شان بیشتر است. اما در این مرحله از تحقیق علمی، ناشناخته‌اند. بنابراین، پیشاپیش نمی‌توان گفت چیستند مگر با جانشین واقعیت کردن برداشتی عقلانی. بدین‌قرار، این ویژه‌گیهای نمایان هستند که باید در تبیین ابتدائی بکارشان برد و تمامی پدیده‌هایی که همین ویژه‌گیها را دارند، بدون استثناء و تمیز، مشمول این تبیین می‌شوند. زیر ما بر گزینش ویژه‌گیها نه دلیلی و نه حقی داریم. این ویژه‌گیها همه دانسته ما از واقعیت هستند. بنابراین، باید چگونگی گروه‌بندی امرهای واقع را تعیین کنند. ما هیچ ضابطه‌ای که، ولو جزء، این قاعده را بلااجرا کند، در اختیار نداریم. لذا، قاعده پسین این‌است:

تنها باید گروهی از پدیده‌ها را موضوع تحقیق علمی‌کرد که بروفق ویژه‌گی‌های خارجی مشترکشان، تبیین ابتدائی شده باشند. بدین‌سان هرآنچه تبیین در باره‌اش صادق است، موضوع تحقیق می‌شود. برای مثال، اعمالی چند را مشاهده می‌کنیم که همه این ویژه‌گی بیرونی را دارند که وقتی انجام می‌گیرند، در جامعه واکنشی را بر می‌انگیزند که ما آن‌را مجازات توصیف می‌کنیم. ما این اعمال را یک گروه خاص تلقی می‌کنیم و بدان نام جرم می‌نهیم. بدین‌سان تمام اعمالی که سبب مجازات مرتکبشان می‌شود، موضوع دانش خاصی می‌شوند که جرم‌شناسیش می‌خوانیم. همین کار را در مورد افراد اغلب هم‌خون انجام می‌دهیم که پیوندهای

حقوقی آنها را متحد می‌کند. این افراد تشکیل خانواده می‌دهند که موضوع جامعه‌شناسی می‌شود.

این امر که شماری از محققان مردمانی را وحشی و عاری از هرگونه اخلاق می‌پندارند، از این فکر مایه می‌گیرد که اخلاق ما اخلاق است. ادعا می‌شود اخلاق بر مردم ابتدائی ناشناخته و یا در حالت ابتدائی است. اما این تعریف خودکامانه است. حال اگر این قاعده را بکار بریم، همه چیز تغییر می‌کند. برای این‌که بدانیم آیا یک دستور اخلاقی هست یا خیر، باید ببینیم آیا واجد ویژه‌گی خارجی اخلاق‌مندی هست یا خیر. این ویژه‌گی قابل مجازات بودن عمل نکردن به آن است. برای مثال، افکار عمومی نسبت به کسی که دستور اخلاقی را رعایت نمی‌کند، بیزاری ابراز می‌کند. پس، هربار که با امرواقعی روبرو می‌شویم که این ویژه‌گی را دارد، حق نداریم صفت اخلاقی آنرا انکار کنیم. زیرا همان طبیعت را دارد که امرهای اخلاقی دیگر. باری، نه تنها این‌گونه دستورهای اخلاقی در جامعه‌های مادون‌تر وجود دارند، بلکه از دستورهای اخلاقی که در جامعه‌های متمدن رواج دارند، پرشمارتر نیز هستند. فراوان دستورهای اخلاقی که، در این جامعه‌ها، عمل به آنها به قضاوت و نظر افراد بازگذاشته شده‌اند، در جامعه‌های مادون‌تر رعایت‌کردنشان اجباری است. می‌بینیم گرفتار چه خطایی می‌شویم وقتی تعریف نمی‌کنیم و یا بد تعریف می‌کنیم.

امر مهمی که نباید از آن غفلت کرد این است: ویژه‌گی‌های بیرونی باید حلقه در حلقه ویژه‌گی‌های درونی که بنیادی هستند، داشته باشند. اگر نه، یعنی علامتی حادثی باشند، بکار تبیین ابتدائی نمی‌آیند. هرگاه ویژه‌گی‌های بیرونی بی‌رابطه با ویژه‌گی‌های درونی باشند، دیگر دانش هیچ وسیله‌ای برای درآمدن به درون واقعیت را ندارد. زیرا دیگر هیچ رابطه‌ای میان برون و درون، صورت و محتوی، وجود ندارد. مگر این‌که بگوئیم اصل علیت سخنی پوچ است. بدین‌سان، وقتی ویژه‌گی‌های معین، بدون استثناء، در همه پدیده‌های از یک قماش وجود داشته باشند، می‌توانیم اطمینان داشته باشیم که بنابر ویژه‌گی‌های مشترک، پدیده‌های موضوع تحقیق طبیعتی همانند دارند.

۳. حس گرایی، بدون شک، ذهنی است:

در علوم طبیعی قاعده تحقیق بر طرد آن داده‌های حسی است که سخت شخصی هستند. تنها داده‌هایی بکار گرفته می‌شوند که بقدر کفایت عینی باشند. از این‌رو، در مقام تحقیق، فیزیکدان موجهای تأثیرگذار را که گرما و یا برق در آدمی بر می‌انگیزند، با تموجهای گرما یا برق که توسط گرما یا برق سنج قابل مشاهده‌اند، جانشین می‌کند. جامعه‌شناس نیز باید همین احتیاط را رعایت کند. ویژه‌گی‌های خارجی که او در تبیین ابتدائی امرواقع بکار می‌برد، باید تا جایی که ممکن است عینی باشند.

می‌توان اصل را بر این گذاشت که امرهای واقع اجتماعی، بهمان اندازه که از بند امرهای واقع فردی رها می‌شوند - که صور امرهای واقع اجتماعی هستند -، قابلیت موضوع تحقیق جامعه‌شناسی شدن را بدست می‌آورند.

امرهای واقع اجتماعی هم ثبات دارند و هم استمرار. در عوض، امرهای واقع فردی که شکل‌های امرهای واقع اجتماعی هستند، هم از این به آن فرد، این و آن شکل را بخود می‌گیرند و هم پایدار نیستند. هرگاه محقق بنای تحقیق را بر امرهای واقع فردی بگذارد، به آن شناسایی که بتوان شناسایی جامعه خواندش، راه نمی‌جوید. چرا که نگاه محقق نمی‌تواند بر واقعیت نااثبات، ثابت بماند و شناسایی صورتی از صور یک امر واقع اجتماعی، شناسایی خود آن امر نمی‌شود. محقق باید بداند که امر واقع اجتماعی، در همان حال که همان می‌ماند که هست، این یا آن شکل فردی را بخود می‌گیرد. برای مثال، عرف و عادت جمعی شکل‌های معینی می‌جویند. قواعد حقوقی و اخلاقی و ضرب‌المثل‌ها و امرهای واقع ساختار اجتماعی و... برغم این و آن بکاربردن‌ها، یک شئی ثابت می‌مانند: **امرهای واقع اجتماعی، برغم تغییر شکل مداوم، همان که هستند می‌مانند و این امرها هستند که موضوع جامعه‌شناسی می‌شوند.**

بدین‌قرار، وقتی جامعه‌شناس می‌خواهد یک‌چند از امرهای واقع اجتماعی را شناسایی کند، باید بکوشد آنها را از نمودهای شخصی که پیدا می‌کنند، منزه کند. برفوق این اصل است که ما همبستگی اجتماعی، اشکال گوناگون آن و

تحولشان را از خلال سامانه قواعد حقوقی که بیانشان می‌کنند، مطالعه کرده‌ایم. همین‌طور، اگر بخواهیم نمونه‌های نوعی خانواده‌ها را دسته‌بندی کنیم، و این کار را با مراجعه به شرح و وصف‌های ادبی انجام دهیم که مسافران و گاه تاریخ‌شناسان می‌کنند، سر درگم می‌شویم. انواع بس مختلف را در هم می‌آمیزیم و نمونه‌ها بس دور از یکدیگر را نزدیک به یکدیگر می‌انگاریم. اگر، به‌عکس، در نمونه نوعی‌شناسی، اساس را بر تشکیل حقوقی خانواده و بطور خاص، بر حق جانشینی و وارثت، بگذاریم، یک معیار عینی خواهیم داشت که گرچه خالی از عیب نیست، اما در تشخیص انواع خانواده‌ها ما را از خطاهای بسیار، مصون می‌دارد.

قواعدی که باید در شناسایی امر به سامان و امر نابسامان بکار برد:

امرهای واقع دو نوعند: آنها که همانند باید باشند و هستند و آنها که همانند باید باشند و نیستند. اولی‌ها را پدیده‌های عادی یا بسامان و دومی‌ها را پدیده‌های آسیب دیده یا نابسامان می‌خوانیم. دیدیم که در آغاز تحقیق، امرهای نوع دوم را نیز باید لحاظ کرد. این دو نوع امرها گرچه از جهاتی، یک طبیعت را دارند، اما دو نوع مشخص از یکدیگرند و سزا است که از یکدیگر مشخص و جدا گردند.

مسئله بیشترین اهمیت را دارد. زیرا راه‌حلی که ارائه می‌دهیم، بستگی دارد به نقشی که برای علم، بخصوص برای علم انسان قائل می‌شویم. بنابر نظری که جانبداران در مدارس مختلف تدریسش می‌کنند، دانش، در باره آنچه دل بخواه ما است، هیچ نمی‌آموزد. می‌گویند: دانش جز شناخت امرهای واقع نیست. و این امرها همه ارزش و فایده همگون دارند. علم بررسی امرها و توضیح آنها است اما قضاوت در باره آنها نیست. از دید علم، قابل ستایش و سرزنش وجود ندارند. از این دید، خوب و بد وجود ندارند. علم می‌تواند بما بگوید علتها

چگونه معلول‌ها را پدید می‌آورند. اما بما نمی‌گوید چه هدفی را باید برگزینیم. برای دانستن نه آنچه هست بلکه آنچه دلخواه ما است، باید به ضمیر ناخودآگاه مراجعه کرد. نویسنده‌ای می‌گوید: علم می‌تواند دنیا را روشن کند اما قلبها را در تاریکی شب باز می‌گذارد. قلب خود باید نور ویژه خویش را بیابد. بدین‌سان، علم از هرگونه اثرمندی عملی، خلع می‌شود. در نتیجه، فاقد علت وجودی می‌گردد. زیرا اگر علم بکار انسان در گزینش هدف و تمیز خوب از بد، بنابراین، بکار زندگی، نیاید، یافتن آن چه سودی دارد؟ می‌گویند: علم ما را از علت‌های وجودی پدیده‌ها آگاه می‌کند و این آگاهی به ما امکان می‌دهد آنها را چنان‌که می‌خواهیم بازسازیم و هدفی را متحقق کنیم که، ما به علل فرا علمی، بر می‌گزینیم. حال آن‌که، از جنبه‌ای، هر وسیله‌ای، خود یک هدف است. زیرا برای بکاربردنش، باید ما آن را بمثابه هدفی بخواهیم و بدست بیاوریم. با بدست آوردن وسیله است که هدف برتر خود را متحقق می‌کنیم.

همواره چندین راه برای رسیدن به هدفی معین وجود دارند. پس، باید میان آنها، یکی را برگزید. حال اگر دانش نتواند به ما در گزینش بهترین راه یاری کند، چگونه می‌تواند به ما بیاموزد بهترین راه کدام است؟ این علم نیست که به ما می‌آموزد کدام راه زودتر به مقصد می‌رسد؟ کدام راه مطمئن‌تر است؟ کدام راه کم خرج‌تر است؟ اگر علم در تعیین هدف برتر نتواند به ما یاری رساند، بطریق اولی نمی‌تواند در گزیدن هدف‌های ثانوی که ما وسیله می‌خوانیم، دستیار ما باشد.

نقد: سخن صحیح این است که هدف در وسیله بیان می‌شود. بنابراین، با برگزیدن هدف، وسیله شناسایی و انتخاب می‌شود. چنان‌که وقتی دانشمند گشتن هدف می‌شود، علم آموختن روش می‌گردد و هدف در وسیله بیان می‌شود. وسیله بیانگر اصل راهنمای انسان نیز هست. اما هدف‌ها از دو نوع نوع‌اند، یکی قدرت و دیگری حق. علم مانع از قدرت را هدف کردن، نمی‌شود. کس یا گروهی که قدرت را هدف می‌کند، ترکیب متناسب به هدف را می‌سازد و وسیله می‌کند. علم هم بکار ساختن وسیله می‌آید و هم خود در ترکیب آن شرکت می‌کند. ترکیبی

که از علم و فن و ثروت و زور و عناصر دیگر پدید می‌آید، وسیله رسیدن به قدرت می‌گردد. نوع ترکیب نوع هدف را گزارش می‌کند.

علم نمی‌تواند قدرت را بمثابه هدف توجیه کند. این کار برعهده اندیشه راهنما است. آن اندیشه راهنمایی می‌تواند توجیه‌کننده قدرت بمثابه هدف و این ترکیب بمنزله وسیله بگردد که بیان قدرت باشد.

و اگر هدف رشد از راه عمل به حقوق و فعال کردن استعدادها و فضل‌ها باشد، ترکیب متناسب با این هدف، ترکیب علم و فن و دیگر نیروهای محرکه با حقوق می‌شود. اندیشه راهنمایی که این هدف و وسیله را تصویب می‌کند، بیان استقلال و آزادی است.

در اندیشه راهنمایی که بیان قدرت است، ناعلم وجود دارد. و بیان استقلال و آزادی، از جمله، علم بر حقوق و روش عمل به آنها و علم بر اصل راهنمایی است که، بدان، عقل از خودانگیختگی کامل برخوردار می‌شود.

پایان نقد

مسئله‌ای که طرح کردیم به ما امکان می‌دهد بگوییم جانبدار عقل حقوق‌شناس و نیک اندیش هستیم بی‌آنکه ایدئولوژی‌مند بگردیم. در حقیقت، برای جامعه‌ها، همان‌سان که برای افراد، تندرستی خوب و خواستنی است و بیماری بد و پرهیزکردنی است. هرگاه ما معیاری عینی بجوییم که جلی امرهای واقع باشد و به ما امکان دهد بطور علمی، در انواع امرهای واقع اجتماعی، تندرست را از بیمار بازشناسیم، علم در همان‌حال که به روش خود وفادار می‌ماند، عمل ما را نیز از ابهام می‌رهد. بدون شک، علائم همگانی را در اختیار ما می‌گذارد. همه علائم را در افراد نمی‌توان جست. چنان‌که تندرستی هیچ فردی مصداق تندرستی که علم تعریف می‌کند، نمی‌شود. زیرا تعریف حالت تندرستی، گویای همگانی‌ترین حالت است. حالت تندرستی افراد، از این حالت، کم و بیش دور است.

حق این است که علم نمی‌تواند در امرهای واقع فرودآید مگر با پادرمیانی هنر. اما هنر جز ادامه علم نیست. و هنوز می‌توان گفت، بتدریج که قانون‌ها که

علم برقرار می‌کند، واقعیت فردی را کامل‌تر بیان می‌کنند، از عدم تکافوی عملی علم می‌کاهند.

۱. امرهای واقع اجتماعی همان که هستند می‌مانند اما شکل‌های مختلف به خود می‌گیرند که بر دو نوعند:

جامعه‌شناس همان ضابطه‌ها را در اختیار ندارد که زیست‌شناس در مورد تولد و مرگ و سلامت و بیماری فرد، در اختیار دارد. جامعه‌شناس نمی‌تواند به دقت بگوید جامعه چه زمان متولد می‌شود و عمر او چه اندازه‌است و زمان مرگش کدام است. همه پرسشهایی که در زیست‌شناسی هنوز پاسخ نجسته‌اند، بطریق اولی، در جامعه‌شناسی پاسخ نیافته‌اند. وانگهی، حوادثی که در زندگی اجتماعی روی می‌دهند، و تقریباً در همه جامعه‌ها از یک سنخ روی می‌دهند، بیش از اندازه گوناگونند که بتوان گفت یکی از آنها این یا آن اندازه در شتاب بخشیدن به یافتن پاسخ‌ها برای پرسش‌ها مؤثر است.

هر پدیده اجتماعی که موضوع کار جامعه‌شناسی می‌شود، در همان حال که همان می‌ماند که هست، بنابر مورد، اشکال گوناگون بخود می‌گیرد. این اشکال از دو نوع هستند: نوعی که اگر نه نزد همه افراد، دست کم نزد بیشتر افراد یافت می‌شود. اگر هم همان شکل نزد افراد تکرار نمی‌شود، با تغییرهای ناچیز، تکرار می‌شود. نوع دوم، امرهایی هستند که نزد همه تکرار نمی‌شوند و استثنائی هستند. نه تنها نزد اقلیتی تکرار می‌شوند، بلکه شکلها از فردی به فرد دیگر، تغییر می‌کنند. افزون بر این، دوام نیز ندارند و هنوز زندگی فرد برجا است که آن شکل از امر واقع، برجا نمی‌ماند. این اشکال هم بلحاظ زمان و هم بلحاظ مکان استثنائی هستند. بدین سان، ما با دو نوع پدیده اجتماعی روبرو هستیم. این دو نوع را باید در صفاتی که به آنها می‌دهیم، از یکدیگر مشخص کنیم. بدین خاطر، ما امرهای واقع نوع اول را عادی و امرهای واقع نوع دوم را میرا یا نابسامان می‌خوانیم.

سزا است که امرهای واقع نوع اول را، نمونه نوعی یا میانگین بخوانیم. بدین معنی که این شکل از پدیده نزد فرد تجربیدی وجود دارد که همه افراد به او می‌مانند. بدین سان، نوع عادی با سنخ میانگین در می‌آمیزد. لذا، هر شکل از امر واقع که از این میانگین فاصله پیدا می‌کند، بیمار و یا نابسامان است. بدیهی است که این نمونه نوعی با همان دقت و وضوح که نمونه نوعی فردی تعیین می‌شود، تعیین شدنی نیست. زیرا خاصه‌هایی که تشکیل می‌دهند، مطلقاً ثابت نیستند و می‌توانند تغییر کنند. اما بدون تردید می‌توانند شکلی را تشکیل دهند که میانگین می‌خوانیم و موضوع علم جامعه‌شناسی است. همان سان که سیماشناسی اجتماعی اندازه زنده‌ای را مطالعه می‌کند که نمونه نوعی و میانگین است، جامعه‌شناسی نیز میانگین را مطالعه می‌کند. نباید از یاد برد که همواره امکان آن وجود دارد که همگانی‌ترین شکل را که یک پدیده بخود می‌گیرد، در جامعه یافت.

۲. وسیله‌ای که بدان می‌توان نتایج حاصل از بکاربردن روش پیشین را آزمود:

همگانی بودن که ویژه‌گی بیرونی پدیده‌های عادی و بسامان است، خود نیز پدیده‌ای قابل توضیح است. از این رو، پس از آنکه بررسی و تبیین شد، خود نیز توضیح می‌طلبد. شکل عادی و بسامان بدون علت نیست. از این رو، نه وجود علت که نوع علت را باید یافت. خاصه عادی و بسامان پدیده، بیشتر نفی نکردنی می‌شود هرگاه بتوان ثابت کرد که علامت خارجی که نخست آن خاصه را می‌نمایاند، تنها یک ظاهر نیست بلکه بنیادش در طبیعت پدیده‌است. به سخن دیگر، وقتی بتوان عادی و بسامان بودن مشهود را، به یمن شناسایی علمی، مستند کرد و به کرسی قبول نشانند. این شناسایی تنها برای آن نیست که بدانیم پدیده‌ها برای اندام زنده مفید هستند، ولو به دلایلی که آوردیم، عموماً مفید هستند، بلکه برای آن نیز هست که پدیده‌هایی را شناسایی کنیم که از سنخ عادی

و بسامانند اما سودمند نیستند. بسا مفید است که زایمان در زن باردار درد و الم پدید نیاورد اما ناممکن است. بنابراین، عادی و بسامان بودن پدیده را شرائطی توضیح می‌دهند که شرائط وجودی نوع مورد مطالعه بشمارند. خواه، بلحاظ مکانیکی، معلول ضرور آن شرائط باشد و یک وسیله باشد که، بدان، اندامهای زنده، با شرائط انطباق می‌جویند.

در اوضاع و احوالی، این واریسی سخت ضرور می‌شود. زیرا روش اول اگر به تنهایی بکار رود، می‌تواند واریسی کننده را گرفتار خطا کند. چنین اوضاع و احوالی، اوضاع و احوال دوران‌های تغییر است. دوران‌هایی که، در آنها، نوع موضوع مطالعه در حال تغییر است بی‌آن‌که هنوز شکل جدیدی به خود گرفته باشد. در این مورد، تنها نمونه عادی امرهای واقع که هم اکنون متحقق است، همان است که در گذشته بود و با شرائط جدید زیست، در رابطه نیست. بدین‌قرار، یک امر واقع می‌تواند در تمامی گستره یک نوع، دوام آورد، در همان حال که توقعات وضعیت را بر نمی‌آورد. در این صورت، ما به ظواهر عادی بودن رویارویم. زیرا عمومیتی که معرفی است، عنوان دروغی بیش نیست. عنوانی دروغ است چرا که جز به زور کور عادت، بند نیست و شاخصی نیست که گویای علقه تنگاتنگ پدیده موضوع مطالعه با شرائط عمومی زیست دستجمعی، باشد. این مشکل خاص جامعه‌شناسی است. زیست‌شناسی با این مشکل روبرو نیست. در حقیقت، بس نادر است که انواع جانوران مجبور باشند به شکلهای پیش‌بینی نشده در آیند. در حقیقت، هر جانوری از تولد تا مرگ، تنها برابر طبیعت خود تغییر شکل می‌دهد بی‌آنکه هویت خویش را از دست بدهد. در جامعه‌شناسی، نیز، چنین است وقتی از جامعه‌های ابتدائی سخن بمیان است. این جامعه‌ها بنابر این که تاریخ خود را به پایان آورده‌اند، قانون حاکم برتحول آنها را می‌توان یافت. اما در باره جدیدترین جامعه‌ها، این قانون شناختی نیست. زیرا تمامی طول تاریخ خود را طی نکرده‌اند. از این‌رو است که جامعه‌شناس، وقتی به شرائط متعین کننده امر واقع دسترسی ندارد، در یافتن پاسخ این پرسش که آیا پدیده عادی هست یا خیر، با مشکل روبرو می‌شود. او از مشکل می‌رهد وقتی به یمن بررسی، در می‌یابد امر واقع عمومی است. چون دانست امر واقعی عمومی است، می‌تواند در پی یافتن شرائطی برود که در

گذشته، این عمومیت را متعین کرده‌است. پس از آن، باید ببینند آن شرایط در حال حاضر نیز برجایند یا تغییر کرده‌اند. هرگاه شرایط برجا باشند، جامعه‌شناس می‌تواند امر واقع را عادی بداند و اگر تغییر کرده باشند، بر او است که آن را عادی نداند. برای مثال، برای این‌که بدانیم آیا وضعیت اقتصادی کنونی مردمان کشورهای اروپایی، با وجود نداشتن سازماندهی که ویژه‌گی آن است، عادی است یا خیر، در گذشته، در پی یافتن شرائطی می‌شویم که این اقتصاد را بوجود آورده‌اند. اگر این شرایط برجا هستند، وضعیت این اقتصاد، برغم اعتراض‌ها که بر می‌انگیزد، عادی است. اما اگر ساختار اجتماعی در حال از میان رفتن است و شرایط پدیدآورنده تغییر کرده‌اند، این اقتصاد دیگر عادی نیست و میرنده است.

با وجود این، این‌روش بهیچ‌رو نباید جانشین روش پیشین بگردد و نیز نباید نخست این‌روش بکار رود. نخست به این دلیل که پرسش‌هایی را برمی‌انگیزد - دورتر بدانها می‌پردازیم - که چون دانش ما بقدر کافی پیش نرفته‌است، توانا به پاسخ گفتن به آنها نیستیم. در واقع، توضیح تقریباً کاملی از پدیده‌ها می‌طلبند که نمی‌توانیم بدهیم. چرا که یا علل موجد و یا کارکردهای پدیده‌ها، باید متعین باشند. باری، مهم است که، در تحقیق، هم از آغاز بتوانیم امرهای واقع عادی و غیر عادی را دسته بندی کنیم. تا که بتوانیم بگوییم کدام امرها در قلمرو اندام شناسی و کدام امرها در قلمرو آسیب‌شناسی و کدام امرها در قلمرو جامعه‌شناسی قرار می‌گیرند.

بدین خاطر، وقتی همگانی بودن پدیده به تصدیق رسید، می‌توان نتایج بکاربردن روش اول را تصدیق کرد. لذا ما می‌توانیم سه قاعده زیر را تقریر کنیم:

* سه قاعده:

• **قاعده اول:** پدید آمدن امرواقع، در یک نوع اجتماع معین، عادی است و ربط پیدا می‌کند با یک مرحله معین از رشد آن جامعه. البته وقتی در متوسط جامعه‌هایی از این نوع پدید می‌آید و با مرحله‌ای معین از رشد آن ربط دارد.

- **قاعده دوم:** می‌توان نتایج بکاربردن قاعده اول را، از راه مشاهده عمومی پدیده، بررسی کرد. با توجه به این امر که این عمومیت فرآورده شرائط عمومی زندگی جمعی در نوع جامعه مورد بررسی است.
- **قاعده سوم:** این واری ضرور است وقتی امر واقع موضوع شناسایی مربوط است به نوع جامعه‌ای که هنوز تحول کامل خود را به انجام نرسانده‌است.

۳. در جامعه‌شناسی، پیچیدگی و سیال بودن بسیارِ اغلب امرهای واقع، بیشترین احتیاط را در شناسایی آنها ایجاب می‌کند:

داوریهای ضد و نقیض در باره یک پدیده به ما می‌گویند چرا باید بسیار محتاط باشیم. برای این‌که بیشتر بدانیم چرا باید محتاط باشیم، چند مثال از خطاها را بیاوریم که شناسایی روشمند نیز بیارشان می‌آورد. اساسی‌ترین امرهای واقع وقتی شناسایی علمی می‌شوند که، برای شناسایی آنها، روش بکار می‌بریم. امر واقعی که خاصه آسیب‌شناسانه‌اش، قابل اعتراض نیست، جرم است. همه جرم‌شناسان در این باره بایکدیگر توافق دارند. اگر تعریف‌هاشان از جرم یکسان نیست، بر سر این‌که چه پدیده‌ای جرم است، اجماع دارند. باوجوداین، نیاز به مطالعه بدون شتاب پدیده‌است.

در مقام شناخت پدیده، قواعد پیشین را بکاربریم: جرم تنها در جامعه‌هایی از این یا آن نوع، مطالعه نمی‌شود، در همه جامعه‌ها از هر نوع مطالعه می‌شود. جامعه‌ای نیست که در آن جرم روی ندهد. شکل‌ها و عمل‌های مجرمانه، از جامعه‌ای به جامعه دیگر تغییر می‌کنند. اما، در همه جا و همه وقت، آن عملی که ارتکابش سبب مجازات مرتکب می‌شود، جرم است. اگر به تدریج که جامعه‌ها از نوع مادون به نوع مافوق تحول می‌کنند، میزان جرائم یعنی نسبت جرائم به جمعیت، کاهش بیابد، می‌توان باور کرد که پدیده جرم در حال عادی مانده، اما به از دست دادن این ویژه‌گی روی نهاده‌است. الا این‌که ما هیچ دلیلی در اختیار نداریم که، به استناد آن، باورکنیم پدیده ویژه‌گی عادی بودن را از

دست می‌دهد. امرهای واقع بسیار خلاف آنرا ثابت می‌کنند. از آغاز قرن بدین سو، آمار به ما امکان می‌دهند سیر تحول جرم و جنایت را پی‌بگیریم. میزان آن در همه جا افزایش یافته‌است. در فرانسه، میزان افزایش ۳۰۰ درصد است. بنابراین، پدیده‌ای که علائم عادی بودنش محل چون و چرا نباشد، یافت نمی‌شود. زیرا سخت در بند شرائط هر حیات جمعی است. جرم را بیماری اجتماعی خواندن بدان معنی است که بیماری را عارضی ندانیم، بلکه، در مواردی، ناشی از سرشت بنیادی موجود زنده بشماریم. بدین کار، ما هرآنچه که روانشناسی را از آسیب‌شناسی تمیز می‌دهد، را محو می‌کنیم.

بدین سان، ما با حاصل سخنی روبرو می‌شویم که متناقض می‌نماید. زیرا با قراردادن جرم در شمار پدیده‌های موضوع جامعه‌شناسی عادی و بهنجار، نه تنها می‌گوییم: پدیده، گرچه تأسف‌آور، اما اجتناب‌ناپذیر و ناشی از سرشت زشت تصحیح‌ناپذیر انسان است، بلکه بر گفته خود می‌افزاییم: پدیده عامل سلامت جامعه است. بخشی جدایی‌ناپذیر از هر جامعه سالم است. این نتیجه، در دید نخست، بسی شگفت‌آور است. با وجود این، وقتی بر این شگفت‌زدگی چیره می‌شویم، آسان دلایل عادی بودن آنرا درمی‌یابیم و تصدیق می‌کنیم: جرم عادی است زیرا هیچ جامعه‌ای که در آن جرم نباشد، وجود ندارد.

برای این‌که در یک جامعه مفروض اعمالی روی ندهند که جرم هستند، باید که در همه وجدانها فردی، بدون استثناء از احساسات حامی قانون مجازات مجرمان به میزان ضرور، پر باشند و بر اثر وقوع جرم جریحه‌دار بگردند تا که احساسات مخالف را مهار کنند. اگر هم چنین بگردد، باز هم جرائم از میان نمی‌روند، تنها شکلشان تغییر می‌کند. زیرا علتی که بدین سان سرچشمه‌ها را خشک می‌کند، درجا، سرچشمه‌های جدید را باز می‌کند.

نقد: احساسات نیک‌گزارشگر معرفت بر حقوق و عمل به حقوق و با یکدیگر رابطه حق با حق برقرار کردن هستند. هرگاه در جامعه‌ای افراد به حقوق خویش عمل کنند، رابطه‌ها حق با حق می‌شوند و جرائم که از اشکال روابط قوا هستند، بی‌محل می‌شوند. مؤلف به احساسات جمعی در حمایت از حقوق جزا، سخن می‌گوید و نه از حقوق ذاتی حیات. معرفت به حقوق و عمل به حقوق، غیر از

بیزاری از خون‌ریزی و آدمکشان است. چرا که احساسات، بنا بر موقع و بنا بر نوع توجیه یک امر واقع، تغییر می‌کنند. حال آن‌که عمل‌کنندگان به حقوق، همواره، عمل ناحق را بی‌محل می‌کنند. بدین‌سان، اگر دورکیم از این حقوق سخن می‌گفت، به جرم صفت جبری نمی‌داد.

در حقیقت، اگر جرائم را بمثابه امرهای واقع مستمر، دائمی بشماریم، لاجرم نه درمان‌پذیر می‌شوند و نه می‌توان مانع برهم افزوده شدنشان شد. چرا که روابط قوا بر هم می‌افزایند و عمل‌های مجرمانه بمثابه شکلی از آنها نیز بر هم می‌افزایند. امری که به تصدیق دورکیم و نیز واقعیت در منظر دید، در همه جامعه‌ها، مشاهده کردنی است. بگناه پرداختن به ویژه‌گی‌های امرهای واقع مستمر، از منظر دیگری نیز نظر دورکیم را نقد خواهیم کرد.

پایان نقد

در حقیقت، برای این‌که احساسات جمعی، از حقوق جزائی مردم، در برهه معینی از تاریخ خود، حمایت کنند، باید که این حقوق در وجدان‌هایی نفوذ کنند که تا آن زمان، بروی آنها بسته بودند و یا بسط یدی را پیدا کنند که به اندازه کافی نداشتند. باید که نسبت به آنها دلبستگی شدید پدید آید که پیش از آن وجود نداشت. باید که جامعه، در مجموع خود، آنها را تا بخواهی کارآ احساس کند. زیرا این حقوق برای آن‌که توان تحمیل شدن بر افراد را بیابند، سرچشمه دیگری ندارند. برای این‌که آدمکشان ناپدید شوند باید که بیزاری از خون‌ریزی، در قشرهای اجتماعی که، در آنها، آدمکشان پدید می‌آیند، شدت بگیرد. هنوز، باید در تمامی جامعه این بیزاری شدت یابد. وانگهی، نفس غیبت جرم بطور مستقیم در تولید این نتیجه، سهم می‌شود. زیرا یک احساس وقتی بسیار بیشتر کارآ می‌شود که همواره یکسان رعایت بگردد. حالت‌های قوی وجدان جمعی، بدون آن‌که این وجدان از جنحه‌ها که نسبت به جرم‌ها خفیف‌تر هستند، نیز بیزار باشد، برجا نمی‌مانند. چرا که دومی‌ها شکل خفیف اولی‌ها هستند. بدین‌سان، در مثال، دزدی و ارتکاب خطای ساده نسبت به مال دیگری، دومی تنها احساس دیگر دوستی و رعایت حق مالکیت دیگری را بر می‌انگیزند. لذا، نسبت به خطا احساس بیزاری خفیف‌تری برانگیخته می‌شود تا نسبت به دزدی.

و چون در وجدان همگانی، نسبت به خطا، همان بیزاری شدید پدید نمی‌آید، نسبت به خطا بنابر اغماض می‌شود. بدین خاطر است که خطا کار سرزنش می‌شود اما دزد مجازات می‌گردد. اما اگر همان احساس بیزاری شدید نسبت به دزدی، نسبت به خطا نیز پدید آید، به ترتیبی که در همه وجدانها، بیزاری نسبت به تمایل به دزدی در کمال شدت باشد و نسبت به خطاهای مالی هم همان بیزاری ابراز شود، خطاها نیز در خور تنبیه می‌گردند و حساسیت شدید وجدان جمعی بر جا می‌ماند...

بدین‌سان، وجدانهای اخلاقی افراد بازگو کننده وجدان اخلاقی جامعه می‌شوند و با همان توان بازدارنده هرگونه عملی، خواه جرم و خواه خطای اخلاقی، می‌گردند که این وجدان را جریحه‌دار می‌کند. اما همسانی و هم‌شکلی این اندازه جهان‌شمول و مطلق، اساساً ناممکن است. چرا که پیشینه زندگی افراد یکسان نیست و تأثیر عوامل اجتماعی در زندگی افراد همانند نیست. در نتیجه، وجدانها گوناگونند. از این‌رو، جامعه‌ای را نمی‌توان یافت که افراد انواع متفاوت نداشته باشند. لذا در هر جامعه کسانی نیز پیدا می‌شوند که منش جنایت کاری دارند. زیرا سبب سرشت آنها نیست. بلکه سبب وجدان همگانی است وقتی ضعیف است. اگر وجدان همگانی هرچه قوی‌تر باشد و بقدر کفایت آمریت داشته باشد تا که ارزش مطلق این تفاوتها ناچیز شود، نسبت به جرم حساس می‌شود و آنها را که تمایل به خطا دارند را نیز، از ارتکاب آن باز می‌دارد. بدین‌سان جرم ضرور است و به شرائط بنیادی هر زندگی اجتماعی ربط دارد. بدین خاطر نیز مفید است. زیرا شرائطی که جرم بدانها ربط دارد، خود نیز ضرور هستند. برای تحول عادی اخلاق و حقوق، ضرور هستند.

هر ساماندهی مانعی بر سر تجدید ساماندهی است. بدین خاطر است که ساماندهی جامعه‌های ابتدائی مستحکم‌تر هستند. هر اندازه یک ساختار محکم‌تر با هرگونه تغییر ناسازگارتر. بدین قرار، اگر جرم و جنایتها نبودند، شرط تحول که تحول‌پذیر بودن ساختار است، نیز وجود پیدا نمی‌کرد. زیرا نبود جرم و جنایت بدان معنی است که شدت احساس جمعی در تاریخ بی‌مانند گذشته است. هیچ چیز تا ابد خوب و ناندازه‌مند نیست. باید که آمریت وجدان اخلاقی افراطی نباشد. چرا که آسان جامد می‌شود و شکلی فاقد حرکت به خود می‌گیرد.

نقد: حکم‌های اخیر دورکیم ناقض روشی هستند که پیشنهاد می‌کند. و نیز، دورکیم بدان خاطر که حقوق ذاتی حیات را لحاظ نمی‌کند، از این واقعیت نیز غافل می‌شود که جنحه و جرم و جنایت اشکال روابط قوا هستند. جامعه‌گرفتن روابط قوا، مسئله ساز می‌شود و این مسئله‌ها برهم افزوده می‌شوند و زندگی را با خطر مرگ روبرو می‌کنند. او از قاعده‌ای که قدرت از آن پیروی می‌کند نیز غافل است: تخریب همواره باید بیشتر از ساختن باشد. بنابراین، آنچه تحول گمان می‌رود، برف انبار شدن تخریب‌ها است.

او بدین خاطر جرم را مفید می‌داند که آن را هم گویای تحول‌پذیری وجدان‌های همگانی و اخلاقی و نیز نظام اجتماعی می‌انگارد و هم آنچه زمانی جرم تصور می‌شود، بسا جرم نیست و عملی سودمند نیز هست. حال آن‌که تحول ساختاری که روابط قوا است، جز فراگیرتر شدن این رابطه‌ها و برهم افزودن تخریب‌ها نیست. در حقیقت، میزان باز و بسته بدون نظام اجتماعی را اندازه فراگیری روابط قوا بدست می‌دهد. جامعه بسته جامعه‌ای است که، در آن، رابطه‌ها اغلب، رابطه‌های قوا هستند. در این رابطه، میزان تمیز عمل حق از عمل ناحق، اثر آن بر روابط قوا است. هرگاه رابطه‌ها کمتر رابطه قوا و بیشتر رابطه‌های حق با حق بگردند، بسیاری نظرها و عمل‌ها که جرم بشمار بودند، مطلوب می‌گردند. بدین سان، تحول رابطه‌ها جرم بمعنای بکاررفتن ترکیبی ویران‌گر در روابط قوا را عمل مفید نمی‌گرداند. بلکه عمل را که جرم نبوده است، از پوشش مجرمانه‌ای عریان می‌کند که مسلط‌ها بدان می‌پوشانند.

در عوض، جامعه باز، جامعه‌ای است که، در آن، رابطه‌ها رابطه‌های حقوق‌منداها بایکدیگر است. در این جامعه، وجدان‌های تاریخی و علمی و اخلاقی از رشد انسان غنی می‌جویند و وجدان همگانی را سیراب می‌کنند. این وجدان جامعه را در راست راه رشد بر میزان عدالت اجتماعی نگاه می‌دارد.

پایان نقد. بنگریم او در باره تحول اخلاق و حقوق چه می‌گوید:

بنابر حقوق آتن، سقراط یک مجرم و محکوم شدنش به مرگ عین عدالت بود. حال آن‌که جرم او، استقلال در اندیشیدن بود. این جرم نه تنها برای آتی‌ها

که برای همه انسانها مفید بود. مفید بود زیرا بکار تدارک یک باور و یک اخلاق جدید می‌آمد. این باور و اخلاق برای مردم آتن سودمند بود. زیرا سنی که زندگی آنها را تنظیم می‌کردند دیگر با شرایط زیست آنها دمساز نبودند. مورد سقراط موردی منحصر به فرد نیست. زیرا امری است که، در تاریخ، بطور مداوم وقوع می‌یابد. آزادی اندیشه‌ای که اینک ما از آن برخورداریم، برقرار نمی‌شد اگر قواعدی که آن را ممنوع می‌کردند، از سوی اندیشمندان، مرتب نقض نمی‌شدند و سرانجام لغو نمی‌گشتند. باوجود این، در زمان خود، آزادی اندیشه جرم بود زیرا احساساتی را جریحه‌دار می‌کرد که وجدان همگانی آنرا بر نمی‌تافت. حال آن‌که این جرم مفید بود زیرا مبشر تغییرها بود که روز به روز، ضرورت می‌گشتند. فلسفه آزاد بنیان‌گذار همه نوع ارتداد بود که در طول قرون وسطی، جرمی شمرده می‌شد که مرتکب آن، گرفتار مفتشان عقیده می‌گشت.

نقد: توضیح دورکیم، کاستی نظر او را که پیشتر آشکار کردیم، عیان می‌کند. در حقیقت، از استعدادها که انسان‌ها دارند، یکی استعداد اندیشیدن است. عقل انسان، در حالت طبیعی، خودانگیخته، یعنی مستقل و آزاد، بنابراین، خلاق است. اندیشه‌ای که خلق می‌شود، لاجرم اظهار می‌شود. گوناگونی انسان‌ها اندیشه‌ها که خلق می‌شوند را ناهمسان می‌گرداند. بدین خاطر، حق اختلاف از حقوق ذاتی حیات است. این حق جریان آزاد اندیشه‌ها و داده‌ها و اطلاعه‌ها را ضرور می‌کند.

بدین قرار، جرم شناختن استقلال در اندیشیدن و آزادی در نوع اندیشیدن، جز کار قدرت نمی‌تواند باشد. قدرت بمتابه رابطه قوا و ترکیبی از علم و فن و ثروت و زور و... که در این رابطه بکار می‌رود است که احساس جمعی از خود بیگانه را پدید می‌آورد. از این رو، دو نوع تغییر جامعه‌ها بخود می‌بینند:

• تغییرها که تغییر شکلهای روابط قوا هستند. بر اثر این نوع تغییرها، استقلال در اندیشیدن همواره جرم می‌ماند. ولو طرف مسلط بطور صوری استقلال در اندیشیدن را بپذیرد - که بدون وجدان به حقوق چنین نمی‌کند، در عمل، اندیشه‌ها را سانسور می‌کند و

- تغییرها که جانشین شدن روابط قوا با روابط حق با حق هستند. این تغییرها هستند که سبب بیرون آمدن شهروندان از غفلت، غفلت از حقوق، می‌گردند و پوشش جرم را که قدرت بر حق پوشانده‌است، می‌درند.
پایان نقد

توضیح دروکیم کاستی نظر او را بازهم آشکارتر می‌کند:

۴. قواعدی که انواع جامعه‌ها، در تشکیل شدن، از آنها پیروی می‌کنند:

- از دید تاریخ شناس، جامعه از افراد نایکسانی تشکیل شده‌است که بایکدیگر مقایسه‌کردنی نیستند. هر جامعه‌ای سیما و منش خاص خویش، تشکیلات خود، حقوق خود، اخلاق خود، سازمان اقتصادی خاص خویش را دارد. بنابراین، جامعه‌ها را یکسان انگاشتن و تعمیم سیما و منش یک جامعه به جامعه‌های دیگر ناروا است.

- از دید فیلسوف، بعکس، همه گروه‌بندی‌های ویژه که ایل‌ها خوانده می‌شوند، شهرنشینان و ملت‌ها خوانده می‌شوند، جز تألیف‌ها و ترکیب‌های حادثی و موقت، بدون واقعیتی خاص، نیستند. آنچه واقعیت دارد انسانیت است. این ویژه‌گی‌های همگانی فرآورده طبیعت انسان هستند که هر تحول اجتماعی از آن نشأت می‌گیرد.

در نتیجه، از دید اولی‌ها، تاریخ رشته‌ای از رویدادها بیش نیست که ادامه دارد بی‌آنکه بازتولید یا تکرار بگردد. و از دید دومی‌ها، این رویدادها تنها از این نظر ارزشمند هستند که ترجمان قوانین عمومی هستند که در تشکیل طبیعت انسان بکار رفته‌اند و بر ارتقای تاریخی حاکمند. از دید تاریخ‌شناسان، آنچه بکاربردش برای یک جامعه خوب است، نباید در جامعه‌های دیگر بکاربرد. زیرا شرایط حالت تندرستی از جامعه‌ای به جامعه دیگر تفاوت می‌کنند و نمی‌توان آنها را، بطور نظری، تعیین کرد. از راه عمل، کورمال کورمال، است که می‌توان

این شرایط را تبیین و تعیین کرد. از دید فیلسوفان، این شرایط را می‌توان یکبار برای همیشه، برای نوع انسان، شناسایی و تعیین کرد. بدین‌سان، واقعیت اجتماعی، یا موضوع فلسفه‌ای تجریدی و یا تک‌نگاری توصیفی خالص است. از جبر این دو نگرش، وقتی می‌توان رهید که بتوان تشخیص داد که در فاصله جامعه‌های تاریخی پرشمار و برداشت فرید و آرمانی از بشریت، انواع جامعه‌ها وجود دارند. در مفهوم نوع، هم آن وحدتی که هر تحقیق واقعاً علمی ایجابش می‌کند و هم گوناگونی‌ای که در عمل وجود دارد، به یمن شناسایی علمی دانسته می‌گردد. زیرا منش هر نوع جامعه، نزد همه افرادی که آن را تشکیل می‌دهند، وجود دارد و در همان حال، نوع‌های اجتماعی با یکدیگر متفاوت هستند. و این راست است که نهادهای (institutions) اخلاقی و حقوقی و اقتصادی و... بی‌نهایت متفاوتند. اما این تفاوتها چنان نیستند که به حیطه اندیشه علمی در نیایند.

این بخاطر نشناختن نوع اجتماع بود که آگوست کنت گمان کرد قانون ترقی در همه جامعه‌ها یکی است و او این قانون را شناخته‌است. بنابراین، جامعه‌آرمانی آن جامعه‌است که این قانون را بی‌کم و کاست اجرا می‌کند و درجه رشد جامعه‌ها را به محک این قانون می‌توان معین کرد. در حقیقت، اگر بیشتر از یک نوع اجتماعی وجود نداشت، جامعه‌ها تنها بلحاظ درجه ترقی یا انطباق با ویژه‌گیهای انسانیت، با یکدیگر فرق می‌کردند. اما اگر انواع جامعه وجود داشته باشند که بلحاظ کیفی از یکدیگر تمیزدانی باشند، دیگر نمی‌توان آنها را یکسان دانست و یا یکسان کرد. بدین‌سان، بسط و ارتقای تاریخی یگانه و ساده‌انگارانه انسانیت بی‌وجه می‌گردد. آن انسانیت واحد جای به انواع اجتماع می‌سپرد که از یکدیگر متمایز و با یکدیگر متفاوتند و بگونه‌ای مداوم در علقه یکدیگر نیستند.

۴/۱. روش علمی برای شناسایی نوع اجتماع:

در دید نخست، این‌طور می‌نماید که برای شناخت هر جامعه، روش دیگری جز تک‌نگاری نیست. تک‌نگاری که تا جای ممکن کامل باشد. بعد این تک‌نگاری‌ها را با یکدیگر مقایسه می‌کنیم تا ببینیم در چه چیزها با یکدیگر

شاهت دارند و در چه چیزها با یکدیگر متفاوتند. برابر اهمیت مشابته‌ها و تفاوتها، مردمان را دسته بندی می‌کنیم. به استناد این روش، گوئیم تنها روشی که در مشاهده و بررسی و شناسایی علمی کارآیی دارد این روش است. در واقع، نوع اجتماع چیزی جز مجموعه‌ای از افراد نیست. حال چگونه بتوان تشکیل و تشکله را اندریافت بدون شناسایی کردن افراد عضو آن و شناسایی کردن خود مجموعه؟ آیا قاعده این نیست که برای شناخت یک کل باید اجزاء آن را یک به یک شناسایی کرد؟ بدین دلیل است که می‌خواستند جامعه‌شناسی بسیار دیر، بی‌نهایت دیر، پدید آید. تا که تاریخ، جامعه‌ها را یک به یک شناسایی کند و به نتایجی عینی دست یابد تا بتوان این جامعه‌ها را با یکدیگر مقایسه کرد.

اما این روش، ظاهر علمی بیش ندارد. این سخن که علم تنها وقتی می‌تواند قانون وضع کند که تمامی امرهای واقعی که قانون بیانگر آنها است را شناسایی کند، نادرست است. باز این مدعا که علم وقتی می‌تواند یک نوع را تبیین کند که تمامی افراد عضو آن، را بی‌کم و کاست، شناسایی کند، صحیح نیست. روش تجربی واقعی آن روشی است که امرهای واقع مبتدل را که گویایی ندارند مگر این که بس فراوان هستند، با امرهای واقع تعیین کننده یا اساسی جانشین کند. همان‌طور که بی‌کون Bacon می‌گوید باید امرهایی را موضوع شناخت گرداند که مستقل از شمارشان، سود و ارزش علمی دارند. بخصوص وقتی بنابر شناسایی چگونگی تشکیل نوع یک اجتماع است، باید این روش را بکار برد. زیرا شناسایی تمامی منش‌های یک فرد، مسئله‌ای غیر قابل حل است. هر فرد یک بی‌نهایت است و بی‌نهایت را نمی‌توان در حیطه شناخت آورد. لذا، به معیاری نیاز است که از فرد درگذرد و تک نگاری نمی‌تواند آن را بیابد و در اختیار قرار دهد. می‌توان گفت هراندازه منش‌ها و ویژه‌گی‌هایی که در طبقه بندی نوع‌ها، اساسی هستند، بیشتر باشند، شناسایی انواع تألیف‌ها و ترکیب‌های آنها، در موارد خاص، نیز مشکل‌تر می‌شود. در نتیجه، شناسایی مشابته‌های روشن و اختلاف‌های واضح که، بدانها بتوان گروه‌ها و زیر گروه‌ها را تشخیص داد، مشکل‌تر می‌شود.

بنابراین، برای طبقه بندی، ما باید منش‌ها و ویژه‌گی‌هایی را برگزینیم که تا بخواهی اساسی باشند. این منش‌ها و ویژه‌گی‌ها شناسایی نمی‌شوند مگر آن‌که در

توضیح امرهای واقع به اندازه کافی پیشرفت کرده باشیم. این دو طرف دانش به یکدیگر همبسته‌اند و سبب پیشرفت یکدیگرند. باوجود این، بدون پیشرفت بایسته در شناخت امرواقع، مشکل نیست دریابیم برای شناسایی منش‌ها و ویژه‌گی‌های انواع جامعه‌ها چه سمت و سویی را باید در پیش بگیریم. ما می‌دانیم که جامعه از اجزائی تشکیل می‌شود که بایکدیگر تألیف و ترکیب می‌شوند و برآیند دارند. از آنجا که طبیعت هر برآیند بستگی دارد به شمار عناصر مؤلفه و شیوه تألیف آنها، پس این عناصر و یا منش‌ها و ویژه‌گی‌ها هستند که باید بشناسیم و در طبقه بندی انواع جامعه‌ها بکار ببریم. خواهیم دید که امرهای واقع همگانی زندگی اجتماعی تابع این عناصر هستند. و چون هر نوع اجتماعی ریخت و سیما دارد، می‌توانیم ریخت و سیما شناسی را آن بخش از جامعه‌شناسی بدانیم که سعی بر شناسایی نوع‌های جامعه‌ها و طبقه بندی آنها دارد.

مبنای این طبقه بندی را می‌توان دقیق‌تر کرد: می‌دانیم اجزای تشکیل دهنده هر جامعه، خود جامعه‌های ساده‌تری هستند. یک جامعه از ترکیب دو یا چندین جامعه بوجود آمده‌است که پیش از آن جامعه وجود می‌داشته‌اند. پس اگر ساده‌ترین جامعه را موضوع شناسایی کنیم، می‌توانیم بدانیم چگونه تشکیل و ترکیب شده‌است و چگونه با جامعه‌های دیگر ترکیب گشته و از ترکیب جامعه‌های ساده چسان جامعه بزرگ و پیچیده بوجود آمده‌است.

۴/۲. بدین‌سان، نخست جامعه ساده‌است که باید شناسایی کرد:

اسپنسر Spencer نیک دریافته‌است که طبقه بندی روشمند انواع جامعه‌ها، جز این مبنای دیگری ندارد. الا این‌که بکار بردن این مبنی، نیازمند تبیین دقیق جامعه ساده‌است. اما اسپنسر نه تنها این تعریف را بعمل نمی‌آورد، بلکه بنظر او این‌کار تقریباً ناممکن است. چرا که از دید او، معیار سادگی، اساساً، سازمان ابتدائی است. اما تشخیص دقیق اندازه ابتدائی بودن که به استناد آن بتوان گفت جامعه موضوع شناسایی ساده‌است، آسان نیست.

اما تعریف جامعه ساده ممکن است: صفت ساده تنها وقتی بکاربردنی است که گویای جامعه بدون اجزاء باشد. بنابراین، مراد از جامعه ساده، هر جامعه‌ای است که جامعه‌های دیگری که ساده‌تر از آن باشد را در بر نداشته باشد. بنابراین، جامعه ساده جامعه‌ای که تنها یک جزء داشته باشد و در گذشته نیز اجزاء ساده‌تر از خود را نداشته باشد. این جامعه درجا قابل انحلال در افراد تشکیل دهنده خویش است. این افراد در محدوده یک گروه کلی، گروه‌های جزئی ویژه را تشکیل نمی‌دهند. چنین جامعه‌ای پایه طبیعی هرگونه طبقه بندی است.

روشن است که جامعه‌ای با این تعریف نمی‌توان یافت. در عوض، اردوهایی که انسان‌ها ایجاد کرده‌اند، قابل مشاهده هستند. در همه جا، طایفه را می‌توان یافت. بنابراین، وقتی هم امرهای واقع دیگری گویای وجود این اردو یا گروهی که افراد آن را تشکیل داده باشند، در اختیار نباشند، وجود طایفه، یعنی جامعه‌ای که از اردوها تشکیل شده‌است، به ما اجازه می‌دهد بگوییم، پیش از آن، جامعه‌های ساده‌تری که در یک اردو خلاصه می‌شده‌اند، وجود می‌داشته‌اند. و همه انواع جامعه‌ها از این اردوها پدید آمده‌اند.

بدین‌سان، نمونه‌هایی از جامعه‌های چند جزئی ساده را در برخی ایل‌های هندوهای امریکایی و استرالیایی، می‌توان یافت. ایل کیلی نیز همین منش و خاصه را دارد. این ایل مجموعه‌ای از طایفه‌ها است که هریک در روستایی سکنی گزیده‌اند. فراتر از این جامعه، جامعه‌ای است که از اجتماع جامعه‌های پیشین پدید می‌آید. این جامعه چند جزئی ساده است. ویژه‌گی جامعه ائتلافی هندوهای امریکایی از این نوع است. فراتر از این نوع جامعه، جامعه چند جزئی دوبار ترکیب و تألیف بسته‌است. این جامعه از ادغام چندین جامعه چند جزئی ساده بوجود می‌آید. ایل‌ها این‌سان پدید می‌آیند که بنوبه خود در تشکیل جامعه‌های بزرگ‌تر و پیچیده‌تر شرکت می‌کنند.

بدین‌سان، در طبقه بندی اصل بر این است که کار را باید با طبقه بندی جامعه بر پایه اندازه ترکیب و تألیف، آغاز کرد. پایه را باید جامعه‌ای قرارداد که کاملاً ساده، یعنی تنها یک جزء داشته باشد. در درون این طبقه‌ها، انواع گوناگون بنابر این که اعقاب کامل اجزاء ابتدائی باشند یا نباشند، قابل تشخیص می‌شوند.

۵. قواعدی که در توضیح امرهای واقع اجتماعی بکارشان باید برد:

تشکیل انواع جامعه‌ها وسیله‌ای است برای گروه‌بندی امرهای واقع اجتماعی بقصد آسان کردن تفسیر آنها. ریخت‌سیماشناسی اجتماعی راه‌یابی به توضیح علمی است. روش خاص ریخت‌وسیماشناسی کدام است؟

۵/۱. امرواق چگونه پدید می‌آید و چرا همان که هست می‌ماند؟:

اغلب جامعه‌شناسان امرهای واقع اجتماعی را شناسایی کرده‌اند وقتی که دانسته‌اند بدانند به چه کار می‌آیند و چه نقشی را ایفا می‌کنند. چنان‌که پنداری علت وجودی دیگری جز نقشی که ایفا می‌کنند، ندارند. بدین‌خاطر است که می‌پندارند کارشان پایان می‌پذیرد وقتی نقش‌هایی را می‌یابند که امرهای واقع ایفا می‌کنند. از این‌رو است که آگوست کنت برای تمامی نیروی محرکه نوع انسان سمت‌یابی بنیادی تشخیص می‌دهد و آن «واداشتن انسان است به بهتر کردن شرائط خویش تحت همه رابطه‌ها». اسپنسر براین است که انسان نیازمند بزرگ‌ترین خوشبختی‌ها است. بر وفق این اصل است که او تشکیل جامعه را توضیح می‌دهد. چراکه جامعه امکان همکاری افراد و تشکیل دولت را پدید می‌آورد و دولت سودمند است در بسامان آوردن تعاون و سمت بخشیدن به تغییرها به رشد و آشتی دادن روزافزون نیازهای اعضای خانواده، پدر و مادر و فرزندان با یکدیگر و نیز آشتی دادن نیازهای خانواده و جامعه با یکدیگر.

اما این روش دو مسئله بسیار متفاوت را در هم می‌آمیزد. شناسایی فایده یک امر واقع اجتماعی غیر از شناسایی چگونگی پدیدآمدنش و چونی این‌که هست بودن آن است. زیرا کاربرد امر واقع ایجاب می‌کند ویژه‌گی‌هایی را شناسایی کنیم که بدان منش می‌بخشند اما آن‌را پدید نمی‌آورند. این نیاز به کاربرد امر واقع نیست که آن را از نیستی به هستی می‌آورد. علل موجوده‌ای از نوع دیگر آنها را پدید می‌آورند. اهمیت شناسایی عوامل موجوده و چونی همان‌که هست بودن امر

واقع اجتماعی در این است که در می‌یابیم، برای مثال، هرگاه روحیه خانوادگی ضعیف گردد، خاطر نشان کردن فایده خانواده سبب تقویت آن نمی‌شود. باید علت پیدایش خانواده را جست و خاطر نشان کرد. و نیز، ضعف دولت با یادآوردن فایده وجودش، برطرف نمی‌شود، با یافتن منشاءهای آمریت، یعنی سنت‌ها و روحیه جمعی است که می‌توان عوامل ضعف را از میان برد.

آنچه دوگانگی این دو نوع تحقیق بر ما معلوم می‌کند این است که یک امر واقع اجتماعی می‌تواند وجود داشته باشد بی‌آنکه فایده‌مند باشد. یا بدین خاطر که هیچ‌گاه بکار یک هدف حیاتی نیامده است و یا که زمانی به این کار آمده اما فایده خود را از دست داده و به صرف عادت بدان، برجا مانده است. بسا یک عمل و یا یک نهاد اجتماعی شکل خود را تغییر می‌دهد بی‌آنکه طبیعتش تغییر کند. قاعده «الولد للفراش» همان که در حقوق رومی بود، در حقوق ما برجا است. اما قاعده بکار آن می‌رفت که حق پدر بر فرزندی را برکسی قبول بنشانند که از همسر قانونی او بدنیا می‌آید. اما امروز، بیشتر بکار حمایت از فرزندان می‌آید. احکام جزمی مسیحیت قرن‌ها است که تغییر نکرده‌اند اما نقشی که در جامعه‌های مدرن ما بازی می‌کنند دیگر همان نیست که در قرون وسطی ایفا می‌کردند. بهمین ترتیب، کلمه‌ها، بی‌آنکه تلفظ و املایشان تغییر کند، بکار اظهار اندیشه‌های نو می‌روند. هم در زیست‌شناسی و هم در جامعه‌شناسی پذیرفته است که هر عضوی از کارکرد و وظیفه خویش مستقل است. به سخن دیگر، در همان حال که همان می‌ماند که هست، می‌تواند در تحقق هدفهای گوناگونی بکار رود. بنابراین، عواملی که آن‌را پدید می‌آورند، از هدفهایی مستقل هستند که امر واقع بکار می‌رود تا تحقق بجویند.

ما نمی‌خواهیم بگویم که گرایشها و نیازها و دلخواه‌های انسان‌ها هرگز در تحول اجتماعی پا در میان نیستند. بعکس، مسلم است که در شمار شرائطی هستند که یک امر واقع اجتماعی، در بسط یا قبض، تابع آنها است. برای مثال، ما توضیح دادیم که پیشرفت مداوم در تقسیم کار در جامعه، ضرور است برای این‌که بتدریج که جامعه در تاریخ به پیش می‌رود و شرائط زیستش، نو به نو می‌شوند، بتواند، خود را حفظ کند. این توانایی را غریزه حفظ حیات خوانده‌اند

که دقیق نیز نیست. اما حفظ زندگی به تنهایی نمی‌تواند ابتدائی‌ترین تخصص درکار را توضیح بدهد. زیرا تا وقتی که شرایط جمع نباشند، این پدیده که در وجود تابع آنها است، بوجود نمی‌آید. به سخن دیگر، تا زمانی که گوناگونی‌های افراد، از رهگذر توارث و عدم تعین رو به افزایش وجدان جمعی، (بهمان اندازه که جامعه بزرگ می‌شود و تحول می‌کند، وجدان همگانی از بند دلبستگی‌های گروهی و شخصی رها می‌شود. وجدان جمعی که از دید او، مجموعه باورها و ارزشهای مشترک یک جامعه هر اندازه نامتعین‌تر می‌گردد، با تقسیم اجتماعی کار سازگارتر می‌شود) به اندازه کافی افزایش نیافته باشند، تقسیم کار اجتماعی پدید نمی‌آید و پیشرفت نمی‌کند. حتی می‌باید تقسیم کار وجود خود را شروع کرده باشد تا سودمندی آن مشاهده شده و نیاز بدان احساس شده باشد. تنها بسط گوناگونی‌های افراد سبب گوناگونی ذائقه‌ها و کاردانی‌ها می‌شود. اما غریزه حفظ حیات به تنهایی و بدون علت نطفه تخصص در کار را منعقد نمی‌کند. اگر ما را به سمت و سوی جدید راه برد بدین خاطر بود که راهی که ما را در آن راه می‌برد، مسدود یافت. راه مسدود بود زیرا تراکم جامعه‌های بیشتر می‌شد و این تراکم مبارزه را ناگزیر می‌کرد. لذا، زندگی افراد بیش از پیش مشکل می‌شد اگر همه می‌خواستند کارهایی را بکنند که تخصص طلب نمی‌کردند. این شد که تغییر راه ضرور شد. ناگزیر تقسیم کار اجتماعی بیش از پیش بسط جست. بدین خاطر بود که تخصص بسط یافت بی‌آنکه با مقاومتی روبرو شود. راه‌کارهای دیگر مهاجرت و خودکشی و جنایت بودند. باوجود این، بنابر میانگین موارد، علائقی که ما را به وطن پیوند می‌دهند و عواطفی که ما نسبت به همانندهای خود داریم، در مقایسه با عادت‌ها که به تخصص پیدا می‌کنیم، بسیار قوی‌تر و مقاوم‌تر هستند.

بدین‌سان، بهیچ‌رو، به غایت‌گرایی نمی‌پردازیم. زیرا توضیح‌های جامعه‌شناسی نمی‌تواند نیازهای انسان را در بر نگیرد. این نیازها بر تحول اجتماعی مؤثر نمی‌شوند اگر خود تحول نکنند. و در توضیح تغییرها که نیازها می‌پذیرند، سر و کار ما با عوامل هستند که ربطی به غایت ندارند.

بدین‌سان، وقتی برآن می‌شویم که یک پدیده اجتماعی را توضیح بدهیم، باید علت مؤثر در پدیدآمدن آن و کارکرد پدیده را بشناسیم و توضیح بدهیم. ما کلمه

کارکرد را بر کلمه هدف یا غایت ترجیح می‌دهیم. زیرا امرهای واقع اجتماعی وجودشان را مدیون نتایج مفیدی که بیار می‌آورند، نیستند. آنچه باید تعیین کرد اینست: **آیا ارتباطی میان امرواقع موضوع شناسایی با نیازهای عمومی اندام زنده جامعه وجود دارد و اگر وجود دارد، این رابطه چگونه رابطه‌ای است؟** بدون آنکه به قصدی بودن یا نبودن ارتباط بپردازیم. چراکه قصد و بودن و نبودنش بیش از آن ذهنی است که بتواند موضوع کار علمی بگردد.

