


نوع مقاله: پژوهشی

مبانی انسان‌شناسی علم اجتماعی اثباتی و دلالت‌های اجتماعی آن

اسماعیل چراغی کوتیانی / استادیار گروه جامعه‌شناسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

esmaeel.cheraghi@gmail.com

 orcid.org/0009-0007-1869-074X

دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۰۶ - پذیرش: ۱۴۰۳/۰۱/۱۸

چکیده

علم اجتماعی امروزی بر دسته‌ای از بنیان‌های معرفتی و نظری ویژه بنا شده است. این مبانی با ورود به علم، به محتوا، روش و تحلیل دانش از پدیده‌ها جهت می‌دهند. تأثیر متافیزیک و فلسفه در علوم انسانی به‌طور عام و در جامعه‌شناسی به‌طور خاص بدان میزان است که می‌توان پیدایش و تحول نظریه جامعه‌شناختی را در حاشیه ظهور دیدگاه فلسفی مربوط به آن تبیین کرد. یکی از محوری‌ترین مبانی معرفتی که همه الگوواره (پارادایم)‌های برجسته در علوم اجتماعی از آن متأثر است، موضوع چستی انسان و چگونگی ارتباط او با واقعیت و نیروهای اجتماعی است؛ زیرا هرگونه تبیین درست از مسائل و آسیب‌های اجتماعی و عوامل آنها بی‌شناخت دقیق و درست انسان با دشواری روبه‌روست. این نوشتار کوشیده است تا تأثیر مبانی انسان‌شناختی الگوواره اثباتی بر رویکردهای علم اجتماعی امروزی و دلالت‌های اجتماعی آن را بررسی کند. سؤال اصلی این پژوهش عبارت از چستی مبانی انسان‌شناسی علم اجتماعی اثباتی و دلالت‌های اجتماعی آن است. روش گردآوری داده‌ها «اسنادی و کتابخانه‌ای» و روش پردازش آنها «تحلیل محتوا» و «تحلیلی-منطقی» است. یافته‌ها بیانگر آن است که الگوواره اثباتی انسان را موجودی تک‌ساحتی، منفعت‌طلب، غریزه‌محور، و حیوانی اجتماعی و فاقد اراده آزاد دانسته که محور شناخت او علم زیست‌شناسی و منشأ جعل قوانین اجتماعی برایش، غرایز اوست.

کلیدواژه‌ها: انسان، مبانی، اثباتی، انسان‌شناسی، الگوواره.

برخلاف این پنداشته‌های قالبی که علم اجتماعی امروزی کاملاً بریده از فضای فلسفه و متافیزیک است و گرایش به آن را با برچسب غیرعلمی بودن طرد می‌کند، این علم مبتنی بر بنیان‌های معرفتی و نظری ویژه‌ای است که به رویکردها، نظریه‌ها، حوزه‌ها و روش‌های آن رنگ بخشیده و آن را از علم اجتماعی و مبانی آن در رویکرد اسلامی متمایز ساخته است. این بدان علت است که نظریه‌های علمی و از جمله نظریه‌های اجتماعی بر برخی مبادی بنا می‌شود که از آنها به «اصول موضوعه/ متعارفه» یاد می‌شود. این اصول موضوعه - و به تعبیر نئوکانتی، پیش‌فرض‌ها- با ورودشان به علم (پارسانیا، ۱۳۷۶) به محتوای دانش، روش کسب معرفت در آن و تحلیل پدیده‌ها توسط آنان رنگ و جهت خاص می‌بخشند. افزون بر آن، این جهت‌پذیری محتوایی، روشی و تحلیلی در موضوعی که درباره پدیده‌ها اتخاذ می‌کنند، خود را به روشنی نشان می‌دهد.

به‌هرروی، مهم‌ترین اصول موضوعه‌ای که در دانش‌های گوناگون نقش محوری دارند، اصولی هستند که گفت‌وگو درباره چیستی و هستی آنها در حوزه دانش فلسفی است و شناسایی این اصول و بحث و نظر درباره درستی یا نادرستی آنها یک رشته مسائل و مباحثی را تولید می‌کند که از سنخ مسائل مربوط به علوم می‌کند، به شمار نمی‌آیند، بلکه از سنخ مسائل فلسفی‌اند (همان).

از سوی دیگر گاه در علم، افزون بر مسائل خرد، مشکلات کلانی پدید می‌آید که از ساختار معرفتی علم ناشی شده و حل آنها جز با دگرگونی در نظام معرفتی و تبدیل اصول موضوعه آن، امکان‌پذیر نیست. بدین‌روی حل آنها از عهده علمی که خود گرفتار بحران است، بر نمی‌آید؛ زیرا علمی توانایی حل این بحران را دارد که منطقی و شیوه‌ای فراتر از منطقی خاص آن علم را داشته باشد. این علم همان «فلسفه علم» است که در آن مبانی و مسائل ماواری طبیعی (متافیزیکی) علم به بحث و گفت‌وگو گذارده می‌شود (همان).

تأثیر ماواری طبیعت و فلسفه در علوم انسانی به‌طور عام و در جامعه‌شناسی به‌طور خاص بدان میزان است که می‌توان پیدایش و تحول نظریه جامعه‌شناختی را در حاشیه ظهور دیدگاه فلسفی مربوط به آن تبیین کرد. تغییرات هر نظریه‌ای را می‌توان تابعی از تغییرات یک اندیشه فلسفی دانست. برای نمونه، جامعه‌شناسی اثبات‌گرایانه (پوزیتیویستی) و نظریه‌های مربوط به آن در حاشیه جریان اثبات‌گرایی معرفت از قرن نوزدهم شکل گرفته و هماهنگ با آن پیش رفته است (پارسانیا، ۱۳۸۴، ص ۳۳۷-۳۳۹).

یکی از محوری‌ترین مبانی معرفتی که همه الگوواره‌های علوم اجتماعی از آن متأثرند، موضوع چیستی انسان و چگونگی ارتباط او با واقعیت و نیروهای اجتماعی است. این بدان معناست که انسان‌شناسی از جمله عناصر اصلی هر الگوواره‌های شمرده می‌شود که مبنای شناسایی و تمیز دادن آن از الگوواره‌های رقیب است (نیومن، ۱۳۸۹، ص ۱۶۷-۲۲۰). از این‌رو دیدگاه‌های یک دانشمند علوم انسانی با مبانی انسان‌شناختی او پیوندی تنگاتنگ دارد. این پیوند به اندازه‌ای است که تغییر در این مبانی موجب دگرگونی در جهت‌گیری علمی اندیشمند خواهد شد.

در دانش جامعه‌شناسی نیز موضع‌گیری درباره مبانی و تعریف مفاهیم، ارائه نظریه‌های شناخت جامعه، رهیافت‌ها در حوزه‌های گوناگون اجتماعی و راهکارهای حل مسائل اجتماعی متأثر از دیدگاه‌های جامعه‌شناس درباره انسان است؛ زیرا هرگونه تبیین درست از مسائل و آسیب‌های اجتماعی و عوامل آنها بدون شناخت دقیق و درست انسان با دشواری روبه‌روست. از سوی دیگر پذیرش یک دیدگاه خاص درباره انسان، به پژوهشگران علوم اجتماعی در فهم کامل پدیده‌های اجتماعی کمک خواهد کرد؛ مثلاً، اعتقاد به دین‌گرایی فطری و میل به پرستش در انسان، در تبیین گرایش انسان‌ها به دین مؤثر است و به جامعه‌شناس این توانایی را می‌دهد که در مقابل تحلیل‌های مادی برخی از جامعه‌شناسان، تفسیر و تحلیل جدیدی از دین‌گرایی ارائه دهد (کافی، ۱۴۰۱ش، ص ۱۵).

در فلسفه‌های رایج علم با محوریت سه الگوواره اثباتی، تفسیری و انتقادی، بر این نکته تأکید می‌شود که هر علم و نظریه علمی یک دسته مفروضات و پیش‌فرض‌های هستی‌شناختی، انسان‌شناختی، معرفت‌شناختی و روش‌شناختی بنیادین دارد (نیومن، ۱۳۸۹، ص ۱۶۷). الگوواره‌های غالب در علوم انسانی با ارائه تصویری ویژه از انسان، الگوهای خاصی از انسان ارائه می‌دهند که مبتنی بر انگاره‌های مادیرایانه و عرفی‌گرایانه (سکولاریستی) است. هرکدام با طرحی خاص در خصوص ماهیت انسان و واقعیت و معرفت‌شناسی خاص خود، روش‌شناسی‌های متفاوتی را در حوزه پژوهش‌های علوم انسانی ارائه می‌دهند.

بنابراین، نظر به اینکه توجه به مبادی معرفتی و تأثیر آن در حوزه‌ها، نظریه‌ها و روش‌ها در فلسفه علم اغلب در قالب مطالعه الگوواره‌ای صورت می‌گیرد، این نوشتار نیز می‌کوشد تا تأثیر مبانی انسان‌شناختی بر رویکردهای علم اجتماعی امروزی، بر اساس همان قالب بررسی گردد.

سؤال اصلی در این پژوهش عبارت از چیستی مبانی انسان‌شناسی علم اجتماعی اثباتی و دلالت‌های اجتماعی آن است.