نه تنها دو مسئله، یکی امر واقع و دیگری اثرهای آنرا باید از هم جدا کرد، بلکه نخست باید اولی را شناسایی کرد. طبیعی است که نخست باید پدیده را و سپس اثرهای آنرا شناسایی کرد. این روش منطقی است چراکه شناسایی امر واقع به شناسایی اثرهای آن کمک می‌کند. در حقیقت، رابطه علت با امرواقع، متقابل است و این رابطه متقابل به اندازه کافی طرف توجه قرار نگرفته است. بدون تردید، معلول بدون علت خود وجود پیدا نمی‌کند. اما علت نیز نیازمند معلول خویش است. معلول از علت است که نیرو می‌گیرد اما بنوبه خود به علت نیرو می‌دهد. در نتیجه، معلول نمی‌تواند ناپدید شود و علت از آن اثر نپذیرد. برای مثال، واکنش جامعه که در شکل مجازات مجرم بروز می‌کند از شدت احساسات جمعی که جرم بر می‌انگیزد، نشأت می‌گیرد. اما، از سوی دیگر، کارکرد مفید آن این است که احساسات را در همان شدت نگاه می‌دارد. زیرا اگر جریحه‌دارکننده احساسات جمعی مجازات نشود، این احساسات شدت می‌گیرد. و نیز، به تدریج که محیط اجتماعی بغرنج‌تر و متحول‌تر می‌شود، سنت‌ها، باورهای استوار، سست و لرزان می‌گردند. از تعیین و جبرشان کاسته می‌شود: بیشتر نامتعیین و بیشتر نرم و انعطاف‌پذیر می‌شوند و توان اندیشیدن شهروندان در این باره‌ها فزون‌تر می‌گردد. اما همین توان برای جامعه‌ها و برای افراد ضرور هستند تا بتوانند با محیط متحول‌تر و بغرنج‌تر انطباق بجویند.

بدین‌سان، نقش علت پدیدآورنده امر واقع اجتماعی را کارکرد این امر بازگو می‌کند. و این کارکرد، دست کم در بسیاری از موارد، کارش این است که علتی را برجا نگاه می‌دارد که امر واقع را پدید آورده است.

بنابراین، اگر امرواقع و کارکرد آن را نیک بشناسیم، علت آن را نیز شناخته‌ایم.

گرچه بعد از شناسایی امرواقع باید به سراغ شناسایی کارکرد آن رفت، اما شناسایی آن همواره ضرور است. زیرا بدون آن، شناسایی امرواقع کامل نیست. در حقیقت، اگر هم فایده امر واقع همان نباشد که پدیدش آورده‌است، اما عموماً باید مفید باشد تا که امر واقع بتواند بپاید. چرا که اگر فاقد فایده باشد، زیانمند می‌شود و اگر عموم امرهای واقع منش انگل را داشته باشند، بودجه ساختمان جامعه، گرفتار کسری می‌شود و زندگی اجتماعی ناممکن می‌گردد. بنابراین، برای آنکه زندگی اجتماعی از هوشمندی کافی برخوردار گردد، باید دانست امرهای واقعی که مایه آند چسان بایکدیگر همیاری می‌کنند تا که جامعه با خود و با بیرون از خود، هم‌آهنگ باشد. بدون تردید، تعریفی که، بنابر آن، زندگی یک ارتباط میان محیط دارونی با محیط بیرونی است، تعریفی نزدیک به تعریف صحیح از زندگی است. با این که این تعریف بطور عموم، حقیقت دارد، اما برای توضیح امر واقعی که در این حیات نقش دارد، کافی نیست علتی را بشناسیم که پدیدش آورده‌است. دست کم در اغلب موارد باید سهمی را که این امر واقع در برقراری هم‌آهنگی عمومی برعهده دارد را شناسایی کنیم.

نقد: یادآور شویم که امرهای واقع یا در ترکیشان زور شرکت دارد (مثل قتل) و یا در ترکیشان زور شرکت ندارد و حق شرکت دارد (مثل دوستی)، این دو دسته امور، در حیات اجتماعی و هم‌آهنگی آن، نقش یکسانی ندارند. هرگاه دسته دوم کاهش پذیرند بدین خاطر که رابطه‌های حق با حق با رابطه‌های قوا جانشین می‌شوند، حیات اجتماعی به خطر می‌افتد و سرنوشت جامعه‌های از میان رفته به ما می‌گویند که امرهای واقع بیانگر روابط قوا سبب مرگ جامعه می‌گردند. تولد و مرگ نهادها در جامعه‌ها نیز این واقعیت را مرتب گزارش می‌کنند. دورکیم چرا این دو دسته امرهای واقع را از یکدیگر باز نشناخته‌است؟ یکی به دلیل جبری که بدان قائل بوده و دیگری بخاطر غفلت از رابطه‌هایی که

رابطه‌های قوا نیستند. با نقد نظر او نقش امرهای واقع در حیات اجتماعی و هم‌آهنگی عمومی، تصحیح می‌شود.
پایان نقد

۲/۵. روشی که در حل دو مسئله مشخص باید در پیش گرفت:

روشی که جامعه‌شناسان عموماً بکار می‌برند، در همان حال که غایت‌گرا است، بطور اساسی، روانشناسانه است. این دو گرایش بایکدیگر همبستگی دارند. بنابراین این روش، جامعه جز سامانه‌ای از وسائلی نیست که انسانها برای رسیدن به هدفهایی، بوجود آورده‌اند. اما این هدفها نمی‌توانند فردی نباشند. زیرا پیش از جامعه، جز افراد نمی‌توانسته‌اند وجود داشته باشند. بنابراین، اندیشه‌ها و نیازها که شکل بندی اجتماعی جامعه را ایجاد کرده‌اند، از آن فردها بوده‌اند. پس اگر همه از فرد ناشی می‌شوند، به ضرورت، توضیح را باید از توضیح فرد پدیدآورنده آغاز کرد. وانگهی، در جامعه، تنها وجدانهای منفرد وجود دارند. لذا، در این وجدانها است که سرچشمه همه تحولات اجتماعی را می‌توان یافت و شناخت. بنابراین، قوانین جامعه‌شناسی فرآورده و پی‌آمد و همبسته قوانین عمومی‌تری هستند که قوانین روانشناسی هستند. توضیح درخور زندگی جمعی بر این اساس یافتن پاسخ برای یک پرسش انجام بگیرد: این زندگی چسان از طبیعت انسان نشأت می‌گیرد؟ پاسخ این پرسش را باید بدست آورد. خواه از راه شناسایی مستقیم انسان و خواه از راه بررسی وضعیت انسان‌ها پیش از تشکیل جامعه و خواه به یمن شناسایی بعد از تشکیل آن.

آنچه گفته آمد تقریباً، همان است که اگوست کنت در ویژه‌گی بخشیدن به روش خود بکاربرده‌است. او می‌گوید: «حاصل از شناسایی پدیده جامعه این است که علت و عامل مسلط پدید آمدنش، در کل خود، رشد انسانیت است. بی‌آنکه انسان‌ها استعدادهایی را خلق کنند، به یمن رشد، جامعه‌ها را پدید آورده‌اند». بنظر او، عامل مسلط، در زندگی اجتماعی، ترقی است. و این ترقی تنها به عامل روانی بستگی دارد. به سخن دیگر، به گرایشی بستگی دارد که انسان را به رشد دادن بیش از پیش طبیعتش بر می‌انگیزد. امرهای واقع اجتماعی

نیز، بلاواسطه از طبیعت انسان نشأت می‌گیرند. در مراحل نخستین تاریخ، این امرها بطور مستقیم و بی‌نیاز از بررسی، قابل استنباط هستند. بدین‌سان، کنت اعتراف می‌کند که روش استنتاج را در باره مراحل پیشرفته‌تر تحول نمی‌توان بکاربرد. الا این‌که از دید او، این عدم امکان تنها بلحاظ عملی است. زیرا فاصله میان نقطه آغاز و نقطه پایان آن قدر زیاد است که خرد آدمی، اگر بدون راهنما به راه بیفتد، راه گم می‌کند. رابطه میان قوانین بنیادی طبیعت انسان و نتایج غائی ترقی تحلیل‌پذیر نیست. بغرنج‌ترین اشکال تمدن جز فرآورده زندگی روانی بسط‌جسته نیستند. گرچه نظریه‌های روان‌شناسی برای استدلال جامعه‌شناسانه کافی نیستند، ولی سنگ بنای پیشنهاد‌های جامعه‌شناسانه‌ای هستند که فرآورده‌استقراء هستند. کنت می‌گوید «روش تاریخی وقتی قابل بکاربردن است که بطور منطقی، مستقیم یا غیر مستقیم، اما همواره ردناپذیر، گره در گره نظریه مثبت طبیعت انسان داشته باشد». بدین‌قرار، همواره حرف آخر را روانشناسی می‌زند.

این اصل تنها پایه نظریه‌های جامعه‌شناسی عمومی نیست، بلکه بسیاری از نظریه‌های راجع به قلمروهای خاص نیز از آن الهام می‌گیرند. چنان‌که می‌گویند خانواده بدان‌خاطر تشکیل شده‌است که پدر و مادر به فرزندان و فرزندان به پدر و مادر مهر می‌ورزند. ازدواج از آن‌رو، تأسیس و ماندگار شد که دو همسر و فرزندان آنها و فرزندان فرزندان را از امتیازها برخوردار می‌کند. آن‌سان که اقتصاددانان، بخصوص پیروان نحله سخت‌اندیشان، اندر می‌یابند، زندگی اقتصادی تنها بند یک عامل است و آن‌هم علاقه به ثروت. در باره اخلاق نیز، اصل راهنما همین است: تکالیف فرد نسبت به خود. دین نیز بر همین اصل تعریف می‌شود: دین فرآورده برداشت‌ها از قوای عظیم طبیعت و یا آموزه‌های شخصیت‌های ارجمند است که انسان فرا می‌گیرد.

اما این‌روش را در جامعه‌شناسی نمی‌توان بکار برد مگر بقصد بیرون بردن جامعه‌شناسی از طبیعت خویش. خواهند گفت: چون تنها عنصری که جامعه از آن پدید آمده، فرد است، پس منشاء اولیه پدیده‌های موضوع جامعه‌شناسی، جز روانشناسی نمی‌تواند باشد. اما افرادی که جامعه از تشکیل آنها پدید می‌آید، این‌جا در موازات یکدیگر قرار می‌گیرند، آن‌جا، انجمن می‌شوند. انجمن‌ها،

این جا یک طبیعت و آن جا طبیعتی دیگر دارند. دنیای مواد و حتی جسد های سامان باخته نیز از این قانون پیروی می کنند.

بنابر این اصل، جامعه اجتماع ساده افراد نیست بلکه نظامی است که انجمن ها پدیدش آورده اند و بدان واقعیتی بخشیده اند که ویژه گی های خود را دارد. بدون شک، هیچ جمعی بدون افراد ذی وجدان تشکیل نمی شود. اما این شرط گرچه لازم است اما کافی نیست. باید این وجدانها انجمن کنند، سازش کنند و تألیف شوند و بشیوه ای سازش کنند و تألیف بگردند که زندگی اجتماعی پدید آید. زندگی اجتماعی از چنین تألیفی پدید می آید. در نتیجه، این تألیف است که آن را توضیح می دهد. با پذیرش متقابل و با درآمیختن با هم و با ادغام شدن در یکدیگر، جان های افراد یک موجود روانی را متولد می کنند که یک فردیت روانی ای از نوعی جدید است. بنابراین، در طبیعت این فردیت و نه در طبیعت واحدهای ترکیب کننده آن است که باید علت های بعدی و تعیین کننده امرهایی را جست که در این طبیعت جدید واقع می شوند. جمع می اندیشد، احساس می کند، عمل می کند بگونه ای کاملاً متفاوت با اعضای خود وقتی تنها می شوند. بنابراین، اگر بخواهیم شناسایی جامعه را با شناسایی افراد آغاز کنیم، هیچ از آنچه جامعه است و در آن می گذرد، اندر نمی یابیم. خلاصه کلام این که میان جامعه شناسی و روانشناسی همان رابطه مداومی وجود دارد که میان زیست شناسی و علوم روانی- شمیائی هست. در نتیجه، هربار که یک پدیده اجتماعی بطور مستقیم بوسیله یک پدیده روانی توضیح داده می شود، می توان مطمئن شد که توضیح غلط است.

آنچه چشم این همه جامعه شناس را از دیدن باز داشته است، نارسایی این روش است. با بکاربردن این روش، اینان، معلول را علت می انگارند. بسا می شود که شرایط تعیین کننده پدیده های اجتماعی را برخی حالات روانی نسبتاً تعریف شده و خاص گمان می برند. حال اینکه نتایج آن پدیده ها هستند. بدین خاطر است که علاقه به دین و حسادت جنسی و علاقه پدر و مادر به فرزند و این یکی به آنها و اجداد و... را ناشی از سرشت انسان می پندارند و بر اساس سرشت انسان، وجود دین و ازدواج و خانواده و... را توضیح می دهند. اما تاریخ نشان می دهد که این علائق ذاتی طبیعت انسان نیستند. در برخی از اوضاع و احوال

اجتماعی وجود نیز پیدا نمی‌کنند. و یا از جامعه‌ای به جامعه دیگر، گوناگونی‌ها بدان حد است که وقتی، با حذف ناهمگونی‌ها، بن‌مایه مشترک را می‌یابیم که منشاء روانی خوانده می‌شود، مبهم و گرده مانند است که فاصله آن با امرهای اجتماعی که می‌خواهیم توضیح بدهیم، بی‌نهایت است. این علائق فرآورده سازمان جمعی هستند و نه پایه و اساس آن. بهیچ‌رو ثابت نشده است که اجتماعی بودن انسان غریزی است و از آغاز وجود داشته است. طبیعی‌تر این است که آنرا فرآورده زندگی اجتماعی بدانیم. چراکه بررسی زندگی حیوانها بر ما معلوم می‌کند بنابراین که محیط زیست آنها ناگزیرشان کند زندگی جمعی داشته باشند یا نه، زندگی جمعی پیدا می‌کنند و یا پیدا نمی‌کنند. و نیز باید افزود که حتی میان علائق متعین‌تر و واقعیت اجتماعی، فاصله بسیار است.

نقد: انسان دارنده استعدادها و فضل‌ها بر دورکیم و جامعه‌شناسان و نیز روانشناسان شناخته نبوده است. بنظر او، شرائط طبیعی انسان‌ها را ناگزیر کرده‌اند به زندگی اجتماعی تن دهند. اما بدون وجود استعداد انس و دوست داشتن، در انسان‌ها و نیز در حیوان‌ها، نه تنها زندگانی جمعی نامیسر می‌شد، بلکه ادامه نسل نیز ناممکن می‌گشت. نه در «جامعه‌های ابتدائی» و نه در «جامعه‌های پیشرفته و بخرنج»، انسان بدون اندیشه راهنما، وجود نداشته است و ندارد. گوناگونی باورها نه گویای فقدان استعداد اندیشه‌راهنما جویی که بیانگر محیط اجتماعی - طبیعی زیست است. انسان استعدادهای دیگر نیز دارد. این نه نهادهای اجتماعی هستند که خالق استعدادهای انسانند. بلکه این استعدادهای انسان هستند که پدیدآورنده نهادهای جامعه‌ها هستند. نیک که تأمل کنیم، ثنویت تک محوری که دورکیم در نظریه سازی از آن پیروی می‌کند، او را برآن داشته است که انسان را از هر استعداد و فضلی عربان پندارد و او را موجودی فعل‌پذیر گمان برد که در جامعه این و آن هویت را جسته است. حال این‌که، برای مثال، نهادهای جامعه فرآورده استعدادهای انسان‌ها هستند اما سازماندهی آنها و نوع رابطه‌هاشان با یکدیگر، امری اجتماعی است. این جامعه‌شناسی است که می‌تواند واقعیت اجتماعی را همان‌که هست شناسایی کند.

پایان نقد

جامعه‌شناس می‌کوشد اما نمی‌تواند میان این دو رابطه برقرار کند. می‌نویسد: اگرچه راست است که سرچشمه تحول اجتماعی تکون روانی انسان است، اما دانسته نیست این تکون چسان به انجام رسیده‌است. زیرا ناگزیر می‌شویم بپذیریم که نیروی محرکه آن مایه و پایه در طبیعت دارد. اما این مایه و پایه کدام است؟ آیا غریزه‌ای است که انسان را بر آن می‌دارد طبیعت خویش را متحقق بگرداند؟ همان غریزه که آگوست کنت از آن سخن می‌گوید؟ اما این‌سان پاسخ دادن، به پاسخ دادن آگوست کنت می‌ماند. همان توضیح رشد با انگیزه ذاتی طبیعت انسان، برانگیزنده او به رشد است. حال آن‌که هیچ‌یک از انواع حیوان، حتی متکامل‌ترین آنها، بخاطر برآوردن نیاز به رشد، کار نمی‌کنند. حتی در جامعه‌ها، انسان‌ها بسیاری مایل به ماندن در وضعیت ایستا و سکون هستند.

نقده: باز دورکیم از این واقعیت غافل است که استعداد رشد، استعداد ویژه‌ای نیست. حاصل فعالیت مجموع استعدادها و فضل‌های انسان است. جامعه نیروهای محرکه تولید می‌کند. اگر نیروهای محرکه تخریب نگردند و بکار افتند، نظام اجتماعی باز و تحول‌پذیر می‌شود. بنابراین، حالت ایستا ناشی از خنثی شدن نیروهای محرکه است. و گرنه، نه او و نه هیچ جامعه‌شناس دیگری نمی‌تواند توضیح بدهد چرا جامعه نظام‌های اجتماعی از بسته و ایستا تا نزدیک به باز هستند و چرا جامعه‌ای با نظام اجتماعی باز و تحول‌پذیر، هنوز وجود پیدا نکرده‌است؟
پایان نقد

باری، دورکیم قاعده‌ای را بمثابة حاصل سخن این قسمت از توضیح و تحلیل خود، ارائه می‌کند:

بدین‌سان، ما به این قاعده رهنمون می‌شویم: **علت تعیین کننده یک امر واقع اجتماعی را باید در امرهای واقع اجتماعی پیشین جست و نه در حالتی که وجدان فردی دارد.** از سویی دیگر، آسان در می‌یابیم که امرهای واقع پیشین تعیین کننده علت و نیز عمل‌کرد و وظیفه امر واقع اجتماعی هستند.

عمل کرد یک امر واقعی اجتماعی، به ضرورت اجتماعی است. یعنی این که عمل کرد اثرهایی را تولید می کند که بلحاظ اجتماعی مفید هستند. بدون شک، بسا می شود که اثرهایش برای فرد نیز مفید هستند. اما این فایده علت بلافاصله وجودیافتن امر واقع اجتماعی نیست. بدین قرار، ما می توانیم قاعده پیشنهادی خود را این سان کامل کنیم: «دلیل وظیفه یا کارکرد یک امر واقع اجتماعی را باید در غایت و هدفی اجتماعی جستجو کرد».

۵/۳. از آنجا که امرهای واقع پدید آورنده ریخت و سیمای جامعه همان طبیعت را دارند که پدیده های روانشناسی، در توضیح شان همین قاعده را باید بکار برد:

در حقیقت، همان طور که ثابت کردیم، علت تعیین کننده پدیده های اجتماعی از نفس اجتماع مایه می گیرد. به سخن دیگر، از چگونگی های شکل گروه های ترکیب کننده جامعه، پدید می آید. لذا، باید که به تبع تحول جامعه، تغییر کند. مجموعه های متعین عناصری هستند با طبیعت های گوناگون و این مجموعه ها جامعه را تشکیل می دهند. این مجموعه ها را محیط داخلی جامعه بوجود می آورند. اما محیط داخلی جامعه از مجموع عناصری پدید می آید که تشکیل دهنده کالبد جامعه هستند و هریک به شیوه ای در فضای اجتماعی محل می جویند و محیط درونی اندام های جامعه را بوجود می آورند. از این رو، سرآغاز هر فراگرد اجتماعی با اهمیت را در ساختار محیط اجتماعی درونی باید جست. می توان دقیق تر گفت: در حقیقت، عناصری که این محیط را تشکیل می دهند، از دو نوع هستند: اشیاء و اشخاص. در میان اشیاء، غیر اشیاء مادی که در جسم جامعه جا یافته اند، فرآورده های فعالیت های اجتماعی پیشین، حقوق موضوعه، عرف و عادت پابرجا، آثار ادبی و هنری و ... وجود دارند. اما روشن است که محرک تغییرهای اجتماعی نه اینها و نه آنها هستند. زیرا نیروی محرکه نیستند. مطمئناً رابطه ای میان آنان و اینان با تغییر اجتماعی وجود دارد که در مقام توضیح، باید در نظرشان گرفت. در حقیقت، وزنه هستند و بر تحول اجتماعی اثر می گذارند. چرا که سرعت و سمت یابی تحول، بنابر وزن آنها تغییر

می‌کند. اما در برانگیختن تغییر نقشی ندارند. اشیاء موادی هستند که بکار نیروهای زنده جامعه می‌آیند اما خود نیروی محرکه نیستند. بنابر این، عامل فعال انسان‌ها هستند.

بنابراین، کار جامعه‌شناس سعی در کشف خواص گوناگون این محیط اجتماعی است که بر جریان پدیده‌های اثر دارند. تا این زمان، ما دو رشته خواص دسته‌ایم که واجد بی‌کم و کاست این شرط هستند. یکی شمار واحدهای اجتماعی و یا همان‌طور که گفتیم، حجم جامعه و درجه تراکم توده یا آنچه که ما تراکم پویا خوانده‌ایم. مراد از این تراکم نه تنها تراکم جمعیت در محل‌های سکنی که اگر افراد، بهتر بگوییم، گروه‌های افراد را خلاءهای اخلاقی از یکدیگر جدا کند، نمی‌تواند اثر بخش باشند، بلکه تراکم اخلاقی است. تراکم جمعیت نقش مددیار تراکم اخلاقی را بازی می‌کند و اغلب خود حاصل تراکم اخلاقی است. تراکم پویا را می‌توان چنین تعریف کرد: در حجم مساوی، متناسب با شمار افرادی که در رابطه واقعی، نه تنها بازرگانی، بلکه اخلاقی نیز، با یکدیگرند باشند، به سخن دیگر، نه تنها با یکدیگر در داد و ستد باشند، بلکه با یکدیگر زندگی جمعی نیز داشته‌باشند، پویایی بیشتر می‌شود. زیرا رابطه‌های صرفاً اقتصادی انسان‌ها را جدا و بیرون از یکدیگر قرار می‌دهد. کسانی که این‌گونه رابطه را با یکدیگر دارند، می‌توانند آن‌را مداوم بگردانند بی‌آنکه با یکدیگر جامعه‌ای را تشکیل دهند. چنان‌که میان جامعه‌ها روابط بازرگانی وجود دارد اما این روابط سبب نمی‌شوند مرزهای میان آنها از میان برخیزند و آنها یک جامعه بگردند. بدین‌قرار، جامعه وقتی واقعیت پیدا می‌کند که اعضای آن با یکدیگر بواقع همکاری کنند. بدین‌خاطر، آنچه بهتر ترجمان تراکم پویای یک جامعه است، درجه همبستگی واحدهای تشکیل دهنده آن با یکدیگر است. زیرا اگر هر واحد اجتماعی فردیت مشخص بجوید و از واحدهای دیگر جدا باشد، آن واحد به انزوا در می‌آید و عمل اعضایش در قید محل می‌ماند. به‌عکس، اگر در بطن جامعه کل، جامعه‌های جزء با یکدیگر پیوند داشته باشند و یا سعی در پیوند جستن با یکدیگر داشته باشند، دایره زندگی اجتماعی آنها گسترده‌تر می‌گردد.

اما در آنچه به تراکم مادی مربوط می‌شود، بایدمان گفت: مراد از این ترکم تنها شمار ساکنان در واحد اندازه‌گیری (برای مثال، تراکم جمعیت در یک کیلومتر مربع) نیست. بلکه بسط راه‌های ارتباطی و وسائل ارتباط جمعی را هم در برمی‌گیرد. تراکم مادی امکان می‌دهد تراکم پویا را اندازه بگیریم. زیرا اگر اجزای مختلف جامعه بخواهند به یکدیگر نزدیک شوند، نیازمند راه‌ها و وسائل ارتباط با یکدیگر می‌شوند. با وجود این، استثناءها نیز وجود دارند. چراکه راه‌ها می‌توانند بکار حمل و نقل کالاها بروند و سبب درهم آمیختن اعضای جامعه نگردند.

در جای دیگر ثابت کرده‌ایم که هر اندازه حجم و تراکم پویای جامعه بیشتر باشد، اعضای آن جامعه، فضای بزرگ‌تری برای اندیشه و عمل پیدا می‌کنند. و این تراکم شرائط زیست جمعی را عمیقاً تغییر می‌دهد. بنابراین، به کاربرد این اصل باز نمی‌گردیم. تنها می‌افزاییم که این اصل نه تنها بکار ما که موضوع این مطالعه است، آمد، بلکه در حل مسائل دیگری که ویژه‌تر هستند، بکارمان آمد و به ما امکان داد از دقت و صحت راه‌حل‌ها اطمینان حاصل کنیم.

اما این ارجحیتی که ما برای محیط اجتماعی و، بطور خاص، برای محیط انسانی قائل می‌شویم، بدان معنی نیست که امر واقع مطلقاً است و در ورای آن هیچ نیست. به عکس، مسلم است وضعیتی که جامعه در هر مرحله از تاریخ خود، در آن است، تابع علت‌های اجتماعی است که پاره‌ای از آنها ذاتی خود جامعه هستند. علت‌های دیگر عمل‌ها و عکس‌العمل‌ها میان جامعه با همسایگانند. وانگهی، علم علت اولی، بمعنای مطلق کلمه، نمی‌شناسد. از منظر علم، یک امر واقع اجتماعی نقش اول و عامل بازی می‌کند وقتی به اندازه کافی عمومی است و می‌تواند شمار بزرگی از امرهای واقع اجتماعی را تبیین کند. محیط اجتماعی عاملی از این نوع است. زیرا تغییرهایی که در این محیط ایجاد می‌شوند، علت‌هایشان هرچه باشند، در تمامی ساختار اجتماعی بازتاب می‌یابند و همه کارکردها و وظیفه‌ها از آنها متأثر می‌شوند.

این مفهوم از محیط اجتماعی بمثابة عامل تعیین کننده تحول جامعه، واجد بیشترین اهمیت است. زیرا اگر آنرا طرد کنیم، جامعه‌شناسی از برقرارکردن هرگونه رابطه علت و معلولی ناتوان می‌شود.

در حقیقت، وقتی این نظم علتها به کنار گذاشته شود، دیگر شرائط همساز و همزمانی که پدیده‌های اجتماعی بتوانند تابع آنها باشند، وجود نخواهند داشت. زیرا محیط اجتماعی بیرونی، یعنی محیطی که جامعه‌های مجاور پدید می‌آورند گرچه بر جامعه عمل می‌کنند اما این عمل، حمله و دفاع است. افزون بر این، نمی‌تواند در جامعه جز از راه محیط اجتماعی درونی، نفوذ بجوید. علت‌های اصلی رشد تاریخی را در میان علت‌های خارجی نمی‌توان جست. این علت‌ها همه در گذشته و در درون جامعه سبب رشد شده‌اند. علت‌ها خود بخشی از این رشد هستند. تنها مرحله‌های پیشین آنرا تشکیل می‌دهند. رشد کنونی زندگی اجتماعی حاصل وضعیت کنونی آن نیست بلکه فرآورده رویدادهای پیشین، سابقه‌های تاریخی، است. لذا، توضیح‌های جامعه‌شناسانه منحصر هستند به پیوستن حال به گذشته.

یافتن و تبیین رابطه حال با گذشته، به نظر کافی می‌آید. آیا نمی‌گویند موضوع تاریخ اتصال حلقه‌های رویدادها به یکدیگر، بنابر تقدم و تأخر آنها در روی دادن است؟ باوجود این، غیر ممکن است بتوان فهمید چسان وضعیتی که یک تمدن در آن بوده است، علت تعیین کننده وضعیت بعدی این تمدن است. مراحلی که انسانیت، یکی پس از دیگری طی می‌کند، یکدیگر را نمی‌زایند. این که ترقی‌های حقوقی و اقتصادی و علمی و فنی جامعه، در یک مرحله، در رشد او در مرحله بعدی مؤثرند، قابل فهم است، اما به کدام دلیل از پیش آن را متعین می‌کند؟ ترقی‌ها نقطه حرکت هستند برای دورتر رفتن. اما عامل برانگیزنده ما برای دورتر رفتن نیستند. بدین سان باید پذیرفت یک میل درونی وجود دارد که انسانیت را به درگذشتن از آنچه بدست آورده است، بر می‌انگیزد. برمی‌انگیزد خواه به خویشتن را متحقق کردن کامل و خواه به افزودن بر خوشبختی خویش. و موضوع جامعه‌شناسی یافتن نظمی است که، بروفق آن، این میل بالیده و گوالیده است. اما بی‌آنکه بخواهیم به مشکلاتی بازپردازیم که فرضی چنین ایجابشان می‌کند، گوئیم: قانونی که این بالندگی و رشد را بیان می‌کند، گویای هیچ رابطه علت و

معلولی نیست. چرا که رابطه علت و معلولی تنها میان دو امر واقع اجتماعی معین برقرار می‌شود. حال آن‌که این میل و گرایش که فرض می‌کنیم علت رشد و بالندگی باشد، یک داده نیست، یک پیش فرض است. این فرض را عقل به استناد معلولها و اثرهایی وضع می‌کند که برای آن میل و گرایش یا استعداد محرک، قائل می‌شویم. اما علت یک حرکت تنها یک حرکت دیگر و نه این فرض می‌تواند باشد. بدین‌سان، هرآنچه را ما از راه تجربه در باره جامعه کسب می‌کنیم، رشته‌ای از تغییرها است که میان آنها رابطه علت و معلولی وجود ندارد. وضعیت قبلی وضعیت بعدی را تولید نمی‌کند. رابطه میان آنها منحصرأً رابطه زمان پیشین با زمان پسین است. و نیز، در این شرائط، هرگونه پیش‌بینی علمی نا ممکن است. ما می‌توانیم بگوییم، تا امروز، امور چگونه از پی هم روی داده‌اند اما نمی‌توانیم بگوییم از حالا تا فردا چگونه با یکدیگر متوالی می‌شوند. زیرا علت‌هایی که آنها بدان وابسته‌اند، بلحاظ علمی نه معین و نه قابل تعیین هستند. راست است که بطور عادی می‌پذیریم که تحول همان مسیر پیشین را ادامه می‌دهد. اما تنها بر پایه فرضی چنین می‌گوییم که خود وضع کرده‌ایم. هیچ اطمینانی وجود ندارد که امرهایی که روی داده‌اند بطور کامل طبیعت این میل و گرایش را بیان کنند تا بتوانیم بگوییم میل و گرایشی که تغییرهای پیشین را برانگیخته، آینده را نیز دنباله گذشته می‌گرداند. چرا و چگونه بتوان گفت که مسیر تحول خط مستقیم است؟

بدین‌خاطر است که شمار روابط علت و معلولی که جامعه‌شناسان برقرار می‌کنند، بسیار محدود است. چند استثناء بکنار، فلسفه تاریخ پیشین تنها به کشف جهت تاریخ یا سمت و سوی عمومی که بشریت در آن است، دلبسته بود. بی‌آنکه برآن شود مراحل این تحول را به شرطهایی ربط دهد که، در هر مرحله، تحول را مشروط می‌کرده‌اند. باوجود خدمات بزرگی که آگوست کنت به جامعه‌شناسی کرده‌است، باید گفت که او همان روش را بکار می‌برد که فیلسوفان تاریخ. قانون مشهور سه مرحله او بهیچ‌رو، حاصل یافتن رابطه علت و معلولی پدیدآورنده این مراحل نیست. بر فرض که راست باشد، حاصل تجربه است. این کار، جریان تاریخ بشر را، به یک نظر، دیدن و گفتن است. این که کنت مرحله سوم را مرحله غائی تحول بشریت می‌خواند، کاملاً من درآوردی است.

از سویی دیگر، باز در رابطه با همین محیط اجتماعی است که سودمندی ارزش یا همان‌طور که گفتیم، کارکرد پدیده‌های اجتماعی را اندازه می‌گیریم. در میان تغییرها که این محیط علت آنها است، تغییرهایی هستند که در رابطه‌اند با حالتی که محیط اجتماعی در آن است. زیرا او علت اساسی زیست جمعی است. از این منظر نیز، مفهومی که شرح دادیم، به باور ما، بنیادی است. چرا که به یمن این مفهوم است که می‌توان توضیح داد فایده‌مندی پدیده‌های اجتماعی چسان می‌توانند تحول بجویند بی‌آنکه به ساماندهی‌های تحکم‌آمیز وابسته بگردند. در حقیقت، اگر تحول تاریخی را جلو رفتی بدانیم حاصل نیرویی که از پشت انسان‌ها را به پیش می‌راند و دلیل آن را این بدانیم که یک گرایش محرکه نمی‌تواند جز یک هدف داشته باشد، پس، تنها یک نقطه رجوع می‌تواند وجود داشته باشد که، در رابطه با آن، فایده و یا زیان پدیده‌های اجتماعی قابل اندازه‌گیری می‌شود. از آن، این نتیجه حاصل می‌شود که تنها یک سازمان اجتماعی می‌تواند وجود داشته باشد که بطور کامل درخور انسانیت است. بدین‌سان، انواع مختلف جامعه‌های تاریخی به این الگو نزدیک و یا از آن دور هستند. این‌که این ساده‌انگاری چه اندازه با گوناگونی و پیچیدگی شکل‌های اجتماعی، آشتی‌ناپذیر است، نیاز به اثبات ندارد. به عکس، از آن‌جا که خوانایی یا ناخوانایی نهادهای جامعه (institutions) را نمی‌توان شناسایی کرد مگر در رابطه با یک محیط اجتماعی معین و از آن‌جا که محیط‌های اجتماعی گوناگونند، پس، نقاط رجوع گوناگون وجود دارند. در نتیجه، انواع جامعه‌ها، در آن حال که بلحاظ کیفی از یکدیگر مشخص هستند، بنای همه بر محیط‌های اجتماعی است.

اینک بهتر از پیش، می‌توان فهمید چه اندازه نادرست است تکیه کردن بر کلمه‌هایی از نوع شرایط بیرونی و محیطی، برای بی‌اعتبار کردن روش ما و جستن منابع زندگی بیرون از موجود زنده. ملاحظاتی که به شرح آمدند ما را به این فکر راهبر می‌شوند که علت‌های پدیده‌های اجتماعی درونی جامعه هستند.

نقد: اما روابط قوا که یکسره درونی باشند، بدون روابط با طبیعت و با جامعه‌های دیگر، چگونه برقرار شدنی هستند؟ جامعه‌شناس ما، از روابط مسلط - زیر سلطه، از پویایی‌های روابط مسلط - زیر سلطه و نیز از نیروهای محرکه و جهت‌یابی‌های مختلف این نیروها بنابر این که رابطه‌ها رابطه‌های قوا باشند یا نباشند و باز، از استعدادها و فضل‌های انسان و حقوق ذاتی حیات او و سرانجام از خاصه بر خودافزایی عمل، غافل بوده‌است. با توجه به آنچه او از آنها غافل بوده‌است و با توجه به این واقعیت که رابطه‌ها می‌توانند رابطه‌های حق با حق و یا رابطه‌های قوا باشند، می‌توان دریافت که امرهای واقع اجتماعی هم اشکال این رابطه‌ها و هم بیان‌گرهای آنها هستند.

پایان نقد

۵/۴. قواعدی که بازشناختیم ما را به مفهومی از جامعه و زندگی جمعی راه می‌برند:

دو نظریه نایکسان صاحب نظران را در برابر هم قرار می‌دهند:

۱. از دید کسانی چون هابس و روسو، فرد، بطور طبیعی از زندگی جمعی، گریزان است و جز با زور به این زندگی تن نمی‌دهد. هدف جامعه نقطه تلاقی هدفهای افراد تشکیل دهنده آن نیست. بلکه هدف جامعه ناقض این هدفها است. برای این که افراد در متحقق کردن هدف جامعه عمل کنند، باید مجبور بگردند. کار اجتماعی بر نهادینه کردن و سازمان دادن این اجبار است که پایه می‌یابد. اما از آن جا که فرد واقعیت یگانه شمرده می‌شود، سازمانی که برای آزار دادن و مهار او ایجاد شده‌است، ناگزیر مصنوعی است. بنای آن بر طبیعت انسان نیست. زیرا هدف از ایجاد این سازمان اعمال خشونت برضد او بقصد بازداشتنش از عمل برضد جامعه است. این یک اثر هنری است. ماشینی است که بتمامه بدست انسان‌ها ساخته شده‌است و همانند همه مصنوع‌ها از این نوع،

چون انسان‌ها خواسته‌اند ساخته شده‌است. پس یک تصمیم آن‌را بوجود آورده‌است و تصمیم دیگری می‌تواند آن‌را تغییر دهد. نه هابس و نه روسو متوجه تناقض موجود در نظر خود نشده‌اند: در آن حال که می‌گویند فرد خود این ماشین را ساخته‌است، مدعی می‌شوند نقش همین ماشین سلطه بر فردها و مجبور کردن آنها است. و گمان می‌برند حل تناقض به مصنوع کارآیی است که قرارداد اجتماعی می‌خوانند.

۲. نظریه پردازان حقوق و اقتصاددانان و به تازگی، اسپنسر، نظریه ضد نظر هابس و روسو ارائه می‌کنند. از دید اینان، زندگی اجتماعی اساساً خودانگیخته و جامعه چیزی طبیعی است. و اگر این ویژه‌گی را برای جامعه می‌شناسند، نه بدان خاطر است که برای آن طبیعت خاصی قائل می‌شوند. بدین خاطر است که برای جامعه، پایه‌ای در طبیعت فرد می‌یابند. این صاحب نظران، همانند صاحب نظران گروه اول، جامعه را سامانه‌ای می‌انگارند که خود به خود موجود است. علت وجودش نیز در طبیعت انسان است. انسان بطور طبیعی مایل به زندگی سیاسی، خانوادگی، دینی، ویا مبادله و... است. سازمان اجتماعی فرآورده این تمایل طبیعی است. در نتیجه، در هر جامعه که با طبیعت انسانها سازگار است، نیاز به اعمال قوه و اجبار نیست. وقتی جامعه اعمال قوه می‌کند، یعنی این که دیگر همان نیست که باید باشد و یا که اوضاع و احوال عادی نیستند. اصل بر این است که استعدادهای فردی، در آزادی، رشد کنند تا که سازمان اجتماعی بجویند.

هیچ‌یک از این دو نظر، نظر ما نیست:

بدون شک، ما اجبار را ویژه‌گی هر امر اجتماعی می‌دانیم. الا این که این کره و اجبار حاصل ماشینی کم و بیش عالمانه‌ای که قصد از ساختنش پنهان کردن دام‌هایی است که انسان‌ها خود خویشتن را در آنها انداخته باشند، نیست. نتیجه این است که فرد خود را پیشاروی قوه‌ای می‌یابد که بر او مسلط است و او به سلطه آن تمکین می‌کند. اما این قوه طبیعی است. این زور فرآورده قراردادی

نیست که انسانها میان خود منعقد کرده باشند. فرآورده ضرور علت‌های داده و معین است. لذا، برای این‌که فرد، به طیب خاطر، تسلیم این قوه بگردد، نیاز به توسل به دستگاهی ساختگی نیست. کافی است فرد را از حالت وابستگی و مادونی طبیعیش نسبت به جامعه آگاه کرد. از آنجا که مافوقی جامعه بر فرد تنها مادی نیست، بلکه فکری و اخلاقی نیز هست، جامعه از آزمون آزاد هیچ بی‌می‌ندارد. بشرط آن‌که بدان کاربرد صحیحی بدهد. به انسان بفهماند که موجود اجتماعی بسیار غنی‌تر و بغرنج‌تر و پایدارتر از موجود فردی است. بر جامعه است که دلایل لمس‌کردنی اطاعتی را به فرد بفهماند که از او مطالبه می‌کند و در او احساسات همبستگی و احترام را برانگیزد و فرد بدانها دلبسته بگردد.

بدین‌سان، به برداشت ما از جبر اجتماعی که نظر هابس و رسو و ماکیاول را تصحیح می‌کند، اگر انتقادی وارد باشد، بس سطحی است. اما اگر برخلاف این فیلسوفان ما می‌گوییم زندگی اجتماعی طبیعی است، بدان معنی نیست که سرچشمه آن‌را در طبیعت فرد می‌جوئیم. بدین معنی است که مستقیم از موجودی نشأت می‌گیرد که جامعه است. جامعه طبیعت خاص خود را دارد. این طبیعت حاصل پردازشی ویژه است. وجدان‌های جزئی، از رهگذر انجمن کردن، تسلیم این طبیعتند و، بدان، شکل جدیدی از زیست پدید می‌آید. بنابراین، اگر ما نظر نظریه پردازانی را می‌پذیریم که قائل به اجبار فرد هستند و نیز، با نظر صاحب نظرانی موافقت می‌کنیم که جامعه را فرآورده خودانگیخته واقعیتی می‌دانند که انسان‌ها هستند، از آن‌رو است که آنچه منطقاً این دو عنصر بظاهر متناقض را به یکدیگر ربط می‌دهد واقعیتی است که جامعه از آن پدید می‌آید. این واقعیت از فرد در می‌گذرد. یعنی این‌که معانی کره و اجبار و خودانگیختگی نزد ما همان معنی را ندارند که نزد هابس و اسپنسر دارند.

بدین‌سان، قواعدی که ما تشریحشان کردیم امکان می‌دهند آن جامعه‌شناسی را بنا کنیم که روح نظم و انتظام را شرط اساسی هرگونه زندگی اجتماعی می‌داند.

نقد: سه نظر هیچ معلوم نمی‌کنند که جامعه چسان پدید آمده است؟ نگاه‌دارنده آن قوه است یا حقوق، روابط قوا هستند یا روابط حق با حق؟ آیا بکاربردن قوه

وقتی رابطه فرد با فرد و یا رابطه گروه با گروه، در رابطه قوا از خود بی‌گانه می‌شود، همان نیرو است که در رابطه حق با حق بکار می‌رود؟ آیا قوه وقتی در زور از خود بیگانه می‌شود و در ترکیبی شرکت می‌کند که در روابط قوا بکار می‌رود، همان زمان و مکان اجتماعی را می‌یابد که وقتی قوه با حقوق تألیف می‌شود و در رابطه حق با حق بکار می‌رود؟ در حقیقت، اگر هم رابطه‌ها رابطه‌های حق با حق باشند و هم انسان‌ها و هم جامعه آنها، خودانگیخته، یعنی مستقل و آزاد باشند، آن ترکیب که یک جزء آن زور باشد و در روابط قوا بکار رود، ساخته نمی‌شود.

و نیز هر سه دسته، از این واقعیت غافلند که استعدادها و فضل‌ها تنها در جامعه امکان فعال شدن دارند و عمل به بسیاری از حقوق ذاتی حیات، تنها در جامعه میسر است. نیروهای محرکه هرگاه در روابط قوا کاربرد پیدا نکنند، نظام اجتماعی را باز نگاه می‌دارند و در نظام اجتماعی باز، امرهای واقع ترجمان رابطه‌های حق با حق می‌گردند و بن‌مایه‌ای از زور نمی‌یابند. و چون رابطه‌ها رابطه‌های حق با حق هستند، جبری را اعمال نمی‌کنند و دستیار اعضای جامعه و جامعه در رشد خودانگیخته می‌شوند.

پایان نقد

۶. قواعدی که در تشخیص علت و تنقیح دلیل باید بکاربرد:

۶/۱. چگونه بدانیم یک پدیده اجتماعی علت پدیده دیگری است؟

تنها یک وسیله داریم برای این‌که ثابت کنیم پدیده‌ای اجتماعی علت پدیده اجتماعی دیگری است و آن مقایسه موردی است که، در آن، هر دو، هم‌زمان، حاضر و یا غایبند. و تحقیق کنیم که آیا گوناگونی‌ها که از رهگذار تألیف و ترکیب‌های جوراجور، در این و آن اوضاع و احوال، می‌پذیرند، گواهی می‌دهند که یکی وابسته به دیگری هست یا خیر؟ وقتی بررسی‌کننده امرهای واقع را به

خواست خود تولید می‌کند، کار او روش تجربی بمعنای خاص کلمه است. اما وقتی تولید امرهای واقع در اختیار ما نیست و ما جز این نمی‌توانیم که به آنها نزدیک بگردیم و امرهای واقع بطور خودجوش ایجاد می‌شوند، روشی که باید بکار ببریم، تجربی غیر مستقیم یا روش مقایسه‌ای است.

دیدیم که تبیین جامعه‌شناسانه منحصراً برقرارکردن رابطه علیتی است که پدیده‌های اجتماعی را به علتی و یا به عکس، علتی را به معلولهای مفید وامی‌بندد. و چون پدیده‌های اجتماعی را عمل محقق پدید نمی‌آورد، روش تطبیقی و مقایسه‌ای تنها روش در خور جامعه‌شناسی است. آگوست کنت این روش را کافی نیافته‌است. ضرور دیده‌است آن را با روشی کامل کند که روش تاریخی نامیده‌است. الا این که در پیش او، علت همان قانون‌های جامعه‌شناسانه هستند. بنظر او، این قانون‌ها نه روابط معین علت و معلولی، بلکه سمت و سویی را بیان می‌کنند که تحول انسانی در پیش می‌گیرد. این قوانین را از راه مقایسه و تطبیق نمی‌توان شناسایی کرد. زیرا برای آنکه بتوان اشکال مختلفی را با یکدیگر مقایسه کرد که یک امر واقع اجتماعی در جامعه‌های مختلف به خود می‌گیرد، باید آن‌را از مجموعه‌های زمان‌مندی جدا کرد که این پدیده بدانها تعلق دارد. اما اگر بخواهیم رشد انسان را این‌سان، جزء جزء کنیم، دیگر به بازیافتن دنباله آن توانا نمی‌شویم. شناسایی علمی، نه از راه تجزیه و تحلیل‌ها که از رهگذر برابر نهادن‌ها و مقایسه و تطبیق کردن‌ها است که حاصل می‌شود. کاری که کنت می‌کند، این است که اینها را به آنها نزدیک می‌کند و به شیوه کشف و شهود، مراحل مختلف «رشد جسمی و فکری و اخلاقی و سیاسی و اقتصادی» بشریت را شناسایی می‌کند. این است علت وجودی روشی که کنت آن را تاریخی می‌خواند. بدین خاطر است که بمحض رد برداشت بنیادی کنت از جامعه‌شناسی، این علم خالی از موضوع می‌شود.

راست است که استوارت میل از تجربه سخن می‌گوید. اما روش او را در جامعه‌شناسی نمی‌توان بکاربرد. نظریه میل بر یک اصل موضوعه یا پیش فرض بنا می‌شود که بدون شک در عقد اصول بنیادی منطقی است. اما با همه نتایجی که علم بدست می‌دهد، در تناقض است. در حقیقت، بنابر نظر میل، یک معلول

همواره از یک علت پدید نمی‌آید. گاه از این و گاه از آن علت پدید می‌آید. این برداشت از رابطه علیت که هرگونه جبر را از آن می‌زداید، تقریباً آن را در تجزیه و تحلیل علمی بکاربردنی می‌کند. زیرا در زنجیره علتها و معلولها، پیچ و واپیچی ایجاد می‌کند که عقل را چنان سرگردان می‌کند که دیگر راه را باز نمی‌یابد. اگر یک معلول بتواند از علت‌های مختلف پدید آید، برای اینکه بدانیم چه چیز آن را در اوضاع و احوال معین، متعین می‌کند، باید آزمون را در شرائط انزوا انجام دهیم و این کار، بخصوص در جامعه‌شناسی، نا ممکن است.

نقد: اما این جبر یک معلول یک علت، وقتی می‌دانیم هم مجموعه‌ای از معلولها وجود دارند و هم مجموعه‌ای از علت‌ها و می‌شود که متقابلاً علت و معلول یکدیگر باشند، کجا با روش علمی سازگار است؟ برای مثال، تک علت ازدواج، بمثابة یک پدیده اجتماعی، کدام است؟ و قائل شدن به جبر، محدود کردن دیدگاه عقل و ناتوان کردنش از مشاهده واقعیت آن‌سان که هست، نیست؟

پایان نقد

استدلال دروکیم را پی می‌گیریم تا ببینیم او چگونه معلول تک علتی را توضیح می‌دهد:

اما اصل موضوعه‌ای که، بنابر آن، علت‌های معلول می‌توانند متعدد باشند، نفی اصل علیت است. بدون شک، اگر با استوارت میل هم نظر شویم و بگوییم علت و معلول مطلقاً ناهمگن هستند و میان آنها هیچ‌گونه رابطه منطقی وجود ندارد، اگر بپذیریم که یک معلول می‌تواند گاهی از علتی و زمانی از علتی دیگر پدید آید، گرفتار تناقض گویی نشده‌ایم؟ اگر رابطه‌ای که س را با الف پیوند می‌دهد، تنها رابطه‌ای زمانی باشد، مانع از آن نمی‌شود که رابطه دیگری س را با ب پیوند دهد. اما اگر به عکس، رابطه علیت میان علت و معلول را عقل احراز کند و معقول باشد، دیگر نمی‌تواند جبری نباشد. چنان‌که اگر رابطه از طبیعت اشیاء نشأت بگیرد، چنین رابطه‌ای را یک معلول تنها با یک علت می‌تواند برقرار کند. زیرا تنها یک طبیعت را می‌تواند بیان کند. باری، تنها فیلسوفانند که

هیچ‌گاه معقول بودن علیت را مورد تردید قرار نداده‌اند. در علم نیز، معقول بودن علیت پذیرفته‌است. نیک که بنگریم، چندگانگی علتها قابل تحویل به یک علت هستند. و یا معلولی که به علت‌های گوناگون نسبت داده می‌شود، خود چند معلول است. چنان‌که تب فراوان انواع دارد و هر یک را علتی است.

علم خود نیز، بعنوان پایه مقایسه‌ها، این‌روش را بکار می‌برد: یک معلول همواره یک علت دارد. برای مثال، اگر خودکشی بیشتر از یک علت دارد، بدین‌خاطر است که چندین نوع خودکشی وجود دارد. در مورد جرم نیز چنین است. فراوانی علتها بخاطر فراوانی جرم‌ها است و نیز، بدین‌خاطر است که عنصر مشترکی که در تمامی علتها وجود دارد که لحاظ نمی‌شود. به دلیل عنصر مشترک است که علتها یک معلول پیدا می‌کنند.

نقد: تب‌های گوناگون و نیز خودکشی‌ها و جرم‌های گوناگون، هر یک نه یک علت که مجموعه‌ای از علتها دارند. این مجموعه عنصر مشترک نیز دارد. برای مثال، تب‌هایی که علتهاشان انواع میکرب‌ها هستند، گرچه هر میکروب علت ایجاد تبی است. اما این علت باید با علت‌های دیگر جمع شود تا تن بیمار بگردد. از آن‌جمله‌است، علت‌های موجود در تن و روان و آلودگی هوا و آب و... تازه ناتوانی تن و وجود میکروب و آلودگی‌ها را عنصر مشترک خواندن، سخنی علمی نیست. چون تب با تب فرق می‌کند و تن در برابر میکروب‌های مختلف یکسان عمل نمی‌کند. لذا، یافتن عنصر و بسا عناصر مشترک نیاز دارد به بسط دادن آزمون و بررسی. و هنوز، دامنه تحقیق را باید گسترده تا که پاسخ این پرسش را جست: رابطه علت و معلول، رابطه متقابل دو مجموعه هست یا خیر؟

پایان نقد

۶/۲. گرچه انواع رویه‌ها در بکاربردن روش تطبیقی و مقایسه‌ای با جامعه‌شناسی خوانایی دارند، اما در شناسایی علمی یک کارآیی را ندارند:

- در یک مورد معین، روش حذف همه علتها الا یک علت بکار جامعه‌شناسی نمی‌آید. زیرا پدیده‌های اجتماعی بیش از اندازه بغرنج هستند.
- و بهمان دلیل، دو روش، یکی روش هم‌خوانی و دیگری روش نا هم‌خوانی در جامعه‌شناسی کاربرد ندارند. زیرا ایجاب می‌کنند مواردی که مقایسه می‌شوند، در یک نقطه هم‌خوان و یا در یک نقطه نا هم‌خوان باشند. بدیهی است این ادعا که یک خصیلت مشترک و یا نا مشترک میان موارد مقایسه شونده که جای گفتگو نداشته باشد، نمی‌توان یافت، ادعائی علمی نیست. هیچ‌گاه نمی‌توان اطمینان داشت که پیشینه‌ای هم‌خوان یا نا هم‌خوان از چشم محقق نگریخته‌است. در حقیقت، در علوم روانی - شیمیائی و نیز در زیست‌شناسی، در شمار بزرگی از موارد، روش را می‌توان بکاربرد و نتیجه حاصل کرد. اما در جامعه‌شناسی چنین نیست. پدیده‌ها بیش از آن بغرنج هستند تا تجربه‌ای از این نوع سودمند باشد. برای مثال، هرگز نمی‌توان مطمئن شد دو جامعه در تمامی رابطه‌ها یکسان یا نایکسانند الا در یک رابطه.
- اما روش مشاهده (در زیست‌شناسی بکار می‌رود) تغییرهای همگون این و آن پدیده اجتماعی در جامعه‌شناسی کاربرد دارد. در حقیقت، برای اثبات، لازم نیست که تمامی تغییرهای نا همسان با تغییرهای موضوع مطالعه، طرد شوند. همین اندازه که تغییر دو پدیده همگون باشد، بشرط آن‌که موارد به اندازه کافی گوناگون باشند، دلیل است بر این‌که میان آن دو رابطه وجود دارد. امتیاز این روش در این است که وسیله یافتن رابطه علیت، نه چون روش‌های پیشین در بیرون، که در درون، می‌شود. این روش نه تنها به ما امکان می‌دهد هم بینیم دو پدیده، بلحاظ خارج، با یکدیگر هم‌راهند و یا یکدیگر را دفع می‌کنند، به ترتیبی که هیچ‌گونه رابطه مستقیم درونی با یکدیگر نداشته باشند، بلکه امکان می‌دهد بینیم با یکدیگر رابطه درونی دارند. شیوه بالندگی یک پدیده اجتماعی بیانگر طبیعت آن است. پس، برای این‌که دو بالندگی در ارتباط و هم‌خوان با یکدیگر

باشند، باید طبیعت آنها در ارتباط و هم‌خوان با هم باشند. هم‌خوانی مداوم خود یک قانون است. حالت پدیده‌های مانده در بیرون مقایسه هرچه باشد. وقتی دو پدیده بطور منظم همسان تغییر می‌کنند، یا علت مشترک دارند و یا یکی از دو پدیده علت دیگری است.

اما روش را چگونه باید بکار برد؟ این‌گونه: نخست به کمک استنتاج باید دید چگونه یکی از دو پدیده موضوع مقایسه، توانسته‌است دیگری را ایجاد کند. بعد به یمن آزمون، یعنی مقایسه‌های جدید، باید صحت نتیجه استنتاج را آزمود. اگر استنتاج ممکن باشد و واریسی موفق باشد، دلیل یافته‌آمده و معتبر است. و اگر به عکس، میان امرهای واقع اجتماعی موضوع مقایسه هیچ‌گونه رابطه مستقیم یافت نشود، بخصوص اگر فرض وجود رابطه مغایر قوانین ثابت شده باشد، به جستجوی امرواقع سومی باید برخاست که دو پدیده وابسته به آنند و یا آن می‌تواند واسطه این دو بگردد. برای مثال، می‌توان، به گونه‌ای مسلم‌تر، ثابت کرد تمایل به خودکشی در رابطه با تمایل به آموزش تغییر می‌کند. اما ممکن نیست دانست چگونه آموزش می‌تواند راهبر به خودکشی بگردد. آموختن را علت خودکشی دانستن مخالف قوانین روان‌شناسی است. آموزش، بخصوص وقتی به آموختن معلومات ابتدائی محدود می‌شود، این معلومات جز در سطحی‌ترین بخشهای وجدان جا نمی‌یابند. از سوی دیگر، غریزه حفظ حیات یکی از گرایشهای بنیادی است. بنابراین، خودکشی نمی‌تواند بعلت آموزش باشد. بنابراین، می‌توان از خود پرسید: آیا هر دو معلول یک علت نیستند؟ این علت مشترک ضعیف شدن سنت‌گرایی مذهبی است که هم تمایل به آموختن را تقویت می‌کند و هم تمایل به خودکشی را.

۶/۳. روش تشکیل مجموعه، بنابر مورد، تغییر می‌کند:

امرهای واقع اجتماعی یا متعلق به یک جامعه هستند و یا متعلق به چند جامعه از یک نوع هستند و یا متعلق به چند جامعه که از یک نوع نیستند.

- وقتی پدیده‌های اجتماعی بس همگانی هستند و در باره آنها اطلاعات آماری بسیار گسترده و گوناگون داریم، روش بکاربردنی این است: برای مثال، منحنی

گویای میزان خودکشی در یک دوره زمانی به اندازه کافی طولانی، ما را آگاه می‌کند از تغییرهای میزان آن، بنابر استان محل اقامت، طبقه‌های اجتماعی و انواع مسکن روستایی یا شهری، جنس، سنین، خانواده و غیره. بدون این‌که قلمرو مطالعه را به بیرون از یک کشور بگسترانیم، می‌توانیم قوانین حاکم بر پدیده را بیابیم. هرچند که ترجیح با این است که صحت نتایج بدست آمده را با مطالعه پدیده در جامعه‌های همانند، تأیید کنیم. اما وقتی موضوع مطالعه ما یک نهاد و یا یک قاعده حقوقی یا اخلاقی است که یکسان در تمامی قلمرو کشور اعمال می‌گردد، دیگر نمی‌توانیم مطالعه را به یک جامعه محدود کنیم. چرا که در این صورت، بعنوان دلیل، جز یک زوج منحنی موازی، یکی منحنی مشی تاریخی پدیده مورد مطالعه و دیگری منحنی علت مفروض، آن‌هم تنها در یک جامعه، نداریم. بدون شک، اگر این توازی ثابت باشد، مهم است اما اثبات‌کننده نیست.

• وقتی پهنای بررسی را به چند جامعه از یک نوع گسترش می‌دهیم، میدان مقایسه وسیع‌تری پیدا می‌کنیم. نخست می‌توانیم تاریخ یکی را با تاریخ دیگران تطبیق دهیم و ببینیم، در هر یک از آنها، همان پدیده در طول زمان، بر اثر همان شرایط تحول می‌کند که در جامعه‌های دیگر یا خیر. آنگاه می‌توانیم در رابطه با بالندگی‌های مختلفشان، آنها را با یکدیگر مقایسه کنیم. برای مثال، شکل‌هایی را معین می‌کنیم که امر واقع اجتماعی موضوع مطالعه، در جامعه‌های مختلف بخود می‌گیرد وقتی به کمال خود می‌رسد. این اشکال، در آن حال که به یک نوع تعلق دارند، فردیت مشخص خود را دارند. شکل در همه جامعه‌ها یکسان نیست. بنابر مورد، نمایان‌تر است. رشته جدیدی از تغییرها پیدا می‌کنیم که، بدان، می‌توانیم اندازه نزدیکی رشته‌های تغییرهای شرط مفروض که در همان زمان در هریک از جامعه روی می‌دهند را بسنجیم. برای مثال، پس از مطالعه خانواده پدرسالار در تاریخ رم و آتن و اسپارت، خانواده‌ها را برحسب حداکثر گوالیدگی و بالندگی که این نوع خانواده در هریک از این شهرها یافته‌اند، طبقه‌بندی می‌کنیم. سپس می‌بینیم که آیا حاصل تجربه اول ما در باره محیط اجتماعی، که این نوع خانواده بدان تعلق دارد، صحیح بوده‌است یا خیر.

اما این روش هنوز کافی نیست. زیرا در باره پدیده‌هایی بکار می‌رود که در زندگی جامعه‌های موضوع مطالعه تطبیقی روی داده‌اند. حال آن‌که یک جامعه سازمان خود را، به تمامه، خود ایجاد نمی‌کند. قسمتی را از جامعه‌های پیش از خود دریافت می‌کند. آنچه جامعه در طور تاریخ خود در یافت می‌کند، حاصل هیچ بالندگی و رشدی نیست. بنابراین، اگر از حدود نوعی خارج نشویم که جامعه بدان تعلق دارد، نمی‌توانیم اخذ شده را توضیح بدهیم. بدین روش، تنها افزوده‌ها بر سازمان ابتدائی و تغییری که می‌کند، قابل مطالعه است. اما هر اندازه سلسله مراتب جامعه‌ها را به فراز می‌رویم، خصلتهایی که هر جامعه خود بدست آورده است را، در مقایسه با خصلتهایی که دریافت کرده است، ناچیز می‌یابیم. وانگهی، شرط هر ترقی همین است. بدین‌سان، از آغاز تاریخمان، عناصر جدیدی که ما بر حقوق موضوعه افزوده‌ایم، حق مالکیت، اخلاق، در قیاس با آنچه گذشته به ما داده است ناچیز است. افزوده‌های جدید قابل درک نیستند اگر ما پدیده‌های بنیادی‌تر را شناسایی نکنیم که ریشه‌های افزوده‌های ما هستند. آن پدیده‌ها را نمی‌توان شناخت مگر با مقایسه‌های هرچه وسیع‌تر. برای آن‌که بتوانیم حالت کنونی، خانواده، ازدواج، مالکیت و غیره را توضیح بدهیم، باید ببینیم در آغاز چگونه نهادهایی بوده‌اند. عناصر ساده‌ای را باید بشناسیم که این نهادها را تشکیل می‌داده‌اند. تاریخ تطبیقی جامعه‌های بزرگ اروپایی معلومات بایسته را در اختیار ما نمی‌گذارد. در تحقیق، باید تا سرچشمه بالا رفت.

حاصل سخن:

در فصل دومی، کارهای جامعه‌شناسان و فیلسوفان در باره امرواق اجتماعی و نیز پدیدارشناسی را نقل و نقد خواهیم کرد و ویژه‌گی‌های امرهای واقع پایان بخش اول این تحقیق خواهند شد. اما حاصل نقل و نقد نظر دورکیم این می‌شود که:

الف. بنابر نظر دورکیم، امرهای واقع اجتماعی، این ویژه‌گی‌ها را دارند:

۱. بیرون از انسانهای عضو جامعه هستند و
۲. جبر خود را بر آنها تحمیل می‌کنند و
۳. امرواق اجتماعی در سطح افراد، این و آن شکل را پیدا می‌کند و
۴. ویژه‌گی‌های بیرونی امرهای واقع حلقه در حلقه ویژه‌گی‌های درونی آن دارند و
۵. امرهای واقع اجتماعی هم ثبات و هم استمرار دارند. این امرها، بنابر اوضاع و احوال، هر جامعه، شکلی را به خود می‌گیرند و
۶. امرهای واقع اجتماعی شکلی پیدا می‌کند که نزد همه تکرار می‌شود و شکلی هم پیدا می‌کند که نزد همه تکرار نمی‌شود و
۷. امرهای واقع اجتماعی دو گونه‌اند: بسامان‌ها و نابسامان‌ها و
۸. امرهای واقع بایکدیگر همیاری می‌کنند و
۹. کارکردهای آنها ما را از علت پدیدآورنده‌شان، آگاه می‌کند و
۱۰. امرهای واقع یکدیگر را پدید می‌آورند و علت و معلول یکدیگر می‌شوند.
۱۱. امرهای واقع با یکدیگر رابطه‌های ثابت دارند و کار جامعه‌شناس یافتن این‌گونه رابطه‌ها است.

ب. ویژه‌گی‌های امرهای واقع که به یمن نقد نظر دورکیم، رخ می‌نمایند:

۱. امرهای اجتماعی، گرچه از جامعه‌ای به جامعه دیگر، و از زمانی به زمان دیگر، شکل‌های گوناگون پیدا می‌کنند، اما می‌توانند جهان شمول باشند.
۲. بنابراین که رابطه‌های پدیدآورنده آنها، رابطه‌های حق با حق باشند، امرهای واقع اجتماعی حق بنیاد می‌شوند و چون ترجمان استقلال و آزادی فردی و جمعی هستند، جبری را اعمال نمی‌کنند. و
۳. بنابراین که رابطه‌های پدیدآورنده پدیده‌ها رابطه‌های قوا باشند، پدیده‌ها قدرت (= ترکیبی از زور و ثروت و علم و فن و غیره) بنیاد می‌شوند.

۴. طبیعت نیز مجموعه‌ای از پدیده‌ها است که، در رابطه‌ها، بنابراین، در پیدایش و استمرار پدیده‌ها شرکت می‌کند.
۵. نه رابطه درونی محض وجود دارد و نه رابطه بیرونی محض، رابطه‌ها درونی و بیرونی هستند و انواع این رابطه‌ها انواع امرهای واقع را پدید می‌آورند.
۶. امرهای واقع اجتماعی تا وقتی با یکدیگر روابط ثابت دارند که تغییر ماهیت نمی‌دهند.
۷. امرهای واقع اجتماعی مجموعه‌ای را پدید می‌آورند. بدین‌سان، علت هر امر اجتماعی می‌تواند مجموعه‌ای از امرها باشند.
- در پایان این مطالعه، فهرست کامل‌تر ویژه‌گی‌های امرهای واقع، فرآورده تحقیق و نقد، خواهد آمد.