پیشینه

درخصوص پیشینه این موضوع می‌توان به این آثار اشاره کرد:

- کتاب *انسان؛ کنش‌شناسی پوزیتیویستی به‌منابۀ مبانی انسان‌شناختی آگوست کنت و امیل دورکیم* (۱۳۹۵)،

اثر سیدحمیدرضا حسنی و هادی موسوی؛

- کتاب *انسان‌شناسی اجتماعی* (۱۴۰۱)، اثر مجید کافی؛

- مقاله «تحلیل مبانی انسان‌شناسی پارادایم‌های جامعه‌شناختی سازمان و مدیریت از منظر اندیشه‌های علامه

طباطبائی» (۱۳۹۵)، اثر اسدالله گنجعلی و احسان رحیمی؛

- مقاله «بررسی رابطه انسان‌شناسی و روش‌شناسی در پارادایم‌های اثبات‌گرایی و رئالیسم انتقادی» (۱۳۹۱)، اثر

علی فتوتیان و حسن عبدی.

اما آنچه این اثر را از آثار پیشین متمایز می‌سازد، افزون بر بیان مبانی انسان‌شناختی علم اجتماعی اثباتی،

تمرکز بر تبیین دلالت‌های اجتماعی مبانی انسان‌شناسی الگوواره اثباتی در علم اجتماعی امروزی است. این اثر با

اذعان به این نکته که در عرصه علوم انسانی مبانی ماورای طبیعی در جهت‌گیری آن تأثیر غیر قابل انکاری دارد، به بررسی مبانی انسان‌شناختی الگوواره اثباتی و تأثیر آن بر تحلیل پدیده‌های اجتماعی پرداخته است.

روش تحقیق

بررسی فرایند موضوع در این پژوهش بر اساس روش «تحلیل محتوا» و شیوه «تحلیلی-منطقی» صورت گرفته است؛ یعنی کشف مبادی و دلالت‌های اجتماعی آن با استفاده از این دو شیوه دنبال شده است. روش «تحلیل محتوا» امکان کشف وجوه مبادی معرفتی و اندیشه‌های اجتماعی در علم اجتماعی امروزی را فراهم می‌سازد و روش «تحلیلی-منطقی» ارتباط این مبادی با ملزومات اجتماعی آن را مشخص می‌کند.

۱. بررسی مفاهیم

چون تحدید معنایی مفاهیم کلیدی پیش شرط ورود به مباحث نظری است، لازم است ارکان مفهومی بحث (مانند مبانی، انسان‌شناسی، مبانی انسان‌شناسی، الگوواره و علم اجتماعی اثباتی) به منظور تحلیل هر چه بهتر موضوع، تبیین شود.

۱-۱. مبانی

مفهوم «مبانی» در ادبیات علوم اجتماعی با قدری ابهام معنایی همراه است؛ زیرا این مفهوم در برخی کاربردها، ارتباطی با معنای متبادر از ظاهر این واژه ندارد. کاربرد این کلمه در معنای «مفاهیم اساسی» از جمله این موارد است؛ مثلاً، بیشتر آثاری که با عنوان «مبانی جامعه‌شناسی» انتشار یافته، از این سنخ‌اند. در این نوشتار مراد از «مبانی» آن دسته از گزاره‌هایی است که پایهٔ اثبات مسائل و نظریه‌های علم دیگر را شکل می‌دهند.

به بیان دیگر، در هر علمی با دو دسته پیش‌فرض مواجهیم: برخی بدیهی‌اند و برخی نظری که در علوم دیگر اثبات می‌شوند. پیش‌فرض‌های نوع دوم را «مبانی» می‌نامند (گروهی از نویسندگان، ۱۳۹۰، ص ۱۶۵).

از این‌رو منظور از «مبانی انسان‌شناختی» در این نوشتار، گزاره‌های بنیادین دربارهٔ انسان است که بر علم اجتماعی تأثیر می‌گذارد و در واقع مسائل علم اجتماعی و نظریه‌های ناظر به کنش‌های اجتماعی بر پایهٔ آنها سازمان می‌یابد.

۱-۲. انسان‌شناسی

مفهوم «انسان‌شناسی» در شمار مفهوم‌هایی است که در علوم گوناگون، تلقی‌های متفاوتی از آن وجود دارد. این لفظ در علوم اجتماعی معادل مفهوم «آنتروپولوژی» به کار رفته که تا پیش از این «مردم‌شناسی» نامیده می‌شد (فکوهی، ۱۳۹۱، ص ۱۹). «آنتروپولوژی» از دو واژه یونانی «آنتروپوس» به معنای «انسان» و «لوگوس» به معنای «شناخت» شکل گرفته است. گفته می‌شود: این واژه برای اولین بار توسط /رسطو به کار گرفته شد و منظور او علمی بود که در جهت شناخت انسان تلاش می‌کند (فرید، ۱۳۷۲، ص ۳).

بنابراین در انسان‌شناسی، شناخت انسان به طور کلی مورد توجه قرار گرفته و چون انسان موجودی پیچیده و دارای ابعاد وجودی گوناگون است که بررسی همه آنها در یک شاخه علمی ناممکن به نظر می‌رسد، هر شاخه‌ای از معرفت که به گونه‌ای بعدی از ابعاد وجودی انسان را بررسی کند، ذیل عنوان «انسان‌شناسی» قرار می‌گیرد. از این‌رو،

عنوان عام «انسان‌شناسی» شامل همه شاخه‌های علمی خواهد بود که به بررسی و شناخت و تحلیل بعد یا ساختی از ابعاد یا ساحت‌های وجودی انسان یا گروه و قشر خاصی از انسان‌ها می‌پردازد (رجبی، ۱۳۹۰، ص ۱۶).

با این‌همه، منظور از «انسان‌شناسی» در این نوشتار، انسان‌شناسی مطلق نیست، بلکه منظور نوع خاصی از انسان‌شناسی‌های مضاف است که از آن به «انسان‌شناسی علم اجتماعی اثباتی» یاد می‌شود. این بدان معناست که کوشش این نوشتار بررسی مبانی انسان‌شناختی علم اجتماعی اثباتی و دلالت‌های آن در تبیین و تفسیر پدیده‌های اجتماعی است. اهمیت موضوع انسان‌شناسی در تحلیل کنش‌های اجتماعی به میزانی است که گفته می‌شود: علوم انسانی به یک واقعیت بازمی‌گردد و آن نوع انسان است که این علوم آن را توصیف، روایت و داوری می‌کند و مفاهیم و نظریات مربوط به او را تدوین می‌نماید (دیلتای، ۱۳۸۹، ص ۱۶۰). از این‌رو همه نظام‌های فکری و فلسفی در طول تاریخ، به موضوع انسان و شناسایی او توجه داده‌اند.

گفتنی است که انسان در هر یک از این مکاتب با دیگری تفاوت اساسی دارد. بدین‌روی وقتی شناخت انسان بر اساس این دیدگاه‌ها متفاوت باشد، دانش‌هایی نیز که بر این گونه شناخت‌های متفاوت بنا می‌شوند، با هم تفاوت خواهند داشت. از این‌رو پیش از هرگونه بحث و نظر درباره یکی از دانش‌های انسانی، باید دیدگاه هر مکتب درباره انسان را استخراج کرد تا بستری برای گفت‌وگو و طرح مسائل فراهم آید.

۳-۱. مبانی انسان‌شناختی

با توجه به تعریف‌های پیش‌گفته از دو مفهوم «مبانی» و «انسان‌شناسی»، در اینجا می‌توان مفهوم «مبانی انسان‌شناسی» را به گزاره‌های انسان‌شناختی تعریف کرد که پایه اثبات مسائل و نظریه‌های علم دیگر قرار می‌گیرند. در این نوشتار منظور از «مبانی انسان‌شناختی» شامل گزاره‌هایی انسان‌شناسانه است که شالوده اثبات مسائل و نظریه‌های علم اجتماعی اثباتی را فراهم می‌آورند.

یکی از موضوعاتی که در فلسفه علم اجتماعی از آن بحث می‌شود، بررسی پیش‌فرض‌های انسان‌شناختی حاکم بر آن علم است. این بدان معناست که دانش نظریه‌پردازان در هر علمی بر اساس دسته‌ای از پیش‌فرض‌ها درباره انسان بنا نهاده شده است که در فلسفه علم با عنوان «الگواره‌های علمی» به آن توجه می‌شود. برای مثال، شمار زیادی از فیلسوفان علوم انسانی بر این نکته تأکید دارند که انسان از آن نظر که دست به کنش می‌زند، موضوع علوم انسانی قرار می‌گیرد. در حقیقت مجموعه معرفت‌هایی که با عنوان «علوم انسانی - اجتماعی» نامیده می‌شوند، در مقام شناخت، تحلیل و فهم کنش‌های انسان و نیز شناخت ماهیت، آثار و مقاصد پشت پرده این کنش‌ها هستند. حال اگر در بررسی، فهم و تحلیل کنش انسانی، تنها ابعاد مادی انسان مد نظر قرار گیرد، نتایجی که حاصل می‌شود کاملاً متفاوت خواهد بود، با شرایطی که فهم کنش انسانی را افزون بر عوامل معرفتی، اثرپذیر از عوامل غیر معرفتی نیز بدانیم؛ مثلاً تأثیر گناه بر شکل‌گیری برخی کنش‌های انسانی از منظر اسلام، در شمار عوامل غیر معرفتی بر شکل‌دهی به کنش انسانی تأثیرگذار است.

۴-۱. الگواره

«الگواره» (پارادایم) را گاه به معنای یک جهان‌بینی و نظریه کلی درباره قلمروی از هستی تعریف می‌کنند که اندیشمند با توجه به آن نظریه، به بررسی جزئیات درون آن قلمرو می‌پردازد (زرشناس، ۱۳۸۳، ص ۷۷). از این منظر،

الگوواره تصویری بنیادی از موضوع بررسی یک علم است. الگوواره تعیین می‌کند که در یک علم چه چیزی را، چگونه، با چه پرسش‌هایی باید بررسی کرد و در تفسیر پاسخ‌های به‌دست آمده چه قواعدی را باید رعایت نمود.

الگوواره گسترده‌ترین وجه توافق در چارچوب یک علم است و در جهت تفکیک یک اجتماع علمی از اجتماع دیگر عمل کرده، سرمشق‌ها، نظریه‌ها، روش‌ها و ابزارهای موجود در یک علم را دسته‌بندی، تعریف و مرتبط می‌کند (ریترز، ۱۳۸۴، ص ۶۳۲). یکی از مهم‌ترین کارکردهای الگوواره، چگونگی ادراک هستی و به دست دادن درکی معتبر از آن با به‌کارگیری روش‌شناسی معتبر است. از این‌رو با توجه به الگوواره محور بودن علوم، الگوواره‌ها بخشی ضروری در فعالیت علمی به شمار می‌روند، به گونه‌ای که بی‌وجود آنها علمی شکل نمی‌گیرد (حسنی و موسوی، ۱۳۹۲).

از این‌رو تمام نظریه‌پردازان اجتماعی بر اساس پیش‌فرض‌های فرانظری که در کارشان منعکس است، درون یکی از الگوواره‌ها قرار می‌گیرند. این الگوواره‌ها اگر به صورت مجموعی نگریسته شود نقشه‌ای را برای بحث و مذاکره درباره حوزه نظریه اجتماعی فراهم می‌آورند (بوریل و مورگان، ۱۳۸۶، ص ۴۱).

یکی از عناصر مهم الگوواره‌ای که نظریه‌ها بر پایه آن ساخته می‌شوند، شناخت هویت انسان است. اهمیت این عنصر از این نظر است که هر الگوواره علوم انسانی با رفتار و کنش انسان و سازماندهی شناخت و برنامه‌ریزی برای آن مرتبط است، جدای از اینکه دیگر ویژگی‌های انسانی مانند چستی قوای انسانی و درجه‌بندی قوا، جایگاه هر دسته از قوا و اموری از این دست در اجزای گوناگون یک الگوواره، نقش تعیین‌کننده‌ای دارند (همان).

این بدان معناست که نظریه صرفاً در چارچوب مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی ویژه‌ای امکان تحقق دارد. به بیان دیگر هیچ نظریه‌ای را نمی‌توان بی‌توجه به مبانی و چارچوب فلسفی و شیوه‌های کشف آن ارائه داد؛ زیرا از یک‌سو، هر دانشی نیازمند تعریف موضوع است و این فرایند به آگاهی پژوهشگر از رویکردهای هستی‌شناختی بستگی کامل دارد از سوی دیگر، هستی‌شناسی موضوع، تعیین‌کننده روش‌هایی است که می‌توان به‌واسطه آن به مطالعه موضوع پرداخت.

درک الگوواره‌ای از انسان زمینه درک علمی از او را فراهم می‌سازد؛ زیرا هرگونه شناخت علمی از انسان نیازمند برخورداری از یک الگوواره معینی است. انسان به‌مثابه یک واقعیت اجتماعی، زمانی قابل درک تجربی برای کالبدشکافی درونی آن است که معرفت فلسفی بتواند به سطح الگوواره نازل، معرفت الگوواره‌ای از انسان ارائه دهد. معرفت الگوواره‌ای نیز برای ورود به واقعیت انسان باید به سطح معرفت علمی نازل شود تا بر اساس علم بتواند مدل رفتاری انسان را عرضه کند (ایمان، ۱۳۹۰، ص ۸۰).

در شمار الگوواره‌های غالب در علوم اجتماعی بین اندیشمندان اتفاق نظری وجود ندارد. اما برخی اندیشمندان از چهار الگوواره فکری در علوم اجتماعی یاد می‌کنند که عبارت‌ند از: الگوواره اثباتی، تفسیری، انتقادی و پسانوگرا (پست‌مدرن). البته الگوواره پسانوگرا به این علت که در ساحت علوم اجتماعی پذیرشی عام نداشته و در این حوزه نقش فعال ندارد، چندان مد نظر قرار نمی‌گیرد (ایمان، ۱۳۹۱، ص ۵۲).

این نوشتار نیز می‌کوشد به تحلیل مبانی انسان‌شناختی علم اجتماعی اثباتی - که ذیل الگوواره اثباتی جای می‌گیرد - و دلالت‌های اجتماعی آن، بپردازد.

۵-۱. علم اجتماعی اثباتی

اثبات‌گرایی نشئت گرفته از مکتب فکری آگوست کنت است. وی در کتاب شش جلدی *دوره فلسفه اثبات‌گرا* به تبیین اصول اثبات‌گرایی می‌پردازد. بعدها جان استوارت میل و دورکیم نیز به اصلاح و نظم‌بخشی به این اصول همت گماشتند (نیومن، ۱۳۸۹، ص ۱۶۹). ادعای این الگواره آن است که علوم اجتماعی همانند علوم طبیعی در تبیین پدیده‌ها، باید از روش یکسانی استفاده کند. از این دیدگاه تفاوت‌های مشهود بین علوم طبیعی و اجتماعی در عدم بلوغ یا نوبیای علوم اجتماعی و همچنین موضوع مورد مطالعه آنهاست. در نهایت نیز همه علوم، حتی علوم اجتماعی به شکل پیشرفته‌ترین علم (یعنی فیزیک) در خواهند آمد (همان، ص ۱۷۰).

در الگوی اثباتی، اعتقاد بر آن است که داده‌های حسی تنها ریشه‌های دانش هستند. پس مفاهیم متافیزیکی را باید از جمیع نظریه‌های علمی زدود؛ زیرا اینها جایی در تجربه حسی ندارند (گلشنی، ۱۳۷۷، ص ۸۳-۸۶). اثبات‌گرایان معتقدند: تنها یک منطق علمی وجود دارد و آن هم منطق علوم طبیعی است. بنابراین تفاوت علوم طبیعی از علوم انسانی به جوانی علوم انسانی و موضوعات آن مربوط می‌شود (بلیکی، ۱۳۹۱، ص ۳۱).

۲. مبانی انسان‌شناختی علم اجتماعی اثباتی

۲-۱. تقلیل انسان به بعد مادی

یکی از مسائلی که در فلسفه علوم انسانی بدان توجه می‌شود، بحث درباره ماهیت انسان و ساحت‌های وجودی اوست. این مسئله در جهت‌گیری علم و تعین بخشی به آن از اهمیت زیادی برخوردار است. برخی اندیشمندان انسان را موجودی تک‌ساحتی و منحصر در حیات مادی تعریف کرده‌اند و برخی دیگر برای انسان، دو ساحت مادی و معنوی قایلند.

کنت جامعه‌شناسی را بر انسان‌شناسی نوینی بنا نهاد؛ انسان‌شناسی که از درون آن علم فیزیک اجتماعی پدید آید. وی وجود هرگونه نفس مجرد و جدای از بدن را نفی می‌کرد و به دوگانگی نفس و بدن قایل نبود. وی ضمن ارائه تحلیلی مادی از کنش‌های انسانی، کارکردهایی را که دیگر اندیشمندان به نفس انسانی نسبت می‌دهند، به کارکردهای گوناگون مغز نسبت می‌دهد. از نظر او مغز در عین یکپارچگی، کارکردهای بسیار متفاوتی دارد که توجیه‌گر گوناگونی افعال منتسب به انسان است. از این رو نیازی به فرض نفس یا روحی جدای از بدن نیست. وی کارکردهای ذهنی و نفسانی را به مغز نسبت می‌دهد اما برای اشاره به عملیات ترکیبی بیان شده در نظرات جدید از واژه «روح» استفاده می‌کند (حسنی و موسوی، ۱۳۹۲).

اما در نظرگاه دورکیم، انسان موجودی دوساحتی است. وی در مقایسه بین انسان و حیوان، حیوان را صرفاً دارای جنبه زیستی و بدنی دانسته، اما درباره انسان معتقد است: افزون بر جنبه زیستی که حیثیتی فردی است، از حیثیت دیگری نیز برخوردار است؛ زیرا انسان از یک سو دارای بدن، میل و اشتهاست و از سوی دیگر، شخصیتی اجتماعی دارد.

از این رو، از دیدگاه دورکیم، انسان هویتی دوگانه داشته و از دو هستی کاملاً نامتجانس (یعنی جسم و روح) تشکیل شده است. این دو هستی، نه تنها با هم متفاوت‌اند، بلکه تا حد زیادی از هم مستقل هستند؛ یک حیث مربوط است به بدن و امور فیزیکی و حیث دیگر بخشی است که امور اجتماعی، اخلاقی و دینی در آن حضور دارند (کافی، ۱۴۰۱، ص ۵۴). دورکیم کوشید است تا نظریه اجتماعی خود را بر همین ساحت اجتماعی بنا نهد. به همین علت وی هنجارها و اخلاقیات موجود در جوامع را بر این مبنا تفسیر می‌کند.