فصل دوم

نقد نظر دورکیم در باره پدیده‌های اجتماعی و پیشنهاد نظری که فرآورده نقد است

قسمت اول. امر واقع جامع و فراگیر Le fait social total (۳):

کتابی که چکیده آن را می‌آوریم، شرح و بسط نظر مارسل موس Marcel Mauss، مردم‌شناس فرانسوی است. مارسل موس خواهر زاده دورکیم و تربیت شده او است. این کتاب را بهترین شرح و بسط نظر مارسل موس ارزیابی کرده‌اند و نویسنده آن، برونو کارسانتی Bruno Karsenti است.

در مقدمه، نویسنده، این یادآوری‌ها، را ضرور می‌بیند:

- بنابر نظر موس، یکی از کارکردها (fonction) امر واقع جامع و فراگیر این است که دوام و بقای روابطی را تضمین می‌کند که برقرار هستند.
- طرد تاریخ‌گرایی و عزم پایدار بر تحقیق جامع امرواقع و شناسایی آن در جامعیتش، یعنی یافتن تمامی ابراز و اظهارشدن‌ها و تجلی‌هایش، ایجاب می‌کند که جامعه‌شناس، در شناسایی، خویشتن را بر یافتن معرفتی کم و بیش شهودی بر ماهیت، محدود نکند. چنان‌که موس می‌گوید:

«میان فلسفه و تاریخ ساده، جا برای دانشی که روش استقرائی اتخاذ کند، باز است. این دانش هر پدیده را در جای خاص آن قرار می‌دهد و از ویژه‌گی‌های عمومی، از پی هم، به فراز می‌رود تا که به امرهای جهان‌شمول دست یابد. امرهای واقعی چنان جهان‌شمول و در همه دین‌ها ثابت که محقق مطمئن بگردد اگر به ماهیتی بمعنای دقیق کلمه دست نیافته، دست‌کم، به

پدیده و یا گروهی از پدیده‌ها دست یافته‌است که برای وجود یک دین ضرور هستند».

• بکاربردن سامانه‌مند روش مقایسه‌کارساز نیست اگر امرهایی که بایکدیگر مقایسه می‌شوند، خود نظام‌مند نباشند. از رهگذر چنین مقایسه‌ای است که شعوری که هر موجود اجتماعی معین بر خود پیدا می‌کند، وجدانی است بر کلیت و نه تنها به یکی از جنبه‌های آن موجود که خودکامانه از کلیت آن، و نیز، از موقعیتی جدا شده‌است که، در آن، موجود اجتماعی معنی واقعی خود را پیدا می‌کند.

برای درک ساختار مشترک امر واقع جهان‌شمول، امری که در جامعه‌های بسیار دور از یکدیگر و با فاصله‌های زمانی دراز از هم، وجود دارد، باید از این جا شروع کنیم که هر جامعه را یک کل در نظر بگیریم، سپس باورها و اندیشه‌های راهنما و بنیادهایش که یک نظام همساز دارند را شناسایی کنیم و سرانجام منش‌ها و ویژه‌گی‌هایش را به ترتیبی بشناسیم که سبب بیگانه شدنشان از طبیعت خود نگردد. تا که، سرانجام، اراده حاکم بر تشکیل امرهای جامع و فراگیر را معلوم کنیم: اراده آشتی دهنده دو وجه همگانی بودن و مشخص بودن امر واقع را شناسایی کنیم. تحقیق با این روش، تجربه‌های گوناگون را در بر می‌گیرد و ما را به معرفت بر جامعه آن‌سان که هست، راه می‌برد.

• پرسشی که تحقیق در باره بخشش، بمثابه امر واقع اجتماعی جامع و فراگیر، در خواننده، بر می‌انگیزد، بدین خاطر است که او می‌پندارد موضوع تحقیق بخشش است. ابهام هم می‌تواند در نوشته و ناشی از ابهام در موضوع آن باشد و هم می‌تواند در تصور ذهنی خواننده باشد. خواننده گرفتار ابهام می‌پرسد: اگر نوشته در باره بخشش به خودی خود، نیست، در باره چیست؟ پاسخ موس به این پرسش این‌است: موضوع تحقیق، **بخشش بمثابه امر واقع جامعه و فراگیر است.**

• موس بر استاد خود، دورکیم، نقدها روا می‌بیند. از جمله این نقد: امر واقع شیئی نیست و نمی‌توان آن‌را چون شیئی مطالعه کرد. عینت‌گرایی بدین خاطر که باید از ذهنیت‌گرایی پرهیز کرد، سبب می‌شود از شناسایی واقعیت آن‌سان که

هست ناتوان شویم. در حقیقت، هر امر واقع اجتماعی، بیانگر ذهنیت نیز هست. جبری که امرهای واقع بر انسان تحمیل می‌کنند نیز نقدکردنی است. چراکه، برای مثال، قرارداد را که بمثابة امر واقع اجتماعی، در نظر بگیریم، می‌بینیم، ورود به آن اجباری نیست. اما بعد از ورود، عمل به آن اجباری است. بدین‌سان، ورود فرد، در ساختاری که مجبورش می‌کند، اجباری نیست. اما پس از ورود، ساختار معرف یک نیروی اجتماعی است که او دربرابرش، باید تسلیم باشد. این ویژه‌گی قرارداد با دو ویژه‌گی دیگر همراه است: یکی این‌که، در جا، قرارداد، افراد طرف قرارداد را در روابطی قرار می‌دهد که، در آن، یکدیگر را متعین می‌کنند و دیگر این‌که قرارداد، در ساحت اجتماعی معین، یعنی ساحت حقوقی، جا و قرار می‌یابد.

اما هرگاه بخواهیم این ویژه‌گی را در باره بخشش بکاربریم، مشاهده می‌کنیم که کارآیی ندارد. توضیح این‌که هرگاه بخواهیم با این سه ویژه‌گی بخشش را شناسایی کنیم، می‌بینیم، ناگزیر، هر قدم را که در تشخیص و تعیین جامعه‌شناسانه آن بر می‌داریم، باید بازپس گذاریم. زیرا موضوع مطالعه پدیده‌ای بظاهر فردی است - بگوییم که بعد جمعی آن بهیچ‌رو، قطعی نیست - که، بنابر اصل خود، از اجباری می‌گریزد که نهاد اجتماعی گشته‌است. مطلقاً به قلمرو حقوقی محدود نمی‌شود و از هرسوی آن بیرون می‌زند. اما واجد نیروی اخلاقی و دینی و اقتصادی و سیاسی و زیبایی‌شناسی، است. بدین‌قرار، هر امر واقعی امر واقع جامع و فراگیر نیست. در متن کتاب، انتقادهای موس بر دورکیم را خواهیم یافت و شناخت:

۱/۱. میان جبر و اختیار:

اگر کار جامعه‌شناس شناسایی جبری سخت است که امرهای واقع اجتماعی برافراد و گروه‌ها تحمیل می‌کنند، اگر کار او شناسایی سامانه‌های اجبارها است که افراد، آگاه یا ناخودآگاه، خود را در آنها، محبوس می‌یابند، پس این کار اساس هر تحقیق جامعه‌شناسانه است. نباید انگاشت که هدف شناسایی این جبر بقصد محکوم کردن آن است. از منظر دورکیم، از آنجا که

جامعه به ارزش اخلاقی مجهز است که، همراه با توان مادی، آمریتش را بنیاد می‌نهد. پس، خشونت‌ی که بکار می‌برد، کاملاً موجه است. چراکه بکار کوشش متمدن سازی می‌آید که، بدان، انسان از سلطه طبیعت می‌رهد. این برداشت بمعنی نفی آزادی نیست، بلکه بمعنای متعین کردن آن در یک فراگرد غایت‌شناسانه است. توضیح این‌که در طول «تربیت اجتماعی» که از رهگذر فنونی انجام می‌گیرد که اساساً تربیتی هستند، آزادی، در فضایی که خاص آن‌است، بطور روزافزون، ساخته می‌شود. فردی که به حال خود رها شود، گرفتار جبر قوای طبیعت می‌گردد. آزادی از جبر را به یمن متمدن شدن بدست می‌آورد.

نقد: بدین‌سان، دورکیم، از شناسایی استقلال و آزادی ذاتی حیات انسان ناتوان است. همان طرز فکر را در سردارد که خاص روزگار او است: سلطه بر طبیعت. طرفه این‌که گمان می‌برد، جبر اجتماعی آزاد کننده انسان از جبر طبیعت است. آدمی از اثر جبرگرایی بر ندیدن واقعیتی عیان، در شگفت می‌شود: در روابط قوا، انسان در بند جبر امرهای واقع اجتماعی، مجبوری است که در رابطه با طبیعت، جبار می‌شود. به سخن دیگر، گرفتار جبر مضاعف می‌گردد. اگر او برای انسان و طبیعت، حقوق ذاتی حیات می‌شناخت و بر آن نمی‌شد که انسان را محکوم بداند بر تسلط بر طبیعت و یا تحت سلطه طبیعت ماندن، برقرار کردن رابطه حق با حق با طبیعت را، دست‌کم، قابل تصور می‌یافت و بسا جبرگرا نمی‌شد. اگر انسان‌ها این رابطه را با یکدیگر و با طبیعت برقرار می‌کردند، گرفتار جبر تخریب نمی‌شدند. به سراغ موس برویم و از او نظرش را در این باره بپرسیم:

نقد اول بر دورکیم، این‌است که او انگیزه‌های فردی را نادیده می‌گرفت. کتاب هالباوش (Halbwachs) *les causes du suicide* که موس بر آن مقدمه نوشته‌است، این نقد را بر کار دورکیم در باره خودکشی، بمثابه یک امر واقع اجتماعی، وارد می‌داند که قلمرو شناخت دورکیم محدود است. زیرا او انگیزه‌های شخصی را بهانه و فرصت و نه دلایلی مندرج در جبر

اجتماعی، در کلیت خویش، می‌انگارد. بدین‌سان، میان نیروهای فشارجمعی و انگیزه‌های شخصی و اوضاع و احوالی که در آن خودکشی روی می‌دهد، دیواری پدید می‌آید و مانع از آن می‌شود که جامعه‌شناس، غیر از نیروهای فشار جمعی را هم ببیند. نیاز به سمت‌یابی جدید است. بشرط این‌که این سمت‌یابی، ادامه دادن به همان راه، با کاستن و افزودنی، نباشد.

بدین‌سان، این معیار جبر مطلقاً پابرجا است که کاملاً زیر سؤال می‌رود. در تحقیق در باره بخشش، موس، با زیر سؤال بردن جبر، بی‌آنکه یکی را فدای دیگری کند، بعد اجبار امر واقع و بعد اختیار، هر دو را، لحاظ می‌کند. در واقع، او از محور فعال انگاری امر واقع است که می‌خواهد، درگذرد و نقش توضیح‌دهنده منحصر است که می‌خواهد از آن بستاند. تا که به این نظر برسد که جبر دقیقاً بمثابة آزادی عمل می‌کند. شیوه جبر اجتماعی بدانحد از پیچیدگی است که نمی‌توان آن را در اکراه فروکاست. و نیز موس ضرور می‌بیند که با دید بازتری در عوامل و دلایل و انگیزه‌های اجتماعی بنگرد که در جبر اجتماعی ادغام می‌شوند. این کار را از راه یافتن ارتباط میان علل جمعی با دلایل و انگیزه‌های فردی انجام می‌دهد. به ترتیبی که اراده و جبر، آزادی و ضرورت که متناقضاند، وحدت جویند.

در مثال بخشش، رابطه‌ای که بخشش میان دهنده و گیرنده برقرار می‌کند، این خاصه را دارد که نظرگاه دهنده و نیز نظرگاه گیرنده و اجبار و اختیار را تا بخواهی درهم می‌آمیزد. لذا، نباید یکی از دو بعد را بدون دیگری، موضوع تحقیق کرد. برای شناسایی پویایی مشخص چنین رابطه‌ای، بجاست دو متناقض را که رابطه سبب می‌شود همزیستی کنند، مدنظر داشته باشیم و چگونگی پستی یکدیگر بودن این دو را بگاہ همکاری در متحقق کردن یک و همان هدف، توضیح دهیم. زیرا، از سویی، اگر تنها جنبه ارادی و آزاد بودن پدیده بخشش را لحاظ کنیم، هرگونه امکان از پرده بیرون آوردن نوع جبر اجتماعی را از دست می‌دهیم که پدیده را ایجاب می‌کند. بدانحد که توان توضیح حاصل تحقیق را از دست می‌دهیم. از سوی دیگر، اگر تنها جبر اجتماعی را در نظر بگیریم و آن را هم در اکراه ناچیز کنیم و جنبه ارادی

و آزاد بودن را بدور اندازیم، با این خطر روبرو می‌شویم که تعریف و تفسیرمان از امر واقع، انتزاعی و ناقص باشد.

هنوز این پرسش که متناقضان چگونه وحدت می‌جویند و پستی یکدیگر در متحقق کردن هدف می‌گردند، برجا است. صاحب کتاب پاسخ موس به این پرسش را این‌سان نقل می‌کند:

شکل مبادله‌ها همواره ایجاب می‌کند که ارادی باشند: اجباری اما اختیاری. این مبادله‌ها نه معامله کالا در ازای پول و نه معامله کالا به کالا هستند، بخشش به یکدیگر هستند. کارگری که خرمن می‌کوبد، در مدت خرمن کوبی، باید غذا بخورد. در این جامعه‌ها (جامعه‌هایی که پدیده بخشش در آنها مطالعه شده‌است)، کار مشترک، هم ضرور و هم ارادی، است. هیچ‌گونه وسیله اکراهی بکار نمی‌رود. فرد آزاد است.

«فرد آزاد است» بی‌اعتنائی آشکاری به اصول اولیه جامعه‌شناسی دورکیم است. سخن موس معنای روشنی دربردارد: این در نفی آزادی و حتی چشم‌پوشی جزئی از آن نیست که جامعه‌شناس جامعه شناس می‌شود و به شناسایی جامعه توانا می‌گردد. بلکه با شناسایی چند و چون پیکربندی آزادی فرد با جبر اجتماعی است که جامعه‌شناسی واقعیت پیدا می‌کند. آزادی در سامانه هنجارساز و متعین، یک آزادی قالب‌بندی شده، در بند محدوده اجتماعی است که هم آن را مضیق می‌کند و هم بدان، تنها وجودی را می‌بخشد که می‌تواند داشته باشد. بدین‌سان، برخلاف نظر دورکیم، جبر اجتماعی نافی آزادی نیست، تنها حدود آن را تعیین می‌کنند. با مثال بخشش، موس این جمع متناقضان را این‌سان توضیح می‌دهد:

«بخشش دهنده و بخشش‌گیرنده با کارها که می‌کنند، هم، بزرگی بخشش و مجانی بودنش و هم خودمختاری و آزادی دو طرف را نشان می‌دهند. باوجود این، در بُن، سازوکارها، سازوکارهای اجبار و بسا اجبار بوسیله اشیائی هستند که داده و گرفته می‌شوند.»

بخشنده می‌دهد چنان‌که پنداری چیزی را نمی‌دهد. مجانی بودن هدیه متجلی است و فقدان چشم‌داشت که برانگیزنده بخشنده است، نموده می‌شود. باوجود این، چنین آزادی، ولو بر آن اصرار می‌گردد، معنایی جز

اجبار در دادن و گرفتن ندارد. بدین سان، خاطر نشان می‌شود که نمی‌توان آزاد نبود مگر بدین شیوه. و نیز، بخشش با وضوح کامل نشان می‌دهد که اکراه ذاتی آزادی بخشش است. کار جامعه‌شناس این است که فراگرد پیچیده‌ای را شناسایی کند که، بدان، اجبار تنها می‌تواند بمثابه ذاتی آزادی، مطرح باشد.

بدین سان، روشن می‌شود که مطالعه جامعه‌شناسانه پدیده‌ها نمی‌تواند به معیار اکراه که بس محدودکننده قلمرو تحقیق است، بسنده کند. بدین خاطر است که مارسل موس، برای روش، یک اصل عام وضع می‌کند. این اصل وارونه اصلی است که دورکیم، در کتاب قواعد روش جامعه‌شناسی، وضع کرده‌است: «اجبار بمعنای خاص کلمه، ویژه‌گی مشخص‌کننده شی‌ها، کنش‌ها و احساسات اجتماعی نیست» برای مثال، عمل حرام سحر، عملی اجتماعی است و انجام می‌گیرد. نه حرمت مانع انجامش می‌شود و نه جبری انجامش را ناگزیر می‌کند. بدین قرار، در مورد شناسایی دیگر امرهای اجتماعی نیز باید پهنای مطالعه را هرچه بیشتر گسترد. در عدم اکراه و حتی در رد اجبار نهادینه شده، نوعی تعیین را دیدن، پذیرفتن جوازی است که، بدان، عمل اجتماعی انسان، نه اجباری، که بیانگر شکل خاص و متناقضی از اختیار و اجبار است که سازگار است با دست یافتن به هدف. بدین قرار، این شی‌انگاری امرواق اجتماعی است که، از بنیاد، زیر سؤال می‌رود.

اما پیش از آن‌که بدانیم چرا امر واقع اجتماعی شی‌نیست، بپرسیم موس جبر اجتماعی را چه می‌داند و تعریف او از آزادی چیست و چگونه جبر ذاتی آزادی است، از قول شارح نظر او، نظر او را در باره جبر اجتماعی، می‌آوریم: بخشش، ولو مجانی است، جبران شدنش را ایجاب می‌کند. بنابراین، ولو دهنده داوطلبانه و آزاد می‌دهد و گیرنده نیز در پذیرفتن مختار است، اما هم دهنده اجبار دارد در دادن و هم گیرنده اجبار دارد، در دادن مابه‌ازائی به بخشنده. جبر اجتماعی این اجبار است که ذاتی آزادی دادن و ستاندن است. اما چرا امر واقع شی‌نیست؟ زیرا

در حقیقت، بخشش بمثابة امر واقع اجتماعی، به ما می‌گوید که هدیه یک شیء ساده نیست. زیرا معنایی اجتماعی می‌جوید بدین‌خاطر که قدرتی را بیان می‌کند که، در پوشش بخشش، دهنده، از راه آن و بوسیله آن، بر گیرنده اعمال می‌کند. از منظر دیگر که بنگریم، می‌بینیم اصول راهنمای اقتصاد سیاسی. از جمله، منزلت ثروت یا دارایی اقتصادی را سخت زیر سؤال می‌برد. این به زیر سؤال بردن، ما را به یاد نظر مارکس، در قسمت اول کتاب اول سرمایه، در باره «کالا و پول»، در باره «بت‌گردانی کالا» و نظریه ارزشی که او تقریر کرده‌است، می‌اندازد. قرابت شگرفی میان تحقیق موس در باره منشاء پول با نظر او می‌یابیم. ، تحقیق موس را به وجود ارتباط ذاتی میان قدرت خرید و قدرت سحر، راه برد. این ارتباط نقش محوری به ارزش نمادی و حیثیت می‌دهد. بدین‌سان، او توانست چونی و چرایی پدیدآمدن ارزش پایه را، بمثابة واسطه مبادله، شناسایی کند.

بخشش ما را آگاه می‌کند که شیء داده شده، جان دارد. زیرا قدرتی دارد که خاص آن‌است و گیرنده را ناگزیر می‌کند، جبران‌ش کند. چنان‌که «رابطه حقوقی و رابطه‌ای که بوسیله اشیاء برقرار می‌شود، جان دارند. زیرا شیء خود نیز جان دارد و از جان است. بدین‌قرار، «هدیه‌کردن چیزی به کسی، هدیه‌کردن چیزی از خود است به او». بخشیدن، خودبخشیدن نیز هست. بمقداری که بخشنده از خود می‌بخشد، رابطه متقابلی را ناگزیر می‌کند. زیرا بخشش را با بخشش باید جبران کرد. باید بازپس داد: بخشی از طبیعت و بخشی از گوهر خویش را باید بازپس داد. بدین‌خاطر است که بخشش یک امر واقع اجتماعی جامع و فراگیر است.

۱.۲.۱. امرواق اجتماعی جامع و فراگیر:

موس در تدوین «نظریه عمومی اجبار»، از این‌جا شروع می‌کند که اجبار به دادن و در عوض دادن، بلافاصله‌ترین اکراه است که در مبادله هدیه‌ها در یک گروه اجتماعی معین، بکار می‌رود. این یکی معنای واقعی خود را بدست نمی‌آورد مگر وقتی همبستگی‌ش با دو اجبار دیگر لحاظ شود که شرط

واقعیت یافتنش نیز هستند. آن دو اجبار یکی اجبار به دادن است و دیگری اجبار به دریافت کردن است. زیرا بخشش یک فعل ساده، یک سویه و یک دست نیست. یک فراگرد سه بعدی است که انسجام این بعدها، یعنی دادن و گرفتن و بازپس دادن، چرخش کار آن را تضمین می‌کند.

سه تکلیف عمل می‌کنند و نمی‌توانند عمل کنند مگر با هم. هر سه یک مجموعه بغرنج را تشکیل می‌دهند که در درون آن، می‌توانند عمل کنند. بدین‌سان، بخشش، در معنای اقوای کلمه، **یک ساخت است. چرا که هر یکی از سه بعد، واقعیت خویش را از روابطی دارد که با دو بعد دیگر برقرار می‌کند.** در این ساخت است که هریک کاربرد پیدا می‌کنند و هر سه یکدیگر را ایجاب می‌کنند. نیک که بنگریم می‌بینیم، که با دادن، بخشش کننده به خود نیز می‌دهد. و اگر او به خود می‌دهد، پس نسبت به خود - نسبت به خود و مالی که هدیه می‌کند -، در رابطه با دیگران، مکلف و مجبور است. بدین‌سان، بخشنده، بمثابه بخشنده، وامی را بر ذمه خود احساس می‌کند. احساس می‌کند که این وام را به گیرنده دارد. اما گیرنده نیز، برای خود، حق مالکیتی در هرآنچه به دهنده تعلق دارد، احساس می‌کند. از دید او این حق است که دهنده را مکلف به دادن می‌کند. به همان ترتیب، او نیز، بنابر قرار و قاعده، مجبور است دریافت کند و آنچه را دریافت می‌کند، جبران کند. به تدریج که با سه اجبار سر و کار پیدا می‌کنیم که به هیچ‌رو، از یکدیگر جدا نیستند و یک سامانه را می‌سازند، در می‌یابیم که نقطه اعمال اکراه (نقد می‌کند دورکیم را که می‌گفت: امر واقع از بیرون به آدمی تحمیل می‌شود) و منشاء آن، بنابر نظرگاهی که در بررسی آن اتخاذ می‌کنیم، از اساس متفاوت می‌شود.

بدین‌سان، روشن است که، در رژیم بخشش، چگونگی اجبار فرد، به هیچ‌رو، ربطی به اطاعت از یک قاعده، یا مجموعه‌ای از قواعد که از پیش تعیین شده باشند، ندارد، بلکه تنها بدین خاطر است که او وارد چرخه و مداری می‌شود - همان‌طور که وارد رقصی می‌شود - و در آن جایی پیدا می‌کند و خود را به پویایی می‌سپارد که او را به حرکت در می‌آورد.

بدین قرار، پیش از ورود به این چرخه، جبری وجود ندارد. چرا که اگر ورود به چرخه اجباری باشد، پس حق با دورکیم می‌شود: امرهای واقع از بیرون انسان را به ورود در چرخه، مجبور می‌کنند. بدین سان، فرد وارد چرخه مبادله می‌شود که، او را هم بمثابة مجبور و هم بمنزله مجبورکننده، در اختیار می‌گیرد و، در او، نیروهایی را بطور مداوم جریان می‌دهد. این نیروها، تحت اشکال حقوق و تکلیف متقابل و متناقض بر او اعمال می‌شوند.

نقد: غیر از این که رابطه جدلی میان متناقضان برقرارکردن و از تقابل «نهاد» و «برنهاد»، «برابر نهاد» حاصل کردن، ساخته ذهن است و در عالم واقع متحقق نیست، موس غافل است که در رابطه حق با حق، وقتی سخن از حقوقی به میان است که ذاتی حیات هستند، بنابراین وقتی هر تکلیفی عمل به حق است، اکراه بی‌محل می‌شود و رابطه‌ها نیز نه مدار بسته که مدار باز پدید می‌آورند. از این رو، نوعی از بخشش وجود دارد که تکلیف به انجام آن، ذاتی آزادی بخشش‌کننده و دریافت‌کننده بخشش نیست. آن بخششی است که از طریق خداوند انجام می‌گیرد و دو طرف را از تکلیف نسبت به یکدیگر رها می‌کند. البته بشرط آن که رابطه انسان با خدا، در رابطه قوا از خود بیگانه نگردد. در حقیقت، در رابطه خودانگیزگی نسبی (انسان) با خودانگیزگی مطلق (خدا)، تکلیف جز عمل به حق نمی‌شود. برای مثال، تکلیف به عمل به دو حق استقلال و آزادی، عمل به این دو حق و غافل نشدن از آنها است. حال در رابطه‌ای که بخشش میان دو طرف برقرار می‌کند، رابطه آن دو به واسطه‌ی خدا است. جبران آن این است که هر دو طرف به حق عمل کنند و عمل‌های آنها بر خود افزا است. موس می‌تواند بگوید که در جامعه‌ها، رابطه‌ها، اغلب، همان‌ها هستند که او شناسایی کرده‌است. اما نمی‌تواند بگوید رابطه‌های از این نوع وجود ندارند. چرا که رابطه‌های حق با حق، رابطه‌های تضمین‌کننده همبستگی پایدار اجتماعی هستند.

پایان نقد

اینک می‌توانیم، روابط اجتماعی را که از رهگذر سامانه اجبارهای متقابل برقرار می‌شوند، تعریف کنیم. در حقیقت، بوسیله و از رهگذر اشیائی که مبادله می‌شوند، روابطی برقرار می‌شوند که به بیرون بسط پیدا نمی‌کنند. این رابطه‌ها در سطح افراد و یا گروه‌ها نمی‌مانند به درون آنها نفوذ می‌کنند و آنها را به شرکت در زندگی جمعی بر می‌آگیزند. اگر با بخشیدن، بخشنده بخشی از گوهر خویش را نیز می‌بخشد و این آن بخشیدن است که خشونت‌آمیز می‌شود و جبران را ایجاب می‌کند، و بعکس، می‌بخشد زیرا مکلف بدان است و دیگری بر بخشی از اموال او، همچنان حق مالکیت دارد، بالاخره، اگر بدون اعلان جنگ و ترک اتحاد، نمی‌توان از قبول هدیه، خودداری کرد، بدین خاطر است که به زندگی جمعی، در اقوی معنای کلمه، ربط دارد. هرکس در زندگی دیگری مشارکت می‌کند و در دیگری، در شکل اموالی زندگی می‌کند که داده و ستانده و بازپس داده می‌شوند.

از این‌رو، بخشش امر واقع اجتماعی جامع و فراگیر است. زیرا این ویژه‌گی را دارد که حاصل یک رشته رابطه‌های معنوی است. زیرا گویای رقابتی اجتماعی است که اساساً برسر احساس افتخارکردن و برتری مرتبه اجتماعی خویش را نشان دادن، انجام می‌گیرد. بنابراین، از رابطه اقتصادی معمول، بسیار فراتر می‌رود. «مخلوطی» که بخشش بدان فعلیت می‌بخشد، از دید جامعه‌شناس، این امتیاز را دارد که به او امکان می‌دهد، طبیعت جامعه را آن‌سان که هست، بشناسد. نه این‌که به شناسایی ظهور و بروزهای جزئی بسنده کند.

بدین‌سان، بخشش را می‌توان امر واقع اجتماعی جامع و فراگیر تعریف کرد. زیرا این امر گره‌گاه مجموع روابطی است که در یک جامعه میان افراد و زیرگروه‌ها و گروه‌هایی که آن را تشکیل می‌دهند، برقرار می‌شوند. بخشش، اساسی‌تری ساختار جامعه را بطور کامل، در اختیار ما می‌گذارد. این ساختار که در جامعه‌های چون پلی‌نزی و ملانزی و امریکای شمالی، در حالت خالص وجود دارد و بدین‌سان شناسایی می‌شود، در جامعه‌های حقوق‌مند و اخلاق‌مند و «متحول» ما نیز قابل مشاهده است.

در جامعه‌ها، تمامت روابط اجتماعی، روابط منجمد و سخت نیستند. بلکه در حرکتند و بسان یک جریان مداوم مبادله، افراد و اشیاء را، در دنیایی اجتماعی، توزیع می‌کند که تحت پویایی درونیش، بطور مستمر، در تغییر است. بدین سان، امر واقع جامع و فراگیر دو ویژه‌گی پیدا می‌کند: **کامل است بدین خاطر که هم روح و هم تن دارد، هم معنوی و هم مادی است. چون کامل است تا بخواهی مشخص و ملموس و متحقق است.**

قول موس در باره امرهای واقع اجتماعی جامع و فراگیر این است: «بدین سان، «همه» سامانه‌های اجتماعی کامل هستند که ما کوشیده‌ایم طرز کارشان را تشریح کنیم. ما جامعه‌ها را در حالت پویا یا وظایف‌الاعضاء شناسی (physiologie) بررسی کرده‌ایم. ما آنها را بی‌حرکت و در وضعیت ایستا، بلکه همچون یک جنازه، مطالعه نکرده‌ایم. و نیز ما آنها را در قواعد حقوقی و اسطوره‌ها و ارزش‌ها و قیمت‌ها تجزیه نکرده‌ایم. ما بررسی آنها را بمثابة مجموعه جامع، انجام داده و توانسته‌ایم آنچه اساسی است را بشناسیم و مجموعه در حرکت و زنده را، آن لحظه فرار را، شناسایی کنیم که، در آن، جامعه و افراد تشکیل دهنده آن به خود و به وضعیت خود در رابطه با دیگری، وجدان و احساس پیدا می‌کنند. در این بررسی غیر انتزاعی زندگی اجتماعی، وسیله یافتن امرهای واقع جدید وجود دارد که ما تنها شروع به مبهم دیدن آنها کرده‌ایم. به باور ما، هیچ کار فوری‌تر از مطالعه امرهای واقع اجتماعی نیست»

اما کدام امرهای واقع اجتماعی را جامعه‌شناس باید مطالعه کند؟ پاسخ موس به این پرسش این است: امرهای واقع اجتماعی که جامعه‌شناس باید مطالعه کند، امرهای واقعی از آن نوع باید باشند که امکان دارد، از رهگذر مطالعه بخشش، در معرض مشاهده او قرار گیرند. این امرهای واقع آنها هستند که بخاطر نظام‌مند بودنشان و بدین خاطر که در حالت متراکم ابراز می‌شوند، بیان کاملی هستند از کلیت اجتماعی. کلیتی که این امرهای واقع در آن داخلند و چرخش کار یگانه آن را تضمین می‌کنند. از این منظر که بنگریم، دیگر نمی‌توانیم جامعه را به نهادها و مقام‌های تصمیم‌گیرنده و ارزش‌ها تجزیه و جدا جدا بررسی کنیم. زیرا این امرهای واقع، بنا بر طبیعت خاص خود،

هیچ‌گونه جدایی را بر نمی‌تابند. واقعیت آنها که از سویی سخت ملموس و تا بخواهی فرار هستند، کاملاً بستگی به این امر دارد که، در آنها، طبیعت جامعه، بطور کامل، حضور دارد و بدین خاطر، جنبه زنده آن حس‌کردنی است.

در امرهای واقع جامع و فراگیر، این خود جامعه، در کلیت خویش، است که در جهت زندگی، بازترکیب می‌شود و با آهنگ ویژه‌ای که آن را است، مایه زندگی می‌جوید.

درجا، مشاهده می‌کنیم که این اندریافت از تقدم جامعه، بس از مفهوم دورکیم از جامعه، دور است. زیرا در نظر موس، که، برآن، امرواق جامعه و فراگیر حاکم است، زندگی گروه بهیچ‌رو فرآورده زندگی واقعی اعضای تشکیل دهنده آن نیست. این‌روابطی که، در درون، افراد بایکدیگر برقرار می‌کنند هستند که، به استادشان، می‌توان از جنبه زنده یک جامعه معین، سخن گفت.

۲. راه‌حل مسئله و چشم اندازهای جدید:

روشن است که تعیین مورد نظر موس، فاقد خاصه یک شکلی است و تابع بی‌چون و چرای قاعده‌ای نهادینه شده، نیست. بلکه تعیینی است که، از بنیاد، تغییرپذیر است. بدین خاطر که تعیین مورد نظر موس، تعیینی دوری است، بنابر سطح دایره‌ای که، در آن، کارکرد پیدا می‌کند، چگونگی‌هایی را می‌پذیرد که تابع اوضاع و احوالی هستند که، آن‌را، وضعیت یگانه عامل اجتماعی مورد مطالعه، تعریف می‌کند. شبکه‌ای از سه عامل، یکی دادن و دومی گرفتن و سومی بازپس دادن که عامل خود را در آن گنجانده‌است، او را، بطور مستقیم، ناگزیر نمی‌کند موضع بگیرد و به ارزیابی موقعیت خود، در آن، ادامه دهد. بدین قرار، بدون تردید، ویژه‌گی تغییرپذیری تعیین (یا جبر) اجتماعی دست‌آورد بدیع تحقیقات موس است. او نظر کلاسیکی صاحب نحله‌ای (دورکیم) را تغییر داد که خود وارث او بود. حق با موس است. چرا که جبر از پیش ایجاد شده‌ای وجود ندارد که از بیرون انسان را مجبور کند.

همواره بستگی دارد به ورود عامل (در مثال بخشش، بخشش کننده) به مدار، به این دنیای اجتماعی که مال او است. بنابراین، باید اندیشه و اراده او را به حساب آورد. این او است که درباره ورود به مدار، می‌اندیشد و تصمیم می‌گیرد. بنابراین، باید اندیشه و تصمیم او را در فراینده عمومی اجتماعی شدن، لحاظ کرد.

می‌بینیم چگونه مفهوم سخت و یک شکل بودن اجبار، دیگر می‌شود: رژیم پیچیده بخشش امکان می‌دهد، بطور مشخص، دریابیم که عمل اجتماعی فرد فرآورده فشار از بیرون نیست. بلکه فرآورده نیروهایی است که با ورود عامل به مدار، او را در جهتی هدایت می‌کنند. او را بر می‌انگیزند که حد و مرز فضایی را معین کند که، در آن، عمل می‌کند.

بدین‌سان، بهتر می‌فهمیم چرا وقتی بنا بر بحث در باره ملاک اکراه می‌شود، موس بر آن می‌شود که آن را با انتظار جانشین کند. او می‌گوید:

«اصطلاح‌های اکراه و زور و آمریت را ما در گذشته، بکار می‌بردیم. آنها ارزشهای خود را دارند. اما مفهوم انتظار جمعی، به نظر من، یکی از مفاهیم بنیادی است که ما باید در باره‌اش کارکنیم. من مفهوم دیگری که منشاء حقوق و اقتصاد باشد، نمی‌شناسم: «من منتظرم» تعریف هر عملی است که طبیعت اجتماعی دارد. منشاء خداشناسی است. خدا منتظر نیایش - نمی‌گویم خواهد بخشید بلکه می‌گویم خواهد شنید - من خواهد ماند.»

اگر انتظار بر اکراه مرجح است بخاطر آن است که سرچشمه حق و اقتصاد است. بدین‌خاطر است که گویای آمادگی عامل اجتماعی برای آینده است. نمی‌گوید که عمل او زیر فشار آمریتی بیرون از او، انجام گرفته است. مدار بخشش که سه محور همبستگی و تکلیف، یعنی دادن و گرفتن و بازپس دادن، بدان سازمان می‌دهند، بلحاظ زمانی، یک مدار باز است. توضیح این‌که عمل دادن و گرفتن و بازپس دادن، در یک لحظه انجام نمی‌گیرند. در زمان‌های مختلف اما پیوسته انجام می‌گیرند. این زمان‌بندی موقعیت عاملی که دهنده است و موقعیت عاملی که گیرنده است و باز موقعیت عاملی که جبران می‌کند و عاملی که جبران می‌شود را معین می‌کند. گرچه جهت عمل عامل را سه محور در زمان معین می‌کنند، اما بهیچ‌رو، از پیش متعین

نمی‌شود. فرد منتظر انجام کار می‌شود و بگانه انجام نسبت به آن واکنش نشان می‌دهد. پیر بوردیو، جامعه‌شناس فرانسوی، در تفسیر نظر موس می‌نویسد: « تحلیل بخشش، سخن و یا چالش، اگر بخواهد برآستی عینی باشد، باید این امر را لحاظ کند که امر اجتماعی چنان‌که پنداری حاصل رشته‌ عملی است که، تحت جبری از بیرون، یکدیگر را بیار می‌آورند، واقع نمی‌شود. رشته عمل‌ها در مدار عمل و جبران عمل انجام می‌گیرند و رشته عمل‌ها که خلاقیت‌های واقعی هستند، هر لحظه می‌تواند قطع گردد.»

موس برای، نخستین بار، کوشید حرکت را از درون مطالعه کند: با قرارگرفتن در درون دایره یا مدار، توانست امکان‌ها را مشاهده کند که برای او پدید می‌آمدند. او دریافت عاملی که می‌دهد و عاملی که می‌گیرد و گرفته را جبران می‌کند، از آزادی‌ای برخوردار هستند. **بدیهی است که این دو از هرگونه اجبار معاف نیستند. اما این اجبار ناشی از آزادی آنها است. بنابراین، اجبار ذاتی آزادی آنها است.**

شارح نظر موس، سخن را ساده می‌کند: عامل آزاد است در پذیرفتن و نپذیرفتن اما وقتی وارد رابطه‌ای از نوع رابطه‌ای که بخشش پدید می‌آورد شد، خود را مکلف می‌کند. بنابراین اگر آزادی نداشت، تکلیف و اجباری نیز نبود. عامل چون آزاد است، غیر اجتماعی نیست. عضو آزاد جامعه است. بخشش تمامی واقعیت خود، بمتابه امر واقع اجتماعی، را از آزادی عامل دارد که بخشش حد و مرز آن را تعیین می‌کند. بیشتر از این، بخشش جمع اضدادی را نمایان می‌کند که بس بارور است. این همان جمع اضداد است که موضوع کار فیلسوفان شد و فوکو نیز بدان پرداخت. اما موس از منظر امر واقع اجتماعی جامع و فراگیر در این جمع اضداد نگریسته است.

نقد: بنابراین که رابطه‌ای که، در آن، بخشش‌کننده می‌دهد و بخشش‌گیرنده می‌گیرد، رابطه قوا باشد، بناگزی بر قصد و عمل دو طرف جبر حاکم است. دهنده و گیرنده با غفلت از استقلال و آزادی خود، این رابطه را بر قرار می‌کنند. بنابراین، نمی‌توان گفت جبر ذاتی آزادی آنها است.

اما اگر رابطه رابطه حق با حق باشد، دهنده و گیرنده، از استقلال و آزادی خود برخوردار هستند و جبران نیز خودانگیخته، بعمل می‌آید. در حقیقت، برای آن‌که برخورداری دو طرف از استقلال و آزادی خود کامل باشد، هر دو، در پی اتصال با استقلال و آزادی مطلق، خدا، با یکدیگر رابطه دهنده و گیرنده را برقرار می‌کنند. آن امر واقع که بتوان جامع و فراگیر و برخوردار از دو ویژه‌گی، یکی کامل (هم روح و هم تن داشتن) و دیگری ملموس و مشخص و متحقق بودن، این گونه امر واقع است.

۳. فرد و جمع:

تا این‌جا، به فرد و خودمختاری او، پرداخته شد. اینک می‌دانیم که فرد آلت جبری نمی‌شود که از بیرون به او تحمیل می‌شود. او خود مختار است. و نیز می‌دانیم که بحث بر سر تقدم فرد بر جامعه و یا جامعه بر فرد، قدیم است. بنابراین، جا دارد مسئله را بگونه‌ای دیگر حل کنیم تا مگر از بند مسئله لاینحل تقدم فرد بر جمع و یا جمع بر فرد برهیم:

کار موس در باره بخشش، جا برای تردید باقی نمی‌گذارد که احساس و اندیشه و اراده فرد، در شناسایی امرهای واقع جامع و فراگیر، باید لحاظ شوند. برای مثال، هرگاه فرد را تابع محض وجدان جمعی بدانیم، روانشناسی بدون موضوع می‌شود بی‌آنکه جامعه‌شناسی موضوعی واقعی پیدا کند. در حقیقت، وقتی می‌خواهیم، بعنوان جامعه‌شناس، وجدان جمعی را مطالعه کنیم، ثنویت جمع و فرد، خود را می‌نمایاند. آیا وجدان جمعی مستقل از وجدان فردی و حاکم بر آن‌است؟ رابطه وجدان فردی با وجدان جمعی، چگونه رابطه‌ای است؟ این پرسش‌ها به ما می‌گویند چرا ثنویت، دو محور یکی فعال و دیگری فعل‌پذیر راهنمای مطالعه پدیده اجتماعی شد و مانع شناسایی پدیده آن‌سان که هست گشت: دو محور را باید در نظر گرفت که یکی بر دیگری برتری دارد. مطالعه ناچیز می‌شود در اندازه‌گیری کمیت عمل محور برتر بر محور فروتر بنابر تغییرها که محور فعال در محور فعل‌پذیر - که «درون محیط اجتماعی» است - پدید می‌آورد (قول دورکیم). حاصل

مطالعه هم می‌شود شناسایی «فیزیک اجتماعی». این چنین مطالعه‌ای هرگز امکان نمی‌دهد نقش‌های متقابل فرد و جمع شناسایی شوند. بدین خاطر است که مرلو پونتی، نظر دورکیم را نقد می‌کند:

«بنابر قول دورکیم، دانش جدید می‌خواست امرهای واقع اجتماعی را «بمثابه اشیاء» و نه بمنزله «نظام‌های فکری‌های عینیت جسته» شناسایی کند. از این رو، بمحض این‌که برآن می‌شد نظر خود را دقیق کند، جز این نمی‌توانست که امر واقع اجتماعی را امر «روانی» تعریف کند. گفته می‌شود امرهای واقع اجتماعی بازنماها (représentations) هستند، الا اینکه نه فردی که جمعی هستند. در نتیجه، وجدان جمعی، بمثابه وجود مشخص در جریان تاریخ، موضوع بحث‌ها است. رابطه آن با فرد، بمثابه رابطه میان دو چیز، لاجرم، یک رابطه خارجی می‌شود. جبر وجدان جمعی از بیرون راهبر فرد می‌شود. آنچه بمثابه تعریف و توضیح جامعه‌شناسانه، ارائه می‌شود، از روانشناسی به عاریت گرفته شده‌است و بعکس».

در مقاله‌ای که موس به اتفاق فوکونه Fauconnet برای دایرةالمعارف نوشتند، میان بازنماهای فردی و جمعی فرق قائل شدند. بدین کار، دورکیم را انتقاد کردند. این دو نوشتند:

«در حالی که امرهای واقع وجدان فردی، همواره، بشیوه‌ای کم و بیش از دور، حالتی از یک اندام زنده را بیان می‌کنند، بازنماهای جمعی همواره درجه‌ای از حالت یک گروه اجتماعی را بیان می‌کنند. این بازنماها ترجمان واگر بخواهیم زبان فلسفی بکاربریم، نماد ساختار کنونی گروه، شیوه واکنش نشان‌دادنش در برابر این یا آن حادثه و وجدانی که برخود و بر منافع خود دارد، هستند».

بدین سان، موس انتقاد دیگری می‌کند و آن جای بازنما را به مظهر و نماد دادن است. بعد نمادی که او برای امر واقع قائل می‌شود، بمقیاس وسیعی، نظریه دورکیم را دیگرگون می‌کند. او می‌نویسد:

«سخن من بدان معنی نیست که بازنماهای فردی و بازنماهای جمعی، محلولی دائمی می‌سازند. بدون شک، وجدانهایی که بدانها جامعه شکل گرفته‌است، در شکل‌های جدید ترکیب و تألیف می‌شوند و از آنها واقعیت‌های

جدید پدید می‌آیند. و نیز، به یمن یک رشته انتقال‌ها، می‌توان از امرهای واقع وجدان فردی به بازنماهای جمعی، عبور کرد. واسطه‌های انتقال به آسانی مشاهده‌کردنی هستند: بطور نامحسوس از فرد به جامعه گذار می‌کنیم و امرهای واقعی که تقلیدهای همه جاگیر هستند و امرهای واقعی که جنبش‌های مردم هستند و امرهای واقعی که توهم‌های جمعی هستند و... مثالهای این گذار هستند. وارونه این امر نیز روی می‌دهد: امر واقع اجتماعی، امر واقع فردی می‌شود. این فردی شدن اجتماعی تنها در وجدان‌های فردی وجود پیدا می‌کند اما هر وجدان تنها جزئی از آن را دارا می‌شود. و هنوز، امرهای واقع اجتماعی را حالت ویژه وجدانی که آنها را دریافت می‌کند، تغییر طبیعت می‌دهد».

بدین‌سان، تفاوت در طبیعت که دورکیم آن را تضمین‌کننده خاص بودن موضوع جامعه‌شناسی می‌دانست، از میان بر می‌خیزد. درجا، توضیح جامعه‌شناسانه، خود نیز، چشم‌انداز دیگری پیدا می‌کند: کار جامعه‌شناسی دیگر توضیح امرواقع، بمثابه امرمتعالی نیست که هر وجدان را مقدر می‌کند و، در آن، به خود نقش اجبارکننده از بیرون را می‌دهد و در هر وجدان عمل می‌کند. بلکه کار جامعه‌شناسی برآوردکردن اثر فراگرد اجتماعی شدن - که وجدانها را به یکدیگر مرتبط می‌کند - بر هر وجدان است. به قول موس، کار جامعه‌شناسی این است: «مردم به چیز باوردارند و فکر می‌کنند و کیانند آنها که این فکر یا این باور را دارند».

بنابراین، از منظر موس، امرواقع اجتماعی را نمی‌توان مطالعه کرد مگر همه ریشه‌دوانی‌هایش را تا فرد، پی‌گرفت و یافت و در پرتو نور شناسایی علمی قرارداد. چراکه بینه‌ها گواهی دهنده بر چند و چون امر واقع در وجدانهای فردی، یافتنی هستند. از دید او، امر واقع اجتماعی دو ویژه‌گی پیدا می‌کند: هم مشخص و ملموس و هم کامل است. این دو بعد یکدیگر را ایجاب می‌کنند. از این منظر که بنگریم، بخشش یک امر واقع اجتماعی است که هم کامل است و هم، در کمال خود، مشخص و ملموس است. در بخشش، سامانه‌ای از خدمتهای عمومی انجام دادنی می‌شوند که فرد با تمام

وجود به انجام آنها می‌پردازد. همان‌طور که توضیح دادیم، فرد کمتر تسلیم یک قاعده سخت‌گیرانه است و به اراده خود وارد مداری می‌شود که مدارِ سامانه دادن و گرفتن و واپس دادن است. فراگرد وارد شدنش در این مدار او را بطور مستقیم با کل جامعه در ارتباط قرار می‌دهد.

۴. جامعیت نمادی *totalité symbolique*

تغییرهای متعدد که موس بر سنت دورکیم تحمیل می‌کند، او را به نظری می‌رساند که می‌تواند جمع اضداد به نظر آید: یک شیئی یگانه، «انسان جامع»، از نظرگاه‌های رشته‌های علمی مختلف می‌تواند موضوع مطالعه بگردد. این مطالعه‌ها بی‌آنکه قابل تلخیص یکی در دیگری باشند، مکمل یکدیگر نیز می‌شوند. زیرا مطالعه روانشناسانه وجدان فردی، بنفسه، معنی‌دار و ماده اساسی است برای جامعه‌شناسی که به مطالعه فردها می‌پردازد و می‌خواهد این «عنصر واپسین» را شناسایی کند که دقیقاً یک واقعیت اجتماعی خاص را بیان می‌کند. اینک باید که کاربرد این نظر را در تبیین امر واقع اجتماعی جامع و فراگیر ارائه کنیم. به سخن دیگر، باید توضیح بدهیم بعد جامع و فراگیر امرواقع اجتماعی، چگونه ساخته می‌شود.

یک بار دیگر، در باره چگونه ساخته شدنش، باید از همبستگی فرد با جامعه، بپرسیم. از همان اصلی بپرسیم که به موس امکان داد مفهوم امر واقع جامع و فراگیر را بسازد. این همبستگی را اساسی دانستن ایجاب می‌کند که محقق منزوی کردن فرد از گروهی که بدان تعلق دارد و یا از او علامت اجتماعی و علامت طبیعت ویژه‌اش را جدا کردن، را بر خود ممنوع کند. و این کار را همراه کند با کوشش برای فهمیدن چگونگی‌های واقعی این توحید فرد با جمع. چرا که در این توحید است که فرد عمل می‌کند.

کار اول او پرسیدن از جفت و جوری بازنماها است: بازنماهای فردی و بازنماهای جمعی چگونه در یکدیگر ادغام می‌شوند. چگونه موفق می‌شوند با یکدیگر توحید بجویند به ترتیبی که در بطن یک روان متحد، اتحاد بجویند و دستیار یکدیگر باشند. بخصوص، چگونه جامعه هم‌آهنگی و

وحدت خود را حفظ می‌کند؟ همان‌سان که دیدیم، پاسخ موس اینست: نخست او وجود رابطه علت و معلولی یک سویه، که بنابر آن، بازنمای فردی تابع عمل بازنمای اجتماعی است و اختیار فرد تنها در حد چگونگی تسلیم شدن است را نفی کرد. این نفی که بطور عمده حاصل نزدیک کردن جامعه‌شناسی با روانشناسی بود، در سالهای ۱۹۳۰، زمینه ساز پرداختن به مسائل اساسی مردم‌شناسی فرهنگی در امریکا شد.

راه حلی که موس پیشنهاد می‌کند این است: او رابطه علیت که پذیرش همگانی داشت را با رابطه همبستگی جانشین می‌کند. فرد و جامعه بهیچ‌رو، متخاصمان نیستند که یکی بر دیگری عمل کند، این دو، در فراگردی کم و بیش پیچیده، ترکیب می‌شوند. بازنما و معرف به دو نقشه می‌مانند که، بر وفق رابطه‌ای قاعده جسته و خوانا، یکی در دیگری بیان می‌شوند. بر جامعه‌شناسی است که تحقیق‌هایش را در سطح پدیده‌های فردی شده، نیز، ادامه دهد و بدان کامل کند. بدین‌سان، جامعه‌شناسی قلمرو خود را حفظ می‌کند. زیرا، آنچه را از روانشناسی و فیزیولوژی بکار می‌گیرد، دیگر اثر ثانوی قانون اجتماعی تلقی نمی‌کند که بیرون از حوزه جامعه‌شناسی است. بلکه آن را، از منظر فرد بمثابة عضو جامعه و در رابطه متقابل با جامعه، بکار می‌برد.

هنوز باید بدانیم که مقصود موس از اصطلاح «واقعیت اجتماعی در سطح فرد» چیست؟ پاسخ این پرسش را در تحقیق در باره بخشش می‌یابیم: منزلتی که موس برای شیئی مبادله شده قائل می‌شود، پیش از همه، منزلت یک نماد است. توضیح این که هدیه تنها شیئی‌ای که دهنده به گیرنده می‌دهد نیست، بلکه نماد مجموعه‌ای از رابطه‌ها است که ساختار اجتماعی را در جامعیت خود، بازترکیب می‌کند. بدین‌سان، شیئی‌ای که داده و گرفته می‌شود، نماد است زیرا دال بر ساختار اجتماعی در تمامت و جامعیت خویش است. شیئی مبادله شده نیروی خود را از دلالتی که می‌کند دارد و بدین‌خاطر است که مبادله می‌شود. این کارکرد شیئی‌ای که مبادله می‌شود، بمثابة نماد، یکی از ویژه‌گی‌های اساسی رژیم بخشش است. در این باره، موس می‌نویسد:

« چرخ زندگی مادی و اخلاقی و مبادله، در مورد بخشش، در شکل بدون چشم داشت و در عین حال اجباری، می‌چرخد. افزون بر این، این اجبار بشیوه‌ای رمزی و خیالی، یا اگر بخواهی، بشیوه‌ای نمادی و جمعی، اظهار می‌شود: جنبه سودی را به خود می‌گیرد که، اشیاء مبادله شده، در بردارند. این اشیاء هیچ‌گاه از مبادله‌کننده‌های خود، جدا نمی‌شوند. ازدواجی که می‌کنند، نسبتاً غیر قابل انحلال است. در حقیقت، این نماد زندگی اجتماعی بطور مستقیم ترجمان چگونگی جفت و جور شدن مداوم زیرگروه‌ها با گروه‌ها و احساس وامدار یکدیگر بودن آنها است.»

آنچه موس در باره رابطه زیر گروه با گروه، می‌گوید، همان رابطه جزء با کل است. درست است که مبادله میان دو شخص و یا دو طرف انجام می‌شود اما وقتی اشیاء مورد مبادله واسطه رابطه‌ای اجتماعی می‌شوند، نماد رابطه‌ها می‌گردد و، در جا، گذار از رابطه فرد با فرد به رابطه فرد با کلیت اجتماعی را ایجاب می‌کند که، رابطه فرد با فرد، در آن، برقرار می‌شود. در واقع، این امر که هر فرد شرکت‌کننده در مبادله‌ای که بخشش است، خود را وامدار دیگری احساس می‌کند، تعلق خود را به کلیت اجتماعی، نیز اظهار می‌کند. بدین‌سان، ما با اندریافتی از رفتارهای اجتماعی روبرویم که، در ابراز، گوناگون و از یکدیگر ممتازند و قابل تلخیص در یکدیگر نیستند. با وجود این، در فعل و انفعالشان، هم‌آهنگ هستند. این هم‌آهنگی را ثبات نمادی رابطه، ممکن می‌کند.

بدین‌سان، با ترجیح دادن نماد بر بازنما، موس منطق بیانگر را جانشین منطق علیت در فهم امرهای واقع اجتماعی می‌کند. در منظری که منظر او است، مقوله بازنما واجد ابهام است: از آن‌جا که بازنما و معرف جز برای یک وجدان وجود ندارد، همانندکردن امر واقع اجتماعی با «بازنموده»، بضرورت، ایجاب می‌کند که برای آن عاملی را قائل بشویم تا که بازنما و معرف معنی پیدا کند. خواه این عامل فرد و یا جمع باشد. در این صورت، روشن است که همان دو نظر - پیش از این توضیحشان دادیم - که هم پهلو می‌شوند بی‌آنکه در هم آمیزند، بطور اجتناب‌ناپذیر، سر بر می‌آورند. بعکس، اگر توجه کنیم که اغلب بازنماها و معرف‌های جمعی، «یک بازنما و معرف

یگانه شی‌ای یگانه نیستند، بلکه بازنما و معرفی هستند که، کم و بیش، دلخواهی انتخاب شده‌اند تا که بر بازنماهای دیگر دلالت کنند و حاکم بر عمل‌ها باشند»، می‌پذیریم که جامعه‌شناسی باید کم‌تر به بازنما و معرف‌ها و بیشتر به نمادها پردازد. به نمادهایی پردازد که وجود خود را بطور خالص از ارتباط دارند و ارزش آنها بستگی دارد به نظم خاصی که، آن‌را، با تشکیل شدنشان در سامانه‌ای از دلالت‌ها، تعریف می‌کنند. **بدین‌سان، نماد چیزی جز ترجمان نیست.** برای مثال، یک تظاهر فردی، یک فریاد، یک نیایش، یک سلام نمادی است که، نزد کسانی که با اظهار کننده رابطه دارند، معنای مشخصی دارد.

مفهوم نماد امکان می‌دهد آن جامعه‌شناسی که، در آن، فرد و جامعه وجود ندارند و به جای آنها، سامانه‌ای از علامتها وجود دارد که واسطه رابطه هرکس با هرکس است، جای به جامعه‌شناسی بدهد که کارش شناسایی جامعه و فرد در جامعه، است.

کشف کارکرد نماد توسط موس، به‌یمن تحقیق درباره بخشش، کشف بنیادی‌ترین ویژه‌گی امر واقع، در کلیت خویش، است. کارکرد نماد در فرهنگ‌های مختلف، این و آن‌گونه است اما در همه فرهنگها، نماد کارکرد دارد. از آنجا که هر امر واقعی، امرواقع جامع و فراگیر نیست، شناسایی این‌گونه امرهای واقع بخاطر کارکرد نمادی آنها، کاری است که موس جامعه‌شناسان را به آن می‌خواند. این‌روش، یکبار برای همیشه، جامعه‌شناسی و جامعه‌شناس را از ثنویتهای مقرر در جامعه‌شناسی قدیم، از جمله ثنویت فرد و جمع، می‌رهد. زیرا آنچه تحلیل بخشش، مستقیماً قابل مشاهده کرد، رفتاری قویاً فردی شده - خواه رفتار یک فرد و یا یک زیر گروه - است که، در سطح خود و موافق چگونگی‌های خاص خود، پویایی اجتماعی شدن را بیان می‌کند. پویایی را بیان می‌کند که اثرگذاری ویژه خود را از این امر دارد که حد و مرز فردیت‌ها را تعیین و آنها را، بطور کامل، در کلیت جامعه‌ای ادغام می‌کند، که از آن آنها است.

۵. ویژه‌گی‌های امر واقع اجتماعی جامع و فراگیر:

۶/۱. امرواق اجتماعی جامع و فراگیر سامانه‌مند و نماداست. فراگیر است چرا که در جامعه، جامعه در تمامت خود، پخش است. این امر، در بردارنده این ویژه‌گی و ویژه‌گی‌های دیگر است. و بدین خاطر که بمثابة نماد عمل می‌کند، حد و مرز یک فرهنگ خاص را نیز مشخص می‌کند.

۶/۲. امر واقع جامع و فراگیر، جامع است زیرا بعدهای گوناگون اجتماعی و اقتصادی و سیاسی و فرهنگی را در بر می‌گیرد.

بیان‌گر سیمای اجتماعی نیز هست. چنان‌که، در مثال بخشش، طرفها، در همان‌حال که برادری می‌جویند، نسبت به یکدیگر، غریبه‌اند. از رهگذر مبادله، باهم ارتباط برقرار می‌کنند و با یکدیگر مقابل می‌شوند. صرف نظر از پدیده‌های زیباشناسانه‌ای که تا بخواهی فراوانند.

۶/۳. امرهای واقع اجتماعی جامع و فراگیر، انسجام بخش جامعه‌ها هستند. توضیح این‌که هرگاه رابطه فرد با جامعه و جامعه با خود را، بلحاظ متصل بودن قلمروهای فعالیت، در نظر بگیریم، جامعه‌های ما (جامعه‌های مدرن) گرفتار تقسیم و قطعه قطعه شدن هستند. ویژه‌گی آنها این است که انسجام خاص خود را از یاد برده‌اند. بطرز خطرناکی از آن سرچشمه که اجتماعی بودن است، دور می‌شوند. همان سرچشمه‌ای که بخشش ما را از زلال آن آگاه می‌کند. بنابراین، جامعه‌ها هرگاه بخواهند انسجام خویش را بازیابند و برجا بمانند، نیازمند امرهای واقع جامع و فراگیری هستند که به جامعه انسجام می‌بخشند و خود نماد این انسجام می‌شوند.

۶/۴. امرواق اجتماعی جامع و فراگیر گویای اندیشه راهنمایی است که بدان کارکرد می‌دهد. برای مثال، از منظر لیبرالیسم، هدف از تقسیم کار، بمثابة امر واقع، به حداکثر رساندن سود است. از منظر سوسیالیسم دورکیم - موس خود نیز عضو حزب سوسیالیست بود -، هدف از تقسیم کار قوت بخشیدن با همبستگی اجتماعی است.

نقد: امر مهمی که دو اندیشه راهنما از آن غافلند این است که فرق است میان رابطه قوا و رابطه حق با حق. انسجام اجتماعی و پایداری آن در گرو رابطه‌های حق با حق، هستند. از این رو، حقوق ذاتی حیات فرد و جامعه، «نمادهای قابل دیدن» همبستگی اجتماعی هستند. از این دیدگاه که در تقسیم اجتماعی کار بنگریم، از محک مهمی آگاه می‌شویم: وقتی تقسیم اجتماعی کار کارکرد به حداکثر رساندن بازده را پیدا می‌کند، بمثابة امرواقع، جبر خود را به همگان تحمیل می‌کند. اما وقتی رابطه، رابطه حق با حق باشد، جبر بی‌نقش و استقلال و آزادی با نقش می‌شوند. امرهای واقع اجتماعی که فرآورده روابط حق با حق هستند، انسجام اجتماعی و دوام آن را تضمین می‌کنند. برای مثال، تقسیم اجتماعی کار وقتی رابطه‌ها رابطه‌های حق با حق باشند، موجب انسجام اجتماعی هستند و ترجمان همبستگی اجتماعی می‌شوند. اما در روابط قوا، کارکرد تقسیم اجتماعی کار از خود بیگانه می‌شود و عامل تقسیم و تجزیه اجتماعی می‌گردد. بنابراین، «قانون مشارکت» لوسین لوی برول Lucien Lévi - Bruhl (۴)، بشکل همبستگی از راه مشارکت بر میزان عدالت اجتماعی، واقعیت پیدا می‌کند. بشرط آن‌که حق به ویژه‌گی‌ها خود تعریف شود.

پایان نقد

۶/۵. دارای دو ویژه‌گی یکی مشخص و دیگری کامل بودن است.

۶/۶. مجموعه‌ای از امرهای واقع اجتماعی هستند که اهمیت درجه اول دارند: حقوق و اخلاق و دین، بخش عمده‌ای از زندگی اجتماعی را تشکیل می‌دهند. این سه هر چهار بعد زندگی شهروندان، بعد اجتماعی و بعد سیاسی و بعد اقتصادی و بعد فرهنگی را فرا می‌گیرند و راهبر فعالیت‌های آنها هستند.

لذا، امرهای واقع اجتماعی نهاد (institution) هستند. در فصل سوم، در جای خود، این ویژه‌گی توضیح داده می‌شود.

۶/۷. امرهای واقع شئی نیستند و از بیرون جبر خویش را به اعضای جامعه تحمیل نمی‌کنند. این با ورود به رابطه است که اجبار محل پیدا می‌کند.

۶/۸. امرهای واقع اجتماعی جامع و فراگیر که عامل انسجام جامعه هستند، بعد زیباشناسانه نیز دارند.

۶/۹. امر واقع اجتماعی هم واجد بعد فردی و هم واجد بعد اجتماعی است بی آنکه بعد فردی تابع جبر بعد اجتماعی باشد. شناسایی امر واقع اجتماعی باید شناسایی هر دو بعد باشد.

قسمت دوم: نظر رودلف رزوهازی Rudolf Rezsöhazi نویسنده کتاب نظریه و انتقاد امرهای واقع اجتماعی :(۲) Theorie et critique des faits sociaux

الف. امر واقع بمتابه داده:

امرهای واقع اجتماعی وجود عینی دارند و به ما تحمیل می‌شوند. گرچه، بدون رابطه با صاحب‌نقشانی که آنها را وضع و تبیین می‌کنند و یا بدون رابطه با محقق که، در مقام تحقیق، آنها را مشاهده و گزینش و گروه‌بندی می‌کنند، معنی پیدا نمی‌کنند. دو جنبه عینی و ذهنی امر واقع را یک داده و یک ساخته می‌گردانند. امر واقع فی‌نفسه و امر واقع آن‌سان که مشاهده‌گر یا محقق آن‌را دیده و فهمیده، از یکدیگر جدایی ناپذیرند. ما این دو جنبه‌را بررسی می‌کنیم، با لحاظ کردن امر واقع به منزله داده:

مستقل از بعدش و پیچیدگی‌ش و یا طول مدتش، ما چیزی را امر واقع می‌خوانیم که وقتی ویژه‌گی‌های زیر را داشته باشد:

۱. هرآنچه بوده‌است و هرآنچه خواهد شد و هرآنچه که هست؛
۲. وقتی بشکل اداها، سخن‌ها، صداها، نوشته‌ها، احساسات و عواطف، و یا یک حضور و غیره، قابل مشاهده بگردد؛
۳. یک وحدت درونی بوجود آورد که قابل مشاهده و درک باشد. و
۴. با عمل‌های انجام گرفته توسط شخص دیگری رابطه داشته باشد.