قابل ذکر است که هرچند دورکیم انسان را موجودی دوساحتی می‌داند، اما ظاهر امر این است که این اندیشه با آنچه در ادبیات فلسفی و دینی «روح مجرد» نامیده می‌شود، تفاوت دارد. منظور دورکیم از ساحت غیر جسمانی انسان، نوعی از آگاهی است که از جامعه و قواعد آن در انسان ایجاد می‌شود که گاه از آن با عنوان «روح جمعی» یاد می‌شود. از نظر او، هویت انسان متأثر از دو نوع آگاهی است: یکی از جنبه زیستی (بیولوژیک) انسان برمی‌خیزد و دیگری از بیرون و اجتماع بر او وارد می‌شود. از دیدگاه دورکیم، ادراکات تعیین‌کننده هویت فردی انسان آن نوع ادراکاتی است که از تمایلات حسی انسان برمی‌خیزند. این تمایلات حسی اموری هستند که ریشه در اعضای (ارگانیزم) بدنی دارند. در مقابل ادراکات حسی، انسان ادراک اخلاقی و تفکر غیر حسی نیز دارد که غایت آن شخصی نیست، بلکه ناشی از اجتماع و گروه است. ادراکاتی که از اعضای بدنی انسان برخاسته، ادراکاتی هستند متعلق به شخص انسان؛ اما ادراکاتی که از سنخ تفکر مفهومی و اخلاقی هستند منشأ خارجی دارند (حسّی و موسوی، ۱۳۹۵، ص ۹۳). بنابراین از منظر دورکیم نیز همچون کنت، انسان فاقد روح است و آنچه در او ایجاد می‌شود دو پارهٔ هویتی است که متأثر از دو نوع آگاهی و ادراک انسانی است.

نگرش تک‌بعدی به انسان به‌مثابه مبنای فکری، دلالت‌های اجتماعی بسیاری به دنبال خواهد داشت. از یک‌سو، نفی روح و انحصار هستی انسان به سطح مادی، به معنای نفی رابطه بین کنش‌های اجتماعی انسان و دستیابی به کمالات وجودی انسان و فروکاستن کنش انسانی به واکنش‌های الکتروشیمیایی صرف خواهد بود. از سوی دیگر نفی رابطه بین کنش و کمال، بدین معناست که انسان هیچ نیازی به هنجارهای دینی برای نظم‌بخشی به روابط اجتماعی ندارد؛ زیرا وقتی قرار نیست انسان به کمالی فراتر از پیشرفت‌های مادی برسد، طبعاً به قوانین لاهوتی ویژه برای دستیابی به کمالات غیرمادی نیازی نخواهد بود.

در این ایستار، قوانین خرد خودبنیاد بشر خودبستگی کافی برای پیشبرد اهداف زندگی اجتماعی بشر را دارد. افزون بر آن، بر این مبنای همه پدیده‌های انسانی، تحلیل و تبیین‌های صرفاً مادی یافته و تحقیقات انسانی در همه عرصه‌ها به سوی ابعاد مادی سوگیری می‌کنند. روشن است که سوگیری تبیین‌های اجتماعی به معنای شکل‌گیری علم اجتماعی فاقد جامعیت است که به علت نقصان در تحلیل پدیده‌ها، نمی‌توان بر نتایج آن تکیه کرد. این بدان معناست که این اندیشه در تحلیل نقش و تأثیر عوامل مافوق مادی در سرنوشت انسان و پدیده‌های اجتماعی، ناتوان است. به بیان دیگر سوگیری در تبیین، به معنای انکار فطرت و محروم کردن پژوهشگران علوم اجتماعی از فهم بهتر و کامل‌تر پدیده‌های اجتماعی است.

از سوی دیگر لازمه تلقی تک‌ساحتی از انسان و نفی فطرت، محروم کردن بشر از عقلانیت دینی و قدسی و انحصار آن در عقلانیت ابزاری است. طبیعی است تحلیل‌های اجتماعی که صرفاً مبتنی بر خرد خودبنیاد باشد، تحلیل‌هایی تک‌بعدی و مادی خواهد بود. تحلیل‌های تک‌بعدی اگر بخواهد در حوزه سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی اجتماعی به کار گرفته شود، صرفاً نیازهای مادی را در نظر گرفته، برای آنها برنامه‌ریزی خواهد کرد. این به معنای غفلت از ابعاد و نیازهای معنوی انسان است؛ ابعدی که می‌تواند بستر ساز سعادت این‌جهانی و آن‌جهانی انسان باشد.

۲-۲. انسان؛ حیوانی خودخواه و منفعت‌طلب

از منظر فلسفی، ماهیت انسان عبارت است از: آن دسته از خصوصیات که انسان‌ها، نه به واسطه تعینات خاص اجتماعی و تاریخی واجد آن هستند، بلکه آن خصوصیتی که به دلیل ساختار و هویت وجودی خویش از آن برخوردارند (کافی، ۱۴۰۱ش، ص ۸). بر این اساس وقتی گفته می‌شود که انسان موجودی پرستشگر است، مقصود آن است که ساختار وجودی همه انسان‌ها به گونه‌ای است که به سوی پرستش گرایش دارند. این گرایش چیزی فراتر از همه تعیناتی است که ممکن است انسان از حیث فکری، فرهنگی، اجتماعی پذیرفته باشد.

اندیشه اثباتگر در پاسخ به چیستی انسان، بر این باور است که انسان‌ها هستی‌هایی خودشیفته، خودخواه، لذت‌طلب و البته صاحب اندیشه و خرد هستند (نیومن، ۱۳۸۹، ص ۱۷۳). باور بر این است که انسان چیزی جز حیوان منفعت‌طلب نیست. او ذاتاً سودجوست و هیچ چیزی نمی‌تواند مانع سودجویی او شود، مگر سودجویی دیگران و قدرتی برتر از آنان (راسل، ۱۳۷۳، ص ۱۰۵۸-۱۰۶۱). به بیان دیگر، این رویکرد انسان را آمیزه‌ای از خودخواهی و خردگرایی می‌داند.

در این اندیشه با تکیه بر ابعاد مادی انسان و غفلت از ابعاد معنوی، ماهیت انسان تعریف می‌شود. غفلت از فطرت انسان و نقش آن در جهت‌دهی به صفات، روحیات و کنش انسان، تصویر انسان را تا افق یک حیوان منفعت‌طلب، فروکاسته و کنش او را متأثر از ابعاد حیوانی انسان می‌پندارد. این اندیشه به نوعی تربیت‌پذیری انسان از طریق شکوفاسازی ابعاد معنوی را انکار کرده و در فرایند مهار اجتماعی انسان، نقشی برای آموزه‌های دینی و اخلاقی قایل نیست و در نظارت اجتماعی صرفاً بر نیروی برتر و سودجویی دیگران تأکید می‌کند.

۲-۳. غریزه؛ منشأ صدور کنش در انسان

یکی از پرسش‌هایی که درباره صدور کنش انسانی قابل طرح است، منشأ صدور کنش است؛ یعنی چه چیزی زمینه‌ساز انگیزش برای صدور کنش انسانی است؟ باور کنت در پاسخ به این پرسش مبتنی بر نوعی دوگانگی در وجود انسانی است: دوگانگی اخلاقی و عقلانی بودن در غرایز انسان، یا دوگانگی قلب و عقل در انسان. مراد او از «قلب» بخشی از مغز است که عهده‌دار امور انفعالی است؛ اموری که موجب تحریک فرد به سوی انجام فعل می‌شود (حسنی و موسوی، ۱۳۹۲). از نظر کنت، غرایز انفعالی طبیعت انسان زمینه‌ساز انگیزش برای کنش انسانی است. از این‌رو وی سهمی برای عقل و کارکردهای عقلانی در تحقق مقدمات کنش قایل نبود.

بنابراین، چون کنت محوریت کنش انسانی را غرایز (ابعاد زیستی انسان) می‌داند، ریشه اخلاق را در غرایز انفعالی جست‌وجو می‌کند و «اخلاقی بودن» از نظر او به معنای اجتماعی بودن است. بدین‌رویی از نظر کنت، اصل اخلاق در انسان، غرایز اجتماعی اوست. وی با فروکاستن علل کنش انسانی به عملکردهای مغز، به نوعی روح را منکر می‌شود. بی‌اعتقادی کنت به روح انسانی، مسیر وی برای شناخت انسان به سوی شناخت ساختار بدنی و علاقه به دانش زیست‌شناسی را جهت می‌دهد.

درخصوص کارکرد عقلانی، کنت بر این باور است که منبع اصلی فعالیت‌های عقلانی انعکاس داده‌های قلب بر عقل یا ذهن است. از این‌رو در دستگاه انسان‌شناختی کنت، عقل از هیچ جایگاه‌شناختی برخوردار نیست و صرفاً

ابزارهای لازم برای برآورده شدن برخی امیال انفعالی را فراهم می‌کند. از نظر او تنها کارکردی که برخی منافذ یک‌دان‌ها به عقل نسبت می‌دهند اراده است که آن هم متعلق به بخش انفعالی مغز است؛ زیرا اراده آخرین حالت میل است. اراده حقیقی که فعل ما را معین می‌کند هرگز از عقل صادر نشده و محصول غرایز انفعالی است (همان). بی‌شک این نگرش فروکاهنده به جایگاه عقل در نظام شناختاری انسان، به معنای نفی و انکار جایگاه هویت‌بخش عقل در مجموعه علوم انسانی است.

دورکیم نیز هرچند از مفهوم «غریزه» در تحلیل منشأ کنش انسانی استفاده نمی‌کند، اما آنچه او می‌گوید نیز به نوعی پذیرش سخن کنت است؛ زیرا از دیدگاه دورکیم، ادراکات تعیین‌کننده هویت انسانی دو دسته‌اند: ادراکات فردی و ادراکات اجتماعی. «ادراکات فردی» ادراکاتی است که از تمایلات حسی انسان برانگیخته می‌شود. از این‌رو توجه به این‌گونه ادراکات و برآورده کردن آنها به معنای توجه به «خود» و برآوردن نیازهای شخصی است؛ یعنی از اجزای بدنی انسان برمی‌خیزند. در مقابل ادراکات حسی، انسان ادراک اخلاقی و تفکر غیر حسی نیز دارد که غایت آن شخصی نیست، بلکه اجتماع است. ادراکاتی که از سنخ تفکر مفهومی و اخلاقی هستند منشأ خارجی دارند.