۱. با امر واقع اجتماعی را آنچه گذشته و آنچه هست شناختن، تعریف ما در بر می‌گیرد امرهای تاریخی و نیز عناصر فرهنگی را آن‌سان که مردم‌شناسان می‌فهمند. باز در بر می‌گیرد امرهای واقع اقتصادی و نیز امرهای واقع سیاسی و امرهای واقع مذهبی و هنری را. تعریف ما در بر می‌گیرد هم کنش‌ها و فکرها را که از یکدیگر جدایی‌ناپذیر هستند (هر کنشی بیانگر فکری است) و هم عناصر ساختار اجتماعی را (چون طبقه‌ای از جمعیت) و هم عناصر ساختار طرزفکرها (چون افکار، باورها، احساس‌ها و عاطفه‌ها و طرح‌ها) را. و نیز، تعریف ما در بر می‌گیرد هم عمل‌های انجام یافته و یا یک حادثه منفرد را (چون یک ازدواج) و هم نهادها را (چون ازدواج) و هم شیوه عمل یا کردارهای اجتماعی را و هم شکل‌بندی‌های اجتماعی ساده (چون همسایگی) و هم شکل‌بندی‌های بغرنج را (چون جامعه صنعتی)، هم گروه‌های مشخص (چون انجمنی از کشیشان) و هم سازمان‌های رسمی (چون کلیسا و دولت) را و هم مجتمع‌ها را (چون یک جمعیت). تعریف ما، نه تنها رویدادها که بلکه اشیاء (چون یک میز، دو نیمکت و...) را در بر می‌گیرد. باز، تعریف ما نه تنها یک مجموعه ایستا (چون خانه‌های قرارگرفته در دو طرف کوچه‌ها و خیابان‌ها که یک شهر را پدید می‌آورند)، بلکه فراگردهای و جنبش‌ها (چون یک انقلاب) را نیز در بر می‌گیرد. یک امر، ولو ارادی یا غیر ارادی، متعین یا غیر متعین، امر واقع است.

۲. اغلب گفته می‌شود که هر علمی شناختن پنهان است. آیا معنی این تعریف این است که چیزی بیرون از امرهای واقع و پنهان وجود دارد که باید شناخت؟ هرگز. زیرا آنچه پنهان است خود یک امر واقع است. اما قابل شناسایی است توسط حواس و یا تصور و ادراک. نوشته پیام یک اندیشمند را انتقال می‌دهد و صدایی که پخش می‌شود، نطق نخست‌وزیر را گزارش می‌کند، مجموعه‌ای از مواد که برای نقشه بکاررفته‌اند و بایکدیگر جفت و جور شده‌اند، ساختمان کلیسایی را تشکیل داده‌اند. ارقام نوشته که در ویتترین قرار داده شده‌اند، قیمتهای لباس و ... را نشان می‌دهند. اداهای دست‌ها و تحسین‌ها گویای هیجان یک جمع هستند. نمادی چون بیرق گویای ارزشی

است. تصوره‌های سربازان که باور می‌کنند در تاریکی شماری از دشمنان را دیده‌اند، ولو دروغ باشند، پایه و مایه یک امر اجتماعی هستند: فرار سربازان.

۳. ما نمی‌توانیم از امر واقع سخن بمیان بیاوریم مگر این‌که عناصر قابل مشاهده توسط مشاهده‌گر (چون کلمه‌ها، صداها، اداه‌ها، تصویرها، حرکت‌ها و غیره) از هم‌سازی درونی لازم برخوردار باشند تا که، به آنها، معنی و مفهوم اجتماعی ببخشند. در تجزیه و تحلیل، یک امر واقع را از حدی بیشتر نمی‌توان تجزیه کرد. زیرا معنی خود را از دست می‌دهد. برای صاحب نقش، عمل دیگری یا دیگران، از حدی بیعد، واجد معنی می‌شود.

به سخن دیگر، وحدت اولیه برای اینکه یک امر اجتماعی واقع شود، هم می‌تواند بسیار ساده و بسیط باشد و هم بسیار بغرنج. در دوران جنگ سرد، وقتی نماینده روسیه شوروی در شورای امنیت کلمه «نه» را برزبان آورد، امری واقع شد. این امر که واقع شد، بسیار بسیط و غیر قابل تجزیه بود. اما وقتی با امری ایدئولوژیک سر و کار پیدا می‌کنیم که سوسیالیسم است، آن‌را بسیار بغرنج می‌یابیم. زیرا خود را پیشاروی ۱۵۰ سال تولید فکری یک گرایش معین می‌یابیم.

هر نوع امر واقع، بنابر موقعیتی که، در آن‌است، معنای خود را از مجموعه‌ای می‌گیرد که، در آن، قرار می‌گیرد. تیری که بهنگام رزم‌آیش نظامی، رها می‌شود، معنای مستقلی ندارد. اما تیری که بسوی کندی شلیک شد و او را کشت، بنفسه، معنایی تاریخی دارد.

۴. یک امر واقع اجتماعی نیست مگر وقتی که ربط پیدا می‌کند با اعمال دیگران. به سخن دیگر، وقتی برای دیگران معنی دار می‌شود. امر واقع بر اینها نفوذی پیدا می‌کند که حاصل نفوذ آنها، است. بدین‌قرار، امر واقع اجتماعی در یک شبکه کنش و واکنش‌ها جا می‌یابد. امر واقع در رابطه است با کردار و اعمال یک رشته صاحب نقشان، خواه در گذشته انجام شده باشند و یا در حال حاضر در حال روی دادن باشند و یا انجامشان در نظر باشد. از این منظر که بنگریم، نادیده گرفتن و روآیینی، هرگاه پی‌آمدهای

اجتماعی داشته باشند، امر واقع اجتماعی بشمارند. کوتاه سخن این که امر واقع وقتی اجتماعی است - خواه مشروط کننده و خواه مشروط شونده، خواه علت و خواه معلول - که در حفظ جامعه و ساختن تاریخ، بکار آید.

مسلم است که خاصه اجتماعی تنها جنبه‌ای از امر واقع است. در این امر واقع، از دیدگاه روان‌شناسی، فیزیک، زیست‌شناسی و غیره نیز می‌توان نگرست. بدین‌قرار، علوم اجتماعی به مطالعه انگیزه‌ها نمی‌پردازد. به یک انگیزه معین که برانگیزنده یک گروه اجتماعی معین، برای مثال، گروه اجتماعی، می‌پردازد که انگیزه زندگی در شهر را پیدا می‌کنند. این انگیزه امر واقع اجتماعی است. زیرا عامل پدید آمدن امرواق اجتماعی دیگری است که مهاجرت از روستاها به شهرها است. این امر واقع ربط پیدا می‌کند با اعمال دیگران: اعمال شهروندان و روستائیشینانی که می‌مانند و...

و نیز، بیماری، بنفسه، امر واقع اجتماعی نیست، امری زیست‌شناسانه است. اما بمحض این که بیماری مسری سبب می‌شود که تولید کارخانه‌ها کاهش بپذیرد، ربط پیدا می‌کند با سازمانهایی که کارشان مبارزه با آن است. و ربط پیدا می‌کند با درکی که جامعه از آن دارد - از آن می‌ترسد و یا آن را مقدر می‌انگارد و تسلیمش می‌شود و یا با آن مبارزه می‌کند - و ربط پیدا می‌کند با رفتارهای اجتماعی: به دیدار بیمار رفتن، انزوای بیمار، طردشدن بیمار در برخی تمدن‌ها.

و مثالی دیگر، زمان اساساً پدیده‌ای فیزیکی است. اما از زمانی که جامعه آن را برای تنظیم زندگانی، بکار می‌گیرد، وقتی به زمان ارزش می‌نهد، وقتی در وقت صرفه‌جویی می‌کند، وقتی می‌خواهد پیش‌بینی کند، امرواق اجتماعی می‌شود.

گونه‌شناسی امرهای واقع:

برای این که طبیعت امرهای واقع اجتماعی را بهتر دریابیم، در این جا، ما گونه‌شناسی دو محوری بعمل می‌آوریم. توضیح این که به یک طبقه‌بندی بر

اساس دو محور متخالف، بر وفق پنج معیار، دست می‌زنیم. پنج معیار عبارتند از: ۱. فراوانی و ۲. شکل و ۳. پیچیدگی و ۴. طول مدت و ۵. موقعیت امرهای واقع.

۱. بنابر فراوانی امرها، ما دو نوع امر واقع را تشخیص می‌دهیم: امرهای خاص و امرهای تکرارپذیر. در حقیقت، هر امر واقع خصیصه‌های ویژه دارد که آن را از امرهای واقع دیگر، مشخص می‌کنند و به آن منش یگانه‌اش را می‌بخشند. اما هر امر واقعی خصیصه‌های همگانی نیز دارد که آن را شبیه امرهای دیگر می‌کنند و امرهای مشابه را تکرارپذیر و متعلق به یک نوع، می‌نمایانند.

برای مثال، انقلاب ۱۹۱۷ در روسیه، از جهتی، امر واقع یگانه‌ای است. چرا که در ۱۹۱۷، تنها یک انقلاب روسیه وجود دارد. و باز بلحاظی، این انقلاب با همه دیگر انقلاب‌هایی که تاریخ بخود دیده‌است، متفاوت است. اما از جهات دیگر، این پدیده مشابه انقلاب‌های دیگر است. و پدیده انقلاب، در تاریخ، تکرار می‌شود.

وقتی ما یک امر واقع را از این جنبه که خاص است، بمتابه امر واقعی یگانه، در نظر می‌گیریم، ما جا و موقع آن را در روند تاریخی نیز لحاظ می‌کنیم. بدین‌سان، امر واقع معنی و تبیین خود را از زمان و مکانی اخذ می‌کند که، در تحول، اشغال می‌کند. این دانش اجتماعی ویژه که تاریخ است، اساساً، گزارشگر امرهای واقع، در یگانگی در علقه توالی زمانی آنها است. برای مثال، تاریخ، امرهای واقع سیاسی را، در هر کشور، در توالی حکومت‌هایی که از پی یکدیگر آمده‌اند، مطالعه می‌کند.

وقتی ما امر واقعی را، از جنبه همگانی، بمتابه امر واقع تکرارشونده، مشاهده می‌کنیم، آن را امر واقعی که با امرهای واقع دیگر جمع می‌شوند و یک نهاد، یک رفتار، یک اقدام اجتماعی را پدید می‌آورند، مورد معاینه قرار می‌دهیم. این امر واقع معنی و تبیین خود را، در عین حال، از مقایسه با امرهای واقع همانندی که با آن یک نهاد، یک کردار، یک اقدام اجتماعی و... را پدید می‌آورند و از رابطه‌ای می‌ستانند که این امرهای واقع می‌توانند

با نهادها و رفتارها و اقدام‌های اجتماعی دیگر جامعه داشته باشند. علوم اجتماعی غیر از تاریخ، در مقام مطالعه امور واقع اجتماعی، عمده، وضعیت پیشین آنها را شناسایی می‌کنند. بدین‌قرار، علم سیاست نهادهای سیاسی را مطالعه می‌کند: برای مثال، نه رویه حزب سوسیال دموکرات آلمان، پیشاروی به قدرت رسیدن هیتلر، بلکه پدیده حزب سیاسی، بمثابة امر واقع همگانی، پدیده‌ای که همه احزاب با همه اعمالی که انجام داده‌اند، در آن، شرکت دارند را مطالعه می‌کند.

۲. از لحاظ شکل، ما دو نوع امر واقع تشخیص می‌دهیم: امرهای واقعی که مادیت دارند و امرهای واقعی که ذهنی و وجدانی هستند. امرهای واقع مادی اعمال انجام گرفته‌ای بشمارند که در عینیت خود موضوع مطالعه می‌شوند. امرهای واقع ذهنی و وجدانی اندیشه‌ها و نظرها و باورها و احساسات و نیت‌ها و خواست‌ها و دل‌مشغولی‌ها، تصدیق‌ها و ارزشها و... هستند که یا به زبان و یا بنوشته و یا هر وسیله دیگری اظهار شده باشند.

بدین‌سان، آرای داده شده در یک انتخابات، امر واقع مادی و عینی هستند. در عوض، انگیزه‌های رأی دهندگان برای دادن رأی به این و آن نامزد، امرهای واقع وجدانی و ذهنی هستند. مارکسیسم، بمثابة سامانه‌ای از اندیشه و داوری یک امر واقع وجدانی و ذهنی است. نظام سوسیالیستی که با الهام از مارکسیسم ایجاد می‌شود، یک امر واقع مادی و عینی است.

همان‌طور که مثالهای دو نوع امرهای واقع به آدمی حالی می‌کنند، در مقام تحلیل، این امرها از یکدیگر جدایی ناپذیر هستند. از سویی، عملهایی که انجام می‌گیرند، وجدان و هوش و احساسات ما را بر می‌انگیزند، بنابراین، نمی‌توان ایدئولوژی‌ها و یا جریان‌های ادبی و هنری و فکری را بدون فعالیت‌هایی که بر می‌انگیزند، تحلیل کرد. از سوی دیگر، امرهای واقع وجدانی و ذهنی پایه و اساس اعمالی هستند که انجام می‌دهیم. بنابراین، فهم و توضیح امرهای واقع عینی و ذهنی، ایجاب می‌کند که محقق در پی یافتن دلایل، خواستها، پیش‌بینی‌ها، انگیزه‌های مرامی بگردد که فرد یا گروه را به انجام این و آن عمل برانگیخته‌اند.

بنابراین، تحقیق را نمی‌توان در ظرف بسته‌ای بعمل آورد. نمی‌توان رشته‌ای از امرهای واقع را بدون مراجعه به رشته دیگری از امرهای واقع، شناسایی کرد. افزون بر این، باید با فرهنگی خوگرفت که امرهای موضوع مطالعه در بطن آن، واقع شده‌اند. زیرا هر فرهنگی شیوه‌های درخور با خود را در برقرارکردن ارتباط میان عمل‌ها و محتواهای وجدان دارد. پس شناسایی عمل‌ها نیازمند شناسایی محتواهای وجدان است که به آنها معنی می‌دهند. و شناسایی هر دو نیازمند شناسایی فرهنگ است. برای مثال، نیم ساعت تأخیر در حاضر شدن بر سر شام رسمی، بدون پوزش‌خواهی (امرواق مادی و عینی)، در همه کشورها به یک معنی نیست: در کشوری می‌تواند امری عادی تلقی شود و در کشور دیگری، یک بی‌ادبی و خیم (امر واقع وجدانی و ذهنی).

۳. برپایه بغرنجی، دو نوع امر واقعی تشخیص داده می‌شوند: امرهای واقع بسیط و امرهای واقعی که مجموعه‌ای خوشه‌وار را تشکیل می‌دهند. امرهای واقع ساده عمل‌ها و یا امرهای واقع وجدانی، در بسیط‌ترین بیان خویش هستند. این امرها تجزیه‌پذیر نیستند. زیرا در صورت تجزیه، معنی خود را از دست می‌دهند. یک عمل و یا فکر وقتی امرواق بسیط خوانده می‌شود که معنایی اجتماعی پیدا می‌کند. معذلک، اغلب امرهای واقع مجموعه و خوشه تشکیل می‌دهند. به سخن دیگر، مجموعه‌هایی، کم یا بیش وسیع و پیچیده را تشکیل می‌دهند. این مجموعه، هر بار، معنایی جدید و مستقل دارد. توضیح این‌که هر بار که یک امر و یا مجموعه‌ای از امرها، بمتابه کل، در زمان و مکان روی می‌دهد، بنابر بساطت و یا پیچیدگی، آن را امر واقع بسیط و یا مجموعه‌ای و خوشه‌وار می‌خوانیم.

برای مثال، یک معامله بازرگانی را می‌توان امرواق بسیط خواند. اما مجموعه‌ای از معامله‌ها یک مجموعه را تشکیل می‌دهند که ما آن را بازار می‌خوانیم. مجموعه بازارها که همان نوع سازماندهی را دارند، مجموعه جدیدی را تشکیل می‌دهند که ما آن را نظام سرمایه‌داری می‌خوانیم.

معنای مجموعه‌ای بفرنج که از مجموعه‌های کم‌تر پیچیده و یا از امرهای واقع ساده تشکیل می‌شود، حاصل جمع ساده معانی آنها نیست. یک معنای بتمامه جدید است. چند امرواقع ساده را مثال بزینم: کارگر الف قطعه‌ای را به کارگر ب رد می‌کند. کارگر ب از سرکارگر پ دستور می‌گیرد و سرکارگر پ دستوره‌ای مهندس ت را انجام می‌دهد، همه این امرهای واقع ساده یک مجموعه را تشکیل می‌دهند و این مجموعه معنای جدیدی را پیدا می‌کند که ما آن را تقسیم کار می‌خوانیم.

مجموعه‌هایی که امرهای واقع تشکیل می‌دهند، معنی دارند و نفوذی را اعمال می‌کنند. دانش پژوهان آنها را، بنابر طبیعت مجموعه، دسته‌بندی و هر دسته مفهومی پیدا می‌کند و موضوع کار دانشی از دانش‌های اجتماعی و جامعه‌شناسی و اقتصاد و سیاست و غیره، می‌شود. ما وجود مجموعه‌ها را تصدیق می‌کنیم. زیرا امرهای واقعی که بشیوه‌ای مجموعه تشکیل می‌دهند، باهم عمل می‌کنند و شناسایی آنها بمثابه یک مجموعه، امکان می‌دهد توضیح دهیم چرا اعضای یک جامعه این و آن شیوه رفتار و تحول را دارند. بدین‌سان، مفهوم طبقه اجتماعی، وجود خاصی ندارد و قابل بررسی نیست. آنچه وجود دارد و قابل بررسی است مجموعه کسانی هستند که، در همان اوضاع و احوال، همان اعمال را انجام می‌دهند: همان نوع کار را انجام می‌دهند، همان مزد را دریافت می‌کنند، همان کالاها را خریداری می‌کنند، به همان حزب رأی می‌دهند، در همان محله زندگی می‌کنند، همان خواست‌ها را دارند، به همان ارزشها پایبندند و... همه این امرهای واقع یک مجموعه معنی دار را تشکیل می‌دهند که به آن طبقه اجتماعی می‌گوییم. در یک جامعه معین، طبقه اجتماعی، اصلی است که، بدان، مبارزاتی که جریان دارند و تغییرهایی که به انجام می‌رسند، توضیح می‌پذیرند. زیرا کسانی که این طبقه را تشکیل می‌دهند، بمثابه یک واحد عمل می‌کنند. و نیز، تعلق به یک طبقه اجتماعی، اصلی است که، بدان، رفتار افراد متعلق به یک مجموعه، تبیین کردنی می‌شود.

چه چیز به یک مجموعه معنی می‌بخشد و چه چیز سبب وحدت آن می‌شود؟ پاسخ این پرسش آسان نیست. چرا که مجموعه‌ها، بلحاظ طبیعت و

بُعد، تا بخواهی متنوع هستند. در این جا، ما فراوان ترین عناصر معنی دار را خاطر نشان می کنیم. بدین سان، اصل متحد کننده یک مجموعه، می تواند یا طرح باشد (برای مثال، یک انجمن) و یا واحدی وظیفه مند باشد (برای مثال، خانواده) و یا سامانه ای برای عمل باشد (برای مثال، یک گروه فشار) و یا منش های مشترک باشند (برای مثال، همه جریانهای فکری که سوسیالیست خوانده می شوند) و یا رشته اعمال هم سنخ باشد (برای مثال، یک انقلاب). بدیهی است که هریک از این عناصر به تنهایی به یک مجموعه معنی و وحدت نمی بخشد. چندین عنصر، هم زمان، وحدت یک مجموعه را بوجود می آورند و بدان معنی می بخشد.

بدین قرار، برای شناخت هویت یک مجموعه، باید عامل یا عامل هایی را یافت که به مجموعه ای از امرهای واقع بررسی شده، وحدت می بخشد. عناصر این مجموعه بایکدیگر وابسته اند. آنها به مجموعه وابسته اند همان سان که مجموعه به آنها وابسته است. امرهای واقعی که مجموعه را پدید می آورند، در قبال امرهای واقعی که جزء مجموعه نیستند، از استقلال نسبی برخوردارند.

به دلیل ویژه گی وابستگی متقابل و استقلال نسبی، یک مجموعه بطور قطع و یقین شناخته نمی شود مگر به یمن تحقیق و یافتن چونی و چرایی رابطه میان امرهای واقع.

۴. به یمن معیاری که مدت است، ما مجموعه های پویا را از مجموعه های ایستا تشخیص می دهیم. پاره ای از مجموعه ها ایستا هستند زیرا امرهای واقعی که آن را تشکیل می دهند، بر وفق الگوی مشخصی، بدون تغییر، باز تولید می شوند. چنان که انسان ها، در فعالیتهای اقتصادی خود، رویه معینی دارند که سبب می شود رژیم تولید و توزیع فرآورده ها مستمر بگردد. حالت نخستین همان امرهای واقع، در همان شکل ها و در همان نظم، ساختار مجموعه را ترسیم می کنند.

و یک‌چند از مجموعه‌ها پویا هستند. زیرا الگویی که بر وفق آن بازتولید می‌شوند و هم‌آهنگی آنها بخاطر یک یا چند امرواقع جدید برهم می‌خورد که از نظم عادی امرهای واقع خارج می‌شود و یا می‌شوند.

رفتار کارگر در قبال سرکارگر را مثال بزنیم: در این مثال، مفهوم رفتار مجموعه خاصی از امرهای واقع را تعیین می‌کند. این مجموعه قابل تجزیه به امرهای واقع ساده و قابل بررسی‌ای است که در تار و پود جامعه بازتولید و جاری می‌شوند. برای مثال، در یک واحد تولیدی، با تار و پودی که دارد، سرکارگر با لحنی آمرانه، دستورهای خود را به کارگر ابلاغ می‌کند. وقتی قرار بر ورود و یا خروج از دری باشد، نخست او وارد یا خارج می‌شود. او به کارگر تو خطاب می‌کند اما کارگر باید او را شما خطاب کند. هرگاه امرواقع جدیدی پدیدار شود، مجموعه را تغییر می‌دهد.

تعریف دورکیم از امرهای واقع اجتماعی، از مجموعه‌های ایستا غافل است. در حقیقت، جامعه‌شناس بزرگ فرانسه امرهای واقع اجتماعی را «شیوه عمل و شیوه اندیشیدن و شیوه احساس کردن» تعریف می‌کند که «خارج از فرد است و برخوردار از قدرت اجبارکننده‌ای که، بدان، خود را به او تحمیل می‌کند». این برداشت مانع از توجه به امرهای واقعی است که مانع از تحمیل شیوه‌های عمل و اندیشیدن و احساس کردن می‌شوند. بدین‌قرار، به میزانی که یک جامعه، به یمن عمل نیروهای محرکه، پویا است، در حرکت و در تغییر است، امرهای واقع جدید و تحلیل آنها نقشی اساسی دارند.

۵. بنابر موضع و موقع، امرهای واقع، هم‌زمان، دارای ساختار و مشبک‌ها و سلسله مراتب و پله‌ها هستند. وقتی ما یک وضعیت، یک تحول، یک مجموعه معین را مطالعه می‌کنیم، مطالعه ایجاب می‌کند که موضوع مطالعه خود را در موضع و موقع خود قرار دهیم. توضیح این‌که آن‌را در بطن مجموعه‌ای بدانیم که وسیع‌تر است و مجموعه موضوع مطالعه را در بر می‌گیرد. بهمان ترتیب، باید مجموعه وسیع‌تر را در بطن مجموعه بزرگ‌تر بدانیم. شناسایی این مشبک‌ها را تا شناسایی سازمان کلی جامعه ادامه بدهیم.

در حقیقت، امرهای واقعی که از عمومیت بزرگتری برخوردارند از این سازمان نشأت می‌گیرند. این امرها، امرهای اجتماعی جامع خوانده می‌شوند. هیچ امری بدون این‌که جزئی از یک مجموعه لحاظ شود، قابل شناسایی نمی‌شود.

بنابراین، مشبکها چنان هستند که هر مشبک در مشبک بزرگتری قرار می‌گیرد. در نتیجه، سلسله مراتب مجموعه‌ها در زمان تشکیل، ساخته می‌شوند. وقتی یک وضعیت، یک تحول، یک مجموعه معین را تحلیل می‌کنیم، اراده ما بر درک و توضیح آن، ما را به قراردادنش در زنجیره زمانی امرهای واقع، راهبر می‌شود. بر آنمان می‌دارد که آنرا در سلسله مراتب تاریخی قرار دهیم که مجموعه مورد مطالعه را تولید می‌کند. امرهای واقع در فاصله‌های زمانی بیشتر نزدیک با و یا بیشتر دور از یکدیگر قرار می‌گیرند. تحلیل باید این سلسله مراتب را تا دورترین علتها، تا سر منشاءها، به فراز رود.

معیار مرتب‌کردن امرهای واقع در ردیف‌ها، در واقع، ترتیب‌دادن توالی آنها است. بدین‌سان، توالی زمان جهت‌یاب تحلیل است: روابط میان امرهای واقع، در جریان زمان، برقرار می‌شوند.

و بالاخره، برای درک و توضیح یک مجموعه معین، باید پله یا ردیفی را معین کرد که در آن قرار می‌گیرد. ضابطه سازمان امرهای واقع در پله و ردیف، شتاب تحول آنها است. آن اندازه پله و ردیف وجود دارد که شتاب‌هایی که تفاوتشان از یکدیگر معنی‌دار است. ما نخست پله و ردیف رویدادهایی را تشخیص می‌دهیم که سرعت تغییر می‌کنند. در این‌جا، واحد اندازه‌گیری، کوتاه مدت (روزها و هفته‌ها و ماه‌ها است). رویدادهای سیاسی روزانه از این مقوله هستند. در پله و ردیف دوم، امرهای واقعی قرار می‌گیرند که آهنگ تحولشان میان مدت است (چند سال). مثل تحول اوضاع و احوال اقتصادی و یا جنبش‌های اجتماعی مثل اعتصاب‌ها و یا گرایشهای مد. در پله و ردیف سوم، پدیده‌هایی قرار می‌گیرند که در درازمدت تغییر می‌کنند. در این‌جا، سر و کارما با نهادهای یک رژیم اجتماعی، اقتصادی و یا سیاسی است. در پله و ردیف چهارم، امرهای واقعی

قرار می‌گیرند که طول مدت آنها، دست کم یک قرن است. اغلب پدیده‌های فرهنگی از این نوع هستند: مفاهیم دینی یا فلسفی، سازمان خانواده، مزه‌های غذاها و یا رویه‌ها در زاد و ولد. و بالاخره، پله و ردیف پنجمی را هم فرض کنیم که بسیار کم شناخته شده است و آن طبیعت انسان است که تغییر آن، اگر تغییری در کار باشد، بسیار کند است. یادآور شویم که امرهای واقع می‌توانند تغییر ردیف بدهند.

وقتی تحلیل ردیف به ردیف و پله به پله انجام می‌گیرد، به ژرفا روی می‌نهد: این تغییرهای برهم انباشته در سطح یک پله و ردیف هستند که تغییری در سطح پایین‌تر را بر می‌انگیزند. برای این‌که مشخصات دقیق یک مجموعه را بدست آوریم، هم باید جای آن‌را در سلسله مراتب تاریخی بشناسیم و هم پله و ردیف آن‌را بدانیم و هم مشبک یا چهارخانه‌اش را معین کنیم.

۶. در پایان این گونه‌شناسی، خاطر نشان کنیم که گونه‌های مختلف یک بُعد ندارند. در واقعیت، یک امر واقع برای آن‌که خوب شناخته شود، باید از بعدهاى مختلف موضوع تحقیق بگردد. هدف گونه‌شناسی همین تمیز جنبه‌های مختلف است. اما تمیز جنبه‌ها تنها برای آن‌است که بهتر شناسایی کنیم. تمامی ابعاد تمیزیافته، مکمل یکدیگر هستند. و درک و شناسایی واقعیت اجتماعی ایجاب می‌کند که به این امر توجه شود.

بنای امر واقع:

امرهای واقع اجتماعی را داده‌هایی شمردن که مستقل از شهروندان و یا محققانی هستند که در کار مطالعه آنهایند و خود را به آنان و اینان تحمیل می‌کنند، نظری ناقص است. در حقیقت، امرهای واقع کیفیات ذاتی روشنی ندارند که به استنادشان بتوان تعریفشان کرد، حدودشان را تعیین کرد و طبقه‌بندی‌شان کرد و به آنها معنایی بخشید. اگر از منظر محقق بنگریم،

می‌بینیم که سهم او در بازگشایی امرهای واقع، بخاطر پرسشهایش از واقعیت، بخاطر شیوه‌گزینش، شناسایی، تحدید، گروه‌بندی، مهم است. امرهای واقع تنها بطور عینی وجود ندارند، ساخته ذهن نیز هستند. عناصری که در ساختن امرهای واقع دخالت می‌کنند، کدام‌ها هستند؟:

۱. عنصر نخست این است: امر واقع، ولو بسیط‌ترین امر واقع، تنها با مشاهده محض شناسایی نمی‌شود. این مشاهده به سطح حساس فیلم می‌ماند که بطور فعل‌پذیر اشعه‌های نور را دریافت می‌کند و تصویر را بازتولید می‌کند. حواس ما ابزار مغز ما هستند. آنچه حواس ما دریافت می‌کنند، درجا، مغز آن‌را موضوع کار می‌کند. این کار را با رجوع به مجموع دانسته‌ها، احساسات و انتظارات ما انجام می‌دهد. بدین ترتیب است که ما از ترصد و چشمداشت به شناسایی هویت امر واقع می‌رسیم. بدون این استنتاج، امر واقعی وجود ندارد.

ما مردی را می‌بینیم که صورتش سرخ است و سر و صورت و دستانش در حرکتند. ما همانند دوربین عکاسی، تصویر او را ثبت می‌کنیم. اما بمحض این‌که می‌گوییم «این شخص عصبانی است»، استنتاج می‌کنیم و بدین استنتاج امر واقع وجود پیدا می‌کند.

۲. عنصر دوم این است: بطور خود کار، عقل ما آنچه را دریافت می‌کند، در مقوله‌های عقلی معین جا می‌دهد. این کار را براساس مفاهیمی انجام می‌دهد که پذیرفته‌است و به استناد آنها دریافتی را تعریف می‌کند. بدین قرار، امر مشخص جای به امر انتزاعی می‌سپرد. بنابراین، مشاهده امرهای واقع، کار اول در شناسایی است. امرهای واقع تنها ماده خام برای آماده‌سازی بعدی نیستند. آماده‌سازی زمانی آغاز گرفته است که عقل با مراجعه به مفاهیم، بر آن می‌شود که امرهای واقع را دریابد و تقریر کند.

۳. عنصر سوم این است: همه امرهای واقع را عقل دریافت نمی‌کند. ما امرهای واقع را، بروفق پرسش‌هایمان درباره واقعیت و بنابر فرضیه‌هایمان در

باره آنها، بر می‌گزینیم. بدین‌سان، واقعیت عینی به یمن تحقیق محقق که بر وفق فرضیه‌ها و پرسشهایی انجام می‌دهد که از واقعیت بعمل می‌آورد، روشنی و صراحت می‌یابد. بدین‌سان، تاریخ یک کشور یا یک تمدن، همان تاریخ، یا همان تمدن، هربار که اشتغال خاطر و منافع نسل‌ها که از پی هم می‌آیند تغییر می‌کنند، بازنوشته می‌شود. اما پرسشها و فرضیه‌ها نه تنها اصلی هستند که بر وفق آن امرهای واقع‌گزیده می‌شوند، بلکه در تنظیم مواد در مجموعه‌های منطقی، کاربرد دارند. در حقیقت، توده امرهای واقع بر محور فرضیه‌ها و پرسشهای متوالی که راهبر محقق در تحقیق هستند، تنظیم می‌شوند.

۴. عنصر چهارم این است: امرهای واقع خود خویشان را به اعضای جامعه تحمیل نمی‌کنند. امر واقع خوانده می‌شود. راهبر این خوانده شدن، نظریه‌ای است که یا بطور صریح و یا بطور مضمّر و پوشیده، بکارگرفته می‌شود. به سخن دیگر، امرهای واقع را عقل، بنابر نظر توضیح‌دهنده‌ای دریافت می‌کند که، در لحظه دریافت، آنها را تأویل و تعبیر و تفسیر می‌کند و در مجموع نظام اجتماعی، به آنها جا می‌دهد و درجه اهمیت هریک را تعیین می‌کند. امرهای واقعی که بدین‌سان دریافت نمی‌شوند، ممکن است وجودشان تصدیق شود اما معنای آنها ناشناخته می‌مانند. بسا حتی ثبت نیز نمی‌شوند. چنان‌که پیش از فروید، گمان می‌رفت که غریزه جنسی بهنگام بلوغ فعال می‌شود. به یمن نظریه فروید، می‌توان امرهای واقع بیانگر فعالیت جنسی را قبل از بلوغ، شناسایی کرد.

مثال دیگری را بیاوریم تا که نقش نظریه راهنما در تصدیق امرهای واقع به کرسی قبول نشیند: بهنگام اعتصاب کارگران کارخانه اسلحه سازی لیژ، یک زن کارگر به پرسش روزنامه‌نگار تلویزیون این پاسخ را داد: ما اعتصاب می‌کنیم برای این‌که مزد درخوری بدست آوریم. آیا ما حق نداریم همانند بورژواها، آنچه را می‌پسندیم، بخریم؟ در این پاسخ، سر و کارما با یک امرواق وجدانی و ذهنی است. یک نظری ابراز می‌شود که بیانگر انگیزه اعتصاب‌کنندگان است. اما ثبت ساده این نظر به ما امکان نمی‌دهد بعد

واقعی، یعنی جا و اهمیت آن را در مجموع نظام اجتماعی، اندر یابیم. از جمله، جای آن را در فرهنگ کارگر و حتی فرهنگ تمامی جامعه صنعتی تعیین کنیم.

این بعد را نمی‌توان درک کرد مگر این‌که این امر واقع وجدانی به یمن نظریه راهنما، تبیین شود. برای مثال، ما می‌گوییم در مرحله کنونی جامعه صنعتی، که یک جامعه مصرف‌کننده است، خواسته‌های طبقه کارگر، تحت تأثیر تصویرهایی که وسائل ارتباط جمعی پخش می‌کنند و شیوه زندگی طبقه الگو، تغییر می‌کنند. این خواسته‌ها، بنوبه خود، خواسته‌های سندی‌کاها را تغذیه می‌کنند. بنابراین، مجموع خواسته‌ها بازتاب تصویرها و ارزش‌هایی هستند که به جامعه مصرف‌کننده القاء می‌شوند.

همین استدلال را در فهم معنای جمله‌ای می‌توان بکاربرد که کارگر زن اظهار کرده است. با فهم معنی، می‌توان جای آن را در نظام فرهنگی داده، تعیین کرد. وقتی ساده‌ترین امرهای واقع، همچون نظر ساده، ساخته می‌شوند، بدنبال آن، مجموعه‌ها نیز ساخته می‌شوند. هراندازه بیشتر از امر ساده دور و به امرهای پیچیده نزدیک می‌شویم، نقش ساختن بزرگ‌تر می‌شود و نقش آماده‌سازی نظری مهم‌تر می‌گردد.

نقده: این قسمت از کار مؤلف از دو نظر مهم است: از این نظر که امرهای واقع، خود بخود، جبار نیستند و از این نظر که نظر راهنما در ساختن امرهای واقع ذی‌نقش است. اما نظر راهنما ترجمان اصل راهنما است. هرگاه اصل راهنما ثنویت باشد، عقل دیدگاهی جز محدوده میان دو محور ندارد. بنابراین، واقعیت از منظر دو محور موضوع کار عقل می‌شود. هرگاه ثنویت تک محوری باشد، یعنی یک محور فعال و محور دیگر فعل‌پذیر باشد، عقل از دید محور فعال و یا محور فعل‌پذیر در واقعیت می‌نگرد و بناگزیر آن را از خود بیگانه می‌کند. بدین‌سان، برای آن که عقل بتواند واقعیت را آن‌سان که هست ببیند و بگاہ ساختن امر واقع، واقعیت آن را از خود بیگانه نکند، اصل راهنمایش باید موازنه عدمی و اندیشه راهنمایش بیان استقلال و آزادی باشد. عقل خودانگیخته، مستقل و آزاد،

واقعیت را همان‌سان که هست می‌بیند و عقل قدرتمدار، بدخواه
قدرت، آن را از خود بیگانه می‌کند.
پایان نقد

نقش‌مندان اجتماعی:

۱. بدون وجود نقش‌مند و بدون عمل او، امرواقع اجتماعی وجود ندارد. مراد ما از نقش‌مند فرد و یا جمعی است که امرهای واقع هویت‌مند را ایجاد می‌کنند. پدیدآورنده هدفی برمی‌گزیند و برای رسیدن به آن، می‌اندیشد، احساس می‌کند، رفتاری در پیش می‌گیرد و اعمالی را انجام می‌دهد. مسئله شناسایی هویت امرواقع اهمیت دوگانه دارد: محقق باید پدیدآورنده یا پدیدآوردنگانی را که در یک وضعیت و یا یک تحول، آن را پدید می‌آورد و یا می‌آورند، شناسایی کند و به شناخت واقعیت بها دهد. هرگونه کم‌بها دادن به شناسایی هویت امر واقع، راه به نتایج خطا می‌برد. درباره هر نقش‌مند، شناسایی دیگرانی ضرور است که بر او نفوذ دارند و این نفوذ سبب می‌شود دید او از جامعه، از طرحها، از اعمال خویش، اثر بپذیرد. از دید دیگران، پدیدآورنده امر واقع هویتی آشکار و یا مبهم دارد. راه‌بردها، نظرگاه‌ها و عمل‌ها بنابر نوع رابطه‌ها تغییر می‌کنند.

وقتی ما یک نقش‌مند را در رابطه با هدفی، تعریف می‌کنیم، ما به طبیعت آن هدف ویژه‌گی نمی‌بخشیم: بنابر نقش‌مند هدف می‌تواند سیاسی و یا اقتصادی و یا مذهبی و یا... و یا آمیخته‌ای از اینها باشد. می‌تواند تهاجمی و یا تدافعی باشد. ممکن است وجدانی و ذهنی و یک طرح بسیار گسترده باشد که جزء به جزء آن به روشنی، تعیین شده باشند و یا محدود باشد به عکس‌المعل‌ها و انطباق‌جویی‌ها با ابتکارهای دیگران.

وقتی ما خصوصیات نقش‌مند را با مراجعه به افکار و احساسات و رفتارها و عمل‌ها، شناسایی می‌کنیم، نه تنها می‌خواهیم تأکید کنیم که او پدیدآورنده انواع مختلف امرهای واقع (مادی و وجدانی و یگانه و تکرارپذیر و...)

است، بلکه می‌خواهیم واحد اندیشه و احساسات و رفتار و عملی را شناسایی کنیم که معرف نقش‌مند هستند.

ما می‌توانیم یک حزب سیاسی را نقش‌مند بدانیم. مطالعه نوع عمل آن همان است: تحقیق در باره تحت نفوذ قراردادن رأی دهندگان، پیروز شدن و بدست آوردن قدرت، بکاربردن قدرت سیاسی. انسجام حزب را هویت برنامه، روش‌های عمل، واکنش‌ها به ابتکارهای احزاب دیگر، اعمالی که اعضاء با هم انجام می‌دهند و یا با هم تصویب می‌کنند، معلوم می‌کنند. هرگاه در حزب دو گرایش وجود داشته باشند و هریک برنامه خود را داشته باشند، محقق با دو نقش‌مند سروکار می‌یابد.

هرگاه دولت را در نظر بگیریم که نهادهای بسیار دارد، باز با یک نقش‌مند سروکار داریم ولو احزابی که می‌خواهند مهار دولت را در دست بگیرند، متعندند.

نقد: مگر این که دولت چند سر باشد. دولتهای استبدادی با آن که یک مستبد دارند، اما چون حزبی که دو گرایش با دو برنامه دارد، دو نقش‌مند و بسا چند نقش‌مند پیدا می‌کنند.

۲. رابطه میان امرهای واقع با نقش‌مند را وسیله‌ای اجتماعی - فرهنگی، برقرار می‌کند. به سخن دیگر، مجموع عناصر ساخت جسته که وجدان، طرزفکر، قابلیت‌های نقش‌مند را تشکیل می‌دهند، این رابطه را برقرار می‌کنند. عناصر ساخت جسته ارزشها، انگیزه‌ها، خواستها و آرزوها، هوش، عواطف، پذیرندگی و... هستند. امرهای واقع عینی از صافی این عناصر عبور می‌کنند و عقل آدمی بر روی آنچه از صافی عبور کرده کار می‌کند.

در توالی بی‌پایان «امرواقع ← نقش‌مند ← امر واقع ← نقش‌مند»، در هر بار، امر واقع از صافی عناصر ساختار ذهنی عبور می‌کند. پیش از اقدام، نقش‌مند بر امرهای واقعی وجدان پیدا می‌کند که بر ذهن او سنگینی می‌کنند. بهنگام عمل، او داده‌های دریافت شده را با ارزشها، احساسات، خواستها و

آرزوها، پیش‌بینی‌های خود، تلفیق می‌کند تا که آنها را به طرح‌های کم و بیش آماده و بکاربردنی، درآورد.

بنابراین، محقق نه تنها باید امرهای واقع را آن‌سان که هستند، بازشناسی کند، بلکه چگونه دیده شدن آنها توسط نقش‌مندها را نیز باید شناسایی کند. او نمی‌تواند امرهای واقع را از معنایی که عاملان به آنها می‌دهند، جدا کند.

نقد: بدین‌سان، امرواقع تا به درون در نیاید و آدمی، بر وفق محتوای ذهن خویش بدان معنی ندهد، نمی‌تواند عمل کند. دقیق سخن این‌که هیچ امر واقعی تا به درون در نیاید، عمل نمی‌کند چه رسد به اعمال جبر. از این‌رو است که اصل و فکر راهنما که رابطه عقل با واقعیت را برقرار می‌کنند و، با استعانت از این رابطه، موجد و بیانگر ارزشها و خواستها و آرزوها و... هستند و نویسنده از آن غفلت کرده‌است، نقش تعیین‌کننده دارد: هرگاه اصل راهنما موازنه عدمی و اندیشه راهنما بیان استقلال و آزادی باشد، عقل خودانگیخته است و امرهای واقع را همان‌سان که هستند موضوع کار می‌کند. وگرنه، نه.

پایان نقد

۳. بدین‌قرار، رابطه میان امرهای واقع و نقش‌مندان، یک جدل (دیالکتیک) می‌نماید. از سویی، امرهای واقع، داده‌های عینی هستند و نقش‌مند در مجموعه‌های آنها وارد می‌شود و بدانها متعین می‌گردد. چرا که هیچ صاحب‌نقش اجتماعی ملیت خود، طبقه اجتماعی خود، زبان مادری خود و تمامی دیگر وضعیت‌هایی که به ارث می‌برد را انتخاب نمی‌کند. و از سوی دیگر، بر وضعیت‌هایی که او را متعین می‌کنند، عمل می‌کند. آنها را ارزیابی می‌کند، فکر می‌کند، آنها را می‌پذیرد و یا با آنها مبارزه می‌کند، بر پایه آنها، اندیشه‌ها و هدفهای جدید وضع می‌کند.

این دو لحظه دیالکتیک دو جنبه بیار می‌آورند که در دید نخست متناقض می‌نمایند. چرا که نقش‌مند اجتماعی نخست تحت جبر مجموعه‌ها متعین می‌شود و سپس نقش یک نقش‌مند تاریخی را برعهده می‌گیرد. برای

رویدادها جا و موقع تعیین می‌کند، تاریخ می‌سازد، جامعه ایجاد می‌کند. تحول علوم اجتماعی بر محوری در چرخشند که ساخته مسئله‌ای است که ما بیان کردیم. زمانی مفهوم جبری بودن امرهای واقع، پذیرفتنی است و زمان دیگری اراده‌گرایی نقش‌مندان اجتماعی تعیین‌کننده می‌شود.

به باور ما، تنازع زمانی مشاهده کردنی و فهمیدنی می‌شود که ما امرهای واقع اجتماعی را از عاملان (نقش‌مند) تاریخ ساز جدا نکنیم. بلکه آنها را بمثابة یک سامانه عمل که همه با هم ارتباط دارند، لحاظ کنیم: مجموعه‌های امرهای واقع وضعیتی را متعین می‌کنند که عاملان اجتماعی در آن غوطه‌ورند و این عاملان می‌توانند واکنش نشان دهند. یعنی داده‌ها را تغییر دهند و وضعیت جدیدی را بوجود بیاورند. این وضعیت، بنوبه خود، مجموعه‌هایی می‌شود که در همان حال که متعین‌کننده‌اند، تغییریافتنی‌اند.

نقد: این که انسان گرفتار جبر وضعیت (مجموعه‌های امرهای واقع) است اما می‌تواند وضعیت را تغییر دهد و وضعیت جدید بنوبه خود جبار و تغییر پذیر است، انسان را از جبر رها نمی‌کند، بلکه در جبر نگاه می‌دارد. او به محبوسی می‌ماند که اجازه دارد در زندان خود تغییرهایی ایجاد کند و یا زندان خود را تغییر دهد و یا که زندان خویش را ویران کند و با مصالح آن زندان جدیدی بسازد. دیالکتیک نویسنده، نه فرایاز و نه فرویاز است. اراده‌ای که او تغییردهنده‌اش توصیف می‌کند، در محدوده وضعیت، صاحب نقش می‌شود.

اگر نویسنده دو نوع رابطه، یکی رابطه قوا و دیگری رابطه حق با حق را از یکدیگر تمیز می‌داد، رابطه دوم را با خودانگیختگی عقل سازگار می‌یافت. فرق است میان آنچه انسان انتخاب نمی‌کند اما امکانی در اختیار او می‌شوند با آنچه قلمرو اندیشه و عمل او را محدود می‌کند. زبان و وطن‌مندی دو امکان هستند اما جای آدمی در طبقه یک محدودیت. امکانها جبری را به انسان تحمیل نمی‌کنند مگر وقتی که، برای مثال، زبان زبان قدرت می‌شود و وطن، در رابطه قوا، زیستگاه مسلطها و زیر سلطه‌ها می‌گردد.

بدین‌سان، انسان همواره می‌تواند جبر روابط قوا و امرهای واقع بیان‌گر آن‌را نپذیرد. مسئول تحت جبر درآمدن او، خود او است. برای مثال، فقر و غنا دو امر واقع اجتماعی هستند. هرگاه میزان عدالت اجتماعی در کار باشد، شهروندان می‌توانند از این جبر بی‌سایند. امرهای واقع که طبیعی می‌نمایند، چون ناقص و معلول به دنیا آمدن نیز معلول عدم رعایت آنچه باید رعایت کرد از سوی دو همسر است. این جبر طبیعی/اجتماعی نیز دائمی نیست. زیرا دانش می‌تواند از آن پیشگیری و یا آن را درمان کند.

پایان نقد

۴. توحید امر واقع اجتماعی و عامل اجتماعی، واحدی را می‌سازند که پایه هر دانش اجتماعی است. این واحد، تا اندازه‌ای، همان نقش را دارد که اتم در علم شیمی دارد. اما هریک از علوم اجتماعی به یک نوع از امرهای اجتماعی و به عاملان اجتماعی خاصی می‌پردازد. برای مثال، دانش سیاسی امرهایی را مطالعه می‌کند که توسط حزب‌های سیاسی، یا حکومت‌ها و یا گروه‌های فشار، در مبارزه بر سر قدرت و اداره جامعه، واقع می‌شوند. شاخه‌ای از این علم، به روابط بین‌المللی می‌پردازد و دولت‌ها را عاملان می‌داند و امرهایی را مطالعه می‌کند که دولت‌ها در روابط قوا با یکدیگر، ایجاد می‌کنند. برای جمعیت‌شناسی، امر واقع پایه تحرک‌های مختلف جمعیت، مثل تولدها و مرگ‌ها و ازدواج‌ها و تغییر محل زندگی دادنها. از منظر اقتصاد، امرهایی که واحد پایه را تشکیل می‌دهند، اعمالی هستند که در روند تولید و مبادله انجام می‌گیرند.

بدیهی است که این ما هستیم که امرهای واقع اجتماعی را «اقتصادی»، «سیاسی» و یا «جمعیت‌شناسانه» می‌خوانیم. در واقع، آنچه هست امر است و دانش‌پژوه، بنابر علاقه خویش، از این و یا آن جنبه در امر واقع می‌نگرد. این‌سان، امر واقع موضوع علم‌های مختلف می‌شود. برای مثال، امر واقعی که ازدواج است و عامل‌ها شوهر و زن و پدر و مادرهای و خویشاوندان دو طرف هستند، می‌تواند موضوع تحقیق جامعه‌شناس بگردد (برای مثال، شرایط تشکیل و دوام خانواده) و می‌تواند

موضوع کار حقوقدان بگردد (برای مثال، از منظر قواعد حقوقی حاکم بر ازدواج و طلاق) و می‌تواند از سوی اقتصاددان مطالعه شود (برای مثال، خانواده بمتابه واحد مصرف‌کننده) و...

مؤلفه‌های امرهای واقع اجتماعی:

آنچه به شرح آمد به ما امکان می‌دهد هویت‌های مؤلفه‌های اولیه هر امر واقع اجتماعی را شناسایی کنیم. خواه خبرگزار آن‌را گزارش کند و یا محقق تعریف کند که مطالعه‌اش کرده‌است.

هر امر واقع، خواه وجدانی و خواه مادی، در بردارد یک عین و یا موضوع (عمل، اندیشه، احساس، نظر و غیره) و یک عامل (سازمان، گروه، فرد، مؤلف، اندیشمند و غیره) را. امرهای واقع مادی خصیصه نیز دارند. خصیصه‌ای را دارند که یا به عین و موضوع و یا عامل و یا به هر دو نسبت داده می‌شود.

• چند مثال از امرهای واقع وجدانی بیاوریم:

- «امروز به من، نان امروزم را بده».
- «من فکر می‌کنم، مجرمان باید سخت‌تر از آنچه امروزه مجازات می‌شوند، مجازات شوند».
- «سخن‌گوی حکومت تأثر هیأت وزیران را از حوادثی که روی داده‌اند، ابراز کرد».

این امرها و نیز عاملان آنها مثالهای دوم و سوم، روشن هستند (من، سخن‌گوی حکومت). اما در مثال اول، عامل مضمرو پوشیده است. بنابر موقعیت، عامل می‌تواند نیایش‌کننده باشد و یا کسی که این نیایش را ابداع کرده‌است.

• و اینک، چند مثال از امرهای واقع مادی:

- «بهای بنزین افزایش یافته است».
- «بر اثر بسته شدن کانال سوئز، قیمت‌های فرآورده‌های نفتی افزایش یافته‌اند».
- «دید و بازدید اعضای خانواده‌ها بسیار کم شمار است بخاطر اینکه اعضای آنها در شهرهای دور از هم زندگی می‌کنند».
- «دو دسته از مردم در نزاع بایکدیگر بودند اما وقتی سیل آمد، به یاری یکدیگر شتافتند».

در مثال اول، عین یا موضوع قیمت بنزین است. خصیصه آن نیز افزایش است. عامل نیز مضمّر است (کسانی که در بازار فرآورده‌های نفتی نقش دارند). در مثال دوم، دو موضوع و عین وجود دارند: کانال سوئز و دیگری قیمت‌های فرآورده‌های نفتی. خصیصه اولی که نقش علت را نیز دارد، بسته شدن است و خصیصه دومی افزایش. عامل اولی (حکومت مصر) و عامل دومی (صاحب نقشان در بازار فرآورده‌های نفتی) نیز مضمّر هستند. در مثال سوم، اعضای خانواده‌ها عامل و دید و بازدید موضوع و کم شمار شدن خصیصه آن، امر واقع دوم نقش علت را ایفا می‌کند: زندگی کردن در شهرها موضوع و دور از هم خصیصه آن و اعضای خانواده‌ها عاملانند. در مثال چهارم، نیز با دو امر واقع سر و کار داریم: در امر واقع اول، دو دسته از مردم عامل و نزاع موضوع و بایکدیگر خصیصه‌اند. در امر واقع دوم، آمدن سیل موضوع، به یاری یکدیگر شتافتند خصیصه و عامل مضمّر (دو دسته از مردم). موضوع امر واقع دوم علت امر واقع اول است: ترک نزاع و روی آوردن به همیاری.

مثالها می‌گویند که هویت‌شناسی امرهای واقع اجتماعی، همواره آسان نیست. و این بخاطر چگونگی تقریر آنها است. هرگاه تقریر علمی انجام نگیرد، حاصل تحقیق، قابل خواندن و فهمیدن نمی‌شود. بنابراین که امر واقع فرید باشد و یا تکرارپذیر، تقریرها متفاوت می‌شوند. تقریر امرهای واقع تکرارپذیر وقتی موفق است که تمامی ابعاد آنها را در بر بگیرد. هفت بعد

اساسی این‌گونه امرهای واقع عبارتند از: ماهیت و ذات آن، جا و موقع آن، گستره آن، فراوانی آن، شدت آن، تنوع آن و اهمیت آن:

۱. تقریر در بر می‌گیرد ماهیت و ذات امرواقع را وقتی می‌گوید این ماهیت چیست و ویژه‌گی‌های اساسی آن کدام است. معنی واقعی آن، نزد جامعه و عاملان چیست؟ کارها که ما را از ماهیت امرواقع آگاه می‌کنند، عبارتند از نقد هویت (عامل کیست؟) و نقد تعبیر و تفسیر (امر واقع چیست؟ معنی آن چیست؟) و مفهوم سازی (چگونه یک امر واقع را تعریف کنیم).

۲. جا و موقع یک امر واقع وقتی تعیین می‌شود که آن را در جهان اجتماعی - فرهنگی لحاظ کنیم و جای آن را، در رابطه با سامانه‌هایی که در میانش می‌گیرند و در رابطه با امرهای واقعی از همان نوع، تعیین کنیم (گونه‌شناسی). برای مثال، جا و موقع مسیحیت کاتولیک، بمثابة امر واقع اجتماعی وقتی تعیین می‌شود که سامانه‌ای که این مسیحیت بدان تعلق دارد (دین) را تعیین کنیم و شناسایی کنیم چه چیز آن را از پدیده‌های هم‌نوعش (مسیحیت ارتودکس، مسیحیت پروتستان، دین یهود، اسلام، دین بودایی و...) متمایز می‌کند و شباهت‌ها و اختلاف‌هایشان کدامها هستند. بدین‌سان، تعریف جا و موقع یک امر واقع، بر پایه گونه‌شناسی، شدنی است.

۳. گستره یک امر واقع زمان و پهنای آن است. تقریر می‌باید این دو را در برگیرد. دو پهنای زمانی و مکانی یکسانند وقتی که پژوهشگر به دو پرسش، چه وقت (از چه تاریخ تا چه تاریخ) و کجا پاسخ می‌دهد.

۴. تقریر باید فراوانی امرواقع را نیز به دقت تعیین کند. برای تعیین فراوانی امر واقع، محقق باید در یکی از این وضعیت‌ها قرار گیرد: یا او تمامی موارد وقوع امرواقع تکرارپذیری که مورد مطالعه او است را بشناسد. بدین شناسایی، می‌تواند بگوید پرپهنه است یا کم پهنه، استثناءهایی که دارد، کم یا زیادند (برای مثال می‌تواند به دقت فراوانی طلاق را در کشوری معلوم کند

که، در آن، این پدیده ثبت می‌شود). و یا بدون شناختن تمامی موارد وقوع امر واقع، محقق می‌توان نمونه‌ای که معرف باشد را نیک شناسایی کند و به استناد آن، فراوانی امرواقع را تعیین کند. برای مثال، براساس سنجش افکار، درصدهای جمعیت موافق و یا مخالف یک تدبیر حکومت قابل ارزیابی هستند. و یا محقق نه تمامی موارد وقوع امر واقع را می‌شناسد و نه یافتن نمونه‌ای گویا ممکن است (برای مثال، یک بیگانه، در سه خانواده ایرانی، با مهر، پذیرائی شده‌است، با این نمونه نمی‌توان گفت تمامی خانواده‌های ایرانی، از بیگانگان، با مهر، پذیرائی می‌کنند).

۵. تقریر باید در بر بگیرد ارزیابی شدت رویداد را. توضیح این‌که مقاومت آن‌را در برابر تغییر، اندازه بگیرد: برای مثال، امر واقع نظری سطحی و یا اعتقادی عمیق است. یک کردار بی‌پایه و یا کرداری ریشه‌دار است. یک رفتار انعطاف‌پذیر و یا انعطاف‌ناپذیر است. یک ساختار نرم و یا سخت است. (برای مثال، منش دانشجویان این‌است که اشتغالشان به تفریح، آنها را از درس غافل می‌کند و یا می‌توانند زمان تفریح و زمان تحصیل را چنان ترتیب دهند که تفریح مزاحم تحصیل نگردد).

۶. تقریر باید تنوع‌های امر واقع را نیز شامل بگردد. یعنی باید طول مدت و مراحل مختلف تحول امر واقع را معین کند.

۷. سرانجام، تقریر باید اهمیت امرواقع را نیز تعیین کند. توضیح این‌که باید نفوذی که اعمال می‌کند و نقش تاریخی که بازی می‌کند را معلوم کند. این اهمیت را اغلب گستره و فراوانی و شدت امر واقع معلوم می‌کنند. باوجود این، این علایم برای شناسایی اهمیت شماری از امرهای واقع کفایت نمی‌کنند. باید عناصر دیگری برای تعیین اهمیت آنها جست. برای مثال، در یک کشور معین، بحران‌هایی که حکومتها بدانها گرفتار می‌شوند، بسا کوتاه مدت و نادر اما بسیار مهم هستند. و نیز ممکن است بحرانها پرشمار و طولانی باشند بی‌آنکه واجد پی‌آمدهای با اهمیت باشند. بهررو، اهمیت یک

امرواقع را اثراتی که بیار می‌آورد تعیین می‌کنند. لذا تقریر وقتی موفق است که توضیح کاملی باشد در بردارنده این هفت بُعد.

محقق پیشاروی امرهای واقع اجتماعی:

برغم همه مشکلات و ابهامها، باید که امرهای واقع اجتماعی را همان‌سان که هستند، شناسایی کرد. باید میان حاصل تحقیقات ما و واقعیت اجتماعی که موضوع آنها هستند، همخوانی باشد. اغلب می‌شنویم که عینیت را همان‌سان که هست شناسایی کردن، ممکن نیست. فرض کنیم که این حکم صحیح باشد، آیا بدین خاطر که شناسایی عینیت، همان‌سان که هست، ممکن نیست، باید از آن چشم پوشید؟ می‌توانیم بگوییم چون نمی‌توانیم واقعیت را، همان که هست، بشناسیم، باید از تحقیق چشم ببوشیم؟ عینیت یک مفهوم پویا است: ما باید و می‌توانیم بسوی آن برویم و شناخت خود را به آنچه عینیت هست نزدیک کنیم. هرگاه این‌روش را درپیش بگیریم، چه بایدمان کرد؟ پاسخ این‌است:

۱. نخست رفتاری را باید درپیش گرفت که بنیادی است: ما باید از ذهنیت خویش که دخالتش شناخت ما را از موضوع شناسایی، تباه می‌کند، یکسره غافل شویم. تحقیق یک فعالیت اجتماعی همانند فعالیت‌های دیگر است. لذا در معرض همان اثرها است که هر فعالیت دیگری در معرض آنها است. ما باید نظرهای خود، ترجیح‌های خود، عواطف خود، علائق خود، لذایذی که می‌جوئیم، تعهدهایی که بر عهده می‌گیریم، گرم مزاجی و سرد مزاجی خود را به یمن انتقاد از خود، به یمن تمرین پرهیزگاری فکری، به یمن مرتب زیر علامت سؤال قراردادن آنچه را معلوم کرده‌ایم، به یمن برخوردار شدن از نقدهای دیگران و به یمن تواضع علمی مداوم، در کار تحقیق، بی‌اثر کنیم.

نقد: این تمرین‌ها ضرور هستند. اما همان‌طور که در کتاب دوم رشد توضیح داده‌ام، وقتی اصل راهنمای عقل، ثنویت است، عقل به ضرورت قدرت محور می‌شود. بنابراین، کار اول، جانشین کردن ثنویت با موازنه عدمی، بمثابة اصل راهنما است. به یمن این اصل، عقل می‌تواند از تعلقات رها گردد و بسان هستی محض موضوع تحقیق را از همه سو ببیند، آن را آن‌سان که هست ببیند.

پایان نقد

۲. کار دوم این است که حقیقت را بدین خاطر که حقیقت است، دوست بداریم. باید با شوق و شکیبایی تحقیق کرد. بی آن‌که بگذاریم مُد روشنفکری فصلی و یا فشار فکر جمعی جبار، از راه بدرمان برد. معیار حقیقت نه شمار باورمندان و نه اطمینان بخشیدن تبخترآمیز است.

۳. با واقعیت باید رابطه مستقیم برقرار کرد. توضیح این‌که چهارچوب نظری را باید تدارک کرد، روشهای تحقیق را باید برگزید، فنون نمونه‌برداری و آماده‌سازی امرهای واقع را باید برگزید که بیشترین امکان شناسایی نوع مجموعه‌های امرهای واقع را در اختیار می‌نهند. در میان همه مشی‌های ممکن، همواره یک مشی و یا تألیفی از چند مشی وجود دارد که ما را به شناسایی واقعیت، آن‌سان که هست، راهبر می‌شود.

تألیف مطلوب چهارچوب نظری و روش و فنون، به ضرورت، در نخستین آزمون، بدست نمی‌آید. بخصوص که یک موضوع را می‌توان با چند تألیف مختلف مطالعه کرد. این تألیف‌ها مزاحم یکدیگر نیستند بلکه مکمل یکدیگرند. همواره جا برای پیشرفت علمی وجود دارد.

موضوعی چون مسیری که دانشجویان ایرانی و عرب در دانشگاهی از دانشگاه‌های اروپایی طی می‌کنند، به سخن دیگر، چگونگی تغییر طرزفکرها، ارزشها و کردارهای این دانشجویان و سمت‌یابی این تغییر را می‌توان به روش مصاحبه برپایه نظری مطالعه کرد که پیش از آمدن به اروپا،

در سر می‌پرورند. اما این مطالعه را می‌توان بگونه دیگری، فرضاً برپایه تعارض ارزشهای کشور آنها با ارزشهای کشور میزبان، انجام داد.

۴. وقتی مشی برگزیده شد، باید همه اطلاعات در دسترس را گردآوری کرد: گردآوری اطلاعات باید هرچه کامل‌تر باشد. اگر مشی برگزیده، مشاهده و بررسی باشد، باید وضعیت‌ها و موارد موضوع بررسی را برهم افزود. اگر مشی برگزیده مصاحبه باشد، باید شمار اشخاص مورد مصاحبه را هرچه بیشتر کرد تا که بر نمونه معرف و گویا دست یافت.

۵. واقع‌بینی ایجاب می‌کند که از آغاز تا پایان تحقیق از قضاوت ارزشی پرهیز شود. روشن سخن این‌که، در جریان تحقیق، تحلیل را نباید با ترجیح‌های شخصی درآمیخت. زمان قضاوت زمان پایان یافتن کار تحقیق است و آن نیز باید منطبق باشد با امرهای واقعی که شناسایی شده‌اند.

قسمت سوم: طبقه‌بندی راه‌های شناسایی واقعیت:

الف. تعریف قواعد عمومی:

۱. امرهای واقع اجتماعی یا از راه اطلاع و یا از راه مشاهده و بررسی به شناخت ما در می‌آیند. از کلمه اطلاع (یا منبع) شامل‌ترین معنی را باید لحاظ کنیم: هرآنچه که ما را از امرهای واقع آگاه می‌کند و اطلاع‌دهنده‌ای، چون نوشته و سخن فیلم و تابلو و...، ما را از آن آگاه می‌کند.

اطلاع می‌تواند، مستقل از ما، وجود داشته و در اختیار باشد. مانند روزنامه و یا برنامه‌ای که تلویزیون پخش می‌کند. یا ممکن است ما خود بجویم. برای مثال، از راه مصاحبه و شیوه‌های دیگر کسب اطلاع. اما مشاهده و بررسی کار مستقیم محقق، بدون پادرمیانی عامل انسانی، است. محقق، با فراگرد اجتماعی واقعی که موضوع تحقیق او است، بی‌واسطه، روبرو است.