از نظر او، گرچه مفاهیم اموری هستند که هویتی اجتماعی دارند، اما جایگاهی خارج از اذهان افراد جامعه ندارند، بلکه در درون افراد شکل می‌گیرند. بنابراین، این افراد هستند که با این مفاهیم فکر می‌کنند و بدین واسطه ویژگی‌های شخصی آنها در این مفاهیم نمودار می‌شود (حسینی و موسوی، ۱۳۹۵، ص ۹۳).

به‌هرروی، دورکیم نیز همچون کنت به نوعی، غرایز انفعالی معطوف به اجتماع را تأثیرگذار در کنش دانسته و معتقد است: زیست اخلاقی انسان در کش و قوس پیوسته میان ادراکات فردی و اجتماعی شکل می‌گیرد. وی نیز بر این باور است: زمانی که انسان اجتماعی باشد علی‌رغم وجود تمایلات شخصی، علاقه‌مند چیره کردن تمایلات اجتماعی بر فردی است. از این‌رو او نیز همچون کنت، ریشه اخلاق را در غرایز انفعالی انسان دانسته، «اخلاقی بودن» از نظر او به معنای «اجتماعی بودن» است.

از این منظر، آنچه در کنش‌های اجتماعی ایجاد‌انگیزه می‌کند، صرفاً غرایز اجتماعی و مادی است. بر این اساس عوامل معنوی و غیرمادی در انگیزه‌مند کردن انسان برای تولید کنش اجتماعی هیچ سهمی ندارند. از سوی دیگر، پیامد این اندیشه انکار نقش‌پذیری عوامل معنوی در تحلیل کنش‌های اجتماعی و طبیعی است؛ زیرا وقتی صرفاً غرایز انسانی منشأ کنش و واکنش‌های اجتماعی فرض شود، دیگر جایی برای عوامل معنوی و غیر مادی در تحلیل این‌گونه پدیده‌ها باقی نمی‌ماند. از این منظر، دیگر اموری همچون باورها، ارزش‌ها، هنجارها و گناهان نقشی در تحلیل پدیده‌های اجتماعی نخواهند داشت.

۴-۲. انسان؛ حیوانی اجتماعی‌تر

انسان در دانش‌های گوناگون و نیز در اندیشه دانشمندان، به گونه‌های متفاوتی تعریف شده است. کنت به‌مثابه پدر رویکرد اثباتی، در تعریف خود از انسان، ویژگی برجسته انسان را، نه اجتماعی بودن، بلکه «اجتماعی‌تر» بودن از حیوان می‌داند؛ زیرا وی به برتری غرایز انفعالی بر قوای عقلانی معتقد است. علت این امر آن است که کنت اساساً خوردورزی را ویژگی

خاص انسان ندانسته، معتقد است: سایر حیوانات نیز درجه‌ای از تعقل را دارند. از نظر او اجتماعی بودن فصل تمییزدهنده انسان نیست، بلکه اجتماعی بودن مراتبی دارد و صرفاً بالاترین درجه مختص انسان است. این بدان معناست که از نظر وی ذات انسان و حیوان یکی است و آن دو صرفاً در درجه اجتماعی بودن متفاوت‌اند (حسنی و موسوی، ۱۳۹۲).

دورکیم نیز در تحلیل خود از هویت انسانی، به نوعی همین نظر کنت را پی گرفته و البته آن را ارتقا بخشیده است. دورکیم تحلیل خود را این‌گونه صورت‌بندی می‌کند: تمدن محصول عالی فعالیت جمعی است. اما تمدن زمانی شکل می‌گیرد که جامعه محصولات جمعی و در سطح عالی تولید کند. از دیدگاه وی، عامل تمییزدهنده انسان، متمدن بودن اوست. بنابراین زندگی جمعی حیوان‌ها به سبب عدم تولید محصولات عقلانی و اخلاقی، تمدنی را در پی ندارد. از این‌رو، هرگاه جامعه بتواند محصولات پیشرفته‌ای تولید کند، به مرحله متمدن بودن می‌رسد. از نظر او جامعه زمانی می‌تواند محصولات عالی تولید کند که توان بیشتری برای تولید بگذارد و این هنگامی میسر می‌شود که موجود اجتماعی در اجتماعی بودن خود، توان بیشتری صرف کند و به عبارت دیگر، اجتماعی‌تر شود. کنت نیز انسان را نه به‌عنوان حیوان اجتماعی، بلکه به‌عنوان حیوان اجتماعی‌تر می‌شناخت (همان، ص ۹۷).

یکی از پیامدهای این اندیشه به خطر انداختن موجودیت و اعتبار علوم انسانی و اجتماعی تبیینی است؛ زیرا علم را زمانی می‌توان موصوف به «انسانی» و «اجتماعی» بودن توصیف کرد که به بررسی و تبیین پدیده‌های انسانی و اجتماعی بپردازد، به گونه‌ای که از مرز توصیف صرف فراتر رفته و درصدد کشف قوانین حاکم بر پدیده‌های انسانی باشد. حال اگر به موضوع طبیعت و سرشت مشترک انسان‌ها پاسخی روشن داده نشود و یا بکلی ویژگی‌های فراحوانی انسان‌ها انکار گردد، علوم انسانی به علوم حیوانی و زیستی فروکاسته خواهد شد. در اینجا دیگر علوم انسانی بی‌معناست؛ زیرا در این ایستار، انسان از هستی مستقلی بهره‌مند نیست، بلکه حیوانی پیچیده‌تر است که با توسعه همان علوم حیوانی و زیستی، می‌توان به شناخت قوانین حاکم بر رفتارشان دست یافت (رجبی، ۱۳۹۰، ص ۲۶). پذیرش این پیامد به معنای انکار هویت مستقل علوم انسانی و اجتماعی است.

افزون بر آن، انحصار هستی انسان در حیوانیت، هرچند بهره‌مند از پیچیدگی، اما سبب‌ساز ناتوانی علم اجتماعی در تحلیل برخی پدیده‌های اجتماعی است. برای مثال، یکی از مهم‌ترین پدیده‌های انسانی و اجتماعی زبان و شیوه‌های ایجاد ارتباط زبانی است. اهمیت این پدیده به میزانی است که برخی اندیشمندان علوم انسانی بر این باورند که هر مکتبی بتواند به خوبی از عهده تبیین زبان برآید، می‌تواند سایر پدیده‌های انسانی را نیز تبیین کند. حال دیدگاهی که انسان را در حد یک حیوان تکامل‌یافته به تصویر می‌کشد، نمی‌تواند انتقال انسان به واژه‌پردازی و معنای ساختارهای جدید و ابداعی را که برای اولین بار با آن مواجه می‌شود، توجیه و نقش خلاقیت ذهن انسان در فهم این‌گونه ساختارها را تبیین کند؛ همچنان که نمی‌تواند نمادسازی گسترده انسان در گستره تفهیم و تفهم را که فراتر از مبادله اصوات در حیوانات است، تبیین نماید (همان، ص ۳۵)؛ زیرا آنچه پایه‌تماز بین تعاملات انسانی با ارتباطات حیوانی است، وجود خلاقیت در نظم دادن به ساخت زبانی و نمادهاست. پس وقتی انسان، حیوانی - هرچند پیچیده‌تر - تعریف شود، این بُعد از ماهیت او، انکار می‌شود.

به تعبیر چامسکی «خلاقیت» و «ساختمند بودن» از ویژگی‌های زبان انسان بوده و بدان سبب، زبان از لحاظ ماهیت با رفتارهای شناخته شده حیوانات، کاملاً متفاوت است (استیونسن، ۱۳۶۸، ص ۱۶۱).

۵-۲. انسان فاقد اراده آزاد

موضوع «جبر و اختیار» از دیرباز در شمار موضوع‌های مورد توجه اندیشمندان علوم انسانی بوده است. گفته می‌شود: پس از موضوع «فرجام انسان»، بحث و نظر در هیچ مسئله‌ای از مسائل انسان شناختی به میزان بحث از «جبر و اختیار» در میان فرهنگ‌های گوناگون، فراگیر نبوده است. پیش از این، مسئله «جبر و اختیار» بیشتر جنبه کلامی، دینی و فلسفی داشت، اما با پیدایش علوم تجربی و پیشرفت علوم انسانی، پای این بحث به علوم مزبور نیز کشیده شد (رجبی، ۱۳۹۰، ص ۱۱۱).

مسئله اصلی و محل اختلاف در مبنای انسان‌شناسی علوم اجتماعی امروز، حول محور جبر و اختیار است و دورویکرد «جبرگرا» و «اختیارگرا» را شامل می‌شود (بوریل و گارت، ۱۳۸۶، ص ۱۰). موضوع «جبر و اختیار» در قالب این پرسش تدوین شده که آیا کنش انسانی نتیجه اراده آزادانه اوست یا به وسیله محیط، وراثت، آغاز دوره کودکی یا خدا تعیین می‌شود؟ پاسخ به این سؤال طیف وسیعی از نظریات جبرگرایانه را دربر می‌گیرد؛ مانند نظریات مارکسیسم، تجربه‌گرایان، فرویدیسیم و رفتارگرایان که انسان را محصول شرایط محیطی (همچون غرایز، ژنتیک، عوامل اجتماعی و اقتصادی) و نیروهای معنوی می‌دانند، تا نظریاتی که انسان را دارای اراده آزاد مطلق دانسته‌اند؛ مانند وجودگرایان (اگزیستانسیالیست‌ها) (همان، ص ۳۵).

بر اساس الگوواره اثباتی، کنشگران اجتماعی بر پایه علت‌های بیرونی دست به کنش می‌زنند. از این رو علل یکسان تأثیری مشابه بر همه افراد خواهد داشت. این یک‌گونگی در اثرپذیری، به کنشگران دیگر کمک می‌کند تا از طریق مشاهده کنش، درباره افراد و کنش‌های آنها آگاهی‌های بیشتری به‌دست آورند. در این منظر، پدیده‌ها و رویدادهای اجتماعی بر اساس قوانین علی و روابط درون آنها مطالعه می‌شوند. بدین‌روى کنش اجتماعی انسان‌ها تحت تأثیر نیروهای اجتماعی خارج از اشخاص تعیین می‌شود (ایمان، ۱۳۹۰، ص ۸۱).

به بیان دیگر، اثبات‌گرایان جهان اجتماعی را امری بیرون از وجود انسان ترسیم می‌کنند که همسان با جهان طبیعی، از ساختارهای خشک، ملموس و تقریباً تغییرناپذیر تشکیل شده است و فرد در آن به دنیا می‌آید و زندگی می‌کند، بی‌اینکه هیچ تأثیری بر آن داشته باشد (دانایی فرد، ۱۳۸۶). تأکید بر واقعیت بیرونی بودن پدیده‌های اجتماعی، اشاره به این دارد که پژوهشگر مجبور نیست انگیزه‌های نادیدنی و درونی کنشگران را مطالعه کند (نیومن، ۱۳۸۹، ص ۱۷۳)، بلکه آنچه اهمیت دارد صرفاً مشاهده رفتار است، و رفتار همان چیزی است که در واقعیت بیرونی مشاهده می‌شود.

الگوواره اثباتی در تحلیل رفتار اجتماعی انسان‌ها، برای اختیار، اراده و گزینشگری انسان، جایگاه علمی قایل نبوده و بر این باور است که آنچه بر این اساس ارائه شود، هویتی غیر علمی دارد. این بدان معناست که انسان‌ها تحت موجیبت متکی بر قوانین علیت رفتار می‌کنند.

البته قابل ذکر است که همه اثبات‌گرایان معتقد به جبر مطلق نیستند، بلکه بر این باورند که قوانین علی از سنخ قوانین احتمالی (probabilistic) هستند. این گونه قوانین برای گروه بزرگی از افراد صدق می‌کند و یا به تعبیری در تعداد زیادی از موقعیت‌ها رخ می‌دهد. بنابراین پژوهشگران می‌توانند احتمال وقوع یک رفتار پیش‌بینی شده را تخمین بزنند (نیومن، ۱۳۸۹، ص ۱۷۴).

به‌هرروی، اثبات‌گرها بر اساس رابطه علی احتمالی نهفته در محیط، بر این باورند که رفتارهای اجتماعی انسان در فرایند جامعه‌پذیری و در قالب نهادهای اجتماعی تکون می‌یابد. بنابراین انسان تحت تأثیر محیط خارج از خود قرار دارد و بر اساس این محیط به ایفای نقش می‌پردازد. از این منظر، فرایند ساخت فرهنگ تحت تأثیر محیط شکل گرفته است و انسان اثباتی تحت تأثیر ارزش‌های الگوواره اثباتی (ثبات، نظم، تعادل و...) و با تکیه بر قوانین محیطی به فرهنگ‌سازی می‌پردازد (ایمان، ۱۳۹۰، ص ۸۱-۸۲).

روشن است که این قانون نوعی جبر ساختاری را در جامعه شکل می‌دهد که انسان ناگزیر تحت موجبات اجتماعی، به کنش اجتماعی دست می‌زند. از این‌رو، پژوهشگر برای تحلیل کنش‌های اجتماعی انسان، باید به محیط اجتماعی رجوع کند؛ محیطی که هیچ‌گاه به دست انسان ساخته نشده، بلکه تحت قوانین عام و امری مستقل از اراده انسان است. کنت قوای انسانی را به دو دسته «مبدأ اراده» و «غیر مبدأ» تقسیم می‌کند. از نظر وی، قوایی که جایگاه مبدأیت برای اراده دارند، امری انفعالی‌اند؛ زیرا قوای غیر انفعالی مانند عقل نمی‌توانند منشأ اراده باشند. وی معتقد است: اراده به هیچ حالت فعالی در انسان اشاره نمی‌کند، بلکه صرفاً آخرین حالت میل است. این دیدگاه حکایت از مبنایی جبر‌گرایانه در انسان‌شناسی دارد (حسنی و موسوی، ۱۳۹۵، ص ۵۱).

بنابراین در مرحله فعل، کنشگر فاعلی برخوردار از نقش تعیین‌کننده نیست، بلکه شرایط محیطی بر او تأثیرگذار است و از میان آنها، امری که دارای قوی‌ترین تأثیر است، در صدور کنش از انسان نقش تعیین‌کننده دارد. دورکیم نیز با تقسیم واقعیت‌های اجتماعی به دو دسته «مادی» و «غیر مادی»، آنها را نسبت به انسان امری بیرونی می‌داند که خود را بر انسان تحمیل می‌کنند (ریترز، ۱۳۹۵، ص ۱۲۱).

دورکیم با تقسیم آگاهی‌های بشر به دو دسته «آگاهی‌های ناشی از اعضای بدنی» و «آگاهی‌های ناشی از جامعه»، بر این باور بود که ما همیشه از تأثیرات جامعه در درون خودمان به‌مثابه تفکرات اخلاقی و مفهومی آگاه هستیم. این حالات آگاهی ناشی از نفوذی است که جامعه بر ما دارد. این قدرت اجتماع است که در انسان نفوذ می‌کند و خود را به شکل آگاهی‌های اخلاقی و جمعی نشان می‌دهد (حسنی و موسوی، ۱۳۹۵، ص ۹۷).

عبارت دورکیم درخصوص وجود جبر اجتماعی از صراحت برخوردار نیست، اما آنچه به وضوح از براینده کلام او فهمیده می‌شود اعتقاد به نوعی جبر و نفي اراده انسانی است. وی از یک‌سو معتقد است: هدایتگر دو گونه آگاهی پیش‌گفته خود انسان است. اوست که تصمیم می‌گیرد به خواسته‌های اعضای بدن اهمیت دهد یا اجتماع را بر خواسته‌های شخصی برتری بخشد. از سوی دیگر بر این باور است که جامعه از چنان قدرت نفوذی برخوردار است که خود را در درون ما تثبیت می‌کند و از این نظر، بخشی از هویت ما را به خود اختصاص می‌دهد؛ بخشی که به عنصر برتر ما را شکل می‌بخشد (همان، ص ۹۵).

از این رو این اندیشمند اثباتی نیز با نفی اراده انسانی، به نوعی جبر در حوزه کنش انسانی قایل است. از نظر وی، جامعه یک «امر خودزا» است که پس از تکوّن، از افراد مستقل شده و بر اساس منطق و نظم درونی خود عمل می‌کند. دیگر منطق عمل اجتماعی تابع اراده و خواست افراد نیست (دورکیم، ۱۳۸۳، ص ۲۵).

چنین رویکردی پیامدهایی در ساحت علم اجتماعی به دنبال خواهد داشت: نخست اینکه باور به وجود نظام تربیتی و جامعه‌پذیر کننده جهانشمول، در عمل انکار می‌گردد؛ زیرا باور به اصالت جامعه و اعتقاد به وجود جبر اجتماعی و انکار آزادی عمل برای فرد در قبال جامعه و ساختارهای آن، سازگار با نظام تربیتی گسترده نیست؛ زیرا بر اساس این رویکرد، در هر دوره‌ای با جوامع بشری متفاوتی مواجه خواهیم بود.

بر این اساس در بستر تاریخ، که دگرگونی‌های بسیاری در جوامع بشری رخ می‌دهد، چیزی به نام «انسانیت مشترک» در جوامع بشری شکل نمی‌گیرد. از این منظر، هویت انسانی امری سیال و غیر ثابت فرض می‌شود. بدین روی، انسانیتی که در بستر جامعه شکل می‌گیرد امری نسبی بوده و بر حسب جوامع گوناگون، متفاوت است. بنابراین، اعتقاد به امکان ارائه اهداف و اصول تربیتی مشترک و عام برای همه انسان‌ها، غیر منطقی و نامعقول است؛ زیرا پذیرش نظام تربیتی عام، بسته به پذیرش طبیعت مشترک بین انسان‌هاست. این بدان‌روست که بر اساس نظریه «طبیعت مشترک»، انسان‌ها با استعدادها و قابلیت‌ها و زمینه‌های مشترکی آفریده شده‌اند که طبیعت انسانی آنها را شکل می‌دهد. روشن است که انکار ذات مشترک - که به معنای انکار زمینه‌ها و قابلیت‌های مشترک است - دیگر فرصتی برای طرح نظام تربیتی عام و مشترک باقی نمی‌گذارد (واعظی، ۱۳۸۸، ص ۷۱).

افزون بر آن، اساساً انکار سرشت مشترک بین انسان‌ها، به‌مثابه انکار عینیت و نیز اطلاق اخلاق بوده و به نوعی اشاعه‌دهنده اندیشه «نسبی‌گرایی اخلاقی» در ساحت اجتماعی است. این در حالی است که از منظر برخی از مکاتب اخلاقی، قضایای اخلاقی بیانگر رابطه‌ای هستند که میان کنش انسان و رسیدن به کمالات نفسانی برقرار است.