کاوش‌گری فن طبقه‌بندی دست‌یابی به واقعیت است. به سخن دیگر، فن طبقه‌بندی منابع اطلاعات و وسائل مشاهده و بررسی است. قواعدی را نیز در بر می‌گیرد که ما را به یافتن اطلاعات در دسترس و تمیز اطلاع راست از اطلاع دروغ توانا می‌کنند.

۲. در علوم اجتماعی، محقق در معرض غفلت از کاوش‌گری است. در معرض، تعمیم دادن به استناد چند امر واقع و نظریه‌سازی بدون بررسی صحت و سقم اطلاع‌ها و داده‌ها است. نظریه ضرور است اما تا بر امرهای واقعی متکی نباشد و آنها را کامل و شفاف نکند و توضیح ندهد و یافتن امرهای واقع جدید را ممکن نسازد، پوچ است.

کمال مطلوب این است که تمامی منابع موجود را گردآوریم. درصد کسب همه اطلاع‌های ضرور برآییم. به یک مشاهده و بررسی پهنانگر دست بزنیم. بدین‌سان، در باره موضوعی که در گذشته قرارداد، کاوش‌گری موفق، عملاً، ناممکن است: بسیاری از امرهای واقع هیچ‌گاه ثبت نشده‌اند. بسیاری از منابع تخریب شده و یا گم شده‌اند. در باره موضوعی که در زمان حال قرارداد، نیز، یک‌چند از داده‌ها که خصوصی و سری تلقی می‌شوند، حسودانه، مخفی می‌شوند. بسیاری دیگر ثبت نمی‌شوند (برای مثال، نبود این و آن آمار). و شماری، بخاطر نبودن ابزار درخور، از دسترس خارج هستند.

این کاستی‌ها ما را از اهمیت کاوش‌گری آگاه می‌کنند: بدون اطلاعات و بدون مشاهده و بررسی، علوم اجتماعی وجود ندارند.

۳. ما راه‌های دستیابی به واقعیت را، بدین ترتیب، طبقه‌بندی می‌کنیم:

- اطلاع در دسترس

- منابع مادی

- منابع کتبی

- منابع شفاهی

- منابع تصویری

- اطلاع اکتسابی

- مشاهده و بررسی

اهمیت و ارزش هریک از این راه‌های وصول به واقعیت چیست؟ در مقام پاسخ به این پرسش، گوییم:

۳/۱. ممکن نیست بتوان برای نوعی از منبع و یا نوعی از مشاهده و بررسی، ارزشی غیر قابل تغییر قابل شد و گفت خود به خود از ارزش، بنابراین از اهمیت، برخوردار است. منابعی هستند که ما را به واقعیت راه و منابعی نیز هستند که واقعیت را قلب می‌کنند. چنان‌که شهادت‌های دو اطلاع‌دهنده‌ای که می‌گویند خود شاهد بوده‌اند، یکسان نمی‌شوند. یکی خونسرد و دیگری وحشت‌زده، دو اطلاع از واقعیت می‌دهند که نایکسانند. و باز، تألیفی که نظر مؤلف را روشن بیان می‌کند ما را از اندیشه واقعی او آگاه می‌کند اما نوشته مبهم و نیازمند تعبیر و تفسیر، ما را به مقصود نمی‌رساند.

۳/۲. در یک منبع، هم عناصر ارادی وجود دارند و هم عناصر غیر ارادی. مراد از عناصر ارادی همه اطلاع‌ها هستند که اطلاع‌دهنده، بنابر هدف خود، به قصد، در اختیار می‌نهد. بدین‌قرار، اگر هدف اطلاع رسانی بوده باشد، ما اطلاع را ارادی می‌خوانیم. و اگر هدف استدلال بر صحت فکری و قانع کردن به صحت آن باشد، باز اطلاع ارادی است.

و مراد از عناصر غیر ارادی همه اطلاع‌هایی هستند که اطلاع‌دهنده از خود و از محیط زندگی خود، بدون هیچ قصدی، در اختیار می‌گذارد. از این نوع هستند اطلاع‌ها از هوش خود، از اسلوب زندگی خود، خلق و خوی خود، آموزش خود، منافع خود، فرهنگ خود و ...

اطلاع‌های غیر ارادی ارزشمندتر هستند زیرا همچون اطلاع‌های ارادی واجد قصدی نیست که واقعیت را جز آن کنند که هست. باوجود این، تبیین اطلاع‌های غیر ارادی، کاری بس حساس و ظریف است.

برای مثال، اعلان‌های تبلیغاتی اطلاعاتی را در بردارند که فاقد صفت اطمینان بخش برای کسی هستند که می‌خواهد بداند، در ازای قیمتی که او می‌تواند بپردازد، بهترین خودرو کدام است. زیرا هدف اعلان‌های تبلیغاتی، قانع کردن خریداران است به این‌که خودروهایی بهترین هستند که اعلان‌ها تبلیغشان را می‌کنند. اما همین اعلان‌ها از منظر پژوهشگری که می‌خواهد ارزشهایی را بشناسد که این اعلان‌ها به آنها استناد می‌کنند («جدید»، «عالی»، «خودکار»، «زیبا» و...)، بهترین منبع هستند. زیرا هدف اعلان‌ها این نیست که این ارزشها را تبلیغ کنند و یا ما را از آنها مطلع گردانند.

۳/۳. ارزش یک منبع از دید محققان، بنابر موضوع تحقیق، می‌تواند کم و یا زیاد بگردد. برای مثال، ارزش مقاله‌ای که در روزنامه‌ای انتشار می‌یابد، با تغییر مقصود محقق و یا بنابر مقاصد محققان، می‌تواند روی به کاهش گذارد. برای مثال، اگر مقصود شناسایی فن روزنامه‌نگاری و یا اندریافت نظر نویسنده و یا علم بر کاربرد سیاسی روزنامه (روشی که بکار می‌برد تا که بر رویدادها اثر بگذارد) باشد، ارزش مقاله افزایش و یا کاهش می‌پذیرد.

۳/۴. شهادت شاهد، بنابر مأخذ، قابل تجزیه به اجزائی است که ارزش یکسان ندارند. برای مثال، در یک شرح ماجرا، امرهای واقعی که اظهار می‌شوند، می‌توانند مشاهده شاهد باشند و یا شنیده از دیگری باشند که او نیز از دیگری شنیده است و...

۳/۵. از منابعی که ما آنها را طبقه‌بندی کردیم، یکچند می‌توانند اطلاع‌هایی را در برداشته باشند که متعلق به منابع دیگر باشند. برای مثال، در روزنامه، در صفحه خبرهای خارجی، خبرها از قول خبرگزاریها درج می‌شوند. این منبع غیر از منبعی است که صفحه اعلان قیمت‌های سهام و اوراق بهادار است. امرهای واقعی که منابع مختلف در اختیار می‌گذارند، باید موضوع کارهای انتقادی مختلف بگردند.

۴. حاصل سخن این‌که:

- نقد باید ربط داشته باشد با نوع استفاده ما از منبع
- کافی نیست یک اطلاع را در کلش نقد کنیم می‌باید اجزای آن را نیز نقد کنیم.

- کافی نیست تنها از یک راه برویم و به یک نوع اطلاع‌ها رجوع کنیم، هر راه ما را از یک جنبه از جنبه‌های واقعیت آگاه می‌کند. پس باید تمامی راه‌های رسیدن به واقعیت را درپیش بگیریم. چراکه شناسایی یک جنبه در گروه شناسایی جنبه‌های دیگر است. هم اطلاع‌ها مکمل یکدیگر هستند و هم فونونی که برای شناسایی واقعیت بکار می‌بریم یکدیگر را کامل می‌کنند. اینک نوبت تشریح منابع است. این تشریح باید پاسخ بجوید برای این پرسش‌ها:

- استفاده‌ای که می‌توان از این منبع کرد چیست؟
- ارزش کلی آن چیست؟
- چگونه و کجا بایدش یافت؟
- مسائل همگانی که استفاده از آن در بردارد، کدامها هستند؟

۱. منابع مادی:

این نوع از منابع همه اشیاء را، از ابزار، لباس‌ها، غذاها، خانه‌ها و همه آثار مادی، خواه شکل مزارع و یا مسیر راه‌ها و... را در بر می‌گیرد. منابع مادی اطلاعات بسیار ذیقیمت درباره مردم شناسی، تاریخ، اقتصاد در اختیار قرار می‌دهند. از منظر جامعه‌شناسی، واجد اهمیت هستند بدین لحاظ‌ها:

- درجه یک تمدن (برای مثال، راه‌حل عبور و مرور: راه‌ها، خطوط آهن، خطوط هوایی و وسائل ارتباط: روزنامه‌ها، رادیو و تلویزیون و تلفن و دیگر وسائل ارتباط جمعی که قمرهای مصنوعی استفاده از آنها را ممکن کرده‌است و مسکن: نوع مصالح که در بناها بکار می‌روند و خانه‌های از پیش ساخته و ابزاری که در بنای ساختمان‌ها بکار می‌روند و...):

- فن‌شناسی و تغییرهای اجتماعی از رهگذر تغییرهای وسائل تولید (برای مثال، تغییر در درون طبقه کارگر در پی بکارگرفته شدن ماشین‌های خودکار و آدمکها)؛

- شناسایی ارزشهای معتبر در یک جامعه، به یمن مطالعه معانی که اشیاء بمتابه نماد، دارند (برای مثال، بیرق، قبرهایی که نشانه‌های مذهبی دارند و یا ندارند)؛

- تطور روابط اجتماعی (برای مثال، شکل مزارع وقتی منظم هستند می‌تواند گویای سیاستی آگاهانه‌گزیده باشد و وقتی بی‌نظم است، می‌تواند بیانگر تحولی خودجوش باشد. و یا مزارع وقتی محصور هستند بیانگر فردگرایی هستند و وقتی محصور نیستند از ساختار اجتماعی یک جماعت گویایی می‌کنند).

- میزان برخورداری جامعه از سلامت (آزمون استخوانهای کسانی که در قرن هجدهم می‌زیستند می‌گوید تغذیه آنان فقیرانه و بد بوده‌است).

- و باز، منابع مادی اطلاعات موثقی در اختیار می‌نهند وقتی گواهی‌های غیر ارادی هستند. یعنی هدف گواهی دهنده اطلاع دادن به ما و اثبات مدعایی نیست: برای مثال، ابزار برای آن ساخته شده‌اند که در ساختن شی‌ای بکار روند و یا در انجام کاری، بکار آیند. این ابزار قصد آن را ندارند که ما را از درجه پیشرفت جامعه‌ای آگاه کنند. غیر ارادی ما را از این درجه آگاه می‌کنند.

باوجود این، اطلاعاتی که منابع مادی در اختیار می‌گذارند، خود گواه بر صحت خویش نیستند. برخورداری آنها از صحت نیازمند روشن و دقیق بودن و تصدیق شدن توسط داده‌های حاصل از منابع دیگر است. بدین‌سان، در دید نخست، مسکنی که، در آن، اجاره‌های آن نسبتاً پایین هستند و دارای آپارتمان‌های کوچک است، از منظر خانواده‌های پرجمعیت، بکاری نمی‌آید. اما قانونی که اجازه بنای اینگونه ساختمان‌ها را داده‌است، ما را آگاه می‌کند که کمبود مسکن قانون‌گذار را برآن داشته‌است که بجای ایجاد تسهیل برای بنای خانه برای خانواده‌های پرجمعیت، اجازه ساختن اینگونه مسکن‌ها را بدهد. این مسکن‌ها گویای کوچک شدن خانواده‌ها نیز هستند.

۲. منابع کتبی:

این منابع عبارتند از یک گواهی و یا یک اندیشه و یا دیگر امرهای واقع که با علائم قراردادی (الفبا و کلمه‌ها و حروف و یا رقم و علامتهای دیگر)، برکاغذ و یا سنگ و یا پوست و... نوشته شده باشد.

منابع کتبی فرآورده اراده حفظ امرهای واقع یا اندیشه‌ها و یا اراده شناساندن آنها و یا توجیه آنها و یا گواهی بسود یا به زیان آنها، هستند.

منابع کتبی، عموماً، برای آن نوشته نمی‌شوند که محقق را مطلع کنند. از منظر محقق، این ویژه‌گی محاسن و معایب دارد:

حسن عمده آنها این است که واجد داده و یا اطلاعی هستند که ذهنیت محقق آن‌را از خود بیگانه نمی‌کند (بخلاف مصاحبه که، در آن، ذهنیت مصاحبه کننده در محتوای مصاحبه اثر دارد). برای مثال، مقصد یک نامه خصوصی وزیری به یک سیاستمدار.

عیب عمده آن این است که محقق باید، در آن، دنبال کم‌تر و یا بیشتر باشد. بیشتر بدین خاطر که، همه داده‌ها یا اطلاع‌ها، بکار محقق نمی‌آیند و او باید میان آنها داده یا اطلاعی را بجوید که بدان نیاز دارد. و کم‌تر، بدین لحاظ که نویسنده در مقام پاسخ گفتن به پرسشهای محقق نبوده‌است و نوشته هرآنچه را محقق بدان نیاز دارد، در بر ندارد.

انواع منابع کتبی عبارتند از:

الف. مدارک بررسی شده: مدارکی هستند که محتواهای آنها توسط نویسندگانشان یا کسانی بررسی شده‌اند که خواسته‌اند از انطباق سند با واقعیت، اطمینان حاصل کنند. از نظر صدق امرهای واقعی که در بردارند و یا مقاصد نویسندگانشان، این مدارک واجد اهمیت بزرگی هستند.

• چند مثال:

مدارک	بررسی کنندگان صحت آن	صدق آن در رابطه با
قرارداد	طرفین امضاءکننده و محضردار	موضوع قرارداد

شناسنامه	دارنده آن و اداره ثبت احوال	هویت دارنده آن
حسابدار	حسابدار و مقام بررسی کننده	معاملات شرکت
صورت جلسه	منشی و آنها که در جلسه حضور دارند	گفته‌ها
نقشه ساختمانها	اداره مالیات	ملک

گرچه بررسی اینگونه اسنادها جدی انجام می‌گیرد، اما این احتمال نیز وجود دارد که بررسی سرسری انجام گرفته و یا انجام نگرفته باشد. هرگاه بررسی کنندگان از صلاحیت یکسانی برخوردار نباشند، مدارک‌های بررسی شده از اهمیت یکسانی برخوردار نمی‌شوند.

ب. فهرست‌های امرهای واقع: اینها مدارکی هستند که داده‌های خام را دربردارند. فهرست‌ها یا بخاطر نگاهداری داده‌ها و یا بخاطر عرضه آنها به کسانی که بدانها نیاز دارند، تهیه می‌شوند. برای مثال، خانواده‌ای صورت درآمدها و مخارج روزانه خود را یادداشت می‌کند تا دخل و خرج خود را مهار کند. ارزش این نوع مدارک نیز بلحاظ صدق، بسیار زیاد است. بدین‌خاطر دقیق هستند و تهیه کنندگان قصد تقلب ندارند. و رابطه‌ای هم میان داده‌ها که سبب مقلوب شدنشان بگردد، وجود ندارد.

فایده این اسنادها در تحقیق‌های معینی، آشکار است: تحقیق درباره بودجه خانوارها از سوی اقتصاد دان و یا تاریخ‌شناس و یا تحقیق در ترکیب این و آن قشر جامعه توسط جامعه‌شناس.

ج. مدارک رسمی: اینها مدارک ادارات دولتی و یا نهادهای غیر دولتی هستند. موضوع‌های آنها گوناگونند. از دستورالعمل و امریه تا پیام. مدارک رسمی اشکال گوناگون دارند: گزارشها، یادداشتها، بخشنامه‌ها، تصویب نامه‌ها، آئین نامه‌ها، اطلاعیه‌ها، قرارها، احضاریه‌ها، انتصاب‌ها و غیره.

از دید تاریخ‌شناسان و اقتصاددانان و جامعه‌شناسان، اسناد رسمی معدن طلا بشمارند. زیرا به آنها امکان می‌دهند مسائل سازماندهی و طرزکار و روابط کاری و دیوان‌سالاری و غیره را مطالعه کنند.

د. مدارک شخصی: نویسنده این‌گونه مدارک یک شخص است. یا نامه به کسی است و یا یادداشت رویدادی است برای این‌که از یاد نرود و یا اندیشه‌ای است که نویسنده خواسته‌است ثبت کند و یا احساسی است که در نوشته‌ای بیان کرده‌است و... نامه‌ها و خاطرات روزانه و یادداشتها از هر نوع، از جمله گفتگویی که یادداشت‌کننده مهم دانسته‌است و طرحهای عملیاتی و... در شمار مدارک شخص محسوب می‌شوند.

فایده این‌گونه مدارک نخست بخاطر نگارش خودجوش آنها است. نویسنده به پرسش کسی پاسخ نمی‌دهد، بلکه هرآنچه را می‌نویسد که نظرش را جلب می‌کند و یا مهم می‌یابد. این مدارک نیز بلحاظ غنای محتواهاشان پرفایده‌اند. هم امرهای واقع مادی (رویدادها) و هم امرهای واقع وجدانی (واکنش‌های نویسنده و معانی که رویدادها از دید او دارند) را دربردارند.

اطمینان از صدق مدرک شخصی، دو آزمون را ایجاب می‌کند: نخست باید مدرکی که بقصد ملاحظه شدن نگاشته شده‌است را از غیر آن، جدا کرد. در مقایسه با مدرکی که خطاب به شخصی نوشته شده‌است، مدرکی از این نوع ارزش بیشتری دارد. ارزش مدرکی که خطاب به کسی نوشته شده‌است، بستگی دارد به محتوای آن و نوع رابطه نویسنده با مخاطب نوشته‌اش.

و کار دوم تحقیق درباره انگیزه نویسنده از نوشتن است. اگر قصد او حفظ خاطره‌ای از امری واقع بوده باشد، از لحاظ راست بودن، ارزش سند بیشتر است. و اگر قصد توجیه می‌داشته‌است، ارزش سند کم‌تر است.

و بیشتر تاریخ‌شناسان مدارک شخصی را در تحقیق خود بکار می‌گیرند. این مدارک، در شناختن نوع زندگی، عقاید، کنش‌ها و واکنش‌ها، انگیزه‌ها، شناسایی نمونه‌های نوعی شخصیت‌ها، این و آن رویداد، بکارشان می‌آیند. جامعه‌شناسان نیز به این‌گونه سندها رجوع می‌کنند. برای شناخت قشر معینی

از جامعه (دهقانان هجرت گزیده از ده به شهر، اسیران جنگی و...) به این مدارک رجوع می‌کنند.

ه. گزارش‌ها پیرامون طرز کار نهادهای جامعه: این‌گونه گزارش‌ها زاده لحظه تحول یک تمدن هستند. چنان‌که، در ایران، درباره نهاد سلطنت، مکتب خانه، مدارس دینی، حوزه‌های دینی و... گزارش‌هایی وجود دارند. در ایران امروز نیز، هر وزارت خانه و بسا هر اداره کل، گزارشگر طرز کار خود را دارد.

از لحاظ راستی آزمایی امرهای واقع ثبت شده در آنها، ارزش این مدارک زیاد نیست. این گزارش‌ها بعد از وقوع امرها نوشته می‌شوند و مستند به گفت و شنودها هستند. هدف از تهیه گزارش اغلب سبب قلب کردن واقعیت‌ها می‌شود.

از نظر امرهای واقع وجدانی، بخصوص بلحاظ اطلاعی که می‌توان از عناصر غیر ارادی حاصل کرد، این گزارش‌ها ذی‌قیمت هستند. برای مثال، وقتی گویای طرز فکر نهاد، اهمیت آن، و اندازه وابستگی اعضای آن هستند، پرارزش هستند.

و. خاطرات: خاطرات همانند گزارش‌ها پیرامون نهادها هستند. زندگی نامه هستند. یا شخص درباره زندگی خود نوشته‌است و یا دیگری در باره زندگی او نوشته‌است. اغلب نظر و عمل او را در طول زندگی توجیه می‌کند. بدین خاطر ارزش آنها از منظر راست بودن، پایین است. اما از نظر علم بر روانشناسی صاحب زندگی نامه و محیط اجتماعی زندگی او و چگونگی تصمیم‌گیری‌هایی که او در آنها شرکت داشته‌است، بس پر ارزش هستند.

ز. آثار ادبی: رمان‌ها، داستان‌های کوتاه، شعرها، سرگذشت‌ها، ترانه‌ها و غیره برای آن خلق نمی‌شوند که امرهای واقع را گزارش کنند. برای آن خلق می‌شوند که احساسی را در بیانی زیبا، اظهار کنند و یا ماجرابی را شرح کنند و یا اندیشه‌ای را برای شمار بیشتری از مردم، قابل درک کنند. بسا می‌شود

که برای اندک شماری از مردم، اندیشه‌ای در قالب شعر، بیان می‌شود. در این آثار، هم امرهای واقع‌یافتنی هستند و هم آن بستر اجتماعی قابل‌شناسایی می‌شود که، آن آثار، در آن، خلق شده‌اند. این آثار می‌توانند محقق را از جو اجتماعی و اوضاع و احوال زمان خلق خود هم آگاه می‌کنند.

این منابع با آنکه از لحاظ شناسایی جامعه بس گرانبها هستند، بیرون کشیدن امرهای واقع از آنها و شناسایی بستر اجتماعی بمددشان بسیار مشکل است. تعبیر و تفسیر آنها مشکلهای در بردارد. یکی از آنها شخصیت‌ها و وضعیت‌های داستانها را ویژه‌گی‌های همه شخصیت‌ها یا وضعیت‌های واقعی انگاشتن است. بسا که این شخصیتها و وضعیت‌ها استثنائی باشند.

ح. آثار علمی و نوشته‌ها قابل فهم همگان و تعلیماتی: این گونه نوشته‌ها برای آن نوشته می‌شوند که نتایج یک تحقیق را گزارش کنند و یا دانشی را به زبان عامه فهم تشریح کنند و یا دستورالعمل‌های تعلیماتی هستند.

فایده این آثار در این خلاصه نمی‌شود که محققان را از حاصل این و آن تحقیق آگاه می‌کنند، بلکه محقق را از نفوذ دانش‌ها و فنون در جامعه نیز آگاه می‌کنند. در باره روحیه و رویه و خرد جمعی یک جامعه و مرام رسمی نیز اطلاعات ذی‌قیمتی را در بردارند. از این نوع آثار هستند مجله‌هایی که دانشها و فنون را به زبان قابل فهم همگان و وضعیت سنجی‌ها که حال و آینده را قابل مشاهده برای همگان می‌کنند و داستانهای دربردارنده دانشها و فنون تخیلی و تعلیمات مرامی و کتابها و مجله‌ها برای جوانان و کودکان. در این آثار، به دنبال امرهایی باید گشت که ویژه‌گی‌های امرهای واقع را داشته باشند.

ط. آثار دینی و فلسفی و اخلاقی و مرامی و سیاسی: کتابها و مقاله‌ها و سخنرانی‌ها در این باره‌ها فراوانند. سپهر مشترک این آثار، سپهر ارزشها (این صحیح است و آن غلط است، این حق است و آن ناحق است و...) و هدفها است. در این آثار باید امرهای واقع وجدانی را جست. در علوم اجتماعی، بنابر ارزیابی این آثار از لحاظ صحت داشتن و نداشتن نیست، بلکه

جستجوی امرهای واقع وجدانی (نظرها، اندیشه‌ها، طرح‌ها و...) است. ردیابی تکون این‌گونه امرهای واقع تحت تأثیر اندیشه‌ها و محیط اجتماعی است. برآورد نفوذ امرهای واقع وجدانی بر تحول و سمت‌یابی جامعه است. شناسایی ارزشهای یک جامعه است.

ی. روزنامه‌ها و هفته‌نامه‌ها و ماه‌نامه‌ها و فصل‌نامه‌ها و سالنامه‌ها:

این‌گونه نشریه‌ها در فواصل زمانی معین منتشر می‌شوند و هدف از انتشارشان، اطلاع‌رسانی و یا تعلیم دادن و یا سرگرم کردن است. بمثابة منبع اطلاع، پرارزش هستند. زیرا تمامی زندگی را در بر می‌گیرند و سرشار از امرهای واقع گوناگون هستند. فراوانی این نشریه‌ها امکان می‌دهد بایکدیگر مقایسه شوند و این مقایسه بکار شناسایی دقیق‌تر امرهای واقع می‌آیند. در مقام راستی آزمایشی امرهای واقعی که این نشریه‌ها در اختیار می‌گذارند، کارهای زیر را باید کرد:

- طبیعت امرواقع را باید شناسایی کرد. برای مثال، خبرهای خارجه را یک خبرگزاری انتشار داده‌است و یا خبرنگار روزنامه؟ و یا، منبع و انتشار دهنده خبرهای داخلی کیست و چیست؟...

- خبرگزاری چه اندازه امکان بررسی صحت امرواقعی را که گزارش می‌کند دارد؟ روزنامه‌ها که رویدادها را گزارش می‌کنند زمان و امکان بررسی صحت و دقت آنها را داشته و یا نداشته‌اند؟

- هدفهایی که خبرگزاری و یا نشریه‌ها تعقیب می‌کنند، کدامها هستند؟ برای مثال، ارگانهای حزب‌ها هدفشان شکل بخشیدن به افکار عمومی است. از منظر سازمان حزبی خود خبرها و داده‌ها را انتشار می‌دهند. نشریه‌هایی هم هستند که هدفشان اطلاع‌رسانی است و بنای کار انتشاردهندگانشان بر این است که توجه مردم را جلب کنند و نسخه‌های بیشتری را بفروش برسانند. از این‌رو، خبرها را اغراق‌آمیز می‌گردانند. ...

- مردمی که مخاطبان نشریه‌ها هستند، از کدام قشر اجتماعی هستند؟ سرمایه‌دارند و یا این و آن قشر میانه؟ کارگرانند؟ دهقانانند؟ پیشه‌وران هستند؟ زنان هستند؟ فعالان سیاسی دارای این یا آن تمایل هستند؟

اهمیت این شناسایی در این است که مردم مطبوعات را به دو طریق مهار می‌کنند: از راه نخریدن و ابراز بی‌زاری. از این رو، نشریه‌ها نمی‌توانند هرچه را می‌خواهند بنویسند. زیرا مشتری‌های خود را از دست می‌دهند. و نیز هر حقیقتی را نمی‌توانند انتشار دهند از بیم جریحه‌دار کردن خاطر خوانندگان خود، زیان رساندن به منافع آنها و خوانایی نداشتن با طرز فکر آنها و از خود بیگانه کردن آنها.

– منزلت سیاسی مطبوعات: آیا بلحاظ حقوقی، انتشارشان آزاد است؟ آیا پیش از انتشار سانسور می‌شوند؟ بعد از انتشار چگونه؟ آیا کاغذ نشریه‌ها را دولت می‌دهد؟

– منزلت اقتصادی مطبوعات: هزینه ارگانها چگونه تأمین می‌شوند؟ دخل و خرج روزنامه‌ها چگونه است؟ از لحاظ مالی، استقلال دارند؟ آیا متعلق به یک گروه مالی هستند؟ به یک گروه سیاسی و یا حرفه‌ای وابسته‌اند؟ و...

ک. آمار: مدرک دربردارنده امرهای واقع از یک نوع، در محدوده اجتماعی معین، را آمار می‌خوانیم. برای مثال، شمار جمعیت (آمار از یک نوع) و ایران (محدوده اجتماعی).

آمار در بر می‌گیرند شمارش امرهای واقع از یک نوع و حاصل جمع را. در مثال جمعیت، تمامی مردم ایران به شمارش درآمده و حاصل شمارش جمعیت است. آمارگیری‌هایی هستند که در یک عملیات انجام می‌گیرند نظیر آمارگیری جمعیت کشور و برخی دیگر مداوم هستند. چنانکه بعد از آمارگیری عمومی، سازمان آمار بطور مرتب آن را به روز می‌کند. برای مثال، آمار بیکاری مرتب به روز می‌شود. کسانی که کار یافته‌اند، از آن خارج و کسانی که بیکار شده‌اند، به آن وارد می‌شوند.

آماري نیز هستند که حاصل سرشماری کامل نیستند بلکه فرآورده نمونه برداری هستند. آمار برای بکاربردن هستند. برای مثال، در برنامه‌گذاری اقتصاد، تعیین مدارس لازم برای دانش‌آموزان، سامان بخشیدن به خدمت نظام وظیفه و...

با وجود این، آمار، بنفسه، صادق نیستند و نیازمند راستی آزمایی هستند. آمار قلب نیز می‌شوند. یکچند از موارد قلب آمار:

- تعریف نادرست و نادقیق داده‌های جمعی، یکی از موارد است. برای مثال، آمار باورمندان به دین که به تکالیف خود عمل می‌کنند، بستگی دارد به تعریف عامل به تکلیف. با هر تعریفی، شمار باورمندان زیاد و یا کم می‌شود. و نیز، اعتبار آمار مبتلایان به یک بیماری بستگی دارد به اینکه همه پزشکان، شمار بیماران را گزارش کنند و یا نکنند؛

- رفتارهای کسانی که به پرسش‌های آمارگران پاسخ می‌دهند، یکسان نیستند. شماری از آنها، از ترس اداره مالیات و یا نظام وظیفه و یا... به پرسش‌ها پاسخ‌های نادرست می‌دهند؛

- غفلت از یادداشت داده‌ها و یا نادقیق و معیوب یادداشت کردن آنها. بسا می‌شود که مأموری آمار را باد می‌کند و مأمور دیگری یادش می‌رود کوچ کنندگان را از آمار ساکنان شهر یا روستای محل مأموریت خود، بکاهد.

- تهیه نادرست داده‌های جمعی. برای مثال، اشتباه در جمع و تفریق شمار جمعیت: وزارت کشاورزی اعلام می‌کند که همه کشاورزان عضو تعاونی‌های کشاورزی هستند. غیر از این‌که بسا همه کشاورزان عضو تعاونی‌ها نیستند، شرکت کشاورزان در بیشتر از یک تعاونی نیز ممکن است لحاظ نشده باشد.

- انتخاب نادرست و بسا از روی عمد سالهایی که، در آنها، آمارگیری شده‌است، بمنظور مقایسه آنها و ارائه داده‌های نادرست. چنان‌که سال پایه را سالی می‌گیرند که رشد تولید ناخالص داخلی، ناچیز و یا منفی بوده‌است و با مقایسه سالی که خود اقتصاد را تصدی می‌کنند، رشد تولید ناخالص را جز آنچه هست، می‌نمایانند. همین کار را با شاخص‌ها می‌کنند. تغییر شاخص سال پایه، شاخص‌های اقتصادی را با شاخص‌های سال پایه جدید مقایسه می‌کنند تا وضعیت واقعی اقتصاد را از دید مردم پوشانند.

ل. آگهی‌های تبلیغاتی و تجارتي: اوراق تبلیغاتی که کالایی را معرفی می‌کنند و یا صفات نیک نامزدی را بر می‌شمارند و یا فکری را تبلیغ می‌کنند و یا خدمتی را می‌شناسانند، در شمار این‌گونه مدارک هستند. ارزش آنها از

لحاظ صادق بودن کم است. زیرا انتشاردهندگان آنها با هدف متقاعدکردن مردم آنها را انتشار می دهند. اما در آنها عناصری نیز هستند که اراده ناشران آنها را پدید نیاورده است. فن تبلیغ، اهمیت تبلیغات تجارتي در یک اقتصاد، زمینه و موضوع آنها، کلمه های بکار رفته در آنها، حساسیت مردم نسبت به آنها.

۳. منابع شفاهی:

منابع شفاهی یک اطلاع، زبان است. اطلاعی که از راه گفتار به یکدیگر انتقال می دهیم. این اطلاع از نوع برانگیخته نیست. گفتگوها، شرح ماجراها، روایتها، داستان گوییها، شایعهها، تعریفها و تکذیبها، راستگوییها و دروغگوییها یک چند از انواع منابع شفاهی را تشکیل می دهند.

منابع شفاهی بخش عمده ای از اطلاعاتی را در بردارند که روزانه با یکدیگر مبادله می کنیم. هرگاه با روش علمی نقد شوند، می توانند ماده خام اطلاعات علمی بگردند. فرهنگهای شفاهی که موضوع کار مردم شناسان و تیره و قوم شناسان است، مدرک اصلی کار آنها است. در رژیمهای استبدادی، نیز این منابع واجد اهمیت بسیار هستند. در مورد موضوعهایی که سخن گفتن از آنها ممنوع است، نیز، این منابع بس با ارزش هستند. زیرا در این گونه رژیمها، انتشار هر اطلاعی غیر از آنچه از دید رژیم حقیقت است، ممنوع است.

ارزش این گونه منابع از لحاظ صدق و کذب، درگرو دو ویژهگی است: خودجوش بودن و متعدد بودن منبع:

- **دادههایی که برزبان جاری می شوند**، وقتی خودجوش هستند که اطلاع دهنده آزادانه سخن می گوید و اندیشه خویش را روشن بیان می کند. خودسانسوری را روش نمی کند. این و آن جزء از اطلاع را حذف نمی کند.

- **منبع وقتی متعدد است** که یک روایت را چندین کس برزبان آورده باشند. و یا یک راوی چندین بار گفته و بازگفته باشد بی آنکه روایت تغییر

ماهوی کرده باشد و سلسله راویان نیز آن را دستکاری و مقلوب کرده باشند. روایت‌ها اغلب بهنگام دهان به دهان شدن، مقلوب می‌شوند. بسا می‌شود که بن‌مایه روایت نیز مقلوب می‌شود.

بخاطر این خطرها، بر محقق است که راوی یا راویان اصلی و سلسله راویان را شناسایی کند و او یا آنها را نقد کند:

- شمار راویان و سلسله روایت: کافی نیست واپسین متنی را که در اختیار ما است، تجزیه و تحلیل کنیم. باید سلسله روایت و روایتی را که هریک کرده‌اند، به فراز رفت تا مطمئن شد سخنی که روایت شده، همان است که بوده‌است. هراندازه شمار راویانی که هریک از راوی پیش از خود نقل کرده، بیشتر و هراندازه فاصله زمانی میان راویان بیشتر، احتمال دخل و تصرف در قولی که روایت شده بیشتر است. البته اگر محقق به صدق روایت بی‌توجه و به شکل پیام با توجه باشد، تحقیق در باره سلسله روایت گرچه مهم است اما معنای دیگری برای او پیدا می‌کند. زیرا بر او معلوم می‌کند یک روایت، در زمان‌ها و اوضاع و احوال اجتماعی مختلف، گرفتار چه کاست و افزودهایی شده‌است.

بر قول صاحب کتاب باید افزود که از خود بیگانه ساز قدرت است. بنابر این، از آغاز، باید نقش قدرت را در محتوای روایت بررسی کرد.

- ساختار امرهای واقعی که روایت شده‌اند را باید شناسایی کرد. هراندازه این ساختار ساده باشد، احتمال این‌که راوی در نقل روایت صادق بوده، بیشتر است.

- طبیعت امرهای واقع را نیز باید شناسایی کرد: اگر روایت حاوی امر یا امرهای واقع پر اهمیت و حتی حیاتی باشد، شناسایی دقیق‌تر و کامل‌تری را می‌طلبد. روایت‌های مذهبی بدین‌خاطر که باورمندان بر طبق آنها عمل می‌کنند از این نوع هستند. این است که شناسایی راویان و تشخیص اندازه صداقت آنها در نقل روایت، کافی نیست، متن روایت نیز باید شناسایی علمی بگردد.

- شکل روایت و زبان آن نیز باید شناسایی گردد. برای مثال، زبان یک مقام دینی، غیر از زبان یک مقام سیاسی و یا این و آن صاحب حرفه است.

نیز جمله بندی های کسانی که از آنها روایت می شود، یکسان نیستند. از این رو، شناسایی شکل روایت نیز مهم است.

- اوضاع و احوال زمانی که قولی بر زبان جاری شده نیز باید شناسایی شود. اوضاع و احوال صلح غیر از اوضاع و احوال جنگ است، زمان فراوانی غیر از زمان قحطی است، زمانی که شهروندان از استقلال و آزادی خود برخوردارند، غیر از زمان حاکمیت جباران بر آنها است و... بدین قرار، قول در قید اوضاع و احوال زمان اظهار است.

برنظر صاحب کتاب باید افزود که هرگاه سخنی حق باشد و یا امر واقع مستمری را در برداشته باشد، محتوای قول می تواند از بند اوضاع و احوال رها باشد. از این رو، نقد روایت مهم ترین کار است.

- صداقت راویان و امانت داری آنها نیز باید شناسایی بگردد. راویان باید صدیق باشند. اما باید مطمئن شد که حافظه راویان قوی باشد و علاقه آنها به محتوای سخنی که نقل می کنند کافی بوده باشد. و باز، باید دید راویان تعلیم یافته و به فهم سخنی که شنیده اند، توانا بوده اند یا خیر. در جامعه ها، کسانی تربیت می شدند برای به خاطر سپردن قول ها و انتقال بی کم و کاست آنها، هرگاه راویان از این کسان باشند، روایتی که نقل می کنند، معتبرتر است.

نقد: بدین سان، نه بر آنها که «علم درایه» را پدید آوردند و نه آنها که یافته های خود را بر آن افزودند، و نه روش شناسان و جامعه شناسان غرب، بر آن نشده اند که قول را به حق بسنجند. چراکه ویژه گی های حق را نجسته اند. بر اصل ثنویت، این ویژه گی ها یافتنی نیز نیستند. راستی آزمایی واقعی، سنجیدن هر قولی به ویژه گی های حق است. این سنجش به محقق امکان می دهد انحراف آن را از حق اندازه بگیرد. این اندازه گیری به او اجازه می دهد چون و چرایی انحراف را شناسایی کند. و نیز، محک زدن امرهای واقع به ویژه گی های امر واقع وقتی حق است، به محقق امکان می دهد، دسته بندی دقیقی را از امرهای واقع بعمل آورد. در جای خود، ویژه گی های امر واقع را وقتی حق است، خواهیم آورد.

پایان نقد

۴. منابع تصویری:

هر عکس و یا تصویر و انواع نقاشی‌ها، متعلق به جهانی واقعی و یا دنیای مجازی، متحرک و یا ثابت، در شمار منابع تصویری هستند.

عکس‌ها، نقاشی‌ها از طبیعت، برنامه‌های روزانه تلویزیونی، فیلم‌های مستند، بیان‌کننده‌های دنیای واقعی هستند. برخی ثابت و پاره‌ای متحرک هستند. یک نقشه واقعی را به علامت نشان می‌دهد و یک فیلم مستند از رویدادی، آن را در تصویرهایی که بی‌وقفه، به دنبال یکدیگر از برابر چشم می‌گذرند، بازگو می‌کند. موضوع یک پرده نقاشی، می‌تواند مجازی باشد و... برخلاف منابع مادی که محقق را مستقیم با امرهای واقع روبرو می‌کنند، منابع تصویری واسطه می‌شوند میان محقق و امرهای واقع. او با روایت نقاش و عکاس و فیلم‌بردار و سازنده فیلم تصویرهای «جاندار» از امرهای واقع روبرو است. بنابراین، او با واقعیت‌های انتخاب شده توسط اینان روبرو است. گزینش گاه ارادی و گاه غیر ارادی است. غیر ارادی وقتی است که کسی دوربینی در دست دارد و ناخواسته شاهد رویدادی می‌شود و از آن عکس و یا فیلم می‌گیرد. ارادی وقتی است قصد گزیدن و ثبت کردن امر واقعی بدون قلب کردن آن و یا قلب آن است.

فایده این منابع انکارنکردنی است. چرا که می‌توانند جانشین بررسی مستقیم واقعیت بگردند. برای مثال، فیلم‌هایی که از جنگ‌ها گرفته می‌شوند، محقق را از بررسی آن صحنه‌ها بی‌نیاز می‌کنند، بشرط این‌که واقعیت، به قصد تبلیغ، مقلوب نشده باشد. محقق خود نیز به ابزار (دوربین عکاسی و دوربین فیلم‌برداری و وسائل نقاشی) مجهز می‌شود. مردم شناسان و تیره و قوم شناسان این ابزار را بکار می‌برند تا که کار مطالعه خویش را کامل‌تر کنند.

فایده تصویرهای مجازی همانند فایده آثار ادبی است.

۵. اطلاع مکتسب:

وقتی اطلاع‌ها و داده‌ها در اختیار نیستند، باید درصدد کسب آنها برآمد. محققان علم اجتماعی همه اطلاع‌ها و داده‌های مورد نیاز را در اختیار نمی‌یابند. لذا باید به سراغ صاحبان آنها بروند و از آنان کسب اطلاع کنند. این کار مهم است زیرا اگر محققان به سراغ صاحبان اطلاع نمی‌رفتند، آنها اطلاع‌ها و داده‌های مورد نیاز دانش‌های اجتماعی را ارائه نمی‌کردند.

در این جا، سه روش را می‌شناسانیم که در مقام کسب اطلاع و ارزیابی ارزش آن، باید بکار برد: یکی مصاحبه و دیگری گفتگو و سومی گفتن یا نوشتن شرح زندگی خود توسط صاحب اطلاع. این سه روش با یکدیگر هم یکسانی دارند و هم نایکسانی دارند. در هریک از این سه روش، دو ضابطه را باید بکار گرفت: وسعت بخشیدن به پهنای کسب اطلاع بمعنای پرشمارکردن کسانی که بنا بر کسب اطلاع از آنها است و عمیق کردن اطلاعات مکتسب بمعنای تحصیل اطلاع و کامل آن از دارنده آن. هراندازه پهنای کسب اطلاع بیشتر باشد، محقق کم‌تر می‌تواند اطلاعات را در غنای کاملشان، بدست آورد. هراندازه شمار دارندگان اطلاع که محقق به آنها رجوع می‌کند، کم‌تر باشد، بیشتر می‌تواند وارد جزئیات بگردد و اطلاع را در کمال خود کسب کند.

۵/۱. **مصاحبه:** در مصاحبه، محقق پرسشگر و دارنده اطلاع، پرسش شونده‌اند. موضوع‌های مصاحبه می‌توانند عقاید، نظرها، اطلاع مصاحبه شونده از این و آن رویداد، کارهای انجام گرفته توسط او، گفتار و کردار او و یا هر موضوع دیگری باشد که مصاحبه شونده از آن اطلاع دارد.

مصاحبه شونده را محقق، بر اساس، اطلاعاتی که بدان نیاز دارد بر می‌گزیند. برای مثال، اگر بخواهد بداند نظر یک گروه در باره موضوعی چیست، او کسی از آن گروه را بر می‌گزیند که بتواند او را از نظر گروه آگاه کند. بسا لازم می‌شود یک گروه را به چند زیر گروه تقسیم کند و در هریک،

صاحب اطلاعی را بیابد که توانا به آگاه کردن محقق از نظر آن زیر گروه باشد.

هرگاه محقق بنا بر معیاری که پهنای نگرش است، بخواهد از شمار بزرگی کسب اطلاع کند، البته نمی‌تواند ژرفانگر باشد و اطلاع را با همه جزئیاتش کسب کند. در عوض، شمار اطلاعاتی که بدست می‌آورد بیشتر است. و نیز، اطلاعاتی که مصاحبه شونده در اختیار می‌گذارد ایستا هستند. یعنی به عکس می‌مانند که زمان عکس برداری را نشان می‌دهد. لذا، امکان نمی‌دهند بدانیم رفتار او در شرائط اجتماعی واقعی چه بوده‌است. ما را از امرهای واقع در جریان واقعی‌شان نیز آگاه نمی‌کند. بلکه ما را از آنها در زمان معینی مطلع می‌کند که مصاحبه شونده از آن سخن می‌گوید. افزون بر این، رابطه محقق با مصاحبه شونده نیز غیر شخصی و زمان آن کوتاه است.

امتیاز اصلی مصاحبه از دو ویژگی آن نشأت می‌گیرد: نخست این که پرسش‌ها پرشمارند و از همه مصاحبه شونده‌گان همان‌ها پرسیده می‌شوند و سپس این که مصاحبه امکان می‌دهد وضعیت تحقیق استثنائی پدید آید.

برای مثال، از ۱۰۰۰ نفر، یک رشته پرسشها می‌شوند. فرض کنیم به یک پرسش ۴۰۰ نفر پاسخ الف و ۳۰۰ نفر پاسخ ب و ۳۰۰ نفر نیز پاسخ ج را داده‌اند. ویژگی‌های هر یک از سه دسته مصاحبه شونده‌گان چیستند؟ می‌توانیم در پرتو پاسخهایی که این سه گروه به پرسشهای دیگر داده‌اند، ویژگی‌ها را شناسایی کنیم. اگر ببینیم که گروه الف به پرسش د پاسخ ه و گروه دوم به آن پاسخ و و گروه سوم پاسخ ز را داده‌اند، تجربه ما در گروه‌بندی پاسخ دهنده‌گان به سه گروه موفق انجام گرفته‌است. راستی این است که، در عمل، نتایج این اندازه روشن بدست نمی‌آیند. بدین خاطر است که باید تحلیل را کامل کرد. هم از راه بهتر کردن فنونی که بکار می‌رود (بکارگرفتن کامپیوتر و...) و هم از رهگذر بهتر کردن روش (بکارگرفتن عملیات آماری ممکن). فرض کنیم پرسش اول این بوده باشد: آیا شما از تحصیلات خود راضی هستید؟ گروه الف پاسخ داده باشند نه و گروه ب پاسخ داده باشند کم و بیش و گروه ج پاسخ داده باشند بله. حال اگر پرسش د این باشد: در چه مرحله‌ای از تحصیل هستید؟ و پاسخ گروه اول این باشد که آماده می‌شویم

برای ورود به دانشگاه و پاسخ گروه دوم این باشد که سال اول لیسانس هستیم و پاسخ گروه سوم این باشد که سال اول دکترا هستیم، دسته بندی ما موفق بوده است. الا این که از کجا معلوم دانشجویان دوره دکترا از تحصیل خود راضی و کسانی که آماده ورود به دانشگاه می شوند ناراضی باشند؟ این است که فرضیه های دیگر باید اندیشید و متغیرهای جدیدی را باید بکارگرفت تا مگر نتیجه تحقیق هرچه دقیق تر و به واقعیت آن سان که هست، نزدیک تر بگردد.

۵/۲. مصاحبه ها انواع دارند: می توان پرسشنامه را با پست برای مصاحبه شونده یا شوندگان فرستاد و از او و یا از آنها خواست پاسخ را بنویسد و بنویسند و از راه پست بازگرداند و یا بازگردانند. می توان مصاحبه حضوری و تک به تک انجام داد. و یا آنها را جمع آورد و به آنها توضیح های بایسته را داد و پرسشنامه ها را میان آنها توزیع کرد و از آنها خواست آنها را پر کنند. باز مصاحبه ها انواع دارند بلحاظ علنی و غیر علنی بودن مصاحبه (محفوظ ماندن نام مصاحبه شونده و یا غیر علنی بودن پرسش ها و علنی کردن پاسخها بشکل یک گزارش و...). و هنوز مصاحبه ها انواع دارند بدین لحاظ که مصاحبه می تواند در یک نوبت و یا در دو نوبت و یا بیشتر انجام بگیرد. مصاحبه هایی هستند که از شاهدان یک رویداد بعمل می آیند. این مصاحبه ها هم برای شناسایی اثر رویداد بر مصاحبه شوندگان و هم برای معلوم کردن چند و چون رویداد انجام می گیرند.

۵/۳. ارزش مصاحبه از منظر شناسایی امرهای واقع آن سان که هستند (راستی آزمایی) به عوامل متعددی بستگی دارد. مهم ترین آنها عبارتند از:

- معرف بودن نمونه برداری؛
- موضوع تحقیق (برای مثال، موضوع هایی هستند که راز نیستند و یا موضوع هایی هستند که راز هستند)؛

- زمان مصاحبه (آیا مصاحبه شونده وقت دارد برای پاسخ گفتن به پرسشها و یا ندارد، به زمان رویدادی که در باره‌اش با آنها مصاحبه می‌شود، نزدیک است یا دور؟)؛
- شرایط بیرونی انجام مصاحبه (مصاحبه شونده تنها است و یا دیگرانی با او همراه هستند؟ در خانه او مصاحبه انجام می‌گیرد و یا در جای دیگر؟ اغلب مصاحبه را قطع می‌کند و یا بی‌وقفه به پرسشها پاسخ می‌دهد؟)؛
- شکل مدیریت مصاحبه (توسط محقق انجام می‌گیرد؟ از طریق ارسال پرسشنامه انجام می‌گیرد؟ پاسخها کتبی داده می‌شوند و یا پرسشگر ضبط می‌کند؟)
- شخصیت مصاحبه‌کننده (آدمی صمیمی و برانگیزنده اطمینان است و یا سبب سوءظن مصاحبه شونده می‌شود؟)؛
- توانایی مصاحبه‌کننده در به حرف آوردن مصاحبه شونده؟
- دقت در نوشتن و یا ضبط سخنان مصاحبه شونده
- صداقت مصاحبه شونده و یا مصاحبه شوندگان (تنها مشکل این نیست که ممکن است او یا آنها از ترس و یا بخاطر رعایت موقعیت و اعتبار خویش، پاسخ راست به پرسش ندهد و یا ندهند، بلکه این مشکل نیز وجود دارد که او یا آنها نسبت به مسئله‌ای نظری را بدهد یا بدهند که تا پیش از طرح پرسش، از وجود آن پرسش اطلاع نیز نداشته‌است و یا نداشته‌اند و برای این‌که از رو نرود یا نروند، پاسخ داده باشد و یا باشند).
- نوع پرسشی که بعمل می‌آید (آشکار یا پنهان)
- ترتیب پرسشها در پرسشنامه (پرسشهای حساس و حساسیت برانگیز در کجای پرسشنامه قرار داده شوند؟ درجایی قرار نگرفته باشند که سبب معیوب شدن پاسخها به پرسشهای دیگر بگردند و...)
- طولانی بودن پرسشنامه (توجه به این امر که پرشمار بودن پرسشها مصاحبه شونده را خسته نکند و او را برآن ندارد که پاسخهای سرسری به پرسشها بدهد)؛

- تصحیح مصاحبه (پله پله از نردبان مصاحبه بالا رفتن: برای مثال، برای این که محقق رفتار یک مؤمن را با یک بی دین بداند، باید پرسشها متعدد تهیه کند). و

- کدگذاری پاسخها با هدف واریسی کمی آنها و اطمینان از این که مصاحبه با دقت و با بکاربردن معیارهای یکسان انجام گرفته است.

۶. گفتگو:

گفتگو نیز رابطه برقرار کردن محقق با دارنده اطلاع است. اما پرسشهایی که محقق از یکی می پرسد، همان نیست که از دیگری می پرسد. پرسشها کم تر بشکل مستقیم و منظم پرسیده می شوند. گفتگویی باید که بتواند دارنده یا دارنده های اطلاعات را به اظهار خودجوش آنها برانگیزد. در گفتگو، پرسشها درازتر از پرسشها در مصاحبه می شوند. زیرا قصد کاویدن با هدف کسب اطلاع در باره امرهای واقع و اطلاع از بیشتر امرهای واقع مادی، و یا اطلاعها در باره شخص طرف گفتگو است. گفتگو ممکن است چند بار انجام بگیرد.

روشن است که محقق از راه گفتگو بنا ندارد آمار معتبری از جمعیت را بدست بیاورد، بلکه می خواهد از شخصی که بیشترین اطلاع را دارد، اطلاعات در باره جماعتی را تحصیل کند.

و گفتگو می تواند با یک نفر باشد و هدف از آن شناختن شخصیت او، عقاید او، کارنامه زندگی او و... برای مثال، گفتگو با یک شخصیت سیاسی، یا علمی و یا هنری، باشد.

ارزش داده هایی که از راه گفتگو تحصیل می شوند، بستگی دارد به روابط صمیمانه ای و اعتماد برانگیزی که محقق می تواند با طرف گفتگوی خود برقرار کند. این خطر نیز وجود دارد که مایه تعبیر و تفسیرهای ذهنی و تعمیم های عجولانه بگردد.

۰۷. شرح حال نویسی:

این روش نیز از راه برقرار شدن رابطه میان محقق و دارنده اطلاع، بکاربردنی است. اما شمار کسانی که از آنها خواسته می‌شود زندگی خود را شرح دهند، از ده تن تجاوز نمی‌کنند. بسا می‌شود که محقق به یک شرح حال بسنده می‌کند. شرح حال کننده زندگی خود را، تا آنجا که ممکن است جزء به جزء، باز می‌گوید و گفته‌های او ضبط می‌شوند.

این منبع اغلب در مردم‌شناسی، در مطالعه جامعه‌هایی بکار می‌رود که پراگستره و پراگوناگونی نیستند. بدون وجود این شرط، شرح حال یا شرح حال‌ها گویایی نمی‌یابند. شرح حال بکار مطالعه یک مورد می‌آید.

۰۸. بررسی:

نوع اول بررسی خود دو گونه است: نوع اول بررسی توسط محقق انجام می‌گیرد که خود ناظر رویداد است و نوع دوم بررسی است که از پیش تدارک می‌شود:

۸/۱. **حضور غیر منتظر در یک رویداد**، یک بررسی تدارک شده نیست، مشاهده‌ای است که پس از رویداد، موضوع بررسی می‌شود. محقق از پیش خود را برای بررسی همه جانبه امری که واقع می‌شود، آماده نکرده است. بدین خاطر است که ارزش این نوع بررسی از لحاظ راستی آزمایی، بسیار بالا است. رویداد می‌تواند یک تظاهرات و یا یک حادثه و یا یک گردهم‌آیی و یا یک گلاویزی و یا یک... باشد.

- **نوع دوم بررسی**، آن بررسی است که زمینه آن آماده شود. برسر آن بحث و از راه بحث، چند و چون آن تعیین‌گردد. در این نوع بررسی، مجموعه‌ای از روشهای علمی سنجیده و بکارگرفته می‌شوند و محقق مشاهده و نظارت می‌کند.

از میان فنونی که برای شناسایی امرهای واقع بکار می‌روند، بررسی کم‌تر بکار می‌رود. حال این که اهمیتی بتمام دارد. نه تنها بدین خاطر که فنی مستقل است، بلکه بدین جهت نیز که، در علوم اجتماعی، دستیابی بر واقعیت،

اغلب از راه بررسی، ممکن می‌شود. برای مثال، هر اطلاعی که اغلب مدارک در باره امرهای واقعی مادی در اختیار می‌نهند، سرانجام موضوع بررسی می‌شود. پرسش‌هایی که محقق، بهنگام مصاحبه، در میان می‌گذارد و یا بگام گفتگو، مطرح می‌کند، برآمده از تجربه او، تجربه حاصل از هزاران بار بررسی واقعیت اجتماعی، هستند.

الا این‌که این بررسی‌ها مهار شده نیستند. بدین‌خاطر است که باید پیشاپیش، محدوده علمی و موضوع‌ها و روش‌های هر بررسی را تعیین کرد. **۸/۲. بررسی مهار شده فن ضبط امرها در جریان وقوع آنها است.** با قرارگرفتن در صحنه وقوع و بکار بردن نقشه بررسی از پیش آماده شده، محقق امرها را بهنگام وقوع ثبت و ضبط می‌کند. این بدان معنی نیست که محقق نقش یک تماشاگر صامت را بازی کند. اوتحلیل‌های مدارک را بایکدیگر تلفیق می‌کند. گرچه روش اصلی بررسی است، دقیق و روشن شدن آن نیازمند نقد شدن، با مشورت با صاحبان نقش و مراجعه به نوشته‌ها است. بدین‌قرار، بررسی یک فن ساده نیست بلکه ترکیبی از فنون است.

موضوع مرجع آن تشریح و تحلیل سازمان‌ها و نهادها و جماعت‌هایی است که اندازه آنها تا حدی است که محقق بتواند، در مقام بررسی کننده، برآنها محاط باشد. افزون بر این‌ها، فراگردهای اجتماعی که بتوان آنها را در جامعیتشان، به حیطه بررسی آورد، نیز موضوع بررسی هستند.

بعنوان مثال، چند نوع مطالعه را که، در آنها، بررسی مهار شده کارآیی دارد را شرح می‌کنیم:

- نمونه برداری و مطالعه نمونه بقصد تدارک فرضیه‌هایی که توسط مطالعات تفصیلی راست بودن آنها آزمون می‌شود؛

- روش بررسی مهار شده بطور کامل در تحلیل گروه‌ها، سازمانها، جماعت‌ها کم‌عده، بقصد تشخیص و تمیز آنها از یکدیگر و یا بقصد مطالعه تطبیقی پسین، کاربرد دارد؛

- در تحلیل تغییرها نیز کاربردی بسزا دارد هرگاه محقق مدتی دراز را صرف فراگرد انجام تغییر کند. و

- وقتی با تحلیل‌های کمی پنهانگر زوج شود، امکان می‌دهد، از موضوع تحقیق، هیچ از نظر دور نماند.

۹. تحقیق در ویژه‌گی‌های موضوع تحقیق،

با بکاربردن روش بررسی مهار شده، بی‌کم و کاست، انجام می‌پذیرد:
- امکان برقرارکردن رابطه مستقیم با واقعیت آن‌سان که هست، بدون واسطه‌ها، شخص، پرده سینما یا صفحه تلویزیون. نتیجه بررسی، درجا، ثبت و ضبط می‌شود؛

- این بررسی چند بعدی است: هم از طریق چشم و از راه گوش و توسط حس بویایی، هم بوسیله لامسه، هم با سخن گفتن و شرکت در عمل؛

- بررسی مهار شده جامع است: در حقیقت، جامعه مجموعه‌ای اندام‌مند است. لذا، پدیده‌های اجتماعی کلیتی را تشکیل می‌دهند. بایکدیگر رابطه دارند، در مطالعه، نباید آنها را بطور مصنوعی از یکدیگر جدا و منزوی کرد. بلکه هریک را باید در مجموعه‌ای مطالعه کرد که تشکیل می‌دهند؛

- این روش به عاملان امکان می‌دهد هرطور که مایلند رفتار کنند و فکر نکنند که عمل آنها منبع اطلاع است. حال این‌که در مصاحبه، مصاحبه شونده می‌داند که منبع اطلاع است؛

- بررسی مهار شده امکان می‌دهد ساخت‌ها و کارکردها و ارزشهای پوشیده، آشکار گردند. نقش‌مندها اغلب از وجود آنها غافلند و به یمن این نوع بررسی است که خود نیز از وجود آنها آگاه می‌شوند. و

- نقص عمده این روش این است که جزئی و فرار است: جزئی است زیرا تنها جزئی از واقعیت را شناسایی می‌کند و فرار است زیرا امکان نمی‌دهد همه را همزمان بررسی و همه عاملها را مهار کرد. شماری از آنها از بررسی فرار می‌کنند.

۱۰. بررسی مهار شده فنی یگانه نیست. چندین نوع از آن وجود دارند:

- بررسی از رهگذر شرکت در گروه مورد بررسی. محقق مدت درازی در گروه بسر می‌برد و با افراد آن و همانند آنها زندگی می‌کند. تاجایی که منزلت عضو گروه را پیدا می‌کند؛

- بررسی از راه نظارت: این روش ایجاب نمی‌کند که محقق عضو گروه موضوع تحقیق بگردد. اما ضرور می‌کند که گروه او را بمثابه ناظر و شاهد بپذیرد و حضور او رفتار عادی اعضای گروه را دگرگون نگرداند؛

- جامعه نگاری روشی است که در مطالعه گروه‌های کوچک، مثل یک گردهم‌آبی و یا شاگردان یک کلاس، کارآیی دارد. این روش یادداشت برداری مرتب از پدیده‌هایی است که بررسی می‌شوند. طبقه‌بندی مستقیم آنها برحسب نوع آنها است. برای مثال، در گردهم‌آبی، هریک از شرکت کنندگان چند نوبت سخن می‌گویند و نتیجه هر صحبت چیست و اثر مداخله‌های شرکت کنندگان در بحث، در نتیجه حاصل کار گردهم‌آبی چیست؟ و

- ترتیب دادن آزمون به محقق امکان می‌دهد، در بررسی موضوع تحقیق، احاطه خود را بر آن کامل‌تر کند. در این روش، گروهی که بطور طبیعی تشکیل است و یا محقق بطور مصنوعی تشکیل می‌دهد، موضوع آزمون می‌شود. هدف از بکاربردن این روش، شناسایی علل موجد یک وضعیت و یا یک پدیده معین است. در این روش، محقق به لباس تجربه‌گر در می‌آید و متغیرهای عامل را بدین و آن‌گونه بکار می‌گیرد تا شناسایی خود از موضوع مطالعه را کامل و دقیق کند.

برای مثال، دانشجویانی به این نتیجه می‌رسند که در بعضی کلاسها درس را بهتر و در یک چند از آنها بدتر می‌فهمند. محقق برای این که بداند چرا چنین است، کلاسی را تشکیل می‌دهد و، در آن، عوامل مختلفی را شناسایی می‌کند. آن‌گاه، در همان حال که می‌گذارد عامل‌های دیگر کارشان را بکنند، عاملی را که ظن می‌رود سبب بدتر فهمیدن باشد، تغییر و یا بسا حذف می‌کند. همین کار را به عامل‌های دیگر (تعداد شاگردان کلاس، طول زمان

کلاس، معلم، امکان پرسش و پاسخ و بحث، موضوع درس و... می‌کند تا عامل یا عاملها شناسایی شوند.

۱۱. بدیهی است که بررسی مهار شده مصون از قلب کردن‌ها نیست. فراوان‌ترین قلب کردن‌ها اینها هستند:

- حضور بررسی کننده، بی‌آنکه او بداند، می‌تواند بر در معرض دید قرارگرفتن امرهای واقع اثر بگذارد؛
- بررسی‌کننده بضرورت بر می‌گزیند و گزیده‌های او می‌توانند غلط باشند؛
- محقق که بعنوان ناظر بررسی می‌کند و با گروه مورد مطالعه به اندازه کافی انس نگرفته‌است، از خطر تفسیر غلط امرهای واقع مصون نیست؛
- هم هویت شدن با گروه موضوع تحقیق می‌تواند سبب به کج‌راه رفتن محقق بگردد که در گروه شرکت می‌کند. زیرا ممکن است چنان در گروه عجین شود که نتواند فاصله ضرور را برای دیدن واقعیت آن‌سان که هست، حفظ کند؛

یک چند از کارهایی که برای تصحیح باید کرد:

- بررسی باید به اندازه کافی طولانی باشد. تا که هم شرائط خوب برای انس‌گرفتن با موضوع بررسی و فهم آن ایجاد شوند و هم محقق بر همه فراگردهای مهم در زندگانی گروه مورد تحقیق، احاطه پیدا کند. برای مثال، اگر موضوع تحقیق، کشاورزان یک ده باشند، یک سال باید بطول بیانجامد؛
- ارتباط با اعضای گروه باید شخصی و اطمینان‌آور باشد. این رویه‌ای است که محقق برای گردآوری امرهای واقع و شناسایی آنها در اجزایشان و شناختن امرهای واقع پنهان، باید درپیش بگیرد؛
- بررسی باید تکرار بگردد. تنها بررسی مکرر امرهای واقع امکان می‌دهد بدانیم شناسایی نخستین صحیح بوده و یا صحیح نبوده‌است؛
- بررسی باید وسیع باشد و بُعد تاریخی را هم فرا بگیرد. بنابر این که بررسی کننده امرهای واقع را در زمان بررسی شناسایی می‌کند، شناسایی کامل آنها ایجاب می‌کند که او سیر تاریخی آنها را نیز شناسایی کند. محقق باید به

گذشته رجوع کند و ریشه‌ها را بیابد. این کار را می‌تواند با مراجعه به اسناد و یا از راه گفتگو با آگاهان از گذشته انجام دهد؛

- بررسی باید با برنامه و نظام‌مند باشد. توضیح این‌که باید گروه و فراگردهای موضوع تحقیق معین و مشخص بگردند. بنابراین، بررسی باید مرحله‌بندی شود و بروفق هدف یا هدفهای تحقیق، پرسشها نظم بجویند. آنگاه باید راهنمای بررسی برگزیده شود. این راهنما باید فرضیه‌هایی را که قرار است صحت و سقم آنها دانسته آید، دربرداشته باشد. و نیز بررسی‌هایی را که باید انجام پذیرند و مصاحبه‌ها و گفتگوها که باید بعمل آیند را در بر داشته باشد. با توجه به این‌که واقعیت بخرنج است، باید آن را به اجزاء قابل بررسی، تقسیم کرد. برای ارزیابی صحیح از داده‌های جمع‌آوری شده، باید آنها را، بلحاظ ارزش، درجه بندی کرد. باید هرآنچه مشاهده می‌شود را در دفتر، در برگه‌ها یادداشت کرد و برگه دان را مرتب به روز کرد؛

- برنامه‌گذاری بررسی باید بسیار انعطاف‌پذیر باشد تا اگر یافته‌های غیر مترقب ایجاب کردند و یا موانعی پیدا شدند، بتوان راهبرد تحقیق را تغییر داد؛

- گرچه بررسی از نظریه و فرضیه‌ها جدایی ناپذیر است، باید پذیرا و باز باشد تا که امکان کشف امرهای واقع پیش بینی نشده و تحلیل کامل آنها، بحداکثر، باشد. زیرا هدف بررسی آزمودن نظریه راهنما و کاوش برای یافتن ناشناخته‌ها است. نظریه راهنما و فرضیه‌ها باید خود را به تجربه بسپرنند و بهیچ‌رو تجربه را مقید نکنند چه رسد به حاکم شدن برآن؛

- هرگاه بجای یک محقق، یک گروه تحقیق بررسی را تصدی کند، احتمال صدق بررسی بیشتر می‌شود. و

- هرگاه تمامی تدبیرهای پیشنهادی رعایت بگردند، هنوز بررسی، در تمام مراحل خود، باید موضوع نقد بگردد. بدیهی است وقتی روش تجربی است یعنی در جریان تحقیق، هم خود تصحیح پذیر است و هم نتیجه‌هایی که بدست می‌آیند، نقدپذیر هستند، نقد مداوم بطور خودجوش انجام می‌گیرد.

با آن‌که بنای ما شناسایی امرهای واقع به ویژه گیها بود، روش‌های پیشنهادی را نیز، از قول صاحب نظران آوردیم تا مگر خوانندگان را در شناسایی امرهای واقع بکار آیند. براهل تحقیق است که روشها برای ارزیابی فرضیه‌های راهنما و سنجش علمی نتایج تحقیق و ارزیابی که توضیح واقعیت یا واقعیت‌های موضوع تحقیق باشند را بشناسند و بکار برند.

فصل سوم

ویژه‌گی‌های پدیده‌ها از منظر پدیدارشناسی

پدیدارشناسی هوسرل، فیلسوف آلمانی، نه در پی شناسایی امر واقع بمثابه شیئی - که موضوع جامعه‌شناسی است - که در پی شناسایی ذات آن است. در مقام توضیح، به کوتاهی خاطر نشان کنیم که پدیدارشناسی بطور مداوم در تحول است: هگل در «پدیدارشناسی روح»، از آن روش می‌فهمید و هوسرل پدیدارشناسی را فلسفه جستجوی ذات اشیاء می‌دانست و دانش ذات را در برابر دانش امر واقع می‌نهاد. از دید او، کار فلسفه یا همان پدیدارشناسی، کشف ذات امرهای واقع، ذاتی است که فرازمانی است.

و نیز، پدیدارشناسی که، تا زمان هایدگر، دانش آنچه نمایان است بود، دانش آنچه در دید اول، دیده نمی‌شود و نیازمند کشف حجاب برای دیده شدن است، خوانده شد. هانری کورین که پیش از پرداختن به اندیشه‌های ایرانیان، به پدیدارشناسی مشغول بود، از این‌که پدیدارشناسی همان را بازمی‌گوید که عارفان و فیلسوفان ایرانی قرن‌ها پیش از آن، در باره ظاهر و باطن می‌گفتند، در شگفت شد (۳).

بدین‌قرار، کار پدیدارشناس یافتن معنای آن چیز است که خود را به شعور می‌نمایاند. بدیهی است این معنی هیچ‌گاه یقینی و همیشگی نیست. از این منظر که بنگریم، پدیدارشناسی شناسایی «آنچه هست» نیست، بلکه معرفت بر هستی آن‌است. بدین‌خاطر، هوسرل و بیشتر از او، هایدگر، این معرفت را در گرو فروکاستن و ساختن و ویران کردن می‌دانست. ویران کردن بمعنای پیرایه‌زدایی‌ها و بازیافتن، آنچه در آغاز بود، است. بدین‌خاطر، پدیدارشناسی هایدگر را

هرمونیک می خوانند. سخن بجای این است که پدیدارشناسایی با هرمونیک آغاز می گیرد.

و بدین خاطر که هست، آن سان که هست، گویای هستی خویش است، دوگانگی و بسا تخالف پدیدارشناسی با جامعه شناسی، می تواند جای به همسویی و تعاون بدهد. تحول پدیدارشناسی به آشتی آن با جامعه شناسی انجامیده است. نخست اصول راهنمای روش هوسرل را بیاوریم و آنگاه ببینیم از پدیدارشناسی هوسرل چه عاید جامعه شناسی شد:

اصول راهنمای روش شناسی هوسرل :

روشن است که بنا نداریم روش هوسرل را به تفصیل بیاوریم. بلکه اصول راهنمای روش او را می آوریم تا نقد آن و بکاررفتن حاصل نقد را در جامعه شناسی، بخصوص در شناخت پدیده، بهتر دریابیم: (۵)

۱. تقلیل (époque):

تقلیل اسلوبی است که شناسایی کننده در تغییر رفتار خود بمتابه شناسایی کننده بکار می برد. مراد از تغییر، تغییر در شیوه ارتباط برقرارکردن با اشیاء دنیا است. تغییر برای محققان همان تغییر در شیوه ارتباط برقرارکردن با اشیاء است، اما بنا بر منشی که شناسایی کننده اتخاذ می کند، این یا آن نوع می شود. بدین سان، شناسایی کننده در موضوع شناسایی جذب نمی شود و بر وفق باور خویش، در آن نمی نگرد. بلکه با اندریافتهای پیشین و پیش فرضهای خود، رابطه انتقادکننده و انتقاد شونده برقرار می کند. هوسرل خود تقلیل را این گونه تعریف می کند:

«نبود هرگونه پیش فرض».

پرهیز از صدور حکم یا تعلیق، سه کار از یکدیگر جدایی ناپذیر را در بر می گیرد. چراکه کارهای دوم و سوم درگرو کار اولند:

الف. کار اول به حال تعلیق درآوردن داشته‌های خویش و بریدن با رفتار طبیعی است؛

ب. کار دوم عطف توجه از «بیرون» به «درون» است. و

ج. کار سوم محیط شدن بر موضوع شناسایی است
تقلیل بخشی از روش و همراه است با «تغییر وجهه نظر» و «تغییر دادن»
(تغییر دادن تغییر پذیرها برای یافتن تغییرناپذیر و شناسایی ویژه‌گی‌های
ساختاری پدیده) که بشرح زیر توضیح می‌جویند:

۱/۱. تعلیق یا پرهیز از صدور حکم :

تعلیق «در پیرانتز قراردادان» و یا «بیرون از حوزه شناسایی قراردادان» را گویند. که خود دو حرکت است: یکی در بیرون قراردادان است و دیگری به درون پدیدار درآمدن. بدین‌سان، روش، روش تشریح پویایی درون/ بیرون برپایه ثنویت درون و بیرون است و تشریحی ایستا است. روشن سخن این‌که شناسایی کننده محتوایی که موضوع پرسش نشده‌اند را در بیرون قرار می‌دهد تا که شیوه پدیدارشدنشان بر وجدان را حفظ کند. این زوج، زوج بیرون کردن داده و پذیرش شیوه پدیدارشدنش را بر وجدان تقلیل گویند که خنثی و بی‌طرف گردانی است و نه نفی ویران‌گر.

بنابراین، هرگاه یک فعالیت فکری، یعنی فکری که در پدیدار خیره مانده و مانع از آن می‌شود که بر پویایی پدیدار متمرکز بگردد، پدیدارشناس آن را ، به حال خود وا می‌گذارد بی‌آنکه از آن غافل شود. بدین‌قرار، تعلیق در عین تعلق خاطر به دنیا، سلب هرگونه اعتبار از آن‌است. بدین‌سان، برای این‌که تقلیل عملی سرزنده باشد و نه یک حالت عادی، باید پیوسته در پدیدار شناس در تجدید باشد. لذا باید که به درون رفتن و در همان‌حال از ابعاد وجود پدیدار غافل نشدن، هم مستمر باشد و هم با تعلیق مداوم همراه باشد. روشن سخن این‌که پدیدارشناس پدیده را مطالعه نمی‌کند، خود را در بیرون پدیده قرار نمی‌دهد، آن را شئی نمی‌داند و با آن فاصله شناسایی کننده/شناسایی شونده ایجاد نمی‌کند. به عکس، از درون به او نزدیک می‌شود و تا جایی پیش می‌رود که معمولاً کاویده نشده‌است تا که ماهیت آن بر او نمایان

بگردد. به سخن دیگر، پدیدار خود به سخن درآید و خویشتن را چنان که هست، بشناساند. گرچه آغازگر این روش سقراط نیست اما سقراط است که آن را کامل کرد و روش گرداند. او که پدیدار شناس نبود، روش بازجویی یا پرس و جو را بکار می‌برد تا که به حقیقت برسد.

۱/۲. تغییر وجهه نظر (conversion):

پدیدارشناس پدیدار را مطالعه نمی‌کند بلکه با آن و در آن زندگی می‌کند. در بیرون پدیدار قرار نمی‌گیرد، یعنی روش در بیرون موضوع شناسایی قرارگرفتن و آن را بمثابة شیئی شناسایی کردن را بکار نمی‌برد، به درون آن نزدیک می‌شود و بسوی محلی می‌رود که معمولاً کاویده نمی‌شود. به یمن مأنوس شدن با پدیدار موضوع شناخت، تجربه و شناختی با کیفیتی دیگر را بدست می‌آورد. این گرداندن نگاه از بیرون به درون درک دیگری از تجربه و مشاهده و بررسی را ایجاب می‌کند. تجربه پدیدارشناس، «تجربه زنده‌ای» است. به تجربه معنایی جز آن می‌دهد که در نحله تحقیقی داشت و عبارت بود از امر واقع را شیئی دانستن و آن را بمثابة شیئی حدودمند و قابل اندازه‌گیری و کاملاً شفاف، شناسایی کردن. مشاهده و بررسی پدیدارشناسانه نیز فرآورده «تغییر وجهه نظر» است. توضیح این که بررسی عملی بر روی پدیدار نیست و مجبور کردنش به پاسخ گفتن به پرسش‌ها نیز نیست. بلکه با شکیبایی گوش به زنگ بودن است. همدم شدنی است که می‌گذارد پدیدار خود خویشتن را بنمایاند.

این تغییر وجهه نظر پدیدارشناسانه قابلیت دریافت و پذیرش و توجه دقیق و فعل‌پذیری پدیدارشناس را ایجاب می‌کند. در واقع، او باید توانایی دریافت و پذیرشی داشته باشد که وجدان او را می‌گشاید تا که پدیدار در آن نمایان شود و پدیدارشناس را از خویشتن آگاه کند. بنابراین، این پدیدار شناس نیست که از راه عمل بر روی پدیدار او را شناسایی می‌کند، بلکه این پدیدار است که خود را می‌نمایاند.

بدین‌سان، تغییر وجهه نظر یعنی برگرداندن نظر از اشیاء معمولی و پاک و صیقل دادن وجدان یا شعور است برای آن که اشیاء خود ماهیت خویش را بر پدیدارشناس بشناساند. نگاه پدیدار شناس کم‌تر به پدیده و بیشتر به پدیدگی (

phénoménalité) است. توضیح این‌که پدیدارشناس می‌کوشد از خیره ماندن در ماهیت یا ذات ثابت پدیده (چراکه موضع ذات‌گرایان را اتخاذ کردن است) پرهیز کند. آنچه او باید بجوید، پدیدگی بمعنای پدیده‌ای که خود را می‌نمایاند است. برای مثال، پدیدارشناس نمی‌کوشد بداند رنج «فی‌ذاته» چیست، او می‌کوشد دریابد چگونه پدیدار می‌شود و پویایی خویش را ابراز می‌کند. به شیوه دیگر اندیشیدن به پدیده‌ها، بن‌مایه تغییر وجهه نظر است.

مسلم است که اهل تحقیق، در قلمرو تحقیق خود، برای اندازه‌گرفتن و تحلیل کردن جنبه‌های مختلف یک واقعیت (برای مثال، یک تن رنجور)، اندازه سنج‌ها و علامت‌ها و شاخص‌هایی بکار می‌برند که در آن قلمرو، معتبرند. اما شاخص و علامت‌ها و اندازه سنج‌ها ماهیت رنج، رنج موضوع شناسایی و نه رنج دیگر، را به چه چیز معین و مشخص می‌کنند؟ پدیدارشناس روش دیدار و تعامل را بکار می‌برد. برای اینکه رنج بیمار را دریابد، او، در همان‌حال که از پدیده چشم بر می‌گیرد، سعی می‌کند احساسات و تصورها و پیشنهاده‌ها و عادت‌ها را بکناری بنهد. او نباید از یاد ببرد که پدیده جز در رابطه ویژه او با بیمار وجود ندارد. هرگاه بخواهد از آن نیز چشم بپوشد، لاجرم به کاری دیگر پرداخته‌است. به سخن دیگر به شبه پدیده‌ای خنثی شده و سردگشته‌ای می‌پردازد که دور از او (پدیدارشناس) قرار گرفته‌است.

انتقادهای از این روش، روشی که می‌خواهد به ما قابلیت پیدا کردن را بیاموزد تا که پدیده خود را بر ما بشناساند و این روش، به درون آن درآمدن با بکار بردن قواعد هوسرل است، فراوانند: تغییر وجهه نظر پدیدارشناسانه که بظاهر به منش ویژه پدیده وفادار است، اما آیا شناسایی را در همین منش ویژه و در یک تعامل ذهنی و فرار، حبس نمی‌کند؟ پدیدارشناس با ذهنیت خود چه می‌کند؟ پدیدارشناسی که به شناسایی رنج بیمار می‌پردازد، آیا در حقیقت چیزی جز «پدیده خرد» یعنی رابطه ذهنی خود با رنج را مطالعه می‌کند؟ چگونه با درآمدن به درون پدیده می‌تواند شناختی جهان شمول برخوردار از تعاریف ثابت و قاعده‌مندی‌ها و اندازه‌ها بدست آورد؟ دورتر، انتقاد پیر بوردیو را نیز می‌آوریم.

۱/۳. تغییر دادن بقصد یافتن تغییرناپذیر یا ذات (variation eidétique):

تغییر دادن بقصد شناسایی ذات دوکار پیشین را کامل می‌کند. بدین کار، پدیدارشناس به تعمیم توانا می‌گردد. تغییر دادن یک تجربه فکری تدریجی، برای یافتن ذات پدیده، است. به سخن دیگر، تجربه‌ای بقصد یافتن پاسخ این پرسش است: «ماهیت این پدیده چیست؟». برای یافتن پاسخ این پرسش، پدیدارشناس تغییرپذیرها را بطور عقلانی تغییر می‌دهد تا به تغییرناپذیر برسد. برای مثال، برای آن‌که آن قرمزی را بشناسیم که خورشید بگاہ غروب پیدا می‌کند، تمامی قرمزها را (قرمز تیره، قرمز رخشان خورشید بهنگام غروب، قرمز که به قرمزی لب می‌ماند، قرمز که به قرمزی خون لخته می‌ماند و...) یک به یک، از صفحه ذهن عبور می‌دهیم و اثر بود و نبودشان را بر رنگ خورشید مشاهده می‌کنیم. رنگهایی که سبب تغییر ماهیت نمی‌شوند را کنار می‌گذاریم تا به رنگی برسیم که نبودش رنگ خورشید را جز آن می‌کند که هست. بدین‌سان، کیفیت قرمزی را پیدا می‌کنیم که خورشید در زمان غروب می‌یابد. هنوز به کاوش ادامه می‌دهیم تا به ذات تغییرناپذیر، به ذات مادی این قرمز برسیم. ماهیتی که بدین‌سان شناسایی می‌کنیم، جهان شمول است: همه وقت و همه جا، این قرمز این ماهیت را دارد.

بدین‌سان، تغییر دادن به قصد یافتن ماهیت یا ذات، در واقع، دسته بندی نامتغییرها به یمن تعیین هویت آنها است. هوسرل که نخست ریاضی‌دان شده بود، این روش را از تابع و متغییر در ریاضی که موضوع کارش در سالهای ۱۸۰۰ بود، الهام گرفته است. بدین‌قرار، ماهیت‌یابی، یک دسته بندی توصیفی فرآورده تجربه ذهن است. کاری، در عین حال، عقلانی و خیالی است.

حاصل این‌که، در این روش، کار اول به حال تعلیق درآوردن اندیشه‌ها و کار دوم برگرداندن نظر از بیرون به درون یا به درون درآمدن و کار سوم یافتن ماهیت یا نامتغییر از خلال متغییرها است.

• **نقد:** دورتر نقد پیروردیو را می‌آوریم. پیش از آن، خاطر نشان می‌کنیم که هوسرل برای رهایی از ثنویت شناسایی‌کننده و شناسایی شونده، ثنویت را در

درون پدیده می‌جوید: ماهیت یا نامتغییر محور فعال و متغیرها محور فعل‌پذیر را تشکیل می‌دهند. ممکن نیست چنین شناسایی شناسایی واقعیت آن‌سان که هست باشد. چرا که در مثال سرخی خورشید بهنگام غروب، سرخی یگانه‌ای نیست. ترکیبی است که در آن، نه تنها اشعه خورشید که ترکیب هوا بهنگام گردش زمین و گردش خورشید و نیز ذهن بیننده هم شرکت دارند. توحید عاملها آن سرخی را پدید می‌آورد. تعلیق ذهن را به درون پدیده بردن نیست. به قول بورديو، ممکن نیست شناسایی کننده بتواند خویشتن را جانشین شناسایی شونده کند و از زبان او سخن بگوید.

پایان نقد

۲. زاینده‌گی روشمند (cogénérativité Méthodologique) :

برپایه سه کار روش‌شناسانه که بایکدیگر رابطه آلی (organique) دارند، هوسرل دو کار روش‌شناسانه را تمیز می‌دهد که ساختارپویاتری نسبت به سه کار پیشین دارند. این دوکار نیز با یکدیگر رابطه آلی دارند:

۲/۱. تقویم ایستا (constitution statique) :

من نمی‌توانم واقعه‌ای را به یاد بیاورم و یا وضعیتی را تصور کنم، اگر آن را، در گذشته، بار اولی، مشاهده نکرده باشم و اندریافتی از آن را بخاطر نسپرده باشم. بنابراین، برپایه این اندریافت است که عمل‌های بعدی شعور انجام می‌گیرند. بدین‌سان، رابطه من با اشیاء و دنیا، برپایه اندریافت من است. لذا، فعالیت نخستین من، معرفت‌یابی است. من اشیاء را هویت‌شناسی می‌کنم با اندریافتی از آنها که در سر دارم و دنیا را، با از آن خود کردنش، درک می‌کنم (دنیای من). بنابراین، همواره من هستم که فعالیت از آن خود کردن را انجام می‌دهم. این فعالیت ایستا بنیاد فعالیت دیگری است که فعالیت پویا است. بدین‌خاطر که فعالیتها در زمان انجام می‌گیرند، فعالیت‌های ایستا را هوسرل تقویم ایستا نامیده‌است.

بر پایه همبستگی مشاهده شده و مشاهده کننده که حاصل قصد مشاهده کننده است، امکان بخاطر آوردن ایجاد می شود. چگونه من می توانم یک تجربه، یک شی، یک امر واقع، یک حادثه، یک وضعیت، یک شخص را، اگر آنها را پیش تر مشاهده نکرده و اندریافت خود از آنها را به خاطر نسپرده باشم، بخاطر بیاورم؟ بی تردید، آنچه در خاطر دارم، حاصل مشاهده های قبلی است، حاصل تجربه های گذشته من است که بخاطر تجربه ای کنونی و یا مشاهده ای کنونی، بخاطر من می آیند. اما تقویم تجربه های من را هوسرل این سان، برپا می کند: او نظر کانت در باره متعالی (transcendental) را، بمعنای وجود «شرائط امکان»، کافی نمی داند. از دید او، متعالی یعنی انگیزه نخستین و منشاء تمامی شکل بندی های شناخت و واسط شناسایی کننده با خود و در باره خود و در باره من زیسته (زندگی که در شناسایی گذرانده ام) که تمامی معلوماتش در آن حفظ می شود و همواره آزادانه در اختیار او است. بدین معنی، متعالی ساختار وجدان یا شعور شناسایی کننده است. توضیح این که همبستگی متقابل مشاهده شده و مشاهده کننده الصاق است به همبستگی متقابل بخاطر آمده و بخاطر آورنده که برپایه آن، همبستگی متقابل موضوع خیال و خیال کننده و بعد شناسایی کننده و شناسایی شونده، قرار می گیرد. این همبستگی های متقابل بایکدیگر رابطه برقرار می کنند و ما این رابطه ها را ساختار می نامیم. بنایی که بدین سان از رابطه شناسایی کننده و شناسایی شونده پدید می آید را هوسرل بنیان زیسته می خواند.

این بنیان زیسته با آن که ایستا است اما خطی و یک بعدی نیست. در حقیقت، در این ناخطی و نا یک بعدی بودن، در این دو شاخه شدن ساختاری، تخیل نقشی کلیدی بازی می کند. هوسرل دو نوع تخیل عمده تشخیص می دهد: یکی را «وجدان بر تصویر» و دیگری را خیال می خواند. وجدان بر تصویر مرتبط است با دو بنیان ایستای مشخص از یکدیگر: در حقیقت، وجدان بر تصویر یا مستقیم از مشاهده حاصل می شود و یا از باز بخاطر آوردن. اما نوع دوم که خیال است، بدین خاطر که ذهن در دم می سازدش، دارای آن نیرومندی است که، آن را، از منزلت بنیان گذار و خودمختار، نه تنها در رابطه با بیاد آوردن بلکه در رابطه با

مشاهده و اندریافت نیز، برخوردار می‌کند. به سخن دیگر، خیال نقشی محوری در رابطه پویا میان روش ایستا و روش پویا ایفا می‌کند. در میان روشهایی که هوسرل در پیش گرفته‌است، روشی که بتوان آنرا «ایستا» خواند، همان «روش دکارت» است. این روش با به حال تعلیق درآوردن همه پیشداوری‌ها آغاز می‌گیرد.

۲/۲. پویایی تقویم تکوینی (*dynamique de la constitution*) (*génétiq*ue):

امکان پویایی تکوین زیسته از ناخطی و نایک بعدی نشأت می‌گیرد. از دید هوسرل، این خیال است که رابطه میان تقویم ایستا و تقویم تکوینی را برقرار می‌کند.

در حقیقت، تخیل محل بروز امکان‌ها و ظهور داده بالقوه است که همواره می‌تواند بالفعل و فعال بگردد. تخیل ذخیره‌گاه ناداده‌ها یا واقعیت نجسته‌ها است. بدین خاطر، هر دو نوع آن، هم وجدان بر تصویر و هم خیال، راه را بر وجود بالقوه داده می‌گشایند.

از این رو، تقویم تکوینی زیسته‌ها، از داده محسوس و ادراک شده، که تنها موضع و موقع واقعی واقعیت است، نشأت نمی‌گیرد، بلکه از حرکت جلب عاطفه نشأت می‌گیرد که، بنوبه خود، محرک ضرور پویایی قوه مدرکه زیسته است. چنین تحریک عاطفی توانی است که ادراک شده از آن برخوردار است و آنرا پویا می‌کند. از این منظر که بنگریم، تصویر، بمثابة سپهر بی‌کران امکان‌های واقعی، با توانایی ابراز هیجان‌ها و احساس‌ها و انگیزه‌ها تلاقی می‌کند: این توانایی و تصویر مشارکت می‌کنند در تغییر دادن ادراک و اندریافت شده. این کار را یا با تغییردادنش و یا با به حرکت درآوردنش انجام می‌دهند. هر دو گوناگونی ایجاد می‌کنند، تغییری ایجاد می‌کنند که موضع و موقع ادراک را متحرک می‌کند.

و نیز، عاطفه نه نقطه عزیمت که فراگرد تکون پویایی وجدان است. وجدانی که، در دم، در سامانه زمان حال، تکون می‌یابد اما در این سامانه، حال چون جای به آینده می‌سپارد، به گذشته می‌پیوندد. از این رو، وجدان در گیر گرایش

به گذشته و گرایش به آینده است. به سخن دیگر، عاطفه و زمانی که وجدان در آن زیسته است، به اتفاق، پذیرندگی را پدید می‌آورند که، بدان، آدمی بیشتر پذیرنده و کم‌تر عنان‌دار وضعیت است.

برپایه این هم تکوینی تافته و بافته از تجربه منفعل آدمی، که در عین حال، خیالی و عاطفی و زمان‌مند است، پویایی‌های تجربی نشأت می‌گیرند که بیشتر از ساختار دنیا ریشه می‌گیرند. این دنیا در بر می‌گیرد قابلیت اجتماعی شدن و آهنگ‌های هیجانی و هر آنچه اشخاص بایکدیگر در میان می‌گذارند و سرگذشت‌های تاریخی را.

۳. تجربه‌گرایی استعلائی (empirisme transcendantal):

هم‌تکوینی تافته و بافته از تجربه شناسایی کننده، ناگیر به تجربه نقش محوری می‌بخشد. نه تنها در شکل گرفتن شناسایی بلکه در تشکیل ساختار آن نیز این نقش را دارد. باوجود این، از دید هوسرل، تجربه‌گرایی بنیان فلسفه تحققی، جان لاک و داوید هیوم، ناکارآمد است و نیاز به تجربه‌گرایی استعلائی است. از دید این دو، تجربه فرعی نیست بلکه نقشی اصلی را در هر شناسایی دارد. لاک بر این است که پیش از تجربه، آگاهی وجود ندارد. هر آگاهی فرآیندی دارد که با احساس توسط حواس ما، آغاز می‌شود. هیوم نیز بر این است که پیش از تجربه شناسایی وجود ندارد. هر شناسایی بعد از تجربه است که، به یمن استقراء، حاصل می‌شود. بنابراین، آن شناسایی علم است که از «تجربه ناب» حاصل آید.

در برابر، هر تأثر حسی را از عناصر ترکیب کننده شناسایی گرداندن، یعنی برای این و آن تأثر حسی بعدی کلی و ساختمند و مستقل قائل شدن، تجربه‌گرایی استعلائی است که غیر از تجربه‌گرایی استقرائی است. در حقیقت، در محدوده تجربه‌گرایی استعلائی، تجربه حسی، خود نیز، در دل پویایی تقویم شناسایی شناسایی کننده قرار می‌گیرد. بنابراین، از پیش از تجربه، بمثابة ماده بی‌شکل، طرد نمی‌شود، زیرا ذاتی تقویم پیش از تجربه درون

است. بدین خاطر است که هوسرل، به حق، از پیش از تجربه مادی سخن می‌گوید.

۳/۱. نقد هوسرل از تجربه‌گرایی و پدیدارشناسی بمثابه مثالی‌گری متعالی (idealism transcendantal):

هوسرل، در نقد تجربه‌گرایی‌ها، آنها را «نظریه‌های تجرید سازی» می‌خواند. او جان لاک را جانبدار ذره‌گرایی و معتقد به اصالت تجزیه می‌خواند - نقد دیگری هم بر این تجربه‌گرایی شده‌است: ترکیب را تجزیه کردن و در شناسایی جزء، از ترکیب غافل ماندن - که ناچیز می‌شود در احساس و تأثر را از عناصر اولیه شناخت گمان بردن. بر آن افزوده می‌شود منطقی جفت کردن دو به دو این عناصر، برای ساختن یک کلیت. در برابر، هوسرل ساختارهای ارتباطی عام را پیشنهاد می‌کند که، در آنها، تجربه نقش عنصر مرکبه تشکیل شناخت است. هوسرل، روان‌شناسی‌گرایی و طبیعت‌گرایی و نسبت‌گرایی (بدین خاطر که اصرار دارد بر نبود معیار حقیقت) و عینیت‌گرایی (بخاطر آن‌که رفتار علمی کورکورانه‌است که از آنچه جز موضوع تحقیق است، از جمله از ذهنیت محقق، یکسره غافل می‌شود) را نیز نقد می‌کند که باید آن‌را از نقد او بر تجربه‌گرایی تمیز داد.

بدیهی‌است که تمامی این نقدها ممیز پدیدارشناسی هوسرل بمثابه مثالی‌گری استعلائی هستند. اما این مثالی‌گری فلسفه مابعدالطبیعه (méthaphysique) متافیزیک نیست. زیرا که فرآورده کار نقد است. توضیح این‌که پدیدارشناسی استعلائی، اساساً مشی روش‌شناسانه است.

۳/۲. تجربه‌گرایی در قلب مثالی‌گری استعلائی پدیدارشناسانه:

باوجود انتقادش از تجربه‌گرایی، او، از رهگذر کاوش در پدیدار، دستمایه‌های تجربه‌گرایی را از آن خود می‌کند. بدیهی است شک‌گرایی هیوم به اندازه کافی ریشه‌ای هست برای این‌که هوسرل آن‌را روی آوردن به شکاکیت پوچ باستان بداند. هوسرل می‌گوید: شکاکیت باستان نظریه‌ای است که می‌خواهد اثبات کند هر واقعیت، هر دانش بر واقعیت، یک خیال است و این خیال

فرآورده باور روشنفکرانه، باور باطلی، است. بنابراین، مشکل است بدانیم هیوم چه اندازه برآن معرفتی روشن پیدا کرده است. آیا نزد خود بر بطلان آن اعتراف کرده است یا خیر. با وجود این، می پذیرد که هیوم (ولو ناخودآگاه) استاد طرح پرسش های خالی از پیش فرض یا اپوخه پدیدارشناسانه ناب است. و او نخستین کسی است که «مسئله مشخص جهان شمول فلسفه استعلائی را مطرح کرد». از سوی دیگر، حرکت تکون فلسفه لاک را هوسرل (از جمله در روان شناسی پدیدارشناسانه) پی گرفت.

این به یمن مباحثه لاندگرب L. Landgrebe و واهل Wahl بود که مشکلات ادغام تجربه گرایی (از جمله بمثابة روش) در پدیدارشناسی استعلائی نمایان شدند: از سویی بازگشت هوسرل است به تجربه ناب، بی واسطه و آنی و غائی، بازگشتی به قیمت غفلت از همه غیر قابل تقلیل ها، بقصد شناسایی ذات ماده (Hylè) که بنابر روش خود او ناشدنی است. و از سوی دیگر، در این بازگشت، آن حس گرایی نهفته است که هوسرل هیچگاه نتوانست از بند آن برهد. با این همه، این اشکال تنها اشکال بر تجربه گرایی پدیدارشناسانه نیست. اشکالی دیگر با زبانی ساده تر نیز، برآن، وارد شده است:

پدیدارشناسی «ماده اولیه» (phénoménologie hylétique) یافتن ماهیت ماده و تعریف آن است. این کار حاصل یک جدا کردن و یک تمیز است:

● جدا کردن فعل شناخت (noèse) از نمودار آن (noème) است. نمودار با فعل شناخت همبسته است. فعل شناخت واقعی است و نمودار آن غیر واقعی است. فعل شناخت بنیادی است و شناخت ذهنیت است.

● تمیز ذهنیت از واقعیت بمعنای قصدکردن را از ماده موضوع شناسایی تشخیص دادن. قصدکردن بدین خاطر که قصدکردن به شناخت چیزی است، در بر می گیرد کیفیت های محسوس و ویژه گیهای عمل شناخت و زیسته های احساسی خالص را که عناصر واقعی ذهنیت هستند. بدین قرار، تعریف ماهیت در عین حال اثبات و نفی می کند. چراکه این تعریف واقعیت ذهنیت است و آنرا اثبات و قصدیت را نفی می کند. اتحاد دو چیز که یکدیگر را نفی می کنند چگونه ممکن است؟

و برای این که تعارض را بازهم آشکارتر دریابیم، نقد دیگری را می آوریم:

هوسرل چندگونگی شیوه‌های قصدکردن را که بر رابطه ما با دنیا حاکم هستند، مسلم کرد: اندیشه، مشاهده، ادراک، تخیل، اراده، عاطفه، تأثر، رؤیا و... همه، شیوه‌های مختلف عمل ذهنیت ما هستند.

انسان قصدمند است زیرا شعور او این منش را دارد که همواره به شناسایی چیزی گرایش دارد. بدین‌سان، قصدمندی یک «زیسته»، یک «واقعیت روانی» می‌شود که هم باید جهت و گرایش آنرا فهم کرد و هم آنرا «بمثابه آنچه تقلیل‌ناپذیر» است، دانست. قصدمندی دو جهت در پیش می‌گیرد: پیش از تقلیل، تلاقی است و بعد از آن تقویم

بدین‌سان، قصدمندی هم گویای حالات نفسانی مثل مشاهده‌کردن، باورکردن، خواستن، ترسیدن و... است و هم گویای قصد (در معنای معمول کلمه) به داشتن یا شناختن چیزی است. مهم نیست که این چیز در خارج از حالات نفسانی که این سمت‌یابی را ممکن کرده‌اند، وجود داشته و یا نداشته باشد.

اما قصدمندی دو مشکل بیار می‌آورد:

● از سویی، قصد شناسایی سمت‌یابی شعور به یک شناسایی را ایجاب می‌کند، به معنای سمت‌یابی به شناسایی چیزی که، برفق سنت ثنویت، از شکل- ماده تشکیل شده‌است. اما از دید هوسرل، تقویم بر پایه اندریافت اولیه از چیزها بنا شده‌است که در فعالیت‌های بعدی وجدان یا شعور، بکار می‌روند. اگر کلیه اندریافت‌های اولیه را که، بنابر تعریف قصدمندی، محتوای آنرا تشکیل می‌دهند، در شناسایی دخالت دهیم، روش هوسرل را نقض کرده‌ایم و حاکمیت ذهنیت بر عینیت را پذیرفته‌ایم؛

● از سوی دیگر، هم قصدمندی (مجموع شناسایی‌های پیشین) را باید به حال تعلیق درآورد و هم در شناسایی کردن بدان نیاز است. زیرا قصد شناسایی کردن ربط دارد با شناسایی که باید به حال تعلیق درآید: «تعارض در قلب قصد»

۳/۳. خاصه استعلائی تجربه‌گرایی (caractère transcendantal de)
:(l'empirisme)

در حقیقت، تجربه‌گرایی منطق خاص خود را دارد که البته منطق مثالی‌گری (ایده‌آلیسم) نیست. با وجود این، می‌توان پرسید چه اندازه از این منطق را در خود ادغام کرده‌است.

اگر تعریف ساحت استعلائی تجربه را مسلم شناختن ساختهای تشکیل دهنده تجربه بدانیم، که درونی و ذاتی تجربه‌اند، بنابراین، همه تجربه‌گرایان، فیلسوفان فلسفه متعالی هستند. در مقابل، اگر از متعالی تعریف مضیق بکنیم و آن را پیش از تجربه هرگونه تجربه و مستقل از تجربه بدانیم و، برای آن، موقع و موضع اعتباربخشیدن به تجربه را قائل شویم، روشن است که تجربه‌گرایی با استعلاگرایی مخالف یکدیگر می‌شوند. همان‌طور که روشهای هیوم و کانت بودند. بنا را بر این بگذاریم که تجربه‌گرایی دربردارد ساختار استعلائی تجربه را و آن‌را با مشی استعلائی بمعنای خالص کلمه، بسنجیم و ببینیم آیا این ساحت اثرات مثبت این فلسفه استعلائی را در بردارد یا خیر.

در فلسفه جان لاک، تجربه هویت تجربه‌گر را بمثابه کسی ایجاب می‌کند که به خود وجدان دارد. او با وجدانی که بر اندیشه‌ها و اعمال کنونی خود دارد، خود بالفعل خویش است. او خود می‌ماند وقتی وجدان او اعمال گذشته و آینده را در بر می‌گیرد. بدین‌سان، لاک بنیان‌گذار مفهوم استعلائی پویای تجربه‌گراست: ساختار مقوم تجربه‌گر، فراگرد این‌همانی جستن خود با خویشتن است. بدین فراگرد، او سازنده خود بمثابه هویت شخصی مشخص می‌شود. این کار را تجربه‌گر، بویژه با تجربه گذشته تا آینده را مؤلفه درون وجدان خود به خویشتن کردن، می‌کند. بدین‌سان، تجربه‌گرایی لاک خود فلسفه متعالی را نیز پویا می‌کند.

شک‌گرایی سخت‌سرانه داوید هیوم کم‌تر ذات‌شناسانه است. دقیقاً روش‌شناسانه است. هوسرل براین‌است که او کاشف فلسفه متعالی است. این کشف همراه است با پرسش از داده موضوع شناسایی و پیش‌فرض‌های درونی آن. به سخن روشن‌تر، هدف از پرسش، دستیابی به علمیت جدیدی است که، بنای آن، بطور مستمر، بر پرسیدن و بازپرسیدن از علم بودن شناسایی علمی انجام گرفته‌است. کدام استعلائی بیش از این وقتی پدیدارشناسی استعلائی دائم باید

نگران صحت دست‌آوردهای خویش باشد؟ در واقع، شک‌گرایی هیوم به تعلیق (épché) پدیدارشناسانه، به یمن نقد تعلیق از تعلیق، تنزه می‌بخشد. ویلیام جیمس ما را آگاه می‌کند که تجربه ناب تجربه پاک شده از مؤلفه‌های محسوس آن نیست، بلکه یک تجربه جامع و کامل است: ما نه تنها اشیاء را موضوع تجربه می‌کنیم بلکه رابطه‌های میان اشیاء که، هم‌زمان با اشیاء، به ما، عرضه می‌شوند را نیز. اندیشه تجربه‌گر که حاصل از تجربه است، همراه با موضوع محسوس مورد شناسایی، موضوع تجربه می‌شوند. در این‌جا، جیمس مخالف کانت در باب تجربه استعلائی و بسیار نزدیک به هوسرل است: استعلائی بدان معنی که ساختارهای تشکیل دهنده و مقوم تجربه ما از شیء، خود نیز، فرآورده تجربه‌اند.

۳/۴. فکر «تجربه‌گرایی استعلائی (empirisme)» d'idée (transcendental)

تا کجا ما می‌توانیم این تجربه‌گرایی انتقادی را همانند بدانیم با تجربه‌گرایی استعلائی؟ لاندگرب، از نزدیک‌ترین شاگردان و دستیاران هوسرل که بر روی واپسین دست نوشته‌های او کار کرده‌است، محدوده روش‌شناسانه‌ای را وضع می‌کند که، بدان، معنای «تجربه‌گرایی استعلائی» دانسته می‌شود. او تأکید می‌کند که احساس توسط قوای حس‌کننده بدن، تجربه نخستین است که شناسایی‌کننده در اختیار دارد. به توجه به تجربه نخستین، او شرایط استعلائی احساس کردن را بمثابة شرایط اندریافت برپایه تجربه نخستین، تعیین می‌کند. اما لاندگرب نزد ویلهلم زیلاسی Wilhelm Szilasi است که امکان تعریف پدیدارشناسی، بمثابة «فلسفه تحصیلی استعلائی» (positivisme) J. Derrida و G. Deleuze را سراغ می‌گیرد. دلوز G. Deleuze و دریدا J. Derrida نیز همین باز تعریف را بعمل آورده‌اند. به یمن این باز تعریف، «تجربه‌گرایی استعلائی» ساخت استواری به تجدید پدیدارشناسی، هم بمثابة روش و هم بمنزله ذات‌شناسی دونمایی، می‌بخشد.

اینک باید بینیم تجربه‌گرایی استعلائی چه اندازه بمثابة «کلید معرفت شناسی» پدیدار شناسی بکار می‌آید. دوکار، یکی طبیعی کردن پدیدارشناسی

استعلائی و دیگری همتا کردن تجربه با استعلاء، بایسته‌اند. بدین سان، تجربی و استعلائی، به ضرورت، یکی توسط دیگری تغییر می‌کند. اولی امکانهای ساخت دهنده خویش را فعال می‌کند و دومی پویا می‌شود در کارآکردن تجربه. مسلم است که همتا شدن بمعنای همانند شدن نیست. و نیز، تجربه‌گرایی استعلائی تجربه‌گرایی ریشه‌ای و سخت‌گیر (empirisme radical) جیمس نیز نیست که قاعده‌اش بر همانندی مادی شئی موضوع شناسایی و اندیشه است. اگر تجربه‌گرایی ریشه‌ای و سخت‌گیر جیمس به تجربه‌گرایی استعلائی هوسرل می‌گراید، این گرایش مربوط می‌شود به تجربه کردن مقوله بمثابه فراگرد پویا. بدیهی است که، در محدوده تجربه‌گرایی استعلائی، پویایی همتا شدن، به اندیشه ویژه‌گی ملموس و به شئی ویژه‌گی اتساع و شکل‌پذیری را می‌بخشد. این دو کیفیت گرچه دستیار یکدیگر می‌شوند اما بهیچ‌رو، در یکدیگر ذوب نمی‌شوند و بایکدیگر این‌همانی نمی‌یابند. دو کارکرد مشخص از یکدیگر دارند. اگر یک درون‌گرایی استعلائی هوسرلی وجود دارد که ریشه‌جویی جیمس را نیک بکار می‌برد، با جستن تفاوت و تمایز در ساختار یگانه تجربه ما، آن را زیر سؤال نیز می‌برد و فراگرد جذب و ادغام تدریجی ساده‌ترین‌ها (هیجان، مشاهده اشیاء) در پیچیده‌ترین‌ها (وجدان به خود و سخت جذب موضوع تحقیق شدن، مقوله‌سازی‌های مختلف) را میسر می‌کند.

● با وجود نقدهایی که بر روش هوسرل وارد است، از جمله این‌که، چون موازنه عدمی را نمی‌شناسد، روش او شناسایی‌کننده را به شناسایی پدیده آن‌سان که هست توانا نمی‌کند، روش او هشداری است به کسانی که می‌خواهند تحقیق کنند. پس از این‌که نقدهای وارد و نیز کاربرد پدیدارشناسی در جامعه‌شناسی را نقل کردیم، پدیدار و روی داد و امرواقع را شناسایی و ویژه‌گی‌های پدیده را از دید پدیدارشناسی، بر می‌شماریم:

رهایی از ثنویت و خالی کردن ذهن در آغاز شناسایی پدیده:

۱. هوسرل در کتاب «بحران دانش‌های اروپایی» می‌گوید: ما چنان به ثنویت وجدان یا شعور با سازوکار خو کرده‌ایم که، جز بر پایه ثنویت، نمی‌توانیم در باره این و یا آن بیانیدیشیم. به سخن دیگر، ما می‌خواهیم عمل انسان را علت‌ها (برای مثال، عمل اقتصادی را یک چند از علل اقتصادی و یا جسمی متعین می‌کنند) و یا وجدان به یمن معرفتی که دارد، (برای مثال، محاسبه عقلانی کسی که فضای عمل خویش را بطور کامل می‌شناسد، همان‌طور که دانشمند هم فضا و هم موضوع کار خود را می‌شناسد)، متعین کنند.

پیر بوردیو Pierre Bourdieu صاحب کتاب جامعه‌شناسی عمومی نظر هوسرل را به دو دلیل تصدیق می‌کند: نخست به این دلیل که باید از این ثنویت، درگذشت و سپس بدین‌خاطر که با درگذشتن از آن، گرفتار انتقاد کسانی می‌شویم که در این ثنویت مانده‌اند و درگذشتن را کاری متناقض گمان می‌برند. انتقاد اینان به ما فرصت می‌دهد خطای جانبداران سازوکار و نیز خطای جانبداران تقدم بینش بر عمل را نقد کنیم. (۶)

هوسرل بر این شد که محقق باید از ذهنیتی خالی شود که مزاحم شناسایی پدیدار می‌شود. و واقعیت این است که عقل نیازمند اصل راهنما است. «ثنویت وجدان و سازوکار» بازتاب ثنویتی است که راهنمای عقل می‌شود. چگونه می‌توان از این ثنویت رهید تا که دیدگاه عقل دو محور و فضای محدوده درون این دو محور، نباشد؟ فلسفه و علوم انسانی غرب برای این پرسش پاسخی نجسته‌اند. سارتر هم که می‌گوید عقل آدمی می‌تواند از تعین بیرون رود، قولش ترجمان ثنویت است.

بدین‌قرار، رها شدن از ثنویت بینش و عمل و تقدم یکی بر دیگری و رها کردن عقل از پیشداوری‌ها و مطلوب‌هایی که از منظر آنها در پدیدار می‌نگرد، نیازمند رهایی عقل از ثنویت بمتابه اصل راهنما است. این رهایی با جان‌نشین

ثنویت کردن موازنه عدمی میسر می‌شود. عقلی که موازنه عدمی اصل راهنمای آن است، بنابراین که، در مقام شناسایی، از هر محدود کننده‌ای، از جمله احکام ذهنی خویش رها است، می‌تواند بر موضوع شناسایی خود محاط شود و آنرا همان‌سان که هست، دقیق‌تر بخواهیم، نزدیک به همان‌سان که هست، شناسایی کند،

۲. مشکل رابطه ذهنیت و عینیت (ذهنیت فرآورده عینیت است یا به عکس و یا تغییر ذهنیت تابع تغییر عینیت است و به عکس) که سبب تعارض دیدگاه‌های فیلسوفان و پدیدارشناسان و جامعه‌شناسان است، بخصوص در آنچه به روش تحقیق و بکاربردن پدیدارشناسی در جامعه‌شناسی مربوط می‌شود را بوردیو این‌سان حل می‌کند (۷):

ما پدیده را از موضع‌های گوناگون می‌بینیم، برای مثال، دختری در حال خواندن کتاب را یکی از موضع عین‌گرا که در دختر بمثابة عین و شئی می‌نگرد و، از بیرون، او را همان‌سان توصیف و تشریح می‌کند که یک صندلی، یک بخاری، یک... این موضع حق دارد وجود داشته باشد و رفتارگرایی افراطی است که در دانش اجتماعی بکار می‌رود. و می‌توان از موضع ذهن‌گرا در دختر نگریست، بنابراین، او را نقش‌مند و فاعل اجتماعی، در گفتگو با خود، بواسطه کتاب، دید. این روش نیز بکار می‌رود. اما مانعی بر سر راه این روش است و آن این‌که، با روش معمولی دانش اجتماعی، شناسایی ذهنیت دیگری (در مثال ما، ذهنیت دختر)، عملاً ناممکن است. با آنکه خاطر نشان کرده‌ام که محقق باید به واضح و صریح کردن تجربه‌های ذهنی خود توانا باشد، می‌گویم آنچه یک جامعه‌شناس آگاه بر رابطه خود با یک موضوع، می‌تواند بکند، این است که کار زائو را انجام دهد. یعنی تجربه‌ای که تجربه خود او نیست، بزایاند. اقبال موفقیت او در این است که خود را با موضوع این‌همان نگرداند و در همان‌حال که در بیرون از آن است، همان‌کند که زائو می‌کند تا که موضوع خود را بشناساند.

درگذشتن از ذهنیت و عینیت، بمعنای یکی را نهاد و دیگری را برنهاد انگاشتن و برابر نهاد ساختن، دروغ است. یکی از اشتباه‌های بنیادی محقق این است که داشته ذهنی خود را به موضوع شناسایی انتقال دهد، یعنی آنرا

آن‌طور که می‌خواهد ببیند. محقق باید خویشتن را دستیار موضوع تحقیق کند تا که آن خویشتن را به او اظهار کند. من فکر می‌کنم ناممکن نیست که جامعه‌شناس بتواند تجربه‌هایی را که خود نکرده‌است، بطور عینی بشناسد. بشرط این‌که تجربه خود را جانشین تجربه‌ای نکند که می‌خواهد شناسایی کند. **اگر نوشته هوسرل در باره احاطه یابی بر موضوع شناسایی را بخوانید، می‌بینید که این و آن گونه خود را جانشین موضوع کردن است. حال این‌که، اگر یک اشتباه علمی در جامعه‌شناسی هست، این اشتباه است.** نمی‌توان خود را به جای دیگران نشانند. یک کارفرما نمی‌تواند خود به جای یک کارگر بنشانند و یک کارگر نیز نمی‌تواند خود را درجای یک کارفرما قرار دهد. بسا این دو می‌توانند یک دیگر را بهتر بشناسند اگر یکدیگر را شناسایی علمی کنند.

برابرنهاد بمعنای هم در درون و هم در بیرون بودن، راه بیرون رفت از تعارض ذهنیت و عینیت نیست، کج‌راهه است. محقق باید نیک آگاه باشد که وضعیت او، وضعیت کسی است که مسئله‌ها را بر خود عرضه می‌کند. برای مثال، برای اندیشیدن در باره بازی، باید از بازی بیرون رفت. برای اندیشیدن در باره یک شیوه زیستن، آن‌سان که هست، باید از آن فاصله گرفت و... محقق باید خود را بیرون از موضوعی قرار دهد که می‌خواهد شناسایی کند. در جا، آن را، بمثابه مسئله، موضوع تحقیق کند. حال این‌که یکی از ویژه‌گی‌های درآمیختن با دنیا و آن‌را به قالب زدن، این‌است که دنیا مسئله نیست. به سخن دیگر محقق‌ی که چنین می‌کند، نمی‌تواند آن‌را مسئله‌ای بگرداند برای شناسایی.

این رابطه رابطه ذهن با عین است. این رابطه را پدیدارشناسان، نخست هوسرل، نیک تحلیل کرده‌اند. این رابطه با دنیای اجتماعی، از خود آغاز کردن و به آن دنیا معنای دلخواه را دادن است. برای مثال، چکش برای بکاربردن است. با ذهنیت یک باستان‌شناس، آن‌را تعریف کردن، شناسایی چکش نیست. ذهنی که واقعیت را همان‌که هست می‌بیند، از تقدم ذهن بر عین و یا عین بر ذهن در می‌گذرد و چکش را بر می‌دارد و ضربه‌ای وارد می‌کند. به سخن دیگر، بی‌آنکه حتی بپرسد به چه کار می‌آید، آن‌را بکار می‌برد. بطریق اولی، نمی‌پرسد برای این‌که چکش بوجود بیاید، چه کسانی چه کارها کرده‌اند و کدام نیازها آنها را به ساختن چکش برانگیخته‌اند و با چه ذهنیتی این چکش را

ساخته‌اند. استدلال من این است که همه مسائل مربوط به پدیدآمدن موضوع‌های اجتماعی، مسائل واقعی دانش اجتماعی هستند. اما این مسائل از رابطه عملی با دنیای اجتماعی بیرون هستند. بنابراین، اگر نظر من صحیح باشد، شناسایی کامل موکول است به درگذشتن از تقدم و تأخر ذهنیت و عینیت و تخالف آن با این است. اما نه یک درگذشتن مجازی و خیالی، بمعنای خود را هم در درون و هم در بیرون موضوع شناسایی قرار دادن.

۳. در باره کاربردهای پدیدار شناسی در جامعه شناسی افزون بر جامعه‌شناسی عمومی و به دو کتاب دیگر (۸) و مقاله‌های چندی (۹) مراجعه کرده‌ایم:

۳/۱. در جامعه‌شناسی عمومی (۱۰) می‌خوانیم: جامعه‌شناسی در کار خود که شناسایی دنیای اجتماعی است، می‌تواند از پدیدارشناسی مدد بگیرد. مرلو پونتی در درس خود (علوم انسانی و پدیدارشناسی)، توضیح می‌دهد چرا پدیدارشناسی بکار جامعه‌شناسی می‌آید: اگر پدیدارشناسی هگل کوششی است برای جمع‌آوری تجربه‌های عملی (معرفت و نیز زندگی و فرهنگ و...) بشریت، آن‌سان که به تاریخ عرضه شده‌اند، پدیدارشناسی هوسرل بر این است که «در تجربه غرق باید شد تا که آن‌را باز اندیشد و نظریه‌ای عقلانی، پنهان شده در تاریخ، را تولید کرد». این جمله هوسرل می‌توانست از هگل باشد.

بدین‌سان، پونتی می‌کوشد در برداشتی از پدیدارشناسی این دو نظر را با یکدیگر آشتی دهد که من (بوردیو) با آن موافقم: شناسایی دنیای اجتماعی، شناسایی نخستین است. در حال حاضر، این پدیدارشناسی در جامعه‌شناسی بکار گرفته شده‌است.

● شناسایی نخستین آن شناسایی است که از شناسایی دیگری حاصل نشده باشد. ارسطو آن‌را شناسایی پایه می‌خواند که شناسایی ماهیت است. بدین‌سان، شناسایی نخستین هر پدیده اجتماعی ایجاب می‌کند که ذهن از شناسایی‌هایی

خالی بگردد که محقق آنها را حقیقت می‌پندارد و بمثابة حقیقت بدانها باور دارد.

● **دنیای اجتماعی آن گروه اجتماعی است که اعضای آن بدان احساس تعلق دارند و در احساس و اندیشیدن همسازند و از اخلاق و سنن و عرف و عادت‌های یکسان پیروی می‌کنند.** این اعضاء بایکدیگر روابط مستقیم و نیز غیر مستقیم دارند.

باوجود این، بورديو دنیای اجتماعی را این‌سان تعریف می‌کند (۱۱):
دنیاهای اجتماعی فضاهایی در بردارنده نیروها هستند که این نیروها می‌توانند بکار نروند و یا بمحض این‌که چیزی وارد آن می‌شود، بکار روند. این چیز با این نیروها روبرو می‌شود. در این رویارویی، توانایی مقاومت آن را سرمایه‌اش تعیین می‌کند. سرمایه واقعی و سرمایه فرهنگی بمثابة مجموع منابع فرهنگی که وارد شونده به این دنیا در اختیار دارد.

۳/۲. شناسایی امر واقع آن‌سان که هست، نیازمند تعیین موقعیتش در وضعیت است. هرگاه وضعیت شناسایی شود، ساختار* پیچیده پدیده بر محقق معلوم می‌گردد. از دید سارتر، شناسایی وضعیت در بر می‌گیرد شناسایی‌های مکان و زمان و ذهنیت‌های در رابطه بایکدیگر، تاریخ، عواطف، رابطه‌ها با بیرون جماعت و... را. (۱۲) برای مثال، بهره‌پول یک ماهیت دارد اما در وضعیت‌های مختلف، این و آن ساختار را پیدا می‌کند. سارتر آزادی را مثال می‌آورد و می‌گوید: آزادی یکی است اما بنا بر این یا آن وضعیت، این و آن بروز و نماد را می‌یابد.

* و ساختار سازمانی است که، در آن، اجزای یک سامانه بطور پایدار با یکدیگر رابطه دارند و نسبت به یکدیگر فعال هستند.

۳/۳. جامعه‌شناسی چگونه می‌تواند پدیدارشناسی را بکارگیرد؟ این پرسش دو پاسخ می‌تواند پیدا کند: یکی این‌که جامعه‌شناس خویشتن را پدیدارشناس می‌گرداند: برای شناسایی پدیده‌های اجتماعی، وسائل را در اختیار می‌گیرد که او را به شناسایی قطعی ماهیت پدیده توانا کند. این پاسخ جامعه‌شناسی را قانع نمی‌کند. دیگر این‌که پدیدارشناسی جامعه‌شناس را برآن دارد که در شناسایی

موضوع تحقیق، از طرح هیچ پرسشی غفلت نکند. چنان‌که در موضوع شناسایی شده، ناشناخته‌ای که پرسشی را برانگیزد، برجا نماند. ماکس وبر و جامعه‌شناسی احاطه‌یاب، پدیدارشناسی را این‌سان بکار می‌برد. از این رهگذر، جامعه‌شناسی احاطه‌یاب دریافت که دنیای اجتماعی حس‌مند و هدفمند است. زیرا اعضای آن بطور مداوم به تأویل و تفسیر آنچه در این دنیا می‌گذرد، مشغولند. از این‌رو، کار جامعه‌شناسی تأویل و تفسیر است. شوتز - که پدیدارشناسی را در جامعه‌شناسی بکار برد - از تلفیق نظر و روش وبر و هوسرل، روشی جست و در شناسایی امرهای واقع، نه بمتابه شیئی (آن‌سان که دورکیم می‌پنداشت)، بلکه بمتابه انجام یافته‌های انسانهای در رابطه، بمتابه حاصل کار یک جمع، بمتابه یک فعالیت، پایه‌دار و مداوم و دائمی، بکار گرفت. جامعه‌شناسی که این‌روش را بکار می‌برد، پدیده‌های اجتماعی را «ساخته»‌هایی* می‌شمارد که باید شناخت. او فعالیت‌هایی را شناسایی می‌کند که از آنها نظم اجتماعی پدید می‌آید و خود را برپا نگاه می‌دارد.

* ساختمان‌گرایی constructionisme روشی است که در جامعه‌شناسی جدید نیز بکار می‌رود. بنابراین‌روش، پدیده‌های اجتماعی «ساخته‌ها»، یعنی ایجادشده‌ها و عینت یافته‌ها و یا نهاد جسته‌هایی (institutionnalisés) هستند که سنت‌ها گشته‌اند. جامعه‌شناسانی که این‌روش را بکار می‌برند، به توصیف و تشریح نهادها و عمل‌ها می‌پردازند تا که پاسخ این پرسش را بیابند: این پدیده‌ها چسان واقعیت جسته‌اند.

برای آن‌که کاربرد پدیدارشناسی در جامعه‌شناسی را نیک دریابیم، پدیده‌ای را بدین روش مطالعه می‌کنیم: مسئله کم‌آبی و نزاع بر سر آب، یک پدیده اجتماعی است. مردم خوزستان به انتقال آب این استان به خارج از آن اعتراض می‌کنند. اعتراض کنندگان هدف خود را دفاع از تبدیل شدن خوزستان به بیابان اعلان می‌کنند. اعتراض کنندگان مبارزانی می‌شوند که برای خوزستان سبز مبارزه می‌کنند.

برای تشریح این مبارزه و گزارش این اعتراض چه روشی را باید بکاربرد؟ جامعه‌شناسی سیاسی انبانی از ابزار آزموده و نیز نظریه‌ها برای توصیف و تشریح

امر واقع به یمن آزمون سطوح مختلف پدیده و شناسایی آن، برای مثال، وضعیت خوزستان و کشور، در اختیار دارد. مبارزان با ذهنیت‌هایی (منافع و بسا حقوق خوزستان و خوزستانیان مقدم است تا خشک شدن خوزستان، ناقض حقوق خوزستان و همه ایران است) که دارند و منافی که از متحقق شدن هدف خویش انتظار دارند، در مبارزه شرکت می‌کنند. روش کار برای شناسایی پدیده چنین است: نخست به فعالیتهای عملی مبارزان و مجموعه‌ای باید پرداخت که از وابستگی متقابل مبارزان پدید آمده و قرار و قاعده پیدا کرده‌است، بطوری که همگان آنچه گفته و شنیده می‌شود و عمل‌هایی که انجام می‌گیرند را اندر می‌یابند و می‌پذیرند. لذا، برای پرسش‌های زیر باید پاسخ جست:

شرکت‌کنندگان در اعتراض، به چه اقداماتی دست می‌زنند؟ دقیق‌کردن هدف آنها، یافتن پاسخ این پرسش را ایجاب می‌کند: دقیقاً هدف اعتراض‌کنندگان چیست؟ مبارزان چگونه خواست خود را در قالب بیانی قابل قبول اظهار کرده‌اند؟ عوامل برانگیزنده به اعتراض کدامها بوده‌اند؟ آیا این عوامل در هدف و پذیرش آن، بیان می‌شوند؟ این عوامل سبب دوام جنبش اعتراض هستند یا نیستند؟

پژوهنده در مقام پاسخ یافتن برای پرسشها، باید روش مردم‌نگاری را درپیش بگیرد. بر او است که، با شکیبایی، وضعیت را شناسایی کند. تمامی عواملی را که جنبش اعتراضی را برانگیخته‌اند، شناسایی کند. بدین‌سان، خواستی که اظهار شده‌است، در معرض شناسایی قرار می‌گیرد. هنوز شناسایی خواست آن‌سان که هست، به سخن دیگر یافتن ماهیت آن، ایجاب می‌کند که بمثابة فعالیتی که بسط می‌یابد و کمال و وضوح پیدا می‌کند، موضوع تحقیق شود: چسان این خواست، بتدریج، مشخص شده و هویت معینی پیدا کرده‌است؟ در دنیای اجتماعی، ثبات و در دنیای مادی، عینیت پیدا کرده‌است.

از منظر جامعه‌شناسی سیاسی ملهم از پدیدارشناسی، روشی که در شناسایی یک پدیده از نوع سیاسی، باید بکار برد. هنوز دنباله دارد: اینک باید برای پرسشهای دیگری از این نوع پاسخ جست: چگونه اعتراض‌کنندگان مدافعان طبیعت شده‌اند؟ به سخن دیگر، این ذهنیت را چگونه پیدا کرده‌اند؟ اگر اشتراک هدف وجود دارد، اثر اختلاف منافع و دیدگاه‌ها در قوت هدف

مشترک چیست؟ مبارزه چسان از بافت دنیای اجتماعی نشأت می‌گیرد؟ (از چه نظر «منظره»، منظره‌ای ذاتاً سیاسی است؟). هدف محقق باید این باشد که، عمل سیاسی (مطالبه بمتابۀ فعالیت) و تدارک مادی (استحکام‌گند یا معین و مشخص شدن تدریجی هدفی که «منظره» خوانده می‌شود) را تنها در یک محدوده، قرارداد. وقتی فرضیه‌های انبوه در باره عدم توازن و بسا نایکسانی میان منابع مادی و سازمانی و تدارک‌ها و صلاحیت‌ها، کنار گذاشته شدند، این منازعه‌ها را چگونه می‌توان، از رهگذر تحلیل ساختارها و تشخیص خروجی منازعه و تبیین هدف آن، بدون نقص، تشریح کرد؟ محقق با تکیه بر تحقیق محلی درباره منازعه و جریان آن، به این نتیجه می‌رسد که منازعه بر سر محلی روی داده‌است که اعتراض کنندگان آن را «منظره» (خوزستان خشک) می‌خوانند و مجریان طرح آن‌را درخورترین کار برای عمران سرزمینی می‌نامند. بنابراین، امری که برسرش نزاع است، داده تحقیق نیست. یک شیئی نیست. بلکه شیئی مورد منازعه است. این شیئی خود را بسادگی به جامعه‌شناس نمی‌نمایاند. زیرا در جریان جنبش اعتراضی ساخته شده‌است.

آیا می‌توان گفت که برخی «منظره» می‌بینند و حال آن‌که بعضی دیگر آن‌را چنین نمی‌بینند؟ منطقه‌ای (خوزستان) را منظره (خوزستان دارای آب) توصیف کردن، آن‌را معین و مشخص کردن است. بنابراین، تحقیق می‌باید معلوم کند چرا یک طرف آن‌را در معرض خشک شدن می‌داند و طرف دیگر نمی‌داند. آیا طراح طرح می‌داند که اجرای طرح سبب خشک‌سالی خوزستان می‌شود اما منافع یا مصالحی سبب طراحی و اجرای طرح شده‌اند، یا نه؟ آیا برای خود صلاحیت علمی و فنی قائل است و طرح را بر این پایه تهیه کرده‌است که اجرای آن صدمه به آبادانی خوزستان وارد نمی‌کند؟ اگر محرک منافع و مصالح هستند، آنها کدام‌هایند و از آن‌چه گروه یا گروه‌ها هستند؟ اگر نه، انگیزه اعتراض کنندگان چیست؟ بدین‌سان، مطالعه پدیده، بدون شناسایی ذهنیت‌ها، بنابراین، موقعیت‌های پدیدآورندگان آن پدیده در یک وضعیت، کامل نیست و گنگ است.

پدیده چیست و ویژه‌گی‌های آن کدام است؟ (۱۲):

از نیمه دوم قرن بیستم بدین‌سو، پدیدارشناسی هوسرل در علوم انسانی و معرفت‌شناسی نفوذی بس نمایان جسته‌است. در این دانش‌ها، مراجعه به پدیدارشناسی روزافزون است. اما کار محققانی که پدیدارشناسی را بکار می‌برند، خالی از ابهام نیست. ابهام ناشی از این است که پدیدارشناسی هم روش است و هم اندیشه. از رهگذر در هم آمیختن این دو، پدیدارشناسی چندین جهت در پیش گرفته‌است. بنابراین، محقق باید بی‌قید و شرط به روی دنیا باز باشد و در همان حال برخورد معلوم کند که در قلمرو علوم انسانی و اجتماعی تحقیق می‌کند و یا پدیدارشناسی بمثابه فلسفه.