۴-۶. زیست‌شناسی؛ علم شناخت انسان

اندیشمندان اثباتی معیار ارزش‌گذاری علوم و طبقه‌بندی آنها را رسیدن به مرحله اثباتی می‌دانند. از این رو در علوم انسانی نیز معیار ویژه‌ای برای طبقه‌بندی علوم بیان می‌کنند؛ بدین معنا که از نظر ایشان، آن‌سرخ از علوم انسانی که زودتر به مرحله اثباتی برسند، ارزشمندترند. کنت به سبب انکار روح و انحصار انسان در بدن مادی و نیز بدان‌روی که ریشه اخلاق را در غرایز انفعالی می‌بیند، شناخت ساختار بدنی (فیزیولوژیک) انسان را به‌مثابه شناخت جامع انسان مطرح می‌کند. از این رو، وی به علم زیست‌شناسی توجه ویژه نموده، آن را مشخص‌کننده ریشه اخلاق می‌داند.

البته منظور او از «زیست‌شناسی» معنای عام آن نیست، بلکه منظور شناخت انسان است؛ زیرا او همه کارکردهای انسان و حیوان را به کارکردهای بدن و مغز فرومی‌کاهد و چیزی ورای مغز به‌عنوان «روح یا نفس» قایل نیست تا علمی متناسب با آنها را معرفی کند. از این رو هیچ علم دیگری را عهده‌دار و مناسب برای شناخت انسان نمی‌داند. از نظر او اگر واقعیت انسان این است، پس چیزی جز بدن و مغز او نباید بررسی شود و تنها زیست‌شناسی است که می‌تواند علم مناسبی برای شناخت انسان باشد (حسنی و موسوی، ۱۳۹۵، ص ۴۲).

به عبارت دیگر اگر اعتقاد این‌گونه شکل یافته باشد که همه حالت‌های روانی انسان و نیز همه کنش‌های اجتماعی او صرفاً ناشی از فرایندهای زیستی و ساختار تک‌کردی بدن انسان باشد، در این صورت زیست‌شناسی محور اصلی شناخت انسان تلقی می‌شود؛ زیرا با پذیرش چنین رویکردی پرسش‌های مربوط به ساختمان مغز و اعصاب انسان، مهم‌ترین پرسش‌های مربوط به او قلمداد خواهد شد (واعظی، ۱۳۸۸، ص ۱۱). پیش‌فرض این دیدگاه آن است که انسان یک پیکره (ارگانیسم) است که قوانین عامی بر آن حاکم است. حالات و جریانات عصبی نقش هدایت‌کنندگی حرکت‌های این پیکره را بر عهده دارند.

از این‌رو با شناخت دقیق سازوکارهای درونی این پیکره پیچیده، هم می‌توان تمام افعال و حرکات آن را تبیین علیّی کرد و هم می‌توان افعال آینده‌اش را در موقعیت‌های خاص پیش‌بینی نمود و به وسیله محرک‌های بیرونی و تحت تأثیر قرار دادن سازوکار بدن و پدید آوردن تغییرات خاص الکتروشیمیایی در درون آدمی، انجام رفتارهای معینی را از او انتظار داشت (همان، ص ۱۳۳).

بدین‌روست که کنت نوعی زیست‌شناسی را نقطه آغازی برای ارائه طرحی از نظامی سازگار از علم کلی می‌داند که به نظر او، همان جامعه‌شناسی است؛ یعنی جامعه‌شناسی که کنت توصیف و عرضه می‌کند، معادل آن چیزی است که ما امروز با «نظریه عمومی علوم انسانی» و تا حدی «علم» به معنای تام کلمه می‌شناسیم (فرونه، ۱۳۷۵، ص ۶۱).

پیامد این نوع نگاه در علم اجتماعی، نبود امکان «تبیین غایت‌مند» کنش‌های اجتماعی است؛ زیرا در این‌گونه تبیین‌ها فرض بر این است که انسان‌ها کنش‌ها اختیاری خود را به منظور نیل به اهداف و غایات خاص انجام می‌دهند. این در حالی است که در تبیین‌های عصبی و زیستی از کنش‌های انسان، مفاهیمی همچون «قصد» و «غایت» و «میل» و «انتخاب» بی‌معنا هستند؛ زیرا با توجه به اینکه این نوع نگاه، لذت، شوق، علم، اراده و انتخاب را چیزی جز حرکت‌های الکتروشیمیایی درون مغز و سلسله اعصاب نمی‌داند، طبیعی است که به جبر‌گرایی پیدا کند. در این صورت انسان را نمی‌توان به لحاظ اخلاقی در مقابل کنش‌هایش مسئول دانست و «کیفر» و «پاداش» مفهوم خود را از دست می‌دهند (واعظی، ۱۳۸۸، ص ۱۳۳-۱۳۴).

افزون بر آن، اساساً انسان‌ها نباید در برابر کنش‌های اجتماعی‌شان مسئول شناخته شوند؛ زیرا همه آنها بهره‌مند از علت‌هایی خارج از توان انسان هستند. این از آن‌روست که علت همه کنش‌ها به تحقق فرایند الکتروشیمیایی ارجاع داده می‌شود. روشن است که در این تحلیل، تفاوت انسان‌ها در کنش، به تفاوت ساختار زیست‌شناختی آنها نسبت داده می‌شود.

۷-۲. غرایز انسان؛ منشأ قوانین ثابت اجتماعی

یکی از عوامل پایایی و پویایی جوامع وجود قوانین نسبتاً ثابت اجتماعی است. جامعه و فرهنگ بدون وجود اعتباریات و قوانین اجتماعی نمی‌تواند به حیات خود ادامه دهند. اما پرسش مهم در اینجا سؤال از منشأ قوانین ثابت اجتماعی است. رویکردهای اثباتی منشأ قوانین ثابت اجتماعی را وجود غرایز انسانی می‌دانند. از نظر آنان، آنچه بر قانونمندی‌های اجتماعی حاکم است و سرچشمه آن شمرده می‌شود همین غریزه‌های انسانی است.

برای نمونه، کنت در تحلیل کنشگری انسان، بر نقش غرایز انسان تأکید داشت. وی ضمن بر شمردن غرایز اجتماعی برای انسان، آنها را منشأ کنشگری و تولید روابط اجتماعی انسان در سطوح خرد و کلان معرفی می‌کرد. از نظر او این غرایز، نه تنها منشأ منش اجتماعی، بلکه در حقیقت منشأ شکل‌گیری جامعه انسانی است. از این‌رو بر این باور بود که قوانین حاکم بر این غرایز، قوانین ثابتی هستند که بر اجتماع نیز حاکم‌اند (حسینی و موسوی، ۱۳۹۲، ص ۶۶).

کنت قوانین ثابت غریزی را صرفاً حاکم بر یک یا دو جامعه نمی‌دید، بلکه معتقد بود: چون انسان واجد غرایز اجتماعی است و اجتماعات بشری نیز ناشی از این غرایز است، بدین‌روی قوانینی که بر همه جوامع اطلاق شود نشأت گرفته از این غرایزند. این سخن کنت بدین معناست که جوامع، هم واجد قوانینی عام و ثابت خواهند بود و هم از اعمال یا عدم اعمال این قوانین، اصلاحات گسترده یا انحرافات گسترده در جوامع رخ می‌دهد. بنابراین از دیدگاه کنت غرایز انسان منشأ قوانین ثابت حاکم بر اجتماع است (همان، ۱۳۹۵، ص ۵۶).

همین عقیده را دورکیم به نوعی دیگر تبیین می‌کند. از نظر وی، درونی‌سازی واقعیت اجتماعی مهم‌ترین ویژگی انسان است. امر اجتماعی به‌مثابه امر بیرونی و تحمیل‌گر، از طریق تصویر و نمادسازی به جزئی از هستی فرد تبدیل می‌شود، سپس از درون او را مهار می‌کند. قاعده اجتماعی پس از آنکه از طریق جامعه‌پذیری اولیه و ثانویه در فرد جذب شد، به طبیعت ثانوی تبدیل می‌گردد (دورکیم، ۱۳۸۷، ص ۳۱). این تبیین را می‌توان به نوعی با باور کنت در خصوص غرایز اجتماعی به‌مثابه منشأ شکل‌گیری جامعه انسانی، هم‌تراز دانست.

پیامد این اندیشه در علم اجتماعی، انکار فطرت و قانونمندی‌های مبتنی بر آن است. در این نگاه آنچه سبب‌ساز شکل‌گیری قوانین ثابت اجتماعی است، نه سازگار بودن قوانین اجتماعی با فطرت انسانی، بلکه همگامی قوانین با غرایز اجتماعی انسان است؛ غرایزی که خود مولود جامعه‌اند. در حقیقت در اندیشه اثباتی، آنچه منشأ قوانین ثابت اجتماعی می‌شود، خود جامعه و ساختارهای آن است. در این اندیشه دین، نه تنها یک آفرینش اجتماعی است، بلکه - در واقع - همان جامعه است که خصلت‌های خدایی پیدا کرده است. خدایانی که انسان‌ها دسته‌جمعی می‌پرستند، همان تجلی‌های قدرت جامعه‌اند (کوزر، ۱۳۸۸، ص ۱۹۸). از این‌روست که دورکیم دین را صورت غایی، واقعیت اجتماعی غیرمادی معرفی می‌کرد و معتقد بود: سرچشمهٔ دین، خود جامعه است. جامعه است که برخی چیزها را شرعی و برخی چیزهای دیگر را کفرآمیز برمی‌شمرد (ریترز، ۱۳۸۴، ص ۲۳).