پدیدارشناسی دانش پدیده‌ها است. بنابراین، باید بدانیم کدام پدیدارشناسی (بمثابه روش) را، برای شناسایی چه پدیده‌هایی، بکار می‌بریم. بنابراین، نخست باید مفهوم پدیده را روشن کنیم. کلمه پدیده دومعنایی زاده شده‌است: از یونان قدیم بدین‌سو، معانی دوگانه پدیده، همواره، مایه نزاع در فلسفه مابعدالطبیعه، میان هستی و ظهور یا پدیدار شدن، میان هستی و صیوریت، بوده‌است. و نیز، مایه نزاع است میان فلسفه‌های کلاسیک و معاصر برسر شناخت جهان و موضوع‌های شناخت (choses). بخاطر استعمال مبهم کلمه است که کوشش مصرانه دانش پژوهان علوم اجتماعی بر یافتن روشی است که بدان پژوهنده بتواند شناخت نزدیک‌تر به واقعیت موضوع شناسایی بدست آورد. بخاطر رها شدن از معانی دوگانه کلمه و ابهامی که ببار می‌آورد، پرسش اول این است که آیا پدیده معادل رویداد و امرواقع هست یاخیر؟

۱. بررسی یک امر واقع، که فرآورده یک شی و یا یک شخص باشد و یا قرارگرفتن شخص در برابر امری انجام گرفته باشد. که می‌تواند از پیش وجود داشته باشد و پس از پایان زندگی شخص برجا بماند و یا نماند، در همه این موارد، سخن از امری به میان است که، در زمان و مکان معینی، از

سوی فاعلی انجام گرفته و یا بر شخصی واقع شده است. بنابراین تعریف، امرواقع با شئی همانندی نمی جوید. چراکه، امر واقع بدون فاعل وجود ندارد. بدین قرار، امرواقع بدین خاطر که واقع می شود، یک ساخته است. امر واقع ساخته ای است که عقل آنرا بمثابه یک داده، می شناسد. بدین خاطر است که در مقایسه با پدیده و رویداد، امرواقع معنایی دقیق، وجودی مسلم و عینیتی بسا انکارنکردنی دارد. افزون براین، بررسی یک امرواقع، بنوعی، آنرا انتخاب کردن و تفسیر کردن است. دانشمند، بر مبنای بررسی از رهگذر تجربه ای که می کند، امرهای واقع علمی را می سازد. بررسی نوعی سازماندهی برای روشن دیدن اشیاء کم و بیش در پرده ابهام است. بنابراین، بررسی، یک تفسیر است. در عمل بررسی کردن، تفسیر (herméneutique از کلمه یونانی herméneuein می آید بمعنای تفسیر) مستتر است.

بررسی، هنوز، بیشتر از این است: در همان حال که امر واقع با بررسی کننده رابطه برقرار می کند، نسبت به او، یک واقعیت موجود در بیرون او است. باید وجود امرهای واقع درونی که بررسی نمی شوند و شئی انگاشته نمی شوند را نیز بازساخت. امر واقع درونی فعالیت خاص محقق است که خود را علت آنچه را که حس می کند و می شناسد، می کند. من دو بیران Maine de Biran، مفهوم امرواقع را تعمیم بخشید. او بداعت امر روانی را معلوم کرد و بخصوص «امر واقع درونی» را تعیین و آنرا «کوشش محرک اراده» تعریف کرد. و نیز، مارسل موس Marcel Mauss مفهوم امر واقع را بسط داد تا که امرهای واقع و رویدادها و پدیده هایی شناسایی شوند که در آنها یک تجربه فردی و یا تاریخ «وجودهای جامع» (او جامعه را یک وجود جامع و بفرنج می خواند) بیان می شود. یک امر واقع، روانی و یا زیست شناسانه و یا جمعی، امری را گوئیم که در زمان و مکان معین، هست و یا روی می دهد. شناسایی آن کار محقق است.

۲. یک امر واقع می تواند یک رویداد باشد اما رویداد را نمی توان در امرواقع تلخیص کرد. رویداد، همانند امر واقع، امری است که روی می دهد.

باوجود این، از منظر لغت‌شناسی، رویداد امری است که برای شخص یا گروهی و یا جامعه‌ای و یا چیزی اتفاق می‌افتد. بنابراین، هر امر واقعی نیست. امری است که اتفاق می‌افتد بی‌آنکه انتظار وقوعش را داشته باشیم. وقتی اتفاق می‌افتد، سبب شگفتی و بهت‌زدگی و بسا وحشت‌زدگی می‌شود. بیشتر از مکان، زمان اتفاق افتادن آن است که نظر بررسی‌کننده را به خود جلب می‌کند. تازگی و پیچیدگی متحرک و یا غرابت ثبات‌گیر آن جلب نظر او را می‌کند. برخلاف امرواقع که ممکن است تکرار بگردد و یا استمرار بجوید، رویداد نه قابل جانشینی و نه بازگشت‌پذیر است. یک بار روی می‌دهد. باوجود این، بررسی‌کننده آن را همانند یک امر واقع باید شناسایی کند. برای مثال، تاریخ‌شناس به رویدادها بمنابۀ امرهای واقعی می‌پردازد که، در جریان تاریخ، در یک زمان و در یک محل معین، روی داده‌اند تا مگر بتواند آنها را اندریابد و توضیح بدهد. برای دقیق‌کردن شناخت خود از رویدادها، تحقیق تاریخ‌شناس می‌تواند شناسایی علت ساختاری صیوررت تاریخی را در بر بگیرد. تاریخ‌شناسان گروهی بیشتر و گروهی کم‌تر به شناسایی علت ساختاری می‌پردازند.

جامعه‌شناسی رویدادها نیز وجود دارد که از جامعه‌شناسی امرهای واقع اجتماعی - فرهنگی سوا است. جامعه‌شناسی رویدادها به علت‌هایی می‌پردازد که پیوسته، موجد امرهای واقع و رویدادها و یا پدیده‌ها می‌شوند و نیز می‌پردازد به این مهم که امرهای واقع و پدیده‌ها یکدیگر را ایجاب می‌کنند و باز می‌پردازد به رابطه بررسی‌کننده و موضوع بررسی. این جامعه‌شناسی می‌کوشد ساختارهای آنها را، در جریان تحول و یا صیوررت و یا بازگشایی، شناسایی کند. این جامعه‌شناسی ذهنیت انسانی شناسایی‌کننده و نیز بعد انسانی امرهای واقع را در شناسایی رویدادها و پدیده‌ها، لحاظ می‌کند. در برابر، جامعه‌شناسی امرهای واقع اجتماعی - فرهنگی را شئی بیرون از ذهنیت انسان می‌انگارد و علمیتی جبرگرا و مکانیست و تقلیل‌گرا است. بشیوه علوم فیزیک و ریاضی، مدعی بی‌طرفی علمی محقق است و «مسائل جدلی‌الطرفین سخت» را به کناری می‌نهد و «هیچ نگفتن از انسان» را رویه می‌کند و دانشی را بکار می‌برد که، در آن، «انسان غایب است».

۳. معنای کلمه پدیده کاملاً بیگانه از معانی دو کلمه امر واقع و رویداد نیست. چون این دو، معنای واقع شده یا اتفاق افتاده را می‌دهد. باوجود این، تعریفی متفاوت از این دو دارد. همان‌طور که آمد، کلمه پدیده، دو معنی دارد. یکی آنچه نمایان می‌شود و دیگری ظهور و نمود آن. بنابراین، آشکارگی چیزی است که پدید می‌آید، نمایان می‌شود و یا اتفاق می‌افتد. دقیق‌تر بخواهیم، پدیده یا پدیدار آن چیزی است که به روشنایی درمی‌آید، به روشنایی دنیا درمی‌آید و برای کسی از این دنیا، قابل مشاهده می‌شود. بنابراین، پدیده نیز همانند امرواقع و رویداد با بررسی و معاینه کننده خود، رابطه‌ای ضرور برقرار می‌کند و با همان قوت خود را به او تحمیل می‌کند. باوجود این، به او بمثابة یک نمود، نمایان می‌شود. کلمه در قرن شانزدهم وارد سامانه زبانی غربیان شد. نخست، ستاره‌شناسان بکار می‌بردند در باره چیزی که در آسمان، پدیدار می‌شد. بعد در علم فیزیک بکار رفت نه برای اینکه چیزی را معین کند بلکه برای جریانی در یک جسم که می‌تواند موضوع ارزیابی و داوری علمی با هدف متعین کردن، بدان عینیت بخشیدن و بدان ساخت دادن و آن را به امرواقع علمی درآوردن، بگردد. دکارت و لایبنیز از پدیده بمثابة یک تجربه، بمعنای امرواقعی که به تجربه شناخته شده‌است و یا ظهور در روح خردمند و یا داده‌ای که بطور صحیح مشاهده شده باشد، سخن می‌گفتند. نزد کانت، پدیده چیزی است که بمثابة یک ظهور و نمود، نمایان می‌شود، در مقابل «بود» بمعنای شئی فی‌نفسه. و این هگل بود که به کلمه پدیدار، در نظریه خود، بیشترین نقش را داد. در پدیدارشناسی او، در فراگرد سیورورت، پدیده معنای کامل خود را بدست آورد. **پدیده، نه ظهور مادی و معادل با تجلی یا آشکارشدگی، که حرکت واقعی تولد و مرگ تعین‌های سیورورت پذیر روح در تاریخ، تعریف شد.** نزدیک‌تر به زمان ما، کلمه در پرشمار گفتمان‌های توصیفی تجربه‌ها و یا رفتارهای ذهنی بکار رفت. تا آن‌جا که استعمال صفت «پدیدارشناسانه»، از اندازه بیرون شد.

۴. بدین قرار، در اندیشه فلسفی و علمی، نخست، کلمه پدیده در معنای مبهم خود، بکار می‌رفت. در قرن هجدهم بود که کلمه معنایی صریح جست و در نظریه‌های فلسفی بکار رفت که عنوان‌های پدیدارگرایی (phénoménalisme) و مثالی‌گری (که مدعی است آنچه هست، پدیدار است phénoméisme) و پدیدارشناسی را پیدا کرده‌اند. پیش‌تر، با پدیدارشناسی آشنا شده‌ایم. در باره پدیدارگرایی، کافی است بدانیم که کانت و آگوست کنت و اسپنسر جانبدار آن بودند. پدیدارگرایان بر آنند که عقل انسان توانایی شناسایی آنچه را که بطور تجربی بر او، در زمان و مکان، پدیدار می‌شود، یعنی پدیدارها، را دارد. اینان شئی بالقوه را انکار نمی‌کنند و برآنند که در پرده پدیدار روی پنهان کرده‌است و ناشناختنی می‌ماند. مثالی‌گرها که آغازگیشان هیوم و تجربه‌گرایان قرن هجدهم بودند، به پدیده از منظر تجربه می‌نگرند و بر این نظرند که واقعیت جز در پدیده وجود ندارد. نویسنده بر این است که چون هیچ‌یک از مشرب‌ها نتوانسته‌اند از بند معانی دوگانه پدیده بگریزند و از ابهام بدرآیند، روش پدیدارشناسی را نمی‌توان و نباید در جامعه‌شناسی بکار برد. او پیشنهاد می‌کند فلسفه و پدیدارشناسی و علوم اجتماعی هریک خودمختاری خویش را نگهدارند و محققانی که در قلمرو علوم انسانی تحقیق می‌کنند با پدیدارشناسان گفتگو پیشه کنند. با روحیه‌کسانی که قائل به ارتباط رشته‌ها هستند، در محل تقاطع معرفتها، کارکنند.

ویژه‌گی‌های پدیده از منظر بکاربرندگان پدیدارشناسی در جامعه‌شناسی: (۱۴)

الف. ویژه‌گی‌های پدیده:

اینک که می‌دانیم کار علم شناسایی پدیده‌ها است و پدیده‌های طبیعی و پدیده‌های اجتماعی موضوع رشته‌های فراوانند که دو دسته می‌شوند، یکی

علم طبیعت و دیگری علم ساخته‌های انسان، بنابراین، پدیده‌ها یا طبیعی هستند و یا اجتماعی، اینک که می‌دانیم میان امر واقع و رویداد و پدیده کدام همانندی و نا همانندها وجود دارند، ویژه‌گی‌های پدیده - که پدیدارشناسان و جامعه‌شناسانی که از پدیدارشناسی استمداد می‌کنند، در شناسایی امر واقع اجتماعی بکار می‌برند - را می‌آوریم:

۱. پدیده نه نیمه که کامل باید باشد. بنابر این که نصف حقیقت، بزرگ‌ترین دروغ است، برای این که شناسایی واقعیت حقیقی باشد، ضرور است که تمام واقعیت شناسایی بگردد؛

۲. پدیده موضوع شناسایی باید خود خویشتن را بیان کند. بنابراین، شناسایی پدیده‌ای که خود هویت خویش را بیان نمی‌کند، ممکن نیست. از آنجا که پدیده خود خویشتن را می‌نمایاند، پدیده مجهول فاقد ویژه‌گی‌ها است و قابل شناخت نیست. بنابراین،

۳. پدیده موضوع شناخت، پیش از موضوع تحقیق شدن، باید واقع شده باشد؛

۴. ممکن‌الوجود بودن. بدیهی است پدیده‌ای که پدیدآمدنش ممکن نباشد و پدید نیامده باشد، قابل شناسایی نیست؛

۵. بیرون از ذهن آدمی، وجود داشته باشد. خود وجود داشتن، ولو فرآورده ذهن آدمی باشد. پدیده موضوع شناخت همین است؛

۶. حقیقت داشتن و حقیقت نداشتن پدیده‌ها را به دو دسته تقسیم می‌کنند. پدیده‌هایی که واقعیت دارند اما حقیقت ندارند و پدیده‌هایی که واقعیت و حقیقت دارند. از این رو، بدون شناسایی ماهیت پدیده، شناسایی ناقص است. لذا،

۷. پدیده‌هایی که بن‌مایه‌ای از زور دارند (انواع دروغ‌ها و امرهای واقع اجتماعی که مایه آنها زور است)، با پدیده‌هایی که این بن‌مایه را ندارند، رابطه یکسانی با انسان عضو جامعه، شهروند، برقرار نمی‌کنند.

۸. هر آنچه شناخته نشده است، می‌تواند واقعیت داشته باشد اما تا وقتی شناخته نشود، حقیقت ندارد. واقعیت تصدیق کردنی است اما حقیقت شناختنی است؛

۹. حقیقت در معرفت ما از آن ناچیز نمی‌شود. چراکه علم ما محدود است و بسا نمی‌تواند تمام حقیقت را در بر بگیرد؛

۱۰. با وجود این، هر معرفت بر پدیده‌ای، معرفت بر حقیقت است اگر چنین نباشد، معرفت نیست؛

۱۱. پدیده بدین‌خاطر که پدیدآمده است، دلیل وجود حقیقت است. بنابراین ویژه‌گی اخیر،

۱۲. از آنجا که پدیده متعین است، معرفت ما بر آن نیز متعین است؛

۱۳. هرگاه بر پدیده همان‌سان که هست معرفت پیدا کنیم، بر حقیقت آن نیز معرفت پیدا کرده‌ایم. لذا،

۱۴. پدیدار موضوع شناسایی شفاف است و یا باید شفاف بگردد؟ هایدگر، پدیدار را نه آنچه نمایان است، بلکه آنچه نمایان نیست و نمایان کردنی است، می‌خواند.

۱۵. بهمان اندازه که معرفت پژوهنده بیشتر می‌شود، پدیده‌های بیشتری در معرض شناسایی او قرار می‌گیرند. چراکه پدیده‌ها بایکدیگر رابطه دارند و یکدیگر را ایجاب می‌کنند.

ویژه‌گی‌های پانزده‌گانه، همه ویژه‌گی‌های پدیده نیستند. این ویژه‌گی‌ها گویای ویژه‌گی‌های پژوهشگر و روش پژوهش نیز هستند.

ب. ویژه‌گی‌های پدیده از منظر دانش طبیعی و فلسفه (۱۵):

پدیده و واقعیت، پدیده و عقلانیت، پدیده و عین مادی، پدیده و وجود ناپیدا، شناسایی یا ناشناسایی شیئی فی‌ذاته، پدیده شیمیایی یا فیزیکی، پدیده مادی یا روانی، پدیده و شناسایی‌کننده، پدیده مادی یا روحی، پدیده قطعی‌الوجود و یا ممکن‌الوجود، پدیده مشاهده‌کردنی و پدیده محتمل، خود می‌گویند که مفهوم پدیده پرسشهای پرشمار پیشاروی دانشمندان و فیلسوفان قرار می‌دهد. از این‌رو، پدیده، از منظر دانش طبیعت و فلسفه، تعریف‌هایی می‌یابد که به یک چند از آنها را می‌آوریم:

۱. ما با پدیده سر و کار داریم وقتی امری که واقع می‌شود، شرائط پدیدآمدنش همان‌ها هستند که بهنگام بازتولید نیز، بر جا هستند. لذا، علم مطالعه پدیده‌ها است بقصد شناخت آنها. علم برآن است که شرائطی را به دقت شناسایی کند که، در آنها، پدیده پدید می‌آید (چونی) و نیز بشناسد دلایل پدیدآمدن آن‌را (چرایی). بنابراین، هم روش مشاهده و بررسی را باید بکار برد و هم روش تبیین را. کمال مطلوب علم و یا فلسفه این است که بتواند دریابد و بگوید چه گذشته‌است تا که پدیده پدیدآمده است. اما همیشه این شناسایی بطور کامل حاصل نمی‌شود. شماری از دانشمندان تا آنجا می‌روند که بگویند این مسئله لاینحل است و بد طرح شده‌است. زیرا علم توانایی به رفتن به ماورای پدیده و شناسایی واقعیتی ژرف‌تر را ندارد. شماری نیز می‌گویند: در ورای پدیده، واقعیتی وجود ندارد. آرمان‌گراترین‌ها می‌گویند این‌روح خردمند است (انسانی یا فوق انسانی) که دنیایی را خلق می‌کند که آن‌را مشاهده و بررسی می‌کند.

در حقیقت، تشخیص پدیده (آنچه موضوع مشاهده و تحقیق است) از خود شیئی (واقعیت ژرف‌تر از پدیده که فرآورده تفاعل با شیئی است)، بنابراین، پذیرفتن نقش پژوهش‌گر در مشاهده و بررسی، حاصل پیمودن راهی دراز است.

۲. در قلمرو علم جامعه، جامعه‌شناسی، تاریخ، سیاست، نیز تنها یک برداشت و یک روش وجود ندارد: روشی امرواق اجتماعی را بمثابة «شیئی» مطالعه می‌کند و روش دیگری آرمان‌گرا است. در روش اول، مفاهیم بمثابة «واقعیت مادی صرف» ارائه می‌شوند و در روش دوم، آنها همچون «آفریده‌های آزاد» معرفی می‌گردند. از این منظر، خاصه جدلی (dialectique) عینی و ذهنی، بودن و نمایان شدن، بودن و صیورورت کردن، اتفاق و ضرورت، شیئی و محیط پیرامونی، ماده و شکل، محتوی و ساخت، بالف و بالقوه، ناپدید می‌شود. پدیده نمایانگر یک واقعیت است و نه یک نظر. اما پدیده بررسی شده، همه واقعیت نیست. بدین‌سان، در فیزیک و نیز در همه دیگر قلمروها، مشکل تفاعل و برهم‌کنش (interaction) شناسایی‌کننده و شناسایی شونده، بالفعل و بالقوه، وجود دارد. همین مشکل در آنچه به جدل (دیالکتیک) اتفاق و ضرورت مربوط می‌شود، و قوانین احتمالات، در رابطه با اعمالی که فردی هستند و نیز جدل (دیالکتیک) نظم و بی‌نظمی، اتفاق و قانون وغیره، وجود دارد. هیچ‌یک از علم و فلسفه، با وجود رشدی که کرده‌اند و بسطی که جسته‌اند، تضاد دیالکتیکی را نتوانسته‌اند روشن کنند، نا با حذف یکی از دو ضد و نه با یکی را منقاد دیگری کردن و نه با مطالعه جداگانه آنها.

۳. پدیده در دانش‌ها: کلمه پدیده مسئله‌ای را پیش رو می‌نهد: آیا فرقی میان آنچه که می‌تواند بطور مستقیم شناسایی شود با واقعیت وجود دارد؟ وقتی از «پدیده» سخن می‌گوییم باید احتیاط رویه کنیم. چراکه آنچه مشاهده می‌کنیم ظاهر است و ظاهر غیر از واقعیت است. بیشتر از این، باید زوج هست/ظاهر را که تلخیص ناپذیر در یکدیگر هستند، از یکدیگر تمیز بدیم و تفاعل و برهم‌کنش میان این دو را مطالعه کنیم. ظواهر قابل مشاهده خبر از وجود واقعیتی که هست (ماده) می‌دهند، اما این ماده در ظواهر قابل مشاهده (پدیده) ناچیز

نمی‌شود. واقعیت ماده در بر می‌گیرد تفاعل و برهم‌کنش را که این ظواهر پدیدار شونده هستند. ماده از این ظواهر و ظواهر از این ماده، جدایی‌ناپذیر هستند. فیزیک کوانتیک نیک ثابت کرده‌است که وقتی ما بر آن می‌شویم یک شیء مادی را اندازه بگیریم، هم‌زمان، نمی‌توانیم شیء موضوع شناسایی و تفاعل و برهم‌کنش‌هایش را با فضای پیرامونی‌اش، به‌تمامه، شناسایی کنیم. در حقیقت، امکان شناسایی علمی کامل موضوع شناسایی و برهم‌کنش‌هایش با فضای پیرامونی وجود ندارد. این آن چیزی است که ثنویت موج و ذره خوانده می‌شد. اینک علم به یگانگی این دو قائل است.

این نه بخاطر محدودیت صلاحیت‌های علمی ما و نه بخاطر محدودیت تجربه و نه بخاطر حتی محدودیت نظریه است. این بخاطر خصیصه جهان است. ممکن نیست ماده را بدون تفاعل و برهم‌کنش، شناخت. اما برهم‌کنش را نمی‌توان شناخت بی‌آنکه خلاء کامل نباشد. برای مثال، موج‌ها وجود داشته باشند. نمی‌توان ماده و فضای پیرامونی و ماده و انرژی و ماده و نور را بطور کامل ضد یکدیگر گرداند. نمی‌توان گفت ماده وجود دارد و در مکان و زمان جا به جا می‌شود. زیراهمان‌طور که کوهن تانوجی Cohen-Tannoudji ثابت کرده‌است، در همان زمان، ماده این مکان - زمان را تولید می‌کند و خلاء مکان - مکان ماده را تولید می‌کند. جهانی وجود دارد که ترکیبی تقسیم‌ناپذیر از ماده - نور - انرژی - خلاء - مکان - زمان است. کوچک‌ترین واحد ماده یک شیء نیست. یک رابطه، یک تفاعل و برهم‌کنش، چیزی است که آن را «کانتوم عمل» می‌خوانند. «الکترون بدون فوتون‌های بالقوه در اطرافش، قابل فهم نیست». و این فوتون‌های بالقوه یا مجازی، در شمار عناصر خلاء کوانتیکی هستند. بنابراین، الکترون بدون ذرات دیگر وجود ندارد. خود خویشتن را توصیف و تشریح نمی‌کند. زیرا برای وجود داشتن نیاز به فضای پیرامونی دارد.

۴. این اندریافت جدید از پدیده است که بسا مهم‌ترین نوآوری نظریه کوانتیک است. مفاهیم کوانتیک دیگر به شیء بالقوه راجع نمی‌شوند، بلکه به پدیده‌ها راجع می‌شوند. پدیده یک واقعیت فیزیکی است وقتی شرایط نیک

سنجیده مشاهده، برای شناسایی آن فراهم هستند. تشخیص شرایط مشاهده، تسلط کامل بر تمامی اعمال اندازه‌گیری را ایجاد می‌کند: تدارک سامانه و دستگاه، تعیین تمامی مراحل به ترتیبی که، یک به یک، بشیوه تجربی، مشاهده‌کردنی باشند و دریافت و ضبط علائم فرآورده جفت و جوری سامانه با دستگاه اندازه‌گیری.

پدیده کوانتیک که این‌سان شناخته می‌شود، کاملاً غیر از شناسایی رویدادی است که فعل‌پذیرانه موضوع مشاهده و شناسایی می‌شود. پدیده کوانتیک که این‌سان اندریافت می‌شود، یک امر واقع تجربی است که آگاهانه ساخته و تهیه شده باشد. این تغییر سطح و منزلت مفاهیم، در مقایسه با روش علمی معمولی که شناسایی حاصل از آن، ابهامها و نواقص بسیار بار می‌آورد، نوآوری بس مهمی است. پذیرش این روش در تعریف و تشریح پدیده‌ها، بمعنای وجود واقعیت عینی، مستقل از مشاهده نیست. تنها بدین معنی است توجه به ویژه‌گی بی‌اعتباری شناسایی به روش معمول است که مدعی تعریف و تشریح مستقیم واقعیت مستقل است. در نظریه کوانتیک از عینیت چشم پوشی نمی‌شود، بلکه عینیت به یمن مجموعه‌ای از کارهای علمی و مشی علمی کامل به شناخت می‌آید. در حقیقت، هیچ شناختی به روش کوانتیک، به تنهایی، شناخت تمامی واقعیت موضوع شناسایی نیست. اما آن مقدار از واقعیت که شناخته می‌شود، اعتبار علمی دارد.

۵. اما نظر کانت راهبر فیزیک دانان شده: او بر این نظر بود که پدیده چیزی است که در زمان و در مکان پدیدار می‌شود و موضوع تجربه علمی می‌گردد. لذا، پدیده غیر از شیئی بالقوه است. بدین‌قرار، مفهوم پدیده از نظر کانت، هرچیزی است که شناسایی آن به تجربه ممکن باشد. به سخن دیگر، آنچه اشیاء از لحاظ ما، از منظر شیوه شناخت ما، هستند، غیر از ذات، شیئی فی‌نفسه، اند که عقل می‌تواند بدان بیانیدشد اما نمی‌تواند آن‌را بشناسد.

کانت بر این‌است که پدیده جهان نیست. زیرا شناسایی آن نیاز به قصدیت خاص انسان دارد که واقعیت را عمیقاً تغییر می‌دهد. این توجه کانت به نقش مشاهده‌گر است که نظر فیزیک‌دانان فیزیک کوانتیک را به خود جلب کرد.

بخصوص در اوائل کار اینان. نحله کپنهاک خود را جانبدار فلسفه کانت خواند تا بتواند هر نظری را نقد کند که در قالب منطق صوری و به استناد قانون علیت اظهار می‌شد.

کانت بر این بود که خاصه کُنه واقعیت، این‌همانی باخود و حالت ثابت (positivité) است. حال آن‌که ماده که تفاعل می‌کند، تغییر می‌کند، متناقض است و هرگز با خود این‌همانی ندارد. کانت بر این بود که **تغییر یک ویژه‌گی به ضد خود غیر ممکن است و تغییر خودجوش درون، بدون عمل بیرونی، ناممکن است و فیزیک کوانتیک مثال‌های فراوان، همه مصدق نظر کانت، را ارائه می‌کند.**

ج. امرواقع اجتماعی بمتابه نهاد (۱۶):

در فصل دوم، نظر مارسل موس را در باره امرهای واقع اجتماعی و نقد او را بر نظر دورکیم، آورده‌ایم. در این‌جا، نظر او و پل فوکونه Paul Fauconnet جامعه‌شناس را، در این باره که امرهای واقع نهاد هستند، می‌آوریم:

مجموعه‌ای از امرهای واقع اجتماعی هستند که اهمیت درجه اول دارند. چنان‌که حقوق و اخلاق و دین، بخش عمده‌ای از زندگی اجتماعی را تشکیل می‌دهند. این سه هر چهار بعد زندگی شهروندان، بعد اجتماعی و بعد سیاسی و بعد اقتصادی و بعد فرهنگی را فرامی‌گیرند و راهبر فعالیت‌های آنها هستند.

جای چون و چرا ندارد که هر فرد بر وفق دین و اخلاق و حقوق تعلیم و تربیت می‌جوید. این سه در بیرون فرد، نهادهایی هستند که او پدیدآورنده آنها نیست. زیرا، فرد از بیرون خود، دریافت و برابر آنها رفتار می‌کند. پیش از او بمتابه نهاد برقرار شده‌اند. خواه به فرد دستور داده شده باشد که از آنها سر نییچد و خواه نه، این نهادها پیش از او وجود داشته‌اند و او برای این‌که بداند چگونه باید رفتار کند، از آنها رهنمود می‌گیرد. این نهادها الگوهای پندار و گفتار و کردار در اختیار فرد می‌گذارند. در واقع، از بیرون به درون او نفوذ می‌کنند. در بیشتر موارد از راه تعلیم و تربیت در او نفوذ می‌کنند.

بدین‌سان، هر نسلی از نسل پیش از خود، دستورالعمل‌های اخلاقی، قواعد ادب که باید رعایت شوند و زبان و مزه‌های اصلی را می‌آموزد. همان‌سان که هر کارگری که تازه بکار مشغول می‌شود، حرفه و فنون آن‌را از کارگران پیشین می‌آموزد. در حقیقت، تعلیم و تربیت است که موجود اجتماعی را به هریک از ما، بمثابة موجود فردی، می‌افزاید. موجود اخلاقی به موجود حیوانی، افزوده می‌شود. به‌یمن تعلیم و تربیت است که کودک شتابان اجتماعی می‌گردد. این مشاهده‌ها و بررسی‌ها ما را از ویژه‌گی عمومی‌تر امرواق اجتماعی آگاه می‌کنند: همه رویه‌های عمل‌کردن و اندیشیدن که فرد پیشاپیش برقرارشان می‌یابد و از طریق تعلیم و تربیت به او القاء می‌شوند، امر واقع اجتماعی هستند.

کلمه‌ای باید که این امرهای واقع ویژه را بیان کند. از قرار، کلمه نهاد (institution) بهتر این امرهای واقع را بیان می‌کند. در حقیقت، نهادها مجموعه‌ای از اعمال و اندیشه‌های نهادجسته (نهادینه شده) هستند که فرد خود را در برابر آنها می‌یابد که کم یا بیش خود را به او تحمیل می‌کنند. بدین‌سان، این کلمه هم عادت‌ها و مدها و هم خرافه‌ها و هم تصدیق‌های بلا‌تصور و هم تشکیلات سیاسی و هم سازماندهی‌های حقوقی اساسی را بیان می‌کند. بدین‌سان، نهاد در نظم اجتماعی، همان است که کارکرد (fonction) در نظم زیست‌شناسانه. چراکه دانش زندگی دانش کارکردهای حیاتی است و دانش جامعه، دانش نهادهایی با این تعریف است.

خواهند گفت که نهاد گذشته است و بنابر تعریف چیز بی‌حرکت است و نه چیز زنده و پویا. در جامعه‌ها، در هر لحظه، امور نوروی می‌دهند. از تغییرهای روزانه مُد بگیریید تا انقلاب‌های بزرگ سیاسی و اخلاقی. اما همه این تغییرها، همواره، تغییرهای، به این و آن درجه، نهادهای موجود هستند. هیچ انقلابی جای‌گزینی کامل نظم قدیم با نظم جدید نبوده‌است. انقلاب‌ها جای‌گزینی کامل نظم قدیم با نظم جدید نبوده‌اند، زیرا نمی‌توانسته‌اند باشند. انقلابها تغییرهای کم و بیش سریع و کم و بیش کامل نهادهای موجود بوده‌اند. نهادهای جدید جز با نهادهای قدیم ساخته نمی‌شوند. زیرا نهادهای قدیم تنها نهادهایی هستند که وجود دارند. در نتیجه، برای این‌که تعریف ما شامل باشد، کافی است که خود را

در بند تعریف ایستای نهاد، گرفتار نگردانیم و جامعه‌شناسی را مطالعه نهادهایی
نشانیم که بی‌حرکت انگاشته می‌شوند. در حقیقت، چنین تعریفی از نهاد،
تصور ذهنی از آن است. نهادهای واقعی زنده و پویا و تحول‌پذیر و مدام در
تغییر هستند. قواعدی که در عمل باید رعایت شوند، نه غیر قابل‌تغییر هستند و
نه غیر قابل‌تغییر تعریف می‌شوند. زمان به زمان، تغییر می‌کنند. حال آن‌که
تعریف‌هایی که از آنها می‌شوند، همان‌که هستند می‌مانند. بدین‌قرار، نهادها
زنده‌اند، تشکیل می‌شوند، عمل می‌کنند و زمان به زمان تغییر می‌کنند و
پدیده‌های اجتماعی را تشکیل می‌دهند که موضوع جامعه‌شناسی هستند.
تنها امرهایی که می‌توانند واقع شوند و تعریف نهاد شامل آنها نگردد، امرهایی
هستند که در جامعه‌های بدون نهادها روی می‌دهند. الا این‌که جامعه‌های بدون
نهادها، اجتماع‌هایی هستند که در جا تشکیل و منحل می‌شوند مثل ازدحام‌های
مردم به این و یا آن مناسبت.

فصل چهارم

ویژه‌گی‌های امرهای واقع و تحصیل توانایی شناسایی علمی آنها:

نقل و نقد آرای صاحب نظران در باره امر واقع و پدیده و رویداد را با تعریفی از امر واقع به پایان بردیم که امر واقع را نهاد می‌داند و تعریفی از نهاد بدست می‌دهد. چراکه هم تصدیق صفت مستمر یک رشته از امرهای واقع است و هم تصدیق صفت مستمر امرهای واقع را که دیگران نیز کرده‌اند، دقیق‌تر و شفاف‌تر می‌کند. باوجود این، ویژه‌گی‌های امرهای واقع را که برشمرده‌اند و نیز آنچه در باره تحصیل توانایی شناسایی علمی، گفته‌اند، نقدپذیر می‌دانیم و برآنیم که به یمن نقد، نقص‌ها زدودنی هستند. حاصل بکاربردن و نقد مداوم این‌است:

الف. تحصیل توانایی شناخت علمی امرهای واقع مستمر:

جای تردید نیست که عقل شناسایی کننده از پیش‌داوریها و همه دیگر محدود کننده‌ها باید رها گردد تا که او توانایی شناختن واقعیت را آن‌سان که هست، پیدا کند. اما عقل چگونه بتواند خود را از این همه خالی کند؟ سارتر بر این است که عقل انسان می‌تواند از تعین بدرآید و به نامتعین درآید. آزادی را همین می‌داند. نظر او، در کتاب رشد (نوشته ابوالحسن بنی‌صدر)، نقد شده‌است. در این‌جا، پرسش پیش روی ما این‌است: آیا عقل با بیرون رفتن از تعین، از داشته‌های خود تهی می‌شود؟ پاسخ این پرسش را بجوییم:

۱. نامتعینی که هر متعینی در آن است، اگر خلاء باشد، هم عقل نمی‌تواند به خلاء درآید و در همان حال با واقعیت رابطه برقرار کند، چه رسد به شناسایی آن، و هم بنابر قول سارتر، خلاء کامل نیستی است و وجود ندارد تا عقل در آن درآید. در عوض، عقل می‌تواند خودانگیختگی (= استقلال و آزادی) خویش را از یاد نبرد و به یمن اتصال با خودانگیختگی مطلق و در همان حال، علم و هوشمندی و... و خلاقیت مطلق، در موضع آفریدن قرارگیرد و از این موضع، واقعیت را همه جانبه مشاهده‌کند و تفاعل و برهم کش آن‌را با محیط پیرامونی، نیز، شناسایی کند. بنابراین،

۲. رهایی از ثنویت، بمثابة اصل راهنما، بدین خاطر که ثنویت عقل را از خودانگیختگی خویش غافل و دیدگاهش را محدود به دو محور می‌کند، ضرور است. بدین قرار، نه تنها اهل تحقیق که همه انسان‌ها نیازمند رها کردن عقل خویش از زندان ثنویت هستند تا عقل‌هاشان خودانگیختگی خویش را باز یابند.

موازنه عدمی را اصل راهنما کردن و تمرین آن، هم عقل را از خود انگیختگی خویش برخوردار می‌کند و همه او را به این‌همانی با خودانگیختگی مطلق توانا می‌کند. در حقیقت، موازنه عدمی استقلال بمثابة این‌همانی با هستی هوشمند و توانا و دانا و خلاق و... است و آزادی بمنزله این‌همانی با او بودن در مقام خلق است: موازنه عدمی این دو این‌همانی است.

۳. بنابراین که دانشی که محقق بدست می‌آورد، علم قطعی نیست،
۳/۱. هر دست‌آورد علمی نقدپذیر است و سزا است که هر تحقیقی صفت دائمی بجوید؛

۳/۲. بر محقق است که علم خالی از ظن و گمان، بنابراین، خالی از مجاز بجوید. به خود، نقدپذیری علمی را که یافته است، یادآور شود و نقد کار علمی خویش را دائمی‌کند. و

۳/۳. بداند که علم کارش شناسایی است و در یکی از دو ترکیب، ترکیبی که در رابطه قوا بکار می‌رود و ترکیبی با حقوق که در رابطه حق با حق بکار می‌رود، شرکت می‌کند. بنابراین، بکار توجه از نوع تجویز کردن یا تجویز نکردن نباید گرفته شود. آنچه، در قرن بیستم و این سالها از قرن بیست و یکم مسیحی، بر بشر و بر طبیعت رفته‌است، گویای بزرگی خطر ناشی از دادن محل عمل و کارکرد اندیشه راهنما به علم است.

با رعایت این رهنمود، نه تنها پیش از آغاز تحقیق و در جریان آن که بعد از آن نیز، عقل، به یمن موازنه عدمی، خودانگیخته‌گی، در اتصال با خودانگیخته‌گی مطلق، می‌ماند.

هرگاه به بعد از تحقیق نیز توجه می‌شد، نه مرام‌ها پیدا می‌شدند که جانبداران‌شان آنها علم‌الیقین بیان‌کنارند و نه جنگ و... بر سر قدرت که محض توجه و فریب، جنگ و... بخاطر دین و مرام، خوانده می‌شوند، امرهای واقع مستمر می‌گشتند.

۴. بدین‌قرار، بنا را بر جبر‌گذاردن، عقل را از شناسایی ناتوان می‌کند. درجا، محقق را برآن می‌دارد که حکم‌کند: امرواقع از بیرون خود را به انسان تحمیل می‌کند. غافل از این‌که

۴/۱. کانت بر این نظر بود که «تغییر خودجوش درون، بدون عمل بیرونی، ناممکن است». نظر او را که نقد کنیم، به این نتیجه می‌رسیم: زندگی خودانگیخته‌است. هر موجود زنده خودانگیخته‌ای رشد می‌کند. هرگاه با محیط زیست در تفاعلی باشد سازگار با رشد خودانگیخته، او، با عوامل موجود در محیط زیست، در توحید است. اما اگر، با عوامل محیط زیست، در تفاعلی مخل خودانگیخته‌گی بگردد، با آنها در تضاد است. در رابطه نوع اول، تفاعل با عوامل محیط زیست، بیرون را به درون می‌آورد و از خود می‌کند. مثل تنفس هوای پاک. در رابطه نوع دوم، عامل بیرونی به درون وارد و توحید درونی را با تضاد درونی جانشین می‌کند. مثل ورود میکروب به بدن و ایجاد بیماری. در این رابطه، تا درون مساعد پذیرفتن عنصر یا عناصر بیرونی نگردد، عنصر یا عناصر بیرونی اگرهم به درون درآید و یا

درآیند، به فعل و انفعال با عنصر یا عناصر درونی توانا نمی‌شود و یا نمی‌شوند. بدین‌قرار، آمادگی درون، سبب به درون درآمدن عنصر یا عناصر بیرونی و فعل و انفعال با عنصر یا عناصر درونی می‌شود و تضاد پدید می‌آورد و تغییر روی می‌دهد. نیک که بنگریم، می‌بینیم، درونی بیرونی و بیرونی درونی می‌شود. در مثال میکروب، این عامل به درون تن وارد می‌شود. در درون، در ترکیبی وارد می‌شود که سبب تجزیه‌ای و یا تجزیه‌هایی می‌شود. بنابراین، در درون، ترکیبی پدید می‌آید که نسبت به تن، بیرونی است. در آنچه به امرهای واقع مربوط می‌شود، تفاعل فرد و یا گروه با آن، تنها یک نوع، نوع نفوذ از بیرون به درون نیست. و

۴/۲. امرواق از بیرون نمی‌تواند به درون نفوذ کند و آدمی را مطیع خویش بگرداند، مگر این که آدمی درونی پذیرای جبر امر واقع داشته باشد. برای مثال، این امر که زبان، پیش از آدمی وجود دارد و از بیرون به او تحمیل می‌شود، غیر از این که آدمیان قوه ناطق دارند و پدیدآورندگان زبان هستند و بایکدیگر در تفاعلند، زبان جبرآور غیر از زبان آزادی است. در حقیقت،

- یک زبان قدرت است و در تنظیم روابط قوا بکار می‌رود. این زبان جبرآور است و کلمه‌ها و جمله‌هایی را به آدمی تحمیل می‌کند که ویژه‌گی‌های زبان قدرت را دارند.

- اما اگر رابطه قوا نباشد، زبان ترجمان خودانگیختگی تفاعل کنندگان می‌شود و ویژه‌گی‌های زبان آزادی را پیدا می‌کند. این زبان از بیرون تحمیل نمی‌شود بلکه درون آن را تولید و با بیرون (طرف دیگر رابطه) رابطه همکاری را تنظیم می‌کند. دقت را که بیشتر کنیم، می‌بینیم، وقتی رابطه قوا نیست، رابطه دو طرف، رابطه درون با بیرون نیست، رابطه دو درون، دو خودانگیختگی با یکدیگر است. این رابطه نه تنها جبر را بی‌محل می‌کند، بلکه تعیین‌زدایی را با محل و بر گستره استقلال و آزادی عقلهای در رابطه می‌افزاید. هرگاه رابطه، رابطه با خداوند باشد، بی‌کران می‌گردد. زبانی هم که انسان وقتی در مقام خلق بکار می‌برد، این زبان است.

۵. دین و اخلاق و حقوق سه امر واقعی که نهاد خوانده شوند، جدا و بریده از یکدیگر نیستند. مجموعه‌هایی که هریک حساب و کتاب جداگانه داشته باشند، نیز نیستند. بایکدیگر پیوند دارند. تغییر نهاد نیز در تغییرهای شکلی خلاصه نمی‌شود. توضیح این‌که

۵/۱. بنابر این که دین بیان استقلال و آزادی باشد، حقوق را در بر می‌گیرد و اخلاق نیز، در سنجش، حقوق را و حاصلهای تجربه‌ها را که از عمل به حق و یا عمل به ناحق، حاصل می‌شوند را بمنزله قواعد، بکار می‌برد. پس هرگاه اخلاق، اخلاق استقلال و آزادی باشد، در فراخنای دین بمثابة بیان استقلال و آزادی قرار می‌گیرد. بنابراین، دین و حقوق و اخلاق در دو جهت تغییر می‌کنند: یکی در جهت از خود بیگانگی در بیان قدرت (دین) و در تعریف شدن به قدرت (حقوق) و ارزشهایی که ترجمان قدرت هستند (ارزشهای اخلاقی). و دیگری، در جهت بازیافتنش بمثابة بیان استقلال و آزادی (دین) و اخلاق استقلال و آزادی و بازتعریفش به ویژه‌گی‌های حق (حقوق). این تغییر در نهادهای قدرت محور را تغییری می‌خوانیم که فرآورده‌جانشین ثنویت شدن موازنه عدمی است.

۵/۲. تغییر اول اگر با تغییر دومی همراه شود، پدیده انقلاب را بوجود می‌آورد: تغییر رابطه انسان با نهاد و هدف. هرگاه نهادها بر اصل موازنه عدمی بازساخته گردند، در جا، محل رهبری کننده را به انسان می‌سپارند و خود در محل وسیله قرار می‌گیرند و هدف را نیز انسان تعیین می‌کند. بدین‌قرار، رابطه انسان و نهاد و هدف که در روابط قوا، این‌است: نهاد ← انسان ← هدف، در رابطه حق با حق می‌شود: انسان ← نهاد ← هدف.

این دو تغییر هم ممکن و هم انقلاب بمعنای واقع کلمه هستند و بدین انقلاب، انسان خودانگیختگی خویش را باز می‌یابد. بدیهی است محقق نمی‌تواند منتظر به انجام رسیدن این انقلاب در سطح جامعه بنشیند. اما خود او می‌تواند در رابطه خود با نهاد، این انقلاب را متحقق کند. بر او است که بداند بدون به انجام رساندن این انقلاب، توانایی شناخت علمی را پیدا نمی‌کند. در حقیقت، محقق نمی‌تواند خود را از اندیشه راهنما خالی کند.

بنابراین از حقوق و اخلاق نیز نمی‌تواند خالی شود. پس بر او است که بر اصل موازنه عدمی، به نقد این سه، آنها و رابطه خود با آنها را تغییر دهد.

۶. وضعیتی که، در آن، امرهای واقع این و آن شکل را به خود می‌گیرند، تغییرپذیر است. بدین خاطر است که امور واقع مستمر نیز، با تغییر وضعیت، تغییر شکل می‌دهند. برای مثال، ربا یک امر واقع مستمر است. اما در طول تاریخ، با تغییر وضعیت، تغییر شکل می‌دهد. حتی، در یک زمان، بنابر وضعیت‌ها، این و آن شکل را بخود می‌گیرد. چنان‌که ربا همان شکل را که در وضعیت ایران دارد، در وضعیت اروپا ندارد.

از این رو، شناخت امر واقع، از جمله امرهای واقع مستمر، از شناخت وضعیتی که در آن، عمل می‌کند و شکل می‌گیرد، جدا نیست. توجه به این امر که استمرار امر واقع به ما می‌گوید که وضعیت‌هایی که از تغییر پدید می‌آیند، «نامتغیرها» - باوجود این تغییرپذیر - نیز دارند که به ما می‌گویند چرا امرهای واقع استمرار جسته‌اند. لذا، شناسایی «نامتغیرها» و متغیرهای امرهای واقع واجد بیشترین اهمیت است.

ب. ویژه‌گی‌های امرهای واقع مستمر:

گرچه امرهای واقع مستمر از یک نوع نیستند، اما ویژه‌گی‌ها دارند که در همه آنها که از یک نوع هستند، اشتراک دارند:

۱. وجود دارند. هم دوستی وجود دارد و هم دشمنی وجود دارد. هم نیرو وجود دارد و هم زور که از خود بیگانه آن‌است. هم حق وجود دارد و هم ناحق وجود دارد. هم راست وجود دارد و هم دروغ که پوشاندن راست است.

...

بدین‌قرار، امرهای واقع مستمر، بلحاظ رابطه‌ای که اظهار می‌کنند و نقش حق یا قدرت در ایجاد و استمرار و شکل به شکل شدن‌هاشان، با تغییر وضعیت، انواع پیدا می‌کنند:

۲. امرهای واقع مستمری که در ترکیب آنها زور شرکت دارد و امرهای واقعی که زور در ترکیب آنها شرکت ندارد. برای مثال، قتل یک امر واقع مستمر است. این امر گویایی می‌کند از رابطه قوا میان قاتل و مقتول. قتل گویای ترکیبی است از پول و علم و فن و زور که در رابطه قوا بکار رفته‌است. و نیز، دوستی و همکاری امر واقع مستمری است. این امر واقع گویایی می‌کند از رابطه دوستی و ترکیبی که در این رابطه بکار می‌رود. در این ترکیب زور نیست، حقوق هستند.

۳. امرهای واقعی که بیانگر روابط قوا هستند و در ترکیبی که در این رابطه بکار می‌رود، زور وجود دارد، درونی/بیرونی هستند و جبر خود را به دو طرف رابطه تحمیل نیز نمی‌کنند. زیرا هر دو طرف می‌توانند از روابط قوا خارج شوند. تنها وقتی گرفتار جبر آن می‌شوند که عقل آنها یکسره از خودانگیختگی خویش غافل، بنابراین، اراده هر دو آنها، دست کم یکی از آنها، منحل و هر دو و یا یکی از آنها آلت فعل رابطه خصومت و پویایی‌های آن می‌شوند یا می‌شود. در مثال قتل، دوطرف می‌توانند از رابطه خصومت خارج شوند. اما اگر در این رابطه بمانند، پویایی‌های خصومت هستند که اختیار را از هر دو، یا از قاتل می‌ستانند. بدین‌قرار، روش‌شناسان از این پویایی‌ها غفلت کرده و امر واقع را نسبت به انسان خارجی دانسته‌اند و حکم کرده‌اند بر این که جبر خود را به او تحمیل می‌کند. بر محقق است که از شناسایی پویایی‌ها غفلت نکند.

۴. امرهای واقع یا تناقض در بردارند و یا تناقض در برندارند. وقتی امر واقعی ترجمان روابط قوا است، دوطرف رابطه در تضاد بایکدیگر می‌شوند و ترکیبی که برضد یکدیگر بکار می‌برند، به ضرورت تناقض در بردارد. برای

مثال، دروغی که یک طرف به طرف دیگر می‌گوید و یا هر دو طرف به یکدیگر می‌گویند، هم بیانگر رابطه تضاد میان آنها و هم تناقض دربردارد. از این رو شناسایی امر واقع، بلحاظ داشتن و یا نداشتن تناقض بسی مهم است. زیرا محقق را از چونی و چرایی پیدایش امر واقع و استمرار آن آگاه می‌کند.

در حقیقت، رابطه قوا رابطه تضاد - به درجات مختلف - است و در همان حال ماهیتی متناقض دارد. رابطه قوایی که جز این باشد، وجود ندارد. برای مثال، وام‌دادن و وام‌گرفتن دو امر واقع مستمر هستند. وام‌دهنده و وام‌گیرنده در رابطه قوا هستند. بهره پول، بیانگر رابطه قوا است؛ وام‌گیرنده (ضعیف) به وام‌دهنده (قوی) بهره پول را می‌پردازد. بهره تناقض‌آمیز و گویای وجود تناقض ماهوی رابطه است. توضیح این که رابطه قوا میان این دو ناقض حق است. بهره هم میزان نقض حق را گزارش می‌کند و هم خود متناقض است. زیرا، از جمله، تعریف پول را بمثابه وسیله مبادله نقض می‌کند و خود آن را کالایی برخوردار از قدرت می‌گرداند (= رجحان نقدینه). افزون بر این، گویای از خود بیگانه شدن فعالیتها و روابط اقتصادی در جامعه است.

روش‌شناسان از این مهم نیز غافل مانده‌اند.

۵. امرهای واقعی که ترجمان روابط قوا هستند، گویای این یا آن تبعیض نیز هستند. در برابر، امرهای واقعی که بیانگر روابط قوا نیستند، تبعیضی را نیز گزارش نمی‌کنند. برای مثال، تبعیض‌های موجود در جامعه‌ها امرهای واقع مستمری هستند که روابط قوا در این جامعه‌ها را گزارش می‌کنند: نابرابریها که تبعیض خوانده می‌شوند، همه بیانگر روابط قوا هستند. برای مثال، در رابطه قوا، تبعیض بسود قوی‌تر وجود دارد و در رابطه دوستی، تبعیض وجود ندارد.

تبعیض‌ها که استمرار دارند، بنابر تغییر وضعیت، شکل عوض می‌کنند. باوجود این، تبعیض‌هایی هم هستند که مستمر نیستند. برای مثال، وقتی

مردمی اجتماعی می‌کنند، کسانی خود را نظم‌دهنده و سخنگوی جمع می‌کنند و جمعیت فعل‌پذیرانه، تبعیض بسود آنها را می‌پذیرد. با انحلال اجتماع، این تبعیض نیز از میان می‌رود. هرگاه محقق برآن شود که ماهیت این‌گونه تبعیض‌ها را بشناسد، برآن می‌شود که رابطه آن‌را با تبعیض‌های مستمر، بجوید. یافتن این رابطه بسی مهم است. زیرا تحقیق در این‌که امرهای واقع مستمر هستند که امرهای واقع غیر مستمر (مستحدث) را تولید می‌کنند و یا امرهای واقع ناپایدار جز در رابطه با امرهای واقع مستمر پدید نمی‌آیند و یا مستقل از آنها می‌توانند پدید آیند، از لحاظ کمال جستن تحقیق و کاربرد دانشی که حاصل آن‌است، اهمیتی تعیین‌کننده دارند.

روش‌شناسان و شناسایی‌کنندگان امرهای واقع، دانسته‌اند که امرواق امرواق تولید می‌کند. اما بجا است که رابطه‌های امرهای واقع مستمر و ناپایدار به دقت شناسایی شوند.

۶. امرهای واقع صفت مبهم پیدا می‌کنند وقتی بیان روابط قوا هستند و صفت شفاف پیدا می‌کنند وقتی بیان‌گر روابط حق با حق هستند. پدیدارشناسان بخشی از پدیده که به روشنی در می‌آید را پدیدار می‌خوانند. راستی این‌است که پدیده‌هایی که بیان‌کننده روابط قوا نیستند، شفاف در منظر عقل خودانگیخته قرار می‌گیرند. برای مثال، شفاف بودن از ویژه‌گی‌های حق است و مبهم بودن نیز از ویژه‌گی‌های ناحق است. چنان‌که دروغ بدین‌خاطر که حق را می‌پوشاند، به ضرورت مبهم است و راست چون همان‌که هست در معرض دید عقل خودانگیخته قرار می‌گیرد، شفاف است. از این‌رو، صفت کامل و شفاف، صفت امرهای واقعی هستند که ترجمان حق یا حقوقی هستند.

بدین‌قرار، شناسایی ماهیت امر واقع، ضرور است. زیرا، به‌یمن ابهام‌زدایی، ماهیت، یعنی آنچه پوشیده می‌شود، شناسایی می‌گردد و، بدین شناسایی، علم کاربرد پیدا می‌کند. روش‌شناسان از این امر نیز غفلت کرده‌اند. بدین‌خاطر است که علوم اجتماعی نتوانسته‌اند بکار سالم‌سازی جامعه‌ها آیند. بسا بخاطر اصل راهنمای عقلها شدن ثنویتی که، بنابر آن، امور واقع فعاند و

شهروندان فعل‌پذیر، ناگزیر از تن‌دادن به جبر آنها شده‌اند و مانده‌اند. فعل‌پذیری و تقدیرگرایی شمار بزرگی از مردمان بخاطر اعتیاد به اطاعت از اوامر و نواهی قدرت است و مایه این اعتیاد، اصل راهنمای عقلا گشتن ثنویت است.

تشخیص این دو نوع امر واقع نیازمند عقل خودانگیخته، بنابراین، برخورداری از توانایی است که از چگونگی تحصیل آن، در قسمت اول، سر درآوردیم.

۷. امرهای واقع مستمر جملگی جهان‌شمول هستند. ولو اشکال آنها از جامعه‌ای به جامعه دیگر، بلحاظ نایکسانی وضعیت‌ها، نایکسان می‌شوند. چراکه هم رابطه قوا جهان‌شمول است و هم رابطه حق با حق و هم حق جهان‌شمول است. هر دو این رابطه‌ها نیز همه مکانی هستند. با این تفاوت مهم که رابطه قوا وقتی هست که انسانها برقرارش می‌کنند و با بیرون آمدن از آن، دیگر نیست. اما حق با برقرارکردن رابطه قوا از میان نمی‌رود، برجا می‌ماند و برقرارکنندگان روابط قوا از آن غافل می‌شوند.

امرهای واقع مستمر همه زمانی هستند. چون هم رابطه قوا همه زمانی است و همه رابطه حق با حق. ولو در هر زمان، بنابر تغییر وضعیت، شکل آنها تغییر کند.

اینک اهمیت نوع تغییری را در می‌یابیم که محقق باید شناسایی کند: در حقیقت، هرگاه وضعیت، در بن‌بنیاد، تغییر نکند و برای مثال، فرآورده روابط قوا بماند، تغییر امر واقع مستمر، در تغییر شکل خلاصه می‌شود. مثل ربا که از باستان تا امروز، با تغییر وضعیت، ربا مانده‌است با شکلهای گوناگون. اما اگر وضعیت تغییر کند بلحاظ انحلال روابط قوا و استقرار روابط حقوق با حقوق، امرهای واقع مستمری که بیان‌گر روابط قوا هستند، نیز، از میان می‌روند. بنابراین، امرهای واقع مستمر، صفت مستمر را از تقدیر جبر نمی‌گیرند. بمحض تغییر پدیدآورنده‌ها و وضعیت، می‌توانند از میان بروند. برای مثال، دولت‌ها بمثابه امر واقع مستمر هستند اما بسا شده‌است که از میان نیز رفته‌اند. تغییر دولتهای استبدادی وقتی با دموکراسی شورایی جانشین

می‌شوند، غیر از تغییر آنها است وقتی با دموکراسی بر اصل انتخاب‌جانشین می‌شوند. اما با هر یک از این دو نوع جانشینی، نوع تغییر دولت یکی نیست. در اولی از میان برخاستن است و در دومی، پایبندی نسبی به حقوق پیدا کردن است. از این‌رو، شناسایی عوامل پدیدآورنده و استمرار بخشنده ضرور است. تشخیص تغییرها از یکدیگر نیز ضرور است.

۸. امرهای واقع‌مستمر، همه پیش از تولد نسل جدید وجود ندارند. شماری از آنها با تولد هر انسان پدید می‌آیند چراکه حقوق ذاتی حیات هستند. حقوق ذاتی حیات و امرهای واقعی که گویای این حقوق هستند، ولو استمرار دارند اما عمل به حقوق ذاتی ایجابشان می‌کند. بنابراین، شناسایی نوع رابطه امر واقع با انسان از تمام اهمیت برخوردار است. در حقیقت،

۸/۱. انسانهای آگاه بر حقوق ذاتی حیات خویش اندک شمارند و از آنها، کسانی که زندگی را عمل به حقوق کنند، کم‌شماری از آن اندک شمارند. دلیل آن، زیادت تولید بر مصرف و بزرگ شدن مداوم سهم فرآورده‌های تخریبی از کل تولید و آلودگی محیط زیست و کاهش منابع موجود در زمین و فراگیر شدن خشونت است. اگر حیات بر روی کره زمین برجا است، بخاطر آن است که هنوز، بخش بزرگی از فعالیتهای انسانها، عمل به حقوق ذاتی حیات است ولو بر آنها آگاه نیستند. بدین‌سان، این حقوق جبر عمل به خود را به انسان تحمیل نمی‌کنند. این غفلت از این حقوق است که او را گرفتار جبر روابط قوا می‌کند. پدیده‌شناسان از این واقعیت غافل شده‌اند. وگرنه می‌دانستند که بازیافتن آگاهی بر حقوق و عمل به این حقوق، امرهای واقع‌مستمری را منحل می‌کند که در ترکیب آن‌ها زور شرکت دارد؛

۸/۲. حقوقی که پل فوکونه و مارسل موس نهاد می‌خوانند، باز بنابراین که حقوق موضوعه‌ای منطبق با حقوق ذاتی باشند یا نباشند، جبرآور و یا رهاکننده انسان از جبر می‌شوند. از این‌رو، شناسایی نوع رابطه هر امر واقعی با انسان، هم از لحاظ شناسایی واقعیت آن‌سان که هست - دست‌کم نزدیک به آن - و هم از لحاظ کاربرد دانش در تغییر بمعنای تغییر رابطه‌های قوا به رابطه حقوقمندا بایکدیگر، بنابراین، از میان برداشتن امرهای واقعی که

انسان غافل از حقوق خویش را گرفتار جبر خود می‌کند، اهمیتی بتمام دارد.

۹. این راست است که امرهای واقع مستمر با یکدیگر همیاری دارند و یکدیگر را ایجاب می‌کنند. اما نه همه امرهای واقع. توضیح این‌که امرهای واقعی که حقوق هستند با امرهای واقعی که حقوق نیستند، نمی‌توانند همیاری داشته باشند. برای مثال، قدرت بمثابه رابطه قوا و ترکیبی که در این رابطه بکار می‌رود، با حقوقی که ذاتی حیات انسان هستند، نه تنها همیاری ندارند، بلکه بود هریک نبود دیگری است. مثال دیگر، نیرو بمثابه پدیده، کارکردی دارد که زور بمثابه از خود بیگانه آن ندارد. از خود بیگانه‌ساز نیرو، رابطه قوا است. بمحض قطع رابطه، نیرو طبیعت خویش را باز می‌یابد. راست است که کارکرد زور ما را از پدیدآورنده‌اش که رابطه قوا است و بسا چند و چون این رابطه آگاه می‌کند، اما شناسایی امر واقعی که زور است، در حکم دادن بر زور بودن آن، ناچیز نمی‌شود. شناسایی نیرویی که در زور از خود بیگانه شده‌است، نیز، ضرور است. به یمن این شناسایی است که محقق چند و چون رابطه قوا و نیز عوامل ذهنی و عینی برانگیزنده دو طرف رابطه را نیز شناسایی می‌کند. نوع ترکیبی که زور در آن شرکت دارد و سهم هریک از عناصر ترکیب‌کننده را نیز شناسایی می‌کند. کارکردها، بنا بر نوع رابطه قوا و نوع ترکیب را نیز تشخیص می‌دهد. در ترکیب ذهنی طرفهای رابطه، سهم مجاز را نیز شناسایی می‌کند.

اهمیت این شناسایی‌ها در آن است که محقق در می‌یابد محل عمل اندیشه راهنمای برقرارکنندگان روابط قوا کجاست. راست است که دین و مرام در زندگی هر انسان نقش دارند زیرا انسان بدون اندیشه راهنما وجود ندارد، اما هم شناسایی اندیشه راهنما مهم است و هم محل عمل، بنابراین، کارکرد آن. برای مثال، آیا اندیشه راهنما در ترکیبی که در رابطه قوا بکار می‌رود، شرکت می‌کند یا خیر؟ پاسخ این پرسش، محل عمل فکر راهنما را معلوم می‌کند. هرگاه تحقیق به این نتیجه بیانجامد که محل عمل دین و مرام تصدیق یا تکذیب امری است که قرار است واقع شود، عامل و یا عوامل پدیدآورنده

مانده در پرده، در معرض شناسایی قرار می‌گیرد و یا می‌گیرند. لذا، شناسایی کارکرد از شناسایی محل عمل جدایی‌ناپذیر است. در حقیقت، دین یا مرام محل عمل دیگری نمی‌تواند پیدا کند زیرا هر کردن یا نکردنی نیاز به توجیه و تجویز دارد.

۱۰. از رهنمودهایی که سزا است محقق بکارشان برد و نیز از ویژه‌گی‌های امرهای واقع مستمر که تا بدین‌جا شناسایی شدند، این ویژه‌گی بر ما پدیدار می‌شود: امرهای واقع مستمر از مرز مجاز تا علم، انواع دارند. بنابراین که مجاز مطلق هم‌سنگ خلاء است و تولید شدنی نیست، پس از مرز مجاز بدین‌سو تا علم - که ویژه‌گی حق است - ترکیب‌هایی از امرهای واقع مستمر وجود دارند. بنابراین، در شناسایی ترکیب امر واقع مستمر، از علم و مجازی که در ترکیب آن شرکت دارند، چاره نیست.

اهمیت این شناسایی را علم مطلق انگاری نظریه بر ما معلوم می‌کند. این نظریه‌ها بودند و هستند که یا مایه ساختن و رواج دادن بیان‌های قدرت شدند و می‌شوند و جنگ و دیگر انواع خشونت‌ها را توجیه کردند و می‌کنند و یا بعنوان نظریه علمی محل دین و مرام را اشغال کردند و گرایش به مادی‌گری و به خدمت قدرت درآمدن را همگانی کردند و «فزونی مصرف بر تولید» را واجب‌کردند که هر انسان روی زمین باید بدان عمل‌کند. بنابراین، تخریب روز افزون انسان بمثابه مجموعه‌ای از استعدادها و طبیعت و منابع موجود در آن‌را سبب شدند. بدین‌قرار،

۱۰/۱. نه تنها شناسایی امر واقع می‌باید علمی باشد و نقدپذیر، بلکه دانسته باشد که شناسایی باید شناخت عوامل پدید آورنده و ترکیب و کارکرد یا کارکردها و چگونگی قرارگرفتن امر واقع در وضعیت را در برگیرد. و

۱۰/۲. بنابراین، هرگاه اندیشه راهنمای شناسایی‌کننده، بیان قدرت باشد، شناسایی او خلاءها در برخواهد داشت که قدرت - که بیشترین سهم در ترکیب آن‌را زور دارد - پر می‌کند. بنابراین، «شناسایی» او یا محل عمل و کاربرد دین و مرام را پیدا می‌کند و یا در توجیه بیان قدرتی که اندیشه راهنما است، بکار می‌رود.

بدین قرار، شناسایی علمی نمی‌باید به قصد اثبات و یا انکار فکراهنمایی انجام بگیرد و نیز نمی‌باید با هدف دادن وظیفه تعیین واجب و حرام به علم، به عمل درآید.