۳. تأثیر انسان‌شناسی اثباتی در روش‌شناسی الگواره اثباتی

یکی از مهم‌ترین دلالت‌های انسان‌شناسی علم اجتماعی امروزی تأثیر آن بر روش‌شناسی علم اجتماعی است؛ زیرا با توجه به تعریف الگواره اثباتی از «انسان»، موضوع علم اجتماعی به شناخت علل طبیعی کنش اجتماعی اختصاص یافته، میان روش در علوم طبیعی و علم اجتماعی تفاوتی نمی‌گذارد؛ زیرا در الگواره اثباتی، انسان همچون طبیعت است و با این تعریف هر روشی که برای تحقیق در طبیعت مورد استفاده قرار می‌گیرد، دربارهٔ انسان به‌کار گرفته می‌شود. اثبات‌گرایان، بر اصل «یکنواختی طبیعت» تأکید می‌کنند که شامل همهٔ پدیده‌های طبیعی و اجتماعی می‌شود (ساعی، ۱۳۹۲، ص ۱۱۶).

از این منظر کنش‌های انسانی نیز همانند خود انسان، جزئی از طبیعت و همچون شیء خارجی انگاشته می‌شود. به تعبیر گیلنر بر اساس این دیدگاه، پدیده‌های مربوط به ذهنیت، خواست و اراده انسانی نمی‌توانند مانع خاصی بر سر راه بررسی رفتار اجتماعی به‌مثابه شیء خارجی (همانند اشیای جهان طبیعی) ایجاد کنند (بلیکی، ۱۳۹۱، ص ۷۲).

از این‌رو، مهم‌ترین پیش‌فرض تجربه‌گرایی، باور نداشتن به اموری ورای پدیده‌های مشاهده‌پذیر عینی است. از این منظر، برای نیل به دانش تجربی صرفاً باید در میان امور مشاهده‌پذیر، حقیقت را جست‌وجو کرد و امور غیر مشاهده‌پذیر و فراسوی تجربه نباید هیچ نقشی در کار علم داشته باشند. بنابراین، علمی بودن دانش‌های انسانی (همانند علوم طبیعی) محصول ویژگی تجربی بودن آنهاست؛ یعنی علوم انسانی هیچ تمایز روشنی با علوم طبیعی ندارند.

دلالت مهم این نوع نگاه، بیرون راندن مسائل ماورای طبیعی و آموزه‌های دینی، باورها و ارزش‌ها از دایره مسائل علمی و برجسب «غیر علمی و مهمل زدن» به این سنخ از گزاره‌هاست.

به‌هرروی، انسان‌شناسی الگوواره اثباتی تأثیری دوگانه در روش‌شناسی این رویکرد می‌گذارد: اول. تأثیر در نظریه وحدت روش در علوم انسانی و طبیعی؛ دوم. تأثیر در نوع روش مورد استفاده که از سنخ روش کمی است؛ زیرا در الگوواره اثباتی بر اساس نگاه مکانیکی به انسان، عمدتاً از روش کمی استفاده می‌شود و اساساً اعتقاد بر آن است که پژوهش کمی مترادف با پژوهش اثبات‌گراست (بورگ و همکاران، ۱۳۹۰، ص ۶۰).

نتیجه‌گیری

علوم انسانی به طور عام و علم اجتماعی امروزی به صورت خاص، متأثر از بنیادهای معرفتی است که در جهت‌دهی به روش، محتوا و شیوه تحلیل آنها تأثیری انکارناپذیر دارد. تأثیر ماورای طبیعت در علوم انسانی به حدی است که پیدایش و تحول نظریه‌ها در حوزه‌های دانشی گوناگون، متأثر از دیدگاه فلسفی مربوط به آن است. در این میان مبانی انسان‌شناختی نقشی تعیین‌کننده دارد؛ زیرا به‌هرروی، تلاش همه این علوم تحلیل رفتار انسان است. بنابراین نوع تلقی از انسان در تحلیل پدیده‌های انسانی، نقشی تعیین‌کننده است.

تصویر ویژه الگوواره اثباتی از انسان، دلالت‌های اجتماعی خاصی در پی داشت که تحلیل آنان را از «تحلیل» در علم اجتماعی اسلامی و حتی از «تحلیل» در علم اجتماعی الگوواره‌های دیگر علوم انسانی، متمایز می‌کرد. با توجه به این واقعیت است که بومی‌سازی علوم و تولید علوم انسانی اسلامی باید به‌مثابه یک سیاست راهبردی، وجهه همت سیاست‌گزاران و اندیشمندان جامعه اسلامی باشد؛ زیرا وقتی نگاه علوم اسلامی به انسان از نگاه علم امروزی به انسان متفاوت است، منطقی نیست که برای تحلیل رفتار انسان جامعه اسلامی، به علم اجتماعی غربی تکیه شود.

منابع

- استیونس، لسلی، ۱۳۶۸، هفت نظریه درباره طبیعت انسان، ترجمه بهرام محسن پور و خسرو باقری، تهران، رشد.
- ایمان، محمدتقی، ۱۳۹۰، مبانی پارادایمی روش‌های تحقیق کمی و کیفی در علوم انسانی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- _____، ۱۳۹۱، فلسفه روش تحقیق در علوم انسانی، قم، سبحان.
- بلیکی، نورمن، ۱۳۹۱، پارادایم‌های تحقیق در علوم انسانی، ترجمه محمدرضا حسنی و همکاران، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- بورگ والتر و همکاران، ۱۳۹۰، روشهای تحقیق کمی و کیفی در علوم تربیتی و روانشناسی، تهران، سمت.
- بوریل، گیسون و گارت مورگان، ۱۳۸۶، نظریه‌های کلان جامعه‌شناسی و تجزیه و تحلیل سازمان، ترجمه محمدتقی نوروزی، تهران، سمت و موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- پارسایان، حمید، ۱۳۷۶، «فلسفه علوم اجتماعی و جامعه‌شناسی معرفت»، معرفت، ش ۲۰، ص ۷۰-۷۹.
- _____، ۱۳۸۴، بنیادهای وجودی جامعه‌شناسی معرفت، به کوشش حفیظ الله فولادی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- حسینی، سیدحمیدرضا و هادی موسوی، ۱۳۹۲، «تبیین و تحلیل مبانی انسان‌شناختی آگوست کنت در پارادایم اثباتی»، روش‌شناسی علوم انسانی، ش ۷، ص ۶۸-۶۹.
- _____، ۱۳۹۵، انسان‌کنش‌شناسی پوزیتیویستی به مثابه مبانی انسان‌شناختی آگوست کنت و امیل دورکیم، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- دانایی‌فرد، حسن، ۱۳۸۶، «پارادایم‌های رقیب در علم سازمان و مدیریت: رویکرد تطبیقی به هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و روش‌شناسی»، دانش‌سور رفتار، ش ۲۶، ص ۸۹-۱۰۴.
- دورکیم، امیل، ۱۳۸۳، صور بنیانی حیات دینی، ترجمه باقر پرهام، تهران مرکز.
- _____، ۱۳۸۷، قواعد روش جامعه‌شناسی، ترجمه علی محمد کاردان، تهران، دانشگاه تهران.
- دیلنای، ویلیهام، تشکیل جهان تاریخی در علوم انسانی، ترجمه منوچهر صانی دره بیدی، تهران، ققنوس.
- راسل، برتراند، ۱۳۷۳، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، تهران، کتاب پرواز.
- رجبی، محمود، انسان‌شناسی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- ریترز، جورج، ۱۳۸۴، نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، چاووش گران نقش.
- _____، ۱۳۹۵، نظریه جامعه‌شناسی، ترجمه هوشنگ نایی، چ دوم، تهران، نشر نی.
- زرشناس، شهریار، ۱۳۸۳، وازنامه فرهنگی سیاسی، تهران، کتاب صبح.
- ساعی، علی، ۱۳۹۲، عقلانیت دانش علمی روش‌شناسی انتقادی، تهران آگه.
- فتوتیان، علی و حسن عبدی، ۱۳۹۱، «بررسی رابطه انسان‌شناسی و روش‌شناسی در پارادایم‌های اثبات‌گرایی و رئالیسم انتقادی»، معرفت فرهنگی اجتماعی، ش ۳، ص ۸۷-۱۰۰.
- فرید، محمدصادق، ۱۳۷۲، مبانی انسان‌شناسی، تهران، منصوری.
- فروند، ژولیان، ۱۳۷۵، نظریه‌های علوم انسانی، ترجمه کاردان. تهران، دانشگاهی.
- فکوهی، ناصر، ۱۳۹۱، تاریخ اندیشه و نظریه‌های انسان‌شناسی، تهران.
- کافی، مجید، ۱۴۰۱، انسان‌شناسی اجتماعی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- کوزر، لیویس، ۱۳۸۸، زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، علمی.
- گروهی از نویسندگان، ۱۳۹۰، فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی، زیر نظر محمد تقی مصباح یزدی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- گلشنی، مهدی، ۱۳۷۷، از علم سکولار تا علم دینی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- گنجعلی، اسدالله و احسان رحیمی، ۱۳۹۵، «تحلیل مبانی انسان‌شناسی پارادایم‌های جامعه‌شناختی سازمان و مدیریت از منظر اندیشه‌های علامه طباطبائی»، اسلام و مدیریت، ش ۸ و ۹، ص ۱۳۳-۱۵۹.
- نیومن، ویلیام لارنس، ۱۳۸۹، شیوه‌های پژوهش اجتماعی: رویکردهای کیفی و کمی، ترجمه حسن دانایی‌فرد و سید حسین کاظمی، تهران، مهربان.
- واعظی، احمد، ۱۳۸۸، انسان از دیدگاه اسلام، تهران، سمت.