۱۱. شناسایی کنندگان امرهای واقع ما را آگاه کرده‌اند که امرهای واقع از یکدیگر پدید می‌آیند و علت و معلول یکدیگر می‌شوند. بریافته آنها می‌توان یافته‌های زیر را افزود:

۱۱/۱. امرهای واقع ناپایدار فرآورده امرهای واقع مستمر هستند. برای مثال، تشکیل اجتماع مردم امر واقع مستمری است و این امر واقع مستمر است که امرهای واقع ناپایدار را پدید می‌آورد که با پایان یافتن اجتماع، ناپدید می‌شوند. بنابراین،

۱۱/۲. امرهای واقع مستمری که جهان شمول هستند - وهمه امرهای واقع مستمر جهان شمول نیستند مثل ختنه کردن دختران - را محدود به زمان گذشته و یا حال) و مکان (این و آن جامعه) کردن، همان اندازه غیر علمی است که وارونه این کار. افزون بر این،

۱۱/۳. امرهای واقع مستمر بلحاظ محدود کردن قلمرو اندیشه و عمل انسان و یا بی‌کران کردن قلمرو اندیشه و عمل، انواع دارند. بنابراین، شناسایی علمی امرهای واقع مستمر، از این منظر نیز، باید به شناسایی انواع امرهای واقع بیانجامد. برای مثال، آزادی وقتی به قدرت تعریف می‌شود (آزادی هر کس تا جایی است که آزادی دیگری از آنجا شروع می‌شود) همان نیست که وقتی آزادی بیرون رفتن از تعیین (تعریف سارتر) و یا حالت خلق بگاز این‌همانی جستن با هستی (تعریف بنی‌صدر). اولی محدود کننده و دومی و سومی رهاکننده از محدوده‌اند.

در حقیقت، امرهای واقعی که در ترکیب آنها زور وجود دارد، به میزانی که وجود دارد، جبرآور و محدودکننده‌اند. لذا، شناسایی دین و مرام و حقوق و اخلاق، از منظر محدودکننده و یا رهاکننده از محدوده‌ها تا بخواهی واجد اهمیت است.

۱۲. قول دورکیم را در باره جرم و نقد خود بر آنرا باز می‌آوریم تا در امرهای واقع مستمر از منظر توان تخریب بنگریم و از این منظر نیز، امرهای واقع را از یکدیگر تمیز دهیم:

● دورکیم می‌گوید:

بدین‌سان، ما با نظری که حاصل بحث است روبرو می‌شویم که متناقض می‌نماید. زیرا با قرارداد جرم در شمار پدیده‌های موضوع جامعه‌شناسی، نه تنها می‌گوییم: پدیده جرم، گرچه تأسف آور، اما اجتناب‌ناپذیر و ناشی از سرشت زشت تصحیح‌ناپذیر انسان است، بلکه بر گفته خود می‌افزاییم: پدیده عامل سلامت جامعه است. بخشی جدایی‌ناپذیر از هر جامعه سالم است. این نتیجه، در دید نخست، بسی شگفت‌آور است. با وجود این، وقتی بر این شگفت‌زدگی چیره می‌شویم، آسان دلایل عادی بودن آنرا درمی‌یابیم و تصدیق می‌کنیم: جرم عادی است. زیرا هیچ جامعه‌ای که در آن جرم نباشد، وجود ندارد. برای این‌که در یک جامعه مفروض اعمالی روی ندهند که جرم هستند، باید که در همه وجدانها فردی، بدون استثناء از احساسات حامی قانون مجازات مجرمان به میزان ضرور، پر باشند و بر اثر وقوع جرم جریحه‌دار بگردند تا که احساسات مخالف را مهار کنند. اگر هم چنین بگردد، باز هم جرائم از میان نمی‌روند، تنها شکلشان تغییر می‌کند. زیرا علتی که بدین‌سان سرچشمه‌ها را خشک می‌کند، درجا، سرچشمه‌های جدید را باز می‌کند.

● نقد نظر دورکیم: احساسات نیک گزارشگر معرفت بر حقوق و عمل به حقوق و با یکدیگر رابطه حق با حق برقرار کردن هستند. هرگاه در جامعه‌ای افراد به حقوق خویش عمل کنند، رابطه‌ها حق با حق می‌شوند و جرائم که از اشکال روابط قوا هستند، بی‌محل می‌شوند. مؤلف به احساسات جمعی در حمایت از حقوق جزا، سخن می‌گوید و نه از حقوق ذاتی حیات. معرفت به حقوق و عمل به حقوق، غیر از بی‌زاری از خون‌ریزی و خون‌ریزان است. چرا که احساسات، بنا بر موقع و بنا بر نوع توجیه یک امر واقع، تغییر می‌کنند. حال آن‌که عمل‌کنندگان به حقوق، همواره، عمل ناحق را بی‌محل می‌کنند. بدین‌سان، اگر دورکیم از این حقوق سخن می‌گفت، به جرم صفت جبری نمی‌داد و

می دانست که هرگاه جرم را جدایی ناپذیر از جامعه سالم بدانیم، ناگزیر باید حد مطلوب آن را نیز تعیین کنیم. وگرنه، فراوانی جرائم دلیل سلامت بیشتر جامعه گمان خواهد رفت.

در حقیقت، اگر جرائم را بمثابة امرهای واقع مستمر، دائمی بشماریم، لاجرم نه درمان پذیر می شوند و نه می توان مانع برهم افزوده شدنشان شد. چراکه روابط قوا بر هم می افزایند و عمل های مجرمانه بمثابة شکلی از آنها نیز بر هم می افزایند. این واقعیت را هم دورکیم تصدیق می کند و هم واقعیت در منظر دیدی که فزونی گرفتن آسیب ها و نابسامانی های اجتماعی، در همه جامعه ها است، تصدیق می کند.

اینک نوبت به نقد نظر دورکیم از منظر ویژه گی ویرانگری یا سازندگی امرهای واقع مستمر است:

۱. در متن، جمله ها که چاق شده اند، گویای دخالت پیشداوریهای دورکیم در شناسایی او از جرم بمثابة امر واقع مستمر و جهان شمول است: باور او به جبر و سرشت زشت و تصحیح ناپذیر انسان و عامل سلامت انگاری جرم و ضرور جامعه سالم پنداری آن، گویای باور فلسفی به این حکم است: «خشونت گری در سرشت انسان است». بدین سان، بنیان گذار نحله فرانسوی جامعه شناسی، کاری را کرده است که محقق می باید از آن پرهیز کند. در عوض،
۲. از رابطه حقوق با حیات انسان، غفلت کرده است. توضیح این که نمی توان گفت حقوق انسان را ذاتی حیات او دانستن، نظری است که دخالت دادنش در شناسایی امر واقع، شناسایی را مخدوش می کند. زیرا شناسایی کننده خود موجود زنده است و زندگی او عمل به حقوق است. غفلت از حقوق، از جمله استقلال و آزادی و جهل بر آنها، عقل او، شناسایی کننده، را قدرت مدار و قدرت محور می کند و از شناسایی امر واقع آن سان که هست، ناتوان می گرداند. در حقیقت، به میزان معرفت بر حقوق ذاتی حیات و عمل به آنها، عقل از محدود کننده ها رها تر می شود. جبرباوری و پیشداوریهای دیگر دورکیم، حاصل غفلت از حقوق ذاتی حیات است. هرگاه غافل نمی شد،

۲/۱. تمیز حقوق از یکدیگر و شناسایی رابطه بخشی از حقوق با حیات را نیز ضرور می‌یافت.

۲/۲. بنابراین، شناسایی جرم را در رابطه با این بخش از حقوق، ضرور می‌یافت. و

۲/۲. شناسایی رابطه سلامت جامعه با برخورداری شهروندان از حقوق را نیز ضرور می‌یافت. در نتیجه،

۳. امرهای واقع مستمر، بلحاظ ویران‌گری، از ویران‌گری نزدیک به مطلق تا بازدارندگی از ویران‌گری و عامل رشد انسان و آبادانی طبیعت شدن، می‌توانند انواع پیداکنند. او شناسایی این انواع را نیز ضرور می‌یافت. برای مثال نیروهای محرکه، خود به خود در تخریب بکار نمی‌روند. در جامعه‌ها هم در ساختن و هم در تخریب بکار می‌روند. نیروهای محرکه‌ای که در تخریب بکار می‌روند، نخست می‌باید از خود بیگانه شوند و سپس بکار روند.

۱۳. دورکیم و دیگران امر واقع اجتماعی را دارای این ویژه‌گی دانسته‌اند که بیرون از انسان وجود دارد. برای آن درون و بیرون نیز قائل شده‌اند. اما از امر مهمی غفلت کرده‌اند و آن این‌که، دلیل وجود امر واقع می‌تواند در خود آن و یا در بیرون آن و یا در درون و بیرون آن، باشد. از این منظر نیز، امرهای واقع و پدیده‌ها و رویدادها انواع پیدا می‌کنند. برای مثال، جرائم و جنایت‌ها و دروغ و همه دیگر امرهایی که بیان‌گر رابطه قوا هستند، امرهای واقعی هستند که دلیل وجودشان در خودشان نیست. چرا که قتل نمی‌گوید سبب وقوعش چیست. اما همان قتل، از دیدگاه پزشکی قانونی، می‌گوید علت آن بمثابه مرگ چیست. این دلیل در خود قتل است و با دلیل یا دلایلی که برانگیزنده قاتل به قتل شده یا شده‌اند، از یک جنس نیست. و باز، دلیل سخن راست، دلیل دوستی، دلیل هر عمل خودانگیخته‌ای و دلیل علمی که یافت می‌شود، در خود آن است.

بدین‌قرار، شناسایی امر واقع مستمر شناسایی چند و چون دلیل و بودن و یا نبودنش در درون و یا هم بودنش در درون و بیرون، را ایجاب می‌کند. و نیز،

۱۴. امری که در جامعه واقع می‌شود، به ضرورت فاعل دارد. امری هم که در درون یک انسان واقع می‌شود، مثل یک اندیشه پیش از به زبان آوردن آن، فاعل دارد. امری که واقع در خارج از انسان تعریف می‌شود، بلحاظ انجام دهنده، نیز انواع دارد:

۱۴/۱. امرهایی که بعد از وقوع، مستقل از فاعل، وجودی پایدار می‌یابند هم‌چون علم و فن و همه دیگر امرهایی که انسان‌های خودانگیخته انجام می‌دهند. چنان‌که در ازدواج فرآورده عشق، فاعلان خود رهبری کننده خویش هستند. اما ازدواجی که ترجمان روابط قوا است، دو همسر رهبری کننده خویش نیستند. زیرا، در زناشویی، از آن رهبری پیروی کرده‌اند که روابط قوا و به تبع آن، ازدواج را ناگزیر کرده‌است.

۱۴/۲. در عوض، امرهایی وجود دارند، ولو مستمر، که با گسستن رابطه از میان می‌روند. چنان‌که ازدواج ترجمان روابط قوا، بمحض از میان برخاستن رابطه، در معرض انحلال قرار می‌گیرد.

بدین‌قرار، شناسایی امر واقع مستمر شناسایی در درون یا در بیرون بودن فاعل یا فاعلان را نیز ایجاب می‌کند.

۱۵. از غفلت‌های مهم یکی غفلت از ویژه‌گی برخوردافزایی است. وضعیت امروز طبیعت و جامعه‌های گرفتار آسیب‌ها و نابسامانی‌های اجتماعی، گویای اثر بس زیان‌بار این غفلت است. در حقیقت،

۱۵/۱. امرهای واقع مستمری که گویای روابط قوا هستند، عمل می‌کنند و ویران‌گری بر ویران‌گری می‌افزایند. هم از راه برانگیختن به ویران‌گری و هم از رهگذر برخوردن ویران‌گری نخستین. برای مثال، آلاینده‌های محیط زیست که تولید می‌شوند هم از راه برخوردافزایی و هم از راه ایجاد آلاینده‌های جدید از رهگذر فعل و انفعال‌ها در طبیعت، برخورد می‌افزایند. مثال دیگر، اعتیاد به مواد مخدر، باز هم از راه برخوردافزایی و هم از راه پدیدآوردن آسیب‌های اجتماعی دیگر سبب برخوردافزایی خود و آسیب‌های دیگر می‌شوند؛

۱۵/۲. امرهای واقع مستمری که گویای روابط قوا نیستند نیز همه بر خود افزایشند. چنانکه علم و فن هم بر خود افزایشند و هم زمینه ساز دستیابی به علم و فن جدید می‌شوند.

بدین‌قرار، شناسایی امرهای واقع اجتماعی، از منظر برخوردافزایی و زاینده‌گی و توان برانگیختن، بیشترین اهمیت را دارد. هم‌اکنون اهل دانش به این شناسایی مشغولند الا این‌که همگانی نشده‌است. بسا بدین‌خاطر که با قدرتمداری سازگاری ندارد.

۱۶. این ویژه‌گی را یادآور شویم که امرهای واقع که جبار توصیف می‌شوند نیز جبر خود را به همگان تحمیل نمی‌کنند. از این‌رو، محقق، نیازمند شناسایی میانگین می‌شود. دقیق سخن این‌است که امر واقع یک شیئی نیست که بتوان آن را چون شیئی موضوع تحقیق کرد. امر واقع فاعل و یا مفعول و یا هم فاعل و هم مفعول دارد که با یکدیگر تفاعل می‌کنند. شناسایی امر واقع موقوف به شناسایی آنها نیز هست. از این‌رو:

۱۶/۱. تمامی کسانی که با خود و با یکدیگر در روابط قوا می‌شوند، در مدار بسته این روابط، برضد یکدیگر ترکیبی از نیروهای محرکه با زور را بکار می‌برند. بنابراین، گرفتار جبر روابط قوا و تخریب ناشی از بکار بردن ترکیب مذکور و پویایی‌های آن، می‌مانند. برای مثال، دو طرفی که در جنگ می‌شوند، هم گرفتار جبر جنگ می‌شوند و هم با ترکیبی (انواع اسلحه + تزییق‌های اقتصادی + ...) که بکار می‌برند، یکدیگر را می‌کشند و ویران می‌کنند و هم این رابطه پویایی‌های سلطه را در بردارد و زندگی نسل‌های آینده را نیز از پیش متعین می‌کند.

۱۶/۲. تمامی کسانی که با خود و با یکدیگر روابط قوا برقرار نمی‌کنند، نه تنها گرفتار جبر امرهای واقعی نمی‌شوند که پدید می‌آورند، بلکه به یمن این پدیده‌ها گستره فعالیت‌های خودانگیخته خویش را بیشتر می‌کنند. چنان‌که همکاری علمی، به یمن دست‌آوردها، گستره فعالیت همکاری کنندگان را بیشتر می‌کند. و ۱۶/۳. در عمل، شهروندان هم آن و هم این رابطه‌ها را با یکدیگر برقرار می‌کنند.

از این رو، تنها میانگین خشونت‌ها و میانگین همکاری‌های رها از بند روابط قوا و پویایی‌هاشان، شناسایی واقعیت آن‌سان که هست نمی‌شود. میانگین واقعیت سوم نیز ضرور است و آن میانگین فزونی سازندگی بر ویرانگری و یا بعکس است. چرخه شناسایی از جامعه، از جمله، از لحاظ فزونی ویرانگری بر سازندگی و رشد یا بعکس، را کامل‌تر و دقیق‌تر می‌کند.

۱۷. امر واقع ساده و امر واقع پیچیده را در فصل دوم شناختیم. اولی ساختار ساده دارد و دومی، ساختار پیچیده. مثال زن کارگری که علت اعتصاب را باز می‌گوید، امر واقع ساده خوانده شد. زیرا نظر زن کارگر (ما نیز حق داریم چون بورژواها هرچه را بخواهیم بخریم)، یک جزء بیشتر ندارد. این پدیده هم ساده‌تر از آنچه هست نمی‌شود و هم - به قول هوسرل و جامعه‌شناسانی که پدیدارشناسی را در جامعه‌شناسی بکار می‌برند - واجد تغییرپذیری نیست که اگر آن را به کناری بنهیم و به تغییرناپذیر دست یابیم و بگوییم ماهیت امر واقع را یافتیم. «ماحق داریم» را که برداریم، امر واقع از میان می‌رود.

در برابر، دروغ امرواق ساده‌ای نیست. زیرا دست‌کم، حقیقت و پوششی را در بردارد که آن را می‌پوشاند. پوشش را که بدریم، حقیقت برجا می‌ماند و نمایان می‌شود. این مثال، ما را از ویژه‌گی مهمی آگاه می‌کند: در امرهای واقع مرکب، عناصری که واقعیت ندارند، زایل شدنی هستند و عناصری که واقعیت دارند، زایل شدنی نیستند. افزون بر این، امرهای واقعی هستند که تجزیه‌پذیرند و امرهای واقعی نیز هستند که تجزیه‌پذیر نیستند:

۱۷/۱. حقوق تجزیه‌پذیر نیستند. برای مثال، استقلال و آزادی قابل تجزیه نیستند. در مثال «ماحق داریم»، حق قابل تجزیه نیست. حال آن‌که در مثال «ما ثروت داریم»، ثروت قابل تجزیه هست: ثروت اجزای بسیار دارد. از این رو،

۱۷/۲. امرهای واقع که مرکب و ترجمان روابط قوا هستند، تجزیه‌پذیر نیز هستند. چنان‌که ازدواج وقتی بیان‌گر روابط قوا است، با انحلال روابط قوا، به اجزای تشکیل دهنده خود تجزیه می‌شود. یک حزب سیاسی نیز چنین است

...

از این رو، در شناسایی امرهای واقع مستمر، غفلت از این ویژه‌گی هم شناسایی را ناقص می‌کند و هم کارکرد شناسایی را می‌تواند تغییر دهد.

۱۸. برای مثال، برده‌داری امر واقع مستمر است، انسان بمثابة پدیده، به مالکیت دیگری در می‌آید. الا این که برده‌داری بیانگر رابطه مسلط - زیر سلطه است. بنابراین، هم رابطه و هم پویایی‌های آن می‌باید شناسایی شوند. فرض این است که مالکیت انسان بر خود، مالکیت خصوصی است و می‌تواند به دیگری انتقال پیدا کند. اما اگر تأمل در مثال را بیشتر کنیم، در می‌یابیم، این رابطه برقرار نمی‌شد اگر دانسته می‌شد انتقال مالکیت انسان بر سعی خویش ناممکن است. بنابراین، مالکیت خصوصی باید تابع مالکیت شخصی باشد و نه بعکس. همین یک معرفت بر حق و واقعیت، اگر به عمل در می‌آید و یا درآمد، نظام‌های اجتماعی را، از اساس، تغییر می‌داد و می‌دهد. بدین قرار،

۱۸/۱. امرهای واقع که فرآورده کار انسان هستند و نیز حقوق موضوعه، قابل انتقال هستند. برای مثال، حق مالکیت انسان بر این و آن شئی و... قابل انتقال است. از این ویژه‌گی روش‌شناسان غفلت نکرده‌اند. اما

۱۸/۲. حقوقی که حیات قائم به عمل به آنها است و نیز سعی او و رهبری و کارکرد آن و استعداد‌های دیگر و کارکرد آنها قابل انتقال از یکی به دیگری نیستند. روش‌شناسان از ویژه‌گی حقوق ذاتی حیات و امرهای واقع مستمر که قابل انتقال نیستند، غفلت کرده‌اند. حال آن که وجدان بدانها، می‌تواند سبب تغییر نظام‌های اجتماعی بگردد. برای مثال، نظام اجتماعی بسته و نیمه باز را به نظامی اجتماعی باز بدل کند.

محقق باید بهوش باشد که شناسایی امرهای واقع انسان که هستند، از جمله یعنی تمیز خود و از خود بیگانه. تا که از خود بیگانه، قابل نقد و، به نقد، خود بازیافته گردد:

۱۹. دانستیم که پدیدارشناسان از راه حذف حذف‌پذیرها به حذف ناپذیر می‌رسند و آن را ماهیت پدیدار می‌خوانند. کاربرد این روش در جامعه‌شناسی، وقتی بجا است که، در شناسایی امر واقع اجتماعی، به شکل بسنده نشود و

محتوی نیز شناسایی شود. برای مثال، در آنچه به بهره مربوط می‌شود، بسنده کردن به شکل، با توجه به این‌که پدیده می‌تواند، در این و آن وضعیت، حتی در یک وضعیت، وقتی موقعیت‌ها در وضعیت یکسان نیستند، اشکالی متعددی بخود بگیرد، سبب یافتن «حیله شرعی» و توجیه آن شده‌است. راستی این است که در روابط قوا، شکل‌ها عامل غفلت از محتوی‌ها می‌شوند. بر محقق است که محتوی‌های مورد غفلت را شناسایی کند. افزون بر این،

۱۹/۱. در مثال ربا که تأمل کنیم، شکل آن هرچه باشد، محتوی آن، یک رابطه قوا است. می‌توان گفت ماهیت ربا رابطه قوایی است که میان داین و مدیون برقرار می‌شود. باز می‌توان گفت اگر این رابطه قطع شود، پدیده ربا نیز ناپدید می‌شود. اما نمی‌توان گفت ماهیت رابطه قوا تغییرناپذیر است. زیرا داین و مدیون می‌توانند رابطه قوا را به رابطه همیاری تغییر دهند. با این تغییر، نیز، پدیده ربا ناپدید می‌شود و پدیده دیگری جانشین آن می‌شود. بدین قرار،

۱۹/۲. پدیده‌ها می‌توانند تغییر ماهیت بدهند: یک رابطه حق با حق می‌تواند در یک رابطه قوا از خود بیگانه شود. یک دین می‌تواند از بیان استقلال و آزادی در بیان قدرت از خود بیگانه شود. مرام‌ها که این یا آن بیان قدرند، می‌توانند، به نقد، تغییر ماهیت بدهند. در این‌جا، یک تفاوت اساسی میان دو تغییر مشاهده می‌کنیم: از خود بیگانه شدن بیان استقلال و آزادی، این دو و دیگر حقوق را از میان نمی‌برد، بلکه آنها را بلاجرا می‌کند و می‌پوشاند. حال آن‌که تغییر رابطه قوا به رابطه حق با حق سبب انحلال رابطه و عوامل پدیدآورنده آن و پویایی‌های آن در طول زمان می‌شود.

غفلت از این ویژگی مهم می‌گوید چرا فیلسوفان، دین‌شناسان، پدیدارشناسان، جامعه‌شناسان، سیاست‌شناسان، اقتصاددانان، به نقد روی نیاورده‌اند و به انکار یا تصدیق پرداخته‌اند. دقیق بخواهیم، نقد را در تخریب از خود بیگانه کرده‌اند و خود عامل غفلت از قدرت از خود بیگانه‌ساز و برانگیخته شدن «جنگ ایدئولوژی»‌ها شده‌اند و لقب «ساحران عصر جدید» (۲۰) را یافته‌اند.

۲۰. مارسل موس براین نظر است که امر واقع اجتماعی جامع و فراگیر (تام نیز ترجمه شده است) یا همگانی - که موس خود این صفت را نمی‌پسندد - به این ویژه‌گی شناخته می‌شود که بعدها سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی را دارد و به تمامی اعضای جامعه راجع است و در باره همه اعضاء سخن می‌گوید. چنان‌که بخشش یک امر واقع اجتماعی جامع و فراگیر است زیرا همه بعدها اجتماعی را در بر می‌گیرد (حقوقی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و...). نقش محقق این است که سخن اینگونه امرهای واقع را دریابد و بازگوید. (۲۱) باوجود این، هنوز در غرب نیز، بعدها هر واقعیت، جدا از یکدیگر لحاظ می‌شوند و این تک بعد بینی از عوامل وضعیتی است که جهان امروز در آن است. راستی این است که امرهای واقع مستمر واجد بعدها سیاسی و اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی هستند. رابطه با طبیعت را نیز گزارش می‌کنند. برای مثال، ازدواج امر واقع جامع است و شناساییش وقتی کامل است که همه بعدها آن شناسایی بگردند.

۲۱. امرهای واقع مستمر این ویژه‌گی را دارند که اصل راهنمایی را گزارش می‌کنند که برپایه آن بوجود آمده‌اند. توضیح این‌که ۲۱/۱. همه انواع رابطه‌های قوا بیانگر ثنویت هستند. پدیده‌هایی هم که گزارش‌گر روابط قوا هستند نیز گویای ثنویت هستند. به این دلیل ساده که روابط قوا به دو طرف نیاز دارند. برای مثال، از قهرکردن عادی تا جنگ، نیاز به دو طرف است. باوجود این، امرهای واقع زمانی سلطه یکی بر دیگری و وقتی سلطه متقابل و هنگامی تعادل قوا را گزارش می‌کنند. برای مثال، رابطه مسلط - زیر سلطه از نوع اول و رابطه دو هم‌توان در زد و خورد از نوع دوم و رابطه دو رقیب هم قوه از نوع سوم هستند. بنابراین، تمیز این انواع از یکدیگر واجد اهمیت بسیار است؛

۲۱/۲. همه انواع رابطه‌ها که رابطه‌های قوا نیستند، گزارش‌گر اصل راهنمایی هستند که توحید می‌خوانیم. مثل رابطه دو دوست و دو عاشق وقتی در رابطه آنها، از آن ترکیب که در روابط قوا بکار می‌رود، بکار نمی‌رود.

امرهای واقع‌مستمر اندیشه‌راهنمایی که توجیه‌کننده آنها در پیدایش و استمرار هستند را نیز گزارش می‌کنند:

۲۲. بخاطر فایده تکرار، تکرار کنیم که نه دین و نه مرام عنصری از عناصر رابطه قوا و پدیده‌های فرآورده آن، نمی‌شوند. عنصری از آن ترکیب که در رابطه بکار می‌رود نیز نمی‌شوند چون ممکن نیست. و

۲۲/۱. چون هر رابطه‌ای نیاز به توجیه دارد، کار دین و مرام توجیه و تجویز رابطه است. برای مثال، دین یا مرامی که صلح را حقی از حقوق انسان بدانند، نمی‌تواند تقدم جستن در جنگ را توجیه کند. بنابراین، اگر جنگی روی بدهد، نه این دین یا مرام که دین یا مرامی را گزارش می‌کند که جنگ ابتدائی را تجویز می‌کند. اما خود جنگ یک رابطه قوا است و، در آن، ترکیبی از زور و پول و علم و فن و مواد مرگ و ویرانی‌آور بکار می‌رود. در این ترکیب، جنگ جایز است و یا جنگ جایز نیست، نمی‌تواند شرکت کند. در عوض، جنگ جایز است وقوع آن را توجیه و تجویز می‌کند و جنگ جایز نیست، دست زدن به آن را ممنوع می‌کند.

این ویژه‌گی امر واقع بسیار مهم است. زیرا شناسایی اندیشه‌راهنمایی که سبقت‌گرفتن در برقرارکردن رابطه قوا را تجویز و تصویب می‌کند، سبب شناسایی رابطه دین یا مرام با قدرت و نقش قدرت در از خود بیگانه کردن دین یا مرام می‌شود. شناختن و شناساندن این امر که دین یا مرام است که برقرارکردن رابطه قوا را تجویز می‌کند. و یا رابطه قوا است که نیازمند توجیه و تجویز و تصویب می‌شود و دین را به این کار می‌گیرد، در شمار مهم‌ترین کارهای محققان است. چراکه

۲۲/۲. بنابراین که دین‌ها و مرام‌ها در جامعه‌ها پدید می‌آیند، نقش آنها امضاءکردن یا امضاءنکردن روابط اجتماعی است. هرگاه امضاءکنند، اندیشه‌راهنمایی توجیه‌کننده روابط اجتماعی می‌شوند و اگر نه، ناقد این روابط می‌شوند. بدین قرار، اگر روابط درونی هر جامعه و روابط بیرونی آن، روابط قوا باشند، اندیشه‌های راهنمای توجیه‌کننده این رابطه‌ها، بیان‌های قدرت می‌گردند. اما اندیشه‌های راهنمای نقدکننده این رابطه‌ها، می‌توانند بیان‌های

قدرتی باشند که توجیه و تجویزکننده تغییر روابط قوا باشند. برای مثال، ایدئولوژی‌های توجیه و تصویب کننده روابط قوای موجود و ایدئولوژیهای پیشنهاد کننده تغییر روابط قوای موجود بسود «قشرهای مادون». این امر که دین و مرام در جامعه پدید می‌آیند و کارکردشان محل تردید باقی نمی‌گذارد که اگر هم بیان استقلال و آزادی باشند، هرگاه شهروندان روابط خود را روابط حق با حق نکنند، در معرض از خود بیگانه شدن توسط قدرت قرار می‌گیرند؛

۲۲/۳. اندیشه‌های راهنمایی نیز پدید می‌آیند که روابط قوا را نفی می‌کنند و شهروندان را به شناختن حقوق خویش و عمل به این حقوق می‌خوانند تا که از جبر روابط قوا برهند.

۲۲/۴. بدین‌سان، شناسایی بیان‌ها (دین‌ها و مرام‌ها) و سیر تحول آنها و تفاعل و برهم کنش آنها با روابط درونی و بیرونی هر جامعه کاری واجد بیشترین اهمیت است. و چون امرهای واقع دین یا مرام توجیه کننده خود را می‌شناسانند، محقق را از تحولی که دین یا مرام به خود دیده‌است نیز آگاه می‌کنند.

۲۳. حقوق ذاتی حیات ثابت هستند و رابطه‌ها که با یکدیگر برقرار می‌کنند نیز ثابت هستند. پدیده‌هایی که ترجمان این حقوق هستند ثابت می‌مانند. غفلت از این حقوق سبب از میان رفتن آنها نمی‌شود (ویژه‌گی نوزده) اما رابطه حق با حق جای به رابطه قوا می‌دهد. این رابطه نیز تا وقتی قطع نشود، ثابت می‌ماند. و ۲۳/۱. رابطه امرهای واقع با یکدیگر و رابطه آنها با وضعیت، تا وقتی ماهیت‌ها تغییر نکنند، ثابت می‌مانند. ترکیب امرواقع نیز از این قاعده پیروی می‌کند. برای مثال، خانواده در وضعیت اجتماعی معین، رابطه‌هایش در درون و با امرهای واقع دیگر ثابت می‌ماند. با محیط اجتماعی نیز ثابت می‌ماند. اما با تغییر ماهیت (تغییر رابطه قوا به رابطه حق با حق و یا بعکس چنان‌که عشق می‌تواند جای به بیزاری دهد و بعکس) خانواده و بسا وضعیت، در معرض تغییر قرار می‌گیرند.

۲۳/۲. جامعه‌شناسانی چون پیر بوردیو، گرچه برآنند که اعضای جامعه، تابع موقعیت و منزلت اجتماعی خویش هستند، اما می‌پذیرند که آنها استقلال خود

را یکسره از دست نمی‌دهند. آنها هم که امرهای واقع را نهاد اجتماعی می‌دانند، قائل به تابعیت آدمی از نهاد هستند. هر دو گروه از این مهم غافلند که اگر استقلال و آزادی ذاتی حیات انسان نبودند، ممکن نبود انسان‌ها بتوانند خود را از جبر امرهای واقع برهند. بنابراین، انسان همواره عامل تغییردهنده است: وقتی تغییر می‌کند، تغییر می‌دهد

۲۴. امرهای واقع یکدیگر را ایجاب می‌کنند و با یکدیگر مجموعه پدید می‌آورند. اما هر نوع امر واقعی با امور واقع دیگری مجموعه تشکیل می‌دهد که، با آنها، ماهیت مشترک دارد. از این رو،

۲۴/۱. امرهای واقعی که گزارش‌گر ثنویت هستند، یکدیگر را ایجاب می‌کنند و با یکدیگر مجموعه تشکیل می‌دهند. تحقیق علمی آن تحقیق را گویند که امرهای واقعی را شناسایی کند که با یکدیگر مجموعه می‌دهند و آن رابطه‌ای را بجوید که، در آن، مجموعه به سخن در می‌آید. آن زمان که مجموعه زبان گشود و وضعیت و موقعیت خود را در آن گزارش کرد، کار علمی نزدیک به بی‌نقص انجام گرفت است؛

۲۴/۲. امرهای واقعی هم که توحید را گزارش می‌کنند یکدیگر را ایجاب می‌کنند و با یکدیگر مجموعه می‌دهند. شناسایی علمی وقتی بی‌نقص است که مجموعه شناسایی شود و خود به زبان درآید و وضعیت و موقعیت خود در آن را شرح کند.

این دو نوع مجموعه نمی‌توانند علت پیدایش یکدیگر باشند و با یکدیگر مجموعه بدهند، زیرا نه توحید با ثنویت جمع شدنی است و نه حق با قدرت. چنان‌که دین وقتی بیان استقلال و آزادی است با قدرت جمع نمی‌شود. مالکیت قدرت بر دین - عکس آن ممکن نیست - غیر از ایجاب کردن این دو یکدیگر را است و غیر از جمع شدن این دو با یکدیگر است. قدرت بر دین یا مرام مالک می‌شود بخاطر نیازش به توجیه خود. و چون طبع قدرت گردان است، تا دین را از خود بیگانه نکند، نمی‌تواند آن را در توجیه خود بکار برد. این نیز امر واقعی مستمر و جهان شمول است. (۲۲)

۲۵. امرهای واقع اجتماعی که رابطه‌های حق با حق هستند، هم بعد زیباشناسانه دارند و هم زبانی که آنها را بیان می‌کند، ویژه‌گی‌های زبان آزادی را دارد و هم عامل انسجام جامعه هستند:

امر مهمی که جامعه‌شناسی جبرگرا از آن غافل است، این است که رابطه‌های حق با حق چون در روابط قوا از خود بیگانه شود، شرکنندگان در رابطه را از استقلال و آزادی خویش غافل می‌کنند و آنها را گرفتار جبر قدرت می‌گردانند. پس، عامل تقسیم و تجزیه جامعه قدرت است. لذا، هم رابطه و هم آنچه در رابطه مبادله می‌شود را باید شناسایی کرد. هرگاه آنچه مبادله می‌شود، حق باشد، این حق همبستگی پدید می‌آورد و ترجمان آن است. بدین سان، می‌توان توان زندگی و دیرپایی هر گروه و هر جامعه را اندازه گرفت. زیبایی و زبان آزادی گویای نوع مجموعه‌ای هستند که امرهای واقع مستمر پدید می‌آورند.

بدیهی است که ویژه‌گی‌های امرهای واقع پدیده‌ها و رویدادها که در سه فصل پیش آمده‌اند و در این فهرست، تکرار نشده‌اند، با رعایت نقد انجام گرفته، در تحقیق، باید بکارشان برد.

این تألیف در تاریخ ۱۰ آذر ۱۳۹۶، سال روز تولد پیامبر (ص)، به پایان رسید.

مأخذها و توضیحا

- Emile Durkheim, Les règles de la méthode sociologique, .1
printed in Great Britain by amazon
- Emile Durkheim, De la division du travail social, Editions
PUF, Paris 1960 .2 ص ۲۰۵
- Marcel Mauss, Le fait social total, par Bruno .3
Karsenti, Editions PUF, Paris 1994
- Les fonctions .4 صفحه ۲۷
mentales dans les sociétés
- Rudolf Rezsosazy, Theorie et critique des faits sociaux,
Editions La renaissance du livre, .5 Bruxelles
197
- Le parcours philosophique de Henry ۱۳۳ تا ۱۳۶ صفحه‌های
Corbin: phénoménologie herméneutique et
philosophie prophétique par Daniel
Proulx
- La Phénoménologie Herméneutique d'un -
"Philosophe de la Métahistoire" Henri Corbin (1903-
1978) par Ali Alibay et Diane
Steigerwald
- Natalie Depraz, Comprendre la ۱۱۳ تا ۱۳۳ صفحه‌های
phénoménologie, une pratique concrète, Editions Armand
Colin, 2017

۸. Pierre Bourdieu, Sociologie générale, ۲۶۷ تا ۲۶۴ صفحه‌های
volume 1, Editions Seuil, Paris
2015

Pierre ۹. صفحه‌های ۲۴۵ تا ۲۴۹
Bourdieu, Sociologie générale

Phénoménologie ۱۰.
et sociologie, Paris, PUF, 2001
sous la direction de Jocelyn Benoist et Bruno
Karsenti

phénoménologie - و
Natalie Depraz, Comprendre la
۱۱. از جمله

Quelle phénoménologie pour quels -
phénomènes? par Léo-Paul Bordeleau

Analyse des phénomènes -
sociaux par Jean-Marie Harribey

۱۲. صفحه‌های ۲۸۶ تا ۲۸۸ و ۵۵۸ تا ۵۶۰
Pierre Bourdieu, Sociologie générale

Sociologie ۱۳. صفحه ۵۰۳ تا ۵۰۸
générale Pierre Bourdieu

۱۴. Jean Paul Sartre, La liberté cartésienne dans la
situation philosophique, Editions Gallimard, Paris

1990 به نقل Simone Manon در مقاله‌ای که در ۱۳ نوامبر ۲۰۰۹ انتشار داده‌است:
Etre en situation dans le

monde
۱۵. مقاله
Quelle phénoménologie pour quels

phénomènes? par Léo-Paul Bordeleau

۱۶. فهرست ویژه‌گی با مراجعه به مآخذ بالا و مقاله‌های زیر تهیه شده‌است:

La phénoménologie par Jean à François Lyotard, 14^e
édition, Edition PUF, Paris 2014

Quatorzième

édition

۱۷. مقاله روبرت پاری Robert Paris که در ۱۶ مارس ۲۰۱۴ منتشر شده است با این
عنوان:

Quest-ce que le « phénomène » en sciences et en
philosophie?

۱۸. چکیده نظر مارسل موس و پل فوکونه منتشره در ۳ ژانویه ۲۰۱۴ از

Marcel Mauss et Paul Fauconnet

"La sociologie, objet et méthode"

۱۹. در این باره که جامعه‌شناسان و اقتصاددانان و اخلاق‌شناسان و... ساحران عصر جدید
هستند، نیم قرنی است که کتاب و مقاله انتشار می‌یابد:

S. Andreski, Sciences sociales, sorcellerie des temps
modernes, Editions PUF, Paris, 1 mars
1975

- هم او، استانیسلاو آندرسکی، در شماره ماه مه ۱۹۷۵، مقاله‌ای در لوموند دیپلماتیک انتشار
داده‌است.

Marcel

۲۱. قسمت اول فصل دوم

Mauss, Le fait social total

۲۲. نگاه کنید به صفحه ۱۸۳ تا ۱۸۹ کتاب انقلاب نوشته ابوالحسن بنی‌صدر

فهرست اسامی

فوکونه Fauconnet ۹۹
کانت ۱۶۹، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۹۰،
۱۹۷، ۲۰۲
Cohen- کوهن تانوجی
۱۹۵ Tannoudji
لاندرگب L. Landgrebe ۱۷۳
لوسین لوی برول Lucien Lèvi
Bruhl - ۱۰۶
مارسل موس ۲۳، ۸۳، ۸۹،
۱۸۸، ۱۹۷، ۲۱۰، ۲۲۲،
۲۲۹
مرلوپونتی ۱۰۱، ۱۸۴
Maine de Biran من دو بیران
۱۸۷
Wilhelm ویلهلم زیلاسی
Szilasi ۱۷۷
ویلیام جیمس ۱۷۶
هانری کورین ۱۶۳
هایدگر ۱۶۳، ۱۹۳
هرمونتیگ ۱۶۳
هگل ۱۶۲، ۱۸۱، ۱۹۰
هوسرل ۶، ۱۳، ۱۶۲، ۱۶۳،
۱۶۴، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹،
۱۷۰، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴،
۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸،
۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲،
۱۸۳، ۱۸۶، ۲۱۹
هیتر ۱۱۲

اسپنسر ۲۵، ۵۲، ۵۴، ۷۱، ۷۲،
۱۹۰
استوارت میل ۲۸، ۷۴، ۷۵
آگوست کنت ۲۴، ۵۰، ۵۴، ۵۹،
۶۳، ۶۸، ۷۴، ۱۹۰
بیکون Bacon ۳۱
پل فوکونه ۱۹۷، ۲۱۰، ۲۲۹
پلی نزی ۹۳
پیر بوردیو ۹۷، ۱۶۷، ۱۷۸، ۲۲۴
دکارت ۳۱، ۱۷۰، ۱۸۹
دورکیم ۳، ۴، ۸، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۲۳،
۲۴، ۲۵، ۳۲، ۴۵، ۴۷، ۴۸،
۵۸، ۶۲، ۶۳، ۸۰، ۸۱، ۸۳،
۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۸، ۸۹، ۹۱،
۹۲، ۹۵، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱،
۱۰۵، ۱۱۶، ۱۸۳، ۱۹۷، ۲۱۴،
۲۱۵، ۲۱۶
دورکیم، ۸، ۴۸، ۸۱، ۸۴، ۸۵، ۸۶،
۸۸، ۸۹، ۹۹، ۱۹۷، ۲۱۵
رودلف رزوهایزی Rudolf
Rezsöhazi ۵، ۱۰۷
سارتر ۱۷۹، ۱۸۲، ۲۰۰، ۲۰۱،
۲۱۳
سقراط ۴۷، ۴۸، ۱۶۵
شوتر ۱۸۳
فرانسیس بیکون ۲۲
فروید ۱۲۰
فوکو ۹۷

فهرست کلمات

۹۴, ۹۷, ۹۸, ۹۹, ۱۰۰,	ابزار مغز ۱۱۹
۱۰۱, ۱۰۳, ۱۰۴, ۱۰۵,	آثار ادبی ۱۴۲
۱۰۷, ۱۰۸, ۱۰۹, ۱۱۰,	اخلاق ۲۰, ۲۲, ۲۷, ۳۴, ۴۶,
۱۱۱, ۱۱۲, ۱۱۳, ۱۱۹,	۴۷, ۴۸, ۴۹, ۶۰, ۸۰, ۱۰۶,
۱۲۰, ۱۲۲, ۱۲۳, ۱۲۶,	۱۸۲, ۱۹۷, ۱۹۸, ۲۰۴,
۱۲۷, ۱۲۸, ۱۲۹, ۱۳۰,	۲۰۵, ۲۱۳
۱۴۹, ۱۶۲, ۱۶۵, ۱۶۹,	اخلاق‌گرایان ۲۷
۱۸۲, ۱۸۴, ۱۸۷, ۱۸۸,	اروپا ۱۳۲, ۲۰۵
۱۸۹, ۱۹۱, ۱۹۶, ۱۹۸,	اسپنسر ۲۵, ۵۲, ۵۴, ۷۱, ۷۲,
۲۰۰, ۲۰۳, ۲۰۵, ۲۰۶,	۱۹۰
۲۰۷, ۲۰۸, ۲۰۹, ۲۱۰,	اسلام, ۱۲۹
۲۱۲, ۲۱۳, ۲۱۴, ۲۱۵,	اصل راهنمای عقل ۱۷
۲۱۶, ۲۱۷, ۲۱۸, ۲۱۹,	اطلاع اکتسابی ۱۳۵
۲۲۰, ۲۲۲, ۲۲۳,	اطلاع در دسترس ۱۳۵
۳, ۴, ۵,	اعتصاب ۱۲۰, ۲۱۹
۸, ۱۲, ۱۷, ۲۱, ۲۲, ۲۳,	اعتیاد به مواد مخدر ۲۱۷
۲۵, ۳۵, ۳۸, ۳۹, ۵۴, ۵۷,	اعمال جبر ۲۰, ۱۲۴
۵۹, ۶۳, ۶۶, ۷۰, ۷۸, ۸۱,	امر انتزاعی ۱۱۹
۸۲, ۸۵, ۸۶, ۹۴, ۹۹, ۱۰۰,	امر مشخص ۱۱۹
۱۰۳, ۱۰۵, ۱۰۶, ۱۰۷,	امرواقع ۳, ۴, ۵, ۸, ۹, ۱۰, ۱۳,
۱۱۱, ۱۱۶, ۱۱۸, ۱۲۵,	۱۴, ۱۶, ۱۸, ۱۹, ۲۰, ۲۲,
۱۲۶, ۱۲۷, ۱۲۸, ۱۳۱,	۲۴, ۳۰, ۳۵, ۳۹, ۴۱, ۴۳,
۱۳۳, ۱۸۸, ۱۹۲, ۱۹۷,	۴۵, ۴۵, ۵۵, ۵۷, ۵۸, ۶۳,
۲۱۸, ۲۲۶,	۶۶, ۶۸, ۷۴, ۷۹, ۸۳, ۸۴,
امرهای واقع بسیط ۱۱۳	۸۵, ۸۷, ۸۹, ۹۰, ۹۱, ۹۳,

آمارگیری عمومی ۱۴۵
بازنماهای فردی ۱۰۱, ۹۹
باور ۱۸, ۳۲, ۴۳, ۴۸, ۱۰۰,
۱۰۹, ۱۶۴, ۱۷۳, ۱۸۲,
۲۱۵
بنیان زیسته ۱۷۰
بورژواها ۱۲۰
بیان استقلال و آزادی ۱۱, ۳۸,
۱۲۱, ۱۲۴, ۲۰۴, ۲۲۱,
۲۲۴, ۲۲۵
بیان قدرت ۹, ۱۱, ۱۷, ۳۸,
۲۰۴, ۲۱۲, ۲۲۱
بیماری اجتماعی ۴۴
پدیدار ۶, ۱۱۶, ۱۶۲, ۱۶۳,
۱۶۴, ۱۶۵, ۱۶۶, ۱۷۳,
۱۷۷, ۱۷۸, ۱۷۹, ۱۸۱,
۱۸۳, ۱۸۶, ۱۸۹, ۱۹۰,
۱۹۳, ۱۹۷, ۲۰۸, ۲۱۲,
۲۲۰
پدیدار شناسی ۶, ۱۶۲, ۱۶۳,
۱۷۷, ۱۸۱, ۱۸۳
پدیدارشناسی ۶, ۸, ۱۳, ۸۰,
۱۶۲, ۱۶۳, ۱۶۷, ۱۷۲,
۱۷۳, ۱۷۴, ۱۷۶, ۱۷۷,
۱۷۸, ۱۷۹, ۱۸۱, ۱۸۲,
۱۸۳, ۱۸۴, ۱۸۵, ۱۸۶,
۱۹۰, ۱۹۱, ۲۱۹
پدیدارگرایان ۱۹۰

امرهای واقع جامع ۹۵, ۹۸, ۱۰۵,
امرهای واقع ساده ۱۱۳, ۱۱۴,
۱۱۶
امرهای واقع مستمر ۶, ۷, ۹, ۱۰,
۱۱, ۱۲, ۱۸, ۴۵, ۲۰۰,
۲۰۲, ۲۰۵, ۲۰۶, ۲۰۸,
۲۰۹, ۲۱۰, ۲۱۱, ۲۱۲,
۲۱۳, ۲۱۴, ۲۱۵, ۲۱۶,
۲۲۰, ۲۲۲, ۲۲۳, ۲۲۶
امرهای واقع وجدانی ۵, ۱۱۲,
۱۱۳, ۱۲۷, ۱۴۱, ۱۴۲,
۱۴۳
امرهای واقع ویژه ۱۹۸
امریکا ۱۰۲
امریکای شمالی ۹۳
اندیشه راهنمای ۱۱, ۱۷, ۲۵,
۲۱۱, ۲۱۲
اندیشه‌های ایرانیان ۱۶۳
انسانیت ۲۵, ۴۹, ۵۰, ۵۹, ۶۷,
۶۹
انقلاب ۱۹۱۷ ۱۱۱
انقلاب روسیه ۱۱۱
ایران ۱۰, ۱۴۲, ۱۴۵, ۱۸۴,
۲۰۵
آزادی سیاسی ۲۶
آمار ۴۴, ۱۳۴, ۱۴۵, ۱۴۶,
۱۵۵
آمارگران ۱۴۶

تحولی خودجوش ۱۳۸	پدیده ۴، ۶، ۱۳، ۳۳، ۳۹، ۴۰
تشکیلات سیاسی ۱۹۸	۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۵۶، ۵۷
تظاهرات ۱۸، ۱۵۶	۵۹، ۶۱، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۷
تعمیم‌های عجولانه ۱۵۵	۷۸، ۷۹، ۸۳، ۸۷، ۸۸، ۹۸
تعیین ۸، ۵۶، ۸۹، ۹۵، ۱۷۹	۱۱۱، ۱۱۲، ۱۳۰، ۱۵۹
۲۱۳، ۲۰۰	۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶
تعیین‌زدایی ۲۰۳	۱۶۷، ۱۶۸، ۱۷۸، ۱۸۲
تغییر وجهه نظر ۱۶۴، ۱۶۵	۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶
۱۶۷، ۱۶۶	۱۸۷، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱
تفسیرهای ذهنی ۱۵۵	۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵
تقسیم کار ۲۵، ۵۵، ۱۰۵، ۱۱۴	۱۹۶، ۱۹۷، ۲۰۰، ۲۰۴
تقویم ایستا ۱۶۹، ۱۷۰	۲۰۸، ۲۱۱، ۲۱۴، ۲۱۹
تواضع علمی ۱۳۱	۲۲۰، ۲۲۱
توجه‌گرهای قدرت ۹	پدیده‌های آسیب دیده ۳۶
ثویت ۶، ۱۷، ۲۳، ۲۵، ۳۲	پدیده‌های عادی ۳۶، ۴۰
۶۲، ۹۸، ۱۰۴، ۱۲۱، ۱۳۲	پرهیزگاری فکری ۱۳۱
۱۴۹، ۱۶۴، ۱۶۸، ۱۷۵	پول ۹، ۱۵، ۱۶، ۸۸، ۹۰، ۱۸۲
۱۷۸، ۱۷۹، ۱۹۵، ۲۰۱	۲۰۶، ۲۰۷، ۲۲۳
۲۰۴، ۲۰۹، ۲۲۲، ۲۲۵	پویایی تقویم تکوینی ۱۷۰
جامعه صنعتی ۱۰۸، ۱۲۱	تجربه ناب ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۶
جامعه مصرف‌کننده ۱۲۱	تجربه‌گر ۱۵۹، ۱۷۵، ۱۷۶
جامعه‌شناسی ۳، ۴، ۶، ۸، ۲۰	تجربه‌گرایی ۶، ۳۲، ۱۷۱، ۱۷۲
۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۳۵، ۳۹	۱۷۳، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷
۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۵۱	تجربه‌گرایی استعلائی ۶، ۱۷۱
۵۲، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۷	۱۷۲، ۱۷۶، ۱۷۷
۶۸، ۷۲، ۷۴، ۷۷، ۸۸، ۸۹	تجربه‌گرایی استقرائی ۱۷۲
۹۸، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲	تجزیه اجتماعی ۱۰۶
۱۰۴، ۱۱۴، ۱۳۷، ۱۶۲	تحقیق علمی ۳۲، ۳۳، ۲۲۵

- جنگ ایدئولوژی ۲۲۱
- حاکمیت جباران ۱۴۹
- حزب سوسیال دموکرات آلمان
۱۱۲
- حزب سیاسی ۱۱۲، ۱۲۳، ۲۱۹
- حس گرایی ۳، ۳۵، ۱۷۳
- حق مالکیت ۴۵، ۸۰، ۹۳، ۲۲۰
- حقوق ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۴، ۱۵،
۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۳، ۲۷، ۳۸،
۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹،
۵۵، ۶۴، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳،
۸۰، ۸۶، ۹۲، ۹۶، ۱۰۶،
۱۸۴، ۱۹۷، ۱۹۸، ۲۰۲،
۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۹،
۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۳، ۲۱۴،
۲۱۵، ۲۱۹، ۲۲۰،
۲۲۱، ۲۲۳، ۲۲۴
- حقوق ذاتی حیات ۲۰، ۲۳، ۴۴،
۴۷، ۴۸، ۷۰، ۷۳، ۸۶، ۱۰۶،
۲۱۰، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۲۰،
۲۲۴
- حقیقت ۸، ۲۱، ۲۲، ۲۴، ۲۵،
۲۶، ۳۲، ۳۳، ۳۸، ۴۱، ۴۵،
۴۷، ۴۸، ۵۷، ۵۸، ۶۴، ۶۷،
۶۹، ۷۳، ۷۴، ۷۷، ۸۴، ۸۹،
۹۲، ۹۳، ۹۸، ۱۰۳، ۱۱۱،
۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۲۰،
۱۳۲، ۱۴۷، ۱۵۸، ۱۶۵
- ۱۶۳، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰،
۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴،
۱۸۵، ۱۸۸، ۱۹۰، ۱۹۱،
۱۹۴، ۱۹۹، ۲۱۴، ۲۱۵،
۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۶
- جامعه‌های مادون‌تر ۳۴
- جامعه‌های متمدن ۳۴
- جامعه‌های مدرن ۵۵، ۱۰۵
- جبار ۱۶، ۲۶، ۳۱، ۸۶، ۱۲۱،
۱۲۵، ۱۳۲، ۲۱۸
- جبر باوری ۸
- جبر باوران ۸
- جدل ۲۹، ۱۲۴، ۱۹۴
- جرم ۳۳، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶،
۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۷، ۷۶، ۲۱۴،
۲۱۵، ۲۱۶
- جمعی ۴، ۱۵، ۱۸، ۲۱، ۲۷،
۳۵، ۳۳، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۸،
۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۹، ۶۱، ۶۲،
۶۵، ۶۶، ۶۹، ۷۰، ۸۱، ۸۵،
۸۷، ۹۳، ۹۶، ۹۸، ۹۹، ۱۰۱،
۱۰۳، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۳۲،
۱۳۷، ۱۴۳، ۱۴۶، ۱۸۸،
۲۱۴
- جمعیت‌شناسی ۱۲۶
- جنایت ۴۴، ۴۶، ۴۷، ۵۶
- جنبش‌های اجتماعی ۱۱۷
- جنبش‌های مردم ۱۰۰

- رژی‌های استبدادی ۱۴۷
 روابط قوا ۹، ۱۱، ۱۲، ۱۵، ۲۰،
 ۲۳، ۳۰، ۴۴، ۴۵، ۴۷، ۴۸،
 ۴۹، ۵۸، ۷۰، ۷۲، ۷۳، ۸۶،
 ۱۰۶، ۱۲۶، ۲۰۳، ۲۰۴،
 ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹،
 ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۴، ۲۱۵،
 ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۱،
 ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۶
 روان‌شناسی‌گرایی ۱۷۲
 روح خردمند ۲۳، ۱۸۹
 روسیه ۱۰۹، ۱۱۱
 روسیه شوروی ۱۰۹
 روش استقراء ۲۹
 روش علمی ۳، ۲۶، ۲۹، ۳۱،
 ۳۲، ۵۰، ۷۵، ۱۴۷، ۱۹۶
 رویداد ۱۳۰، ۱۴۱، ۱۵۱، ۱۵۳،
 ۱۵۶، ۱۷۸، ۱۸۷، ۱۸۸،
 ۱۸۹، ۱۹۱، ۲۰۰
 زاینده‌گی روش‌شناسانه ۶، ۱۶۸
 زبان مادری ۱۲۴
 زور ۹، ۱۵، ۱۹، ۳۸، ۴۱، ۴۸،
 ۵۸، ۷۰، ۷۱، ۷۳، ۸۱، ۹۶،
 ۱۹۲، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۱۰،
 ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۸،
 ۲۲۳
 زیست‌شناس ۳۹
- ۱۶۷، ۱۷۰، ۱۷۲، ۱۷۵،
 ۱۸۲، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳،
 ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۸،
 ۱۹۹، ۲۰۱، ۲۰۳، ۲۰۴،
 ۲۰۷، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۲،
 ۲۱۳، ۲۱۵، ۲۱۷، ۲۱۹
 حکومت مصر ۱۲۸
 حواس ۱۰۸، ۱۱۹، ۱۷۲
 حوزه‌های دینی ۱۴۲
 خاطرات ۱۴۱، ۱۴۲
 خانواده ایرانی ۱۳۰
 خلاء کوانتیک ۱۹۶
 خودانگیختگی ۱۵، ۱۷، ۱۹،
 ۳۰، ۳۸، ۷۲، ۹۲، ۱۲۵،
 ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴،
 ۲۰۶
 خیال ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۳
 دانش امرواقع ۱۶۳
 دانش ذات ۱۶۲
 دانشگاه‌های اروپایی ۱۳۲
 دوستی ۴۵، ۵۸، ۲۰۵، ۲۰۶،
 ۲۰۷، ۲۱۶
 دیالکتیک ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۹۴
 دین بودایی ۱۲۹
 دین یهود ۱۲۹
 دیوان‌سالاری ۱۴۱
 ذات اشیاء ۱۶۲
 ذات‌گرایان ۱۶۶

صیورت ۱۸۶، ۱۸۸، ۱۸۹،
۱۹۴، ۱۹۰

طبیعت انسان ۴۹، ۵۹، ۶۰، ۶۱،
۶۳، ۷۰، ۷۱، ۱۱۸

طبیعت‌گرایی ۱۷۲

طلاق ۱۲۷، ۱۲۹

عادت ۲۲، ۲۹، ۳۵، ۴۱، ۵۵،
۶۴

عارفان و فیلسوفان ایرانی ۱۶۳

عاطفه ۱۷۱، ۱۷۴

عرضه و تقاضا ۲۹

عرف ۲۰، ۳۵، ۶۴، ۱۸۲

عکاس ۱۵۰

علم ۹، ۱۹، ۲۴، ۲۵، ۲۷، ۲۸،

۲۹، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۶، ۳۷،

۳۸، ۴۰، ۴۸، ۵۱، ۶۶، ۷۴،

۷۶، ۸۱، ۱۱۲، ۱۲۶، ۱۳۶،

۱۴۲، ۱۴۹، ۱۵۱، ۱۷۲،

۱۷۶، ۱۸۹، ۱۹۱، ۱۹۲،

۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۲۰۱،

۲۰۲، ۲۰۶، ۲۰۸، ۲۱۲،

۲۱۳، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۲۳

عمل‌های مجرمانه، ۴۳

عینیت ۱۸، ۹۹، ۱۱۲، ۱۳۱،

۱۷۵، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱،

۱۸۵، ۱۸۹، ۱۹۶

عینیت‌گرایی ۱۷۲

غریزه جنسی ۱۲۰

ساختار اجتماعی ۳۵، ۴۲، ۱۰۲،
۱۰۸، ۱۳۸

ساختارهای ارتباطی عام ۱۷۲

ساختمان‌گرایی ۱۸۳

سازمان خانواده ۱۱۸

سازماندهی‌های حقوقی اساسی
۱۹۸

سانسور ۴۸، ۱۴۵

سرشماری ۱۴۵

سرمایه‌داری ۲۵، ۱۱۴

سلطنت ۱۴۲

سندیکاها ۱۲۱

سوسیالیسم ۲۵، ۲۶، ۱۰۵، ۱۰۹،

شعور ۱۷، ۱۶۳، ۱۶۶، ۱۶۹،

۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۸

شک‌گرایی ۱۷۳، ۱۷۶

شناسایی علمی ۲۸، ۴۰، ۴۳،

۵۱، ۷۴، ۱۰۰، ۱۴۸، ۱۷۶،

۱۹۵، ۲۰۰، ۲۱۳، ۲۲۵

شورای امنیت ۱۰۹

شهادت ۱۳۶

شهروندان ۹، ۱۱، ۱۵، ۴۹، ۵۷،

۱۰۶، ۱۱۰، ۱۱۸، ۱۲۶،

۱۴۹، ۱۹۷، ۲۰۹، ۲۱۶،

۲۲۴، ۲۱۸

شیوه‌های زیست جمعی ۲۱

صدور حکم ۱۶۴

صلح ۱۴۹، ۲۲۳

- فرهنگ کارگر ۱۲۱
- فرهنگهای شفاهی ۱۴۷
- فشار جمعی ۸۷، ۲۱
- فعالیت ایستا ۱۶۹
- فعالیت پویا ۱۶۹
- فکر راهنما ۹، ۱۲۴، ۲۱۱
- فلسفه ۶، ۴۸، ۶۸، ۸۳، ۱۶۲، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۹، ۱۸۶، ۱۹۰، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۷
- فن ۹، ۱۵، ۱۹، ۳۸، ۴۸، ۸۱
- ۱۳۴، ۱۳۶، ۱۴۷، ۱۵۷
- ۲۰۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۲۳
- فیزیک کوانتیک ۱۹۵، ۱۹۷
- فیلم بردار ۱۵۰
- قانون علیت ۱۹۷
- قانون مشارکت ۱۰۶
- قحطی ۱۴۹
- قرون وسطی ۲۷، ۴۸، ۵۵
- قواعد اخلاقی ۱۵
- قوم شناسان ۱۴۷، ۱۵۰
- کارخانه اسلحه سازی ۱۲۰
- کارگر ۱۱۴، ۱۱۶، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۳۸، ۱۸۰، ۲۱۹
- کانال سوئز ۱۲۸
- کانتوم عمل ۱۹۶
- کشیشان ۱۰۸
- کمونیسم ۲۶
- کودک ۱۹، ۲۰، ۱۹۸
- لیبرالیسم ۲۵، ۱۰۵
- مابعدالطبیعه ۱۷۳، ۱۸۶
- مارکسیسم ۱۱۲
- متافیزیک ۱۷۳
- مثالی گری ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۵، ۱۹۰
- مثالی گری متعالی ۱۷۲
- مدارس دینی ۱۴۲
- مردم ابتدائی ۳۴
- مردم شناسان ۱۵۰
- مرلو پونتی ۹۹، ۱۸۱
- مسیحیت ارتودکس ۱۲۹
- مسیحیت پروتستان ۱۲۹
- مسیحیت کاتولیک ۱۲۹
- مشاهده و بررسی ۵۱، ۱۳۳
- ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۶۵، ۱۹۴
- مطبوعات ۱۴۵
- مقام دینی ۱۴۸
- ملانزی ۹۳
- ملیت ۱۲۴
- منابع تصویری ۵، ۱۳۵، ۱۵۰
- منابع شفاهی ۵، ۱۳۵، ۱۴۷
- منابع کتبی ۵، ۱۳۵، ۱۳۹
- منابع مادی ۵، ۱۳۵، ۱۳۷
- ۱۳۸، ۱۵۰، ۱۸۵
- منطق بیانگر ۱۰۳
- منطق صوری ۱۹۷

وجدان ۱۵، ۱۸، ۲۸، ۳۱، ۴۵،
۴۶، ۴۷، ۴۸، ۵۶، ۶۳، ۷۸،
۹۴، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱،
۱۰۳، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۲۳،
۱۶۴، ۱۶۶، ۱۶۹، ۱۷۰،
۱۷۱، ۱۷۵، ۱۷۸، ۱۷۹،
۲۲۰

وجدان جمعی ۴۵، ۵۶، ۹۸، ۹۹،
وجدان فردی ۶۳، ۹۸، ۹۹،
۱۰۱، ۱۰۰
وجدان همگانی ۱۵، ۴۶، ۴۷،
۴۸، ۵۶

وجدانها فردی ۴۴، ۲۱۴
وجدانهای فردی ۱۴، ۲۸، ۱۰۰،
هستی ۲۰، ۲۲، ۳۲، ۵۴، ۱۳۲،
۱۶۳، ۱۸۶، ۲۰۱، ۲۱۳
همبستگی ۲۱، ۲۵، ۳۱، ۳۵،
۵۹، ۶۵، ۷۲، ۹۲، ۹۶، ۱۰۱،
۱۰۲، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۶۹،
۲۲۶

منطق علیت ۱۰۳
موازنه عدمی ۲۰، ۱۲۱، ۱۲۴،
۱۳۲، ۱۷۸، ۱۷۹، ۲۰۱،
۲۰۲، ۲۰۴، ۲۰۵
موجود اخلاقی ۱۹۸
مهاجرت ۵۶، ۱۱۰
نامتعیین ۵۷، ۲۰۰

نحله تحقیقی ۱۶۵
نسبیت گرایی ۱۷۲
نظریه ۴، ۵، ۲۶، ۲۸، ۳۱، ۶۰،
۶۲، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۴، ۹۰،
۹۹، ۱۰۷، ۱۲۰، ۱۲۱،
۱۳۴، ۱۶۱، ۱۹۰، ۱۹۵،
۱۹۶، ۲۱۲

نظریه ارزش ۲۸
نظریه راهنما ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۶۱
نظریه‌های اقتصادی ۲۸
نقاش ۱۵۰

نماد ۲۳، ۹۹، ۱۰۲، ۱۰۳،
۱۰۴، ۱۰۵، ۱۳۸، ۱۸۳
نمونه برداری ۱۴۵، ۱۵۳، ۱۵۷
نهاد ۶، ۱۱، ۵۵، ۷۹، ۸۵، ۹۲،
۱۰۶، ۱۱۱، ۱۴۲، ۱۸۰،
۱۸۳، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹،
۲۰۰، ۲۰۴، ۲۱۰، ۲۲۵

واحد تولیدی ۱۱۶
واهل Wahl ۱۷۳